

ספר תשובות והנהגות

פסח

ממדן רבינו פוסק הדוד
רבי משה שטרנבוך שליט"א

'שטר מבית חמץ' המבואר

פסקים והנהגות

תמצית דינים שנערכו מתוך
כל ספרי רבינו שליט"א וכת"י

הנהגות

הנהגות לליל הסדר וימי הפסח
כפי שנדרשו ע"י רבינו שליט"א

מאמרים

שנשמעו
מפי רבינו שליט"א

תשובות והנהגות

כפי שנערכו מכל ספרי רבינו שליט"א
בתוספת כותרות משנה

נלקט ונערך ע"י
ישראל יוסף בלאאמו"ר הגדא"ז שליט"א שטרנבוך

ניסן תשפ"ג לפ"ק

לזכרון עולם בהיכל ה'

לזכר ולעילוי נשמת

הר"ר **פנחס ז"ל**

ביבדלחט"א הר"ר **אברהם צבי** שיחי' לאוי"ט

אהוב על הבריות ומקרבן לתורה

נפטר לבית עולמו בדמי חייו לדאבון לב משפחתו ומוקיריו

ביום ב' חשון תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש ע"י משפחתו

עיה"ת לייקווד יע"א

פסקי רבינו שליט"א והמאמרים והשיעורים נכתבו ונערכו ע"י תלמידים,
ולא הוגהו ע"י רבינו שליט"א
ולבקשת רבינו שליט"א בכל הנוגע למעשה יש לעיין במקורי הדינים.

פסקי תשובות והנהגות נערכו ע"י הגאון רבי משה פרקוביץ שליט"א

פסקים והנהגות שהובאו בספר,
לא נשלמו על כל עניני הפסח, ועוד חזון למועד בעז"ה

בכל עניני הספר

ניתן לפנות:

שטרנבוך

יעקבזון 1 ירושלים 053-3121957

s0533121957@gmail.com

דברי ברכה ממרן רבינו פוסק הדור הגר"מ שטרנבוך שליט"א

נכדי הרה"ג רבי ישראל יוסף שליט"א דאיתמחי ללקט ולאסוף בעניני המועדים בחכמה ותבונה. ליקט ואסף על ראש השנה מספרים וכת"י פסקים והנהגות שאלות ותשובות מאמרים וליקוט בעניני תפילה. וכל אחד רואה שיש כאן מעשה אומן וסייעתא דשמיא מיוחדת, ורבים יהנו ממנו.

והרבה מהדברים העתיק מכת"י, ולדינא אין לסמוך אלא אם נאמר לפרסם, אבל מובטחני שגם בתור הערות יביא בע"ה לברכה ותועלת שיעסקו עוד בענינים אלו, והתורה רחבה מים וכל אחד ימצא דברי חפץ והדרך לילך בה.

הדרשות והמאמרים דנדפסו כאן הם מענינים שדרשתי ברבים בחו"ל וכאן בארץ ישראל, כי חובת הזמן לא להסתפק בתפילות ותחנונים אלא להתעורר כי קדוש היום לאדונינו וחייבים להתבונן בקדושת היום כי הוא. נורא

ואני מברך המחבר שליט"א שיזכה לעלות מעלה מעלה בתורה ויראת ה' טהורה, ויזכה ללמוד וללמד מתוך הרחבת הדעת ושמנו יצא לשם ותפארת בישראל.

הנני המצפה בכליון לרחמי שמים מרובים.

משה שטרנבוך



**ספר זה מוקדש
לכבוד ידידות האמת**

בין הוד כבוד מרן הגאון המהרש"א
המורה הנוראה ומשיב כהלכה בתשובותיו והנהגותיו
לרבבות אלפי ישראל בכל קצווי תבל,
למעלה מיובל שנים

ובין, להבדיל בין חיים לחיים
אבינו הנערץ הרה"ח ר' **יהושע העשיל רייזמן ז"ל**
תלמיד חכם מופלג, מרביץ תורה
ומהרש"א ספרים רבים בהלכה ובאגדה
אשר כל חייו עשה מלאכתו עראי ותורתו קבע
נלב"ע בתענית עשרה בטבת תשס"ט

קשרי הידידות והאהבה, ולהט הריתחא דאורייתא ביניהם
במשא ומתן מעמיק בחדוותא דשמעתתא,
שמורים בזכרונינו ומכוחם זוכה אף אני,
לקירבה וחיבה יתירה מהו"כ הגאון המהרש"א

יוסיף השי"ת ימים על ימי מלך, וימשיך לזכות את כלל ישראל
בתשובותיו והנהגותיו בכל חלקי התורה
לאורך ימים ושנים, בבריות גופא ונהורא מעליא

בתודה ובהוקרה ובידידות רבה

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ט' חלקים)
ומשפחתו - לוס אנג'לס



לזכר ולעילוי נשמת

עטרת ראשינו וראש משפחתינו, צנוע ומעלי נועם המידות

הרב החסיד ר' **יצחק ב"ר מרדכי יהודה בלייער** ע"ה

אשר נולד בעיר זענטא ולמד ומקורב היה לרבו הגה"ק רבי יהושע בוקסבוים זצוק"ל
אב"ד ורב דק"ק גאלנטא ולאורו הלך כל ימיו

יצאה נשמתו הטהורה יום ה' לסדר ויגיע יצחק ט"ז כסלו תשמ"ז לפ"ק ומנו"כ בלונדון

וזוגתו האשה החשובה והחסידה

מרת **רחל** ע"ה ב"ר יהודה גאנז זצ"ל הי"ד - מעיר זענטא

היתה אשה צנועה מאד דבריה היו מועטים ומעשיה מרובים

יצתה נשמתה ערש"ק י"ב לחודש אייר תשנ"ב לפ"ק ומנו"כ בלונדון

כל ימיהם לחמו לחנך בניהם ובנותיהם בדרך מסורת אבותם הקדושים אף שהיה נגד הזרם
אשר היה בסביבותם שגרו בו הוא עיר דובלין עירלאנד, ובמסירת נפש דקדקו מאד על כשרות
בביתם, יותר מאשר היה אפשר להשיג במקום מגוריהם, הכניסו הרבה עניים ואורחים ועוברי
דרכים לביתם, זכרם לא ימוש מאתנו

לזכר ולעילוי נשמת

עטרת ראשינו וראש משפחתינו

איש אמת וישר צורבא דרבנן רודף צדקה וחסד

הרב החסיד ר' **יהושע העשיל** ב"ר יוסף יהודה **זאנענשיין** זצ"ל

אשר כל ימיו קירב וחימם לב רחוקים, ועזר ודקדק שישמרו על קדושת ישראל בחופה וקידושין כדת משה
וישראל, היה ראש לביהכ"נ בטאטענהיים לונדון, ובמסירת נפשו הלך לשם במרחקים מדי שבת בשבתו

יצאה נשמתו הטהורה יום ה' דחנוכה כ"ט כסלו תשמ"ז לפ"ק

יום היאהרצייט של רבו האדמו"ר מהושאטען זצוק"ל

ומנו"כ בלונדון

וזוגתו האשה החשובה והחסידה

מרת **שרה הענדל רייצא** ע"ה ב"ר אברהם זאב שמאהל ז"ל

בטח בה לב בעלה ומכיבוד אביה ואמה לא יחסר, דרשה צמר ופשמים לאלו שחיים ולאילו שלא, פיה
פתחה בחכמה וצאינה וראינה על לשונה, כפה פרשה לעני ולא זז משלחנה, ותקם בעוד לילה לגמור
התהילים ותפילותיה, שקר החן והבל היופי אשה צנועה וחסידה היא תתהלל

יצתה נשמתה בעת רעוה דרעוין שבת שובה ה' תשרי תשס"ט לפ"ק

ומנו"כ בלונדון



תוכן הענינים



תוכן הענינים

מנהגים לליל הסדר

א	עבודת הלילה להתחזק באמונה ולהשתנות מכח זה
א	לברך הילדים בליל הסדר
ב	מה לכוון קודם קידוש
ב	ב"ב לומר הקידוש בעצמם
ג	היין לד' כוסות
ג	שיעור הכוס
ג	צורת ההסיבה
ג	נט"י קודם כרפס ולברך בהרהור
ד	כרפס
ד	יחץ וחטיפת האפיקומן
ד	הא לחמא עניא
ה	מה נשתנה
ו	מצות הגדה
ו	זמן חצות
ו	מוציא מצה
ז	כזית ובבת אחת
ח	כזית מצה בחרוסת
ח	מרור
ט	שלחן עורך
ט	אפיקומן
י	הלל
י	אחר ליל הסדר

בדיקת חמץ וביעורו

יא	זמן הבדיקה
יא	לכבות האלקטרי [חשמל]
יא	מכירת חמץ בי"ג להנצל מכמה חששות
יב	בחור בישיבה
יג	הנחת פתיתין
יג	בדיקה במשרד
יד	מקומות דצריך לבדוק
יד	להפקיר מקומות דיש לו בהם זכות

פרטי דינים במכירת חמץ

טו	אם אזלינן בחמץ אחר מקום הבעלים או אחר מקום החמץ
טז	ערב קבלן
יז	להשתדל להמנע ממכירת חמץ
יז	קבלת קנין בשעת ההרשאה לרב
יח	שיעור פרוטה לכ"א
יח	להפחית לנכרי מהשווי
יח	לכתוב המקום דמונח שם החמץ
יט	לכתוב שעת המכירה
יט	כלים הצריכים טבילה
יט	לאחר לעשות המכירה

דיני ביעור החמץ

כ	שריפת שיעור כזית
כ	ליזהר לשרוף כולו
כא	ביטול חמץ רק אחר דנשרף לגמרי
כב	שריפת חמץ ע"י שליח
כג	מצוות שריפת חמץ בבני ביתו
כג	נוסח הביטול
כג	להוסיף ביטול גם על חמץ הנמכר
כד	חטף לחבירו מצוות שריפה
כד	נשים בהשבתת חמץ
כה	שפיכת נפט ע"ג החמץ
כה	הוצאת החמץ מרשותו קודם זמן איסורו
כו	ניקוי השיניים
כו	אכילת דבר חם כ"ד שעות קודם פסח

אפיית מצות

כו	קודם אפיית המצות להוסיף ואעשה בעסק המצות "והשמירה מחימוץ"
כז	הפסק באמצע אפיית מצות
כז	ליזהר דלא יהא הפסק
כח	לאפות כל המצות לשמה
כח	זהירות באפיה בע"פ
כח	מקום דלא נהגו לאפות בע"פ

מצות מכונה

כט	החששות במכונה היום
כט	זימון במקום דאוכלים מצות יד ומכונה

הפרשת חלה

שיעור חלה	לא
להפריש מן המוקף	לא
צירוף ב' חבילות	לב
ליקח המצות מקופסה דיש בה שיעור כראוי	לב
אופן הצירוף	לג
כפולה ונפוחה להפרשת חלה	לג
מצות מתנור ראשון ושני במקפיד אינו מצטרף	לג
מקפיד שלא יגעו המצות שלו בשל חבירו	לד
נייר אם הוא הפסק ואם קשור בחבל	לד
להפריש שיעור כזית ולשרוף המצות	לד
בקונים פחות משיעור חלה פעמים מתחייב בהפרשה	לה
תמצית הדינים	לה

הכנות לליל הסדר

שלחן נאה	לו
כסא הראוי לשכיבה או ספה להסיבה	לו
קערת ליל סדר בכל שלחן	לו
להכין לליל הסדר מצות מובחרין	לו

מצוות הגדה

חובת אמירת מה נשתנה	לח
עיקר המצוה בבנו	לח
צריך דבנו יבין	לט
בתו ומי דאינו מבין נמי יוצא יד"ח	לט
ת"ח לת"ח אינו יוצא בשאלה לחבירו	לט
המתארחים אצל הסבא	מ
החובה להשמיע לאזניו בהגדה	מא
מצה ומרור מונחין לפניך	מא
באמירת פסח מצה ומרור לבאר היטב לב"ב	מב
כזית בכרפס	מג
נשים בכסא מהודר	מג
הסיבה אצל רבו היום	מג
קיום מצוות אכילת מצה כראוי בב"א וכוונת טעם המצוה	מד
חינוך קטן לקיום מצוות מצה	מד
להזכיר קודם האכילה טעם המצוה	מד

מוציא מצה

קיום מצוות לחם משנה בליל הסדר	מה
-------------------------------	----

להקפיד לאכול בבת אחת מח
 אכילה מבציעת בעל הבית מח
 ראוי לצרף מעט מבציעת בעל הבית מט
 בפסח יכול לצרף הפרוסה ללחם משנה דמצוותה בלחם עוני נ
 זהירות מהפסק בין הברכה דאכילת מצה לאכילה נא

חינוך קטן במצות פסח

להאכיל קטנים מצה בליל הסדר נג
 קטן בד' כוסות נד

מצוות מרור

שיעור כזית למרור נו
 טחינת המרור מבעוד יום נז
 לצרף מעט מרור חי נז

דיני ומנהגי ערב פסח שחל בשבת

תענית בכורים ודרשת שבת הגדול נח
 בדיקת חמץ נט
 כמה חמץ לשייר סב
 סדר הבישול לשבת סג
 שיניים תותבות וסתימות סד
 זמן מכירת חמץ והגעלת כלים סד
 אפיית מצות בע"ש סה
 הפרשת חלה סו
 חמץ בפח האשפה סו
 זמן הכנת צרכי הסדר סט
 הכנת החריין סט
 טבילה בע"ש לכבוד הרגל ע
 הכנת מקום לסעודת ש"ק עא
 מעשר חלה ושביעית עב
 סעודת ליל ש"ק עג
 שחרית עג
 סדר סעודת היום עג
 ביעור וביטול עד
 אכילת מצות במקומות ציבוריים עה
 מנחה וסעודה שלישית עו
 אמירת קרבן פסח עו
 מעריב ליל פסח עז

פסקים והנהגות

חודש ניסן פא הליכה לבית הקברות

קמחא דפיסחא פא החובה ליתן קמחא דפיסחא * טעם שנותנים חטים * אם מותר לשנות * מכספי מעשר * לאיזה צרכים * כשמוזיק אחרים

אפיית המצות פב לכם * לשמה * קטן בעשיית המצה * מכירת י"ג

ערב פסח פד תענית בכורות * סיום מסכת * מצה שאינה משומרת * מצה עשירה * מצה מבושלת * אחר חצות אם נחשב כחזה"מ * להפטר מהקרבן קרבן פסח בזה"ז * אכילה סמוך למנחה

מצוות הלילה צ הלל בליל הסדר בביהכ"נ * השמחה * זמן ברכת שהחיינו * עיקר תקנת ד' כוסות * פירסומי ניסא * ארבע כוסות לקטנים * ארבע כוסות כששונאו או מזיקו * יין של שביעית * הסיבה * נשים בהסיבה * שינוי מקום * קידוש * והגדת לבנך * הטוב והמטיב במחליף יין בד' כוסות * קערת ליל הסדר * כמה קערות צריך * הביצה

כרפס צה מלפפון * סלרי * צנון ובצל * גזר * נטילת ידים * כזית * הסיבה * ברכה על ההגדה * מגיד * גדר סיפור יצי"מ * כל דכפין * מה נשתנה * עבדים היינו * כל המרבה לספר * סיפור יצי"מ כל הלילה * להביא לימות המשיח * ברוך שנתן תורה לעמו ישראל * עקירת השולחן * ארמי אובד אבי * כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח * ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים * הלל * ומאפלה לאור גדול

אכילת המצה קט נגיעה במקומות המכוסים קודם נטילה * כפייה * חלוקתה למסובים * נוסח ברכת על אכילת מצה * ההפסק לאחר ברכת 'על אכילת מצה' * שכח לברך ברכת 'על אכילת מצה' * לחם משנה * אין עושין מצוות חבילות חבילות * מלח * חרוסת * מאיזה מצה יאכלו * שיעורה * צורת אכילתה * הכוונה * זמן אכילתה * נוי המצוה * לתיאבון * מצות מכונה * אכילת מצה בסעודת הלילה * הסיבה * לחם עוני * מצה עשירה * שרויה * חדש * פירסומי ניסא * כורך * אכילה מהביצה של הקערה * אפיקומן * הישן * סוף זמנה * אחר חצות * קטן * חינוך * פחות מכזית * חולה * לכם * אורח * מצה גזולה * טבל * שיבולת שועל

אכילת המרור קלה אם צריך כזית * אכילת ב' מינים יחדיו * אורח * ברכת המזון * קרב יום אשר הוא לא יום

מצה כל שבעה קלו מצות מצה כל שבעה * לחם עוני * הטבילה במלח * לחם משנה * כזית בכדי אכילת פרס * האוכל מעט פת * השמחה * לנגן בסעודה * שיעור זמן אכילת המצה * מצה מטוגנת * ברכתה בימות השנה

אחרון של פסח קמד שרויה * אכילת חמץ * אכילת מצה אחר הפסח * הקבלת פני רבו ברגל

קרבנות החג קמה פסח * חגיגה

ספירת העומר קמו הברכה * זמנה * תנאי * לא תתגודדו במנהגי העומר * הפטור מספירת העומר אם יכול להוציא * קטן הגדיל באמצע ספירת העומר * פלג המנחה



תוכן העניינים

ביטול חמץ

- א. ביטול מדין הפקר**
 בשיטת התוס' דביטול מהני רק מדין הפקר * תמה דקנינים ל"מ בלב ואיך יוצא ברשותו ומבאר דאולי דעת התוס' דביטול לא מהני בלב ובעי דיבור * מבאר דאף לשיטת התוס' מהני הביטול בלב דעיקר ההפקר היינו משום דאינו מחשיבו * מבאר בזה ד' הב"י דאף דביטול מדין הפקר מ"מ מהני בזה שליחות * בדברי הריטב"א דאף דלהפקר לא מהני שליחות בסילק עצמו מהחמץ אינו עובר בבל יראה * ביאור עיקר גדר הדין דהפקר מהני מטעם נדר ותמה כמה תמיהות בזה * מבאר דאין הכוונה דין נדר רק מביא ראייה מדין נדר דשייך קנין בלא מעשה * בביאור דברי הקצה"ח דלרש"י הפקר לבד לא מהני דאכתי לא יצא מרשותו ובעי גם ביטול * בקו' החת"ס דלמעשה בהריני מפקיר כבר יצא מרשותו * מבאר ד' הקצה"ח דבשלו ואינו ברשותו עובר עליו אם יכול לבערו * מבאר דאינו ברשותו היינו דוקא אם יש רשות לכל אחד ליטלו משא"כ בחמץ עדיין נמצא ברשותו תוכן העניינים
- ב. מצות תשבתו בביטול**
 בדעת הראשונים דקודם זמן איסורו מקיים מצוות תשבתו בהשבתה בלב * בביאור שיטת רבי יהודה דקיום מצוות תשבתו אינו אלא בשריפה * ב' דינים בתשבתו א' בהעדר החמץ ב' מצוה קיומית במעשה ההשבתה * חידוש דוקא בביטול בלב נשאר שלו מקיים המ"ע דתשבתו בשריפה אמנם אם אמר הנוסח דכל חמירא הרי הוא הפקר ושוב אינו מ"ע בשריפה * מיישב בזה פסק הרמ"א דבבטלו אינו מקיים תשבתו דהיינו דוקא בנוסח כל חמירא דמפקירו * מיישב בזה קו' הגריעב"ץ מהמבואר במשנה דשורפין בשש ולהרמ"א הא בשש תו לא מהני ביטול * מיישב דבזמן הגמ' לא אמרו הנוסח דכל חמירא * ראייה מהרמב"ם דאיכא ב' דינים בביטול ביטול בלב וביטול בפה באמירת כל חמירא * בביאור שיטת הרע"ב דהחשש אינו דימצא גלוסקא יפה רק דהחשש שמא ימלך על ביטולו ותמוה דהוה דברים שבלב * מיישב שאה"נ בביטול בפה לא מהני דיחזור בו והחשש דיבטל רק בלב דבזה מהני חזרה
- ג. בשיטת רש"י בדין ביטול בלב**
 מבאר שיטת רש"י דמחשבה בלב לא מהני ובעי דיבור אמנם לא בעינן להשמיע לאזניו * מבאר בזה לשון הביטול
- ד. יסוד דין ביטול**
 מחלוקת הראשונים בביאור יסוד דין ביטול * קו' הר"ן איך מהני ביטול בלב * תי' א' - בלב - לא משמע לאזניו * תי' ב' - הפקר ע"י שאינו מקפיד עליו * תי' ג' - כיון דהוי איסור * נפק"מ בין הצדדים מה הגדר של ביטול * לשי' רש"י והרמב"ם - יסוד הביטול בלב * תי' על הקו' ברמב"ם ביסוד דין הקמה
- ה. ביטול חמץ אם מהני במחשבה**
 ביסוד הנידון אם מהני ביטול בלב או דבעינן דיבור * חידוש האחרונים דמחשבה מהני רק במקום דלא היה בדעתו לומר דרם רצה דיחול בדיבור לא חל במחשבה * ביאור לחלק בזה בין עשיית תרומה בלב לעשיית ביטול חמץ בלב דתרומה ענינה חלות משא"כ ביטול ענינה מציאות דחשיב אצלו כאפר * כמה דקדוקים כמו שנתבאר בגדר עשיית הביטול בלב * מבאר עד"ז דברי הרמב"ם דחלות הביטול חל כבר קודם הבדיקה * ישוב קושית הגרעק"א בהא דיש ברכה על תרומה במחשבה * בדעת הגר"א דהרהור בד"ת בעי ברכה * ביישוב קו' הגרעק"א דדברים שבלב אינם דברים * בשיטת בחשש דשמא ימצא גלוסקא יפה * בהא דלא מהני שליחות לביטול חמץ * בדברי הר"ן דבבדיקה סגי משום דסומכין על החזקות הצ"ע בזה וביאור דבריו * בעיקר שיטת הר"ן בחובת תשבתו
- ו. יסוד חיוב בדיקת חמץ**
 ש"י רש"י דהחיוב משום דלא יעבור בב"י וב"י ושיטת התוס' דחיוב היינו שלא יבא לאוכלו * ד' הראב"ד דספק הגמ' בחמץ בבור היינו לאחר זמן איסורו ותמוה מה שייך ביטול בכה"ג * מבאר דאיכא ב' דינים בתשבתו קודם זמן איסורו חיוב במעשה ואחר זמן איסורו חיוב רק דלא יהא חמץ * עד"ז מבאר דהנידון בחמץ בבור היינו אי אטרחוהו לשורפו או סגי בביטול * מבאר עד"ז שיטת הראב"ד דאה"נ אחר זמן איסורו ליכא חובת ביעור משום תשבתו דסגי בביטול והביעור הוא רק דלא יבא לאוכלו * תמה ע"ז דא"כ מדוע בתוך הפסח איכא ברכה בביעור ואחר הפסח ליכא ברכה
- ז. סתירת דברי הר"ן אי בביטול בעינן שיוציא מפיו**
 סתירת דברי הר"ן אי בביטול צריך להוציא מפיו * בחמץ המבוער מצד עצמו לא שייכא ביה ביטול דעלמא
- ח. עוד בענין אי בעינן ביטול בפה**
 סתירת דברי רש"י בסוגיין ובדף ד' בדין ביטול אי בעינן פה דווקא או דסגי בלב * ביאור דעת רש"י דמדובר

בעיני דיבור כדי שהדבר יהיה גלוי ויחול מדין הפקר * נתבאר לפי"ז שיטת הרמב"ם * מיושב לפי"ז קושיית הב"י על הטור * מיושב לפי"ז קושיית הגרעק"א על הטור * לדברינו יצטרך ביטול בפה כהלכתו - עם השמעה לאזניו * ביאור דעת הר"ח דביטול הוא לאחר ביעור ולא לאחר הבדיקה כדעת רש"י * והרמב"ם * שני אופנים בביאור קושיית הגמ' 'מאי טעמא' על תקנת חכמים דהבדק צריך שיבטל * ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיין דנחלקו אי מהני ביטול בפה בלא כוונת הלב * נפק"מ למעשה ממחלוקת הראשונים בגדר ביטול אם מי שנתכוון למכור חמצו חל כביטול * אם חל מכירת חמץ לאחר ביטול * אם מתקיים מצוות תשבתו בעוד שנשאר ברשותו חמץ לאחר שריפה * אם מתקיים מצוות תשבתו על ידי מכירת חמץ * הערה לדינא

כה חמץ שבטלו אי מדרבנן עובר בבל יראה

בדעת רש"י שמדרבנן יש בל יראה אחר ביטול * י"ל דזה תלוי בנידון מ"ט אין שורפן ביו"ט * בקו' הראב"ד דעוברין על בל יטמין בבורות * אם יש חיוב בדיקה אחר הרגל * הסתירה בדברי רש"י אם חמץ שאינו ידוע עוברין עליו * דקדוק נפלא בדברי רש"י במשנה

כז בטעם דין בדיקה

מחלוקת רש"י ותוס' ביסוד דין בדיקה * מבאר שהוא לשיטתם בביאור דברי המשנה דף י' * תי' על קו' תו' ע"פ דברי הר"ן * עיקר דין ביטול - בלב * ביישוב קו' הרעק"א בדין ברכה על ביטול חמץ וברכה על הרהור בד"ת * יישוב קו' גדולה על הרמב"ם ע"פ דברי הר"ן * בקו' תוס' על שו"י רש"י בטעם חיוב בדיקה דמתני' * תי' א' בל יראה ובל ימצא מדרבנן * דחיית התירוצ' דרש"י גופיה לא סבירא ליה הכי * תי' ב' טעם הבדיקה שמא יחזור בו מהביטול * תי' ג' נפק"מ לחמץ שקיבל עליו אחריות * דחיית התירוצ' דרש"י לשיטתו ל"י לסבור כן * תי' ד' מייירי דלא ביטלו

לג בשיטת הר"ן ובגדרי תשבתו

דברי הר"ן דאה"נ איכא ב' אופנים בקיום תשבתו או בביטול או בבדיקה וביעור * תמה מדוע צריך בדיקה אם אפשר בנקל לבטל * ביותר תמוה דהרי בביטול מבטל כל חמצו ובבדיקה רק החמץ דמוצא * עוד תמוה לר"י דתשבתו מתקיים רק בשריפה ותמוה דהרי גם בזרה לרוח בודאי מתכוון לבערו וזה גופא הוה כביטול * מתבאר בזה דאה"נ תשבתו בהידור היינו דוקא אם מבערו בשריפה * בגמ' להלן מבואר דלר"י מקיים תשבתו רק בשריפה ולא מצא עצים יהא יושב ובטל * מתבאר דאה"נ תשבתו לר"י הוה רק אם מבערו בשריפה ואמנם אם מבערו בכל דרך אינו עובר בבל יראה * ברמ"א פסק דלא יבטל קודם השריפה דתו אינו שלו ולא קיים תשבתו והק' הגר"א דאדרבה מקיים תשבתו בביטול גופא * מיישב עד"ז דאה"נ תשבתו היינו דוקא בשריפה * בביאור דברי הרמ"א דאחר הביטול חשיב אינו שלו ותמוה דלרש"י ביטול היינו הפקר ועדיין הוה שלו * מחדש דאיכא ב' דינים דין השבתה בלב ודין נוסף של הפקר דחדשו חז"ל הבדק צריך שיבטל בפה שמא לא ביטל בלב שלם * מצא חמץ אחר הבדיקה אם עובר בבל יראה * ג' שיטות בראשונים בדין ביטול * מיישב עד"ז איך מהני היום מכירת החמץ אחר הביטול * קו' השאג"א בדברי הר"ן דא"כ לר"י הגלילי דחמץ שרי בהנאה לא להני ביטול וכן לשא"ר יק' מדוע לא מהני ביטול אחר זמנו לר"י * מחדש דכיון דכיון דמצד דיני התורה צריך לשורפו משום הא גופא אינו מוגדר כרשותו * מיישב קו' עצומה דכ' הקצה"ח בשי' רש"י דאיסה"נ אף דהוה אינו ברשותו חשיב שלו ותמוה דכ' רש"י דחמץ חשיב אינו שלו * מבאר דחמץ חלוק משאר איסה"נ דבחמץ חדשה תורה בלא יראה דצריך להשבתו

לז בגדר איסור חמץ ואפרו

יסוד דחלוק איסור חמץ מכל האסורים שהוא מכח היותו קיים כל רגע כחמץ ועל כן מעיקר הדין אפרו מותר * הוכחה ליסוד זה שהוא קיים מכח כל רגע * ישוב דברי המ"מ לפי"ז בהא דהאיסור רק משום שבח עצים בפת * הוכחה שאין האיסור חל לכל ימות הפסח אלא הוא מתחדש בכל ימות הפסח * ישוב קושיית השאג"א בהא דסופו להקל * בקושיית העמודי אור איך יתכן דאחר הפסח חמור מהפסח עצמו * בחילוק פת שעפשה בפסח עצמו או קודם הפסח * בהשמטת הרמב"ם לדינא דהירושלמי בנסרחה ולסוף החמיצה * בהא דלא חיישינן שיבוא להקל בהאפר בחמץ * ביאור חדש בדעת הרמב"ם בכל דין איסור"ה הנקברין ואפרן של הנשרפין * בעיקר החילוק בין נשרפין לנקברין יוכיח שהרמב"ם אינו סובר כהתוס' בתמורה וביאורו באופן"א * ישוב קושיית האחרונים בהא דמת אסור אף אחר קבורה * ביאור עפ"ז בסוגיא בשיליה תמורה בהשלכת מוראה לבית הדשן * יחדש עוד דמעתה י"ל שאף התוס' בתמורה מודו בזה לדרכו של הרמב"ם * בעיקר דין חיוב קבורה בכל הנקברין מהיכן הוא נלמד * דעת הרמב"ם שאין חילוק בעיקר הדבר בין נשרפין לנקברין * יסוד לזה בדברי הרמב"ם * ביאור דברי המורדכי שמותר לשתות אפר שרץ כיון שהוא כדן נשרפין * בהא דאפר החמץ אסור לדעת רבנן * יסוד לחלק בין חובת ביעור לרבנן מגדרו לר' יהודה * ביאור היאך ילפינן ביעור חמץ מנותר

מז מצות שריפה באכילה

דעת רש"י דלהאכילו לכלבים הוה כשריפה וא"כ גם אכילה חשיב ביעור חמץ * נראה דאכילה לא חשיב ביעור כמבואר ברש"י דתשבתו היינו שלא כדרך הנאה ודוקא בזרק מאכל אדם לכלב חשיב ביעור

מקומות החייבים בבדיקה

מח בדיקת חמץ במשרד ובאוטו
 דין הברכה בבדוק במשרד או ברכב * בנידון אי מהני לכוון לא לצאת יד"ח בברכה על בדיקת המשרד ומבאר דאי אפשר דהוה חלק ממצות בדיקת חמצו

מט לבדוק בישיבות ובתי מדרשות בליל י"ד וחובת בן ישיבה לבדוק
 דעת המ"ב דצריך לבדוק בבתי כנסיות בברכה ודעת העה"ש דהוה הקדש ואין יכול לברך לברך * בדעת המהרש"ם דהשמש יברך בביתו ויכוון על בה"כ ובנידון אי חשיב הפסק * מבאר דהוא תלי במציאות אם יש בעלים גמור כאדמו"ר ור"מ חייב בברכה משא"כ בבה"כ של ציבור * בנידון ישיבה אי בחורים חשיבי שוכרים * מבאר דבחורים לא יבדקו בברכה וע"כ ראוי להם לבדוק קודם י"ד דאז אינו מברך מעיקר הדין * תלוי בסוג הבעלות אם יש שם בעלים דבכחו להורישו לבניו או דהוא כגובר בעלמא * למעשה יש לדון בבחורים דכיון דמשלמים שכ"ל וזכותם להשתמש בחדר חל עליה חובת בדיקה בליל י"ד * למעשה ראוי להם לקיים חובת בבדיקה בבית אביהם וישכרו חדר מאביהם

נא בדיקת חמץ בבחורי ישיבה
 במש"כ דשייבה דיש בעה"ב כיון דבעה"ב נתחייב בבדיקה אין הבחורים יכולים לבדוק בברכה * הדרגא בי דכיון דאין דעת הבעה"ב לבדוק שם ממילא יכול הבחור לבדוק בברכה * נוסע לביתו יבדוק מקודם שעוזב ואם עוזב לגמרי תו אין עליו חובת בדיקה

נב בדין בדיקה קודם י"ג
 מבאר דהברכה על הבדיקה די"ד מהני אף על הבדיקה די"ג

נב חובת בדיקה בנוסע מביתו לכל ימי הפסח
 נמצא חמץ בבית אחר זמן האיסור אם צריך לחזור ולבדוק הבית

נג דעת הפוסקים דצריך לבדוק כל הבית ומבאר דהרענותא הוה דוקא על הארון ולא על כל הבית * מבאר עוד דדוקא פירודין חשיב ריעותא דהעכבר הניח גם בכל הבית משא"כ במצא מעט חמץ

נג בדיקה בארונות ובגדים אם מהני לאור החשמל

ביעור חמץ

נד הזמן לשרוף חמץ בערב פסח
 מבוכה בזמן המכירה דאם מוכר קודם הביעור חמץ א"כ אין החמץ שלו ואם מוכר אחר הביעור הרי אינו מקיים מצוות ביעור דאי"ז כזית אחרון * מביא דברי רבי משולם איגרא דיישרוף אחר המכירה דמכירה מהני רק מדרבנן ומבאר דתלי בגדרי ביטול * מנהג האדמו"ר הקדוש מאוסטובצא להפקיר חמצו ולהוסיף דאפי' מה דמכר אם המכירה לא חלה רוצה להפקירו * למעשה נראה דאם אין לו חמץ ממש למכור יקדים לשרוף קודם המכירה * למעשה מי דאינו מוכר חמץ גמור יכול להקדים הביטול והשריפה * יש שהוסיפו בשטר להדיח לבד מעשרה פתיתין ונראה דיש בזה כמה חששות * בעשרה פתיתין של חמץ יש לזהר דיהא פתיתין דיש בהם כזית דבלא"ה אין מצוות ביעור

נה נוסח הביטול בע"פ לאחר שריפת החמץ
 לדעת רש"י והרמב"ם דביטול אינו מטעם הפקר במפקירו אינו מקיים תשבתו רק בביטול מקיים תשבתו * מעורר בנוסח הביטול ליבטל וליהוי הפקר דבזה ענינו כהפקר ואינו מקיים מצוות תשבתו * ראוי לומר ליבטל ליהוי הפקר דבזה אין המשמעות דעושה פעולת הפקר * בנידון אי מהני מכירת הרב אחר ביטול החמץ דכבר יצא מרשותו * הנוסח הראוי ליבטל ליהוי הפקר וכעפרא דארעא והיינו דאינו עושה הפקר * בעובדא דהח"ח צירף ב' בחורים כב"ד ואמר דאנו מפקירים כל החמץ של היהודים בראדן * בקו' האחיעזר איך מה"ת בבל יראה דהרי בשעה שישית כבר נאסר בהנאה מדרבנן ויצא מרשותו

נח בחיוב מצות שריפה בע"פ
 מנהג ישראל להקפיד לשרוף בי"ד לקיים מצוות תשבתו כר"י * תמיהה לשיטת רש"י דביטול הוה מדין תשבתו א"כ מדוע לא סגי בביטול לבד לקיום מ"ע דתשבתו * מבאר דיסוד דין תשבתו היינו להשבית ככל האפשר * מבאר דעיקר הילפותא מנותר היינו דכמו בנותר צריך את ההשבתה הכי מעולה דהיא בשריפה בחמץ נמי בעינן ההשבתה המעולה * מבאר שי' הרמ"ב דבהשבתה דאף בחמות ידוע מהני השבתה בביטול * מביא ראיה מפרה דעיקר החיוב היינו דיהא השמירה המעולה ביותר * בשי' הרמ"א לבטל החמץ רק לאחר השריפה * דברי הגר"א בביאור שיטת הרמ"א

ס מנהג הגר"ח מבריסק שלא להמתין דיהא שרוף לגמרי ובנוסח "כל חמירא"
 מבאר מנהג הגר"ח דכיון דנאמר תשבתו לענין ביטול א"כ לקיים מצוות ביטול בתשבתו ביטל קודם דנשרף לגמרי * ראוי לומר נוסח כל חמירא רק אחר דכבר נעשה כאפר * הנוסח הראוי ליבטל וליהוי הפקר רק

"ליבטל כעפרא דארעה וגם ליהוי הפקר" * נוסח זה מהני נמי לחמץ שקיבל עליו אחריות

סב ביאור אמירת כל חמירא עוד פעם אחר שריפת החמץ
מבאר דאנו חוששין דהמכירה הוה הערמה ולא מהני והכוונה דאם המכירה לא מועילה רוצה לבטל * מבאר הנוסח ד"ביערתיה" ותמוה דאם ביערו מדוע צריך לבטלו ומבאר בעירתיה הוא לסלק מרשותו * לדעת רש"י והרמ" דעיקר המצוה דיהא כעפר ראוי יותר לומר "ליבטל כעפרא דארעא" * הכוונה ברשותי אינו רק מה דנמצא בביתו רק דנמצא תח"י וע"כ יש חשש וראוי לומר נוסח אחר * למעשה ראוי להמתין עד דנשרף לגמרי ואז לבטל * אמירת בני ביתו נוסח כל חמירא

סג להקפיד דיהא שרוף לגמרי ולא רק שרוף מבחוץ
מנהג הגר"ח להסתפק בזריקה לאש משום כדין זורקו לים דסופו ליאבד מספיק * מחלק דזורקו לים אבודה ממונו ומכל אדם משא"כ בשריפה יכול להוציאו ומבאר דמ"מ נחשב להתחיל כבר הביעור * מבאר דלא דמי דהרי מצוי מאד דהאש לא מכלה לגמרי את החמץ וצריך להוסיף נפט * קשה לסמוך על שמועה זו בשם הגר"ח וצריך להקפיד לראות דהכל נשרף

סה להזהר דיהא שרוף לגמרי

סו בענין להזהר לא לשפוך נפט על החמץ

תשביתו שאור מנתיכם

סו שריפת חמץ בחצרו דוקא
לדעת הראשונים דבאינו ברשותו אינו עובר בב"י א"כ יכול לקיים תשביתו רק בשורפו ברשותו * בקו' השאג"א במטיל לים הרי הים אינו ברשותו ומבאר דרק לענין ב"י סגי בהוצאה מרשותו * מבאר סברת השאג"א דאחר דחל על החמץ חובת תשביתו ל"מ להפטר בהוצאה מרשותו * עד"ז א"ש מנהיגו דבתחילת י"ד דחל חובת תשביתו שוב ל"מ להוציאו מרשותו * מבאר מה דמהני להפקירו ד"ל דרק כשהוא בעלים שייך חובת "תשביתו" * מבאר פסק השו"ע דהניחו במקום עורבין קודם זמן איסורו ולא אכלוהו צריך לבערו * למעשה הוא מחודש לומר דחל חובת תשביתו בגוף החמץ וראוי להדר לשרוף החמץ ברשותו

סח גדר מחודש בדין השבתה
ש"י רש"י והריב"ש - 'תשביתו' הוא דין השבתה מהרשויות * ביאור דברי הרמב"ם דבחמץ הידוע ל"מ ביטול, ויישוב הקושיא מסוגיין על דבריו * יש להוכיח ממק"א שדעת הרמב"ם דאין מקיימים מצוות עשה דתשביתו בביטול * לדברי הגר"ח לא יתורץ * ביאור חדש בגדר חובת תשביתו, וביאור דברי הרמב"ם לפ"ז * ביאור חדש לפ"ז בדברי הגמ' דף כ"ז דאם אין לו עצים יהיה יושב ובטל * לפ"ז יתבאר היטב פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד לגבי חמץ בבור

עג שם בדיקה שייך רק בבדיקת חדר
הרוצה לקיים מצוות בדיקה צריך לבדוק לפחות חדר אחד

עג גדר מצוות שריפת חמץ בכני ביתו
קיום מצוות תשביתו לכתחילה הוא בשריפה ממש וכן נהגו לשרוף בע"פ החמץ * בנידון בנים הסמוכים על שלחן אביהם איך יקיימו מצוות שריפה * מבאר דעיקר החובה הוא רק למי דיש לו בית ואין חובה לקנות בית כדי להתחייב במצוה * כמה ראיות דמצוה תשביתו הוה דוקא מביתו ולא חיוב גברא * חובת תשביתו הוה מ"ע דהזמן גמא דחובתו דוקא בי"ד וע"כ נראה דנשים פטורות ממצוה זו * בפסק הגר"ל דיסקין דמיקל באשה דהוציאה חמצה אחר חצות לרה"ר דאינה מצוה בתשביתו וצ"ב דאחר חצות בודאי מצוה * דין מחודש דהבודק בלילה קודם דיוצא מביתו צריך לבער החמץ דוקא ביום

עה בנידון אם יש מצוה קיומית בהדלקת האש
בכה"ג כמה דיירים שורפים חמץ ואחד הצית האש אם האחרים מקיימים מצוות שריפה כמה דמגיסים דבלא"ה היה נשרף * בסוגיא דזר שהיפך בצינורא * בפסק השו"ע לענין מזיק בהוסיף אחד אש והיה כבר באש המוקדם כדי לשרוף דפטור כה"ג * מבאר דחלוק יסוד החיוב במזיק דאמרין אשו משום חציו * למעשה אם אחר מצית במעמד כולם נחשב כשלוחם אמנם בלא הצית בשביל כולם בכה"ג סגי דיעשה פעולה קטנה למחר השריפה להפך וכדו'

עז למצוות שריפת חמץ בי"ד בבקר האם ראוי שיהיה ברשותו דוקא
חידוש דכיון דמצוות תשביתו היינו מנתיכם א"כ ראוי לשרוף החמץ דוקא ברשותו * תמיה מהדין דמפרר וזורה לרוח ומבאר דהיינו לרבנן וקודם זמן איסורו אזלינן כר"י דמצוותו בשריפה דוקא * אם שורף ברה"ר יקפיד לשרוף בתוך כלי שלו

עח מצות תשביתו שאור מנתיכם
בדברי החינוך בשיטת רש"י דמקיים מצוות תשביתו רק בחצות בשב ואל תעשה דאין לו חמץ * בשיטת רש"י נראה דלר"י גם קודם חצות יש מצוה במעשה שריפה דוקא * מבאר דאף דקיום מצוות תשביתו הוא

במה דאין לו חמץ מ"מ כיון דאמרה תורה תשביתו א"כ יש בהשבתה חמץ נמי מצוה קיומית * ראי' ליסוד זה דאיכא מצוה קיומית בהשבתת החמץ מדברי הגמ' יב: * מבאר בזה פסק הרמ"א דמצוות ביטול היינו רק אחר השריפה מבאר דאם מקדים הביטול אינו מקיים תו מצוות שריפה * בשיטת רש"י דיש מצוות ביעור כבר ל' יום קודם החג * דברי הקה"י דהמצוה בכל כזית וכזית * מבאר דשיטת רש"י דחובת תשביתו הוה דוקא תשביתו מביתכם וחל דוקא על בית דוקא

בנידון ההידור לכל אחד מב"ב לקנות כזית חמץ לבערו * דברי הראשונים דמוכח דתשביתו הוא מצוה קיומית * זריקת חמץ לפח אשפה ציבורי * כשיש בחצר מקום אשפה לכל הדיירים וזורקים שם חמץ בפסח עגלת אשפה הנמצאת ברשות העירייה סגי בהפקר ואין חובת מחיצה דמאיס * אם העגלת אשפה בבעלות השכנים צריך לבערו דוקא ולא מהני ביטול * יש לחוש דשכנים ישאירו שם חמץ וע"כ אני נוהג להפקיר בפני ג' לפני זמן בדיקה * בנידון פח אשפה אי כל החמץ שם נקנה לעירייה * בנידון שוכר אי יכול להפקיר את זכויותיו

חובת תשביתו בכזית אחרון

קיום מצוות תשביתו דוקא בכזית אחרון פה
מצות תשביתו בע"פ אם הוא בכל חמצו או בכזית אחרון לבד פו
חקירה אי מקיים מצוות תשביתו רק בכזית אחרון או בכל כזית * מסביר קיום המצוה היינו במה דאין לו חמץ * מבאר דאף דזהו תכלית המצוה מ"מ התורה חדשה מצוה מיוחדת "תשביתו" * תמה מה שייך ביאור ל' יום קודם הפסח הרי עדיין אוכל חמץ * מבאר דחובת התורה היינו תשביתו שאור מ"בתיכם" היינו להשבת החמץ מרשותו * בדברי הריב"ש דמדמה בדיקת חמץ למילת תאומים ומבואר דהמצוה היא חובת בית ולא חובת גברא * דעת מרן בעל הקה"י דקיום מצוות תשביתו הוא בכל כזית דומיא דנותר * מבאר בזה מחלוקת המחבר והאחרונים בדין זרקו קודם זמן איסורו לחוץ ומצאו אחר איסורו אי צריך לבערו * מבאר דעת המחבר דס"ל דבע"פ חל חובת ביעור על כל כזית וכזית דנמצא ברשותו * מבאר דקיום מצוות תשביתו אינו דוקא במעשה ביעור רק צריך לדאוג דלא יהיה בעולם * למעשה ראוי לחוש לדעת המחבר ולהוציא כל חמצו מרשותו קודם י"ד ולהשאיר רק כזית לקיום מצוות תשביתו

מו"מ בין מרן הקה"י זצ"ל לורבינו שליט"א

מכתב מרן הקה"י זצ"ל * קיום מצוות בדיקה בכיסי הבגדים * אם מתקיים בערב פסח מצות תשביתו בכל כזית וכזית * האם מצוה מן המובחר לשרוף החמץ בחצירו דוקא * האם כשמבער החמץ קודם שעה חמישית יש בזה חשש איבוד אוכלין * תשובת הגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א על הנ"ל * תשובת מרן הקה"י זצ"ל על הנ"ל * תשובת הגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א על הנ"ל. צב

ביעור חמץ בער"פ שחל בשבת

מצות ביעור בער"פ שחל בשבת צג
בשריפה בערב שבת אין מקיימים מצוות תשביתו ולרבנן דהשבתתו בכל דבר יכול לפוררו בתוך ביה"כ * לדעת הגר"ח לרבנן אין אפילו מצוה במעשה ההשבתה וקיום המצוה היינו רק במה דאין לו חוץ בחצות * להפסוקים דס"ל דהלכה כר"י א"כ תמוה דכיון דבעי שריפה איך ישרפנו בשבת * מביא מש"כ במק"א דאף לר"י אין המצוה בשריפה דוקא רק בהשבתה הכי מעולה * מסתפק איזה השבתה עדיפא באכילה או בבירה * ומבאר דהשבתה דאכילה אינו דרך כילוי * מחדש דזריקה לבית הכסא דמי לשריפה דנכנס למערכת הביוב * אי שרי לקיים המצוה במקום מגונה * דעת רצ"ה אורנשטיין דאסור לשייר לצורך השבתה ועד"ז קיום מצוות תשביתו הוא בכזית אחרון שאוכל * עד"ז יש לכוון בכזית אחרון דאוכלו לשם מצוות תשביתו

קיום סעודה שלישית בער"פ שחל בשבת צו

חשש חמץ בפסח

שתית מים הבאים מהכנרת צח
חנות של יהודי שמוכרים בה חמץ בפסח לקנות שמה בפסח פירות וירקות צח
מעיקר הדין אין חשש דהדמים דמקבל על החמץ נאסרו בהנאה דנאסרו לבעלים ולא לקונה * מבאר דיש לחוש לחילול ה' דלא די דאינו מוחה בו רק קונה אצלו * בכה"ג דאינו מפורסם ואין שם בעלים ישראל עליו אין בזה חשש

עובר במשרד של גויים וקונה להם מאכלים כולל חמץ בפסח מהו צט

בקונה במזמון אסור דאין שליחות לעכו"ם במזמין ע"ש החברה ומשלם בצ"ק של החברה אין איסור מדינא
 * אם מכניסו לרשותו כגון לרכב או לתיק הוא ברשותו ועובר עליו בבל יראה * אם יש לחוש לרוצה בקיומו
 כיון דיש לו אחריות לדאוג לאוכל לפועלים ומבאר דאיסור רוצה בקיומו הוא רק ברשותו * לכתחילה ראוי
 למנוע מזה דנחשב משתכר מאיסורי הנאה * ישראל הקונה חמץ בפסח בשביל נכרי אי עובר בבל יראה

אם מותר להזמין בפסח או לפני פסח קמח מלות עבור אפייה דאחר הפסח ק

בעל מאפיה דביקש מנכרי לשלוח לו קמח מיד אחר פסח והתקשר בפסח וביקש שיאשר לו את ההזמנה *
 מבאר דכיון דיש לו זכות תביעה וע"פ החוק הזמנה בע"פ יש לה תוקף חוקי נחשב דקונה חמץ בפסח * יש
 בזה גם חשש משום רוצה בקיומו ובאישור שלו יש לו הנאה מהחמץ * אינו דומה להזמנת חמץ לאחר הפסח
 דכאן הוא אישור דחשיב כקנין

סוחר מזמין לפני פסח מנכרי חמץ לאחר הפסח אם יש בזה איזהו חשש קא

מביא דברי חכ"א דאסר משום דחשיב רוצה בקיומו וכד' החת"ס דמתנה ע"מ להחזיר בעכו"ם בפסח אסור
 משום רוצה בקיומו * מבאר דדוקא במתנה ע"מ להחזיר דחשיב דיש לו קנין לאחר זמן בזה שייך האיסור
 של רוצה בקיומו * בכה"ג דכבר יש לו קנין בשעת ההזמנה שייך איסור אבל כשאין לו קנין יכול להזמין *
 אם יכול לבטל ההזמנה נחשב דאין לו קנין וראיה מדברי המשנ"ב דשרי לומר לנכרי דיתן לו חמץ אחר הפסח

רופא מזהיר להאכיל לתינוק מאכל רפואי שהוא בתערובות חמץ היאך יתנהג האב קב

ראוי למכור המאכל לנכרי ולבקש ממנו בע"פ וראוי להחזיקו במקום דנמכר לעכו"ם * אף דצריך מחיצה בשל
 עכו"ם כשאי אפשר שאני וראוי להאכילו ברשותו של נכרי וראוי טפי להאכילו ע"י עכו"ם ממש דאיכא איסור
 ליגע בחמץ

טבליות [כדורים לרפואה] מהו לבלוע בפסח קג

דברי החזו"א דגם באינו ראוי למאכל אדם אסור משום אחשביה אמנם בתרופה אין דעתו על החמץ רק על
 התרופה * בנידון איסור חמץ שלא כדרך אכילה ומבאר דכאן החמץ אינו פגום מצד עצמו רק מצד הסם
 המעורב בתוך הטבלית ומיהו מ"מ אינו כדרך אכילה * ד' המהרש"ל דאם ח"ש אסור מה"ת גם שלא כדרך
 אכילה אסור וקו' מהרש"א דקיי"ל ח"ש אסור ומבאר דלא קיי"ל דאסור מצ"ע ואסור רק משום חזי
 לאיצטרופי. * עד"ז הרי הרמב"ם לענין פסח מביא פסוק לאיסור חצי שיעור בלא סברת חזי לאיצטרופי

גבינה בהכשר לפסח קד

הנידון בגבינה דנעשה מוחמץ דנפסל לאכילת כלב * מעיקר הדין מותר אבל בפסח נוהגין מכל שייכות לחמץ
 * מכתב הגרעק"א מיי"ש הנעשה מתפ"א ללא חשש חימוץ

ויטמינים מחמץ שמעריבים במאכלים ומשקין כשרים לפסח קה**נייר בפסח קו**

בהרבה מדינות מכיניסים עמילן בנייר והוא מעמיד ואין בזה דין ביטול * צד להקל משום דנפל מאכילת כלב
 ולא אחשביה ודן להחמיר משום דלא בטלו מאכילה רק העמידו להנאה אחרת * בנידון אם שייך להתירו
 משום הסברא דאין צורת החמץ ניכר * מבאר דעיקר ההיתר דאין צורת החמץ היינו דאין על זה שם מאכל
 אמנם אם מחשיבו להנאה אחרת לא בטל מזה חשיבות אוכל * מבאר דיש לחוש דמשתמשים מעיקרא
 לחיטים לצורך שימוש זה * בחמץ לפסח אין להקל וראוי לחשוש * אין צריך לחוש דהניר מוחזר מנייר דיש
 בו חיטים * למעשה יש לזהר שלא יגע אוכל חם בנייר שיש בו חשש חמץ ואף בצלחות מנייר ומפות מנייר
 צריך הכשר ד החששות בעישון סיגריות בפסח * בענין רעל לעכברים דיש בו חמץ * בספירט מורעל
 שאפשר להוציא ממנו הרעל אם עובר עליו בבל יראה * חששות המצויים היום בשוק בעניני חמץ בפסח *
 הודעות בענין כשרות לפסח * אזהרות לפסח קטז

חובת בדיקה במכירת י"ג**כשמוכרים חמץ ב"ג היאך לא בטל חיוב הבדיקה קיז**

במוכרים ב"ג צריכים להתנות עם הנכרי דנות לו רשות לאכול ב"ג בבוקר ובשביל לקיים מצות שריפה *
 במכירה הוה ברכת הבדיקה לבטלה וגם אסור למכור דמפקיע עצמו מחיוב ביעור * דעת החזו"א דשייך חובת
 בדיקה אף בשביל למצוא מקום החמץ לעשות מחיצה * בשיטת הראשונים דחובת בדיקה הוה כדי דלא
 יעבור עליו בבל יראה * מחדש דאף דחובת בדיקה משום דלא יעבור עליו בבל יראה מ"מ תקנו הבדיקה
 משום דלא יבוא לאוכלו * מבאר בזה פסק השו"ע דבמכרים על הבדיקה בבית הכנסת * המדקדקין יכולים
 לשייר חמץ במקום בבית דאין מוכרים שם החמץ לנכרי

חובת בדיקה אחר מכירת החמץ ק"ח
תמיהה על מנהגינו שמוכרים כל החמץ בכל מקום שהוא לגוי היאך אפשר לברך על הבדיקה * אף דהמכירה רק ב"ד בבוקר הרי דעת רוב האחרונים דא"צ לבדוק החדרים דרצונו למוכרם לנכרי * לדעת החזו"א דאיכא חיוב בדיקה משום חובת מחיצה בפני חמצו א"ש * יש לדון אי איכא כלל חובת מחיצה דהרי כאן משכיר המקום לנכרי והו"ל חמצו של נכרי ברשות נכרי * צ"ל דישאל הנמצא בקביעות בביתו של נכרי גם צריך מחיצה דלא יכשל בחמץ * יסוד דברי החזו"א מחודשים דשייך חובת בדיקה משום מחיצה

הנחת פתיתין בבדיקת חמץ

אם מהני דבעה"ב עצמו יניח הפתיתין קכא
מבאר דכיון דבעל הבית יודע היכן הניח הפתיתין אין לזה שם בדיקה

הנחת פתיתים בבדיקת חמץ קכא
בש"ע מבואר דצריך הנחת פתיתין דלא ליהוי כברכה לבטלה דעת הגר"א דא"צ להניח * נראה דדברי הגר"א היינו בזמנם דלא כיבדו הבית היטב קודם הבדיקה וע"כ יכול לסמוך דמסתמא ימצא בבדיקתו * בדמשק אליעזר נמי כ' כן עפ"ד הירושלמי דאם בדק וכיבד אפי' שלא לשם פסח יד"ח וא"צ בדיקה וא"כ היום כדי להתחייב בבדיקה צריך להניח פתיתין * צ"ב דכיון דאשתו יודע היכן מונח החמץ א"כ חייב לשואלה היכן הניחה את החמץ ואין חובת בדיקה אמנם י"ל דמ"מ בלא שאלה מקיים המצוה בבדיקה * מבאר דעיקר דין פתיתין אינו מעכב דעיקר דין בדיקה הוא התחלת הביעור וא"כ במה שהוא מיוחד מקום מיוחד דמניח שם החמץ למחר סגי * דברי הגר"א דביוצא לדרך אינו מברך על בדיקתו דבכה"ג אין הבדיקה התחלת הביעור ולפ"ז י"ש שהוא מניח כל החמץ במקום מיוחד נמי חשיב תחילת הביעור * למעשה אף דיל דהברכה בבדיקה הוא משום דמייחד בזה החמץ לשריפה מ"מ מפני חשש של ברכה לבטלה התחלתי להניח פתיתין * ראוי דיהא בכל אחד מהפתיתים כזית שלם דבלא זה אין חובת ביעור בפרט אם כרוכים בנייר בפנ"ע * אם יודע היכן הניחו הפתיתין צריך לבדוק שם בתחילה דליהוי סמוך לברכה

בדיקת ספרים קכב

בספרים אם חייב לבדוק היטב כל ספר קכב
בדעת החזו"א דחייבין מדינא לבדוק ספרים דנשתמש בהם בחמץ או לעשות מחיצה ואף דפירורין לא חשיבי זהו רק לענין ביטול ולא לענין בדיקה * מבאר דאין להביא ראיה מחמצו של נכרי דהתם החמץ ידוע וע"כ חייב במחיצה שלא יבא לאוכלו * משוכר דחייב לבדוק גם אין ראיה דהתם החשש דימצא גלוסקא יפה אמנם בפירורין מאיסי לאינשי ולא יבא לאוכלו * בחזו"א נהג לעשות מחיצה לספרים ואמנם במעשה רב נראה דרק ספרים דמשתמש בהם בשעת הסעודה צריך בדיקה או מכירה לעכו"ם

בדיקת ספרים * בית שלא נבדק ורוצה לישון שם אם מותר או צריך דוקא מחיצה * בענין אם יכול להפטר מחיוב בדיקה ע"י שיקדיש כל החמץ הנמצא בביתו קכב
מבאר דמח' אם צריך לשלם על הוצאות הבדיקה תלי אם דין בדיקה הוא מצוה על הבעלים לבדוק או שהוא גם איסור לגור בבית בלא בדיקה

חמץ של הקדש קכג
בחמץ של הקדש הא אינו שו"פ ופקע ההקדש * ישוב שהוא ראוי לעכו"ם לפדותו * מה שייך איסורו"נ להקדש

שליחות בבדיקת חמץ

שכר שליח לבדוק חמץ האם יכול המשלח לברך קכז
בנידון שלח שליח בשכר אי בעל הבית יכול לברך כד' המחנ"א לענין מעקה דשכר פועל מברל הבעה"ב * מבאר דאינו ראיה דבמעקה המצוה היא התוצאה משא"כ בדיקת חמץ גוף הבדיקה היא המצוה * דן לד' המחנ"א אם לענין מילה אם האב משלם למוהל יברך האב ומבאר עד"ז דמילה המצוה בגוף המעשה * דן לד' התור"ד דאף במילה אין המצוה במעשה המילה רק דיהא הבן מהול * מבאר דאם האב הוא הסנדק יכול לברך דחשיב שהוא חלק מקיום המצוה בפועל

תשלום לעוזרים בבדיקת חמץ קכט
שליח בשכר מהני טפי דהוא כפועל ולא אמרינן בזה מצוה בו יותר מבשלוחו * תמוה א"כ מדוע בע"ש לא שלחו האמוראים שליח בשכר * מבאר דחלוק שבת משאר מצוות דבשבת הוא דין מיוחד של "כבוד"

אשה המתגוררת לבדה אם צריכה לקרוא איש לבדוק אצלה החמץ קכט
אשה המתגוררת לבדה יכולה לסמוך על בדיקתה * גדר דין הברכה ע"י שליח אף דאינו השליח מקיים המצוה דהברכה אינה על קיום המצוה רק כל מעשה המצוה

בחינוך המ"ב דהברכה דשליח מתייחס למשלח קל
דברי המ"ב הוא חידוש דנעשה שליח גם לברכה ועד"ז אם אשתו בודקת בשבילו אינו יכול לברך שוב * בעל
דמאחר לביתו דאשתו בדקה בשבילו חלק מהבית אין לו לברך דיד"ח הברכה נמי בבדיקת אשתו

בדין שליחות עכו"ם לביעור חמץ קל
מבאר גדר הדין דמהני ע"י עכו"ם משום דלרבנן עיקר המצוה בתוצאה והיינו בביעור החמץ * ביישוב קו'
הרעק"א דלרבנן דהשבתנו בכל דבר מדוע לא נימא נעשית מצוות ויותר האפר בהנאה

חזור הביתה בליל בדיקת חמץ מאוחר מאד אם עדיף שאשתו תבדוק בהתחלת הלילה

קלא
עיקר חובת הבדיקה היינו בתחילת הלילה דוקא * מן הדין מהני בדיקה באשה רק חיישינן דעצלניות הן והיום
למעשה הן זהירות מאד במצוה זו * מן הדין מהני היום בדיקה בנשים רק צריך להסביר לה לבדוק היטב ולא
לסמוך על מה דבדקה מקודם * מבאר דתבדוק כל הבית ותכוון דאינה רוצה לבדוק חדר אחד וזה יבדוק
בברכה בבואו לביתו * בדברי המ"ב דבדיקת כל הבית הוה חדא מצוה ואי אפשר לחלק המצוה ומבאר דהיינו
דוקא דכשירך מתחילה היה דעתו על כל הבית * חלוק כממברך על הבדיקה בביתו דאינו יכול לכוון דאינו
רוצה ליד"ח בדיקה במשרד ולברך שם שוב * יש להזהיר בעל חנויות לסגור חנותם וליילך לבדוק חמץ
בביתם ובחנוותם בזמנו

קלב **קיום מצוות בדיקה על מישוש היד**

קלג **בדיקה לאור הפנס**

קלד **אי מהני לשכור מקום לקיום מצוות בדיקה**
המתאחר אצל חמו או אביו ורוצה לשכור חדר לקיים מצוות בדיקה אי מהני או נימא דהוה הערמה * מבאר
דכיון דהקנין חל מדין תורה אין שייך הערמה

קלה **חובת ברכה דוקא על בדיקת בית דזהו תקנת חז"ל בבדיקה**

קלז **בהשכרת ביתו לעכו"ם אם נפטר מחובת בדיקת חמץ**
בדין אם יכול להשכיר כל דירתו לנכרי רק הנכרי נתן לו רשות לדור שם בלא שכירות * מבאר דלא מהני
כה"ג דבהיות דאין הנכרי יכול לדור שם הוא הערמה דמוכח דהרי משתמש שם בפסח גופא ולא מהני אפילו
לחובת בדיקה דרבנן

מכירת חמץ ושטר מכירה המבואר

קונטרס בענין מניות

להזכיר המניות בשטר מכירת חמץ קלה
יש ליזהר היום למכור המניות דיש בהם חמץ דבדרך כלל קונים מניות מהרבה חברות וחלק גדול מהחברות
שייך בהם איסור חמץ * לא מהני מה דמוכר על חמצו דכאן לא צריך למכור את החמץ דאין הוא בעלים ע"ז
רק את זכויותיו

קלה **בביאור מושג מניות**
בדברי המנחת יצחק דחלוק אם יש לו זכות הצבעה ואם אין לו זכות אין שותף רק כמלוה בריבית ודמי לנכסי
ציבור דאינו עובר עליהם * חשש בכל מי דיש לו מניות דהחברות נסחרות גם בסין וכדו' דזמן חמץ מוקדם
או מאוחר שם

קלז **הסבר המציאות איך התחיל מושג מניות**
הצד להתיר דלפי האומות אינו שלו ולפי דיני ישראל נמי אינו שלו * דן לומר דאף דבדיני התורה אין נקבע
בעלות מ"מ בדיני התורה מוגדר שותפות * אף דיש סברא להקל בודאי אין להתיר לכתחילה באיסור בל
יראה כשיש תקנה בשטר מכירה

קמ **מי שיש לו מניות היאך לנהוג בהם בפסח**
מצוי היום היום דיש להם מניות דקנו מהבנק או מהבורסה ולכאוף נחשב שותף גמור בנכסי החברה אף דאין
מקבל עליו ההפסדים מ"מ כפי רווחי החברה מקבל חלקו * הצד להקל משום דל"ח בעלות בגוף הממון ותמוה
דבאיסור חמץ יש להחמיר ובפרט די"ל דהוא בעלים גמור רק בלי אחריות * אם מהני כלל מכירה דהרי מ"מ
רוצה בקיומו משום אחר הפסח * בכל מכירת חמץ ליכא רוצה בקיומו דלאכפ"ל לקבל הדמים משא"כ במניות

משקיע בשביל דמחירו יעלה * בדברי האחרונים אי מהני מכירת חמץ דרוצה בקיומו לאחר הפסח * חשש נוסף דהרי חלות המכירה במניות הוא רק אחר הרישום בבורסה * בשו"ת מנחת יצחק מודמה לכל מכירת חמץ דחל אף דע"פ חוק לא חל * תמוה דלא דמי דאין הנידון מצד חלות מכירה רק דכל צורת המכירה זהו ברישום בבורסה * חשש נוסף דבמניות אין שייך תורת ביטול והפקר דאין שייך ליזכות בהם * בנוסח דילן הדגשתי ענין זה דמועיל בדיון תורה כקנין כסף ואודיתא ומוותר על זכותו לערעור ולחזור בו מהמכירה * למעשה המציאות במניות משתנה הרבה ויש חילוקים בין מדינה למדינה

משקיע בבורסה בחברה עם סניפים במקומות שהגיע חצות קודם שמכר קמא
 דין מניות מסובך ואין לי בזה הכרעה ברורה וכן באחרונים נראה דאין להם בזה הכרעה ברורה * מחדש דחלוק דין חמץ של ישראל מחמץ דנכרי דאיסור אינו איסור עצמי רק האיסור משום הבעלים וא"כ יש למכור רק בזמן דחל האיסור חמץ אצלו * חשש בכותבים דמוכרים המניות דיש בהם חשש חמץ בלא להוסיף דמקבל ע"ע דין תורה כמו דהוספנו בשטר מכירה * יש מדינות דיש לבעלי מניות זכות כבעלים ממש ואין בזה דברים ברורים * בלא מכר המניות יש להקל מטעם דהוא מקבל חלק ממה דשילמו בשביל חלקו של הנכרי דלא נאסר

עוד בענין מכירת מניות בחשש חמץ קמה
 בענין החשש במקומות דאין שום חלות במכירת מניות בלא רישום ותלוי בחוקי המדינות * למעשה יש לחוש מחשש נוסף דהרי רוב החברות יש להם סניפים במקומות דזמן חמץ מוקדם יותר * מי שיש לו מניות חייב למכור במכירה ד"ג לצאת מכל חשש

קטן דיש לו מניות אי האב צריך ויכול למוכרו קמו
 בדיון אם האב צריך למוכרו דאינו מאכיל בנו בחמץ בפסח רק הוא בשב ואל תעשה והבן אינו בגיל חינוך וא"כ לכא' א"ת למוכרו * מבאר דהחזקת חמץ בפסח פוגם בנפש ונהנה מזה ואין בזה פטור מתעסק אף דהוא כעין אונס ודברי המקו"ח בזה * באחייעור הביא דברי האבן העוזר דתקנת ביעור חמץ הוא משום הקטנים דאינם בביטול חמץ והקשה עליו ונראה דכוונתו כדברינו * בפוסקים מבואר דקטן דיש לו אפטרופוס הוא חייב בבדיקה וביעור ובאין לו אפטרופוס אפשר דאינו נאסר דלמאן נקנסיה וכאן נעשה כאפטרופוס * מעיקר הדיון יש לומר דדוקא קטן דבר חינוך חייבים למכור חמצו * לדעת רוב הפוסקים מהני המכירה מדיני זכיה ואף דאין לזה תוקף חוקי בדיני תורה חל המכירה ומהני * בנידון דידן מהני מכירת האב מדיון זכיה ואף דאין זכין מאדם בזכיה גמורה דאינו נפסד עצם הממון מהני זכיה * חברה בע"מ לכל דיני התורה [שבת מזוזה] נראה פשוט דאינו פטור מבעלותו דא"כ כ"א יעשה כל נכסיו כחברה בע"מ עם אשתו ובניו * הגדר בחברה בע"מ שותפות עם תנאים מיוחדים דאין להם שעבוד הגוף * בדיון הלואה מבנק אי דמי להלואה משותפים דהרי המשקיעים בבנק כספי הבנק משועבדים להם * יש לחלק בין שותפות בעלמא לחברה דאינו שותפות רק חברה בע"מ עם זכות שעבוד * בתוה"ק לא מצאנו ענין של בעלות ציבור ורק דבר השייך לכל הציבור והכא הוה שותפות אם תנאים מיוחדים * הדבר נוגע לענין חברות של מניות דלא מכרו או מכרו והחמץ נמצא במקום דכבר חל פסח בזמן המכירה * בממשלה דאין בעלים פרטי כלל והוה ציבור ממש י"ל דאין שייך איסור דחמץ שעבר עליו הפסח

מקום הבעלים או מקום החמץ

מכירת חמץ למי שנמצא בא"י וחמצו באמריקה קנ
 מבאר דחלוק דין בל יראה דהאיסור תלוי רק בבעלים דין האיסור הנאה מחמץ תלוי במקום החמץ * יש לומר דאף דאיסור בלא יראה הוא איסור על הבעלים מ"מ גדר האיסור בהחזקת חמץ ואם לא הגיע זמן איסורו במקום החמץ לא חל ג"כ איסור על הבעלים * אם יש לדמות נידון חמץ קודם הפסח דאמרינן דהיתרא בלע משום דאין לו שם חמץ * מבאר דחלוק דין איסור איסור אכילה דחמץ מדיון איסור בל יראה * למעשה יש להחמיר למכור החמץ מוקדם * גם במוצאי פסח ראוי לומר לגוי דיש הרבה דאין רצונם עדיין ליזכות בחמץ * למעשה אם נאסר החמץ אחר הפסח נראה דהאיסור על הבעלים הוא רק בחמץ האסור * עוד כמה צדדים להקל משום ספק דרבנן וטענת שוגג וסברת אונס ובצירוף המכירה מדיון זכיה

חובת הרב לשאול המוכרים אם הם נמצאים במקום חמצם קנג
 להזהר לשאול את הבעה"ב אם חמצו נמצא במק"א דכה"ג יש לחוש דבשעה דמוכר חמצו כבר חל שם פסח * מבאר דאף להפוסקים דבאיסור חמץ אזלינן בתר מקום החמץ לענין איסור בל יראה תלוי בבעלים * מבאר דהעיקר תלוי במקום הבעלים ולא במקום החמץ בהיות דנאסר עליו גם חמץ הנמצא במקום אחר * גם בכה"ג דבמקום החמץ כבר הוה איסור צריך ביעור משום תקלה * מבאר דאף אי נימא דאיסור בל יראה תלוי רק בבעלים דין החמץ תלי במקום דהוא נמצא * למעשה ראוי להזהר בזה

חשש הערמה

מכירת חמץ אי הוה הערמה קנה
 בקו' התבו"ש דהוה הערמה ותי' דהוא מדרבנן משום הביטול וקו' האחרונים דהחמץ הנמכר אינו מבטל ולענין בעלי עבירה * מבאר דאף אם הקנין של גוף החמץ לא חל מ"מ נתכוון לשכירות וא"כ אמרינן דהוה חמץ של

ישראל ברשות נכרי * נחלקו הפוסקים הפוסקים אי צריך למכור או להשכיר לנכרי וא"כ אנו נכנסים לחשש * יש לפקפק בקנינים דלכמה פוסקים לא מהני בעכו"ם אגב ובעי משיכה ממש * ראוי לחוש שלא לאכול אחר הפסח מחמץ הנמכר

מכירת חמץ בבעל עבירה בלא עו"ד אם המכירה חלה קנז

מכתב לחכם אחד בענין מכירת חמץ בלי עו"ד דאין להם גמ"ד למכירה * מבאר דאין אומדנא דמוכח העכו"ם יצטרך לשלם על החמץ רק מקבל מעט הנחה ולזה אנו סהדי דמוסכים בפרט דאם יערער יפסיד ההכשר ומ"מ אומדנא דמוכח בודאי דליכא * בחו"ל הגיע אצלי הגוי דרוצה החמץ וכשאמרת דיצטרך לשלם ע"ז הסתלק וכך עשה אצל רבים מבני הקהילה * אם נימא דכה"ג דיכול לערער אין סמיכות לא מהני שום עו"ד דאין שום בית משפט דיפסוק דהגוי באמת התכוון לקנות את כל המליארידים * ומה ד"ל דבלא עו"ד נראה רק טקס דתי לזה לא עוזר עו"ד דא"ז עסק רציני * השמועה דהגר"א אסר חמץ הנמכר היינו מפני דחשש דלא מכרו כדון ובכה"ג דנמכר כדון לא שמענו דאסר מפני דחושש להערמה וביותר דהחמיר לעצמו ולא לאחרים * בכתר ראש מבואר דחשש הגר"א היה מפני דליכא ביטול גמור ולפ"ז בבעלי עבירה בודאי אין לאכול חמצם דאינם מבטלים חמצם * תקנת' להוסיף דאם המכירה לא חלה הרי מפקיר את החמץ וכת"י מחייב דמדינא הוה הפקר * למעשה בזמן הגר"א לא מכרו כל העיר ביחד רק כל אחד מוכר לעצמו וזוהו אין חשש הערמה כ"כ אמנם במכירה דילן י"ל דאף לדרבנן לא מהני * אם נחוש לזה הרי יש לחוש בחיטים גופא לדעת הגר"א דהחטים במדינות דיוור גשם כל השנה הוה חמץ וא"כ היום אי אפשר להנצל מזה * למעשה אין להחמיר שמוציא לע"ז על הראשונות רק אם רוצה יחמיר לעצמו ולא יפסוק על מכירה של אחרים דאינו מכירה * ולמעשה הוספנו בשטר דמקבל ע"ע לדון בדיני ישראל דכה"ג ליכא חשש * בדן חמץ השייך לממשלה

מכירת חמץ כהערמה האיר מועיל קס

מכירת חמץ היום דהוא אומדנא דמוכח דאין העכו"ם מתכוין לקנין מדוע לא הוה הערמה דמוכח * בדברי החת"ס דליכא דין דהעכו"ם יקנה והעיקר דיצא מרשות ישראל * עוד חידש דכיון שנעשה קנין המועיל דברים שבלב ל"מ בעכו"ם * תמיהות בדברי החת"ס דל"ב קנין העכו"ם דהרי אם העכו"ם לא קנה נשאר ברשות הישראל * במש"כ דהוה דברים שבלב תמוה דהכא איכא אומדנא דמוכח * בקושיית השערי ציון דמכירה דילן הוה הערמה דאין בעה"ב מוכר חמצו לבד רק הרב מוכר ומחדש דאם בשעת המכירה אינו אומר לנכרי דהוא הערמה מהני * במתנה ל"מ הערמה כמבואר בגמ' דכל מתנה שאינה אינה מתנה * מיישב דחלוק מכירה ממתנה ומכירת חמץ הוה דרך מקח * בדברי הרמ" דמוכרו מכירה לשעתו מתבאר דמהני מכירה אף דברור דיתזירנו אחר הפסח * מחדש דחלוק גדר הקנינים בישראל מבעכו"ם ובישראל עיקר ענין בגמ"ד משא"כ בעכו"ם הוה רק משום מעשה הקנין * בישראל עיקר הקנין משום הגמ"ד משא"כ בעכו"ם הוה מצד המעשה * מביא דברי הריב"ש דבעכו"ם מהני דשלב"ל ומבאר הגדר דדין דשלב"ל הוה חסרון בגמ"ד ובעכו"ם ל"ב גמ"ד * מבאר דהעכו"ם יש לו בעצם דעת קנין דמבין ענין הקנינים רק חסר ב"גמירות דעת" דהרי יודע דלא ישאר שלו ובעכו"ם לא אכפ"ל בכה"ג * מקשה על יסוד זה מהא דא"י בע"ז דבעכו"ם מודד ולא פסק לא קנה משום דלא סמ"ד ומבאר דאין זה חסרון בגמ"ד והחסרון דאינו יודע מה הוה לוקח * מבאר בזה דעת הפוסקים דקנין סיטומתא לא מהני בעכו"ם * המוח' אם סיטומתא מהני בעכו"ם נראה דתלוי אי מהני קנין חליפין בעכו"ם * יתכן דקנין אגב לא מהני לדאורייתא * בעיקר נידון דהערמה יתכן דכיון דביטול מהני מדאורייתא והמכירה רק מדרבנן הקילו בזה * ד' החת"ס דעיקר הקנין כאן הוה מצד המקנה ובגמ"ד דקונה לאכפ"ל ומבאר דכיון דהקונה יודע דעשו קנין כה"ג מהני * בזמנינו מצוי דאין למקנה גמ"ד וע"כ החמיר רבינו הגר"א ותלמידיו לא לסמוך על המכירה

שלוחו של בעל הממון במכירת חמץ קסד

במכירת חמץ דמפקיד צ"ב איך חל הקנין דהמקנה לא קיבל מעות * חקירת האחרונים אי מהני מכירת חמץ הרי אין שליחות לעכו"ם וא"כ אינו מקבל בשביל המוכרין * חידוש הגאון רבי משולם איגרא דהרב יחזיר הכסף למשלחים דכה"ג חל הקנין

בדין הקנין מדין עבד כנעני קסה

בחידוש הבאר יצחק דמהני מדין עבד כנעני * כמה תמיהות דאין שייך במכירת חמץ דהרב עושה כשליח של אנשי העיר דין קנין ערב * מחדש דהחסרון בשלוחו של בעל הממון הוה רק אם ליכא מעות אצל העכו"ם רק במלוה ורוצה לזכות מדין ערב * מבאר עוד דבשליחות ממש מהני בעכו"ם וחשיב שלוחו של בעל הממון ורק במקום דל"ש שליחות ממש איכא חסרון זה * דברי המחנה אפרים דכה"ג דבעינן שלוחו של בעל הממון לא מהני גם בשליחות להדיא * מבאר דדברי התוס' דבעי שלוחו של בעל הממון היינו בעושהו שליח לקבל החוב ואין בידו מאומה דבשליחות בעינן למסור מידי * מבאר דבמכירת חמץ דמוסר לו החמץ למכור לא בעינן שלוחו של בעל הממון דחל תורת שליחות * גדר זכיה במכירת חמץ צ"ב דלא אמרינן זכין מאדם * במקום דגילה דעתו מהני מדין שליחות והכא דהוא מצוה ומצילו מאיסור בודאי ניח"ל בשליחות אמנם צריך דוקא דיגלה דעתו אח"כ * סמוך לזמן איסורו אין המכירה מדין זכיה רק מדין השבת אבידה

בחיובי שומר דלא מכר החמץ מדין שומר שכר קסט

תמיה בדברי התוס' מ"ט מדין השעבוד נכסים חשיב בעל הממון * במכירת חמץ יש לומר דעיקר החסרון הוה רק בנותנו בתורת זכיה אמנם במשלם לו כסף א"צ לדיני זכיה

חשש בחמץ משום חיוב אחריות

העברת הביטוח ע"ש הנכרי דלא יהא הערמה דמוכח דהנכרי מתחייב באונס קעב
בנידון חנות שיש להם ביטוח ואירע נזק בפסח ותובעים הביטוח אי הוה הוכחה דלא מכרו באמת

חמץ שקיבל עליו אחריות קעג
במ"א פסק דשומר דלא מכר חמצו של בעה"ב צריך לשלם מדין פשיעה ותמוה דאי"ז מדין פשיעה רק מחובת השבת אבידה * ברמ' כתב דשומר מוכרו מכירה לשעתו ותמוה הרי אין שייך מכירה לזמן במכירת חמץ * בפתי תשובה כ' ע"פ ד' המג"א דאם יכול למוכרו לעכו"ם דיודע דיחזיר לו אחר הפסח אסור לו למוכרו במכירה חלוטה * לפ"ז נראה דשומר דיכול למוכרו במכירה דילן חייב בזה מדיני השמירה אמנם במכירה חלוטה אינו אלא מדין השבת אבידה * שומר דיכול ליקח אח"כ החמץ מהנכרי חייב בה מדיני שמירה אמנם אם אינו יכול חייב רק מדיני השבת אבידה * בקו' האבן העוזר דחמץ של הקדש פוטר עצמו בזה מאחריות וא"כ יתחייב לבערו * מבאר דכה"ג אין זה מדיני השמירה רק מדין השבת אבידה דאינו יכול להחזירו לבעלו * בקו' הרעק"א בשומר דיכול לומר הרי שלך לפניך מדוע בנאבד חייב

בדין ב"י בקבלת אחריות קעה
סתירת הסוגיות בדין דבר הגורם לממון היכא דאיתיה בעיניה והמסתעף מזה * מחלוקת האחרונים בגדר הילפותא מלא יימצא ונפק"מ בזה ליישוב סתירת הסוגיות * תוכן הסברה לחלק אי איתיה בעיניה או ליתיה בעיניה ויישוב סתירת הסוגיות לפ"ז * חילוק רב בין ש"ח וש"ש לשואל בגדר המחייב בתשלומין * לפ"ז יתבאר דברי רש"י בגדר השמירה הנצרכת לאיסור בל יראה * בקדשים לא שייך לחלק אי איתיה בעיניה ולפ"ז יתיישב קושיית הקצה"ח * דברי השרידי אש בביאור פשט הגמ' ויישוב קושיות הקצה"ח לפ"ז * לפירוש השרידי אש, מוכח מהגמ' דלא חל ביטול בחמץ שקיבל עליו אחריות

בדין ב"י בחמץ שאינו שלו קפד
בדעת הרמב"ן דחמץ שאינו ברשותו אינו עובר עליו קפז
קושיא מסוגיין ע"ד הרמב"ן דחמץ שאינו ברשותו אינו עובר עליו * יישוב הקושיא עפ"ד השא"ג * ביאור דברי השא"ג * ביאור חדש בגדר 'ברשותו' לדעת הרמב"ן * לפ"ז יתיישב היטב הקושיא מסוגיין ע"ד הרמב"ן

חמץ המבוטח בחברת ביטוח בבעלות ישראל אם עובר בבל יראה קפט
בענין קבלת אחריות בחמץ קצא

זמן ביטול חמץ ובגדרי קבלת אחריות וגורם לממון קצב
בשיטת הרמב"ם דחייב באחריותו אפי' ע"י אנס עובר בבל יראה * מבאר דדין החיוב בעכו"ם אנס אינו משום שהוא בעלים ודין החיוב הוה רק משום דנחשב מצוי אצלו * בלא קיבל אחריות באנס אינו נאסר אחר הפסח * גדר הדין דלא מהני מתנה ע"מ להחזיר בחמץ במ"א כ' שהוא רק חומרא ותמוה דהרי נכלל בגורם לממון ולדברינו דדוקא בליכא בעלים גול"מ א"ש * מבאר דדוקא בבהמה דקדושת הגוף ליכא בעלים ובקדושת דמים נחשב שהוא הבעלים * בנידון זה בגול"מ אי נחשב כשלו או מצוי תלוי המוח' אי בממון דקיבל עליו אחריות מהני ביטול * נראה דיבטל סמון לזמן איסורו דיכול למוכרו עדיין

המתארח במלון ויש במקרה בחדר חמץ כיון דהוה באחריותו חייב לבערו קצז

שריפת חמץ בפסח

מכר כל חמצו ומצא חמץ בביתו בפסח קצח
בחול"ל ראוי לשורפו ע"י נכרי * עצם השריפה מגרע את עצם המכירה * עוד יש לחוש דכשנטלו לשורפו ומתחייב על זה בזה גופא קונה להתחייב עליו * יש לזהר לא להגביהו ברגלו רק לדוחפו ברגל * למעשה יש להתיר לשורפו משום דאיכא אומדנא דמוכח דהגוי יסכים * מבאר דעיקר הדין דמתחייב באחריות היינו משום דגול"מ והכא דהגוי לא שילם עדיין חובו אינו יכול לתובעו וא"כ אינו גול"מ * למעשה יש להתיר להגביהו בשביל לשורפו * הוצאת החמץ לנכרי מהוה מעשה של רוצה בקיומו וע"כ אם רוצה באמת ליקחנו מהנכרי אחר הפסח אסור * אף דבכל מכירת חמץ בעצם רוצה בקיומו מ"מ מעשה בפסח גופא של רוצה בקיומו אין היתר * בהפסד מרובה יעשה שאלת חכם

לשורף חמץ בפסח אם נחשב גזילה מהגוי ומבטל כל המכירה למפרע רא
מכר חמצו ומצא בתוך הפסח חמץ במקום דלא נרשם להדיה בשטר מכירה אם מותר לשורפו או נאסר משום מומן הנכרי * השאלה חמורה משום דיש לדון דהוה דנעשה גזלן וקונה קודם שריפתו כדן גזל ע"מ לאבד * בנכרי ליכא חיוב אחריות וע"כ יכול להוציאו ע"י נכרי * לדברינו דליכא חיוב אחריות במזיק נכרי א"ש * להחזו"א לדין גם במשהה חמץ ע"מ לבערו עובר בבל יראה ואינו יכול להמתין עד דישאל רשות מהנכרי * למעשה קשה לסמוך על המכירה כשהמקום אינו מסוים והחמץ בשעתו אבוד ממנו * בדעתו לשלם אין

לחוש לאיסור גזל עכו"ם * באין נכרי לפנינו יש להתיר לשרוף ע"י ישראל ול"ח גזל הנכרי יודע דיחזור ויקנה ממנו

מזיק נכרי אם מתחייב מדינא לשלם רב

שריפת חמץ ביום טוב רג
 בדעת הרמב"ם שאין מצוה ביו"ט לשרוף * דקדוק ברמב"ם שהוא רק אם היה דעתו עליו * חובת ביעור ביו"ט היינו בזכר קודם יו"ט בחמץ ושכחו דחל ביה חובת תשבתו * בדברי רבינו יחיאל שהביא הטור דהוא משום שעד עכשיו עבר עליו בשוגג * אכתי צ"ע בדעת הרמב"ם ומו"מ בזה * בדברי הטור שהכלי שכופה הוא מוקצה רק לר' יהודה * עולה למעשה מחלוקת תוס' והר"ן בביטל חמצו דחייב בביעור רק מדרבנן אי צריך לשרוף ביו"ט * מנלן לר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה * במנהג ישראל לשרוף ולא סגי באכילה לקיום מצוות תשבתו

בשיטת הריטב"א בדין שריפה ביו"ט רח
 בדברי הריטב"א בדימוי למילה שלא בזמנה * ביאור דבריו * מ"ט לאו דבל יראה לא חשיב צורך * בדברי הרמב"ם בזה * חילוק בין צורך של עשה לצורך שלא לעבור על ל"ת * מו"מ בדעת הרמב"ם

בדין מוצא חמץ ביו"ט ריא
 אין ביעור חמץ אלא שריפה ובדינא דאחשביה רחמנא למלאכה והמסתעף * דברי רש"י בפסחים דביו"ט שרי להאכיל חמץ לכלבים * סתירה מדברי רש"י בביצה דהמשליך לכלב תרומה עובר באיסור דאחשביה רחמנא וממילא חשיב מעשה * מבאר דחלוק דין תרומה מחמץ דבתרומה ילפינן מנותר דאיכא מצוה דוקא לשרוף באש * לרבנן דהשבתתו בכל דבר אין מצוה בשריפה דוקא רק דלא יהא בעולם וע"כ ל"ח מלאכה * תמיהה גדולה דסוגיין אולא לרבי יהודה ולר"י מצוות שריפת חמץ הוא דוקא באש * בביאור גדר הסברא דאחשביה מהני לאוסרו באוכל נפש * עוד אינו מבואר מדוע לא נימא להיתרה דהואיל * נידון האחרונים בגדר מלאכת הבערה דדעת הגר"ז דהיינו מה דמייצר את האש ולהאבנ"ז הוא במה דהאש מכלה * מבאר עד"ז דכילוי חשוב הוה סוג מבעיר שונה * מבאר דאליבא דהגר"ז איכא ב' מלאכות במבעיר יצירת אש ב' מלאכת גילוי * עד"ז מתבאר היטב דמלאכת כילוי לא הותרה משום אוכל נפש * ביישוב דעת הרמב"ם דס"ל דאמרינן הותרה ומבאר דהותרה דוקא מלאכת יצירת אש ולא כילוי * תמה בדעת הרמב"ם דמתיר להאכיל תרומ' לכלב ואוסר לשרוף קדשים * מבאר דאין ראיה מדין להאכיל לבהמות לשריפה דיש לומר דכלל מתייחס אליו פעולת אכילת הכלב * לשיטת רש"י דבאכילה מקיים מצוות תשבתו מקיים באכילת חמץ בערב פסח מצוות תשבתו * בנידון אכילת חמץ בע"פ שחל בשבת מ"ט לא חשיב אחשביה * בקו' הר"י מלונ"ל דילפינן חמץ מנותר וא"כ יאסר שריפת חמץ ביו"ט כמו דחדשה תורה בנותר * מבאר דבנותר איכא דין במעשה השריפה משא"כ חמץ דינו רק דיהא שרוף * עד"ז מבאר דאין שייך אחשביה בחמץ דאנו מצוותו במעשה השריפה * בקו' הרעק"א דמוצא חמץ ברשותו יתנו לנכרי לשורפו ותמה הרעק"א דאין שליחות לנכרי * בביאור פסק הרמ"א דאפשר לשרוף החמץ בליל י"ד ותמה הגר"א דבנותר מצוותו דוקא ביום * ביישוב קו' הרעק"א במש"כ רש"י דנשרפין לא יקרנן דלמא איניש אשכחה ואכיל ותמה הרעק"א דהלא איכא מצוה בשריפה * בשי' דיכול לשרוף החמץ בלהאכיל לכלבו ותמה מדברי הירושלמי דאסור ליתן חמץ לפני בהמתו דאסור בהנאה * מיישב ע"פ שיטת התוס' דאיסורי הנאה תלוי בכוונתו * הרמ"י פסק דאמרינן מתוך ומאידך פסק דאסור לבער החמץ ביו"ט וביאר הגר"א דחמץ ל"ח צורך דיכול לבערו מע"פ * תמוה דהרי עובר בכל רגע בכל יראה ובדעת הרמ"א א"א לומר דמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר בכל יראה * עוד תמיה בדברי הרמ"א דמצא חמץ יחזור לביתו יבטלנה ותמוה מדוע יחזור לביתו הרי עובר בכל רגע בב"י * מחדש דבל יראה אינו איסור המתחדש בכל רגע והסכים לזה מרן הגר"ז * מבאר הביאור בזה דבעצם חמץ אינו כלל ברשותו וחייב רק משום עשאו וחייב זה רק פעם אחת * מדקדק כן מלשון הרמ"א דכ' דעבר עליו בב"י ולא כתב דעובר עליו * בעיקר הקו' י"ל דצורך יו"ט חשיב רק תוספת ליו"ט ומניעת הפסד ל"ח צורך * קו' בעיקר דהגר"א דיכול לעשות מאתמול ל"ח צורך מדינא דאוכל נפש דשרי גם בכה"ג * מבאר דדין אוכל נפש הוא מתיר במעשה משא"כ מתוך הוא היתר במלאכה עצמה ואת המלאכה לא התירה התורה כשיכל לעשותה מאתמול * בשו"ע לא נזכר דעת הרמב"ם דכתב דדוקא במצא קודם יו"ט ולא בערו אסור לשורפו משא"כ בלא מצאו מותר לשורפו * מבאר ע"פ הגר"א דדוקא בלא נודע לו קודם יו"ט חשיב צורך * מבאר ד' רבינו יחיאל דהובא בטור דהיתר משום "דעד השתא שוגג ועכשיו מזיד" * ד' שיטות הראשונים בדין שריפת חמץ ביו"ט * תמה בהיתר שריפה להרמב"ם בלא מצאו קודם הפסח דהרי השבתתו בכל דבר ויכול להאכילו לכלבו * מבאר דאם נאסור לשורפו לא יהא היתר בכלבו דיש לגזור דיבוא לשורפו * הוכחה מש' רש"י דגם אי השבתתו בכל דבר עיקר המצוה היינו בשריפה * קו' עצומה מהו הראיה מהכא דלא אמרינן מתוך ד"ל דהכא אסור משום דאחשביה לכילוי * מבאר ע"פ היסוד דחלוק דין שריפה בחמץ דענינו משום פחיתותו משריפה בקדשים דענינו משום חשיבותו * מבאר דלדברי סה"ת דבזה"ז אין קדושה בתרומה א"כ ליכא אחשביה * מיישב לפ"ז ההיתר בזה"ז ליתן התרומה לבהמת כהן אף בשבת * ראיה ליסוד זה דאף דהשבתתו בכל דבר עיקר המצוה בשריפה מגי' הרמב"ם בגמ' "אף" מפרך כו' * מיישב בזה קו' המג"א לדרבנן דהשבתתו בכל דבר והיינו אף בקבורה הרי כל הנקברים לא ישרפו ומוכח דאף לרבנן עיקר מצוות בשריפה * בביאור שי' רש"י דלר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה אחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר ותמוה מהגמ' להלן דלר"י כן מצוה בשריפה * מחדש דאיכא ב' דינים בחיוב שריפה מצד דין "תשבתו" והב' מצד עצם דין איסור הנאה

דאיכא בחמץ * שיטת רש"י בביצה דאיכא איסור ליתן תרומה לפני בהמתו ביו"ט דהוה כשריפה ושי' תוס' דאדרבה מפסיד מצוות שריפה * מוכח ברש"י בתמורה דקיום מצוות שריפה הוא במה דאין החפץ בעולם וה"ה באכילה חשיב ביעור * תמה בגדר האיסור להאכילו לפני כלבו דליכא מעשה ומבאר דכיון דמצוותו בביעור זה גופא מחשיבו כמעשה * תמה עד"ז מהו ההיתר בפסח ליתנו לפני כלבו הרי מצוותו בביעור וא"כ חשיב מעשה * מבאר דעיקר הלימוד מקדשים היינו באופן הביעור ולא בגדרי החיוב דדין השריפה בקדשים הוא עבודה * מבאר דהלימוד דחמץ מנותר אינו רק באופן הביעור רק ילפינן דאיכא מצוה מיוחדת בביעור * מבאר עד"ז שיטת ר"י דבעי שריפה ממש * מבאר בזה שיטת רש"י דדוקא לרבנן מהני ביו"ט להאכילו לכלבו * מבאר עד"ז שיטת רש"י דבתרומה לא בעינן ביעור על המשקין ודוקא בקדשים וחמץ איכא חיוב במעשה השריפה * מיישב בזה קו' אבני נזר מ"ט אסור לשרוף חמץ ביו"ט הא הוה משאצל"ג ומבאר דאיכא מצוה בגוף מעשה השריפה * מבאר עד"ז החילוק בין אחשביה בתרומה לאחשביה בחמץ

ערב קבלן מכירת חמץ

בדין ערב קבלן במכירת חמץ רכח
מביא הגה"ק בעל התניא לחשוש דצריך ערב קבלן * חשש דחשיב דהערב קבלן רוצה בקיומו של החמץ * חשש נוסף דאי שכירות לא קניא הרי דכאן ליכא להיתר דחשיב חמץ של עכו"ם דאין לו עליו חיוב אחריות דהכא הו"ל לישראל אחריות * עוד יש לחשוש דהכא אין זה קצוב ובכה"ג לא מהני ערב קבלן

עוד בענין ערב קבלן רלג
זמנינו הוא חשש דנתבאר דהערמה אכפ"ל רק במקנה ובתקנת ערב קבלן הוה הערמה מצד המקנה * עיקר תקנת הגרש"ז הוא דוקא במכירה פרטית ומכירה כללית נתחדש רק בשנים מאוחרות וגדולי ישראל התנגדו לסדר מכירה כללית

שיעור פרוטה לכל אחד ואחד במכירת חמץ רלג
בנידון אם צריך פרוטה לכל אחד מהמוכרין * דברי הגמ' לענין קידושין דבעי פרוטה לכל אחת * מבאר דחלוק גדר הקנין בממונות דענינו גמ"ד מקידושין דענינו חלות * מביא ד' הגר"י ענגיל דמבאר בזה מ"ט לא מהני קידושין במלוה * מבאר לפ"ז דכיון דהגמ"ד הוא על כל הקנינים א"כ סגי בפרוטה אחת * דן אי נימא כמ"ש לעיל דבעכו"ם עיקר הקנין אינו לגמ"ד רק מעשה קנין מ"מ גדר המעשה היינו גמ"ד * מבאר דתלי בגדרי שליחות אי הוה כעומד במקום המשלח או כידא אריכתא לבד * מבאר דבזה תלוי מח' האחרונים לענין קנין אגב בקרקע של שליח * מבאר דתלי אי הכסף שווי או קנין * בדברי האחרונים דמהני הכא מדיון עבד כנעני * למעשה ראוי להחמיר בזה ואפשר להלוות לנכרי כסף לזה * התחייבות הגוי בפני עדים מהני כזקיפת המעות למלוה דכה"ג מהני מדיון קנין כסף * בדברי הפוסקים הלכות דבממונות לא בעי פרוטה לכל אחר ומהני פרוטה אחת לכל הפסיקה ורק באישות בעי פרוטה

קנין חצר במכירת חמץ

מכירת חמץ לנכרי ונכרית בקנין חצר רלח
בדברי ההפלאה דראוי למכור לנכרית פנויה דבה מהני המכירה מדיון קנין חצר * בדברי הר"ן דלא שייך במציאה קנין חצר מטעם שליחות דבעינן שלוחו של בעל הממון והקו' מהגמ' דל"מ בקטן משום דאין לו שליחות * מבאר כוונת הר"ן דאין הכוונה דין שליחות דהרי שליח נמי בעי קנין רק הכוונה * בדברי התוס' דגם למ"ד חצר מטעם שליחות בעינן נמי קנין יד מוכרח כהנ"ל * לפ"ז לא מהני קנין חצר בעכו"ם ומה דמבואר בגמ' בע"ז דמהני היינו דוקא בעומד ע"ג * דעת הפוסקים הנ"ל היינו דבחצר לא בעינן עומד ע"ג ולהרבה פוסקים ל"מ בכה"ג * עיקר הגדר תמוה דאף דחצר דאתא מדיון יד היינו דוקא בישראלית משום דחדשה בה תורה קנין דגט אבל בעכו"ם לא מסתבר לומר כן * אדרבה יש לפקפק בקנין דאשה דלא ידעי לאקנוי

בדין קנין חצר רמ
בעיקר קנין חצר לשיטת הש"ך דקנין חצר לא מהני בקונה החצר והמטלטלין כאחד * מחדש דבקנינים איכא ב' דינים גילוי דעת מצד המקנה דדעתו להקנות ומעשה קנין מצד הקונה * בחמץ לא בעינן קנין מצד המקנה ועיקר הקנין מצד הקונה * יש לדון בקנין משום דאין מקנה כל מה דנמצא שם וא"כ חשיב חצר שאינה משתמרת

מכירת חמץ לכמה רבנים

מכירת חמץ אצל כמה בתי דינים רמב

שאלה רוצה למכור לכמה רבנים אותו חמץ אם נכון רמה
יזהר דיחתום בסוף על ההרשאה אצל הרב המוכר במכירה היותר מהודרת * הסברא בזה דכשם דדיבור מבטל דיבור כ"ז דלא חל י"ל דחתומתו מבטלת את החתימה הקודמת * למעשה יש לומר דאין כוונתו לבטל רק

- דכל הקודם ימכור * למעשה יש לחוש בזה לביררה דאינו מבורר את מי ממנה לשלוחו * למעשה אין זה דרך מרווח ואין למחות בנהגין כן
- בשליח של חברה מחללי שבת להקפיד על שליח בשכר** רמו
מעלת שליח בשכר בחברות של מחללי שבת דלכמה פוסקים דינם כעכו"ם ואינם עושים שליח ובתשלום הוה כפועל
- שאלה תשלום לרב עבור מכירת חמץ אם הוא חיוב** רמו
דין התשלום לרב משום דחזקת שליח עושה שליחות ליכא בדאורייתא וע"כ דוקא במשלם הוה כפועל ומהני * יש אומרים שכיון שהרב מקבל שכר מקופת הקהל א"כ חשיב ממיילא כפועל אמנם נ"מ ברב דאינו מקבל שכר מהקהל * טעם נוסף דכדי להקנות הקרקע בשכירות לנכרי בעי דוקא שטר ובעינן שטר של מקנה * וא"כ לענין מכירת חמץ עם משלם לרב עבור סידור המכירה נכלל בזה תשלום אף על הנניר
- בביאור ענין נתינת השכר במכירת חמץ להרב דהוא חלק מהמכירה** רמח
ענין התשלום לרב הוא דליהוי שליח בשכר דבלא זה בדאורייתא אין חזקת שליח עושה שליחותו וצריך לבדוק אם הרב מכר חמצו * מקור נוסף לשלם להרב דליהוי הקנין במוצאי פסח דקונה מהנכרי קנין בכספו של הלוקח וע"כ לא הוה קנין מדין עבד כנעני לבד
- שכח למכור חמצו ויש לו הפסד מרובה** רנז
עברין שכח לכתוב נודלעס בשטר מכירת חמץ ונאחזקתהוהאן חמץ ונאחזקתהוהאן חמץ * מכירת ב"ד מתורת המכירה דוקא בב"ד ומזכים מדין זכיה לשוכחים למכור * בנידון אם המכירה דב"ד מפקיע איסור חמץ שעבר עליו הפסח דהרי מוכרים כל החמץ של כולם * חקירה באיסור בל יראה אם עובר עליו בכל כזית ונ"מ במחלל שבת דיש חמץ דבודאי אינו מוכר * בנידון אי עוברין בבל יראה בכל כזית
- חמץ הנמכר אחר הפסח**
- חמץ אחר הפסח** רנז
הנוהגים להחמיר לא לאכול מקמח הנמכר בשעת הדחק הוא חומרא יתירה
- בטעם שנהגו היום ליהדר ביותר באכילת חמץ הנמכר אחרי פסח** רסא
הנידון אם החיטים מחמיצים צריך בירור בכל מדינה ומדינה * במקום דיש לפניו לחם מקמח דלא נמכר בודאי ראוי להעדיפו
- בדין קמח הנמכר במכירת חמץ אם מותר לאכול אחר הפסח** רסג
מביא דעת רבינו הגר"א להמחיר בחמץ הנמכר שלא לאכול גם אחר הפסח * מבאר דדברי הגר"א היינו דוקא בחמץ גמור וקמח גופא אין איסורו ברור וע"כ בנידון חמץ אחר הפסח דהוא דרבנן יש להקל * עיקר חומרת הגר"א תמוה דהרי הוה דברים שבלב ואולי חושש להתבטל דהוה הערמה וע"כ לא מהני לדאורייתא * מביא מנהג אחד האדמו"רים דהקפיד לאכול חמץ הנמכר להראות דאין אנו חוששין לעיקר המכירה
- משלוח קמח שהגיע בפסח והמקבלים לא ביערו אם נאסר** רסד
מוסד המקבל תרומה מעכו"ם כמה שקי קמח וקיבל תרומה בתוך הפסח * בחיטים דידן יש לדון אם הוה חמץ * בחמץ הנמצא הנמצא ביד הקדש יש לדון דאין מי דעובר בבל יראה * למעשה יש להקל בהנאה ולא באכילה
- מכירת חמץ של מפעלים וחנויות שבבעלות מחללי שבת בפרהסיא** רסה
בנידון בעלי חנויות דישאל או בשותפות ישראל הממשיכים למכור חמץ דמכרו בפסח
- רסו**
בדברי חכ"א דאפילו מוכרים החמץ גופא בפסח אינו אלא גזלן וגוף המכירה חל בדין ישראל * נראה דאף דהקילו במכירת חמץ דהוה הערמה מ"מ בכה"ג דהוא ניכר דלא נתכוון למכור וגם נתחייב באחריות מדין גזלן * עיקר החוכא ואיטולא במכירה דשמיטה הוא משום מה דהערמה דמוכר ויש שם עוד הרבה טעמים * דברי הש"ד חמד דאם המשיך למכור חמצו נאסר כל חמצו בהנאה * אף חל המכירה בדין ישראל מכל מקום למיגדר מילתא בודאי יש לאסור * אין להקל באיסור חמץ שעבר עליו הפסח דהחמירו חז"ל דאפילו באונס נאסר * בדין חברת מניות דלא מכרו כל השותפים חלקם * חשש היום גם בכל חנות דיש מנהל ישראל דחייב באחריות ואולי אם בעלותו רק במניות אף דמתחייב בזה באחריות אינו נאסר וצ"ב * דברי הפוסקים דמכירת חמץ דמחלל שבת חל היינו דוקא משום דאינו מוכרו בפסח גופא * למעשה במחללי שבת יש להתירם בשטר בפנ"ע בשפה המדוברת דמבינים היטב ענין המכירה
- רסח**
בעלות במניות אם אוסר בחמץ שעבר עליו הפסח * בנידון אם יש לחוש בכה"ג דיש שם שותפים מישראל במכירת חמץ ראוי לכלול ולפרט דמוכר המניות שלו * בנידון אם יש לחוש בכה"ג דיש שם שותפים מישראל דלא מכרו חלקם דנאסר כל החמץ של החברה ואם נהנה מרווחי החברה נהנה מאיסורי הנאה * אחר הפסח דהוא איסור דרבנן י"ל דברירה מהני, אמנם צריך להתנות להדיה דרוצה לקבל רק החלק המותר * א"צ

לעשות קנין עם השותפים האחרים וסגי מדין זכיה וראוי לעשותו בפני ג' * המנהג להקל בזה דבחמץ דהוא רק ספק יש להקל * עיקר האיסור בבעלות במניות אינו ברור כלל * יש סברא נוספת דכיון דנאסר בהנאה א"כ אינו יכול לזכות בזה והכסף דמקבל זהו מהדברים המותרים בהנאה * יש לדון באופן דכל העסק הוא עסק של חמץ דא"ל לתלות בכה"ג בהיתר צ"ב ובמקום דיש ספק לא קנסו בספק וצ"ב

איסור חמץ שעבר עליו הפסח רסט

בגדר האיסור אי הוה משום לא תאכל כל תועבה או דהוא משום קנס לבד * דברי הגמ' בחולין דמאכל בשבת ל"ח כל תועבה דהמאכל מצד עצמו מותר ורק הבישול אסור וכן יש לומר לענין חמץ * אף לר"י דאוסר חמץ אחר הפסח מקרא אין האיסור משום כל תועבה דהרי אף חמץ דעכו"ם דאינו בכלל האיסור דבל יראה נמי הוה בכלל האיסור * חקירה אם דין האיסור אחר הפסח הוא המשך לאיסור חמץ או דהוה איסור מחודש * בפסק הרמב"ם דחייבים לבדוק אף ברגל ואחר הרגל מיהו אחר הרגל אינו מברך ותמוה מדוע לא יברך * מבואר דבאמת האיסור אחר הפסח אינו מדין תשביתו רק דין איסור מחודש משום קנס * חקירה לענין ברכה בשריפת נותר ומבאר דדין הביעור בהם הוא מסבירא כדי שלא יכשלו וע"כ אין שייך ברכה ודוקא בחמץ בע"פ ופסח דשייך חובת תשביתו מברך * מיישב לפ"ז פסק המ"א דספק חמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ותמוה דאיכא חזקה משום דאף בשל נכרי אסור בהנאה בפסח

בביאור המח' בספק חמץ שעבר עליו הפסח אי שרי בהנאה רעא

הדרכה לשטר מכירת חמץ ערב

סוף זמן מכירת חמץ רפב

סוף זמן מכירת חמץ לצאת לכל השיטות רפב

אם להקדים זמן המכירה י"ח דקות קודם זמן מג"א רפד
בהנהגת הגר"ד בהר"ן להכריז דהנהגים כלוח אר"י נכשלים באיסור חמץ דהזמן מוקדם ב"ח מינוט * דן דכיון דמדינא יכול לסמוך על הפוסקים המקילים א"כ מהני מדינא מכירת החמץ בשעה זו

שטר מכירה המבואר רפה

חשב דמכר חמצו ונתברר לו דלמעשה לא מכר אם ישרפנו ביו"ט * מבאר דראוי להפקיר חמצו בפני שלשה דיש בזה תיקון לכמה שיטות * מבאר דעכו"ם מוכר בניו ובנותיו וא"י דוקא בקטנים וא"כ בפנויה יש לחוש דקנויה לאביה * יש לדקדק למכור לעכו"ם דהוא ברשות עצמו דאל"ה הוה של אביו * יש לפקפק דהיום בחוקי האומות אין האב רשאי בניו לעבדים ובכל מושג העבדות לגמרי * מבאר דדינא דמלכותא היינו דוקא במידי דהמלכות מקפדת והכא אין מקפידים * גוי דלא מבין יכול לטעון אח"כ דלא הבין על מה חתם * אם יכולה לקנות בלא רשות בעלה * חובת פירוט מקומות החמץ בשטר הרשאה * לא למכור במכירת חמץ מקומות בודדים שבתוך החדר שאין דרך להשכיר כלל * שיעור פרוטה לכל אחד ואחד במכירת חמץ * דברי הגמ' לענין קידושין דבעי פרוטה לכל אחת * מבאר דחלוק גדר הקנין בממונות דענינו גמ"ד מקידושין דענינו חלות * מביא ד' הגר"י ענגיל דמבאר בזה מ"ט לא מהני קידושין במלוה * מבאר לפ"ז דכיון דהגמ"ד הוא על כל הקנינים א"כ סגי בפרוטה אחת * דן אי נימא כמ"ש לעיל דבעכו"ם עיקר הקנין אינו לגמ"ד רק מעשה קנין מ"מ גדר המעשה היינו גמ"ד * מבאר דתלי בגדרי שליחות אי הוה כעומד במקום המשלח או כידא אריכתא לבד * מבאר דבזה תלוי מח' האחרונים לענין קנין אגב בקרקע של שליח * מבאר דתלי אי הכסף שווי או קנין * בדברי האחרונים דמהני הכא מדין עבד כנעני * למעשה ראוי להחמיר בזה ואפשר להלוות לנכרי כסף לזה * התחייבות הגוי בפני עדים מהני כזקיפת המעות למלוה דכה"ג מהני מדין קנין כסף * בדברי הפסקי הלכות דבממונות לא בעי פרוטה לכל אחר ומהני פרוטה אחת לכל הפסיקה ורק באישות בעי פרוטה * אזהרה לרב להחתים את הבעה"ב על גבי גוף שטר ההרשאה ולא על נייר בעלמא דבזה אינו מוכח על מה קאי החתימה * צריך להזכיר להדיא בשטר מכירה דמוכרים לו גם חמץ בחו"ל דאינו מעלה על דעתו דמוכרים לו גם מחו"ל * בעדה החרדית מצוי דאחר דגמרו כל הקנינים עם הנכרי באים עוד אנשים וע"כ מודיעים כן לנכרי * בכה"ג דלא ידעו איכא חסרון מדין ברירה דלא ידע מי יבוא אח"כ * לבד מחשש ברירה יש חשש דליכא גמ"ד לנכרי לקנות דברים דאין ידועים לו * כה"ג דעדיין לא בא ליד הרב חסר נמי בקנין אודיתא * יש להזהיר בכל תוקף להביא כל השטרי הרשאה לב"ד לפני המכירה ואף דמודעים לגוי דמונח שטרי הרשאה אצל הרבנים הרי אין דעתו לילך אליהם וחסר בסמיכות דעת * לציין בשטר מכירה להדיה דהשעות מעמוד השחר * לא לציין דקובע המחיר כפי מומחין לבד רק מוזיל מעט דלא ליהוי כהערמה * להוסיף בשטר דפוטרו מכל מיני אונסין ופשיעה * בשטר מכירה אנו מוסיפים דמסירת המפתחות אינו מעכב * בנידון ההוספה בתוך השטר דנותן רשות להכנס בשעת הצורך * דברי הרמב"ם דהמוכר לגוי על תנאי עובר בבל יראה וד' הכת"ס דהיינו משום דלא נגמר המכירה דתלי בקיום התנאי * אף דיש לחלק דאין זה תנאי רק התחייבות מ"מ כיון דאם לא

יעמוד בהתחייבותו אפשר לבטל המקח חשיב שיוך * עוד נראה לחוש בתנאי דמושייר לעצמו הזכות להכנס שם דבזה אינו נפטר מחובת בדיקה דחשיב מצוי אצלו דיש לו שם זכות דריסת הרגל * בשטר מכירה דילן הדגשנו דהגוי מרצונו הטוב נותן רשות כל זמן דלא יודיע להפך * יש מוסיפים דיש לגוי זכות להשתמש שם ולא לדור שם * נראה דהוא קלקול במכירה גופא ובשיוך בגוף השכירות אינו נחשב קנין לזמן * גדר הדין דשכירות מהני לקנין אף דקרא מיירי בקנין היינו משום דשכירות הוא כקנין ליומיה * גדר קנין אגב בשכירות היינו משום דחשיב ממכר ליומיה אמנם בשיוך בשכירות יש לומר דאין זה כמכר כלל ולא מהני באגב * דברי הש"ך דשכורה לו לדריסת הרגל לא סגי לקנין חצר ונראה דה"ה בקנין אגב * מבאר דכה"ג לא אלים כמכר לזמן ואף דלא בעינן ראוי לדירה במשייר זכותו גרע טובא * מבאר דאם חוששין ראוי לעשות להפך דהקונה יוסיף דהוא מרצונו הטוב מוכן לא לגור שם * כשהמשייר יש לו רשות להכנס לשם אינו חצר המשתמרת לשוכר דיקנה כל הנמצא שם * אם משאיר לעצמו הזכות להכנס ראוי לחשוש דרוצה בקיומו ואף דבכל מכירה אינו ברשותו כלל כאן דמשאיר לעצמו הזכות להכנס שם חשיב דרוצה בקיומו * נראה דהרב יבשק רשות בע"פ מהעכו"ם אבל לא בדרך שיוך בגוף השטר מכירה * אם להוסיף בכח ב"ד חוק הגנת הדייר לא חל * מוסיפים קנין אגב על החמץ שאינו ידוע * אף דאינו ידוע וחשיב אבידה דאינו ברשותו הכא מפני איסור חמץ גמור ומקני * להקנות אגב קרקע של שליח * להקנות גם אגב קרקע של הרב * בדיו קנין השכירות יש חשש טובא דהרבה שוכרים אין להם רשות להשכיר לאחרים וא"כ לא חל הקנין אגב * ראוי להוסיף דאם יש מורשים דאינם יכולים להשכיר הרי חל אגב קרקע של הרב דמוכר כל החמץ * מצוי דשוכר מוכר חמצו ואינו יכול להשכיר הבית וע"כ אני מוסיף דאני מקנה אגב קרקע שלי לכל המרשים ואגב דשליח מהני להרבה פוסקים * דברי הגר"ח דעכו"ם אינו קונה בקנין אגב בלא נתן כל המעות * ד' הגר"ח דבשוכר את מקומו לא מהני בקנין חצר רק מדין משיכה וע"כ הוספתי בשטר מדין אגב וקנין המועיל * נראה דאף דאין לפקפק על המכירה עדיין יש לחוש דיש מנהלים נוספים דחייבים באחריות החמץ ואינם מוכרים * לרווחא דמילתא להוסיף בשטר דפוטר כל יהודי מאחריות חמץ * להוסיף בשטר מכירה דאף אם אין לזה תוקף חוקי הוסכם ביניהם לקיים המקח ע"פ דיני ישראל * זמן האיסור משתנה בכל מקום ואפי' באותו עיר וא"כ יש אלפי מכירות וע"כ אני מצוין עשר דקות לפני זמן האיסור כאן * בנידון אי קנין כסף מהני בעכו"ם לאחר זמן * חשש משום דהסודר כבר אינו אצל הקונה * בזמן חמץ נחלקו הפוסקים וא"כ אין הגוי יכול לזכות באף אחד מהזמנים דכולם הם בספק וא"כ הגוי זוכה רק בזמן האחרון לדעת אחד מהפוסקים * אין להוסיף זכות המוכרים קודמת לאחרים לקנות החמץ דחשיב שיוך במכירה * ראוי דאף העכו"ם יחתום רוצה דמים יצטרך ליתן לו * אף דהחברה מוכרת החמץ מ"מ היהודי עצמו אינו מתעסק בזה וזו כמחשבת * נוסח שטר מכירת חמץ בע"פ שחל בשבת * בדיון בל יראה בתוספת יו"ט דפסח אם יש לחוש לזה במה דהרב חוזר וקונה החמץ לאנשים

נוסח שטר מכירת חמץ המופקד בחברת אמאזאן שג
אם לתקן נוסח חדש דבו מצהיר דאי תגובת הנכרי מהוה הסכמה למכירה * מבאר דכיון דמתוך השטר גופא ניכר דאין כוונתו באמת למכירה חשיב הערמה * בנוסח זה נחשב דיש ליהודי תועלת בחמץ דיכול לקנותו במחיר זול * יש לעשות מכירת חמץ רגיל ורק לאחר הפסח על הרב לעדכן הנכרי דחלק מחמצו כבר נמכר ואם הנכרי רוצה דמים יצטרך ליתן לו * אף דהחברה מוכרת החמץ מ"מ היהודי עצמו אינו מתעסק בזה ואין בידו לעכב החברה * יש להוסיף בשטר מכירה דמוכן למסור לו כל הפרטים שם משתמש וקוד סודי

נוסח שטר מכירה בער"פ שחל בשבת שה
נוסח שטר מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת שה

קניית החמץ במוצאי יו"ט

סדר קניית חמץ במוצאי פסח שה
בעל מאפיה כאן שנסע לחו"ל ואפו חמץ במאפיה מיד במוצאי הפסח כאן * אם מותר למאפיה לכוון שעון לפני צאת החג להפשיר את הבצק * למכור כלי החמץ * להוסיף גם ביטול והפקר בהרשאה למכירת חמץ * חדושי דינים בדיון מכירת חמץ בפירמא גדולה ובחניות. שיג

הגעלת כלים

הגעלת כלי פלסטיק * הגעלה במים שנתחממו בקומקום חשמלי * תנור מייקרו [מיקרוגל] היאך להכשיר לפסח * יש לדון אי מהני כלל להכשיר במיקרוגל שיח
הכשר מפעל לשוקולד לפסח שיט

במכונות הייצור של שוקולד אין אפשרות להגעיל במים ומגעילים בשאר משקים * דיעות הפוסקים דלא מהני הגעלה בשאר משקין וצריך שוב להגעיל במים * ברע"א כ' דשעת הדחק כדיעבד ומבאר דאף דשוקולד אינו חיי נפש מ"מ החומרא מעיקרא היה רק כשאפשר * דן אי שוקולד גרע משאר משקין דעב ואינו פולט

חידושים בהגעלת כלים לפסח לשיטת הרמב"ם **שכ**
בענין לשטוף הכלים אחר ההגעלה מיד * דקדוק לשון הפייטן בשבת הגדול לעשות לכתחילה לפסח רק כלים חדשים * הלכה למעשה אם רוצה להשתמש למצה לא סגי בהגעלה ובעי שטיפה משום שמירה

הגעלת כלים בזמן הזה **שכב**
בנידון אי יש מקום להקל היום משום דנתברר דאין הכלים בולעים כלל וע"כ מהני באקנומיקה לבד * מבאר דאין מקום להתיר לפי דברי המדענים דאף דטעם האיסור הוא מפני הבליעות מ"מ אסרה התורה מחמת זה בכל כה"ג ואין מחלקים אי במציאות יש בליעות * מבאר דאי אפשר לסמוך על זה באופן מוחלט

בנידון טבילה בכלי לפני ההגעלה **שכד**
בדברי הדגול מרבבה דבאינו בן יומו מהני הטבילה קודם ההגעלה * מבאר דעיקר גדר האיסור הוא מטעם דבעינן ראוי לסעודה וא"כ אין מקום לקולת הדגול מרבבה * מבאר בזה המח' לענין ייחדו לצונן אי מהני הטבילה קודם ההגעלה * בדברי הפמ"ג לענין כלי חמץ אי מהני טבילה קודם ההגעלה

חמץ התירא בלע **שכה**
ברמב"ן הק' מדוע ניתן חיוב הגעלה רק במלחמת מדין ולא במלחמת סיחון ומבאר דאז הותר שללם ואפי' קדלי דחזירי משא"כ במדין * תמיה מדוע לא ניתן בשעת מתן תורה דנוגע לפסח וראיה להא דחמץ היתרא בלע וע"כ ל"ב ליבון * חידוש החלקת יואב לשי' הרשב"א דבהיתרא בלע לא בעי הגעלה וסגי בבישול בינתים * בעיקר הקו' יש לומר יש לומר דכיון דהיה להם המן לא היה נוגע כ"כ דיני בישול

בנידון איזה טעם היה למן בפסח **שכו**
בהוכחת האו"ש דחמץ היתרא בלע * בדברי המ"מ דשיטת הרמב"ם דחמץ היתרא בלע * מבאר בשיטת הרמ' דלענין קדשים איסור נותר אינו ענין לבלוע דהוה רק בבשר בעין * בגדר הדין דהיתרא בלע ולא חישינן לטעם חמץ * מבאר דעיקר דין ליבון הוא גזירת הכתוב דבעצם בהגעלה אינו נותן טעם ועיקר האיסור נפקע * מבאר בזה שיטת הרמב"ם דבעי בהגעלה שטיפה * מיישב בזה לשון הפיוט דבסכינים ראוי לקנות חדשים ולא לסמוך על היתר * בנידון בן יומו אי צריך שישים במי ההגעה * בבליעה דרך מים בפחות משישים יש צדדים להקל בהפסד מרובה

בענין החום דבעינן להגעלת כלים **של**
לא מהני הגעלה אא"כ המים מעלים אבעבועות * דן לענין הגעלה אם צריך דכל הדוד יעלה אבעבועות או רק מלמטה דאז נראה למעלה אבעבועות * מבאר דק"ל דהשיעור היינו מעלה אבעבועות ואפילו בנתבשל בשמן דמתחמם טפי מ"מ זהו שיעורו * מבאר דהחידוש דלענין חמץ אמרינן היתרה בלע היינו דל"ב ליבון אמנם הגעלה כדין בעי * בפסק הגרש"ז דחמץ שאני ול"ב הגעלה ע"ג האש * ראה לדבריו מלשון הרמב"ם * דברי מרן הגר"י בביאור שיטת הרמב"ם * ראה לדברי הגר"י מהגמ' בע"ז * מבאר דחלוק דינא דהיתרא בלע לענין קדשים דעכשיו אין מצוה באכילת קדשים להיתרא דחמץ וע"כ בקדשים לא בעי אפילו הגעלה * מבאר דבחמץ דחזין דבעי הגעלה א"כ בעי הגעלה גמורה והיינו במעלה אבעבועות * מביא לשון הרמב"ם דמרתין יפה יפה ומבאר כוונתו דצריך ליהרר דיעלה אבעבועות בכולו * בהגעלה ציבורית יש ליהרר בזה וגם דיגעיל כליו בתחילת היום דמצוי ע"ה המביאים כלים בני יומם להגעילם ואז פוסלים כל המים בדוד

בענין להגעיל הרבה כלים יחד **שלג**
זהירות במגעילים הרבה כלים דלא יגעו זה בזה דבמקום דנוגעים אין רתיחה * בקו' הרעק"א דמבאר דא"צ להגעיל כלי מב' צדדים * מבאר דעיקר האיסור בהגעלה דב' כלים כאחד היינו כגון בסכינים דתשמישם בב' צדדים * מבאר דהכלל הוא כבולעו כך פולטו וע"כ בפנים בעי הגעלה עד סוף הכלי ולא מהני ניצוצות אבל בחוץ דהבליעה הוה רק מניצוצות מהני בניצוצות * ליהרר מאד דלא יאה חלודה בחוץ בכלי

הגעלה בסיר לחץ **שלד**
בסיר לחץ יש בתוך הסיר יותר ממאה מעלות ומ"מ מהני הגעלה במאה מעלות דשיעור זה הוא להוציא כל הבליעות * הוכחת הגרש"ז א מהא דחזין דאין בודקין בכל מקום מהו שיעור מעלה אבעבועות אף דחלוק בכל מקום * בכלי פלסטיק דבשיעור מעלה אבעבועות יפקעו מהני שיעור יד סולדת בו * בענין הגומי בסיר לחץ דיש לחוש דל"מ לזה הגעלה

בהיתר דרוב תשמישו **שלד**
בפסק השו"ע דכל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו ובנידון אי היינו אף בכלי בן יומו * בגדר הדין דברוב תשמישו מהני הגעלה ולא חישינן אח"כ לדבר חריף * מבאר דברוב תשמישו נשאר רק משהו איסור דבזה מהני הגעלה * מביא דברי התוס' דמשהו לבד אין איסור בדבר חריף * בביאור סתירת השו"ע לענין מחבת דלענין פסח פסק דבעי הגעלה לבד ולענין איסורין פסק דבעי ליבון * מבאר פסק השו"ע דחלוק דין פסח

מד"ן עכו"ם דמיירי בכלי שאינו בן יומו ומבאר דלענין פסח אמרינן דמסתמא אין רוב תשמישו בחמץ * בדברי החת"ס דבמחבת רק בטיגון בשמן ובשל איסור בעי ליבון * בדברי החזו"א ז"ה * מבאר סברת הח"ס דבעי כבולעו כן פולטו ובמחבת אין נבלע מחמת האש ממש דמחבת מפסיק * ע"כ חלוק כה"ג דהשמן גופא הוה דאיסור מכה"ג דנבלע בו איזה איסור * בכלי אלומיניום יש לחוש דבעי ליבון * דברי הש"ך והרעק"א דמחבת חלבית בעי ליבון

אפיית מצות

זהירות במצות לא להניח בלא עסק * זהירות במקלות * זהירות במקלות דמכניסים בהם המצות לתנור
 דמתחמם כשמכניסים אותו לתנור ואח"כ כשנוגע בבצק נאסר * **בנידון להפוך המצה בתנור דיאפה יותר טוב * במה דאפו בזמן הגמ' מצות עבות מאד * מביא ד' הגר"ז דהכירו בסימני החימוץ * בענין להקפיד דיהא חום האש מעצים ולא מגאז * מביא סברא דאולי יש שבח עצים בפת ושיעור החימוץ שונה באפיה בגאז ומבאר דמעיך הדין אין יסוד לסברא זו * זהירות דלא ישהה יותר מ"ח רגע מנתינת המים * זהירות בטחינה שדמ**
נתינת המים לשמה שדמ
 דברי הגר"ח דמוכיח דמשעת נתינת המים יכול להפריש חלה א"כ לענין מצה מנתינת מים צריך לשמה
בדין חטים שהזיעו במחסן שמה
 חטים במחסן סגור דהגיע לארבעים מעלות חום * דעת החזו"א דארבעים מעלות חום הוה יס"ב וא"כ יש להחמיר * לאחר פסח דאיסורו מדרבנן יש לסמוך על המקילים
מצות כפולות שמה
 מבאר דהיום דאנו אופים מצות דקות א"צ לחוש לנקודות כפולות * לבדוק היטב אם יש שם כפולות ונפוחות * מה נחשב כפולות

זהירות במצות הקרובות לאש דלא נאפות מבפנים שז
 ראוי לזהר דכל התנור יהא שיעור חום גדול דבלא זה אם מניחו קרוב לאש מצוי חשש חמץ ממש דרך מבחון נשרף ובתוכו לא נאפה כלל * במח' האחרונים בקרמו פניה אם יש לחוש דלא נגמר האפיה בפנים * במצות מכונה ראוי יותר לחוש דלא נגמר אפייתו בפנים דאין ניכר כ"כ הקרימת פנים * לזהר דכל התנור יהא חם ולא רק הסמוך למצות

שיעור החום דבעינן בתנור שמח
לנקות השלחן כל י"ב רגעים שמש
הידור מיוחד בחטים ממקומות החמים דאינם מצומחים שמש
שהייה בין נתינת המים לאפיית המצות שמש
 בדברי החת"ס דהקפידו אצלו לא לשהות מן נתינת מים עד האפיה יותר מ'ב' או ג' רגעים דתמוה דאצלינו הלישה לבד לוקח ד' או ה' רגעים * מבאר דלשו פנים בהרבה מים ובעיסות קטנות דבזה לוקח הלישה זמן מועט מאד * מה שנהגו כן הוא משום דנהגו לאפות בתנור בבית ולא היה חם כ"כ ובבליה רכה מתחיל לאפות מיד

להקפיד על בלילה עבה שנ
 עיקר גדול הוא להקפיד על בלילה עבה דוקא דבתנור דידן דחם מאד יש חשש בבליה רכה דאינו נאפה מבפנים

אם יש חסרון לשמה האופים מצות בתנור גז, בגז חדש שבא לאחר הכנסת המצה לתנור

שנא שנא
בענין לקנות מצות מהשוק שנא
 מבאר דראוי דוקא להיות בשעת אפיית המצות דזהו דרך עני כמש"כ הראש * מבאר דדין לחם עוני הוא רק דין בצורת האפיה ואין זה הלכה בעיקר האכילה * ולפ"ז במצות מכונה אולי אין החשש אא"כ נימא דניכר בצורתו

לשמה

חובת שמירה לשמה במצה שנג
 דברי הגמ' בפסחים דמצוה ללנות או לאו דבעי לתיתה שימור למאי * דברי הרמב"ן דלש במי פירות דאין

בא לידי חימוץ אינו מקיים בזה חובת מצה דהרי אינו בא לידי חימוץ ומייתי כן מירושלמי דאין יוצאים ברבוכה דא"צ שימור * מבאר דאיכא ב' דינים בלשמה קודם הלישה דלא יבוא מים ובלשה מתקיים הלשמה בעסק דלא יחמיץ ודין לשמה הוא דין מעשה דצריך להתפס בגוף הלישה * בישוב קו' המנח"ח והשפ"א לענין קטן בלישה * בישוב קו' האור שמח מדין שמירה בטהרות דמהני בקטן * בענין נתינת המים על ידי קטן * בקו' החת"ס אי בעינן קצירה לשמה דלא יהני הקצירה בעכו"ם * דברי מרן הגרי"ז דענין לשמה הוא מצוה בעצם השמירה * ראה לזה מלשון המכילתא

גדרי חובת שמירה במצות שנו

ביאור לשון הכתוב ושמרתם את המצות הרי בודאי צריך לישמר * דברי מרן הגרי"ז דיש סימנים להכיר אם נתחמץ אם יש מצוה ב"שמירה" * מקיים מ"ע קיומית בכל שמירה דעביד במצות * מיישב שיטת הפוסקים דחובת ושמרתם הוה רק בכזית ראשון * דברי השו"מ דגדר ושמרתם היינו לא לסמוך על הרוב ומדמה לדין קדשים * מבאר דלא דמי לקדשים דס"ט הוא חידוש התורה רק כלפי דיני טהרה ולא כלפי דין קדשים * דברי הגר"ח בגדר רוב דנשאר ספק רק מכריעים ע"פ הרוב * דברי הנצי"ב דגדר ושמרתם היינו כל מה דיכול לשמור ואמנם באינו יכול לשמור סגי בפחות * בראיית הנצי"ב מדין שמירה בפרה אדומה * מבאר דל"ד דדין רוב נתחדש לענין איסורים ולא לענין טהרה דהוא נידון במציאות * בדברי הירושלמי דאמרין ביטול רוב במצה * בנידון אי צריך לכונן לשם מצות מצוה דלילה הראשון * בדברי שו"ע הרב דהעלה דהוא מח'

פועלים ירא"ש לאפיית מצות שש

בביאור שיטת הרמב"ם בענין לשמה במצות שס

סתירה בד' הרמ" דכ' דבענין מצה משומרת דוקא ולענין לילה הראשון כ' דאם אינו מוצא מצה משומרת יקח מצה שאינה משומרת ודחוק לומר דהכוונה אינה משומרת לשמה * מיישב ע"פ דברי המשך חכמה דחמיר מ"ע מל"ת דל"ת דבעינן דלא יהא חשש איסור ויכול לסמוך על רוב וכדו' משא"כ במ"ע צריך ידיעה ודאית דהוא מקיים המצוה * מבאר לפ"ז דחלוק השמירה של לילה הראשון דהוא שמירה לקיום מ"ע משא"כ כל שבעה הוא שמירה מאיסור חמץ * מבאר דדין שמירה כל שבעה הוא מה"ת * לפ"ז בלילה הראשון בעי דוקא שמירה מעולה ופסול עכו"ם משום דבעי דוקא שמירה מעולה וא"כ כל העוסקים במצה צריך לזהר דיהיו ירא"ש

בנידון האמירה בתחילת היום כל מה שאעשה היום בעסק המצות שסב

חובת לשמה במצת מצוה ובמצות מכונה שסג

גדר חסרון לשמה בקטן דהכא אין זה חלות לשמה * בדברי המנח"ח דאין אדם משמר מה דביד חבירו ותמיה דהתם הוה חומרא בעלמא וד' הירושלמי דשמירה מהני בחש"ו * בקו' המנחת ברוך דמי חטאת נמי בעי לשמה ומהני ע"י חבירו * מחדש דגדר דין לשמה הכא אינו זהירות מחימוץ לבד רק יסודה חלות לשמה וזה נתפס רק במעשה * בקו' האו"ש מהא דקטנים נאמנים לענין טהרות * דן בזה דלכא"ו גם בעביד הגדול מעשה כל דהוא לא יהני * מבאר הגדר דאין אדם משמר מה דביד חבירו באופן אחר דענינו דאין זה השמירה המעולה * מביא ד' החת"ס דחלוק אי בעינן שמירה בעלמא או דבעינן השמירה בלישה דבזה בענין דהלש בעצמו ישמור * דברי הפייטן דמבואר דזהו גדר פסלות דקטן * בדברי המאירי מפורש כן * לענין מצות מכונה אי נחשב לשמה * לד' החת"ס דגדר דבעינן שמירה דמועילה טפי א"כ אין חסרון במכונה * מבאר לסברא זו דבעינן דיתפס הלשמה במעשה מדוע בקצירה וטחינה במכונה אין חסרון זה דהתם אין השמירה בצורת המעשה גופא רק זהירות דלא יפול שם מים * סברא נוספת דבמצות אמרינן דסתמא לשמה דאין הדרך לאפות לחמץ משא"כ מצות מכונה * בדברי החת"ס דבקצירה השמירה דלא יחמיץ ובלשה הוא במעשה וקו' בזה מד' הרמ" דחובת שמירה רק אחר קצירה

לשמה לשם מצת מצוה שסז

דברי הביאור הלכה דבמצה לא אמרינן סתמא לשמה * ד' האו"ז דבישראל לא בעינן לשמה דאמרין ביה סתמא לשמה * דברי הירושלמי דתוך ל' הוה לשמה וקשה א"כ מדוע בעינן כלל לכונן לשמה * חקירה בגדר לשמה אי היינו לשמה דאכילת מצה או לשמה לשם מצוה בלילה הראשון * ד' הגרש"ז דהביא פלוגתא בזה * דעת הגרש"ז דסגי בכוונה לשם מצה הנאכלת כל שבעה והיינו שמירה מחימוץ * נראה דיש יסוד נאמן דצריך דוקא לשם מצות בערב תאכלו מצות * מתיישב בזה דעת הפוסקים דצריך לשמה גם בתוך ל' יום קודם הפסח דהיינו משום דגם אז אינו אופה רק לשם ליל פסח ואופה לכל הפסח * בירושלמי מבואר דמדומה דין קודם ל' בסוכה למצה וצ"ב דבמצה לא אמרינן כלל סתמא לשמה וביותר לדברינו לא דמי דבמצה מכין לכל שבעה * בדברי הירושלמי דמדמה מצה לסוכה דבסוכה ליכא דין לשמה * ביסוד הברכ"ש דאיכא דין כוונה ואיכא לשמה דלשמה חל בגוף החפצא משא"כ כוונה הוא דין בגברא * מבאר דלהירושלמי עיקר גדר לשמה במצה אינו לשם מצוה רק יסודו דלא יהא לשם דבר אחר * ראה לזה מלשון הרמב"ם דלא הזכיר לשמה אלא לענין עיסת כלבים * לדקדק דכל העוסקים באפיה יאמרו לשמה בפה * בנידון אם העורך או המגלגל הוא קטן * הידור מיוחד במצות הנאפות בער"פ אחר חצות דכה"ג נעשה בודאי לשמה * החששות באפיה ע"פ * הידור דבעה"ב יצעק לשמה דפועלים עבדי ע"ד בעה"ב * ראוי להחזיר עטרה ליושנה דכ"א יעמוד על הפועלים בשעת אפיית המצות ולא לסמוך על ההשגחה לבד

בדין עשייה לשמה ע"ד בעל הבית **שעב**
 בדברי הגר"א מבואר דאם אמר לאשה לעשות לשמה סגי וא"צ באמירת האשה * יסוד בזה למנהג שבעה"ב
 צועק לשם מצת מצוה ולא מודקדק שכולם יאמרו * מבאר דחלוק חובת לשמה במצה דענינה בשביל שמירה
 וכה"ג בעינן דיאמר בעצמו * מביא מחלוקת בעיקר הדין אי מהני אמירת בעל הבית * מחדש ע"פ הרשב"א
 שאם מוסר ציצית שלו או עיסתו לאחר מועיל אמירת לשמה דבעלים דוקא

קטן לאפיית מצות

בחור שאומר שיש לו סימני גדלות אם נאמן * **בדין גדול בן ט"ז דלא נבדק אם הביא ב' שערות**
אם כשר לאפיית מצות * **בחורים בלי זקן באפיית מצות ודינם** **שעב**
 אי אפשר לסמוך בזה על גדלות וצריך נתמלא זקנם או בדיקה וד' החזו"א בזה * חלוק דין דעת דסגי בן י"ג
 למקום דאמרה תורה איש דבעי בזה דוקא סימנים * צד נוסף להקל בקטן לענין מצה מדברי העונג יו"ט
 דבקטן מהני גדול עומד ע"ג דהגדר לשמה הוא כוונה לבד * לענין המסייעים באפיית המצות בודאי יש להקל
 * ראייה לדברי המ"ב להחמיר מלשון הפייטן * דברי הבה"ג דקטן פסול דלא חל דין לשמה ע"י * בביאור
 דברי המנח"ח דשמירה מעולה היינו רק מה משמר מה דהוא עושה * בדאורייתא לא מהני חזקה וע"כ בעינן
 לכתחילה בדיקה * במגלגלים אין צריך להקפיד על נתמלא זקנו * בענין כל מה שאעשה היום בהפסיקו
 באמצע

כמה ספקות לענין קטן באפיית מצות **שפא**

מים שלנו

בענין מים שלנו ממי בארות שנשפך שם מעט שמן הנוטף מציר המשאבה **שפב**
שאלה בדרום אפריקא אם צריך מים שלנו לאפית מצות **שפג**
 אין לשנות גם בדרא"פ ובענין להניח המים שלנו במקרה * למעשה ראוי לשאוב מים סמוך ללילה ולהניחו
 במרתף דמתקרר באופן טבעי
מים שלנו ממי מעיין או מי גשמים דוקא **שפד**
 יש לזהר ליקח מים שלנו דוקא ממעיין ולא ממקורות מים דעברו חיטוי * דברי המהר"ם חלואה דמים שלנו
 אינו מפני דאז קר מאוד רק אדרבה מתחמם קצת בלילה
דברי הגמ' בטעות בני פפונאי במים שלנו דסברו דצריך מים שלו דוקא **שפה**
 תמיה מדוע צריך להביא טעותם ומביא מהחוות דעת דענינו להראות האמונה בחכמי התורה ומבאר דזהו
 התיקון דמים שלנו
בביאור ענין לשם מצת מצוה בשאיבת מים שלנו **שפה**
להכניס לקרור קמח לאחר נפוי **שפה**

מצות מכונה

מצות מכונה היום **שפו**
לשמה במצות עבודת מכונה **שפט**
 במצות מכונה יש לחוש דיבוא לידי מכשול ולבד מזה יש לחוש בזה משום לשמה ומשום דאינו דרך לחם עוני
 * מכתב הראגשובר בענין בזה
מצות מכונה ללילה ראשונה **שצ**
 הוראת רב אחד דאף למצות לילה הראשון עדיף מצות מכונה * גדר לשמה במצות * בביאור ענין לשם מצת
 מצוה בשאיבת מים שלנו * ברמב"ן מבואר דהחסרון במי פירות דבהיות דאין מחמיצים אין נתפס בהם
 הלשמה ויש לומר דאף במכונה בהיות דאין מעשה גברא אין ללשמה במה להתפס * כמה חסרונות במכונה
 דקשה לנקותה ושיעור הלישה ואין הלישה בידי אדם ואין יודעים שיעור החימוץ כה"ג
זימון באכילת מצות מכונה ומצות יד בשלחן אחד **שצב**

אפיית מצות בערב פסח

אפיית מצות בערב פסח **שצד**
 להפקיר מקודם בנוסח המועיל * צריך להזהר לבטל הפירורים בנוסח מיוחד בלא חשש ברירה * יש לחוש
 עוד דלא רק פירורים נופלים דפעמים נפסל מצה שלימה דלא נאפה כראוי * אם מפקירו מצות דנתחמצו

תמוה דאם כבר נתחמץ אינו ברשותו וקודם חימוצו רוצה בזה וע"כ צריך לומר דמפקירו רגע לפני חימוצו * בעצם הגאון רבי משולם איגרא להפקיר העיסה בתחילת חימוצה * יש לדון אם במציאות הולך ומתחמץ או נימא דפעמים מרוב חום מתחמץ מיד וצ"ב * נראה לומר דהכא ליכא חסרון בבריירה דעיקר דין ביטול יסודה הוא גילוי דעת דאינו רוצה בחמץ וכה"ג מהני אפי' בבריירה ודוקא בחלות קנין איכא חסרון בריירה * במחבר הזכיר רק ביטול ולא הפקר וא"ש דלא הזכיר בשו"ע נוסח בריירה בהגה"מ דהזכיר ענין הפקר נראה כוונתו הפקר ע"י ביטול * עוד נראה דבהפקר אין חסרון של בריירה דחסרון בריירה הוא בגמ"ד והכא מפני איסור בל יראה בודאי סומך עליו * עוד נראה דחסרון בריירה הוא רק באופן דרוצה דיחול רק על חלק ובחמץ הרי מוכן דאם כל העיסה יחמיץ דיהא כולו הפקר * בכרם רבעי דהתם נמי מוכן להפקיר כל הכרם דלא יכשלו בזה נראה בד' הרמ' דבזה יש בריירה אמנם התם רוצה דיחול משעת אמירה וגרע טפי * יש לדון מי מפקיר בעל הקמח ואולי בעל המים אם לא הקנה לבעל הקמח נמי צריך להפקיד דנעשה שותף * העובדים במצות דקי"ל לחומרא דאומן קונה בשבח כלי בפרט דעובדים בקבלנות ולא לפי שעות וגם חלוק כמה השביח החפץ * בשד"ח נסתפק בלישה בקטנים דאומן קונה בשבח כלי וקטן אינו יכול להקנות ונראה דהקנין כעין משכון אמנם לענין בל יראה בקנין דכה"ג ראוי לחוש * למעשה ראוי לומר נוסח מתוקן "הנני מבטל וגם מפקיר כל מה שיתחמץ ואפילו פירורים בהתחלת החימוץ, ואם אז לא יחול הביטול והפקר יחול רגע לפני שמתחמץ" * הנוסח צ"ל בעל הקמח וכן בעל המים אם לא הקנה מימיו וכן ראוי לכל העוה"מ לומר הנוסח * נראה דפעם דהיו אופים מצות בביתם ואם אפו קודם ע"פ היה חשש דעדין נמצאו פירורי חמץ בביתן והיום דאופים במקום מיוחד אין חשש זה * זהירות דמחמת החפזון מוציאים המצות כשאין אפי כל צרכו * דברי הע"ש דהטעם מהוא משום דיהנו מהמצות דנהגו במצות עבים דאינם טובים בנאפו מוקדם

הפרשת חלה בערב פסח

- מהו השיעור להפרשת חלה וללישת המצות * שיעור להפרשת חלה * השיעור להפרשת הפרשת חלה * ונים ג' מצות לליל הסדר יזהרו להפריש מזה חלה * מצוות מהודרות דמקפיד דלא יגעו במצות אחרות * שיעור הפרשת חלה * איך לנהוג למעשה בשיעורים * הפרשת חלה בערב פסח בשביל אלו דשכחו להפריש חלה תב
- בקושיא האין מהני הפרשת חלה מדין זכיה הא נכנסים בזה לחשש בריירה * בדין השיעור דמהני להפריש חלה לבני העיר והמדינה * לסמוך על ההפרשה דרב ועיקר התקנה היינו לסמוך בדיעבד דלא אכל טבל
- עצה להפריש חלה ממצות עבדור כל אנשי העיר תג
- מבאר דראוי להפריש חלה סמוך לחג להציל אותם דשכחו להפריש חלה * בחו"ל בודאי ראוי לנהוג כן דליכא האיסור לתרום שלא מן המוקף * דן אי בהיות דמי דיפריש אח"כ בברכה א"כ עובר בברכה לבטלה וא"כ אינו זכות כלל ומבאר דכה"ג לא חל מעיקרא ההפרשה בשבילו * בחידוש המקו"ח דאין שייך לעשות תנאי ושיור בהפרשת חלה דחל בהפרשה בלא מחשבתו * מבאר דכוונת המקו"ח דוקא בחלה בחו"ל * דברי המקו"ח תלי במח' ראשונים * מחובת רב העיר לדאוג לכל העיר כמו דחייב לדאוג בעירוב תבשילין
- הפרשת חלה ממצות אם הבעל מפריש או האשה תה
- שאלה האם מותר להפריש חלה ממצות בע"פ אחר חצות תו
- בעובדא דהבית הלוי דאסר לאפות מצות מקמח באיסור חדש בשביל חוה"מ דכה"ג ליכא ביטול לאיסורים * בקו' הגרמ"ד הלוי לענין מפריש תרו"מ בפסח גופא דקודם הפסח שייך חשש זה * מצוי נ"מ טובא לענין הפרשת חלה בע"פ אחר חצות * בשעת הדחק יש להתיר לאפות כה"ג
- הפרשת חלה ממצות תז
- חידוש הגאון בעל "נפש חיה" דצריך ליקח להפרשת חלה שלימה דוקא * מתבאר בסוגיא דהואיל דשרי ליה לאפות חלה מיוחדת בשביל הפרשת חלה וע"כ דצריך להפריש חלה שלימה דוקא * מסביר אינו מבואר כלל מדוע א"א להפריש מן הפרוסה על שלימה * בדברי הראב"ן דצריך שלימה * מיישב קו' הרעק"א * בנפש חיה מחמיר מטעם אחר דהפרשת חלה בחו"ל מהני למפרע וא"כ בעי כדי נטילה * בנידון הפרשת חלה בחו"ל אי חלה למפרע * בדברי המשנה שכיר באופן בערב פסח ע"ד ליחלק דהמפריש חלה הוא ברכה לבטלה * מיישב מנהג העולם דחלוק כה"ג דמצריך מדעת כולם דאפי' דעתם לחלק חייב בחלה
- הפרשת חלה בחו"ל אם בכזית או פחות מכזית תי
- חלה ותרו"מ במופלא הסמוך לאיש תיא
- המכשולים בהפרשת חלה ממצות תטז
- השיעור להפרשת חלה * זהירות בהפרשה דליהוי מן המוקף והיינו דצריך דהתיבות יגעו זה בזה וגם יהיו פתוחים מלמעלה * להפריש מקופסא דיש בה שיעור המחוייב בודאי בחלה כדי לא להפריש מן הפטור על החיוב * אם יש מקום לחוש כמשמעביר מצה מקופסא דהיתה פטורה מחלה ולא אהני ההפרשה לתוך קופסה גדולה דשוב מתחייב בחלה * חשש כשהמצות בתוך הקופסאות דאינם מצטרפים לענין חלה * אף דנחלקו

בפסוקים אי צירוף סל מהני או דבעינן דיגענו זב"ז בחלה דרבנן מקילין * הדרך הנכונה בקיום מצוות הפרשת חלה כדן * מצות מתנור ראשון דמקפיד שלא יתערבו * דין הפרשה אחד ממ"ח ומבאר דבפסח ראוי להחמיר כעיקר הדין

קמחא דפסחא

קימחא דפיסחא כשמזיק לחנוני המוכר בזול תיט

נחיתת קמחא דפסחא מכספי מעשר תכ

בדעת הגרשז"א דהיום דאין נהוג לחייב קמחא דפסחא יכול ליתנו מכספי מעשר * מבאר דכיון דהוא מנהג ויש לזה מקור בירושלמי אינו מקיים חובתו מכספי מעשר * מי דיש לו ישתדל ליתן קמחא דפסחא גם שלא מכספי מעשר * מבאר דראוי להחמיר לקיים חובה זו של קמחא דפסחא * אף דעצם התקנה היה ליתן דוקא לקמח נהגו ישראל ליתן לכל צרכי הפסח

העיקר של פסח להתחזק בצדקה תכ

מעוה חטים תכ

תמיה מדוע נותנים חטים ולא מצות * חקירה אי דין קמחא דפסחא הוא מחובת היו"ט או דהוא חובה מיוחדת בפסח לבד * מבאר דכיון דמצות הם זכר לחרות מעיקר הדין ליתן לעניים דרך כבוד * מבאר דאפיית המצות בעצמם הוא דרך כבוד ע"כ צריך ליתן להם קמח ולא מעוה * חייבין ליתן לו ברווח ובהידור אם מקפיד על מצות יד * המקבל מעוה מעוה חטים אם מותר לו לשנותם לצורך אחר

בדברי הגר"א דיש רמז בפוסקים לענין קמחא דפסחא תכב

חיוב מיוחד כליל הסדר לדאוג לעניים מכיון דאנו נוהגים כעשירים א"כ חובה מיוחדת לדאוג לנצרכים

תענית ערב פסח

בטעם תענית בכורות בערב פסח תכג

בביאור מה דנהוג לצום כיון דנצלו ממצרים דלכא' ראוי לקבוע ליום שמחה * מביא מש"כ חכ"א דהוא ט"ס והיה כתוב מתענגים ומבאר דתיקון זה הוא הבל הבלים ממש * מבאר דכליל הסדר נבחרו הבכורות לעבודה ואמנם בחטא העגל ניטל מהם וע"כ יש קטרוג עליהם דלא נשארו במעלתם וע"כ צמים * מבאר יותר ע"פ דברי האוה"כ דבביאת המשיח תחזור העבודה לבכורות * מביא דהחת"ס תמה בזה ומבאר דהצום זכר לצום דבכורות ומבאר דחששו מקטרוג וע"י מודגש השינוי בין ישראל לאומות * חידוש מהר"י מולין לענין נט"י דכשאין כהן נוטל בכור פטר רחם דעיקר הקדושה לבכור מאב * תמה דאף דהאידינא אין עבודה לבכור מאב מ"מ גם בכור מאם אחר הפדיון נסתלק מעלתו * בדברי הזהר"ק דלויים יטלו ידי הכהנים * מבאר דהעבודה אינו תלוי בבכור באביו רק מפטר רחם

סעודת סיום בערב פסח תכה

בענין החובה לאכול בסעודת הסיום בשיעור כותבת או מלא לוגמיו * אם אינו מסיים בעצמו צריך לזהר בזה והמקדקין מהדרין להשתתף בסעודת ברית * בענין השיעורים אם הוה לפי משקל או לפי מדה * למעשה בצום לבכורות יש להקל דאין לזה יסוד בבבלי ובירושלמי ובפרט דהיום אנשים חלושים ולא יוכלו לקיים מצוות הלילה כראוי * בענין אם נוכח בסיום ולא אכל שם אם יכול לאכול בביתו * מבאר דכ"ז היינו דוקא אם סיים בעצמו אם לא סיים עמהם אינו יכול לאכול בביתו * בענין תענית ליארצייט כיון דיש לזה יסוד בש"ס אין מקילין בזה ודוקא אם הוא עצמו סיים דמצטרף כזכות * עד"ז מה דהקילו בפחות מרביעית וכותבת דמ"מ אינו אלא כגילוי דעת דמשתתף עמהם

בכור יוצא דופן אם צריך להתענות בע"פ תכו

מבאר דתלוי בטעם דהבכורות מתענים * דברי הרמב"ן דדוקא פטר רחם לאמו נתקדש דבזה נתפרסם הנס יותר * למעשה בבכור יוצא דופן ראוי לצום אמנם יש להקל אצלו יותר לסמוך על סיום

משתתף בסיום ער"פ אם צריך לאכול כזית תכח

תענית אבי קטן בכור בערב פסח תכח

בנידון אם הקטן עצמו מסיים מסכתא או משתתף בסיום אם נפטר האב * מסתבר דאין האב נפטר דמעיקרא תקנו את החיוב על האב * דעת המקילים דמעיקרא המנהג הוא רק במקום דהבן חייב לצום * בדברי הקה"י דאפי' לא שמע הסיום רק משתתף בסעודה נפטר וצ"ב ומשמעות המ"ב דצריך לשמוע הסיום * מבאר דדין התענית אינו מבואר בש"ס ופוסקים ויסודו מנהג ואין לזלזל בו אבל כשיש אמתלה לא נחשב מזלזל * למעשה קשה להקל בזה נגד דעת הרבה פוסקים וע"כ יפדה התענית בממון * נהגתי לקרוא כל אחד מהשתתפים לטעום דבזה הוא נחשב דשייך לסיום * מבאר דכיון דיסוד החיוב מצד מנהג הרי היום המנהג להקל

בענין ליפטר בסיום של אחר תל
מביא נידון האחרונים אם להשתתף בסעודת סיום פוטר מחובת צום דבכור * נהגו כפוסקים שהקילו בזה
משום דחובת צום דבכור אינו אלא מנהג * עיקר חשיבות דסיום הוא רק כשעושה כן דרך שמחה ולא דרך
עראי ליפטר מצומו וע"כ צריך דוקא סעודת סיום * מבאר המקור להקל בזה מאחר דהמקור הוא מנהג והיום
המנהג להקל משום דחולשה ירדה לעולם * אם רוצה לאכול אחר הסיום צריך לשבור התענית באכילה בסיום
וזה רק באכילה של כותבת או שתיית רביעית * אם יש ברית מילה יהדר להשתתף בברית
בהא דפודים רק בכור מאם תלא

ע"פ אחר הצות

ללבוש בגדי יום טוב מחצות ערב פסח תלג
בדברי הגר"א דאחר הצות ער"פ חשיב יו"ט
אם יש הידור לדקדק להיות בע"פ בחצות רחוק יותר מט"ו מיל תלג
אם יש ענין להקפיד להיות בערב פסח שיעור דרך רחוקה מירושלים תלה
בהערות חכ"א דכיון דרוב הציבור טמאים א"כ יש חובת הקרבת קרבן פסח וראוי לא להיות סמוך למקום
המקדש בער"פ

הקרבת קרבן פסח בזמן הזה תלו
דברי האחרונים האחרונים בנידון הקרבת פסח בזמן הזה * מבאר דהשתדלו להשיג רשיון ולא התירו למעשה
הקרבת הקרבנות דעדיין יש בזה הרבה חששות * למעשה א"א כלל להקריב קרבנות אמנם בלימוד סוגיות
אלו אנו מעוררים התשוקה להקרבת קרבנות וזה עצמו מרוצה להקב"ה כהקרבת קרבנות * מה דפרסמו
דהיום כבר אין אונס בהקרבת קרבנות בגלל הכיבוש וראוי לא להיות בע"פ בירושלים הוא להיפך ממש

הקערה בליל הסדר

הנחת הקערה בליל פסח לפני המסובין תלח
בדין אי בעי קערה לפני בעל הבית לבד או לפני כאו"א * מבאר דהנידון אי צריך קערה לפני כ"א היינו אי
דין הקערה הוא דין בפנ"ע להביא קערה או נימא דהוא חלק מדין מגיד לאומרו על הקערה * בש"ע מבואר
דנותנים הקערה לפני בעה"ב וא"כ לדידן דכ"א אומר ההגדה צריכים להניח לפני כאו"א * מבאר דבמונח אצל
בעה"ב נחשב כמונח אצל כל היושבים על השולחן * בביאור לשון הרמ" דאחר כאן הבן שואל מוסיף ואומר
הקורא מה נשתנה ותמוה דנפטרו באמירת הקטן * מפי מרן הגר"ז דדין המצה בהגדה הוא כדין קידוש על
היין וכאן צריך הגדה על הפת * בשעת ההגדה בעינן למצות על השלחן מדין לחם עוני ומדין הסיפור עצמו
דלא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך

בענין מצה ומרור מונחים לפניו בשעת סיפור יצ"מ ואמירת ההלל תמ
דקדוק בלשון המכילתא דיש דין דהמצה והמרור יהיו מונחין על השלחן בשעת ההגדה * לשון רש"י שעונים
עליו דברים הרבה היינו הגדה והלל * מתבאר חידוש גדול דגם אחר הסעודה בשעת ההלל צריך דיהא מצה
על השלחן * מיישב דאיכא ב' דיני סיפור בלילה הא' לספר הנסים של יצ"מ דבזה צריך מצה ומרור והב'
לספר בנפלאות ה' * למעשה אולי ראוי לנהוג כן

אם צריך להקפיד דיהיה לפניו על השלחן דוקא המצות דיוצא בהם יד"ח תמא
בנידון להניח כל המצות דאוכלין בסעודה על השלחן בשעת ההגדה תמב
אם ראוי להדר דכל המצות דהמסובין יד"ח יהיו בשעת ההגדה כדי דיענו עליהם דברים הרבה

ביצה בקערה בליל פסח תמב
אכילת ביצים בליל פסח תמג
בענין אם ראוי לצלות הביצה * בדעת הגר"א דאין אוכלים הביצה משום דמנהגינו לא לאכול צלי * בקו'
הט"ז דמבואר בירושלמי דאוכלים ביצה צלויה ומבואר דבדברי הגר"א היינו בביצה הנאכלת זכר לפסח

קידוש

קידוש והלל על הכוס תמה
חקירה אי תקנת ד' כוסות הוה משום הד' כוסות ונתקן על הסדר או דמעיכרא נתקן רק כחלק מחובת קידוש
מגיד וכו' * מבאר דתלי בזה מח' הב"י בשתאן שלא על הסדר לא יצא אי היינו בשתאן רצופין דוקא * בלשון
התוס' בסוכה מבואר דעיקר התקנה היה הלל על הכוס * כדאי לחשוש לשי' התוס' דהוא תקנה של קידוש

על הכוס וע"כ יקדש בעצמו ולא יצא מבעל הבית

לכוון בקידוש גם על מצוות סיפור יציאת מצרים תמו
בקידוש צריך לכוון גם על מצוות סיפור יציאת מצרים

עיקר מצוות קידוש בליל הסדר להזכיר שהוא "זכר ליציאת מצרים" תמו
גדר חובת הזכרת יציאת מצרים בקידוש * דין הזכרת יציאת מצרים בקידוש אינו מדיני הקידוש רק מדיני זכירת יציאת מצרים * ביאור שיטת הרמב"ם דמומה דין חובת ליל הסדר לדין זכור אם יום השבת לקדשו * עיקר הקידוש ליל פסח הוא להזכיר שזהו לזכר מצרים

ד' כוסות

בגדר מצוות ד' כוסות תמט
ספק התוס' אם צריך שכ"א ישתה ד' כוסות תלוי בגדר שומע כעונה * ביאור חובת ד' כוסות להתוס'

בדין חינוך קטן בד' כוסות תנ
ראיה נפלאה לדברי הגר"ח בדעת התוס' * חידוש המאירי שגם בהגדה והלל צריך הסיבה * ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד * הוכחה שיש דין נוסף בד' כוסות * שתיית חומר מדינה לד' כוסות * אם אפשר לשנות מיץ ענבים לד' כוסות * בירור אם צריך כל אחד לקדש

בענין ד' כוסות תנד
דברי המדרש דד' כוסות כנגד ד' גאולות שהם כנגד ד' גזירות של פרעה * דברי התוס' דיכול להוציא ב"ב ותמיהת המהר"ל דחובת ד' כוסות הוא חובת גברא * בדברי מרן הגר"ז דדין ד' כוסות אינו מדין הכוסות רק מדין ברכה על הכוס וע"כ בעל הבית לבד מחויב בד' כוסות * בביאור יסוד מח' ר"י וחכמים לד' התוס' בפסחים * בד' מרן הגר"ז דעיקר המצוה הוה בשתייה * בקו' האבי עזרי דא"כ מה שייך רובו ככולו * מבאר דעיקר המצוה הוא הדרך חירות וצורת קיום המצוה הוא בשתייה * בחידוש גדול אחד דבפסח לא מהני בקידוש שומע כעונה דהכוס של ברכה הוא חלק מהקידוש אמנם לד' הגר"ז הכא דין כוס של ברכה הוה דין בפנ"ע * מבאר הנידון בשתאן בבת אחת בהפסק רק לא אמר ההגדה אי נחשב בבת אחת ולכא' תלוי אי ד' כוסות נתקן ככוס של ברכה * מבאר דאף דהוה כוס של ברכה לא בעי דוקא ברכה דברכת המזון וגאולת מצרים רק ברכת בורא פרי הגפן * מבאר לפ"ז דקטנים אם אינם יודעים לכוון בהגדה ובברכת המזון אם מכוונים בברכה דפכה"ג חייבין בד' כוסות * נידון התוס' אם יכול להוציא אחרים בקידוש מתלי תלי בגדר שומע כעונה אי הגדר דסגי בשמיעה לבד או דהעונה מצטרף לשומע

מצות שתיית ארבע כוסות באדם שאינו יכול לשותות יין או אפילו מיץ ענבים תנח
מי דאינו יכול לשותות יין אם מוטב לשותות חומר מדינה או ליד"ח מחבירו * בידון מרן הגר"ז עם אחיו דהיה להם או יין לאחד מהם או חומר מדינה לשניהם והחליט דעדיף דא' ישתה יין ויוציא את חבירו

גדר מצוות ד' כוסות תנס
ד' המהר"ל מפראג דבכל כזית מקיים המ"ע דמצוה ותמיה בשיתת הרמ' דנראה דגם בד' כוסות כל מה דשותה הוא הכלל המצוה * מבאר דעיקר תקנת ד' כוסות הוא משום שמחה לבד מהחובה של דרך חירות וע"כ בכל מה דשותה מקיים מצוה * דברי מרן הגר"ז דעיקר החיוב בד' כוסות היינו דרך חירות ולדברינו היינו דוקא עם שמחה * דברי הפוסקים דב' כוסות לא מהני רוב כוס וצריך לשותות דוקא רביעית היינו מופני דזהו שיעור שמחה * צ"ב ד' האחרונים דבעי דוקא רוב כוס בב"א וצ"ב דא"ז דרך שמחה ואולי הוא משום דין דכוס דחירות * נראה דאף במוסיף פחות מכזית באכילת מצה ורביעית ביין מצטרף לקיום המצוה

שיעור השתייה בד' כוסות תסא
כוס יותר מרביעית ושתה כבר רביעית אם צריך לשותות כל הכוס * דברי מרן הגר"ז דאיכא בד' כוסות ב' דינים א' דין כוס של ברכה ב' דין חירות בשתיית היין * מיישב בזה דעת הרמב"ן דבד' כוסות צריך רוב כוס ולא מהני מלא לוגמיו דהוא דעיקר המצוה הוא בגוף השתייה * נראה דהכא אין זה מדין רובו ככולו דכה"ת רק תקנו מעיקרא דצריך רק רביעית או רוב כוס * בכולו ממש עדיף טפי דהוא דרך חירות טפי ואמנם לכתחילה סגי ברוב כוס * בכוס גדול יש לומר דגם משום דרך חירות סגי ברוב כוס * בירושלמי מסתפק לענין יין מבושל לד' כוסות ולדברי הגר"ז מתבאר היטב דבדין יין דד' כוסות בעי חרות ויין מבושל אינו דרך מלכים * דברי הרמב"ם דאין לקדש בבין מבושל דאינו ראוי למזבח ומבאר דזהו דין דוקא בקידוש ולא בד' כוסות * בדברי הבית הלוי בביאור ספק הגמ' אי בעי הסיבה בב' ראשונות או ב' אחרונות * מבאר דבכל כוס יש דין כוס של ברכה וע"כ בעי הנוסח המיוחד ואין שייך דהאחרונות יעשו לכוס ראשון

חובת ברכה אחרונה אחר כוס קידוש של ליל הסדר תסד
תמוה האין מבטלים חובת ברכה אחרונה על כוס ראשונה ומביא ממונהגי קומרנא דנהגו לברך אצלם * בעצה מוכ"א לשותות רק רוב רביעית לא להתחייב בברכה מעין שלש * אין לתקן דברים חדשים ויש ליישב מנהג ישראל דשיעור ע"ב מינוט הוא שיעור סילוק מהשתייה וכיון דד' כוסות נתקן על ההגדה אין סילוק כל זמן ההגדה * מבאר דכיון דהקידוש הוה כברכה על ההגדה וברכה אחרונה חשיב סילוק מהקידוש * שיעור שביעה

דאורייתא ביין אינו תלוי במה דאינו צמא עוד * אין לפרסם לא לשהות ע"ב מינוט דמבטל מאחרים מצוות הגדה דצריך להאריך לספר לבנים ומבטל חובה זו דהיא דאורייתא

שטיפה בין כוס לכוס בד' כוסות תסה
מדוע אין נחשב הכוס ככוס פגום ויצטרך לשטוף בין כוס לכוס * לדידן במה דמוסיף יין כבר אינו פגום אמנם לדעת הגר"א אם נשאר מעט יין א"א להוסיף * ראוי להדר ליד"ח דעת הגר"א ולשטוף הכוסות * בהנהגות הגר"א לא מצאנו הידור זה ואולי שתה לגמרי כל הכוס

עצה בליל פסח לצאת קידוש בלי כוס כשיעור תסו
בדין לצאת יד"ח קידוש דאורייתא מבהע"ב המברך בכוס גדול כשלעצמו ישתה מכוס קטן * בדברי הרמב"ם נראה דדין ד' כוסות הוא דאורייתא דבזה מתקיים דחייב אדם להראות כאילו הוא ממזרים * קידוש אינו תלוי בד' כוסות ואף דליד"ח קידוש דשתה בלא הסיבה יד"ח קידוש

ההולך לבית חולים מבעוד יום להוציא חולים יד"ח קידוש אם ילך אף בליל הסדר תסז
במשנ"ב מבואר דבליל הסדר יש להקפיד לא לעשות קידוש מבעוד יום * מצאנו תקנה דקידוש בכל שבת להוציא דסגי אף שלא במקום סעודה וא" הגם דלא יד"ח ד' כוסות יצאו יד"ח קידוש * לפ"ז אם יוצא בשל המקדש גם אם שותה מכוס שלו שיעור קטן יוצא יד"ח * מבאר דאף שזומע מבעה"ב דוקא בעה"ב הוה כוס של קידוש ושומע כעונה לא מהני דכאן אין המצוה בשמיעה רק באמירתו על הכוס

ברכת הטוב והמטיב על היין בליל פסח תסח
השותים בכוס ראשון יין ובכוס שני מיץ ענבים מדוע אין מברכים ברכת הטוב והמטיב * בנידון דמיץ ענבים גרע טפי אמנם מביא ד' הרמ"א דאין יש מעלה ביין השני כגון דביא יותר יש לו לברך וא"כ ה"ה במיץ ענבים * בנידון אי יש להקל משום דאינו משכר ומבאר דכיון דס"ל דיוצאים בזה שמחת יו"ט א"כ צריך לבאר * ד' חכ"א דאי' דטעם ברכת הטוב והמטיב משום דין משכר ויבא לידי קלות ראש וא"כ במיץ ענבים אי לחוש * מבאר דאף דזהו טעם המצוה מ"מ למעשה תקנו חז"ל דצריך לברך בכל פעם * חיוב הטוב והמטיב הוא רק לאחר שותה עמו ויש לו שותפות ביין ובנידון אשתו וב"ב * בביאור ד' המג"א דאשתו וב"ב דעליו לפרנסם חשיבי דאית להו שותפות ביין * אם מקפיד על ב"ב דלא ישתו מיין זה כה"ג לא חשיב דאית להו שותפות * ראוי להדר דיאמר בעה"ב להדיא על אחד ממייני היין דאינו נותן רשות לב"ב להשתמש בזה

כוס של אליהו

חיוב מזיגת כוס של אליהו ליל פסח תע
באחרונים מבואר דכוס של אליהו הוא רמז לעת"ל אמנם נראה דהוא חיוב מעיקר הדין * בגמ' מבואר דכוס חמישי אומר עליו הלל הגדול וד' המהיר"ל בזה דדינו כקידוש דבעה"ב מוציא יד"ח וסגי דבעה"ב שותה * בדברי הרמב"ם דלא הזכיר בכוס חמישי חובת הברכה וכן הזכיר מקודם דאינו טועם כלום כל הלילה ומבואר דהוה רק מחובת אמירת הלל הגדול על הכוס * מלשון הרמ"א אינו ראייה דבפשטות כוונתו דהוה רשות לבד וע"כ אינו מברך אך יסוד הדברים מבואר בגמ' דהוא מחובת אמירת הלל הגדול על הכוס * הגר"ח מבריסק לא שפך יין בדצ"ך כו' משום דהיין דמוסיף אח"כ לא הוה יין שנאמר עליו ההגדה * הגר"ח מבריסק נהג להחזיק הכוס בהגדה כמו בקידוש

יין לד' כוסות

אם צריך לדחוק עצמו לשותות יין לד' כוסות או עדיף מיץ ענבים תעב

שותה יין שאינו ערב לו אם יוצא יד"ח תעד

בירור על סוג היין לד' כוסות תעה
בדין מיץ ענבים אם אין יוצאים בו משום דאינו משכר * ראוי להדר ביין ישן דאינו מבושל וערב בטעמו * אם היין אינו טעים לו מבטל עיקר מצוותו * במיץ ענבים יזהר מאד לקיח בלי שום תוספות כחומר משמר וכדו' * ראוי לערב בו יין דיהא בו טעם יין

יין חי או מיץ ענבים * אודות מיץ ענבים והסבר המציאות * בדין מיץ ענבים * בענין יין "גריפ

טייזער" * מיץ ענבים בתוספת חומר משמר * דין יין מוגז * איזה מיץ ענבים מהודר לקידוש * יינות המהודרים בשוק היום לד' כוסות קידוש והבדלה בארץ ובחו"ל תפו

בעדה החרדית מקפידין דיהא רובו ממש יין טהור בלא רוב בצמצום דהיום אין בזה שם יין * ביין יש להקפיד על הכשר מהודר דיש חששות רבים לענין ערלה ויין נסך ועוד

יין לד' כוסות תפח

ספק הירושלמי אם יוצאין ביין של שביעית מצוות ד' כוסות * דברי המפרשים בירושלמי * במש"כ דיש חשש משום דמקיים מצוה בשביעית ובד' כוסות ואין עושין מצוות חבילות חבילות * ד' האור שמח דאינו

ראוי למזבח וע"כ אינו כשר לד' כוסות * מבאר דדוקא אם החסרון למזבח הוא מפני מעלת היין ולא מפני דין היין * מבאר דאולי כוונת הירושלמי דכיון דיש בזה הגבלה דאיכא כמה דינים בשתייתו * בדברי הירושלמי דיוצאים ד' כוסות ביין מבושל ותמיהה בדעת הרמ' דאין יד"ח בקידוש ביין מבושל * מבאר דחלוק דין יין דיסודו יין ערב לשותה מדין קידוש דבעינן ראוי למזבח * לפי זה מי דערב לו יותר מיץ ענבים יש לו לקח מיץ ענבים

לחזור על הפתחים לד' כוסות

גדר החובה לחזור על הפתחים **תצא**

בדין לחזור על הפתחים לד' כוסות * צ"ב מה הראיה דצריך לחזור על הפתחים דהרי במשנה הוא הח' דגבאי צדקה צריכים ליתן לו * ביאור ד' המשנה דלוקח מן התמחוי היינו במי דאינו רגיל ליקח מן התמחוי * לפ"ז החידוש דצריך לבזות עצמו בשביל ד' כוסות * כל חיובי ליל הסדר הוה משום פרסומי ניסא * בנר חנוכה אין חיוב להשכיר עצמו

שואל על הפתחים לקיום מצווה **תצב**

בדין שואל על הפתחים לפירסומי ניסא ולכל המצות * ראה דבכל מ"ע צריך לחזור על הפתחים ורק בסעודה יתירה דשבת אינו חייב * חלוק מי דאינו חוזר כלל על הפתחים למי דחוזר על הפתחים לצרכיו * מבאר דאף דבדאורייתא צריך לחזור על הפתחים בדרבנן פטור לבד מפרסומי ניסא * דברי המ"מ דמקור ד' הרמ' הוא מד' כוסות היינו דס"ל דדין ד' כוסות חמיר דהם הודאה על הנס וחשיב פרסומי ניסא * שיטת הר"ח דדין דשרי ליקח מן התמחוי לד' כוסות הוא חידוש משום דאי"ז מזונו

טעם החיוב לחזור על הפתחים **תצא**

בקו' הבה"ל האיך שייך חיוב לחזור על הפתחים במצוה דרבנן יותר ממ"ע דאורייתא * מבאר דגדר חובת פרסומי ניסא מענין הכרת הטוב והיינו כעין פרעון חוב דאינו נפטר באין לו מזונו * בביאור דמיון דינא דיקח מן התמחוי לדין לחזור על הפתחים * מבאר דהחובה לחזור על הפתחים היינו משום מצות קידוש השם להכיר נפלאות הבורא * מבאר דעיקר חידוש המשנה היינו דצריך לילך לבקש מהתמחוי וקושיית הגמ' פשיטא על מה דנותנים לו * מבאר דלענין סעודת שבת אין צריך לחזור על הפתחים דלעונג נתנה ולא לצער

האם לחזור על הפתחים בשביל מצות עשה * האם מחויב בד' כוסות ובכל מצוה במקום צער

גדול * אם חייב לקיים מ"ע במקום צער רב **תקא**

מצות הסיבה

מצות הסיבה **תקב**

היום דמנהג שרים לישב בכסא מכובד א"כ דרך מלכות הוא להסב ע"ג כסא מכובד או ספה ונראה פשוט דעיקר המצוה הוא להסב בדרך הנוח לו ביותר * ד' מרן הגר"ז דמצוות הסיבה הוא מצוה בפנ"ע של דרך חירות וזמן המצוה הוא בזמן קיום מצוה וד' כוסות * מדוקדק בזה לשון הרמ' דנקט לשון צריך בהסיבה וחייב בד' כוסות ולד' הגר"ז הרי ההסיבה אינו קיום המצוה מצ"ע רק הוא הקיום של מצוות הנהגות חירות * בד' שאר ראשונים נראה דהסיבה הוא קיום מצוה בפנ"ע ולא היסב לא קיים המצוה * בקושיא היאך יצא יד"ח מצוה במנחות הא צריך לאוכל בעזרה וא"כ להסב שם * לדברינו מתיישב דיד"ח יצא אמנם יד"ח הסיבה לא יצא וצריך לאכול אח"כ עוד כזית * בגמ' מבואר דכפוהו פרסים יד"ח מצוה וצ"ע דאי"ז דרך חירות ולדברינו א"ש דאה"נ יד"ח מצוה יצא וצריך לאוכל עוד כזית בהסיבה * צ"ב מקור דברי הראשונים דבלא הסיבה אין יד"ח ד' כוסות * למה דביארנו דאיכא בד' כוסות דין חרות ודין כוס של ברכה א"כ אף דכוס של ברכה מתקיים בלא הסיבה דין חירות בודאי לא קיים וצריך לשתות עוד כוס

הסיבה בנשים **תקה**

נראה דנשים מעיקרא לא תקנו בהם חז"ל דין חובת הסיבה כאנשים רק חיובם רק דרך כבוד * לפ"ז גם באינם מסיבות צריכות כסא מכובד

דין קטנים במצוות הסיבה **תקו**

טעם מצות הסיבה **תקו**

מבאר דנחלקו הראשונים בטעם הסיבה אי היינו כדרך שהמלכים אוכלים או היינו משום זכר לחרות * מבאר בזה מחלוקת הראשונים אי היום דאין דרך להסב חייבים בהסיבה * מבאר דאף דאין דרך מלכים לישב בהסיבה מ"מ דרכם בכסא מפואר ודרך מלכות וע"כ עיקר חובת הסיבה היינו לשנות מדרכו * ברמ' מבואר דהוא מענין דרך מלכים עד שיהא דרך חירות וצ"ב אי היינו דרך חרות או דרך מלכות * לדרכינו עיקר הדין הוה לישב כבני מלכים משום דרך חירות וכל מה דמראה חירות כבר יד"ח עיקר המצוה * לפ"ז גם השלחן נאה והכסא מפואר הוא מעיקר המצוה אמנם יד"ח המצוה יוצא בהסיבה לבד * אף להחולקין על הראב"ה בנשים דמעיקרא חילקו חז"ל בין נשים חשבות א"כ בזה"ז דאין דרך להסב פטורות לגמרי

חידושים במצות הסיבה בפני רבו בליל הסדר תקח
מבואר בהלכה דמחילת רבו מהני וע"כ דאי"ז בזיון לרבו דבכה"ג אף במוחילה לא שרי וא"כ קשה מדוע אין חיוב לרבו ליתן רשות להסב * בהסיבה דילן ל"ה לכא' בזיון אמנם בגמ' גם נראה דגם באופן דלא הסיבו הסבה גמורה איכא לדין כבוד רבו * נראה דקיום מצוות כבוד רבו עדיף על קיום מצוות הסיבה וע"כ במחילת הרב מפסיד להו קיום מצוות כבודו * נראה דדוקא רבו מובהק מהני מחילה ולא גדול הדור דלזול בו נחשב זלזול בכל ישראל

שכח להסב ונמצא אצל רבו דאינו יכול להסב אם יחזור וישתה תקט
בשאלה באחד דהלך קודם האפיקומן לבית רבו ונזכר דשכח להסב בב' כוסות ראשונות אם יחזור וישתה [בלא הסיבה דהרי נמצא אצל רבו] * למעשה נראה דיצא בדיעבד וא"צ לשתות עוד פעם * ביאור דדין דאין צריך להסב בפני רבו אי"ז מדין כבוד רבו רק דבמצאות אינו יכול להסב דרך חיות

חיוב הסיבה אצל רבו או אדמו"ר תקי
באינו יושב על שלחנו ממש חייב בהסיבה ורק ראוי לבקש רשות להסב * דברי המקור חיים דרב בעירו חשיב כגדול הדור ואין להסב בפניו * יש לדון אם היום דאין נוהגים בהסיבה גמורה בשכיבה אם איכא לדין זה * מבואר מדין זה דמהני רשות מרבו דאין האיסור משום בזיון רק חסרון כבוד

הסיבה וכבוד ומורא לרבו תקיא
בגמ' מתבאר דלענין הסיבה אין חילוק בין רבו מובהק לרב שאינו מובהק * בקו' העמק ברכה דדין מורא רבו כמורא שמים נוהג דוקא ברבו מובהק * לשון התו"כ נראה דבכל ת"ח איכא חובת מורא * בדברי מרן הגר"ז דדין זה הוה דוקא ברבו מובהק * מבאר דאיכא ב' דינים בכבוד לרבו דין לכבודו ודין מורא ודין מורא נוהג גם ברבו שאינו מובהק * מיישב בזה פסק השו"ע דהסיבה אסורה גם ברבו שאינו מובהק מדין מורא * מביא מדרך ארץ זוטא דאם אינו מכבדו נחשב כמבזהו ממש

בעניין מצות הסיבה תקיג
אופן קיום מצות הסיבה לרש"י * מחלוקת הראשונים והרמב"ם בגדר דין הסיבה * ראיות לרמב"ם לפי ביאור הגר"ז * חילוק בין דין ד' כוסות למצות מצה * יישוב נוסף למנהג העולם ע"פ המחלוקת רש"י והרמב"ם בדין הסיבה אם צריך שיהא כמלך או כבן חורין * שיטת הראב"ה כרש"י שטעמא משום בן חורין * החילוק בין מיסב אצל אביו למיסב אצל רבו

להזהר בהסיבה ממש תקיח
יש להזהר בהסיבה להשען ממש על הכסא או מטה ולא לצדד לשמאלו לבד

בענין לפשוט רגליו לחוץ בהסיבה תקיח
נראה דעיקר מצוות הסיבה היינו כשרגליו מופשטות לחוץ דזהו דרך מלכות והסיבה דילן אינו מבואר מדוע הוה בזיון בפני רבו ולאשה * לשון רש"י בסוכה דהסיבה הוא ע"ג המטה בשכיבה

הסיבה במטה ממש תקיח
יש השוכבים ממש ע"ג המטה ונראה דאי"ז הסיבה רק צריך להשעין ראשו על המשענת ורגליו חוץ למטה

בגדר החילוק בין הסיבה במצה להסיבה ביין תקיט
ברמב"ם לא הזכיר חובת הסיבה בכורך ואפיקומן * מבאר דכיון דזהו חלק ממצות מצה א"כ אין צריך להסב דכבר קיים מצוות הסיבה בכזית ראשון

נשים בהסיבה תקכ
בשיטת הראב"ה אם ראוי להסב היום דאין דרך מלכות כלל

אכילת כזית בלא הסיבה לצאת יד"ח שיטת הראב"ה תקכ
דעת חכ"א דראוי לאכול כזית בלא הסיבה דהוא דרך חירות והוא תמוה דהסיבה אינו דרך חולי דנימא דאינו יד"ח

כסא מהודר להסיבה תקכ
ראוי להדר לישב ע"ג כסא מהודר ונראה דבזה גם לראב"ה מקיים מצוה

הסיבה בכל הסעודה תקכא
בדברי הרמב"ם דראוי להסב בכל הסעודה

מצות כרפס

במה מקיימים מצות כרפס * בנידון לקיחת סלרי * בענין צנון ובצל * בענין גזר * אכילה פחות מכזית בכרפס * בענין ברכה אחרונה על הכרפס ולענין הברכה על המרור תקכב
מחלק בין דין כוס דצריך לברך על כל כוס וההגדה נחשב הפסק דהגדר הוה רק משום דכל כוס הוה מצוה בפנ"ע * מבאר דכיון דאכילת המרור אינו משום הסעודה רק משום מצוות היום צריך לברך על זה

הסיבה בכרפס	תקכג
להסוברים דכרפס הוא בכזית ראוי נמי להסב דהוא מכלל חיוב אכילה		
בענין נט"י לכרפס	תקכד
תמיהת המ"ב מדוע בעי נטילה לכרפס דהוה פחות מכזית * מבאר דמה דאין נט"י בפחות מכזית הוא מפני דאין בזה חשיבות וא"כ בכרפס יש חשיבות * אם ראוי ליגע במקומות המכוסים קודם הנטילה דלא להיו ברכה לבטלה		
אוכל פחות מכזית שטובל במשקה אם צריך נטילת ידים	תקכז

סיפור יציאת מצרים

במעשה דראב"ע שסיפור יצי"מ כל הלילה ובמצוה קיומית במצה לאחר חצות תקכו
כשמספר הניסים והתלהבות ברגש והתלהבות מקיים עיקר חיובו דכך הדרך דמי דנעשה לו נס מספרו בהתלהבות

קיום מצוות מצה כל הלילה תקכו
חידוש דאף דאכל לאחר חצות לא קיים חובתו מ"מ יש בזה מצוה קיומית ומדקדק בזה הלשון "לא יצא יד"ח" * מבאר הטעם בזה דמקיים המצוה של מצה כל שבעה * מחדש עוד דגם המצוה של בערב תאכלו מצות * דשייך קיום מצוות סיפור בהלכות הפסח כל הלילה * מ"מ הוא קודם חצות * מבאר ע"פ היסוד דעיקר הזמן דק"פ הוא כל הלילה ודין חצות הוא רק דין במעשה האכילה * מבאר לפ"ז מה דקיים ראב"ע המצוה כל הלילה הרי אין פסח ומצה מונחין לפניו ולדרכנו הרי שייך מצוה קיומית בזה כל הלילה

בענין מצות סיפור יציאת מצרים תקכח
תמיהת המפרשים איך קיים ראב"ע המצוה כל הלילה הרי אין מצה ומרור מונחים לפניך * ב' דינים במצוות סיפור יצי"מ בהלכות הלילה דפסח ומצה והב' סיפור הניסים והנפלאות * דברי הגר"ז דקודם עבדים היינו מחזיר המצוה משום דמצוות הגדה לאומרו על המצות והנהגת הגר"א לסלק המצות עד סוף ההגדה * מבאר דשייך קיום מצוות סיפור בהלכות הפסח כל הלילה ע"פ ד' הגר"ח דמצוות ק"פ כל הלילה רק דין אכילתו עד חצות * ביישוב פסק המושנ"ב בנתאחר עד קרוב לחצות דיקדים מצוות מצה ומרור להגדה ותמוה דגם סיפור יצי"מ זמנה עד חצות * בנידון עצת האבני נזר לעשות תנאי באפיקומן לדברינו יתכן דזמן מצוות מצה הוא כל הלילה רק זמן האכילה הוא עד חצות

חובה מיוחדת לבד מהזכרת הנסים ונפלאות להזכיר דבשביל זה נתקדש היום תקכט
מביא דברי הרמב"ם דמודמה דין חובת סיפור יצי"מ לדין זכור את יום השבת לקדשו * מבאר דכמו בשבת לא סגי להזכיר דהיום שבת רק צריך להזכיר דחל קדושת שבת גם בליל הסדר צריך להזכיר דבשביל הנסים ונפלאות נתקדש הלילה

גדר חובת הגדה בליל פסח תקל
בלשון הרמ" נראה דעיקר קיום מצוות סיפור אינו דוקא לאחרים ועיקרו הוא בצורת הזכירה דיצ"מ כענין זכירת שבת דענינו בקידוש * נראה דביאור ד' הרמב"ם דאין מצוות סיפור משום מה דהוא מספר לאחרים ועיקרו הוא צורת הזכירה דיהא דרך סיפור ואפילו לעצמו מהני * מעיקר חובת היום הוא להזכיר דהיום יצאנו ממצרים * ביישוב קושיית האחרונים מה נתחדש בחובת סיפור יצי"מ בליל הסדר * בדברי הפמ"ג דבכל לילה סגי בהרהור ותמוה דאיכא דין להזכיר בפה * תמוה לדברינו היכן נזכר בהגדה ענין זה דהיום יצאנו ממצרים ונראה דבקיום מצוות הלילה המיוחדים ללילה זו מקיים מצוה זו * מבאר לפ"ז דגם בעסק בהלכות הלילה דמקיים מצוות סיפור היינו מקום דנזכר דעכשיו הוא הזמן דיצאנו ממצרים * מצוות סיפור בהלכות הפסח * מדוקדק בזה הלשון מצה זו שאנו אוכלים דזהו עיקר המצוה להזכיר ענין זה דהחיוב הוא דוקא בלילה זה * דברי הרמב"ם בספר המצוות דמעיקר חובת הלילה ההלל ולהודות להקב"ה על כל טובתיו בפרט * ברמב"ם בהלכות לא הזכיר דהלל והודאה הוא מעיקר חובת הלילה * דברי העמק ברכה בשם הגר"ח במה חלוק מצוות סיפור יצי"מ בליל הסדר משאר ימות השנה * מחדש ג' דינים בליל הסדר א' דיהא דרך סיפור ב' להזכיר כל השתלשלות היצי"מ ג' טעמי המצוה של פסח מצה ומרור * דקדוק לשון הרמ"ב ג' דינים אלו * בדברי הרמב"ם אינו מוכרח דכל הנוסח בכלל החיוב * לדעת הגר"ח הרי החובה לפרט ולהסביר לבנים כל סדר השתלשלות היצי"מ ולא שמענו להקפיד ע"ז * נראה דכוונתו רק לעורר ב"ב לכוון בזה ולא נתכוון לומר דבלא אמר כ"ז לא קיים מצוות

עד היכן חיוב הגדה תקלד
נראה דעיקר קיום חובתו הוא כפי הבנתו

בנידון קיום מצוות והגדת לבנך בבת תקלד
ביאור הנידון בחובת והגדת לבנך דתלי אי אשה חייבת במצוות סיפור יצי"מ * חידוש גדול בפייט לשבת הגדול בכל מצוות הפסח משום דישנם בכל תאכל חמץ * מיישב לפ"ז קו' המנח"ח על החינוך דמחייב נשים

בסיפור יצ"מ ומביא מהר"ן דחובת נשים בג' סעודות בשבת משום דישנם במצוות השבת * מובאר דגם אם על הנשים בעצמם אין חובת סיפור שייך חובת סיפור על האב

חובה להשמיע לאזניו בסיפור יציאת מצרים תקלה
מצוה לפרסם דראוי לזוהר להשמיע לאזניו בסיפור יציאת מצרים * בראשונים לענין מגילה מובאר דמעכב משום פרסומי ניסא וא"כ ה"ה בסיפור יצ"מ * והגדת לבנך שייך לקיים רק כשמשמיע לאזניו * בפרשת ארמי אובד אבי שהוא מעיקר חובת הלילה יש הלכה של וענית ואמרת והיינו בהרמת הקול וה"ה הכא לכא' * צורת סיפור היינו דוקא כשמשמיע לאזניו * בשומע מאחרים בודאי יד"ח מצוות סיפור אף דאינו משמיע לאזניו דכל הוא צורת מצוות התורה * בסיפור יציאת מצרים אין שייך לקיים המצוה אם אין חבירו מבין דעיקר המצוה היינו בהבנה * אם יש אחד בבית דאינו מבין צריך להסביר לו בשפתו * בד"ק קריאת ההגדה בלא הבנה * בחידוש הדרך פקודיך דמקיים מצוות והגדת לבנך רק אם בנו יכול לספר לאחרים * ביאור ענין כל המרבה לספר ביצ"מ הרי זה משובה * לכוון לצאת יד"ח בשמיעה מבעה"ב כדי לקיים המצוה של סיפור יציאת מצרים כראוי

חיוב אמירת "ארמי אובד אבי" כליל פסח תקלה
ביאור דברי הרמב"ם דצריך להוסיף ולדרוש בפרשת ארמי אובד אבי * מביא ד' הגר"א דכל אות בתורה"ק רמז בו סודות לאין שיעור וגבול ועד"ז בפרשה זו נרמז בזה כל סודות עניני יצ"מ * מובאר דזהו עיקר חובת הלילה בדרך דרוש מהפסוק לדרוש בה דרשות להראות קדושת התורה דאין הענין כפשוטו * מעיקר ענין הדרוש והסיפור הוא להדגיש לבנים ענין זה דאין הדברים כפשוטם * דברי החינוך דמעיקר חובת הלילה הוא להודות ולהלל ולשבח לו * כשמודים להקב"ה צריך להודות לו גם על התורה דכולה סודות וזהו ענין הסיפור דרך דרוש להדגיש ענין זה * בחיוב נשים באמירת צא ולמד

בדין מצוות סיפור יציאת מצרים כל הלילה תקלת
בביאור מעשה דר"א דסיפור ביציאת מצרים כל הלילה דלכא' לשיטתו מצוותו עד חצות לבד * מובאר דיש שני דינים בסיפור א' נפלאות הבורא ב' הלכות הפסח * מדוקדק בלשון המכילתא דכ' ועוסקין בהלכות הפסח * גירסת הגר"א חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה * בדברי הגמ' דאי סיפור יציאת מצרים דרבנן מצוה נמי דרבנן ומבאר דאין שייך על מה לספר

והגדת לבנך

מצות והגדת לבנך כשהסבא מספר תקמא
בארנו דבמתארח אצל אביו ראוי לעשות אביו שלוחו לקיים מצוות סיפור יצ"מ * למעשה נראה דא"צ בזה שליחות דגם במצוות ת"ת אינו מצוה דבגופו רק צריך לדאוג דידע ללמוד וכן כאן החובה לדאוג דישמע סיפור יצ"מ * חובה מיוחדת על האב לראות דבנו מבין היטב הענין ואם לא יוסיף ויסביר לו * קיום המצוה כשמספר לתלמידים, * השומעים בכלל קיום המצוה * סיפור דרך שאלה ותשובה, הסייעתא דשמיא בלילה קדוש זה

בדיני מצות סיפור יציאת מצרים, וכיצד לקיימו כשמתארחים אצל הסבא תקמב
עיקר מצוות סיפור יצ"מ הוא להיות מספר והיינו להוסיף פרט דאינו יודע להם וע"כ בבנים גדולים צריך לחפש למצוא דברים חדשים * דעת החיד"א דעצם הסיפור בהתלהבות דהשומע מתחזק מזהו זהו ענין סיפור יצ"מ * הסמיכות בהגדה דצריך להזכיר יצ"מ אף בלילות דהיינו דאפי' דקרא כבר ביום צריך לחזור בלילה דכל פעם מוסיף

ענין חובת נשים במצוות סיפור יצ"מ תקמג
אף דאינם מחוייבות מ"מ מקיים בזה מצוות סיפור יצ"מ * בשם המשגיח דפונביז' דחייבות בעיקר המצוה של סיפור יצ"מ דהיינו האמונה

בן חו"ל אי יד"ח סיפור יצ"מ בכך אר"י * בנים נשואים הנמצאים אצל הוריהם אם מבטלים

המצוה של והגדת לבנך תקמד
אפשר דהוא מדין שליחות כד"ת ומילה דמהני בשליח * במילה דעת הש"ך דל"מ שליחות והיינו משום דאיכא ב' מצוות במעשה המילה ובמה דהוא נימול ורק במה דהוא נימול מהני השליחות * בת"ת והגש"פ המצוה הוא דידע הלימוד ובהגש"פ הוא והגדת לבנך לאמר דיוכל לאומרו לאחרים ובוה שייך שפיר שליחות * מצוה בו יותר משלוחו היינו רק באופן דנראה זלזול במצוה * יש חסרון דהאב אינו מספר בעצמו דפעמים אינו משפיע על הבן כ"כ ומן הראוי דהבן ישאל האב מה נשתנה והאב יענה לו בקצרה הענין ואח"כ ימשיך הסבא

עד איזה גיל צריך האב לספר לבן תקמה
דין והגדת לבנך אי נהוג בבני בנים * אף דבני בנים הרי הם כבנים אינם נחשבים בנים ממש ואם יש לו אב הוא בודאי קודם וד' הגרעק"א הוא ביתומים * בדרך דרוש יש להוסיף דהסבא דהוא מדור קודם יכול להביא לו יותר ירא'ש * כשיש אב הוא קודם לאבי אביו אמנם זהו דוקא באופן דהוא מסוגל יותר מאביו * בבן

בתו אף דאינם כבנים לענין ת"ת במצוות סיפור יצ"מ אולי בהיות דבנות חייבות גם בנה בכלל המצוה *
הדינים למעשה

לאכול ליל הסדר אצל הסבא ובגדר חובת הבן שואל תקמו
בנידון אי מקיים מצוות והגדת לבנך בבן בנו * עיקר חובת הלילה הוא להשריש אמונה בבניו וזהו מיוחד באב
דוקא * בנידון אי מהני שליחות למצוות והגדת לבנך * בחידוש הגר"ח דעיקר חובת הבן לשאול על השינוי
ולא דוקא מה נשתנה * מבאר לפ"ז דאף תינוק דאינו יכול לשאול מה נשתנה צריכים לעוררו לשאול על
השינוי

מצות הגדה לבנו נשוי ולאורחים בעלי תשובה תקמו
בחידוש הראש דמצוות סיפור מדאורייתא היינו רק אם הבן שואל * בדברי הגר"פ דמצוות סיפור יציאת
מצרים הוא ענף ממצות ת"ת וע"כ החובה בזה הוה רק על האב * מבאר דלפ"ז בבנו גדול דכבר מבין דמי
למצוות ת"ת דאחר דבנו מבין אין יותר חיוב באב * בבן נשוי דמתחזק באמונה נשאר המצוה באב * מחדש
דמצוה להזמין לאלו שלא נתחנכו עפ"י התורה לספר יצ"מ כת"ת דחייבין כל ישראל

בהקדמת סיפור יצי"מ לאכילת המצה תקנו

בענין הלימוד אחרי הסדר בליל פסח תקנו
בנידון אם מקיים המצוה בהרהור כמצוות ת"ת או דהוה כמצוות סיפור יצ"מ דבעי דוקא בפה * לשון
התוספתא לעסוק נראה דאינו מוכרח דא"צ לאמרו בפיו ד"ל דזה גופא העסק * מבאר דעיקר הדין היינו
כמצוות ת"ת וע"כ בבני נמי מקיים המצוה ומחדש דבסיפור בפה וממשיך להרהר מקיים המצוה * לפ"ז
סיפור הניסים צריך להיות בפה ולימוד החג מהני גם במחשבה ומ"מ למעשה נראה דראוי ללמוד גם מעט
בפיו לקיים עיקר המצוה * שומע מחבירו אף דאינו מדבר יד"ח דזהו גופא המצוה דאחד מדבר ואחר שומע

ביאורים בסדר היציאה ממצרים תקנו

באוה"ח מבואר דמעיך המצוה הוא לספר הנס דלילה כיום האיר * תמוה דבגמ' אין נזכר נס זה בכלל אותם
דעמדה להם חמה * בגמ' אור דברא הקב"ה וגנוו היינו דמתחילה היה ההנהגה דכ"א היה נהנה מהאור לפי
מעשיו וגנו הקב"ה הנהגה זו לעתיד לבוא * זהו ענין קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה והיינו דאין האור
תלוי באור ולילה רק כפי מעשיו * לפ"ז לא היה שינוי בשמש רק דאז היה ההנהגה של אור הגנוז * מתיישב
מה דמלו בלילה דנתבטל אז ענין לילה * לפ"ז נראה דהאור היה בו גם חום לעת הצורך וע"כ לא החמיצו
המצות דנאפו מהאור * במלאכי מבואר דלעתיד הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה כו' והיינו כעין האור הגנוז

הזכרת יצי"מ בימות המשיח תקנו

חינוך קטן למצות הלילה

חינוך קטן לד' כוסות ומצוות הלילה תקנו

גדר החובה המיוחדת לחינוך בליל פסח * בשיטת הרמב"ם דקטן חייב מיד כשיכול לאכול כזית * בלשון
הרמב"ם נראה דהוה חובה לחנך הקטן ואין זה חובה בקטן * מבאר דאיכא ב' דינים בחובת חינוך חובת חינוך
על האב וחובת הקטן גופא * מבאר בזה דברי הרמב"ם לענין ק"ש * לשיטת הרמב"ם דין חינוך אינו על
האב דוקא רק חיוב כללי לחנך הקטנים * אם שייך חובת חינוך בקטן דאינו בר הבנה * בדברי הריטב"א
בסוכה מבואר דשייך חובת חינוך בקטן דאינו מבין כלל * בדברי מרן הגר"ז בזה * מיישב בזה לשון רש"י
דממהרין לאכול בשביל התינוקות * בדברי המהר"ל דתינוק נמי חייב במצה * קטן דידוע לשאול מה נשתנה
בדאי חייב גם באכילת מצה

בגדר חינוך בקטן מדוע אינו נחשב מתעסק תקנו

מבאר דכיון דיתרגל ויעשה כן לכשיגדיל החשיבו זה חז"ל כמעשה * בגדר הדין דקטן מוציא מדרבנן הרי אין
לו כלל מחשבה * מבאר דהיינו בגדול עומד ע"ג * למעשה נראה דקטן אית ליה מחשבה רק מחשבה
קלישתא

חובת חינוך בהגדה בליל הסדר תקס

גדר חובת האב בליל הסדר אינו מחובת חינוך רק מצוה בפנ"ע של והגדת לבנך * לשון הרמב"ם נראה דמלבד
דהבן שואל המה נשתנה גם האב אומר מה נשתנה * מבאר דעיקר החובה הוא לספר דרך שאלה ותשובה
* לשון תשובות הראש דקיום המצוה הוא בדרך תשובה לשאלה * בדברי המהר"י פערלא ובחידוש דצריך
דיהא שאלת הבן מכח שינוי הלילה * חידוש הרמב"ם דעיקר המצוה לספר לבן רק דאם אין לו בן מספר
לאחרים * דיוק בלשון שואלין זה לזה דכל אחד צריך לשאול לחבירו * בפוסקים הביאו רק הדין דבנו ואשתו
שואלים ולא הדין של שני ת"ח * מבאר עד"ז כוונת הרמ" דפטרותן מלומר מה נשתנה היינו דוקא מלשאל
חבירו אך לעצמו אמר מה נשתנה * בנידון אם בנו שואלו בכה"ג גם אשתו צריכה לשאול

בנידון קיום מצוות והגדת לבנך בבתו תקסג
 בנידון אי איכא חובה בבת * מבאר דתלוי בנידון חובת נשים במצוות סיפור יציאת מצרים * מדייק מהלשון
 בנו חכם שואלו דדוקא אם הבן מבין התשובה אין צריך דאשתו תשאל * סיכום הדינים למעשה:

חינוך קטנים לר' כוסות תקסד
 בגמ' נחלקו אי קטנים חייבים בד' כוסות ותמזה דהאב חייב מדין חינוך ומדוע לפוטרים מד' כוסות * מביא
 דברי הר"ן דכיון דקטן אינו נהנה מיין חסר לו בעיקר החפצא של ד' כוסות * פשוטות לשון הגמ' נראה דאירי
 בתינוק ולא בקטן * מבאר דחובת חינוך היינו כשמוקיים המצוה כתיקונה וכאן התינוק אינו מוקיים שאר חובות
 הלילה * בדברי הגרש"ז דהחובה הוה רק כששומע קידוש וברכהמ"ז * גדר החיוב לשתות ד' כוסות ולומר
 השייך לזה מיד כשראוים לזה והיינו כבן ה' ו' * זמן חיוב האב ללמדו תורה תקסו

מוציא מצה

לאכול בכזית ראשון משהו מהשלימה ללחם משנה תקסז
לכתחילה שיעור כדי אכילת פרס הוא מתחילת הלעיסה תקסח
 לכתחילה יש לשער הזמן מתחילת הלעיסה ולמעשה יש להקל בבליעה בב"א * בדין אכילה בבת אחת בלילה
 הראשון

קיום מצות אכילת כזית מצה בבת אחת בשל פסח תקסח
 שיעור כדי אכילת פרס הוא בדיעבד לכתחילה צריך בבת אחת * כשאוכל לאט בתחילה אין מקיים המצוה
 [חצי שיעור] * בבת אחת מקיים המצוה בתחילת האכילה * סתירה בדברי החת"ס אי צריך בליעה בבת
 אחת * במ"א דהלועס ושח אף דלא בלע אינו חוזר ומברך והיינו דלעיסה לבד חשיב תחילת אכילה * עד"ז
 א"צ בליעה בב"א והעיקר דתהא הלעיסה בב"א * למעשה יכניס הכזית לפיו וילעס הכל בבת אחת ולהידור
 יבלע בבת אחת * מבאר דעיקר המצוה להכניס הכל לתוך פיו בבת אחת

שיעור כדי אכילת פרס תקע
 בשיעור כאכ"פ אם משערין לפי מצה עבודת יד או לפי מצות מכונה או חמץ דנאכל מהר * מבאר דיש לזה
 שם מין בפנ"ע

אכילת מצה בבת אחת תקעא
 דברי המ"א דשיעור כדי אכילת פרס הוא רק בדיעבד ולכתחילה בעי בבא אחת ממש * בדברי המ"א והגר"א
 דמוכח בשו"ע דהוא רק בדיעבד בכא"פ * ראה מודברי המרדכי דבעי בב"א * בדברי הגר"ז דאין ראה
 מהמרדכי דצריך בב"א דרך להלל דבעי כורך בעי בב"א * בדברי המ"א דמוכח כן מחולין * צד לחוש לאכול
 דוקא כזית בדפחות אין מצוה כלל וא"כ אינו נחשב דאוכל מצה * בברכת המצות בעי להסמיך הברכה למצוה
 יותר מברכת הנהנין * בדברי החלקת יואב דהלעיסה בכלל האכילה * למעשה בליל פסח ישתדל להכניס
 לפיו וללעוס כזית בב"א * תמזה להקל בשיעור כזית למרור * הוכחה מודברי התוס' דבעינן ריבוי כמות
 משלים לטעם כעיקר ואצלינו דמפררים המרור וחסר בטעם א"כ צריך כמות * בדין הכוונה באכילת מצה
 שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ * בשיטת החת"ס לענין אכילה בב"א

מצוות מצה לילה הראשון

הכוונה באכילת המצה * ראוי לכוון טעם במצוה קודם אכילת מצה דהיינו דלא הספיק בצקם של
 אבותינו להחמיץ * הכוונה ליד"ח בשעת הברכה תקעו
 באכילת מצה ראוי לכוון ליד"ח המצוה וראוי ג"כ לכוון הטעם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ

בענין אם באכילת כזית המוציא יכוון גם לקיום מצוות מצה תקעו
באכילת מצה מקיים פירסומי ניסא תקעו
 בגמ' מבואר דד' כוסות איכא בהו פרסומי ניסא ומבאר דכ"ש דבקיום מצוות מצה יש פרסומי ניסא * מבאר
 דכיון דמפורש בפסוק שבעת ימים תאכל מצות למען תזכר היינו דבאכילת המצה נזכרים במצוה ויש בזה
 פרסומי ניסא * דברי הבשמים ראש דרך בד' כוסות מתקיים פרסומי ניסא * גם באכילת מצה כל שבעה
 יש בזה מצוה קיומית ומקיים הפרסומי ניסא וצריך לכוון כן בשעה האכילה

בגדר קיום המצוה בכל מצה שאוכל בליל הסדר תקעז
 קיום מ"ע דמצה בליל הסדר אינו רק בכזית ראשון רק בכל כזית וכזית מקיים מ"ע * מבאר דאין הכוונה
 דבכל כזית מוסיף עוד מ"ע בפנ"ע רק לא נתנה התורה שיעור לקים המ"ע רק דלא יפחות מכזית * מבאר
 בזה פסק הרמ" דישן באמצע הסעודה אינו יכול לאכול האפיקומן דנסתלק ממצות מצה * מביא ראה מהדין
 דבישן אינו יכול לחזור לקיים המ"ע דמצה וע"כ דאין מצוה בכל כזית רק דנמשך קיום המצוה גופא * מבאר
 בזה פסק השו"ע דאם אינו יכול לאכול כזית מהשלימה והפרוסה בב"א יאכלם בזאח"ז * נ"מ במי דשכח

לברך על אכילת מצה ונזכר אחר אכילת כזית * יתכן דיכול לברך קודם אכילת האפיקומן * המהדרין לאכול כזית חסא וכזית חריין לא יאכלום יחד דמבטלים זא"ז

קיום מצוות מצה בכל כזית בלילה הראשון תקפ
בדברי הרמב"ם דבכל כזית דאוכל מקיים מצוות מצה * בירושלמי מבואר כן דבולב כל היום כולו מקיים מצוה * בגמ' בפסחים מבואר דיש ענין להרבות באכילת מצות בליל פסח ואינו מוכרח * לשיטת הרמ' דאכילת אפיקומן הוא מדין אכילת מצות מוכרח דיש בזה גם קיום מ"ע * מתיישב בזה פסק הרמ' דאפילו ישן בתוך הסעודה קודם אכילת האפיקומן נאסר באכילה * לפ"ז מתיישב שיטת הרמב"ם דמברכים על אכילת מצה ולא לאכול דהכא הוא מצוה קיומית * בזמן הגמ' תקנו הברכה כלשון הפסוק על מצות ומוריים והשאירו הנוסח כבזמן הגמ' * מתיישב בזה שי' הרבינו ירוחם דאין לאכול מצה עשירה בלילה הראשון ולדברינו מתבאר דחשיב דמבטל קיום המ"ע של אכילת מצה * בשאלות מבואר יסוד זה דבכל כזית מקיים המ"ע * בדברי המהר"ל מפורש דבכל מה דאוכל מקיים המצוה * לפ"ז ראוי להרבות באכילת מצה בלילה הראשון * בתוס' בקידושין מבואר דבכזית שני אינו דוחה ל"ת ותמוה דהרי מקיים מצוה קיומית וי"ל דמ"מ לא דחי * גם אי נימא דמצוה קיומית דוחה ל"ת נראה דכאן אין הגדר דחשיב מצוה בפנ"ע רק דנוסף על המצוה ובכה"ל ל"ח מ"ע לדחות עשה

לכם במצות

ביאור ההידור להקנות המצות מצוה לאורח ולבני ביתו * עוד בנידון הקנאת המצה לאורחים * לכם במצוה כשבניו סמוכין על שלחנו תקפט

אורחים בליל פסח אם צריך להקנות להם המצה להדיא תקצג
דברי השפ"א דראוי להקפיד במצוה דיהא שלו לגמרי למוכרו וע"כ באורח צריך להקנות לו לגמרי ולא רשות אכילה לבד * דקדוק מרן הגר"ז באתרוג להקנותו דיהא שלו לגמרי * מבאר דאינו חייב מעיקר משום דעיקר דין לכם אין דין בבעלות רק דלא יהא חשש גזל ואכילת איסור

לא שילם על המצות קודם הפסח אם נחשב דאינו לכם תקצג

מצוה גזולה תקצד
פסק השו"ע דאין יוצאים במצוה גזולה וקו' הרעק"א דכיון דלעסיה קניה והוה לכם * מבאר דשינוי קונה היינו שינוי בגלוי ולעיסה דאינו ניכר רק אינו בעולם ל"ח שינוי וראיה מוד' הרמ' לענין נשבר הכלי * מיישב עוד דדין שינוי קונה הוא דין קנין וכאן דהחפץ אינו בעולם לאחר השינוי דלעסיה אין שייך קנין

מצוה של טבל ומצוה הבאה בעבירה תקצה
דברי הגמ' דאין יוצאים במצוה של טבל משום דאין איסור חל על איסור * תמיהה דהרמ' מפרש טעם אחר משום מצוה הבאה בעבירה * מבאר דאין כוונת הרמ' למצוה הבאה בעבירה רק דין אחר דאין מברכים על דבר האסור * ראה מדברי הרמב"ם דאכילת איסור לא שמה אכילה * תמיהה בדברי הרמב"ם בהל' מכירה דמבואר דבאיסור דרבנן האכילה חשיב הנאה * בביאור עיקר שיטת הרמ' לחלק דדוקא איסור דאורייתא מחזיר הדמים ומביא ד' הנתה"מ דדוקא דאין חשיב איסור חפצא * תמה דא"כ הו"ל לשלם רק דמי נהנה * עיקר היסוד דאיסור דרבנן חשיב רק איסור חפצא אינו מוכרח כלל * מבאר דאיסור דרבנן לא חמירי לאינשי כדאורייתא וע"כ יש לזה שם אכילה * מבאר עוד בדרך אחר דיוסוד דין מצוה הבאה בעבירה היינו דוקא במצוה דעיקרה לרצות

שיעור כזית לליל הסדר

שיעור אכילת כזית מצה בליל הסדר תר
ראוי להחמיר בליל הסדר בשיעור כזית כשלשים גרם * שיעור זה הוא לחומרא מחביבות המצוה ומעיקר הדין סגי 22 גרם. * יש ליזהר אם מקפיד על שיעור שלשים גרם דלא יפסיד עיקר קיום המצוה בבלוע בב"א

שיעור כזית לברכה אחרונה ולכזית מצה תרא

שיעור כזית תרא
דעת המ"ב דשיעור כזית הוא חצי ביצה עם קליפתה ודעת החזו"א דהוא בלי קליפתה * מצוה מתנפחת הרבה באפייתו ולהמ"ב מצרפת לשיעור הנפח ולהחזו"א אין מצטרף * לכתחילה במצוה ראוי להקפיד על שלשים גרם דגם נשאר מעט בין השיניים * בלוקח חצי מהשלימה וחצי מהפרוסה עולה לו החומרא בשיעור כזית הקטן

שיעור כזית מצה בליל פסח תרג
ראויות דהשיעור לפי מדה ולא לפי משקל וביותר במצוה מכוונה יש יותר נפח * דברי המנח"ח דתפחה מהני רק לדרבנן וע"כ במילי דאורייתא בעי שיעור בלא התפחה * מהמשנה בעוקצין אינו ראה דשם אינו נידון

בשיעורים רק נידון בשם אוכל * מבאר דחלוק דין תפחה בנבילה לדין תפחה בטומאת אוכלין ולענין טומאת אוכלין מבואר ברמ' שהוא מדאורייתא. * מבאר החילוק דלענין נבילה שעת חלות האיסור הוא קודם שתפחה וע"כ לא מהני תפחה משא"כ בטומאת אוכלין הנידון בשעת האוכל * דברי רבינו הגר"א דאף דמבואר במסקנת הגמ' דתפחה דאורייתא משמעות הראשונים דתפחה רק דרבנן * איך למדוד השיעור כזית במצה

ביאור ענין המחלוקת בשיעורים **תרה**
מחלוקת האחרונים אי נתקטנו הביצים והזיתים * ביאור דעת הצ"ח להחמיר בשיעורים * בביאור דעת המקילין בשיעורים * בענין הראיה מהחפירות במעיין השילוח * בראיות מדברי הרמב"ם לשיטת המקילין * בשל תורה אין להקל בפרט דהמחמירים הם גדולים האחרונים * אף הגדולים דהקילו בכוס של קידוש היינו משום דכיון דנוגע לרבנן אפשר להקל כן * שיעור רביעית למעשה * שיעור כזית * למעשה בשיעור כגודל מצת מכונה בארה"ק יוצא מכל ספק * תמיה במש"כ דמהני רק בשיעור חצי מצה

כיצד לשער כזית במצות עבודת יד **תרי**
כל השיעורים תלוי במדה ולא במשקל * במנהג הגר"ח להקל מאד בכזית * שיעור כזית לכאן' תלי בזיתים שבא"י ובזמן האחרון נתפשט אצל היהודים זן חדש גדול מאד * אי אפשר לכ"א לדון בשיעורים והוא תלוי בסנהדרין * בדברי הגאונים דהשיעורים נקבע לפי גודל הפירות שאינם משתנים * בדברי המ"ב דאם התפחה אינה נכרת אינו מצטרף לכזית * שיעור כותבת

שיעור כזית וביצה בזמננו **תריז**
הנהוגין להקפיד להכפיל השיעורין עולה חומרא דצריך להקפיד במיני מזונות דיש בהם נפח לשיעור גדול ובכא"פ * מחלוקת אם נכפל השיעור תלוי האם שיעור כזית וכביצה לחשיבות (אזי צריך להכפיל) או כזית וכביצה כפי שהם * למחמיר, התפחה ה"ז חשיבות וא"צ להחמיר גם בכפול וגם בתפחה * בכל דור תלוי השיעור בפסק גדולי הדור ואין לחשוש שמא ירבו השיעורים * בשיעור שלא הכריעו יש לנהוג בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא

שיעור כזית בברכת הנהנין **תריח**

פרטי דינים בקיום מצוות מצה

חובב ההסיבה באכילת מצה **תרכ**
תמיהה איך מקיים מצוות מצה בכפואהו פרסיים דהרי אף בכפואהו להסב אינו דרך חירות * מבואר דאיכא ב' דינים במצוות מצה אכילת מצה והסיבה ואה"נ יצא רק יד"ח מצוות מצה * דעת הרמב"ם דנדרם אינו יכול לאכול האפיקומן ולכאורה גם בנוכר דלא היסב אינו יכול לחזור ולאכול בהסיבה * בדין הסיבה באפיקומן * מיישב הקו' בכפואהו פרסיים דאין הכוונה כפייה בכח רק דאימו עליו

זקן שאינו יכול לאכול כזית מצה אם לאכול עכ"פ פחות **תרכא**
באחרונים חקרו בזה ונראה שהוא תלוי במח' רמב"ם ותוס' בגדר שיעורים אם הגדר הוה דאין שם אכילה בלא שיעור או שהוא גזה"כ דבעינן אכילה כשיעור * לפ"ז הכא אה"נ קיום מצוה הוה רק בכזית אמנם בפחות מקיים מצוה כמו דאוכל עוד כזית מקיים מצוה קיומית ולא המ"ע של אכילת מצה * לפ"ז מבאר הענין לאכול במצה בב"א ממש דכא"פ אינו נחשב מעשה אחד רק הוא גזה"כ דמצטרף לקיום מצוותו וא"כ באכילה בב"א מקיים בזה בהידור מצוות האכילה ממש * למעשה נראה דיאכל גם פחות מכזית רק אינו חייב להצטער בזה ואמנם כשיכול לאכול גם פחות מכזית מקבל שכר ע"ז

אשה שהרופא הזהירה שאסור לה לאכול חיטים שמחלתה תתגבר אם מותר לה לאכול כזית

מצה **תרכב**
דברי האחרונים לענין סוכה בלילה הראשון דחולה פטור אף דמצטער חייב ומבאר דחולה הוא פטור כללי במצוות * בנידון אם מתעקשת לאכול אם מותר לה לברך דאינה מקיימת מצוה * תלוי אם זה סכנה רחוקה דבזה גם דמעיךק הדין פטורה יכולה להקל משום שומר מצוה לא ידע דבר רע

שבולת שועל אם מקימים בזה מצוות מצה **תרכג**
בדין שבולת שועל דאינו מחמיץ דאין הכוונה למין אחר

מצות משיבולת שועל **תרכד**

ברכת המצה בכל ימות השנה - ומצה מטוגנת **תרכה**

הברכות על מצה ועל מצה בריי **תרכו**
מצה בריי אם מברכים ע"ז המוציא * למעשה נראה לברך עליו המוציא * מתוך פשט ועיון ברכות * בדין מצה בריי

אכילת מצות אם ברכתו לברך המוציא או במ"מ **תרכז**

אדם שיש לו כזית מצה, אי עדיף לתת לבנו קטן לחנכו או עדיף למסור לאחר שהוא גדול ואינו בנו

בדין צדקה שלו קודם וא"כ צריך ליתן מתחילה לבנו דמקיים דין חינוך ומבאר דחינוך הוא מצוה קיומית דמקיימו בכל פעם דמתוך בנו * למעשה נראה דראוי ליתנו לאחר דנעשה שותף למצוות * אמנם במקום דיש לו מצות מכוונה בשביל בנו רק מקפיד בלילה ראשון על משומר משעת קצירה יכול לסמוך על הפוסקים דאין דין חינוך בכל פרטי המצוה

אכילת מצה ואפיקומן לתיאבון

בדין אכילת מצה ואפיקומן לתיאבון תרכט

סתירה בגמ' בדין איסור אכילת ע"פ אם האיסור כדי שיאכל לתיאבון או דאנו חוששין דיאכל אכילה גסה * מבאר דאף דאינו תאב לאכילת פת עדיין תאב לאוכל וראוי יותר דיהא תאב לפת * מבאר בזה הדין דמצה צריך שיאכל לתיאבון ולשובע והיינו משום דאפיקומן הוא בשר ואוכלו גם כששבע * הדין דלא ירבה באכילה דלא יאכל האפיקומן אכילה גסה היינו דאין לו כח לאכול כלל * דעת רש"י ורשב"ם דרק באפיקומן מקיים מצוות מצה וחסא ההידור של לתיאבון ומבאר דמדאורי' יוצא בכזית ראשון

איסור אכילה בערב פסח תרל

בביאור שיטות הראשונים דאיכא איסור אכילה בע"פ של מצה עשירה * מבאר ד' הגר"א דאסור במצה עשירה בע"פ דיש מצוה קיומית כל שבעה גם במצה עשירה * בדברי המהרש"א דמצה הנאפית שלא לשמה יש בה טעם מצה תמוה דהאיסור בכל היום אינו משום טעם מצה דיאכלנו לתיאבון רק דהיינו ככלה בלא ברכה * קו' על דברי האוסרים מצה עשירה מהא דאיתא דאם התחילו אין מפסיקין הרי נאסר גם להתחיל * מבאר דע"כ ביאר הגר"א דהאיסור סמוך לפסח אינו דוקא בשביעה רק מילוי כרסו אסור וזה החידוש דאין מפסיקים * נראה דאיכא הלכה מיוחדת במצה דיהא תאב לפת * מקור וגדר הדין דאיכא מצוה של לתיאבון במצה * דברי האבני נזר דבליל פסח מקיים בכל כזית מצוה בפנ"ע וע"כ אם שבע קצת מפסיד קיום מצוות * בדברי האבני נזר דאיסור אכילת מצה עשירה הוא בשביל דיאכל יותר מצה בליל הסדר דמקיים בכל כזית מצוה * דברי האבני נזר דביאכל לתיאבון היינו דירבה באכילה * גדר דין לתיאבון באכילת אפיקומן * בכל הקרבנות איכא מצוה מיוחדת לאוכלם על השובע וכ' רש"י דהיינו משום דיהיו נהנים מאכילתו ותמוה מדוע לענין מצה לא נימא כן * בתוס' הק' כן וכ' דאח"כ הוה מטעם אחר דלא יצא משלחן רבו כשהוא רעב * במכילתא מרבינן להדיה מקרא דדוקא פסח נאכל על השובע ולא מצה ומרור * צ"ב להרמב"ם מה החידוש דפסח נאכל על השובע דהרי הוה הלכה בכל הקרבנות ואולי החידוש דצריך לאכול על השובע דבשר משא"כ בקדשים * מתיישב בזה שיטת הרמב"ם בסדר האכילה בליל פסח * עיקר שיטת הראשונים דהאיסור מפני אכילת מצה לתיאבון צ"ב דהרי ס"ל דעיקר מצוה מצה הוא באפיקומן והיינו אחר דשבע

חובת תיאבון במצה תרלז

תמיהה בעיקר הדין דיש לאכול מצה לתיאבון * ביאור החילוק בין מצה לבשר קדשים * הוכחה מלשון הרמב"ם דיש קיום מצוות אכילת מצה בכל מה שאוכל בליל הפסח * ראה לזה מהירושלמי בסוכה * עפ"ז יבואר היטב שיטת הרמב"ם בהא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן * מחלוקת הרא"ש והרמב"ם בזה * דעת הרמב"ם דמי שישן בתוך הסעודה אינו חוזר ואוכל * דעת הרמ"א בזה * לפי דרכינו מבואר היטב שיטת הרמב"ם * לפי"ז מבואר מה שפסק הרמב"ם דנוסח הברכה היא "על אכילת מצה" * ביאור המהר"ל מפראג לפי"ז בהא דהמסב בסעודה תבוא עליו ברכה * לפי"ז יש לבאר לשיטת הרמב"ם הא דאסור לאכול מצה בער"פ כדי שיאכל מצה לתיאבון

בעניין אכילת מצה בער"פ תרמא

דעת התוס' דכל האיסור לאכול בער"פ סמוך למנחה איירי כלפי מצה עשירה * ביאור דברי התוס' דאיכא ב' טעמים באיסור אכילה ע"פ דיהא ניכר דאוכל לשם מצוה וכדי דיאכל לתיאבון * שיטת הגר"א דלא כר"ת * פירוש הרמב"ם בפיהמ"ש דמתני' איירי באכילת הרבה מיני תרגומא. * קושיא על שיטת הגר"א מהא דאם התחילו לאכול בער"פ אין מפסיקין. * שיטת הרמב"ם באיסור אכילת הרבה פירות בער"פ - דלא כהשו"ע. * לפי"ז מתיישב היטב המשנה דאם התחילו אין מפסיקין * קושיית המהרש"א מ"ט לא העמידו התוס' דאיירי במצה שאינה משומרת * במצה שאינה משומרת גם התוס' מודו דאסור * שיטת המאירי דגם מצה שאינה משומרת מותרת בערב פסח * מצה מבושלת עדיפא ממצה עשירה

מרור

ה"חריין" אם צריך שיהא מר מאד דוקא תרמד

דברי המעשה רב לא לפרר המרור ותמה דאין לך שלא בדרך אכילה כחריין * במ"ב דיוצאין בכל דבר מר רק צריך דיהא ראוי לאכילה דבעינן דבר הניקח בכסף מעשר ומבאר דאינו ראהי דמרור ראוי לאכילה כתבלין * ראוי להשאירו גלוי כמה שעות ובלבד שישאר בו טעם המרירות

מרור (תמכא) תרמה
 דברי החו"ד בהגדת מעשה נסים דאם מפררים חריין אין יד"ח כפרימא דמשתנה ברכתו * מבאר דדוקא פרימא דראוי לאוכלו חי בזה במפררו משתנה ברכתו משא"כ באינו ראוי לאוכלו חי אדרבה ברכתו רק במפורר * בחריף מאד דאי אפשר לאוכלו יתכן דאין יוצאים יד"ח * במרור כתיב אכילה וע"כ דוקא בדוקא דיהא בדרך אכילה וכן נהג מרן הגר"ז * דברי האחרונים דנהגו במפורר * מבאר דאולי התמכא במקומם היה פחות חריף ונהגו לאוכלו חי * בביאור השיטות דבחלש יכול להקל לאכול פחות מזוית מרור * להשיטות דא"צ כזית יתכן דסגי בחי דיכול לאכול * הרוצה להדר יוסיף לזוית מעט חריין בלתי מפורר שלא פג טעמו

בענין חריין דא"א לאוכלו חי אלא במרוסק תרמז
 נראה דאם מרסקו עד דאין ניכר צורתו ברכתו שהכל ואין יד"ח מרור

חסה למרור תרמז

כורך

כורך תרמח
 חידוש דבעי בכל בליעה טעם מעורב של מצה ומרור * לשון הראשונים דהמרור מונח ע"ג המצה וכ"כ במגיד מיישרים דהוא כקליפה קודם לפרי ואינו מעכב * נראה דהלל כרך פסח ואח"כ מצה ואח"כ מרור ורק בזה"ז דהוא לזכר בעלמא המרור למעלה דיהא נרגש * מה דנהגו לכורך המרור בשני צדדיו במצה צ"ע דמבטלים לגמרי טעם המרור

בענין אמירת זכר למקדש כהלל תרמט
 בדברי המ"ב דיש לחוש להפסק ומבאר דאולי היום דהכורך לזכר בעלמא מענינא שרי גם לכתחילה

בליעה בכורך ממצה ומרור כאחד תרמט
 להלל לא סגי לכורך המצה עם המרור רק צריך הבליעה של המצה והמרור בכזית אחד * תמוה דכיון דלהלל אם בלע כבר הכזית מצה בלא מרור יצא כבר יד"ח א"כ לכתחילה צריך לגמור הכזית ביחד עם המרור * תמוה דהפוסקים לא הזכירו חומרא זו שלא לבלוע הכזית בלא המרור * מבאר דאה"נ הלל אכלן בבת אחת כמבואר במרדכי אמנם אצלינו הוא רק זכר וע"כ א"צ להקפיד בזה

מצות כורך תרנ
 מצות כורך מצה ומרור יחד * תמיהה בשיטת הרמב"ם דפסק כהלל מדוע לא יאכלו מתחילה הכורך ואח"כ המצה לבד * מבאר דלהרמב"ם להלל מעכב דוקא עם הקרבן פסח * מבאר דאה"נ להרמ"ה הלכה כרבנן רק לרבנן לכתחילה צריך לאכול כורך * אף דמדאורייתא יצא יד"ח בזה"ז כשאכל מצה ומרור בפנ"ע יש בזה משום זכר לעת"ל דנוכה לקיים המצוה כראוי * בנידון נטילת מצה שלימה לכורך אף דבעינן לחם עוני * בד' הזכר יצחק דבכורך ליכא דין לחם עוני וסגי במצה עשירה ותמוה דהרי להלל קיים בזה עיקר מצוות מצה * תמיהה בדברי הרמב"ם דלא הזכיר בכורך בזמן המקדש את הקרבן פסח * מבואר כן בירושלמי * מבאר דהא גופא הנידון דלהלל מצות אין מבטלות וע"כ כרך גם הק"פ ולרבנן דמבטלות לא כרך הק"פ * בנידון דעת הרמב"ם בענין מצוות מבטלות זה אם זה * בביאור מה דמזכירים בכורך את הפסוק הנאמר בפסח שני

מצות כורך בזמן הזה תרנד
 שיטת הרי"ף דא"צ בכורך מצה לשמה * מבאר שיטת הרי"ף דס"ל דגם בזמן שביית המקדש קיים מצוות מצה בכורך אינו משום מצוות מצה רק משום מצוות פסח * דברי הגר"י מפונביץ' דאיכא ב' חיובים במצה א' משום חובת מצה והב' משום קרבן פסח * בדברי הגר"ח דיש עוד הלכה במצה משום קרבן פסח * ברמב"ם מפורש דקיום מצוות מצה הוה בכורך גופא וא"כ בודאי בעי לשמה * חידוש לשיטת הרי"ף דדוקא קרבן פסח בעי כזית ומרור ומצה סגי כששניהם יחד כזית ובזה"ז נמי סגי בהא

ביאור איך אתי מצה דרשות ומבטל מרור דמצוה אף דאיכא טעם כעיקר במרור תרנו
 דברי התוס' בזבחים דאמרינן טעם כעיקר רק חוזר המרירות מבטל טעם המצה * קו' הרעק"א דא"כ מה הק' התוס' דמצה יבטל המרור דהרי רק במרור איכא חריפות * מבאר דאין כוונת התוס' לדין ביטול דעלמא רק גדר החיוב במרור דצריך להרגיש המרירות * מתיישב קו' הגרעק"א דלענין מרור מבטל מצה בזה בעינן לדין ביטול דעלמא

חרוסת תרנו

ביאור שיטת הרמב"ם בטיבול מצה בחרוסת בליל הסדר תרנו
 דברי הרמב"ם דמבטל המצה בחרוסת קו' הטור דמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לשיעבוד ואין מתחברים זב"ז וכן דמבטל טעם המצה * מביא מש"כ במו"ז דלהרמב"ם עיקר דין חרוסת הוא להביאו לשלחן והתיבול

הוא מנהג בעלמא * מתבבל מצה בחרוסת הכוונה רק דמתבבל קצה המצה בחרוסת כעין תיבול במלח * עד"ז מיישב דא"נ אין זה דאוכל גם מצה וגם חרוסת רק העיקר המצה ומתבבל לזכר בעלמא * לדברינו הנהגים לאכול מצה עם חרוסת יטבילו רק הקצה

אכילת מצה בליל פסח בטיבול בחרוסת **תרנח**
ברמב"ם הזכיר הדין להטביל המצה בחרוסת רק בסדר הלילה ולא בהלכות קרבן פסח * מבאר דק"פ הוא דרך מלכים ואין ענין להזכיר השעבוד בחרוסת משא"כ מצה הוא לחם עוני * כשאוכל יותר מכזית מצה ראוי לטבול המצה בחרוסת לצאת ידי שיטת הרמב"ם * למעשה ראוי לאכול עוד כזית של מצוה בחרוסת בהסיבה

מצות חרוסת בליל פסח **תרנט**
בלשון הרמב"ם נראה דעיקר המצוה הוא להביא את החרוסת אל השלחן וא"צ לאוכלו * סתירה בדברי הרמ"ם בפהמ"ש נדראה דצריך לברך על החרוסת לדבריו בהלכות * מבאר ש"י הרמ"ם דלרבנן מצוות חרוסת היינו רק להניחו על השלחן בשעת ההגדה ורק מטבילין בחרוסת משא"כ לראב"צ המצוה באכילת החרוסת לעצמה * מבאר גדר המצוה להביאם אל שולחנו דומיא דמצוות מצה בשעת ההגדה דה"ה מרור ופסח וה"ה החרוסת זכר לשעבוד * בביאור שיטת הרמ"ם דאיכא מצוה לטבול המצה בחרוסת * בדברי הלקט יושר דבכרפס מברך ואח"כ טובל ובמרור קודם מברך ואח"כ טובל * טעם נוסף להסמיק הברכה למצוה

אפיקומן

חטיפת האפיקומן ע"י הקטנים **תרסא**
בשמועה בשם הגר"ח דבחטיפת האפיקומן ע"י קטנים יש לחוש דשוב לא הוה שמור * למעשה אם האמא או גדול אחר יודעים היכן מונח האפיקומן שוב הוה שמור * בדברי הגר"ח לא להניח התינוקת להחביא האפיקומן דנפסל בהיסח הדעת * מקור מנהג הטמנת האפיקומן ולהשאירו טמון עד אכילתו

בד' השל"ה לכוון באכילת מצה גם על האפיקומן ולא לשוח עד אחר אכילת האפיקומן

תרסג
בדין לשוח בין קיום מצוות מצה לאפיקומן דברכת על אכילת מצה קאי גם על האפיקומן ומ"ש בין תקיעות * בענין שיחה באמצע הסעודה אם יש לחוש להפסק ברכה על האפיקומן * במשנ"ב כ' דהוא חומרא יתירה ותמוה דהרי ס"ל דראוי להחמיר דמקמים מצות מצה רק באפיקומן וא"כ בודאי יש להזהר בזה * נראה דמעיקרא לא תקנו חז"ל ברכה על האפיקומן דהאכילה הוה הפסק ול"ד לשופר דהתפילות והתקיעות שייכי ההדדי

אין מפטירין אחר המצה אפיקומן **תרסד**
בדברי הראשונים מבואר דעיקר קיום מצה הוא באפיקומן * תמוה לפ"ז האיסור לאכול בערבי פסחים האי מ"מ אינו מקיים מצוות מצה אלא אחר ששבע * מבאר דמדאוריתא מקיים מיד המצוה ומדרבנן אין מקיים המצוה אלא באפיקומן * מיישב לפ"ז מדוע אין אוכלים בתחילה סופגנין ורק בסוף מצה שכן עיקר המצוה דאוריתא ראוי לקיים לתיאבון * בראש כ' דדין אפיקומן בעי מצה שמוזהר זכר לקרבן פסח ותמוה א"כ מדוע פסק דאם אין לו אלא כזית אחד אוכלו בתחילה הלוא קיום מצוה דרבנן הוה רק באפיקומן * בקו' המהיר"ל דיסקין בד' הירושלמי דהחשש הוה משום דא"ל לידי שבירת עצם מדוע במרובה אוכלין מבשר הפסח בתחילה ואין חוששין לשבירת עצם * מבאר דא"נ איכא לחששא רק משום דיש לחוש לאיסור נותר דאוריתא לא חששו דיבואו לידי שבירת עצם * באופן אחר מבואר דהחשש משום דקרבן פסח חביב יותר מחגיגה

לאכול אפיקומן בסעודת יום טוב ראשון דפסח ביום ולענין קניידלעך בפסח **תרסז**
בדברי הדרכי משה דיש מנהג לאכול אפיקומן בסוף הסעודה ביום * מביא ד' הנמוק"י דאין אוכלים כל שבעה מצה עשירה אף דאין חשש חימוץ דמבטל מצות לחם עוני * דברי הגר"ח דמודקדק ברמ"ם דהמצוה של זכרון לחם עוני הוא ביום ראשון ולא רק בלילה הראשון * טעם וסמך למנהג קדמונים לאכול אפיקומן גם בסעודה ביום ראשון בבוקר

אכילת שובע דבשר בליל ט"ו **תרסח**
ברמב"ם מבואר דאוכל ב' פעמים מקרבן פסח א' בתחילת הסעודה אחר בשר החגיגה והב' לאפיקומן * מבאר דאיכא דין אכילת פסח על השובע וזה דוקא בתחילת הסעודה והב' מדרבנן בסוף הסעודה דישאר טעם הפסח * כוונת הרמב"ם "אוכל מגופו של פסח" היינו דהוא מצוה להרבות באכילת הפסח דהוא מצוה קיומית ובסוף הסעודה כזית בשביל להשאיר טעם הפסח * מבאר החילוק בין מצה לפסח דלחם נאכל לשובע וע"כ מצוותו לאכול כשהוא רעב משא"כ בשר נאכל לתיאבון וע"כ מצוותו לאכול כשהוא שבע דוקא * מבאר דאיכא חידוש מיוחד בפסח יותר מקדשים משום דבפסח הוא הלכה מיוחדת לאכול הפסח * בדין הטבלת הפסח בתבלין מדוע לא אמרינן דמבטל טעם פסח ואולי בעי דוקא רוב * בדברי הרמב"ם דאוכלין הכזית מצה בחרוסת * מבאר דרק אם נותן טעם מרור דמגרע בפת מבטל טעמו אמנם בתבלין דמשבח הפת לא אמרינן דמבטל טעמו * מבאר דבהיות דעיקר מצוות חרוסת היינו לזכור בחירות את השעבוד מצוותה בכך

ואינו מבטל טעמו * בדברי השער הציון דמחלק בין שורה בין למתבל בגוף האפה * לדברינו החילוק הוא בין דרכו בכך ומשתבח * בדברי המ"א דטעמא דשרי בפסח הוא משום דנפיש טעמיה

אפיקומן לאחר חצות **תרעא**
ע"ד האבני נזר שיאכל כזית מצה ויתנה תנאי * בשמועה בשם הגר"ז דא"צ כלל תנאי כזית אחרון עולה ממילא לאפיקומן * סתירה במשנ"ב אם צריך כוונה לשם מצוות אפיקומן * מבאר דתלי במח' הראשונים אם הסיבה באפיקומן מעכב * מבאר דתלוי ביסוד מצוות אפיקומן דלשו"ע הוה זכר לקרבן פסח וצריך לכוון כוונה זו ולרמ' הוא חלק ממצות מצה להשאיר טעם המצה * למעשה ראוי להתנות כהאבני נזר ואף מרן הגר"ז לא נחלק על עיקר הדברים רק ס"ל דא"צ לתנאי

חיוב אכילת אפיקומן **תרעג**
בביאור מח' הרמ"ו והראב"ד בישן בתוך הסעודה אי אינו אוכל מצה אוד הוא דין רק בקרבן פסח * מבאר שי' הרמ"ו דקיום מצוות מצה הוא מצוה קיומית נמשכת משא"כ בישן אינו מקיים תו מצוות מצה * בשיטת הראב"ד יש לומר דאינו מצוה נמשכת רק כל כזית דאוכל בליל הראשון מקיים מ"ע קיומית * בזמנינו אם אחר סיום הסדר עדיין רעב ורוצה לאכול להרמב"ם מצה עדיין מותר לאכול * שכח לאכול אפיקומן בהסיבה אי יחזור ויאכל * בד' האגרו"מ דקודם ברכת המזון ראוי לחזור דלא חשיב היסח הדעת אף בשינה * בדברי הרמ"א בישן היינו דוקא לאחר דהתחילו אפיקומן * מבאר דלשו"ע בעי ב' כזיתים אמנם להרמ"ו מבואר דסגי בכזית אחד.

בדין אכילת כביצה לאפיקומן **תרעד**
דברי הגר"פ דראוי לאכול היום מצה בשיעור כביצה משום דפסח נאכל על השובע וכביצה הוא שיעור שביעה * מבאר דדין פסח נאכל על השובע היינו דוקא אם לא אכל מקודם מבשר חגיגה * סתירה בדעת רש"י ורשב"ם אי מקיים מצוות מצה בכזית ראשון או באפיקומן * יש להזהר לא להרבות בסעודה דאם אוכל האפיקומן מדוחק ולא מרצון מזלזל במ"ע דמצה * לכוון באכילת האפיקומן לכוון ליד"ח קיום מצות מצה דרבנן

חידושים בחובת מצה ואפיקומן עד חצות **תרעז**
בראשונים נחלקו אם עיקר הזמן הוה עד חצות או דדין חצות הוא גזירה דרבנן להקדים עד חצות * שמועה בשם הגר"ח דנהג לעשות תנאי קודם חצות דאם ההלכה דמותר לאכול רק עד חצות זהו לאפיקומן ואם לא מה דיאכל בסוף יתא לאפיקומן * מפקפק במקור השמועה מהגר"ח דשמע מהגר"ז דאצל הגר"ח הזדרזו לסיים הסדר מוקדם. * מביא חי' הגר"ח דמצד הקרבן זמנו באכילה כל הלילה רק איכא דין לאוכלו עד חצות וע"כ אין דין נותר עד עלות השחר * לפ"ז כיון דזמן הקרבן כל הלילה האי דינא דישאר טעם הקרבן שייך כל הלילה דהוא עדיין זמן הקרבן * לדעת הגר"א מה"ת זמנה כל הלילה רק חז"ל עשו הרחקה לאוכלה עד חצות וא"כ לא שייך כל ענין התנאי * עיקר הדין דמהני תנאי לא לצאת במצוה צע"ג * בתוספת מעשה רב מבואר להדיה דלא ס"ל להגר"א מהתנאי * זמן המדויק של חצות ואם צריך להקדים לזמן חצות המוקדם * לפ"ז ליתא למש"כ דזמן חצות הוא באמצע הלילה כמשמעו * ענין הס' של והכותי כל בכור בחצות הלילה

זמן המצוה **תרפ**
בעצת האבני נזר לענין אפיקומן

זמן חצות הלילה לענין אפיקומן **תרפב**
חידוש בזמן חצות לאכילת מצה בליל פסח **תרפג**

ברכת המזון **תרפז**

אם ברכת המזון בליל פסח טעון זימון **תרפו**
מבאר דיש הידור מיוחד בליל הסדר בזימון דכוס ג' הוא בגדר ברהמ"ז על הכוס * בגמ' פסחים מבואר דיש מצוה בכוס ג' של ברכת הזימון * ראוי לדקדק בדיני זימון דישמענו הברכה מפי המזמון ויענו אחריו אמנ * בכוס שלישי אם אינו שומע מהמזמון אנו נעשה כוס של ברכה דזימון וחסר בכוס ג' * מחדש דקידוש דהוא חובת יחיד צריך קידוש על הכוס משא"כ כוס שלישי דזימון נתקן לכולם * מבאר דהנידון תלי במחלוקת קדמונים בשכח לאכול אפיקומן

שכח יעלה ויבא עם צריך עוד כוס כשחזור ברכת המזון **תרפח**
שורש הנידון דכיון דתקנו הכוס על הברכת המזון הרי לא יד"ח ברכת המזון * מביא הנידון אם מעכב על סדר ההגדה ומבאר דאם ישתה מספק יכנס לחשש מוסיף על הכוסות * מבאר דיצא יד"ח ברכת המזון אף בשכח יעלה ויבא וצריך לחזור שוב כדי לומר יעלה ויבא בברכת המזון * למעשה נראה דיחזור ויברך ולא ישתה שוב עד אחר כוס רביעי דלא יכנס לחשש מוסיף על הכוסות

הלל

אמירת הלל ושתיית ד' כוסות לפני חצות **תרפ"ט**
 בהלל דליל פסח מקיימים גם המצוה של סיפור יציאת מצרים והאומרים בבית הכנסת יכוונו לצאת נמי מצוות סיפור יצי"מ * מבאר דאף דמצוות הסיפור היינו עד חצות היינו סיפור הניסים והנפלאות דשי"ך בזה מצה ומרור מונחים לפניך אמנם שבת והלל נוהג כל הלילה * מתיישב בזה ד' הגר"א דכ' דהענין להקדים הוא משום מה כוס ד' דמדין הלל יכול להמשיך אחר חצות * גם להרמ"א נראה דאי"ז חיוב לקרות קודם חצות רק לכתחילה יש לו להקדים עצמו

מצוות ליל הסדר לאחר חצות **תרצ**
 בדברי המ"ב דאין חיוב לסיים ההלל קודם חצות ותמונה דהרי מסיימים בשם ומלכות * מבאר דאיכא תרי דיני בהלל משום דין שירה ומשום דין הפסח ודין הלל על הנס הוא כל הלילה * נחלקו המנהגים אם לומר יהללך אחר הלל או לאומרו אחר נשמת ולענ"ד יש עצה ליד"ח בליל פסח לכו"ע * למעשה אין לשנות המנהג דמנהג ישראל תורה הוא וחשיב לעז על הראשונות

ברכה על כוס רביעית **תרצב**
 מבאר דאין לחוש לברכה לבטלה בברכה על כוס רביעית דכיון דשונה רק למצוה חשיב דמכוון לצאת רק יד"ח כוס שלישית ולא כוס רביעית * בדין הברכה על כרפס ומרור * בביאור מה דאין צריך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון * מחדש דשיעור עיכול נאמר רק כששונה להנאתו וכשמקיים מצוותו או כל זמן דעוסק במצוה בכלל זמנו * מצוי מדקדקין לשתות רק יין בליל הסדר ובכוס שלישי כבר אין היין ערב לו ואיכא הלכה דיהא היין ערב לו וע"כ ישנה מיץ ענבים בלא תוספות

בדין אמירת הלל בליל פסח **תרצג**
 חקירה בחובת אמירת הלל בלילה הסדר אי הוה חיוב בפנ"ע או דהוה חלק מחיובי סיפור יציאת מצרים * ד' רש"י והמאירי דההלל הוא חלק מההגדה * מבאר דתלי בנידון אמירת ההלל בבית הכנסת * בדין אמירת ההלל קודם צאת הכוכבים * בביאור דברי הרמ"א לגמור ההלל קודם חצות * ד' הגר"א דטעמא משום כוס רביעי ומבאר מנהג העולם דכיון דהתחיל במצוה קודם חצות סגי

אמירת הלל בליל פסח בגדר שירה חדשה **תרצד**
 דברי מרן הגר"ז דיש ב' דינים בהלל דין קריאה ובתורת שירה על הנס * עד"ז יש לומר ונאמר לפניו בחולם ולא בסגול * מבאר דבחובת אמירת הלל מדין שירה איכא חובת מיוחדת לומר את ההלל מתוך התלהבות

חיוב הלל ולראות עצמו שיצא ממצרים בליל פסח ובבית הכנסת **תרצה**
 בכל דור ודור חייב לראות עצמו וכו' לפיכך אנחנו חייבים להודות היינו דין ההלל הוא משום החובה לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים * דברי הראשונים דמבואר דדין הלל הוא חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים * מבאר בזה המנהג לא לומר הלל בברכה בבית הכנסת שכן עיקר החובה בזה חלק ממצוות ההגדה * מבאר דעיקר החובה נשאר רק בציבור ונשים אין להם לברך * מבאר גדר התקנה באמירת הלל בבית הכנסת דהוה כתקנת הדלקת נ"ח וקידוש להוציא מי שאינו בקי * מבאר דלהרמ"א אף דאין הסיבה וד' כוסות חיוב דאוריתא יש בזה קיום מ"ע דאוריתא

הלל בליל פסח **תרצז**
 ד' הר"ן דאין מברכים על ההלל לגמור ההלל דאין קורין אותו בתורת קריאה רק בתורת שירה וגדר הדברים * מבאר דהחובה לאומרו דרך שירה והיינו כמו דשרים וזהו לשון השו"ע לאומרו ב"נעימה" * ענין שירה חדשה היינו דהיום אין השמחה בשלימות דנמצאים אנו בגלות ורק לעתיד לבא נאמר לפניו שירה חדשה והיינו בשלימות * מבאר ענין שירה חדשה על ים דלא היה שירה והודאה על הנס בפרטות רק הרגישו דהקב"ה מהוה את כל הבריאה * חובת ליל הסדר להגיע להתלהבות והודאה להקב"ה על כל חסדיו עמו וזהו מעיקר חובת הלילה * בענין נשים אם מחוייב בחיוב המיוחד של שירה

הלל בבית הכנסת ובסעודה ליל פסח **תרצח**
 בענין אם לומר הלל בבית הכנסת עם ברכה * דברי הגר"א דתקנת הלל בבית הכנסת נתקן רק להוציא את מי שאינו בקי * מבאר עוד דמעיקר מצוות ההלל לאומרו על היין ואם אומרו בבית הכנסת יוצא יד"ח בלא ההידור של שירה על היין * דברי האריז"ל בחובת אמירת הלל ומבאר ד"ל דאיכא חיוב אמירת הלל מדין היום ואיכא דין אמירת הלל מדין שירה וחלק ממצוות הלילה * לשון השו"ע דאומרים ההלל בנעימה נראה דגם בבית הכנסת הוא מדין שירה * מבאר דאין כלל חובת קריאה וכל החובה הוה מדין שירה וא"כ יכול לקיים המצוה כמה פעמים וכל אמירה מקיים מצוותו בזה * בענין אמירת הלל בלא ברכה ומסיק דראוי לצאת יד"ח הברכה מאחר ולעשות תנאי * מבאר דהנידון אם לסיים בברכה ההלל בליל הסדר תלוי אם מברכים על ההלל בבית הכנסת * בדברי הגר"א דצריך לסיים גם ההלל קודם חצות משום כוס רביעי ותמונה מדוע לא בעינו לסיימו משום ההלל * מבאר דדין הסיפור הוה כל הלילה ורק מצה ומרור הוה עד חצות וע"כ מצד הלל דמצוותו מדין סיפור אפשר לקיימו כל הלילה * המתפללים מוקדם בליל הסדר יש להם לזהר להמתין לצאת הכוכבים לאמירת ההלל

עצה לבקש מהש"צ להוציא יד"ח תשא
עיקר מצוות הלל היינו בסעודה דאין אומרים שירה אלא על היין * מנהגי לבקש מהש"צ להוציא בברכה ובאמירת ההלל גופא יש לכוון על תנאי

בענין הלל בבית הכנסת בליל פסח תשא
מבאר טעם שלא לומר הלל בברכה שכן ענין ההלל בליל הסדר הוא מענין שירה ומדין שירה הוא לקרותה על שבע ומיושב * עוד יש לומר דיש דין בשירה לומר בדרך דגדול מקרא ואחרים עונים אמן והיום אין אנו קורין כן ההלל * להנהיגין לברך על ההלל אם יברכו במתפללים בביתם וכן בנשים המתפללות בביתם * דעת המקובלים לאומרו בברכה וד' האריז"ל בזה * טעם המברכים הוא מנהג וי"ל דלא פשט מנהגו בכל ישראל אמנם מצאנו דמברכים גם במנהג דלא פשט בכל ישראל * לענין נשים מבואר בתוס' בסוכה דחייבות משום דהיו באותו הנס וד' התורה רפאל דאף בהלל דיום פסח חייבות * במתפלל עם ציבור המברכים אם חייב לברך עמהם * דברי האגרו"מ דהמתפלל במקום דמברכים מברך עמהם * תמיה בזה דאטו אם נמצא במקום דמברכים ההלל באפיית המצות בע"פ צריך לברך עמהם * מבאר דאם צריך להוציאם דהוא ש"ץ מותר לו לברך אם יש להם יסוד בהלכה לברך אבל לעצמו בודאי אינו מברך * דרך אחרת בביאור הסוגיא שם

הלל בחוה"מ פסח תשד
ראוי להקפיד לומר ההלל עם שירה

הלל בשחיטת פסח תשד
בנידון הראשונים אי אמרו הלל בשעת שחיטת הפסח * בדברי התוס' דדין אין אומרים שירה אלא על היין היינו דין בהקרבה לבד וקו' המנח"ח דהא ילפינן לה מביכורים * מבאר דדוקא אם המחייב דשירה הוא מכח הקרבת קרבן משא"כ בקרבן פסח המחייב הוא רק השמחה בשעת ההקרבה * בד' מורן הגרי"ז דיש בחובת הלל דקרבת פסח ב' דינים דין במעשה קרבן פסח ודין בחובת שירה דלויים. * בשחיטת הפסח אמירת הלויים ההלל היינו יחד עם ישראל ולא משום דין הקרבן * תמיהה בדברי הגרי"ז דעד"ז מדוע קראו הלויים ההלל רק עד אהבתי

אמירת הלל הוא פירסומי ניסא תשז
דברי הגמ' דהלל הוא פרסומי ניסא וע"כ הו"א דאסור להפסיק באמצע אמירתו * גדר הדין לכאן דהלל הוא הודאה על הנס ותימא דדין אמירתו ביו"ט הוא משום היו"ט לבד * מבאר דעצם ההודאה להקב"ה מצד עצם הפסוקים הנאמרים בהלל זהו פרסומי ניסא * להפסיק באמצע פסוקי דומרה בימים שגומרין בהם את ההלל

פרטי דינים תשט

לעסוק בהל' קרבן פסח בליל הסדר דהוי כאילו הקריב קרבן פסח תשט
ק"ש שעל המטה בליל הסדר תשט
ליל שמורים הוא לה' * טעם שקורא ק"ש בליל פסח, וראיה לשחיטת הרמב"ם

קריאת התורה בפסח תשי
מבואר ברדב"ז דהסמיכות של אלהי מסכה לא תעשה לך לחג המצות תשמור היינו להורות דחמור ענין חמץ כע"ז וצ"ב מדוע אנו מפסיקים ביניהם

מצה כל שבעה

בגדר מצות אכילת מצה כל שבעה תשיא
דברי הגר"א דאיכא מצוה קיומית במצה כל שבעה * מסתפק אם הוה מצוה קיומית בכל כזית או מצוה לאכול מצה בכל יום * ראיה מדברי המ"ב בהל' סוכה דיש מצוה קיומית באכילה כל יום * מסתפק אם המצוה דוקא יום ולא בלילה * בחזקוני מביא מכילתא דמפרש להדיה דהמצוה גם על הלילה * הוכחת החזון יחזקאל מהא דבעינן מצה הראויה לשבעה ומבואר דאיכא מצוה כל שבעה * מנהגי להשתדל לאכול כל יום ולומר מקודם דאני רוצה לקיים מצוות מצה כל שבעה כי בחפזון כו'

ביאור הדין שתהא מצה הראויה לשבעה ימים * כוונה למצוה במצה כל שבעה תשיג
לדעת הראשונים והגר"א מקיים מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה ויש לזיז לכוון כזה להדיה למצוה * גם לדעות דמצה דהוא מיד' דאכילה אין הכוונה מעכב מ"מ מצוה מן המובחר הוא בכוונה * בדין מצוות צריכות כוונה אי היינו דוקא במצווה חיובית או גם במצוה קיומית י"ל דהכוונה הוא חלק מגוף המצוה ובלא כוונה ליכא מצוה * מבואר בגמ' דלובש ב' זוגות תפילין ואינו מכון לקיום מצוה אינו עובר בבל תוסיף ע"כ דהכוונה הוא חלק מגוף המעשה ובלא כוונה אינו מקיים כלל מצוותו * למעשה ראוי לומר בפה להדיה קודם אכילת מצה כל שבעה דרוצה לקיים המצוה של שבעה ימים תאכלו מצות ויוסיף הטעם של כי בחפזון יצאת

מארץ מצרים * ראוי לפרסם שבת הנהגה זו של אמירת לשם יחוד קודם קיום מצוות מצה דבזה זוכה לאור המצוה * בדברי הגמ' דאנסוהו לאכול מצה יצא ותמוה דהרי הוא כמכוון שלא לצאת דבזה בודאי לא מהני * בדברי הרמב"ם דאנסוהו אינו דאנסוהו לקיים המצוה רק דלא רצה עכשיו לאכול

מצות מצה כל שבעה בלחם עוני דוקא תשטו

בדברי הגר"א דיש מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה * בנידון מצה עשירה אי מקיים בזה המצוה

מצות אכילת מצה כל שבעה תשיז

ש"י הראשונים דאיכא מצוה במצה כל שבעה ובביאור הדין דליכא ברכה במצה כל שבעה * מבאר עוד דהברכה באכילת מצה בלילה הראשון קאי גם על המצוה של אכילת מצה כל שבעה * מבאר דראוי לכוון כן בשעת הברכה ומדוקדק הלשון על אכילת ולא לאכול מצה

גדר המצוה לאכול מצה כל שבעת ימי החג תשיח

בנידון אי איכא מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה * ד' הרז"ה ונמוק"י דמוכח דיש קיום מ"ע באכילת מצה כל שבעה * בשיטת הרמב"ם בזה * בנידון מדוע אין מברכים על אכילת מצה כל שבעה * אם יש ענין להרבות באכילת מצות בפסח לקיים המ"ע בכל כזית * כמה ראיות דיש מצוה להדר לזכות לקיים עוד פעם המ"ע * מבאר דעיקר החובה הוא רק במצוה דיש בה טעם כציצית וראיתם אותו וזכרתם ותפילין הוא אות * ראיה מממצות שילוח הקן דבעיה קרא דצריך לחזור אחר המצוה וטעם מה דיש בזה מצוה מיוחדת * מבאר הנידון בקיום מצות מצה כל שבעה אי אות דפסח הוא משום קיום מצות מצה או אות דפסח משום איסור חמץ * אם ראוי להדר לא לאכול כזית מצה בלא תוספת לזכות לקיים המ"ע דמצה * ד' הראשונים דדוקא מרור מבטל טעם מצה משום חריפותו * בד' הגר"ח דטעם כעיקר לא מהני לאשווי לחם אמנם אינו מבטל שם לחם * מבאר דדוקא אם אוכל רובו תבלין בזה חשיב דבטל המצה * י"ל עוד דחשיב כמצה עשירה דאינו מקיים המצוה דל"ה לחם עוני * מנהג כ"ק הבית ישראל להקפיד לאכול חמץ במוצאי פסח והראה לי מקור לזה מד' התרגום יונתן * במנהג הגר"א לא לאכול מצה אחר הפסח ומקור למנהגינו לא להקפיד ע"כ

ביאור במצוה להדר לאכול מצה כל שבעה תשכב

במ"ב מביא ראיה מדין מצה כל שבעה לדין סוכה כל שבעה ותמה דהרי מצוות סוכה אינה מתקיימת דוקא באכילה * חקירה בדין מצה כל שבעה אי נמשך ממצות לילה הראשון או דהוא מצוה בפנ"ע ונ"מ אי בעי לשמה * מביא ראיה מהרמב"ם דפסק דבעי כל שבעה לחם עוני וע"כ דאינה מצוה נמשכת * בביאור מרן הגר"י ז' דכוונת אין לשון דאיכא איסור ללוש לחם שאינו עוני ותמוה דמ"מ מדוע אינו יד"ח * מוכיח עוד מהרמב"ם דאיכא מצוה כל שבעה ממה דפסק הרמב"ם דחובת ושמרתם הוה בכל שבעה * מביא דברי הנמוק"י דמפרש דאיכא מצוה כל שבעה רק מוסיף דאיכא גם דינא דלחם עוני כל שבעה * אף דלשון הפסוק הוא שבעה ימים כו' לחם עוני היינו רשות ולא חובה * בנידון אי איכא חובה קיומית להדר לקיים עוד פעם מצוה קיומית

מצה שמורה כל שבעה תשכה

כמה פרטים בקיום אכילת מצה כל שבעה תשכה

במצוה קיומית כל שבעה יש לדון אי בעינן דוקא כזית * זהירות באכילה מצה בכדי אכילת פרס לברהמ"ז ונכ"י

יש להזהר גם בתוך הפסח לאכול המצה כדי אכילת פרס דבלא זה הוה הברכה לבטלה

תשכו תשכו

נראה דהשיעור הוא כעשרים גרם * בפוסקים מבואר דאם אין הפת עיקר הסעודה יש להסתפק אם פוטר אמנם בשבת דהוא חובה הוא חשוב ופוטר וי"ל דבפסח כל שבעה נמי הוא חשוב ופוטר * להקדים קודם אכילת המצות כל שבעה דרוצה לקיים המ"ע

אכילת מצה עם תבלין ושאר מאכלים כל שבעה תשכו

בנידון אם אוכל המצה עם תבלין האם מקיים המצוה * במצה שלשה בתבלין נחלקו בראשונים אי בעי רובו דגן ולכאורה ה"ה באוכלה עם תבלין * חידוש הגר"ח דתיבולו אחר אפיה לכו"ע מהני דאמרינן טעם כעיקר * בדברי התוס' בפסחים מבואר דכשהתיבול מרובה לא חשיב מצה * תירוצ' התוס' בזבחים דדוקא טעם חריף כמרור מבטל טעם המצה * לדעת התוס' אחר דחל שם לחם לא בעינן רוב לחם * בתוס' מבואר חידוש גדול דאם אוכל יותר מכזית היתרון בכמות משלים החסרון טעם באיכות * מבאר דאין החסרון במרור דמבטל את טעם המצה רק דמרור הוא מצוה בפנ"ע או דהדרך לאוכלו בפנ"ע משא"כ תבלין ענינו הרי הוא להטעים התבלין * באכילת מצה עם אוכל נוסף דאינו תבלין [וכגון תפוז"א] אינו מקיים המצוה של מצה אא"כ רובו מצה * מבאר דדוקא תבלין בטל למצה אבל תפוז"א וכדו' אינו בטל למצה * יש מקום להדר לאכול מצה בלא שום תבלין דכה"ג לכמה ש"י הוה כמצה עשירה * בלשון המאירי נראה כן לכאול' ובדברי הראב"ד

טיבול פרוסת המוציא דמצה בליל פסח וכל שבעה במלח תשל
 במוחבר ורמ"א נחלקו אם מצה בעי מלח או נימא דהוא פת נקי וא"צ מלח * דברי המשנה"ב דאף דכל השנה מטבילין פת נקי מ"מ הוה טפי לחם עוני כשאין מטבילו במלח * מבאר טעם אחר דהוא הידור במצה דאינו מערב שום טעם אחר עם המצה * מבאר עוד דעיקר הטעם דמטביל המצה במלח הוא להחשיב את המצה ובמצה דמצוה א"צ * מבאר דאף דא"צ להטביל פת נקי מ"מ כשמטבילו יש בזה הידור מצוה דמחשיבו * לפ"ז מהרמ"א דמבאר דהוא מצוה רק בלילה הראשון מוכרח דשאר ימי הפסח אינו מקיים מצוה ומבאר דרק במצוה קיומית יש להדר כ"כ * ואני נוהג כל שבעה להטביל במלח לצאת דעת הקדוש האר"ז"ל, ושוב אני מנער המלח ואוכל המצה כמות שהיא ומכוון לקיים המ"ע

שרויה בפסח

שרויה בפסח תשלב
 סתירה בדברי הח"ס דהביא דמנהג הפרושים להמנע משרויה ומובא דהוא עצמו אכל שרויה. * מבאר דדעת הח"ס לא היה דהוא חיוב מעיקר הדין רק דיש בזה חומרא. * לעצמו לא החזיק מחומרא זו ואפשר משום שמחת יו"ט * מנהג החסידים להחמיר בזה ושמעתי בזה דהיה להמגיד טעם כמוס להחמיר בזה * מבאר דאצל הח"ס לא היה מקום להחמיר דהיה נזהרים אצלו מאד באפיית המצות

אכילת קניידלעך בפסח תשלג

אכילת קניידלך בפסח תשלה
 בנידון אכילת קניידלעך בימי הפסח וביאור המחמירים שלא לאוכלם דוקא בליל הסדר * מביא דברי הגר"א דמצה מבושלת יש לה דין מצה עשירה ומבאר דעד"ז אין לאכול כלל בפסח דהרי אין אנו אוכלים מצה עשירה * תמה בעיקר הדין מדוע אין אופין מצה עשירה הלוא בזה ננצל מחשש חימוץ דמי פירות אין מחמירין * מבאר דיש מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה וע"כ באכילת מצה עשירה מבטל המ"ע דמצה * מבאר עד"ז המנהג לא לאכול מצה עשירה דאף דאין בזה איסור מ"מ מבטל המ"ע דמצה * מביא נמוקי יוסף דהאיסור במצה עשירה משום דמבטל בזה מצוות לחם עוני * דברי החכם צבי דהאוכלים דשמחים בזה מקיימים מ"ע דשמחת יו"ט * מבאר המנהג להקפיד לא לאכול דוקא בליל הסדר משום דבליל הסדר מקיים מ"ע בכל כזית * דברי המהר"ל דלחם עוני אינו מעכב המ"ע דמצה רק זהו מצוה בפני עצמה * מבאר דאף דמברכים על קניידלך מזונות מ"מ חשיב לחם והחסרון הוה רק דאינו לחם עוני * בב"י תמה על המנהג לא לאכול בב' ימים הראשונים מצה עשירה ולדברינו מבואר היטב * פשטות לשון הרמב"ם דאיסור מצה עשירה כל יום הראשון ובמ"מ מפרש דהכוונה בלילה הראשון ולשון הרמ"א משמע דהאיסור בכל יום הראשון * מביא שיטת הר"ן דבפסח מצרים נהג האיסור ביום הראשון לבד ומבאר דזכרון לחם עוני הוא דוקא לפסח מצרים * בחידוש מרן הגר"ז דיש איסור בעצם הלישה של מצה עשירה * למעשה מנהגינו להחמיר דקניידלך הוה כמצה עשירה דאין אוכלים בע"פ וא"כ יש מקום לחומרא להמנע מלאוכלו בפסח

תשלה
 נראה דכיון דאינה כופה על בעלה להחמיר כמותה אין הבעל רשאי לכופה להקל * מביא עובדא בבן תורה דנשא אשה ממשפחה דהקפידו על שרויה ונתפלא החזו"א מאכפ"ל לבעל דרוצה להמשיך כמנהג בית אביה * אמר יש לבעל טענה דהוא בזיון בשבילו דאינו אוכלת

נהגה בבית לא לאכול שרויה תשלט
 מבאר דדין שרויה אינו איסור מעיקר הדין ורק מנהג איסור וא"כ הוה כהלך למקום דנהגין בו היתר * נשאת לבעל דאוכל מצות מכונה יהא מותר לה לנהוג כמוהו וראוי לעשות התרת נדרים * אשה שנהגה בבית אביה להחמיר במוצאי כר"ת * למעשה לענין פסח תלוי אם נהגה סתם כאביה או דהבינה דיש בזה חומרא

שרויה בשמיני של חג הפסח תשמ
 ביאור המנהג להקל בשרויה בשמיני אף דבדינא ראוי להחמיר יותר מדרבנן ורבינו הגר"א החמיר בדרבנן יותר מדאורייתא * מפי האדמו"ר משאף זצ"ל דבעצם כל ישראל ראוי להם להדר וכדי להסיר קטרוג אנו מוראים דהוא רק הידור וחומרא * לכו"ע שרויה אינו איסור מדינא רק חומרא ואוכלים בשמיני ללמד זכות על כל ישראל. * מבאר עוד טעם דמצאנו בשמיני עצרת דיש לחוש לבל תוסיף וע"כ לא מברך בסוכה וה"ה באחרון ש"פ מדקדקים להראות דהוא רק מדרבנן

למחמירים בפסח בשרויה אם הוי מוקצה תשמה
 דברי החזו"א דהנידון תלוי אם נוהגין להחמיר מעיקר הדין או בתורת חומרא לבד * מבאר דאף הנהגים כן מתורת איסור זהו רק מצד מסורת אבותיהם ואין נוהגים כאיסור בדינא ולאחרים ס"ל דשרי

בדין הנהגת להקל באכילת קניידלעך בשמיני אם מותרים להכניס בשביעי תשמב
 ספק החזו"א להנהגת איסור בשרויה ומקילין באחרון של פסח אם מותרים להכניס בשביעי ע"י עירוב תבשילין אי חשיב חזי לאורחים כיון דמה"ת שרי * תמיהה דלא ד' הרעק"א דהביא תשובות השאג"א דס"ל דשייך הואיל באיסור דרבנן והגרעק"א נחלק עליו

ספירת העומר

אמירת לשם יחוד כשהצבור סופר ספה"ע וסופר מיד אח"כ אי הוי ספירתו בציבור תשמה
 דעת הגרש"א דאם אומר לשם יחוד ועד דאומר הברכה סיימו כבר הציבור חשיב עדיין ספירה בציבור *
 מבאר דספירה בציבור חשיב דוקא בקיום המצוה יחד עם הציבור

ב' בנ"א מעידים שספר שלא כהוגן, וברי לו שספר כהוגן תשמה
 בברי לו דספר כראוי אם יכול לחזור ולספור בברכה משום עדות שכניו * מבאר דכל עוד דלא העידו בבית
 דין אין בזה תוקף של עדות ואם משוכנע דצודק א"צ לחוש לדבריהם * בדברי התב"ש דיש ב' דינים מצוות
 בב"ד אי רשאי לנהגו בעצמו בצנעא לחומרא * אם רוצה להוציא אחרים עליו להודיעם על החשש שלו

ביאור הדין דבספר שלא בכוונה אינו יכול לחזור ולספור בברכה תשמו
 בביאור הענין מדוע דוקא לענין ספירת העומר חשיינן דמצוות א"צ כוונה * עוד תמיהה דהרי בספירת העומר
 המצוה היא הספירה ובלא כוונה אין כאן ספירה כלל * מחדש בעיקר דין הספירה דיש ב' דינים מצוות
 הספירה דזה מקיים רק בספירה ומציאות הספירה דמקיים גם ביום * עד"ז נראה דמצוות ספירה באמת בעי
 כוונה אף המציאות דהיה היום ספור זה מהני גם בלילה * מבאר בזה גם הדין של ספירה בבין השמשות

כשיצא מאחר הברכה לצאת ממנו גם הספירה תשמה
 בחידוש הגר"א דבספירה העומר הברכה אינה כברכת המצוות רק חלק ממצות הספירה גופא * ביצא מחבירו
 ראוי לו לבקש מחבירו דיוציאו בברכה ובספירה

בענין זמן ספירת העומר לכתחילה תשמה
 לכתחילה צריך לספור בתחילת הערב דליהוי תמימות * הערת חכ"א דהמאחרים מעריב יש להם להקדים
 ספירת העומר * מבאר דהברכה על ספירת העומר הוא חלק מגוף המצוה על ספירת העומר ומביא לזה טעם
 ע"פ קבלה וזהו גדר הדין דטעה בזמן הספירה בשעת הברכה צריך לחזור ולברך * ברמב"ם מבואר דכתב
 חידוש דאף בלא בירך יד"ח * מיישב בזה פסק השו"ע דספר עם הציבור מבעוד יום חוזר וסופר בלילה עם
 ברכה * דברי הגר"א דלהראב"ה נוסח הספירה גופא הוא חלק מהברכה שהיום אחד וכו' * עיקר טעם איסור
 שמחה ותגלחת בימים אלו אינו משום אבילות רק דהם ימים לישיב בדד להתחזק בעבודת השי"ת

איך לנהוג בימי הספירה לנהוג כר"ת בלילה תשנ
 הערה לנהוג כר"ת ומ"מ מקדימין לספור עם הציבור קודם זמן ר"ת אינם יכולים לברך על הספירה שכן אין
 מבורר אצלם הזמן * דברי הדבר אברהם דכוונת הספירה אינו בזמן זה רק על היום והספירה בבין השמשות
 היינו על היום הבא * ד' הגר"א בשי' הראב"ה דהספירה הוה חלק מהברכה דנוסח הראב"ה "שהיום" וע"כ
 לא אמרינן ביה ספיקא דרבנן לקול * להראב"ה תקנו לכל יום נוסח ברכה בפנ"ע * עד"ז אם סופר אחר
 זמן ר"ת עוד פעם אינו מקיים מצוות ספירת העומר דהרי לא ספר בברכה * מבאר דע"פ קבלה ראוי לא
 לספור בבין השמשות * בנידון אם יכול לעשות תנאי דרוצה ליד"ח רק ישכח אח"כ וע"כ יוכל לברך אח"כ
 * מבאר דאין לחוש בזה לברכה לבטלה דמ"מ רשאי לסמוך על שיטת הגאונים והברכה גופא קאי גם על מה
 דיספור בזמנו

חידוש בשיטת ר"ת, דיוציאין ידי חובה בספירת העומר מהשקיעה ראשונה תשנ
 מחדש דאף הנוהגין להחמיר כר"ת בדרבנן יד"ח כבר משעת השקיעה * מבאר גדר הדין דשייך ברכה בבין
 השמשות ע"פ הריטב"א דבין השמשות חשיב יום ולילה מעורב בו * דברי התוס' בזבחים דגם לר"ת הדם
 נפסל משקיעה ראשונה והגדר דכבר אז מעורב היום השני * עיקר המצוה הוא בודאי לספור כשכבר ודאי
 לילה

ספירת העומר בזמן הזה דאורייתא או דרבנן תשנ
 בדברי הגר"ח דביאר שי' הרמ" דספירת העומר דאורייתא היינו משום דס"ל דקדושת המקדש המקדש לא
 בטלה * מקשה על הגר"ח דחזינן בדין תוספת שביעית דהוה דרבנן דחיובה כניסוך המים וקשה דלהגר"ח גם
 בזה"ז שייך חובת ניסוך המים דקדושת המקדש קיים * מבאר דכיון דאי אפשר להקריב קרבנות ובעי מעשה
 לבנות המזבח חשיב דאין חיוב כלל * מבאר עוד דדין ספירת העומר תלי בדין חיוב הבאה כלשון הפסוק *
 מבאר דהספירה תלי בהבאה * מיישב הדברים לדברי הגר"ח דמ"מ תלוי בדין ההבאה בסוף הספירה * בנוסח
 הספירה כמו שכתוב בתורה * בדין מה דאין מקריבין היום שתי הלחם דכבשים לא מעכבי לחם * בנידון אי
 בעי בגדי כהונה * למעשה נראה דבעי מזבח

חידוש בברכת ספירת העומר דהוא מצוה קיומית תשנ
 חידוש בברכת ספירת העומר * צדברי הגר"א דבסופר בין השמשות יד"ח אמנם הברכה לא יד"ח וצריך
 לברך שוב * תמוה דהרי בכל התורה אין הברכה מעכב וע"כ דידי"ח ספירה רק דדין ברכה לא יד"ח ותמוה
 דאחר דכבר ספר ספירת העומר א"כ אין על ברכתו שם ברכת העומר * מבאר דמצוות עשה אף דידי"ח מ"מ
 מקיים מצוה קיומית פעם נוספת וא"כ ה"ה לענין ספירת העומר מקיים עוד הפעם המצוה * מבאר דבדעתו
 לספור עוד פעם לא חשיב דנגמר מצוותו ויכול עדיין לברך * צ"ב דהגר"א הביא ראיה לדבריו מהירושלמי
 דמברך בלא קיום מצוה כברכה על ק"ש אחר זמנה דבודאי אינו יכול לברך על מצוה עשה אחר זמנה * מביא

ד' הד"מ דמברכים בט"ק על מצוות ציצית אף דאין מקיים חובתו כתיקונו דאנו מודים להקב"ה דנתן לנו המצוה * ומבאר דבק"ש נתקן גם על מאורות ותורה ושייך הברכה אחר זמנה ומבאר כן לענין ספירת העומר דהיא המצוה קיומית יכול לברך * בד' הרמ' דכ' דספר בלא ברכה אינו חוזר ומברך ותמוה החידוש בזה ואולי הכוונה דאף דהוא מצוה קיומית א"צ לחזור ולברך

ספירת העומר בלי כוונה לצאת **תשס**
 בד' הגר"א דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה בעונה לחבירו כמה הספירה היום אינו יכול לברך ותמוה דהרי הוא מתעסק דאינו מכוון כלל לספירה * מביא מש"כ לעיל דיש שני דינים בספירה מצוות ספירה ומעשה ספירה וע"כ בעונה לחבירו אף דאין מצוות ספירה יש כאן מעשה ספירה דמציאות אמר דהיום הוא יום זה בספירה

חזרה בספירת העומר בטעות **תשסא**
 ספר היום כ' ותקנו חבירו דיום כ"א ונתברר דהטעם * בדברי האחרונים בדינא דתוכ"ד ואי שייך לבטל מצוה * למעשה יכול להמשיך לספור בברכה

חי' הגר"ח דשכח לספור עדיין יכול לספור השבועות * ש"צ שכח ספירת העומר להוציא אחרים
יד"ח * בדין ספירה ביום ובחיסור ולא מנה יום בספירת העומר **תשסג**
 ביאור דברי התוס' דמהני ספירה מבעוד יום * בדין ספירת העומר מבעוד יום בחל בשבת מתי מתחילים הספירה * בדברי התוס' דיכול לספור מבעוד יום את הספירה של יום שלאחריו * מבאר דכוונת התוס' היינו דוקא בבין השמשות * בדברי התוס' במגילה דאף דבעומר גופא מהני ביום בספירת העומר בעינן תמימות

חידוש דבספירה ביום מקיים הדין תמימות ואינו מתקיים הדין ספירה **תשסה**
 גדר הדין דבספירת העומר ביום אינו יכול לברך ובליילה שאחריו יכול לברך * לשון התנה"ד דמסיק דעיקר הטעם היינו משום דלא חיסר יום שלם ומבאר הגדר בזה * בנידון קטן דהגדיל בימי הספירה * בדברי הבית הלוי דאף דחיסר למנות ימים יכול לספור השבועות דהוא מצוה בפנ"ע * בדברי הטור בדין מנין השבועות * בדברי המ"א דלא ספר השבועות סגי לזכר בעלמא * בדברי הרי"ף גיאות לכאורה מבואר כדברי הבית הלוי * דברי הראשונים אין נראה כחידוש הגר"ד

דברי הגר"א בביאור ד' השו"ע במסופק אם ספר כראוי **תשסז**
 בדברי הביאור הגר"א דבספק אם דילג ממשיך לספור בברכה היינו משום דבספיקא דאוריתא לחומרא מברכים

שומע כעונה בספירת העומר ובכל התורה **תשסח**
 במוח' הפוסקים אי אמרינן בספירת העומר שומע כעונה * מבאר דילפינן ספירת העומר מספירת ב"ד והתם איכא דין של וספרתם ובעי ספירה ממש * שומע כעונה היינו דמצטרף עם דבורו של חבירו ובספירת העומר א"א להצטרף דאמרה תורה וספרתם * בברכת כהנים ל"מ שומע כעונה דנתחדש בהלכות ברכות ולא במצוה לברך את ישראל * בנידון אם שומע כעונה מהני לענין וידוי * מבאר צד לחוש דלא יהני בודוי דצריך להיות בר חיובא ושם וידוי היינו דוקא אחר חרטה ותשובה * מבאר דדין וידוי הוא נוסח פרטי דחטאתי ולא שייך על שומע כעונה * בנידון אי יכול לברך להוציא חבירו או נחשב דכלל אינו מחוייב בדבר

חיוב נשים בספירת העומר **תשעא**
 דעת הראשונים דנשים פטורות מספירת העומר * מבאר צד לחוש לחייב נשים לדברי הראשונים דמצוות ספירת העומר שייך למצוות הפסח וע"כ אין מברכים שהחיינו * נשים דחייבות בקידוש דיו"ט מתחייבות בשאר חיובי היו"ט * בביאור הא דבעינן ילפותא מיוחדת דנשים חייבות במצה

הנהגה לקטן שנעשה גדול בימי הספירה **תשעב**
 בחידוש דקטן דהגדיל בימי הספירה ראוי לו לספור שוב את הימים דעברו * בביאור שיטת רב האי גאון דבכל מי דשכח יום אחד סופר למחרתו אתמול היה כן * ראוי לספור כן קודם הברכה ולא אחר הברכה והנוסח לומר

בדין קטן שהגדיל תוך ימי הספירה **תשעג**
 חידוש דכדאי דיספור כל הימים מקודם שוב * דעת הפוסקים דקטן שהגדיל אינו ממשיך לספור אינו משום דאינו בר חיובא רק משום דדמי לחיסר יום אחד * מבאר דכיון דעיקר הטעם דלא בעינן הספירה דוקא בכל יום ויום א"כ ראוי לספור את הימים דעברו * יש לחלק דכיון דאינו ראוי לקיום המצוה אינו יכול לספור מעכשיו

עוד בדין קטן שהגדיל **תשעד**
 דן בקטן שהגדיל לענין ספירת העומר ומחדש שאין בקטן חובת חינוך לספירת העומר * בגדר הדין דקטן מברך על ספירת העומר ובפרט להספרדים דאין הנשים מברכין * מבאר דאף דהוה ברכה לבטלה משום חובת חינוך הם מברכים כן

- מצות ספירת העומר בקטן שהגדיל בימי הספירה** תשעה
 דברי התוס' דשכח יום אחד אינו ממשיך לברך * ספק האחרונים בקטן שהגדיל בימי הספירה * להפוסקים
 דספירת העומר דאורייתא א"כ קטן שהגדיל אינו בכלל המצוה דאין אצלו ספירת מ"ט יום * להפוסקים
 דספירת העומר דרבנן מ"מ חלוק חובת קטן דהוה רק חובת האב וכדחזינן דחשיב תרי דרבנן * קטן אינו
 מחוייב במצוות ורק אביו מחוייב לחנכו * בביאור שיטת הרמ' דרק במקום דחל חובת חינוך בקטן דאינו בר
 הבנה כמצוות מצה בזה הוה חיוב רק על האב * בנידון אי האב מתחייב בקטן לחנכו בספירת העומר ואם
 צריך להשאיר קטן ער בשביל דיקיים מצוות ספירת העומר * מבאר סברא מחודשת דחובת חינוך גופא
 נמשך גם בהגדיל דחובת חינוך אינו תלוי כלל בקטן * כיון דיש בספירתו קיום מצוה יכול לברך אף שהוא
 חובת האב לבד * בנידון אי חשיב תרי דרבנן לענין להמשיך לספור בברכה * צד להחמיר משום דכיון דבזמן
 המקדש לא הוה מחוייב א"כ ליכא בזה זכר למקדש * למעשה העיקר להמשיך לספור בברכה * בנידון
 האחרונים אי בקטן נחשב מעשה מצוה * בדברי האו"ש דקטן שייך למצוה * בגדר הדין דבקטן נחשב
 דמקיים מצוה קיומית * בדברי האבני נזר דקטן שהגדיל אינו יכול להמשיך לספור בברכה * דברי האחרונים
 דמסקי דיכול לברך בברכה
- נוסע למקום שיש בו שינוי בקו התאריך** * בנידון קו התאריך לענין ספירת העומר וקטן שהגדיל
 * נוסח ספירת העומר * לספור עוד פעם השבועות לבד ולא מנין הימים * להזכיר השבוע בקמץ
- ולא בשוא** * ספירת העומר במנין דוקא ואם על ידי הרב תשפה
 מביא ד' הזה"ק דספירת העומר הוא ההכנה לקבלת התורה כטהרת אשה לבעלה ומבאר דזמן הספירה גופא
 מסוגל מאוד מאד לטהרה * אין להקדים ספירת העומר לתפילת מעריב דתדיר קודם * בביאור המנהג דהרב
 סופר ספירת העומר ולא הש"ץ והחובה לכוון להוציא יד"ח
- בחשש בל תוסיף במכוון לקיים מ"ע דספירת העומר** תשפו
 מעורר לומר מצוות ספירת העומר ולא מצוות עשה דספירת העומר * ראה מדברי הרמב"ם דהורו ב"ד על
 דרבנן שהוא דאורייתא עוברים בבל תוסיף * מבאר דדוקא בבית דין דקובעים דין תורה שייך בל תוסיף ולא
 ביחיד הטועה * למעשה נראה דדובר שקרים לא יכון לגדר עיני וראוי לומר דיש בזה מ"ע
- בלשם יחוד אי יכול להזכיר דמכוון לקיים המ"ע** תשפו
 בחשש בל תוסיף אם מזכיר מצוות עשה * הגם אם משמיט מ"ע ואומר כמו שכתוב בתורה יש בזה משמעות
 של קיום המצוה * מבאר ההיתר לספור מבעוד יום שהוא להראות שהוא רק מדרבנן * מבאר בזה המנהג
 שלא יספרו ביום דלא יכשלו בבל תוסיף * דברי הגר"ח דמצוות ספירת העומר תלוי בעומר ולא במקדש
 וא"א כלל לספור עומר וע"כ כל הספירה היא רק זכר * לכן אומרים אח"כ שיבנה בית המקדש דבזה"ל אין
 לנו קיום מצוה כלל * עד"ז דכל המצוה הוא רק כדי דנוכר הבית המקדש ואי זה שייך למצוות ספירה של
 העומר א"ש טפי הנוסח וכתוב בתורה
- השומע ספירת העומר ומכוון שלא לצאת בה** תשפה
 חידוש הגרש"ז דבשומע ספירת העומר ולא נתכוון לצאת ולהוציא מ"מ מצוות אין צריכות כוונה * דברי
 הגרש"ז בביאור החילוק בין מי דענה לחבירו מספר ימי הספירה דאינו יכול לברך לשומע דיכול לברך * פסק
 הגרש"ז בשומע ברכה מאחר ולא נתכוון לצאת דשוב א"צ לברך * עד"ז בכל ברכות השחר והלל צריך
 כוונה להדיח לא לצאת יד"ח * בהוכחת הרא"ה מדינא דכפאוהו לאכול מצה דיוצ"ח גם במתכוון לא לצאת
 יד"ח * להזהר לכוון להדיח דלא לצאת ולא דאינו רוצה ליד"ח
- שמע מחבירו ברכה אם יכול לברך אח"כ בעצמו** תשפט
 בדברי הגרש"ז דכל שומע ברכה מחבירו יוצא יד"ח גם בלא כוונה * תמוה דכיון שהוא רוצה לברך בעצמו הוה
 ככוונה דלא לצאת יד"ח * מבאר דמחשבה לברך בעצמו לא חשיב כוונה לא לצאת יד"ח * חלוק דין שומע
 כעונה דבזה הכוונה להוציא הוא תנאי בגוף מציאות דשומע כעונה דרוצים לשמוע ולהשמיע
- חובת ההבנה בספירה ותיקון גדול לכתוב בלשון המדוברת הנוסח דהיום יום פלוני לעומר**
- תשצה**
 בספירת העומר בעי הבנה ובע"ת דאינם מבינים לשה"ק צריך להסביר פירוש הספירה * דברי השעה"צ דאם
 אינו מבין הספירה אין לזה כלל שם ספירה * בנידון הזכרת ל"ג בעומר ביומו אי יוצא יד"ח ואינו יכול לברך
 * הזכרת יום ג' בעומר אי יוצא יד"ח
- בביאור החילוק בין בעומר לנוסח לעומר** תשצא
 בביאור השיטות דלא מהני שומע כעונה בספירת העומר * בספירת העומר ראוי לברך בעצמו את הברכה
 ומנהג הגר"א דהש"ץ הוציא הקהל בברכה
- בגדר דין הברכה ביום** תשצה
בדין לספור שוב כל בוקר ספירת העומר תשצו
 בכוונה לשם מצוה אולי עובר בבל תוסיף בפרט כשנעשה בציבור

איחר לבית הכנסת ואוחזים באמצע הספירה ולא נתפלל מעריב * בענין להקדים ספירת העומר למעריב * ספר ספירת העומר כשהיה אונן אם יכול להמשיך ולספור בברכה * בביאור דברי הרז"ה בטעם דאין מברכים שהחיינו בספירת העומר * בגדר ענין הספירה דענינו קידוש היום עצמו וגודל מעלת ימי הספירה תתב

עניני ל"ג בעומר

שאלה ילד שיהיה בן ג' שנה באמצע תמוז אם לגלחו בל"ג בעומר תתד

מאמרי הפסח

עבודת ליל הסדר תתו

תמיהה בטעם הדבר שצריך לספר בדרך שאלה ותשובה * מצות סיפור יציאת מצרים באופן המושך את הלב * דרכים נוספים למשוך את לב בני הבית * הדרך למשוך את לב התינוקות על ידי קליות ואגוזים * כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח * דרך אמירת ההגדה בשמחה והתלהבות * בחידוש בעל תניא דכל יום ויום בק"ש צריך להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים * דברי הרמב"ם דבכלל מצוות הספירות הוא להודות להקב"ה וזהו בשמחה

ארמי אובד אבי תתיט

התבוננות בנפלאות חכמת התורה בליל הסדר * מעיקרי חובת ההגדה הוא לדרוש הפרשה דארמי אובד אבי * מעיקרי עבודת הלילה הוא להודות להשי"ת * הטעם שדרך הסיפור הוא על ידי דרש' כל תיבה * ההתבוננות בנפלאות חכמת התורה שייך לעבודת הלילה בליל הסדר * מפרשת בכורים אנו לומדים דצורת ההודאה אינה הודאה יבשה רק לפרט ולדרוש הנס * מבאר דמדין ביכורים ילפינן חובת האריכות במצוות סיפור יציאת מצרים דהתורה דרשה הפסוקים * ביאור ענין אמירת "ברוך המקום ברוך הוא"

קריאת ההגדה כהלל ושירה לקב"ה תתכא

מקורות מדברי רבותינו ז"ל בגדר חיוב קריאת ההגדה כהלל והודאה * קריאת הלל בליל פסח כחלק מקיום מצוה * דסיפור יציאת מצרים * דקדוק מלשון השו"ע שרק בהלל בליל הסדר צריך לאומרו 'בנעימה' * דברי הר"ן שהלל בליל פסח הוא בגדר 'שירה' שלא ככל הלל * ביאור גדר החיוב לומר שירה * טעם חיוב השירה בליל הסדר * בזה יבואר לשון בעל ההגדה "לפיקר" אנו חייבים וכו' * ביאור הלשון 'שירה חדשה' * מכאן יש ללמוד גם על קריאת ההגדה בשמחה * זהירות לשומר בהלל שבאמצע עבודת ליל הסדר

הלימוד ממצה לעבודת כל השנה כולה תתכה

חביבות רגע אחד בחיים * חומר איסור חמץ כעבודה זרה * ענין "מיכלא דמהימנא" בפרט אם מתבונן בלא הספיק בצקם להחמיץ דהכל הוא מהקב"ה * ענין אכילת המצה להראות דאין כח לישראל רק הכל הוא רק מהקב"ה * ענין אכילת המצה להראות דאין כח לישראל רק הכל הוא רק מהקב"ה * ביאור טעם השינוי ששינוי חכמים מ"חג הפסח" ל"חג המצות" * עבודת האדם בשעת התעוררות וחזרה בתשובה לנהוג בדרך של 'חיפזון' * מצה ומרור מונחים לפניך - לזכור השעבוד ולהודות להקב"ה

ההידורים בפסח תתל

הנהגות מרן הגרי"ז זצ"ל בענין שמירה מחימוץ * חובת ההשתדלות והזהירות בפסח בהידורים וחומרות * דברי הגרש"י רבינוב דכל הידור הוא מייפה ומהדר את המצוה * האמונה בהקב"ה מחייב את הדקדוק במצוות * יסוד המעלה להרבות בהידורים בקיום המצוות

עבודת ליל הסדר - חיזוק באמונה תתלג

תכלית הניסים של יציאת מצרים הוא שנדע שאין טבע בעולם וגם בנים הוא רק חסד מהקב"ה * יציאת

מצרים - אות לדורות על יסודי האמונה * מה נשתנה - אמונה פשוטה * זהירות מביטול מ"ע של והגדת לבנך אם הבן לא מבין כראוי ענין יציאת מצרים * ל"פרעה" במצרים - דהשעבוד לא היה בדרך הטבע * משועבדים היינו לפרעה במצרים * פרעה לא היה שעבד בכפיה רק בפה רך דהמציא שיטה של ע"ז דצריכים לעובדו * וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משוכח - דמתחזק באמונה * ענין והיו מספרים כל אותו הלילה - באותו הלילה לראב"ע מצוות סיי"מ בכל השנה * ענין בכל דור דגם בדורות של קושי הגדלות ראוי לשבח ולהודות כאילו אנו זכינו לישועה * להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים * מצוות הסיפור היינו עד דיוכל הבן לספר לאחרים * עבודת הלילה להגיע לזמן קריאת שמע - ההכרה של קבלת עול מלכות שמים * ענין זכר ליציאת מצרים [ולא ליציאה ממצרים] - היינו מה דטומאת מצרים יצא מאתנו * לא אמרתי אלא בשעה דמצה ומרור מונחים לפניך - להביא ההתעוררות לידי מעשה * מצה ומרור מונחים לפניך - לפני חינוך בניו צריך להשלים עצמו

התעללתי במצרים - להכיר כח הטומאה תתלט

גדר המצוה לספר את אשר התעללתי במצרים * דברי המדרש דהענין בהכבדת לב פרעה דכשאדם חוטא הקב"ה מביא עליו רוח טומאה * החובה לשנן את אשר התעללתי והיינו הלימוד מזה דכשאדם חוטא יש עליו רוח טומאה

חובת ליל הסדר להגיע לאמונה חושית תתמו

דברי הרמב"ן דהחובה בליל הסדר להרגיש האמונה בחוש כאילו את רואה בעיניך שעשה ה' לך * עבודת הלילה - השפעת האמונה לדורות * עבודת הלילה להכיר דהקשיים הם חלק מהגאולה כבמצרים דהשעבוד היה חלק מהגאולה * אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן דהם הזכר לשעבוד וזכינו לתורה רק בזכות השעבוד * ענין השעבוד מצרים דנהיה ראויים לקבלת התורה * הקב"ה קורא חג המצות דנתקרב אלינו ואנו קורים לזה חג הפסח דיפסח ויחיש לגאלנו * לחם עוני להראות דאין אנו משיגים הנהגתו ית' * ב"ר"ה הדין כמה אנו מתנהגים כעניים וד' הזה"ק דבר"ה דנים האדם על אכילת המצה * ענין מרור להראות דעוה"ז הוא מר ואנו רוצים להיות יותר קרובים להקב"ה

עבודת ימי הפסח - חיזוק באמונה תתמו

עבודת ימי הפסח חיזוק באמונה דהקב"ה ברא העולם ומנהיגו וזהו ענין הגאולה העתידה * כדי לזכות לדרגות של אמונה ביציאת מצרים היו צריכים מקודם דם פסח ודם מילה * עבודת הלילה להגיע להרגשה כאילו אנו יצאנו ממצרים * העבודה בליל הסדר להגיע לדרגת האמונה דזכו ישראל ביציאת מצרים * בלי אמונה קשה להחזיק מעמד מול הנסיונות * עבודתנו היום - לעמוד בנסיונות * הגיע זמן קריאת שמע מדרגת רבי עקיבא דאימתי יבא לידי ואקיימנה * ענין אין מפטירין היינו דכח הפסח משפיע לכל השנה * ליל הסדר - תחילת ההכנה לקבלת התורה * ליל הסדר ההכנה ליום הדין- בכח הבטחון

פסח - חג האמונה תתמו

שמחת הפסח דעל ידי יציאת מצרים זכינו לאמונה * ההכנה לניסי יציאת מצרים הוה רק ע"י האמונה * מה דנקרא פסח ולא חג המצות דאנו מבקשים בזה על הגאולה דמורמוז בענין הפסח * פסח הוא ההכנה לגאולה העתידה בכח החיזוק באמונה * שבת זכר ליציאת מצרים דבכח יצי"מ אנו מאמינים דהקב"ה לא רק ברא העולם גם מנהיגו * ההודאה בפסח הוא על מה דזכינו לאמונה * שבת ההכנה לפסח לתת את המבט הנכון על נסי הפסח * עבודת האמונה להרגיש הקב"ה בחוש כמו בן דמרגיש שייכות לאביו * ביציאת מצרים זכינו לקנות אמונה חושית * אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן היינו דטעם האמונה החושית נשאר כל השנה * ענין ייסורי עם ישראל בגלותו - נסיונות לזכר את ישראל * קודם קבלת התורה כבר הינו הנסיונות של שעבוד מצרים * עבודת ליל הסדר להשריש טעם האמונה לכל השנה

ביאורים בעניני ההגדה תתנא

ביאור ענין ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו * רק לאחר יציאת מצרים זכינו לאמונה חושית וע"כ יש לנו כח לעמוד בנסיונות * כח הכלל ישראל לעמוד בנסיונות הוא רק בכח הניסים דיציאת מצרים * ענין להביא לימות המשיח היינו להראות דכל הצרות היום הם חלק מהגאולה העתידה * לפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר - ביאור גירסת הגר"א * הקהה את שינוי * מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו * בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו * בדרך כלל האדם שוכח דהיה עבד והמצוה בלילה לחשוב איך היה נראה אם היה עבד * ביאור הלשון מצה זו על שם מה דהיינו משום דבעינן דרך שאלה ותשובה * מהות מצוות סיפור יצי"מ הוה הצפיה והאמונה בגאולה השלימה בב"א * בכלל מצוות סיפור יציאת מצרים לשבח הקב"ה * המצוה הכי קשה בליל הסדר לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים * לשון הרמ"ה הוא להראות את עצמו ולפ"ז אי"ז חובה של לראות עצמו רק חובה בהסיבה

שבת ופסח - התחזקות באמונה תתנו

שבת הגדול זמן ביטול ע"ז של מצרים שהוא הטלה ☉ ההכנה לגאולה היה רק האמונה בהקב"ה דהבינו דאין שום כח באלילי מצרים ☉ נתייחד עבודת האמונה לשבת שכן רק בכח האמונה שייד לקיים השבת כראוי ☉ שבת קודש הוא העדות על הבריה ואנו יכולים להעיד ע"ז מכח ניסי יציאת מצרים ☉ ראוי להתעורר בליל הסדר דגם האכילה והיינו הגשמיים היא עבודת ה' ☉ זבח פסח היא לה' אם אוכלים בגלל רצון ה' נחשב כמו קרבן ☉ עבודת הקרבת קרבן פסח מסירות נפש להתרחק מע"ז ולהתקרב להקב"ה ☉ ביאור מה דנמנעו ישראל הרבה שנים מק"פ דהיה עדיין ע"ז ביניהם ☉ ההתקדשות בקיום מצוה היא כפי ההכנה אליה ☉ קרבן פסח הוא סמל האמונה

ספירת העומר תתנט

ספירת העומר כהכנה לקבלת התורה ☉ חג שבועות היינו דכל ההשגה בשבועות הוא לפני ההכנה בשבועות קודם

ימי ספירת העומר כמקשרים בין פסח לשבועות תתס**חיווק ללימוד התורה בימי ספירת העומר תתסא****חשבון הנפש בכל לילה תתסב**

בימים אלו מידת הדין מתוחה ויש ללמוד תורה עם קנייניה כדי להינצל ☉ יסוד מלחמת הצדוקים על פירוש תיבת "שבת" הוא מלחמה על עיקר כח חז"ל ☉ מלחמת הצדוקים על משמעות תוקף היו"ט שחל מכוח חז"ל ☉ מלחמת הצדוקים הוא על משמעות עניין שבת קודש ☉ יסוד מלחמת הצדוקים להראות שחכמי ישראל מוסיפים חומרות המפריעות להתענג בחיים ☉ שמוות שנתנו חכמים בימים אלו כדי להוציא מליבן של הצדוקים ☉ חובת האדם בלימוד התורה בלא להתרפות ממלאכתו על סמך סגולות שונות ☉ ענין ממחרת השבת דנקרא יו"ט להראות דכח חכמי התורה דקובעים המועדים כתורה ☉ בליל הסדר אנו זוכים להארה מלעילא וכדי לזכות לתורה אין די בזה וצריך הכנה נ' יום ☉ עבודת ימי הספירה - להביא את האמונה בהקב"ה בפסח לידי מעשה בקבלת התורה ☉ עבודת הספירה - להזכיר דכל יום הוא עבודה בפנ"ע להכנה לקבלת התורה ☉ בפסח מביאים קרבן שעורים ובשבועות קרבן חיטים להראות דקודם קבלת התורה אנו כבהמות



הנהגות



בפי שגרשמו ע"י
רבינו שליט"א

מנהגים לליל הסדר

מנהגים שנהגנו ושראינו לנהוג בליל הסדר ונמוקם עמם!

א"ה הדברים דלהלן נתבארו בהרחבה בפרטי הדינים להלן ובספר נתבארו רובי הדברים ועל המעיין לעיין בספר לראות הדברים בהרחבה ומ"מ הוספנו כאן הוספנו מעט הוספות מתשוה"נ בדברים הנוגעים למעשה!.

עבודת הלילה להתחזק באמונה ולהשתנות מכח זה

בזוה"ק פרשת תצוה אי' דבליל ר"ה הקב"ה מבקש לראות איך היה נראה אצלו ליל הסדר והיינו דעבודת ליל הסדר דישתנה האדם דיהא ניכר אצלו בר"ה השינוי וזהו עבודתנו בליל הסדר להתחזק באמונה אמנם מכח החיזוק דמכיר בזה דהקב"ה משגיח על כל מעשיו הרי צריך להתחזק בזה מזהירות מחטא שכן בודאי אם מאמין דהקב"ה משגיח על מעשיו הרי בודאי צריך גם להשתנות וזהו הכח שלנו לזכות בדין ביום ר"ה דכפי החלטתו בליל הסדר להתחזק באמונה בזה מתחיל ההכנה ליום הדין וזוכה לסייעתא דשמיא מיוחדת בפרט בימים אלו של הכנה לקבלת התורה הרי צריך להתחזק להיות ראוי לקבלת התורה [מתוך רשימות].

לברך הילדים בליל הסדר

א ליל הסדר הוא עת רצון למעלה שמקבלים אז תפלות ובקשות וברכות ולכן מברכים אז את הבנים והנכדים^א.

א ע"פ תרגום יונתן בראשית [כו א] ובזוה"ק [ח"א קמ"ב] ובפרקי דר"א [פרק ל"ב] וז"ל תרגום יונתן "וקרא ית עשיו בריה רבה בארביסר בניסן ואמר ליה ברי הא לילא דין עילאין כשיבחין למראי עלעול ואוצר טללין מתפתחין" וגילה יצחק סוד שליל פסח מסוגל מאד לברכה ולכך בחר לברך בנו בלילה זה וגם רבקה זרזה בנה לבוא ליטול הברכות שבלילה הדין אוצר מילין מתפתחין וכמבואר בתרגום יונתן כאן ולדורות הוא שליל פסח מסוגל להתברך ברפואה וישועה ואריכות ימים.

מה לכוון קודם קידוש

ב לפני קידוש על כוס ראשונה מכוון ואומר שרוצה לצאת בזה מצות קידוש ומצות כוס ראשון מד' כוסות ומצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו.^ב

ב"ב לומר הקידוש בעצמם

ג נהוג אצלנו שבלייל פסח המקדש אומר בקול רם את נוסח הקידוש וכל אחד מבני הבית אומר עמו ג"כ.^ג

שמצות הגדה בליל פסח היא כמו בשבת שמזכיר בהקידוש שעכשיו שבת כמו כן צריך להגיד בפסח שבלייל זה יצאנו וזה נזכר רק בקידוש וכ"מ באבודרהם.

ג יש נוהגין בליל סדר כבכל השנה שבעה"ב מוציא כולם אבל מנהגינו להקפיד בליל סדר שכל אחד ואחד אומר בלחש עמו הקידוש על כוסו דוקא ויש בזה טעם ע"פ הלכה שד' כוסות מצותן על הסדר והיינו שיהיו כוס לקידוש הגדה ברהמ"ז והלל, ושותה ומקיים המצוה ואם שומע מאחר לא מתחלק וע"כ יוצא ממנו בכוסו גם דין על הכוס מפני שנאמר על הכוס אבל כוסו שוב לא נקרא בזה כוס של ברכה כששומע הקידוש מאחר בכוס ולכן מקדש בעצמו ואומר קידוש על כוס שלו ובה דוקא יוצאין כוס ראשון מדין ד' כוסות בלי פקפוק עיין היטב בשע"ת [קצ"ו ס"ק ג'] ותבין.

אבל הגאון דבריסק זצ"ל נהג גם בליל פסח לקדש לבדו ושמעו המסובין ממנו ואולי נתכוון שמקדש גם על כוס שלו וגם על הכוסות של כולם.

ב חלק ממצות הסיפור הוא להזכיר שיצאנו בלילה זה ובהגדה לא נזכר פרט זה שעכשיו הוא פסח אלא בקידוש ודי בכך וכן מפורש בר"ן ואבודרהם ועוד שקידוש הוא בכלל מצות סיפור ולכן מכוון לכך. ואומרים קידוש בהתלהבות ושמחה ובפרט כשאומר שהיינו.

ומתחיל להסביר להמסובין את קדושת הלילה שבו יצאנו ממצרים והרמז "מקרא קודש זכר ליציאת מצרים" והיינו כשקורין מן השמים להתקדש "מקרא קודש" ונדמה לו שהוא רחוק מקדושה יזכיר לעצמו "זכר ליציאת מצרים" שהיינו טמאים והגענו למעלה גדולה עד קבלת התורה מסביר מדוע פסח נקרא "זמן חרותינו" שמדי שנה בלילה הזה הוא זמן חרותינו שיכול אז ליפטר מעבדות לתאוות עוה"ז וכדומה ואין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה והשפעת החרות שזכינו אז בזמן זה משפיע שכל ליל פסח מסוגל להגיע לחירות מיצר הרע וזהו זמן חרותינו.

ולפני קידוש נהגנו לומר "הנני מכוון לקיים מצות קידוש וכוס ראשון של ד' כוסות ומצות הגדה בליל פסח" שברמב"ם נראה

דינים מנהגים לליל הסדר והנהגות ג

היין לד' כוסות

ד מדקדקין להשתמש ביין לא מבושל ושיהא ערב לשותה ובלי שום תערובת של חומרים כימיים [וראה בתשובה"נ דבכוס שלישי ורביעי אם קשה לו לשתות יין יערב מיץ ענבים דעיקר הדין היינו דיהא ערב לשותה]^א.

שיעור הכוס

ה שיעור הכוס הוא כפול והיינו נפח 150 גראם או למנהג הרב מבריסק 170^ב.

צורת ההסיבה

ו הסיבה בעה"ב מקיים בשכיבה והמסובין בסמיכה על כר נשים לאו הסיבה בעה"ב מקיים בשכיבה והמסובין בסמיכה על כר נשים לא מסיבות אבל אשתו של בעה"ב ראוי להושיבה בכסא חשוב^ג.

נט"י קודם כרפס ולברך בהרהור

ז האנשים נוטלים ידיהם לפני כרפס משום טיבולו במשקה ולא מברכין על נטילת ידיים ויש מהדרין לברך בהרהור^ד.

וברמב"ם מפורש שלד' כוסות צריך לבחור גם יין שטעמו ערב עליו.

ח ומיהו ב"חתם סופר" בליקוטי תשובות מובא שנהג בנפח של בערך 210 גראם וקבלנו שהגר"א עצמו השתמש בכוס גדולה מאד.

ט נשים שלנו חשובות הן וצריכות מדינא הסיבה רק סומכות על ראבי"ה שלא צריך בזמן הזה וכדאי' ברמ"א אמנם אשתו היא כאשת מלך ולכן נהגו אצלינו שתשב בכסא חשוב ומיוחד.

י להגר"א חייבין לברך ובמהרהר נוסח הברכה על נטילת ידים יוצא מכל ספק.

ד במבושל יוצאין רק בדיעבד ורוב היינות המצויים בשוק היום הם מבושלים ורק יין יבש או חצי יבש איננו מבושל וכן בתערובת חומרים כימיים אף כשהם רק מעט שאינו פוגם ממש נזהרנו וצריך לבחור יין כשר וערב לשותה כמבואר ברמב"ם.

ואף דמשתדלים לשתות יין ממש ולא מיץ ענבים שמבושל מ"מ הנשים וקטנים וזקנים וחלשים ישתו מיץ ענבים אבל כדאי לברר אם נעשה עם חומר משמר או שאר מיני חומרים שפוגמים בהטעם וכפי שמצוי ולבחור מיץ נקי וטעים ושותה בכוס ראשון כולו או עכ"פ רובו ואינו מפסיק באמצע השתיה ודע שרוב היינות בארץ בזמננו הינם מבושלים ורק יין יבש או חצי יבש הוא תמיד לא מבושל ולכתחילה אין לצאת במבושל כמ"ש

כרפס

ח הכרפס מובא בש"ע שאוכל פחות מכזית אמנם מנהגינו כהגר"א בכזית ובהסיבה ומכוון לצאת בברכת האדמה על המרור^ח.

יחץ וחטיפת האפיקומן

ט חולק את המצה והחלק הגדול מטמין לאפיקומן לא נהגו אצלינו שחוטפים האפיקומן^ט.

הא לחמא עבא

י אומרים הא לחמא והאב מחלק אגוזים וממתקים כדי שישאלו על השנוי וכן מזיז את הקערה כדי שישאלו^י.

כבר העיר הגר"ח מבריסק זצ"ל שאפיקומן הוא זכר לפסח ובגנוב נפסל משום היסח הדעת רק נהוג שהאבא מבטיח לילדים שכל מי שישאר עד אכילת האפיקומן יקבל פרס.

יש נוהגין כדי לעודד את הילדים שלא יירדמו שהילדים חוטפין את האפיקומן ודורשים פרס עבור הסכמתם להחזיר לאביהם ויש מפקפקין בזה כיון שאם מונח אצל קטן לא נחשב משומר ואצלינו נהגנו שהילד נותן לאמו לשמור את האפיקומן והיא מבטיחה לדאוג לכך שכל מי שישאר ערני עד אחר אכילת אפיקומן יקבל פרס ובכך הם משתדלים להישאר ניעורים. [מהגש"פ]

י אומרים "הריני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה לספר ביציאת מצרים בלילה הזה לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה על ידי ההוא טמיר ונעלם בשם כל ישראל" ואף מי שאינו נוהג לומר כן לפני כל מצות עשה, בליל פסח כל

ח הב"ח, המהר"ל והגר"א ס"ל דכרפס צריך כזית ולשיטה זו שצריך כזית ולא הוי רק היכר בעלמא נראה מכמה קדמונים שצריך הסיבה.

ט לוקח את המצה האמצעית הגדולה ופורס את החלק הגדול עבור כזית מצה משאיר מונח לפניו והחלק הקטן כורך במפה לאפיקומן והטעם שחולקין הוא מפני שמצות מצה בפרוסה דוקא שהמצה נקראת לחם עוני ודרכו של עני בפרוסה ולכן יש לקיים המצוה דמצה ואפיקומן בפרוסה ולפנים שהיו המצות עבות לקחו לאפיקומן את החלק הגדול כיון שצריך לאפיקומן ב' זיתים לכתחילה וגם לרש"י והרשב"ם עיקר מצות מצה מתקיימת באפיקומן אבל אצלינו המצות הן דקות וצריך שיעור כזית כדי לקיים המ"ע ולכן ראוי להניח את החלק הגדול לקיים בו המ"ע שמקיימין בראשונה ולאפיקומן יוכל אח"כ להוסיף עוד מצה להשלים לב' כזיתים.

מה נשתנה

יא מה נשתנה צריך שלפחות בן אחד שמסוגל להבין תשובה ישאל את אביו אף שיושבין גם עם הסבא ואת הסבא ישאלו שאר הבנים והבנות ואם אינם אצלו אשתו שואלתו יא.

מצות הגדה

יב אומר את ההגדה כשהמצה הפרוסה מונחת גלויה מעל השני מצות האחרות אומר

שיכול לשאול ולהבין את התשובה מקיים בו את המצוה ואם אין לו בן כזה רק בת שאל היא ואם אין לו בנים ובנות הראויים לשאול ולהבין את התשובה אשתו שואלת לו.

ראוי לשאול את האב שעיקר המצוה הוא והגדת לבנך וכשבין המסובים ישנו אביו של בעל הבית או אביה של בעלת הבית וכדומה נהוג לכבד אותו לנהל את הסדר וראוי במקרה כזה שבעה"ב יאמר להדיא שמכבד אותו לנהל הסדר בתורת שלוחו וכעין שמצינו לענין החובה ללמד את בנו תורה שמועיל בזה שליחות ואין צריך ללמד דוקא בעצמו והזקן ינהל את הסדר ויש לצרף את הסברא שיש אומרים כיון שבפסוק נאמר "והגדת לבנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים" חייב לספר גם לבן בנו וכמו לענין תלמוד תורה שנפסק להלכה שחייבין ללמד את בנו ובני בנים הרי הם כבנים.

לאחר ששאלו הקטנים או מי שהוא מהמסובין המנהג הוא שחוזרים ושואלים כולם ביחד ויש לזה יסוד ברמב"ם ויש מפרשים הענין בזה שכאילו אנו שואלים את הקב"ה שאנו בניו ומבקשים ממנו שיתן לנו שכל להבין תוכן הלילה הזה.

אחד נוהג כאילו הוא בדריגה עליונה שהרי ליל שימורים הוא, וע"כ אומרים כהנ"ל.

אומר ההגדה בקול והתלהבות, דהיא גם כן כשירה וכהלל להקב"ה, וזה גם עושה רושם רב על המסובין, ומסביר כל פיסקא ופיסקא לעורר הלב על גדלות הקב"ה ונפלאותיו.

מגביה את הקערה ומגלה את המצות ואומר הא לחמא, ומנהגינו לומר כהרמב"ם "בבהילו יצאנו ממצרים" ואז אומרים הא לחמא עניא ויש בזה ענין גדול שעיקר מצות מצה מבואר בפסוק שהיה באופן של כי בחפזון יצאתם מארץ מצרים.

ובהא לחמא אנו מסבירים את תקותינו לגאולה העתידה ומחלקים אז אגוזים כדי שישאלו.

יא המצוה היא כי ישאלך בנך מחר ולכן יש לדקדק שכן אחד ישאל לאבא דוקא ושאר הבנים והבנות יכולים לשאול את הסבא ואם אין בנים אשתו שואלתו כמבואר במשנה.

חיוב הוא להקדים אמירת מה נשתנה לפני אמירת ההגדה שצריך לקיים מצות והגדת לבנך בדרך תשובה לשאלה אם יש לו בן

את ההגדה בהתלהבות ובשמחה וגם הנשים תיזהרנה לומר באופן שמשמיע לאזניו ולא בחיתוך שפתים לבד^י.

זמן חצות

יג ממהרים בלילה ראשונה באמירת ההגדה שאנו נזהרין לאכול את הכזית מצה ומרור כשלשת רבעי שעה לפני זמן חצות המקובל^י.

מוציא מצה

יד בגמר אמירת ההגדה מחלק לכל אחד מהמסובין כזית מצה פרוסה ואח"כ כשיסיים המוציא יוסיף לכל א' משהו מפרוסת המוציא ומזהירים עכשיו לאכול גם מהפרוסה שיוסיף להם כדי לקיים מצות לחם משנה^י.

כולם ביחד אומרים על אכילת מצה ואוכלים משניהם.

ולמעשה נראה: דבעה"ב נותן לכל אחד מן המסובין שתי מצות שמורות שאינם שלמות אלא פרוסות שמצות מצה לאכול מפרוסה דוקא מצה אחת מחלק קודם ברכת המוציא וכדי שיצאו כולם מצות לחם משנה אף שאין לכל אחד ג' מצות בעה"ב מוציאם בברכת המוציא ולפני ברכת "על אכילת מצה" מחלק לכל אחד משהו מהשלימה ואז עם הפרוסה ומשהו מברכים על אכילת מצה ואוכלים.

לכתחילה צריך להניח בפיו שיעור כזית וללעוס ביחד וכשגומר משתדל לבלוע בבת אחת והיינו בלי הפסק ועכ"פ יזהר מאד לאכול הכזית בכדי אכילת פרס לכתחילה ג' מינוט שאם שהה יותר אולי לא יצא ויזהיר גם להמסובין אנשים ונשים למהר לאכול ויזהירם לכוון לקיים מצות עשה דאורייתא לאכול מצה בליל פסח ולכוון גם הטעם כי בחפזון יצאנו מארץ מצרים כמו שנתבאר בסוף המבוא ובמקורות שם ויש מדקדקין

יב מצות מצה בלחם עוני שעונים עליו דברים הרבה ולכן ראוי שההגדה תיאמר על המצה הפרוסה שבה יקיים מצות מצה אומר הגדה בהתלהבות וכמבואר בחיד"א, שמעורר בקולו וצריך להשמיע לאזניו שנאמר והגדת לבנך והיינו בקול שיוכל להישמע.

יג שיטת הגה"ק רבי נתן אדלר זצ"ל והבן איש חי פרשת ויקהל כחידושי הר"ז"ה שהזמן הוא בדיוק חצי מהשקיעה עד עלות השחר וזהו שלשת רבעי שעה קודם חצות המקובל ואף שבגמ' איתא שבחצות היום החמה היא בראש כל אדם ובחצות היום לפי חשבון זה החמה עדיין איננה בחצי הרקיע מ"מ לשיטתם הכוונה היא שקרני השמש כבר נמצאים בראש כל אדם.

יד נתלבטו הפוסקים היאך יקיימו המסובין מצות לחם משנה שצריך בדוקא לצאת בברכת המוציא מהבוצע על הלחם משנה ולאכול כל אחד מבציעתו ולכן אומר המוציא ומחלק לכל אחד משהו מצה מהשלימה ואז

כזית ובבת אחת

טז מכניס לפיו מהמצה הפרוסה שיעור כזית ברווח ^{טז}ואוכלים בהסיבה משתדל שיהיה

ומכריזים שכל אחד שקיבל מצה שיהא שלו לכל דבר ונקרא בזה שלכם ובזה יוצא ידי חובתו. [וראה בארוכה להלן].

טז [הוספה] הנה ידוע דשיעור כזית הוא בנפח ולא במשקל, ולענין שיעור כזית מצה אנו מחמירים דשיעור כזית הוא נפח כחצי ביצה, ודעת המ"ב דשיעור כזית הוא נפח כחצי ביצה עם קליפתה ודעת החזו"א דשיעור כזית הוא נפח כחצי ביצה בלא קליפתה [ולשיטת החזו"א דמידת נפח כביצה עם קליפתה בזמן חז"ל הוא מאה סמ"ק (ושיעור הקליפה הוא לערך עשר אחוז מנפח הביצה) א"כ נמצא דשיעור כזית להמ"ב הוא חמישים סמ"ק, ולהחזו"א הוא ארבעים וחמש סמ"ק].

וכידוע המצה מתנפחת הרבה באפיה, ודעת המ"ב ס' תפ"ו דאין צריך למעך המצה כדי לשער נפח המצה אלא משערים הכזית במצה אפויה עם תפיחתה, והינו שהאוויר שבתוך המצה שאינו ניכר כלל לעין מצטרפים להשיעור וכן דעת רבינו החזו"א זצ"ל, ובספר שיעורי תורה לבעל הקהילות יעקב זצ"ל הביא דהחזו"א בדק שחצי מצת מוכנה שהוא משקל חמש עשרה גרם יש בו נפח של כזית מצה (והיינו לשיטתו דהוא ארבעים וחמש סמ"ק אמנם להמ"ב שהוא חמישים סמ"ק צריכים להוסיף לערך שנים או שלש גרם).

ועיין מה שכתבתי בספר מועדים וזמנים ח"ג ס' רס"ז וח"ז ס' קע"ב דיש פוסקים המחמירים דמשערים כזית בלא שום חללים ואף שאינם נרגשים כלל, ולענין מ"ע דכזית מצה יש להחמיר כדעות הפוסקים הנ"ל, ועיי"ש שכתבתי שלדעת הפוסקים הנ"ל שיעור כזית מצה, משקלו כשלושים גרם אמנם חולה וזקן יכולים להקל כדעת המ"ב דמשערים נפח הכזית עם החללים שאינם ניכרים.

ודע דהנוהג כדברינו דכשלוך מצה מהשלימה והפרוסה בסה"כ בשיעור שלשים גרם, עולה לו החומרא דאכילת מצה כזית מהשלימה וכזית מהפרוסה, דלענין חומרא זו פשיטא דיכול לסמוך דשיעור כזית היינו המצה עם תפיחתה וכדעת המ"ב (שהוא לערך חמש עשרה גרם). ועוד שלענין חומרא זו יכול לסמוך על שיעור הגר"ח נאה, (דלשיטתו, כזית הוא עשרים ושבע סמ"ק ואף אם נשער מצה בלא חללים שאינם ניכרים אין משקלו אלא חמש עשרה גרם), וא"כ כשאוכל מצה בשיעור שלושים גרם, יצא החומרא דאכילת כזית מפרוסה ואכילת כזית משלימה. [ואני נוהג ליקח כזית בשיעור שלושים גרם מהפרוסה בלבד ואני מצרף לזה משהו מן השלימה, והטעם כיון דכל מה שצריך ליקח מן השלימה, היינו רק משום שנעשה ברכה ע"ז, ובזה אני סומך דדי באכילת משהו (עיין ביה"ל ס' תע"ה ד"ה כזית), משא"כ הא דבעינן ליקח מהפרוסה

כזית ברווח ומכניס לפה בבת אחת ולועס מהר ומשתדל לבלוע בבת אחת ^{טז}.

כזית מצה בחרוסת

טז יש מחמירים שלאחר שאכלו את הכזית מצה ויצאו ברווח את המצוה לאכול עוד כזית מצה בחרוסת שלהרמב"ם הוא חובה מדרבנן.

מרור

יז במרור מדקדקין שיהא חסה עם מרירות קצת ובחריין [חזרת] שיהא לא רחוק בשעת

כזית ביחד ממש (עיין שו"ת חת"ס סי' קכ"ז), אולם רבינו החזו"א ומרן הגר"י זצ"ל לא נהגו להחמיר בזה, אלא שאכלו הכזית ברציפות ללא הפסק, ונראה שסוברים דכל שלא הפסיק באכילה אי"ז נחשב לחצאין ועיין כעין זה בתו"י יבמות ל"ג. ד"ה שחתך, ומה עוד דעדיף טפי הכי דהא י"א (עיין חידושי חת"ס חולין ק"ג) שלבלוע בב"א אי"ז כדרך אכילה חשיב בב"א.

בענין אכילת מצה בכדי אכילת פרס, לכתחילה צריך לשער הזמן כדי אכילת פרס משעה שהתחיל ללעוס המצה, דכיון דהלעיסה הוא תחילת האכילה, (וכדחזינן מהא דכתב המג"א [סי' קס"ז] שאם סח אחר הלעיסה אף שלא בלע אינו צריך לחזור ולברך דחשיב שהתחיל כבר לאכול, ועיין בחלקת יואב [יו"ד סי' ט'] שהביא עוד ראיות שהלעיסה הוא נחשב שאכל) ע"כ בעינן לכתחילה שיהא מתחילת האכילה שיעור כזית, וזהו ע"י שיעור כדי אכילת פרס משעת הלעיסה, אבל בדיעבד כיון דיוצא ידי חובת אכילת כזית מצה ע"י בליעת כזית בלבד א"כ די בכך שיעור כדי אכילת פרס בבליעה בלבד.

י"א (עיין בשו"ת צמח צדק) דהטעם משום דהידור לקיים עצם מצות אכילת מצה בפרוסה שהיא לחם עוני, ע"כ אני אוכל את כל שיעור הכזית מהפרוסה].

טז בח"ס [חולין ק"ג] כתב שמכניס הכזית לפה בבת אחת והטעם שהלעיסה היא מעשה האכילה ולכתחילה יש ללעוס כזית בבת אחת וימהר לאכול ולבלוע את כל הכזית ברציפות בבית הבליעה בלי הפסק באמצע הבליעה.

במ"א סי' תע"ה ס"א הביא דברי התרומת הדשן שכתב דלכתחילה יש לאכול את הכזית מצה בבת אחת והוכיח כן מקושיית המרדכי על הלל שכרך פסח מצה ומרור בב"א עיין שם, ובכמה מקומות הבאתי דברי מרן הגאון דבריסק זצ"ל שדחה ראיה זו, מיהו בביאור הגר"א הביא עוד ראיה דבעינן לכתחילה לאכול בב"א, והוא מהא דאיתא בגמ' אכלן לחצאין יצא דמשמע דכשאכל לחצאין יצא בדיעבד אבל לכתחילה בעינן בב"א (עיין מחצה"ש שמחמיר בזה מאד).

ולכאורה בב"א היינו כפשוטו שבולע שיעור

הקנייה ואין מדקדקין לגלות את החרין רק אחרי שמגיע מבית הכנסת אלא מגלים אותו כשהולך לבית הכנסת כדי שתפוג מעט חריפותו^י

שלחן עורך

יח בסעודה שרים מעט ושמחים אבל ממהרים לאכול כדי לגמור את האפיקומן לפני חצות ונזהרין לא לישון בסעודה^{יח}.

אפיקומן

יט אכילת אפיקומן מקיימים בכזית מרווח והוא כשני זיתים שבזמנינו ואוכל בהסיכה ומכוון לקיים מצות אפיקומן^{יט}.

ורשב"ם שמקיימין המצוה תיכף בכזית ראשונה וכהוג.

ונראה שמה"ת בודאי יוצאין לדידהו תיכף כשמברך על אכילת מצה אבל חז"ל תיקנו עיקר המ"ע לקיימה בסוף שנשאר טעם מצה בפיו ולכן מדרבנן קיום המ"ע בסוף וכיון שאז מדרבנן עיקר קיום המ"ע ראוי לקיים אז המ"ע אבל נראה שאם מכוון באכילת אפיקומן לקיים תקנת חז"ל הלוא הם תיקנוהו לקיום המ"ע ומספיק, ובה ביארנו הא דיוצאין בתפלה למ"א קידוש אף שלא מכוון לקיים מ"ע דקידוש מכוון להתפלל לקיים תקנת חז"ל והם תיקנוהו בתפלה כקידוש שלא על הכוס שמספיק מה"ת.

ובכמה מקומות הערתי, שבקיום מצות מצה צריך לכוון ג"כ הטעם ש"בחפזון יצאתם מארץ מצרים וגו'" והיינו שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ ואפואו מצות. וכמו שמבואר בב"ח ועוד בריש הלכות סוכה שכיון שבמצות סוכה וציצית ותפילין נאמר בתורה "למען וגו'" לכן מלבד הכונה לצאת י"ח המצוה, צריך לכוון ג"כ את טעם המצוה המבואר בתורה, ה"ה לגבי אכילת מצה

יז להחזו"א אין יוצאין בחסה אלא כשיש בה מעט מירות כהסוג המכונה כאן "ארבישער חסה" [חסה ערבית] והחריין יש להקפיד לקנותו מלוכלך עדיין בעפר [שמראה שהוא לא רחוק כי יש לחוש שהחומר שבו המוכרים שוטפים את החזרת אינו נקי מחשש חמץ] ולא מדקדקין כהגר"א לגלות את החרין רק אחרי קידוש שאז יש לחשוש שהוא מריר יותר מדי עד שאינו דרך אכילה רק מגלין מעט לפני שהולך לבית הכנסת ושמעתי שכן נוהגין בבית בריסק.

יח אף שמצות היום בשמחה וברמב"ן מבואר שאין שמחה בלא שירה מ"מ מקוצר הזמן יש למעט בשירה וישלים למחר בסעודת היום מהרמב"ם נראה שאם ישן בסעודה ביטל מצות אפיקומן שזהו היסח הדעת.

יט עיין במוע"ז [ח"ג ס"ס רמ"א] ובשעה"ץ [תע"ז ס"ק ד'] שלרש"י ורשב"ם אנו מקיימין עיקר המ"ע היום באפיקומן דוקא אבל תמוה שבמשנה ר"פ ערבי פסחים משמע ברש"י

דינים מנהגים לליל הסדר והנהגות

הלל

ב אומרים הלל כמו בבית הכנסת שאחר אומר הודו ועונים אחריו ומוזגים כוס של אליהו ככוס חמישי לפני בעה"ב לפני הלל ומונח לפניו בזמן אמירת נשמת.

אחר ליל הסדר

כא גומרים את הסדר ואומרים ג' פרשיות של קריאת שמע ומכוון לצאת שיטת ר"ת שבבית הכנסת הלא הקדימו לקרוא לפני זמן ר"ת ובפרט אם הקדימו מאד לקרות יש לכוון לצאת לכ"ע מנהגינו לקרוא אגרת הגר"ש מאוסטרופולה ושיר השירים ואם אפשר לו מוסיף להשאר ער ועוסק בהלכות פסח עד שתחטפנו שינה.

שהתורה מפרשת הטעם שנאמר "שבעת ימים תאכל מצות כי בחפזון יצאתם וגו'", ע"כ ראוי לכוון כן.

ולשיטת רש"י ורשב"ם שמדרבנן מקיימים מ"ע דאכילת מצה רק באפיקומן, צריך לכוון שיוצא עכשיו במצות מצה (שמצוות צריכות כוונה) ואת טעם המצוה כנ"ל. [וכן לרמב"ם שמקיימים מ"ע דאכילת מצה גם באפיקומן וכמ"ש לעיל]. מיהו במק"א ביארתי (ח"ה סימן קל"ה), שכשמכוון לקיים תקנת חז"ל דאכילת אפיקומן, ממילא יש כוונה לצאת ידי חובת מצה, שהרי זהו תקנת חז"ל שבאפיקומן יצאו י"ח מצה, וכעין זה כתבתי במק"א לענין שיוצאים י"ח קידוש בתפילת ליל שבת אפילו שלא כיון לצאת מצות קידוש ואכמ"ל [ורבים מזלזלין במצות אפיקומן, ולכתחילה נראה שראוי לאכול כזית מצה לאפיקומן בבת אחת, אבל עכ"פ חייב לאכלו בכדי א"פ].

בדיקת חמץ וביעורו

זמן הבדיקה

א בדיקת חמץ זמנה אור לי"ד והיינו לכתחילה בהתחלת הלילה ממש דוקא שצריך "אור" לארבעה עשר והיינו לכמה ראשונים ואחרונים כשאור היום עוד קיים ולכן ידקדק להתפלל מעריב מיד בזמנה ולמהר להתחיל בהבדיקה לפני שכלה אור היום והיינו לפני שיעברו ע"ב דקות מהשקיעה ואם נוהג תמיד כרבינו תם להקל ולהחמיר ידקדק עכ"פ להתפלל מיד אחרי ע"ב דקות ולהתחיל לבדוק לפני שעה וחצי זמניות מהשקיעה שאז נשאר עוד מאור היום קצת.^א

לכבות האלקטרי [חשמל]

ב מנהגינו לכבות האלקטרי שהרי לשון חז"ל "מפני שאור הנר יפה לבדיקה" וזה לא שייך כשהחדר מואר כאור יום בכח האלקטרי ואם כי יש גדולים וצדיקים שלא נהגו לכבות יש יסוד להחמיר כן.^ב

מכירת חמץ בי"ג להנצל מכמה חששות

ג בזמן האחרון רבים מסדרים מכירת חמץ לגוי בי"ג בניסן שבזה פטור מלבדוק הארונות ומקומות הרבה שהושכרו לנכרי מבעוד יום והבדיקה לא נמשך זמן רב

לפני זמן זה וכן מרן הגאון דבריסק זצ"ל נהג שתחילת הלילה הוא תמיד שעה וחצי אחר השקיעה לפי חשבון שמיל הוא כ"ב דקות וחצי וד' מיל לצאת הכוכבים לפ"ז הוא שעה וחצי.

ב עיין בהגדה של פסח "מועדים וזמנים" דיני בדיקה ומה שהבאנו שם ואצל א"א זצ"ל נהגו לכבות וכן ראיתי אצל כמה מדקדקין אבל העידו לפני מכמה גדולים וצדיקים שלא נהגו לכבות.

אע"י מועדים וזמנים [ח"ד סימן רפ"ב] בשם הראב"ד שצריך אור לארבעה עשר לפני שחשכה שיש עוד מאור היום ועיין במעשה רב בהנהגות הגר"א שמתחיל לבדוק קודם לילה ומפסיק באמצע בתפלת מעריב ואינו חושש ולפי דברינו הטעם שהקדים מזמן מעריב שנהג תמיד הוא מפני שצריך אור לארבעה עשר ועיין ירושלמי ריש פסחים ובדברינו שם מתבאר שלראב"ד חשיכה היינו כרבינו תם ומצותה לפני זה אבל המפרשים הביאו שעד שעה וחצי זמניות מהשקיעה עדיין יש קצת מאור היום ולכן יבדוק עכ"פ

כ"כ ובלאו הכי היום ראוי למכור גם בי"ג שמוכרים המניות [שרס] ורובם עם השקעות גם בסין אוסטרליה וכדומה שבזמן המכירה הרגיל בערב פסח שם כבר אחרי חצות ואסור בהנאה ולא חל המכירה אף שאין לבעלים איסור בל יראה כשאצלו עדיין לא הגיע זמן האיסור מ"מ החמץ נשאר שלו בפסח כיון שבזמן המכירה אינו בר דמים וכשמוכר בי"ג יוצא מכל חשש.^ג

בחור בשיבה

ד בחור שיש לו חדר בשיבה לישון שם חייב לבדוק בברכה ולבטל בליל י"ד או שיבדוק כלא ברכה בלילה לפני שעוזב הביתה ולא יאכל בלילה ההוא קודם שיבדוק ואם בדק אז פטור בליל י"ד ומיהו מצוה מן המובחר שיקיים מצות בדיקה ע"י שיבדוק בליל י"ד בבית אביו ועדיף טפי אם שוכר מאביו חדר כדי לקיים בו המצוה בליל י"ד כמצותה עם ברכה.^ד

מבואר [בא"א שם] והוא הדין אכילה ועיין ש"ע הגר"ז דאף שאם בדק קודם כגון בליל י"ג מועיל אבל מ"מ צריך לשייר חדר אחד לקיים מצות בדיקה עם כל ישראל בליל י"ד כמצותה עיין היטב בדבריו [סי' תל"ג ס"ק ז'] ואף כאן נתחייב לבדוק והפקיע את עצמו ע"י שבדק קודם ולכן מצוה לבדוק באיזשהו מקום כדי לקיים עיקר המצוה בי"ד ואפשר שאם בודק בבית אביו מספיק אף שאינו שלו ולא מוטל עליו [עיין מ"ב תל"ו ס"ק כ"ח] ומיהו נראה כה"ג כיון שנתחייב ופטר עצמו קודם מצוה מן המובחר שיקיים המצוה בעצמו בליל י"ד וכמ"ש לעיל שישכור חדר לפני י"ד ויבדוק עם ברכה.

ומיהו עיקר החיוב של בן ישיבה בפנימיה לא נתבאר כיון שלא שכר את הדירה ויכולים לסלקו או להעבירו למקום אחר ומיהו כיון שאחראי בהחדר לנקיונו והחזקתו כראוי מסתברא שעליו מוטל לבדוק מן הדין ועיין ר"ן ד: דמשמע דאפילו אם אינו בשכירות מ"מ כיון שמשתמש בו נחשב שהבית

ג בזמן האחרון נתפשט טובא שמוכרים גם בי"ג בניסן ופוטרים עצמם בזה לבדוק אור לי"ד בהרבה מקומות והיינו בשהושכרו כבר לנכרי ומה שהבאנו לענין כשהחמץ במקום האסור ולבעלים לא הגיע עדיין זמן האיסור שאין בזה בל יראה אבל יש לומר שנאסר שם בהנאה אפילו הוא של נכרי ולאו בר דמים הוא למכור שהכל מצווין עליו לבערו והיינו דשייך שיחול בו איסור הנאה לפי מקומו אע"פ שמאיזה טעם אין הבעלים עובר על בל יראה וכחמץ של הקדש דמותר להקדש להשהותו גם בפסח ומ"מ לאו בר דמים הוא בפסח כיון שהתורה אסרה באכילה והנאה והוה כעפר וצ"ב בזה ומ"מ פשיטא דעדיף למכור בי"ג ויוצא מכל חשש ועיין מועדים וזמנים ח"ג סי' רס"ט בהגה"ה ס"ק ג.

ד בש"ע [ר"ס תל"ו] שאם יוצא לדרך ובדוק תוך שלשים יום אינו מברך ע"ש בביה"ל ולא יעשה מלאכה באותו לילה קודם עד שבדוק

הנחת פתיתין

ה היום מנקין לפני הבדיקה כל פינה ופינה והכל בדוק ויש נוהגין להניח פתיתין של חמץ כמובא ברמ"א שאז הבדיקה היא לצורך אבל צריך שיהא חתיכת חמץ בשיעור כזית שרק אז יש לכ"ע חיוב בדיקה וביעור ויש מוסיפין ע"פ סוד עשרה פתיתין אבל יזהר שיהא לפחות באחד שיעור כזית שבפחות מכך לרוב הפוסקים אין חיוב אלא אם מונחין באופן שע"י כיבוד וטיאטוא למקום אחד יתדבקו ויהיה כזית.^ה

בדיקה במשרד

ו מי שבדק הבית ואח"כ נוסע למשרדו לבדוק יש אומרים שיכוון לצאת בברכתו רק על בדיקת הבית בלבד ויוכל לברך שוב במשרד ולמעשה הכרענו בתשובות והנהגות ח"א סי' רפ"ו לא לסמוך על כך רק יברך בבית ויכוון גם על הבדיקה שבמשרד ויוצא בכך ולא ידבר מלבד בענין הבדיקה עד שבדק כדין בכל מקום שצריך בדיקה.^ו

להשתמש בהם ועיין מהר"מ חלאווה [ו]. שאין חיוב לבער פירורי פת אלא בבצק ע"ש וכן מפורש במאירי מה שרק בבצק מחמירין עכ"פ ברור שראוי להניח כזית דוקא שיהא לכ"ע חיוב מדינא.

ברשותו והוא כשכירות וחייב לבדוק ועכ"פ החדר בודאי חייב בבדיקה ואם אין בעה"ב שבדק בודאי מקיים מצות בדיקה ויכול לברך אם בודק בליל י"ד.

ז עיין במ"ב סי' תל"ב [ס"ק ז] שמביא פלוגתא אם בודק בביתו ובחנותו אם צריך לברך עוד פעם ולא קבלנו הכרעת גדול אחד זצ"ל שטען שכמו בשחיטה מועיל לכוון שאינו רוצה לברך אלא על שחיטת בהמה זו כמו כן יועיל כאן כשאנו רוצה לצאת בברכתו אלא על הבדיקה בביתו דיש לדחות דשאני שחיטה שבכל בהמה ובהמה חל חיוב נפרד ושפיר יכול לומר שאינו רוצה לברך על בהמה אחרת שהוא חיוב נפרד אבל כאן כל המקומות כבית אחד דמי שחיובו לבדוק את כולם ואינו יכול לחלק לברכה.

וע"ש [בתשובות והנהגות] שהבאנו עוד מדברי הריב"ש שכל בית ובית יש חיוב

ה בפחות מכזית נחלקו הפוסקים אם צריך לבער עיין ש"ע סי' תמ"ב סעיף ז ובמ"ב ושעה"צ שם, ובביאור הגר"א איתא שלכ"ע לא צריך אלא בכלי שהכלי מצרף לכזית או ברצפה כשמתאסף ומתדבק ויש כזית ואם כן בנידון דידן שכרוך בנייר וגם הפירורים אינם לחים כעיסה שמתדבק אין חיוב ביעור וכ"ש בדיקה לא צריך וכן שמענו בשם הגאון דבריסק הגריז"ס זצ"ל שפחות מכזית מדינא לא צריך בדיקה ואם כן בפתייתין פחות מכזית לא הועיל כלום להצריך בדיקה מדינא ובברכה וזהו פשטות המשנה [מד]. בבצק שבסידקי עריבה שפחות מכזית אין צריך לבער ובחזו"א ס"ס קט"ז מחמיר מאד שפירורין חייבין לבדוק ולבער ולכן דעתו שחייבין לבדוק ספרים ובלאו הכי אסור

מקומות דצריך לבדוק

ז מחוייבין לבדוק היטב בכל ארגז וארון בבית ובחצר וכן יש לבדוק במקלט בעלייה בידעם ובחדר המדרגות שכל מקום ברשותו חייב בבדיקה.^ז

להפקיר מקומות דיש לו בהם זכות

ח נהגנו שלפני שמגיע תחילת זמן בדיקת חמץ לומר בפני שלשה שנים כעדים ואחד אפילו קרוב "אני מפקיר לפניכם כל זכות שיש לי בגג במקלט בחדר המדרגות במחסנים ובפח אשפה ומקומו" ובזה פוטר עצמו מלבדוק במקומות אלו שקשה מאד לבדוק בהם כדין וכהלכה.^ח

הראיתי תלמידי חכמים שנוהגין כן מפני שקשה לבדוק כדין במקומות אלו ועי"ז פוטר עצמו כיון שהמקום הפקר ואז אין חיוב בדיקה ואף שאולי יש לצדד דכיון דממשיך להשתמש בו הוה כשלו מ"מ נראה די"ל דנחשב שגילה דעתו שמשתמש רק כמשתמש בהפקר ונהגתי להדר ולהוסיף בעת שאני מפקיר "ואף אם אמשיך להשתמש היינו כהפקר" ושפיר מועיל שאינו צריך לבדוק ומה שפירשנו שמפקיר פח אשפה ומקומו שאם רק הפח הפקר אולי לא מספיק שהרי צריך לכל הפחות מדרבנן לבער גם הפקר הנמצא ברשותו אמנם אולי יש לסמוך שכיון שנמצא בתוך אשפה שאין הדרך לאוכלו משם הוי כמו מאחורי מחיצה עכ"פ לכתחילה ראוי להפקיר גם המקום ושוב אין החמץ ברשותו.

ומדברי רש"י פסחים כז: דמשמע כן ומ"מ למעשה העלינו כמ"ש בפנים לא לברך פעם נוספת אלא לכוון בברכתו על שניהם ונסיעתו לשם לא נחשבת הפסק.

ז ראוי להביא מנהג הגה"ק ה"חתם סופר" זצ"ל מובא ב"מכתב סופר" סימן י"ז "ועיני ראו א"א מאה"ג כשבדק חמץ לבש הסרבל והכובע כהולך לבית הכנסת והרבה לבדוק כל הבית והעלייה והלול וכל ארגז וארגז והגן וכל מקום שאפשר במציאות להכניס שם חמץ ויש לקחת ממנו מוסר וללמוד ק"ו מה הוא שתורתו אומנתו והיה לו בנים ובנות בחורי חמד אשר היו כדאי לסמוך עליהם ומ"מ עשה בעצמו גם שלא היה לפי כבודו להכניס ראשו ללול של תרנגולים מכ"ש אנו" ומבואר מדבריו גודל הזהירות והדקדוק דבעינן לבדיקת חמץ.

פרטי דינים במכירת חמץ

אם אזלנן בחמץ אחר מקום הבעלים או אחר מקום החמץ
א. צריכים להזהר דמצוי מאד שבעה"ב אינו סמוך לחמצו בפסח רק נוסע למק"א כגון
הנוסע מאמריקה לארה"ק לחג הפסח ונהוג שמשאיר ב"ב שימכרו עבורו חמצו או
מסדר לפני יציאתו מכירה והאמת שראוי לחוש כה"ג שעובר איסור תורה דבל יראה
לפי שהשעון משתנה לפי השמש וכשאצלו בארה"ק חצות לא מכרו עדיין חמצו
באמריקא ושאלתי להרבה וראיתי שאין נזהרין בדבר וכן הנוסע באמריקא גופא
ממקום למקום ראוי ליזהר ומצוה רבה לפרסם ולהזהיר בדבר זה.^א

ספוקי מספקא לי בדבר השכיח מאד ביהודי
מאירופה הנמצא לפסח באנגליה או משיקגו
ובא לניו יורק וחמצו במקומו ומוכרין שמה
והיות שהמקומות חלוקין בכמה שעות, א"כ
מוכרין בשעה שאצלו כבר אסור בהנאה מהו
הדין אי נימא דזה לא איכפת לן שהאיסור
הנאה ודאי אינו תלוי בבעלים רק במקום
כמבואר ב"עונג יום טוב" [סימן לון] וכיון
שבמקום אינו אסור בהנאה חל המכירה או
לא נסמוך על זה לענין איסור תורה דאולי
האיסור הנאה תלוי נמי כפי הבעלים ובפרט
לדעת רבינו הגר"א זצ"ל דס"ל להלכה דחמץ
איסורא בלע נוכל לומר דשם איסור עלה כל
השנה רק כל השנה אינו מוזהר שאינה פסח
אבל אם אצלו פסח אסור לו בהנאה שעכשיו
כבר מוזהר ואכ"מ שצע"ג דדבר כזה מצוי
מאד ונוגע לאיסור תורה ואין פרטי הלכה זו
מבוארים בפוסקים כדי צרכם ולעורר לבד
באתי.

א השמש סובב העולם בכ"ד שעות וכשהגיע
יום בארה"ק עדיין אינה יום באירופה
וכשהגיע באירופה אינה יום באמריקא
וכשהגיע לניו יורק לא הגיע לקליפורניה וכו'
וא"כ יהודי שחמצו בניו יורק ומוכרין עבורו
החמץ שמה והוא נוסע לפסח לארה"ק הלא
החמץ שלו מוכרין בניו יורק כשאצלו כבר
חצות בארה"ק ועבר איסור תורה דבל יראה
להסכמת הפוסקים דבל יראה תלוי בבעלים
וכן הדין בנוסע מארה"ב לארה"ק או
מקליפורניה לניו יורק.

ואני שאלתי הרבה תיירים שבאו לארה"ק
לחג הפסח מה עשו עם חמצם והשיבו שב"ב
מוכרין עבורם או כבר סידרו בעצמם שמה
הרשאה למכירה ולדעתי כיון שהרב מוכר
בשעה מאוחרת לכלול כל בני העיר הני עברי
ח"ו איסור תורה דבל יראה.

ומצוה להזהיר ולפרסם דבר זה רק בהא

ערב קבלן

ב. יש מהדריין במכירת חמץ שיהא ערב קבלן על תשלום המעות כדעת הגרש"ז זצ"ל ויש המקפידים למנוע מזה ואין לשנות שום מנהג שלכל אחד שורש וקפידא בהלכה^ב.

בטוח במעותיו כלל שהעכו"ם יקחנו והישראל לא יקבל את תמורתו מהערב קבלן וכן העכו"ם יפטור עצמו בדיניהם דאינהו אזלי בתר ערבא והא ודאי ניחא טפי שהעכו"ם עצמו יתחייב לשלם דאז ודאי לא יקחנו שיצטרך לשלם וא"כ המשנה בשטר מכירה לסדר ערב קבלן סבר לתקן אבל יתכן שלא תיקן כלל דבעה"ב יכול לטעון "לתקוני שדרתיך ולא 'לעוותי' ואף שבלאו הכי שטוי מכירה דידן אינו אלא הערמה מ"מ למעט בהערמה ניחא לן טפי ולא שנוסיף ערב קבלן שאינה לזכותו של ישראל ומוכיח בעליל שעיסקת המכירה אינו אלא טקס בלבד

ומאד תמהני על האדמו"ר בעל "צמח צדק" זצ"ל בתשובותיו סימן מ"ח שמקשה על עיקר מכירה דילן שגוי עני קונה חמץ בשווי רבבות והוה הערמה דמוכח ומתרחץ דע"פ התיקון דערב קבלן א"ש שהישראל בטוח במעותיו וגמר ומקנה ע"ש.

ותמהני איזה תמים הוא זה שבלי ערב קבלן אינו גומר דעתו רק עכשיו שיש ערב קבלן יהודי עני המבטיח רבבות או מליונים גומר בזה דעתו טפי ודבריו צ"ע.

וכמדומני שבזמנינו הנוהגין כשו"ע הגרש"ז להוסיף ערב קבלן ראוי לתקן לכתוב להדיא בשטר הרשאה שמרשים לרב למכור בערב קבלן דכה"ג א"ש טפי בלי פקפוק והאמת שרבו הרבנים שקיבלו עליהם תקנת הגרש"ז

ידוע ומפורסם בכל ישראל תקנה חדשה שהמציא הגה"ק בעל התניא זצ"ל שמעורר בשטר מכירת חמץ דילן שהגוי משים קצת והנשאר זוקפין עליו במלוה.

ולכמה ראשונים זה לא מהני וע"כ המציא תקנה שישראל אחר יהיה ערב קבלן והרב המוכר בהרשאה כותב להעכו"ם שאין לו שום טענות כלל עליו שהנשאר קיבל עליו הערב קבלן והישראל קיבל שפיר בזה הכל והצעתו נתקבלה בהרבה מקומות ובמיוחד במקומות שמצוי בהם חסידי חב"ד שדורשים דוקא תיקון הלז אבל הרבה גדולים אין רצונם לשנות ממנהג הקדום כפי הנוסח בשטרי מכירה של גדולי האחרונים שלא הזכירו כלל מתקנת ערב קבלן.

וכשנעמיק בדבר נבין טעם הנמנעים דנראה שע"פ דין תורה לא נוכל לדרוש מהערב קבלן ערבותו בשטר מכירה כללי שהסכום נוגע לפעמים למליונים ופשיטא שאין בכח הערב קבלן לפצות סכום כי האי ולא נתכוון מעולם לחייב עצמו באמת ולא נוכל לומר שגומר דעתו מפני איסור דבל יראה והא ליתא גביה ואומדנא דמוכח היא דעיקר כוונתו רק לתת תוקף להידור בשטר מכירה.

ומעתה נראה שראוי לחוש שמא ח"ו בתקנת ערב קבלן נכנסנו לחשש גדול דמקח טעות דאנו מסבירים לגוי הקונה שנעשה שלו והערב קבלן הוא מעכשיו המחוייב ולמעשה הערב קבלן לא נתחייב וא"כ הישראל אינו

להשתדל להמנע ממכירת חמץ

ג. מי שאפשר לו למנוע ממכירת חמץ גמור או תערובתה ראוי להשתדל שלא למוכרם במכירה הנהוגה רק לבערם או למוכרם מכירה עולמית.^א

קבלת קנין בשעת ההרשאה לרב

ד. נהגו שכל אחד מקבל קנין בשעה שמרשה לרב או בא כחו למכור וצ"ע מאי מהני וע"כ עיקר טפי שכל אחד יחתום בכתב ידו על שטר הרשאה.^ב

אי לא נמכר מי מיקרי ע"פ דין תורה הבעלים לעבור באיסור בל יראה דלכאורה שייך לכל תושבי הארץ שהממשלה הם רק ממונים שנבחרו לנהל עניניהם אבל כולם שותפין וא"כ כולם עוברין אף שאין רשות ביד יחיד לשורפה ששאר השותפין מעכבו או אולי זהו רכוש ציבורי ולא של שותפין וא"כ אין עלה כלל איסור בל יראה אלא בקיבל עלה אחריות ועיין היטב במשנה פ"ה דנדרים גבי נודר מבית הכנסת וכן ברמב"ן ר"פ ויקרא גבי קרבן עוף דישנה בשותפות ואינה בציבור והרבה יש להאריך ואכ"מ שלהעיר לבד באתי.

ד הרמב"ם בפ"ה דמכירה מסיק דשליחות לא צריך קנין ואין לקנין בה שום טעם ע"ש וכן הסכימו כל הפוסקים ומעתה תמה אני למה נהגו כשמרשין לרב למכור מקבלין קנין בסודר והא אינו אלא שליח ולא צריך שום קנין וצ"ע לכאורה.

ואולי הקנין רק לפרסם לקונה שחמצו נמכר אבל נראה שהעיקר היא לדקדק שהמורשה יחתום בעצמו בכתב ידו על כתב הרשאה ראשית שלדעת ה"מקור חיים" לא מהני חתימת שליח בעלמא בשטר אבל בצירוף כתב יד המשלח בתור הרשאה מהני כמבואר

זצ"ל אבל אין כח בידינו לשנות שום מנהג שכל אחד יש לה שורש בהלכה.

ובפרט שעיקר חשש הגרש"ז זצ"ל דזקיפה במלוה לא מהני היא חומרא גדולה שבטור ובית יוסף ורמ"א [חז"מ סימן ק"ץ] מבואר דמהני ומה עוד שלרוב ראשונים אפילו שטר התחייבות מהני לכסף [עיין "מחנה אפרים" הלכות קנין מעות] וכאן אפילו אם אין כאן קנין כסף יש חצר חליפין סטומתא וכו' וע"כ כל אחד נוהג כמנהגו כמ"ש דלכל אחד שורש ויסוד בהלכה.

ה מה שביארנו דמהראוי למנוע להשתמש בהיתר מכירה הוא דבר ברור שאינה אלא הערמה ומה עוד שרבינו הגר"א זצ"ל נהג להחמיר אפילו לאחר פסח שלא לאכול מחמץ הנמכר שהמכירה גרועה כמבואר בספר "מעשה רב" וכן יש הרבה פקפוקים אי למכור החדר דוקא או להשכיר וכן בסדר הקנינים והא ודאי מי שאפשר לו לא מעייל נפשיה לספיקא ואינו סומך בחמץ גמור או תערובתה בהיתר מכירה.

ובמק"א דנתי על חמץ גמור השוה מליונים ששייך להממשלה בארה"ק ונמצא במחסנים ונוהגין שנציג הממשלה מוכר הכל היאך הדין

שיעור פרוטה לכ"א

ה. כשהרב מוכר בהרשאה לכל בני העיר ראה ליקח מהנכרי לתחילת פרעון כסף כשיעור פרוטה לכל אחד משולחיו.^ה

להפחית לנכרי מהשווי

ו. נוהגין שכותבין בשטר מכירה שישלם כפי השווי שישומו וראוי למכור כמה אחוזים פחות משויה.^ו

לכתוב המקום דמונח שם החמץ

ז. מהראוי לכתוב אצל כל אחד המקום המדויק שבו מונח החמץ.^ז

ומהנכון להחמיר לכתחילה וכמדומני שגם בשו"ת "באר יצחק" מהגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל מחמיר לכתחילה ואינו תחת ידי לעיין בו.

ו מה שיש פוחתין מהשווי היא מפני שאם הגוי משיג החמץ במחיר זול אינו אומדנא דמוכח שאינו רוצה וע"כ אף אם בלבבו אינו מסכים הוה דברים שבלב ושמעתי שכן נהג הגאון רבי חיים מוואלוז'ין זצ"ל ודייק כן מלשון המחבר בש"ע סימן במ"ח דמסיק שימכרנו לנכרי מכירה גמורה בדבר מועט ע"ש והיינו מפני שאם העכו"ם קונה בדבר מועט אין האומדנא מוכח כ"כ שאינו רוצה לקנות ולכן עדיף טפי ודו"ק היטב בזה.

ז מה שמפרט המקום שמונח בה היינו מפני שמקנה החמץ אגב קרקע וע"כ צריך שתהא מקום מסוים דוקא שאז נקנה הקרקע ומקנה אגבה בחצר ואגב.

ב"ראשית בכורים" מהגאון רבי בצלאל זצ"ל ועוד נראה שגם בדיניהם צריך כתב אישור לשליחות ובלאו הכי אינו כלום שיכולים להכחישו ולכן אין לה תוקף אצלם ולהרבה פוסקים בעינן דוקא מכירה שיחול בדיניהם וע"כ נכון להדר לחתום בכתב ידו ומ"מ נוהגין ג"כ לקבל קנין.

ה האחרונים נדחקו מאד ליישב היאך מהני מכירת חמץ אצלינו שהרב מוכר חמצן של כל בני העיר והא אינו אלא שליח ובעינן שוה פרוטה לכל אחד וכדאיתא בקידושין ז: "ושתי בנותיך לשני בני בפרוטה מהו" ע"ש ואף שבמק"א יישבנו דלא דמי אהדדי כלל שרק בקידושין מיבעיא לן שהכסף בה בגדר קנין משא"כ בממונות מהני נמי בגדר שווי וכן העליתי שבקנינים החלות בגמירות דעת לבד ולגלוי דעת סגי בפרוטה אחת לכל הפסיקה משא"כ בקידושין גוף המעשה פועל וכן מוכח מירושלמי פ"ה דכתובות ואכ"מ מ"מ לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה

דינים דיני ביעור החמץ והנהגות יט

לכתוב שעת המכירה

ח. מוסיפין לכתוב השעה ממש שנמכר שאם כותב היום לבד אולי חל בסוף היום^ח.

כלים הצריכים טבילה

ט. אינו מוכר כלים מפני חשש שצריכים טבילה אחר הפסח ומוכר רק החמץ הדבוק לכלים*^ט.

לאחר לעשות המכירה.

י. נוהגין שהרב מאחר למכור לכלול כל בני העיר^י.

דיני ביעור החמץ

שריפת שיעור כזית

א בערב פסח צריך ליזהר לשרוף חתיכת חמץ בשיעור כזית כדי לקיים המ"ע לבער חמץ בערב הפסח לרש"י ואם לא עשה כן רק זרק את הכזית האחרון המופקר אל

ח ומה שיש מחמירין לכתוב השעה מבואר בהגהת "חתם סופר" [תמ"ח] שחוששין שמא המכירה לא חל אלא בסוף היום וע"כ כותב להדיא השעה שנמכר ע"ש.

כשהעכו"ם קנה ולא נגע בה וגם לא נשתנה אי כה"ג הישראל חייב בטבילה כשחוזר וקונה אותה מ"מ למעשה יש להחמיר כאן שכן הסכימו האחרונים.

ט ה"חתם סופר" בהגותיו שם מביא בשם רבו הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל שלא למכור הכלים לנכרי שלא נצטרך טבילה אחר הפסח וע"כ אינו מוכר גוף הכלים רק החמץ בעין שנדבק בהם ואין חשש טבילה אחר הפסח [ואף אי טעם חמץ נבלע בכלי נראה שאין עוברין בבל יראה לכ"ע בטעם הנבלע בכלים ורק אם נבלע באוכל יש מחמירין דעוברים] וא"כ אף שבמק"א דנתי בטבילת כלים

י הרב מאחר לכלול כל בני העיר וגם נראה טעם אחר שיש לאחר המכירה והיינו מפני ששוכרין לנכרי החדר שהחמץ מונח ועל ידי זה קונה החמץ שבה ובשלמא אם מכר החמץ מאוחר ברור שנמצא כבר במקומה בחדר ששוכר לנכרי ונקנה שפיר באגב וחצר אבל אי מונח במק"א בשעת מכירה ולא שכן אותה מקום אחר שמונח עכשיו דמשתמש בה בפסח אין כאן קנין חצר אגב ולא חל

מחוץ לרשותו אף שלא עובר מ"מ ביטל מ"ע ונראה שלהרמב"ן והגר"א שמצות תשביתו חל רק בביתו ורשותו אם שורף ברה"ר שאינו ביתו מצוה להניח החמץ בתוך כלי שלו ולשורפו כשמונח שם דוקא ומיהו לא נהגו לדקדק כן כשיטתם.^א

ליזהר לשרוף כולו

ב צריך ליזהר בשעת השריפה שלא להסתפק כשהושחר החמץ בחוץ שפעמים הרבה אפשר עדיין לקולפו ויישאר כזית ראוי לאכילה ומבטל המ"ע אלא חיובו שיהא שרוף כולו לגמרי כגחלת ונראה עוד שמצוה מן המובחר לשרופו עד שיהא כעפר שמושבת לגמרי מן העולם ^ב

המכירה וע"כ מוכר מאוחר שהבעה"ב מסתמא הניח כל החמץ במקומה ואז שפיר חל הקנין באגב וחצר דו"ק היטב.

ועל פי זה נראה לחדש שלרש"י בע"פ נתחדש מצות תשביתו בכזית אחרון דוקא בשריפה או בכל דבר שמבער ואם זרקו אז הכל ביטל המ"ע דתשביתו שהשבתה בע"פ מצותה בביעור דוקא ואם כן יכול לזרוק רוב החמץ בחוץ אבל עליו לשייר כזית בע"פ ושוב לא קשה מה שהקשינו יזרוק בע"פ לחוץ ומועיל שאז אי אפשר לקיים המ"ע אלא ע"י השבתה גמורה בכזית אחרון וכמ"ש.

ומיהו ד"ז חידוש הוא ובפשוטו ראוי לקיים המ"ע להרמב"ן והגר"א להשביתו מביתו דוקא או אם הוא ברה"ר להניח החמץ בכלי שלו והוא כמו בביתו וכששורפו באופן זה מקיים המ"ע לכ"ע ולע"ד ראוי לצאת שיטתם ולשרוף כן אבל לא נהגו כן ואולי העולם לא חיישי לשיטת הגר"א והש"א.

ב מצות שריפה נראה שצריך לשרוף לגמרי עד שיהא כגחלת ודיו בזה, וכן מבואר בתוס' פסחים כו. שבגחלת של איסורי הנאה הותר בערלה וכלאי הכרם כיון שנעשית מצותן וע"ש בתוס' שלכתחילה אין להשתמש בהם

א האחרונים לא ביארו מספיק ד"ז אף שנוגע למעשה לכל אחד ואחד היאך לקיים מצות ביעור חמץ בע"פ שהרמב"ן [פרשת בא] והגר"א [ס"ס ת"מ] ובשאלת אריה [סי' פ"ו] דעתם דכיון שנאמר תשביתו שאור מבתיכם מה"ת אם רק החמץ אינו בביתו יצא ואינו עובר.

ויש לתמוה שלרש"י והרמב"ם עיקר מצות תשביתו הוא לפני זמנו ובזה נחלקו רבי יודא ורבנן אי צריך שריפה דוקא או בכל דבר וקשה לפי הפוסקים שהבאנו הלוא מוציא לחוץ ומספיק וכן לרבנן פירשו בגמ' שמטיל לנהר למה טורח להטיל לנהר הלוא בהוציאו מרשותו לבד מספיק ומסביר הש"א שרק לפני זמן ביעורו מועיל אבל לאחר זמן ביעורו שכבר נאסר לכ"ע לא מועיל הוצאה מרשותו ואז צריך השבתה גמורה ולא מספיק שמוציאו לחוץ.

ביטול חמץ רק אחר דנשרף לגמרי

ג ראו להמתין בשעת השריפה ולא לבטל את חמצו עד שרואה ששרוף ממש כגחלת ולכן לא יעזוב את מקום השריפה עד שבטוח שקיים כראוי את המצוה דשריפה ורק אז יבטל שאם ביטלו קודם עלול לבטל בכך את המצוה שלאחר שביטלו כבר אינו שלו ושוב אין מצוה בשריפתו.^ג

מצות שריפה שחל עליו גדר נשרף תיכף בזריקתו ולכן אפילו ביטל מיד אח"כ כבר קיים למפרע את מצות השריפה קודם הביטול.

ויסוד לדבריו בנמוקי יוסף בסוגיא דאשו משום חיציו שמקשה שיהיה אסור להדליק אש בע"ש כיון שכל משך ההדלקה בשבת נחשב מעשה שלו ומיישב שנחשב שהכל נגמר בהדלקה בעוד יום ואפילו אם מת מיד אחרי שזרק חץ קודם ששבר את הכלי של חבירו כבר נשתעבדו נכסיו בשעת הזריקה וחייב וכאן גם כן מה ששרוף לאח"כ כבר כלול במעשה הזריקה שלו לאש קודם שביטלו ומקיים שפיר את מצות שריפה ע"י הזריקה ועיין בחידושי הגר"ח הלוי זצ"ל [הלכות שכנים ר"פ י"א] שאשו משום חיציו היינו דהוה מסברא כחץ ממש וכשאין צריך את הרוח לסייע לא צריך ע"ז שום ילפותא ועכ"פ בזרק קיים תיכף את המצוה ואף שביטלו אח"כ נחשב שרוף במעשה שלו הקודם וקיים כבר אז מצות שריפה כשנשרף אח"כ אמנם י"ל שאפילו שע"י חיציו חייב למפרע על מעשה שלו אבל מ"מ מציאות ההיזק באה רק אח"כ וכאן בחמץ אף אם נאמר כהגר"ח שמעשה הזריקה זהו מעשה המצוה מ"מ קיום המצוה הוא רק בהושבת

כשהם עוד גחלים אלא כשנעשו כעפר ויש לומר שמצות "שריפה" נמי לכתחילה מתקיימת כשנעשה כעפר דוקא ומיהו בערלה וכלאי הכרם לא נאמר להדיא שריפה אלא פן תוקד אבל חמץ ילפינן מנותר שנאמר בו באש ישרף ולא מועיל באש של מתכת וכמבואר בפסחים ע"ה. ועל כן יתכן שמצוה בחמץ לקיים בו שריפה עד שבטל מן העולם ונשתנה כעפר וכן בתרומת הדשן במקדש מבואר בזבחים פו. דלא מועיל בשביבי אף שהושחר שצריך "דשן" אבל התם לא מפני ביעור אלא מעשה המצוה לתרום הוי כעבודה ושאני ומסתברא דמדינא מועיל כשנעשה כגחלת וכמבואר בש"ע הגר"ז [סי' תמ"ה סעיף ד'] אבל מצוה מן המובחר כשמושבבת טפי להיעשות כעפר וכמ"ש ובדרך רמז יש להוסיף בזה שהרי ביעור חמץ רומז לביעור יצר הרע ואת היצה"ר צריך לשרוף עד השורש והיינו עד שנשתנה להיות כעפר.

ג ד"ז צ"ע רבתי ויש כאן חקירה יסודית התלויה גם בהנושא של אשו משום חיציו והמסתעף והשמועה מספרת על הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל שזרק את החמץ לאש ומיד ביטל וטעמו שכשנשרף מקיים למפרע

שריפת חמץ ע"י שליח

ד יכול לשרוף החמץ על ידי שליח ומ"מ מצוה בו יותר מבשלוחו ואם אפשר לו יבער בעצמו ואם שלח שליח עליו לשאול אותו אח"כ אם שרף כדין ובפרט כאן שהמכשול מצוי ומיהו אם שלח את בניו ופירש להם היאך לשרוף נראה שאפשר לסמוך עליהם כיון דניחא להם לקיים רצון אביהם והשליח צריך לטפל במיוחד בחמצו של המשלח ולהזיזו באופן שתתפוס השריפה בכל החמץ כמצותה שאם מטפל השליח בעיקר רק בשל עצמו ואת של המשלח זורק לאש רק כבדרך אגב יש לחשוש דאדעתא דנפשיה קעביד ולא שורף כראוי את חמצו של המשלח.¹

מצוות שריפת חמץ בבמ ביתו

ה מצוות שריפה, חל על כל מי שיש לו חמץ ברשותו אבל אין חיוב להשיג חמץ כדי לקיים בע"פ את המצוה בשריפה ולכן בני ביתו שאין להם משלהם כזית חמץ אין

המצוה וראוי לקיימו בעצמו וכששלח שליח אין לסמוך בדאורייתא שעביד שליחותו ובפרט שמצוי מכשול ששורף ולא כראוי שאינו ממתין וכה"ג צריך לשאול אותו אח"כ אם שרף כדין ומיהו מסביר נראה שאם האב ציוה לבניו לשרוף והסביר להם לא לזוז עד ששרוף לגמרי אם בניו מכבדים אותו ויראים ממנו יש לסמוך שיקיימו המצוה בשליחותם ויכול לבטל וכעין מה שהאחרונים העלו שבשליח בשכר יכול לסמוך עליו שזהיר מפני שכרו אף כאן זהירים הם בניו בכבודו ולא ימרו את פיו ומיהו אף ששליחות מועיל יש להסתפק אם השליח שורף שם בלאו הכי גם את חמצו אי שייך שליחות כיון שאדעתא דנפשיה קעביד ובקרוב פסח מצינו שיכול לשלוח לשחוט לו אף דהשליח שוחט גם לעצמו התם שאני שהשחיטה היא רק חלק מהמצוה משא"כ כאן השריפה היא עיקר המצוה וראוי למנות שליח שמטפל במיוחד בחמצו.

בפועל ואם הקדים והשבית בביטול סוף סוף הושבת החמץ בביטול ולא קיים ההשבתה בשריפה כמצותה.

סוף דבר לע"ד ראוי להחמיר לא לבטלו גם אחר שזרק עד קיום המצוה במה שנעשה כגחלת ויש להוסיף עוד שאפילו אם מועיל להיחשב שכבר שרף נראה דהיינו רק אם עומד לכליון מעצמו בלא עזרה חוץ מעצם הזריקה אבל מצוי שצריך עוד לטפל בהאש שיאחז יפה יפה ומזיזים לכאן ולשם וכה"ג ודאי יתכן שהזורק לא יצא לפיכך דעתי שלא יזוז משם עד ששרוף ממש כגחלת ויותר ורק אז יבטל ובכל פעולה ופעולה שעושה בהאש לקרב הכליון הוא בכלל מצוות שריפה וישמח כשזוכה לקיים מצוה זאת אחת בשנה כהלכתה.

ד שליחות מועיל בשריפת חמץ ומקיים בזה את מצותו רק מצוה בו יותר מבשלוחו שהשריפה אינו רק הכשר מצוה אלא הוא גוף

צריכים לשרוף וגם באמת לא נהגו להדר בזה, אבל נראה שאם רוצה לשתף את בני ביתו שיקיימו המ"ע דביעור בע"פ לפני השריפה יקנה להם חלק בהחמץ בהגבהה או בסודר ונעשין שותפין בו ואז מקיימין המ"ע כהלכתה¹.

נוסח הביטול

ו בנוסח הביטול בגמר השריפה אף שלא רציתי לשנות בפנים מהנוסח הנהוג אבל באמת יש לומר "ליבטל כעפרא דארעא וגם ליהוי הפקר" ולא כהמנהג שאומרים "ליבטל וליהוי הפקר כעפרא דארעא" שאז נראה הכוונה שההפקר יהא כעפרא דארעא והביטול כעפר היא המצוה וכמבואר בקדמונים ולא מקיימין המ"ע בהפקר וגם ראוי שמי שאינו מבין ארמית שיאמר התרגום המדויק בלשון הקדש או בשפה המדוברת וראוי להודיע ש"חמירא" היינו שאור ו"חמיעא" הוא חמץ ולא להיפקר כמו שנדמה להעולם.¹

להוסיף ביטול גם על חמץ הנמכר

ז ראוי להוסיף כשמבטל ולומר שהביטול הוא לכל חמצו ואפילו על מה שמכר אם מאיזו סיבה לא חל המכירה רוצה שיועיל גלוי דעת דביטול זה שאם לא חל המכירה החמץ בטל.¹

שלו והלשון ליבטל וליהוי הפקר כעפרא דארעא משמע שבביטול כוונתו להפקירו ויהא אצלו כעפר ולכן שפיר ביארנו לומר ליבטל כעפרא דארעא שזהו ביטול וע"ז מוסיף לרווחא דמלתא וגם ליהוי הפקר ומה שפירשנו ליזהר לידע תרגום המילים שחמירא הוא שאור וחמיעא הוא חמץ וכמבואר בתרגומים ושמעתי שמרן הגאון דבריסק זצ"ל הזהיר שכל אחד ידע ויכיר.

זבסידור הגרש"ז מזהיר מאד שמכירת חמץ הוא הערמה בדאורייתא כיון שאינו מכון כשמבטל כל חמצו גם למה שמכר וכיון שאין על זה ביטול ממילא אם לא חל המכירה עובר מדאורייתא ולכן נאה הדבר שיאמר להדיא כשמבטל שדעתו גם על מה שמכר

ה בשו"ת מהרי"ק מפורש [קע"ד] שאין חיוב לקנות חמץ כדי לקיים המ"ע ועיין מנחת חינוך [מצוה ט'] ואף שלרש"י עיקר חיוב תשביתו מקיימין בערב פסח גם לדידה אין צורך להביא עצמו לידי כך והם מקיימין המ"ע בשב ואל תעשה בכך שאין להם חמץ מחצות ומיהו נראה שאם משתף אותם בהחמץ ששורף שיהיה גם שלהם בקנין סודר או בהגבהה מקיימין המ"ע בפועל בקום ועשה ועדיף ואף שלא נהגו להחמיר כן נראה שיש בזה מצוה מן המובחר לזכות במ"ע לשיטת רש"י וכמ"ש.

ו לרש"י והרמב"ם קיום המ"ע הוא בכך שמכריו שכל חמץ נחשב אצלו כעפר ולא בהפקר שאינו ביטול רק שע"ז החמץ אינו

חטף לחבירו מצוות שריפה

ח חטף לחבירו מצוות שריפה ומנעו מלקיים המצוה נראה שאינו משלם לו עשרה זהובים.^ה

נשים בהשבתת חמץ

ט נראה שנשים לא מצוות להשבית בערב פסח אבל מחצות מוזהרות בחיוב תשבתו.^ו

שפיכת נפט ע"ג החמץ

י יש מזהירים לא לשפוך נפט להחמץ שיישרף טוב שאז נפסל מאכילת כלב ולא מקיים מצוה בשריפה כיון שבלאו הכי מושבת.^ז

שלא עביד לזה פעולה מ"מ כיון שקיים המצוה אין צריך לשלם לו עשרה זהובים ובוזה תתישב קושיית הגרע"א בש"ע סי' תמ"ו היאך מועיל כשמשבית על ידי עכו"ם והלוא אין שליחות לעכו"ם ולדברינו המצוה היא בעיקר בתוצאת הפעולה ומועיל גם בעכו"ם.

ט נראה שנשים מצוות על תשבתו שקיומו בשוא"ת דהיינו לדאוג שלא יהא חמץ ברשותן אחר חצות אבל מה שמדקדקין לבער בשריפה דהוה מעשה בע"פ הוא בכלל מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות ומיהו אף שאינה חייבת אם משביתה מקיימת המ"ע כמו לבני אשכנז בכל מ"ע שהז"ג שפטורות ומ"מ מברכות עלה.

י חמץ שנשפך עליו נפט נסרח ואינו ראוי עוד לאכילה ובוזה גופא נעשה אינו ראוי לאכילה ולא נשאר בו המצוה להשביתו בשריפה ומיהו עיין בבה"ל סי' תמ"ב ד"ה חמץ שנתעפש דפשיטא ליה דחמץ ששפכו

אם לא חל המכירה וסיפר לי הגאון הרב יששכר פרדס זצ"ל שכ"ק האדמו"ר מאוסטרווצא זצוק"ל היה עושה בדרך הפקר והיה מעמיד ג' אנשים בע"פ ואמר להם "הנני מפקיר כל חמצי ואף מה שמכרתי אם לא חל המכירה אני מפקירו".

ח מצוות תשבתו בע"פ אם חטף לכאורה תלוי בגדר חיוב עשרה זהובים אם זהו כעין מאבד כיס של חבירו שלכן תיקנו חז"ל לשלם כשהפסידו מלקיים מצוה וכמבואר ברמב"ם פ"ז דחובל ומזיק הלכה י"ג א"כ כאן נמי הפסידו וישלם אבל להט"ז יו"ד סי' כ"ח שתשלום זה הוא כגדר נהנה עיי"ש לפי"ז אם שרף חמץ חבירו לא נהנה כיון שלא קיים בזה שום מצוה כשרף חמץ שאינו שלו ומיהו אפשר שלכ"ע פטור שמצוות תשבתו אינו מעשה השריפה אלא שידאג שיהא שרוף וכעין דברי התוס' רי"ד בקידושין כט: שמצוות האב במילה אינו מעשה המילה אלא לדאוג שיהא מהול ואם הבן נימול בזה גופא קיים מצותו וכאן נמי אם נשרף קיים מצותו ואף

הוצאת החמץ מרשותו קודם זמן איסורו

יא קודם זמן ביעורו אם השליך לרחוב במקום הפקר מועיל אבל בערב פסח אף שמועיל אם השליכו לחוץ שאינו עובר נראה שכדאי להדר או דוקא לבער את חמצו ולא להשליכו לחוץ כדי לקיים אז המ"ע בכל חמצו בביעור מן העולם דוקא.^א

מקוי השיניים

יב מבער בערב פסח חמץ הנשאר בין שיניו במברשת שיניים.^ב

את המ"ע נבין את דברי הרמ"א [ס"ס תמ"ה] שאפילו זרק במקום הפקר לפני הזמן אם לא אכלוהו העורבים חייב לבער ותמיהו האחרונים הלוא הפקירו ומספיק לפני זמן איסורו כשאינו ברשותו אבל לפי דברינו יש ליישב דמירי בע"פ ואז צריך השבתה גמורה דוקא ואם הוציאו לא מועיל לקיים מצות תשביתו לרש"י ואף דלא קיימא לן כרש"י וכמבואר בהגר"א כאן מ"מ נהגו כן לכתחילה להחמיר כרש"י וכמבואר נמי ברמ"א [לעיל ס"ס תל"ד] ושפיר החמירו כאן שהעורבים יאכלוהו ומסתברא שבמכירה לנכרי מקיימין תשביתו שאי אפשר לבער עוד וזהו ביעורו אבל להוציאו לחוץ לא מספיק ולכתחילה בע"פ מבער הכל טפי בביעור מן העולם בשריפה.

יב מה שמנקין בערב פסח אחר אכילת חמץ השיניים היטב במברשת הוא דבר פשוט דמשהו נדבק בין חורי שיניו, ואם אוכל אחר חצות עובר לכמה פוסקים באיסור חצי שיעור דאורייתא וע"כ חייב לנקות היטב.

בתוכו דבר חריף ביותר ואינו יכול לאכול מחמת חריפותו לא בטל מינה שם אוכל ומיהו נראה דנפט גרע מדבר חריף ואוכל שספג נפט בטל ממנו שם אוכל ומיהו בע"פ כשכבר חל על החמץ חיוב ביעור בשריפה יש לומר דלא פקע עיין בדברינו לעיל ס"ק א ומיהו כדאי להחמיר בזה ולשפון הנפט סביב ולא על החמץ עצמו.

יא עיין בתשובות והנהגות ח"ב [בהערות על קונטרס ע"פ שחל בשבת] במכתב מהגאון רבי יעקב קניבסקי זצ"ל שמפרש שבע"פ חל מצות תשביתו על כל החמץ שלו ולא רק על כזית האחרון ונראה כן בהגר"א סי' תמ"ה ששריפת חמץ הוא ביום דומיא דנותר ולא ישרפנו בלילה דמשמע אף שאינו כזית אחרון חל המצוה בכל החמץ ועיין היטב בסוגיא ד. ברש"י ותוס' ומהרש"ל לגבי ליל י"ד אי יש אז המצוה או דדרשינן ביום ראשון ולא בלילה ואם כנים דברינו שבע"פ חל מצות תשביתו לבער מן העולם ובהפקיר או זרק בע"פ לרה"ר לא מספיק לכתחילה לקיים בזה

אכילת דבר חם כ"ד שעות קודם פסח

יג מי שיש לו שן זהב או כסף לסתימה נכון ליהדר כ"ד שעות לפני חצות דערב פסח שלא לאכול חמץ חם וכן יש מדקדקין שלא לאכול דבר חריף בפסח^{יג}.

אפיית מצות

קודם אפיית המצות להוסיף ואעשה בעסק המצות "והשמירה מחימוץ"

א מנהגינו לדקדק לא להסתפק ולומר "כל מה שאעשה היום אני עושה לשם מצת מצוה" שלכמה מגדולי הפוסקים עיקר הדין לשמה הוא על השמירה ולכן אנו

יג אבל לענין חמץ בפסח דאורייתא האין נסמוך באיסור תורה על סברא מפוקפקת ביותר דלרוב הפוסקים תלוי בכריסו של תינוק נכוית בה ומצוי שאוכלים בחמימות כזה וכן בדבר גוש להרבה פוסקים אין דין כלי שני ובכלל לשיטת הגר"א קיימא לן דחמץ אסורא בלע.

וע"כ יש מדקדקין שלא לאכול חמץ חם כ"ד שעות לפני הפסח דצו עכ"פ אין כאן חשש דאורייתא דהוה נותן טעם לפגם אבל כל זה לא מהני לענין דבר חריף שבזה אין דין נותן טעם לפגם כמבואר בש"ע [יו"ד צ"ו] דאגב דוחקא דסכינא דבר חריף בולע ופולט גם בנוותן טעם לפגם וה"נ איכא נמי דוחקא דשן שחותך ואין לומר דאזלינן בחמץ בתר רוב תשמישו דהיינו דוקא בנוותן טעם לפגם סמכינן על רוב השמישו לענין הגעלה אבל

יג האחרונים דנו בשינים תותבות אין להפשירם ולהגעילם אבל באמת ביותר קשה בשינים של זהב או כסף וכן מילואים מחומר מהנ"ל שנדבקו כאופן והאי אפשר להסירן והם ככלי מתכות דבלעי ופלטי וא"כ פולט ח"ו חמץ בפסח ואולי בזמן חז"ל לא נדבקו ואפשר היה להסירן [כן מפורש במשנה פ"ו דשבת שאשה לא תצא בשבת בשן של זהב דלמא שלפא ומחווה שיכולים להסיר השן] אבל זה זמן רב שמתקנים בקביעות וכמעט כל בית ישראל בשימים כאלו וקשה להבין למה אין עוברין באיסור חמץ בפסח.

ובשלמא לענין בשר בחלב אפילו אוכל ביום אחד בשר ואחר כך חלב חם, כיון שאינו דרך בישול והוה מכלי שני אין כאן איסור דאורייתא ולגבי איסור דרבנן נסמוך שאין בה שיעור חמימות דכריסו של תינוק נכוית בה

מוסיפין "כל מה שאעשה היום בעסק המצות והשמירה מכל חימוץ הריני עושה לשם מצת מצוה".^א

הפסק באמצע אפיית מצות

ב כשיש הפסקה באמצע האפייה כמו הפסקת אוכל ראוי כשחוזרים לעבודה לחזור ולומר "לשם מצת מצוה" שזהו הפסק גמור ומיהו אם בעה"ב או המשגיח צועק לשם מצת מצוה יש לומר שבשביל אחרי הפסקה די בכך ובלאו הכי ראוי לחזור ולהקפיד על המנהג שהיה מקובל שהבעה"ב או המשגיח צועק לעתים תכופות "לשם מצת מצוה".^ב

ליזהר דלא יהא הפסק

ג יזהר שלא יהא בלי עסק ובמיוחד בתחלה אצל המחלק במעשה כל דהו נקרא עסק אצלו וצריך עסק גמור ויש להזהירו לעסוק עסק גמור כשעומד עד שמתחלק ממש וכן בסוף מצוי שכמה מצות מונחין עד שהמכניס לתנור מכניסם וצריך כל הזמן עסק ולכן יש להעסיק שני רידלערס או יותר כפי הצורך.^ג

ב אכילה הוא הפסק גמור ונאה שיאמרו עוד פעם ועכ"פ שהבעה"ב או המשגיח העומד ע"ג הפועלים יכריז שהרי מספיק בגדול עומד ע"ג ומזהיר לשמה וכן יש אומרים שגם בענין זה השומע הוה כעונה ועיין א"א [תנינא סי' ת"ס] שמחמיר לכתחילה שמדת חסידות לומר לשם מצת מצוה אחרי כל שינוי הדרך ושינוי מקום או היסח הדעת או שינה ע"ש היטב.

ג אחר שלש ומונח על השלחן יש לחשוש שהתחמם קצת ואין להניחו בלי עסק לכן יזהיר המחלק לעסוק עסק גמור וכ"ש בסוף מצוי שמונח יותר מדאי עד שמכניסים אותו ולשון הש"ע אחרי לישא מתחמץ מיד בלי עסק.

לדבר חריף שאין כאן דין נותן טעם לפגם אלא לסמוך על סברת רוב תשמישו וז"ב.

וצע"ג על מה סומכין להקל וע"כ יש נמנעין לאכול שום ושאר דברים חריפים בפסח ואף שאוכלין בליל פסח תמכא שהיא דבר חריף אולי לאחר שנמלל כראוי אין כאן דוחקא ושרי או אין מחמירים במקום ביטול מצוה וצ"ע בכ"ז שהאחרונים לא ביארו כל הצורך.

א עיין פסחים לח. מפורש שצריך מצה המשתמרת לשם מצה ע"ש ברש"י והיינו שעיקר חיוב לשמה במצה אינו בעשייה רק בשמירה וכן ברמב"ם [פ"ו דמצה] נקט שצריך שימור למצה ושפיר העלינו להוסיף ששומר לשם מצוה והיינו שאומר כל מה שאעשה היום בעסק המצות והשמירה מכל חימוץ הריני עושה לשם מצת מצוה.

לאפות כל המצות לשמה

ד באפייה א"א לדעת על כל מצה אם בעה"ב צריך אותה למצת מצוה או לשאר ימי הפסח ולכן יש לכוון שכולם למצת מצוה.¹

זהירות באפיה בע"פ

ה ליזהר מאד כשאופין בע"פ למצת מצוה שבקל נכשלין ח"ו באסור משהו ויש לומר נוסח הראוי לבטל הפירורים.²

מקום דלא נהגו לאפות בע"פ

ו במקום שלא נהגו לאפות בע"פ אין להם לשנות.³

מתחמץ הוא מפקיר בהתחלת החימוץ ולא נהגו כן וצ"ל שאנן סהדי שכוונתו כהנ"ל דלפני שמתחמץ ממש מבטל הפירורים אפוא שהם וא"ש

ובזמן הראשונים ידעו ליזהר באסור חמץ ואפו במהירות וזריזות ולא נוכל לדמות היום לזמנם ולא שכיח אצלם כלל פירורים וכן ידעו נוסח המועיל וליזהר ונראה שראוי לומר הריני מבטל ומפקיר שמדין ביטול שיסודה גלוי דעת שאני ומועיל טפי.

ו בעצם נראה שכל אחד צריך לומר שאולי קונה מדין שבח כלי והיא שלו ולא נהגו היום ליזהר בזה ואפילו בעה"ב אינו אומר רק העוזרים ולא מספיק ולפנים כל אחד אפה בביתו נזהרו לאפות בער"פ בדקדוקי זהירות אבל כהיום במאפייה אם לא נהגו לדקדק בכך אין אני רואה בזה הידור ודברי הראשונים רק סמך בעלמא וכמבואר בעה"ש והגר"א זצ"ל גופא לא אכל ממצות ע"פ וכן כמה וכמה צדיקים מפורסמים ולכן מי שלא נהג כן יוסיף כמנהגו.

ד ועיין עוד בסמוך בס"ק ה ובהערות ולפ"ז יש טעם נוסף לכוון בכולם לשם מצת מצוה.

ה מקובל לומר "אני מבטל הפירורים" אבל דבר זה תמוה היאך מבטל עכשיו מה שיפול אחר כך ויהיה פירורים [עיין מוע"ז ח"ג סימן רס"ב] רק נראה הכוונה שיהיו פירורים ויפלו מבטלה [ולא שייך ברירה שההפקר חל אח"כ כשמבורר וכעין "יבא חכם" שאין בזה חשש ברירה וצ"ב היאך חל הפקר אח"כ נימא כלתה דיבורו עיין ר"ן נדרים ל' ד"ה פשיטא בהקדש דכמסירה דמי ואלים בקדושי אשה ולכן אין חסרון כלתה דבורו ויש לומר דהפקר נמי מועיל שמדין נדר [וכמבואר בנדרים ז. וברמב"ם פ"ב דנדרים הלכה י"ד ועי"ש] ועיין בנדרים ע"ה. דהקמה חל לאחר זמן וכן בביטול חמץ אף שמפקיר יש לומר דמועיל כגלוי דעת וא"ש.

אמנם קשה שאינו מפקיר רק הפירורים מיד כשמגיעים לארץ אלא אף אם לא נפלו לארץ רק נדבקו מפקירם ובתשובות הגאון רבי משולם איגרא זצ"ל מסיק לומר שאם

מצות מכונה

החששות במכונה היום

א. ראוי לדקדק ולאכול בפסח רק מצות עבודת יד וכפי שנהגו אבותינו מדור דור ופה מקום אתי להעיר שרבים נוהגין לאכול כל הפסח מצות מכונה בהכשר מעולה ותולים עצמם על כמה גאוני עולם זצ"ל שאכלו מצות מכונה והדבר הוא טעות מעיקרו שבזמנינו אופים אלפי קילוגרם ביום וכל צורת המכונה ואופן הפעלתה השתנו מאד וכגון שברוב המכונות בזמננו התנור הוא ארוך מאד עד לערך ארבעים מטר והמצה נעה בשטח התנור על גבי רשת עד שיוצאת ומכיון שאם תתחמם המצה מדאי במשך זמן ההנעה היא תשרף ע"כ החום מסודר בהדרגתיות ויש גם מבעירים באמצע הדרך ויש לחשוש שע"פ ההלכה צריך שהתנור יהא חם מאד ממש וכמו התנור בעבודת יד ורק אז לא מתחמץ וכן בתנור גם הקרקעית שלו חמה מאד ונאפית בו משא"כ ברשת מצוי שבהתחלה לא חם כל כך וכן שמענו מגדולי עולם זצ"ל מפקפקים שהשיעור מיל לחימוץ נאמר על מצות יד ולא נתקבל למצות אלו שבמכונה ויתכן שהם מחמיצות מהר יותר וע"כ אנו מעדיפים לכל הפסח מצות יד דוקא שרוב הדקדוקים בהם לחומרא בעלמא והם בדרך כלל כשרים בלי פקפוק ובפרט המצות הנאפות בהשגחה מעולה^א

התנור חם מאד שנאפה אז מהר ולא מתחמץ וכאן אף שיש מבעירים באמצע יש לחשוש שהחום הוא לא מספיק אף שבסופו של דבר נאפה היטב ועלול להתחמץ ואף שב"חזון איש" נראה שמספיק חום שיד סולדת בו כוונתו שהתנור הוא כ"כ חם שמיד כשהמצה מגיעה לתנור מתחממת בכדי שיד סולדת בו ובתנור דהיום דאין החום שוה בכולו ובפרט סמוך לפי התנור והשינוי בין חום לחום עלול להחמיץ את העיסה הנע לאיטו וכן הסרט שעליו הבצק נע עד שמגיע לתנור בלי עסק עד כשתי דקות ובלי עסק בהחלט יש לחוש שמתחמץ וגם בתנור של אפיית יד קרקע

א בשעתו היה פולמוס אודות מצות מכונה אם לאסור או להתיר והמעין בדברי האוסרים יראה שעיקר טעמם שזהו פירצה ולא ידוע היאך תתרחב וע"כ גזרו עליו מעיקרא לדונו כחמץ אבל זה כארבעים שנה שכללו את המכונות בחידושים שונים ואופים אלפי קילוגרם ביום ובתנור המצוי היום ארכו לערך ארבעים מטר והמצה שוהה בתוכו לערך שתי דקות עד שיוצאת וחום התנור הוא לערך שלש מאות מעלות משא"כ במצות יד החום הוא כפול ונאפה בפחות מדקה ובשתי דקות נשרפת המצה לגמרי ומרן הגאון דבריסק זצ"ל הקפיד שיהיה

זימון במקום דאוכלים מצות יד ומכונה

ב. מי שנוהג איסור בעצמו שלא לאכול מצות מכונה בפסח ועל שלחנו אוכלים אנשים האוכלים מצות מכונה נמצא שהם יכולים לאכול מהמצות יד שלו והוא אינו יכול לאכול מהמצות מכונה שלהם ולכן לכאורה יש להקפיד שהם יברכו ברכת הזימון ולא בעה"ב אמנם בליל פסח שבעה"ב נוהג בדרך חרות כבני מלכים ונהגו שהוא מברך ברכת המזון כיון שנקרא טוב עין וכדאי ברמ"א בסי' תע"ט המיקל שבעה"ב יברך יש לו על מה לסמוך אף שאינו אוכל משלהם.¹

מצות מכונה שיכולים לאכול גם של יד הם שצריכים לברך ולא מי שנוהג איסור בשל מכונה וד"ז הוא הלכתא רבתא בפסח שהאוכל מצות מכונה הוא קודם לזמן בימי הפסח אמנם במ"ב שם בשעה"צ מפקפק בהמנהג שהאוכל מאכלי חלב דוקא מברך ומסיק שעכ"פ אם כהן הוא האוכל בשר לא נבטל מ"ע דוקדשתו מפני המנהג שאינו ברור ובעה"ש שם גם כן מפקפק בהמנהג שבעל החלב דוקא יברך ומסיק שאם מדרך הכבוד לכבד בעל הבשר אין קפידא ומסיים שכמדומני שכן המנהג.

ולפי זה נלע"ד דאף שבכל הפסח אין לזוז מהמנהג והאוכל מצות מכונה הוא יברך מ"מ בליל פסח שמנהג ישראל שבעה"ב הוא המברך כיון שזהו דרך חרות וגם שהוא נקרא טוב עין אף שהם אוכלי מצות מכונה הוא יברך ולא ישנו מהמנהג שבעה"ב הוא המברך בליל פסח ויתכן עוד שעיקר המנהג שהאוכל מאכלי חלב הוא מברך היינו דוקא בזמנם כשנהגו שמזמן היה מוציאם בברכת המזון גופא אבל למנהגינו שרק עונין אחריו אמן וכולם מברכים לעצמם אין מקום כ"כ למנהג זה.

התנור חמה מאד ומסייעת לאפייה וכאן המצה מונחת על רשת שלפעמים בהתחלה היא לא כ"כ חמה וכן שיעור י"ח מינוט שקבלנו מחז"ל יתכן שהוא דוקא בלישת יד ובפחות משיעור חלה וצריך לדון ולבדוק לגופה בכל מכונה ומכונה ודעתינו להשתדל לאכול עבודת יד דוקא והשנה פירסם מומחה אחד באפייה עוד כמה חששות שיש לעורר ברוב מצות המכונה הנפוצות בזמן האחרון.

ואני הנלע"ד הערתי והבחר יבחר וכל זה מלבד מה שפקפקו כמה אחרונים שלישת המכונה היא שונה ונעשה באפייתו כעין מזונות ולא נקרא לחם עוני שאינו לחם וגם אינו דרך עני שהוא מסיק ואשתו אופה [כמבואר בפסחים קט"ו. ע"ש]

ב שורש הדין הוא בש"ע א"ח סי' קצ"ו סעיף ג וע"ש במ"ב שאם אחד אוכל בשר והשני גבינה מצטרפין לזימון שהאוכל גבינה יכול לאכול מהבשר אחרי קינוח והמנהג שהאוכל מאכלי חלב הוא שמברך ברכהמ"ז כיון שהוא יכול לאכול בשר משא"כ אוכל הבשר אינו יכול לאכול מהגבינה וכאן גם כן האוכלים

הפרשת חלה

הפרשת חלה במצות מסובכים מאד ומפני חסרון ידיעה מצוי מאד שנכשלין ומפרישים שלא כדין ואפילו באופן דלא מועיל ונשארינן באסור טבל ואין יוצאין מ"ע דמצה כלל שאין יוצאין במצה של טבל או מצוי שקונים מצות שהופרש מהם חלה ולא דקדקו להפריש כהלכה ולכן נסדר כאן עיקר הדינים.

שיעור חלה

א בשיעור חלה נחלקו גדולי הפוסקים ובקילו מפרישים בלי ברכה אבל לברכה צריך קילו ושלש רבעי ומגדולי הפוסקים שמחמירים שנשתנו השיעורים וצריך מדינא היום שתי קילו ורבע ובזה יכולים לברך ויש מהדרין לברך בלערוך שתי קילו וחצי דוקא^א.

להפריש מן המוקף

ב כשיש לו כמה קופסאות מצות ובכולם עם שיעור חלה בכל אחד ואחד יכול להפריש מאחד על כולם אבל צריך מן המוקף והיינו שמקרב החבילות עד שנוגעים ממש זה בזה ופותח כולם למעלה דוקא ואם הפריש שלא מן המוקף מועיל בדיעבד דוקא אבל עבר איסור^ב.

ורבע קילו ורק בלי ברכה חוששין כבר בקילו ורבע ובספר בן איש חי כותב לברך רק בשיעור 2.487. ואני בעצמי מדדתי ויצא אצלי קצת יותר ואולי תלוי בסוג הקמח ואם הוא דחוס או לא ויש שמעידים שבסוף ימיו החזו"א זצ"ל גופא החמיר יותר בשיעור חלה אבל מקובל היום כמ"ש שבקילו מפרישים בלי ברכה והמדקדקין יוצאין כגדולי הפוסקים ולא מברכים אלא בשתי קילו ורבע.

א שיעור חלה היינו רק אם יש בנפח הקמח מ"ג ביצים וחומש ולפי דעת הגרא"ח נאה זצ"ל יכולים לברך בשיעור 1.666 ק"ג ובספר כף החיים מעיד שהמנהג בסוריא ותימן להפריש בברכה בשיעור תק"כ גראם והיינו ערך קילו ושלש רבעי ובפחות מזה לא הפרישו אבל הגר"א וחתם סופר והגרא"ז מרגלית זצ"ל ועוד פוסקים דעתם שנשתנו השיעורים [ועיין באריכות בענין הפרשת חלה הוכחות לכאן ולכאן].

ב בחלה צריך מן המוקף ועיין בביאור הגר"א ס"ס שכ"ה באריכות שאם מונחים בקופסא צריכים הקופסאות לנגוע זה בזה והיינו

ובזמנינו רבינו החזו"א זצ"ל וכן מרן רבינו יעקב קנייבסקי זצ"ל החזיקו וקיימו שיטת המחמירים ולדעתם אין לברך אלא בשתיים

צירוף ב' חבילות

ג אם אין בשום חבילה בודאי שיעור חלה לברכה ולכן מצרף אותם במפה יש מגדולי הפוסקים דס"ל שלצירוף כשאין שיעור לא מועיל מפה רק צריך שכל המצות יגעו זה בזה ולכן נגיעת הקופסאות לא מועיל אלא כשיש בשניהם שיעור חלה למוקף אבל לצרף לשיעור צריך שיגעו המצות יחד והוא הדין בספק אם יש כשיעור ורוצה לצרף ראוי לנגוע המצות זה בזה.^ג

ליקח המצות מקופסה דיש בה שיעור כראוי

ד כשיש בחבילה אחת כשיעור לכל הדיעות ועוד חבילות שיש בהם ספק כשיעור נותן חלה מאחד על כולם רק יקח מהחבילה שבודאי כשיעור ויצרף כולם כשהחבילות נוגעין זה בזה ופתוחים ומועיל מדינא בזה ההפרשה לכולם ויש יחידים מהדרין ומדקדקין אף בזה לצרפם יחד במפה דוקא.^ד

שבש"ך [שכ"ה ס"ק ב] בשם הב"ח שאם באחד כשיעור והשני לא כשיעור אין צריך צירוף ורק מוקף צריך ומעכב שזהו במקום צירוף סל ונ"מ שהחבילה שאין בו שיעור כבר נפטר ולא מתחייב שוב אפילו יש בו כשיעור ובגרש"ז [תק"ו בקו"א ס"ק ג] מפרש כן במ"א ומשמע שמסכים כן ומכ"ז נראה שיש לסמוך ולהפריש כה"ג.

ומיהו דברי הש"ך אינם מוסכמים ובבית מאיר ביו"ד תמה עליו ולפי דבריו לא מועיל ולא נפטר כשאין צירוף כלי ויש לחוש שלא נפטר בדרך שהבאנו במוקפין ויוסיף שם בחבילה ממצות אחרות עד שיש כשיעור ומתחייב וידמה שפטור וכן יש איזה טעם במצות לצרפם שיתחייבו ונפטרו בחלה שכך נהגו ולא נפטרו לכמה פוסקים וכמ"ש ולכן יש מהדרין שמוסיפין הידור לצרף התיבות כולם גם במפה ולוקח אז מכשיעור כהנ"ל.

כשפתוחים למעלה דוקא ע"ש והחיוב מן המוקף מדינא ואסור לתרום שלא מן המוקף אבל מ"מ בדיעבד התרו"מ חל אף שלא מן המוקף רק המפריש עבר אסור.

ה דעת הב"ח וח"י והסכים להם הגר"א זצ"ל דצירוף סל לא מועיל אלא כשנוגעין זה בזה ולא מועיל בזה מפה שלצירוף צריך נגיעה ממש דוקא עיין במ"ב [תנ"ז ס"ק ז] שמביא דבריהם ופוסק כן ולפי זה שפיר העלינו שלמוקף מספיק שהקופסאות נוגעין זה בזה אבל כשאין שיעור בכל אחד וצריכים צירוף צריך נגיעה דוקא.

ו כשיש בחבילה אחת ודאי כשיעור והנשאר ספק ומוקפין כראוי לכאורה יוצא ממ"נ שאם החבילה כשיעור יצא מאחד על כולם ואם לאו כשיעור לא צריך הפרשה כלל ומה עוד

אופן הצירוף

ה יש אומרים שאפילו מילא בכלי במצות גם למעלה מהמחיצות במפה למעלה מצטרף ויש אומרים שצריך מפה למטה ולמעלה וטוב להחמיר לפי השיעור שמונח למעלה שאם מטלטל הסל מטלטל עמו^ה.

כפולה ונפוחה להפרשת חלה

ו לא יקח לחלה מצה שכולה כפולה ונפוחה שבלי מצות חלה לא היה אוכלה^ה.

מצות מתנור ראשון ושני במקפיד אינו מצטרף

ז מצות מתנור ראשון שבעה"ב מקפיד עלה לא להתערב עם שאר מצות, ראוי ליקח ממנו לבד חלה אף דמוקף לשאר ואם לקח רק ממנו אינו פוטר אלא אם נוגע בשאר אף כשיש בו כשיעור^ה.

מקפיד שלא יגעו המצות שלו בשל חברו

ח מצות שלו שמקפיד עליהם שלא יגעו בשל חברו, שמדמה שמצות שלו מהודרים יותר אינו יכול לצרף בסל שלו ושל חברו להתחייב בחלה.

<p>ה כיסוי מפה דמועיל מפורש בשו"ע [יו"ד סימן שכ"ה ס"ק א'] ובכיסוי למעלה דמועיל כשיש לו תוך מבואר בביאור הלכה [סימן תנ"ז] וכשלא מונח בכלי ומפה למעלה אם מצטרף מצדד שם בדבר ע"ש, ומה שהכרענו שתלוי אם מטלטל אם הסל נתבאר בתשוה"נ [הועתק לעיל] להקל למעלה עד שיעור זה דוקא ועם מפה למעלה עדיף טפי.</p> <p>ו מה שפירשנו לא ליקח מצה כפולה ונפוחה שבלאו הכי זורק לחלה היינו טעמא שלא מצטרף להנשאר שמקפיד עלה ואף שאינו מקפיד עלה בנגיעה מ"מ לא דומה לשאר מצות ולא מצטרף ולא נתחייב לכמה פוסקים</p>	<p>ואם מפריש הוה מפטור על החיוב.</p> <p>וכל זה כשזורק כולה אבל אם נשאר עוד במצה ראוי לאכילה ואלולא מצות חלה היה חותך ואוכל הנשאר חל עלה דין חלה.</p> <p>ז רבים מקפידים בתנור ראשון שמהודר יותר ואין רצונם שיתערבו בשאר המצות ולא מצטרף ואפילו יש שיעור, דעת הט"ז והגר"א שלא מצטרף כשמקפיד אף במוקף זה לזה רק צריך נגיעה ממש עיין היטב ר"ס שכ"ו ובביאור הגר"א שם ולכן כשאין נוגעין ממש זה בזה צריך ליקח חלה מתנור ראשון במיוחד ומפריש עוד פעם</p>
---	--

מיר אם הוא הפסק ואם קשור בחבל

ט קנה חבילות עם קילו מצות ורוצה לצרפם לשיעור חלה יש מדקדקין להוציאם מהחבילה שיגעו זה בזה ויש נוהגין להקל בזה שכלי מצטרף אף שאינם נוגעין ממש [הנייר סביב לא נקרא הפסק ובמיוחד כשאינו קשור בחבל]^ח

להפריש שיעור כזית ולשרוף המצות

י יש להפריש שיעור כזית מזה, וצריך לשורפה באש ולכוון לקיים מצוות שריפת חלה טמאה, ויש מהדרין להפריש פעם בשנה אחד ממ"ח אבל מדינא מספיק בכזית.^ט

בקומם פחות משיעור חלה פעמים מתחייב בהפרשה

יא בני חבורה שאופים יחד ומגיע לו פחות מכשיעור לפעמים ראוי לברך עלה שאם נצטרפו כבר ונתחייבה אף שמגיע לו פחות מכשיעור חייבת בחלה ומיהו יש

כהלכתה ולכן נהגו אז דוקא לתת לכהן קטן וכמבואר במפרשים רק בברכי יוסף מביא שלא שמע נוהגין באחד ממ"ח אפילו חסיד בדורינו ומצותה בשריפה באש עיין היטב במוע"ז [ח"ז קע"ד] ושמעתי שבספר "מנחת יצחק" [ח"ד סימן י"ג] מסיק שיש להפריש כשאנו יכול לשרוף פחות מכזית שאין מ"ע דשריפה.

ולפי דרכינו בפחות מכזית לא כדאי בחלה רק כפי ששמעתי מסיק בסוף שיאמר פחות מכזית חלה ודאי ושאר אם יוכל לשורפה ויש לעיין בדיני קביעת מקום בחלה ונוסח מדויק לתנאי ואין הספר תח"י כאן ולא הבנתי למה בחלה מקפידים כ"כ שלא שורפים ובתרו"מ אף ודאי נהגו בפשיטות אף שזהו תרומה טמאה לכרוך בנייר וזורקים לאשפה לאבל עיין בשל"ה בשער האותיות שאין מפרשים בזה"ז אלא כל שהו ואפילו בערב פסח לא נהגו ביותר.

ח בס"ק ג' הבאנו דעת הפוסקים שסל מצטרף רק כשנוגעין זה בזה ולא נתבאר אם למעוטי כשסגורים או צריך שיגעו דוקא ובלאו הכי אפילו שתי חבילות בכלי לא מצטרפין שהנייר סביב ומפסיק ונוהגין בזה להקל שכלי מצטרף בסל גם בזה אבל הדבר צ"ב שלא נוגעין ולכן יש מדקדקין ומחמירים להוציאם שיגעו זה בזה ועיין [מ"ב תנ"ז ס"ק ז'] דמשמע שאפילו שני כלים מצטרפין בסל אחד [אבל עיין ב"חלת הארץ" סימן צ"ח דלא משמע כן ובעוד פוסקים]. וביארתי במק"א שטוב עכ"פ להתיר החבל שקשורים בו שעומד ומוכן לפתוח.

ט חלה שמצותה בכזית דוקא עיין היטב במועדים וזמנים [ח"ג בהגה"ה רסח ועיין עוד בח"ז סימן קע"ג] בשם הקדוש האריז"ל שגם בזה"ז ובטומאה צריך אחד ממ"ח ועיין בשעה"מ מהאריז"ל [פרשת שלח שמסביר הסוד ובע"פ למצות ראוי לזהר מאד לקיימה

דינים הפרשת חלה והנהגות לה

מדקדקין כיון שנצטרפו כדי לחלק לכל אחד פחות מכשיעור לא לברך על ההפרשה ואף בהקונים ג' מצות לליל הסדר ראוי להפריש חלה יא.

תמצית הדינים

סיכום מי שקונה חבילות הרבה ובכל אחד בודאי כשיעור לברכה פותח החבילות למעלה ומעמידם באופן שנוגעין זה בזה ומפריש ואם ביניהם חבילות שספק עם כשיעור לברך יעמידם כהנ"ל ויקח לחלה מחבילה שבודאי שיעור ויפטור כולם ויש יחידים מהדרין בזה לצרף במפה קודם אבל מדינא מספיק כמ"ש.

ואם אין לו שום חבילה בודאי כשיעור ואינו יכול לסדר שעכ"פ אחד שמפריש ממנו יהיה בו כשיעור צריך לצרפם בסל או מפה ומועיל ונכון לצרפם באופן שבתוך הסל מלמטה עד למעלה והיינו שמטלטל עמו והמדקדקין להוציא אפילו מחבילות נייר שיהיו נוגעין ממש כשאין לו שום חבילה בשיעור ונתחייב רק בצירוף.

ולא יצרף מתנור ראשון שמקפיד על תערובתו עם דאר מצות להתחייב בסל וכ"ש שלא יקחו ממנו המצה לחלה רק יפריש באופן שהבאנו כזית ומברך ויוצא מכל פקפוק ומקיים מצות חלה ומצה בלילה ראשונה כדין.

ואולי רבוי החומרות והידורים בחלה למצות הם כתוצאה מחומרות במ"ע דמצה החביבה שאם החלה שלא כדין ונשאר טבל לא יצא מ"ע דמצה כלל לילה ראשונה אפילו אינו אלא בשוגג לכן נהגו המהדרין להפריש באופן הכי מהודר דוקא.

י מעיקר הדין אם נתחייבה בחלה יכולים להפריש אף שאין עכשיו כשיעור ומיהו יש פוסקים שאפילו בסל אם דעתם לחלק לכמה אנשים אין חיוב חלה ולכן כאן יש לפקפק בצירוף סל ועיין במו"ז שהבאנו מחלוקת הפוסקים אבל באן יש סברא שהם שותפין ושאני ומ"מ כדאי לצאת מכל חשש ולצרף בסל כדי לברך בלי פקפוק.

יא ויש להעיר לאלו הקונים ג' מצות מצוה לליל הסדר שיפרישו ממנו חלה בלא ברכה דאף שבג' מצות אין שיעור חלה מ"מ עדיין יש לחשוש שלשו המצה מעיסה בשיעור

קילו, ועיין בדברינו בח"ה [סי' קכט] דיש יסוד להחמיר דשיעור חלה הוא קילו וא"כ כשלש בשיעור קילו, הוי מצה של טבל שאין יוצא בו אפילו בדיעבד, [דהמאפיות נוהגות לחשוש רק לשיעור חלה כשיטת הגר"ח נאה זצ"ל, וע"כ אינם נזהרים שלא ללוש אלא עיסה בשיעור קילו ורבע (וכמבואר בשו"ע שאין לשין למצות עיסה יותר משיעור חלה)]. ועוד יש לחשוש שמא השולחן שעליו מניחים המצות היה כלי קיבול, והיה בהם יחד שיעור חלה ואיכא צירוף סל המחייב בהפרשה, וע"כ ראוי לדקדק מאד להפריש חלה בהג' מצות מצה.

הכנות לליל הסדר

שלחן נאה

א. מוציא כל כלי כסף וזהב שיש לו ומניחן על השלחן והוא נאה ויפה שהוא מעיקר מצות הלילה.^א

כסא הראוי לשכיבה או ספה להסיבה

ב. מכין כסאות לקיים בלילה מצות הסיבה ומצוה מן המובחר שתהא כסא העומד גם לשכיבה קצת לפעמים כמו כסאות גדולות או "ספה" אבל יוצא בכסא עם כר ובלבד שמטה עצמו לשמאלו ובנשים דידן נראה דאף דאינם נוהגות בהסיבה מ"מ צריך להדר בכסא חשוב דהוא דרך מלכות.^ב

קערת לל סדר בכל שלחן

ג. מכין קערה עם מרור ביצה זרוע וחרוסת לבעה"ב ואם יושבין בכמה שלחנות נראה שמצוה להעמיד קערה בכל שלחן.^ג

קצת שכן מוכח לשון רש"י ורשב"ם שהבאנו לעיל וכן פירשו התוס' בברכות מב. שהם הסיבו במטות דוקא ע"ש וכשתמצי לומר מקרא מלא הוא גבי פרסיים שדרכם בחסיבה כמבואר בברכות מו: ובאסתר מפורש בקרא שדרך הפרסיים "על מטות זהב וכסף" הרי שהסיבו על מטות דוקא ושכבו קצת באכילתם והיא עיקר מצות הסיבה ואם אין לו סגי נמי בכסא עם כר כמבואר במרדכי.

ג בטור ומחבר [סימן תע"ג ס"ק ד'] מבואר שמביאין קערה לפני בעה"ב לבד ע"ש ותמוה הא בגמרא [קטו:] איפליגו אמוראי אי מצה מרור וחרוסת לפני כל אחד או מי שאומר

א רבינו הגר"א זצ"ל פירש הטעם בפשיטות שבליל פסח נוהגין בשררה ומלכות וע"כ מייפה שאר שלחנו כדרך מלכים ומרן הגאון החסיד רבי יצחק זאב סולווייצ'ג זצ"ל [הגאב"ד דבריסק] הוסיף בזה תבלין דרש"י ורשב"ם ר"פ ערבי פסחים פירשו דהסיבה היא במטה ועל השולחן ומשמע מדבריהם שהשלחן הוא נמי בכלל קיום המצוה ושפיר מבואר בש"ע דבעיא שלחן נאה בליל פסח שזהו הידור במצות הסיבה מפני שהשלחן הוא בכלל גוף החפצא דמצוה.

ב נראה דלהסיבה במצותה בעינן דוקא מטה או "ספה" ושאר כסאות הראויים לשכיבה

להכין לליל הסדר מצות מובחרין

ד. מכין ג' מצות מובחרין למצות הלילה אבל יזהר שעכ"פ האמצעית תהא גדולה מאד שאפילו לאחר שבוצע לקיים מצות שיחץ לאפיקומן הפרוסה שנשארה תהא בה נמי שיעור כזית כדין והעולם אין נזהרין בזה^ז.

מצוות הגדה

חובת אמירת מה נשתנה

שאלת מה נשתנה בליל פסח היא חיובא מן הדין ומעיקר חובת הגדה בליל פסח^ח.

שיהא מונח על שלחנו דוקא.

ד המצות הכי מובחרים בוחר וכמבואר במעשה רב ועיין רש"י שבת קלג. שאין הידור ביופי בשר והיינו מפני שאוכלו ולכאורה גם במצה כן אבל נראה שמצה שאני שמצוה לומר הגדה על מצה לפניו וראוי שתהא נאה והגון למצוה ובוחר הכי נאה ועיין מ"א [בהלכות חנוכה תער"ב] שבנרות לנ"ח אם גדולים זהו הידור מצוה שנאה ונראה שגם במצה כן כיון שמצוה לומר הגדה עם מצה לפניו וכמ"ש ראוי שתהא נאה למצוה.

א מקרא מלא "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר ואמרת אליו" הרי דעיקר המצוה דרך שאלה ותשובה דוקא וכן הבאנו לעיל דברי הגאון רבי חיים מברסק זצ"ל שדייק כן מלשון הרמב"ם וכן מסיק ב"מעשה נסים" על הגדה של פסח.

הגדה לבד ע"ש והיינו לדידהו שאחד קרא הגדה וכולם שמעו ויצאו ממנו וכן נהג באמירת רבינו הגר"א זצ"ל שהוציא ב"ב באמירת הגדה וכה"ג איפליגו אי רק האומר הגדה צריך קערה או כל אחד אפילו השומע וא"כ לדין שכל אחד קורא לכאורה לכ"ע אינו יוצא בחבירו רק כל אחד צריך קערה וקשה למה פוסק המחבר שהקערה לבעה"ב לבד וצ"ע לכאורה.

רק נראה שאצלינו כולם אוכלים על שלחן אחד עם בעה"ב וע"כ מאיזה מקום שהוא בשלחן הוה לפני כולם ורק לכבוד בעלמא מכבדין בעה"ב שיהא מונח אצלו דוקא ובפרט שנוהג הלילה דרך שררה אבל אי יושבין בכמה שלחנות וכולם אומרים הגדה בעצמם כמנהגינו נראה שנכון להחמיר שתהא קערה בכל שלחן וכן מבואר בגירסת המכילתא [שכל טוב ורשב"ץ] "לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שלחנך" הוסיפו על שלחנך ומשמע דבעינן

עיקר המצוה בבנו

מי שיש לו בן אצלו ידקדק שבנו דוקא ישאל ג"כ ממנו מה נשתנה ואף שמצוה לחנך הבנות לשאול מה נשתנה ולקיים כל מצות הלילה אין לאב לצאת בהן לבד כשיש לו בן.^ב

צריך דבנו יבין

יוצא בשאלה מבנו רק כשהגיע לכלל שנים שמבין עכ"פ שורש התשובה שהיינו עבדים ויצאנו לחירות הא פחות מזה שאינו מבין כלל אף שמחנכין אותו לשאול אין מקיימין בו מצות הגדה בשאלה ותשובה.^ג

האב מסביר לה אפילו כשהיא קטנה אבל הרמב"ם סתם [בפרק י"ב דעבודה זרה הל' ג] ודייק שאשה פטורה מכל מצות עשה שהזמן גרמא חוץ מקידוש היום ואכילת מצה ואכילת פסח וכו' ע"ש ולא ביאר שחייבת נמי במצות סיפור בליל ט"ו ומשמע דפטורה מה"ת וא"ב אולי אין מצוה על האב לספר לה בקטנותה דממעטינן לה מהא דכתיב בנך לאפוקי בת דוד"ק היטב.

שוב ראיתי באחרונים שהרגישו בקושיה [ב"טירת צבי" פרשת בא ובספר "דברי צבי" תע"א] ואינהו מסקי שאין חיוב מה"ת לספר לבת ע"ש ולדברינו הנ"ל תלוי באשלי רברבי ושפיר סתמנו שאם יש בן אין לצאת אלא בבן ולא בבת.

ג נלע"ד לדייק מלשון הברייתא "חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו" וקשה למה דייק שהבן חכם והא אם רק יכול לשאול מקיימין בו המצוה רק נראה דהכוונה שאם הבן חכם שמבין כשמסבירין לו שהיינו עבדים ויצאנו לחרות מתקיים בו המצוה אבל אם מלמדין את הבן מה נשתנה כנהוג ואינו מבין כלל התירוץ אין מקיימין בו המצוה וע"כ

ב בחיוב "והגדת לבנך ראוי לספוקי אי קאי בבן דוקא וכדאיתא בקדושין לגבי תלמוד תורה ולמודתם אותם את בניכם ודרשינן בנים ולא בנות וכן בב"ב ק. גבי ירושה אמרינן בניכם ולא בנותיכם ע"ש אבל באמת אינה ראייה כלל דהתם אין אשה מצווה על תלמוד תורה שפיר ממעטינן וכן בירושא יש סברא להקדים הבן שהמשפחה מתייחסת אחריו וע"כ מפרשינן הקרא כפשוטו וממעטינן בנות אבל במקום דליכא סברא לחלק אז בנהג בכלל כמבואר בבבא בתרא שם "ברכה שאני" והיינו דלא שייך לחלק כה"ג בין בן לבת דלא מסתברא לחלק בכך והוא הדין בסיפור יציאת מצרים אולי תרומיהו שוין וצריכים לספר להם להשריש בלבם אמונת אלקות וכן משמע במ"א [סימן תע"א ס"ק ו'] שאסור להאכיל ג"כ קטנה מצה בערב פסח דלאחר שכבר מילא כריסו לא שייך והגדת לבנך ע"ש בביאור הגר"א ומוכח שהמצוה להגיד לבת ג"כ.

ונראה לחדש שהדבר תלוי בפלוגתת הקדמונים אי אשה מצווה לספר ענין יציאת מצרים שהחנינו [מצוה כ"א] פירש שאשה חייבת מה"ת במצות סיפור כמו שחייבת במצה ע"ש וא"ב כיון שהיא שייכת במצוה זו

בתו ומי דאינו מבין נמי יוצא יד"ח

מי שאין לו בן אצלו יוצא בביתו ואם אין גם בת אצלו אשתו שואלתו ונראה דהוא הדין אחר שאינו מבין כ"כ וצריך תשובה ממנו הוי כאשתו ד.

ת"ח לת"ח אינו יוצא בשאלה לחבירו

שני תלמידי חכמים או שני אנשים שוין בחכמה היושבין על שלחן אחד אינו יוצא בשאלת חבירו רק כל אחד שואל זה מזה ה.

תשובה כנלע"ד.

אשתו תשאלהו ודו"ק היטב כי מסברא נמי נראה ברור כהנ"ל.

ה בברייתא [קטז]. איתא "שני תלמידי חכמים שיודעים בהלכות פסח שואלין זה לזה" הרי משמע מהא דנקט שואלין בלשון רבים שכל אחד צריך לשאול לחבירו וכן מדויק הלשון "זה לזה" ומשמע נמי כן ברמ"א [סימן תע"ג ס"ק ז] "וכשהבן או האשה שואלין אין צריך לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים היינו" וכו' ומשמעות הלשון דדוקא בהני הא שני תלמידי חכמים דקאי בה צריך כל אחד לשאול ולא נפטר בשאלת חבירו דלא עדיף אחד מחבירו ע"ש אבל הגרש"ז זצ"ל [שם אות מ'] מסיק שהוא הדין בשני תלמידי חכמים וכ"כ במ"ב ודבריו צ"ע דפשטות הברייתא וכן לשון הרמ"א בשם מהרי"ל משמע להדיא דבשני תלמידי חכמים אין אחד נפטר בשאלת חבירו רק שואלין זה את זה דוקא.

שוב מצאתי ב"אור לפארו" שהרגיש בדברינו דבשני תלמידי חכמים כל אחד שואל זה לזה וא"ש לדברינו וע"כ סתמנו להדר בשני תלמידי חכמים שכל אחד ישאל מחבירו דוקא.

ד הרמב"ם פוסק "חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו אין לו אשה שואלין זה את זה מה נשתנה" ומבואר להדיא מדבריו דרק אם אין לו אשה יוצאין כששואלין זה את זה הא אם יש לו אשה כשאין לו בן אשתו דוקא צריכה לשאול והוא חידוש נפלא.

וגיסי הגאון רבי משולם דוד הלוי סולויציג שליט"א העיר הנ"ל מלשון הרמב"ם ומ"מ מסברא נלע"ד שאין חיוב מיוחד על אשתו דוקא רק מי שאינו מבין כ"כ נראה דרך שאלה ותשובה טפי וא"ש דשני תלמידי חכמים שיושבין יחד לא עדיף אחד מחברו ואינו כדרך שאלה ותשובה וע"כ אם יש אשה שצריכים להסביר לה עדיף טפי ומ"מ מסתברא שאין מצות הגדה לה דוקא והא ודאי לכ"ע בת קטנה עדיפא ממנה דהיה דרך שאלה ותשובה טפי ושפיר סתמנו שאם אין לו בן יוצא בבית ואם אין בת אשתו שואלתו והוא הדין אחר שאינו מבין וראוי לקבל ממנו

המתארחים אצל הסבא

ע"י תשוה"נ חלק ד' סימן ק"ב

(א) מצות סיפור היינו לחדש דבר בחיזוק האמונה, וראוי לומר דבר חדש שלא ידעו קודם, לבן או לבת או בשני ת"ח אחד לשני.

(ב) סיפור לבנו ביום טוב שני מהני אף שאינו אצלו יום טוב.

(ג) בנים נשואים המתארחים אצל הסבא לליל הסדר, ראוי לאב להסביר בעצמו לבנו ששואלו עיקרי הדברים כמו "עבדים היינו" כדי לקיים בעצמו המצוה לספר לבנו, ובהמשך יאמר שמעכשיו מוסר לאביו להמשיך בניהול הסדר.

(ד) האב חייב לספר לבנו הנמצא אצלו אפילו הבן מבוגר ונשוי וזהו כאשר האב הוא ת"ח ויש לבן מה לשמוע וללמוד ואז שואלו, אבל כשבנו מבוגר ומבין מעצמו אין המצוה.

(ה) באבי האב יש לצדד שחייב לספר גם לבני בניו שהם כבנים, ומה עוד שאם הסבא יודע להסביר ולנהל הסדר יותר מהאבא נראה שעליו עיקר החיוב, ואפילו בזה נראה שכדאי שהאב ישיב לבן על שאלת מה נשתנה ב"עבדים היינו".

(ו) סיפור ע"י אבי האשה נראה שמועיל רק כשליח האב, וראוי לאב להסביר קצת כהנ"ל, ובהמשך יכבד לחמיו להמשיך בניהול הסדר.

(ז) העיקר לחפש מקום הכי טוב להילד או לילדה, וגם על האב לדעת שבאמירתו את ההגדה בהתלהבות ושמחה יש בכך השפעה גדולה על הבנים והבנות לכל השנה כולה.

החובה להשמיע לאזניו בהגדה

יש ליזהר בליל פסח לומר סדר הגדה בקול שאם לא משמיע לאזניו לא מקיים המצוה כלל וראוי להזהיר על כך ובמיוחד נשים שחייבות במ"ע דסיפור ואומרות הגדה בחיתוך שפתים לבד בלי להשמיע אפילו לאזנם.¹

¹ עיין במוע"ז ח"ז סימן ק"פ ושורש הדברים שבפירסומי ניסא צריך לעיכובא לומר עד שמשמיע לעצמו ולא מספיק שמחתך בשפתיו וכן מפורש במ"ב [בשעה"ץ תרפ"ט ס"ק ז] ליזהר במגילה דפירסומי ניסא כן וכ"א בליל פסח שד' כוסות משום פירסומי ניסא וכמבואר בפסחים ק"ב. וכ"ש הגדה עצמה וכאן עיקר המצוה והגדת לבנך בודאי צריך בקול דוקא ורבים יושבים בליל סדר ואומרים בחיתוך שפתים. ועיקר המצוה

בסיפור יציאת מצרים עיקר המ"ע כשמבינים ולכך יש להסביר בלשון המדוברת.^ז

יארץ לספר לבנים שיבינו עד שמסוגלים אפילו לספר הלאה.^ח

ההגדה רק מראה מקום אבל האב מסביר לבן על רבוי נסים בלילה זאת וידעו שבו יצאנו ממצרים ולילה כהיום האיר.^ט

מצה ומרור מונחין לפמך

בשעת הגדה אומר על המצה וראוי להחזיק אז דוקא הפרוסה גלוי.^י

ט עיין "אור החיים" [י"ב ל'] כי ביום ההוא חובה והיינו שעיקר המצוה לספר לבנים שאז ביציאה לילה האיר כיום ועיין במוע"ז [ח"ג רנ"ג] שצריך לידע היום והיינו שיספרו שאז באותה לילה שמספרים יצאו וכלשון הרמב"ם ריש פ"ז דחמץ ומצה ע"ש היטב וראה להלן במאמרים מה דהעתקנו עוד כמה דברים דצריך להדגיש לספר בליל הסדר ולספר.

י במוע"ז [ח"ג רנ"ד] הסברנו שמצות הגדה על מצה וכמאמרם לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך ולמצות מצה צריך פרוסה דוקא מדינא כדרך עני ולכן ראוי כשצריכים מצות מגולין לגלות המצה דפרוסה שמצותה הערב אבל ע"ש שמתמה שלא נהגו לדקדק כן.

עבדים היינו: בש"ע מבואר שכאן מחזיר הקערה שצריך לומר הגדה על הפת כשמגולה, וביאר מרן הגאון דבריסק זצ"ל שזהו מעיקר חובת הגדה לומר הגדה על הפת, וכשם שאומר קידוש על היין כך מצוה לומר הגדה על פת דהיינו מצות, ומקור הדבר דרשת חז"ל (פסחים קטו:) לחם עוני "שעונין

מפורש בחיד"א לומר בהתלהבות ובקול להכיר ניסי ה' ונפלאותיו וחייב להשמיע דבריו וראוי להזהיר על כך ובמיוחד לנשים.

ז צריך להבין הגדה וכמבואר ברמ"א [תע"ג סק"ו] שמפרש בלשון לעז שיבינו וב"דרך פקודיך" [מ"ע כ"א] דלא מספיק כשמעיינים בסעודה בהגדה בלשון אשכנז רק המצוה להבין בשעה שאומר מה שאומר ולכן נאה הדבר לסדר בהגדה עם לשון אשכנז בצד אבל ב"דרך פקודיך" שם מתרעם על הגדות שתורגמו על ידי אפיקורסים שעוברים בהחזקתם בבל יראה וכל ימצא.

ח חיוב סיפור כל אחד כפי כחו עד שמשריש בעצמו ובניו אמונה באלקינו ית"ש והזמן ליל ט"ו מסוגל מאד להשיג אמונה ואין להחמיץ השעה ובזה"ק מפורש שהקב"ה קורא מלאכי עליון לשמוע מה שישאל מספרים ועיין ב"דרך פקודיך" [מ"ע כ"א] שוהגדת לבנך ביום ההוא לאמר היינו שהחובה לספר עד שבהיר להם שמסוגלים לאמר לאחרים ואשרי מי שזוכה לקיימה כהלכתה וראה עוד במאמרים בארוכה בזה.

באמירת פסח מצה ומרור לבאר היטב לב"ב

וכשאומר פסח זה ומצה זו ומרור זה יבאר לבניו ובני ביתו את תוכן המצוות האלו כדי לקיים מצות סיפור כתיקונה.^א

כזית בכרפס

בכרפס לדעת הגר"א צריך כזית דוקא אבל כשאנו מברך בורא נפשות נכנס לחשש ביטול ברכה אחרונה.^ב

מפרשים שאין זה מדין סיפור יציאת מצרים אלא בהקדמת קרבן פסח נאמר ואמרתם זבח פסח ולומדים מזה גם למצה ומרור שצריך לפרש טעם המצוה בשעת קיומה וזהו לדידהו הלכה בקיום מצוות הלילה כיון שבתורה מפורש הטעם יש לומר בפה את טעם המצוה ויכול לומר זאת בסוף ההגדה ומועיל כאמירה לפני המצוה ומסתברא לדבריהם שבזמן הזה שאין מקיימין מצוות פסח אין צורך מדינא היום לומר פסח זה ובר"ן כתב שלא יצא ידי חובתו היינו למצוה מן המובחר וקצת משמעות יש בדבריו שסובר כשיטת התוס' ולמעשה יש להחמיר כשיטת הרמב"ם.

יב דעת הגר"א ומהר"ל מפראג להלכה שצריך כזית דוקא וב"מעשה רב" מסיק שאין צריך ברכה אחרונה אבל בביאורו מסיק שלדידן שמברכין על כל כוס בורא פרי הגפן אינו יכול לפטור מרור תוך הסעודה וחייב לברך בורא נפשות אמנם אנו נכנסים כאן למבוכה שאם אוכל כזית ולא יברך בורא נפשות עלול לבטל חובה דרבנן דברכה ואם יברך עכשיו ברכה אחרונה המרור בסעודה בלי ברכה אבל אצלינו רובם שוהים זמן רב באמירת הגדה ובלאו הכי הברכה לא יועיל

עליו דברים הרבה" והיינו שאומר הגדה על המצה דהיינו הלחם עוני ע"כ.

ומעכשיו נלע"ד פשוט דמאחר שמצוות מצה בפרוסה דוקא וכדדרשינן מה דרכו של עני בפרוסה, וזהו חיוב מעיקר הדין לצאת מצות מצה בליל פסח בפרוסה, ומבואר בש"ע דמגלה המצות בשעה שעונין עלה דברים והיינו אמירת ההגדה, וא"כ ראוי לגלות בשעת אמירת הגדה הפרוסה שעיקר מצות מצה בה דוקא ויוצאין בה ידי חובתו, ובה עיקר המצוה לענות עלה דברים הרבה דהיינו לומר עלה ההגדה, וא"כ בשעת אמירת הגדה ראוי לדקדק שהפרוסה דבאמצע ראוי להניחה מגולה למעלה ולומר עלה הגדה, ואחר כך בשעת המוציא ולחם משנה מניחה באמצע בין השלימות דוקא, אבל תמהני שלא מצאתי כעת בפוסקים שיביאו שהדין כן וכמדומני שלא נהגו כן. [מתוך מו"ז ח"ג סימן רנד]

יא נחלקו בענין זה הרמב"ם והתוס' לדעת הרמב"ם זהו חלק ממצות הגדה ואם כן חייב להסביר לבנו תוכן מצוות הערב וזהו מעיקר חובת הלילה להסביר טעם מצוות פסח מצה ומרור ופשטות לשונו של הרמב"ם שלא יצא ידי חובתו ממש כפשוטו אבל התוס' קטנו.

נשים בכסא מהודר

הסיבה היינו כדרך מלכים לכן לבעה"ב ראוי לחפש כסא הכי חשוב ונשים שלא נהגו בהסיבה מ"מ נאה להן לשבת באופן שמכובד בכסא נאה דוקא והמדקדקין נוהגין בכזית מצה לשכוב ממש בספה וכדומה.⁹

הסיבה אצל רבו היום

הסיבה שלנו שמטה לצד הכר לא נקרא בזיון כ"כ לרב וראוי לו למחול על כבודו בזה שיקיימו המצוה אבל אם אינם יושבים בהסיבה אצל הרב לא ישנה.¹⁰

קיום מצוות אכילת מצה כראוי בב"א וכוונת טעם המצוה

כשאוכל הכזית מצה ישתדל בין להכניס לפיו ולבלוע השיעור בבת אחת ויזהר לכוון כשאוכל שאוכל זכר שבחפזון יצאנו מארץ מצרים.¹¹



למרור וסומכין שלא צריך תוך הסעודה ברכה אף שאוכל למצוה ולא להנאה.

ויש עצה לברך אחר כרפס בורא נפשות ולפני הסעודה ליקח עוד פעם כל שהו רק כדי לפטור המרור וכעין המבואר בש"ע [קע"ד ס"ק ז] במים שתוך הסעודה שיברך על פחות מרביעית לפני הסעודה לפטור תוך סעודתו אבל אין לנהוג כן אלא בצינעא דלא ליהוי כיוהרא.

יד עיין בתשובות והנהגות שבהסיבה שלנו לא נקרא בזיון וראוי לרב למחול שיקיימו מצות הלילה בהסיבה אבל אם כולם לא מסובין אצלו ואחד מיסב בזה דוקא נקרא בזיון.

יג עיין מוע"ז ח"ז סימן קפ"ד וברמב"ם בפיהמ"ש מפורש שהסיבה היינו כדרך שהמלכים וגדולים אוכלים לכן אף שנשים נהגו כראבי"ה לא להסב בליל פסח דהינו באופן שניכר עם כר להטות לצד שמאל אבל אם משתדלות להשיג כסא נאה ויפה כמלכה טוב עבדי ומצוה מן המובחר שזהו יסוד מצות הלילה.

טו לאכול בבת אחת מפורש בשו"ע [סימן תע"ה ע"ש] במ"א [ס"ק ד'] ובט"ז [ס"ק י"א] ובביאור הגר"א [שם] ובמוע"ז [ח"ג סימן רנ"ט] ועיין בח"ה [סימן רנ"ט] שהבאנו סתירה אצל הגה"ק ה"חתם סופר" זצ"ל שבחידושו לחולין ק"ג. סובר שיעקר המצוה בבת אחת היינו דוקא להכניסו תוך פיו אבל לא מיירי לבלוע ובתשובותיו [או"ח קכ"ז]

חינוך קטן לקיום מצוות מצה

הקטן שיכול לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס מחזיקו ער עד לילה ונותן לו כזית מצה לאכול לפני שהולך לישון.^{טז}

להזכיר קודם האכילה טעם המצוה

בכל ימי הפסח ישתדל לאכול מצת מצוה וראוי שבכל פעם שאוכל מצה בפסח יאמר שבא לקיים מ"ע שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים ואז מקיים מצות קיומית כל פעם.^{יז}

יז בשו"ע הגרש"ז [סי' תנ"ג סעיף י"ד] מביא פלוגתא אם לשמה היינו לשם מצות בערב תאכלו או לשם שבעת ימי הפסח מספיק ולדברינו בכל הפסח כולל חוה"מ יש לכוון שרוצה המצוה קיומית עם הטעם כי בחפזון יצאנו ראשית משום דמבואר בערוך לנר [בהוספות שבסוף מסכת סוכה] דאם לא כיוון הטעם במצות סוכה לא יצא כיון שבתורה מפורש הטעם ודלא כהפמ"ג דנקט דיצא בדיעבד ולכאורה יש מקום לומר דגם במצה שנזכר הטעם בתורה אף דלא בלשון "למען" הוא הדין יש לחשוש שלא יוצא ועוד שבמצוה קיומית אין דין סתמא לשמה ולכן אנו נוהגין במשך כל הפסח כשאנו אוכלים מצה לומר "הריני בא לקיים מצות מצה שנאמר שבעת ימים תאכלו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאנו מארץ מצרים" ואז זוכה שכל מה שאוכל הוא עם קיום מ"ע.

מביא היאך נדחקים לבלוע בבת אחת וכן במנהגיו מביא שבלע בבת אחת אבל הכניס לפיו מעט מעט הרי שלא ברור לנו שיטתו ומהראוי להכניס בבת אחת ולבלוע בבת אחת ועיין במחצית השקל שמחמיר מאד בדין בבת אחת עד שנראה שחושש בדיעבד לא יצא וצ"ל שבפסחים קי"ד שיוצאין בכא"פ היינו במרור שאינו אלא מדרבנן או שתלוי במירות שמרגיש לא חייבו בבת אחת רק השיעור בכא"פ.

טז ברמב"ם [פ"ו מחמץ ומצה] מפורש שאם יכול לאכול כזית פת מחנכין אותו ונראה דהיינו כשמבין שזהו פסח ומצה אבל בלאו הכי לא שייך ענין חינוך אבל מיד שמבין ענין הפסח ומצות מצה הייבין לתת לו כזית מצה לצאת ואם אי אפשר להחזיקו ער עד זמן שאוכלים מצה יתנו לו כזית בלילה דוקא לפני שישן ודי בכך.

מוציא מצה

במצות אכילת מצה ולחם משנה בליל פסח יש לנו לעורר כמה דברים חדשים ונפלאים ואם כי האמת ראינו מגדולי תורה שלא נהגו בכל כדברינו בכ"ז נכתב הדברים כיון שהן עם מקור כל דבר מהש"ס וש"ע וכן מרבותינו הראשונים והמעין בפירוש הדברים ידון מהו העיקר הלכה למעשה וה' יורנו בדרך האמת ויציל אותנו משגיאות.

קיום מצוות לחם משנה בליל הסדר

א עיקר המצוה בליל פסח הוא לאכול שני זיתים כזית מהשלימה וכזית מהפרוסה בבת אחת ממש ואם אי אפשר לו לאכול כ"כ בבת אחת מפורש במחבר בש"ע שאוכל תחילה כזית מהשלימה להמוציא ורק אחר כך כזית מהפרוסה למצות מצה.

אמנם לע"ד נראה שגם בכזית ראשון שאוכל להמוציא יכוין נמי לקיים מצות מצה ואחר כך יאכל כזית מפרוסה דוקא למצות מצה לבד

וגם נראה לי דאף אם אינו אוכל של המוציא תחלה כמבואר בש"ע רק כורך השלימה ופרוסה יחד ואוכלן בכוונת המוציא ומצות מצה ג"כ שפיר דמי אף לדברי הש"ע.^א

אכילת מצה הרי דצריכים לאכול שני זיתים בבת אחת דוקא ואם אינו יכול לאכול שני זיתים בבת אחת אז אוכל כזית מהשלימה להמוציא ואחר כך כזית מהפרוסה לאכילת מצה ע"ש ולפי זה לדין שאין אוכלין שיעור שני זיתים בבת אחת מתאמצין לאכול עכ"פ כזית בבת אחת א"כ מצד הדין כיון שאין אוכלין שני זיתים בבת אחת הלוא מפורש במחבר שאין אוכלין בליל פסח מהשני מצות דהיינו השלימה ופרוסה רק לכתחילה כזית מהשלימה להמוציא ורק אחר כך כזית מהפרוסה לאכילת מצה ומעולם לא שמענו נוהגין כן וע"כ לכאורה תמוה שאין אנו נוהגין באכילת כזית כדין המבואר בש"ע וכמו שהקשינו לעיל.

א דין זה הוא דבר חדש ומאד אני תמה דאף שהדבר נוגע למעשה מדי שנה בשנה אצל כל אחד מישראל איך לקיים מצות מצה המפרשים לא ביארו בלל הדברים ואדרבה כפי הנראה לכאורה אין אנו יוצאין כלל מצות מצה כדין המפורש בש"ע והם שתקו ולא העירו כלל בדבר וכיון שכן אמרתי לנפשי להאריך בביאור הלכה זו הנוגע כ"כ למעשה ומהי אבקש שיוני בדרך אמת לירד לעומקן של דברים ושלא אכשל בדבר הלכה ונזכה לברר האי דינא לאמיתה של תורה.

עיקר האי הלכה יסודה מבואר במחבר [ר"ס תע"ה] "ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד יאכל של המוציא תחלה ואחר כך של

ונקדים בזה דלכאורה נראה דהא דפסקינן בש"ע שאוכל לכתחלה כזית להמוציא ואחר כך כזית לאכילת מצה הכוונה דבשלימה שאוכל מקודם להמוציא דוקא מכיון להדיא שאינו רוצה לצאת אז עדיין מצות מצה שאם מכיון כבר אז לקיים מצות מצה הלוא אינו מקיים המצוה כהלכתה דמצות מצה היא לאכול מפרוסה לכתחילה וכדדרשינן מקרא דבעינן לחם עוני "כדרכו של עני מה עני אוכל בפרוסה אף כאן אוכלין פרוסה דוקא" ואי מכיון כבר בשלימה דהמוציא לקיים מצות מצה הא אינו מקיים המצוה בפרוסה כהלכה.

וע"כ נראה שאוכל כזית להמוציא דוקא ומכיון שלא לצאת אז מצות מצה וכשאוכל אחר כך הפרוסה אז מכיון לקיים מצות מצה היינו לפי הסכמת רוב הראשונים דשלימה להמוציא ופרוסה למצות מצה וכן דעת הגר"א זצ"ל וגם האריז"ל הסכים שכן העיקר להלכה וכן נראה להדיא במ"ב שם שמביא בשם ש"ע הגרש"ז בהא דמברכין תרי ברכות המוציא ואכילת מצה וקשה הא אכילת כזית דהמוציא הוה הפסק בין ברכה דאכילת מצה לאכילה ומסיק דאכילת המוציא היא צורך לאכילת מצה דברכת המוציא קאי נמי עלה וע"כ אינו הפסק ע"ש ומבואר שאינו מקיים מצות מצה תיכף רק אחר כך ומ"מ לא מקרי הפסק דהוה צורך ומוכח שמכיון שלא לצאת מצות מצה בכזית ראשון כהנ"ל.

אמנם גוף היסוד דמי שאינו אוכל שני זיתים בבת אחת מכיון להדיא שלא לצאת בכזית ראשון תמוה ראשית דאמרינן בפסחים קטו. "לאחר שמילא כריסו חוזר ואוכל ממנה לשם מצוה" והכא נמי אוכל מתחילה להמוציא ואחר כך הכזית מצה וזה אי אפשר שיקדים

לאכול כזית רשות ואחר כך כזית דמצוה ועוד קשה דהלא קיימא לן התם בפסחים [שם] שאם אוכל עם דבר מצוה מילי דרשות אינו יוצא דאית רשות ומבטל להמצוה ע"ש וא"כ לכאורה אי נימא דכשאוכל בליל פסח שני זיתים מחוייב לכיון שרק באחד דהיינו הפרוסה רוצה לצאת מצות מצה ובאידיך מכיון להדיא שאין כוונתו למצות מצה א"כ הוה כרשות וראוי לחוש ח"ו שאין יוצאין בכלל מצות מצה ואף שאולי נוכל לחלק דלא דמי ששני הכזיתים כאן הם חפצא דמצוה ואף אם מכיון להדיא שלא לצאת בחד לא מיקרי בזה דבר רשות אינו ברור לחלק בכך ועכ"פ לכתחילה ודאי אין לקיים המצוה כך וגם בכלל תמוה לחדש שמחוייבין מעיקר הדין לכיון בכזית ראשון דשלימה שאינו רוצה לצאת דרובא דעלמא אינם בקיאים בכוונות וא"כ מפסידים עיקר המצוה שיוציאין מצות מצה בשלימה.

וע"כ אמינא לפרש דברי הש"ע ונקדים לבאר מנלן דבעינן השני כזיתים בבת אחת דוקא דבאמת נחלקו גדולי הראשונים אם מברכין על השלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה או להיפך על הפרוסה המוציא ועל השלימה על אכילת מצה מצה שדעת הרא"ש דעל השלימה מברכין המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה וכן דעת רש"י רשב"ם רגמ"ה לרוקח וכן מביא ב"כף החיים" שזהו דעת הקדוש האריז"ל וביותר דעת הרז"ה רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן והבה"מ בשם הרמב"ם שמברכין תרויהו על הפרוסה אבל דעת הר"ח סמ"ג ראב"ן ראבי"ה ורבינו ישעיה להיפך ולדידהו מברכין על הפרוסה המוציא ועל השלימה על אכילת מצה ומהאי טעמא פירשו הפוסקים שצריכים לאכול שני כזיתים

דינים

מוציא מצה

והנהגות

מז

בליל פסח אף שלהמוציא אין צריך כזית מ"מ במצה מספק אי צריך לאכול כזית מהפרוסה או שלימה אוכל כזית מכל אחד.

ומעתה א"ש ומיושב פסק המחבר כמין חומר שמצריך לאכול שני זיתים בבת אחת ותמה המ"א מנלן שצריך שני זיתים בבת אחת דוקא ולדברינו הלוא דברי המחבר ברורים שעיקר המצוה לאכול שני זיתים היא מספק אי מצות מצה מהשלימה או מהפרוסה וא"כ אם לא יאכל שניהם בבת אחת רק בכא"פ או יאכל כזית זה ואחר כך יאכל כזית אחר ספק אי יקיים מצות מצה שהיא בכזית ראשון כדין כיון שאוכל תרוייהו בכוונת מצוה הלוא אם הכזית מעורב מהשלימה ופרוסה כמנהגנו כשגמר לאכול כזית ראשון אין כזית מפרוסה לבד וגם לא מהשלימה לבד וע"כ כה"ג ממ"נ אינו יוצא דכזית ראשון כדין וכ"ש אם אוכל כזית פרוסה ואחר כך כזית שלימה הלוא לשיטת הפוסקים שמצות מצה בשלימה דוקא לא יצא כמצותו ושפיר פסקין דאוכל בבת אחת שני זיתים משלימה ופרוסה דאז ממ"נ אכל כזית ראשון כדין.

אמנם התינה הא דמבואר בש"ע שמצוה לאכול שני זיתים דהיינו משלימה ופרוסה בבת אחת דוקא א"ש כמו שביארנו אבל עדיין לא זכינו להבין כשאנו יכול לאכול שני כזיתים בבת אחת דמבואר בש"ע שאוכל קודם מהשלימה להמוציא ולדברינו לעיל אינו מכוין אז שלא לצאת מצות מצה רק מכוין נמי למצוה יקשה הא מקיים מצות מצה בשלימה ולא בפרוסה שהיא עיקר המצוה לרוב הפוסקים ועיין בהגהות "צמח צדק" [על סימן תע"ה] שנוטה דלהשיטות דבעינן למצה פרוסה לכתחילה אולי היינו מה"ת דילפינן לה

מקרא דכתיב לחם עוני ובעינן כדרכו של עני.

אמנם מנהג העולם שכורכין יחד מהשלימה ופרוסה שני כזיתים ואוכלין כזית בבת אחת או בכא"פ וקשה הא כיון שאנו אוכל בבת אחת שני הזיתים הלוא מבואר בש"ע שאוכלין כזית מהשלימה דוקא ואחר כך מהפרוסה ומנלן לכוון תרוייהו ולאכול ביחד ונראה דבש"ע עיקר הדין קמ"ל שאם בלאו הכי לא יאכל תרוייהו בבת אחת אוכל מתחילה להמוציא ויכול נמי לגמור לכזית ואחר כך אוכל כזית מהפרוסה למצות מצה אבל אם רוצה לאוכלם יחד נמי מהני דיש כזית שלימה וכזית פרוסה וא"ש מנהגינו שאינו סתירה לפסק הש"ע והסכמת הפוסקים.

ובסוף ראוי להעיר דאף שלדברינו מקיימין בכזית ראשון דהמוציא גם מצות מצה וא"כ תיקשי נימא דאסור מפני האיסור "אין עושין מצות חבילות חבילות" כמבואר בתוס' ברכות לט: דאסור מהאי טעמא ע"ש נראה דאי מהם לא איריא ראשית שרוב הפוסקים הסכימו שהמוציא היא ברכת הנהנין ואין בכזה איסור אין עושין מצות חבילות חבילות ע"ש בתוס' וראשונים.

ביותר נראה שגם לשיטת התוס' דאסור אולי במדקדק לאכול שני כזיתים וכמנהגנו אין לחוש לכ"ע דעיקר האיסור לעשות מצות חבילות חבילות היינו מפני שנראה דהמצות הם עליו כמשאוי כמבואר ברש"י ותוס' בסוטה ח. האי טעמא ע"ש אבל אם אוכל שני כזיתים למצות אינו נראה כפורק משאו ורוצה ליפטר באחד כל חובותיו וע"כ אין בזה איסורא.

להקפיד לאכול בבת אחת

ב ידקדק מאד בכזית ראשון לאכול בבת אחת דוקא דלכמה פוסקים החיוב לאכול בבת אחת הוא מדינא דגמרא לכתחילה וע"כ יש לזהר בדבר.¹

אכילה מבצעת בעל הבית

ג רוב העולם אין מדקדקין לקיים כדין מצות לחם משנה בליל פסח שהמצוה היא לשמוע המוציא מבעה"ב ולאכול ממה שבצע דוקא והמנהג לתת לכל המסובין מצה לצאת חובתן ואין אוכלים ממה שבצע וא"כ אין יוצאין חובת לחם משנה ונראה לע"ד שאם בעה"ב מניח כל המצות של המסובין סמוך לו בשעה שבוצע הוה לענין זה כבצע אכולהו ויוצאין חובת לחם משנה כשאוכלין שני זיתים אף שאינם מהמצות שבצע בעה"ב ואולי נהגו כן בימות הראשונים אבל כהיום אין נוהגין לדקדק שבשעת המוציא יהיו יחד עם מצות בעה"ב.²

שם ובדברי המ"א שמכריח דבעינן אכילה בבת אחת מחולין ק"ג. דאבר מן החי חידוש ובעי בבת אחת והוא הדין בכל המצות מ"ע שחושש דבעינן בבת אחת אף בדיעבד ע"ש במחה"ש וא"כ אף שבדיעבד אין לחוש דבש"ע ס"ס תע"ה מפורש שיוצאין וכן הסכימו המפרשים מ"מ לכתחילה ודאי צריכים להשתדל מאד לבלוע כזית בבת אחת שמקורה מבואר בגמרא.

ב בר"ס תע"ה מביא המ"א דברי המרדכי שמקשה האין אוכלין להלל בכורך כזית פסח מצה ומרור והא אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצה ותירץ דמרוסק שאני אבל עכ"פ מוכח מדבריו שאוכלין כזית מצה בבת אחת דוקא.

ושמעתי שמרן הגר"ז דחה הראיה שבמצה ודאי סגי כשאוכל בכא"פ וכורך שאני כיון דבעינן להלל כזית פסח מצה ומרור אי אוכל בזה אחר זה חסר כזית פסח עם כל חתיכה דמצה.

ג נראה לעורר דבר חדש והוא נמי הלכתא רבתא לסדר ליל פסח ותמוה שלא הזכירו מזה בפוסקים דהנה ידוע דבעינן לחם משנה בליל פסח רק נחלקו הפוסקים אי בעינן לבצוע על הפרוסה או על השלימה דלדעת רוב הפוסקים מברכין המוציא על השלימה ועל אכילת מצה על הפרוסה ויש סוברים להיפך דהמוציא מברכין על הפרוסה וברכת על אכילת מצה על השלימה ואנן נוהגין לבצוע משניהם כמבואר במחבר.

וכן במרור ופסח וכדומה אבל רבינו הגר"א זצ"ל [ס"ס תע"ה] מסיק דהא דבעינן בבת אחת דוקא מקורו מגמרא מפורשת בפסחים קטו. "אכלן בכא"פ יצא" ומשמע מלשון יצא דהיינו בדיעבד דוקא דלכתחילה בעינן בבת אחת דוקא וכן מוכח מירושלמי [נזיר ריש פ"ו] דאיתא "כזית מצה שחלקו תוך פיו יאכלו מהו" ע"ש דמבואר שיש לאכול בבת אחת עכ"פ לכתחילה ועיין היטב במפרשים

ראוי לצרף מעט מבצעת בעל הבית

ד המנהג הכי מובחר בליל פסח הוא שיכין למסובין לפני המוציא כמה מצות פרוסות דוקא לקיים מצות מצה ויצרף להו משהו מהשלימה שבצע דבזה יוצאין נמי חובת לחם משנה שהמסובין אין צריכים כזית ובפרט אצלינו שאין במצה שבוצע עלה שיעור לחלק ממנו כזית לכל אחד יש לנהוג לחלק לכולם כזית עם משהו ממה שבצע.^ד

ככרות ללחם משנה אם רוצה יכול לבצוע על הרבה ככרות וע"כ מביא כל המצות סמוך לג' מצות שלו וכשבוצע מהני כאלו בצע אכולהו ושוב יוצאין לחם משנה כשמחלק לכל אחד שני זיתים אף שאין אוכלין מאותה מצה שבצע הא הוה כאלו בצע אכולהו ויוצאין שפיר לחם משנה ומצות מצה כדין ואולי הראשונים שחילקו לכל אחד שני זיתים מיירי כה"ג

והאחרונים שלא ביארו פרטים איך לקיים המצוות נלע"ד פשוט דלפנים אפו מצות עבים וגדולים כמבואר בראשונים ונפסק ברמ"א [ס"ס תע"ה] שהמצות הם בשיעור עשרון קמח שהיא שיעור חלה וא"כ כל מצה היתה גדולה מאד וא"כ אז בעה"ב חילק מהמצות שלו לב"ב כשיעור שני זיתים לכל אחד והספיקה שהיו מצות גדולים אבל בזמנינו המצות קטן מאד ושיעור מצה עבודת יד היא רק כשלש זיתים ולאחר שפורס לעצמו אין שיעור לחלק לב"ב וע"כ כה"ג ראוי לספוקי האיך לנהוג והאחרונים לא ביארו הדברים ונראה כדברינו הנ"ל ועיין היטב להלן.

ד בש"ע [ר"ס תע"ה] מפורש שאוכלין שני זיתים בליל פסח כזית להמוציא וכזית למצות

ונראה לעורר שהבוצע צריך להזהיר להמסובין היוצאין בלחם משנה שלו לאכול דוקא ממה שבצע הוא דבלא זה אין יוצאין חובת לחם משנה דיסוד חיוב לחם משנה אין יוצאין בבציעה לבד או בשמיעת ברכת המוציא רק בעינן שיאכלו ממה שבצע ובלא זה אין יוצאין חובת לחם משנה כמבואר נמי בתוס' [פסחים קו. ד"ה הוה גחין ושת] שפירשו וז"ל "אי נמי בשבת וכגון שאין להם לחם משנה דאז צריכים לאכול מבציעתו" ע"ש וכן מפורש בש"ע הגרש"ז [סימן רע"ד] "והם יוצאין ידי חובתם במה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה" וכן מבואר ב"משנה ברורה" [סימן קס"ז ס"ק פ"ג] דצריכים לאכול ממה שבצע הבוצע ובלא זה אין יוצאין חובת לחם משנה ע"ש בשעה"צ ולפי זה מה שנהגו בליל פסח שבעה"ב מחלק מצות משומרין לב"ב לאכול מזה למצות מצוה ואין אוכלין מהבציעה שבצע בעה"ב עלה הלוא אין יוצאין מצות לחם משנה שהיא חובה גמורה אפילו לנשים מדרבנן או לשיטת הט"ז [ר"ס תרע"ח] הוה דאורייתא ולכן אי אפשר לאשתו והמסובין אצלו לצאת חובת לחם משנה אלא אם אוכלים ממה שבצע ודו"ק היטב בזה.

אמנם לע"ד נראה דאף שבוצעין על שתי

בפסח יכול לצרף הפרוסה ללחם משנה דמצוותה בלחם עומ

אודות מצות שלמות שצריך ביו"ט ושבת ללחם משנה, נראה דכיון שמעיקר הדין יש לסמוך על הרי"ף והרמב"ם, דסבירא להו דכיון דבליל הסדר בעינן לקיים מצות אכילת מצה בלחם עוני והיינו בפרוסה, ע"כ מספיק מצה ופרוסה ללחם משנה, וכפי שנהג רבינו הגר"א זצ"ל, א"כ לדעת הגר"א ועוד ראשונים, שס"ל דמצות מצה כל שבעה, וכפי שבארתי במק"א [ח"ה סימן קל"ב] דלשיטתם המצוה כל ז' דוקא בלחם עוני, יש לצדד דביו"ט או בשבת חוה"מ פסח, יש לסמוך דדי מעיקר דינא במצה ופרוסה ללחם משנה. [מתוך ח"ו סימן קט]

שני זיתים לכל המסובין רק לבעה"ב לבד וכדינא דמחבר וכמדומני שגם בכל השנה ובשבתות אין מקפידין שהמסובין יאכלו שיעור כזית דוקא מבציעת בעה"ב ופשיטא דלא אלים ליל פסח מכל השנה.

שוב האיר ה' את עיני ומצאתי בגליון הגרע"א סימן קס"ז וכנראה כוונתו ג"כ לחלק בין הבוצע ומסובין ע"ש היטב אבל להלן נביא דברי ה"חתם סופר" זצ"ל שחילק למסובין שני זיתים ואולי למצוה בעלמא קעביד הכי.

אמנם כל זה ללחם משנה אבל למצות מצה צריך כזית פרוסה דוקא כדרכו של עני וע"כ בעה"ב מכין כמה כזיתים למצות מצה ולא יהיו שלימין רק פרוסין ואף שהמצוה בפרוסה אולי מיירי לענין בציעה דוקא וכדמשמע מהב"ח שם ואין קפידא באכילה מ"מ סתימת הפוסקים משמע שמצות אכילת מצה היא לאכול מפרוסה דוקא וכן מבואר בדברי רבינו הגר"א זצ"ל [סימן תע"ג] וע"כ יש לנהוג כמ"ש ועיין בהגהות לא"ח מהצ"צ זצ"ל שנוטה דמה"ת בעינן לכתחילה שיאכל פרוסה דוקא דילפינן לה מקרא ע"ש וע"כ ודאי יש לזהר בדבר שכל המסובין יאכלו מצה פרוסה דוקא.

מצה ותמה בבה"ל שם הא לא מצינו בש"ס וראשונים חיוב אלא בכזית אחד בליל פסח ומנלן לחדש דבעינן שני זיתים אמנם קושייתו תמוה דבאמת נחלקו הראשונים אי לקיים מצות מצה בפרוסה דוקא או בשלימה ושפיר מספק בעינן כזית מכל אחד וא"ש פסק הש"ע.

רק לע"ד יש לתמוה מנלן להחמיר כהשיטה דמצות מצה בשלימה דוקא בשעה שרש"י רשב"ם רגמ"ה רוקח רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן רא"ש וכן נראה להדיא שזהו שיטת הרמב"ם כולו סבירא להו שמצות מצה בפרוסה כדרכו של עני וא"כ למה לן להטריח לאכול כזית מהשלימה למצות מצה בשעה שהר"ח סמ"ג ראב"ן וראב"ה יחידאי ניהו נגד דעת כל רבותינו הראשונים שהבאנו.

וע"כ אנא אמינא שהחובה לאכול שני זיתים כמבואר במחבר אינו מספק שמא יוצאין דוקא בשלימה מצות מצה רק בעינן כזית מהשלימה דוקא לברכת המוציא ולחם משנה ואף שגם פחות מכזית חייב בהמוציא נראה שאין הבציעה חשובה אלא כשאוכלין ממנה כזית וע"כ על בעה"ב לכתחילה לאכול מבציעתו כזית דוקא אבל המסובין שייכי לבציעתו גם בפחות מכזית וא"כ אין צריך

זהירות מהפסק בין הברכה דאכילת מצה לאכילה

ה נראה שחלוקת פרוסת המוציא עם מצה אין להפסיק ולחלק אחר ברכת מצה לפני אכילה כנהוג רק נכון לחלק כבר אחר המוציא לבד ועם גמר ברכת מצה יאכלו כולם תיכף ומיד ממש כדין.^ה

שהייה כ"ע מודו כמו שנוכח נמי להלן רק הכא חד מ"ד ס"ל שתיקנו מפני זה שכל אחד בעי קערה עם מצה מרור וחרוסת ואין לו לסמוך על חלוקת בעה"ב רק כבר בהגדה יש לכל אחד קערה בפני עצמו שכך הוא מעיקר תקנת חז"ל משא"כ אידך מ"ד ס"ל שלא תיקנו לכל אחד קערה בפני עצמו רק קערה אחת בשלחן של בעה"ב וההא מחלק מצה ומרור לכל אחד שיאכל סמוך לברכה והכי קיימא לן וכן נוהגין.

אמנם הסברא מבוארת ביותר בדברי הרמב"ם שפוסק [בפרק י"ד דתפלה] דבנשיאות כפים אין להקרות המילה יברך רק שאר נוסח הברכה ע"ש בכסף משנה והיינו טעמא שברכת המצות חמיר ואין להפסיק מהברכה למצוה אפילו כדי שיהייה לשמוע מהש"ץ יברך רק תיכף עם גמור הברכה הכהנים אומרים יברך מבלי לשהות לקריאת הש"ץ וביותר הדבר מבואר להדיא בלשונו [פ"א דברכות הלכה י"ז] שפירש שאין לענות אמן אחר שמברך לעצמו ברכת המצות דהוה הפסק ובברכת הנהנין פירש טעם אחר ולפי הנ"ל ניחא דברכת המצות אפילו שהייה הפסק ע"כ בשהייה לענות אמן הוי הפסק משא"כ בברכת הנהנין כיון שהיא מעניינת אינו הפסק ולא בעינן ברכת הנהנין סמוך כ"כ והאריך בזה בצ"פ בחידושיו שם.

וא"כ פשיטא שגם במצה אין להפסיק בשהייה ועם ברכת מצה צריכים לאכול תיכף

ה לע"ד נראה שרבותינו הקדמונים נהגו לדקדק מאד לסמוך ברכת על אכילת מצה לאכילה לכן נהגו בליל פסח לברך המוציא וחילקו אחריה תיכף פרוסת המוציא עם כזית מצה ורק אז בירכו יחד על אכילת מצה כשביד כל אחד נמצאת כבר המצה לאכול תיכף ומיד והוא מנהג וותיקין שנהגו כן גם רבים מגדולי האחרונים ומנהג יפה הוא למדקדק במצות כמו שנבאר אף שלא נהגו כן היום.

והנה בראשונים מצינו שיש קפידא מיוחדת להסמך בברכת המצות הברכה למצוה שתהא תיכף ומיד ממש בלי שום שהייה כלל מה שלא מצינו קפידא כי האי בברכת הנהנין והדבר מפורש בתוס' [פסחים קטו.] גבי הא דמניחין מצה לפני כל אחד ואחד פירשו בתוס' שם "כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזאת הברכה היא לשם חובה אבל בשאר ימות השנה אין הברכה חובה לכן אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד" ע"ש ומשמע דברכת המצות שאני משאר ברכות ובעינן שיסמוך המצוה תיכף ומיד ממש ואף שיש מחלוקת התם בגמרא אי בעינן מצה לפני כל אחד ואחד או לא ולכאורה נחלקו בהאי סברא ובגמרא נפסק להלכה דלא בעינן מצה לפני כל אחד ואחד ומבואר לכאורה דלא בעינן מיד בברכת המצות נראה שזו אינה ראייה ובעצם הסברא דברכת המצות חמיר טפי ובעינן בה שתהא סמוך ממש בלי שום

ומיד ממש בלי שום שהייה וע"כ מחלק לב"ב לפני הברכה דאכילת מצה.

ועכשיו כשנתבונן נראה שכדברינו שיש לחלק למסובין אחר ברכת המוציא מיד לפני ברכת על אכילת מצה מפורש בכמה מרבתינו הראשונים ונקדים דברי רבינו סעדיה גאון בסידור שלו וז"ל "וכשהגיע ראש החבורה לגאל ישראל ושתו יטלו ידיהם ויברכו על נטילת ידים ויקח בידו ככר וחצי ויברך המוציא ואם היה ליל שבת יברך על שתי ככרות וחצי ויחלק להם ולא יאכלו ולא ידברו אלא כל אחד מהם יחזיק את הפרוסה בידו עד שיברך המברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה ויטבלו במלח ויאכלו" הרי מפורש בדבריו שיחלק אחר המוציא ולא ידברו עד שישמעו הברכה על אכילת מצה ורק אז יאכלו מיד.

ובהגדה של פסח מאנשי תימן עם מנהגם מביא בפירוש "עץ חיים" [שחובר על ידי אחד מגדולי תימן] שהמנהג פשוט אצלם לברך המוציא ולחלק ואחר כך מברכין על אכילת מצה ואוכלין תיכף ומביא שמצא כתוב בשם רגמ"ה ורש"י שיש לנהוג כן והוא המנהג בארצות המערב ועיינתי ברש"י בספר הפרדס ומצאתי שדעתו שמה דבעה"ב יברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל המוציא ואחר כך יאכל מצה ורק אי מחלק למסובין וכן מצאתי בעוד ראשונים והיינו דלא ס"ל כמנהגנו שבעה"ב מברך על מצה ואחר כך מחלק דהוה הפסק רק בעינן שלא יפסיק בשהייה כל דהו וע"כ גומר לאכול ורק אז מחלק להו מפרוסת המוציא שלו ואולי רק אז בירכו על המצה ואכלו תיכף ומיד.

ופוק חזי איך הקדוש בעל "חתם סופר" זצ"ל נהג לדקדק במנהגיו שכל תג ותג יאמכוון להלכה וז"ל הספר "הנהגות חתם סופר" עם עדות תלמידיו שראו מנהגו בליל סדר "לקח ג' מצות העליונה עם התחתונה והפרוסה באמצע ובירך המוציא והמסובין ענו אמן ולא בירכו המוציא כלל וכן בכל שבתות ויו"ט שצריכים לחם משנה ופרס כזית לכל אחד מהמסובין ואחר כך לקח הפרוסה ופירס כזית שוב לכל אחד מהמסובין ולאחר שפירס לפני כולם לקח השני זיתים סמוך לפיו ובירך עם המסובין ביחד על אכילת מצה והכניס מהם מעט מעט לתוך פיו ולעסו והניחו בצד הפה על הלחי השמאלית ולאחר שלעס כל השני זיתים בלעם בבת אחת" הרי מפורש בדבריו שדקדק לחלק לאחר המוציא לפני ברכת על אכילת מצה שבירך סמוך לפה שיאכלו תיכף עם גמר הברכה דוקא והיינו כהנ"ל ונחית בזה לתורתן של ראשונים ואולי שינה ממנהג העולם מפני שראה גם כן מנהג זה אצל רבותיו הקדושים ה"ה הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל והגאון בעל הפלאה זצ"ל שדקדקו ג"כ מאד במנהגיהם שיהא הכל מכוון ע"פ הלכה.

אמנם לכאורה יש לתמוה על מנהגו דלמה הוצרך לחלק המוציא וכשגמר לחלק להמוציא חזר לחלק למצה ואחר כך בירכו על אכילת מצה ותמוה למה שהה כ"כ והא יכול לחלק בפעם אחת שני זיתים לכל אחד ולמה חילק וחזר וחילק ואולי רצה לדייק שיש כאן שני זיתים אחד להמוציא ואחר למצות מצה וע"כ חילק קודם להמוציא ואחר כך עוד פעם מצה דידעו שצריכים לכוין לשתי אכילות המוציא ומצות מצה.

חינוך קטן במצות פסח

להאכיל קטנים מצה בליל הסדר

א. קטן וקטנה שמבינים כבר שיש ענין מצוה והיינו שהם בני שלש או ארבע כפי חורפם מחוייבין מן הדין להשתדל להאכילם כזית מצה בליל פסח.^א

זה הוא פסק הרמב"ם פ"ו דחמץ ומצה הלכה י' "קטן שיכול לאכול כזית פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה" ומבואר מדבריו שאם רק יכול לאכול כזית פת בכא"פ מחוייבין מעיקר הדין לחנכו לאכול כזית ותמהני דלכאורה אפילו קטן פחות משנתיים מצוי שיכול כבר לאכול כזית פת בכא"פ וא"כ חייבין מעיקר הדין להחזיקם ער ולהאכילם כזית מצה בליל פסח ותמהני שהמפרשים לא נתעוררו בזה.

ואמרתי לכאורה דכוונת הרמב"ם שאם יכול לאכול כזית פת שייך למצות חינוך אבל הא דאי בעינן בר הבנה דבלאו הכי לא שייך ענין חינוך כלל וע"כ גם הרמב"ם מודה שאם הוא כבן שנתיים ואינו מבין שום דבר פטורין לחנכו במצות מצה דעל תינוק שאינו בר הבנה כלל לא שייך גדר חינוך אמנם שוב ראיתי שזה אינו דאפילו כבן שנתיים נמי שייך לחינוך אם רק יכול לקיים מצוה והדבר מבואר במשנה מפורשת ריש חגיגה דבית הלל סברי דאם יכול לאחוז בידו של אביו לעלות מירושלים להר הבית חייב והיינו כשהוא פחות מבן שנתיים וכן מפורש בגמרא שם ו. דחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והבאתיו והיינו שיהיה בן כ"ד

ועדיין לא נתברר לי מנהגו שחילק לכל אחד מהמסובין שני זיתים אחד להמוציא ואחד למצות מצה וקשה דהא המצות שלו לא היו גדולים מאד דהא לא נהג לאפות בשיעור עישרון דוקא [כמבואר בספר עם מנהגיו] וא"כ האיך פירס כזית מהשלימה שלו לכל המסובין אצלו בליל פסח והא לא היה כדי חלוקה ואולי נהג כדברינו לעיל ס"ק ג' שכל המצות היו סמוכין אצלו והוה כבצע אכולהו ושפיר נמצא שני זיתים לכל אחד ואחד.

ומבואר מדברינו שאין להפסיק בשום שהייה אחר ברכת מצה רק עם גמר הברכה ממש יש להכניס תיכף ומיד לפה וע"כ יש לחלק פרוסת המוציא לפני ברכת על אכילת מצה שאסור לשהות לחלק אחריו ואף שהרבה גדולי תורה אין נוהגין כן וכן נראה מקצת ראשונים וגם לא לנו לפקפק על מנהג שנתקבל מ"מ נלע"ד שהאמת עד לעצמו שהמדקדק ומהדר בדרך שביארנו שהוא גם דרך כמה מגדולי הראשונים ואחרונים הוא מקיים המצוה מן המובחר ובלי פקפוק ושכרו בידו.

א דבר זה הוא חידוש גדול ותמהני שרבותינו האחרונים לא ביארו הדברים המקור לחידוש

קטן בד' כוסות

ב. קטן שהוא כבן ה' או ו' כפי חורפיה ויכול לומר קידוש ברהמ"ז והלל הגדול חייבין

ובמ"מ שם מביא שמקור הרמב"ם הוא מס"פ לולב הגזול "קטן שיכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח" ודבריו תמוהין דהתם אינו מבואר כלל שמחוייבין לחנכו תיכף כשיכול לאכול כזית צלי רק התם מפרש דראוי לשחוט עליו ובר מנוי הוא דמיקרי בר אכילה אבל לא מיירי בזמן חיוב חינוך דרבנן וכן הרמב"ם [בפ"ב דק"פ פ"ג] מזכיר האי דינא לענין דמיקרי ראוי אבל לא שיתחייב במצות אכילה וצ"ל שהרמב"ם מסבירא קאמר לה כיון ששייך להמצוה חייבין לחנכו וכן הדין בכל המצות "קטן היודע לנענע חייב בלולב" "קטן היודע להתעטף חייב בציצית" "קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה" וכו'.

ומצאתי במהרי"ל שעליו סומכין האחרונים בפסקיהם שמסיק "הכל חייבין באכילת מצה אנשים נשים וטף כגון שיכול לאכול כזית דגן" ומשמעות לשונו שטף ממש חייבין כבר באכילת מצה והיינו שאינם בר הבנה כלל וכדאיתא גבי הקהל חגיגה ג. "טף למה באין כדי ליתן שכר למביאייהו" הרי שטף אינם בני הבנה לשמוע ע"ש ומ"מ חייבין במצות מצה ועכ"פ הא ברור לע"ד שאם מבין ענין מצוה וכ"ש אם שואל מה נשתנה אין להניחו לישון אלא אחר שאכל כזית מצה ותמהני על האחרונים שלא נתעוררו בזה ועיין [ברמ"א ס"ס תע"א] ובגר"א [שם] לענין להאכיל קטן מצה בערב פסח ע"ש.

חודש כמבואר ברש"י שם והיינו כהלל כמבואר שם בסוגיא הרי דלהלל בשנתיים חייבין ובגמרא שם ד. מפורש שהחיוב להלל מכת מצות חינוך דרבנן ע"ש הרי ראייה מוכרחת שאפילו קטן בן שנתיים כיון ששייך להמצוה שאוחז בידו של אביו לעלות להר הבית חל על אביו חובת חינוך לחנכו וא"כ הכי נמי דברי הרמב"ם כפשוטו דאפילו בן שנתיים כיון ששייך להמצוה שיכול 'לאכול כזית בכא"פ אביו חייב מן הדין לחנכו אף שאינו בר הבנה כיון שמרגילו בזה למצות.

ומ"מ לבי נוקפי לחדש דבר כזה כיון שלא שמעתי מעולם נוהגין כן ואולי שמואל הנביא היה ילד חריף ביותר ושפיר אמרינן בגמרא שאמו עלתה עמו כשהיה רק בן שנתיים ששייך להמצוה שיכול לעלות מירושלים להר הבית והיה בן הבנה אבל הא ודאי אף ששייך להמצוה אם אינו בר הבנה כלל לא שייך בו גדר חינוך כלל או אולי כיון שבגמרא אסמכתא מיוחד לחייב חינוך לקטן במצות ראייה כמבואר להדיא ברמב"ם [בפ"ב דחגיגה ה"ג] ובסה"מ [מ"ע נ"ג] חייבין תיכף כששייך לצמצום וכן הוא בירושלמי ריש חגיגה ע"ש אבל מצד מצות חינוך בעלמא לא שייך גדר חינוך על קטן שאינו בר הבנה כלל ומעשיו כמתעסק בעלמא.

ובעניי לא מצאתי המקור לפסק הרמב"ם לחייב קטן במצה תיכף כשיכול לאכול כזית

מעיקר הדין לחנכו לשתיית הד' כוסות ואם אינו יכול לומר דברים אלו ג"כ יש מקום להחמיר ורק בפחות מבין ה' או ו' נהגו לתת כוס לפניו להרגילו ידי בכך ³

שוב ראיתי בש"ע הגרש"ז [סימן תע"ב ס"ק כ"ה] וז"ל "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות כגון שהם יודעים מענין קדושת יום טוב ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון וגם יש להם דעת להבין מה שמספרים להם ביציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס ג' וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס ד'" אבל קשה לשיטת שאר הפוסקים דסבירא להו דקטן שלא הגיע לחינוך כבר חייב בד' כוסות תיכף כשראוי לשתות שלא הזכירו שצריך לשתות ולומר הסדר דוקא.

ונראה שחייב קטנים בד' כוסות אינו מכח חינוך בעלמא רק חכמים תיקנו שישתו כיון שגם הם היו באותו הנס וכן פירש הרשב"ם [קח.]. להדיא דלהכי תינוקות חייבין שהיו באותו הנס וא"כ שייכי לד' כוסות שנתקנה מעיקרא בשבילם ואף שפטורין מהסדר לא נפטרו מד' כוסות שחייב שתייה שאני וכיון שאינם מחוייבין באמירה לא מעכב אצלם האמירה אבל לא נפטרו משתייה שאין יסודה בגדר חינוך רק מפני שגם הם נגאלו.

ומעתה נראה דקטן שהגיע לחינוך דהיינו כבן ה' או ו' כי חורפיה חייבין לחנכו בד' כוסות רק לדעת הגרש"ז [וכן דעת הקיצש"ע ר"ס קי"ט] מיירי רק כשיכול לומר קידוש ברהמ"ז

בפסחים קח: איתא "הכל חייבין בד' כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות אמר רבי יודא וכי מה הנאה יש לתינוקות ע"ש הרי דאפליגו אי יש מצות חינוך לד' כוסות וקשה במאי אפליגו ומצאתי בהר"ן שם שמפרש דלא שייך כאן גדר חינוך דעיקר מצות שתייה הוא כששותה ונהנה ושמח בו אבל קטן אינו נהנה מיין וחסר עיקר חפצא דמצוה זו אצלו וע"כ אין כאן מצות חינוך וכן פירש במהר"ם חלואה שם ע"ש שמחדש דלכ"ע ליכא חיוב רק לרבי יודא אפילו מצוה ליכא.

אמנם פשטות הגמרא דמיירי בתינוק והיינו כשלא הגיע לחינוך דאמרינן לת"ק "הכל חייבין בד' כוסות אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות" וע"ז פליג רבי יודא דאין שום טעם לחייב תינוק בעלמא במצות ד' כוסות והיינו כשלא הגיע לחינוך דוקא וכן פירש ה"חק יעקב" ס"ס תע"ג בשם מהרי"ל ע"ש אבל קטן שהגיע לחינוך חייב כשאר מצות וכן מבואר בתשובת הרא"ש וא"ש השמטת הרמב"ם דין קטן דס"ל כרבי יודא ורק בהגיע לחינוך חייב בכל המצות ולא הוצרך להביא הדבר.

אמנם יש לתמוה דהאיך שייך לחייב קטן שלא הגיע לחינוך בד' כוסות והא אין כאן מצוה אלא כששותה על הסדר והיינו דוקא ששייך לקידוש ברכת המזון עם הלל אבל אם לא שייך לאמירת הסדר אין כאן מצות שתייה וא"כ האיך שייך לחייב תינוקות בד' כוסות.

מצוות מרור

שיעור כזית למרור

א השיעור דכזית קשה לציין שאינו תלוי במשקל רק במדה ואין מצה דומה לחברתה ומ"מ נראה דלדידן שנוהגין כדעת רבינו הגר"א זצ"ל וכן דעת בעל "חתם סופר" זצ"ל והגאון רבי אפרים מרגליות זצ"ל ועוד פוסקים שהביצים נתקטנו ויש לכפול השיעורים ראוי לתפוס לחומרא לערך שלשים גראם והיא כמעט מצה מאשין שלימה במצות שמוכרין פה בארה"ק^א.

ב המרור טוחנו ומחזיקו בקערה גלוי באופן שיכול לאכול לערב בקלות ובלבד שנשאר טעם מרירות בו.^ב

שמדד ומצא בין בקמח ובין במים כשיעורים הנ"ל.

והעירני בכ"ז ידידי הרה"ג רבי שריה דבלצקי שליט"א דאף שיש מקום להקל דבכזית אולי אין צריך להכפיל השיעורים וכן אולי שיעור כזית כשליש ביצה וכן משמע בחזו"א שסיקל דסגי בכזית מצה מאשין מהאי טעמא ודבריו צע"ג מ"מ בהנוגע לכזית ראשונה דמצה שהיא דאורייתא סתמנו להחמיר וכלע"ד.

ב המרור שלנו לפעמים מר מאד עד שעומד להקיא ממש ומדמין שבזה עיקר המצוה עיין במוע"ז ח"ז קפ"ב ולכאורה אם אין המצוה מר מאד דוקא כהנ"ל ואוכלו הוה שלא כדרך אכילה וכעין בזיון למצוה לאכול באופן שמאוס לו ועומד להקיא ואף שאין דרך לאכול מרור חי וכמבואר בס"א תע"ב ס"ק י' ולכן דעתו שאין צריך ברכת הנהנין מ"מ לאוכלו באופן שעומד להקיא נראה שגם

והלל הגדול הא בלאו הכי פטור אבל נכון להחמיר כשהגיע לחינוך בכל גוונא וכן מבואר ב"חק יעקב" וכשלא הגיע לחינוך נהנו להקל אבל מ"מ נהגו לתת כוס לפניו כדי שישאל וסגי בכך.

א שיעור כזית תלוי במדידה ולא במשקל והיינו דמודדין הנפח של ביצה וחצי ביצה לדעת התוס' או שליש לשיטת הרמב"ם והשיעור כזית ולמעשה בכביצה נכנס לערך מאה גראם מים ובקמח נכנס בה קצת פחות מששים גראם קמח וכיון דבעינן לחומרא בדאורייתא לשיעור כזית חצי ביצה יוצא דהשיעור דכזית לערך עשרים ושבעה גראם מקמח מצות אבל קצת נכנס בין השיניים וכן אי אפשר לצמצם בשיעורים וע"כ נראה דבעינן שיעור כמצה מאשין שלימה שהיא לערך שלשים גראם משקל לפי צורת המצות בארה"ק וכן בספר ושיעורי תורה" מסיק

טחינת המרור מבעוד יום

ג יטחון בע"פ ולא בפסח עצמו^ה

לצרף מעט מרור חי

ד. למרור צריך כזית ויש יחידים מהדרין לאכול בשיעור כזית מפורר אבל מוסיפין מעט מאד משהו חי לצאת המחמירים [ולענין בבת אחת יש להקל לענין מרור דמרבנן]

ד

דבפלפלין ומלח וכדומה ראוי למטרתו גם קודם רק טוחנו אבל במרור שנעשו ראוי רק בטחינה אולי דומה לחיטים שאסור מה"ת להכשירו ליהוי ראוי ביו"ט ועוד אני מצדד כיון שחריף ואינו בגדר אוכל נפש הלוא אוכלו רק למצוה וע"כ הטחינה מדין מתוך לאוכלו למצוה ומסופקני אם יש דין מתוך בטחינה כיון שהתורה גופא הגבילה ואסרה בחיטים לגדולי הפוסקים אף שצריך לה בחג וההיתר באוכל נפש ולא לאוכל נפש אין להתיר בזה למצוה ולא דמי לבישול והוצאה וכדומה שההיתר לאוכל נפש דהוה לצורך שרינן נמי לצורך מצוה וד"ז צ"ב.

ומיהו יש לנו אילן גדול להקל בזה והיינו רבינו הגר"א זצ"ל ואולי כיון שלדבריו פג טעמו בערב כשאוכל מותר בגדר מכשירין ומ"מ אנו יוצאין בעוד יום ולמה לנו לטחון ביום טוב שמלבד מלאכה יש כאן טירחא בחג ולכן נראה לטחון בערב חג.

ה ח במרור שצריך כזית מפורר במשנה פ"ב דפסחים לט. "וכלן מצטרפין לכזית" משמע שצריך למצות מרור כזית ושמעתי מכמה אדמו"רים שהורו להקל במרור בפחות מכזית ובפרט לחולה וראוי גם לברך ותמהני שזהו נגד המשנה אבל נראה שדעתם כט"ז [או"ח

למרור שלא כדרך אכילה כשאין המצוה כן וצריך טעם מרור אבל לא מבואר עד כמה ולא שמענו שצריך באופן שמר כ"כ דוקא ועיין במוע"ז ח"ג בהגה"ה לסימן רנ"ט שאוכל יותר מכזית והכמות משלים לאיכות המרירות ודי בכך עי"ש היטב

ונוכחתי שמרירות במרור תלוי במקום גידולו ויש שינויים ניכרים בין מדינה למדינה ואולי תלוי בסוג האדמה וה"חווה דעת" דעתו שצריך הי בלי טחינה שמשנתה ולדידן הסכימו האחרונים שבשנוי שטחנו גם כן כשר אבל לא צריך חוזק מרירות כמו חי רק שלא יפוג לגמרי טעמו וכן שמעתי שאצל מרן הגריז"ס זצ"ל מבריסק הקדימו מאד טחינת החרין לפני שאוכלו וראוי לאכילה רק מרגיש עוד טעם מרירות וכהנ"ל ובתשובות והנהגות ח"ב ובכת"י ביארנו עוד בזה.

ו הארכנו בזה בתשובות והנהגות ח"ב והבאנו מהגר"א במע"ר שמביא לטחון בלילה ויש אומרים שצריך שינוי ובמק"א הערתי שטחינה ביום טוב בחיטים שאינה ראויה עוד גם לאחר טחינה באכילה הלוא לכמה פוסקים אסור מה"ת ויש לומר כאן גם כן הלוא אינו ראוי לפני טחינה לאכילה כלל ומכשירו בטחינה ומנלן דשרי ביום טוב וי"א

ה. יזהר מאד ללעוס המרור בשיניו שאם בלע מרור לא יצא וכן כל אחד יאכל שיעור כזית ואפילו הנשים ואם קשה להן בתמכא יאכלו כזית חסא אבל יזהרו לגמור בכא"פ הכזית נראה דלענין מרור דרבנן ודאי יש לסמוך דמצטרף עד חמשה מינוט וכדעת הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל.

דיני ערב פסח שחל בשבת

עם הערות ממרן הגר"י קניבסקי זצלה"ה

תעמת בכורים ודרשת שבת הגדול

א כשחל ערב פסח בשבת הבכור מתענה ביום חמישי ומי שכל שנה אינו מתענה בערב פסח רק פוטר עצמו בסעודת מצוה כגון בסיום מסכתא המנהג פשוט שמשותף בסיום רק ביום חמישי ופטור אבל יש מדקדקין להשתתף גם ביום ששי בסעודת מצוה אם אפשר ואם יש שנים שסיימו אחד מסיים בחמישי ואחד בששי ובשניהם עושין סעודת מצוה ואז המשתתפין יצאו לשתי הדיעות ובמתענה בשביל בנו שיש מקילין לגמרי כשחל ע"פ בשבת אין מקום להחמיר כ"כ להתענות בשניהם ^א.

א בש"ע ת"ע סעיף ב' שאם ערב פסח חל בשבת יש אומרים שמתענה ביום חמישי ויש אומרים שאין צורך בשנה זו להתענות כלל וברמ"א כתב שיש לנהוג כסברא ראשונה ולהתענות ביום חמישי אבל בברכי יוסף שם מביא עוד פוסקים דס"ל שמתענה ביום ששי ע"ש.

ואני תמה שהתיינח אם מתענה שפיר אמרין כיון שנדחה מזמנה בערב פסח אינו מתענה בערב שבת רק ביום חמישי אבל אם פוטר עצמו בסיום הלא מפורש ברמ"א תרפ"ו סעיף ב' שאם חל פורים ביום א' מתענין ביום חמישי ואם יש אז סעודת מצוה מתענה

סימן ר"י] שביין שרף שחזק מאד מברך גם על פחות מכזית והוא הדין חריין מר מאד ודי בפחות מכזית והמשנה שמצטרפין לכזית היינו כשצריך כזית וכמו בשאר המינים אמנם לדברי הט"ז לא הסכימו רוב הפוסקים וכ"ש למצות מרור לא תלוי בהנאה אלא באכילה ואין אכילה פחות מכזית.

ומיהו יש מחמירים לאכול מרור חי ונראה שעם מעט חי מספיק ואוכל עד כזית מפורר ונראה דבמשהו חריף מאד חי מספיק גם למהדרין לאכול חי עיין ב"דרך פקודיך" שמעיקר הדין אין צריך חי כלל כהסכמת האחרונים.

דינים דיני ערב פסח שחל בשבת והנהגות נט

ובזמן דרשת שבת הגדול נחלקו הפוסקים והעיקר נראה כהשיטות שצריך לדרוש בשבת שקודם ערב פסח ויסביר אז לקהל את הדינים היאך להתנהג בשבת הבאה וכמו שיבואר לפנינו בעזשי"ת.

בדיקת חמץ

ב זמן הבדיקה הוא בליל י"ג ומברך על ביעור חמץ ובודק אז בכל פינה ופינה כמו בכל שנה וחייב לבדוק כדין גם את החדר או את הפינה שיאכל בלאו הכי שם אחר כך חמץ בשבת אבל יש ליזהר בהחמץ שמצניע לערב שבת וסעודת שבת לשומרו היטב שלא יתפזר שאז לא הועיל בבדיקתו מאומה ובמיוחד כשיש תינוקות בביתו יש ליזהר בזה מאד.²

ג הנוסע לפסח לקרובים או למלון ומוסר דירתו להרב למכור כדי שיפטר בזה מבדיקת

דצ"ל "לעשות סיום" דאטו איכא למאן דאמר שיש להתענות חמישי ושישי היכא דמתענה עבור עצמו.

ב חיוב בדיקה כשחל ערב פסח בשבת ע"כ באור לי"ג שאי אפשר לבדוק לאור הנר בשבת ואף בחדר שאוכל שם כלאו הכי חמץ בשבת צריך בדיקה שרק בחדר שמוכר לנכרי נהגו להקל וכמבואר במ"ב ס"ס תל"ו אבל כאן ישאר שלו בפסח ופשיטא שצריך לבדוק לידע אם יש שם ג"כ חמץ שאינו ידוע ומה שפירשנו להצניע החמץ שצריך לערב שבת ושבת עיין במ"א וט"ז ר"ס תל"ו וכאן יזהר מאד להחזיק בצינעא את החמץ שמשאיר כדי צרכו למחר ולשבת ולכן יסגור כל חדר אחרי הבדיקה או יש לסגור החדר שבו החמץ או יצניע היטב ויוציאנו רק כשאוכלים חמץ וכן גדול עומד ומשמר ובודק כל ילד לפני שיוצא מהחדר שאין בידו או בבגדיו שום חמץ ואומרים כל חמירא לבטל החמץ שאינו ידוע שלא מצא בבדיקה והידוע נשאר לו לאכילה בע"ש ושבת.

ביום ששי וא"כ הכא נמי אם יש סעודת מצוה ביום חמישי ופטור מחוייב להתענות למחר בע"ש וצריך עוד סיום למחר וצ"ל מאחר שתענית בכור קיל ובפרט כשחל בשבת שיש אומרים שנדחה התענית לגמרי די לן דפטר עצמו בסעודת מצוה ביום ה' לזכר בעלמא אבל הפוסקים החמירו בהאי תענית עיין במפרשים בש"ע שם ושפיר יש מודקדקין לפטור עצמם גם ביום ששי בסעודת מצוה שאז ודאי פטורין וכ"ש לשיטת הפוסקים שעיקר זמן התענית בששי דוקא לכן נראה שנאה הדבר לדקדק להשתתף בסעודת סיום בשני הימים אם אפשר ותע"ב אבל יחידים לבד הם המדקדקין כ"כ לעשות כזה והעיקר שסעודת מצוה בחמישי ודי כמ"ש.

ובכף החיים סימן ת"ע מביא דבשביל בנו המיקל לגמרי לא להתענות בע"פ שחל בשבת לא הפסיד וכ"ש שאין צורך בזה להחמיר כ"כ להתענות בשני הימים.

במש"כ להתענות כתב ע"ז מרן וז"ל: כמדומה

חמץ כיון שהרב מוכר רק למחרת והדירה עוד שלו בשעת חובת בדיקה צריך להשאיר עכ"פ חדר אחד בדירתו שלא ימכרנו לנכרי שיתחייב בבדיקת חמץ ויקיים המצוה בחדר זה או שימכור כל דירתו אבל ישכור בקנין כמו בכסף איזה חדר או פינה מיוחדת במקום שיבוא לפסח שיהיה שלו כבר לפני התחלת ליל י"ג שהוא זמן הבדיקה וישלח שיבדקו שמה עברו ואז די שמקיים בזה המצוה ובדירתו פטור כיון שעומד למכור לנכרי ומקיים המצוה בחדר ששכר כמו שביארנו שריפה בע"ש

ג.

ד בבוקר ערב שבת אם רוצה אוכל סעודת חמץ והפירושים או כל חמץ שנשאר שאינו עתיד לאוכלו בשבת צריך לבער באש בערב שבת כבזמן ביעורו כל שנה קודם שעה ששית אף שאוכל בלאו הכי חמץ בשבת וראוי לבער כזית דוקא כמצותה אבל אינו אומר לאחרי השריפה בערב שבת כל חמירא אבל יהיה רצון שהבאנו בהגדה של פסח לומר אחרי ביעור חמץ השנה אומרה בכוונה בע"ש אחרי השריפה אם נוהג לומר כן כל שנה אחרי הביעור.^ד

ג במחבר (סימן תל"ו) שתי דיעות בישראל העוזב בית ששכר מעכו"ם תוך שלושים יום לפני פסח אי חייב לבדוק שם כדי לקיים חובת בדיקה או לא ואפילו לפוטרין התם היינו מפני שאין לו הבית בשעת חיוב בדיקה שהרי מחזירו לעכו"ם אבל כאן שהבית שלו בשעת בדיקה חייב לקיים המצוה עכ"פ בחדר אחד וכן מפורש בשו"ת חתם סופר (א"ח סימן קל"א) ע"ש ושפיר הבאנו במוכר דירתו שצריך להשאיר חדר אחד כדי לקיים מצות בדיקה או במוכר הכל לנכרי צריך לשכור כבר מלפני זמן הבדיקה חדר במקום אחר וכשבדקין שם עברו מקיים המצוה.

ובענין החדרים שמוכרים למחרת לנכרי אי צריכים בדיקה בספר שאלתות מביא פסק הגר"ח מוולוז'ין צ"ל שצריכים בדיקה אבל עיין במ"ב (ס"ס תל"ו) שנהגו להקל.

ד בבוקר בערב שבת אוכל חמץ אם ירצה משא"כ בכל ערב פסח נהגו בדוקא לאכול חמץ שבזה נראה חביבות המצוה שנמנעין רק מפני חג הפסח אבל כאן בלאו הכי אוכלים גם לאחר כך חמץ אפילו בשבת ואין ענין מיוחד לאכול חמץ בערב שבת בבוקר אלא אם רצונו בכך ומבער בערב שבת החמץ שלא יאכל בשבת לקיים מצות ביעור גם בשנה זו ככל ערב פסח דלא לייתי לאיחלופי לא לקיים המצוה בשאר שנים, ונהגו לדקדק לשרוף באש דוקא רמז ליצר הרע שצריך ביעור מן העולם לגמרי באש וכן ליבון באש ושפיר ראוי לשרוף, ובשיעור כזית יחד דוקא, שרק אז יש מצות ביעור, וכן המנהג ששורפין בערב שבת בשעה ששית ככל שנה ואינו אומר כל חמירא אלא בשבת אבל אומר היה רצון בשעה ששורף שנזכה לביעור יצר הרע ולביעורו באש.

במאכל אדם לאדם הא ליתא שרש"י אסור בשבת כל תרומה טמאה גם כרשינין שעומד למאכל בהמה ודרכה בכך מ"מ כשמאכילם לבהמה בשבת כיון שנתבער מן העולם כשריפה היא מלאכה ועובר ושוב תקשי שכל האוכל חמץ בשבת ערב פסח הלא מבערה ומתכוון כשאוכל לקיים מצות ביעור שמצותה ע"כ כה"ג בשבת ונימא דעובר בזה מלאכה ומחלל שבת וצע"ג ופלפלתי בקושיא זאת ועיין במועדים וזמנים ח"א סימן מ"ט וע"פ מה שביארנו שם בגדר מצות שריפת חמץ תתייבש הקושיא והבאתי הקושיא כהערה לפלפולא ותן לחכם ויחכם עוד בזה.

במש"כ וצע"ג כתב ע"ז מרן ז"ל: עי' קה"י כתובות סי' ה' שהבאתי דברי הראשונים ז"ל בכמה דברים שאינו נחשב מלאכה אא"כ ממתכוין לשם תיקון זה שמחמתו נחשב מלאכה כגון מכבה גחלת של מתכות דאינו נחשב מלאכה אא"כ מתכוין לצירוף וכמו קטימת קיסם דכל שאינו בשביל חציצת שיניו אינה מלאכה כמש"כ הרה"מ ז"ל פ"ד משבת, וכ"כ הרמב"ן ז"ל, והר"ן ז"ל פ"ד דשבת לענין מיעוט ענבים ביו"ט דאינו מלאכה אא"כ מתכוין להכשירו למצות לולב, וכ"כ עוד כ"פ, ולמ"ד [ולמה דפירשן] ברור דה"נ מלאכה זו שחידש רש"י ז"ל דביעור ע"י אכילת בהמה חשיב מלאכה דאין זה אלא כשעושה זה בשביל מצות ביעור, והחמץ שאנו אוכלין עכ"פ הוא בשביל אכילה לא בשביל מצות ביעור חמץ דהא יכול לבערו בלא אכילתו ומה שבוחר לאכול הוא בשביל טובת עצמו שרוצה לאכול, ועוד דלשי' התוס' שמצות שריפה לר"י הוא דוקא אחר זמן ביעורו [ד"ב ע"ב] ע"ש ודאי לק"מ דבזמן אכילת החמץ אכתי ליכא מצות שריפה ולשי'

ואביא כאן הערה אחת והיא לכאורה קושיא נפלאה דהא ודאי בשנה שחל ע"פ בשבת אוכל בשבת בבוקר חמץ וכמבואר במשנה ובאכילתו מבער החמץ, ותמהני שלשיטת רש"י בביצה כז. בתרומה טמאה דאף שמצות ביעור כשריפה מועיל נמי אם מאכילה לכלבים שגם בזה נתבער לגמרי מן העולם כבשריפה ולכן מועיל כשריפה ממש אבל רש"י מפרש שם שבשבת ויום טוב אסור להאכיל לכלב כיון שמועיל כשריפה עובר במה שמאכילה לכלבים בשבת ויום טוב על איסור מלאכה ומסברא אמינא שאם באכילת כלב מועיל כשריפה שנתבער בזה לגמרי ולא דמי לקבורה א"כ הוא הדין אם אדם אוכל נתבער לגמרי כשריפה ומועיל והאוכל בשבת ויום טוב תרומה טמאה עובר באיסור מלאכה ואדרבה יותר הוי מלאכה כשהוא בעצמו אוכל שעשה בגופו מלאכה ממלאכה על ידי בהמתו.

ולפי זה אני תמה שבחמץ לרבי יהודה דקיימא לן כוותיה לחומרא שמצות ביעור חמץ כשריפה דוקא דילפינן מנותר לכאורה הוא הדין אם מאכילה לכלב מועיל כשריפה וא"כ אסור בשבת ויום טוב להאכילה דהוה מלאכה כמו בתרומה טמאה וכן משמע ברש"י פסחים ה. שלרבנן דבחמץ משבית בכל דבר מותר להאכיל לכלבים ביום טוב ומשמע שלרבי יהודה מועיל כשריפה והוה מלאכה ואסור ביום טוב ולפי זה תיקשי לן האוכל בשבת בבוקר חמץ כשחל ערב פסח בשבת הלא מבערה בכך לגמרי כבשריפה וא"כ לרש"י עובר לכאורה באיסור מלאכה כמו אם האכילה לבהמתו ואין לדחות הקושיא שרש"י אסור בביעור רק בהאכילו לבהמה שאין דרכה בכך ולכן הוה ביעור ולא

כמה חמץ לשייר

ה משייר לשבת לחם כדי ב' סעודות וכן מאכלי חמץ ממש לתינוקות ישייר רק כפי צורך מאכלם עד זמן האיסור ויש אומרים שהתירו לשייר לחם רק כדי ב' סעודות דשבת שהכרח אבל לא הותר לשייר לחם לסעודה בצהריים של ערב שבת לאחר הביעור שאין זה צורך כלל ורוב הפוסקים לא מחלקין רק הותר לו לשייר כפי צרכו דחמץ עד סוף זמן האכילה דחמץ בשבת ואפילו לסעודה בע"ש בצהריים אם רצונו בכך והעיקר לצמצם בלחם שקונה לשבת זו וישער כמה צריך שיהיה לכל אחד לחם לכל סעודה וכן לילדיו הכמות שבדאי יאכלו ואם יש צורך לכך יצרף ללחם משנה מצה כרוכה במפה שלא יגע בחמץ ואינו חושש והחכם עיניו בראשו לקנות מעט באופן שיאכלו הכל ולא יישאר לבער אלא פירושים שאם ישאר חתיכות לחם לפעמים קשה לבערם בשבת ויזהירם בשבת גופא לאכול כל מה שהכין להם.^ה

לאכול סעודת חמץ בערב שבת אחרי הביעור והשיב שלעצמו מוכן להחמיר כן אבל לא הסכים לפרסם כן ברבים ומביא משו"ת "מנחת אלעזר" (ח"א סימן נ"ט) שאין צורך לנהוג בחומרא זו וע"ש שאינו תחת ידי ולא מצינו טעם לחומרא זו רק כנראה שחשש דמה שאמרו שמשירין מזון ב' סעודות דוקא קאמר שהכרחי לשבת ויותר לא התירו ולכן אין היתר לסעודה בערב שבת שאינו הכרח כ"כ ולא התירו לשייר עבדו ולכן רצה להכריז שאין לאכול האי סעודה ואולי לא התירו לשייר גם לאכילת בהמתו ותתייבש קושיית הגהות רע"א באו"ח (סימן תמ"ד) על הרמב"ם ע"ש ואכ"מ ואנו רק העתקנו חומרא זו והערנו שרוב הפוסקים סתמו שמוותר לשייר גם לע"ש ולכל צרכו עד הביעור וכמבואר בבה"ל סימן תמ"ד ע"ש.

ומה שהבאנו לצמצם בקניית לחם לשבת זו מבואר באגרות חזו"א זצ"ל ח"א והוא מוסיף שם על צירוף מצה ללחם משנה וצ"ל דאף שלכמה ראשונים מצה אסור אז באכילה מהני לצירוף ללחם משנה וא"ש.

רש"י ז"ל שם דדוקא קודם זמן איסורו טעון שריפה ז"פ דשפיר אין דין אחפצא דהא אכתי היתר הוא רק הוא מצות גברא דרק הוא הכנה שיהא באמת "מבוער" תראה דאכתי עכשיו לא חל עלי' שם מלאכה וכל כה"ג לא אשכחן דנחשב הביעור כמלאכה.

נ"ב יש לעורר הלוא באכילת בהמה אמרינן אחשביה אף שמתכוון להנאת בהמתו ולא למצוה.

נ"ב יש לעורר שלרש"י הלוא ילפינן דקודם זמן ביעורו בשריפה מנותר ותיקשי שראוי להחשיב האכילה למלאכה כיון דמקיים בזה הביעור כנותר ועיין באור שמח.

ה מה שפירשנו שיש מחמירים שאיך לאכול בערב שבת אחרי הביעור סעודת חמץ מביא בארחות חיים (תמ"ד) שהגאון רבי צבי הירש אורנשטיין זצ"ל שלח להאדמו"ר הק' רבי יהושע רוקח מבעלזא זצ"ל בע"פ שחל בשבת שיתן להכריז בבתי מדרשים שאסור

סדר הבישול לשבת

ו סדר הבישול לשבת זו אפשר בשני דרכים המדקדקין נוהגין להכשיר המטבח עם הגאז לפני בדיקת חמץ או לאחריה מיד כמו בכל שנה ומבשלים לשבת את המרק הדגים והבשר בכלים דפסת יחד עם מה שצריך ליום טוב רק מכין במקום מוצנע כמה קערות וכוסות של חמץ שיאכל בהם בשבת רק אינו מריק בכף מקדירה שבישל בו תיכף לקערה דחמץ אף אם היא נקיה רק מערה מהקדירה דפסח לקערה דפסח שנקרא אז כלי שני ואז בכף דפסח מערה לקערה דחמץ ואוכל ככה בשבת ואינו חושש ואם מדקדק שהקערה דחמץ שאוכל ממנו חמין בשבת לא השתמשו בו בחמץ חם מיום ששי בבוקר שיהיה כ"ד שעות תע"ב, וכן בדגים ובשר שמונחין בקערה דפסח מעביר בכף פסח ומערה בזהירות לקערה דחמץ בלא שתגע הכף בקערה ואינו חושש כלל, ויש נוהגין לבשל לשבת בדרך אחר שעוד לפני שהוכשר הגאז והמטבח מבשלים שם בכלים דחמץ את הדגים והבשר וכדומה לשבת, ומצניעים אותם במקום מיוחד ורק אחר כך מכשירים הגאז והמטבח, ואז מבשלים בכלים דפסח לפסח ולשבת אחרי חצות, ואין אוכלים חמין בשבת בבוקר רק בצהרים בכלים דפסח, או לחמין בשבת יש להם פרימוס מיוחד או בהטמנה וא"ש, אבל המדקדקין שהבאנו לעיל חוששין שיתערבו התבשילין דפסח וחמץ בטעות וע"כ מבשלים הכל בכלים דפסח וכל אחד כמנהגו נוהג.

ויש לזהר מאד ולהזהיר ב"ב דכשנכנסים ליקח לצורך סעודת חמץ מהמטבח של פסח ובפרט באופן הראשון יבדוק היטב שהוא ובגדיו נקיים מכל חמץ, דמים חמין לשתיית טה מחממין בכלי דפסח ויוכל להשתמש בו כל השבת גם לאחר פינוי כל החמץ, ואם רוצה לשתות הטה בכוס דחמץ יערה לכלי שני של פסח דוקא או אפילו שלישי ומשם לכוס חמץ שאינו אלא מכלי שני ויותר ואז אין בזה חשש כלל.¹

ו מה שהבאנו לא לערות בכף מכלי ראשון רחם לחמץ שהכף שנכנס לכלי ראשון חם להרבה פוסקים דינו ג"כ ככלי ראשון ואם מערה ממנו לכלי חמץ ניצוק אוסר וגם בכל האיסורים מבואר ברמ"א יו"ד ק"ה סעיף ג' דקפדינן לכתחילה לאסור ניצוק וכ"ש בחמץ שמשוהו אוסר אבל עיין בא"ר (תנ"א ס"ק מ) דלא חיישינן בניצוק לאסור בלוע בכלי ובפרט קודם הזמן ע"ש ואף שבח"י נראה לחוש לכתחילה ברור דהיינו תוך כ"ד שעות

ששייך בליעה אבל אם לא השתמשו בקערה דחמץ כ"ד שעות דנותן טעם לפגם ואין כאן בעין רק בלוע בכלי וכן בזמן ההיתר אין בזה שום חשש גם לכתחילה ושפיר מערה בשבת מכלי שני לקערה דחמץ ואינו חושש כלל ועיין בט"ז ס"ס תנ"ב שמנהג נשים לא להשתמש בקדירה ששופכין ממנה רותחין על האבן שמכשירים בו כלים מפני שנכנס בו ריח חמץ ובט"ז דחה שאין לזה שום טעם אבל נראה שאין להזניח שום מנהג או חומרא

שימים תותבות וסתימות

ז בשיניים תותבות דנו הפוסקים היאך להתנהג כיון שבלוע בהו חמץ מכל השנה וע"כ נהגו כל שנה בערב פסח להגעיל שיניים אלו בהגעלה דהיינו בערוי מכלי ראשון ואנו הבאנו בהגדה של פסח "מועדים וזמנים" שהשאלה איננה רק למי שיש לו שיניים תותבות אלא כמעט לכל אחד יש בזמננו שן זהב או סתימה ממתכת או מחומר אחר וא"כ בולע שם חמץ ופולט אחר כך והבאנו שם (עמוד י"ב) שכדאי לא לאכול חמץ חם כ"ד שעות לפני חצות ערב פסח אבל כאן בע"פ שחל בשבת הרי ע"כ אוכל בשיניים התותבות סעודות שבת של חמץ וע"כ מגעיל את השיניים התותבות בערב שבת לפני חצות ככל שנה ומשתמש בהם בשבת לסעודות שבת רק נזהר מרוטב חם שיד סולדת בו שאז נבלע בהו מהפת שאוכל באותה סעודה וסמוך לזמן האיסור רוחצם היטב ומערה עליהו חמין שיהיו נקיים מחמץ בעין להשתמש בהם בשבת גופא לאחר זמן האיסור וכן לדברינו כל מי שיש לו שן זהב או סתימה לא יאכל בשבת מרק ותבשיל חמין כ"כ שיד סולדת בו דכשאוכלו עם לחם שנשאר בין השיניים בולעין השיניים ופולטין אחר כך בפסח ועלול ח"ו ליכשל באיסור משהו חמץ בפסח רק נזהרין מרוטב חם כ"כ שיד סולדת בו כמ"ש.^ז

זמן מכירת חמץ והגעלת כלים

ח מכירת חמץ - הרב מוכר בבוקר לפני שעה ששית ככל שנה ויש מקילין השנה למכור עד חצות שרק מאז אסור כל שנה מה"ת וכשיש צורך מוכרין עד השבת ובהגעלת כלים ראוי לא לשנות מכל שנה ולהגעיל רק עד שעה חמישית אבל כששכח מגעיל עד השבת ואין איסור מלאכה בערב שבת זו שאינו זמן הקרבת קרבן פסח.^ח

מערכת חמץ ומצה שמביא דיעות שונות בשיניים תותבות היאך להתנהג בפסח והבאנו כאן המנהג בזה והיאך ראוי להתנהג בשבת שחל בערב פסח וכן מי שיש לו שן זהב או מלוי היאך להתנהג בשבת זו.

ח דינים אלו מבואר בפוסקים סימן תמ"ד ועיקרן שאין לשנות השנה כדי דלא ליתי לאיחלופי ובברכי יוסף שאין אסור מלאכה בערב שבת זו ועיין שע"ח בשם כה"ג.

בפסח אף שאין בזה טעם או סברא שמועיל עכ"פ להרחקה וסייג וגם כאן שמעתי מחמירים לא להשתמש בכף שהשתמשו בו להריק חמין מקדירה לקערה דחמץ אף שאינו אלא כלי שני ולאחרי כ"ד שעות ומשתמשים בפסח בכף אחר ואין להזניח שום מנהג וחומרא בחמץ בפסח כמ"ש אף שאין לזה שורש כלל מדינא.

ז ביארנו הדברים כדי צורך ועיין בשד"ח

אפיית מצות בע"ש

ט אופין מצות בערב שבת אחרי חצות ואף שאינו זמן הקרבת קרבן פסח נוהגין בערב שבת זו כמו בכל ערב פסח ואין צורך לבטל לפני האפייה את הפירורים כמו בכל ערב פסח כיון שאינו זמן האיסור וכן אין אומרים אז הלל אף להנהגין כן בכל ערב פסח ומ"מ כיון שלאפייה ע"ש דוקא אין השנה שורש כ"כ אין צורך לחזור אחריה כשאנו מצוי בנקל או שהמצות מאפיה זו נמכרים במחיר מופרז אבל בלאו הכי אין לשנות המנהג ט

שפסול בשחיטת קדשים וא"ש שבמצה מקשינן לעיקר הזמן ולא שתהא עלה דין עבודה בקדשים שצריך יום דוקא ושפיר אפו במוצאי שבת ויוצאין ונדחה בזה דעת הסוברים שאם ע"פ חל בשבת כיון שאי אפשר עיקר הזמן בע"ש לאחר חצות וכמבואר כעין זה בתוס' מנחות נא ד"ה אפי' ע"ש שכאן אפשר במוצאי שבת וזהו עיקר הזמן להפוסקים שצריך לאחר חצות דוקא לאפיה וכמ"ש.

ועיין במהרי"ל סוס"י כ"ו דאופין בליל הסדר "הואיל ונפיק מפומיה דרש"י דלא נפיקנא במצה הנאפית קודם איסור חמץ דאיתקש לפסח" הרי דס"ל הטעם משום דבעי אפיה בזמן איסור החמץ ולמ"ש יתכן דהוא אף משום זמן קרבן פסח אלא דמשום לילה א"א להקריב בו וכתבאר במש"כ ובעצם הלילה נמי זמן הפסח כתב ע"ז מרן וז"ל: זה תימא גדולה הלא התורה אמרה ושחטו אותו בין הערבים והאיך יהא הו"א להכשיר בלילה אבל לענ"ד פשוט שדברי רש"י ז"ל סובבין הולכים על הזריקה דתנן נמי שדוחה את השבת ועל הזריקה לא כתוב כלל כן הערבים ולכן פירש"י ז"ל דמ"מ מוכרח להיות בשבת משום ביום צותו וז"ב לענ"ד ורש"י ז"ל התחיל לשון המשנה "שחיטתו וזריקתו"

ט עיין בטור שיש שני טעמים לאפות כל שנה מצות בערב פסח אחרי חצות ועיקר הטעם דחיישינן להפוסקים דילפינן משחיטת פסח שזמנה אחרי חצות ויש אומרים הטעם כיון שאז אין חמץ מצוי אצלו וע"כ נזהר טפי מאסור משהו ובערב פסח שחל בשבת להטעם דבעינן דומיא דשחיטת פסח צריך לאפות במוצאי שבת דהיינו ביום טוב של פסח שהגיע כבר זמן השחיטה וכן נהגו באמת כמה גאוני ישראל וזהו מנהג הגה"ק רבי נתן אדלר זצ"ל בעל הפלאה זצ"ל ובעל חתם סופר זצ"ל שאפו במוצש"ק לפני הסדר ויוצא בזה שיטת המחמירים לאפות סמוך לפסח בזמן השחיטה ויש לתמוה על מנהג זה והלא לכאורה מוצאי שבת אינו זמן השחיטה דבעינן י"ד בין הערביים וא"כ מה הועילו במה שאפו במוצש"ק והלא גם אז אינו בזמן השחיטה וצע"ג.

אבל חידוש נפלא מצינו ברש"י רפ"ו דפסחים דנותן טעם למה פסולה השחיטה במוצאי שבת מפני שלילה אינו זמן שחיטה דבעינן ביום דוקא ע"ש ולא פירש בפשיטות שבלילה אינה זמן המצוה עוד שכבר ט"ו וחובה ב"ד ומשמע שבקדשים הלילה הולך אחרי היום ובעצם הלילה נמי זמן הפסח ודינו כבין הערביים רק פסול מדין לילה בעלמא

הפרשת חלה

י בארץ ישראל יזהר מאד בערב שבת להפריש חלה מהמצות שאם ישכח יש בזה איסור טבל ואין יוצאין במצה של טבל ומצוי שנכשלין בזה וכן בחוץ לארץ שכל השנה אוכל ואחר כך מפריש יזהר בשבת זו בלחם שאוכל להפריש חלה מע"ש שאינו יכול להפריש אחר שבת שהרי מבער כל החמץ בשעת הביעור ואם לא מפריש מערב שבת ע"כ ייכשל באסור טבל.

ומפרש טעם דזריקתו ושחיטתו פשוט יותר כיון דכתיב בהדיא בין הערבים א"נ נקט טעם דשוה לתרווייהו אבל פשיטא שגם מטעם דכתיב בין הערבים א"א לשחוט בלילה.

נ"ב: התימה אכן גדולה ומ"מ י"ל דס"ד ד"בין הערבים" הוא חידוש להקל להקריב אף לפני זמן אכילת קרבן פסח וכ"ש שהי' מותר בלילה אלולא המיעוט דלילה מדין עבודה בקדשים אמנם יש סוברים שאז אין חמץ מצוי ועדיף וזה שייך גם בערב שבת שמבער כל החמץ לפני חצות ומשייר בצינעא מזון רק לשבת ועדיף לאפות אז ושפיר אופין בערב שבת אחרי חצות דוקא וכן דלא ליתי לאיחלופי בכל השנים ומיהו אין החיוב חמיר כ"כ כמו בכל ערב פסח שהוא בזמן השחיטה וע"כ העיקר לדרוש זהירות באפיית המצות בשמירה מחמץ וכן שיאמרו לשם מצת מצוה ואם יש לו מצות כאלו כיון שאין שורש החיוב שנה זו כ"כ חמור כמ"ש אינו חייב לחזר אחרי מצות ערב פסח כבכל השנים ובפרט כשדורשים עבורן מחירים מופרזים ודו"ק היטב בכ"ז.

ואביא כאן ממעשה שקרה אצלי בשנה זו שאחרי הסדר בליל פסח בשעה מאוחרת נשאלתי מבן תורה אחד מה לעשות שהעת מאוחר מאד לאחר חצות ומזמן גמרו אצלו הסדר עם קרובים ואורחים חשובים מכל העיר וזה עכשיו נתברר לו שבטעות לא הפרישו בבית אצלו חלה ממצות שלו ולא יצאו מצות מצה כלל דהוה מצה של טבל וזהו מצוה הבאה כעבירה ואין בידו לכתת רגליו לכל העיר לעוררם לקיים המצוה ולהעירם לקום משנתם לקיים מצות עשה במצות שאפשר להשיג מאחרים כדי שיזכו לקיים המ"ע ונפשו עגומה מאד מה עליו לעשות בזה ועיינתי אז בש"ע ולתמהוני לא מצאתי דין מצה של טבל כלל שם ונבון הייתי מה לומר לו לעשות בזה.

ומעיקרא חשבתי מאחר שבזמן הזה חלה דרבנן ומיירי בשוגג ששכח אין זה אכילת איסור דאיסור דרבנן בשוגג לא נקרא איסור כלל וכמבואר בש"ע ח"מ רל"ד שאם אכל בשוגג איסור דרבנן כיון שנהנה משלם ע"ש

י הזהירות מאיסור טבל לחלה בארץ ישראל היינו גם בכל השנים שאי אפשר שם להפריש אחרי האכילה ואם אינו מדקדק להפריש לפני פסח נכשל ג"כ במצה של טבל

חמץ בפח האשפה

יא בזמן האחרון יש בעיא חמורה שגרים יחד כמה שכנים בבית ופחי האשפה משותפים לכולם והגויים או החפשיים שאינם נזהרים באיסור חמץ זורקים שם לפני זמן האיסור ולא מבערים או אפילו בזמן האיסור ונמצא חמץ בפח שהוא שותף בו וחייב לבערו ויש מקילין כיון שאין לגזור שמא יבוא לאוכלו מפח אשפה דמאוס ולדבריהם יכול בעצמו להשליך חמצו לפח במקום לבערו ויש מחמירים שלא פלוג וראוי למאכל בהמה או אפילו לאדם שאינו יודע מאיפה בא ונראה שראוי להחמיר בשלו לבערו דוקא ולא להסתפק במה שמונח בפח אשפה ובשל אחרים אם מיקל יש לו על מה לסמוך והמחמיר בזה תע"ב והמדקדקין כשיש חשש הנ"ל שבפח אשפה שהוא שותף

ב"ב יטלו ידיים עוד הפעם שבדידהו אין זה שוגג גמור אלא קרוב למזיד דהוה להו לברר אם הופרש חלה ואף אם האיש טוען שסמך על אשתו והיא טוענת שסמכה עליו אין זה מספיק להוי שוגג אבל באחרים בשעת הדחק נראה לסמוך על הסברא שהבאנו דרבנן בשוגג שאני ומצאתי בשדה חמוד מערכת המ"מ כלל ע"ז ס"ק ג"ח שנגע בסברא זו עיי"ש וכ"ש כאן הם אנוסים ממש ויש לומר שאין זה עבירה ויצאו.

ומיהו עיין בראב"ד פ"ז דמעילה ה"ב דאף דכאנוסים דמו באכילה חייב שהוא נהנה ע"ש ולא יצערם אחר כך כגון למחר להודיעם שהרי אז לא יוכלו כבר לתקן ונסמון בחשש דרבנן שיצאו וכסניף נוסף ע"פ מדידות שנסיתי פעם בשיעור חלה יצא אצלי שהקמח היום נשתנה ואולי תלוי בסוג הקמח ומ"מ יצא אצלי שצריך יותר מכפול לשיעור חלה בזה"ז ולא מספיק לברך על הפרשה בשנים וחצי קילו אלא קצת יותר והוספתי זה כסניף נוסף ולאחר זמן שאלתי כמה ת"ח מה דעתם בזה זה אומר ככה וזה אומר ככה ולא שמעתי הכרעה ברורה והנלע"ד בזה ביארתי בעזהש"ת והבוחר יבחר.

בנתה"מ שמפרש שם כמ"ש שהטעם דאיסור דרבנן בשוגג אינו אסור כלל וא"כ באסור דרבנן בשוגג כמו בנידון דידן לא נקרא מצוה הבאה בעבירה אבל עיינתי ברמב"ם בד"ן מצוה של טבל ומוכח שם דלא כדברינו אלא שגם באסור דרבנן בשוגג הוה מצוה הבאה בעבירה ולא יצא שפוסק בפ"ו ה"ז דבאכילת איסור כזו שאין מברכין אחריה ברכת המזון אין יוצאין בה מצות מצה ובספ"א דברכות פירש להדיא שאם אכל בשוגג איסור דרבנן אין מברכין ברכת המזון וא"כ אין יוצאין גם באיסור דרבנן בשוגג מצות מצה ודלא כדברינו וכן פשוט המשנה שאין יוצאין בטבל ומוקמינן בדרבנן וסתמא מיירי גם בשוגג.

במש"כ ודלא כדברינו כתב ע"ז מרן וז"ל: אפי' אי נימא דגם כשוגג הוי מצהב"ע י"ל דזהו דוקא אם נודע לו אח"כ דאז הוי עבירה למפרע אבל כשלא נודע לו העבירה כלל אינו נקרא עון שכ"כ התוס' קדושין דמ"ז ע"ב ד"ה ונקה ע"ש.

ולמעשה שהיתה השעה מאוחרת שאי אפשר לשלוח השאלה לאחר אמרתי לו שהוא עם

בו יניחו חמץ ולא יבערו אומר בע"ש לפני ג' אנשים שאינם קרובים שמפקיר זכויותיו בפח האשפה ובמקומו ויצא בזה מכל חשש.^א

עובר באיסור תורה דבל יראה ורק בשל עכו"ם בלי קבלת אחריות אינו עובר ע"ש וכאן נמי מונח בפח שהוא ברשותו או בכלי שהוא שלו בשותפות חמץ של ישראל שלא ביטל ואין לומר שאפילו לא ביטלו עצם הדבר שהניח באשפה מוכיח שהפקירו ולכן לישראל אחר הוה כמונח ברשותו חמץ של הפקר שאינו עובר דנראה שאין זה ברור ומוכרח תמיד דמצוי נמי שמשליך לאשפה בחצר וחתול שלו מסתובב שמה ואם יקח משהו כל החמץ לפני שמרוקנים האשפה יטען ויאמר שהחמץ שלו כל זמן שנמצאים ולא הפקר לכל אחד וא"כ מאחר שנמצא ברשות ישראל חמץ דישראל אחר אפילו הישראל מבטלו כדין לא יועיל לחמץ שאינו שלו וכשמונח ברשותו חמץ דחבירו ישראל ולא מבערו כשאפשר לבערו עובר באסור תורה וצ"ע בזה.

אמנם נראה דאף דנימא שהחשש דאינו מפקיר אפילו החמץ באשפה הוא חשש רחוק מ"מ מדרבנן בלאו הכי אסור שכל חמץ ברשות ישראל צריך מדבריהם ביעור ורק דנכרי סגי במחיצה וכאן נמי כיון שהחמץ באשפה ברשותו וראוי לאכילה לבהמה או אפילו לאדם כשאינו יודע שמקורו מאשפה בעל החמץ או בעל הפח אפילו כשותף חייב לבערו מדרבנן ואם לא ביערו עבר עכ"פ באסור דרבנן והמיקלין בזה דעתם שבאשפה עדיף ממחיצה בעלמא ומאחר דשורש החיוב ביעור שמא יבוא לאוכלו במונח באשפה אין חשש שיבוא לאכול מהאשפה שהוא מקום

יא בענין חמץ בפח אשפה המכשול מצוי מאוד ונבאר בקיצור שורש הדברים שמן התורה ביטול או הפקר מספיק דתו אינו עובר בבל יראה רק מדרבנן לא מועיל ואפילו יעשה מחיצה סביב החמץ שהחמירו דביטול לא מועיל בכל אופן שמא יבוא לאוכלו או שמא אין הביטול בלב שלם כמבואר בר"ן ריש פסחים ורק בחמץ דעכו"ם הקילו שמספיק במחיצה עשרה ואינו צריך לבער של עכו"ם שאינו שלו ולא באחריותו וא"כ כאן באשפה אם זהו חמץ שלו ומונח בפח ברשותו או הפח גופא שלו ששייך לכל השותפין בחצר לא מועיל הביטול לבד וצריך שריפה דוקא שאסור להשאיר ברשותו חמץ אף שביטלו או דהפקר.

במש"כ הקילו כתב ע"ז מרן וז"ל: ה"נ דינו כשל נכרי שהרי למחר מוכר הכל לנכרי וכותבין כשט"מ שמוכר כל חמץ שבעולם שיש לו והו"ל חמץ של נכרי ומה שמונח בפח האשפה ה"ז כמחיצה לענין חשש אכילה

נ"ב דבריו חדוש שפח אשפה כמחיצה אף שפתוח ועומד לפתוח וצ"ל דס"ל למרן זצלה"ה דכיון דאין רגילים לאכול מאשפה דינו כמחיצה אמנם אפילו הוא נזהר לא להשליך חמץ לפח אשפה כשהפח דשותפין ויש בבית דיירים חפשיים שאינם מבטלין ומשליכים שם הישראל שנוהר עלול עוד לעבור איסור תורה דבל יראה ממש ח"ו שלשיטת רבינו הגר"א זצ"ל (מובא במ"ב סימן תמ"ג ס"ק י"ד) אם מונח ברשותו חמץ של ישראל אחר אף שלא קיבל עלה אחריות

זמן הכנת צרכי הסדר

יב בערב שבת מכין כבר הכל לליל הסדר צולה הזרוע מכין החרוסת ומי מלח בודק היטב החסא לטינגא ומכין הקערה ויש עורכים כבר השלחן עם כלים נאים עד שהכל מוכן ומזומן להתחיל מיד במוצאי שבת את הסדר בלי דיחוי ואיחור והחרוסת ותבשילין מוציא אז ממקום קר שהניח שלא יתקלקלו עד מוש"ק.²

הכנת החרין

יג בתמכא (חריין) יש מחמירים בכל פסח לפרר החרין רק אחרי שמגיע לביתו מבית הכנסת שאז חריף באכילתו מאד ויש שאין מקפידין ע"ז רק מקדימין לטחון בערב יום טוב דוקא ולא בחג ואף שפג מעט הטעם מ"מ כיון שעודו חריף די בכך וגם בע"פ שחל בשבת יש טוחנין כבר מערב שבת ומכסין היטב הדק, שאפילו בזה עדיין

יב צולה הזרוע בערב שבת לשני הסדרים בחוץ לארץ ואם שכח צולה לפני הסדר ואוכלו למחר וכן החרוסת צריך להכין מערב שבת ובודק החסא היטב ביום לאור השמש ויזהר לא לשרות במים מעת לעת דאז הוי כבוש ודינו כמבושל ויש נוהגין לא להשתמש בירוק דחסא לקיים מצות מרור רק בלובן שיש תולעים כצבע העלים שאי אפשר להכיר כלל בעין וע"כ משתמש בלובן או קלח ורוחצו היטב ובודקו ויזהר מאוד בבדיקה שעלול לעבור ח"ו כמה לאוין וכל המרבה לבדוק הוא וב"ב הרי זה משובח ובשבת אסור להכין למוצאי שבת וע"כ נאה הדבר ויאה אם יכול לסדר השלחן לגמור הכל לפני שבת שמיד בבואו הביתה במוצאי שבת שמתפלל בזמנה ואומר הלל מוצא הכל מוכן ומזומן והמזון כמו חסא וחרוסת ושאר מאכלים מוציא אז ממקום קר שהטמין שלא יתקלקלו.

סרוח וע"כ אינו צריך לבערו ובפרט כשאין החמץ שלו כמ"ש.

הרי נתבאר בדברינו טעם למקילין לא לשרוף חמץ שמונח שם עם סרחון באשפה אף שאין החמץ גופא סרוח עוד מ"מ לא יבוא לאוכלו והחמץ שלו נראה שצריך לבערו ולא לסמוך שמונח באשפה וע"כ לא יזרוק שם אלא אם ברור שיריקו וינקו הפח לפני זמן האסור ושל שכנים ששורש החיוב ביעור כה"ג קיל נראה שאין למחות בהמקילין והמחמיר תע"ב ובפרט באסור חמץ שאנו מחמירים בו טובא ויש עצה שיפקיר לפני שלשה זכותו בפח אשפה ומקומו ובזה יוצא מכל חשש ופקפוק ודו"ק היטב בכ"ז.

במש"כ שיפקיר כתב ע"ז מרן וז"ל ואח"כ יהי אסור לו להשתמש בפח בלא רשות השכנים.

נ"ב לא קפדי אהדדי ומטעם זה נראה דא"צ רשות.

ניכר טעם חריף באכילתו ודי להג בכך אבל נראה שהמנהג היום כהמחמירים לפרר במוצאי שבת דוקא ולא מוקדם כ"כ שפג הטעם מאד רחיצה וטבילה.^י

טבילה בע"ש לכבוד הרגל

יד בערב שבת מסתפר ורוחץ בחמין והולך לטבול לכבוד החג ואף שאינו נוהג כן בכל ערב שבת טובל עצמו לכבוד הרגל.^{יד}

אבל כאן בעצם עדיף אם מפיג טעם שיכול לסבול ולמצוה אין צורך במר כ"כ וא"כ לדידהו יש מקום לחוש לפרר בערב חג דוקא ולא לטרוח בחינם בחג והמנהג לפרר בחג כשחל במוצאי שבת אבל אם נוהגין לפרר הכל מערב שבת ומקפידים להחזיקו סתום כראוי ונרגש שלא פג לגמרי המרירות נמי א"ש וכל אחד כמנהגו נוהג וסברת המחמירים שאין יוצאין אף שנרגש עוד טעם המרירות הוא שצריך טעם דכזית דוקא וליכא ודו"ק היטב בכ"ז.

במש"כ טעם כזית כתב ע"ז מרן וז"ל: אינו מובן הלא כל משהו מהכזית יש בו קצת מרירות וסגי בהכי ויש כאן כזית שלם.

נ"ב באמת הלשון אינו בדקדוק ויש לתקן דטעמם שצריך טעם דמרירות כדרכו.

יד חובת טבילה לרגל מבואר בר"ה טז: דכתיב ובנבלתם לא תגעו ומובא ברמב"ם פרק ט"ז דטומאת אוכלין (הלכה י) וע"ש במ"ל שיש בזה איסור תורה גם ליטמא בנבלה ברגל ע"ש, ואני תמה שלפי זה בזמן המקדש אסור לישראל לקיים מצות עונה ברגל כמו שאסור ליטמא לנבלה ולא מסתברא לומר שבמקום מצות עונה התירו ליטמא ברגל אף שיש בזה איסור תורה,

יג בתמכא [חריין] יש מחמירים בכל פסח לפרר החריין רק לאחר שמגיע לביתו מבית הכנסת שאז חריף טובא וכן מביא ב"מעשה רב" בשם רבינו הגר"א זצ"ל ויש שאין מקפידים בכך שגם מערב יום טוב מרגיש טעם חריף וסגי בכך וע"כ מפררין בערב יום טוב ומכסין ובלילה מגלין ויוצא אף שלא חריף כ"כ ועיין בנ"א שכל שיש בו טעם מרור יוצאין בו ובחסא נמי יש רק מעט מרירות וסגי ואף שבתמכא שאני דפג טעמו הלא בכמוש נמי סגי אף שפג במקצת הטעם כיון שנרגש מרירות יוצאין וכן מהראשונים שפירשו שצריך לברך ברכת בורא פרי האדמה משמע שראוי לאכילה.

ובמק"א הערתי בעיקר ההיתר לפרר ביום טוב תמכא וכמבואר בפוסקים והמנהג כן ותמהני שלא שרינן טחינה אלא לאוכל נפש ולא ברפואה או במר שאין כל אחד נהנה ולא שוה לכל נפש עיין בציץ הקודש (סימן ל"ח) ולכ' ע"כ צ"ל שבחריין שרי כיון שהמצוה בחריף אבל אי נימא שאין צריך חריף מאוד ולמצוה סגי בעוד יום הלא בהיתר משום מצוה כשאפשר נמי מבעור יום לא שרינן וכמבואר במ"א סימן תמ"ו וביארנו הדברים באר היטב במועדים וזמנים ח"ג סימן קצ"ו ע"ש וביותר עיקר הטעם דשרינן לפרר חריין היינו שאי אפשר בערב יום טוב דמפיג טעם

הכנת מקום לסעודת ש"ק

טז כשגמר להכין כל צרכי החג מכין מקום שיאכל שם בשבת בפרוזדור או חדר או גזוזטרא וטוב שלא יהיה שם שטיח שלפעמים נדבק שם פירור ואי אפשר לנקות בשבת היטב ומצניע החמץ עד שעה שאוכל ממש ועורך לשבת רק השלחן והנרות

טז.

חג אם נטמא ליומו וכ"ש דקשה כשחל ערב פסח בשבת אם מקיים מצות עונה בשבת ואינו טובל בשבת הלא הוא טמא ברגל ומה הועיל הטבילה ערב שבת ואף שאנו בלאו הכי טמאי מת ולא הותרה לציבור למצות ראייה הלא נהגנו ליטהר עכ"פ מטומאת קרי ברגל ומה מועיל אם מקיים בליל שבת מצות עונה ואינו טובל וצ"ע.

ואולי נהגו להחמיר לטבול בזמן הזה לרגל כדי שנזכור למעבד הכי בביאת משיח צדקינו בקרוב אבל לא להקל במצות עונה ואף שמפסיד טהרה ברגל די בטבילה ערב הרגל לזכור לטבול לעתיד ואז באמת יטהר ברגל לא ליטמא כבעל קרי וכ"ז צ"ע.

טז בורר בדירתו או בחצרו מקום מיוחד לאכילת חמץ ונזהר לא להסתובב משם למקום אחר בלי שינער עצמו מכל חמץ וטוב שלא יהיה שם שטיח שבזה פירורים נדבקים וקשה לברר בשבת ולנקות או להכיר מיד שמה ומציע השלחן יפה לכבוד השבת רק מזמן הבדיקה החמץ מוצנע ואין להניחו על השלחן גלוי שמא יזיזו אותו ויפלו פירורים ומנהג רבינו הגר"א זצ"ל ותלמידיו דלא די במה שמכסים הפת שלא יראה בושתו וכמנהגינו, רק מנהגם שלא הביאו הלחם בכל שבת לשלחן בלילה או ביום אלא לאחר הקידוש.

וגמרא מפורשת בערכין ג: דס"ד שכהנים פטורין מסוכה דלא מקיימי מצות סוכה בירושלים עם נשותיהם ע"ש והיינו טעמא שאסורים כעונה שצריכים לעבוד עבודה ומוכח דבישראל שרי וקשה הא כל ישראל צריכים ליטהר מה"ת כל הרגל והוה לן לאוסרן בעונה עכ"פ שלא במקום חיוב וצ"ע.

במש"כ וצ"ע כתב ע"ז מרן זצ"ל: אולי מה שלמדנו לאסור טומאה ברגל היינו טומאה כזו שמחמתה נמנע הוא ממצות ראי' וחגיגה ושלמי שמחה שהרי מה"ט חמיר רגל משאר ימות השנה לפי שמצות הרגל א"א לקיימן כשהוא טמא אבל בכל יום אחר שכבר קיים מה שחייב היום במצות קודש ומקדש שוב הרי הוא כשאר ימיו שמוותר במצות עונה באופן שיטבול ויעריב שמשו בו כיום כדי שיהא טהור למחר.

וביותר אני תמה בזמן הזה שנהגו ליטהר לרגל אף שאין לנו מקדש מ"מ נהגנו כעין המקדש שנהגו בערב הרגל בטבילה לצאת מחשש טומאה וקשה מה מועיל הטבילה אם מקיים מצות עונה ליל החג ועיין במ"א ס"ס קכ"ח שהכהנים נהגו לא לקיים מצות עונה בליל יום טוב שצריכים להיות טהור לנשיאות כפים ונזהרין שלא להיות אפילו טבול יום ע"ש אבל בישראל לא שמענו מעולם להיות נזהרין בכך וקשה מה מועיל הטבילה בערב

מעשר חלה ושביעית

טז כשהכל מוכל מקיים מאמר חז"ל לומר "עשרתם ערבתם הדליקו את הנר" שהרי אינו יכול להפריש חלה בשבת ובארצנו הקדושה יבדוק אם הפרישו מהמצות והלחם חלה כדין ושנה זו תשל"ד היא מוצאי שנת השמיטה ומצוי עוד בשוק דברים האסורים משום קדושת שביעית יזהר מאד לא ליכשל באסורי שביעית ולמחמירים שגם בשל נכרי יש לנהוג קדושת שביעית כהוראת החזו"א זצ"ל ועוד הרבה פוסקים ודלא כמנהג החרדים בעיה"ק ירושלם שנהגו להקל בזה יש ליזהר שבלייל פסח לכ"ע כבר זמן הביעור של היין והיינות אפילו בהכשר החרדים נאסר להו אז בשתיה כמש"כ נאסר להו אז בשתייה.

כתב ע"ז מרן וז"ל מבערם דהיינו מפקיר בפני ג' ואח"כ מותרין וצריך שיהא רשום על הבקבוק שהוא משנה ששית דוקא ובלאו הכי אין לשתות מיינות ארץ ישראל כלל מן הדין למחמירים אלוטו.

סעודת ליל ש"ק

יז בליל שבת מקדש ואוכל בפינה שייחד לאכול שם סעודות שבת ולאחרי האכילה

וע"ש במבוא דברי הגה"ק האדמו"ר מסאטמר (שליט"א) זצוק"ל שמחמיר בקדושה בזמן הזה שהשלטון ביד ישראל טפי ואולי סברתו דבזה"ז חמיר טפי לא שייך כ"כ בענבי חברון שלא כיבשו כשלהם ממש וצ"ב אבל בלאו הכי הלא בשל עכו"ם אף שנהגו בעיה"ק מזמן כהפוסקים שהקילו יש גם גדולי עולם המחמירים וכן הורה רבינו החזו"א זצ"ל וכדעת השאג"א כו"פ וחכמ"א ועוד וכן נהגו המדקדקין להחמיר ביישוב החדש ובחוץ לארץ אין להם מנהג קבוע אבל לכאורה מה להם ליכנס לחששות בשעה שמצוי להם יין אחר ואין היום צורך לקנות כדי להחזיק היישוב שלא קיים ע"ז כלל וא"כ נראה שהמחמירים לא לשתות מיינות ארה"ק אלא אם רשום עלה שזהו משישית ובהכשר תע"ב

טז בע"ש זו אין דין אוכל והולך ואחר כך מפריש בחוץ לארץ וכמבואר לעיל בס"ק י וצריך ליזהר לומר עשרתם והיינו לתקן מאיסור טבל בארץ ישראל ובלאו הכי היום מצוי מכשולים בשוק ויש ליזהר בזה ביותר וכן כח"ל כשמקבלים מצות מארץ ישראל ובענין יין בפסח בערב פסח כבר לכ"ע זמן הביעור וכמבואר במשנה ויש אומרים שבזמן הזה כבר כלה לחיה מן השדה וחל חובת ביעור חודש או חודשיים לפני זה אבל בירושלים עיה"ק המנהג פשוט להקל שאין קדושת שביעית כלל בשל נכרים ועל סמך זה יצרני יינות בעיה"ק מייצרים יין מענבים דעכו"ם ואין חוששין לשביעית ויש לזה הכשר מכל רכני עיה"ק ועיין בספרינו "שביעית כהלכתה" בספ"ג שבסיסנו השיטה שאין בשל עכו"ם חובת ביעור ובברכי יוסף כתב שאין מחמירים בזה אפילו קדושים

דינים דיני ערב פסח שחל בשבת והנהגות עג

מנקה במטאטא [בירשט] ומצניע הפירורים שמלקט לבערם למחר ויש נמנעין בשבת זו מלכבד במטאטא של שערות רכות שמותר בכל שבת מפני שקשה לנקותו אחר כך מפירורים שנדבקים בו ואי אפשר להכיר ובמטאטא קשה של שערות מקש אסור בשבת דמשוין בזה גומות אבל נראה דאפשר לנקות במקל גומי וכדומה שאין משוין בזה גומות ויש בזה שנוי ולכן מותר בשבת ובלבד שלא ישטוף את הרצפה במים שזה אסור בשבת.^{יח}

שחרית

יח בבוקר משכימין להתפלל וממהרים כדי שיוכל לגמור הסעודה לפני זמן האיסור וברוב מקומות אין אומרים השבת יוצרות דשבת הגדול ואין מאריכים במי שבירך רק משתדלים להזדרז לגמור כדי שכל אחד ימהר הביתה לסעודת שבת סעודת היום יח.

סדר סעודת היום

יט בבואו הביתה אוכלים סעודת שבת ולענין צירוף מצה ללחם משנה עי' לעיל אות ה' ומברכים ברכת המזון ויש מדקדקין להפסיק באמצע הסעודה ולברך ברכת המזון ואחר כך עוקרים עצמם מהחדר והשלחן לזמן קצר מאד ונוטלין עוד פעם ידים לסעודה שלישית ולא נקרא גורם ברכה שאינה צריכה כיון שמכוון לצורך לסעודה שלישית וכן מנהג הב"ח והגר"א ועוד גדולים להפסיק ויש מפסיקים קרוב לחצי שעה בין הסעודות וכן נהג החזו"א זצ"ל והכל תלוי אם יש עוד מספיק זמן עד סוף זמן אכילת חמץ וכמה צדיקים וקדושי עליון לא הפסיקו כלל וסמכו על סעודה

יז מה שהבאנו בענין אסור כיבוד בשבת הדינים מבוארים היטב בש"ע ברמ"א מ"ב ובה"ל ר"ס של"ח רק נראה לעורר שבערב פסח מצוי שאוכלים בחצר ומוצאים שם מקום מרוצף ולע"ד ד"ז צ"ע שההתר שנהגו במרוצף ולא גזרין אטו אינו מרוצף היינו מפני שאצלנו החדרים וגוזזטראות כולן מרוצפין אבל בחצרות מצוי שאינו מרוצף וראוי לגזור לאסור שם כיבוד וא"כ לכאורה ראוי למנוע לאכול שמה אם רצונו לכבד אחר כך וצ"ב.

יח דינים אלו פשוטים ביותר והאחרונים הביאו כן בסימן תמ"ד ויש מבוכה באחרונים איזה הפטרה מפטירין בשבת זו ולדעת הרבה אחרונים בשבת זו דוקא מפטירין וערבה אבל בכל שבת הגדול לא מפטירין וערבה אבל רבינו הגר"א זצ"ל היפך שבשבת זו לא מפטירין וערבה ובכל שבת הגדול מפטירין וערבה ובארץ ישראל נתפשט המנהג לומר תמיד וערבה בין כשחל ע"פ בחול ובין כשחל בשבת וכל אחד כמנהגו נוהג.

שלישית שיאכלו אחרי חצות בלי המוציא וכל אחד כמנהגו נוהג וכל הלבבות דורשים ה' י"ט.

ביעור וביטול

כ בגמר הסעודה מנער המפה ושוב מנקה במטאטא את הריצפה וכל אחד בודק בכיסי בגדיו ואצל ילדיו ובמיוחד המנד'טען למטה במכנסיים דמצוי שנדבק שם איזה פירור וכלים המלוכלכים מחמץ מקנח היטב באצבעו ושוטף ומצניעם במקום שהטמין הכלים והדברים שאינו משתמש בהם בפסח ומתחיל בביעור החמץ ופירוורים וכל דברי חמץ שנשארו ויזהר לגמור הביעור והביטול לפני שעה שלישית ^כ.

כא החמץ זורק בחתיכות קטנות לבית הכסא ושוטף במים או כשיש עירוב כשר מוציאו בעצמו או ע"י ב"ב לחוץ לרשות הרבים ואם אינו יכול לבערו בביתו ואין עירוב אם מצוי גוי כשאין שם רשות הרבים דאורייתא של ט"ז אמה בעיירות גדולות וגם ששים רבוא עוברים כל יום אומר לנכרי להוציאו לחוץ ומשגיח שלא יניחו בחצר או בפח אשפה אלא ברשות הרבים. ^{כא}

בסעודה שלישית שלא חשש לברכה שאינה צריכה כיון שכוונתו לכבוד שבת וכאן אם מוסיף להפסיק אפילו מעט מאד אין לחוש שבמרדכי כתוב להפסיק קצת ביניהם ולכן ראוי לעקור עצמו מהשלחן לרגעים מספר לצאת שיטתו.

כב הכלים שבחמץ אם אין לחוש שנדבק בהם חמץ כלל אף שאינם נקיים אין להדיחם בשבת שלא הותר להדיח כשאנו צורך היום אבל כשמלוכלכים וראוי לחוש שנדבק שם מפירוורים וכדומה השטיפה נחשבת לצורך היום ומותר.

כא בבית הכסא מבוער לגמרי ומועיל לקיים בזה תשבתו לרבנן דעדיף מזורק לים ולפני זמן האסור אם מוציא לרשות הרבים נמי מועיל ולכן מוציאו במקום שיש עירוב וכשיש

יט בש"ע ר"ס תמ"ד מובא דברי המחבר שאוכלים לסעודה שלישית בשבת זו מצה עשירה והרמ"א מביא שכמדינות אלו אין אוכלים מצה עשירה ולכן לדעתו אוכלים לסעודה שלישית פירות או בשר ודגים והאחרונים שם פירשו שנכון להפסיק סעודת היום לשנים לצאת עכ"פ לכמה פוסקים חובת סעודה שלישית.

ולזה הסכים הגר"א בביאורו רק משמעות דעתו שזהו חומרא בעלמא ונכון להחמיר כן אבל עיקר הדין שמצותה לאחר חצות דוקא ואי אפשר בשבת זו שאי אפשר בפת ובטלה המצוה ובזוה"ק איתא שקיימו המצוה בשבת זו בדברי תורה ובאגרות חזו"א ח"א מובא מנהגו להפסיק כחצי שעה בשבת ע"פ בין סעודה לסעודה אבל מדינא מבואר בש"ע רצ"א סעיף ג' שמפסיקין בשבת בברכת המזון ומפרש הרא"ש שנהג כן תמיד

דינים דיני ערב פסח שחל בשבת והנהגות עה

כב בגמר הביעור יהא זהיר מאד לקיים עיקר חובת תשבתו והיינו לבטל בפה כל חמץ שברשותו וקורא לב"ב ואומר לפנייהם נוסח כל חמירא דביטול וכולם אומרים יחד ויש נוהגין לומר נוסח כל חמירא ג' פעמים דוקא ואחר כך בגמר הביטול אומר יהיה רצון שהבאנו בהגדה של פסח לומר לאחר הביטול.

אכילת מצות במקומות ציבוריים

כג כל הסדר שהבאנו היינו תנהג כל יחיד בביתו ובמוסדות ציבוריים כגון בתי חולים מושב זקנים או בצבא אם אי אפשר לסדר שיהודי נאמן יהיה שם בשבת ויישגיה והרב מחליט שאם יאכלו חמץ בשבת ע"כ שישאר שם חמץ בלי ביעור או אפילו עלולין הכלים להתערב ועוד מכשולים יש שרצו להתיר בשעת הדחק כי האי לסמוך על הפוסקים שאין איסור מדינא לאכול מצות אלא אחרי זמן האיסור חמץ ויאכלו שם מצות כל השבת אבל נראה שאין לסמוך ע"ז ובאופן שיש חשש מכשול יעשו שאלת חכם^{כב}.

בשבת שעוקרים מנהג ישראל ושורש הדברים שדעת הרא"ש, רז"ה, ריטב"א, נמוקי יוסף, רבינו ירוחם, והראב"ד בשם הרי"ן גיאות, שמוותר לאכול מצה עד שעת האיסור דחמץ, משא"כ הרמב"ן במלחמות ספ"ג, ובמ"מ בשם הרמב"ם, המאירי בפ"ק, וברשב"ן בשם הרי"ף, וכן פוסק הרמ"א, שאסור כל היום והמנהג כן בישראל מדורי דורות ולכן אף שהמתירין טוענים שבשעת הדחק לא קבלנו לאסור ויש לסמוך על המתירין רוב הפוסקים הסכימו לא להתיר גם כה"ג כמ"ש.

אמנם כל זה במצה אבל אם לש במי פירות שאין יוצאין בו לערב מותר לאכול עד שעה עשירית וכמבואר בש"ע תפ"א (סעיף ב') ובמ"ב שם ס"ק י' ע"ש, ואף שאנו נוהגין לא ללוש במי פירות לפסח וכמבואר ברמ"א תס"ב (סעיף ד') לערב פסח מותר ולפסח גופא נמי מתירין בשעת הדחק לרמ"א שם והיינו דוקא בלי מים אבל עם מים אף

נכרי ואין עירוב אם אינו רשות הרבים דאורייתא כמו רחוב ראשי בעיירות גדולות סומכין אנו שזהו כרמלית שאינו אלא שבות ועל ידי נכרי הוה שבות דשבות שהותר במקום מצוה ואף שהרבה פוסקים סוברים שבט"ז אמה לחוד רשות הרבים דאורייתא על ידי נכרי יכולים לסמוך דשרי במקום מצוה.

כב מה שהבאנו לזהר מאוד בביטול ולקרוא לפני ב"ב מבואר בתה"ד בלקט יושר ונהגו לומר נוסח הביטול ג"פ וכמבואר במשנה פ"ו דמנחות ששאלו בעומר אם חשכה וענו ג"פ לחזק הדבר ואומרים גם בשבת היה רצון שיסודה תפלה שנוזכה לזהר ממשוהו חמץ, ושייך בשבת זו יותר מכל ערב פסח.

כב בשנת תשי"ג דנו כשאלה זאת גדולי הרבנים ובירחון הפרדס היו"ל באמריקא מביא האוסרין ומתירין ודברי הגאון רבי משה רזין זצ"ל שצווח על המתירין לאכול מצה

מנחה וסעודה שלישית

כד מתפללין מנחה גדולה ואוכלין מיד סעודה שלישית בלי מצה ויין רק כגון דגים תפוחי אדמה וקצת בשר וכדו'.^{כג}

במש"כ ויין כתב ע"ז מרן וז"ל: ביין אמרו טובא גריר רק לא ידעינן כמה הוא טובא שו"מ במ"ב תע"א סק"ז דשתי כוסות הוי טובא וע"ש בבה"ל וקצת יל"ע למה לא נאסר יין בע"פ כדי שיקיים מצות ד' כוסות לתיאבון כמו דאסרינן מצה מה"ט ונהי דגריר היינו דגריר תאות אכילה אבל לכאו' שבע הוא בשתי' של יין וי"ל בכמה אופנים ולק"מ. נ"ב דפת שאוכלים לשובע מדקדקין שיאכל לתיאבון שחשוב יותר אכל בד' כוסות שותה משום דרך חירות וסגי אף שאינו לתאבון.

ויש מהדרין לאכול פירות מז' מינים כדי לברך אחריה ברכה מעין שלש ואם יש שם בתקופת פסח ענבים או תאנים ותמרים שאינם מיובשים אוכלם ושרים ומזמרים אתקינו סעודתא וכל הזמירות ששרים בסעודה שלישית דשבת ואז מברכים ברכה אחרונה.

אמירת קרבן פסח

כה בגמר הסעודה או אחר כך אומר כל הנוסח דקרבן פסח ממקרא וכתובים כמו שהבאנו בהגרה של פסח וכשאומר בסוף היהי רצון יתפלל בכוונה שנוכה לעשותה ובירושלים עיה"ק רבים נוהגין לומר הנוסח אצל כותל המערבי כד.

יותר מפירות והוא הדין ירקות וע"ש בביאור הגר"א דמשמע שמסכים לו ואם יש לו פירות ממין שבע דחשיבי לברך עלה מעין ג' עדיף טפי ואפילו לדעת הפוסקים שאין יוצאין סעודה שלישית אלא בפת יש לומר דהיינו במקום שאפשר צריך לצאת בסעודה חשובה אבל כשאי אפשר כגון בערב פסח שחל בשבת סגי בלי זה ויוצאין בפירות או בשר ודגים דחשיבי כה"ג ומה שהבאנו שיש לשיר אז זמירות דשבת ככל סעודה ג' אם מנהגו כן כל שבת מבואר בסה"ק.

שמשומר ופסול לערב כיון שמתחמץ מהר יותר מלש במים גרידא אין להתיר שעלולים ליכשל לאוכלו בפסח אבל אם לשין בהשגחה בשימור במי פירות כמו יין בלי מים לבד אין לחוש כלל וראוי לאכול מציות כאלו בהשגחה ורשום על העטיפה שנעשית כהנ"ל וא"ש ולענין ברכה אם המוציא או בורא מיני מזונות אכמ"ל.

במש"כ וראוי לאכול מצות כאלו כתב ע"ז מרן וז"ל: בספרי על ברכות הארכת לברא אי יוצאין במיני מזונות מצות סעודת שבת ונראה דאיכא פלוגתא בזה.

כד אמירת קרבן פסח שהבאנו בהגדה של פסח היינו ע"פ נוסח הגר"א זצ"ל ונשלמה פרים שפתינו שהאמירה במקום הקרבה ואם

כג במ"א סימן תמד ס"ק ב שאם יש לו בשר ודגים עדיף לצאת בזה סעודה שלישית

דינים דיני ערב פסח שחל בשבת והנהגות עז

מעריב ליל פסח

כו בערב ימתין עד צאת הכוכבים ואז יתפלל מעריב ולא יקדים שעלול להביא לידי מכשולים הרבה ובגמר התפלה והלל חוזר הביתה והיות שמאחרין שמתפללין מעריב בזמנה יזהר לגמור אפיקומן לפני חצות ואם רצונו להאריך ולדרוש יעשה כן בגמר הסעודה כה.

אומר בכוונה נחשב כמקריב ממש ואשרי חלקו.

מעריב כזמנה וכן הלל מדינא בזמנה דוקא כמ"ש בהגדה של פסח ויזדרז לגמור הכל לפני חצות ועיין בספרנו הלכות הגר"א ומנהגיו ס"ק א מבוכה בזמן חצות והקב"ה ברוב רחמיו יחיש גאולתינו ונאכל בקרוב מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר המזבח לרצון אמן.

כה אין להקדים מעריב לפני צאת הכוכבים ביום טוב שחל במוצאי שבת שזה מביא לידי מכשול שמדמין שכבר קדושת יום טוב ופקעה קדושת שבת וע"כ יש ליזהר להתפלל



בסקים והנהגות



תמצית דינים
שנערכו מתוך כל
ספרי רבינו שליט"א וכת"י

- מהדורא חלקית -

חודש ניסן

הליכה לבית הקברות

א. אין חשש לילך לביה"ק בחודש ניסן שאין אומרים תחנון שכל מה שאין אומרים שם תחנון הוא שמקילים שלא לומר אבל אין הכוונה שאין הנפש שם שזה אינו אלא בימים טובים ממש, אמנם לפי שלפעמים בוכים שם הרבה יתכן שראוי לדחות לזמן מתאים כמו ער"ח, אבל אם באים רק לומר תהלים וכמה תפילות כמו ביא"צ בעידנא עדיף טפי, ובמג"א שאין לומר בער"ה רק כמה תחנונות, ובערב יוה"כ שמבואר ביעב"ץ שהוא יו"ט גמור ולכן אין הולכים, אבל בימים הנ"ל תלוי אם יביא לבכיה או לא^א.

קמחא דפיסחא

החובה ליתן קמחא דפיסחא

ב. אני רגיל להזכיר תמיד בדרשת שבת הגדול שמלבד כל החומרות של פסח יש להחמיר גם בנתינת קמחא דפיסחא, ובפרט שהעיקר של פסח הוא להתחזק בצדקה כמבואר בזה"ק שהקב"ה שונא יהודים שלא דאגו לעניים וחיוב הצדקה לפסח הוא יותר משבת ושאר המועדים, והענין הוא שפסח הוא חג האמונה וע"כ אנו צריכים להתחזק בצדקה שעניינה אמונה^א.

טעם שנותנים חטים

ג. הטעם שנותנים חיטים ולא מצות, י"ל ששונה חג הפסח מכל החגים שלא מצאנו ענין זה שנותנים חיטים לפי שהוא זמן החרות ומצה יסודה חרות, ולכן נהגו ליתן חטים ולא מצות שירגיש שהוא בעה"ב חשוב שאופה לעצמו, והטעם שנתנו חטים ולא מעות שחששו שלא ישתמש בהם לצרכי אכילה, היום לא נהגו לתת

א. תו"ה ח"ב סי' סה. א. תו"ה ח"ו סי' קט אות א, כת"י.

חטים ונראה דראוי שלא יתנו מצות אלא מעות שזה דרך כבוד וחרות יותר, וכן ראוי ליתן מעות לקנות יין^ב.

אם מותר לשנות

ד. נסתפקתי במי שמקבל מעות חטים אם מותר לו לשנותם לצורך אחר, ונראה שהיום נותנים מעיקרא לנצרכים שיהיה להם כל צרכם ולא דווקא למצות ואי"ז נקרא משנה מדעת הנותן, ויש לחלק בין שלח לו יין לד' כוסות שאין לשנות לנתן לו מעות לקנות שבזה יכול לעשות כרצונו^ג.

מכספי מעשר

ה. דעת הגרשז"א שכהיום שא"א לחייב לתת קימחא דפיסחא מותר לתת לזה מכספי מעשר, ולי נראה שכיון שיש מנהג לתת אינו יוצא יד"ח המנהג כשנותן מכספי מעשר וע"כ יתן חלק משלו והשאר יוסיף מכספי מעשרות ואז יזכה גם לקיים את המנהג וגם לתת צדקה^ד.

לאיזה צרכים

ו. אף שעצם התקנה היתה רק למצות היום נהגו ליתן לכל צרכי החג ומצוה רבה היא^ה, ונראה שחייבים ליתן לו ברווח שאם נוהג לקנות מצות עבודת יד ומשעת קצירה צריך ליתן לו כן שזהו צרכו אף שזה רק הידור, ודלא כמש"כ הביה"ל דאין לתת לעני בחנוכה יותר מנר אחד ואי"ז דומה להידור שלא נהגו בו כל ישראל^ו.

כשמוזיק אחרים

ז. אין בידינו לעכב על מוסד צדקה שמוכר מצרכי יסוד במחיר הקרן אף שזה מזיק לחנות הקבועה, כיון שכל האיסור הוא כשזה מספיק לחיותיה של הקבוע וכאן כיון שהוא זמני אינו מזיק אמנם אף שא"א למנוע את זה מדינא ראוי שלא לעשות כן שמי שמטרתו צדקה וחסד אינו עושה את זה על חשבון פגיעה באדם אחר, ולכן ראוי לסדר את המכירה דרך חנות המכולת, וכל זה דווקא אם אין לו פרנסה לחג הפסח אבל אם רק מתמעט מרווחיו אין להתחשב בטענתו על חשבון הוזלה לצורך הציבור^ז.

ב. מו"ז סי' א, וח"ג סי' קסח. ג. מו"ז סי' א, וח"ג סי' קסח. ד. תו"ה ח"ו סי' קט אות א. ה. תו"ה ח"ו סי' קט אות א. ו. מו"ז סי' א, וח"ג סי' קסח. ז. תו"ה ח"ז סי' מו.

אפיית המצות

לכם

א. עי' בביה"ל שמחמיר שלפני שמטיל הציצית בבגד שישלם עליו כדי שיהיה לכם, וצ"ל שמדובר שלא הכניס לחצרו לפי שבזה היה קונה בקנין חצר שהוא דאורייתא, אלא קנה רק בקנין הגבהה, ולי נראה שדי בקנין דרבנן כדי לקנות לדאורייתא שהואיל וחכמים תקנוהו מועיל לכל דבר גם לדאורייתא ומה שאמרו שקנין דרבנן אין מועיל לדאורייתא היינו בקטנים שבאו לעונת הפעוטות שמדאורייתא אין קניינם קנין בכלל אבל אם הוא יכול לקנות אלא שמעשה הקנין דרבנן הוא מועיל גם לדאורייתא, מיהו אפילו קנה בהגבהה צריך פיסוק דמים קודם לקנין שאל"כ לא גמירא דעתו ובוזה די גם לדאורייתא וצ"ע דעת המשנ"ב שמחמיר בזה.^א

לשמה

ב. דעת החזו"א שמצות מכונה אין יוצאים בהם חובת ה' לשמה' ואף שלהרבה פוסקים רק השמירה צריך שתהיה לשמה, ונראה שמכונה הפועלת בכח חשמל אף שאינה פועלת אם לא ילחץ על הכפתור הגדרתה היא ככח שני ולא ככח ראשון.^ב

ג. יש לחלק בין עיבוד עורות שבזה יתכן שאין אחר יכול לעשות לשמה שכיון שאינו שלו אין יכול לעשות לשמה, שהוא צריך להחיל קדושה על החפץ וזה אין יכול לעשות אם אין החפץ שלו, אבל במצה דין הלשמה הוא מדין כוונה במצה וע"כ גם אחר יכול לעשותו שהוא מכוון לשם מצוה.^ג

ד. יש נוהגים שבזמן אפיית המצה עומד בעל המאפיה וצועק שהמצות הם לשמה, וביאור שיטתם י"ל ע"ד דעת הגר"א לגבי ציצית שס"ל שצריך טויה לשמה ואם אומר לאחר לעשותו לשמה אי"צ האחר לומר להדיא שהוא לשמה, וא"כ כיון שהבעה"ב אומר שוב אי"צ לראות שבפועל כל אחד מהפועלים אמר שהוא לשמה, אמנם יש לחלק שבציצית שצריך רק כוונה לשמה מועילה אמירת אחר, אבל במצה שצריך שמירה לשמה שהוא דרגה גבוהה יותר אין די באמירת אחר

א. תו"ה ח"ג סי' ח. ב. תו"ה ח"ב סי' כח. ג. תו"ה ח"ה סו"ס ה.

שאי"ז מועיל כ"כ שישמור כמו שאומר בעצמו, ובעיקר דעת הגר"א ג"כ צ"ע די"ל שדבר שסתמו למצוה כמו מילה מועילה אמירה ע"י אחר ולא בטויה שאפשר לטוות גם לדברים אחרים שבזה צריך דווקא אמירת העושה וצ"ע, וי"ל עוד דדעת רבינו שאין מועיל אמירה על ידי האחר רק כשהאחר הוא בעלים שנותן ציצית שלו לאחר לטוות וא"כ ה"ה במצה שצריך דווקא שהבעלים הוא יאמר שהוא לשמה^ד.

קטן בעשיית המצה

ה. נהגו העולם להקל בעשיית המצות שאין בודקים הנערים אם יש להם ב' שערות והנה כתב במשנ"ב שאין סומכין על חזקה דרבא רק מספק ובכל דבר דאורייתא אזלינן בזה לחומרא, וכ"כ המג"א והפמ"ג, ורעק"א והקצוה"ח ועוד אחרונים שלענין דבר שהוא דאורייתא אין סומכין על חזקה דרבא, והנה כל זה הוא בלכתחילה ובדיעבד הביא בביה"ל מחלוקת האחרונים בזה דלהנו"ב והפמ"ג בדיעבד כשר וכתב הפמ"ג שמה שהביאו ראה מקידושין יש לדחות שהוא משום שהוא דבר שבערוה ויש ליתן טעם לדבריו שלפי שהוא דבר של טורח לא החמירו לטרוח אלא בדבר שבערוה וראה לדבר שהרי בדרכנן לכו"ע סמכין ע"ז ואיך סומכים בדבר דאיכא לברורי? וע"כ משום שהוא דבר של טורח שקשה לבררו מפני הצניעות וא"כ י"ל שהחמירו רק בדבר שבערוה, אבל הגרעק"א והישועות יעקב החמירו אפי' בדיעבד, וכ"כ בשם הגר"ח מבריסק והחזו"א והקה"י להחמיר אפי' בדיעבד, ולמעשה נהגו להקל בזה ונראה הטעם לפי שהיום אין זה מיעוט המצוי שאין להם שערות שלכן החמירו האחרונים, אמנם למעשה ראוי להחמיר בזה לכה"פ אם יהיה רבים שנכשלים ולכה"פ יבקש ממנו שיבדוק לעצמו ואין חוששין שמא הם שומא בעלמא כיון שכבר הגיע לזמן גדלות ויש לו ב' שערות כי לנו אין מועיל בדיקה חזונית רק אם נתמלא זקנו כמש"כ הביאור הלכה^ה.

מכירת י"ג

ו. מי שיש לו חמץ בכמה במקומות בעולם ע"י שמחזיק מניות לכאורה ראוי להחמיר ולמכור ב"ג, ובלא"ה יש נוהגין למכור ב"ג כדי להפטר מחובת בדיקה ואז מועיל גם למניות האלה^ו.

ד. הה"ו סי' לא. ה. תו"ה ח"ג סי' רכ, ותו"ה ח"ו סי' יג. ו. תו"ה ח"ב סי' קנז אות ט.

ערב פסח

תענית בכורות

א. בשו"ע דהבכורות מתענין בערב פסח והטעם זכר לנס שניצלו ממכת בכורות, וצ"ע למה אין קובעים יום זה ליום שמחה זכר לנס אלא עושים תענית? ובס' נמוקי או"ח הביא בשם אחד מהצדיקים שהוא ט"ס בשו"ע וצ"ל שהבכורות מתענגים בער"פ, וח"ו לומר כן נגד כל הראשונים והאחרונים ומנהג בכל בית ישראל והמפורש בירושלם, וכבר העיר כן שם בנימוקי או"ח, ונראה דהנה הבכורות נתקדשו לעבודה כשניצלו, אלא שנפגמו בחטא העגל ולכן בזמן ההצלה יש קטרוג עליהם למה אינם משמשים לפניו יתברך, ולכן הם צמים ושבים בתשובה שלימה כדי להיות ראויים לשוב לעבודתם, וכדעת האוה"ח הק' שעתידים בכורים לחזור לעבודתם, והיינו לא ח"ו שתשתנה התורה אלא שישוב בתשובה ויתוקן הפגם, וק' התי' הזה דמה נאמר בבכור מאם, ומה נאמר בנקבה שנאמר שצריכה להתענות? ובחת"ס תי' שהוא זכר לצום שצמו אז הבכורות, ולא ידעתי למה צמו אז והרי הקב"ה הבטיח שיהיה להם נס? וצ"ל דצמו מחשש שמא יקטרגו מלאכי השרת^א.

ב. בכור יוצא דופן [שעבר ניתוח קיסרי] אם צריך לצום נראה שזה תלוי בטעם שהבכורות מתענים דלפי הטעם שהוקדשו לעבודה וניטל מהם זה שייך רק בפטר רחם, אמנם אם זה זכר לצום שצמו הבכורות במצרים זה שייך גם ביוצא דופן, ועי' ברמב"ן שכתב שלכן רק פטר רחם נתקדש אף שנהרגו גם בכור לאביו במצרים לפי שבכור לאמו ניכר משא"כ לאביו, וכן ביוצא דופן י"ל שלא נכלל בכור במכת בכורות אלא כגדול הבית ולכן לא נתקדש בבכורה, ולכן נראה שיצום ויש להקל בו בסיום מסכת כיון שאין חיובו ברור^ב.

סיום מסכת

ג. נהגו שהבכורות אין צמים כשיש סעודת סיום, וכדי לפטור את עצמו צריך לאכול מהסיום לפחות שיעור ככותבת או לשותות מלא לוגמיו ובפחות מזה אין נפטור שעדיין הוא מעונה, ואם יכול להשתתף ממש בסעודה שזה נקרא סעודת מצוה

א. מו"ז סי' סט, וח"ז סי' קסט. ב. תו"ה ח"ג סי' קיג.

ולא חלוקה של מעט מזונות מה טוב ומה נעים, ואף שאנו מקילים בתענית זו ובפרט שאין לזה מקור בבלי וירושלמי ואנשים חלופים אבל מה שאפשר לתקן לעשות כדין ראוי לעשות, וברבבות אפרים מקיל למי ששמע הסיום לאכול בביתו, ולי נראה שזה מועיל רק אם סיים בעצמו אבל אם שמע ולא השתתף אין יכול לאכול בביתו שכיון שלא היה בשמחה אין עליו דין שמחה שלא סיים, ומסברא אמינא ששותפות בסיום שייכת רק למי שלמד גם ולא גמר אבל אם לא למד אין שייך ולמעשה נהגו לשתף גם מי שהיה רק בסעודה, אבל מי שלא השתתף בסעודה אין שייך לזה, ואף שיש לומר שהקלו בזה כיון שהוא צום שמקורו חלש למעשה ראוי להחמיר שיאכל לפחות כשיעור וכמש"כ, ואם יש סעודת מילה עדיף להחמיר להשתתף בה ולא לסמוך על סעודת סיום.^ג

ד. גם מש"כ בשם הגרי"י קנייבסקי שמועיל להשתתף בסעודה לבדה כדי לפטור מצום הוא תמוה, וצריך להשתתף לפחות בשמיעת הסיום, וכן משמע במשנ"ב, דהרי הנו"ב וחת"ס העירו דאין מועיל השתתפות בסעודה לפטור בכלל, וכ"כ המג"א שנהגו במדינתנו להחמיר לבלי לסמוך על השתתפות בסעודת מילה, ולפמ"ש"כ שהחויב בער"פ הוא קיל מובן למה התיר באופן זה, ולמעשה ק' להקל בזה ויפדה הצום בממון, ואפי' השומע את כל הסיום הוא פלא שמועיל וכדאי לפדות בממון, וגם דבזה יוצא הענין של פדיון כמו שפדה הקב"ה את הבכורות במצרים.^ד

ה. נהגתי שמי שמסיים מזמין את האנשים לסיום, שי"ל שמה שכל אחד לוקח מזונות אי"ז משתתף בסיום ורק אם הוזמן נחשב משתתף בסיום, והיום נהגו להקל לפי שהוא צום קל ולמעשה נראה דאין לזוז ממש"כ.^ה

ו. כתב בשו"ת האלף לך שלמה שמועיל סיום של נביא אפי' קטן אם הוא בדרך לימודו אבל אם אי"ז בדרך לימודו צריך דווקא מסכתא גדולה, ובשעת הדחק ילמד ספר נביא קטן או מגילה עם רש"י יוצא בזה, ונראה שכיון שהחויב בתענית בער"פ הוא קלוש די בזה,^ו ויש להקל בבכור מאב יותר מבכור מאם שהרי חזינן שאין צריך לפדותו.^ז

ז. תמוה מה שרצו להתיר בשעת הדחק לשמוע סיום על ידי טלפון.^ח

ג. תו"ה ח"א סי' ש, וח"ב סי' רי, וח"ה סי' קכו. ד. תו"ה ח"ב סי' רי, וח"ג סי' קיד. ה. תו"ה ח"ג סי' קיד. ו. תו"ה ח"א סי' ש. ז. חכמה ודעת שמות. ח. תו"ה ח"ה סי' קכו.

ה. מי שצם עבור בנו הקטן כתב בהגדת בית בריסק בשם הגריזה"ס שאם השתתף הקטן בסעודת סיום פטור האב מהצום, ולי נראה דאין מועיל דסיום מסכת אינו במקום תענית אלא שאם השתתף בו פטור וכיון שהחובה חלה על האב מה מועיל מה שהבן השתתף בסיום, ולכן צריך האב להשתתף בעצמו בסיום, וצ"ל דס"ל להגריזה"ס שלא תקנו צום לאב רק כתחליף לבן ואם הבן פטור מאיזה טעם שלא יהיה אין האב חייב בצום, ובצירוף מה דצום זה הוא חיוב קל ביותר, וראוי לעושה כן גם לפדות את הצום בממון וכמש"כ לעיל^ט.

מצה שאינה משומרת

ט. כתבו התוס' בשם ר"ת שמותר לאכול מצה עשירה בער"פ ומשמע שמצה שאינה משומרת אסור לאכול בער"פ, וכתב המהרש"א לבאר החי' דבמצה שאינה משומרת יש לה טעם מצה ולא יאכל בלילה לתיאבון, וצ"ע שזה טעם רק על אכילה מזמן המנחה, ומצה אסור מהבוקר? וצ"ל דטעם האיסור משום שיבא לטעות בין מצה למצה ששניהם נראים אותו דבר, משא"כ במצה עשירה, והמאירי ס"ל דיכול לאכול גם מצה שאינה משומרת וצ"ל דס"ל שאין יוצאין בה מצות כל שבעה או שלא אסור רק מה שראוי למצות הלילה ולא מה שראוי למצוה קיומית בלבד, או שהאיסור מושם בל תוסיף וכיון שאין מקיים בו מצוה אין שייך בל תוסיף, וזכרוננו שהגר"ב ז'ולטי התיר במקום הצורך לאכול מצה שלא לשמה וסמך על המאירי, ומרנן הקה"י והאבי עזר לחמו בו בחרב וחנית משום שדעת המאירי יחידאה הוא ואין לסמוך על שיטתו נגד דעת רוב הפוסקים, והרמב"ם כתב דטעם האיסור כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב ולכן אסורה כל היום ולא משום לתיאבון ובזה א"ש^י.

מצה עשירה

י. כתבו התוס' דאיסור אכילה קודם המנחה הוא על מצה עשירה שבה אין איסור אם אוכלה בערב הפסח משום כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו משום שכשאוכל בפסח מצה הר"ז לשם מצוה אבל אם אוכלה כבר בערב הפסח מראה שאי"ז משום מצוה ולכן מותר לאכול מצה עשירה שאין בה מצוה בפסח בערב הפסח, אבל הגר"א ס"ל דמצה עשירה אסור בערב הפסח ומה שיש חשש שיאכל קודם המנחה היינו למלא את כריסו מירקות, אמנם צ"ע איך לדבריו שייך ההיכר תימצי של פריסת מפה המוזכר בגמ' והרי אסור לו לאכול מצה עשירה ועם ירקות לא

ט. תו"ה ח"ג סי' קיד. י. מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא, כתבי תלמידים.

שייך פריסת מפה? וצ"ל שהתחילו לאכול מה' מיני דגן מבושל במיני פירות שמותר לאכול קודם שעה עשירית ונראה שגם להגר"א שאסור לאכול מצה עשירה בקניידלאך הגר"א מודה משום שאין צורתה עליה [ועמש"כ לק' ערך מצה עשירה], ועוד י"ל דאיה"נ לדבריו אי"ז באמצע סעודה אלא שהתחיל בירקות ואי"צ להפסיק כיון שכבר בא לשיעור מילוי כריסו אין בזה נפק"מ^א.

יא. ונראה לבאר דברי הגר"א דהוא לשיטתו שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה וכשם שצריך שלא לאכול מצה בערב פסח משום המצוה לאכול מצה כליל הסדר ה"ה צריך שלא לאכול מצה בערב פסח משום המצוה קיומית שאוכל מצה כל שבעה, וא"כ מאחר ובמצה כל שבעה אין דין לחם עוני אסור לאכול מצה עשירה גם בערב פסח משום המצוה הזו, וכעין מש"כ מהר"ל מפראג דבמצה עשירה יוצא יד"ח כליל הסדר במצות מצה אלא שהפסיד מצוה ד'לחם עוני' ולא הודו לו הפוסקים, אבל לגבי מצות כל שבעה ודאי שייך לומר כן, ולהצד שהבאנו לקמן שמצוה כל שבעה הוא בלחם עוני א"כ מותר לאכול מצה עשירה בע"פ וזה טעם הראשונים החולקים^ב.

יב. ועוד י"ל ע"פ דברי הרמב"ם דס"ל שטעם איסור מצה בערב פסח משום היכר, ובזה אין לחלק בין מצה רגילה לעשירה כיון שאין היכר בגוף המצה ושמה ותוארה מצה^ג.

מצה מבושלת

יג. בשעה"צ הביא מח' אם מותר לאכול מצה מבושלת [כופתאות – קניידלך] בערב פסח דלהגר"א אסור ולדעת כמה אחרונים מותר, ולכאורה מח' זו תלויה בדין מצה עשירה, ויש לחלק דגם הסוברים לאסור מצה עשירה משום שאין ניכר הבדל בינה לבין מצה רגילה יודו במצה מבושלת, וא"כ אם עומדים בפני אדם ב' אפשרויות בערב פסח מה לאכול יעדיף לאכול את המצה מבושלת ולא מצה עשירה [ולעיל ערך מצה עשירה הבאנו דיתכן דגם הגר"א מודה שקניידלאך מותר ע"ש]^ד.

אחר חצות אם נחשב כחזה"מ

יד. כתב הרמ"א דבער"פ אחר חצות אין נוהג אכילת דל', ובי' הגר"א הטעם דחשיב כמו מועד דהיינו כחזה"מ ולא כר"ח, וא"כ ראוי לכבדו ולשמח בו ללבוש בגדים

יא. מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא, כתבי תלמידים. יב. מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא. יג. מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא, כתבי תלמידים. יד. כתבי תלמידים.

יקרים כחור"מ ולא בגדי חול, ואעפ"כ אם מת לו מת אין נדחה לאחר הרגל שכיון שדברים שבצינעה נוהג אז התחיל האבילות כמש"כ בחכמ"א, ובהגהות לחה"פ על קיצור שו"ע השיג על החכמ"א שהתיר לילך אז במנעלים וס"ל דנוהג אבילות רגילה, ולמעשה יש להקל לנהוג קצת אבילות ולהפטר, ולענין בגדי שבת כיון שניכר קדושת המועד ראוי להחמיר ללבוש בגדי שבת דיש לזה יסוד בהלכה^{טו}.

להפטר מהקרבת קרבן פסח בזה"ז

טו. יש מדקדקים להיות בער"פ אחר חצות בריחוק מקום של ט"ו מיל מירושלם כדי שלא להתחייב בקרבן פסח דמי שהוא רחוק הוא פטור בעצם ומי שפטור מחמת אונס הוא מבטל החיוב ועדיף להיות פטור מאשר לבטל החיוב וכ"נ מהר"א מבעלזא, ול"נ דאונס שיכול היה לבטלו יש בזה חשש אבל אונס שאין באפשרות כלל לבטלו לא חשיב אונס פחות ממה שלא היה יכול להתחייב ומותר להכניס עצמו למצב של אונס כזה, וכמו לגבי ציצית שהתיר המרדכי ללבוש בגד ד' כנפות בלי ציצית בשבת מחמת שאין יכול כלל להטיל בו ד' כנפות בשבת, ובימות החול כתב המג"א שאם יש לו אונס אין מועיל והיינו כנ"ל, והנה טעם הפטור מהקרבת קרבנות בזה"ז אי"ז רק משום שאין הגוים מניחים אותנו ואם יתנו נקריב אלא לפי שאין השראת השכינה כעת ולכן נחשב הדבר כאונס דציצית בשבת ולא באמצע השבוע, ולכן לא נהגו להתרחק מירושלם בזה"ז, ועוד שכיון שבלא"ה אין מקיימין המצוה אי"ז משנה למה, ואדרבה יש מעלה להיות בירושלם כמו בכל השנה גם בער"פ, ועוד דבזה"ז אי"ז בתשלומין כמש"כ הירושלמי וא"כ הוה כטמא ודרך רחוקה^{טז}.

אכילה סמוך למנחה

טז. שנינו במשנתנו שאסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה ופירש"י כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, ותמהו למה פי' משום זה ולא כתב שאנו חוששים שיבא לאכילה גסה בלילה ולא יקיים בכלל מצות אכילה מצה? ונראה דאדם שהוא אכל מעט אין זה מפריע לו לאכול בשר ודברים הטעימים אבל בפת זה פוגם ולכן יש ענין דווקא שלא יאכל כלום כדי שלא יפגום אכילתו, שזה הידור

טו. תו"ה ח"ב סי' ריג. טז. תו"ה ח"ו סי' קח, מו"ז סי' תקכב, וח"ג סי' רלט, וח"ה סי' שנא.

מצוה, ואילו לא היה חשש שיגיע לאכילה גסה לא היו גוזרים רק משום הידור מצוה אבל כיון שכבר גזרו בזה גזרו גם בזה^י.

יז. ועוד קשה למה יש הידור שלא יגיע לאכול לתיאבון דבשלמא בשבת שיש ענין של עונג שבת מובן למה הידור שיאכל לתיאבון אבל מצה שעיקרה מעשה מצוה לאכול כזית מצה מה הידור יש לאכלה לתיאבון? ואדרבה יש סברא לומר שיאכל שלא לתיאבון כדי שיראה שאוכל לשם מצוה? ובאבני נזר מפרש שההידור הוא שיאכל הרבה כזיתים כי יהיה רעב, וצ"ע דאי"ז הידור אלא חיבוב מצוה? ונראה הטעם דכשאוכל לרעבון נפשו היא אכילה חשובה יותר והר"ז הידור מצוה^{יח}.

יח. ובבב"א הגר"א ציין לעי' בפיה"מ להרמב"ם ונראה דכוונתו למש"כ שם שאסור להרבות בשאר מאכלות ולא כתב שהוא אסור דווקא במילוי כרס, והיינו דלהרמב"ם יש היתר לאכול רק מעט ולא שמותר לאכול עד שממלא כריסו^{יט}.

מצוות הלילה

הלל בליל הסדר בביהכ"נ

א. כתב בשו"ת אגרו"מ שמי שאין נוהג לומר הלל בליל הסדר בברכה והזדמן לביהכ"נ שנוהגים לומר הלל בברכה יאמר עמהם מפני לא תתגודדו והביא ראיה מפסחים דמנהג מחייב אף בענין ברכה, ועי' במועז"ז שדחינו הראיה מפסחים^א.

השמחה

ב. בגמ' מבואר שאין מצות שמחה בליל ראשון של פסח שהרי אין בו שלמי שמחה, והק' הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל והרי לפ"ז היו צריכים אבלים להתאבל בלילה זה לפי שאין בו שמחה, ותי' דאף שאין בו שלמי שמחה אבל יש בו שאר שמחות [כגון בשר ויין של חולין, בגדי צבעונין לנשים, וקליות ואגוזים לקטנים], ונראה לדחות ראיה זו דיש לומר שיש ב' מיני שמחות ביו"ט א. שמחת הלב. ב. דברים המשמחים המביאים לשמחת הלב, וי"ל דשמחה זו הראשונה היא

יז. תו"ה ח"ג סי' קלה.

יח. מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא, כתבי תלמידים. יט. כתבי תלמידים. א. תו"ה ח"ו סי' טו.

הקיימת גם בליל ראשון אבל אין חיוב בדברים המשמחים כלל כשם שאין חייבין בשלמי שמחה^ב.

זמן ברכת שהחיינו

- א. הטעם שאין מברכין ברכת שהחיינו בזמנה הראוי לה דהיינו מיד כשקדש היום, וממתינין לברכה על הכוס, לפי שתדיר ושאינו תדיר קודם ולכן יש לסמכה לברכת היין שהיא תדירה^ג.

עיקר תקנת ד' כוסות

- א. יש לחקור אם עיקר התקנה שיהיה קידוש הגדה ברכה"מ והלל על הכוס, או שתקנו ארבע כוסות דרך חירות ואח"כ חילקום כל אחד לדבר אחר אבל אי"ז מעיקר התקנה, ונראה שזה טעם מחלוקת הב"י עם המג"א והפר"ח בשהתה ד' הכוסות בלא אמירת ההגדה בנתיים דלהב"י יצא והטעם משום שעיקר התקנה היא דרך חירות ולכן די בכך, אבל להמג"א והפר"ח עיקר התקנה לאמרם כל אחד על מה שהוא צריך ולכן אם שתאן שלא על סדר ההגדה לא יצא, מלבד בכוס ג' שמודה הב"י שתקנו הכוס מדין ברהמ"ז ולא רק מדין חירות ולכן כתב דשכח אפיקומן חוזר ומברך על הכוס, והמג"א שחולק משום שס"ל שכבר יצא יד"ח ברכה"מ על הכוס בפעם הראשונה אף שעדיין לא יצא יד"ח אפיקומן, והגר"ה"ס בי' בשם אביו הגר"ח דזה מה שנסתפקו התוס' אם אפשר להוציא ב"ב בד' כוסות או שכל אחד צריך לבדו דהספק אם העיקר השתיה או העיקר מה שאומרים עליהם מד' דברים אלו, עכ"ד, וממילא כיון דקיי"ל כהרמב"ם דכל אחד שותה א"כ העיקר השתיה^ד.

פירסומי ניסא

- ב. מבואר ברמב"ם שעיקר מצות ד' כוסות הוא משום חירות, ויתכן הטעם גם משום ד' לשונות של גאולה, ולא נזכר בשום מקום שעיקר עניינם משום פירסומי ניסא, אבל כיון שיש בהם ענין של פירסומי ניסא ג"כ לכן צריך למכור כסותו או לחזור על הפתחים כדי לקיימם^ה.

ב. מו"ז ח"ז סי' קיב.

ג. הה"ו סי' קעח. ד. תו"ה ח"ה סי' קמו. ה. מו"ז ח"ו סי' קנ.

ארבע כוסות לקטנים

- ג. בגמ' הכל חייבים בארבע כוסות וא"ר יהודה מה תועלת לתינוקת ביין? ופי' הר"ן על הרי"ף שאין בזה קיום מצות חינוך כיון שאין הקטנים נהנים ביין הרי אין הוא להם דרך חירות, והרי שאף שישתה כן גם בגדלותו כיון שאין מקיים המצוה כתיקונה אין בזה מצות חינוך ומוכח כרוב הפוסקים שצריך לקיים המצוה בכל פרטיה כשמקיים מצד חינוך ואין די במה שמקיים עצם המצוה, וכ"כ במהר"ם חלאווה שם שלכו"ע אין חיוב בחינוך הקטן ולר"י אפי' מצוה אין, ובאמת הרמב"ם השמיט דין ד' כוסות לקטנים ונראה שפסק כר"י, אבל גם לדידן אי"ז סתירה לדברינו שסו"ס צורת המצוה מקיים הקטן כגדול רק אין נהנה ממנה וא"כ שוב זה נחשב שמקיים כל פרטי המצוה ביחס לחינוך ולא רק עצם המצוה.¹
- ד. ועוד י"ל דלר"י מי שאין חייב הוא 'תינוק' דהיינו שאין חייב בחינוך ולא קטן, וכ"כ החק יעקב בשם מהרי"ל, ולפ"ז י"ל דגם הרמב"ם לא הביא דין זה משום שדין חינוך הוא דין כללי בכל המצוות ולא הוצרך להביא במפורש בד' כוסות, אמנם ק' איך אפשר לחייב קטן כ"כ בד' כוסות כיון שחיובם הוא על הסדר הרי אם הוא קטן כ"כ אין אומר ההגדה ואין יוצא יד"ח ד' כוסות? ובאמת בשו"ע הרב כתב ששיעור החיוב לקטן הוא באופן כזה שהוא מבין את ענייני הלילה כולם ושומע עיקר הדברים ויוצא, אבל לשאר הפוסקים שכתבו ששיעור הוא משראוי לשתייה צ"ע איך זה מועיל? וצריך דלשיטתם יש חיוב מיוחד לקטן לפי שהיה באותו הנס ואי"ז שייך דווקא לחינוך, ובדין זה אין צריך דווקא על הסדר וע"כ אין זה מעכב שאין יודעים ומבינים ענייני ההגדה.²
- ה. ועל כן למעשה קטן שהוא כבן ה' או ו' כפי חורפיה ויכול לומר קידוש ברהמ"ז והלל הגדול חייבין מעיקר הדין לחנכו לשתיית הד' כוסות ואם אינו יכול לומר דברים אלו ג"כ יש מקום להחמיר ורק בפחות מבן ה' או ו' נהגו לתת כוס לפניו כדי שישאל הקושיות וכדי להרגילו בכך.³

ארבע כוסות כשזונאו או מזיקו

- ו. בברכה ראשונה אין שיעור ואפי' בכל שהוא חייב לברך, אבל כשטועם רק למצוה ואין לו הנאה מכך אולי אין ע"ז דין ברכת הנהנין, וכן ראיתי בשם מהר"א מבעלזא, שאם הטעימה רק למצוה כגון אוכל שיריים אי"צ לברך, ויש לחוש כששותים יי"ש רק להפיס דעת המכבדו שאין לברך בזה, וכל זה בברכת הנהנין

1. תו"ה ח"ה סי' ד. 2. הגדש"פ מו"ז. 3. ח. הגדש"פ מו"ז.

אבל בד' כוסות שמבואר שחייב לשתות אף אם שונאו או מזיקו, יש לומר שברכת בופה"ג היא גם ברכת המצוות ולכן מברך אף אם שונאו או מזיקו, וזה הטעם שהאשכנזים מברכים על כל כוס וכוס משום ברכת המצוות.^ז

יין של שביעית

ז. בתקלין חדתין כתב שמותר לשתות יין של שביעית לד' כוסות לאחר הביעור משום שמצות לאו ליהנות נתנו, וצ"ע דהרבה פוסקים ס"ל דאף שמצות לאו ליהנות ניתנו אבל לא במקום שיש הנאת הגוף וכאן יש הנאת הגוף?^ז

הסיבה

ח. חייבים לשתות ד' כוסות מב' טעמים א. ככוס של ברכה על קידוש הגדה ברכה"מ והלל ב. דרך חירות, ואם שותה בלא הסיבה יצא מדין כוס של ברכה ולא מדין חירות, ולכן נראה להלכה שאם שכח להסב ישתה אח"כ [אפי' בכוס רביעי] את כל הכוסות שחיסר בב"א שמה שהסדר מעכב זהו מדין כוס של ברכה אבל מדין חירות אין מעכב הסדר ונמצא ונמצא דיוצא בזה מצות ד' כוסות בהסיבה בלא שום פקפוק.^ח

ט. מעשה שהיה באחד שהתחיל לאכול הסדר אצלו על דעת לסיים אצל רבו, וכשהגיע לשם נזכר ששכח להסב בכוס שני שמעיקר הדין יכול לחזור ולשתות בהסיבה אלא שכעת הוא אצל רבו ואסור לו להסב והשאלה אם כעת הוא חייב לחזור לביתו ולהסב או שישתה בלי הסיבה או שכיון שכעת הוא פטור אין צריך לשתות שוב, ונראה דפטור משום שכל החיוב בכוסות הוא מספק אם בראשונים או באחרונים ואיכא גם שי' ראבי"ה שכהיום אי"צ הסיבה וע"כ יש לסמוך עליו, וגם שאם יחזור לביתו כיון שלא התכוון לכך יצטרך לברך שוב והוה כמוסיף על הכוסות.^ט

נשים בהסיבה

י. מה שבנשים סמכו על ראבי"ה שאין חייבות בהסיבה, י"ל לפי שחז"ל מעיקרא חילוק שבנשים אין חובה רק אם דרכן בכך ולכן כהיום שאין דרכן בכך אין חובה, אמנם נראה שאף שאין חובה לישב מוטה באשה כיון שאין דרכה בכך אבל לישב בכסא נאה דומה למלכה או שרה ודאי חובתה אפי' להראבי"ה שכתב

ט. תו"ה ח"ב סי' קמא.

י. מו"ז ח"ו סי' צג. יא. מו"ז סי' עא, וח"ג סי' רנז. יב. תו"ה ח"ד סי' קא.

שאינן דרך להסב היום זה רק ביחס להטיה אבל בכסא נאה נוהגין היום ורק מוטה אין צריכה, וכן נהג א"א שהיה יושב בכסא מהודר ודואג שגם אמי תעשה כן.^י

יא. בדעת הראב"ה נחלקו הקדמונים דהמהרי"ל הביא בשם מהר"ם שהיום המיסב נראה כחולה ואין ראוי לעשות כן וכן לשון האגודה, אבל בב"ח ובהרבה פוסקים משמע שאין חייב להסב אבל אם היסב שפיר דמי, וחכ"א רצה לחדש דע"כ יאכל עוד ב' כזיתים בכוונת מצוה כדי לצאת דעת הראב"ה שאין ראוי להסב, ודבר פלא הוא לחדש דבר כזה כשכל בית ישראל וגדולי ההוראה לא נהגו כן, וגם שהסיבה שלנו אין כ"כ משונה שנאמר שנראה כחולה.^י

שינוי מקום

יב. יש לעיין אם מותר לשנות מקומו באמצע הסעודה לילך למקום אחר אף שמכוון לכך מראש שלהרמב"ם אם הפסיק בשינה או בשינוי מקום ביטל את המצוה דאפיקומן, ולהראב"ד צריך לשתות את כל הד' כוסות במקום אחד.^{טו}

קידוש

יג. לדעת הרמב"ם סיפור הנפלאות אינו דווקא לאחרים ומלבד עיקר סיפור הנפלאות צריך שיזכיר שבגין הנפלאות האלה התקדש היום, ובזה שאומר בקידוש חג המצות זמן חירותנו יוצא החיוב דהזכרת קדושת היום מדין סיפור יצי"מ, ולכן לפני שאומרים הקידוש, מלבד מה שמכוונים לצאת יד"ח מצות כוס ראשון של ארבע כוסות, ומצות קידוש, יש לכוון ג"כ לצאת יד"ח מצות סיפור יצי"מ.^{טז}

יד. דעת המג"א שיוצאים את עיקר הקידוש בתפילה, ובביאור הלכה הק' עליו דהא בתפילה אין מזכירין זכר ליציאת מצרים? ומישב או דהוא אסמכתא או שיוצא במה שהזכיר בקר"ש, ובביאור דברי המג"א י"ל דמה שצריך להזכיר יצי"מ בקידוש אי"ז מדין קידוש אלא מדין זכר ליציאת מצרים שצריך להזכירו סמוך לקידוש וממילא די במה שמזכירו בקר"ש וכמו שיישב הביאור הלכה, וזה דלא כהרמב"ם דס"ל דהוא דין בקידוש וצריך להזכירו בקידוש ולא בתפילה וע"כ יוצא בקידוש על היין ולא בתפילה.^{יז}

יג. מו"ז סי' עא, וח"ג סי' רנז, תו"ה ח"ה סי' קלט אות ד.

יד. תו"ה ח"ה סי' קלט אות ד. טו. תו"ה ח"ד סי' קא. טז. תו"ה ח"ה סי' קכו, וח"ו סי' קי, הגדש"פ טעם ודעת, ומו"ז ח"ד סי' רנג, וחכמה ודעת שמות. יז. חכמה ודעת שמות.

טו. ראוי לחוש לדעת הסוברים שתקנת ד' כוסות עיקרה על סדר ההגדה ולכן כל אחד יאמר הקידוש בעצמו כדי לצאת חובת הד' כוסות ולא יצאו יד"ח האחד מחברו, אבל רבים אין חוששים כן וכן נהג הגריזה"ס שהיה מוציא המסובים בקידוש וצ"ע.¹

והגדת לבנך

טז. דעת המג"א שמצות והגדת לבנך שייכת גם בבנות, שהרי כתב שאסור להאכילה מצה בער"פ משום שלאחר שתמלא כריסה לא יהיה שייך והגדת לבנך, ותמה עליו בדברי צבי דוהגדת לבנך כתיב? ומסיק שהמצוה היא רק לבנים, ונראה לבאר דעת המג"א שכיון שאין הבדל מסברא בזה בין בנים לבנות לכן למרות שכתוב לבנך זה כולל גם בנות, ואף שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא בזה הן חייבות שהרי חייבות בכל מצוות הפסח כמש"כ הפייט בשבת הגדול, ובזה מיושב קו' המנח"ח על החינוך מנ"ל דנשים חייבות בסיפור יצי"מ, ואפי' אם נאמר שאין הנשים חייבות במצוה זו אבל יוצא המצוה על ידי שמספר להן הסיפור כמש"כ ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם יש לו בן עדיף שהוא ישאל².

יז. ונראה עוד שהוא תלוי במחלוקת הקדמונים דלהחניוך שאשה חייב במצות סיפור יצי"מ ה"ה בזה כיון שהיא שייך למצוה אביה מספר לה, אבל להרמב"ם שלא הזכיר שאשה חייב בסיפור א"כ אין ענין לספר לה, ומצאתי בספר ח"ז שמלקט ומביא אחרונים שהמצוה לספר דווקא לבן והם הטירת כסף והדברי צבי הנ"ל אבל העיקר נ"ל שזה תלוי במחלוקת הנ"ל, ונראה להביא ראיה ממש"כ שאשתו שואלתו שהיא חייבת דאל"כ איך יוצא בה המצוה³.

יח. והנה לא נתבאר כמה חובת ההגדה ונראה דהחובה היא כל אחד לפי הבנתו, וזה עיקר המצוה לחכמים וזקנים כל אחד חייב להתבונן ולהבין כפי כוחו⁴.

יט. דעת האוה"ח הק' שמחויב סיפור יציאת מצרים הוא לספר לבניו ולבני ביתו שבאותו לילה של יציאת מצרים ומכת בכורות היה 'לילה כיום יאיר', עכ"ד, ואין הכוונה ששינה הקב"ה את מסלול החמה שא"כ מה שייך שהיתה המכה בחצות, אלא הקב"ה הביא את אור השמש מהמקום שהיה שם אף שהשמש הלכה כמנהגה או שהוציא הקב"ה אור הגנוז לצדיקים והשמש הלכה כרגיל, ותמוה על בעלי ההגדה שלא רמזו דבר זה בהגדה אם הוא חובה לאמרו, גם בגמ' שהזכירו

יח. תו"ה ח"ה סי' קמו.

יט. תו"ה ח"ה סי' סח, מו"ז ח"ד סי' רנג, שו"ת המאור. כ. שו"ת המאור. כא. מו"ז ח"ד

המקומות שהשמש עמדה לא הזכירו דבר זה, וצ"ל שלא היה האור מהשמש אלא מאור הגנוז לצדיקים לעתיד לבא^{כב}.

כ. יל"ע למה הולכים לבית ה'סבא' בליל הסדר והרי האב מפסיד מצות והגדת לבנך, וצ"ל דהאב ממנה עורך הסדר לשלוחו ומקיים המצוה ע"י שליחות, ונראה דהמצוה ללמד לבנו אי"ז שהאב ילמד ואם שולח אחר הוה שליח אלא שהמצוה שהבן ילמד ואין נפק"מ ע"י מי, וגדר מצות והגדת לבנך הוא כמצות ת"ת שהעיקר שידע, וגם המלמד לאחרים יש לו מצוה ולכן אם מביא את הילד לסבו והוא מגיד לו יוצא בזה, ואף שמצוה בו יותר מבשלוחו, הטעם בזה שכשממנה שליח הוא מזלזל במצוה וכשבא להתארח אצל אביו אי"ז דרך זלזול אלא דרך כבוד ושפיר דמי, וצריך האב לבדוק שאכן מנהל הסדר מבהיר לו את הדברים בצורה הנכונה ביותר, וראוי שלפחות מה נשתנה ישאל לאביו ואביו יסביר לו את תחילת הדברים ושם ימשיך סבו לנהל הסדר, ובפרט דנראה דמצות והגדת שייך גם לבני בנים וכתלמוד תורה, וכמש"כ בשו"ת התעוררות תשובה, ונראה דכיון שהסב מהדור הקודם הוא יכול יותר להחדיר יר"ש בנכד ולכן נהגו דווקא לילך אצל הסב לסיפור יצי"מ, ואף אם אין הנכד חייב בכבודו אבל הוא חייב לספר לו כיון שעיקר ענין סיפור יצי"מ הוא להמשיך הדורות באמונה ולכן חלה בזה החובה על הסב וכמש"כ ההפלאה שהמסורת עוברת דרך הסב ולכן עדיף שהוא ינחילה לנכד, ונראה דאפי' בכן בתו חייב בזה כיון שבידו לספר ובפרט להחניוך שחובה שנשים חייבות נמי במצוה זו, אמנם למעשה אין לחייב בכן בתו, וראוי לחפש לעשות הסדר במקום שיהיה בקדושה גדולה יותר^{כג}.

כא. נראה שכל זמן שיש לאב מה לחדש לבן בסיפור יש חובה לספר, אבל משהחכים ואין לו מה לספר לו כבר אין חייב במצות והגדת לבנך^{כד}, ולכן אם הוא דתי ובנו חוזר בתשובה אף שהוא נשוי חייב לספר לו סיפור יצי"מ, ואם אין לו אב מצוה על כל ישראל לספר לו, והזוכה לספר לבנים הרבה כאלו אשרי חלקו בזה ובבא, וכן לשון החינוך שהמצוה היא ל"ד בבנו אלא בכל בריה^{כה}.

הטוב והמטיב במחליף יין בד' כוסות

כב. רבים נוהגים לשתות בכוס הראשון בליל הסדר יין ובשאר כוסות מציץ ענבים, שקשה להם לשתות יין ולכן לקידוש שהם דאורייתא הם דוחקים את עצמם

סי' רנג. כב. הה"ו סי' א, מו"ז ח"ד סי' רנג, תו"ה ח"ה סי' קמח.

כג. תו"ה ח"ב סי' רלו, ח"ד סי' קב אות ג, וחו"ז סי' נז. כד. תו"ה ח"ד סי' קב אות ג. כה. תו"ה ח"ב סי' רלז.

לשותות יין אבל בשאר כוסות שותים מיין ענבים, וצ"ע דלפ"ז היו צריכים לברך הטוב והמטיב, כמש"כ בשו"ע וכ"כ להדיא בשעה"צ לענין מחליף יין בד' כוסות, ואף שאין מברכים על יין גרוע יותר זהו בגרוע מכל צד אבל אם יש לו מעלה אחת כבר מברכים עליו כמש"כ הרמ"א לענין יין לבן שכיון שהוא בריא יותר מברך עליו אף שהוא גרוע בטעמו, וא"כ ה"ה במיין ענבים שיש הרבה אנשים שאין נהנים בשתיית יין א"כ יש בו מעלה וצריך לברך עליו הטוב והמטיב, ובשו"ת מנח"י כתב דאם אחד המינים הוא מיין ענבים אין מברך עליו לפי שהוא שאינו משכר, אמנם לדעת הגרשז"א והגר"י פישר שיוצאים חובת שמחה ביו"ט גם במיין ענבים לפי שהוא משמח א"כ מנ"ל לומר דצריך דווקא יין משכר, ולכן יברך הטוב והמטיב, אמנם העירני חכ"א דמבואר במשנ"ב שהטעם שמברכים הטוב והמטיב כששותה ב' מינים לפי שיכול לבא לידי קלות ראש וזה לא שייך במיין ענבים שהרי אינו משכר וא"כ אין לברך? ולי נראה שכיון שבדר"כ בב' יינות הוא משכר תיקנו חז"ל כן ואף אם בפועל כאן אינו משכר ולכן יברך הטוב והמטיב, ויש עיצה לזה שלא יהיה שם יין שהוא בשותפות, ולכן יגלה דעתו שלא ישתו האורחים ובניו וב"ב מן היין הזה, שהרי השותפות שלהם זה מחובת הפרנסה והוא אין חייב ליתן להם מב' היינות, וגם יכול לומר שאין נותן להם רק אם מבקשים ושוב אינם שותפים עמו וגם יכול לייחד לכל אחד בקבוק נפרד שלא יהיו שותפים, אבל לומר שיש להם רק רשות לכוס אחד לא יועיל כיון שיהיו שותפים בקנקן ע"י כוס זוי".

קערת ליל הסדר

כמה קערות צריך

בזמן הגמ' נהגו שאחד אומר ההגדה ומוציא את כולם, וכן נהג הגר"א, וביאור הענין דיש לחקור אם מה שצריך שיהיה מצה ומרור מונחים לפניך היינו כמו קידוש ודי לפני האומר או שצריך גם לפני השומע, אבל לדידן שכל אחד קורא את ההגדה צריך שיהיה לפני כל אחד קערה עם מצה מרור וחרוסת וצ"ע דבשו"ע מבואר דדי בקערה אחת, אלא שכהיום כולם אוכלים בשולחן אחד וממילא קערה אחת על השולחן מועילה לכולם ומניחים אותה לפני בעה"ב דכן הוא דרך חירות,

ולכן אם אוכלים בכמה שולחנות צריך לראות שבכל שולחן יהיה קערה עם צרכי הסדר^א.

הביצה

כד. נהגו להניח בקערה ב' תבשילין אחד זכר לפסח ואחד לחגיגה, והצלי שזכר לפסח צריך להיות על גחלים ולא יניחנו כנגד האש כשהוא תפוס בברזל שהרי בזה הוא צלי גם מחמת דבר אחר שהוא הברזל, והתבשיל שזכר לחגיגה נהגו בביצה, וצריך שתהיה צלי כפסח וכדעת בן תימא שהחגיגה נאכלת צלי, אמנם הרמב"ם לא הכריע כבן תימא, ואעפ"כ הביא בשאלת מה נשתנה דהלילה הזה כולו צלי והק' הלח"מ אמאי כתב כן והרי החגיגה מבושלת לדעת הרמב"ם דלא פסקינן כבן תימא? ונראה דס"ל להרמב"ם דאף דמדין החגיגה אי"צ לצלות אבל הטעם שאוכלים על השובע הוא כדי שלא יבא לשבור העצם ואם יאכל מבושל עדיין יתכן שיהיה תאב לצלי וישבור העצם ולכן צריך לצלות החגיגה, ונהגו ליקח ביצה זכר לחגיגה ודעת הט"ז שאין לאסור לאכלה צלי כיון שאינה מין בשר, ודלא כמהרש"ל ונראה דאף להמהרש"ל היינו בצולה לגמרי אבל צולה קצת ביצה בקליפתה אי"צ צלי ומותר לאכלו לכו"ע^ב.

כרפס

תפוז

א. נהגו ליקח תפוז לכרפס, והב"ח והפמ"ג פירשו שצריך אכילת ירק המעורר את תאוות האכילה, ואילו תפוז משביע ואינו מעורר את תאוות האכילה^א.

מלפפון

ב. ואני נהגתי לקחת מלפפון משום שדרך לקחתו כל השנה בתחילת הסעודה ביחד עם עגבניה כדי לפתוח המעים, אבל חזרתי בי מאחר ונודע שחלק מהמלפפונים היום הם גידולי מים ולהרבה פוסקים אין מברכים ע"ז אדמה אלא שהכל, ואף שדעתי שמברך אדמה לא רציתי להכנס לפלוגתא^ב.

א. הגדש"פ מו"ז ע' מא, תו"ה ח"ו סי' סח, מו"ז סי' עח, וח"ג סי' רנו. ב. תו"ה ח"ה סי' קמג.
א. תו"ה ח"ה סי' קכו. ב. תו"ה ח"ה סי' קכו.

סלרי

ג. החת"ס בשם ר' נתן אדלר ועוד אחרונים נהגו ליקח סלרי, אבל הדרך לאכלם במרק, וי"ל שאם אוכלם בפנ"ע ברכתו שהכל שדומה לדבר שאוכלים אותו מבושל והוא אוכלו חי.¹

צנון ובעל

ד. בקיצוש"ע וכן נהג הדברי חיים לאכול צנון והיסוד ושורש העבודה ובעל ערוך השולחן אכלו בצל אבל אינם נאכלים לעורר תאות המאכל, ועוד כיון שהוא מר קצת אולי יוצא בו יד"ח מרור כמש"כ בחכמת שלמה שלדעת הרמ"א יוצאין מצות מרור בכל ירק מר והרי אין לקחת לכרפס ירק שיוצאין בו יד"ח מרור.²

גזר

ה. ועל כן נהגתי לאכול גזר שנאכל בעלמא בהתחלת סעודה לפתוח בו המעים, וברכתו האדמה ומתכוון לפטור בו המרור.³

נטילת ידים

ו. הטעם שצריך ליטול ידים לטיבול המשקה כתב הביאור הלכה דזה רק מפני קדושת הלילה מחמירין כהדעות שראוי ליטול ידיו בפחות מכזית, ולפ"ז גם בעשי"ת צריך להחמיר כן, ולי נראה דמה שחז"ל לא תיקנו נטילה בפחות מכזית זהו משום שאינו חשוב וממילא כרפס שהוא חשוב גם בפחות מכזית צריך נטילה ובזה א"ש שי' הגר"א שסובר שנוטלים ומברכים קודם הכרפס, ולפ"ז פחות מכזית פטור גם בטיבולו במשקה ולא כמו שחי' במשנ"ב.⁴

ז. ראוי ליטול הכרפס בידים שאל"כ אי"ז מחייב בנט"י, ועדיין צ"ע שהרי מיני תבשיל הדרך ליטול בכף ואי"ז מחייב בנט"י וכדעת הט"ז וא"כ צ"ע למה אנו נוטלין? אמנם מדויק במשנ"ב שאפי' דבר שדרכו ליטול בכף חייב בנט"י כשאוחזו בידיו ורק כשנוגע באוכל כשהוא בתוך הכף אם דרכו בכף אין מחייב בנט"י, ובאמת זה תלוי במח' דלהשו"ע הרב והמשנ"ב חייב, ולהערוה"ש והכף החיים בשם שו"ת בית דוד אין חייב, ולדבריהם צ"ע למה נוטלים לידים על כרפס? וצ"ל דשאני כרפס שמצוותו לאכלו ביד א"כ נתחייב בנטילה.⁵

ג. תו"ה ח"ה סי' קכו. ד. תו"ה ח"ה סי' קכו. ה. תו"ה ח"ה סי' קכו. ו. תו"ה ח"ב סי' קט, וח"ה סי' קכו. ז. תו"ה ח"ו סי' מג, וה"ו סו"ס קלה.

ה. בבי' הגר"א יש סתירה דבהל' נט"י כתב שאין נוטלין על טיבולו במשקה רק אם יש בו כזית ואילו גבי כרפס כתב דנוטלין לידיים ואף שאוכלין פחות מכזית, ונראה הטעם משום שאין נוטלין על דבר שאינו חשוב ולכן אין נוטלין על פחות מכזית, וכרפס שהוא דבר מצוה נוטלין לו אף בפחות מכזית לפי שהוא חשוב משום מצוותו^ה.

ט. דעת רבינו הגר"א בביאורו שהשותה יין או מים דרך קביעות והיינו בהסיכה או לדידן אפילו בישיבה חייב ליטול ידיו ולברך אף שהוא רק שתיה שהוא כדבר שטיבולו במשקה, והוא כדעת הרא"ה נגד דעת שאר הראשונים, ולהרשב"א והר"ן די בנטילת יד אחת, וכתב הב"י שהמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין, ואף להגר"א שצריך נטילה היינו דווקא לכוס רגיל אבל כוס של קידוש אין צריך נטילה כיון שחשיבותו היא משום שהוא קידוש ולא משום השתיה שבו לכן אינו מחייב נטילה דאל"כ למה נוטל ידיו לכרפס והרי כבר נטל לקידוש?^ט

כזית

י. כתב בשו"ע שיקח מהכרפס פחות מכזית מאחר דכזית יש ספק אם מברך ברכה אחרונה או לא, וע"כ טוב יותר שיאכל פחות מכזית כדי שלא יתחייב מספק בברכה, אבל הרמב"ם כתב שאוכלים כזית וזה גם דעת מהר"ל וב"ח והגר"א במעש"ר, וכן פשטות לשון הגמ' ולגבי ברכה אחרונה להסוברים שאוכל כזית כתב במעש"ר שאין מברך עליו ובביאור הגר"א כתב שכיון שאנו מברכים בורא פרה"ג על כל כוס אין יכול לפטור בברכת הכרפס מה שאוכלים בתוך הסעודה ושוב אין פוטר את המרור, ולכן צריך לברך בורא נפשות על הכרפס, ולסברא זו כיון שברכת המוציא פוטר את המרור א"כ צריך לברך בורא נפשות על הכרפס וכן ראוי לעשות, ולי נראה שלדידן אין הגדה פוטרת וברכת הכוסות הוא מדין שירה ולא הוה הגדה הפסק, ולכן אף שכל השנה אוכלים חסה וחריין זהו משום שהם באים מחמת הסעודה וכאן שאינו בא מחמת הסעודה צריך ברכה ולכן צריך את הכרפס לפטור את המרור, ולכן האוכל כזית כמהר"ל ודעימיה נכנס למבוכה של ברכה ראשונה על המרור וברכה אחרונה על הכרפס, והרוצה לצאת שי' זו יאכל כזית ויברך ברכה אחרונה ולפני הסעודה יאכל עוד פעם פחות מכזית ואף שהגר"א כתב דיש ז' ברכות קודם הסעודה זהו מעיקר הדין אבל המוסיף לא הפסיד ויצא מכל ספק^י.

הסיבה

יא. להסוברים שכרפס הוא כזית נראה דזה משום שהוא דין אכילה מעיקר דיני הלילה וע"כ ראוי להסב וכהפוסקים הסוברים כן, ואף שלא מצאתי כעת במנהגי הגר"א שכן היה עושה נראה שכדאי להחמיר ולהסב וצ"ע.^א

ברכה על ההגדה

יב. הרא"ש הק' למה אין מברכין על ההגדה ותי' דלפי שהקב"ה צוה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרים את יצ"מ ול"ד הגדה בפה אלא שאם ישאל מפרשין לו, וביאור דבריו שקיום סיפור יצ"מ אינו בהגדה אלא מצוה להשיב על שאלה דווקא וא"כ אין שואל אין כאן מצוות סיפור בכלל או שסגי בהרהור.^ב

מגיד

יג. ראוי לכל אחד לידע קודם אמירת ההגדה את מאמר הזוהר פרשת בא שמלהיב לבבות על נחת השכינה בשעה זו כשישראל שמחין ומספרים נפלאותיו דקוב"ה קורא לפמליא שלו לבוא ולשמוע השבחים שמספרים ישראל עליו הלילה ומזה ילמד כל אחד להאריך בסיפור נפלאות הבורא ית"ש, ואשרינו מה טוב חלקינו שזכינו לכך שבנים אנו למקום ושכינה הקדושה נמצאת עכשיו בתוכינו לשמוע כל מלה ומלה שאנו מספרים וכל אחד ירגיש חובתו לשמחת ולהאריך בשבחי הבורא ית"ש.^ג

יד. וראוי לכוון שכל מה שיאמר הלילה יהא כדי לצאת מצות סיפור יצ"מ שהיא החובה הקשה יותר בלילה הזה, וע"י שאומר שהכל הוא לסיפור יצ"מ יוצא בלא פקפוק^ד, וראוי לכוון לצאת בכל מה שבעה"ב מספר מדין שומע כעונה, ונראה שאפי' אם לא כוון נמי יצא מדין סיפור ככל שומע סיפור.^ה

טו. נראה לעורר שצריך להשמיע את ה'סיפור' לאזניו דווקא ואם קרא בלחש לא יצא, ומצוה לפרסם ולהזהיר ולהזהר בזה, ושורש הדבר שבמגילה חרש לא יצא כיון שאם לא השמיע לאזניו אין כאן פירסומי ניסא, והרי אפי' הד' כוסות זה פירסומי ניסא כ"ש הסיפור בעצמו ולכן צריך להשמיע לאזניו, ועוד דמצות והגדת ודאי יוצא באמירה דווקא שזה צורת המצוה דרך סיפור, ולכן צריך להשמיע לאזניו בדיבור גמור, וכן הוא מסביר שצריך לספר לאחרים צריך הרמת קול, גם

יא. מו"ז סי' פב, וח"ז סי' קפג. יב. שו"ת המאור. יג. הגדש"פ מו"ז. יד. מו"ז ח"ד סי' רנג. טו. מו"ז סי' פד.

בפרשת ארמי אובד אבי כתוב וענית ואמרת שהוא לשון הרמת הקול, ואזהרה חמורה לנשים שאין מגביהות קולן מפני צניעות שיקפידו להשמיע לאזנן, ואם שומע מאחר ומכוון לצאת יוצא מדין שומע כעונה, וצריך נמי לומר בלשון שמבין שאל"כ אי"ז סיפור, ואם יש אחד שאין מבין צריך לספר לו כדי שיבין, וכ"כ בדרך פיקודיך והוסיף ואמר שאם מעיין אח"כ ומבין אין מועיל למפרע שכשקרא לא הבין, והסיפור לבן צריך להיות כל כך מפורט שיכול לספר לאחרים.^{טז}

טז. גם השומע מקיים המצוה וצריך לכוון לצאת המצוה, ונראה שהקורא ההגדה בלא להסביר ביטל המצוה, אמנם בחיד"א מבואר שמה שמספר בהתלהבות ובשמחה בזה מקיים מצות סיפור שהשומע מתחזק באמונה, ולכן מזכירין הדין שצריך להזכיר יצי"מ בלילות אף שהוא דין הזכרה ולא דין סיפור שכל פעם שמזכיר יצי"מ בהתלהבות הר"ז סיפור.^{יז}

יז. מבואר ברמב"ם שנשים אין חייבות בסיפור יצי"מ ואעפ"כ מוזכר בגמ' שאשתו שואלת וצ"ל דלשמוע הסיפור היא כשרה כיון שיש מציאות של סיפור, וכמו כשמספר לקטנים שאינם בני חיובא, ובשם 'המשגיח' הגר"י לוונשטיין זצ"ל אמרו דסיפור יצי"מ עניינה אמונה ולכן גם נשים שייכות בזה.^{יח}

יח. וה"ה דבן חו"ל העורך סדר של יו"ט שני ונמצאים עמו בני א"י שאינם חייבים במצוה זו הלילה דיכול לצאת על ידיהם במצות סיפור אף שאינם חייבים בו.^{יט}

גדר סיפור יצי"מ

יט. הפמ"ג הק' מה מיוחד בליל ט"ו בניסן שיש זכירת יצי"מ מהזכירה של יצי"מ שיש בשאר הימים, וכתב דההבדל דבכל יום בהרהור והיום בפה, ובס' עמק ברכה הביא בשם הגריזה"ס דיש הבדל בין זכירה לסיפור בג' דברים א. שבזכירה הוא לעצמו וסיפור לאחר. ב. שבזכירה זה רק להזכיר והסיפור זה כל ההשתלשלות של הענין, ג. סיפור טעמי המצוות של הלילה, ודייק כל זה מלשון הרמב"ם, ויש לדחות דהרמב"ם לא כתב רק דזה הגדה ולא שזה הסיפור, וכן המנהג שאין מתרגמים את כל ההגדה לנשים וקטנים רק עבדים היינו ור"ג וכ"כ בחי"א וע"כ מסתבר שזה החיוב ושאר הדברים המוזכרים ברמב"ם הוא מצוה קיומית בעלמא.^כ

כ. ולי נראה שגדר המצוה הוא דביום הזה צריך להזכיר את היום שיצאנו ממצרים ולא רק מה שיצאנו ממצרים, ואף שאין אנו מזכירים את זה במפורש מה שאנו

טז. מו"ז סי' פד. יז. תו"ה ח"ד סי' קב אות א. יח. תו"ה ח"ד סי' קב אות א. יט. תו"ה ח"ד סי' קב אות א. כ. מו"ז ח"ד סי' רנג.

אוכלים מצה ומרור שמיוחדים ללילה זה שיצאנו ממצרים זה מה שמזכיר שיצאנו ממצרים בלילה הזה, ולכן גם כשעוסק בהלכות יצי"מ זה נחשב שעוסק ביצי"מ לפי שעושה כן שבלילה הזה יצאנו ממצרים ואם עוסק במצוות הלילה הרי מזכיר הענין שהמצוות האלה בגינם יצאנו ממצרים^{כא}.

כא. ולפ"ז אם לומד הלכות איסור אכילת חמץ אי"ז מועיל שזה איסור לכל הפסח וצריך ללמוד דווקא דיני ליל הסדר, ויתכן שכיון שהוא קשור לחג הפסח די בזה כיון שזה מעוררו שביום הזה יצאנו ממצרים וצ"ע^{כב}.

כל דכפין

כב. הגר"א מדקדק מדיוק הפסוק שיש ענין מיוחד ליתן לעניים מצות בפסח, וצ"ע למה א"כ מזמינים עניים דווקא בליל הסדר ולא בכל סעודה בפסח? ונראה דיסוד הענין שמזמינים עניים בפסח שמאחר שמבענין שינהוג שררה וחירות לכן ראוי להשתדל להזמין עניים, כיון שתמיד כשמבקשים צדקה יכול לומר שאין לו אבל אם נוהג כבן חורין אין לו תירוצו, ומכאן תוכחת מגולה לאותם שחיים במותרות ועשירות ואין עניים בני ביתם^{כג}.

מה נשתנה

כג. קיום המצוה הוא דווקא בדרך שו"ת ולכן שואלים מה נשתנה, וכן שמעתי מהגריז"ס דדין זה דמה נשתנה הוא דין דאורייתא שיהיה בדרך שו"ת, וכ"כ הגרי"פ פערלא בהבנת דברי הרא"ש, כשהבן שואל ואז אין הסיפור בשבילו פיטומי דברים שאין מעונין לשמוע, אמנם נראה דלהרמב"ם עיקר המצוה הוא הסיפור לבנו רק שתיקנו חז"ל לעשות כן דרך שו"ת^{כד}.

כד. הגרי"פ פערלא מחדש דחובת הגדה הוא רק לאחר שהבן שואל מעצמו וניתן לעשות שינויים כמו ב' טיבולים ועקירת הקערה כדי שישאל אבל לא ללמד אותו לפני פסח לשאול הקושיות, ונראה לי דאין חידוש זה שאין ללמד קודם הפסח מוכרח בדעת הראשונים^{כה}.

כה. הגר"ח מחדש שעיקר חובת הבן לשאול מה נשתנה הלילה ול"ד באלו הד' קשיות ולכן מדויק ברמב"ם שהבן שואל מה נשתנה והאב קורא את הד' קושיות מתוך ההגדה, ולפ"ז מה שאמר רבה לאביי פטרתן מלומר מה נשתנה היינו שלא יצטרך

כא. מו"ז ח"ד סי' רנג. כב. מו"ז ח"ד סי' רנג. כג. מו"ז סי' פא, וח"ג סי' רנד, שו"ת המאור. כד. תו"ז ח"ד סי' קב אות א, ח"ז סי' נז, שו"ת המאור. כה. שו"ת המאור.

הוא לשאול ת"ח אחר שהיה שם, אבל לקרוא את השאלות לעצמו היה צריך לדעת הרמב"ם, וע"כ ילדים קטנים אין צריך ללמד הד' קושיות רק שישאלו מה נשתנה [אבל הגדולים יותר ראוי שיצאו דעת שאר הראשונים שיש ענין דווקא בשאלות אלו]^כ, ולי נראה דהרמב"ם מדבר באופן שאחד קורא כל ההגדה ומוציא את כולם ולכן אומר שהבן ששואל מה נשתנה הוא הקורא ואף שזה דחוק בלשון כן נראה^{כז}.

כו. דעת הרא"ש שאם לא שאלו אותו לא קיים מצות ההגדה, ומה שכתוב שאם אין שואלים אותו ישאל את עצמו כתב הגר"פ פערלא שזה מדרבנן^{כח}.

כז. נראה דשני ת"ח שאין אחד מחדש לשני, אין יוצאין במה שאחד ישאל וחברו יתרץ אלא כל אחד ישאל וחברו יתרץ לו וכן מדויק מלשון הברייתא שכתוב שת"ח שואלין והיינו לשון רבים שכל אחד שואל^{כט}.

כח. גיסי הגרמ"ד סולובייצ'יק רצה לחדש דמשמע שאם אין לו בן אשתו דווקא שואלתו והיינו שיש דין שאלה באשתו, ולי נראה דאי"ז דין שאלה מיוחד באשתו רק שבדר"כ אשתו מבינה פחות מת"ח אחר ואי"ז דין באשתו אלא במי שיודע יותר טוב את הסיפור^ל.

עבדים היינו

כט. כבר יותר משבעים שנה בליל הסדר לפני שמתחילים לומר 'עבדים היינו' אני מספר עובדה זו, שבשנת תר"ע כשהקוזקים טבחו באוקראינה ריבי רבבות מישראל באכזריות נוראה, שאיזה רופא שיניים פגש את הקדוש החפץ חיים ושאלו איך הקב"ה יכול להסכים לצרות כאלו ולא השיבו, עד שהטיח בו הרופא שהוא מתחיל לפקפק בעצם קיומו, אולי, עפ"ל. השיב לו מרן זיע"א שעד שאתה מפקפק בגדלות הקב"ה אני מפקפק בכך שאתה רופא, השיבו הרופא שבזה אין ספק שהרי לך התעודות שתלויות על הקיר המעידות על היותי רופא, הסתכל בהם הח"ח ואמר וכי מה ראייה מתעודות אלו והלא הם מלפני ארבעים שנה, ואני רוצה ראייה שהיום אתה רופא, ונזדעק הרופא וכי אני צריך בכל יום להבחין ולהוציא שוב תעודה על כך שאני רופא, דייני במה שנבחנו לפני ארבעים שנה, השיב לו הח"ח הרי לך תשובה לשאלתך שכמו שאתה אינך צריך תעודות בכל עת רק מספיק מה שנבחנו פעם אחת כך הקב"ה, שנתן לנו את התורה ובה

כו. תו"ה ח"ב סי' רלז, שו"ת המאור. כז. מו"ז סי' עח, וח"ג סי' רנו. כח. שו"ת המאור. כט. שו"ת המאור. ל. שו"ת המאור.

חוקים ומשפטים, ואם נראה אותו בכל עת לא צריך עולם הזה ונוכל להישאר למעלה שהלא תינטל ממנו הבחירה מאחר שאנו רואים גדלות ה', אלא קודם שנתן לנו את התורה עשה לנו ניסים גדולים ביציאת מצרים, וזה התעודה שלו, ואמר לנו שדור דור נמסור לילדינו שהקב"ה בורא ומנהיג ויכול לעשות מה שברצונו, אלא שרצונו שכעת יהא הכל בהסתרה^{לא}.

ל. בשו"ע איתא שכשמתחיל עבדים היינו מחזיר הקערה שבה המצות לפניו, וביאר הגריזה"ס הטעם משום שמצות הגדה לאמרה על מצה שלפניו, כשם שמצות קידוש לאמרו על היין, אמנם במעש"ר הביא שהיה מחזיר הקערה רק בר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים וכו' הרי דאין צריך להגיד ההגדה על המצה, והטעם י"ל לדבריו שיש ב' חלקים בסיפור יציאת מצרים א. הנפלאות ב. ההלכות והחלק של הנפלאות לא שייך לקערה בעוד שהחלק של ההלכות כן ולכן רק כשמגיע לרבן גמליאל צריך להחזיר הקערה^{לב}.

כל המרבה לספר

לא. כתב בדרך פיקודיך דהחידוש הוא במה דכל המרבה לספר ביצי"מ הר"ז משובח אף שבדר"כ אנו אומרים שאין להוסיף בשבחי ה' דכל המוסיף גורע כיון שאין לנו השגה בעוצם גדולתו והר"ז כמשבח עשיר גדול מאד באלפי דינרי כסף, בסיפור יצי"מ מותר ואין בזה מיעוט כבוד להקב"ה, הרי דיש חידוש מיוחד בסיפור יצי"מ באופן הזה^{לב}.

לב. הטעם שאמרו 'כל המרבה' שצריך לחדש בסיפור יציאת מצרים, ובילד אין צורך להוסיף שבדר"כ אין יודע הכל אבל כשמספר לחברו צריך להוסיף^{לד}.

סיפור יצי"מ כל הלילה

לג. המפרשים תמהו על ראב"ע דס"ל דאכילת הפסח עד חצות וסיפור ביצי"מ כל הלילה והרי אין החובה אלא בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך? ובשו"ת משכנות יעקב מיישב שראב"ע חזר בו ומודה דמצות האפיקומן כל הלילה, ולי נראה שכיון שהרגשת החירות ביצי"מ היתה כל הלילה מצות הסיפור היא נמי כל הלילה דהגדר בזה שחייב להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים ולכן אי"ז שייך לגדרי החובה של מצה ומרור, ועוד י"ל דמלשון הגמ' דאכל מצה אחר חצות לא יצא ידי חובתו משמע שמצוה מקיים בזה, וי"א דהמצוה שקיים הוא אכילת

לא. כתבי תלמידים. לב. תו"ה ח"ו סי' קי. לג. מו"ז סי' פד. לד. תו"ה ח"ד סי' קב. אות א.

מצה כל שבעה אף שלא קיים מצות בערב תאכלו מצות, אמנם נראה דיש מצוה קיומית גם מצד בערב תאכלו מצות כשם שיש מצוה ביותר מכזית, ובפרט לפמש"כ הגר"ח מבריסק דפסח זמנו כל הלילה אלא שלא הותר מעשה האכילה רק עד חצות כשם שלא הותר מעשה האכילה רק בצלי, ולכן גם זמן אכילת מצה הוא כל הלילה וא"כ יכול גם לספר בזה ביצי"מ, אמנם בכמה מפרשים משמע דאין מצוה כלל אחר חצות אמנם נראה לי דיש מקום לחדש ולהעיר לבד באת"ל.

לד. וכל זה לגבי סיפור יציאת מצרים על הניסים והנפלאות אבל יש עוד ענין של סיפור הלכות הלילה כמו פסח מצה ומרור על שום מה שזה שייך רק עד חצות לראב"ע, ויש לדחות דאי"ז מוכרח אלא כיון שזמן עיקר הקרבן כל הלילה גם זמן הסיפור של ההלכות הוא כל הלילה, ובזה מבואר מש"כ המשנ"ב שאם איחר עד כמעט חצות יאכל קודם המצה והמרור ואח"כ יאמר ההגדה, והיינו כנ"ל דסיפור יצי"מ כל הלילה, וכן משמע ממה שהגיה הגר"א בתוספתא במקום הלכות הפסח סיפור יצי"מ, ואף שמצות הסיפור כל הלילה אבל היא תלויה במצות אכילת המצה ולכן כתב בגמ' שאם המצה דרבנן גם מצות הסיפור דרבנן כיון שהם שייכי בהדדיל.

לה. מצוה לספר ביציאת מצרים כל הלילה ובתוספתא איתא שיעסוק בהלכות הפסח ומשמע שזה בכלל הסיפור, ונסתפקתי אם מעיין בספר בלי להוציא בפיו אם יצא המצות סיפור שהרי עיקר המצה בפה דווקא, אכן י"ל שזה דומה למצות ת"ת שגם בהרהור מקיימים המצוה^{לז}.

לו. גדול אחד אמר דבמכילתא וכן י"ג בהגדה בשעה שמצה ומרור מונחים על השולחן ולא מונחים לפניך, והיינו שלא תאמר שהכוונה בשעה שאמורים לאכול מצה ומרור אלא צריך שיהיה בפועל המצה והמרור על השולחן [והיינו הקערה וכנ"ל] וכן דייק בתוספתא שבשעת סיפור יצי"מ לאחר הסעודה צריך שיהיה מצה על השולחן וכן דייק מרש"י שבשעת אמירת ההלל צריך נמי שיהיה מצה על השולחן, ודבריו מתמיהים וע"פ מה שיסדתי שיש ב' דיני סיפור יצי"מ אחד של ההלכות וזה שייך דווקא בשעה שמצה ומרור ואחד בנפלאות יצי"מ וזה שייך אף לאחר זמן אכילת מצה שנגמר בחצות כי אינו שייך למצה ה"ה שאי"צ שתהיה המצה והמרור לפניו בשעה הזו^{לח}.

לה. כת"י, הגדש"פ מו"ז. לו. תו"ה ח"ו סי' קי, הגדש"פ מו"ז. לז. תו"ה ח"ה סי' קמז. לח. תו"ה ח"ו סי' קיא.

להביא לימות המשיח

לז. מה שאמר בן זומא שתבטל המצוה של הזכרת יצי"מ לעתיד לבא לא ח"ו שתבטל המצוה לגמרי אלא דהמצוה מדאורייתא הוא זכירה תמידית ובאו רבנן והגדירו החיוב דחובה להזכיר אחת ביום ואחת בלילה והגדר דרבנן הזה עליו יש נידון אם ישאר לימות המשיח אבל עיקר המצוה ודאי נשארת לנצח^{לט}.

ברוך שנתן תורה לעמו ישראל

לח. הטעם שמתחיל לשבח את הקב"ה ברוך שנתן תורה לעמו ישראל, לפי שכשמהללים ומשבחים הקב"ה על נפלאותיו צריכים להודות לו גם על תורתו הקדושה, וכן מצינו בבהמ"ז דמודים על המזון וביחד עם זה מודים על התורה, וכן בלילה זה שאנו משבחים אותו על נפלאותיו במצרים עלינו לשבח אותו על העיקר והיינו תורתה"ק שטמן ורמז בה אלפי דרשות^מ.

עקירת השולחן

לט. כתב הרמב"ם דעקירת השולחן היא רק לפני בעה"ב, ולא הזכיר דהמצוה והמרור ג"כ די שהם רק לפני בעה"ב ומשמע לכאורה דצריך שיהיו לפני כל אחד, ונראה דאי"ז ראייה אלא שהרמב"ם לא הוצרך להזכיר דין זה שמצה ומרור רק לפני בעה"ב לפי שהוא מדבר באופן שרק הוא אומר ההגדה ואיה"נ אם כולם אומרים ההגדה צריך מצה ומרור לפני כל אחד, ורק לגבי עקירת השולחן הו"א דאף שבעה"ב אומר מאחר ומטרת העקירה כדי שהתינוקות יראו וישאלו א"כ צריך עקירה לפני כל אחד ואחד ולזה כתב הרמב"ם דאף בעקירה די לפני אחד^{מא}.

ארמי אובד אבי

מ. מעיקר חובת ההגדה לומר פרשת ארמי אובד אבי, וכ"כ הרמב"ם וצ"ע מה הטעם לדרוש דווקא פרשה זו בלילה הזה, וצ"ל עפמש"כ הגר"א דיש בתורה סודות בלי סוף ולכן כיון שרמוז בפרשה זו סודות מענין סיפור יציאת מצרים צריך לומר דווקא פרשה זו, ולכן החובה להביא פרשה ולדורשה כדי שיראו שיש בזה סודות התורה, וכמו שביאר הגר"י אברמסקי זצ"ל הטעם שכתוב במגילת אסתר הלא הם כתובים על דברי הימים, לומר לנו שהסיפור כתוב שם ומש"כ כאן הכל לדרשה^{מב}.

לט. תו"ה ח"ה סי' לג. מ. תו"ה ח"ה סי' קמב. מא. מו"ז סי' עח, וח"ג סי' רנו. מב. תו"ה

מא. צריך לומר פרשה זו בקול שמשמיע לאזנו כמש"כ וענית ואמרת ופרשו ז"ל דהיינו בהגבהת הקול^{מג}.

כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח

מב. צ"ע למה הלשון הוא שאנו אוכלים? ונראה מזה שעיקר המצ"ע לדעת שאנו אוכלים הלילה וע"י זה מתעורר שיצאנו אז ממצרים ולכן נתחייבנו לבאר אלו המצוות עכשיו והוה בכלל עיקר מצות ההגדה^{מד}.

ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים

מג. נראה שאפו אותו באור הגנוז שנגלה להם בחצות הלילה במצרים ואור זה היה בו גם חום דמחום השמש לא היו יכולים לאפות שהרי התנור צריך חום מיוחד שיאפה ולא יתחמץ ושיטת החזו"א בזה צ"ע^{מה}.

הלל

מד. בס' המצוות להרמב"ם משמע שההלל הוא מעיקר מצוות הלילה, וכ"כ החינוך, אמנם בהלכות לא הזכיר הרמב"ם דין זה, ויתכן שכיון שהביא בתחילת הפרק את הדין שצריך לספר בניסים ונפלאות ומתחיל בגנות ומסיים בשבח וכו' זה נחשב שהזכיר גם ענין זה^{מו}.

מה. גדול אחד אמר דבמכילתא וכן י"ג בהגדה בשעה שמצה ומרור מונחים על השולחן ולא מונחים לפניך, והיינו שלא תאמר שהכוונה בשעה שאמורים לאכול מצה ומרור אלא צריך שיהיה בפועל המצה והמרור על השולחן [והיינו הקערה וכנ"ל] וכן דייק בתוספתא שבשעת סיפור יצי"מ לאחר הסעודה צריך שיהיה מצה על השולחן וכן דייק מרש"י שבשעת אמירת ההלל צריך נמי שיהיה מצה על השולחן, ודבריו מתמיהים וע"פ מה שיסדתי שיש ב' דיני סיפור יצי"מ אחד של ההלכות וזה שייך דווקא בשעה שמצה ומרור ואחד בנפלאות יצי"מ וזה שייך אף לאחר זמן אכילת מצה שנגמר בחצות כי אינו שייך למצה ה"ה שאי"צ שתהיה המצה והמרור לפניו בשעה הזו, ועוד י"ל דבשעה שמספר נפלאות יצי"מ חייב במצה על שלחנו אבל בהלל שאין עניינו קשור למצה אי"צ שתהיה המצה על שלחנו, ויש לדחות הדיוק שלו, אמנם למעשה אולי זהו כוונת לשון רש"י וראוי לנהוג כן וצ"ע^{מו}.

ח"ג סי' קמב. מג. מו"ז סי' פד. מד. מו"ז ח"ד סי' רנג. מה. תו"ה ח"ה סי' קמח.
מו. מו"ז ח"ד סי' רנג, ותו"ה ח"ג סי' קמב. מז. תו"ה ח"ו סי' קיא.

ומאפלה לאור גדול

מו. מה שכתב מאפלה לאור גדול היינו אותו אור הגנוז שזכו לו ישראל כשיצאו ממצרים, ולאורו מלו את בניהם ולחמו אפו את מצותיהם ועליו משבח כאן בעל ההגדה כח.

אכילת המצה

נגיעה במקומות המכוסים קודם נטילה

א. כתב הביאור הלכה שראוי שקודם שנוטל ידיו לאכילה יגע במקומות המכוסים אם סובר שידיו נשארו נקיות מהנטילה לכרפס, דראוי לחוש שאין חיוב נטילה והברכה לבטלה, וכמדומה דרבים לא נהגו כן וסומכים על מה שיש הפסק גדול ועוד שמכוון להדיא בנט"י דכרפס רק מפני שטיבולו במשקה, ויש נוהגים בכל אופן לנגוע במקומות המכוסים וכן נהג מהר"א מבעלזא.

כפייה

ב. כתב באו"ש שמה שאנו כופין לקיים המצוה אף בלא בי"ד זה רק במצוה שאי"צ כוונה כמו פריעת בע"ח מצה או מתנות כהונה, אבל שופר לולב וסוכה שצריך כוונה אין מועיל כפיה כי באין מכוון אין מקיים המצוה, ולכן צריך שם דווקא כפיה ע"י בי"ד שע"י נחשב שנח לו לקיים רצון חכמים והו"ל ככוונה, ויש לדחות שאין אנו כופין כדי שיקיים את המצוה אלא כדי שלא יהיה העולם הפקר ואם אין מכוון יפסיד שלא יקיים המצוה ואי"ז עניינינו, גם מש"כ שע"י בי"ד מועיל הכפיה לכוונה אין ברור שבגט אנו מוצאין שמועיל ע"י כפיה שיהיה רצון אבל שיהיה כוונה ע"י כפיה זה לא מצאנו, וע"כ כדברינו שאין הכפיה לקיים המצוה אלא שלא יהיה הפקר ואף שאין מקיים המצוה לא אכפ"ל.

חלוקתה למסובים

ג. נראה שבעה"ב המחלק מצות לא יפסיק לחלק לאחר ברכת מצה לפני האכילה וכנהוג, אלא יחלק תיכף לאחר המוציא קודם ברכת על אכילת מצה, ועם גמר ברכת אכילת מצה יאכלו כולם תיכף ומיד ממש כדין שכן נהגו רבים מגדולי

האחרונים, וכן משמע בסי' רס"ג שזהו הסדר, וכן מנהג התימנים, וכן מנהג החת"ס, וכן הוא בדין שכיון שהוא ברכת המצות דעת התוס' שאין להפסיק בו אפי' מעט והוא חמור יותר מברכת הנהנין, ואף שהרבה לא נהגו כן וכן נראה מקצת ראשונים מ"מ נראה שהאמת עד לעצמו שהמדקדק ומהדר בדרך שביארנו הוא מקיים המצוה מן המובחר בלא פקפוק ושכרו בידו¹.

ד. ובס' הפרדס לרש"י כתב דהבעה"ב יחלק רק לאחר אכילתו הרי דגם הוא ס"ל דזה הפסק ולא יחלק קודם אכילה וכ"כ עוד ראשונים².

ה. החת"ס היה נוהג לחלק קודם כזית מהשלימה ואח"כ כזית מהפרוסה ולא חילק ב' כזיתים בבת אחת וצ"ע טעמו? ושמה הטעם משום שרצה להראות ולדייק שיש כאן ב' זיתים ועדיין צ"ע³.

נוסח ברכת על אכילת מצה

ו. תמוה מ"ש ברכת 'על אכילת מצה' ממצוות תפילין שופר וציצית שא"א לקיימם בשליחות שמברך להניח, להתעטף, לשמוע, ולא 'על'? וכתב המ"מ דהטעם בזה משום שהוא מוציא בברכה זו אחרים, וצ"ע על דבריו שטעם זה נאמר על ידי הרמב"ם במוציא אחרים לבדם ולא במברך לעצמו ולאחרים? וכה"ק הלח"מ, ועו"ק דלפ"ז מי שאוכל לבד מברך ברכה אחרת של 'לאכול מצה' ולמה לא הזכיר דבר זה הרמב"ם? וי"ל דהטעם משום דלהרמב"ם כשאוכל יותר מכזית מקיים נמי מצוה קיומית וע"כ כיון שהברכה חלה גם על מצוה זו שהיא קיומית אין הברכה לאכול אלא על אכילת, ויש לדחות דאם זה הטעם למה בשופר שממשיך אח"כ במצוה קיומית מברך לשמוע? וע"כ י"ל שתקנו הברכה בלשון הפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו בשעה שהיו אוכלים המצה עם הפסח ואף שכהיום אי"ז שייך נשאר נוסח הברכה של חז"ל, ועו"ל משום שמדובר במצוה שיש לה משך זמן שהרי זמנה כל הלילה וכל שבעה יש בו מצוה קיומית ולכן מברך 'על', ואי"ז דומה לסוכה שהיא מצוה חיובית ולכן תקנו לכל פעם שנכנס ברכה בפנ"ע⁴.

ז. ולכאורה ראוי הדבר ונאה לכוון בלילה ראשונה על כל מצות שאוכל בימי הפסח שאז המצוה קיומית היא בברכה ועדיף, וכעין שמבואר באחרונים בפורים לכוון

ג. הגדש"פ מו"ז. ד. הגדש"פ מו"ז. ה. הגדש"פ מו"ז. ו. מו"ז סי' פח, וח"ג סי' רנב, ותו"ה ח"ב סי' רלג, כתבי תלמידים.

בשהחיינו ביום גם על מתנות לאביונים ומשלוח מנות ביום שעדיף בברכה, גם כאן מכוון על כל המצות ועדיף^ז.

ההפסק לאחר ברכת 'על אכילת מצה'

ה. מפורש בתוס' שיש הבדל בין ההפסק המותר בברכת הנהנין לבין ההפסק בברכת המצות, שההפסק בברכת המצות צריך להיות מועט יותר וצריך ליזהר לעשות המצוה מיד ולא יפסיק אפי' מעט מה שיכול לעשות בברכת הנהנין, וכ"מ ברמב"ם בב' מקומות, ולכן לא יזהר שלא יפסיק לאחר ברכת על אכילת מצה אפי' מעט דלא כברכת הנהנין^ה.

שכח לברך ברכת 'על אכילת מצה'

ט. שכח לברך על אכילת מצה ונזכר לאחר שאכל את הכזית הראשון כבר, אם יחזור ויברך זה תלוי מה היא המצוה של האכילה בלילה הראשון דלהרמב"ם שהוא מצוה על האכילה בכל הלילה א"כ הוא עדיין באמצע קיום המצוה ויכול לברך, וק"ו מלולב שאם הוא עדיין בנענועים יכול לברך אף שאין זה מצוה אלא שיירי מצוה וכ"ש כאן שהוא עדיין חלק מהמצוה, אבל אם נאמר שזה מצוה על הכזית הראשון ואח"כ יש מצוה קיומית לאכול מצה א"כ כיון שכבר סיים המצוה הפסיד הברכה ושוב לא יברך אמנם יש לומר שגם להצד הזה יכול לברך על אכילת אפיקומן שזה אינו רק מצוה קיומית אלא גם תקנת חז"ל רק שאם בירך בתחילה פטר את הברכה על אכילת האפיקומן ואם לא בירך צריך לברך עכשיו^ט.

לחם משנה

י. מצות לחם משנה לאכול ממה שבצע בעה"ב כמו שמוכח בתוס' וכ"כ בשו"ע הרב ובמשנ"ב, וא"כ יוצא שרוב העולם אין אוכלין מלחם משנה בפסח, והר"ז חובה אפי' לנשים מדרבנן ולהט"ז אפי' מדאורייתא, וע"כ צריך בעה"ב להזהיר את המסובין לאכול ממה שבצע, ואם אין די לכל המסובים הרי אם יניח ליד המצות שבוצע את המצות האחרות נמצא בוצע על כולן שיכול האדם לבצוע על הרבה חלות, ויתכן שבזמן הראשונים היו נוהגים כן כי היו אופים מצות גדולות אבל כהיום המצות קטנות ובמצת יד יש רק כג' זיתים ותמוה דאין חוששין לכך ואוכלין שלא ממה שבצע בעה"ב^י.

ז. תו"ה ח"ב סי' רלג. ח. הגדש"פ מו"ז, ומו"ז סי' פז, וח"ג סי' רנט. ט. תו"ה ח"ז סי' ס. י. הגדש"פ מו"ז.

- יא. אמנם יש עוד עיצה שיניח לכל אחד מעט אפי' פחות מכזית מהמצה שלו ובזה יוצאים מהלחם משנה שאי"צ כזית כדי לצאת חובת לחם משנה, וכמדומה שכן נוהגין כל השנה שאין אוכלין מבציעת בעה"ב דווקא כזית וכן משמע בהגרעק"א, וצריך גם כזיתים שלימים לצאת ידי חובת אכילת מצה, ואותם יקח ממצה שיפרס קודם שכן מבואר בגר"א ובצ"צ שצריך לאכול מצה פרוסה דווקא^א.
- יב. ובאמת הביאו מהגר"ח הלוי מבריסק שדי לצאת יד"ח לח"מ בשמיעה בעלמא ויכול לאכול מלחם אחר וכקידוש היום שיוצאין יד"ח קידוש בשמיעת בופה"ג אף שלא טעמו כולם ודלא כבנו הגריזה"ס שהחמיר בזה בקידוש היום שיטעמו דווקא, ולדבריו א"ש^ב.
- יג. דעת הגר"א שצריך שבכל לחם יהיה שיעור כביצה וא"כ במצה שיש בה רק שיעור כזית ברווח אין לצאת בה ידי לחם משנה, והטעם בזה י"ל שכיון שלחם משנה הוא כמו המן והמן הגיע כדי שביעה לכן צריך כביצה והפוסקים לא הזכירו דין זה שהלחם צריך שיהיה בו כביצה, ובשד"ח הביא מחקרי לב שדי בלחם פחות מכזית שגם זה נקרא לחם, ומפתח הדביר הביא שצריך לכה"פ כזית וכן מסיק להחמיר^ג.
- יד. לדעת בעל הפרדס צריך לאכול ממצה אחת כביצה ומהשניה כזית שבפחות מכאן אין זה חשוב שאכל משניהם שאין אכילה פחות מכזית, ונ"ל דמצוה מן המובחר לתת לכל השומע ג"כ כביצה, אבל כשאין לו כ"כ לכל אחד יוצאין אפי' בפחות מכזית לכל אחד וכמו שאנו נוהגין בליל הסדר^ד.
- טו. דע שצריך לכתחילה ליתן לכל אחד מבני הסעודה פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה כמבואר ברש"י שאף שבשו"ע לא משמע כ"כ כן כן הכוונה, ותמהני שלא נזהרין בזה היום^ה.
- טז. יש נוהגים כשאין שומעים ברכת הבוצע ליקח בידם הלח"מ של המברך ולברך עליו ג"כ המוציא, אבל קבלה בידינו שהגר"א הזהיר שיוצאין יד"ח לח"מ רק בברכת הבוצע, והטעם שהבציעה היא מעיקר המצוה ולא מצאנו שיכול להוציא בבציעה לבדה שהרי היא מצוה שבגופו ואין יכול להוציא בה רק אגב הברכה, וכ"כ בתורת חיים שכן ציוה לו המהר"ם שיק ושכ"ה ג"כ דעת החת"ס, וכן משמע בשו"ע הרב ואף שיש כמה אדמורי"ם שלא נוהגים כן אנו ראוי לנו

יא. הגדש"פ מו"ז. יב. תו"ה ח"א סי' רנח - רנט. יג. תו"ה ח"א סי' רנח. יד. תו"ה ח"א סי' רנח. טו. תו"ה ח"א סו"ס רנח.

פסקים

אכילת המצה

והנהגות

ק"ג

להחמיר כן, ואם איחר יברך על ב' פרוסות שכתב בשו"ת משיב דבר שחשוב לח"מ בשעת הדחק, וכ"כ בערוה"ש^{טז}.

יז. נראה שצריך לסמוך המצות יחד בשעת הברכה ובשעת הבציעה וצריך לסמוך הבציעה לברכה ולא כאותם שכל אחד מברך בפנ"ע על המצות ויש בזה הפסק^י.

יח. נראה שמעיקר הדין יש לסמוך על הרי"ף והרמב"ם שס"ל שבלייל הסדר די לקיים מצות אכילת מצה בלחם עוני והיינו בפרוסה, וע"כ מספיק מצה ופרוסה ללחם משנה וכן נהג הגר"א^י.

אין עושין מצוות חבילות חבילות

יט. נראה דאין לחוש כשאוכל את ב' הכזיתים ביחד להא דאין עושין מצוות חבילות חבילות דהא רוב הפוסקים הסכימו שהמוציא היא ברכת הנהנין ואין בזה איסור דמצות חבילות, ועוד שלשיטת התוס' שטעם האיסור משום שנראה עליו כמשאוי וזה לא שייך כשאוכל ב' כזיתים דנראה כמשאוי הוא כשרוצה להפטר על ידי דבר אחד ב' מצוות ולא כשמקיימם ביחד^ט.

מלח

כ. כתב המחבר שמטביל הכזית מצה במלח וככל פת, וכ"ד האריז"ל, אבל להרמ"א אין צריך כיון שפת נקי אין צריך מלח, וביאר הטעם במשנ"ב שנראה יותר לחם עוני בלי מלח, ועוד י"ל שאין להוסיף תבלין כדי שלא לבטל טעם המצה ואף אם לא בטל כיון שהוא טפל הידור הוא לאכול בלא תבלין, והגם שיש ענין ליתן תבלין כדי להחשיב המצוה בליל הסדר שהוא מצוה חשובה אין צריך להחשיבה, ועוד טעם כתב בחק יעקב שאין להטביל את המצה בליל הסדר במלח משום חיבוב מצוה, וכוונתו שמשום חיבוב מצוה מחשיבין את המצה כמות שהיא ואי"צ להטעימו בתבלין שיהיה חשוב, ורק בקדשים שכתוב 'למשחה' לגדולה יש מצוה לאכול עם תבלין אבל בשאר דברי מצוה אין צריך תבלין שזה כבוד המצוה שאי"צ תבלין, ובכף החיים מביא עצה לטבול ולנער, וכן אני נוהג^כ.

חרוסת

כא. כתב הרמב"ם שמברך המוציא ואכילת מצה ומטביל מצה בחרוסת ואוכלה, וכ"כ הטור בשם רב עמרם גאון, והראב"ד השיג על הרמב"ם שזה הבל, וביאר הטור

טז. תו"ה ח"א סי' רנט. יז. תו"ה ח"א סי' רנט. יח. תו"ה ח"ו סי' קט. יט. הגדש"פ מו"ז. כ. תו"ה ח"ב סי' סב, וח"ה סי' קלח.

שהטעם בטיבול זה במקום מלח, והק' הטור והרי מצה זכר לחירות וחרוסת לטיט ואיך יתחברו? ועוד דמצה דאורייתא וחרוסת דרבנן ואתי דרבנן ומבטל דאורייתא, ונראה דהרמב"ם לא התכוון לומר דחובה לטבל בחרוסת אלא דכן הוא המנהג, ומטבילים רק את קצה המצה בחרוסת כדרך שמטבילין כל השנה במלח, ולכן אי"ז מבטל טעם המצה, ואי"ז חיבור, ולכן המהדרים לאכול לאחר הכורך מצה עם חרוסת שיוצאים בזה שי' הרמב"ם שהרי לשי' בכל הכזיתים שאוכל בלילה איכא מצות מצה, לא יטבלו הכל אלא מעט שזו היא שיטת הרמב"ם, והפוסקים השמיטו דבר זה דאינו אלא חומרא^{כז}.

כב. והנה בסדר קרבן פסח לא הזכיר הרמב"ם שצריך לטבל המצה בחרוסת וצ"ל הטעם משום שקרבן פסח הוא דרך חירות ולא יאה לערב המצה שאוכלים עמו בחרוסת^{כח}.

מאיזה מצה יאכלו

כג. יש להסתפק אם מה שאומרים דברים על ההגדה הוא דין ב'הגדה' מדין מצה ומרור מונחים לפניך, או דין במצה מדין 'לחם עוני' שעונין עליו דברים הרבה? וי"ל דשני הדברים נכונים ולפ"ז יש הידור לאכול את כל המצות שהיו על השלחן וענו עליהם דברים, ומצוה על בעה"ב לבצוע משלו לכל המסובים גם כהיום וצ"ע^{כט}, אמנם אין חובה להניח הרבה מצות על השולחן שיהיו כולם לחם עוני שעונין עליהם דברים הרבה משום שגם בשאר ימות החג הם נקראים לחם עוני ולכן יש להניח על השלחן רק הג' מצות וכמש"כ בשו"ע ובמשנ"ב בשם מהרי"ל שאין להניח על השלחן רק הג' מצות^ל.

שיעור

כד. שיעור כזית בעלמא הוא לפי המידה ואם נתפח קטן השיעור, אבל בברכת הנהנין י"ל שהוא לפי המשקל, וי"ל הטעם בזה משום שמברך על הנאת מעיו ומה יש לו ממה שנתפח? וצ"ע על השעה"צ שהשווה דינים אלו להדדי, רק דלפ"ז יצא פלא שהרי לנט"י צריך כביצה ולדוגמא במצת מכונה הרי הנפח גדול ויוצא שלשיעור כזית לפי משקל צריך מצה וחצי ואילו כביצה לפי נפח הוא פחות דכזית לפי נפח הוא רק חצי מצה וא"כ יתכן שיאכל כביצה לנט"י ולא כזית לברכה"מ, והוא פלא ולא משמע כן באחרונים, ולהגר"א ששיעור החיוב לנט"י

כא. תו"ה ח"ג סי' קלג, וח"ז סי' נט. כב. תו"ה ח"ג סי' קלג. כג. מו"ז סי' עח, ח"ג סי' רנו. כד. תו"ה ח"ג סי' קלב אות ו.

הוא כזית כברכה"מ א"ש, ושמעתי שהגריזה"ס והאדמורי"ם מבעלזא וסאטמר החמירו בברכת הנהנין לפי משקל, ולהעיר באתי והמחמיר לברכה"מ עד כזית ועד כביצה תע"ב, ובזה יש לבאר מה שאמרו שהקב"ה נושא פנים לישראל שמחמירים עד כזית ועד כביצה והיינו לפי השיעור הגדול^{כה}.

כה. וידוע בשם הגר"ח מוולוז'ין שיש להחמיר רק בשיעור כביצה אבל לא בשיעור כזית והוא דלא כמש"כ במעש"ר בשם הגר"א אמנם כיון שלאחרונה גזל שיעור הזיתים בשדות של ישראל והם כמעט פי שניים ושלש מהזיתים של הערביים יש טעם נוסף להחמיר בשיעור כזית דמצה ולא להקל כיון שהזיתים נשתנו והם גדולים יותר, ויש לדון אם שיעור כזית אם זה תלוי רק בא"י וביהודים, ובס' שיעורין של תורה כתב דאי"ז תלוי בזיתים של א"י וזה פלא דלכאורה זה תלוי בכל מדינה לפי הזיתים שלה^{כו}.

כו. שיעור כזית לברכה אחרונה הינו כעשרים גרם [שהרי רביעית היא כשבעים וחמשה גרם והיא ביצה ומחצה וא"כ ביצה עם קליפתה היא כחמשים גרם וזה מתאים לביצי זמנינו ואם נוריד מזה את שיעור הקליפה שהוא כרבע ממנה הר"ז 37.5 גרם וא"כ שיעור כזית שהוא חצי מכביצה הינו כתשע עשרה גרם], וטוב להחמיר ולחוש לדעת הגר"א שנתקטנו הביצים בזמנינו, וע"כ לכזית מצה שמחביבות נהגו להחמיר ככל השיטות יקח כשלושים גרם ובזה יוצא כל הדעות, אף מה שמשמע במנח"ח דיש להחמיר לשקול רק את הקמח לברכה ולא לצרף את התפיחה והמים, ואף שבס' מדות ושעורי תורה כתב דמדד והוא עשרים ושבע וחצי גרם נראה להחמיר כמש"כ משום שא"א לצמצם ועוד שיש פירורי מצה שנתקע בין השיניים, ונראה שמצה שלימה ממצות מכונה די בה, ופלא על ס' שיעורין של תורה שכתב שדי בחצי מצה שיש בה כזית בריוח, אמנם דעת החזו"א דדי בכעשרים ושתיים גרם דס"ל דמצרפים האווירים, ומדד הקה"י והם שני שלישי מצת מכונה, וחולה וזקן יכולים להקל כן, ועכ"פ המיקל כדעת החזו"א לא הפסיד^{כז}.

כז. ונראה דהמחמיר כדעה שצריך 30 גרם יזהר שלא יצא חומרו קולו שלא יאמר שכיון שהוא כ"כ הרבה אין יכול לבלוע בב"א אלא ינסה לבלוע לכה"פ כעשרים

כה. תו"ה ח"ב סי' קכז, וח"ו סי' קט אות יא, ומו"ז ח"ג סי' רסז, וח"ז סי' קעב. כו. מו"ז סי' צה, ורפב, וח"ו סי' כב, וח"ז סי' קעב. כז. תו"ה ח"ו סי' קט אות יא, וח"ז סי' כו, וסי' נד אות א, סי' כו, ומו"ז ח"ד סי' רסה, וסי' צה, וח"ז סי' קעב.

ושנים גרם בב"א, וכן על זה הסדר שאם אין יכול כשיעור זה יבלע השיעור הקטן יותר שהוא כשבע עשרה גרם, וכן הלאה^{כח}.

כח. ובלייל הסדר כשלוקח כזית מהמצה והשלימה יכול להקל לשער מצה עם החללים, ואני נוהג ליקח כזית כשלושים גרם מהפרוסה ומשהו מהשלימה ובזה יוצא, כיון שההידור לאכול מהפרוסה דזה לחם עוני וע"כ אני אוכל את כל השיעור כזית מהפרוסה^{כט}.

כט. דעת הכף החיים דצריך להחמיר לברכה"מ שלא לצרף התפיחה, ולפ"ז יצא במצה דבר פלא שיהיה כביצה לנט"י ולא יהיה כזית לברכה"מ דלזה יוצא שצריך שיעור של כמצה וחצי ואילו הכביצה די בה במצה אחת, ושמעתי שהגריזה"ס החמיר בברכת הנהנין לפי המשקל וכן החמיר האדמורי"ם מסטמר ובעלזל.

צורת אכילתה

ל. נחלקו הראשונים דלרגמ"ה [להרוקח] ורש"י ורשב"ם והרא"ש וכ"כ בכה"ח שזו היא דעת האריז"ל מברכין על השלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה ודעת הר"ח והסמ"ע וראב"ן וראבי"ה ורבינו ישעיה דמברכין על הפרוסה המוציא ועל השלימה אכילת מצה, ויש גם דעה שלישית וזו היא דעת הרז"ה והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן והבה"מ בשם הרמב"ם שמברכין את ב' הברכות על הפרוסה, ועל כן הכריע בשו"ע שעיקר המצוה בלייל פסח הוא לאכול שני זיתים כזית מהשלימה וכזית מהפרוסה בבת אחת ממש דאם יאכל כזית אחד מעורב שמא לא יצא יד"ח, ובזה מיושב קו' המ"א שהק' מנ"ל להשו"ע הא"א.

לא. ואם אי אפשר לו לאכול כ"כ הרבה בבת אחת אוכל תחלה כזית מהשלימה להמוציא ורק אחר כך כזית מהפרוסה למצות מצה דאם יכוון כבר בשלימה לשם מצות מצה א"כ אין קיים המצוה של 'לחם עוני' בשלימות שהרי אמרו ז"ל מה דרכו של עני בפרוסה וכמש"כ בצ"צ דנוטה שהוא מדאורייתא, וכ"ד האריז"ל והגר"א והשו"ע הרב ומהמשנ"ב דיוצאין חובה זו בפרוסה דווקא [ואין בזה משום הפסק דהכזית דהמוציא הוא צורך של הכזית דאכילת מצה], והוא כיוון לצאת יד"ח זו בשלימה^{לב}.

לב. אמנם זה תמוה דלא משמע כן בגמ' ועוד דרוב העולם אין בקיאין בכוונות ונמצא מפסידין עיקר מצות מצה שהרי יוצאין בשלימה, ונראה לי שגם בכזית ראשון

כח. תו"ה ח"ז סי' נד אות א, ומו"ז ח"ד סי' רסה, וסי' צה, וח"ז סי' קעב. כט. תו"ה ח"ו סי' קט אות יא. ל. תו"ה ח"ב סי' קכז. לא. הגדש"פ מו"ז. לב. הגדש"פ מו"ז.

שאוכל להמוציא יכוין נמי לקיים מצות מצה ואחר כך יאכל כזית מפרוסה דוקא למצות מצה לבד^ל, ובפרט לפי מה שביארנו לשי' הרמב"ם דמצות אכילת המצה בליל הסדר היא על כל מצה שיאכל א"כ גם בכזית השני מקיים מצות אכילת מצה ושפיר דמי^ל.

לג. ונראה עוד דאף אם אינו אוכל של המוציא תחלה כמבואר בש"ע רק כורך השלימה ופרוסה יחד ואוכלן בכוונת המוציא ומצות מצה ג"כ שפיר דמי אף לדברי הש"ע, דבש"ע עיקר הדין אשמועין שאם בלא"ה לא יאכל בב"א שיאכל קודם מהשלימה ויגמור ואח"כ מהפרוסה אבל אם רוצה לאוכלם יחדיו שפיר דמי שהרי אכל כזית מהשלימה והפרוסה^ל.

לד. ידקדק מאד בכזית ראשון לאכול בבת אחת דוקא דאף שלהגרי"ז אין חובה לאכול בב"א, הרי להמג"א בשם המרדכי והגר"א החיוב לאכול בבת אחת הוא מדינא דגמרא לכתחילה וע"כ יש לזהר בדבר^ל.

הכוונה

לה. בקיום מצות מצה צריך לכוון ג"כ הטעם שבחפזון יצאתם ממצרים ולא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ, וכמש"כ הב"ח לגבי סוכה שבמקום שכתוב טעם במצוה צריך לכוון הטעם מלבד הכוונה לשם מצוה, וכן סיפר לי ר' אלימלך רומפלר שכן היו נוהגין אדמור"י בעלזא, וכתב שם בביכורי יעקב שזה מעכב, ובמשנ"ב בשם הפמ"ג כתב דאין מעכב^ל.

זמן אכילתה

לו. לכתחילה צריך לשער זמן כדי אכילת פרס משעה שהתחיל ללעוס, שהרי הלעיסה היא התחלת האכילה, וכמש"כ המג"א דהסח לאחר שהתחיל ללעוס אף שלא בלע אי"צ לחזור ולברך, וכ"כ להדיא בחלקת יואב, ובדיעבד יוצא יד"ח גם בבליעת כזית בלבד וא"כ די לשיעור כדי אכילת פרס גם בבליעה לבדה^ל.

לז. דעת המג"א שצריך לאכול הכזית בבית אחת, וכ"ד הגר"א, וביאור דבריהם דהאוכל חצי שיעור לא קיים המצוה כלל ואי"ז דומה לח"ש באיסורים שאסור גם הוא דאין לנו מקרא לחדש כן, ולכן כדי שגם האכילה תהיה חלק מהמצוה

לג. הגדש"פ מו"ז, תו"ה ח"ג סי' קלב אות ה. לד. תו"ה ח"ז סי' ס. לה. הגדש"פ מו"ז.
לו. הגש"פ מו"ז. לז. תו"ה ח"ג סי' קלב אות ד, ח"ו סי' קט אות ז, ומו"ז סי' פז, וח"ג סי' רנט. לח. תו"ה ח"ו סי' קט.

צריך לאכול בבת אחת, והגרי"ז מבריסק דחה ראית המג"א מהלל שכתב המרדכי שצריך להיות בב"א ממש שזה דין בכורך שאם לא יאכל הכל בב"א ממש א"כ אין זה כורך, אבל לא דחה ראיות הגר"א, וגדר בבת אחת אין הכוונה בבליעה אחת דהחזו"א והגרי"ז לא נהגו כן אלא הכוונה ברציפות בלי הפסק וכן משמע בתוס' לט.

לח. וע"ע בחי' חת"ס דהבולע בבת אחת אי"ז דרך אכילה ומאידך בתשובתיו כתב דצריך לבלוע בב"א, וצריך לומר שמש"כ לבלוע בב"א היינו להכניס בפיו בב"א ואם יכול לבלוע אי"ז שלא כדרך אכילה דמפני חביבות המצוה אוכל מהרה, אבל אם רק הכניס לא תוך פיו כל הכזית בב"א יצא וכן יש לנהוג, אמנם במנהגי החת"ס לא כתב כן אלא היה מכניס מעט מעט ולועס ושוב בולע הכל בב"א והר"ז דלא כדבריו בחידושו שאי"ז דרך אכילה.^ט

לט. כיון דטעם אכילת הכזית בבת אחד כדי לקיים המצוה מתחילת האכילה א"כ לא עשה כן אלא אכל בשיעור של כדי אכילת פרס בדיעבד יצא.^{טא}

מ. שיעור כדי אכילת פרס הוא כשתי דקות, אמנם שיעור זה נאמר להאוכל שיעור מצה דהגר"ח נאה אבל להאוכל שיעור חזו"א שזה כפול א"כ גם הזמן צריך להיות כפול ויש למהר ולגמור כזית בתוך השיעור^{טב}, ושיעורו לחומרא הוא ג' דקות כמש"כ במרחשת וכ"ד החזו"א וכן חשש הגר"מ פיינשטיין באגרו"מ^{טג}.

מא. ושיעור כדי אכילת פרס צריך לשער לפי מצה ולא לפי לחם לפי שמצה וחמץ ב' מינים הם, דאל"כ למה האוכל תרומת חמץ בפסח אין יכול לשלם מצה? וע"כ דהוא מין אחר, ומתוך המצות צריך לבחור את המצה שאוכלים אותה יותר במהרה [כמו מצות מכונה] שהרי חזינן שמשערים אוכל בליפתן לפי שאכילתו במהרה יותר^{טד}.

נוי המצוה

מב. רש"י פי' שמקור הא דלולב היבש פסול משום זה קלי ואנוהו והק' התוס' והרי דין ואנוהו הוא רק דין לכתחילה ולולב היבש פסול אפי' בדיעבד, ונראה שיש חי' בדין זה קלי ואנוהו שאם יש חסרון בנוי הוא פסול לכתחילה אבל אם הוא

לט. תו"ה ח"ג סי' קלא, וסי' קלב אות ב, וח"ו סי' קט, מו"ז סי' פז, וח"ג סי' רנט. מ. תו"ה ח"ג סי' קלא, וסי' קלב אות ב, וח"ו סי' קט, מו"ז סי' פז, וח"ג סי' רנט. מא. תו"ה ח"ג סי' קלא. מב. תו"ה ח"ג סי' קלב אות ב. מג. תו"ה ח"ז סי' נד אות א. מד. תו"ה ח"ג סי' קלב אות ב.

פסקים

אכילת המצה

והנהגות

ק"ט

מאוס הוא פסול גם בדיעבד מדין זה קלי ואנווהו, וזהו בי' דברי הבה"ג שאם נוטל שלא כדרך גדילתו אין בזה זה קלי והוא ביזוי מצוה ולכן הוא מעכב, ומזה נראה לפשוט ספקו של המשנה למלך אם מקיימים מצות אכילה שלא כדרכה באופן שבאיסורים היה פטור שאין מקיים מצוה מצות אכילה לפי שהוא משונה ואף שאי"צ הידור באכילה אבל משונה הוא מבזה ואין מקיים בזה המצוה, ולכן אם אוכל עם תערוכת דבר מר וכדומה אין מקיים בזה מצוה אכילת מצה שזה מבזה שאוכל שלא כדרכו^{מ"ה}.

לתיאבון

מג. בתוס' תמהו מה טעם אכילת הפסח על השובע ואכילת המצה היא לתיאבון? ותי' שבקדשים הטעם שלא יצא משלחן רבו רעב אבל במצה לא שייך הטעם הזה דאי"ז שולחן רבו, ולי נראה הטעם משום הדרשה במכילתא שדורשים שרק פסח נאכל על השובע ולא המצה, ועוד דדברים טעימים אדם אוהב לאכול גם אם הוא שבע ואילו בפת אם אוכל מעט הוא קץ באכילתו, ולכן בפת צריך לתיאבון ואילו בצלי שהוא תמיד נהנה ממנו [ורוצים שישאר טעם המצה בפיו] נאכל על השובע^{מ"ו}.

מצות מכונה

מד. לא כדאי לצאת במצות מכונה בלילה הראשון^{מ"ז}, ואף שבס' שיעורין של תורה כתב דשיעור כזית הוא כחצי מצת מכונה לא בא להכשיר בזה מצות מכונה אלא קבע שבמצת מכונה השיעור הזה אין בו ספק^{מ"ח}.

מה. אשה שנהגה לאכול מצות יד והתחתנה עם מי שאוכל מצות מכונה מהודרות יכולה לשנות מנהגה כבעלה, וזה דווקא במצות שיש עליהן השגחה מהודרת, ועכ"פ ראוי לה להתיר נדרה כיון שיש האוסרים כן בגדר סייג, ואף שאין מועיל בסייג התרת נדרים, מ"מ לא גזרו על מי שהתחתנה עם מי שאין נוהג כן, ואם החמיר עד היום רק בגלל שאביה עשה כן אין צריכה אפי' התרת נדרים אבל אם הבינה שיש בזה חומרא צריכה התרת נדרים^{מ"ט}.

אכילת מצה בסעודת הלילה

מו. דע כי המצוה מן התורה בליל הסדר הוא בכל כזית וכזית רק שאינו מחויב

מה. תו"ה ח"ג סי' ז. מו. תו"ה ח"ג סי' קלה, מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא, כתבי תלמידים.
מז. מו"ז ח"ד סי' רסה. מח. מו"ז סי' צה, וח"ז סי' קעב. מט. תו"ה ח"א סי' דש.

לאכול רק כזית אחד, ולא פחות מכך שזה נחשב טעימה ולא אכילה, אבל לקיים מצוה יכול ביותר מכזית שהמצוה היא אכילת מצה וזה לא מוגבל בכזית, דכן מדויק בלשון הרמב"ם, וכ"מ בדעת השאלות שכתב שצריך לאכול מצה משומרת בליל הסדר גם לאחר כזית הראשון והו"ד ברא"ש ורו"ה והרמב"ן ומשמע דיש מצוה בכל כזית דאל"כ מה טעם צריך דווקא בליל הסדר מצה משומרת, וכ"כ להדיא במהר"ל מפראג, והיינו מצות בערב תאכלו מצות, מלבד מצות שבעת ימים מצות תאכלו שיש להגר"א ולעוד ראשונים לאכול כל שבעה, וביאור דבריהם אינו שיש לו מצוה חיובית אחת ועוד מצוות קיומיות לפי מספר הכזיתים שיאכל, אלא יש מצוה לאכול מצה בלילה ושיעורה המועט ביותר הוא כזית ואם אכל יותר קיים המצוה החיובית בהידור יותר, ואם הפסיק בשינה סיים המצוה ואין יכול להמשיך אח"כ לדעת הרמב"ם אף לא אכל אפיקומן דכבר סיים המצוה ומה שאוכל מעתה אין בו מצוה והוא מבטל טעם המצוה מפיו.^נ

מז. וע"כ יש להזהר שלא לאכול בצמצום מהמצות המשומרות בליל הסדר כדי לצאת דעת כל הני ראשונים^{נב}, וכן משמע באבני נזר שכתב שלא יאכל בער"פ מצה שאינה משומרת כדי שיאכל הרבה זיתים של מצה בלילה, ועפ"ד מבואר למה מותר לאכול בציקות של נכרים בליל הסדר כי מדובר שיש לו רק כזית אחד משומר וממילא אין חשש שיאכל פחות כזיתים בגין זה.^{נב}

הסיבה

מח. אף שעיקר ההסיבה היתה על מיטה, כהיום שהעיקר להסב על כסא כבוד או על ספה כיון שזה הדרך היום, רק שכשהוא מיסב יפשוט רגליו כמיסב על המטה שזו היא דעת הרמב"ם אבל לרש"י יוצא גם בל"ז ובדיעבד ודאי ניתן לסמוך ע"ד רש"י, וע"כ אם יושב על כסא רגיל ומניח כר אין יוצא יד"ח חירות מעיקר הדין ויוצא רק בדיעבד כפי השיטות שהיום דרך בן חורין להסב על כסא ודי בכך, וצריך להסמך על דבר מה כשהוא מטה ואין די בהטיה בפנ"ע דזה חשיב ישיבה שאין בה סמיכה שעמידה טובה ממנה וממילא אי"ז הסיבה, ומאידך גם אין מועילה שכיבה לגמרי אלא צריך שיהיה ראשו זקוף ונשען אף שבדיעבד יוצאים אפי' בשכיבה ממש, ועכ"פ העיקר שיהיה לו נח שזה עיקר ענין ההסיבה, ודרך חירות היינו שיהיה לו נח כמו ביינ שצריך לשתות יין ערב לו שזה דרך חירות.^{נב}

נ. מו"ז סי' פח, וח"ג סי' קטז, וסי' רנב, תו"ה ח"ז סי' ס, כתבי תלמידים. נא. מו"ז סי' פח, וח"ג סי' רנב. נב. מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא. נג. מו"ז סי' עא - עב וח"ג סי' רנג, וח"ז סי'

פסקים

אכילת המצה

והנהגות

קבא

מט. כתב הרמב"ם שאם היסב בכל אכילתו בלילה הר"ז משובח, וכתב מהר"ל מפראג שהכוונה על אכילת המצה, שכל כזית באכילתה היא מצוה ולכן המיסב באכילתה הר"ז משובח, ואי"ז משמע בלשון הרמב"ם שכתב שכן הוא בכל אכילתו ויתכן הטעם מפני שזה דרך אכילה חשובה, ולכן כתב ההגה"מ שלראבי"ה בזה"ז אי"צ להסב, ואדרבה היום בלי הסיבה עדיף שזהו דרך ישיבה היום, ואולי לכן ס"ל להרמב"ם שמשובח להסב כל הסעודה להוכיח שזה דרך אכילה אצלו, שאם אי"ז דרך אכילה אין ההסיבה מהודרת כמצותה^{יז}.

נ. צ"ע איך בכפאוהו פרסיים לאכול מצה יצא, והלא אי"ז בהסיבה, וביאר הגר"י רוזין מרוגטשוב שזה היה בהסיבה כיון שכן היה דרך הפרסיים אבל עדיין צ"ע דאפי' אם היסב לא היה זה דרך חירות שהרי היה זה בכפיה וא"כ איך יצא? ונראה דמי שאין מיסב לא הפסיד את מצות אכילת המצה אלא שצריך לאכול שוב כדי לקיים מצות הסיבה, וגם אם כפאוהו לאכול מצה יצא יד"ח אכילת מצה וצריך לאכול שוב כדי לקיים מצות הסיבה, ואין לומר שכיון שכבר קיים מצוה זו איך יקיים מצות הסיבה בעצמה, הרי כבר כתבנו דבכל כזית בליל הסדר איכא מצוה וע"כ יכול לתקן ע"י הסיבה בכזית שני לקיים מצות הסיבה^{יח}.

נא. ולפ"ז יוצא שאם נזכר לאחר ברכה^{מ"ז} שכבר הסיח דעתו מאכילת מצה שוב לא יכול לתקן ויצא רק יד"ח מצה בלי מצות הסיבה, וא"כ י"ל דכפאוהו לאכול מצה וכבר בירך ברכה^{מ"מ} יצא יד"ח מצה ואין יכול לשוב ולקיים מצות הסיבה ולכן לא נזכר בזה מאומה, אמנם להסוברים דמצות אפיקומן היא מצוה בפנ"ע א"כ משמע דאין האכילה בכל הסדר מצוה אחת וא"כ אם שכח קודם ברכה^{מ"מ} יכול לשוב וליטול ידיו ולאכול האפיקומן בהסיבה לדעתם, ואף שבעיקר מצות אפיקומן נחלקו הראשונים אם חייב להיות בהסיבה אבל עכ"פ צריך לחזור וליטול ידיו שלא הסיבה כלל^{יט}.

נב. עוד י"ל דכפאוהו היה בדרך שאמרו לו שאם ישובו בעוד כך וכך זמן ולא יאכל המצה יהרגוהו ונמצא כשאכל היה זה בהסיבה דרך חירות והכל כדת וכדין ובזה אמר דיצא, ולפ"ז י"ל דמצות הסיבה היא חלק ממצות מצה ואם לא היסב לא יצא יד"ח מצה וגם לאחר ברכה^{מ"מ} חייב בה וצ"ע^{יט}.

נג. ועוד י"ל שמלשון הרמב"ם מדויק שאנסוהו לאכול ולא לקיים המצוה דהוא לא

קפד, כתבי תלמידים, תו"ה ח"ה סי' קלט, הגדש"פ מו"ז. נד. כתבי תלמידים, תו"ה ח"ה סי' קלט אות ד. נה. תו"ה ח"ה סי' קלד, מו"ז סי' עא, וח"ג סי' רנז, כתבי תלמידים. נו. תו"ה ח"ה סי' קלד. נז. תו"ה ח"ה סי' קלד.

רצה לאכול וכיון שאוכל ודאי רוצה לקיים המצוה, [וממילא הוא מיסב מרצון עצמו דרך חירות], ובזה מיושב מה שק' למה יצא ע"י כפיה והרי זה כמכוון שאין רוצה לצאת? וע"כ כנ"ל^{יח}.

נד. הגריזה"ס מבאר שלדעת הרמב"ם אם אכל בלא הסיבה יצא חובת מצה ולא יצא יד"ח הסיבה וא"כ שוב אין יכול לשוב ולקיים מצות הסיבה שהרי כבר יצא יד"ח מצה, ונראה זה הטעם ששינה הרמב"ם לשונו וכתב גבי הסיבה וצריך, ולא כתב וחייב כשאר חיובי דרבנן וכמש"כ בד' כוסות, רק שלדעתו כיון שמקיים מצוה בכל כזית מצה בלילה אם יאכל שוב בהסיבה יצא יד"ח הסיבה בכזית הבא שיאכל, אבל שאר הראשונים סוברים שלא יצא יד"ח המצוה כי הם סוברים שהוא תנאי מתנאי המצוה^ט.

נה. המפרשים הק' איך יצא יד"ח מצה במנחות והרי צריך לאכלם בעזרה ושם אסורה ישיבה וא"כ איך יסב? ונראה שכיון שיוצא יד"ח במצה גם בלא הסיבה יצא יד"ח^ס.

נו. צ"ע למה אין הרב חייב ליתן לו רשות להסב כיון שאי"ז פוגע בכבודו? וי"ל דלהגר"ח אין צריך להסיב בפני רבו כיון שאי"ז הסיבה דרך חירות ולי נראה כיון שע"י ההסיבה הוא מפסיד מצות כבוד רבו החשובה אין חובה לוותר לו על מצוה זו מפני זו, ולפ"ז י"ל דבגדול הדור אין מועיל מחילתו שמה שרבו מוחל לו זהו על תורה לימד אותו, אבל גדול הדור הרי כבודו הוא כבוד כל בית ישראל וכשמוחל מבזה את כולם וזה א"א^{סא}.

נז. המיסב אצל רבו אם אין מסיב על אותו השלחן אז הוא חייב להסב, ואף שהמשנ"ב מביא שהפר"ח חולק, הלא מסיק בשם הפמ"ג שראוי לבקש רשות להסב, ובאמת זה תלוי במחלוקת הראשונים אם גורסים תלמיד אצל רבו שאז פטור בכל אופן או תלמיד לפני רבו שאז זה רק אם הם בשולחן אחד, וע"כ ישתדל לקיים מצות הסבה אבל אם כולם אינם מסיבים לא יסב כיון שזה כבר בגדר בזיון ואסור^{סב}.

נה. ורבו זה נפסק בשו"ע דהוא אפי' רבו שאינו מובהק ומשום 'מורא רבך כמורא שמים', ובס' עמק ברכה הק' דבתוס' ורמב"ם מבואר דהא ד'מורא רבך' הוא דווקא ברבו מובהק ונשאר בקו' ובאמת בב"ח ומהר"ל מפראג איתא דברבו שאין

נח. תו"ה ח"ה סי' קלו. נט. מו"ז סי' עא, וח"ג סי' רנז. ס. מו"ז סי' עא, וח"ג סי' רנז. סא. מו"ז סי' עב, תו"ה ח"ד הנהגות הגר"ח אות נו. סב. תו"ה ח"א סי' שו.

מובהק צריך להסב, אבל אשאר פוסקים שהכריעו כשו"ע ק', והנראה דהנה בתו"כ משמע שבכל ת"ח יש חיוב מורא מדין והדרת פני זקן, והגריזה"ס מבאר שגם בתו"כ מדובר ברבו מובהק ולא ידעתי מנ"ל לבאר כן? ובזה נראה דיש לחלק שיש חיוב מורא המביא לכבוד וזה רק ברבו מובהק, ויש חיוב מורא שלא לבזותו וזה שייך בכל ת"ח, ומש"כ השו"ע שאין להסב זהו משום שהסיבה נחשב לבזיון, וכן משמע בדר"א זוטא וצ"ע מה ההבדל בין רבו שאינו מובהק שנחשב לבזיון לת"ח שלא נחשב לבזיון, ונראה דבליל פסח אי"ז בזיון כי זה מצוה רק ברבו שאין מובהק חכמים לא חייבו כיון דבעלמא הוא בזיון משא"כ בשאר ת"ח^{סג}.

נט. ונראה דכהיום שאין מיסב לגמרי על מיטה מותר גם להסב בפני הרב, ואפי' אם נימא שזה אסור יש לומר שיש להתיר אם הרב מיסב על המיטה והתלמיד מוטה^{סד}.

ס. בס' מקור חיים כתב דגדול הדור אין איסור להסב בפניו ודלא כתרומת הדשן ורק מרא דאתרא אסור להסב בפניו, והוא חי' לומר דמרא דאתרא חמור יותר מגדול הדור^{סה}.

סא. הטעם במיסב אצל אביו שאין צריך לבקש רשות י"א משום שאב ודאי מחל לו, וצ"ע דהיה צריך לפרש דבר זה שאם אומר שאין מוחל אסור לו להסב, אלא י"ל שיש חילוק בין מורא אב למורא רבו דמורא אב הוא כעין שיעבוד ולכן לא התירו לאב לדרוש שיעבוד במקום מצוה, אבל מורא רב הוא כבוד התורה וכבוד שמים לכן צריך דווקא שימחול ואין חייב למחול דגם כבוד התורה מצוה חשובה היא^{סז}.

לחם עוני

סב. כתב הגריזה"ס בדיוק דברי הרמב"ם שיש איסור בלחם עוני כבר משעת הלישה, ודבריו תמוהים דכיון שאין שום חשש חמץ למה יהא אסור ללוש? וגם עצם מה שחי' שכיון שאסור ללוש לכן אין אוכלים הוא תמוה דמה קשור האיסור בשעת הלישה לאכילה, וע"כ כפשוטו שאין יוצאין משום שאנו צריך שהמצה תהיה לחם עוני^{סז}.

מצה עשירה

סג. לפמש"כ לדעת כמה ראשונים שיש מצוה בכל כזית בליל הסדר מובנת שי' רי"ן

סג. מו"ז סי' עג, וח"ג סי' רמח. סד. מו"ז סי' עב, ותו"ה ח"א סי' שו. סה. תו"ה ח"א סי' שו. סז. מו"ז ח"א סי' צ, ותו"ה ח"ה סי' קלב.

שכתב שאין לאכול מצה עשירה בליל הסדר, ותמוה למה לא יאכל, והרי לחם עוני מקיים רק בכזית הראשון? אלא הטעם משום שבכל כזית מצה עשירה שאוכל הוא מפסיד מצוה קיומית של אכילת מצה^{סח}, או לפי הדעות שבכל הלילה הוא מצוה חיובית והחמירו רק במצוה חיובית, גם יש להוסיף בזה עפ"ד המהר"ל מפראג שמצות לחם עוני בפסח היא מצוה נפרדת ונמצא כשאוכל מצה עשירה מבטל המצוה^{סט}.

סד. בב"י הביא מנהג שלא לאכול בב' הימים מצה עשירה ונדחק מאד דהטעם משום גזירה שלא יבא להחליף וכתב דאין טעם במנהג ההוא, ונראה להביא טעם למנהג שזהו לשון הרמב"ם שביום הראשון לא יעשה מצה עשירה והטעם י"ל משום שכן היה פסח מצרים שהיה רק יום אחד^ט.

שרויה

סה. הרבה אנשי מעשה נהגו שלא לאכול שרויה בפסח והטעם שמא נשאר שם קמח ועכשיו יתערב במים ויחמיץ וכמש"כ במחצה"ש בשם הע"ש, והחת"ס מביא בשו"ת מנהג הפרושים שאין אוכלים שרויה בפסח, ואילו הוא עצמו אכל כמובא במנהגיו, והביאור דיש בזה מנהג טוב והחת"ס לא ראה להחמיר דווקא בזה, כמש"כ בשע"ת בשם החכ"צ דיש בזה עונג יו"ט שלא להחמיר בזה אף שהוא מנהג טוב להחמיר, וכנראה ראה כן אצל רבו ר' נתן אדלר, וכן הגר"א זצ"ל לא החמיר בזה ומקובל אצלנו שהגר"א הקפיד על חתנו שהחמיר בזה וסיכם עם הרבנית שלא תכניס לו רוטב שלא יהיה שרויה, ואמר לו שאפי' קליות אין מחמיץ ואין מקום להחמיר, ועי' בתשובות הרב בעל התניא שנדחק בטעם החומרא ולדעתו יש להחמיר, וכ"כ ביסוד ושורש העבודה, והחסידים נהגו להחמיר בזה ובעוד חומרות שכן התחיל לנהוג המגיד ממעזריטש, וכן נהג הח"ח, וגם הגריזה"ס החמיר בזה אבל לא היה מכסה המצות בשעת הסעודה ובודק הכוסות אם אין בהן פירור מצה, וכן אני נוהג, וכפי הנשמע המצות של הגר"א נאפו בכל החומרות ולא היה מקום להחמיר בזה, ויתכן שזה הטעם שהחת"ס לא החמיר בזה לפי שאפה המצות היטב, ועוד יתכן שהקל בשרויה רק בחליטה וכמו שנהג החזו"א^{עא}.

סו. ונראה שאם עשו את הקניידלאך לפני בפסח שגם אם נתחמץ כבר בטל אין מדינא מקום להחמיר כלל, ואף שחסידים לא חילקו בזה זה כדי שלא יבא להתחלף,

סח. מו"ז סי' פח, וח"ג סי' רנב. סט. תו"ה ח"ג סי' קמד, מו"ז סי' סה, וח"ו סי' קעה. ע. עא. תו"ה ח"ג סי' קמד - קמה.

אבל אם נעשה קודם פסח וכ"ש אם קודם חצות אין להחמיר בזה ובפרט במצות דקות יש פחות חשש שנשאר שם קמח שלא שלטה בו האור כלל, ולכן ייעצתי למי שזה עלול לעשות לו בעיות בשל"ב שיתיר את נדרו ויבקש שיעשו הקניידל'אך קודם הפסח, ויניח אותם בתוך המרק רק כשהוא רותח והוא נמי חליטה, וכמו שנהג החזו"א ויעשה הקניידל'אך במי פירות שאין מחמיצים, ויש אומרים שהגר"א התיר רק ברותחים, ועכ"פ כל לבבות דורש ה', אמנם יש להחמיר מטעם אחר שיתכן שזה נחשב מצה עשירה שהרי אנו נוהגין שלא לאכול קניידל'אך בער"פ מהאי טעמא וא"כ נמצא מבטל הענין של לחם עוני, ואף שמברכין ע"ז מזונות יש לו דין מצה כמש"כ במנח"ח והרעק"א ואבן העזר, ומבטל המצוה בזה, והגר"א החמיר בזה ביו"ט ראשון של פסח, ואנו שמחמירים לאכול מצה כל שבעה יש להחמיר גם בזה, ואי"ז דומה לאכילת שאר דברים בפסח שזה גם במקום מצה משום שכשאוכל מצה עשירה הרי הוא כדוחה את המצוה בידים, והוא כמו בגד של ד' כנפות שחתך ממנו כנף דהקב"ה מעניש עליו בעידן ריתחא שהוא מפקיע עצמו ממצוה, ויש שאין אוכלין רק בליל הסדר מצה עשירה והטעם משום שבכל הלילה הוא מצוה חיובית והחמירו רק במצוה חיובית, גם יש להוסיף בזה עפ"ד המהר"ל מפרגש שמצות לחם עוני בפסח היא מצוה נפרדת ונמצא כשאוכל מצה עשירה מבטל המצוה^{סז}.

סז. אשה שנהגה שלא לאכול שרויה והתחתנה עם בעל שאוכל שרויה יכול לכפותה לבשל ולנהוג אצלו כאורח חייו, וכן הורה החזו"א, דאי"ז בזיון שהבעל לא מקפיד והאשה מקפידה כיון שיש בזה מנהגים, רק שאם רוצה לקבל קולות בעלה צריכה גם לקבל חומרותיו^{סח}, ואם רוצה לקבל על עצמה מנהגי בעלה אין צריכה אפי' התרת נדרים כמו ההולך ממקום שנוהגין איסור למקום שנוהגין היתר שאי"צ התרת נדרים משום שע"ד זה לא נדר^{עד}.

סח. החזו"א דן במי שאין אוכל שרויה אם הוה מוקצה בשבילו בשבת ויו"ט וכתב דזה תלוי שאם זה אסור מן הדין הוה מוקצה ואם זה חומרא אינו מוקצה, ומוכיח מזה שנהגו לאכול ביו"ט שני שאי"ז אלא חומרא וממילא אין זה מוקצה, וצ"ע דאיך אפשר להוכיח מיו"ט שני דרבנן לפסח עצמו שהוא דאורייתא? ולולא דברי החזו"א נראה דאף הסוברים שזה איסור כיון שהם מודים שיש מתירים אי"ז מוקצה להם^{עב}.

עב. תו"ה ח"ג סי' קמד, מו"ז סי' סה, וח"ו סי' קעה. עג. תו"ה ח"ב סי' רלא. עד. תו"ה ח"א סי' שד. עה. מו"ז סי' סו, וח"ז סי' קעו.

חדש

ט. נראה להביא ראיה דאין מצוה בכל כזית בליל הסדר ממש"כ התוס' דאין לאכול מצה דחדש בליל הסדר אף שעשה דוחה ל"ת דיש גזירה כזית ראשון אטו כזית שני, ומשמע דאין מצוה בכזית שני? וי"ל דאף אם יש מצוה אין בזה די כדי לדחות לא תעשה, ואפי' אם נאמר דמצוה קיומית דוחה ל"ת היינו מצוה קיומית בשלימות אבל לא חלק ממצוה"י.

פירסומי ניסא

ע. נראה דאם בד' כוסות שחיובם מדרבנן יש בזה חיוב של פירסומי ניסא ומוכר כסותו כדי לקיימה כ"ש מצה שהיא דאורייתא, וכמש"כ רש"י שעל ידי אכילת המצה והפסח זוכר את יצי"מ והיינו פרסומי ניסא, ואף שד' כוסות חייבום רבנן וזה טעמם ומצה לא כן הוא דהוא דאורייתא אעפ"כ יש בו גם פירסומי ניסא, [וזה דלא כמש"כ בשו"ת בשמים ראש דדין פרסומי ניסא הוא דווקא בד' כוסות ודבריו תמוהים טובא], ועוד שבכל מצוה דאורייתא צריך לחזור על הפתחים למי שמחזר על צרכיו בלא"ה והרי גם בפרסומי ניסא הגדר הוא שמחזר על הפתחים מי שמחזר בלא"ה על צרכיו"י.

כורך

עא. שמעתי בשם מרן הגרי"ז שבמצה בפנ"ע די לאכול בכדי אכילת פרס אמנם בכורך משמע במג"א בשם המרדכי שצריך לבלוע בב"א והטעם משום שבעינן לאכלן ביחד ואם אכלן בזה אחר זה חסר כזית פסח עם כל חתיכה"י.

עב. הרמב"ם לא הזכיר דין הסיבה בכורך ומשמע דלדבריו דינו ככל הסעודה שאם הסיבה הר"ז משובח אבל אין חייב בכך, כיון שכורך הוא המשך המצוה של אכילת מצה הראשונה ולכן יצא יד"ח הסיבה כבר בכזית הראשון"ט.

אכילה מהביצה של הקערה

עג. נהגנו ע"פ מנהג הגר"א לטעום בהתחלת הסעודה מיד אחרי כורך מעט מביצה זכר לחגיגה, ובעה"ב אוכל ממנו, והנותר מאכיל ממנו מעט למסובין אצלו, וכתב המשנ"ב דאף שהוא פחות מכזית די בזכר אף בפחות מכזית ועכ"פ יש להדר ליתן דווקא מהביצה שבקערה, ויתכן שעדיף לו לאכול ביצה מבושלת ולא צלויה,

עו. מו"ז סי' פח, וח"ג סי' רנב. עז. תו"ה ח"ה סי' קלד. עח. הגדש"פ מו"ז. עט. תו"ה ח"ה

ולהרמ"א הטעם שאוכלים ביצים הוא זכר לאבילות [וא"כ אי"צ דווקא מהביצה של הקערה]^פ.

אפיקומן

עד. לרש"י והרשב"ם שמקיימים מצות אכילת מצה רק באפיקומן ולהרמב"ם שמקיימים גם באפיקומן וכן מוכרח שהרי אל"כ למה יש ענין שישאר טעם מצה דרשות בפיו? ומכאן הוכיח הרמב"ם דיש חובה גם בכל אכילה בלילה ומכללה אכילת האפיקומן צריך לכוון באפיקומן שיוצא יד"ח מצה וגם טעם המצה שבחפזון יצאנו ממצרים ולא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ, אמנם אף המכוון לקיים תקנת חז"ל דאפיקומן יוצא בזה יד"ח כי זו היתה התקנה שיצאו באפיקומן חובת מצה, מיהו לכתחילה ראוי לכוון להדיא קודם אכילתו כמש"כ, אמנם להרא"ש הטעם משום זכר לקרבן פסח אבל הרמב"ם ס"ל שענין זה הוא מדינא ולא כזכר^{פא}.

עה. רבים מזלזלים במצוה זו ולכתחילה נראה שראוי לאכול כזית מצה לאפיקומן בב"א ועכ"פ חייב לאכול בכדי אכילת פרס^{פב}.

עו. הרמ"א הזהיר שיזהר שלא לאכול בסעודתו יותר מדאי כדי שלא יאכל את האפיקומן באכילה גסה, והכוונה שאינו תאב לאכול כלל, אבל מה שאין לו חשק כ"כ אי"ז נקרא אכילה גסה שכן הדרך באכילת פת שלאחר כל הסעודה אין חשק באכילתו רק האיסור שאין לו תאוה כלל, ויתכן שאף אם יש לו תאוה רק לדברים אחרים ולא למצה נמי שפיר דמי^{פג}.

עז. לרש"י והרשב"ם שמקיימים מצות אכילת מצה רק באפיקומן ומה שמברכים בתחילה זה שאז מתחיל הסעודה אבל צריך לכוון לצאת יד"ח המצה באפיקומן, אין יוצאים יד"ח ההידור של אכילה לתיאבון שלאחר הסעודה ודאי אינו לתיאבון, ונראה דגם רש"י מודה שמדאורייתא יוצא יד"ח באכילת הכזית הראשון ומה שאין יוצא הוא מדרבנן, וצריך לכוון בתחילה גם על המצה דרבנן שמקיים בסוף, וא"כ מקיימים לתיאבון בכזית הראשון מדאורייתא, ואף שיצא מדאורייתא מקיים מצוה באפיקומן דהרי המצה היא חיובית ונמשכת לכל הלילה וכמש"כ בדעת הרמב"ם^{פד}.

סי' קלט אות ד. פ. תו"ה ח"ה סי' קמג, מו"ז סי' צ, וח"ז סי' קסו. פא. מו"ז סי' פח, וח"ג סי' קטז, וסי' רנב, תו"ה ח"ג סי' קלה, וח"ו סי' קט אות ז, כתבי תלמידים. פב. תו"ה ח"ו סי' קט אות ז. פג. תו"ה ח"ג סי' קלה, מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא. פד. תו"ה ח"ג סי' קלה.

עח. ובעיקר דעת רש"י והרשב"ם ק' כיון שעיקר המצוה היא בסוף הלילה, וצריך לאכול לתיאבון איך מקיימים את ב' הדברים יחד? ונראה דהיום מודה רש"י דעיקר המצוה בכזית ראשון ורק בזמן שהיה פסח היה אז עיקר המצוה, אמנם בשעה צ"פ ש"ע עיקר המצוה גם כיום לרש"י הוא באפיקומן [וא"כ צ"ע]^{פח}.

עט. הרמב"ם לא הזכיר דין הסיבה באפיקומן ומשמע דדינו ככל הסעודה שאם היסב הר"ז משובח אבל אי"ז חובה, כיון שאפיקומן הוא המשך המצוה של אכילת מצה הראשונה ולכן יצא יד"ח הסיבה כבר בכזית הראשון^{פז}.

הישן

פ. כתב הרמ"א דהישן באמצע אכילת אפיקומן אין יכול לחזור ולאכול אבל הרמב"ם כתב דהישן בסעודה אין יכול לחזור ולאכול, וכ"כ מהרי"ל וטעם דבריהם י"ל דקיום מצות מצה הוא רק כשהוא המשך של הכזית הראשון שאין מצוה על כל כזית באכילתו אלא מצוה אחת לאכול מצה, וממילא אם ישן אי"ז המשך ואם אוכל אחר שישן הוא מבטל הטעם של המצות הראשונות שאכל, ולכן אם ישן לא ימשיך באכילתו וע"ע במרומי שדה מה שהק' על דברי הרמ"א, ובביאור דברי הרמ"א י"ל דהוא ע"פ דברי הרא"ש שאכילת האפיקומן היא זכר לקרבן הפסח ולכן אסור לישן כמו שהיה אסור לישן בזמן אכילת הפסח^{פז}.

סוף זמנה

פא. זמן חצי הלילה כתב במשנ"ב שהוא י"ב שעות שוות אחר חצי היום וכ"כ הרבה אחרונים וכ"כ הרש"ש, והדרך שמחשבים בלוחות הוא שחצי היום הוא החצי בין הנץ המישורי לשקיעה המישורית, משום שזה הזמן שרואים את החמה באמצע הרקיע שהוא זמן חצות כמבואר בגמ', והוא גופא הזמן שלר"ת הוא החצי בין עלוה"ש לצאת הכוכבים לשי', וא"כ זמן חצי הלילה הוא נקודת החצי בין השקיעה המישורית לנץ המישורי וכן בין צאה"כ דר"ת לעה"ש, ולשי' הגאונים שצריך לחשב מעה"ש עד צאה"כ לשי' וכ"כ האחרונים המאמר מרדכי וגינת ורדים ור' נתן אדלר והבן איש חי ור' דוד בהר"ן וכ"מ בחי' הרז"ה הרי זמן החצות הוא קודם ושיעורו שאם נאמר שמיל הוא ח"י דקות א"כ חצות היום והלילה קודם בחצי שעה, ואם הוא כ"ב וחצי דקות א"כ חצות היום והלילה קודם בכ"ב וחצי דקות, והגרימ"ט רוצה ליישב הקו' ממה שאין החמה בחצי

פה. מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא. פז. תו"ה ח"ה סי' קלט אות ד. פז. מו"ז סי' פח, וח"ג סי' רנב, תו"ה ח"ז סי' ס, כתבי תלמידים.

הרקיע לשי' זו שלגבי חצות גם הם מודים שצריך לחשב עד שמסתלק אור היום ולא עד מתי שמדינא לילה אבל כמה אחרונים מפורש להיפך שזה עד צאה"כ דהגאונים, וא"כ צריך להחמיר שסוף זמן אכילת מצה הוא שלושים ושש דקות קודם זמן חצות המפורסם בלוחות^{פח}, ודעת הרז"ה שמיל הוא עשרים דקות וא"כ זמן החצות מוקדם יותר וצריך לחוש לו לענין מצה ואפיקומן^{פט}.

פב. ויש עוד זמן חצות שלישי לדעת התכו"ש שהוא חצי הלילה כפשוטו והיינו מצאה"כ עד עה"ש השחר או מביה"ש עד עלוה"ש, וכ"כ במנחת שלמה שחצי הלילה לענין עת רצון הוא אחר י"ב שעות שוות מחצי היום אבל לענין דיני חצות הלילה הרי הוא כפשוטו וא"כ צריך לחוש שזמן חצות הוא קודם הזמן המתפרסם בלוח, וכן נהגו למעשה גדולי ההוראה לחשב זמן חצות למצ"ע דמצה מבין השמשות עד עה"ש^ג.

אחר חצות

פג. כתב האבני נזר שלראב"ע שאין אוכלין אפיקומן אחר חצות, אין גם איסור לאכול מצה אחרת אחר חצות וע"כ אם התאחר לגמור הסעודה יעשה תנאי דאם העיקר כראב"ע הרי עכשיו הוא אוכל אפיקומן ואח"כ זה סתם מצה ואם העיקר דעד הבוקר הרי עכשיו זה סתם מצה ואח"כ זה אפיקומן, אמנם בעיקר החי' שאם זמן אפיקומן הוא עד חצות אח"כ מותר לאכול מצה י"ל דע"פ מה שחי' הגר"ח מבריסק דזמן הפסח הוא כל הלילה ויש הגבלה במעשה האכילה דעד חצות א"כ שפיר י"ל דאיסור אכילת אפיקומן הוא כל הלילה ואין מועילה עצה זו^{צא}.

פד. י"ל דמלשון הגמ' דאכל מצה אחר חצות לא יצא ידי חובתו משמע שמצוה מקיים בזה, וי"א דהמצוה שקיים הוא אכילת מצה כל שבעה אף שלא קיים מצות בערב תאכלו מצות, אמנם נראה דיש מצוה קיומית גם מצד בערב תאכלו מצות כשם שיש מצוה ביותר מכזית, ובפרט לפמש"כ הגר"ח מבריסק דפסח זמנו כל הלילה אלא שלא הותר מעשה האכילה רק עד חצות כשם שלא הותר מעשה האכילה רק בצלי, ולכן גם זמן אכילת מצה הוא כל הלילה, אמנם בכמה מפרשים משמע דאין מצוה כלל אחר חצות אמנם נראה לי דיש מקום לחדש ולהעיר לבד באתי^{צב}.

פח. תו"ה ח"ז סי' א. פט. תו"ה ח"ג סי' כח. צ. תו"ה ח"ז סי' א, הה"ו סי' א. צא. תו"ה ח"ו סי' קי, מו"ז ח"ז סי' קפח. צב. כת"י.

קטן

פה. בגמ' מבואר דחוטפין מצה בשביל התינוקות שלא יישנו, ובמשנ"ב נדחק בזה איך שייך למהר הסדר בשביל זה, ונראה דהדבר כפשוטו ע"פ מה שהוכחנו לקמן דחינוך הקטן הוא אף באין מבין, א"כ צריך להזדרז בעריכת הסדר כדי שיוכל להאכיל הקטנים שאינם מבינים כלום והן התינוקות מצה כדי לחנכן^{צג}.

פו. קטן וקטנה שמבינים כבר שיש ענין מצוה והיינו שהם בני ג' או ד' כפי חורפם מחוייבים מן הדין להשתדל להאכילם כזית מצה בליל פסח, וברמב"ם משמע שמשודע לאכול חייב להאכילו כזית פת וזה כבר מגיל שנתיים, ותמוה שלא נתעוררו בזה המפרשים? ובן שנתיים בן חינוך הוא שהרי בידו לאחוז ביד אביו ולעלות להר הבית וזה השיעור שחייב בראיה, ואף שאין מבין מ"מ הרי מחנכו במצוות, ויש לדחות דיתכן שבמצות הראיה הטעם משום שיש ריבוי מיוחד אבל חינוך אין שייך אלא אם מבין משהו לפחות, וברמב"ם סוכות משמע יותר מכך דהטעם שקטן שאי"צ לאמור חייב בסוכה לב"ש הוא מדין חינוך והיינו אפי' תינוק שאין מבין כלום, וכן משמע בכתבים המיוחסים להגריזה"ס שביאר שהטעם שחובת חינוך היא באינה צריך לאמו אינו גדר בחינוך, אלא גדר באונס שכיון שהוא צריך לאמו הרי הוא אנוס, א"כ משמע דחינוך הוא אף באינו מבין, וכ"כ המהרי"ל בגדר טף החייבים באכילת המצה, והטעם דאי"ז נחשב כמתעסק אף שאין מבין כלום י"ל שכיון שמרגיל עצמו למצוה חשיב חינוך, ומקור דברי הרמב"ם כתב המ"מ שהוא מדין קטן היודע לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח, ויש לדחות דהתם אמר שהוא ראוי לימנות על הפסח ולא שיש מצות חינוך, וצ"ל שהרמב"ם אמר כן מסברא וכמו בקטן היודע לנענע ודומיו, וכ"כ המהרי"ל והאחרונים לא כתבו דבר זה ועכ"פ מגיל ג' או ד' שמבין הענין והוא ראוי לשאול מה נשתנה ודאי חייב לחנכו במצוה וכן נוהגין^{צד}.

פו. לא מצאתי מבואר אם קטן חייב בהסיבה בלילה הזה, ולכאורה י"ל כיון שבמלכים אין מקפידין בקטנים על דרך חירות ה"ה בקטן דידן, אמנם ביאור במקום אחר שמצות חינוך יסודה מב' טעמים א. שהקטן התחייב במצות חינוך ב. שהאב חייב לחנכו, וא"כ הצד הזה שהאב חייב לחנכו שיהיה רגיל שייך בכל אופן^{צה}.

חינוך

פה. יש לדון במי שיש לו ב' כזיתים מצה אחד לו ואחד לבנו הקטן לקיים מצות

צג. שו"ת המאור. צד. הגדש"פ מו"ז, שו"ת המאור. צה. מו"ז יס' עא, וח"ג סי' רנז.

חינוך ולחברו אין בכלל, אם חייב ליתן לו, דלכאורה אין צריך להפסיד מצות חינוך כדי שחברו יקיים המצה, ונראה שאף שאינו חייב עדיף לתת לאחר לקיים המצה שעי"ז הוא שותף במצותו משא"כ בחינוך שאי"ז מצוה גמורה ואחר שנתן לאחר הוא אנוס ופטור ממצות חינוך ועוד שמצות חינוך קילא שאינה מצוה שבגופו, ועוד שבזה הוא מחנכו לחסד וצדקה, וראיה מאאע"ה שחינך את בנו להכנסת אורחים, ואם יש לו מצות מכונה לבנו אף שמקפיד על כך שבלילה הראשון יהיה יד כדי שיהיה משומר לשם מצוה יכול לסמוך על כך שהחינוך אינו בכל פרטי המצה ויוצא גם בזה מצות חינוך^{צב}.

פ.ט. שיטת הרמב"ם י"ל דהיא דין כללי על כל ישראל שמי שיכול צריך לחנך את הקטנים ולא דווקא האב, וזה דווקא בעשה אבל בל"ת רק האב מצווה לגעור בו ולהפרישו, וכ"מ בתוס' נזיר,

פחות מכזית

צ. זקן שאין יכול לאכול כזית מצה ויכול לאכול רק מעט משמע ברמב"ם דאף בפחות מכזית יש מצוה רק שאין יוצא יד"ח וע"כ יאכל אפי' מעט, אבל אינו חייב להצטער בזה שבלא"ה אין כאן מצות עשה, אבל אם יכול לקיים מצוה אפי' במעט מקבל על כך שכר^{צג}.

חולה

צא. חולה שאם יאכל כזית מצה תגבר מחלתו אבל אין בכך חשש סכנה, ויש להביא ראיה מד' כוסות שאף שצריך לשתות אפי' אם מזיקו אבל לא במקום שיפילו למשכב, ויש לדחות דבד' כוסות החובה היא לאכול דרך חירות מה שלא שייך במצה, וא"כ צריך לאכול אף כשנופל למשכב, ונראה דהוא פטור דאף שפטור מצטער הוא רק בסוכה אבל חולה הנופל למשכב הוא פטור מכל המ"ע, ואף אם חייב להוציא ממון יותר מחומש על המצה אבל היזק הגוף לא^{צד}.

צב. ואם מתעקש ורוצה לקיים המצה יל"ע אם מותר לו לברך דהרי השעה"צ מסתפק בעוסק מצוה הפטור ממצות מצה ומתעקש לקיים המצה אם מברך דאין יאמר וצונו והוא פטור? וי"ל שכאן גרע יותר משום ששם רק נדחית המצה אבל כאן הרי ודאי אין רצון ה' שיחלה והוא עושה נגד רצון ה' ואיך יברך וצונו? ואי"ז דומה לאשה המברכת דשם וצונו היינו אותנו את ישראל, אבל כאן הוא נגד רצון

ה', ונראה דאם הסכנה רחוקה יכול לאוכל ולברך, ואם הסכנה קרובה לא יאכל ואם יאכל לא יברך^{צט}.

לכם

צג. דרש ממנו מי שמכר לו את המצות שישלם לו ונתעצל ולא שילם יש לדון אם יוצא בה יד"ח בפסח, והנה באה"ע איתא דהגוזל גט ומגרש בו אינה מגורשת, וכתב בבית מאיר דה"ה מכר לו ולא פרע כיון דעייל ונפק אוזוי יל"ע אם הגט בטל, וכ"כ בתורת גיטין שהמתחייב ללשם ולא שילם אף שלא התנה המקח בתשלום המעות לא קנה, וכ"כ במחנה אפרים ובמשנ"ב, וע"כ אני נוהג להזהיר לשלם על המצות לפני פסח דאין לך הידור גדול מזה שלפעמים המוכר דורש המעות ולקונה אין פנאי לשלם ויש לחוש שאין יוצאין ידי מצת מצוה וכן נהגו כמה צדיקים להדר במצות אתרוג, ואף שבמשנ"ב הביא שנהגו לשלם בהושע"ר י"ל שאם יש מנהג כזה אדעתא דהכי מכר משא"כ כשאין מנהג, אבל תמוה מש"כ האחרונים דהטעם שצריך לשלם משום שקנין הגבהה הוא דרבנן שהרי אח"כ יש גם קנין חצר שהוא דאורייתא, ואין זה הטעם אלא משום שאם דורש ואין משלם לו חוששין של חל הקנין, ולכן צריך להזהר שלא להבטיח לשלם מזומן ואח"כ יתן צ"ק דחוי שיתכן שעי"ז לא יצא יד"ח^פ.

צד. יש הסוברים שהזוכה בממון מספק מדין המוציא מחברו עליו הראיה אף שיכול לאכלו אין יוצא בזה באתרוג שצריך שלו, שכ"כ החת"ס, ודומה לגזל גוי שעת היראים שאף אם הוא מותר ומותר לאכלו אבל אינו שלו, [וא"כ ה"ה במצה וצריך להזהר בזה], אמנם ברמב"ם כתב דאין יוצאין במצה גזולה משום שהיא אסורה לו, ומשמע דאין בזה דין לכם, ועוד שיש לחלק בין מצה לאתרוג שבאתרוג כיון שהוא ראוי לעוד דברים בזמן הנענוע לכן צריך שיהיה שלו לכל דבר אבל מצה שכשיוצא בה דהיינו לאחר הבליעה אין ראוייה אלא לאכילה אי"צ שתהיה ראוייה לכל דבר ודי שתהיה ראוייה לאכילה^{קא}.

אורח

צה. כתבו השפ"א והאמרי בינה וכן הורו בעל האור שמח והצפנת פענח וכ"כ בדרשות בעל שבט סופר שאם יש אורח צריך להקנות לו את המצות כי במצה צריך שיהיה שלו, אבל הגריזה"ס ס"ל שאין צריך להקנות וכ"נ החזו"א והקה"י, ובעיקר הדבר צריך להבין דאף אם נחוש לשי' הר"ן והרשב"א שבעה"ב המקנה אורח

אין נותן לו האוכל במתנה אלא רק נותן לו רשות לאכול אצלו ודלא כדעת הרא"ש והתוס' שמקנה לו האוכל וכמו שפסק הרמ"א דאם קידש בזה מקודשת, וכתב המהרי"ט אלגזי שזה תלוי במח' הנ"ל והרמ"א הכריע כהרא"ש והתוס', אמנם נראה דכיון שכאן צריך לקנות א"כ ודאי בזה כיון המארח גם להקנות ולא נחלקו בזה כלל, וטעם המחמירים י"ל משום שצריך להקנות להם לכל דבר ולא רק לקיים בו המצוה ולכן אין די בדעתו שנותן לו לקיים בו המצוה ואם יעשה דבר אחר יכעס עליו אלא צריך להקנות לו לכל דבר, [ובאמת כמה אחרונים ס"ל דלא מהני מתנה ע"מ להחזיר רק אם נותן לו אפי' ע"ד ליתנו לאחר, ונראה דזה תלוי אם מתנה על מנת להחזיר היא מתנה לזמן צריך שיהיה אפשרות ליתנו לאחר אבל אם הוא לעולם בתנאי הרי הוא שלו לגמרי ואף אם אין יכול להקנות לאחר זה משום התנאי ואי"צ לחוש לזה], ונראה שכיון שנותן לו לצאת המצוה א"כ נותן לו לכל דבר דרך בזה יוצא המצוה, ועוד ששונה דין 'לכם' במצה מדין 'לכם' באתרוג דבמצה יוצא גם בשותפות ובזה מספיק אומדנא^{קב}.

צו. אמנם נראה דאפי' אם יוצא יד"ח בהקנאה לצורך קיום המצוה יש הידור יותר שיהיה שלו לכל דבר שזה הידור ב'לכם' שכמה שהוא יותר לכם הוא יותר מהודר וכמו שכתב הגריזה"ס שהידור מצוה אינו הכוונה רק ליפות החפצא דמצוה אלא כשמקיים המצוה מהמובחר הוא הידור מצוה, ונראה דזה תלוי במח' הרמב"ן והתוס' אם לכם הוא משנה את שמו של החפצא דהיינו שצריך שיהיה שם 'לולב' שלו או לא דלהרמב"ן דאי"צ א"כ אין ענין להדר ב'לכם' ולהתוס' כן, ויש לדון להרמב"ם שיוצאין באתרוג של מע"ש אף שאינו שלו אלא לאכילה, אמנם לפי מה שבי' שם הגר"ח מבריסק שהוא שלו לגמרי רק שיש הגבלה על זה מפני קדושת המעשר א"כ אין ראייה דאי"ז לכם, ולמעשה למה לא נחוש לדבריהם להקנות המצה לאורחים לכל דבר? וכ"כ גדולי הוראה שבזמנינו, ויקנה גם הכזית אפיקומן לאורחים דלרש"י ורשב"ם מקיים המצוה בכזית דאפיקומן^{קג}.

צו. פשוט שהמחמירים להקנות לאורח צריכים להקנות גם לבניהם ובנותיהם הגדולים, ואף שבערוה"ש מסתפק בלולב שאין יוצא באינו שלו אם צריך להקנות לבניו וחתניו הסמוכים על שלחנו אבל דבריו אין מובנים מפני מה בניו וחתניו יהיו שונים? וכן היה מכריז הגר"א סילבר בדרשת שבת הגדול שבניו ובנותיו הגדולים יגביהו המצות כדי לקנותם שיהיה שלהם^{קד}.

קב. תו"ה ח"ב סי' רמ, וח"ה סי' קמד, וח"ז סי' נח, ומו"ז סי' נב, וח"ג סי' רסו. קג. תו"ה ח"ב סי' רמ, וח"ה סי' קמד, וח"ז סי' נח, ומו"ז סי' נב, וח"ג סי' רסו. קד. תו"ה ח"ה סי' קמד.

צח. וכן צריך להקנות לאשתו שהרי מבואר ברא"ש לגבי סעודת הבראה שהאשה אוכלת כרגיל [אף שאסור לאכל לאכול משלן] לפי שאינו שלה אלא של בעלה, ולכן צריך להקנות לאשתו ואין לסמוך על זה באומדנא דומיא דאתרוג וצריך להקנות לה להדיא וכעת אינו תחת ידי^{קח}.

מצה גזולה

צט. בשו"ע נפסק שאין יוצאין במצה גזולה, והגרעק"א תמה למה אין יוצאין והרי קנה את זה בשינוי מעשה על ידי הלעיסה, וכיו"ב הק' הפנ"י במקום אחר, ונראה דזה נחשב שינוי שאינו ניכר כיון שהוא בתוך פיו ובוזה גזול אינו קונה, ועוד י"ל שכיון שע"י הלעיסה נאבד מן העולם אין חשוב לקנות דאין לו על מה לחול, דזה נקנה ונאבד בב"א כמש"כ התוס' דזה נחשב בב"א^{קי}.

טבל

ק. מסקנת הסוגיא דאין יוצאין במצה של טבל, והק' התוס' למה צריך פסוק לזה והרי הוה מצוה הבאה בעבירה? וכתב השאג"א דאם אין לו אלא כזית של טבל יכול לאכלו משום דעשה דוחה ל"ת וא"כ אי"ז מצוה הבאה בעבירה, וכתב ההפלאה דאפשר לקיים שניהם שיפריש תרו"מ ויבלול ולא יענש ע"ז דהר"ז פחות מכשיעור, וא"כ כשאוכל טבל שפיר הוה מצוה הבאה בעבירה? ות' החת"ס שזה הולך לדעת ר"ש שכל שהוא למלקות ולכן קשה שפיר למה צריך פסוק לטבל והר"ז מצוה הבאה בעבירה, ויש לדון בדבריו דמי יימר דלר"ש האוכל כזית שלם ובו כל שהוא איסור דחייב, שמא לא אמר אלא כשאוכלו בפנ"ע וכמש"כ התוס' דבתערובת לא אסר ר"ש? ועוד כשם שלדידן עובר בכל כזית לר"ש צ"ל דעובר בכל כל שהוא וא"כ שפיר צריך לעשות כן כדי לעבור רק בכל שהוא אחד ולא בכזית שלם של טבל? והנ"ל בזה דמצוה הבאה בעבירה הוא רק במקום שזה פסול בחפצא כמו מום בקרבן אבל במקום שהמצוה עצמה אינה עבירה רק איסור על הגברא הוא רק דרבנן ושפיר צריך פסוק לאסור טבל^{קי}.

קא. ובטעם הדבר כתב הרמב"ם דהוא משום שאין מברכין עליו ברכה"מ וצ"ע למה לא נקט הטעם שבגמ', ונראה דס"ל להרמב"ם דאין הטעם משום מצוה הבאה בעבירה אלא שאכילת איסור הוה כאוכל דבר שאינו ראוי ואינה אכילה, ולכן מדמה את זה למה שאין יוצאין עליו בברכה"מ^{קח}.

קה. מו"ז סי' נב, וח"ג סי' רסו. קו. מו"ז סי' נג, וח"ו סי' קעז. קז. מו"ז סי' נב, וח"ג סי' רסו. קח. מו"ז סי' נב, וח"ג סי' רסו, ע"ש עוד.

שיבולת שועל

קב. מצה העשויה משבולת שועל יוצא בה יד"ח דהיא מחמשת המינים, אבל בקובץ שערי ציון הוכיח שהקוקער שלנו אי"ז שיבולת שועל שהרי אינו מחמץ כלל, וא"כ לדידה אין יוצאים בזה חובת מצה, אמנם אצלינו הקבלה מאבותינו המכריע ונתקבל שזה שיבולת שועל וע"כ מכח קושיא אין דוחין, ומה שהמדענים מפקפקים בזה כל כוונתם לפקפק במקובל בישראל מדור דורקט.

קג. אמנם יש בזה חשש שהרי שבולת שועל הוא מין שעורים והוא ממהר להחמיץ ולכן אסור מדינא ללתות אותם, וגם שהוא בטעם מר מאד וא"כ לאוכלם רק אם מחממים ואז מזיע והזיעה הוה כמי פירות ואסור ללוש אותם דאז הוא ממהר להחמיץ, ועוד שמי פירות מחמיצים דמה שאמרו שאין מחמיצים אי"ז במצב כזה כשמתחמם מאד ומוציא זיעה יותר מטבעו בזה אין הקבלה דמי פירות אין מחמיצין כי מפני חוזקו וריבוי י"ל דמחמיץ יותר ממים, וכ"כ מי שצריך לאכול מזה כי אוכל שבשבולת שועל אין כ"כ גלוטן והוא טוב לחולים הסובלים מכך, יאכל כזית מצה, וילושו לאחר שיתנגבו המי פירות, ויאפה במלאכת יד ובעיסות קטנות ויאפה מיד, ולשאר ימי הפסח יאפה במי פירות בלי מים כלל שאינו מחמץ, ואז מותר ללוש כרגיל ואפי' במכונה ואף שבמשנ"ב מחמיר גם במי פירות זה חומרא לבריא ולא לחולה ויכתוב על הקופסא שרק חולים שאין יכולים לאכול מצות רגילות יאכלו ממנו, ודלא כמו שהתירו רבנים לאכול ממנו ללא חשש.

אכילת המרור

אם צריך כזית

א. תמוה מה שהיו כמה מגדולי האדמורי"ם שלא דקדקו בשיעור כזית באכילת מרור, והוא נגד משנה מפורשת, ונראה טעמם שסמכו על דעת הט"ז דיין שרף שהוא חשוב אי"צ רביעית, וי"ל דה"ה 'תמכא' דהוא חריין שלנו אין צריך כזית דהוא חריף מאד, וכן נוהגים לקדש בשבת ביין שרף על פחות מרביעית דסומכים על הט"ז, אבל אנו אין סומכים על הט"ז בזה ולכן גם במרור יקפיד דווקא על כזית,

ויותר נראה דכהיום שמפררים את החריין ומפיג טעמו צריך יותר מכזית כדי להשלים את החסרון באיכות ודבר זה צריך עיון ולא באתי רק להעיר^א.

אכילת ב' מינים יחדיו

ב. נראה שהחוששים שחסה שלנו אין זה 'מר' מספיק כדי לקיים מצות מרור וע"כ אוכלים גם 'חריין' לא יאכלום יחד משום שאם שאין יוצא יד"ח מרור בחסה א"כ יבא טעם החסה דרשות [שהרי הם חוששין שא"א לצאת בו חובת מרור] ויבטל טעם החריין דמצוה וכמש"כ התוס' לגבי אכילת מצה דרשות עם מרור דמצוה^ב.

אורח

ג. כתב הפר"ח שכיון שמרור איתקש למצה ע"כ בעי שיהיה במרור 'לכם' ואין יוצא יד"ח רק במרור שלו, וראוי להקנות המרור לאורחים כדי שיהיה שלהם לכל דבר וכמש"כ לעיל באכילת מצה ערך אורח ע"ש, ואף שבמרור דרבנן יש להקל בזה ראוי לעשות כן כדי לצאת המצוה בלא שום פקפוק^ג.

ברכת המזון

ד. בירך ברכה"מ ושתה כוס ג' ונזכר ששכח יעלה ויבא או רצה חוזר ומברך ברכה"מ אבל אין שותה שוב כוס ג' שאף שברכה"מ אינו ברכה"מ וממילא לא יצא יד"ח כוס ברכה"מ עיקר התקנה בד' כוסות היתה השתיה וכבר שתה רק שתקנו לכתחילה שיאמרנו על ברכה"מ ולכן בזה בדיעבד אין חוזר ושותה^ד.

קרב יום אשר הוא לא יום

ה. כוונת הפייטן קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה היינו שבהתגלות אור הגנוזות שהוא לא יום ולא לילה יתגלה לו כל אחד אור לפי מעשיו ויתגלה לנו שבחיינו היה בכוחנו לזכות באור גדול לנצח והפסדנו בידים^ה.

א. מו"ז סי' פז, וח"ג סי' רנט. ב. תו"ה ח"ז סי' ס. ג. תו"ה ח"ז סי' נח. ד. תו"ה ח"ה סי' קמו. ה. תו"ה ח"ה סי' קמח.

מצה כל שבעה

מצות מצה כל שבעה

- א. משמע במכילתא שאין מצוה באכילת מצה כל שבעה והר"ז כאכילת קליות ופירות, אבל דעת הגר"א וכ"כ החזקוני והרז"ה וכן מבואר בתרגום יב"ע, שיש מצוה קיומית לאכול מצה כל שבעה, ובחזון יחזקאל הביא לזה ראיה מגמ' דצריך מצה הראויה לשבעה, ואם אין בזה מצוה למה צריך מצה הראויה לשבעה? וכן נראה דעת הרמב"ם שכתב שצריך שימור למצות כל שבעה, ולשיטתם אפשר לומר דכל שבעה המצוה בלחם עוני דהיינו בפרוסה שכן משמע בקרא שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, וכ"כ להדיא בנימו"י, ומש"כ הרמב"ם דדין לחם עוני הוא רק ביום הראשון י"ל כמש"כ בחי' הריזה"ס שהיינו דין מיוחד של זכרון ביום הראשון שצריך לחם עוני ולכן משעת לישה כבר אסור, אבל אין זה סותר שאם רוצה לקיים מצות מצה צריך להיות לחם עוני גם בשאר הימים אבל איסור לישה יש רק ביום הראשון^א.
- ב. ואפשר לומר דאין מצוה דווקא בלחם עוני ואם אוכל מצה עשירה נמי יצא המצוה דכל שבעה וזה תלוי במחלוקת הראשונים אם מותר לאכול מצה עשירה בער"פ^ב.
- ג. הטעם שאין מברכין על מצות אכילת מצה כל שבעה פי' הרז"ה משום שיכול להעמיד עצמו ז' ימים בלא לאכול לחם, וביאור דבריו י"ל דאין מברכין רק על מצוה חיובית, או שהוא בגדר ברכת השבח שהותר לו לחם וכמו שמברכין על השחיטה אבל כאן אין חיוב אלא היתר לכן אין ע"ז ברכה^ג.
- ד. ויש להסתפק אם זה מצוה הנמשכת מהלילה הראשון אם צריך שכל הז' ימים יאכל מצה העשויה לשמה, ונראה להוכיח מהרמב"ם שאי"ז מצוה נמשכת שהרמב"ם כתב להדיא שאין צריך דווקא לחם עוני בכלל הז' ימים וע"כ אי"צ

א. תו"ה ח"ה סי' קלב, וח"ו סי' קט, וסי' קיג, וח"ז סי' נד אות ג, ומו"ז סי' פט, וח"ג סי' רסז.
 ב. מו"ז סי' ע, וח"ג סי' רמא, תו"ה ח"ה סי' קלב. ג. תו"ה ח"ב סי' רלג, ומו"ז סי' פט, וח"ג סי' רסז.

ג"כ לשמה^ד, אמנם הרמב"ם כתב דצריך מצה שמורה כל הז' ימים וראוי לדקדק ולחוש לדבריו אף שאין מעכב אלא בלילה הראשון^ה.

ה. ויש להסתפק אם זה מצוה אחת לכל הפסח או שבכל יום ויום יש מצוה בפנ"ע? ובמשנ"ב משמע שיש מצוה בכל יום ומכאן זה כתב דגם בסוכה יש מצוה מיוחדת לאכול כל יום בסוכה, וכ"כ בחי' חת"ס^ו.

ו. יש להסתפק אם למצוה קיומית צריך כזית דווקא, שהרי בעיקר מצות מצה נחלקו הפוסקים אם יש מצוה בפחות מכזית, ויש לומר דבקיומית לכו"ע יש מצוה, ועכ"פ יש להקל בשיעור כזית למצוות כל שבעה ולא צריך לאכול שיעור כזית לחומרא כמו שנהגו בכזית של חיוב לפי המנהג^ז.

ז. נראה דאם בד' כוסות שחיובם מדרבנן יש בזה חיוב של פירסומי ניסא ומוכר כסותו כדי לקיימה כ"ש מצה שהיא דאורייתא, וכמש"כ רש"י שעל ידי אכילת המצה והפסח זוכר את יצי"מ והיינו פרסומי ניסא, ואף שד' כוסות חייבום רבנן וזה טעמם ומצה לא כן הוא דהוא דאורייתא אעפ"כ יש בו גם פירסומי ניסא, [וזה דלא כמש"כ בשו"ת בשמים ראש דדין פרסומי ניסא הוא דווקא בד' כוסות ודבריו תמוהים טובא], ולדברינו נראה שהאוכל מצה כל שבעה זוכה לקיים בזה מצות פירסומי ניסא^ח.

ח. ויש מהגאונים שלא אכלו מצה רק הכזיתים של החיוב בליל הסדר בלבד, וכן נהג מהרי"ל דסקין ורמזו מצא לזה שכתוב מצת חסר ו' והראיה מכאן שצריך לצמצם האכילה, ותמוה שביטלו מצות עשה ופירסומי ניסא ונראה טעמם שזחלו ורעדו מכל נדנוד חטא, וכ"ש במצה שנאמר בה שצריך לשמרה, אבל בזמנינו במצות שלנו הדקות החימוץ רחוק מאד, וראוי לקיים מ"ע דמצה ובפרט שיש פרסומי ניסא, ולהט"ז פרסומי ניסא אלים יותר מעשה דאורייתא, וגם החשש רחוק דאינו אלא משהו ודרבנן^ט.

ט. יש להסתפק אם המצוה דווקא ביום או גם בלילה, דהרי שבעת ימים תאכלו מצות כתיב, ונראה דהמצוה גם בלילה שכיון שגדר המצוה שנמשך הכזית של הלילה הראשון לכל הפסח א"כ כיון שהוא בלילה ה"ה בשאר הלילות דיש מצוה, ובאמת החזקוני למד כן ממכילתא שלמדה כן מקרא^י.

ד. מו"ז ח"א סי' צ. ה. טעם ודעת שמות. ו. תו"ה ח"ו סי' קיג. ז. תו"ה ח"ה סי' קלג
אות א. ח. תו"ה ח"ה סי' קלד. ט. תו"ה ח"ה סי' קלד, מו"ז סי' א, וח"ג סי' קסח. י.
תו"ה ח"ו סי' קיג.

י. יש להסתפק אם מקיימים המצוה דכל שבעה במצה שאינה שלו, ור"י ענגיל הביא ראיה מל' הגמ' דיש מצוה לאכול מצה כל שבעה שלשון הגמ' שמצה של מע"ש לר"מ אין יוצא בה יד"ח בפסח, ואתרוג של מע"ש אין יוצא בו יד"ח ביו"ט ומשמע שכל הפסח יש מצוה, ומשמע א"כ דצריך ג"כ להיות שלו כל הפסח, ודעתי נוטה שאי"צ שיהיה שלו משום שאינו בגוף המצוה אלא רק בתנאי קיום המצוה שעל הגברא וזה נאמר רק במצה דלילה הראשון, אבל אין הדבר ברור אצלי כדי להכריע¹.

יא. יש להסתפק אם כדאי להדר לאכול בפסח מצה בפנ"ע כדי לזכות למצוה שאם יאכל עמה תבלין אתי טעם דרשות ומבטל טעם דמצות מצה ולא זה בהמצוה קיומית של אכילת מצה כל שבעה, אמנם התוס' כתבו דזה אומרים דווקא במרור שטעמו חזק או כשאוכל כזית מצומצם אבל בלא"ה לחוש לביטול טעם מצה, אמנם עיקר דבריהם צ"ע שזה שייך דווקא למי שאוכל 'תמכא – חריין' אבל האוכל חסה או עולשין אין המרירות חזק כ"כ שלא ירגיש טעם המצה ונשאר רק התי' שלא יאכל כזית מצומצם, ועוד י"ל שיוצא בזה בזה מדין טעם כעיקר כמו שכתב הגר"ח מבריסק שאם שם תבלין לאחר האפיה כיון שמרגיש את טעם המצה הרי טעם כעיקר ונחשב שאכל מצה ע"ש בדבריו, ועוד י"ל שיש הבדל בין מרור שהוא דבר לעצמו ואם אוכלם ביחד הו"ל תערובת מצה ומרור ואין יוצא, לבין תבלין שבא ליתן טעם שהוא טפל למצה, אמנם תי' זה מועיל רק לממרח וכדומה אבל אם אוכל עם תבשיל לא יועיל, וגם בזה י"ל שכיון שאוכלו כתבלין בטל למצה וכ"מ במאירי, וצריך עוד בירור בזה, אמנם י"ל דזה אם אוכל רק מעט תבלין אבל אם אוכל תבלין יותר ממצה י"ל דבטלה המצה והענין צ"ע טובא ואין בידי כעת לברר, אמנם מטעם אחר י"ל דאין לאכול עם תבלין דהרי כתב המשנ"ב שי' הפוסקים שאם עירב תבלין לאחר האפיה הוה נמי מצה עשירה וא"כ כדאי לאכול בלי תבלין כדי לקיים המצוה².

יב. וראוי לכל מי שאוכל מצה לומר בפה שרוצה לקיים המצוה כל שבעה ויש בזה תיקון גדול שהרי האכילה כל שבעה אינה מראה בהכרח שכוונתו לשמה ולכן צריך לומר בפה³ וגם שהרבה פוסקים ומכללם הפר"ח אמרו דגם במידי דאכילה מצוות צריכות כוונה, וגם להרמב"ם ודעימיה שאי"צ כוונה גם הוא מודה שלמצוה מן המובחר צריך כוונה, ויל"ע אם מקיים לפחות מצוה קיומית כשאין

יא. תו"ה ח"ו סי' קט אות ה, וח"ז סי' נח. יב. מו"ז סי' פט, וח"ג סי' רסז, ותו"ה ח"ה סי' קלז. יג. תוה" ח"ה סי' קלד.

מכוון או לא, ומדכתבה הגמ' שאין עובר בבל תוסיף אם אין מכוון משמע שאין מקיים מצוה בכלל^ד.

יג. יש לעיין אם יש ענין להרבות במצות קיומיות דמחד מצינו בסוטה שמשמע"ה רצה שתתקיים המצוה על ידו, וכן במנחות שיש ענין ללבוש ציצית אף שאין חייב, וכן במצה, או שאין ענין להרבות במצוות כמו שאין ענין להיות שוחט אף שלהרמב"ם הוא מצוה בפנ"ע בכל פעם ונראה שדווקא בציצית שיש ענין של זכירה או אפי' בתפילין שהם אות יש ענין להרבות אבל לא בשאר מצוות, וא"כ יוצא דהענין להדר באכילת מצה בפסח תלוי במח' הראשונים דלהתוס' שאכילת מצה היא אות יש ענין להדר בה, ולשאר הראשונים שאי אכילת החמץ הוא האות אין ענין להדר באכילת המצה^{טו}.

יד. ולמעשה אני נוהג בס"ד להשתדל לאכול מצה יום ביומו אני אומר להדיא "אני רוצה לקיים המצוה לאכול כל שבעה", ואני מזכיר הטעם "כי בחפזון יצאנו מארץ מצרים", ויהי נועם וכו' דכיון שהתורה כתבה מפורש הטעם, צריך לכוון הטעם, וממשיך לעצמו אור מצות מצה מיכלא דמהימנותא, ובזכות מצות מצה שהוא מיכלא דמהימנותא ואסוותא, נזכה לנסים ונפלאות כימי צאתינו ממצרים אמן, וכדאי לפרסם שבח הנהגה זו^{טז}.

לחם עוני

טו. כתב הרמב"ם שדין לחם עוני שייך ביום הראשון, וביאר הדבר הגרי"ז שהוא דין איסור לישא, ואין נראה כ"כ אלא הוא דין באכילה שיש חובה לאכול לחם עוני, והנה מדלא חי' הרמב"ם וכתב דהוא דין בלילה הראשון נראה דגם בשאר סעודות היום הראשון צריך דווקא לחם עוני ולא מצה עשירה, והטעם לזה י"ל לפי שבפסח מצרים היה איסור החמץ ואכילת ה'לחם עוני' יום אחד בלבד א"כ בכל היום הזה צריך לזכר לפסח מצרים לאכול לחם עוני^{יז}.

הטבילה במלח

טז. כתב המחבר שבבילי הסדר מטביל הכזית מצה במלח וככל פת, וכ"ד האריז"ל, אבל להרמ"א אין צריך כיון שפת נקי אין צריך מלח, וביאר הטעם במשנ"ב שנראה יותר לחם עוני בלי מלח, ועוד י"ל שאין להוסיף תבלין כדי שלא לבטל טעם המצה ואף אם לא בטל כיון שהוא טפל הידור הוא לאכול בלא תבלין,

יד. תו"ה ח"ה סי' קלו. טו. מו"ז סי' פט, וח"ג סי' רסז. טז. תו"ה ח"ה סי' קלג אות ג, וסי' קלו, וח"ו סי' קיג. יז. תו"ה ח"ה סי' קלב.

והגם שיש ענין ליתן תבלין כדי להחשיב המצוה בליל הסדר שהוא מצוה חשובה אין צריך להחשיבה, ועוד טעם כתב בחק יעקב שאין להטביל את המצה בליל הסדר במלח משום חיבוב מצוה, וכוונתו שמשום חיבוב מצוה מחשיבין את המצה כמות שהיא ואי"צ להטעימו בתבלין שיהיה חשוב, ורק בקדשים שכתוב 'למשחה' לגדולה יש מצוה לאכול עם תבלין אבל בשאר דברי מצוה אין צריך תבלין שזה כבוד המצוה שאי"צ תבלין, ומדויק שדין זה הוא רק בלילה הראשונה אבל בשאר הימים יטביל, וכ"כ להדיא בחק יעקב, אבל נראה שלדין שמקיימים מצוה קיומית בכל הפסח אין להטביל כל שבעה, דהרי יתכן שכל שבעה מצותה דווקא בלחם עוני, אבל אין מכאן הוכחה דהרמ"א לא ס"ל שיש מצוה קיומית אלא י"ל דס"ל שאין צריך לדקדק כ"כ במצוה קיומית או שאין מקפידים על משהו זה, ואמנם מצד עיקר הדין אין צריך להטביל ורק ע"פ קבלה ושיהא דומה לקרבן יש בזה ענין להטביל, ובכף החיים מביא עצה לטבול ולנער וכן אני נוהג כל שבעה^{יז}.

לחם משנה

יז. נראה שכיון שמעיקר הדין יש לסמוך על הרי"ף והרמב"ם שס"ל שבלייל הסדר די לקיים מצות אכילת מצה בלחם עוני והיינו בפרוסה, וע"כ מספיק מצה ופרוסה ללחם משנה וכן נהג הגר"א וא"כ לדעת הסוברים שמצוה לאכול מצה כל שבעה א"כ לשיטתם כל שבעה המצוה בלחם עוני וא"כ י"ל שבסעודת יו"ט או בשבת חוה"מ פסח יש לסמוך שדי מעיקר הדין במצה ופרוסה ללחם משנה^{יט}.

כזית בכדי אכילת פרס

ב. יש להזהר בימי חוה"מ פסח לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס ואם שהה יותר מזה הברכה לבטלה, ומפני נטילת הידים צריך לדעת הרבה פוסקים לאכול כביצה בכדי אכילת פרס, אמנם לזה נראה שאפשר להחשיב גם את התפיחה שבמצה וע"כ בעשרים גרם מצה יוכל לברך על נטילת ידים וברכת המזון אם אכלם בכדי אכילת פרס, ובמצת יד שנאכל לאט החשש מצוי^י.

האוכל מעט פת

ג. במג"א כתב שהאוכל מעט פת כדי לפטור שאר דברים שבסעודה יש להסתפק

יח. תו"ה ח"ב סי' סב, וח"ה סי' קלח. יט. תו"ה ח"ו סי' קט. כ. תו"ה ח"ג סי' קמג אות ו, וח"ה סי' קלג אות ב.

אם פוטר כיון שאין אכילת הפת העיקר, וכתב המשנ"ב בשם הלבושי שרד ומחצית השקל, שבשבת שהפת חשוב כיון שהוא מצוה הוא פוטר אפי' אם אוכל מעט, ולפ"ז בחוה"מ פסח שיש מצות אכילת מצה כל שבעה נראה שאם אוכל כזית מצה אין להחמיר שכיון שהוא חשוב הוא פוטר, אמנם דברי המשנ"ב צ"ע שהרי החסרון בימי החול הוא מפי שהפת אין פוטר כשאינו עיקר הסעודה וא"כ אף שבשבת הפת היא מצוה מ"מ אינה עיקר הסעודה, ועוד שהרי הדגים ובשר ג"כ חשובים שמקיים בהם מצות עונג שבת, ומניין שהפת פוטר? ויתכן שכיון שחייב לקבוע סעודה על פת זו היא חשיבותו ופוטר^{כא}.

השמחה

א. בשו"ע איתא דנשים מענות במועד, וצ"ע דהרי איכא מצות שמחה, ואיך יכולות לענות? וחי' בהעמק שאלה שהחיוב לשמוח ביו"ט הוא רק שעה אחת ואח"כ יכולות לענות, והוא פלא שבפשטות נראה שהמצות שמחה היא לאורך כל הרגל ועכ"פ בלבד צריך לשמוח כל רגל ולמה נשים מענות? ונראה שכיון שמשנות מדרך החול שמענות ולא מטפחות יוצאות בזה חובת שמחת הלב שדי במה שמפחיתות מיום חול להראות השמחה, וא"כ מקיים מצות השמחה באכילת בשר ויין וצריך להשאר שמח בלבד לאורך כל החג אבל אין לעשות לזה דבר מיוחד^{כב}.

לנגן בסעודה

ב. כתב הרמ"א דאין לנגן בלי זמר על היין והיינו בסעודה גדולה ולכן אף אם עושים סעודה גדולה בחנוכה אסור לנגן אף שאומרים שם זמירות ותשבחות ורק כשמרבים שמחה כימי חוה"מ ובפרט בחוה"מ סוכות מותרין בכלי זמר כסעודת נישואין אבל בחנוכה שענינם הלל והודאה ולא שמחה אסור לנגן בכלי זמר^{כג}.

שיעור זמן אכילת המצה

ג. אף להסוברים שאין מצות אכילת מצה כל שבעה [ראה בסעודת הבוקר ביו"ט ראשון מש"כ בזה] צריך להזהר לאכול כזית אחד ממצה בתוך כדי אכילת פרס שהרי אין חיוב ברכת המזון אם אין אוכל כזית בכדי אכילת פרס, ומה שאין מחמירים כן אולי סומכים על כך שבברכה"מ אף אם לא אוכל כדי אכילת פרס

כא. תו"ה ח"ה סי' קלג אות ג. כב. מו"ז ח"ז סי' קיב. כג. תו"ה ח"ז סי' פד אות כד.

צריך לברך אם הוא שבע כמש"כ בשו"ת חת"ס ושע"כ מצרפים דברים הבאים בתוך הסעודה גם לשביעה אבל הסכמת הפוסקים שצריך בתוך כדי אכילת פרס"י.

מצה מטוגנת

ד. מצה מטוגנת אם יש בכל חתיכה שיעור כזית אף שהטיגון משנה צורה וטעם ברכתה המוציא, אבל אם חותך לחתיכות קטנות שכל אחת פחות מכזית יש ספק אם ברכתה המוציא או מזונות וראוי לדקדק ולאכלה בתוך הסעודה, וכדאי לברך בכזית לפי משקל ולא לפי נפח שמה שאנו נוהגים לפי נפח הוא לחומרא וכאן החומרא הוא השיעור גדול על כן יחמיר לפי משקל שכן נהגו הגריזה"ס והאדמו"רים מבעלזא וסטמ"ר ולכן כדאי להחמיר אף שאין כן דעת גדולי הפוסקים למעשה אמנם נראה דאף שיש פוסקים שמצה זו שנקראת 'מצה בריי' יאכלנה רק בתוך הסעודה כי מפוררים אותה לפחות מכזית, אין נראה כן דלחם שמשתנה הרבה בטיגון כן יש לחוש אבל מצה שקרובה למצבה הנוכחי ורק מראה ביצים נוסף בה ראוי לברך עליה המוציא, וכ"ד החזו"א, ובפרט שאין מטגן בטיגון עמוק רק שם מעט שמן ודאי ברכתה המוציא^ה.

ברכתה בימות השנה

ה. אכילת מצות נחלקו הדעות מה יברך עליו דהספרדים מברכים עליו בומ"מ כדעת ס' גן המלך ומחזיק ברכה, והאשכנזים נוטלים ידיהם ומברכים המוציא כדעת שכנה"ג והיב"ד דוד, והטעם לברך מזונות משום שהוא דק מן הדק וא"כ מצות מכונה שיוצא דק מאד יברך בומ"מ, ולפ"ז אין יוצא יד"ח בפסח במצות מכונה ואין לומר שכיון שאוכלו לשם מצה חשוב שלא משמע כן ברמב"ם ואדרבה אין חשוב לברך עליו ברכה אחרונה כיון שאינו לחם, וא"כ מוכח שמצות שלנו אינן מוגדרות דק מן הדק שהרי הגדרתו שנאפה מיד ושלנו שוהים בתנור עד שיאפו, וגם אין לומר שדינו כפת הבאה בכיסנין מ"מ הרי מצות שלנו נחשבות כלחם וברכתן המוציא, ואפי' שבמחזיק ברכה הביא בזה מח' בזמנינו שאינן נאכלות לתענוג ברכתן המוציא, ואפי' באינו שבע ברכתו המוציא וברכה מ"ז, וכן פשט המנהג בין האשכנזים, והרוצה להחמיר ולא לאכול מצה אלא בתוך הסעודה יחמיר לעצמו אבל מעיקר הדין יכול לאכלו בפנ"ע^י.

ו.

כד. תו"ה ח"ג סי' קלב אות ב. כה. תו"ה ח"ג סי' קמג אות ה, וח"ז סי' כח, ופשט ועיון על ברכות. כו. תו"ה ח"ג סי' עג, וח"ז סי' כח.

אחרון של פסח

שרויה

ז. נהגו להקל לאכול שרויה ביום טוב שני של שביעי של פסח ואף שראוי לאחוז בכל החומרות בדבר דרבנן כמו בדאורייתא שלא יבואו להקל בזה, וגם דזה זלזול לדרבנן, והגר"א נהג להחמיר בדרבנן יותר מדאורייתא, ושמעתי הטעם מפי האדמו"ר משאץ שהטעם שעושים כן להוכיח דאינו אלא הידור ולא שמזלזלים במי שאין נוהג כן, ועוד י"ל שלא יהיה חשש דבל תוסיף לכן מראה שאינו נוהג הדבר כחומרת הפסח לגמריא.

ח. נסתפק החזו"א אם מותר לאותם שמחמירים בשרויה כל החג מלבד יו"ט שני לבשל קניידלאך בשביעי של פסח לכבוד אחרון של פסח שחל בשבת ע"י עירוב תבשילין דהרי ההיתר הוא משום הואיל וחזי לאורחים וכאן כיון שמחמיר בזה לא יתן לאורחים בשש"פ וא"כ יש בזה איסור בישול מה"ת, או שכיון שמותר מעיקר הדין מותר גם לבשל אף שאין בדעתו אפי' ליתן לאורחים, ותי' שלא הביא דברי הרעק"א בשם השאגת אריה דשייך הואיל אפי' באיסור דרבנן ומותר בבישול מה"ת והרעק"א חולק וסובר שכיון שאסור מדרבנן לא יאכלו אורחים ואין להתיר בזה, ולכאורה זה תלוי במח' הרעק"א והשאג"א, ונראה דגם השאג"א לא מתיר באיסור דרבנן אלא דס"ל שדבר שאסור מדאורייתא אין להתיר בכלל ובדרבנן יש להתיר בצורך כל דהו, ובפירות שנוהגים לאכול רק ביו"ט שני נחלקו הגרעק"א והחת"ס דהרעק"א מתיר משום דמותר לחולה שאין בו סכנה שזה שכיח, וחת"ס דוחה דאי"ז שכיח שיצטרך דווקא מאכל זה².

אכילת חמץ

ג. כתב במעש"ר שהיה משתדל לטעום במוצאי יו"ט טעם חמץ, וכן נהגו האדמו"ר ר' ישראל אלתר מגור ועוד כמה גדולים ואדמורי"ם שהיו קונים שכר מגוי ושותים אותו, והראה לי האדמו"ר מגור את דברי התרגום יב"ע שכתב ברמשא דעשרין ותריין תיכלון חמיע, הרי מרומז בתורה לאכול חמץ במוצאי פסח³.

א. תו"ה ח"ב סי' רלה. ב. מו"ז סי' סו, וח"ז סי' קעו. ג. מו"ז סי' פט, וח"ג סי' רסז.

אכילת מצה אחר הפסח

ד. כתב במעש"ר שהגר"א היה נמנע מלאכול לאחר הפסח מצה שיוצאין בה יד"ח בפסח, והטעם להיכרא שאין אוכלין להנאה אלא מפני גזירת הבורא, ואין אנו נוהגין כן אלא אוכלין שיירי מצה אחר הפסח, והבאתי סמך לדבר שכתוב משארותם צרורות בשמלותם ופירש"י מצה ומרור הרי דשיירי מצוה דבר חשוב הם לאכול וה"ה דאנו אוכלים שיירי המצוה בשבתות או בפסח שני.

הקבלת פני רבו ברגל

ה. שמעתי על גדול אחד תושב חו"ל שביקר אצל הגריזה"ס בא"י ביו"ט שני ואצל הגריזה"ס היה זה איסרו חג, וחקר אם יוצא בזה ענין דהקבלת פני רבו ברגל כיון שאצל רבו אי"ז רגל עכשיו והניח בצ"ע, ואף שברמב"ם משמע דהטעם של הקבלת פני רבו הוא משום כבוד ומורא י"ל דזה דווקא כשאצל רבו רגל.

קרבנות החג

פסח

יח. צ"ע בעיקר הדין שהפסח נאכל על השובע והלא אי"ז הלכה בפסח אלא בכל הקרבנות, ואולי בקדשים קלים אי"צ על השובע, ולכן גם בחגיגה אי"צ על השובע, אבל י"ל דהחידוש בפסח שצריך שהשבע יהיה מבשר אחר והיינו מחגיגה, משא"כ בשאר קרבנות, ועוד יש דין מיוחד בפסח שאין לאכול אחריו מה שאין בקרבנות אחרים וזה נמי טעם שיהא בו דין על השובע [שאל"כ לא יתקיים הדין שאין אוכלין אחריו שכיון שיהיה רעב ירצה לאכול], וכ"ז בדעת הרמב"ם אבל לרש"י ורשב"ם הטעם שנאכל על השובע לפי שכתוב בו למשחה לגדולה.

יט. דעת הרמב"ם שסדר אכילה בליל הסדר הוא כך: אוכל מצה ומרור יחד או כל אחד בפנ"ע, ואח"כ אוכל חגיגה, ואח"כ פסח, ושוב אוכל הסעודה ואח"כ אוכל כזית מבשר הפסח ואח"כ לא יטעם כלום, וצ"ע למה אוכל מבשר הפסח ב' פעמים? ונראה דמעיקר אוכל מצה ומרור לתיאבון שאין בו דין על השובע,

ואח"כ אוכל מבשר החגיגה שלא יהיה תאב לבשר, ואח"כ מבשר הפסח כדי שיהיה על השובע [מבשר דווקא ולא מבשר ודברים אחרים], ואחר הסעודה אוכל כזית כדי שישאר טעמו בפיו.^ב

ב. דנו גדולי הפוסקים אם יש חיוב הקרבת פסח בזה"ז אם יתנו האומות, ור' יחיאל מפריס עלה לא"י כדי להקריב קרבנות כמו שכתב בכפתור ופרח, וכ"כ החת"ס שביקש מהשר ליתן רשות להקריב קרבנות, ולא נתן שהיה קפדן, ונראה שלא נתנו דעתם לעוד בעיות שקיים בזה, והעיקר שבזה"ז לא שייך בכלל ואי"צ להשתדל בזה, משום שיכולים להכשל בהרבה איסורי כריתות, ועשו כן כדי להראות התשוקה, ולזה די בלימוד ההלכות בזה"ז, והיום אנו אנוסים שאין יכולים להקריב מפני שאין יודעים ההלכות כראוי והקב"ה יערה רוח טהרה עליו וישיב העבודה לדביר ביתו בקרוב ונזכה לראותה בעינינו.^ג

חגיגה

כא. דעת רוב הפוסקים שאין מקיים מצות חינוך רק אם מקיימה כהלכתה, וצ"ע ששי"רש"י היא שקטן חייב בראית פנים ולא בקרבן ולכאוף מוכח כהסוברים שאין צריך לקיים מצות חינוך כדינה רק עצם המצוה ולא כל פרטיה, ונראה שהטעם שחייבים בקרבן הוא משום לאו דלא יראה פני ריקם ולא מצד העשה של עליה לרגל והקטן חייב רק בעשה ולא בל"ת.^ד

ספירת העומר

הברכה

כב. דעת הגר"א שהברכה בספירת העומר היא מעיקר המצוה ואי"ז כשאר ברכת המצוות ודבריו צ"ע, ויש סמוכין לזה מדברי הרמב"ם^א.

זמנה

כג. יש ב' מנהגים מתי סופרים העומר יש הסופרים קודם עלינו לשבח ויש אח"כ, ונראה שנחלקו מהו גדרו של עלינו לשבח די"א שגדרו כחלק מהתפילה וממילא חל הכלל שתדיר ואינו תדיר קודם ועלינו לשבח קודם לספירת העומר, ויש אומרים שהוא שבח בעלמא שאומרים אחר התפילה ולכן אין שייך מה שתדיר ואינו תדיר קודם כיון שאינו חיובא שאינו חלק מהתפילה וממילא ספירת העומר קודם^ב.

תנאי

כד. ספירת העומר בתנאי מועילה, שאף שכתב המהרש"ם שאין מועיל עשיית מצוה בתנאי משום שאין ברירה, זהו רק בדאורייתא אבל בדרבנן יש ברירה^ג.

לא תתגודדו במנהגי העומר

כה. פסק הרמ"א שלא ינהגו בעיר אחת שני מנהגים, ותימה דמבואר בגמ' דבמנהג אין לא תתגודדו וצ"ל דאין במנהג לא תתגודדו בשני ערים, אבל בעיר אחת גם במנהג יש לא תתגודדו^ד.

הפטור מספירת העומר אם יכול להוציא

כו. ידועה דעת הבית הלוי שמי ששכח ספירת העומר יום אחד יכול לשמש כש"ץ אם מכוון להוציא אחד השומעים, ונראה דהנה תלינו מח' התוס' והרא"ם אם קטן יכול להוציא אחר בברכה"מ דהוה תרי דרבנן בחקירה מהי ערבות האם הכוונה שע"י ערבות נהיה בר חיובא ומוציא או שע"י ערבות נהיה כאילו יצא

א. הה"ו ס"ז ס"ע. ב. תו"ה ח"ז סי' פד אות יד. ג. תו"ה ח"א סי' נד. ד. מו"ז ח"ב סי' קעד.

במצוה ומוציא דלהצד הא' יכול להוציא גם בספירת העומר ולהצד הב' לא, ויש להביא ראיה מקריאת המגילה שאין מוציא בלעז אם יודע לה"ק הרי דצריך לצאת בעצמו ואין די במה שיכול לצאת, ויש לדחות דזה נחשב שאינו יכול לצאת בלעז כיון שיודע לה"ק, אמנם אפשר להוכיח מדין בן עיר שאין מוציא בן כרך וצ"ל שאין ערבות אם אין יכול לצאת במצוה זו, אמנם יש לדון בזה להחמיר מצד אחר שהרי יש פוסקים שכל אחד צריך לספור בעצמו ואין יכול לצאת יד"ח, ולכן נראה שלא יברך רק להוציא את חברו.^ה

קטן

כו. דעת רש"י שאין האב חייב במצות חינוך על קר"ש דבנו כיון שאינו מצוי אצלו, ולכאורה לפ"ז ה"ה בספירת העומר שהיא לאחר שחשיכה שאינו מצוי אצלו אז, וא"כ יש לדון איך מותר לקטן לספור ספירת העומר הרי אינו חייב אפי' מדרבנן דהרי אין עליו מצות חינוך לרש"י? ובשלמא לאשכנזים שנשים מברכות מדין אינו מצווה ועושה הרי גם קטן יכול לברך מדין אינו מצווה ועושה, אבל לספרדים שאין נשים מברכות צ"ע איך קטן מברך? ונראה שאפי' אם הוא ברכה לבטלה אנו מחנכין אותן לברך כדי שיתרגלו לברך כשיגדלו ואין בזה דין דקטן אוכל נבילות, כמו שכתבו התו' לענין קרבן פסח שמותר לחנך קטנים לאכול ממנו אף שזה איסור כדי שיתרגלו לאכול כשהם גדולים.^ה

הגדיל באמצע ספירת העומר

כח. יש להסתפק בקטן שהגדיל בימי ספירת העומר אם מה שספר כבר בעודו קטן לא יועיל לזמן הגדלות כיון שכשספר בקטנותו היה חייב רק מדרבנן או שכיון שרוב הפוסקים סוברים שספירת העומר מדרבנן מועילה ספירת הקטן לגדלותו, אמנם אף להצד שכל חיוב ספירת העומר הוא רק מדרבנן יש לומר שאין מצות חינוך לקטן בספירת העומר כיון שהוא לאחר שתחשך ואז אין הקטן מצוי אצל אביו וכמש"כ רש"י לענין קר"ש, וגם דלהרעק"א שנסתפק בקטן שהגדיל בתוך שיעור עיכול לאחר שבירך ברכהמ"ז בקטנותו אם חייב לברך שוב, מוכח דס"ל דמצוות שמקיים בעודו קטן אין מועילין לדאורייתא א"כ לא יברך על ספירת העומר, אבל הרבה אחרונים סוברים דמצות שעשה בעודו קטן יועילו לו כשיגדיל וא"כ יכול לברך על ספירת העומר כשהגדיל באמצע הספירה.^ה

ה. מו"ז ח"ב סי' קפ. ו. הה"ו סי' עד. ז. תו"ה ח"א סי' קפד, הה"ו סי' עד.



תשובות והנהגות



מתוך ספרי
'תשובות והנהגות'
'מועדים וזמנים'
ושא"ס רבינו שליט"א
ושיעורים שנאמרו בישיבה"ק

ביטול חמץ

מו"ז סימן ז' [ח"ג קצה]

ביטול מדין הפקר

בשיטת התוס' דביטול מהפ' רק מדין הפקר

בפסחים ד: פירש רש"י בד"ה מדאורייתא בביטול בעלמא סגי "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה בלב היא השבתה" ע"ש, הרי שמפרש דביטול מועיל מהא דכתיב תשביתו, והתוס' דחו דתשביתו לאחר זמן איסורו ומיירי בשריפה, וע"כ מפרשי דביטול מועיל דהוה בזה כהפקר ואינו שלו ולכן אינו עובר, ואף שהפקר בפני שלשה מדאורייתא אינו צריך ע"ש היטב.

תמה דקצתם ל"מ בלב ואך יוצא ברשותו ומבאר דאול' דעת התוס' דביטול לא מהפ' בלב ובעי דיבור

ולבאזרה יש לתמוה אי ביטול מועיל רק מדין הפקר בעלמא, למה מהני בלב, והא לא מצינו הפקר בלב ובמה יוצא מרשותו שאינו שלו ואינו עובר וצ"ע, אבל אולי דעת התוס' כאן באמת שביטול אינו מועיל בלב, וכן דעת הריטב"א בקידושין (מב:) בשם הרמב"ן "ואמרינן גבי חמץ מבטלו בלבם ולא דוקא בלבם דההוא מהרהר קרי ליה, אלא לומר שאינו צריך להשמיע לאזניו" ע"ש, וכן בחידושיו לפסחים מביא כן בשם הרי"ט ע"ש, וא"ש דנימא שזהו גם דעת התוס' כאן שביטול מטעם הפקר וצריך באמת לבטל בפה דוקא שלא מצינו הקנאה במחשבה לבד.

אמנם האחרונים מביאים כמקור שצריך ביטול בפה דברי הר"ן בפ"ב

דפסחים גבי חמץ שנפלה עליו מפולת שמבואר בגמרא (לא:) שצריך לבטלו בלבו וע"ש בר"ן שמביא מפרשים שהכוונה בפה, הרי מבואר דביטול בלב דמהני היינו בפה, וכן הגר"א זצ"ל (סימן תל"ז) מביא דברי הר"ן כמקור דביטול בעינן בפה דוקא ודחה שיטתו ע"ש, ותמוה דהר"ן גופא ודאי סובר דביטול מהני בלב כמו שביאר להדיא ריש מסכתין טעם הדבר דחמץ אינו ברשותו ובגלוי דעת בלבם שאינו רוצה הא דאוקמיה רחמנא ברשותו סגי וא"כ נראה דהא דכאן צריך בפה היינו הכא דוקא דמה"ת בנפלה עליו מפולת הוה כמבוער וסגי, ומדרבנן תיקנו ביטול היינו מדין הפקר ממש וע"כ צריך לבטל כאן בפה, אבל בעלמא גם להר"ן ביטול בלב כמ"ש.

מבאר דאף לשיטת התוס' מהפ' הביטול בלב דעיקר ההפקר היינו משום דאינו מחשיבו

ולע"ד נראה שגם לדעת התוס' דביטול מדין הפקר מ"מ מהני בלב, ואף שלא מצינו הקנאה או הפקר בעלמא בלב לבד, הלוא בסוגיא להלן (ו:) מבואר גבי סופי תאנים דבאינו מקפיד עלה כלל לאף אחד דינו בזה כהפקר, והכא נמי בחמץ הפקר בלב היינו מפני שבלבם אינו מקפיד עלה כלל לאף אחד וע"כ מהני, ואף שבעלמא אם אינו מקפיד עלה לא מהני אלא בדבר שכל אחד אינו מקפיד עלה דהוה אומדנא דמוכח, הלוא הכי נמי בחמץ אומדנא דמוכח שאינו רוצה חמץ בפסח,

ולכן אם באמת בלבבו אינו מקפיד עלה והוא אצלו כאפר סגי, וגדר ביטול דהוה הפקר לשיטת התוס' יסודו שאינו מקפיד עלה ולכן הוה כהפקר וסגי, ואדרבה בזה הלוא מדוייק עיקר נוסח הביטול אצלינו "ליבטיל וליהוי הפקר כעפרא דארעא" שאינו מקפיד עלה כעפר הארץ, שזהו יסוד הביטול ולכן נעשית הפקר ממש וא"ש ודו"ק היטב כי נכון הוא.

מבאר בזה ד' הב"י דאף דביטול מדין הפקר מ"מ מהפך בזה שלחות

ומעתה יתבאר לן פירוש מחודש בדברי ה"בית יוסף" (ס"ס תל"ד) שמביא מפרשים דהפקר מטעם נדר ולכן שליחות אינו מועיל בביטול חמץ, ודחה ה"בית יוסף" שבביטול חמץ אינו מדין נדר וע"כ בביטול מועיל שליחות ע"ש היטב, ומשמעות לשונו דביטול כהפקר, אבל רק בהפקר ממש הוה מדין נדר משא"כ ביטול אינו מדין נדר ע"ש, ותמוה דהיאך מצינו הפקר בלי דין נדר, והא לכאורה לשיטת הפוסקים דהפקר מטעם נדר היינו טעמא שעיקר החלות דהפקר אפשר רק מכח נדר, ותו תיקשי היאך מועיל ביטול מדין הפקר אף שאינו נדר כלל, והא הפקר עיקרו רק מדין נדר וזה ליתא בביטול חמץ וצע"ג (ע"ש בב"ח).

ולפי דברינו ניחא שביטול חמץ מועיל כהפקר ולא צריך דין נדר כלל, דיסודו גילוי דעת שאינו מקפיד עלה, ובזה נעשית הפקר דאנן סהדי שגמר דעתו לכך מפני איסור חמץ, וא"כ מועיל בזה שליחות דבכל התורה הלוא מועיל שליחות, אבל הפקר בעלמא לא מועיל מדין אינו מקפיד עלה שאין בעלמא אנן סהדי שגמר בלבבו

לכך, וע"כ מפרשינן דמועיל כדין נדר, וכיון שכן כמו שבנדר הוא בעצמו נודר ולא מהני שליחות כן בהפקר נמי לא מועיל שליחות וא"ש.

בדברי הריטב"א דאף דלהפקר לא מהפך שליחות בסילק עצמו מהחמץ אינו עובר בבל יראה

ובחידושי הריטב"א כאן (ו:) מצאתי דבר חדש דשליחות אינו מועיל בביטול מפני דהוה כהפקר, והא דמועיל ביטול והוה כהפקר, היינו מפני שבחמץ עוברין רק מפני שהכתוב עשאו ברשותו ולכן בסילוק חשוב כהפקירו ומועיל ע"ש בשם הרא"ה, ומשמע שם דמפרש כן בשיטת רבינו תם דביטול כהפקר היינו כהנ"ל, ומעתה מתבאר לן הטעם דביטול מהני בלב לרבינו תם שאינו כהפקר בעלמא רק עשאו הפקר בסילוקו בחמץ מפני שאינו ברשותו וכעין סברת הר"ן ריש מסכתין (רק להר"ן התורה הפקירו ולדידיה כה"ג סגי בהפקירו) וזהו חידוש גדול.

אמנם עדיין לא ביאר גם לפי סברתו למה לא יועיל שליחות, ואולי דעתו דהוה כסילוק בעלמא שאינו חלות, ולכן סובר שבזה אין דין שליחות וצ"ב, אבל שורש סברתו נראה דבדיבור לחוד אמרינן דקיל ולא נתפס עלה שליחות, ובהקדש דוקא שחל במאמר פיו הקנאה דנעשית של הקדש דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט אלים דשייך שליחות וכמבואר בתמורה (ט). ע"ש, ומילי לא מימסרן לשליח היינו לשליח שני דוקא וכמבואר באחרונים (ודלא כמהרי"ט) ואכ"מ, אבל ביטול שהפקיר רק הא דעשאו הכתוב ברשותו, שפיר קיל ולא נתפס בזה שליחות ולכן לא מהני כאן שליחות וא"ש דברי הריטב"א.

ועדיין צ"ע לשון התוס' שלפנינו (ד): דמסקי שביטול מטעם הפקר "ואף שצריך בהפקר שלשה מדאורייתא לא צריך" ע"ש, ואני תמה דמהפקר שצריך שלשה בלאו הכי ל"ק, דנוכל לומר דהפקר בעלמא צריך מה"ת שלשה דוקא, ומ"מ ל"ק מביטול חמץ דהתם לדברינו הגדר שאינו מקפיד עלה, ואנן סהדי שכן, ושפיר לא צריך שלשה אבל בהפקירו אולי צריך מה"ת שלשה, וכן לפירוש הריטב"א דיסודה כסילוק א"ש דלא צריך שלשה, ואולי בהפקר באמת צריך מה"ת שלשה וא"כ מהו קושיית התוס', אבל נראה בביאור דבריהם דמיעקרא ס"ל שבהפקר בעינן מה"ת שלשה דוקא כפסק בית דין, והשיבו שאינו כן שאינו אלא תקנתא דרבנן, וא"כ במקום דאנן סהדי דלא מקפיד כמו בביטול חמץ או במקום שנעשית הפקר מפני סילוקו שפיר לא צריך שלשה גם מדרבנן, אבל אי בהפקר מה"ת רק בשלשה דעתם שגם בהני בעינן כן, ועיין תוס' ב"מ (ל: ד"ה אפקרה) דבאנן סהדי לא צריך שלשה ומהני בלב, אבל התם מייירי בגיגית וכדומה שאפילו בלב לא צריך להפקיר דאנן סהדי, אבל בחמץ צריך לבטל בלב ומהני רק מפני שאינו מקפיד עלה או כסילוק כמ"ש וא"ש ודו"ק היטב בכ"ז.

ביאור עיקר גדר הדין דהפקר מהמ' מטעם נדר ותמה כמה תמיהות בזה

ונסיים בעיקר דין הפקר מטעם נדר וכמבואר ברמב"ם (פ"ב דנדרים הלכה י"ד) "ההפקר אף על פי שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו" והובא בש"ע חו"מ (סימן רע"ג סק"ב) וע"ש בביאור הגר"א שמגיה "ואינו יכול לחזור בו"

שאינו איסור גרידא רק לא מועיל (וברמב"ם נמי נראה דלדעתו צריך להגיה הכי), אבל תמוה היאך שייך בהפקר ענין נדר, והא בהפקר יוצא מיד לגמרי מרשותו וכמבואר במשנה נדרים (מג.) שרק לרבי יוסי הפקר עד דאתי לרשות זוכה אבל לדידן יוצא מיד מרשותו, וגם אי יסודו דין נדר גרידא למה צריך דוקא הפקר לכל לעניים ועשירים והא מדין נדר אין צורך לכך, וגם למה לא מהני באינו ברשותו וכמבואר בב"ק בפ"ז בסוגיא דצנועין והא נדר מועיל נמי באינו ברשותו, וגם קשה בהפקר מועיל נמי בעכו"ם וכמבואר בגיטין (מז.) ובדידה אין דין נדר וצ"ע.

מבאר דאן הכוונה דין נדר רק מביא ראה מדין נדר דשייך קצו בלא מעשה

וע"כ נראה דהא ודאי הפקר אינו דין נדר גרידא, רק הרמב"ם מפרש דבהפקר מאחר שאינו מקנה בזה לחבירו רק מוציא מרשותו הדין תורה שלא צריך מעשה הקנין וסגי בדיבור לבד ומביא לזה דוגמא שכן מצינו בנדר דמועיל בדיבור שאינו הקנאה לחבירו, ובנדרים ו: ביש יד להפקר מדמינן לנדר דבתרווייהו חל בפה לבד, אבל אין עיקרו דין נדר גרידא דהא ודאי יוצא מיהת בהפקר מרשותו, ולכן לא חל הפקר בדבר שאינו ברשותו שאינו יכול להוציא מרשותו דבר שאינו ברשותו, ובעכו"ם נמי חל אף שאין בו דין בל יחל כשם שעכו"ם מקדיש וחל וכמבואר בתוס' ע"ז ה: (ד"ה מנין) ואבני מלואים (סימן א ס"ק ב) ובמופלא הסמוך לאיש וכמבואר בנדה (מו:), וא"כ ביאור דברי הרמב"ם דהפקר חל בדיבור לבד מדין תורה שאינו אלא מסלק רשותו ולא חל בזה הקנאה לחבירו, ומסיק דאף על

פי שאינו נדר דינו בדיבור גרידא כנדר שאינו יכול לחזור בו (ומ"מ דברי הרמב"ם צ"ב שהביא דיני הפקר בהלכות נדרים וא"כ משמע דחל בזה דין נדר ממש וצ"ע).

בביאור דברי הקצה"ח דלרש"י הפקר לבד לא מהפך דאכת' לא יצא מרשותו ובעי גם ביטול

עייין בקצה"ח (סימן רע"ג) שפירש שיטת רש"י בביטול, שלא סבר כהתוס' דביטול מדין הפקר, אלא סבר כהרמב"ם שהפקר ה"ה כמו נדר וא"כ אכתי של הבעלים הוא ולא הוי של אחרים, ולכן מדין הפקר לבד אכתי עובר הוא בכל יראה.

בקו' החת"ס דלמעשה בהרי"ט מפקיר כבר יצא מרשותו

וכתב בשו"ת חתם סופר (יו"ד שט"ז) דהקצה"ח כתב בזה דברים שאינם ראויים לגאון כמותו וכו', דבדיבור בעלמא "הריני מפקיר" כבר נתקיים הנדר, וא"כ בהאי הפקר כבר יצא מרשותו ע"ש.

מבאר ד' הקצה"ח דבשלו ואינו ברשותו עובר עליו אם יכול לבערו

ונראה לע"ד להצדיק את הצדיק בעל קצוה"ח וצ"ל שמימיו אנו שותין, דלכאורה קשה עצם דברי הקצה"ח דמפרש ברש"י שהפקר לא יצא מרשותו, דהא נחלקו בזה רבנן ורבי יוסי בנדרים מ"ג., במודר הנאה שמניח על הסלע ומפקיר והלה נוטל ואוכל ורבי יוסי אוסה ומפרש בגמרא טעמא דרבי יוסי דהפקר עד דאתי לרשות זוכה ולרבנן הפקר יוצא מרשותו מיה ופלא הקצה"ח היאך מפרש ברש"י כרבי יוסי דלא קיימא לן כוותיה. וכן קשה דדעת בית הלל רפ"ו דפאה, דאינו הפקר עד שייפקיר לכולם כשמיטה, ואם הפקר הוא נדר ונשאר ברשותו, אמאי לא מהני הפקר לעניים לבד.

והנראה בדעת הקצה"ח שהפקר מועיל כנדר (עיי' בביאור הגר"א ח"מ רע"ג שגורס "הפקר הרי הוא כמו נדר שאינו יכול לחזור בו", ולא כגירסא דילן "ואסור לחזור בו", וצ"ב בשאר גירסאות), ונראה לומר דאף שמועיל כגדר נדר דוקא ונשאר בבעלותו, מ"מ כיון שכל אחד יכול לזכות בו בלי רשותו, נקרא אינו ברשותו של המפקיר, וא"ש הסוגיא דנדרים, שלרבנן אם הפקיר מותר לו ליהנות, שאינו נהנה מטובת הנאה שלו, כיון שיצא מרשותו, ויש לו זכות לזכות כיון שחבירו הפקירו, ורק לרבי יוסי דס"ל דהוא אכתי שלו אסור לו ליהנות ממנו.

מבאר דאינו ברשותו היינו דוקא אם יש רשות לכל אחד לטלו משא"כ בחמץ עדיין נמצא ברשותו

ונראה שאינו ברשותו מיקרי רק אם יש רשות לכל אחד לטלנו, אבל אם מעיקרא אינו מפקיר לכל אחד אלא רק לעניים, אכתי נקרא ברשותו, וזהו יסוד שיטת הקצה"ח בדעת רש"י בביטול חמץ, שאפילו אם מפקיר לא מועיל דהוה עדיין שלו אף שאינו ברשותו, ואף שבגזלו ממנו חמץ הנגזל אינו עובר בכ"י, אע"פ שהוא שלו ואינו ברשותו, היינו משום שהחמץ אבוד ממנו ואינו יכול לבערו, אבל כאן דיכול לזכות בו ולבערנו חייב בכך אף שהפקיר, הואיל וסכ"ס הוא שלו אף שאינו ברשותו וכמ"ש.



מו"ז סימן ל' [ח"ז קנח]

מצות תשבתו בביטול

בדעת הראשונים דקודם זמן איסורו מקיים מצוות תשבתו בהשבתה בלב

בעיקר מצות ביעור חמץ דעת רש"י והר"ן שמצות תשבתו היא לפני

זמן איסור חמץ, ומקיים המצוה אז או בביטול, או בביעור בשריפה לרבי יהודה ולרבנן בכל דבר, וכן משמע ברמב"ם רפ"ב דחמץ ומצה שהמ"ע דתשביתו היא קודם זמן האיסור ועיקר השבתה היא שיבטלו בלבד ע"ש.

בביאור שיטת רבי יהודה דקיום מצוות תשביתו אינו אלא בשריפה

ויש לתמוה על הנהו פוסקים, דלרבי יהודה אמאי מקיימין תשביתו דוקא בשריפה, דלדעתם המ"ע דתשביתו היא קודם זמן האיסור, ואז מקיימין המצוה גם בביטול, א"כ אמאי בעי שריפה דוקא, דהא השבתה בכל דבר כמפרר לרוח וזורה לים לא גרעה מביטול שמקיימין בו המ"ע דתשביתו, וא"כ קודם זמן האיסור אמאי לא יקיים השבתה בכל דבר, דלא גרע מביטול, וצ"ע לכאורה.

ב' דינים בתשביתו א' בהעדר החמץ ב' מצוה קיומית במעשה ההשבתה

וביארנו במועדים וזמנים ח"ג (סימן קצ"ד) שמ"ע דתשביתו מקיימין בשני אופנים, חדא בשוא"ת כשאין לו חמץ, דומיא דמ"ע דשביתה בשבת קודש דמקיימין בזה שלא עובדים בשבת, כך היא מ"ע דהשבתת חמץ דמקיימין מערב פסח בחצות כל רגע שאין לו חמץ, כיון שבכה"ג מושבת אצלו החמץ, ומיהו מדכתיב "תשביתו" בלשון ציווי מוכח שיש גם מעשה מצוה להשבית, ואף שבלאו הכי מתקיימת המצוה כשאין ברשותו חמץ בחצות, מ"מ מצוה מיוחדת איכא לקיימה במעשה, ואם ביטל או מכר או שאכל החמץ קיים המצוה בשב ואל תעשה לבד.

ויישבנו בזה שיטת רש"י והר"ן דאף שמקיימין המ"ע אף כשחמץ ברשותו בביטול, היינו דוקא המ"ע דשוא"ת, אבל אם רצונו לקיים המ"ע במעשה דוקא כעיקר המצוה וכמ"ש, אז בעי לרבי יהודה שריפה דוקא דעדיף שמכלה את החמץ מן העולם לגמרי, ורבנן ס"ל דמכלהו בכל דבר, אבל לכ"ע הכילוי בכל דבר לא גרע מביטול ומקיים עכ"פ המצוה דשוא"ת ולא במעשה המצוה כעיקר מצותה.

ולפי דברינו ניחא, שלרש"י ורמב"ם אמנם מקיימין המצוה בשוא"ת גם אם ביטלו, כשאין לו חמץ בחצות, אבל מצוה מיוחדת איכא להשבית החמץ ע"י מעשה דוקא בשריפה או בכל דבר, וכדי לקיים מצוה זאת שפיר פירש הרמ"א שראוי לשרוף ואחר כך לבטל שאז יקיים מצות תשביתו במעשה והכי עדיף טפי, אמנם עדיין תיקשי שאם דעת הרמ"א כרש"י ורמב"ם, היאך פירש שבביטול אינו שלו, והלוא לדידהו ביטול אינו הפקר ונשאר שלו, וביותר אני תמה שאפילו אם ישרפנו ואחר כך יבטלו, הלוא מיד בתחילה גומר בדעתו לשרוף, וא"כ ה"ה מבוטל אצלו בלב, נמצא שחל מיד דין ביטול וכמ"ש במועדים וזמנים (ח"ג סימן קצ"ג), ואם כן אפילו ישרוף ואחר כך יבטל כבר חל הביטול שבלב קודם השריפה.

חידוש דדוקא בביטול בלב נשאר שלו מקיים המ"ע דתשביתו בשריפה אמנם אם אמר הנוסח דכל חמרא הרי הוה הפקר ושוב אינו מ"ע בשריפה

ונראה בזה עיקר ויסוד חדש, שלרש"י תלוי היאך נעשה הביטול, דאם ביטלו בלב אכתי נשאר שלו, ואעפ"כ אינו

גם ביום בפה א"כ נעשה בזה הפקר, וע"כ שפיר פירש הרמ"א ששורף ואחר כך מבטל, שאם מבטל בפה קודם נעשה הפקר וביטול המצוה וכמ"ש"נ (ועיין במועדים וזמנים ח"ג קצ"ה שביארנו שאפילו לא אמר הנוסח "דליהוי הפקר" ג"כ הוי הפקר שעצם הדבר שזהו אצלו כאפר נעשה בזה הפקר וכמ"ש).

ראה מהרמב"ם דאכא ב' דינים בביטול ביטול בלב וביטול בפה באמירת כל חמרא

ויסוד דברינו שבביטול בלב לא נעשה הפקר, אבל אם ביטל בפיו נעשה הפקר גם לרש"י ורמב"ם, נראה שכן מבואר ברמב"ם רפ"ב (ה"ב) "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל וכו'", הרי מפורש שמקיימין המ"ע בלבו לבד, ולהלן פ"ג (ה"ז) מביא "וכשגומר לבדוק אם בדק כליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות צריך לבטל כל חמץ שנמצא ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו הרי הוא בטל והרי הוא כעפר" הרי כאן פירש להדיא שצריך לומר בפיו ומבואר שצריך אמירה בפה דוקא.

ולדברינו ניחא שלגבי עיקר המ"ע דתשבתו די בביטול שבלבו לבד, אבל חז"ל תיקנו שיבטל בפה דוקא כדי שיהא הפקר, ואפילו ימצא גלוסקא יפה שדעתו עלה, ובמחשבת לבבו אינו מבטל, אבל לא יתבטל ההפקר שהפקיר בפיו כדין, ורק בנתכוון לזכות תו אינו הפקר ואז עובר, ואם כן לעיקר המ"ע יוצא גם בביטול בלבו, אבל תקנת חז"ל היתה לבטל בפה כדי שאפילו יהא דעתו עלה לא יתבטל מה שהפקיר וכמ"ש.

עובר באיסור חמץ שגם בביטול בלב מקיימין מצות עשה דתשבתו, אבל אם ביטלו בפה באמירת כל חמירא, אז הוי כאלו הפקירו ותו אינו שלו, ולכן אם השביתו בלב לבד שנשאר שלו מקיים בשריפה המ"ע, אבל אם ביטלו בפה הפקירו בכך ויצא מרשותו.

מיישב בזה פסק הרמ"א דבבטלו אינו מקיים תשבתו דהיינו דוקא בנוסח כל חמירא דמפקירו

ולפ"ז ניחא דברי הרמ"א שאם ביטלו לא הוי שלו ואינו מקיים מצות שריפה, שבביטול בפה באמירת כל חמירא גם לרש"י הוי הפקר ותו אינו שלו, אבל בשרפו אף שע"כ ביטלו בלבו קודם וכמ"ש, מ"מ לא נעשה הפקר בלב ועדיין הוי שלו, ולכן שפיר מקיים המצוה בשריפה, ושפיר פירש הרמ"א לשורף ואחר כך לבטל לקיים המצוה במעשה דוקא שעיקר מצותה כך וכמ"ש.

מיישב בזה קו' הגריעב"ץ מהמבואר במשנה דשורפין בשש ולהרמ"א הא בשש תו לא מהפ' ביטול

והגריעב"ץ צווח על הרמ"א שפירש לשורף ואחר כך לבטל, והלוא משנה מפורשת היא ששורפין בשש, ולרמ"א היאך מתקיים הביטול אחר כך, והלוא לאחר שש לא מועיל ביטול כלל, אע"כ דמבטל קודם השריפה ע"ש.

מיישב דבזמן הגמ' לא אמרו הנוסח דכל חמרא

ויש ליישב שבזמן הגמרא לא ביטלו ביום כלל, והדין דהבודק צריך שיבטל קיימו כלילה מיד אחר הבדיקה, ואף אם ביטלו ביום היה זה ביטול בלב, ולכן שפיר שרפו בשש שלא נעשה אינו שלו בביטול שבלב דקודם, אבל לדידן שנוהגין לבטל

בביעור ממש לאחר בדיקה כיון שאי אפשר לן לסמוך על השבתה בלב שזהו עיקר מצות תשבתו וכמש"נ.

בשיטת רש"י בדין ביטול בלב

ונפכיר שיטת רש"י בביטול בלב שמצאנו בדבריו סתירות לכאורה, שמעיקרא לעיל ד. (ד"ה חובת הדר) פירש רש"י "אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן דאי משום כל יראה ובל ימצא הא אמר לקמן דסגי ליה בביטול בעלמא, אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא ואמר כל חמירא דביתא הדין וכו'" ע"ש, הרי מפורש שצריך לומר נוסה הביטול בפיו, ולהלן (ו). ד"ה כופה) פירש דמיירי בביטול בלבו אתמול כדאמרינן הבודק צריך שיבטל בלבו, הרי מבואר שאפילו לאחר התקנה אין צריך לבטלו בפה אלא סגי בלבבו לבד.

מבאר שיטת רש"י דמחשבה בלב לא מהפ ובעי דיבור אמנם לא בעינן להשמיע לאזניו

ונראה שלרש"י שיטה מיוחדת, שברייטב"א קידושין (מ"ב:) מפרש בשם הרמב"ן דהא דאמרינן מבטלו בלבו לאו דוקא בלבו שזהו מהרהר, רק בלבו היינו שאינו צריך להשמיע לאזניו, וי"ל דזהו גם שיטת רש"י שמבטלו בפה אף שאינו משמיע לאזניו, אבל בלא אמר בפיו לא מועיל כלל, וא"כ שפיר פירש קודם שצריך לומר בפיו שצריך אמירה דוקא וכמ"ש, ולהלן (ו). מפרש גם לאחר התקנה שצריך לבטל בלב אתמול, וכוונתו שאינו משמיע לאזניו שזהו כהרהור וכמ"ש בשם הרמב"ן.

שוב מצאתי ראייה ברורה לזה, שרש"י מפרש בהא דאמרינן הבודק צריך

בביאור שיטת הרע"ב דהחשש אינו דימצא גלוסקא יפה רק דהחשש שמא ימלך על ביטולו ותמוה דהוה דברים שבלב

ובדברינו מצאנו יישוב נפלא לדברי הרע"ב במשנה ריש פ"ק דפסחים שמפרש שצריך בדיקה וביעור ולא די בביטול לבד שמא ימצא גלוסקא יפה ויימלך על ביטולו, ודבריו צע"ג שבגמרא מפורש שהבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפה, חזינן שלאחר שביטלו אין לחוש שמא ימצא גלוסקא יפה, ואם כן היאך מפרש הרע"ב שלאחר שביטלו חיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עלה, והלוא בגמרא מפורש דלאחר שביטלו לא חיישינן וצ"ע.

מישב שאה"נ בביטול בפה לא מהפ דיחזור בו והחשש דיבטל רק בלב דבזה מהפ חזרה

ולדברינו דבריו מאירים, שמה"ת בביטול בעלמא סגי היינו בביטול בלב, ואכתי יכול לחזור בו ולהחליט שאינו כעפר ואז יעבור, אבל בביטול בפה אף שדעתו עלה לא איכפת לן, שנעשה כבר הפקר, ואם כן י"ל דהגמרא מיירי לאחר שביטלו בפה דהוה הפקר דאז תו לא חיישינן אם דעתו עלה, שמחשבת לבבו לבד אינו מבטל הפקר דפה, והרע"ב מפרש במשנה לפני תקנת רב שצריך לבטל בפה, שפיר פירש שצריך בדיקה וביעור שמא ימלך על ביטולו והיינו ביטול שבלבבו, ובזה שפיר חוזר וא"ש, ואף שאפשר לחז"ל לתקן בזה שיפקיר בפה ולא צריך לתקן בדיקה וביעור דוקא, נראה שהרע"ב מפרש דכשתיקנו חז"ל ביעור ולא סגי להו בהשבתה בלב כעיקר המצוה מה"ת, לא מספיק הפקר בפה, רק תיקנו השבתה גמורה דמעולה ביותר, והיינו

שיבטל (ו:): "בלבו סמוך לבדיקה מיד ואומר כל חמירא" פתח בלב וסיים בפה, ונראה ברור שכוונתו כמ"ש שמבטל בלב דהיינו בלי שישמיע לאזניו אבל מ"מ אומר בפה וכמ"ש"נ.

מבאר בזה לשון הביטול

ובזה יתיישב לן עיקר נוסח הביטול "ליבטיל וליהוי הפקר", ולכאורה קשה לרש"י ורמב"ם הא ביטול אינו בגדר הפקר כלל, ולדברינו הדברים מאירים שביטול אינו הפקר כלל, רק תקנת חז"ל לבטלו ולהפקירו בפה, שפיר אמרינן לכ"ע ליבטיל וליהוי הפקר שיהיה הפקר בפה וכמ"ש, (וע"ש בב"ח סימן תל"ד שנדחק טובא ולדברינו א"ש).



שיעור שנמסר בישיבה ונרשם ע"י תלמידים

יסוד דין ביטול

מחלוקת הראשונים בביאור יסוד דין ביטול

הנה מבואר בגמ' (ד:): ד'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי', והיינו שסגי לבטל את החמץ ואינו עובר בבל יראה ובל ימצא, ונחלקו הראשונים מה גדר ביטול זה, [והבאנו כבר בשיעורים הקודמים הפלוגתא בראשונים בזה], דשיטת רש"י (ד. ד"ה חובת) והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"ב) שענין הביטול להחשיבו כעפר ובכך יצא ידי חובתו ולא צריך להפקיר. ושיטת התוס' (ד: ד"ה מדאורייתא) שצריך להפקיר את החמץ, וזהו מעשה הביטול. ושי' הר"ן (א. בדפ"ה), דהביטול הוא גילוי דעת שאינו חפץ במה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

ואגב דאיירינן בהא, נזכיר עוד שיטה מחודשת בגדר דין ביטול, והוא

דעת הריטב"א לקמן (ו:): שכ', דגדר ביטול הוא לבטלו מתורת לחם, וכעין מה שאיתא בגמ' לקמן (מה:), בכופת שאור שיחדה לשיבה בטלה, דהיינו שבטל תורת אוכל מינה, וביאור הדבר הוא, שכל מה ש'אוכל' מוגדר ל'אוכל', הוא כל כמה שעומד לאכילה, אבל כשאינו עומד לאכילה, בטל תורת אוכל מינה, וכן הוא הענין בביטול, שמבטל תורת אוכל מהחמץ וממילא לא עובר עליו בפסח.

קו' הר"ן איך מהפך ביטול בלב

והנה יש להקשות לשי' התוס', וכבר הקשה כן הר"ן (א. מדפי הרי"ף), שמצינו בכמה דוכתי בגמ' (בדף מט. ועוד), דמהני ביטול בלב ולא צריך דיבור, ואי ביטול מהני מטעם הפקר, הרי הפקר בלב לא מהני.

ת' א' - בלב - לא משמע לאזניו

והנה, הריטב"א (קידושין מב:): כתב חידוש גדול בשם הרמב"ן, שאין כוונת הגמ' 'מבטלו בלבו' שמהני בלב ממש, דודאי בלב לא מהני כלל, אלא הכוונה שביטול מהני אף אם לא משמיע לאוזניו, והטעם דחשיב 'בליבו', כיון שאינו דיבור גמור, וכעין חצי דיבור, ואעפ"כ מהני.

וכיו"ב מצינו בהלכות תפילה, דשיטת הגר"א שהמתפלל שמו"ע לכתחילה צריך להשמיע לאוזניו, וכתב בטעם הדבר דכשאינו משמיע לאוזנו הוא קרוב להרהור.

ולפי זה לא קשה כלל קושית הר"ן איך מהני הפקר בלב, דבאמת לא מהני, וכוונת הגמ' 'מבטלו בלבו', היינו בלא להשמיע לאוזניו, וזה מהני אף בהפקר. (ואף

ולפ"ז יתבאר לן גם דברי הב"י, ובהקדם עוד, דהנה מצינו פלוגתא דרבוותא אם מהני שליחות לביטול, והר"ן כתב בהטעם דלא יהני שליחות, שכל ביטול מדין הפקר הוא והפקר לא מהני בשליחות, והב"י (סי' תל"ד ס"ד) הביא בזה ב' טעמים לחילוק, הטעם הא' שאינו הפקר ממש אלא גילוי מילתא בעלמא שלא ניה"ל, ולכן לא דמי להפקר גם לענין שליחות שבהפקר ל"מ וביטול מהני. והטעם הב' שכל הטעם דל"מ שליחות להפקר הוא משום שהפקר מטעם נדר, וכמב' ברמב"ם (הלכו' נדרים פ"ב ה"ד), וביטול אינו כהפקר בחלק זה, שאין הביטול מדין נדר. ולפי"ד יבואר כוונתו היטב שכל יסוד דין ביטול כהפקר, הוא האופן השני של ההפקר שע"י שלא מקפיד נעשה הפקר מאליו, ולכן ל"ד להפקר שלא מהני בו שליחות, שזה דווקא בסוג הראשון של ההפקר, דהיינו שהוא מעשה הפקר ממש, וכן כל מה שהפקר מטעם נדר, הוא דווקא בהאופן הראשון, שהוא מעשה הפקר, ולא האופן השני שההפקר נעשה מאליו ע"י מה שאינו מקפיד.

ת"י ג' - כיון דהוי איסורא

עוד יש ליישב קו' הר"ן על שי' התוס' מ"ט מהני ביטול בלב בדרך אחרת, דהנה הריטב"א בדף ו': כ' חידוש גדול, וכן ס"ל להגרש"ש בשי' הר"ן (שע"י ש"ה סוף פכ"ג ד"ה וע"כ), דבאמת יסוד דין ביטול הוא מדין הפקר, אבל כיון שמעיקר הדין איסורא נ' אינו ברשותו אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, מהני הפקר גם בצורה שהיא לא עפ"י גירי מעשה הפקר, ולכן מהני ג"כ בלב. (ויתורץ ג"כ בזה, מ"ט מהני

שבענינים שבין אדם לחבירו לא מהני בכה"ג לקרותו דיבור וחשיב דברים שבלב, ה"מ לחבירו, דחלק מדין הדיבור עם חבירו הוא מה שחבירו צריך לשמוע, אבל כלפי שמיא - כל דיבור שהוא חשיב דיבור, וכן בכל דיני התורה יש לדיבור כזה דין דיבור, ולתפילה גם כן בדיעבד מהני, ולפי המבואר בזה"ק בעיני דוקא בלחש).

ומ"מ זהו חידוש גדול בדברי הרמב"ן, אך רוב המפרשים חולקים, וסבירא להו, שביטול בלב הכוונה היא בלב ממש, (ומה שמוזכר בראשונים נוסח לביטול, היינו לאחר התקנה שבענין לומר בפה, וכמו שביארנו כבר לעיל, אבל אם עבר על התקנה וביטל בלב ג"כ מהני), ואם כן דוחק הוא להעמיד בדעת התוס' שס"ל ג"כ הכי, וא"כ שוב הדרק"ל, דמ"ט מהני ביטול בלב.

ת"י ב' - הפקר ע"י שאינו מקפיד עליו

והנראה לבאר בזה, דהנה מצינו ב' מיני הפקר, הא' הוא מעשה הפקר, והיינו שמפקיר את החמץ במפורש, והב' הוא הפקר לא מכח עשייה של הפקר אלא הוא מכח מה שאינו מקפיד וממילא הדבר נעשה להפקר, וזהו גדר ההפקר דסופי תאנים שמובא בגמ' ו'.

ואשר לפ"ז נראה לומר בשיטת התוס', שביטול מדין הפקר אין הכוונה לעשייה של מעשה הפקר בלב, אלא הוא מלתא דהפקר שאינו מקפיד בלבו, וממילא הוא שנעשה הפקר. ונראה להוסיף עוד בזה, שבכה"ג שפיר מהני ההפקר גם בלב, ואין בו חיסרון דברים שבלב ל"ה דברים, מאחר שיש כאן אומדנא דמוכח, והוי דברים שבלבו ובלב כל אדם, ובכה"ג מהני אף בלב.

מהני שלא מדעת מטעם זה), ומאותו טעם מהני אף בביטול אפי' שלא אמר כיון דהוי דבר מצווה ואומדנא דמוכח שרוצה.

והנה כל חידושו של הקצוה"ח לכאור' תליא בנידון מהו גדר ביטול, דהנה יש להקדים בזה דבר ברור, דכל מה דמועיל להחשיב דבר אפי' בלי שעשאו כיון דהוי אומדנא דמוכח, הוא רק בהיכא שהדבר הנצרך להעשות שלא מדעתו, היא לא פעולה הבאה להחיל חלות מחודשת, וכמו הסכמה לשימוש בטלית, שאין בזה צורך לפעולה מחודשת, אלא רק הסכמה בעלמא, אבל אם צריך פעולה חיובית, כמו להחיל חלות, לא מהני שלא מדעת^א, ולפ"ז נראה לומר עוד, שכל דברי הקצוה"ח נכונים רק אם נימא שגדר ביטול הוא בתורת לא מקפיד בעלמא, שבוה מהני שלא מדעת כיון שאין זה אלא רצון בעלמא, אבל אם גדר ביטול הוא להפקיר ממש, או לעשות החמץ לשאינו אוכל, לא מהני שלא מדעת. (ולענין תרומה עיי"ש בקצוה"ח מש"כ בזה).

לשי' רש"י והרמב"ם - יסוד הביטול בלב **הנה** ביסוד ביטול ביארנו לעיל, דלשי' רש"י והרמב"ם, כל מהות הביטול היא בלב ולא בפה, והיינו, שאומר הביטול בפה, אינו מועיל מצד מה שאומר בפה אלא מצד מה שחושב כך גם בלב.

ונוסף עוד לביאור הענין, דהנה במתני' בתרומות (פ"ג מ"ח) איתא, באדם שרצה לומר הרי זה תרומה ונכשל בלשונו

הביטול לשיטת ר' יוסי (נדרים מג.), דס"ל שכל הפקר ל"מ להפקיעו מרשותו עד דאתי לרשות זוכה, הרי גם אחרי הביטול עדיין ידידה הוא, אמנם לפי מה שנתבאר דשאני מעשה הפקר באיסוה"נ מכ"מ, מהני גם לענין זה, שיחשב ההפקר מיד אע"ג דלא אתי לרשות זוכה).

ולפי ביאור זה יתורץ נמי קו' הר"ן על התוס' איך מהני הפקר בלב, דהביטול דהכא שאני מכל הפקר, דכיון דהוי איסוה"נ, מעיקר הדין אינו ברשותו, ואלא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולכן די בו בהפקר בלב. (ויש מזה עוד חידוש לפי דברי הגרש"ש בשי' הר"ן שכתב דס"ל להר"ן כהריטב"א, דלפ"ז נמצא דתוס' והר"ן לא פליגי, אלא כו"ע מודים דהוי מדין הפקר, אלא דהר"ן מוסיף לבאר מ"ט מהני אף בלב, וכן מ"ט מהני אף לר"י).

נפק"מ בין הצדדים מה הגדר של ביטול

והנה יש להביא נפק"מ בין הצדדים שאמרנו מה הגדר של ביטול, דהנה הקצוה"ח (סי' רס"ב) כתב חידוש גדול והוא שאלה המצויה, אם אדם שכח לבטל ועבר זמן האיסור וכבר לא יכול לבטל, וכתב הקצוה"ח, שמהני אפי' לא ביטל, כיון שיש לנו אומדנא דמוכח שרוצה, וכ"מ שיש אומדנא דמוכח והוי דבר מצווה מהני, וכמו לענין טלית, שמותר לקחתו ולהשתמש ללא רשות הבעלים, כיון שהוי מצוה ויש אומדנא דמוכח שרוצה, (וכן לענין תרומה

א. וזה הטעם למה שנוהגים להוסיף בשטר המכירה, שמוכרים גם את חמצו של כל מי שלא ביטל ואף שהוא שלא מדעתו, מכיון שיש אומדנא דמוכח, וכמ"ש בגמ' בהדיא שאפשר למכור בשעה שישית חמצו של אדם שלא מדעתו כיון שאבוד ממנו. מרן שליט"א.

נדריים (פי"ג הכ"ב) כתב, דאם היקם והיפר בב"א חל הקמה, והק' הר"ן (עי נדרים סט:) ועוד ראשונים, הרי כלל לא בידן כל שאינו בזה אחר זה אפי' בבת אחת אינו (קידושין נ:), דהיינו, דכל שאם יחול האחד אחר חבירו לא יוכל לחול, גם אם עשה שניהם ביחד לא יחול, וא"כ הכא נמי הרי אם יקם ואח"כ יפר או יפר ואח"כ יקם לא יחול, וא"כ צריך להיות הדין שאף אם יעשה אותם יחד שניהם לא יחולו, וא"כ מ"ט כתב הרמב"ם שחל ההקמה. (וע"ש בחי' הגר"ח מה שתירץ).

וע"פ מה שנתבאר יש ליישב דברי הרמב"ם על נכון, שיסוד דין הקמה אין ענינו כעשיית חלות כמו הפרה, אלא עצם זה שלא רוצה להפר חל, וכמו שמבואר בר"ן (נדריים עט. ד"ה היפר) דטעמא דכששותק כל היום הותר הנדר – הוא משום ש'כל שבליבו לקיימו סגי', היינו דלקיים סגי במה שבליבו רוצה שיקויים הנדר, (ומה שצריך לחכות עד סוף היום הוא מפני שאנחנו לא יודעים), וכיון שכן, חלוק פעולת ההקמה מפעולת ההפרה, שפעולת ההקמה היא מסיבת עצם זה שיש מחשבה בליבו שחפץ בהקמת הנדר, ומשא"כ להפרה בעינן מעשה וקביעה מפורשת, ולכן ההקמה חל מצד עצמו וההפרה לא חלה, וטעם הדבר דכל הדין ש'כל שאינו בזא"ז אפי' בב"א אינו', הוא רק כשהכוחות שוים, אבל אם אחד מהם יש בו סיבה יותר מחבירו אזי לעולם מי שסיבתו עדיפא חל, ומזה שאמרה תורה שהוא חל גם בלב, מוכח שהסיבה של חלות ההקמה עדיפא מההפרה, ועל כן דינא הוא שרק היא תחול.



ואמר הרי זה מעשר דלא חל התרומה, ויש לשאול, דהרי תרומה אם רוצה יכול לתרום גם בלי דיבור, ודיו שיחשוב בלבו, וא"כ הרי בכל דיבור כלול ג"כ מחשבה, ויהני מצד המחשבה. (א. ה. ואהא י"ל דכשסותר פיו שאני, אמנם עדיין תקשי קו' דלהלן), וכן יש להקשות בדין צדקה, דהנה בנדרים (ו.) דנו בגמ' אם יש יד לצדקה, דהיינו מקום שלא אמר את הדיבור בשלמות אי מהני, והרי לכאור' יכול אדם להתחייב צדקה גם בלב, וא"כ למה לא יהני גם כשלא אמר דיבור מושלם אלא רק יד בעלמא, דהגם שזה ל"מ מצד הדיבור אבל נימא עכ"פ שיהני מצד הלב. והתירוצ' המוכרח ומבואר בזה הוא, שלהחיל חלות ע"י לב, לא די במה שחושב, אלא צריך גם שיהיה רצון בחיוב על כך שהוא בא וקובע בלבו את החלות, והכא הרי רצה להחיל בדיבור, ולכן אף שחשב ג"כ בלבו ל"מ.

ומעתה נראה לומר עוד, דכל זה דווקא בתרומה ובצדקה, שהם חלויות שחלים מכח מחשבה או דיבור, ולכן תליא ברצונו, אבל ביטול לשי' רש"י והרמב"ם, הוא לא מחיל מכח מחשבה, אלא כל דרישת התורה הוא רק שהחמץ יחשב אצלו כעפרא, וכיון שנחשב אצלו כך דיו בכך, והתורה עשתה ביטול מצד הדין עצמו, וא"כ מ"ל אם הוא רצה להחיל ע"י מחשבתו מ"ל לא רצה, מ"מ החמץ נחשב אצלו כעפרא. וזה כמשנ"ת שיסוד דין ביטול בלב ולא בדיבור.

ת' על הקו' ברמב"ם ביסוד דין הקמה

ולפי האמור נראה ליישב קו' גדולה בדברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בהלכות

מו"ז סימן ב' [ח"ג קצג]

ביטול חמץ אם מהני במחשבה

ביסוד הפדון אם מהני ביטול בלב או דמעינן דיבור
במשנה ריש פסחים "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ" ופירש רש"י "שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא", והתוס' תמהו הא מדאורייתא בביטול בעלמא סגי שלא יעבור בבל יראה ולמה צריך בדיקה וביעור, ותירצו דזהו רק מדרבנן כדי שלא יבוא לאוכלו ע"ש, ובר"ן כאן האריך לפרש גדר החיוב בדיקה וביטול מה"ת, ונפרש בעזהשי"ת להלן דבריו, אבל בעיקר קושיית התוס' למה צריך מדרבנן ביעור והא מה"ת בביטול בעלמא סגי, תירץ הר"ן שביטול תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהם שוות ואפשר שיקילו בכך ולא יוציאוהו מלבם לגמרי ולכן צריך ביעור ע"ש, ותמה עליו הגרע"א זצ"ל (ב. ד"ה ובר"ן כתב) אי מבטל בפה הלוא אפילו אין לבו עמו לא אכפת לן דהוה דברים שבלב שאינם דברים, והא ודאי אינו אומדנא דמוכח שאינו רוצה הביטול דוקא, וא"כ למה פירש הר"ן דביטול אינו מועיל שאין לבבו עמו, יבטל בפה ותו לא איכפת לן במחשבת לבבו דהוה דברים שבלב וסגי בביטול לחוד והניח דברי הר"ן בצ"ע.

ולתריץ דברי הר"ן נראה בהקדם קושיית הגרע"א על הטור שפירש (בסימן תל"ו) שאין מברכין על הביטול שחל בלב ולא מצינו ברכה על מחשבה שבלב ע"ש, ותמה הגרע"א (שו"ת סימן כ"ט) הא תרומה נמי מהני בלב ומ"מ מברכין עלה, וא"כ בביטול חמץ נמי אף דחל בלב ראוי לברך עלה ע"ש, ובמק"א ביארתי שבתרומה אף

שחל בלב מ"מ יש חלות שחל קודש ושפיר מברכין, אבל בביטול אין שום חלות רק מאחר שמשביתו בלבבו סגי, ולא מצינו ברכה על מחשבה שבלב היינו כה"ג דוקא וא"ש, ומ"מ דוחק קצת דמלשונו משמע שלא מצינו בכלל ברכה על מחשבה שבלב והדר תיקשי מתרומה וצ"ב.

חידוש האחרונים דמחשבה מהני רק במקום דלא היה בדעתו לומר דרם רצה דיחול בדיבור לא חל במחשבה

אמנם האמת נראה שמכוון הדברים עמוק טפי, וראוי לבאר עיקר הדין דמהני ביטול בלב, ונקדים חידוש האחרונים שהעלו דאפילו במקום דמהני במחשבה לחוד כמו בתרומה, היינו אם לא אמר כלל רק חשב דרצה שיחול במחשבה, שפיר חל כבר במחשבה לחוד דין תרומה, אבל אם רצה לומר, ע"כ נתכוון שיחול באמירתו ולכן לא חל כבר במחשבה אלא באמירה, והוכיחו הדבר מהמשנה דתרומות (פ"ג מ"ח) "המתכוון לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה לא אמר כלום" והיינו מפני שבעינן פיו ולבו שוין ע"ש, וקשה הא תרומה חל במחשבה לבד, וא"כ כיון שחשב לומר תרומה נימא דבזה לבד כבר חל התרומה, וע"כ מוכח דהיכא דרצה שיחול במחשבה הוא דחל במחשבה, אבל אם רצה לומר הלוא נתכוון שיחול באמירה וע"כ לא חל אלא באמירה, וכאן כיון שבסוף אמר מעשר ולא נתכוון לה שפיר לא חל כלל, וזהו יסוד חדש דאפילו במקום דמהני מחשבה לבד, אם נתכוון לומר אחר כך, רצה שיחול באמירה דוקא וע"כ חל רק באמירה (וכן מוכח מתוספתא פ"ג דתרומות ועוד ראיות, וכבר תמהו על רש"י קידושין מג: ד"ה שכן ישנן במחשבה ואכמ"ל).

מבאר עד"ז דברי הרמב"ם דחלות הביטול חל כבר קודם הבדיקה

ומצאתי דיוק נפלא כדברינו בלשון הרמב"ם פרק י"א דברכות (הלכה י"א) "וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות ביעור כמו שיתבאר במקומו" ע"ש, ודבריו תמוהין דהיאך מצינו שמצות ביטול מתקיים כבר קודם הבדיקה, והלוא מצותה אחר הבדיקה בגמר וכמבואר ברמב"ם פ"ג דחמץ ומצה (ה"ז) ע"ש, ותמוה מה שמסיק כאן שמצות ביטול מתקיים כבר קודם הבדיקה וצע"ג.

ולפי דברינו דבריו מאירים, דמאחר שבדוק ע"מ לבטל ולבער אחר כך הלוא גמר בלבו לבטל וזוה גופא כבר מתבטל כמ"ש, ואפילו מתכוון לבטל בפה אחר כך מתבטל מיד כמו שביארנו, ושפיר פירש הרמב"ם דמאחר שכבר החליט לבדוק ולבטל ולבער מתבטל, ולכן מפרש נוסח הברכה על ביעור חמץ ולא לבער שכבר נתבטל קודם הברכה וע"ש היטב שהדברים מאירים בעזהשי"ת.

ישוב קושית הגרעק"א בהא דיש ברכה על תרומה במחשבה

ומעתה תתיישב בפשיטות קושיות הגרע"א למה יש ברכה בתרומה אף שחל במחשבה, ולדברינו א"ש שבתרומה שייך נמי בדיבור וע"כ תיקנו בזה ברכה, וכיון ששייך בזה ברכה אף במקום שחל רק במחשבה מברכין עלה, אבל ביטול חמץ שחל תמיד רק בלב פירשו הראשונים דלא תיקנו ברכה על דבר שחל אך ורק בלב.

ביאור לחלק בזה בין עשיית תרומה בלב לעשיית ביטול חמץ בלב דתרומה עמנה חלות משא"כ ביטול עמנה מציאות דחשיב אצלו כאפר

אמנם לע"ד נראה לחדש ולחלק בזה בין תרומה לביטול חמץ, שתרומה היא חלות ואם רצה שיחול במחשבתו חל במחשבה לבד, אבל אם רצה לומר דנתכוון שיחול רק באמירתו שפיר לא חל אלא באמירה כמ"ש, אבל ביטול חמץ אינו שום חלות, רק גלוי דעת לחוד שהחמץ אצלו כאפר או אינו רוצה הא דאוקמיה רחמנא ברשותו, וכיון שכן ברגע שמחליט לבטל בפה יש כאן כבר גלוי דעת גרידא מצידו שאינו רוצה החמץ ברשותו או שהיא אצלו כאפר, וא"כ בזה גופא נתבטל דסגי בגלוי דעת לחוד, ושוב נראה דבביטול חמץ אפילו רצה לומר בפיו חל תמיד כבר במחשבתו דלפני שאומר ע"כ הסכים בלבבו לבטל ומדין תורה מושבת בכך וסגי, וא"כ ביטול חל תמיד אך ורק בלב.

כמה דקדוקים כמו שנתבאר בגדר עשיית הביטול בלב

וא"ש הא דמבואר במשנה להלן (מט.) "מבטלו בלבו", וכן בברייתא (ז.) איתא "מבטלו בלבו", וקשה למה מדייק בלבו והלוא פשוט דמהני נמי בפה, וגם אפילו נימא דמהני במחשבה הלוא תיקנו שהבודק צריך לבטל והיינו בפה וכדמשמע בירושלמי פ"ב שתיקנו ביטול באמירה ע"ש, ואפילו נימא שהאמוראים אחר כך תיקנו כן תיקשי עכ"פ הלשון "מבטלו בלבו" דמשמע שביטול בלב דוקא, ולפי דברינו הלוא הלשון מדויק שמבטלו בלבו דוקא, שאפילו אומר הביטול חל תמיד כבר בלב כמ"ש, ושפיר נקט שמבטלו בלבו שביטול חל תמיד רק בלב וא"ש.

בדעת הגר"א דהרהור בד"ת בעי ברכה

ומיורשב בזה שיטת רבינו הגר"א זצ"ל בא"ח (סימן מ"ז) שאפילו הרהור בדברי תורה צריך ברכה ע"ש, וקשה הא בראשונים מבואר שלא מצינו ברכה על דברים שבלב. ולדברינו ניחא שבתלמוד תורה אין המצוה תמיד רק בהרהור, שאם מדבר בדברי תורה המצוה מתקיים בדיבור, וא"כ שפיר תיקנו ברכה, וכיון שכן מברכין נמי על הרהור כמו בתרומה, משא"כ ביטול חמץ חל תמיד רק בלב ולכן לא תיקנו חז"ל ע"ז ברכה כלל וא"ש.

ביישוב קו' הגרעק"א דדברים שבלב אינם דברים

ומעתה תתישב קושיית הגרע"א שתמה על הר"ן מאי איכפת לן במחשבתו והא דברים שבלב אינם דברים, ולדברינו ניחא דהיכא שהחלות בדיבור או במעשה כגון בקנינים ותרומה וכדומה דברים שבלבו לא אלימי לבטל הדיבור או מעשה, אבל בביטול חמץ נראה שהכל תלוי בלב לבד, ואפילו אומר אינו חל באמירתו רק במחשבתו, ובזה דעת הר"ן שאם אין לבבו עמו לא מהני, דכיון שעיקרו רק גילוי דעת בלבבו, אם אין לבבו עמו חסר עיקר הביטול וע"כ לא מהני מידי וא"ש.

ובעיקר דברינו דדינא דדברים שבלב הוא רק במקום שהחלות היא בדיבור או במעשה, אבל ביטול חמץ שהכל תלוי בלב, בזה אם לבבו עמו לא מהני תמה בספר חידושי בתרא עמ"ס פסחים דזהו גופא תירוץ הגרע"א שם, שביטול הוא גילוי דעת וע"כ תלוי בלבבו, אבל באמת אנו הוספנו בזה שחלות ביטול הוא תמיד בלב, ואפילו אם נתכוין שיחול באמירה ג"כ חל רק בלב.

והביאור בזה, אפילו אי נימא דביטול הוא חלות וחל רק בפיו, מ"מ סבר הר"ן דכל הביטול הוא גילוי דעת שאינו רוצה בהא דאוקמיה רחמנא ברשותו, וגילוי דעת זה עיקרו הוא במחשבתו דוקא, והואיל ויסוד מחשבה זו הוא רק כלפי שמיא, ע"כ אם אין מחשבתו עמו לא מועיל, דבדבר שנוגע רק כלפי שמיא לא אמרינן דברים שבלב אינם דברים, דאם אין רצונו באוקמיה רחמנא ברשותו, ואין לבבו עמו תו לא מהני אפילו אם מבטל בפיו, הואיל וגבי רחמנא בליביה תליא מילתא, וכ"ז לשיטת הר"ן בגדר ביטול, אבל אם גדר ביטול הוא שיהא כעפרא ונעשה הפקר, בזה יש לומר שתלוי גם במה שאומר בפיו, ע"ש היטב.

בשיטת בחשש דשמא ימצא גלוסקא יפה

אמנם נראה שכל דברינו עד כה הם ברורים בשיטת הר"ן, אבל בדעת רש"י לא נראה כן דהנה להלן (ו:) פירש דהא דאמרינן "שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עלויה" דהיינו שחס עלה לשורפה, ובתוס' תמהו שא"כ מאי פריך וכי משכחת לה ליבטליה והא חס עלה ע"ש, ולכאורה כוונת רש"י שאם מבטל אפילו אין דעתו עלה לא איכפת לן דמאחר שמבטל בפיו הוה רק דברים שבלב והיינו דלא כדברינו, (ועיין ט"ז א"ח תל"ד ס"ק ג), אבל גם ברש"י אין הדבר מוכרח לפרש כן, ע"ש ב"פני יהושע" שמפרש פירוש אחר, ועכ"פ בר"ן ודאי נראה כמ"ש וא"ש בעזהשי"ת.

בהא דלא מהב שלחות לביטול חמץ

ובעיקר דברינו לחלק בין תרומה לביטול, נראה לבאר דברי ה"בית יוסף" (סימן תל"ד) שמביא מפרשים דשליחות לא

בחמץ המצוי לו דוקא וע"כ סגי בבדיקה וביעור, והיאך מרכיב לזה תרי טעמים דוקא וצ"ע לכאורה.

ולע"ד לבאר שיטתו בפשיטות, דמאחר דכתיב בתורה תשביתו בעיני השבתה הכי מעולה, וא"כ אף דסגי נמי בבדיקה וביעור דסומכין על חזקות דמצא הכל, הלוא אם ביטל ממש עדיף טפי שאינו צריך לסמוך על חזקה והוה לן לומר שצריך ביטול דוקא, ומזה מחדש הר"ן סברא אחרת שמצות תשביתו מעיקרא לא חל אלא על חמץ המצוי, וא"ש שצריך לזה תרי הטעמים, שמטעם סומכין על החזקות לא סגי דבעינן השבתה הכי מעולה, וא"כ לכאורה צריך ביטול דוקא דעדיף טפי, רק מדסומכין על החזקות פירש דהוה כה"ג אינו מצוי וסגי, ומטעם שחיוב על חמץ מצוי לחוד לא סגי אלא מדין חזקה שבזה הוא דאינו מצוי כמ"ש, וא"ש דסגי בבדיקה מפני שבזה סומכין על חזקות והוה בזה אינו מצוי ויצא מצותו ודו"ק היטב בזה.

מעיקר שיטת הר"ן בחובת תשביתו

ובעיקר חובת תשביתו שמסיק הר"ן דהוא מתקיים בתרי אופנים, או שמבטל או שמבער, ואם מבער נחלקו אם המצוה בשריפה או בכל דבר ע"ש, ותמוה שאי סגי בביטול לקיום המ"ע היאך נחלקו רבי יהודה ורבנן אי השבתתו בכל דבר או צריך שריפה דוקא, והא מאחר דסגי בביטול לכ"ע, אם פירר לרוח או השליך לים הא ודאי ביטלו וא"כ למה לא סגי בכך ומהו מחלוקת רבי יהודה ורבנן, והמפרשים תמהו על רש"י להלן וב"י שמפרש שמחלוקת רבי יהודה ורבנן לפני זמן ביעורו, ותמהו הא מהני אז ביטול ונדחקו

מהני בביטול חמץ דהוה כהפקר, ותמה ה"בית יוסף" הא לביטול סגי בגלוי דעת ולמה לא מהני שליחות ע"ש, ודבריו תמוהין דאף שמהני גלוי דעת, מ"מ כשנתכוון שיחול בשליחות צריך לחול מדין שליחות דוקא, וכן פירשו המפרשים דתרומה מהני בלב ומ"מ אם אמר לשליח חל מדין שליחות דוקא, וכאן נמי אם לא מועיל שליחות לא מהני כלל ומהו קושייתו דתיסגי בגלוי דעת, ולדברינו א"ש שביטול שאני מתרומה, ואפילו נתכוון לומר חל מיד במחשבה דסגי בגלוי דעת, והוא הדין כאן אף שנתכוון לשליחות כיון שגילה בזה דעתו שרוצה בביטול ואין רצונו בהחמץ ממילא מתבטל וא"ש ודו"ק היטב בזה.

בדברי הר"ן בבדיקה סגי משום דסומכין על החזקות הצ"ע בזה וביאור דבריו

ונשוב לדברי הר"ן בריש מסכתין שכתב דמה"ת סגי בבדיקה וביעור, או בביטול לחוד נמי סגי ע"ש, ופירש הטעם בדדיקה מועיל דסומכין על החזקות, וכל שבדק סגי ולכן אפילו מצא אחר כך חמץ אינו עובר למפרע ע"ש, ודברי הר"ן צע"ג, ראשית דאפילו בסומך על החזקה ונמצא שאינו כן נמי עובר בשוגג, ומנלן כאן שאינו עובר כלל למפרע (ובסומך על רוב וטעה דנו הפוסקים, עיין תוס' ר"פ החולץ דמשמע שאינו עובר כלל, ויש לחלק בין רוב לחזקה, אבל כאן דהחזקה אתיא מכח סברא אולי דינו בזה כרוב וא"ש וצ"ב) ומצאתי ב"אור גדול" על המשניות שהקשה כדברינו והניח בקושיא, וביותר תמוה לכאורה שהר"ן סותר את עצמו מיניה וביה, דמעיקרא מפרש דסגי בבדיקה וביעור דתו סומכין על החזקות, ושוב מסיק טעם אחר שמצות תשביתו

ונימא שזהו ההשבתה הכי מעולה, שא"כ לא מצא עצים יהא יושב ובטל ולא יקיים מצות תשבתו כהלכתה, ובסוגיא (ה') שאי אפשר לקיים מצות תשבתו ביום טוב לרבי יהודה קאי אי תשבתו ביום טוב ואז באמת צריך שריפה דוקא, אבל לדין עיקר המצוה לפני זמנו דסגי נמי בביטול, ולכן מפרשין שריפה רק למצוה מן המובחר כמ"ש ודו"ק היטב בכ"ז.



מו"ז סימן ד' [ח"ז קסא]

יסוד חיוב בדיקת חמץ

שי' רש"י דהחיוב משום דלא מעבור בב"י וב"י ושיטת התוס' דחיוב היינו שלא יבא לאוכלו

בהובת בדיקת חמץ פירש רש"י במשנה שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, והתוס' תמהו הלוא מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, א"כ אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל, ופירש ר"י שהחמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבוא לאכלו ע"ש, ולע"ד יש כאן דיעה שלישית שלא הובאה בפוסקים, ותמהני שלא העירו מזה.

ד' הראב"ד דספק הגמ' בחמץ בבור היינו לאחר זמן איסורו ותמוה מה שייך ביטול בכה"ג

ונקדים דברי הרמב"ם בפ"ב דחמץ ומצה (ה"ד) "כזית חמץ בשמי קורה מחייבין אותו להביא סולם להורידו שפעמים יפול משמי קורה, היה חמץ בבור אין מחייבין אותו להעלותו אלא מבטלו בלבו ודיו", והשיג הראב"ד "נדמה בעיניו דרבא לכתחילה קא מיבעא ליה, וטעות גדולה היא זו דהיינו מטמין בבורות אלא כשבדק וביטל, ולאחר איסורו מצא וזהו היא שאלתו" ע"ש, ושורש הדברים

דמיירי באופן דלא מהני ביטול כמו בחמץ שקיבל עלה אחריות וא"ש, אבל לשון הר"ן לא משמע כן.

ונראה שהר"ן מפרש דביטול מקיימין מ"ע, אבל פשוט שאם משבת החמץ גופא לגמרי מן העולם עדיף טפי, דביטול מושבת לבעלים ובביעור מושבת לגמרי מן העולם, וזהו מצוה טפי וכמבואר נמי במאירי כאן, וזהו שיטת הר"ן דמקיימין המצוה גם בביטול אבל עיקר המצוה מן המובחר מה"ת בביעור מן העולם דוקא דמושבת טפי, וזהו מחלוקת רבי יהודה ורבנן שלרבי יהודה צריך לזה שריפה דוקא, ולרבנן מהני נמי בכל דבר כבשריפה דכיון דמושבת מן העולם לגמרי הוה נמי בזה כשריפה ממש, והיינו למצוה מן המובחר אבל עיקר המצוה מקיימין נמי בביטול כמ"ש.

אמנם לפי זה תיקשי הסוגיא להלן (כז): שרבי יהודה יליף דביעור חמץ בשריפה מק"ו דנותר, ורבנן השיבוהו "כל ק"ו שתחתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשבתו" ע"ש. ולדברינו להר"ן אין סופו להקל כלל דבמקום שאין לו עצים גם לרבי יהודה סגי בביטול ואין צריך שריפה למצוה מן המובחר, וא"כ אין בזה קולא וצ"ע לכאורה, רק סברת רבנן נראה שאפילו מצוה מן המובחר אין לחדש מק"ו, שאדרבה אמרינן להיפך שבמצוה או אסור חמור סגי בתיקון קל גם לכתחילה, ומאחר שהתורה סתמה תשבתו דמשמע בכל דבר אין לנו ללמוד מק"ו דנותר שצריך שריפה, רק בחמץ שחמור סגי בתיקון קל ולא נילף מנותר שמצוה מן המובחר בשריפה דוקא

להשבית היא קודם זמן האיסור דוקא, וכשתיקנו שצריך ביעור ולא סגי בביטול, לפני הזמן צריך הביעור למ"ע.

עד"ז מבאר דהמדות בחמץ בבור היינו א' אטרחהו לשורפו או סגי בביטול

ומעתה יש לומר שקודם זמן האיסור אף שטירחא גדולה היא לבער מהבור, מ"מ כיון שמדרבנן מצות תשביתו היא בביעור ולא סגי בביטול, מחייבין ליה גם בטירחא גדולה שזה חייבוהו רבנן בעיקר מצות תשביתו, אבל אם כבר ביטל והגיע זמן האיסור, אין עליו עכשיו המ"ע דתשביתו, אלא רק לדאוג שלא יעבור בבל יראה, וכיון שביטל תו אין חשש בל יראה, והא דצריך ביעור לאחר זמן אסורו אינו מפני קיום המ"ע דרבנן אלא שמא יבוא לאוכלו, ולדעת הראב"ד בהכי הוא ספק הגמרא, בלאחר זמן אסורו וכבר ביטל דשורש החיוב הוא רק שמא יבוא לאוכלו אי חייבו חז"ל לבער במקום טירחא גדולה.

מבאר עד"ז שיטת הראב"ד דאח"כ אחר זמן אסורו לכא חובת ביעור משום תשביתו דסגי בביטול והביעור הוא רק דלא יבא לאוכלו

ועכשיו מבואר היטב שיטת הראב"ד, דשונה חיוב ביעור דלפני זמן אסורו מלאחר זמן אסורו, שלפני זמן אסורו תיקנו ביעור שבזה דוקא מקיימין המ"ע דתשביתו מדרבנן, ולא סגי בביטול בלי בדיקה שגזרו שמא אין הביטול בלב שלם כמבואר בר"ן, וע"כ תיקנו שאין מקיימין מדרבנן המ"ע אלא בבדיקה וביעור, וחייבין גם במקום טירחא, אבל אם בדק וביער ושוב מצא חמץ לאחר זמן אסורו בבור, אינו עובר מאחר שכבר ביטל, והמ"ע לא שייך עכשיו לאחר זמן אסורו בפסח כיון שביטל קודם פסח, ולא סגי

שבגמרא (י:) בעיא בככר בשמי קורה או בור אי חייבין לבערו, מי אמרינן כולי האי לא אטרחהו רבנן וכו' או דלמא זימנין דנפל ואתי למיכלה, ולענין קורה מאחר דמסקינן בגמרא בלשון "אם תימצי לומר" פוסק הרמב"ם שצריך לבער שמא יבוא לאוכלו, ולענין בור כיון דלא נחית מנפשיה ע"כ אין צריך לבדוק, ונשאר הגמרא בספק ופוסק דסגי בביטול, והראב"ד משיג שזה לא מיבעיא לן בבור דסגי בביטול, דהוה גם שם כמו בביתו דאסור מה"ת מדכתיב לא יטמין, רק מיירי לאחר זמן אסורו שכבר בדק וביטל ומצא האי חמץ ע"ש, ודבריו מרפסין איגרי שממ"נ אי לא סגי מאי דנמצא בבור קודם זמן אסורו מדכתיב לא יטמין, א"כ היאך תיסגי לאחר זמן אסורו דחמור טפי, והיאך מיבעיא לן לאחר זמן אסורו שאז נסמוך על הביטול דחמיר טפי וצ"ע, ותמהני שהמפרשים לא עמדו בזה.

מבאר דאיכא ב' דיעים בתשביתו קודם זמן אסורו חיוב במעשה ואחר זמן האסורו חיובו רק דלא יהא חמץ

ולע"ד נראה שהראב"ד מפרש שמצות תשביתו היא קודם זמן אסורו דוקא וכדכתיב "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", וכן הרמב"ם רפ"ב דחמץ פוסק "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן אסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", משמע מלשונו שהמ"ע היא קודם זמן האיסור דוקא, ואף אי נימא שהמ"ע דתשביתו נוהג גם בפסח, נראה שאז עיקר המצוה היא שלא יהיה ברשותו חמץ שלא יעבור באיסור בל יראה, אבל המ"ע

מבאר דכיון דגוף המצוה דתשבינו נמשך מקודם הפסח רק ליכא חיוב שייך ברכה משא"כ אחר הפסח הוה קנס.

ולע"ד נראה החילוק דלאחר פסח לכ"ע אינו מברך, שהאיסור דלאחר הפסח לא נמשך מאיסור הנאה או ביעור חמץ דפסח גופא, אלא כל עיקרו הוא דין קנס גרידא, ותקנת חכמים לברך על בדיקת חמץ היתה על עיקר מצות ביעור חמץ דמצוה קודם החג, וכיון שחיובה נמשך, אם שכח לבער עד החג מברך גם בחג, אבל לאחר החג שיסוד האיסור הוא קנס לחוד, לא דמי לאיסור חמץ בפסח שתיקנו עלה ברכה, ולכן שפיר אינו מברך ודוק היטב בכ"ז.



שיעור שנמסר בישיבה ונכתב ע"י תלמידים

סתירת דברי הר"ן אי בביטול בעינן שיוציא מפיו

סתירת דברי הר"ן אי בביטול צריך להוציא מפיו **הנה** הר"ן (ט' ע"ב מדפי הרי"ף) הביא בשם 'איכא מאן דפירש', דמה שאמרו בגמ' דחמץ שנפלה עליו מפולת צריך לבטל בליבו, אין הכוונה בליבו ממש, אלא הכוונה שאי"צ להשמיע לאזניו, אבל צריך שיוציא בשפתיו, דדברים שבלב אינם דברים, עכ"ד.

ודברי הר"ן מוקשים מאוד, דלכאורה הר"ן סתר משנתו ממש"כ בריש פרקין, דהקשה שם הר"ן על דעת התוס' בגדר ביטול דהוא מדין הפקר – דכיון שביטול הוא בלב, א"כ איך מהני ביטול מדין הפקר והלא דברים שבלב אינם דברים, ולהמבואר בר"ן הכא דאין הכוונה

בביטול גרידא, אלא בעי נמי ביעור שמא יבוא לאוכלו, וכיון דשורש החיוב הוא רק שמא יבוא לאוכלו, בזה שהדבר רחוק וטירחא מרובה יש לומר דכולי האי לא אטרחוהו רבנן, וא"ש שיטת הראב"ד שמחלק בגדר מצות בדיקה וביעור לפני זמן האיסור ואחרי זמן האיסור, שלפני זמן האיסור מקיימין המ"ע רק בביעור, ולאחר זמן האיסור החיוב לבער הוא שמא יבוא לאוכלו ודוק היטב בזה.

תמה ע"ז דא"כ מדוע בתוך הפסח איכא ברכה בביעור ואחר הפסח לכא ברכה

ולכאורה קשה אי תוך הפסח חיוב הביעור שונה ועיקרו רק שמא יבוא לאוכלו, א"כ מאי שנא תוך הפסח שאם בודק ומבער דמברך, ולאחר החג שהחיוב ג"כ רק מדינא דשמא יבוא לאוכלו אינו מברך, כמבואר ברמב"ם פ"ג דחמץ ומצה (ה"ו) "כשבדק החמץ בלילי ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק וכו' ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך", והראב"ד אינו משיג על דבריו כלל, ולשיטתו שתוך הרגל הבדיקה וביעור הם שמא יבוא לאוכלו, א"כ הלוא גם לאחר הרגל חייבין לבדוק ולבער מדינא מהאי טעמא, וא"כ מאי שנא דלאחר הרגל אינו מברך הלוא גם אז חייבין לבדוק ולבער, וע"ש בכ"מ שמחלק דלאחר הפסח אם השהה אותו מעתה אינו עובר עליו, וע"כ אינו מברך על ביעורו, אבל בתוך הרגל שכל שעה שמשא אותו עובר עליו שייך לברך, אבל בר"ן מפורש גבי מוצא חמץ ביום טוב, דלאחר שביטלו תו לא עבר בבל יראה, אלמא דגם במועד אין זה צורך, ומוכח שאינו עובר לאחר שביטלו כל רגע ע"ש.

עוד בענין אי בעינן ביטול בפה

סתירת דברי רש"י בסוגיין ובדף ד' בדין ביטול א
בעינן פה דווקא או דסגי בלב

פסחים ו' ע"ב 'הבודק צריך שיבטל',
ופירש"י בד"ה הבודק וז"ל, צריך
שיבטל בליבו סמוך לבדיקה מיד, ואומר כל
חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל ע"כ,
ודברי רש"י צ"ב טובא, דסתר דבריו מיניה
וביה, דמתחילה כתב 'יבטל בליבו' ומפורש
דסגי בלב, ומאידך כותב אח"כ 'ואומר כל
חמירא', והרי דצריך דיבור דוקא.

ובענין זה קשה גם בדברי רש"י לעיל (ד'
ע"א ד"ה חובת הדר) שכתב, "אי
משום כל יראה וכל ימצא הא אמר לקמן
דסגי ליה בביטול בעלמא אי מסיח דעתיה
מיניה ומשויה ליה כעפרא ואמר כל חמירא
דבביתא הדין", והנה גם כאן לכא' רש"י
סותר את עצמו, דמתחילה כתב 'מסיח
דעתיה מיניה ומשויה ליה כעפרא', ומשמע
דסגי בלב, ומאידך מיד אח"כ כתב 'ואמר
כל חמירא דבביתא הדין', ומשמע דבעינן
דווקא דיבור, וצ"ב.

והמפרשים נדחקו בזה מאד, ויש
שפירשו בכוונת רש"י
דצריך דיבור יחד עם מחשבת הלב, ומש"כ
שיבטלנו בליבו כוונתו שיחד עם דיבור
הפה יצרף גם את מחשבתו, אולם כ"ז הוא
דוחק ואינו נראה בלשון רש"י.

בלב ממש א"כ מאי קשיא ליה, והלא באמת
צריך להוציא בשפתיו כדי שלא יהיה בכלל
דברים שבלב.

בחמץ המבוער מצד עצמו לא שייכא ביה ביטול
דעלמא

ונראה דוודאי בעלמא ס"ל לר"ן דסגי
בביטול בלב ממש, ודווקא הכא
דאיירי בחמץ שנפלה עליו מפולת, בזה הוא
דס"ל דבעינן ביטול בפה, והביאור בזה
הוא, דכיון דחמץ שנפלה עליו מפולת הרי
הוא מבוער מצד עצמו – דהוי כזורה לרוח
או מטיל לים דהחפץ אבוד מהעולם, א"כ
לא חיילא עליה ביטול דעלמא, דהא החפץ
כבר אבוד מהעולם, ואין שום משמעות
לביטול לעשותו כעפרא דארעא, שהרי
ביעור הוא השבתה מעולה יותר מביטול
כיון שהוא קיום הנעשה בהחפצא דהחמץ,
ולאחר שחל על החפץ ביעור, תו אין נתפס
עליו ביטול, דכל פרשת ביטול דעלמא
היינו דווקא בחמץ שאינו מבוער, ולכן ע"כ
הא דחייבו חכמים לבטל בלב, הגדר בזה
הוא דחייבוהו לבטל בפה – דאז ביטולו חל
מדין הפקר, והפקר שפיר יכול לחול על
החפץ גם לאחר ביעור, דהא נוסף כאן עניין
חדש שלא היה מקודם, ואשר על כן הוא
דכתב הר"ן דבעינן ביטול בפה, דכיון
דביטול דהכא עניינו הפקר, לכן צריך הפקר
כהלכות הפקר עם דיבור בפה.

ב. והיינו, דאה"נ דטעם התקנה שיבטלנו בליבו שייכא גם בביטול דעלמא, דהא מ"מ איכא חשש שמא יפקח עליו
את הגל ולצורך זה חייבו חכמים ביטול, אבל מ"מ ביטול דעלמא אינו פתרון לחששא דשמא יפקח את הגל, דכיון
דלא חל מידי בחפצא, לא שייך לתקן שיבטלנו בליבו בעוד שלא חל מידי בחפצא. (הוספת רבינו שליט"א לאחר
השיעור).

ביאור דעת רש"י דמדרבנן בעינן דיבור כדי שהדבר יהיה גלוי ויחול מדין הפקר

ואשר נראה בכוונת רש"י, דלקיום המצוה דרמיא עליה מהתורה סגי בביטול בלב, אלא דמדרבנן בעינן דיבור דוקא שאין דעת בני אדם שזה ושמא לא גמר בלבו לבטל, (וממילא הוי ג"כ הפקר שאין בזה חסרון של דברים שבלב), וכוונת רש"י היא דכלפי מצוות העשה עיקרו בלב ול"מ בפה בעלמא, אבל לצאת ידי חובתו אינו שייך בלב לחוד, דלדידן כל עוד שלא דיבר בפה אי"ז כלום, ובפרט בסוגיא דשוכר ומשכיר, דאיירי לגבי השוכר שבא לסמוך על ביטולו של משכיר, דודאי אינו יכול לסמוך על ביטולו של משכיר אלא אם ביטל המשכיר בפה שאז הוי דבר ידוע שביטל.

נתבאר לפי"ז שיטת הרמב"ם

ובזה יתיישב היטב דברי הרמב"ם שכתב (פ"ב מהלכות חמץ ה"ב) וז"ל, ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, שיבטל את החמץ בליבו ויחשוב אותו כעפר וישים בליבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, ע"כ. והרי מפורש בדבריו דמקיימים המצוות עשה בלב בלבד, אולם בפ"ג ה"ז כתב הר"מ ז"ל וכשגומר לבדוק אם בדק בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות, צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו הרי הוא בטל והרי הוא כעפר, ע"כ. ומשמע שצריך אמירה, ולדברינו א"ש דאיה"נ ואת עיקר קיום המצוות עשה מקיימים בהרהור, אבל אחרי תקנת החכמים, בעינן דיבור דווקא.

מיושב לפי"ז קושיית הב"י על הטור

ובזה יתיישב היטב קושיית הטור סי' תל"ו שהביא שאין מברכים ברכת המצוות על הביטול, ואע"ג שמקיימים בזה מצוות תשבתו, כיון דאין מברכים על דבר שבלב, והקשה הטור דהלא ביטול הוי בפה וא"כ אינו דברים שבלב, ותיריך דהביטול בפה אינו אלא מנהג. ותמה עליו הב"י (סי' תל"ד), דמפורש בירושלמי שצריך לומר בפה, הרי שהוא חיוב ולא רק מנהג. ולדברינו נראה לבאר כוונת הטור, שהביטול מעיקר הדין מהני אף בלב, ואלא דחז"ל תיקנו לומר בפה שמא לא יבטל בלב שלם ולכן נחשב דבר שבלב ואין מברכין ע"ז.

מיושב לפי"ז קושיית הגרעק"א על הטור

ובזה יתיישב גם קושיית הגרעק"א על דברי הטור דאין מברכין על דברים שבלב, דהלא תרומה חלה גם בלב ומ"מ מברכים עליה. אמנם לפי"ז יתיישב היטב, דשאני תרומה מחמץ, דתרומה אע"ג שחל בלב, אבל אם יאמר יחול בפה, משא"כ בביטול קיום המצוות עשה הוא לעולם רק בלב, ואף כשאומר בפה החלות הוא משום האחשביה שבלבו, והברכה היא על המצוה, ודין אמירה הוי דין נפרד לקיים את תקנת חז"ל שיחול מדין הפקר אבל גדר התקנה אינו מעיקר מצוות ביטול, ולעולם הביטול אינו חל אלא בלב, ולכן אין מברכים עליה.

לדברינו יצטרך ביטול בפה כהלכתו - עם השמעה לאזנו

והנה דעת הרמב"ן (הובא בריטב"א קידושין דף מ"ג ולהלן דף ו') דמה שאיתא בגמ' דמהני ביטול בלב אין הכונה בלב ממש, אלא הכונה דאי"צ להשמיע לאזנו,

ומ"מ בלב ממש לא מהני. אמנם לדברינו דמקיימים מצוות העשה בלב, ואמירה בפה היא תקנת חכמים, א"כ עיקר התקנה היא שליבו יהיה גלוי ולא נסתר, וא"כ נראה דיצטרך להוציאו מהפה דווקא.

והיינו, דבאמת דיבור בלא השמעה לאזניו ל"ח דיבור אלא בדיעבד, וכמש"כ הגר"א דאפילו בתפילת שמונה עשרה אם לא השמיע לאזניו יוצא רק בדיעבד, ויותר מזה מבואר ברעק"א, דחרש שאינו שומע כלל אינו יכול להיות שליח ציבור בחזרת הש"ץ, ומשום דכיון שהוא עצמו אינו שומע והוי תפילתו רק בדיעבד, א"כ כל הציבור היוצאים ממנו אינם יוצאים תפילת החזרה אלא בדיעבד, ואכמ"ל.

ביאור דעת הר"ח דביטול הוא לאחר בעור ולא לאחר הבדיקה כדעת רש"י והרמב"ם

ברש"י (ד"ה הבודק) כתב וז"ל 'צריך שיבטל בליבו סמוך לבדיקה מיד', וכדבריו מבואר גם ברמב"ם דדין ביטול הוא סמוך לבדיקה, אבל בפי' הר"ח בסוגיין כתב 'הבודק אחר שיבער הכל צריך שיבטל בליבו מה שאינו ידוע לו', והרי מפורש בדבריו דלא כרש"י והרמב"ם דהביטול הוא לאחר בדיקה, אלא ס"ל דהביטול הוא לאחר הביעור, ודבריו פלא דהלא הביטול שייך לבדיקה שמא ימצא גלוסקא, וכך הוא גם ל' הגמ' דהבודק צריך שיבטל, וכמו"כ הוא נגד כל הראשונים, ויש שנדחקו ואמרו דלר"ח הברכה אינה סמוך לבדיקה אלא סמוך לביעור, ולכן

צריך לבטל סמוך לביעור שהוא זמן הברכה, אולם זהו דבר פלא שלא נמצא כן באחד מהראשונים שהברכה היא סמוך לביעור.

ואשר על כן נראה לפרש בכוונתו דהנה נוסח הביטול המובא בקדמונים (א. ה., ע"י רש"י בסוגיין ד"ה הבודק) הוא כל חמץ הנמצא בביתא הדין, ונראה דביטול עניינו כעין 'ביערת הקודש מן הבית' והיינו שיכלה לגמרי את השבתת וכליוי החמץ, וכל עוד שיש לו חמץ בביתו, לא קיים את תקנת חכמים דהבודק צריך שיבטל, וזהו כוונת ר"ח שבליילה אינו יכול עוד לבטל כיון שעדיין יש לו חמץ בביתו, ורק בבוקר בשעה שבא לקיים מצוות שריפה ויכול לומר 'כל חמירא בביתא הדין', אז הוא דיכול לבטל.

שם אופנם בביאור קושיית הגמ' 'מאי טעמא' על תקנת חכמים דהבודק צריך שיבטל

עוד בגמ' 'הבודק צריך שיבטל', ומקשינן 'מאי טעמא'. וצ"ב מאי קושיא, והלא כדי לצאת מכל חשש ודאי עדיף לבטל, דהא אכתי יש לחשש שמא יש חמץ במקום שלא היה צריך לבדוק כיון שאין מכניסין שם חמץ, או אפילו במקום שבדק, אפשר שלא בדק כראוי ונשאר שם חמץ, ולכן עדיף מדרבנן לבטל כדי לצאת מכל חשש.

וי"ל בזה בב' אופנים, דבפשוטו אפ"ל דס"ל למקשן דחשש זה דשמא

ג. ומש"כ הרמב"ם בהלכות ברכות דבדיקה הוי כביטול, נראה דמהניא כביטול בפה, ומשום דמ"מ מחשבתו שרוצה לבטלו גלויה ואינה נסתרת – דהא מוכח כן מבדיקתו, ולא בעינן הכא דיבור כהלכות דיבור אלא בעינן שתהא מחשבתו גלויה לכל. (מדברי רבינו שליט"א בתשובה לשאלה בשיעור).

לבטלה, דהכוונה היא שיבטל בפה – ואז יחול ביטול אע"פ דבליבו אינו מבטלו כלל – שהרי הוא רוצה בה וחס עליה מלשורפה וכמוש"כ רש"י, דמ"מ כיון שאמר את דברי הביטול כהלכתן, חל ביטול, ואינו עובר עליו.

אבל דעת התוס' הוא דביטול הוא דבר שעיקרו בלב, ולכן לא אמרינן בזה דברים שבלב אינם דברים, דעיקר הדבר תלוי אך ורק בלב, ולא יועיל מה שיאמר את דברי הביטול כל עוד שבליבו הוא חס עליה ואינו רוצה לשורפה.

וכבר נתבאר לעיל מזה, וביארנו דבמחלוקת זו נחלקו הר"ן והגרעק"א, דהנה הר"ן בריש פרקין ביאר בטעמא דמילתא שחכמים תיקנו ביעור ולא סכמו על הביטול, דזהו משום דביטול תלוי בלב, וחששו חכמים שמא לא יבטל בלב באמת ולא יחול הביטול, ולכן תיקנו שיעשה ביעור דווקא.

והגרעק"א תמה ע"ד הר"ן, דלמה הוצרכו חכמים לתקן שיבער דווקא, והלא יכול לומר להדיא בפיו את דברי הביטול, ואז נצא מכל חשש, דאז וודאי יחול הביטול, דהא דברים שבלב ל"ה דברים, ומה איכפ"ל בהא דבליבו לא גמר לבטל.

ונתבאר בזה, דהר"ן דס"ל דכיון דביטול עיקרו בלב, לכן לא מהני מה שיאמר בפיו את דברי הביטול, דבדבר שעיקרו בלב צריך דווקא את הלב, ונמצינו למדים בסוגיין, דהר"ן והגרעק"א לעיל בריש פרקין, נחלקו במחלוקת רש"י ותוס' בסוגיין.

נשאר חמץ בביתו אף לאחר הבדיקה הוא חשש רחוק מאוד, ולא מסתברא דחכמים חייבו לבטל עבור חשש רחוק זה.

ובאופן נוסף י"ל בזה, והוא כמבואר בדברי הר"ן בסוגיין דהא דא"צ לבטל היינו משום דאפילו אי כלפי שמיא גליא דנשאר חמץ בביתו, מ"מ אינו עובר על ב"י כיון שכבר קיים מצוות תשביתו כהלכתה, והחמץ שנשאר הוי חמץ שאינו ידוע שאינו עובר עליו, [ובשיעורים על ריש פרקין נתבאר בארוכה דעת הר"ן ואכמ"ל].

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיין דנחלקו א מהם ביטול בפה בלא כוונת הלב

בגמ' ו' ע"ב "שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליה", ופירש"י (ד"ה ודעתו) וז"ל 'חשובה היא בעיניו, וחס עליה לשורפה, ומשהה אפילו רגע אחד, ונמצא עובר עליה בב"י ובב"י, עכ"ל, והתוס' (ד"ה ודעתיה) הקשו על רש"י דא"כ מאי פריך בגמ' וכי משכח"ל לבטלה, והלא הוא חס עליה לבטלה, וא"כ גם לא ישרפנה.

והנראה ליישב דעת רש"י, דהוא חס עליה רק מלשורפה אבל לבטל הוא מסכים, אלא דהא גופא צ"ב, דאם אינו רוצה לשורפה, א"כ הרי אינו אצלו כעפרא, ולא חל ביטול בכה"ג, ונראה דזו היא קושיית התוס' – ועל כן מיאנו התוס' בפירש"י, אלא דא"כ שוב הדק"ל מהו ביאור דעת רש"י בזה, ופש לן עוד לבאר מהו שורש מחלוקת רש"י ותוס'.

ונראה דס"ל לרש"י דאם יאמר את הביטול בפה, לא איכפ"ל בהא דבליבו אינו מבטל ואינו חשוב אצלו כעפרא, דדברים שבלב אינם דברים, וא"ש היטב דהא דמקשינן בגמ' וכי משכח"ל

נפק"מ למעשה ממחלוקת הראשונים בגדר ביטול
אם מי שנתכוון למכור חמצו חל כביטול

הנה לאחר זמן האיסור, כמו שאי אפשר לבטל, כמו כן אי אפשר למכור, דאינו שלו ואינו יכול למכור, והדבר מצוי היום ברבנים האחרים על מכירת חמץ אצל קהילותיהם, ועליהם להביא שטרי המכירה ליד בית דין עוד קודם שתחול המכירה, ופעמים שמאחרים ומביאים השטרות לאחר המכירה ולאחר זמן האיסור, ולכאורה הם מכשילים בלאו דבל ייראה ובל ימצא את כל מי שמכר אצלם חמץ, שהרי חמץ זה שרצו למוכרו, לא ביטלו אותו, דהא אינו כעפר אצל בעליהם, שהרי מעוניינים בו, אלא שרוצים למכרו, וכיון דלא חל מכירה, וכמו כן לא ביטלו את חמץ זה קודם זמן איסורו, ממילא עוברים בב"י.

אמנם נראה דהדבר תלוי בגדר ביטול חמץ, דהנה כבר הארכנו לעיל (קונטרס השיעורים סי' ג' - ה') דישנם ג' שיטות ראשונים בדבר בגדר ביטול חמץ. דעת רש"י והרמב"ם דכתיב תשביתו – המכוון בו הוא להחשיבו כעפר בליבו. ולדעת התוס' ביטול הוא כהפקר. ודעת הר"ן הוא דכיון דחמץ בפסח אינו ברשותו אלא שעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, מהני הביטול דהוי גילוי דעת שאינו רוצה בו, ואז התורה לא מזכה תו את החמץ ואינו עובר עליו.

ונראה לדעת רש"י וכן לדעת התוס' כל מי שמכר אצל רב זה עובר בב"י, כיון שבפועל לא היה כאן לא ביטול ולא מכירה, אבל לדעת הר"ן דגדר ביטול הוא שאינו רוצה שיהיה שלו בפסח, א"כ נראה דעצם מה ששלח את הרב שימכור עבורו

את החמץ, הרי בזה גופא גילה דעתו שרוצה שלא יהיה החמץ ברשותו בימי הפסח, וזה גופא נחשב כביטול דלא עשאן הכתוב ברשותו בכה"ג. (ובגילוי דעת סגי בגילוי דעת מועט).

אולם הגרש"ש נקט דהר"ן אינה דעה שלישית בגדר ביטול, אלא גם להר"ן יסודו הוא מדין הפקר, ומה שהאריך הר"ן לבאר דהכא מעיקר הדין אינו שלו אלא דעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, כוונת הר"ן לבאר בזה מ"ט מהני ביטול בלב ובלא דאתי לרשות זוכה, וכלפי זה כתב הר"ן דכיון דבלא"ה אינו שלו אלא דעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, סגי בהפקר כל דהו נמי להוציאו מרשותו, אבל לעולם גם להר"ן הביטול חל מדין הפקר, ואינו גילוי דעת לחוד.

ולדעת הגרש"ש, לכו"ע לא חל המכירה באופן הנ"ל, דהא אה"נ דגילה דעתו דאינו רוצה בחמץ, אבל לא עשה מעשה הפקר אלא מעשה מכירה, ועובר בב"י.

אם חל מכירת חמץ לאחר ביטול

הנה בזמנינו אנו נוהגים ששורפים את החמץ ומבטלים אותו בער"פ בבוקר, ורק אח"כ סמוך לזמן האיסור הבי"ד מוכרים את חמצו לגוי, ויש לשאול בזה בתרתי, חדא, איך אנו יכולים למכור, והלא לאחר שביטלו הוי הפקר, ותו אינו שלו, ואיך חל המכירה, אמנם לרש"י והרמב"ם ל"ק כלל, דהא לדידהו גדר הביטול הוא שאצלו זהו כעפר, אבל אכתי נשאר שלו, אבל לתוס' דביטול הוא ממש כהפקר, שפיר קשה, וצ"ע.

אם מתקיים מצוות תשבתו בעוד שנשאר ברשותו חמץ לאחר שריפה

ועוד יש להקשות, דכיון שיש אצלנו עוד חמץ שאין אנחנו מבערים אותו אלא מוכרים אותו לגוי, א"כ איך אנחנו מקיימים מצוות תשבתו בשריפה כלל, והלא בשעת השריפה נשאר ברשותנו חמץ שבדעתנו למוכרו, וא"כ במעשה השריפה אין אנחנו מכלים את החמץ מרשותנו, ואין בזה קיום של מצוות תשבתו כלל, שהרי נשאר אצלנו עוד חמץ בשעת השריפה.

אמנם בעיקר הקושיא [השניה] יש לדון, דהנה מרן הגר"י ס"ל דהשורף חמץ בער"פ בבוקר, מקיים בזה תשבתו אע"פ שנשאר אצלו עוד חמץ בביתו שבדעתו לשורפו, והרי מבואר דס"ל למרן ז"ל דקיום מצוות תשבתו אינה דווקא בכזית אחרון – אשר בזה הוא מכלה לגמרי את החמץ מרשותו, אלא גם בכזית הראשון הוא מקיים מצווה, וא"כ לדידיה לא קשה כלל, דוודאי מקיימים מצווה בשריפת החמץ אע"פ שנשאר אצלו עוד חמץ שרוצה למכרו, דלא גרע מהא דמקיימים מצווה באכילה אע"פ שנשאר אצלו חמץ שרוצה לשרפו.

אבל לפמש"נ לכאורה בפשוטו דלא כהגר"י, אלא גדר קיום מצוות תשבתו הוא במה שמכלה לגמרי את החמץ מביתו – ואשר לכן אינו מקיים המצווה אלא בכזית האחרון, (וכמ"ש לעיל ועי' מועז"ז ח"ח) א"כ איך אנו מקיימים המצווה בבביעור חמץ, והלא אין זה כזית אחרון, שהרי נשאר עוד חמץ בביתו שרוצה אח"כ למכרו לגוי.

אם מתקיים מצוות תשבתו על ידי מכירת חמץ **אלא** דיל"ד מצד אחר ולומר, דאה"נ דאינו מקיים מצוות תשבתו במעשה השריפה, אבל יקיים מצוות תשבתו בהא גופא שמוכרו לגוי – שהרי בזה הוא משבתו ממנו ומוציאו מרשותו, ולא הפסיד את קיום מצוות תשבתו.

ונראה דהדבר תלוי בגדר מצוות תשבתו אליבא דרבנן, דכבר הבאנו כמה פעמים דנחלקו הגר"ח והאחרונים בגדר מצוות תשבתו אליבא דרבנן, דהגר"ח ס"ל דגדר המצווה הוא לפעול שלא יעבור בב"י, ובאיזה דרך שהוא שמוציא את החמץ מרשותו, מקיים בזה מצוות תשבתו, אבל הרבה אחרונים חולקים על הגר"ח וס"ל דגם לרבנן בעינן מעשה השבתה וכליוי בחפצא, אלא דס"ל לרבנן דאי"צ דווקא שריפה אלא סגי אף בזורה לרוח, אבל בעינן שיאבד ויכלה את החפץ.

ולכן נידון זה – אם מעשה מכירת החמץ לגוי שיש בו קיום מצוות תשבתו, הרי הוא תלוי בפלוגתא דהגר"ח והאחרונים, דלהגר"ח שפיר יוצא בזה מצוות תשבתו שהרי דאג במעשיו שלא לעבור על ב"י, אבל לאחרונים אינו יוצא בזה כיון שלא כילה את החפץ מהעולם [עי' מאירי כא. דבמכירה לנכרי מקיים 'תשבתו', אכן בתוס' הרשב"א כח: נסתפק בזה].

הערה לדינא

ונמצינו למדים, דאי נימא דלא כהגר"י דס"ל דמקיימים מצוות תשבתו בכזית ראשון ג"כ, וכמו כן נימא דלא כהגר"ח דס"ל דמקיימים מצוות תשבתו

הביטול, ועובר בבל יראה, ומתריך ר"ל תמן אסורו גרם לו, והיינו בשעה ששית שהאיסור הוא בזמן גופא, שמדרבנן הוא כלאחר חצות לכן לא מועיל הביטול ואסור, אבל בביטול בזמנו מועיל להאיסור גופא, והואיל וכל האיסור הוא רק מדרבנן שמא יבוא לאוכלו ע"כ אין עוברין בזה בבל יראה מדרבנן (ויש אומרים שלא מועיל הביטול מה"ת בשעה ששית אף שהאיסור הנאה אז הוא רק מדרבנן כיון שסוף כל סוף אינו ראוי לו, ויש לבאר ביאור אחר בירושלמי ואכמ"ל).

אף במעשה המכירה גופא, א"כ יש להיזהר שלא למכור חמץ בעין לגוי, דאם ימכור חמץ בעין לגוי, יבטל מצוות תשביתו, דבשריפה לא יקיים מצוות תשביתו כיון שנשאר אצלו עוד חמץ שבדעתו למכור, ובמכירה לא יקיים מצוות תשביתו כיון שאין בזה מעשה כילוי, ולכן וודאי עדיף להיזהר ולהימנע מלמכור חמץ בעין לגוי.



מו"ז סימן ג' [ח"ז קצ]

חמץ שבטלו אי מדרבנן עובר בבל יראה

בדעת רש"י שמדרבנן יש בל יראה אחר ביטול

במשנה "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ" ופירש רש"י שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, נמצא בדברי רש"י חידוש, דאף שביטל את החמץ דתו אין חשש בל יראה, מ"מ צריך בדיקה וביעור שמדרבנן לא סגי ביטול בחמץ, ועבר בבל יראה דרבנן אף לאחר שביטל, וזהו שסתם רש"י שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, והיינו אפילו דביטל צריך בדיקה וביעור שלא יעבור מדרבנן וכמ"ש.

ויסוד לשיטת רש"י שעוברים מדרבנן בבל יראה לאחר שביטל, הבאנו במק"א מדברי הירושלמי פסחים (פ"ב ה"ב) דנחלקו בהפקיר חמץ בי"ג אם אסור לאחר הפסח, שלרבי יוחנן אסור ולר"ל מותר, ומקשה רבי יוחנן משעה ששית שאסור, ומתריך ר"ל תמן אסורו גרם לו, והכוונה נראה שרבי יוחנן ס"ל שגם לאחר שביטלו כיון שמדרבנן לא סגי בהכי עובר בבל יראה מדרבנן, וע"כ אסור לאחר הפסח, ומביא ראיה משעה ששית שמדרבנן לא מועיל אז

י"ל דזה תלוי בפדון מ"ט אין שורפו ביו"ט

ובמק"א העלינו בעיקר השאלה אם לאחר ביטול עובר בבל יראה מדרבנן שזה תלוי במחלוקת התוס' והר"ן, שהתוס' בכתובות ז. פירשו הדין דמוצא חמץ בתוך ביתו ביו"ט דכופה עליו כלי ולא שרינן לשורפו משום מתוך היינו משום דאסור לשורפו מדרבנן משום מוקצה דאסור לטלטלו, אבל אין לומר דאיירי כשביטלו דמ"מ מדרבנן מצוה לשורפו והוי צורך היום ע"ש, חזינן בתוס' דמ"ה חשיב צורך הואיל ועוברים מדרבנן בבל יראה, וכמו שביארנו ברש"י, אבל הר"ן בפסחים כתב דבבל יראה לא עבר דהא בטליה בלביה מאתמול, אלא משום שלא ישכח ויאכלנו כופה עליו את הכלי, ולמוצאי יו"ט שורפו, וביו"ט לא מצי למישרפיה אע"ג דקי"ל מתוך וכו' ה"מ היכא דאיכא צורך היום קצת אבל הכא ליכא דהא נפק ידי חובתיה בבטול ע"ש, חזינן דעת הר"ן דס"ל דלאחר שביטלו לא השיב צורך לשורפו ביו"ט, ולפמ"ש י"ל הטעם דס"ל דלאחר שביטלו אין בל יראה אפילו מדרבנן וע"כ אין צורך לשורפו ביום טוב.

בקו' הראב"ד דעוברין על כל יטמין בבורות

ומהנאות רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל שמעתי שהביא עוד סימוכין לשיטה הנ"ל שלאחר שביטלו עוברים בבל יראה מדרבנן, מדברי הראב"ד בפ"ב דחמץ ומצה (הלכה י"ד) שתמה על הרמב"ם שם הרי עוברין בבל יטמין בבורות, ותמוה שהרמב"ם הא מיירי בביטול דוקא, אע"כ מוכח שאפילו בביטול עוברין מדרבנן וא"ש קושיית הראב"ד, והוסיף לפרש דברי התוס' כאן שהקשו מאי שנא משאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם ע"ש, וקשה הא באיסורי הנאה איכא נמי דין ביעור בשריפה או קבורה, ואם כן דומה באמת לחמץ אחר ביטול, וביאר דבחמץ לא מועיל הביטול ועוברין בכל שעה מדרבנן בבל יראה, וע"ז תמהו מאי שנא מאיסורי הנאה שאין חובת ביעור כל רגע, וע"ז תירצו שכאן חששו שמא יבוא לאוכלו ולכן עוברין בבל יראה מדרבנן וע"כ צריך לבער מיד.

אם יש חיוב בדיקה אחר הרגל

ויסוד הדבר מבואר באמת במהרש"ל בתוס' להלן י': (ד"ה ואם לא) שפירשו שלרש"י אין חובת בדיקה אחר הרגל, שלשיטתו חובת הבדיקה כדי שלא יעבור בבל יראה ולאחר הרגל אין כל יראה ע"ש, וקשה דהלוא בחיוב הבדיקה בזמנו נמי אין עובר בבל יראה מאחר שביטלו ואעפ"כ חייב הוא לבדוק, א"כ נימא דאף לאחר הרגל חייב לבדוק מה"ט, אלא הזינן כמש"כ דאף לאחר שביטלו אם לא בדק עובר הוא בבל יראה דרבנן, וזה שייך רק בזמנו דיש חובת בדיקה, אבל לאחר הרגל

שאין כל יראה כלל אין חובת בדיקה וא"ש, ומכ"ז הוכחה ליסוד שמדרבנן עוברין בבל יראה אף לאחר שביטלו וכמ"ש.

הסתירה בדברי רש"י אם חמץ שאינו ידוע עוברין עליו

ונבאר עוד שיטת רש"י, ותמהני שהמפרשים לא עמדו בזה, שכאן פירש רש"י שצריך בדיקה שאם לא בדק עובר בבל יראה ובל ימצא, ומשמע שחמץ שאינו ידוע עוברין עליו בבל יראה, ותמוה שסותר דבריו להלן ו. (ד"ה אפילו מראש השנה נמי) שפירש שם "וכשראהו עובר עליה" משמע דלפני שראהו אין עובר בבל יראה ע"ש במהרש"ל ומהרש"א, ותו קשה היאך פירש כאן שעוברין אף שלא בדק ולא ראה וצ"ע. ונראה בביאור שיטתו, שרש"י מפרש כאן שבודקין החמץ שלא יעבור בבל יראה, כוונתו כשמוצא החמץ ויראהו אז יעבור בבל יראה ע"כ צריך בדיקה, ואף שלאחר בדיקה גם כן עלול למצוא גלוסקא יפה כדאיתא להלן (ו): ע"ש, נראה שאם בדק החמץ אינו מצוי שימצא ולכן אפילו אם בסוף ראה אינו עובר אלא רק אם מתעצל ולא מבער, אבל אם בטל או שמבערו מיד כשרואהו אינו עובר כלל כמבואר בגמרא שם "וכי משכחת ליה לבטליה", משמע שאם מבטל מיד כשמוצא אינו עובר, וכמו שהוכיחו התוס' להלן כ"א. (ד"ה ואי) ע"ש, וזהו מפני שבדק, אבל אם לא בדק דאז הוי מצוי, אם מוצא בחג עובר מיד דהיה לו לבדוק ולבער, וזהו שפירש רש"י כאן שבודקין שלא יעבור בבל יראה היינו כשמוצא ורואהו עובר בב"י אף אם דעתו לבערו,

מפרש טעמא, ואחר כך מסביר עיקר יסוד הבדיקה שעיקרה ככל האסורים שלא ייכשל באסור בל יראה ובל ימצא וא"ש.



מתוך שיעור שנמסר בישיבה ונערך ע"י תלמידים

בטעם דין בדיקה

מחלוקת רש"י ותוס' ביסוד דין בדיקה

במתני' ריש פסחים תנן, "אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר", והנה ביסוד דין חיוב בדיקת חמץ דנו בו רבוותא מהו טעמו, ורש"י (ד"ה בודקין) כתב הטעם 'שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא'. והק' התוס' (ד"ה אור) 'כיון דצריך ביטול כדאי' בגמ' (ו:): הבודק צריך שיבטל, ומדאורי' בביטול סגי (כדאי' בגמ' ד:): אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל', והיינו דאיסור דאורי' בלא"ה ליכא, כיון שהוא מבטלו, וא"כ ודאי לא תיקנו דין הבדיקה בשביל כך, ומכאן זה נחלקו עליו התוס' ופירשו, דיסוד דין הבדיקה הוא מתקנת חכמים שלא יבוא לאוכלו.

וא"כ נמצינו למדים פלוגתת רש"י והתוס' ביסוד הדין בדיקה דמתני', דלרש"י הוא כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, ולהתוס' הוא משום שחיישי' שמא יבוא לאוכלו.

מבאר דהוא לשיטתם בביאור דברי המשנה דף י:

ומצינו עוד שנחלקו רש"י ותוס' לקמן ולכאור' אזלו לשיטתם, דהנהגה במתני' לקמן (י:): איתא, 'לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד, לא בדק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד', ונחלקו רש"י ותוס' מהו ביאור

מאחר שלא בדק מקודם (ולפי זה לרש"י לאו דבל יראה הוא כמשמעו שעובר רק בראהו, אבל הרא"ש בפ"ק סימן ט' מפרש שעובר בבל יראה אף שלא ראהו, דהא לא כתיב לא תראה חמץ אלא לא יראה, משמע שלא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואף על פי שאינו יודע על החמץ שבביתו מ"מ בל יראה איכא ע"ש).

דקדוק נפלא בדברי רש"י במשנה

ונראה לבאר עוד יסוד בדברי רש"י כאן, ונקדים דהנהגה דין בדיקה בכל האסורים כגון בדיקת תולעים או בדיקת חציצה לפני טבילה אין הלכות מיוחדות בזמן הבדיקה ולאור הנר דוקא, שזהו הלכה בבדיקת חמץ דוקא שצריך הבדיקה בזמנה ולאור הנר דוקא.

וא"ש בזה דקדוק נפלא בלשון רש"י, שבמשנה כתוב "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר" ופירש רש"י המשנה "לאור הנר, בגמרא מפרש טעמא" ואחר כך פירש "בודקין, שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא", ותמוה שהרי במשנה כתוב קודם בודקין ואחר כך לאור הנר, והיה לו לרש"י לפרש קודם בודקין ואחר כך לאור הנר, ולמה שינה הסדר, והמפרשים כבר עמדו בזה.

וע"פ דרכנו נראה שרש"י השכיל לפרש עיקר הדין שחובת הבדיקה היא באור ל"ד עם דין אור הנר, שתרוייהו תקנה מיוחדת בחמץ דוקא, ולאור הנר מסמכין בגמרא אקרא, ולכן פירש כבר על אור לארבעה עשר שמוקדם במשנה לפרש מה שצריך לאור הנר שתרוייהו תקנה מיוחדת בחמץ דוקא, ומפרש שבגמרא

כמש"כ הר"ן (א. ד"ה אלא) בא' מהטעמים 'שמא לא יוציאו מליבן לגמרי', ועל חשש זה רבנן תיקנו בדיקה וביעור, שע"כ מתוך ששורפו ממילא ודאי אין דעתו על החמץ כלל בלב שלם, וממילא הוא חלק מהקיום של הביטול דאורייתא.

עיקר דין ביטול - בלב

ובגוף הטעם שכתב הר"ן 'שמא לא יוציאוהו מליבן לגמרי' הק' רעק"א מ"ש מכה"ת דאמרי' דברים שבלב אינם דברים, והדין תלוי במה שאמר בפיו ולא במה שחשב בליבו, וא"כ כיון שביטול בפיו מאי נפק"מ במה שלא הוציא מליבו בלב שלם.

והנראה בזה, שיסוד דין ביטול אינו חלות כמו קנין או מכר או הפקר, דשם הדבר מיתלא תליא במה שהוציא מפיו ואין נפק"מ כלל במה שחושב בליבו, אבל הכא אין הביטול אלא השבתה בלב, דהיינו איך הוא מחשיב את החמץ בלבו שחשיבותו אצלו הוא כעפר, וזהו דין ההשבתה שאמרה התורה, וע"כ אין הדבר תלוי אלא במה שחושב בליבו, איך היחס שלו אל הדבר, ואין נ"מ כלל במה שמוציא מפיו, וכל האמירה של הביטול בפיו, אינו אלא גילוי מילתא אל מה שהוא מתכוין אבל אינו עיקר הביטול. ואשר לפי"ז א"ש כוונת דברי הר"ן, שאם לא יוציאו מליבן לגמרי לא יהני הביטול אע"ג שיוציא בשפתיו, ול"ח דברים שבלב כיון דהכא העיקר הוא הלב, וכמשנ"ת.

ביישוב קו' הרעק"א בדין ברכה על ביטול חמץ וברכה על הרהור בד"ת

ונראה לאור מש"נ ליישב עוד, דהנה הק' הב"י (ר"ס תל"ב), מ"ט לא מברכים

'בתוך המועד' ו'לאחר המועד', דשי' רש"י דה'מועד' הוא שעה שישית שהוא מועד הביעור, ו'בתוך המועד' היינו בשעה שישית, ו'לאחר המועד' היינו מתחילת שעה שביעית עד שתחשך, ושי' תוס' ד'מועד' הוא חג הפסח עצמו, ו'בתוך המועד' היינו בתחילת שעה שביעית עד סוף הפסח, ו'לאחר המועד' היינו לאחר הפסח.

ולכאן י"ל דהפלוג' שם היא לשיטתם הכא, דלשי' רש"י דכל טעם הבדיקה הוא מטעם שלא יעבור בב"י וב"י, א"כ ל"ש כלל דין בדיקה לאחר הפסח, דאין דין ב"י וב"י לאחר הפסח, ומשונה הוכרח רש"י לפרש דה'מועד' אינו חג בפסח בעצמו, דא"כ לאחר המועד יהיה המכוון בו לאחר הפסח, וזה ל"ש, אלא הכוונה מועד הביעור, ולכן רש"י פי' כאן הכוונה 'מועד' זמן הביעור, אבל לשי' תוס' שטעם הבדיקה הוא משום תקנה שלא יבא לאוכלו, הרי הך טעמא שייך גם לאחר הפסח, דהרי גם לאחר הפסח אסור לאכול החמץ, וא"כ שפיר שייך לבאר הכוונה 'מועד' חג הפסח, וכמ"ש תוס', וא"ש היטב דפלוגתתם התם היא לשיטתם הכא.

ת' על קו' תו' ע"פ דברי הר"ן

והנה בעיקר הקושיא שהקשו התוס' על רש"י דהרי מ"מ הוא מבטל ובביטול גרידא כבר אינו עובר על כל יראה דאו', ומ"ט צריך גם ביעור, ולכאן י"ל דרש"י לשיטתו לקמן (ד.), דיסוד דין ביטול הוא כמש"כ שם 'מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא', דהיינו שענין הביטול הוא להחשיב את החמץ כעפר, ולפי"ז י"ל דהטעם דרבנן תיקנו בדיקה וביעור, הוא

המבואר בדברי י"ל דהוא משום דחוששין שמא לא יבטל לגמרי וזה שייך דווקא כשהוא בעין.

בקו' תוס' על שי' רש"י בטעם חיוב בדיקה דמתמ' **איתא** במתני' ריש פסחים, "אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר", והוא עיקר דין בדיקת חמץ בליל י"ד, ודנו הראשונים בטעם הדין, וברש"י (ד"ה בודקין) פירש הטעם 'שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא'. והק' התוס' (ד"ה אור) 'כיון דצריך ביטול כדאי' בגמ' (ו:) הבודק צריך שיבטל, ומדאורי' בביטול סגי (כדאי' בגמ' ד:) אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל', והיינו דמאחר וקיום ההשבתה מדאורי' יוצא יד"ח מ"מ ע"י ביטול, וא"כ ודאי לא תיקנו דין הבדיקה בשביל כך, ומכאן זה נחלקו התוס' ופירשו, שטעם הבדיקה הוא מתקנת חכמים שלא יבוא לאוכלו. ויל"ע בישוב שיטת רש"י מקו' תוס'.

ת' א' בל יראה ובל ימצא מדרבנן **והנה** ביסוד תקנת רבנן שלא מועיל ביטול אלא צריך בדיקה וביעור יש לחקור, האם תיקנו זאת בתורת מצוה בעלמא לבדוק ולבער את החמץ אע"ג שהחמץ מבוטל, או דלמא, שרבנן תיקנו זאת כדינא דאורייתא שיעבור על החמץ הזה אף בבל יראה ובבל ימצא מדרבנן, והנפק"מ בזה, אם מצא בתוך המועד אם צריך מיד לבער מאחר שעובר על ב"י וב"י מדרבנן, או דלא נאמר בו כלל ב"י דרבנן אלא מצות בדיקה גרידא.

ולבאר' נחלקו בזה הראשונים, דהנה גרסי' לקמן (ה). "אמר ר"י אמר רב המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו

על הביטול ככל המצוות, ותי' הב"י דכיון שהוי בלב לא תיקנו רבנן ברכה על מצוות שעשייתם בלב. והק' עליו הגרעק"א דהא מצינו גבי תרומה דאפשר להפריש בלב ורבנן תיקנו בה ברכה ומ"ש מביטול. וכיו"ב ילה"ק על מצוות ת"ת, דשיטת הגר"א (או"ח סי' מ"ז ס"ד) שאף בהרהור מקיימים מצוות ת"ת, וא"כ מ"ט מברכין על התורה.

ולפי מה שביארנו לק"מ, דנראה לומר דאין כוונת הב"י לומר שכל מצווה שניתן לקיימה בלב לא תיקנו עליה ברכה, אלא יסוד דבריו הוא דכל מצוה שצורת קיומה הוא בלב בזה לא תיקנו ברכה, אבל אם אפשר לקיימה גם בלב וגם בדיבור תיקנו עליה ברכה, דבכה"ג כבר אין מהות המצוה מעשה הלב. וא"כ נמצא לפי"ז דדווקא בביטול שמקום המצוה הוא רק בלב, דאפי' אם בפועל דיבר אינו חל מכא הדיבור אלא מכא הלב, והדיבור ל"ה אלא גילוי מילתא בעלמא לכך שבלבו יש ביטול, וכמשנ"ת, ועל כן לא תיקנו בזה ברכה, אבל תרומה אם יפריש בדיבור חל מכא הדיבור, אלא דאפשר להפריש תרומה גם מכא הלב, וכיו"ב מצוות ת"ת קיום המצוה שייך בדיבור, אלא דאפשר לקיימו גם בלב, בכגון זה תיקנו רבנן ברכה.

יישוב קו' גדולה על הרמב"ם ע"פ דברי הר"ן **וע"פ** דברי הר"ן האלו, שחיישינן שמא לא יוציאוהו מליבן לגמרי, נראה ליישב קשיא גדולה בדברי הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם (פ"ב ה"ב [עיי"ש הגי' בב"י]) שעל חמץ בעין ל"מ ביטול ובעינן רק שריפה, והשאלה בזה עולה, דאם מדאורי' מהני לבטל, מ"ש אם הוא בעין או לא, ולפי

דחלוק איסור"נ דחמץ משאר איסור"נ בהא, דבחמץ צריך לשרוף מיד דתקנו בזה ב"י וב"י מדרבנן, ובשאר איסורי הנאה לא תיקנו כן, וזה משה"ק התוס' מ"ש חמץ משאר איסורי הנאה בגדר התקנה שהוא בתורת ב"י.

והשתא לפ"ד אלו נבוא ליישב קושיית התוס' שהבאנו לעיל על דברי רש"י, דרש"י כתב בטעם הבדיקה משום ב"י וב"י, והקשו התוס' והא"מ מבטל ומה נפק"מ בבדיקה לדין דאורייתא. ולפ"ד י"ל, דודאי הוא מדרבנן כמוש"כ התוס', אלא דמדרבנן יש גם דין ב"י וב"י, וזה כוונת רש"י שלא יעבור עליו בב"י וב"י מדרבנן.

דחיית התירוץ דרש"י גופיה לא סבירא לה הכי

אלא דתי' זה א"א לאומרו, דרש"י בעצמו ס"ל דאין דין ב"י וב"י מדרבנן, דהנה ברש"י לקמן (ו.) בסוגי' שהבאנו בענין כפיית כלי כתב וז"ל, 'ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטליה בליביה מאתמול', א"כ הרי מבואר להדיא דליכא איסור ב"י מדרבנן, [דאם לא כן עדיין ישרוף מצד ב"י מדרבנן, ומ"ט כ' שאין דין שריפה מה"ט].

ועוד אפשר"ל שגם בדברי התוס' אין הכרע, דאין אנו צריכים לומר שרבנן תיקנו איסור ב"י וב"י ממש, אלא י"ל שתיקנו תקנה מיוחדת שישרוף מיד מצד החשש שמא יבא לאוכלו, ולכן חייב לפי תוס' לשרוף מיד, ומטעם זה כתבו תוס' בכתובות דחשיב צורך לענין מתוך, ומה"ט ג"כ הק' התוס' בסוגיין דחלוק איסור חמץ

כלי", ונתקשו הראשונים מ"ט לא נימא ליה לבער ביו"ט עצמו, דהלא לבית הלל מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, והלכה כוותייהו, וא"כ אף שאין צורך יו"ט בביעור מ"מ אפשר לשרופם מדין מתוך. ותי' הר"ן (ב:) מדפי הרי"ף ד"ה המוצא) דכל מה דאמרי' מתוך הוא דווקא במקום צורך קצת, אבל כאן הרי אינו עובר על בל יראה כיון דביטלו מאתמול, וא"כ אין לו צורך לשרופו, ולכן א"א לשרופו ביו"ט. ומאידך תוס' בכתובות (ז.) ד"ה מתוך) כתבו, דא"א לומר דהטעם שלא יכול לבערו הוא משום שביטלו מאתמול, משום דמ"מ איכא מצווה מדרבנן לבער וחשוב צורך, ולכא' משמע דס"ל שהמצווה מדרבנן היא לבער כל רגע ורגע.

ולכא' יסוד פלוגתתם בחקירה זו, דהתוס' ס"ל דיש איסור ב"י וב"י מדרבנן, וממילא גדר המצווה לבער כל רגע ורגע, וא"כ צריך לשרופו מיד וחשיב צורך, ולכן אמרי' מתוך, ומאידך הר"ן ס"ל, דאין איסור ב"י וב"י מדרבנן ויש רק מצווה מדרבנן לבער, וא"כ י"ל דאין גדר המצווה לבער מיד, וממילא יכול לקיימו גם אח"כ, ולכן ס"ל דלא חשיב צורך ולא אמרי' מתוך.

ובן יש להוכיח מתוס' בסוגיין דס"ל דיש דין ב"י וב"י מדרבנן, דהנה תוס' בסוגיין הקשו, מ"ש חמץ דתקנו רבנן ביעור ולא תקנו בכל איסורי הנאה, ולכא' יש להקשות, הרי כל איסורי הנאה ג"כ יש דין ביעור, וכל חד וחד כדאית ליה, יש דבשריפה ויש בקבורה, ובמה נשתנה חמץ משאר איסורי הנאה. אמנם לפמ"ש נ"חא,

אפי' גלוסקא יפה, וכיון שדעתו בהדיא לבטל אפי' גלוסקא יפה, אם ימצאנה בפסח ל"ח שיחזור ויחפור בו.

האופן השני שיש לבאר בשיטת רבינו דוד והרע"ב את הסוגיא, דהנה הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הט"ו כ' בטעם הדבר שמברך על 'ביעור' חמץ, 'שמשה שגמר בליבו לבטל נעשית מצוות הביעור קודם שיבדוק', ומבואר דס"ל להרמב"ם שבכל בדיקה בעצמותה נכלל בה ג"כ מעשה של ביטול, וא"כ יש להקשות, מהו המכוון בדברי הגמ' הבודק צריך שיבטל, והרי כבר ביטל מיד כשבדק.

והנראה כוונת הגמ' לשי' הרמב"ם, הבודק צריך שיבטל 'בפה', דהיינו לא די שיבטל בליבו אלא צריך דוקא בפה. וטעם הדבר שתיקנו לומר דוקא בפה, הוא משו' שמא ימצא גלוסקא יפה כמבואר בגמ', והכוונה בזה שחלוק ביטול בלב מביטול בפה, שביטול בלב אינו נעשה הפקר אלא רק הסחת דעת בעלמא, והרמב"ם לשיטתו בענין ביטול דס"ל כרש"י דעניינו הסחת דעת, וכיון שכן עדיין יכול לחזור בו, דאין כאן חלות דין בחפצא על ידי הביטול, אבל לא כן הוא הדבר כשביטלו בפה דבכה"ג חל עם הביטול גם הפקר, שהפקר חל בדיבור, וכיון שכן כבר לא יוכל לחזור בו. ולפ"ז יבואר היטב כוונת הגמ', שאם רק יבטל בלב חיישי' שמא ימצא גלוסקא יפה ויחזור בו, ויכול לחזור בו כיון שרק הסיח דעתו מיניה, ומש"ה תקנו רבנן ביטול בפה דווקא דאז הוי הפקר ולא יוכל לחזור בו.

וכיו"ב אפשר ג"כ לבאר את מהלך הגמ' לשיטת רבינו דוד והרע"ב,

משאר איסור"נ שתיקנו כאן רבנן שצריך לשרוף מיד, ומ"מ מדרבנן אין חיוב ב"י וב"י.

ומ"מ גם אם נאמר כן בשי' רש"י דס"ל שחייב לבער מיד לא מדין ב"י מדרבנן, עדיין יש להקשות מהא דטעם הבדיקה הוא משום ב"י וב"י, דאפי' אם נאמר שתיקנו לשרוף מיד מ"מ ב"י וב"י ליכא.

ת' ב' טעם הבדיקה שמא יחזור בו מהביטול

אז נראה ליישב דברי רש"י בדרך אחרת, דהנה בטעם מה שתיקנו רבנן שלא מספיק לבטל אלא צריך דוקא לבדוק, נחלקו הראשונים, דשי' תוס' דהוא משום שמא יבא לאוכלו, ושי' רבינו דוד והרע"ב דחיישי' שמא יחזור בו מהביטול וכיון שחזר בו ממילא עובר באיסור דאורייתא.

ולכאז' ילה"ק דבגמ' לכאז' משמע להיפך, דלקמן (ו:) איתא בטעם הדין שהבודק צריך שיבטל, גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה ויעבור בב"י, ולכן תיקנו רבנן ביטול שכשיבטל לא יעבור בב"י, ובפשטות הטעם שכיון שביטלו ל"ש לעבור בב"י, ולכאז' לפי רבינו דוד והרע"ב הרי אכתי יש לנו לחוש שמא יחזור בו דדעתיה עילויה, וא"כ מה הועיל הביטול.

והנראה בביאור הסוגיא לשיטתם בתרי אנפין, האופן הראשון שודאי פשיטא ליה להגמ' שאם יבטל בהדיא את הגלוסקא אין חשש שמא יחזור בו, כיון שאמר בהדיא שמבטלו, אלא החשש דשמא יאמר על דעת כן לא נתכוונתי, וע"ז תיקנו רבנן ביטול שיאמר כל חמירא – דהיינו

אחריות, וא"כ שוב אין שייך התי' הנ"ל שהבאנו שהטעם בב"י וב"י היינו בחמץ שלא קיבל עליו אחריות דלא מהני הביטול.

ת' ד' מיירי דלא ביטלו

עוד יש ליישב דברי רש"י באופ"א, דהנה התוס' הביאו ראייה לדבריהם דטעם דין בדיקה הוא משום שמא יבוא לאכלו, מהמבו' לקמן [י:], דבגמ' שם מספקא לן לגבי כיכר בשמי קורה או כיכר בכור אם צריך לבערו, ומבואר שם בגמ' הטעם שיצטרך לבערו דלמא אתי למיכליה, הנה חזינן בהדיא שטעם הבדיקה והביעור הוא משום שמא יבוא לאכלו.

והנראה בביאור דברי רש"י, דכל מה שכתב שהוא משום ב"י וב"י הוא בלי ביטול, אבל אם ביטלו גם רש"י מודה שטעם הבדיקה הוא משום שמא יבוא לאכלו, ובגמ' שם איירי במקום שביטלו. וכיו"ב כתב רש"י בהדיא בדף (ו.) בדין כופה עליו את הכלי, דהטעם שצריך לכפות עליו את הכלי 'משום שלא יבוא לאכלו', דהיינו דסבירא ליה דחוץ מבל יראה קיים גם הטעם שלא יבוא לאכלו.

וביותר י"ל כן לשי' הר"ן בסוגיין, דס"ל דדין הבודק צריך שיבטל הוא תקנה של רב ולמשנה לא ס"ל הכי, וכוונת המשנה שאם יבדוק לא צריך לבטל, א"כ ודאי דמתני' איירי בלא ביטול, משא"כ בספיקות לקמן מיירי לאחר התקנה שבלא"ה הרי הוא מבטול.

וא"כ לפ"ז א"ש היטב דברי רש"י מ"ט כתב שטעם הבדיקה הוא משום שלא יעבור בב"י ובב"י, דהא לא מיירי בביטול, ול"ק קו' תוס' כלל.

שהחידוש דקאמר רב שצריך לבטל היינו שיבטל כפה וכזה הוי הפקר, וממילא לא יוכל לחזור בו, ומה דאמרי' שתקנו בדיקה דחיישי' שמא יחזור בו היינו מביטול בלב.

ועכ"פ נהדר לדין בביאור דברי רש"י שטעם הבדיקה הוא משום שמא יעבור על ב"י וב"י, הרי מ"מ מבטל, ולפמ"ש"כ בשי' רבינו דוד והרע"ב לק"מ, דהא כל טעם שתקנו רבנן בדיקה שמא יחזור בו, ואם יחזור בו יעבור על ב"י וב"י, א"כ כל טעם התקנה הוא כדי שלא יעבור בב"י וב"י, ולכן כתב רש"י שהוא טעם הבדיקה שלא יעבור בב"י וב"י.

ת' ג' נפק"מ לחמץ שקיבל עליו אחריות

עוד תי' אחרונים על שיטת רש"י באופ"א, דיש אופן של חמץ שמחוייב עליו בב"י ובב"י ול"מ כלפיו הביטול, והוא חמץ של יהודי או של גוי שקיבל עליו אחריות, שג"כ נאסר בב"י ובב"י, ולבטלו לא יכול כיון דאינו שלו, וא"כ לחמץ כזה בעינן דווקא בדיקה וביעור, ולכן כתב רש"י שטעם הבדיקה הוא משום ב"י וב"י, שהרי צריך לבדוק ולבער גם את החמץ הזה.

דחיית התירוץ דרש"י לשיטתו ל"י לסבור כן

אמנם א"א לומר תירוץ זה, דרש"י לשיטתו לא יכול לסבור כן, דהנה כבר הבאנו פלוגתת רש"י ותוס' ביסוד דין ביטול, דלרש"י די בזה שמחשיבו כעפר ולתוס' ביטול הוי הפקר, ולכאור' לשיטת רש"י גם בדבר שאינו שלו שייך לעשות ביטול, דהעיקר שלא יחשיב זאת בליבו, ומה לי חמץ שלו ומה לי חמץ שאינו שלו, וא"כ הביטול מהני גם לחמץ שקיבל עליו

ולפי"ד יתבארו דברי הראב"ד, דהנה פסק הרמב"ם בנידון הגמ' בככר בכור אם צריך סולם להעלותו, שלא צריך להעלותו אלא מבטלו בלבו ודיו, וכתב הראב"ד בהשגות, דכל הספיקא דגמ' הוא רק אם מצא לאחר הביטול אבל אם עדיין לא ביטל פשיטא שחייב שהרי עובר בבל יטמין. ולפ"ד כוונתו היא, שקודם הביטול צריך מדאו' לבער משום בל יטמין, אלא שלאחר הביטול חייב מדרבנן משום שמא יבוא לאוכלו, וע"ז נסתפקה הגמ' אם גם בכור יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו, וכ"ת יבטלנו וממילא יפטר, ע"ז בא היסוד שתיקנו רבנן שלא יעשה ע"י ביטול אלא ע"י בדיקה וביעור, ומשו"ה צריך דווקא לבער.

ולפי"ז יש אולי מקום בדוחק ליישב דברי הב"י התמוהים מאוד, שכתב בשו"ע (סי' תל"ג), שאם מצא חמץ ומניחו לתרגולים וציפורים שיאכלוהו, ובוודאי שיאכלוהו קודם זמן הביעור, דאינו מועיל וצריך לבערו ביעור ממש, וכל האחרונים תמחו בדבריו, דהרי מ"מ החמץ מתבער ולמעשה הרי לא יהיה לו את החמץ בפסח, ומה החסרון, ומכח זה פליגי עליה. ולפ"ד י"ל, דדין הביעור מחוייב להתקיים בדווקא על החמץ הבדוק, דהיינו לשרוף ולבער ממש, ולא מהני לסמוך על עופות שיאכלוהו, דדינו של החמץ הבדוק שיתקיים בו הביעור.

בשיטת הר"ן ובגדרי תשביתו

דברי הר"ן דאח"כ אכא ב' אופנים בקיום תשביתו או בביטול או בבדיקה וביעור

מתני' ריש פסחים 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר',

וכתב רש"י ז"ל "בודקין - כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא", ובתוס' הקשו וז"ל וקשה לר"י כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' הבדוק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל, עכ"ל.

והר"ן (א' ע"א מדפי הר"ף) כתב ליישב קושיית התוס' דבדיקת חמץ מהתורה, דדין 'תשביתו' הוא מתקיים בב' אופנים, או ע"י בדיקה וביעור דהיינו לבער עצם החמץ מהבית, וזה ע"י שמחפש החמץ בביתו במקומות שרגילים להמצא שם ואח"כ מבער אותו, וזוה פליגי רבנן ורבי יהודה (להלן כ"א) אי בעינן דוקא שריפה, או שהשבתו בכל דבר, והאופן השני הוא על ידי ביטול במחשבתו וכמו שיבואר לקמן, ומקור דין זה פ"י רש"י (להלן ד ע"ב) דהוא מדלא כתבה תורה "תבערו", אלא "תשביתו", וכדתרגם אונקלוס תשביתו – תבטלון, עכ"ל.

תמה מדוע צריך בדיקה אם אפשר בנקל לבטל

אמנם מסברא יש להקשות, שאם אפשר לקיים את המצוות עשה על ידי ביטול בלבד, מהו הנפק"מ מבדיקה וביעור וכלל, הלא יכול לקיים את המצווה על ידי ביטול שאין בה טורח כלל, וא"כ לשם מה צריך בדיקה וביעור.

ביותר תמוה דהרי בביטול מבטל כל חמצו ובבדיקה רק החמץ דמוצא

וביותר יש לשאול, דאדרבה ביטול עדיפא טפי שבזה הוא מבטל בוודאי כל חמץ שיש לו, משא"כ בבדיקה וביעור שלעולם הוי ספק לאחר הבדיקה שמא עוד נשאר חמץ לאחר בדיקתו, וא"כ

מהו הנפק"מ מהבדיקה כל עוד שהבדיקה היא קשה טפי לקיימה, וגם שהרי אינה מבערת את החמץ כראוי כמו בביטול.

עוד תמוה לר"י דתשבתו מתקיים רק בשריפה ותמוה דהרי גם בזורה לרוח בודא מתכוון לבערו וזה גופא הוה כביטול

וביתר שאת יש להקשות אליבא דרבי יהודה (לקמן כא.) דמצוות תשבתו מתקיים רק בשריפה ולא מהני אם מפזר וזורה לרוח, ובזה הוא צ"ע שהלא במעשה הפיזור לרוח נכלל גם ביטול, שהרי בזה גופא שהוא עוסק בביעורו, וא"כ הרי בזה הוא מגלה דעתו שהחמץ אצלו קיים כעפרא, וא"כ יהני זורה לרוח אליבא דרבי יהודה מדין ביטול.

מתבאר בזה דאח"נ תשבתו בהידור היינו דוקא אם מבערו בשריפה

ולכאורה היה נראה מזה, דאע"פ דעיקר מצות תשבתו מתקיים גם בביטול, אבל עדיין אין בזה מצוה מן המובחר, כיון שבביטול החפצא גופא אינו מתבער מהעולם ואין בזה השבתה שלמה, ואח"נ שיש בזה השבתה ומקיים בזה את המצווה, אבל אין זה ההשבתה המושלמת, דשלימות ההשבתה הוא בביטול עצם המציאות של החפצא, וכדי לקיים מצוות תשבתו בשלמות יש לעשות השבתה שלמה - והיינו לכלות את החפץ על ידי בדיקה וביעור, ולכן לכתחילה מצוה מן המובחר הוא לעשות ביעור דווקא. (א. ה. וכ"ה במאירי, ועי' רמב"ן).

ומעתה מתיישב היטב דזהו עניינו של בדיקה וביעור - שאע"פ שיש בזה טורח גדול, וכמו כן אינו וודאי שיצליח לבער את כל חמצו, מ"מ יש קיום

מושלם יותר בבדיקה וביעור דווקא, שבוזה מתקיים השבתה גמורה, וזהו קיום מצוות תשבתו בשלימות יותר.

בגמ' להלן מבואר דלר"י מקיים תשבתו רק בשריפה ולא מצא עצים יהא יושב ובטל

אמנם עדיין צריך עיון מגמ' ערוכה להלן (כז:) דאיתא שם דמקורו של רבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה הוא מקל וחומר דמה נותר שאינו בכל יראה ובל ימצא - טעון שריפה, חמץ שישנו בכל יראה ובל ימצא - לא כל שכן שטעון שריפה, ואמרו לו רבנן, כל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין - לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל, והתורה אמרה תשבתו שאר מבתיכם וכו', והרי מבואר להדיא בזה, דאליבא דרבי יהודה באופן שאין לו עצים, הרי הוא מתבטל מקיום מצוות תשבתו, ולדברינו, הרי יכול לקיים המצווה על ידי ביטול, ואח"נ דלא הוי מצוה מן המובחר, מ"מ לא נראה דמשום זה נקרא קל וחומר שסופו להקל.

מתבאר דאח"נ תשבתו לר"י הוה רק אם מבערו בשריפה ואמנם אם מבערו בכל דרך אינו עובר בכל יראה

ולכן נראה לומר דקיום מצות תשבתו אינה אלא בבדיקה וביעור, דלשון 'תשבתו' משמע על ידי מעשה, והיינו על ידי ביעור דווקא, אלא דמ"מ מהני ביטול בלב שלא יעבור עליו בכל יראה, וילפי' לה מדלא כתיב 'תבערו' אלא 'תשבתו', אבל איה"נ ואינו מקיים בזה את המ"ע דתשבתו. (וכן מבואר בריטב"א, ושלא כדעת הר"ן).

ולפי"ז א"ש היטב הכל, דמה"ט צריך ביעור ולא סגי בביטול - משום

תשביתו הוא קודם זמנו, אלא דס"ל דליכא קיום מצוות תשביתו כלל בביטול וכמוש"נ דלשון תשביתו משמע על ידי מעשה דווקא.

בביאור דברי הרמ"א דאחר הביטול חשיב אינו שלו ותמוה דלרש"י ביטול היינו הפקר ועדיין הוה שלו **אמנם** אכתי צ"ע בזה, דהא לרש"י ביטול אינו הפקר וכמבוא' ברש"י להלן ד. (וכמשנ"ת לעיל) ואמאי כ' הרמ"א דע"י הביטול הוא חשוב שאינו שלו.

מחדש דאיכא ב' דינים דין השבתה בלב ודין נוסף של הפקר דחדשו חז"ל הבודק צריך שיבטל בפה שמא לא ביטל בלב שלם **ונראה** בזה, דהנה רש"י להלן (ד:) כ' והשבתה בלב היא השבתה, והיינו דעיקר הביטול בלב הוא שצריך להשביתו בלבו שאין לו ענין בו, ומאידך רש"י בדף ו' ב' כתב גבי הבודק צריך שיבטל שיאמר כל חמירא וחמיעא, וצ"ע אמאי לא סגי בביטול בלב, ונראה דחז"ל תיקנו שלא לסמוך על ביטול בלב שמא לא יבטל בלב שלם, וא"כ י"ל דבפה מהני מדין הפקר, ואינו מקיים בזה המצוה, וא"ש דברי הרמ"א שיזהר שלא יאמר כל חמירא דכיון דהוי בפה הוי הפקר ואינו מקיים המצוה, דהקיום של תשביתו עיקרו הוא בלב.

מצא חמץ אחר הבדיקה אם עובר בכל יראה **עוד** בר"ן שם – הנה כ' הר"ן דלאחר בדיקה אינו עובר בב"י אם מצא אח"כ משום דסומכין על החזקות, וזהו דלא כדעת התוס' (כא). דאף כשלא בדק אינו עובר על חמץ שאינו ידוע משום שאי"ז מצוי. ומצינו בזה לכא' סתירה בדברי הר"ן, דמתחילה כתב דאינו עובר

דבביטול אינו מקיים המצווה כלל, וכמו כן מבואר היטב מחלוקת ר"י ורבנן – דנחלקו היאך מתקיים מצוות תשביתו, אבל כדי שלא לעבור בכל יראה, גם ר"י מודה דסגי בכל דבר, וכמו כן מבואר היטב טענת רבנן לרבי יהודה - דהוי קל וחומר שסופו להקל, כיון שבלא עצים יתבטל מקיום מצוות תשביתו, וא"ש היטב.

ברמ"א פסק דלא יבטל קודם השריפה דתו אינו שלו ולא יקיים תשביתו והק' הגר"א דאדרבה מקיים תשביתו בביטול גופא

ועפ"י דברינו נראה לבאר בד' הרמ"א (סימן תל"ד) שפסק שלא יבטל החמץ בעין קודם השריפה שע"ז הוי אינו שלו ואח"כ כבר לא יקיים מצוה בשריפה, דבחמץ שאינו שלו ליכא מצווה, והקשה בביאור הגר"א, דכמאן ס"ל לרמ"א, דאי כרש"י ס"ל (יב:) דמצוות 'תשביתו' הוא דוקא קודם זמן האיסור, ובזה פליגי ר"י ורבנן איך לקיים המצווה, א"כ מ"ט מפסיד המצווה כשמבטל קודם השריפה, והלא בביטול גופא מקיים את המצווה, כיון שלרש"י מה שאמרה תורה 'תשביתו' היינו ביטול [וכדפירש"י מדלא אמרה תורה תבערון וכדפי' הר"ן דכן תרגם אונקלוס תבטלון], וא"כ הרי בביטול מתקיים מצוות תשביתו, ואי ס"ל לרמ"א כהתוס' דקיום מצוות תשביתו הוא רק לאחר זמן האיסור - ובזה פליגי ר"י ורבנן, א"כ הא ליכא מצוה כלל קודם זמנו, ומה מפסיד במה שמבטל, הא בלא"ה במה ששורף אח"כ קודם זמנו אינו מקיים מצווה כלל, ונמצא דדברי הרמ"א דלא כמאן.

מיישב עד"ז דאה"נ תשביתו היינו דוקא בשריפה **ולמש"נ** דברי הרמ"א מבוארין היטב, דהרמ"א ס"ל כרש"י דמצוות

הוי אינו ברשותו, ולפי"ז הרי יכול הוא לבטל אף קודם ששורף, וזה דלא כהרמ"א הנ"ל, (ובאמת הרמ"א שם כ' דביטול הוי הפקר).

מיישב עד"ז אך מהפ' היום מכירת החמץ אחר הביטול

ולפי המבואר בדברי הר"ן יש ליישב קושיא גדולה, היאך אנו מוכרין חמץ לאחר הביטול והלא כבר אינו שלו, ולא מהני מכירתו, ולהר"ן א"ש דלא חל הביטול עד זמן איסורו, (אמנם למשנ"ת דבביטול בפה מהני מדין הפקר נכוחים דברי הרמ"א והדרכ"ל וצ"ע).

קו' השאג"א בדברי הר"ן דא"כ לר"י הגלילי דחמץ שרי בהנאה לא להפ' ביטול וכן לשא"ר יק' מדוע לא מהפ' ביטול אחר זמנו לר"י

הנה השאג"א (סימן ע"ז) הק' לדעת הר"ן שביטול הוא משום דאינו ברשותו, א"כ לריה"ג דחמץ שרי בהנאה לא יהני ביטול, ועוד הק' לשאר ראשונים אמאי לא מהני ביטול אחר זמנו לריה"ג דמותר בהנאה, ולא משמע לומר דאיה"נ מהני, דבכמה דוכתי דפריך היאך מהני ביטול לאחר"ז ולא מוקמי' כריה"ג.

מחדש דכיון דכיון דמצד דינ התורה צריך לשורפו משום הא גופא אינו מוגדר כרשותו

ויתכן בזה, דכיון שאסרה התורה בב"י וחייבה בו קיום של 'תשבתו' הרי שממילא הוא חשוב אינו ברשותו, דהתורה אמרה בזה גופא שלא ניח"ל בבעלותו של זה, דהבעלות שלו צריכה שלא להתקיים.

מיישב קו' עצומה דכ' הקצה"ח בש"י רש"י דאסה"נ אף דהוה אינו ברשותו חשיב שלו ותמוה דכ' רש"י דחמץ חשיב אינו שלו

ולפי"ז יש ליישב סתירת דברי רש"י, דהנה בקצוה"ח (סימן תו, סק"ב) כתב בדעת

משום דסומכין על החזקות, ולבסוף כ' דלא חלה מצות השבתה אלא על חמץ שאינו ידוע, וצ"ע.

והנראה לומר בביאור דעת הר"ן, דס"ל דכיון דסומכין על החזקות להכי הוא דחשיב אינו ידוע, ואין חיוב בדיקה אלא בחמץ ידוע או מקום שמכניסין בו חמץ, אבל בספק אין חייב לבדוק.

ודעת הרא"ש דאף שבדק אם מצא אח"כ עובר בשוגג.

ונמצא ג' שיטות בזה אימת עובר, לדעת הר"ן כל מה שאינו עובר הוא דוקא בבדק, ולתוס' בכל גוונא אינו עובר, ולדעת הרא"ש בכל גוונא עובר בשוגג.

ג' שיטות בראשונים בדין ביטול

עוד בר"ן שם- הר"ן ביאר גדר דין ביטול, דכל חמץ מצד עצמו אינו ברשותו של אדם ואין צריך לעבור עליו, ואלא דעשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, ולכך סגי ליה בגילוי דעת דלא ניח"ל ועי"ז ליכא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ויש בזה ג' שיטות בראשונים בגדר הביטול, לרש"י (הנז' לעיל) והרמב"ם גדר ביטול היינו השבתה בלב. להתוס' (ד:) ביטול הוי הפקר, ולהר"ן עניינו הוא גילוי דעתא שאינו רוצה שיהיה ברשותו, ומבטל ממילא את ה'עשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, וממילא הוי כאיסוה"נ דאינו ברשותו. (ומה דלא מהני גילוי דעת לאחר זמן איסורו, היינו משו' דכבר עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ודו"ק).

והנה לדעת הר"ן אף אם הוא מבטל קודם הזמן לא מהני עד שיגיע הזמן שאז

מדרבנן אסרוהו, וטעם הדבר נראה, דחלוק ביסודו איסור חמץ מכל האסורים שבתורה, דבכל האסורים יש בו את הסיבה שמחמתה הדבר נאסר, היינו מה שהוא חלב וכיו"ב, ועל כן אף כשהוא אפר הרי אכתי לא נסתלק ממנו הסיבה של האיסור ואף שעכשיו הוא רק אפר, אבל בחמץ הרי האיסור קיים בו בכל רגע ורגע מצד עצמו, דהיותו כל רגע חמץ בפסח הוא האוסר, ועל כן כשם שאם נעשה החמץ לאפר קודם הפסח שרי, וכמו דקיי"ל דחרכו קודם זמנו מותר בהנאה, והיינו משום דכשהגיע פסח כבר אין את החפצא דאיסורא של החמץ, כך הוא גם בפסח גופא אם נעשה החמץ אפר שרי, שהרי כל יסוד האיסור בו הוא מכח הזמן דפסח שהוא אוסר את החמץ בכל רגע ורגע, ועל כן האפר אינו אסור, דהוה כחרכו שאינו חמץ, וזהו הטעם דאפר חמץ בפסח שרי לכ"ע מה"ת, ורק בערלה וכלאי הכרם וכדומה ההיתר רק מפני המצוה.

ובאיסורי הנאה הנשרפין אפרן אסור ורק מכח מה שנתקיימה בהם מצות השריפה הותר האפר בהנאה מפני שנעשית מצותן וכמבואר בתוס' בשילהי תמורה, אבל בחמץ לכ"ע שרי אפילו אם הוא היה מהנקברין, מאחר שדין הפסח אוסרו בכל רגע ורגע מצ"ע, והוא אוסר רק את החמץ ולא האפר וכמ"ש, והוא חילוק ברור מאד.

הוכחה לסוד זה שהוא קיים מכח כל רגע

ונראה להוכיח יסוד זה שנת' דאיסור חמץ לא חל מעיקרא לכל הפסח אלא הוא מחוייב מכח כל רגע ורגע דפסח, שסיבת האיסור מחוייבת מכח הזמן דפסח

רש"י דאיסוה"נ הוי שלו ואינו ברשותו, ומאידך גיסא צ"ע דרש"י להלן (ו): כ' דחמץ הוי אינו שלו.

מבאר דחמץ חלוק משאר איסוה"נ דבחמץ חדשה תורה בלא יראה דצריך להשביטו

ולחנ"ל א"ש דחמץ שאני מכל איסוה"נ דעלמא, דבכל איסוה"נ אינו דין האמור על עצם הבעלות, אבל הכא בב"י עצם הדין אמור על כל שהפקיעה התורה את בעלותו.

וע"ע במנח"ח דנסתפק אם ל'תשביטו' בעינן שיהיה החמץ שלו, וברמ"א שהובא לעיל מבואר דבעינן שיהא שלו.

עוד דן שם האם המצוה היא במעשה ההשבתה או בתוצאת הדבר שיהיה מושבת, ונפק"מ בזה אי צריך לקנות חמץ כדי לבערו, ולפי"ז מי שאין לו חמץ (וכגון בחורים) מצוה עליו לקנות חמץ בער"פ. ויש לסמוך על עיקר דינא דקיי"ל כרבנן דהשבתתו בכל דבר ובאכילתו מקיים המצוה, אולם מ"מ נראה דיש להדר לקנות חמץ ולשורפו.



מו"ז סימן לב [ח"ג קצב]

בגדר איסור חמץ ואפרו

יסוד דחלוק איסור חמץ מכל האסורים שהוא מכח היותו קיים כל רגע כחמץ ועל כן מעיקר הדין אפרו מותר

הנה בעיקר יסוד איסור חמץ בפשוטו הוא ככל איסורי הנאה, אולם נראה להוכיח מכמה מקומות שהוא חלוק ביסודו משאר איסורים שבתורה, דהנה הרי בכל איסורי הנאה שדינם הוא בנקברין קיי"ל דאפרן אסור מן התורה, ואילו בחמץ רק

ישוב דברי המ"מ לפי"ז בהא דהאיסור רק משום שבח עצים בפת

ובזה נראה ליישב מה שיש לתמוה בדברי המ"מ (ספ"ג דחמץ ומצה) שפסק דאם בישל או אפה בגחלים דחמץ המאכל אסור בהנאה מטעמא שיש שבח עצים בפת ע"ש, ודבריו תמוהין דכל מה דאסרינן התבשיל הוא רק משום שיש שבח עצים בפת מצינו אותו רק בערלה וכלאי הכרם שהם מהנשרפין ואפרן מותר, ובה נאמר דאיסורו רק משום שבח עצים, אבל בחמץ לדעת הרמב"ם שפסק כחכמים שהאפר אסור, וכן בכל הנקברין, א"כ אין צורך לומר דאסור מפני שיש שבח עצים בפת, שאפילו אין שבח העצים גופא בפת, הרי מעולם לא נפקע ממנו האיסור חמץ, וא"כ התבשיל אסור אפילו אינו עצים רק גחלים או אפר וצע"ג לכאורה.

ולדברינו ניחא, שבחמץ בפסח גם בנקברין שרי מה"ת תיכף שנעשה גחלת, והיינו משום שבחמץ האוסר שלו הוא כל רגע מצד היותו ברגע זה חמץ, ועל כן הוא אוסר רק חמץ ולא גחלת כמ"ש, ועיקר האיסור בגחלת רק מדרבנן, ולית לן להחמיר לאסור נמי הפת או תבשיל, ושפיר מפרש המ"מ דיש שבח עצים בפת, וכבר קודם שנעשה אפר או גחלת יש שבח עצים בפת, ולכן התבשיל אסור בהנאה וא"ש (וע"ש בלח"מ).

הוכחה שאין האיסור חל לכל ימות הפסח אלא הוא מתחדש בכל ימות הפסח

ולע"ד נראה להביא ראייה מהגמרא דאיסור חמץ בפסח לא חל לכל ימות הפסח, אלא דכל רגע ורגע בזמן של פסח יש בו סיבה להיות אוסר את חמץ

שאוסר, דהנה בתוס' פסחים כט. (ד"ה אין) הקשו בהא דחמץ בפסח דהקדש לא שוה מידי ואינו ראוי בפסח כלל ולכן הנהנה ממנו לא מעל, ותמהו התוס' הא שוה כסף דהאפר שרי בהנאה ע"ש, ודבריהם תמוהין דהלא כל מה שהאפר שרי בהנאה הוא רק לדעת רבי יהודה דס"ל שביעור חמץ בשריפה ואז הוא דדינו כהנשרפין דאפרן שרי בהנאה, אבל לרבנן (דלרוב הפוסקים קיימא לן כוותיהו) הלא לא הותר האפר ואסור מה"ת או עכ"פ מדרבנן וממילא לא שווי מדי.

ולפי דברינו ניחא היטב, דחמץ בפסח לכ"ע שרי מה"ת, מאחר שהאוסר של הפסח הוא מחוייב רק על מה שהוא חמץ ולא אפר כמ"ש, וכל איסורו הוא רק לחכמים משום דדמי לנקברין וע"כ אסרוהו מדרבנן, וזה נאמר רק בשל ישראל דוקא שכבר חל מצות ביעור, אבל אי נעשים אפר אצל עכו"ם או הקדש ואח"כ הגיע לדינו בפסח לא אסרוהו כיון שעתה הוא מגיע למצב שכבר אין בו את הסיבה המחייבת את איסור החמץ, ועל כן שרי בהנאה גם מדרבנן וא"ש דברי התוס', אבל אי נימא שהאיסור הנאה דחמץ חל מעיקרא לכל הפסח, הלוא בשל עכו"ם והקדש נמי החמץ אסור בהנאה, וכבר נאסר לכל הפסח, ואי הוה דינו של החמץ כמו כל הנקברין הרי לא הותר האיסור והוה לן לומר דגם של עכו"ם והקדש אסור, וע"כ אסור חמץ כל רגע ורגע כמ"ש, ומדרבנן אסרו האפר בישראל דוקא שכבר חל עלה מצות ביעור ולא דעכו"ם והקדש וא"ש.

לא מצא עצים יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם" ע"ש היטב סוגיית הגמרא, והקשה השאג"א למה השיבו חכמים דסופו להקל אם לא מצא עצים, הא בפשיטות הוה להו להקשות דסופו להקל לענין אפר דלרבי יהודה האפר מותר ולרבנן אסור, ועי"ש שכ' ליישב בדוחק לפי שיטת רש"י דפלוגתת ר' יהודה ורבנן אינו אלא קודם זמן ביעורו ע"ש.

אמנם לפי דברינו ל"ק מידי, דלא מצי למיפרך מאפר חמץ דהא כאן קיימא אדין תורה ומדאורייתא אפילו לרבנן שהוא מהנקברין אפרן מותר וכמו שנתבאר הסברא לעיל, ואין כאן סופו להקל כלל ושפיר לא הקשו חכמים לרבי יהודה מאפר וא"ש.

בקושית העמודי אור אך יתכן דאחר הפסח חמור מהפסח עצמו

עוד נראה ליישב לפי דברינו במה שתמה בספר "עמודי אור" (סימן כ"ו) דלרבי יהודה דס"ל דחמץ שעבר עליו הפסח ג"כ אסור מה"ת בלאו, דא"כ נמצא דיהא האיסור בעבר עליו הפסח חמור יותר מבתוך הפסח, דתוך הפסח יש מצות ביעור מדכתיב תשביתו, ומה"ט אמרינן ביה נעשית מצותן והאפר מותר בהנאה, ולאחר פסח שאין מצות ביעור, לכ"ע לא נעשית

כמ"ש, דהנה בגמ' (ל"ה:) מפרשינן הטעם שאין יוצאין במצה של טבל משום שאין איסור חל על איסור אפילו באיסור כולל, וע"כ איסור חמץ לא חל, ואין יוצאין בו ידי חובה של מצות מצה, משא"כ לרבנן שאיסור חל על איסור בהיכא שהוא איסור כולל יוצאין, ויש להקשות דהא שייך שפיר לאוקמי המשנה גם לרבנן, ונוקמי באפה בפסח גופא דלרבנן גם יוצאין, שכה"ג אין כאן כולל, שהחמץ כבר נאסר לכל הפסח מקודם (ע"ש ברש"ש), אכן לפי המבואר הוא מיושב היטב, שאיסור חמץ בפסח חל כל רגע ורגע מחדש, וברגע שחל איסור חמץ על האי עיסה חל נמי על כל העולם, ושפיר גם באפה בפסח גופא נקרא כולל שהאיסור בכל העולם חל רק עכשיו ונקרא שפיר גם אז כולל ודו"ק היטב בזה. (ועיין בשו"ת הגרע"א סימן ס"ה וצ"ע).⁷

ישוב קושית השאג"א בהא דסופו להקל

ועפ"י דברינו נראה דיתיישב קושית ה"שאגת אריה" (סימן פ"ז) על המבואר בסוגיא דפסחים (כו:) דתני "אמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן ומה נותר שאינו בבל יראה טעון שריפה חמץ שישנו בבל יראה אינו דין שטעון שריפה" והשיבו ע"ז חכמים "כל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין

ד. עוד נראה לפי דברינו, דהנה התוס' בפסחים (ה') ד"ה כל מלאכה לא תעשו פירשו דהאיסור דלא יסיק בו תנור וכיריים אינו אלא מדרבנן, ומשמעות דבריהם דמפרשי כן לכ"ע ולאו דוקא לרבי יהודה דס"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה, ואף שמסקנת הסוגיא דר"ע ס"ל כרבי יהודה, אבל רהיטת התוס' משמע דמפרשי כן לכ"ע, וקשה הא לרבנן חמץ הוא מהנקברין, וא"כ הרי האיסור להסיק בו תנור וכיריים הוא מה"ת, ולפי דברינו א"ש שהאיסור לכ"ע הוא רק מדרבנן, שמה"ת לא חל על גחלים מפני דהוה כחרכו קודם זמנו, וע"כ גם לאחר זמנו לא חל מה"ת שום אסור על גחלים כמ"ש, ורק לגבי האפר נאמר בו שהוא אסור לחכמים מדרבנן דומיא דאפר הנקברין, ולרבי יהודה האפר שרי כשאר הנשרפין, אבל בגחלים אסור מדרבנן לכ"ע דומיא דכל הנשרפין דאפרן שרי ומ"מ הגחלים אסור מדרבנן וכמבואר בתוס' פסחים (כו: ד"ה בישלה) ע"ש ודו"ק היטב בזה.

שגם לאחר ששרוף כאפר ליהוי עלה עדיין האיסור, דכל יסוד האיסור הוא שלא יהיה מציאות וקיום לדבר ועל כן כשנשרף אין שייך בו יותר את האיסור, ורק בנשרפין מסתברא דכשהוא שרוף מותר שלא אסרה תורה בהאי איסור הנאה גם האפר, וא"כ שפיר אמרינן שאם בחמץ גמור לרבי יהודה האיסור לא נמשך כששרוף כאפר, כ"ש שאין האיסור נמשך גם באפר לאחר הפסח, או בנוקשה ותערובות, ואף דלא שייך בהו נעשית מצותן, ילפינן מחמץ גופא גדר האיסור שלא נמשך טפי כמ"ש וז"ב.

בחילוק פת שעפשה בפסח עצמו או קודם הפסח **ולפי** דברינו דאסור אפר חמץ לכ"ע דרבנן, שמה"ת האיסור חל כל רגע ורגע דוקא ולא אסרינן אלא חמץ ולא אפר, נראה דהוא הדין לענין פת שעפשה דמחלקינן שבתוך הפסח אסור ואי נסרחה לפני הפסח שרי, וכל האיסור תוך הפסח הוא רק מדרבנן שמה"ת שרי מאחר דהאיסור חל כל רגע ורגע דוקא ולא חל על סרוחה כמ"ש, אבל כל זה לענין דין איסור הנאה שפיר יש לומר דאסור עכשיו רק מדרבנן, אבל חובת ביעור שכבר חל עלה בחמץ לא פקעה במה שנסרחה וע"כ חייבין מה"ת בביעור מה"ת בנסרחה, ובמ"ב בשעה"צ [תמ"ב ס"ק י"ט] הביא בזה פלוגתא אי נסרחה תוך הפסח אסור מה"ת, ולדברינו חייב בביעור מה"ת, אבל בהנאה אסור רק מדרבנן ודו"ק היטב בזה. (ועיין ר"ן ריש פ"ב דאם נסרחה לאחר זמן אסורו נשאר עלה האיסור הנאה דלא פקע האסור ומשמע קצת דאסור מה"ת וצ"ב).

אמנם נראה שזה תלוי בפלוגתא רבי יהודה ורבנן, דלרבי יהודה שאין

מצותן וע"כ גם האפר אסור בהנאה, וא"כ לאחר פסח חמור יותר מפסח גופא וצ"ע לכאורה ע"ש, ולדברינו ניחא דאי חמץ אסור מה"ת לאחר הפסח אין היתר להאפר כלל אפילו בתוך הפסח, דשורש ההיתר בחמץ אינו מפני נעשית מצותן דלא שייך בחמץ שאין המצוה מפני האיסור הנאה בחמץ, אלא יסוד האיסור הוא משום שלא יעבור על כל יראה, וההיתר ע"כ באפר חמץ רק מפני שהאיסור כל רגע ורגע דפסח ולא חל על אפר כמו שביארנו, וזהו רק למ"ד דחמץ אסור זמני שחל כל רגע ורגע, אבל למ"ד שחמץ אסור מה"ת לעולם אין היתר לאפר חמץ כלל אפילו תוך הפסח, דנעשית מצותן לא שייך בחמץ כמ"ש, וההיתר באפר הוא רק מפני שהאיסור מעיקרא הוא זמני וזה לא שייך להאי מ"ד, וע"כ למ"ד דאסור מה"ת לאחר פסח אין הכי נמי לא חמור לאחר פסח מתוך הפסח שאין היתר באפר חמץ כלל לדידיה וא"ש.

אמנם נראה שבלאו הכי ל"ק, דבאמת לכאורה תיקשי נמי הא דהקשה ב"עמודי אור" שם, בהא דחמץ נוקשה ותערובות להראשונים דליכא בהו חובת ביעור מה"ת, הלוא חמור טפי מבחמץ ממש, דבחמץ ממש האפר שרי מדין נעשית מצותן, ובחמץ נוקשה ותערובות שאין חובת ביעור ולא שייך נעשית מצותן גם האפר אסור בהנאה וצ"ע לכאורה, רק האמת יורה דרכו דהיתר נעשית מצותן לשיטת התוס' אינו דקיום המצוה מתיר בהנאה, שאפילו נשרף מאיליו או על ידי עכו"ם וליכא קיום מצוה נמי שרי בהנאה, רק ביאור הדבר שבאסורי הנאה הנשרפין אמרינן דמאחר שמצות התורה בשריפה, מסתברא לן שלא נמשך עוד האיסור דנימא

ביעור חמץ אלא שריפה פשיטא שלא קיים המצוה במה שנסרחה וע"כ צריך ביעור מה"ת כמ"ש, משא"כ לרבנן דהשבתתו בכל דבר גם בנסרחה קיים המצוה, דהשבתתו בכל דבר היינו נמי בנסרחה, וע"כ גם בתוך הפסח אם נסרחה לרבנן קיים מה"ת המצוה וסגי, דמאחר שאין עוברין עוד עלה זהו השבתתו (ובמק"א נבאר עוד בזה, בעזהשי"ת).

בהשמטת הרמב"ם לדינא דהירושלמי בנסרחה ולסוף החמיצה

ובדברינו נראה דמיושב היטב פסק הרמב"ם פ"ד דחמץ ומצה (הלכה י"א) "הפת עצמה שעיפשה ונפסלה מלאכול הכלב ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער" והשיג הראב"ד "בירושלמי מפורש שנסרחה ולבסוף נתחמצה" והיינו דאי נסרחה לאחר זמן אסורו חייב לבער, וצ"ע על הרמב"ם שהשמיט ירושלמי מפורשת ולא חילק בכך.

ולדברינו נראה, דהנה הלוא בנסרחה גם לאחר זמן ביעורו אין בחמץ איסור הנאה מה"ת כמ"ש, וכל החובת ביעור הוא רק מפני שכבר חל לא פקע במה שנסרחה, ולרבי יהודה אין מקיימין מצות ביעור אלא בשריפה, וא"כ הירושלמי א"ש לרבי יהודה דוקא, אבל הרמב"ם הרי פוסק כרבנן דהשבתתו בכל דבר והיינו נמי בנסרחה, וא"כ בנסרחה בפסח גופא ג"כ אין חובת ביעור, והיינו משום דבנסרחה גופא מקיימין המצוה כמ"ש, וא"ש שהרמב"ם אינו מחלק ובנסרחה בפסח גופא ג"כ שרי שאין עלה לרבנן עוד חובת ביעור.

בהא דלא חיישינן שיבוא להקל בהאפר בחמץ **ולפי** דרכינו נראה דיתיישב גם עיקר פסק הרמב"ם ספ"ג דחמץ וז"ל "כיצד מצות ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח או מטיל לים" ע"ש, ודבריו תמוהין כיון שפסק כרבנן דמפרר לרוח וזורה לים הוה כהנקברין דאפרן אסור, ובנקברין קיימא לן שכל הנקברין לא ישרפו שמא יבוא להקל באפרן וכמבואר במשנה וגמרא סוף תמורה, וא"כ למה כאן בחמץ שרי לשורפו הא יבוא להקל בהאפר, ובאמת במשנה גופא יש גירסא "אף מפרר וזורה לרוח" ומשמע מלשון "אף" שבשריפה ודאי מהני, וקשה למה שרי לשרוף החמץ אף שהיא מהנקברין ובשאר אסורי הנאה אסור לשרוף הנקברין (עיין במ"א ר"ס תמ"ה שעמד בזה ובמפרשים שם).

אמנם לפי דברינו לעיל דבחמץ אף דהוה מנקברין האפר לכ"ע אסור רק מדרבנן, נראה דהרמב"ם שפיר מחלק דבמקום שגם האפר אסור מה"ת אסור אפילו לשרוף שמא יבוא להקל בהאפר, אבל כאן בחמץ האפר אסור רק מדרבנן, וע"כ שפיר לא ביטלו שריפה דהוה השבתה טפי מגזירה שמא יעבור אסור דרבנן בהאפר, ולכן פוסק הרמב"ם כהמשנה דשורף ומפרר וזורה לרוח וא"ש.

ביאור חדש בדעת הרמב"ם בכל דין איסור"נ הנקברין ואפרן של הנשרפין

אמנם האמת יורה דרכו ונראה שלרמב"ם גופא דרך חדש בעיקר איסור אפר וחובת שריפה וקבורה באסורי הנאה, ונקדים בזה דבריו בפיהמ"ש סוף תמורה שמסיק בענין הנקברין "קבלה היא בידינו לקבור אותן", ומשמעות דבריו שאינו תיקון

דרבנן לחוד מפני התקלה, רק קבלה בידינו ומדין תורה בעינן קבורה דוקא, וכן משמע מדבריו בפרק י"א דטומאת צרעת על צפור השחוטה דחוזר וקוברה "וזה קבלה מפי השמועה" ע"ש, הרי אף דחשיב לה בסוף תמורה בהדי הנקברין מכל מקום היא הלכה מפי השמועה והיינו מן התורה, ותמהני שהאחרונים לא ביארו שיטתו שיש לו דרך חדש ביסוד מצות קבורה ושריפה באסורי הנאה.

בעיקר החילוק בין נשרפין לנקברין יוכיח שהרמב"ם אינו סובר כהתוס' בתמורה וביאורו באופ"א

ונקדים דלכאורה יש לתמוה דהנה בעיקר טעם הדבר דהנשרפין אפרן מותר והנקברין אפרן אסור, ובתוס' בשילהי תמורה פירשו דבהנשרפין יש מצוה וע"כ אמרינן נעשית מצותן ושרי בהנאה, אבל בהנקברין משוך האיסור לעולם, ומשמע דהיינו טעמא דנקברין אין מצוה שהקבורה רק מפני תקלה וע"כ לא שייך נעשית מצותן והאפר אסור בהנאה, ומעתה קשה לדעת הרמב"ם דיש בנקברין ג"כ מצוה מה"ת כמ"ש, נימא בכל הנקברין נעשית מצותן לאחר קבורה ושרי בהנאה.

ולפי דברינו לעיל שהיתר נעשית מצותן אינו מפני מצות שריפה, וקיום המצוה הוא דמתיר בהנאה, אלא דבמקום שמצות התורה בשריפה מסתברא לן בהאי איסור הנאה שאין האיסור קיים באפר, דמאחר שיש מצוה לשורפו, מסתברא מילתא שנאמר בזה הגדרה בעיקר האיסור שעניינו הוא שאת החפץ גופא אסרה תורה ולא את האפר, וא"כ מעתה הלא א"ש היטב הא דבשריפה דוקא אמרינן דמאחר

שנשתנה והוה אפר בעלמא אית לן למימר דלא אסרה תורה אלא האיסור כמות שהוא ולא כשנעשה אפר, אבל בקבורה לחוד הלוא לא נשתנה בזה החפץ כלל וקיום המצוה לבד אינו המתיר כמ"ש, וע"כ מסתברא דנשאר האיסור גם לאחר קבורה ולא הותר במה שקבר האיסור בקרקע לחוד אם הוציאו משם. ולא שייך להתיר אחר קבורה מטעם נעשית מצותן.

אמנם בלאו הכי נראה דל"ק כלל, ויש לחלק בין קבורה לשריפה בעיקר יסוד מצותם, דגבי שריפה מצות התורה בעצם מעשה השריפה ולכן אחר ששרף שפיר אמרינן נעשית מצותה ומותר בהנאה, אבל בקבורה אף שיש מצוה מה"ת לקבור לא מיקרי נעשית מצותן, דהא אף לאחר שקבר אם הוציאו משם פשוט דמחוייב עוד פעם לקבור, וא"כ במצות קבורה לא נעשית מצותן כלל שלא נגמרה מצותה ולא שייך עלה דין נעשית מצותן והאפר שפיר אסור לעולם בנקברין אף שיש מצוה וז"ב.

ישוב קושית האחרונים בהא דמת אסור אף אחר קבורה

ושוב ל"ק מה שהקשו האחרונים למה מת אסור בהנאה גם לאחר קבורה, והא כאן הקבורה מצוה וא"כ נימא נעשית מצותה ושרי בהנאה, ולפי דברינו בקבורה לא שייך נעשית מצותה שאם נתגלה חייב עדיין לקבור וע"כ לא נעשית ונגמרה המצוה עדיין, ושפיר אסרינן בהנאה אף לאחר קבורה, אבל האמת שבלאו הכי ל"ק, דהיתר נעשית מצותן בעיקר שייך רק במקום דשורש המצוה הוא מפני האיסור הנאה, אבל במת דחייב קבורה מפני כפרה

או בזיונא ולא מסיבת האיסור הנאה, לא שרינן בהנאה מפני המצוה כלל ואין בזה היתר נעשית מצותן כלל. (שוב מצאתי שקדמני לפרש כן בנר"ב יו"ד סימן צ ע"ש).

ביאור עפ"י בסוגיא בשילהי תמורה בהשלכת מוראה לבית הדשן

ובעין זה נראה לבאר בהסוגיא בשילהי תמורה, דאמרינן התם (לד.) עולת העוף שנתמצה דמה מוראתה ונוצה שלה יצאו מידי מעילה, מאי לאו יצאו מידי מעילה ומותרין לא יצאו מידי מעילה ואסורין ע"ש, ופירש רש"י שאם חפר בקרקע אחר שנבלעו אסורין ע"ש, ותמה ב"שפת אמת" שם כיון דהשלכה לבית הדשן מצוה בעולת העוף, נימא נעשית מצותן ושרי בהנאה והניח בקושיא, ולפי דברינו נראה שמצות השלכה אינו מכח האיסור הנאה, רק גמר בעבודת עולת העוף, וע"כ מתיר בזה מעילה דהוה מדיני עבודה אבל לא האיסור הנאה שלזה מתיר מצוה מכח החפץ גופא דוקא דהיינו האיסור הנאה ולא מצוה כי האי שאינו שייך לדין איסור הנאה.

יחדש עוד דמעתה י"ל שאף התוס' בתמורה מודו בזה לדרכו של הרמב"ם

ובאמת אחר דברינו הנ"ל נראה לחדש עוד, שאף מדברי התוס' בסוף תמורה אין הכרח דפליגי על הרמב"ם בזה, דיעו"ש בלשונם שכתבו "אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשורפן משום איסורייהו לעולם", הרי פירשו בנקברין שאין מצות שריפה, ולא ביארו שאין מצוה כלל, ולפי דברינו לעיל יש לומר דבעצם גם לתוס' יש בנקברין מצוה, רק מאחר שלא

הטעין הכתוב שריפה משום האיסור לעולם, וכוונתם שמצות קבורה נמשכת ולא נגמרה לעולם כמו שביארנו לעיל.

בעיקר דין חיוב קבורה בכל הנקברין מהיכן הוא נלמד

והנה בדין חיוב קבורה מה"ת באסורי הנאה הנקברין מלבד שיש לפרש דהוה הלמ"מ וקבלה כמ"ש, יש לומר דחיוב לקבור שלא לבוא לידי תקלה גופא סברא והוה דאורייתא, וכן מצינו בקידושין (נז:) "לא אמרה תורה שלח לתקלה" ע"ש, והיינו מסברא לאחר שילוח שרי שאין רצון התורה בתקלה, וכן כאן מסתברא לן שמה"ת צריך עכ"פ קבורה שבלאו הכי מצוי תקלה, וכן ברש"י ע"ז (מה:) גבי והנח אי אפשר דאתי לידי תקלה משמע דסברת תקלה דאורייתא כמ"ש וא"ש.

אמנם נראה להכריח הדבר שחייבין לקבור אסורי הנאה מה"ת מסוגיית הגמרא בפסחים להלן כ"ז: דרבי יהודה מכריח שאין ביעור חמץ אלא שריפה מנותר דאסור להותיר והמצוה בשריפה, והקשו לו חכמים מחטאת העוף הבא על הספק שאסור להותיר ואין המצוה בשריפה ע"ש, וקשה מהו הדמיון, דהא רבי יהודה ורבנן פליגי במצות תשביתו בחמץ אי צריך שריפה דוקא או מהני בכל דבר, וא"כ מחטאת העוף הבאה על הספק ואשם תלוי ליכא למיפרך כלל, דהתם שאני דממעטינן מקרא "כי קודש הוא" ודרשינן בת"כ "הוא בשריפה ואין אשם תלוי בשריפה", ולכן הקבורה התם רק מפני התקלה, אבל במקום דיש מצוה לבער בחמץ ילפינן מנותר דכשיש מצות ביעור החובה בשריפה דוקא, וא"כ חמץ שמצוה לבער שפיר איכא למילף

מהתם שהמצוה בשריפה דוקא, וע"כ מוכח שקבורה נמי מצוה באסורי הנאה הנקברין, ושפיר הקשו שמצינו בנותר דחטאת העוף שיש מצות ביעור וצריך קבורה ולא שריפה, וא"כ בחמץ נמי נימא שהמצוה אינו בשריפה דוקא.

ולאחר העיון נלע"ד דל"ק כלל, דבמה מצינו ילפינן חמץ מנותר שבכל תותירו וטעון שריפה הכי נמי חמץ בבל יראה וצריך שריפה, ושפיר פרכינן מאשם תלוי שיש לאו דכל תותירו ואין מצות שריפה, וראיית הגמרא שמזה מוכח שאין מצות שריפת נותר לתקן הלאו לבד שא"כ התורה תחייב גם באשם תלוי, רק החיוב שריפה מפני קדושת נותר (עיין ברא"ש כאן) ולכן בחטאת העוף ואשם תלוי אין הקדושה חמורה כ"כ וליכא מצוה, וא"כ הוא הדין בחמץ שיש מצוה אי אפשר למילף מנותר דהתם הסיבה קדושת נותר דוקא דלא שייך בחמץ.

אמנם אי נימא דקבורה היא מצוה מה"ת תיקשי על המשנה סוף תמורה דכל הנקברין לא ישרפו, ומפרשינן בגמרא הטעם אף דשריפה עדיף טפי, מ"מ כאן שאני דאפר הנשרפין שרי ואפר הנקברין אסור ע"ש, והיינו דראוי לחוש אם ישרוף

הנקברין דיסבור דהאפר שרי וע"כ אין לשרוף הנקברין ע"ש, וקשה אי נימא שקבורה מצוה מהלכה, הלא מדינא אסור לשרוף דמבטל ממצות קבורה, וע"כ משמע שקבורה אינה אלא משום תקלה, אבל זה אינו ראייה, די"ל דהס"ד להתיר לשרוף ולקבור האפר, ובזה קמ"ל דגם כן אסור שמא אחר שריפה מיד יבוא להקל, אבל לשרוף בלי לקבור יש לומר דמדינא ראוי לאסור שמבטל ממצות קבורה, אבל בעיקר הדין אי שרי לשרוף נקברין ולקבור מיד האפר עיין היטב במ"א ר"ס תמ"ה ואחרונים שם ואכמ"ל.

דעת הרמב"ם שאין חילוק בעיקר הדבר בין נשרפין לנקברין

והעיקר נראה שלרמב"ם דרך מחודש גם בעיקר הדין דאפר הנשרפין ונקברין, ולדידיה אם נשרף מותר בכל האסורים גם בנקברין דלא שייך אסור על עפרא בעלמא שנשתנה לגמרי ואין כאן מלחלוחית האיסור כלל, ורק בנקבר לחוד האיסור נשאר בעין וע"כ אסור, ובכל האסורים האפר שרי כשרוף דלא שייך עלה עכשיו האיסור, ולא בעינן ההיתר דנעשית מצותן, ובנקברין לא הותר שקבורה לחוד אינו מתיר והוה עדיין כגוף האיסור.

ה. וא"ש נמי הא דפרכינן על המה מצינו מנותר דאסור בהנאה וצריך שריפה משור הנסקל דאסור בהנאה ואין חייב שריפה, וקשה הא לא דמי דבשור הנסקל אין מצוה בביעור, אבל במקום שהתורה חייבה ביעור שפיר איכא למימר שצריך שריפה דוקא כמו התם, ולדברינו ניחא שעכ"פ מוכח שאין האיסור הנאה לחוד סיבה למצות שריפה, ושפיר אי אפשר למילף דחמץ מפני שאסור בהנאה טעון שריפה, דיש לומר כיון שאין איסור הנאה הסיבה לחייב שריפה אדרבה מפני שהותר ראוי להשביתו מיד בכל דבר שאפשר להשביתו ולא צריך שריפה וא"ש פירכת חכמים ודו"ק היטב כי נכון הוא (שוב מצאתי ברש"י סוף תמורה שהעיר דמהגמרא פסחים שם משמע דבנקברין החיוב מה"ת, ועיין היטב בשו"ת חתם סופר (א"ח קט"ז) שנתעורר בקושייתו, אבל לא תירץ לקושיא משור הנסקל ע"ש היטב).

ובמשנה סוף תמורה דאיתא "כל הנקברין לא ישרפו", ומפרשין דאפר הנשרפין שרי ונקברין אסור, ולדעת הרמב"ם אין הפירוש דאסור מגזירה שמא יבוא להקל באפר, שהדין הוא דבשריפה האפר באמת שרי גם בנקברין כמ"ש, רק במקום שאין המצוה בשריפה, הלוא בעצם הדבר אסור לעולם, ולכן להרמב"ם לא הותר לו לשרוף ולשנות בזה האיסור ולהתירו, שהמצוה מה"ת בקבורה דוקא כמו שביארנו לעיל, ובשריפה אף על פי שהחמיר וביער טפי דבשריפה עדיף, הרי היקל בהאפר שהפקיע מינה בזה דין איסור הנאה דשרי עכשיו בהנאה, ובנקברין המצוה להשאיר האיסור הנאה לעולם דוקא וליזהר מתקלה, ולכן חייב לקבורה ולא לשרוף אף דהותר בזה בהנאה כמ"ש.

יסוד לזה בדברי הרמב"ם

והיסוד לביאור דילן מבואר בלשון המזוקק של הרמב"ם (פרק י"ט דפסחמ"ק הלכה י"ז) וז"ל "כל הנשרפין לא יקברו וכן כל הנקברין לא ישרפו, שאף על פי שהוא מחמיר בשריפתן הרי היקל באפרן שאפר הנקברין אסור" הרי דייק שהיקל באפרן ולא גזירה שמא יבוא להקל באפרן, והיינו טעמא דבמה ששרף הותר וכבר היקל, להתיר דבר שטעון קבורה ולהיות אסור לעולם כמו שביארנו, ועכשיו הותרה מיד שנעשית עפרא בעלמא ולכן אין לו לשרוף הנקברין כמ"ש.

ובזה מיושב מה דקשה לכאורה מ"ט לא הביא הרמב"ם בסוף הלכות פסולי המוקדשין כשמעתיק הדין בכל הנשרפין דאפרן שרי והנקברין דאפרן אסור, מסיק

"כל הנשרפין של הקדש אפרן מותר", ומשמע דרך בהקדש הנשרפין שרי. ומצאתי בהגהות "אמרי ברוך" סוף תמורה שהעיר מזה, ולדעתו שיטת הרמב"ם באמת דהנשרפין אפרן מותר רק בהקדש ששייך ענין נעשית מצותן ע"ש, ודבריו תמוהין שהרמב"ם פוסק להדיא בהלכות מאכ"א (פרק ט"ז הלכה כ"ד) דאפר הנשרפין תמיד שרי שהרי ביאר התם להדיא "כיון שנעשו גחלים הלך איסורן" ע"ש, ולפי דברינו נוכל ליישב דבחולין פשיטא דשרי דלא שייך גדר אסור על דבר השרוף דנשתנה לגמרי ואין בו לחלוחית איסור ופשיטא דבזה הלך איסורו, ורק בעבודה זרה גזירת הכתוב לאסור אפילו האפר הבא ממנו וכמבואר בירושלמי פ"ג דערלה (ה"ג) וברמב"ם פ"ז דע"ז (הלכה י) ע"ש. ובקדשים כיון דמצינו גזירת הכתוב בדישון מזבח הפנימי ומנורה דאף האפר אסור, הו"א דבכל הנשרפין בהקדש אפרן אסור, ועל זה פירש הרמב"ם "כל הנשרפין של הקדש אפרן מותר חוץ מדישון המזבח הפנימי והמנורה", אבל בחולין פשיטא כיון דנשרף שרי דלא שייך עלה אסור כמו שביארנו.

ולדברינו הלוא א"ש בחמץ יסוד שיטתו, דבחמץ שרי נמי לבער בשריפה אף דהוה מהנקברין, והיינו טעמא דעיקר האיסור לשרוף הנקברין לשיטת הרמב"ם מפני שקבורה הלכה, ובשריפה אסור אף דקובר אחר כך דמיקל שהותר מיד, אבל בחמץ לדידן דממילא שרי לאחר הפסח, וכל רגע ורגע מתחדש האיסור כמ"ש, אין אסור לשרוף דתו לא מתחדש האיסור, ושפיר מתיר לשרוף חמץ בפסח ומועיל דמתבער טפי.

ביאור דברי המרדכי שמותר לשתות אפר שרץ כיון
שהוא כדין נשרפין

ובמרדכי ריש פ"ב דפסחים מתיר לשרוף
שרץ ולשתות האפר לרפואה
מפני שהנשרפין אפרן מותר ע"ש, ודבריו
צע"ג שזהו רק בערלה ולא בשרץ שאינו
אסור בהנאה וכ"ש שאין בו דין שריפה
וא"כ היאך שרינן האפר ששרוף, ולדברינו
בשיטת הרמב"ם ניחא, דעל דבר השרוף לא
שייך אסור דנשתנה לגמרי, ומ"מ אסור
לשרוף אסורי הנאה הנקברים שדינם
בקבורה לישאר אסור לעולם דוקא, אבל
בעלמא אם שרף שרי דהוה שלא כדרך
הנאתו וגרע מזה שגוף החפץ נשתנה
מהווייתה וע"כ כה"ג שרי גם מדרבנן וא"ש
דברי המרדכי שמתיר שרוף בכל האסורים.

ולפי דברינו בחמץ נמי אם שרף שרי לכ"ע
דלא שייך אסור על דבר השרוף
ואולי בחמץ כיון שנוגע לימי הפסח לבד
אסרו מדרבנן וכן משמע במ"מ ספ"ג
דחמץ, אבל העיקר נראה דשרי לגמרי דעל
אפר השרוף לא שייך להרמב"ם איסור
כמ"ש, וגם בנסרחה אפילו תוך הפסח
הרמב"ם אינו מחלק ומתיר בהנאה, ואולי
בנעשית אפר נשתנה ולא אלים מנסרחה
וע"כ שרי נמי בהנאה, ומה שפוסק בספ"ג
דפחמין אסורין בחמץ בהנאה, מדוייק
דמיירי בפחמין דוקא ואפילו בנשרפין
אסרינן גחלים וכמבואר בתוס' (כו: ד"ה
בישלה), וצ"ל דעל פחמין שייך אסור טפי
מבנסרחה ולכן אסור בהנאה בפסח אבל
האפר שרי ודו"ק היטב בכ"ז.

בהא דאפר החמץ אסור לדעת רבנן

הנה כבר הבאנו קושיית האחרונים על
שיטת התוס', דלרבנן חמץ הוא מן

הנקברין ואפרן אסור, וקשה אמאי אסור
האפר לרבנן, והא כמו אליבא דרבי יהודה
דחמץ בשריפה מותר האפר משום דנעשית
מצותן, א"כ לרבנן נמי דמפרר וזורר לרוח
נעשית מצותן, ואמאי אסור האפר בהנאה,
וכתבנו ליישב בזה, דאליבא דרבנן דמפרר
וזורר לרוח לא שרי מטעם דנעשית מצותן,
כיון שעדיין נשאר חמץ, וההיתר דנעשית
מצותן הוא רק בשריפה שנשתנה החמץ
לגמרי שאינו עוד בעולם.

יסוד לחלק בין חובת ביעור לרבנן מגדרו לר'
יהודה

ונראה עוד ליישב בפשיטות, דחלוק
חובת ביעור אליבא דרבנן
מחובת ביעור לרבי יהודה, דלרבנן חובת
ביעור הוא משום מצות תשבתו ושלא
יעבור בבל יראה ובל ימצא, משא"כ לרבי
יהודה דחובת ביעור הוא משום שהחמץ
הוא איסורי הנאה, וע"כ רק לרבי יהודה
אמרינן דלאחר שנשרף ונעשה מצותו שרי
האפר, הואיל ונתקיימה מצות שריפת
האסה"נ, אבל לרבנן הוא מצוה לשרוף
שלא יעבור בב"י, וע"י השריפה לא הותר
האיסור הנאה.

ואף דלמסקנת הגמרא בדף כ"ח. יליף רבי
יהודה מנותר, "נותר ישנו בבל תותירו
וחמץ בבל תותירו, מה נותר בשריפה אף
חמץ בשריפה", אלמא דחייב שריפה לרבי
יהודה הוא משום האיסור בל יראה, מ"מ
יש לומר לפי המבואר בגמרא דף כד. דבעי
למילף מנותר באם אינו ענין שאיסורי הנאה
בשריפה, חזינן דהדין שריפה בנותר הוא גם
מפני האיסור הנאה, ושפיר ילפינן אליבא
דרבי יהודה אחמץ דחייב בשריפה משום
דין איסור הנאה שבו, וע"ז שייך לומר

ח"ה סימן קכא

מצות שריפה באכילה

דעת רש"י דלהאכילו לכלבים הוה כשריפה וא"כ גם אכילה חשיב ביעור חמץ

הנה מבואר ברש"י בביצה (כו: ד"ה חלה שנטמאת) דתרומה טמאה דמצותה בשריפה ה"ה דמותר להאכילה לכלבים, ובתוס' שם חלקו עליו דכיון דמצותה בשריפה, אסור להאכילה לכלבו, ובמוע"ז (ח"א סי' מ"ט) ביארנו דשיטת רש"י היא דבשריפה ל"ד, אלא העיקר שיתבער לגמרי מן העולם, וא"כ מהני נמי שמאכילה לכלבים, כיון שבאכילת כלבו נמי מתבער מן העולם, ורק קבורה לא מהני משום שלא נקרא מבער מן העולם כבשריפה שהרי אפשר לחפור וללטול, (ועיי"ש מה שיישבנו בזה ק' הרעק"א סוף תמורה), וא"כ לרש"י בחמץ מהני אכילת כלב אף לרבי יהודה משום דהוי כשריפה.

נראה דאכילה לא חשיב ביעור כמבואר ברש"י דתשביתו היינו שלא כדרך הנאה ודוקא בזורק מאכל אדם לכלב חשיב ביעור

ובמנ"ח כתב, דלרש"י דאכילת כלב הרי הוא מבער והוי כשריפה, א"כ ה"ה נמי אכילת אדם, ולע"ד נראה דאין מקיימין המצוה באכילה, דהא מבואר להדיא בתוס' בפסחים (כח:) דלר"ש דס"ל דחמץ אחר חצות מותר בהנאה, מ"מ אסור באכילה "שנא" תשביתו ומשמע תשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה", והיינו דכדרך הנאתו אי"ז ביעור, דביעור היינו כשזה בדרך כילוי, וא"כ דוקא אכילת כלב דהיינו שזורק מאכל אדם לכלב, בזה הוי

שלאחר שנשרף האיסור הנאה, חשיב נעשית מצותו ומותר האפר בהנאה וא"ש, ושוב מצאתי בחידושי רבי שלמה היימן זצ"ל שתירץ עד"ז.

ביאור היאך ילפינן ביעור חמץ מנותר

ואכתי צ"ב היאך ילפינן דין ביעור איסור הנאה דחמץ מנותר, דשאני נותר שהוא איסור הנאה דאסור לעולם, ע"כ בעי שריפה, משא"כ חמץ שהוא רק איסור זמני לימי הפסח, ומנלן שבאיסור הנאה כי האי בעי שריפה, ויש לומר דרבי יהודה לשיטתו שסובר (כ"ה.) דחמץ שעבר עליו הפסח אסור מה"ת, א"כ שפיר הוי איסור הנאה כנותר ששניהם אסורין לעולם ושפיר יליף, אלא דלפ"ז נמצא שכל הדין דאפרן מותר דילפינן מנותר, הוא רק אליבא דרבי יהודה דחמץ לאחר הפסח אסור מה"ת, אבל לדידן דקי"ל חמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה מה"ת, א"כ ליכא למילף מנותר, והחיוב ביעור הוא משום התשביתו ובל יראה, ושוב צ"ל דאפרן אסור.

ונראה, דע"כ צריך לומר כמו שתירצנו בתחילת דברינו שם, שמה"ת בלאו הכי אין איסור על האפר דאיסור חמץ בפסח חל כל רגע ורגע מחדש, וע"כ על אפר אינו חל, וכל האיסור הוא רק איסור דרבנן, והואיל ודינו בשריפה התירו רבנן גם את אפר חמץ, כדין כל הנשרפין שאפרן מותר.



ביעור, שזה אינו כדרך הנאתו, אבל אכילת אדם שזהו כדרך הנאתו אי"ז ביעור, וא"ש דנהגנו לדקדק לשרוף ולא סומכים לקיים המצוה במה שאוכלים, ולפי זה גם בבהמה אם דרך אכילתה כן לא נחשב לביעור.

ולפי זה נראה למעשה, שמה שנהגו היום בארץ ישראל לתת התרומות

ומעשרות שנטמאו לבהמת כהן, שסומכין על שיטת רש"י שמקיימין מצות שריפה במה שמאכיל לבהמתו, אבל למשנ"ת שאם זהו כדרך הנאתו אי"ז ביעור א"כ א"א ליתן לבהמה תרומה טמאה דבר שראוי ועומד לאכילת בהמה. (אבל בתרומה טהורה בעינן להיפך שיהנה ממנו כדרך הנאתו ולכן מותר ליתן לבהמה תרומה טהורה דוקא אם ראוי ועומד לכך).

מקומות החייבים בבדיקה

ח"א סימן רפו

בדיקת חמץ במשרד ובאוטו

דין הברכה בבדוק במשרד או ברכב

דבר פשוט שחייב לבדוק חמץ לא רק בביתו אלא גם בחנות או במשרד, וכן באוטו שלו יבדוק כדין, אבל לענין ברכה אם נוסע למשרד לבדוק אחר שבירך ובדק בביתו נראה לא לברך עוד פעם, שיש לחלק בין ברכת המצות כמו שחיטה שעל כל בהמה ובהמה חייב כיון שמקיים בכל בהמה מצוה, ואם סח בין שחיטה לשחיטה ראוי לחזור ולברך, אבל בדיקת חמץ בביתו ובמשרד אף שרחוק, המצוה אחת היא, כיון ששניהם שלו וחייב אחד הוא לבדוק בכל רשותו, ואין קיום מצוה מיוחדת בכל מקום, וע"כ לכתחילה הברכה על שניהם אף שיש הפסק, ולא מועיל כאן שיכוון שהברכה רק על ביתו, שאין מצוה מיוחדת על כל מקום רק מצוה חדא בתרוייהו, לכן נראה שמיד דשגמר בביתו יבדוק במשרד או אוטו אף שרחוק מביתו, ואף שאין ד"ז ברור שאין חייב על כל בית בפני עצמו כמו שביארתי

במק"א, מ"מ לענין ברכה לבטלה אנו מחמירים טובא, וראוי לא לברך אלא במקום אחד ולכוון לצאת הכל, ואם נזהר לא לסוּח בינתיים כדין עבד, וראוי לנהוג כן ולא לברך פעמיים בשום אופן.

במדון א מהפ לכוון לא לצאת יד"ח בברכה על בדיקת המשרד ומבאר דא אפשר דהוה חלק ממצות בדיקת חמצו

ועיין מ"ב תל"ב (ס"ק ז') שמביא פלוגתא אם בודק ביתו וחנותו אם חוזר ומברך, ונראה דמסיק שם לדינא כמושנ"ת דחייב אחד הוא ואינו חוזר ומברך, ושמעתי הכרעת גדול אחד זצ"ל שיכוון להדיא שהברכה רק על ביתו, ושוב יברך לכ"ע על המשרד או החנות שרחוק מביתו, ולדברינו רק כשיש לפניו שני חיובים שכל אחד חייב בפני עצמו כמו שתי בהמות לשחוט, יכול לכוון לפטור בברכתו רק אחד ולא יפטור בברכה זו את חברו, אבל כאן הסברא שעל משרד לבד אין חיוב נפרד שאינו אלא חלק מהמצוה ואין עלה חיוב ברכה נפרד, ואם כן הכוונה לא לצאת חיובו

בדעת המהרש"ם דהשמש יברך בביתו ויכוון על
בה"כ ובמדון א' חשיב הפסק
(ועיין בהגהות מהרש"ם בדע"ת סי' תל"ד)
שלא מכריע, ולכן אמר לשמשים
לברך בבית ולכוון לצאת בבית הכנסת,
ולדעתי צ"ע, שאע"פ שאם בודק בביתו
פוסט בברכתו בדיקת המשרד, משום
ששניהם שלו, וחיובא חדא לבדוק בכל
רשותו והילוך אינו הפסק, אבל כאן חמצו
שבביתו בודק בשביל עצמו, ובבית הכנסת
בודק לציבור (והוא בודק כשליח הצבור) א"כ
שני חיובים הם והילוך הוי הפסק בכה"ג
כמו בט"ק וט"ג שמבואר בש"ע (ח' ס"ק י"ג)
שהילוך הוי הפסק).

מבאר דהוא תל' במציאות אם יש בעלים גמור
כאדמו"ר ור"מ חייב בברכה משא"כ בבה"כ של
ציבור

ולכאורה אמרתי לחלק שאם יש ר"מ או
אדמו"ר שהוא כבעה"ב ושולט
בביהכנ"ס כשלו, אף שרשום ע"ש אגודה
חייבין בברכה, שהוא בעה"ב והוא עובר,
משא"כ אם זהו של הקדש ממש אין לברך
וכנ"ל. ומיהו גם אם שלו מברך דוקא אם
הוא שולט בו כגזבר היחיד, ורק בינתיים
ייחדו לקודש, ואפילו בזה אולי אינו עובר,
דלא דמי לביתו המבואר בקרא, דהתם ראוי
לשמש בו לכל דבר, וכעין זה במזוזה בית
המדרש פטור דקודש, ולא דמי לביתו
וכמבואר ברמב"ם פ"ו דמזוזה (ה"ו) ואף
כאן יש לצדד כן.

במדון ישיבה א' בחורים חשיבי שוכרים

אמנם נסתפקתי בישיבה אי ננקוט שאין
דינם של הבחורים כשוכרים רק
כאכסנאים, וטעמא כיון שיכולים לגרשם
כל רגע, האם לברך בליל י"ד על חדר
 שלהם, ולכאורה אם יש בעה"ב ומברך

אלא בפלגא לא מועיל שאין עלה חיוב
ברכה לחוד. (ועיין בבה"ל ס"ס ח' ד"ה א"א
לענין מתכוון לא לצאת בט"ק בברכתו אלא עד
שבא למרחץ ע"ש).

ומיהו בריב"ש מדמה הביעור חמץ למילת
תאומים ומשמע שבכל בית מצוה
כמו בתאומים שכל ילד מצוה, ובמק"א
הבאתי סמך מרש"י פסחים כז: שכתב
בתו"ד לענין העוזב ביתו בתוך שלושים יום
שהמצוה אז בשריפה, אף שעד פסח יש לו
עוד חמץ. אבל נראה דאין לסמוך על זה
למעשה לענין ברכה, שאפשר דהמצוה
מתקיימת בכולהו דוקא, ואז שייך רק ברכה
אחת.

וזהו העיקר לע"ד שבבית ומשרד יברך על
ביתו ויתכוון גם למשרד, וישתדל לא
לדבר עד הסוף, אבל הברכה לא יברך אלא
פעם אחת לבד וכמ"ש, ופשטות הש"ע
שכתב שבברכה אחת בודק כמה בתים
(תל"ב ס"ק ג') דמיירי בכל אופן, ולא כ"חיי
אדם" שמחייב לברך בחצר אחרת אלא כמו
שנרשם מסקנת המ"ב לדינא וכמושנ"ת.



ח"א סימן רפז

לבדוק בישיבות ובתי מדרשות בליל י"ד וחובת בן ישיבה לבדוק

דעת המ"ב דצריך לבדוק בבתי כנסיות בברכה ודעת
העה"ש דהיה הקדש ואין יכול לברך לברך

במ"ב (תל"ג ס"ק מ"ג) בשם הגר"ז שחייבין
לבדוק בתי כנסיות ומדרשות
ולברך, אבל בעה"ש מסיק כיון שיסוד
הבדיקה הוא מפני בל יראה ולא שייך
בהקדש, אין לשמש לברך על הבדיקה.

ומברך, יש לו על מה לסמוך (אף שלעה"ש אין לברך), ואם בודק לפני ליל בדיקת חמץ (אור לי"ד) יצא, ואז לא יברך, רק יסגור ולא ייכנס שמה עוד בחמץ.

אמנם כשיש לישיבה (או מוסד לבנות) בעה"ב ששולט בו ומפטר עובדים כרצונו ומוריש לבניו, הוא בעה"ב ובברכתו בביתו פוטר מברכה בישיבה שהוא חייב לבדוק או שלוחו, וכה"ג אין לבחור ישיבה לברך שאינו אלא כאורח בבית בעה"ב (ואכסנאי לא נתחייב רק בנ"ח) וברכת בעה"ב פוטר כל חיובו.

למעשה יש לדון בבחורים דכיון דמשלמים שכ"ל וזכותם להשתמש בחדר חל עליה חיוב בדיקה בלל י"ד

וב"ז העליתי אם בני הישיבה דינם רק כאכסנאים וכמ"ש לעיל, אבל למעשה אני חושש כשמשלמין הורי הבחורים או הורי הבנות למוסד או לישיבה עבור אש"ל, אז החדר שמקבלין הוא בגדר שכירות, ואף שיכול המנהל לגרשם כל רגע, זהו רק תנאי בשכירותו, וכיון שהוא שוכר (או אביו שכר עבורו) אינו יכול לבדוק לפני שעוזב תוך שלשים וליפטר בכך, רק נתחייב בהמצוה, וצריך עכ"פ לבדוק בליל י"ד במק"א לקיים המצוה, עיין במחבר ס"ס תל"ג שאם בדק קודם הזמן ונפטר, צריך להניח חדר לקיים בו מצות בדיקה, והיינו שמה או במקום אחר וכמבואר בס"ס תל"ו, ואם כי יש חולקין, פירש בש"ע הגרש"ז דקיימא לן לחומרא, ואינו יכול לפטור עצמו לגמרי קודם הזמן.

למעשה ראוי להם לקיים חובת בבדיקה בבית אביהם וישכרו חדר מאביהם

ואם כן בחור ישיבה שהחדר שכור לו ונתחייב בבדיקה רק עוזב לביתו

בשלו, תו לא מברכים, אפילו שהוא במקום אחר ולא שמעו ממנו הברכה וכמבואר במ"ב תל"ב (ס"ק י"א), ואם כן אין לבחורים לברך כשיש הבעה"ב שמנהל הישיבה כשלו ממש שבדוק ומברך אצלו, או נימא כמ"ש שהבעה"ב אינו אלא כגזבר ועיקר חיוב בדיקה מוטל על המשתמש שהחמץ שלו והם חייבין לבדוק מדינא.

מבאר דבחורים לא יבדקו בברכה וע"כ ראוי להם לבדוק קודם י"ד דאז אינו מברך מעיקר הדין

וצידדתי כה"ג שחייבין הבחורים לבדוק אבל בלי ברכה, ולפי זה אולי כדאי אצלם לבדוק לכתחילה לפני י"ד שקיימא לן שאינו מברך כמבואר ברמ"א סימן תל"ו ס"א, ויקיימו המצוה בליל י"ד בבית אביהם, מלבדוק בחדר בישיבה בליל י"ד בלי ברכה שעלולים לבטל בזה הברכה אם חייבין שמה, והיינו בישיבה שיש בעה"ב שהישיבה שלו ולא מתחלף הגזברים, שאם יש גזברים דינו כבית הכנסת לגבי לפטור בעה"ב, ולגבי הבחור כיון שהחדר ניתן לו לשימוש, ראוי לו לבדוק כדין, שמא נשאר גלוסקא יפה ואינו יכול לסמוך מה שסוגר החדר במפתח עד אחרי החג, אבל כנראה בזה אצלו תלוי בדין בית הכנסת שהבאנו למעלה.

תלוי בסוג הבעלות אם יש שם בעלים דבכחו להורישו לבנו או דהוא כגזבר בעלמא

ולמעשה היאך להתנהג בבני ישיבות, לע"ד אמרתי שלכאורה יש בזה חילוקי דינים, ובישיבה שאין בעלים מיוחדים בה רק גזברים הממונים מתחלפים, המקום דינו כמו בית הכנסת ואין למקום שום בעלים לעבור עליו כמו בביתו, ויש ספק בזה אם לברך, והסומך על המשנה ברורה שפוסק לברך בבית הכנסת

בבדיקה ע"כ חייב לבדוק חדרו בליל י"ד מספק בלא ברכה. ואין לומר דיכול לברך משום שהחדר מחויב בבדיקה ממ"נ או עליו או על בעלי הישיבה, ולכן יכול הבדוק לברך (וכמבואר במג"א סי' תל"ב דהבדוק בבית של חבירו מברך, דהברכה מוטלת על מי שעושה מעשה המצוה), דא"א לומר כן, שהרי אם הבעה"ב בירך על הבדיקה בביתו ואח"כ נתן לאדם אחר לגמור הבדיקה אין צריך אותו אדם לברך, אף שלא שמע הברכה מבעה"ב כיון שבירך בעה"ב (וכמבואר במ"ב סי' תל"א סק"א), וא"כ בנידון דידן אם נימא דחויב הבדיקה מוטל על בעלי הישיבה אין הבחור הבדוק שם מברך כיון שבעל הישיבה בירך בביתו על הבדיקה.

הדרנא בי דכיון דאין דעת הבעה"ב לבדוק שם ממילא יכול הבחור לבדוק בברכה

אך הדרנא בי, דשוב נראה לענ"ד דכל מה שכתב המ"ב שכשבירך בעה"ב על בדיקת חמץ אין האחר שגומר הבדיקה מברך היינו דוקא בכה"ג שדעתו של בעה"ב בשעת הברכה היה גם על המקום שבדוק האחר, אבל במקום שאין מכוון הבעה"ב בברכה על מקום שבדוק האחר (אף שמחויב מן הדין לבדוק) שפיר מתחייב הבדוק לברך, וא"כ בפנימיה של ישיבה שאין בעלי הישיבה חושבים לבדוק שם, ודאי שאין מתכוונים בעלי הישיבה בברכתם בביתם על בדיקה בחדרי הישיבה, וע"כ בחור ישיבה המחויב מספק לבדוק חדרו בליל י"ד חייב בברכה בודאי.

נוסע לביתו יבדוק מקודם שעוזב ואם עוזב לגמרי תו אין עליו חיוב בבדיקה

ואם נוסע לביתו קודם י"ד, עליו לבדוק את חדרו בלילה קודם שעוזב [וכדין

קודם ליל י"ד, כיון שהמצוה חל עליו ראוי לו לקיימה במקום אחר וישכור מאביו קודם אור לי"ד מקום בבית אבא שתהא שלו לכמה ימים ויקיים בי"ד מצות בדיקה כדין, ואף שהוא סמוך על שלחן אביו ויש לומר שבדיקת אביו מועיל לו שמקיים המצוה, עיין ב"מועדים וזמנים" (ח"ד רפ"ז) בשם "לקט יושר" מבעל תה"ד, שהבנים עומדים סביב אביהם בשעה שמבטל, ובזה הם מקיימים המצוה, (ובמק"א הבאנו שראוי להם גם כן לעזור בשריפה ולקיים המצוה בשלהם), מ"מ כשנתחייב בחדרו שבישיבה נכון שיקיים בעצמו מצות בדיקת חמץ בחדר ששוכר מאביו וכמ"ש.

ולדברינו ראוי לבן ישיבה שנתחייב לבדוק בחדר שלו ובדוק

קודם, כיון שנתחייב במצות בדיקה בגופו, לקיים המצוה בזמנה בליל י"ד, ולכן שוכר חדר מאביו לקיים המצוה, שאם בודק בשל אביו אינו אלא שליח ולא מקיים המצוה בעצמו, ואף שלא נהגו כן בני הישיבות לשכור לבדוק בחדר אחד לקיים המצוה, לא נמנעתי להעיר, ובדברינו הנ"ל שהבאנו ממוע"ז (ח"ד רפ"ז) נמצא סמך למנהג להקל, ומ"מ אני רושם הדברים להעיר בעזה"ש"ת.



ח"ו סימן צח ה'

בדיקת חמץ בבחורי ישיבה

במש"כ דישיבה דיש בעה"ב כיון דבעה"ב נתחייב בבדיקה אין הבחורים יכולים לבדוק בברכה

במקום אחר (ח"א סי' רפ"ז) בארתי לענין בדיקת חמץ בחדרי הישיבה ע"י

תלמידי הישיבה, דיש להסתפק האם בחור ישיבה דינו כאכסנאי שאין עליו חובת בדיקה בחדרו, או דינו כשוכר שחייב

יוסף" יש להמנע מלעשות כן כיון שבבדיקה שקודם הזמן מקיימין את המצוה בלי ברכה.

מיהו י"ל דמנהג דאותם מדקדקים א"ש גם לשיטת ה"חק יוסף", די"ל דכמו שבסוכה יושב בתחילה בלא ברכה ומברך רק אח"כ כשאוכל, או שקם בלילה ולובש ציצית ומברך ביום לאחר שעבר כמה זמן משיכיר בין תכלת ללבן, והברכה מועילה למפרע כיון שעוסק עדיין באותה מצוה של ציצית או סוכה, ולא אמרינן שביטל בשעתו את הברכה, אף כאן כיון שממשיך אותה מצוה ובודק עוד באור לי"ד, הרי כשמברך אח"כ מועיל למפרע ולא אמרינן שביטל את הברכה. (ומש"כ ה"חק יוסף" דיש להמנע מלבדוק בליל י"ג, היינו כשגומר הבדיקה בליל י"ג).



מתוך מו"ז ח"ד [סימן רפז]

חובת בדיקה בנוסע מביתו לכל ימי הפסח

שם בעוזב ביתו לספינה שאינו בודק במקום אחר, אפילו שכר לנכרי חייב לבדוק לפני יציאתו לקיים מצות בדיקה, ובחק יעקב, וגר"ז, ומ"ב, שאם נסע לבית אחר בעה"ב בודק שם בשבילו ומקיים מצוה ולכן אינו חייב לבדוק בביתו.

ולדבריהם נראה דלא כמו שביארתי בהגדה של פסח (עמוד ז ס"ק ו) שאם עוזב לבקר לכל הפסח משפחתו משאיר חדר אחד בביתו כדי לקיים מצות בדיקה, ולדבריהם במקום שמבקר הלוא בודקים ומהני נמי עבורו, אבל לא ידעתי

היוצא מביתו בתוך ל' יום]. וכל זה דוקא אם ישאר שם לזמן קצת, אבל אם לא ישאר שם, הרי כשעוזב חדרו מתחייבת הנהלת הישיבה בבדיקה וע"כ נפטר מלבדוק לכו"ע, [וה"ז דומה לשוכר בית ועזב שכירותו קודם פסח ובא ישראל אחר לגור שם, דכיון שהשוכר החדש מחויב לבדוק, כו"ע מודו דנפטר מלבדוק. עיין משנ"ב סי' תל"ו ס"ק כ"ט].

וביארתי, דלפמש"כ בשו"ע הרב (סי' תל"ג ס"ז), שאף אם בדק כל חדריו בליל י"ג לאור הנר, צריך לבדוק חדר אחד בליל י"ד, א"כ ה"ה אי נימא דבחור ישיבה דינו כשוכר שמחויב לבדוק חדרו, לא נפטר במה שבדק חדרו קודם שנסע, וע"כ ראוי לו לשכור חדר מאביו כדי לקיים מצוות בדיקה בליל י"ד.



מתוך ח"א סימן קיז אות א'

בדין בדיקה קודם י"ג

מבאר דהברכה על הבדיקה די"ד מהפ"א אף על הבדיקה די"ג

בשעה"צ (סי' תל"ג ס"ק ה') כתב דמדברי הפר"ח והגר"א משמע דאפי' לכתחילה יכול לבדוק בליל י"ג לאור הנר, אבל בספר "חק יוסף" כתב דכיון שמפסיד הברכה יש להמנע מזה (דומיא דקיי"ל דערום לא יתרום משום שאינו יכול לברך). והנה היום מנהג כמה מדקדקין שקשה להם לבדוק ולגמור הכל בי"ד לבד, שבודקים הם או נשותיהם כמה ימים קודם לכן את הארונות והבגדים בדקדוק כראוי, ומקיימין אז מצות בדיקה, וממשיכים לבדוק אור לי"ד בשאר מקומות בברכה, ולכאורה לשי' ה"חק

למה הוא יקיים המצוה, והלוא אינו שוכר רק גר בפונדק וא"כ לקיים המצוה צריך באמת לבדוק לפני יציאתו, וצ"ע בפוסקים.

והשארתי כעת שמה החומרא להשאיר חדר אחד וצ"ב.



ח"א סימן רצז

נמצא חמץ בבית אחר זמן האיסור אם צריך לחזור ולבדוק הבית

דעת הפוסקים דצריך לבדוק כל הבית ומבאר דהרעו"ת הוה דוקא על הארון ולא על כל הבית
שאלה: לאחר זמן האיסור מצאו בארון חמץ ונשאלתי אם צריכים עכשיו לחזור ולבדוק כל הבית.

עייין ב"יד אפרים" ס"ס תל"ט שמצדד בכה"ג להחמיר לבדוק מסברא, הואיל ובעל כרחך הכניסו שם חמץ שלא בידיעת בעה"ב ולא ידעו כמה הכניסו עי"ש, ובש"ע תל"ט (ס"ק ג') בהניח תשע ומצא עשרה שצריך לבדוק אחר תשעה אחרים דתלינן שעשרה שמצא אחרים הם ולא אותן התשעה שהניח, עכ"פ מבואר דלא צריך לבדוק רק אחר התשעה ולא כל הבית דלא יצא הבית מחזקת בדוק וכמבואר בתהל"ד (ח"ב סימן כ"ז), ולדעתי נראה שאם מצא בארון חייב מדינא לבדוק כל הארון אבל אין זה ריעותא בכל הבית,

רק חייב לבדוק הארון גופא עוד פעם כדין מקום שנמצא בו הריעותא, אבל בבית כולה אין חיוב בבדיקה.

מבאר עוד דדוקא פירורין חשיב ריעותא דהעכבר היח גם בכל הבית משא"כ במצא מעט חמץ
וביותר נלע"ד שמדינא אין כאן אפילו ריעותא, שרק בפירוורין שמסתמא עכבר בא והניחו שמה חוששין בכל הבית שמא פיזור בו העכבר, אבל כאן שמצא חתיכת חמץ, אין שום חשש כלל, ואפילו הארון גופא מדינא לא צריך לבדוק, אבל הוריתי לבדוק הארון כיון שכפי הנראה פשע ולא בדק יפה שמה חייב עכשיו לבדוק, אבל מדינא כשמצא אין צריך לבדוק הנשאר אם בדק כראוי וז"ב.



מתוך ח"ה סימן קיז אות ד'

בדיקה בארונות ובגדים אם מהני לאור החשמל

שמעתי שחכ"א הורה שתקנת הבדיקה לאור הנר היתה משום הצורך לבדוק בחורים וסדקים שבקרע, אבל כשבודק בארונות ובכיסוי בגדים וכדומה, אין לחשוש היום לחורים וסדקים, ואפשר לבדוק באור אלקטרי כשמאיר שם באופן יפה ומועיל, מיהו ד"ז הוא חידוש, ואולי י"ל דמשום לא פלגינן תיקנו שבכל מקום יבדקו לאור הנר דוקא (דתיקנו או לאור הנר או לאור השמש (באכסדרא ונגד החלון), והיכא דלא מועיל לאור השמש בעינן לאור הנר דוקא).

ביעור חמץ

ח"א סימן רצג

הזמן לשרוף חמץ בערב פסח

מבוכה בזמן המכירה דאם מוכר קודם הבעור חמץ א"כ אין החמץ שלו ואם מוכר אחר הבעור הרי אינו מקיים מצוות ביעור דא"כ כזית אחרון

נבון אני מאחר שנהגתי לרשום בשטר מכירת חמץ שמוכרים כל חמץ (אפילו פירורים) אף מה שאינו מפורט בהשטר, א"כ לכאורה ממנ"פ אם שורף אחר זמן המכירה, הרי כיון שמכר כבר כל חמצו אינו שורף את שלו, ואינו מקיים מצות שריפה, ואם שורף לפני זמן המכירה, כיון שכששורף לא מכר עדיין ונשאר לו עוד חמץ שלא נמכר, אינו מקיים מצות שריפה, שיסודה בכזית אחרון שבזה מבווער לגמרי החמץ מרשותו בשריפה, ולא מקיים מצווה בכל מה ששורף לפני פסח. ואין לומר שאינו מתכוון למכור מה ששורף אחר כך, שזהו דברים שבלב וגם המכירה תלוי בברירה, ואם כן צ"ע היאך לנהוג בערב פסח באיזה שעה לשרוף לקיים המ"ע. (ובהגדה של פסח "מועדים וזמנים" הערנו בזה ע"ש).

מביא דברי רבי משולם אגרא דישרוף אחר המכירה דמכירה מהפ רק מדרבנן ומבאר דתל בגדרי ביטול

והנה"ק רבי משולם איגרא זצ"ל דעתו לשרוף ולבטל אחר המכירה דוקא, שהמכירה אינו אלא הערמה ולא מועיל אלא לדרבנן, ולא לדאורייתא ולכן מבטל אחר כך, ודבריו הם חידוש שהביטול הוא גם על מה שמכר, והאחרונים נחלקו

בזה, ולע"ד נראה שתלוי בפלוגתא הראשונים ז"ל בעיקר דין ביטול, דלרש"י שע"י ביטול נחשב אצלו כעפר וכמבואר גם ברמב"ם, או לתוס' שזהו מדין הפקר, ע"כ אין הכונה בהביטול להפקיר מה שמכר, שאינו אצלו כהפקר ואדרבה דעתו עלה לאחר הפסח, אבל לר"ן שעיקרו גלוי דעת שאינו רוצה שיהיה חמץ ברשותו, גם במכירה גילה דעתו, ומועיל עכ"פ כביטול.

מנהג האדמו"ר הקדוש מאוסטובצא להפקיר חמצו ולהוסיף דאפי' מה דמכר אם המכירה לא חלה רוצה להפקירו

ושמעתי מפי הגאון רבי ישכר פרדס זצ"ל שנכתב אצל האדמו"ר הקדוש הזקן מאוסטרווצא זצ"ל בע"פ, וקרא לשלשה ואמר הריני מפקיר כל חמצי ואפילו מה שנמכר אם לא חל המכירה הרי היא מעכשיו הפקר.

למעשה נראה דאם אין לו חמץ ממש למכור יקדים לשרוף קודם המכירה

ולמעשה נראה דמי שאין לו חמץ ממש למכור, ישרוף החמץ שמוכן לשריפה לפני המכירה כשהחמץ עדיין ודאי שלו ועדיף ששורף הכל, ומי שמוכר חמץ ממש, ישרוף אחר המכירה שיהא כזית אחרון לקיים המצוה.

למעשה מי דאינו מוכר חמץ גמור יכול להקדים הביטול והשריפה

ולדעתי לדידן למי שאינו מוכר חמץ גמור, יכול לבטל ולהפקיר מה שמכין לשרוף עוד לפני המכירה ולא חל

שמצרפן לכזית, אבל כשזורק עשרה פתיתין (שאין כזית בכל אחד ואין כלי מצרפן) אין מצות ביעור ולא קיים מצות שריפה כלל).



ח"ה סימן קכג

נוסח הביטול בע"פ לאחר שריפת החמץ

לדעת רש"י והרמב"ם דביטול אינו מטעם הפקר במפקירו אינו מקיים תשביתו רק בביטול מקיים תשביתו

הנה, נחלקו רש"י והתוס' (פסחים ד:) בענין הביטול, שלשיטת התוס', אינו מקיים בביטול מצות תשביתו, אלא שהביטול מועיל מדין הפקר, וממילא אינו עובר עליו. אבל לשיטת רש"י והרמב"ם, הביטול אינו הפקר החמץ, אלא שמבטלו ליהוי אצלו כעפרא דארעא ומקיים בזה מצות תשביתו, אבל אם מפקיר את החמץ, אינו מקיים את המצוה רק שנפטר מלבערו. (ודברי תוס' בפסחים כא: ד"ה עבר זמנו שכתבו דלרבי יוסי דמותר בהנאה א"צ לשורפו ומהני שימכרנו לנכרי צ"ב, ואכמ"ל), וא"כ כשאומר כל חמירא אחר ששרף החמץ שחושש שאולי נשאר לו חמץ צריך לבטלו דוקא, [שעל הצד שנשאר לו חמץ, אז לא קיים מצות תשביתו בכזית ששרף, (וכמ"ש במק"א שמצות תשביתו הוא בכזית אחרון דוקא) ורק ע"י הביטול יזכה שעכ"פ לשיטת רש"י והרמב"ם קיים מצות תשביתו].

מעורר בנוסח הביטול ליבטל ולהוי הפקר דבזה עינו כהפקר ואינו מקיים מצוות תשביתו **והנה** נוסח הביטול הנהוג "כל חמירא וכו' ליבטל ולהוי הפקר כעפרא דארעא" ומשמעות הלשון היא שגם מבטל וגם מפקיר. ולענ"ד י"ל, שבכה"ג אין מקיימים

על זה המכירה, וזוכה בו לפני ששורפו לקיים בו מצות שריפה, וראוי לפרסם לערך שעת המכירה, ולע"ד עדיפא לפני המכירה כמ"ש, למנהגינו שמוכרים הכל שבלא"ה נכנסין לחשש שאינו מקיים המצוה דשורף החמץ שאינו שלו (ובהגהת "חתם סופר" א"ח תמ"ח מביא בשם הדיין רבי דניאל פרוסניץ זצ"ל שלפני המכירה יתן לחבירו במתנה ע"מ להחזיר שלא חל המכירה עלה, ושוב יזכה וישורף בשלו, והח"ס זצ"ל מסיים שזהו עצה נכונה, ולא נהגו כן).

יש שהוסיפו בשטר להדיה לבד מעשרה פתיתין ונראה דיש בזה כמה חששות

שוב שמעתי שבהגדה "קלח של אזוב" מהרה"ג דפאפא שליט"א (זצ"ל) מציע להוסיף בשטר מכירה "חוץ מהעשרה פתיתין חמץ שייחדתי לקיים בו מצות שריפה אינם בכלל המכירה", אבל נראה שהעכו"ם לא יודע איפה ומה הם, והשירור לא מבורר, ולכן בתיקונו המכירה גופא רפויה, וצריך לסיים המקום שמונחין, וגם לפעמים נאבד אחד ושייר תשעה וזכותו לתפוס חמץ אחר להשלים, ולכן חוששני שקלקולו רב מתיקונו, וקשה לנו לשנות ממנהגי אבותינו בשטר מכירה שלא נהגו לשנות ולכתוב כהנ"ל.

בעשרה פתיתין של חמץ יש לזהר דיהא פתיתין דיש בהם כזית דבלא"ה אין מצוות ביעור

(ובלאו הכי נראה לעורר המניחים עשרה פתיתין, שצריך פתיתין שיש בהן כזית, שבלאו הכי אין מצות ביעור, דלהרבה פוסקים בחצי שיעור אין מצות בעור או עכ"פ שיהיו מונחין בכלי אחד

בביטול מצות תשביתו לשיטת רש"י והרמב"ם - שמצותו הוא דוקא כשמבטל חמץ שלו, שכיון שכלל ההפקר עם הביטול בבת אחת, נמצא שלא קיים מצות תשביתו בחמץ שלו.

ראוי לומר ליבטל ליהוי הפקר דבזה אין המשמעות דעושה פעולת הפקר

ולכן נראה לענ"ד דלצאת שיטת רש"י והרמב"ם צ"ל ליבטל ליהוי (ולא ולהוי) הפקר כעפרא דארעא, שבזה אין משמעות הלשון שעושה פעולת הפקר כלל, אלא שמפרש הביטול שאצלו החמץ כעין הפקר כעפרא דארעא (דהיינו שאינו חשוב אצלו כלל, שיכול כל אדם ליטלו ממנו שאינו מקפיד עליו כלל), וכשאומר בנוסח זה עדיין נשאר שלו, רק אף שלא הפקיר נעשה כעין הפקר שכל אחד יכול ליטלו (ובגדר דוגמת עד דאתי לרשות זוכה) ואינו עובר עליו. [והיותו מועיל לומר בלשון להוי כהפקר, שאז אין לטעות בלשון לומר שכוונתו לפרש שהביטול הוא שמפקיר את החמץ (כדעת התוס'), אלא הכוונה שמשים במחשבתו שמחשיב את החמץ כמו הפקר. מיהו נראה שבלא"ה נמי מועיל, שיש לפרש הכוונה הנ"ל גם כשיאמר בנוסח להוי הפקר].

ומה שכתבו הראב"ה והאחרונים לומר ליבטל וליהוי הפקר היינו משום דס"ל כשיטת התוס' דהביטול הוא הפקר (וכמפור' בב"ח), אבל כדי לקיים מצות תשביתו לרש"י ולהרמב"ם י"ל כמש"כ.

במדון אי מהפ מכירת הרב אחר ביטול החמץ דכבר יצא מרשותו

וביותר אני חושש, שכבר עוררו האחרונים שאם הרב מוכר אחרי שאמר בשעת הביעור כל חמירא

ומפקיר חמצו (וכמנהג בזמנינו שהמכירה חלה סמוך ממש לזמן האיסור), לא מועילה המכירה, שהרי אחר שהפקירו אינו שלו למוכרו (ולא מועיל לחזור בו ולמכור מפני שצריך לעשות קנינים כדין לאחר שהפקיר להדיא בפיו, ואם החמץ אינו בחצירו שאינו יכול לזכות בקנין חצר נשאר החמץ הפקר), ויש כאן חמץ שהפקירו ולא ביערו שעובר מדרבנן, (ותירצו שצריך לסמוך על אומדנא שאין דעתו להפקיר מה שימכור אף שמפרש בפיו כל חמירא וחמיעא ליהוי הפקר (ודלא כהתבונ"ש שחמץ הנמכר בכלל הביטול).

לכן דעתי לומר ליבטל ליהוי (ולא ולהוי) הפקר, שאז לא חל כאן הפקר ונשאר עדיין שלו, ושפיר מועילה המכירה (ובמק"א כתבתי שאם מוכר חמץ ממש יאמר רק ליבטל כעפרא דארעא, ולא יאמר כלל שמפקירו, וזהו עיקר הדין שזהו הנוסח שפירשו הקדמונים, וכן הביא בשו"ע, (ורק הראב"ה והאחרונים הוסיפו דליבטיל וליהוי הפקר כעפרא דארעא), שאז נשאר שלו והחמץ שרוצה למכור חוזר בו מביטולו (שאין בביטול שום חלות, וכן מבואר להדיא ברע"ב ריש פסחים דיכול לחזור מהביטול) ומוכר, (אמנם לדברינו במוע"ז ח"ז סי' קנ"ח דאם מבטלו בפיו שהוא כעפר הוי כאילו הפקירו ותו אינו שלו עיי"ש, א"כ לא יועיל אף אם אמר רק ליבטל).

והנה"ק רבי משולם איגרא זצ"ל העיר דלפיי"מ שחידש התבונ"ש דהא דמועיל מכירת חמץ, הוא דוקא היכא שמדאורי' בלא"ה אינו עובר, והיינו שמבטל החמץ ומה"ת סגי בביטול בעלמא, וטעמו דהמכירה אינו אלא הערמה ולא מועיל אלא כשהאיסור רק מדרבנן, א"כ צריך למכור אחר שמפקיר החמץ, שאם מוכר אחר

להצטרף להיות ביחד בי"ד ואמרו "אנו מפקירים כל החמץ של היהודים בראדין", ולדעתו מועיל בזה שלא יכשלו תושבי המקום באיסור בל יראה מה"ת, כיון שהם שלוחי בי"ד והפקר בי"ד הפקר.

בקו' האחיעזר אך מה"ת בכל יראה דהרי בשעה שישית כבר נאסר בהנאה מדרבנן ויצא מרשותו

[מיהו] הנה ב"אחיעזר" (ח"ג סי' א' ס"ק ח') מביא קושית מהר"ם מינץ שהקשה דלפי מש"כ האחרונים דחמץ דנאסר בהנאה קודם לזמן איסור חמץ (כגון חמץ דכלאי הכרם) אין עוברים בכל יראה, דכבר יצא מרשותו קודם זמן האיסור, והא דעשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו היינו רק הא שנאסר בהנאה בזמן איסור חמץ מצד האיסור חמץ, א"כ תקשי היאך משכח"ל דעובר בב"י מה"ת מחצות ואילך, והלוא כיון דמדרבנן אסור החמץ בהנאה מתחילת שעה שישית א"כ דמיא לחמץ דשאר איסור"נ שנאסר בהנאה קודם לחצות, דתו אינו עובר עליו מחצות ואילך. ותירץ שם ב"אחיעזר" דצ"ל דרבנן דקדקו לאסור בהנאה עד חצות בלבד, ולכן אף שנאסר בהנאה ויצא מרשותו קודם חצות, מ"מ מחצות ואילך שכלה האיסור"נ דרבנן בודאי דברשותו קאי ולכן עובר מה"ת.

וא"כ צ"ב דכיון דחזינן דחז"ל דקדקו לתקן שהאיסור"נ דרבנן יחול עד חצות בלבד, שרצו שהמשאיר חמץ במזיד יעבור בב"י מה"ת, ל"ל להתחכם יותר מחז"ל ולהפקיר החמץ של כל אחד כדי שלא יעברו גם המזידים בב"י מה"ת.

הביטול ע"כ שרוצה לחזור ולזכות בחמץ בקנין חצר, שהרי אם אינו שלו אינו יכול למוכרו, וכשחוזר וזוכה בו עובר מדאור', ולדאור' לא מועיל מכירה שהיא הערמה, וע"כ מסיק דצריך להפקיר אחר המכירה את"ד. ולכאורה ה"ה גם הביטול - לשיטת רש"י והרמב"ם והשו"ע - שאינו הפקר, רק שמבטלו כעפרא דארעא, לא מועיל לשי' התבוס"ש כשמבטל קודם המכירה, שע"כ במכירה מבטל את הביטול שמחשיבו כעפרא דארעא, שהרי מחשיבו למוכרו.

מיהו אם אמר בנוסח דידן, שמפרש להדיא שבביטול נעשה אצלו כהפקר, יש לצדד דאף שהמכירה היא חזרה ממה שהחשיבו כעפרא דארעא, אבל אי"ז חזרה ממה שביטלו, שאינו חשוב אצלו ומסכים שיכול כל אדם ליטלו ממנו (דאף שמוכרו מסכים שיכול כל אדם ליטלו ממנו), ומה"ת מספיק בכהאי ביטול שכבר אינו עובר, ואינו אלא מדרבנן ומהני הערמה.

הנוסח הראוי לביטול ליהוי הפקר וכעפרא דארעא והיינו דאנו עושה הפקר

וע"כ דעתי לומר ליבטל ליהוי הפקר וכעפרא דארעא, והיינו שנעשה אצלו כהפקר בביטול דוקא (ולא שיש כאן פעולת הפקר), ולע"ד ראוי להגיה כן, ותמהני שרבים מהאחרונים פירשו לומר "ליבטל וליהוי הפקר" ולא הרגישו שלדעת רש"י והרמב"ם עלול לבטל המ"ע וכן מקלקל המכירה, והנלע"ד כתבתי.

בעובדא דהח"ח צירף ב' בחורים כב"ד ואמר דאנו מפקירים כל החמץ של היהודים בראדין

וראיתי מובא עובדא שהקדוש הח"ח קרא בערב פסח לשני בחורים



ח"ה סימן קיח

בחיוב מצות שריפה בע"פ

מנהג ישראל להקפיד לשרוף בי"ד לקיים מצוות תשבתו כר"י

הנה רש"י בפסחים (יב: ד"ה שלא בשעת ביעורו) ס"ל שהמחלוקת בין רבי יהודה ורבנן אי השבתתו של החמץ בשריפה או בכל דבר מיירי קודם זמן ביעורו, ותוס' שם (ד"ה אימתי) ס"ל דלרבי יהודה בשריפה רק לאחר זמן ביעורו, אבל לפני זמן ביעורו השבתתו בכל דבר.

ואנו נוהגין לדקדק לשרוף בע"פ לצאת שי' רבי יהודה וכשיטת רש"י שמצותה קודם זמנו בשריפה (וכמבואר ב"ביאור הגר"א" סי' תמ"ה ד"ה והמנהג).

אמנם פלא הדבר שהאחרונים ביארו את שיטת רש"י ותוס' בגדרי ביטול ושריפה, ולא ביארו שורש מנהגינו היום שמשיירים כזית לשרוף לקיים המ"ע, שזהו שלא כמאן וכמו שנראה להלן, ונשתדל להסביר הדברים בס"ד.

תמיהה לשיטת רש"י דביטול הוה מדין תשבתו א"כ מדוע לא סגי בביטול לבד לקיום מ"ע תשבתו

ונקדים שהאחרונים תמהו דהא לרש"י עצמו ביטול היינו שמבטלו כעפרא דארעא, ובביטול מקיים מצות תשבתו, שהרי רש"י בפסחים (ד: ד"ה בביטול בעלמא) יליף ביטול מתשבתו וכדכתב רש"י וז"ל "דכתיב תשבתו ולא כתיב תבערו והשבתה בלב היא השבתה", וא"כ למה קאמר רבי יהודה דקודם זמנו אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים בעו עכ"פ פירור וזרייה לרוח, והלוא כיון

דבביטול מקיים מצות תשבתו, הלוא יכול לבטלו קודם זמנו ודי בזה, וכן אמאי לא מהני לרבי יהודה מפרר וזורר לרוח, הלוא כשמפררו לרוח ע"כ מבטלו בלבד, ואמאי לא סגי בכך.

מבאר דיסוד דין תשבתו היינו להשבת ככל האפשר

ונראה דתשבתו היינו שישבת ככל האפשר לו להשבתו, דהיינו באופן המעולה ביותר שבאפשרותו להשבתו, ולכן אם אפשר בביעור מהעולם עליו להשבתו בביעור מהעולם ול"מ ביטול, שהוא מושבת מהבעלים לבד, ורק אם אינו יכול לבערו מהעולם מהני ביטול, ולחכמים מהני בכל ביעור מהעולם שמפרר וזורר לרוח (ולא בעינן שריפה שזהו ביעור מהעולם הכי מעולה) דסו"ס נתבער מהעולם.

מבאר דעיקר הילפוטא מנותר היינו דכמו בנותר צריך את ההשבתה הכי מעולה דהיא בשריפה בחמץ נמי בעינן ההשבתה המעולה

ולרבי יהודה ילפינן מנותר, דכי היכי דבנותר בעי התורה הביעור הכי מעולה שמשבתו מהעולם והיינו שריפה, ה"נ בחמץ אם יכול לבערו בשריפה שהוא הביעור הכי מעולה שמשבתו מהעולם, עליו לבערו בשריפה, אבל אם אינו יכול לבערו מהעולם מהני בביטול ומקיים תשבתו בביטול, וכמבואר להדיא בגמ' (ד:). ביושב בביהמ"ד ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו שמבטלו, ובמתני' (מט.) בהולך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, שאם אינו יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו מבטלו בליבו, וכן בחמץ שאינו ידוע לו מהני ביטול, כדאיתא בגמ' (ד:). מדאור' בביטול בעלמא סגי, והיינו משום

מביא ראה מפרה דעיקר החיוב היינו דיהא השמירה המעולה ביותר

ובעין זה מצינו בפרה (פי"ב) דקיי"ל במים מקודשים שצריך שמירה, שאם החבית לאחריו פסול משום שצריך שמירה מעולה שזהו כשהחבית נמצאת לפניו, אבל אם יש שתי חביות ומניח אחת לפניו ואחת לאחריו כשר, וה"ט שצריך לשמור באופן הכי מועיל שבאפשרותו לשמור, וכשיש לו חבית אחת שאפשר לפניו פסול לאחריו, שלא שמר כפי אפשרותו, אבל כשיש שתיים שא"א להניח שתיהם לפניו כשר כיון ששמר כפי אפשרותו, וכן כאן המצוה היא להשבית כפי אפשרותו.

בשי' הרמ"א לבטל החמץ רק לאחר השריפה

והרמ"א (סי' תל"ד) כתב "ואין לבטל ביום אלא לאחר ששרף החמץ כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו", ולכאור' דברי הרמ"א תמוהים דהוא דלא כמאן, דלהתוס' דסבירא ליה דבביטול אינו מקיים מצות תשביתו, אלא ביטול היינו שמפקירו ואינו עובר עליו ונפטר מלבערו, לא איכפ"ל דמבטל ואח"כ שורף, דלהתוס' ליכא כלל מצות שריפה קודם זמנו, ולרש"י דאיכא מצות שריפה קודם זמנו, לא איכפ"ל דמבטל ואח"כ שורף דמקיים מצוה בביטול, וע"כ שיטת הרמ"א הוא דאף לשיטת רש"י דמצות תשביתו הוא בע"פ קודם זמנו נמי אינו מקיים מצוה בביטול, וכדברינו לעיל דכיון דאפשר בשריפה אינו מקיים מצוה בביטול.

אבל אדרבה לפי דברינו תיקשי דמאי איכפת ליה דמבטל ואח"כ שורף, הא בביטולו לא נפטר כלל משריפה, ואף שמבטל עדיין יש מצוה בשריפה, דהא

שעליו להשביתו כפי האפשר, ואם א"א אלא בביטול מהני בביטול. (וע"ע מוע"ז ח"ג סי' קצ"ד מה שיישבנו באופן אחר).

ולא תיקשי לך מגמ' (ה:) דקאמר דאי ס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה א"א לאוקמי מצות תשביתו ביום ט"ו, שבט"ו לא מצי לשורפו משום דעובר באיסור הבערה, ולדברינו דאף למ"ד דביעור בשריפה אי לא מצי לשורפו מצותו בכל דבר, תק' דא"כ מצי לאוקמי ביום ט"ו ומקיים המצוה בכל דבר.

אמנם אי הוה מוקמינן למצות תשביתו דהוא ביום ט"ו דהשתא א"א לפרש דתשביתו היינו ביטול (דהא לאחר זמן איסורו א"א לבטל), הוה מפרשינן דהמצוה בשריפה דוקא, ורק למסקנת הסוגיא דתשביתו הוא קודם זמנו ומפרשינן דתשביתו הוא ביטול, כיון דסגי בביטול ע"כ מפרשינן שגדר המצוה הוא שישביתו בכל מה שיוכל.

מבאר שי' הרמ"א דבהשבתה דאף בחמת ידוע מהג' השבתה בביטול

וזהו נמי טעם הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ב ה"ב) דלגירסא חדא כתב הרמב"ם "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע לו יבטלנו בליבו" ועי"ש בכס"מ דביאר דה"נ בחמץ ידוע שאינו יכול לבערו מהני ביטול, וטעם הרמב"ם הוא כמו שביארנו דהשבתה דהתורה היא שישבית באופן מעולה, ולהכי כשיכול להשביתו בביעור חייב להשביתו בביעור, וכשא"א מהני ביטול.

ונראה שאם המצוה בשריפה עלול אדם להמתין עד שימצא עצים לקיים המצוה כמצותה, ושלא ימתין עד חצות ויעבור על מצות תשבתו, לכן לרבנן עדיף לפרוץ ולזרוק לרוח מיד ולא נימא דחייבה התורה שריפה דמושב בזה יותר, שאדרכא מפסיד עי"ז מפני שעלול להמתין ויפסיד עיקר המצוה, וראוי לומר שהתורה אמרה שהשבתה בכל דבר כיון שבכל דבר נמי מושבת מהעולם, וזהו מצותה.

ואפשר עוד ליישב בדרך אחר, דאדרכא זהו קושית רבנן, דהלוא אם אין לו עצים אתה מודה שמצותה בכל דבר, וא"כ היאך תלמד מנותר שיש מצוה בשריפה, הא ע"כ שאני מנותר דבנותר הוא לעיכובא ובחמץ אפי' אי איכא שריפה אינו לעיכובא.

[ובמק"א] (הגדש"פ "טעם ודעת") ביארתי דמצוה מן המובחר לשורפו עד שיהא כעפר, וכיון שכתב הרמ"א שאין לבטל רק לאחר שקיים מצות שריפה, א"כ ראוי להמתין לומר כל חמירא רק לאחר ששרוף כעפר, וכן אני נוהג. ובמק"א (ח"ג סי' קכ"ה) ביארתי מנהג הגר"ח שאמר כל חמירא מיד לאחר שזרק החמץ לאש קודם שנשרף.



ח"ג סימן קכה

מנהג הגר"ח מבריסק זצ"ל בשריפת חמץ שלא להמתין דיהא שרוף לגמרי ובנוסף "כל חמירא"

ראיתי מביאים מנהג הגר"ח מבריסק זצ"ל בענין שריפת חמץ, שלאחר שהאש אחזה בחמץ ועדיין לא נשרף

כשאפשר לבערו אינו נפטר בביטול ומחויב עדיין לשורפו כיון שעדיין עובר עליו כל זמן שלא נתבער, (דמש"כ הרמב"ם שבחמץ ידוע כיון שאפשר לבערו צריך לבערו ולא מהני ביטול, אין כוונתו רק לענין שבביטול אינו מקיים מצוה, אבל איה"נ דנפטר מחובתו להשבית, אלא כוונתו בפשטות שבביטול לא נפטר מחובתו להשבית), ולכן לע"ד פסק הרמ"א צ"ב שהיא שיטה מחודשת לא כרש"י וסיעתו ולא כהתוס' וצ"ע.

דברי הגר"א בביאור שיטת הרמ"א

וע"כ צ"ל כמו דמבאר הגר"א שם דהרמ"א ס"ל כשי' התוס' דביטול היינו שמפקירו, וביטול אינו קיום מצות תשבתו, אלא שמפקירו ואינו עובר עליו ונפטר מלבערו, והרמ"א מרכיב כאן דלגבי מצות שריפה חושש לשי' רש"י שמצוה בשריפה קודם זמנו, ולגבי ביטול סובר כשי' התוס' דביטול היינו הפקר, וא"ש דברי הרמ"א דמשהפקירו ואינו שלו פקע ממנו החיוב להשביתו ולכן ישרוף ואח"כ יבטל, (וע"ע מוע"ז ח"ז סי' קנ"ח מה שיישבנו דברי הרמ"א באופן אחר).

מיהו בכל דברינו תיקשי מגמ' מפורשת, דמבואר בגמ' (כז:): דרבי יהודה יליף ק"ו מנותר דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וקאמרי ליה רבנן כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, לא מצא עצים יהא יושב ובטל, והיינו דאם אין לו עצים אינו מחויב להשבית בכל דבר, ותיקשי דלדברינו לרבי יהודה באמת אין החיוב תשבתו אך ורק בשריפה, אלא החיוב תשבתו הוא להשביתו כפי האפשר, ואם אפשר בשריפה צריך בשריפה, וא"כ גם לרבי יהודה כשאין לו עצים מחויב להשביתו בכל דבר.

תרוייהו והיינו מצות שריפה, ולפני שנשרף בתוך האש שעדיין שלו הוא וראוי לאכילה ביטל כדי לקיים מצות ביטול שבכל חמצו, והיינו שלא אמר "ליבטל" וליהוי הפקר", אלא רק "ליבטל" ולא מזכיר הפקר כי עדיין רוצה לקיים את המצוה דתשבתו בשריפה דעדיפא טפי, ובזה מקיימין המצוה כיון שעדיין שלו, ואחר גמר השריפה מבטל כהפקר. ומתקיים באופן זה מצות שריפה דעדיף כששורף בשלו.

ולפי זה למעשה ב' ביטולים הם, הא' הביטול שבלילה שאמרו חז"ל הבודק צריך שיבטל, שהוא רק מדרבנן אף קודם שהגיע זמן קיום מצות תשבתו שהיא ביום ארבעה עשר דוקא, כמבואר בפסוק אך ביום הראשון וכדאיתא בפסחים ד: ע"ש, ואם לא יבטל חיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה שאינו בטלה אצלו, ע"כ תיקנו לבטל בעידן בדיקה דאז עוסק בביעור שמבטל החמץ שאינו ידוע, אבל הביטול דלמחרת הוא ביטול משום מצות תשבתו דלאחר שנשאר לו חמץ שאינו בכלל הביטול של הלילה, ורוצה הוא לקיים בו מצות שריפה, ראוי לקיים אז מצות ביטול בכל חמצו שזהו השבתה מעולה, את הידוע בשריפה כעפר דוקא והנשאר מבטלו בלבד, וא"ש מנהג הגר"ח זצ"ל הנ"ל.

ראוי לומר נוסח כל חמרא רק אחר דכבר נעשה כאפר

אמנם אני נוהג לשרוף את החמץ ורק לאחר שכלה לגמרי כעפר דוקא אני מבטל, והיינו בתחילה מקיימים מצות שריפה, ולהתוס' דביטול היינו הפקר אם יבטל לפני שישרוף יחסר בקיום המצוה, שבלאו הכי החמץ כבר אינו שלו מאחר

לגמרי, ביטל החמץ מיד ולא המתין עד שישרף לגמרי, ואדרבה דקדק לבטל אז מיד, ומטעם שרצה לקיים המ"ע דתשבתו גם בביטול וכשיטת רש"י והרמב"ם שהמ"ע דתשבתו היא בביטול, וחשש שאם יבטל לאחר שיישרף נמצא שלא קיים המצוה בביטול. ותמוה מאד שהרי אם זורק החמץ לאש אף שלא נשרף זהו גופא ביטול ולכאורה יוצא גם לשיטת רש"י והרמב"ם, וכן כתב ברמ"א (ס"ס תל"ד) ששורף ואח"כ מבטל דוקא, ומשמע ששורף לגמרי לקיים מצות שריפה, שמקיים רק לאחר שנעשית מצותו להיות אפר, וזהו פלא ולא שמעתי ביאור לזה, (וגם לא שמעתי שכנו מרן הגריז"ס זצ"ל דקדק לנהוג כן).

מבאר מנהג הגר"ח דכיון דנאמר תשבתו לענין ביטול א"כ לקיים מצוות ביטול בתשבתו ביטל קודם דנשרף לגמרי

ולע"ד יש לבאר מנהג הגר"ח, דהנה בפסוק נאמר תשבתו, ואמנם ההשבתה הכי מעולה היא בשריפה, ולרבנן בכל דבר ולכן מצותה כן, אבל מאידך גיסא יש מעלה ל"תשבתו" ע"י ביטול, דבאופן זה הוא מבער לא רק את החמץ שלפניו, אלא את כל חמצו אף שאינו ידוע, ונהי שאם לא ידוע לו מחמץ אינו חייב להשבתו, מ"מ כשיש לו חמץ שצריך להשבתו, עדיף להשבתו בביטול שמוציא עצמו אז לגמרי מכל חשש, שכל חמצו אצלו כעפר.

ומעכשיו א"ש מנהג הגר"ח, שמעשה המצוה דשריפה קיים מצידו בפעולתו במה שזרק לאש, וקיום המצוה הוא במה שנשרף, אכן שיטת רש"י והרמב"ם דעדיף בביטול, וע"כ קיים

שהפקירו בביטול, וגם קשה לכוין השעה שיישרף מאליו שמצידו כבר קיים המצוה בשריפה ובדיוק אז לבטל.

הנוסח הראוי לביטול וליהוי הפקר רק "לבטל כעפרא דארעה וגם ליהוי הפקר"

גם לא נהגתי לומר כהנוסח המובא ברוב הסידורים "ליבטל וליהוי הפקר" (והוא ע"פ דברי האחרונים המובא במ"ב סימן תל"ד סק"ח), והיינו כשיטת התוס' דביטול היינו הפקר, והכוונה דליבטל וליהוי בכך הפקר, דהרי לרש"י והרמב"ם אינו הפקר רק מצותה ליהוי אצלו כעפר אף שנשאר שלו, ע"כ נהגתי לומר ליבטל כעפרא דארעא, ולהוסיף "וגם אני מפקירו", שאין הביטול הפקר לרש"י והרמב"ם, רק מבטל ליהוי אצלו כעפר ומקיים בכך המ"ע לרש"י ורמב"ם, ואח"כ מוסיף שמפקיר והיינו כשיטת התוס' שביטול היינו הפקר.

נוסח זה מהפ' נמ' לחמץ שקיבל עליו אחריות

(ולע"ד נוסח דילן הנ"ל "ליבטל כעפרא" מרווח מעור כמה טעמי, דהנה דעת כמה פוסקים דחמץ שקיבל עליו אחריות דעובר עליו, לא מהני ביה ביטול דליהוי כהפקר, דמה יועיל ההפקר שהרי חיוב האחריות גורם, ואינו מועיל אלא כשמבטל כעפר שאין דעתו עליו, והיינו כנוסח דילן וא"ש).

ביאור אמירת כל חמירא עוד פעם אחר שריפת החמץ

מבאר דאנו חוששין דהמכירה הוה הערמה ולא מהפ' והכוונה דאם המכירה לא מועילה רוצה לבטל

טעם נוסף לנוסח זה, דהרי לכאורה צ"ע, דהרי לאחר שחמצו שרוף לא חל עליו מצות תשביתו, ולמה יש צורך לבטל אחר השריפה שוב, הרי את הידוע שרף

ושאין ידוע כבר ביטל בלילה, אמנם נראה דמאחר שכהיום נוהגים למכור את החמץ, וחוששין טובא שזוהי הערמה ולא מועיל, רק ידועים דברי התבואת שור דהואיל ומה"ת בלאו הכי נתבטל החמץ, שוב אינו אלא איסור דרבנן ובדרבנן מועיל נמי הערמה וכמבואר בגיטין (סה.).

מבאר הנוסח ד"בערתיה" ותמוה דאם ביערו מדוע צריך לבטלו ומבאר בערתיה הוא לסלק מרשותו

וזהו שדייקו בנוסח כל חמירא "דחמיתיה ודלא חמיתיה דביערתיה ודלא ביערתיה", ולכאורה קשה דמה צריך לבטל מה שכבר ביער, אך יש לפרש שביערתיה היינו סילקו מרשותו ע"י מכירה וכמו ביערתי הקודש מן הבית, ועל זה מפרש אם לא חל הביעור והיינו המכירה שגם חמץ זה מבטלו.

לדעת רש"י והרמ' דעיקר המצוה דיהא כעפר ראוי יותר לומר "לבטל כעפרא דארעא"

ועכשיו מאחר שאפילו שרף חמץ הידוע, שייך עדיין לחשוש לחמץ הנמכר אולי לא חלה המכירה והמכירה היא ביום, לכן צריך שוב ביטול לאחר מכן שמא לא חלה המכירה, ועיקר המצוה לרש"י והרמב"ם שיהא כל חמצו אצלו כעפר, שפיר יש מקום לדקדק לחלק ולומר ליבטל כעפרא דארעא, ולרש"י ורמב"ם זהו קיום המ"ע, ולצאת שיטת התוס' שביטול היינו הפקר (וכנוסח הסידור שהעדיפו לומר "ליהוי הפקר" שביטול היינו הפקר, אף ש"ל שלפוסקים שביטול משום הפקר, ע"י עצם הביטול שוב מועיל כהפקר ואינו ברשותו וא"צ לומר בפה שמפקירו), לכן הוספנו הנוסח "וגם אני מפקיר הכל", (ואולי דעתם שלפוסקים שביטול כעפר צריך באמת לחשוב שזהו כעפר ממש אצלו, וכשמוכר אינו

שנעשה עפר ממש, והביטול הוא לחמץ שאינו ידוע, וזה מקיים במה שאומר ליבטל כעפר ולא מזכיר הפקר אלא אחר שביטל כעפר וקיים בזה המצוה לרש"י ורמב"ם, אז יש להוסיף ואני גם מפקירו, ולע"ד זהו האופן הכי מעולה לקיים מצות תשבתו.

אמרת בג ביתו נוסח כל חמירא

כתב בשע"ת שאשתו וב"ב יתן להם רשות לבטל ועבדי נמי שליח, ולפי זה נראה שבעה"ב לבד מבטל, ואין צורך מדינא לכל אחד מהבנים לבטל ולומר נוסח כל חמירא, אבל אם יש לו חדר במק"א ואינו סמוך על שלחן אביו לבד מבטל, ולדידן בשעה שבודק שם אפילו שלשים יום קודם מבטל ובמבואר במ"א וגר"א ר"ס תל"ו ע"ש במ"ב (ס"ק ג) ובשעה"צ (אבל עיין בלקט יושר שאומר נוסח הביטול לפני כל ב"ב, וכיון דסגי בהשבתה בלב סגי להו דמכווני לדעת בעה"ב).



מתוך ח"א סימן רצב

להקפיד דיהא שרוף לגמרי ולא

רק שרוף מבחוץ

ובהגדה של פסח "מועדים וזמנים" צידדנו שצריך לעמוד על המשמר בשריפת חמץ עד שתהא שרוף לגמרי כגחלת כל החמץ, ולא מספיק שהאור לחך סביבו ונראה שרוף, שאפשר עוד לחתוך מקום השרוף ויהיה ראוי לאדם או לבהמה, וע"כ צריך להמתין עד שכולו גחלת או אפילו אפר, עיין תוס' פסחים כו: ד"ה בישלה דמשמע שמדינא מספיק שרוף כגחלים ויצא, וכן בפט"ז דמאכ"א פוסק הרמב"ם (כ"ד) שכיון שנעשו גחלת הלך

מוכח, ולכן הקפידו לומר גם הפקר, ע"כ שפיר יש לפרש ואני מפקירו ויצא בזה מ"ע דתשבתו מן המובחר ולכל הדיעות).

הכוונה ברשות אינו רק מה דנמצא בביתו רק דנמצא תח"י וע"כ יש חשש וראוי לומר נוסח אחר

והנה הנוסח המקובל הוא "כל חמירא דאיכא ברשותי" ולא אמרינן בביתא הדין וכמבואר בירושלמי ע"ש בב"ח, ונראה דנוסח דילן "ברשותי" לא נתכוין להנמצא בביתי דוקא וכירושלמי, אלא הכוונה בבעלותי שאוכל למוכרו או להקנותו ולא כלול בלשון זה לאפוקי אינו ברשותי אף שבבעלותי, ונ"מ בזה למשל לאנשים המחזיקים מניות ("רס") [שבעלי המניות אין להם זכות שימוש בנכסיה אלא ברווחיה ולמעשה היא בבעלותם ולא ברשותם], ויש לחוש שעובר על חמץ שבבעלותו אף שאינו ברשותו, ומן התורה יוצאין בביטול, ובזה צריך ביטול מדין הפקר דוקא שמפקיר בעלותו, ולכן העדפתי בנוסח דלהלן שיוצאין בו מכל החששות "כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי או אינו ברשותי, דחזיתיה ודלא חזיתיה, דחמיתיה ודלא חמיתיה, דביערתיה ודלא ביערתיה, ליבטל כעפרא דארעא, והנני גם מפקירו", ויצאנו מכל חשש בס"ד בקיום מ"ע זאת החביבה (אף שמעיקר הדין לא לנו להרהר ח"ו על המנהג המקובל שנתפשט בישראל ע"פ הראב"ה (כמובא בב"ח) שקיבל מר' יצחק לומר ליבטל וליהוי הפקר כעפרא דארעא וכמש"נ).

למעשה ראוי להמתין עד דנשרף לגמרי ואז לבטל

העולה מדברינו, שלפי המנהג בשם הגר"ח זצ"ל, שורף החמץ ובעוד החמץ קיים אומר ליבטל כעפר ולא מפקירו, ולפי דברינו ממתין עד הסוף

בשעה חמישית, וצ"ל בדעתם דכיון שהמצוה תתקיים בסוף מאיליו מספיק במעשה האדם שזורקו לאש כמו לים.

מבאר דלא דמי דהרי מצוי מאד דהאש לא מכלה לגמרי את החמץ וצריך להוסיף נפט

אבל לא דמי כלל, דהתם באמת מאיליו ממאס ולא תלינן בדבר הרחוק ולא שכיח כלל שספינה תעבור ויקחנו שפיר מספיק ויוציאין המ"ע, אבל כאן מצוי מאד שהאש כבה [ולכן מרבים כל זמן השריפה בנפט כדי שלא יכבה מיד (אך יש ליזהר שלא לשפכו על החמץ גופא שבה נפסל מאכילת כלב ושוב אין בו דין שריפה וכמ"ש במק"א)], ובפת בתחילת זריקתו האור שלט סביב לבד, ויש עוד כזית חמץ ממש בפנים, דכשחותכים סביב ראוי הפנים לכלב או אפילו לאדם, ולא קיימו המצוה לר"י בשריפה אליבא דרש"י והטור, שהרי רק משום זה שורפין החמץ, ואם כן שפיר צריך לשמור שבאש יישרף לגמרי עד שנעשה כולו גחלת או אפר.

קשה לסמוך על שמועה זו בשם הגר"ח וצריך להקפיד לראות דהכל נשרף

ונראה שאי אפשר לסמוך על שמועה זו שזהו מנהג בריסק, וגם אם נהגו כן כהנ"ל מיירי באופן שברור שיישרף בזה לגמרי מאיליו, כה"ג דוקא כיון שרחוק שיוציאו אותו מקיים בזה המ"ע וא"ש, אבל לדידן שמצוי שלא נשרף לגמרי, מצותו לדאוג עד שיישרף לגמרי ובזה דוקא מקיימין המצוה כהלכתה, והלכתא רבתא

אסורן, אבל יש לחלק שהרמב"ם ותוס' באסורי הנאה, ושם כשנשתנה לגחלת הותר ויצא ידי חובתו, אבל בנותר וחמץ וע"ז שהמצוה בשריפה גופא, צריך שיהיה לגמרי אפר כולו, וראוי להחמיר כן בס"ד בחמץ.

מנהג הגר"ח להסתפק בזריקה לאש משום כדין זורקו לים דסופו ליאבד מספיק

והנה לפי דברי רשימות הגר"מ שורקין שליט"א מנהג בריסק להשליך חמץ לאש, ובזה מקיימין המ"ע, ולא ממתינים עד שנשרף לגמרי, שבעצם הזריקה מקיימין כבר המ"ע ודי בכך, ומפרש מנהגם ע"פ המקו"ח שמפרש בפסחים כח. פלוגתא רבה ורב יוסף אם מקיימין המ"ע במה שזורקו לים, או צריך לפררו, שבזריקה חיישי' שתפגע בו ספינה ותטלנו ע"ש ברש"י, ומפרש שלרב יוסף כיון שסופו ליאבד מספיק, ולכן כאן גם כן מספיק בזריקה לאש, דקיימא לן כרב יוסף ע"ש.

מחלק דזורקו לים אבודה ממנו ומכל אדם משא"כ בשריפה יכול להוציאו ומבאר דמ"מ נחשב דהתחיל כבר הבעור

והדברים לכאורה תמוהין, דהתם בים נקרא שפיר אבוד ויוצא במה שהולך ונמאס בים מאליו, אבל בתוך אש שבקלות יד האדם שולט בו כל עת להוציאו במקל, וראוי לכלב או אפילו לאדם אחרי קליטת אור לבד, שלא נעשה בתחילה שרוף ממש רק כצננים, בזה פשיטא דלא מספיק ולא מקיימין בזה המצוה למאי דחוששין לר"י דמצריך שריפה ולרש"י והטור אף

ליזהר ולעמוד בשריפת חמץ עד שבטוח שיישרף כולו לגמרי.

בחוץ אינו שרוף לגמרי וגם עיקר החידוש דשרוף בחוץ דינו בזה כטח בטיט צע"ג ואכמ"ל.



מתוך מו"ז ח"ד סימן רפז

ח"ו סימן צח יב'

להזהר דיהא שרוף לגמרי

יש ליזהר שתהא שרוף לגמרי כדין ובעו"ה אין נזהרין בדבר וממשיך לומר יהי רצון אף שלא נשרף כלל לגמרי ונשאר אחר כך החמץ בעין וכל בני החצר שוב עוברין שיש חמץ ברשותם וגיסי הרב הגאון המפורסם רבי משולם דוד סולווייצ'ג שליט"א הביא תקנה למי שאינו יכול לבער שאר החמץ שבחצר שיפקיר בפני שלשה זכויותיו בחצר ושוב אין על ע"ז חובת ביעור וא"ש.

ומצאתי לימוד זכות למנהג העולם בפירוש מהר"י קורקוס להרמב"ם ספ"ג דחמץ ומצה שמפרש שאם נשרף כראוי רק בחוץ אינו עובר דהוה כטח בטיט שאינו עובר ואף שראוי לקלוף וחזי מ"מ כיון שהסיח דעתו בטלה ואינו עובר והכי נמי כאן אם נשרף יפה כדין בחוץ כמנהגינו סגי דהוי כטח בטיט וע"ש היטב ומ"מ כדאי להחמיר וגם לפעמים אפילו

בענין להזהר לא לשפוך נפט על החמץ

בהגדה של פסח "מועדים וזמנים" הערתי, שלפי מה שאנו נוהגים לבער את החמץ קודם זמנו ע"י שריפה כשיטת רש"י שלר' יהודה גם קודם זמן איסורו מקיים מצות "תשביתו" בשריפה דוקא (כמבואר ברמ"א סימן תמ"ה ובביאור הגר"א שם), א"כ אין לשפוך נפט על החמץ קודם שריפתו, שאז נפסל ע"ז מאכילת כלב, ופקעה ממנו מצות תשביתו אליבא דר"י [וכן ראיתי שהעיר כן הגרש"ז אורבאך זצ"ל].

מזהיר בתשובות והנהגות (ח"ה סימן קי"ט) בארתי, דיש לצדד שבכזית האחרון שנשאר ברשותו קודם זמן הביעור, חל עליו מצות ביעור בשריפה ולא פקע ממנו אפילו אם הוציאו מרשותו ע"ש בארוכה, ולפ"ז ה"ה בנד"ד דאף שפגמו לא נפקע ממנו עדיין מצות שריפה, ויכול לקיים מצותו ע"י שריפה.

תשובות שאלות מבינים

ח"ה סימן קיט

שריפת חמץ בחצרו דוקא

לדעת הראשונים דבאינו ברשותו אינו עובר בב"א"כ יכול לקיים תשובתו רק בשורפו ברשותו

בהגדש"פ מוע"ז הערנו דבר נפלא, דהנה שיטת הר"ן והרמב"ן וכן משמעות הגר"א (ס"ס ת"מ) שאם אינו ברשותו אינו עובר בכל יראה ואינו מצווה כלל להשבתו, ולכאן' לדידהו אם שורף אחר שהוציאו מרשותו אינו מקיים כלל מצוה, שעכשיו אינו מצווה כלל לבערו, והערנו דאנו שורפין חמץ בע"פ בחוץ לצאת ש"י רש"י דמקיימין מצות תשובתו בשריפה קודם זמנו, ובאמת לשיטת הרמב"ן והר"ן והגר"א אין אנו מקיימין כלל מצות תשובתו.

בקו' השאג"א במטיל לים הרי אנו ברשותו ומבאר דרק לענן ב"י סגי בהוצאה מרשותו

מיהו הנה בשאג"א סי' פ"ג הקשה לשיטת הרמב"ן והר"ן דהאיך קאמרי רבנן מפרר וזורר לרוח או מטיל לים, ותמוה דע"כ הים אינו ברשותו, וא"כ ל"ל להטילו לים, הא בהוצאה מרשותו כבר נפטר מהמצוה להשבתו. ותירץ דאף דלענין איסורא דבל יראה סגי אפי' בהוציאו מרשותו תוך הפסח דכיון דעכשיו אינו בביתו אינו עובר, אבל לענין מצות השבתה אינו כן, שאם היה ברשותו לאחר שהחמיץ לאחר זמן איסורו (והשאג"א אזיל בשיטת התוס' דמצות תשובתו הוא לאחר זמן איסורו) מעתה חלה עליו מצות השבתה ולא סגי

ליה מעתה בהוצאה מרשותו, וה"ט משום דכתיב אך ביום הראשון תשובתו שאלו מבינים, והאי השבתה היינו ביעור מן העולם, אי לר"י בשריפה אי לרבנן בכל דבר, ומשמע מבינים כשהוא ברשותך וכו' אתה חייב להשבתו ולבערו מן העולם דוקא, ולא סגי ליה בהוצאה מרשותו" עכ"ד.

מבאר סברת השאג"א דאחר דחל על חמץ חובת תשובתו ל"מ להפטר בהוצאה מרשותו

ולכאן' סברת השאג"א דאחר דחל על חמץ מצות תשובתו שוב לא מועיל להיפטר בהוצאה מרשותו, ע"כ צ"ל כן גם לשיטת רש"י דס"ל דמצות תשובתו הוא קודם זמנו, דאל"ה תק' לן קושית השאג"א לשיטת רש"י דאמאי הצריכו רבנן להטילו לים קודם זמן איסורו והרי בהוצאה מרשותו סגי, וע"כ צ"ל שגם אם החמץ ברשותו קודם זמנו חל מצות השבתה על החמץ גופא, ומצוה הוא שישבתו מהעולם דוקא (לר"י בשריפה ולרבנן בכל דבר) ולא סגי שישבתו מרשותו, (שמצוה דוקא בהשבתה היותר מעולה שהוא השבתה מהעולם עיין בסימן לעיל), ולא מועיל להיפטר כשיוציאו מרשותו, כיון שכבר חל על החפצא מצות השבתה (וכמש"כ בשאג"א דכן משמע מגוף הפסוק שאחר שמצווה בתשובתו (שלש' רש"י זהו קודם זמן איסורו) לא מועיל להוציאו מרשותו) ואם לא ביערו, אף דלא עבר באיסור עשה דתשובתו או באיסור בל יראה, אבל ביטל מ"ע דתשובתו.

עד"ז א"ש מנהגינו דבתחילת י"ד דחל חובת תשובתו שוב ל"מ להוציאו מרשותו

וא"כ א"ש מנהגינו שאנו מוציאים החמץ מהבית בע"פ קודם זמן איסורו כדי לשורפו בחוץ, דבכה"ג שהחמץ היה ברשותו והוציאו מרשותו גם הרמב"ן והר"ן מודו דלא נפטר ממצות תשובתו וכמ"ש.

מבאר מה דמהפך להפקירו די"ל דרק כשהוא בעלים שייך חובת "תשובתו"

ולא דמי להיכא שמפקירו קודם זמן איסורו דפקע ממנו חובת השבתה, וכדיארנו לעיל דברי הרמ"א דלא ישרוף אחר הביטול דבביטול שמפקירו פקע מצות שריפה, דכשהחמץ עדיין שלו רק שהוציא מרשותו, בזה אמרין דעדיין שייך גביה מצוה להשבית החמץ דהא הוי ידידה, וכיון שכבר נתחייב להשביתו כשהחמץ היה ברשותו, לא פקע ממנו המצוה, אבל כשהחמץ אינו שלו ל"ש עליו המצוה להשביתו].

מבאר פסק השו"ע דהמחזיק במקום עורבין קודם זמן איסורו ולא אכלהו צריך לבערו

ונראה דכן מוכח מדברי המחבר (בסי' תמ"ה), דכתב "קודם זמן איסורו יכול להשליכו במקום שהעורבים מצויים שם, ואם מצאו אחר זמן איסורו שלא אכלהו העורבים, אע"פ שהמקום הפקר לא יניחנו שם אלא יבערנו, ועי"ש במ"ב שהאחרונים חולקים על דבריו וס"ל דאם זרקו קודם זמן איסורו והפקירו אינו עובר עליו לאחר זמן איסורו, ואינו מצווה לבערו, ולדברינו א"ש, דשיטת המחבר הוא דכשהחמץ ברשותו בע"פ חל חיובא על החפצא לבערו בשריפה לרבי יהודה ולרבנן בכל דבר, ולא סגי בהפקר ובהוצאה מרשותו, ואף כשמוציאו מרשותו ומפקיר

לא פקע ממנו חובת השבתה, ואם לא ביערו אף דאינו עובר עליו אבל ביטל מ"ע דתשובתו, (ועיין בדברינו להלן דיש להסתפק אם המחבר מיירי בכזית אחרון, שרק על כזית אחרון חל עליו מ"ע לבערו מן העולם בשריפה או אכילת עורבים, ואם הוציאו מרשותו לא מספיק, או שלשיטת המחבר שכל החמץ שמבער בע"פ חל מצוה להשביתו בשריפה).

ואף דשיטת הרמ"א דאם נעשה הפקר קודם זמן איסורו אינו מקיים מצות תשובתו בשריפה דפקע ממנו חובת שריפה, ולכן כתב שיבערו קודם הביטול, אבל שיטת המחבר דאף אחר שהפקירו קודם זמן איסורו לא פקע ממנו חובת השבתה].

למעשה הוא מחודש לומר דחל חובת תשובתו בגוף החמץ וראוי להדר לשרוף החמץ ברשותו

אבל באמת הוא חידוש לומר דלשי' רש"י דמצות תשובתו הוא קודם זמן איסורו חל חיוב על החפצא לבערו, דבפשוטו אי נימא דאיכא מצוה קודם זמן איסורו, ע"כ המצוה הוא רק על הגברא, שמצוה להשבית החמץ בכדי דלא יעבור עליו בכל יראה לאחר זמן איסורו, אבל לא חל חיוב על החמץ שיתבער, דמצד החמץ עצמו אין צריך כלל להשבית דאינו חפצא דאיסורא כלל והוא היתר גמור, וא"כ ע"כ המצוה הוא רק להשבית החמץ כשהוא ברשותו שעובר עליו, אבל לאחר שיצא מרשותו שאינו עובר עליו אינו מצווה כלל לבערו (ואף שלא קיים מצות תשובתו בהוצאה מרשותו שאינה השבתה מעולה, אבל נפטר ממצות תשובתו), (ומה שהק' השאג"א מהא דמפר' במתני' "או מטיל לים" ותקשי דהרי הים אינו ברשותו, עיין במש"כ ליישב בח"א סי' רצ"ב), ול"ד ללאחר זמן איסורו דס"ל לשאג"א דחל חיוב על

והנה רש"י לק' (כו: ד"ה שאם) כ' דבמקום שרוצה לצאת בשיירא בתוך ל' יום ולא יכול לבער בזמן ביעורו, חייב להשביתו כשיוצא, לר"י בשריפה ולרבנן בכ"ד. ומשמע מדברי רש"י, שכל ל' יום חייב במצוות 'תשביתו', וצריך לבערו בצורה הנכונה ע"פ דין תורה, שהוא לר"י בשריפה ולרבנן בכ"ד, והוא דין תמורה לכאור', דא"כ יצא שמחוייב בהשבתה כבר מל' יום קודם הפסח, ולפי"ז לר"י יצטרך דוקא לשרוף, ואם ירצה לאכול חמץ לא יוכל, וזה ודאי אינו.

והנראה בביאור דברי רש"י, שבמצוות 'תשביתו' נאמר לא רק שלא יהיה חמץ שלו בעולם, אלא שצריך ג"כ להשבית חמץ מהרשות שלו, וכמ"ש בפסוק "תשביתו שאור מבתיכם", ולכן פירש רש"י, שאמנם כ"ז שעדין דר בביתו ולא עוזב לא צריך להשבית את החמץ מביתו, מ"מ כשעוזב את ביתו מחוייב להשבית את החמץ מביתו.

וכיוצא ב מצינו בדברי הגר"א (סי' תמ"ד ס"ב ד"ה ואם לא מכרו) והרמב"ן (שמות יב, יט), דכל הדין שנאמר בגמ', 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים', דהיינו שלא עובר על חמיצו של ישראל חבירו, הוא נאמר דווקא כשלא נמצא ברשותו, אבל אם נמצא ברשותו עובר ג"כ בכל יראה אע"ג שאינו שלו ולא קיבל ע"ז אחריות, כל עוד שהחמץ של ישראל, (אבל של עכו"ם לא).

והמעם בזה, דיסוד הדין לבער את החמץ מביתו הוא לא מצד מה דזה שלו, אלא עצם זה שיש חמץ ברשותו. ודברים

החמץ ולא מועיל שמוציאו לחוץ, דאז החמץ הוא חפצא דאיסורא ומצד החמץ עצמו שייך מצות השבתה, וע"כ לע"ד יש להדר לשרוף החמץ בחצר ששייך גם לו, או אם שורף ברה"ר מ"מ שיהא מונח בתוך כלי שלו דאז החמץ ברשותו כשמשביתו וחל בו המ"ע, מיהו לא נהגו כן ולא ראיתי ולא שמעתי גם אצל גאונים וצדיקים שהקפידו לשרוף בע"פ בחצר שלהם דוקא לזכות לקיים המ"ע, וכיון שאין בזה חשש ביטול עשה (שאם הוציא החמץ מרשותו הפקיע עצמו מחיוב שריפה, ולא זכה במצוה אבל לא ביטל עשה), לא חששו להחמיר, ולע"ד לדידן שנוהגין להחמיר כרש"י שמ"ע לבער קודם זמן איסורו, נאה להדר ולקיים מצוה מן המובחר לכל הדיעות ולשרוף בערב פסח בחצרו או עכ"פ בכלי שיהא עדיין ברשותו וכמ"ש. [ויש מקומות שהעיריה מעמידה פח לשרוף בתוכו, וצ"ב אם נחשב לרשות בני העיר ומקיימין בזה המצוה].



שיעור שנמסר בישיבה ונערך ע"י תלמידים

גדר מחודש בדין השבתה

שי' רש"י והריב"ש - 'תשביתו' הוא דין השבתה מהרשויות

הנה מצינו חידוש גדול בראשונים בגדר מצוות 'תשביתו', דהנה מצינו פלוג' בין הראשונים (וכבר הזכרנו ממנו לעיל), באיזה זמן נחלקו ר"י ורבנן אי אין ביעור אלא שריפה או השבתה בכ"ד, דשי' רש"י והרמב"ם דנחלקו קודם זמן ביעורו, דהיינו קודם שעה שישית, ושי' תוס' (יב:) דנחלקו לאחר זמן ביעורו, דהיינו לאחר שעה שישית.

אלו הם גם כן דברי רש"י כאן, שכשעזב את ביתו, מחוייב ב'תשבתו' מצד הבית, אף שלא צריך מצד הדין שלא יהא לו חמץ. ולפי"ז יוצא, שכיש לאדם שני רשויות [כמו בית ומשרד] יש לו שני מצוות של ביעור.

ומצינו ג"כ כיו"ב בדברי הריב"ש (שפ"ד ד"ה מעשה אירע), שנסתפק אם יש לאדם שני רשויות שצריך לבדוקם, אם יברך שני ברכות לכאור"א, או יברך ברכה אחת לשניהם, ומביא ראיה דסגי בברכה אחת, שמצינו לגבי אדם שצריך למול תאומים שמילתם ביום א', שיכול למול שניהם בברכה אחת ולא צריך שני ברכות, וה"ה לגבי בדיקת שני רשויות די בברכה אחת עכת"ד, ולכאור' ראייתו אינה מבוארת, דהתם בתאומים על כ"א יש מ"ע מצד עצמו למול, ושני מצוות נפרדות הם, ומה יצרף ביניהם, משא"כ לכאור' בבדיקת חמץ המצווה אחת, לבער כל חמץ שיש לו, אלא מוכח מדבריו כמש"נ, דס"ל שיסוד המצוה נאמרה מצ"ע לבער מהרשות את החמץ שיש בה, וממילא המצוה על כל רשות ורשות (אמנם יש להוסיף דזה ודאי דין בגברא רק כל בית מחייב את הגברא מצ"ע).

ונמצינו למדים לפי"ז חידוש גדול לשי' רש"י והריב"ש בגדר דין 'תשבתו' שדין 'תשבתו' לא רק דין לבער כל חמץ שיש לו בעולם אלא גם חיוב מיוחד לבער מ'בתיכם' דהיינו לבער החמץ מכל רשות ורשות.

ביאור דברי הרמב"ם דבחמץ הידוע ל"מ ביטול, ויישוב הקושיא מסוגיין על דבריו

עוד בגמ', 'וכי משכח"ל לבטלה'. הנה כתב הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ב ה"ב) [לגירסא חדא], 'ומה היא השבתה זו

האמורה בתורה, היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע לו יבטלנו בליבו". ומבואר בדברי הרמב"ם חידוש גדול, שבחמץ הידוע אין מועיל ביטול, וצ"ע טובא דדבריו נסתרים לכאורה להדיא מסוגיין דאמרינן 'וכי משכח"ל לבטלה', הרי דמהני ביטול אף בחמץ הידוע.

והנראה לבאר בדעת הרמב"ם, דס"ל דעל ידי ביטול אין מקיימים מצוות עשה דתשבתו, אבל מהני הביטול לעניין זה שלא יעבור על ב"י, וזהו מה שחילק הרמב"ם בין חמץ הידוע לחמץ שאינו ידוע, דבחמץ הידוע לו אשר הוא יכול לבערו, דהוא בידו, בזה לא סגי בביטול, כיון דמבטל עי"ז מצוות עשה דתשבתו, שהוא לבערו דוקא. אבל בחמץ שאינו ידוע אשר בלא"ה אינו יכול לבערו ולקיים מצות תשבתו, בזה סגי בביטול לעניין שלא יעבור בלאו דב"י.

ולפי"ז מתיישב היטב משה"ק על הרמב"ם מסוגיין, דמה שאיתא בגמ' שיבטל על חמץ הידוע, היינו לענין זה שלא יעבור על לאו דב"י, ומשום דמ"מ אינו יכול לבער ולקיים מצוות תשבתו, אלא דמ"מ מוטל עליו לבטל כדי שלא לעבור על בל יראה.

יש להוכיח ממק"א שדעת הרמב"ם דאין מקיימים מצוות עשה דתשבתו בביטול

ובאמת יש להוכיח שכן דעת הרמב"ם דביטול לא מהני אלא לענין שלא יעבור בב"י, ולא נתקיים בזה מצוות תשבתו, דהנה הרמב"ם ס"ל כרש"י דתשבתו הוא רק קודם זמן איסורו, שהרי דעתו (פ"ב ה"ב) דתשבתו הוא ביטול וביטול לא מהני לאחר זמן איסורו, וא"כ

דלדידהו שפיר י"ל דבביטול אין מקיימים המצוות עשה דתשבתו, ומשום דאע"ג דאינו עובר בב"י, מ"מ הרי אינו מקיים בזה את חיובו שנצטווה בתשבתו להשבית את גוף החפצא מהעולם, אבל לדעת הגר"ח דבהא גופא שפעל במעשיו שאין לו חמץ ברשותו, קיים בזה מצוות תשבתו, א"כ אין מקום לדברינו כלל, דהא כיון דעל ידי ביטול אינו עובר על ב"י, ממילא קיים בזה מצוות תשבתו.

ביאור חדש בגדר חובת תשבתו, וביאור דברי הרמב"ם לפי"ז

וע"כ נראה לפרש אליבא דהגר"ח בדעת הרמב"ם באופן אחר, ויש להקדים לזה יסוד, דהנה זה נראה דבר ברור דהשבתה דביעור אליבא דר"י, או השבתה דזורה לרוח אליבא דרבנן, הוי השבתה מעולה טפי מביטול, דבביטול הרי החפץ עדיין קיים בעולם, ובהשבתה גמורה דשריפה או זורה לרוח שהחפץ נאבד מן העולם, ומעתה נראה לבאר בגדר חובת תשבתו, דמצוותה היא להשבית את החמץ כפי יכולתו, שאם יש לו אפשרות לבער בביעור הגמור והיינו בשריפה אליבא דר"י, או בזורה לרוח אליבא דרבנן, חייב לבער דוקא באופן זה, אבל אם אינו יכול בביעור גמור, אז יוצא ידי חובתו בביטול, דכן הוא עיקר הציווי דתשבתו, שהוטל על האדם להשבית את החמץ בדרגת ההשבתה המעולה ביותר העומדת לרשותו, ואם יכול בביעור גמור ולא ביער, אע"פ דביטול בליבו, לא קיים מצוות תשבתו, ורק אם אינו יכול לבער, אז יוצא ידי חובתו

בהכרח לשיטתו דמחלוקת ר"י ורבנן הוא קודם זמן ביעורו, ויש להקשות דא"כ מה נחלקו ר"י ורבנן אם השבתתו בכל דבר או בשריפה דוקא, והלא יכול לבטל ולקיים המצוות עשה בנקל – דהא קודם זמן ביעורו עוד יכול לבטלו, ומה נחלקו אי זורה לרוח או שורפו בשעה שיכול לבטלו. וע"כ בדעת הרמב"ם דבביטול אינו מקיים מצוות עשה דתשבתו, ואם יבטלו יבטל מצות תשבתו, ויש מקום למחלוקת ר"י וחכמים מהו אופן קיום מצוות תשבתו אם בשריפה דוקא או בכל דבר.

ועוד ראיה לזה מעיקר דברי ר"י דזורה לרוח לא מהני לקיים חובתו, וצ"ב דהא בכל זורה לרוח נכלל גם ביטול, דהרי אם הוא זורה לרוח ודאי נחשב כארעא וא"כ מ"ט לא מהני לכל הפחות מדין ביטול, וע"כ כמשנ"ת דבביטול אין מקיימים מצוות תשבתו ומהני רק לעניין שלא יעבור על לאו דב"י.

לדברי הגר"ח לא יתורץ

אולם דבר זה תלוי בפלוגתא דהגר"ח ושאר אחרונים, דהנה דעת הגר"ח דמצוות תשבתו אליבא דחכמים הוא שהוטל על הגברא להעמיד מצב שבו לא יהא החמץ קיים ברשותו, אבל דעת שאר האחרונים הוא דכשם דלר"י פשוט דמצוות תשבתו הוא מדיני החפצא שיתבער מהעולם, כמו כן לרבנן הוי דין בחפצא שיתכלה, ואין מספיק לקיומו מה שהגברא נמצא במצב שהוא אינו עובר על ב"י.

ונמצא דכל דברינו שייכים רק לדעת האחרונים דפליגי על הגר"ח,

לכתחילה בביטול.¹

ויסוד

לדברינו נראה מדברי הכל-בו שכתב כדעת הרמב"ם דחמץ הידוע לא מהני בו ביטול וביאר הטעם 'מפני שאפשר בשריפה', הרי מפורש בדבריו כמשנ"ת דיסוד דברי הר"ם דבחמץ הידוע א"א לבטל היינו משום דאפשר בשריפה שהוא ביעור הגמור, ובמקום שאפשר לבער ביעור הגמור לא הותר לבער בביעור פחות ממנו, אבל היכא דאי אפשר בביעור, אע"ג דהוי חמץ הידוע, [וכמו בסוגיין דמקשינן 'וכי משכח' לבטלה', ואיירי בחמץ הידוע שא"א לבערו], מהני ביטול.

ולפי"ז

מתיישבים היטב כל הקושיות הנ"ל, דמה שאיתא בגמ' 'וכי משכח' לבטלה', היינו משום דהשתא אי אפשר בהשבתה גמורה כיון שלא מצא החמץ, ולכן יכול לבטל. וכן מבואר היטב פלוגתא דר"י ורבנן דלא הספיקו בביטול, דכשאפשר בביעור גמור אסור לבטל, ובהוא דנחלקו ר"י וחכמים מהו הביעור הגמור שנצטוונו עליו, האם הוא שריפה או זורה לרוח ומטיל לים.

וזהו מש"כ הרמב"ם דבחמץ הידוע לא מהני ביטול, והיינו דכיון דיכול לשרפו א"כ אינו יוצא ידי חובת השבתת החמץ אלא ע"י השבתה מעולה, משא"כ בחמץ שאינו ידוע שאי אפשר לו לבער, אז סגי בביטול וזהו יכולתו במצב זה.

וברומה לזה מצינו בגדר מצוות תלמוד

תורה דמטו משמיה דהגר"ד זצ"ל דהא דהעובד לפרנסתו אינו חייב ללמוד זמן מרובה כמו מי שזמנו פנוי ללימוד התורה, אין הגדר בזה דהעובד לפרנסתו הוי אנוס משום שאין לו זמן, אלא דעיקר חיוב תלמוד תורה הוא לכל אחד כפי יכולתו, ולכן כיון שהותר להתעסק בפרנסה וכמש"כ ואספת דגנך, מעיקרא אינו חייב בתלמוד תורה בשעה שהוא עסוק בפרנסתו, דגדר החיוב הוא שכל אחד ילמד תורה כפי יכולתו וזמנו הפנוי לו. וכמו כן נראה בגדר מצוות תשבתו, שציוותה תורה שכל אחד ישבית את החמץ כפי יכולתו להשבית.²

ו. לכאורה יש להקשות על זה מהא דמבואר בגמ' לעיל (ה' ע"ב) דלמ"ד אין ביעור חמץ אלא שריפה, אי אפשר לאוקמי מצוות תשבתו ביום ט"ו, כיון שבט"ו לא מצי לשורפו משום דעובר באיסור הבערה, ולדברינו צ"ב טובא דהא אף למ"ד דתשבתו הוא בשריפה, מ"מ הרי באופן שא"א לשורפו, מצוותו בכל דבר, וא"כ שפיר מצי לאוקמי ביום ט"ו ומקיים המצוה בכל דבר.

אמנם נראה דלא קשיא כלל, דאי הוה מוקמינן למצוות תשבתו דהוא ביום ט"ו, אז לא היה אפשר לפרש דתשבתו היינו ביטול, שהרי לאחר זמן איסורו א"א לבטל, ולכן ע"כ הוה מפרשין דהמצווה היא בשריפה דוקא, ורק למסקנת הסוגיא דתשבתו הוא קודם זמנו ומפרשין דתשבתו הוא ביטול, אז כיון דסגי בביטול, ע"כ מפרשין שגדר המצווה הוא שישביתו בכל מה שיוכל. (הוספת רבינו שליט"א לאחר השיעור).

ז. כעין זה מצינו אף בפרה (פ"ב) דקיי"ל במים מקודשים שצריך שמירה, שאם החבית לאחריו פסול משום שצריך שמירה מעולה שזהו כשהחבית נמצאת לפניו, אבל אם יש שתי חביות ומניח אחת לפניו ואחת לאחריו כשר, וה"ט שצריך לשמור באופן הכי מועיל שבאפשרותו לשמור, וכשיש לו חבית אחת שאפשר לפניו פסול לאחריו, שלא שמר כפי אפשרותו, אבל כשיש שתיים שא"א להניח שתיהם לפניו כשר כיון ששמר כפי אפשרותו, וכן כאן המצווה היא להשבית כפי אפשרותו. (הוספת רבינו שליט"א לאחר השיעור).

ביאור חדש לפי"ז בדברי הגמ' דף כ"ז דאם אין לו עצים יהיה יושב ובטל

אולם לפי"ז צ"ב הא דמבואר בגמ' (לקמן כ"ז ע"ב) דרבי יהודה יליף ק"ו מנותר דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וקאמרי ליה רבנן 'כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל' אינו דין, לא מצא עצים יהא יושב ובטל, והרי מבואר להדיא בגמ' דאליבא דר"י אם אין לו עצים הוא מופקע לגמרי מהקיום של מצוות תשבתו. ולדברינו הוא קשה טובא למה נתבטל בו מצוות תשבתו, דהלא נתבאר דאם אינו יכול לעשות יותר מביטול מקיים מצוותו בזה, וכאן כיון שאין לו עצים, יקיים המצוה בביטול.

והנראה לפרש באופן חדש את דברי חכמים לר"י, דקאמרו ליה לדברין מצוי מכשול שיכול לבוא לידי מכשול בשגגה ויעשה שלא כדין ולא יקיים את מצוות תשבתו - שעל ידי שימתין למצוא עצים כדי לקיים המצוה כמצותה, יוכל להפסיד לגמרי את המצווה, שבטעות ימתין עד חצות ויעבור על מצוות תשבתו, אבל אין כוונתם דלר"י יהיה בטל לכתחילה ממצוות תשבתו, אלא דכן הוא המציאות שבפועל מה שיקרה הוא שיהיו אנשים שיתבטלו ממצוות תשבתו כיון שמ"מ צריך להמתין קודם חצות לכשיהיה לו עצים כדי לקיים המצווה לכתחילה, וחיישינן שמא ימשכו עד אחר חצות בעבודתם לתור אחר עצים, ועל ידי זה יפסידו לגמרי את המצווה, וזהו ק"ו שסופו להקל.

לפי"ז יתבאר היטב פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד לגבי חמץ בבור

ובדברינו נראה לבאר עוד בדברי הרמב"ם דהנה בגמ' להלן י' ע"ב מביעא לן בכיכר בבור באופן שקשה להגיע לשם, דמספק"ל אם גם בחשש רחוק כזה שירד לבור, חיישינן שמא יבוא לאכלו, או דבכה"ג לא הטריחוהו לרדת לבור לבדוק, והוי בעיא דלא איפשטא בגמ', ופסק הרמב"ם (פ"ב מחו"מ הי"ד) 'היה חמץ בבור אין מחייבין אותו להעלותו, אלא מבטלו בלבו ודיו', ומבואר ברמב"ם שחילק בין ביטול לבדיקה, דבביטול מחייבין ליה, אבל מדין בדיקה הוא פטור, וביאור דבריו, דכלפי הביטול הוא נידון כספק דאורייתא באיסור בל יראה, וספק דאורייתא לחומרא, אבל לאחר שביטל דכבר יצא ידי חובתו מדאורייתא, נשאר ספק כלפי חיוב בדיקה מדרבנן, הוי ספק דרבנן ולקולא.

והנה הראב"ד בהשגות השיג על הרמב"ם וכתב ז"ל 'טעות גדולה אני רואה בדבריו שאמר אינו צריך סולם להעלותו אלא מבטלו בליבו ודיו, נדמה בעיניו דרבא לכתחילה קא מביעא ליה, וטעות גדולה היא דהיינו מטמין בבורות (ה' ע"ב), אלא בשבדק וביטל ולאחר איסורו מצא זו היא שאלתו, ע"כ.

ונראה, דהרמב"ם ס"ל דכיון שהוא קשה לרדת לבור משו"ה סגי ליה בביטול. ומשא"כ לדעת הראב"ד, דלענין דאורייתא ודאי חייב לרדת לבור, וכל נידון הסוגיא הוא באופן שכבר בלא"ה ביטל,

במדון במסמכים על שלחן אביהם אך יקיימו מצוות שריפה

ולא נתברר לי מה הדין בשריפת חמץ דאב עם ב"ב, דהחמץ הרי הוא של האב, ואם כן בשלמא האב שורף ומקיים בזה המ"ע דתשבתו, אבל בניו הגדולים היאך מקיימין המצוה בהאי שריפה, דהרי החמץ אינו שלהם, ומעולם לא שמענו שהאב יקנה לבניו חמץ, כדי שיוכלו לקיים בע"פ המצוות עשה דתשבתו כדין, ותו תמה אני כיצד מקיימין הם את המצוה.

מבאר דעיקר החובה הוא רק למד דיש לו בית ואין חובה לקנות בית כדי להתחייב במצוה

ולע"ד נראה דמקרא מלא כתיב "תשבתו שאור מבתיכם", ואם כן מי שיש לו בית נתחייב בהמצוה להשבת חמץ מביתו, וראוי לו לשרוף חמץ, ולא לבטל או למכור הכל, אבל מי שאין לו בית בפני עצמו לא נתחייב במצוה זאת, ונראה דאין מקום להדר לזכות בבית ולקנות חמץ כדי לזכות בהמצוה, דבכה"ג אין חיוב כלל כמבואר בשו"ת מהרי"ק (שורש קע"ד) שזה אינו חיוב.

כמה ראיות דמצוה תשבתו הוה דוקא מביתו ולא חיוב גברא

וראייה לדברינו שמצוות תשבתו היא מביתו דוקא, עיין במועדים וזמנים ח"ג קצ"ד שהוכחנו כן משו"ת הריב"ש (שפ"ד) שבמילת תאומים אין צריך ברכה על כל אחד ואחד אלא די בברכה אחת, ומוכיח כן מבדיקת חמץ שאין ברכה על כל בית ובית, וקשה מה הראיה מבדיקת חמץ, דשאני התם דהדין בדיקה לא תלוי בכל בית אלא ברשותו, ושפיר אין כאן אלא ברכה אחת שמבער חמץ מרשותו, משא"כ במילת תאומים דמילת כל ילד וילד היא

ואח"כ מצא עוד חמץ בבור דפטרין ליה, אבל לכתחילה לענין דאורייתא חייב הוא לבערו.



מתוך ח"ה סימן קיז אות ב'

שם בדיקה שייך רק בבדיקת חדר

הרוצה לקיים מצוות בדיקה צריך לבדוק לפחות חדר אחד

ונראה עוד, שהרי המצוה היא תשבתו שאור מבתיכם, ובתיכם היינו הבית או עכ"פ חדר, וכן מפורש בריב"ש ששני בתים שלו הוי כל אחד מצוה בפני עצמו, וכמו במילת תאומים, אבל באותו חדר עצמו אם מונח עוד דבר שלא בדק לא קיים המצוה כלל, (ואף שלענין אם סח לאחר הברכה אפילו בהתחלת הבדיקה אינו מעכב בדיעבד, אף שעדיין אין כאן קיום מצוה, מ"מ נקרא התחלה, ולכן אינו הפסק לברכה). ומ"מ מי שרוצה לקיים מצוות בדיקה בעצמו ומברך ובודק לזכות בהמצוה, נראה שראוי לו לברך ולבדוק עכ"פ חדר אחד לקיים בזה מצוות תשבתו.



מו"ז סימן לא [ח"ז קנט]

גדרי מצוות שריפת חמץ בבני ביתו

קיום מצוות תשבתו לכתחילה הוא בשריפה ממש וכן נהגו לשרוף בע"פ החמץ

במצוות שריפת חמץ כבר הבאנו לעיל דברי הרמ"א (ס"ס תל"ד) שאין לבטל ואחר כך לשרוף שמבטל עי"כ מצוות שריפה כיון שבכה"ג החמץ אינו שלו ע"ש, ומשמע שראוי לכל אחד לקיים המ"ע דתשבתו ע"י שריפה דוקא בערב פסח, וכן נהגו כל ישראל לשרוף בערב פסח את החמץ בחצר.

שתלוי בכל בית לבין חובת תשובתו, מ"מ נראה דכיון דכתיב תשובתו שאור מכתבים תלוי ג"כ בכל בית וכמו שהוכחנו לעיל.

וממילא ל"ק מה שהקשינו על ב"ב של אדם שאינם מקיימין מצות תשובתו, שלא נתחייבו כיון שאין להם בית, ואין מצוה עליהם לזכות בבית ובחמץ כדי לקיים המצוה וכמבואר בשו"ת מהרי"ק, ולדברינו עיקר המצוה מוטל רק על מי שיש לו בית משלו או ברשותו כגון ששכרו.

חובת תשובתו הוה מ"ע דהזמן גרמא דחובתו דוקא
בי"ד ת"כ נראה דנשים פטורות ממצוה זו

ונראה שנשים אינן מצוות בהאי מ"ע דתשובתו לפני זמן איסורו לבער ע"י מעשה שריפה דוקא, שזהו מ"ע שהזמן גרמא, ואף שלאחר זמן האיסור שעוברת בבל יראה, נראה שחייבת ממ"ע דתשובתו להשבית כדי לתקן האיסור שעברה, מ"מ לפני הזמן ה"ה דומה לכל מ"ע שהזמן גרמא שפטורה ואין האשה מצווה, ויכולה גם לכתחילה למכור או לאכול הכל, ואף שלא מצאתי הדין מבואר בפוסקים, מ"מ מסברא נראה כמ"ש דמאחר שהמצוה במעשה לפני הזמן תלויה בזמן, ובמצות שהזמן גרמא אין חיוב בנשים ע"כ פטורות, (ורק בגדר מצוה קיומית והבית הוא שלה יכולה היא לקיים את המצוה כמו כל מצות עשה שהזמן גרמא).

בפסק הגר"ל דיסקין דמקל באשה דהוציאה
חמצה אחר חצות לרה"ר דאינה מצווה בתשובתו
וצ"ב דאחר חצות בודא מצווה

ואני תמה על הגה"ק הגר"ל דיסקין וצ"ל בקו"א בפסקיו שמיקל בהפסד מרובה באשה שהוציאה את חמצה לאחר חצות לרשות העכו"ם, ומצדד להקל משום

מ"ע בפני עצמה, אפשר דצריך לברך פעמיים, אלא ודאי מוכח שבביעור חמץ ג"כ עיקר המ"ע היא לבער מביתו או חצרו, ובכל בית מקיימין האי מ"ע, ושפיר מוכיח דסגי בברכה אחת כיון שהענין חדא כמו בחמץ.

ובמועדים וזמנים ח"ג (קצ"ג) יישבנו בזה דברי רש"י (כ"ז:) שמחלוקת רבי יהודה ורבנן אם ביעור חמץ בשריפה או בכל דבר מיירי ביוצא בשיירא וכדו' תוך שלשים יום לחג ע"ש, ותמוה שמסברא נראה שאם מבער לפני הפסח דמתקיים המ"ע רק בסוף כשהבית נקי לגמרי מחמץ, דלא מסתבר לומר דכל כזית שאוכל או שורף ומבער שלשים יום קודם לחג דמתקיים בזה המ"ע, ואם כן ביוצא לדרך אינו מקיים בביעור מצות תשובתו שהרי הוא אוכל עוד חמץ ונשאר ברשותו, והיאך שייך בזה פלוגתת רבי יהודה ורבנן, ולדברינו ניחא דמיירי שעוזב תוך שלושים יום את הבית, ואז משבית החמץ מביתו לגמרי, ושפיר מקיים בזה המצוה שחל על כל בית ובית וכמ"ש, וכעין הוכחה לדברינו שבטור (תל"ט) כתב צבור אחד של חמץ וב' בתים בדוקים ואתא עכבר ושקל ולא ידעין להי מיניהו עייל, אם ב' הבתים של אדם אחד וכו' שניהם צריכין בדיקה, אבל אם ב' הבתים של שני בני אדם אין צריך בדיקה אם בטלו ע"ש.

אבל ברמב"ם (פ"ב הלכה י"א) פוטר בשני בתים גם בשל אדם אחד, והיינו טעמא שהחוב הוא על כל בית ובית, ואף שהבעלים ודאי נתחייב, אבל כיון שחיוב הבדיקה הוא על הבית, ע"כ בספק פטרינן כל אחד, ואף שיש לחלק בין מצות בדיקה

ביום, ולפי זה יתבאר לך דין מחודש, שהיוצא לדרך ובודק ביתו בלילה לפני שיוצא, בודק שפיר בלילה אבל מבער ביום דוקא, שעיקר מצותה ביום כמבואר ברמ"א והטעם כמ"ש, (ומיהו לשון הרמ"א "דומיא דנותר שהיה נשרף ביום" צ"ב, שלדברינו בגופו כתיב ביום הראשון תשביתו שצריך יום דוקא).



בנידון אם יש מצוה קיומית בהדלקת האש

בכה"ג דכמה דיירים שורפים חמצם ואחד הצית האש אם האחרים מקימים מצוות שריפה במה דמגישים דבלא"ה היה נשרף

ונסתפקתי בגדר מצות שריפת חמץ, בגוונא שבאים מספר דיירים לשרוף חמצם, והניחו חמצם יחד, ואחד מהם הצית את האש, ושאר הדיירים רק הגיסו והיפכו, אבל גם בלעדם היה נשרף הכל בהצתת הראשון, והספק האם האחרונים קיימו את מצות שריפה כהלכתה אף שאינם פועלים את גוף השריפה ודי בכך שהיפכו, או דבעינן שריפה מעליא דוקא.

בסוגיא דזר שהיפך בצינורא

ובשבועות (י"ז:) איתא זר שהיפך בצינורא חייב מיתה, ומסקינן דמיירי בגוונא דאי לא הפך בהו מיעכלי בתרתי שעי והשתא מיעכלי בחד שעתא וקמ"ל דכל קרובי עבודה עבודה היא ע"ש, ואם כן גם כאן י"ל דכשמהפך ומקרב השריפה מקיים בזה המצוה ודי בכך.

אמנם נראה דלא דמי, שבהקטרה החיוב דזר הוא אם שם הקטרה עלה,

שבאשה אין מצות תשביתו, ולדברינו לאחר הזמן דחצות שיש אסור, אשה מצווה בתשביתו ואין להקל כלל וצ"ע.

וביותר נראה לפרש פרטים בעיקר מצות שריפת חמץ, ותמהני שהמפרשים לא ביארו דין זה, שברמ"א (ר"ס תמ"ה) מפורש שטוב לשרפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום, וכתב בביאור הגר"א שם דלרבי יהודא ילפינן שריפת חמץ מנותר שאינו נשרף בלילה ע"ש, ואני תמה דבשלמא עיקר מצות שריפה ילפינן מנותר, כיון שבתרווייהו אסור להותיר, בחג הפסח או עד בוקר, לכן ילפינן שבתרווייהו חיוב שריפה, אבל מה שמצריך לשרוף ביום דוקא זהו הלכה בקדשים (ואפילו תרומה טמאה לא ילפינן מינה לרוב הפוסקים) ואינה הלכה בצורת הביעור אלא מצוה בקודש, ומנלן שגם בחמץ צריך שריפה ביום דוקא.

ולע"ד נראה דרך אחר לבאר פסק הרמ"א, דהנה בחמץ גופא כתיב "אך ביום הראשון תשביתו", ואיתא בגמרא דאתא לרבות יום ארבעה עשר לביעור, דילפינן ביום כניסת היום הראשון כמבואר בתוס' פסחים (ד: ד"ה ואימא) ע"ש בביאור המהרש"ל, ואם כן מה שפוסק הרמ"א שצריך ביום, לא מפני דילפינן מנותר שמצותו ביום, אלא מפני שבחמץ גופא ג"כ כתיב ביום הראשון, ואף שלרש"י גופא להלן כ"ז: מועיל השריפה תוך שלשים יום לחג, נראה שמסברא מדמינן יום שיוצא ליום אחרון ומצותה ביומו וכמ"ש.

דין מחודש דהבודק בלילה קודם דיוצא מביתו צריך לבער החמץ דוקא ביום

אבל עיקר דמיון הרמ"א לנותר לשריפה ביום הוא מפני שבחמץ נמי כתיב

ובזה אומרת הגמרא שבמקרב השריפה נקרא הקטרה וזר חייב, אבל במצות שריפת חמץ לא די בכך שהוא גם כן גורם השריפה, שזהו רק פלגא דמצוה כיון שלא פעל כל השריפה, ובזה יש לומר שראוי לדקדק שיישרף על ידו דוקא, וכיון שבלאו הכי נשרף והוא רק קירב, לא יצא בכך, שזה מועיל רק לאיסור שבת או הקטרה ולא למצות שריפה שעליו.

בפסק השו"ע לעמ' מזיק בהוסיף אחד אש והיה כבר באש המוקדם כדי לשרוף דפטור כה"ג

ונראה עוד להטעים הדברים בעזה"ש, שבש"ע חו"מ (סימן תי"ח ס"ק י') איתא בעשה אחד האש ובא אחר והוסיף, אם יש במה שעשה הראשון כדי שתגיע למקום שהלכה הראשון חייב, ואם לאו הראשון פטור והאחרון חייב ע"ש, חזינן שהכל תלוי מי גרם השריפה, ואם בלאו הכי נשרף השני אינו חייב שלא פעל מאומה, אבל בביאור הגר"א שם מציין לעיין עוד בהגהותיו בסימן שצ"ו (ס"ק ז') ושם מביא שדין זה אינו ברור כלל, ויש בזה סתירות בש"ע גופא, דבש"ע (שם) איתא לענין מסר שורו לחמשה בני אדם ואחד פשע, אף שהניח האחרים לשמור עליו לא יצא בכך וחייב, וכן לעיל (סימן שפ"א) בחמשה שישבו על ספסל ובלעדיו גם היה נשבר, כיון שהוא גם כן שיברו חייב, ואם כן הדין באש לכאורה תלוי במחלוקת וצ"ב.

מבאר דחלוק יסוד החיוב במזיק דאמרינן אשו משום חציו

ולע"ד נראה דלא דמי כלל, דבאש יסוד החיוב הוא דאשו משום חציו, וכיון שעל ידי עשיית האש ע"י הראשון

כבר בכתו לשרוף הכל הוי כאלו שרפו, והשני פטור מאחר שהראשון כבר נתחייב, אבל במסר שורו לחמשה בני אדם או בספסל, שאין הנזק כמו היזק דאש, שבאלו נעשה הנזק בשעת מעשה ההיזק דוקא, שפיר חייב השני אם על ידו הוקדם הנזק שעדיין לא נעשה וא"ש.

ולפי זה בשריפת חמץ אם הראשון הצית את האש ואשו משום חציו, ויישרף הכל גם בלי האחר, אמרינן שהשני לא פעל כלל, והשני צריך לחדש שריפה כדי לקיים המצוה, וזה שייך רק אם מצות שריפת חמץ ונותר וכן עיר הנדחת תלוי בדיני אשו משום חציו, וכן מצאתי בתשובות הגר"א גורדון זצ"ל שמוכיח שגם במצוה יש דין אשו משום חציו, שמועיל הצתת האש דעיר הנדחת לכל העיר.

אמנם לע"ד נראה שבמ"ע כמו נותר או שריפת חמץ או עיר הנדחת לא צריך דין אשו משום חציו, שעיקר המ"ע היא הפעולה שיהא שרוף ולא צריך לזה כחו ממש ודין שליחות, ואם הוא רק גורם השריפה קיים המ"ע, דכיון שעל ידו נעשית הפעולה די בכך, ולפ"ז יוצא שסגי בקירוב האש, ואף שהראשון הצית אבל השני שקירב את האש דיו בכך לקיום המ"ע, שהראשון לא מקיים מ"ע בשריפת חמץ חבירו, ובעל החמץ שקירב הכילוי יצא בכך המצוה, וכשכולם עומדים שם נראה שבלאו הכי אם אחד הצית היינו בשליחות כולם ובעבורם ולכן כולם יצאו, אבל גם בלא זה נראה שלהאי מ"ע סגי בקירוב האש וכמ"ש, ותמהני שהמפרשים לא ביארו גודרי מ"ע דשריפת חמץ וצ"ב.

למעשה אם אחר מצית במעמד כולם נחשב כשלוחם אמנם בלא הצית בשביל כולם בכה"ג סגי דעשה פעולה קטנה למחר השריפה להפך וכדו'

נמצא לפי דרכנו דאם אחד הצית במעמד כולם אמרין דהיינו בשליחות כולם, ומועיל אף בלי שום פעולה מכל אחד ואחד, אבל אפילו אם לא הצית עבור כולם, כל מי שמקרב האש סגי בכך למ"ע דשריפה ויצא חובתו.

וביותר נראה ליישב מנהג ישראל שאין מקפידים כלל בכ"ז, ואף שהגרע"א בהגהותיו לא"ח (תמ"ו) ס"ל שאם שרף חמץ על ידי עכו"ם לא קיים המצוה מפני שאין שליחות לעכו"ם, דבריו צ"ע דנראה שעיקר המצוה היא שיתבער מן העולם ע"י שריפה, ואף שהוא לא ביער בעצמו או שלוחו, כיון שדואג שיתבער ונשרף על ידו, אף שלא בשליחותו ואפילו בעכו"ם קיים בזה המ"ע, שעיקרה שיתבער ודי בכך, כמו במ"ע דמעקה דמבואר ב"מחנה אפרים" שאפילו בעכו"ם מקיים המ"ע שהמצוה היא שיהא מעקה ומתקיימת המצוה גם בלי שליחות, וזהו הגדר גם במ"ע דשריפת חמץ וכמ"ש, ולכן אין צריך לקיום המ"ע דשריפת חמץ כל הפעולות שהבאנו.



ח"א סימן רצב

למצוות שריפת חמץ בי"ד בבקר האם ראוי שיהיה ברשותו דוקא

חידוש דכיון דמצוות תשובתו היינו מבתיכם א"כ ראוי לשרוף החמץ דוקא ברשותו

בהגדה של פסח העליתי שראוי לשרוף החמץ בחצרו דוקא או אפילו ברה"ר תוך כלי שלו דהוה כמו בחצרו, ולא

ישרוף בחצר של רבים, שלדעת הרמב"ן עה"ת פר' בא וכנראה שלזה הסכים הגר"א ס"ס ת"מ מאחר שנאמר תשובתו שאור "מבתיכם", אין חיוב ביעור מה"ת אלא כשנמצא ברשותו שבזה עוברין בבל יראה ע"ש, וע"כ אם קודם ששורף מוציא החמץ לרה"ר לא פעל, דהוה כאינו שלו, שאינו מצווה כלל לבערו בלאו הכי כשאינו בביתו, ואם כן לא קיים מצות שריפה שאין חל חיובה כשאין החמץ בביתו, וזהו הערה נפלאה לשרוף כשעודו ברשותו שבזה חל החיוב תשובתו שאור מבתיכם, ותמהני שהפוסקים לא העירו בזה.

תמה מהדין דמפרר וזורה לרוח ומבאר דהיינו לרבנן וקודם זמן איסורו אזלינן כר"י דמצוותו בשריפה דוקא

ובמה רבנים השיגו מהא דלרבנן מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, וע"כ הים אינו ברשותו, ולדברינו קשה היאך מועיל, ולכאורה ע"כ מוכח דמועיל ביעור אף שאינו ברשותו, והסברתי שלרבנן שאני דמקיימין תשובתו בכל דבר, ובלבד שאינו ברשותו, וכן מפרש הגר"ח מבריסק זצ"ל בספרו הלכות חמץ ומצה שלרבנן קיום המצוה במה שאין לו חמץ, וכן הוכיחו כמה אחרונים מפסחים (ו ב) "וכי משכחת ליה ליבטליה" שמקיימין לרבנן גם בזה המצוה, ונקטו רבנן זורה לרוח ומטיל לים, אף שלרש"י נחלקו קודם זמן איסורו, הלוא מועיל לדידהו גם לאחר זמן איסורו שבלאו הכי אינו ברשותו, (עיין בגר"א א"ח תל"ד בביאור הרמ"א ששורף ואח"כ מבטל בע"פ), ולא מועיל אז הוצאה מביתו וכמבואר בשאגת אריה, ולכן נקט שפיר במשנה מטיל לים והיינו מפני לאחר זמן איסורו, שבודאי לא מועיל הוצאה מרשותו לבד, שבלאו הכי

מו"ז סימן כט [ח"ג קצד]

מצות תשובתו שאור מכתבים

בדברי החינוך בשיטת רש"י דמקיים מצוות
תשובתו רק בחצות בשב ואל תעשה דאין לו חמץ

בפסחים (ד:) פירש רש"י דביטול סגי
מה"ת דכתיב תשובתו ולא
כתיב תבערו, והתוס' תמהו דהקרא
דתשובתו הבערה היא ולא ביטול דהא
מירי לאחר זמנו דלא מהני ביטול ע"ש,
וב"מנחת חינוך" (מצוה ט') מיישב קושיית
התוס' בהקדם חקירה בעיקר גדר מצות
תשובתו מהו ענינה, אי מקיים המצוה
בשוא"ת שאין לו חמץ ברשותו מחצות
ואילך כשם שבשבת מקיימין המצוה במה
ששובת ולא עבד מלאכה הכי נמי במה
שאין לו חמץ מקיים המצוה, או לקיום
המצוה בעינן דוקא מעשה השבתה וכדאי
לקנות חמץ ולשרוף כדי לקיים במעשה
המצוה, ומפרש שתלוי במחלוקת רש"י
ותוס' כאן, שרש"י סובר דתשובתו מקיימין
בחצות דוקא, ומבטל החמץ לפני חצות
והמצוה מתקיים בשוא"ת בחצות וא"ש,
והתוס' שהקשו הא ההשבתה לפני חצות
ולא מהני, מפרשי שצריך מעשה לקיום
המצוה ע"ש היטב כל דבריו.

בשיטת רש"י נראה דלר"י גם קודם חצות יש מצוה
במעשה שריפה דוקא

אמנם קשה שרש"י גופא להלן (יב:)
מפרש דהא דאמר רבי יהודא אין
ביעור חמץ אלא שריפה מירי לפני זמנו
דוקא, אבל לאחר זמנו לכ"ע השבתתו בכל
דבר, ואי נימא שלרש"י המצוה מתקיים
בשוא"ת רק בחצות, למה לרבי יהודא צריך

אינו ברשותו, ולמ"ע צריך אז ביעור מן
העולם, ומחדשין רבנן שבים מועיל שאבוד
ואינו בעולם, אבל לפני הזמן, שהשבתתו
לרבנן בכל דבר, אפילו בהוצאה מרשותו
לבד לרבנן מקיים המצוה שעיקרו אז
לפטור עצמו מהמצוה, משא"כ לדידן
שנוהגין לפני זמן איסורו כרבי יהודה, שאין
ביעור חמץ אלא שריפה כמבואר בפוסקים
סי' תמ"ה ס"א, ראוי לשרוף ולקיים המצוה
בחצות או עכ"פ בתוך כלי שקונה לו ונחשב
ברשותו שבה מצוה במצות תשובתו, אבל
אם אינו ברשותו לא חל המצוה כלל,
והסברא נכונה בעזהש"ת.

אם שורף ברה"ר יקפיד לשרוף בתוך כל שלו
הן אמת שראיתי גדולים וטובים שלא נהגו
להקפיד בזה, וכנראה דעתם דאמת
שאם אינו ברשותו לפני זמן איסורו אינו
עובר, כשם שמפרר לרוח וזורר לים אינו
עובר, מ"מ לרבי יהודה יוצא מצות השבתה
המעולה כשצריך לבער - דהיינו לרש"י
לפני זמן איסורו - בשריפה דוקא כמו
בנוטר, ולא קיים מצוה זאת עד ששורף
עכ"פ מקצת חמץ, ובשריפה מקיים המ"ע
ולא בהוצאה מרשותו אף שאינו עובר
ואכמ"ל, אבל נראה שיש לדברינו יסוד
בהלכה, ולכן אני רושם הדברים כאן שראוי
לשרוף ברשותו, או אם שותף ברה"ר
וכדומה שיקפיד אז לשרוף רק בתוך כליו
דהוה כברשותו, שאז כשנשרף הוי עוד שלו
ומקיים המצוה בשריפה דוקא.



שריפה דוקא, והא אפילו בכל דבר נמי מועיל לפני הזמן כיון שהמצוה בלאו הכי מתקיים בחצות כשאין לו חמץ, וע"כ משמע שלרש"י המצוה במעשה השבתה והיינו לפני חצות וצריך שריפה דוקא וע"ש במנחת חינוך שנדחק.

מבאר דאף דקיום מצוות תשבתו הוא במה דאין לו חמץ מ"מ כיון דאמרה תורה תשבתו א"כ יש בהשבתה חמץ נמי מצוה קיומית

ולע"ד רש"י מפרש גדר חדש בעיקר מצות תשבתו, ונקדים קושיות המפרשים על דבריו דס"ל דמחלוקת רבי יהודה ורבנן לפני זמנו דוקא, ותמהו כיון שלפני זמנו לרש"י גופא מועיל ביטול דכתיב תשבתו ולא תבערו, למה לרבי יהודה לרש"י צריך שריפה דוקא לפני זמנו, והלא אפילו בכל דבר מועיל דלא גרע מביטול, דהא ודאי אם מפרר לרוח וזורה לים ביטלו נמי בלב, ולרש"י ילפינן דביטול מועיל מדכתיב תשבתו, וא"כ גם לרבי יהודה יועיל בכל דבר שעכ"פ ביטלו וזהו השבתה, וגם עיקר שיטתו תמוה דרבי יהודה יליף דבשריפה מנותר דמיירי שכבר עבר, ולרש"י לאחר שעבר השבתתו בכל דבר, ולפני שעבר דלא דמי לנותר כלל הוא דצריך שריפה, ובכלל תמוה שלפני זמנו מהני נמי מכירה לנכרי, ופשיטא דלא דמי לנותר ולמה צריך אז שריפה דוקא ועיקר שיטת רש"י צע"ג ולא נתבאר במפרשים.

אמנם נראה דעיקר שיטתו חידוש נפלא שסובר דמ"ע דתשבתו מקיימין תמיד בחצות בשוא"ת במה שאין לו חמץ, אבל מדכתיב בלשון תשבתו דהיינו לשון צווי, ילפינן שיש איזה מצוה גם בהעשייה, ומצות עשייה פשיטא דעיקרה לפני חצות

דוקא, ונחלקו רבי יהודה ורבנן היאך משבתין, אבל לכ"ע בחצות מקיימין המ"ע במה שאין לו חמץ, והעיקר דלפני חצות נלע"ד שיסודה מצוה בעלמא ולא מעיקר המ"ע דתשבתו כלל וכמו שנוכח להלן בעזהשי"ת, ובמצוה בעלמא דעשייה לפני חצות היא שנחלקו רבי יהודה ורבנן היאך משבתין, ונבאר בעזהשי"ת להלן הגדר בזה.

ולדברינו מעכשיו מיושב כמין חומר עיקר שיטת רש"י, דביטול ילפינן מדכתיב במ"ע לשון תשבתו רק שאם ביטל והחמץ בחצות מושבת דסגי וקיים המ"ע, אבל למצוה מיוחדת בעלמא דעשייה, ילפינן לרבי יהודה מנותר שצריך ג"כ עשייה ובעינן שריפה דוקא, ובה לא סגי לרש"י בביטול, ומה דילפינן ביטול מתשבתו, היינו רק שאם ביטלו מקיים בחצות המצוה בשוא"ת דאין לו חמץ, אבל למצוה בעלמא דעשייה צריך מעשה ולא השבתה בלב, וא"ש שלרבי יהודה צריך שריפה דוקא ולא מהני מפרר לרוח כביטול, שבביטול גופא מקיימין בחצות רק עיקר המ"ע במה שאין לו חמץ, אבל המצוה בעלמא דעשייה צריך עשייה ממש דהיינו שריפה ולא ביטול בלב, ול"ק דלאחר זמן אסורו לרש"י ניבעי שריפה דהוה אז דומיא דנותר ממש, ולדברינו א"ש דאז המצוה מתקיים גם בשוא"ת ולא דמי לשריפת נותר כלל, וכן ל"ק דלפני הזמן מועיל מכירה לנכרי וא"כ לא דמי לנותר, שמכירה לנכרי מועיל רק שבחצות מקיימין המצוה, אבל במצוה דמעשה השבתה ילפינן מנותר שצריך שריפה דוקא והכל א"ש בעזהשי"ת (וכעין זה ראיתי שפירש בספר "תוספות חיים" על

פסחים [סימן א], אבל דעתו דלרש"י המ"ע ממש לפני הזמן ולאחריו, ולדברינו אינו מ"ע ממש לפניו כמו שנתבאר^ח.

ראה לסוד זה דאכא מצוה קיומית בהשבתת החמץ מדברי הגמ' יב:

ועיקר היסוד דילן דלרש"י לפני חצות ילפינן שיש מצוה בגוף העשייה מלשון תשובתו, אבל אינו אז מעיקר צווי המ"ע ממש, הוכחתי ע"כ שכן דנראה דמוכח הכי מהגמרא להלן (יב:) דמסקינן שרבנן אסרו באכילה שעה חמישית מפני שיהבו ליה שעה אחת ללקט עצים, וע"ז מתמהינן והא בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, ופירש רש"י "וטורח זה למה אם אין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו וישביתנו" ע"ש, וקשה הא לרש"י מצות תשובתו לפני זמנו דוקא, ובזה לבד קאי רבי יהודה, ואם ימתין עד שביעית הלוא מפסיד האי מצוה מיוחדת לפני זמנו, וא"ש דיהבו ליה שעה אחת וא"כ מהו קושיית הגמרא.

אמנם לדברינו ניחא, שעיקר המ"ע מקיימין בלאו הכי בחצות דוקא במה שאין לו ברשותו חמץ וסגי, ולפני חצות נראה שאינו אלא מצוה בעלמא

דעשייה מלשון הקרא כמ"ש ובעינן בזה שריפה לרבי יהודה, אבל אין בזה ביטול עיקר מ"ע דתשובתו, וכיון שכן סברת הש"ס דלא צריך להחמיר בשעה נוספת שמא לא יהיה לו עצים ויבטל מצוה בעלמא דעשייה, שעיקר המ"ע יסודה בחצות דוקא וזה מקיים בלאו הכי אפילו משבית אחר חצות בכל דבר וא"ש דסברת הגמרא שאין להחמיר באכילה שעה נוספת שמא לא יזכה במצות עשייה בעלמא שאינו חובה כמ"ע ממש כנלע"ד וע"ש היטב (וממה שפירש רש"י דימתין עד שבע מוכח דמשהה חמץ בערב פסח עד לאחר חצות כדי לבער שרי, ויש לדחות דלרבי יהודה תשובתו מ"ע ושרי, אבל לרבנן הוה בגדר איסור עשה ולא שרי, ועיין רש"י ו. ד"ה כופר, דמשמע דאסור להשהות לבער אבל מיירי בפסח גופא, שוב האיר ה' את עיני ומצאתי בר"ש משאנץ להלן כט: שפירש מרש"י כאן דממתין עד שבע לעצים דס"ל משהה חמץ ע"מ לבערו שרי ע"ש).

מבאר בזה פסק הרמ"א דמצוות ביטול היינו רק אחר השריפה מבאר דאם מקדים הביטול אינו מקיים תו מצוות שריפה

ומעתה בדברינו מצינו דרך נפלא לקיים פסק הרמ"א דצע"ג שפוסק

ח. ובחידושי העליתי דבר חדש, שבמשנה סוף תמורה מפורש "חמץ בפסח ישרף" והיינו כרבי יהודה, הרי לכאורה משנה מפורשת דחמץ בפסח גופא ישרף ודלא ברש"י דרבי יהודה קאי לפני הזמן דוקא, (ועיין ר"ש משאנץ יב: ומהר"ם חלוואה שם" וצע"ג), רק נראה שבמצות ביעור חמץ לרבי יהודה כלול תרי ענינים, ראשית שלא יעבור בל יראה או לתקן מה שעבר צריך לדידה שריפה דוקא, ועוד מדין איסור הנאה דחמץ צריך שריפה דוקא וכדאיתא להלן (כז.) "נותר אסור בהנאה וחמץ אסור בהנאה, מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה" הרי דהאיסור הנאה סיבה לחייב שריפה לרבי יהודה, ונראה דרש"י מפרש בחיוב תשובתו האיסור בל יראה שצריך שריפה דוקא היינו קודם זמן איסורו, אבל אחר כך שעובר לא קפדינן רק משביתו בכל דבר, אבל הא ודאי מדין איסור הנאה, גם לרש"י לאחר זמן אסורו דוקא הוא דטעון שריפה, שרק אז אסור בהנאה, ועיקר דברי רש"י חידוש דקודם שעבר הוא דמחפש עצים לקיים מצות תשובתו בשריפה, אבל לאחר זמן ביעורו שכבר עבר דעתו שיסודה בשריפה רק מפני האיסור הנאה, וע"כ אינו משהה בשביל כך חובת ביעור שחל עליו, ורש"י לעיל (יב:) שפירש שלאחר זמן אסורו משביתו בכל דבר הלוא מיירי התם שאין לו עצים ע"ש, והמשנה דתמורה עיקר הדין קמ"ל דבעי שריפה מדין איסור הנאה, והיינו ביש לו עצים וא"ש, והארכתי בזה ליישב הסוגיא להלן כז: ואכמ"ל.

הכוונה שבכל לחם שאוכל או משבית שלשים יום קודם החג מקיים מ"ע, רק מסתברא דקיום המצוה בכזית אחרון שבזה השבית חמצו ואין לו חמץ ברשותו בפסח, וא"כ היאך מוקים רש"י הפלוגתא ביוצא לדרך שלשים יום קודם החג, והא אין זה כזית אחרון שאוכל עוד חמץ בדרך, ומה שאוכל הוא ע"כ ברשותו לרוב הפוסקים, ודוחק לאוקמי בגוונא שאינו אוכל עוד חמץ בדרך כלל וצע"ג.

דברי הקה"י דהמצוה בכל כזית וכזית

(ובמכתב מהגאון המפורסם רבי יעקב קניבסקי [שליט"א] זצ"ל כותב לי שדעתו נוטה שהמ"ע בכל כזית וכזית דומיא דנותר ולא דוקא באחרון, אבל מה"ת המצוה רק בערב פסח וכדכתיב אך חלק, ושלשים יום קודם רק מדרבנן ודבריו צ"ע ע"ש ברש"י כז:).

ובשעתו השבתי שעיקר המצוה לפני הזמן לרש"י הלוא יסודה מצות עשייה בעלמא שלא יהיה ברשותו חמץ בחצות כמ"ש, וכה"ג אם אוכל להנאתו לא קיים שום מצוה, דאפילו מצות אין צריכות כוונה כיון שיסודה כאן הכשר נראה שאינו מצוה אלא כשמתכוון להמטרה והיינו ששורף רק כדי לקיים מצות תשביתו וא"ש שאם עוזב ביתו ושורף להשביתו מקיים בזה מצוה, אבל מה שאוכל להנאתו אינו מצוה כלל ודוחק.^ט

בסימן תל"ד (ס"ק ב) "ואין לבטל ביום אלא לאחר ששרף החמץ כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו" ע"ש, ודבריו תמוהין דמאי איכפת לן אי מבטל ואחר כך שורף, והא מצות ביעור לפני זמנו היינו רק לרש"י דסובר דרבי יהודא קאי לפני זמנו, דלשיטת התוס' דרבי יהודא קאי לאחר זמנו לדידהו אין שום מצוה לפני זמנו וכמבואר ברא"ש פ"ק (ס"ק י') ע"ש היטב, וע"כ סברת הרמ"א לרש"י וכמבואר בפר"ח, וקשה הא לרש"י גופא נפקא לן ביטול דכתיב תשביתו וא"כ אפילו מבטל ואחר כך שורף מהני דמקיימין לדידהו בביטול מצות תשביתו, ולדברינו א"ש דקאי לרש"י ובביטול לא מקיימין כלל המצוה דעשייה כמ"ש, ושפיר פוסק שצריך לשרוף קודם דוקא וא"ש (וק"ק לשון הרמ"א כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו, והא לרש"י אפילו ביטלו שלו רק אין חיוב ביעור, ואולי כוונתו בחמץ שלו היינו שטעון ביעור וא"ש).

בשיטת רש"י דיש מצוות ביעור כבר ל' יום קודם החג

ונבאר עוד משיטת רש"י שהקשיתי מזמן (ומובא נמי בהגדה של פסח "מועדים וזמנים" בדיקת חמץ ס"ק ה) היאך מוקי רש"י דברי רבי יהודא ורבנן לפני הזמן, וכן פירש להדיא להלן כז: שמחלוקת רבי יהודא ורבנן מיירי ביוצא לדרך שלשים יום קודם החג ע"ש, ואני תמה דמסתברא שמצות תשביתו שמקיימין לרש"י לפני הפסח, אין

ט. זהו לע"ד עיקר ויסוד גדול במצות דבהכשר אם אין כוונתו למצוה לבד אינו מצוה כלל, ועיין במ"א (סימן ל"ח), בכותב תפלין רק בשביל השכר שמקבל דלא נקרא עוסק במצוה, ובבה"ל שם פליג והביא ראייה מגמרא ב"מ (פב:) דמלוה לחבירו להנאתו מפני שצריך למשכון נקרא ג"כ עוסק במצוה ע"ש, ולדברינו נראה דבמלוה לחבירו זהו גוף המצוה, וא"כ אף שלא מתכוון למצוה לבד נמי הוא מצוה עביד, אבל בכותב תפלין אינו אלא הכשר להנחה, ולכן אם מתכוון לשכר ולא למצוה אינו מצוה כלל, ובפסחים (ג:) במי שלא עבד מלאכה כל השבוע מפני שהוא

מבאר דשיטת רש"י דחובת תשובתו הוה דוקא
תשובתו מבתכם וחל דוקא על בית דוקא

אמנם האמת נראה בביאור דבריו שדברי
רש"י הם יסוד גדול בגדר מצות

תשובתו שאור מבתכם, ואם עוזב ביתו אף
שנשאר אצלו או בבית אחר חמץ קיים
באותו בית שמבער המצוה, וחל מעכשיו
המצוה על בית אחר, וא"ש שאם מבער כל
החמץ מהבית ועוזב מקיים המצוה, ואף
שנשאר אצלו או במק"א חמץ וחל עלה
מעכשיו המצוה, במקומו מיהת קיים מצותו
כמו שיבואר.

ויסוד הדבר דתשובתו מקיים כשמבער
מכל בית ובית מבואר בשו"ת
הריב"ש (סימן שפ"ד) שדן במילת תאומים
אם צריך בכל אחד ברכה, ומדמה לבדיקת
חמץ שאין צריך בכל בית ברכה ע"ש,
ודבריו תמוהין דלא דמי דבתאומים בכל
ילד מקיים מ"ע, אבל בבדיקת חמץ רק
כשאין ברשותו עוד שום חמץ והיינו בכל
בתיו מקיים המצוה, אלא מוכח שאם מבער
מהבית מקיים נמי בכל בית המצוה וא"ש
(ודלא כר"ן פ"ק דפסחים שאינו אלא מצוה אחת
ואפילו סח לא איכפת לן דהוה כיושב בסוכה
ומסיח ע"ש).

ומעתה א"ש שיטת רש"י כמ"ש, דבעוזב
ביתו שלשים יום קודם מקיים
באותו מקום המ"ע, וצריך לרבי יהודה

שריפה דוקא, ואף שנשאר אצלו חמץ
במקום אחר, התם מיהת קיים מצותו ולכן
צריך שריפה דוקא והכל א"ש ודו"ק היטב
בכ"ז.



בנידון ההידור לכל אחד מב"ב לקנות כזית חמץ לבערו

ובעיקר דין הרמ"א שהבאנו למעלה
שאינן לבטל לפני שריפה
שיקיים בשלו מצות שריפה, ואנו הסברנו
פסקו דס"ל כרש"י שמצות תשובתו לפני
הזמן וע"כ ראוי לשרוף דוקא, ולכאורה
הידור לכל אחד ואחד מבני בית לקנות
כזית חמץ ולשרוף לקיים מצות שריפה,
אבל אני תמה למה הרמ"א מחמיר כרש"י
בשעה שתוס', הרא"ש, רז"ה, וראב"ד
בהשגות שם, אור זרוע, סמ"ג ושאר
ראשונים לא ס"ל כרש"י, והגר"א סימן
תמ"ה מסיק לדינא שדעת כל הפוסקים דלא
כרש"י, ולכאורה הלוא הרמ"א מחמיר
כרש"י, וע"ש בהגר"א (ס"ס תל"ד) שמפרש
ברמ"א כהתוס', וצ"ע שלתוס' המצוה
כחצות, ואפילו מבטל ואחר כך שורף
כשאין לו בחצות חמץ סגי ומקיים המצוה,
וא"כ אי אפשר לפרש כהתוס', וצ"ע למה
הרמ"א מדקדק לשרוף ואחר כך לבטל
לקיים מצות שריפה (ועיין במהרי"ק שורש
קע"ד שאין צורך לקנות חמץ לקיים המצוה).

מפונק עביד בערב שבת מצוה אף דלא מתכוון, דהשבייתה בע"ש גופא מצוה וא"ש.

ובדרך ציור הסברתי עוד הדברים, הגע בעצמך מי שעובד רק בשכר והוא פועל לבנות או לתקן בית הכנסת
וכדומה, האם נימא שמקיים כל הזמן מצוה דבונה מקום קדוש אף שהוא פועל פשוט אך ורק בשביל השכר,
ולדברינו יש לומר דבכה"ג דהוה הכשר אם אינו מתכוון למצוה רק לשכר אינו כעוסק במצוה כלל וא"ש, והארכתי
במק"א לפלפל בגדר מצות בנין ותיקון בית המקדש ובית הכנסת שיסודם הבשר והעיקר שיהא בנוי, ובחידוש
המ"א שבשכר אין דינו כעוסק במצוה האריכו האחרונים ואכמ"ל.

ואמרתי שאם מבטל ואחר כך שורף הלוא מפקיע בזה מעליו המצוה וגרע (עיין תוס' ערכין ב. ד"ה הכל, וכה"ג הוא דפוסק הרמ"א שאין לעשות כן, אבל אין ראייה שלדינא לרמ"א חייב כל אחד ואחד לקנות או עכ"פ להשתתף בכזית חמץ דוקא בערב פסח כדי לזכות בזה בהמצוה וא"ש כמ"ש ואכמ"ל).



דברי הראשונים דמוכח דתשובתו הוא מצוה קיומית

ובעיקר מה שהבאנו חקירת המנחת חינוך (מצוה ט) במ"ע דתשובתו, האם המצוה מתקיימת גם בשוא"ת, שאם מושבת החמץ מביתו מקיים מ"ע, או דבעינן עשייה בפועל לשם קיום המצוה, והנ"מ אם צריך לדקדק שיהא לו חמץ קודם פסח כדי לבערנו, או שאין צריך לחזור כלל אחרי חמץ, דגם אם מושבת החמץ מביתו מקיים מצוה זו ע"ש.

ותמהני שלא הביא דברי המרדכי ריש פסחים, שהריב"א היה רגיל להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד תחילת שעה ז' כדי לקיים ביעור חמץ בזמנו, וכ"ה באו"ז, ומוכח להדיא דס"ל דתשובתו הוא מ"ע כמו תפילין וק"ש שחייבין לקיימן בפועל, דסבר הריב"א דהמצוה תשובתו היא לאחר חצות ע"כ השהה לקיים המצוה ובברכה.

ומה דתמהנו עליו שם, דהיאך היה סומך על השעות לעמוד בספק תשובתו מתחילת שבע, דהא נכנס בזה לחשש איסור, צ"ל דאם הוא עוסק בתשובתו אינו

עובר כלל, וראיה לזה מסוגיא דגמרא דף י"ב.; דמפרש רבא טעמא דרבי יהודא דתולין כל חמש, דר"י לטעמיה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים, ואיתיביה רבינא דהא בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, ופירש"י וטורח זה למה אם אין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו וישוביתו בכל דבר ע"ש, ולכאורה קשה הלוא ברגע דחצות עובר במ"ע דתשובתו ומאי פריך דימתין, אלא מוכח שאם עומד לשרוף את החמץ אינו עובר בתשובתו, כיון שמתכוין בזה לשם מצוה.

מיהו אנן לית לן כריב"א שמצוה להשהות החמץ עד אחרי חצות, ומקיימן המ"ע דתשובתו בחצות במה שאין לו חמץ בבית, ורק אם מוצא חמץ לאחר חצות צריך להשביתו בשריפה, אבל קודם חצות גם מצווה בהשבתת החמץ בשריפה, וכשיטת רש"י, וכן מבואר ברמ"א (סימן תל"ד) שאין לבטל ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצוה שריפה בחמץ שלו.



ח"ו סימן צח י'

וריקת חמץ לפח אשפה ציבורי

יכול לזרוק חמצו לפח אשפה ציבורי הנמצא ברה"ר קודם זמן איסורו, ויפטר מלבערו כמבואר באחרונים סימן תמ"ה, רק שצריך לשייר כזית כדי לקיים בה מצוה ביעור חמץ בשריפה לר"י, או לרבנן משביתו בכל דבר. אבל חמץ המונח בפח אשפה הנמצא ברשותו או אפילו ברשות משותפת עם שכנים, אפילו אם הפח הוא רכוש העירייה, או כשהעירייה נתנה

יש לחוש דשכמם ישארו שם חמץ וע"כ אם נוהג להפקיר בפ"ג לפי זמן בדיקה

וקשה לקיים בכה"ג מצות ביעור חמץ, שאפילו אם הוא מבער כדין, הרי השכנים לא מבערים, וגם אפילו כשמבערים חמצם לא מדקדקין לשרוף לגמרי כדין אלא זורקים לאשפה וכדומה במקום שנחשב רשותו, ולכן אני נוהג בס"ד עוד ביום י"ג לומר לג' ידידים (אחד אפילו קרוב ושנים רחוקים דוקא כעדים) "הריני מפקיר כל זכויותי בחצר, גג, חדר מדריגות ובפח האשפה ומקומו", ושוב אין אני עובר אם נמצא חמץ בפח אשפה או חצר כיון שהחמץ אינו שלי וגם לא מונח ברשותי שהפקרתי גם מקום האשפה, ומגסי הגאון רבי משולם דוד סולוויצ'יג שליט"א שמעתי ג"כ שנוהג להפקיר, ואם מפקיר לפני זמן בדיקה נראה שפטור גם מבדיקה בפח אשפה וכדומה.

בפדון פח אשפה אי כל החמץ שם נקנה לעירייה **ומיהו** בלי להפקיר לא נתברר אצלי, שכאן (ביוהנסבורג) אנשי העירייה מעמידים פח לרשות הדיירים בחצר, ומונח בחצר גופא גם של יהודים או בשותפותם, ויש להסתפק האם כיון שלעכו"ם קונה לו כליו וכמבואר בע"ז (עא ב) "ותיקני ליה כליו", א"כ כשהחמץ בפח דנכרים הוי דהיינו של העירייה, היינו כמו ברשות נכרי ושל נכרי, או נימא כיון שזורקים שם שלא מדעת הבעלים, וחצר דקונה שלא מדעתו אינו אלא מדין שליחות, וזה לא מועיל בעכו"ם שאין שליחות לעכו"ם, (וכמ"ש בנתיבות סימן רכז), וא"כ לא חשיב כחמץ ביד נכרי, והיהודי שניתן לו הפח אשפה

את הפח לשימוש הדיירים בלבד אף שהפח מונח ברה"ר, אז החמץ המונח שם נקרא ברשותו וצריך לבערו. וע"כ יפקיר בפני שלשה את פח האשפה ומקומו, ושוב אינו ברשותו (עיין היטב מה שהארכתי בענין זה בח"א סימן רפ"ט, ובסוף הגדה של פסח "מועדים וזמנים").



ח"א סימן רפט

כשיש בחצר מקום אשפה לכל הדיירים וזורקים שם חמץ בפסח

עגלת אשפה הנמצאת ברשות העירייה סגי בהפקר ואין חובת מחיצה דמאס

נראה שאם אין עגלת האשפה בבעלות השכנים, רק אנשי העירייה מניחים העגלה ברשותם, והוא מפקיר האשפה בי"ד. ואף שהעגלה מונחת ברשותו, וא"כ לכאורה יתחייב להעמיד בפני האשפה מחיצה. וכדין חמצו של נכרי, כמו כן גם של הפקר ראוי להעמיד מחיצה. מ"מ כאן אין צריך להעמיד מחיצה, מפני שהאשפה היא מקום מלוכלך ואין רגילים ליקח חמץ מאשפה ולאוכלו.

אם העגלת אשפה בבעלות השכנים צריך לבערו דוקא ולא מהמ ביטול

אבל כשהפח אשפה בבעלות השכנים גופא, (והחמץ הנמצא שם ראוי עכ"פ למאכל כלבים) נראה שאין יוצאין מצות ביעור כ"ז שנמצא חמץ בכליו דהיינו ברשותו, ותקנ"ח היא שגם את החמץ שביטל או הפקיר צריך לבער מרשותו לגמרי בשריפה או בכל דבר.

מהעירייה להשאלה, חייב לבער מדין חצר את הנמצא שמה, וכן כל מושג קנין העיריה צ"ב.

ולכן עצה טובה להפקיר זכותו בפח אשפה ובמקומו וכמ"ש ובע"כ אינו שלו (ובפסח גופא הגויים זורקים לפח חמץ והפח הוא בשותפותו וצריך מיד לבער או לעשות בפנים מחיצה, וראוי עוד לפעמים לאכילת אדם, ולפי הצעה שלנו כשמפקירו כדין יצא מכל חשש וא"ש טפי).

בגדון שוכר א יכול להפקיר את זכויותיו

ויש לעיין כשאינו אלא שוכר ומפקיר זכויותיו אי מועיל, שהרי מבואר

ב"מחנה אפרים" שהמשכיר זוכה כשהשוכר מפקיר, א"כ היאך מועיל ההפקר והלוא אינו הפקר לכל אחד שאין יכולים לזכות בו, אבל נראה כיון שעכ"פ לא שייר לעצמו והפקיר לגמרי מועיל, וכן מוכח בתוס'

קידושין (טז. ד"ה זיל) שהפקר מועיל בעבד עברי אף שאינו ראוי לאחר לזכות בו, כיון שמצידו הפקיר כל זכויותיו מועיל ההפקר וע"ש בפ"י, ואף שבב"ק (סו ב) איתא שאינו מועיל ייאוש אם הנגזל אינו רוצה לקנות, היינו ייאוש שלא פועל אלא כשנכנס לרשות זוכה וכמבואר באחרונים, אבל הפקר אף אם המשכיר אינו מעוניין לקנות יצא מרשות המפקיר מיד ותו אינו עובר, ומשנה מפורשת בנדרים (מג.) שרק לרבי יוסי הפקר לא יוצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה אבל לדין יצא מרשותו מיד, ושפיר הפקר תקנתא גמורה וכמ"ש.

הדרן למעשה דמי שיש לו פח אשפה צריך לשרוף לפני פסח כל החמץ שראוי עוד לכלב, ואם משום חמץ של שכנים ראוי לו להפקיר בפני שלשה זכויותיו בהמקום ובפח ושוב אינו עובר.

חובת תשובתו בכזית אחרון

ח"ו סימן צח אות יא

קיום מצוות תשובתו דוקא בכזית אחרון

מנהגינו לשייר חמץ כדי לשורפו ביום י"ד קודם זמן איסורו, כדי לצאת שיטת רש"י דס"ל דמקיימין מצות תשובתו בביעור החמץ קודם זמן איסורו (וכדאיתא ברמ"א ר"ס תמ"ה ובביאור הגר"א שם). ובמק"א הארכתי לבאר דלענ"ד נראה מסברא דאינו מקיים המצוה אלא בביעור הכזית אחרון שברשותו, שבזה השבית חמצו ולא ישאר ברשותו חמץ בפסח, אבל

כשמשבית חמץ ועדיין נותר אצלו כזית חמץ אינו מקיים בזה כלל מצות תשובתו. ומרן הגאון ר' יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל כתב במכתב אלי שהדעת נוטה שהמ"ע מתקיימת בכל כזית וכזית שמשבית בערב פסח, ולא דוקא בכזית אחרון, אבל דוקא כשמשבית בערב פסח, אבל מה שמשבית קודם ערב פסח אינו מקיים מה"ת מצות תשובתו. (עיין בדברינו ח"ה סי' ק"כ).

ועכשיו נדפס ספר "מרבה חיים" (מהגרא"ח ברים זצ"ל) ושם (עמ'

ח"ה סימן קכ

מצות תשבתו בע"פ אם הוא בכל חמצו או בכזית אחרון לבד

חקירה א' מקיים מצוות תשבתו רק בכזית אחרון
או בכל כזית

הנה יש לחקור לרש"י דמצות תשבתו
הוא קודם זמנו, אם מקיים רק בכזית
אחרון, או בכל מה שמבער מערב פסח,
וד"ז הוא עיקר ויסוד גדול בגדר מצות
תשבתו היאך לנהוג בע"פ, ונבאר עיקר
הדברים.

מסברא קיום המצוה היינו במה דאן לו חמץ
הנה מסברא נראה דמכיון דיסוד המצוה
הוא להשבית החמץ בכדי שלא יהא
לו חמץ בפסח ולא יעבור, א"כ אינו מקיים
מצוה אלא בכזית אחרון שבזה מבער
לגמרי החמץ מרשותו, אבל אם עדיין נשאר
אצלו חמץ אינו מקיים בזה כלל מצות
תשבתו כיון שלא נתבער החמץ ברשותו
לגמרי ויעבור בפסח.

מבאר דאף דזהו תכלית המצוה מ"מ התורה חדשה
מצוה מיוחדת "תשבתו"

מיהו לפי מה שביארנו במק"א (מוע"ז ח"ג
סי' קצ"ד) דעיקר המ"ע דתשבתו
הוא בשאו"ת, והיינו שלא יהא לו חמץ
מחצות וזהו עיקר המ"ע, ורק מדכתיב לשון
תשבתו שהוא לשון עשיה ילפינן שיש
איזה מצוה בעשיה, והאי מצוה בעשיה
פשיטא דעיקרה לפני חצות, אבל אינה
מעיקר המ"ע כלל עיי"ש, ואי נימא כן יש
לצדד דהמצוה דעשיה מקיים אפי' שאינו
כזית אחרון, דיסוד המצוה שיהא החמץ

רל"ג) מביא מחכ"א ששאל למרן הגרי"ז,
שנודמן לו שאינו יכול להיות בביתו בשעת
שריפת חמץ, ולכן רוצה לשרוף חמץ ביום
י"ד השכם בבוקר, אולם מאידך ג"כ רוצה
שאחר שריפתו יוכלו בני ביתו להמשיך
לאכול חמץ עד זמן האיסור, וענהו מרן
הגרי"ז דיכול לשרוף חמץ בבוקר יום י"ד
טרם לכתו מביתו אף שעדיין משייר חמץ
בבית לאכילת בני ביתו. הרי דס"ל למרן
הגרי"ז זצ"ל דמקיימין מצות תשבתו אפי'
כשאינו כזית אחרון.

אמנם מה שמביא בספר הנ"ל ראה לכך
מהא דאיתא במתני' (מט א) ערב
פסח שחל להיות בשבת מבערין את הכל
מלפני השבת, ופירש רש"י שם חוץ מכדי
אכילתו לשבת, וכתב בספר הנ"ל דמינה
מוכח דמקיימין מצות תשבתו אף שעדיין
משייר חמץ לאכילתו. הנה לדידי אין מכך
שום ראייה, דודאי הא דאיתא במתני'
דבע"פ שחל להיות בשבת מבערין החמץ
בע"ש, פשיטא דאין מקיימין בזה מצות
תשבתו, שאינו כזית אחרון וג"כ עדיין אינו
יום י"ד, (וקיום מצות תשבתו בע"פ שחל להיות
שבת הוא כשמבער בשבת ע"י השלכה לבית
הכסא, עיין בח"ה סי' קכ"ב שהארכנו בזה), ורק
מפני דחיישינן שבשבת לא יוכל לבער כל
החמץ, לכן איתא במתני' שיבער כל החמץ
בע"ש (אף שאינו מקיים בזה כלל מצות תשבתו)
וישייר רק הצריך לאכילתו כדי שלא יכשל
בהשהיית חמץ בזמן איסור.



מושבת, בזה נצטווה רק בשוא"ת מחצות שזהו עיקר המצוה, והמצוה בעלמא להשביית חמץ מקיים בכל כזית שמשבית.

תמה מה שייך ביאור ל' יום קודם הפסח הרי עדיין אוכל חמץ

ולכאורה מרש"י בפסחים מוכח דלא כדברינו, דרש"י (כז:): פירש במחלוקת רבי יהודה ורבנן דמיירי ביוצא לדרך בתוך שלושים יום דזקוק לבער ובזה נחלקו היאך יבער, ותקשי דהא ודאי אין זה כזית אחרון כיון שאח"כ אוכל עדיין חמץ בדרך, ואף אי חבירו מזמינו לאכול הרי הוא כשלו לרוב הפוסקים.

מבאר דחיוב התורה היינו תשבייתו שאור מ"בתיכם" היינו להשביית החמץ מרשותו

ונראה בכיבור הדברים חידוש בגדר המ"ע, שגדר המצוה הוא להשביית מביתו וכמ"ש תשבייתו שאור מבתיכם, ואם מבער מבית אחד את החמץ, אף שנשאר אצלו חמץ בבית אחר, קיים את המצוה באותו בית שמבער וחלה מעכשיו המצוה על בית אחר, ולא אמרינן דמקיים המצוה רק כשנתבער כל החמץ שברשותו, אלא בכל בית שנתבער מקיים המצוה, דתשבייתו שאור מבתיכם נאמר, וע"כ חיוב איכא על כל בית ובית, וא"ש דברי רש"י שבביעור של כזית אחרון מאותו בית מקיים בזה מצות תשבייתו, ובזה נחלקו ר"י וחכמים היאך מקיים המצוה.

בדברי הריב"ש דמדמה בדיקת חמץ למלת תאומים ומבואר דהמצוה היא חובת בית ולא חובת גברא

וראיה לזה משו"ת הריב"ש (סי' שפ"ד) שדן במילת תאומים אם צריך ברכה בכל אחד, ומדמה לבדיקת חמץ שא"צ ברכה בכל בית ובית, ודבריו תמוהין

דל"ד, דבמילה מקיים מצוה בכל ילד, אבל בדיקת חמץ קיים המצוה רק כשאין בכל בתיו חמץ והוי מצוה חדא על ב' הבתים, ומוכח כדברינו דבכל בית ובית מקיים מצוה, אבל הר"ן (פסחים ד. מדפי הרי"ף) כתב דאינו אלא מצוה אחת, וכן מסיק במ"ב (סי' תל"ב ס"ק ד') דדעתו לענין בית וחנות בחצר אחרת דכולהו חדא מצוה הוא עי"ש (עיין בדברינו בח"א סי' רפ"ו מה שדנתי בזה).

דעת מרן בעל הקה"י דקיום מצוות תשבייתו הוא בכל כזית דומא דנותר

ומרן הגאון ר' יעקב קנייבסקי זצ"ל כתב במכתב אלי (נדפס במוע"ז ח"ח סי' מ"ו במכתב ד' הערות על הגדה) שדעתו נוטה שהמ"ע מתקיימת בכל כזית וכזית דומיא דנותר (דמינה יליף ר"י דביעור חמץ בשריפה), ולא דוקא בכזית אחרון, והמצוה היא רק במה שמשבית בע"פ (וכדכתיב אך ביום הראשון דהיינו י"ד תשבייתו) כל כזית וכזית, (והא דרש"י בפסחים (כז:): כתב דהמחלו' דרבי יהודה ורבנן מיירי ביוצא לדרך בתוך שלושים ומבוי' שמצות תשבייתו אינו דוקא בע"פ, היינו משום שלאותו חמץ שיש לו בביתו שלא יוכל לבערו אחר שיוצא לדרך דינו כיום י"ד מדרבנן כיון שהיום הוא היום האחרון שיכול לבער חמץ זה. ועיי"ש מה שהערתי עליו).

מבאר בזה מחלוקת המחבר והאחרונים בדין זרקו קודם זמן איסורו לחוץ ומצאו אחר איסורו א צריך לבערו

ונראה דיש לתלות דוּו מחלוקת המחבר עם האחרונים בסי' תמ"ה, דהמחבר כתב דאם זרקו קודם זמן איסורו לחוץ ומצא אחר זמן איסורו שלא אכלוהו העורבים, יבערנו, והאחרונים נחלקו עליו וס"ל דאם זרקו קודם זמן איסורו לחוץ והפקירו א"צ לבערו.

מבאר דעת המחבר דס"ל דבע"פ חל חובת ביעור
על כל כזית וכזית דנמצא ברשותו

ונראה דהמחבר ס"ל דבע"פ חל מצות
תשובתו בכל חמצו לבערו
מהעולם, ובמפקיר וזורק לרה"ר לא מספיק
לקיים בזה המ"ע, וכשהחמץ ברשותו בע"פ
חל חיובא על החמץ לבערו מהעולם (ולא
פקע חיובו בהוצאתו מרשותו וכמו שהארכנו בסימן
הקודם), ולכן כשלא אכלוהו העורבים חייב
לבערו מהעולם, ואף דיכול למכור החמץ
או לאוכלו או להאכילה לבהמתו ואינו חייב
לבערו וכמפור' מתני' ריש כל שעה, צ"ל
דהמצוה הוא דכשרוצה ליפטר מהחמץ
ומבער, שיהא הביעור בשריפה לר"י ולרבנן
בכל דבר, אבל רשאי ליהנות מהחמץ
לאוכלו או למוכרו וא"צ לבערו.

ואף דלא קיי"ל כרש"י וכמבואר בהגר"א
(סי' תמ"ה ד"ה והמנהג), אבל נהגו
להחמיר כרש"י וכמבואר ברמ"א (סי' תמ"ה)
ובגר"א שם דנהגו לשרוף קודם זמן איסורו
לצאת שי' רש"י, ושפיר החמיר כאן המחבר
לצאת שיטת רש"י אם לא אכלוהו
העורבים.

מבאר דקיום מצוות תשובתו אינו דוקא במעשה
ביעור רק צריך לדאוג דלא יהיה בעולם

[ואי קשיא לך א"כ אמאי מותר להוציאו
לחוץ שיאכלוהו העורבים, והא
באכילת העורבים אינו מקיים מצוה, דהא
אינו משביתו בעצמו אלא העורבים, ואינו
מקיים המצוה אלא א"כ נותן ממש לפניו,
י"ל דמצות תשובתו עיקרה בתוצאת
הפעולה, והיינו שיתבער מן העולם ע"י
שריפה וכדו', ואף שלא ביער בעצמו או
ע"י שלוחו, מ"מ אם דאג שיתבער ונשרף
קיים בזה המצות עשה, וכמו במ"ע דמעקה
דמבואר במחנ"א דאפי' כשבנה עכו"ם
מקיים המ"ע כיון שהמצוה היא התוצאה

שהיא מעקה ואין עיקר המצוה עשיית
הגברא שיהא מעקה, ומקיים המצוה גם בלי
שליחות, שבאופן שעל ידו נעשה מעקה
קיים המצוה, ומיושב בזה קו' רעק"א
בשו"ע (סי' תמ"ו) דהק' על המג"א דכתב
דהמוצא חמץ ביו"ט יתנו לנכרי להטילו
לים, והקשה דע"י נכרי לא קיים תשובתו
כיון שאין שליחות לנכרי ונמצא שלא
השביתו בעצמו, וכן הקשה בשו"ת חת"ס
(סי' ק"י וק"יב), ועי"ש דכתב להדיא דאם
השליכו לפני הכלבים לא קיים תשובתו
כיון שלא השביתו בעצמו, ורק אם משליכו
לפניהם ממש מקיים המצוה, ולדברינו
מיושב דכיון דמצות תשובתו עיקרה
התוצאה שפיר מקיים ע"י נכרי, ולע"ד
דבריהם צ"ע וכמשנ"ת, ודברי המג"א
א"ש].

והאחרונים ס"ל שחיוב תשובתו הוא רק
על כזית אחרון, אבל שאר
החמץ יכול להפקירו ולזורקו שאין עובר
עליה בפסח ומספיק, אבל כזית אחרון
מצוה לכו"ע לשרוף דוקא ולא מועיל אם
הפקירו וזרקו לחוץ, [מיהו אינו מוכח, ד"ל
דהמחבר מיירי בכזית אחרון, דרק על כזית
אחרון חל חיובא לבערו, והאחרונים ס"ל
דכשהוציאו מרשותו פקע ממנו החיוב
לבערו].

למעשה ראוי לחוש לדעת המחבר ולהוציא כל
חמצו מרשותו קודם י"ד ולהשאיר רק כזית לקיום
מצוות תשובתו

ונראה להשתדל לכתחילה לחשוש לשי'
המחבר שחל מצות תשובתו על
כל חמץ שיש לו בע"פ, ולכן החמץ שאינו
שורפו רק משליכו לפח בחוץ ישליכו רק
בליל י"ד, שעדיין לא חל מצות תשובתו
(וכמו שביארתי במק"א דמצות תשובתו חל רק

מי"ד בבוקר). אבל עיקר הדין כרוב האחרונים שלא צריך לבער כל החמץ רק אם השליכו ברה"ר והפקירו מספיק ורק

כזית אחרון צריך ביעור כמצותה (וע"ע בדברינו בהגדת "טעם ודעת" דיני שריפת חמץ הערה י"א ובמקורות שם).



מו"מ בין מרן הקה"י זצ"ל ורבינו שליט"א

א"ה הנה מרן שליט"א חידש במצוות תשובתו כמה חידושי דינים נפלאים דלא נודעו ועיקרי הדברים היינו בחובת תשובתו מבית דוקא וע"כ בבדיקה חמץ מכיסי בגדים מקיים המצוה וכן דקיום המצוה הוא בכזית אחרון וההידור בשריפת החמץ ברשותו.

ועיקרי הדברים נדפסו כבר בהגדה של פסח מועדים וזמנים [הנדפס בשנת תש"כ] ומרן בעל הקה"י נשתמש בהגדה זו ואף רשם הערות על הגליון ובמו"ז נדפסו הערות אלו של מרן בעל הקה"י אמנם זכינו לתשובות מרן שליט"א מה שהשיב לבעל הקה"י זצוק"ל. [ונעתקו מספר אמרות משה להגאון רמ"ז ברזם שליט"א] ע"ש וראה עוד הערות ממרן בעל הקה"י ממה דנדפס לעיל בקונטרס ע"פ שחל בשבת

שאור מבתיכם ובבדיקת כיסים אכתי לא קיים קרא כדכתיב דהיינו מבתיכם ומשרה חייבוהו לבדוק הבית שיוצא משם.

מכתב מרן הקה"י זצ"ל

בעה"י העתק ממש"כ על הגליון הגדה (בלא עיון הראוי)



אם מתקיים בערב פסח מצות תשובתו בכל כזית וכזית

שם רק קיום המצוה הוא בכזית אחרונה דוקא כו' לענ"ד ביום אחרון היינו בע"פ מקיים מצות השבתה בכל כזית וכזית וכמצות שריפת נותר והקטרת קדשים דבכל כזית מקיים מ"ע אבל לפני זמנו לא שייך לומר שבאכילת חמץ יקיים מצות תשובתו מכיון שעדיין לא חל עליו החיוב דאך ביום הראשון כתיב אכן אותו חמץ שיש לו ביום

קיום מצוות בדיקה בכיסי הבגדים

אם מתקיים בבדיקת כיסי בגדיו מצות תשובתו ובדיקת חמץ דף ו' ע"ב מקור הערות אות ה' וא"כ לכאור' בעינן כו' עיין מש"כ לעיל סוף אות ג' משמעות הלבוש שם וכן מצאתי שפירש כן הח"י שם, לשון הח"י מועתק בבאר היטב תל"ו סק"י וכוונתו דבדאי גם בהחמץ שבכיסי בגדיו איכא מצות תשובתו וממילא אפשר דאיכא נמי מצות בדיקה שהוא התחלת השבתה אלא דמ"מ בתורה כתיב תשובתו

מבערך מלפני השבת וכפירוש התוס' שם ד"ה ושורפין משום דמחשב אזיל לאיבוד אע"פ שבאופן רחוק רחוק אינו מהנמנע שעוד יזדמנו אורחין כהנים ואפשר דמה"ט נמי שרי לאבד פירוורין פחות מכזית משום דסתמן לאיבוד קיימי ע"כ.



תשובת הגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א על הנ"ל:

א כת"ר מחדש שבערב פסח לבד בכל כזית וכזית מקיים בביעור מצוה דדינה כמו תרומה וקדשים ולפני ערב פסח אם מבער אינו אלא מצוה דרבנן ע"כ.

ולע"ד הדברים תמוהין שבתרומה וקדשים סיבת החיוב היא החפץ ובוזה שפיר אמרינן שבכל כזית וכזית מקיימין המצוה אבל בחמץ לפני זמנו שחיובה מדכתיב אך ביום הראשון תשביתו נראה שיסוד המצוה אז היא שלא יהיה לו חמץ בפסח וע"כ אמינא מסברא דבכזית אחרונה שאין לו בזה עוד חמץ בפסח היא קיום המצוה ומה שמוסיף כת"ר דלדעתו לפני שלשים יום כשמבער מפני שיוצא לדרך המצוה רק מדרבנן אין כן משמעות רש"י בפסחים כז: דמוקי עיקר פלוגתת רבי יהודה ורבנן בגדר תשביתו מיירי לפני שלשים יום דוקא ע"ש.

ב כת"ר מתמה על מה שכתבתי דלפני זמנו יש לשרוף בחצרו שמצות השבתה היא על החמץ שברשותו דוקא כמבואר ברמב"ן ותמה כת"ר שלפי זה לרבנן שהמצוה גם כשמטיל לים נימא דבעינן ים בחצרו דוקא וע"כ מסיק שלהרמב"ן אין מצוה לפני זמנו ולדידן שהמצוה לפני זמנו לא בעינן חצרו דוקא ע"כ.

שיוצא לדרך דינו כיום י"ד מדרבנן כיון שהוא הוא היום האחרון דבדיקה לצורך הפסח דאם לא עכשיו יהא נשאר גם לפסח.



האם מצוה מן המובחר לשרוף החמץ בחצירו דוקא

צד ט' מקור הערות אות א' הלא לפני זמן האיסור תיכף כשאינו ברשותו מקיים חמצות כו' הרי אמרו מפרר וזורה לרוח או מטיל לים וכי כל אחד מישאל יש לו חבל ים משלו והרי גם לרבנן איכא מצות השבתה אלא שהשבתתו בכל דבר ומוכח מזה לכאור' דאע"פ שקודם השבתה יצא מרשותו מ"מ מקיים המצוה דאל"כ הו"ל לרבנן למימר שיבער מרשותו ודעת הרמב"ן ז"ל ע"פ המכילתא שכשהוציאו מרשותו כבר אין בו מצות ביעור.

במדומה שהשאג"א בסי' פ"ג הכריח שז"א אלא לפני זמנו וכתב שם שע"ב סובר הרמב"ן דל דמצות השבתה אינו אלא כשהגיע זמנו ובהא הוא דפליגי ר"י ורבנן וא"כ מכיון שאנו שורפין לפני זמן איסורו בלא"ה אין כאן מצות ביעור מדאורייתא להרמב"ן ז"ל ואינה אלא מעשה הצלה שלא יבא לידי ב"י וב"י.



האם כשמבער החמץ קודם שעה חמישית יש בזה חשש איבוד אוכלין שם אות ג' דהא יש איסור לאבד אוכלין כו' לענ"ד כל שלפי ההשערה כבר לא יהיו לו אוכלין ליכא משום איבוד אוכלין שהרי אפילו בתרומה דאיכא איסור לאבד מטעם משמרת תרומותי אמרו בדף י"ג כבר ביקשו להם אוכלין ולא מצאו ומשו"ח

לחוש לאיבוד אוכלין ודחה כת"ר דמאחר שהולך לאיבוד בלאו הכי שרי כמבואר בתוס' פסחים יג ובסוגיא שם אמנם נראה שהחילוק פשוט שבתרומה וקדשים יסוד החיוב היא מדכתיב ושמרתם וע"כ במקום דבלאו הכי לא נוכל לאוכלו בטהרה שהולך לאיבוד אין שום חיוב לשמור אבל יש לומר דמ"מ שייך גדר בזוי אוכלין לשרוף כזית שראוי עוד לאכילת אדם בשעה שאינו מאיס וראוי לאוכלו ולכן מהדרין לשרוף בשעה דבלאו הכי אינו עומד לאכילה ולא הבאתי הדברים אלא כסמך להמנהג המובא בפוסקים לשרוף בשעה חמישית ומה שמבואר ברמב"ם ריש פ"ג דחז"מ דשרי לשרוף כליל י"ד היינו פירושים שאין בהם כזית.



תשובת מרן הקה"י זצ"ל על הנ"ל:
בדבר ההערות על ההגדה קשה לי לעיין בעניינא דלא עסיקנא ואכתוב מה שלא הבנתי בדברי פא"מ שליט"א לפום ריהטא.

א באות ה' הקשה פא"מ שליט"א לפרש"י ז"ל דיהא יושב ובטל שאמרו חכמים היינו ביוצא לדרך דלכאו' לא מקיים מצות תשובתו אלא בכזית האחרון דאטו כל מה שיאכל חמץ בתוך שלשים מקיים מ"ע וכיון שעדיין יאכל חמץ ליכא בהשבתת מה שבבית קיום מ"ע ואהא כתבתי דביום אחרון אה"נ שמקיים מ"ע בכל כזית וכזית וביוצא לדרך הוי לגבי חמץ זה כיום אחרון מאחר שאח"כ לא יוכל לבערו והיינו דלפ"ז שפיר מקיים בהו המ"ע דתשובתו אע"פ שיאכל עוד חמץ ועוד דלגבי החמץ שיאכל

וכבר קדמו בהשגה זו עלי עוד כמה לומדים אבל באמת דברי מבוססים על תורת רבינו הגר"א זצ"ל ואף שלא ביאר דין זה כשנעמיק בהדברים נראה לכאורה שהיא מוכרחת שברמ"א סימן תל"ד פוסק דיש לבטל אחר שריפה דוקא שאם מבטל קודם החמץ אינו שלו וביטל המצוה וביאר הגר"א זצ"ל בביאורו שפסק הרמ"א היא מפני דס"ל כשיטת התוס' דלאחר זמן איסורו היא דנחלקו רבי יהודא ורבנן אבל לפני זמנו השבתתו בכל דבר ומבואר מזה דלדעתו גם לפני זמנו יש קיום מצוה אבל אז גם לרבנן צריך ביעור מן העולם דוקא וע"כ בביטול שאינו מצווה על תשובתו ביטל מצותו וא"ש פסק הרמ"א ע"ש.

ומעתה נראה דהוא הדין כשמוציאה מרשותו דמשמע בביאור הגראמ"ם ת"מ כהרמב"ן שאין בזה מצות תשובתו כשאינו ברשותו ביטל המצוה וא"כ לשיטה זו הא דאמרי רבנן השבתתו בכל דבר ומהני גם אם מטיל לים היינו לאחר זמן איסורו אבל לפני זמנו המצוה לבערה מן העולם והאי מצוה חל רק כשהיא ברשותו דוקא שרק אז מקיימין המצוה לפני זמנו לדידן ודו"ק היטב.

ובמדומני שעיקר יסוד כת"ר"ה שלדעת הרמב"ן וסיעתו ליכא מצוה כלל לפני זמנו נסתר מדברי רבינו הגר"א זצ"ל דס"ל כפי הנראה כהרמב"ן ולדעתו לכ"ע יש מצוה לפני זמנו רק אז קיומה לבערה מרשותו בכל דבר לכ"ע ודו"ק היטב בדברי הגר"א זצ"ל שדבריו מאירים והאחרונים לא הביאו שיטתו.

ג כת"ר תמה על שיישבתתי סתימת הפוסקים לשרוף בשעה חמישית דוקא שאז אין

שכבר ביקשו להן אוכלין כר והשיב פאמכת"ה שליט"א דדין משמרת תרומה שאני כר' ולא הבנתי היטב סברתו אך איך שיהי' תמהני מאוד מה תיקן פא"מ ידי"נ שליט"א בזה הא מ"מ התרומה הוא ג"כ אוכלין ושייך גם משום ביזוי אוכלין מלבד דין משמרת ומוכח דכל שע"פ האומד לא יהיו לו אוכלין אין בביעורו לפני זמנו משום ביזוי.



תשובת הגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א על הנ"ל.

א כת"ר מחדש דמצות תשובתו מקיימין בכל כזית ששורף ביום אחרון ואף שנמצא אצלו עוד חמץ ואוכל מ"מ ביום אחרון או ביום שיוצא לדרך שהוא זמן המצוה מה"ת בכל כזית מקיימין מ"ע ודבריו הם חידוש גדול ולדעתי עיקר המצוה מתקיים לפני זמנו במה שאין לו חמץ כמו שנביא להלן בשם הגר"א ב הבאתי לכת"ר דברי הנר"א שהמצוה לפני זמנו בביעור מן העולם מרשותו דוקא ותמה כת"ר שא"ב לאחר זמנו ודאי בעינן השבתה מרשותו ולמה יוצא במה שמטיל לים אמנם כתור"ה העיר בעצמו שדברי רבינו הגר"א זצ"ל ושיטתו במצות תשובתו היא חידוש גדול והנראה ברור בכוונתו היא שלדעתו מצות תשובתו מתחלק לפני זמנה עיקרה לבער חמצו מן העולם שלא יהיה לו חמץ בפסח וע"ב משביתה בכל דבר ומקיים אז בזה לכ"ע המצוה משא"ב אם ביטל או הוציאה מרשותו אף שאינו מצווה על המצוה כשאנו שלו או ברשותו מ"מ לא קיים אותה שהמצוה לבערה מן העולם דוקא אבל לאחר זמנו יכול להוציאה

עוד לא הוי עכשיו יום אחרון וכתבתי דביום אחרון מקיים מ"ע בכל כזית בביעור נותר וכיו"ב ואחא כתב פאמעכ"ת דאינו דומה דהתם הוא דין הביעור מצד החפצא וידעתי חילוק זה ומ"מ נלענ"ד בפשוט דמאחר שהתורה ציוותה בפירוש להשבית כל החמץ שיש לו ממילא השבתת כל כזית וכזית הוא קיום מ"ע של תורה והבוחר יבחר.

ועל מש"כ דלפני זמנו תוך שלשים הוא מדרבנן כתב פאמכ"ת שליט"א דמדברי רש"י ז"ל משמע שהוא מדאורייתא קשה לי לעיין בהסוגיא אבל לפום ריהטא כוונת רש"י ז"ל הוא כשיגיע יום י"ד אז יבטל המ"ע ע"י שנמנע מתחילה לבערו בכל דבר.

ב במה שהבאתי ממפרר וזורה לרוח דמקיים השבתה אחר שיצא מרשותו השיב פא"מ כ"ג תורתו ע"פ דברי הגר"א ז"ל וכפי שמבאר כוונתו ז"ל דלהתוס' דנחלקו בלאחר שש מ"ם גם קודם שש איכא מצות ביעור גם להתוס' והדברים צ"ע רב אכמ"ל.

ובזה צריך לזהר שלא יבטל קודם ביעור וה"ה שלא להוציא מרשותו קודם ביעור ומתניתין דמטיל לים איירי בלאחר זמנו ולא הבנתי דמ"מ הא ודאי דעכ"פ לאחר זמנו ודאי איכא מ"ע דחשבתה להתוס' והוא עיקר חמצוה וה"ה לרבנן בכל דבר והיכי שרי לרבנן להוציא לים הא עכ"פ אחר זמנו ודאי איכא מ"ע דתשובתו.

ג על מש"כ שאין לבער לפני חמישית משום ביזוי אוכלין שאלתי מהא דדף י"ג גבי תרומה דמבערין מלפני השבת

מרשותו שלא הפקיע בזה המצוה שענינה אז לתקן מה שעבר ובעיני דוקא שריפה או ביעור מן העולם וע"ב מוציאה מרשותו ומטילה לים ומקיים בזה המצוה כדין ודו"ק היטב בעומק שיטתו.

והאמת אגיד דהיססתי אם לכתוב הלכה זו בהגדה של פסח שראיתי גדולי ישראל זצ"ל מקילין בדבר אבל לאחר העיון בדברי רבינו הגר"א זצ"ל נתברר לי שזהו דעתו והיות שהו"ל הגדה ע"פ דעת רבינו הגר"א זצ"ל הבאתי חידוש זה אבל מלשון כתור"ה נראה שאינו מסכים בחידוש הלז אף לדברי הגר"א זצ"ל ובע"ה אשתדל לתקן הדבר.



א"ה בסוף המכתב חזר הגאון שליט"א לענין זה וכתב וז"ל:

וכן מה שביארתי בהגדה של פסח שמהנכון לשרוף בחצירו היא רק דעת נוטה אצלי בשיטת רבינו הגר"א זצ"ל אבל אין אני עומד על דעתי ח"ו.

ג כתור"ה מקשה למה מבערין תרומה טמאה לפני השבת והא יש כאן איבוד אוכלין ולא הבנתי קושייתו דלפי מנהגינו לשרוף בשעה חמישית וביארנו הטעם שאינו ראוי לשרוף בשעה שיכולים לאוכלו ולרוב הפוסקים אין מצות שריפה לפני זמנו א"כ הוא הדין בערב שבת שורפין תרומה סמוך לכניסתה דוקא ואין אז חשש איבוד אוכלין שאי אפשר בענין אחר ואנו שורפין גם בערב שבת סמוך לחצות היום דוקא כדי שלא לייתי למיטעי בשאר שנים כמבואר בפוסקים וכיון שיש צורך אין חשש איבוד אוכלין.

ביעור חמץ בער"פ שחל בשבת

ח"ה סימן קכב

מצות ביעור בער"פ שחל בשבת

בשריפה בערב שבת אין מקיימם מצוות תשבייתו ולרבנן דהשבתתו בכל דבר יכול לפוררו בתוך ביה"כ

יש להעיר היאך נקיים מצות תשבייתו בער"פ שחל בשבת, דבמה ששורפין ביום שישי ודאי אין מקיימין מצוה, שהמצוה היא ביום י"ד שנא' ביום הראשון, ועוד דאי"ז כזית אחרון, וכן מפורש

בפוסקים דהא דשורפים בע"פ, היינו רק מפני שלא יבוא לטעות בשאר השנים לא לשרוף, וא"כ צ"ב היאך נקיים המצוה בשבת, ולרוב הפוסקים דס"ל דקיי"ל כרבנן דהשבתתו בכל דבר וכדפסק הר"מ והשו"ע, א"ש דיכול לקיים מצות תשבייתו בשבת ע"י שיאסוף ויקבץ יחד הכזית אחרון וזורקו יחד לבית הכסא, ויכול לפוררו לתוך מושב בית הכסא שהכלי מצרפם דחשיב כזית אחד (כמבואר בשו"ע סי' תמ"ב סעיף י"א),

ומקיים בכך המ"ע דתשבתו, שהשביתו בביעור מן העולם לפני זמנו, וכפי הנראה זהו המנהג היום.

בכל דבר ולאחר זמנו המצוה בשריפה, וא"כ להגר"א א"ש אף לרבי יהודה שאפשר לזרוק לבית הכסא).

לדעת הגר"ח לרבנן אין אפילו מצוה במעשה ההשבתה וקיום המצוה היינו רק במה דאין לו חמץ בחצות

[וכל דברינו כאן דאי הילכתא כרבנן יקיים המצוה בזריקתו לבית הכסא, היינו להנהו דס"ל דלרבנן נמי המצוה היא במעשה להשבית חמץ, וא"כ הכא נמי מקיים המצוה ע"י זריקתו לבית הכסא, אבל להגר"ח בחידושו על הרמב"ם דס"ל דלרבנן אין המצוה במעשה השבתה אלא המצוה היא במה שאין לו חמץ מחצות, וכמו בשבת דהמצוה היא בשוא"ת במה ששובת, ורק לרבי יהודה הוי מצוה במעשה השבתה (ולרש"י הוי המצוה לרבי יהודה קודם זמנו ולתוס' לאחר זמנו), א"כ א"צ כלל לאבד חמץ, דבלא"ה מקיים המצוה מחצות במה שאין לו חמץ].

להפסוקים דס"ל דהלכה כר"י א"כ תמוה דכיון דבעי שריפה אך ישרפנו בשבת

אבל להנהו פוסקים דס"ל כרבי יהודה, א"כ בע"פ שחל בשבת, שאינו יכול לקיים מצות שריפה ביטל מצות תשבתו, ואפי' לשיטת רש"י (ביצה כז:): דכשמאכיל לכלבים מקיים מצות שריפה שבאכילה ה"ה מבוער כיליון גמור כשריפה, מ"מ א"א לקיים מצות שריפה במה שאנו אוכלים חמץ בשבת דבאכילה כדרך הנאתו מודה רש"י דלא קיים מצות שריפה וכמ"ש בסימן לעיל. (ועיין בהגדש"פ "מוע"ז" הלכות בדיקת חמץ הערה ב' ובמקורות שם דביארנו דש"י הגר"א הוא דלרבי יהודה קודם זמנו המצוה היא בהשבתה

מביא מש"כ במק"א דאף לר"י אין המצוה בשריפה דוקא רק בהשבתה הכי מעולה

מיהו למה שביארתי במק"א דאף לרבי יהודה אין המצוה בשריפה דוקא, אלא המצוה היא בהשבתה הכי מעולה שיכול להשביתו, ואם יכול להשביתו בשריפה שזו ההשבתה הכי מעולה - מצותו בשריפה, ואם אין יכול להשביתו בשריפה - מצותו בהשבתה הכי מעולה שביכלתו להשבית, א"כ א"ש דבשבת שאין יכול להשביתו בשריפה מצותו בהשבתה הכי מעולה שביכלתו להשבית.

מסתפק איזה השבתה עדיפה באכילה או בבירה"כ ומבאר דהשבתה דאכילה אינו דרך כילוי

אבל יש להסתפק, האם לשיטת רבי יהודה - דמצותה לכתחילה בשריפה שהוא כיליון גמור - השבתה דאכילה היא השבתה יותר מעולה מזריקה לבית הכסא, מפני שהיא כיליון גמור, אבל בזריקה לבית הכסא אינו כיליון אלא רק משליכו למקום שאבוד ממנו, וא"כ עדיף לקיים השבתה בכזית אחרון באכילה שזהו השבתה היותר מעולה, ואף דלא הוי כשריפה וכמ"ש בסימן לעיל, אבל כיון דבשבת זהו הכילוי גמור שביכלתו לעשות מקיים בהכי מצות תשבתו, (ורק לרבנן דמצותו לכתחילה בהשבתה בכל דבר ודאי עדיף השבתה בבית הכסא שזהו דרך כילוי מאשר אכילה שהוא כדרך הנאתו), או נימא להיפוך, דאף דזריקה לבית הכסא אינו כיליון גמור, אבל היא השבתה היותר מעולה כיון שהוא דרך כילוי, ועדיף מהשבתה באכילה שהוא דרך הנאתו.

מחדש דזריקה לבית הכסא דמי לשריפה דנכנס למערכת הביוב

ולמעשה נלע"ד בע"פ שחל בשבת, שהרוצה לקיים מצות תשבתו

יניח כזית לחם לסוף אכילתו, ולזורקו לבית הכסא, ולכוון לקיים בכך המ"ע, דלרבנן דהשבתתו בכל דבר, בודאי זהו השבתה מעולה, ומצדד אני שגם לרבי יהודה שצריך שריפה הרי שי' רש"י דהיכא דמצותו בשריפה, לא בעינן דוקא שריפה אלא מועיל נמי להאכיל לכלב, שכלה כמו בשריפה [ובקבורה נמי הוי מועיל אלולא שבקבורה אינו כילוי כמו שריפה שהרי יכולים לחפור וימצאו אותו, וכמבואר ברש"י סוף תמורה (לד.)], ויש לצדד שכשזורקו לבית הכסא שבזמנינו הוא יורד קרוב לתהום, יש לצדד דבכה"ג זהו כילוי כמו בשריפה, ולא דמי למפרר וזורק לרוח או לים דס"ל לרבי יהודה דכיון דאינו כילוי כשריפה אינו מועיל, דהתם החמץ קיים בעולם ורק שהוא אבוד ממנו ומכל אדם, שגם במשליכו לים הרי מיד אחרי הזריקה עדיין פירורי החמץ צפים על פני המים, ולכן אינו כילוי כשריפה (שבשריפה החמץ גופא מבוער), אבל כאן שמיד יורד עד קרוב לתהום הוא כאילו יצא מהעולם והוי כילוי בשריפה, וא"ש לשייר כזית להשליכו לבית הכסא שאולי מקיימין המצוה לכ"ע כהלכתה במה שזורק לבית הכסא שאולי לשי' רש"י נחשב כשריפה וכמש"נ.

א' שרי לקיים המצוה במקום מגונה

ובאמת ראוי שכל אחד או כמה בני אדם בשותפות ישיירו כזית מאכילתם להשבתו בבית הכסא ובזה מקיים המ"ע, [ואף שאסור לקיים מצוה בבית הכסא שמגונה הוא (עיין בבה"ל סי' תקפ"ח ד"ה שמע

בשם המט"א), שאני הכא דמצותה בכך שקיומה הוא גם במקום מגונה], ומצות תשבתו חביבה וראוי לקיימה כמצותה. וצ"ע שבפוסקים לא מצינו שהזהירו לקיים המ"ע בהשלכה לבית הכסא.

דעת רצ"ה אורנשטיין דאסור לשייר לצורך השבתה ועד"ז קיום מצוות תשבתו הוא בכזית אחרון שאוכל

אמנם הבאנו במק"א שהגה"ק ר' צבי הירש אורנשטיין זצ"ל פירסם דעתו שבע"פ שחל בשבת לא יאכל בע"ש אחר הביעור חמץ, משום שלא התירו לשייר אלא לצורך ב' סעודות לשבת, וא"כ אפשר דה"ה שאינו רשאי לשייר חמץ נוסף כדי לזרוק כזית אחרון, שלא התירו אלא כמה שצריך לאכול, ומה שאינו אוכל אלא זורק אסור לו לשייר, ולשיטתו ע"כ צריך לומר דמקיימין תשבתו בכזית אחרון שאוכל.

עד"ז יש לכוון בכזית אחרון דאוכלו לשם מצוות תשבתו

ונראה שלשיטה זו כשמגיע לכזית אחרון והיינו שמקובץ ביחד כאחד כזית, עליו לכוון שאוכלו לקיים מצות תשבתו, ואף שדעת הרמב"ם שבאכילה לא צריך כוונה, דברמב"ם הל' חו"מ (פ"ו ה"ג) מבואר שאנסוהו ליסטים ואכל מצה יצא, התם היינו טעמא כדביאר הכס"מ שכן נהנה וכדאמרינן המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, והיינו דכמו דהעבירה דחלבים ועריות הוא הנאת האכילה ולא שייך בזה מתעסק משום שסו"ס הוא נהנה, כן הקיום דמ"ע דמצה הוא הנאת האכילה, וכיון דהמצוה הוא אכילה דהנאה, לא שייך בזה מתעסק, והאי טעמא שייך רק היכא שהמצוה היא הנאת האכילה, אבל באכילת

חמץ אין המצוה ליהנות, אלא להיפך המצוה הוא הביעור, וצריך לכוון להדיא שאוכל למצוה לבער, ולא שאוכל להנאתו. וכ"ז לדברי הגה"ק הנ"ל, אבל עמא דבר כמו שהבאנו לשייר כזית כדי להשביתו ע"י בית הכסא וכמו שנתבאר.

(מיהו) אפשר שגם לשיטה זו מותר לו בע"ש לשייר בריוח לצורך ב' סעודות, ואם אח"כ לא הוצרך לאוכלו בב' סעודות, ה"ה מבער לכזית אחרון ע"י ביה"כ וכמ"ש).



ח"ה סימן קטז

קיום סעודה שלישית בע"פ שחל בשבת

ברמ"א (סי' תמ"ד ס"א) כתב שבע"פ שחל להיות בשבת יקיים סעודה שלישית במיני פירות או בבשר ודגים. ובמ"א (סי' תמ"ד סק"א) מביא שיש אומרים שיוצאין חובת סעודה שלישית לפני חצות, ולכן כדאי להפסיק ולחלק סעודת שחרית לשתיים כדי שיהיו ג' סעודות לפני זמן האיסור, והגר"א זצ"ל הסכים לדברי המ"א ומסיים שכן עיקר, וכן מובא בהנהגות חזו"א זצ"ל ששהה חצי שעה בין סעודה לסעודה ואכל סעודה שלישית בבוקר וכשיטות אלו.

ואני תמה, דהגר"א גופיה מביא שם את דברי הזוה"ק שאין סעודה שלישית בע"פ שחל בשבת, ומבו' דשי' הזוה"ק דאין יוצאין סעודה ג' בשחרית, וכיון שלא נמצא בש"ס שלנו להיפך יש לחשוש

לדבריו, וע"כ יש לאכול בשר ודגים במנחה לחשוש שאין יוצאין חובת סעודה ג' בשחרית.

והעיקר שלע"ד יש לחשוש שלשיטת הרמב"ם אסור לחלק ולאכול שלש סעודות, שהרמב"ם פוסק (פ"ג מהל' חו"מ ה"ג) שאם חל י"ד בשבת מבער הכל לפני שבת ומשייר מזון כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות ביום השבת, ומוסיף דמה שנשאר לאחר ארבע שעות כופה עליו כלי ע"ש, ודבריו תמוהין אמאי נחשב מוקצה לאחר ארבע שעות וכופה כלי, והלוא יכול ליתן לבהמתו, ומצאתי שהגרע"א בהגהותיו לשו"ע תמה כן ונשאר בקושיה.

אמנם לע"ד נראה ששיטת הרמב"ם היא שבע"פ שחל בשבת לא התירו החמץ אלא לאכילת אדם ולא לשאר הנאות, שכוונת הברייתא שאמרה ע"פ שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת וכו' ומשיירין מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות, היינו בדוקא, שצריך לבער הכל לפני השבת ולשייר רק מזון ב' סעודות, אבל לא התירו לשייר לבהמה בשבת זו, מפני שחז"ל רצו שנבער את כל החמץ בע"ש, ומפני הדוחק התירו לשייר כדי שתי סעודות, ולכן בגמר ארבע שעות אינו ראוי לאדם ולא לבהמה והוי מוקצה, (ובמק"א ביארתי שזהו כנראה טעמו של הגרצ"ה אורנשטיין שסובר שבע"פ שחל בשבת אסור לאכול חמץ בע"ש אחר זמן הביעור, דכנראה חשש דמה שאמרו חז"ל משיירין מזון ב' סעודות דדוקא קאמר, והיינו שהתירו לשייר מה שהכרחי לשבת אבל יותר לא התירו, ואין היתר לשייר לסעודה בע"ש).

ולפ"ז יש לחשוש דלשיטת הרמב"ם ה"נ מה שאמרה הבריתא משיירין מזון ב' סעודות, היינו דוקא ב' סעודות, וא"כ לשיטת רוב הפוסקים דס"ל דאין יוצאין ס"ג בשחרית דאינהו מפרשי כוונת הבריתא דשתי סעודות כפשוטו (דהנהו דס"ל דיוצאין ס"ג בשחרית מפרשי דאוכל בשחרית ב' סעודות וכיון שאוכל הכל בשחרית חשיב לה הבריתא כסעודה אחת וכמו שכתבו התוס' בשבת קיח.), אסור לחלק שיהא לו ג' סעודות כיון שחז"ל לא התירו אלא מזון ב' סעודות, ואם כן בחומרא לצאת שיטה יחידאה שיוצאין בשחרית סעודה שלישית יש לחשוש שלשיטת הרמב"ם עוברים על תקנת חז"ל. (מיהו בבה"ל ריש סימן תמ"ד ביאר להיפך בשיטת הרמב"ם עיי"ש).

וביותר נראה שרק הזוה"ק ס"ל דכיון שצריך ס"ג בפת א"א לקיים סעודה שלישית בער"פ שחל בשבת, אבל לשאר שי' ראשונים שפירסי דהא שצריך סעודה של פת, י"ל דהיינו שסעודה חשובה היא בפת, אבל בער"פ שא"א לאכול פת יכול לאכול סעודה גמורה וחשובה עם דגים בשר ותפוחי אדמה לשובע, ואז באמת היא סעודה חשובה גם בלי פת ויוצאין ידי חובת סעודה, וכן נהגתי לאכול אחר חצות ומנחה

גדולה סעודה גמורה כהנ"ל לשם סעודה ומועיל, (ואם מחלק את הסעודה, אף אם יוצא ידי שתי סעודות, אין הסעודות מן המובחר להתענג כראוי, משא"כ לפי דרכינו שניהם ראויים ומהודרים להתענג כסעודת שבת).

ובמ"ב (סק"ח) כתב בשם הגר"א שנכון לחלק, והיינו מפני שפירש כך כוונת הגר"א שכתב שכן עיקר, אבל אפשר שכן עיקר היינו שיכולים לעשות כן, אבל לא קאמר שצריך דוקא לעשות כן, אלא מועיל גם לעשות סעודה גמורה בצהרים וכמ"ש. (ושמעתי שכן נהג מרן הגר"י זצ"ל, שלא אכל בשחרית אלא סעודה אחת בלבד).

ונראה עכ"פ לעורר דגם מי שמחלק הסעודה בשחרית לשתים, לא יסמוך על זה לבד, אלא יזכור לאכול בשר וכו' אחרי חצות, דגם המג"א והגר"א רק כתבו לעשות כן כדי להרויח ס"ג בפת להשיטות דיוצא בס"ג קודם חצות, אבל סוף סוף חייב לחשוש לרוב הפוסקים דלא יצא בזה ס"ג, ולעשות גם מש"כ ברמ"א לאכול ס"ג אחר חצות בבשר ודגים או בפירות.



חשש חמץ בפסח

שמעתי מהגאון וצדיק רבי שמואל יוסף רבינוב זצ"ל, שבזה"ק מבואר שכל מה שאנו מוסיפים חומרות בפסח, זהו כמו תכשיטין לכלה, שאע"פ שאינו מעכב להוסיף עוד תכשיטים, אבל כמה שמוסיפים יותר תכשיטים הוא יותר נאה לכלה, וכמו כן אף החומרות שישאל מחמירים בפסח, הם מייפים ומהדרים את המצווה, ובכל חומרא שאנו מוסיפים, הקב"ה נהנה מזה ומתפאר בנו היאך אנו נזהרים מחמץ שרומז לעבודה זרה

ולכל אחד חומרות משלו לחג הפסח, ומהם מקובל במנהג מאבותיו, בקדמונים מבואר שנשים שלנו צדקניות בהכנות לפסח ומנקות אפילו בכתלים, והעיקר להתרחק ולא להיכנס לחששות כלל, ובשם האריז"ל איתא שמי שנשמר מאוד מחמץ, הקב"ה שומרו מחטא בכל השנה כולה.

ח"ב סימן רכו

ח"ו סימן צח טז'

שתיית מים הבאים מהכנרת

נראה שאין לחשוש לאסור מדינא, לשתיית מים שמגיעים מהכנרת

וכיו"ב כיון שנזרק שם חמץ, דודאי א"א לומר שנהר שלם יאסר בשביל מיעוט חמץ שנזרק בו, שאע"פ שחמץ אוסר במשהו, מ"מ צריך שיהיה איזה רושם ואפילו קלוש של האיסור על התערובת, דאל"ה אינו נחשב קיים כלל. [ואינו דומה למה שהביא המשנ"ב (סימן תס"ז ס"ק ס"ז) שגרעיני תבואה הנמצאים בבאר מים בפסח, ראוי להיזהר בכל מה שאפשר שלא להשתמש במי באר זו בפסח, דלא דמי כיון שבאר מימיה מועטים]. ועוד שספק אם בפסח נפל [דקודם פסח אינו אוסר במשהו]. ועוד, דאין לחשוש אלא במקום שנפל, ולא במים שפרשו בצינורות למקום אחר. אלא שבחמץ בפסח נהגו להחמיר בכל מיני חומרות אפילו במקום שאין להחמיר מדינא כלל, וע"כ נהגו לכוין חתיכת בד על הברז כדי לסנן את המים.

חנות שמוכרים בה חמץ בפסח והיא בבעלות יהודי אם מותר לקנות שמה בפסח פירות וירקות

מעיקר הדין אין חשש דהדמים דמקבל על החמץ נאסרו בהנאה דנאסרו לבעלים ולא לקונה

נשאלתי אם מותר לקנות פירות וירקות בפסח מחנות של יהודי שמוכר חמץ, ולכאורה אין חשש כלל, ואף שמוכר חמץ והדמים אסורים, וכשמקבל עודף עלול להיות שמקבל דמים האסורים בהנאה, אבל ז"א דרך למחליף והיינו לבעה"ב אסורין, אבל לאחר מותר ולא נאסרו הדמים (כדאיתא בע"ז נב). ומותר לקנות שמה פירות וירקות.

מבאר דיש לחוש לחילול ה' דלא די דאינו מוחה בו רק קונה אצלו

ומיהו אף שאין אסור מדינא, חוששני שיש כאן חילול השם לחזק ידי עוברי עבירה, שבאותה שעה שעובר עבירה למכור חמץ, בא וקונה אצלו, ולא די שאינו מוחה אלא מעלים עין, ובא לקנות ממנו.

בכה"ג דאינו מפורסם ואין שם בעלים ישראל עליו
אין בזה חשש

אבל כ"ז הוא כשידוע ומפורסם
שהבעה"ב יהודי, אבל בחברה
בע"מ אף שרוב המניות ביד יהודים כיון
שאינן שם הבעה"ב עליו ולא ניכר שיהודי
סוחר בחמץ בפסח, (ודין בע"מ לא נתברר כדי
צורך עבמש"כ בח"ג סימן רס"ט), נראה שאין
לאסור לקנות פירות וירקות, שלא ניכר כלל
שמחזק ידי עובר עבירה, שלא ניכר לכל
אחד שהחנות דיהודים, אבל כשבעה"ב
יהודי ומוכר שמה חמץ בפסח, נראה שאין
לקנות ממנו שום דבר עכ"פ בפסח גופא,
וכעין זה דעת רבינו החזו"א זצ"ל שאסור
להשתמש בארץ ישראל באלקטרי,
דהשתמש מראה שאינו חושש למלאכת
שבת הנעשית ע"י יהודים ולעוון חילול
השם, ודון מזה כעין זה כה"ג כנלענ"ד.



ח"א סימן רצט

עובד במשרד של גויים וקונה להם מאכלים כולל חמץ בפסח מהו

בקונה במזומן אסור דאין שליחות לעכו"ם במזמן
ע"ש החברה ומשלם בצ'ק של החברה אין אסור
מדינא

שאלה: עובד במשרד של גויים וקונה
להם מאכלים כולל חמץ בפסח
מהו.

נראה שאם קונה ומשלם במזומן בודאי
אסור שאין שליחות לנכרי והוא
זוכה בחמץ ועובר בבל יראה, אבל כשקונה
בשביל הפירמא, ותעודת משלוח ע"ש
הפירמא, ומשלם בצ'ק של הפירמא, נראה
שאין אסור מדינא, שהחמץ אינו שלו ולא

באחריותו, אבל אם הוא ברשותו וחייב
עליו אפילו רק בפשיעה י"א שנקרא
באחריותו ועובר עליו בבל יראה.

אם מכנסו לרשותו כגון לרכב או לחקק הוא
ברשותו ועובר עליו בבל יראה
ואם מחזיקו בידו או בכליו כגון במכונתו
או בתיק שלו וכדומה, הוא כברשותו
(עיין או"ח סימן ת"מ) ועובר בבל יראה ואסור,
אבל אם רק עושה הזמנה ואינו באחריותו
אפי" מפשיעה ואינו מחזיקו כאן בידו,
נראה שאין איסור מדינא.

אם יש לחוש לרוצה בקיומו כיון דיש לו אחריות
לדאוג לאוכל לפועלים ומבאר דאסור רוצה בקיומו
הוא רק ברשותו

ומיהו חוששני שכיון שהוא פועל ולאחר
שקנה עבור משרדו רוצה בקיומו
של החמץ, שבלאו הכי יפטר אותו ולא
יתנו לו שכרו, שתפקידו לסדר לפועלים
מאכלם כולל לחם לפסח וא"כ לכ' יש
לאסור.

ברם האחרונים העלו שאין אסור רוצה
בקיומו אלא ברשותו, (ע"ע מה
שהבאנו בזה בח"ב סימן רט"ז) אבל עכ"פ
לכתחילה יבקש לפטור עצמו מתפקיד זה
בחווה"מ פסח, שלא יכשל בחשש אסור,
ובלאו הכי חייב שלא לעבוד בחווה"מ ולא
יהיה לו בעזהשי"ת מזה כל נזק לעתיד.

לכתחילה ראוי למנוע מזה דנחשב משתכר
מאסורי הנאה

ואני חושש עוד שכיון שהוא פועל
ומלאכתו לדאוג לפועלים לחמץ,
וע"ז מקבל שכר, הרי הוא משתכר גם
באסורי הנאה דהיינו חמץ שאפילו בשל
עכו"ם אסור בהנאה (ועיין היטב ב"חלקת
יואב" חלק יו"ד סימן י"ז בענין פועל להשכיר

עצמו לאסורי הנאה אם הפועל עובר מה"ת בהנאה כי האי, ובמחנה אפרים פרק י"ג דמאכ"א) ולכן צריך למנוע מזה וכמ"ש.



מתוך מו"ז ח"ד סימן רפז

ישראל הקונה חמץ בפסח בשביל נכרי א עובר בבל יראה

סימן ת"נ (ס"ק י) ובמ"א בשם הריב"ש בישראל שקונה בשביל נכרי סחורה דחמץ בפסח כיון שאין שליחות לנכרי עובר בבל יראה, ולא הבנתי שאינו רוצה לקנות בפסח והיאך הישראל זוכה בעל כרחו, וכן המוכר מתכוון לנכרי ואיהו מעשה קוף בעלמא עביד וחל לנכרי וצע"ג, ומ"מ אם ישראל קונה בצ"ק חתום מהנכרי הגוי מקנה לו, וא"כ בזה כשאנו באחריות השליח נראה דשרי (שוב מצאתי במ"ל פ"ד דחמץ ומצה העיר קצת בזה).



ח"ג סימן קלה

אם מותר להזמין בפסח או לפני פסח קמח מלותת עבור אפייה דאחר הפסח

בעל מאפיה דביקש מנכרי לשלוח לו קמח מיד אחר פסח והתקשר בפסח וביקש שיאשר לו את ההזמנה **בעל מאפיה** כאן המהדר לא לקנות אחרי פסח חמץ הנמכר, שהזמין לפני פסח שישלחו לו קמח מיד אחרי הפסח, ובחזה"מ פסח טילפן אליו המוכר הנכרי כדי שיאשר את ההזמנה ורצה לאשר, נראה לע"ד שיש לאסור הדבר.

וטעמא דמילתא, דאף שכתבנו בח"ב סי' רט"ז שמותר להזמין לפני פסח

עבור אחרי פסח, דהזמנה לאו מלתא היא, וגם אם ירצה יוכל לבטל את ההזמנה ואין לו שום זכות וקנין גם ע"פ דיניהם וכך המקובל בהזמנה לבד.

מבאר דכיון דיש לו זכות תביעה וע"פ החוק הזמנה מע"פ יש לה תוקף חוקי נחשב דקונה חמץ בפסח

אכן בנידון דידן שהמוכר דורש ממנו אישור והוא מאשר, הנה אם לא יספקו לו את הסחורה בזמנה אחר החג, כיון שע"פ מנהג הסוחרים יש לו כבר היום זכות גבייה על חלק מהחמץ שביד הנכרי אחר הפסח, וע"כ כמו דמצינו במתנה ע"מ להחזיר שאסרו מפני חומרא דחמץ וכמבואר בש"ע תמ"ח ובאחרונים שם, הכא נמי כיון שנחשב שיש לו זכות לאחר הפסח אסור, דע"פ חוקי המדינה כאן האישור להזמנה אפילו בעל פה, קובע כמו קנין גמור, ולהרבה פוסקים יש בזה איסור בל יראה מדרבנן ונאסר גם לאחר הפסח, וביד המלך הלכות חו"מ דעתו שמתנה ע"מ להחזיר אינו רק חומרא דרבנן אלא יש בזה גם איסור תורה דבל יראה, וכיון שיש לו בעלות ממש בתוך החמץ ראוי לאסור.

יש בזה גם חשש משום רוצה בקיומו ובאישור שלו יש לו הנאה מהחמץ

וביותר אני חושש כאן שאסור גם כדין רוצה בקיומו משום שנהנה מהחמץ, שחמץ אסור בהנאה בפסח מה"ת אפילו של עכו"ם, ואפילו להשכיר עצמו לפועל בחמץ אסור כדין איסורי הנאה, ועכשיו שבאישור שלו יש לו הנאה, שבפסח עצמו קשור בו יותר והוא רוצה בקיומו, הרי הדין בפסח שכל חמץ אף של הפקר ועכו"ם אסור בהנאה, וצריך שתהא עליו כעפרא בעלמא, ואף שנמצא ברשות

נכרי ואין איסור, מ"מ בחיזוק בעלותו בפסח גופא אף אם אין בזה איסור דבל יראה, נהנה הוא מהחמץ שקשור עכשיו אליו יותר, וכה"ג נראה דהוה כעין רוצה בקיומו שגם כן אסור וכמבואר בש"ע (ת"ג).

אנו דומה להזמנת חמץ לאחר הפסח דכאן הוא אישור דחשיב כקמן

ועיין מש"כ בתשוה"נ (ח"ב רט"ז) בענין להזמין חמץ לאחר הפסח, אבל בנ"ד אינה הזמנה גרידא אלא אישור לקניה, וכפי שביררתי בדיניהם כאן, בדרום אפריקא, מדינא דמלכותא מתחייב באישור זה, והלוקח זכה בו מיד בדיניהם כשלו אף שבאחריות המוכר עד המסירה, ע"כ נראה להחמיר, ואפילו שלא יהיה לו קמח כיומיים אחרי פסח שחל מיד יומא דפגרא, אין ליכנס ח"ו ונדנוד חשש איסור חמץ ח"ו והנלע"ד כתבתי.



ח"ב סימן רטז

סוחר מזמין לפני פסח מנכרי חמץ לאחר הפסח אם יש בזה איזהו חשש

מביא דברי חכ"א דאסר משום דחשיב רוצה בקיומו וכד' החת"ס דמתנה ע"מ להחזיר בעכו"ם בפסח אסור משום רוצה בקיומו

לכאורה אין כאן שום חשש, שאינו שלו כלל בפסח גופא, אבל השואל מביא שחכם אחד אסר, וטעמו שבשו"ת חתם סופר (קט"ז) שואל למה אסור לתת חמץ לנכרי במתנה ע"מ להחזיר אחר הפסח רק משום חומרא דפסח, וכמבואר במג"א סימן תמ"ח סק"ה, והלוא היהודי רוצה בקיומו וזה אסור מדינא בחמץ אפילו אצל נכרי וכמבואר בשו"ע א"ח סי' ת"נ (סעיף ז)

ע"ש, ומתוך שאין איסור רוצה בקיומו כיון שאין רצונו להרויח רק לא להפסיד, ע"ש, ולפי"ז כאן שהזמין לאחר פסח להרויח ורוצה בקיומו אסור אף בפסח, וזהו סברת החכם שפסק להחמיר לא להזמין לפני פסח.

מבאר דדוקא במתנה ע"מ להחזיר דחשיב דיש לו קצת לאחר זמן בזה שייך האיסור של רוצה בקיומו **ונראה** דלא דמי, דבמתנה ע"מ להחזיר, יש לו כבר עכשיו הבעלות לאחר זמן, וכמבואר בקצוה"ח סימן רמ"א סק"ה בשם רבינו אביגדור ועוד ראשונים ע"ש, אלא שנדון להתיר משום שעכ"פ עכשיו אין לו בעלות, ועל זה דעתו דאם נחשב רוצה בקיומו לכאורא ראוי לאסור מדינא דכיון דבעיקר הדבר יש לו זכות לאחר זמן, וכעת ניחא לו ואסור, רק סברתו להתיר היא שבאמת בפסח אין לו כלום בזה, ולא מרויח מידי, רק שאם לא נגנב ונאבד החמץ לא יפסיד אחר הפסח וזה לא חשיב רוצה בקיומו משא"כ כאן שאין לו עוד שום בעלות על החמץ גם לאחר זמן, שהנכרי לא הקנה לו כעת שום חמץ רק התחייב להמציא לו חמץ לאחר פסח, וכעת אין לו קנין והנאה בשום חמץ מסוים וכי האי גוונא נראה להתיר.

בכה"ג דכבר יש לו קצת בשעת ההזמנה שייך איסור אבל כשאין לו קצת יכול להזמין **אמנם** ביארנו עוד דאם בהזמנה לא היה בגדר התחייבות להמציא חמץ לאחר פסח, אלא דבהזמנה בגדר קנין ונעשה שלו מיד כמנהג הסוחרים, א"כ יש לומר דאסור משום דהוי עכשיו לאחר זמן כחמצו ממש, ברם אף שהוא רק בגדר הזמנה לבד, ואין כאן זכות בחמץ מסוים

כלל, רק התחייבות המוכר להמציא לו חמץ, מ"מ יש לדון דאסור משום חומרא דפסח וכעין דאשכחן במתנה ע"מ להחזיר, ואפשר שגם בזה יש לאסור גם כה"ג מחומרא דפסח, וכמ"ש.

אם יכול לבטל ההזמנה נחשב דאין לו קצין וראיה מדברי המשנ"ב דשרי לומר לנכרי דיתן לו חמץ אחר הפסח

פוף דבר להזמין כשאין לו קנין בהחמץ ויכול מדינא מדין תורה בדינינו לחזור בו נראה דמותר, אבל גם לקנות ממש כפי המקובל לאחר פסח חמץ בלתי מבורר רק סתם, צ"ב אם לאסור מדרבנן מפני חומרא דחמץ כמו במתנה ע"מ להחזיר כיון שיש זכות לחמץ אף שלא מיוחד ואין לו קנין ממש עכשיו בחפצא רק זכות, דכיון דעכ"פ לא דמי למתנה ע"מ להחזיר וכמו שביארנו אפשר שאין לנו לחדש חומרא מדעתינו, וכמדומני שהמנהג פשוט להקל בזה, וכן מבואר במ"ב סימן תמ"ח ס"ק י"ח בשם האחרונים "שמותר לאדם לומר לנכרי הא לך חמץ זה ותתן לי לאחר הפסח חמץ אחר" הרי דעל התחייבות הנכרי בחמץ שאינו מבורר מותר והוא כמ"ש.



ח"ב סימן רכח

רופא מזהיר להאכיל לתינוק מאכל רפואי שהוא בתערובות חמץ היאך יתנהג האב

ראוי למכור המאכל לנכרי ולבקש ממנו בע"פ וראוי להחזיקו במקום דנמכר לעכו"ם

נראה שמוכר את אותו המאכל לנכרי, רק הרב שואל מהנכרי רשות, שאם

צריך הילד לחמץ, אז הנכרי מוסר רשות להאכיל מחמצו להקטן, ולא יכתב כן בתוך השטר מכירה, שאז יש לחוש שיש בהמכירה תנאי או שיוור, רק מוכרו לגמרי בלי שום תנאים, ומבקש רשות מהנכרי שקטן פלוני יוכל לאכול האוכל שלו אימתי שצריך, וראוי להחזיקו בחדר של נכרי שהושכר לו או ארון שלו, והאמא כשלוקחת המאכל הנ"ל מהחדר של נכרי להאכיל לתינוק תכוון להדיא שאין רצונה לקנותו כלל, רק מאכילה לילד משל נכרי, וכה"ג אין בל יראה, ואין צורך לבער שאינו שלה.

אף דצריך מחיצה בשל עכו"ם כשאפשר שאם וראוי להאכילו ברשותו של נכרי וראוי טפי להאכילו ע"י עכו"ם ממש דאכא אסור ליגע בחמץ

ואף שחז"ל הצריכו היכר במחיצה גם לחמץ של נכרי, מ"מ כשאי אפשר ובמקום חולי שאני, ואם אפשר לכתחילה צריך שיאכילו את הקטן ברשות הנכרי, ובכאן ביוהנסבורג שמצויים נכרים לכתחילה יש להאכילו ע"י נכרי שבזה אינו אלא משום שבות, דבמאכילו בידים הא יש לחוש לאיסור דלא תאכילום, וכן הא אסרו ליגע בחמץ בידים בפסח שמא יבוא לאוכלו וכמש"כ בשו"ע סי' תמ"ו ס"ג וכ"כ במ"ב סימן ת"נ ס"ק י"ח, וכן כתב במ"ב סימן שמ"ג סק"ה שהמנהג בחולה להאכילו ע"י נכרי או כשאין נכרי ע"י קטן, (וכן בחולי קצת ג"כ מתיר ע"י נכרי ע"ש), וכ"כ שם שלכתחלה יש להאכילו ברשות הנכרי דוקא ע"ש, ובענייניו כשהוא חולה ויש חשש סכנה אף דוודאי נדחה האיסור ד"לא תאכילום", אך מ"מ כשעכו"ם לפנינו עדיף שהוא יאכילנו,

אבל כשאינו מזומן ממש לפנינו אין לדקדק בזה כי יש למהר ככל הנצרך להברותו וכמש"כ במ"ב שם.



ח"א סימן רצו

טבילות [כדורים לרפואה] מהו לבלוע בפסח

דברי החזו"א דגם באנו ראוי למאכל אדם משום אחשביה אמנם בתרופה אין דעתו על החמץ רק על התרופה

הטבילות מרים ואין באכילתם שום הנאה או טעם, ורק לרפואה בולע אותם, ודעת החזו"א זצ"ל (סי' קט"ז סק"ח) דאף שגם באינו ראוי למאכל אדם אסור, היינו מפני דאחשביה אם אוכלו, אבל לגבי תרופה מסיק שדעתו על הסם שבתרופה שאינו החמץ ולא על המעמיד (שהוא החמץ), ואינו ראוי לחמץ בו, לכן כיון שאינו ראוי למאכל אדם, מותר.

במדון אסור חמץ שלא כדרך אכילה ומבאר דכאן החמץ אינו פגום מצד עצמו רק מצד הסם המעורב בתוך הטבילת ומדעו מ"מ אינו כדרך אכילה

ונסתפקתי אם חמץ אסור מה"ת שלא כדרך אכילה, ופשטות הסוגיא בפסחים (כד ב) שכל איסורים שבתורה אין לוקין עליהן אלא באכלן כדרך אכילה חוץ מכלאי הכרם וע"ז ע"ש, ולכאורה חמץ דומה לכל האסורים ואין עוברין אלא כדרך אכילה, ועוד שאפילו בכלאי הכרם שאסור מה"ת במאכל ראוי שאכלו שלא כדרך אכילה, מ"מ בפגום ואינו ראוי לגר גרע ומותר, עיין היטב בחידושי הגר"ח הלוי הלכות מאכ"א פרק ט"ו ה"א שמחלק שבנותן טעם לבד ואינו ראוי לגר מותר מה"ת גם בכלאי הכרם

ע"ש, וכאן דינו לכאורה דומה להנ"ל, שהמעמיד (שהוא חמץ) לא גרע מנותן טעם לפגם שאינו אוסר, ומיהו המעמיד כלומר הציפוי של הטבלאות מצד עצמו אין בו טעם לפגם רק ע"י הסם שמעורב בו, ויש לומר שאין דינו כפגום אלא כמו שלא כדרך אכילה, ומ"מ בחמץ י"ל דמותר וכפשטות הסוגיא, וכמ"ש.

ד' המהרש"ל דאם ח"ש אסור מה"ת גם שלא כדרך אכילה אסור וקו' מהרש"א דקיי"ל ח"ש אסור ומבאר דלא קיי"ל דאסור מצ"ע ואסור רק משום חזי לאיצטרופי.

ומיהו יש עוד לצדד בזה, שבשבועות (כ"ג ב) מביא המהרש"ל שאם חצי שיעור אסור מה"ת גם שלא כדרך אכילתן אסור מה"ת ע"ש, ובמהרש"א תמה עליו הלוא אנן קיימא לן חצי שיעור אסור מה"ת ושלא כדרך אכילתן מותר, אבל יש ליישב שלדידן חצי שיעור אסור מפני דחזי לאיצטרופי, ולכן רק חצי שיעור אסור דשייך סברא זו, ולא שלא כדרך אכילה. ודברי המהרש"ל הם לרבי שמעון דס"ל דעוברין במשהו משום דאחשביה, ולר"ש ס"ל דה"נ שלא כדרך אכילה אסור מהתורה.

עד"ז הרי הרמב"ם לענן פסח מביא פסוק לאסור חצי שיעור בלא סברת חזי לאיצטרופי

ולפי זה בחמץ הרמב"ם מביא בפ"א דחמץ (ה"ז) מפסוק מיוחד (בלא סברת חזי לאיצטרופי) לאסור בחמץ חצי שיעור (ע"ש במל"מ), ואף דלא חשיבא אכילה בפחות מכזית, ויש לפרש דאף על פחות מכזית שאינה אכילה חשובה אסרה תורה, ואם כן ה"ה דשלא כדרך אכילה דאינה אכילה חשובה י"ל דאסור, ומה שבתוס' פסחים (כח. ד"ה ותנן) פירשו

ח"ג סימן קכב

דבחמץ מותר שלא כדרך אכילה, היינו על ידי תערובות שע"ז אין הפסוק דחמץ, וכן הרמב"ם מדייק התם "האוכל מן החמץ" "עצמו" כל שהוא הרי זה אסור מן התורה" והיינו מהחמץ גופא שהוא בעין ולא בתערובות, ולפי זה חמץ גופא אסור שלא כדרך אכילה כיון שאסור בכל שהוא מה"ת בלאו טעמא דחזי לאיצטרופי.

למעשה דעת הפוסקים להקל בחמץ ומבאר דהנידון בח"ש בכה"ת הוא משום אחשביה ובפסח אין האיסור משום אחשביה רק דזהו דין האיסור.

אמנם הפוסקים הסכימו למעשה שאין אסור שלא כדרך אכילה בחמץ, שרק לר"ש שאוסר כל שהו אף שאכילה בדרך כלל בכזית, מפני אחשביה, ה"ה גם בשלא כדרך אכילה אחשביה, אבל לרמב"ם דאסרינן כל שהוא מקרא ד"כל" לרבוויי כל שהוא היינו דוקא כדרך אכילה, ואין לאסור שלא כדרך אכילה, כיון דאינו דרך אכילה, משא"כ חצי שיעור הוא כדרך אכילה ורק "חסר" בחשיבות האכילה שחסר בשיעורו, ובזה דוקא רבתה תורה דלא חשיב כלל אכילה ואין טעם האיסור מפני אחשביה כלל וא"כ שפיר יש לחלק בין חצי שיעור לשלא כדרך אכילה, וכמ"ש, וא"ש, וכ"ש בנידון דידן שאינו אלא בתערובות ומעמיד בעלמא, ובחולה שהרופא טוען שזקוק לבלוע אותם בולע ואינו חושש, ואם כי יש מהדרין לכוון בנייר וכדומה דכרכו בסיב לדעתם קיל טפי, מדינא נראה כמ"ש שבחולה יש להתיר, וכבר הורה זקן רבינו החזו"א זצ"ל להתיר וכמ"ש.



גבינה בהכשר לפסח

הידון בגבינה דנעשה מחמץ דנפסל לאכילת כלב **קבלתי** קונטרסו בענין הגבינה לפסח ושפיר קאמרת, (שנעשה מחמץ שכבר נפסל לאכילת כלב), אבל האמת אגיד שבפסח אין דנין בגדרי הלכה בלבד, שהרי הוספנו על עצמנו גדרים וסייגים בלי שיעור, אף שמדינא אין חשש, וטעם הדבר מבואר בשו"ת היר"ד שחמץ בפסח הוא כע"ז שנאמר בסמיכות לחג המצות תשמור "ואלהי מסכה לא תעשה לך", ובע"ז אפילו האפר אסרינן שנאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", ולכן מוסיפין חומרות וסייגים, ועצם הדבר שהובא לפני חכמים להכריע זהו כבר בגדר שאלה שהורה בה חכם, ולפסח נמנעים לאוכלו, שישאל קדושים הם, ומבואר בזה"ק שפסח כמו כלה ואנו מקשטים בתכשיטים דחומרות וסייגים, וכ"ש מגבינה שאינה דבר הכרחי, כיון שיצירתו מעיקרא עם גורם דחמץ, אף דאמרינן שנפסל וזה וזה גורם, מ"מ המחמיר לעצמו תע"ב ויקבל על כך שכרו בעזהשי"ת.

מעיקר הדין מותר אבל בפסח נזהרין מכל שייכות לחמץ

ולמעשה הדין ברור שאין חשש מדינא וכמו שמבאר כת"ר בעומק ועיון עד שלא הניח מקום להתגדר בו, אבל דעתי דחמץ בפסח שאני וקבלנו מאבותינו לשמור מנדנדוד קשר לחמץ ולכן המחמיר לעצמו תע"ב ואשרי חלקו.

מכתב הגרעק"א מי"ש המעשה מתפוא"א ללא חשש
חימוץ

ובאן המקום להביא כרוז רבינו הגרע"א
זצ"ל בענין י"ש הנעשה מתפוחי
אדמה ללא חשש חימוץ כלל, ונדפס
באגרותיו סי' קל"ב וז"ל: "ונוסף עכ"ז אם
גם יהיבנא להו כי כן הוא שנעשה משקה
זה באמת בלי שום תערובות חמץ, עוד
רחוק בעיני למישתי אותו ביוםא בפיסחא
מטעם הכמוס עמדי וצפון וכו' ע"כ קבעתי
והתעוררתי ואת חצני ניערתי לבלתי
התמהמה עוד כו' ולאסור באיסור גמור
לשתות ביוםא בפיסחא י"ש העשוי
מתפוא"א כו' אף אם יהיב כתב הכשר
שעשוי בלא תערובות חמץ כלל, ואני גוזר
גזירה חמורה על כל הסרים למשמעתי
להזהר ממנו ומתערובתו" עכ"ד החוצבים
להבות אש.



ח"ג סימן קכד

ויטמינים מחמץ שמעריבים במאכלים ומשקין כשרים לפסח

נדרשתי לאשר שאלוני במיצים ועוד
מאכלים שמעורב בהם ויטמין
מגלוקזה מחטים דחמץ, ואף שהכמות
מעט מאד ובטל באלפים, הנה כחו רב
שמערבין אותו כיון שבעיבוד נאבד כח
הויטמין, ובזה נוסף ממנו וחשוב, ולכן
מפרסמים בכל קופסא כמות הויטמין
שמוסיפים, ורבנים התירו מדין ביטול.

אמנם לע"ד ראוי לחשוש דאין כאן ביטול
ברוב ואסור, שורש הדבר, שביטול
היינו כמשמעו שבטל ומבוטל, שאין שם
מקומו ורוצה היה להפרידו, רק כיון שאי
אפשר להפרידו כיון שלא ידוע, דין תורה

הוא דבטל להרוב, אבל כאן דאין רצונו
להפרידו, אלא אדרבה בכוונה נמצא עם
הרוב, ורצון בני האדם שיהא עמו בדוקא
שמוסיף לרוב, כה"ג לא אמרינן דבטל
לרוב, רק משמש עמו ולא שייך גדר ביטול,
וכעין זה מצינו בירושלמי פ"ב דערלה שאין
ביטול אלא בידיעה וע"ש שצריך ידיעת
הבעלים דוקא, ועיין בש"ך יו"ד סימן ק"ט
שבלי ידיעה גם מה"ת לא בטל, והיינו מפני
שביטול אינו מצד עצמו גרידא, אלא
כשיודע ורוצה להפרידו רק שאינו יכול לכן
בטל, אבל כאן שבסתמא רוצה, והתערובת
איסור מועיל להרוב ואינו רוצה להפרידו,
לא אמרה תורה דין ביטול אף כשנודע.

ונראה עוד דדמי להא דהיתר באיסור לא
בטיל, ומבואר באחרונים דהיינו
טעמא דאין לו ענין שיתבטל ליהוי ודאי
אסור, שבלאו הכי נאסר בתערובות, והיינו
כיון שאין כאן ניגודים, ומוכן שההיתר
ישאר שמה אין בזה דין ביטול כלל, וכ"ש
כאן בויטמינים דאין לו רצון שיתבטל, אלא
אדרבה רוצים הם בתערובות שמועיל להזין
וכמ"ש, וכיון שלא בטל נשאר האיסור
בעינו ואפילו כל שהוא אסור מה"ת,
להפוסקים דחצי שיעור בתערובות אסור
מה"ת, שישוד ביטול היינו כסנהדרין
בכוחות מנוגדים דעת המיעוט מתבטלת,
ולא כשכל כחו כנוסף אזי אינו מתבטל רק
נשאר כנוסף ואין בזה ביטול.

ונראה עוד לצדד לחוש בזה, דהנה קי"ל
טעם כעיקר אסור מה"ת, לגדולי
הפוסקים, ופירש בספר חידושי רבינו חיים
הלוי (הלכות מעה"ק) שאין הכוונה שהתורה
אסרה גם את הטעם, דא"כ מנלן שבמצה
דהיא מ"ע אמרינן נמי דין טעם כעיקר, אלא

פסח ובטל בכמה אלפים, כיון שחשוב ורוצה דוקא התערובות ע"כ חוששני שלא בטל וכמ"ש, ובחמץ בפסח שקבלנו ע"ע חומרות והדורים הרבה, בודאי ראוי לחשוש כן וכמ"ש.



ח"ה סימן קכה

נייר בפסח

בהרבה מדינות מכיכסים עמילן במיר והוה מעמיד ואין בזה דין ביטול

ענין נייר בפסח לא נתבאר בפוסקים ובוועדות הכשרות כדי הצורך, ואני דרשתי וחקרתי היטב, ונתברר לי שעיקר עשייתו מעצים, אבל בהרבה סוגי נייר משתמשים בעמילן, שנעשה מחטים או שיכולת שועל או תירס או תפוח אדמה, ומצוי שהעמילן נעשה מחטים ובפרט במדינות שיש שפע חטים, והעמילן הוא כחמשה אחוז בתוך הנייר, וכיון שהוא מעמיד אין בזה דין ביטול.

צד להקל משום דנפל מאכילת כלב ולא אחשביה ודן להחמיר משום דלא בטלו מאכילה רק העמידו להנאה אחרת

ומיהו לכאור' צריך להיות דאף אם טעמו נבלע באוכל מותר, שהרי נפסל מאכילת כלב, וכיון דלא אחשביה (שהרי אין רצונו לטעום במאכל טעם העמילן, ורק מעצמו ממילא נבלע) מותר לאוכלו (עיין מ"ב סי' תמ"ב ס"ק מ"ג), אבל למש"כ ה"מהר"ם שיק" לבאר שיטת המג"א שאוסר טאבאק ששורין בו שכר אע"פ שנפסל לאכילת כלב ובי' המהר"ם שיק דס"ל דרק מאכל שנתעפש ונתקלקל מאכילת כלב מותר אבל חמץ שהעמידו להנאה אחרת לא פקע תורת חמץ מיניה אפי' אם אינו ראוי לאכילת כלב

הכוונה שבטעם חשיב כהוכר ולכן לא בטל ע"ש, ונראה שאין הכוונה דהוי כהוכר, שאז אפשר להפרידו ולכן אסור מה"ת, דכאן בטעם אף דהוא כעיקר, אי אפשר להפרידו, וראוי לומר דבטל, אלא דטעם כעיקר הוא חשוב ולכן לא בטל, שטעם האיסור ניכר, ויש לצדד אם איסור טעם כעיקר רק מפני שניכר לכל אחד הטעם, או דבאמת עיקר דין טעם כעיקר לא תלוי בטעם אלא מפני שטעמו חשוב על כן אי אפשר לו שיתבטל.

ולפ"ז היום שמפורסם ונודע ענין התועלת שבוויטמינים, ומחשיבים אותו אפילו משהו כמשמעו בתערובות של אלפים ואדרבה מקפידים לערב אותו, יש לומר גם כן שאינו בטל, שאפילו משהו חשוב ודינו כטעם כעיקר שנאסר כולו, ודין זה לא מוכח ומבורר.

אמנם לע"ד ראוי לחשוש באיסור תורה ובפרט באיסור חמץ בפסח שחז"ל החמירו בזה טובא. ועיין בש"ך יו"ד צ"ח ס"ק כ"ט שתבלין באלף לא בטל היינו מדרבנן, ונראה טעמו שהטעם קלוש, ובהגרע"א ופמ"ג שם מייתי שזהו מה"ת, ולדברינו טעם דלא בטל כיון שנרגש טעמו ועביד לטעמא, חשיב הא טעמא אף דקלוש, ואף שבטעם קלוש אין כאן דין האיסור, מ"מ אין ביטול שהרוב עכ"פ משופר בטעמו, והוא הדין כאן שבזה מזין יותר, ואף דלא דמי דמה שמזין נוגע רק למומחין המקפידים עליו, ורק להם הטעם ניכר, מ"מ נראה דראוי לחשוש דכיון דבא לשבח המאכל להחזיר כח הויטמין שנאבד ממנו, חשיב כהמאכל עצמו ואינו מתבטל.

סוף דבר אין דעתי להקל בויטמינים ששורשם בחמץ, אף שמערכין לפני

(עיין בסימן לעיל), א"כ גם בזה שהעמידו להשתמש בו לחיזוק הנייר, לא פקע תורת חמץ מיניה אף שנפסל מאכילת כלב, ולכן צריך לזהר שלא יגע אוכל חם בנייר שיש בו עמילן שלא יבלע טעם העמילן. ואף שרוב הפוסקים מתירים כשנפסל מאכילת כלב, חביב לנו איסור חמץ בפסח לצאת לכו"ע.

במדון אם שייך להתירו משום הסברא דאין צורת החמץ זכר

וראיתי לרב אחד שפירסם תשובה להתיר, ויסוד דבריו דהא איתא ברמב"ם ובשו"ע דבגדים שכיבסו בחלב חטה, וניירות שדיבקום בחמץ מותר לקיימו, כיון שאין צורת החמץ עומדת, ומביא שם הרמ"א דבגוונא שאין החמץ נראה מבחוץ כו"ע מודו דחשיב אין צורת החמץ עומדת, וא"כ כאן בעמילן המעורב בנייר שאינו נראה מבחוץ כו"ע מודו דחשיב אין צורת החמץ עומדת, ואין בו איסור חמץ, (ואף דאסרינן באכילה תריאקה וכדו' שהוא דבר שאין צורת החמץ עומדת, וכמב' בשו"ע שם, היינו משום דאחשביה וכאן ל"ש אחשביה, שהרי אין רצונו שיבלע במאכל טעם העמילן ולא אחשביה כלל), וכאן ל"ש מש"כ המ"ב "דאסור להציע בגדים המכובסים בחלב חטה על השולחן דלפעמים יפרק מהן חמץ לתוך המאכל", דכידוע אין נפרק העמילן בנייר לתוך המאכל.

מבאר דעיקר ההיתר דאין צורת החמץ היינו דאין על זה שם מאכל אמנם אם מחשיבו להנאה אחרת לא בטל מזה חשיבות אוכל

ולענ"ד נראה דהנה טעם התירא דאין צורת החמץ עומדת, מבאר הגר"ח (פ"ט מהל' מאכ"א הלכה א') והחזו"א

(סי' קט"ז ס"ק ז' בד"ה וכן הקילור) דהיינו דמכיון שנעשה מהחמץ חפצא כי האי שאינו מידי דמיכלא, אין שם חמץ עליו, וא"כ לשי' המג"א דס"ל דאפי' שאין החמץ מידי דמיכלא כלל שנפסל מאכילת כלב, מ"מ אם העמיד החמץ להנאה אחרת לא פקע תורת חמץ מיניה, ע"כ צ"ל דהא דמתיר השו"ע מצד שאין צורת החמץ עומדת (והיינו שאינו אוכל), היינו דוקא בנידון השו"ע, והיינו חמץ שמדבק הניירות וחלב חטה שכבסו בהם בגדים שאין הנידון לענין איסור הנאה, וכל הנידון הוא רק לענין איסור בל יראה - ובזה גם המג"א מודה דלענין איסורא דבל יראה בעינן שם אוכל עלה (וכמו שמפ' שם במג"א גופא דהטאבאק ששורין בו שכר א"צ אלא לעשות בפניו מחיצה אבל א"צ למוכרו לנכרי) - אבל לענין איסורא מודה השו"ע דליכא להתירא שאין צורת החמץ עומדת. (והא דמותר ליהנות מקילור ורטיה ואספלנית וכו' שנעשו מחמץ כיון שאין צורת החמץ עומדת (עיין מ"ב סי' תמ"ב ס"ק כ"ב), צ"ל שכיון שאין משתמשים בו רק לרפואה אין חשיבות לחמץ כשעומד רק להאי הנאה).

[וכן] העירוני ממש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' חמץ ומצה (הל' י"א) וז"ל הפת עצמה שעיפשה ונפסלה מלאכול לכלב ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער, בגדים שכיבסו אותן בחלב חטה וכן ניירות שדבקו אותן בחמץ וכל כיוצא בזה "מותר לקיימן בפסח" ואין בהם משום בל יראה ובל ימצא שאין צורת החמץ עומדת וכו', הרי להדיא דבהיתרא ד"אין צורת החמץ עומדת" דקדק הרמב"ם לפרש דלכך "אין בהם משום בל יראה ובל ימצא" ולא פירש שפקע מיניה איסור חמץ, דאכן זה סברא

רק לפטור מבל ייראה ובל ימצא דכל שאין צורת החמץ עומדת אינו "נראה" ולא "מצוי" אבל לענין איסור אכילה והנאה אין בזה סברא להפקיע איסור חמץ].

מבאר דיש לחוש דמשתמשים מעיקרא לחיטים לצורך שימוש זה

ועי"ל דרק באופן שמעיקרא זורעים חטים לא רק לאכילה אלא גם לשימוש אחר, בזה ס"ל להמג"א דאסור ליהנות לאותו שימוש אפי' דלאו שם אוכל עלה, דכיון שזורעים חטים גם להאי שימוש, לא פקע מיניה שם שנעשה מחטים, ולפי"ז א"ש דהא דהשו"ע מתיר בניירות המדובקים וכו' מצד שאין צורת החמץ עומדת, והיינו שאין שם אוכל עלה, היינו דוקא בגוויי דהשו"ע שבהם אין הדרך לזרוע חטים ושעורים להאי שימוש, ובזה מותר כשאין שם אוכל עלה, אבל אם מעיקרא זורעים חטים לשימוש אחר, ליכא להתיירא שאין צורת החמץ עומדת, וכאן שמשתמשים בעמילן למיליוני ניירות חוששין שאולי יש שדות שזורעים אותם בחטים במיוחד לעמילן בנייר ואסור אפי' שאין צורת החמץ עומדת.

בחמץ לפסח אין להקל וראוי לחשוש

והנה בנייר עיתון ששימושו לזמן קצר מאד, לא משתמשים בעמילן, וכן מוצרי הגיינה כמו טישו, מגבות נייר ונייר טואלט אין בהם עמילן, ובנייר לציפוי ארונות ובנייר להדפסות ביתית מצוי שמחזיקים ומחליקים בעמילן, וכן ניירות עטיפה עבים או קרטונים של תבניות ביצים הם בעמילן, וכפי ששמעתי בנייר לכתובה

תלוי בסוג הנייר. ואף שאינו ברור שהעמילן מחטים וכמ"ש, בחמץ בפסח אין להקל וראוי לחשוש וכמ"ש,

אין צריך לחוש דהמר מוחזר ממיר דיש בו חיטים **(ומצוי גם נייר שנעשה מנייר שהשתמשו בו ונפסל וממחזרים אותו, ומ"מ** בזה דעתי שאין לחשוש כיון שאין עיקר עשייתו לכך, שהרי רק אחוז מועט מהנייר ממחזרים, ודומה לכופת שאור שיחדה לשיבה שמותר ליהנות ממנו כיון שאין דרך שימוש בשאור לכך), וכן יש ניירות שמעורב בהם סורביטול והם בחשש חמץ.

למעשה יש לזהר שלא יגע אוכל חם במיר שיש בו חשש חמץ ואף בצלחות ממיר ומפות ממיר צריך הכשר

ולמעשה יש לזהר שלא יגע אוכל חם בנייר שיש חשש שיש בו עמילן, וכן אין להשתמש בצלחות מנייר אלא בהכשר, או בצלחות פלסטיק חד פעמי, וכן יש שמניחים על השולחן ממש מפיות נייר וראוי לזהר שאוכל חם לא יגע בהם.

וכל זה בחמץ בפסח שאסור בהנאה, בזה דעת המג"א דאסור אפי' כשחמץ ראוי רק להנאה, אבל בכל שאר איסורין שאסור רק באכילה מודה שאם נפסל מאכילה מותר. ולכן בכל השנה יש ניירות יקרים ומיוחדים שמעורב בו גלטין, וחומצה סטארית שמצוי שנעשה משומן החי, ולא מחמירים כיון שכבר נפסל מאכילה קודם שנבלע בכלי וגם שזהו רק ספק אבל בחומר חמץ בפסח שהוא כע"ז קבלנו ע"ע להחמיר בכל החומרות.

וכפי ששמעתי כך נהוג ומקובל כמ"ש, ומ"מ בדרום אפריקה פירסמתי

שבכל מדינה ראוי לוועדת הכשרות שמה לדרוש לבחון ולבדוק היטב את המצב במקומם ולהודיע לציבור.



ח"ה סימן קכד

עישון סיגריות בפסח

קבלתי מכתבו שמתרעם על שאסרתי (ב"תשוה"נ" ח"ד סי' צ"ז) עישון סיגריות בפסח, ולדבריו דבר זה לא שמענו מעולם, וכבר נהגו בזה ונתפשט להיתר.

והנה אין לדיין אלא מה שענינו רואות, ומאחר שנתברר לי בבירור אצל המייצרים שבייצור הסיגריות שורים את העלים בכמאה וחמישים חומרים כדי ליתן טעם, ושמעתי הודאת בעל דין שיש בהם מרכיבים המיוצרים מחטים ושעורים ואלכוהול, (ואף שמסתמא אין הנאתו משאיפת עשן של אותו מרכיב בשיעור מועט שמיוצר מחמץ שמעורב בסיגריה, מ"מ מאן יימר לן שאין המרכיב ג"כ גורם שיהנה משאיפת עשן העלים (שמשפר טעם העלים או שגורם דבהבערת העלים יכנס טעם העלים בעשן וכדו'), ואף דהוי זו"ז גורם, הא דעת המג"א (סי' תמ"ה ס"ק ה') ובשו"ת "אבני מילואים" (סי' ו') דבחמץ אסור זה וזה גורם, ועיין בה"ל (סי' תמ"ה ד"ה אסורים) דרק בשעת הדחק יש להקל בזה וזה גורם.

וב"שדה חמד" (מערכת חמץ ומצה סימן א') יש דיון אם לאסור לעשן סיגריה, אבל עיקר הדיון אצלו הוא משום הנייר, אבל כאשר החשש הוא על הסיגריה גופא אינו מתיר.

ומה שטוען שהרי החמץ נפסל מאכילת כלב, הנה דע דבמג"א (סי' תס"ז סוף

ס"ק י') אוסר הטאבאק ששורין בו שיכר, ותמה עליו שם ה"בית מאיר" דהרי נפסל מאכילת כלב, ותי' בשו"ת "מהר"ם שיק" (סי' רמ"ב) "דהתם איירי בפת שנתעפש ונתקלקל מאכילת כלב, אבל במידי דעביד לריח ולשאוף אותו, חשיבותא דריח ושאיפה הוי כאילו תיקנו לאכילה ולשתיה, דלהריח ולשאוף אותו לא נתקלקל, ולמה שמתקנין אותו זה מחשיבו" עכ"ל, [והיינו דס"ל למג"א דהא דמבו' בשו"ע (סי' תמ"ב ס"ד ובמ"ב שם ס"ק כ"א ובט"ז שם ס"ק ח')] דאסור לאכול חמץ שנפסל לאכילת כלב דהא אחשביה, לא בעינן דוקא אחשביה לאוכל רק ה"ה אם אחשביה להנאה אחרת ג"כ אסור, דס"ל דטעמא דהתיירא דנפסל מאכילת כלב היינו משום שאין לחמץ חשיבות כלל, ולכן לא הותר רק חמץ העומד לאכילה שנתקלקל ואינו ראוי אפי' לכלב שאין לו שום חשיבות, אבל חמץ שנפסל מאכילת כלב שעומד להנאה אחרת שחשוב כדי ליהנות ממנו, הרי הוא חשוב כחמץ העומד לאכילה ואסור] וא"כ ה"ה בנידו"ד שהחמץ עומד להנאת עישון הרי הוא אסור כ"ז שלא נתקלקל להנאת עישון ולא איכפ"ל דנפסל מאכילת כלב [נוע"ע בשו"מ (מהדו"ק ח"א סי' קמ"א) שכתב דיי"ש שנפגם מאכילת כלב ועומד להאיר, אסור ליהנות מאורו, דלשימושו להאיר לא נפגם (ורק כשעומד לאכילה ונפגם שימושו לאכילה מותר) וה"ה כאן שעומד לעישון ולשימושו לעישון לא נפגם אסור ליהנות ממנו לעישון]. ועוד אני חושש שכיון שמייצרים מליוני סגריות שיש בהם חמץ, יש לחשוש שאולי יש להם שדות שזורעים אותם בחטים ושעורים במיוחד לסגריות וא"כ

שפיר לא פקע מיניה שם שנעשה מחטים ושעורים אפי' שנפסל מאכילת כלב, שהרי למטרה זו זורעים חטים ושעורים.

והנה לשיטת המג"א והשו"מ דאפי' שאין עלה שם אוכל (שהרי נפסל מאכילת כלב) מ"מ כל שעומד להנאה אחרת שם חמץ עלה, (דכיון שהחמץ אסור גם בהנאה לכן נאסר גם שאינו ראוי אלא להנאה בלבד), ע"כ צ"ל דהא דאיתא בגמ' דכופת שאור שיחדה לשיבה וטח אותה בטיט מותר לקיימו וליהנות ממנו בפסח ואפי' לא נפסל לאכילה, אין הטעם משום דאיסור חמץ הוא רק במאכל וכשיחדה לשיבה ביטלה משם "אוכל" (והיינו דבכל דבר שאינו עומד לאכילה מותר לקיימו וליהנות ממנו), אלא דכשמיחד השאור לשיבה שאין הדרך להשתמש לשיבה בכופת שאור, אין מחשיבו כשאור ובטליה משם "שאור" ומותר, (וכמו"כ הא דמפ' בגמ' ר"פ כל שעה (כא:): שחמץ שחרכו קודם זמן איסורו שנפסל מאכילת כלב מותר ליהנות ממנו לאחר זמן איסורו, ה"ט דכיון שאין הדרך ליהנות מחמץ שחרכו, אבל כששתמש בשאור להנאה כזו שהדרך היא להשתמש לאותו הנאה בשאור, דלא בטליה משם "שאור", אסור ליהנות ממנו בפסח, ולכן כאן בסיגוריות שהדרך להשתמש לסיגוריות בחמץ אסור ליהנות בפסח.

ואף דהאמת שיש חולקין וס"ל דחמץ אינו אסור אלא כששם אוכל עלה, וכשנפסל מאכילת כלב לעולם מותר ליהנות ממנו (ורק לאוכלו אסור דאחשביה לאוכל), אבל מי יערב בנפשו ליכנס לנדנוד חשש בחמץ בפסח שחמור כע"ז, ובפרט נגד הני גדולי עולם דס"ל דכשהחמץ ראוי למטרתו ה"ה חשוב ואפי' אם נפסל מאכילת כלב אסור.

שוב שמעתי מגדול אחד שליט"א שפקפק בדברינו, וטעמו שהרי נשתנה הרבה ואין צורת חמץ עליו (שהחומרים המיוצרים מחטים ושעורים הם חלק ממרכיבי התמצית הנוזלית שבו שורים את העלים), ובכח"ג שמעובד עד שנעשה תמצית נוזלי עדיף טובא מכופת שאור שיחדה לשיבה דבטל שם שאור ממנו, ול"ד למש"כ השו"מ ו"המהר"ם שיק", דהתם גוף היי"ש קיים מפני שהלחות של היי"ש קיימת בטאבאק, ורק שנפסל מאכילת כלב, וכן טוען שמרכיבי החמץ הם חמץ נוקשה וכשמעורב בתמצית עם שאר מרכיבים הוי חמץ נוקשה בתערובות שלרוב הפוסקים מותר אפי' באכילה (עיין מ"ב סי' תמ"ה ס"ק י"ט).

ושמעתי מחכ"א שפקפק, דיש לדון האם כששורין את העלים כאשר התמצית עשוי ממרכיבי חמץ אם כבר אז שיפר טעם העלים וכדו', וא"כ כשהגיע פסח שאז נאסר המרכיב המיוצר מחמץ כבר אינו גורם כיון שא"צ לגרמתו, או שבשעת הבערת הסיגוריות אז התמצית משפר את הטעם, וא"כ כשהגיע פסח נאסר המרכיב והוי גורם איסור, וגם יש לדון אם בכלל יש איסור חמץ במרכיב שמיוצר מחמץ באופן כימי, וכבר דנו בזה רבני זמנינו.

אמנם למעשה דעתי דאחר שקיבלו ע"ע ישראל קדושים ליהזר באכילה מכל חשש חמץ בכל מיני חומרות אפי' שאין בו שום חשש מדינא, והלוא יש לחשוש דשאפת עשן לתוך פיו הוי כאכילה (עיין בע"ז (סו:)) בסוגיא דריחא מילתא, וראיתי במאמר שפירסם חכ"א שהביא דברי ה"פתחי תשובה" (יו"ד סי' צ"ב ס"ק ז') שמביא

לאסור להדליק שפופרת של טאבאק מנר של חלב דס"ל שהעישון הוא כאכילה, [וכע"ז מביא בשם הגדולים (אות ד ס"י י"א) להחיד"א על חכם א' שגילו לו מן השמים שנענש משום שמדליק הטבק מנר של חלב], ועיין ב"בית מאיר" (סי' תס"ז אות ג') שכתב "ו' ברויך טובאק" אפ"ל דמשום חומרא דחמץ הוי דומיא דאכילה" וא"כ יש ליזהר בעישון בכל מיני חומרות אפי' שמדינא נוכל למצוא בזה היתר. ואף אם יש להם הכשר, קשה להאמין שכאשר יש כמאה וחמישים חומרים אפשר להשגיח יפה, ואין לסמוך על ההשגחה, ובפרט באיסור חמור דחמץ בפסח שנחשב כע"ז, ורמז לדבר הפסוק "אלהי מסכה לא תעשה לך" שסמוך בתורה לפסוק "את חג המצות תשמור", וכמבואר ברב"ז שעיקר הטעם שגזרו בחמץ בפסח על משהו הוא משום שדומה לע"ז.

ומה שמביא שבשביל מצות שמחת יום טוב סומכים על הפוסקים שהתירו לעשן ביום טוב אף שאינו שוה לכל נפש ואף שלכמה פוסקים אסור מה"ת, ולכן גם לענין חשש חמץ יש לחפש צדדים להקל, הנה כבר הבאנו שעל איסור חמץ בפסח, אף בחמץ שנתבטל, קיבלו ישראל ע"ע חומרות ודקדוקים רבים, לפי שהחמץ רומז ליצר הרע, וכשמרחיק עצמו מן החמץ הקב"ה עוזר שלא יחטא, וכמבואר בהאריז"ל שהנזהר ממהו חמץ לא יחטא כל השנה, וכאן נמי קבלנו מרבתינו להתרחק מאד מאד באיסור חמץ, ואל תטוש תורת אמת, ושפיר העלינו ליזהר כיון שזהו מקבלת אבותינו להחמיר מאד בחמץ אף אם נמצא איזה היתר.

ולכן אני עומד על דעתי שלא לעשן בפסח, ואגב כשיתרגלו שמונה

ימים בלי עישון אולי יועיל שיתרחקו לגמרי מכאן והלאה, וטובה גדולה היא לבריאות גופם, וגם אם הדבר קשה לו להפסיק לעשן אפילו רק לפסח, הרי לפום צערא אגרא, ושפיר פירסמתי שכדאי להחמיר אף שמעיקר הדין יש מקום להתיר. (ומה שמביא בשולי מכתבו אודות בעלי תשובה בקהילה שלו שלא יוכלו לעמוד בזה, דבריו תמוהין לומר שמשום כך אנו לא נחמיר, אלא עלינו להחזיק באיסור חמץ בעשיית משמרת למשמרת, ואם אין בכוחם להחמיר, זה אינו באחריותנו).

מתוך ח"ד צ"א

החששות בעישון סיגריות בפסח

בסיגריות או סיגרים מקובל כאלו חומרא רבה הוא שלא לעשן, אבל האמת שרוב הסיגריות עם חמץ גמור, שמוסיפין ומערבבים עוד עשרות מצרכים להוסיף בטעם וריח, מלבד מה שמצוי ששוטפים הטבק באלכוהול.

וראיתי מכתב מפירמא מפורסמת של סיגריות באמריקא דהוי הודאת בעל דין שמערבין כמה וכמה דברים, כדי לשפר הטעם והריח. ומונה גם חומר משעורים שמערבים, וכן מביא שמקורו מחטים, ומביא עוד מחומר שמוסיפין מקמח.

ויש מחמירים שלא להחזיקם בבית בפסח. וראיתי פרסומים דיש סיגריות עם הכשר, אבל זהו חידוש ופלא בעיני שיכולים לתת הכשר ולהשגיח בשעה שיש מאות מרכיבים בטבאק וסיגריות וכמ"ש.

[ובלאו] הכי כבר הבאנו ב"תשוה"נ" ח"ג שנ"ד, דאפילו בימות החול

חייבין למנוע מעישון, מאחר שהוכח שמסוכן, אכן בפסח יש להחמיר בזה טובא וכמ"ש].

מתוך ח"ג סימן קמג אות א'
בענין רעל לעכברים דיש בו חמץ מצרי כאן רעל עכברים המכיל סם המות, ונתברר לי שהוא עשוי משעורים

י. א"ה נעתיק בזה מדברי מרן שליט"א בחומר איסור העישון כל השנה

איסור עישון סיגריות שמסכן חיים

היום הוכח באופן ברור דעישון סיגריות מזיק לבריאות וגורם לסרטן הריאות ח"ו, למחלות בדרכי הנשימה ולמחלות לב, והמספרים מבהילים ממש, וקראו אותי להוציא כרוז שכל המעשן עובר איסור חמור מאוד שמסכן בזה את גופו, ועברייין הוא מדין תורה שמכניס עצמו לסכנה שאיסורו ברור. אבל אף שלדעתי אכן יש בזה סכנה וראוי לאסור, עדיין לא ברור אצלי אם כדאי להכריז על כך איסור מרבנים אף שרבים לא ישמעו.

אמנם במק"א הבאתי דעת רופא אחד שטען שסרטן עלול לפגוע בעשרות מקומות בגוף ר"ל גם בלא עישון, ואצל המעשן נפגעים ריאותיו יותר מאשר אבר אחר, אבל בלא מעשנים גם כן הסרטן פוגע ר"ל ולא ניצול, רק שאצלו מופיע הסרטן באבר אחר, ולכן יתכן שאותו אדם שעישן ונפגע בסרטן הריאות רח"ל, היו לו אותם הסיכויים להיפגע מהמחלה גם בלא עישון, אלא שאז זה היה פוגע בו אולי באיברים אחרים. ותמהני היאך אפשר לסמוך על סברא כזאת, והלא אדרבה אפשר שאם היו איבריו בריאים ולא נפגע בריאות, לא היה נפגע כלל, ודוקא בעישון פוגע בו הסרטן, ויש כאן חשש פיקוח נפש ממש כפשוטו, והיאך נוכל בסברא פורחת באויר ליכנס לחשש פיקוח נפש.

הבאתי עוד מה שיש טוענים שסיבת המחלה היום היא החיים הסואנים הגורמים לעצבנות, ולכן בכפרים או אצל התמינים שחיהם שלווים לא היה מצוי כלל, והמעשנים טוענים שאדרבה העישון עוזר להם במקרים הרבה להשקט עצביהם, ובפרט דהרגילים בעישון הרגל נעשה כטבע וקשה להם מאוד בלעדי טטוענים שזה גופא יזיק הרבה לבריאותם.

וגם זה דחיתי שהתורה לא התירה לנו ללכת אחר תאות לבו, ולכן עליו להיגמל מתאוה זו המזיקה ומסכנת את בריאותו ח"ו, וגם לא הוכח אם אכן ע"י שמשקט עצביו יינצל, אבל שעישון מזיק כבר הוכח ברור.

הבאתי עוד מה שיש שרצו לטעון שאורח החיים שלנו כולל סעודות עם תערוכות של הרבה מאכלים לא טבעיים, ובשר בע"ח שבח"י הבהמה או העוף הוזרקו להם זריקות שאינם טובים לבריאות, צבע מאכל, חומרי הדברה למניעת מזיקים המוחדרים למאכלים בעודם במחבור לקרקע, כל אלו עלולים לסכן הגוף, ולמה לנו לשפוך חימה רק על המעשנים. ולא דמי שהעישון אין בו צורך כלל והוכח שמזיק ומסוכן, ולכן חייבין למנוע, אבל שאר המאכלים הנ"ל שהבאתי אין בהם אלא חשש גרידא, ובמדה ויש ממש חשש סכנה השלטונות מונעים, ואף שטוב ליהרר מהם כפי האפשר, אך על זה נאמר "שומר פתאים ד" שאין צורך לדקדק אחר חששות רחוקים מאד בדבר שדשו בו ונהגו בו רבים.

ונראה שעישון סיגריות דומה במהותו לעישון חשיש או אופיום ושאר סמים מסוכנים, רק שבאלו הסמים אוסרים השלטונות ואף מענישים על כך, אבל בסיגריות אי אפשר להם למנוע כיון שכבר הורגלו בזה ולא יועיל. אכן לדעתי המעשן עובר בלאו ד"לא תתורו אחרי לבבכם", שנוהג רק כפי תאות לבבו, בשעה שע"פ שכל אסור, ועיין בחינוך שביאר גדר לאו זה, וכאן לא שייך לומר "שומר פתאים ה'" וכמבואר ביבמות (עד.), דנראה שזהו בדבר המזיק רק מצד הסברא, והואיל ולא מצינו למעשה שמזיק נהגו להקל, ובזה הקב"ה שומר, אבל בנ"ד שנראה בעליל היום שמסכן, ודאי אסור לו להכניס עצמו לסכנה.

מיהו אין גוזרים על הציבור גזירה שלא ישמעו לנו, ויכול לצאת תקלה שיסיקו מכך שאין לרבנים השפעה, וממילא לא יקבלו דבריהם גם בשאר דברים, וגם תמיד ימצאו איזה רב שמתיר ואפילו מעשן בעצמו, ואינם צריכים להצטדק יותר ממנו, לכן חוששני לפרסם האיסור מדינא.

ולכן אף שאני מזהיר כל אחד לא לעשן, ואפילו לא להתיישב במקומות שמעשנים, ואם בא אצלו אחד המעשן יש לבקש ממנו למנוע לעשן עכ"פ לפניו, וליזהר מאיסור זה שהתורה הזהירה "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", והוא כגדר מאבד עצמו לדעת, אבל להוציא כרוז על כך ברבים שהדבר איסור חמור אינו כדאי, הואיל וחלק ניכר לא

שראוים לאכילה בשעת אכילתן, אבל גורם למיתתם מיד לאחר האכילה, ודבר זה מצוי בהרבה בתים, ולע"ד עוברים בזה על בל יראה ובל ימצא, שאף שהוא סם המות ומחמת כן אינו ראוי לאוכלו שממית, מ"מ כיון שטעמו ראוי דינו כמאכל לכל דבר ועוברין עלה, שהמאכל עצמו הוא מגריגרי שעורים רק שמעורב בו סם המות.

ומה עוד שבכה"ל תמ"ב ד"ה חמץ
שנתעפש פשיטא ליה דחמץ ששפכו בתוכו דבר חריף ביותר ואינו יכול לאכול מחמת חריפותו, אכתי לא בטל ממנו שם אוכל אלא בעינן שיתעפש עד שאין ראוי לאוכלו כלל ע"ש, ובוזה דבריו חידוש פלא, ומסברא כיון ששפכו עליו נוזל מר כנפט וטעמו רע ומר ומקולקל הרי עכשיו אינו ראוי לאכילה ואין עוברין עליו, וכן הבאתי במק"א לענין ביעור חמץ שאם שופכים נפט על החמץ קודם השריפה מיד נפסל ותו אין עוברין עליו, ונמצא מבטל בזה מצות

שריפה, ומ"מ אפילו נימא ששם אין עוברין, היינו מפני שנעשה סרוח בתערובות דבר חריף כמו נפט וכדומה שאין יכול לאוכלו, (ואולי הבה"ל מיירי בדבר חריף שקשה לאוכלו ולא בנפט שפוגמו לגמרי), אבל הרעל שבנדוננו דלמעשה ראוי הוא לאכילה, ואדרבה ריחו וטעמו מגרה ומושך לאוכלו רק שהוא ממית, אף שבני אדם היודעים שזהו רעל מבטלים אותו משם אוכל, מ"מ מצד עצמו ראוי לאוכלו ושם אוכל עלה לענין בל יראה, וע"כ חייבין מה"ת לבערו, ופירסמתי הדבר ברבים להסיר מכשול. [ודבר פלא שמעתי מחתני הגר"י שרייבר שליט"א שבאנגליה הרעל הממית נמצא במרכז הכדורים ורק כשאוכלו כולו מת, ולפליאתם לאחר זמן נמנעו העכברים מלאכול הרעל ואכלו רק מה שסביב לרעל שלא בלעו הכדורים אלא נגסו לאט לאט עד מקום הרעל, וסוג כזה ודאי חשוב חמץ גמור לכל דבריו].



ישמענו לנו, וכמו שרואים שהרופאים בעצמם אין בכוחם לאסור אפילו לעצמם לעשן, גם אנו מוכרחים לשתוק, אבל ראוי לומר למעשן שמשחק בחייו [ואף חיי שעה בכלל זה] עבור הנאתו, וימהר להסיר תקלה וסכנה מגופו, ואז טוב לו ששומר גופו שהוא נרתק לנשמתו, והקב"ה ישמור אותו מכל רע.

וכל זה לעצמו, אבל בציבור יש לאנשים זכות למנוע אותו דהוה כקוטרא ובית הכסא שהריח מפריע ויכולים לעכב. וגם הוא עצמו ראוי לו להימנע מעישון ברבים, ובבתי כנסיות ושיבות וכדומה ראוי לתקן שאסור לעשן ברבים, וב"ה בהרבה מקומות כבר תיקנו כן והיא תקנה גדולה. ומה שכמה רבנים ואדמו"רים מעשנים ראו כן בדורות הקודמין, ואולי הטבאק היה אז אחרת, אבל היום אין לדין אלא מה שענינו רואות, וכיון שהיום נראה בעליל שמסכן ומזיק לבריאות אסור וכמ"ש, ואפילו במי שחושב שאצלו לא הזיק יש לו לחשוש שאח"כ זיק או שאין ההזיק ניכר עדיין וע"כ אסור וכמ"ש.

ועובדא ידענא מגדול אחד זצ"ל, שעישן סיגריות הרבה, ובסוף ימיו נחלה והרופא אמר שהריאות פגועות לגמרי, ואין לו אלא כחודש לחיות. וביקש שיביאו אצלו עשרה אנשים ואמר להם בערך בזה הלשון "יודע אני שבשמים ידונו אותי כמאבד עצמו לדעת, שעישנתי אף שיש סכנה בדבר, אבל אני מקוה להי"ת שבזה שאני מתודה לפניכם, ואומר הריני מתחרט על מה שעשיתי, ובזאת שאני מבקש מכם לא לעשות ח"ו כמוני, אולי יהיו דברים אלו מקצת תיקון לחטאי" עכ"ד.

(ובזמן האחרון נודע שמערבין גליצרין בטבאק שבסיגריות כדי שלא יתייבש ובמיוחד בחו"ל, גליצרין שמקורו מבעלי חיים טרפות ונבילות, ויש לחוש כשמעשן שנכנס בו משהו כטעימה, ואף ששמעתי שיש מערבין גליצרין

ח"ד הנהגות הגר"ח אות נג

ח"ד סימן צז

חששות המצויים היום בשוק בעניני חמץ בפסח
נוסח המודעה שפרסמתי בבית הכנסת שלנו לפני פסח.

(א) בלונים שמשחקים בו ילדים וממלאים אותו אוויר, נמצא בתוכו סטארטש, וכשמנפח הבלון עלול לבלוע החמץ, יש מחמירים שלא להחזיקם בבית בפסח כתערובות חמץ.

(ב) פרחים מלאכותיים לפעמים יש שם חמץ משעורים, וצריך ליזהר בזה מאד.

(ג) ביצים מצוי שמגיעות ביצים מלוכלכות ואולי יש שם חמץ, ועל כן ראוי לרוחצם לפני פסח.

(ד) לענין מים, יש להקפיד בפסח לשים בגד במקום שהמים יוצאים מהברז כדי לסנן המים. ובעיה"ק שהמים מגיעים מכנרת יש לשים סודר לפסח, ואף אם מסודר שמגיע מבארות, אבל ראוי ליזהר שמא נשאר מעט מקודם ולא בטל. (אפילו קודם פסח למנהג הספרדים).

(ה) יזהר בפסח כשעובר ליד מאפייה של גויים ויש ריח מחמץ אסור ליהנות ממנו בפסח, וע"כ ישתדל ללכת בדרך אחר.

(ו) בהרבה מדינות מושחים גלאנץ על קליפות תפוזים, אשכוליות ולימונים והם מקטניות, ולדעת הרבה רבנים ראוי לרחוץ במים קרים וסבון (זיף) ותו אין לחשוש.

בספירט מורעל שאפשר להוציא ממנו הרעל אם עובר עליו בבל יראה מביא שאלה בספירט המורעל אם עוברים בפסח עליו בבל יראה כיון שאפשר להוציא ממנו הרעל, ואחרי התייעצות עם הגר"ח פסק שנחשב אינו ראוי לאכילה ומותר להשהותו, רק כיון שאפשר בפעולות מסויימות להחזירו למצב שיהא ראוי, התיר רק לחולה או למכור לנכרי דוקא.

נ"ב: וביוהנסבורג בכל בית יש רעל נגד עכברים, וטעמו טוב מאד אבל סם המות בתוכו שממית אח"כ ואינו ראוי לאכילה, וצידדתי אם להתיר להחזיקו כיון שראוי מצד עצמו וטוב לאכילה רק ממית מצד תערובת שבו, וחששתי ולא התרתי לקיימו בפסח אלא הוריתי למוכרו לנכרי, ועיין היטב בבה"ל סי' תמ"ב סעיף ט' ד"ה חמץ שנתעפש דמשמע כדברינו להחמיר ע"ש כששפכו לחמץ דבר חריף, וע"ע בדברינו בח"ג סי' קמ"ג. ומיהו הערנו שאולי יש לחלק שהבה"ל מיירי בדבר חריף שקשה לאוכלו ולא בנפט שפוגמו לגמרי. ולפי הגר"ח אפילו בכגון נפט, אם אפשר להחזירו ולפרק ממנו הרעל, לא נתברר אם אסור או לא. ודע שאם שופכים אקנומיקה על החמץ אין זה מספיק אף שנפגם, דיתכן ע"י שטיפה להחזירו שיהא ראוי לאכילה, אלא צריך חומר ספריי מסוג שממש פוגם המאכל שאינו ראוי לאכילה יותר.



ח"ה סימן קכז

הודעות בענין כשרות לפסח:

"בת שורה"נ ח"ד הבאתי ההודעות

לפסח שפירסמתי בק"ק

שלנו ביוהנסבורג ונשמטו שם כמה אזהרות

ואני מביאם כאן].

א. ויטמינים – כיון שאין צורך יש להמנע בפסח.

ב. גפילטע פיש - מצוי עם חמץ או מצות חמץ.

ג. שוקולד - מצוי חמץ אף שלא נרשם ברשימת החומרים שעל העטיפה.

ד. סם לעכברים הוא חמץ. [עיין במש"כ בח"ג סימן קמ"ג].

ה. סיגריות – מצוי תערובת חמץ וראוי להדר שלא לעשן סיגריות בפסח, ואף שנפסל לאכילת כלב ועוד דהוא חמץ נוקשה ועל ידי תערובות, שמותר ליהנות בו, (עיין מ"ב סי' תמ"ב ס"ק י"ט), וגם נשתנה לגמרי, אבל ראוי לא לפרוץ גדר שקבלנו ע"ע חמץ כע"ז ממש, ולכן מתרחקים ממנו ישראל קדושים וכו'. ויש מדקדקין שאפילו להחזיקם בפסח לא מחזיקים, רק מוכרם עם החמץ.

ו. יש לפעמים שנדבק פירורים בחריצים במשקפים שאינם יורדים רק כשמנקה היטב בחומר מיוחד, וצריך ליזהר לנקותם כן.

ז. ווקום קלינער (שואב אבק) - יש לנקות היטב היטב, [ובפרט לזרוק, או לרוקן היטב, את השקית שבה מתאסף הלכלוך].

ח. מוצרי קוסמטיקה ובושם ושמפו מצוי בהם אלכוהול ופסולת אלכוהול ונהגו להחמיר שלא להשתמש בהם בפסח, (דאפי' שנפסל מאכילת כלב, חיישינן להנך דס"ל דאמרינן סיכה כשתיה גם בשאר איסורין, עיין ט"ז יו"ד סי' קי"ז סק"ד, והרי אכילה ושתיה אסור אפי' בנפסל מאכילת כלב). ויש מהדרין שלא להשתמש במטהר אור שמצוי שהוא ריח דחמץ (והיינו אלכוהול ופסולת אלכוהול) או אפי' בחומרי ניקוי שיש בהם חמץ אע"פ שזה נפסל מאכילת כלב, (דשי' השו"מ דאפי' שנפסל מאכילת כלב, מ"מ לאותו הנאה שלא נפגם אסור ליהנות ממנו).

ט. עפיל דשום (מיץ תפוחים) של כל השנה, לפעמים מעורב בחמץ.

י. יש נוהגין שלא לאכול שום בפסח, ועכ"פ ביבש יש מקום להחמיר. (שכיון שיש אצל רוב בנ"א כתרים או סתימות בשיניים שבולע כל השנה חמץ ולכן נמנעים שלא לאכול חמץ חם מאוד כ"ד שעות קודם חצות ע"פ, שאז בפסח כבר הוא נו"ט לפגם, אבל כ"ז לא מהני לדבר חריף שבזה אין דין נותן טעם לפגם כמבוא בשו"ע יו"ד (צ"ו) דאגב דוחקא דסכינא דבר חריף בולע ופולט גם בנו"ט לפגם, וה"נ כאן איכא דוחקא דשן שחותך, וע"כ ראוי להזהר שלא לאכול דבר חריף כל הפסח).

סינטטי, שאין בו איסור, וכן יש מצדדין להתיר אפי' בגליצין מבע"ה, ועיין היטב במ"א תס"ז ס"ק י' בטבאק שמערבין בו שחר שאסור לקיימו בפסח וצריך לסוגרו בחדר, וכ"ז צ"ב ואכמ"ל. [ח"ג סימן שנד].

יא. משחת שיניים - צריך הכשר, כיון שנעשה עם סורביטול שעלול להיות חמץ (ולכל השנה מצוי עם גליצרין שיש בו שומן מהחי).

יב. חומר משמר מקובל שנעשה מסורבט, ויש בזה חשש חמץ.

הכלל הוא שלא להניח מוצר בביתו בפסח אלא כשיש הכשר מוסמך, והיינו מבית דין שמפורסם שהם מדקדקין ומהדרין בכשרות, וחמץ בפסח אסור במשהו כעבודה זרה, ולכן בזה מדקדקין ומהדרין מאד, ויש הרבה מאכלים שאפשר לאכול, בשר דגים פירות וירקות ויין, ואין ליכנס ולסמוך על הכשרים מפוקפקים מכאן או ממדינה אחרת.



ח"ב סימן רכה

אזהרות לפסח

ואעתיק בזה אזהרות לפסח לכשרות שפירסמתי ליזהר בהם.

א משתמשים היום לריסוס פירות וירקות בחמרים שיש בהם חששות דתערובות חמץ לכן יש לאכול רק אחרי קילוף היטב ואף אם נפסלו למאכל כלב לא הותרו באכילה.

ב דבק עדיין הינו בחשש חמץ ויש ליזהר בהדבקות בולים לא ללחלח בפה כיון שטועם בזה חמץ.

ג למצות יש לדקדק לקחת חיטים שלא ריססו שלפעמים הריסוס גם עם מים ועוד נתברר בזמן האחרון שלפעמים עצם החומר מיוצר מהפרשה של תולעים ועלול לגרום שמתחמץ יותר מהר ויש להזהיר על כך.

ד נייר נתברר שיש סוגי נייר שגם היום משתמשים בעמילן בתהליך ייצורן וכשמוציאים המצות מהתנור ועודן חמות שיד סולדת בהן ונוגעת מצה בנייר עלול לבלוע ממנו וכפי הנראה עיקר החשש הוא בנייר לבן ועדיין טעון בירור.

ה לדקדק שכל בקבוק יהא חדש אם לאחר שנגמר הבקבוק משתמש בו למלאותו צריך טבילה כשמוצאו במקורו [בחור"ל] מנכרי.

ו ליזהר למכור המניות [שרס] ואפילו אם הפירמא של גויים מצוי שמנהל יהודי ויש לו אחריות על רכוש החברה שכולל חמץ ויחייבו אותו באחריות החמץ ונכון למכור בשטר הרשאה ומכירה את המניות באופן שיחול המכר בהסכמת שניהם מיד אף שלא נרשם וכמו שסידרנו בס"ד בשטר הרשאה ומכירה שלנו.

זכרים הנ"ל יש מהם שפורסמו על ידי מומחין ומהם שפורסמו ע"י רבנים ומהם שהוספנו אחרי בירורים וצריך לברר המצב בכל מדינה ומדינה היטב ואנו דרשנו שכדאי לפסח לצמצם ולאכול רק דברים שהם בתכלית הכשרות והידור.

חובת בדיקה במכירת י"ג

ח"ב סימן רכ

כשמוכרים חמץ בי"ג היאך לא בטל חיוב הבדיקה

במוכרים בי"ג צריכים להתנות עם הנכרי דנותן לו רשות לאכול בי"ד בבוקר ובשביל לקיים מצות שריפה

נחגתי למכור עבור הקהלה שלנו בי"ג סמוך לשקיעה ומכרתי כל החמץ בין ידוע ובין שאינו ידוע ובקשתי מהגוי רשות לאכול מהחמץ שלו עד שעת האיסור אף שזהו אחרי המכירה וכן הקנה בע"פ מה ששורפין לפני השריפה כדי שיוכלו לקיים מצות שריפה בשלהם.

במכירה הוה ברכת הבדיקה לבטלה וגם אסור למכור דמפקיע עצמו מחיוב ביעור

אמנם שוב צידדתי בדבר ונבוכך אני לדינא דמאחר שכל החמץ מכור לנכרי אולי בטלה מצות בדיקה והוה ברכת הבדיקה לבטלה ומה עוד שאם מוכר לנכרי בתוך שלשים מפקיע המצוה ואסור לעשות כן מדינא וכמבואר בש"ע ר"ס תל"ו ואם כן במכירה מכשילים כל הציבור לבטל מצות בדיקה שאפילו אם יש חמץ שייך לנכרי ולא צריך כה"ג ביעור לשיטת הר"ן דלא חיישינן שמא יבוא לאוכלו וראוי לחשוש לברכה לבטלה וצע"ג וכן העירו לי ת"ח שיש בזה חשש ברכה לבטלה ח"ו שאין צורך כה"ג לבדוק כלל.

דעת החזו"א דשייך חובת בדיקה אף בשביל למצוא מקום החמץ לעשות מחיצה

אמנם נבאר הדבר שדעת רבינו החזו"א זצ"ל שחיוב בדיקה מוטל אפילו כדי לקיים חיוב מחיצה בפני החמץ ואם כן כאן אף שהכל מכור מ"מ צריך בדיקה למצוא מקום החמץ של נכרי לצורך עשיית מחיצה ומסתברא גם כן שכיון ש"א שהבדיקה הוא משום שמא יבוא לאוכלו דזה שייך גם בחמץ של נכרי ברשותו ולכן אף דכל החמץ של נכרי אם ימצא עלול ליכשל ולאוכלו שפיר יש בזה מצות חז"ל לבדוק היכן החמץ של נכרי ולעשות מחיצה והוא כשיטת התוס' בריש פסחים.

בשיטת הראשונים דחובת בדיקה הוה כדי דלא יעבור עליו בבל יראה

אבל לשיטת רש"י והר"ן שבדיקה וביעור הוא כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא ואף דמבטל מ"מ חייבו חכמים לבדוק ולבער שמא לא מבטל בלב שלם וחוששין שמא ימצא חמץ בפסח ויהא דעתו עליו ולכן מצוה לבדוק ולבער וא"כ לדידיה דשורש החיוב רק כדי שלא יעבור בבל יראה א"כ במכר כל חמצו אף שאינו ידוע מ"מ חל המכירה ולא דמי לאבדה שאינה ברשותו דלהרבה פוסקים לא מועיל מכירה דכאן הוי כברשותו כיון שיכול לחפש בבית ולכן אי אפשר לעבור על בל יראה וא"כ לכאורה תו לא תקון חכמים מצות בדיקה בכה"ג והפקיע חובת בדיקה

הבדיקה אלא אם החמץ שלו יכולים לשייר מקום בבית שאינם מוכרים החמץ הנמצא שם לנכרי ושם חובת הבדיקה שייכא גם משום כדי שלא יעבור בבל יראה ויוצאין ללא חשש וע"ע במש"כ בסו"ס רכ"ד.



ח"ו סימן צט

חובת בדיקה אחר מכירת החמץ

תמיהה על מנהגינו שמוכרים כל החמץ בכל מקום שהוא לגוי היאך אפשר לברך על הבדיקה **מאוד יש לתמוה** היאך אנו מקיימים היום מצות בדיקת חמץ ומברכין עליה, והלא כיון שמנהגינו לרשום בשטר הרשאה שכל חמץ שיש לו בכל מקום שהוא, הוא מוכרו לנכרי והמקום שתחתיו מושכר לגוי, א"כ נמצא דתו אינו צריך לבדוק אחר החמץ ולבערו, דהרי אינו עובר כלל על בל יראה על החמץ שנשאר בביתו כיון שהחמץ מכור.

אף דהמכירה רק בי"ד בבוקר הרי דעת רוב האחרונים דא"צ לבדוק החדרים דרצונו למוכרם לנכרי

ואף שאנו מוכרים החמץ רק ביום י"ד בבוקר, (דאפי' הבתי דינים שעושים מכירת י"ג, מ"מ אין מוכרים ביום י"ג אלא החמץ במקומות שפירט להדיא בשטר הרשאה, אבל מכירת החמץ בכל מקום שהוא, עושים רק בי"ד בבוקר), מ"מ כבר מביא במ"ב (ס"ס תל"ו) מחלו' האחרונים אם מחויב לבדוק בליל י"ד החדרים שבדעתו למכרן לנכרי עם החמץ שבהם, שדעת המקו"ח והחיי"א שצריך לבדוק, מאחר שלע"ע החדרים לא נמכרו והם ברשות ישראל, אבל דעת הבנין עולם ושו"ת חתם סופר ואשל אברהם להקל שא"צ לבדוק החדרים שימכור החמץ

וכשם שאסור לצאת מביתו ולהשכירו לנכרי תוך שלשים יום לפסח משום שמפקיע בזה חובת בדיקה ה"ה כאן במכר כל חמצו אף שאינו ידוע הפקיע מעצמו חובת בדיקה וזה אסור ולפי"ז צ"ב מה תועלת בבדיקה אם כבר מכר כל החמץ בי"ג.

מחדש דאף דחובת בדיקה משום דלא יעבור עליו בבל יראה מ"מ תקנו הבדיקה משום דלא יבוא לאוכלו

ונראה שאף לשיטת רש"י והר"ן שעיקר חיוב בדיקה תקון משום שלא יעבור בבל יראה מ"מ הא וודאי דלכו"ע בכלל תקנתם הוא ג"כ משום גזירה דשמא יבוא לאכלו וכמבואר בפ"ק דפסחים דיש דין עשיית מחיצה מדינא דשמא יבוא לאכלו ודין בדיקה בשמי קורה מחשש דנפל ואתי לאתויי וכו' ולכן בעבר ובטל חובת בדיקה ע"י מכירת החמץ לנכרי כיון דעדיין החשש דשמא יבוא לאכול קיים וע"כ גם לרש"י והר"ן נשאר חובת בדיקה שמועיל לשמא יבוא לאכלו.

מבאר בזה פסק השו"ע דבמברכים על הבדיקה בבית הכנסת

וסמך לדברינו בשו"ע סימן תל"ג סעיף י' נפסק ד"בתי כנסיות וכ"מ צריכין בדיקה מפני שהתינוקות מכניסים בהם חמץ" ובמ"ב הביא דמברכין על הבדיקה הרי דהשמש מברך אע"פ שאין החמץ שלו וכמש"כ שם שאין יכול לבטלו שאינו שלו וע"כ שהבדיקה משום שמא יבוא לאכלו ומ"מ מברכין על הבדיקה ודו"ק וצ"ב.

המדקדקין יכולים לשייר חמץ במקום בבית דאין מוכרים שם החמץ לנכרי

ומיהו להמדקדקין שחוששין לדעת העה"ש שם שאין מברכין על

שבהם לנכרי למחר, וכן פשט המנהג, ואין למחות ביד המקילין ע"ש. ולפי שיטתם נמצא דלדין שמוכרים כל החמץ בכל מקום שהוא לנכרי אין לנו חיוב לבדוק חמץ, וא"כ מה שאנו מברכים על הבדיקה זהו ברכה לבטלה.

לדעת החזו"א דאכא חיוב בדיקה משום חובת מחיצה בפני חמצו א"ש

מיהו למש"כ החזו"א (סי' קט"ז ס"ק י"ח) דחייב לבדוק אחר חמץ שצריך לעשות בפניו מחיצה, א"כ אתי שפיר מנהגינו שאנו מברכים על בדיקת חמץ המכור לנכרי, דכיון שחמצו של נכרי שהוא בביתו צריך לעשות בפניו מחיצה להיכר שלא ישכח ויאכלנו, וכדאיתא בגמ' (פסחים ו א) ובשו"ע (סי' ת"מ), לכן צריך לבדוק למצוא החמץ של נכרי שאינו ידוע לו כדי לעשות בפניו מחיצה. [וכן הוכיחו מדברי הר"ן (סוף דף א מדפי הר"ף) שכתב דהא דמפורש בגמ' דהשוכר בית מחבירו חייב לבדוק ולבער החמץ שהשאיר המשכיר בבית, היינו מאותו טעם דחייבין לעשות מחיצה בפני חמצו של עכו"ם, ומבואר מהר"ן דמדמינן דין חמצו של משכיר שבבית השוכר לדין חמצו של עכו"ם שבבית ישראל, וא"כ ש"מ דכמו דבשוכר מפורש בגמ' דחייב לבדוק אחר החמץ דמשכיר, הוא הדין דחייב לבדוק למצוא חמצו של העכו"ם].

יש לדון א אכא כלל חובת מחיצה דהרי כאן משכיר המקום לנכרי והו"ל חמצו של נכרי ברשות נכרי

מיהו עדיין צ"ב שהרי לא תיקנו חובת מחיצה אלא לחמץ של נכרי שבבית הישראל, וא"כ כאן שאנו מוכרים לנכרי

החמץ בכל מקום שהוא, ומשכירים המקום שנמצא בו החמץ, הרי נמצא דאין החמץ של נכרי מונח בביתו רק ברשות הנכרי, ובכה"ג אין חובת מחיצה.

צ"ל דישראל הנמצא בקביעות בביתו של נכרי גם צריך מחיצה דלא יכשל בחמץ

וצ"ל שאם יהודי מצוי בקביעות בביתו של נכרי, והגוי לא איכפ"ל שהיהודי יעשה מחיצה בפני חמצו, חייב היהודי מן הדין לעשות מחיצה בפני חמצו של הנכרי כדי שלא יבוא לאוכלו, ורק אם הגוי שהוא בעל הדירה והחמץ אינו מרשה לעשות בביתו מחיצה, אז אי"צ לעשות מחיצה, אבל אם הנכרי לא איכפ"ל, חייב היהודי מן הדין לבדוק למצוא החמץ לעשות לפניו מחיצה כיון שהוא מתגורר שם. וזהו חידוש. ולכן בנדר"ד חייבין לבדוק לידע היכן נמצא החמץ, דאף שאם יש חמץ הרי"ז חמץ של נכרי שבבית הנכרי, מ"מ כיון שהיהודי מצוי במקום שנמצא החמץ (שהרי אינו ידוע שזהו מקום שיש בו חמץ ומושכר לנכרי), יש לחשוש שימצא החמץ ויאכלנו, ולכן חייב לבדוק למצוא החמץ כדי שיעשה היכר למקום שבו החמץ, שידע שמקום זה הוא רשות הנכרי ולא ישתמש שם כביתו. (וסגי בהיכר, וא"צ לעשות מחיצה קבועה כדין מחיצה לחמץ של נכרי שבבית ישראל, שכאן החמץ מונח ברשות נכרי, ורק צריך שידע שמקום זה הוא ביתו של הנכרי ולא יכנס שם כביתו, ולזה לא אשכחן שתיקנו חז"ל דין מחיצה אלא סגי בהיכר בעלמא).

יסוד דברי החזו"א מחודשים דשייך חובת בדיקה משום מחיצה

[אמנם] גוף דברי החזו"א דיש חיוב בדיקה לחובת מחיצה הוא

חידוש (וכמדומני דאכן יש אחרונים שחולקים ע"ז), דבגמ' מצאנו רק שתיקנו דחייב לבדוק למצוא אם נשאר אצלו חמץ שלו ויבערנו מהעולם, אבל לא מצאנו בגמ' שתיקנו שחייב לבדוק אם נשאר בבית חמצו של נכרי לעשות בפניו מחיצה. ולא מיבעיא לשיטת רש"י דס"ל דהטעם דתיקנו חכמים דבעינן בדיקה הוא משום כדי שלא יעבור בב"י על החמץ שנשאר בביתו, (ותיקנו דלא סגי בביטול שחששו שמא לא יבטלנו יפה), א"כ בחמץ של נכרי שאינו עובר עליו כלל בב"י (ורק שחששו עליו שמא יבוא לאוכלו), אין לנו כלל יסוד בגמ' דחייבוהו בבדיקה, ושפיר י"ל דלא חששו להצריך בדיקה למצוא החמץ כדי לעשות בפניו מחיצה, כיון דבלא"ה בחמץ שאינו ידוע זהו חשש רחוק שיאכלנו, דשמא לא ימצא החמץ ואפי' אם ימצא שמא לא יאכלנו. (והא דאיתא בגמ' פסחים (ד א) דחייב השוכר לבדוק אחר חמצו של המשכיר שנשאר בבית, אף שאינו עובר עליו בב"י. י"ל דכיון שהמשכיר עובר עליו בב"י, תיקנו חז"ל שהשוכר יבדוק למצוא חמצו של המשכיר ולבערו כדי שהמשכיר לא יעבור בב"י, והטילו חובת בדיקה על השוכר שהוא מתגורר כעת בבית

ובאפשרותו לבדוק אחר חמצו של המשכיר שנשאר שבבית. ועיין באחרונים מה שפלפלו ליישב לשי' רש"י דטעמא בבדיקה כדי שלא יעבור בב"י אמאי צריך השוכר בדיקה אחר חמצו של המשכיר וע"ע בדברינו במוע"ז ח"ז סי' קצ"ד).

ואפי' לשי' התוס' דס"ל דטעמא דתיקנו בבדיקה משום שחששו שמא ימצא חמץ ויאכלנו, מ"מ י"ל דלא חששו כן אלא בחמץ שלו, דבזה מצוי שיבוא לאוכלו, ולכן חששו כ"כ וחייבוהו בבדיקה למצוא החמץ ולבערו, אבל בחמץ של עכו"ם שאפי' כשידוע לו החמץ אינו מצוי שיבוא לאוכלו, (וכדחזינן דבחמץ של עכו"ם סגי במחיצה להיכר שלא יבוא לאוכלו, ובחמץ שלו בעינן ביעור ולא סגי במחיצה, ועל כרחק דבחמץ של עכו"ם בלא"ה בדיל מינה מלאוכלו כיון שאינו שלו ולכן סגי במחיצה עיין חזו"א ריש סי' קכ"ד), י"ל דלא חייבוהו לעשות מחיצה בפני החמץ אלא כשעכ"פ יודע היכן שיש חמץ, אבל לא חייבוהו בבדיקה למצוא החמץ לעשות בפניו מחיצה, דכשהחמץ אינו ידוע לו זהו חשש רחוק שיאכלנו, דשמא לא ימצא החמץ ואפי' אם ימצא אינו מצוי שיאכלנו].

הנחת פתיתין בבדיקת חמץ

ח"ו סימן צח ב'

ח"ג סימן קטו

אם מהני דבעה"ב עצמו יניח הפתיתין

מבאר דכיון דבעל הבית יודע היכן הינח הפתיתין אין לזה שם בדיקה

בשעה"צ (סי' תל"ב ס"ק י"ב) מביא מ"עמק ההלכה", שבימינו שמנקים את הבית היטב לפסח וברור שאין חמץ בבית, יש יסוד מדינא שאם אינו מניח את הפתיתין קודם הבדיקה, יש חשש שברכתו לבטלה. ואחד מגדולי ההוראה הורה, שלענין הדין אפילו אם הבודק עצמו מניח את הפתיתין, די בכך לצאת מיד חשש ספק ברכה לבטלה, שזה גופא מה שמלקט את הפתיתין להוציאם מביתו מקיים מצות ביעור. ולענ"ד נראה, שהברכה נתקנה על הבדיקה, ומה שמלקט מה שהניח אינו נקרא בדיקה. ולכן יש להקפיד, שאדם אחר יניח את הפתיתין ולא הבודק עצמו (ובמק"א ח"ג סי' קט"ו הערתי, שאפילו בהניח אחר את הפתיתין, עדיין צ"ע אם חייב במצות בדיקה, די"ל אדרבה, דבכה"ג מצותו היא שלא לבדוק מעצמו, אלא לשאול את המניח, דעדיף מבדיקה, דבבדיקה אפשר שלא ימצא).

הנחת פתיתים בבדיקת חמץ

בש"ע מבואר דצריך הנחת פתיתין דלא ליהוי כברכה לבטלה דעת הגר"א דא"צ להניח

בש"ע ס"ס תל"ב כתב נהגו להניח פתיתים לפני הבודק שלא תהא ברכתו לבטלה. לפי עדות תלמיד הגר"א זצ"ל בהגדה (שהדפיס שנת תקע"ג) לא הניחו להגר"א זצ"ל פתיתין, וכן מסיק בביאורו שם דדמי לברכת המפיל דאפילו לא ישן אח"כ לא נקרא ברכה לבטלה כיון שבירך על דעת שישן, גם בבדיקה כן ע"ש, ועל זה סומכים הנוהגין ע"פ הגר"א זצ"ל שלא להניח פתיתין.

נראה דדברי הגר"א היינו בזמנם דלא כיבדו הבית היטב קודם הבדיקה וע"כ יכול לסמוך דמסתמא ימצא בבדיקתו

אמנם נתיישבתי בדבר, ונראה שכהיום גם להגר"א זצ"ל ראוי להניח פתיתין. ושורש הדבר, שעיקר יסוד הגר"א הוא שבודק ע"מ לבער מה שימצא, והואיל וסתמא ימצא בבדיקתו ע"כ מברך דומיא דברכת המפיל שמסתמא ישן, ומ"מ היינו בזמנם דוקא שלא כיבדו הבית יפה קודם הבדיקה רק בליל בדיקת חמץ, וע"כ מסתמא היו מוצאים אז חמץ, (וכן שמעתי שאצל רבינו החזו"א זצ"ל עיקר הכיבוד היה עם

מבאר דעיקר דין פתיתין אינו מעכב דעיקר דין בדיקה הוא התחלת הביעור וא"כ במה דהוא מיוחד מקום מיוחד דמפח שם החמץ למחר סגי

ולעיקר הדין נלע"ד שפתיתין לא מעכב, ומה שמניח החמץ שעומד לבער או לאכול למחר במקום מיוחד סגי בהכי, שביעור חמץ היינו כעין "ביעורתי הקודש מן הבית" שמונח במקום מיוחד, וכיון שמיוחד מקום לחמץ על ידי בדיקה, ושאר הבית בדוק זהו כבר התחלת ביעור.

דברי הגר"א דביוצא לדרך אינו מברך על בדיקתו דבכה"ג אין הבדיקה התחלת הביעור ולפ"ז י"ש דהוא מפח כל החמץ במקום מיוחד נמ' חשיב תחילת הביעור

אח"כ מצאתי בהגר"א גופא סימן תל"ו (מובא במ"ב שם ס"ק ד') שמבאר הדין שיוצא לדרך הבודק לפני י"ד שאינו מברך, דהוא משום שרק בבודק אור לי"ד ומניח לבער למחר דהבדיקה הוא התחלת הביעור שייך הברכה, משא"כ כשאנו עומד לבערו אלא רק מפנהו מבית זה למקום אחר לא תיקנו הברכה, הרי מבואר בגדר הברכה דהוא כהכנה לביעור, ולפ"ז גם בלי הנחת פתיתין הואיל ובבדיקה הוא מכין לביעור, ומכאן והלאה מניחו במקומות מיוחדים חשיב התחלת ביעור חמץ, ושייך הברכה מן הדין.

למעשה אף דיל דהברכה בבדיקה הוא משום דמיוחד בזה החמץ לשריפה מ"מ מפח חשש של ברכה לבטלה התחלת להפח פתיתין

אמנם אף שהייתי רגיל לנהוג כמנהג הגר"א שלא להניח פתיתין, מפני סברא הנ"ל שבכל גיוני יחוד המקום לחמץ הוא התחלת הביעור, הנה לאחרונה התחלתי להניח פתיתין מחשש ברכה לבטלה, וכ"ה בדמשק אליעזר הנ"ל, שחוששנו דכיון שמכבדים הבית יפה קודם

הבדיקה) וכה"ג שפיר מברך, אבל כהיום שהדירות גדולות יותר וא"א להסתמך על הבדיקה לבד צריך להכין הבית מקודם, וע"כ נשים צדקניות מכבדות יפה יפה עד שבעצם אין צורך לבדיקה, ולא שייך מסתמא ימצא, ע"כ מברכין על הביעור, ושפיר ראוי היום לכ"א להניח פתיתין גם להגר"א זצ"ל, שאל"כ אין לו לברך וכמ"ש.

בדמשק אליעזר נמ' כ' כן עפ"ד הירושלמי דאם בדק וכיבד אפי' שלא לשם פסח יד"ח וא"צ בדיקה וא"כ היום כדי להתחייב בבדיקה צריך להפח פתיתין

וכ"ה בדמשק אליעזר על ביאור הגר"א סוס"י תל"ב, דהוכיח הגר"א מהירושלמי שם שאם בדק וכיבד אפילו שלא לשם פסח יצא יד"ח, שעפ"ז בזמננו יש להניח פתיתים גם להגר"א ע"ש. [וכן במ"ב בשעה"צ סוס"י תל"ב הביא מהפ"ת דכהיום שהמנהג לכבד ולנקות הבית מכל חשש חמץ יש למנהג הנחת פתיתים יסוד מדינא].

צ"ב דכיון דאשתו יודע היכן מונח החמץ א"כ חייב לשואלה היכן הפחה את החמץ ואין חובת בדיקה אמנם י"ל דמ"מ בלא שאלה מקיים המצוה בבדיקה

מיהו לע"ד קשה עצם המנהג, שהרי אשתו מניחה לו פתיתין והיא יודעת היכן הם, והוא גם יודע שהיא יודעת, נראה דאין מצות בדיקה כה"ג, אלא אדרבה המצוה היא לשאול אותה היכן נמצא חמץ וע"ז לא צריך בדיקה, וצ"ל שמניחה זמן קודם ואולי בינתיים הזיזו אותם ממקומם כה"ג א"ש ששייך בדיקה אם אכן נמצא שם חמץ במקום, אלא דלפ"ז יצטרכו להניח החדר פתוח וכ"ז צ"ב, או נימא דאף שיכול לשאול לאשתו אם לא שאל ובדק קיים בכך המצוה.

הבדיקה אולי גם לשיטתו צריך להניח פתיתין ושכ"ה בדמשק אליעזר הנ"ל, ולא סמכתי על דברים הנ"ל.

הפוסקים וכ"ש בדיקה, וע"כ יש להניח פתית אחד בכזית ודלא כפ"ת ס"ס תל"ב לדקדק שיהיו פחות מכזית.

ראוי דיהא בכל אחד מהפתיתים כזית שלם דבלא זה אין חובת ביעור בפרט אם כרוכים במיר בפנ"ע

ונראה שאם מניח עשרה פתיתים כמקובלים ראוי שכל אחד מהם יהא בו כזית שלם, ולא רק בצירוף כולם. וכ"ש אם כל אחד כרוך בנייר בפני עצמו הוה חצי שיעור ואין חיוב ביעור לרוב

אם יודע היכן המחו הפתיתין צריך לבדוק שם בתחילה דלהוי סמוך לברכה

ונראה עוד שאם הודיעו לו החדר שהניחו הפתיתין יבדוק שמה תחילה, דבחדר זה שיש בו חמץ ודאי יבדוק סמוך לברכה, ורק אם אינו יודע באיזה חדר הניחו החמץ דחייב בכל מקום יכול להתחיל בבדיקה בכל חדר.

בדיקת ספרים

ח"א סימן רחצ

בספרים אם חייב לבדוק היטב כל ספר

בדעת החזו"א דחייבין מדינא לבדוק ספרים דנשתמש בהם בחמץ או לעשות מחיצה ואף דפירורין לא חשיבי זהו רק לעמן ביטול ולא לעמן בדיקה

דעת החזו"א צ"ל (סי' קט"ז סקי"ג וסקי"ח) שחייבין מדינא לבדוק ספרים שמשמש בהן לפעמים בחמץ משום חשש פירורים או לעשות בפניהם מחיצה, ואף שאמרו בגמרא (פסחים ז:) פירורים לא חשיבי ואינו עובר בבל יראה ע"ש, מ"מ זהו דוקא לענין חיוב ביטול שא"צ, אבל אכתי יש חשש שיבוא לאוכלו וחייב בבדיקה ולכן דינו כמו בחמצו של עכו"ם שאע"פ שאין עובר עליו בבל יראה מ"מ תיקנו שעושה בפניו מחיצה שמא יבואו לאוכלו (ס"ס קט"ז).

מבאר דאין להביא ראייה מחמצו של נכרי דהתם החמץ ידוע וע"כ חייב במחיצה שלא יבא לאוכלו

וחנה מה שהוכיח מחמצו של נכרי צ"ב שבחמצו של עכו"ם החמץ ידוע ולכן חייב במחיצה שלא יבוא לאוכלו, אבל כשהחמץ לא ידוע ואף כשידוע אינו עובר עליו ומנלן שמחשש שמא נמצא חמץ שיתחייב לבדוק, או כשאינו בודק ומוכר יתחייב לעשות מחיצה, ובפרט בספרים שאין רגילים לאכול מהם - גם בשאר ימות השנה - גם אם מצא שם פירורים, מנלן שצריך לבדוק או לעשות מחיצה, ובמהר"ם חלאוה בסוגיא שם מבואר שפירורים דלא חשיבי היינו אף לענין חיוב בדיקה, וכן מבואר בביאור הגר"א סי' תמ"ב.

משוכר דחייב לבדוק גם אין ראייה דהתם החשש דימצא גלוסקא יפה אמנם בפירורין מאסי לאנשי ולא יבא לאוכלו

וע"ש בחזו"א שהביא ראייה לדבריו משוכר ב"ד שחייב לבדוק אם

ולא טרח אדם ללקטם לאכול מהם, וגם מאוס לאדם לאכול מהם, אבל פירורים גדולים קצת, אינו מאוס לאדם ואוכל מהם, מיהו אולי אין לחשוש לפירורים גדולים קצת (ועיין עוד בדברינו בח"א סי' רצ"ח).



פשוט ועיון פסחים ד.

בית שלא נבדק ורוצה לישון שם אם מותר או צריך לחוש דצריך דוקא מחיצה

המשכיר בית בחזקת שהוא בדוק. התוס' מפרשים ב"ג איירי שבי"ד על המשכיר לבדוק, ובר"ן שאפילו על המשכיר לבדוק אם לא בדק מוטל על השוכר החיוב שיש חמץ במקום ועלול לאוכלו, והבאתי מכאן ראייה שנשאלתי ממשפחה שעזבו ביתם לפסח ומכרו ולא בדקו, ואחד ביקש להיות שמה לילה אם מותר לגור שמה כשאינו בדוק, ונראה שמהר"ן כאן מוכח דאף שמדין בדיקת חמץ פטור ואין החיוב מוטל עליו כשגר שמה חייב לבדוק שצריך מחיצה, ואם כן אף שמעיקר חובת בדיקת חמץ אין עליו חיוב כיון שגר שם חיישינן שמא יבוא לאוכלו וצריך מחיצה ולכן צריך לבדוק, ואם כן במוכר הספרים לנכרי ולא בדק בסידור וכדומה שמצוי חמץ אם משתמש בהם אף שאין לו קנין שכירות לא מועיל וצריך דוקא מחיצה עשרה כדין אם ספרים חייבין בבדיקה.



לא בדקו הבית, אף שאין השוכר עובר בבל יראה חיישינן שמא יבוא לאוכלו, הרי דחזינא דחייבו לבדוק חמץ שאינו ידוע אף שאינו עובר עליו בבל יראה, מ"מ יש לחלק דשם עלול למצוא גלוסקא יפה, אבל לבדוק לפירורים לעשות מחיצה לא שמענו, וכן כמדומני שמאסי לאינשי לאכול פירורים שנמצאו בספרים דלא חשיבי ובפרט שמצויין "מילבען" (תולעים) ורגילים תמיד לזורקם.

בחזו"א נהג לעשות מחיצה לספרים ואמנם במעשה רב נראה דרק ספרים דמשתמש בהם בשעת הסעודה צריך בדיקה או מכירה לעכו"ם

ורבינו החזו"א צ"ל נהג לעשות מחיצה בפני כל הספרים שבבית לפסח, אבל ב"מעשה רב" נראה הכרעה להגר"א צ"ל שספרים שמשתמשים בהם בשעת סעודה צריך לבדוק (או למכור לנכרי) ומשמע ששאר ספרים אין חוששין, אבל הוותיקין נוהגים כל השנה ליזהר לא לאכול עם סתם ספרים שלא יצטרכו לבדוק לפסח, ובספרים שמשתמשים בסעודה כמו סידורים מצניעים ומוכרים לפסח וכהנ"ל.



מתוך ח"ה סימן קכו הערות למחבר אחד

בדיקת ספרים

דעתו שאין צריך לבדוק ספרים, כיון שאפילו אם מוצא עוגיות או סוכריה בתוך ספר, הרי הוא מאוס ואין חשש שיבוא לאוכלו. - לכאור' זה שייך רק בפירורים קטנים כמשמעו, דלא חשיבי כלל

מו"ז ח"ז סימן קסב ב'

בענין אם יכול להפטר מחיוב בדיקה ע"י שיקדיש כל החמץ הנמצא בביתו

חכ"א שאל אמאי אי אפשר ליפטר מחובת בדיקה וביעור בדרך פשוט, שיקדיש כל החמץ שאינו ידוע לו הנמצא בביתו, ובחמץ של הקדש מפורש בגמרא (ו.) דשל הקדש אינו צריך מחיצה דמיבדל בדילי מיניה, ולא חיישינן שיבוא לאוכלו, והכא נמי אם יקדיש כל חמצו מיבדל בדילי מיניה ואין לחוש שיבוא לאוכלו, ואז אין צורך לבדיקה וביעור כיון שהקדיש החמץ דתו אין לחוש.

ונראה שבחמץ שאינו ידוע לא מועיל ההקדש משום שאינו ברשותו, ואפילו נימא דכשמסיים "כל מה שבביתי" נקרא ברשותו, וכן לכמה פוסקים אפילו אבידה נקרא ברשותו, מ"מ נראה שבזה"ז לא יפטר מביעור ע"י הקדש, מפני שבזמנינו אין ההקדש מצוי והיום לא שייך הסברא דמיבדל בדילי מיניה, ועוד דאין מקדישין בזמן הזה מפני תקלה, ובלאו הכי איתא בירושלמי רפ"ק שבנותר אף שבדוק בלאו הכי מ"מ לא חילקו ותיקנו בדיקה בכל, והכא נמי אף אם מועיל ההקדש לא חילקו בין בדיקה לבדיקה וחייבו בכל אופן לבדוק וכמש"נ.

מבאר דמח' אם צריך לשלם על הוצאות הבדיקה תל' אם אין בדיקה הוא מצוה על הבעלים לבדוק או דהוא גם אסור לגור בבית בלא בדיקה

בגמרא דף ד': נראה יסוד בגדר מצות בדיקה, דאיתא התם המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק לא הוי מקח טעות דניחא ליה לאיניש

לקיומי מצוה בממוניה ע"ש, ואם התנה המשכיר להדיא שהוא בדוק ומצא השוכר שאינו בדוק, מבואר במ"מ שהשוכר שוכר משהו לבדוק ומחייב את המשכיר לשלם, אבל הר"ן פירש שאין המשכיר צריך לשלם. ונראה בביאור דבריהם יסוד בעיקר מצות בדיקה, שלמ"מ אסור לגור בבית שצריך בדיקה אם לא בדקו, ולכן בהבטיח המשכיר שבדק היינו שמעמיד לו חדר הראוי לדירה, וע"כ אם אינו ראוי לדירה חייב לתקנו בבדיקה, ואפילו בשכר, עד שיהא ראוי לדירה, אבל לר"ן בדיקה היא מצוה בעלמא, ואם שכר הבית אין המשכיר חייב לשלם כשחבירו עשה לו מצותו וכמש"נ.



מו"ז סימן קב [ח"ז קצז]

חמץ של הקדש

בחמץ של הקדש הא אינו שו"פ ופקע ההקדש

בפסחים ו. אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה ואם של הקדש הוא אינו צריך מ"ט מיבדל בדילי מיניה. והקשה החלקת יואב בקבא דקשייתא (י"א) קושיא נאה, דהא רב סבר כרבי יהודה דחמץ לאחזה"פ אסור מן התורה, א"כ החמץ לא שוה כלל, ובכה"ג הא פקע ההקדש לגמרי כקדשים שמתו שיצאו מידי מעילה כיון דאינו ראוי למזבח ולבדה"ב, וכש"כ רב לשיטתו דס"ל בחולין (קל"ט). דתרנגולת שמרדה שפקעה קדושתה, א"כ הכא דפקע ההקדש הוי חמץ שלו דתו לא בדילי מיניה, והוה לן לחייבו במחיצה וצע"ג.

ונראה לחזק יותר הקושיא, שהרשב"א בחולין שם מפרש שהקדש דמים

אינו כקנין הגוף אלא שיעבוד ממון, ומאחר שנתיימש הגזבר מחמת שמרדו, פקע השיעבוד ממון ויוצא לחולין ע"ש, וא"כ הוא הדין בהאי חמץ דאסור בהנאה ואינו ראוי להדיוט, דלא שייך קדושה מאחר שאינו ראוי כלל ופקעה הקדושה ויצא לחולין.

הלוא ראוי הוא לפדיון לעכו"ם, ורק אין פודין הקדשים להאכיל לכלבים ע"כ לא פקעה הקדושה, דכיון דעדיין ראוי הוא לעכו"ם לכן חזי להקדש, ושפיר קאמר רב דאין צריך לעשות מחיצה שהחמץ נשאר בקדושתו.

מה שייך אסור"נ להקדש

ובמק"א הבאנו קושיא נפלאה על הגמרא להלן (כ"ט:) באוכל חמץ של הקדש שאינו ראוי כלל בפסח אלא לאחר הפסח ותלי לה הגמרא בדין דדבר הגורם לממון, או אם חמץ של הקדש אסור מה"ת לאחר הפסח, ותמוה דהא להקדש אין איסור הנאה אפילו בפסח, וא"כ למה חמץ בפסח לא חזי להקדש, והלוא ראוי הוא להאכיל לבהמת הקדש, וצ"ל כמבואר בירושלמי ונפסק בש"ע (תמ"ה) דאסור להאכיל חמץ בפסח לבהמת אחרים או לבהמת הפקר מה"ת, חזינן דיש איסור להאכיל לבהמה אף שלא נהנה, ואכתי תיקשי אליבא דרבי יהודה דלאחר הפסח אין איסור להאכיל לכלבים שלא נהנה כלל, אם כן ראוי הוא לכ"ע להקדש לאחר החג להאכיל לבהמת הקדש וצ"ע לכאורה.

ונראה דכאן מיירי במועד גופא, וכדקתני האוכל חמץ של הקדש במועד, אלמא דמיירי בתוך המועד, ובתוך המועד הא אינו ראוי להאכיל לבהמה, דנראה דבהקדש בדק הבית תלוי אם שוה לדין ממון, ולא דמי להקדש דקדושת הגוף שאם עלה לא ירד ומועלין בו, רק כאן תלוי אם שוה לדין ממון או לא, ושפיר אמרינן שחמץ בפסח אף של הקדש, הא לדין אינו שוה כלל ולכן לא מעל אבל להקדש גופא דשוה להאכיל לבהמתם אחרי החג, הוי

ופירשו בזה דעת הרמב"ם בפ"ד דע"ז (הלכה י"ג) לגבי עיר הנדחת שפוסק "קדשי בדק הבית יפדו ואחר כך שורפין אותן שנאמר שללה ולא שלל שמים" והשיג הראב"ד למה שורפין אותן שלל שמים היה ולא חל עליו איסור, ותירץ הכס"מ דס"ל להרמב"ם דבהמת עיר הנדחת מיקרו ואריא דהקדש הוא דרביע עלייהו, וכיון דנסתלק ההקדש חל איסור עיר הנדחת ע"ש, ולפמ"ש בשם הרשב"א דעיקר קדושת בד"ה היא שעבוד להקדש א"כ ניחא דלאחר שנסתלק ההקדש חל דין עיר הנדחת ופודה ושורף, עכ"פ דברי רב דידן צ"ב דהואיל ופקע הדין ממון דלא שוה מידי א"כ תו אינו הקדש כלל וצ"ב.

ישוב שהוא ראוי לעכו"ם לפדותו

ונראה ליישב לפמ"ש רש"י ותוס' להלן כט: שחמץ הקדש ראוי הוא להעכו"ם לפדותו, ואם כן ניחא דלא פקע ההקדש הואיל והוא שוה ממון שראוי לעכו"ם לפדותו, ואמנם יש דין דאין פודין הקדשים להאכיל לכלבים, והוא הדין לאכילת עכו"ם, אבל כיון שהחמץ מצד עצמו הוא ראוי ע"כ לא פקעה הקדושה, ועיין אור שמח פ"ה דמעילה (ה"י) שמאריך ומביא דבשביל חסרון העמדה והערכה או אין פודין להאכיל לכלבים, אף שאינו ראוי לפדיון מועלין בו, וכאן גם כן שבעצם

ובקדושת הגוף שקדושתו קאי גם אחר הפדין נראה ודאי דאסור, וגם בקדושת דמים נראה שאין הכרח מתוס' דשרי לעכו"ם לפדותו כשאפשר בישראל, דמיירי רק כשאי אפשר בישראל ע"כ לא גונזין רק פודין ומוכרין לעכו"ם וא"ש).

ראוי ולהכי לא פקעה הקדושה, ושפיר עושה מחיצה, ורק לענין מעילה אמרינן שלא מעל הואיל ואסור לעולם, שתלוי אם ראוי לדידן ליהנות בו (וע"ש בפני יהושע שדן בדברי התוס' אם עכו"ם יכול לפדות הקדש בכלל,

שליחות בבדיקת חמץ

ח"ז סימן נב

שכר שליח לבדוק חמץ האם יכול המשלח לברך

במדון שלח שליח בשכר אי בעל הבית יכול לברך כד' המחנ"א לענין מעקה דשכר פועל מברל הבעה"ב

הנה ידוע מש"כ המחנ"א הל' שלוחין [סי' י"א] דבעה"ב ישראל השוכר פועל נכרי לתקן לו מעקה, מברך הישראל, דיד פועל כיד בעה"ב, ונחשב כאילו הוא עצמו עשאו, וראיתי בהגהות למשנ"ב מהגאון הגדול רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל שפוסק עפ"י ד' המחנ"א הללו שמה שכתב המשנ"ב שהשולח שליח לבדוק חמץ מברך השליח, זהו דוקא כשלא שכרו אלא שלחו בחינם, אבל אם שוכרו לבדוק לו החמץ דהוי פועל יכול הבעה"ב לברך על הבדיקה.

מבאר דאינו ראה דבמעקה המצוה היא התוצאה משא"כ בבדיקת חמץ גוף הבדיקה היא המצוה

ולענ"ד יש לצדד דהמחנ"א לא חידש שיכול לברך אלא היכא שרק "מעשה" המצוה נעשה ע"י הפועל אבל "קיום" המצוה קיים הבעה"ב עצמו, שאז שייך הברכה לבעה"ב שהרי הוא עצמו קיים המצוה, אלא שאינו יכול לברך בלא שיעשה המצוה, שלא נתקן הברכה על קיום

המצוה גרידא בלא עשיית פעולה שתתקיים המצוה, ולזה מועיל יד פועל כיד בעה"ב שנחשב כאילו הבעה"ב עשאו ויכול לברך על מצוה שהוא עצמו קיים המצוה. אבל היכא שגם קיום המצוה לא קיים הבעה"ב עצמו ורק ע"י הפועל נתייחס אליו קיום המצוה, כיון שהבעה"ב עצמו גם לא עשה המעשה וגם לא קיים המצוה וכל המצוה מתייחס אליו רק ע"י הפועל, אינו יכול לברך שהרי הוא עצמו אין לו שייכות למצוה. ולכן במצות מעקה שקיום המצוה אינו בעשיית פעולה אלא במצב שוא"ת והיינו במה שגגו מוקף במעקה, (ולכן המצוה נמשך כל רגע שיש מעקה לגג וכעין מצות מזוזה שמקיים כל רגע שיש מזוזה לביתו), וכיון שכן הרי גם כשעשה ע"י פועל מ"מ קיום המצוה שקיומו בשוא"ת שיש מעקה לגגו זאת מקיים הבעה"ב עצמו, ולכן יכול לברך כשעשה מעקה ע"י פועל. אבל בבדיקת חמץ שהמצוה הוא רק בעצם מעשה הבדיקה, א"כ כששכר פועל לבדוק חמץ אף שמה שהפועל מקיים המצוה עולה לבעה"ב כאילו הוא קיים, מ"מ כיון שהבעה"ב לא קיים המצוה בעצמו אינו יכול לברך ודו"ק.

דן לד' המחנ"א אם לעמן מילה אם האב משלם למוהל יברך האב ומבאר עד"ז דמילה המצוה בגוף המעשה

והנה ביארנו בכמה מקומות (מוע"ז ח"ב סי' קפ"א ותשוה"נ ח"ו ס"ס קצ"ז) באב שלוקח אחר למול בנו, ראוי שיקצוץ עמו מתחילה שישלם לו על המילה, שאז אין המוהל רק שלוחו בעלמא אלא הוא פועלו, (ועשיית פועל מתייחס יותר לבעה"ב מאשר עשיית שליח בעלמא, וכדמבר' במחנ"א הנ"ל ובש"ך חו"מ ר"ס קה). ונחשב יותר כאילו האב בעצמו מל בנו, ולכאור' לפ"ד המחנ"א הנ"ל דבשוכר פועל לתקן לו המעקה יכול לברך הבעה"ב, א"כ ה"נ בכה"ג שהאב קוצץ עם המוהל ליתן לו שכר יכול האב לברך ברכת על המילה. אמנם לפמשנ"ת דהמחנ"א לא נתכוון אלא במצוות שעכ"פ "קיום" המצוה מקיים הבעה"ב עצמו (ואינו צריך שהפועל יעשה בשבילו את קיום המצוה) ורק שה"מעשה" שתתקיים המצוה נעשה ע"י פועל. א"כ במצות האב למול בנו, כיון דקיום המצוה הוא בעצם המעשה שמל הבן (דאחר שהבן נעשה מהול אין האב מקיים מצוה בשוא"ת, אלא כל קיום מצותו הוא במה שעושה שהבן יהא נימול), לכן כשעושה פועל למול בנו, הרי שגם "קיום" המצוה לא קיים האב עצמו ורק נתייחס אליו ע"י הפועל, ומשור"ה אין האב מברך על המילה.

דן לד' התורי"ד דאף במילה אין המצוה במעשה המילה רק דיהא הבן מהול

[מיהו] לשיטת התורי"ד (קידושין כט) דס"ל דגדר מצותו של האב אינו לעשות מעשה המילה גופא אלא מצותו שעליו לדאוג ולהתעסק שהבן יהא נימול, וכשצויה לאדם אחר למול בנו ונימול הבן הרי"ז

שהאב בעצמו מקיים המצוה, שהאב עצמו דאג וסידר שימולו הבן וזהו גופא מצותו. וע"ע מש"כ בזה במוע"ז ח"ב סי' קפ"א. ולפי"ז נמצא דכשהמוהל הוא פועלו של האב, יכול האב לברך על המילה שהרי לא נתייחס אליו קיום המצוה ע"י המוהל אלא האב עצמו קיים מצותו. וכל דברינו כאן הוא לשו"י הד"מ והתבו"ש ועוד אחרונים, שלדבריהם המצוה על האב הוא לעשות מעשה המילה ואם אינו מל בעצמו עליו לעשות שליח, ואז מדין שליחות (או פועל) מתייחס קיום המצוה לאב].

מבאר דאם האב הוא הסנדק יכול לברך דחשיב דהוא חלק מקיום המצוה בפועל

ולענ"ד נראה דבכה"ג שהאב משמש כסנדק במילת בנו, מעיקר הדין יכול האב לברך ברכת על המילה, דכיון שהמוהל הוא שלוחו (או פועלו) וקיום המצוה מתייחס לאב, ורק דלענין הברכה לא סגי שקיום המצוה מתייחס אליו אלא בעינן שבגופו יעשה המצוה וכמ"ש המג"א בסי' תלב, מיהו לזה לא בעינן שיעשה בעצמו עיקר מעשה המצוה אלא סגי שבגופו הוא שותף לעשיית המילה, דשפיר יכול לברך על מה שמקיים המצוה כשעכ"פ יש בגופו קצת שייכות למצוה. (דהסנדק שע"י סיועו (שהחזיק התינוק) נעשית המילה, אף דלא נחשב כמי שעשה מעשה המילה (כמו שהארכנו בח"ו סי' קצב), מיהו עכ"פ אי"ז שהוא רק כהכשר מצוה, שהרי אינו מסייע קודם המצוה כדי שאח"כ תיעשה המצוה, אלא הוא מסייע בשעת המילה גופא, ולכן נחשב כשותף למילה (וכדחזינן מהא דכתב בהשגות הראב"ד (פ"ג דמגילה) דאם אין אב הסנדק מברך להכניסו, ומוכח דהסנדק יש לו

שייכות למילה ואינו רק הכשר בעלמא). אבל לא נהגו כן ואולי זהו מפני שהציבור לא יבינו ויתמהו למה המוהל אינו מברך ככל ברית.



ח"ו סימן צח ט'

תשלום לעוזרים בבדיקת חמץ

שלח בשכר מהמ טפי דהוה כפתול ולא אמרינן בזה מצוה בו יותר מבשלוחו

בבדיקת חמץ עזרו לי הנכדים כשלוחים בבדיקת חמץ, ודקדקתי להתנות עמם שאשלם להם (שכר סמלי) עבור שליחותם, דלענ"ד נראה דבשליח בשכר דאינו כשליח בעלמא אלא פועל, מועיל כעושה בגופו ממש (עיין מחנ"א הלכות שלוחין ושותפין סי' י"א) ולא אמרינן בזה דמצוה בו יותר מבשלוחו. (עיין בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' מ"ז מש"כ בזה).

תמוה א"כ מדוע בע"ש לא שלחו האמוראים שלח בשכר

מיהו לכאור' יש להקשות דהנה איתא בגמ' רפ"ב דקידושין דהאמוראים ביטלו מתלמודם לעסוק בהכנת צרכי השבת ולא שלחו שליח שיעסוק במקומם, משום דמצוה בו יותר מבשלוחו. ומעתה אי נימא דבשליח בשכר לא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, א"כ תמוה למה האמוראים קדושי עליון ביטלו מתלמודם לעסוק בהכנת צרכי שבת ולא שכרו שליח שיעסוק עבורם, ומועיל כאילו עשו בגופם ממש.

מבאר דחלוק שבת משאר מצוות דבשבת הוא דין מיוחד של "כבוד"

מיהו יש ליישב עפ"י מש"כ בשו"ע הרב (סי' ר"ג בקונט"א) דחלוק שבת משאר מצוות, דבשבת זהו חיוב גמור מדינא

לעסוק בגופו בהכנת צרכי השבת, דכיון דנצטווינו לכבוד השבת במאוד, וכבוד שבת היא מצוה בפ"ע, אז מטעם מצות כבוד שבת חייב לעסוק בגופו, שזהו כבודה של השבת שמראה שהשבת חביב אצלו כ"כ עד שהוא בעצמו עוסק בהכנתה. אבל בשאר מצוות שלא נאמר בהם מצוה ד"כבוד" ורק נצטווינו שלא יהיו בזויות עלינו, וגם זה אינו נחשב למצוה בפ"ע, אינו חיוב אלא מצוה בעלמא שיעשה בגופו (עיין שם מש"כ עוד בזה). וא"כ י"ל דה"ה דרק לענין שבת בעינן שיעשה בגופו ממש ולא ע"י שליח בשכר, דכבוד השבת הוא שמראה שהשבת חביב אצלו כ"כ שהוא בעצמו עוסק בהכנת השבת, ואינו שולח אחר אפי' כשזהו בשכר שמועיל כגופו, אבל בכל המצוות שלא נאמר בהם מצוה ד"כבוד" שפיר סגי לשלוח אחר בשכר שמועיל כאילו עשה בגופו. (והלכתא רבנא לשבתא, שממצות כבוד שבת, על כל אחד לזהר לעשות בגופו משהו מצרכי השבת, ואפי' האמוראים ביטלו מתלמודם לעסוק בהכנת השבת).



ח"ו סימן צח א'

אשה המתגוררת לבדה אם צריכה לקרוא איש לבדוק אצלה החמץ

אשה המתגוררת לבדה יכולה לסמוך על בדיקתה **דעת** אחד מגדולי ההוראה, דלפי מה שכתבו האחרונים, שלכתחילה אין לבדוק ע"י אשה, שכיון שיש טורח גדול בבדיקה חיישינן שמא תתעצל (עיין משנ"ב סימן תל"ז ס"ק י"ח), לכן אשה המתגוררת לבדה, תקרא לכתחילה לאיש שיבדוק עבורה. אבל לענ"ד נראה, שכל זה נאמר רק לענין שאין לאחרים לסמוך על בדיקתה,

שאינ לנו להאמין לה שתבדוק יפה, אבל היא לעצמה אם יודעת האמת שתבדוק יפה, ודאי שאין לה צורך לקרוא לאיש.



מתוך ח"ה סימן קיז אות ג'

גדר דין הברכה ע"י שלח אף דאינו השליח מקיים המצוה דהברכה אנה על קיום המצוה רק כל מעשה המצוה

בשולח שליח מקיים המצוה על ידי שליח, אלא דמצוה בו יותר מבשלוחו, והשליח מברך כמבואר במ"ב (סי' תל"ב ס"ק י') אף שבעה"ב אינו בודק כלל, ולכאורה הטעם שהשליח מברך אף שאין הבית שלו ואין לו קיום המצוה, הוא משום דמ"מ תיקנו ברכה על מעשה המצוה, ואפילו אם קבע מזוזה או מעקה בלי שליחות מברך על מעשה המצוה שנעשה על ידו, (וכן משמע מהרמב"ם (פי"א דברכות הי"ג) שכתב קבע מזוזה לאחרים עשה להם מעקה הפריש להם תרו"מ מברך על, ולא הזכיר דהיה בשליחות, וע"כ משום דלקביעת מזוזה ולעשיית מעקה אפי' כשלא היה בשליחות מברך על), וגם בבדיקת חמץ כן.

בחידוש המ"ב דהברכה דשליח מתייחס למשלח

דברי המ"ב הוא חידוש דנעשה שליח גם לברכה ועד"ז אם אשתו בודקת בשבילו אינו יכול לברך שוב

אבל במ"ב שם כתב חידוש פלא דהטעם משום דהוא שליח גם לברכה, והיינו דכשהמצוה עליו דוקא ונעשה בשבילו מועיל נמי שהברכה בשבילו אף שאינו עומד שם, ולכן לא מצינו שלא לשלוח שליח משום שמפסיד הברכה, כיון שזוכה בהברכה, (אבל גם לבדוק ומברך יש שכן דעושה מעשה המצוה וגם מזכה את משלחו).

ולע"ד דברי המ"ב הוא חידוש פלא ששליח מברך בשליחות ומועיל כאילו המשלח בירך, ומסברא נראה כמ"ש לעיל שלא מועיל למשלח, אלא עיקר החיוב הוא על השליח שהוא העושה.

בעל דמאחר לביתו דאשתו בדקה בשבילו חלק מהבית אין לו לברך דיד"ח הברכה נמי בבדיקת אשתו

וראיתי דכמה פוסקים כתבו שאם הבעל יגיע הביתה רק סמוך לחצות לילה, אשתו מברכת בצאת הכוכבים ובודקת חלק מהבית, ומשאירה גם עבורו מקום פנוי ללא בדיקה, וכשמגיע לביתו מברך וגומר הבדיקה, ולפי דברי המ"ב כשאשתו מברכת ובודקת בשליחותו, הוי כאילו הוא בירך על כל הבדיקה ואין לברך שוב שהיא ברכה אחר ברכה, אלא גומר לבדוק בלי ברכה וכמ"ש.



מו"ז סימן צח [ח"ד רפז]

בדין שליחות עכו"ם לביעור חמץ

מבאר גדר הדין דמהפ ע"י עכו"ם משום דלרבנן עיקר המצוה בתוצאה והיינו בביעור החמץ

בסימן תמ"ו תמה הגרע"א בהא דמבואר במ"א דמשבית על ידי עכו"ם והא אין שליחות לעכו"ם וא"כ מבטל המ"ע ע"ש, ויש לומר דדומה למעקה שמבואר ב"מחנה אפרים" שמקיים המצוה גם בעכו"ם ומברך עלה דהעיקר המטרה, והכי נמי לרבנן המצוה מקיים במה שמבוער, וא"כ מהני נמי בעכו"ם.

ביישוב קו' הרעק"א דלרבנן דהשבתתו בכל דבר מדוע לא ימא מעשית מצוות ויותר האפר בהנאה

ומיושב בזה קושיית הגרע"א על הטור שפוסק דלרבנן דהשבתתו בכל דבר האפר אסור, ותמה הגרע"א וצ"ל הא

וכמבואר בירושלמי מובא בתוס' (ד: ד"ה בדיקה דרבנן), מ"מ בבדיקת חמץ הקילו שאינו אלא מדרבנן, אבל בודאי עדיף באיש שמכיר היטב ההלכות ואחראי יותר בבדיקה, וכמש"כ במ"ב סימן תל"ב סק"ח.

מן הדין מהפ היום בדיקה בנשים רק צריך להסביר לה לבדוק היטב ולא לסמוך על מה דבדקה מקודם **אמנם** בזמנינו נשתנה המצב, וישראל קדושים הם ונשים צדקניות וגוררות מהכתלים ומנקין היטב לפני הבדיקה, וטורחות במצוה זו הרבה יותר מכפי החיוב מהדין. והיום אין הבדיקה דהאיש אלא לקיום המצוה, אבל הכל כבר נבדק קודם, ואם כן בנשים דידן מועיל שתהיה שליח ובפרט כשבא מאוחר מאד והוא עיף לא עדיף מבדיקתה, לכן ממנה אותה לשליח והיא תבדוק בזמנה כמצותה רק שיסביר לה היטב מהו חובת בדיקה ואף שיש סברא אולי כיון שבדקה אין בדיקה מצידה מועיל כ"כ, שסומכת על בדיקתה הקודמת, ולא מדקדקת עכשיו כפי הצורך, מ"מ מן הדין נראה שמועיל בדיקתה שלא חילקו חז"ל והכל נאמנין על בדיקת חמץ.

מבאר דתבדוק כל הבית ותכוון דאנה רוצה לבדוק חדר אחד וזה יבדוק בברכה בבואו לביתו

אמנם חזיתי שהוא משתוקק לקיים מצות בדיקה ואינו מוכן לוותר, לכן צידדתי שתבדוק בשליחותו דוקא בזמנה בליל י"ד כל החדרים חוץ מאחד ותברך, וכשהוא בא מעבודתו קרוב לחצות יבדוק רק החדר ששיירה בברכה, שלא נתכוונה על אותו חדר בברכתה, ויברך כיון שעדיין לא נבדק ויקיים מצות בדיקה ויבטל, ושניהם יקיימו מצות בדיקה וביטול, ואף שלכאורא יש לאוסרו במלאכה מזמן בדיקה משום החדר שנותר עבורו לחובת בדיקה,

לרבנן המצוה בכל דבר בחמץ וא"כ נימא נעשית מצותן, ועיין בדברינו בח"ג (קצ"ב), ויש לומר שלא נעשית מצותן אלא בשריפה, אבל בפירור אם קבץ עוד פעם חייב, וע"כ לא מיקרי נעשית מצותן כלל.

ומעיקרא פלפלתי לשיטת רש"י בביצה (כז:): דאסור להאכיל לכלב תרומה טמאה דמועיל כשריפה דבחמץ נמי לא יועיל כה"ג מהאי טעמא ואסור בשבת, ובעכו"ם נמי תמהתי דנימא דלא אלים מכלב ואם מאכילו אסור מה"ת, ויש לחלק דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד (ועיקר שיטת רש"י דאף שגופו שובת והאכילה בכלב יש בזה גדר מלאכה בשבת צ"ע טובא ואכ"מ).



ח"ב סימן ריד

חזור הביתה בליל בדיקת חמץ מאוחר מאד אם עדיף שאשתו תבדוק בהתחלת הלילה

עיקר חובת הבדיקה היינו בתחילת הלילה דוקא

והנה עיקר הדין בדיקה הוא בהתחלת הלילה וכדאיתא בשו"ע או"ח סי' תל"א ס"א ש"בתחילת ליל י"ד בניסן" בודקין את החמץ, וכמבואר במשנה אור לארבעה עשר בודקין, ופירש הראב"ד שזמן בדיקת חמץ לפני שחשיכה כשיש מאור היום קצת וכן בירושלמי מבואר ג"כ שהוא לפני שחשיכה ממש מדרשה ד"ושמרתם" דהיינו שהיום והלילה משומרים ע"ש ויעויין מה שביארנו בזה במועו"ז ח"ד סימן רפ"ו, ע"ש. ואין זה מדין זריזין גרידא רק שזהו עיקר זמנה.

מן הדין מהפ בדיקה באשה רק חיישינן דעצלנות הן והיום למעשה הן זהירות מאד במצוה זו

אבל מאידך גיסא הן אמנם מדינא בדיקה מועיל באשה אף שנשים עצלניות הן

מ"מ הלוא ממנה אותה שליח גם לאותו החדר אם לא יגיע גם בשעה מאוחרת, וכיון שכאן טוען שזהו פרנסתו ועלול להזיק לו הרבה לעתיד אם יאבד אפילו לילה בדביקה שאינו עוסק במלאכה יש להקל כן.

בדברי המ"ב בדביקת כל הבית הוה חדא מצוה וא אפשר לחלק המצוה ומבאר דהיינו דוקא דכשבירך מתחילה היה דעתו על כל הבית

והנה אף דלכאורה הלוא במ"ב סי' תל"ב (ס"ק ז') מבואר שכולו חדא מצוה ולא שייך הפסק, וא"כ לכאורה לא שייך שהאשה תברך על חלק מהבדיקה לבד, ומיהו נראה דהיינו כשבירך סתמא, הוה על הכל, אבל כשהתנה לכתחילה שברכתו רק על כמה חדרים, יש בכל חדר קיום המצוה והאחר מברך, ומה שמביא שם בס"ק י"א שאם קשה לו ואחר גומר לא מברך, היינו כשכבר בירך על הכל וקשה לו, האחר אינו מברך, אבל אם מעיקרא נתכוון לכמה חדרים לבד אף שכאילו חדא מצוה מ"מ יש בכל חדר קיום, ואחר שגומר יכול לברך, וכן כאן אשתו לכתחילה מכוונת בברכתה חוץ מחדר אחד ובעלה יבוא לברך על החדר כשבא, ואף שהיא גורמת ברכה שאינה צריכה כאן הוי צורך ושרי.

חלוק ממברך על הבדיקה בביתו דאינו יכול לכוון דאינו רוצה לד"ח בדביקה במשרד ולברך שם שוב

ועיין היטב בתשובות והנהגות ח"א סי' רפ"ו נגד דעת גדול אחד שהורה לברך בבית ולכוון לא לצאת במשרד שדעתו שלא לעשות כן, דכיון שאינו אלא חלק מהמצוה אין עלה חיוב ברכה נפרד, ואף שהבאנו שם משו"ת הריב"ש דמשמע כדברינו כאן שעל כל בית - חדר יש קיום מצוה והבאנו לזה סמך מרש"י בפסחים כז: מ"מ צידדנו דאין לסמוך ע"ז למעשה לענין

ברכה, הנה עפ"ד כאן היינו שהוא לא יעשה פעם נוספת ברכה, אבל בשליח לכמה בתים אף ששייר בית לעצמו השליח מברך על כל החדרים שבדוק בשליחות ומכוין רק על אותם החדרים והבעה"ב מברך אח"כ על החדר ששייר לעצמו, ובמקום צורך גדול דהיינו כדי שיוכל ג"כ לקיים מצות בדיקת חמץ בגופו נראה לצדד להקל שיוכל לברך.

יש להזהיר בעל חנויות לסגור חנותם וללך לבדוק חמצם בביתם ובחנוותם בזמנו

וב"ז בפקיד או עובד לילה, אבל כאן כמה בעלי חנויות אינם סוגרים גם בליל י"ד עד שעה שמונה ומבטלין עיקר מצות בדיקה בזמנה, ונראה שראוי להזהירם להתפלל מיד מעריב בזמנה ולבדוק כראוי כדין בביתם ובחנוות באור לארבעה עשר כמצותה. ותמהני שהפוסקים לא עוררו על כך שאין נזהרין למהר הביתה ולסגור חנויות כשחל החיוב.



ח"ו סימן צח ג'

קיום מצוות בדיקה על מישוש היד
דעת אחד מגדולי ההוראה, שמקיימים מצות בדיקה ע"י מישוש היד, ולכן מקומות שכבר מיששן בנקיון, פטור מחובת בדיקה, ורק בחורים ובסדקים שאין יכול למששן וצריך בדיקה בראיה, בזה תקנו חז"ל בדיקה לאור הנר.

וא"כ בזמנינו שאין לנו חורים וסדקים בקרקע ובכתלי הבית, ואנו יכולים לנקות היטב בכל מקום, ע"כ אם ניקו היטב את הבית וברור להם שאין שם חמץ, פטור מבדיקה, אלא א"כ מניח פירורים. [והוכיחו כדבריו, ממה דמבואר במדרכי ריש פסחים

ובתרומת הדשן (הובא במג"א ס"ס תל"ג) שכל הטעם שלא מועיל לכבד את הבית, אלא צריך דוקא בדיקה לאור הנר, הוא משום שיש חורים וסדקים שאינם מתכבדים יפה, וע"כ צריך לבדוק ולראות שלא נשאר שם חמץ. הרי מבואר, שבאופן שברור לנו שע"י כיבוד בלבד לא ישאר חמץ, סגי בכיבוד ואין צריך בדיקה].

ונראה לענ"ד, שאם באמת ניקו היטב ובדעתם היה שלא לבדוק באותם מקומות בבדיקת חמץ, אז מועיל הנקיון ופטורים מבדיקה. אבל אם היה בדעתם עדיין לבדוק מקומות אלו בבדיקת חמץ, הרי סומכים גם על בדיקת חמץ, ואפשר שמחמת זה לא ניקו עכשיו את המקום כהוגן שסומכים גם על הבדיקה, וא"כ חייבים לבדוק את המקום מדינא.

ח"ו סימן צח

בדיקה לאור הפנס

ד. מעיקר הדין מועיל לבדוק ב"פנס" כמו שמועיל לבדוק בנר, וכן שמעתי שהורה הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל. ומיהו נראה, שאין לנהוג חדשות בבדיקה, ורק במקומות שקשה לבדוק עם נר, יקח ה"פנס" ומקיים המצוה כהלכתה.

ח"ו סימן צח ו'

אי מהני לשכור מקום לקיום מצוות בדיקה

המתאחר אצל חמיו או אביו ורוצה לשכור חדר לקיים מצוות בדיקה אי מהפ או ממא דהוה הערמה **בכמה** מקומות הערתי, דהיוצא מביתו להתאכסן כל החג בבית חמיו או אביו, ומוכר את ביתו לגוי. עליו לעשות קנין עם חמיו שיהיה לו שכור חדר אחד

(מקודם השקיעה דליל י"ד) כדי לקיים בו מצות בדיקה בברכה, שהרי נתחייב בבדיקה כשיצא מביתו [ואפילו אם בדק קודם שיצא, מ"מ עליו לקיים מצות בדיקה בזמנה בברכה כמש"ל משו"ע הרב].

וראיתי בשם גדול אחד, דס"ל דכיון שהמשכיר משתמש בבית כמקודם ולא השכירו אלא למצות בדיקה, הרי זה כהערמה בעלמא, ויש לפקפק שאינו מועיל.

מבאר דכיון דהקצן חל מדין תורה אין שייך הערמה

ולענ"ד, זה אינו, דכיון דלדין תורה חלה השכירות, ה"ז נתחייב בבדיקת חדר זה, ולא אכפת לן שבפועל המשכיר גם משתמש שם כמקודם, וע"כ שפיר יכול לבדוק בברכה.

ח"ו סימן צח ז'

חובת ברכה דוקא על בדיקת בית דזהו תקנת חז"ל בבדיקה

דעת אחד מגדולי ההוראה, שאם אין לו בית לבדוק [כגון שמכר את ביתו לגוי], ונשארו לו רק כיסים לבדוק, שצריך לברך כשבודקם. אבל בהגדה של פסח "מועדים וזמנים" הוכחתי מהגמ', שאף שחייב גם לבער את החמץ מהכיסים וכל דבר המיטלטל כדי שלא יכשל ויעבור בב"י מדרבנן [אף אם ביטלן], מ"מ תקנת חז"ל שמצוה לבדוק בליל י"ד לאור הנר וכו' נאמרה רק בבתיים ולא במקומות אחרים, והברכה נתקנה רק על קיום מצות חז"ל בבדיקה, ולכן אין לברך רק על בדיקת הכיסים וכיו"ב. וכן איתא באחרונים.

מו"ז סימן ו' [ח"ב קסב]

בהשכרת ביתו לעכו"ם אם נפטר מחובת בדיקת חמץ

בדין אם יכול להשכיר כל דירתו לנכרי רק הנכרי נותן לו רשות לדור שם בלא שכירות

חכ"א העיר דבר מחוכם, וגם רצה לנהוג כן בביתו למעשה, והוא דבר חדש, דמצא אפשרות ליפטר מעול בדיקת חמץ בכל פינה ופינה שבביתו, ע"י שמשכיר ב"ג בניסן את כל דירתו לנכרי, והגוי נותן רשות ליהודי לגור בבית (ואינו משכיר ליהודי), ואם כן אין לישראל חובת בדיקה, שבליל י"ד אין לו בית משלו אפילו בשכירות, רק גר אצל נכרי, ומשייר לעצמו איזה פינה של ד' על ד' כדי שיוכל לקיים מצות בדיקה, אבל את שאר הדירה אינו צריך לבדוק בליל י"ד כיון שמכר או השכיר הכל לנכרי, ובזה נפטר מטירחא מרובה לבדוק כל פינה ופינה בליל י"ד כדן, ולדבריו מצא תקנה גדולה שאין הישראל עובר בכל יראה אפילו אם יש חמץ בבית, מאחר שאינו שלו ולא נמצא ברשותו, שהרי שייך לנכרי ופטור מטורח הבדיקה כמ"ש.

מבאר דלא מהפ' כה"ג דבהיות דאן הנכרי יכול לדור שם הוא הערמה דמוכח דהרי משתמש שם בפסח גופא ולא מהפ' אפילו לחובת בדיקה דרבנן

אמנם לע"ד נראה דלא הועיל מאומה, שהערמה כה"ג מועיל רק במכירת חמץ שיד הישראל מסולקת ממנו בפסח, ולכן התירו למכור החמץ רק באופן שנמצא החמץ ברשות המושכר לנכרי, וישראל לא נכנס שם בקביעות כבשלו בפסח, אבל אם בפסח גופא סגור הבית לגוי ואינו יכול ליכנס, לא מועיל המכירה גם בדיעבד, והכא נמי כשהישראל משכיר את הדירה

לגוי ב"ג ורוצה ליפטר מבדיקה, כיון שהישראל משתמש שם בפסח גופא כרגיל כמו בדירה שלו ואין אפשרות לנכרי ליכנס לביתו, להכי אף ששכור לנכרי, כיון שהערמה ניכרת בחג גופא, לא מועיל המכירה אף למצות בדיקה דרבנן וצ"ב, וע"כ לע"ד פשוט שאין להתיר ד"ז כלל, וכן אבותינו לא נהגו כן וכמש"נ (ובחזר או מחסן או ארון שמוכר או משכיר לנכרי לפסח, צריך להיות באמת סגור או ניכר שאינו של ישראל ולא שישתמש בו כרגיל).



מתוך מו"ז סימן צח [ח"ד רפז]

בדין בדיקת החדר דמוכרו לנכרי

סימן תל"ו במ"ב בסופו מחלוקת הפוסקים אי בודק בליל י"ד החדר שבלאו הכי למחר מוכר או משכיר לנכרי, והגאון רבי חיים מוולזין זצ"ל מסיק שחייבין, ומעולם אני תמה איזה תועלת יש בבדיקה, והלא אפילו ימצא חמץ ישאירו שמה, כיון שהוחלט לייחד החדר או פינה לנכרי, וא"כ מה תועלת בבדיקה אור לי"ד.

ונראה שאין חוששין שיפשע או ישכח, רק שמא יימלך, ויחליט למכור באמת החמץ לנכרי שיביאם לרשותו, ושוב ישתמש בהחדר שידמה שאין לו חמץ, וע"כ בודק דידע מה שיש לו, דאז אף אם החדר יישאר ברשותו ידע החמץ שאינו ידוע אצלו ויבערו, וזהו בכלל עיקר תקנת חכמים לבדוק אור לי"ד וא"ש, וכדאי למסור הרשאה לרב לפני הבדיקה דמהני טפי שאולי אין לחוש לביטול הרשאה ודוק היטב.





מכירת חמץ



שטר מכירה
המבואר

קונטרס בענין מניות

מו"ז סימן לז [ח"ג רס"ט]

להזכיר המניות בשטר מכירת חמץ

יש לזהר היום למכור המעות דיש בהם חמץ
בדרך כלל קומם ממעות מהרבה חברות וחלק גדול
מהחברות שייך בהם איסור חמץ

נראה שמצוה היום לתקן שטר מכירת

חמץ ולכלול להדיא בתוכה שמוכר

גם כן כל מניות ערך ("שרס") לנכרי, ולא

מיבעא אם יש לו מניות ("שרס") בין שרף

או בשכר או בטחנת קמח וכדומה, וכן

נראה דשותף שקנה מניות בהמכונה

באמריקא "מוטואל פנד" או באנגליה

"יוניט טרסט" שדרכם להשקיע עבור

המוסר להם כספם על שם הטרסט בהרבה

חברות בטוחות בבורסה להבטיח לבעלי

המניות בהו רווחים, ובדרך כלל משקיעים

ג"כ בשכר ויין שרף וטחנות קמח וכדומה,

וא"כ המשקיעים כולם עוברים ח"ו באיסור

בל יראה, שהבעלים בטרסט הם הבעלי

מניות, דהרי אין להם בעלים אחר, ובכלל

בכל חברה יש מחסנים עם חמץ ובעלי

המפעל והיינו בעלי המניות עוברים ח"ו

בבל יראה, והדבר מצוי טובא שהרבה מאד

קונים מניות ולכאורה ראוי לחוש שאם לא

מכרו המניות במכירת חמץ עברו ח"ו בבל

יראה.

לא מהפ מה דמוכר על חמצו דכאן לא צריך
למכור את החמץ דאין הוא בעלים ע"ז רק את
זכויותיו

והדבר פשוט שאי אפשר לסמוך כלל על

השטר מכירה הכללי שמוכר כל

חמצו, שכאן אינו יכול למכור החמץ לחוד
לאחר ע"פ זכויותיו במניות, ואין לו עצה
ליפטר מהחמץ אלא אם ימכור בעלותו שאז
אין חמץ עוד ברשותו, וע"כ צריך לציין
להדיא דהשטר מכירה שמוכר המניות
גופא, והיינו במקום שמקנים לו איזה זכות
בחמץ מוכר שותפותו לנכרי וא"ש, ושפיר
סידרנו דראוי לסדר כן בכל שטר מכירה
וכנלע"ד.

בביאור מושג מניות

בענין מניות [שארס] דבר נוגע מאד בבית

ישראל היום למעשה, ורבותינו לא

ביארו לנו היאך להתנהג, שלכאורה מדין

תורה לא מצינו המושג "חברה בערבון

מוגבל" שיופקע בזה בעלות היחיד, וא"כ

מי שקונה "שרס" ע"כ הוא בעלים בתנאים

מסויימים, שאין נכסיו הפרטיים משועבדים

כלל להעסק, וא"כ הוא עובר בבל יראה,

ובל אחד חייב לסיים כשמוכר חמצו שמוכר

נמי מניותיו, ולהלן יבואר שגם במכירה לא

תיקן תמיד האי חששא, וא"כ חלק גדול

מבית ישראל היום שקונים בשוק מניות

עלולים לעבור ר"ל בפסח איסור בל יראה.

בדברי המנחת יצחק דחלוק אם יש לו זכות הצבעה

ואם אין לו זכות אין שותף רק כמלוה בריבית ודמי

לנכסי ציבור דאנו עובר עליהם

וראיתי עכשיו בשו"ת "מנחת יצחק שדן

בשאלה זאת (ח"ג סימן א) אם

במניות עוברים בבל יראה, ובא לידי מסקנא

שיש לחלק בין מניות שיש לבעלים על ידם

זכות בניהול העסק, והיינו שיכול להשתתף

ולחצביע בישיבה המתקיימת מדי שנה, ומניות שאין לו שום זכות בניהול העסק, דבכה"ג מפרש שאינו אלא כשטר מלוה ומקבל אחוזים מהרווחים לפי מה שהתנו אבל אינו שותף ממש וע"כ אין עוברין בבל יראה.

ויסוד ראייתו מגוף הסברא שאם יש לאחד חלק בניירות באנק ממשלתי, או בעצם כל אזור במדינה יש חלק בנכסים השייכים לשלטון שאינו גוף רק שייך להכלל, והאם נימא שאם הממשלה עוסקת בדגן ותבואה היא שותף ועובר בכל יראה וע"כ יש מושג דציבור וכה"ג הוה דציבור ושפיר אין עוברין, ולא דמי למשנה בנדרים (מז). במודר הנאה שאסור ליכנס לבית הכנסת דשם כל יחיד משתמש בבית הכנסת בפועל, אבל במניות ששייכים לציבור ואין ליחיד שום קשר בניהול העסק ורק מקבל רווחיו הוה דציבור ומעותיו בגדר מלוה ואין עוברין בבל יראה, וכן מסיק הלכה למעשה לדינא לחלק אם יש לו זכות בפועל בניהול העסק חייב לבער ואם לא פטור.

ודבריו תמוהין מאד, הגע בעצמך האם בשותפין שנשתתפו ואחד התנה לחבירו שהוא שותף כפי מעותיו, אבל מ"מ מקבלו לשותף רק באופן שאין לו שום זכות כלל להתערב בעניני העסק רק לקבל רווחיו לבד, האם נימא דפקעה בזה שותפותו, ומה שדימה לנכסי ממשלה או ציבור הלוא לא דמי כלל, דנכסי ממשלה שייכים באמת לציבור דוקא ואין ליחיד שום זכות למכור זכויותיו כחלק מהציבור שאין לו באופן פרטי שום זכויות רק בתוך ציבור האזרחי, וכן בקרבן ציבור אינו יכול להסתלק שאין לו באופן פרטי כלום כמ"ש,

אבל בחברת מניות אף שאין לו זכות הצבעה יש לו זכויות באופן פרטי שיכול למכור לאחר, ובן במקרה שהחברה מפורק מקבל לפי מניותיו חלק בנכסי החברה, ותלוי אם מניותיו "בכורה" או לא, אכל לפי הכסף שהשקיע בכל אופן מקבל בפירוק כספו בחזרה מהון ורכוש החברה שיש לו בה שותפות לפי ערך מעותיו, וא"כ הוא בעלים ולא דמי כלל ליחיד בנכסי ציבור שחסר לו לא רק השפעה אלא בעלות שאין לו ביחיד מה למכור כלל, וא"כ מסתברא דבמניות עוברים בבל יראה.

וביותר בספר הנ"ל מצא תקנה לאלו עם מניות בזכות הצבעה שצריך למכור לנכרי, רק הרגיש בעצמו גריעות המכירה שצריך לפי התקנות רישום על שם הקונה ובלאו הכי לא חל, ומצא תקנה ע"פ שיטת הפוסקים דאזלינן בתר דינינו בין להחמיר ובין להקל, ולכן אף שבשטר מכירת חמץ חסר "השטעמפל" והיינו מס למלך, ולפי דיניהם לא חל המכירה בלעדה, אזלינן בתר דין תורה דוקא, והכי נמי סגי בשטר מכירה כפי דינינו, אבל תמוה שגם לפי דינינו מאחר שהתאחדו והתאגדו בתנאים מסויימים לטובת החברה ובכללם שאין זכות למכור בלי הסכמתם או רישום וכדומה, גם לפי דינינו בכחם לעשות כן, ולא חלה שום מכירה בלי רישום כהסכמתם גם לפי דין תורה כתקנת החברה, וא"כ לכאורה קשה מה מועיל המכירה ולהלן יבואר.

חשש בכל מ' דיש לו ממות דהחברות נסחרות גם בסין וכדו' דזמן חמץ מוקדם או מאוחר שם **וביותר** הלוא להלן (בס"ק ד) ביארנו שאם הוא באמריקא וחמצו במקום

שהשעות שונה, כגון באירופא או במזרח התיכון הודו ואוסטרליא וכדומה, או אפילו באמריקא גופא ממקום למקום השעון משתנה, ולחומרא אזלינן נמי אחר חמצו ע"ש היטב, ומעתה רוב החברות בבורסה באמריקא (וכן בלונדון) יש להם נכסים והשקעות באירופא במזרח התיכון או באוסטרליא וכדומה, וא"כ במקום שהבעלים מוכר חמצו אולי כבר הגיע שעת האיסור אצל חמצו ולא חל המכירה כלל, וא"כ צריך להקדים המכירה בערב פסח למניות יום קודם, ופשיטא שלא נהגו כן היום, וראוי לן למשכונני אנפשינן למצוא איזה דכות להקל בכ"ז.

והנה לבאר הדברים אנו צריכים להקדים לפרש מושג "חברה בע"מ" לפי חוקי האומות, שהגוי או חברה המקנה הלוא מתכוון למושגים ידיהו דוקא, והישראל שקונה מניות אינו יכול לקנות אלא מה שהקנו לו, וא"כ אנו זקוקים להאריך עכשיו לבאר משפטי האומות ומושגיהם, שבזה לבד נמצא בעזהשי"ת פתח בזכות להמון בית ישראל שאין עוברים ח"ו באיסור כל יראה.

הסבר המציאות איך התחיל מושג מניות

והנה לאחר חקירה מתברר לן שהתואר "חברה בע"מ" יצירה חדשה והיא כאישיות נבדלת ונפרדת לגמרי מאנשים הפרטיים שקנו שם מניות, וכאלו הרכוש שייך לגוף מת שמכונה "חברה", וזהו כגולם שנברא ונוצר על ידי חוק ומשפט האומות לטובת ותועלת מסחר, דשייך לגוף מת הנ"ל גופא רכוש וחובות.

והעיקרון הונח במשפט אנגלי מפורסם, שהפסק דין שם יסוד בכל העולם היום בביאור גדר "חברה" לפי מושגי משפט האומות, והיינו הפסק דין במשפט אהרון סולומון לפני ע"ה שנה, [א"ה נדפס בתשי"ח!] שהנ"ל היה יהודי סוחר עורות בלונדון עם בית מסחר שהצליח מאד, והחליט לעשות מבית מסחרו חברה בע"מ, והמניות נקנו על ידו עם אשתו ובניו שעשו חברת סלומון ושות' בע"מ, הוא העריך העסק דשוה ל"ט אלף לירות, והחברה שהקים לעצמו וב"ב קנו אותו ממנו גופא בעשרים אלף לירות במזומנים, ועשרת אלפים באגרות חוב מבוטחים, זמן קצר לאחר כך נתקל המפעל בקשיים בעקבות משבר בעורות, ובסיום שנה מינו הבעלי חובות כונס נכסים לפרק החברה, הנושים הופתעו כשסלומון בעצמו דרש לעצמו עשרת אלפים כזכות קדימה שלו אגרות חוב מבוטחים מהחברה, ונתברר שלא נשאר לכל הבעלי חובות אפילו פרוטה אחת, וע"כ הלכו לבית משפט בטענה לכאורה מוצדקת, שהחברה בעצם זהו סולומון בעצמו וא"כ צריך לפצות הבעלי חובות שלו ואינו יכול ליקח לעצמו הכל, ומה עוד שרימה והגזים במחיר בית עסק שלו כשמכרו לעצמו וב"ב, והחוב לעצמו עכשיו אינה מוצדקת, ובתי משפט הבינו רוח הבעלי חובות והצדיקו אותם, אבל סלומון הלך לבית משפט העליון של לורדים, והם הורו סופית שחברה בעצם אישיות נפרדת ולא שייך לו באופן פרטי כלל, ומהמכירה והלאה הוא רק מנהל, והחברה שפיר חייבין לו באופן אישי תמורת המכירה, והוא לא רימה כלל קוני המניות דהיינו הוא וב"ב, שידעו המחיר

האמיתי והסכימו מרצונם הטוב למחיר מופרז, ובתור אדם פרטי המוכר לחברה יכול לדרוש המחיר שרוצה, וע"כ המכירה חלה, והחברה פסקו שהיא גופא נקראת הבעלים, וע"כ חייבת למר סלומון גופא לבר, ואין לבעלי חובות מאומה.

ההחלטה אז שגרמה סערה בציבור על אי הגיון יושר וצדק נשארה עד היום בתוקף ע"פ חוק, והיא פתחה פתח נרחב לעסקים בחברות בע"מ, ובתי משפט עם יסוד הנ"ל שלבעלי מניות אין בנכסי החברה מאומה רק מניות, והרכוש גופא שייך לחברה יצירה חדשה כהנ"ל, ופסקו מזה כמה פסקי דיני, ולדוגמא שאין מעקלים נכסי חברה עבור חובות בעל מניות שאין הרכוש שייך להו כלל, וע"כ אי אפשר לעקל אלא המניות ולא הרכוש גופא, דשייך לאישיות נפרדת יצירת החוק והיינו ההברה, וכן הביטוח הורו ע"פ הנ"ל דמי שהבטיח כל נכסיו בסכום מסויים והיינו אף נכסים ששותף להו, הרכוש שלו במניות לא הובטח שאין לו ברכוש כלום דשייך כולו לגוף אחר דהיינו החברה ולא רק המניות לבד כמ"ש, ואין רצוני להאריך כאן ולהביא עוד הרבה דוגמאות ממשפטים כאלו, שאינו ראוי להביא בספר דברי שוא דידהו, והבאנו הדברים כאן הנ"מ הלכה למעשה לדידן בשעה שאנו קונים מהם כמ"ש.

ועכשיו נתבונן נא ונראה, שגויים שמקימים ורושמים בבורסה חברה בע"מ, הלוא רצונם לפי התקנות והיינו בבריה חדשה כהנ"ל, ואנו עם ישראל אין לנו מושג הזה כלל בדיני ממונות, וגם אי אפשר לנו לייצרו, שמשפטי דיני ממונות אצלנו מגבילים זכות

קנייני ממון לאדם חי דוקא, ואין למת אף ביצירת חוק שום קניין ממון כלל, ולדידן אפשר רק שותפות בתנאים מסויימים ולא חברה בע"מ בגדר הנ"ל, ולא הל לדידן חברה בע"מ לפי כוונת ורצון המחוקק ומקימים וכהנ"ל, ולא חל כה"ג קניין גם מכח דינא דמלכותא דינא נגד דין תורה וכמבואר באחרונים, וע"כ בעצם המעות שגוי מקבל מישראל למניות בחברה בע"מ הם מדין תורה אצל המנהלים כמלוה בעלמא, שנתכוון לגוף שאינו קיים ע"פ דין תורה, והוא כאלו שילם כסף להשתתף עם מת, והמעות כאן ע"כ כמלוה, ולכן אם החברה הרויחו הגוי מוסר לו רווחים כדיניהם, והישראל פשיטא דמותר לקבל כיון שכך דיניו אצל הנכרי אין בזה גזל נכרי, אבל אם הישראל הפסיד מהקרן נראה שמדין תורה אם ידינו תקיפה נימא דהמשקיע לא הפסיד, דנאמר ששותפותו לא חל כלל לדינינו והמעות מלוה שחייב היה להחזיר ואין בכחו להפסידו, וע"כ אין לו זכות בנכסי החברה, והיינו נמי בחמץ ששייך להו, וא"כ שפיר משקיע מכספו במניות ומ"מ אינו עובר בבל יראה, משא"כ המנהל גופא שעוסק במעות אלו ודאי עובר כבל יראה דהוא שלו שהמעות מלוה, ושפיר אין עצה לעשות מב"ב חברה בע"מ שבכה"ג לדברינו עובר בבל יראה שהמעות אצלו כמלוה והכל א"ש בעזהשי"ת.

הצד להחזיר דלפי האומות אינו שלו ולפי דיני ישראל נמץ אינו שלו

ויסוד דברינו להתיר שאי אפשר לתפוס החבל בשני ראשין, וממ"נ לפי דיני עכו"ם וכתקנת החברה אינו עובר שאינו שלו כלל רק של החברה, ולו רק מניות אבל אין לו עכשיו באופן פרטי שום קנינים,

ולפי דיני ישראל ודאי אינו עובר שלא חל כה"ג קנין כלל ואינו אלא מלוה כמו שביארנו לעיל, וא"כ ממ"נ אין לחוש כלל לאיסור בל יראה.

דן לומר דאף בדיני התורה אין נקבע בעלות מ"מ בדיני התורה מוגדר שותפות

אמנם האמת דאף שאין בדין תורה מושג "חברה בע"מ" כפי מושגי האומות, הלוא בדינו לעשות חברה בע"מ גם לפי דין תורה כגדר שותפות בעלמא, ובתנאים שאין עליהו שיעבוד הגוף והממון בהעסק גופא לבד משועבד לעסק הזה, ואין צורך לנו לצייר חברה בע"מ כגולם דוקא, וכדמות שמציירים השופטים ומחוקקים באומות העולם שלהם ניקל טפי להבין הדברים ככה, וכיון שבכחם לפי הבנתם לייצר האי מושג, החוק יצר להו האי "בריה" ושפיר מפרשים שהגדר כן, אבל אנן בדין ומשפטים בל ידועים, ואנו כפופים לתורת משה דבינו ומשפטי הש"ע, וא"כ חברה בע"מ שותפות ממש, עם תנאים מסויימים כל חברה וחברה כפי רצונה, וכה"ג שפיר עוברים בכל יראה.

ומעתה אף שאם יהודים לבד המוציאים המניות אפשר דיש לדון דנפרש הגדר שותפות ממש ובתנאים וכמ"ש, ואף שלא מתכוון אלא לפי מושג האומות, מדין תורה נכריח אותו לקיים המקח בדיני ישראל דוקא שאין נ"מ כ"כ ואינו בזה מקח טעות וצ"ב, אבל מ"מ נראה דחברה דעכו"ם או שעיקרם עכו"ם שהוציאו לשוק מניות כוונתם ורצונם כפי מושגי החוק

דוקא, שיצר גולם ששמה "חברה" שלה לבד הבעלות וכמו שהבאנו לעיל, ואי אפשר לנו לכופם להקנות אחרת אף שאין נ"מ כ"כ, ולכן הישראל לא זכה מדין תורה, ואם חל קנינו כמושגי העכו"ם ודאי אינו עובר שאין לו אלא מניות וכמ"ש ושפיר אין בזה איסור בל יראה (והשופטים החילוניים פה בארה"ק ומחוקקים פירסמו שיונקים השראתם, משפטי חברות גם כן ממשפם סלומון וחוקי האומות, ומוצא בזה מין וכו' בעו"ה!).

אף דיש סברא להקל בודא אין להתיר לכתחילה באיסור בל יראה כשיש תקנה בשטר מכירה

אמנם לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, ולא נסמוך על סברות כאלו אלא ללמד זכות, ולא להתיר לכתחילה שאין בזה איסור בל יראה, וכיון שיש תקנה בשטר מכירה מחוייב לעשות כן, ולענין ריבית נמי העלו האחרונים להחמיר כה"ג כיון דאפשר בהיתר עיסקא, וכ"ש לדברינו אם המנהלים יהודים יש להחמיר ספי, אבל אכמ"ל עניני רבית ובמק"א נבאר.

רק קשה דמצוי שאי אפשר למכור אלא ברשות הבעלי מניות וברישום כמו שהבאנו לעיל, אבל נראה דכשם שאנו נוהגין להתיר במכירת חמץ להשכיר לנכרי הדר עם חמץ אף שאין לשוכר זכות להשכיר לאחרים, אנן סהדי דלמכירת חמץ שעיקרה הערמה דמהני בדרכנן לא איכפת ליה, הכי נמי אנשי הבורסה לא איכפת להו ברישום במכירה כה"ג, וא"ש דמהני המכירה כה"ג מדין תורה לחודיא.



ח"ד סימן צד

הצד להקל משום דל"ח בעלות בגוף הממון ותמוה
דבאסור חמץ יש להחמיר ובפרט די"ל דהוא בעלים
גמור רק בלי אחריות

מי שיש לו מניות היאך לנהוג בהם בפסח

מצוי היום היום דיש להם מנות דקנו מהבנק או
מהבורסה ולכא' נחשב שותף גמור בנכסי החברה
אף דאין מקבל עליו ההפסדים מ"מ כפי רווחי
החברה מקבל חלקו

מצוי היום יהודים המחזיקים במניות
שנקנו מהבנק או ישיר מהבורסה,
ולכאורה בזה נהיים שותפים ברכוש החברה
כולה. ואף שרוב מניות הם "חברה בע"מ",
והיינו שאפשר לתבוע לדין רק את החברה
ולא את בעלי המניות שגופם לא נשתעבד,
מ"מ יש להם שותפות גמורה ברכוש
החברה, והרי הם בעלים בה כפי החלק
שהשקיעו. ואף ששותפותם קטנה, מ"מ
ממונא לא בטל ונשאר בבעלותו, ואם שווי
הרכוש עולה אף חלקו עולה עמו, וכבר דנו
בזה האחרונים לענין איסור חמץ בפסח,
דאם יש בהמניות בעלות על חמץ,
דלכאורה בעל המניות יעבור בבל יראה,
וע"כ העלו דבשטר מכירת חמץ יש להוסיף
שמוכר גם את המניות שלו, כדי לצאת מכל
חשש.

אמנם כמדומני שלא מקפידים כ"כ
במכירת חמץ דמניות, שלדעת
הרבנים כל החשש שעוברין בזה בבל יראה
הוא קלוש טובא, ולדעתם אפשר להקל
במניות מטעם שאין לו בעלות בגוף הרכוש
אלא בדמים שעולה או יורד כפי מחירם.
אכן לענ"ד תמוה להקל כן באיסור תורה
דבל יראה, ועוד שלפי דיניהם נחשב לרכוש
של בעלי המניות וקונים ומוכרים כפי מנהג
המקובל על דעת זה שהוא שותף אבל בלי
אחריות אישית.

אם מהפ' כלל מכירה דהרי מ"מ רוצה בקיומו
משום אחר הפסח

אמנם יש לעיין אם סגי בהכי, ואכתי יש
לחשוש משום "רוצה בקיומו",
דבעל המניות רוצה שיישארו אצלו כדי
שיוכל לשוב ולזכות בהם אחר הפסח,
ורוצה בקיומו הלא אסור בחמץ כמו בע"ז,
כמפורש בש"ע (א"ח ת"נ) שאסור להשכיר
כלי לאינו יהודי לבשל בו חמץ שרוצה
בקיומו אסור.

מכירה מפרטים גם מכירת המניות, ועיין בנוסח שטר מכירה שהצענו במועדים וזמנים ח"ד סימן רע"ט, שהבאנו
בתוך השטר גם מכירת המניות וע"ש שהקשינו על דעת הגאון רבי יצחק יעקב וייס [שליט"א] זצ"ל (גאב"ד העדה
החרדית), שמחלק בין אם יש לבעל המניות זכות הצבעה, דאז עובר בב"י, ואם לאו זהו כנכסי ציבור ואינו עובר,
ומציע למכור מניות כיון שחל בדינינו, אף שלפי דיניהם לא מועיל, וע"ז תמהנו שגם לפי דינינו יש בכוחם לתקן
תקנות שלא תועיל המכירה, וביארנו שזה רק הערמה, ובכה"ג אין קפידא גם לפי דיניהם, וע"ז השיב לי במכתב,
שלפי הידוע הרישום בבורסה דומה לרישום אחוזה בטאבו, ואין זה תקנה בגוף המכירה דלא יועיל, וד"ז צ"ב.

ובעיקר דברינו שבחברה בע"מ של יהודים, כיון שלפי דין תורה אין מושג "בע"מ", ע"כ לא חל הפסיקה ונעשה
מלוה משא"כ בעכו"ם, תמה ממ"נ דהא תנאי שבממון קיים בין לגבי ישראל בין לגבי עכו"ם, אבל הכוונה שבדני
ממונות יכולים העכו"ם לתקן בעלות בדינא דמלכותא כפי תקנותיהם, ואם המציאו ענין כע"מ חל גם אצלם לפי
דין תורה, אבל בין ישראל לחבירו דאין אלא בעלות מוגבלת ולא בע"מ, ע"כ ראוי לחוש שעוברין בבל יראה.

עוד יש לעיין בגדר בעלות הממשלה ובעלות בע"מ גם לגבי דיני מזוזה, דעל מי מוטל החיוב מזוזה במשרדי
הממשלה, וצ"ב גדר החיוב, ובגמרא יומא (א:): מצינו שהשערים במקדש לא היו חייבין במזוזה אף שזהו של
ציבור, וצ"ב בדינים אלו על מי מוטל החיוב ברכוש הממשלה.

בכל מכירת חמץ לכא רוצה בקיומו דלאכפ"ל לקבל הדמים משא"כ בממות משקיע בשביל דמחירו יעלה

ולא דמי למכירת חמץ דעלמא דלא אסרינן משום רוצה בקיומו מטעם שחושש שהגוי לא ישמור החמץ ולא ישלם עבורו, דהתם אינו מעונין בהחמץ בדוקא ומסכים לקבל תמורתו כסף מזומן קרוב לדמיו וכשטר מכירה, משא"כ הכא הלוא מעונין הוא שהחמץ יישאר, שרוצה להשקיע בהחברה עם חמץ דוקא שיישאר שלו, שמדמה שמחיר החמץ יעלה ולכן השקיע שמה.

בדברי האחרונים אי מהפ מכירת חמץ דרוצה בקיומו לאחר הפסח

וכסברא זו מצינו בשו"ת "דברי חיים" (ח"ב מ"ג) דמוכר לגוי שוורים עם החמץ שלהם אסור משום רוצה בקיומו, כי הוא רוצה שהגוי ישאיר את החמץ ויפטם השוורים ויקבלם ממנו אחר הפסח. וכן אסר בשו"ת "ערוגת הבושם" (ק"יג) לאדם שהיתה בידו חלה לסגולה מ"ב חלות דצדיק למוכרה לנכרי, מהך טעמא דבאמת הוא רוצה בקיומו של החלה ואינו רוצה לקבל תמורתו דמים. אף כאן כל מחזיק מניות מצפה יום שיעלה מחירו ויתייקר וירויח, ואינו מעונין שימכרנו לאחר ויזכה הלוקח ברווחים. וגם דאינו רוצה שהגוי יממש את המכירה והוא יקבל רק את הדמים כיון דיפסיד את דמי העיסקה שהוא למעלה מאחוז שמשלמין דמי קנייה עבור העיסקה הזו ע"כ הוא רוצה בקיומו שיישאר המניות בבעלות הנכרי שקנה ואח"כ יחזור אליו ואינו רוצה שימכרנו ובודאי לא שישרפנו, רק ששיבנו לו אחרי פסח.

חשש נוסף דהרי חלות המכירה בממות הוא רק אחר הרישום בבורסה

ועוד הנה מכירת מניות אינה מתבצעת באופן מידי, אלא רק לאחר רישום בחברה, ויש להוסיף דמי רישום, ואילו בנוסח המכירה הרגיל כתוב שמוכר חמצו וכולל המניות, ולא מפורט בשטר שהמניות אינם נמכרים עוד אלא לאחר רישום וכו', אלא המכירה כרגיל, ולפי המבואר הרי לא נגמר בזה המכירה הואיל ויכול לחזור בו עד שנרשם, וע"כ מסתבר שבמכירה רגילה ל"מ ועובר על כל יראה.

בשו"ת מנחת יצחק מדמה לכל מכירת חמץ דחל אף דע"פ חוק לא חל

הן אמת יעויין בשו"ת "מנחת יצחק" (ח"ג סימן א') דמדמה לכל שטר מכירת חמץ שדנו לפסול המכירה משום שהשטר אינו מבויל וחתום כחוק, ובח"ס (או"ח ק"יג) מתיר מטעם שהמכירה חל בדיניהם גם בלי זה אלא שצריך לשלם מס למלך. או לפי דברי הגה"ק הגר"ח מצאנו זצוק"ל דבמכירת חמץ לא אזלינן בתר תוקף דיניהם אלא תלוי בדיננו לבד, וע"פ טעמים אלו כתב המנחת יצחק דבמניות תחול המכירה בלי רישום.

תמוה דלא דמי דאין הפדון מצד חלות מכירה רק דכל צורת המכירה זהו ברישום בבורסה

ודבריו תמוהין, דלא דמי מכירת מניות למכירת חמץ הרגילה, דהתם הקנינים חלין כפי הקנאות בדיני תורה בעלמא, אלא דבאנו לעכב את חלות המכירה לפי שבדיניהם צריך בול רישום, לזה אמרינן דכיון דכל עיקר המכירה הוא לא לצורך העברת החפץ בפועל, אלא דכוונתם להחיל המכר כדי להציל הישראל מאיסורו ותו לא, כל כהאי אין מנהג דיניהם

לדרוש בול. וכדברי הח"ס. נוכ"ש לדברי חיים דכין דעפ"י דין תורה הוא מכירה גמורה לא אכפ"ל בדיניהם]. אבל במניות לא שמענו כלל שמעבירים בעלות ע"י קנינים רגילים אלא עיקר הזכות נקבע רק ע"פ הרישום בבורסה ומעת שנרשמו, וע"כ היכא דלא היה רישום ויכול לחזור בו, לכאורה אין קנין אף בדיני התורה וממילא עובר בב"י שנשאר עוד ברשותו.

חשש נוסף דבמנות אין שייך תורת ביטול והפקד דאין שייך לזכות בהם

ובלאו הכי נראה דלדעת התבואת שור בחידושו לפסחים (כ"א ע"א) ועוד גדולי פוסקים מועיל מכירת חמץ ולא פסלינן מטעם הערמה, מפני שמה"ת בביטול בעלמא סגי, ובאיסור דרבנן שרי הערמה, ובנ"ד לא חל הביטול, דביטול מטעם הפקר, ומאחר וגדרי הרשות הממוני דמניות הוא כפי תנאי חוקיהם, ולא ניתן לו להפקיע מרשותו ע"י ביטול והפקד כי אם דרך הקנאה, כמנהג דיניהם, אין הביטול מועיל, ולא תהני המכירה מטעם דהוי כהערמה.

בנוסח דילן הדגשתי ענין זה דמועיל בדין תורה כקנין כסף ואודיתא ומוותר על זכותו לערעור ולחזור בו מהמכירה

ובנוסף שטר מכירה שפירסמתי ב"תשוה"נ" (ח"ב סימן רכ"ד) דקדקתי לצאת ידי כל חשש, שאינו מוכר אלא אם רשום בפירמא או בבורסה, וז"ל "ומכור לקונה בשטר מכירה זאת כל סוגי מניות שיש למוכרים או מורשים, באיזה חברה בע"מ או שלא בע"מ, שאסור להחזיקם בפסח מדיני ישראל שיש להם או ליהודי אחר בזה בעלות או זכות או אחריות

על כל סוגי חמץ בפסח כהנ"ל, מעכשיו מניות הללו מכורים בשטר זה לקונה בכל הקנינים המועילים, ותנאי תשלום המניות הכל כפי תנאי חמץ הנמכר כמו שהבאנו למעלה, ואף אם ע"פ חוק או מנהג המקום אין למכירת המניות תוקף אלא אחר שרשום בחברה גופא או בבורסה וכדומה, הוסכם בינינו שמיד בחתימת החוזה ובקנינים שנעשו יש גמירות דעת להמוכרים שאין להם שום זכויות כלל במניות אלו שמיד בחתימת החוזה שייך לקונה, ושניהם מוותרים על הזכות לערער על המכירה, ומנוי וגמור ביניהם ששייך מיד לקונה, ויכירו שכן בדין תורה וגם בחוקי המדינה, ובכל עת שיידרש הקונה לרשום המכירה באופן חוקי כפי מנהג המדינה והסוחרים יסדרו הדבר אבל הם מעכשיו שלו לכל דבר ממש והקונה יכול בחתימתו לעשות במניות שקנה בזה כשלו כרצונו".

נוסף זה מועיל מדין תורה בקנין כסף ואודיתא, ומסתברא שגם בחוקי המדינה יכירו בתקפו. משא"כ במכירה רגילה אפילו נאמר שמועיל היינו דוקא לאחר שרשום כחוק דוקא, אכן גם בזה בגוונא שרוצה בקיומו דהיינו שמצפה שיעלה מחירם בפסח ולכן אינו מעונין למכור אלא בהערמה, לדעת הרבה פוסקים אסור שרוצה בקיומו, וצריך למכור באופן המועיל בלי ספק, דהיינו בבורסה וישוב ויקנה ממנו לאחר הפסח, ואם יעלה מחירו בפסח יפסיד.

למעשה המציאות במנות משתנה הרבה ויש חילוקים בין מדינה למדינה

סוף דבר, ענין זה דמניות צריך עוד בירור וליבון, וכפי ששמעתי בשנים

האחרונות לפי החוק הבין-לאומי הזכויות והבעלות של בעלי המניות גדולים יותר, והדבר נוגע גם לענין שבת באיסור שביתת בהמתו וכן לרבית.

וראוי לרבני ישראל לברר כמה ספיקות (א) כשבעלי המניה אינם עוסקים במסחר חמץ אלא שלבית החרושת השייך לפירמא ולבעלי המניות ישנה מסעדה ("קנטין") המאכילה חמץ, אי צריך לפרט במכירה מניות אלו כדי לכלול גם את המסעדה הזו. (ב) רוב בתי החרושת הגדולים היום יש להם סניפים בהודו, אוסטרליה וסין, שזמן חצות שם מוקדם ולכאורה לא מהני המכירה שאסור בהנאה שמה אף שאין בזה בל יראה ואכמ"ל.



ח"ה סימן קו

משקיע בבורסה בחברה עם סניפים במקומות שהגיע חצות קודם שמכר נשאלתי בתייר שנסע מא"י לאמריקה, האם צריך למכור את חמצו שבא"י לפני שמגיע זמן האיסור במקום החמץ, או שיכול למכור לפני שמגיע זמן האיסור במקום הבעלים.

ובמוע"ז (סוף ח"ג בהג"ה) העליתי שמעיקר הדין יכול למכור לפני זמן האיסור כפי מקום הבעלים, שלפני שמגיע זמן האיסור לבעלים לא נאסר לו חמצו שבא"י בהנאה, ורק מחשש תקלה ולא ליתי לאחלופי העליתי שיחמיר למכור לפני זמן האיסור במקום החמץ.

אמנם שוב העליתי במק"א (עיין בסימן הקודם) דנלענ"ד דאיסור אכילה והנאה אינו תלוי כלל בבעלים, אלא יסודו

בחפצא ש"חמץ בפסח" הוא מתועב ואסרתו תורה באכילה והנאה, ואם החמץ הוא "חמץ בפסח" שקיים במקום ששם פסח, הוא מתועב ואסור באכילה והנאה אפי' למי שאצלו אינו פסח.

ולפי"ז אם חמצו בא"י ונוסע לאמריקה, חייב מעיקר הדין למכור החמץ לפני זמן האיסור בא"י, שאחר שהגיע זמן האיסור בא"י א"א למכור החמץ כיון דנאסר החמץ בהנאה אף שלבעליו עדיין אינו פסח, ולא חלה המכירה.

דין ממות מסובך ואין לי בזה הכרעה ברורה וכן באחרונם נראה דאין להם בזה הכרעה ברורה

והנה בגוף הדין אם במניות (שרס) עוברים בב"י צ"ע, שלפי חוקיהם החברה היא גוף ממוני נפרד לגמרי מהאנשים שקנו את המניות, ואין לבעל המניות בעלות על הרכוש כלל (ולכן אין לבעלי המניות אחריות אישית לחובות החברה), אלא הרכוש גופא שייך לגוף תיאורטי שנקרא חברה וזהו יצירה חדשה שנוצרה בחוקי האומות ששייך לגוף מופשט רכוש וחובות, וכיון שכשמקימים חברה הרי כוונתם שיהא כפי חוקיהם, והיינו שהרכוש גופא אינו שייך לבעלי המניות כלל אלא לגוף מת, א"כ יל"ע אם לפי דין תורה נקרא בכה"ג בעלים (ועיין רמב"ם רפ"א דתמורה שקרבן ציבור נקרא שלו לענין שיכול להמיר בה). ובמוע"ז (סוף ח"ג בהג"ה) פלפלתי בזה באריכות ולא זכיתי להגיע בזה לידי הלכה ברורה, וגם כמה אחרונים פלפלו ולא העלו דבר ברור, ולמעשה צריך לחשוב שעובר בב"י וצריך למכור המניות.

ורצוני לעורר כאן שכל אחד שיש לו מניות עלול ליכשל בבל יראה,

למי שאצלו פסח, ושפיר צריך למוכרו רק כשמגיע זמן האיסור אצלו, שאז כיון שיש לו איסור בל יראה, עליו למוכרו וכמ"ש.

ולמעשה כיון שבלא"ה עיקר הדין שבמניות נקרא בעלים לעבור בב"י אינו ברור (וכדלעיל), נוטה אני להקל שא"צ למוכרו כפי זמן האיסור במקום החמץ וסגי כשמוכרו קודם זמן האיסור לבעלים, אבל אין בידי להכריע.

חשש בכותבים דמוכרים הממות דיש בהם חשש חמץ בלא להוסיף דמקבל ע"ע דין תורה כמו דהוספנו בשטר מכירה

ודע שבסדר מכירת חמץ המקובל, אף אם הרב מוכר בשטר מכירה מניות של החותמים אצלו, הלוא סותם שמוכר לנכרי את המניות שהן בחשש איסור חמץ, והדבר תמוה שע"פ חוק אינו יכול למכור רק ברישום בבורסה, ועיין "תשובה נ" (ח"ב סימן רכ"ד) בנוסח שטר המכירה שהזכרתי להדיא שיש לכתוב בשטר שמוכר המניות, והוספתי באריכות בתוך השטר מכירה "ואף אם ע"פ חוק או מנהג המקום אין למכירת מניות תוקף אלא אחר שרישום בחברה גופא או בבורסה וכדומה, הוסכם בינינו שמיד בחתימת החוזה ובקנינים שנעשה יש גמירות דעת למוכרים שאין להם שום זכויות כלל במניות אלו ששייכים מיד בחתימת החוזה לקונה, ושניהם מוותרים על הזכות לערער על המכירה, ומנוי וגמור ביניהם ששייך לקונה, ובכל עת שידרוש הקונה לרשום המכירה באופן חוקי כפי מנהג המדינה והסוחרים יסדרו הדבר, אבל הם מעכשיו שלו לכל דבר ממש, והקונה בחתימת ידו יכול לעשות במכירה שבזה שלו כרצונו". אבל כאן לא נהגו כן רק

שלרוב החברות יש סניף בהודו וסין שחצות של ערב פסח שם מוקדם מאד, ויש להם חמץ או אפילו מסעדה לפועלים עם חמץ ששייך לבעלי המניות, וכשמגיע חצות היום בסין ולא מכר עוד המניות נאסר החמץ בהנאה ולא חלה המכירה שמוכר אח"כ קודם שמגיע זמן האיסור כאן בא"י, ועובר ח"ו בחשש בל יראה, וצריך להזדרז למכור המניות להגוי לפני חצות היום בסין. ומהראוי להאריך בדין זה שמצוי טובא היום, והפוסקים לא הזכירו שיש להקדים מאד מכירת חמץ כשיש לו זכויות בחמץ שנמצא במקום שחצות ע"פ הוא מוקדם וחייב למכור חמצו מוקדם מאד, והדבר נוגע ומצוי לאלפי איש בכל מקום.

מחדש דחלוק דין חמץ של ישראל מחמץ דנכרי דאיסור אינו אסור עצמי רק האיסור משום הבעלים וא"כ יש למכור רק בזמן דחל האיסור חמץ אצלו

ולע"ד נראה דבר חדש, דאף שביארנו שאם במקום החמץ הוא כבר פסח אז נאסר החמץ בהנאה אפי' למי שנמצא במקום שעדיין אינו פסח ולא מועיל המכירה, היינו דוקא בחמץ של ישראל, אבל בחמץ של נכרי יסוד איסור אכילה והנאה מחמצו של נכרי הוא איסור גברא, שמי שאצלו פסח אסור לו לאכול וליהנות מכל חמץ אפי' של נכרי, אבל אין יסודו שחמץ של נכרי שקיים בפסח הוא מתועב ואסור לכל העולם באכילה ובהנאה, ולכן אפי' שהחמץ במקום שכבר פסח מותר בהנאה למי שאצלו אינו פסח.

ונראה שאין בעלותו שבמניות עושהו לחמץ של ישראל, כיון שאינו יכול לפעול בחמץ מכח בעלותו, אלא הוי כחמצו של נכרי שלא נאסר בהנאה אלא

בין כל מיני פירמות, יש עו"ד שסוברים דאפילו אם אין לו אלא אחד ממיליון, שלכן אין דעתו מכרעת, מ"מ נקרא לפי חוקיהם שיש לו בעלות (ולפי"ז בודאי דלפי דין תורה נקרא בעלים ועובר בב"י), ויש עו"ד בטוחים שגם היום לפי חוקיהם לא נקרא בבעלותו כלל.

בלא מכר המניות יש להקל מטעם שהוא מקבל חלק ממה דשילמו בשביל חלקו של הנכרי דלא נאסר

[ואם] לא מכר את המניות קודם הפסח יש לצדד להתיר לאחר הפסח, שיכול לתלות שהמעות שקיבל אינו מהדמים ששילמו עבור חלקו בחמץ, אלא הם דמים ששולם עבור חלק הנכרי בחמץ ונתחלף חלקו בחלק הנכרי או שהוא נטל דמים ששולמו עבור רכוש שאינו חמץ, ואחר נטל הדמים ששולמו עבור החמץ. עיין בשאג"א סי' צ' שדן בחמץ בשותפות ישראל ונכרי ולא מכר ישראל חלקו, ואחר הפסח נתחלקו, שיכול לתלות שלקח חלק הנכרי].



ח"ד סימן צה

עוד בענין מכירת מניות בחשש חמץ

בעפן החשש במקומות דאן שום חלות במכירת מניות בלא רישום ותלוי בחוקי המדינות

קיבלתי מכתב מחכ"א שהביא דברי עו"ד שמכירת מניות גרידא מועילה דייחשב של הקונה, ולא כמו שהבאנו שלא מהני בלי רישום בבורסה, אכן דבר זה תלוי, וכמדומני שבחו"ל המכירה דוקא בבורסה, ומצוי גם בארץ ישראל, שמוכרים ישיר בבורסה על ידי "ברוקער" שתפקידו לכך והוא רק שליח או נציג או סרסור, ובכה"ג דעתנו שלא חל במכירה לבד אלא

סותם שמוכר לו המניות (וע"ע ח"ד סי' צ"ד מה שעוררנו בזה), ותמוה שהרי אין לזה תוקף והיאך חלה המכירה.

ובשו"ת מנח"י מיישב שסומכין על הפוסקים דבמכירת חמץ לא אזלינן בתר דיניהם אלא תלוי בדינינו בלבד, ובמק"א תמהתי דהרי גם לפי ד"ת כיון שהתנו ביניהם שלא יוכלו למכור רק ברישום בבורסה חל התנאי ולא חלה המכירה אלא ברישום בבורסה, דהא גם לפי ד"ת יש בכוחם להתנות ביניהם כפי שירצו.

וצ"ל שכיון שבלא"ה עיקר הדין שבמניות עובר בב"י אינו ברור (וכדלעיל), סומכין שאנן סהדי דלכה"ג דמכירת חמץ שהוא הערמה בלחוד לא התנו ביניהם שלא יחול אלא ברישום בבורסה, וא"ש שחלה המכירה כה"ג מד"ת בלחוד.

יש מדינות דיש למעל ממות זכות כבעלים ממש ואין בזה דברים ברורים

מזהו דע ששמעתי בענין החוק הנ"ל שאין לבעלי מניות שום בעלות או אחריות

אישית, שכבר נשתנה החוק בכמה מדינות, ויש לברר שכפי הנראה יש מדינות שיש בהן לבעלי מניות אחריות ובעלות מסוימת, ובמדינות אלו יש ליזהר שלא לסמוך על הנוסח שרק מציין שמוכר המניות, שבהם אין מקום לסמוך שיש כאן צד שאינו עובר בבל יראה. וכן יש ליזהר להקדים המכירה קודם זמן האיסור במקום החמץ.

וכפי שדברתי עם עורכי דין במדינות שונות בגדר בעלות בעלי מניות אצלם, בין במניות פרטיות של פירמא בבורסה, או אפילו מה שמצוי היום שקונין מניות ב"מוטואל פונד" שדרכם להשקיע

דאחרי חצות ולא מהני אז המכירה, שלענין איסור הנאה תלוי כפי מקום החמץ שאפילו של הפקר ונכרי נאסר.

ובמק"א (מו"ז ח"ג סימן רס"ט) הוכחתו שלענין כל יראה ראוי להחמיר שלא יהא בבעלותו חמץ כשאצלו פסח, אפילו שבמקום שהחמץ נמצא אינו פסח, ואם עכשיו אין פסח אצלו לא עובר בב"י, אכן לענין איסור הנאה מסתברא שאין הדין כן, אלא אם החמץ במקום ששמה הוא כבר פסח נאסר בהנאה, ועל כן אינו יכול למוכרו כלל.

מד שיש לו ממות חייב למכור במכירה די"ג לצאת מכל חשש

וזוהו הלכתא רבתא במכירת חמץ למי שיש לו מניות, ידקדק מאוד למכור ב"ג כדי לצאת ידי כל חשש, וכ"ש באירופא וק"ו באמריקא ראוי לעורר ע"ז. ואף שהיה מקום לומר שחלק היהודים בטל ונקרא ע"ש העכו"ם, וכמו בבנק של נכרים שהתרגו (ח"ב סי' תכ"א ע"ש) ריבית מטעם זה אף שיש מניות של יהודים, אכן האחרונים החמירו כיון שסיבת האיסור הוא בעלותו, ע"כ חייב להסתלק מבעלותו, ושפיר יש לצדד למכור ב"ג כמ"ש.



ח"ב סימן רטו

קטן דיש לו מניות אי האב צריך ויכול למוכרו

בדין אם האב צריך למוכרו דאינו מאכיל בנו בחמץ בפסח רק הוא בשב ואל תעשה והבן אינו בגיל חינוך וא"כ לכאור' א"ת למוכרו

שאלה: סבא מסר לילד בן חדשיים במתנה מניות ("שרס") בחמץ של פירמא דיהודים חפשים ורוב המניות בידם אם למוכרו לפסח.

באישור הבורסה, אבל במקומות שהעסקים נעשים בבנק והם מכירים בכך כבעלים אזי גם במכירה רגילה נעשה שלו מיד.

מיהו גם בבנק שמכיר בכך מיד קודם הרישום, יש להסתפק אם המכירה חל רק מכאן ולהבא, רק לאחר שמסדרים עם הפירמא, או דבאישור הפירמא מוכר שנעשה שלו למפרע.

ושמעתי שחוקי המניות בחברות בע"מ נשתנו, וכיום מעניקים יותר בעלות לפרט, וממילא כיום החשש יותר גדול, שיש גם לפרט בעלות מסוימת ולא כמושג בע"מ מלפנים, וע"כ צריך לברר היטב שתיעשה המכירה כפי החוק.

אמנם כבר ביארתי דעתי שצריך מעיקר הדין למכור המניות, וע"כ יש לסדר בארץ ישראל מכירה גם ב"ג לפני הבדיקה, וכמנהג הרבה רבנים, שאם יש לו מניות בפירמא שיש בבעלותם משרד או בית חרושת בהודו או באוסטרליא או ניו זילנד המוכרים חמץ, או המאכילים לפועלים אוכל חמץ השייך לפירמא, וכשיש לו בעלות במניות שמה הנה כשמונה שעות לפני ירושלים כבר נאסר בהנאה, ואז לא מהני מכירתו לפי שאסור בהנאה, וע"כ תיקון גדול הוא לעשות את המכירה ב"ג וגם בארץ ישראל.

למעשה יש לחוש מחשש נוסף דהרי רוב החברות יש להם סמפים במקומות דזמן חמץ מוקדם יותר

ובאמריקא רוב הפירמות יש להם סניפים באירופא, וכ"ש כשקונה "טרסט פנד" שהוא קניה של חבילת מניות שקונים כל סוגי מניות והוא שותף בכולם, ובשעה שמוכרים החמץ באמריקא, באירופא זהו כבר זמן איסור

נשאלתי בתינוק שהסבא שלו רשם על שמו מניות מפירמא בחמץ, והוא כבן חדשיים לבד בפסח, ואביו שואל אם חייב למכור גם מניות בנו ואם יכול למוכרם. שורש השאלה שהאב אינו מאכילו חמץ בפסח, רק מדעתו בשב ואל תעשה הבן עובר, ואין כאן לא תאכילום ומדין חינוך עדיין לא הגיע לשיעור חינוך, וא"כ לכאורה יכול לישאר אצלו בפסח.

מבאר דהחזקת חמץ בפסח פוגם בנפש ונהנה מזה ואין בזה פטור מתעסק אף דהוה טעין אונס ודברי המקו"ח בזה

אמנם נראה שהחזקת חמץ בפסח פוגם באדם אף שנעשה בכעין אונס, דמציאות חמץ ברשות ישראל בפסח פוגם בנפש, וכמו מתעסק בחלבים ועריות דאף דהוי כעין אונס ובכל איסורים שבתורה בכה"ג פטור, בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, דשורש האיסור מציאות החלבים באכילתו וביאות האיסור בעריות, ו"שכן נהנה" גורם דאי אפשר להחשיב כלא נעשה המעשה, וכן כאן שהחמץ ברשותו ומרוויח בכך ה"ז בגדר "שכן נהנה", ולכן באסור בל יראה אפילו מתעסק חייב בחלבים ועריות, וכן מבואר במקו"ח ריש הלכות בדיקה וביטול (תל"א) דכיון שמתעסק הוא חסרון במעשה ולכן בהנאה גמורה בחלבים ועריות אין במתעסק פטור שאין בו מעשה דכיון שנהנה אי אפשר להחשיב שלא נעשה המעשה ע"ש, והוא הדין בל יראה שעוברין בלא מעשה דעתו שאין פטור מתעסק, ולפי זה בקטן בשוא"ת נראה גם כן כיון שאין האיסור במעשה שאז מעשה קטן אינו כלום, רק בבל יראה עיקר שורש האיסור, הוא בלי מעשה, לכן גם קטן בכלל האיסור, ואף דגם בעריות קטן פטור מעונש היינו

דוקא מעונש דרחמנא חס עליה וכמבואר בסנהדרין (נה:) [ע"ש דמיירי לענין עריות], (ועיין במג"א סי' שמ"ג סק"ד), אבל לפי"ז לכתחלה וודאי יש למנוע מהאיסור דפוגם מאוד בנפש וקעבר על מימרא דרחמנא, ולמה שנתבאר יש לצדד דהוא הדין לבל יראה ראוי למנוע גם בקטן כיון שהאיסור נעשה גם בלי מעשיו ועובר, רק הוא אנוס, ראוי למנועו לעבור האיסור.

באחיעזר הביא דברי האבן העזר דתקנת בעור חמץ הוא משום הקטנים דאינם בביטול חמץ והקשה עליו ונראה דכוונתו כדברינו

ועיין באחיעזר ח"ג ס"ס פ"א שהביא לאבן העזר שכתב שדין בדיקה תקנו אטו קטן דאינו יכול לבטל ולכן חייב לבדוק ולבער, והאחיעזר השיג עליו דהא אין ב"ד מצוין להפרישו (ומ"א דעתו שא"א להקנות לקטן גם קודם הפסח משום דחשיב כספי לקטן דאסור ע"ש), אבל למה שביארנו נראה דכשם שלענין מאכלות אסורות אביו מפרישו מקטנותו משנולד. (ומבואר ביו"ד דאפילו שלא יינק מהנכרית דמדינא החלב מותר מ"מ כיון שבא ממאכ"א מפרשינן ליה) ואביו מחנכו מיד לא ליפגם במאכלות אסורות, וכן לפי דברינו שהחזקת חמץ פוגם גם בזה יש ליזהר, ואולי לזה נתכוין "אבן העזר" שבודקין בבית קטן שאין אצלו ביטול ומ"מ אין לו להחזיק חמץ, ע"ש היטב באחיעזר שהשיג עליו ולמ"ש ל"ק מידי.

בפוסקים מבואר דקטן דיש לו אפוטרופוס הוא חייב בבדיקה וביעור ובאין לו אפוטרופוס אפשר דאינו נאסר דלמאן נקנסיה וכאן האב מעשה כאפוטרופוס

ועיין במ"ב סי' תל"ד ס"ק ט"ז, דחמצו של קטן ביש לו אפוטרופוס האפוטרופוס חייב לבדוק ולבער אך אם

עבר ולא ביער ולא ביטל ועבר עליו הפסח אין לחייבו כיון שאינו חייב אלא בפשיעה, ויתום קטן שאין לו אפוטרופוס ועבר עליו הפסח אפשר שאין לאסור החמץ שלו דלמאן נקנסיה. ומקורו מהפמ"ג, ובפמ"ג שם דעתו דלפי"ז כשא"א לו למכור החמץ יסלק האפוטרופוס עצמו מהחמץ לפני זמן איסורו ושוב לא יאסר החמץ, ולפי"ז כל האיסור בחמץ רק מחמת אחריות האפוטרופוס על החמץ. מיהו לדעת הפמ"ג שמקורו מהחו"י שלפני זמן איסורו עכ"פ חייב האפוטרופוס לבדוק החמץ ולבערו, כש"כ שהאב נעשה לו כאפוטרופוס שיש לו לבדוק גם בחמצו של קטן שלו ולבערו וכשאפשר במכירה כבענינינו מוכר לו החמץ.

מעיקר הדין יש לומר דדוקא קטן דבר חינוך חייבים למכור חמצו

(ואף דעיקר הדין לכאורה י"ל דהוא רק בקטן דבר חינוך ולא בתינוק, מ"מ נראה דצריך למכור עבורו כיון שבל יראה אין בו מעשה גם מתעסק חייב ואפילו קטן יש לזהר בו שלא יעבור וכמ"ש).

לדעת רוב הפוסקים מהפ המכירה מדיף זכיה ואף דאין לזה תוקף חוקי בדיע תורה חל המכירה ומהפ

ולענין המכירה רבו הפוסקים שסוברים דזכייה מועיל וכדמצינו ששומר מוכר בשעה חמישית מדין זכייה וכמבואר בפסחים (י"ג א) ע"ש, ואב עדיף שבודאי זוכה לבנו, דניחא ליה במאי דעביד ל' אבוא, וכאן הזכייה הוא שלא יעבור בהחזקת חמץ, ולכן לדעתי האב ימכור המניות, ואף שהסבא סובר שאין לאביו שום זכות בחפצי הילד, כה"ג להפקיע מאסור לא איכפת ליה, וכעין דברי

האחרונים שתמהו שחסר במכירת חמץ אישור המלכות ולא חל המכירה, ופירשו דלא משגיחים על כך שעיקרו להפקעה וכיון שהמכירה חל מדין תורה לא איכפת לן, לכן דעתי נוטה שהאב ימכור מניות בנו וחל מדין זכייה אם צריך מכירה, ויציין האב בשטר מכירה החמץ של בנו, (וכן ראיתי מביאים מעשה אצל ה"צמח צדק" זצ"ל שהקפיד מאד שנכדו החזיק חמץ בפסח שנתן לו למתנה אף שהיה עוד תינוק).

במדון דידן מהפ מכירת האב מדין זכיה ואף דאין זכין מאדם בזכיה גמורה דאינו נפסד עצם הממון מהפ זכיה

ונראה שבנידון דידן מכירה מועיל מדין זכייה, ואף להפוסקים שזכין לאדם ולא מאדם והיינו לא למכור להפקיע, כאן שזכות גמור מועיל כמו בשומר שמוכר בשעה חמישית שזכות גמור לבעלים ולמעשה הוריתי לאב במכירת חמץ שלו לציין שמוכר המניות דבנו שרשום ע"ש בנו, ואף שאין לו זכות כלל במניותיו, כה"ג הוא לטובתו של הבן ולא יפסיד מאומה, ועיין ברמב"ם פ"ז דשאלה ופקדון ששומר מוכרו "לשעתו" וכוונתו נראה כעין מכירת חמץ שלנו שמוכרים לעולם אבל ידוע שהנכרי יחזור וימכרנו לישראל ולמעשה יהא של נכרי רק לשעתו, (עיין פתחי תשובה ח"מ סימן רצ"ב ס"ק ח') וכה"ג שרי אף שאינו שלו, וגם כאן בקטן כה"ג מוכר ואין לחשוש כלל.

חברה בע"מ לכל דידי התורה [שבת מזוזה] נראה פשוט דאינו פוטר מבעלותו דא"כ כ"א יעשה כל נכסיו כחברה בע"מ עם אשתו ובניו

והאמת שהאחרונים כבר דנו בגדר חברת מניות לפי דין תורה, אבל נראה פשוט דבתואר "חברה בע"מ" עם מניות לא

נפקע בעלות לגמרי מבעלי מניות שאין עליהם עכשיו איסור בל יראה, שא"כ כל אחד יעשה עם אשתו או ב"ב חברה בערבון מוגבל ביתו ועסקיו, ונימא דמעכשיו אינם שלו רק של החברה וע"כ שרי להחזיק בביתו חמץ בפסח דשייך לחברה שאינו גוף פרטי כלל, וכן פטור ממזוזה ושבת ושאר דיני התורה.

הגדר בחברה בע"מ שותפות עם תנאים מיוחדים
דאין להם שעבוד הגוף

רק לכאורה גם בחברה בע"מ מדין תורה ע"כ הגדר שותפות בתנאים מסויימים, והיינו שאין עליהם שיעבוד הגוף מפני שהתנו להדיא שאין עליהם שיעבוד הגוף, שלא נשתתפו אלא כפי שיעור שהכניסו לבד, רק יש פוסקים שמחלקים בין מניות עם זכות הצבעה לאילו שאין לו זכות הצבעה, והדבר תמוה לחלק בכך שזהו רק תנאים בשותפות שמסכימים שאין להם זכות להתערב כלל בניהול העסק, וכיון שבכחם לבער והיינו להוציא החמץ מבעלותם על ידי מכירה לנכרי מחוייבין לעשות כן, וכעין זה העירו האחרונים לענין ריבית דמאחר שאפשר לתקן בחברה בהיתר עיסקא צריך לתקן כן גם בבאנק שהיא חברה בע"מ.



נעתיק כאן דברי מרן שליט"א בספרו דת והלכה

בדין הלואה מבנק א' דמי להלואה משותפים דהרי המשקיעים בבנק כספי הבנק משועבדים להם

אמנם כל זה אם מלוין לבנק ושרי כיון שהיא בע"מ אבל מי שלוה כסף מהבנק הלא גופו ונכסיו נשתעבדו וחייב באחריות בכל אנפין ואפילו תתפרק החברה

מ"מ ידרשו השותפין בהחברה בע"מ מה שמגיע להם והיינו הקרן והרווח וחובו שיעבוד הגוף ונכסים בכל אגפין ויש כאן ריבית דאורייתא וצ"ע להתיר הדבר.

יש לחלק בין שותפות בעלמא לחברה דאינו שותפות רק חברה בע"מ עם זכות שעבוד

ואולי נחלק בין שותפין בעלמא לשותפין בחברה בע"מ דגבי חברה בע"מ אין כאן בעלים מיוחדים לתבוע רק ממון יש כאן ומנהלי המניות אם רק מנהלים העסק אבל אין טענות עליהם באופן אישי לכן לענין ריבית לא קרינן לה "את כספך לא תתן לו בנשך" דלא הוה כהלואות מגברא לגברא.

בתוה"ק לא מצאנו עפ"ן של בעלות ציבור ורק דבר השייך לכל הציבור והכא הוה שותפות אם תנאים מיוחדים

אבל תמוה הדבר שלא מצינו מושג כזה בתוה"ק ואין שם רק גדר ציבור של רוב ישראל דלא דמי לשותפין [עיי' רמב"ן ר"פ ויקרא] אבל שותפין שנשתתפו בעסק אף אם התנו שלא ישתעבדו גופם כיון שהממון והרווחים שייך לחו אינהו מיקרי הבעלים ואף שהיא חברה עם מניות ויש להו תקנות מיוחדות מפני זה לא פקע בעלותיהם והו שותפין שבכחם להתנות כל מה שירצו והדבר שייך להו ולית לן להתיר איסור תורה דריבית.

ועיין במגילה כז: גבי בית הכנסת ששייך להציבור דמ"ש שייך איסור ריבית דאורייתא וכן הדבר בחברה עם מניות דהם שותפין בעסק ומתנין שהתחייבותו תוגבל לנכסים מיוחדים אבל מפני זה לא נפקע בעלותן כמו שביארו.

הדבר נוגע לעמן חברות של ממות דלא מכרו או מכרו והחמץ נמצא במקום דכבר חל פסח בזמן המכירה

והדבר נוגע מאד בחברה עם מניות ולא מכרו חמצם בפסח וביותר אפילו מכרו אם שותף אחד במק"א שכבר הגיע פסח בשעת מכירה כגון דהחברה פה והבעלי מניות באמריקה ועוברין על כל ראה כשקונים החמץ בחזרה שאצל הבעלים עדיין פסח וכמדומני שראיתי ב"שאלת דוד" מהגר"ד מקרלין זצ"ל (או"ח סימן ה') שהניח בצ"ע הדין בחברה עם

מניות לגבי חמץ שעבר עליו הפסח ואינו תח"י כעת לעיין בה ועיין היטב בספרי מועדים וזמנים השלם ח"ג סימן רס"ט בהגה"ה שהארכנו בדין זה.

בממשלה דאין בעלים פרטי כלל והוא ציבור ממש י"ל דאין שייך איסור דחמץ שעבר עליו הפסח רק בממשלה דאין כאן בעלים פרטי יש להקל בזה ולענין חמץ שעבר עליו הפסח נראה שיש מקום להתיר חמצו של הממשלה שלא נמכר שתלוי בהממשלה בכללות האין לפרט זכות בגווה.

מקום הבעלים או מקום החמץ

ח"ה סימן קה

מכירת חמץ למי שנמצא בא"י וחמצו באמריקה

מצוי בזמנינו שיהודים הדרים באמריקה מגיעים לחג הפסח לארץ ישראל, ודרך העולם שטרם נסיעתם הם מוכרים את החמץ שברשותם במקום מגורם לגוי, דרך הרב המרא דאתרא שבמקומם, וכשמגיע זמן איסור חמץ בארץ ישראל, עדיין לא הגיע הזמן שהרב באמריקה מוכר את החמץ, ונמצא שכששוהה בא"י בזמן איסור חמץ, יש לו חמץ באמריקה. וחקרו האחרונים בזה אם הולכים אחר מקום הבעלים וכנ"ל, או דלמא הולכים אחר מקום החמץ, וכיון שהחמץ נמצא במקום שעדיין אין זה זמן איסורו שפיר יכולים למוכרו. ועיין מוע"ז (סוף ח"ג בהג"ה) שהעליתי שהעיקר הוא שתלוי בבעלים,

שאם אצל הבעלים הוא פסח עובר בכל יראה ונאסר לו באכילה ובהנאה כל חמץ ואפי' כשבמקום החמץ אינו פסח, אבל כיון שהדבר נוגע אצל כל רב המוכר חמץ, אשנה פרק זה והנלע"ד למעשה. (והשאלה שייכת לא רק ממדינה למדינה, אלא גם באמריקה או רוסיה גופא מצוי שינוי ממקום למקום).

מבאר דחלוק דין כל יראה דהאיסור תלוי רק בבעלים דין האיסור הנאה מחמץ תלוי במקום החמץ

ונלענ"ד דבר חדש דחלוק האיסור"נ של החמץ מהאיסור של כל יראה, דאין הכי נמי דלענין איסור כל יראה הדבר תלוי בבעלים עצמם, שזהו איסור גברא, ואם אצל הבעלים חל כבר זמן פסח מחויבים בביעור החמץ שלהם, אבל לענין אם החמץ עצמו אסור באכילה והנאה הרי זה תלוי במקום החמץ, וכל זמן שבמקום שהחמץ שם לא הגיע זמן שעה שישית, לא

לבער חפץ, פקע החפץ מבעלותו, ורק כשהוא זמן ביעור שהכל מבערים אז מפקיעה התורה בעלות, ועדיין צ"ע).

ומעתה אף שמחויב למכור את החמץ הנמצא באמריקה קודם שמגיע הזמן בא"י, מ"מ אם עבר ולא מכר קודם הזמן, צריך למכור קודם שמגיע הזמן באמריקה, כדי שלא לעבור מכאן ואילך על בל יראה, ושפיר מהני המכירה כיון שאינו אסור בהנאה.

יש לומר דאף דאסור בלא יראה הוא אסור על הבעלים מ"מ גדר האיסור בהחזקת חמץ ואם לא הגיע זמן אסורו במקום החמץ לא חל ג"כ איסור על הבעלים

אמנם היות שדבר זה בזמנינו נוגע לאלפי איש וכמ"ש לעיל שמצוי שנוסעים מהכא להתם ולא קבלנו הכרעה גמורה, נסביר עוד ונראה דבר חדש, שהן אמנם שאיסור בל יראה תלוי בבעלים, שזה איסור גברא, אבל הגדר בזה הוא שהתורה אסרה לבעלים להחזיק חמץ כזה שהוא מתועב (שאסור לדעת ריה"ג באכילה ולדידן גם בהנאה), אבל כשהחמץ עצמו אינו מתועב שלא נאסר באכילה, על חמץ כזה אין איסור להחזיקו, וכנלע"ד עיקר. (וע"ע ח"ג סי' קט"ז).

ולפי"ז בנידון דידן, שהחמץ באמריקה והוא נמצא בא"י, כיון שהחמץ נמצא במקום המותר ולא נאסר באכילה והנאה, אינו עובר על בל יראה, ושפיר יכול למכור אותו באמריקה. וכמדומני שרוב הפוסקים הגדולים בזמנם לא העירו מזה, אף על פי שברוסיה וכדומה מצוי חילוק של שעה או שעתיים בין המקומות, וע"כ

נאסר החמץ באכילה ובהנאה, שיסוד איסור אכילה והנאה הוא מצד החפצא, והיינו שמפני ש"חמץ בפסח" הוא מתועב אסרתו תורה באכילה והנאה (ולכן יש בחמץ איסור של "רוצה בקיומו" שיסוד האיסור"נ הוא מפני שהחמץ מתועב), וכשהחמץ עצמו קיים במקום שאינו פסח שאינו "חמץ בפסח" אינו מתועב ול"ש עליו איסור אכילה והנאה, ומ"מ אף שהחמץ מותר בהנאה, עובר עליו בבל יראה כיון שאין איסור בל יראה תלוי באיסור הנאה, וכדחזינן דלדעת רבי יוסי הגלילי (פסחים כג.) חמץ בפסח עובר עליו בבל יראה ומותר בהנאה.

ולכן כשנמצא בא"י ויש לו חמץ באמריקה עובר בבל יראה אבל החמץ מותר בהנאה. אלא דלכאורה כיון שהבעלים עובר בבל יראה פקע בעלותו ותו אינו יכול למכור החמץ, שכבר ביארתי במק"א (עיין מוע"ז ח"ז סי' קס"ה) שמה שחמץ בפסח נחשב אינו שלו אינו מפני האיסור הנאה, שהרי בשור הנסקל כתב רש"י בב"ק (מה.) שנחשב אינו ברשותו, ואילו גבי חמץ כתב (בפסחים ו:) שהוא אינו שלו, וביארנו דשאני חמץ משור הנסקל, שבחמץ החיוב לבערו מחשיבו לאינו שלו, שהתורה אסרה את הבעלות גופא, וא"כ לכאורה אף בנידוננו אפילו שאינו אסור בהנאה יחשב לאינו שלו מטעם שמחויב לבערו. מיהו לכאור' נראה שרק בזמן ביעור חמץ שהכל מחויבין לבער חמצם, אז פקעה הבעלות על החמץ, אבל אם אינו זמן ביעור חמץ, שאין מחויבין כלל לבער חמץ, ורק הוא נתחייב לבער (כיון שהוא במדינה אחרת), לא פקעה הבעלות (דלא כל היכא שמזדמן לאדם מצוה

משום דס"ל שלא נאסר לבעלים אלא חמץ דאיסור וכמ"ש, אבל למעשה יש להחמיר בזה לכתחילה וכמו שיבואר להלן.

אם יש לדמות מדון חמץ קודם הפסח דאמרינן דהיתרא בלע משום דאין לו שם חמץ

ולכאורה דברינן אלה שכאשר עדיין אינו פסח במקום החמץ אינו חמץ האיסור ומותר לבעלים להחזיקו, היינו רק לדעת הראשונים שכשנבלע חמץ ע"י אש קודם פסח סגי בהגעלה וא"צ ליבון, וטעמם משום דחמץ קודם זמן איסורו הוי היתרא בלע, ואין עליו שם איסור חמץ קודם, וא"כ כשהחמץ נמצא במקום שהוא קודם זמן איסורו, אין לזה שם חמץ האיסור, ואין ע"ז איסור בל יראה, (ולכאורה יש מקום לחלק, שאף לשיטה זו מודו שבע"פ אפילו קודם חצות כבר שמו של החמץ עליו, דוגמת מה שאמרו בזבחים (יב.) שאין מחוסר זמן לבו ביום, שהקרבן פסח שמו עליו כבר מבוקר י"ד ואינו נקרא דחוי, ואף כאן נימא שכבר שמו עליו להאסר בחצות, מיהו הפוסקים סתמו שעד זמן האיסור נחשב היתרא בלע לדעה זו), אמנם לרוב הפוסקים הסוברים שצריך הגעלה, מפני שחמץ גם קודם זמן איסורו הוי איסורא בלע, ופי' המפרשים דהיינו שבכל השנה יש לו שם ש"אסור בפסח", יש לצדד דאסור להחזיק החמץ כשכבר הגיע זמן האיסור אצלו, דאף שהחמץ לא נאסר עכשיו באכילה, אבל עכשיו שמו הוא שבפסח אסור באכילה ובהנאה.

מבאר דחלוק דין אסור אסור אכילה דחמץ מדין אסור בל יראה

מיהו נראה שלענין בל יראה לא סגי בזה שהוא חמץ שאסור בפסח, שזה רק סברא לענין איסורא בלע, דבנותר אמרינן ביה דהיתרא בלע, דקודם שנעשה נותר אין בו שום שם איסור, משא"כ בחמץ יש בו

כל השנה שם שהוא אסור בפסח, אבל לענין בל יראה לא אסרה לו התורה להחזיק אלא חמץ שעכשיו הוא מתועב ואסור, אבל לא חמץ שעכשיו אינו אסור.

למעשה יש להחמיר למכור החמץ מוקדם

מיהו כיון שאין לנו ע"ז קבלה מש"ס והראשונים, צריך להחמיר בזה ולמכור כשעדיין אינו זמן האיסור לא אצל הבעלים ולא במקום החמץ, ולא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה.

גם במוצא פסח ראוי לומר לגוי דיש הרבה דאין רצונם עדיין לזכות בחמץ

ולכן גם במוצאי פסח בארץ ישראל, נהגנו לומר לגוי הקונה בחזרה את כל החמץ, שהחמץ של אלו שעדיין פסח אצלם כגון שנמצאים באמריקה, אין קונים ממנו עד למחר, שאל"כ נמצא שאצלם פסח וקונים חמץ, מיהו אפילו אם לא אמרו כן לגוי, אנן סהדי שאין היהודי הזה רוצה לקנות מהגוי החמץ ולא חל עליו הקנין מהגוי.

למעשה אם נאסר החמץ אחר הפסח נראה דהאיסור על הבעלים הוא רק בחמץ האסור

אמנם כשנשאלתי על תייר מאמריקה, שלפני שנסע מסר לרב באמריקה למכור חמצו, וכשהיה כאן בחצות לא מכרו עוד חמצו באמריקה, האם יש לחשוש לאיסור חמץ שעבר עליו הפסח, השבתי דאף דיש לצדד שתלוי רק בבעלים וכשאצלו חצות ויש לו חמץ באמריקה שלא נמכר עובר, אבל לע"ד עיקר הדין הוא שאינו עובר בבל יראה וכמ"ש שלבעלים אסור להחזיק רק חמץ האסור דוקא, ואף שלכתחילה אני מחמיר, לענין חמץ שעבר עליו הפסח אין לחשוש כלל וכמ"ש"נ.

עוד כמה צדדים להקל משום ספק דרבנן וטענת שוגג וסברת אונס ובצירוף המכירה מדין זכיה

[ואפי'] נימא דהוי ספק אם עבר כל יראה, הרי יש מקילין בספק חמץ שעבר עליו הפסח אפי' באכילה כדין ספיקא דרבנן לקולא (עיין מ"ב סי' תמ"ט ס"ק ה'), ובפרט כשבדק וביטל כדין ושגג ולא ידע את הדין שצריך למכור בא"י דוקא, והריהו כאנוס במה שלא ביערו, ויש מקילין אם ביטל ולא ביערו מחמת אונס, (עיין בה"ל סי' תמ"ח ס"ג ד"ה אפילו). וכן שבזה אולי בדיעבד יש לסמוך על מה שאנו כותבים בשטר מכירה שמדין זכיה מכור לו כל חמץ של יהודי בעיר שחמצו לא נמכר].

[וחכ"א] הסתפק אם מותר ליהודי בא"י להורות בע"ש ליהודי באמריקא לעשות מלאכה עבורו בזמן שכאן בא"י כבר שבת, ונראה שפשיטא שמותר ואין מקום להחמיר כלל, כי האיסור הוא לעשות בשבילו "מלאכה הנעשית בשבת", אבל כשבמקום המלאכה אינו שבת שאינו "מלאכה שנעשית בשבת" מותר].



מתוך מו"ז סימן לז [ח"ג סימן רסט ד']

חובת הרב לשאול המוכרים אם הם נמצאים במקום חמצם

להזהר לשאול את הבעה"ב אם חמצו נמצא במק"א דכה"ג יש לחוש דבשעה דמוכר חמצו כבר חל שם פסח

הרב צריך לשאול אם חמצו מונח במקום אחר בהמדינה שהשעות משתנות, והיינו אם הוא באמריקא וחמצו בארץ ישראל או באירופא, או אפילו באמריקא

גופא ממקום למקום שהשעה משתנה, מצוי שמוכר חמצו בשעה שבמקום החמץ כבר חצות או שעה ששית דאסור בהנאה.

וד"ץ מצוי היום טובא והוא מכשול גדול שהרבה עוברים ר"ל בחשש איסור כל יראה בשוגג מפני שלא יודעים כלל שאסור, שהרב מוכר חמץ סמוך ממש לזמן האיסור עבור כל אנשי הקהילה, והיום הלוא מצוי שאנשים נוסעים לפסח מאמריקא לארה"ק או לאירופא לחג הפסח, וכן באמריקא גופא ממקום למקום כשיש שנוי בשעון, וכשהגיע יום או חצות בארה"ק אינו יום באירופא, וכשמגיע באירופא לא הגיע לאמריקא, הגיע לנוי-יארק לא הגיע לקליפורניה וכו', וא"כ יהודי דחמצו בניו יארק וב"ב מוכרין עבורו החמץ שמה, והוא נוסע לפסח לארה"ק, הלוא החמץ שלו מוכרין בנוי-יארק בשעה שאצלו בארה"ק ערב פסח אחר חצות ועבר באיסור כל יראה ר"ל להרבה פוסקים או עכ"פ בעשה דתשבתו, וכן הדין בנוסע מאירופא לארה"ק או מקליפורניא לנוי-יארק, ואני שאלתי כמה תיירים שבאו לארה"ק לחג הפסח מה עשו עם חמצם שם, והשיבו שב"ב מוכרים עבורם או שכבר סידרו בעצמם הרשאה אצל הרב שמה, ולע"ד עברו בזה בחשש איסור כל יראה, ומצוה להזכירם למכור כאן חמצם שבאמריקא או אירופא, שבזה ניצולו מחשש איסור כל יראה, וכבר הבאתי מזה בהגדה של פסח מועדים וזמנים הלכות מכירת חמץ.

מבאר דאף להפוסקים דבאיסור חמץ אזלנן בתר מקום החמץ לעמן איסור כל יראה תלוי בבעלים **והנה** בעיקר השאלה אי באיסור חמץ אזלינן אחר מקום הבעלים או

יראה עליו אף שאצל חמצו כבר פסח, רק השאלה לענין איסור הנאה דחמץ בפסח אי תלוי במקום הבעלים או במקום החמץ.

ובשו"ת "עונג יום טוב" [סימן לן] מביא ראייה מפסחים לב. דתנן האוכל

תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, ומקשינן בגמרא "אי אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא" ע"ש, וקשה דלמה מיירי כשהכהן במקום שאינו פסח עדיין ושפיר בר דמים הוא, וע"כ מוכח שתלוי במקום החמץ ע"ש, ופשוט שאי אפשר לקבוע מזה שום יסוד לדינא דהא ודאי לית לן לאוקמי המשנה בכה"ג דוקא, ובפרט דלא הוזכר בש"ס הדינים דשינוי בעלים במקומות, שאז לא ידוע כ"כ מיישוב יהודי במרחק כי האי שלבעלים לפני חצות ולהאוכל כבר "אוכל תרומת חמץ בפסח", וע"כ אנו צריכים לדון בהנידון שלפנינו ע"פ סברא בעיקר יסוד איסור הנאה דחמץ בפסח, ובזה לבד יתפרש לן היאך לנהוג כזה.

מבאר דהעיקר תלוי במקום הבעלים ולא במקום החמץ בהיות דנאסר עליו גם חמץ הנמצא במקום אחר

ולע"ד נראה שאם לבעלים כבר חצות, אסור לו באכילה דהנאה כל חמץ ואפילו אינו פסח במקום החמץ, והיינו טעמא כיון שאצלו כבר חצות בערב פסח כל חמץ אסור לו באכילה והנאה אף שאינו שמה פסח כיון ששמו חמץ.

ונראה שגם בשעה ששית דרבנן כיון שחמץ נאסר לו אז מדרבנן הוא הדין החמץ במק"א שחכמים עשו הרחקה שעה אחת.

מקום החמץ כבר חקרו מזה בשו"ת "עונג יום טוב" (סימן ל"ו) ולדעתו תלוי במקום החמץ כמו שנביא להלן, אבל לע"ד נראה שכל המדובר התם באיסור הנאה דחמץ בפסח דוקא, אבל איסור כל יראה תלוי בבעלים דוקא, ואם אצלו כבר פסח או בחצות לשיטת הפוסקים דעוברים בכל יראה מחצות, אסור להחזיק ברשותו חמץ אף במקום שאינו פסח עדיין.

וראייה לדבר שבפסחים (ה.) איתא דמקשינן השבתת שאור לאכילת חמץ ולכן חל האיסור תיכף בהתחלת החג, והוכיחו מזה האחרונים לאיסור כל יראה שכבר בחצות ערב פסח עוברין באיסור לאו דבל יראה מאחר שיש אז איסור לאו באכילה וכמבואר בנו"ב (ח"א סימן כ), והרי נמי בנידון דידן מאחר שהבעלים בחצות מוזהר באסור אכילה בכל חמץ שבעולם מוזהר נמי אז באסור כל יראה, ואפילו להחולקין וס"ל דליכא כל יראה בחצות היינו מפני שההיקש קאי על פסח גופא דוקא, אבל לפסח גופא ודאי מקשינן וכמבואר בתוס' ה. ד"ה דהא ע"ש, וכיון שלדברינו בשאצלו כבר פסח עבר בכל יראה אף שאצל חמצו אינו פסח, הרי דאיסור כל יראה תלוי בבעלים כבאכילה וא"כ נראה פשוט שמצות תשביתו דדומה לו תלוי בבעלים וחייב להשבית בחצות כל חמצו וצ"ב לע"ד גם מסברא שאיסור כל יראה תלוי בבעלים.

ומעכשיו לדברינו אם אצלו פסח או חצות ערב פסח, עובר בכל יראה על כל חמצו, אף שמונח במקום שאינו עדיין חצות, ואם אינו זמן כל יראה אצלו נראה פשוט דלא שייך איסור כל

גם בכה"ג דבמקום החמץ כבר הוה איסור צריך
ביעור משום תקלה

אבל אם אצלו אינו פסח עדיין, ורק אצל
חמצו לבד כבר פסח, אף דלכאורה
יש סברא דלפוסקים דחמץ איסורא בלע
האיסור בעצם נוהג תמיד, רק לא נקרא אז
חמץ בפסח, וכאן שבמקום החמץ כבר פסח
שמו עליו דנאסר בהנאה גם לבעלים אף
שאינו אצלו פסח, לע"ד נראה דשמו עליו
היינו דנקרא חמץ ולא דמי לנותר דהתירא
בלע ואין עלה שם נותר כלל עד זמן הנותר,
אבל הא ודאי אין עליו איסור חמץ בפסח
כשאינו אצלו פסח כלל, ומ"מ נראה שאם
במקום החמץ פסח צריך ביעור דאתי
לאיחלופי ומשום תקלה כששם ישראל על
החמץ, ומ"מ בדיעבד נראה שאם אינו אצלו
פסח יש להקל במכירה גם אחר כך.

מבאר דאף אי פמא דאיסור בל יראה תלוי רק
בבעלים דין החמץ תלי במקום דהוא נמצא

ומה שהעלינו בענין בל יראה, כשהבעלים
באירופא או באמריקא וחמץ בארץ
ישראל, הנה י"א שהכל תלוי בבעלים כיון
שחמץ הוא איסור גברא, אבל לפי דברינו

אין הכי נמי בל יראה תלוי כפי מקום
הבעלים, אבל החמץ במקומו אפשר שנאסר
בהנאה כפי המקום שנמצא, שהרי אפילו
חמץ של עכו"ם נאסר בהנאה בזמן האיסור,
וא"כ תו לא תועיל המכירה, שאסור בהנאה
ולאו בר דמים הוא, וזה תלוי במקומו כמו
בהקדש שהכל תלוי במקומו, ודין תורה
שאיסור הנאה כאפר ולא מועיל בו מכירה,
וכמו שהוכחנו במק"א.

למעשה ראוי להזהר בזה

ויצא מדברינו שאם נוסע מארה"ק
לאירופא או אמריקא, וכן אם
נוסע מאירופא לאמריקא או מנוי-יארק
לקליפורניא מוכר חמצו על ידי שליח
במקומו שגר כל השנה דוקא, שאם מוכר
במקום שבא הלוא במקום החמץ כבר פסח
וצריכים לבער קודם כמ"ש, וכ"ש הנוסע
מאמריקא לאירופא מארה"ק וכדומה
שאצלו כבר פסח קודם, ודאי צריך למכור
במקום שבא דוקא, שאם מוכר במקומו
הלוא אצלו כבר פסח וראוי לחוש דעבר
בבל יראה כנלע"ד ודו"ק היטב בכ"ז.

חשש הערמה במכירת חמץ

ח"ה סימן קיב

מכירת חמץ אי הוה הערמה

בקו' התבו"ש דהוה הערמה ות' דהוא מדרבנן
משום הביטול וקו' האחרונים דהחמץ הנמכר אינו
מבטל ולענן בעל עבירה

התבו"ש שהרי את החמץ שמכר אינו
מבטל כלל ואינו נחשב אצלו
כעפר, וכ"כ בסידור הגר"ז שהחמץ שמוכר

אינו בכלל הביטול עיי"ש בטעמו, והדר
תקשי האיך חל מכירת חמץ דילן והלוא יש
כאן הערמה ונוגע לדאורייתא לאיסור בל
יראה, (וכן העירו דלשי' התבו"ש יאסר לקנות
חמץ של בתי חרושת שבבעלות עוברי עבירה
שמכרו חמצם, דכיון שאינם מבטלים הוי הערמה
בדאו' ולא מועיל).

מבאר דאף אם הקצן של גוף החמץ לא חל מ"מ נתכוון לשכירות וא"כ אמרינן דהוה חמץ של ישראל ברשות נכרי

ונראה שאפילו אם לגבי החמץ יש אומדנא דמוכח שהגוי אינו עומד לקנות מהיהודי חמץ רב כ"כ בשו"י מיליונים, מ"מ המקום שמשכיר לשמונה ימים נעשה עם גמירות דעת וחל, ולכן אפילו אם לא חלה המכירה על החמץ בשל ישראל, אבל הלוא הרשות הושכרה לנכרי והחמץ מונח ברשות נכרי, ולשי' הרמב"ן והר"ן והגר"א ועוד ראשונים אינו עובר מה"ת על חמץ שלו שאינו מונח ברשותו שנאמר תשביתו שאור מבתיכם. (וע"ע ב"מאירי" "רבינו דוד" ו"מהר"ם חאלוה" בפסחים ד.) שחמץ שלו שמונח בבית שהשכיר לאחר אינו עובר עליו מה"ת, וכן הוא להדיא ברמב"ן בסוגיא דיחד לו בית דאינו עובר על חמץ שלו שמונח במקום שהשכיר לאחר), וכיון שכן אף אם לא ביטל הוי רק דרבנן ושפיר מועיל מכירה בהערמה, (שוב הראוני שיסוד דברינו שבמכירת חמץ דידן שמוכר או משכיר המקום לגוי אינו עובר מדא' אף אם החמץ עדיין שלו, כבר כ"כ ב"חתם סופר" או"ח סי' קי"ט עי"ש).

נחלקו הפוסקים הפוסקים או צריך למכור או להשכיר לנכרי וא"כ אנו נכנסים לחשש

ומאידך גיסא יש להמנע מלמכור חמץ כיון שלדעת כמה מגדולי האחרונים לא מועיל מכירת חמץ דידן ועובר בבל ימצא, דהנה נחלקו אבות העולם, האם צריך דוקא למכור את המקום שבו מונח החמץ לנכרי, או שצריך דוקא להשכיר המקום שבו החמץ, ודעת המקו"ח, רבי משולם איגרא, ישויע"ק ועוד, שצריך דוקא למכור המקום ואם משכיר המקום עובר בבל ימצא, דכיון

שכשיאבד החמץ יגיע לו נזק, שידוע בבירור שהגוי אינו מתכוון ברצינות לשלם לו, וביותר שאף שבדיני ישראל המכירה חלה מ"מ בדיניהם אין מחזיקין מכירה זו רק להערמה בעלמא, (ובפרט מכירת חמץ דידן שכוללים את כל בני העיר במכירה אחת, שאצל העכו"ם לא יתקבל לעולם שגוי ערטילאי נתכוון לקנות מיליארדים ואפי' יכתוב שטר עם כל מיני ערבויות), ולכן מכיון דכשיאבד החמץ יגיע לו נזק הוי כקבלת אחריות על חמצו של נכרי, (ואף שמד"ת אין צריך להפסיד, מ"מ הוי קבלת אחריות דקיימ"ל דאפי' בגוי אלם שכופהו לשמור ואם יאבד ישלם הוי קבלת אחריות), ועובר כשמונח ברשותו, ואפי' אם משכיר מקום החמץ עובר, ולכן צריך למכור מקום החמץ לנכרי שאז אינו עובר (עיין מ"ב סי' ת"מ ס"ק ג').

ודעת הנו"ב וה"חתם סופר" ועוד שצריך דוקא להשכיר המקום שבו החמץ, שכשמוכר זהו יותר הערמה דמוכח, וס"ל דקבלת אחריות בחמצו של נכרי שעובר הוא דוקא שכשיאבד החמץ יצטרך לשלם מכיסו, אבל מה שיגיע לו נזק אי"ז קבלת אחריות, (עיין שד"ח הל' חמץ ומצה סי' ה' אות כ"ה שהביא דעות האחרונים שנחלקו האם קבלת אחריות הוא דוקא כשיצטרך לשלם מכיסו, או אפי' אם יגיע לו נזק), ואנו נוהגים להשכיר המקום שבו החמץ, (ובפרט בא"י שאסור למכור בית לגוי), ולדעת המקו"ח ודעימיה, לא מועיל מכירת חמץ דידן ועובר בבל ימצא.

יש לפקפק בקצתם דלכמה פוסקים לא מהני בעכו"ם אגב ובעי משיכה ממש

ובן יש לפקפק בקנינים במכירת חמץ שלנו מפני שלכמה פוסקים (עיין שעה"צ סי'

ח"ה סימן קח

מכירת חמץ בבעל עבירה בלא עו"ד אם המכירה חלה

מכתב לחכם אחד בעמך מכירת חמץ בלא עו"ד דאין להם גמ"ד למכירה

קבלתי העתק פסק דין של בית דין אחד, שבעל עבירה שמוכר חמצו ללא שנעשה עם עורך דין אין המכירה חלה ועוברים בבל יראה, והחמץ אסור לאחר הפסח, וכפה"נ דעתם שישראל שומר תורה ומצוות יש לו סמיכות דעת למכור בכדי שלא יעבור בבל יראה, אבל בעל עבירה שאין רצונו במכירה דהא לא איכפ"ל בבל יראה, ישנה אומדנא דמוכח שכשודע שיכול לערער על המכירה שלא נעשה עם עו"ד אין לו סמיכות דעת למכור, ולא מתכוון ברצינות, ולפי זה רבי רבבות בארץ ובחו"ל בזמנינו ובדורות שלפנינו נכשלים באיסור חמץ שעבר עליו הפסח כשקונים חמץ של בתי חרושת או חנויות בבעלות עוברי עבירה.

מבאר דאין אומדנא דמוכח העכו"ם יצטרך לשלם על החמץ רק מקבל מעט הנחה ולזה אנו סהדי דמסכים בפרט דאם יערער יפסיד ההכשר ומ"מ אומדנא דמוכח בודא דליכא

והנה עצם ההנחה שבעלי מפעלים בעלי עבירה אין להם סמיכות דעת אינו מוכרח כלל, שהרי לפי הנכתב בשטר המכירה צריך לשלם בניכיון שני אחוז, ומסתמא הם מסכימים אם ישלם במזומן בניכוי שני אחוז, ובפרט שיודעים שאם יערערו יפסידו את ההכשר, ואם העכו"ם ידרוש קיום שטר המכירה (שיקח החמץ וישלם) הוא מסכים, ואפי' נימא אולי לא

תמ"ח ס"ק מ"ב) קנין אגב וחליפין אינם חלים בעכו"ם, ולשי' ר"ת ושאר פוסקים כסף לא מועיל בעכו"ם אלא משיכה, ואין כאן קנינים מעולים, וכן ראיתי בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שפקפק בקנינים הנהוגים במכירת חמץ שלנו אף שנהגו כן כל ישראל.

ושפיר ראוי לחשוש שהמכירה לא מועיל, וכבר פורסם בשם הגר"א שהחמיר דלא מועיל המכירה ונהג להחמיר אפי' לאחר הפסח, ולמי שאי אפשר בענין אחר נהגו להתיר לו במכירה, אבל מי שאפשר ראוי לו לחשוש שלא מועיל המכירה אלא יבער החמץ.

ראוי לחוש שלא לאכול אחר הפסח מחמץ הנמכר **וראוי** להדר שלא לאכול לאחר הפסח מחמץ הנמכר אע"פ שאיסורו רק מדרבנן (ועיין מקו"ח סי' תמ"ח (ס"ק ט' ד"ה וגם) שכתב דאם השכיר המקום שבו החמץ לנכרי אסור החמץ לאחר הפסח, ובשד"ח שם מסיק להתיר באכילה רק כשיש הפסד מרובה, ולדבריהם במכירת חמץ דידן שאנו רק משכירים המקום אסור לאכול החמץ), וכן נוהגים רבים שאינם אוכלים חמץ הנמכר. [בענין החומרא לא לאכול מקמח דנטחן קודם הפסח העתקנו להלן דאין בזה מקור להחמיר בזה ובהלכה מבואר דאפשר בדיעבד ליקח קמח מן השוק אף למצות והמציאות בזה צריך לברר דמתשנה בזה בין מקום למקום מהו שיעור וצורת רחיצת החיטים].



יסכים, מ"מ אין אומדנא דמוכח שאינו מסכים ולא בטל המכירה.

בחז"ל הגיע אצל הגוי דרוצה החמץ וכשאמרתי דיצטרך לשלם ע"ז הסתלק וכך עשה אצל רבים מבני הקהילה

(ואנא) עובדא ידענא, שכשהייתי ביוהנסבורג מכרתי חמץ של הקהילה שלנו לנכרי כדין, וביו"ט ראשון בבוקר דפק הנכרי בדלת ואמר שרוצה ליקח החמץ שהוא שלו ואמרתי לו שיקח, רק אל ישכח שלאחר הפסח עליו לשלם בניכוי שני אחוז כמ"ש כ בשטר מכירה, ועזב הגוי, ואח"כ שמעתי שביקר בהרבה בתים ודרש החמץ, וקיבל אותה תשובה, קח ותשלם בניכיון האחוזים אחר הפסח, ולבסוף נתברר שאשת הגוי היא יהודיה רח"ל ורצתה להחזיק עוד בכמה מנהגי ישראל, ורצתה למכור לו החמץ והוא טען לה שהמכירה הבל והיהודים לא מתכוונים באמת למכור, והסכימו לנסות ויתברר מי שצודק, וכשניסה וביקש החמץ וראה שהיהודים באמת מתכוונים למכור הודה לה שהיא צודקת. ושמעתי שהגוי אמר לאשתו שרואה מעלת עם ישראל שהם באמת חיים בשלום ועובדים את ה' ורוצה להתגייר, ואני מסרתי שיאמרו לו שידע שזה קשה להיות יהודי, אבל עכ"פ שלפסח יואיל בטובו להשאר גוי, מפני שאם יתגייר מיד נאסר החמץ והוא עצמו יעבור בבל ייראה...).

אם נמא דכה"ג דיכול לערער אין סמיכות לא מהפ שום עו"ד דאין שום בית משפט דיפסוק דהגוי באמת התכוון לקנות את כל המלארדים

וביותר אמינא שאם אין לו סמיכות דעת כשיודע שיוכל לערער, לא יועיל גם שום נוסח או עורך דין, כיון שיודע שכל

בית משפט בעולם יחליט שאפילו אם נזהר שיהא חוקי עדיין זהו טקס דתי, ששניהם ידעו שאין זה רציני שערבי ערטילאי קונה במיליארדים שקלים או דולרים, ויחליטו שאע"פ שזה חוקי הרי זה נעשה בהערמה ולא חל.

ומה די"ל דבלא עו"ד נראה רק טקס דתי לזה לא עוזר עו"ד דא"ז עסק רציני

ואין לחשוש דכשרואים בעלי עבירה שאין עו"ד טועים ומדמין שזהו רק טקס דתי ובאמת אינו מכירה, שהרי אפי' עם עו"ד, הרי יודעים שאינו רציני שגוי ערטילאי קונה חמץ בשווי מיליארדים ובאמת לא יקח וישלם.

השמועה דהגר"א אסר חמץ הנמכר היינו מפני דחשש דלא מכרו כדין ובכה"ג דנמכר כדין לא שמענו דאסר מפני דחושש להערמה וביותר דהחמיר לעצמו ולא לאחרים

ועצם השמועה שהגר"א זצ"ל חשש בחמץ הנמכר שלא חל מפני הערמה, (שע"ז טוענים דכ"ש דיש לחשוש אצל עוברי עבירה שהמכירה בלי עו"ד הוא מכירה בהערמה, ולא חלה), הנה ב"מעשה רב השלם" מביא בשם "הנהגות ישרות" ששמעו מפי הגר"א זצ"ל את טעמו, שאין כל אדם יכול לעשות כדין, והיינו בזמנו שכל אחד מכר בעצמו ע"פ הוראת רבנים ולא הרב עצמו מכר, וחשש שאינו מוכר כדין, אבל אם נעשה כדין לא שמענו שחושש שהוא הערמה שאין לו סמיכות דעת, וגם הגר"א גופא לא אסר לאחרים רק נהג כן לעצמו.

בכתר ראש מבואר דחשש הגר"א היה מפני דליכא ביטול גמור ולפ"ז במעל עבירה בודא אין לאכול חמצם דאנן מבטלים חמצם

מיהו האמת שהדברים אינם מבוררים, שב"כתר ראש" (ק"כ) מביא

שהגר"א לא אכל חמץ הנמכר מפני שצריך ביטול בלב שלם ואין הכל יכולים לעשות כך, ומשמע שחשש לביטול, ולפ"ז כ"ש שאין לאכול ממכירת חמץ דעוברי עבירה שאינם מבטלים כלל, ואפי' אי מבטלים בודאי שאינו בלב שלם.

תקנתו להוסיף דאם המכירה לא חלה הרי מפקיר את החמץ וכת"י מחייב דמדינא הוה הפקר

ומיהו במק"א (ח"ב סי' רי"ז) הבאתי שבשטר הרשאה שעשיתי ביוהנסבורג נהגתי לכתוב בשטר שאם המכירה לא חלה, אז רגע לפני זמן האיסור ממש, הרי הוא מפקיר בזה את החמץ, וביאתי שכתב ידו מחייב שיחול ההפקר, וא"כ אפי' עוברי עבירה שאינם מבטלים בביתם, הרי מכיון שחתמו על השטר מדינא החמץ שלהם הוי הפקר.

למעשה בזמן הגר"א לא מכרו כל העיר ביחד רק כל אחד מכר לעצמו ובזה אין חשש הערמה כ"כ אמנם במכירה דילן י"ל דאף לדרבנן לא מהפ

ודע די"ל שאז לא מכרו כל העיר לגוי אחד שאז המכירה גופא הערמה, רק כל אחד מכר בעצמו, וסמכו שאף אם זהו הערמה, אבל כיון שמה"ת סגי בביטול ועובר רק מדרבנן, הרי לאיסור דרבנן מותר בהערמה וכמבואר בגיטין (סה.), ורק הגר"א חשש שאין הביטול בלב שלם או שאין יודעים לעשות הקנינים כדין, אבל בזה"ז שמוכרים במיליונים אין לך הערמה כמוהו, ולא מועילה המכירה אף לאיסור דרבנן.

אם נחוש לזה הרי יש לחוש בחיטים גופא לדעת הגר"א דהחטים במדינות דיוורד גשם כל השנה הוה חמץ וא"כ היום א אפשר להנצל מזה

וביותר אם נקבל את הערעור שמכירה בלי עו"ד אצל עוברי עבירה הוא מכירה בהערמה ואינה חלה, הלוא פירש

ב"מעשה רב" דלדעת הגר"א גופא כל החטים הם בחזקת חמץ בקצירה במדינות שיורד גשם כל השנה, א"כ לדבריו החטים שמחו"ל הנמצאים במחסנים כאן שהם חמץ, כיון שהם בבעלות עוברי עבירה לא מועילה המכירה, ונכשלים כל עם ה' בארץ ישראל במשך כמה חדשים אחר פסח בלחם ומזונות שנאפו מחטים שהיו כאן במחסן בפסח ונמכר שלא כדין שאסורין באיסור חמץ שעבר עליו הפסח.

למעשה אין להחמיר שמוציא לע"ז על הראשונות רק אם רוצה יחמיר לעצמו ולא יפסוק על מכירה של אחרים דאינו מכירה

רק האמת יורה דרכו, וכבר הזהירו חז"ל בגיטין (ה:) שלא להחמיר בדבר כשעי"ז יהיה לעז על הראשונים, והשטר מכירה הוא כדעת אבותינו ורבותינו דור דור, ומי שרוצה להוסיף הידורים יעשה כרצונו, אבל חלילה וחלילה לומר על המכירה של החרדים בלי עורך דין שבעלי עבירה שמכרו אצלם שעוברים בבל יראה ונאסר לאחר הפסח ומוציאים בזה לעז על עם ה' שאוכלים חמץ שעבר עליו הפסח.

ולמעשה הוספנו בשטר דמקבל ע"ע לדון בדיע ישראל דכה"ג לכא חשש

ומה עוד שבשטר מכירה של העדה החרדית הידרנו לרשום שאף אם לפי חוק או ערכאות המכירה אינה חלה, הם מקבלים ע"ע כדיני ישראל שחל, וא"כ אינו יכול לערער בערכאות שעשה בלא עו"ד כיון שקיבל ע"ע כדיני ישראל, ויצאנו מכל חשש.

בדין חמץ השייך לממשלה

[ובמק"א (עי' לעיל מה דהעתקנו מספר דת והלכה) דנתי על חמץ גמור

העיר, ומעיקרא מבין שאינו אלא "טקס" אצל היהודים, וא"כ למה קונה והיאך מועיל מכירת חמץ שלנו.

בדברי החת"ס דלכא דין דהעכו"ם יקנה והעיקר דיצא מרשות ישראל

ומצאתי בשו"ת "חתם סופר" (יו"ד סימן ש"י) שנתקשה נמי כדברינו היאך מועיל מכירת חמץ שלנו והא הגוי אינו מתכוון לקנות, ותירץ דלא איכפת לן אם דעת הגוי לקנות או לא, דלא בעינן אלא שיוציאונו הישראל מרשותו, והישראל הלוא גמר בדעתו להקנות כדי שלא יעבור בבל יראה, ואפילו אם יטלנו הגוי מרשותו וישליכנו לחוץ לא איכפת ליה דגמר בדעתו להקנות בקנין המועיל, וא"כ מה לן הא דאין דעת הגוי לקנות.

עוד חידש דכיון דמנשה קמן המתיל דברים שבלב ל"מ בעכו"ם

ועוד פירש כיון שקנה אותם עכו"ם בקנין המועיל לא איכפת לן בכוונתו ומחשבתו שאינו אלא דברים שבלב וקיימא לן דברים שבלב אינם דברים ע"ש.

תמיהות בדברי החת"ס דל"ב קמן העכו"ם דהרי אם העכו"ם לא קנה נשאר ברשות הישראל

ודבריו לכאורה תמוהין דהא פשיטא אי לא קנה הגוי אף אם הישראל גמר להקנות, אינו מועיל דבעינן שיעשה הגוי קנין המועיל, ואי לא קנה הגוי בקנין הראוי, הישראל עובר בבל יראה, ותו קשה היאך מועיל מכירת חמץ שלנו והא לא קנה הגוי, (ולהלן נבאר בעזהש"ת).

במש"כ דהוה דברים שבלב תמוה דהכא איכא אומדנא דמוכח

ומה שתירץ עוד דהוה דברים שבלב לכאורה תמוה, דאימת אמרינן

השוה מליונים ששייך להממשלה בארה"ק ונמצא במחסנים ונוהגין שנציג הממשלה מוכר הכל היאך הדין אי לא נמכר מי מיקרי ע"פ דין תורה הבעלים לעבור באיסור בל יראה דלכאורה שייך לכל תושבי הארץ שהממשלה הם רק ממונים שנבחרו לנהל עניניהם אבל כולם שותפין וא"כ כולם עובדין אף שאין רשות ביד יחיד לשורפה ששאר השותפין מעכבו או אולי זהו רכוש ציבורי ולא של שותפין וא"כ אין עלה כלל איסור בל יראה אלא בקיבל עלה אחריות (ועיין היטב במשנה פ"ה דנדרים גבי נודר מבית הכנסת וכן ברמב"ן ר"פ ויקרא גבי קרבן עוף דישנה בשותפות ואינה בציבור) והרבה יש להאריך ואכ"מ שלהעיר לבד באתי].



מו"ז סימן מב [ח"ד רעו]

מכירת חמץ כהערמה האין מועיל

מכירת חמץ היום דהוא אומדנא דמוכח דאין העכו"ם מתכוין לקנין מדוע לא הוה הערמה דמוכח

יש להסתפק במכירת חמץ שנהגו בזמנינו להקנות לגוי חמץ של כל בני העיר בהרשאה, היאך מועיל והא הגוי לא מתכוון כלל לקנות דידוע שזה אינו אלא ענין דת אצל היהודים, ואינו מתכוון כלל לקנות החמץ של כל בני העיר להיות כשלו וכממונו ממש, וא"כ אף שקנה הגוי בקנין המועיל כיון שאיכא אומדנא דמוכח שאין הגוי מתכוון לקנות מסתברא דלא קנה, וכמו שמצינו בב"ב (קל"א:) "הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופוס" הרי אף שהקנה בקנין המועיל לא קנתה דאנן סהדי שכוונתו רק לעשותה אפוטרופוס, וכאן נמי במכירת חמץ פשיטא שאין בדעת הגוי לקנות חמצן של כל בני

דברים שבלב אינם דברים, היינו אי אינו אלא דברים שבלב לבד משא"כ אי יש אומדנא דמוכח פשיטא דמהני ולא אמרינן דהוה דברים שבלב וכמבואר בתוס' קידושין (מט: ד"ה דברים שבלב) ע"ש, ומעתה קשה בשלמא במכירת בכור נוכל לומר דמהני המכירה דתו ליכא אומדנא דמוכח שאין הגוי רוצה לקנות, ולכן מהני אף שהישראל מכוון להערמה, וכן בחמץ אם אחד לבד מוכר חמצו לחוד לנכרי ליכא אומדנא דמוכח שאין הגוי רוצה לקנות, אבל במכירה כללית אצלינו שהרב מקנה חמץ של כל בני העיר, הא פשיטא ואומדנא דמוכח שאין בכח עכו"ם עני לקנות כולי האי, ולהלן נבאר בעזהשי"ת דברי החתם סופר, ועכ"פ קשה היאך מועיל מכירת חמץ שלנו כיון שאין הגוי מתכוון לקנות הא לא מועיל הקנין כלל.

בקושיית השערי ציון דמכירה דילן הוא הערמה דאין בעה"ב מוכר חמצו לבד רק הרב מוכר ומחדש דאם בשעת המכירה אינו אומר לנכרי דהוא הערמה מהפ

והנאותן רבי בן ציון מבילסק זצ"ל, נדחק מאד בקושיא זאת היאך מהני מכירת חמץ אצלינו בשעה שרב מוכר חמץ של כל העיר דהא אין לך הערמה יותר מזה, ומחדש אזהרה לרבנים דבני ביתם שלא לדבר עם הנכרי בשעת מכירה גופא שאינו אלא הערמה בעלמא, שאז אולי באמת לא מהני המכירה כלל, אבל כשאינו סמוך למכירה ממש שרי ליה למימר הכי.

במתנה ל"מ הערמה כמבואר בגמ' דכל מתנה שאינה אינה מתנה

ושורש דבריו המשנה בנדרים (מח.) במודר הנאה מחבירו שאם נתן סעודתו לאחר שאז חבירו יכול ליהנות לא

מהני, ומייתי התם מעשה דבית חורון שאביו נדר ממנו הנאה דהיה משיא את בנו דאמר לחבירו חצר וסעודה נתונין לפניך וכו' דמסקינן דלא מהני, דברמב"ם בפ"ז דנדרים "נתן לאחר מתנה ואמר לו הרי סעודה זו נתונה לך במתנה ויבוא שהוא אסור בהנייתי ויאכל עמנו הרי זה אסור, ולא עוד אלא אפילו אם נתן לו סתם דאמר לו רצונך שיבוא פלוני ויאכל אסור בכגון שהיתה סעודה גדולה והוא רוצה שיבוא אביו או רבו וכיוצא בהן לאכול מסעודתו, שהרי סעודתו מוכחת עליו שלא גמר להקנות לו וכן כל כיוצא בזה" ע"ש, ובכ"מ שם בשם הרשב"א שאם לא אמר להדיא ויבוא אבא שרוצה שיתן לאבא אז שרי, אבל מסיק דברמב"ם משמע שאפילו אמר כן לאחר זמן אסור, אבל בכ"מ מפרש שגם לרמב"ם היינו סמוך דוקא, אבל אם נתן ולא אמר מידי ורק לאחר זמן אמר לא איכפת לך ע"ש, וא"כ הכי נמי אם בשעת מכירה לא מזכיר כלל שהענין בערמה אף שידוע דהוה הערמה לא איכפת לך, אבל אם אמר בשעת מעשה או סמוך ממש שהענין הערמה וטקס בעלמא יש לפקפק בעיקר המכירה שלא מועיל זהו הלכתא רבתא ע"ש היטב.

מיישב דחלוק מכירה ממתנה ומכירת חמץ הוא דרך מקח

אמנם לע"ד בפשוטו יש לחלק בין מתנה למכר, דבמתנה מקנה לגמרי שתהא של המקבל, ואם אומדנא שאין רצונו לתת במתנה כלל אלא כדי לתת לאחר אינו שלו כלל וע"כ לא מהני, והיינו אם אמר לתת לאחר בשעת מעשה או סמוך, אבל במכירת חמץ אף שידע שהעכו"ם לא יחזיק בו, ובודאי יחזירנו לאחר הפסד, וא"כ יסודו רק

הערמה, מ"מ במכר אם העכו"ם ישלם ודאי הוה שלו, וא"כ יש כאן מכירה גמורה, וכה"ג יש לומר דיכול לפרש לו להדיא שזכותו למכור בחזרה ויישאר טקס בעלמא, ומ"מ מהני המכירה בידו שיש כאן מעשה המכירה דזכותו באמת לשלם דלזכות בהחמץ שקנה וזכה קודם פסח וכלע"ד עיקר.

בדברי הרמ' דמוכרו מכירה לשעתו מתבאר דמהפ מכירה אף דברור דיחזירנו אחר הפסח

(ובמק"א) הבאתי מקור למנהג שלנו למכור חמץ בהערמה, שהרמב"ם בפ"ז דשאלה ופקדון מביא שמוכרו בחמישית "לשעתו" ודבריו צע"ג ואין להם שום ביאור, אבל נראה שנתכוון למכירה שלנו שאינו אלא הערמה והוה למעשה לשעתו לבד וכה"ג לחוד התירו במפקיד, ועיין בפ"ת חו"מ סימן רצ"ב, והדברים מאירים בעזהש"ת).

מוחדש דחלוק גדרי הקצתם בישראל מבעכו"ם ובישראל עיקר ענין בגמ"ד משא"כ בעכו"ם הוא רק משום מעשה הקצת

ונראה לכאורה לומר דבר חדש בעיקר הגדר דקנינים לעכו"ם, דזה פשוט דגבי ישראל עיקר הקנין שלו בגמירות דעת דוקא, דהא אי גמר בדעתו להקנות לחבירו בגמירות דעת כראוי לא בעי כלל מעשה הקנין וכמבואר בתוס' בכורות (יח:) וכתובות (קג.) ורשב"א ב"ק (קב.) ע"ש.

בישראל עיקר הקצת משום הגמ"ד משא"כ בעכו"ם הוה מצד המעשה

והעיקר שבקניני ממונות אפילו הקונה קונה באחד מדרכי הקנינים אין עצם הקנין פועל מאומה, אלא הגמירות דעת הוא הפועל, ומעשה הקנין אינו אלא

לגלות דעתייהו שרוצים לקנות ולהקנות, וא"כ הא שקבעה תורה קנינים בישראל אינו אלא לגמירות דעת לבד, אבל בעכו"ם נוכיח להלן שאין הקנין אצלם בגדר הוכחה לגמירות דעת לחוד כבישראל, שאצלם אין מושג כזה דתמיד הדרי בהו, רק דין הוה אצלם שאין אחר קנין כלום, וא"כ נמצא לפי זה דחלוק הוא קניני עכו"ם מקניני ישראל בעצם יסודם, דגבי ישראל יסוד הקנין הוא הגמירות דעת והוא הפועל חלות הקנין, ומעשה הקנין אינו אלא הוכחה שיש גמירות דעת, משא"כ בעכו"ם לא חל בגמירות דעת רק במעשה הקנין שקבעה להו תורה ולכן אם רק נתכוונו למעשה הקנין קנו שהוא הפועל חלות הקנין.

מביא דברי הריב"ש דבעכו"ם מהפ דשלב"ל ומבאר הגדר דדין דשלב"ל הוא חסרון בגמ"ד ובעכו"ם ל"ב גמ"ד

וקצת הוכחה לדברינו שדעת הריב"ש בתשובותיו (מובא בקצוה"ח סימן רע"ח) דבעכו"ם קונה אף דבר שלא בא לעולם, והביא ראייה מהא דיעקב קנה הבכורה מעשיו, והיינו טעמא מפני שקודם מתן תורה דינם כבני נח ואף דבר שלא בא לעולם קונה בבן נח ע"ש, ולדברינו הטעם דהא דלא קנה בעלמא בדבר שלא בא לעולם הוא מפני חסרון גמירות דעת כמבואר בב"מ (טז.), ואין החסרון בגוף מעשה הקנין, ולכן בעכו"ם שפיר מהני שאין בקנינים דין גמירות דעת כבישראל כמ"ש, ומובן נמי שיטת הראב"ד פ"ד דחמץ ומצה (ה"ה) שאין חסרון אסמכתא בעכו"ם מפני שתמיד הא דאסמכתא לא קני החסרון בגמירות דעת, ובעכו"ם אין לאחר קנין כלום כמ"ש.

מבאר דהעכו"ם יש לו בעצם דעת קמן דמבין עמן הקצתם רק חסר ב"גמירות דעת" דהרי יודע דלא ישאר שלו ומעכו"ם לא אכפ"ל בכה"ג

ומעתה נראה במכירת חמץ הא ודאי העכו"ם יודע שנעשה שלו בקנינים שהוא עושה שהלוא מסבירים לו הכל, רק דאיכא אומדנא דמוכח דלא גמר דעתו כהלכה, דחושב שזהו טקס דתי ולא מחזיקו כשלו לעולם, ומעתה יש לומר דבישראל דהקנין אינו פועל כלום והעיקר רק הגמירות דעת, בכה"ג דאנן סהדי שחסר גמירות דעת לא מהני, שהלוא גמירות דעת הוא הפועל החלות, אבל בעכו"ם לא מצינו שהעיקר תלוי בגמירות דעת, שבכלל אין הקנין אצלם בגדר גמירות דעת, רק דין הוא שאין אחר קנין כלום ושהוא הפועל החלות כמ"ש, וא"כ כאן במכירת חמץ דהעכו"ם עושה קנין כדין ויודע שנעשה שלו, אולי לא איכפת לן בגמר דעתו, שאין בעכו"ם גדר זה, דגם אסמכתא קונה בעכו"ם לכמה פוסקים, ולכן אם עשה קנין בכוונה מהני אצלו שתהא שלו.

מקשה על יסוד זה מהא דא' בע"ז דבעכו"ם מדד ולא פסק לא קנה משום דלא סמ"ד ומבאר דאין זה חסרון בגמ"ד והחסרון דאינו יודע מה הוא לוקח

והא דאיתא בע"ז (עא.) במוכר יינו לעכו"ם דמדד עד שלא פסק לא קנה דלא סמכא דעתיה דעכו"ם, התם חסר גמירות דעת לעצם מעשה הקנין שאינו יודע מה קונה, אבל אם יודע היטב מה שקונה ושנעשית שלו במעשה הקנין, האומדנא דמוכח לא מהני בעכו"ם לבטל קנינו ודו"ק היטב בזה.

מבאר בזה דעת הפוסקים דקמן סיטומתא לא מהני מעכו"ם

ומבואר בדברינו סברת הפוסקים שאין קנין סיטומתא בעכו"ם, דגבי

ישראל אין מעשה הקנין דוקא פועל רק הגמירות דעת, וע"כ אם נהגו הסוחרים באיזה קנין יש כאן גמירות דעת ומהני, אבל בעכו"ם מעשה הקנין כפי שקבעה תורה עבורו הוא שקונה ולא הגמירות דעת לחוד וכיון שאין בתורה קנין סיטומתא לא מהני.

המח' אם סיטומתא מהני בעכו"ם נראה דתלוי א' מהני קמן חליפין בעכו"ם

ובעיקר השאלה אם סיטומתא קונה בעכו"ם או לא, נראה דתלוי אם יש קנין חליפין בעכו"ם או לא, דקנין חליפין לא מצינו בקרא, רק ילפינן מדברי קבלה מרות דכתיב "שלף איש נעלו ונתן לרעהו", והא דהוה דבר תורה ממש ילפינן מהא דכתיב "וזאת לפנים בישראל", הרי שזה כבר מנהג קבוע לקנות בכך ולכן קונה מדין תורה, ומדברי קבלה ילפינן רק שכך המנהג קבוע, וא"כ מנהג הסוחרים יסודה בקנין חליפין שעיקרה דהוה מנהג לפנים בישראל, וכן הביאו מירושלמי מפורשת פ"א דקידושין (הלכה ה) "בראשונה היו קונים בחליפת המנעל וכו' חזרו להיות קונים בקצצה, מהו בקצצה בשעה שאדם מוכר אחוזתו היו קרוביו מביאין חביות וממלאין אותם בקליות ואגוזים ושוברין וכו'" ע"ש, הרי דמנהג שנהגו הסוחרים יסודה בקנין חליפין.

ומעתה נראה דבעכו"ם הלוא איפליגו הפוסקים אי חליפין קונה או לא, שדעת רבינו תם מובא בתוס' קידושין ג. (ד"ה ואשה) דחליפין מהני בעכו"ם, והש"ך בחשן משפט (סימן קכ"ג ס"ק ל) מביא מהרשד"ם ומהר"ם מינץ שרבינו תם יחידאה הוא וכן קיימא לן דלא מהני, ע"ש במפרשים, וא"כ קנין סיטומתא אי מהני

ד' החת"ס דעיקר הקפן כאן הוא מצד המקנה ובגמ"ד דקונה לאכפ"ל ומבאר דכיון דהקונה יודע דעשו קפן כה"ג מהפ

רק ה"חתם סופר" [יו"ד סימן ש"י] הלוא מפרש דעיקר הטעם דמועיל מפני שאם המקנה גמר בדעתו סגי, ואף דקשה מה שהקשינו שאם הקונה לא קנה המקנה עובר, נראה שמפרש כמו שביארנו לעיל, דהכא הקונה יודע שעשה קנין לקנות, רק לא גומר בדעתו שישאר שלו, וכה"ג כיון שיודע שעשה קנין בכוונה, רק לא גמר דעתו סגי לן בגמירות דעת דהמקנה דעיקר טפי, וא"כ יסוד הקנין במכירת חמץ היום רק מפני שהמקנה גמר דעתו.

בזמנינו מצוי דאין למקנה גמ"ד וע"כ החמיר רבינו הגר"א ותלמידיו לא לסמוך על המכירה

ולכן בזמנינו דמצוי [במחללי שבת רח"ל] שאין המקנה גומר דעתו כראוי, שפיר החמירו רבינו הגר"א זצ"ל ותלמידיו לעצמם שלא לאכול מחמץ הנמכר גם לאחר פסח אף שהעכו"ם קנה בכל הקנינים כנהוג, שישוד הקנין רק בגמירות דעת המקנה, וזה חסר הרבה פעמים בזמנינו בעו"ה כמ"ש וא"ש.



מו"ז סימן לח [ח"ד רעא]

שלוחו של בעל המזון במכירת חמץ

במכירת חמץ דמפקיד צ"ב אך חל הקפן דהמקנה לא קיבל מעות

בפסחים (יג.) "מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה וכו', בשעה חמישית אמר לו צא ומוכרה לנכרים" וכו', ומשמע שהטעם דמוכרן בבית דין שם דהוה זכות וזכין לאדם שלא בפניו ע"ש היטב, ותמה

בעכו"ם תלוי אי חליפין קונה, ואין בהוספת קנין סטומתא במכירת חמץ מעלה יתירה כ"כ, שלמ"ד חליפין לא מועיל דכתיב וזאת לפניכם בישראל, דוקא, אין הוכחה דמנהג שנהגו מהני כקנין בעכו"ם ומסתברא דלא מועיל.

יתכן דקפן אגב לא מהפ לדאורייתא

ומבואר מדברינו טעם חדש שאולי בחמץ קנין אגב לא סגי, שאי המכירה צריך להועיל מדאורייתא דוקא שאין דעתו בביטול על מה שמוכר, בקנין אגב אי דרבנן לא סגי, דגבי מעשר שני דוקא סגי בקנין אגב במעשה דר"ג (ב"מ יב:) דקנין דרבנן לא גרע ממנהג שנהגו הסוחרים בעצמם דמהני מה"ת, אבל במכירת חמץ לעכו"ם דלא מהני מנהג שנהגו, דהעיקר תלוי בגוף מעשה הקנין, ואי אגב דרבנן, לא מהני לדאורייתא ולא מועיל ודו"ק היטב בכ"ז (ובקצוה"ח סימן רצ"ד).

בעיקר מדון דהערמה יתכן דכיון דביטול מהפ מדאורייתא והמכירה רק מדרבנן הקילו בזה

ולעיקר קושיית המפרשים היאך מועיל מכירת חמץ והא הוה הערמה דמוכח, נראה דלא צריך לומר שרבנן הקילו בהערמה, וכאן מה"ת בביטול בעלמא סגי, וע"כ לרבנן מהני הערמה וכדעת קצת פוסקים, דיש לומר שבדרבנן מהני הערמה רק היכא שמצינו שחז"ל הקילו כזה, וגם כאן שאני דעיקרו דאורייתא, וכן יש פוסקים דמאחר שאין דעתו בביטול על מה שמכר צריך מכירה מדאורייתא דוקא כמ"ש.

אינו יכול להיות שליח לקבל הכסף, שצריך שליחות דבעל הממון דהיינו הנכרי ואין שליחות לנכרי, וא"כ אין אצלינו קנין כסף והיאך מועיל המכירה כלל.

חידוש הגאון רבי משולם איגרא דהרב יחזיר הכסף למשלחים דכה"ג חל הקנין

והאמת שבסדר מכירת חמץ דהגאון העצום רבי משולם איגרא זצ"ל

מזהיר לדינא שראוי לרב להחזיר הכסף שמקבל מהנכרי למשלחו שאז חל הקנין, והיינו טעמא שלא מהני כאן קבלת הרב מדין שליחות שצריך שליחות דבעל הממון דהוה נכרי ולא מהני, וע"כ בקבלת המשלח דוקא הוא דחל המכירה, אבל אצלינו שהרב מוכר חמץ דאלפים, אי אפשר להחזיר לכל אחד בערב פסח לפני זמן האיסור הכסף שמקבל מהנכרי, ותיקשי היאך מהני המכירה והא חסר קנין כסף וצ"ע לכאורה (ולתיקון שהבאנו בסימן רע"ט בנוסח הרשאה דילן, שמעיקרא מסכים שמקנה לרב גופא הכסף שיקבל מהנכרי כשכר טירחא ל"ק וא"ש).

בדין הקנין מדין עבד כנעני

בחידוש הבאר יצחק דמהפ מדין עבד כנעני

ומייהו במכירת חמץ הנהוג מפרש ב"באר יצחק" שם דיש לומר שהמוכרים בהרשאה מסכימים שהגוי יתן הכסף שמגיע להם להרב, והוה כאמרו לנכרי תן מנה לפלוני ואקדש אני לך דמקודשת מדין ערב (בקידושין ז.), וכן בממונות מועיל אם אמר תן לפלוני ושדי קנויה לך וכדאיתא התם ובחור"מ (סימן ר"צ ס"ק ד), והכי נמי הוה כאלו המוכרים אמרו לנכרי תן להרב והחמץ קנויה לך, אבל זה א"ש ליישב רק במכירת חמץ בעלמא, שמוסר לרב עצמו ומגלה דעתו שהרב הוא שיקבל הכסף ובזה

הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל (ב"באר יצחק" סימן א) דהשומר הלוא מקבל כסף מהנכרי, ובזה נקנה להנכרי החמץ, ותמוה היאך מהני כאן קנין כלל, והלוא התוס' בב"מ (ע"א: ד"ה בשלמא סיפא) פירשו דלא מהני שליחות אלא כשהוא גם שליח דבעל הממון, והיינו שישאל המלוה כסף לנכרי אינו יכול לבקש מאחר לזכות לו ולקבל מהנכרי הכסף, דמאחר שהנכרי הוא בעל הממון בעינן שיהיה שלוחו דבעל הממון והיינו הנכרי ואין שליחות לנכרי, וע"כ אינו יכול לזכות לישראל המלוה כלל ע"ש, (וע"ע בש"ך יו"ד קס"ט ס"ק ט"ז, ובסמ"ע ח"מ ק"ה ס"ק ב), והכא נמי הלוא לדין מספקא לן בקניני עכו"ם מהו אם קונה בכסף דוקא או במשיכה, ואנן קיימא לן לדינא שאינו קונה אלא בכסף ומשיכה, וא"כ המפקיד ע"כ הוא שמוכר כאן החמץ ששייך לו, והוא צריך לקבל הכסף ובזה החמץ נקנה להנכרי, וכל זמן שלא קיבל המפקיד הכסף חמצו לא נמכר, וישראל הנפקד אינו יכול לקבל בזכיה או שליחות שהעכו"ם הוא בעל הממון ובעינן שלוחו דבעל הממון דוקא, ולא מהני כאן שבעל הממון נכרי ואין שליחות לנכרי, וא"כ היאך מהני המכירה כאן בקנין בסף, והלוא המפקיד שהוא המקנה לא קיבל כסף כלל וא"כ אין בזה קנין כסף ולא חל המכירה כלל ע"ש.

חקירת האחרונים א' מהפ מכירת חמץ הרי אין שליחות לעכו"ם וא"כ אינו מקבל בשביל המוכרין

ובעצם האחרונים נמי תמהו כעין זה בכל מכירת חמץ אצלינו על ידי הרב הנהוג היאך מועיל, והא הרב מקבל מהנכרי כסף עבור המוכרים ובקבלתו הוא דחל המכירה, וכיון דבעינן שלוחו דבעל הממון והיינו כאן הנכרי ואין שליחות לנכרי, הרב

הוא שיחול המכירה, וא"כ אי הגוי מוסר לרב כה"ג כרצונם חל מדין ערב, אבל בזכייה צ"ע היאך מועיל שאין כאן דין ערב שלא הוציא ממון על פיו שבעל החמץ לא ציווה ואינו יודע כלל, וא"כ הגוי הוציא רק לפי רצון הנפקד לבד, וא"כ חסר כאן עיקר הקנין מדין ערב ע"ש היטב.

כמה תמיהות דאין שייך במכירת חמץ דהרב עושה כשולח של אנשי העיר דין קפן ערב

אמנם האמת שגם במכירת חמץ בעלמא נראה שאין לתרץ שהמכירה בגדר ערב, דכה"ג צריך לדבר עם הנכרי שיתן לו, ולא כשליח שזהו בעצם דעת הנכרי, אלא שיתן להרב כשלו דוקא, מפני שזהו רצון המשלחים, ובזה הוציא ממון על פיהם דוקא שזהו יסוד קנין ערב, וכן במכירה כללית אצלינו שהגוי נותן סכום קטן כהתחלת פרעון לא נוכל לומר לכל משלח ומשלח שנהנה שהגוי הוציא על פיו דוקא הכסף להנכרי, וא"כ חסר כאן קנין ערב.

וכן יש לדון שהרב הוא המוכר והוא השליח דאנשי העיר, וא"כ אף שדרשו שהכסף יהא להרב דוקא, ובהנאה דהגוי עביד הרי נקנה המכר, כאן הלוא בלי האמירה לתת לרב עצמו נותן לו, ועיקר הנאה דערב הוא שנתן על פיו דוקא לאחר, וא"כ אין כאן הנאת ערב, וחסר עיקר קנין כסף מדין ערב וצ"ע בכ"ז.

מחדש דהחסרון בשלוחו של בעל הממון הוא רק אם לכא מעות אצל העכו"ם רק במלוה ורוצה לזכות מדין ערב

וע"כ מסבירא נלע"ד שעיקר דברי התוס' דבעינן שלוחו של בעל הממון, אינהו מיירי כשגוי חייב לישראל מעות וביקש להחזירם להמלוה, וישראל העמידו

לתת לישראל אחר, ואמרינן בגמרא התם דהוה רק ריבית מדרבנן דוקא ולחומרא, ותמיהו התוס' נימא שישראל השני שמקבל מהנכרי זכה למלוה, וא"כ הוה כאלו המלוה קיבל בשליחות וישראל השני קיבל ממנו הלואה והוה ריבית דאורייתא, וע"ז תירצו שזכייה מועיל רק במציאה, אבל כאן שבעל הממון נכרי לא מהני, ונראה שהתוס' לא מיירי שעשאו שליח לקבל הכסף מהנכרי, דאז כיון דהוה שליח המלוה הוה שפיר כאלו המלוה קיבל, רק התם מיירי שהלוה ביקש ממנו כסף, ואמר לו שילך לנכרי שחייב לי כסף ותקבל ממנו, ולא בתורת שליחות רק בגדר ערב שאומר להנכרי תן מנה לפלוני, וכה"ג מקשי בתוס' דנימא עכ"פ שבקבלת ישראל שני הוה כאלו הראשון קיבל מדין זכייה, וא"כ הוא שלוח לו והוה ריבית דאורייתא, ומתרצי "שאיין קבלתו מן הנכרי זוכה לישראל חבירו" ע"ש, והיינו שזכייה לא מועיל במעות חבירו אם לא עשאו שליח להדיא, או הנכרי בעל הממון נתן לו שיזכה, אבל בעשאו שליח להדיא הוה כמלוה עצמו ופשיטא דמועיל, וא"כ במכירת חמץ אצלינו שהרב שליח דישראל ודאי מהני ואין צריך גם שליחות דנכרי וא"ש.

מבאר עוד דבשליחות ממש מהי בעכו"ם וחשיב שלוחו של בעל הממון ורק במקום דל"ש שליחות ממש איכא חסרון זה

ויש להטעים הדברים טפי, שבנידון התוס' לא מהני כלל בשליחות ליהוי כמלוה ממש בקבלתו, ואז ילוה לעצמו דלא מהני שאחד יהא השליח למכור ויקנה לעצמו, והיינו שיהא מוכר וקונה כאחד לא מהני, עיין ש"ך ח"מ ר"ס קפ"ה, והכי נמי לא מהני שיהיה מלוה ולוה כאחד, אבל בתורת

שמביא דברי הרשב"א ורבינו ירוחם דס"ל דהיכא דבעינן שלוחו דבעל הממון אפילו עשאו שליח להדיא לא מהני, אבל מביא מהטור שבשליחות ממש מועיל ולא צריך שליחות דבעל הממון, וכן פירשנו בשיטת התוס' דשליחות ממש מועיל וא"ש, ועכ"פ לפי זה מנהג דילן לא תתיישב לכ"ע, שלכמה פוסקים אפילו בשליחות ממש לא מהני היכא שמקבל מנכרי, ושוב לא יישבנו מנהג דילן במכירת חמץ לכ"ע וצ"ב.

מבאר בדברי התוס' דבעי שלוחו של בעל הממון היינו בעושהו שלח לקבל החוב ואין בידו מאומה דבשליחות בעינן למסור מדי

ולע"ד עיקר הקושיא היאך מהני מכירת חמץ אצלנו והלוא בעינן שיקבל הממון וצריך שליחות מבעל הממון וזה לא מהני שהוא נכרי ל"ק כלל, שהתוס' מיירי רק שהוא כשליח לקבל חובו אבל אינו מוסר לו מאומה, וכה"ג דעת התוס' כיון שיש בעל הממון ע"כ צריך שיהא שלוחו דבעל הממון, וכן בירושלמי פ"ד דמעשר שני (ה"ד) היאך שייך שליח לקבלה והא אין לאשה מה למסור, ומתרגינן שבגט התורה זכתה לה והוה גזירת הכתוב, אבל במתנה לא שייך האי סברא ע"ש.

והיינו דלא מהני שליחות כשאינו מוסר לו דבר וע"כ הוא שלוחו דבעל הממון, ובגט דוקא גזירת הכתוב שהתורה זכתה לה וע"כ היא כבעל הממון ממש ע"ש.

מבאר דבמכירת חמץ דמוסר לו החמץ למכור לא בעינן שלוחו של בעל הממון דחל תורת שלוחות **ובמציאה** והפקר שאין בעל הממון כלל לדעת התוס' מהני השליחות אף שאינו מוסר לו דבר, אבל כאן במכירת

זכיה אף שהוא מדין שליחות אינו כבעל דבר וכשליח ממש כמו שהוכחנו והארכנו בסוף ח"ג בהגה"ה ע"ש היטב, וזהו דמקשי התוס' שמדין זכיה יועיל ליהוי דמלוה, ותירצו שזכיה לא מהני אלא כשבעל המעות מסכים ורצונו בכך, אבל בשליחות ממש גם להתוס' מהני ולא בעינן שליחות דבעל המעות שהוא נכרי, וא"ש שבמכירת חמץ בעלמא מועיל דלית לן שלוחו של בעל הממון אלא בזכיה צריך לזכותו אבל לא בשליחות. ומכירת חמץ הוה בשליחות וא"ש.

ויש לפרש בכך דברי ה"נמוקי יוסף" בפ"ק דמציעא שמביא שיטת הר"ן שחצר אינו מדין שליחות דבעינן שלוחו של בעל הממון וליכא, ולא שייך מיגו דזכי בחצר, ותמוה שבגמרא מבואר טעם אחר דלא מהני הזכיה דהוה תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים דלא מהני, ולא מובא הטעם דבעינן שלוחו דבעל הממון, ולדברינו נחא שלר"ן בשליחות ממש לא מועיל דהוה חוב לאחרים דלא קנה, ובזכיה לא מועיל דבעינן שלוחו דבעל הממון לזכות, והיינו שיזכהו בעל הממון לכך, וא"ש דברי הר"ן ואין סתירה מהגמרא, דבעשאו שליח להדיא לא מהני דהוה שליחות לחוב ולא מהני שליחות לחוב, ומדין זכיה לא מהני שצריך בעל הממון לזכותו לכך, וע"כ מפרש בחצר מטעם שליחות שגוף הקנין ביד, והשליחות בחצר רק ליהוי כידו לקנות בקנין יד דוקא וכמו שביארנו במק"א.

דברי המחנה אפרים דכה"ג דבעינן שלוחו של בעל הממון לא מהני גם בשליחות להדיא

אמנם שוב מצאתי ב"מחנה אפרים" הלכות שלוחין ושותפין (סימן כ"ג)

מעות מהעכו"ם, וכה"ג כיון שהמעות בעת שרוצה לקבל עבורו הם אצל העכו"ם, אינו יכול לקבל ממנו לאחר אלא אם הוא שליח העכו"ם שהמעות אצלו והוא בעל הממון ודו"ק היטב בזה.

ומיושב בכך קושיית המפרשים בתן גט לעבדי דמועיל זכייה, וקשה היאך מוסר לו הגט בשליחות והא אסור מה"ת לשחרר עבד דכתיב "לעולם בהם תעבדו" ואין שליח לדבר עבירה, ותירצו שהשליח הוא שליח העבד מדין זכייה ואצלו אינו עבירה.

ותמחהו בקצוה"ח (סימן קפ"ב) ובשו"ת הגרע"א (סימן קצ"ד) הא בעינן שלוחו דבעל הממון והיינו כאן האדון וא"כ לא מהני שאין שליח לדבר עבירה ולא מהני השליחות מצד האדון.

ולדברינו נחא דשורש הטעם דבעינן שלוחו דבעל הממון מיירי כשאינו מוסר לו מאומה כמ"ש, אבל בגט אשה הבאנו דגזירת הכתוב דמוסרת כח לקנין יד בלי שליחות דבעל הממון, והוא הדין בעבד לקנין יד להשתחרר מועיל זכייה ושליחות בלי האדון, שהתורה זיכתה לאשה ועבד יד אף שאין להם ביד עדיין הגט ושטר שחרור, ובזה לא בעינן כלל שלוחו דבעל הממון.

גדר זכיה במכירת חמץ צ"ב דלא אמרינן זכין מאדם

ויש לפרש טעם אחר לגמרי בהא דמועיל זכייה במכירת חמץ ואין חסרון דשלוחו דבעל הממון, דבעצם קשה היאך מועיל זכייה בחמץ והא יש פוסקים שאין דין זכייה אלא להכניס דבר לרשותו אבל

חמץ לא שייך כלל החסרון דבעינן שלוחו דבעל הממון, שימסרו לו החמץ למכור ומקומות לשכור והוא בכך בעל הממון ממש ואין צריך שליחות דבעל הממון כלל, רק מקבל הכסף מהנכרי והוא בעל הממון שנמסר לו החמץ למכור כמ"ש, וכה"ג אין צורך לשליחות דבעל הממון וא"ש, ובזכייה נמי כיון שמוכר החמץ הוא בעל הממון ואין צורך בזה לבעל הממון לעשותו שליח ודו"ק היטב בזה.

ובזה מיושב עיקר דברי התוס' דס"ל דבעינן שלוחו דבעל הממון דוקא כמ"ש, ותמוה שהתוס' גופא בגיטין יג: (ד"ה במעמד שלשתן) פירשו שאם הלוח עכו"ם, וישראל אמר לו במעמד שלשתן לתת לישראל חבירו לא מהני, כיון דאפילו אמר לו זכה לו לא מהני שאין עכו"ם זוכה ע"ש, ומ"מ בתוס' גופא מסקי שם שאם נכרי אמר לישראל לתת לישראל חבירו קנה דהישראל זוכה לישראל ע"ש, ותמה הגרע"א (בשו"ת קצ"ד) אי בעינן ליהוי שלוחו דבעל הממון, היאך מהני כאן הזכייה והלוא בעל הממון הוא העכו"ם וא"כ לא מהני בזה זכייה כלל ע"ש והנחת בקושיא.

ולדברינו נחא שאם הגוי הסכים ואמר לישראל שהכסף בידו ליהוי לישראל חבירו, אף שהיינו צריכים הסכמת העכו"ם, כיון שהכסף ביד הישראל כשהוא זוכה לישראל חבירו אין צורך עוד לזכייה או שליחות מהעכו"ם, רק הוא זוכה או שליח דישראל אחר לחוד מדין מעמד שלשתן וסגי בכך, אבל בב"מ מיירי שישאל המלוה אין בידו הכסף, ואחר רוצה לזכות עבורו או ליהוי שלוחו לקבל

לא להוציא, ורמז מצאו זכין "לאדם" ולא "מאדם", ובקצוה"ח (סימן רמ"ג) מוכיח כן ע"ש במשרתת שאינה מפרישה חלה משל בעה"ב אף במקום זכייה דהוה "מאדם" וא"כ היאך מועיל כאן הזכייה והא הוה "מאדם" וצ"ב.

במקום דגילה דעתו מהפ' מדין שלחות והכא דהוא מצוה ומצילו מאיסור בודא פח"ל בשלחות אמנם צריך דוקא דיגלה דעתו אח"כ

ויש לומר דזכייה "מאדם" לא מהני, אבל בתרומה גופא אנן קיימא לן ביו"ד סימן של"א (ס"ק ל"א) שאפילו בלא עשאו שליח אם גילה דעתו אחר כך שמסכים מהני במקום מצוה ע"ש היטב בט"ז (ס"ק ט"ו), וכ"ש כאן שבלי המכירה הלוא הבעה"ב לא מקיים כלל מצות תשביתו כשנשאר בביתו חמץ שלו, ולכן כשמעונין שימכרו עברו וגילה דעתו אחר כך דניחא ליה נמי מהני דמצוה שאני וכמ"ש, אבל יש חולקים על הרמב"ם דס"ל דמצוה שאני ומהני בזה גלוי דעת, וכן צריך עכ"פ גלוי דעת דוקא.

ובמק"א ביארתי שבתרומה הוה שפיר "מאדם" ולא מהני דמועיל רק להתיר האיסור והוה בזה דין זכייה מאדם, אבל במוכר ומוסר למוכר תמורתו כסף מהני במקום זכייה לכ"ע ולא נקרא מאדם דהא משלם לו.

ועיין בחושן משפט (סימן שכ"ט) דמהני זכייה גם למכור דבר אם מזכה התשלומין ע"ש, ולכן בגירות מועיל זכייה שמקבל תמורתו יהדות דעדיף מזכות ממון שאין לך טובה יותר מזה, ולהפוסקים דבקידושין מהני זכייה וכן באב מפורש בפ"ב דקידושין שאם נתרצה האב דהוה

זכייה מהני, היינו מפני שמקבלת תמורת זה בעל שמפרנסה וכדומה, אבל בתרומה שאינו אלא היתר להאיסור לבד ולא זכויות ממון הוה מאדם ולא מהני, וא"ש שכאן מועיל זכייה שמוכר ומוסר לנפקד תמורתו כסף וא"ש.

סמוך לזמן איסורו אין המכירה מדין זכיה רק מדין השבת אבידה

אמנם העיקר נראה ברור דסמוך לזמן איסורו דמוכר אינו מדין זכייה גרידא כלל, רק יסודו מדין השבת אבידה, שעוד מעט ואבודה ממנו ומכל אדם שנאסר בהנאה ומפסיד הכל, וכה"ג מדין השבת אבידה צריך לטפל בו או אפילו למוכרו אם צריך, שמדין השבת אבידה מחוייבין להחזיר חפץ או אפילו דמיו וכמבואר בפ"ב דמציעא, וא"כ אף אי נימא שאין זכייה "מאדם", הכא שבלי המכירה מפסיד הכל מוכר מדין השבת אבידה, וזהו יסוד החיוב למכור חמץ שמונח אצלו סמוך לזמן איסורו וזכותו לכך מדין השבת אבידה.

בחייבי שומר דלא מכר החמץ מדין שומר שכר

ואם כנים הדברים נראה לבאר דבר חדש, ונקדים בזה דברי הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל (באחיעזר ח"ג סימן ו) שמביא קושיא מהגאון רבי אליעזר גורדון זצ"ל (הר"מ דטעלז) על ה"חק יעקב" (סימן תמ"ג) דס"ל בנפקד שלא מכר חמצו המונח אצלו שחייב לשלם אם הוא שומר שכר דמה שלא מכר אינו אונס ע"ש, ותמה שא"כ למה עקרו חכמים קנין מעות שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלייה, הא כשתפול הדליקה הוא שומר אבידה והוה שומר שכר, וכל היכא דהוה שומר שכר לא חיישנין ע"ש.

אבל נראה שאין אדם חייב כשומר שכר מדין שומר אבידה אלא אם נמצא בביתו או בידו וקיבל עלה שמירה, וכן אם התחיל במצות השבה, אבל הא ודאי אם הלך ברחוב ורואה שריפה לא נעשה שומר שכר מדין השבת אבידה, שאז חיובו מ"ע גרידא בגדר גברא, ולכן שומר שנמצא אצלו בבית דבר ועומד להיות אבוד חייב להציל עם גדרי שמירה וחיוביה, אבל בראה אבידה אף דחל עליו המ"ע לא חל עליו עוד חיובי שומר, ול"ק ממצות שאינן קונות דמיירי כשלא קיבל עלה שמירה וע"כ אינו מחויב כשומר אבידה כשומר שכר.

ומעתה מתבאר לן ביאור דברי המ"א, שתמהו האחרונים למה מחייב שומר שלא מכר סמוך לזמן האיסור החמץ לשלם, והא חיובו רק מדין השבת אבידה ולא שייך לדין שומר אצלו, ולדברינו להמ"א מה שמחוייב בחיובי שמירה עם חיובים מדין השבת אבידה, היינו מפני שהוא שומר עלה, וכיון שהשמירה הסיבה למה שמחוייב מדין השבת אבידה, ס"ל למ"א שאם לא מכר כדינו השומר חייב לשלם, שהשמירה היא שמחייבו בדין השבת אבידה, משא"כ אם אינו שומר אף דחייב נמי למכור חמץ הנמצא בביתו לכ"ע מדין השבת אבידה, כה"ג כיון שאינו שומר ולא זכה או התחיל לטפל בה גם למ"א אם לא שמר למכור לא נתחייב לשלם כשומר אבידה ודו"ק היטב. (ובשומר נמי רוב הפוסקים חולקין על המ"א שאין השומר פושע, שהנפקד במקומו יכול היה למוכרו).

ומעתה לדברינו השומר מוכר מדין זכייה או מדין השבת אבידה, ולפי זה

צ"ב היאך מוכר דנכרי שקיבל עלה אחריות, והא לנכרי אין דין זכייה או מצות השבת אבידה, ובש"ע הגרש"ז (סימן ת"מ) מבאר שבעכו"ם אין איסור לשרוף אם דעתו לשלם, ולכן שורף דעכו"ם שקיבל עלה אחריות, דכיון שמשלם אין בזה אסור וא"ש.

ונראה שנוכל לפרש שהזכות למכור דישראל או דעכו"ם בחמישית, היא מעיקר המ"ע דתשבתו, והיינו כיון שמ"ע לבער החמץ קודם זמן אסורו, והיינו דשרי לבערו אז לגמרי מן העולם, מסברא אית לן למימר דאז ודאי מהני ביטול או מכירה, וכן העלו הרבה פוסקים דמהני ביטול לחמץ שקיבל עלה אחריות מהאי טעמא, דמאחר דשרי לבער ע"כ שלו נמי לביטול (עיין ב"יד המלך" שהאריך בזה).

אמנם לשיטת המ"א (ר"ס סימן ת"מ) דבחמץ שקיבל עלה אחריות אם מפקיד ביד נכרי אחר שמקבל עלה אחריות סגי דתו אינו עובר, הלוא אין ההיתר לשרוף או למכור שאם מוסר לנכרי אחר סגי כהנ"ל, אבל הרבה מהאחרונים חולקין עליו, ובדברינו מצינו נמי טעם הגון שהרב ימכור בחמישית, דלפעמים מוכרין נמי דנכרי שחייב באחריות ובזה עיקר ההיתר רק בחמישית שחל עיקר מצות ביעור וא"ש.

ובעיקר הדין דבחמץ מוכרין מדין זכייה, תמהו הפוסקים למה יועיל נימא הואיל דכששמע הישראל מהמכירה יכול למחות שלא רוצה המכירה והוה שלו, עובר נמי מיד מדין הואיל, ודמי להא דאיתא בפסחים (מו.) "הואיל ואי בעי מיתשיל עלה

יש בחמץ דין זכייה ודו"ק היטב בכ"ז.

תמיה בדברי התוס' מ"ט מדין השעבוד נכסים
חשיב בעל הממון

ובעיקר דברי התוס' שישראל ששלח
חבירו ליקח חובו מהעכו"ם
דלא מועיל, כיון שצריך שלוחו של בעל
הממון, לא הבנתי, דבשלמא במקבל מתנה
דאין למקבל מידי, ואין לו מה למסור,
אמרינן שפיר דצריך שליחות בעל הממון,
אבל הגוי שלוחה הרי שיעבד נכסיו,
והישראל המלוה מוסר לשליח את הזכויות
שלו, אמאי לא חשיב בעל הממון, ואולי
מיירי בגוי שאין בו שיעבוד נכסים, רק
שיעבד את גופו לשלם, ולפ"ז יוצא שאם
שיעבד נכסיו יש למלוה זכויות ויכול
לעשות ישראל אחר שליח, וד"ז צ"ע
לדינא.

במכירת חמץ יש לומר דעיקר החסרון הוא רק
בנותנו בתורת זכיה אמנם במשלם לו כסף א"צ
לדינא זכיה

ובעיקר קושיית האחרונים במכירת חמץ
יש לומר, דיסוד סברת התוס'
הוא ששליחות לא מועיל, והישראל רוצה
לקבל עבורו מדין זכייה ולזה פירשו
שהעכו"ם צריך לזכות לו ולא מועיל, ויש
לומר שבכסף שנותן תמורה ושייך ממילא
למי שקיבל, אין צריך לזה כללי שליחות
וזכייה, וצ"ב.

הוה שלו" דעובר, וכ"ש כאן הואיל שגם
בלי מעשה אם רק אינו מסכים סגי דהוה
שלו ועובר, וא"כ נימא דלא מועיל ביה
זכייה שהישראל עדיין עובר מדין הואיל,
וראייה נמי דאמרינן כה"ג הואיל, משיטת
הרמב"ם בהרהינו חמץ אצל עכו"ם ואמר
יהא שלך מעכשיו אם לא אפדה עד לאחר
הפסח, אם לא הגיע הזמן קודם פסח עובר
הואיל ואי בעי בפסח לפדותו והוה שלו,
והכי נמי אי בעי יאמר שאינו רוצה והוה
שלו ועובר וא"כ אין דין זכייה למכור חמץ
בפסח וצ"ב.

ונראה פשוט שאפילו לשיטת הרמב"ם
דאמרינן באינו שלו "הואיל",
היינו בהלוה מנכרי ומסר לו חמץ למשכון,
שעומדין נמי לפדותו אפילו לאחר הפסח,
ובתוך הפסח נמי מדמה שהחמץ יקבל
לאחר הפסח ושרי, כה"ג אמרינן הואיל
ואסור, אבל כאן הוה זכייה גמורה, ואף אי
נימא דגם בזה מועיל מחאה, הא ודאי אינו
מצוי שימחה לעבור בכך איסור בל יראה,
וכעין זה פירשו התוס' גופא בפסחים מו:
(ד"ה רבה) ובביצה ב: (ד"ה והיה) בהואיל ואי
מיקלעי אורחים שאם לא שכיח שיבואו לא
אמרינן הואיל, והכי נמי בזכייה שלא
לעבור בל יראה ולקיים תשבתו לא אמרינן
הואיל דלא שכיח ואסור למעבד הכי ושפיר

חשש בחמץ משום חיוב אחריות

ח"ו סימן קא

**העברת הביטוח ע"ש הנכרי דלא
יהא הערמה דמוכח דהנכרי מתחייב
באונס**

שאלה: האם יש להעביר הביטוח של החמץ על שמו של הנכרי כדי שלא יהא הערמה מוכחת מה שנכתב בשטר מכירה שהגוי מתחייב לשלם אפי' אם יארע אונס גמור.

קיבלתי מכתב כת"ר שמעורר שמצא עיצה שלא יהא הערמה מוכחת מה שנהגו לכתוב בשטר מכירת חמץ דאחר המכירה מוטל כל האחריות על החמץ על הנכרי הקונה, ואפי' אם יארע אונס גמור ג"כ יצטרך הנכרי לשלם על החמץ. הנה לכאור' הוא אומדנא שבליבו ובלב כל אדם דבודאי אין בדעת הנכרי להתחייב לשלם על החמץ אפי' אם לא יגיע החמץ לרשותו כלל רק ישרף בביתו של ישראל וכיו"ב. ובפרט היום שהבד"ץ מוכר חמץ של כמה חנויות ומפעלים שסך הכל עולה החמץ בשווי עצום, שודאי לא שייך כלל שהגוי ישלם עליו אלא כאשר הנכרי ימכור החמץ ומהדמים שיקבל יפרע חובו לישראל, אבל אם החמץ נשרף לא שייך כלל שאדם פרטי כהנכרי יוכל להוציא מכיסו סך עצום כזה עבור החמץ שנשרף. ולכן מצא כת"ר עכ"פ עיצה לאותם חנויות ומפעלים שיש להם ביטוח, והוא שאותם חנויות ומפעלים יעבירו הביטוח ע"ש של הגוי, ואז באמת

לא איכפ"ל לגוי לקבל ע"ע האחריות על החמץ, שהרי אינו מפסיד מכיסו, אלא ישלם להם ממה שיקבל מחברת ביטוח, עכת"ד כת"ר.

הנה אי"ז נראה שיהא נקל אצלינו לפעול אצל בעלי חברת הביטוח, שיסכימו שיתפוס כדין העברת הביטוח על שמו של הגוי לימי הפסח, ובאופן שהחברת ביטוח אינה מכירה בהעברת הביטוח ע"ש של הגוי ולא יסכימו לשלם אלא לישראל, אין לנו שום תועלת במה שהישראל יכתוב בשטר מכירה שמעביר הביטוח לגוי, דאדרבה אי"ז אלא מוסיף עוד הערמה לעצם הערמה של המכירה.

במדון חנות שיש להם ביטוח וארע נזק בפסח ותובעים הביטוח א' הוה הוכחה דלא מכרו באמת

ומה שציין כת"ר שמפעל או חנות שיש להם ביטוח על חמצם ומוכרים החמץ לגוי ונשרף החמץ, אז אם בעל המפעל יתבע החברת ביטוח, הרי"ז מוכיח שלא נתכוון באמת למכור החמץ לנכרי, שאם מכר באמת החמץ לנכרי, א"כ היאך הישראל תובע את החברת ביטוח על חמץ השייך לגוי.

הנה דבריו אלו אינם נכונים, שמצד תקנות החברת ביטוח יכול אדם זר לבטח חפץ של אחר והחברת הביטוח מתחייבת לשלם אם נפסד החפץ למי ששילם עבור הביטוח אף שאינו בעליו של הדבר הנפסד. (שחברת הביטוח אינה נותנת משום הפסד בעל

החפץ אלא נותנת תמורה מה ששילם מידי חודש בחודשו כדי שאם ישרף יקבל שיווי החפץ וכעין כרטיס הגרלה). וא"כ אין כאן שום ערעור על המכירה אם הישראל יתבע החברה ביטוח עבור שריפת החמץ המכור לגוי, שכיון שהישראל הוא ששילם לחברה ביטוח א"כ מגיע לו התשלום מחברה ביטוח אפי' שאינו בעליו של החמץ כלל.



מו"ז סימן יד [ח"ג קצז]

חמץ שקיבל עליו אחריות

במ"א פסק דשומר דלא מכר חמצו של בעה"ב צריך לשלם מדין פשיעה ותמורה דא"ז מדין פשיעה רק מחובת השבת אבידה

בפמחים (ה:): איתא דעוברין בבל ימצא בחמץ של ישראל שקיבל עליה אחריות דהוה כדידיה, וכתב השו"ע (סימן תמ"ג) דאם לא בא בעליו, ימכרנו לא"י, ואם לא מכרו חייב לבערו בזמן איסורו, וכתב המ"א (תמ"ג ס"ק ה') שאם נתעצל ולא מכרו עד שהוצרך לבערו חייב לשלם דפשיעה הוא, ואם החמץ בעין אומר לו הרי שלך לפניך, אבל אם אינו בעין חייב לשלם דפשע שלא מכר ע"ש, ודבריו תמוהין שמסברא נראה דהא דשומר חייב למכור החמץ אין זה מחיובי שמירה, אלא זהו חיוב מדין השבת אבידה, כמו באבידה דאם חושש לאיבוד מוכר מה שמצא, וא"כ אם לא מכר לא קיים מצות השבת אבידה, אבל אין עליו חיוב שומר דליהוי פושע בשמירתו, ודברי המ"א צ"ע, ובמ"ב שם מביא באמת בשם רוב האחרונים שחולקין על המ"א וס"ל דפטור, שאינו צריך למכור אלא מטעם השבת אבידה ולא מצינו שמחוייב לשלם מי שאינו משיב אבידה, וכמ"ש.

ברמ' כתב דשומר מוכרו מכירה לשעתו ותמורה הרי אין שייך מכירה לזמן במכירת חמץ ולע"ד נראה להבין עומק סברת המ"א, ונקדים דיוק נפלא בלשון הרמב"ם פ"ז דשאלה ופקדון (ה"ג) "המפקיד חמץ אצל חבירו והגיע הפסח הרי זה לא יגע בו עד שעה חמישית מיום י"ד, מכאן ואילך יוצא ומוכרו בשוק לשעתו משום השב אבידה לבעלים" עכ"ל, ומה שפירש הרמב"ם "ומוכרו בשוק לשעתו" הוא תמורה, דאטו מועיל בחמץ מכירה לזמן, והיאך פוסק הרמב"ם שמוכר לשעתו לבד וצ"ע"ג, וכלשון הרמב"ם מובא בש"ע חשן משפט (סימן רצ"ב ס"ק י"ז) ע"ש.

בפתחי תשובה כ' ע"פ ד' המג"א דאם יכול למכרו לעכו"ם דיודע דיחזיר לו אחר הפסח אסור לו למכרו במכירה חלוטה ודבר נאה פירש בזה ה"פתחי תשובה" בח"מ שם, שהמ"א כאן (ס"ק ג') פוסק שאם הוא במקום שיכול למכרו לעכו"ם שיודע שיחזיר לו אחר הפסח אסור למכרו מכירה חלוטה ע"ש, ושפיר דייק הרמב"ם וש"ע שמוכרו לשעתו דהיינו באופן שבטוח שנכרי זה ימכור לו בחזרה לאחר הפסח וממילא יהיה מכירה לשעתו לבד, ולא שרי מכירה לעולמים כשאפשר כה"ג וא"ש.

לפ"ז נראה דשומר דיכול למכרו במכירה דילן חייב בזה מדיני השמירה אמנם במכירה חלוטה אינו אלא מדין השבת אבידה ולפי זה נראה שדברי המ"א מאירים, דכיון שאפשר למכור לנכרי לשעתו באופן שיחזיר החמץ גופא, א"כ חייב הוא בכך מדיני השמירה, וע"כ אם פשע ולא מכר הוה פשיעה בשמירה וחייב לשלם, ושומר חייב מדין השבת אבידה כה"ג מפני שהוא

שומר, דמאחר שיכול להחזיר החפץ גופא לבעלים באופן שמותר בהנאה, ולא כעפר בעלמא, חייב בזה מדיני השמירה, אבל אם אינו מוצא עכו"ם למכור לשעתו אלא לעולמים לחלוטין, בזה אינו מחוייב השומר למוכרו ולתת הדמים לבעלים אלא בגדר השבת אבידה, ואי לא עביד הכי באמת לא יהיה חייב לשלם.

שומר דיכול לקח אח"כ החמץ מהנכרי חייב בה מדיני שמירה אמנם אם אינו יכול חייב רק מדיני השבת אבידה

יוצא מדברינו שהדין דשומר שלא מכר חייב תלוי בזה, אם יכול למוכרו לשעתו ויחזיר לו החמץ לאחר הפסח, חייב בכך מעיקר דיני שומר ואם לא מכר כן חייב לשלם, ולכן לכתחילה צריך לחפש עכו"ם כה"ג, אבל אם אי אפשר אלא במכירה לחלוטין שיקבל הבעה"ב רק הדמים, חיובו הוא מדין השבת אבידה לבד וע"כ אם פשע ולא מכר אינו חייב לשלם וכמש"נ.

בקו' האבן העזר דחמץ של הקדש פוטר עצמו בזה מאחריות וא"כ יתחייב לבערו

ובזה תתיישב הערה נפלאה שתמה בספר "אבן העזר" על המ"א, שבגמרא (ו.) איתא דבחמץ של הקדש אינו צריך לעשות מחיצה וכו', ורב קאמר האי דינא, וקשה דהלוא רב ס"ל להלן (ל.) כרבי יהודא דחמץ לאחר הפסח אסור מה"ת, ואיסור זה הוא גם בחמץ של הקדש ועכו"ם, א"כ קשה לדעת הרמב"ם (פ"ב דשכירות) ששומר דהקדש חייב בפשיעה, דפשיעה מדין מזיק, ולדעת המג"א שרק אם החמץ בעין אומר הרי שלך לפניך, אבל בפשע ואינו בעין צריך לשלם, א"כ בכל חמץ של הקדש יהא השומר חייב באחריותו שפוטר עצמו במה

שפשע ולא מכר החמץ, והוה לן לומר דעובר בבל ימצא, ויצטרך לבער גם החמץ דהקדש וצע"ג, אע"כ מוכח דלא כמ"א.

מבאר דכה"ג אין זה מדיני השמירה רק מדין השבת אבידה דאינו יכול להחזירו לבעלו

ולדברינו הדברים מאירים שאם מוכרו לנכרי, לרבי יהודה דאסור לו לעולם, ע"כ מוכרו שיהא לנכרי לעולמים, שלישאל בעליו נאסר בהנאה אפילו דנכרי והקדש, ורק מוכרו לעולמים כדי להשיב הדמים לבעליו, בכה"ג החיוב הוא מדין השבת אבידה ואין ע"ז דין שומר להתחייב בבל ימצא, דרק כשיכול למוכרו ולהחזירו לבעליו ושרי בהנאה הוא דמחוייב באחריות ואם לא מכר ה"ה פשע וכמש"נ.

ובעיקר דברי "אבן העזר" שלרמב"ם דפשיעה חייב בעבדים שטרות וקרקעות דהוה כמזיק, א"כ ה"ה דחייב בהקדש תמה במ"ח (נ"ז) שבהקדש ועכו"ם שנתמעטו הלוא גם מזיק פטור, וא"כ ע"כ דברי הרמב"ם שמחייב בפושע קאי רק בעבדים שטרות וקרקעות ולא בעכו"ם והקדש שמזיק בהן פטור.

ולע"ד נראה שאין הכוונה ברמב"ם ששומר שפושע דינו כמזיק בידים, וחיובו מדין מזיק בעלמא, רק כוונת הרמב"ם שהתורה מיעטה עבדים שטרות וקרקעות מתשלומין, ואי נימא שגם פושע פטור, א"כ אינו שומר כלל, ונמצא שהמיעוט אינו מתשלומין אלא בעיקר דין שומר, ולכן מסתברא לן שפושע חייב, שהרי לא מיעטה התורה שאינו שומר אלא רק פטרתו מתשלומין, וא"כ הוא הדין בהמיעוט דעכו"ם והקדש בהאי פרשה, אמרינן דנתמעטו מתשלומין ולא מעיקר דין

שומר, ואף שמזיק פטור שומר חייב, כיון שקיבל ע"ע שמירה, ולא נתמעט מקרא מעיקר השמירה גם לגבי פשיעה, שא"כ אינו שומר כלל וכמ"ש.

בקו' הרעק"א בשומר דיכול לומר הרי שלך לפניך מדוע בנאבד חייב

וקושיא נאה תמה הגרע"א זצ"ל בהגהותיו על המ"א שמחייב אם פשע ולא מכר, ומ"מ בעין אומר לו הרי שלך לפניך, ותמה אי בעין אומר לו הרי שלך לפניך, היינו טעמא דבשומר נמי היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק ולא נתחייב בכך, א"כ בשומר חנם גם בנאבד אחר כך באונס היאך נחייבו, הלוא על הפשיעה שלא מכר פטור דהוה היזק שאינו ניכר, ומה שנאבד אחר כך אינו חייב דהוי אונס, וא"כ הוה לן לומר דפטור גם בנאבד ע"ש.

ולע"ד נראה דשומר בעלמא חייב להחזיר החפץ, ואם אינו בעין להחזירו, בזה אם פשע נתחייב לשלם את דמיו בשומר חנם, אבל כל זמן שהוא בעין מחזירו ויוצא בכך, ולכן בהיזק שאינו ניכר אף שאין לו דמים, כיון שהחמץ בעין מחזירו, אבל אם לא החזירו ונאבד, כיון שלא החזירו נתחייב בדמיו על ידי הפשיעה, שחיובו בפשיעה הוא או החפץ או הדמים, ולכן משלם דמיו כשנאבד מפני הפשיעה, דבזה נתחייב אם לא מחזיר החפץ, וע"כ מפני הפשיעה הוא דמשלם דמים גמורים כשויו בשעה שקיבל או פשע, ודברי המ"א ברורים בעזהשי"ת, (שוב מצאתי ב"אמרי בינה" הלכות פסח סימן י"ב שמביא השיטה מקובצת בב"ק (דף נ"ו). כסברת הגרע"א,

ודחה שם השיטה מקובצת שגמרא מפורשת היא בשומר ונעשה שור הנסקל דהוה היזק שאינו ניכר ואם נאבד חייב לשלם דמים).

ובאור שמח פ"ג דחמץ (ה"ח) מביא קושיית ה"אבן העזר, ומחדש שאין חיוב קבלת אחריות בחמץ עושה דליהוי מצוי ברשותו אלא כשעכשיו סיבת החיוב, כגון אם ייגנב עכשיו ויתחייב לשלם הוה מצוי ועובר, אבל בחמץ של הקדש שהחיוב רק מעיקרא שמלפני פסח פשע ולא מכר, אבל עכשיו יכול ליפטר עצמו מחיובו בהחזרת החמץ, בזה לא נקרא מצוי לעבור עלה ע"ש היטב שדן בזה.

וע"פ דבריו נראה לומר הסבר נפלא בירושלמי פ"ב דפסחים דאיתא התם שבקדשים שחייב באחריותן עובר בב"י לרבי שמעון דס"ל גורם לממון כממון דמי ע"ש, ותמוה הלוא מבואר בסוגיין דבחמץ לכ"ע כממון דמי ועובר, וכבר תמהו בזה המפרשים.

ולפי סברת ה"אור שמח" נראה לחלק, דבקדשים שחייב באחריותן דהיינו באמר הרי עלי ולא אמר הרי זה, אין החיוב מפני הגניבה או אבידה ופוטור עצמו בהחפץ, אלא דמעיקרא חייב עצמו קרבן ולא הביא, ובזה לא נקרא מצוי אלא אי גורם לממון כממון דמי וא"ש.



מתוך שיעור שנמסר בישיבה

בדין ב"י בקבלת אחריות

בגמ' ה' ע"ב "כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתיכו כיון שאילו מיגנב ואילו מיתביד

רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, לא קשיא הא דקביל עליה אחריות, הא דלא קביל עליה אחריות", ע"כ, והמבואר בגמ' דבחמץ של עכו"ם שקיבל עליו אחריות, חייב לבערו ועובר עליו בב"י.

והנה עיקר הענין צ"ב, דהלא בעכו"ם ליכא דין שמירה כלל, וכדאיתא בגמ' (ב"מ נז:): דאיכא קרא ד"רעהו" בשומרים למעט עכו"ם, וא"כ אינו חייב באחריות כלל, וע"כ צ"ל דמייירי באופן שקיבל על עצמו התחייבות פרטית על ידי קניין, ואז חל החיוב, ובזה הוא דאיירי בגמ' דעובר בב"י.

אולם צ"ב דהא בהקדש בכה"ג אינו עובר, וכמו שנתבאר לעיל ליישב בזה את סתירת הירושלמי לבבלי, דבירושלמי איתא דחמץ של הקדש באחריות הוא תלוי בפלוגתא דר"ש ורבנן אי דבר הגורם לממון כממון, ודלא כהבבלי דמבואר דבחמץ לכו"ע עוברין על דבר הגורם לממון, ונתבאר ליישב בזה, דהירושלמי איירי באופן שקיבל על עצמו אחריות פרטית וכחוב בעלמא ואינו חייב מכח דיני שמירה, ובזה אינו עובר בב"י משום דאין לו שייכות לחפץ כלל אלא הוי חוב ממון בעלמא שאם יארע לחפץ נזק הוא ישלם ואין להתחייבות איזה זיקה לחפץ דנימא דעובר על החפץ בב"י, ודווקא בהיכא שתוכן חיובו הוא מדין השמירה שיש לכל שומר איזה דין בעלים מסוים בחפץ, בזה הוא דנאמר שזה סיבה להטיל עליו וחובת ביעור.

וא"כ מעתה יקשה טובא דאיך אפשר לפרש את סוגיין בעכו"ם באופן שקיבל עליו אחריות בקבלה פרטית ידידה,

ברשותיכו קיימו ובעיתו לשלומי, כדילכון דמי ואסור, הניחא למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי, אלא למ"ד לאו כממון דמי מאי איכא למימר, שאני הכא דאמר לא ימצא, ע"כ.

ומבואר בזה, דבחמץ לכו"ע יש בו חיוב על דבר הגורם לממון כיון דכתיב לא ימצא, והנה בעמודי אור (סי' כב) ועוד אחר' הקשו בזה מדברי הירושלמי פ"ב ה"ב דפסחים דמבואר שם שאם הקדיש ונשאר עליו האחריות, הוא תלוי במחלוקת ר"ש ורבנן בדבר הגורם לממון, דלדעת ר"ש דהוא כממון הרי זה נאסר מדין חמץ, ולרבנן שאינו כממון פטור, וקשה טובא דזה סותר לדברי הגמ' כאן, והעמודי אור הניח בצ"ע וכתב דשמא י"ל דהירושל' פליג על הבבלי.

אמנם נראה ליישב בזה, דהנה בשומר הדין שמירה המוטל על השומר הוא מה שפועל את האחריות, ואילו בנידון הירושל' הרי אינו מכח הדין שמירה שמוטל עליו אלא זהו התחייבות מצידו לשלם, וא"כ י"ל דאם האחריות היא הגורם לחיוב כל ימצא, בזה הוא דאמרינן שנאמר חידוש התורה שיתחייב, (דאף בנפקד עכו"ם ע"י הקנין נעשה מחיובי שמירה, ויתבאר להלן) אבל אם לא באנו לחייבו מצד האחריות שבו אלא מכח מה שהוא חייב את עצמו, בזה לא נאמר הך מילתא, דרק בהיכא שחובת האחריות הוא מכח מה שהתורה הטילה עליו אחריות אז נאמר שבוזה חשביה רחמנא כשלו לחייבו על זה בביעור.

פסחים ה' ע"ב "אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים ת"ל לא ימצא, הא אמרת רישא שלך אי אתה

והלא בכה"ג אי"ז דין שומר כלל, אלא הוי התחייבות פרטית לשלם ממון מכיסו, ואינו עובר על החפץ בלאו דלא ימצא.

ואשר ייראה מוכח מזה, דהגם דעכו"ם נתמעט מדין שמירה, מ"מ יכול לקבל על עצמו דיני שמירה כשל תורה, ונעשה כשומר ממש, והדבר תלוי באופן התחייבותו, דיכול להתחייב לשלם תשלומין גרידא, ויכול גם לקבל על עצמו חיוב שמירה ולהיות כשומר לכל דבריו, ומכח הקבלה שלו חל עליו כל תורת דין שומר לגמרי וכמבואר בקצה"ח (צ"א סקמ"ז) דבכה"ג שמצד עצמו הוא פטור, והוא קיבל עליו התחייבות להיות כשומר, חל עליו חיוב שבועת השומרים, וממילא א"ש היטב הא דמבואר בגמ' דהיכא דקיבל על עצמו אחריות על חמצו של עכו"ם עובר בב"י, דאיירי היכא דקיבל על עצמו להיות שומר, ואז חל עליו דיני שומר לעבור עליו בב"י.

נחלקו הראשו' מהו חיוב האחריות הנצרך כדי לעבור בב"י, דעת הרמב"ם והמאירי ורבינו דוד שרק שומר שכר שחיובו הוא גם בגניבה ואבידה עובר בב"י, אבל שומר חנם שכל חיובו אינו אלא בפשיעה אינו עובר בב"י, אולם דעת הבה"ג והגאונים דגם בש"ח עובר בב"י, והרא"ש הוסיף דהרמב"ם דייק מלשון הגמ' דאמרינן "כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותיכו קיימו ובעיתו לשלומי, כדילכון דמי ואסור", ומשמע פשטות לשון הגמ' דרק באופן שחייב בגניבה ואבידה, עובר בב"י, אבל בש"ח דאינו חייב בגניבה ואבידה אינו

עובר בב"י, ובדעת הבה"ג כתב הרא"ש דס"ל דמה שאמרו בגמ' "דאילו מיגנב ואילו מיתביד" הכוונה היא אם מיגנב בפשיעה.

וביאר מחלוקתם נראה עפ"י הרמב"ם שפסק דאע"פ שבקרקעות ועבדים אין דין שמירה, מ"מ אם פשע חייב, וביאר הרמב"ם בטעמא דמילתא, דפושע הוי מזיק, ומזיק חייב אף בעשו"ק. והראב"ד השיג על הרמב"ם וכתב דהיכא דפטור מדין שומר, פטור נמי בפשיעה, והוכיח כן מדברי הגמ' בב"מ דפטור שאלה בבעלים הוא גם בפשיעה, והרי מבואר מזה להדיא דהיכא דנפטור מחיוב שמירה, נפטור נמי מפשיעה ול"א דחייב מדין מזיק, דהלא מזיק וודאי חייב בבעלים, וכבר כתב הש"ך (ס"ו ס"ק קכ"ו) ליישב את דעת הרמב"ם דחלוק גדר הפקעה דקרקעות משמירה לגדר הפקעה דשאלה בבעלים, דקרקעות הופקעו רק מתשלומין, אבל מגוף השמירה לא נתמעטו, ולכן כיון שהוא מקבל עליו לשמור קרקעות חייב לשמור ככל שומר, ואם פשע בחיובו ולא שמר כראוי, הוי פושע וחייב מדין מזיק, אבל שמירה בבעלים נתמעט לגמרי מדין שמירה, ואין בו תורת רשות של שמירה כלל, וממילא אינו חייב בפשיעה, דאינו פושע בחיובו שלא נתחייב כלל לשמור. (ומדין מזיק ממש אינו חייב דלא הזיק בידים).

והנה יש לחקור בגדר חיוב פשיעה מדין מזיק לדעת הרמב"ם, אם הוא מדין מזיק בעלמא וחיובו הוא מפרשת מזיקין דכל התורה כולה, ואף דבעלמא לא חשיב מזיק בלא מעשה בידים, אבל בשומר שקיבל עליו אחריות, פשיעתו גופא נחשבת

עוברים עליו בב"י, וביארו בגמ' דהיינו טעמא משום דדבר הגורם לממון כממון, והרי מפורש בגמ' דאמרינן דבר הגורם לממון גם היכא שאינו חייב אלא בגניבה ואבידה.

והנראה ליישב דעת הראב"ד, דהא דבשומר בחיוב של גניבה ואבידה לחוד לא אמרינן דבר הגורם לממון כממון דמי היינו דווקא בהיכא דיש בעלים אחר שהוא בעלים לגמרי על הממון ושייך טפי להטיל עליו את חיובי החפץ, דבזה לא מהני קבלת אחריות להחשיב את מי שיקבל על עצמו אחריות לבעלים יותר מהבעלים הגמור, אלא אם כן קיבל על עצמו קבלת אחריות גמורה דאונסין שאז זה עצמו משווה לו תורת בעלים, אבל בהיכא דליכא בעלים אחר שראוי לחייבו, מתחייב השומר מדין דבר הגורם לממון גם אם לא קיבל עליו אחריות, כיון שהוא הבעלים היחיד שראוי להטיל עליו את חובות הממון, ומעתה מבואר היטב דבסוגיין דאיירי שהמפקיד הוא עכו"ם וכמפורש בגמ', ואין המפקיד עובר בב"י שהרי הוא עכו"ם, בזה שפיר מתחייב השומר מדין דבר הגורם לממון אף בקבלת אחריות דגניבה ואבידה לחוד, ואה"נ דאם המפקיד הוא ישראל, בזה הנפקד לא יתחייב אלא אם קיבל עליו אחריות אונסין.

ועולה לפי"ז חידוש גדול, דבמחלוקת הראשונים מהו דרגת השמירה הנצרכת כדי להיאסר מדין כל יראה, ס"ל לראב"ד דעה שלישית הממוצעת ביניהם, דאם המפקיד הוא ישראל, אזי אין השומר חייב אלא אם קיבל עליו גם אחריות של

למעשה היזק, או דנימא דכיון דליכא מעשה בידיים, אינו חייב מדין מזיק דכל התורה, אלא דבדיני שמירה נחשב למזיק, וחיובו הוא מהלכות שומרים ולא מהלכות מזיק.

ונראה דבזה נחלקו הראשונים בסוגיין אם ש"ח עובר בב"י, דהרמב"ם ודעימיה ס"ל דגדר חיוב פשיעה בשומרים הוא מדין מזיק דעלמא ואינו מגדרי חיובי דיני שומרים כלל, ולכן ס"ל דש"ח אינו עובר בב"י כיון דכל חיובו הוא רק בפשיעה, ופשיעה אינה מחוייבת כלל מפרשת שומרים אלא מהלכות מזיקים, ולא חשיב קבלת אחריות על החפץ כדי שיתחייב עליו בב"י, אבל דעת הבה"ג והגאונים הוא דחיוב פשיעה הוא מדיני שומרים, ולכן גם ש"ח עובר בב"י, כיון דחיוב שמירה ידיה נחשב כקבלת אחריות על החפץ, דהא חיובו מדיני שומרים הוא.

ודעה שלישית שמצינו בזה, היא דעת הראב"ד אשר הובאה בשמ"ק בב"מ ל"ד, דהנה במתני' התם תנן דבנגנב החפץ מבית השומר, הגנב משלם כפל לבעלים, והקשה הראב"ד דלמה לא ישלם כפל לשומר, והלא כיון דדבר הגורם לממון כממון דמי, השומר חשיב בעלים והכפל שלו, ותירץ הראב"ד דלא אמרינן דבר הגורם לממון כממון אלא היכא דחייב באחריות אף באונסין וכשואל, אבל בשומר דעלמא אין חיוב השמירה ידיה נחשב לממון.

והקשו עליו רבים מהסוגיא דידן דמבואר בגמ' דרבא אמר דכיון דאי מתביד ואי מיגניב חייבים לשלם, דמשו"ה

אונסיין, ואילו אם המפקיד הוא עכו"ם, בזה סגי בשמירה דגניבה ואבידה לחוד כדי לחייב את השומר.

ונפק"מ רבתא להילכתא מכל זה הוא בחברות ביטוח, דהנה מצוי טובא אצל הרבה שיש על נכסיהם "ביטוח" והיינו התחייבות מחברות ביטוח שאם יארע נזק לנכסיהם, חברת הביטוח מחוייבת לשלם את הנזק, ומעתה יל"ד דבארץ ישראל כיון שחברות הביטוח הם בבעלות ישראל, לא יהני מכירת חמץ כלל, דאה"נ דהחמץ גופא שייך לעכו"ם, אבל חברת הביטוח שהם ישראל עוברים על החמץ מצד קבלת אחריות שלהם על החפץ דהו ככל שומר דעובר על כל יראה מדין דבר הגורם לממון, (וגם כלפי חברת הביטוח הרי זה דבר הגורם לממון), והחמץ הרי הוא נמצא ברשות ישראל, ושפיר עוברים עליו, וכיון שחברת הביטוח עוברים עליו בבל יראה, ממילא נאסר לכל ישראל דקי"ל כדעת הרמב"ם שחמץ של נכרי שקיבל עליו ישראל אחריות בפסח, כיון שישראל עובר עליו, הרי זה נאסר לכל ישראל בהנאה אף שהוא של הגוי, ומעתה גם לאחר מכירת חמץ אכתי הרי זה אסור לבעלים באכילה ובהנאה.

ועוד יש לדון בזה, דלפי"ז הבעלים יעבור גם בלאו דבל יראה ולא יהני מכירת חמץ, דמאחר שאם החפץ יאבד או יינזק חברת הביטוח ישלמו לו [ולא ישלמו לעכו"ם שמכר לו את החמץ], א"כ כלפיו הרי החמץ הוא דבר הגורם לממון, והוא עובר עליו ככל שומר שעובר על חמץ של מפקיד.

ורב אחד פירסם לאחרונה דלכן כל מי שיש לו חברת ביטוח עובר בב"י, ולכן סידר מכירת חמץ לחברת ביטוח של עכו"ם, ועשו הסדר שרק חברת ביטוח זו ישלמו ולא חברת הביטוח של ישראל, ולדעתו רק בזה אינו עובר בב"י ולא נאסר בהנאה.

אולם לדברינו אין לחוש לזה, דחברת ביטוח "אין להם חיוב שמירה" אלא הוי חיוב אחריות, ובזה אינו עובר בב"י, כיון דאין זה שייכות לחפץ גופא אלא חיוב תשלום מן הצד, ועל החפץ גופא אין לחברת הביטוח שום בעלות, ולכן אינו עובר בב"י.

התוס' להלן (מ"ו ע"ב ד"ה הואיל) הקשו דאיך ממעטים הקדש מקרא ד"לך" - דדרשין "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", והלא כיון דאי בעי מיתשיל עליה נחשב לשלו (וכדאמרין בגמ' כאן לגבי גניבה ואבידה דאי בעי מיגניב ומיתביד כ"ש דכה"ג דאי בעי מיתשיל עליו נחשב לשלו), ותירצו התוס' בב' אופנים, האופן האחד הוא דבאמת כל הפטור דהקדש איירי דווקא באופן שבא ליד גזבר וכמבואר בגמ' בכ"מ דבכה"ג לא מהני שאלה, וכמו בתרומה דבהגיע ליד כהן ל"מ שאלה, ולדברי התוס' בתירוץ זה, יש נפק"מ גדולה, דהיכא דלא אתי ליד כהן חייב אף בהקדש, אולם בפוסקים ובשאר מפרשים לא הובא חידוש זה.

ובתירוץ השני כתבו התוס' דשאני הקדש דכתיב "קדש לה'" ולכן אפילו אי בעי מיתשיל עליה, מ"מ

ישראל להחשיב את הממון כממון השייך לישראל, וממילא הרי הישראל מתחייב עליו כממונו.

ובזה יתבאר היטב דברי התוס' שכתבו דשאני הכא דכתיב לה', דכוונת התוס' הוא דכיון דהפטור הוא מצד מה שהוא של גבוה דהא כתיב לה', לכן פטורו הוא אפילו אם יכול להישאל עליו, דהא דיכול להישאל עליו זהו סברא בדיני ממון, דכיון שיכול להחזירו לרשותו על ידי שאלה, ממילא כבר השתא קודם השאלה נחשב לשלו, אבל כלפי חמץ דהפטור אינו מצד דיני ממון, אלא מצד קדושתו, לא שייכא כלל סברא דיכול להישאל עליו, דמ"מ השתא שלא נישאל עליו, הרי הוא קודש, ונפטר מצד קדושתו.

והנה בשו"ע הרב הקשה איך מותר לשרוף חמצו של עכו"ם, הא אסור להזיק נכסי עכו"ם, וכמש"כ הטור בריש הל' נזקין "כשם שאסור לגזול כן אסור להזיק", ומעתה מאחר שאסור לגזול מעכו"ם, כמו כן אסור להזיק עכו"ם, וא"כ באופן שקיבל פיקדון מעכו"ם שעובר על החמץ בב"י, איך מותר לשרפו, והלא אסור להזיק עכו"ם, ואין לו זכות לפגוע בזכותו של העכו"ם כדי לקיים מצווה.

וכתב בשו"ע הרב דמכאן מוכח דבעכו"ם מותר להזיק ע"מ לשלם, וזהו חידוש רב, ונראה לדון באופן אחר, דאע"פ דבעלמא אסור להזיק עכו"ם ע"מ לשלם, אבל הכא דעושה כן מחמת ציווי התורה והוא מחויב בשריפה זו, מותר להזיק ע"מ לשלם, אבל בעלמא לא הותר, דוודאי

חשיב של גבוה, והתוס' סתמו ולא ביארו כוונתם (מ"ש היכא דכתיב לה' דמשו"ה לא מהני סברא דאי בעי מיתשיל עליה), והנראה לבאר כוונת התוס', דהנה חלוק גדר מיעוטא דהקדש ממיעוטא דעכו"ם, דהקדש נתמעט מצד מעלתו וקדושתו שאין ראוי לשרוף דבר קדוש, אולם עכו"ם נתמעט מצד הממונות של עכו"ם דזהו הפוטר, ויסוד לזה נראה מלשון הגמ' דכלפי הפטור דאינו שלו הנלמד מקרא ד"לך", לשון הגמ' הוא - "אבל אתה רואה של עכו"ם ושל הקדש, אולם לגבי החיוב דילפינן מקרא דלא ימצא, לשון הגמ' הוא - "יכול יקבל פיקדונות מן העכו"ם ת"ל לא ימצא", והנה יש לדקדק מ"ש דכלפי הפטור אמרו גם הקדש וגם עכו"ם, אבל כלפי החיוב דפקדונות אמרו רק עכו"ם ולא הזכירו הקדש, דהא כמו שבקיבל פקדון מעכו"ם חייב מצד קבלת אחריות כיון דדבר הגורם לממון כממון וכמבואר בגמ', כמו כן גם בהקדש יתחייב מטעם זה היכא דחייב באחריותו.

ואשר נראה מוכרח מזה דבהקדש פטורו אמור אפילו באופן שהוא חייב באחריותו, והביאור בזה הוא, דבהקדש שישוד דין פטורו הוא מחמת קדושתו, פטור אפילו אם יש לבעליו תורת ממון מדין ממון הגורם לממון, דכיון דהפטור הוא מצד קדושתו, א"כ קדושתו קיימא גם היכא דיש לבעלים בו תורת ממון, ומשו"ה פטור אפילו בקיבל עליו אחריות, ודווקא בעכו"ם דהפטור הוא מצד מה שאין הממון שלו, בזה הוא דמהני קבלת אחריות של

מזכות הבעלות של העכו"ם הוא שלא יינזק גם ע"מ להשתלם, ורק היכא דבלא"ה צריך לשרוף, הותר ע"מ לשלם.

הנה הרא"ש (סי' ד') הביא מחלוקת ראשונים אם המפקיד עובר בב"י בחמץ שהנפקד קיבל עליו אחריות, [דהגמ' איירי על הנפקד דכיון דחייב באחריות נחשב לממונו כלפי חמץ, אבל הגמ' לא איירי על המפקיד אם הוא חייב], וכתב הרא"ש בשם רבינו יונה דהמפקיד חייב, ובשם הגאונים כתב הרא"ש דהמפקיד פטור, וכתב השאג"א דהגאונים דס"ל דהמפקיד פטור, אי"ז משום שהנפקד קיבל אחריות, אלא משום דס"ל כהרמב"ן עה"ת דבחמץ כיון דכתיב "בתיכם" אינו עובר אלא אם החמץ ברשותו ובביתו, ולכן הכא אין המפקיד עובר כיון שהחמץ אינו בביתו, ובאחרונים יש שנחלקו על השאג"א ופירשו בדעת הגאונים דאפילו אי בעלמא לא בעינן "בתיכם", כאן המפקיד אינו עובר בב"י, דטעם הפטור דהמפקיד אינו משום שאינו בביתו, אלא משום שהנפקד קיבל עליו אחריות, ואכמ"ל. (ונפק"מ בלא קיבל אחריות).

סתירת הסוגיות בדין דבר הגורם לממון היכא דאיתיה בעיפה והמסתעף מזה

פסחים ה' ע"ב "איכא דאמרי הניחא למ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, היינו דאיצטריך לא ימצא, אלא למ"ד כממון דמי לא ימצא למה לי, איצטריך סד"א הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי, קמ"ל", ע"כ.

והעולה מבואר בגמ' דכל כמה דאיתיה בעיניה לא אמרינן בזה דבר הגורם לממון כממון, ומשו"ה איצטריך

קרא דלא ימצא, ובקצה"ח (סי' שפ"ו סק"ז) הקשה דבסנהדרין קי"ב איתא דבהמת קדשים של עיר הנידחת חשיב ממון בעלים לדעת ר"ש דדבר הגורם לממון כממון, והרי היא בכלל "שללה" לגבי דין מיתה, והרי מבואר להדיא דאע"ג דהבהמה בעין, מ"מ לר"ש אמרינן בזה דבר הגורם לממון כממון, וזהו סתירה גלויה לסוגיין דמבואר להדיא דדינא דדבר הגורן לממון הוא רק היכא דליתיה בעיניה.

ועוד הקשה שם הקצה"ח מתוספתא (פ"ק פ"ד ה"א) דאיתא שם דלר"ש דדבר הגורם לממון כממון, שור של הקדש שהזיק, הבעלים חייב לשלם דמי נזק משום דחשיב ממונו, והרי להדיא בתוספתא דאע"ג דהוא בעין מ"מ אמרינן בזה דבר הגורם לממון כממון, ודלא כסוגיין.

וכן יש להקשות עוד מדברי הירושלמי (פ"ב ה"ב) דאליבא דר"ש דדבר הגורם לממון כממון, בחמץ של פסח שהוא חייב באחריותו, עובר עליו בב"י, וצ"ב דהלא איתיה בעיניה, ובזה לא אמרינן דבר הגורם לממון כממון דמי.

מחלוקת האחרונים בגדר הילפותא מלא ימצא ונפק"מ בזה ליישוב סתירת הסוגיות

אמנם באמת נחלקו האחרונים בביאור עיקר האמור בסוגיין, דהשאג"א (סי' ע"ז) נקט דכוונת הגמ' הוא דאע"ג דבעלמא לא אמרינן דבר הגורם לממון כממון היכא דאיתיה בעיניה, מ"מ בחמץ הוי גזיה"כ דעובר בב"י בכה"ג, אולם בצל"ח בסוגיין (ד"ה ואומר אני) פירש דקרא דלא ימצא קמ"ל כללא בהלכות דבר הגורם לממון דגם היכא דאיתיה בעיניה אמרינן דבר הגורם לממון כממון.

ומעתה לדעת הצ"ח לא קשה כלל כל הקושיות הנ"ל, דאח"נ אי לאו קרא דלא ימצא הו"א דגם בעיר הנידחת וכו' לא אמרינן דבר הגורם לממון, והתם איירי לאחר קרא דלא ימצא, אבל לדעת השאג"א דהוא גזה"כ מסויימת בחמץ, שפיר קשיא קושיות הנ"ל דמה נענה על כל הנך גמרות דמבואר שם להדיא דאמרינן דבר הגורם לממון כממון בעלמא היכא דאיתיה בעיניה, ואע"ג דליכא התם גזיה"כ לאסור בכה"ג.

תוכן הסברה לחלק א איתיה בעיניה או ליתיה בעיניה ויישוב סתירת הסוגיות לפי"ז

ואשר יראה ליישב בכ"ז, בהקדם מה שנראה לבאר בעיקר גדר החילוק בין אם איתיה בעיניה או לא, דהענין בזה הוא, דהא דבכל שומר באנו להחשיבו כבעלים מכח דבר הגורם לממון, הוא מפני שאם ייגנב או יאבד, נחשב שהחפץ שלו, [וכמפורש בלשון הגמ' "כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותיכו קאי"], ולכן כל זמן דאיתיה בעיניה – והחפץ עדיין לא נגנב ולא חל חיוב תשלום, עדיין אין החפץ עומד ברשותו, ורק מהרגע שנאבד ונעשה ל"ליתיה בעין" וחל חיוב תשלום, אז עומד ברשותו, ונחשב כבעלים עליו.

ואשר לפי"ז נראה דהדבר תלוי במחלוקת תרי לישני בגמ' בכתובות (ל"ד:): בזמן חלות חיוב תשלום דשואל, אם הוא חל מיד בשעת שאלה, או דזמן חלות החיוב הוא רק בשעת אונס, [ונפק"מ מבואר שם בגמ' במת השואל לאחר שאלה וקודם אונס, דאם המחייב הוא בשעת אונסין א"א

לחייבו שהרי כבר מת, ונחלקו בזה שני לשונות בגמ' והוא מחלוקת הפוסקים היאך קיי"ל להלכה].

ונראה דכל דברי הגמ' דידן דכל עוד שלא נאבד אין החפץ עומד ברשות שומר, זהו רק להך לישנא בגמ' שם דהמחייב הוא בשעת אונסין, דבזה אמרינן דכל עוד שהוא לא נאנס אכתי אין החפץ עומד ברשותו, אבל להך לישנא בגמ' שם דהמחייב הוא שעת שאלה, אזי גם באיתיה בעין, מ"מ כבר חל החיוב תשלום, והרי החפץ עומד ברשותו כבר קודם שאלה.

ואשר לפי"ז נראה דיש ליישב היטב סתירת הסוגיות, דסוגיין אזלא כמ"ד דהמחייב הוא משעת אונסין וכמוש"נ, ואילו הסוגיין דסנהדרין והתוספתא ס"ל דהמחייב הוא משעת שאלה.

חילוק רב בין ש"ח וש"ש לשואל בגדר המחייב בתשלומין

אמנם נראה לבאר בזה באופן אחר, דהנה נראה לייסד, דבש"ח וש"ש דכל חיובו הוא דווקא אם לא שמר כראוי, בזה לית מאן דפליג דהחיוב חל רק משעת שנגנב ולא משעת קבלת השמירה, (א.ה. יעוי' בתלמיד הרשב"א בב"מ [צ"ו]. שנראה לא כן, ועיי' היטב ברמב"ן וברשב"א בקידושין [כח א], ואכמ"ל) שהרי המחייב הוא מה שלא שמר, אבל בשואל דגם באופן ששמר הרי הוא חייב לשלם, בזה הוא דס"ל לחד לישנא בגמ' בכתובות דהמחייב הוא משעת קבלת השאלה.

ואשר לפי"ז מבוארים היטב דברי הגמ' בסוגיין דכל עוד דאיתיה בעיניה

לא אמרינן דבר הגורם לממון כממון, דכיון דסוגיין איירי בש"ש [או גם בש"ח], בזה לכו"ע החיוב אינו חל אלא משעת גניבה, ומשו"ה לכו"ע כל עוד דאיתיה בעיניה לא אמרינן דבר הגורם לממון כממון, כיון שקודם הגניבה עדיין לא חל שום חיוב.

לפי"ז יתבאר דברי רש"י בגדר השמירה הנצרכת לאסור כל יראה

ולדברינו נראה לבאר את שיטת רש"י שהביאו התוס' בכ"מ (ב"מ פ"ב ע"ב ד"ה איתמר, ובשבועות מ"ד ע"א ד"ה שומר אבידה), דהנה כבר הבאנו לעיל כמה דעות בראשונים באיזה דרגת שמירה עובר בב"י, דיש ראשו' דס"ל דרק ש"ש ולא ש"ח, ויש ראשונים דס"ל דגם ש"ח עובר בב"י, אולם התוס' שם הביאו בשם רש"י חידוש רב, דרק שואל או המקבל עליו חיוב אחריות אפילו באונסין עובר בב"י, ודברי רש"י צריכים ביאור דמ"ש דרק היכא דחייב באונסין, עובר בב"י.

אמנם לדברינו העניין מבואר כמין חומר, דאם אינו חייב באונסין לא אמרינן דבר הגורם לממון כממון, כיון שכל עוד לא נאבד לא חל אכתי שום חיוב, ואמרינן בזה סברת הגמ' דכיון דאי איתיה בעיניה הדר למריה, ורק בשואל עובר בב"י משום דלא שייך ביה סברת הגמ' לחלק אי איתיה בעיניה או לאו.

בקדשים לא שייך לחלק אי איתיה בעיניה ולפי"ז יתישב קושיית הקצה"ח

אולם עיקר דברינו לחלק בין שומרים לשואל, דבשומרים לכו"ע המחייב הוא שעת גניבה, לא נמצא כן בפוסקים, ואשר על כן הנראה ליישב קושיות הקצה"ח באופן אחר, דהנה חלוק גדר

המחייב תשלום שיש בכל שומר מגדר המחייב דקדשים שחייב באחריותו, דבשומר המחייב הוא מה שהחפץ נאבד ואילו בקדשים המחייב אינו מה שנאבד הבהמה, אלא חייב מכח קבלת נדרו, דאכתי רמי עליה חיובא מכח מה שאמר מעיקרא הרי עלי קרבן, ולא נפטר מחיובו על ידי ייחוד הבהמה לצורך קיום נדרו, ולכן כשנאבדה הבהמה, הדר עליה החיוב הראשון מכח קבלת הנדר.

ולפי"ז נראה פשוט דבקדשים לא שייך לחלק כלל אם איתיה בעיניה, דגם כאשר איתיה בעיניה, מ"מ כבר חל החיוב להביא קרבן אחר אם קרבן זה יאבד, שהרי סיבת המחייב שלו אינו כלל מכח מה שהבהמה נאבדה, ולא דמי לשומר דכל עוד לא נאבד החפץ עדיין לא חל חיוב תשלום.

ומעתה מתיישב היטב קושיות הקצה"ח, דכל קושיות הקצה"ח הוא מצוירים שאירי בקדשים, ובהו ודאי אמרינן דבר הגורם לממון כממון גם היכא דאיתיה בעיניה, וכל דברי הגמ' כאן לחלק אי איתיה בעיניה אינם אמורים בקדשים, שו"מ כן בחזון יחזקאל ב"ק פ"ד ה"ב בשם הגר"ח ז"ל.

דברי השרידי אש בביאור פשט הגמ' ויישוב קושיות הקצה"ח לפי"ז

ובאופן נוסף נראה ליישב את קושיות הקצה"ח לפי"מ ששמעתי מבעל שרידי אש הגר"י ווינברג זצ"ל לבאר באופן חדש את עיקר האמור בסוגיין, דאין כוונת הגמ' לחלק בהלכות דבר הגורם לממון כממון אם הוא איתיה בעיניה או לא, אלא דברי הגמ' מוסבין על עניין אחר לגמרי,

בדין ב"י בחמץ שאינו שלו

פסחים ה' ע"ב "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים", ופירש"י (ד"ה לפי שנאמר) וז"ל, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה בגבולין של אחרים כגון נכרי ושל גבוה עכ"ל, ונודע בזה דברי הגר"א (תמ"ג ס"ב) שדייק מלשון רש"י שכתב "כגון נכרי", דמשמע דדוקא בשל נכרי פטור, אבל המחזיק חמץ של ישראל חבירו עובר..

ולכאורה צ"ע מנ"ל להגר"א להוכיח מדברי רש"י אלו דעובר בב"י על החזקת חמץ של חבירו ברשותו, הלא בדברי רש"י לא נאמר כלל "שהוא עובר עליו", אלא כתב רק דבכה"ג לא איירי קרא לפוטרו מביעור, ושפיר י"ל דהא דצריך לבערו אי"ז מפני שהוא עובר עליו, אלא מפני שחבירו עובר, ומוטל עליו לבער כדי להציל חבירו מאיסור וכדאיתא בב"ק (צח:) "חמץ בפסח הכל מצווין עליו לבערו", וכיוצא בזה יש להקשות על דברי השע"צ (תמ"ג סק"כ) שהביא לדעת הרי"צ גיאנות דס"ל כהגר"א כיון שכתב שצריך לבער חמץ של ישראל חבירו, וצ"ע דמה הראיה ממש"כ דצריך לבערו, הא י"ל דמבערו משום שחבירו עובר עליו.

והנראה מוכח בדעת הגר"א דס"ל כהרמב"ן (ע"ה"ת, ועוד ראשונים לקמן ו.) דחמץ שאינו נמצא ברשותו אינו עובר עליו כיון דכתיב "בתיכם", ומעתה מבוארים היטב דברי הגר"א, דכיון דחבירו אינו עובר שהרי אינו ברשותו, א"כ ע"כ הא דצריך לבערו היינו משום דהוא עצמו עובר משום בל יראה על

דהנה בחמץ אי לאו דעשאו הכתוב כאילו ברשותו לא היה עובר עליו, ועל נידון זה מוסב סברת הגמ', דהו"א דכיון דאי איתיה בעיניה הדר בעיניה לבעלים, א"כ אפשר דבזה לא עשאו הכתוב לשלו שהרי הוא צריך להחזירו לבעלים והחפץ שייך לבעלים ואי אפשר לעשותו בעלים על זה, וכך מתפרש לשון הגמ' - "הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי" - הואיל וכי איתיה הדר בעיניה - ויחזור לבעלים, א"כ "לאו ברשותיה קאי" - והיינו דלא עשאו הכתוב כאילו ברשותו, ולזה בעינן קרא דהתורה עשאו ברשותו גם היכא דאינו ברשותו, וא"כ אין מקום כלל לקושיות הקצה"ח.

לפירוש השרידי אש, מוכח מהגמ' דלא חל ביטול בחמץ שקיבל עליו אחריות

ולדברי השרידי אש, נוכל ללמוד מכאן הוכחה למחלוקת האחרונים אי מהני ביטול בחמץ שקיבל עליו אחריות, דדעת השאג"א (סי' ע"ז) דלא מהני בזה ביטול כיון שאינו שלו ואינו יכול להפקיר דבר שאינו שלו, וא"כ חמץ שקיבל עליו אחריות חמור טפי מחמץ דעלמא, דחמץ שקיבל עליו אחריות אינו יכול לבטל כיון שאינו שלו, אמנם יש אחרונים החולקים (א"ה ע' בית מאיר תל"א ס"א, ואמרי בינה הלכות פסח סי' ב') וס"ל דכיון דכלפי חמץ התורה עשאו כשלו, לכן יכול גם לבטל.

ונראה דלדברי השרידי אש וודאי דלא יוכל לבטל, דהתורה לא עשאו לשלו כלפי חמץ, שהרי צריך להחזירו לבעליו, אלא זהו גזיה"כ שעובר מ"מ, וא"כ וודאי דצדקו דברי השאג"א דאינו יכול לבטל, שהרי אינו שלו.

חמץ חבירו. (א. ה. אמנם ד' השעה"צ עדיין צ"ע מה הוכיח דשמא ס"ל דלא בעינן בתיכם).

ונראה להוכיח עוד כדעת הגר"א מקושיית התוס' (ד"ה אבל), שהקשו מ"ש חמץ מחלה – דבחלה בעינן ב' קראי אחד למעט עכו"ם, והשני למעט הקדש, ואילו בחמץ סגי בפסוק אחד למעט תרוייהו. והנה אי נימא דעל חמץ של חבירו אינו עובר, א"כ ל"ק כלל קושיית התוס', דוודאי לא דמי לחלה, דבחלה המגלגל עיסת חבירו חייב, וע"כ גדר הפטור בעכו"ם ובהקדש אינו מצד מה שאינו שלו, אלא הוי מיעוט מסוים דמיעטיה רחמנא להקדש מצד היותו הקדש, וכמו"כ גם עכו"ם נתמעט מצד היותו של עכו"ם, ולא מצד שאינם שלו, אבל בחמץ דבעינן "שלו", א"כ הא דעכו"ם והקדש נתמעטו אי"ז משום דהם הקדש או עכו"ם, אלא משום שאינם שלו, ולכן מחד קרא ילפינן לתרוייהו. (וכה"ק השאג"א ספ"ג).

וע"כ מבואר בקושיית התוס' כדברי הגר"א דבחמץ של ישראל חבירו עובר, וא"כ גדר המיעוט מהקדש וחמץ הוא הלכה מסוימת בהקדש שנפטר מצד היותו הקדש, וכמו"כ בעכו"ם מצד היותו של עכו"ם, ושפיר קשיא קושיית תוס' מ"ט לא בעינן לזה תרי קראי וכדאשכחן בחלה דבעינן תרי קראי.

והנראה ליישב קושיית התוס', דגם אליבא דהגר"א דחמץ של חבירו חייב, מ"מ דרשינן "לך" שיהיה חמץ

של ישראל, ואשר על כן בהקדש ועכו"ם מאחר שאינו של ישראל הרי הם נפטרים מצד שאינם לך ואי"צ תרי קראי.

ולפי"ז נמצא, דבחמץ של הפקר אינו עובר עליו דאי"ז 'לך', וזהו חידוש, שהרי בפשוטו מאחר שלא מצינו קרא בהפקר א"כ הרי אין פטור, דהא לא בעינן שלו כלל, ודווקא הקדש ועכו"ם נתמעטו, אמנם לדרכינו בעינן חמץ של ישראל, אבל הפקר אינו עובר עליו.

אולם בפנ"י כתב דבאמת בהפקר עוברים, דהתורה מיעטה דווקא עכו"ם והקדש, ובזה פירש למה רש"י מיאן בפירוש התוס' דביטול הוא הפקר, משום דס"ל לרש"י דבהפקר נמי עובר, אבל לכאור' דברי הפנ"י נסתרים מהגמ' דמבואר בגמ' דאי לאו שעשאו הכתוב ברשותו לא היה עובר על חמץ וצ"כ דהרי גם בהפקר עובר, והנראה בזה בדעת הפנ"י, דשאני חמץ שהוא איסורי הנאה, ובזה אין שייך בעלות כלל כיון שאינו מאכל הראוי מצד עצמו, ולכן אפילו אם בהפקר עובר היינו משום שהוא חפצא של ממון, אבל באיסורי הנאה שאינו בעצמותו חפצא של ממון בכה"ג אין עוברין עליו.

אמנם נראה לפרש את קושיית התוס' גם לדעת הפנ"י, דאה"נ דהמיעוט הוא ממה שאינו שלו, אבל מ"מ איצטריך קרא להקדש, משום דהו"א דהקדש נחשב כשלו הואיל ויכול לישאל עליו ולעשותו לשלו, וכדאיתא בגמ' בהא דחייבים על הקדש בגניבה ואבידה הוא משום דיכול להישאל עליו, וממילא אי נימא הכי א"ש היטב קושיית התוס' גם לדעת הפנ"י, דאפילו

לאחר שנתמעט מקרא כל היכא אינו שלו, אבל מ"מ צריך פסוק להא דהקדש נחשב לאינו שלו.

ונראה להוכיח כדברינו דבהפקר חייב, דהנה רש"י כתב דמיעוטא דהקדש איירי בבדק הבית, ומשמע להדיא דבקדושת הגוף לא איירי קרא, וצ"ב מ"ש, ומ"ט בלחמי תודה לא נתמעט מהאי קרא.

ואשר נראה בדעת רש"י עפ"י מה שייסד לן הגר"ח דחלוק ביסודו קדושת בדק הבית מקדושת הגוף, שבקדושת הגוף אמרינן "מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן" ואינו עובר מרשותו, אבל בבדק הבית מבואר בגמ' "מה לי מכר לשמים ומה לי מכר להדיוט" ומבואר שעובר מרשותו, ומעתה יתבאר היטב דברי רש"י, דבקדושת הגוף לא איירי קרא למעטו מאיסור חמץ כיון שנשאר שלו.

אולם הדבר תלוי בגדר המיעוט דהקדש, דלהפנ"י דאפילו בהפקר חייב, והמיעוט הוא מצד היותו הקדש, א"כ אין שום חילוק בין בדק הבית לקדושת הגוף, דהא בלא"ה הרי גם בהפקר חייב, וע"כ דגדר הפטור הוא דין מגזה"כ לפטור הקדש, וא"כ מה לי אם הוא קדוש בקדושת הגוף או לא, אבל לדברינו שבהפקר פטור, הדברים מבוארים היטב, דכפי שנתבאר הרי גדר הפטור האמור בהקדש הוא מצד מה שאינו של איש ישראל, וע"ז שפיר כתב רש"י דרק קדשי בדק הבית נחשב לאינו של ישראל, אבל קדושת הגוף נחשב של ישראל, ואת"ש.

עוד יש להוכיח כדברינו, דבגמ' להלן ו' ע"ב אמרינן דבפירושים אינו עובר

עליהם ומדמי לה לסופי תאנים דהם הפקר, ומשמע פשטות דברי הגמ' דפירושים נמי פטורים מדין הפקר.

אמנם הרמב"ן (ד:) כתב מסברא דבהפקר חייב, כיון שהוא רוצה בקיומו שרוצה לזכות בו אח"כ, ולכן מסתברא שהתורה אסרה להחזיק בבית חמץ של הפקר כשהוא רוצה בקיומו לזכותו לעצמו, ומשום כך עוברין בו בכל יראה ודלא כמש"כ, אבל הביא הרמב"ן מהירושלמי שחמץ של הפקר אינו עובר עליו, והרי להדיא שבהפקר פטור וכמשנ"ת.

הנה כבר הבאנו לעיל דדעת הראשונים דדוקא בבתיכם עובר בכל יראה, וצ"ע מהא דאיתא בגמ' מצא חמץ ביו"ט כופה עליו את הכלי, ולדעת הרמב"ן יקשה מ"ט לא נימא ליה שיפקיר את המקום וממילא בזה כבר אינו עובר דהא כתיב "בתיכם", [ואפילו אם חמץ של הפקר ברשותו עובר אבל חמץ שלו ברשות הפקר ודאי אינו עובר דהא כתיב "בתיכם"], ואף שהפקר אסור בשבת (א. ה. רוב הראשונים דלא כמאירי במגן אבות פ"ח), הכא שאני דכמו שאסור מתנה ביו"ט, ובלולב מותר כיון שהוא צורך מצוה, גם כאן הוא צורך מצווה, וא"כ תיקשי מ"ט הוא צריך לכפות את הכלי.

והשאג"א עמד בקושיא זו, וחידש מכח זה, דאע"פ שאין עוברין על חמץ שאינו בביתו, אבל אם החמץ כבר היה בביתו מאחר שהוא כבר עבר עליו, בכה"ג לא מהני להפקיר, שכמו שהתורה עשאו ברשותו אע"פ שהפקירו דהא החפץ הוא הפקר מצד האיסורי הנאה שבו ואפ"ה

עובר עליו, כמו כן גם לא יהני מה שיניח את החפץ ברה"ר או שיפקיר את רשותו, דכל זה נכלל בחיוב חמץ.

אולם דברי השאג"א צריכים ביאור, מה הדימוי להא דאינו יכול להפקיר חמצו לאחר שעבר עליו, דהתם היינו טעמא משום שאין תופס ההפקר כיון שכבר אינו שלו, אבל בהפקיר את רשותו הרי אין שום מניעה לחלות ההפקר והרי ודאי דחל ההפקר, ותו עובר עליו דכתיב "בבתיכם" וזהו אינו בכלל "בבתיכם".

וביאור תירוץ השאג"א הוא, דמצוות תשביתו היא מצוה דרמיא על הגברא, וכיון שחל עליו מצוות תשביתו אינו יכול להשליכו לרשות הרבים, דמצוות תשביתו היא שהוטל עליו לבערו, והוא חובה דרמי אקרקפתא דגברא ואשר על כן לא יהני ליה מה שהפקיר את החפץ, אמנם הרי כבר נודע מה שייסד הגר"ח דלדעת רבנן מצוות תשביתו הוא מצוה על הגברא ועיקר דרישת המצוה הוא שלא יהיה לגברא חמץ, (ורק לדעת רבי יהודה הוי מהלכות החמץ בעצמותו שנדרש בו קיום שהוא יושבת מהעולם.) והיינו דמצוות תשביתו הוא שלא יעבור בכל יראה, א"כ הרי אינו עובר בכל יראה בזה שהפקירו.

ואשר נראה ליישב באופן אחר, דנראה לומר דיסוד מה שנאמר בתורה "בתיכם" אין המכוון בו במה שהבית הוא שלו בהלכות ממון, אלא הכוונה היא למה שהוא תחת שליטתו, ואשר ממילא נראה דאמנם אה"נ אם החמץ מונח ברה"ר תו אין שייך לומר שיעבור עליו כיון שאינו תחת שליטתו, אבל אם מפקיר את רשותו אינו

מועיל דבכה"ג עובר כיון שהוא עדיין שולט עליו, ולכן במצא חמץ ביו"ט צריך דווקא לכפות עליו את הכלי.

ולפי דברינו נראה לדון בדברי השו"ע הרב שחידש, דאם הטמין ברשות חבירו חמץ והסתיר אותו באופן שרק המטמין יכול לדעת על קיומו שם ולקחת אותו, המטמין אינו עובר משום שאינו ברשותו, [והא דבהניח ביד שומר חייב, היינו משום שהשומר שומר עבורו וזה נחשב כאילו הרשות שלן], אולם לדברינו יש לדון בזה, דכיון שהמקום של החמץ משמש עבורו לשמירת החפץ שהוא מוטמן שם עבורו, אפשר דהרי זה בכלל בתיכם כיון דבתיכם אין הכוונה רשות ממון אלא שהוא תחת שליטתו.

ובעיקר דעת הרמב"ן דבחמץ של הפקר שמונח ברשותו ורצה בקיומו הרי הוא עובר עליו, הנה יש לעמוד בזה שבאמת זהו דבר חידוש, דהלא בחמץ של עכו"ם (כגון בכל מכירת חמץ) שנמצא ברשותו, הדין הוא שאפילו אם רוצה בקיומו ומקפיד שהגוי לא ייקחנו, מ"מ אינו עובר כיון שאינו שלו, ומ"מ בהפקר צידד הרמב"ן דעובר בכה"ג כיון שרוצה בקיומו, ועוד יבואר בעזה"י.

בדעת הרמב"ן דחמץ שאינו ברשותו אינו עובר עליו

קושיא מסוגיין ע"ד הרמב"ן דחמץ שאינו ברשותו אינו עובר עליו

גרסינן בגמ' – 'אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ ביו"ט כופה עליו את הכלי', והנה כבר הבאנו מה שנחלקו הראשונים אי איירי בביטלו דווקא או

אפילו בלא ביטלו, דדעת רש"י דאיירי דווקא בביטלו, והא דכופה עליו את הכלי הוא כדי שלא יבוא לאכלו, ולדעת הרמב"ם איירי אפילו בלא ביטלו, ומ"מ אינו מבערו ביו"ט וכמוש"נ בארוכה לעיל.

והנה יש להקשות לדעת הרמב"ם דאיירי בלא ביטלו, דהנה דעת הרמב"ן [עה"ת] דכיון דכתיב 'בתיכם', אין עוברים על לאו דבל יראה אלא בחמץ הנמצא ברשותו, אבל חמץ שאינו ברשותו דאינו בכלל בתיכם אינו עובר עליו, וולעיל הבאנו דהשאג"א פירש דהגאונים דס"ל דהמפקיד חמצו אינו עובר עליו, ס"ל כהרמב"ן דבעינן ביתו דווקא, ולכן המפקיד אינו עובר משום דהחמץ אינו בביתו, וזהו דלא כהרא"ש שפירש בדעת הגאונים דהיינו משום דהנפקד קיבל אחריות, ואכמ"ל].

ומעתה יש להקשות טובא, מ"ט סגי בהא דכופה עליו את הכלי ביו"ט באופן שלא ביטלו, הלא אף לאחר דכפה את הכלי אכתי הוא עובר על לאו דב"י, [אלא דמ"מ הותר הדבר משום אונס או משום מוקצה וכמוש"נ לעיל], ולדעת הרמב"ן הרי יש היכ"ת לפטור עצמו מב"י לגמרי, והיינו על ידי שיפקיר את מקום החמץ [ולצורך מצוה שרי להפקיר אף ביו"ט], ואז לא יעבור בב"י כיון שהחמץ אינו בביתו, ולכאורה לדעת הרמב"ם דסוגיין איירי בלא ביטלו, יש מכאן ראייה דלא כהרמב"ן.

ישוב הקושיא עפי"ד השאג"א

ובפשוטו י"ל בזה עפי"ד השאג"א שחידש חידוש רב, דכל מש"כ הרמב"ן דאם אינו ברשותו אינו עובר

עליו, היינו דוקא אם הוציאו מביתו קודם הפסח, אבל אם כבר עבר על ב"י אין מועיל מה שאינו בביתו, ומעתה א"ש טובא דהמוצא חמץ ביו"ט, לא מהני שיפקיר את מקום החמץ כיון דכבר עבר על ב"י, [ונפק"מ לדינא מדברי השאג"א, בשכח למכור חמצו בער"פ לגוי, דאינו יכול לזרקו לרשות הרבים דהא עשאו הכתוב ברשותו וצריך דווקא לבערו].

ביאור דברי השאג"א

אולם גוף דברי השאג"א צ"ב, דמה לי אם כבר עבר עליו או לא, והלא כיון דכתיב בתורה 'בבתיכם', והוא מוציא מביתו, הרי אין זה בכלל בתיכם, ואיך אפשר שיעבור עליו בימי הפסח, והלא אין זה 'בתיכם' שדיברה עליו תורה.

והנראה לפרש בכוונת השאג"א, דכיון דעיקר החיוב דב"י הוא מכח עשאו הכתוב, א"כ כמו שעשה הכתוב את החמץ לשלו כמו כן עשה הכתוב את החמץ ל'ברשותו', דיסוד העניין דעשאו הכתוב הוא, דכדי להתחייב עשאו הכתוב כאילו הוא שלו, וא"כ כ"ש דכדי להתחייב יעשנו הכתוב כאילו החמץ ברשותו, ואשר על כן לא מהני מה שמוציא את החמץ מביתו בפסח – או שמפקיר את מקום החמץ, דכיון דכבר נכנס הפסח ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, נחשב הדבר כאילו הוא בבתיכם, כיון דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

ביאור חדש בגדר 'ברשותו' לדעת הרמב"ן

אמנם בעיקר קושייתנו מסוגיין ע"ד הרמב"ן נראה ליישב בזה באופן אחר, והוא עפ"י מה שנראה לייסד דבעיקר

לפי"ז יתישב היטב הקושיא מסוגיין ע"ד הרמב"ן
ומעתה מיושב היטב דלא שייך להקשות
 אליבא דהרמב"ן דיפקיר את
 מקום החמץ, כיון שאף אם יפקיר את מקום
 החמץ בער"פ, אכתי יעבור עליו, כיון
 שהוא תחת שליטתו ורשותו, וכמוש"נ.



ח"ו סימן ק

חמץ המבוטח בחברת ביטוח
בבעלות ישראל אם עובר בבל יראה
בגמ' פסחים (ה:) איתא, ונפסק כן בשו"ע
 (סימן ת"מ) דילפינן מקרא ד"לא
 ימצא" שחמץ של עכו"ם שהפקידו אצל
 ישראל וקיבל ישראל אחריות עליו, שאם
 יאבד החמץ יצטרך לשלם, עובר עליו
 הישראל בב"י אם הניח את החמץ ברשותו,
 ושורש הדבר (וכדמשמע מלשון הגמ' פסחים ה:
 הניחא למ"ד דבר הגורם לממון וכו') דלגבי
 איסור חמץ ילפינן, דכל היכא שהחמץ גורם
 לממון (שאם יאבד החמץ - יצטרך לשלם ממון)
 כממון דמי וחשיב כחמצו"ל. וצריך עיון,

היסוד שכ' הרמב"ן דבעינן ביתו, אין
 המכוון בזה לביתו ממש, אלא הכוונה
 דומיא דביתו שהוא תחת שליטתו, ויש
 להכריח כן דביתו אין הכוונה דווקא בית,
 שהרי גם בכיסו עובר, וע"כ ד'ביתו' היינו
 כל מה דדמיא לביתו, ומעתה כיון דיש לנו
 לדמות מסברא כל מה דדמיא לביתו, נראה
 דמסתברא דכל מה שתחת שליטתו הוי
 דומיא דביתו, דזהו הגדר בביתו – דבר
 שהוא שולט עליו"ב.

ויסוד הדברים נראה מהקדש דכתיב ביה
 כי יקדיש איש את 'ביתו', וכתב
 הרמב"ן (ריש פרק שור שנגח את הפרה)
 שאם הגזלן מניח לנגזל לקחת את חפצו,
 קרינן ביה ביתו של נגזל, ויכול הנגזל
 להקדישו, כיון שהוא תחת שליטתו אע"פ
 שאינו בביתו ממש, ואכמ"ל, והרי מבואר
 בזה כמוש"נ דמש"כ בתורה 'ביתו' הכוונה
 הוא דומיא דביתו שהוא תחת שליטתו,
 ואי"צ שיהיה בביתו כפשוטו.

יב. והנה יש לדון לפי"ז באופן שעומד על יד חמצו הנמצא ברשות הרבים ומשגיח עליו, אי נימא דחשיב בתיכם
 לדעת הרמב"ן כיון שהוא משומר לו ונמצא תחת שליטתו, ונפק"מ רבתא לדינא, אם יש להחמיר לדעת הרמב"ן
 שהחמץ שמקיימים בו מצוות תשביתו בער"פ יהיה נמצא ברשותו ממש, או דסגי שיעמוד על ידו ברשות הרבים
 במקום הנפרד לו שהוא משגיח עליו ושולט עליו, והיותר נראה בזה דלא חשיב בתיכם בכה"ג, דבעינן 'מקום
 המשומר' דומיא דבתיכם דהבית גופא שומר על החפץ, אבל ברשות הרבים דאינו נמצא במקום המשומר אלא
 דהגברא שומר על החפץ לא חשיב בתיכם, ולכן לדעת הרמב"ן יש לשרוף את החמץ בתוך ביתו או כליו (א"ה),
 או בתוך ד' אמותיו בסמטא, ומיהו אכתי אין הדבר מוכרע כן. (שמענו מרבינו שליט"א לאחר השיעור, ונכתב
 כהבנת הכותב).

יג. והא דאם קבל אחריות על חמץ שאינו ברשותו - אינו עובר היינו מכיון שמהתורה אינו עובר בעל החמץ בב"י
 אלא דוקא כשנמצא ברשותו וכדכתיב בקרא בבתיכם ומדברי סופרים עובר גם אם אינו ברשות בעליו ובחמץ של
 נכרי שקיבל עליו אחריות אוקמה אדאורייתא שאינו עובר אא"כ החמץ ברשותו וכמבואר שם ברמב"ן, ועיין בשו"ע
 הגר"ז סימן ת"מ שמבאר היטב דבר זה. [ואמנם דעת ר"ת ועוד ראשונים שבקבלת אחריות אינו נעשה בחמצו
 אלא כשהחמץ מסור בידו לטלטלו ולפנותו לכל מקום שירצה כמו חמץ שלו ממש, ולכן ביחד לו זוית בתוך ביתו
 שאין החמץ מסור ביד הישראל לטלטלו מזוית זו למקום אחר, אין צריך לבערו אף אם קיבל עליו אחריות. וא"כ,
 בחברת ביטוח שאין החמץ מסור בידם לטלטלו ולהניחו במקום שירצו אינו חשוב כחמצם ול"ק כל מה שהערכנו

שהיום בארץ ישראל שבעלי החנויות מבוטחים בחברת ביטוח בבעלות יהודי, יוצא שכשמוכר בעל החנות את חמצו לעכו"ם, עדיין נשאר החמץ באחריות ישראל בעל החברת ביטוח, ואפילו אם יש לישראל רק מניות בחברת ביטוח, הלוא גם בזה חששו הפוסקים שבעלי מניות נחשבים כבעלי החברה, ועכ"פ כשיש לבעלים היהודי חלק ניכר וידוע במניות אז בודאי נקרא בבעלותו], ונמצא דלשיטת הגר"א וצל"ח ובית מאיר (הובא במשנ"ב סי' ת"מ ס"ק י"ד, וע"ש בשעה"צ שכן דעת הבה"ג והרי"צ גאות) דס"ל שאם מונח בביתו חמץ של ישראל אחר, עובר בב"י אפילו אם לא קיבל אחריות, יוצא דבנד"ד שהחברת ביטוח של ישראל מקבלים אחריות על החמץ (דחשיב כחמץ של ישראל וכנ"ל), הרי בעל החנות עובר בב"י שהרי מונח ברשותו חמץ של ישראל אחר.

ואף שבשטר המכירה השכיר את מקום ואף החמץ לנכרי, מ"מ הרי דעת רש"י הרמב"ם והשו"ע, שהמניח חמץ של עכו"ם שקיבל עליו אחריות ברשותו שהשכיר לנכרי, עובר בב"י דעדיין חשיב כהניח החמץ ברשותו מכיון שקי"ל דשכירות לא קני (עי' משנ"ב סי' ת"מ ס"ק ג' ובשעה"צ שם), ולשיטתם יוצא דה"נ אם הניח חמצו (ולדעת הגר"א וש"פ הנ"ל, אפילו חמץ של ישראל אחר) ברשותו שהשכיר לנכרי עובר בב"י, דעדיין חשיב כהניח החמץ ברשותו.

וביותר תמהני על מה סומכים במכירת חמץ שלנו, שהרבה פעמים גם שטח החנות עצמה מבוטח עם החמץ, וא"כ הו"ל החנות כרשותו של בעלי חברת הביטוח, [דהא ילפינן מקרא ד"לא ימצא" דלגבי איסור חמץ חשבינן גורם לממון כממון, (ולכן אם קיבל אחריות על חמץ הוא כחמצו ועובר עלה), וא"כ כשדיינינן אי הוי רשותו לענין איסור חמץ, בעינן למימר דכל היכא דהרשות גורם לממון כשקיבל אחריות על המקום] הרי"ז חשיב ברשותו, ונמצא שבעל החברת ביטוח עובר בב"י כיון שהניח חמץ שקיבל עליו אחריות ברשותו (ודעת הרבה פוסקים, שגם כשעובר בב"י על חמץ שקיבל עליו אחריות, נאסר לאחר הפסח באכילה והנאה). מיהו אין הדבר מוכרח, די"ל דהא דילפינן מקרא ד"לא ימצא" דלענין חמץ אמרינן גורם לממון כממון, אי"ז ילפותא דכל מה שנוגע לענין איסור חמץ חשבינן גורם לממון כממון, אלא הילפותא הוא רק לענין החמץ עצמו דעלה מיירי קרא "דלא ימצא", אבל לענין הרשות שמונח החמץ, לא ילפינן לזה דגורם לממון כממון ואי"ז חשיב רשותו אלא כאשר הוא רשותו (ממש).

ויש לדחות דהא דאיתא בגמ' דילפינן מקרא דלא ימצא דשומר שקיבל אחריות על חמץ עובר, אין כוונת הגמ' דילפינן דכל היכי דהחמץ גורם לממון עובר בב"י, אלא ילפינן רק דבחוב אחריות בשומר עובר בב"י, והיינו טעמא שגדר אחריות שומר היינו שאם יאבד החפץ

כאן מיהו ע"ש במשנ"ב סי' ת"מ ס"ק ג' שלכתחילה יש להחמיר כדעת רש"י רמב"ם ושו"ע דס"ל שבקבלת אחריות בלבד חשוב כחמצו, ורק בדיעבד לענין איסור חמץ לאחר הפסח יש להקל ולסמוך על דעת ר"ת ועוד ראשונים].

יחשב שקנהו להתחייב בדמיו, וכעין קנין גזילה. (וכדחזינו, שנעשה שומר ע"י שעשה קנין בחפץ, הרי שחיוב שומר אינו משום שהשומר חייב את עצמו לשלם כשיאבד, דלא שייך לחייב עצמו אלא בקנין סודר, וע"כ שהחיוב תשלומין הוא משום שקנה החפץ להתחייב בדמיו, וכן חזינו שהשומר חשיב כבעלים להתחייב לשלם כשהשור הזיק). ולפי"ז נמצא דחברת ביטוח שאין להם דין שומר לא חשיב חמצם כלל.

מיהו, אין לומר כן, שהרי דעת הרמב"ם, ש"גוי אלם שהפקיד חמצו אצל ישראל, וכופהו ואונסו לשלם אם יאבד או יגנב, אף על פי שלא קבל עליו אחריות חייב לבערו". חזינו מדבריו, שאע"פ שאין לו דין שומר, מ"מ כיון דהחמץ גורם לממון שבפועל מפסיד ממון על ידי איבוד החפץ, הרי זה מחויב לבערו, (דס"ל כמשנ"ת דגדר הילפותא מלא ימצא הוא, דלענין איסור חמץ אמרינן גורם לממון כממון). ואף להחולקין על הרמב"ם, הרי כתב במ"ב שאף אם לא קבל עליו אחריות אבל לפי חוק המלכות מתחייב באחריות החמץ, אז כ"ע מודו דעובר. הרי מבואר מדבריהם, שאע"פ שאין לו דין שומר, מ"מ אם החמץ גורם לממון ה"ה מחויב לבערו. (וע"כ צ"ל וכמשנ"ת דגדר הילפותא מ"לא ימצא" הוא דלענין איסור חמץ אמרינן גורם לממון כממון).

ויש להעיר שיש היום חברת ספינות "צים" מהגדולים בעולם, שהיא בבעלותם של יהודים, ובעלי הספינות אחראים על הרכוש הנמצא בספינה (שאף שבעלי הספינות מבטיחים הרכוש אצל חברת ביטוח, מ"מ נתברר לי שגם בעלי הספינות אחראים על הרכוש, ואם יופסד הרכוש יכול בעליו לתבוע מבעל הספינה), וא"כ חמץ שמובילים אותו

בספינות בימי הפסח, אף שהחמץ שייך לנכרי, מ"מ בעלי הספינה היהודים שאחראים עליו עברו בבל ימצא, ונאסר החמץ באכילה לאחר הפסח וכמ"ש במשנ"ב סי' ת"מ סק"ה. (ואף אם בעלי הספינה מכרו החמץ שבאחריותם לנכרי, הרי"ז פלוגתא אם מועיל המכירה להיפטר מהאיסור, עיין משנ"ב שם סק"ד). ולא שמענו מעוררין ליהזר בזה, וצריך לדחוק דסומכין דכיון דחברת הספינות היא חברה בע"מ, הרי"ז כמו שאין בעלים שאחראים לחמץ (עיין מוע"ז ח"ג סי' רס"ט), ויש לצרף עוד סניפים להתיר ואכמ"ל.



מו"ז סימן צח [ח"ד רפז]

בענין קבלת אחריות בחמץ

במ"א סימן ת"מ מביא המ"א לענין חמץ שקיבל עליו אחריות שאם הגוי לוקח בפסח חמצו בחזרה מותר לתת לו, ותמה הגרע"א קושייא נפלאה, והא בחמץ שקיבל עלה אחריות עובר בבל יראה, ומחוייב לתקן האיסור בהשבתה, וא"כ היאך מותר לתת לו והא מבטל בכך המ"ע.

ואלולא דמסתפינא אמינא בזה דבר חדש, דבחמץ שקיבל עלה אחריות לכ"ע השבתתו בכל דבר, ואפילו לרבי יהודא דס"ל דבעינן שריפה דוקא, שיסוד הטעם דבעי בחמץ שריפה היינו מפני שיליף מנותר, והתם בעינן שריפה מפני האיסור הנאה וגם מפני שעבר על בל תותירו, וכאן בחמץ דנכרי שקיבל עלה אחריות, מכח האיסור הנאה אין חיוב שאיון שום חיוב לבער ערלה וחמץ דנכרי אף שאסורין בהנאה, ויסוד החיוב רק מפני

שיעבר בבל יראה ובל ימצא, ויש לומר שיגם לרבי יהודה אין צריך בזה שריפה דוקא דלא דמי לנותר וד"ל. סימן תמ"א במ"א מסתפק בהרהיך חמצו כמשכון לעכו"ם ולא אמר מעכשיו דאסור בהנאה, אם הישראל מחוייב לפדותו כדי שלא ישילם חובו באסורי הנאה, ועיין בשעה"צ כאן (ס"ק י"ב) דטוען שאין זה בכלל פורע חובו שאינו אלא הפקעת הלואתו ע"ש.

ואני תמה דבעצם המפרשים כבר תמהו על עיקר הדין היאך שייך קבלת אחריות על חמצו של עכו"ם, והלוא אפילו קיבל אחריות אין עליו חיוב שהפקעת הלואתו שרי, ויש מי שמכריח מכאן כשיטת הרמב"ם שמחייב גם בעכו"ם אנס דהוה כקבלת אחריות אף שבעצם אין חיוב.

אמנם העיקר נראה דאף שהפקעת הלואתו שרי, היינו דישראל שרי להשתמט ואין עליו חובת הגוף לשלם, אבל העכו"ם גופא גם מדינא שרי לתבוע שלא נפקע החוב, וזהו הדין דקבלת אחריות שיחייבין בחמץ דבזה פוטר עצמו שהעכו"ם אינו תובעו והוה בכך מצוי, וא"כ כאן נמי נהנה כפורע חובו באסורי הנאה, שהעכו"ם לא יתבע ממנו כעיקר דינו, וזהו לדעת המ"א האיסור כאן.



מו"ז סימן יב [ח"ד רעב]

זמן ביטול חמץ ובגדרי קבלת אחריות וגורם לממון

בשיטת הרמב"ם דחייב באחריותו אפי' ע"י אנס עובר בבל יראה

בפסחים (ה:) מרבינן שאם קיבל אחריות על חמצו של נכרי עובר דכתיב

לא ימצא, ומסקינן "כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאלו מיגניב או מיתביד ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי, הניחא למ"ד גורם לממון דמי אלא למ"ד לאו כממון דמי מאי איכא למימר, שאני הכא דכתיב לא ימצא, איכא דאמרי הניחא למ"ד לאו כממון דמי היינו דכתיב לא ימצא אלא למ"ד כממון דמי לא ימצא למה לי, איצטריך סד"א הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי קמ"ל" ע"ש.

והרמב"ם פוסק בפ"ד דחמץ ומצה (ה"ד) שאפילו לא קיבל אחריות אם האנס חייבו לשלם אם נגנב או נאבד חייב לבערו, וז"ל "עכו"ם אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל אם יודע הישראל שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואנסו לשלם אף על פי שלא קיבל אחריות הרי זה חייב לבערו שהרי נחשב כאלו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו" ע"ש, הרי שאפילו לא קיבל אחריות רק האנס מחייבו בע"כ נמי עובר בבל יראה, והראב"ד שם משיג שבני חילא הלוא לא נאסר וכמבואר בפסחים (ל:) "דאמר רבא כי הוינן בי רב נחמן כי הוה נפקי שבעה יומי דפסחא אמר לן פוקו וזבינו חמירא דבני חילא" ע"ש.

והמ"ז נמי מכריח שלא כשיטת הרמב"ם בעכו"ם אנס שחייבין בבל יראה, ראשית מעיקר סוגיית הגמרא לעיל דמקשינן למ"ד כממון דמי למה צריך קרא דלא ימצא לחייב בחמץ שקיבל עלה אחריות והא הוה גורם לממון דכממון דמי, ולשיטת הרמב"ם הלוא צריך קרא דכאן חייבין גם בעכו"ם אנס שאין בזה דין גורם לממון דבעלמא, וכן מדייק מלשון הגמרא

והיינו שדין תורה בחמץ דבאחריות שלו, אבל באנס לא פירש דנעשית בשלו, שאינו אלא מצוי כמ"ש, רק "נחשב כאלו הוא שלו" במצוי אף שלא נעשית שלו, וכן לא רמז בה"ג שנאסר לאחר הפסח דהוה חידוש לפי שאפילו בזה נאסר, דלדברינו כה"ג שלא קיבל אחריות לא נעשית כשלו וע"כ לא נאסר באנס כמ"ש (ולפי זה חולק על רבינו חננאל דמשמע בפסחים ל. דלשיטתו באנס נמי נאסר לאחר הפסח ע"ש ולעיל ה: וצ"ב).

ומעתה נפרקו בפשיטות סוגיית הגמרא, דבברייתא מבואר בקיבל פקדונות מנכרי דעובר דכתיב לא ימצא, ורבא מוסיף שאפילו באנס חייבין, ועליו מקשינן תיכף בשלמא למ"ד כממון דמי יש לומר דכאן דכתיב לא ימצא חידוש דחייבין גם בעכו"ם אנס מפני דמצוי, אבל למ"ד לאו כממון דמי הלוא צריך קרא לקיבל ע"ע אחריות וא"כ מנלן שבעכו"ם אנס חייבין, ומתריצין דמאחר דכתיב לא ימצא חייבין בכל גוונא ואפילו באנס דהוה עכ"פ מצוי, ושוב מביא שיש מקשין על הברייתא דמרבה פקדונות מן העכו"ם מדכתיב לא ימצא, בשלמא למ"ד לאו כממון דמי צריך האי רבוי, אבל למ"ד כממון דמי למה צריך רבוי, וליכא למימר שצריך לאנס, שהקושיא על הברייתא דמיירי בקיבל פקדונות מן העכו"ם, ומתרץ דבקיבל פקדון מן העכו"ם לא שייך דין גורם לממון כממון דמי כיון דאיתא בעינא ולכן צריך קרא לרבווי וא"ש.

ולדברינו הלוא בקושיא ראשונה בגמרא הוכחה לשיטת הרמב"ם ואין שום קושיא מסוגיין, וכן במצוי אם אינו

"בעירו מבתייכו" ולשיטת הראב"ד שם שלא אנסו כלל ואם רצונם להחזיר אין מקפידים א"ש, אבל לשיטת הרמב"ם הלוא צריך ביעור ממש, וע"כ מסיק דהעיקר שאין עוברין בעכו"ם אנס וכהראב"ד ומי שפוסק כן לא הפסיד ע"ש.

מבאר דדין החיוב בעכו"ם אנס אינו משום דהוא בעלם ודין החיוב הוה רק משום דנחשב מצוי אצלו

ולע"ד נראה דבר חדש בשיטת הרמב"ם בעכו"ם אנס, ואף שלדידיה עוברין בכל יראה, לא חידשה תורה בזה שיש לו בעלות כיון שלא קיבל על עצמו, והחיוב רק מפני שמצוי, ולכן אף דבחמץ שקיבל עלה אחריות נאסר לאחר הפסח, היינו מפני שבאחריות הוה כבעלות ולכן אסרו לאחר הפסח, אבל חמץ של נכרי שאין לו בהחמץ כלום שלא קיבל אחריות, רק נקרא מצוי מפני האנס נראה כהפוסקים שגם להרמב"ם לא אסרו אחר הפסח, וכן בזה אם אינו ברשותו סגי דתו אינו מצוי וכמו שנבאר. (ומ"מ ייחד לחוד אינו מועיל באנס ולכן השמיט הרמב"ם דין ייחד לגמרי, אבל ברשות אחר סגי באנס להרמב"ם כמ"ש וא"ש).

בלא קיבל אחריות באנס אינו נאסר אחר הפסח

ואפשר שיש לדייק כן בלשון הרמב"ם גופא ששינה לשונו קצת, ובה"ג מסיק שאם לא קיבל אחריות מותר לקיימו ומותר לאכול ממנו אחר הפסח, ומבואר מדבריו שאם קיבל אחריות אסור גם לאחר הפסח, (ודלא כ"חק יעקב" שמפרש שלא אסרו אחר פסח חמץ שקיבל עלה אחריות, ובפמ"ג מבאר דברי הירושלמי פ"ב ה"ג ואכ"מ).

והעיקר שהרמב"ם מדייק "הואיל וקיבל עלה אחריות נעשית כשלו"

דדידיה נינהו קמ"ל ע"ש, וקשה לרבי שמעון באמת הלוא גורם לממון כממון דמי והוה ידיה, ולדברינו ניחא כיון שיש בעלים בעיר אחרת ואיתא בעינא לאו ידיה נינהו בגורם לממון דקבלת אחריות לכ"ע, ואחריות לחוד לא סגי וא"ש.

ובזה תתישב נמי קושיית הקצוה"ח שם במוכר עבדו ע"מ שישמשנו שלשים יום דפליגי אי קנין פירות כקנין הגוף דמי או לא, וקשה הא למ"ד גורם לממון כממון דמי, כיון דשלו לאחר שלשים יום אמרינן גורם לממון וכממון דמי, וכדאיתא כעין זה בפסחים כט: ע"ש באוכל חמץ של הקדש, וכיון שכן הכא נמי נימא גורם לממון כממון דמי, ולדברינו ניחא דבאיתא בעינא ויש כאן בעלים לא אמרינן גורם לממון כממון דמי וכמ"ש, והכא איתא בעינא העבד, ויש בעלים בתוך שלשים, וא"כ מדין גורם לממון לא נפקע כה"ג בעלותו כמ"ש, וא"ש שבזה לא אמרינן גורם לממון כממון דמי וז"ב, שוב נזכרתי שכבר תירץ כעין זה בשו"ת "עונג יום טוב" וכמ"ש נ.

ובב"ק (עא:) במסרו לשומר והזיק בבית שומר והועד בבית שומר ונגמר דינו בבית שומר וגורם לממון כממון דמי ע"ש, התם נמי אין בעלים, דהשור אסור בהנאה ולכן אמרינן "לאו דמריה קטבח", וכה"ג גם כשהשור בעינא אמרינן גורם לממון כממון דמי, והגנב חייב על כך כפל לשומר דהוה שלו מדין גורם לממון.

ותתישב נמי פליאה עצומה שתמהו בגונב אחר הגנב דפטור מכפל, וקשה לרבי שמעון דגורם לממון כממון דמי למה פטור הא הגנב חייב

ברשותו סגי, ואם כי יש פוסקים שמחמירים בכל גוונא לדעת הרמב"ם, נראה העיקר בדבריו כמו שפירשנו והכל א"ש בעזהשי"ת.

ובעיקר דברי הגמרא דמחלק שאם איתא בעינא אין דין גורם לממון כממון דמי תמה בקצוה"ח בשם בנו רבי יוסף (סימן שפ"ו סק"ז) שבסנהדרין (דף ק"ב:): איתא דבקדשים שחייב באחריותן לר"ש כממון דמי אף דאיתא בעינא ויש כאן דין עיר הנדחת והניח בצ"ע, וכן קשה מב"מ (נח). דלר"ש קדשים שחייב באחריותן יש בהם דין מכירה ואונאה, וקשה הא איתא בעינא ובהו אין דין גורם לממון כממון דמי וצ"ב.

ולע"ד נראה דהא ודאי בקדשים שחייב באחריותן כיון שאין בזה בעלים דהקדושו למזבח אמרינן דגורם לממון כממון דמי ואפילו איתא בעינא, אבל כאן שעכו"ם הפקיד והוא הבעלים, והישראל רק קיבל אחריות, בליטא בעינא דוקא והוא חייב באחריותו לשלם עבורו נחשב כשלו, אבל באיתא בעינא ויש בעלים לא נעשה בגורם לממון לחוד הבעלים במקום שיש בעלים ממש, וא"ש דבסנהדרין וב"מ שאין בעלים דמיירי בקדשי מזבח שחייב באחריותן, באיתא בעינא נמי אמרינן גורם לממון כממון דמי אבל בחמץ שיש בעלים דהיינו הנכרי, לא נעשה מדין גורם לממון דישאל באיתא בעינא, וא"ש דברי הגמרא כאן בפסחים ואין בזה סתירה כלל.

ונראה שבזה א"ש הא דאיתא התם בסנהדרין (ק"ב.) שאם אחד מאנשי עיר הנדחת קיבלו אחריות ס"ד

באחריות וא"כ כממון דמי, ויש כאן בעלים ונחייב לו כפל כמו בקדשים שחייב באחריותו, ולדברינו ניחא שגורם לממון כממון דמי היינו דוקא כשאין בעלים כמו בקדשים, או אפילו יש בעלים כשנגנב או נאבד ואינו בעין שצריך לשלם הוה שלו דשומר, אבל כאן איתא עוד בעינא אצל הגנב כשנגנב ויש בעלים וצריך היה להחזירו בעינא לבעלים, וכה"ג לא אמרינן גורם לממון כממון דמי שתהא שלו ונחייב לו כפל וא"ש (ולפי זה צ"ב דברי הראב"ד ר"פ המפקיד שנביא להלן) ול"ק קושיית הקצוה"ח מדברי התוספתא בפ"ד דב"ק דהקדש שחייב באחריותו אם הזיק נותן נזקו, וקשה הא באיתא בעינא לא אמרינן כממון דמי, ולדברינו בקדשים שאין בעלים אמרינן גם באיתא בעינא כמ"ש וא"ש.

גדר הדין דלא מהפ מתנה ע"מ להחזיר בחמץ במ"א כ' דהוא רק חומרא ותמוה דהרי נכלל בגורם לממון ולדברינו דדוקא בלכא בעלים גול"מ א"ש

ומתיישב נמי הא דלא מהני שנותן לנכרי החמץ במתנה ע"מ להחזיר, והמ"א (תמ"ח) מביא שזה רק חומרא בחמץ, ותמהו הא במתנה ע"מ להחזיר לכמה פוסקים יסודו קנין הגוף לזמן ובכלה הזמן שקבע נעשית ממילא שלו (עיין קצוה"ח סימן רמ"א), וא"כ יתחייב

מה"ת בבל יראה מדין גורם לממון דבחמץ עוברין, ויש לומר דהתם דוקא (בפסחים כ"ט.) בחמץ של הקדש אין בעלים וע"כ סגי בגורם לממון גם באיתא בעינא, אבל כשיש בפסח בעלים והוה שלו בפסח וכגון במתנה ע"מ להחזיר לא מהני גורם לממון באיתא בעינא וא"ש.י.

מבאר דדוקא בבהמה דקדושת הגוף לכא בעלים ובקדושת דמים נחשב דהוא הבעלים

ואלולא דמסתפינא אמינא עוד ע"פ דברינו דבר חדש, שרק בבהמת הקדש בקדושת הגוף אין בעלים, וע"כ באחריות דהוה גורם לממון הוה שלו, אבל בקדושת בדק הבית דאמרינן "מה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לגבוה" והוה שנוי רשות ממש (עיין תוס' ב"ק עו. ד"ה והשתא) הוה כיש בעלים אחר דלא מהני קבלת אחריות באיתא בעינא, וא"כ קדשים שחייב באחריותו לר"ש היינו בבהמת הקדש דוקא ולא בקדשי בדק הבית, וא"ש דבב"ק התם (עו.) מקשינן דהוה שחיטה שאינה ראויה ולא מפרש בפשיטות דמיירי בבדק הבית, ולדברינו היינו טעמא דר"ש לא קאי בבדק הבית, וכן בסנהדרין (קיב.) מוקי ר"ל הא דקדשי מזבח ימותו כשחייב באחריות וכר"ש, וקשה הא כה"ג גם בקדושת בדק הבית ימותו, וע"כ נראה דר"ש לא קאי

מתנה על מנת להחזיר בחמץ

יד.

סימן תמ"ח (במ"א ס"ק ז) דלא מהני בחמץ מתנה ע"מ להחזיר משום חומרא דחמץ, ותמה הגרע"א נימא דאסור שאם העכו"ם אינו מחזיר אינו שלו למפרע ועובר, ותיריך שאז הישראל ימחול לו חובו ע"ש, וקשה נימא הואיל ואי לא מחיל ולא החזיר הוה שלו אסור, וצ"ל דתרי הואיל לא אמרינן, עיין תוס' פסחים מו: כעין זה, ולכן ס"ל דמדינא שרי ורק משום חומרא דחמץ מחמירין.

ולע"ד נראה ליישב באופן אחר, דאם מסר לנכרי חמץ במתנה ע"מ להחזיר, כוונתו באופן המועיל דוקא, והיינו שיתחייב לשלם החמץ או דמיו, ואם לא יחזיר ע"כ יתן הדמים, וכה"ג המתנה חל ולכן בעצם שרי שאין לחוש מידי, שבעל כרחו יחזיר החמץ או דמיו, והאסור כה"ג רק משום חומרא דחמץ וא"ש.

בקדושת בדק הבית כלל וא"ש, שוב מצאתי שכבר העיר לחלק כן מרן הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל (יו"ד מ"ו) ומטעם אחר.

דהדיוט, אבל עיקר דברינו כאן לעיל לחלק דרשות אחר ממש שאני א"ש לכ"ע בעזהשי"ת ודו"ק היטב בכ"ז.

ואני תמה שלא הביא דברי הירושלמי בפ"ב דפסחים דמפורש דלא כמ"ש, דהתם מבואר להדיא דקדשים שחייב באחריותן לר"ש דוקא עובר בבל יראה ע"ש, הרי בחמץ דהוה בקדושת בדק הבית לר"ש כממון דמי ודלא כמ"ש, ואין לומר דמיירי בלחמי תודה שאין מביאין בי"ד וכמבואר בפסחים (יג:), ואם קידש אתמול בכלי שנתקדש בקדושת הגוף נפסל בלינה, ומשמע דמיירי בקדושת בדק הבית כפשוטו ובקיבל אחריות לר"ש דוקא עוברין, דס"ל גם בקדושת בדק הבית בקיבל אחריות גורם לממון כממון דמי (והאחרונים נתקשו טובא בדברי הירושלמי והלוא בחמץ גם לרבנן כממון דמי ואכמ"ל).

וכן לע"ד מש"ס דילן קצת הוכחה שאין עוברין בהקדש אף שקיבל עלה אחריות, דבברייטא (מובא בפסחים ה:) פוטר דנכרי והקדש, ומוסיף בנכרי דבקיבל אחריות חייבין ולא מייתי מהקדש דחייבין, ויש לומר דבנכרי הפטור שאינו שלו ולכן בגורם לממון יש לו בעלים וחייבין, אבל דגבוה הפטור בעצם החפצא דשם הקדש עלה, וא"ש קושיית התוס' התם שצריך תרי קראי לנכרי והקדש, שבכל חדא גדר הפטור לא שוה כמ"ש, וכ"ז אינו מוכרח ויש לפלפל בענינים אלו, ומיהו אף אי נימא שבקדשי בדק הבית נמי לר"ש בקיבל אחריות עוברין דגורם לממון כממון דמי, היינו דלא דמי להדיוט, דרשות גבוה גם בדק הבית לא אלים במקום גורם לממון

ובשיטה מקובצת ר"פ המפקיד תמה בהא דמבואר במשנה שם שצריך להקנות לשומר הכפל, ותמה הא בלאו הכי מגיע לשומר למ"ד גורם לממון כממון דמי, ומתריץ שאין בזה דין גורם לממון שאין לשומר חיוב אחריות בכל אנפין והיינו שרק בשואל אמרינן גורם לממון כממון דמי ע"ש בשם הראב"ד, ודבריו צע"ג שכאן בפ"ק דפסחים הלוא מפורש דאמרינן גורם לממון בשומר בפקדון אף שאין חיוב אחריות בכל אנפין.

ושמעתיה מהרב הגאון רבי יום טוב ליפא ראקוב זצ"ל שחילק, דכאן דנין למי החיוב כפל, לבעלים או לשומר, ובה דעת הראב"ד דבמקום שאינו אלא שומר בעלמא, ואין עליו אחריות בכל אנפין כשואל, לכ"ע לא עדיף כבעלים ושפיר הכפל שייך לבעלים דוקא גם לר"ש, אבל התם בפ"ק דפסחים אין הדיון למי החיוב דמיירי בקיבל מנכרי שלא שייך אצלו כל יראה, וא"כ אפילו בבעלות מוגבלת דש"ח או ש"ש כיון שיש לו גורם לממון ראוי לחייבו בכך, וכן בב"ק בהועד בבית שומר בשור הנסקל אין לבעלים זכות דהוה לו אסורי הנאה, ולכן חייבין לשומר דגורם לממון לר"ש כממון דמי וא"ש, ובעיקר דין גורם לממון לר"ש מפרש עוד דמיירי בקדשים שחייב באחריותן דוקא שהוא הקדש ושייר בבעלותו וכה"ג דוקא לדידיה כממון דמי וכ"ז צ"ב. ואכמ"ל עוד בענינים אלו ולהעיר באתי.

במדון זה בגול"מ א נחשב כשלו או מצוי תלוי המח' א בממון דקיבל עליו אחריות מהפ ביטול

הנה בשאלה זו בגורם לממון אם הוא כשלו ממש או רק מצוי, נראה דהא נחלקו גדולי האחרונים אם מועיל ביטול לחמץ שקיבל עליו אחריות, ולכאורה הרי שומר אינו יכול למכור או להפקיר שאינו שלו, ואם כן היאך מהני ביטול, להנך דעות מגדולי הפוסקים שביטול מועיל לחמץ שקיבל עליו אחריות, עיין בזה בשאגת אריה ע"ז, בית מאיר סימן תל"א, עונג יום טוב כ"ד ועוד.

נראה דיבטל סמוך לזמן אסורו דיכול למוכרו עדיין

ול נראה פשוט שיבטל סמוך לזמן איסורו דוקא, בשעה שמותר עדיין למוכרו, והיינו טעמא שכל שומר חייב להחזיר לבעלים החפץ או דמיו, ונראה דסמוך לזמן איסורו הבעלים מתייחסים מהחפץ, אבל עוד דורשין דמיו, וכיון שהבעלים מתייחסים מהחפץ, ע"כ יכול אז השומר למוכרו מדין זכייה [א"ה ראה להלן דביארנו דעדיף טפי דהיינו כהשבת אבידה ובכה"ג מהני זכיה מאדם ואולי למש"כ כאן רבינו א"צ לזה דבהיות דנתייחס מהחפץ ל"ח זכיה מאדם], והזוכה נקרא בעלים על החפץ, וחייב דמים נשאר על השומר, כיון שמהדמים לא נתייחסו הבעלים ודרשוהו כל הזמן, ואם כן יכול להפקיר או לבטל ומועיל שהזוכה יקח החפץ ויהיה שלו, ועל

השומר נשאר חייב דמים, שהבעלים לא פטרוהו מזה, ואינו יכול להסתלק, ונמצא לפי זה דביטול מועיל לחמץ שקיבל עליו אחריות, אם מבטל בשעה שמותר למוכרו, וזהו מדין זכייה, או בישראל גם כייאוש, וע"י הביטול נעשה מעכשיו כאפר שייכול כל אחד לזכות בו, אבל השומר נשאר בחיובו לשלם.

ומה שמביא בשאג"א ראייה מטובת הנאה שאינו מפקיר, ביארנו במק"א שבתרו"מ ומתנות כהונה רחמנא שעבדיה בעל כורחיה, ואינו יכול להסתלק ולהפקיר הטובת הנאה, דשלו הוי לתת הטובת הנאה או למוכרו לאחר שיקיים בו מצות נתינה כדין, אבל לא להפקירו, ופלפלתי שם בזה.



ח"ו סימן צח ח'

המתארח במלון ויש במקרה בחדר חמץ כיון דהוה באחריותו חייב לבער

שכר חדר במלון, ויש במקרה חמץ כגון בקבוקי בירה וכיוצא בו בבעלות בעל המלון, ואין רשאי השוכר להשתמש בהם (או שמכוון שלא לזכות בחמץ), מ"מ כיון שהמקרה באחריותו ואם ישכר הבירה יתחייב לשלם, צריך ליזהר להוציא את החמץ מחדרו, ולא די בעשיית מחיצה.

שריפת חמץ בפסח

ח"ה סימן קיד

מכר כל חמצו ומצא חמץ בביתו בפסח

בחו"ל ראוי לשורפו ע"י נכרי

נשאלתי כמה פעמים בפסח שאירע שאדם מצא חמץ בחוה"מ, והרי כיון שכהיום עושים שטר מכירה ומכר לנכרי כל חמצו בכל מקום שהוא אינו עובר, אך הוא רוצה לבערו, אם עדיף ליקחנו לשורפו, או שעדיף להכניסו לחדר ששכור לנכרי. (וכשנשאלתי בזה ביוהנסבורג הוריתי שישורפו ע"י נכרי ובזה יוצא מכל חשש (עיין ח"ב סי' רכ"ט), ונשאלתי כאן בארץ הקודש שאין מצוי לכל אדם נכרי שיבערנו היאך יעשה).

עצם השריפה מגרע את עצם המכירה

ונקדים שיש חשש שבזה שמוציאו לבערו מגלה שהמכירה היא רק "טקס" בעלמא, וכמו שמבואר בפוסקים שאם ממשיך למכור חמץ בחנות לאחר המכירה של החמץ לנכרי, גלי דעתיה שהמכירה היתה הערמה ולא מועיל, וכן העלה הגה"ק האדמו"ר מסאטמר זצ"ל לענין שביעית, שאם מכר לנכרי את שדהו, ושוב עובד בה, מגלה דעתו במעשיו שהמכירה היא טקס הערמה ולא מועיל גם בדיעבד, וכן כאן אם שורפו בלי רשות מהנכרי, יש מקום לחשוש שרואה את מכירתו כהערמה ואין להתיר.

עוד יש לחוש דכשנטלו לשורפו ומתחייב על זה בזה גופא קונה להתחייב עליו

וביותר יש לחשוש דהנה ברמב"ם (פ"א הל' גזילה) כתב דאם גזל מנכרי יחזיר, והיינו לכאורה מפני שמחויב לתקן מה שגזל, ואם כן כשאין החפץ בעין צריך לשלם דמיו כדי לתקן מה שגזל, (מיהו בנו"ב קמא יו"ד סי' פ"א מפרש כוונת הרמב"ם דאין לו חיוב השבה אפי' על החפץ בעין, ורק כשהחפץ בעין צריך להחזיר מפני שאם אינו מחזיר הרי הוא גזל מחדש), וכן באמת מפורש בתוס' פסחים (כט.) דהגוזל מנכרי חייב באחריות דמיו, וכן מפור' בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קי"ח) ומג"א (סי' תקפ"ו ס"ה), וא"כ בנידון זה אם יגרור או יגביה החפץ לשורפו שעושה קנין משיכה או הגבהה, נעשה גזלן ומחויב באחריות דמיו אם נאבד החפץ, ואפי' שגזלו ע"מ לאבדו הרי מפורש בש"ך (סי' שפ"ו סק"ח וס"ק כ') דהגוזל ע"מ לאבד חייב באחריות דמיו, וחמץ של נכרי שחייב באחריותו עובר עליו בכל ימצא, (ומה שראיתי לחכ"א שהוכיח ממש"כ המג"א לבאר דברי השו"ע (סי' תקפ"ו ס"ג) דתקע בשופר של ע"א של ישראל לא יצא, ובשל ע"א של עכו"ם יצא והוא שלא נתכוון לזכות בו אבל אם נתכוון לזכות בו לא יצא דהוי ליה של ע"א של ישראל, ובי' שם במג"א דכיון דנתכוון לזכות בו הוי גזלן ומחויב באחריות, ומוכח דאם אינו מתכוון לזכות בו אינו מתחייב באחריות, (ועיי"ש בדגו"מ דחולק וס"ל

מרשותו ולהחזירו לרשות הנכרי והוי כמחזר עליו לבערו דלא חיישינן דאתי למיכל מיניה, אבל נראה עיקר שאין לחלק ואסור ליגע בו בידים).

למעשה יש להתיר לשורפו משום דאיכא אומדנא דמוכח דהגוי יסכים

אמנם למעשה נראה להתיר לשורפו ע"פ מש"כ הש"ך (חו"מ סי' שני"ח ס"ק א') שמותר לאכול פירות של חבירו בלי רשות אם ברור לו שחבירו מסכים לכך, דבזה אמרינן יאוש שלא מדעת הוי יאוש, וא"כ כאן שבטוחים אנו שאם ישאל רשות מהגוי ליטלו לשורפו בלא לשלם, בודאי שהגוי יסכים, מותר לו לסמוך ליטלו לשורפו ואינו מתחייב באחריות (והיינו שמדינא אין הנכרי יכול לדרוש אח"כ לשלם על הגזילה, שהרי הותר לו לשורפו, שבטוח היה בשעתו שהנכרי מסכים ע"ז).

ובמק"א ביארתי שאפי' לשי' התוס' דס"ל שאין לאכול פירות חבירו בלי רשות אפי' אם ברור לו שחבירו מסכים, אבל בעכו"ם בודאי הדין כן שסומך על אומדנא, דאפי' דבישראל אמרינן דיאוש של"מ לא הוי יאוש, אבל בעכו"ם ודאי אמרינן דהוי יאוש.

מבאר דעיקר הדין דמתחייב באחריות היינו משום דגול"מ והכא דהגוי לא שילם עדיין חובו אינו יכול לתובעו וא"כ אינו גול"מ

ובשנעייין עוד בדבר נראה עוד טעם שאין לחשוש, דהנה טעמא דמילתא דחמץ של נכרי שמחויב באחריות עובר עליו היינו משום דהחמץ גורם לממון, שע"י שהחמץ בעין יפטר מלשלם האחריות (וכלשון הגמ' פסחים ו. הניחא למ"ד גורם לממון כממון דמי אלא למ"ד לאו כממון דמי מא"ל עיי"ש, ומבו' שם דחיובו בחמץ שקיבל עליו

דאפי' לא נתכוון לזכות בו מחויב באחריות), וא"כ ה"נ כאן שאינו מתכוון לזכות בו לעצמו אינו מחויב באחריות, דבריו אינם נכונים כלל, דהתם אינו גוזלו רק נוטלו להשתמש בו ולהחזיר, ולכך אינו נעשה גזלן, דבעכו"ם ליכא דין שואל שלא מדעת גזלן, אבל כאן שנוטלו ע"מ לאבד, הוי גזלן ומחויב באחריות, (כגזול מ ישראל ע"מ לאבד).

ואפי' אי נימא כדעת הנו"ב דהרמב"ם אינו מחייב אלא להשיב החפץ בעצמו, אבל כשנאבד פטור מלשלם, מ"מ נראה דלשיטת הרמב"ם דס"ל דאף שאין דין שמירה לעכו"ם מ"מ בפשע חייב מפני שהוא מזיק, א"כ כשגוזל מהנכרי דבודאי צריך לשומרו כדי שיוכל להחזירו, חייב לשלם כשפשע כיון שהיה לו לשומרו לקיים מצותו, וכיון שחייב באחריות פשיעה עובר בכל ימצא, (ומש"כ תוס' ב"ק נו: דגזלן אינו חייב בדיני שמירה עיי"ש, היינו כיון שמחויב באחריות אונסין הוי כדידיה וכמו שהאריכו המפרשים, אבל בגזול מעכו"ם אי נימא שאינו מחויב באחריות אונסין, בודאי דמסתבר דכיון שגוזלו מהבעלים עליו לשומרו כדי שיוכל להחזיר לבעלים, וא"כ חייב באחריות פשיעה ועובר בכל יראה).

יש לזהר לא להגביהו ברגלו רק לדוחפו ברגל **וא"כ** לכאור' נראה שיותר טוב שלא לשורפו רק יקחנו ויניחנו בחדר המושכר לנכרי, מיהו צריך לזהר לגוררו ברגליו או בקנה, אבל אסור להגביהו בידו וכמפ' בשו"ע (סי' תמ"ו ס"ג) דחמץ שנתגלגל מגגו של נכרי לגגו של יהודי, אסור להשהותו ברשותו דלמא אתי למיכל מיניה, רק צריך לדוחפו בקנה אבל ליגע בו בידים אסור, (ואם כי אולי יש לחלק דבנמצא בתוך ביתו חמיר בעיניו טפי החיוב להוציאו

הוצאת החמץ לנכרי מזהה מעשה של רוצה בקיומו וע"כ אם רוצה באמת לקחנו מהנכרי אחר הפסח אסור

ולענין נראה דאפי' אם הוא סומך על המכירה למכור חמץ גמור ורוצה לסמוך שכיון שמכר לנכרי כל חמצו בכל מקום שהוא הוי החמץ שנמצא בכלל המכירה, ואינו צריך לבערו ורוצה להניחו ברשות הנכרי ולקנותו לאחר הפסח, נלע"ד דאינו רשאי, דכיון דבפסח גופא עביד מעשה שמוכיח שרוצה בקיומו, (שעביד מעשה שמוכיח שרוצה שהחמץ יהא מכור לנכרי כדי שיתקיים עד אחר הפסח ויקנהו מהנכרי), אסור. [נחשש זה הוא רק כשנמנע מלשוף מפני שרוצה בקיומו, אמנם אם הסיבה שמכניס לרשות הגוי היא מפני שחושש שבשריפה מקלקל וכנ"ל, אין לאסור].

אף דבכל מכירת חמץ בעצם רוצה בקיומו מ"מ מעשה בפסח גופא של רוצה בקיומו אין היתר

ואף שבכל מכירת חמץ דידן שהנכרי משלם רק מעט משווי וקונין ממנו לאחר הפסח בחזרה הרי הוא רוצה בקיומו (שכל מה שמוכרו לנכרי הוא משום שרוצה שהחמץ יתקיים עד אחר הפסח ויקנהו בחזרה), ומ"מ התיירו האחרונים (ובטעם הדבר עיין שו"ת "חתם סופר" סי' קי"ט ועוד אחרונים), מיהו כאן שבפסח גופא עביד מעשה שמוכיח שרוצה בקיומו לא שמענו שהתירו.

ומה עוד שיש לחשוש לדיעות הפוסקים דהמכירה לא חלה על דבר שאבוד ממנו אפי' אם הוא ברשותו, ונמצא שמשאיר חמץ שביטלו ולא ביערו ועובר מדרבנן, ואף שאנו מוסיפין בשטר המכירה דכל חמצו בכ"מ שהוא מכור לנכרי, היינו

אחריות היינו מצד שהוא גורם לממון), והנה כל זמן שלא שילם על החמץ אינו יכול לדרוש דמי הגזילה, וא"כ במכירת חמץ דידן שעכו"ם קונה במיליונים ולא שילם ולא מתכוון לשלם הרי אין לחשוש כלל שהנכרי ידרוש ממנו דמי הגזילה. ובפרט שכיון שזהו פרט קטן מאוד בתוך המכירה של מיליונים אין לחשוש שהנכרי ידרוש דמי הגזילה, וא"כ אין החמץ גורם לממון שבהשבת החמץ יפטר לשלם, שבלא"ה ברור לנו שלא יצטרך לשלם. (מיהו באו"ש פ"ג מהל' חו"מ פירש דבגזילה אין עובר בב"י מצד שגורם לממון אלא מצד חיוב השבה, וא"כ אם נימא כאן דהוא גזלן, הרי כיון שמחויב בהשבה (דבנידו"ד שגזל מנכרי שלנכרי אינו אסור בהנאה, אם נימא דהוא גזלן, בודאי דמחויב בהשבה), עובר בכל יראה).

למעשה יש להתיר להגביהו בשביל לשורפו

ולכן דעתי נוטה להוציא לשורפו, וכיון שרצונו לבערו מותר להגביהו בידו, וכמב' בשו"ע (סי' תמ"ו) ובמ"ב שם (סק"י), אך לא יחזיקנו הרבה בידו אלא כפי ההכרח, אבל צריך לומר להדיא לפני שנוטלו שאינו רוצה לזכות בו בשום אופן, (שבשו"ת הריב"ש (הובא בבה"ל ר"ס תמ"ו) כתב שאסור להגביה חמץ דבשעה שהגביהו נקנה לו אפי' שאין דעתו לזכות בו (דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו), אבל נראה דאם אומר שמכוון להדיא שלא לקנותו מודה הריב"ש שאינו קונה), ויוסיף שסומך שבדאי בעל החמץ הגוי מתיר לו לשרוף, וכה"ג דוקא סומך להוציא לשורף ואין חשש כלל וכמ"ש נ. (וכמדומני שכן המנהג פשוט להוציא ולשורפו, רק נראה שיפרש שאינו רוצה בשום אופן לזכות וסומך שבדאי הנכרי לא יקפיד על כך).

בנכרי לכא חיוב אחריות וע"כ יכול להוציאו ע"י נכרי

ומיהו לגבי נכרי יש לומר שאין חיוב אחריות, עיין רש"י סנהדרין עב. ד"ה אבל שאחריות בגזלן נלמד משום דלא גרע משואל, והאחרונים נחלקו בשל נכרי שאין חיוב שמירה לגביו אם חייבין על פשיעה, ועיין תוס' ב"ק ו: (ד"ה שור רעהו) שממעטינן היזק ממון דנכרי כשממון ישראל הזיקו, ולכאורה משמע שאם הזיק ממון נכרי בגופו חייב.

לדברינו דלכא חיוב אחריות במזיק נכרי א"ש
ומיהו עיין בדברינו בח"א סימן תתכ"ד שהוכחנו שהעיקר שמדינא אין חיוב תשלומין על נזקי ממון עכו"ם אפי' כשהזיק בגופו, ורק משום חילול השם יש לו לשלם והבאנו כן מהפוסקים, מ"מ בגזל מנכרי שגזילו אסור וצריך להשיבו וכדאיתא בשו"ע חו"מ סי' שמ"ח וא"כ כשנאבד בפשיעה בזה אפשר שצריך לשלם, ועובר. ובפרט לרמב"ם דאפילו בגברא אלים או כשבדיניהם חייב דינם כקבלת אחריות וחייב.

להחזו"א לדידן גם במשהה חמץ ע"מ לבערו עובר בכל יראה ואינו יכול להמתין עד דישאל רשות מהנכרי

ונראה דאף שבמשהה חמץ ע"מ לבערו להתוס' פסחים כט: אינו עובר כשדעתו לבערו משום דניתק לעשה, הנה בחזו"א או"ח סימן קכ"ד דעתו דקאי התם לריה"ג דוקא שחמץ מותר בהנאה, אבל לדידן דאסור בהנאה עובר עליו בב"י וב"י ע"ש, וכן לרמב"ם שאין כל יראה נחשב ניתק לעשה ולוקין עלה וא"כ בודאי אין היתר ע"מ לבערו, ולכן אף אם משהה עד כדי לבקש רשות מהעכו"ם לשרוף אין כאן

לרווחא דמילתא ולא להקל דנימא שבודאי חלה המכירה ואינו עובר עליו. וע"כ נלע"ד דצריך להוציאו לשורפו וכמ"ש לעיל.

בהפסד מרובה יעשה שאלת חכם

ומיהו כשיש הפסד מרובה, ורוצה לסמוך שהחמץ בכלל המכירה ולהניחו ברשות הנכרי, יעשה שאלת חכם.



ח"ב סימן רכט

לשרוף חמץ בפסח אם נחשב גזילה מהגוי ומבטל כל המכירה למפרע

מכר חמצו ומצא בתוך הפסח חמץ במקום דלא נרשם להדיה בשטר מכירה אם מותר לשורפו או נאסר משום ממון הנכרי

שאלה: מצא חמץ בפסח אבל הכל נמכר לנכרי כמנהגינו אם מותר לשורפו.

נשאלתי הלכה למעשה מיהודי שמכר אצלינו את חמצו, ובימי חוה"מ מצא במקום שלא נרשם במפורט בשטר מכירה כחצי בקבוק יין שרף, שכאן הוא חמץ גמור, ואנו נוהגין לכולל בשטר מכירה שכל מקום מושכר לו אם נמצא שמה חמץ, אף שלא רשם, ואם כן לא עובר ששיך לנכרי, ולכן הוא נסתפק אם מותר לשרוף ולאבד של נכרי שגזילו אסור.

השאלה חמורה משום דיש לדון דהוה דמעשה גזלן וקונה קודם שריפתו כדין גזל ע"מ לאבד

ואמרתי שהשאלה חמורה יותר, כיון שאם מגביהו לשרוף, מיד שמגביהו הוא נעשה גזלן ונתחייב באונסין, ובזה גופא עובר, עיין ש"ך ח"מ (שפ"ו) סק"ח וס"ק כ' ובאחרונים שגזל ע"מ לאבד חייב באחריות גופו.

היתר דמשה חמץ ע"מ לבערו וכמ"ש, וקיימא לן שאפילו באחריות דפשיעה חייבין וכמבואר בש"ע ר"ס ת"מ ובמ"ב (ס"ק ט') ע"ש, והייתי נבוך מה לעשות (ואף שבשטר מכירה דין הנכרי פוטר היהודי מכל אחריות יש לומר דוקא בפשיעה ולא בגזל).

למעשה קשה לסמוך על המכירה כשהמקום אינו מסוים והחמץ בשעתו אבוד ממנו

והנה קשה לסמוך על המכירה כשהמקום אינו מסוים והחמץ בשעתו אבוד ממנו שאין זכור לו, שלרוב הפוסקים חשוב אינו ברשותו להקנות, ואף שאנו מוסיפין כן בשטר מכירה, היינו לרווחא דמילתא להידור, ולא להקל דנימא שבודאי אין עוברין שהכל של נכרי.

אף דביטל מ"מ נשאר החיוב מדרבנן ויבקש מנכרי לשפוך ולקבור ולמעשה נראה דקבורה חשיב כמבוער ואף שביטל והפקיר לפני הפסח מ"מ מדרבנן צריך לבערו, וע"כ הוריתי לו שנכרי יקח החמץ וישפכנו ויקברנו (עיין במועדים וזמנים ח"א סימן מ"ט אם במשקין דחמץ סגי קבורה או צריך שריפה, ולמעשה נראה דמספיק בקבורה וזהו ביעורו במשקין, ולא שורפין אלא בנסכים שנטמאו שעומדים למזבח שאוכל לחים כיבשים (וכמבואר בסוף פ"ק דיומא), ובשריפה ע"י נכרי מקיים המצוה וכמבואר במ"א ר"ס תמ"ו. (ויישבנו במק"א קושיית הגרע"א עליו דהא אין שליחות לנכרי, שכאן העיקר הפעולה כמו במעקה ולכן מועיל גם בנכרי לרוב הפוסקים).

ויש להוסיף עוד שנתחייב בדיניהם כגזלן רק כשמוציאו בחוץ או שורפו, ולכמה פוסקים אין חיוב אחריות בשל נכרי כשאנו ברשותו, עיין במ"ב סי' ת"מ ס"ק

ג' דסמכין עליהו בדיעבד, ושפיר אמרתי בנידון שנשאלתי שיבקש מנכרית העובדת אצלו להוציא החמץ מרשותו ולקבורו.

בדעתו לשלם אין לחוש לאיסור גזל עכו"ם

ואין לחשוש לאיסור גזל עכו"ם דכשדעתו לשלם אין איסור, וכמבואר בש"ע הגרש"ז, וא"כ יש לומר דכשקונה בחזרה אחרי פסח את החמץ מהנכרי כלול גם זה בתוכו בתשלום וא"ש.

באין נכרי לפגנו יש להתיר לשרוף ע"י ישראל ול"ח גזל דהנכרי יודע דיחזור ויקנה ממנו

(ומיהו) כשאין נכרי לפניו אם להתיר לשרוף, יש לצדד להתיר גם ליהודי, שהגוי אינו מקפיד אם שורף שאסח דעתיה מינה ויודע שיחזור ויקנה ממנו לאחר הפסח ולא יפסיד ולכן אצל הנכרי לא חשיב גזל כה"ג ואין כאן גם כחיוב אחריות כיון שאם יידע מכך לא יקפיד ע"ז ואף שבישראל כה"ג אסור משום דהוי כיאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש, היינו בישראל דוקא אבל בנכרי לכו"ע אף ביאוש שלא מדעת תו לא חשיב גזל, ומיהו בנכרי לפניו בודאי נראה שישרוף על ידו דוקא כמ"ש וא"ש).



ח"א סימן תתכ"ד

מזיק נכרי אם מתחייב מדינא לשלם

בעיקר דין מזיק נכרי אם חייב מדינא לשלם, או דומה להפקעת הלוואתו דנכרי דמותר, לכאורה כל הפסוק ד"רעהו ולא של עכו"ם" מיירי בנזקי שור דוקא, אבל אדם המזיק שאין פסוק לפטור חייבין לשלם גם במזיק לנכרי, ולפ"ז במזיק

לעכו"ם כשאין חיוב כמו באבידה העונש חמור וכמבואר בסנהדרין (עו ב) ולכן נראה לפטור אותו לשלם.



מתוך מועדים וזמנים סימן לד [ח"ג סימן קצו]

שריפת חמץ ביום טוב

בדעת הרמב"ם שאין מצוה ביו"ט לשרוף

בפסחים ה. "ר"ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, מבערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב ת"ל אך חלק וכו', אמר רבא ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה וש"מ הבערה לחלק יצאת וש"מ לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" ע"ש היטב בסוגיא, ומבואר כאן דלדידן דס"ל "מתוך" פשיטא דשרי לשרוף חמץ ביום טוב דהוה צורך, והאחרונים תמהו על מה שפסק הרמב"ם בפ"ג דחמץ ומצה (ה"ח) שסתם במוצא חמץ ביום טוב שאינו שורף רק כופה עלה כלי, ומבואר מדבריו שגם בלא ביטלו דעובר מה"ת והביעור צורך גדול מ"מ אסור לשרוף ביום טוב, וקשה דלדידן הא אמרינן מתוך והבערה שרי ביום טוב בצורך קצת וכמבואר בגמרא וא"כ למה הרמב"ם אוסר בזה וע"ש במ"מ והכ"מ מש"כ בזה"ט.

עכו"ם חייב לשלם לו, ולא דמי להקדש דיש פטור גם על אדם המזיק שנאמר "כי יאכל פרט למזיק", דעכו"ם ליכא קרא לפטור אדם המזיק ומסתברא דחייב, מיהו בתוס' ב"ק ו: (ד"ה שור רעהו) כתבו דאדם המזיק פטור בהקדש דהמשנה (ב"ק ט ב) דנכסים שאין בהם מעילה קאי על כל אבות נזיקין ואף על אדם למ"ד מבעה זה אדם, ולפ"ז הא דקתני במתניתין דהתם נמי בני ברית לאפוקי עכו"ם קאי אכל אבות הנזקין גם באדם המזיק, משמע שגם אדם המזיק פטור לשלם לעכו"ם, ועיין בתוס' ב"ק לח. ד"ה עמד ובמהרש"א שם, דנראה מדבריו דכל היזק ממון הנכרי הוי בגדר הפקעת הלוואתו דשרי ורק גזל אסור עי"ש, ועיין מנחת חינוך מצוה נ"א ובאחיעזר ח"ג סי' ל"ז סק"ו.

ונראה עוד שכאן דהגוי שהוזק אינו יודע כלל שיהודי הזיקו לא שייך לחייב להחזיר מכח חילול השם, ובתוספתא פ"י דב"ק נראה דשורש החיוב להחזיר הוא מפני חילול השם, וכן כתב בנתה"מ (שמ"ח).

נמצא למעשה מאחר שבהיזק לעכו"ם אין החיוב ברור, ואין חילול השם, שהעכו"ם אינו יודע שיהודי הזיקו, נראה דמספק פטור הוא לשלם, ובמחזיר

בדין כפיית כלי ביו"ט אי יוצא בזה

טו.

מסתימת לשון הגמרא דהמוצא חמץ ביו"ט כופה עליו את הכלי משמע שיוצא בכך, והנה שיטת הרמב"ם דמיירי אפילו אם לא ביטל חמצו, ולכאורה תמוה דהנה שיטת הגאונים שאם חמץ שלו אינו ברשותו אינו עובר בב"י, שנאמר תשביתו שאור מבתיכם, ואם אינו בביתו אינו עובר ואם כן במצא חמץ בביתו ביום טוב הוה לן לומר שיפקיר את ביתו, דבכה"ג תו אינו עובר.

ואמנם חידש השאגת אריה (סימן פ"ג שהוצאה מרשותו מהני רק קודם החג, שבשעת איסור חמץ אינו ברשותו, אבל בפסח גופא דבלאו הכי אינו ברשותו ורק רחמנא אוקמיה ברשותו, תו לא מועיל הפקר או הוצאה מרשותו אלא רק השבתה מן העולם.

למכשירי אוכל נפש דלא שרי כשאפשר מאתמול, (ועיין דברינו במועדים וזמנים ח"א סימן מ"ו) וא"ש דלדידן שפיר פוסק הרמב"ם דאסור לשרוף חמץ ביום טוב כיון שהמצוה חל מאתמול, וכן פירש בביאור הגר"א סימן תמ"ו ע"ש, ועיקר הדבר מבואר כן כאן בחידושי הריטב"א ע"ש, ובשואל לשו"ת הרשב"א (ח"א סימן ע"א) ע"ש.

דקדוק ברמב"ם שהוא רק אם היה דעתו עליו

ואם כנים הדברים נראה שנוכל לדייק ולהוסיף דבר נפלא לדינא בשיטת הרמב"ם שפוסק "לפיכך אם לא בטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה

אמנם האמת נראה שמעיקר הסוגיא אין להכריח הדין בזה, דהתם הלוא קאי אי מפרשינן הפסוק "ביום ראשון תשביתו" שהכוונה ליום טוב גופא, שפיר אמרינן שאי סבירא לן מתוך יש להתיר, אבל לדידן דעיקר מצות תשביתו מערב פסח, יש לומר דלא נקרא צורך קצת להתיר ביום טוב אלא מצוה דיומו דומיא דמצות שמחת יום טוב דשרינן אוכל נפש, אבל במצוה שחל מאתמול לא שרינן מדין מתוך שאינו צורך כלל, ועיין ב"שיטה מקובצת" כתובות ז. בשם הראב"ד הכי דבאוכל נפש גופא שרינן גם באפשר מאתמול, אבל לצורך מצוה דשרי מדין מתוך דמי

אבל תמוה שבראשונים מפורש שמועיל הוצאה מרשותו גם לאחר זמן איסורו, בריטב"א (ד:): פירש במוצא חמץ ביום טוב, שמוציא כלאחר יד או על יד גוי וכן הורו רבותי ע"ש, ובמהר"ם חלאווה כתב בדין דמוצא חמץ ביום טוב, שאם לא ביטלו אפשר ליטלו ולזורקו לחוץ שלא יעבור, וכן מפורש בשה"ג בשם ריא"ז שאם לא ביטל חמצו, מסלקו בכל ענין שיוכל לסלקו או לכבדו במכבדת או בענין אחר כדי שלא יעבור עליו, וכן רואים בטור (סימן תמ"ו) שכתב דאפילו לא ביטל לא יוציאנו, כיון שאינו יכול לבערו כדינו דהיינו בשריפה לר' יהודא, משמע דלרבנן מוציאו מרשותו ויוצא בכך, חזינן בכל אלו הראשונים דלא כסברת הש"א, רק ס"ל דאפילו לאחר זמן איסורו מתקן כשמוציא החמץ מרשותו.

ואפשר אולי דהרמב"ם לא ס"ל כשיטת הגאונים ורמב"ן שב"י תלוי בביתו דוקא, אלא אם הוא שלו ויכול לבערו, חייב לבער אף שהחמץ אינו בביתו, ובמק"א נסתפקנו מה שיטת הרמב"ם בזה וצ"ב, ועכ"פ מהראשונים רואים יסוד דלא ס"ל כסברת הש"א הנ"ל.

חשב דמכר חמצו ונתברר לו דלמעשה לא מכר אם ישרפנו ביו"ט

ועובדא בא לידי ביהודי בעל מסעדה שדימה שמכר חמצו, ובפסח נתברר לו שלא מכר, ולדעת הגר"ז ועוד פוסקים דחמץ שאדם חושב למכור אינו מבטל, אם כן לכאורה עבר מה"ת על כל יראה, ויש להסתפק אם מותר לשורפו ביום טוב, ובמ"ב (סימן תמ"ו סק"ו) הביא שנהגו העולם שאין שורפין ביום טוב אפילו אם לא ביטל.

ולי נראה לחלק, שדוקא ביום טוב ראשון, שיכול לשרוף בערב ולקיים מצות תשביתו ומשהה החמץ ע"מ לבערו, הוא דסמכין על הפוסקים שסגי בכופה עליו את הכלי, אף שלא ביטל חמצו ויבערנו בערב, אבל בשביעי של פסח, שבערב תו אין מצוה וא"כ עובר בבל יראה, אף שיש פוסקים דס"ל שהוא אנוס באיסור חז"ל שהעמידו איסור מוקצה תמיד, מ"מ נראה שבזה יש לסמוך ולשרוף, אף שהרמב"ם גופא סתם ומשמע שאוסר אפילו במוצא חמץ בשביעי של פסח.

מבאר דראוי להפקיר חמצו בפני שלשה דיש בזה תיקון לכמה שיטות

(ועכ"פ נראה שראוי לו להפקיר את מקום החמץ בפני שלושה, שלכמה פוסקים אינו עובר בכה"ג וכמ"ש, ואף שיש אוסרים להפקיר ביום טוב, מ"מ הא קי"ל שבמקום מצוה לא אסרינן קנין או הפקר, ואין לך מצוה גדולה מזו להנצל מאיסור בל יראה. ואף שבמק"א חידשנו בשיטת ראשונים, דהא דאין עוברין בב"י כשמפקיר החמץ, הוא רק כשאבודה ממנו כגון שזרק לרשות הרבים, דתו לא נקרא "בתיכם", אבל אם הפקיר מקום ברשותו, ושולט ליקחנו בכל אימת שירצה עובר מה"ת, ויש בזה נ"מ הלכה למעשה, מ"מ נראה שיש בזה תיקון לכמה שיטות, ובמוצא חמץ ביום טוב כדאי למעבד הכי).

דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הביטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו ועשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל מה שימצאו ואם מצאו ביום טוב כופה עליו כלי עד לערב ומבערו" עכ"ל, הרי הרמב"ם מדייק כאן בלשונו שעבר בבל יראה רק כשהיה דעתו עליו ושכחו בשעת הביעור ומבואר דאם לא היה דעתו עלה מקודם רק שכחו לגמרי אינו עובר.

ונראה פשוט דהיינו טעמא שאין עוברין אלא בחמץ המצוי ולא בחמץ שאינו ידוע לן וכמבואר נמי בתוס' כא. ד"ה ואי ע"ש, וכן מצות תשבתו רק על חמץ המצוי לו דוקא וכמבואר בר"ן ריש מסכתין, ושפיר דייק הרמב"ם שעבר למפרע בהיה דעתו עלה ושכחו בשעת הביעור.

חובת בעור ביו"ט היינו בנזכר קודם יו"ט בחמץ ושכחו דחל ביה חובת תשבתו

ומעתה נראה לכאורה לחדש דעל זה הלוא הרמב"ם מסיים שאם מצאו ביום טוב כופה עלה את הכלי, ויש לומר דמיירי דוקא באופן שצייר והיינו בחמץ הידוע שמצוי רק שכחו שאסור בל יראה ותשבתו חל מאתמול כשוגג, וכה"ג כיון שבעצם חל מאתמול לא נקרא צורך כלל ואסור ביום טוב, אבל בחמץ ששכח לגמרי ולא היה דעתו עלה מאתמול, ורק ביום טוב גופא כשמצאו חל עליו מצות תשבתו ואסור בל יראה, כיון שרק ביום

טוב גופא הוא דחל מצות תשבתו ואסור בל יראה, כה"ג גם להרמב"ם נראה צורך היום ושרי לשורפו מדין מתוך, והדברים מדויקים מלשון הרמב"ם כדברינו וא"ש.

בדברי רבינו יחיאל שהביא הטור דהוא משום שעד עכשיו עבר עליו בשוגג

ומעתה יתבאר לן דבר נפלא שנוכח להבין עומק דברי הטור (סימן תמ"ו) בשם אביו רבינו יחיאל שלכאורה דבריו תמוהין ומוקשין ביותר, והמפרשים לא ביארו דבריו וז"ל "ואחי הר"י ז"ל כתב שיכול לשורפו ביום טוב כיון שיש קצת מצוה בשריפתו אמרין מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך הלכך אם לא בטלו יוציאנו וישרפנו כדי שלא יעבור עליו במזיד דעד עתה לא עבר עליו אלא בשוגג וכ"כ בספר המצות" ע"ש, ודבריו צע"ג דאמאי תלה טעם ההיתר דעד עכשיו עבר בשוגג, ואטו אם עבר עד עכשיו במזיד לא שרינן ליה, והא עובר כל רגע ורגע ויש כאן צורך, ואין לדחוק ולחדש דס"ל שאין עוברין כלל באסור בל יראה כל רגע ורגע רק פעם לבד (ודלא כהתוס' להלן כח. ד"ה וחמץ ע"ש), שכאן גם בזה לא נתיישבו דבריו שתולה במזיד ושוגג ולא במה שכבר עבר פעם וא"כ דבריו צע"ג, וע"ש בחדושי הגהות שנדחק מאד לפרש הדברים.

אמנם לפי דברינו דבריו מאירים שאם עבר גם עד עכשיו במזיד, כיון שחל מאתמול לא שרינן כלל מדין מתוך כמ"ש, וע"כ מפרש דמיירי בשוגג והיינו בגוונא דלא ידע כלל עד עכשיו, וכה"ג כיון דעיקר המצוה חל רק ביום טוב גופא בזה

לבד הוא דמתיר לשרוף ביום טוב דהוה כמצוה דיומו דשרי ודבריו ברורים בעזהשי"ת.

אכתי צ"ע בדעת הרמב"ם ומו"מ בזה

אמנם אף שבדברי הטור נראה שדברינו מכוונים כהנ"ל, מה שדייקנו כן בשיטת הרמב"ם עדיין צ"ע טובא, ראשית דהרמב"ם הלוא פוסק כרבנן דביעור חמץ השבתתו בכל דבר, וא"כ למה במצא ביום טוב כופה עלה כלי בכל גוונא, והלוא ראוי מה"ת לזרוק לים או להשליך במקום האבוד שאין בזה איסור מלאכה כלל, ודוחק מאד לאוקים סתימת הרמב"ם באופן שאין בידו להשבית אלא בשריפה, אבל השבתה אחרת נימא דבאמת שרי ביום טוב ואינו כופה כה"ג הכלי כלל, וצ"ל שמדרבנן אסור משום מלאכה לפרר ולזרות לרוח או לים וא"ש דאוסר מפני המלאכה דרבנן וא"ש, אבל עדיין תיקשי שהרמב"ם הלוא סובר בפ"א דיום טוב דמלאכת הבערה שרי ביום טוב גם שלא לצורך כלל, וע"כ האיסור בשריפת קדשים וחמץ בסוגיין משום דאחשבי' רחמנ' להביעור וכמו שפירש רש"י בביצה כז: ע"ש, אבל זהו רק בתרומה או בחמץ לרבי יהודה שהמצוה בשריפה דוקא אולי שייך בזה סברת אחשביה, אבל לרבנן כיון שאין מצותו בשריפה לא שייך אחשביה וכמו שנבאר להלן, וא"כ אין לאסור להרמב"ם שפוסק כרבנן משום הבערה דשרי גם שלא לצורך כלל, וע"כ נראה שהרמב"ם אוסיף משום מוקצה דוקא וכשיטת התוס' כתובות ז. ד"ה מתוך, רק לדידיה העמידו דבריהם ואסרו גם אם לא ביטל, וא"ש טפי לפי מה שהוכחנו במק"א דהרמב"ם סובר שאין

אסור בל יראה כל רגע רק פעם אחת, וע"כ במצא וכבר עבר אינו עובר בכל יראה עוד, ומצות תשביתו שחל עליו נדחה משום אסור מוקצה שכן הדין בכל המצות שנדחין מפני אסור מוקצה וכמבואר נמי במשנה ר"ה לב: ע"ש ודבריו א"ש ודו"ק היטב כי הדברים ברורים בשיטת הרמב"ם כמ"ש.

ומה שדייקנו בלשון הרמב"ם לחלק אם מצא ולא היה דעתו עלה מאתמול כלל שעיקר המצוה חל עליו ביום טוב גופא, יש לקיים הדברים גם לפי מה שאנו מסבירים שהאיסור לדידיה משום מוקצה, דיש לומר שהעמידו דבריהם רק במצוה שחל כבר מאתמול, אבל אם חל היום יש לומר דגם לדידיה שרי ולא העמידו דבריהם במצוה שחל ביומו.

וא"ש הא דאיתא להלן (לו.) שאם לש בפסח ביין שמן ודבש לר"ג ישרף מיד משום חמץ, דשרי ביום טוב גופא כיון שלש ביום טוב והמצוה חל רק אז עליו לא אסרו כה"ג משום מוקצה, אבל הרמב"ם סתם ולא ביאר לחלק דלפעמים שרי לשרוף ביו"ט וע"כ אין לנו הכרעה בדעתו וצ"ב.

בדברי הטור שהכל שכופה הוא מוקצה רק לר' יהודה

והנה הטור (סימן תמ"ו) מפרש נמי דבחמץ כופה עלה כלי משום אסור מוקצה, רק מבאר דמוקצה מפני שאינו יכול לבערו כדינו דהיינו בשריפה לרבי יהודה ע"ש, ותמהני למה תולה הדברים ברבי יהודה דוקא והלוא לרבנן נמי מוקצה דלא חזי, ואי אפשר לטלטלו להשביתו וצ"ע לכאורה, ואולי נוכל לפרש שדעת הטור דשרי לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש

להשאיר כן רגע כמו בבל יראה, והאמת שהר"ן הוא דסובר כאן שאין אסור כל רגע וצ"ע בזה.

מנלן לר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה

ונשוב לביאור הסוגיא, שהאחרונים הקשו מנלן דר"ע ס"ל שאין ביעור חמץ אלא שריפה, נימא דס"ל כרבנן דהשבתתו בכל דבר ומ"מ אסור כאן דרחמנ' אחשביה לביעורו וכמו שרש"י מפרש בביצה (כז:): דמהאי טעמא אסרינן ביעור תרומה טמאה ביום טוב ע"ש, אבל ל"ק כלל דהתם המצוה בשריפה ואם מאכיל לכלבים מהני כמו בשריפה וע"כ יש כאן מלאכת ביעור, אבל לרבנן השבתתו בכל דבר ולא צריך שריפה כלל ופשיטא שאין הביעור כשריפה ושפיר מוקמינן לה כרבי יהודה דוקא, וכן תירצו האחרונים, רק הקושיא מסוגיין במקומה, דלאחר שמוקמינן ר"ע כרבי יהודה, תיקשי מנלן נמי דר"ע לית ליה מתוך, נימא דאית ליה מתוך ומ"מ אסור דומיא דשריפת תרומה טמאה דשייך אחשביה ואין היתר גם מדין מתוך, ומוכח דמעיקר הדין לא שייך סברת אחשביה בחמץ.

ולע"ד נראה דבקדשים גופא לא מועיל הא דמאכיל לכלבים, וכן מוכח דבפסחים (עה.) מבואר דלא מהני בקדשים שריפה בסיד ורמץ שצריך באש דוקא, וא"כ בכלבים אף דהוה ביעור אינו שריפה באש וע"כ לא מהני דלא אלימ מסיד ורמץ, ומ"מ בתרומה דילפינן מקדשים מועיל הא דמאכיל לכלבים וצ"ע בטעם הדבר, ונראה שבקדשים השריפה גופא מצוה, ויש אומרים אפילו דבעינן בשריפת קדשים כהונה (חינוך מצוה קמ"ו) ומשמע כן במעילה

וכמבואר בתוס' ביצה כח: (ד"ה גריפת) ע"ש, אבל שריפת מוקצה חמור דמכלה הדבר והוה כאכילת מוקצה דלא שרי לצורך אוכל נפש, וא"ש שאוסר לבער וכופה עלה כלי לרבי יהודה דוקא דלדידיה לא חזי, אבל לרבנן שפיר שרינן לטלטל לבער כאן דהוה מצוה, אבל מלשון הטור משמע רק שצריך המצוה בשריפה ולכן אסור, אבל נראה מלשונו דס"ל שמשבית נמי בכל דבר וא"כ תיקשי למה אסור והא ראוי להשבתה בכל דבר, וצ"ל שגם לרבנן נהגו ועיקר המצוה בשריפה, רק קאמרי "אף מפרר וזורח לרוח ומטיל לים", וכיון שחמץ עיקרו עומד לשריפה, וביום טוב אסור דהוה כמכלה, הוה כמוקצה ושפיר אסרינן בטלטול וא"ש וצ"ב ע"ש היטב לשונו.

עולה למעשה מחלוקת תוס' והר"ן בביטול חמץ דחייב בביעור רק מדרבנן אי צריך לשרוף ביו"ט

ולמדרתי דין חדש מדברי הר"ן ותוס' כאן, שהר"ן כאן מפרש דמיירי לאחר שביטלו ולכן אסור ביום טוב שאינו צורך, ובתוס' כתובות ז. (ד"ה מתוך) פירשו שיש מצוה דרבנן לבער גם לאחר ביטול והוה צורך רק אסור משום מוקצה, הרי לפנינו מחלוקת אם ביטל וצריך מדרבנן ביעור האם לבער ביומו נקרא מדרבנן צורך, שלדעת הר"ן אינו צורך והיינו טעמא שאסור לשרוף, ולשיטת התוס' גם לאחר ביטול הוה צורך רק אסור משום מוקצה, ובעניי לא זכיתי להבין דאיפכא מסתברא, ולשיטת הר"ן רפ"ק שצריך בחמץ ביעור שאין דעת בני אדם שוה ואולי אין לבו עמו, החסרון בגוף הביטול ושפיר מסתברא דעוברין כל רגע נמי שלא ביטל, משא"כ לשיטת התוס' שאינו אלא גזירה שמא יבוא לאוכלו יש לומר שלא החמירו שלא

(י.) "דאיכא מצות שריפה לכהנים" ע"ש, אבל לע"ד בתרומה ילפינן רק דבעינן ביעור כבדשים אבל אין המעשה דשריפה גופא המצוה שזהו הלכה מיוחדת בקדשים דוקא (אף אי לא בעינן בו יום וכהונה וכשיטת הרמב"ם פ"ז דמעשה"ק ה"ה.).

ונראה שבחמץ דומה לנותר והמצוה במעשה השריפה גופא וכן מבואר ברמ"א ר"ס תמ"ה שצריך ביום ולא בלילה כבנותר ע"ש ובביאור הגר"א, והאחרונים הניחו בצ"ע דברי התוס' בקידושין לד. ד"ה מעקה דס"ל שאפילו בתרומה טמאה המצוה רק ביום, וכן אמרתי מזמן ליישב קושיית ה"אבני נזר" למה מבואר בסוגיין שיש מלאכה בהבערת חמץ נימא דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שבהבערה עיקר האיסור לדעתו ברבוי אור ובחמץ כוונתו לכליון ואינו צריך האור, ולדברינו נראה שבחמץ צריך אש ממש דוקא וא"כ צריך להאש דלא מהני סיד ורמץ דהוה כנותר.

במנהג ישראל לשרוף ולא סגי באכילה לקיום מצוות תשבתו

ונראה עוד דוגמא שהיא כראייה ליסוד דילן, שכל בית ישראל נהגו לשרוף חמץ בערב פסח לצאת שיטת רש"י דרבי יהודה מיירי לפני זמנו וצריך שריפה, וקשה אי בחמץ מהני ביעור בשריפה ומועיל נמי אם מאכילו לכלבים כבתרומה, הלוא אם האדם אוכל בעצמו נתבער מן העולם כבשריפה וכמו בכלבים, וא"כ תיסגי במה שאוכל ולמה צריך לשרוף, וע"כ נראה דבחמץ בעינן מעשה השריפה דוקא כבנותר ולא מהני בחמץ אם מאכיל לכלב ושפיר

מדקדקין לשרוף דוקא, וא"ש דלא שייך לרבי יהודה בחמץ סברת אחשביה שאין המצוה בביעור רק במעשה השריפה.

וראייה ברורה לדברינו מרש"י כאן ה: שמפרש "דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה לוקמיה ביום טוב ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים" ע"ש, הרי מפורש שלרבנן דוקא מאכיל לכלבים ולא לרבי יהודה, ולדברינו א"ש שלרבי יהודה המצוה במעשה השריפה כבנותר ולא מהני כלל אם מאכיל לכלבים והכל א"ש בעזה"ש"ת, ויש עוד להאריך בכ"ז אבל עיין היטב בחלק א (סימן מ"ט) ומה שביארנו שם וד"ל.



מועדים וזמנים סימן לח [ח"ז קצה]

בשיטת הריטב"א בדין שריפה ביו"ט

בדברי הריטב"א בדימוי למילה שלא בזמנה

והנה גרסינן בגמ' ה: ש"מ לא אמרינן מתוך, דאי אמרינן מתוך מותר לשרוף החמץ ביום טוב ע"ש, ופירש הריטב"א ומיהו השתא דקיימא לן דביעור בי"ד, היכא דעבר ולא ביטל ולא בדק אין לשורפו ביום טוב, דכיון שהגיע מצוה קודם והוי כמילה שלא בזמנה שאינו דוחה יום טוב, וכן הוא בפירוש בירושלמי דשבת, וכן הצעתי לפני מורי הרב (הרא"ה) והרשב"א והודו לדברי, ושלא כדעת רבים, הלכך כל כיוצא בזה מוציא כלאחר יד או על ידי גוי דשרינן ליה שבות דרבנן שלא יעבור עליו, ולא סגי הכא שיכפה עליו את הכלי כדלקמן דההוא למי שביטל, וכן הורו רבותי עכ"ל.

דוקא, שפיר אמרינן שלדידן ראוי להתיר, שמצותה היום דוקא ואמרינן מתוך, אבל אי לא אמרינן מתוך, לא מפרשינן שמתיר שריפה מפני המצוה ביומו, שאדרבה נימא שאין היתר למצוה כלל, וזהו דקאמר הריטב"א שלדידן דאמרינן מתוך וההיתר הוא מפני המצוה אין להתיר, שהמצוה אינה ביום ראשון דוקא, ומתקיימת נמי למחר, לכן אמרינן דאדרבה דלא דחי ומצותה למחר, דלא מתבטלת המצוה וכמו במילה שלא בזמנה דלא דחינן שאפשר למחר והמצוה לא מתבטלת.

מ"ט לאו דבל יראה לא חשיב צורך

אמנם קשה דהתינח לענין תשביתו שפיר אמרינן שאין מצותה ביום טוב דוקא ולכן לא נקרא צורך וישרוף למחר, אבל הלוא עוברין כל רגע ורגע על בל יראה, ואין לך צורך גדול מזה, וצ"ל דס"ל כשיטת התוס' להלן כ"ט: שמשעה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו שניתק לעשה ואין אסור לאו, אבל לרמב"ם שפוסק בפ"א דחמץ דבל יראה לא הוי לאו הניתק לעשה ולוקין עלה, אם כן תיקשי הלוא עוברין כל רגע על לאו.

ולפמ"ש נראה שהריטב"א לשיטתו שאם מוציאו לחוץ אינו עובר בב"י וכמבואר ברמב"ן בפירושו לתורה, וגם בפסח גופא אינו עובר בבל יראה כשאינו ברשותו, ולכן במצא חמץ ביום טוב מוציאו מרשותו ודיו, ורק מ"ע דתשביתו לא מקיים אלא בהשבתה גמורה או שריפה, וע"ז שפיר פירש שאין מצות תשביתו ביום טוב רק אמרינן דלא דחי ומצותה למחר.

וע"פ דרכנו נראה לפרש דברי הטור שכתב בסימן תמ"ו דהמוצא חמץ בביתו

ודברי הריטב"א תמוהין, שאין זה דמיון למילה שלא בזמנה, שבמילה הסכימו המפרשים שאם לא מל בזמנו דאין עוברין בכל רגע ורגע על ביטול מ"ע, ולכן לא דחי יום טוב, אבל בתשביתו הרי עוברין כל רגע ורגע, א"כ הוה לן לומר דשרי ביום טוב, אבל באמת אפילו אי נימא דעוברין במילה בכל רגע ורגע וכמו בגדול שלא מל עצמו, וחזינן דהדין הוא דלא דחי יום טוב, וא"כ שפיר דהוא הדין בחמץ שאינו דוחה יו"ט, אבל הא גופא תיקשי אמאי לא אמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, והוה לן להתיר בחמץ שאין לך צורך יותר מזה, דדוקא במילה נראה שלא אמרינן מתוך במפרק, שבאוכל נפש גופא לא שרינן תמיד במפרק, ועכ"פ בשריפת חמץ דעוברין בכל רגע ורגע הוה לן להתיר מדין מתוך וצ"ע דברי הריטב"א.

ביאור דבריו

ונלענ"ד בביאור דברי הריטב"א שבעצם אפשר לתפוס החבל בשני ראשין, והיינו מצד אחד אפשר לומר מאחר שמצוין כל רגע להשבית זהו צורך ודחי יום טוב, ומאידך גיסא נוכל לומר מאחר שהמצוה נמשכת אדרבה לא דחי, וממילא אינה צורך ביומו רק למחר, וע"כ לא עבר מאומה מאחר שאין חובתה כלל ביום טוב דלא דחי, וזהו סברת הריטב"א, כשם שמצינו במילה שלא בזמנה דלא דחי, והטעם כיון דאפשר למחר לא נקרא ביום טוב מצות היום, א"כ הוא הדין בביעור חמץ לדידן דאמרינן דלא דחי, דלא נקרא צורך כיון שהמצוה מתקיימת גם למחר וע"כ שפיר לא דחי יום טוב.

וא"ש שסוגיין קאי אליבא דר"ע דס"ל דמצות תשביתו היא ביום הראשון

ביו"ט אינו יכול לטלטלו כדי להוציאו, כיון שאינו יכול לבערו כדינו דהיינו בשריפה לרבי יהודה ע"ש, ונראה כוונתו שבל יראה אינו עובר מפני שמשה ע"מ לבערו, ואפילו לרמב"ם שבל יראה לא ניתק לעשה, היינו לרבנן שמצות תשביתו בכל דבר וכמבואר בחידושי הגר"ח על הרמב"ם, שלדידהו יסודה כאסור עשה שלא יהא ברשותו ולא נקרא ניתק לעשה, אבל לרבי יהודה מודה דהוה לאו הניתק לעשה, ושפיר כתב הטור שלרבי יהודה אם מוצא חמץ ביו"ט דלא יגע בו, שבל יראה אינו עובר כשמשה ע"מ לבערו שניתק לעשה לרבי יהודה, ומשום עשה דתשביתו אין להתיר ביום טוב כיון דאפשר למחר, ולכן לא יגע בו, משא"כ לרבנן אם משביתו כדי שלא לעבור על כל יראה, ומקיים בכך נמי המ"ע שמקיימין בכל דבר, ראוי להתיר איסור מוקצה שיוציאו מרשותו או יבערנו בעכו"ם, דתו אינו עובר בב"י ומקיים בכך לשיטתם גם המ"ע.

בדברי הרמב"ם בזה

והרמב"ם סתם בפ"ג דחמץ ומצה (ה"ח) "ואם מצאו ביום טוב כופה עליו כלי עד לערב ומבערו" ולא כתב דמיירי בביטל דוקא, משמע דאפילו בלא ביטל אינו מבער ביום טוב ע"ש בכ"מ, וקשה הלוא יש לאו דבל יראה ואין לך צורך יותר מזה, ולרמב"ם ליכא למימר שמוציאו ומבערו ע"י נכרי, שהרמב"ם סתם שכופה עליו כלי, וליכא למימר דאינו עובר משום דמשה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו, שלשיטת הרמב"ם לוקין על כל יראה דאינו לאו הניתק לעשה, ותו קשה למה לא

אמרינן מתוך והלוא אין לך צורך יותר מלבער חמץ כדי שלא יעבור כל רגע על לאו דבל יראה (אבל עיין בדברינו ח"ג סימן ר"ז שהוכחנו מהרמב"ם שאין עוברין כל רגע ורגע בכל יראה וא"ש ע"ש היטב).

חילוק בין צורך של עשה לצורך שלא לעבור על ל"ת

ומיהו אפשר שצורך מצוה היינו למ"ע, אבל אם לא שרף כדינו ושורף עכשיו כדי שלא יעבור על ל"ת, זה לא מיקרי צורך, וכן מצינו בנדרים ונדבות שאין קרבין ביום טוב אף ביום טוב אחרון, אע"פ שאם לא יקריב ה"ה עובר בכל תאחר, דכיון דכל מאי שמקריב הוא מפני שלא הקריב קודם, וכדי שלא יעבור מכאן והלאה, לא נקרא צורך, והוא הדין בחמץ שלא יעבור לא נקרא צורך, והעשה נדחה מפני אסור מוקצה, וכמבואר בסוף ר"ה שדוחין מ"ע דשופר מפני מוקצה, ושפיר סתם הרמב"ם דאף בלא ביטל הוי מוקצה וכופה עליו כלי ודו"ק היטב בכ"ז, (ולפי זה בלש ביום טוב גופא ונתחמץ שאי אפשר היה לבער מאתמול, וכ"ש בחשש שיתחמץ יהא מותר לשורפו גם לרמב"ם, דהרמב"ם מיירי במוצא חמץ שאפשר לבערו מאתמול דוקא וצ"ב).

מו"מ בדעת הרמב"ם

ומיהו מנדרים ונדבות אינו ראייה דאסור בכל אופן אף במקום בל תאחר, דשאני התם דכתיב לכם ולא לגבוה, ולכן אסור אף במקום שעובר בכל תאחר, וע"כ נראה ליישב שבחמץ פטור לבער ביום טוב אף שעובר בכל יראה, מפני שאנוס מתקנת חז"ל שאסרו משום מוקצה ולהכי אינו

עובר, וכן פירשו התוס' בשבת (ד. ד"ה קודם) ובכ"מ כאן בפ"ג דחמץ, ואם כן אפילו נתחמץ ביום טוב פטור, וראייה ברורה לדברינו שהרמב"ם סתם שביום טוב כופה עליו את הכלי, ומשמע דקאי גם בשביעי של פסח שאינו יכול לקיים עוד מ"ע של ביעור ועובר בבל יראה, וע"כ הוא אנוס בתקנת חז"ל שיאסרו לבער ואינו עובר והיינו כמ"ש, או נימא שהעמידו דבריהם במקום מוקצה אף כשיש לאו וצ"ב.



שיעור שנמסר בישיבה ונערך ע"י תלמידים

בדין מוצא חמץ ביו"ט

אין בעור חמץ אלא שריפה ודינא דאחשביה רחמנא למלאכה והמסתעף

פסחים ה' ע"א "רבי עקיבא אומר אינו צריך [למילף דתשבתו ביום הראשון היינו ב"ד], הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשבתו שאור מבתיכם, וכתוב כל מלאכה לא יעשה בהם, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, וכו', אמר רבא ש"מ מדר"ע תלת, ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה, וש"מ הבערה לחלק יצאת, וש"מ לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", ע"כ.

דברי רש"י בפסחים דביו"ט שרי להאכיל חמץ לכלבים

ופירש"י בד"ה ש"מ וז"ל "מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון ערב יו"ט הוא, אלא משום דאסור להבעיר ביו"ט, ש"מ ס"ל כר"י דאמר לקמן אין ביעור חמץ אלא שריפה ויליף לה מנותר,

דאי השבתתו בכל דבר ס"ל לוקמיה ביו"ט ויבערנו בדבר אחר, יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים, עכ"ל.

סתירה מדברי רש"י בביצה דהמשליך לכלב תרומה עובר באסור דאחשביה רחמנא וממלא חשיב מעשה

וחקשו האחרונים מדברי רש"י בביצה כ"ז ע"ב שכתב דהמשליך בשבת לכלב תרומה או חלה שנטמא, עובר במלאכת שבת מדאורייתא, וביאר רש"י "דרחמנא אחשבה להבערתן דכתיב באש תשרף", והיינו דכיון שהביעור הוא מצווה הרי זה "חשיב", ולכן נחשב למלאכה, ורש"י שם הוסיף דהיכא שנאסר מדין "אחשבה", אסור אפילו לצורך אוכל נפש, ולא אמרינן בזה להיתרא ד"מתוך", עיי"ש, [ולהלן יבואר בזה עוד בעהשי"ת].

ומעתה יקשה טובא, דמנ"ל לרבא דר"ע סבר כרבי יהודה, והלא גם לרבנן דיכול לבער על ידי האכלת כלב, יש כאן מלאכה בעצם נתינתו לפני הכלב מדין אחשביה, דכיון דבאכילת הכלב הוא מקיים מצוות תשבתו, ממילא אחשביה רחמנא לאכילה זו, והוי כתרומה טמאה דבאכילת כלב חשיב מלאכה כיון דמקיים על ידה מצוות באש ישרף.

מבאר דחלוק דין תרומה מחמץ דבתרומה ילפינן מנותר דאכא מצוה דוקא לשרוף באש

אמנם אי משום הא, היה נראה ליישב דהא דאכילת כלב בתרו"מ חשיב אכילה חשובה להתחייב עליה משום מלאכה, אי"ז רק משום שהוא מקיים בה מצוה, אלא משום דבאכילת הכלב מתקיים דינא ד"באש ישרף", דבאמת עיקר דין תרו"מ הוא להתכלות באש וכמבואר להדיא ברש"י בביצה שם דבאש ישרף דכתיב

בנותר קאי גם על תרו"מ^{טז}, אלא דאכילת כלב מהני משום שגם על ידו מתקיים הכילוי דומיא דאש, ואשר על כן אסור ליתן לכלב תרומה או קדשים טמאים, משום דכלפי דין תרומה נחשבת אכילת הכלב כמו שריפה כיון שמתקיים בו דינא דבאש ישרף, ומשו"ה אכילה זו חשיבא כלפי מלאכות יו"ט, שהרי בדיני התורה דין אכילה זו היא כאש, וזה עצמו מגדיר בו שהוא נחשב לאכילה חשובה שמתחייבים עליה מדין מלאכה מצד חשיבותה.

לרבנן דהשבתתו בכל דבר אין מצוה בשריפה דוקא רק דלא יהא בעולם וע"כ ל"ח מלאכה

ומעתה נראה דמבואר היטב הא דבחמץ אליבא דרבנן דהשבתתו בכל דבר, ליכא דין אחשבה כלל, כיון דאליבא דרבנן אין דין "אש" כלל, אלא הא דמהני אכילת כלב הוא משום המציאות שבפועל הוא מסלק את החמץ ממנו והרי הוא כמו זורה לרוח ומטיל לים דמהני אע"פ דאין בזה כילוי כלל, ומשו"ה אכילת הכלב אינה אכילה חשובה משום שאין מתקיים בה דין אש כלל, ואין בה חשיבות מספקת כדי להיחשב מלאכה מחמת קיום המצווה לחרוד.

תמיהה גדולה דסוגיין אזלא לרבי יהודה ולר"י מצוות שריפת חמץ הוא דוקא באש

אלא דאי קשיא הא קשיא, דלפי"ז יהא הדין דאליבא דרבי יהודה דאין

ביעור חמץ אלא שריפה, יהא הדין שאסור להאכיל חמץ לכלב בשבת או ביו"ט, כיון דאליבא דרבי יהודה עיקר דין שריפת חמץ הוא באש, ואם באנו לצאת ידי חובת ביעור על ידי האכלת כלב, הרי ע"כ הגדר בזה דבאכילת כלב מתקיים בה תורת ביעור כאש ממש, וא"כ יהא בזה דינא דאחשבה לאסור האכלת חמץ אליבא דר"י לכלב ביו"ט.

ומעתה יקשה קושיא עצומה מהמשך הגמ' דאמרינן "ש"מ מדרכי יהודה דלא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", ואי נימא דאליבא דרבי יהודה יש לאסור שריפת והאכלת חמץ מדין אחשבה, א"כ מאי ראיא מהכא דלא ס"ל בעלמא מדין מתוך, דלמא שאני הכא דאחשבה רחמנא הוי כמו שריפת תרו"מ או האכלת כלב תרו"מ דנאסר מצד מלאכת הבערה ולא אמרינן בה מתוך, [וביותר, שאפילו לצורך ממש וכמבואר ברש"י בביצה דכיון דאחשבה רחמנא נאסר אפילו לצורך], והוא פליאה נשגבה.

בביאור גדר הסברא דאחשביה מהם לאוסרו באוכל נפש

ולבאר הדברים נראה להקדים ולבאר יסוד דינא דאחשביה, דהנה יש להבין את דברי רש"י דלהאכיל תרומה טמאה לכלב נחשב למלאכה כיון דאחשביה

טז. אמנם באמת דינא דבאש י"שרף כתיב בתורה להדיא בפרשת נותר, אבל בתרו"מ לא כתיב ב"אש י"שרף" אלא כתיב "לא ביערתי ממנו בטמא" ולא כתיב באיזה אופן יבערנו, וא"כ לכאורה היה נראה דאכילת כלב מהני ביה מעיקר דין ביעור ולא משום דנחשב כאש, אבל מדברי רש"י בביצה מבואר להדיא דקרא דבאש י"שרף קאי גם על תרו"מ וכמבואר בלשונו שם דמיתי הך קרא דבאש י"שרף על תרו"מ, [והביאור בזה משום דילפינן תרו"מ מנותר וכמבואר להדיא בגמ' שבת כ"ד ע"ב דהא דאין שורפין תרומה טמאה ביו"ט הוא משום דאין שורפין קדשים ביו"ט], ומ"מ כתב רש"י שם דאפשר להאכיל תרו"מ לכלב, והרי לן להדיא דאע"פ דבקרא כתיב "באש י"שרף", מ"מ על ידי אכילת כלב מתקיים דינא ד"באש י"שרף", (הוספת רבינו שליט"א לאחר השיעור).

דעלמא וכמו אכילה אינו אסור בשבת ויו"ט, אבל שאני כילוי דאש דאליס טפי ואותו אסרה תורה מדין הבערה.

מבאר עד"ז דכילוי חשוב הוה סוג מבעיר שונה

ומעתה נראה לבאר גדר דינא דאחשביה, דכיון דאחשבה רחמנא, ממילא הוי "כילוי חשוב", וכילוי חשוב הוי מלאכת מבעיר, ואפילו לדעת הגר"ז דבעלמא מלאכת הבערה הוא מה שמייצר אש בהבערתו, מ"מ אף הוא מודה דנכלל בהבערה גם כילוי – אלא דבעינן כילוי חשוב, שהוא מתקיים רק בשריפה ויצירה של אש, ולכן כילוי תרו"מ דרחמנא אחשבה להבערתו, הרי זה כילוי חשוב, ונחשב למלאכת מבעיר מצד הכילוי שבו, ובכילוי חשוב דנאסר, לא בעינן כילוי דאש דווקא, אלא כיון דהוא חשוב, נחשב למלאכה גם בשאר אופני הכילוי ואף אם הוא נעשה בלא אש.

וזוהו הנראה בביאור מה שכתב רש"י דאסור להאכיל לכלב תרו"מ שנטמאו כיון דאחשבה רחמנא, דכיון ד"אחשבה" רחמנא והוי כילוי "חשוב", ממילא גם בכילוי דכלב שאינו מחמת אש, נאסר מדין מלאכת מבעיר, דכיון שתוכן האיסור הוא במה שמתכלה, מה לי אם מתכלה מחמת אש או מחמת דבר אחר, דמאחר והוא כילוי חשוב הרי שהתורה מבעיר מתקיים בו הגם שהוא לא כילוי דאש.

מבאר דאליבא דהגר"ז איכא ב' מלאכות במבעיר יצירת אש ב' מלאכת גילוי

ולדברינו נמצא דאליבא דהגר"ז ישנם במלאכת מבעיר גופא שני

רחמנא, דבפשוטו צ"ב דאע"פ דאחשבה רחמנא, מ"מ באיזה מלאכה מל"ט מלאכות נכלל מעשה זה, ומאיזה דין נוכל לאסור, וכמו כן צריך לבאר דברי רש"י דשריפת תרומה טמאה נאסרה אפילו לצורך אוכל נפש כיון דאחשבה רחמנא, והדבר צריך תלמוד, מהו תוכן סברא זו דכיון ד"אחשבה" לכן נאסר בו אוכל נפש, הלא סו"ס איסורו הוא מדין הבערה, ובהבערה נאמר היתר אוכל נפש, וא"כ מה לי הבערה חשובה או שאינה חשובה.

עוד אינו מבואר מדוע לא נמא להיתרה דהואיל

עוד צ"ב להיכן נעלם כאן היתרא דמתוך, היינו, דהגם דליכא הכא היתר אוכל נפש, מ"מ הלא בעלמא לא בעינן שיהיה היתר אכל נפש בפעולה המסויימת שעושה עכשיו, אלא אמרינן דהואיל והותרה מלאכה זו בעלמא לצורך אוכל נפש, הותרה נמי שלא לצורך, וא"כ הכא נמי, כיון דמלאכת הבערה הותרה בעלמא לצורך, ממילא נימא דהותרה מלאכה זו גם היכא דליכא אוכל נפש, ומ"ש היכא דאחשבה רחמנא דלא הותרה מלאכת הבערה מכא הא דבעלמא הותרה מלאכה זו, והלא בכל מקום אמרינן מתוך, ומ"ש הכא.

מידון האחרונים בגדר מלאכת הבערה דדעת הגר"ז דהיינו מה דמייצר את האש ולהאבנ"ז הוא במה דהאש מכלה

והנראה לבאר בכ"ז בהקדם ביאור גדר מלאכת הבערה, דהנה נחלקו עמודי עולם בגדר איסור מלאכת הבערה, דדעת הגר"ז דגדר מלאכת הבערה הוא מה שמייצר אש בהבערתו, ודעת האבני נזר שגדר מלאכת הבערה הוא במה שמכלה את הדבר על ידי האש – והיינו דאף דכילוי

והשני מצד "כילוי חשוב", ולכן הגם שמצד החלק של יצירת האש היא הותרה ביו"ט בעלמא ושייכא ביה היתרא דמתוך, אבל חלק הכילוי שבו לא הותרה בעלמא לצורך אוכל נפש, וכנ"ל, ועל כן ליכא ביה להיתרא דמתוך.

ביישוב דעת הרמב"ם דס"ל דאמרינן הותרה ומבאר דהותרה דוקא מלאכת יצירת אש ולא כילוי **ועפ"י** מש"נ נראה לבאר דעת הרמב"ם, דהנה דעת הרמב"ם בעיקר דין מתוך, דלא בעינן שיהיה צורך כלל, אלא כיון שהותרה מלאכת הבערה לצורך אוכל נפש, הותרה לגמרי ומותר להבעיר אף שלא לצורך כלל, ומעתה לדעת הרמב"ם יקשה טובא מהו גדר הדין שאסור לשרוף קדשים ביו"ט, הלא כיון דס"ל דהבערה הותרה לגמרי ביו"ט ואינה מלאכה כלל, א"כ מ"ש דשריפת קדשים אסורה ביו"ט, וכיו"ב יש להקשות מהדין המבואר בגמ' דחלבי חול אינן קרבין ביו"ט, וצ"ב מ"ט והלא הבערה הותרה לגמרי.

אמנם לדברינו הוא מבואר כמין חומר, דהרמב"ם ס"ל כרש"י דכיון דאחשבה רחמנא משו"ה נאסר עשייתו מצד מה שיש בו תורת כילוי ומדין מלאכת מבעיר הוא, וכמוש"נ דכילוי חשוב הוי מלאכת הבערה, ואשר ממילא מבואר היטב הא דאסור לשרוף קדשים ביו"ט אע"ג דבעלמא הותרו כל השריפות שבעולם ביו"ט ואף שלא לצורך כלל, דשאני התם דהוי מלאכת מבעיר מצד יצירת האש, ובזה הוא דנאמרה הלכה שהותר לצורך אוכל נפש, אבל מלאכת מבעיר מצד הכילוי החשוב שבו היא לא הותרה כלל לצורך אוכל נפש, וכמו"כ מיושב היטב הא דחלבי

אבות מלאכה בהדי הדדי, האחד הוא יצירת אש אשר נאסרה בכל גווני, והשני הוא מלאכת כילוי אשר נאסרה דווקא בדבר חשוב ונאסרה גם בכילוי שלא מחמת אש, וחלוקים הם בגדריהם ובהלכותיהם, והיו כשני אבות באותו השם מלאכה דמבעיר.

ובזה נראה לבאר דברי רש"י דכיון דאחשבה רחמנא ליכא הכא היתר אוכל נפש - ואסור להבעיר ביו"ט תרו"מ אפילו לצורך אוכל נפש, דהמכוון בזה הוא דלעולם לא נוכל למצוא מלאכת כילוי שהיא לצורך אוכל נפש, והיינו משום דהרי לעולם אין הגברא נצרך שנפעל על ידי האש את הכילוי, אלא צורך מלאכתו הוא להאש והחמימות שבו, ולא איכפ"ל אם היא תבער ותכלה על ידי הבערתה, ולכן בדבר שנאסר מדין כילוי, אינו מותר לצורך אוכל נפש כיון דהכילוי שבו אינו חלק מהצורך של האוכל נפש.

עד"ז מתבאר היטב דמלאכת כילוי לא הותרה משום אוכל נפש

ואשר לפי"ז מתיישב היטב דמשו"ה ליכא הכא דין "מתוך", דהא באמת מלאכת כילוי לא הותרה בשום מקום לצורך אוכל נפש, וכמוש"נ דלעולם לא משכח"ל אוכל נפש במלאכת כילוי, ולא שייך לומר בה מתוך שהותרה לצורך דהא מעולם לא הותרה לצורך, ומה"ט אסור להאכיל לכלב ביו"ט, דמלאכה זו ד"כילוי חשוב" לא הותרה בשום מקום לצורך אוכל נפש.

וכמו כן מה"ט נמי אין שורפין קדשים ביו"ט ולא אמרינן בזה מתוך, ומשום דבשריפת קדשים טמאים ישנם ב' מלאכות של מבעיר, חדא מצד יצירת האש,

דבכה"ג המעשה מתייחס לגברא, ומשו"ה ס"ל דמותר מדאורייתא להאכיל לכלב תרומה טמאה.

והנה במשנה בביצה כ"ז ע"ב איתא, דחלה טמאה הוי מוקצה ביו"ט, ולכאורה הוא צ"ע מ"ט לא אמרינן לדעת הרמב"ם שיאכילנה לכלב, ואשר נראה מוכח מזה יסוד, דאף הרמב"ם מודה דמדרבנן גזרו שלא יאכילנה לכלב כדי שלא יבוא לשרפו, והטעם לגזירה זו נראה, דהוא נובע מכך שלכתחילה יש לקיים את מצוות ביעור תרומה טמאה על ידי שריפת אש, ומשום דכתיב ביה "באש ישרף" וכמוש"כ רש"י שם, ובשריפה באש יש בה את הכילוי הגמור והשלם ששייך, אלא דמ"מ אינו מעכב במצווה, אבל וודאי דעדיף טפי לקיים את המצווה באש שהוא הכילוי הגמור, ומשו"ה חיישינן דאם יאכיל לכלב ביו"ט כדי לקיים מצוות ביעור, יבוא גם לשרוף באש כדי לקיים את המצווה בשלמותה, ומכח זה הוא דאסרו גם להאכיל לכלב.

לשיטת רש"י דבאכילה מקיים מצוות תשובתו מקיים באכילת חמץ בערב פסח מצוות תשובתו

ונשוב לעיקר הנדון בסוגיין, הנה בעיקר הסוגיא יש להקשות עוד, דלפי המבואר ברש"י (ה' ע"ב ד"ה ש"מ) דאליבא דרבנן מקיימים דין השבתה על ידי האכלה לכלב, א"כ הדבר פשוט דלדידן שנפסק להלכה כחכמים שהשבתתו בכל דבר, מקיימים מצוות שריפה גם על ידי אכילת אדם, דאכילת אדם לא גריעא מאכילת כלב, וא"כ נמצא דכל אחד שאוכל חמץ בער"פ הוא מקיים בכך את המצווה דתשובתו, אלא דמ"מ נהגו לשרוף כדי לקיים השבתה

חול אינן קרבין ביו"ט, דכיון דבהבערתן מתקיים מצוות הקרבת הקדשים, הרי אחשביה רחמנא לשריפתו, ואסור מדין כילוי חשוב, ובמלאכה זו לא נאמר כלל היתר אוכל נפש.

תמה בדעת הרמב"ם דמתיר להאכיל תרו"מ לכלב ואוסר לשרוף קדשים

אמנם אכתי יש לשדות ביה נרגא, דהן אמנם דהרמב"ם מודה לרש"י בגדר איסור אכילת קדשים ביו"ט דהוא מדין אחשביה, אך מ"מ הלא מבואר ברמב"ם דמותר מהתורה להאכיל תרו"מ טמאים לכלב ביו"ט, ולדברינו הדבר צריך ביאור רב, דהא כיון דהרמב"ם ס"ל כדברי רש"י דגדר איסור שריפת קדשים הוא מדין אחשביה, א"כ מה"ט גופא יהא אסור גם להאכיל לכלב ביו"ט מדין אחשביה וכמוש"כ רש"י.

מבאר דאין ראיה מדין להאכיל לבהמות לשריפה דיש לומר דכלל מתייחס אליו פעולת אכילת הכלב

והנראה לבאר בדעת הר"מ באופן פשוט, דס"ל לרמב"ם דאין מעשה הבהמה מתייחסים אליו לחיבו, דהא באמת דעת רש"י דהוא מתחייב על אכילת הבהמה צ"ב רב, דאה"נ דמעשה הבהמה הוא מעשה של כילוי, אבל איך מעשה הבהמה מתייחסים אחריו לחיבו, והלא כל עשייתו כאן אינה אלא שהניח לפניו את המאכל [ואפילו לא האכילה בידיים], ואיך אפשר לחייב על מעשה הנחת אוכל ולומר דמה שהבהמה אוכלת אח"כ מתייחס אחריו ונחשב שהוא המכלה, והוא פלא, ואכמ"ל בדעת רש"י בזה, ועכ"פ בדעת הרמב"ם שפיר י"ל דלא ס"ל מחידושו של רש"י

מעולה טפי, וכמבואר בשו"ע דאע"פ דיוצאין בכל דבר מ"מ שריפה הוי ביעור טפי, [וביותר, דלמעשה כן נהגו ישראל עפ"י רמזים המבואר בספרים דחמץ רומז ליצה"ר].

במדון אכילת חמץ בע"פ שחל בשבת מ"ט לא חשיב אחשביה

ומעתה יש לשאול איך מותר לאכול חמץ בער"פ שחל בשבת, והלא לבהמה אסור לתת כיון דאחשביה, ולמה אכילת אדם מותרת, ושאלתי שאלה זו כמה גדולים, וביניהם את הגר"י קנייבסקי זצ"ל שהיה נבון בזה מאוד ולא השיב לי ברורות.

בקו' הר"י מלוצ'ל דילפינן חמץ מנותר וא"כ יאסור שריפת חמץ ביו"ט כמו דחדשה תורה בנותר

ובאמת הרא"ש מלוצ'ל [הוב"ד בפנ"י כאן] הקשה קושיא אחרת אשר בשורשה היא כקושייתנו, דהרא"ש מלוצ'ל הקשה מאי ראיא מר"ע דלא אמרינן בעלמא מתוך, דהא מבואר בגמ' להלן דמקור הדין דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ילפינן לה מנותר, ובנותר איכא קרא (להלן פ"ג ע"ב ושבת כ"ד ע"ב) לאסור שריפת נותר ביו"ט, וא"כ לעולם נימא דאמרינן מתוך, אלא דהואיל וסבירא ליה לר"ע כרבי יהודה דילפינן מנותר משו"ה דינו כנותר דאסור לשרוף ביו"ט.

ושורש קושייתו היא כקושייתנו, דהא טעמא דמילתא דבנותר לא אמרינן מתוך, הוא משום דאחשביה רחמנא, אלא דהוא הקשה מצד הילפותא מנותר, וקושייתנו היא אף בלא ילפותא, דאחשביה רחמנא שייכא לכאורה אף בחמץ וכמו בנותר.

[ובעיקר קושיית הרא"ש מלוצ'ל] היה נראה ליישב באופן פשוט, דר"ע ס"ל כדעת רבי בירושלמי דטעמא דאין ביעור חמץ אלא שריפה הוא משום דכתיב "תשביתו" ואין לך השבתה מעולה משריפה שמכלה את החפץ לגמרי מהעולם, ובאמת לא ס"ל לר"ע כר"י דיליף מנותר, וקושיא מעיקרא ליתא].

מבאר דבנותר איכא דין במעשה השריפה משא"כ חמץ דינו רק דיהא שרוף

והנראה ליישב בכ"ז, דחלוק ביסודו דין שריפת נותר מדין שריפת חמץ, דבנותר דין השריפה הוא בגוף המעשה שריפה, שדינו להעשות בו מעשה שריפה, וכמו בכל שריפת פסולי המוקדשים דהוי המצווה בגוף מעשה השריפה, והוא כעין ענין עבודה [דאפשר דבעינן בה כהן דווקא], ואילו בחמץ הרי אין תוכן המצווה אמור בגוף מעשה השריפה, אלא יסוד דינו הוא דבעינן שיתכלה ויתבער על ידי האש, והשריפה הוא מין דרגה בכליולו שלו, והא דילפינן חמץ מנותר, היינו רק לענין דינא דתרווייהו דינם בשריפה, אבל גדרם חלוק, דבחמץ ליכא דין במעשה השריפה אלא שהחפץ יהיה שרוף.

עד"ז מבאר דאין שייך אחשביה בחמץ דאנו מצוותו במעשה השריפה

ומעתה נראה דליכא כלל דינא דאחשביה בשריפת חמץ, דהא דאחשביה הוי מלאכה הוא מצד הכילוי שבו וכמו שיבואר להלן, וזה הוי מלאכה דווקא היכא דהמעשה גופא הוא המצווה, אבל היכא דאין דין במעשה גופא, אלא בפועל יוצא שנפעל על ידי המעשה מה שנעשה מכוחו הכילוי בחפץ, בזה י"ל שפיר שאינו עובר

בכה"ג במלאכה, דגדרי מלאכות בשבת הוא לעשות מעשה מלאכה, אבל אם המעשה גופא אינו מלאכה, אזי אפילו אם נפעל מחמתו בהחפצא מלאכה, אינו עובר עליה, ולכן אין לאסור כאן מדין אחשביה.

בקו' הרעק"א דמוצא חמץ ברשותו יתנו לנכרי לשורפו ותמה הרעק"א דאין שלחות לנכרי.

ועפ"י היסוד שנתבאר בגדר שריפה בחמץ, נראה ליישב קושיית הגרעק"א על מה שנפסק בשו"ע שהמוצא חמץ ברשותו ביו"ט, כיון שהוא עצמו אינו יכול לשרוף, אם יש גוי, שיתן לגוי לשרוף, והקשה הגרעק"א דכיון דקיי"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה, א"כ היאך הוא מקיים המצווה, הא אין שליחות לגוי ואינו מקיים המצווה, אמנם לדברינו נראה דל"ק, דליכא מצווה כלל במעשה השריפה אלא צריך שהחפץ יהיה מבוער על ידי כילוי בשריפה, ולזה אין צריך דין שליחות, אלא מקיים המצווה בזה גופא שהחפץ נתבער.

בביאור פסק הרמ"א דאפשר לשרוף החמץ בליל י"ד ותמה הגר"א דבנותר מצוותו דוקא ביום

וביסוד זה נראה ליישב עוד, דהנה הרמ"א פסק שלאחר בדיקת חמץ אפשר לשרוף את החמץ שמצא כבר בלילה, והקשה הגר"א דהא בנותר קיי"ל (לעיל ג' ע"א) ד"ביום אתה שורף ואי אתה שורף בלילה", וכיון דקיי"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה וילפינן מנותר, א"כ גם חמץ דינו כנותר שאין לשרפו ביום, ולדברינו נראה ליישב, דדינא דאין שורפין קדשים ביום, הוא רק בקדשים דיש מצווה במעשה השריפה גופא – ובזה נאמרו הלכות באופן

המעשה שיעשנו ביום ולא בלילה, אבל בחמץ שהמצווה הוא שיתכלה ויתבער, אין שום חילוק בין יום ללילה, דבתרווייהו החפץ מבוער לגמרי.

ביישוב קו' הרעק"א במש"כ רש"י דנשרפין לא יקרבן דלמא איש אשכחה ואכיל ותמה הרעק"א דהלוא איכא מצוה בשריפה

עוד נראה עפ"י יסוד זה ליישב קושיית הגרעק"א אהא דתנן בתמורה (ל"ד ע"א) "כל הנשרפין לא יקברו" ופירש"י שם "שמא אתי איניש אשכחה ואכיל להו" והקשה הגרעק"א למה צריך להגיע לחשש, והלא בלא"ה הוא מבטל עצם דין השריפה במה שהוא קובר ולא שורף, והנראה בזה, עפ"י מה שנתבאר דדין שריפה הוא שהדבר יתכלה מהעולם ואין הלכה במעשה השריפה גופא, ומעתה נראה דגם קבורה נחשבת לשריפה כיון שהדבר מתכלה מהעולם, [דלא בעינן כילוי של החפץ שלא יהיה קיים כלל אלא שלא יהיה קיים בעולם] וגם בקבורה מתקיים שפיר דינא דשריפה, וזהו שהוקשה לרש"י למה לא מהני קבורה בנשרפין וכדמהני אכילת כלב בתרו"מ כיון שהחפץ מתבער על ידי זה, וע"ז תירץ רש"י דכיון דחיישינן שמא יבוא איניש אשכחה ואכיל לה, לכן גם הטמנה אינה נחשבת לכילוי, דהא עדיין לא נעלם מהעולם שהרי אפשר לבוא לקחתו ואי"ז כילוי מהעולם, דעצם האפשרות מגרעת בהגדרת הכילוי של הדבר מהעולם שאינו כילוי בדרגת שריפה, אבל אינו משום חשש בעלמא אלא הוא מגדיר שחסר בהגדרת הכילוי שבו שאינו כילוי של שריפה.

בש"י דיכול לשרוף החמץ בלהאכיל לכלבו ותמה מדברי הירושלמי דאסור ליתן חמץ לפפ בהמתו דאסור בהנאה

הנה בעיקר שיטת רש"י (ה' ע"ב ד"ה ש"מ) דאליבא דרבנן יכול לבער חמץ בפסח על ידי שיאכיל לכלב צ"ע, דהלא מבואר בירושלמי – וכן נפסק בשו"ע שאסור להאכיל חמץ לכלב בפסח ואפילו בהמת הפקר, ומשום דעצם מעשה ההאכלה היא הנאה למאכיל, וחמץ אסור בהנאה.

מיישב ע"פ שיטת התוס' דאסורי הנאה תלוי בכוונתו

והנראה ליישב בזה, דהנה התוס' (ה' ע"א ד"ה כל מלאכה) כתבו לבאר בטעמא דמ"ד דנדרים ונדבות אין קרבים ביו"ט אע"ג שיש בהם מאכל הדיוט וא"כ הוא אוכל נפש, דאזלינן בתר עיקר כוונתו, וכיון שהעיקר הוא למצווה, לכן אינו נחשב אוכל נפש, וכמו כן כאן נימא הכי דאם עיקר כוונתו למצווה ולא להנאה אינו נאסר בהנאת איסורי הנאה.

הרמ' פסק דאמרינן מתוך ומאידך פסק דאסור לבער חמץ ביו"ט וביאר הגר"א דחמץ ל"ח צורך דיכול לבערו מע"פ

והנה הרמב"ם פסק מחד גיסא דאמרינן מתוך, ומאידך גיסא פסק שאסור לבער חמץ ביו"ט, וצ"ע דהלא בסוגיין מבואר דאי אמרינן מתוך מותר לשרוף ביו"ט, ומצינו בזה ביאור בדברי הגר"א, דס"ל להרמב"ם דכיון דהיה יכול לבערו בערב יו"ט אינו נחשב לצורך כלל, ולא דמי כלל לנידון הגמ' דאיירינן אילו באמת עיקר מצוות הביעור היתה ביו"ט גופא לכתחילה, דאז היה צורך קצת וכמוש"כ התוס' דזה נחשב צורך מה שהוא צריך לקיים את דין ביעור, אבל לדידן אין זה צורך כלל שהרי היה יכול לבער קודם יו"ט.

תמוה דהרי עובר בכל רגע בכל יראה ובדעת הרמ' א"א לומר דמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר בכל יראה

ודברי הגר"א צ"ב רב, דהא הוא עובר בכל רגע באיסור בל יראה, ולמה אינו נחשב לצורך כלל, ויש מקום ליישב בזה עפ"י דהתוס' להלן כ"ט ע"ב דהמחזיק חמץ ע"מ לבערו, אם יבער לבסוף אינו עובר על בל יראה כיון דהוי לאו הניתק לעשה עיי"ש, ועל אן אינו נידון כעובר כל רגע מאחר ובדעתו לבערו והביעור שבסוף יפקיע מהאיסור למפרע, אולם בדעת הרמב"ם לא יתכן לאומרו, דהא הרמב"ם פסק דלוקים על חמץ וס"ל דאינו חשוב לאו הניתק לעשה – וא"כ הרי שלא ס"ל כדעת התוס' הנ"ל, ושוב הדק"ל מפני מה זה שהוא עובר בכל רגע בכל יראה אינו נחשב לצורך, הא אין לך צורך גדול מזה שמציל עצמו מאיסור תורה.

עוד תמיה בדברי הרמ' דמצא חמץ יחזור לביתו יבטלנה ותמוה מדוע יחזור לביתו הרי עובר בכל רגע בב"י

ואשר יראה בזה בעהשי"ת, ובהקדם דברי הרמב"ם שכתב דאם הניח עיסה מגולגלת יבטלנה, ואם החמיצה יחזור לביתו ויבטל, ודברי הרמב"ם מוקשים מאוד, דמאי האי שכתב "יחזור לביתו", והלא בכל רגע ורגע הוא עובר איסור ואין יכול להשהות ולהמתין עד שיחזור לביתו, שו"מ שהמשנ"ב בשעה"צ תמ"ד כבר נתקשה בזה והניחו בצ"ע.

מחדש דבל יראה אינו איסור המתחדש בכל רגע והסכים לזה מרן הגר"ז

ואשר יראה מוכח בדעת הרמב"ם בזה, דאיסור בל יראה אין עוברין בכל רגע ורגע – וכבר הצעתי הדברים לפני

מעיקר הקו' י"ל דצורך יו"ט חשיב רק תוספת ליו"ט וממעת הפסד ל"ח צורך

ובאופן אחר נראה ליישב דעת הרמב"ם דלא מחשבינן ליה צורך משום איסורא דבל יראה, והוא משום דאפילו אי נימא דבאמת עובר בבל יראה בכל רגע מ"מ אין בו את ההיתר של מתוך, דגדר "צורך" שמותר מדין מתוך, היינו דווקא היכא שהוא נרווח ונוסף לו אוכל או מצווה על ידי המלאכה, אבל היכא שלא נוסף לו מידי אלא רק מציל עצמו מהפסד, אינו נחשב צורך להתיר מלאכה ביו"ט מדין מתוך.

ויסוד לזה נראה, מדינא דנדרים ונדבות אינם קרבים ביו"ט כמבואר בביצה (י"ט) ומבואר שם בגמ' דהיינו טעמא – משום שאינם אוכל נפש, ומדין מתוך נמי אין להתיר משום דליכא צורך, וצ"ב דהרי משמע במשנה דבכל גוני אסור, ולכאורה הרי פעמים הרבה יש שעכשיו זהו רגל אחרון אצלו ואם לא יקריב ביו"ט יעבור על בל תאחר, ולמה אינו נחשב צורך בכה"ג, ומוכח כמוש"כ דלהציל עצמו מהפסד או ממניעת איסור זה אינו נחשב לצורך, דגדר צורך הוא רק כאשר יש לו קיום ממה שהוא עושה שזה מעמיד לו שימוש בעצם העשייה שלו.

ואשר לפי זה יש לנו ביאור היטב בדברי הגר"א, דהגר"א הקשה דייחשב צורך מצד קיום מצוות תשבייתו, ועל זה תירץ שהיה יכול לקיימו מאתמול, אבל כלפי איסור בל יראה, אה"נ דלא שייכא תירוץ הגר"א, אבל בזה קושיא מעיקרא ליתא והגר"א לא הקשה כלל מצד בל יראה.

הגאון דבריסק צ"ל והסכים לזה ואמר שהדבר אכן ברור שזהו דעת הרמב"ם, וביאור הדברים הוא, דהן אמת שצריך זירוז לקיים את הביעור, אבל זהו רק מפני דאותו הלאו גופא מתמשך ומחייב לבער, אבל אינו עובר בכל רגע ורגע לאו חדש וכמו בכלאים וטומאת מת. אמנם מסברא העניין צ"ב, דמ"ש בל יראה מכלאים וטומאת מת, והלא כתיב בל יראה, ומ"ט לא נימא שיעבור בכל רגע שהוא מבטל דין זה ומחזיק חמץ בביתו.

מבאר הביאור בזה דבעצם חמץ אינו כלל ברשותו וחייב רק משום עשאו וחייב זה רק פעם אחת

והנראה לבאר בזה, דיסוד הענין הוא משום דבאמת חמץ בפסח אינו שלו אלא שעשאו הכתוב כאילו הם ברשותו לחייבו, והתורה לא חידשה עליו עניין זה לעשותו ברשותו בכל רגע, אלא פעם אחת עשאו הכתוב כאילו ברשותו לחייבו ותו לא, ולכן אינו עובר בכל רגע, אלא דמכח מה שהוטל עליו להיחשב כמו שהוא ברשותו זה מחייבו לבערו וחובה זו מתמשכת עליו עד שיקיימה אבל אין מחייב וסיבה לאיסור עצמי מצד כל רגע ורגע.

מדקדק כן מלשון הרמ' דכ' דעבר עליו בב"י ולא כתב דעובר עליו

ואשר לפי"ז נראה דיתבאר לן היטב דעת הרמב"ם דאסור לבער חמץ ביו"ט ולא חשיב צורך, ומשום דבאמת ס"ל לרמב"ם דאין עוברין בכל רגע ורגע ולכן לא חשיב צורך, וכן נראה לדקדק גם מלשון הרמב"ם שכתב שם "עבר" על איסור חמץ ולא כתב "עובר" בלשון הווה, והיינו כמוש"נ דס"ל לרמב"ם דאינו עובר בכל רגע ורגע.

קו' בעיקר ד הגר"א דיכול לעשות מאתמול ל"ח צורך מדינא דאוכל נפש דשרי גם בכה"ג

ובעיקר דברי הגר"א דכיון שהיה יכול לשרוף מאתמול לא חשיב צורך לשרפו היום, יש להבין מ"ש מהיתר אוכל נפש ביו"ט דאע"ג שהיה יכול לעשותו מאתמול, מ"מ חשיב לצורך אוכל נפש, ומ"ש דכלפי דין מתוך דבעינן צורך, אמרינן דמה שהיה יכול לעשותו אתמול לא נחשב צורך היום.

ובאמת בשמ"ק כתובות (ז) הביא בשם הראב"ד שחילק בין אוכל נפש למתוך, דלגבי אוכל נפש אפילו אם הוא היה יכול לעשותו מאתמול מותר לעשותו ביו"ט, ולעומת זאת בדינא דמתוך אין מותר אלא בהיכא שלא היה יכול לעשותו מאתמול.

מבאר דדין אוכל נפש הוא מותר במעשה משא"כ מתוך הוא היתר במלאכה עצמה ואת המלאכה לא התירה התורה כשיכל לעשותה מאתמול

וביאור הדברים נראה, דגדר היתר אוכל נפש אינו מצד הצורך שבו, אלא מצד עצם המציאות שהמלאכה היא עבור אוכל נפש, ולכן אפילו אם היה אפשר לעשותו מאתמול, מ"מ מאחר שמהות תוכן הדבר הוא שעושה המלאכה למטרת אוכל נפש זה עצמו הוי המתיר שלו, אבל בקיום מצווה דתשבייתו אשר אינה אוכל נפש, אלא באנו להתירה מדין מתוך אשר נאמר בה הלכה דבעינן שיהיה צורך קצת, בזה אמרינן דכל שהיה יכול לקיימו מאתמול, לא נחשב "צורך", דכיון שכדי לקיים את המצווה לא היה צריך לעשות מלאכה ביו"ט שהרי היה יכול לעשותו מאתמול,

א"כ אין כאן צורך יו"ט. ובקצרה, אוכל נפש אינו שייך לצורך של העשייה אלא לכך שהוא מעשה שמקיים אוכל נפש, ואילו דינא דמתוך הוא שייך לצורך שבו.

בשו"ע לא נזכר דעת הרמב"ם דכתב דדוקא במצא קודם יו"ט ולא בערו אסור לשרפו משא"כ בלא מצאו מותר לשרפו

והנה בשו"ע הובא ב' דעות להלכה מה דינו של חמץ שנמצא ביו"ט אם מותר לשרפו, דעת רש"י דאם ביטלו קודם יו"ט ואינו עובר עליו בבל יראה, כופה עליו את הכלי, ואם לא ביטלו ישרפנו ביו"ט כיון דקיי"ל להלכה מתוך, ודעת התוס' ועוד ראשונים דאפילו אם לא ביטלו אסור לשרוף, ואע"ג דלהלכה פסקינן מתוך, אבל כיון שהוא מוקצה, החמירו בו חכמים לאסור לטלטלו מדין מוקצה אפילו באופן שצריך לשרפו מדאורייתא.

ויש להעיר שהפוסקים לכא' דייקו בזה בדברי הרמב"ם, שלכאורה הרמב"ם שיטה אחרת לו בזה, דהנה הרמב"ם בפ"ג ה"ח כתב "לפיכך אם לא ביטל קודם שש, ובשש ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו ושכחו בשעת ביעור הרי זה עבר בבל יראה וחייב לבערו, וביו"ט כופה עליו את הכלי", והרי מבואר בדברי הרמב"ם חידוש נפלא, דדווקא במצא חמץ קודם יו"ט ושכח ולא ביערו אז הוא שנאמר שאסור לבערו ביו"ט, אבל בלא מצאו קודם יו"ט, מותר לבערו ביו"ט, וזהו שיטה אמצעית דס"ל דלא כרש"י ודלא כהתוס' אלא הדבר תלוי אם שכח או לא. ויש לבאר ההסבר בדברי הרמב"ם.

מבאר ע"פ הגר"א דדוקא בלא נודע לו קודם יו"ט
חשיב צורך

וביאור הדבר נראה, דהרמב"ם ס"ל דכל
היכא דנחשב צורך מותר לשרוף
ביו"ט [ודלא כהתוס' שגם במקום צורך
אסרו חכמים לשרוף משום מוקצה], אלא
דס"ל דלא בכל גווני נחשב לצורך, דאם לא
ידע מהחמץ קודם יו"ט נחשב לצורך כיון
שבאמת לא היה יכול לשרפו קודם יו"ט,
אבל אם ידע ושכח, לא נחשב לצורך יו"ט
כיון שהיה יכול לשרפו קודם, ומה ששכח
ולא שרף הוי פשיעה שלו שהוא נמנע
מלשרפו.

מבאר ד' רבינו יחיאל דהובא בטור דההיתר משום
"דעד השתא שוגג ועכשיו מזיד"

ולדרכינו נראה לבאר על נכון דעת רבינו
יחיאל [אחי הטור] שהביא
הטור דס"ל שאם מצא חמץ ביו"ט מותר
לשרפו, וביאר רבינו יחיאל בטעמא
דמילתא "דעד השתא שוגג, ועכשיו מזיד",
והמפרשים נתקשו מאוד מאי קאמר, ומה
כוונתו בטעם זה, ולדברינו נראה דרבינו
יחיאל ס"ל בשורש הדין כהרמב"ם דהדבר
תלוי אם הוא פושע במה שלא ביער עד
יו"ט, אלא דפליג על הרמב"ם בהא גופא
מה נחשב פשיעה, דהרמב"ם ס"ל דבשכח
נחשב לפושע ואשר על כן דינו של השוכח
כדין הפושע שאינו יכול לבער ביו"ט,
ואילו רבינו יחיאל ס"ל דשכחה אינה
נחשבת לפשיעה, והיינו דקאמר "עד השתא
שוגג ועכשיו מזיד", דכוונתו בזה הוא
דכיון דעד השתא היה שוגג ואינו פושע,
משו"ה יכול הוא לשרוף ביו"ט, כיון שעתה
אם לא ישרוף הרי הוא ייהפך להיות משוגג
למזיד ושפיר הוי צורך יו"ט ולכן מותר
לשרפו ביו"ט.

ד' שיטות הראשונים בדין שריפת חמץ ביו"ט
ונמצינו למדים ארבעה שיטות ראשונים
בדין שריפת חמץ ביו"ט אשר
בשורשם הם שלשה שיטות.

הדעה הראשונה: היא דעת רש"י שאם לא
ביטל בערב יו"ט, מותר בכל גווני
לשרוף ביו"ט כיון דפסקינן להלכה מתוך.

הדעה השנייה: היא דעת התוס' ועוד כמה
ראשו' דס"ל דאסור לשרוף בכל
גווני, ואע"פ דמעיקר הדין מותר מדין
מתוך, אבל חכמים אסרוהו מדין מוקצה.

והדעה השלישית: היא דעת הרמב"ם
ורבינו יחיאל דהדבר תלוי אם
הוא פושע במה שלא שרפו בערב יו"ט,
דאם פשע אינו נחשב צורך ואסור, ואם לא
פשע נחשב צורך ומותר.

אלא דנחלקו הרמב"ם ורבינו יחיאל מה
נחשב לפושע, דלדעת הרמב"ם שכח
נחשב לפושע, ולדעת רבינו יחיאל שכח
אינו פושע ומותר לשרוף בכה"ג, ורק אם
לא שרף במזיד בערב יו"ט אז אסור לשרוף,
אמנם השו"ע לא הביא אלא שני שיטות –
דעת רש"י ודעת התוס'.

תמה בהיתר שריפה להרמב"ם בלא מצאו קודם
הפסח דהרי השבתתו בכל דבר ויכול להאכילו
לכלבו

והנה בגוף דברי הרמב"ם דס"ל דנחשב
צורך יו"ט היכא שלא ידע מהחמץ
בערב יו"ט, יש להקשות טובא, דהא
הרמב"ם פסק כחכמים שהשבתתו בכל
דבר, וא"כ מאי צורך איכא, והרי יכול
לבער בלא חילול שבת על ידי האכלה
לכלב וכמבואר להדיא בסוגיין "ש"מ
מדר"ע אין ביעור חמץ אלא שריפה" –

המצווה היא בשריפה כיון שאז הרי הוא מתכלה לגמרי, ודווקא לרבנן מהני אכילה לכתחילה מדין השבתו בכל דבר.

וזהו הביאור במאי דקאמר ר"ע דאי אפשר לקיים דין תשבתו ביו"ט ראשון, כיון שביו"ט ראשון כל האפשרות לקיים דין תשבתו הוא רק על ידי אכילה, ואין זה עיקר המצווה, וזה ודאי דבדין תשבתו עצמו נאמר מהו עיקר המצווה הראוי לקיים לכתחילה דהיינו שריפה.

קו' עצומה מהו הראיה מהכא דלא אמרינן מתוך די"ל דהכא אסור משום דאחשביה לכליו

אולם אכתי יש להקשות בזה, מאי ראיא איכא מהכא דלא אמרינן מתוך, הא יש לחלק דשאני הכא דאחשביה לכליו והמלאכה נעשית מכח מה שיש כאן קיום בכליו, ובזה לא אמרינן לדין מתוך, דבכליו לא מצינו בשום מקום שמותר וכמבואר ברש"י בביצה דלא אמרינן מתוך בזה.

מבאר ע"פ היסוד דחלוק דין שריפה בחמץ דעמנו משום פחיתותו משריפה בקדשים דעמנו משום חשיבותו

ואשר נראה בזה, דשאני דין שריפת קדשים משריפת חמץ, דשריפת קדשים ותרומה דין השריפה בהו הוא מצד מעלתם וחשיבותם, ולעומת זאת בחמץ הרי הוא בהיפך, דדין השריפה בו הוא מצד פחיתותו שראוי שלא יהיה בעולם חפץ כזה של חמץ, וממילא דדינא דאחשביה שייכא רק בקדשים ששריפתו הוא מפני חשיבותו דשריפה המחשיבה את החפץ ומעלה אותה נחשבת למלאכה בגוף החפץ, אבל שריפת חמץ שאינה פועלת שום עילוי בחפץ אלא שריפתה הוא מחמת פחיתותה שראוי שלא

והיינו דאליבא דרבנן יכול ליתן לכלב את החמץ ואין צריך לשרוף ולעבור על מלאכה ביו"ט, וא"כ מפני מה פסק הרמב"ם שמותר הוא לשרוף, הלא יכול לתתו לכלב ואיזה צורך יש כאן.

מבאר דאם נאסור לשרופו לא יהא היתר בכלבו דיש לגזור דיבוא לשרופו

והנראה לבאר בדעת הרמב"ם, דכל כמה ששריפה היתה נאסרת ביו"ט, הרי שממילא היה נאסר מדרבנן גם השבתה בכל דבר, דחיישינן שאם נתיר לו לבער בכל דבר, יבוא לשרוף כיון שעיקר המצווה היא בשריפה גם אליבא דחכמים, ושפיר יש לחוש שאם יהיה מותר להתעסק במצוות השבתת חמץ ביו"ט, יבוא לשרוף כדי לקיים את המצווה כתיקונה, וא"ש היטב דמשום כך מותר לשרוף, מאחר דאם נאסור עליו את השריפה, הרי ממילא לא יוכל לקיים כלל את המצווה כיון שמדברנן יהא אסור להשבית בכל דבר, ולכן השריפה היא צורך יו"ט שרק על ידי היתר השריפה יכול לקיים השבתה ביו"ט.

הוכחה מש"י רש"י דגם א השבתתו בכל דבר עיקר המצווה היינו בשריפה

והנה רש"י פירש את דברי הגמ' דש"מ מדר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה – דאי הוי ס"ל כרבנן אפשר לבער על ידי השלכה לכלב ואין בזה מלאכה, וצ"ב דהא לדעת רש"י בביצה כ"ז ע"ב גם אליבא דרבי יהודה אפשר להשליך לכלב חמץ ומתקיים גם בכך קיום דין שריפה על ידי אכילת הכלב, וא"כ מ"ש דאליבא דר"י ניחא דיש כאן מלאכה.

ואשר נראה מוכרח מזה, דאפילו אי מהני אליבא דר"י אכילה, אבל עיקר

תהיה בעולם, אין ביעורו חשוב ולא "אחשבה" רחמנא לביעורו, ולכן ליכא תורת מלאכה בשריפתו.

מבאר דלדברי סה"ת דבזה"ז אין קדושה בתרומה
א"כ ליכא אחשביה

ולפי"ז נראה דלפי מש"כ בספר התרומות דתרומה בזה"ז אין בה קדושה אלא היא כמו בתרומה דסוריה שיש בה דין ביעור גרידא אבל אין בו קדושה, א"כ הכא נמי דליכא לדין אחשבה בתרומה בזה"ז, כיון דשריפתו אינו מצד חשיבותו אלא מצד פחיתותו, והוי כמו שריפת חמץ דליכא בה דין אחשבה.

מיישב לפ"ז ההיתר בזה"ז לתן התרומה לבהמת
כהן אף בשבת

ובזה יתיישב היטב מה שתמהו רבים איך נהגו בזה"ז לתת את התרו"מ לבהמת כהנים מאחר והמנהג הוא כשיטת רש"י בביצה כ"ז: דאכילת כלב חשיבא כילוי התרומה ולכן נותנים אותו ליישובים שעושים שותפות בבהמותיהם עם איזה כהן, ודי בשותפות של כהן להחשיבו כבהמת כהן להאכילו בתרומה, והלא מעתה יהא הדין דבשבת יהא אסור להאכילם תרו"מ אלו – כיון דלדעת רש"י גופא אסור להאכיל בשבת מדין אחשבה, אמנם לדברינו לא קשה כלל, דמאחר דתרו"מ בזה"ז אין בו קדושה, אין בו דין אחשבה וכמוש"נ כיון דאין שריפתו מחמת חשיבותו.

והנה כשם שנתבאר דלדעת ר"ע אע"פ דמהני אכילת כלב, מ"מ לכתחילה בעינן שריפה לקיים את מצות ההשבתה בשלמותה, כמו כן נראה לומר לדעת רבנן דיהא נמי דינא הכי, דהגם דמהני לרבנן

השבתה בכל דבר, מ"מ מודו רבנן דשריפה הוי קיום של השבתה מעליא, ועל כן לכתחילה יש לקיים את מצות ההשבתה בשלמותה בשריפה.

ראה לסוד זה דאף דהשבתתו בכל דבר עיקר
המצוה בשריפה מג' הרמב"ם בגמ' "אף" מפרר כו'

ומקור לזה הוא ממתני' דלהלן ריש פ"ב, דתנן (כ"א ע"א) רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ובדברי חכמים מצינו ב' גירסאות, דיש שגרסו "חכמים אומרים" אף" מפרר וזורה לרוח ומטיל לים", והגירסא השניה היא בלא תיבת "אף" אלא גרסינן "וחכמים אומרים מפרר וזורה לרוח ומטיל לים", והרמב"ם גרס "אף" [וכן היא גם גירסתינו], והרי לן מבואר לגירסת הרמב"ם דלרבנן אפשר לשרוף, אלא שיוצאין גם במפרר וכו'.

מיישב בזה קו' המג"א לדרבנן דהשבתתו בכל דבר
והיינו אף בקבורה הרי כל הנקברים לא ישרפו
ומוכח דאף לרבנן עיקר מצוות בשריפה

וחקשה המג"א דאיך מותר לשרוף, הלא קיי"ל בשילהי תמורה דכל הנקברים לא ישרפו ומשום שהנקברים אפרן אסור, ואם ישרפו יאמרו שהוא מהנשרפין שאפרן מותר ומעתה לדעת חכמים דחמץ השבתתו בכל דבר – הרי חמץ אינו מהנשרפין, ואפרו אסור, ואיך מותר לשרופו והלא כל הנקברין לא ישרפו שמביא לידי תקלה.

והנראה מוכרח מזה דגם אליבא דרבנן עיקר קיום המצווה בשלמותה הוא בשריפה, ולכן אע"ג דאפרן אסור ויכול לבוא לידי תקלה, אבל משום חשש רחוק זה שיביא לידי תקלה לא מנעו מלקיים את המצווה כתיקונה לכתחילה שהוא בשריפה,

אלא דבעלמא שליכא שום תועלת בשריפה יותר מהקבורה, בזה הוא דאסרו לשרוף משום חשש רחוק דתקלה.

ואשר ממילא א"ש היטב דהנך מתני' דתנן יישרף לאחר זמן איסורו אליבא דר"י, היינו מהלכות האיסורי הנאה שבו.



מתוך מו"ז ח"א סימן מט

שיטת רש"י בביצה דאכא איסור לתן תרומה לפי בהמתו ביו"ט דהוה כשריפה ושי' תוס' דאדרבה מפסיד מצוות שריפה

והנה בביצה (כו.) במשנה איתא "בהמה שמתה לא יזינה ממקומה ומעשה ושאלו את רבי טרפון עליה ועל החלה שנטמאת ונכנס לבית המדרש ושאל וא"ל לא יזיז ממקומה", ופירש רש"י ד"ה חלה שנטמאת "אינה ראויה לכהן היום דהא באכילה אסורה לעולם ובהסקה או לתת לכלבו ביום טוב אסור דאין מבעירין קדשים טמאים מן העולם ביום טוב ואפילו על ידי אכילת בהמה דקיימא לן שאין שורפין קדשים ביום טוב, ולא תימא דוקא שריפה משום דהבערה שלא לצורך היא דהא אין מדליקין שמן שריפה ביום טוב הבערה לצורך היא דהדלקת נר ביום טוב לצורך אכילה היא ומותרת, אפילו הכי בשמן שריפה לא, והוא הדין שמן תרומה שנטמאת דגזירת הכתוב היא שאין קדשים טמאים מתבערים ביום טוב דרחמנא אחשביה להבערתן דכתיב באש ישרף הלכך מלאכה היא" עכ"ל, ובתוס' שם פירשו דהא דאינו נותנו לכלבו היא מפני שמצותה בשריפה דוקא, ולא מהני בזה נתינה לכלבו, וצ"ע למה לרש"י מהני מה שמאכילה לכלב והא לא שרפה ואנן בעינן שריפה דוקא,

מוכח ברש"י בתמורה דקיום מצוות שריפה הוא במה דאין החפץ בעולם וה"ה באכילה חשיב בעור **ונראה** פשוט בכוונת רש"י וכן העירו כבר בזה המפרשים, דאין הכי נמי בכל

בביאור שי' דר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה אחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר ותמזה מהגמ' להלן דלר"י כן מצוה בשריפה

הנה דעת רש"י להלן י"ב ע"ב דהא דאמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה היינו קודם זמן איסורו, אבל לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, ויש להקשות בדברי רש"י, דהנה תנן להדיא "חמץ בפסח יישרף" ואמרו בגמ' דמתני' כר"י, והרי להדיא משנה ערוכה דלאחר זמן איסורו יישרף אליבא דר"י ודלא כרש"י, וכיוצא בזה יש להקשות בדברי רש"י ממתני' בר"פ כל שעה דתנן "עבר זמנו אסרו בהנאה ולא יסיק בו תנור וכיריים", ואמרו בגמ' דמתני' כרבי יהודה, והרי לן להדיא דלאחר זמן איסורו ס"ל לרבי יהודה דבעינן שריפה דווקא.

מחדש דאכא ב' דינים בחיוב שריפה מצד דין "תשביתו" והב' מצד עצם דין איסור הנאה דאכא בחמץ

והנראה ליישב בזה, דבדין שריפה דרבי יהודה איכא תרי דינים נפרדים, האחד, בהלכות "תשביתו" שאין ביעור חמץ אלא שריפה – ובדין זה ס"ל לרש"י דהוא רק קודם זמן איסורו אבל לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, והדין השני הוא מצד האיסורי הנאה שבחמץ, דס"ל לרבי יהודה שהאיסור הנאה שבחמץ מחייב שריפה, וכמו שאר איסורי הנאה דדינם הוא בשריפה ואינו מצד דיני ההשבתה של החמץ, ודין זה נוהג גם לאחר זמן איסורו,

כמעמיד בהמה ע"ג קמת חבירו וכשהבהמה אוכלת הוה כמעשה גופו וחייב משום ביעור.

תמה בגדר האסור להאכילו לפי כלבו דלכא מעשה ומבאר דכיון דמצוותו בביעור זה גופא מחשיבו כמעשה

ונראה לבאר הסבר דברי רש"י שאוסר ביעור ביום טוב אפילו על ידי כלבים שעובר על מלאכת ביעור, וקשה הלא אין בתורה אלא ל"ט מלאכות ומלן להמציא מלאכה מחודשת "ביעור" שלא הותרה ביום טוב אפילו יש כאן הנאת אוכל נפש, דהבערה לרש"י שרי לגמרי אפילו שלא לצורך כלל ורק מלאכה זו דביעור מודה שאסור ודבריו צ"ע, וביארת דלרש"י במלאכת מבעיר נכללו תרי ענינים, ראשית ריבוי האור ועוד כליון דבר הנשרף, ולצורך אוכל נפש התירה תורה ריבוי האור לבשל או להתחמם אבל בתרומה טמאה עיקר המצוה אינו ריבוי אור רק הכליון באש, ולא מצינו שזה הותרה לצורך אוכל נפש, ולא אמרינן מתוך שהותרה מבעיר דרבי אור לצורך אוכל נפש הותרה נמי כליון דמסוג לסוג לא שרינן במתוך, וכיון שהעיקר במבעיר היא הכליון, אם בהשלכה לכלבים נעשית פעולת כליון כמו אש, רחמנא אחשביה וחייבין עלה דלא מצינו בכליון דאש היתר אוכל נפש ודו"ק היטב בכ"ז.

תמה עד"ז מהו ההיתר בפסח לתנו לפי כלבו הרי מצוותו בביעור וא"כ חשיב מעשה

אמנם תמהני שגמרא מפורשת בפסחים (ה.) דר"ע דס"ל שאסור לשרוף חמץ ביום טוב דלית ליה מתוך ע"ש, וקשה הא בחמץ נמי הכליון הוא העיקר, ואפי'

הנשרפין נמי העיקר שיתבער לגמרי מן העולם וא"כ מהני נמי לזה אם מאכילה לכלבים, וכן מוכח מרש"י סוף תמורה שפירש בהא דאיתא במשנה דכל הנשרפין לא יקברו פירש רש"י "דלמא אתי איניש אשכח להו ואכיל להו" ע"ש, ותמה הגרע"א בהגותיו והא בפשיטות אית לן למימר דבנשרפין יש מצות שריפה ובקבורה מבטל המצוה ולמה צריך רש"י לטעם דלמא אתי איניש אשכח להו ואכיל להו ע"ש שהניח בקושיא.

ולפי זה ניחא דרש"י מפרש לן כיון דשריפה מהני שנאבד מן העולם גם קבורה תיהני שמתבער מן העולם, ובה שפיר פירש "דילמא אתי איניש אשכח ואכיל לה" וא"כ לא נתבער מן העולם בקבורה ולא דמי לשריפה, אבל אם מאכילה לכלבים אין הכי נמי מהני דהוה בשריפה ממש, ול"ק קושיית התוס' כאן דבאכילה לכלבים מבטל מצות שריפה, דאדרבה לשיטת רש"י הוה כשריפה, וכן ל"ק קושיית התוס' בשבת (כד.) דהוה בכלל כל הנשרפין לא יקברו, דלרש"י דוקא קבורה אסור אבל מה שמאכילה לכלבים מהני.

אמנם צ"ע סברת רש"י דמה שנותן לכלבים אסור מה"ת משום מלאכת ביעור, ותמוה כיון שאינו עושה מלאכה בגופו רק הכלב היאך עובר במלאכת שבת, ולכאורה ראייה מוכרחת מכאן כשיטת אבן העזר גבי העמדת עלוקה שסובר דבמלאכת שבת אין החיוב דוקא במעשה שבגופו אלא אפילו בגרמי ומעמיד חייבין, וא"ש דהכא נמי הוה

בתרומה טמאה אם נתבער מן העולם ביעור
כמו אש דהיינו בסיד ורמץ ודאי מהני דלא
גרע מאכילה לכלבים וז"ב.

מבאר דהלמוד דחמץ מנותר אינו רק באופן
הביעור רק ילפינן דאיכא מצוה מיוחדת בביעור

ונראה דבשריפת חמץ נמי דילפינן מנותר
אין העיקר בה הביעור מן העולם
כשריפה לבד, רק ילפינן מנותר מצוה
מיוחדת במעשה השריפה, ואף שאין
שריפת חמץ גדר עבודה, מ"מ כיון דילפינן
לה מנותר במה מצינו שיש בה איסור בל
תותירו כמותה, המצוה בה היא מעשה
השריפה דוקא, וכן מצינו ברמ"א ר"ס
תמ"ה דילפינן חמץ מנותר ובעינן השריפה
ביום ולא בלילה כמותה, וע"ש בביאור
הגר"א שמביא בשם הירושלמי דלאחר זמן
בעורו דדמי לנותר אסור מדינא לשרוף
בלילה.

מבאר עד"ז שיטת ר"י דבעי שריפה ממש

ולכן נראה דלא מהני בחמץ לרבי יהודה
אם מאכיל לכלבים או בסיד וגפת
דבעינן שריפה באש דוקא, וכן בתרומה
טמאה מהני בלילה וכמבואר בתוס'
קידושין (לד. ד"ה מעקה) ובפני יהושע שם,
וכן מבואר בירושלמי פ"ב דשבת, ולכן
בתרומה טמאה מהני אם מאכיל לכלב
וכ"ש אם שורף בסיד וגפת.

מבאר בזה שיטת רש"י דדוקא לרבנן מהפ ביו"ט
להאכילו לכלבו

וראיה ברורה לדברינו דבחמץ בעינן
מעשה השריפה ולא מהני לרבי
יהודה אם מאכילה לכלבים, דברש"י
בפסחים (ה.) פירש דלרבנן יכולים גם ביום
טוב לקיים מצות ביעור במה שמאכיל
לכלב ע"ש, וקשה הא לרבי יהודה נמי

אית לן מתוך לא שרי הבערה בגדר כליון,
והאחרונים הקשו מנלן דס"ל כרבי יהודה
גם לרבנן נימא דאסור דאחשביה, ותירצו
דלרבנן דהשבתתו בכל דבר ולא בעי
שריפה לא אמרינן סברת אחשביה כלל
וא"ש, אבל לדברינו תיקשי מנלן דלא
אמרינן מתוך והא אפילו אי אמרינן מתוך
לא שרינן כליון דבחמץ העיקר היא הכליון
רצע"ג.

מבאר דעיקר הלמוד מקדשים היינו באופן הביעור
ולא בגדרי החיוב דדין השריפה בקדשים הוא
עבודה

ונקדים בזה הא דקשה לי היאך ילפינן
תרומה מקדשים, והא לא דמי
כלל דבקדשים יש מצוה בגוף מעשה
השריפה, ובחינוך (מצוה קמ"ו) מבואר דבעי
כהונה, וכן משמע קצת במעילה (י.) "הואיל
ואיכא מצות שריפה לכהנים" (דלא כרמב"ם
פ"ז דמעשה"ק ע"ש), וכן משמע בת"כ דבעינן
השריפה ביום דוקא, וא"כ אין הגדר שריפה
משום איסורי הנאה כשאר הנשרפין, רק גוף
מעשה השריפה היא מצוה, משא"כ
בתרומה נראה דילפינן מקדשים אופן
ביעורה אבל אין בזה גדר עבודה ולא
אמרינן שגוף מעשה השריפה היא מצוה,
רק ילפינן מקדשים שצריך להתבער בביעור
כשריפה דוקא, ולכן נראה דבתרומה לבד
מהני מה שמאכיל לכלבים, אבל בקדשים
אף שמדין ביעור דכתיב "באש ישרף" מהני
אם מאכיל לכלבים, יש בקדשים מצוה בגוף
מעשה השריפה ולכן לא מהני לזה אכילת
כלבים, וכן נראה דבקדשים טמאים בעינן
אש דוקא דכתיב ושרפת את הנותר באש,
לבסוף, וכמבואר (בפסחים ע"ה.) ולא מהני
שריפה בסיד ורמץ וכדומה (ועיין היטב
ברמב"ם פ"ג דמעשה"ק ובלח"מ שם) משא"כ

מדישב בזה קו' אבנ נזר מ"ט אסור לשרוף חמץ
ביו"ט הא הוה משאצל"ג ומבאר דאיכא מצוה בגוף
מעשה השריפה

ומיושב נמי קושיית הגאון בעל "אבני
נזר" זצ"ל למה אסרינן מה"ת
שריפת חמץ ביום טוב, נימא דהוה מלאכה
שאינה צריכה לגופה, שבהבערה האיסור
ריבוי אור והוא צריך הכליון כשריפה ולא
בעי אור, ולדברינו בחמץ ילפינן מנותר
דבעינן מעשה השריפה והיינו באש דוקא
וע"כ צריך האור ושפיר יש בזה איסור
תורה לכ"ע ולא מיקרי מלאכה שאינה
צריכה לגופה.

מבאר עד"ז החילוק בין אחשביה בתרומה
לאחשביה בחמץ

ותתישב בזה עיקר שיטת רש"י שפירש
סברת אחשביה לאסור ביעור
תרומה טמאה דלא בעי אש ממש רק כליון
כאש, שפיר פירש שאסור ביום טוב דכליון
דאש אחשביה דמהני כביעור דאש ולא
הותרה ביום טוב, אבל בחמץ ביארנו
דבעינן דוקא אש לקיום המצוה, שהמצוה
היא ביעור באש ממש דוקא, ויש לומר
דלדעת רש"י כיון שעיקר כוונתו נמי דבעי
בחמץ לאש דוקא שהותרה ביום טוב,
שרינן אגבה הביעור שצריך אף שלא
הותרה מצד עצמו ביום טוב, אבל בתרומה
טמאה שאין צריך להאש כלל כוונתו רק
להביעור באש דאחשביה רחמנא ולא שרי
ביום טוב ודו"ק היטב בכ"ז כי קיצרתי
ובהלכות פסח נבאר עוד בעזה"ש"ת.

מהני, ולדברינו ניחא דלרבי יהודה בעינן
מעשה השריפה דוקא ולא מהני אם מאכיל
לכלבים, ולכן שפיר פירש דלרבנן דוקא
מהני, וא"ש נמי דברי רש"י סוף תמורה
בהא דאיתא שמשקין דאיסורי הנאה
הנשרפין בעינן בהו קבורה ופירש רש"י
"אערלה וכלאי הכרם קאי" ע"ש, וקשה
למה לא קאי נמי אחמץ דמבואר במשנה
התם שמצותה בשריפה והמשקין דחמץ לא
בעי שריפה רק קבורה.

מבאר עד"ז שיטת רש"י דבתרומה לא בעינן ביעור
על המשקין ודוקא בקדשים וחמץ איכא חיוב
במעשה השריפה

ולדברינו ניחא דבקדשים המשקין נמי
בעינן בהו שריפה כמבואר
בזבחים (צא.) ששורף המשקין במערכה על
הרצפה בעזרה ע"ש ברש"י (דלא כהרמב"ם),
וא"כ חמץ דילפינן מנותר דבעינן מעשה
השריפה דוקא, גם המשקין בעינן שריפה
כמו בקדשים, וא"ש פירוש רש"י בהא
דמבואר במשנה שבמשקין בעינן קבורה
פירש "אערלה וכלאי הכרם", דבחמץ
המשקין צריכים שריפה דוקא דילפינן
מנותר שצריך מעשה השריפה, ותרומה
טמאה דלא בעי מעשה השריפה רק ביעור
כשריפה אמרינן באמת שתיעשה זילוף
כמבואר בסוף פ"ק דפסחים, דלא בעינן
דוקא מעשה השריפה רק ביעור כשריפה
ולזה מהני נמי זילוף וע"ש ברש"ש
ולדברינו הדברים מאירים.

ערב קבלן מכירת חמץ

מו"ז סימן מ' [ח"ד סימן רעד]

בדין ערב קבלן במכירת חמץ

מביא הגה"ק בעל התנא לחשוש דצריך ערב קבלן **בסידור** הגה"ק בעל התניא זצ"ל (וכן בסוף הש"ע הלכות פסח) מביא תקנה שהמציא לצאת מכל חשש במכירת חמץ, שאנו נוהגין שהגוי משלם רק מקצת והנשאר זוקפין במלוה, ולכמה פוסקים מובא בשיטה בפ"ו דב"מ לא מהני כלל לקנין כסף, וע"כ מצא לנכון שבכל שטר מכירת חמץ יהיה ערב קבלן שמתחייב לשלם הנשאר, ושוב אין לישראל עסק עם הנכרי על שאר המעות, וכה"ג מהני קנין כסף לכ"ע, והרבה קהילות קיבלו האי תקנה, ואף שגדולי האחרונים הנו"ב, חתם סופר, רבי נתן אדלר זצ"ל, הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל וכו' וכו' לא הביאו האי תקנה, מאחר שלדעת הגה"ק בעל התניא זצ"ל צריך להדר בכך, ואין בזה לכאורה חשש הפסד, שפיר נהגו בזמן האחרון רבים להחמיר כן.

ומ"מ עד היום הרבה רבנים וגדולי ישראל לא נהגו לשנות ולא קיבלו התקנה דערב קבלן כלל וכמנהג גדולי הדורות שהבאנו. ונבאר קודם לימוד זכות לאלו הנמנעים לסדר המכירה בערב קבלן, דנראה שלדעתם בזה גופא אנו נכנסים להרבה חששות, דיסוד טעם הגרש"ז זצ"ל שתיקן שצריך בשטר מכירה ערב קבלן מבואר בדבריו, ונתבאר באריכות על ידי אחי

הגאון זצ"ל בתשובותיו "שארית יהודא", שבשיטה מקובצת בפ"ו דב"מ מביא שיטות שאם לא שילם עדיין דמי המכירה, והמוכר עייל ונפיק אזוזי לא מהני לקנין כסף, ולכן תיקן ערב קבלן שבזה גמר עם הנכרי לגמרי ולא עייל ונפיק לגביה כלל ע"ש, וצ"ב למה צריך האי תקנה, והא לכאורה עיקר החסרון דלא מועיל בעייל ונפיק אזוזי היינו מפני שהישראל אינו סומך דעתו,

ותמוה דאטו בהאי ערב קבלן שהוא מקבל ערבות על מליונים הישראל סומך דעתו טפי מעל העכו"ם גופא, וכיון שלא קיבל מעותיו, ויודע שהערבות אינו אלא טקס והערמה שהערב לא נתכוון ואין בכחו להיות ערב לסכום עצום כזה, נראה שאפילו בערב קבלן לא יועיל להני ראשונים שגם בו חסר סמיכות דעת, ועד שמקבל כל מעותיו, או בערב הגון שאין בו אומדנא דמוכח שלא ישלם המוכר לא גמר דעתו להקנות, וא"כ גם בהאי תקנה לא הועלנו לצאת מהחשש ופקפוק שיש לדעתו במכירת חמץ דידן.

וביותר נראה דבמכירה דידן שמוכרים חמץ של כל בני העיד השוה מליונים, הא ודאי אין בכח הערב קבלן לפצות בעלי החמץ, ואם העכו"ם יחזיק בחמץ ולא ישלם או ישרפנו או ימכרנו וכדומה ונדרוש מהישראל ערבותו פטור מדינא, שאומדנא דמוכח שלא נתכוון לחייב עצמו בפועל, וכל כוונתו אינו אלא

קט"ז, קי"ט), וכן תפסו הרבה אחרונים, ותמהני שלא העירו מרברי הב"ח ומ"א (סימן ת"נ) בשוכרים יורות מעכו"ם והישראל חייב באחריות היורה לתקנו ומסרו לעכו"ם אחר לבשל בו צריך למנוע ממנו שרוצה בקיומו, והתם מונע דרוצה בקיומו שלא יופסד הכלי באש אם אין שם חמץ המתבשל, וא"כ רוצה בקיומו שלא יפסיד ומ"מ אסור, וע"כ לא בכל מניעת הפסד התירו רוצה בקיומו, ולכן במכירת חמץ בעלמא שרוצה בקיומו דהחמץ שלא יפסיד חוב שמגיע לו מהעכו"ם שרי, אבל כאן בערב קבלן רוצה בקיומו שלא יצטרך לשלם מכיסו כסף שנתחייב ושאני, ואולי כה"ג גרע ואסור מפני שרוצה בקיומו כמ"ש וצ"ב.

חשש נוסף דא שכירות לא קפא הרי דכאן לכא להיתר דחשיב חמץ של עכו"ם דאין לו עליו חיוב אחריות דהכא הו"ל לישראל אחריות

ועוד נכון אני בתקנת ערב קבלן, שאני משכירים החדרים לנכרי ושכירות לא קניא, ומ"מ כיון שהוא חמצו של הנכרי שנמכר לו, ואין לישראל אחריות שרי, אבל אם במכירה ערב קבלן, שנתחייב לשלם תמורת החמץ שהעכו"ם קנה, הלוא הוא חייב באחריות שאם החמץ ייגנב או יישרף ולא יוכל לגבות מהעכו"ם החמץ ישלם מכיסו כסף כמ"ש, וא"כ דומה לגזלן שבעין פטור ובנגנב משלם מכיסו והוה באחריותו ובמבואר ברמב"ן, ויש לומר דאף ששכר לנכרי החדר, כיון דשכירות לא קניא אסור להחזיק שם חמץ אף דנכרי שהישראל דהיינו הערב קבלן קיבל עלה אחריות, וזהו נקודה חדשה לחוש בערב קבלן, שהוא כמקבל אחריות, ואסור לישראל להחזיק ברשותו אפילו השכירו חמץ של ישראל

לתת תוקף להשטר מכירה, וגרע מכל הערמה שאינו אלא מצר הקונה אבל המקנה גומר בדעתו להקנות כדי שלא יעבור על בל יראה, אבל כאן שהערב אינו עובר בבל יראה ומתחייב עצמו בסכום עצום ואין לו גמירות דעת, ופשיטא דלא מהני דחסר העיקר והיינו דעת המתחייב, ומה עוד דהמקנה חמץ גמר בדעתו להקנות שלא יעבור על בל יראה משא"כ הערב כמ"ש, וא"כ לא מהני כלל.

ומעתה יוצא שבתקנה זו דערב קבלן מקום לחוש אפילו דמיגרע גרע, דהעכו"ם מסבירים לו בשעת המכירה ענין המכירה ויודע שאינו אחראי לשלם לבעלי החמץ גופא ואין לו עסק אתם שהכל כבר קיבל ע"ע עבורם הערב קבלן, ולמעשה הערב קבלן לא נתחייב כלל, ונתחייב העכו"ם לכל אחד ואחד מבעלי החמץ, ויכולים לטעון שבאופן זה הוה מכירה אחרת לגמרי, והוה כעין מקח טעות, וא"כ בהאי תקנה גופא חשש קלקול, משא"כ לפי מנהג דילן הגוי יודע שעליו לשלם לבעלי החמץ, רק סומך דעתו שבלאו הכי לא יקחנו לעצמו שהיהודים יקנו ממנו בחזרה, וכה"ג אין חשש מקח טעות כלל וא"ש.

חשש דחשיב דהערב קבלן רוצה בקיומו של החמץ

וביותר נראה שאם במכירה ערב קבלן, ראוי לחוש דאסור שהוא רוצה בקיומו, ובחמץ אסרינן אפילו רוצה בקיומו וכמבואר בש"ע סימן ת"נ ובפר"ח ומ"א שם, ואף שבכל חמץ אף ששכר החדר לנכרי הישראל רוצה בקיומו של החמץ שאם ייגנב או ייאבד יודע שהגוי לא ישלם לו, מ"מ כיון שרוצה בקיומו רק שלא יפסיד אין בזה איסור (עיין שו"ת חתם סופר א"ח

ייגנב או ייאבד העכו"ם אלם ולא ישלם חובו, וא"כ הוה כבאחריות ישראל ומונח ברשותו דשכירות לא קניא, וע"כ ס"ל שצריך למכור החדרים דוקא, והאחרונים דחו שאינו באחריותו שרצונו רק שלא להפסיד חוב העכו"ם ולא שיתחייב לשלם מכיסו ובה"ג לא הוה כבאחריותו ושפיר שרי, וא"כ נראה כאן שבגניבה יפסיד מכיסו שצריך לשלם לישראל הוה בבאחריותו ממש, ואולי שכירות לא קניא וכיון שמצוי אצלו לבערו לא שרי, ואם כי יש לפקפק בכ"ז טובא, מ"מ לנמנעים ס"ל שאין לעשות מעשה ולהקל בערב קבלן שיסודו חומרא יתירא וכמו שנבאר.

וביותר אני מסתפק טובא בעיקר הצורך לערב קבלן אצלינו שהרב זצ"ל קבע להחמיר שצריך ערב קבלן ע"פ יסוד דברי הש"מ שמביא שיטת הרי"ף שלא מועיל לקנין כסף הא דזוקף הנשאר במלוה ע"ש בפרק האומנין, ותמהני דהתם מירי שמכר ומסר קצת כסף לערבון, ואחר כך הסכימו דבכסף שנתן תהא לקנין, והנשאר זוקף עליו במלוה, ודעת הרי"ף דמאחר דמה שנתן עד עכשיו כמלוה לכל המקח ביד הלוקח, במלוה לא סגי לקנין כסף, ולכן לדעת הרב זצ"ל צריך ערב קבלן שאז אין חוב שערב קבלן קיבל ע"ע הכל.

ותמהני שכאן במכירת חמץ מעיקרא גמרו שהמכר בכסף שנתן והנשאר רק כחוב בעלמא, וכה"ג ודאי מועיל דאטו יש שיעור לקנין בסף, והתם שאני שמעיקרא הלוא לא הסכים שהקנין כסף במה שנתן והנשאר זוקף, וע"כ מעכשיו כשרוצים הקנין במלוה ולכן לא מהני, אבל כאן ודאי מועיל שיכולים לקבוע

אחר, ואפילו דנכרי שישראל קיבל עלה אחריות, ולכן נמנעים מערב קבלן, ואף אי נימא שאם שכר הדירה לנכרי אף שמוכר שם חמץ דנכרי שישראל קיבל עלה אחריות לא איכפת לן שאינו מצוי, אצלנו ברוב שטרי מכירה משאירים להמוכרים זכות דריסת רגל שם. וא"כ הוה מצוי, וכיון שמונח ברשותו שהשכיר חמץ שישראל אחר קיבל עלה אחריות אסור ודו"ק היטב בכ"ז.

ואם כנים הדברים נראה לבאר בזה הגמרא בפסחים (ד.) דמספקא לן במשכיר בית לחבירו ביד על מי לבדוק, על המשכיר לבדוק דחמירא ידיה או השוכר דהחמץ ברשותו קאי, ומסקינן דאמר רב משרשיא מזוזה חובת הדר ע"ש ברש"י שמפרש אבל כאן בחמץ בביטול בעלמא סגי ומירי לאחר ביטול דוקא ע"ש, ולדברינו יש לפרש בפשיטות דחמץ דמשכיר המונח אצל שוכר, המשכיר עדיין עובר דשכירות לא קניא, ולכן כיון דחמירא ידיה ומונח ברשותו אף שהשכיר חל עליו חובת ביעוה אבל מזוזה חובת הדר ותלוי בדר לבד דהיינו השוכר, רק מסקינן דבדיקה ענין אחר ותלוי במי שמשתמש בפועל והיינו בשוכר אחר מסירת מפתחות, ושפיר יש לומר כדברינו שאם השכיר חדרו לנכרי ומונח שם חמץ שישראל קיבל עלה אחריות אסור, ובפרט שמצוי לו ליכנס שם ולבער שהשאייר לעצמו זכות דריסת הרגל וכמ"ש.

ובמקו"ח (ת"מ) דן ששכירות החדרים לא מהני במכירת חמץ וצריך למכור דוקא, שלשיטת הרמב"ם אפילו בעכו"ם אלם הוה כבאחריותו, וכאן אם

לקנין מה שירצו, ואי נימא שלא מועיל כה"ג שאין סמיכות דעת, למה מפרש הרי"ף שם דמועיל בחליפין או שטר, וע"כ החסרון דהוה כמלוה וכמו שמבאר שם, ולא שייך בנידון דידן דבמה שקיבל לחוד הסכימו דהוה כתמורה להכל, וזקף הנשאר עליו במלוה, והוה חוב חדשי וכדבר אחר והקנין מועיל במה שנתן לכ"ע וכה"ג גם להרי"ף מהני.

ובעיקר גדר זקפן עליו במלוה דהוה כשילם הכל רק עכשיו זקף עליו חוב חדש, מתבאר בב"מ (עב.) בנכרי שלוה בריבית ונתגייר שאם זקפן עליו במלוה גובה הקרן וריבית דהוה בזה חיוב חדש, ומיהו רש"י פירש התם דמיירי דזקפן בשטר ומשמע שבזה דוקא הוה חוב חדש, ויש לומר דזהו כשמעיקרא חוב דהלואה בריבית ועכשיו זקף למלוה חדש וכאלו שילם ולוה לזה צריך שטר וקנין, אבל כאן שמעיקרא מקצת לתשלומין וסגי וזקף הנשאר כמלוה לא צריך קנין, אבל אצלינו במבירת חמץ הישראל כותב כן בשטר והעכו"ם חותם אחר כך ופשיטא דמועיל וא"ש.

עוד יש לחשוש דהכא אין זה קצוב ובכה"ג לא מהפ ערב קבלן

עוד יש להסתפק אם הערבות מועיל שאינו קצוב במה התחייבותו, ובש"ע סימן קל"א (ס"ק י"ג) מחלוקת אי מועיל ערבות כשהסכום אינו קצוב ולהרמב"ם לא מועיל והמחבר פוסק שמועיל, ובש"ך בשם כמה פוסקים שיכול לומר קים לי בהרמב"ם ע"ש, וגם יש לומר דהתם מיירי באמר למלוה שיכול להלות כמה שירצה והוא ערב כה"ג מועיל שקיבל הכל. אבל אי לא

התחייב בלי גבול אלא כפי המבואר גרע והוה כדבר שאינו מסויים ולא חל, ועכ"פ להרמב"ם לא מועיל תקנת ערב קבלן שאינו קצוב ולא שייך בה"ג חיוב ערבות כלל וא"כ לא תיקן לדידיה מדי.

וביותר אני תמה על הגרש"ז זצ"ל דלא מיבעא בנידון דידן שהגוי משלם במזומנים מקצת והנשאר זקף כמלוה, אלא אפילו זקף הכל כמלוה ומסר לו ההתחייבות להרבה פוסקים מהני ככסף ממש, וכן מפורש בריטב"א בשיטה ב"מ (עז:) שאם זקף הכל כמלוה מהני כקנין כסף, וכן מפורש ברא"ה וריב"ש בשיטה כתובות (צב.), ותוס' רי"ד קידושין (טז.), ובתשובות "דבר אברהם" מהגאון מקאוונא זצ"ל (ח"א סימן ל"ט) האריך בכ"ז ומביא שמועיל ככסף ממש לדעת רבינו האי גאון, רש"י, הרא"ש, ריטב"א, רא"ה, תוס' רי"ד וש"ג, וכן ב"מחנה אפרים" הלכות קנין מעות (ס"ק ה) מביא שכן דעת הרבה מגדולי הפוסקים, וא"כ לכל הני ראשונים בנידון דידן שהגוי מוסר קצת כסף במזומנים והנשאר בזקיפת מלוה הוה כשילם הכל ממש דמלוה ככסף אם מתחייב רק עכשיו בזה וא"כ מהני בכל גוונא, וכן מצאתי שמסיק להלכה בשדה חמד מערכת חו"מ (סימן ח כלל יד).

שוב מצאתי שבשו"ת "דבר אברהם" (שם) מקשה על הפוסקים שזקיפת מלוה ככסף ממש, שא"כ בחציו עבד שכותב שטר על דמיו ומשחרר בשטר, וקשה הא שטר על דמיו הוה ככסף ממש וא"כ לא צריך שטר שחרור דיוצא בכסף, וע"כ מוכח דשטר דמים דהוה חוב אינו ככסף, וכן מהא דעבד כנעני אינו יוצא על

ידי עצמו שאין קנין לעבד בלי רבו, וקשה הא יכול להתחייב ובזה יש לו כח דלא שייך אין קנין לעבד בלי רבו, וע"כ מוכח דהתחייבות לא מועיל,

ובן במשנה במ"ק (יח.) שכותבין שטר קידושין במועד, וקשה הא אינו צורך דיכול לקדש בפרוטה, וצ"ל דמיירי בליה, ותיקשי הא יכול להתחייב עצמו דמועיל אפילו בע"פ ונדחק ליישב כ"ז.

ולע"ד נראה דאף שאם האדון מסכים לקבל שטר חוב ככסף מהני ככסף, מ"מ אינו שוה ככסף במזומנים, ולכן במקום שיוצא בע"כ, בהתחייבות לחוד אין כאן מלא כסף השווי ולכן לא מועיל, ושפיר תיקנו חז"ל כה"ג שטר דוקא, ורק בקטן מביא מהרא"ש שתיקנו חז"ל דמועיל גם כה"ג כיון שאי אפשר בשטר, אבל בעלמא שיוצא בע"כ, שטר חוב לא מועיל ככסף אלא אם האדון מסכים כמ"ש.

ובן משמע נמי בגיטין (מה.) בעבד שברח שיוצא בע"כ דאדון שכותב שטר אדמיו ומ"מ צריך שטר שחרור, והא דאין עבד כנעני יוצא בכסף שאין קנין לעבד בלי רבו, אף שיכול להתחייב בשטר חוב, נראה כיון דמיירי במשחררו מרצונו ועד שחרור משעבר בו והוה כבהמתו, אינו יכול להתחייב אלא לאחר שחרורו, וכיון שההתחייבות לא יכול לחול אלא בשחרור, אין בכחה לפעול שחרור שאין הסיבה מסובב, וא"ש נמי הקושיא דלעיל מחציו עבד ומהא דכותבין שטר קידושין נראה פשוט דמיירי שהיא רוצה שיקדשה בשטר שיהיה לה זכרון או שנוסעים בדרך ורוצה

אותה ההוכחה שהיא אשתו, וכה"ג כותבין אפילו במועד שבלאו הכי היא לא תסכים לקידושין.

וביותר הלוא בש"ע חו"מ (סימן ק"ץ ס"ק י) מפורש דמהני ככסף בשילים מקצת והנשאר זקף עליו במלוה, רק הגה"ק בעל התניא זצ"ל טוען שבידינו היום מכתבי יד בש"מ שמחמירים בזה, אבל לנמנעים יש להמליץ שמגדולי הדור זצ"ל קבלנו שבמציאת כתבי יד אפילו מגדולי הראשונים לא ישתנו דיני השו"ע, ויש להסביר טעמם שרוח הקודש הופיע בבית מדרשו של המחבר והרמ"א ופוסקים המקובלים שנהגו כל בית ישראל כמותם הרבה דורות, ולכן עלינו להמשיך בדרכם אף אם נמצא היום כתבי יד מאיזה ראשונים שאין דרכם כן עכ"ד, וכאן בלאו הכי אפילו בלי קנין כסף יש סיטומתא, חליפין, שטר וכו', וא"כ אין לחוש מדינא בזה להחמיר, ובפרט שבזה גם קולא גדולה מכמה צדדין כמ"ש, וא"כ לנמנעים למכור בערב קבלן, יש להו נמי עמוד יסוד מעיקר הלכה לעשות כן.

ובסיום הדברים מצוה לעורר, שאין רצוננו בכ"ז לפקפק ח"ו על תקנת ערב קבלן, שנתפשטה במכירת חמץ ברוב הקהלות בפולין וליטא, וכן בארה"ק נתפשט המנהג, ואנו רק הראנו פנים לאלו שנמנעים מתקנה זאת, ובאים להם בטענה שראוי להדר לצאת המכירה לכ"ע, ומהיות טוב אל תיקרי רע, ובפרט פוק חזי מי תיקן זאת ה"ה הגאון הקדוש בעל התניא זצ"ל, ואנו על משמרתנו נעמודה שמאידך גיסא אין להוציא פקפוק על הראשונים, ובתקנת ערב קבלן נכנסנו ג"כ להרבה חששות וע"כ

במקום שהמנהג שלא למכור בערב קבלן יקבלו שכר על הפרישה כעל הדרישה, וישראל קדושים הם שמנהגינו דור אחר דור אצל רבים מתלמידי רבינו הגר"א זצ"ל והגה"ק בעל "חתם סופר" זצ"ל ועוד גדולים שלא למכור בערב קבלן, ויש לה ג"כ יסוד גדול גם היום לסמוך עלה, וכל אחד כמנהגו נוהג, וח"ו להרהר אחריהם וכנלע"ד.

ואחר שכתבתי כל זה עיינתי בשדה חמד מערכת חמץ ומצה (סימן ט אות י) שמביא שם בתקנת ערב קבלן מאלו שמחמירים לעצמם, ומאלו שנהגו להקל, ומעיר בקצת דברים שהבאנו כאן, ומביא נמי משו"ת שואל ומשיב שמחמיר שאין למכור בערב קבלן, אבל הוא מסיים שמהיות טוב וכו', ואנו ביארנו שגם בתקנתו לא יצאנו מידי ספק כלל.

הנלע"ד כתבתי והבוחר יבחר וה' יורינו דרך הנכונה לכוון לאמיתה של תורה ורצונו ית"ש, ולא ניכשל לעולם בדבר הלכה אמן! ע"כ.

עוד בענין ערב קבלן

בזמן האחרון נתפשט תקנת הגרש"ז זצ"ל, להעמיד ערב קבלן במכירת חמץ, וכמעט בכל המכירות חמץ מעמידים ערב קבלן, לצאת ידי שיטתו, וכל רב בעיר אפילו הוא "מתנגד", חושב מדוע לא אצא לדברי הכל, ואם לא יועיל לא יזיק.

בזמננו הוא חשש דנתבאר דהערמה אכפ"ל רק במקנה ובתקנת ערב קבלן הוה הערמה מצד המקנה

אבל באמת לדברינו יש בזה חשש, מפני שהערב קבלן לא מתכוין ברצינות לשלם סכום זה, ואנן סהדי שאין

באפשרותו לשלם, ואם התרנו הערמה מצד העכו"ם הקונה, וה"ט שהעיקר תלוי במקנה, למה לנו להוסיף הערמה דערב קבלן, ומה עוד שהעכו"ם מתחזק אצלו המכירה כשרואה שיש ערב קבלן, ובאמת אין לו על מה לסמוך, כיון שאצל הקבלן זהו רק טקס, ונמצא שלעכו"ם הוי זה כעין מקח טעות.

עיקר תקנת הגרש"ז הוא דוקא במכירה פרטית ומכירה כללית נתחדש רק בשגם מאוחרות וגדול ישראל התנגדו לסדר מכירה כללית

וביותר אמינא דהנה הגרש"ז גופא פירש שתיקן תקנתו למכירה פרטית לנכרי, ולא מיירי במכירה כללית כמו בזמננו, ובמכירה פרטית זהו באמת תיקון גדול, אולם בשו"ת צמח צדק נראה שבימיו כבר התחילו במכירה כללית כמו בזמננו, וכידוע בשעתו התנגדו למכירה כללית כמה גאוני עולם זצ"ל, שסברו שהוי הערמה ניכרת מדי (עיין בשואל ומשיב מהדו"ת ח"ב ע"ז, ומבואר שם שבלבוב בשנת תרט"ז עוד לא נהגו במכירה כללית), וכנראה שגם בזמן הגרש"ז זצ"ל לא נהגו כן, ותקנתו היתר, באמת תקנה גדולה, אבל אחר כך שהתהילו במכירה כללית, נראה דלא שייך להחמיר עם ערב קבלן, שאולי אין זה חומרא כלל וכמ"ש, ויש עוד לצדד לכאן ולכאן, וכל אחד יש לו על מה לסמוך.



מו"ז סימן מג [ח"ד רעח]

שיעור פרוטה לכל אחד ואחד במכירת חמץ

במדון אם צריך פרוטה לכל אחד מהמוכרין

נתעוררו המפרשים במכירת חמץ שהמנהג אצלינו שהרב

הקנין אינו אלא לגלות דעתייהו שרוצים לקנות ולהקנות, אבל בקידושין נראה ברור דבעינן "כי יקח איש אשה", ומעשה הקידושין דהיינו "וכי יקח" היא גופא הפועל חלות הקידושין ולא הגמירות דעת דוקא.

מביא ד' הגר"י ענגיל דמבאר בזה מ"ט לא מהפ קידושין במלוה

ובזכרוננו שכעין זה ביאר הגאון רבי יוסף ענגיל זצ"ל בהסבר שיטת הרמב"ם, שמחלק דמהקדש במלוה אינה מקודשת, ולענין קנין בסף במכר ס"ל דמלוה קונה, ומחלק בכעין סברא שביארנו, שבקידושין צריך מעשה הקנין ולזה צריך נתינת כסף, אבל במכר שיסוד הקנין לגמירות דעת, אם לקיים המקח מסר לו מלוה יש כאן גלוי דעת שגומר בדעתו להקנות ובקניני ממונות סגי בכך, ושפיר מחלק הרמב"ם דבמכר דיסוד הקנין לגמירות דעת סגי במלוה, ובקידושין שהמעשה דנתינת הכסף גופא הוא הפועל צריך נתינת דוקא ולא מהני במלוה וא"ש, ויישבתי בזה קושיית הא"מ למה בפדיון הבן לא מהני מלוה, ולפי זה א"ש דהתם בעינן נתינה ואין יסודו לסמיכות דעת גרידא.

ובעין זה מבואר נמי בחידושי מהרי"ט בפ"ק דקידושין שמיישב קושיית התוס' (יד:) שהקשו ונימא ק"ו ומה עכו"ם שאינו קונה עבד עברי בשטר קונה בכסף ישראל לא כל שכן, ויש לומר דמסתברא דלכל אחד יש קנין לעצמו וכו' ע"ש, והמהרי"ט תירץ שרק גבי קניני אישות שייך למילף הקנינים בק"ו וכמבואר בריש קידושין, והיינו טעמא שעצם הקנין פועל

מקנה חמץ דכל בני העיר בתורת שליח שלהם, ומקבל מהעכו"ם דבר קטן בתור התחלת פרעון, וממילא העכו"ם קונה כל החמץ בתורת קנין כסף, ותמהו היאך העכו"ם קונה בהאי דבר מועט החמץ דכל בני העיר, והא כל משלח צריך פרוטה לקנין, ובלא זה אי אפשר להקנות החמץ שלו, ואין בדבר קטן שנותן בתור התחלת פרעון כדי שוה פרוטה לכל אחד ואחד וא"כ אי אפשר להקנות חמץ לעכו"ם דבעינן שוה פרוטה לכל אחד ואחד.

דברי הגמ' לענין קידושין דבעי פרוטה לכל אחת **והדבר** מפורש בקידושין (ז.) גבי הא דמיבעא לן "שתי בנותיך לשני בני מהו בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא או דלמא בתר דידהו אזלינן והא ליכא תיקון" ע"ש, ופירשו שם בתוס' בשם ר"י דמייירי בבנות קטנות דאי בגדולות והאב מקבל בתורת שליחות פשיטא דבעינן פרוטה לכל אחד ואחד דשליח לא עדיף ממשלחו, וא"כ כאן נמי במכירת חמץ הא הרב השליח לא עדיף ממשלחו, והיאך מהני מכירת חמץ דידן והא לא קיבל עבור כל אחד פרוטה.

מבאר דחלוק גדר הקצן בממונות דענינו גמ"ד מקידושין דענינו חלות

והנלע"ד בזה הוא דכבר ביארנו במק"א דשאני גדר קנין ממונות מגדר קנינים באישות, דגבי ממונות יסוד ושורש הקנין היא הגמירות דעת, ובעצם אם ברור שגמר בדעתו להקנות אין צריך שום מעשה הקנין כלל וכמבואר בתוס' בכורות יח: (ד"ה אקנוי), ולכן ביארנו שבקניני ממונות אין עצם מעשה הקנין פועל החלות כלל, רק הגמירות דעת הוא הפועל, ומעשה

ולכן תלוי באלומות הקנין, אבל בקנינים אי אפשר לדון בק"ו, שאין הקנין פועל רק הגמירות דעת ואינו תלוי באלומות גוף הקנין שנדון ק"ו.

מבאר לפ"ז דכיון דהגמ"ד הוא על כל הקצפים א"כ סגי בפרוטה אחת

ומעתה תתיישב הערותינו לענין מכירת חמץ, דבקידושין שהכסף גופא פועל החלות, ודאי בעינן לכל קידושין פרוטה לחלות הקנין, אבל בממונות אין הקנין פועל רק הגמירות דעת וצריך הקנין רק לגלות שמרוצה בדבר, ואם בבת אחת בפסיקה חזא פוסק על חמצן של כל בני העיר והעכו"ם מרוצה לזה, שנותן פרוטה להתחלת הפרעון לכל העסק ודאי סגי, שאין הקנין גזירת הכתוב רק לגלוי דעת, ובמה שנותן פרוטה להתחלת פרעון על הכל גילה דעתו דמרוצה להמקח וסגי בכך, אבל בקידושין אפילו יש גלוי דעת שמרוצה להכל לא מהני דבעינן מעשה הקנין בפרוטה, ושפיר קפדינן שתהא שוה פרוטה לכל אחד ואחד לעיקר חלות הקידושין בכל אחד כמ"ש.

דן א' נימא כמ"ש לעיל דבעכו"ם עיקר הקנין אינו לגמ"ד רק מעשה קנין מ"מ גדר המעשה היינו גמ"ד

ונראה שאפילו נימא כמו שביארנו במק"א בגדר הקנינים בעכו"ם, שאצלו גוף הקנין העיקר, ואינו תלוי בגמירות דעת כמו בישראל ולכן מועיל מכירת חמץ אף שאין לעכו"ם גמירות דעת כראוי, היסוד לזה שאצלו בקנין דוקא מבין שנקנה וע"כ הוה בזה הקנאה, אבל בקידושין לאסור אשת איש בעינן מעשה הקידושין לכל אשה ואשה, ולא נקרא קידושין אלא בנתינת פרוטה, ושפיר בעינן פרוטה לכל אחד ואחד שחלות הקידושין

בהפרוטה דוקא, אבל בממונות שהקנינים רק לגלוי דעת שהמקנה גמר דעתו סגי בפרוטה, וזהו הא דאיתא בירושלמי רפ"ה דכתובות שקונה שתי פרות בפרוטה, ובשתי נשים צריך לכל חזא פרוטה, וההסבר לדברינו שבממונות הקנין רק הוכחה שגמר דעתו ובקידושין המעשה גופא פועל וא"ש.

מבאר דתלי בגדרי שליחות א' הוה כעומד במקום המשלח או כידא אריכתא לבד

אמנם נוכל לומר טעם אחר בהא דלא צריך פרוטה לכל אחד ואחד, שכבר חקרו האחרונים בגדר שליחות מהו, אם המשלה מסר כחו לשליח והשליח גופא פועל, או הוא ידו אריכתא דמשלח והמשלח הוא הפועל, ואי נימא דהגדר שהשליח הוא בעל המעשה, מקבל כהתחלת פרעון פרוטה להכל וסגי, והאחרונים תלו החקירה במחלוקת הרמב"ם וטור היאך הדין בעשה שליח ואחר כך נשתטה, שלרמב"ם בטלה בכך השליחות מה"ת, ולטור רק מדרבנן גזרו דלא מהני בגירושין (עיין היטב בקצוה"ח קפ"ח ס"ק ב), ותלי בהאי חקירה אם השליח במנוי בעל המעשה שוב פועל אף בנשתטה המשלח, ואי יד אריכתא דמשלח אם נשתטה בטלה השליחות, אבל יש לומר דלכ"ע הוא בעל המעשה וא"ש מנהג שלנו במכירת חמץ, והרמב"ם פוסל מה"ת שמ"מ החלות מתייחס לשוטה וזה לא מהני וכדמוכח מגירש לאחר שלשים ונשתטה דלא מהני שהחלות כשהוא שוטה וא"ש.

מבאר דבזה תלוי מח' האחרונים לענין קנין אגב בקרקע של שליח

ובמק"א ביארתי, שאבות העולם נחלקו בהאי שאלה, שהגרע"א וחתם סופר נחלקו בקנין אגב קרקע אם השליח

פרוטה, משא"כ למהרי"ט השליח נעשה תמיד כבעל המעשה והוא גופא המקדש שניהם, ולכן נותן לאב דהיינו המקבל רק פרוטה וסגי, ולפוסקים שמדין עבד כנעני לא צריך שליחות א"ש בלאו הכי הפלוגתא בזה.

מבאר דתל אי הכסף שווי או קנן

נחזור לשאלה שהבאנו אם צריך פרוטה לכל אחד ואחד, ובפשיטות יש לומר דבמכר הכסף בתור שווי ובדעת הסמ"ע (ח"מ סימן ק"ץ) משא"כ בקידושין הכסף בגדר קנין, וא"כ בממונות לשווי סגי בפרוטה לכולם, ובקידושין דוקא מבואר בגמרא דלא מהני, אבל בזה הגענו למבוכה אם באמת בקידושין הפרוטה לקנין דוקא ובגדר חליפין בממונות או קנין כסף גם באשה בגדר שווי, ובאבני מלואים (סימן כ"ט סק"ב) פשיטא ליה דבקידושין הכסף לשווי ומפרש כן דברי התוס' רי"ד ומוכיח הכי.

ויסוד דבריו ע"פ התוס' רי"ד בקידושין (ג.) דהא דאין אשה נקנית בחליפין מיירי שנתן לה סודר ונתחייב לשלם מנה דמהני במכר לא מהני לקידושין, אבל בנתן סודר לחוד ושוה פרוטה מקודשת, ומסביר באבנ"מ הסברא שבנתן סודר לחוד מועיל לשווי, אבל בנתן לקיים שיתן מנה בסודר אינו בגדר שווי ולכן לא מהני לכסף קידושין, ומוכיח נמי שבקידושין הכסף לשווי מדברי הרא"ש בפ"ק דמציעא במוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול דצריך לשלם מדינא דגרמי בפי דמים שנתן דוקא ולא בפי שווי, ומייתי ראייה מהא דאמרינן דבקידושין לא מהני דלא סמכא דעתה שמא ימחול, וקשה הא צריך לשלם וא"כ לא

מקני מטלטלי דמשלח אגב קרקע שלו אי מועיל, שלדעת הגרע"א מועיל והח"ס שם חולק ע"ז, וכפי הנראה נחלקו בהאי סברא, שרע"א ס"ל שהשליח נעשה כבעל המעשה והמטלטלין דמשלח כשלו, ושפיר מקנה אותם אגב קרקע שלו והח"ס ס"ל שהוא רק כיד חמשלח, ואינו יכול להקנות המטלטלין דמשלח אגב קרקע שלו, ועיין היטב בשו"ת חתם סופר (קט"ז) שרמז היטב שנחלקו בהאי דינא בסברא זאת ובחידושים למסכתא קידושין ביארנו עור בגדר שליחות מהו, והבאנו איבעית הגמרא (ז:) בשתי בנותין לשני בני בפרוטה מהו, בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא או דלמא בתר דירהו אזלינן והא ליכא, ופירשיו בתוס' שם דבתר נותן לאו דוקא, דהא ודאי אי בתר נותן אזלינן לא מהני שהוא רק שליח ואין מכל אחד פרוטה, ובמהרי"ט תמה דלשון הגמרא מבואר בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא, הרי מבואר שאי בתר נותן אזלינן א"ש שיש שיעור פרוטה, וע"כ מפרש שאם בתר נותן אזלינן יש פרוטה, דמיירי שנתן משלו פרוטה, דמהני מדין עבד כנעני לשניהם, ובזה שפיר אמרינן שאם בתר נותן אזלינן שאין צריך מכל אחד פרוטה שהוא הנותן ע"ש.

ומסברא אמינא שגם לדעת התוס' מיירי בשליח שנתן משלו מדין עבד כנעני, שאלו כל משלח נתן לשליח חצי פרוטה משלו, והוא רק שליח לא יועיל לכ"ע, שיקיבל מהבעל רק חצי פרוטה, רק מיירי שהשליח נתן משלו, ומ"מ גם בנתן משלו מדין עבד כנעני מיירי שהוא שליח ובדעת רש"י כאן, ודעת התוס' ששליח רק כיד המשלח וא"כ צריך לכל אחד שיעור

כתן מנה לפלוני דמקודשת מדין ערב, ומהני נמי בממונות וכמבואר בגמרא שם ובש"ע ח"מ (סימן ק"ץ), והוה כאמר לנכרי תן כסף לרב ובזה קנוי לך דמהני, ועיין לעיל (סימן רע"א) שהסברנו דלא שייך האי סברא במכירה כללית ע"ש היטב, וגם לא מבורר שכה"ג באמת לכל אחד מתחלק ההנאה שיגיע לו שוה פרוטה כדין.

למעשה ראוי להחמיר בזה ואפשר להלוות לנכרי כסף לזה

ומעתה אף שהראינו גם פנים להקל שאין צריך פרוטה לכל אחד ואחד, כדאי להחמיר ברבר, ויכולים להלוות לנכרי שיהיה לו כשיעור להתחלת פרעון ויוצאין בלי פקפוק.

התחייבות הגוי בפני עדים מהם חזקת המעות למלוה דכה"ג מהם מדין קצין כסף

ומ"מ בסדר מכירת חמץ הבאנו שהגוי יתכוון שבמה שנתחייב בפיו לפני עדים וחל התחייבות להנשאר ובודאי יש שיעור, והוה נמי קנין כסף, דחוב מהני ככסף ממש להרבה פוסקים, ולכן אף שאין שיעור פרוטה לכל אחד סומך דבחוב יש שיעור וא"ש, ועיין היטב מה שביארנו בסדר מכירת חמץ (ואי הגוי לא מתחייב להדיא לפני עדים בפיו, ההתחייבות חל במכירה דוקא שלא חל דבעינן פרוטה לכל אחד, ובשטר לא נתחייב שצריך משל מקנה, עיין קצוה"ח ונתה"מ סימן קצ"א, אבל באמר לפני עדים שנתחייב להנשאר, ובהתחייבות זו יחול הקנין, מהני שבהתחייבות לא צריך קנין וכמבואר בש"ע ח"מ סימן מ, וא"ש דברינו בסדר מכירת חמץ שדקדקנו למעבד כה"ג ע"ש היטב).

מפסדה מידי, וע"כ משלם הדמים שנתן והיינו כאן גופה שנתקדשה דהיינו שוה פרוטה, ומשמע דקידושי אשה בגדר שויות ובשיעור פרוטה ע"ש היטב.

וי"ש להעיר מדברי הרשב"א בקידושין (ו): בארווח לה זימנא שמפרש דגוף הקידושין במה שנתקדשה אינה ריבית, שקידושין אינה זכייה בממונות, רק יסודה חלות דין קידושין ואיסור אשת איש, ובדברי התוס' רי"ד יש לפרש דס"ל שכסף קידושין לקנין, ולכן אם נתן סודר דהיינו לקנין מהני לקידושי כסף שיסודה בגדר קנין, רק מוסיף לפרש שאם גילתה דעתה שרצונה דוקא במנה, לא מקודשת בהכסף פרוטה לקנין, עד שתקבל המנה או מקצתה, ומהרא"ש אדרבה מוכח דכסף קנין, שאין לאשה שווי שאינה כמו שדה, וע"כ התשלומין רק מה שמרויח שלא צריך פרוטה לקידושין וא"ש.

עכ"פ נראה פשוט דהעיקר שכסף קידושין אינו בגדר שווי האשה רק לקנין, ולכן צריך פרוטה בכל אשה ואשה, משא"כ בשדה הוה לשווי ומהני תרוייהו בפרוטה, וזהו הפירוש בירושלמי (פ"ה דכתובות) שמחלק בין שדה לאשה והכוונה כמ"ש, אבל מ"מ לא יצאנו לגמרי מידי חשש כאן, שאי נימא דגדר שליחות שהוא יד המשלח, הלוא הוה כאילו הרבה משלחים קנו, ואם הגוי מסר מקצת כסף לשווי לשליח ע"כ מתחלק למשלחיו, שהשליח אינו הבעל דבר להני שיטות, ולכל אחד מגיע פחות משוה פרוטה דלא מהני.

בדברי האחרונים דמהם הכא מדין עבד כנעני

והאחרונים תירצו שאם הגוי נותן כסף עבור הרב ע"פ צווי הוה

בדברי הפסקי הלכות דבממונות לא בעי פרוטה לכל אחר ומהפ פרוטה אחת לכל הפסיקה ורק באישות בעי פרוטה

ובספר פסקי הלכות (פ"ג דאישות ה"י) להגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל (מקל"ן), פשיטא ליה שבממונות לא צריך לכל אחד פרוטה, שדוקא באישות צריך לכל אישות פרוטה דוקא, אבל בממונות לפסיקה אחת מועיל קנין אחד, ולכן בשותפין אחד מוכר בק"ס ומועיל לשניהם, שהעיקר בממונות הגמירות דעת, ולכן מועיל פעולה אחת להרבה אנשים כפרוטה,

ומייתי מירושלמי פ"ה דכתובות ה"א "ומה בין אין אדם קונה קרקע וכמה מטלטלין בשוה פרוטה שכן אדם קונה שתי קרקעות בשוה פרוטה, ואין אדם קונה שתי נשין בשוה פרוטה", ומוכח כסברתו דמועיל בפרוטה אחת ע"ש, ונראה לחלק דהתם שאני שיש שתי קניות משא"כ כאן שהקנין הוא לשני אנשים, תלוי בגדר שליחות אם השליח פועל, או דהמשלח פועל על ידו ואכמ"ל.



קנין חצר במכירת חמץ

מו"ז סימן לט [ח"ז רעג]

מכירת חמץ לנכרי ונכרית בקנין חצר

בדברי ההפלאה דראוי למכור לנכרית פנויה דבה מהפ המכירה מדין קנין חצר

בריש הגדה של פסח לבעל הפלאה זצ"ל נדפס הנוסח דשטר מכירת חמץ לא"ז הגאון המפורסם רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל, ולא אביא כאן כל הנוסח, רק דבר אחד מבואר היטב שם, שלדעתו ראוי להקפיד למכור החמץ לנכרית דוקא ולא לנכרי, והיינו טעמא דחצר דגברא משום שליחות וכמבואר בפ"ק דמציעא, ודאשה מטעם יד, וא"כ בנכרי כיון דהוה משום שליחות אין שליחות לנכרי, וע"כ מקנה לאשה דהוה מטעם יד ואז מועיל גם בנכרי לקנות וא"ש, רק הוא מזהיר להקנות לנכרית פנויה בלי בעל, שאם יש לה בעל אין קנין לאשה בלי בעלה גם בנכרית

וכמבואר בשו"ת "שבות יעקב", וכן במחצית השקל (סימן תמ"ח) מביא להחמיר למכור לנכרית דוקא.

בדברי הר"ן דלא שייך במציאה קנין חצר מטעם שליחות דבעינן שלוחו של בעל הממון והקו' מהגמ' דל"מ בקטן משום דאין לו שליחות

והנה בעיקר דברי רבותינו זצ"ל למכור לנכרית שרק אצלה חצר מטעם יד, נקדים ולכאורה ראוי להעיר לשיטת הר"ן מובא בנמוקי יוסף (בפ"ק דמציעא) דלא שייך חצר מטעם שליחות במציאה דבעינן שלוחו של בעל הממון וע"כ חצר מטעם יד ע"ש, ולדידיה בגברא נמי מדין יד דוקא, וכבר תמהו עליו שבגמרא בפ"ק מפורש שבמציאה חצר מדין שליחות ולא מהני בקטן, ולהר"ן הלוא לא שייך חצר מטעם שליחות כלל במציאה דבעינן שלוחו של בעל הממון וצ"ע.

מבאר כוונת הר"ן דאן הכוונה דין שליחות דהרי שלח נמי בעי קמן רק הכוונה

ונראה לפרש כוונת הר"ן, דבעצם בעיקר הדין דחצר מטעם שליחות תמוה הלוא שליח נמי צריך קנין, וא"כ היאך מועיל חצר בגדר שליחות לחוד, והלוא אפילו החצר כשליח הוא גופא צריך מעשה הקנין דוקא, וע"כ נראה בביאור דברי הר"ן דהא ודאי חצר מטעם יד, רק למ"ד חצר מטעם יד ס"ל דהקנין יד היינו מפני שמונח בחצרו הוה כמונח בידו ממש, ולמ"ד חצר מטעם שליחות אינו בעצם כידו ממש, רק מדין שליחות דלא גרע משליח אמרינן דחצר נמי מהני כיד, ונ"מ דאי חצר מטעם יד והוה ידו ממש מהני נמי בקטן או קטנה, משא"כ אי הוה כידו רק מפני שלא גרע משליח, בקטן שאפילו שליחות לא מועיל גם חצר לא מועיל, אבל עיקר הזכייה לכ"ע ביד דוקא כמ"ש, וא"ש דברי הר"ן שמפרש רק שעיקר הזכייה אינו אלא מדין יד, שאי הזכייה מדין שליחות לא מהני דבעינן שלוחו של בעל הממון, ובחצר המשתמרת מפרש דהקנין דהוה כידו אריכתא שמניח שם חפציו כמו בידו, ולמ"ד משום שליחות הוה בכך כידו רק מפני דלא גרע משלוחו וכמ"ש, אבל כיון שבחצר לכ"ע עיקר הזכייה בקנין דידו, אין בזה חסרון שלוחו של בעל הממון גם למ"ד בחצר משום שליחות, שהזכייה לכ"ע בידו כמ"ש וא"ש דברי הר"ן.

בדברי התוס' דגם למ"ד חצר מטעם שליחות בעינן נמי קמן יד מוכרח כהנ"ל

ועיקר היסוד שגם למ"ד חצר מטעם שליחות בעינן נמי קנין יד, נראה כדברינו בתוס' גיטין (כא. ד"ה אטו) שאפילו למ"ד חצר מטעם שליחות בעינן דומיא

דידה, ומייתי ראיה דחצר מהלכת לא קנה דבעינן דומיא דיד גם למ"ד חצר מטעם שליחות, דלכ"ע בעינן דומיא דידו, ולדברינו היינו טעמא שהקנין גופא לכ"ע בגדר יד, רק למ"ד חצר מדין שליחות לא גרע משליח, אבל יסוד הקנין גופא לכ"ע בגדר יד כמ"ש, וא"ש דברי התוס' שאם לא מהני ביד לא מהני מדין שליחות (ועיין קצוה"ח ר"ס ר').

ומתיישב אולי בכך עיקר הדין דחצר מטעם שליחות ומ"מ מהני נמי במציאה, וקשה הא שליחות גופא לא מהני במציאה, דלרוב ראשונים המגביה מציאה לחבירו לא קנה אפילו עשאו שליח, וא"כ היאך מהני במציאה חצר מטעם שליחות והלוא שליחות נמי אינו מועיל.

ולדברינו שליחות לא מועיל במציאה היינו שהשליח יזכה עבדו, אבל בחצר מטעם שליחות עצם הזכייה לכ"ע בקנין יד, רק הדין שליחות מועיל דהוה כידו ממש דלא גרע משליחות, ולכן כיון דהוה כידו ממש מהני אף לחוב, ורק אי אין שליח לדבר עבירה כמו בגניבה מסקינן דהוה לן לומר בחצר מטעם שליחות דלא מועיל דומיא דקטן, דמסתברא מאחר דשליחות גופא לא מהני לעבירה דבעינן גופו הוא הדין בחצר לא מהני, אבל שליחות דלא מועיל לחוב הלכה בזכייה דוקא, ובחצר מטעם שליחות שאין השליח זוכה, שפיר מהני במציאה חצר מטעם שליחות וא"ש.

ומתיישב בכך שיטת הרא"ש דס"ל בפ"ק דב"מ (כ"ט) דחצר דגברא מדין שליחות, ולהלן שם (ל"א)

מפרש דמטעם יד קונים וצריך סמוכה דוקא, וע"ש בפלפולא חריפתא שנדחק דמיירי התם באיש וכאן באשה דוקא, ולדברינו גם אי מטעם שליחות עיקר הזכייה מדין יד רק מועיל דלא גרע משליחות וא"ש.

לפ"ז לא מהפ קצין חצר בעכו"ם ומה דמבואר בגמ' בע"ז דמהפ היינו דוקא בעומד ע"ג

ומעתה בעכו"ם דלא שייך דין שליחות ובענין גופו דוקא נראה דלא מהני חצר, אבל בע"ז (עא:) מבואר דמהני כליו דהוה מדין חצר, ומוכח דמהני קנין חצר בעכו"ם, ויש לומר דמיירי בעומד על גביו ובזה דוקא מהני נמי בעכו"ם דאז הוה דומיא דידו, אבל באינו סמוך הוה מדין שליחות ולא מהני.

דעת הפוסקים הנ"ל היינו דבבבא לא בעינן עומד ע"ג ולהרבה פוסקים ל"מ בכח"ג

אבל האמת שאלו הפוסקים שהבאנו שפירשו להקנות לאשה נכרית, ע"כ דעתם כשיטת הש"ך (רמ"ג ס"ק י) דחצר דאתתא מדין יד היינו אף שאינה עומדת בצידה כלל מהני באשה כיד, אבל הרבה פוסקים חולקין וס"ל דחצר דאתתא מדין יד היינו בסמוכה דוקא וכמו שמביא הש"ך גופא שם, ולדידהו אצלינו אין עצה לנכרית, שאפילו מקנה לה באשה מטעם יד רק בסמוכה, ובמכירת חמץ דבני העיר אי אפשר לגוי לעמוד בכל חצר וחצר, וא"כ באשה נמי כשאינה סמוכה ע"כ מדין שליחות ולא מהני בנכרית לכל הני פוסקים.

עיקר הגדר תמוה דאף דחצר דאתתא מדין יד היינו דוקא בישראלית משום דחדשה בה תורה קצין דגט אבל בעכו"ם לא מסתבר לומר כן

אמנם בלאו הכי תמהני בהאי עצה, שאי נימא חצר דאתתא מדין יד, היינו

טעמא דומיא דגט דלכ"ע מדין יד, והסברא נראה דמאחר שהתורה זיכתה לאשה יד בגט הוה לכל מידי כידה גם לענין ממונות, אבל בנכרית שאין לה גט למה נימא דאשה עדיפא מאיש, והא ודאי בנכרים מסברא אין לחלק בכך ובכולהו מדין שליחות, ואי מועיל אז נימא דמעכו"ם לעכו"ם יש שליחות, ועכ"פ אין לחלק כלל בנכרים בין איש לאשה, ות"ל שמצאתי בהגהות רע"א ח"מ (סימן ר) שבנכרית גם באשה מדין שליחות דלא שייך אצלם גירושין והיינו כמ"ש, ועיין היטב בקצוה"ח (קצ"ד ס"ק ג) והכל א"ש.

אדרבה יש לפקפק בקצין דאשה דלא ידעי לאקנוי **והאמת** שבלאו הכי אני מפקפק בעצה זאת להקנות לנכרית, דאתתא גרע וחשש טפי דאתתא לא ידעה לאקנוי וכמבואר בגיטין כ. וא"כ אינו ראוי להקנות לה ודו"ק היטב.

בדין קנין חצר

בעיקר קצין חצר לשיטת הש"ך דקצין חצר לא מהפ בקונה החצר והמטלטלין כאחד

ובעיקר קנין חצר למכירת חמץ, שלכמה פוסקים עדיף אפילו מאגב שאינו אלא דרבנן ולא תיקנו לעכו"ם, או קנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, משא"כ חצר קנין דאורייתא ומועיל טפי, אי נימא דמהני נמי לעכו"ם וכמו שהבאנו לעיל, לכאורה יש לשדות נרגא בעיקר הקנין, שבש"ך סימן קצ"ה (ס"ק ז) ולהלן סימן ר"ב (ס"ק ג) דאין חצר קונה אלא כשהשכיר החצר ואחר כך רוצה לקנות המטלטלין, אבל בהקנה שניהם כאחד לא מהני לקנין חצר, ולא נתבאר בהקנה קרקע ומטלטלין בבת אחת דלא מהני לקנין חצר, אי אינו קונה המטלטלין

כלל כיון שלא הובאו שם לקנין חצר או אחרי שקנה, או אינו קונה בבת אחת אבל רגע אחר כך אי רוצה לקנות בקנין חצר לכ"ע מהני, וכבר דנו בזה המפרשים, ואי נימא כפשטות משמעות הש"ך דלא מהני היינו גם אחר כך, תיקשי לן במכירת חמץ אצלנו שהחמץ מונח שם מקודם ולא הובא שם לשם קנין דלכאורה לדעת הש"ך אין בזה קנין חצר וצ"ב.

מחדש דבקממם אכא ב' דינים גילוי דעת מצד המקנה דדעתו להקנות ומעשה קמן מצד הקונה

ונראה להסביר עיקר שיטת הש"ך, שבעלמא הא דצריך מעשה הקנין דוקא יסודו מתרי טעמי: ראשית שהמקנה מגלה דעתו במה שהקונה ברשותו עשה מעשה הקנין שגמר בדעתו להקנות, ועוד הקונה גופא לא קנה אלא במעשה הקנין, ובהקנה קרקע ומטלטלין לחבירו והחזיק רק בקרקע לא מהני קנין חצר למטלטלין אלא מדין אגב לחוד, ואם אמר רק אחר כך שיקנו מדין חצר לא סגי מצד המקנה ולכן לא מהני, אבל בשאין חסרון מצד המקנה אם אמר תיקני לי בקנין חצר סגי.

ומיושב קושית הקוצה"ח (סימן ר"ב) ממעשה דר"ג דמהני לקנין חצר, דהתם המקנה אין לו אלא טובת הנאה במעשרות וסילק עצמו, וע"כ אפילו מקנה בבת אחת קונה בקנין חצר רגע אחר כך, שמצד הקונה מועיל נמי כה"ג כמ"ש, ומ"מ לענין חצר שאינה משתמרת הוה כדעת אחרת הא דחבירו לחוד זכה במה שסילק עצמו מהטובת הנאה שיש לו ע"ש בקצוה"ח, ובמשוך פרה לקנות כלים שעליה דמהני בבת אחת אף דהוה קנין חצר

היינו דהוה כמעשה בכלים גופא ג"כ וע"כ גם לדעת הש"ך מהני, או מיירי בעומד על גבו לחת"ס (א"ח סימן קי"ז) ובזה גם הש"ך מודה.

בחמץ לא בעינן קמן מצד המקנה ועיקר הקמן מצד הקונה

ומעתה בנידון דידן בחמץ נראה שעיקר הקנין רק מצד הקונה, שבמקנה אנן סהדי דגמר בדעתו להקנות דבלאו הכי הלוא עובר על בל יראה, וא"כ אפילו השכיר לו הקרקעות והקנה המטלטלין בבת אחת דלא מהני, אם הקונה אמר רגע אחר כך שרוצה לזכות בקנין חצר מהני, והא דמביא בקצוה"ח שם דברי הגהות אשרי דס"ל בגל וכו' יתן שאינו זוכה שהחצר לאחר מכאן, ומשמע דבמציאה נמי לא מהני, התם מיירי שלא מדעתו אבל אם אמר תיקני לי בקנין חצר כשאין מקנה מועיל גם אחר כך כמ"ש.

יש לדון בקמן משום דאין מקנה כל מה דנמצא שם וא"כ חשיב חצר שאינה משתמרת

אמנם מטעם אחר נלע"ד דמצוי שיש לפקפק טובא בקנין חצר בחמץ, שאצלינו שוכרים החדר ומוכרים החמץ, ובתוך החדר או גזוזטרא, מצוי נמי ארונות וחפצים שאין בהם חמץ ולא מוכרם לנכרי, וא"כ נשאר סמוך בלי הפסק להחמץ דברים של בעה"ב וא"כ נקרא חצר שאינה משתמרת, עיין תוס' ב"מ י"א: (ד"ה וכי בצד) דלגבי זקנים לא היה משתמר שלא היה הפסק בין תבואתו לתבואתו.

ובן מסיק הרמ"א להלכה בח"מ (סימן ר) שאם חפצי המוכר מעורבין בחדר שהשכיר הוה אינה משתמרת ולא מהני, ואף שהש"ך וט"ז דחו דבמכר הוה דעת

אחרת ולא בעינן משתמרת כלל עיין היטב בקצוה"ח (סימן רע"ה ס"ק ד) שדעת אחרת לא מהני בעכו"ם שיסודה מדין זכייה דלא מהני בעכו"ם, וא"כ תו הוה כחצר שאינה משתמרת ולא מהני, ויש לדחות אי נימא

דדעת אחרת בחצר מהני כמשתמרת דהוה משתמרת לדעת המוכר ולא מדין זכייה כמו בדעת אחרת בעלמא וכ"ז צ"ב ולהעיר באתי ודו"ק היטב בכ"ז.

מכירת חמץ לכמה רבנים

ח"ז סימן מח

מכירת חמץ אצל כמה בתי דינים.

הנה ישנם מאפיות בעיה"ק שתחת השגחת הבד"ץ דעיה"ק שמוכרים חמצם אצל הבד"ץ, אבל מלבד הבד"ץ מוכרים החמץ גם אצל שאר בתי דינים ואז לכאור' תחול המכירה של איזה ב"ד שיקדים למכור החמץ. וטוענים שזה אינו מזיק לנו שאם לא תחול המכירה שלנו מפני שבי"ד אחר הקדימו למכורו לנכרי וחלה מכירתם, הרי כיון שהחמץ נמכר לנכרי מה איכפ"ל בכך שלא נעשה ע"י הבד"ץ.

אמנם כבר ביארנו במק"א (ח"ו סי' ק"ב ס"ב) שכיון שכל הבתי דינים מוכרים החמץ בע"פ בשעה חמישית, וא"א לנו לידע איזה ב"ד הקדים למכור באותה השעה, הרי אין אנו יודעים לאיזה גוי מכור החמץ (עיין דברי מלכיאל ח"ד סי' כב), ועל כן אין שום גוי יכול ליטול החמץ, שכ"א אינו יכול להוכיח שהוא הראשון שקנה את החמץ, ויש לחוש דבדינא דמלכותא לא יכירו במכירה כהאי שאינו יכול לבוא לידי מימוש.

ויש להוסיף עוד דאפי' לפי דיני ישראל שלדידן הדין הוא דבכה"ג שמכר לכמה ואין יכולים לברר מיהו הראשון, אמרינן דכיון דחלה המכירה למי שקנה ראשון, ואיננו יודעים מיהו הראשון, עבדינן שודא דדייני והיינו שהדבר מסור לדיינים למי שבדעתם נוטה להעמיד החפץ בידו יעמידוהו, וכמב' בגמ' כתובות (צד) ובשו"ע (ח"מ סי' ר"מ). מ"מ גם לדידן י"ל דכיון שהנכרי שקנה החמץ אינו יכול לבוא מיד ליטול החמץ מביתו של ישראל, בגלל אשמתו של המוכר שמכר לכמה בנ"א שע"ז אינו מבורר למי נקנה החמץ, ובעל כרחו של לוקח חייב להשאיר החמץ בביתו של ישראל עד שבי"ד יפסקו עפ"י שודא דדייני, מסתבר שהישראל המוכר צריך לשמור על החמץ עד שבי"ד יפסקו לאיזה נכרי ליתן החמץ.

[ואע"ג דבכל מו"מ בעלמא אם מכר בקנין סודר וכדו' ונשאר החפץ בביתו של המוכר, אין המוכר חייב בשמירתו, וכמ"ש בנתה"מ סי' רצא סק"ג, מ"מ אם בגלל אשמתו של המוכר אין הלוקח יכול ליטול החפץ מרשותו של

המוכר, מסתבר שהמוכר צריך בנתיים לשמור החפץ, דמסתמא הלוקח לא הסכים לקנות אלא אדעתא דהכי שאם באשמתו של המוכר לא יוכל לבוא ליטול החפץ אז על המוכר לשומרו, שאין עליו להפסיד שיהא החפץ מונח בלתי שמור. (ואף שבשטרי מכירת חמץ נהגו לרשום שהנכרי פוטר הישראל מכל אחריות, מ"מ מסתבר שהנכרי הסכים כן רק בכה"ג שיכול לבוא מיד ליטול החמץ, אבל לא בכה"ג שעקב פשיעת הישראל לא היה יכול ליטול החמץ).]

ונמצא דהישראל חייב בשמירה על החמץ הנמכר לנכרי שמונח ברשותו ועובר בב"י (שהרי אין אנו מוכרים המקום שבו החמץ אלא משכירים אותו לנכרי, ויש פוסקים דבכה"ג עובר הישראל על חמצו של נכרי המונח שם שחייב באחריותו).

ועוד, דהנה בשו"ע הגר"ז (סי' תמח ס"ד) כתב שאם מכר את החמץ ובשעת המכירה מסר לנכרי מפתח החדר שבו החמץ, ואחר המכירה חזר ונטלו ממנו המפתח בע"כ כדי שלא יכנס הנכרי לתוך החדר ויטול החמץ, עובר עליו הישראל בב"י, דכיון שלא הניח את הנכרי ליכנס לתוך החדר א"צ הנכרי לשלם לו חובו שחייב לו בעד החמץ שמכר, ונמצא שאם יגנב החמץ חל ההפסד על הישראל, וכל חמץ שיגיע הפסד לישראל אם יגנב או יאבד ה"ה כחמצו של נכרי שבאחריות ישראל שעובר עליו הישראל בב"י וב"י (והובא דברי הגר"ז בשעה"צ סי' תמח ס"ק כח).

ולפי המבואר בשו"ע הגר"ז דכל שמדינא פטור הנכרי לשלם החמץ הרי"ז חמצו של נכרי שבאחריות ישראל ועובר

עליו בב"י, א"כ בנד"ד שנותן הרשאה לשני רבנים למכור החמץ, שנמצא שלא ידעין לאיזה נכרי נמכר החמץ וכמשנ"ת לעיל, הרי שאם יגנב החמץ יחול ההפסד על ישראל, שלא יוכל לחייב הנכרים לשלם לו החמץ, דכל נכרי יאמר לו הבא ראיה שאני הוא זה שקניתי החמץ. וא"כ הרי"ז כחמצו של נכרי שבאחריות ישראל ועובר עליו בב"י וב"י וכמ"ש בשו"ע הגר"ז, ולכן יש להימנע ליתן הרשאה לשני רבנים.

וכן י"ל דעצם הדבר שנותן שטרי הרשאה לכמה בתי דינים, הדבר מוכיח טפי דאינו מתכוון באמת למכור החמץ וזהו רק טקס דתי בעלמא, שבמכירה אמיתית אין אדם שולח שימכרו לכמה בנ"א ע"י הרשאות ומי שאח"כ ימכור לו הראשון יחול אצלו המכירה, וכחוכא וטלולא לכל מעשה המכירה, ואין דרך מכירה בשום מקום בכך.

וגם בעיקר הטענה שטוענים שמה איכפ"ל אם תמכר לנכרי שלא ע"י ב"ד שלנו, הנה בשטר מכירה שלנו יש כו"כ הידורים, ושפיר רצונינו שהחנויות שתחת השגחתנו תחול מכירת החמץ שלהם דוקא על ידי הבר"ץ שלנו.

ודע דאפי' אם האמת שהבד"ץ הקדימו למכור לפני שאר הבתי דינים ונמצא שלדין תורה נמכר החמץ בחנויות שבהשגחתנו ע"י המכירה שלנו, וגם נימא דלא כדברינו לעיל אלא שגם לדינא דמלכותא אם מכר החמץ לכמה נכרים שאינו מבורר למי נקנה החמץ, לא נשאר החמץ בבעלות המוכר, ורק על הערכאות להכריע למי ליתן החמץ, מ"מ לא ניחא לן

שהחנויות שבהשגחתנו ימכרו החמץ אצל שאר בתי דינים, שאנו רוצים שהחנויות שבהשגחתנו ימכרו החמץ אצלנו מצד הידורי המכירה וכו"ל, וכיון דיש בתי דינים שנוהגים שמוכרים החמץ באישור עו"ד, אנו חוששים שמסתמא הערכאות כשצריכים להכריע איזו מכירה תחול, יעדיפו שתחול המכירה שנעשית באישור עו"ד מאשר המכירה של הבר"ץ שאיננו עושים המכירה באישור עו"ד, (עיין בדברינו בח"ה סי' קח), שאצל הערכאות כשיש אישור עו"ד נראה להם שהמכירה אלים טפי.

על המכירה שנערך על ידו. (ואדרבה עלול שמקלקל ע"י שמחתימים על מכירה שלו, שלולא שבעל המפעל היה מוכר גם אצלו, אזי אם לא יטעון שנתכוון רק לטקס דתי היו הערכאות מסכימים שהמכירה שלנו תחול גם לחוקיהם, ועכשיו ע"י שבעל המפעל מכר גם אצלו, ועל הערכאות להכריע איזו מכירה לקיים, יעדיפו הערכאות לקיים המכירה שלו שיש לה תוקף משפטי יותר מהמכירה שלנו, ויבטלו המכירה שלנו, שלדין תורה זהו המכירה שיכולה לחול עבור מחללי שבת וכו"ל).



ח"ו סימן קב ב'

מכירת חמץ לכמה רבנים

יש שנוהגים למכור החמץ אצל כמה רבנים, (שרוצה לכבד כל אחד וליתן להם את הכסף שרגילים ליתן לרב במכירת חמץ), ואז המכירה חלה במי שימכור ראשון לגוי, ואין לחשוש שכיון שלא ידע בשעת המינוי מי ימכור ראשון ויהיה שלוחו, יש כאן חסרון ברירה (כמו שכתוב בתשובות הרשב"א, שאם אמרה אשה למי שהבעל ירצה ליתן להוליד את הגט יהיה שלוחה לקבלה, דיש בזה חסרון ברירה), דבאמת כאן ממנה את כולם לשליחים, וממילא מי שקדם ומכר את החמץ בראשונה, חלה מכירתו, וכמי שמסר זכות לכמה בני אדם למכור חפץ במחיר מיוחד ולא איכפת לו מי ימכרנו בראשונה שאין בזה חשש ברירה. [והדרנא בי ממה שכתבתי בח"א סימן רצ"א].

אמנם נלע"ד לדון מטעם אחר להעדיף שלא למכור החמץ לגוי אצל כמה רבנים, דכיון שכל הרבנים מוכרים בערך באותה שעה, (שנוהגין למכור מאוחר, בכדי שגם

[והנה רב אחד כאן מחזר אצל מפעלים שבבעלות מחללי שבת בפרהסיא שבהשגחת הבר"ץ, ומחתימים על שטר הרשאה למכירה שנערך על ידו, ולדבריו המכירה שלו נעשית באופן שלא יוכל לטעון בערכאות שלא נתכוון באמת למכור החמץ וזהו רק טקס דתי, ובכה"ג אין לנו לחוש שבעל המפעל שהוא מחלל שבת בפרהסיא ולא איכפ"ל מאיסור ב"י דחמץ לא גמר בדעתו למכור החמץ, דכיון שידוע שלא יוכל לערער בערכאות, ע"כ כשהסכים למכירה כהאי גמר בדעתו למכור החמץ. אמנם במק"א ביארתי דלהנהו אחרונים דס"ל דאין שליחות למומר יש לצדד דהא דהבר"ץ מוכרים חמצם של מפעלים וחנויות שבבעלות מחללי שבת שחתמו על שטר הרשאה לבר"ץ, היינו טעמא דבי"ד בכוחם למכור גם עבור מי שאינו בר שליחות וזכיה (עיין נקודה"כ סי' ש"ה) ואכמ"ל. מיהו לזה בעינן כח בי"ד קבוע שמטפל בצרכי העיר, אבל סתם רב בעלמא אין יכול מדין תורה למכור עבורם. ואם נימא כן נמצא שלא הועיל מה שמחתימים

אותם שאיחרו ועדיין לא באו למכור חמצם יוכלו למכור חמצם), וכשמסר לכמה רבנים שטר הרשאה מצוי שא"א לידע לאיזה גוי נמכר החמץ שלו, שהרי אין אנו יודעים איזה רב מכר ראשון את החמץ לגוי, וע"כ אין הגוי יכול ליטול את החמץ שנמכר לו, שאינו יכול להוכיח שהוא הראשון שקנה החמץ, ובדינא דמלכותא לא חל קנין כשאנו יכול לבוא לידי מימוש, ולכתחילה אנו מדקדקין שהמכירה תחול גם בדינא דמלכותא.



ח"א סימן רצא

שאלה רוצה למכור לכמה רבנים אותו חמץ אם נכון

יזהר דיחתום בסוף על ההרשאה אצל הרב המוכר במכירה היותר מהודרת

שאלה: שאלוני שרוצה למכור לכמה רבנים אותו חמץ אם נכון.

והנה השואל רוצה לתת לרבנים כסף בדרך כבוד, ולכן מוכר כמה פעמים ומשלם (ובמק"א הבאתי שנכון לשלם דוקא, שרק בשליח בשכר אפשר לסמוך בדאורייתא דשליח עושה שליחותו, ומנהג ישראל תורה היא לשלם לרב) אבל הערתי לו שאם רצונו באמת למכור במכירה מיוחדת, שיש הידורים בשטר המכירה, יסדר ששטר מכירה במכירה המיוחדת יהיה בסוף דוקא וכמו שיבואר.

הסברא בזה דכשם דדיבור מבטל דיבור כ"ז דלא חל י"ל דחתימתו מבטלת את החתימה הקודמת

ויספור לדברינו שבקידושין (נט ב) מבואר בסוגיא שלבטל שליחות אתי דיבור ומבטל דיבור, אבל הרמב"ם מביא שאינו

יכול לבטל שליחות בדיבור ובטל רק אם שינה השליח ממה שאמרו לו, ובש"ע יו"ד של"א (ס"ק ל"ו) נחלקו בזה המחבר ס"ל כהרמב"ם והרמ"א פסק כהראב"ד ושאר ראשונים דמבטל אף שלא שינה, וכאן גם כן כשסידר אצל רב אחד הלוא לא פעל עוד ויכול לבטל לרמ"א, והאמת שלכ"ע יכול לבטל, שהאחרונים כתבו דדעת הרמב"ם שבתרומה דוקא שזהו ענין הקדש אינו יכול לחזור בו ולא אמרינן אתי דיבור ומבטל דיבור, ואם כן כאן יכול לבטל שהמכירה אינו ענין הקדש.

למעשה יש לומר דאין כוונתו לבטל רק דכל הקודם ימכור

ומסברא אמינא כשם שדיבור מבטל דיבור כיון דלא חל, כמו כן בשטר הרשאה כשלא חל כלל יכול לבטלו בשטר הרשאה אחר, ואם כן האחרון עיקר והיינו למי שחותם הרשאה בסוף, וכיון שמדקדק ורוצה דוקא במכירה שלנו, אמרתי לו לכתוב הרשאה לנו בסוף דוקא, ואז המכירה על ידינו, ולהם ימכור כרצונו קודם דוקא, ואז כשכותב שטר הרשאה אצלינו בסוף, ואף אחד מהרבנים לא מכר עדיין (שרגילים למכור רק בבוקר י"ד), בזה הוא מבטל כל שאר הרשאות ושלנו בלבד חל.

למעשה יש לחוש בזה לברירה דאינו מבורר את מי ממנה לשלוחו

אמנם שוב הדרני בי ונסתפקתי עוד אם להתיר הדבר, דמה שמסר הרשאה לשני אינו ביטול כלל על הראשון, רק נשאר אצלו זה או זה, ומי שמכר ראשון יחול, אבל לא ביטל ואין אומדנא שביטל, ומיהו יש בזה חשש ברירה בשליחות, עיין בקצוה"ח ח"מ סי' ס"א באריכות, ושם

הוצאה שנייה, שמדינא ראוי לשלם לרב כסף שיהיה שליח בשכר דהוה כפועל דאז דוקא סומך מדינא דעביד שליחותו ע"ש, וכעת נלע"ד עוד לעורר ע"פ המ"א (א"ח קפ"ט) דמומר אינו בן ברית ואינו עושה שליח, ובעו"ה הרבה בעלי בתי חרושת הם מומרים ר"ל ואין הרב שליח עבורם וא"כ היאך מועיל המכירה, ורוב הפוסקים חלקו על המ"א, ולפי דברינו שאם הוא שליח בשכר הוה כפועל ועדיף משליח בעלמא יש לומר דכה"ג מהני לכ"ע וא"ש.



ח"ב סימן ריח

שאלה תשלום לרב עבור מכירת חמץ אם הוא חיוב

דין התשלום לרב משום דחזקת שליח עושה שליחות ליכא בדאורייתא וע"כ דוקא במשלם הוה כפועל ומהמ

במק"א הבאתי שראוי דוקא לשלם לרב במכירת חמץ, והבאתי יסוד מדינא, שהרב אינו אלא שליח וסומכין עליו ששליח עושה שליחותו, ותמוה שחזקה זאת לא מועיל בדאורייתא וכמבואר בעירובין לב. וקיי"ל כר"נ ע"ש, ומכירת חמץ דאורייתא וכמבואר בסידור הגרש"ז דאף שמה"ת מספיק בביטול לא מתכוין לבטל מה שמוכר, וע"כ אם לא חל המכירה עוברין מה"ת, ותקשי היאך מועיל מכירת חמץ וסומכין על הרב, והלוא אסור לסמוך בדאורייתא ששליח עושה שליחותו, וע"כ משלם לרב שכר ואז הוא פועל ועדיף משליח וכמבואר בש"ך ח"מ ר"ס ק"ה, ומועיל בפועל גם לדאורייתא, ואם כן

מביא שו"ת הרשב"א שאם אמרה האשה למי שהבעל ירצה ליתן הגט יהיה שלוחי יש בזה חסרון ברירה, ואם כן נחשב בכה"ג ברירה בשליחות, וכן בפסחים (פט.) מי שיגיע ראשון לירושלים הריני שוחט עליו את הפסח יש בזה חסרון ברירה וכמבואר בגיטין כה א, ולא נקרא בידו, (שאם הוא בידו אין חסרון בברירה) כיון שתלוי בשליח. ואף דלכאורה דברי הרשב"א גופא תמוהין, שרק כשצריך לחול למפרע אז שייך בזה ענין ברירה, וכאן הרי חל במכירה גופא או בקבלת הגט, ואז כבר מבורר, אמנם כבר יישבו באחרונים ששליחות צריך לחול למפרע שבלאו הכי כלתה דיבורו, וא"כ שפיר יש לחשוש כאן.

למעשה אין זה דרך מרווח ואין למחות בנוהגין כן **ולפי** זה לא כדאי למכור אצל כמה רבנים, אלא אם מבטל להדיא הראשון וכותב בכת"י שמבטל ההרשאה שמסר להראשון והכח מוסר לאחרון דוקא, וכל הענין מיחזי כשיקרא ובפרט לפשוטי עם שמוסר ושוב מבטל, וע"כ אם רצונו להתחסד ולהמציא מעות להרב ימצא דרך אחר מרווח טפי, ואף שאין בידינו למחות למי שנוהג כן שיש לו על מה לסמוך, מ"מ נראה שאין זה דרך מרווח לצאת מכל חששות.



מתוך מו"ז סימן לו [ח"ג רסט]

בשליח של חברה מחללי שבת להקפיד על שליח בשכר

מעלת שליח בשכר בחברות של מחללי שבת דלכמה פוסקים דינם מעכו"ם ואינם עושים שליח ובתשלום הוה כפועל

עיין היטב במוע"ז השלם ח"ב (הגה"ה סימן קפ"א) ובהגהות בסוף הגדש"פ מוע"ז

מדינא ראוי לשלם לרב דוקא שאז הוא בגדר פועל ומותר לסמוך עליו, וכמו שביארנו במועו"ז ח"ב סימן קפ"א והבאנו כמו כן מהאחייעזר ח"ג סימן ע"ג ששליח בשכר עדיף שגם בדאורייתא סמכין עליה.

יש אומרים שכיון שהרב מקבל שכר מקופת הקהל א"כ חשיב ממלא כפתול אמנם נ"מ ברב דאינו מקבל שכר מהקהל

ויש שרצו לדחות דבריי שהרב בלא"ה מקבל שכר מהציבור לכל תפקידיו כולל מכירת חמץ לכל אחד, והוא ממילא פועל לכך ואין צריך לתת לו במיוחד עבור מכירת חמץ. ומ"מ נפק"מ בזה לרבנים שאינם מקבלים שכר מהציבור להדיא עבור מכירת חמץ גם כן, ותלוי ברצונם, ומוכרים חמץ בשביל ציבור ורבים הם.

טעם נוסף דכדי להקנות הקרקע בשכירות לנכרי בעי דוקא שטר ובעינן שטר של מקנה

ואמרתי טעם אחר שהרב יקבל כסף דוקא, שבעיקר מכירת חמץ היסוד הוא להקנות בשכירות את המקומות כדי שיהיה מונח ברשות הנכרי דוקא, וגם לקנות החמץ אגב קרקע, ושכירות קרקעות מועיל רק בשטר כדין, שבכסף לא סמכה דעתיה, ובשטר צריך לעיכובא שיהא של מקנה וכמבואר בגיטין (כ ב) שכשר רק בזקן שידע לאקנויי למקנה אבל אם אין הנייר של מקנה לא מועיל, ומפורש בש"ע אהע"ז ר"ס ק"כ שאפילו בשליח צריך שיהא הגט של בעל ולכן צריך להקנות לו ע"ש, ואם כן כאן הנייר של הרב שהוא השליח, ולא מקנה למוכרים את הנייר ואם כן לכאורה חסר בקנין שטר ולא מועיל מכירת חמץ דידן.

אמנם ע"ש באה"ע בב"ש דהביא שלהרמב"ן אין צריך שיהא הנייר והדיו של הגט משל הבעל וראייתו, מדינא דמי שהיה מושלך בבור וצוה לשליח לכתוב היאך מועיל, ומוכיח דאף שלא קנה הבעל הנייר מהני, אבל בשו"ע איתא שצריך שיהא משל הבעל, ומביא דהרמ"ה תירץ דבמעו"ת שמשלמין לסופר עבור הבעל קונה הבעל נייר, ולפי זה העלה בב"ש שבחנם לא מועיל משל שליח, והוא הדין בנידון דידן, אם משלם לרב היינו עבור כל סידור המכירה כולל הנייר שתהא שלו וא"ש, אבל בחנם לא קנו המשלחים הנייר ע"ש בתו"ג ו"בית מאיר", ולא מועיל המכירה, ואף שכסף אינו קונה במטלטלין, צ"ל שכאן בנייר (שהוא לשטר קנין) לא שייך לגזור שיאמר נשרפו חיטיך בעליה ולכן דינו דומה לדבר מצוה דמהני בכסף, וכמבואר ברמ"א בחו"מ סימן קצ"ט סעיף ג'. וע"ע בדברינו במועו"ז בח"ג סימן ער"ה שהבאנו עוד סמך למנהג ישראל בזה לשלם לרב דוקא ע"ש.

וא"כ לענן מכירת חמץ עם משלם לרב עבור סידור המכירה נכלל בזה תשלום אף על הנייר

ומעתה לדברי הרמ"ה שמועיל לקנות הנייר ע"י שמשלמים לסופר, א"ש גם כאן, שהרב מקבל כסף לבצע המכירה וכולל הנייר והוא ממילא של המוכרים ושפיר כה"ג מועיל רק כשמשלמין (ואין לומר שמועיל מדין עבד כנעני, שהרב מזכה הנייר משלו למוכרים והוא דידהו, שזהו בגדר שליחות וזכיה וכמבואר בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם פ"ו מהלכות מלוה ולוה, ואינו יכול לזכות ע"י עצמו לכמה פוסקים).

עמן התשלום לרב הוא דלהוי שלח בשכר דבלא
זה בדאורייתא אין חזקת שלח עושה שליחותו
וצריך לבדוק אם הרב מכר חמצו

והשנה אמרתי טעם נפלא בענין מנהג
ישראל במכירת חמץ שנוהגין

לתת לרב עבור זה כסף, ולכאורה זהו בגדר
צדקה שיהיה לו ברווח ליום טוב, ולדעתי
נראה שאין זה צדקה רק מדינא צריך
לדקדק, לתת לרב המוכר חמץ כסף עבור
הא דמוכר, וטעם הדבר שבאמת קשה היאך
מהני הא דשולח הרב למכור עבורו חמצו
וסומך ע"ז, והא לא סמכינן בדאורייתא על
חזקה דשליח עושה שליחותו וכמבואר
בגיטין (סד:) וכן הסכימו הפוסקים דלא
אמרינן בדאורייתא חזקה זו להקל.

ותו תיקשי במכירת חמץ דהוה דאורייתא
שאין דעתו בביטול על מה שמכר וכן
מבואר בסידור הגרש"ז זצ"ל שאם המכירה
לא חל עובר בבל יראה שאין דעתו בביטול
על חמץ הנמכר.

ותו תיקשי היאך סומך על הרב כשליח
דעביד שליחותו, והא בדאורייתא אי
אפשר לסמוך על חזקה זו, והוה לן לומר
דלפני חצות מחוייב ללכת להרב ולברר אם
באמת מכר וצע"ג לכאורה, אבל אי מדקדק
לשלם לו שכר דוקא אינו שליח בעלמא רק
הוה כפועל כמ"ש, ובזה נראה דסומכין
דעביד פעולתו גם בדאורייתא.

וא"ש דמנהג ישראל תורה היא ונותנין
להרב כסף עבור פעולתו דבזה הוה
כפועל ואפשר מדינא לסמוך עליו ועיין
היטב ב"משנה למלך" [פ"ד דבכורות]
שהאריך בענין חזקת שליח עושה שליחותו,
שוב מצאתי בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן ע"ג)
שדן בשולח בשכר דנעשה קבלן ואינו יכול לחזור

סוף דבר יש יסוד לאלו שמשלמין כסף
עבור המכירה, ואם הרב רוצה לוותר
יכול ליתן לצדקה והוה כנותן לו מדין ערב
ומועיל בלי פיקפוק.



מו"ז סימן מא [ח"ד רעה]

בביאור ענין נתינת השכר במכירת חמץ להרב דהוא חלק מהמכירה

בח"ב (בהגה"ה לסימן קפ"א) הבאנו שראוי
לדקדק לשלם דוקא לרב תמורת
מה שמוכר חמצו, דבאמת קשה היאך סומך
על הרב שימכור חמצו הא בדאורייתא לא
סמכינן דשליח עושה שליחותו (עיין במ"ל
פ"ד דבכורות), וכאן נמי בחמץ אף
שמדאורייתא מועיל ביטול, הא להרבה
פוסקים חמץ שנמכר אינו בכלל הביטול
שאין דעתו עלה דסובר שנמכר, ולכן אם
לא חל המכירה עובר מה"ת וכמבואר
בסידור הגרש"ז, ומעתה לכאורה ראוי
מדינא לחייב כל אחד לילך להרב לפני
חצות ולברר אם באמת מכר חמצו
שבדאורייתא אסור לסמוך דהשליח עושה
שליחותו, אבל אם משלם לו כסף כמנהגינו
היום אינו שליח בעלמא רק פועל, ובזה
מסתברא דסמכינן דעביד פעולתו גם
בדאורייתא (עיין היטב בשו"ת אחיעזר ח"ג סימן
ע"ג), וא"ש דמנהג ישראל לדקדק לשלם
לרב בשעה שמוכר חמצו היא, כשאר מנהגי
ישראל שיסודם ע"פ הלכה, והידור בגוף
המכירת חמץ, ואינו מתנה וצדקה בעלמא
כדמיון רוב בני אדם, וזהו טעם נכון
בעזהשי"ת.

בו, ועדיף משליח שגם בדאורייתא סמכינן דעביד שליחותו כה"ג ע"ש היטב שמניח בצ"ע, ולפי דברינו הדברים מאירים וא"ש בעזהשי"ת.

מקור נוסף לשלם להרב דלהוי הקמן במוצא פסח דקונה מהנכרי קמן בכספו של הלוקח וע"כ לא הוה קמן מדין עבד כנעני לבד

ועבשיו נלע"ד לכאורה בזה עוד טעם אחר, שהרב הלוא הולך להנכרי אחר פסח ומשלם לו כסף לקבל בזה בחזרה המקומות שהנכרי שכו, וכן החמץ שנמכר לו, ועיקר הקנין אז בהאי כסף שהרב נותן להנכרי, ואם לא קיבל כסף ונותן משלו, מהני רק מדין עבד כנעני (ולהלן יבואר שגם בשליח הדין כן), ולקנין כסף בממונות לא מהני על ידי אחר כבעבד כנעני לשיטת הרמב"ם וכמבואר בר"ן פ"ק דקידושין, וא"כ חסר לאחר הפסח עיקר הקנין דהיינו כסף, ונשאר מדינא לעולם דנכרי, וההערמה ניכרת ומוכחא טובא כשאינו קונה ממנו אחר פסח כדין תורה דמגלה שאינו אצלו אלא טקס בעלמא וא"כ נכון שכל אחד ישלם להרב עבור פעולתו וההוצאות שיצטרך, ויש לזה יסוד מדינא וכמו שנבאר להלן בעזהשי"ת.

אמנם נבאר כאן קודם עיקר שיטת הרמב"ם דבממונות לא מהני קנין כסף מדין עבד כנעני וצ"ב, ונבאר הדברים בעזהשי"ת, ונקדים בזה עיקר דבריו בפ"א

דמכירה (ה"ו) שפוסק "האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנה ביתי לך קנה הבית מדין ערב" ובגמרא קידושין (ז.) מיייתנן ג' מימרות בקידושין, "תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב" וכן "הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני" ועוד "תן מנה לפלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין שניהם" ומסיק רבא "וכן לענין ממונא" ומשמע דבכסף בממונות איתא נמי להאי דינא, ויש לתמוה דהרמב"ם בממונות הביא הדין דמהני רק בערב, ומשמע שנתינה דאחר מדין עבד כנעני לא מהני בממון וצ"ע.י

והר"ן בפ"ק דקידושין מפרש שמדין עבד כנעני ילפינן קידושין דוקא דילפינן לה לה מאשה ולא ממונות ע"ש, ודבריו תמוהין טובא דהאי גזירה שוה לה לה מאשה היינו שטר שחרור מגט אשה, ולא כסף קידושין מכסף שחרור, וביותר קשה הלוא בעבד כנעני גופא הא דמהני באחר בכסף אינו ילפוטא מקראי רק מסברא, וא"כ אי הסברא שייכת נמי באשה לא בעינן כלל הגזירה שוה דלה לה, ואי לא שייך באשה לא שייך בזה גם גזירה שוה, וכבר תמה בזה הגרע"א והניח דברי הר"ן בתימה.

וליישב שיטת הרמב"ם נתבונן במתק לשון הרמב"ם גופא לגבי

יז. הקשינו על הרמב"ם בפ"ה דאישות (הלכה כ"ב), שפירש בקידושין כשאחר נותן לאשה הכסף עבור הבעל, ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי ה"ז מקודשת ע"ש, וקשה אמאי צריך לומר שמקדשה בהנאה, דהא מדין עבד כנעני מהני נתינת אחר כנתינת הבעל, ולמה כתב הרמב"ם שמקודשת מדין הנאה.

אמנם האמת שלרמב"ם יש שיטה מחודשת בדין כסף קידושין, דס"ל שצריך הנאה דוקא, ולכן ס"ל במתנה ע"מ להחזיר שלא מועיל מה"ת, והטעם שלא נהנית, וכמו שפירש להדיא בפ"ה דאישות (הלכה כ"ד), שבמתנה ע"מ להחזיר גם אם החזירתו אינה מקודשת "הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום", ואף שבעבד כנעני הנתינה לאחר הוי ככסף, מ"מ בקידושין הדין שצריכה ליהנות דוקא, ולכן מפרש דמפני שיש לה מזה הנאה לכן היא מקודשת.

קידושין שפוסק "אמר לה הילך דינר זה במתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי הרי זו מקודשת אף על פי שלא נתן לה המקדש כלום" ע"ש, ודבריו תמוהין דבגמרא מבואר דמתקדשת מדין עבד כנעני, והיינו שנתנת אחר מועיל כמו שנתן הוא בעצמו, ולמה מפרש הרמב"ם שמתקדשת מדין הנאה, והלוא הנתינה דאחר מהני כאלו הוא נתן וצ"ב, (ועיין במכתב סוף ספר חידושי מרן רי"ז הלוי שיש נתינה והנאה בעבד כנעני, ולקידושין צריך הנאה דוקא ולכן לדעת הרמב"ם מקדשה ואומר בהנאה דוקא, ולא הבנתי לכאורה שאם כן בעלמא נמי בקידושין נימא שצריך לקדשה תמיד לומר הרי את מקודשת בהנאה כיון דבעינן לה לעיכובא וצ"ב).

והנראה בדעת הרמב"ם שבקידושין צריך "וכי יקח", והיינו שהבעל גופא הוא שיפעול כל חלות הקידושין, וא"כ מסביר בזה לא מהני הנתינה באחר, שצריך רק מעשה הבעל לבד בקידושין בנתינה, וע"כ מפרש שבקידושין גופא הבעל הוא שהמציא לה ההנאה, שאחר נתן רק במה שקדש אותה, וא"כ בזה גופא סגי למעשה הבעל, וילפינן מעבד כנעני דאף שההנאה גופא בעצם מאחר שנתן לה הכסף מהני, אבל מעשה הקידושין על ידו שהוא אשר המציא לה ההנאה כמ"ש.

ויש לומר דבקידושין שהכסף לקנין ילפינן הכי, ומאחר שבקידושין הכסף לקנין אף שנהנה מכסף שקיבלה מאחר סגי, אבל בממונות עיקר קנין כסף לשווי ויסודה תמורת החפץ ומי שמקבל החפץ הוא

שצריך לשלם ובדידיה דוקא שייך הקנין כסף ומעתה בממונות גופא אם אין הכסף לשווי רק לקנין כמו בקידושין נראה דמהני נמי באחר.

וכן מבואר ברמב"ם פ"ה דמכירה (ה"ז) "הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקה אותו הממכר זכה הלוקח", ולכאורה היינו מדין עבד כנעני, וא"כ להרמב"ם נמי מהני בממונות מדין עבד כנעני, וא"כ למה השמיט דבממונות מהני באחר, ולדברינו ניחא דבכסף שווי לא סגי במה שממציא לו ההנאה בגוף המכירה, אבל כאן הרמב"ם מיירי בחליפין דהוה כסף קנין ודומה לקידושין, ובזה שפיר גם להרמב"ם מהני בממונות גם כן באחר שלא צריך שווי רק מעשה הקנין.

ובעבד כנעני דמהני כסף באחר לדברינו אינו בגדר קנין כסף דבעלמא אף דהוה בגדר שווי, רק יסודה דין מעשה הקנין כמו בגט ושטר שחרור, וכן נראה דהא מהני בע"כ ובזה לא שייך גדר קנין וכמבואר בקצוה"ח (סימן ר' ס"ק ה), וא"כ כסף קידושין לחוד שיסודה דין קנין הוא דמדמינן לעבד כנעני שעיקרה נמי כה"ג כמ"ש.

וביותר מפרש הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל (מובא בברכת שמואל לקידושין) שמביא שיטת הרמב"ם בפ"ה דעבדים (ה"ג) דלא מהני בעבד כנעני קנין חליפין לצאת בו לחירות ע"ש בהשגות הראב"ד ומבאר הגר"ח זצ"ל דחליפין מהני ככסף היינו במקום שהקנין בגדר כסף קונה,

אבל בעבד יסודו מדין פדייה ובוזה בעינן כסף דוקא ולא חליפין וא"ש.

ולדברינו בפדייה אין עיקרו גדר תמורה, רק בנתינת הכסף דשיווי חל דין פדיון, אבל בשדה יסודו לתמורה דוקא, ולא שייך כסף תמורה אלא למי שמקבל החפץ ולא באחר, ולכן לחרמב"ם ליכא דין עבד כנעני בממונות, שבאחר שנותן אינו כסף תמורה אלא קנין, וע"כ לא מהני בשעה שנותן בממונות לשווי וכמ"ש.

ותמה אני על הריטב"א בקידושין (ז.) שם שמפרש בהילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני, דמיירי שאין הנותן שלוחו של המקדש אלא שנותן הכסף משלו כדי שתתקדש בו לזה, והיינו דאתינן עלה מדין עבד כנעני, וכיון שכן צריך שיאמר לה הרי את מקודשת לי בכסף שינתן לך פלוני שתתקדש לי ע"ש, ותמהני שבקידושין בעינן כי יקח, והיאך מהני הנתינה באחר כשנתן מדעת עצמו בלי שליחות כלל, והלוא הבעל לא פעל בהנתינה, ובקידושין צריך מעשה הבעל דוקא כמ"ש, ורש"י באמת פירש התם דמיירי שהאחר שנותן שלוחו דוקא רק נתן משלו ובוזה הוא דילפינן דמהני וא"ש, אבל לשיטת הריטב"א צ"ע.

ונראה שזהו גזירת הכתוב בקנין כסף דאפילו בלי שליחות מהני הקנין באחר, וה"כי יקח" מתקיים כה"ג באמירה לחוד וא"ש לפי דברי האחרונים שהאמירה בקידושין דהרי את מקודשת לי חלק בגוף מעשה הקידושין ופועל בחלות הקידושין, ואף שאם היה מדבר אתה תחלה נמי מועיל, היינו דאז אמרינן דהני דברים גופא

הם שפעלו החלות, ומייתי ראייה להאי יסוד מהא דאמרינן (ה:) דנתן הוא הכסף והיא אמרה הוה ספיקא ע"ש, ובממונות ודאי יועיל אם המוכר אומר ובלבד שהלוקח קנה במעשה הקנין, וע"כ דבקידושין שאני שהאמירה פועל בגוף החלות וע"כ הבעל צריך לומר וליתן דוקא, וכן הוכיחו מהא דמספקא לן ביש יד לקידושין אי הוה כאמירה, ובשדה לא מיבעא לן כה"ג, דהתם אין האמירה פועל כמ"ש.

והדברים ידועים ומטו לה משמיה דהגאון רבי חיים מברסק זצ"ל, ועיין ב"אבני מלואים" (כ"ז ס"ק ט) בשם א"ז בעל הפלאה זצ"ל, ומה שתמה עליו באבנ"מ (ד"ה עוד ראיתי שם), והרואה יראה שכוונת בעל הפלאה זצ"ל כדברי הגר"ח זצ"ל וא"ש.

ומעתה בנידון דידן דהריטב"א נראה, שגזירת הכתוב בכסף דמהני באחר אף בלי דין שליחות, וכה"ג הדין ובי יקח דבעל מתקיים שפיר במה שאומר הרי את מקודשת לי בכסף שנתן לך אחר לקידושין, וכה"ג בדבריו לחוד הוא שפועל חלות הקידושין וא"ש.

אמנם מדברי הריטב"א משמע שבעשאו שליח ונתן משלו לא צריך למילף מדין עבד כנעני, וא"כ בנידון דידן אי הרב פועל כשליח מהני בכספו בלי דין עבד כנעני, והיינו טעמא דשליח כבע"ד ממש ופשיטא דמהני דהוה כגוף המשלח, ויש להאריך בדברי הריטב"א בסברת האחרונים, בגדר שליחות אי הוה כבעל

ח"ו סימן קג

שכח למכור חמצו ויש לו הפסד מרובה

נשאלתי בסוחר ששכח למכור חמצו לנכרי, ורוצה להשתמש בו לאחר הפסח, וטוען שאם נאסור החמץ משום איסור חמץ שעבר עליו הפסח, יגרום לו הפסד גדול, וע"כ רוצה לסמוך על שהרב בקהילתו כותב בשטר מכירת חמץ, שמוכר (מדין זכין) גם עבור כל אלו ששכחו, (וכן נהגו בעדה החרדית לכתוב כן בשטר מכירת חמץ), וכמש"כ בשו"ת באר יצחק (סי' א' ב') שמי ששכח למכור חמצו בפסח ורב העיר מכר עבורו שלא מדעתו מותר להשתמש בו אחר הפסח.

אמנם האמת דבשו"ת באר יצחק מיירי שהבי"ד בעיר ראו שאדם מסוים עדיין לא הגיע לעיר למכור חמצו, ועל כן מכרו הבי"ד חמצו של אותו אדם מדין זכיה עיין שם. ויש לומר דדוקא בכה"ג, שהבי"ד והגוי יודעים שהם מוכרים וקונים חמצו של אדם מסוים, בזה ס"ל להבאר יצחק דמועיל המכירה שלא מדעת הבעלים מדין זכיה. אבל בנידון דידן שרב העיר אינו יודע כלל מי שכח למכור חמצו, אלא שמוכר בסתמא עבור כל מי ששכח, אפשר שבכה"ג לא שייך שיחול המכירה, כיון שחסר בגמירות דעת של הרב והגוי, שאינם יודעים כלל אם יש איזה אדם שמוכרים עבורו החמץ שלא מדעתו, ובזה לא מצינו שמועיל. [ואח"כ מצאתי בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' י"ח) שג"כ עורר כע"ז דהבאר יצחק מיירי כשידוע לגוי חמצו של

דבר ממש או מוסר לו כח המעשה, עכ"פ בשליחות יש לומר שגם להרמב"ם מועיל בממונות נתינת השליח מדיליה, שבוזה פשיטא דמועיל דהוה כבעל המעשה ממש ומהני בכספו לכ"ע.

ועיין בחידושי הגר"ח זצ"ל הלכות מלוה ולוה (פ"ה ה"ג) דלא מהני קנין כסף על ידי אחר בגדר עבד כנעני לעכו"ם, ודבריו צ"ע טובא דבהעמידו דמייתי מינה ראייה לא מיירי בקנין כסף ולכן אין דין עבד כנעני, אבל בקנין כסף נראה דמועיל נמי בעכו"ם מדין עבד כנעני ע"ש היטב, וכן מצאתי מפורש בהגהות רע"א ח"מ ר"ס ק"ץ, ובקצוה"ח (קכ"ג ס"ק ה) ע"ש דמהני נמי לעכו"ם מדין עבד כנעני.

והעיקר שבנידון דידן בממונות, בש"ע ח"מ (ק"ץ ס"ק ד) מבואר דמהני בממון באחר רק בעשאו שליח, או שאומר למוכר שדך קנויה לי במה שהאחר נתן לך, ותמהו שם בקצוה"ח וט"ז על הרמ"א הא בממון יש כאן זכיה, ואם נתן משלו לאחר ונעשית בכך דאחר למה לא יועיל ע"ש, ובנתה"מ (ר"ס קצ"ה) מיישב שאינו זכיה גמורה, שאולי הקונה לא רוצה כה"ג ושונא מתנות יחיה ורוצה דוקא מדיליה ע"ש, וא"כ בנידון דידן מאחר שהרב מוציא הוצאות להקנות ולקנות בחזרה וכדומה, אינו זכות גמור שעושה הכל בחנם וכגדר מתנה, וע"כ נהגו לשלם לו דוקא, ואז אינו מתנה מה שמוכר וקונה עבורו, ומהני נמי בכסף דיליה לכ"ע דהוה זכות גמור וע"ש בביאור הגר"א דמייתי מב"ק קב: דמהני באחר, וכ"ז להעיר בעלמא וליישב מנהגן של ישראל ודו"ק היטב בזה.



מי מכרו הבי"ד, אבל כשמוכר בסתמא, שאין הגוי יודע מי הם האנשים שמכרו הבי"ד עבורם, לא מועיל המכירה, דכיון שאין הגוי יודע היכן מונח החמץ, לא סמכה דעתו לקנות ולשכור המקומות שמונח בהם החמץ ומקומות החמץ, והוי כדבר שאינו מסוים דאמרינן בזה דלא חל המקח, ועיי"ש היטב מש"כ עוד בזה ואכמ"ל].

[ובאמת גם במה שיש נוהגין, שמפרישין חלה מן המצות ער"פ עבור כל מי ששכח ולא הפריש, דאף שבנידון זה קיל יותר דהא אין עושה חלות קנין עבור מי שהפרישו עבורו, אלא הוא רק חלות היתר, מ"מ עדיין אני נבוך אם מועיל, דהא אינו יודע עבור מי מפריש כמ"ש, ואף אי נימא דמהני צ"ע מהו הגבול בזה אי מהני לכל העיר או אף לכל ארץ ישראל, ומ"מ מספק ראוי לנהוג לעשות כן, דאולי יועיל לאלו שכבר שכחו ואכלו בלא הפרשת חלה, אבל לכתחילה לסמוך ע"ז ודאי לא שרינן].

ובנידון דידן נראה דאף אם לעצמו יסמוך להקל, וכדעת הרבנים שהתירו לו, משום הפסד מרובה, מ"מ אין להתיר לישראל אחר ליהנות ממנו, אלא הוא עצמו שסומך להתיר ימכור לגוי, באופן שאינו מצוי שיפול ליד ישראל, אבל לא נתיר לו למוכרו לישראל, אף אם מפסיד בכך. וכן מסתברא שראוי לקנסו על ששכח למכור החמץ, אף שהוא שוגג, שבאיסור חמץ שעבר עליו הפסח קנסו אפילו שוגג, וכן אם נקל שיכול לסמוך על מכירת הרב

עבור מי ששכח, יבטל בזמנינו דין חמץ שעבר עליו הפסח, שהרי בזמנינו תמיד הרב מוכר עבור כל מי ששכח, ולכן אף שסומך לעצמו להקל, מ"מ נקנס אותו שלא יוכל למכור לישראל, ועיי"ז ידע להיזהר מכאן ולהבא למכור לנכרי כדין.

ועובדא אירע בחפשי אחד מחלל שבת בפרהסיא רח"ל, שהלך לרב שימכור החמץ שבמפעלים שבבעלותו, כדי שיקנו השומרי תו"מ סחורתו לאחר הפסח, אבל לא רשם בשטר הרשאה שמוכר מחסני האטריות שלו, ולדבריו הוא מפני שלא ידע שאטריות זהו חמץ, ונשאר אצלו מחסני אטריות ששווים רבבות שקלים, שלא נמכרו במכירת חמץ ואסורים לאחר הפסח, ורב אחד רצה להתיר לקנותם לאחר הפסח, דכיון שהבד"ץ רושמים בשטר מכירה שאנו מוכרים - מדין זכיה - החמץ של אותם ששכחו למכור חמצם, א"כ הרי נמכר לגוי האטריות של אותו החפשי מדין זכיה, שבודאי זהו זכיה לחפשי שימכרו עבורו החמץ ששכח לרשום, שהרי רצונו היה שימכרו חמצו (כדי שיקנוהו ממנו לאחר הפסח) וכדחזינן שרשם בשטר הרשאה שאר מפעלי החמץ שברשותו.

ולענ"ד נראה דמלבד מה שפקפקתי לעיל דלא מועיל מכירת חמץ מדין זכיה, אלא כשידוע לבי"ד ולגוי חמצו של מי אנו מוכרים מדין זכיה וכמשנ"ת לעיל, הנה מלבד זאת, יש לפקפק דאף דאיכא דין זכיה בשביל להוציא מרשות חבריו ("זכין מאדם") - דמה"ט אנו נוהגים למכור עבור

חמצו - שמפסיד הלוקחים שומרי תמ"צ, מ"מ גילוי דעתו עכשיו אין מועיל למפרע אלא במקום מצוה, ולא במקום ריוח ממון].

וענין לה דהריוח שע"י מכירת החמץ - שיקנו גם שותמ"צ סחורתו לאחה"פ - אי"ז זכיה לכל אחד, (שיש חפשים רבים שאינם מקפידים למכור סחורתם כדי ששומרי תורה יקנו חמצם), וכה"ג שאינו זכיה לכל אחד אי"ז חשיב זכיה גמורה.

ואף שהראוני מש"כ בשו"ת דברי חיים (ח"ב סי' מ"ו) ובשדי חמד (מערכת חו"מ סי' ט' תחילת אות ב') בפשיטות דכיון שמועיל מכירת חמץ מדין זכיה יכולים למכור חמצו של מומר, ולא נתעוררו לחלק דצריך זכיה גמורה, ולומר דלא חייש לאיסור בל יראה אי"ז זכיה גמורה. ולענ"ד נראה כמ"ש לעיל לצדד מכמה נימוקים דאינו מועיל.



מתוך תשובות מכת"י

עברייין שכח לכתוב נודלעס בשטר

מכירה וטוען דלא ידע דהוא חמץ

עברייין שמוכר חמצו ופירט הכל אצל "נודלעס" לא מכר מפני שלדבריו לא ידע שזהו חמץ, ונשאר אצלו מחסנים שזה רבבות, ורב אחד התיר שהלוא אנו מוכרים מדין זכיה ובודאי אם היה יודע שזה חמץ ונאסר היה מסכים למכירה.

אותם ששכחו למכור החמץ"ה, מ"מ שאני זכיה להכניס לרשות חבירו ("זכין לאדם") דבזה מועיל אף כשאינו זכות גמור, אבל לזכות מאדם בזה צריך זכיה גמורה, וזכיה גמורה היינו שכ"כ רצונו בזה עד כדי כך שיהא איכפ"ל אם לא יעשו כן בשבילו, אבל בכה"ג שאינו רוצה כ"כ עד שיהא איכפ"ל כשלא יעשו כן, אי"ז זכיה גמורה, ובכה"ג לא מועיל זכיה מאדם.

ולפי"ז נמצא דלא מועיל למכור חמץ מדין זכיה אלא כשמוכר חמץ של

יהודים שומרי תורה, דלדידהו ודאי זהו זכיה גמורה שימכרו חמצם, דאנן סהדי שיקפידו על כך ויהא איכפ"ל אם לא ימכרו בשבילם חמצם ויעברו ח"ו באיסור תורה דבל יראה, אבל חפשי דלא איכפ"ל ליה מאיסור בל יראה, וכל רצונו למכור חמצו הוא רק כדי שהשומרי תו"מ יקנו סחורתו לאחר הפסח, (ואילו היה מוצא מי שיקנה ממנו כל סחורתו באמצע הפסח היה מוכר לו הסחורה בימי הפסח, ולא איכפ"ל כלל מאיסור בל יראה), אז אף דאנן סהדי דלכתחילה ודאי רוצה שימכרו חמצו (שמרויח בזה שלאחה"פ יוכל למכור סחורתו גם לשומרי תו"מ), מ"מ עדיין אי"ז אנן סהדי שמקפיד ושאכפ"ל אם לא ימכרו חמצו, דשפיר יש לתלות שבדיעבד לא איכפ"ל אם לא מכרו חמצו, (שחושב שימכור סחורתו לאינם שו"מ). [ואף שעכשיו עומד וצווח דודאי שאכפ"ל אם לא ימכרו

יח. ומש"כ הבאר יצחק דכיון שבעל החמץ מקבל דמי החמת מהנכרי, לכן מכירת חמץ אי"ז "זכין מאדם" אלא זכין "לאדם" צע"ט, דהרי ידוע דבפועל הנכרי לא לוקח החמץ ומשלם תמורתו, רק משאירו לאחר הפסח כדי שהיהודי יחזור ויקחנו.

ולע"ד אף דנימא זכין לאדם שלא בפניו מועיל וכמכור לימי הפסח, היינו שיהודי שומר תו"מ שרוצה דוקא המכירה בפסח שלא יעבור על בל יראה, זהו זכות גמור ומועיל אפילו להוציאו למכור, אבל כאן הוא מחלל שבת בפרהסיא רק לא רוצה להפסיד לקוחות חרדים אף שהם מיעוט אצלו, ואינו מעוניין למכור רק לאחר פסח שיקנו ממנו, ואם אפילו תוך הפסח יבוא משהו לקנות הכל ימכור לו, שלא איכפת לו באסור חמץ בפסח, אמרינן זכין לאדם ולא מאדם, ורק באיסור מקילין לזכות שיועיל בלי שימכור להדיא אבל כאן לא מועיל שלא נקרא זכות גמור למכור.



מתוך מו"ז סימן לז[ח"ג רס"ט ה']

מכירה מדין זכיה

מצוי שאחד מאחר או שוכח למכור חמצו, או מכר באופן שלא חל המכירה וא"כ עובר בבל יראה, והרבה מגדולי הפוסקים הסכימו שאדם מוכר חמצו של חברו גם שלא מדעתו מדין זכיה דזכין לאדם שלא בפניו, ואין לך זכיה טפי ממה שניצול מאיסור בל יראה וחמצו לא נאסר בהנאה וע"כ מוכר חמצו שלא מדעתו מדין זכיה (עיין היטב בשדה חמד מערכת חמץ סימן ט אות ב), ונראה שאפילו נימא דזכיה מהני להכניס דבר לרשות אדם ולא להוציא מרשותו אף שהדבר לטובתו וזכיה עבדו (זכין "לאדם" שלא בפניו ולא "מאדם") וכמבואר בקצוה"ח (רמ"ג ס"ק ה') ע"ש, וא"כ לכאורה כאן נמי

אינו מועיל להקנות חמץ גם מדין זכיה, אבל נראה דלא דמי דכאן שאני שבלי דין זכיה החמץ נאסר לגמרי משא"כ התם מיירי כשיש עצה דבעה"ב מפריש נמי אחר האפייה.

וביותר נראה דבית דין שאני ובהו יש דין זכיה בכל גוונא כמו שהביא בקצוה"ח גופא לעיל (ס"ק ז), ורב בעירו או בקהלתו שנתמנה עליהם דינו כבית דין וכמבואר נמי בסמ"ע חו"מ (סימן ב ס"ק י) דמי שנתמנה על הציבור הוא כאביר שבאבירים ויפתח בדורו כשמואל בדורו, ובכחם אפילו לתקן תקנות לענין ממון ע"ש, ולכן רב בקהלתו מפקיע ממון לטובתם, ועדיף משומר שמוכר דעליו מוטל הדבר להיות שומר אבידה, וע"כ נכון לצרף עמו במכירה עוד שנים, ולכתוב בשטר מכירה שמוכרים בתור בית דין וכרב הקהלה מדין זכיה, כל החמץ ששכח אחד מאנשי הקהלה למכור או אינם בבית או לא חל מכירתם וא"ש, וכן נהגו המדקדקין (אגב נלע"ד שמהאי טעמא ראוי לרב לדקדק למכור חמץ בשעה חמישית דוקא ולא קודם, וכמה רבנים טרודים בערב פסח וע"כ מקדימין המכירה, ולדברינו כיון שהרב ובית דינו מוכרים נמי מדין בית דין ומתורת זכיה, הלוא לא מהני אלא בשעה חמישית וכמבואר בגמרא יג. וש"ע סימן תמ"ג (ס"ק ב) דמוכר בשעה חמישית לבד דעד אז אינו זכיה שמא יבוא בעצמו ע"ש, והכי נמי לדידן דמוכרין נמי מדין זכיה ראוי להמתין ולמכור רק אז כמ"ש)



ח"ג סימן קטז

מכירת ב"ד מתורת זכיה אי מהני להפקיע דין בל יראה

המכירה דוקא בב"ד ומזכים מדין זכיה לשוכחים למכור

ומכירת חמץ אצלנו נעשה בבית דין ואנו מזכין לכל מי שלא מכר שיהא מכור מדין זכיה, ואין לך זכיה גדולה מזו שמצילין אותו מאיסור בל יראה כל רגע ורגע, וכמו בשומר שמוכר החמץ בבית דין בשעה חמישית דמזכין מדין השבת אבידה או זכיה עיין בפסחים (יג.).

במדון אם המכירה דב"ד מפקע איסור חמץ שעבר עליו הפסח דהרי מוכרים כל החמץ של כולם

ולפ"ז העיר חכ"א שכהיום נמכר כל החמץ מדין זכיה ושוב אין לחוש לחמץ שעבר עליו הפסח, ודבריו הבל לבטל איסור בל יראה היום ח"ו, דלמכור בע"כ להוציאו מרשותו ולא להכניס לרשותו כשצווח ומשתמש בו כשלו ומוכר ואוכל בפסח אף בזכות גמור לא שמענו שמועיל, וכן מבואר בתוס' בקידושין כג: ד"ה מהו, וכן בעצם הדבר שמחזיק בו כשלו איסור וח"ו לסמוך ע"ז.

חקירה באיסור בל יראה אם עובר עליו בכל כזית ונ"מ במחלל שבת דיש חמץ דבודא אינו מוכר

ויש לחקור באיסור בל יראה אי דומה לאכילה שעוברין עליו בכל כזית וכזית, או נימא דרק באכילה עובר בכל כזית, דמעשה האכילה בכמות ובאיכות שונה על ידי שני כזיתים ושפיר חייבין בכל כזית אף כשאכלם בבת אחת, אבל לענין בל יראה דשורש האיסור הוא שהיית החמץ ברשותו אפשר דעוברין על כל רגע ורגע דזמן אחר הוא, אבל אין תלוי בכמות

החמץ, ואין חילוק אם יש לו הרבה חמץ או מעט, כיון שיש לו חמץ, ועיין במגן האלף הלכות פסח ס"ס תמ"ב שמחלק שבבל יראה אין עוברין בכל כזית וכזית, ולפ"ז בלא"ה אין כאן זכות שהבעלים המומר בלאו הכי יש לו חמץ ובמוכרים בחנותו לא הצילו אותו כלל, ועיין בדברינו במוע"ז ח"ג ס"ס קצ"ב חידוש שבחמץ נאמר תשביתו שאור מבתיכם, וע"כ חיוב ומצות ביעור איכא על כל בית ובית ע"ש היטב, ולפ"ז שפיר ניצול, אבל כיון שבלאו הכי עובר, אין לנו לזכותו למעט בהאיסור ויש לומר הלעיטהו לרשע וימות ואין חיוב על כך, ומיהו בענינינו הכוונה עבורנו שלא נכשל לאכול חמץ שעברו עליו בב"י.

במדון א עוברין בבל יראה בכל כזית

ובעיקר השאלה אי עוברין בכל כזית וכזית בבל יראה, נראה להוכיח מהסוגיא דפסחים כז. דמדמי חמץ לנותר שחייב שריפה כמוהו שחיובו מפני החפצא כנותר שהתורה לא רצתה מציאות של חמץ בפסח, ואם כן מסתברא שבכל כזית האיסור יותר, ולא בגדר ריבוי שיעורים לבד, אלא עיקר האיסור חל בכל כזית בחמץ שמותיר כמו בנותר.

ולפי זה יש לעמוד בחקירת האחרונים ביהודי שבא מאמריקא לארץ ישראל, ומינה שם שליח למכור חמצו שבאמריקא סמוך לחצות, דהעירו דלכאורה בזמן חצות בארץ ישראל עובר בבל יראה או תשביתו שהרי חמצו לא נמכר עדיין, ולדברינו יש לומר דשורש האיסור דבל יראה לבעלים הוא שהחמץ גופא כמתועב, וכיון שבמקומו מותר באכילה והנאה, חמץ כי האי לא אסרה תורה להחזיקו, ששורש

שימכור באמריקא במיוחד קודם זמן איסור דחמץ שבא"י, ובזה דוקא יצאנו מכל חשש וכמש"נ. [וע"ע בזה בארוכה לעיל מה דהועתק מתשוה"נ ח"ה סימן קה].

האיסור דבל יראה הוא מצד החפצא וכמ"ש, ומ"מ לא נעשה מעשה מפני שמדמין, וע"כ יש להחמיר כדברי האחרונים ולמכור בארץ ישראל, או

חמץ הנמכר אחר הפסח

ח"ז סימן נג

הפסח מחמץ הנמכר כפי שנהגו רבינו הגר"א, וכן מובא בגרותסופרי שכתב הגדוה רבינו הגרעק"א והחת"ס זצ"ל.

ולענ"ד נראה, דאפי' אם נחוש למה שפקקו שלא חל המכירה, כיון שזהו אומדנא דמוכח שבאמת אין מתכוונים למכירה, או מפני שצריך למכור המקום שבו החמץ ואנו אין עושים כן, או מפני שאר פקפוקים. מ"מ גם אם נחוש כן, אין צריך להימנע שלא לאכול מחמץ הנמכר. וטעם הדבר דהנה כידוע בכל דבר שמצאנו שנחלקו בזה הפוסקים וכ"א רשאי לנהוג כפי מנהג אבותיו רבותיו, אזי אף אם כלפי שמיא גליא שהמחמירין כיוונו לאמת, מ"מ מי שנוהג כמקילין אי"ז נחשב לו שעובר עבירה בשוגג, אלא נחשב כמי שלא עבר כלל עבירה כיון שרשאי לסמוך על הוראת הפוסקים שהתירו לעשות כן. (וכגון הא דבמקומו של ר"א היו כורתין עצים בשבת למילה, לא נימא דבני שאר המקומות דס"ל כחכמים שאסרו, חשבי להו לבני מקומו של ר"א כמחללי שבת בשוגג ח"ו, אלא ודאי כיון שכך ניתנה תורה שכל עוד שלא הוכרעה ההלכה רשאים תלמידיו לסמוך על הוראת רבם להקל אפי' שהוא יחיד, אין נחשב להם כלל כעברו עבירה). וכן

בענין החומרא שלא לאכול לאחר הפסח מחמץ הנמכר, ובענין אם גרע מכירת חמץ של חפשי.

הנה בזמנינו נהוג שבני העיר מוסרים הרשאה לבי"ד למכור חמצם והבי"ד מוכרים עבורם לנכרי, ויש שפקקו ע"ז דבכה"ג הרי"ז אומדנא דמוכח שאין מתכוונים באמת למכירה ואי"ז אלא טעדיק בעלמא להינצל מאיסור ב"י. (כיון שהנכרי שקונה החמץ אינו יודע איזה סוג חמץ קונה, וכמה הוא החמץ, וכן שמוכרים כל בני העיר לגוי ערטלאי שברור כשמש שאין בידו אפשרות לשלם מחיר החמץ של כל בני העיר, וכ"ז מוכיח שאין מתכוונים למכירה אמיתית). ויש עוד פקפוקים במכירה, וכגון שאנו נוהגים להשכיר המקומות שמונח בו החמץ ויש אחרונים דס"ל דבעינן דוקא למכור המקום שבו החמץ, (וכן ידוע שהגר"ח מבריסק זצ"ל פקפק אם הקנינים שאנו עושים מועיל למכור לנכרי). ולכן רבים נוהגים לא להשהות חמץ גמור בבית ולמוכרו לנכרי. (וכמו שכתבו האחרונים (הא"ר סי' תמ"ח ובישוע"ק סי' תמ"ח סק"ה) דאין לסמוך על המכירה אלא בשעת הדחק או בהפס"מ). ויש שמחמירי אפי' שלא לאכול אחר

בזמנינו שיש נוהגים בצאה"כ דמוצ"ש כר"ת ויש נוהגים כגאונים, בודאי לא נימא דאם כלפי שמיא גליא שהלכה כר"ת נמצא דאותם שנהגו כגאונים הם מחללי שבת בשוגג, אלא ודאי דכיון דרשאים לסמוך על מנהגם שנהגו כהפוסקים שהכריעו כשי' הגאונים, אין נחשב להם כלל שעברו עבירה דחילול שבת].

ומעתה נמצא דכיון דרבו הפוסקים שהתירו לסמוך על מכירת חמץ שהרב מוכר עבור כל בני העיר, וכפי שנוהגים כל הבתי דינים בדורות שלפנינו וגם בדורינו למכור חמץ במכירה כללית עבור כל בני העיר, לכן הסומך על כך ומכר חמצו, אזי אפי' אם האמת הוא כמו שאנו שחוששין שלא מועיל המכירה, (שמשו"כ רבים נוהגים להחמיר לא להשהות חמץ ולמכור), מ"מ מי שמוכר חמצו לא נחשב לו שעבר בב"י, שהרי הוא רשאי לסמוך על הפוסקים והמנהג למכור חמץ, וכדבי' לעיל דבכל דבר שהוא פלוגתא אזי אפי' אם כלפי שמיא גליא שהמחמירין כווננו לאמת מ"מ הנוהג כמקילין לא נחשב לו שעבר באיסור, וכיון שנחשב לו שלא עבר בב"י ממילא אין לקונסו לאסור חמצו לאחר הפסח. (ואף שבאיסור חמץ לאחר הפסח קנסו אפי' מי שהשהה חמצו באונס, (מטעמא דחששו דאי שרית ליה אתי לשהויי לכתחילה), מ"מ שאני אנוס שעכ"פ נחשב לו כעבר עבירה באונס וכיון שעבר עבירה שייך לקונסו, (ואף שבעלמא לא קנסו אנוס דלא פשע מ"מ כאן קנסו מטעם שהבאנו לעיל), אבל מי שנחשב לו שלא עבר כלל עבירה לא שייך לקונסו).

הן אמת שרבותינו הגר"א והגרעק"א והחת"ס החמירו לעצמם שלא לאכול מחמץ הנמכר, מ"מ נלע"ד דגם לדידהו הוא

רק ממידת חסידות, אבל מדינא ס"ל כמ"ש דאפי' אם האמת שלא חל המכירה, מ"מ מי שהקיל לסמוך על המכירה לא עבר בב"י, ולכן אין לקונסו לאחיה"פ.

[ומה עוד שבמעש"ר הביא שטעם רבינו הגר"א שנמנע מלאכול חמץ הנמכר זהו משום שחשש שלא כו"ע ידעי לעשות הקנינים כדין, (ואם לא ידע לעשות הקנינים כדין ודאי דעבר באיסור ב"י, ולא שייך ע"ז הטעם שהבאינו לעיל שסומך על הפוסקים שהתירו וכמובן), וטעם זה לא שייך היה שייך רק בזמנו של הגר"א שאז נהגו שכל בעה"ב היה מוכר בעצמו לנכרי וע"ז חשש שיש בעה"ב שאינם יודעים לעשות הקנינים כדין אבל בזמנינו שהבי"ד מוכרים עבור כל בני העיר לא שייך טעם זה שבי"ד ודאי יודעים לעשות הקנינים כדין].

(וע"ע בשד"ח (מערכת חו"מ סי' ח' ס"ק ד' אות י') מש"כ טעם שלא לקנוס מי שהשהה חמצו מפני שסמך על הוראת רב שהורה בטעות שאין זה חמץ עיי"ש, וטעמו שם שייך גם לענין נד"ד שלא לקנוס מי שסומך על המכירה).

וישנם מפעלים שבבעלות חפשים גמורים שמייצרים חמץ בהכשר וקודם הפסח מוכרים החמץ לנכרי. והנה לדעת התבו"ש שבי' דזהו אומדנא דמוכח שאין גמ"ד למכירת חמץ וזהו רק הערמה, והא דמועיל המכירה היינו משום שמה"ת בלא"ה אינו עובר בב"י, דהא ביטל חמצו, ומה"ת בביטול בעלמא סגי, ורק מדרבנן לא מועיל הביטול, ולאיסור דרבנן מועיל הערמה עכ"ד. [וכוונתו דאף דהחמץ שבדעתו למוכרו אינו מבטלו כעפרא רק

אומדנא דמוכח דל"ל גמ"ד למכור החמץ, ולא חל המכירה, והחמץ שמכר נאסר לאחר הפסח.

אמנם בזמנינו הבתי דינים נהגו למכור גם חמץ של מפעלים שבבעלות חפשי גמור, ויש לבאר הטעם דס"ל דהא דהפוסקים פליגי על התבוא"ש וס"ל דמכירת חמץ אינו הערמה, זהו מפני שאין כאן שום אומדנא דמוכח שלא יסכים הישראל למכירה, שכיון שרושמים בשטר המכירה שעל הנכרי לשלם שיווי החמץ במזומן בניכוי שני אחוז, למה באמת לא יחפוץ הישראל למכירה כזו. (והיינו דאף דהישראל יודע שלא יתממש תנאי המכירה, שיודע שאין ביד הנכרי לשלם על החמץ ועל כרחך שלבסוף יחזירו לו החמץ לאחר הפסח, מ"מ כיון דהוא מוכן שאם יתממש תנאי המכירה יחול המכירה הרי"ז שיש כאן גמ"ד של הישראל למכור החמץ בתנאים אלו, ולכן חל המכירה, (והא דמצד הנכרי אין כאן הערמה עיין מה שהבאנו לעיל הטעם שכתב החת"ס בזה). ומהאי טעמא הרי גם אצל חפשים גמורים אית להו גמ"ד למכירה.

[ועיין] בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ס"ב) שכשהביא לדעתו של התבוא"ש דמכירת חמץ זהו הערמה, נקט החת"ס שזהו משום שהנכרי אין בדעתו לקנות החמץ עיי"ש, ומבוא דפשיטא ליה שגם לדעת התבוא"ש מ"מ מצד הישראל אין כאן הערמה. ויל"פ שטעמו כנ"ל שאין שום סיבה שהישראל לא יחפוץ שיתקיים המקח בתנאי המכירה. [מיהו בשו"ת בית אפרים (בתשובתו שנדפס בסוף ספר אוצר ספרי הגרא"ז מרגליות) ביאר בכוונת התבוא"ש דס"ל שזהו אומדנא דמוכח שהישראל אין גומר בדעתו למכור החמץ].

רצונו למכור, מ"מ כיון שודאי שרצונו הוא שאם לא יחול המכירה אזי החמץ שמכר יהא מבוטל כדי שלא יעבור בב"י, לכן נחשב שביטל החמץ שנמכר ואין המכירה באה אלא להצילו מאיסור דרבנן ולפי"ז נמצא דבעלי עבירה שאצלם אם לא יחול המכירה לא יהיו מוכנים לבטלו ולהפקירו, א"כ בדידהו המכירה בא כדי להציל מאיסור דאורייתא דב"י, ולא מועיל המכירה.

ויש שעוררו עוד דאפי' להחולקים על התבוא"ש וס"ל דהחמץ שמוכר אינו בכלל הביטול, ומ"מ מועיל המכירה להציל מאיסור דאורייתא, כיון דהמכירה אינו הערמה דיש כאן גמ"ד של המוכר הישראל למכור, מ"מ גם לדידהו לא מועיל מכירת חמץ של חפשים. וטעמם דהא דאמרינן דבמכירת חמץ יש כאן גמ"ד של הישראל למכור החמץ זהו משום דכדי שלא יעבור בב"י גמר בדעתו למכור החמץ, וכמש"כ החזו"א (שביעית סי' כז ס"ק ז' ד"ה וא"כ), וכ"כ בפת"ש (סי' תמ"ח סק"ג עיי"ש במש"כ לענין פקיד מומר).

(והא דס"ל דאין כאן חסרון מצד שהנכרי אינו גומר בדעתו לקנות, עיין בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ש"י ד"ה וראיתי מש"כ בזה, ועיין בדברינו במוע"ז ח"ד סי' שבי' שכוונת החת"ס דבדין תורה לא אזלינן בתר אומדנא דמוכח אלא גבי ישראל אבל לא אצל עכו"ם, וכל שהעכו"ם אומר בפיו שקונה החמץ אזלינן בתר פיו וחל הקנייה עיי"ש).

ולכן עוררו דכיון דטעמא דיש לישראל גמ"ד למכור החמץ, זהו משום שלא יעבור בב"י וכנ"ל, א"כ בחפשים דלא איכפ"ל מאיסור ב"י הדר דינא דזהו

ומה דבהיתר המכירה בשביעית, נקטינן שזהו אומדנא דמוכח שבודאי אין כוונת הישראל למכור קרקעותיו לנכרי ולית שום ממשות במכירה. שאני התם, שהרי פרנסת המוכרים הוא ממה שמגדלים בקרקע ואין הקרקע עומד למכירה כלל, לכן הוא אומדנא דמוכח שאפי' אם יתקיים תנאי המקח והנכרי ישלם לו מחיר קרקעותיו, מ"מ אין הישראל רוצה כלל למכור קרקעו ולהפסיד פרנסתו, ועשה כן רק בתור טקס דתי בעלמא. אבל בנד"ד הרי החפשי בעל מפעל החמץ מוכר חמץ שבלא"ה עומד למכירה, ולכן שפיר יש לתלות שהוא מסכים למכור החמץ שאם יתקיים תנאי המכירה, והיינו שהנכרי ישלם שווי במזומן (בניכוי שני אחוז), ואדרבה אם מתקיים תנאי המכירה טובה הוא לו שמצא לוקח שיקנה כל סחורתו ממנו וכל בעל מפעל חפץ בלוקח כהאי. [ובלא"ה בי' במק"א (מוע"ז ח"ב ס' קמ"ה בהגה) שחלוק מכירת קרקע בשביעית, שהתם המוכר עובד בקרקעו כרגיל בשביעית גופא כשהקרקע מכור לנכרי, ולכן הוא אומדנא דמוכח שאין המוכר מתכוון כלל למכירה. אבל מכירת חמץ, הרי עכ"פ בימי הפסח שאז החמץ מכור לנכרי, אין הישראל מתעסק בחמץ כלל, ולכן אין כאן אומדנא דמוכח שאין כוונתו למכור החמץ ואכמ"ל].

ובמק"א ביארתי עוד די"ל דאפי' לשיטת התבו"ש דס"ל דמכירת חמץ זהו הערמה דלא מועיל המכירה להציל מאיסור תורה, מ"מ י"ל דיועיל מכירת חמץ של חפשים שאינם מבטלים החמץ, דכדי דבלאו המכירה לא יעבור באיסור מה"ת לא בעינן לטעמא דביטול, אלא י"ל טעם אחר

והיינו דכיון דאנו משכירים המקומות שמונח בהם החמץ לימי הפסח, וע"ז ליכא אומדנא דמוכח שאינו גומר בדעתו להשכיר, דהא מה איכפ"ל להשכיר המקומות לח' ימים, ולכן בודאי שחל שכירות המקומות, ומשום כן אפי' אם לא חל מכירת החמץ גופא, מ"מ לדעת הרמב"ן והגר"א אינו עובר מה"ת כיון שהחמץ מונח במקום המושכר לנכרי ואין עוברים מה"ת אלא בחמץ שמונח ברשותו.

וכן מצאתי בשו"ת דברי חיים (ח"ב סי' מ"ו) שכתב בפשיטות שמועיל מכירת חמץ של מומר.

ובמפעלים שתחת הכשר שמוכרים חמצם, אזי מצוי עוד טעם לומר שאפי' אם הוא חפשי גמור מ"מ על כרחך דגמר דעתיה למכור החמץ, והיינו דכיון שבשעת המכירה יודע שאם אח"כ יערער על המכירה אזי יסירו ממנו לגמרי את ההכשר לצמיתות, והוא הרי חפץ בהכשר כדי שיקנו שותו"מ סחורתו וכדחזינן שמשלם על הכשר מידי חודש, ולכן כשחתם על המכירה יודע בעצמו שלא יוכל לערער על המכירה שאז יסירו ממנו לגמרי ההכשר וגומר בדעתו למכור החמץ.

סוף דבר דעת הד"ח דמועיל מכירת חמץ של מומר, וכן יש רבנים בזמנינו שמורין שגם חפשי גמור יכול למכור חמצו אצל הבי"ד, לכן חפשי גמור שבבעלותו מפעל של חמץ שמוכר חמצו, אזי אפי' אם האמת כאותם שחוששין שלא מועיל מכירת חמץ של חפשי, מ"מ כיון שהחפשי סמך על הבתי דינים שנותנים ההכשר שהורו לו

שלאוסרו אחר הפסח אין לחשוש למיעוטא דמיעוטא ולאסור קמח חמץ שנמכר, (וכפי הנראה רק בזמנם שטחנו ביד וצריך היה רחיצה זמן רב היו מתבקעים).



ח"ה סימן קיג

בטעם שנהגו היום לזוהר ביותר באכילת חמץ הנמכר אחרי פסח

קבלתי מכתבו ובו כתב על דבר שנתפשט בזמן האחרון אצל החרדים לזוהר כפי האפשר שלא לקנות אחרי פסח גם חמץ הנמכר כדת וכדין, וע"ז שאל אטו אכשור דרי שדוקא היום מדקדיקין בזה יותר.

הנה המחמירים בזה מפרשים שהיום חוששין יותר לאיסור בל יראה, מפני שרוב בתי חרושת המייצרים מזון שייך לפושעי ישראל רק שהם מקבלים הכשר מהחרדים, ואם לא תחול המכירה, לא יסכימו עכ"פ שיהא הפקר ולהפסיד ממון כדי לא לעבור בבל יראה, וכיון שחסר בגמירות דעת בביטול, וביותר שאצל רוב המוכרים החפשיים לא מבטלים כלל, המכירה נצרכת היום כדי שלא לעבור בבל יראה דאורייתא, והערמה לא מועיל בדאורייתא לדעת ה"תבואות שור" ועוד פוסקים, משא"כ עד דורנו שרוב החנויות היו ברשות החרדים, וברור היה שאם לא תחול המכירה היו מוכנים להפקירו כדי לא לעבור בבל יראה ומתקיים הביטול ונעשה הפקר.

אמנם לענין הערמה במק"א הבאתי שבשטר מכירה דידן רשום,

למכור החמץ, ורשאי לסמוך על הוראתם, לכן נחשב לו כלא עבר כלל בב"י ואין לקונסו שנאסר חמצו לאחר הפסח.

[ואני] כשלעצמי אני מחמיר מלאכול חמץ הנמכר, ולכן בזמן הסמוך לפסח קודם שאני אוכל חמץ אני מברר שאי"ז חמץ הנמכר. אבל אם אי אפשר לברר אם זהו חמץ שנמכר איני חושש מלאכול, כיון דלענ"ד לא לאכול מחמץ הנמכר הוא חומרא, וכמו שביארנו דכיון דהמוכר סומך על הפוסקים שהתירו נחשב לו שלא עבר כלל בב"י ואין שייך לקונסו וכמ"ש. ודייני להחמיר כשידוע לי בודאי אבל לא בספק].



מתוך ח"ה סימן קיב

חמץ אחר הפסח

[ע"ש] בתחילת התשובה לענין מכירת דילן אי יש לחוש מכמה טעמים דלא מהני] וראוי להדר שלא לאכול לאחר הפסח מחמץ הנמכר אע"פ שאיסורו רק מדרבנן ועיין מקו"ח (סי' תמ"ח ס"ק ט' ד"ה וגם) שכתב דאם שכירה מקום שבוהחמץ לנכריאסורהחמץ לאחר הפסח, ובשד"ח שממסיק להתיבאכילהדק כשישהפסדמרובה, ולדבריהם מכירתחמץדין שאנודקמשכיריםמהמקוםאסורלאכולחמץ, וכן נוהגים רבים שאינם אוכלים חמץ הנמכר.

הנהגים להחמיר לא לאכול מקמח הנמכר בשעת הדחק הוא חומרא יתירה

ומיהו מה שנהגו שלא לאכול אחר הפסח לחם ומזונות שנאפו מקמח הנמכר חומרא יתירה היא, דאף שרוחצים היום מעט החמץ לפני הטחינה שתהא רך, מ"מ כמעט שאין חטים שמתבקעים, ולכן בשעת הדחק כשר אפילו למצות בפסח, וכ"ש

דקונה החמץ ישלם שווי בניכוי שני אחוז ליהודי, ואין אומדנא שאפילו פושעי ישראל לא יסכימו בזה.

בן הבאתי במק"א דאפי' אם מכירת החמץ גופא הוא הערמה, אבל להשכיר המקום שבו החמץ לפסח לבד יש לו גמ"ד גמורה, ונמצא שהחמץ אינו ברשותו, ולדעת הרמב"ן ר"ן וגר"א אינו עובר מדאו' רק מדרבנן, וא"כ שפיר ל"ה הערמה מדאו' ומועיל המכירה, [עי' בסימן הקודם].

ועוד נראה שלפנים בישראל כל אחד בפני עצמו מכר את חמצו לנכרי שעבר אצלו, וקיבל הוראות מהרב היאך למכור, וכן סיפר לי חמי זצ"ל שאצלם נהגו בכל העיר שכל אחד מוכר לנכרי, ובכח"ג ההערמה לא ניכרת כ"כ.

ובפרט שבשטר מכירה הוזילו בשנים או שלשה אחוז שיכול הגוי להרויח אותם (אם ירצה לקיים המכירה) בתקופת פסח לבד, וכיון שאינו הערמה כ"כ, חלה המכירה, אבל בזמנינו שנכרי בעלמא קונה חמץ בהרשאה מכל בני העיר כשהכל יחד שוה מליארדים ואין אפילו הוה אמינא לחשוב שעומד באמת לקנות, ההערמה מוכחת מאד ושפיר חוששין טובא להמכירה לאסור חמץ שעבר עליו הפסח שהחמירו חז"ל בזה טובא, ואף שאינו אלא קנס אסרו החמץ לאחר הפסח, ויש אומרים שגדרו חמור יותר שהמשיכו את האיסור דחמץ בפסח לאח"כ, ולכן רבים נהגו בארץ ישראל להחמיר שלא לקנות חמץ הנמכר.

המדון אם החיטים מחמצים צריך בירור בכל מדינה ומדינה

ודע שצריך לברר במדינה שגר בה היאך נוהגים לטחון החטים, שבדרך כלל

רוחצים אותם קודם כדי שיהא קל לקלוף, ולכן בקמח שנמכר לגוי בפסח צריך לברר אם זה קמח חמץ, אבל ברוב מקומות רק מעבירים את החטים במהירות תחת זרם מים ומיד מייבשים אותם, וכן המנהג הנפוץ כאן בארה"ק, ואז בדרך כלל אינו מתבקע ונחמץ רק לעתים רחוקות, ומן הדין כשר הקמח אף לאפיית מצות.

במקום דיש לפצו לחם מקמח דלא נמכר בודא ראוי להעדיפו

ובזמן האחרון יש מהדרין כאן בארה"ק שלא לקנות חלות או לחם שנעשו מקמח הנמכר, שיש מקומות שעומדים במים זמן רב ואפשר שמתבקע ודינו כחמץ גמור הנמכר, וכ"ז הוא חומרא יתירה, (ע"ע בדברינו בח"א סי' ש"ט), ומ"מ אם יש לפניו ממש לחם מקמח שלא נמכר נראה דעדיף.

אבל תמוה הדבר מה שנהגו כמה יחידי להחמיר למנוע לאכול לחם מטעם זה בשעה שבשעת הדחק הקמח כשר אפילו למצות מצה (דורבו כולו לא נתבקע), ולאחר הפסח החשש הוא רק מפני חמץ שעבר עליו הפסח שאינו אלא קנס מדרבנן, ולא שכיח כלל שמתחמץ וכמ"ש, ותמוה הדבר ופלא להחמיר בזה, דאף שבחמץ ממש החמירו הגר"א זצ"ל והגרע"א זצ"ל אפילו נמכר, אבל בקמח שנטחן מחטים שלא נתבקעו כלל כמו שהמצב היום ברוב טחנות הקמח, המחמיר לאחר הפסח גם בדיעבד לכאורה הוא מן המתמיהין וכמ"ש. (ולפי השמועה הרי שרק מיד לאחר הפסח אופין בקמח שנטחן לאח"פ, אבל אח"כ שכבר אין נוהרין לדרוש כן הם מוציאים ממחסנים קמח ישן שנמכר לנכרי בפסח ואופין בו).



ח"א סימן שט

בדין קמח הנמכר במכירת חמץ אם מותר לאכלו אחר הפסח

מביא דעת רבינו הגר"א להמחיר בחמץ הנמכר שלא לאוכלו גם אחר הפסח

שאלה: קמח הנמכר לעכו"ם אם מותר לאוכלו אחר הפסח.

הגר"א זצ"ל החמיר בחמץ הנמכר לעכו"ם שלא לאכול אחר הפסח, ונתפשט היום בארץ ישראל הרבה מהדרין שלא לאכול קמח הנמכר אלא רק הנטחן לאחר פסח, ומיד לאחר הפסח מופיע בשוק חמץ גמור עם הודעה שננטחן לאחר הפסח.

מבאר בדברי הגר"א היינו דוקא בחמץ גמור וקמח גופא אין איסורו ברור וע"כ במדון חמץ אחר הפסח שהוא דרבנן יש להקל

ולדעתי חומרא רבה יש כאן באיסור דרבנן דחמץ שעבר עליו הפסח,

דיש אומרים שאפילו בפסח גופא מותר לאכול קמח מהשוק דלא מחזקין ריעותא, ועוד שמדינא דגמרא מותר ללתות חיטים אלא דמשום שאין בקיאי בזמנינו בלתייהא אסרוה, וכתבו האחרונים שאם לתת מעט וטחן מיד מותר להשהותן אפילו בפסח, ועיין בשולחן ערוך תנ"ג ס"ה ובפוסקים שם, וגם שמעתי שהיום בארץ ישראל לותתים במים לפני הטחינה איזה זמן [הזמן תלוי כפי המקום והטחינה] ולא מוכח דתמיד מתבקע, [ושמעתי עוד שהיום לותתים ומיד מוציאים המים ומשהים החיטים כשתים עשרה עד עשרים וארבע שעות לפני הטחינה ובזה מיתוסף אחוז אחד של מים (וכנראה להוסיף המשקל שאיבד כשנתייבש לפני הטחינה) ולמראה העינים אין ניכר הבדל בינם לבין חיטים שלא נלתתו], והיאך נחמיר כ"כ שזה חמץ גמור, עד

שאפילו נמכר לגוי כדין נימא דלא מועיל מפני שזהו חמץ שעבר עליו הפסח שאסור לאוכלו, והלא זהו חומרא יתירה בחשש דרבנן.

עיקר חומרת הגר"א תמוה דהרי הוה דברים שבלב ואולי חושש להתבונן ש דהוה הערמה וע"כ לא מזהם לדאורייתא

ועיקר חומרת הגר"א שלא לאכול חמץ הנמכר אחרי פסח, צ"ע שאינו אלא דברים שבלב ואין כאן אומדנא דמוכח שאם הגוי ישלם שלא יתן לו השואל את החמץ, אלא אדרבה כל יהודי חרדי בודאי מסכים לזאת, ומנלן לבטל המכירה לומר שעובר בבל יראה ונאסר לאחר הפסח, ואולי דעתו כדעת התבונ"ש שכל מכירת חמץ היא הערמה ומועיל רק מחמת שהביטול בלב כדין ומועיל מה"ת בלי מכירה, ובדרבנן שרינן הערמה, ובזה סבר שכל מוכר אין דעתו לבטל את מה שמכר וכסברת הגר"ז ועוד אחרונים, וממילא יש כאן איסור תורה, ולא מועיל הערמה לדאורייתא, ולכן מכירת חמץ דידן לא מועיל לחמץ גמור, ולשיטתו יהא אסור כשנמכר גם לאחר הפסח, ואפילו באופן שיפרש שאם לא חל המכירה מפקיר החמץ וכפי שהבאנו בזה במק"א, מ"מ חיישינן שאם יבואו אנשים ליקח ממנו החמץ בטענת שהוא של הנכרי הוא יעכב בידם, חיישינן גם שאין כוונת הגוי לקנות באמת, תו הוי הערמה, ולגר"א כיון שלא הותר בדאורייתא, נאסר אפילו אחר הפסח משום חמץ שעבר עליו הפסח, (אבל לפי זה מועיל המכירה דקמח גם לדידיה, שכפי ששמעתי היום רוב החיטים אינם מתבקעים ומה"ת קמח מין במינו בטל ברוב, ומצד האיסור דרבנן גם לדידיה מועיל המכירה בהערמה לרבנן).

ברם צ"ב ששמעתי שיש מקומות שלותתים החיטים זמן רב במים עד שוראי מתבקעות, ולפ"ז אם המכירה לא חלה הוי חמץ שעבר עליו הפסח, ועכ"פ לחוש מעצמנו לאחר הפסח עד כדי כך שהמכירה לא חלה, שאפי' בחמץ גמור הוי רק חומרא, הבו דלא לוסף עלה,

מביא מנהג אחד האדמורי"ם דהקפיד לאכול חמץ הנמכר להראות דאין אנו חוששין לעיקר המכירה **(ושמעתי)** מפי אחד האדמורי"ם זצ"ל שמקפיד לאכול חמץ הנמכר, וטעמו דכמו שאוכלים בשמיני שרויה ומצות פשוטות כדי להוכיח שאינם חמץ, שאם לא כן גם בשמיני היו נזהרין, ע"כ שעיקרו הוא רק חומרא בעלמא, כך בחמץ הנמכר אוכל הוא כדי להוכיח שאפילו חוששין על המכירה בפסח, אבל לא עד כדי כך לומר שהמכירה לא חלה ודינו כחמץ שעבר עליו הפסח, ובית ישראל המוכרים עברו ח"ו באיסור חמץ שעבר עליו הפסח, ועלינו להדגיש שזהו רק חומרא שלא לסמוך על המכירה, ולא שנאמר שמדינא אינו מועיל עד שאפילו לאחר הפסח אוסרים, אבל רבים מחמירים כהגר"א שלא להקל בכל חמץ הנמכר שלא לאכול אחר הפסח וכמ"ש).



ח"ב סימן רכז

משלוח קמח שהגיע בפסח והמקבלים לא ביערו אם נאסר

מוסד המקבל תרומה מעכו"ם כמה שקי קמח וקיבל תרומה בתוך הפסח **עובדא** בא לידי ממוסד כאן שמקבלים תרומה כל חודש כמה שקי קמח מגויים, ושלחו להם שקים כאלו גם בפסח,

וכשהגיע האחראי נבוך היה ולא ידע מה לעשות והניחו האחראי בחדר בצד ועכשיו לאחר הפסח שואל אם מותר לאוכלו.

בחיטים דידן יש לדון אם הוה חמץ **והנה** בקמח דידן היום לא נתברר לי אם רוחצים החיטים לזמן קצר מאד ולא מתבקע, או לזמן ממושך עד שמתבקע, ובארץ ישראל דברתי עם בעל טחנת קמח וטען שאצלו ודאי לא מתבקע, ואם כן יש לנו צד גדול לתלות שאין זה חמץ כלל, (עיין במ"ב בביה"ל סי' תמ"ח ס"ב ד"ה אפילו וע"ע בדברינו בח"א סימן שט).

בחמץ הנמצא הנמצא ביד הקדש יש לדון דאין מי דעובר בבל יראה **ומה** גם שקשה לקבוע במוסד שהוא כעין הקדש מי עובר, ועיין בעה"ש תל"ג (סעיף י"ב) בבתי כנסיות ובתי מדרשות שצריכים בדיקה שאין לברך שאין בעלים מיוחדים לעבור בבל יראה, וגם כאן לא שייך לקנוס שאין כאן בעלות כלל, והנה אם לא נתכוון להחזיק בחמץ כשלהם אין חשש כלל, וכמו שמבואר בשו"ע תמ"ח סק"ב שאם מגיע חמץ מניחו ולא יקבלנו ואינו עובר, אבל אפילו נתכוין האחראי בפסח לשומרו למוסד ולעכב אחרים מלקחתו, מ"מ יש לצדד וכהנ"ל.

למעשה יש להקל בהנאה ולא באכילה **ולמעשה** צידדתי להתיר בהנאה ולא באכילה, וכעין זה פסק הבה"ל בסי' תמ"ח בביטל רק לא ביער דיש להתיר בהנאה בהפסד מרובה, ולהחמיר לגמרי בממון צדקה הלוא קולא היא לממון עניים, ולכן אמרתי שימכרו הקמח ואין לחשוש יותר.



ח"ז סימן מט

ועוד יש לצדד דאף דאין שליחות למומר מ"מ זכיה אית ליה, דכמו דמבו' בשו"ע (ח"מ סי' רמ"ג סט"ז) דשוטה אף דל"ל שליחות אית ליה זכיה, וה"ט דכיון דגבי קטן מבו' בגמ' דכיון דאתי לכלל שליחות כשיגדיל לכן אית ליה זכיה, ה"נ שוטה כיון שאפשר שישתפה נחשב דאתי לכלל שליחות ולכן אית ליה זכיה. א"כ כמו דבשוטה אמרינן דמצד דאפשר שישתפה (אף שאי"ז בידו) נחשב דאתי לכלל שליחות, כ"ש דנימא גבי מומר דמצד שבידו לשוב בתשובה נחשב דאתי לכלל שליחות ולכן אית ליה זכיה. ולכן כיון שגילה דעתו שרצונו למכור החמץ, הרי"ז שמכירת החמץ זוהי זכיה בשבילו, ולכן יכולים הבי"ד למכור עבורו חמצו מדין זכיה. אמנם עיין בשו"ת באר יצחק ח"א (סי' א' ענף ג') ובאחיעזר (ח"א סי' כ"ח סק"ז) שהוכיחו דהיכא דמינה אחר לשלוחו לזכות עבורו, כיון דעשהו שליח אינו יכול לפעול עבורו אלא מדין שליחות ולא מדין זכיה. וא"כ ה"נ בנד"ד שהמומר חתם על שטר הרשאה שממנה הבי"ד לשלוחו למכור חמצו שוב אין הבי"ד יכולים למכור עבורו אלא מדין שליחות, וכיון דלא מועיל גביה שליחות לא חל המכירה.

מיהו יש לומר דהנה הש"ך בנקודה"כ (יו"ד סי' ש"ה) כתב דאף דמה"ת אין זכיה לקטן מ"מ בכח בי"ד לזכות מה"ת לקטן, ומבואר דבכח בי"ד לזכות אפי' בכה"ג דבעלמא לא מועילה זכיה. וא"כ י"ל דאף אם נימא דבעלמא אין זכיה למומר, (או אפי' אם יש זכיה למומר אבל בנד"ד דעשהו שליח שוב א"א לפעול עבורו מדין זכיה וכנ"ל), מ"מ בי"ד בכוחם למכור בשבילו היכא

מכירת חמץ של מפעלים וחנויות שבבעלות מחללי שבת בפרהסיא.

הנה יש אחרונים (עיין מג"א סי' קפט ובב"ש אהע"ז סי' קמ"א ס"ק מז ועוד אחרונים) דס"ל דמומר או מחלל שבת בפרהסיא אינו בכלל בן ברית ודינו כעכו"ם, ולכן אינו עושה או נעשה שליח, וכדאיתא בגיטין (כג:): דשליחות נאמר רק במי שהוא בן ברית. וא"כ יש לתמוה על מה שמחללי שבת בפרהסיא שבבעלותם מפעלים של חמץ שבהכשר מוכרים החמץ שבמפעלים לנכרי ע"י הרב, ותקשי היאך הרב יכול להיעשות שלוחם והא אין שליח למומר [והא דמועיל מסירת גט של מומר ע"י שליח כבר דנו בזה האחרונים ז"ל, עיין או"ש פ"ג מהל' גירושין הט"ו, וע"ע בדברינו בח"ג סי' של"ה].

ובמק"א (מוע"ז ח"ג סי' רס"ט ס"ט, ובהגש"פ מוע"ז בסוה"ס עמ' ט"ז סק"א) ביארתי דאם המומר בעל המפעל משלם לרב כשעושהו שליח וכנהוג, אזי ע"י התשלום נעשה הרב פועל של בעל המפעל למכור חמצו ושוב א"צ שמכירת חמץ של הרב יועיל מדין שליחות, אלא מועיל מדין "יד פועל כיד בעה"ב", שהאי דינא אמרינן אפי' בעכו"ם (וכמש"כ המחנ"א בהל' שלוחין סי' י"א) וכ"ש במומר, וי"ל דהא דממעטינן דמי שאינו בן ברית אינו עושה שליח לפעול חלות עבורו, היינו דוקא אם עושהו שליח, אבל בכה"ג שעושהו לפועלו יכול לפעול חלות עבורו, עיין בשו"ת עונג יו"ט ס"ס ק"ט, ולכן שפיר חלה מכירת חמצם ע"י הרב, והדברים חידוש ועדיין צ"ב.

דזכיה היא לו, אף שהוא גילה דעתו דרוצה בשליחות דוקא, שבי"ד בכוחם לזכות אפי' בכה"ג דלא מועיל בעלמא וכנ"ל. מיהו לזה בעינן בי"ד שהמחו עליהם בני העיר לטפל בכל צרכי העיר.

[וחתני הג"ר יששכר שרייבער שליט"א]
הראני שאף שבגליון חת"ס על השו"ע סי' קפ"ט משמע שמסכים למג"א דמומר אינו בר שליחות, ובשו"ת חת"ס או"ח סי' קע"ו העתיק מש"כ בגליון השו"ע הנ"ל, מכל מקום בתשובתו שנדפס בחו"מ סי' קלד (שנכתב כט"ו שנים לאחר שכתב התשו' הנ"ל באו"ח סי' קע"ו) כתב החת"ס בפשיטות שבודאי מומר הוא בר שליחות ע"ש].



ח"א סימן רפח

בנידון בעלי חנויות דישראל או בשותפות ישראל הממשיכים למכור חמץ דמכרו בפסח

בדברי חכ"א דאפילו מוכרים החמץ גופא בפסח אינו אלא גזלן וגוף המכירה חל בדין ישראל **שאלה:** חנויות גדולות כאן מסדרים מכירת חמץ לעכו"ם בערב פסח, ומ"מ מוכרים בפסח בחנותם את החמץ שמכרו, אם נאסר.

רב אחד כאן פסק ופירסם שמותר לקנות חמץ מחנויות לאחר הפסח, מאחר שמכרו כדין לנכרי לא נאסר אחר הפסח, ואף שמוכרים אחר המכירה בפסח גופא, הרי הוא נעשה בזה גזלן, אבל החמץ של נכרי ולא אסרו כשעבר עליו הפסח. ואני פירסמתי שאסור לאחר הפסח, ורוב החנויות גדולות כאן של יהודים או הרוב בשותפותם וקשה מאד לאסור הכל אחר

הפסח, ולכן נתבקשתי מכמה רבנים להבהיר הדברים, ובפרט שהביאו חו"ד מאמריקא להתיר.

נראה דאף דהקילו במכירת חמץ דהוה הערמה מ"מ בכה"ג דהוא פטר דלא נתכוון למכור וגם נתחייב באחריות מדין גזלן

ואנכי על משמרת עומד, דאף שהתירו הערמה במכירת חמץ היינו היכא שיחד את החמץ במקום מיוחד וניכר המכירה, אבל אם החמץ מונח כמקודם ומוכר, דגלי דעתיה מעיקרא שאין כאן מכירה לא חל כלל, והבאתי דברי המ"ב שאם חתם במפתח שהעכו"ם אינו יכול ליכנס לא חל המכירה כלל אף שמכר כדין שמתוך מעשיו מוכיח דלא נתכוון, וגם כאן מעיקרא לא הזיז החמץ ומכר וע"כ לא חל כלל (מ"ב תמ"ח ס"ק י"ב), והאומדנא כבר בשעה שמוכר שלא הזיז החמץ וע"כ כוונתו רק פטומי מילי והערמה הניכרת, ועוד שהרי לכו"ע כששתמש בו הישראל כשלו בפסח נתחייב הישראל באחריות החמץ כדין גזלן, וא"כ אסור מה"ת ועובר בבל יראה אף אם חל המכירה בתורת קנין לנכרי, וכמבואר גם בשעה"צ סימן תמ"ח ס"ק כ"ח.

עיקר החוכא ואיטלולא במכירה דשמיטה הוא משום מה דהערמה דמוכח ויש שם עוד הרבה טעמים

וזהו אחד מן הטעמים דלא סבירא לן היתר מכירה של הארץ לשביעית כיון דהוא הערמה דמוכח, ומיהו התם בלאו הכי לא מועיל מכמה טעמים.

דברי השדי חמד דאם המשיך למכור חמצו נאסר כל חמצו בהנאה

(שוב) מצאתי בשדה חמד מערכת חמץ סימן ט' אות ל"ה מפורש בשם

הפוסקים כמ"ש שכל חמצו נאסר בהנאה אם מכר אח"כ החמץ בפסח והיינו כדברינו ע"ש היטב). וכ"ש לשיטת הפוסקים שמכירת חמץ היא רק הערמה ומ"מ מועיל כיון שמה"ת בלאו הכי סגי בביטול בעלמא, א"כ כאן אין בטול וההערמה היא בדאורייתא וגרע.

אף חל המכירה בדיעבד ישראל מכל מקום למיגדר מלתא בודא יש לאסור

וביותר אני רואה צורך לאסור למיגדר מלתא, דיסוד האיסור אחרי פסח הוא קנס כדי שלא יהא חוטא נשכר, וכאן חוטא נשכר להחזיקו כשלו.

אין להקל באיסור חמץ שעבר עליו הפסח דהחמירו חז"ל דאפילו באונס נאסר

ואין להקל באיסור חמץ שעבר עליו פסח שחז"ל החמירו שגם באונס נאסר (ועיין שו"ת מהר"ם שיק כ"ה דמבואר כמ"ש שמבטל המכירה), ועיין ביצה יז: שאני הערמה דאחמירו בה יותר מבמזיד, וכ"ש כאן שהחמירו אפילו באונס ראוי להחמיר על המערים.

בדין חברת מנות דלא מכרו כל השותפים חלקם

אמנם בחברת מנות כשלא נקרא על שם ישראל וספק אם רובו ביד ישראל או לא, אף שיהודי חייב למכור מניותיו גופא לפסח (החמץ לבד אינו יכול למכור שאינו ברשותו למכור כפי תקנות החברה) וכן בנוסח שטר מכירת חמץ שסידרתי כאן מפורש שמוכר המניות מעכשיו פחות שלשה אחוז ממחיר המקובל שישימו מומחין, ונעשה בהסכמתם מיד שלו, אבל עיקר הדין במניות אינו ברור אם נאסר ולכן אם לא מכר לא נוכל בדיעבד בשותפות בדרכנו

לאסור אחר הפסח שבדרכנו יש לסמוך גם כן בדיעבד דיש ברירה וכמבואר בשו"ת שאגת אריה.

חשש היום גם בכל חנות דיש מנהל ישראל דחייב באחריות ואולי אם בעלותו רק במנות אף דמתחייב בזה באחריות אינו נאסר וצ"ב

והאמת שא"כ לא מצאנו ידינו ורגלינו, שאפילו חמץ של נכרי אם יהודי קיבל עלה אחריות נאסר גם לאחר הפסח באכילה וכמבואר בראשונים עיין מ"ב תמ"ח (ס"ק ה'), ואם כן אפילו חנות של גוי אם המנהל שאחריותו עליו יהודי ונמצא ברשותו (שיש לו גם מניות ואם כן המקום של החנות או בית חרושת גם שלו וכשקיבל אחריות שהוא המנהל וברשותו) נאסר לאחר הפסח שעבר, ואולי כיון שהמקום אינו שלו ממש רק דרך מניות אין עוברין אף שבאחריותו אם מונח שמה וד"צ צ"ב.

דברי הפוסקים דמכירת חמץ דמחלל שבת חל היינו דוקא משום דאינו מוכרו בפסח גופא

ובעיקר דברינו בחניות גדולות כאן, עיין בשו"ת מנחת שי (מ) ופרי השדה (ח"ג קכ"ה) כדברינו שהמכירה בטלה אם מוכרים חמץ בפסח, ועיין בשו"ת דברי חיים ח"ב סימן מ"ו שמכירה הנעשית ע"י מומר מהני ולא אמרינן שמכירת חמץ שעושה המומר כדי שיהנו ממנו החמץ לאחר"פ לא מהני ע"ש, ומיהו לא דמי לענינינו, דהתם אינו מוכר בפסח מהחמץ ועושה המכירה עם הקאנטראק (שטר מכירה כחוקי המדינה) ולכן מהני, ולא דמי לענינינו שמעשיו מוכיחים דמחזיק בחמץ כשלו וכלא נמכר ולכן לא מהני וכמ"ש, ועיין קונטרס ג' תשובות מהגה"ק האדמו"ר רבי יואל טייטלבוים זצ"ל (האדמו"ר מסאטמר) שמוכח כדברינו שלא חל המכירה כלל.

במדון אם יש לחוש בכה"ג דיש שם שותפים מִישראל דלא מכרו חלקם דנאסר כל החמץ של החברה ואם נהנה מרווחי החברה נהנה מאיסורי הנאה

מיהו נכרך אני בדין זה, נהי שהמוכר יצא מכלל כל יראה, הנה שאר היהודים בעלי המניות לא מכרו חלקם, נמצא שנשאר שם חמץ שנאסר ויש בו דין חמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה, כיון שאחרי פסח הם ממשיכים ומוכרים האיסור הנאה, נמצא שהיהודי שמכר וחזר אחרי פסח וזכה בחלקו הרי הוא שותף עכשיו עם שאר הסוחרים באיסור הנאה, ובזה שמקבל רווחים הרי הוא נהנה מאיסורי הנאה.

אחר הפסח שהוא איסור דרבנן י"ל דברירה מהפ, אמנם צריך להתנות להדיה דרועה לקבל רק החלק המותר

מיהו באיסורי הנאה דרבנן יש לומר דהא בדרבנן יש ברירה, ואמרינן דלוקח חלקו מהרווחים המותרים ושרי, וכמבואר בשאגת אריה ובשו"ת מהרי"ט ח"א סי' קט"ז, אבל נראה שצריך להתנות כן שרועה לקבל הרווחים רק מהדברים המותרים, ומוחל להם על שאר הרווחים.

א"צ לעשות קצין עם השותפים האחרים וסגי מדין זכיה וראוי לעשותו בפ"ג

ונראה דהואיל וזוהי זכות לפירמא ושאר השותפין שמסתלק ומקנה להם, מהני מדין זכיה, וכ"מ במהרי"ט שם שלכן מועיל אף בלא התנו, וע"כ אם כותב בפני שני עדים (ובג' עדיף שמפרסמא מלתא טפי), שהוא מסתלק מכל הרווחים מדברים האסורים, ועל הפירמא לעשות חשבון, ובינתיים מה שלוקח היא אומדנא ועל

למעשה במחללי שבת יש להחתימם בשטר בפנ"ע בשפה המדוברת דמבינים היטב עמן המכירה

ולמעשה במחללי שבת שמוכרים חמץ בין יחיד או חברה, אף על פי שאין מוכרים החמץ בפסח נראה שראוי להחתימם בפני עצמם שמבינים תוכן המכירה ומסכימים בלב שלם ויחתמו עדים שמאשרים זאת. ואני נוהג בגוי הקונה שחותם בפני עצמו שמבין תוכן המכירה כולו ומסכים בלב שלם ושני עדים חותמים ומאשרים.



ח"ג סימן קכ

בעלות במניות אם אוסר בחמץ שעבר עליו הפסח

במכירת חמץ ראוי לכלול ולפרט דמוכר המניות שלו

שאלה: בעל מניות השותף בבית חרושת של חמץ ומכר חלקו אם יצא מידי חשש.

ב"מועדים וזמנים" סוף ח"ג הבאתי שאדם שיש לו מניות (שרס) בבעלות על חמץ, שראוי לכלול אותם בשטר המכירה למכור גם מניותיו, שהרי אסור להחזיקם בפסח, ומוזיל קצת המחיר כמו בחמץ, ומפרש בשטר שאפילו אם לפי תקנות הבורסה לא חלה המכירה, אלא ברישום, הנה כאן שניהם מוותרים על כך, וממילא הוי מיד של העכו"ם, וכן נהגו המדקדקין בשטרי מכירה.

חשבון הסחורה המותרת, נראה שמן הדין יצא מידי כל חשש סחורה בחמץ שעבר עליו הפסח.

בדרך מכירה אמרינן דמכרו אינו מכור ואינו שלו, נמצא דהרווחים שנוטל אינם משלו ויכול לתלות שבאו לו מדברים המותרין.

המנהג להקל בזה דבחמץ דהוא רק ספק יש להקל ואין המנהג ליזהר בכ"ז, והטעם נראה פשוט, שעיקר איסור הנאה דחמץ שעבר עליו הפסח, הוא רק בחמץ ודאי ולא בספק שיש לתלות בהיתר, כיון שהוא קנס, עי' מג"א ומ"ב ס"ס תמ"ט.

יש לדון באופן דכל העסק הוא עסק של חמץ דא"א לתלות בכ"ז בהיתר צ"ב ובמקום דיש ספק לא קנסו בספק וצ"ב
מיהו צ"ב באופן שכל העסק כולו הוא של חמץ כמו יין שרף שבכ"ז א"א לתלות, וצ"ב, אמנם במקום שיש לתלות בהיתר יש להקל וכמ"ש הפוסקים סי' תמ"ט, דלא קנסו בספק. [וראה לעיל מה דהובא מתשוה"נ ח"ה סימן ק"ה דביש שותפים נכרים יש לתלות דהוא של הנכרי וא"צ להתנות].

עיקר האיסור בבעלות בממות אינו ברור כלל **עוד** י"ל דבאמת עיקר האיסור חמץ בהחזקת מניות אינו ברור כלל, דלכמה פוסקים מצדדים שבחברה בע"מ אינו כשותף, אלא שדומה ל"ציבור", וכשחלק הישראל בחברה בע"מ קטן ואין לו הדעה בהנהגת החברה גרע משותף, ואף שלענין איסור בל יראה שאסור מן התורה אין להקל, מ"מ לענין איסור הנאה לאחר הפסח שאיסורו מדרבנן יש להקל שלא נאסר.

מו"ז סימן מו [ח"ז קסו]

איסור חמץ שעבר עליו הפסח

בגדר האיסור אי הוה משום לא תאכל כל תועבה או דהוה משום קנס לבד

נראה לבאר גדר איסור חמץ שעבר עליו הפסח, ונקדים קושיית ה"מנחת חינוך" (תס"ט) למה אסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא רק קנס ומדרבנן, נימא כיון שעבר על איסור בל יראה א"כ מתועב הוא ובכלל הלאו דלא תאכל כל תועבה, דומיא דנותר דכתב החינוך דכיון שעבר בלאו דלא תותירו, אפילו שהוא בלי מעשה שעוברין בלאו דלא תאכל כל תועבה, א"כ גם בחמץ הוה לן לאסור מה"ת, והרמב"ם סותם בפ"א דחמץ (ה"ד) "חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא אסרוהו, אפילו הניחו בשגגה או

יש סברא נוספת דכיון דנאסר בהנאה א"כ אינו יכול לזכות בזה והכסף דמקבל זהו מהדברים המותרים בהנאה

וביותר יש לדון להיתר דאם נאסר בהנאה בפסח, א"כ לאחר פסח שוב אינו יכול לזכות באיסורי הנאה אף דרבנן מאחר שעבר עליו הפסח, והגוי אינו יכול להקנות לו, ודוקא בפסח עצמו אם קנה חמץ לוקה, ולא אמרינן שאין זכיה באסורי הנאה, דרחמנא אוקמיה ברשותיה, אבל לענין איסור חמץ שעבר עליו הפסח, שלדידן יסודו הוא רק קנס, נראה דהדר לכללא שאין זכיה באסורי הנאה, ובפרט

באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח" ע"ש ומבואר שזהו רק קנס וכמ"ש.

דברי הגמ' בחולין דמאכל בשבת ל"ח כל תועבה דהמאכל מצד עצמו מותר ורק הבישול אסור וכן יש לומר לענין חמץ

אמנם נראה שלדין שמה"ת שרי חמץ לאחר הפסח, לא נקרא מתועב באסור זמני, ועיין בחולין (קט"ו.) דס"ד לאסור מלאכת שבת מקרא דלא תאכל כל תועבה, ולמסקנא משני דבשבת אין חפצא דאסור, שרק הכשר הבישול הוא שאסור, אבל המאכל עצמו אינו מתועב, וס"ד דגמרא סברה שאם היצירה היא באסור גם כן נאסר, ולפ"ז נראה דבחמץ שהאיסור בפסח חל מאליו, בלי עשיית שום מעשה, שפיר יש לומר שבאסור זמני לבד ולא יצירה, פשיטא שאינו תועבה, גם לס"ד דגמרא התם, ושפיר לא נאסר מה"ת מפני שזהו אסור זמני וכמ"ש.

אף לר"י דאסור חמץ אחר הפסח מקרא אין האיסור משום כל תועבה דהרי אף חמץ דעכו"ם דאינו בכלל האיסור דבל יראה נמ' הוה בכלל האיסור

והעיקר נראה שגם לרבי יהודה דיליף מקראי שיש איסור אכילה מה"ת בחמץ לאחר הפסח, אין בחמץ האיסור דלא תאכל כל תועבה אף שהאיסור מה"ת לעולם, שלדידיה הרי נאסר לעולם גם חמץ דנכרי כמבואר בפסחים (כ"ח:), חזינן דאין סיבת האיסור לעולם מכח האיסור כל יראה שעבר, ואין התועבה דבל יראה סיבת האיסור לעולם, ע"כ לא נאסר בתועבה חמץ שעבר עליו הפסח, ולא דמי לנותר שבל תותירו הוא סיבת הפסול שלכן הוא מתועב ונאסר מהאי לאו ודו"ק היטב בזה.

ואגב בעיקר שורש לאו זה הסברתי במק"א כלל מחודש, שברמב"ם

פרק י"ח דפסח"מ (ה"ה) פוסק שקדשים שהוטל בהם מום, האוכל מהם כזית לוקה, הרי הם בכלל כל תועבה ע"ש, ובפ"ב דבכורות (ל"ד:) בבכור שהטיל בו מום אמרינן שאינו אלא קנס ולא קנסו בנו אחריו, וקשה מאי שנא דבבכור אין אסור תורה דלא תאכל כל תועבה וע"ש במ"ל וצ"ע.

ונראה דשונה קדושת הבכור מכל הקדשים, שבכל הקדשים שורש הקדושה הוא מפני שצריך להקריבם, ולכן אם פסלם הוה שפיר תועבה ונאסר מהאי לאו, אבל בבכור אין הקדושה מפני שצריך להקריבו, שאפילו בבעל מום או בנפל חל הקדושה, רק פטר רחם הוא סיבת הקדושה, ולכן אם הטיל בו מום רק ביטל בזה מצות הקרבה אבל לא פגם בעיקר קדושתו שחל מכח פטר רחם וכמ"ש, ויש להאריך בזה ואכמ"ל ולהעיר באתי.

חקירה אם דין האיסור אחר הפסח הוא המשך לאיסור חמץ או דהוה איסור מחודש

ונשוב לעיקר שורש האיסור דחמץ שעבר עליו הפסח.

ויש לחקור בגדר האיסור אם רבנן גזרו שאיסור פסח ימשך גם אחר הפסח לעולם משום קנס, או דלאחר הפסח חל אסור חדש משום קנס ולא שייך לעיקר האיסור בפסח גופא.

בפסק הרמב"ם דחייבים לבדוק אף ברגל ואחר הרגל מיהו אחר הרגל אינו מברך ותמוה מדוע לא יברך

ונראה לפרש ברמב"ם שזהו איסור מחודש שחל לאחר הפסח, דגזרו מפני שעבר על ב"י, שפוסק (בפ"ג ה"ו) דאף שחייבין לבדוק ברגל ואפילו לאחר הרגל, אם בדק לאחר הרגל אינו

מברך, וכבר תמהו כיון שחייב לבדוק מדרכנו, למה לא יברך כמו בבודק בתוך הרגל שמברך כמבואר ברמב"ם שם.

מבואר דבאמת האיסור אחר הפסח אינו מדין תשביתו רק דין איסור מחודש משום קנס

ונראה לבאר שלאחר הפסח חל איסור מחודש מפני שעבר, ולהכי ברגל גופא דשורש החיוב בדיקה הוא מצוה דתשביתו והמשך ממצות ביעור די"ד שפיר מברך אם לא בדק מקודם, אבל לאחר החג שהוא איסור אחר דקנס ומצוה אחרת, ויסודה דומיא דניקור, הגעלת כלים, שלא ייכשל באיסור בכה"ג אין ברכה, שהאיסור ומצוה אינם המשך החיוב דפסח דנימא שיברך אותה ברכה וכמש"נ.

חקירה לעמן ברכה בשריפת נותר ומבאר דדין הביעור בהם הוא מסברא כדי שלא יכשלו וע"כ אין שייך ברכה ודוקא בחמץ בע"פ ופסח דשייך חובת תשביתו מברך

ובמק"א חקרתי אם מברכין על שריפת נותר, והעליתי שאין לברך על מצוה שמציאותה היא רק על ידי עבירה, ובסוף העליתי שגם על שריפת תרומה טמאה אפשר שאין לברך אף שהפריש בטומאה והמצוה אינה בעבירה, והטעמתי ע"פ היסוד שלא תיקנו ברכה על כיבוד אב צדקה והשבת גזל וכדו' שאין זה קדשנו במצותיו וצוננו, שיסוד אלו המצוות הוא מסברא ובכה"ג לא תיקנו ברכה, והוא הדין קדשים ותרומה שנפסלו, מסברא צריכים לבערם שאינם ראויים ואין זה קדשנו וצוננו, וכן בערלה אפילו אי נימא דהיא מצוה חיובית ולא קיומית (ודלא כגר"א באה"ע קכ"ד דס"ל דמצות ביעור איסור"נ היא מצוה קיומית) לכ"ע אין בזה ברכה, וא"כ י"ל דכן הוא ג"כ ביעור חמץ, ורק בפסח גופא דנמשך

החיוב ביעור דע"פ צריך ברכה, אבל לאחר הפסח שהוא מדין ביעור איסורי הנאה אין בזה ברכה על הבדיקה וביעור וא"ש וצ"ב.

מיישב לפ"ז פסק המ"א דספק חמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ותמוה דאיכא חזקה משום דאף בשל נכרי איסור בהנאה בפסח

ודנתי עוד בזה דהנה כתב המ"א בסימן תמ"ט דחמץ שנמצא אחר הפסח ולא ידעין אם הוא של עכו"ם או של ישראל איסור באכילה ומותר בהנאה, ועי"ש באחרונים דיש סוברים שמותר גם באכילה שהוא ככל ספק דרבנן דלקולא, חזינן דבהנאה כו"ע ס"ל דשרי, ואני תמה לדין אם חזקה העשויה להשתנות נמי הוה חזקה (עיין תוס' יבמות ס"ה. ד"ה רישא ע"ש), הלוא בפסח גופא ודאי איסור בהנאה דגם חמץ של נכרי איסור בהנאה בפסח, וא"כ נימא שהאיסור לא נפקע מספק ודינו כחמץ דישאל שהאיסור נמשך לעולם וצ"ע. ולפי דרכנו נחא, דהאיסור דחמץ שעבר עליו הפסח הוא לא אותו איסור חמץ דבימי הפסח ע"כ אין בזה חזקה, ושפיר לא נאסר, ואף אי מחזיקין מאסור לאסור, נראה שלא מחזיקין מאסור זמני שמשתנה לאסור עולם דיסודו קנס בעלמא דשונה וא"ש וכמש"נ.



מתוך מו"ז סימן צח [ח"ד רפז]

בביאור המוח' בספק חמץ שעבר עליו הפסח אי שרי בהנאה

סימן תמ"ט מחלוקת הפוסקים בחמץ לאחר הפסח וספק אי עבר עלה הפסח אי שרי בהנאה או איסור, והסברתי שהמחלוקת איסור חמץ שעבר עליו הפסח נמשך מאיסור הנאה דחמץ בפסח שנמשך בישראל לאחריה, או הוה איסור

חדש דחמץ שעבר עליו הפסח, שאם האיסור נמשך יש כאן חזקת אסור, דבפסח אפילו דנכרי אסור וע"כ אמרינן דנמשך, ואם זהו אסור חדש לא מחזקינן מאסור לאסור למיסר בספק דרבנן ולכן דעתם להתיר בספק בהנאה לאחר פסח.

הדרכה לשטר מכירת חמץ

ח"ב סימן רכג ומו"ז סימן מט [ח"ד רעט] **שטר** מכירת חמץ תיקנו גאוני עולם זצ"ל וראוי לנו לילך בעקבותיהם אבל מפני שנוי דרכי המסחר והקנינים צריכים לתקן ולהוסיף הרבה דברים וכותבים היום שטר מכירה כללית לכל סוגי אנשים והפוסקים האחרונים מצאו כמה הידורים נחוצים שהוספנו כאן [ואני מקוה עוד

בעזהשי"ת להו"ל קונטרס מיוחד לבאר כל נקודה ונקודה בשטר מכירה זה אבל בינתיים אני מעתיק השטר הרשאה ומכירה כפי שנהגתי השנה בק"ק שלנו].

זמן קודם הפסח הרב מחפש לעצמו מי שהוא ודאי גוי (ושאינו סומך על שלחן אביו"ט) ואף לשחורים במקומות דאסור להם

יט. בענין מכירת חמץ לבחור הנמצא ברשות אביו

מבאר דעכו"ם מוכר בניו ובנותיו וא"י דוקא בקטנים וא"כ בפנויה יש לחוש דקנויה לאביה

ולפני שנדון בהאי ענינא רצוני להעיר בנקודה נפלאה שנוגע נמי לכל שטר מכירת חמץ. ונקדים דברי הרמב"ם בפ"ט דבעבדים (ה"ב) "עכו"ם מוכר נמי בניו ובנותיו שנאמר מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם" ע"ש, הרי דעכו"ם בכחו למכור בנים לעבדים, והרמב"ם לא פירש בבניו הקטנים דוקא, ומשמע שגדולים נמי מוכר, וכן האחרונים פירשו שיטת רש"י ביבמות (מח.) דמייתי מקרא דגר שנתגייר אינו מל בניו הגדולים שהם עכו"ם, דס"ד דמעכב והיינו טעמא מאחר שמוכרם הזכות לא פקע כשנתגייר, וע"כ הו"א דמעכב כדן עבד, ומוכח דמפרשי דעכו"ם מוכר בניו ובנותיו הגדולים לעבדים, וגמרא מפורשת בכתובות (מז.) "השתא זבוני מזבין לה מעשי ידיה מיבעא", וא"כ בעכו"ם שאפילו מוכר בניו פשיטא דמעשי ידיהם שלו, וא"כ גם בפנויה ראוי לחוש דמצוי דהכל שייך מדין תורה לאביה, ואין בזה דין חצר מטעם יד גם אצלה וכמבואר ברמ"א חשן משפט (רמ"ג ס"ק כ"ג), ותיקשי שלא רק לאשת איש אין להקנות אלא גם לפנויה אם סמוכה על שלחן אביה וכמו שיבואר.

הן אמת שספוקי מספקא לי עד אימת האב מוכר בניו ובנותיו לעבדים להרמב"ם, ומסברא נלע"ד שאם הם בביתו ורשותו והיינו שזן אותם אצלו הם שלו בעכו"ם למוכרם.

שוב מצאתי בראש ספר "זרע אברהם" מכתב מחמיו בעל "אור שמח" זצ"ל שנראה נמי שמפרש שהשיעור תלוי במיתזנא מיניה ע"ש היטב, וא"כ יש ליזהר מאד במכירת חמץ גם מטעם אחר, שאצלינו מצוי שהבנים עד החתונה סומכין על שלחן אביהם ומיתזנא מיניה בלי שישלמו כלל, וא"כ למעשה המעות שנותן בזה"ז העכו"ם אינם שלו כלל דשייכי להאב שמתזנא מדיליה, ועיין תוס' גיטין מז: ד"ה ולביתך דאף שאינו חייב במזונות בתו מה"ת, כיון שזן אותה מסתברא שמדין תורה מעשי ידיה שלו, וא"כ הלכתא רבתא שצריך להקנות לנכרית שאינה ברשות אביה דוקא, שאם ברשות אביה המעות אינם שלה, מפני שמעיקר הדין הוא של אביה לגמרי דרשאי בעכו"ם אפילו למוכרה, וגם מצוי דזן אותה ומפני זה הכל שלו כמ"ש ודו"ק היטב בזה.

יש לדקדק למכור לעכו"ם שהוא ברשות עצמו דאל"ה הוא של אביו

וביותר נראה דין חדש שגם אצלינו שאין מדקדקין למכור לנכרית רק מוכרין לנכר, לדברינו אפילו הוא גדול בשנים צריך לדקדק למכור לעכו"ם שברשות עצמו שיש לו גם מדין תורה יד שאינו סמוך על שלחן אביו, שרק אז אביו העכו"ם אינו מוכרו מדין תורה ולכן יש לו לעצמו יד, וכן מעשי ידיו כה"ג דוקא שלו שאינו ניזון משל אביו, ולא מצאתי מי שיעיר או ידקדק בדבר, וצ"ע טובא שראוי עוד לברר האי ענינא היטב ואני להעיר באתי וצ"ב.

(ואף אם מחוקי המדינות אין היום כח לאב למכור בניו, במכירת חמץ עיקר הקנין לפי דין תורה, ובזה בכחו גם היום בעצם למעבד הכי, וגם יש לומר שאפילו אין לו היום שום זכות למכור, הזכות למעשי ידים נשאר, וכמו אצלינו שמעשי ידיה שלו רק מפני דבונני מזבין לה להמסקנא בכתובות מז. והיום שאינו מוכרה מ"מ מעשי ידיה שלו)

יש לפקפק דהיום בחוקי האומות אין האב רשאי בניו לעבדים ובכל מושג העבדות לגמרי

שוב פקפקתי בזה, שאמת שמדין תורה עכו"ם יכול למכור בניו כעבדים, אבל כהיום שדינא דמלכותא אצל רובא דרובא בממשלות הוא, שאין אדם יכול למכור בניו לעבדים, ובכלל בטלו עבדות, ויש לומר שיש להם זכות לתקן לעצמם כן.

ושוב נמצא שבחור עכו"ם אביו אינו זוכה במה שקונה לעצמו, שכפופים לחוקי המדינה בדיני ממונות, וע"כ לא צריך למכור החמץ דוקא לאביו, ואפילו אם הבן ניזון בשל אביו ג"כ, הואיל ואין לו זכות למוכרו, ומעשי ידיו אינם של האב, ע"כ תו אין לחוש היום במכירת חמץ בענין זה.

וכעין זה ראיתי באחרונים שדנו לענין ממזר בזמן הזה, שרוצה לטהר בניו ע"י שישא שפחה, בדומינינו שלפי חוקי הממשלות אין דין שפחה כלל, א"כ אי אפשר לו לזכות בשפחה, והיינו אף שנוגע לדינים שלנו, א"כ כ"ש במכירת חמץ שנוגע לעכו"ם ואביו, דודאי שאין לאביו זכות בזה"ז, כיון שלפי דיניהם אין לו זכות זאת.

ונראה שגם בארץ ישראל שכפופים לדיני התורה, ולא מהני דינא דמלכותא, שמותר לנו לתקן לטובתנו שלא יהיה מסחר עבדים בקרבנו, ולאסור הדבר שלא תועיל המכירה, ועוד דהא דדינא דמלכותא לא מועיל בארץ ישראל אם הוא נגד התורה, ה"מ לדידן שאנו כפופים לדיני התורה, אבל לגבם, לתקן עבורם דינא דמלכותא דינא נראה דמהני.

הבאנו מדברי הרמב"ם שעכו"ם מוכר בניו, ולפי זה בן העכו"ם הוי שלו וכעבדו, וכן פירשו המפרשים בדעת רש"י יבמות (מ"ח. ד"ה עבד) שעכו"ם שנתגייר מילת בניו הגדולים מעכבת, וע"ש בתוס' שתמהו ע"ז, ופירשו האחרונים דמאחר שיש לו זכות למוכרם ה"ה כעבדיו, ולפי זה יוצא שיש לאב זכות במעשי ידיהם, וע"כ נראה דאין לסדר מכירת חמץ לעכו"ם בחור, כמו שאין מוכרין לאשה שקנינה לבעלה ע"ש.

שוב פקפקתי בזה, שאמת שמדין תורה עכו"ם יכול למכור בניו כעבדים, אבל כהיום שדינא דמלכותא אצל רובא דרובא בממשלות הוא, שאין אדם יכול למכור בניו לעבדים, ובכלל בטלו עבדות, ויש לומר שיש להם זכות לתקן לעצמם כן.

ושוב נמצא שבחור עכו"ם אביו אינו זוכה במה שקונה לעצמו, שכפופים לחוקי המדינה בדיני ממונות, וע"כ לא צריך למכור החמץ דוקא לאביו, ואפילו אם הבן ניזון בשל אביו ג"כ, הואיל ואין לו זכות למוכרו, ומעשי ידיו אינם של האב, ע"כ תו אין לחוש היום במכירת חמץ בענין זה.

וכעין זה ראיתי באחרונים שדנו לענין ממזר בזמן הזה, שרוצה לטהר בניו ע"י שישא שפחה, בדומינינו שלפי חוקי הממשלות אין דין שפחה כלל, א"כ אי אפשר לו לזכות בשפחה, והיינו אף שנוגע לדינים שלנו, א"כ כ"ש במכירת חמץ שנוגע לעכו"ם ואביו, דודאי שאין לאביו זכות בזה"ז, כיון שלפי דיניהם אין לו זכות זאת.

ונראה שגם בארץ ישראל שכפופים לדיני התורה, ולא מהני דינא דמלכותא, שמותר לנו לתקן לטובתנו שלא יהיה מסחר עבדים בקרבנו, ולאסור הדבר שלא תועיל המכירה, ועוד דהא דדינא דמלכותא לא מועיל בארץ ישראל אם הוא נגד התורה, ה"מ לדידן שאנו כפופים לדיני התורה, אבל לגבם, לתקן עבורם דינא דמלכותא דינא נראה דמהני. [מתוך מו"ז סימן לט [ח"ד סימן רעג] ע"ש לענין מכירת חמץ לנכרית]

לגור־מ"מ ראוי דיבין ענין המכירה כא ואף לאשה לכוּמסביר לו ממנהג ישראל הרבה דורות, שלפני הפסח מוכרים כל סוגי חמץ לנכרי, ומשכירים המקומות שמונח בהם החמץ, וקורא ומתרגם לו נוסח שטר הרשאה ומכירת וסדר המכירה, ומסביר לו היטב עד שהגוי מבין כל דבר ודבר, ולא יהיה לרב המוכר שום בעיות בערב פסח כשמוכר, ומסביר להגוי שבזה המקומות הושכרו, והחמץ נמכר לו לגמרי בחוקי המדינה ותורת

ישראל, אבל יכול להוסיף לו, ובפרט עכשיו זמן קודם המכירה, שכמעט שלא קרה בפועל שהגוי יחזיק לעולם בהחמץ וישלם, מפני שתמיד הישראל קונה ממנו בחזרה אחר פסח, דעיקרו דישראל אסור לחם שהחמץ יהיה ברשותם ובעלותם בפסח, אבל מדגיש לו היטב בצורה ברורה שבאופן חוקי המכירה חל ונעשית שלו ממש לעולם בלי שום טענות ואינו צריך להחזיר, רק יקיים תנאי החוזה לפי המבואר בשטר מכירה, ויכול להבטיח לו שכר

ג. מכירת חמץ לשחורים כאן

שורש השאלה שבדרום אפריקא חוק הממשלה שהלבנים והשחורים יגורו באזורים נפרדים ואסור לשחור לגור או לשכור דירה באזור המאוכלס בלבנים ואם עבר ושכר לא חל השכירות ע"פ דינא דמלכותא ועכשיו ת"ח אחד מערער על מכירת חמץ שמשכירים החדרים לשחור ומדינא דמלכותא לא חל ואם כן מסתפק היאך חל מכירת חמץ כאן כיון שהחדרים לא חל בהם השכירות.

מבאר דינא דמלכותא היינו דוקא במידי דהמלכות מקפדת והכא אין מקפידים

אמנם נראה דדינא דמלכותא היינו בדין שהמלכות מקפדת עליו אבל כאן נראה שלצורך דת כיון שיודעים שהוא לכמה ימים בלבד ובדרך הערמה לא קפדי ואין לחשוש כלל וכמו שכתבו האחרונים אף לדין שחל המכירה בשטר אף שאין בולים אע"פ שלפי החוק חוזה בשטר צריך בולים שכה"ג מסכימים ולא קפדי ולכן נראה שאין לפקפק במכירה וחל. [מתוך ח"א סימן רצה]

כא. כדאי למכור למי דמבין ענין המכירה

גוי דלא מבין יכול לטעון אח"כ דלא הבין על מה חתם

ומיהו צריך להסביר לעכו"ם תוכן המכירה שיבין היטב ובלאו הכי אף שחותם בשטר יש לפקפק שבדיניהם אם יטען שלא הבין מה שעשה כנראה יקבלו טענתו וע"כ כדאי למכור לאדם שמבין דוקא. [ח"א סימן רצה]

כב. למכור חמץ לאשה נשואה

אם יכולה לקנות בלא רשות בעלה

ומיהו למכור למשרתת שלו אם היא נשואה נכנסנו למבוכה אם בבעלות בעל דעכו"ם יש לבעל זכויות באשתו שאם כן אינה יכולה לקנות אלא ברשות בעלה ואף אם טוענת שלא נשאת להיות כאיש ואשתו לדור יחד אלא שמיוחדת לו לאישות הלוא בעכו"ם אפילו לא נשאת יש להם דין בעולת בעל אם מיוחדת לו ועיין רמב"ם פ"ט דמלכים ה"ח "בן נח שייחד שפחה לעבדו ובא עליה הרי זה נהרג עליה משום אשת איש" הרי גם בלי נישואין כשמיוחדת לעכו"ם כאלו נשאת לו והוי כבעלה וכאן מצוי מאד אצלם שמיוחדות לעכו"ם מסוים ומיוחדת לו כאשתו ודי בכך בבן נח.

ומיהו יש לומר דהיינו רק לחייב עליה משום אשת איש אבל להיות שותף עמה לזכות במעשי ידיה וכדומה כיון שלא נשאת אצלם אין קנינו קנין ושפיר יכולים לפ"ז למכור למשרתת שברשות עצמה ואינה נשואה לכ"ע ואף שמיוחדת לעכו"ם ודינה בזה כאשת איש לחייב עליה מ"מ אין לבעלה קנינים בה לפי דין תורה ובשו"ת "שבות יעקב" [או"ח סימן כ'] דן בענין זה, ועיין עוד בזה בשדי חמד [פאת השדה ח"ג עה] וד"ז צ"ב ואכמ"ל. [מתוך ח"א סימן רצה]

וראה להלן עוד חשש בקנין דאשה דלא ידעי לאקנוי ע"י בסימנים להלן לענין קנין דנכרית.

שמונח בהם החמץ, מהו החמץ שמונח שם לפי השערות, והמחברות מוסר נמי לנכרי בערב פסח.

ואם הרב אינו לבדו הכותב ומציין, רק יש לו גם כן אחרים באי כחו, מסביר להם היטב אחריותם ומה להם לעשות, שכל הבא שואלו שמו וכתובתו איפוא מונח החמץ^כ, [אמנם במכירת י"ג יש להזהר לא למכור לנכרי מקומות מסוימים דאינם ברורים ראה הערה^{כד}] פרטי החמוצים לפי השערות, ורושם הכל

הגון אך ורק לטירחתו וכמו שיבואר, ומסדר עמו שיגיע שעה או שעתיים לפני המכירה בערב פסח, שמא מאיזה אונס לא יבוא והרב יצטרך אחר.

בינתיים הרב מסדר כמה שטרי הרשאות עם נוסח מלא, ושכל אחד יחתום שמו למטה, וגם מעבר לדף למעלה, כתוב "שטר הרשאה למכירת חמץ", וכן חותמים בעוד דפים כשהם תפורים או דבוקים לגוף ההרשאה דוקא, ועוד מכין הרב ניירות או מחברות וכדומה שמפרט שם אצל כל אחד שמו וכתובתו והמקומות

כג. חובת פירוט מקומות החמץ בשטר הרשאה

הנה בזמנינו הרב שליח של אלפי איש למכור חמץ לגוי, ורבים נוהגים למכור חמץ בלא שמציינים בשטר הרשאה היכן המקומות שמונחים בו החמץ, ורק חותמים שמם וכתובתם, דס"ל דסגי במה שכתב היכן דירתו, דכוונתו בזה שכל מקום בדירתו שיש חמץ הרי החמץ מכור לגוי והמקום שעליו מונח החמץ מושכר לגוי, והוא כמי שפרט לגוי מהו המקום המושכר לו, שהרי הודיעו שכל מקום שיש בו חמץ בדירתו מושכר לו, והגוי יראה היכן החמץ וידע שזהו המקום המושכר לו, (עיין אג"מ או"ח ח"א סי' ק"נ).

ולענ"ד מאד ראוי להסתפק אם מהני בכה"ג, דהא מצוי שהגוי לא ימצא את המקום שיש בו חמץ (כגון לאלו הנוהגין למכור חמץ בכדי ליפטר מבדיקה, דחוששין דאפשר שיש באיזה חדר חתיכה קטנה של חמץ, וע"כ מספק מוכרים החמץ ומשכירים המקום לגוי, ובוזא אף אם יש שם חמץ אי"ז מצוי שימצא הגוי חמץ), ולא יידע מהו המקום המושכר לו, וא"כ הוי שכירות המקומות כמוכר לו דבר שאינו מסוים שאינו יודע מהו קונה ולא חייל הקנין שלא סמכה דעתיה והוי כמשחק בקוביא כמ"ש השו"ע בחו"מ סי' ר"ט.

אמנם נראה לענ"ד דשפיר חייל המכירה, דמצד הגוי לא נחשב כל שטר הרשאה הנמסר לרב כמכירה נפרדת, אלא נחשב אצלו כל החמץ שהרב מוכר בשליחות, לעיסקה אחת, ובאמת רבים יש להם למכור רק חמץ מועט כפירורים וכדומה, שלא שווה לגוי לקבלו אף בחינם, שאין הגוי יכול למוכרו, וזהו טורח אצלו להחזיקו, מ"מ שווה לגוי לקנותו, שאצל הגוי כל החמץ שהרב מוכר הוא כעיסקה אחת וכל העיסקה יחד שווה לו לקנות, שמרויח בכל העיסקה יחד שקונה את החמץ ושווה לו לקבלו בפחות משווי, (ובמכירת חמץ שנהגתי בקהילתנו ביוהנסבורג מכרתי החמץ לגוי בפחות מארבע אחוז משווי, ובעדה החרדית נהגו לנכות שני אחוז), ולכן אף שיש חמץ שלא שווה לו לקנות, מ"מ סה"כ כל העיסקה ביחד משתלם לו, וה"נ אף שחלק מן המוכרים לא פרטו היכן הוא, ולא שווה לו לקנות חמץ, מ"מ כל העיסקה יחד שווה לו וסמכה דעתו על כולם, והוי כקונה דבר המסוים עם דבר שאינו מסוים דחייל המקח.

ובמכירת חמץ בעדה החרדית מצוי, שלאחר שכבר גמרו לעשות כל הקנינים עם הגוי, באים עוד אנשים למסור שטרי הרשאה למכור חמץ, ולכן אנו נוהגין להודיע לגוי שהקנינים שאנו עושים עכשיו על מכירת החמץ, הוא גם על שטרי הרשאה שיגיעו אח"כ. ולדעתי אי"ז ברור שיחול המכירת חמץ בשבילם, דאף אם נימא שמדין זכין יכול הרב למכור עכשיו החמץ שיבוא אח"כ, מ"מ כיון שהגוי מסופק מה יביאו לו אח"כ, ע"כ בשעה שעושה הקנינים, אינו מחשיב את מה שמסופק אם יבוא אח"כ לצרפו לעיסקה אחת עם החמץ שרשום בשטרי הרשאה שכבר קיבל, ופעמים אינו שווה לגוי לקנות חמץ זה בלבד, וזה אין הגוי מחשיב כחלק מעיסקה קודמת כנ"ל, א"כ אינו רוצה לקנות החמץ, ולא חייל המכירה. וע"ע בסימן להלן מה שהבאתי עוד טעמים לפקפק דלא יועיל המכירה.

ולכתחילה אני מבקש מכ"א לרשום בשטר הרשאה, המקומות שמונח שם החמץ, אבל בדיעבד אם לא רשם כלל, אינו פוגם במכירה. [מתוך ח"ו סימן קב].

כד. לא למכור במכירת חמץ מקומות בודדים שבתוך החדר שאין דרך להשכיר כלל

בחבורת וכדומה, וכן שואל אותו אם יש לו מניות (בבורסה "רס") ורושם אם יש לו ואחר כך השליח נותן לו סודר וכדומה משלו להגביה שבזה יחול ההרשאה, והמוכר חותם בשטר הרשאה והולך לו.

בערב פסח הרב מזמין לכל הפחות עוד שנים שאינם קרובים לו שיהיו עמו כעדים להמכירה, [וגם אינם מוכרים אצלו חמצם דאינם נוגעים כמש"כ בתשובה"נ] ויש נהגין לדקדק שהמכירה גופא בשלשה, [ויש מוסיפים להידור שהמכירה עצמה בפני עו"ד ואי"ז מעכב אמנם הוא בודאי הידור כמש"כ בתשובה"נ] והרב מצייין בגוף המכירה שנעשית בשלשה והנוסח אנו הח"מ כבית דין, [דאז מהני נמי מדין ב"ד] והנוסח בלשון רבים, אבל אין זה מעכב, רק העיקר שיהיו שנים עכ"פ שהם עדים

המאשרים מסירת השטר ושנעשו הקנינים, וכן שהגוי הבין המדובר, ובפרט כשהשטר בלשון הקודש ומסבירים לו תרגום הדברים, יכול לטעון שאין למכירה שום תוקף שלא הבין כלל הדברים, והרב תירגם לו שלא כנוסח העיקרי, אבל אם יש עדים החתומים שמאשרים ששמע והבין הכל יש לשטר תוקף יתר בדיני ישראל וחוקי הממשלה, והעדים חותמין בנוסח שנביא. [וראה להלן דיש הידור דיהא עו"ד אחד מן החותמים ועיין בארוכה מש"כ רבינו דח"ו לומר דבמכירה בלי עו"ד אין המכירה חלה כלל רק הוא הידור].

וכבר הבאנו שבנוסח שלנו אנו מציינים בדעת אלו שלא מצרפים ערב קבלן להמכירה, שזה גם כן מנהג גדולי ישראל וותיקין, אבל הרבה גדולים וצדיקים

הרבה נוהגים דאף שאין מקילין למכור חמץ בעין לנכרי מ"מ סומכים על המכירה כדי לפטור עצמם מבדיקת חמץ, ורושמים בשטר על איזו מקומות שהמקום ההוא מושכר לנכרי והחמץ שבתוכו מכור לו לגמרי ועי"ז נפטרים מלבדוק במקומות אלו. ובזמן האחרון נתפשט שבתוך החדר שמשתמש בו לפסח הוא רוצה להיפטר מבדיקת כמה מקומות בודדים שבחדר או איזה ארון או כמה מדפים מתוך הארון וע"כ הוא רושם על איזו מקום (או ארון או מדפים שבתוך הארון) שהם של הנכרי ומסמן על המקום שהוא מכור לנכרי ועי"ז פוטר עצמו מלבדוק שם.

ולענ"ד מסביר נראה דכשמשכיר איזה מקומות בודדים תוך החדר או מדפים מתוך ארון שבעלמא אין הדרך להשכיר כן, הרי"ז נראה כשחוק וניכר להדיא שהוא רק הערמה ואין כוונתם באמת לשכירות. ואף שכל מכירת חמץ הוא הערמה ומ"מ התירו לסמוך על המכירה, היינו היכא שהערמה הוא מפני שאנן ידעינן שאין להם גמ"ד שיתקיים באמת המקח ועושים כן רק כטצדקי להיפטר מאיסור ואחר הפסח יחזור ויתננו לו, אבל מצד תנאי המקח שביניהם אין ניכר שכוונתם להערמה, אבל בנ"ד שהערמה ניכרת מצד עצם תנאי השכירות שביניהם, שאין הדרך לשכור תוך ביתו של חברו איזו מקומות בודדים פה ושם בתוך החדר או לשכור איזו מדפים, בכה"ג לא מצינו שהקילו לסמוך על הערמה. ומה שהתירו האחרונים לסמוך על המכירה להיפטר מבדיקה (עיין משנ"ב ס"ס תל"ו) היינו היכא שמשכיר חדר אחד או מקום שחשוב וניכר לעצמו מתוך החדר שבזה גם בעלמא הדרך להשכיר כן, אבל לא איזו מקומות קטנים פה ושם מתוך החדר שבזה נראה כשחוק.

ולכן לענ"ד בכה"ג שמשכיר מקומות בודדים מתוך החדר ראוי שלא לסמוך על כך להיפטר מבדיקה אלא באותם מקומות שמעיקר דינא הוא בלא"ה פטור מלבדוק שהם מקומות שאין מכניסים בהם חמץ, ורק לרווחא דמילתא הוא חושש לבדוק בזה יוכל להקל לסמוך על המכירה, וכן באותם מקומות שכבר ניקה אותם מחמץ ואין שם חורין וסדקין שאין יכול להגיע שם בידו, שיש פוסקים דס"ל שנקיין במישוש היד ה"ה כבדיקה לאור הנר ורק בחורין וסדקין שאין יכול לכבד שם בעינן בדיקה לאור הנר ורק שהוא חושש להחמיר שאולי להיפטר מחובת בדיקה לא סגי בנקיין ביד אלא בעינן בדיקה לאור הנר (ע' בדברינו בח"ו סי' צח ג'), בזה יוכל לפטור עצמו ע"י המכירה אבל באותם מקומות שלא כיבד מחמץ וגם מעיקר דינא הם בכלל מקומות שמכניסים בהם חמץ, בזה אין ראוי להקל ליפטר מבדיקה ע"י המכירה. [ח"ז סימן נ]

מוכרים עם ערב קבלן, והנוסח בזה כבר נדפס, רק יש להוסיף גם בגוף שטר מכירה שנביא, שעל הנשאר יש ערב קבלן והכל א"ש.

בערב פסח הרב מגיע לפני שעה החמישית שאסור באכילה, אף שהמכירה גופא כדאי לבצע בהתחלת חמישית דוקא, ראשית שמא יבואו עוד אנשים למכור.

ועוד שמוכרים נמי מדין זכייה, (דבר שמוכר נמי מדין זכייה וכשטר מכירה שלנו, מקיים לפעמים מצוה רבה מאד להציל אנשים מאיסור כל יראה נראה להלן דאי אפשר להתיר עפ"י חמץ שעבר עליו הפסח) אבל, מדינא דגמרא זכייה למכור היינו עכ"פ לכתחילה בחמישית דוקא.

והרב לוקח יחד כל ההרשאות ומחברות ושטר מכירה כרוכים ודבוקים או תפורים יחד, ובא לגוי ואומר לו הבאתי פה השטר מכירה, וכן קשור יחד עמו הרשאות מאנשים וחברות שאני מוכר בשבילם, וכן צירפתי להרשאות מחברות או ניירות עם השם וכתובת של כל מורשה, וכן איפוא החמץ נמצא, עם השערה דידהו מהו החמץ

שנמכר שם, ואם כי אין זה מדויק דוקא, צירפתי לך שיהיה לך מושג לערך מה קנית ואיפוא החמץ נמצא.

הרב לוקח מהחבילה שטר המכירה, ואומר לגוי אף שקראתי לפניך הנוסח לפני זמן, רצוני לקרוא לפניך עוד פעם ההרשאה ושטר מכירה.

ואם כתוב בעברית אומר לו אני (או מישהו שם) יתרגם לך הדברים, וקורא ומתרגם ההרשאה ושטר מכירה, ואומר להגוי אתה מבין הכל ומוכן לשכור המקומות ולקנות ככל המבואר בשטר מכירה והרשאה, הגוי עונה הן, והרב אומר לו אם כן עליך לשכור ולקנות בכל מיני קנינים ולפנינו עדים שיעידו על הכל שנעשית כהוגן.

ועכשיו הרב אומר לו שיצטרך לתת פעמיים כסף במזומנים כהתחלת פרעון, ואם הרב מסדר שהגוי נותן בכל פעם שיעור כסף להתחלת פרעון שיגיע לכל הפחות פרוטה לכל אחד ואחד מהאנשים הרשומים בשטר הרשאה, ומחשב לדוגמא המטבע הכי קטנה גרוש או סנט [ולמעשה נראה להחמיר ליתן שקל כ"ה] וכדומה לפי מספר האנשים.

כה. כדאי לציין שיעור פרוטה שקל

וכן מוסיף לכתוב שיעור פרוטה שקל, ואולי חושש לסמ"ע בחו"מ (סימן פ"ח סק"ב) שהיום פרוטה לא מספיק, אבל לא נהגו לחשוש, ובמכירה דידן לא אסתייע מילתא להוסיף כהנ"ל, ועוד חזון למועד, והאמת שבכל מכירה הנהוג לע"ד חסר כמה הידורים ושיפורים, ובנוסח המכירה ששלח לי ציינתי החששות כפי בקשתו לעורר. [מתוך ח"ה סימן קז ט']

בנידון אם צריך פרוטה לכל אחד מהמוכרין

שיעור פרוטה לכל אחד ואחד במכירת חמץ

נתעוררו המפרשים במכירת חמץ שהמנהג אצלינו שהרב מקנה חמץ דכל בני העיר בתורת שליח שלהם, ומקבל מהעכו"ם דבר קטן בתור התחלת פרעון, וממילא העכו"ם קונה כל החמץ בתורת קנין כסף, ותמהו היאך העכו"ם

קונה בהאי דבר מועט החמץ דכל בני העיר, והא כל משלח צריך פרוטה לקנין, ובלא זה אי אפשר להקנות החמץ שלו, ואין בדבר קטן שנותן בתור התחלת פרעון כדי שיהיה פרוטה לכל אחד ואחד וא"כ אי אפשר להקנות חמץ לעכו"ם דבעינן שיהיה פרוטה לכל אחד ואחד.

דברי הגמ' לענין קידושין דבעי פרוטה לכל אחת

והדבר מפורש בקידושין (י). גבי הא דמבעא לן "שתי בנותיך לשני בני מהו בטר נותן ומקבל אזלינן והאיכא או דלמא בטר דידהו אזלינן והא ליכא תיקון" ע"ש, ופירשו שם בתוס' בשם ר"י דמייירי בבנות קטנות דאי בגדולות והאב מקבל בתורת שליחות פשיטא דבעינן פרוטה לכל אחד ואחד דשליח לא עדיף ממשלחו, וא"כ כאן נמי במכירת חמץ הא הרב השליח לא עדיף ממשלחו, והיאך מהני מכירת חמץ דידן והא לא קיבל עבור כל אחד פרוטה.

מבאר דחלוק גדר הקנין בממונות דענינו גמ"ד מקידושין דענינו חלות

והנלע"ד בזה הוא דכבר ביארנו במק"א דשאני גדר קנין ממונות מגדר קנינים באישות, דגבי ממונות יסוד ושוורש הקנין היא הגמירות דעת, ובעצם אם ברור שגמר בדעתו להקנות אין צריך שום מעשה הקנין כלל וכמבואר בתוס' בכורות יח: (ד"ה אקנויי), ולכן ביארנו שבקניני ממונות אין עצם מעשה הקנין פועל החלות כלל, רק הגמירות דעת הוא הפועל, ומעשה הקנין אינו אלא לגלות דעתייהו שרוצים לקנות ולהקנות, אבל בקידושין נראה ברור דבעינן "כי יקח איש אשה", ומעשה הקידושין דהיינו "וכי יקח" היא גופא הפועל חלות הקידושין ולא הגמירות דעת דוקא.

מביא ד' הגר"י ענגיל דמבאר בזה מ"ט לא מהני קידושין במלוה

ובזכרוננו שבעין זה ביאר הגאון רבי יוסף ענגיל זצ"ל בהסבר שיטת הרמב"ם, שמחלק דמהקדש במלוה אינה מקודשת, ולענין קנין בסף במכר ס"ל דמלוה קונה, ומחלק בכעין סברא שביארנו, שבקידושין צריך מעשה הקנין ולזה צריך נתינת כסף, אבל במכר שיסוד הקנין לגמירות דעת, אם לקיים המקח מסר לו מלוה יש כאן גלוי דעת שגומר בדעתו להקנות ובקניני ממונות סגי בכך, ושפיר מחלק הרמב"ם דבמכר דיסוד הקנין לגמירות דעת סגי במלוה, ובקידושין שהמעשה דנתינת הכסף גופא הוא הפועל צריך נתינת דוקא ולא מהני במלוה וא"ש, ויישבתי בזה קושיית הא"מ למה בפדיון הבן לא מהני מלוה, ולפי זה א"ש דהתם בעינן נתינה ואין יסודו לסמיכות דעת גרידא.

וכעין זה מבואר נמי בחידושי מהר"ט בפ"ק דקידושין שמיישב קושיית התוס' (יד:) שהקשו ונימא ק"ו ומה עכו"ם שאינו קונה עבד עברי בשטר קונה בכסף ישראל לא כל שכן, ויש לומר דמסתברא דלכל אחד יש קנין לעצמו וכו' ע"ש, והמהר"ט תירץ שרק גבי קניני אישות שייך למילף הקנינים בק"ו וכמבואר בריש קידושין, והיינו טעמא שעצם הקנין פועל ולכן תלוי באלימות הקנין, אבל בקנינים אי אפשר לדון בק"ו, שאין הקנין פועל רק הגמירות דעת ואינו תלוי באלימות גוף הקנין שנדון ק"ו.

מבאר לפ"ו דכיון דהגמ"ד הוא על כל הקנינים א"כ סגי בפרוטה אחת

ומעתה תתייב הערותינו לענין מכירת חמץ, דבקידושין שהכסף גופא פועל החלות, ודאי בעינן לכל קידושין פרוטה לחלות הקנין, אבל בממונות אין הקנין פועל רק הגמירות דעת וצריך הקנין רק לגלות שמרוצה בדבר, ואם בבת אחת בפסיקה חדא פוסק על חמצן של כל בני העיר והעכו"ם מרוצה לזה, שנותן פרוטה להתחלת הפרעון לכל העסק ודאי סגי, שאין הקנין גזירת הכתוב רק לגלוי דעת, ובמה שנותן פרוטה להתחלת פרעון על הכל גילה דעתו דמרוצה להמקח וסגי בכך, אבל בקידושין אפילו יש גלוי דעת שמרוצה להכל לא מהני דבעינן מעשה הקנין בפרוטה, ושפיר קפדינן שתהא שוה פרוטה לכל אחד ואחד לעיקר חלות הקידושין בכל אחד כמ"ש.

דן אי נימא כמ"ש לעיל דבעכו"ם עיקר הקנין אינו לגמ"ד רק מעשה קנין מ"מ גדר המעשה היינו גמ"ד

ונראה שאפילו נימא כמו שביארנו במק"א בגדר הקנינים בעכו"ם, שאצלו גוף הקנין העיקר, ואינו תלוי בגמירות דעת כמו בישראל ולכן מועיל מכירת חמץ אף שאין לעכו"ם גמירות דעת כראוי, היסוד לזה שאצלו בקנין דוקא מבין שנקנה וע"כ הוה בזה הקנאה, אבל בקידושין לאסור אשת איש בעינן מעשה הקידושין לכל אשה ואשה, ולא נקרא קידושין אלא בנתינת פרוטה, ושפיר בעינן פרוטה לכל אחד ואחד שחלות הקידושין בהפרוטה דוקא, אבל בממונות שהקנינים רק לגלוי דעת שהמקנה גמר דעתו סגי בפרוטה, וזהו הא דאיתא בירושלמי רפ"ה דכתובות שקונה שתי פרות בפרוטה, ובשתי נשים צריך לכל חדא פרוטה, וההסבר לדברינו שבממונות הקנין רק הוכחה שגמר דעתו ובקידושין המעשה גופא פועל וא"ש.

מבאר דתלי בגדרי שליחות אי הוה כעומד במקום המשלח או כידא אריכתא לבד

אמנם נוכל לומר טעם אחר בהא דלא צריך פרוטה לכל אחד ואחד, שכבר חקרו האחרונים בגדר שליחות מהו, אם המשלח מסר כחו לשליח והשליח גופא פועל, או הוא ידו אריכתא דמשלח והמשלח הוא הפועל, ואי נימא

דוגמה שהשליח הוא בעל המעשה, מקבל כהתחלת פרעון פרוטה להכלל וסג, והאחרונים תלו החקירה במחלוקת הרמב"ם וטור היאך הדין בעשה שליח ואחר כך נשתטה, שלרמב"ם בטלה בכך השליחות מה"ת, ולטור רק מדובר גורם דלא מהני בגירושין (עיין היטב בקצוה"ח קפ"ח ס"ק ב), ותלי בהאי חקירה אם השליח במנוי בעל המעשה שוב פועל אף בנשתטה המשלח, ואי יד אריכתא דמשלח אם נשתטה בטלה השליחות, אבל יש לומר דלכ"ע הוא בעל המעשה וא"ש מנהג שלנו במכירת חמץ, והרמב"ם פוסל מה"ת שמ"מ החלות מתייחס לשוטה וזה לא מהני וכדמוכח מגירש לאחר שלשים ונשתטה דלא מהני שהחלות כשהוא שוטה וא"ש.

מבאר דבזה תלוי מזה האחרונים לענין קנין אגב בקרקע של שליח

ובמק"א ביארתי, שאבות העולם נחלקו בהאי שאלה, שהגרע"א וחתם סופר נחלקו בקנין אגב קרקע אם השליח מקני מטלטלי דמשלח אגב קרקע שלו אי מועיל, שלדעת הגרע"א מועיל והח"ס שם חולק ע"ז, וכפי הנראה נחלקו בהאי סברא, שרע"א ס"ל שהשליח נעשה כבעל המעשה והמטלטלין דמשלח כשלו, ושפיר מקנה אותם אגב קרקע שלו והח"ס ס"ל שהוא רק כיד חמשלח, ואינו יכול להקנות המטלטלין דמשלח אגב קרקע שלו, ועיין היטב בשו"ת חתם סופר (קט"ז) שרמזו היטב שנחלקו בהאי דינא בסברא זאת ובחידושים למסכתא קידושין ביארנו עור בגדר שליחות מהו, והבאנו איבעית הגמרא (ז): בשתי בנותיך לשני בני פרוטה מהו, בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא או דלמא בתר דירהו אזלינן והא ליכא, ופירשיו בתוס' שם דבתר נותן לאו דוקא, דהא ודאי אי בתר נותן אזלינן לא מהני שהוא רק שליח ואין מכל אחד פרוטה, ובמהרי"ט תמה דלשון הגמרא מבואר בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא, הרי מבואר שאי בתר נותן אזלינן א"ש שיש שיעור פרוטה, וע"כ מפרש שאם בתר נותן אזלינן יש פרוטה, דמיירי שנתן משלו פרוטה, דמהני מדין עבד כנעני לשניהם, ובזה שפיר אמרין שאם בתר נותן אזלינן שאין צריך מכל אחד פרוטה שהוא הנותן ע"ש.

ומסברא אמינא שגם לדעת התוס' מיירי בשליח שנתן משלו מדין עבד כנעני, שאלו כל משלח נתן לשליח חצי פרוטה משלו, והוא רק שליח לא יועיל לכ"ע, שיקבל מהבעל רק חצי פרוטה, רק מיירי שהשליח נתן משלו, ומ"מ גם בנתן משלו מדין עבד כנעני מיירי שהוא שליח ובעת רש"י כאן, ודעת התוס' ששליח רק כיד חמשלח וא"כ צריך לכל אחד שיעור פרוטה, משא"כ למהרי"ט השליח נעשה תמיד כבעל המעשה והוא גופא המקדש שניהם, ולכן נותן לאב דהיינו המקבל רק פרוטה וסג, ולפוסקים שמדין עבד כנעני לא צריך שליחות א"ש בלאו הכי הפלוגתא בזה.

מבאר דתלי אי הכסף שווי או קנין

נחזור לשאלה שהבאנו אם צריך פרוטה לכל אחד ואחד, ובפשיטות יש לומר דבמכר הכסף בתור שווי ובעת הסמ"ע (ח"מ סימן ק"ץ) משא"כ בקידושין הכסף בגדר קנין, וא"כ בממונות לשווי סג בפרוטה לכולם, ובקידושין דוקא מבואר בגמרא דלא מהני, אבל בזה הגענו למבוכה אם באמת בקידושין הפרוטה לקנין דוקא ובגדר חליפין בממונות או קנין כסף גם באשה בגדר שווי, ובאבני מלואים (סימן כ"ט סק"ב) פשיטא ליה דבקידושין הכסף לשווי ומפרש כן דברי התוס' רי"ד ומוכח הכי.

ויסוד דבריו ע"פ התוס' רי"ד בקידושין (ג). דהא דאין אשה נקנית בחליפין מיירי שנתן לה סודר ונתחייב לשלם מנה דמהני במכר לא מהני לקידושין, אבל בנתן סודר לחוד ושוה פרוטה מקודשת, ומסביר באבנ"מ הסברא שבנתן סודר לחוד מועיל לשווי, אבל בנתן לקיים שיתן מנה בסודר אינו בגדר שווי ולכן לא מהני לכסף קידושין, ומוכיח נמי שבקידושין הכסף לשווי מדברי הרא"ש בפ"ק דמציעא במוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול דצריך לשלם מדינא דגרמי בפי דמים שנתן דוקא ולא בפי שווי, ומייתי ראיה מהא דאמרין דבקידושין לא מהני דלא סמכא דעתה שמא ימחול, וקשה הא צריך לשלם וא"כ לא מפסדה מידי, וע"כ משלם הדמים שנתן והיינו כאן גופה שנתקדשה דהיינו שוה פרוטה, ומשמע דקידושי אשה בגדר שויות ובשיעור פרוטה ע"ש היטב.

ויש להעיר מדברי הרשב"א בקידושין (ו): בארווח לה זימנא שמפרש דגוף הקידושין במה שנתקדשה אינה ריבית, שקידושין אינה זכייה בממונות, רק יסודה חלות דין קידושין ואיסור אשת איש, ובדברי התוס' רי"ד יש לפרש דס"ל שכסף קידושין לקנין, ולכן אם נתן סודר דהיינו לקנין מהני לקידושי כסף שיסודה בגדר קנין, רק מוסיף לפרש שאם גילתה דעתה שרצונה דוקא במנה, לא מקודשת בהכסף פרוטה לקנין, עד שתקבל המנה או מקצתה, ומהרא"ש אדרבה מוכח דכסף קנין, שאין לאשה שווי שאינה כמו שדה, וע"כ התשלומין רק מה שמרויח שלא צריך פרוטה לקידושין וא"ש.

עכ"פ נראה פשוט דהעיקר שכסף קידושין אינו בגדר שווי האשה רק לקנין, ולכן צריך פרוטה בכל אשה ואשה, משא"כ בשדה הוה לשווי ומהני תרוייהו בפרוטה, וזהו הפירוש בירושלמי (פ"ה דכתובות) שמחלק בין שדה לאשה והכוונה כמ"ש, אבל מ"מ לא יצאנו לגמרי מידי חשש כאן, שאי נימא דגדר שליחות שהוא יד המשלח, הלא הוה כאילו הרבה משלחים קנו, ואם הגוי מסר מקצת כסף לשווי לשליח ע"כ מתחלק למשלחיו, שהשליח אינו הבעל דבר להני שיטות, ולכל אחד מגיע פחות משוה פרוטה דלא מהני.

ואפילו אין לגוי כ"כ כסף, אחד מהעדים או יושבים שם יכול לתת לו בהלוואה, אז המכירה בהידור טפי ובלי שום פקפוק, אבל אפילו הגוי יתן פרוטה אחת בכל פעם מן הדין סגי, ובפרט לפי הסדר שנביא שמתחייב בפיו להנשאר, ולכן הרב מתחיל ואומר לו שיתן קצת כסף במזומן להתחלת פרעון כנהוג, ושיתחייב על הנשאר, ובזה בכסף מזומן ובחוב שתתחייב, כל המקומות שכורים לה ואגבם תקנה בקנין גמור החמץ וכל דבר שאתה קונה ע"פ השטר המכירה.

הגוי נותן להרב מקצת כסף שזהו להתחלת פרעון, ואומר שזהו

להתחלת פרעון עבור שכירות המקומות, ובכסף זה וכן בחוב שאני מתחייב לשלם הנשאר, המקומות שכורים ואגבם החמץ וכל דבר המבואר בשטר מכירה, והרב ממלא בשטר מכירה במקום חלק לזה הסכום ששילם. ואחר כך הרב אומר לו תן עוד מקצת כסף להתחלת פרעון לקנות בכסף שתתן וכן במה שאתה מתחייב לשלם הנשאר, החמץ ומניות וכל המבואר בשטר מכירה, והגוי נותן עוד פעם כסף ואומר בכסף זה וכן במה שאני מתחייב לשלם הנשאר, קנוי לי החמץ וכל המבואר בשטר מכירה, והרב ממלא ערב פסח בשטר מכירה הסכום ששילם.

בדברי האחרונים דמהני הכא מדין עבד כנעני

והאחרונים תירצו שאם הגוי נותן כסף עבור הרב ע"פ צויו הוה כותב מנה לפלוני דמקודשת מדין ערב, ומהני נמי בממונות וכמבואר בגמרא שם ובש"ע ח"מ (סימן ק"ץ), והוה כאמר לנכרי תן כסף לרב ובוזו קנוי לך דמהני, ועיין לעיל (סימן רע"א) שהסברנו דלא שייך האי סברא במכירה כללית ע"ש היטב, וגם לא מבורר שכה"ג באמת לכל אחד מתחלק ההנאה שיגיע לו שוה פרוטה כדין.

למעשה ראי להחמיר בזה ואפשר להלוות לנכרי כסף לזה

ומעתה אף שהראינו גם פנים להקל שאין צריך פרוטה לכל אחד ואחד, כדאי להחמיר ברבר, ויכולים להלוות לנכרי שיהיה לו כשיעור להתחלת פרעון ויוצאין בלי פקפוק.

התחייבות הגוי בפני עדים מהני כפיסת המעות למלוה דכה"ג מהני מדין קנין כסף

ומ"מ בסדר מכירת חמץ הבאנו שהגוי יתכוון שבמה שנתחייב בפיו לפני עדים וחל התחייבות להנשאר ובודאי יש שיעור, והוה נמי קנין כסף, דחוב מהני ככסף ממש להרבה פוסקים, ולכן אף שאין שיעור פרוטה לכל אחד סומך דבחווב יש שיעור וא"ש, ועיין היטב מה שביארנו בסדר מכירת חמץ (ואי הגוי לא מתחייב להדיא לפני עדים בפיו, ההתחייבות חל במכירה דוקא שלא חל דבעינן פרוטה לכל אחד, ובשטר לא נתחייב שצריך משל מקנה, עיין קצוה"ח ונתה"מ סימן קצ"א, אבל באמר לפני עדים שנתחייב להנשאר, ובהתחייבות זו יחול הקנין, מהני שבהתחייבות לא צריך קנין וכמבואר בש"ע ח"מ סימן מ, וא"ש דברינו בסדר מכירת חמץ שדקדקנו למעבד כה"ג ע"ש היטב).

בדברי הפסקי הלכות דבממונות לא בעי פרוטה לכל אחר ומהני פרוטה אחת לכל הפסיקה ורק באישות בעי פרוטה

ובספר פסקי הלכות (פ"ג דאישות ה"י) להגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל (מקרלין), פשיטא ליה שבממונות לא צריך לכל אחד פרוטה, שדוקא באישות צריך לכל אישות פרוטה דוקא, אבל בממונות לפסיקה אחת מועיל קנין אחד, ולכן בשותפין אחד מוכר בק"ס ומועיל לשניהם, שהעיקר בממונות הגמירות דעת, ולכן מועיל פעולה אחת להרבה אנשים כפרוטה, ומייתי מירושלמי פ"ה דכתובות ה"א "ומה בין אין אדם קונה קרקע וכמה מטלטלין בשוה פרוטה שכן אדם קונה שתי קרקעות בשוה פרוטה, ואין אדם קונה שתי נשין בשוה פרוטה", ומוכח כסברתו דמועיל בפרוטה אחת ע"ש, ונראה לחלק דהתם שאני שיש שתי קניות משא"כ כאן שהקנין הוא לשני אנשים, תלוי בגדר שליחות אם השליח פועל, או דהמשלח פועל על ידו ואכמ"ל. [מו"ז סימן מג - ח"ד רעח]

ועכשיו הרב אומר לו מאחר ששכרת המקומות, תקנה המונח שם בקנין חצר, והרב מבקש מהגוי למסור לו כובע שלו או מטפחתו לקנות בכך החמץ וכל הנקנה לו בשטר מכירה, הרב אוחז בבגד ואומר לו בזה נקנה לך הכל, והרב אומר להגוי שבזה נגמר המקח, ושוב אומר הרב להגוי אצל סוחרים נהוג בגמר מקח לתת יד זה לזה לגמר המקח ונותנין זה לזה יד.

ועכשיו הרב אומר לו שבהודאתי עכשיו לפני עדים ובחתימתי בשם מורשי, הודאה גמורה שהכל הושכר ונמכר לך וזהו ג"כ קנין "אודיתא".

ושוב הרב לוקח ההרשאות ומחכרות שכולם קשורים דבוקים או תפורים יחד ומחבר לכל זה השטר מכירה בנייר דבק וכדומה וחותם ואומר לגוי לחתום, הגוי חותם והרב אומר לו הנני מוסר לך כל אלו (הרשאות, מחכרות עם הפרטים, ושטר מכירה) ובזה נקנה לך הכל ונגמר המקח ומוסר לו כהנ"ל.

אמנם מנהג הסוחרים שבעסק רציני יש לכל אחד העתק מהשטר, ולכן כדאי שלרב עוד העתק חתום מהשטר מכירה, ואומר לגוי שיישאר גם לי העתק מכל העסק, והרב חותם על ההעתק וכן הגוי, והגוי מוסרו לו, ועכשיו מבקש הרב מהעדים לחתום בשטר גופא למטה בשני ההעתקים, או בשטר אחד, שהכל נמכר והושכר כדין, וחותמים ומוסרים אחד להרב ואחד להגוי והרב אומר לגוי גמרנו בזה הכל, ומעכשיו תדע שהמכירה בתוקף והכל

שלך, ומ"מ אם ירצה יכול גם אז לומר לגוי היות שהטרחתי לך בכל מיני טירחות לבוא כ"כ מוקדם ושאר מיני טירחות, אני משלם לך כשכר טירחא לזה כך וכך, וכן יכול לומר לו שבמוצאי פסח תבוא ונראה היאך הענינים.

ודע שבשטר מכירה זה צריכים למלאות בג' מקומות חוץ משם הקונה.

א ראשית לפני שמשכיר המקומות ממלא הסכום שהגוי משלם במזומן [וראוי שתהא שוה פרוטה לכל אחד מהמרשים] עיין בדברינו במוע"ז ח"ד סימן רע"ח ומסביר קודם לגוי שבזה המקומות מושכרים לו ואגבן כל החמץ מכור לו לחלוטין רק שאר התשלומין לשכירות ולקנין זקף עליו כחוב ונותן הכסף שבמזומן לעכ"ם.

ב רושם הסכום שמשלם לחמץ ומניות ומשלם עבור החמץ ומניות וממלא ואז אומר לו הרב תקנה החמץ בקנין חצר והגוי משיב שקונה בחצר הגוי נותן סודר לרב ואומר בזה אני רוצה לקנות החמץ ומניות קנין סודר והמוכר אומר גמרנו ושנינו מודים לפני עדים שהכל שלך קנין אודיתא, אח"כ אומר ניתן יד שזה סימן שהכל נגמר בסדר ובהסכמת שנינו [קנין סיטומתא] שניהם חותמין והרב נותן לקונה בפני העדים קנין שטר והגוי אומר לרב הנה לך גם כן העתק השטר כמוהו חתום.

ג הרב אומר לשני העדים כעת נחתום בשטר נפרד שנינו והעדים בשפה המדוברת שזה נגמר ונעשה ברצון טוב ומבינים הכל וחותמין כולם.

הרב מודיע לשלשה שנים מהם העדים שאם המכירה לא חל באיזה פרט אז החמץ הפקר כפי המבואר בשטר הרשאה ומכירה דבמקום שלא חל אז יהיה הפקר עכשיו לפני זמן איסורו בהסכמת ושליחות המרשים.

סוף זמן מכירת חמץ

ח"ד סימן צו

סוף זמן מכירת חמץ לצאת לכל השיטות

בענין סוף זמן מכירת חמץ, הנה נהגו בארץ ישראל לתפוס כזמן המג"א דלשיטתו יוצא סוף זמן מכירת חמץ מוקדם יותר. ואף שבשאר ענינים אפילו לענין ק"ש דאורייתא נהגו להקל כזמן הגר"א, מ"מ לענין מכירת חמץ נהגו כולם בזמן המוקדם כמג"א. והטעם י"ל כאן שנוגע לל"ת דבל יראה דאורייתא, ואף דאיסור דשעה ששית אינו אלא מדרבנן, מ"מ כיון דאינו יכול למכור בזמן זה, ומטעם שרבנן הפקיעו את בעלותו נמצא עובר מה"ת בכל יראה בכל רגע, וע"כ החמירו בענין זה.

ולע"ד נראה עוד טעם בזה, דשאני ק"ש שתלוי בכל יחיד ויחיד, ואף שרבים מקילים כהגר"א, מ"מ כל יחיד יכול להחמיר לעצמו כמ"א. אבל במכירת חמץ שהרב מוכר את החמץ של כל בני העיר כחדא, חייב הרב לדאוג שהמכירה תיעשה לכל הדיעות, כדי שאף אחד מהם לא ייכשל כפי מנהגו. דוגמא לדבר מקוה נוהגים

לבנות לפי כל החומרות, וה"ט כיון שנבנה לשימוש הרבים יש לעשות לדעת כולם ושלא ייכשל חלילה אף אחד.

מעשה, הן אמת שע"פ ה"לוח" המקובל בארץ ישראל זמן ק"ש מחשבים לפי השעות מעמוד השחר עד צאת כל הכוכבים, וכשיטה זו פירסם הגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל בלוח שלו זמן סוף מכירת חמץ שהיא בסוף ד' שעות, אבל רבים חולקים על עיקר שיטתו ומחמירים גם לענין ק"ש, ולדעתם מחשבינן יום מעמוד השחר (שהוא שעה וחצי זמניות לפני הנץ) עד השקיעה או עד צאת ג' כוכבים, וזהו כעשרים מינוט לפחות לפני הזמן המפורסם כסוף זמן ק"ש.

ובחישוב זה פסק רבינו הקדוש רבי נתן אדלר זצ"ל (עיין ספר דברי יוסף בשמו), בן איש חי (שנה א' פרשת ויקהל) והרז"ה (שחכמי דורו בראשם הנו"ב קילסוהו) וכן נראה שיטת א"ז התבוס"ש בחידושי בכור שור לאגדות ברכות (ג). וכן סבר הגר"מ טוקצינסקי זצ"ל ופירסם כן בלוחות עד שנת תרפ"ה, וכותב שהסכימו לו הגה"ק הגרי"ל דיסקין זצ"ל והגרש"ס זצ"ל, רק

אח"כ חזר בו, ומאז מפרסם מדי שנה כשיטתו החדשה שמחשבינן מעה"ש עד צאת כל הכוכבים שלדבריו הגר"ש סלנט זצ"ל הסכים לו, אבל הספרדים החרדים נוהגין כשיטת הבן איש חי, וכן נזהרים חסידי "שומרי אמונים", ועוד כמה יחידים מהדרין. וכן העידו שנהגו הגרא"ז מלצר זצ"ל והגרא"מ שך זצ"ל.

אמנם רוב הרבנים מאחרים למכור החמץ בע"פ עד זמן האחרון, וטעמם שמא יצטרף עוד אחד, שלא הספיק למכור עדיין, וכן נהגו בעדה החרדית בעיה"ק, ומצוי טובא שלפי שיטה הנ"ל כבר עבר הזמן ולא חל המכירה, ואף דלא ס"ל הכי, מ"מ במכירת חמץ צריכים להקדים יותר מעשרים מינוט מזמן שפורסם, וכדאי הוא איסור בל יראה החמור שעוברין עליו בכל רגע לצאת ידי כל השיטות וכמ"ש.

ביאור הדברים. דאף דבעלמא קי"ל ספיקא דרבנן לקולא ולפ"ז היה צריך להתיר לחכות ולמכור בזמן השני, אכן העלו האחרונים (עי' קונטרס הספקות כלל א' אות ח' ושו"ת חמד"ש סי' א' ב') דאפילו דלגבי ספיקא דממונא דהדין הוא המע"ה, מ"מ לענין מצוה חוששין, דשמא כלפי שמיא גליא שאינו שלו וממילא אינו יוצא יד"ח מצות אתרוג, ויש לו חזקת ממון, וכן נהגו המדקדקין. ובאמת נראה דאפילו נימא דבאתרוג יוצאין ה"ט מאחר ולמעשה הוא שלו ויכול לאוכלו מיקרי שפיר "לכם". אבל בנ"ד דמטעם ספק דרבנן לקולא אתינן עלה, אין זה מכריע את הספק, אלא אדרבה

ראוי להחמיר לכתחילה, [עיין בפר"ח כללי ס"ס דין ד' ובמג"א סי' י' ס"ק י"א] וע"כ לענין איסור יש לחשוש לחומרא, וביותר הכא דהוא ספיקא דדינא ולא במציאות, ויש לחשוש שמא כלפי שמיא גליא שהפקר, שחז"ל הפקירו איסורי הנאה דידהו, כדמשמע מהא דאמרינן בגמרא פסחים ז. כיון דאיסורא דרבנן עליה לאו ברשותיה קאי ופירש רש"י אינו שלו, הרי שבשעה ששית אינו שלו, ולא חלה המכירה ועובר מה"ת, וראוי לחשוש שאיסור הנאה דרבנן מועיל לדאורייתא שהפקר בית דין הפקר לכ"ע דאורייתא וכמ"ש.

[ומש"ב רש"י (שם ד"ה אפילו) דקידושין] אינן חלין משום דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו, כבר תמהו דבלא"ה הא אסור בהנאה ולא בר דמים הוא ואינה מקודשת, וצ"ע. ומה שתמה ב"פרי יצחק" (ח"ב סימן ט"ו) אי בשעה ששית הפקר היאך משכחת בל יראה בחצות, הלוא לדעת הרבה פוסקים הפקר ב"ד הפקר מהני רק להפקיר ולא להקנות, וצ"ל שמעיקרא הפקירו לשעה לבד שלא רצו לעקור איסור תורה דבל יראה ודוקא בששית גופא הפקירו, אבל לאחמ"כ שוב זוכה ועובר בבל יראה].

לפיכך נלע"ד דיש להקדים זמן מכירת חמץ כעשרים דקות קודם זמן המפורסם בלוחות, לסוף היתר הנאה, שבדבר ששייך לציבור צריך שיהא מהודר וכשר לכל הדיעות, כדמצינו במקואות וכו"ל, וכן במכירת חמץ כשמקדימין

כדברינו יוצאין לכל השיטות והעדות וכו"ש.
 וכמ"ש.
 עיין שם.



ח"ו סימן קב ג'

אם להקדים זמן המכירה י"ח דקות קודם זמן מג"א

בהנהגת הגר"ד בהר"ן להכריז דהנהגים כלוח אר"י
 נכשלים באיסור חמץ דהזמן מוקדם בי"ח מינוט

ראיתי מובא בהנהגות הגה"צ הגר"ד
 בהר"ן זצ"ל שבכל שנה היה
 מכריז בביהכ"נ שהנהגים כלוח א"י
 נכשלים באיסור אכילת חמץ, כיון שזמן
 מג"א הוא מוקדם בי"ח דקות מזמן מג"א
 המופיע בלוח. ובמק"א (ח"ד סי' צ"ו) הערתי
 שרוב הרבנים מאחרים למכור החמץ
 (וטעמם כדי שיוכלו להצטרף עוד אנשים שעדיין
 לא הספיקו למכור החמץ) עד סמוך לסוף זמן
 שמותר ליהנות מחמץ כפי שיטת המג"א
 ע"פ "לוח ארץ ישראל" (וכן נהוג בעדה
 החרדית). אבל לענ"ד כדאי לצאת ידי כל

דן דכיון דמדינא יכול לסמוך על הפוסקים
 המקילים א"כ מהפ מדינא מכירת החמץ בשעה זו

אמנם יש לפלפל דשאני מכירת חמץ,
 שבזה אי"צ להחמיר להקדים הזמן
 בח"י דקות מהזמן של הלוח. דלענין מכירת
 חמץ תליא בבעלות, והיינו שא"א למוכרו
 מזמן שהחמץ נאסר בהנאה, שאז הוי
 כעפרא ופקעה בעלותו ותו אינו יכול
 למוכרו. וא"כ יש לפלפל דאף אם נחשוש
 להשיטה שמקדימין זמן האיסור הנאה
 מחמץ בח"י דקות מהלוח, מ"מ כיון
 דמדינא רשאים לסמוך להקל כאותם
 השיטות שעדיין לא הגיע זמן איסורי הנאה,
 א"כ אף אם חושש שכבר הגיע זמן
 איסור"נ מחמץ, מ"מ כיון שבפועל החמץ
 ראוי לאחרים שמקילין לסמוך שעדיין לא
 הגיע זמן איסור"נ, על כן לכו"ע א"א לומר
 דהחמץ כעפרא ופקעה בעלותו.

שטר מכירה המבואר

אני החתום מטה הרב משה שטרנבוך שגר..... מוכר בזה בין חמץ שלי הנמצא במקומות ובדירה כפי שפירטתי בשטר הרשאה ובין המפורט בהרשאות מכל האנשים או נשים או חברות וכו' כפי הנקובים בשמותיהם בשטר הרשאה דבוק או מצורף באיזה צורה לשטר מכירה זאתי[וכן חברות ואנשים מחו"ל דשלחו אותי למכור חמצם] כי.

אותם דחתמו על שטר מכירה אצל שלוחי ואין השטר תח"י ויכול ליקח השטרות משלוחי למכור חמץ כפי הכתובת.... וכן אנשים המאחרים למכור חמצם ויבואו למכור לפני זמן האיסורכח.

אשר הרשו לי להשכיר ולמכור עבורם או שולחם או שותפם או חברה שהם נציגם

להחתים הבע"ב על גוף שטר ההרשאה

כו.

אוהרה לרב להחתים את הבע"ב על גבי גוף שטר ההרשאה ולא על נייר בעלמא דבזה אינו מוכח על מה קאי החתימה

נהגו בהרבה מקומות שהרב או בא כחו מוסר לכל הבא אצלו למכור חמצו נייר חלק לחתום שמו והוא חותם וסגי, ומצוי שחותם בעמוד נייר חלק שאינו דבוק לחבירו כלל ובתוכו רק חתימות לבד ואין רמז בנייר גופא על מה קאי חתימתו, וכה"ג לכאורה נראה שאינו מועיל כשטר הרשאה שאינו מוכח מתוכו על מה חותם, ובעצם יכולים ליקח החתימות אחר כך לאיזה ענין שרוצים, ולדעת המקו"ח חתימת השליח דהיינו הרב מהני רק בצירוף שטר הרשאה כדין, וא"כ כשמוסר הניירות להגוי עם החתימות לחוד מנלן דמועיל, והלוא אינו שטר הרשאה כהלכה שאינו מוכח על מה קאי החתימות, ואף אם הרב צירף בשעת מכירה עדי מסירה ואז אינו צריך מוכח מתוכו, נראה דהיינו לענין שני יוסף בן שמעון הדריים בעיר אחת דאינו מוכח מהשטר, ומ"מ כיון שעדי מסירה מכירין למי הכוונה סגי, אבל כאן עדי מסירה גופא לא ראו החתימות מי ועל מה חתמו והתחייבו וע"כ אין כאן שטר הרשאה כדין, ובפרט אם בענין שטר מכירה והרשאה שיועיל מדינא דמלכותא כה"ג ודאי לא סגי.

ונכון לתקן הדבר ולהכין מחברת או ניירות דבוקות וכדומה באופן שכל העמודים קשורים, ובעמוד ראשון או גם שני מנוסח ההרשאה, ומיד למטה בעמוד שם מתחיל החתימות, וממשיך עמוד אחר עמוד וכה"ג כיון שדבוקים כראוי ומוכח על מה קאי החתימות שפיר חל ההרשאה דמוכח מתוכו, אבל ניירות בעלמא עם חתימות לבד בלי שום קשר הדוק עם גוף ההרשאה או מכירה שיכולים בניקל להשתמש לדבר אחר, ראוי לפקפק מאד אם שרי כה"ג ודין שטר הרשאה עלה וצ"ב, ונראה דנכון להחמיר בדבר כהנ"ל. [מו"ז סימן לו - רסט ב']

כו. לציון בשטר דמוכרים לו גם חמץ בחו"ל

צריך להזכיר להדיא בשטר מכירה דמוכרים לו גם חמץ בחו"ל דאינו מעלה על דעתו דמוכרים לו גם מחו"ל

רבים מתושבי חוץ לארץ באים כאן לפסח וחייבין למכור כאן את חמצם הנמצא שם, שכשמגיע זמן חצות כאן ועוברים בבל יראה לא נמכר עוד שם, וצריך להזכיר להדיא בשטר מכירה שלא רק מקומות רחוקים שמשמעותו בריחוק מירושלם או בני ברק, אלא לציון בפירוש שכולל חו"ל, שהגוי הקונה אינו עולה על דעתו שקונה ושוכר בחו"ל, ולכן נהגו לציון כן בשטר המכירה. [מתוך ח"ה סימן קז ו']

כח. בענין המאחרים למסור שטרי הרשאה אחר שהבד"ץ עשו מכירת חמץ

בעדה החרדית מצוי דאחר דגמרו כל הקנינים עם הנכרי באים עוד אנשים וע"כ מודיעים כן לנכרי

נהגו במכירת חמץ של העדה החרדית, מצוי שלאחר שכבר גמרו לעשות כל הקנינים עם הגוי, באים עוד אנשים לחתום על שטרי הרשאה למכור חמצם, ולכן אנו נוהגין להודיע לגוי שיש אנשים שעדיין לא חתמו ומסרו לנו שטר הרשאה שלהם ויבואו אח"כ, ושידע שהקנינים שאנו עושים עכשיו על מכירת החמץ, הוא גם על שטרי הרשאה שיגיעו אח"כ. ועיין בשו"ת אבן ישראל (ח"ט סי' ל"ד) לידידי הראב"ד הגאון הגדול רי"י פישר זצ"ל, שכתב

כל מיני חמץ [או כל שותפויות שיש להם בעסק שיש עליו חשש חמץ כ"ט] או תערובות

דליכא בזה שום חשש, דשפיר מהני מדין זכייה, ועי"ש שהוכיח שכ"ה דמועיל מכירת חמץ מדין זכייה.

בכה"ג דלא ידעו איכא חסרון מדין ברירה דלא ידע מי יבוא אח"כ

אמנם לכאורה נראה דיש לחשוש דבכה"ג איכא חסרון ברירה, דהא בשעת המכירה לא ידוע מי יבוא אח"כ, ומיהו לפמש"כ הר"ן והנמ"י בדין שטר שכתוב בו שמתחייב לכל מי שהוציא, אין בזה חסרון ברירה מכיון דלא שייך חסרון ברירה אלא במילתא שאין יכול לחול לשניהם, אבל הכא דיכול לחול השעבוד לכל העולם בזה אחר זה, אז אין חסרון ברירה, עיין קצוה"ח סי' ס"א, וא"כ לפי"ז ה"נ הכא שיכול להיות המכירה לכל העולם, שכ"א יכול למסור שטרי הרשאה ויקנו ממנו, ליכא חסרון ברירה. וביותר דבמכירת חמץ העדה החרדית עושין שהקנין לא יחול אלא סמוך לזמן איסורו, ואז כבר נמסר כל שטרי הרשאה, וכבר כתבו המהרי"ט והשאגת אריה ועוד, שאם בשעת חלות הקנין כבר מבורר החלות, לכונ"ע אין חסרון ברירה.

לבר מחשש ברירה יש חשש דליכא גמ"ד לנכרי לקנות דברים דאין ידועים לו

אבל לענ"ד יש לפקפק, דכיון שבשעת מעשה המכירה אין הבי"ד והגוי יכולים לידע עבור מי הם מוכרים, ליכא סמיכות דעת [וכעין מכירת דבר שאינו מסוים (והיינו שאין הלוקח יודע איזה חפץ קונה) דהדין בזה דאמרינן דלא סמכה דעתו ולא חייל המקח, וכמ"ש בשו"ע חו"מ סי' ר"ט]. [אמנם עדיף מעובדא דלעיל שלא בא למכור חמץ כלל ורוצה לסמוך על מכירת הרב עבור כל מי ששכח, דבזה שאין הרב יודע כלל שיש מי ששכח, ודאי יש כאן חסרון גמירות דעת, אבל הכא כיון שהרב והגוי יודעים שמידי שנה בשנה מצוי שיש שאיחרו ועדיין לא חתמו על שטר הרשאה, ובאים אחר המכירה לחתום ולמסור לנו שטר הרשאה, י"ל דסמכה דעתם למכור עבורם, ומ"מ עדיין נמי בזה יש לחשוש לחסרון גמירות דעת, ולא מצינו שבכה"ג מועיל מדין תורה], וכ"ש דבדינא דמלכותא ודאי אין כאן גמירות דעת שצריך למכירה, ולא חייל המכירה בדיניהם, ולכתחילה אנו משתדלים שתחול המכירה גם לפי חוקיהם, ועי"כ אני מוחה בכל תוקף על האנשים ההם. (אמנם בדיעבד אין לאסור למכור לאחר הפסח, אלא למי ששכח למכור חמץ כלל וכלל, ורוצה לסמוך על מה שאנו מוכרים מדין זכיה גם עבור אלו ששוכחים לגמרי למכור חמץ, שבזה דעתי שיש לאסור עכ"פ לישראל לאחר הפסח וכנ"ל).

כה"ג דעדיין לא בא ליד הרב חסר נמי בקנין אודיתא

[ועוד שאחד מן הקנינים שעושים עם הגוי הוא קנין אודיתא, והיינו שהרב מודה לגוי שהחמץ שלו, ואפשר שלא מועיל כל זמן שלא מבורר אצל הרב על חמץ של מי מודה, וכמו שלא מועיל אודיתא על דבר שלא בא לעולם].

יש להזהיר בכל תוקף להביא כל השטרי הרשאה לב"ד לפני המוכיאן ואקדמולוגיאלהם וזמנה ממוכרתה"ש אצל הרבנים הרי

ואני גם מזהיר בתוקף שאפי' אם חתמו על השטרי הרשאה אצל הרבנים המוכרים חמץ מטעם הבד"ץ קודם הזמן שהבד"ץ מוכרים לגוי, מ"מ צריכים הרבנים לזהר מאוד שביאו שטרי הרשאה שבידם ליד הבד"ץ קודם המכירה, כדי שימסרום לגוי בשעת המכירה, דאף שהבד"ץ מודיעים לגוי שיש לנו גם שטרי הרשאה שחתמו לנו, ועדיין לא הגיע לידנו, ואנו מוכרים לך החמץ הרשום באותם שטרות, ובזה לכא' ליתא לחששות שחששנו בכה"ג שחותם על שטר הרשאה אחר המכירה, דבנ"ד כיון דבשעת המכירה כבר חתם על שטר הרשאה, ורק שלא בא השטר הרשאה ליד הגוי, א"כ כמו שיודעים הבי"ד והגוי שמוכרים חמץ של אותם הרשומים בשטרי הרשאה שכבר באו ליד הבד"ץ, כן ידוע להם שמוכרים וקונים חמץ של אותם הרשומים בשטרות שעדיין לא באו ליד בי"ד.

וכמו"כ לא שייך כאן כלל חשש ברירה, שהרי כבר בשעת מעשה המכירה מבורר שהחמץ שמוכרים שהוא החמץ שרשום בשטרי הרשאה שחתמו לנו.

אבל עדיין יש לפקפק, דמאחר שאין בדעת הגוי לילך לחזר אצל הרבנים אם נשאר אצלם שטרי הרשאה, הרי אינו יכול לידע מי הם האנשים שחתמו לנו שטר הרשאה ולא הגיע לידנו, ועי"כ לא סמכה דעתו בשעת המכירה לקנות חמץ של אותם אנשים שרשמו שטרי הרשאה, ולא סמכה דעתו אלא על אותם הרשומים בשטרי הרשאה שנמסרו לידו.

ומצוי רבנים שמתרשלים ומאחרים להביא השטרי הרשאה שבידם עד אחר מכירת הבד"ץ לגוי וצריך להזהירם על כך. [ח"ו סימן קד]

חמץ בין אוכלין או משקין הנמצא ברשותם [וכן כלים הנמצא בהם חמץ] לא להוסיף: כל דבר שיבוא לידי חימוץ לא או אפילו של נכרי שיש להם עליו אחריות אפילו מפשיעה לבד בדיני ישראל או לפי המקובל במדינה כאן לקבל אחריות שמתחייבים לפי חוקי המדינה או עירייה אפילו על פשיעה לבד או נמצא אצלם בפקדון או משכנתא כהנ"ל וכן אם חמץ שלהם או באחריותם כהנ"ל נמצא אצל יהודי שחייבים לפי דיני ישראל או אפילו לפי חוקי המדינה או עירייה אפילו על פשיעה כהנ"ל ונמצא בכל מקום שהוא וגם הנמצא במחסנים ספינות רכבות ואוירונים וכדומה וכן הנשלח להם ונמצא במקומות אלו.

וכן הרשו אותי להשכיר דירות חדרים חניות מגרשים מחסנים מרתפים גוזזטראות עליות ארונות משרדים אוצרות או בורות כולם או מקצתם וכן שקים או כלים כשנמצא באחד מהם חמץ או תערובות חמץ כפי שנבאר להלן בשטר מכירה זאת או ארונות ומקומות בארון כפי המצויין בשטר הרשאה אף שאין בהם חמץ בין במדינה זאת או במדינה אחרת אפילו מעבר לים וכן להשכיר רפתות מלונה לכלבים ושאר בע"ח וכדומה.

ואפילו חדרים או מקומות בחצר או בבית המיוחדים לנכרי או נכרית משרת או משרתת ולא הושכר להם הורשיתי בזה להשכירם ואני משכיר למר..... שגר..... כל מקומות הנ"ל שנמצא בהם חמץ או תערובות חמץ מעכשיו לאחד עשר ימים והיינו כל המקומות כפי מה שמציינים בשטר הרשאה ואני מוסיף מכח זכותי כפי המבואר בשטר הרשאה שמושכר לו עוד כל מקום בעולם שנמצא שמה חמץ בין ממני שאני משכיר ומוכר גם שלי בשטר מכירה זאת וכמבואר בשטר הרשאה או ממרשי.

להוסיף בשטר או כל שותפות שיש לי בעסק שיש עליו איסור חמץ

כט.

ראוי לסתום לכתוב בשטר מכירת חמץ שמוכרים גם את המניות שבזכיה בהם חשש חמץ, דמצוי שיש לו מניות בבית חרושת וממילא הוא שותף בחמץ, או שסוחרים בדברים עם חמץ, או שיש לפועלים מסעדה עם חמץ והם הבעלים, ולכן כל מי שיש לו מניות (שרס) יפרט אותן בשטר מכירה. ונתעוררתי דלכאורה אפילו אדם שאין לו מניות אבל רגיל להפקיד כספים בבאנק עם היתר עיסקה, ובה הלוא הסכימו שהוא שותף לכל עסקיהם המובחרים, ולפעמים יש בזה חמץ והוא נעשה שותף על ידי שטר עיסקה שמסרו לו שותפות בעסקיהם המובחרים, ולכן השנה הוספתי וכתבתי בשטר הרשאה ומכירה שמוכר המניות "או כל שותפות שיש לו בעסק שיש עליו איסור חמץ", לצאת מכל חשש. [מתוך ח"ג סימן קיח ד']

להוסיף וכן כלים שנמצא בהם החמץ מושכרים לנכרי

ל.

ה] כדאי לכתוב בשטר הרשאה ובשטר מכירה שמשכיר כל מקום שנמצא בו חמץ, "וכן כלים שנמצא בהם החמץ מושכרים לנכרי", ד"א דכליו של אדם בכל מקום קונין לו כחצרו, והנה כאן חמץ שעוברין עליו מונח בחצרו, והוי בכליו, ע"כ משכיר נמי הכלים, ואף שבדאי אין דעתו לזכות בו שהרי מחמת כן מוכרו, מ"מ לרווחא דמלתא יש לפרש כן בשטר המכירה וא"ש טפי. [שם]

לא לציין כל דבר שיבוא לידי חימוץ

לא.

עוד כתוב שם "מוכר כל דבר שיבוא לידי חימוץ" - ד"ז לא נמצא בשטרי מכירה, והטעם דא"כ יש לחשוש שהקמח שיאפו ממנו מצות בע"פ יהא שייך לנכרי ונמצא דאינו לכם, שהרי מעט ממנו מתחמץ ונמצא הקמח בכלל המכירה, ורב אחד לבדו נהג כן, ולמה לנו למוכרו בשעה שאין לזה יסוד, וגם יש בזה חשש הפסד בקיום מצות מצה כמ"ש שמעט מתחמץ באפיה. [שם].

מושכר לו בזה הקרקע או אדמה או מקום לבד בשיעור אמה אפילו בארונות וכדומה שנמצא בהם חמץ בשיעור אמה ואגבו החמץ או כל הארונות אם מפורט כן בשטר הרשאה, וזכותי לבצע השכירות ומכירה שמינו אותי לשלוחם וכמבואר בשטר הרשאה.

ומכח זה שנינו מאשרים בזה שכל סוגי חמץ ותערובות שיש למורשה הרב..... או מרשיו בין ידוע להם או אינו ידוע שנמצא בכל מקום שהוא הכל זוכה בזה הקונה שמכונה מעכשיו בשטר מכירה זאת "הקונה" וזוכה בכל חמץ או תערובות חמץ וכדומה שיש לכל אחד שלו או של אחר או באחריות כהנ"ל הנמצא בביתם או בגבולם או במקום אחר או בדרך להם הכל לפי המבואר בשטר הרשאה ומכירה זאת זוכה מיד ביי"ג ניסן תש..... לב עם הקנינים שנעשו ובחתימת שטר זה.

והוסכם בינינו שהמחיר עבור שכירות המקומות וכן קניית החמץ יושם ע"פ מומחין שיקבעו אך ורק על ידי הרב משה שטרנבוך או ב"כ שהוא הנציג של המוכרים ומשכירים והם יקבעו אחרי מדידה ומשקל.

ועד סוף שעה חמישית בערב פסח תש.... הקונה בעצמו יכול למדוד ולשקול ואם עד אז לא עשה כן המומחין לבד ימדדו וישקלו והם יקבעו המחיר כבשעת המכירה בשוק הסיטונאי למי שמשלם במזומנים אבל ינכו כאן לטובת הקונה ארבע אחוז למאה ל"ג. [ונשתונו עם הקונה שאיזה חמץ שישלם עליו נפחות לו שני אחוזים למאה מהסך שיעלה אותו החמץ אחר המדידה והמשקל"לד]

ובמקום שאינו ידוע או קשה למומחין לקבוע המדה או משקל או מחיר אז המומחין של הרב שטרנבוך יקבעו התשלומין בזה לפי ראות עיניהם והקונה מצהיר מרצונו הטוב

לב. אם כותבים שעה ראה להלן להקדים עשר דקות קודם זמן האיסור וראה בזה להלן בסימנים בהרחבה ובסוף השטר מה דהבאנו בזה.

חשבון השעות

לציין בשטר מכירה להדיה דהשעות מעמוד השחר

בענין שעה חמישית ושישית בערב פסח, אף לאלו שנוהגין בעלמא לחשוב השעות מנץ עד שקיעה, בערב פסח כמדומני שמקובל בכל בית ישראל להחמיר שהשעות מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, וכנראה זהו חומרא שהחמירו ע"ע באסור חמץ בפסח, ומ"מ לרווחא דמלתא ציינתי בשטר מכירה שהמכירה בשעה חמישית מהשעות מעמוד השחר דוקא שיבואר הכל בלי פקפוק. (מתוך מו"ז סימן צח - ח"ד רפז)

לג. לא לציין דקובע המחיר כפי מומחין לבד רק מוזיל מעט דלא ליהוי כהערמה

בנוסח שלו קובע את המחיר לחמץ כפי שיקבעו המומחין, ובשו"ע (סי' תמ"ח ס"ג) מפורש במחבר שקונה בדבר מועט שאז אינו ניכר הערמה כ"כ, ונהגו לפחות מהמחיר ולציין שמקבל הנחה שנים או שלשה אחוז, ומאד הקפיד ע"ז הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל שכיון שמרויח שנים או שלשה אחוז בשבוע דפסח לא ניכר כ"כ כהערמה, ובנוסח זה שכתב הרי דורש את שווי. [מתוך ח"ה סימן קז אות ב']

לד. נוסח שטר מכירת חמץ של בד"צ העדה"ח כתוב בזה"ל "ונשתונו עם הקונה לפחות שני אחוזים (פראצענט) למאה מהסך שיעלה בעד כל החמץ כפי המדידה והמשקל", ומקור הדבר עפ"ימש"כ הגר"ח מוולאזין זצ"ל שכדי למעט בהערמה של מכירת חמץ יש למוכרו בזול שאז המכירה היא זכות לנכרי, ואינו ניכר כ"כ כהערמה (ובשטר מכירת חמץ שעשיתי בדרא"פ כתבתי שמנכים 4 אחוז שאז המכירה הוא זכיה גמורה לנכרי).

שיש למוכרים נאמנות גמורה אפילו בלי שבועה וסומך עליהם מה קנה בשטר מכירה זאת והמדידה או משקל וקביעות המחיר אינם מעכבין המכירה שחל מיד בקנינים שנעשו בכל אופן.

והקונה נתחייב לפי החוזה והוסכם שאין למוכרים שום אחריות כלל או חיובי שמירה על החמץ אפילו מפשיעה להמעת המכירה וכל האחריות אפילו דאונסין היא על הקונה לבד והקונה צריך לשלם כל התשלומין מיד כשימכור אפילו תוך הפסח או אם לא ימכור ישלם במזומנים יום או יומיים אחרי כלות חג הפסח ואם ירצו המוכרים רשאים לקבל אחר הפסח כתשלומין להחוב את החמץ גופא אבל אופני התשלומין הם התחייבות מצד הקונה אבל אינם מעכבין המכירה גופא שחלה בכל אופן בקנינים שנעשו והקונה מצהיר שאפילו אם המפתחות נשארו ביד המשכיר השוכר והקונה נתחייב כפי החוזה.

והמוכרים ומשכירים מוסרים רשות להקונה או שוכר לקבל המפתחות בכל עת שירצה [ובשטר ההרשאה מפורט מקום המפתח ל'].

ונתעוררתי דיש לטעון שזכותו של הנכרי לדרוש הנחה של שני אחוז, רק אם משלם בעד כל החמץ שמכרו לו, וכן משמע הלשון בשטר מהסך שיעלה בעד "כל" החמץ, אבל אם ירצה ליקח מקצתו ולשלם רק על מקצת מהחמץ לא יוכל לקבל ההנחה של שני אחוז, וא"כ לא הרווחנו בהנחה זו שהמכירה תהיה זכות לנכרי ויחפוץ בכך, שהרי הנכרי לא יקבל ההנחה רק אחר שישלם בעד כל החמץ, שזה דבר רחוק שיהיה בידו לשלם עבור כל החמץ שמוכרים לו. ולכן לדעתי יש לשנות הנוסח בשטר ולכתוב "ונשתונו עם הקונה שאיזה חמץ שישלם עליו נפחות לו שני אחוזים למאה מהסך שיעלה אותו החמץ אחר המדידה והמשקל", ואז שפיר הוי המכירה זכיה לו, כיון שאיזה חמץ מתוך מה שמכרו שיחפוץ ליקחנו לעצמו (ולא לחזור ולמוכרו לאח"פ) יוכל לשלם עליו בפחות משני אחוז וליקחנו לעצמו. [מתוך תשובות בכת"י]

לה. להוסיף בשטר דפוטרו מכל מיני אונסין ופשיעה

אבות העולם נחלקו היאך לנהוג במכירת חמץ אם כדאי יותר למכור החדר לנכרי או להשכיר, שדעת המקו"ח, רב משולם איגרא, ישועות יעקב, מאמר מרדכי וכו' למכור החדר דוקא אם הוא שלו, שאם שוכר וכמנהג דילן הוה כאחריות אלם דעוברין עלה בבל יראה שאם נגנב או נאבד הגוי לא ישלם וע"כ הישראל מחזיקו שלא ייגנב ויפסיד, וכיון ששכירות לא קניא הוה בחמץ של נכרי שקיבל עלה אחריות בביתו שעוברין עלה, ודעת הגה"ק רבי נתן אדלר זצ"ל, נ"ב, חתם סופר, קיצור ש"ע, בית שלמה וכו' להשכיר דוקא החדר, שלקנות כ"כ הערמה דמוכח ויותר טוב דרך שכירות, ולדעתם אין לחוש דהוה כאחריות אלם שאינו צריך לשלם אם נגנב או נאבד, והא דמחזיקו אינו אלא שלא יהא לו הפסד במקרה שהגוי לא ישלם וכה"ג לא דומה לאחריותו ממש וע"כ שרי.

אמנם בזמנינו היום נראה שלמעשה אם החמץ שנמכר ייגנב או יישרף לא יחייבו בערכאות הגוי לשלם דמיו, רק מאחר שלא שלם הכל ומונח בביתו של ישראל יורו שהוא חייב אם נגנב או נאבד, וא"כ דומה לאחריות אלם ממש שמחייבין אותו על גניבה ואבידה כאילו החמץ באחריותו, וע"כ נראה לתקן ולכתוב להדיא בשטר מכירה שהעכו"ם פוטר אותו מרצונו הטוב מכל מיני אחריות אפילו פשיעה באופן שחל גם ע"פ דינא דמלכותא וא"ש, וכן ראיתי בכמה שטרי מכירה מתוקנים. [מתוך מועדים וזמנים סי' רס"ט אות ג']

החובה לציין מקום המפתח בשטר מכירת חמץ

לו.

במ"ב (סי' תמ"ח ס"ק י"ב) כתב דכשמוכר חמץ לגוי צריך למסור מפתח החדר שמונח בו החמץ, כדי שיוכל לכנס בשעה שירצה וליטול את חמץ שנמכר לו, או שעכ"פ יאמר הישראל תוכל ליקח המפתח מחדרך וליכנס בו, שאם הדלת נעולה והגוי אינו יכול ליכנס ליטול חמץ לא סמכה דעת הגוי לקנות החמץ ולא חל המכירה. [ודבר נאה מוסיף שם בשעה"צ משו"ע הגר"ז, דבזמנינו שמוכרין במעט מעות ושאר דמי החמץ זוקפין עליו במלוה, א"כ אם ישים חותם על החדר שלא יוכל הגוי ליכנס, אז אם נגנב החמץ פטור הגוי מלשלם לו חובו שחייב לו בעד החמץ, שיטען בצדק שלא היה לי האפשרות להיכנס ליקח החמץ ולכן לא אשלם עליו, וכל חמץ שיגיע ממנו הפסד

אבל הוסכם שאין מסירת המפתח מעכב כלל חלות הקנינים והשכירות שחלים בכל אופן אף שלא קיבל עוד המפתחות לז.

וכן רשות לקונה או שוכר לעבור דרך חצר ודירת המשכירים למקומות ששכר כשירצה. **והקונה** או שוכר מודיע שמסכים להרשות לכל אחד דריסת הרגל או אפילו לגור ולהשתמש במקומות ששכר אע"פ שהם שלו לכל דבר ואין להם שמה שום זכות בכל זאת מרשה להם בשלו כל זמן שלא יודיע להם להיפך לז.

לישראל אם נגנב, ה"ז כחמץ של עכו"ם באחריות ישראל שעובר עליו בב"י].

ולכן אותם שמוכרים החמץ שבביתם לגוי ונוסעים מביתם לכל הפסח, חייבים לציין להדיא בשטר מכירה היכן נמצא מפתח ביתו כדי שיוכל הגוי ליטלו וליכנס ליקח חמצו, ואם א"א לעשות כן אז עכ"פ יציין שאם ירצה ליכנס יתקשר לפלוני שיסדר לו הכניסה בהקדם האפשרי, ובזה סמכה דעת העכו"ם. וזכורני מימי ילדותי בחו"ל שהבעה"ב רשמו בשטר הרשאה היכן נמצא המפתח ואף היו שהחמירו ומסרו ממש המפתחות לרב שיתנם לגוי. וכפי שנתברר לי נהוג היום שעוברים ביתם לכל הפסח ונוסעים להוריהם וכדו' ונוטלים המפתח עמם או משאירים אצל שכן ואינם מציינים בשטר הרשאה היכן נמצא המפתח, ולדעתי בכה"ג כיון דא"א לגוי לידע היכן יקבל המפתח יש לחוש דלא סמכה דעתו ולא חל המכירה, ולכן חייבים לתקן זאת, ועל הרבנים שמוכרים החמץ לדקדק ולדרוש מכל אחד שעוזב ביתו לפסח שעליו לציין בשטר הרשאה היכן נמצא המפתח.

הן אמת שבנוסח שטרי מכירה הנהוג בזמנינו כתוב שהמוכרים והמשכירים מוסרים רשות להקונה לקבל המפתח בכל עת שירצה. מיהו לענ"ד אדרבה בכה"ג גרע טפי, דכיון שהתנו להדיא שיתן לגוי המפתח מתי שירצה, ובפועל אין הגוי יכול לממש התנאי, שהמוכר אינו נמצא בביתו, והגוי אינו יכול לידע היכן הוא נמצא לדרוש ממנו המפתח, מוכח טפי דכל המכירה אינו אלא הערמה. [ובנוסח במכירת חמץ שעשיתי ביוהנסבורג דקדקתי להוסיף בנוסח שטר מכירה "אבל הוסכם שאין מסירת המפתח מעכב כלל חלות הקנינים מהשכירות, שחלים בכל אופן אף שלא קיבל עוד המפתח", ובזה א"ש טפי]. [ח"ו סימן צח אות יג]

לו. בשטר מכירה אנו מוסיפים דמסירת המפתחות אינו מעכב

בשטר מכירה רשום שהזכות לקונה כשירצה לקבל את המפתחות אבל נוסף לכך הוספנו אחרי רשות כהנ"ל "אבל בלאו הכי הוסכם לשנינו שמסירת המפתחות לא מעכב כלל חלות המכירה שחל מיד בקנינים ובחתימה אף שלא קיבל עוד המפתחות" עיין בסידור הגרש"ז שצריך מסירת מפתחות ובשעה"צ תמ"ה ס"ק כ"ז ולדברינו א"ש טפי בס"ד. [מתוך ח"ג סימן ריט אות ד']

לח. לא לציין בתוך השטר מכירה דמשייר רשות להכנס לחצר

בנידון ההוספה בתוך השטר דנותן רשות להכנס בשעת הצורך

בזמן האחרון היות שמוכרים הרבנים בהרשאה של מאות ואלפי אנשים לעכו"ם אחד, ויש שרוצים ליכנס בפסח למקום שמוכרים, ולכן יש מוסיפין בשטר מכירה "והתנינו עמו שיהיה לנו ולכל המשלחים שלנו דריסת הרגל אף בתוך הפסח בתוך החדרים והמחסנים והארגזים וכל המקומות שמונח בהם החמץ", הרי שבתוך שטר מכירה, היהודי מפרש שיש לו זכות ליכנס למקומות בפסח, ולדעתי נכנסים בזה לחששות הרבה, עד שאפשר גם להסתפק בעיקר המכירה, ובית ישראל המוכרים חמצם באופן זה עוברים ח"ו איסור בל יראה ועוד כמה מכשולים וכמו שיבואר.

דברי הרמב"ם והמור"ם לגוי על תנאי עובר בבל יראה וד' הת"ס דהיינו משום דלא נגמר המכירה דתלי בקיום התנאי

ונקדים שהרמב"ם פוסק בפ"ד דחמץ ומצה (ה"ז) "אבל לא ימכור לו [לעכו"ם] ולא יתן לו על תנאי ואם עשה כן הרי זה עובר בבל יראה ובל ימצא" ופירש בשו"ת "כתב סופר" (א"ח צ') דאף שלבסוף מקיים התנאי, מ"מ כיון שבפסח עצמו מיתלל תלי וקאי, עוברין בבל יראה, ואם כן כאן אם הגוי לא יקיים התנאי, ולא יתן ליהודים דריסת הרגל כהתחייבותו בתוך שטר מכירה הלא המכירה כאן חבילה אחת, ויתכן לומר שבטלה ע"י זה כל המכירה, ואם כן בפסח מיתלל תלי וקאי אם הגוי יקיים התחייבותו, ובכה"ג לא הותר ליהודי לקיים החמץ בפסח, ויש בזה חשש איסור בל יראה עד קיום התנאי.

אף דיש לחלק דאין זה תנאי רק התחייבות מ"מ כיון דאם לא יעמוד בהתחייבותו אפשר לבטל המקח חשיב שיו

וידוע אני שיטענו שזה אינו תנאי, רק התחייבות דלא תלוי בזה חלות המכירה, וכן כותבים במפורש בתוך השטר מכירה שאפילו לא יחול הקנין בדבר מסוים, או יהודי אחד לא ירצה ליתן החמץ, לא יבטל על דברים שיכול לחול, מ"מ הלא מפורש בנוסח שפורסם שהכוונה באופן שהמכר לא חל באיזה דבר, או שאם אחד לא ירצה ליתן החמץ לא יבטל לשאר, אבל לא פירש שאם למשל מתנאי המוכר שיוכל להכנס, והקונה יסגור במשך הפסח החדרים ששכר, ולא יתן ליהודים ליכנס כהתחייבותו, שאי אפשר ליהודי ליבטל המכירה, וזהו תנאי אחר לגמרי, שבזה מסבירא בודאי יש ליהודי זכות לבטל השטר מכירה, ובוזה גופא עובר בכל יראה וכהנ"ל, שלא פירש גם בזה שאינו מבטל כל המכירה, ומוכח מתוכו שתנאי חשוב זה לאפשר דריסת הרגל מבטל המכירה.

עוד נראה לחוש בתנאי דמשייר לעצמו הזכות להכנס שם דבזה אחישיבנהתחייבות בדיקה דחשיב מצוי אצלו דיש לו שם זכות

אמנם גם אם לא נקבל הערה הנ"ל, נראה עוד דבמה שיש ליהודי זכות ליכנס יש לו זכיות בחצר גם כן, ולכן עכ"פ המוכרים ב"ג ליפטר מחובת בדיקה לא הועילו שמה שע"י מכירות פטורין הוא משום דנעשה אינו שלו ואינו ברשותו, אבל כאן שבזכותו ליכנס ויכול לתבוע זאת, אפשר שחייב בבדיקה שכיון שיש לו זכות דריסת הרגל שם ומצוי הוא שם, יש לחוש שיבוא לאכול החמץ ששם.

אמנם אף אם יתכן שלא ע"י כל שותפות בעלמא או ע"י זכות דריסת רגל לחוד מתחייב בבדיקה, אבל כאן שהוא הבעה"ב בקנין הגוף של החצר, ובקנין פירות יש לו זכות דריסת הרגל, בזה נראה דיתחייב בבדיקה.

וביותר יש להעיר שבעיקר המכירה פירשו המפרשים שבאמת זהו הערמה ובדאורייתא כה"ג לא מועיל, רק מאחר שלשיטת הרמב"ן והגר"א חמץ שאינו בביתו וברשותו אינו עובר מה"ת שנאמר בבתיכם, וכאן הלא משכיר החדרים לנכרי ואינו בביתו ורשותו (ובשכירות החדרים אינו הערמה כלל דגמר ומשכיר לימי הפסח, ולא דמי לחמץ שחוזר אחר הפסח) לכן בלאו הכי אינו עובר, אבל אם זכותו ליכנס, והוא ביתו ע"י זכות דריסת הרגל אפשר דאכתי חשיב ברשותו כיון שיש לו קנין הגוף בחצר וקנין פירות דדריסת הרגל. (הערת חתני הרב המופלג הרב ישכר שרייבער שליט"א).

בשטר מכירה דילן הדגשנו דהגוי מרצונו הטוב נותן רשות כל זמן דלא יודיע להפך

ובשטר מכירת חמץ שסידרתי נזהרתי וכתבתי שהגוי מרצונו הטוב נותן ליהודי רשות ליכנס, הרי שאין זה תנאי, ומ"מ שוב כתבתי להדיא שהקונה או שוכר מודיע שמסכים להרשות לכל אחד דריסת הרגל או אפילו לגור ולהשתמש במקומות ששכר אף על פי שהם שלו לכל דבר ואין להם שמה שום זכיות בכל זאת מרשה להם בשלו כל זמן שלא יודיע להם להיפך. וכן בעל פה אחרי המכירה, אם מתיר להם הגוי ליכנס ומסכים לכך, יצאו מכל חששות. ולדעתי מצוה לפרסם דברינו הנ"ל לקיים המכירה בלי שום חששות בס"ד. (ועיין עוד במוע"ז ח"ג סימן רס"ט כמה חששות).

ומיהו הרוצה לציין תוך שטר מכירה גופא שהגוי מרצונו הטוב נותן לרשות ליהודי לעבור, יוסיף בשטר מכירה שנותן רשות "כל זמן שלא מודיע להיפך" ואם כן אין ליהודים שום זכות כלל בפסח שתלוי כל רגע ורגע ברשות העכו"ם שלא נתחייב כלל לתת רשות.

והשנה בעת מכירת חמץ עלה בדעתי לחשוש, שהגוי נתן כסף במזומן אבל לא במטבעות אלא בשטרי "באנקנויטען", ואין גופם ממון להרבה מגדולי הפוסקים, וא"כ כשם שבמלוה לא קונים במכר שצריך גופו ממון, ומלוה לא מספיק גם למכר כמו בקידושין, הוא הדין שטרות אלו של כסף היום לא מועיל לפוסקים אלו (עונג יום טוב סימן מ"ב, ישועות יעקב ח"מ סימן ע"ב, מחנה חיים (אהע"ז ח"ב סימן כ"ו) ושו"ת אורין תליתאי (סימן צ"ד וסימן צ"ה) ועיין ב"תירוש ויצהר" (סימן ק"י) שמאריך ומביא פוסקים שאסרו ופוסקים שהתירו, ואף דלא גרע ממנהג שנהגו בו הסוחרים, במכירת חמץ חוששין להשיטות שזהו רק מדרבנן ובמכירת חמץ שנוהגין לצאת כל הדיעות, בודאי ראוי לצאת בכסף המועיל לכ"ע, וב"באנק נויטען" שגופן נייר בעלמא דלא שוה אפילו פרוטה, רק הבאנק הממשלתי התחייבו לכבדם וכמו שטר התחייבות, ואנן ילפינן דבעי' כסף לקנין מקרא דשדות בכסף יקנו, והוא הדין לשכירות, וראוי לחשוש שהקנין יכול לחול רק בכסף או שוה כסף שגופו ממון, ולא מצאתי ד"ז בפוסקים לחשוש במכירת חמץ כן, ומ"מ בקשתי מהגוי להוסיף ראנד אחד כסף, שעדיף שגופו ממון ושוה פרוטה, אף ששויו בשוק הוא מפני שמתעלה מפני טבעו וחזתם הממשלה כפי מחירו הנקוב במטבע, מ"מ גופו שו"פ לכה"פ. (עיין היטב ב"עונג יום טוב" הנ"ל). [ח"א סימן רצ]

חשש בקנין השכירות באגב קרקע בחמץ

יש מוסיפים דיש לגוי זכות להשתמש שם ולא לדור שם

נהגו היום במכירת חמץ להשכיר הדירים לנכרי ואגבם החמץ, ובהרבה מקומות גם פה בארה"ק נהוג לציין בשטר

מכירה "ויש לגוי זכות להשתמש במקומות הללו אבל לא לדור שם", וא"כ אין לשוכר זכות גמור להשתמש שם בכל מיני תשמישין שאינו שלו לגור שם, רק להניח שם חפציו בלבד.

נראה שהוא קלקול במכירה גופא ובשיור בגוף השכירות אינו נחשב קנין לזמן

ואני תמה שלע"ד בהאי תיקון ראוי למיבעי טובא, שמא ח"ו זהו קלקול בגוף המכירה, ובמ"ב (תמ"ח) בבה"ל מביא דכמעט כל האחרונים הסכימו דקנין אגב המובחר שבקנינים ואף לכתחילה ובלי שעת הדחק, ומביא שברמב"ן מבואר דמהני אגב למכירת חמץ, ונראה לכאורה דאגב קרקע מועיל רק כשאינו מגביל לשוכר זכויותיו והוא כמכר ממש רק לזמן והיינו קנין הגוף לפירותיו, אבל כשמגביל בפירות גופא דהיינו בתשמישין שמוסר לו זכויות מוגבלות שאינו יכול לבוא למקום שהשכיר לדור שם אף אי ראוי לכך, וזהו שיור בגוף השכירות, אולי כה"ג לא מועיל לקנין אגב קרקע כלל, וא"כ חסר עיקר הקנין במכירת חמץ, וכן כה"ג יש לפקפק בקנין חצר אם מועיל וכמו שנבאר, עד שמקום להסתפק בעיקר המכירה אם נעשית כהלכה ובהידור וכמו שיבאר הכל לפנינו בעזה"ש.

ונקדים דבעיקר קנין אגב דסגי בשכירות, במהרי"ט (חשן משפט סימן פ"ג) פוסק שאם החצר שכורה לו אינו יכול להקנות אגבו מטלטלין, ותמה בקצוה"ח (סימן ש"ג) הא במעשה דר"ג השכיר והקנו אגב קרקע, הרי מפורש בגמרא דמועיל בשכירות קנין אגב קרקע, וכן מבואר ברמ"א ח"מ (ר"ס ר"ב), אבל החילוק פשוט דלמהרי"ט חצר שכורה לא קנה שאינו שלו דעיקר החצר שייך למשכיר, אבל אם החצר שלו והוא משכיר, מקנה אגבו אגב קרקע שאין אחר לעכב, וא"כ אין סתירה מהגמרא דקידושין למהרי"ט כלל, דבחצר ידידה שמשכיר מהני קנין אגב לכ"ע, וכן בב"ב (פד): דשוכר את מקומו, אי מיירי נמי בקנין אגב א"ש דמיירי בשלו כמ"ש.

אמנם בזה יפה העיר הגרע"א בתוספותיו למשניות מעש"ש (פ"ה) דרבי יושע שזכה במעשר ראשון בשכירות קרקע חזר והשכיר לראב"ע להקנות התרומת מעשר וכמבואר במשנה שם, הרי מוכח שאפילו אינו שלו רק בשכירות מקנה אגבו בקנין אגב קרקע ע"ש, ויש לומר דבעלמא אינו מקנה בשכירות שהמקנה מעכב, אבל כאן ר"ג שם ולא מעכב, או לרש"ש שם התם שאני שבעצם התורה זכתה להשכר מתנות כהונה ע"ש היטב.

גדר הדין דשכירות מהני לקנין אף דקרא מיירי בקנין היינו משום דשכירות הוא בקנין ליומיה

ובעיקר הדין דשכירות לחוד סגי לקנין אגב קרקע, אף שעיקר הקנין ילפינן [או אסמכין] מקרא דויתן להם ערי יהודה דמיירי בקנין גמור ולא בשכירות בעלמא, צ"ל דשכירות בקנין הגוף לפירותיו ושפיר מהני, ואף שחליפין לא מהני בשכירות קרקע, וכן פירשו התוס' התם בקדושין (כז. ד"ה ומקומו), נראה דהתם שאני שבחליפין לא מועיל אלא כמכר ממש, דאפילו במתנה כיון שאינו דרך מקח וממכר לא מהני, וא"כ הוא הדין בשכירות אינו דרך מקח וממכר, אבל אגב קרקע מהני במתנה ובמכר וכל מילי, וא"כ מסבירא בשכירות דהוה כקנין הגוף לפירותיו שפיר אית לן למימר דמועיל (ועיין תוס' ערכין כט: ד"ה ולא, ובש"ך ר"ס ש"ג דלא אמרינן שכירות כממכר וצ"ב ולהלן יבואר), ובראשונים מבואר דאגב קרקע היינו אפילו בשכירות בכל גוונא, הרשב"א (שו"ת תתקל"ד), בעה"ת (שער מ"ג חלק א), הרמב"ן ב"ב (מד.), ריטב"א (ב"מ מו.), ונמוקי יוסף (ב"ב קמט.).

והיינו טעמא שאם מועיל בממכר הוא הדין שכירות דדומה לממכר כמ"ש, ויסוד הדבר דשכירות אינו שיעבוד בעלמא אלא קנין הגוף לפירות, מבואר בריב"ש (תק"ו) דשוכר אינו מסתלק בדברים בעלמא שאינו שיעבור אלא קנין דשכירות ליומו ממכר הוא, ובריטב"א בפ"ג דנדרים בשם הרא"ה דשוכר דומה למוכר ואם נפל ושכר חזר הדין שמראיתו נפול, שכבר זכה בקנין פירות בשכירות ע"ש, ובשו"ת הר"ן (ל"ח) דשוכר אוסר הבית בקונם מהאי טעמא דהוה אז שלו, וכן במיוחסות לרשב"א (קמ"ב), ועיין בקובץ הערות ליבמות מהקדוש הגר"א ווסרמן זצ"ל (סימן נ"ג) שאסף בזה, ואף ששוכר אינו מביא ביכורים אפילו לרבי יוחנן דקנין פירות כקנין הגוף דמי, היינו טעמא שהפירות דוקא שלו ולא הניקה, משא"כ בלשון מכירה אלים והקנה לו קנין גמור בגוף הקרקע כשיעור יניקה לזמן שמכר ולכן מביא בכורים לרבי יוחנן וא"ש.

גדר קנין אגב בשכירות היינו משום דחשיב ממכר ליומיה אמנם בשיור בשכירות יש לומר דאין זה כמכר כלל ולא מהני באגב

ומעתה לדברינו שהיסוד דמועיל אגב קרקע בשכירות היינו טעמא דהוה כממכר לזמן, נראה לכאורה שרק אם שכר שתהא שלו לכל מילי והיינו לזמן הוה קנין גמור כמכר רק לזמן ולכן מהני בזה קנין אגב קרקע, אבל במקום שהמשכיר הגביל זכויותיו שאינו יכול אפילו להשתמש בו כרצונו רק לתשמישים מיוחדים גרע וכה"ג לא מועיל קנין אגב, שאין בזה אפילו קנין פירות לכל מילי שאין בזה אלא זכויות מוגבלות לבד ובוזה לא נימא דהוה כמכר שיועיל קנין אגב קרקע דקיל.

ותתיישב בזה כמה גמרות דמשמע ששכירות לא סגי לקנין אגב קרקע דבב"ב (מד:) מבואר דאמרי עדים דלא הוה ליה קרקע מעולם ע"ש, וקשה אטו לא דר מעולם אפילו בדירה שכורה, וכן להלן שם (קמ"ט) באיסר גיורא אמרינן שאי אפשר באגב קרקע דלית ליה קרקע, ותמוה שלא גר אפילו בדירה שכורה, ולדברינו יש לומר שדר בדירה

שכורה רק בזכויות מוגבלות, והמשכיר השאיר לעצמו שם זכותים וכדמצוי לפעמים בשכירות בתים, וע"כ לא מהני לקנין אגב קרקע, וכן בקידושין (כו): במעשה דמדוני אחד שקנה שדד. כדי למיקני אגבה מטלטלין, יש לומר דלא מצא לשכור, אלא בזכויות מוגבלות וזה לא סגי לקנין אגב קרקע והכל א"ש בעזהשי"ת.

דברי הש"ך דשכורה לו לדריסת הרגל לא סגי לקנין חצר ונראה דה"ה בקנין אגב

שוב מצאתי בש"ך סימן קצ"ח (ס"ק ו) שאם שכורה לו לזכות דריסת הרגל לבד לא סגי לקנין חצר, וכן לקנין אגב נמי אפשר שהדין כן, שצריך שתהא שלו לכל השתמשותיו, וכשאין לו כל הזכויות לא הוה שלו לגמרי, ולא סגי לקנין אגב. (ועיין בביאור הגר"א להלן חו"מ סימן ש"ג דמביא שהתוס' חולקין על ש"ך הנ"ל, אבל גם איהו מסיק שדעת הרבה פוסקים כן ע"ש).

אמנם לכאורה לדברינו תיקשי דבגיטין עז: דמסקינן דמהני לחצר בגט דאושיל לה מקום לגט, ומשמע דלהא מלתא לחוד סגי, אבל האמת שאין לדמות גט שיסודה בקנין יד ובסמוכה דוקא, לקנין חצר או אגב בממונות דסגי בשכירות בקנין פירות לגמרי דוקא וצ"ב.

מבאר דכה"ג לא אלים כמכר לזמן ואף דלא בעינן ראוי לדירה במשייר זכותו גרע טובא

ומעתה לפי נוסח שטר מכירת חמץ אצלינו ששוכר מקום החמץ, ואצלינו מצוי דבנוסח כתוב "שכירות המקומות הוא אך להשתמש בהם כל צרכו כפי רצונו ולא לדור בהם" כמ"ש, והיינו שמשיר לעצמו הזכות שהשכירות רק להחזיק החמץ, אבל לא שתהא שלו לכל מילי אפילו לדור שם אף שראוי לדירה, ואני מאד נבוך למה לן ליכנס לבית הספק, ולהשכיר אך ורק להחזיק החפצים ולא לכל תשמישי החדרים כדרך שכירות שתהא שלו, והלוא בכה"ג אולי לא אלים כמכר לזמן, וא"כ לא מהני כלל, ואף דלא בעינן ראוי לדירה לקנין אגב, דמהני בקרקע כל שהוא ובשדה, מ"מ בראוי ועומד נמי לדירה והשכיר רק לאיזה תשמישין, אולי לא אלים שכה"ג יועיל להקנות אגבו בקנין אגב קרקע.

הן אמת דבכל שוכר הזכויות מוגבלות שבשוכר בקרקע להרבה פוסקים אינו יכול להשכיר לאחר, מ"מ בזכותו לתשמישין והיינו קנין הגוף לפירותיו הוה שלו לגמרי ודומה למכר ולכן מהני, וכן לנטוע ולזרוע שמקלקל בקרקע גופא לא סגי בשכירות, אבל יש לו קנין הגוף לפירות לגמרי לזמן שקבע.

מבאר דאם חוששין ראוי לעשות להיפך דהקונה יוסיף דהוא מרצונו הטוב מוכן לא לגור שם

ולא מצאתי טעם הגון למה צריך להזכיר האי שיור בשטר מכירה, ומצאתי באחד מהמפרשים שהעיר לכתוב כן, שאולי לדירה המשכיר לא מסכים, אבל מסברא לימי הפסח לבד יודע שאינו אלא הערמה ואינו מקפיד לכתוב האי הגבלה כשיור בשכירות, ואם נמצא במקום שנחוץ לפרש הדבר, יש לשנות הנוסח ולכתוב שהשוכר מרצונו הטוב הסכים שלא לדור שמה, והיינו שבגוף השכירות זכה שתהא שלו לפירות לגמרי, רק הסכים מעצמו שלא לדור שם וא"ש טפי.

כשהמשכיר יש לו רשות להכנס לשם אינו חצר המשתמרת לשוכר דיקנה כל הנמצא שם

וביותר יש למיבעי כשמשיר שלמשכיר זכות ליכנס משטר מכירה, אינו כחצר המשתמרת לשוכר, עיין היטב בח"מ ר"ס ר ובמפרשים שם, ואנן בעינן לכתחילה קנין חצר במכירת חמץ.

וע"כ הדרא לקמייתא ולע"ד אין להגביל בשטר מכירה זכויות השוכר רק יש לכתוב ששוכר לו מקומות שמונחין שם חמץ ואגבם החמץ גופא, ואף שאין הדבר ברור דלא מועיל כה"ג, מ"מ אין ליכנס לשום ספק וראוי שלא לפרש הדברים ולסתום כמ"ש וא"ש כנלע"ד.

אם משאיר לעצמו הזכות להכנס ראוי לחשוש דריוצה בקיומו ואף להכנס שוכרו אגב צדקה כמל כאן דמשאיר לעצמו הזכות

אני נבוך עוד במה שיש נוהגין לפרש בשטר מכירה שהגוי מרשה ליהודי ליכנס לביתו, וכן ראיתי בעיה"ק שטרי מכירה בנוסח זה, ואני נבוך אם כדאי לעשות כן, שבעצם האחרונים תמהו היאך מועיל מכירת חמץ אצלנו, דהא אם החמץ ייגנב או יאבד וירצה לדרוש מעותיו מהעכו"ם שקנה החמץ, הלוא הגוי אלים ולא יתן לו מעותיו, ואם כן היהודי שמוכר חמצו ה"ה מחזיק בחמץ ורוצה בקיומו, שבזה לבד יקבל חובו, ותימצו דמאחר שהשכירו לעכו"ם, אין איסור אף בגורם לממון, אבל בנידון דידן דמשיר לעצמו זכויות שיוכל ליכנס כשירצה, א"כ הוי מצוי אצלו, ויש לומר שעוברין גם בגורם לממון הואיל והחמץ נמצא במקום שיש לו זכויות.

נראה דהרב יבקש רשות בע"פ מהעכו"ם אבל לא בדרך שיור בגוף השטר מכירה

ונראה דיכול הישראל לבקש רשות בעל פה מהעכו"ם שיהיה רשאי ליכנס לרשות העכו"ם כשירצה, אבל אין לישראל שום זכויות, וכה"ג כיון שאין לישראל מדינא זכויות בהאי חדר מדינא, אין חשש מפני גורם לממון, אבל ההוספה הנ"ל ראוי להשמיט מנוסח שטרי המכירה, וגם בלאו הכי אין בזה צורך. [מו"ז סימן מד - ח"ד רעז]

[אין להוסיף דבכח ב"ד חוק הגנת הדייר לא חל כאן] לט.

ומכור לקונה בשטר מכירה זאת כל סוגי מניות שיש למוכרים או מורשים באיזה חברה בע"מ או שלא בע"מ שאסור להחזיקם בפסח מדיני ישראל שיש להם או ליהודי אחר בזה בעלות או זכות או אחריות על כל סוגי חמץ בפסח כהנ"ל מעכשיו מניות הללו מכורים בשטר זה לקונה בכל הקנינים המועילים והם של הקונה ותנאי תשלום המניות הכלל כפי תנאי חמץ הנמכר כמו שהבאנו למעלה. [ראה לעיל בארוכה בקונטרס בענין מניות בחשש במכירתם מחמת דצריך להיות רשום בבורסה ואינו חל במכירה דכה"ג וע"כ אנו מוסיפים את ההוספה דלהלן].

ואף אם ע"פ חוק או מנהג המקום אין למכירת מניות תוקף אלא אחרי שרשום בחברה גופא או בבורסה וכדומה הוסכם בינינו שמיד בחתימת החוזה ובקנינים שנעשו יש גמירות דעת להמוכרים שאין להם שום זכיות כלל במניות אלו ששייכים מיד בחתימת חוזה זאת לקונה ושניהם מוותרים על הזכות לערער על המכירה ומנוי וגמור ביניהם ששייך לקונה ובכל עת שידרש הקונה לרשום המכירה באופן חוקי כפי מנהג המדינה והסוחרים יסדרו הדבר אבל הם מעכשיו שלו לכל דבר ממש והקונה יכול בחתימתו לעשות במניות שקנה בזה כשלו כרצונו.

ואלו הם החמוצים ותערובות חמץ שנמכר בזה לקונה חטים שעורים כוסמין שבולת שועל שיפון קמח כל מעשה אפייה וחמץ אטריות [לוקשען] בסקויט מצות שנתחמצו שמרים מיני דייסות נקניק סובין יין שרף בירה משקאות חריפים ולא חריפים חומץ ממתקים עמילן רפואות שהם בתערובות חמץ תמרוקים צבעים מאכלי בהמה וכן אפילו דבר שרק לפי דעת אחד מהפוסקים המקובלים בישראל הוא חמץ ואסור להחזיקו וכל מה שהפה יכול לדבר והלב לחשוב שיש בו חמץ או תערובות חמץ ואפילו פירורים או חמץ נוקשה או קמח שנדבק לכלי או שק בין שהוא שלנו או ברשותינו או באחריותינו וכן הנמצא במקום אחר הכל מכור להקונה וזוכה בחתימת שטר זאת ובקנינים בכל הנ"ל והם שלו לכל דבר מיד בחתימתו כפי שביארנו ויתבאר עוד להלן ולכן הקונה זוכה מעכשיו בשכירת המקומות כפי השטר הרשאה והדבוק או מצורף עמו וכמבואר בשטר מכירה זה וכל זכויות המורשים בהם הם שלו מעכשיו וקונה כל החמץ ומניות כפי המבואר בשטר מכירה על פי תורתנו הקדושה וגם על פי חוקי המדינה.

לט. אם להוסיף בכח ב"ד חוק הגנת הדייר לא חל

אין להוסיף בכח ב"ד חוק הגנת הדייר לא חל משום דאי"ז בכח הב"ד נגד מנהג המדינה ועוד דהוא הערמה דמוכח עוד כתוב שם "בכח בית דין חוק הגנת הדייר לא חל כאן", ומשמעותו שזהו כח בית דין כעין הפקר בית דין הפקר, והדבר תמוה שהרי אין להם כח זה כיון שזהו מנהג המדינה, ולמה להזכיר לנכרי שכן ולהטעותו כאילו הוא כן יכול לגור שמה, וע"כ ראוי להשמיטו, ואין לחשוש כה"ג וכמבואר באחרונים שבלא"ה הגוי לא גר ולא יגור וכה"ג מותר, ולמה להזכיר שאין כאן החוק שמותר לו גם לגור שכעין מזוייף מתוכו הוא, וגם זה ראוי להשמיטו ולכתוב כמו כל שטרי מכירה. [מתוך תשובות והנהגות חלק ג' סימן קיח אות ב']
מ. ומפני האריכות נסדר בקונטרס בפנ"ע.

[יש נוהגים דהעכו"ם אומר בפה זה נקרא אצל היהודים קנין כסף וכו' מא.]

והיינו בקנין כסף ששילם עכשיו לפני חתימת החוזה בסך.....^{מב} כהתחלת פרעון
[ולא יכתוב דהקנין עצמו הוא תחילת פרעון^{מג} עבור שכירת המקומות ואגבו יקנה כל
חמץ^{מד} כפי שרשמנו לעיל.] ולא יכתוב דרוצה לקנות רק אגב הקרקע של הרב^{מה}.

אמירת הגוי דזה נחשב אותו קנין בלשון ישראל

מא.

המנהג בבריסק שבקנינים במכירת חמץ היה הגוי מסביר הקנין, והיה אומר אחרי הרב "זה נקרא בתורת היהודים חליפין או אגב".

נ"ב: נראה הענין בזה שאם אמר בפה שקנה בקנין פלוני, אף אם בלבו לא גמר, לא אלים מחשבתו לבטל דברי פיו, ולכן דקדקו שיאמר בפיו הקנין שחל וכלשונו אצלינו. [ח"ד הנהגות הגר"ח]

שיעור פרוטה

מב.

ראה בארוכה להלן דצריך להיות שו"פ לכל אחד ממוכרי החמץ ולמעשה ראוי ליתן היום שיעור שקל דיתכן דפרוטה אין לו שום חשיבות דאי אפשר לקנות בזה שום דבר.

מג. בקנין כסף לא לכתוב דהוא לתחילת פרעון וקנין דאינו ברור למה מתכוון וע"כ יציין רק דהוא לתחילת פרעון

בקנין כסף שנכתב בשטר הענין מבולבל, שמציין שהכסף שמקבל הוא לקנין ולתחילת פרעון, ולא נתברר למה מתכוון, והעיקר לכתוב רק לתחילת פרעון שמועיל לכ"ע, אבל כשנותן לקנין אולי לא מועיל כלל משום דהוי כחליפין, כמבואר בסמ"ע (חו"מ סי' ק"צ ס"ק א'), וכשמעיר גם קנין מקלקל, שאולי עיקר כוונתו לקנין ולא לפרעון. [מתוך ח"ה סימן קז אות ה']

קנין אגב על חמץ שאינו ידוע

מד.

מוסיפים קנין אגב על החמץ שאינו ידוע

מוסיף אני בשטר מכירה "ומושכר לקונה בזה כל המקומות כפי שציינו המרשים בשטר הרשאה וכמו כן בכח ההרשאה שהרשוני אני משכיר לו עוד כל מקום שנמצא שם חמץ בין ידוע למוכרים או לא ידוע והחמץ קנוי אגב קרקע" אני משכיר לו גם המקום שמה ואגבו דחמץ וזכותי לכך שהרשו לי בשטר הרשאה שאז מונח ברשות הנכרי.

וסמך לזה בחוט המשולש העתק מכ"י גאון ישראל וקדושו הגרע"א זצ"ל שרושם "וטוב שכל אחד יכתוב בפירוש שכל חמץ שבעולם שיש לו הן הידוע לו הן שאינו ידוע לו יהיה מכור לנכרי אגב קרקע ואינו מקבל אחריות על חמצו ובזה אם חלילה יהא נשכח מעט חמץ שלא ניתן בחדר המכירה יהיה גם כן מותר אחר הפסח".

אף דאינו ידוע וחשיב אבידה דאינו ברשותו הכא מפני איסור חמץ גמר ומקני

ואם כי יש לצדד דלא חל כשאינו ידוע דהוה כאבידה שאינו ברשותו לרוב הפוסקים נראה שאם החסרון מפני המקנה כאן מפני אסור חמץ המקנה גומר דעתו ומועיל וגם מצד הגוי אצלם הקנין נגמר בכה"ג ואם כן זכה אצלינו לטובתינו בזה כדיניהם וזכה.

ונהגתי להקנות המקום אף שקנין אגב מועיל גם כשאינו בצבורין כיון שאם מונח ברשותו חייב ביעור מדרבנן ובבדיקה לחובת מחיצה כבר יצא. [מתוך ח"ב סימן ריט אות ה']

מה. להקנות אגב קרקע של שליח

ומה שמהדר להקנות [רק] אגב קרקע של השליח גם כן לא הבנתי, שאף אם נימא שקנין אגב מועיל בשליח, ודאי שמועיל אגב קרקע של המשלח ומספיק. [מתוך ח"ה סימן קז אות ח']

[א.ה. אמנם ע"י להלן דמשום שוכרים דאין להם רשות להשכיר כדאי להקנות בשבילם].

ואף אם אין לאחד מהמרשים קרקע שזכותו להשכיר ואפילו ציין מקום בהרשאה ואין לו זכות להשכירו אז הקונה יקנה החמץ אגב שכירות קרקע של הרב שטרנבוך השליח. מו.
והחמץ הנמכר באגב נחלט בזה להקונה והתשלום הנשאר להקונה לשכירות או לקנות החמץ נוקף כמלואו אבל זכה בזה בהחמץ בלי שיוור או תנאים והוא שלו לחלוטין לעולם בקנין אגב או קנין המועיל בקרקע להחמץ מזיונוכה מהחוב הסכום ששילם עכשיו. [וחיוב

מו. להקנות גם אגב קרקע של הרב

בדין קנין השכירות יש חשש טובא דהרבה שוכרים אין להם רשות להשכיר לאחרים וא"כ לא חל הקנין אגב

האחרונים שיבחו קנין אגב קרקע למכירת חמץ אבל יש להעיר דאם שכור לו הדירה וברוב הפעמים רשום בתוך החוזה שאסור לו להשכירו תמוה היאך השוכרים משכירים במכירת חמץ מורשים אלו חדר או דירה לנכרי והלא אין להם רשות ולא חל וצ"ל דס"ל שלשכירות בהערמה כי האי אגב סהדי דלא איכפת ליה למשכיר כיון שהגוי לא נכנס לדירה ולכן אף שזה רק מושכר לו מ"מ אין בכח הבעלים להפריע השכירות.

ועדיין צ"ב שאה"נ אם זהו תנאי בעלמא א"ש שלא נתכוונו לכה"ג אבל אם עשו שיוור בקנין השכירות שמושכר לו לבד ולא להשכיר לא מועיל השכירות כלל לקנין אגב כיון שאינו שלו להשכיר.

ראוי להוסיף דאם יש מורשים דאינם יכולים להשכיר הרי חל אגב קרקע של הרב דמוכר כל החמץ

ובזמן האחרון הוספתי בשטר מכירה גופא "ואם יש מהמורשים שאין יכולים להשכיר מקום לקנות אגב חמץ או לא חל שכירות קרקע כפי שרשמו כאן הרי שלוחם הרב פלוני שמקנה חמצו אגב שכירות קרקע שלו הוסכם שמקנה גם כן חמץ של כל אחד ואחד שמורשה אצלו מהנ"ל אגב הקרקע שלו" ויש לומר דמועיל כה"ג לקנין אגב דנחלקו בזה גאוני עולם וצ"ל אם מועיל אגב קרקע דשליח לקנין אגב ובמק"א [עיין בדברינו במוע"ז סימן רע"ח] צידדתי דתלוי בגדר שליחות אם הוא בזה כמו הבע"ד מועיל ואם גדר שליחות שמועיל מעשה הקנין למשלחו אבל אין החפצים שלו בשליחות אז לא מועיל ולרוב הפוסקים מועיל כה"ג ובפרט במכירת חמץ שהמקנים בודאי גמרו דעתם. [ח"ב סימן רכא]

מצוי דשוכר מוכר חמצו ואינו יכול להשכיר הבית וע"כ אני מוסיף להזהר במקצת אגב קרקע שלי לכל המרשים ואגב דשליח מהני

אני חושש דמצוי שאינו יכול להשכיר החדר לגוי שהוא בעצמו שוכר ואין לו בה זכות גמור להשכיר וא"כ חסר לו קנין אגב ולכן הוספתי שבקרקע שלי שהגוי שוכר מקנים לו החמץ של כל המרשים ובקרקע דשליח מועיל להרבה פוסקים ומרווח לדידהו שיהא גם קנין אגב להקנות בו החמץ לנכרי במק"א צידדתי שתלוי בגדר שליחות אם הוא נעשה בע"ד עצמו גם בשלו מועיל ואם הוא יד המשלח שפועל לא מועיל בקרקע השליח והאחרונים כבר צידדו בחקירה זאת עיין בקצוה"ח סימן קפ"ח בנשתטה המשלח. [מתוך ח"ב סימן ר"ט אות ו']

מו. דברי הגר"ח דעכו"ם אינו קונה בקנין אגב בלא נתן כל המעות

שינתי השטר מכירה שסידרתי ומובא ב"מועדים וזמנים" ח"ד רע"ט והוספתי כמה וכמה שינויים והידורים לצאת מהרבה חששות ושיטות בפוסקים וביותר הידרתי לאחר ששמעתי שהגאון רבי שמחה זעליג וצ"ל מסר בשם הגר"ח מבריסק וצ"ל שנבוכ טובא בקנינים דמכירת חמץ שבכסף או משיכה הלא פלוגתא ולא הוכרע.

ובקנין אגב הגר"ח וצ"ל מסתפק טובא אם מועיל שבקידושין כז. נראה להדיא דלא קנה בקנין אגב אלא אם נתן כל המעות למטלטלין ע"ש בריטב"א ודלא כרש"י וכן דעת המקו"ח מובא במ"ב [בביה"ל סימן תמ"ח ד"ה בדבר מועט] וכן הקצוה"ח [בסימן קצו] מפקפק בקנין זה ואם כן כאן הגוי לא שילם עוד לחמץ ולא שייך קנין אגב ויש עוד חששות בזה וכמ"ש במוע"ז ח"ד סימן רע"ז ומובא בביה"ל הנ"ל.

ד' הגר"ח דבשוכר את מקומו לא מהני בקנין חצר רק מדין משיכה וע"כ הוספתי בשטר מדין אגב וקנין המועיל

וגם בשוכר את מקומו דמועיל מחדש הגר"ח בשיטת הרמב"ם שאין זה בקנין חצר רק בגדר משיכה [שכן מבואר בפיהמ"ש במעש"ש פ"ה ה"ט ובהלכותיו פכ"ט דמכירה ה"י שמפרש בשוכר מקומו דלא גרע מחצר ומוכח שאינו קנין חצר גופא] וכן לדבריו אין כאן קנין חצר כיד כיון שאינו עומד בצד החצרות ששוכר וא"כ אפשר שאין מועיל בנכרי וכו"ל וכדי לצאת שיטתו בענין שוכר את מקומו שאולי אינו מדין אגב דוקא [ועיין ש"ך ח"מ ר"ס ר"ג] ציינתי קנין אגב ובקנין המועיל דהיינו אפילו משיכה שזוכה בשוכר את מקומו וכמ"ש. [מתוך ח"ב סימן רכא אות ג']

התשלומים היא חובתו של הקונה ואינה מהווה עילה לביטול המקח [מ"ח]
שוב נתן הקונה עוד פעם עבור החמץ ומניות סך עבור התחלת הפרעון [וראו ליתן
 גם מטבע כסף ממשיטה שאר הוסכם שייזקף עליו כמלווה ובכסף שנתן ובחוב שנתחייב
 קנה החמץ והמניות והם שלו מעכשיו לחלוטין לעולמים בלי שיוור או תנאים.
וקנה גם כן בקנין חצר חליפין ואודיתא מצד שניהם שמודים שזכה ונתחייב דמים כפי
 המוסכם בשטר מכירה זה.
וקנין סיטומתא שנהגו הסוחרים ובחמץ שבאחריות של מרשי אפילו מפשיעה מן הדין
 או חוקי המדינה או כשהחמץ עצמו של מרשי ונתון ליהודי אחר באחריות כהנ"ל ואסור
 להחזיקו בפסח יימכר בשטר מכירה זה עכשיו.
והקונה פוטר מאחריות כל יהודי אחר שיש לו אחריות בדברים שנמכרו לו].¹

מח. להוסיף להתשלום הוא רק התחייבותו של הקונה ואינו תקנאי לקיום המקח.

והנה כתב השו"ע (תמח ס"ג) דאין ליתן החמץ במתנה ע"מ להחזיר, וכתב שם הביה"ל (ד"ה לא מהני) שאפילו
 כשבית ישראל לעשות שלא תיבטל המתנה גם כשלא ירצה הנכרי לקיים התנאי ולהחזירו, משום שיכול הישראל
 לומר הריני כאילו נתקבלתי ואז הוי כנתקיים התנאי, מ"מ משום חומרא דחמץ מקפידין שיהא מכירה גמורה ולא
 ע"מ להחזיר עכ"ד. ונראה דה"נ שראוי להחמיר שלא יהא מכירה באופן שיהא עדיין ביד הישראל זכות לדרוש
 לבטל המקח (ואף שכל עוד שלא ידרוש ביטול המקח תחול המכירה ולא יעבור בב"י), שמשום חומרא דחמץ
 צריך שיהא מכירה גמורה ולא מכירה שבירו לבטלו.

ולכן נלע"ד שראוי להוסיף בשטר המכירה שהוסכם בינינו שחייב התשלום הוא רק התחייבותו של הנכרי אבל
 אינו תנאי לקיום המקח, וטעם הדבר דמסתבר דלפי חוקי הערכאות אם רואים שהקונה אינו מוכן לשלם על
 המקח, יכול המוכר לדרוש שהמכירה היא טעות ולבטל המקח. וא"כ במכירת חמץ שאין הנכרי משלם דמי החמץ
 עפ"י חוקיהם אנו יכולים לדרוש לבטל המקח וכיון שבמכירת חמץ אנו מעדיפים שהמכירה תחול גם לפי חוקי
 הערכאות, ראוי להוסיף כנ"ל, שאז גם לפי חוקיהם לא נוכל לבטל המכירה. [מתוך תשובות כת"י]

מט. ראוי להגוי יתן גם מעט כסף ממש ולא רק שטרות

והשנה בעת מכירת חמץ עלה בדעתי לחשוש שהגוי נתן כסף במזומן אבל לא במטבעות אלא בשטרי "באנק
 נויטען" ואין גופם ממון להרבה מגדולי הפוסקים וא"כ כשם שבמלווה לא קונים במכר שצריך גופו ממון ומלווה
 לא מספיק גם למכר כמו בקידושין הוא הדין שטרות אלו של כסף היום לא מועיל לפוסקים אלו עונג יום טוב
 [סימן מ"ב] ישועות יעקב [ח"מ סימן ע"ב] מחנה חיים [אהע"ז ח"ב סימן כ"ו] ושו"ת אורן תליתאי [סימן צ"ד
 וסימן צ"ה] ועיין ב"תירוש ויצהר" [סימן ק"י] שמאריך ומביא פוסקים שאסרו ופוסקים שהתירו ואף דלא גרע
 ממנהג שנהגו בו הסוחרים במכירת חמץ חוששין להשיטות שזהו רק מדרבנן ובמכירת חמץ שנהגין לצאת כל
 הדיעות בודאי ראוי לצאת בכסף המועיל לכ"ע וב"באנק נויטען" שגופן נייר בעלמא דלא שוה אפילו פרוטה רק
 הבאנק הממשלתי התחייבו לכבדם וכמו שטר התחייבות ואנן ילפינן דבעי' כסף לקנין מקרא דשדות בכסף יקנו
 והוא הדין לשכירות וראוי לחשוש שהקנין יכול לחול רק בכסף או שוה כסף שגופו ממון ולא מצאתי ד"ז בפוסקים
 לחשוש במכירת חמץ כן.

ומ"מ בקשתי מהגוי להוסיף ראנד אחד כסף שעדיף שגופו ממון ושוה פרוטה אף ששווי בשוק הוא מפני שמתעלה
 מפני טבעו וחזות הממשלה כפי מחירו הנקוב במטבע מ"מ גופו שו"פ לכה"פ עיין היטב ב"עונג יום טוב" הנ"ל.
 [מתוך ח"א סימן רצ]

ג. נראה דאף דאין לפקפק על המכירה עדיין יש לחוש דיש מנהלים נוספים דחייבים באחריות החמץ ואינם מוכרים

והנה אף שאין לפקפק על עצם המכירה, עדיין יש לחוש שזה מועיל רק לבעלים שאיסורו רק משום בעלותו והרי
 מכר בזה החמץ, אבל יש מנהלים שאין להם זכות חתימה שחיובם מצד אחריותם, ואפילו נמכר החמץ, עדיין

ואם אין עכשיו זכות למכור רק לפני הזמן מחר שאסרו חז"ל בהנאה או יימכר בשטר מכירה זאת או בכל דבר בקנין המועיל יקנה ובקנין שאינו מועיל לא יקנה והקנין שאינו מועיל לא יבטל המועיל או דבר שלא חל עליו הקנין או שנתבטל ממנו הקנין או מאחד המרשים או שאינו נמצא ביד המרשה לא יהיה בטל הקנין בשביל זה משאר דברים ומשאר אנשים.

והקונה והמרשים כולם מצהירים מרצונם הטוב שמתחייבים לחתום על כל השטרות והמסמכים הנצרכים לאשר מכירה זו לפי חוקי המדינה ומנהג הסוחרים.

ואפילו אם לפי חוקי המדינה לא חל המכירה במקצתו או בכולו או שיש בזכותו לבטלויאכל אחד מסכים מרצונו הטוב שיחול המכירה זאת כפי דיני ישראל ע"פ תורתנו הקדושה וש"ע והפוסקים המקובלים ואין להם שום טענות ודין ודברים על המכירה שהכל נעשה בהבנתם ומרצונם הטוב ומעתה בהאמור למעלה השכירות והמכירות חלו והכח

אחרים הם על החמץ שאם פשעו ולא שמרו או נגב החמץ יתחייבו, ואף שאין עוברין בחמץ שקיבל עליו אחריות אלא כשמונה ברשות ישראל, הנה בשכירות לנכרי לא נקרא רשות נכרי לפטור המקבל אחריות מאיסור בל יראה כמבואר במ"ב ת"מ ס"ק ג' דאמרינן בזה שכירות לא קניא, ומעתה החמץ עצמו אף שהוא של נכרי הר"ז מונח ברשות ישראל, ואם כן אף שיש כאן חמץ דנכרי שנמכר כדין, אבל עדיין נשאר למנהלים עליו האחריות כמ"ש מן הדין, או לחוקי האומות שמועיל כאנס דכיון שהוא מנהל יחייבו אותו למפעל שהפסידו בזה, וזה גופא הוי סיבה לעבור על בל יראה, ובכה"ג נאסר החמץ כדין חמץ של נכרי וישראל קיבל עליו אחריות ולא ביערו ונמצא ברשות ישראל, דנאסר לכל אחד בהנאה כמבואר במ"ב (ת"מ ס"ק ח').

ליווחא דמילתא להוסיף בשטר דפוטר כל יהודי מאחריות חמץ

וע"כ אמינא לרווחא דמלתא בשטר המכירה, כשמזכיר חמץ שיש בו אחריות להוסיף "ופוטר מצידו בהמכירה כל יהודי מאחריות בפסח על החמץ שנמכר", ובזה יצאנו מכל חשש ודו"ק היטב בזה.

ועיין בדברינו בתשובות ונהגות ח"א סימן רפ"ח שאפילו מכרו החמץ, אם המפעל ממשיך למכור חמץ אף לאחר שמכרוהו, הנה הוכיחו בזה ומגלים דעתם דלא נתכוונו מעולם למכור והמכירה בטל ע"ש היטב, וכן הבאנו במק"א שבהרשאה מהפושעים ומחללי שבת שמוכרים בע"כ מפני שמקבלים הכשר, איז כדי שתהא המכירה מכירה גמורה ולא כטקס דתי אנו מציינים (בק"ק שלנו בדרום אפריקה) בשטר ההרשאה בשפה המדוברת ומדגישים שמקבלין ע"כ כפי המבואר בשטר מכירה של הרב כל מה שעושה, ולא יוכלו לטעון בבית המשפט לעולם שלא הבינו וחשבו שזהו רק תיקון דתי, והם חותמים על כך במיוחד, ובאופן זה גם בדיניהם לא יוכלו לטעון כן והמכירה קיים כדת וכדין.

(וטעם הדבר שלכתחילה איננו סומכים על מחללי שבת בשטרי מכירה, שבאמת הערמה בדאורייתא לא מהני, ורק במכירת חמץ דמה"ת בביטול סגי מהני, אבל מומר דאינו מבטל בלבד איז ל"מ המכירה, ורק במכירה הנעשית שתחול גם כפי דיניהם בלא שיוכל לערער, אינו כהערמה ומועיל). [מתוך ח"ג סימן קטז]

נא. להוסיף בשטר מכירה דאף אם אין לזה תוקף חוקי הוסכם ביניהם לקיים המקח ע"פ דיני ישראל

בשטר מכירת חמץ הכללי שלנו צ"ב אם באופן חוקי ע"פ הערכאות נעשה באמת כבר בקנין זה של הנכרי, וגם אם בדיני נכרי סגי בגמירות דעת כה"ג. וכבר דנו רבותינו האחרונים אם מועיל המכירה כשאין לה תוקף ע"פ חוקי המדינה, וגם אולי הגוי גופא באמת מדינא יכול לחזור בדיניהם והמכירה לא חל והוה בגדר מקח טעות, וא"כ גם בדינינו לכמה פוסקים לא נעשה שלו במכירה הנהוגה לבד, ולע"ד ראוי לתקן ולציין בשטר מכירה "ואפילו לשטר מכירה אין תוקף חוקי לחול ע"פ חוקי המדינה, הוסכם בינינו שהמכירה תתקיים ויחול בקנינים שעשינו ובגמירות דעת שנינו לקיום המקח בכל אופן", וכה"ג בדיני ישראל ודאי סגי שהגוי גילה דעתו להדיא שמסכים גם לדיני ישראל, ולכן לרוב הפוסקים סגי בכך, וכן שמעתי שכמה רבנים מדקדקים הוסיפו בהנ"ל בנוסח המכירה וא"ש טפי כמ"ש. [מתוך מועדים וזמנים סי' רס"ט אות ו'].

לזה ע"פ ההרשאה והניירות הדבוקות או קשורות או מצורפות לה הכל נקנה מעכשיו בקנינים שנעשו ובחתימת שטר זה ע"י הקונה.

נב. ראה להלן בארוכה דאין ראוי להקנותו דיזכה קודם זמן איסורו.

לציין עשר דקות לפני זמן האיסור

זמן האיסור משתנה בכל מקום ואפי' באותו עיר וא"כ יש אלפי מכירות וע"כ אני מצייין עשר דקות לפני זמן האיסור כאן ודע שעוררתי בשטר מכירת חמץ שכתוב שיחול קודם זמן האיסור, ועוררתי שהרי זמן האיסור במקום תלוי בשמש, ובאותה עיר או משכונה לשכונה זמן האיסור שתלוי בשמש משתנה ברגע כפשוטו, וא"כ אם חלה המכירה בכל מקום ומקום רגע לפני זמן האיסור באותו מקום, נמצא שבכל מקום ומקום חלה המכירה ברגע אחר ויש כאן אלפי מכירות, ושוב חסר השיעור פרוטה לכל אחד, ולכן אני מדקדק לכתוב עשרה מינוט לפני זמן האיסור כאן, ואז האיסור לא חל עוד בשום מקום, וחלה המכירה כדין באותו זמן במכירה אחת לכל המקומות, ע"ע מה שהארכנו בזה בח"ג סי' קי"ז.

כתיבת השעה בשטר מכירת חמץ

ידוע בשם רבינו החת"ס זצ"ל [בהג' לסי' תמ"ח] שראוי לכתוב השעה שמוכר החמץ, דלרש"י אם אין כותבין שעות יחול הקנין רק בסוף היום אחר שהגיע זמן האיסור ובההוא שעתא כבר אינו ברשותו, וע"כ יש לציין השעה שנמכר, ואף שמקנים החמץ בקנינים נוספים, ובשאר הקנינים חל מיד ורק בשטר הוא כן [ע"י שד"ח מע' חו"מ סי' ט' אות כ"ה], נראה דמאחר שיש שטר מכירה חתום אזי הסמיכות דעת היא על שטר המכירה והוא הקובע, ולכן יש מתלמידיו שנהגו להחמיר ולכתוב להדיא שהקנין חל בשעה חמישית וכדומה, והיינו כשמכרו בשעה חמישית וחל אז מיד לכולם.

אמנם בשטר מכירה בעיה"ק בנוסח קדום מצאתי נוסח זה בסוף השטר "סוף חלות קנין של מכירה זו תחול היום בשעה המותרת (דקה לפני התחלת זמן האיסור)" עכ"ל, ומשמעו שאינו כותב השעה שנמכר, רק רצונו שיחול רגע לפני חלות האיסור, ואין בידי כאן לעיין בשטרי מכירה קודמין אם יש לנוסח הזה תקדים, אבל לדעתי צ"ע טובא מכמה טעמים וכדיבואר.

ראשית דבר, כשמוכר בעיה"ק ומתנה שיחול דקה (מינוט) לפני זמן האיסור והיינו זמן האיסור דהנאה, הלוא ידוע שהזמן משתנה ממקום למקום, דהנה כאשר בירושלים הוא זמן חצות אזי בסמוך לירושלים כבר דקה אחרי חצות, ובמקו"א סמוך עדיין לא הגיע חצות, [וידוע פירוש הגה"ק הגרי"ל דיסקין זצ"ל עה"פ "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכורי", שהקב"ה הכה בחצות בדיוק, אבל שעה זו הרי משתנית בכל מקום במשהו ואפילו בין בית לבית ובשר ודם אינו יכול לכונן השעה בדיוק, אבל הקב"ה עבר בארץ מצרים שתהא בכל מקום בחצות בדיוק לפי המקום ההוא, והיינו דכתיב ועברתי, עכ"ד].

ולפ"ז כשמוכר חמץ בעיה"ק שיחול דקה לפני זמן האיסור כאן בעיה"ק, הלוא יש מקומות שעבר כבר זמן האיסור בכמה דקות וכשחל המכירה דקה לפני זמן האיסור דעיה"ק, הלוא יש אנשים שאצלם כבר הגיע הזמן ולא חל להו המכירה כלל ונכשלין באיסור חמץ, ואף שאפשר לדחוק ולומר שבכל מקום תחול המכירה דקה לפני זמן האיסור שמה, ויש הרבה מכירות בזמנים שונים, כל מקום דקה לפני התחלת הזמן, לא נראה כן בשטר מכירה, וכ"ש שאין הנכרי יודע זה. ומסתברא שמוכר הכל כפי הזמן בעיה"ק, ושפיר יש לתמוה שעיי"ז עלול ציבור שלם להכשל באיסור חמץ בפסח, שבעת שחלה המכירה בעיה"ק, אצלם כבר נאסר בהנאה ולא חלה המכירה כלל.

אמנם אפילו נדחוק ונימא שדקה לפני הזמן חל בכל מקום כפי מקומו, וגם קודם לזמן בעיה"ק, ויש כאן הרבה מכירות בזמנים שונים, אני עוד נבוך בזה טובא, שהאחרונים העלו להחמיר בהרשאה כללית שצריך לקבל שיעור פרוטה לכל מרשה מהנכרי, ואף להפוסקים שהקילו, נראה דהיינו דוקא במכירה אחת, אבל אם יש הרבה מכירות בזמנים שונים, ודאי צריך כשיעור פרוטה לכל מכירה ומכירה.

[ואף שנהגו שהנכרי מוסר להתחלת פרעון שיעור שיהא בו פרוטה לכל מרשה, ואף שלא מפורש שמתכוין לכל אחד מ"מ השיעור לחול כהתחלת פרעון מתחלק כן, הנה זה ניחא כשמוכר לכולם בשעתא חדא שאז מתחלק בשוה, אבל אם חל לאחר זמן ויש הרבה מכירות בזמנים שונים, וכשמוסר כסף שיווי לשלוחם לקנות בזמנם, אף שהשליח רוצה שיחול לכולם דוקא, כיון שאם לא ישלם בשיעור כדי לזכות לגמרי בתשלום שצריך לכולם, נימא

והוסכם שתוקף שטר זה כאלו נעשה בערכאות ולא יגרע כחו ולא יופסל בשום ריעותא שבעולם וכל דבר שמסופקים בלשון השטר יהיה נידון בהסכמת שניהם כפי דיני התורה וש"ע והקונה יכול להעתיק השטר לכל לשון שירצה והוא מודה בזה שמבין כל תוכן השטר ופעולתו ונעשה בקנין המועיל ואגב סודר דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי ב"ג ניסן תשמ"ט והכל שריר וקיים.

[לא להוסיף דזכות מוכרי החמץ קודם לאחרים לקנות החמץ אחר הפסח]ג.

שכל הכסף יחול עבור מי שנמכר קודם ששיעבודם קודם, ולנשאים, שחל מכירה אח"כ לא ישאר שיעור פרוטה לכ"א, וכה"ג לא עבדינן במכירת חמץ].

בנידון אי קנין כסף מהני בעכו"ם לאחר זמן

ובכלל יש לעיין בנוסח זה, שחלות המכירה לא מיד בשעת ההקנאה אלא לאחר זמן, דאפילו נימא שבישראל חל קנין כסף לאחר זמן, הנה בעכו"ם שקונה מישראל ורוצה לקנות בכסף לאחר זמן יש לספוקי אי מועיל, שורש הדבר שבכסף אפשר לקנות לאחר זמן וכמבואר בקידושין רפ"ג שהמעות אינם מלוה או פקדון רק ניתנו לקידושין, אבל בב"ק (ע:) מוכח יסוד בקנין כסף שצריך קנין החזור, והיינו שניתן באופן שאם המכר לא חל חייבין להחזיר המעות, וכאן בעכו"ם שקונה החמץ אם לא קנה מיד, אזי אם יחזור בו עד שעת חלות המכירה, ישאר הכסף אצל הישראל במלוה וצריך להחזיר לו, ובעכו"ם לרוב הפוסקים הפקעת הלוואתו מותר, א"כ הישראל אינו חייב להחזיר, ונמצא דחסר בקנין כסף שהוא יסוד הקנין במכירת חמץ, וצריך לקנות מיד ולא לאחר זמן.

ושמעתי שהקשה הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל בהתקדשי לי לאחר שאתגייר היאך חלין הקידושין למ"ד גזל עכו"ם מותר, הלא חסר בקנין החזור מאחר ואינו חייב להחזירו.

ונלע"ד דקידושין שאני שהכסף הוא רק לשם מעשה קנין ולא לשיווי, וע"כ אפילו אין כאן קנין החזור מועיל לקידושין, שזהו רק חסרון בכסף שיווי ולא במעשה הקנין, וכמו שמבואר בב"ק שם לענין אתנן, לא כן במכר דהקנין הוא בגדר שיווי והיינו לתמורה, אם יכול לזכות בלי התמורה חסר בעיקר הקנין, משא"כ בקידושין מועיל בכל גוונא, ולפ"ז כאן בחמץ שענינו כשיווי לקנין ממון, כשחסר קנין החזור בטל עיקר הקנין, ולכן מועיל לשווי רק מיד אבל שיחול לאחר זמן ובינתיים תלוי ועומד יש לצדד אי מהני בעכו"ם.

חשש משום דהסודר כבר אינו אצל הקונה

עוד נראה לספוקי שהרי אחד מהקנינים הוא קנין סודר, ואם החלות היא לאחר זמן הנה כשהסודר אינו בעין אצל הקונה שחזר כבר לבעליו לא חל. מיהו לשון שטר המכירה הוא שגמר הקנין הוא לאחר כך היינו שמתחיל כעת, ודמי לדרבי יוחנן שקידושין דמאה תופסין בה, אך עיין תוס' ר"פ המפקיד ובש"ע ח"מ ס"ס קצ"ז בקנין שבאגם כה"ג קונה דוקא במשיכה, שראוי שמה לקנין, אבל כאן בסודר כשהדרא לא חל הקנין.

בזמן חמץ נחלקו הפוסקים וא"כ אין הגוי יכול לזכות באף אחד מהאגוזים מהפוסקים בספק וא"כ הגוי זוכה רק בזמן האחרון לדעת

וביותר אני מפקפק באופן זה, שהרי בעיקר זמן איסור חמץ בע"פ נחלקו הפוסקים, יש מונים מנץ עד שקיעה, ויש אומרים מעה"ש עד צאת הכוכבים, ויש אומרים שעות שוות, ומספק אין הגוי יכול לזכות אלא כשודאי הזמן לכ"ע ונמצא עוד אצל הבעלים בשעה שאולי חמץ.

ומכל טעמים אלו אני מפקפק אם כדאי לכתוב שיחול לאחר זמן במכירת חמץ, ובשד"ח (סימן ט אות ל"ה) פשיטא ליה שיכולים לקנות לאחר זמן, אבל היינו כשעה או שתיים לפני שבת, בע"פ שחל בשבת, ולא בדקה לבד, וגם דבריו שם אינם מוכרחין למעשה, וע"כ עדיף לכתוב בשטר מכירה בסוף שחל ביום י"ד ניסן בשעה שנמכר מיד עם הקנינים שנעשו (והיינו לפני זמן איסור הנאה דחמץ) ודי בכך. [מתוך ח"ג סימן קיז]

ג. אין להוסיף דזכות המוכרים קודמת לאחרים לקנות החמץ דחשיב שויר במכירה

בשטר המכירה כתוב לפני החתימה, שהקונה [הגוי] מסכים שזכות מוכרי החמץ קודמת לאנשים אחרים לקנות ממנו החמץ לאחר הפסח. ותמהני כיון שנכתב כסעיף בשטר מכירה, הוי כשיויר במכירה שאין לו זכות כשלו לגמרי, ומתחייב למוכרו ליהודי שמכר לו קודם, ועיין בבה"ל תמ"ח ס"ק ד' ד"ה לא מהני שאם מתנה בשטר שיחזיר

התימת הקונה והשוכר נד

התימת המורשה

בחו"ל ראוי לכתוב בשטר חדש באנגלית תמצית הדברים (ראה הנוסח בח"ב סימן רכד).

התימה הנכרי דהבין היטב ענין המכירה וקבל ע"ע דיני ישראל.

התחייבות הנכרי בפני עדים דמקבל על עצמו לשלם המעות וזוקף עליו במלוה נה.

התימת שני עדים.

ויוסיפו בחתימתם דראו דהנכרי הבין היטב ענין המכירה וכל הקנינים נעשו כדין.

נוסח לעדים בשטר גופא למטה או בשטר אחר בשני העתקים:

אנו החתומים מטה מאשרים שאנו עדים שראינו הרב בשם מרשיו..... מכר למר.....

כל מיני חמץ והשכיר המקומות שמונח בהם החמץ בקנינים כהלכה מדין תורה וחוקי

הממשלה ושני הצדדים הגינו תוכן השטר והקנינים וחתימות מרצונם הטוב ושריר וקיים.

ערב פסח שנת.....

עד..... **עד**.....

אחר מהם רצוי שיהא עו"ד נ.

הרב מודיע לפני שלשה יכול לכלול ביניהם השני עדים ושלשתן אינם קרובים זה לזה

שכל חמץ שלא חל עליו המכירה מאיזה טעם או שבאחריות ולא חל בכלל השטר מכירה

היום או מחר מפקירו בשמם על פי ההרשאה שהרשוהו לזה בשטר הרשאה.

דוקא לו להרבה פוסקים לא מועיל כלל ח"ו המכירה שעדיין קשור למוכר, ולמה לנו ליכנס לחששות ולהזכיר ד"ז שבשאר שטרי מכירה לא נזכרו כלל ונכנסים ח"ו בהוספה זאת לחששות (ועיין בשעה"צ שם תמ"ח ס"ק ס"ד).

[מתוך ח"ג סימן קיח אות א']

נד. ראוי דאף העכו"ם יחתום בשטר מכירה

נראה שראוי לעכו"ם לחתום ג"כ שכן כדאי לאשר בעדים שנמכר, וטעם הדבר שהעכו"ם חותם, ראשית נראה דע"פ דיניהם אין למכירה תוקף אלא בשטר וחתימת הקונה דהיינו העכו"ם, וגם מעיקר הדין מי שחותם על שטר קיימא לן (בש"ע הלכות הלואה) שאינו יכול לטעון שלא ידע כל הכתוב בשטר דע"כ מתחייב ע"ש, ושפיר חותם בעצמו דבלאו הכי יכול לטעון שלא הבין, ובפרט כאן שהנוסח מסובך ודאי ראוי לאשר בחתימתו הכל. [מתוך מועדים וזמנים סי' רס"ט אות ח']

נה. התחייבות הגוי בפני עדים מהני כזקיפת המעות למלוה דכה"ג מהני מדין קנין כסף

ומ"מ בסדר מכירת חמץ הבאנו שהגוי יתכוון שבמה שנתחייב בפיו לפני עדים וחל התחייבות להנשאר ובודאי יש שיעור, והוא נמי קנין כסף, דחוב מהני ככסף ממש להרבה פוסקים, ולכן אף שאין שיעור פרוטה לכל אחד סומך דבחוב יש שיעור וא"ש, ועיין היטב מה שביארנו בסדר מכירת חמץ (ואי הגוי לא מתחייב להדיא לפני עדים בפיו, ההתחייבות חל במכירה דוקא שלא חל דבעינן פרוטה לכל אחד, ובשטר לא נתחייב שצריך משל מקנה, עיין קצוה"ח ונתה"מ סימן קצ"א, אבל באמר לפני עדים שנתחייב להנשאר, ובהתחייבות זו יחול הקנין, מהני שבהתחייבות לא צריך קנין וכמבואר בש"ע ח"מ סימן מ, וא"ש דברינו בסדר מכירת חמץ שדקדקנו למעבד כה"ג ע"ש היטב. [מתוך מועדים וזמנים ח"ד סימן רעה ע"ש ולהלן]

נו. אם להחתים עדים מתוך חברי הקהילה דאולי חשיב נוגעים

א לא נהגתי להחתים עדים מתוך חברי הקהילה על השטר מכירה כיון שהם בעלי דברים שמוכרים חמצם גופא או של קרוביהם רק הם חותמין על שטר בפני עצמו לאשר בלע"ז "המכירה נעשית כהלכה ובמלא גמירות דעת

לאחר המכירה הרב מודיע לנכרי שהחמץ שלו מעכשיו לכל דבר אבל עלולים עוד לאכול בערב בסעודה או למחר וחולה עלול לאכול בפסח ושואלו אם מסכים שיאכלו אף שמעכשיו שלו ועונה הן יש להם רשות לאכול משלי.

עוד שואל אותו הרב יש שורפים מחר קצת חמץ האם אתה מסכים שיהא לשורף או באחריותו מרגע שאור השריפה מתחיל לשלוט בו ועונה כן שמסכים [לא להזכיר: לבד מעשרה פתיתין או מה דמשייר לשריפת חמץ^{נז}].

אמנם למעשה נראה דכדאי לקנות כן להדיה בפרט בערב פסח שחל בשבת ורוצה לקיים דין שריפה בשלוי^{נא} שורף בחצרו מתכוון לקנות בחצר ומקיים המצוה בשלו ואם

והבנת הצדדין אף שכתוב בלשון הקודש^{נא}.

אבל לחתום על השטר גופא במכירה חוששני שמזוייף מתוכו פוסל השטר והעדים קרובים ופסולין.

ואם כי לפנינו חתימת המוכר השליח שהוא כבע"ד ולא צריך עדים כלל הלא ראוי לחשוש ולפסול ואם כי יש לצדד שלא פסלו כשבלאו הכי ישנה לפנינו חתימת הרב שמועיל כעדים ד"ז לא ברור ואין ליכנס לבית הספק לכן כתבתי שטר מכירה בחתימת הרב המוכר והגוי לבד בלי עדים ובשטר בפני עצמו רשמתי אישור המכירה בלשון המדוברת כאן שזה נותן תוקף יותר לשטר מכירה.

והידרתי שעורך דין יהיה נוכח ויחתום כעד בשטר הרצוף לאשר. [מתוך ח"ב סימן ריט א'].

וראה לעיל בפתיחה דח"ו לומר דבלי עו"ד לא חל רק הוא הידור.

נז. בענין אם לשייר במכירה את מה דמוכרים בשריפת חמץ

יש שהוסיפו בשטר להדיה לבד מעשרה פתיתין ונראה דיש בזה כמה חששות

שוב שמעתי שבהגדה "קלח של אזוב" מהרה"ג דפאפא [שליט"א] זצ"ל מציע להוסיף בשטר מכירה "חוץ מהעשרה פתיתין חמץ שייחדתי לקיים בו מצות שריפה אינם בכלל המכירה" אבל נראה שהעכו"ם לא יודע איפה ומה הם והשיור לא מבורר ולכן בתיקונו המכירה גופא רפויה וצריך לסיים המקום שמונחין וגם לפעמים נאבד אחד ושייר תשעה וזכותו לתפוס חמץ אחר להשלים ולכן חוששני שקלקולו רב מתיקונו וקשה לנו לשנות ממנהגי אבותינו בשטר מכירה שלא נהגו לשנות ולכתוב מהנ"ל. [ח"א סימן רצג]

נח. נוסח שטר מכירת חמץ בע"פ שחל בשבת

אודות שטר מכירת חמץ בע"פ שחל בשבת, מביא שאין צריך לכתוב מפורש שאינו מוכר מה שנצרך לשבת, דאף שמוכר הכל, מ"מ הוי אומדנא דמוכח דמה שאוכל בשבת אינו בכלל המכירה.

ואני תמה למה לנו לסמוך על אומדנא, ובשטר מכירה של העדה החרדית מפורש בשטר שיקחו מה שרוצים לאכול בשבת עד זמן האיסור וינכו מהתשלומין, ואני נהגתי ביוהנסבורג שלא לשנות בנוסח שטר המכירה, רק לומר בע"פ לגוי שנאכל עד שעת האיסור, ויכול לנכות כל זה מהתשלומין.

מיהו לדעתי לא די בזה, שבמק"א ביארתי שבע"פ שחל בשבת צריך בשבת לבער חמץ שלו לצאת שי' רש"י דמ"ע דתשבתו הוא בע"פ קודם זמן איסורו, (ויעשה זאת ע"י זריקת כזית אחרון לבית הכיסא), וא"כ צריך לקנות את החמץ שיהיה שלו, ואילו נוסח זה מועיל רק לענין שאין חשש גזל במה שלוקח, שהתיר לו לאכול כמה שצריך לאכול בשב"ק, אבל לא מקנה לו לזכות בחמץ להתחייב בביעור ולא נתחייב לבערו, ולכן יש לכתוב או לומר כהנ"ל, דמה שיקחו עד זמן האסור לאכול או לזכות בו הוא שלהם, וינכו מהתשלומין, וא"ש שנמצא שמבערים חמץ שלהם, כיון שמקנה לו מה שרוצה לזכות בו ולא רק לאכול.

והנה בשטר המכירה נהגו לכתוב שהמכירה תחול כשעה לפני השבת, וכנראה נהגו למכור חמץ בע"פ בשוק בערב שבת, והיה נשאר חמץ עד קרוב לשבת, ובזמנינו לא נהגו כן וראוי למכור מיד בבוקר כרגיל, אבל אולי עדיין אוכלים חמץ בע"ש ולמעט בהערמה עדיף. [ח"א סימן קט]

שורף ברה"ר ולא מגביהו הגוי מודיע שבאחריותו ואז חל על ישראל מצות שריפה שחמץ באחריותו ושולט עלין].

ובאריץ ישואל מהדרין למכור פעמיים לפני אור לי"ד ואז הרב משכיר רק המקומות שאין עומדין ליבדק כמצויין בשטר הרשאה ומוכר רק החמץ שנמצא שם ובבוקר לפני זמן איסורו מוכר כל החמץ שבכל מקום שהוא כנזכר בשטר הרשאה אבל כאן ביהנסבורג לא ידעו ולא יבינו ומוטב למכור פעם אחת לפני זמן החיוב בדריקה ואף שיש חששות בבדיקה שכל חמצו מכור לחזו"א זצ"ל מועיל לחיוב מחיצה ויש עוד טעמים שחייב לבדוק ולברך ומועיל גם על הביעור למחר עיין במ"ב סי' תל"ד סק"ד עיין בדברינו לעיל בסימן ר"כ.



ח"ז סימן נא

נוסח שטר מכירת חמץ המופקד בחברת אמאזאן

אם לתקן נוסח חדש דבו מצהיר דא תגובת הנכרי
מהוה הסכמה למכירה

אודות הצעתו לתקן נוסח שטר מכירה
חדש עבור אלו שמוכרים חמצם
המופקד אצל חברת "אמאזאן", ושואל
לחור"ד ע"ז.

מבאר דכיון דמתוך השטר גופא ניכר דאין כוונתו
באמת למכירה חשיב הערמה

הנה לדעתי אין לעשות כן, וטעם הדבר
דבשו"ת שערי ציון להגאון מבילסק
זצ"ל (ח"א סי' י"ד) הוכיח מהש"ס
והקדמונים דכשעושה מכירה והענין מוכיח
שאין כוונתו כלל למכירה, אפ"ה כל
שמתוך דיבורו אינו ניכר שכוונתו להערמה
שפיר חלה המכירה, דאין בכח אומדנא
לסתור מה שאמר בפיו.

וכתב עפ"ז ליישב מכירת חמץ שלנו
דאף שאומדנא דמוכח שאין כוונת
הנכרי לקנות מ"מ כיון שדיברו במפורש
בלשון טובה חלה המכירה. ולכן כתב שם

דאותם המדברים עם הנכרי דברים
המוכיחים שדעתם להערמה, וכגון
שקוצבים לו סך בעד טרחתו, בודאי
מגרעים בזה המכירה, ומסיק שם בזה"ל
"דמהראוי מאוד להזהר מזה וכיו"ב, ויזהרו
בני הבית בעת המכירה שלא ידברו דיבורים
גרועים שלא יהיה מוכח דכוונתם להערמה
מתוך דיבורם" עיי"ש.

ומעתה ק"ו בתיקון שטר מכירה שמציע,
שרשום בשטר גופא אודות
לחזור ולקנות החמץ, ובפרט שכתוב בו
תנאי זה שכשישתוו ביניהם לחזור ולקנות
החמץ מהנכרי יכול היהודי להחליט איזה
מחיר רוצה לשלם ואי תגובת הנכרי יתפרש
כהסכמה שתנאי זה מוכיח להדיא
שהמכירה הוא רק להערמה, הרי שמתוך
השטר מכירה עצמו מוכח שבאמת אין
כוונתם כלל למכירה והוא רק הערמה,
והרי"ז מוכח שכוונתם להערמה לא רק
מתוך דיבורם בשעת המכירה אלא אפי'
מעצם תנאי המקח שביניהם, וא"כ לדברי
השערי ציון הנ"ל ודאי שמגרע טובא שלא
תחול המכירה.

בנוסף זה נחשב דיש ליהודי תועלת בחמץ דיכול לקנותו במחיר זול

(ועוד, שלכתחילה אנו משתדלים כפי האפשר בפסח שלא יהיה ליהודי בפסח איזה תועלת שהחמץ שמכור לנכרי ישאר קיים בפסח, שלא יהיה החמץ שום גורם לממון לישראל, ואף באופן שאין זה נחשב כגורם לממון שאסור מדינא, מ"מ לכתחילה אנו מעדיפים למנוע זאת. ובתיקון שטר מכירה שלו הרי יש ליהודי ריווח ממה שישאר קיים החמץ שמכור לנכרי יותר משאר מכירת חמץ בעלמא, שבנד"ד הרי מרוויח היהודי כשהחמץ נשאר קיים שעי"ז יוכל לקנותו לאחר הפסח באיזה מחיר שרוצה ואפי' במחיר זול ביותר, שזה אינו בשאר מכירת חמץ בעלמא הנהוגה אצלינו).

יש לעשות מכירת חמץ רגיל ורק לאחר הפסח על הרב לעדכן הנכרי דחלק מחמצו כבר נמכר ואם הנכרי רוצה דמים יצטרך לתן לו

ולכן לדעתי אותם שהפקידו חמצם אצל חברת "אמאזאן" יש להם למכור החמץ ככל מכירת חמץ בעלמא בלא לעשות שינוי, ורק לאחר הפסח כשחוזר וקונה החמץ מהנכרי יאמר הרב לנכרי שיכול להיות שמתוך כל החמץ שנמכר לך ישנו חלק שנמכר ע"י החברה בפסח ואז שיידך לך הדמים העודפים על סך החוב שאתה חייב ליהודי, ואני מבקש ממך שבגלל שהיהודי עושה לך טובה זו שקונה שאר החמץ שנשאר שלך ואינך מעוניין להמשיך להחזיק בו ולשלם מה שנתחייבת עליו לכן אם יש דמים המגיעים לך תוותר ע"ז ליהודי, ומסתמא יסכים הנכרי לוותר, ואם לאו איה"נ יצטרך היהודי ליתן לו יתר הדמים.

אף דהחברה מוכרת החמץ מ"מ היהודי עצמו אינו מתעסק בזה ואין בידו לעכב החברה

ולענין מה שכתב עוד שבנד"ד שהחברה מוכרת החמץ בפסח אי"ז דומה למש"כ הפוסקים שבאם הישראל נו"נ בחמץ המכור לנכרי שבטילה המכירה, (וכן העליתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' רפח). שפיר צדקו דבריו דמה שבטל המכירה לנכרי באם הישראל ממשיך לישא וליתן בחמץ זהו משום שאז בפסח גופא אין ניכר כלל שהחמץ מכור לנכרי ומעשיו מוכיחים שלא נתכוון כלל למכירה וזהו רק פטומי מילי. ועוד שבזה שמשתמש בחמץ נתחייב באחריות כדין גזלן, והוי חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות שעובר בב"י, וטעמים אלו לא שייך בנד"ד, שכיון שהישראל אין בידו לעכב על החברה מלמכור החמץ בפסח תו אין מוכח כלל ממכירת החברה שהישראל לא נתכוון למכירה, וכן אין הישראל נעשה גזלן וז"ב. [מיהו עכ"פ ודאי שעל הישראל ליהדר שבפסח גופא לא יקבע מחיר לחמצו המופקד בחברה, שאז מעשיו מוכיחים שלא נתכוון כלל למכירה].

יש להוסיף בשטר מכירה דמוכן למסור לו כל הפרטים שם משתמש וקוד סודי

ושפיר כתב שבודאי שאותם שמוכרים חמצם המופקד בחברה הנ"ל יזהרו לכתוב בשטר מכירה שמוכנים למסור לנכרי הפרטים שלו בחברה והיינו שם המשתמש וקוד סודי מתי שידרוש זאת הנכרי. [שעי"ז יוכל לדרוש מהחברה שיביאו לו הסחורה וכו'], ובלא זה, כיון שאין דרך לנכרי להגיע לחמץ, לא חלה המכירה כלל. וכמ"ש הפוסקים שאם נועל

החדר שבו החמץ כדי שלא יוכל הנכרי ליטול החמץ, לא סמכא דעתיה דנכרי לקנות החמץ.

נוסח שטר מכירה בע"פ שחל בשבת

ח"ה סימן קט

נוסח שטר מכירת חמץ בע"פ שחל בשבת

אודות שטר מכירת חמץ בע"פ שחל בשבת, מביא שאין צריך לכתוב מפורש שאינו מוכר מה שנצרך לשבת, דאף שמוכר הכל, מ"מ הוי אומדנא דמוכח דמה שאוכל בשבת אינו בכלל המכירה.

ואני תמה למה לנו לסמוך על אומדנא, ובשטר מכירה של העדה החרדית מפורש בשטר שיקחו מה שרוצים לאכול בשבת עד זמן האיסור וינכו מהתשלומין, ואני נהגתי ביוהנסבורג שלא לשנות בנוסח שטר המכירה, רק לומר בע"פ לגוי שנאכל עד שעת האיסור, ויכול לנכות כל זה מהתשלומין.

מיהו לדעתי לא די בזה, שבמק"א ביארתי שבע"פ שחל בשבת צריך בשבת לבער חמץ שלו לצאת שי' רש"י דמ"ע דתשביתו הוא בע"פ קודם זמן איסורו, (ויעשה זאת ע"י זריקת כזית אחרון לבית הכיסא), וא"כ צריך לקנות את החמץ שיהיה שלו, ואילו נוסח זה מועיל רק לענין שאין חשש גזל במה שלוקח, שהתיר לו לאכול כמה שצריך לאכול בשב"ק, אבל לא מקנה לו לזכות בחמץ להתחייב בביעור ולא נתחייב לבערו, ולכן יש לכתוב או לומר כהנ"ל, דמה שיקחו עד זמן האיסור לאכול או לזכות בו הוא שלהם, וינכו מהתשלומין, וא"ש שנמצא שמבערים חמץ שלהם, כיון שמקנה לו מה שרוצה לזכות בו ולא רק לאכול.

והנה בשטר המכירה נהגו לכתוב שהמכירה תחול כשעה לפני השבת, וכנראה נהגו למכור חמץ בע"פ בשוק בערב שבת, והיה נשאר חמץ עד קרוב לשבת, ובזמנינו לא נהגו כן וראוי למכור מיד בבוקר כרגיל, אבל אולי עדיין אוכלים חמץ בע"ש ולמעט בהערמה עדיף.

קניית החמץ במוצאי יו"ט

ח"ה סימן קי

סדר קניית חמץ במוצאי פסח

בקניית החמץ במוצאי פסח צריך קנין מהגוי כדין וכמבואר בבה"ל (סי' תמ"ח ס"ג ד"ה מכירה גמורה), ולפי חוקי המדינה אם לא קונים כראוי בחזרה מוכח

כמאה עדים שאין כאן אלא טקס דתי, ובדיניהם אי"ז קנין אף שנעשה כדת של תורה, ורבים מזלזלין מאד, ולא קונים בקנינים כראוי, או אפילו לא טורחים לבוא מיד במוצאי החג לגוי, ויש ליזהר בזה וכמ"ש.

וראה זה פלא מצאתי בבה"ל (שם) שכתב ונראה דאחר הפסח כשיחזיר הנכרי החמץ לישראל צריך לקנותו וכו' די בזה שיקנה מהנכרי החמץ והחדרים בכסף לחוד, והנכרי יחזיר השטר מכירה שקיבל ודי בזה, דאף שישראל מנכרי אינו קונה קרקע בכסף לחוד כי אם בשטר, התם משום דלא סמכה דעתו דישראל, משא"כ הכא שמחזיר לו השטר ע"כ.

וצ"ע דכל זה ניחא אי אזלינן בתר דיננו, שבדיננו כיון שקנה בכסף והחזיר השטר לישראל סמך דעתו ומספיק, אבל לפי חוקי המדינה קונה בחתימת שניהם על

שטר מכר ובזה חל הקנין, וא"כ כאן אין חל הקנין. ועוד, שגם בדיננו מוכח שהוא הערמה, שהרי אם רצונו במכירה חדשה ואינו רוצה בביטול מקח למפרע היה עושה בשטר וחתימות (כדרך כל מכירה), ואם אינו עושה כן מוכח ביותר שכל המכירה היא טקס דתי בלבד שמבוטל למפרע בחזרת השטר.

ונראה שיש להכין שטר ששניהם יחתמו עליו במוצאי פסח, ומפורט בה שנקנה בזה רק מעכשיו כדין וכהלכה, וזהו נוסחו:

אנו מאשרים בזה שהמכירה והשכרת מקומות בערב פסח חל כדת וכדין וכהלכה ולא נתבטל ולא יתבטל לעולם, רק מר..... בא לקונה.... והציע לו לקנות מעכשיו בחזרה כל החמץ ותערובת חמץ וכדומה שנמכר לו ערב פסח וכן כל המקומות שהושכרו, ומוכן לשלם חזרה כל כסף שקיבל כערבון [תחילת פרעון], ומעכשיו בהחתימה על שטר זה נעשה קנין מחודש, שהחמץ שייך מעכשיו למרשים והמקומות שהושכרו, לבעליהם הקודמין, ושטר זה יש לו תוקף בהסכמת שנינו מדין תורה וכן בחוקי המדינה [ולא נוכל לטעון שזהו רק טקס דתי].

ובזמן חתימת שנינו עכשיו ליל מוצאי פסח חל הקנין, רק הוסכם שאם יש חמץ שהקונה זכה בערב פסח, ובזמן חתימת ידינו עכשיו עוד ממשיך אצל המרשה החג או שהחמץ במקום שלפי השעון שמה עדיין פסח, לא נמכר עכשיו אלא בגמר פסח אצלם. נט.

חשש בל יראה במוצאי יו"ט

נט.

בדין בל יראה בתוספת יו"ט דפסח אם יש לחוש לזה במה דהרב חזון וקונה החמץ לאנשים

בדרשה בחבורת "שומרי אמונים" הערתי הערה מחודשת, שהם נהגו במוצאי פסח שמאריכים בסעודה בדברי תורה עד לערך שעה אחר הזמן, ובנתיים כבר קנו בעדם החמץ בחזרה ואצלם עדיין הוא יו"ט, ואם כן במוצאי פסח שיש עוד קדושת החג מתחייב עדיין בהשבתת חמץ, וא"כ כשהרב קונה החמץ במוצאי פסח אינו נקנה לו כיון שאצלו אי"ז זכייה, וכשמשמש אח"כ בחמץ בלא לקנות מהנכרי מוכח ביותר שהמכירת חמץ אצלו הוא רק הערמה, וכן י"ל שבסתמא סומך על הרב במכירת חמץ הן למכור עבדו, והן לקנות עבדו, והרב הוא שלוחו ונקנה לו החמץ ועובר באיסור בל יראה, (וא"א לומר דאומדנא דמוכח לרב שאינו עושהו שליח כשאצלו פסח, שהרי רק מעט מאוד מאריכים, ויודע שהרב יעשה הקניה כפי שנוהג רובו הגדול של אנשי העיר).

אבל במ"א (סי' תצ"א) מפורש שאין איסור חמץ בתוספת, שכתב במי שנמשך סעודתו באחרון של פסח ללילה מותר לאכול חמץ דמשחשיכה הוי חול לכל מילי, אלא שעד הבדלה אסור לעשות מלאכה אבל אין איסור חמץ, (והביאו הגר"ז להלכה), וכן כתב להלן (ר"ס תרכ"ד) שמותר ברחיצה ובכל איסורי יוה"כ לפני הבדלה, והיינו דהמ"א

המוכר מאשר שקיבל שכר טירחא כל הזמן שהטריח עצמו לבוא בערב פסח ובלילה זה.פ.

התמנו מוצאי חג הפסח שנת.....

והכל שריר וקיים.

נאום הקונה

בשם המרשים נאום המוכר

סבירא ליה שתוספת יו"ט הוא רק לענין מלאכה ולא לכל דיני החג, ומדין הבדלה אינו חושש כיון שנצרך רק למלאכה.

אמנם דבר זה לא ברירא כלל, דהתוס' ר"פ ערבי פסחים (צט: ד"ה עד) כתבו דתוספת הוא כפסח ממש עד שהיה ראוי לקיים מדינא מצות מצה מיד בתוספת (אילולא היקש לפסח דמצה בלילה דוקא), וכן ידוע פירוש הגאון מבריסק זצ"ל בהגדה יכול מבעוד יום דהיינו מזמן תוספת יו"ט, הרי מבואר שתוספת אינו רק למלאכה, וכן הגר"ח מבריסק זצ"ל הקשה על מש"כ הרמ"א (סי' תרל"ט ס"ג) שאין לאכול בסוכה עד לילה ודאי והיינו דילפינן ממצה, שנא' בערב תאכלו מצות שחיבו בלילה דוקא, אבל בתוספת שהוא עדיין יום, אינו מקיים המצוה, ותמה הגר"ח דרך מצות לילה ראשונה דסוכות הוקשה למצה שאינו אלא בלילה, אבל עצם מצות סוכה שהוא מפני קדושת החג נוהג גם כשחלה הקדושה בתוספת ביום, ואם כן שייך שבתוספת יו"ט יאכל סעודת יו"ט בסוכה, ובסוף כשיחשיך יאכל כזית למצות לילה ראשונה, ולא חיישינן לאכילה גסה וכהתוס' בפסחים (צט: ד"ה סמוך) ע"ש, (ועיי' היטב בט"ז ס"ס תרס"ח), עכ"פ מבואר מדברי התוס' בפסחים שהבאנו שדין התוספת הוא גם לכל דיני החג, וכן פשיטא להו לגאוני בריסק שהבאנו, וא"כ לכאורה בתוספת חל החיוב של התורה להשבית החמץ [ולשיטת הטור שבשבת אין תוס' מה"ת למלאכה, אבל ביו"כ שיש תוספת לעינוי מוזהרין מה"ת גם על מלאכה כיון שאין יום כיפור לחצאין לאסור בעינוי ולא במלאכה, י"ל דה"נ גבי פסח כשיש תוספת אין פסח לחצאין אלא זהו אצלו פסח לכל דיני פסח גם לקיום מצות מצה ולאסור החזקת חמץ].

והא דמבואר בתוס' בכתובות דף מז. (ד"ה דמסר) שאין תוספת למצות שמחה, ומשמע שהתוספת אינה אלא למלאכה לבד, יש לומר דיש שני סוג תוספת, יש תוספת שקיבל ע"ע שביתה ממלאכה ואז לא חל עליו מצות שמחה, ויש תוספת שמקבל עליו קדושת היום שאז חלים עליו כל מצוות היום וגם מצות מצה, (והארכתי בזה בח"ג סי' פ"ג והבאתי לזה יסוד מדברי ה"דגול מרבבה" ע"ש), וכאן שמאריכים בסעודה במוצאי פסח כדי להמשיך קדושת החג נאסר עם חיובי השבתה.

ואולי יש לומר שמצות תשביתו תלויה באותם ימים שיצאנו ממצרים, ולא בקדושת החג, ולכן לא שייך ע"ז תוספת זמן, אבל מצות מצה וסיפור יצי"מ תלויים בקדושת היום, שנקרא חג המצות כיון שזהו מעיקר קדושת החג, ואם קיבל קודם קדושת היום, נתחייב בחיובי קדושת היום, והיינו גם במצה, וא"כ כל יראה ותשביתו שאיסורם הוא מפני הימים האלו ולא משום קדושת החג, הרי לימים לא שייך תוספת, ולכן אף שקדושת היום חלה למלאכה, אך בטלה לבלי יראה ותשביתו, שזה שייך רק מיום י"ד בחצות עד סוף החג לבד, וד"ז צ"ב.

ויש להוסיף עוד לתרץ קושייתנו, שאם מקדש בפיו מקבל בזה קדושת היום לכל דבר גם למצות החג ליהוי כחג, אבל כשממילא ממשיך מצד עצמו, הוא ממשיך רק למצות היום דשבת ויום טוב ולא למצוות מיוחדות כמו חמץ סוכה ושמחה, ודינו כמו בשביעית (דמינה ילפינן תוספת) שהקדושה היא למלאכה לבד.

ובמוצאי שבת אין המצוה לקבל ע"ע תוספת (וכן משמע בפוסקים, שהפוסקים לא הזכירו שמצוה לקבל ע"ע תוספת אלא בע"ש) אלא מצוה שימשיך הקדושה מצד עצמו (והיינו דכ"ז שאינו עושה מלאכה נמשכת הקדושה מצד עצמו), וכשנמשך מצד עצמו נמשך רק קדושת שבת ויום טוב ולא לבלי יראה ותשביתו וכדומה וכמ"ש. (וע"ע בט"ז סי' תרס"ח שאם מקדש היום לשמיני עצרת כשמקבל תוספת פקעה בזה ממנו מצות סוכה, ודבריו צע"ג) [ח"ה סימן קיא].

ס. הוספה זו היינו כדי דלא יהא נראה דהכסף דנותנים עכשיו הוא ביטול המקח וע"כ מדגישים בכתב דזה רק השכר טירחא והכסף הראשון נשאר לקנין.

עוד בדין קניית החמץ במוצאי יו"ט.
והפדר הוא שהשליח בית דין בא מיד אחר הבדלה (אצלינו דקדקו לגמור הקנייה ממש אחרי שיעור צאת הכוכבים דר"ת), ומציע לנכרי שרוצה לקנות בחזרה את החמץ והמקומות שהושכרו, עבור מרשיו, והוא קורא לפניו את נוסח השטר שהכין, ואח"כ השליח ב"ד נותן לנכרי בחזרה את הכסף שקבל בע"פ, ומוסיף לו שכר טירחא, ואומר לו שבכסף זה קונים בחזרה מעכשיו את המקומות והחמץ, וכן מסביר לגוי שאגב המקומות קונה את החמץ, וקונים החמץ בחזרה גם בקנין חצר, ושניהם חותמין על השטר, ולבד מזה מחזיר לו הנכרי את השטרות של המכירה, ובוה יוצאין לכל הדיעות, אף שמדינא נראה שאם הגוי החזיר השטר וקיבל כסף מועיל, כמו שכתב ה"ביאור הלכה" הנ"ל.

[ונראה לע"ד כיון שבדינא דמלכותא קונה בחתימת שניהם על שטר מכר, ובוה חל הקנין, הלכך אף אם עושה שטר מכר לבד בלא קנין כסף, אף שבדיני ישראל אינו קונה בשטר, אבל כיון שלפי דיניהם היהודי זכה בחתימת יד שניהם, אומר לו היהודי כך דינכם וזוכה היהודי מדיניהם].

ועכשיו אבוא להערה מחודשת, והיינו שהרבה אחרונים מחמירים לתת בערב פסח שיעור כסף שיהא בו שוה פרוטה לכל אחד שמוכר (ולכן העדה החרדית שרובות מוכרים אצלם דורשים בערב פסח מהגוי שיתן עשרת אלפים שקלים, עפ"י דברי "ערוך השלחן" סי' תמ"ח ס"ק כ"ח, "באר יצחק" להגאון רבי יצחק אלחנן זצוק"ל או"ח סי' א', "שואל ומשיב" תנינא ח"ב סי' ע"ז, "חסד לאברהם" סימן

מ"ח ועוד, שדרשו שיעור פרוטה לכל אחד) ומיהו רבים מגדולי הפוסקים לא חששו לכך לדרוש שיעור פרוטה מכל אחד, עיין ב"יד דוד" פ"ג דאישות ה"י שבממון הוי פיסקא חדא ובודאי מספיק בפרוטה אחת לכולם.

והנה במוע"ז (ח"ד סי' רע"ח) ביארנו טעם להקל, והיינו דלפי הפוסקים דס"ל שהגדר בשליחות שהמשלח מוסר כוחו להקנות לשליח, והשליח גופא הוא המקנה. א"כ גם בשליח של אנשים רבים יש כאן מעשה הקנאה אחת שהשליח הוא שמקנה הכל, וסגי בפרוטה אחת.

ואי נימא כדברינו, נמצא שבקניית החמץ במוצאי פסח בחזרה מהנכרי שאז אין הרב פועל מדין שליחות רק מדין זכיה (שהרי לא עשאוהו שלוחם לקנות מהנכרי) ובדין זכיה לכו"ע הגדר הוא דאחר עושה מעשה לחבירו והוי כאילו מי שזיכו בשבילו עשה המעשה (עיין מוע"ז ח"ג רס"ט בהג"ה), א"כ כשזכה בשביל אנשים רבים, שיש כאן מעשה קנין של כל זוכה וזוכה, צריך ליתן כשיעור פרוטה מכל זוכה וזוכה. (אבל באמת אינו נוגע, שהרי המנהג שהיהודי מחזיר את הכסף שקיבל בע"פ, וא"כ חוזר שיעור פרוטה לכל אחד, שבע"פ מקפידים שיתן שיעור פרוטה לכל אחד ובודאי מועיל).



ח"ו סימן קה

בעל מאפיה כאן שנסע לאמריקה
לימי הפסח ואפו חמץ במאפיה מיד
במוצאי הפסח כאן

נשאלתי השנה אודות שבמאפיה מפורסמת כאן אפו חמץ מיד בצאת שביעי של פסח, וקנו אצלו אלפי

בנ"א כפשוטו, ואח"כ נתברר שאחד מבעלי המאפיה נסע לאמריקה לימי הפסח, וע"ז הרים ת"ח אחד קול זעקה שאותם אלפים שקנו במאפיה עד אחר סיום שביעי של פסח באמריקה אסור להם לאכול החמץ. וטעמו, דכל החמץ שנאפה במאפיה עד הזמן שנגמר שביעי של פסח באמריקה עבר עליו הבעלים שאצלו עדיין שביעי של פסח בבל יראה, וא"כ אסור לכולם כדין חמץ שעבר עליו הפסח, [אבל מה שנאפה כאן בא"י בזמן שנהג ביום טוב אחרון בחו"ל לא עבר עליו הבעלים בבל יראה, כיון דבן א"י הנמצא בחו"ל א"צ לנהוג איסור חמץ ביום טוב שני אלא משום מראית העין, ולא מצינו שקנסו חז"ל לאסור חמץ לאחר הפסח כשעובר באיסור שיסודו רק משום מראית העין], וגם כל מה שנאפה במאפיה עד כ"ד שעות אחר סיום שביעי ש"פ באמריקה ג"כ אסור, שנבלע טעם החמץ שנאסר מדין חמץ שעבר עליו הפסח בתנור, וה"ה אסור כל מה שנאפה בתנור כל עוד שהוא בן יומו משעת הבליעה, ודברי הת"ח הנ"ל גרמו סערה בציבור ונשאלתי לידע דעתי בזה.

והנה בשעתו דיברתי עם כ"ק האדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל אודות בן חו"ל הנמצא כאן בארץ ישראל ומכר חמצו כאן, ונמצא דכשחזר וזוכה הרב מהנכרי את החמץ במוצאי פסח עבור אלו שמכרו לו, הרי אצלו שנוהג יום טוב שני עדיין פסח, וכ"ק האדמו"ר זצ"ל אמר לי שאינו עובר בבל יראה, דכיון שאינו זכות בשבילו לקנות החמץ אין הרב יכול לקנות בשבילו שלא מדעתו, ונשאר עדיין של הנכרי ואחר עבור יום טוב שני זוכה בו הישראל מעצמו, (דלפי המבואר בשטר מכירה יש לנכרי

לשלם יתרת החוב לאחר הפסח, וכיון שאינו משלם, גובה הישראל חובו ע"י שזוכה בחמץ שנמכר לנכרי). אבל בנדון דידן לא שייך להתיר מחמת דנימא דנשאר החמץ של הנכרי, שבמאפיה הזאת מדקדקין למכור דוקא חמץ שנאפה לאחר הפסח, ולכן בעל המאפיה מחזיק אצלו מקודם הפסח קמח שאינו רחוק כלל שאין בזה חשש חמץ, ואחר הפסח אופה מזה חמץ, וא"כ הקמח לא נמכר כלל לנכרי שאי"ז חמץ ונשאר קמח שלו, ולכן כשאפו חמץ לאחר הפסח באר"י מקמח שלו עובר בעל המאפיה באיסור בל יראה שאצלו עדיין שביעי של פסח.

ולמעשה נלענ"ד בנד"ד להתיר לאכול החמץ, וטעם הדבר שבמק"א (ח"ה סי' ק"ה) ביארתי שבעיקר השאלה האם איסור בל יראה תלוי אם אצל הבעלים הוא פסח או בעינין שגם החמץ נמצא במקום ששם הוא פסח, דנראה לעיקר דאין עוברים באיסור בל יראה אא"כ אצל הבעלים הוא פסח וגם החמץ נמצא במקום שנוהג שם פסח, וטעם הדבר שלענין אם חל על החמץ איסור אכילה והנאה, הרי"ז תלוי במקום החמץ, שיסוד איסור אכילה והנאה הוא שמפני ש"חמץ בפסח" הוא מתועב אסרתו התורה באכילה והנאה, ולכן אם החמץ עצמו קיים במקום שאינו פסח שאינו "חמץ בפסח" אזי הוא אינו מתועב ולא נאסר באכילה והנאה, ומעתה נראה שגם לענין איסור בל יראה אין עובר אא"כ החמץ נמצא במקום שהוא פסח, דאה"נ דאיסור בל יראה תלוי בבעלים שזהו איסור גברא, מ"מ גדר האיסור הוא שמפני שהחמץ מתועב ואסור באכילה והנאה אסרתו התורה אפי' להחזיקו ברשותו, ולכן

כשהחמץ קיים במקום שאינו פסח, שאינו "חמץ בפסח" ואינו מתועב ולא נאסר באכילה, חמץ כהאי לא אסרה התורה להחזיקו ברשותו ואינו עובר עליו בבל יראה, עיין בדברינו שם.

ואף שלכתחילה לא סמכתי על סברא זו וכתבתי דמי שנמצא בפסח בא"י וחמצו באמריקה עליו למכור החמץ קודם שיגיע זמן האיסור כאן בארץ ישראל, אבל לענין בדיעבד וכבנד"ד שפיר יש לסמוך על סברא זו, ולפי"ז לא עבר בנד"ד הבעלים בבל יראה ולא נאסר חמצו כדין חמץ שעבר עליו הפסח, ובפרט שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא רק מדרבנן וכל איסורו הוא רק משום קנס בלבד, שפיר יש לסמוך על סברא זו ולא לאסור החמץ.

ומה עוד דיש לצדד דהא דבחמץ שעבר עליו הפסח אסרו החמץ באכילה והנאה לא רק לבעליו שעבר עליו באיסור אלא גם לכל העולם, אף דאינהו לא עברו באיסור כלל ואין שום סיבה לקונסם, היינו משום דכשחז"ל רצו לקנוס הבעלים שעבר עליו בבל יראה ולאסור החמץ, לא תיקנו חז"ל איסור חדש משום קנס, אלא תיקנו שהאיסור שהיה על החמץ בפסח מה"ת ימשך גם לאחר הפסח, ולכן נאסר החמץ גם לכל העולם כפי שהיה איסורו כך בפסח. וא"כ בנד"ד אף אם נימא שבעל המאפיה הנמצא בחו"ל עבר בבל יראה על החמץ שנאפה לאחר סיום הפסח כאן, מ"מ כיון שלא נאסר החמץ בפסח באכילה והנאה, שהרי נעשה החמץ אחר סיום החג במקום החמץ, א"א להמשיך איסורו לכל העולם ללאחר הפסח.

[מיהו] נראה שרק לגבי לאסור החמץ שעבר בעליו בבל יראה גם לכל העולם שהם לא עברו באיסור בל יראה, בזה ל"ש לאוסרו אלא משום שתיקנו שהאיסור בפסח ימשך לאחרי"פ, וזה ל"ש בנד"ד שבמקום שנאפה החמץ כבר נסתיים הפסח, אבל לגבי לאוסרו על הבעלים, י"ל דכיון דחזו"ן שרוצים חז"ל לקנוסו על מה שעבר בב"י ומשו"ה תיקנו שהאיסור בפסח ימשך לאחרי"פ, לכן גם במקום דלא שייך לתקן האיסור בגדר שהאיסור בפסח נמשך לאחר הפסח, מ"מ כדי לקנוסו תיקנו חז"ל איסור חדש על החמץ, וא"כ אם נימא דבנד"ד עבר בעל המאפיה בבל יראה, אזי אף דלא נאסר החמץ לכל העולם וכמשנ"ת, אבל עכ"פ נאסר החמץ לבעל המאפיה. אמנם יש לפלפל, דהנה מצאנו דיש שקנסו חז"ל כשעבר איסור בשוגג ויש שלא קנסו בשוגג, וי"ל דלענין איסור חמץ שעבר עליו הפסח לא היו קונסים חז"ל אלא כשעבר במזיד, ומה שקנסו חז"ל לאסור חמץ שעבר עליו בעליו בבל יראה בשוגג (וטעמם דאי שרינן ליה אתי לשהויי לכתחילה ועבר עליה), זהו רק בצירוף שתיקנו שגדר האיסור הוא שאיסור החמץ בפסח נמשך לאחרי"פ, ולכן נאסר החמץ בין במזיד ובין בשוגג כפי שאיסורו בפסח הוא אפי' בשוגג. ולפי"ז בנד"ד שהבעלים עבר בשוגג בבל יראה, ול"ש לאסור החמץ בגדר שהאיסור בפסח נמשך לאחר הפסח, אזי מותר החמץ אפי' לבעליו].

אמנם כל דברינו הוא בדיעבד וכבנד"ד, אבל לכתחילה ודאי שקודם הפסח אם יודע שיסע לחו"ל ימכור בע"פ המאפיה בקנינים כדין (כקנין סודר) לאדם אחר, והוא

ח"ו סימן צח יד

אם מותר למאפיה לכוון שעון לפני צאת החג להפשיר את הבצק

נשאלתי מוועד הכשרות דעדתינו, אודות המאפיות שבהשגחת הבד"ץ שמשאירים אצלם מוצרי מאפה מלפני פסח ללאחר הפסח ונמכרים לעכו"ם, והנה מוצרי החמץ מונחים כל משך ימות הפסח במקפא, והמאפיות רוצים לכוון את שעון המקפא שיפסיק הקירור לפעול מאליו (ללא מגע יד אדם) בצהרי יום שביעי של פסח, כדי שמיד במוצאי פסח כבר יהיו מוצרי המאפה מופשרים ויוכלו למכורם.

והשבתי דכיון שאסור להיות רוצה בקיומו של החמץ בפסח וכמב' בשו"ע (סי' ת"נ ס"ז) לכן יש לחוש לאסור לכוון השעון שיפסיק הקירור בצהרי שביעי של פסח, דבזה הרי הוא כמגלה בפסח גופא שרצונו למכור החמץ לאח"כ, והרי"ז שרוצה בקיומו של החמץ בפסח כדי שימכרנו לאח"כ. (ואפי' למש"כ בשו"ת חתם סופר (סי' קי"ט) שאין איסור לאכשרוזה בקיומו שלהחמץ כדי להרויח, אבל אסרוזה בקיומו כדי להציל שלא להפסיד את שלומותרעין שם, נמי יש לחוש בנד"ד, שהרי כאן הוא רוצה בקיומו משום שמעוניין שירויח ממכירת החמץ). ואם כ"ש צדין ללימוד זכות להתיר, איני רואה צורך שהכשר מהודרש לנוליד חקליכנסבכששהנ"ל.



ח"א סימן רצד.

למכור כלי החמץ

בשטרי מכירה היום יש שנוהגין למכור כלי חמץ, אבל בזה אנו נכנסים

ימכרנו לגוי בער"פ, ואח"כ כשיחזור לא"י יחזור ויקנהו מאותו אדם ואז אין שום חשש שיעבור בבל יראה על החמץ שיאפה כאן בא"י במוצאי הפסח. [וכן אם יש לו חמץ במאפיה שרוצה למכור ולקנותו בחזרה לאח"כ כדי שיוכל מיד במוצאי הפסח כאן למכור חמץ במאפיה, אזי אם בעל המאפיה נוסע לחו"ל, שבמוצאי החג כאן עדיין פסח אצלו ואין יכול לקנות חמץ בחזרה מהנכרי, י"ל דפועליו אינם יכולים למכור החמץ מיד במוצאי הפסח אא"כ הנכרי יסכים להדיא לכך, ולכן ימכור המאפיה ליהודי אחר שנשאר כאן בארץ, ואותו יהודי הוא המוכר לנכרי וקונהו בחזרה מיד אחר הפסח כאן, ואח"כ בעל המאפיה יחזור ויקנהו מאותו יהודי שמכר לו].

ובמאפיה של שותפין ואחד מהשותפין נסע לחו"ל, אזי החמץ שבמאפיה שמוכרין לנכרי וקונים בחזרה מיד במוצאי הפסח כאן לאח"כ, אין בזה שום חשש, דאצל השותף הנמצא בחו"ל שאצלו עדיין פסח אי"ז זכיה לקנות בשבילו מהנכרי, ונמצא שבמוצאי הפסח קנהו רק השותף הנמצא כאן בא"י והוא זה שמוכר החמץ במוצאי הפסח, אבל עדיין יש חשש מקמח שאינו חמץ שנמצא במאפיה שע"ז לא חל המכירה וכנ"ל, ואז יש לחשוש דכשאופים מזה חמץ במוצאי הפסח עובר השותף שבחו"ל בבל יראה, ולכן קודם פסח ימכור חלקו במאפיה לשותפיו ואחר הפסח יקנהו בחזרה.



למבוכה שאם מכר לנכרי וקונה ממנו אחר פסח חייב טבילה, וכמבואר בשיבת ציון סי' י"א בשם אביו הנוב"י. והחת"ס כתב בתשו' סי' ק"ט בשם הגה"ק ר' נתן אדלר זצ"ל, שימכור רק החמץ הדבוק בכלים, וכן שמעתי עדות נאמנה שרבינו החזו"א זצ"ל לעצמו נהג להטביל כליו אחר הפסח, שנמכרו לנכרי וחוזר וזוכה וצריך טבילה.

ויש נוהגין לכתוב החמץ הבלוע בכלים, (קיצור שו"ע ועוד), אבל צ"ע טובא אם מועיל לזה מכירה, ובר"ש פ"ב דטבול יום איתא דלא מועיל פדיון לטעם הבלוע, (ועיין תוס' רי"ד סוף ע"ז). וכן שמעתי מפי מרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שטבל בלוע שאינו בן יומו לא מועיל עליו הפרשת תרו"מ ממקום אחר והכלי צריך הגעלה, וגם בבן יומו פקפק, ע"ע מה שהבאנו בזה במועדים וזמנים ח"ז סימן ר"ב, (ועיין בקה"י זרעים סי' ט"ו שמוכיח שמועיל פדיון לבלוע כשפודהו אגב העיקר, אך אם פודהו בפ"ע לא מועיל לו פדיון וכמ"ש, וא"כ יש לומר שלא מועיל בזה מכירה בלי הכלי ואכמ"ל), וגם כאן נראה שאינו יכול למכור כלל בלוע שבכלים.

והאמת שאפילו אם ננקוט דעוברין בבל יראה על טעם חמץ הבלוע במאכל, אין עוברין בבלוע בכלים, וכמפורש בשו"ע ר"ס תנ"א, וקדירות בפסח ישברו רק לרבי יהודא דאסור מה"ת לאחר הפסח, וכן הסכימו האחרונים (עי' במג"א ר"ס תנ"א וביד אפרים שם). ויש שפירשו במכירת חמץ שמוכרים כלי חמץ של עץ דוקא, והיינו בכלים שלא צריך טבילה, וכן ראיתי בספר מכירת חמץ כהלכתו שהביא נוסח שטר מכירה מבעל ישמח משה שמכר כלי "עץ" של חמץ שנבלע בהם חמץ ע"ש,

ובכלי מתכות וכו' אוקמוה אדינא שלא למוכרם שלא ליכנס לחשש טבילת כלים וכמ"ש, ואפשר דמה שחשש הישמח משה למכור הכלי עץ של חמץ אינו מחשש חמץ הבלוע בכלי, שלזה לא חיישינן וכמ"ש, אלא שחשש למש"כ באריה דבי עילאה שלא יהיו כלים של מוכר ברשות לוקח והיינו שחשש לחמץ בעין הדבוק מחוץ לדופני הכלי שלא יהא ברשות הישראל, וע"ע במכתב מהגר"נ גשטטנר שליט"א הנדפס בסוף ספר מכירת חמץ כהלכתו שפירש לנוסח הקיצור שו"ע "חמץ הבלוע בכלים" דאפשר הכוונה על הבלוע בשקים או בגדים שניכר מבחוץ מקום הבליעה, שבזה וודאי עובר בבל יראה ע"ש, וא"כ עכ"פ לחמץ הבלוע ממש בכלים אין לחוש למוכרו וכדינא דהשו"ע והסכמת האחרונים וכנהוג.

ונהגתי לכתוב בשטר מכירה שמוכרים החמץ שנדבק לכלי ולא הכלי גופא, כמוש"כ החת"ס בשם רבו הגר"נ אדלר זצ"ל, ובזה יצאנו מחשש טבילת כלים, ולפעמים מפני חומרא שאין בו ממש נכנסים לחשש דאורייתא להשתמש בכלי מתכת הנקנין מעכו"ם בלי טבילה, וע"כ נראה לכתוב כמ"ש וא"ש.



ח"ב סימן ריז

להוסיף גם ביטול והפקר בהרשאה למכירת חמץ

בזמן האחרון הוספתי בהרשאה למכירת חמץ שמסכים שאם המכירה לא חל אז רגע לפני הזמן שאסור בהנאה מבטל ומפקיר לכל אחד כעפרא דארעא, וטעם

הדבר שהאחרונים העלו שיש להחמיר מאד במכירה, ולא אמרינן שאינו אלא הערמה מדרבנן, שטעמם שמה"ת מועיל ביטול, אבל בכאן אין דעת האדם בביטולו על מה שמוכר, ואם כן אצלינו המכירה היא על חמץ דאורייתא, עיין בסידור הגרש"ז שמאריך ומסביר שכן, וא"כ איך סמכין אמכירה שאינה אלא הערמה בדאורייתא.

אמנם לדעתי יש בזה תקנה, שכותב להדיא בהרשאה שמבטל ומפקיר אם לא חל המכירה, שאז חל מדינא, (ואפילו לא ידע מה חותם, אי אפשר לו לטעון כן, שהחתימה מחייב וכמבואר בש"ע ופוסקים), ואף שהפקר צריך שלשה, סמוך לזמן אסורו דאנן סהדי שאני וכמבואר במפרשים, ומה עוד שאפילו הפקר בעלמא נראה שכתב ידו מחייב דהוה כמו לפני מאה עדים ואי אפשר לחזור בו, ועיקר הטעם שצריך שלשה היינו שצריך אחד זוכה ושני עדים וכאן יש עדים, והאחד היינו הרב בעצמו שתחת ידו ההרשאה ויש כאן הפקר גמור, ואין לחוש שלא מועיל כיון דלאחר זמן כלתה דבורו, שכאן בשטר ולא נקרע בזמן האיסור הפקירו קיים.

ולדעתי זהו תקנה גדולה לצאת עכ"פ מחשש איסור תורה, שאם המכירה לא חל בהרשאה גילה דעתו שהפקיר חמצו ולא עבר, וממילא כיון שעכשיו רק דרבנן קל יותר שמועיל הערמה וכמבואר בגיטין (סה.) שמערימין במעשר שני דרבנן, ואם כי לא מצאתי באחרונים עצה זאת לציין כן בשטר הרשאה, לדעתי הדבר טוב ומועיל (ועיין בה"ל תמ"ח סוף ד"ה

בדבר מועט, שרמז לכך שטוב שיפקיר בפני בית דין אחר מכירת חמץ, ומציין שם בביה"ל שכע"ז כ"כ גם במקור"ח, ע"ש. וא"ש כמ"ש).

ואם כי ראיתי בנוסח שטרי מכירה שנותנים רשות לרב גם להפקיר ולא רק למכור, חוששני שלזה יש אומדנא דמוכח שאין מפקיר ממונו כשנותן למכור, ועל כן עדיף שנכתב שאם המכירה לא חל אז מפקיר לפני זמן איסורו, ונותן אז רשות ושליחות לרב לפרסם ההפקר וכן להפקיר. ובהא סמכא דעתיה שפיר כדי שלא לעבור בב"י וב"י, וע"ע לקמן סימן רכ"ד.



ח"ב סימן ריט

ב בשטר הרשאה רשמתי כעין מה שכתוב במועו"ז ח"ד סימן רע"ט, אבל לפני החתימות בהרשאה בסוף רשום בשפה האנגלית "אם כי הדברים נכתבו בלשון הקודש אנו מצהירים שאנו מקבלים עלינו הכל ולא נוכל לטעון שלא הבנו הדברים", וכן בשטר מכירה גופא רשום כהנ"ל באנגלית והגוי חותם על נוסח זה שרשום אחרי השטר מכירה סמוך לחתימתו.



ח"ג סימן קטז

חדושי דינים בדין מכירת חמץ בפירמא גדולה ובחנויות.

נראה להעיר במפעלים המוכרים החמץ, דצ"ע לפעמים אם מועילה המכירה שלהם, בגוונא שבעה"ב אינו ידוע והאדם שחותרם על הצ'קים הוא זה שאנו סומכין עליו כבעלים לחתום על שטר מכירת החמץ, (כן הורה הגאון רבי פנחס עפשטיין זצ"ל

כשחתמו בהרשאת חברה בע"מ על מכירת חמץ, ולא ידוע מי הבעלים על כך, דמי שיש לו זכות חתימה על הצ'קים וגם חותם בפועל הוא יחתום על הרשאה למכירת חמץ) ומועיל בזה על עצם החמץ דהוה בזה של נכרי ואין עוברין.

והנה אף שאין לפקפק על עצם המכירה, עדיין יש לחוש שזה מועיל רק לבעלים שאיסורו רק משום בעלותו והרי מכר בזה החמץ, אבל יש מנהלים שאין להם זכות חתימה שחיובם מצד אחריותם, ואפילו נמכר החמץ, עדיין אחראים הם על החמץ שאם פשעו ולא שמרו או נגנב החמץ יתחייבו, ואף שאין עוברין בחמץ שקיבל עליו אחריות אלא כשמונח ברשות ישראל, הנה בשכירות לנכרי לא נקרא רשות נכרי לפטור המקבל אחריות מאיסור בל יראה כמבואר במ"ב ת"מ ס"ק ג' דאמרין בזה שכירות לא קניא, ומעתה החמץ עצמו אף שהוא של נכרי ה"ז מונח ברשות ישראל, ואם כן אף שיש כאן חמץ דנכרי שנמכר כדין, אבל עדיין נשאר למנהלים עליו האחריות כמ"ש מן הדין, או לחוקי האומות שמועיל כאנס דכיון שהוא מנהל יחייבו אותו למפעל שהפסידו בזה, וזה גופא הוי סיבה לעבור על בל יראה, ובכה"ג נאסר החמץ כדין חמץ של נכרי וישראל קיבל עליו אחריות ולא ביערו ונמצא ברשות ישראל, דנאסר לכל אחד בהנאה כמבואר במ"ב (ת"מ ס"ק ח'), וע"כ אמינא לרווחא דמלתא בשטר המכירה, כשמזכיר חמץ שיש בו אחריות להוסיף "ופוטר מצידו בהמכירה כל יהודי מאחריות בפסח על החמץ שנמכר", ובזה יצאנו מכל חשש ודו"ק היטב בזה.

ועיין בדברינו בתשובות והנהגות ח"א סימן רפ"ח שאפילו מכרו החמץ, אם המפעל ממשיך למכור חמץ אף לאחר שמכרוהו, הנה הוכיחו בזה ומגלים דעתם דלא נתכוונו מעולם למכור והמכירה בטל ע"ש היטב, וכן הבאנו במק"א שבהרשאה מהפושעים ומחללי שבת שמוכרים בע"כ מפני שמקבלים הכשר, אזי כדי שתהא המכירה מכירה גמורה ולא כטקס דתי אנו מציינים (בק"ק שלנו בדרום אפריקא) בשטר ההרשאה בשפה המדוברת ומדגישים שמקבלין ע"ע כפי המבואר בשטר מכירה של הרב כל מה שעושה, ולא יוכלו לטעון בבית המשפט לעולם שלא הבינו וחשבו שזהו רק תיקון דתי, והם חותמים על כך במיוחד, ובאופן זה גם בדיניהם לא יוכלו לטעון כן והמכירה קיים כדת וכדין. (וטעם הדבר שלכתחילה איננו סומכים על מחללי שבת בשטרי מכירה, שבאמת הערמה בדאורייתא לא מהני, ורק במכירת חמץ דמה"ת בביטול סגי מהני, אבל מומר דאינו מבטל בלבו אזי ל"מ המכירה, ורק במכירה הנעשית שתחול גם כפי דיניהם בלא שיוכל לערער, אינו כהערמה ומועיל).

ומכירת חמץ אצלנו נעשה בבית דין ואנו מזכין לכל מי שלא מכר שיהא מכור מדין זכייה, ואין לך זכייה גדולה מזו שמצילין אותו מאיסור בל יראה כל רגע ורגע, וכמו בשומר שמוכר החמץ בבית דין בשעה חמישית דמזכין מדין השבת אבידה או זכייה עיין בפסחים (יג א'). ולפ"ז העיר חכ"א שכהיום נמכר כל החמץ מדין זכייה ושוב אין לחוש לחמץ שעבר עליו הפסח, ודבריו הבל לבטל איסור בל יראה היום ח"ו, דלמכור בע"כ להוציאו מרשותו ולא להכניס לרשותו כשצווח ומשתמש בו כשלו

ומוכר ואוכל בפסח אף בזכות גמור לא שמענו שמועיל, וכן מבואר בתוס' בקידושין כג: ד"ה מהו, וכן בעצם הדבר שמחזיק בו כשלו אסור וח"ו לסמוך ע"ז.

ויש לחקור באיסור בל יראה אי דומה לאכילה שעוברין עליו בכל כזית וכזית, או נימא דרק באכילה עובר בכל כזית, דמעשה האכילה בכמות ובאיכות שונה על ידי שני כזיתים ושפיר חייבין בכל כזית אף כשאכלם בבת אחת, אבל לענין בל יראה דשורש האיסור הוא שהיית החמץ ברשותו אפשר דעוברין על כל רגע ורגע דזמן אחר הוא, אבל אין תלוי בכמות החמץ, ואין חילוק אם יש לו הרבה חמץ או מעט, כיון שיש לו חמץ, ועיין במגן האלף הלכות פסח ס"ס תמ"ב שמחלק שבבל יראה אין עוברין בכל כזית וכזית, ולפ"ז בלא"ה אין כאן זכות שהבעלים המומר בלאו הכי יש לו חמץ ובמוכרים בחנותו לא הצילו אותו כלל, ועיין בדברינו במועו"ז ח"ג ס"ס קצ"ב חידוש שבחמץ נאמר תשביתו שאור מבתיכם, וע"כ חיוב ומצות ביעור איכא על כל בית ובית ע"ש היטב, ולפ"ז שפיר ניצול, אבל כיון שבלאו הכי עובר, אין לנו לזכותו למעט בהאיסור ויש לומר הלעיטהו לרשע וימות ואין חיוב על כך, ומיהו בענינינו הכוונה עבורנו שלא נכשל לאכול חמץ שעברו עליו בב"י.

ובעיקר השאלה אי עוברין בכל כזית וכזית בבל יראה, נראה להוכיח מהסוגיא דפסחים כז. דמדמי חמץ לנותר שחייב שריפה כמוהו שחיובו מפני החפצא כנותר שהתורה לא רצתה מציאות של חמץ

בפסח, ואם כן מסתברא שבכל כזית האיסור יותר, ולא בגדר ריבוי שיעורים לבד, אלא עיקר האיסור חל בכל כזית בחמץ שמותר כמו בנותר.

ולפי זה יש לעמוד בחקירת האחרונים ביהודי שבא מאמריקא לארץ ישראל, ומינה שם שליח למכור חמצו שבאמריקא סמוך לחצות, דהעירו דלכאורה בזמן חצות בארץ ישראל עובר בבל יראה או תשביתו שהרי חמצו לא נמכר עדיין, ולדברינו יש לומר דשורש האיסור דבל יראה לבעלים הוא שהחמץ גופא כמתועב, וכיון שבמקומו מותר באכילה והנאה, חמץ כי האי לא אסרה תורה להחזיקו, ששורש האיסור דבל יראה הוא מצד החפצא וכמ"ש, ומ"מ לא נעשה מעשה מפני שמדמין, וע"כ יש להחמיר כדברי האחרונים ולמכור בארץ ישראל, או שימכור באמריקא במיוחד קודם זמן איסור דחמץ שבא"י, ובזה דוקא יצאנו מכל חשש וכמ"ש"נ.



ח"ג סימן קיט

שאלה: זכות אכילה בטיסה בחוה"מ פסח, אם יש לחשוש שזוכה בהאי חמץ.

נדרשתי על הנוסע במטוס לאמריקא בחוה"מ פסח והוא לא אוכל שם דבר, רק שבכרטיס הטיסה שקנה יש לו זכות לדרוש אוכל, כולל חמץ גמור, אי נימא הואיל ויש לו זכות לדרוש חמץ, שקנה במעותיו, דאפילו בערכאות יוכל לתבוע כן אם יסרבו לתת לו, אי אמרינן דחשיב שיש לו זכות בחמץ בפסח וראוי לחשוש שאיסור בפסח.

ולע"ד נראה דאף אי נימא שבקניית הכרטיס יש לו זכות בדיניהם וכפי הנוהג המקובל, וחייבין לתת לו לחם אם ירצה, מ"מ לא חשיב שיש לו בזה קנין, רק הוא בגדר גורם לממון או כעכו"ם אלא, ובגורם לממון עוברין רק כשנמצא ברשותו ממש ולא ברשות אחר, וכאן דהחמץ שהוא גורם לממון נמצא באוירון שאינו רשותו שפיר אינו עובר.

מיהו יש לומר שזה אלים מגורם לממון, דהכא עצם התשלום עבור הכרטיס מקנה לו זכות באוכל שבמטוס, ואף דבשעה שנתן הכסף עדיין האוכל היה דבר שלא בא לעולם, הרי מעכו"ם קונה דבר שלא בא לעולם, וכמו שהוכיח בשו"ת הריב"ש מעשו שקנו מידי הבכורה, ולכן למעשה זכה הוא בחמץ כשלו, כפי המגיע לנוסע בכסף שנתן, ובזה גופא שמגיע הזמן בפסח שיכול לזכות עובר, במה שזכה בהתחייבות לכסף בכרטיס. אמנם מסברא נראה דאינו עובר בזה ד"איסורא לא ניחא

ליה דליקני", ואי אפשר לזכות לאדם בעל כרחו, וע"כ כשהוא במטוס ומגיע הזמן לזכות ויש לו זכייה, אם לא ניחא ליה לא קני, ובפרט שודאי ביטל כדין.

מיהו אף שמן הדין סגי בהכי, מ"מ נראה שבאיסורא נכון לומר להם בפה מלא שאין רצונו באוכל מפני שזהו פסח, ויאמר באופן ברור לפני שמזמין שאינו רוצה לזכות בזה, ושוב אינו זוכה בע"כ, וכעין זה ביארתי במק"א על יהודי שנסע מארץ ישראל לחו"ל ומכר חמצו בא"י, ובמוצאי פסח קונים בארץ ישראל את החמץ בחזרה מהנכרי, ואצלו הרי עדיין פסח, דלא יסמוך על כך שאיסורא לא ניחא ליה ליקני אלא יאמר לרב כן להדיא, שאינו רוצה שיקנו במוצאי החג עבורו, וא"ש טפי. (ויש נוהגין שהרב קונה במוצאי פסח מהנכרי רק עבור תושבי א"י, וחמץ שהי' של תושבי חו"ל קונה לעצמו, וחוזר ומקנה להם במוצאי יום טוב שני).

הגעלת כלים

ח"ו סימן צח אות טו

הגעלת כלי פלסטיק

רבים מהפוסקים סוברים, שניתן להגעיל כלי פלסטיק. אבל דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שכיון שהוא כלי העשוי מחומרים כימיים שלא היה ידוע בזמן חז"ל, ואין לנו ידיעה אם הם פולטים ע"י ההגעלה, ע"כ אין להכשירם בהגעלה [ועיין בכל פרטי דין זה בספר "הגעלת כלים" פרק י"ג הערה רע"א - רע"ב שדן בזה באריכות]. ולכאורה היה ראוי עכ"פ להתיר להגעיל כלי פלסטיק אם שימושם היה בכלי שני. מיהו בחמץ בפסח, כל חומרא שנהגו הוא הלכה, ואבותינו קיבלו ע"ע כל מיני חומרות, וכשנהגו שלא להגעיל כלי פלסטיק לפסח, אי אפשר להתיר שכל החששות משום סייג ואין להם היתר, וזהו כלל גדול בחומרות דחמץ לפסח.



ח"ו סימן צח אות יז

הגעלה במים שנתחממו בקומקום חשמלי

חכ"א הורה דאין להגעיל במים שנתחממו בקומקום חשמלי את מה שנבלע ע"י האש, דכמו דמבואר בסי' תנ"ד (ס"ה) שאם נשתמש בחמי האור לא יגעיל בחמי

טבריה, כיון שאינו תולדת האור, ה"נ אין להגעיל במים שנתחממו ע"י אלקטרי, כיון שאין בו שום אש, וצריך להגעיל במים שהוחמו ע"י שלהבת ממש, עכ"ד. ולדבריו דאלקטרי אין דינו כאש, נמצא דאם נימא דיש לחשוש ולהחמיר בדבר שנתבשל בע"ש בחמה אסור לחזור ולבשלו בשבת באור, דיש ביטול באור אחר ביטול בחמה (עיין מנ"ח במוסך השבת) א"כ דבר שנתבשל או נאפה מחום האלקטרי (כתנורים דידן) שאינו כאור אסור לחזור ולחממו בשבת על הגז מחום השלהבת.

ולדעת פשוט דכיון שהעולם מחשיבין האלקטרי כאש, שמועיל לכל דבר כאש, דינו כאש בין להקל ובין להחמיר בין לענין שבת בין לענין הגעלה. ולא שמעתי מי שמחמיר לחשוש דלא מועיל להגעיל רק במים שהוחמו באש דוקא, ונראה שהמחמיר לחשוש שחום האלקטרי אין דינו כאש אינו אלא מן המתמיהין. [וכן מביא הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בספרו, דהחזו"א אמר לו דזה דבר פשוט שהמבשל בשבת מחום החשמל הוי כמבשל בתולדות האש דאסור מה"ת "דעיבור האור כאור", (דהיינו שסוג חימום שיכול לגרום שיתהוו לאש שייך למשפחת האש)].



ח"ב סימן ריב

תנור מייקרו [מיקרוגל] היאך להכשיר לפסח

יש לדון א מהם כלל להכשיר במיקרוגל

סא מהשאלה נראה שפשוט לו שבדאי מועיל הכשר, רק מסתפק בצורת ההכשר, ואני נכון אם מועיל להכשירו כלל, ואף דקיימא לן כבולעו כן פולטו, מ"מ בזיעה לא אמרינן כבולעו כן פולטו, ואדרבה דעת המג"א באו"ח סי' תנ"א סק"ל בשם הטור דזיעה שע"י חום האש להדיא צריך ליבון ולא סגי בהגעלה, ואף שבפמ"ג במשב"ז ר"ס צ"ד הביא מהפר"ח דגם בזיעה אמרינן כבולעו כן פולטו [ועפ"ז יהני הנחת כלי עם מים במיקרו בחום היותר גדול לזמן מרובה] מ"מ שם מייירי בזיעה שמחום התבשיל ולא שע"י האש דבזה גם להמג"א לא צריך

ליבון וכמפורש בשו"ע סי' תנ"א סעיף י"ד, ע"ש, ואפילו בזיעה שמחום התבשיל הנה יש מחלקין בין היתרא בלע דהפמ"ג מייירי בהיתרא בלע [דבזה לכו"ע גם דבר הצריך ליבון סגי בהגעלה וכמבואר בנקוה"כ בסי' צ"ג וה"נ בזיעה אמרינן כבכ"פ] להיכא דאיסורא בלע דבזה לא מהני הכשר ע"י זיעה משום כבכ"פ [תשובות מהרש"ם ח"א סימן צ"ב].

ויש אוסרין בזיעה שצריך ליבון קל [עייין במנחת יצחק ח"י סימן ע'] וזה לא שייך במיקרו.

ובכלל ע"י חום הגלים האלקטרוניים יתכן דתמיד דינו כע"י האור וצריך דוקא ליבון, או נימא דכיון שהחום פועל רק על חימום המאכל ולא על המתכת והמתכת מתחממת מחום התבשיל, לכו"ע דינו כזיעה שע"י תבשיל.

סא. א"ה בראשונה אעתיק בזה מספר הגעלת כלים מה שהביא במהות הכלי וז"ל על מהותו של תנור זה ראה קובץ "הדרום" חוברת טו ניסן תשכ"ב עמוד 74

בתנורים רגילים נוצר חום ע"י הבערת גאז או ע"י להט של חוטי מתכת שזרם חשמל עובר בהם אך בתנור זה אין חום כלל יש שם שפופרת [מגנטרון] המקרינה גלים אלקטרוניים קרניים אלו טבען לעבור דרך הרבה חומרים כמו שקרני אור עוברים דרך זכוכית בכלל חומרים אלה גם כלי חרס ונייר אמנם יש חומרים אחרים ורוב המתכת בכללם אשר הקרניים האלה מוחזרות מהם כמו שקרני אור מוחזרות מראי וכן יש חומרים וביחוד מים ומזון אשר הקרינה נבלעת בתוכם וע"כ נוצר חום גדול בתוך החומר הבולע.

התנור בנוי כתיבה של מתכת מלוטשת וגגה עשוי זכוכית בגג או בכותל האחורי יש פתח להוצאת ריחות ואדים בפתח יש חלון זכוכית המאפשר להסתכל בנעשה בתנור מעל גג הזכוכית נמצא תא שבו השפופרת המקרינה והקרניים יורדות למטה לתוך תיבת התנור מכיון שהקרינה מוחזרת מפני המתכת אין כותלי התנור מתחממים כלל מכיון שחרס זכוכית ונייר אינם חוצצים בפני הקרינה שמים את התבשילים כתוך כלים העשויים מחומרים אלו ומכניסים אותם לתנור לרוב אין מניחים את הקדירה על קרקעית התנור כדי לאפשר גם לקרניים המוחזרות ממנה לחדור לתוך האוכל לשם כך מניחים תחת הקדירה כלי חרס הפוך והרי זה כאילו האוכל תלוי כאויר והקרינה מרוכזת עליו מכל צד המאכלים בולעים את הקרניים מתחממים על ידי כך ומתבשלים ברגעים ספורים אמנם התבשיל החם מחמם גם את הקדירה בה הוא נמצא אך כיון שמים מתאיידים בהגיעם לחום של [212 פרנהייט] 100 צלזיוס אין מידת החום של המאכל יכולה לעלות הרבה מזה חרס ונייר אינם פולטים חום בקלות מתוכם על כן אפילו ירתחו המים שבתוך הכלי עדיין יהיו דופנות הכלי מבחוץ קרים במקרה שהמאכל ישהה בתנור יותר מדי ויתייבש לגמרי יוכל להתחמם יותר להשרף ואף להגיע להתפוצצות הכלי והחלקים ידבקו לכותלי התנור.

אמנם כרגיל זה לא יקרה כי בעת שמכניסים את התבשיל לתנור גם עורכים את השעון האוטומאטי להפסיק את ההקרנה בתום הזמן המשוער הדרוש לבישול ע"כ מספר הגעלת כלים.

בארץ או בחו"ל עם הכשר, היינו בהשגחה על שעת הייצור שלא יהיה בו חשש תערובות איסור, אבל צ"ע היאך מותר לייצר במכונה בה השתמשו הנכרים לחלב עכו"ם או לדברים אסורים, וידוע שבמכונה זו אין אפשרות של הגעלה במים חמין כיון שמתקלקלת בכך, ומוכרחים להגעיל בשאר משקין כמו שוקולד, קקאו נמס וכדומה.

דעות הפוסקים דלא מהפ' הגעלה בשאר משקין וצריך שוב להגעיל במים

ואף שלדידן אסור להגעיל בשאר משקין כמבואר בא"ח תנ"ב (סעיף ה') אבל ע"ש ברמ"א שבדיעבד מועיל, ובמ"ב שם הביא בשם הפמ"ג שאם לפני פסח הגעיל במשקין צריך להגעיל עוד פעם במים, ורק בפסח גופא שאין עצה סומכין על המקילין.

ברע"א כ' דשעת הדחק כדיעבד ומבאר דאף דשוקולד אינו חיי נפש מ"מ החומרא מעיקרא היה רק כשאפשר

ובשו"ת הגרע"א (פ"ג) כתב ששעת הדחק כדיעבד דמי ע"ש, והתירו כה"ג גם לכתחילה כשקשה היה להשיג מים בלילה ע"ש היטב, ולפ"ז י"ל דכאן נמי כיון שאי אפשר במים יש להתיר בדיעבד גם בשאר משקין (ואף ששוקולד אינו חיי נפש ולמה לן להתיר, וביותר דהא להחמירין גם בדיעבד לא מועיל, עיין שעה"צ תנ"ב ס"ק כ"ט, רק שאנו סומכין בדיעבד על שיטת הרשב"א שמתיר. ונראה שאין לחלק והחומרא היא רק לכתחילה כשאפשר, דנקטינן העיקר דמועיל וכו' (הפוסקים).

דן א' שוקולד גרע משאר משקין דעב ואינו פולט **מיהו** אין הדבר ברור אצלי ששוקולד דומה לשאר משקין, די"ל דמש"כ הפוסקים דשאר משקין מועיל להפליט כמו מים היינו דוקא ביין וחלב, אבל שוקולד שהוא עב יש לומר דלא פולט הכל, שוב

והאמת שכבר נהגו ישראל בכל מיני חומרות בחמץ בפסח, ולמה לנו להקל בזה, ולא מצאתי מקום להכשירו, וגם כבולעו כך פולטו נאמר בחמין ולא מצינו כן בהמציאות דזיעה שלא בא מחום. והאמת שגם מבשר לחלב אין דעתי להקל לכתחילה בקביעות, רק באקראי בעלמא, ואפילו לאחר כ"ד שעות יש מקילין רק באקראי ולא בקביעות, וצריך לחמם שם מים אחר כ"ד שעות כשעה ואז מועיל.

סוף דבר לפסח לא הסכמתי להכשיר, אם כי לדעת השואל יש מגדולי הפוסקים באמריקא שהתירו, לא רציתי להתיר כאן, וגם לא שמעתי היאך ולמה, ורק בשעת הדחק ממש שמעתי מורים להתיר ומנקין היטב לפסח ומכשירים במים שמה לערך שעה וכבולעו כך פולטו, וכפי הנראה מצרפים לסניף דחמץ חשיב היתרא בלע דלא כהסכמת רוב הפוסקים דס"ל דחמץ חשוב איסורא בלע, עיין במ"ב סימן תנ"א ס"ק כ"ט, והדבר צ"ב.

מיהו כעת שמעתי שיש מעידים שבשימוש תמידי במייקרו רואים בעין ממש הבלוע בדפנות ולפי"ז בעי ליבון ממש וא"כ אין הכשר למייקרו, ועוד נבאר בזה בעזה"ת, וצ"ב. (ובשעת הדחק העצה להכניסו בכלי סתום תוך כלי סתום ואח"כ למיקרו דבזה בכל גווני אין נכנס הבליעה מהמיקרו לכלי דאין בליעה יוצא מכלי לכלי בלי רוטב).



ח"ג סימן קכג

הכשר מפעל לשוקולד לפסח

במכונות הייצור של שוקולד אין אפשרות להגעיל במים ומגעילים בשאר משקים

קבלתי מכתבו אודות הכשר לשוקולד, וכנראה השוקולד הנמצא בשוק

מצאתי ב"אגרות משה" (יו"ד ח"א סימן פ') שכתב כעין זה שלא מועיל הגעלה בחלב, והכא בשוקולד שהוא עב יותר מחלב ויין לכאורה לא נפלט כ"כ, ואף אם מועיל בשאר משקין יש לומר שכאן לא מועיל, וצ"ב עוד סברא זאת, ותמהני על הפוסקים שלא הזכירו ד"ז.

וי"ש המגעילים בשוקולד אלא שמהדרים וממתינים קודם הייצור בהכשר שלא יעבדו המכונות כ"ד שעות כדי שיהיה נו"ט לפגם, ואני מסופק בזה, אף שלא מצאתי כעת במפרשים, דהנה בדבר חריף מפורש בש"ע יו"ד (סימן צ"ו) שאין דין נותן טעם לפגם כשחריף טובא, ויש לומר דהוא הדין בדבר שמופלג במתיקותו, דנשאר טעם מתיקותו גם לאחר מעל"ע, כך נראה מסברא, אבל לא מצאתי הדין מבואר, אבל כעין זה מצינו באחרונים דכמו שמלח פולט הוא הדין סוכר במתיקותו, עיין דרכי תשובה ס"ט ס"ק כ"א, וכן מהר"י חאגיז (הלק"ט ח"א צ"ט), ובשו"ת מנחם משיב (כ"ב) מביא שמועה שהגאון "חוות דעת" הקיל בזה, ואף שלדינא נקטינן להחמיר בזה, ואין מולחים אלא במלח, מ"מ כאן שהוא לחומרא יש מקום לחוש ולומר, כשם שבחריף מפני חריפותו לא נפגם אף לאחר כ"ד שעות, כך במתוק טובא כמו שוקולד הדין כן, ולא נפלט או נפגם הכל, ולכן אין להתיר גם לאחר כ"ד שעות, וצ"ב.

וב"עדה החרדית מנהגם כפי ששמעתי שאם משתמשים בו בימות השנה קודם לכן לטרפות ממש לא מכשירים, ורק אם משתמשים במכונה רק לדבר שהוא כשר עכ"פ ליש מכשירין אף שאינו כשר לדין סומכין להגעיל במשקין,

ומנקין קודם בנקיון יבש כל החריצים חורים וסדקים, ואח"כ מגעילים בקקאו בכל תהליך הייצור, משאירים אותו כ"ד שעות פנוי, ואח"כ מה שיוצא בתחילת הייצור הכשר לא משתמשים בו אף לאחר הגעלה והכשרה כדין, ומה שיוצא אח"כ עושים תחילה מריר ואח"כ החלבי, והסכימו לזה הגר"י וייס זצ"ל והגר"פ עפשטיין זצ"ל (והכשרם לכל ימות השנה ולא לפסח), ולחמץ בפסח שמחמירים בכל מיני חומרות נהגו למנוע להכשיר אם צריך הגעלה בשוקולד כהנ"ל ולכן נמנעתי כאן מלהכשיר, מיהו אם נהגו להכשיר גם לפני הפסח לפסח אין בדינו למונעם.



ח"ג סימן קכא

חידושים בהגעלת כלים לפסח לשיטת הרמב"ם

בעפ"ן לשטוף הכלים אחר ההגעלה מיד

בש"ע ס"ס תנ"ב כתב שנוהגין לשטוף הכלי במים קרים אחר הגעלה מיד, והיינו לכתחילה וכמבואר בח"י שם, אבל בדיעבד אין לחשוש ובפרט קודם זמנו ויש ששים כנגדו ע"ש במ"ב (ס"ק ל"ב), אבל הרמב"ם חזר ושנה השטיפה עם עצם ההגעלה ומשמע שזהו חיוב מדינא, שבפ"ה דחמץ ומצה (הלכה כ"ג) כתב "כלי מתכות וכלי אבנים שנשתמש בהם חמץ ברותחין בכלי ראשון כגון קדרות ואלפסין נותן אותן לתוך כלי גדול וממלא עליהם מים ומרתיחן בתוכו עד שיפלטו ואחר כך שוטף אותן בצונן ומשתמש בהם במצה", הרי שמדמה חיוב הגעלה לחיוב שטיפה, ומשמע שהשטיפה חיוב מעיקר הדין, וע"ש בהגהות מיימוני בשם רב נהילאי ורב האי

גאון שצריך לשפוך מים צוננין מיד, ומביא מספר התרומה הטעם לזה כמו בקדשים שצריך מריקה ושטיפה ובספר התרומה הקשה ע"ז ע"ש.

ובהלכה כ"ד מוסיף הרמב"ם "כלי מתכות ואבנים וכלי עצים שנשתמש בהם חמץ בכלי שני כגון קערות וכוסות נותן אותן לתוך כלי גדול ונותן עליהם מים רותחין ומניחן בתוכו עד שיפלוטו ואח"כ שוטפן ומשתמש בהם במצה", גם כאן ביאר חיוב ההגעלה עם השטיפה שלאחריו, הרי דבריו בב' ההלכות ברורים שצריך מדינא שטיפה בצונן. עוד חזינן חידוש שבחמץ כלי שני גם כן צריך מריקה ושטיפה. עוד צ"ע מה שפירש ששוטפן להשתמש בהם למצה, והלוא אפילו לירקות וכל דבר צריך שטיפה, דבעינן הגעלה שלא יפלוט חמץ וזהו עם שטיפה אח"כ, שבהגעלה דחמץ צריך מריקה ושטיפה.

ונראה דדבריו חידוש נפלא, דהנה בקדשים לאחר מריקה צריך שטיפה מיד, שאל"כ הכלי בולע שוב מהחמץ שיצא מהם האיסור, ואין לסמוך על ביטול בקדשים כיון שנאמר בהם שמירה, ואשר לפ"ז במצה, לפ"מ שפירש הרמב"ם לעיל פ"ה ה"ח שצריך כל שבעה שמירה, א"כ גם במצה יהא הדין כן דמיד לאחר שמרתיח צריך להטילו לצונן.

ואין להקשות מתרומה שגם בו נאמר שמירה, דהואיל ואין בה קדושה כנותר ואין בה חיוב כרת הקילה תורה, ולא ילפינן תרומה מקדשים, אבל חמץ דהוא בכרת ובבל יראה ובמצה צריך שמירה

מחמץ, שפיר פירש הרמב"ם שלמצה דין שמירתה הוא כמו בקדשים שיש להגעיל בחמץ לפלוט למים ומיד לשטוף בצונן. וזהו שכתב הרמב"ם למצה, דיסודו מדין שמירה, שנאמר במצה דוקא.

ונראה שהרמב"ם לא חילק בין הכלים, וכל כלי אף שאינו בן יומו והטעם קלוש, אפילו יש ששים נגדו בעי הגעלה ושטיפה, ה"ט דומיא דקדשים שצריך תמיד לקודש מריקה ושטיפה אף באופנים אלו, ואף בחמץ כשמגעיל ורוצה להשתמש בו למצה צריך תמיד לשטוף מלבד הגעלה.

וביותר חידש הרמב"ם גבי חמץ שהכלי השני גם כן צריך הגעלה ושטיפה, והיינו דומיא דקדשים, שגם בכלי שני כמו קערות וכוסות צריך מריקה ושטיפה בקדשים, ובחמץ ה"ט כדי למנוע מלחזור ולבלוע, מיהו מפרש להדיא דהיינו למצה דוקא שצריך בהם שמירה, וכן בקדשים הצריכין שימור, והדברים הם חידוש פלא.

ונראה שבקדשים קיל טפי מחמץ, דבקדשים לא חל עליו דין נותר אלא בבשר ולא בבלוע, ולכן הקילה תורה בלי הגעלה ומספיק במריקה ושטיפה "כמריקת הכוס ושטיפתו" כמבואר ברמב"ם פ"ח דמצה"ק הלי"ב והיינו מריקת הכוס שמספיק גם בעירוי ומכלי שני, וכן בכלי אבנים מקילינן בקדשים שאין צריך אפילו מריקה ושטיפה כמבואר שם בהט"ו, אבל חמץ אף שלרמב"ם התירא בלע (עיין מ"מ פ"ה דחמץ הכ"ג), מ"מ כיון שנאמר בו "כל מחמצת לא תאכלו" ונאסר אפילו טעם קלוש כמבואר ברמב"ם בהלכות מאכ"א

(פט"ו הלי"ב) שפיר מחמירין בחמץ שצריך הגעלה גמורה דוקא, וגם כלי אבנים חייבין להגעיל ולא מקילינן לענין זה בחמץ כמו בקדשים, ששם החיוב קיל ולא מחייבין באבנים שאין דרכו בכך, אבל לענין שטיפה שפיר ילפינן חמץ מקודש שצריך שטיפה, ואפילו בכלי שני, אבל השטיפה למצה דוקא.

דקדוק לשון הפייטן בשבת הגדול לעשות לכתחילה לפסח רק כלים חדשים

ונראה בזה לפרש דברי הר' יוסף טוב עלם פייטן ביוצרות לשבת הגדול "אם אפשר לעשותן חדשים משובחים ואם לא מגעילו ברותחין", ועיין מ"א תנ"א (ס"ק ו), ולא שמענו בשאר איסורים שלא להשתמש בהגעלה אלא צריך לכתחילה חדשים, רק כאן אפילו אחר הגעלה קפדינן שלא יבלע וצריך שטיפה מיד וקשה לסמוך ע"ז ולא שרינן אלא כשאין ברירה.

ויש להוכיח כדברינו שקדשים קיל טובא שאין צריך אפילו הגעלה רק מריקה ושטיפה, שהרי בקדשים אפילו כלי חרס שצריך שבירה היינו דוקא בחטאת להרמב"ם, וכמבואר בדבריו פ"ח דמעה"ק (הלכה י"א), אבל בשאר קדשים שוטף לחוד וסגי בהכי כמבואר בדבריו פ"ח דמעה"ק (הלכה י"ד), והיינו מפני שבקדשים קיל שלא חל על הבלוע דין נותר שאינו בשר, וחמץ חמור טפי וצריך הגעלה להוציא גם את הטעם, אבל לענין זה שצריך שטיפה אפילו בקדשים מפני שצריך שמירה, שפיר ילפינן מינה בק"ו שגם בחמץ כן.

אמנם אף שעיקר הדברים נראים נכונים בעזהשי"ת, עדיין צ"ב מה שפוסק הרמב"ם בפ"ה דחו"מ (הלכה כ"ה) בכלי

חרס שאין משתמשים בו למצה שלא מועיל בו הגעלה, ויקשה כנ"ל דכיון שלא מועיל בו הגעלה הרי אסור להשתמש בו לכל מילי בפסח ולמה דייק במצה, וצ"ל שאוסר כאן גם בכלי שני וכמו שפירש להדיא ולענין זה כתב למצה, אבל לענין כלי ראשון שפולט החמץ גם לשאר דברים אסור.

הלכה למעשה אם רוצה להשתמש למצה לא סגי בהגעלה ובעי שטיפה משום שמירה

היוצא מדברינו שאם רוצה להשתמש אחרי הגעלה למצה צריך שטיפה מיד מדינא, ואפילו בכלי שני צריך הגעלה ושטיפה מיד, ובכלי חרס למצה גם בכלי שני צריך שבירה, ועדיין צ"ב שלא פירש להדיא פרטי דינים אלו, ומ"מ זהו חומרא גדולה בהגעלה לפסח, ולדברינו כ"ז במצה דוקא שצריך שמירה יתירה כל שבעה.



ח"ה סימן קטו

הגעלת כלים בזמן הזה

בפדון א' יש מקום להקל היום משום דנתברר דאין הכלים בולעים כלל וע"כ מהפ באקונומיקה לבד

קבלתי דבריו שרוצה לשנות ולעקור חלק מהשו"ע, ויסוד דבריו הוא שבזמננו לא היו הכלים נגמרים היטב כמו אצלינו ולכן היה בהם בליעות, ומביא שהחוקרים מצאו כלים ישנים ובאמת ראויים לבלוע, אבל אצלינו היום רואים בחוש שהעשייה היא בחזק שאין דומה לו, והכלים נגמרים היטב ואפילו כלי חרס, ואנשי מדע דוחים כל אפשרות של בליעה, ומבטלים בזה ח"ו כמה וכמה סימנים בשו"ע, ושואל ממני דעתי, ולדבריו עומד לפרסם שהיום אין חוששין לבליעות כלל שכך היא המציאות ודי לנקות באקונומיקה.

דנים בכל מקרה ומקרה אם בכה"ג יש לחשוש שנבלע איסור, ובמקום שרובו בליעות היתר מותר, אמנם יש לחלק ואכמ"ל).

מבאר דא אפשר לסמוך על זה באופן מוחלט

ומה עוד שגם בזמנינו טוענים שמצוי שהטעם נשאר בכלי, ומי שמטעמי רפואה אסור לו לאכול מאכל מסוים, אינו אוכל גם ממה שבושל בכלי שבושל בו המאכל המסוים שאסור לאוכלו, וכנראה דאף שהיום לא נבלע בפנים אבל נדבק בחוץ לבד, ואפילו ניקוי לא מועיל להסיר לגמרי הטעם וצריך לזה הגעלה.

ולע"ד יותר יש לתמוה לומר שגם במציאות של היום יש דין כבוש כמבושל לאסור הכלי, דהלא עיקר הטעם דכבוש כמבושל הוא משום דהכבוש ממס ההתייבשות שסותם את הסדקים שבדופני הכלי ונבלע בסדקים, ובכלים דידן היום לא יתכן שבמים קרים ממס הכלי, אבל הפוסקים לא חילקו, וע"כ צ"ל שחז"ל קיבלו כן בפרשת הגעלה שכך גזרה תורה ונשאר כן, ורק בסוג כלי כזוכית שמעיקרא שייע ואי אפשר לבלוע, להרבה פוסקים לא אמרין כבוש כמבושל, וכ"ז צ"ב.

[ושמעתי שחכ"א הורה שבאופן שמעיקר הדין כבר יש מקום להקל שהכלי לא נאסר, אולי יש לסמוך גם על כך שכלי בזמנינו אינו בולע וא"צ להחמיר, וד"ז צ"ע וביורר שאין לפקפק מהמקובל אצלינו מהפוסקים וכמ"ש].

וחגר"א זצ"ל השיב בענין זה כשרצו לשנות הלכות מפני שינוי

מבאר דאין מקום להתיר לפי דברי המדענים דטעם האיסור הוא מפני הבלעות מ"מ אסרה התורה מחמת זה בכל כה"ג ואין מחלקים א במציאות יש בלעות

אמנם דע שדברי המתיר בטלים ומבוטלין, ושמעתי בשעתו מפי מרן הגאון דבריסק זצ"ל כשמדענים מחדשים דבר להתיר היום מה שנראה לנו אסור, אין לפרש שום טעם להאיסור, רק לסתום שאסור, שאם מפרשים את הטעם, יהיו לומדים משכילים שישקלו ויפלוּל להחליש האיסור, ואף כאן נאמר בסתם אסור.

וטעם הדבר נראה שקיבלו חז"ל שאין דנים בכל כלי וכלי אם בולע, אלא שכאשר יש אפשרות בליעה בסוג זה של כלי אסור, ואף אם כלי זה נגמר ועשוי באופן המועיל ביותר ואינו בולע כלל, אסרה תורה, וגם בזמנם היה מצוי שהיו כלים בלי בליעה, או שהיה ספק אם נבלע וכמה נבלע ומ"מ אסור, וע"כ כמ"ש שחז"ל קיבלו שאין דנים על כל כלי וכלי, אלא שבסוג מתכות שיש אפשרות שבולע, או סוג חרס שיש אפשרות שאינו מוציא הבלוע, בכל הכלים מסוג זה אסרה תורה, ודבר תורתה"ק יקום לעולם ואנו מקבלים הדברים, וכלי זוכית שאין אוסרים הוא מפני שסוג זה של כלים תמיד אינו בולע, אבל בכלים שעשויים מסוג שאפשר לעשות מסוג זה גם כלים שבולעים קיבלנו לחשוב אותם תמיד כבולעים. (מיהו לכאורה קצ"ע דהרמ"א (י"ד סי' צ"ט ס"ז) כתב שאם נבלע האיסור בכלי שמשתמשים בו בשפע להיתר מותר בלי הגעלה שהבלוע נתבטל, והחולקים שם לא נחלקו אלא רק מטעם גזירה למקום שאין רוב, ומוכח דלא אמרין דהתורה אסרה בכל גוני, אלא

התקופה, שאם כן לא יהא מילה בשמיני, והיינו שבנדה (לא:) אמרו מפני מה מילה בשמיני כדי שלא יהיו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים, והיינו ששבעת ימים אחרי לידה טמאה, ואחר כך הוא דם טוהר, וגזרה תורה שמילה בשמיני, ואם כן בזה"ז שנוהגין איסור בדם טוהר וטמאה גם בשמיני, נדחה מילה בשמיני, אלא שהתורה נצחית, ומה שקבלנו נשאר לעולם, גם אם נראה לעינינו דלא שייך היום.

וזהו חכמת היוונים שהעריצו מאד את התורה ותירגמו אותה, רק שלדבריהם מה שהשכל לא משיג אין לנו לקיים, וזהו שאומרים בתפלה להעבירם מחוקי רצונך, והיינו מחוקים, לומר שאין חוק, וגם לא האמינו שזהו מאלקים, והיינו להשכיחם תורתך, שזהו מן הקב"ה, ואנו מאמינים בנצחיות התורה ולא ניתן לשנות כמלוא נימא.

לבן עלינו להתרחק מדברים אלו, ולילך בדרך אבותינו ורבותינו דור דור, ונזכה לאור גדול מתורת אלקינו ית"ש, וכשם שאנו לא מבינים בתהלוכות החיים היאך זה עשיר וזה עני זה מאושר וזה לא וכו', כך נקיים בתמימות דברי השו"ע והפוסקים ונזכה לאור גדול.



ח"א סימן תמח

בנידון טבילה בכלי לפני ההגעלה

בדברי הדגול מרבבה דבאנו בן יומו מהפ הטבילה קודם ההגעלה

שאלה: כלי שצריך טבילה והגעלה וטבל לפני ההגעלה מהו.

הראשונים נחלקו אם מועיל טבילה לפני הגעלה, עיין יו"ד קכ"א (ס"ק ב') דיעות אם מועיל אף בדיעבד, אבל ב"דגול מרבבה" שם דהיינו דוקא בבן יומו הוה כטובל ושרץ בידו, אבל באינו בן יומו אין כאן שרץ אלא איסור שימוש, גזירה שמא ישתמש בו בעודו בן יומו, בודאי מועיל הטבילה קודם.

מבאר דעיקר גדר האיסור הוא מטעם דבעינן ראוי לסעודה וא"כ אין מקום לקולת הדגול מרבבה

אמנם דבריו א"ש אם הטעם כפשוטו דלכן לא מועילה טבילה קודם הגעלה דהוה טובל ושרץ בידו וכמבואר בראשונים (סמ"ג בשם רשב"ם ר"ן ורשב"א), אבל נראה שאין הביאור כפשוטו שהרי הראשונים ז"ל הקשו על רשב"ם מה ענין זה לטובל ושרץ בידו כיון דטבילה זו אינה משום טומאה ואף כלים חדשים צריכין טבילה, ונראה בביאור דבריו דכל שאינו ראוי עדיין לסעודה ולהשתמש בו לא נקרא עדיין כלי סעודה עד שהכשירו, ואנן בעינן שבשעת הטבילה יהא מכשירו לסעודה, וזהו שכתב דהוי כטובל ושרץ בידו ור"ל שבשעת הטבילה יהא מכשירו לסעודה, ולפי זה גם באינו בן יומו לא מועילה טבילה אלא כשהגעילו דראוי לסעודה. (ועיין בדרכ"ת שהביא מדברי פוסקים דס"ל דגם באב"י צריך הגעלה קודם טבילה יעו"ש).

מבאר בזה המח' לעמך ייחדו לצונן אי מהפ הטבילה קודם ההגעלה

והנה הש"ך מביא שם (קכ"א ס"ק ד') שאם הכלי צריך הגעלה אבל ייחדו לצונן לכו"ע מועילה טבילה בלי הגעלה אפילו ירצה אח"כ להשתמש בו גם לחמין ויצטרך להגעילו, ובפתחי תשובה מביא חולקין

בזה, ולדרכינו יש לפרש פלוגתתם דתלוי אם הטעם כפשוטו שזהו כטובל ושרץ בידו א"כ גם לשימוש צונן יש לומר שאין טבילה מועילה דאין טבילה לחצאין ואי אפשר להביאו לקדושה כל זמן דשרץ בתוכו, אבל לפי מה שביארנו דהביאור בטובל ושרץ בידו היינו שאינו כלי סעודה ואינו מכשירו בשעת טבילה לסעודה וא"כ כאן שייחדו לצונן זהו תשמישו וראוי לטבילה שמכשירו בכך לתשמישו.

בדברי הפמ"ג לעמן כל חמץ אי מהפ טבילה קודם הגעלה

ועיין בפמ"ג במשב"ז ס"ס תנ"א חידוש לענין כלי חמץ אם מועיל טבילה לפני הגעלה, ומפרש דהוה כטובל ושרץ בידו, ולדברינו הדבר תלוי בפלוגתא כהנ"ל.



מו"ז סימן מז [ח"ד רפ]

חמץ התירא בלע

ברמב"ן הק' מדוע מתן חיוב הגעלה רק במלחמת מדין ולא במלחמת סיחון ומבאר דאז הותר שללם ואפי' קדל דחזירי משא"כ במדין

חיוב הגעלת כלים מבליעת אסור הלוא מפורש בתורה בפרשת מטות (לא-כב) "אך את הזהב ואת הכסף את הנחשית את הברזל את הבדיל ואת העופרת כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באשי וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבוא באש תעבירו במים" ע"ש.

והעיר הרמב"ן שם שהפרשה דהגעלה ניתנה במלחמת מדין דוקא, ולא מקודם במלחמת סיחון ועוג, שאז הותר להם שללם ואפילו קדלי דחזירי, אבל במדין

לא היה שלהם רק לנקום נקמתם, ולכן חל איסור בכליהם, ושפיר ניתנה אז דוקא פרשה זאת.

תמיה מדוע לא מתן בשעת מתן תורה דנוגע לפסח וראה להא דחמץ היתירא בלע וע"כ ל"ב לבון

ויש לתמוה דאיסור חמץ נוהג כבר משעת מתן תורה, וא"כ הוה לן להודיע כבר אז פרשת הגעלה היאך להכשיר הכלים מאיסור חמץ, וע"כ נראה שמזה הוכחה כשיטת הראשונים דס"ל דחמץ התירא בלע, ודומה לאיסור נותר בקדשים דמבואר בסוף עבודה זרה דמאחר שבלע בהתירא אין עלה חיוב ליבון, והכי נמי בחמץ דהתירא בלע אין חיוב ליבון, ושפיר לא ניתנה אז עדיין פרשת הגעלה שעמו דיני ליבון.

חידוש החלקת יואב לש' הרשב"א דבהיתירא בלע לא בעי הגעלה וסגי בבישול בינתים

וביותר הסביר הגאון בעל "חלקת יואב" זצ"ל הערה נפלאה, דשיטת הרשב"א מובא בטור (יו"ד סימן צ"ג) שאם בישל בשר ואחר כך ירקות ואחר כך חלב סגי דהתירא בלע, והיינו כיון שבשר התירא בלע, לא צריך אפילו הגעלה רק בבישול בינתיים סגי, וע"ש היטב בט"ז ונקודת הכסף ואחרונים, וא"כ בחמץ נמי מאחר דהתירא בלע לא צריך הגעלה כלל, דהא סגי בבישול בעלמא בינתיים, וא"ש דפרשת הגעלה ניתנה אחר כך במלחמת מדין דאסורא בלע, ומכאן הוא דמוכיח כשיטת הפוסקים דחמץ התירא בלע וסגי נמי בבישול בינתיים וא"ש.

בעיקר הקו' יש לומר יש לומר דכיון דהיה להם המון לא היה נוגע כ"כ דיב בישול

אמנם הרבה מגדולי הראשונים ס"ל דחמץ אסורא בלע, וכן נוטה

שצריך נמי שימור, וע"כ קנו מתגרים עכו"ם, וא"כ בשתי הלחם נמי אית לו למימר הכי וצ"ב וע"ש בתוס', ואין בידי כעת המפרשים בענינים אלו).

בהוכחת האו"ש דחמץ היתרא בלע

והגאון "אור שמח" זצ"ל הביא ראיה נפלאה דחמץ התירא בלע, דבפסחים (לה.) מסקינן בעיסה שנילושה ביין ודבש שאין יוצאין כה"ג מצות מצה, ולכן אין אסור חמץ דמקשינן אהדדי, וע"ז מקשינן מהמחה וגמעו שאין יוצאין מצות מצה דהוה משקה, ומ"מ יש איסור חמץ ע"ש, וקשה הא לא דמי אהדדי כלל, דבעיסה שנילושה ביין ושמץ שאין אסור חמץ מפני שאין יוצאין מצות מצה, מיירי כשמעיקרא העיסה ביין ושמץ, אבל בזה לא מייתנין דעיסה שנתחמצה, נפקע האיסור במה שהוסיף יין ושמץ, וא"כ מהו קושיית הגמרא מחמץ שהמחה נימא דמיירי לאחר שחל עלה שם חמץ דוקא וכה"ג אין פטור, וע"כ מפרש שהגמרא פשיטא ליה דהמחה וגמעו מיירי בכל גוונא גם בהמחה קודם פסח וחייבין, ואין לומר דמיירי שנעשית מחוי לאחר שחל האיסור חמץ ולכן חייבין, דקודם פסח אין אסור חמץ כלל, ומוכיח מסוגיית הגמרא דקודם פסח לא חל אסור חמץ כלל ולכן דינו דהתירא בלע וא"ש.

ומסברא אמינא ליישב ואין ראיה מסוגיית הגמרא כלל, דאמרינן בגמרא כללא שאם אינו ראוי למצה אינו ראוי לחמץ, ומפרשינן המיעוט דבעיסה שאין עלה תואר מצה אינו ראוי לחול עלה שם חמץ, וא"כ בעירב יין ודבש למצה, דעיקר המיעוט במצה גופא שאין עלה שם מצה, מיירי כשעיקר העיסה ביין

להלכה דעת רבינו הגר"א זצ"ל, ולדידהו לכאורה באמת תיקשי למה ניתנה פרשת הגעלה רק אחרי מלחמת מדין וצ"ב.

אבל בפשוטו נראה דבעצם הלוא הגעלה שייך נמי מקודם אם ניתז חלב לקדירה דבשר וכדומה, רק כיון שאינו אלא מקרה, לא ניתנה עיקר הפרשה דהגעלה לכל ישראל אלא במלחמת מדין שנוגע לכל ישראל שזכו בכליהם, ועלולים היו לבשל בהו מיד, וא"כ יש לומר דבמדבר הלוא אכלו להשביע מן דוקא, ומצאו בו כל מיני מטעמים, עד שאפילו בהגיעם לארץ אם היה בכליהם מן הסתפקו ממנו שחביב היה להם מאד (עיין תוס' ר"ה יג. ד"ה דאקריבו), ובישול בקדירה דחמץ רק במקרה שאחד קנה מתגר עכו"ם ורצה לאפות או לבשל, וע"כ לא ניתנה אז הפרשה עד שנוגע לכל ישראל, והיינו שזכו והתחלקו בכלי מדין כמ"ש וא"ש.

בנידון איזה טעם היה למן בפסח

(ואגב) מסברא נלע"ד שבחג הפסח מצאו ישראל במן טעם מצה דוקא, ואף שמצאו במן כל מיני טעמים, ומשתנה היה טעמו כנטחן או נידוך או מבושל וכמבואר ברש"י סוף פרשת בהעלותך, מ"מ בלחם מן השמים דמן, בחג הפסח ודאי לא מצאו אלא טעם מצה לבד ולא לחם, ואם היו טועמים באיזה מאכל טעם דחמץ ממש, אף שאין בו דתערובות מחמשת המינים כלל אם איסור בחמץ באנו למבוכה, עיין ברמב"ן גבי מצות מצה אי יוצאין בדגן ואורז כשנגרר באורז חימוץ, ובתוס' מנחות מה: בשם רש"י שישראל לא הקריבו במדבר שתי הלחם שלא היה להם אלא מן, ותמהני שא"כ היאך קיימו מצות מצה

ושמן דוקא, אבל אם עירב יין ושמן אחר כך כשיש עלה שם מצה פשיטא לן דיוצאין, וא"כ הוא הדין בחמץ כשכבר נתחמץ והוסיף יין ושמן א"ש הא דעוברין, אבל הקושיא ממשקה היינו מפני שהתם במצה המיעוט שאינו מצה כלל, ואין חילוק אי נעשית משקה אחר שכבר מצה או לא, שיסוד המיעוט שמשקה אינו מצה, וא"כ בחמץ נמי אית לן למעט בכל גוונא שמשקה אינו חמץ ושפיר מקשינן למה חייבין, שאין לומר דמיירי אחר שנעשית חמץ, שבמשקה אין לחלק, דומיא דמצה דלא מחלקינן ואין יוצאין בכל גוונא וא"ש (ולפי ביאור דילן ראייה ברורה מסוגיית הגמרא התם כהפוסקים דבמצה אם הוסיף יין ושמן אסר שכבר מצה זו נקרא מצה עשירה, ועיין היטב ברמ"א וחק יעקב ומ"ב ס"ס תע"א).

בדברי המ"מ דשיטת הרמב"ם דחמץ היתרא בלע **ובעיקר** היסוד דחמץ היתרא בלע, המ"מ ספ"ה דחמץ ומצה מסיק דהרמב"ם נמי דעתו כן, שבהלכות חמץ ומצה הרמב"ם מסיק שסכין צריך הגעלה, ובפרק י"ז דמאכ"א מביא שסכין צריך ליבון, וע"כ מחלק שהרמב"ם סובר דחמץ היתרא בלע ולכן אפילו שפוד הכשירו בהגעלה וא"ש ע"ש, וכן מפרש הרשב"ץ ב"יבין שמועה" בדעת הרמב"ם ע"ש.

מבאר בשיטת הרמ"ד דלענן קדשים אסור נותר אינו ענין לבלוע דהוה רק בבשר בעין

אמנם לכאורה להרמב"ם גופא נקודה נפלאה ודרך חדש בעיקר חיוב מריקה ושטיפה בקדשים, ולדידיה אין לנו שום יסוד לומר דהתירא בלע קיל שאין צריך ליבון אלא הגעלה.

ונקדים בזה שיטתו בפ"ה דמעשה הקרבנות (הלכה ט"ו) שאפילו בחטאת אין בכלי גללים אבנים ואדמה חיוב מריקה ושטיפה וסגי בהדחה לבה וקשה הלוא לא גרע משאר אסורים שכלים אלו צריכים הגעלה דוקא וכמבואר ברמב"ם כאז בהלכות חמץ ומצה, וא"כ היאך סגי בקדשים בהדחה בעלמא, וכן בכלי חרס מחלק (פ"ח דמעה"ק הלכה י"ד) דבחטאת צריך שבירה, ובשאר קדשים צריך מריקה ושטיפה, וקשה מה מועיל מריקה ושטיפה, והלוא אפילו בכל האסורים כלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם אלא בשבירה, וא"כ היאך סגי בכל הקדשים בכלי חרס לאסור נותר במריקה ושטיפה בחמין, והא כלי חרס אינו יוצא מידי דופיו אלא בשבירה וא"כ נשאר שם אסור נותר.

והנראה בזה היא דלשיטת הרמב"ם קדשים שאני שהאיסור נותר צריך לחול, והיינו על בשר דוקא ולא חל על בלוע, ומ"מ גזירת הכתוב דבעינן בכלים שבישל בהם קודש מריקה ושטיפה, וכן שבירה בחטאת, וא"ש שבכלי גללים אבנים ואדמה אין כאן גזירת הכתוב בקדשים, ולכן סגי בהדחה להסיר הבעין, והא דבשאר קדשים להרמב"ם כלי חרס צריך מריקה ושטיפה, היינו מדצריך בחטאת בכלי חרס שבירה, אף שממעטינן חיוב שבירה בכלי חרס בשאר קדשים, אמרינן דהיינו דוקא מחיוב מיוחד דחטאת שצריך שבירה דוקא, אבל נשאר בכל הקדשים בכלי חרס חיוב עכ"פ כמתכות וצריך מריקה ושטיפה, משא"כ בכלי גללים אבנים ואדמה שאינם מבוארים בקרא, כיון דנותר קיל לא חל עלה אפילו דין מריקה ושטיפה,

רק מדיח השמנונית בעין וסגי, וא"ש שיטת הרמב"ם בדין מריקה ושטיפה בקדשים (ועיין בפייהמ"ש ס"פ י"א דזבחים דמריקה ושטיפה אינו הגעלה כלל וא"ש לדברינו).

ומעתה לפי זה הא דאיתא בסוף עבודה זרה בנותר דהתירא בלע וקיל ולא צריך ליבון רק סגי בהגעלה, אינו ראיה דנימא כן בחמץ אף דנקרא התירא בלע, שדין מיוחד בנותר שיסודו בבשר דוקא, ואלולא הקרא לא צריך הגעלה כלל וסגי בהדחה, וכן האמת שלנותר בכלי גללים אבנים ואדמה סגי להו בהדחה שלא מצינו בשאר אסורים, דבחמץ גופא ודאי צריך להו הגעלה וכמבואר ברמב"ם שם וכמ"ש, וא"כ מנלן מנותר שגם בחמץ אין צריך אפילו בדבר הבא באש ליבון וסגי בהגעלה, נימא שזהו הלכה בנותר דוקא, אבל חמץ להרמב"ם דומה לכל האסורים, ואין לנו שום יסוד לומר שאין צריך בחמץ נמי גם בדבר הבא באש ליבון אלא הגעלה.

ונקדים שבעצם בעיקר ביאור דילן בגדר מצות מריקה ושטיפה בקדשים, תיקשי לן היאך ילפינן מחיוב שבירה בחטאת, שכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם גם בחולין, ולכן אינו מועיל הגעלה לכלי חרס, נימא שדין שבירה דוקא בכלי חרס בקדשים, וגזירת הכתוב בחטאת דוקא, והראיה שבקדשים הלוא לשיטת הרמב"ם שאר קדשיים לא בעי שבירה ומהני להו הגעלה דמריקה ושטיפה, וא"כ מנלן דבחולין בכלי חרס לא מהני הגעלה ובעינן שבירה דוקא וצ"ע לכאורה (ועיין ט"ז יו"ד ר"ס צ"ג ששבירה בכלי חרס באסורים רק מדרבנן, ודבריו צ"ע טובא ע"ש בפמ"ג).

ולע"ד נראה דהא ודאי קדשים קיל דלא חל עיקר דין נותר בבלוע, ודיני מריקה ושטיפה גזירת הכתוב כמ"ש, ומ"מ מסתברא להגמרא דהגעלה דמועיל כבר לחולין, ודאי סגי לקדשים ואפילו לחטאת, וא"ש דבמריקה ושטיפה בקדשים בכלי מתכות גזירת הכתוב, וכן דין כלי חרס שצריך להרמב"ם בחטאת שבירה דוקא, ומ"מ מוכיח שפיר דבחולין לא סגי בכלי חרס בהגעלה, דאי לאו הרי גם לחטאת סגי ובשאר קדשים בכלי חרס המריקה ושטיפה מגזירת הכתוב אף דקיל, ועיקר ראית הגמרא א"ש כמ"ש, ומ"מ בגזירת הכתוב דמריקה ושטיפה נכלל נמי דבקדשים סגי להוציא בכך הבלוע וכמבואר בזבחים (צז). דמריקה בחמין דומיא דגיעולי עכו"ם, הרי דמוציא בכך הבלוע שנאסר מגזירת הכתוב דמריקה ושטיפה.

בגדר הדין דהיתרא בלע ולא חישינן לטעם חמץ **ומעתה** לאחר שביארנו דלחול איסור נותר מקילינן טובא יותר מחמץ ושאר אסורים שאי אפשר ללמור מנותר, נראה עוד לפרשי עיקר הסברא דהתירא בלע לא צריך ליבון רק סגי בהגעלה צ"ב, דהא דדבר הבא באש צריך ליבון היינו טעמא שבבן יומו אמרינן שנותן טעם עד שמלבן דוקא וכמבואר נמי ברשב"א בתה"ב (פ"ד), וכיון שלאחר הגעלה יש עוד במתבשל או נצלה הטעם חמץ למה שרי, והלוא אדרבה חמץ חמיר דאסרינן אפילו טעמא קלישתא דכתיב כל מחמצת לא תאכלו, ומינה אסרינן אפילו אין בתערובות כזית בכא"פ או שאינו אוכל כל הפרס, וא"כ היאך סגי בהגעלה לחוד בדבר הבא

באש ולא צריך ליבון, והא עדיין נותן טעם חמץ, ומהו הסברא להקל בחמץ דהתירא בלע אף שנשאר בלוע טעם חמץ וצ"ב.

מבאר דעיקר דין ליבון הוא גזירת הכתוב דבעצם בהגעלה אינו נותן טעם ועיקר האיסור נפקע

וע"כ נראה דרך חדש בעיקר חיוב הגעלה כלים דילפינן ממדין, והתורה החמירה כאילו הכלי כולו בלוע באסור ולכן בכך יומו שהטעם לא נפגם צריך להגעיל להוציא הבלוע, ובדבר הבא באש חמיר טפי וצריך ליבון דוקא, ואף שאם הגעיל יצא עיקר הטעם שאינו נותן טעם במתבשל, גזירת הכתוב דדבר הבא באש צריך ליבון דוקא שבזה שורף הכל, ומעתה לשיטת הפוסקים דחמץ התירא בלע ולא צריך ליבון, כוונתם שגזירת הכתוב דמדין מיירי באיסורא, ואין לך בו חידוש זה ללבן לשרוף הכל אלא באיסורי, אבל אם בלע התירא וצריך לחול עלה בבלוע האיסור, כיון שכבר פלט בהגעלה עיקר האיסור, בזה לא ילפינן לשרוף הכל, משא"כ לפני הגעלה שנשאר טעם ממש, לא מחלקינן בין התירא לאיסורא, ואפילו בנזיר ליינן ילפינן ממדין שצריך הגעלה דוקא וכמבואר בתוס' פסחים (מד: ד"ה אלא), אבל בליבון גזירת הכתוב ששורף הכל אף שאין בו אחר הגעלה שיעור נותן טעם, חידוש היא ואין לנו אלא כחידושו והיינו באיסורא בלע, ודברי הפוסקים בזה א"ש בעזהשי"ת.

מבאר בזה שיטת הרמב"ם דבעי בהגעלה שטיפה

ולדברינו דעיקר חיוב ליבון באסורים גזירת הכתוב, ובעצם אפילו בדבר הבא באש, בהגעלה מוציא עיקר הבלוע, וגזירת הכתוב לשרוף הכל, א"ש נמי הא דפוסק הרמב"ם בפ"ה דחמץ

שצריך בהגעלה שטיפה, ומשמע מדבריו שזהו מעיקר חיוב הגעלה גם באיסורים ועיין ברשב"א בתה"ב, וקשה הא שטיפה אינו מוציא הבלוע, וכן באמת לדידן להלכה באסורים השטיפה מנהגא בעלמא, ולפי מה שביארנו מדמצינו בקדשים דקיל שצריך שטיפה דוקא להעביר השמנונית בעין יש לומר דילפינן מינה שבחולין נמי הדין כן שגדרי הגעלה ילפינן מהתם.

ומאד אני תמה דבש"ע ביו"ד (קל"ה ס"ק ל"ג) מחדש דכלי שנאסר בכבוש צריך הגעלה ולא מהני ג' פעמים עירוי ג' ימים במים צוננים אפילו בכלי שטף וכ"ש בכלי חרס, והא דמהני בחמץ היינו מפני שהתירא בלע, וביאור דבריו נראה דאף שאנן קיימא לן דחמץ איסורא בלע ולכן שיפורד שפיר בחמץ צריך ליבון דוקא, כה"ג כיון שנבלע בצונן קלישא ומהני לכ"ע הא דהתירא בלע, ולא ביאר טעם הסברא לחלק בכך, והא ממ"נ אם נפלט מהני נמי באסורים, ואם לא פולט בכך גם בהתירא בלע דחמץ לא הוה לן למישרי.

ולע"ד נראה דעיקר פרשת הגעלה לא מיירי בכבוש בצונן, ובכל האיסורים בעצם נמי סגי בג' ימים בצונן בכבוש דבבולעו כך פולטו ובאיסורא גופא לא מהני רק מדרבנן דלא אתי למיטעי ולהקל בזה בהגעלה ממש, ובחמץ דהתירא בלע לא החמירו בכך וצ"ב.

מישב בזה לשון הפיוט דבסכינים ראוי לקנות חדשים ולא לסמוך על היתר

ובעיקר דברינו שבהתירא בלע לא ילפינן להוציא הכל בליבון א"ש דברי הפייטן מובא במ"א (תנ"א סק"ו) שבסכינים

מו"ז סימן מח [ח"ד רפא]

בענין החום דבעינן להגעלת כלים

לא מהפ' הגעלה אא"כ המים מעלים אבעבועות
מפורש בש"ע ר"ס רנ"ב דלא מהני
הגעלה אלא אם המים רותחין,
והיינו דמעלין אבעבועות, ואם נחו לא
מהני ההגעלה, וכן מבואר בטור יו"ד (קכ"א)
דלא מהני לקדירות ההגעלה אלא בשעה
שאור תחתיו, ופירש ה"בית יוסף" דהיינו
טעמא דכבולעו דהיינו באור תחתיו כך
פולטו, וכן מבואר בפר"ח (תנ"א) ובביאור
הגר"א (תנ"ב).

דן לענין הגעלה אם צריך דכל הדוד יעלה אבעבועות
או רק מלמטה דאז נראה למעלה אבעבועות

ונראה לעורר בדין זה, דמעלה רתיחה
באבעבועות היינו במאה מעלות,
אבל טבע המים שמקודם מתבשל המים
שאצל האש ממש, והיא מעלה למעלה
אבעבועות, ואחר כך כל המים מעלים
אבעבועות, וא"כ כשרואה למעלה לבד
אבעבועות, אינו מוכח כלל שהמים כולו
שמגעילים הם כבר במאה מעלות, שרק
אחר כך כולו מעלה רתיחה, וצריך לעיין
במים שמגעילים בהו שיהיה ע"ג האש
וכולו מעלה רתיחה, ורק אז כבולעו כך
פולטו, שגם הבליעה בקדירה ע"ג האש
מצוי שכולו מעלה רתיחה, וא"כ בהגעלה
ג"כ צריכים מים בהאי חמימות דוקא,
ולכתחילה ודאי יש ליוזר בזה וכמו
שיבואר.

מבאר דקיי"ל דהשעור היינו מעלה אבעבועות
ואפילו בנתבשל בשמן דמתחמם טפי מ"מ זהו
שיעורו

ונראה שאם כולו מעלה רתיחה סגי
להוציא כל הבלוע, שהגעלה רק

ראוי לקנות לפסח חדשים דוקא ולא
להגעיל שלאחר הגעלה ברותחין נשאר
בלוע, וס"ל דלא ילפינן חיוב בהיתרא
לשרוף הכל, ומיהו נשאר משהו ולכן
לכתחילה צריך חדשים או ליבון, והא
דמבואר בגמרא דסגי ברותחין היינו מעיקר
הדין דוקא ודו"ק היטב בכ"ז.

עיינ בש"ע הגרש"ז תנ"א (ס"ק י"ג)
דבהפסד מרובה או מניעת שמחת
יום טוב, יש לסמוך דהתירא בלע ע"ש,
אבל במ"ב בשעה"צ סימן תנ"א (ס"ק ט"ז)
מתיר רק באינו בן יומו וגם שיהיה הפסד
מרובה, דאז יש לצרף דעת הפוסקים דחמץ
מקרי התירא בלע ע"ש.

בפדון בן יומו א צריך שישים במי ההגעה

והנה לפי זה המגעיל כלי בן יומו, צריך
שיהיה ששים במי הגעלה, כיון
שחמץ איסורא בלע, וזהו נ"ט בר נ"ט
דאיסורא, וכן מפורש במ"ב סימן תמ"ז
(ס"ק ס"ה) שמותר בנ"ט בר נ"ט דהתירא רק
בתערובות, אבל נראה שאפילו איסורא
בלע, מקילינן היכא שאין גוף האיסור נבלע
רק באמצעי, ולכן במחבת סגי בהגעלה
מדינא אף לדידן, כמבואר בש"ע סימן תנ"א
(ס"ק י"א) ע"ש בבב"ל.

בבלעה דרך מים בפחות משישים יש צדדים להקל
בהפסד מרובה

ומסברא אמינא שאם הגעיל בן יומו
כשאינן ששים, הואיל ואפילו
אם איסורא בלע יש צדדין להקל, (עיינ ט"ז
תנ"א ס"ק ה' ופר"ח ר"ס תנ"ב) ע"כ כשהבליעה
דרך מים והוי הפסד מרובה אין להחמיר.



במים ומבואר בקרא דסגי בכך, רק לכאורה ראוי לחלק, דבשלמא במים החמימות רק עד מאה אחוז, ולא מתחמם יותר ממאה מעלות, אבל לדוגמא אם בישל בשמן מתחמם טפי הרבה, וא"כ מנלן שאם בישל בדבר שמתחמם טפי ממים, דסגי להגעלה בחמימות דמים לבד, וע"כ נראה כדברינו שקבלנו להגעלה רק במים חמין ולא בעינן טפי, וע"כ קים לן דדבר שאינו בא באש, בהגעלה במים שמעלין אבעבועות מוציא כל הבלוע וא"ש.

מבאר דהחידוש דלעמן חמץ אמרינן היתרה בלע היינו דל"ב ליבון אמנם הגעלה כדין בעי

ונראה עוד שאפילו להפוסקים דחמץ התירא בלע, היינו דדבר הבא באש לא בעי בחמץ ליבון רק סגי בהגעלה, אבל ההגעלה גופא בחמץ דומה לכל האיסורים ובעינן להגעלה דוקא מים ע"ג האש ובכולו מעלה רתיחה.

בפסק הגרש"ז דחמץ שאג ול"ב הגעלה ע"ג האש

ומעתה לכאורה אני תמה דבש"ע הגרש"ז (תנ"א ס"ק כ"ה) פוסק דבחמץ שאני, ואפילו המים אינם ע"ג האש סגי להגעלה, כשם שלא צריך בחמץ בשפוד דתשמישו באש ממש ליבון באש, הכי נמי בהגעלה אף שתשמישו במים ע"ג האש, לא צריך להגעלה מים ע"ג האש דהתירא בלע ע"ש.

ראה לדבריו מלשון הרמב"ם

ונראה לכאורה ראייה נפלאה לשיטת הגרש"ז זצ"ל מפסק הרמב"ם בפ"ח דמעה"ק (הלכה י"ז) שפוסק "מריקה בחמין ושטיפה בצונן במים ולא ביין ולא במזוג ולא בשאר משקין, והמריקה והשטיפה כמריקת הכוס ושטיפתו, והשפוד

והאסכלה מגעילין במים חמין ע"ג האש ואחר כך מדיחין", ודברי הרמב"ם ברורים שמחלק שבמריקה ושטיפה בעלמא סגי כמריקת כוס, ובשפוד ואסכלה שבעלמא צריך ליבון רק כאן דהתירא בלע וסגי בהגעלה, צריך במקום ליבון מים ע"ג האש ממש, וזהו לכאורה כשיטת הגרש"ז זצ"ל ממש, שבהתירא בלע לא צריך מים ע"ג האש כלל, ורק כשהגעלה במקום ליבון בעינן מים ע"ג האש וא"ש.

דברי מרן הגר"ז בביאור שיטת הרמב"ם

ומרן זצ"ל בספרו ("חידושי מרן רי"ז הלוי") פ"ח דמעה"ק דייק נמי כדברינו הנ"ל בלשון הרמב"ם, אבל מצא דרך נפלא לבאר עיקר שיטת הרמב"ם במריקה ושטיפה, וחובת שבירה בכלי חרס בחטאת לבד, ומסביר דלדעת הרמב"ם חובת מריקה ושטיפה קיל דהוה כמריקת הכוס, ומהני אפילו בכלי חרס בשאר קדשים, אבל בשיפוד ואסכלה דתשמישו באור צריך בקדשים הגעלה גמורה כמו בעלמא בהתירא בלע, ולכן בעינן בשפוד מים ע"ג האש, ובכלי חרס לא יועיל כלל בשפוד ואסכלה כשאר קדשים, שצריך בשפוד ואסכלה הגעלה גמורה ולא שייך בכלי חרס, ורק בכלים דבאסורים בעי הגעלה וסגי בקדשים במריקה ושטיפה, ולא בעינן אפילו הגעלה סגי נמי לכלי חרס.

ומיישב בזה קושיית המפרשים על הרמב"ם דס"ל שכלי חרס אין צריך שבירה אלא בחטאת, אבל בשאר קדשים מהני מריקה ושטיפה, ותמהו עליו והלוא גמרא מפורשית בזבחים (צה:) דתנור של מקדש דמתכת, דאי הוה מחרס שייך מנחות אופין שם ובעי שבירה ע"ש, וקשה

צריך לחול עלה בשעה שבלוע ואין עלה שם בשר עם מצות אכילת קדשים, ולכן הקילה תורה דסגי במריקה ושטיפה ואפילו לכלי חרס.

מבאר דבחמץ דחזינן דבעי הגעלה א"כ בעי הגעלה גמורה והיינו במעלה אבעבועות

אבל בחמץ אף דהתירא בלע ואפילו דבר שמשמששים בו באש סגי בהגעלה, אבל היינו הגעלה גמורה דוקא כבליעתו והיינו שכולו מעלה רתיחה, ואין לנו יסוד להקל דפולט הכל בחמין לבד אף שאינם רותחין ומעלין אבעבועות, ועיין בגר"א [ר"ס תנ"ב] בדברי הרמ"א שם דנטה לפרש ברמ"א שאין צריך להגעלה מעלה רתיחה, אבל לבסוף גם הוא מסיק דכבולעו כך פולטו ובעינן כולו מעלה רתיחה דוקא וכמ"ש.

מביא לשון הרמב"ם דמרתחן יפה יפה ומבאר כוונתו דצריך לזהר דיעלה אבעבועות בכולו

ובעיקר דברינו לזהר דכשמגעילם ברותחין במים ע"ג האש, צריך שתהא כולו מעלה רתיחה דוקא, יש לומר דלכך נתכוון הרמב"ם בפרק י"ז דמאכלות אסורות (ה"ד) "וכיצד מגעילן נותן יורה קטנה לתוך יורה גדולה וממלא עלה מים עד שיצופו על הקטנה ומרתחן יפה יפה", ונראה דבהאי "יפה יפה" אולי נתכוון שירתיח בכולו דוקא, וא"כ במרחץ או מקום ציבורי שמייחדים מקומות להגעיל הרבה כלים, ומצוי טובא שבכך אינו מעלה רתיחה, ונכון לזהר תמיד בכולו מעלה רתיחה כמ"ש.

בהגעלה ציבורית יש לזהר בזה וגם דיגעיל כלו בתחילת היום דמצוי ע"ה המביאם כלם בפ' יומם להגעילם ואז פוסלים כל המים בדוד

ומעתה מדברינו מבואר המכשול בהגעלה ציבורית בחמימת

הא להרמב"ם מצות שבירה רק בחטאת, ומבאר שע"פ דברים הנ"ל א"ש, דתנור כשפוד ואסכלה דבעינן הגעלה גמורה, ובזה גם להרמב"ם לא מהני בכלי חרס בשאר קדשים, ולכן משום שיירי מנחות בתנור דלא מהני מריקה ושטיפה בעלמא, וע"כ בעי שבירה אופין במתכת דסגי במריקה ושטיפה וא"ש וע"ש שמיישב היטב שיטת הרמב"ם וסוגיין דהוה הוכחה לשיטתו.

ראה לדברי הגר"ז מהגמ' בע"ז

ולע"ד ראייה לשיטתו בסוגיא גופא דע"ז עו. דמסקינן דמהני הגעלה בשפוד דהתירא בלע ולא קאמר דקדשים שאני דקיל דכלי אבנים לא בעי הכשר ובכלי חרס בשאר קדשים מהני הגעלה, וא"כ אינו דמיון, ולדברי מרן זצ"ל הדברים מאירים, דשפוד בעי הגעלה ממש כבחולין, ומועיל רק מפני דהתירא בלע וא"ש ודו"ק היטב בזה.

מבאר דחלוק דינא דהיתרא בלע לעמן קדשים דעכשיו אין מצוה באכילת קדשים להיתרא דחמץ וע"כ בקדשים לא בעי אפילו הגעלה

אמנם אף שלפי זה מוכח ברמב"ם שרק בשפוד בעי הגעלה במים ע"ג האש, ולא בשאר כלים דסגי במריקה ושטיפה, אי אפשר לדמות חמץ דהתירא בלע להתם, דבקדשים לא בעי אפילו הגעלה רק מריקה כמריקת הכוס, וכן מהני בזה אפילו לכלי חרס, משא"כ בחמץ בכלי חרס ודאי לא מהני, וגם לא סגי במריקה ושטיפה רק ברותחין בכלי ראשון אף אי לא בעי ע"ג האש, וע"כ קדשים שאני שנותר

מבאר דעיקר האיסור בהגעלה דב' כלים כאחד
היינו כגון בסככים דתשמישם בב' צדדים

אמנם בעיקר הקושיא יש לומר הא דאין
מגעילין שני כלים כאחד מיירי
בסככים וכדומה שתשמישן משני הצדדין
וע"כ צריך להגעילם כן, וכה"ג שפיר יש
ליזהר בזה וכמבואר בש"ע, וטעם הדבר
נראה, דהיסוד שאין צריך להגעיל משני
הצדדין היא הסוגיא סוף ע"ז, שבכלי גדול
שאינו יכול להכניס לבלי אחר עושה שפה
סביב בגדנפא דהיינו טיט או בצק כדי
שיתמלא היטב, ואז כבולעו כך פולטו,
דהניצוצות מגיעים בכל הכלי גם לשפה,
וע"ש ברש"י דבלאו הכי לא מעלה ניצוצות
להשפה, אבל עכ"פ סגי בצד אחד דכלי
ואין צריך להגעיל שני הצדדין.

מבאר דהכלל הוא כבולעו כך פולטו וע"כ בפנים
בעי הגעלה עד סוף הכלל ולא מזהב מצוצות אבל
בחוץ דהבלעה הוה רק מנציצות מהם במצוצות

ולע"ד נראה דאפשר שהכלל בזה כבולעו
כך פולטו, ובכלי בפנים צריך
הגעלה ממש עד השפה, ולא סגי בניצוצות
שם, ולכן עושה גדנפא סביב דאז מים נחים
עד שפת הכלי ממש, ומ"מ כה"ג ניצוצות
עברי נמי לאחוריו, שגדנפא אינה מחיצה
למים זכים דניצוצות שעוברים נמי דרכו
וכמבואר במ"א, או עבדינן רק גדנפא דק
סביב, וא"כ אפילו עם הגדנפא כשממלא
שם, מתמלא גם לאחוריו בניצוצות יותר
מבישול בעלמא שאינו ממלא קרוב להשפה
כלל, ומעט הניצוצות דעברי, וא"כ בהגעלה
בעינן מים נחים בכל הכלי עד השפה,
וניצוצות לצד השני, ואז כבולעו כך פולטו
וסגי, אבל בנפלה טיפת איסור בחוץ

המים וכמ"ש, והיינו מלבד המכשול שם
שבאים אנשים שונים שאינם זהירים
שהכלים שמגעילים אינם בני יומן דוקא,
ואם מגעיל בני יומן, לשיטת הרשב"א
ופר"ח וגר"א דחמץ אסורא בלע כשאין
ששים נתחמצו המים, וא"כ הבא שם
להגעיל כליו אפילו לחומרא בעלמא
מקלקל שבזה גופא נתחמצו, ואפילו יש
ששים נגד כלי אחד, כשיש עוד כלים כי
הני חוזר וניעור וכמבואר במ"א שם, וא"כ
בהגעלה במקום ציבור דמצוי חששות אלו,
וראוי להקפיד להקדים לפני האנשים, או
שיהיה בטוח שאין שם כל חששות אלו
וא"ש.

בענין להגעיל הרבה כלים יחד

זהירות במגעילים הרבה כלים דלא יגעו זה בזה
דבמקום דנוגעים אין רתיחה

ובש"ע תנ"ב (ס"ק ג) מבואר שלא יגעיל
הרבה כלים יחד אם נוגעין זה
בזה דבמקום הנגיעה לא סליק הרתיחה,
ובמקום שמגעילים כלים הרבה נכון ליזהר
מאד בזה.

בקו' הרעק"א דמבואר דא"צ להגעיל כל מבי'
צדדים

אבל הגרע"א זצ"ל בהגהותיו שם תמה על
דין זה הא להלן בס"ס תנ"ב מוכח
שאין צריך להגעיל כלי משני הצדדין כלל,
ע"ש דאיתא בכלי גדול שאינו יכול להכניסו
בכלי אחר, דעושה גדנפא דהיינו טיט סביב
השפה שיגיע לכל מקום המים גם למעלה
בכלי, אבל מוכח שאין צריך להגעיל הכלי
משני הצדדין דוקא וא"כ מה איכפת לן אי
נוגעין זה בזה, והניח בקושיא.

כניצוצות ונבלע צריך ההגעלה גם שמה דוקא, וסגי בניצוצות שמה ופולט כיון שנבלע בניצוצות, ודוק היטב בזה.

ליזהר מאד דלא יהא חלודה בחוץ בכל

ולדברינו שבכלי צריך תמיד הגעלה במים נחים בפנים ובניצוצות בחוץ, נראה לכאורה שצריך מאד ליזהר בחלודה בכלי גם בחוץ, שעיקר הדין דחלודה לא מהני להגעלה היינו מה"ת וכדילפינן מקרא אך את הזהב ואת הנחושת, ואם יש חלודה בכלי לא מהני להגעלה כלל, ולדברינו שמאחורי הכלי צריך הגעלה בניצוצות לניצוצות אסור שנפלו, צריך ליזהר כשמגעיל כלי שלא יהיה גם בחוץ חלודה כלל, ודלא כמו שראיתי מקילין בזה ודו"ק היטב בכ"ז.

הגעלה בסיר לחץ

בסיר לחץ יש בתוך הסיר יותר ממאה מעלות ומ"מ מהם הגעלה במאה מעלות דשעור זה הוא להוציא כל הבלעות

והנה למה דהבאנו שאם מגעיל במים רותחין ע"ג האש, אף שהחמץ שנבלע נבלע בחום גבוה יותר, אין לחוש, שבשעור מעלה רתיחה באבעבועות מוציא כל הבלוע, ולכן גם ב"סיר לחץ" די בהגעלה אף שהחום בפנים הסיר הוא גבוה יותר ממאה מעלות צלזיוס, וכן מוכח משיטת רבינו תם שעירוי ככלי ראשון ומועיל בו הגעלה, אף שודאי החום שע"ג האש הוא חום יותר גבוה, ובכל סיר מכוסה יש לחץ ואדים יותר משעור מעלה אבעבועות, ומ"מ להגעלה לא צריך יותר.

הוכחת הגרשז"א מהא דחזינן דאין בודקין בכל מקום מהו שעור מעלה אבעבועות אף דחלוק בכל מקום

ובן הוכיח הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך [שליט"א] זצ"ל, דהלוא

באיזור תל אביב מעלה אבעבועות במאה מעלות צלזיוס דוקא, ואילו בירושלים במקום גבוה די בתשעים ושש מעלות, ומ"מ לא מצינו שצריך לבדוק איפה נבלע ואיפה מכשיר, רק הכלל הוא שחז"ל שיערו שכל בליעה שנבלע יוצא כשמעלה רתיחה, אם אפשר לכלי לקבל חום כזה.

בכל פלסטיק דבשעור מעלה אבעבועות יפקעו מהם שעור יד סולדת בו

אבל כלים כמו פלסטיק או ניילון שבחום דמעלה אבעבועות יפקעו, די ביד סולדת בו אבל לא בפחות, (ושיעורו לא נתבאר, והגרש"ז גרוסברג זצ"ל מביא בשם הגר"א קוטלר זצ"ל שהשיעור הוא ארבעים ושמונה מעלות).

בעפן הגומז בסיר לחץ דיש לחוש דל"מ לזה הגעלה

מיהו בסיר לחץ, דהגומי ששמים היום הוא לא מעץ אלא מחומרים כימיים, ואי אפשר לקבוע אם הגעלה מועילה, נראה דצריך לקחת גומי חדש לפסח.



מו"ז סימן מט [ח"ד רפב]

בהיתר רוב תשמישו

בפסק השו"ע דכל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו ובפדון א' היינו אף בכלל בן יומו

בש"ע סימן תנ"א (ס"ק ו) "כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו הלכך קערות אף על פי שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש כיון שרוב תשמישן הוא בערוי שמערה עליהן מכלי ראשון כך הוא הכשרן" ע"ש, וביאר הרמ"ע מפאנו דהא דאזלינן בתר רוב תשמישו היינו בכלי שאינו בן יומו, שהגעלה או ליבון אז רק

מדרכבן גזירה שמא ישתמש בבן יומו, אבל בבן יומו שעדיין נותן טעם ובעינין מה"ת הגעלה דילפינן מכלי מדין, בזה לא אזלינן אחר רוב תשמישו כלל רק צריך הגעלה או ליבון כפי מה ששתמש בו ע"ש ובמ"ב ודבריו ברורים.

הן אמת שלכאורה מקום לאוקמי האי דינא אפילו בבן יומו, וכיון שרוב הבליעות נפליטין בהגעלה, אף שהשתמש בו נמי באש, אם הגעיל אין בכח המעט שנשאר לאסור ולכן סגי, מ"מ סתימת הפוסקים דבבן יומו צריך ליבון בכל אופן ולא אזלינן אחר רוב תשמישו, והיינו טעמא שכבר ביארנו במקום אחר (לעיל ס"ס ר"פ) דליבון גזירת הכתוב שדבר הבא באש צריך ללבן אף שאין בו אפילו אחר הגעלה שיעור פליטה לאסור, ושפיר סתמו הפוסקים דבבן יומו אפילו השתמש רק פעם צריך ליבון דוקא וז"פ.

בגדר הדין דברוב תשמישו מהמ הגעלה ולא חישנין אח"כ לדבר חריף

אמנם בעיקר הדין דאזלינן אחר רוב תשמישו לכאורה יש לתמוה, שבדבר חריף אפילו אינו בן יומו אסור, והיינו אם בלע אסור אפילו שהה כ"ד שעות וחתך דבר חריף חורפא משוי לה לשבח ואסור וכמבואר ביו"ד (וברמ"א קכ"ב ס"ק ב), ובשפ"ד סימן צ"ד (ס"ק י"ב) משמע דהוה מה"ת, וא"כ היאך מהני הגעלה לחוד כשרוב תשמישו לכך, והא הבליעה באש לא נפלט בכך, ואף שאינו בן יומו כשחותך דבר חריף חוזר וניעור, ושוב קשה היאך אזלינן אחר רוב תשמישו אפילו לענין לחתוך בו דבר חריף דלא מחלקינן בזה כלל והא האיסור הבלוע חוזר וניעור.

שוב מצאתי בשו"ת חתם סופר (יו"ד ק"י) דמסתפק דלאחר הגעלה לחוד כבר קלוש שאין דין דבר חריף ע"ש היטב.

מבאר דברוב תשמישו נשאר רק משהו איסור דבזה מהמ הגעלה

ובנידון דידן נראה דבלאו הכי ל"ק שאם רוב תשמישו אינו לדבר דבעי ליבון, אף שהשתמש לפעמים לדבר דבעי ליבון לא נשאר שם אלא משהו, ובפרט לאחר הגעלה, וכה"ג לא אסרינן נותן טעם לפגם גם בדבר חריף אפילו בחמץ, וא"ש דשרינן סכין בהגעלה אף אם נשאר משהו שאינו יוצא אלא בליבון, שמהו לחוד ודאי אינו אוסר אחר הגעלה בדבר חריף וז"ב.

מביא דברי התוס' דמשהו לבד אין איסור בדבר חריף

ועיין תוס' פסחים ל. ד"ה לישנהיהו שקדירה בחמץ משהו וכה"ג אין איסור בדבר חריף, ולכן מגעיל דבר שרוב תשמישו בחמין וסגי, וא"ש נמי הא דאזלינן באינו בן יומו דהוה נותן טעם לפגם אחר רוב תשמישו, רוב תשמישו והכשרו מחבת ואף שבפסח אסרינן נותן טעם לפגם, הכא שאינו אלא משהו ופגום וכה"ג לא אסרינן בקדירה.

בביאור סתירת השו"ע לענין מחבת דלענין פסח פסק דבעי הגעלה לבד ולענין איסורין פסק דבעי ליבון

ואמרתי לבאר פסקי הש"ע לענין הכשר מחבת, שהראשונים נחלקו במחבת אם צריך ליבון כדבר הבא באש או סגי בהגעלה, ובמחבר בהלכות פסח (תנ"א ס"ק י"א) פוסק דסגי בהגעלה, אבל ביו"ד (קכ"א ס"ק ה) פוסק בשאר אסורים שצריך

שרוב תשמישו אינו ביבש, ובאסורים כגון במחבת דעכו"ם מחמירין שרוב תשמישו באסור, ועכ"פ מצוי נמי שמתייבש, אבל לחמין בפסח אין רוב תשמישו לחמץ, וכן אינו ברור שמתייבש, וע"כ מקילין באינו בן יומו דוקא, וכ"ש שיש פוסקים דהתירא בלע.

ולפי דברינן אין להקל במחבת בחמץ אלא באינו בן יומו, או ידוע שלא נתייבש כלל, אבל בסתמא לא מקילין בבן יומו, ובש"ע סתם במחבת דסגי בהגעלה ולא פירש דמיירי באינו בן יומו דוקא כמ"ש, והרמ"א שמחמיר שלא אזלינן אחר רוב תשמישו, היינו לענין שצריך הגעלה, אבל אינו מחמיר שצריך ליבון, וכ"ש כה"ג שהרבה מקילין לגמרי, וא"ש דברי הש"ע דמיקל במחבת לענין איסור חמץ שאין רוב תשמישו בחמץ וביבש כמ"ש.

בדברי החת"ס דבמחבת רק בטיגון בשמן ובשל איסור בעי ליבון

אמנם נבאר דבר חדש בעיקר הכשר מחבת לאסורים ובשר בחלב, וכללא כייל לן רבינו ה"חתם סופר" זצ"ל בזה, והיינו לדעתו אם הבליעה במים או שאר משקין סגי בהגעלה, ולכן אם בישל בשר או חלב סגי בהגעלה, ואם טיגן בשמן או חלב (בצירי) תלוי אם השמן היתר אף שמטגן דבר האיסור כיון שהבליעה דרך שמן היתר סגי בהגעלה, ואם השמן גופא אסור צריך ליבון, וא"כ לחייב מחבת בליבון צריך תרתי לגריעותא, והיינו טיגון בשמן ובשל איסור דוקא, ומפרש כן בשיטת הרמ"ע מפאנו ע"ש (ח"ס יו"ד סימן קי"א), ואף שהרמ"ע מפאנו בתשובתו נקט שצריך ליבון מפני שמחבת רוב תשמישה

ליבון דוקא, ופירשו המפרשים דבחמץ מצרפין שיטת הפוסקים דס"ל דהתירא בלע ואין בזה דין ליבון כלל, וא"כ כאן במחבת כיון שבלאו הכי יש פוסקים אפילו בשפוד דבא באש ממש דסגי לחמץ בהגעלה, מצרפין להו עכ"פ במחבת ופסקין דסגי בהגעלה, משא"כ בכל האיסורים שאין מקום להקל מפני שהתירא בלע לא מקילין וא"ש, אבל בבה"ל (תנ"א) מביא בשם הרשב"א דס"ל בפשיטות דאיסורא בלע, ומ"מ מחלק במחבת בפסח לשאר איסור, ואולי סומך עלייהו כסניף בעלמא וצ"ב.

ונראה שבעיקר המחלוקת אם צריך הגעלה או ליבון, הרשב"א פוסק שצריך ליבון, דלפעמים השמן מתייבש, וכה"ג הוה כדבר הבא באש, ולכן מחבת צריך תמיד ליבון דוקא, והרא"ש דוחה שא"כ בקדירה נמי ליבעי ליבון דוקא, שגם בקדירה לפעמים מתייבש, וע"כ לחלוחית משקה נשאר תמיד, ורק בדופני הקדירה או מחבת נתייבש, וכה"ג לא נקרא תשמישו על ידי האור ליבעי ליבון, אף שאצל הדופן באמת נתייבש לגמרי ע"ש ולהלן יבואר.

מבאר פסק השו"ע דחלוק דין פסח מדין עכו"ם דמיירי בכלל שאינו בן יומו ומבאר דלעמן פסח אמרינן דמסתמא אין רוב תשמישו בחמץ

ומעתה עיקר סתירת הש"ע מתייבש בפשיטות, שבפסח דין המחבת בהגעלה, ובשל עכו"ם צריך ליבון, והיינו טעמא דנראה דמיירי באינו בן יומו ואזלינן אחר רוב תשמישו, ואם נתייבש גם בחמץ ודאי צריך ליבון כמ"ש (עיין שע"ת או"ח סימן תנ"א), רק לפסח רוב תשמישו אינו בחמץ, והיא במטופח ולא נתייבש, וכ"ש בקדירה

בלי מים אלא בשאר משקין כגון שמן, ויש לעכו"ם חלב מחותך קרבי דגים טמאים וחלב בהמה טמאה ודם ע"ש, צ"ל שדם אגב סירכיה נקיט שדם לחוד אינו כשמן ליבועי בשביל אסור דם ליבון.

בדברי החזו"א בזה

והחזו"א צ"ל (יו"ד מ"ד) תמה מאד על האי שיטה, שהלוא בראשונים מבואר להדיא שהטעם שצריך במחבת ליבון אינו אלא מפני שהשמן מתייבש, ולא מובא כלל שהאמצעי דהיינו השמן דאסור, וע"כ לדעתו אין לחלק אם השמן דאסור או היתר, והא דצריך ליבון לכמה פוסקים אינו אלא מפני דחוששין שטיגן כשהשמן נתייבש, ובחמץ שלהרבה פוסקים התירא בלע אפילו בדבר הבא באש, מקילינן עכ"פ במחבת, ובשאר אסורים בעינן ליבון רק מפני החשש שמטגן כשמתייבש כמ"ש, ומזה מסיק הלכה למעשה בכלי מתכות אצלינו היום שמשפשפים בשעת עשייה בשעה שהמחבת חם בחלב מהותך, וא"כ האמצעי דאסור, ומ"מ סגי בהגעלה כיון שהבליעה אינו אלא בדבר לח אף שאסור אין לחלק בכך ע"ש היטב.

מבאר סברת הח"ס דבעי כבולעו כך פולטו ובמחבת אין נבלע מחמת האש ממש דהמחבת מפסיק

ולע"ד נראה לבאר סברת הח"ס צ"ל וסיעתו, שבתורה כתוב דבר הבא במים והבליעה דרך מים וכדומה פולט על ידי הגעלה במים חמין, ודבר שנבלע מכח האש ממש כגון בשיפור צריך ליבון באש ממש, ובמחבת אין כח האש ממש, שהמחבת מפסיק והוא דומיא דקדירה, רק

להמחמירים כשמתייבש אמרינן, דבחמימות האוכל דאסור גופא היא דמפליט למחבת בלי אמצעי דמים ולכן צריך ליבון.

ע"כ חלוק כה"ג דהשמן גופא הוה דאסור מכה"ג דנבלע בו איזה אסור

ומעתה שפיר מסביר הח"ס צ"ל שאין החילוק מפני שנבלע דרך יבש דוקא הוא דהוה כאש ממש ובעי ליבון, שאם השמן גופא דאסור ונבלע, הלוא היא בחמימות טפי ממים וכן ממאכל שנתייבש הנ"ל, וא"כ ודאי צריך ליבון, רק בזה הח"ס צ"ל מפרש שרק אם השמן גופא דאסור מחמירנן בהכי, אבל אם רק נבלע בשמן איזה אסור ובטיגון פולטת, כיון שהאסור אינו בשמן גופא, ועיקר הבליעה דשמן היא דהיתר לא צריך בזה ליבון, והראשונים שדנו לחמץ בפסח הביאו מפני שמתייבש, אבל בכלי עכו"ם אין צריך הטעם דמתייבש, רק מפני השמן גופא דנבלע והוה גוף האסור בלי אמצעי, רק הרא"ש ס"ל שבטיגון וכ"ש בבישול יש תמיד לחלוותית באוכל גופא ועל ידי זה נבלע ולכן סגי תמיד בהגעלה במים חמין, ולא דמי לדבר הבא באש שהבליעה מחמימות המים גופא ולכן צריך ליבון, אבל לדידן שמחמירים כהפוסקים דחוששין שמתייבש, והבליעה מהאוכל דאסור גופא בלי אמצעי, הוא הדין וק"ו בשמן דאסור שהחמימות טפי ומהאסור גופא בלי אמצעי ודאי צריך ליבון ולא סגי בהגעלה במים, ודבריו ברורים בעזהשי"ת.

בכל אלומימם יש לחוש דבעי ליבון

ולפי זה כלי אלומיניום שמשפשפים בחלב מהותך שהבליעה באסור גופא

ובחמימות דשמן ודאי צריך ליבון דוקא^{סב}, רק מכמה טעמים אין צורך היום בליבון כמו שיביארנו כאן בהגה"ה.

והנה לפי שיטת הח"ס זצ"ל נראה דבבשר בחלב כיון שאין השמן דאיסור ואין כאן תרתי לגריעותא דהיינו דשמן של איסור דוקא אין צורך כה"ג במחבת ליבון, אבל בח"ס לעיל (יו"ד ק"י) מסיק במחבת חולבת שיאינו בן יומו וטיגן בשר שצריך הגעלה ג"פ, ומשמע דהיינו טעמא דהוה אינו בן יומו, אבל בבן יומו צריך ליבון ממש.

וקשה הא תבריה לגזיזיה שלפי שיטתו גופא אפילו בבן יומו סגי כה"ג בהגעלה פעם לבד ככל הגעלה כיון שאין כאן תרתי לגריעותא והיינו דשמן טמא וצ"ע.

ואין לומר משום דברים חריפים, שעכ"פ סגי בהגעלה, כיון שאין כאן תרתי לגריעותא, וגם דוחה ממ"נ הסברא דדבר חריף, ואולי למעשה חושש בשמן לחוד דבעינן ליבון ולא סגי בהגעלה במים חמין, וכיון שנבלע חלב (בקמץ) ואחר כך בשר,

כשנבלע בשר הוה דאסורא בלע דרך השמן אף דהיתר, וחושש דלא סגי בהגעלה במים וצ"ע לדינא שיטת הח"ס זצ"ל במחבת.

דברי הש"ך והרעק"א דמחבת חלבית בני לבון **שוב** מצאתי בש"ך (יו"ד קכ"א ס"ק ח'), שמחמיר שמחבת חלבית צריכה ליבון ע"ש, ותמה עליו בהגהות הגרע"א שם הלוא היתירא בלע ע"ש, אבל לתרוייהו אם הבליעה בשמן דאיסור ודאי צריך ליבון, וזה דלא כח"ס (יו"ד ק"א), ועיין חזו"א א"ח קי"ט (ס"ק י"ט) שכתב דכל הטעם שצריך ליבון הוא רק מפני שהשמן מתייבש ולפעמים מטגן ללא שמן ונוגע בבשר, אבל בלאו הכי אפילו בשמן דאיסור אין לחוש, ונראה כדברינו בסימן זה שיש לחלק בין בן יומו ולאו בן יומו, וכן אם נבלע שמן או חלב.

ומעתה נסכם עיקר הדין במחבת, שלדברינו נראה שאם טיגן במחבת דבר האיסור אבל בשמן דהיתר, הבאנו דברי הח"ס זצ"ל שכנראה למעשה לא הקיל בזה, וע"כ נראה שאין להקל אלא אם מגעיל לאחר מעת לעת, ובג' פעמים הגעלה במים מחולפין, ובבשר בחלב אם

סב. והנה בכל סוגי כלי אלומיניום שמשתמשים וקונים בשוק היום בארץ ובחוץ לארץ, הליטוש והברקה בחומר חלב מן החי, וא"כ בעצם הכלי נאסר שבולע חלב, ולדברינו כאן לכאורה לא די בהגעלה רק צריך בשקונה ליבון דוקא, וא"כ כל הקונה היום בשוק בלי אלומיניום צריך ללבנו באש ממש דוקא, ולא נהגו כן רק כשקונים מגעילים, וכבר הבאנו שהחזו"א זצ"ל מיקל דסגי בהגעלה ודבריו צ"ע (שלמעשה לסמוך ע"ז הוא שלא כדעת הש"ך, חת"ס, ורע"א, ורמ"ע מפאנו וכו')

אמנם מטעם אחר נראה פשוט דנוכל להקל דסגי בהגעלה, שלפי הידיעות ובדיקות נעשה מחומר שבבר פגום לאכילת אדם בעת ההברקה, וא"כ הכלי לא נאסר כלל דהוה נותן טעם לפגם, ומיהו גם מומחין מסכימים שמדינא אי אפשר לסמוך שתמיד המשחה אינה ראויה ופגומה, וע"כ הכלים צריכים הגעלה דוקא, וכיון דהגעלה לאחר מעת לעת, דמה"ת לא צריך הכשר כלל, ודעת החזו"א זצ"ל בלאו הכי להקל, וכן משתמשין כעת ע"פ רוב בפגום כמ"ש, וע"כ נראה להקל דמעיקר הדין סגי בהגעלה, וכ"ש דהתכת החלב בריתוך הכלים אף שהם אינו ע"ג האש ממש ולכן אולי לכ"ע לא צריך ליבון וכמבואר בא"ח בשע"ת (תנ"א) ע"ש. (ואמנם קיים סוג דומה ללא חשש שומן מן החי).

טיגן שניהם תוך מעת לעת מבואר דעת הח"ס זצ"ל דהוה איסורא בלע, אבל בש"ע התניא (תנ"א ס"ק י"ג) מבואר להדיא שגם כה"ג כיון שנבלע בשר ואחר כך חלב התירא בלע ואין בזה דין ליבון רק בהגעלה, (ובאו"ה כלל נ"ח דין כ"ג משמע כח"ס), ועכ"פ ראוי להחמיר אם מחבת נאסר בבשר בחלב בכך יומו, בג"פ הגעלה במים מחולפין (וכן נהגו בכלי אימייל דהוה ספק חרס אם נאסר מגעיל בג' מים מחולפין אחר מעת לעת, ובפורצליין גם בזה לא התירו), אבל מחבת

מחלב שאינו בן יומו וטיגן בזה אף שהח"ס זצ"ל מחמיר גם בזה בג' פעמים הגעלה, כמדומני שבעלי הוראה לא נהגו להחמיר כ"כ בזה, עיין בעה"ש יו"ד סי' קכ"א, אבל גם אם נחמיר, נראה דהיינו אם שמן חם בטעם בשר במחבת דחלב, אבל חלב שנפלה למחבת בשר, כיון שחלב אינו חם יותר ממים, לכ"ע סגי בהגעלה פעם אחת וכלע"ד ודו"ק היטב כי בכ"ז להעיר לבד באתי.

אפיית מצות

באפית מצות רבו הקלקלים בעו"ה, ובאסור חמץ ובמשהו צריך להדר ולדקדק מאד שלא יכנס לחשש אסור, וכן באפיית מצות מ"ע "דושמרתם את המצות" וע"כ צריך שמירה טפי והבאנו כאן הרבה דברים שלא נתבארו בפוסקים ובש"ע כדי הצורך, והמהדר מוסיף שמירה והמעייין היסב בשורש הדברים שנבאר כאן יבין מקור הדברים.

פתיחה בביאור ענין החומרות באפיית מצות וחומרות בפסח

בפסוק כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים, ולא נתבאר מה שמפרש בפסוק שהטעם לשמירה כי בעצם היום הזה הוצאתי והלוא לכאורה טעם השמירה לא להכשל באיסור חמץ.

ונראה שמעיקר הדין אין צורך לשמירה ובפרט אצלם שבקיאם היו בסימני חימוץ ויסוד חיוב "ושמרתם" לא רק ליזהר מאיסור אלא לחשוש מהאיסור וכשם ששומרים מגנב שלא יפרוץ גם כאן חייבין להשמר מאיסור חמץ ואף שמדיני אסור והיתר לא צריך שמירה כ"כ, כאן ראוי לפחד מאסור חמץ וצריך שמירה ומפרש הטעם שבגאולה הוכח שהקב"ה גאל כמימריה וכמו שהבטיח והוא מלך איום ונורא ואם היה מעכבם קצת היו נכנסים לשער נ' דטומאה ולא היו נגאלין ומטעם זה שעיקוב קל היה מבטל הגאולה צונו במצות מצה להשמר ביותר לפחד ולחשוש מאסורי חמץ שאין בין חמץ ומצה אלא משהו ובקלות אפשר להכשל מאסור חימוץ.

ונראה על זה נתכוון הקדוש האריז"ל שאמר הנזהר מאסור חמץ משהו לא ייכשל בחטא כל השנה וכוונתו שאם נזהר בגדר פחד באיסור חמץ יפחד כל השנה מחטא ולא יבוא לידי חטא.

וזהו יסוד ועיקר שצריך לפחד ממש שלא ייכשל ח"ו באיסור חמץ ולכן נהגו כל ישראל לעטר אסור חמץ בחומרות הרבה שאין דוגמתם בשאר אסורים שכאן צריך שמירה יתירה ופחד מאלקינו ית"ש שלא יבוא לידי איסור.

ונראה להביא עוד בזה ששמעתי שבעת שמרן הגריז"ס זצ"ל הגאב"ד דבריסק היה בוילנא שמע הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל על החומרות של מרן זצ"ל באפיית מצות והגיב "יש חובת שמירה אבל אין צריך לכך עצבים" ומרן זצ"ל כשמסרו לו דבריו השיב "ואני לומד אף בעצבים מיט נערוון כשהוא סבור שיכול להוסיף בשמירה" וכן פעם כשהיה בעיה"ק ירושלים דרשו ממנו סכום רב עבור דקדוקיו במצה ולדבריהם יכול לוותר בכמה דקדוקים ולא ימעיט כלל בכך כשרות המצות אבל הוא סירב ואמר שאין אצלו חומרות אלא הכל מכלל מצות "ושמרתם" שאין לזה שיעור וכל אחד כפי יכולתו מקיים בזה לעצמו ושמרתם ואף שאין כאן חיוב מצוה לאפות באופן שנראה לו ששמר כפי יכולתו ע"כ שמעתי. (מתוך טעם ודעת).

דקדוקים באפיית מצות

מו"ז סימן נט [ח"ג רסא]

זהירות במצות לא להניח בלא עסק

במצות צריך הרבה זהירות שלא להניח בלי עסק, רק לש ועורך ומנקב ומביא לתנור בזריזות בלי שום הפסק כלל, ובש"ע סימן תנ"ט (ס"ק ב) איתא "ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידים אם יניחוהו בלא עסק מיד יתחמץ" ע"ש, ומהאי טעמא מביא ב"משנה ברורה" (שם) דראוי ליזהר מאד דמצוי דמונחין כמה מצות אצל המנקב, ושוהין המצה עד שמנקבין אותה ועלול להתחמץ, וכן לאחר שמנקב שוהין לפעמים עד שמביאים לתנור, ולדעת השו"ע הלוא מתחמץ מיד, ומסיק ב"משנה ברורה" דמיד לאו דוקא אלא בשיעור מועט, ומ"מ לכתחילה יש ליזהר לעסוק מיד ע"ש.

וכן נהגו באמת המדקדקין לעמוד אצל המנקב למהר לנקב מיד כל מצה תיכף כשמגיע, וכן נזהרין שעם גמר הניקוב יביאו המצה תיכף לתנור, ונזהרין שלא יהיו מונחין כמה מצות שלא ישהה כמ"ש.

ואני תמה דמקור האי הלכה דלאחר עסק מתחמץ מיד הוא בשו"ת הרא"ש (כלל י"ד ס"ק ד) דמסיק "דלאחר שהתעסקו בו ונתחמם תחת הידים אם יניחו בלי עסק מתחמץ מיד" ע"ש, ומשמע דמיד עם כל עסק בידים עלול להתחמץ מהר, והיינו גם בלישה שהוא עסק בידים, לאחר שלש מתחמץ מיד, והיינו טעמא דבעסק מתחמם וע"כ ממהר להחמיץ טפי עד שאין אחריה גם שיעור מיל לחימוץ, וא"כ יש לתמוה מנלן שזהירות אצל המנקב בסוף דוקא

כשכבר גמרו להתעסק, והלוא תיכף לאחר שלש נתחמם קצת ואין עוד שיעור מיל, ובש"ע נמי אינו מבואר שהזהירות בסוף דוקא רק צריכים ליהרר מיד אחר עסק שמתחמם כמ"ש וצ"ב.

שוב מצאתי ב"חזון איש" (הלכות פסח סימן כ) שתמה מהמשנה (מו.) גבי בצק החרש שבשיעור מיל דוקא מתחמץ ע"ש היטב בגמרא, הרי דמיירי לאחר שנעשית בצק ונתחמם ומ"מ השיעור במיל, ולעיל (ז.) גבי מי שהיה בבית המדרש ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו, מבואר שעיסה שהניחה בחזקת שלא החמיצה, הרי שצריך שיעור דוקא.

ובשו"ת הרשב"א מביא שהרמב"ן גופא שהה עד שהביא לתנור במרחק כמה בתים (מובא נמי בדברי משה סימן תנ"ט) וכן בטור מבואר שיש שיעור גם אחר שגמר לעסוק, וע"כ מסיק בחזו"א שאין לחוש בדיעבד ורק בהכסיפו פניו הוא חמץ ע"ש.

ולע"ד לכאורה אין להכריח מכל זה להקל נגד המ"ב, שאנו מחמירין כדעת הרא"ש דמתחמץ אחר עסק מפני שנתחמם בידים, ובזמן הראשונים שאני שבקיאין היו בסימני חימוץ, וכ"ש שהכירו אז והבינו אם העיסה נתחמם או לא, וכשהרגישו שלא נתחמם שפיר סמכו גם אחר לישא שהשיעור מיל דוקא.

והגע בעצמך עד היכן הדברים מגיעים, שחכמינו ז"ל אסרו ללוש אלא במים שלנו מפני שלדעתם מים שלא לנו חמין קצת והעיסה מתחמם ומתחמץ, ואנו אין לנו מושג והרגש שמתחמם כ"כ כה"ג עד שהעיסה ממחר להתחמץ, רק בזמן

חז"ל וכן בימי הראשונים בקיאין היו בחמימות וידעו לחלק אי נתחמם או לא, אבל אנו לא בקיאין כלל, ואם העיסה באמת חם מתחמץ מהר, ושפיר אנו מחמירין בכל עסק שמא נתחמם ומתחמץ בשיעור מועט וא"ש ודו"ק היטב.

אמנם נראה פשוט דגם לאחר עסק שנתחמם קצת יש שיעור, רק אין בזה שיעור מיל, אבל מיד ממש פשיטא דלא מתחמץ, שהלוא ע"כ שוהה עד שמוליך לתנור וכן בתנור גופא עד שמניחה במקומה, רק מאחר שנתחמם השיעור מועט, ובפחות ממיל נמי מתחמץ, ולאחר גמר העסק דנתחמם טפי, שהתעסקו בה יותר שפיר מקפידים יותר על שהייה שאז ע"כ הזמן מועט טפי, אבל האמת שגם מקודם תיכף אחר לישא ראוי ליהרר כמ"ש דנתחמם קצת בידיו, וא"כ אין גם אז השיעור מיל, שאנן לא מרגישים בעיסה אי נתחמם או לא ולכן אנו מחייבין להקפיד למהר מאד כמ"ש וא"ש, ויש שאין מקפידין כ"כ אפילו למשהו שהייה ממש גם בסוף לפני התנור, ואולי דעתם דמתחמם בידים דוקא וכפשטות לשון הרא"ש וש"ע, אבל במגלגל דעץ לא מתחמם העיסה יותר כ"כ, וע"כ לא מקפידים אז יותר אלא כמו קודם העריכה בשהייה ממש דוקא (וכדעת החזו"א זצ"ל).

ושמעתי ממחמירים שדקדקו שכל המתעסקים יגלגלו המצות דוקא בשל עץ ולא בשל ברזל, דטבע ברזל לחמם טפי, ולדעתם אין לשנות כלום ממה שראינו אצל אבותינו ומנהגם במצות, וע"כ אם נהגו בעץ אין להתיר אלא בעץ דוקא, אבל יש אומרים דלנקות אחר כך כראוי קל

מהתנור, ובזמן מועט כ"כ אף שחם לא חוששין בדיעבד דכבר נתחמץ וע"כ המקל לא נאסר וכמבואר שם במ"ב (ס"ק ט"ז), ואצל רוב המאפיות יש משגיח לנקות המקלות, אבל אינו נזהר לנקות ברגע שמוציאין המקל ממש דוקא כמ"ש.

ויש מהדרין שנוהגין ליקח לאפיית מצות ידיהו מקלות חדשות שאז בטוח שלא נתחמצו אצל אחרים, ואם מרגישים אצל אפייה אצלם שבמקל נדבק קצת בצק מנקין תיכף ומיד כמ"ש, ויש מחמירים לעצמם טפי וכה"ג פוסלין המקל לדידהו לגמרי לאותו יום שמא גם בזמן מועט כי האי כיון שחם כ"כ נתחמץ.

ומי שאין לו מקלות מדידה לוקח עכ"פ למצות שלו מקלות שניקה ולא נשתמשו בהם מעת לעת, ונזהר לנקות תמיד מיד ממש כשמוציא כמ"ש, וכן יש שאינו משתמש כלל עכ"פ באותו יום במקל שמצא בה מקצת בצק כמ"ש, וישראל קדושים נהגו בכל מיני חומרות שלא ליכשל באסור אכילת משהו חמץ בפסח, וכ"ש בכהנ"ל שההיזק מצוי בודאי ראוי לעורר וליזהר טובא וז"פ.

בנידון להפוך המצה בתנור דיאפה יותר טוב

נחגו דמי שמוציא המצות מהתנור בגמר האפייה, רגיל להפך המצה כשנדמה לו שנאפה כדי לאפותה יפה גם מצד השני, אבל המדקדקין מקפידים מאד שלא לנגוע בהמצה כלל מהרגע שמניחה עד גמר האפייה כשמוציאה חוצה, ואף דמי שמוציא טוען שמהפך רק בגמר האפייה דשרי, לא סומכין ע"ז, שאפילו נראה

טפי בשל ברזל דמדיח במים וסגי, וע"כ מטעם זה בהו עדיף טפי, וכל הלבבות דורשים ה' וכו', ובדברינו נתבאר שיש למהר מאד במצות לפני העריכה ולאחריה, שעלול להתחמם בלישה ואין עוד השיעור י"ח מינוט, ואין אנו בקיאים אם חם או לא ודו"ק היטב כי הדברים נכונים בעזהשי"ת.

זהירות במקלות

זהירות במקלות דמכמסים בהם המצות לתנור דמתחמם כשמככים אותו לתנור ואח"כ כשנוגע בבצק נאסר

באפיית מצות צריכים להקפיד מאד דמצוי טובא שנכשלין ח"ו בזמנינו באסור משהו חמץ בפסח, והיינו טעמא דמצוי טובא שמכניס המקל עם מצה לתנור, ומוציא המקל ומוצא קצת בצק דבוק בסוף המקל וכדומה.

ולפעמים המקל חם מאד על ידי התנור בשיעור שיד סולדת בו, והאי בצק כיון שנמצא בחוץ במקום חם מאד ולא נאפה הלוא מתחמץ מיד, וכיון שהמקל אז חם עם חמץ בולע החמץ, וממילא המקל נאסר כל מעת לעת אחר כך, ולכן אם באותו יום מכניס עוד פעם מצה לתנור באותו מקל, הלוא אוסר כדי קליפה המצה אפילו קודם פסח וכמבואר בשעה"צ במ"ב (סימן תנ"א ס"ק קל"ב), וכיון שאין קולפין המצות ומוציא אחר כך נכשלין ר"ל באסור אכילת משהו חמץ בפסח, ודבר זה מצוי מאד.

ונראה דהרוצה ליזהר בזה ישגיח היטב היטב בעצמו או יעמיד שומר מיוחד נאמן או שומרין שידקדקו ויזהרו בזריזות לנקות תמיד המקל תיכף ומיד ממש ברגע כמימריה עם יציאת המקל

בענין להקפיד דיהא חום האש מעצים ולא מגאז

מביא סברא דאולי יש שבח עצים בפת ושיעור
החימוץ שונה באפיה בגאז ומבאר דמעיקר הדין אין
יסוד לסברא זו

יש מקפידין שהאש בתנור יהא מכח עצים
דוקא ולא מגאז, שכשנאפה בעצים
נכנס טעם העצים בפת [דמהא שהגמ'
(פסחים כו:)] דנה לאסור פת שנאפית בעצי
איסור^נ (מדין "גורם") מתבטאת הגמ' בלשון
"יש שבח עצים בפת" (שלא מצינו לשון זה
בשאר דיני "גורם") משמע פשוטו שיש בפת
שבח העצים והיינו טעם העצים (ואף
שבלא^ה נמי אסור הפת מדין גורם שעכ"פ הרי
הפת נאפה ע"י איסור^נ מ"מ כיון שזהו האמת שיש
כאן גם טעם העצים בפת נקט הגמ' לשון שבח
עצים בפת), ואולי טעם העצים שנכנס בפת
מועיל שלא יתחמץ, וע"כ אין לנו לשנות
ממנהג אבותינו דור דור שאפו בעצים,
ומיהו נראה שאין יסוד לסברא זו ושפיר
נהגו להתיר לכתחילה גם בגאז, אבל המנהג
בעיה"ק שמחממין התנור בעצים.

זהירות דלא ישהה יותר מי"ח רגע מנתינת המים

נהגו המדקדקין להקפיד טובא דמרגע
שנותן המים עד שמוציא מהתנור
לא ישהה כ"ח רגע, ומעולם אני תמה
דשיעור מיל דהיינו י"ח מינוט היינו בלי
עסק, אבל כשמתעסקין אפילו כל היום לא
מתחמץ, וכן מפורש בגמרא (מח:): "כל זמן
שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ" ע"ש,
וכן מבואר בכל הפוסקים ובש"ע סימן
תנ"ט (ס"ק ב) ע"ש, ולכאורה אין טעם

שנשתנה קרום פניה, חוששין אולי במקום
אחד במצה לא נשתנה עדיין וא"כ שם אינה
מצה, ואי אפשר להכיר ממרחק, וכיון
שאינה מצה עדיין ומטלטל אפילו לרגע
הלוא בשעה שמהפך כיון שאין המצה נוגע
אז בקרקע התנור שאופה, והמצה אז חם
מאד ובלי אפייה ברגע ממש עלול אז ח"ו
להתחמץ, ולכן המחמירים נהגו להזהיר
המוציא שלא יהפך המצה כלל, ויזהר מאד
שלא לנגוע בה כלל רק ממתין עד שנאפית
יפה יפה עד הסוף ממש ואז מוציאה תיכף
החוצה וא"ש, ויש גדולים וצדיקים זצ"ל
שנהגו ליזהר בזה.

במה דאפו בזמן הגמ' מצות עבות מאד

מביא ד' הגרי"ז דהכירו בסימני החימוץ

דע שבזמן הגמרא והראשונים אפו מצות
עבות (כעין פיתה) ולא חששו לחימוץ,
ומפי הגאון מבריסק הגרי"ז זצ"ל שמעתי,
שהראשונים הכירו סימני חמץ במצה, ולכן
אפו גם כה"ג, אבל לדידן צריך להמנע,
שמצוי יותר במצות עבות, שאינן נאפות
מיד, ומתחמץ קודם שתיאפה.

ועוד נראה שבזמנם נהגו לאפות בפסח
עצמו יום יום כדי שיהא חם וטעים,
וידעו ליזהר איזה חום צריך בתנור שיתפוס
ויאפה מיד הכל ביחד, אבל לדידן שאין אנו
בקיאים, הכשרות המהודרת היא כשהמצה
דקה מאד ובלילתה עבה, שבזה נאפה מיד
כולו יחד וחשש חימוץ רחוק מאד, ועכ"פ
מנוי וגמור אצלינו שאנו לא נכשיר מצות
עבות, והקב"ה יציל אותנו מכל מכשול.

שקי הקמח במקומות שרטוב ובפרט במקום חם או סמוד לתנור דמתחמץ, ויש מדקדקין לטחון ביד דוקא משום לשמה אבל מדינא אין צורך כמ"ש במק"א ע"כ.



ח"ד הנהגות הגר"ח אות קכט

נתינת המים לשמה

דברי הגר"ח דמוכיח דמשעת נתינת המים יכול להפריש חלה א"כ לענן מצה מנתינת מים צריך לשמה

מביא מהגר"ח שמוכיח מהא דמצינו בחלה שמנתינת המים יכול כבר להפריש, ש"מ דמאז מיקרי עיסה, ואם כן גם במצה מנתינת המים צריך כבר לשמה.

נ"ב: ונראה דאף שלכתחילה בודאי צריך לשמה מן ההתחלה, אבל השאלה אי מעכב, ויש לדחות הראייה מחלה, דשם תלוי בשם עיסה וזהו מההתחלה ולכן מועיל מאז ההפרשה, אבל בענין לשמה יתכן שהעיקר תלוי בגמר, ודוגמא לדבר ממה שמצינו בגט דלר"מ שעדי חתימה כרתי הכתיבה לא צריכה להיות לשמה אלא סגי בחתימה לשמה, [אלא ששם נפקא לן זאת מקרא דוכתב לה, דהלשמה בעינן בכתיבה, ולר"מ כתיבה היינו חתימה], וגם כאן במצה בעינן לחם לשמה שאז הוא הגמר, ואם כן רק מלישה ואילך, שנעשה לחם וחסר אפייה לבד, צריך לשמה, אבל בנתינת המים שאינו אלא התחלת העיסה ולא נעשה גם תואר לחם, לא מעכב.

ומה שמקשין דבציצית מצינו דגם טוייה ושזירה צריכין להיות לשמה אף שאינם גמר, נראה דהיינו מפני שהם ג' פעולות שונות, אבל נתינת המים היא

ומקור להנהג להחמיר בזה. וע"כ נלע"ד דלפנים נשים זריזות לשו וגלגלו וידעו להתעסק כראוי בכל המצה בבת אחת עד שברגעים ממש כמימריה גמרו מהתחלה דהיינו נתינת המים עד הסוף דהיינו ההוצאה מהתנור, וכמבואר בשו"ת רמ"ז (סימן נ"ב) שבפחות מג' רגעים גמרו בזמנם הכל ע"ש היטב (ובדברינו בהגדה של פסח עמוד כ"ב).

ובעסק כי האי שפיר אמרו חז"ל שאפילו עוסק כל היום לא מתחמץ, אבל המלאכה אצלינו לאט לאט וראוי לחשוש שאין אנו בקיאים כ"כ בלישה וגלגול לעסוק כראוי בעסק גמור, דמציל אפילו עוסק כל היום שאינו בא לידי חימוץ, ובעסק כי האי כדילן אולי יש איזה שיעור, וע"כ תפסנו להחמיר תמיד בשיעור י"ח מינוט שאפילו בלי עסק כלל קבלנו האי שיעורא, ואף שבנתינת המים בידים השיעור אפילו בפחות כמו שביארנו לעיל (ס"ק א), כיון שעכ"פ עוסקים אין להחמיר כ"כ אפילו בפחות ממיל, וא"ש המנהג להחמיר לזרז שמהתחלה עד הסוף פחות מי"ח מינוט דוקא וא"ש.

זהירות בטחינה

ובטחינה יש לזהר מאד לנקות היטב הריחיים ובמיוחד הסובב שמעביר הקמח ומתעכב שם פסולת, ואין משתמשים גם אחר ההכשר בקמח ראשון שנטחן לפסח.

וב"ש שראוי להזהיר בעל הטחנה שלא להוסיף משהו סם או אבק ללבן הקמח כנהוג שאז חריף ומתחמץ טפי, ואחרי הטחינה יזהרו מאד שלא יעמידו

שייכת ללישה. [ויל"ע מהא דלר"א בעינן גם כתיבה וגם חתימה לשמה אע"פ דס"ל דע"ח כרתי, ואע"פ דהכתיבה שייכת להחתימה, דהא מפרש וכתב לה אתרווייהו].

ועיין בדברינו בח"ג (של"ד) בענין לעקין שבלילתו רכה, דאף שבנתינת המים בדרך כלל כבר חל חיוב הפרשת חלה, התם אפשר דלא חל כלל אלא רק אחרי שנאפה, וראוי לעורר על כך ע"ש היטב.



ח"ד סימן צח

בדין חטים שהזיעו במחסן

חטים במחסן סגור דהגיע לארבעים מעלות חום **אודות** שאלתו על חטים שהיו במחסן סגור, וכשנפתח המחסן מצאו שיש בו שיעור ארבעים מעלות חום, והחטים מזיעות מפני החום, ומסתפק אם כשרים לפסח.

הדין מפורש בש"ע א"ח תס"ו (סעיף ג) שק מלא קמח ונתלחלח מזיעת החומה מותר, ויש אוסרים, ובמ"א וש"ע הגר"ז מסקי להלכה שספיקא דאורייתא היא ואסרינן מן התורה, וע"ש במ"ב דמסיק דלכתחילה יש להחמיר.

דעת החזו"א דארבעים מעלות חום הוה יס"ב וא"כ יש להחמיר

והנה ידוע דעת החזו"א שבארבעים מעלות חום ומעלה חוששין לחומרא שזהו יד סולדת בו, ולשיטה זו ודאי יש להחמיר בנ"ד לכו"ע, ועוד אפשר דאפילו לא נחמיר בזה דחשיב חם היינו דוקא לענין שבת וכדומה, אבל לענין

חימוץ יתכן שגם בחום כזה ראוי לחשוש שממהר בזה להחמיץ, ובלא"ה נ' דאפילו נחשב כצונן צריך להחמיר כמבואר בש"ע הנ"ל דכששוהה גם בצונן מחמיץ וז"פ.

לאחר פסח דאיסורו מדרבנן יש לסמוך על המקילים

פוף דבר, הואיל וחמץ בפסח הוא מהאיסורים החמורים, וכל בית ישראל מחמירים מאד בכל חשש נדנוד איסור ע"כ יש לאסור בזה, ורק לאחר פסח דאיסורו דרבנן נראה דאפשר לסמוך על דעת ש"ע הגרש"ז זצ"ל ולהתיר.



מתוך ח"ו סימן קט אות טו

מצות כפולות

מבאר דהיום דאנו אופים מצות דקות א"צ לחוש לנקודות כפולות

בשו"ת קנה בושם (ח"א סי' כ"ג) מביא דברי המהרש"ם בהגהותיו לארחות חיים, שמביא דעת הרדב"ז דאין לאסור מצה כפולה, אפי' אם לא נאפה במקום הכפל רק שאין חוטים נמשכים ממנה, ומסיק המהרש"ם דגם רוב הפוסקים שאוסרים מצה כפולה, מ"מ י"ל דבמצות דקות שלנו שנאפה מהר מאוד יודו שאין פגם במצה כפולה, שאין שהות להחמיץ קודם שיאפה, ולכן במצות דקות שלנו נראה דבדיעבד יש לסמוך על דעת הרדב"ז ואין לפסול מצה כפולה.

ותמה עליו בשו"ת קנה בושם שם שהמהרא"י שאוסר מצה כפולה, איהו גופא כתב במק"א שאופין רקיקין מצות דקות, וכן מבו' בראשונים שבזמנם היו אופין רקיקין והיינו מצות דקות, הרי

מו"ז סימן נט [ח"ג רסא]

לבדוק היטב אם יש שם כפולות ונפוחות

בשנאפו המצות ואפילו הביאם לביתו חייב לבדוק היטב כל מצה ומצה שמא יש כפולה או נפוחה, ומצות כפולות דבר מצוי מאד, וחייבין לבדוק כל מצה ומצה משני הצדדין אם מוצאים איזה מקום כפולה שאז מבערו עם כאצבע סביב.

מה נחשב כפולות

ואצלינו מצוי מאד דכשבודקים מצה מוצאים מצד שני שורה קטנה וכדומה דנדמה ככפולה, ולכן נבאר כאן עיקר הדין ושורשו, דברמ"א סימן תס"א (ס"ק ה) איתא בשם התה"ד "מצה שנתכפלה בתנור ודבוקה עד שאין שולט שם האש אוסרין אותה תוך הפסח" ע"ש היטב, אבל כשנדייק בלשון התה"ד מובא ברמ"א הלא דייק "מצה שנתכפלה בתנור" דוקא, והיינו משום דמיירי שלא פרס כולה על פני התנור, דמקצת נתקפלה וכה"ג הוה כפולה דאסרינן בפסח, אבל אי על ידי גלגול יש כפולות כמו שמצוי טובא כה"ג מדינא לא מיקרי כפולה.

והמברא נראה דבאמת לא מיקרי מצה כפולה אלא כשהם דבוקים ממש וכמבואר כאן במ"א (מובא במ"ב) דאפילו סמוכין ממש אהדדי לא מיקרי כפולה אלא כשדבוקים ע"ש, והיינו מפני דחוששין בדבוקה שמא אין האור שולט שמה כ"כ מהר, וכבר נתחמצה טרם האור שולט שמה וע"כ אסרינן, וקשה כיון שדבוקין ממש מאי שנא ממצה עבה שאין חוששין שמא האור אינו שולט תיכף בכולה ועד שיגיע לאמצע כבר נתחמצה,

שכבר בזמן הפוסקים שאסרו מצה כפולה כבר אפו מצות דקות, ומ"מ אסרו הפוסקים מצה כפולה (ועיי"ש עוד שכתב שהרדב"ז סומך עצמו על מה שמצא כן בסמ"ק, אבל לא היה לפניו הגהות הסמ"ק שמבואר שם להדיא דמספק"ל אם לאסור מצה כפולה), ולכן מסיק בשו"ת קנה בושם דאין לסמוך על דברי המהרש"ם.

אמנם לענ"ד אי"ז קושיא כלל, דודאי גם בזמן הקדמונים אפו המצות ריקקין דקין, אבל לא היה כ"כ דק כמצות שלנו שדקין מאוד, ולזה נתכוון המהרש"ם די"ל שבמצות שלנו שדקות מאוד לא היו אוסרים הפוסקים מצה כפולה.

ועוד נראה להוסיף שבזמנם לשו העיסה בהרבה מים, ולכן היה הלישה מהר מאוד (וכמ"ש בשו"ת חת"ס בהשטות לחו"מ סי' קצ"ו), אבל עד שנאפה בתנור נמשך זמן רב, ולכן אסרו במצה כפולה, דעד שמתחיל להיאפות במקום הכפל כבר הספיק להחמיץ, אבל בזמנינו לשים העיסה במעט מים, והלישה אורך זמן אבל האפיה הוא רגע כמימריה, ולכן י"ל דאין לחשוש בזמנינו לאסור מצה כפולה, שכיון שמחמת מיעוט המים נאפה מהר מאוד אין שהות שיחמיץ במקום הכפל קודם שיאפה.

הן אמנם למעשה לא נסמך על סברא זו להקל במצה כפולה, אבל מה שיש מוסיפין לבדוק היטב אם יש נקודה במצה שנראה ככפול, לזה דעתי שבמצות כ"כ דקות כשלנו שנעשו במעט מים, יש להקל לכתחילה שא"צ לחשוש לכך. (וע"ע מש"כ בזה במוע"ז ח"ג סי' רס"א).



וע"כ צ"ל דבמקום שנבלל יחד והיא מצה אחת אין חוששין שתתחמץ בתנור, ורק כשהיא דבוקה בעלמא חוששין שאין האור נכנס שם וממהר להחמיץ, וא"כ אי הכפילה בגלגול ועריכה כמו שמצוי טובא כה"ג אי עכ"פ דבוקה הוה במצה אחת עבה וליכא למיחש, ולכן דייקו המפרשים דמיירי כשנתכפלה בתנור דוקא ונתדבקה דרך אז אסרינן כפולות, אבל לכאורה מה שנהגו להחמיר להסיר כל כפולה הדבוקה אף שלא נעשה בתנור גופא אינו אלא חומרא בעלמא אבל אין לזה שורש מדינא בדברי הקדמונים שאסרו כפולה דלא מיירי בכה"ג.

אמנם הרמ"א בסימן תנ"ט (ס"ק ב) מביא "ואם המצה עשויה וירא שלא תבוא לידי חימוץ מותר לשברה ולחזור ולעשותה כדי שהעסק יבטל החימוץ" ומסיק במ"א שם "דטוב ליזהר לכתחילה שמה לא יקטפו יפה בפעם שנית שלא יהיה גוש אחד דבוק, והוה כמצה כפולה שאין האור שולט שם" ע"ש, הרי מפורש שאפילו לא נתקפלה בתנור, רק בעריכה וקיטוף לא נעשה כגוש אחד ממש ואסרינן משום כפולה, אבל במ"א מבואר דהוי רק ככפולה ובש"ע הגר"ז (סק"ט) דהוי רק כעין כפולה, ועכ"פ כפולה ממש מעיקר הדין נראה דלא הוי ולפנינו יבואר נ"מ בעזהשי"ת.

דין כפולה במצות שלנו דדקות מאד ובעיקר דין כפולה בזמנינו שהמצות שלנו דקות מאד, ברדב"ז (ח"א סימן תצ"ד) מיקל דכה"ג גם בכפולה האור שולט יפה וע"כ לא נפסל, והמהרש"ם זצ"ל מביאו וסומך עליו בדיעבד כשיש צורך, ופוק חזי דבר חדש ופלא שמצאתי ב"לקט יושר" עם הלכות מבעל תה"ד שהוא בעצם

המקור למנהג דילן לאסור מצה כפולה, ומ"מ מסיק "וכשהמצה היתה דקה כמו קליפת אגוז או מעט יותר עב אינו שורף אותה אפילו בפסח כשהיא כפולה" הרי דמסיק להקל אפילו בפסח גופא במצות דקות, הרי מקור נאמן להקל במצות דקות מאד בכפולות, וגם נראה דלפנים אולי חיממו התנור ואחר כך אפו, אבל היום בשעת אפייה ממש גחלים עם ערימה דעצים בוערים סמוך למצה ומסתברא דהאור שולט בכל מקום, אבל אף דנימא שבכפולה ממש בתנור שהתה"ד ורמ"א אסרו אין להתיר גם בזמנינו, כשאינה כפולה ממש רק בעריכה, בזמנינו שיש ג"כ הטעמים שהבאנו, יש סמך לאלו שנוהגין להקל שלא לבדוק כלל כל מצה ומצה היטב משני הצדדין שמא בגיבול יש איזה כפולה ודו"ק היטב בזה כי הדברים נכונים בעזהשי"ת.



ח"ג סימן רלא אות ג'

זהירות במצות הקרובות לאש דלא נאפות מבפנים

ראוי ליזהר דכל התנור יהא שיעור חום גדול דבלא זה אם מפחו קרוב לאש מצוי חשש חמץ ממש דרק מבחוץ נשרף ובתוכו לא נאפה כלל

במק"א (מוע"ז ח"ג סי' רס"א) הבאתי דעת החזו"א (או"ח סי' ק"כ) להקל מאוד בחום התנור, שאפילו אם החום בתנור הוא רק כיד סולדת בו, מ"מ כל זמן שנאפה אינו מחמיץ, אבל מרן הגאון דבריסק זצ"ל דרש לחמם התנור בחום גדול, והגדיר את החום שצריך לאפיה כשיעור דרך אפיה, ולעצמו החמיר בזה מאוד והידר לאפות בחום חזק מאוד.

קרמו פניה זהו סימן שכבר נאפה מה שבפנים, אתמהה, ברור בכה"ג שעדיין עלול להיות כבצק בפנים, וע"כ כדברי הח"י שאין קרימת פנים ראייה שנאפה בפנים, ואם יש ספק שחוטין נמשכים בפנים לא יועיל קרימת פנים כלל, ופסק המ"ב שבנאפה משני הצדדין אף במצה עבה אמרינן שכולו אפוי צ"ב.

במצות מכונה ראוי יותר לחוש דלא נגמר אפייתו בפנים דאין זכר כ"כ הקרימת פנים

ובמצות מכונה (מאשין) שלא ניכר כ"כ הקרימת פנים, ראוי לחשוש יותר שבפנים עדיין לא נגמר אף ששוהה זמן רב בתנור, ואם בכפולות חוששין שמא לא נאפה מהאש היטב ואוסרים, כ"ש במצות מכונה שהתנור לא שורף דיש לחוש שמא בפנים לא נאפה יפה. [וראה עוד להלן בהרחבה לעין החששות במצות מכונה].

ליזהר דכל התנור יהא חם ולא רק הסמוך למצות **הדרן** לקמייתא ליזהר שהתנור כולו יהיה חם מאד ולא רק סמוך לאש שאז יש לחשוש כשאופה סמוך לאש, שקרמו פניה כשעדיין לא נאפית כראוי.



מו"ז סימן נט [ח"ג רסא]

שיעור החום דבעינן בתנור

בענין חום דבעינן בתנור. רבינו החזו"א זצ"ל (א"ח ק"כ) היקל מאד ולרעתו סגי בחום דיד סולדת בו לבד, דכיון שמונח בקרקע התנור אפילו בחום דיד סולדת בו נאפית ותו לא מתחמץ, ודבריו צע"ג ולא הכריח הדברים בראיות, וממרן הגאון דבריסק זצ"ל שמעתי שצריך חום כדרך אפייה דתנור דוקא, והאמת שיש חילוק בין

וראוי לציין שהיום מצוי שיש חום גדול רק סמוך לאש, ומהדרין לאפות סמוך לאש שאז נאפה מהר מאד, אבל דע שבזה מצוי שנכשל רח"ל בחמץ בפסח ממש, שממהרים להוציאו מיד כשקרמו פניה, והאמת שלפעמים מה שקרמו פניה אינו מפני שמייהר לאפות מגודל החום שסמוך לאש, רק מפני ששלהבת האש גופא גורמת שיקרמו פניה מהר מאד מבחוץ עוד לפני שנאפה בפנים, (שטבע השלהבת שמשחיר פני הסמוכין לה) וצריך ליזהר שכל שטח התנור יהיה חם מאד שאז בודאי היה קרמו פניה גם אילו היה מונח בכל שטח התנור, ובוזה המצות מהודרים כשמוציא את המצות כשקרמו פניה היטב היטב מבחוץ, שאז ודאי נגמר ונאפה גם בפנים כדין, אבל אם קרמו פניה רק מפני שסמוך לאש, יש לחשוש שהקרימת פנים הוא מפני שהשלהבת גורם שיקרמו פניה, וע"כ צריך שיהא חום גדול שמתפשט בכל התנור.

במח' האחרונים בקרמו פניה אם יש לחוש דלא נגמר האפיה בפנים

והנה השעה צ"ס תס"א (ס"ק כ"ג) מביא מ"חק יעקב" שאם יש ספק אם חוטין נמשכים, אף שקרמו פניה משני הצדדין, חיישינן שהוא חמץ ואסור, וע"ש דפליג עליו, והביא כן מהנוב"י דסגי בקרימת פניה וא"צ לבדוק עוד, אבל יש מהאחרונים שמיישבים דברי ה"חק יעקב" ומסקי כן, וכיון שמדובר באיסור חמץ בפסח שבכרת, מי ירצה להקל בחשש כרת.

ובן מסביר נראה כדברי ה"חק יעקב", הגע עצמך במצות עבות (עד טפח) וכמו שנהגו אצל כמה מהספרדים והתימנים, האם נימא שאם רואים שבחוץ

לנקות לעתים תכופות יותר, כדי לצאת טפי מכל חשש באיסור חמץ שבמשהו, [ענין זה העיר לי בני המופלג אשר בן ציון נ"י].

ובאזהרות לאפיית מצות מהגאון הגרי"ד סולווייצ'ג זצ"ל

(בית הלוי), כתב אזהרות והידורים הרבה, ובתוך הדברים מזהיר מאד לרחוץ ה"פיילע" כל דקות מספר וה"פרנעמער" ירחוץ ידיו לעתים תכופות מאד וינגב במגבת יבש ונקי ע"ש.

הידור מיוחד בחטים ממקומות

החמים דאינם מצומחים

יובסוף נביא ג"כ איזה הידורים בהחטים גופא למצות וטחינתם, שראוי

להדר טפי ליקח חטים ממקומות חמות דוקא שאין גשמים הרבה, והיינו מארצינו הקדושה וכדומה וממקומות כאלו שאין הרבה מצומחין וכגון ממדינת קנדה (מאנטובער) אוסטרליה, ועוד מקומות כאלו שאין רבוי גשמים ורטיבות, או באמריקה ראוי להדר ליקח ממקומות החמין שאז אין הרבה מצומחין וז"פ.



ח"ה סימן קלא אות א'

שהייה בין נתינת המים לאפיית

המצות

בדברי החת"ס דהקפידו אצלו לא לשהות מן נתינת מים עד האפיה יותר מב' או ג' רגעים דתמוה דאצלינו הלשה לבד לוקח ד' או ה' רגעים

בתשובות "חתם סופר" (בהשמטות לחו"מ סי' קצ"ו) כתב בזה"ל, מ"ע

של אכילת מצה משומרת בליל פסח היא יחידה נשאת לנו מכל מצוות אכילה שבכל התורה, אין לנו פסח ולא קדשים לא תרומה

חום שצריך לדקות לחום דמצות עבות, ולא נתברר לן בזה המדה דבעינן במצות דקות שלנו, והוא החמיר לעצמו לבד מאד לחמם ולאפות בחום חזק מאד, ועכ"פ בחום דיד סולדת לבד עלול להתחמץ, ונכון ליזהר כשאופין בסוף היום, ולא הוסיפו כל הזמן כדי צורך עצים או גחלים, להוסיף שצריך לחמם כל הזמן כמ"ש (וכ"ש לאוכלים מצות מכונה, דמקמח דמצות טחונה ראוי ליזהר מאד שצריך השגחה מעולה טפי, דמצוי דכשאופין עבור קמח, המצות רכות ולבנות דוקא שלא נאפו כדי צורך, ובצורת קמח וכה"ג ח"ו חמץ גמור לפעמים ר"ל).

לנקות השלחן כל י"ב רגעים

ראוי לנקות את השלחנות לערך כל י"ב מינוט דוקא, ולהעביר לשלחן אחר, ולא כנהוג היום שרק כל י"ח מינוט מחליפים שלחנות, וטעם החומרא, דבשעה שהעיסה מגיעה לשלחן כבר עבר עליה לערך שש מינוט, ולא מתעסקים בה כל הזמן כדבעי בכל מקום, ואם נדבק על השלחן משהו, ומצוי שעבר עליו גם זמן בלי עסק וכמ"ש, לכן אם מנקה השלחן רק אחרי י"ח מינוט, אפשר שהפירור כבר נתחמץ, שעבר עליו כבר י"ח מינוט מנתינת המים, ע"כ ראוי לנקות כל י"ב מינוט, דהכי עדיף טפי שבכה"ג אי אפשר שיעבור על פירור י"ח מינוט, וכן יש מחמירים שסוברים שמתחמץ בפחות מי"ח מינוט, אחר העסק בידים שמתחמם, וקשה לקבוע בפירוור שנדבקו ועובר עליהם דאולי מתחממים בכך, וכה"ג לא מועיל סברת עסק למנוע חימוץ, לכן תיקון גדול הוא

ולא מע"ש וכו', והנה אנחנו מקפידים שלא יהיה ולא ישהה מתחילת נתינת המים לקמח עד הוצאתו מן התנור אלא ב' או ג' מינוט, ואף על גב דשיעור חימוץ הוא י"ח מינוט, מ"מ במדינתנו זריזים במצוה זו אפילו הפחותין. וכן בתשובות רמ"ז (סימן נ"ב) מביא שאין אלא כשמינית המיל בין התחלה לאפיה, והיינו ב' או ג' מינוט.

מבאר דלשו פעם בהרבה מים ובעיסות קטנות דבזה לוקח הלשה זמן מועט מאד

והדבר תמוה שאצלינו העיבוד לבד בכל עיסה לוקח לכל הפחות חמש מינוט, והיאך אפשר שאצלם גמרו הכל כולל התחלת לישא עיבוד ועריכה בב' או ג' מינוט, רק ברור הדבר שאצלם לא לשו עם מעט מים כמו אצלינו, שבזה צריך עבודה רבה כדי לרכך, אלא הלישה היתה עם מים בשפע, וכן עשו עיסות קטנות מאד עד חצי קילו, ובזה נגמר ונאפה מהר מאד וכשיעורים הנ"ל, וכן שכאשר יש חמימות מעט סמוך לתנור (שאינו נאפה בחום כי האי), אז בבלילה רכה ממחר יותר להתחמץ, ולכן היו חייבים להניח בתנור מיד לאחר העריכה.

אבל אצלינו נוהגין במעט מאד מים ולכן עיבוד העיסה לוקח יותר זמן, וכן שכיון שבבלילה עבה, אינו כ"כ ממחר להחמיץ מהחמימות מעט שסמוך לתנור לכן אין ממהרין כ"כ כבזמנם להכניס מיד לתנור.

מה שנהגו כן הוא משום דנהגו לאפות בתנור בבית ולא היה חם כ"כ ובבלילה רכה מתחיל לאפות מיד

והביאור הוא שבזמנם היו תנורים קטנים בכל בית ולא היה התנור חם

כ"כ, ולכן עשו בלילה רכה מאד שרק אז מתחילה האפיה מיד, ומתחילת האפיה שנאפה אינו מתחמץ, אבל בזמן האחרון שנהגו לעשות את התנור למצות גדול מאד, ומרבים בעצים והחום גדול מאד עד שנאפה בזמן קצר מאד, נהגו בבלילה עבה, שעל ידי זה לא תשרף מיד מחום התנור, ואין לחשוש שלא מתחיל האפיה מיד, שבחום גדול כ"כ כמו בתנורים שלנו אז אף בבלילה עבה נאפה מיד (שו"ר לחכ"א שפירש שבזמנם שהיו אופים בביתם, לא היו לשים עיסה כבזמנינו, רק היו לשים מצה אחת ואופים מיד, וכן הלאה, לכן לקח אצלם האפיה זמן מועט כ"כ).

להקפיד על בלילה עבה

עיקר גדול הוא להקפיד על בלילה עבה דוקא דבתנור דידן דחם מאד יש חשש בבלילה רכה דאינו נאפה מבפנים

ודע עיקר גדול שבתנורים דידן יש להקפיד דוקא על בלילה עבה וכמו שנהגו כל בית ישראל, דאף שהקדמונים נהגו גם בבלילה רכה, אבל יש לחשוש שרק בתנור עם חום רגיל עשו כן, אבל בדין שיש ריבוי עצים והתנור חם מאד, חוששין שבבלילה רכה ממחר לקרום בחוץ כשעדיין בפנים לא נאפה כראוי. (וכשהלכתי לבדוק עבור הכשר למצות, בבי"ח אחד ששינו ועשו בלילתו רכה מאד, ראיתי שממחר לאפות רק מבחוץ ולכן לא הכשרתי).

[וכן] יש שנותנים טעם שלא לעשות בבלילה רכה שמבו' בשו"ע (סי' תנ"ט ס"ד בהגה) שצריך לנקות הידים והכלים קודם שיעבור שיעור מיל מתחילת הלישה שלא ישאר עליהם בצק ויחמיץ ובבלילה רכה נדבקת העיסה לידיים לכלים ולשלחן וקשה לנקותם אח"כ. וכן ב"קובץ אגרות

לחזו"א" ברשימת פרטים בזהירות לאפית מצות (עמ' קס"ח) כתב "והעיסה תהא בלילתה קשה ככל האפשרי".



ח"ז סימן מז

אם יש חסרון לשמה האופים מצות בתנור גז, בגז חדש שבא לאחר הכנסת המצה לתנור

קיבלתי מכתבו שמעורר שבאפיית מצות בתנורי גז לא מועיל להוי אפיה לשמה במה שהכניס המצה לתנור לשמה, דכיון שהמצה נאפית ע"י הגז שהגיע אחר כניסת המצה לתנור, לכן כניסת המצה לתנור אי"ז מעשה האפיה^{סג}.

אמנם לענ"ד נראה שמועיל מה שהכניס המצה לתנור לשמה, ואף שהמצה נאפית ע"י גז חדש שהגיע אחר כניסת המצה לתנור, מ"מ לא דמי להא דאיתא (ביצה לד.) דאחד שופת הקדירה על העצים בשבת ואח"כ הדליק אחר האש הראשון פטור והאחרון חייב, דהראשון ששופת הקדירה קודם שהודלק האש אי"ז מבשל

ורק האחרון שהדליק האש הוא המבשל, דהתם שפיתת הקדירה אי"ז חשיב מעשה בישול כיון שעדיין צריך האדם לעשות עוד פעולה דהדלקת אש כדי שיתחיל הבישול. אבל בנד"ד כיון שהתנור כבר דלוק וטבע הדבר שמיד כשיגמר הגז יבוא במקומו גז חדש, וזה ודאי שמיד בהכנסת המצה לתנור תתחיל מאליו האפיה (או ע"י גז הנמצא או ע"י גז חדש שיבוא מיד) וא"צ כאן לעשות עוד פעולה שתתחיל האפיה, לכן בנד"ד הכנסת המצה לתנור זהו מעשה האפיה שצריך לעשותו לשמה, דדמי ממש להמכניס מצה לתנור אחר שהדליק העצים שבשניהם מתחיל האפיה מיד, והדלקת הגז הוא רק הכשר האפיה שיהיה כאן תנור שיוכלו לאפות בו וא"צ לעשותו לשמה.



מתוך ח"ז סימן קלב א

בענין לקנות מצות מהשוק

מבאר דראוי דוקא להיות בשעת אפיית המצות דזהו דרך עפ כמש"כ הראש

רבים נוהגין לקנות מצות משומרין מהודרים למצת מצוה, ולכאורה

סג. אמר המבילה"ד לתועלת הלומדים שיבינו תשובת הגהמ"ח שליט"א העתקתי תמצית מכתב השואל. וזת"ד דהא שהדלקת האש בתנור א"צ לעשותו לשמה, היינו מפני שבהדלקת האש אין מתחיל האפיה שעדיין לא הוכנס המצה לתנור והוא רק הכשר בעלמא, ומעשה האפיה הוא הכנסת המצה לתנור וזה צריך לעשותו לשמה. אבל אילו היה מכניס המצה לתנור קודם הדלקת האש, אז ודאי שצריך להדליק האש לשמה, שהרי ע"י הדלקת האש נעשית האפיה.

ולפי"ז יש לדון באפיה בתנור גז דכיון דאופן פעולת תנורי הגז הוא, שהגז שנמצא בתנור דולק ואחר שנגמר הגז שלפניו מגיע גז חדש ונדלק וכן הלאה, ונמצא שעלול שאחר שיכניס המצה לתנור יגמר הגז שהיה בו בשעת כניסת המצה לתנור ויגיע גז חדש, וכיון שבא הגז הדולק אחר כניסת המצה לתנור הוי האפיה ע"י דליקת הגז החדש שנכנס לתנור, וצריך להדליק הגז לשמה. ומעתה נכנסים אנו לשאלה אם מה שמתחילה יפעיל התנור לשמה הוי כהדליק כל הגז הנכנס לתנור לשמה או לא. שלפי"ד האחרונים דס"ל דא"א לצאת בלילה ראשונה במצות מכונה כיון דפעולת המכונה הבא ע"י האדם אי"ז חשוב כח ראשון אלא כח שני, ולא מועיל היכא דבעינן עשיית הגברא לשמה, ה"נ דליקת תנור הגז ע"י האדם אי"ז כח ראשון ולא מועיל היכא דבעינן עשיה לשמה. עכת"ד השואל.

הוא פלא דהרי מצות צריך לחם עוני ודרכו של עני בפרוסה, ואשר לכן מצות מצה לכתחילה בפרוסה דוקא, ומעתה הלוא מדין לחם עוני כתב הרא"ש פ"ב דפסחים (ס"ס כ"ו) שאנשי מעשה וכו' לשין ואופין בעצמן כדרך עני שהוא מסיק ואשתו אופה, וכן כתב בשו"ע ר"ס ת"ס "ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא בעצמו במצוה" וציין הגר"א שם מקורו מדברי הרא"ש שהוא מדין לחם עוני, ולפ"ז אם קונים מצות ולא עומדים עליהם בשעת האפיה לכאורה מבטלין מצות לחם עוני, אכן בלשונם מבואר שהוא רק הידור לכתחילה וצ"ב.

מבאר דדין לחם עוני הוא רק דין בצורת האפיה ואין זה הלכה בעיקר האכילה

אמנם מרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) בספרו (פ"ו דחו"מ ה"ה) מביא שיש דין לחם עוני בלישה ואפייה ללוש באופן עני, ונראה שדין זה שיעמוד באפייה כמו בעני לא שייך כלל לאכילה, דלאחר שנאפו שוב אין ניכר שלא נעשו כדרך עני, אלא זהו דין בלישה ואפייה דוקא, אכן באכילה יוצאין בהאי מצה גם לכתחילה, ולא דמי לנילושה ביין או שמן וחלב דהוי מצה

עשירה בטעמה וכו' דהתם הוי חסרון גם בתורת מצה הכשרה לצאת יד"ח, כיון דגם בשעת האכילה המצה עצמה אינה לחם עוני, משא"כ כשלא עמד באפי' מפסיד רק מצוה לחם עוני דאפיה. ומסברא נראה דאם הוא הלכה רק במעשה האפיה, אז זהו הלכה רק במצות שלו שמצוה עליו לכתחילה לשמור בעצמו וכדרך עני, אבל אם אוכל אצל אחר לא צריך ומתקיים תורת "לחם עוני" במעשה האפיה ע"י שבעל המצות עומד עליהם בשעת האפיה.

ולפ"ז במצות מכונה אולי אין החשש א"כ צמא דפכר בצורתו

ולפ"ז מה שהבאנו בהגדה "מועדים וזמנים" (בפיסקא הא לחמא) שבאכילת מצות מכונה חסר ההידור דלחם עוני שאופין הרבה מאד ולא דרך עני, ושמעתי שגם רבינו החזון איש זצ"ל העיר למנוע מטעם זה מלבד טעם לשמה, (עי' לעיל סי' ק"ל), לדברינו זהו רק בלישה ואפייה שאינה כמצותה, אבל לא שייך לעצם קיום המצוה באכילה. מיהו י"ל שכשניכר בצורת המצות שנעשו במכונה חסר גם בתורת לחם עוני וצ"ב.

לשמה

מו"ז סימן סא [ח"ג רטו]

חובת שמירה לשמה במצה

דברי הגמ' בפסחים דמצוה ללכות או לאו דבעי
ליתתה שימור למא

הנה בעיקר חובת שמירה לשמה במצת מצוה נראה לבאר בזה הגדר, ונקדים סוגיית הגמרא כאן בפסחים (מ.) דאיתא "הדר אמר רבא מצוה ללכות שנאמר ושמרתם את המצות, אי לאו דבעי לתיתה שימור למאי, אי שימור דלישה לאו שימור הוא וכו' וממאי דלמא שאני התם דבעידנא דנחית לשימור עביד לה שימור הכי נמי שימור דלישה הוה שימור, ואפילו הכי לא הדר בה רבא דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפכיתו לשם מצוה אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחילתו ועד סופו בעינן" ע"ש היטב כל הסוגיא, ובתוס' שם הקשו אי בעינן שימור משעת היפוך היכי מוכח דמצוה ללכות, ותירצו דעיקר השמירה שלא יחמיץ, ורבא סובר אי לאו שיש שימור מחמץ בשעה שהוא עדיין דגן כגון לתיתה לא הוה מצריך מתחילת הדיגון ע"ש היטב בסוגיא.

והנה כל סוגיית הגמרא כאן לכאורה תמוה, ראשית למה נימא דשימור מעיקרא לא בעינן, והא בקרא סתמא כתיב ושמרתם מכל חשש חימוץ, ואפילו בעינן שימור בלישה בעינן נמי מעיקרא, וגם יש לתמוה על סברת הגמרא דמצוה ללכות דוקא, והא אדרבה אם אינו לותת משומר

טפי, וגם תמוה דאי בעינן שימור קודם ללישה נימא דמתקיים במה שנזהר שלא יפול בו מים, וגם אליבא דאמת תיקשי דלדעת התוס' רבא מכריח דמצוה ללכות מהא דבעינן שמירה קודם ללישה, ואנן לא בעינן לתיתה, ומ"מ בעינן שמירה קודם ללישה.

דברי הרמב"ן דלש במ' פירות דאין בא לידי חימוץ אינו מקיים בזה חובת מצה דהרי אינו בא לידי חימוץ ומיית כן מירושלמי דאין יוצאים ברבוכה דא"צ שימור

ולבאר הדברים נקדים דברי הרמב"ן שפוסק לדינא שאם לש במי פירות שאינו בא לידי חימוץ אינו מקיים בזה חובת מצה, דהא לא מתקיים בו מצות שמירה שאינו בא לידי חימוץ, והכריח כדבריו מהירושלמי שאין יוצאין ברבוכה שאינה צריכה שימור שאינה באה לידי חימוץ. עיין היטב במלחמות פ"ד דפסחים, ודבריו תמוהין דעיקר מצות שמירה מתקיים גם כשלש במי פירות בקצירה או טחינה לרוב הפוסקים, ומגלן דבעינן דוקא שמירה מלישה ואילך ובלאו הכי לא יצא, ועוד תמה רבינו ה"חזון איש" זצ"ל נימא דבלש במי פירות מקיים מצות שמירה במה ששומר שלא יבוא במגע עם מים, ולא דמי לרבוכה שאין חימוץ שייך בה כלל, וכן קשה דנימא שאם לש במי פירות מקיים מצות שמירה בהידור בהא גופא במה שלש במי פירות דוקא.

מבאר דאכא ב' דינים בלשמה קודם הלשה דלא יבוא מים ובלשה מתקיים הלשמה בעסק דלא יחמץ ודין לשמה הוא דין מעשה דצריך להתפס בגוף הלשה

ולבאר כל זה נקדים יסוד בדיון שמירה לשמה, והיינו שבמצה מצות השמירה מתקיים בתרי אופנים, והיינו לפני לישא השמירה שלא יפול בו מים, ואחר לישא ע"כ השמירה במה שמתעסק כל הזמן מפני שבלי עסק מתחמץ, ונראה דבמקום דבעינן שמירה לשמה ועיקרו במעשה דוקא כגון לאחר לישא שהשמירה אז במה שמתעסק וצריך לשמה, לא נתפס אז הלשמה על שמירה בעלמא בשוא"ת, שצריך שמירה על ידי מעשה דוקא שרק בזה נתפס הלשמה, וכן מבואר בתוס' גיטין (מה: ד"ה עד) דאי הזמנה לאו מלתא לא אלימא למיתפס אז מחשבת לשמה ע"ש, והכי נמי כשצריך במצה בהשמירה דלאחר לישא לשמה, הכוונה שצריך לשמור אז במעשה והיינו במה שלש לשמה דוקא, ומאחר שהמצוה אז לשמור במעשה לשמה, בזה לבד נתפס הלשמה כמ"ש.

ומעבשיו מבואר היטב סברת הרמב"ן דלא מהני אם לש במי פירות, שצריך לשמור לשמה על ידי מעשה דוקא שבזה לבד נתפס אחר לישא הלשמה כמ"ש, אבל אם לש במי פירות והשמירה אחר לישא רק ממים והיינו בשוא"ת לא מהני שאין כאן מעשה, דמשמר לאו כעושה מעשה דמי, וע"כ לא נתפס אז הלשמה ושפיר לא מהני להרמב"ן דחסר לישא לשמה, ול"ק דיועיל בזה השמירה בשעת קצירה וטחינה לחוד, ראשית דאז השמירה ממים ואחר כך השמירה במעשה דוקא, ולא מהני השמירה בשוא"ת לשמירה

במעשה וע"כ דעתו שלש במים דוקא דאז שומר אחר לישא במעשה, וכן אם שומר לשמה בקצירה וטחינה בשוא"ת, לא מהני ללישא מפני שצריך לשמה אלימא במעשה, ובלי מעשה חסר מחשבת לשמה, וא"ש דעת הרמב"ן דלא מהני לישא במי פירות דחסר שמירה במעשה דבעינן לעיכובא בלישא כמ"ש ודו"ק היטב כי זה נכון.

וא"ש נמי סוגיית הגמרא דהא ודאי במקום דבעינן שמירה מחמץ גם קודם הלישא שומר ממים, רק ס"ד דבעינן אז שמירה גמורה והיינו במעשה דוקא, וע"כ מצוה ללתות ולא מהני השמירה ממים לבד, אבל למסקנא בעינן שמירה בשעת קצירה וטחינה, רק יסודו אז ממים דוקא, וע"כ אין צורך ללתות רק שומר אז ממים וסגי.

בישוב קו' המנח"ח והשפ"א לעמן קטן בלשה

ומעבשיו מיושב קושיא עצומה שהקשה ה"מנחת חינוך" וכן ה"שפת אמת" בסוגיין בהא דאיתא בטור וש"ע סימן ת"ס דלא מהני לישא חרש שוטה וקטן במצת מצוה שאינם בני לשמה, וקשה הא במצה עיקר חובת לשמה בשמירה דוקא, וא"כ מה איכפת לן אי קטן לש, הלוא הגדול שומר לשמה וסגי שעיקר חובת לשמה רק בשמירה וצע"ג.

ולדברינו מיושב כמין חומר דשמירת הגדול בשעת לישא לשמה לא מהני דלא אלימא אז בשוא"ת למיתפס בה מחשבת לשמה וע"כ חסר לשמה, והשמירה לשמה אז בלישא ועשייה והיינו במעשה דוקא, וכיון שחש"ו עבדי המעשה ולא בני לשמה ניהו שפיר לא מהני וז"ב.

בישוב קו' האור שמח מדין שמירה בטהרות דמהצ
בקטן

ומעתה תתישב היטב פליאת ה"אור
שמח" (פ"א דמקואות) שהעיר
מירושלמי פ"ק דתרומות דאיתא "אמר רבי
יודא מעשה בבניו של יוחנן בן גודגא
שהיו כולן חרשים והיו כל הטהרות
שבירושלים נעשים על גביהן, אמרו לו
מפני שהטהרות אינן צריכות מחשבה
ונעשות ע"ג חרש שוטה וקטן אבל תרומות
ומעשרות צריכות מחשבה ואינן נפסלות
בהיסח הדעת, רבי יוסי בשם רבי לא אין
כתיב בהם מחשבה שמירה כתיב בהן"
ע"ש, הרי מפורש דאף במקום דבעינן
שמירה סגי בשמירת קטן עצמו כשיש לו
דעת ולמה במצה אסרינן לאפות על ידי
חש"ו דלא מיקרי משומר, וע"ש שדחק
מאד ליישב דשמירה לשם מצה גרע טפי
דעדיין לא נתהווה מצה, משא"כ במשמרת
תרומותי שכבר הוה תרומה שאני וע"ש
שהניח בצ"ע.

ולפי מה שביארנו א"ש דבאמת מצד גוף
השמירה מהני נמי בקטן שהגיע
לכלל דעת, והכא במצה החסרון הוא מפני
לשמה, דהא בעינן שמירה לשמה וקטנים
לאו בני מחשבת לשמה נינהו והוה כתרומה
דלא מהני בקטן דכתיב "ונחשב" כמבואר
בירושלמי שם, אבל במקום דלא בעינן
לשמה כמו בטהרות בזה דוקא דעת
הירושלמי דסגי נמי בשמירת חרש שוטה
וקטן שהגיע לכלל דעת (ועיין נמי בתוס' ב"ק
ט: ויומא מג. דמהני שמירה על ידי קטן ע"ש),
ול"ק נמי ממי חטאת דהתם אין קפידא
בשמירה על לשמה רק על מעשה השמירה

ולכן סגי נמי אם אחר משמר, אבל במצה
דבעינן שמירה לשמה לא מהני על ידי אחר
דבשמירה לחוד לא נתפס מחשבת לשמה.

בעינן נתינת המים על ידי קטן

ובדברינו מצינו לימוד זכות למה שנהגו
דקטן ג"כ נותן המים להקמת
במצת מצוה, וב"משנה ברורה" (סימן ת"ס
ס"ק ד) צווה דנתינת המים בכלל הלישה
וא"כ בעינן בזה לשמה כבלישה, והיאך
נוהגין להקל בקטן שיתן המים והא בלישה
צריך לשמה וקטן לאו בן לשמה ע"ש
ובבה"ל, ולדברינו א"ש שבעצם הגדול
שומר לשמה וסגי, רק מלישה ואילך
השמירה במעשה ולא מהני המחשבת
לשמה ממאן דלא עביד מעשה, משא"כ
בנתינת המים אינו שומרו בזה מחימוץ רק
אדרבה מביא לידי חימוץ, ואין בהנתינה
גופא שמירה כלל וע"כ אין ע"ז דין שמירה
לשמה ולכן שפיר מהני גם בקטן ודו"ק
היטב בזה.

בקו' החת"ס א בעינן קצירה לשמה דלא יהי
הקצירה בעכו"ם

ומיושב נמי קושיית ה"חתם סופר" (א"ח
קכ"ה) להשיטות דבעינן קצירה
לשמה נימא דלא מהני קצירה בעכו"ם ע"ש
היטב, ולדברינו א"ש דבלישה דוקא
הלשמה במעשה ולכן העושה מעשה צריך
לכוון ושפיר לא מהני באחר עומד על גביו
ורואה לשמה שצריך שמירה בעשייה
לשמה כמ"ש, אבל בקצירה חובת שמירה
רק ממם והיינו בלי מעשה וע"כ סגי בזה
ללשמה כשאחר שומר שעיקר המצוה אז
בהשמירה בשוא"ת דוקא כמ"ש והכל א"ש
בעזהשי"ת.

דברי מרן הגרי"ז דעמן לשמה הוא מצוה בעצם השמירה

הקשה חכ"א למרן הגאון דבריסק הגריז"ס זצ"ל, מהו חידוש התורה שצריך שמירה במצה והלוא ודאי דאם יש חובת מצה שצריך שמירה מחימוץ, ושמעתי ממרן זצ"ל שתירץ, שהם היו בקיאים בסימני חימוץ העיסה, וחובת שימור היא לא לסמוך על סימנים, אלא לשמור בפועל בעת הלישה והאפייה בצורה שתשמר המצה ודאי, ולא תבוא לידי חימוץ עכ"ד.

ראה לזה מלשון המכילתא

ונראה ראה לזה דאיתא במכילתא "ושמרתם את המצות, שמרהו שלא תביאהו לידי פסול, מכאן אמרו תפח תלטוש בצונן", ותמוה למה תפס מכל החובת שמירה דוקא האי הידור, והלוא הלישה עריכה ואפייה כולם פעולות שחייב למהר בהם, שלא יבואו לידי חימוץ, ואמאי נקט דוקא דין זה, רק נראה הכוונה שבתפח ולא לטש בצונן, הרי אפשר לראות אחר כך אם הכסיפו פניה, וחידוש קמ"ל דלא לסמוך על סימן זה, אף בתפח שניכר, וכמ"ש הגרי"ז זצ"ל, שצריך שמירה דוקא בשעת הלישה גופא, והיינו שילטוש בצונן.



מו"ז סימן סג [ח"ג רסג]

גדרי חובת שמירה במצות

ביאור לשון הכתוב ושמרתם את המצות הרי בודאי צריך לשמר

והנה נקדים לבאר מהו פירוש הכתוב "ושמרתם את המצות" והלוא בלי אזהרה זאת מחוייבין ליזהר ולישמר מאיסור חמץ שיש בזה אסור כרת, ומה

הוסיפה תורתה"ק כאן באזהרת "ושמרתם", ואין לומר דבעינן שמירה טפי מהאי קרא, דהא בשור המועד נמי בעינן שמירה בקרא ומ"מ סגי בשמירה פחותה, וא"כ צ"ע מה חידשה תורה בחיוב שמירה במצות.

דברי מרן הגרי"ז דיש סימנים להכיר אם נתחמץ אם יש מצוה ב"שמירה"

ומפי מרן הגאון רבי יצחק זאב סולווייצקי זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שמעתי שמפרש דבעצם יש סימנים ברורים להכיר אם הוא חמץ או מצה, והיינו דכקרני חגבים או בסידוק דוקא הוה חמץ גמור וכמבואר בפסחים (מח:), ובזמנם היו בקיאים היטב בסימנים, וא"כ בעצם לא צריכים אז שום שימור, שניכר במצה גופא אם נתחמזה או לא, וחידשה תורתה"ק במצות ושמרתם שלא לסמוך על סימנים, רק לשמור בשעת טחינה לישה ואפייה גופא, והיינו להרבה פוסקים במצת מצוה דוקא אבל בשאר מצות אדם אוכל אפילו בציקות של נכרים בימי הפסח בלי שמירה שסומך על הסימנים וכמבואר ברש"י פסחים (מ.), אבל אין הכרח שמכח מצות ושמרתם אזהרה מיוחדת בצורת השמירה, דיסודה לידע שאין כאן חמץ מצד השמירה ולא מצד סימנים כמ"ש.

מקיים מ"ע קיומת בכל שמירה דעביד במצות

ומאידך גיסא הוסיף מרן זצ"ל שכל זה בעיקר החיוב, אבל במ"ע כלול כל שמירה במצות, וכל מה ששומר טפי מקצירה והלאה, וכל פעולה ופעולה שאדם מחמיר ומדקדק שלא יבואו לידי חימוץ, אינו הידור מצוה בעלמא וכמו אתרוג נאה וכדומה, רק קיום מ"ע שהתורה סתמה "ושמרתם", וכל מה שעוסק ומדקדק

מחשש אסור חמץ, רק מצוה בעלמא לשמור, ובלאו הכי לא קיים מצות מצה כל שבעה שיש מצוה קיומית כל שבעה וכמבואר ב"מעשה רב" מהגר"א זצ"ל).

דברי השו"מ דגדר ושמרתם היינו לא לסמוך על הרוב ומדמה לדין קדשים

אמנם בשו"ת שו"מ (מהדו"ק ח"ג) מפרש גדר מצות שמירה שצריך לשמור דוקא ואין לסמוך אפילו על רוב שעכ"פ אינו שמור, ומביא ראייה מהרמב"ן ריש חולין (ג.) שלא מהני בקדשים דין ספק טומאה ברשות הרבים לטהר שעכ"פ אינו שמור, והכי נמי ברוב אף דמותר אינו שמור וע"כ לא מהני במקום שצריך שמירה (ובהגדה של פסח מחתנו של בעל "חות דעת" זצ"ל ראיתי שהגה"ק בעל חידושי הרי"ם זצ"ל הודה לו שלא מועיל רוב, ולכן לענין מצומחין בדק כל חיטה, ואינו כעת תחת ידי).

מבאר דלא דמי לקדשים דס"ט הוא חידוש התורה רק כלפי דימי טהרה ולא כלפי דין קדשים

ונראה שאין ראייה כלל מהא דלא מהני ספק טומאה בקדשים לטהר ברשות הרבים דלא מהני נמי רוב, דספק טומאה בעצם ספק רק גזירת הכתוב דברשות הרבים טהור, וא"כ בקדשים כיון שספק שפיר פירש הרמב"ן דלא מהני בספק טומאה לטהר שעכ"פ אינו משומר, אבל רוב מכריע הספק ודינו כודאי דסוקלין ושורפין על רוב וא"כ הוה כזה כשמור ממש, וכן מוכרח כדברינו דבספק טומאה ברשות הרבים דטהור, כשיש רוב טמא וכמבואר בכתובות טו. בתשעה צפרדעים, וע"כ היינו טעמא דרוב מכריע הספק וא"כ יש לומר דהוה כודאי ומהני נמי בקדשים.

בשמירה מקיים בזה מ"ע והמצות מהודרין טפי, ולכן נראה שאם לדוגמא בודק חיטה אחר חיטה ממצומחין (כמנהגו ז"ל), ומדקדק בטחינה, ומרבה בדקדוקים בלישה ואפייה שלא יבוא לידי חימוץ, מקיים בזה מ"ע ממש ד"ושמרתם את המצות" שיסודה דכל מה ששומר טפי מעולה יותר כמ"ש.

מיישב שיטת הפוסקים דחובת ושמרתם הוה רק בכזית ראשון

ולדבריו תתיישב לן שיטת רוב הפוסקים דס"ל שחובת "ושמרתם" רק במצת מצוה לבד, וקשה כיון שעיקרה זהירות במצות מצוה לשמור טפי, למה הצריכה התורה שמירה מחמץ טפי בכזית ראשונה משאר מצות, והא אסור חמץ נוהג כל שבעה והשמירה מאסור חמץ, וא"כ מאיזה סברא נימא דבמצות מצוה יש ליזהר טפי באיסור חמץ משאר מצות, ולפי הנ"ל ניחא שאין חילוק בצורת השמירה דאיסור חמץ גם במצות מצוה משאר מצות, ולא שני לן איסור חמץ משאר אסורים, רק הלכה במצות מצוה מכח "ושמרתם" שכשרות המצות יתברר לן בלישה ואפייה או לפני זה מצד שמירתו דוקא ולא מסיבה אחרת כגון מסימנים וכדומה, אף שבעצם מועיל לברר כמוהו, במצות מצוה גזירת הכתוב לשמור דוקא דכיון שמקיימין בהו מצות בערב תאכלו מצות, חידשה תורה בהו מצות ושמרתם, וזהו קיום במצות שמירה אבל אין בזה חובת זהירות טפי באסור חמץ גופא, ושפיר לא בעינן לה בשאר מצות דרשות רק במצות מצוה לבד (והרמב"ם סובר דחובת ושמרתם כל שבעה, ובמק"א ביארנו דעתו שאינו אוסר בלי שמירה

דברי הגר"ח בגדר רוב דנשאר ספק רק מכרעים
ע"פ הרוב

ודברי השיטה מקובצת בבבא מציעא (ו).
דרוב לא מהני בספק מעשר
דנשאר ספק, פירשתי במק"א ע"פ תירוצ
הגר"ח מבריסק זצ"ל, דבמעשר בהמה לא
שייך ביטול ברוב, שעצם החיוב מתהווה רק
בעשרה יחד, וא"כ אי אפשר לומר שהאחד
בטל לתשעה שחייבין, שעיקר חיובן נקבע
רק בעשרה יחד, ולכן בספק נשאר תמיד
ספק, ואולי לזה נתכוון הש"מ דלא שייך
בזה ביטול שהספק נשאר בספיקו, ובביטול
לא שייך שיתחייב, שהנשארינן ג"כ חייבין
לכתחילה רק בצירופו כמ"ש, אבל במצה
אף שיש חיוב שמירה, רוב מועיל כודאי
והיה שמור ויוצא בזה חובתו (עיין עוד
ב"מועדים וזמנים" ח"ב סימן קס"ו בהגה"ה).

דברי הנצי"ב דגדר ושמרתם היינו כל מה דיכול
לשמור ואמנם באנו יכול לשמור סגי בפחות

דרך אחר בגדר חובת שמירה למצות הוא
דעת הגאון בעל הנצי"ב זצ"ל בשו"ת
"משיב דבר" (סימן ל), שלדעתו סתמה
התורה "ושמרתם", וכל מה שביכלתו
לשמור מחוייב דוקא לשמור, ואם אי אפשר
לו לשמור כ"כ סגי בפחות.

בראית הנצי"ב מדין שמירה בפרה אדומה

והביא ראיה מהמשנה בפרה (פ"ז משנה
ה) "הממלא לו ולחטאת ממלא
שלו תחלה וכו' נותן שלו לאחריו ואת של
חטאת לפניו ואם נתן את של חטאת
לאחריו פסול, היו שניהן של חטאת נותן
אחד לפניו ואחד לאחריו וכשר מפני שאי
אפשר" ע"ש, ומבואר דבמקום שאפשר
בפניו והניח לאחריו פסול שאינה משומרת,
ואם שתיהן של חטאת והניח לאחריו כשר

שאי אפשר, וא"כ מוכח דחובת שמירה כפי
האפשר, ואם אפשר בטפי לא יצא בפחות,
ואם אי אפשר בענין אחר יוצא נמי בפחות.

הן אמת שבעיקר יסודו דבריו צע"ג
דהפסול לאחריו הלכה מיוחדת במי
חטאת לבד משום היסח הדעת, והוה פסול
מיוחד דומיא דמלאכה שפוסל משום היסח
הדעת להראב"ד בפרק עשירי דפרה אדומה
(ה"ד) ופשיטא דפוסל במי חטאת דוקא ולא
בתרומה וקדשים, וכ"ש דלא שייך במצה,
ולהרמב"ם נמי בפרה אדומה דוקא הלכה
מיוחדת דפסלינן בעסק קצת דוקא וכמבואר
בכ"מ שם (ה"ב), עכ"פ לכ"ע שורש הפסול
במי חטאת לבד ואין לפסול לאחריו
במקום אחר שצריך שמירה, ומ"מ מצינו
שורש להסברא שראוי לשמור כפי האפשר
דוקא.

מבאר דל"ד דדין רוב נתחדש לענן איסורים ולא
לענן טהרה דהוא פדון במציאות

אמנם בעיקר יסודו לדמות מצה לחטאת,
לע"ד נראה דלא דמי ויש לחלק
בפשיטות, דגבי חטאת אם אינו שומר
ונטמא המציאות דפסול וחובת שמירה
עיקרה מפסול, ולכן אפילו יש כאן רוב
וכדומה וכיון שאם האמת כהמיעוט פסול
חיישינן לכך במקום דבעינן שמירה, אבל
באיסורים במקום רוב לא אסרה תורה,
ואפילו האמת כהמיעוט ג"כ הוא לא עבר
שאנוס הוא בדין תורה שהתירה לו
וכמבואר בתוס' יבמות (לה:): בריש החולץ
ע"ש, וא"כ באיסורים סגי ברוב שגם בזה
ודאי אין איסור ולכן סגי, משא"כ בפסול
אף שיש רוב אם במציאות פסול נפסל ולא
מהני בזה רוב ודו"ק היטב בזה.

בדברי שו"ע הרב דהעלה דהוא מח'

ובעת עיינתי עוד פעם בש"ע בעל התניא זצ"ל שמביא דיעות (תנ"ג ס"ק י"ד) אם צריך לכוין לשם מצה דלילה ראשונה, או שמכוין לשם מצות דכל שבעה, ומביא ראיה מש"ע (תע"ז) לענין אפיקומן שאם שכח לאכול אפיקומן וכבר בירך בפ"ה"ג, לא יאכל ויסמוך על מצה שאכל בתוך הסעודה שכולן שמורות הן משעת לישא ע"ש, ודלא כא"ז שמחמיר בזה, ובש"ע פסק שיוצא כדעת הרא"ש, ומפרש המחלוקת אם מועיל לשם מצה דכל שבעה, אי נקרא לשמה או לא, וכיון דאנן קיימא לן במחבר בש"ע שם שסומך על המצות שאכל בהסעודה, מוכח דלא צריך לשם מצוה, אלא יוצא בלילה ראשונה במצה שנאפה לשם מצות דפסח.

ואני תמה עליו, שדעת הש"ע שם היא כהרא"ש, שאפיקומן הוא רק זכר לפסח, וכמפורש במחבר שם (סימן תע"ז), ולכן לדידיה העיקר בזה רק שלא יהיה חשש חימוץ, וגם בזמן שבית המקדש היה קיים לא היה צריך לכוין יותר מזה, שהעיקר שיהא שמור מכל חימוץ, אבל למצות מצה גופא ודאי דצריך לשמה, ויש לומר דהיינו לשם מצות מצה דלילה ראשונה, שיש חיוב לאכול מצה וצריך לכוין לשם מצות בערב תאכלו מצות, וכן מפורש במהר"ם שיק (עשה י') שצריך לשם מצות מצה דלילה ראשונה וכמ"ש, ואפיקומן שאני שיוצא במצות המשומרות לרא"ש וכמ"ש.



ובעיקר הדין בחובת שמירה במצות אי בעינן במצה שמירה כבכל אסורי תורה דוקא או צריך שמירה מיוחדת טפי, נלע"ד שתלוי באשלי רברבי במחלוקת קדמונים, שלשיטת הרי"ף ורמב"ם דבעינן שמירה משעת קצירה אף שאינו מצוי שיתחמץ ע"כ כאן דכתיב שמירה בעינן טפי, ולשיטת הראשונים דבעינן משעת טחינה או לישא היינו טעמא שאינו מצוי עד אז ואין חובת שמירה אלא אם מצוי כמ"ש.

בדברי הירושלמי דאמרינן ביטול ברוב במצה

אמנם כל זה בדין כל דפריש, אבל ביטול ברוב נראה בירושלמי פ"ג דיוצאין, שאפילו בנתערבו חמץ ומצה אמרינן התם "אם רובו מצה יוצא ידי חובתו" ע"ש, וע"כ דנקרא משומר, וא"כ אין לחוש על מצומחין אם בדק ומצא שיש ששים דמיקרי בביטול משומר, והמחמירים גם בזה צ"ל דס"ל דמאחר דכתיב ושמרתם כל מה דעביד שימור טפי מקיים המ"ע בהידור יותר והכל א"ש בעזהשי"ת.

במדון א צריך לכוון לשם מצות מצוה דלילה הראשון

עייין בח"ז סימן ק"ע שביארנו המנהג לומר "לשם מצת מצוה", שכוונתו היא לצאת בזה חובת מצה בלילה ראשונה, שיש אומרים שאם מכוין למצות מצה דכל שבעה לא מועיל, וע"כ אם אומר לשם מצות מצה, הלוא מקיימין מצוה בכל שבעה להגר"א זצ"ל, ואולי הכוונה לשם כך, לכן אומרים לשם מצת מצוה דהיינו המיוחדים למצוה ע"ש.

ח"ג סימן קכו

פועלים ירא"ש לאפיית מצות

שאלה: להשתמש בפועלים קלי דעת באפיית מצות בהשגחה מעולה בהרבה מאפיות מצות, הפועלים ששוכרים אותם לאפיה, אף שהם שומרי שבת מהם שקלי דעת הם. ויש להסתפק בזה אם מועיל וכמו שנבאר, והנה יש פועלים שאינם מקפידים לאכול בלילה הראשונה מצות לשמה, ובכגון אלו אינם בני לשמה כמו שביאר במ"א (סי' ל"ט סק"ג) שאפילו מומר לתיאבון אינו כשר לכתוב תפילין מאחר שלא שייך למצוה, ועיין במ"ב שם סק"ו דלכתחילה יש לחוש לזה.

ולפ"ז כאן כשאינם מקיימים מצות אכילת מצה בלילה הראשון במצות מיוחדות כדין דהוא קל דעת, אולי לא כשר ללשמה. (ואמנם בביאור הלכה שם ד"ה או משמע שזהו רק לענין סת"ם דחמור משאר דברים, אבל עיין במג"א שם ובמקור דבריו בתו' ע"ז כו: ד"ה סמי, דמשמע דלאו דוקא לסת"ם, וצ"ע). וזהו חומרא גדולה שאין להכשיר העוסקים אלא אם מקפידים לקיים המ"ע כדין.

בביאור שיטת הרמב"ם בענין לשמה במצות

סתירה בד' הרמ' דכ' דבענין מצה משומרת דוקא ולענין לילה הראשון כ' דאם אינו מוצא מצה משומרת יקח מצה שאינה משומרת ודחוק לומר דהכוונה אינה משומרת לשמה

ונקדים להסביר שיטת הרמב"ם בשמירה דמצות דלא נתבארה כדי הצורך.

הנה פסק הרמב"ם פ"ה דחו"מ (ה"ח, ט) "משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל

חימוץ. לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יביא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום צד חימוץ". מבואר בדבריו שמצה כל שבעה צריכה שמירה מאחרי הקצירה, ויש לתמוה שבסוף הלכות חו"מ (פ"ח הלכה י"ג) כתב "מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית ואינו טועם אחריו כלום", וקשה הלוא לשיטתו אם אינה משומרת אסור לאוכלה כלל גם בכל ימי החג. נוכח תמיהו כן בנו"כ, ובמ"מ יישב דשמורה משעת קצירה רק לכתחילה ולא לעיכובא, ורק אם נפל עליו מים הר"ז מעכב ע"ש].

ולבאורה י"ל דמש"כ "אינה משומרת" היינו שאינה שמורה לשמה שצריך במצה וכמו שביאר לעיל (פ"ו ה"ט) במצות של חלות תודה וקיקי מצות שאין יוצאין שצריך משתמרת לשם מצה, ומיירי ששמור אבל לא לשמה, מיהו צ"ע טובא שאם כן למה פירש שזהו מצה שאינה משומרת והלוא משומרת היא רק שלא לשמה.

מיישב ע"פ דברי המשך חכמה דחמור מ"ע מל"ת דל"ת דבענין דלא יהא חשש אסור ויכול לסמוך על רוב וכדו' משא"כ במ"ע צריך ידיעה ודאית דהוא מקיים המצוה

ונראה בביאור שיטת הרמב"ם ע"פ דברי ה"משך חכמה" פרשת בא, דחמיר מצות עשה מל"ת, דלענין מ"ע כשצריך שמירה היינו שמירה מעליא כזו שיקיימו את המצוה בודאות גמורה. ואף שמדינא יש כאן רובא או חזקה שאין חמץ, ומדינא אין לחשוש לאיסור חמץ, היינו דוקא כשנוגע

לאיסור, בזה סגי בכך וסומך על הרוב ואינו עובר, ואפילו אם יכשל זהו כאונס ולא עבר, אבל לענין לצאת מ"ע צריך לחוש למיעוט, שאל"כ יחסר לו הקיום מ"ע, נמצא דלמ"ע צריך שמירה מעולה יותר אף מהמיעוט, שדוקא בודאי שמור יקיים המצוה, ולא מספיק ברוב וחזקה שאינו עובר, דכדי לקיים מצוה צריך שימור של ודאי דוקא. וכן הוא דעת הבית מאיר ומובא בשעה"צ סימן תנ"ב ס"ק ס"ז יעושה"ה.

מבאר לפ"ז דחלוק השמירה של לילה הראשון דהוא שמירה לקיום מ"ע משא"כ כל שבעה הוא שמירה מאיסור חמץ

ולפ"ז מיושבת שיטת הרמב"ם כמין חומר, דאמנם צריך שמירה גם למצה של כל שבעה, אבל אז השמירה היא שלא יהיה בה איסור חמץ, ולזה מספיק שמדינא אין חמץ כמו ברוב וחזקה, אבל ללילה ראשונה בעינן שמירה מעולה טפי, בגוונא שאין להסתפק כלל וכלל, כדי שיהא ודאי שיקיים המ"ע.

ושו"ב אין סתירה בהרמב"ם, שכל שבעה צריך שמירה רגילה ומעולה מכל צד חימוץ, ונקרא בזה שמורה שפיר, אבל ללילה ראשונה לקיים המ"ע צריך יותר שמירה, ושפיר פירש שאם אין לו אלא כזית משומרת והנשאר לא משומרת כראוי למצוה, אוכל הנשאר בהתחלה, והמשומרת יאכל בסוף לקיום המ"ע, ואין סתירה כלל.

ובמ"מ שם תמה על הרמב"ם מהגמרא שאדם ממלא כריסו בבציקות של נכרים ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, ונשאר שם בקושיא על הרמב"ם, אבל נראה דס"ל מאחר שלרב אשי אם לש במים שלא לנו אסור וכמבואר ברמב"ם (פ"ה הלכה י"א),

כ"ש בציקות של נכרים ראוי לאסור (ולא כרש"י שם), והגמרא דמתרת בציקות של נכרים היינו למ"ד שמתיר התם בדיעבד, ולדידן פוסק הרמב"ם שצריך שמירה כל שבעה וללילה ראשונה צריך שמירה יותר כמו למצוה וכמ"ש, ולכן גם כל שבעה אם לש במים שלא לנו אסור.

מבאר דדין שמירה כל שבעה הוא מה"ת

ונראה דשמירה כל שבעה וכ"ש לילה ראשונה היא מה"ת, ומה שדייקן האחרונים מלשון הרמב"ם בפ"ח (הל"ט) שכתב לפיכך "אמרו חכמים" צריך אדם ליזהר, דמשמע שהוא מדרבנן, אינו מוכח דיש לפרש דחכמים פירשו אופן השמירה, אבל היסוד שצריך שמירה כל שבעה הוא מה"ת.

לפ"ז בלילה הראשון בעי דוקא שמירה מעולה ופסול עכו"ם משום דבעי דוקא שמירה מעולה וא"כ כל העוסקים במצה צריך לזהר דיהיו ירא"ש

ולפי זה נראה דלרמב"ם בלילה ראשונה לא מועיל שמירה של עכו"ם, דכיון דבעינן שמירה מעולה לא מועיל בעכו"ם שאין שמירתו מעולה, ומהאי טעמא נראה שגם בישראל אפילו אינו מחלל שבת רק שאינו זהיר במצה ליהוי משומרת ראוי לפסול, שצריך למ"ע שמירה מעולה דוקא, ובקל דעת לא הוי שמירה מעולה כ"כ.

ונראה שלשיטת רבינו תם שהובאה בתוס' בגיטין, דהוכיח מזה שאשה לא עושה ציצית דע"כ אינה בכלל ציצית, גם למצה הדין כן, וכמ"ש לעיל מהמג"א (סי' ל"ט) לגבי תפילין דבמומר לתיאבון הוי כאינו שייך במצוה ע"ש, דמשמע שאף בשאר מצוות הדין כן (ולא רק לענין סת"ם), ולר"ת מי שאינו זהיר במצות

מצה אינו יכול לעשות בה הכשר מצות מצוה, וכמדומני שכן מפורש ב"העמק שאלה" ואינו תח"י כאן, ונקטו הפוסקים לחוש לר"ת לכתחילה.

ומכ"ז אני רואה הידור להעסיק פועלים חרדים דוקא שבעצמם נזהרין בשמירה מעולה כל החג, וכ"ש לילה ראשונה, וכה"ג נראה שהמצות מהודרין טפי, ויצאנו מכל חשש, אף שמדינא מספיק אם שומרי שבת הם ונזהרין לומר לשמה כדין.



מו"ז סימן נט [ח"ג רסא]

בנידון האמירה בתחילת היום כל מה שאעשה היום בעסק המצות אני עושה לשם מצת מצוה

במצה צריך לישא עריכה ואפייה וכו' לשמה דוקא, וצריך לומר בפה לשם מצת מצוה, וכן מסתברא דסתמא לאו לשמה קיימי, שהרבה אופין סתם ולא למצוה ורק בערב פסח אופין לשם מצוה, וע"כ לא שייך לומר סתמא לשמה, ובלאו הכי ב"אור זרוע" מבואר שצריך לומר לשם מצת מצוה דוקא, ומיהו אין צריך לומר אלא בהתחלה וסגי, וצריך ליזהר מאד שכל אחד ואחד מהמתעסקים יאמר לפני שמתחיל בעבודתו לשם מצת מצוה שמעכב.

ומיהו יש מקומות שנהגו לומר בהתחלת עבודת היום בבוקר "כל מה שאעשה היום בעסק המצות אני עושה לשם מצת מצוה" (עיין בבה"ל סימן ת"ס ד"ה וקטן).

ולדעתי ראוי לספוקי בזה טובא, ראשית שלהרבה פוסקים לא רק העשייה

צריך להיות לשמה אלא עיקר חובת לשמה גם על השמירה, והיינו שישמר לשמה כשמוציא, להחזיר מיד כשלא נאפית שלא יתחמץ, וכן ישמור שלא לנגוע בחמץ וכדומה, ועכ"פ בעינן שמירה מחימוץ לשמה, וא"כ אין לפרט דהעשייה דוקא דהיינו כל מה שאעשה היום תהא לשמה דבעינן לכמה פוסקים השמירה לשמה דוקא, ואם אמר מה שאעשה הוציא השמירה, ומוטב לנו לסתום ולומר "לשם מצת מצוה" כמנהג אבותינו, שבזה כלל הכל השמירה ועשייה ולא לפרט העשייה דוקא דלא סגי לכמה פוסקים.

ועוד נראה שבנוסח הנ"ל הקלקול עלול להיות מרובה מהתיקון, שהעוסקים מדמין בזה שמועיל כבר לכל היום אף שהפסיקו באמצע הפסקה גמורה לארוחת צהרים או הפסק אחר, ודבר זה אינו ברור, שבציצית ספר תורה ותפלין כולהו בדבר אחד, והיינו שמתחיל באותו דבר לשמה וממילא מהני אלאחר כך, אבל במצה כל חדא וחדא פעולה בפני עצמה, ולפעמים רוצה מקצת מצות לשמה ללילה ראשונה, והנשאר לא איכפת ליה, ואם אמר לשמה מהני אלאחר כך דאדעתא דראשונה קעביד, ומהני כל זמן שלא הפסיק הפסקה גמורה, אבל אחר הפסקה גמורה לא מהני, וכשם שלא מהני מיום לחבירו דהוה הפסק וע"כ לא מהני אמירתו, הוא הדין לכל היום, אם הפסיק הפסקה גמורה כגון לצהרים אולי לא מהני, שאין לשמה הלכה ביומו דוקא וצ"ב.

וע"כ נראה דנאה ויאה רק לסתום "לשם מצת מצוה" שכלול בזה הכל השמירה ועשייה. ובהפסק גמור צריך להזהיר לומר עור פעם כמ"ש, או אם אומר

הנוסח כל מה שאעשה היום, כדאי להוסיף
 "כל מה שאעשה היום והשמירה מחימוץ
 לשם מצת מצוה" וא"ש טפי.



מו"ז סימן סב [ח"ג רסד]

חובת לשמה במצת מצוה ובמצות מכונה

גדר חסרון לשמה בקטן דהכא אין זה חלות לשמה
בש"ע סימן ת"ס איתא "אין לשין מצת
 מצוה ולא אופין אותה על ידי
 עכו"ם ולא על ידי חרש שוטה וקטן" ע"ש,
 והיינו מפני דבעינן מחשבת לשמה ועכו"ם
 וכן חש"ו לאו בני לשמה נינהו, והדברים
 תמוהין דהא דבעינן לשמה היינו השמירה
 וכדמשמע בפסחים (מ.) וכן מפורש ברש"י
 גיטין (י.) דבעינן שמירה לשם חובת מצה
 ע"ש, וא"כ מה איכפת לן אי חרש שוטה
 וקטן אופין ולמה יש בזה חסרון לשמה,
 והא מאחר דחובת לשמה על השמירה
 דוקא כמ"ש, אפילו עכו"ם או חש"ו אופין
 כיון שהעיקר הוא השמירה לשמה, ישראל
 יכול לשמור לשמה וסגי בכך וצע"ג.

בדברי המנחת"ח דאין אדם משמר מה דביד חבירו
 ותמיה דהתם הוה חומרא בעלמא וד' הירושלמי
 דשמירה מהפ בחש"ו

וב"מנחת חינוך" (מצוה י) נתקשה מאד
 בזה ולא מצא מקום ליישב
 עד שלבסוף מסיק ע"פ הא דאיתא בחגיגה
 (כ.) "חזקה אין אדם משמר מה שביד
 חבירו" ע"ש. והכא נמי אם חש"ו או עכו"ם
 עובדים ואחר שומר לא מהני מפני שאין
 אדם משמר מה שביד חבירו ע"ש, אבל
 דבריו תמוהין, ראשית נלע"ד דהתם אינו

אלא חומרא בעלמא בטהרות שפוסל בה
 היסח הדעת אמרינן דלא מהני שימור
 כשהוא ביד חבירו שאינו כמו תחת ידו,
 אבל בעלמא מדינא נראה שגם ביד חבירו
 אם משמר כראוי הוה משומר ומהני, וגם
 קשה דבירושלמי פ"א דתרומות (ה"א)
 מפורש דהיכא דכתיב שמירה מהני חש"ו
 וגדול עומד ע"ג ואין נפסלין בהיסח הדעת,
 הרי מפורש דשומר נמי מה שביד חבירו,
 וכן נראה דהא דאמרינן התם "אין אדם
 משמר מה שביד חבירו" בטהרות דמיידי
 התם, היינו שאין תולין שומר וודאי הסיח
 דעתו שסומך על חבירו, אבל אם נותן דעתו
 להדיא לכך מהני במקום שיכול לשמור
 כראוי ע"ש היטב בסוגיא, וכן להרמב"ם
 (פ"ה ה"ט) בעינן שמירה כל שבעה וא"כ לא
 תיהני על ידי חבירו.

בקו' המנחת ברוך דמי חטאת נמי בעי לשמה ומהפ
 ע"י חבירו

וביותר הקשה ב"מנחת ברוך" הא במי
 חטאת נמי בעינן לשמה
 וכמבואר בקרא "למשמרת מי נדה", וסגי
 אם אחר משמר וכמבואר בתוספתא מובא
 בר"ש פ"ז דפרה ע"ש שבמקום דליכא
 פסול מלאכה רק כל החסרון מפני לשמה
 מהני על ידי אחר, ותו תיקשי כאן במצה
 למה מצרכינן שהלישה ואפייה תהא דוקא
 על ידי גדולים, הא סגי אם גדול עומד
 ומשמר לשמה, והלישה ואפייה גופא דלא
 בעינן בהו לשמה יכול להיות אפילו
 בקטנים ועכו"ם, ומצאתי בתשובת ר"ח אור
 זרוע (סימן ל"ה) דפשיטא ליה באמת דמהני
 נמי לישת קטן כיון שגדול שומר לשמה
 ע"ש, אבל הפוסקים הסכימו דלא מהני
 וצע"ג בטעם הדבר.

מחדש דגדר דין לשמה הכא אנו זהירות מחימוץ
לבד רק יסודה חלות לשמה וזה נתפס רק במעשה

ולע"ד נראה לומר טעם חדש בביאור
הענין, דבאמת מצד השמירה אין
הכי נמי סגי במה שגדול עומד ומשמר,
אבל במצה הלוא בעינן לשמה, ומחשבת
לשמה לא נתפס אלא במעשה כגון כשלש
ואופה וכדומה, משא"כ שמירה בעלמא
דלית בה שום מעשה וכמבואר בבבא
מציעא (צ"ג.) "משמר לאו כעושה מעשה
דמי" לא נתפס בה כלל מחשבת לשמה.

וכן מבואר בתוס' גיטין (מה: ד"ה עד) דאי
הזמנה מלתא היא נתפס בה מחשבת
לשמה אבל אי לאו מלתא היא לא אלימא
למיתפס בה לשמה ובעינן דוקא עיבוד
לשמה ע"ש היטב, וא"כ במצה נמי הלוא
לא סגי בשמירה בעלמא למיתפס בה דין
שמירה לשמה, ומצותה כששומר במעשה
דהיינו לש ואופה וכדומה נתפס אז מחשבת
לשמה, אבל אם המעשה עושה אחר דהיינו
העכו"ם או חש"ו, והגדול רק עומד ומשמר
לשמה לא נתפס, ושפיר פירשו הפוסקים
שגדול דוקא עומד ומשמר, ובמה שעובד
ואינו מניח העיסה להתחמץ שומר אותה
מחימוץ במעשה ואז שפיר חל לשמה על
השמירה כיון שעשה לזה מעשה, אבל אם
קטן עובד וגדול משמר בשוא"ת לא נתפס
על השמירה לחוד דין לשמה ושפיר לא
מהני וא"ש דעת הפוסקים והש"ע וכמש"נ.

בקו' האו"ש מהא דקטנים נאמנים לעמן טהרות

ומעתה תתישב היטב פליאת ה"אור
שמח" (פ"א דמקואות) שהעיר
מירושלמי פ"ק דתרומות ע"ש דאיתא "אמר
רבי יודא מעשה בבניו של יוחנן בן גודגדא
שהיו כולן חרשין והיו כל הטהרות

שבירושלים נעשין על גביהן, אמרו לו מפני
שהטהרות אינן צריכות מחשבה ונעשות
ע"ג חש"ו אבל תרומות ומעשרות צריכות
מחשבה ואינן נפסלות בהיסח הדעת, רבי
יוסי בשם רבי לא אין כתיב בהם מחשבה
שמירה כתוב בהן" ע"ש, הרי מפורש דאף
במקום דבעינן שמירה סגי בשמירת קטן
עצמו שיש לו דעת, ולמה במצה אסרינן
לאפות על ידי חש"ו דלא מיקרי משומר,
וע"ש שדחק מאד ליישב דשמירה לשם
מצה גרע טפי דעדיין לא נתהווה מצה,
משא"כ במשמרת דתרומה שכבר הוא
תרומה אמר רחמנא ליעביד שימור וע"ז
שפיר מהני השמירה ע"ש שהניח בצ"ע.

ולפי מה שביארנו א"ש, דבאמת אין הכי
נמי מצד גוף השמירה מהני נמי גם
השמירה דחש"ו כשהגיעו לכלל דעת, והכא
במצה שאני דבעינן השמירה לשמה וקטן
ועכו"ם לאו בני לשמה ניהו, והוה כתרומה
דלא מהני בקטן דבעינן מחשבה וכדכתיב
"ונחשב" וכדאיתא בירושלמי שם, אבל
במקום דלא בעינן לשמה כמו בטהרות
שפיר דעת הירושלמי דסגי נמי בשמירת
חש"ו שהגיעו לכלל דעת, ול"ק כלל ממי
חטאת דהתם אין קפידא דלשמה בשמירה
רק מעשה השמירה לחוד ולכן סגי אם אחר
משמר, אבל במצה דבעינן לשמה לא מהני
על ידי אחר מפני שלא נתפס על שמירה
לחוד בשוא"ת דין לשמה כמ"ש.

דן בזה דלכא' גם בעביד הגדול מעשה כל דהוא
לא יהי

אמנם בעיקר קושיין למה לא מהני גדול
עומד ע"ג ומשמר לשמה, וביארנו
דהחסרון מפני שלא נתפס על השמירה דין
לשמה, לא נח דעתי בתירוק זה כדי צורך,

מביא ד' החת"ס דחלוק א' בעינן שמירה בעלמא או דבעינן השמירה בלשה דבזה בעפן דהלש בעצמו ישמור

ונראה לבאר דבריו הקדושים, דבאמת צריך להבין גדר השמירה דבעינן במצות ובמה מתקיים "ושמרתם", והביא הנצי"ב זצ"ל ב"משיב דבר" המשנה בפרה (פ"ז ה"ה) "נותן את שלו לאחוריו ואת של חטאת לפניו ואם נתן את של חטאת לאחוריו פסול. היו שניהן של חטאת נותן אחד לפניו ואחד לאחוריו וכשר מפני שאי אפשר" ע"ש, הרי דגדר שמירה היינו כפי האפשר ולכן אם אפשר לפניו פסול לאחוריו, ואם אי אפשר כגון שיש לו שנים כשר נמי לאחוריו, הרי דגדר שמירה לעיכובא כפי האפשר, וכן במצה העלה שם דחייב שמירה כפי האפשר מדין תורה, וא"ש שאם קטן או עכו"ם לש ואחר שומר אינו מעולה כמו במקום שהעושה מעשה עצמו שומר, דלפעמים שוא שקד שומר, ולכן חייב שמירה מוטל דוקא על העושה עצמו בשמירתו הכי מעולה ורק בו מתקיים מצות ושמרתם ולכן הוא צריך לכוון לשמה דוקא, ואם אינו יכול לכוין לשמה הלוא השמירה מעולה לא נעשית לשמה ולכן פסול, וא"ש החילוק, דבלישה ואפייה פסלינן קטן ועכו"ם אף בגדול עומד על גבו שחייב שמירה מוטל על הלש ואופה עצמו ששמירתו הכי מעולה, משא"כ קצירה וטחינה הלוא אין חילוק אם הקוצר וטוחן שומר או אחר שהעיקר לשמור שלא יפול מים, וא"כ השמירה מעולה גם על ידי אחר ושפיר שומר לשמה ודו"ק חיטב בזה.

דברי הפייטן דמבואר דזהו גדר פסלות דקטן **ונלע"ד** שזהו כוונת הפייטן לשבת הגדול רבי יוסף טוב עלם שמסיק

דהתינח אי לא עביד שום מעשה שפיר ביארנו דלא מהני שלא נתפס מחשבת לשמה, אבל אי עביד איזה מעשה כגון שלש לשמה, וקטן או עכו"ם גומר והוא שומר, כיון שנתפס על הלישה דהיינו השמירה כמעשה דין לשמה תו חל אחר כך הלשמה אף על השמירה לחוד, כמו בהזמנה שאי לאו מלתא לא נתפס בה לשמה, ומ"מ אם עיבד לשמה מהני לאחר כך בכל גוונא, וצ"ל דכיון שאפשר לשמירה לחול במעשה ראוי לתפוס במעשה דוקא, ולכן הדין דגדול דוקא עובד ושומר ונתפס בזה תמיד הלשמה וא"ש וצ"ב.

מבאר הגדר דאין אדם משמר מה דביד חבירו באופן אחר דעמנו דאין זה השמירה המעולה

ומצאתי דרך אחר ביישוב הקושיא, והאמת דהטעם מפני שאין אדם משמר מה שביד חבירו כמ"ש, אבל אין הכוונה שאין אדם במציאות שומר דבר שנמצא ביד חבירו דמצינו דמועיל כמו שהבאנו לעיל, וגם אינו אלא הלכה בטהרות כמ"ש, אבל אנהינהו לעיינן בזה דברי הקדוש בעל "חתם סופר" זצ"ל בהגהותיו (סימן ת"ס) בסברא מחודשת, שהקשה מאי שנא לישה ואפייה דלא מהני בעכו"ם וקצירה וטחינה מועיל, ותירץ: דהלש ואופה הוא עצמו צריך להיות המשמר מכל חימוץ שהעיסה תחת ידיו ואי אפשר לאחר שישמור, וכיון דבעינן שמירה לשמה אי אפשר שילוש גוי וחש"ו, אבל שימור דקצירה אינו אלא שלא תפול על החיטים מים ממקום אחר, וזה יכול השומר ישראל לשמור בכוונה לשמה והקוצרים והטוחנים מעשה קוף עבדי ע"ש היטב ובתשובותיו (סימן קכ"ח).

"ולשמן צריך לשמרן מחימוץ כהגון, וחרש שוטה וקטן אין לשין שמא ישגון" ע"ש, וקשה כיון דבעינן לשמה הלוא חש"ו פסולין מדינא ולא שמא ישגון דוקא, רק נראה דנתקשה כיון דהלשמה על השימור וכדקאמר "ולשמן צריך לשמרן", א"כ יועיל בחרש שוטה וקטן, וגדול עומד על גביו ושומר לשמה, דהוה שפיר שמירה לשמה ומועיל, וע"כ מפרש דהשמירה עדיף כשגדול גופא לש ואופה, אבל קטן עלול לשגות ואין לסמוך כ"כ על השמירה באחר, ולכן ראוי ללוש בגדול דוקא דשומר בעצמו ואין לחוש לטעות ודבריו א"ש.

בדברי המאירי מפורש כן

שוב מצאתי במאירי ספ"ג דפסחים שמביא להדיא בשם גדולי המפרשים דכשעכו"ם לש לא מהני שמירה מצד ישראל דאין אדם משמר מה שביד חברו, הרי מפורש כסברא הנ"ל, וכפי הנראה נעלמו דבריו מעיני האחרונים, ודו"ק היטב כי בסברא הנ"ל הדברים מכוונים וא"ש.

לענן מצות מכוונה אי נחשב לשמה

ועכשיו נבוא למצות מכוונה (מאשין), וכבר נחלקו גדולי עולם זצ"ל אם להכשירם גם לכל ימי הפסח, ובהגדה של פסח "מועדים וזמנים" הארכנו בביאור הדברים ואין צורך לכפול כאן, וע"ש שהבאנו שאפילו במצות שנאפו במאשין בהידור הרבה גדולים וצדיקים אסרו אפילו לכל הפסח, רק לנוהגין לאכול כל הפסח, יש לפקפק מאד אם יוצאין בהו חובת מצה בלילה הראשונה דבעינן לשמה דוקא, ושמענו ממקצת גאוני ליטא זצ"ל שהכשירו (הגאון בעל "אור שמח" זצ"ל, והגאון רבי חיים

עוזר זצ"ל ועוד), אבל הם מיירי בסוג מכוונה שצריך דוקא תמיד ג"כ איזה מעשה בני אדם, אבל היום בהתקדמות המדע המכוניות משוכללות ואין צריך מעשה אדם כלל, ובלחיצת כפתור לחוד כבר מתחיל בנתינת המים לישא ואפייה עד הסוף ולא צריך שום מעשה בני אדם כלל, וא"כ הוה כציצית שנעשו במכוונה דלא מהני דהוה ככח שני ואינו מעשיו ממש, והכי נמי במצה לא מועיל.

לד' החת"ס דגדר דבעינן שמירה דמועילה טפי א"כ אין חסרון במכוונה

אמנם לפי הסברא שביארנו והסברנו דברי ה"חתם סופר" נראה דמועיל, דבעצם סגי בשמירה לשמה, והא דצריך מעשיו היינו מפני שבזה השמירה מעולה טפי כמ"ש, אבל במצה למכשירין במצות מאשין, דעתם דזהו השמירה הכי מעולה, ולדעתם עדיף מעבודת יד, שאם בודק תמיד ויוצא המכוונה נקייה בזה שמר שמירה הכי מעולה אף שאינו עובד כלל, וא"כ במכוונה נמי אחד עומד ומשמר לשמה וסגי כמו בקצירה, דכאן נמי אין תועלת, ולא עדיף שיעשה בעצמו המעשה, וע"כ אם אחר עומד ושומר לשמה סגי, וא"כ יש קצת סמך להנהגין להקל גם בזה.

מבאר לסברא זו דבעינן דיתפס הלשמה במעשה מדוע בקצירה וטחינה במכוונה אין חסרון זה דהתם אין השמירה בצורת המעשה גופא רק זהירות דלא יפול שם מים

אמנם לסברא שאנו ביארנו והכרחנו דבשמירה לחוד לא נתפס הלשמה, ובקצירה וטחינה צריך לומר דשאני דעיקר חובת שמירה התם רק בשוא"ת שלא יפול בו מים ולכן סגי לדין לשמה שמצותו בכך, אבל אחר כך שעיקר

דחמץ ומצה (ה"ט) מפורש, שהשמירה היא אחר הקצירה ולא בקצירה גופא, וכן מוכח לשון הגמרא בדף מ. "כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה" דמיירי לאחר הקצירה, דאם יש דין שמירה בקצירה הוה ליה למימר כי קצירתו וכו'.

אמנם בא"ז מצאתי מפורש כדברי הח"ס זצ"ל, שמפרש הפכיתו היינו לקצור ולעמר לשם מצה, הרי דמיירי בקצירה גופא, וגם מוכח מדבריו כסברת הח"ס, שהרי מסיים אחר כך שצריך לשמה לשם מצוה דלילה ראשונה, וכאן גורס לקצור ולעמר "לשם מצה" ולא פירש לשם מצוה, שעיקר החובה הוא השמירה, וזה כשקוצר ויודע שקוצרים לפסח נזהר מחמץ יותר, ולכן בשמירה בקצירה שומר לשם מצה ולא לשם מצוה, וכן המנהג פשוט כאן שהקצירה נעשה על ידי מכונה, והפועל אומר לשם מצת מצוה, ואין מתחסדים לקצור ביד ממש, אפילו חסידים ואנשי מעשה, וכמו שבארנו שהשמירה לשמה היא משעת קצירה, אבל הקצירה גופא לא בעי לשמה, (ודומה לציצית שצריך טויה לשמה ולא שמענו שמחמירים גם לגזוז לשמה, ובמצה צריך שפיר שמירה יתירה לשמה מהקצירה דוקא, כדי שלא יתחמץ), וכן נראה שבודק אם לח ומצומחין, וזהו מחובת שמירה משעת קצירה וכמש"נ.



מו"ז סימן סג [ח"ג קע]

לשמה לשם מצת מצוה

דברי הביאור הלכה דבמצה לא אמרינן סתמא לשמה

במצת מצוה צריך שימור לשמה דוקא, ולכן איתא בש"ע (ר"ס ת"ס) שאין לשין ולא אופין מצת מצוה על ידי עכו"ם

השמירה על ידי עסק נתפס במעשה דוקא ולא מהני במכונה שאינו אלא כח שני, וגם אפילו נימא דכח שני לזה ככחו דמי, הלוא לא סגי בשמירה דלוחץ הכפתור לחוד, וגם אינו נמצא שם כל הזמן, ואחרים ודאי לא עבדי אלא שמירה לחוד, ולא נתפס בהו הלשמה, וע"כ אין לצאת במכונה חובת מצה דחסר שמירה לשמה דוקא דמעכב.

סברא נוספת דבמצות אמרינן דסתמא לשמה דאין הדרך לאפותן לחמץ משא"כ מצות מכונה

וביותר נראה דמיגרע גרע, דבמצות שנאפו ביד יש אומרים דסתמא לשמה, ובפרט בזמנינו שאין רגילים במצות עבודת יד אלא למצת מצוה ונהגו לאפות אותם תמיד לשם מצת מצוה, אם אחד שכח לומר שעושה לשמה יש לומר דסתמא לשמה ומהני (עיין בבה"ל ר"ס ת"ס שכן מפורש בריטב"א ע"ש, ובא"ז לא משמע כן), עכ"פ במכוניות הלוא רגילים תמיד לאפות ככה מצות מחמץ ג"כ ואין סתמא לשם מצוה דוקא וע"כ צ"ל בפה לשם מצת מצוה, וכיון שלא אלים בזה למיתפס הלשמה אולי אין יוצאין חובת מצה כלל, ובמצות מצה שהיא אחת בשנה וחביבה ויקרה כ"כ אין לתפוס קולא, רק ראוי לפרסם לצאת בעבודת יד דוקא וכן לזכות אחרים במצות כאלו ואז שותף למצותם ואין להאריך כאן יותר ודו"ק היטב בכל מה שהעלינו בזה כאן.

בדברי החת"ס דבקצירה השמירה דלא יחמץ ובבלשה הוא במעשה וקו' בזה מד' הרמ' דחובת שמירה רק אחר קצירה

ובעיקר דברי הח"ס זצ"ל שבקצירה העיקר הוא השמירה שלא יחמיץ, ובזה מכוין לשמה, משא"כ מלישה ואילך השמירה היא בעשייה וצריך עשייה לשמה ע"ש, וכבר תמהו שברמב"ם פ"ה

או חש"ו, ולא אמרינן בזה סתמא לשמה כמו בקדשים, כמבואר בבה"ל שם שכאן צריך לשמה דוקא, דשאני קדשים שהוקדש הקרבן לעולה או לשלמים וכיון שעומד לכך אמרינן דסתמא לשמה קאי וצריך עקירה לאפוקי מהסתמא דלשמה, משא"כ כאן אין סתמא לשמה דוקא, ועי"ש שמביא דעת הריטב"א דס"ל שגם במצה אמרינן סתמא לשמה, ותמה עליו מאי שנא מכתבת אזכרות בס"ת דלא אמרינן סתמא לשמה והניח בצ"ע ע"ש.

לשמה, שבפ"ק דסוכה (ט). נחלקו במשנה בית שמאי ובית הלל אי סוכה ישנה כשירה והיינו בעשאה קודם לחג שלשים יום, והתוס' שם (ד"ה סוכה) הביאו את הירושלמי מצה ישנה פלוגתא דבית שמאי וב"ה, א"ר דברי הכל הוא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה ע"ש, ומשמע שם שתוך שלושים יום אמרינן במצה סתמא לשמה, וא"כ במצה תוך שלשים למה בעינן לשמה והלוא סתמא לשמה.

ד' האו"ז דבישראל לא בעינן לשמה דאמרינן ביה סתמא לשמה

ותמהני שלא הביא דברי הא"ז (הלכות פסחים רמ"ט) שדן במצה אי סתמא לשמה, וכתב שם דיכולני לפרש ולומר דה"מ דבעינן שיאפה לשם חובת מצה ה"מ עכו"ם וכותי אבל ישראל סתמא כלשמה דמי דהא גבי קדשים בעינן שחיטה לשמה וקי"ל סתמא כלשמו, מיהו לכאורה לא משמע הכי מדמייתי רבא סייעתיה ממילתיה דרב הונא דבציקות של נכרים, ומשמע דישאל כנכרי לענין סתמא לשמה ולא מחלקינן, ועוד כמו שאנו נוהגים לאפות שלש מצות למצוה ואנו מיחדים אותם לבד הרי נראה כמדחה את אחרות שלא לצאת בהם ע"ש. הרי מפורש דלא אמרינן סתמא לשמה מפני שאין אופין סתם למצוה דוקא, ורק בערב פסח שאופין ג' מצות למצוה דוקא אז שייך סתמא לשמה וכמו שנבאר.

דברי הירושלמי דתוך ל' הוה לשמה וקשה א"כ מדוע בעינן כלל לכוון לשמה

וביותר לכאורה מפורש בירושלמי להיפך דאמרינן במצה סתמא

חקירה בגדר לשמה אי היינו לשמה דאכילת מצה או לשמה לשם מצוה בלילה הראשון

ונראה לבאר הדברים בהקדם חקירה מהו דין לשמה במצה, האם הכוונה שצריך לכוון בזה לקיים מצות אכילת מצה בפסח, כמו שכתב הגר"א ועוד מפרשים שבכל שבעת ימי הפסח מקיימין מצוה באכילת מצה, או נימא שצריך לכוון לשם מצות אכילת מצה בלילה הראשון של פסח שהוא חיובא וצריך ע"ז לשמה, וע"כ כשלש ואופה מכיון "לשם מצות בערב תאכלו מצות" דוקא, ולא סגי לכוון למצות אכילת מצות בפסח, אי לא נתכוון לשם מצות אכילת מצה בלילה הראשונה.

ד' הגרש"ז דהביא פלוגתא בזה

ומצאתי בש"ע הגרש"ז (תנ"ג ס"ק י"ד) שמביא פלוגתא בגדר לשמה במצות וז"ל "אין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה ששמרה ישראל מחימוץ לשם הפסח, שנאמר ושמרתם את המצות שישמרנה ישראל לשם מצות מצוה, ויש אומרים לשם מצות בערב תאכלו מצות, ויש אומרים לשם מצות שבעת ימים תאכלו מצות דהיינו שאם שמרה לשם מצה שיאכלנה בז' ימי

הפסח יוצא בה וכן עיקר" ע"ש, הרי שנחלקו בזה המפרשים אי צריך לכוין לשם מצות מצה דלילה ראשונה או סגי לשם מצות מצה דכל שבעה.

דעת הגרש"ז דסגי בכוונה לשם מצה הנאכלת כל שבעה והיינו שמירה מחימוץ

ולע"ד נראה שהגרש"ז תפס לעיקר דסגי בכוונה לשם מצה הנאכלת כל שבעה, דהואיל ומפרש כאן שגדר הלשמה הוא שצריך שמירה לשמה, סברתו שאין חילוק בשמירה מחמץ לשם לילה ראשונה לבין שמירה לכל הפסח, ועיקר הכוונה שהשמירה מחימוץ צ"ל לשמה, וסגי נמי לשם מצות דכל שבעה שגם צריכים שמירה מחימוץ ולכן מועיל, אבל אי צריך האפייה לשמה לשם מצוה, יש לומר דודאי צריך לשם מצוה דחיוב, והיינו לשם מצות "בערב תאכלו מצות" ולא סגי במצוה דכל שבעה.

נראה דיש יסוד נאמן דצריך דוקא לשם מצוות מערב תאכלו מצות

אמנם נראה שיש יסוד נאמן לומר שצריך לשמה לשם מצות בערב תאכלו מצות, ומרגלא בפומי שמנהג ישראל לומר בלישה ואפייה "לשם מצת מצוה" ולא אומרים "לשם מצות מצה" כמו שאומרים לשם מצות תפילין או מצות ציצית, והוה לן לומר כאן "לשם מצות מצה", רק כיון דהמצוה דמצה היא כל שבעה כמבואר במעשה רב, ויש לזה יסוד בקדמונים שהמ"ע דאכילת מצה היא כל שבעה, ע"כ אומר "לשם מצת מצוה" והיינו המיוחדים למצוה, ששמן ותוארם "מצת מצוה" והוה שפיר לשמה לצאת בהו ודו"ק היטב כי זהו טעם נכון בעזה"ש"ת.

מתיישב בזה דעת הפוסקים דצריך לשמה גם בתוך ל' יום קודם הפסח דהיינו משום דגם אז אינו אופה רק לשם לל פסח ואופה לכל הפסח

ויתיישב בזה מש"כ הפוסקים שצריך לומר לשמה גם תוך שלשים

יום קודם הפסח, ולא אמרינן אז סתמא לשמה, שאין סתמא למצת מצוה דוקא, מפני שאז אופין גם לכל הפסח, ושפיר צריך לדקדק ולומר לשם מצת מצוה, שמתכוון למצות מצוה, אף שאין סתמא עומד לכך, ושפיר לא אמרינן בזה סתמא לשמה.

בירושלמי מבואר דמדמה דין קודם ל' בסוכה למצוה וצ"ב דבמצה לא אמרינן כלל סתמא לשמה וביותר לדברינו לא דמי דבמצה מכין לכל שבעה

ודברי הירושלמי (בתוס' סוכה ט.) שהבאנו לעיל דמדמה מצה לסוכה, ומחלוקת בית שמאי ובית הלל בסוכה ישנה שייך נמי במצוה ישנה ע"ש, ולדברינו קשה דלא דמי שבסוכה המחלוקת היא רק בישנה דהיינו קודם שלשים יום לחג, אבל בתוך שלשים יום אמרינן דסתמא לשמה, אבל במצוה הא אין סתמא לשמה כלל, וא"כ המחלוקת במצוה אינה רק בישנה אלא בכל מצוה, ושונה מסוכה כיון שאין בזה דין סתמא לשמה וכמ"ש וצ"ב.

בדברי הירושלמי דמדמה מצה לסוכה דבסוכה לכא דין לשמה

אמנם עיקר דברי הירושלמי צ"ע טובא, היאך מדמה מצה לסוכה, דהלוא במצוה צריך גם לדידן לשמה ולכן פסלינן בעכו"ם וחש"ו, אבל בסוכה הא לא בעינן עשייה לשמה לשם מצוה כלל רק לשם צל והיאך מדמה בירושלמי הני תרי מצות אהדדי.

ביסוד הברכ"ש דאכא דין כוונה ואכא לשמה
דלשמה חל בגוף החפצא משא"כ כוונה הוא דין
בגברא

ודבר נאה פירש בזה הגאל רבי ברוך בער
זצ"ל (ברכת שמואל גיטין סימן י') וכתב
שכיוון בזה לסברת רבו הגאון רבי חיים
מבריסק זצ"ל שמקשה כמו שהקשינו הלוא
במצה ודאי בעינן לשמה כמפורש במשנה
פסחים ל"ה בחלות תודה ורקיני נזיר שאין
אדם יוצא בהם בפסח משום דלא שמר
לשמה ע"ש ואם כן היאך קאמרי בית הלל
דלא בעינן במצה לשמה דהלוא מפורש
במשנה שצריך לשמה.

עוד מביא קושיית ה"מנחת חינוך" בעשאו
למכור בשוק דיוצא בהן וקאמר
בגמרא (שם) דהיינו טעמא כל לשוק
אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן אי
לא מזדבן איפוק בהו אנא ע"ש, וקשה
הלוא כיון שעשה על ספק זהו ברירה
וקיימא לן דאין ברירה.

ומתריץ שדין לשמה וכוונה הם שני
ענינים נפרדים שלשמה חל על
גוף החפצא כגון בגט בכתיבה לשמה נעשה
הגט, ובקרבן וס"ת ע"י הלשמה חל עלייהו
קדושתם אבל בכוונה כמו מצות צריכות
כוונה לא חל בגוף החפצא רק היא הלכה
בגברא וכשמקיים מצוה שצריך לכוון לשם
מצוה וזהו גדר כוונה במצה שמבואר
במשנה דהוא גדר של מצות צריכות כוונה
לבד אבל בחפצא גופא לא חל חלות
דלשמה.

ולפ"ז ניחא דהא דמפורש במשנה שבמצה
בעי לשמה היינו משום שזהו בגדר
כוונה אבל אין זה דין לשמה לבית הלל ורק
לבית שמאי דס"ל בסוכה שצריך לשמה גם

במצה הדין כן וא"ש קושיית המנח"ח
דבאמת לשמה לא חל על תנאי משום
ברירה אבל לגבי דין כוונה סגי כיון שסכ"ס
מכוון ובמצה יש דין כוונה וזהו קאמר
בירושלמי, שכוונה ודאי צריך במצה, אבל
לשמה תלוי בפלוגתא ונ"מ אם מועיל תנאי
ולדידן אין צריך לשמה רק כוונה ולכן מהני
תנאי ע"כ תורף דבריו הנחמדים (ומיהו צ"ע
שבחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם פ"ו דחמץ
ומצה הוא גופא מסיק דלשמה במצה הוא חלות
בחפצא).

מבאר דלהירושלמי עיקר גדר לשמה במצה אינו
לשם מצוה רק יסודו דלא יהא לשם דבר אחר
ונראה לומר בשיטת הירושלמי דס"ל
דחד דינא אית להו ובאמת
בשניהם לא בעינן כוונה לשמה לשם מצוה,
ורק לבית שמאי צריך לשמה לשם מצוה
במצה וסוכה, אבל לדידן כשם שבסוכה
קיימא לן דלא בעינן לשמה לשם מצוה גם
במצה כן, ובסוכה בעינן רק לשם צל, וכן
במצה צריך לשמור לשם מצה ולא לשם
דבר אחר, והדין לשמה דבעינן בעלמא
לשם מצוה אינו אלא בחפצי קדושה.

ראה לזה מלשון הרמב"ם דלא הזכיר לשמה אלא
לעמן עיסת כלבים
וזהו שיטת הרמב"ם דלא הביא במצה דין
כוונה לשם מצוה, ורק בעיסת
הכלבים שאינה לחם כלל וחסר כוונה לשם
מצה ממעט (בפ"ו ה"ה), או בחלות תודה
כשמשמר לשם זבח דהוה לדבר אחר לא
מהני, אבל במצה וסוכה אין חובה לשם
מצוה כלל, ושפיר מדמה להו, ואנן חוששין
לשיטת הפוסקים דס"ל שגמרא דילן פליגא
אירושלמי וס"ל דבעינן במצה לשם מצוה
דגרסינן בפסחים (מ.) "הפיכו לשם מצוה"

ע"כ שפיר מחמירים במצות דלילה ראשונה, דבהם צריך כוונה לשם מצוה דוקא וכמו שביארנו לעיל.

ותתיישב בזה שיטת הפוסקים שאפיית מצות ע"י עכו"ם לא מהני דחסר לשמה, וקשה לשיטת התוס' בכמה דוכתין (בזבחים ב: וע"ז כ"ז). שאם סתמא לשמה מהני גם בעכו"ם, ולא אמרינן אדעתא דנפשיה קעביד ע"ש, וכאן נמי אם סתמא לשמה נימא שמועיל בעכו"ם, אבל לפי דברינו שאין סתמא לשמה במצה למצות מצוה דוקא א"ש, כיון שצריך לשמה ועכו"ם לאו בני לשמה נינהו ומהאי טעמא לא מהני ע"י חרש שוטה וקטן.

לדקדק דכל העוסקים באפיה יאמרו לשמה בפה **ולפי** זה נמצא מקור נאמן לדקדק שכל העוסקים באפייה יאמרו לשמה בפה דוקא, כמ"ש בשו"ע או"ח ריש סימן י"א שבטויית חוטי ציצית צריך שיאמר שהוא עושה כן לשם ציצית, וכתב המ"ב שם שצריך שיאמר בפירוש ולא במחשבה בעלמא ואפילו בדיעבד צ"ע אי מהני מחשבה, אבל בתליית הציצית בבגד פסק השו"ע [סימן יד] שכשר גם בלי כוונה דסתמא לשמה, ובעיבוד עורות קלף יש מקילין שא"צ לומר לשמה בפה אלא סגי במחשבה, והטעם מפני שהעיבוד נעשה בדרך הנהוג לקודש דוקא, אבל במצה שאופים אותה גם לכל הפסח ע"כ אם רוצה לאפות לשמה דלילה ראשונה אז צריך לומר בפה לשם מצת מצוה.

במדון אם העורך או המגלגל הוא קטן **(וראיתי)** באחרונים דיון אי העורך ומגלגל היה קטן או גדול

שלא אמר לשמה מהו, דאפשר כיון שבלעדיו נמי היה נאפה ע"כ אין חסרון דלשמה, ונראה שאם צריך עשייה לשמה, אולי ראוי לדמות להא דאיתא במתניתין מנחות נ"ה. גבי שיירי מנחות דחמץ דחייב על לישתה ועל עריכתה ועל אפייתו, ע"ש, חזינן שחייבין בכל חלקי העשייה, א"כ הוא הדין בזה צריך כל העשייה לשמה דוקא וצ"ב).

הידור מיוחד במצות הנאפות בער"פ אחר חצות דכה"ג מנשה בודא לשמה

ומזה נלע"ד לחדש טעם נכון למה שנהגו להקפיד לאפות המצות לליל הסדר בערב פסח דוקא, דכשאופין לפני פסח אין סתמא לשמה לשם מצוה, כיון שאופין נמי לכל הפסח, ואפשר שאין כל אחד אומר בפיו לשם מצוה, משא"כ אם אופין בערב פסח אחרי חצות אז סתמא אופין לשם מצוה דוקא, ושפיר יש הידור מיוחד לצאת במצות שנאפו בע"פ אחרי חצות שאז אפילו בסתמא אמרינן דנעשו לשם מצות בערב תאכלו מצות, דבזה אפילו אם לא יאמר כל אחד בפה שעושה לשמה לא איכפת לן שאז הסתמא ג"כ לשמה לשם מצוה, משא"כ באופין לפני ערב פסח כמ"ש, וכן כשאופין בכל השנה אפילו אם יאמרו "לשם מצת מצוה" חוששין דמחשבתם לשם מצות דכל הפסח ולא לשם לילה ראשונה, ועיין בש"ע הגרש"ז להלן (ר"ס תרכ"ו) בסוכה שעשויה גם לצל וגם לדירה או אוצר וכדומה דאין זו סוכה, ואם אופין בע"פ אחרי חצות אז הוי המחשבה כאמירה לשם מצת מצוה, וא"כ יש הידור באפיית מצות ע"פ, שאז גם סתמא הוי לשם מצוה, וכן באמירתם מכווני ללילה ראשונה דחיובא, וזהו מעיקר הדין

לכמה פוסקים וכמ"ש ודו"ק היטב בזה, (ובא"ז שהבאנו לעיל מפורש שסתמא לשמה בג' מצות דליל הסדר המיוחדות והיינו שאופין בע"פ).

החששות באפיה ע"פ

ומיהו כבר הבאנו במועדים וזמנים ח"ג (סימן רס"ב) טעמים שינהגו רבים למנוע היום לאפות מצות ע"פ לאחר חצות, שיש בזה חששות בביטול והמכשול מצוי ע"ש, ולכן נהגו לאפות קודם, ועכ"פ ראוי לדקדק שכל אחד ואחד יאמר בפיו שכל מה שעושה ושומר "לשם מצת מצוה".

הידור דבעה"ב יצחק לשמה דפועלים עבדי ע"ד בעה"ב

רק חומרא נוספת הבאנו בספר "הלכות הגר"א ומנהגיו" (ס"ק ל"א) שדעת רבינו הגר"א זצ"ל שאם אחד מצווה לאחר לעשות לשמה אז העושה עושה על דעתו וסתמא לשמה, ולכן נהגו המדקדקין להקפיד שבעה"ב צועק לפועלים במשך כל זמן העבודה "לשם מצת מצוה", דבכה"ג אפילו אם אחד שכח ולא אמר לשמה סתמא לשמה הוא דעבדי אדעתא דבעה"ב, ואין צריך לומר בפיו לשמה דוקא, ושפיר יצאנו בזה השיטות וביארנום בעזה"ש.

ראוי להחזיר עטרה ליושנה דכ"א עמוד על הפועלים בשעת אפיית המצות ולא לסמוך על ההשגחה לבד

והאמת נראה שראוי להחזיר עטרה ליושנה, שכל בעה"ב יעמוד בעצמו בשעה שאופין מצות, ולא לסמוך על ההשגחה, ולטעון שהקולר תלוי בצואר הרב שהכשיר, דלחובת ושמרתם בעינן ההשיגחה הכי מעולה, ואם הבעה"ב נמצא שם מלבד שמזרוז למהר בהלישה עריכה ואפייה, עדיף עוד דכיון שאופין את שלו

וצועק לשם מצת מצוה יש לומר דהכי עדיף טפי ויצא חובתו בכך, משא"כ כשאנו עומד שם אפילו אם נימא שבאחר שצועק לשמה נמי מועיל, מ"מ אין אחר זריז כמוהו, ואין אדם מזרז ושומר של חבירו כעל ידיה וכמבואר בגמרא ספ"ב דחגיגה ע"ש.



הלכות הגר"א ומנהגיו אות לא

בדין עשייה לשמה ע"ד בעל הבית

בדברי הגר"א מבואר דאם אמר לאשה לעשות לשמה סגי וא"צ באמירת האשה

בש"ע ר"ס י"א שצריך לומר בהתחלת הטויה לשמה או שיאמר לאשה טווי לי ציצית לטלית ובזה סגי ופירש רבינו זצ"ל בביאורו שם שאם אמר לאשה לטוות לשמה אף שלא אמרה לשמה מועיל דאז סתמא לשם ציצית עיי"ש שע"י אמירתו הוא עושה דהוא כסתמא לשמה וא"צ אמירה ומבואר שאם אחר עומד ואומר לעשות לשמה ממילא עשייתו בסתמא לשמה ומועיל במחשבה גרידא.

יסוד בזה למנהג שבעה"ב צועק לשם מצת מצוה ולא מדקדק שכולם יאמרו

ובמדומני שמכאן יסוד איתן למנהג חסידים ואנשי מעשה שבאפיית המצות הבעה"ב צווח ואומר "לשם מצות מצה" או "מצות מצוה" והיינו טעמא דאף שמזהירים קודם האפיה המסייעים לומר לשמה אי אפשר לעמוד על כל אחד ואחד לשמוע ממנו כשאומר להדיא לשמה אבל כשבעה"ב צווח ואומר בזה עשייתם סתמא לשמה ולכן אפילו לא אמרו עכ"פ נתכוונו וסגי ובאמירת בעה"ב מספיק כה"ג.

מבאר דחלוק חובת לשמה במצה דעמנה בשביל שמירה וכה"ג בעינן דיאמר בעצמו

ומיהו אולי נחלק שבמצה צריך השמירה לשמה והיינו טעמא מפני ששומר טפי ומעולה יותר אבל לא דמי כשאומר בעצמו לשמה שנוהר יותר ממה ששומע אומרים ולכן לא מספיק אבל בציצית וכדו' שצריך רק לכוון לשמה למצוה כשאומרים לו מסתמא מכוון כן ומספיק.

מביא מחלוקת בעיקר הדין אי מהפ אמרת מעל הבית

אמנם עיקר חידוש רבינו זצ"ל בביאור הלכה כאן ד"ה שיאמר כתב בפשיטות להיפך בשם מהר"מ בנעט שאפילו אמר לאשה לשמה לא סגי אלא אם היא בעצמה יש לה מחשבה בפירוש לשמה וע"ש שנדחק בלשון המרדכי.

ויש לתמוה על הבאור הלכה שלא הרגיש שפליג בזה על רבינו זצ"ל בביאורו שפירש להדיא דברי המרדכי והשו"ע כפשוטן דמועיל משום סתמא לשמה ולא הביא דעתו בכלל וכבר תמה עליו בזה בספר "עמק ברכה" והניח בתימה חקירה בדין לשמה בטוויית ציצית מהו ובעיקר דעת רבינו זצ"ל אילולא דבריו יש לחלק ולומר שסתמא לשמה דמועיל שאין צריך אמירה.

היינו כשהדבר גופא עומד למצוה כמו במילה וכדומה אבל טווייה שמצד עצמו אין טווייה לשמה דוקא מסתברא לן

שצריך אמירה ממש דוקא וא"ב לא יועיל מה שאחר אומר לעשות לשמה שחובת אמירה לשמה על העושה וכה"ג צריך לשמה בדיבור דוקא כמו בפיגול להוציא מסתמא ידידנו וכיון שעיקר טווייה בעלמא לאו לשמה קאי דיבור דוקא מועיל וצ"ב וע"ע כעין חילוק זה לענין מצות צריכות כונה ב"חיי אדם" ומובא במ"ב בסי' ס' סק"י ואכמ"ל.

מחדש ע"פ הרשב"א שאם מוסר ציצית שלו או עיסתו לאחר מועיל אמרת לשמה דבעלם דוקא

ויש ליישב עוד דברי רבינו זצ"ל שאם אומר לו אחר לעשות לשמה לא צריך העושה לומר כמ"ש ע"פ שיטת הרשב"א (בחולין יב) שהעלה דבחליצה לא מועיל עומד על גביו מפני שלא מועיל בחליצה שליחות אבל בגט דמועיל שליחות האחר אומר לשמה ומועיל מדין שליחות משא"כ בשחיטה תלוי בדידה לבד שאפילו שוחט שלא ברשות מועיל ולכן לא מהני מחשבת אחר ע"ש היטב.

ויש לומר עוד עפ"י ולחלק בציצית שאם מוסר ציצית ידידה לאחר ע"כ טווייה בשליחותו דוקא שאין לו רשות בלעדי זה וע"כ בזה יועיל לבי לשמה אמירת בעלים עם מחשבת העושה כבגדר שליחות אבל אינו שלו לא מועיל ויש לבסס הדברים אף שהסברא לא מבואר ברשב"א ולפי זה במצה נמי אי העיסה שלו דוקא מועיל אמירתו ויש בזה אריכות דברים אבל אכמ"ל ולהעיר לבד באתי.

קטן לאפיית מצות

ח"ד סימן צט

בחור שאומר שיש לו סימני גדלות אם נאמן

מעשה שהיה באפיית מצות שהגיעו בחורים בני י"ד-ט"ו שנים בלא חתימת זקן, והם טענו שיש להם ב' שערות, ונסתפקנו אם אפשר להאמין להם כיון שחוששין שהם קטנים, וקטנים אינם נאמנים כדאיתא ביו"ד סי' קכ"ז ס"ג. ועמש"כ בח"ג סי' קכ"ז.

ונלע"ד דאפי' את"ל דכל שלא נתברר גדלותו אין לו דין נאמנות באיסורין, ה"מ בסתם נער שבא לפנינו אך היכא שמכירו היטב ונאמן עליו כבי תרי, יכול לסמוך על דבריו וכדאשכח בכתובות פ"ה א' דכל דקים לדיין בגוויה דלא משקר יכול לדון על פי זה. וא"כ בנד"ד דהבחורים מהימני כבי תרי יכול לסמוך עליהם שיש להם סימני גדלות.

זאת ולא עוד אלא אף מי שאינו מכיר בעצמו את הבחור, אך סומך על החכם כבי תרי במה שאומד דהבחור מהימן כתרי, הו"ל כאיהו גופיה מאמין לבחור כתרי, ואף דבההיא דכתובות סגי במה שנאמן כתרי לדיינים, היינו משום דהוי משפט ממוני המסור לב"ד, ויש לדיין כח לדון ע"פ ידיעתו, אך באיסור והיתר דכח החכם רק לברר לנו את הדין, לא מהני מה

דקים ליה לחכם, אלא בעינן שיהא מהימן כתרי לכל מי שיבוא לצאת יד"ח במצות אלו.

ואמנם עיקר דבר זה לסמוך על מהימן כבי תרי בזה"ז אינו פשוט דהלוא כ' הרי"ף שם דהאידנא אין לדון ע"פ קים לי בגוויה, וכ"כ הרמב"ם פכ"ד מהל' סנהדרין דמשרבו דיינין שאינן חכמים בעלי בינה הסכימו רוב בתי דינין שלא לדון אלא ע"פ ראייה ברורה. ועפ"ז כתב רבנו החפץ חיים זצוק"ל בהל' רכילות כלל ו' ס"ז דאין נוהג בזה"ז דין האמור בגמ' פסחים קי"ג דבמהימן כבי תרי מותר לקבל לשה"ר, ואין לנו בזה"ז מהימן כבי תרי אלא לאסור על עצמו ומדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, אבל לא להיתרא. וא"כ הכ"נ בנד"ד אין לסמוך עליהם דהם גדולים אפי' במהימני כבי תרי, אבל באמת דברי רבנו הח"ח צ"ע דבשע"ת לרבנו יונה ש"ג הביא להלכה דינא דמהימן כבי תרי לענין קבלת לשה"ר, וכן הביאו מהמהרי"ק סי' קפ"ח. וכפי הנראה מחלקים רבנו יונה ומהרי"ק וסברי דדוקא בממונות אין ב"ד דנין ע"פ מהימן כבי תרי, אבל באיסור והיתר כההיא דלשה"ר שפיר סמכינן על מהימן כבי תרי.

ומיהו כיון שכבר הורה זקן רבנו הח"ח להחמיר בדבר קשה להקל, [וגם באגר"מ יו"ד ח"א סי' נ"ד לא התיר לסמוך באיסורין על קים לי אלא בשעת הדחק]. ואפי' אם נכריע להקל עפ"ד רבנו יונה

ומהרי"ק, מ"מ נראה דאין ראוי למסור הוראה זו לרבים דקרוכ שישתמשו בו אנשים שאינם בעלי בינה הטועים בהבחנתם, ויכשלו בזה.

אלא דיש מקום לדון דאפי' אם בזה"ז לא סמכינן על מהימן כבי תרי, ה"מ היכי דבעי תרי אך היכי דסגי נאמנות דע"א שפיר סמכינן עליה, דנהי דאין בידנו לקבוע דמהימן כבי תרי, מ"מ שיהא נאמן כע"א גדול יש בידנו לקבוע.

ואולם באמת נראה דבדין מהימן כבי תרי לא נתחדש דיכול ליתן לו נאמנות, אלא דכל שמתוך שמהימן לו כתרי ברור לו העובדא בבירור, אינו זקוק לדין נאמנות, דהו"ל כאילו ראה בעיניו. והנה כן אין לנו שיועיל אלא מהימן כבי תרי, אבל שיועיל מהימן כעד אחד, כיון שאין הענין מבורר אצלו בבירור גמור, אין לנו שיועיל.

והן למש"כ הט"ז ביו"ד ריש סי' צ"ח דבדין ע"א באיסורין נתחדש דא"צ בירור גמור, אלא כל דאיכא אומד דמסתמא כנים הדברים, מהני להתיר, א"כ הכ"נ יועיל כל שמהימן לו הע"א כגדול, ואית ליה אומד, שפיר יכול לסמוך על פיו. אך למש"כ החוות דעת בסי' קפ"ה דדין ע"א באיסורין הוא משום דרחמנא הימניה. [ואין לנו לדון מזה שמהני אומד בעלמא, ומה"ט דן החידושי הרי"ם באה"ע תק"ע סי' ד' דלא יועיל מסל"ת באיסורין], א"כ אין לנו שיועיל מהימן כע"א גדול, דהתורה היא שהאמינתו לגדול, ואין בידו ליתן לקטן נאמנות כגדול. אא"כ מהימן ודאי כבי תרי, דכיון שהענין מבורר לו אינו זקוק לנאמנות.

ומיהו למש"כ בח"ג סי' קנ"ז דמדינא כיון שנתברר לנו שנות גדלותו סמכינן על חזקה ורוב שהוא גדול להאמין לדבריו בשעת הצורך ולא נצריך בדיקה, א"כ שפיר יש לומר דבמהימן כבי תרי יש לסמוך עליו טפי ואי"צ להחמיר בזה כ"כ.

סוף דבר, אם הוא בן י"ג ואין ידוע סימני גדלותו יש להמנע לכתחלה מלסמוך על דבריו שהוא גדול אלא בשעת הצורך. אך אם מהימן כבי תרי דלא משקר אפשר לכתחלה לסמוך עליו כיון שנתברר שנת גדלותו. ואם לא נתברר שנת גדלותו, בשעת הדחק נוכל להקל דגם בזה"ז ניתן לסמוך על מהימן כבי תרי.



ח"ג סימן קכז

בדין גדול בן ט"ז דלא נבדק אם הביא ב' שערות אם כשר לאפיית מצות

שאלה: גדול בן ט"ז ולא נבדק אם הביא ב' שערות, אם כשר לקידוש, לאפיית מצות ולשאר מ"ע.

האחרונים נקטו שבדאורייתא לא אמרינן חזקה דמי שגדול בשנים ודאי הביא סימנים, ומקור הדברים בנדה (מ"ו) שלחליצה לא סמכינן על חזקה שהגיעה לכלל שנים הגיעה לסימנים, ומזה דנו בשו"ת הגרע"א (סי' ז') ונוב"ת (סי' א') ובמ"ב (סי' ל"ט בבה"ל) שלכל מ"ע שצריך גדלות אסור להשתמש בו עכ"פ לכתחילה, אלא אם בדקוהו, או שיש לו זקן יעוש"ה. ואני תמה על דין זה, שהגמרא שצריך עדות שהביא סימנים מיירי לענין חליצה שזהו

דבר שבערוה, וכן לענין עדות מחמרינן בלא נבדק. ובזה הוא דמצינו דלא סמכינן על חזקה אף שאלמיתא, וגם רובא דרובא יש להם סימנים, ומעט מאד סריסים שאין להם סימנים, אבל במ"ע או באיסורים דלא בעינן שני עדים, שאפילו ע"א מספיק, ואם כן שפיר י"ל שהחזקה שיש לו סימנים מהני, אלא שלכתחלה יש לבדוק, וכעין זה מצינו בציצית, דאף דחזקה אלימתא היא שהציצית הן בכשרותן ולא צריך לבדוק יום יום, מ"מ מפורש בש"ע (סי' ח' סעיף ט') שחייבין לבדוק, כיון שעשויים פעם ליפסק ואי אפשר לידע אימת, ע"כ לכתחלה חייבין לבדוק ולא לסמוך על רוב וחזקה, וה"ה הכא כיון דאיכא לברורי יש לבדוק אם הביא ב' שערות.

מיהו חובת בדיקה היא מצוה בעלמא כמו בציצית, וע"כ כמו בציצית שאם טרוד או כשיתבטל בכך מתפלה בציבור לובש ומברך בלי בדיקה ע"ש במ"ב (ח' ס"ק כ"ב), כך הדין לכאורה לענין מצה שאם הוא בשנים שכולם כבר הביאו שערות, אזי הבדיקה היא רק מצוה לכתחילה כשאפשר, אבל במקום צורך ודוחק סמכינן על רובא אלימתא לגבי קיום מ"ע, ורק לדבר שבערוה דחמור החמירו חז"ל, ומיהו יש אומרים (הגרע"א ובישוע"י ועוד) שגם למ"ע כגון עשיית תפילין שנעשו ע"י גדול שלא נבדק אם הביא ב' שערות בדיעבד לא מועיל, וכמובא בביה"ל ר"ס ל"ט שחשש לשיטתם ע"ש, אבל במ"ב סי' נ"ה ס"ק ל"א ס"ל שהוא רק חומרא מדרבנן לא לסמוך על רוב כדאפשר לברר כשהוא לפנינו וכדעת הפמ"ג.

ולפי זה במצה אם טריחא מלתא או עלולים לביישו, היכא דאיכא רובא כגון בן ט"ו שרובם ככולם ממש (כבר הביאו שערות שגדלו לאחר י"ג שנים) סמכינן על רוב זה ודי בכך במקום שעת הדחק. ותמוהין דברי הגרע"א שם (בתשובה סימן ו') דכשלא נבדק חושש גם בדיעבד אף בתפילין, אף שמועיל בזה ע"א או רוב או חזקה, ואף שיש חזקת קטנות הלוא חזקה זו עשויה להשתנות ולא מועיל נגד חזקה אלימתא מכח רוב, עוד תמוהין דבריו שנוטה שצריך שני עדים לכתחילה ע"ש היטב. והנוב"י תנינא סי' א' כתב להתיר בדיעבד, וכן דעת רוב הפוסקים האחרונים.

ולמעשה, דברי הפוסקים הם שמכריעים, ואסור לכתחילה לקחת עובדים למצות בלי בדיקה, אבל בדיעבד מהני וכמ"ש הפוסקים הנ"ל. מיהו נלע"ד להקל עוד, לפי מה שהעלינו ב"תשובות והנהגות" ח"ב סימן ת"ה, שקטן חריף טובא מה"ת כשר לעדות באיסורין, וחז"ל הוא שפסלוהו, וע"כ במקום שיש רוב וחזקה כמו בנידון דידן, שמה"ת נאמן בלי בדיקה, נאמן בדבריו שאומר שיש לו שערות, ובמ"ב (רע"א ס"ק ג') כתב שגדול בלי זקן אינו מוציא בקידוש את האשה שלא התפללה, ולדברינו אם אומר גדול אני מועיל. וכן כתב בספר ארחות רבינו ח"ב [עמ' ל"ח] בשם מרן הקה"י זצ"ל, דהוא נאמן על עצמו לומר שיש לו ב' שערות, וכתב שם מטעם דהוי מילתא דעבידא לאגלווי. ומדברינו נראה שלעת הצורך יש להקל במצה וכל מ"ע, דשואלים את הנער בעצמו ונאמן שיש לו שערות, כיון שמעיקר הדין בלאו הכי כשר, ואינו אלא חומרא

דרבנן לכתחילה, ודוקא לענין דבר שבערוה דחמירא צריך עדות על גופו שהביא שערות, וכן לענין קרה"ת דפרשת זכור נראה להקל לעת הצורך, שגדול בלי חתימת זקן כשר לקרוא כשאומר שיש לו שערות. [ראה במש"כ בסימן ר"כ].

מיהו בעיקר בדיקת ב' שערות שהעלו הפוסקים, לא זכיתי להבין היאך מועיל לצאת מכל ספק, ובאה"ע"ז קנ"ה (סעיף י"ד) שאם נמצאו אצלו ב' שערות, מוחזק בזה לגדול ולא חיישינן שהם מקטנותו ולא מועיל, וע"ש בבאור הגר"א שמוכיח כן מהגמרא. ולא הבנתי כלל, שאם הבדיקה היא סמוך לגדלות, א"כ למה לא נחוש שהם באו מקודם, וביותר לפי דברי הגר"ח מבריסק זצ"ל בספרו בפ"ב דאישות שהשיעור ב' שערות לכוף ראשן לעיקרן אינו מספק רק עיקר השיעור מהלמ"מ שלהחמיר הדין כן, מנ"ל שגדלו עד שיעור זה בגדלות ונימא כן גם להקל שהוא כגדול לכל דבר וצ"ב, ועוד הלוא התוס' רא"ש וסה"ת ומרדכי דקדקו בקידושין סג: שבריו שערות מועיל שאינם שומא, ואפילו לא יודעים שנותיה, או כשגדולה בקומה ע"ש, והיינו טעמא שאינו מצוי ריבוי שערות או קומה גדולה בקטנות, וצ"ב שכמו שחז"ל לא סמכו על חזקה אלימתא שגדלה כנראה הביאה סימנים, ודרשו בדיקה דוקא, א"כ למה מועיל כאן וסמכין על ריבוי שערות וקומה, וכ"ז צ"ע ובירור היטב, וכן לא נתבאר שבלילה שמתמלאים י"ג שנותיו מחזיקים שהוא גדול ושמחים בכך, והלוא אינו גדול כלל אלא אם גדלו אצלו ב' שערות בגדלותו, והיאך נימא שבו ביום צמחו בשיעור לכוף

ראשו לעיקרו, ובמק"א צידדתי שעכ"פ לעניני דרבנן דינו כגדול לכל דבר בשנים בלי בדיקה, ולא הצריכו לדבריהם גם לכתחילה בדיקה אף כשאפשר, רק לדידהו בשנים מספיק, ושפיר שמחת הבר מצוה מיד בלילה שמגיע לי"ג שנים, שהוא כבר גדול ממש ע"י שנים למצוות דרבנן, וע"ז כבר שמח ומודה וא"ש, וכבר הערתי בכ"ז בכמה מקומות, ע"ע בדברינו במוע"ז ח"ז סימן קע"א ובח"ו סימן כ"ו, אבל נוסף כאן בזה דברים בס"ד.



מו"ז סימן נט [ח"ג רסא]

בנידון בחורים בלי סימני זקן

קיימא לן בנדה (מו.) בדאורייתא לא סמכין על חזקה דמי שהגיע לכלל שנים דהיינו שהוא בן י"ג הביא סימנים, רק לכתחילה (ולכמה פוסקים גם בדיעבד) בדאורייתא צריך בדיקה דוקא אם יש לו סימנים, וכיון שלשמה במצות חובה מדאורייתא אין לבן י"ג ומעלה לעסוק במצות עד שבודקין אם יש לו סימנים או שיש לו כבר חתימת זקן, וכן מסיק הבה"ל (ר"ס ת"ס) ע"ש היטב והיא הלכתא רבתא.

אבל לא נהגו כ"כ להקפיד בזה אלא המהדרין. ונראה לומר סברא ללמד זכות על המיקלילין, דעיקר הטעם דלא מהני הלישה וכדומה בקטן, שאין אדם משמר מה שביד חברו, והיינו טעמא שקטן עלול לקלקל שאין לו דעת, ואי אפשר לאחר לשמור עליו כראוי שאין אדם משמר מה שביד חברו, ואחר אינו יכול לשמור עליו, אבל נראה דהעיקר מה שאסרו חז"ל לסמוך על חזקה שיש לו סימנים מצינו רק במקום

שהחסרון שאינו איש כמו בחליצה, וכן בכתיבת ס"ת ותו"מ שאינו במצות וקשרתם, אבל כשהחסרון רק שאין לו שכל ודעת דעלול לקלקל לא מצינו שחז"ל החמירו, וכן בלולב לא מחמירים לרוב הפוסקים שלא לתת לולב ביום טוב קמא אלא לגדול עם סימנים דוקא, שהחסרון רק בהקנאה שאין לו דעת כמ"ש, ובהא לא מצינו שהחמירו וא"ש, אבל הדבר צ"ע, ולמעשה כבר ביארנו דנכון להחמיר שלא ליקח בחורים לעזור אלא בחתימת זקן וכמבואר בבה"ל וכמ"ש.



מו"ז סימן סד [ח"ז קעא]

בחורים בלי זקן באפיית מצות ודינים

א אפשר לסמוך בזה על גדלות וצריך נתמלא זקנם או בדיקה וד' החזו"א בזה

באפיית מצות צריך עשייה לשמה, ע"כ
לא אופין ע"י קטן כמבואר בש"ע סימן ת"ס, וע"ש בבה"ל שאפילו בגדול כל זמן שלא נתמלא זקנו אין סומכין על חזקה דרבא דכשהגיעו לכלל שנים מסתמא הביאו ב' שערות וכמבואר בש"ע חו"מ (סימן לה) וכן שמעתי שרבינו החזו"א זצ"ל הזהיר שהעוסקים במצות יהיו גדולים וע"י סימנים דוקא וצריכים לזה בדיקה או נתמלא הזקן, ולהלן נבאר עוד בעזהשי"ת.

חלוק דין דעת דסגי בן י"ג למקום דאמרה תורה
אש דבעי בזה דוקא סימנים

ונקדים יסוד נפלא בדין גדלות שהעלה הגאון רבי משה חברוני זצ"ל (משאת משה פסחים סימן נ"ד) ונעתיק כאן עיקר דבריו, ולדבריו אם הוא בן י"ג שנה אף שלא הביא ב' שערות מועיל כוונתו

לענין לשמה, ושורש דבריו שם שלגדלות צריך שיהא גדול בשכל ודעת וגם בגופו, וכשהוא בן י"ג אף בלי שערות חשיב כבר בן דעת, והב' שערות דבעינן הם סימן שנתפתח גופו, ולכן במקום דכתיב איש כגון לעונשין ולקידושין ומצות, צריך גדלות עם ב' שערות דוקא, אבל בדבר שתלוי רק בדעת אז כשהוא בן י"ג הוא כבר בן דעת אף שלא הביא עדיין ב' שערות, ומוכיח כן שבטור חו"מ (סימן ז') הביא בשם הירושלמי שאם הוא בן י"ג כשר לדיין אף שלא הביא ב' שערות ע"ש, ומוכח כן גם במחבר שם, ובב"י בשם רבינו ירוחם כתב שכן עיקר כיון שמבואר כן בירושלמי, ולכאורה קשה דאם לא הביא ב' שערות הרי הוא קטן ואי קטן כשר הוה לן להכשיר גם בפחות מבן י"ג, אע"כ מוכח כמ"ש שבבן י"ג דוקא יש לו דעת, ורק במקום דכתיב איש כמו בעדות צריך גם שערות, אבל לדיין תלוי בדעת וכיון שיש לו דעת גם כשאין לו שערות כשהוא בן י"ג כשר.

ובן מבואר בספר המכריע (מהתוס' רי"ד) בשם רבי נחשון גאון ורב צמח גאון שבן י"ג שנה ולא הביא ב' שערות מתנתו מתנה מדאורייתא אף בקרקעות ותמה עליהם, אבל דבריהם ברורים כמ"ש שבקנינים תלוי בדעת, ולא דמי לקידושין וגירושין דכתיב איש, ולכן כשהוא בן י"ג הוא בר דעת ודי בזה, ומוכיח שכן גם דעת הרמב"ם בפרק י"א דנדרים שכתב שבן י"ג ולא הביא ב' שערות אף שאינו יודע למי נדר הל מה"ת שיש לו דעת, משא"כ בבן י"ב צריך לידע לשם מי נדר דוקא ע"ש, ומוכח שבבן י"ג נקרא בן דעת אף שלא הביא שערות.

ולפי זה מסיק מאחר שדעת הטור, רבינו ירוחם, הרמב"ם, רבי נחשון גאון ורב צמח גאון שבבן י"ג נקרא בן דעת, וגם מוכיח שכן דעת רש"י ביבמות ל"ג. שגדלות היא ביום שנתמלאו לו י"ג, ושערות מופיעים רק בי"ג ויום אחד דהיינו למחר, ויש לו דעת לקדש למחר ביום י"ג ע"ש, ועכ"פ כיון שכל אלו הפוסקים דעתם שבן י"ג בלי שערות הוא בן דעת, יש לסמוך עליהם שיכול לכוון לשם מצוה, ופסק המ"ב הוא חומרא יתירא, אבל מסיים שם שמבטל דעתו לדעת רבינו המ"ב ולמעשה אינו מוכן להורות להקל כנגדו ע"כ תורף דבריו הנחמדים.

צד נוסף להקל בקטן לעמן מצה מדברי העונג יו"ט
דבקטן מהפ גדול עומד ע"ג דהגדר לשמה הוא
כוונה לבד

ויש להוסיף עוד דהנה נחלקו הפוסקים בדין דגדול עומד על גביו כגון בעיבוד עורות אם נכרי מעבד וישראל עומד על גביו, דלרמב"ם פסול ולרא"ש כשר, וכתב המ"א (ת"ס) שלפ"ז גם במצות שעכו"ם לש וגדול עומד על גביו תלוי בהאי פלוגתא, וכמו בטויית נכרי לציצית שתלוי בפלוגתא הנ"ל, ובב"י שם כתב דה"ה בקטן במצה וגדול עומד על גביו תלוי בפלוגתא אלו הראשונים, אבל בעונג יום טוב (סימן ב') מפרש שבמצה לכ"ע מועיל גדול עומד על גביו, שבעיבוד עורות הגדר לשמה הוא ייחוד, ודומה לרצון שצריך בקידושין וקנינים, דלא מועיל בקטן וגדול עומד על גביו, והוא הדין בעיבוד, אבל במצה שעיקרה לא ייחוד לשמה אלא כוונה לבד, לכ"ע מועיל אם אחרים מזהירים לומר לשמה, (ובפרט אם עומד שם

ומזהיר סתמא לשמה למצוה ומועיל וכמבואר בביאור הגר"א בש"ע סימן י"א ע"ש) נמצא לפ"ז שאפילו בקטן ממש צדדים הרבה להקל במצה.

לעמן המסייעים באפיית המצות בודא יש להקל **ונוסף** לכל זה, דהנה החזקה דרבא דאם יש לו סימנים הרי הוא גדול היא חזקה אלימתא, ורק חז"ל החמירו בדאורייתא וכמבואר בפוסקים, ובדרבנן בודאי יש להקל ולסמוך על הסברות שהבאנו, שאין צורך לבדוק המסייעים.

ראה לדברי המ"ב להחמיר מלשון הפייטן **ובמדומני** שכן המנהג פשוט להקל. אמנם נראה להביא יסוד גם לדברי המ"ב להחמיר בדבר, ונקדים שיטת הפייטן לשבת הגדול (הגאון רבי יוסף עלם) שמפרש וז"ל "ולשמך צריך לשומרן מחימוץ כהוגן, וחרש שוטה וקטן אין לשיין דלמא ישגון, אף על גב דאפייה ישראל בר דעת לא ינהגון" וקשה כיון שצריך לדעתו לישא לשמה א"כ למה מפרש הטעם שמא ישגון, ונראה דלשמה צריך רק בגמר, וכן מצינו בגט שלר"מ דעדי חתימה כרתי לא צריך כתיבה לשמה שגמר הגט הוא בחתימה ודי בכך, ורק לר"א שלא צריך חתימה כלל צריך כתיבה לשמה, ולפי זה במצה עיקר דין לשמה הוא באפייה דהיינו הגמר בזה צריך שמירה לשמה, אבל בלישה לא צריך לשמה, ומ"מ לא ילושו הרש שוטה וקטן שמא ישגון ואי אפשר לסמוך עליהם, וזהו חידוש פלא שדוקא באפייה צריך לשמה לחול עלה דין לשמה, אבל בלישה לא ילושו רק שמא ישגו כנלע"ד.

דברי הבה"ג דקטן פסול דלא חל דין לשמה ע"י **אמנם** בבה"ג מפורש "היכא דלשה לעיסה עכו"ם וחש"ו דלא בני שימור נינהו

לא נפיק בה ידי חובתו" נראה שמפרש ששימור מועיל לשמה רק אם שייך למצוה, אבל בעכו"ם וחש"ו דלאו בני מצות מצה נינהו לא חל על ידם דין לשמה כלל, וכן מצאתי בביאור הגאון הנצי"ב לשאלות (ע"ו ס"ק ד) שלא מועיל בחרש שוטה וקטן כלל, מאחר שאינן בכלל מצות מצה ע"כ לא נתפס אצלם במצה דין לשמה, וזהו שפירשו הגאונים לאו בני שימור נינהו ולכן לא מועיל.

ונראה שבזה שונה שחיטה מתפילין, שבשחיטה קטן כשר ולא ממעטינן שאינו בר זביחה, כיון ששייך לזביחה כשיגדיל, וזה נקרא שפיר בתורת זביחה, אבל בכתיבת תפילין דצריך לזה בר חיובא בהמצוה, לא מועיל לזה מה שיתחייב אחר כך, ומהאי טעמא לא נתמעט קטן מגט כיון שאינו בר כריתות, דכיון ששייך בו כשיגדיל ע"כ אין האי חסרון, ונתמעט רק שאינו בר דעת, אבל במצה לפי דברינו שצריך לחול בהמצה דין לשמה, ועיקרה לשם מצוה, לא שייך שייחול על ידי קטן שאינו מצווה, שבמצוה לא מועיל מה שמצווה כשיגדיל, ורק בשחיטה וגט שאין צריך בר מצוה אלא רק שיהא בתורת הדבר סגי מאי דיהא בתורת כשיגדיל, ולכן החמיר הגאון הנצי"ב צ"ל בקטן שאינו בר לשמה.

בביאור דברי המנח"ח דשמירה מעולה היינו רק מה משמר מה דהוא עושה

ונבאר עוד שבספר "מנחת חינוך" תמה כיון שיסוד דין לשמה במצה הוא שצריך השמירה לשמה, א"כ למה לא מועיל בחש"ו וגדול עומד על גביו ומשמר לשמה, ומתרץ שאין אדם משמר מה שביד

חבירו, ונראה להוסיף פירוש לדבריו דאף דיכול גדול לעמוד על גביו אבל מ"מ אינו משמר כמו הלש עצמו, ומצות שמירה היא שתהיה שמירה מעולה, וזהו רק בעומד ושומר העובד בעצמו, וכן מבואר במשנה בפרה (פ"ז מ"ה) שאם ממלא מים שלו ושל חטאת אז של חטאת לפניו, כדי לעשות בהן שמירה מעולה, ואם נתן של הטאת לאחריו פסול דכתיב למשמרת, ואם היו שניהם של חטאת נותן אחד לפניו ואחד לאחריו וכשר מפני שאי אפשר ע"ש, הרי שחובת שמירה היא הכי מעולה שאפשר, ואם יש לו רק אחד ונתנו לאחריו פסול שאפשר לפניו, ואם יש לו שנים שאי אפשר כשר (עיין בדברינו בח"ג סימן רס"ג).

בדאורייתא לא מהפ חזקה וע"כ בעינן לכתחילה בדיקה

וזהו הגדר כאן דאף שאפשר לגדול אחר לשמור, אבל עדיף כשהעובד בעצמו שומר, וזהו דפסלינן בחש"ו מפני שאפשר בגדול שעובד שאז השמירה היא בעצמו ועדיפא, וכיון שהוא צריך לשמור בעצמו וצריך לשמה, לא מועיל מחשבתו, שאין הוא בר לשמה דלא שייך במצות מצה, ולא נקרא בר לשמה אלא כשהוא בר חיובא במצות מצה והיינו כשהוא בן י"ג עם ב' שערות, ולא מועיל חזקה לדאורייתא, וזהו שהחמירו לכתחילה להצריך בדיקה, ונראה שעיקרה חומרא לצאת המ"ע דמצה בלי פקפוק לכל הגאונים וכמש"נ.

במגלגלים אין צריך להקפיד על נתמלא זקנו

ומיהו במגלגלים נראה חומרא יתירה להקפיד על נתמלא זקנו, ובפרט שאפשר לאפות גם בלי פעולה זו.

בעמך כל מה שאעשה היום בהפסיקו באמצע

ובמק"א הערתי על מה שמבואר בבה"ל סימן ת"ס שאומר בהתחלה "כל מה שאעשה היום בעסק המצות יהיה הכל לשם מצות מצה", ונראה לפקפק אם מועיל גם כשמפסיקים באמצע הפסקה גמורה לאכילה, ושורש הדבר שמהני כהאי אמירה הוא עיבוד עורות, ונראה דלא דמי דדוקא התם שממשיך באותו עור אמרינן דנמשך ומועיל גם לאחר כך, אבל במצות לפסח שממשיך אמירתו לעוד מצות אחרות יש לומר שבהם לא מתכוון אחר כך לשמה ולא מועיל.

שוב מצאתי בספר "זכרון שאול" מהגאון רבי שאול ברזם זצ"ל [בענין אפיית מצות], והוא גם כן מסתפק כמ"ש אם אמירתו בבוקר מועיל לכל היום גם בהפסקה גמורה לאכילה כמו חצי שעה או שעה, ולא מכריע בזה, ובמגלגלים נוטה להקל דשם לא מעכב האמירה דידהו כלל, ע"כ בהפסקה כה"ג ראוי להקל, וכן בנתינה לתנור דיש סוברים שהמכניס לתנור אין צריך לומר לשמה (לא ידעתי למי נתכוין), מיקל בהפסקה גמורה כשחוזר באותו יום (ולא הסיח דעתו לגמרי מהאפייה) אבל בלש ואופה אינו מיקל.

כמה ספקות לענין קטן באפיית מצות

וכתב שם עוד הערות בענין סימני גדלות לעוזרים באפיית מצות, ומסתפק

כמה ספיקות א) מה נקרא נתמלא זקנו שלא יצטרכו בדיקת הסימנים למטה, ב) אם לא ידוע לנו מנין שנותיו אלא רק שמניח תפילין אם לסמוך על סימנים או שיצריך בזה רבוי שערות, ג) אם נאמן ע"א לבדוק הסימנים, ד) אם מועיל מה שנראה גילו כחמש עשרה שנה, וע"ש שכתב דבניקוי הכלים סומכין אז על נאמנותו אף דאפשר שהוא קטן, כיון שאינו אלא אסור דרבנן דמשהו, ושמא נתייבש והוה חמץ נוקשה וגם מרתת, ויש חזקה דרבא (נראה דטעמים אלו מהני דוקא לסמוך על נאמנותו שהוא אינו קטן אבל בקטן גופא דעתו שאין לסמוך עליו לניקוי אף שאינו אלא משהו ומרתת וד"ז צ"ע ואפשר שרשם הדברים לחומרא לבד).

אמנם בעיקר בדיקה זאת לצורך מ"ע האריכו האחרונים, ובש"ס גופא מוכח דרך בחליצה שחמור כדבר שבערוה ונגד חזקת אסור בודקין, או בעדות שהוא מעשה בית דין ובע"ד עלול לערער החמירו, אבל לא מצינו בש"ס חומרא זאת בכל מ"ע, ועיין תוס' ב"ב קנ"ד: (ד"ה בחזקת), רק האחרונים החמירו בכל מ"ע, אבל כבר הבאנו לעיל עוד צדדין הרבה להקל לענין לשמה בגדול בשנים שאין לחוש, וכ"ש במגלגלים נראה שאין צריך לבדוק סימנים, ובפרט כשאומר שיש לו סימנים דאין מקום לחוש כלל, ואפשר דאדרבא יש לחוש להיפך שלא לבדוק, דהוי זלזול לבדוקו שלא לצורך וכמש"נ.

מים שלנו

ח"ו סימן קז

בענין מים שלנו במי בארות שנשפך שם מעט שמן הנוטף מציר המשאבה.

נשאלתי מועד הכשרות דעדתינו, אודות מים שלנו ששואבים מבארות של "מקורות", שישנם בארות שבהם יש משאבות עמוקות מאד, ונצרך להחדיר שמן (והוא שמן בהכשר הבר"ץ) על ציר המשאבה שמטפטף מלמעלה לאורך עומק ציר המשאבה במיסבים שהציר מסובב בתוכם, והשמן יוצא למטה אחרי המיסב האחרון, ומשם נופל וצף על פני גבול העליון של המים, (שזהו כמה מטרים למעלה ממקום שאיבת המים), וחברת מקורות בודקים כל הזמן את כמות השמן במים, והתקן שלהם הוא, שיהא שיעור השמן המהול במים במקום כניסת מים למשאבה, עד CC 003 שזהו פחות משליש מאחד חלקי מיליון, וברוב המקרים נמצא שהשמן המהול במים הוא אפי' פחות משיעור הנ"ל.

ונשאלתי האם יש לחשוש שלא להשתמש למים שלנו מבארות אלו כיון שהשמן שהוא מי פירות נתערב עם מים, ומבואר בשו"ע שאין ללוש מצה ממים ומי פירות כיון שממהר להחמיץ, ובשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' י"ג אות י') הביא פלוגתת אחרונים בדעת הפר"ח שס"ל דכל שהו מים במי פירות ממהר להחמיץ, היאך הדין להיפך, והיינו

כל שהו מי פירות במים, די"א דגם בזה ס"ל להפר"ח דממהר להחמיץ, וי"א דבמיעוט מי פירות אינו ממהר להחמיץ, ועי"ש דמסיק דנכון להחמיר, ונשאלתי האם בנידון דידן שזהו אחוז אפסי י"ל דלכו"ע אין לחשוש שימהר להחמיץ.

ולבאורה כמו שנהגו המדקדקים שאין לוקחין מים שלנו ממי ברז משום שמעורב במים "כלור", וחיישין אולי כח הכלור ככח מי פירות שכשמתערב במים גורם למהר להחמיץ, ולכן מדקדקים ליקח ממי מעיין או מי גשמים, וכן שמעתי מפי הגאון מטשעבין זצ"ל (עיין מועדים וזמנים ח"ג סי' רס"א), ואף שהכלור הוא רק חלק אחד מחצי מליון של המים, ומ"מ המדקדקים נזהרין, וא"כ ה"ה בנד"ד אף שהוא אחוז קטן מאד שמן במים, צריכין המדקדקין לזהר בכך.

אמנם הדמיון הבל, שהכלור שמערבים במים כחו רב ומשפיע למנוע "בקטריא" במים, (שזהו הסיבה שבכוונה ערבבו כלור במים), וע"כ חיישין נמי שמשפיע למהר להחמיץ כמי פירות, אבל שמן שאינו חריף כלל (ואכן לא עירבבו השמן כדי להשפיע במים, רק נפל מאיליו מציר המשאבה כנ"ל), אין שום סברא לומר דכשיש כנגדו פי חצי מיליון יכול להשפיע.

ואף שדנו הפוסקים בחמץ שנופל לבאר מים, לאסור כל המים מפני

בחבית, וע"כ יבדוק למעלה בחבית, ויראה שאין שום שינוי במראה המים, ואז הוא מצה שמורה בלי שום חשש כלל.



ח"ב סימן רל

שאלה בדרום אפריקה אם צריך מים שלנו לאפית מצות

בפסחים ספ"ב (מב א) שאשה לא תלוש אלא במים שלנו, ורש"י מפרש מפני שמעיינות בימי ניסן חמין, שעדיין ימות הגשמים הם, כדאמרין התם צד: דבימי הגשמים החמה בשיפולו של רקיע לפיכך כל העולם צונן ומעיינות חמין, והר"א ממיץ מפרש לפי שבחמה הולכת בלילה תחת הארץ כחכמי אומות העולם, ולכן בלילה מי מעיינות חמין, ועכשיו כאן בדרום אפריקה אין שום טעם לכאורה להצריך מים שלנו, שלשית רש"י דהטעם מפני שימות הגשמים עדיין, ואז החמה בשיפולו של רקיע לפיכך העולם כולו צונן ומעיינות רותחין, ולכן שואבם לפני לילה, אבל בימות החמה להיפך חמה בגובה רקיע ומעיינות צוננין, ואם כן בדרום אפריקה שאז עוד המשיך ימות החמה אין ענין למים שלנו, וכ"ש לר"א ממיץ שהראשונים מביאים שיטתו שבלילה החמה תחת הארץ ולכן במעיינות חם, הלוא בדרום אפריקה אנו כאן למטה לצד תחתון במקום תחתון של הארץ ובלילה החמה למעלה, ואין מקום כלל לדקדק למים שלנו, ואדרבה לשיטת רש"י בימות החמה בלילה קר יותר מביום שאין חמים כ"כ.

התערובת, וכן נהגו בעיה"ק להחמיר בפסח, שלא לשתות ממי הכינרת דחיישינן לחמץ שנכנס לשם, אינו דומה לנד"ד, דלענין תערובת חמץ, סיבת האיסור אינו מפני שנעשה שינוי בטבע התערובת, אלא שכל שמעורב בתוכו חמץ אסור בכל גוונא ואינו מתבטל לעולם, (וכן הא דאיכא מ"ד דמין במינו אפילו באלף לא בטיל, היינו משום דמין במינו אף שלא נעשה שינוי בטבע התערובת, מ"מ נשאר טעם האיסור אפילו באלף, כיון שאין בו טעם אחר המנגד), משא"כ הכא דבשביל לאסור צריך שיהא בו כח לפעול לשנות טבע המים שימחה להחמין, בזה אין אפילו מקום לחשוש, שפועל המיעוט שמן כנגד חצי מליון מים, עד שממחה להחמין, והדבר פשוט וברור ואין צורך לפנים.

ואין לחשוש שמא יארע מקרה שיהיה אחוז ניכר של שמן מהול במים הנשאבים מן הבאר (ובאמת ספרו לנו שארע מקרה כזה), כיון דחשש זה רחוק מאד, וכנ"ל שחברת מקורות בודקים כל הזמן, והתקן שלהם שלא יהא אף טיפת שמן מהול במים, (ולדבריהם מה שארע מקרה כזה היה מצד צירוף כמה סיבות נדירות ביותר, ומאז הם נזהרים מאד ששוב לא ישנה דבר זה), ואפילו המדקדקים יכולים לכתחילה להקל בזה, וכ"ש שאין צורך לועדת הכשרות לטפל בזה רק יאכלו ענוים וישבעו.

ומיחו למצות שמירה אין שיעור, ולכן הרוצה להדר ולצאת מכל חשש אפילו בחשש שהוא אחד ממליון שיארע כן, יש עצה לכך, דהרי אם יש במים אחוז ניכר של שמן במים, הריהו צף למעלה

אין לשנות גם בדרא"פ ובעמ"פ להמח המים שלנו במקרה

אמנם אין דעתי לשנות כאן כמלא נימא, ושואבים גם כאן מים שלנו כמו בכל העולם, וכשם שאני מתנגד להניח המים במקרה אף שאז קר מאוד, כי מבואר במהר"ם חלוואה שם ששהייה כל הלילה אינו מפני חום המים וקרירותם, אלא כל שהמים יוצאים ממקורם הם בכחם וטבעם בשלימות, וחז"ל דרשו לשהות לבטל כחם קצת, וזה פועל שהעיסה לא יתחמך, ואם כן אולי גם כאן צריך לבטל כח המים ע"י שהיית המים בלינת לילה דוקא, [ובקירור לא טבעי עלול לעורר הצד שכנגד דהיינו העיסה להתחמם יותר, ע"ע במש"כ במועו"ז ח"ג סימן רס"א (ב), ע"ש].

למעשה ראוי לשאוב מים סמוך ללילה ולהפחו במרתף דמתקרה באופן טבעי

ולכן דעתי לשאוב כאן מים סמוך ללילה ולהניחם כל הלילה במרתף שקר באופן טבעי, ולאפות בהם למחר, וחכמי ישראל הקדושים ידעו דברים אשר אנו לא משיגים, ולא גילו הכל, ואין לנו לשנות כאן ח"ו דינא דגמרא וש"ע.



מו"ז סימן נט [ח"ג רסא]

מים שלנו ממי מעיין או מי גשמים דוקא

יש לזהר ליקח מים שלנו דוקא ממעיין ולא ממקורות מים דעברו חיטוי

למים שלנו ראוי ליקח ממי מעיין דוקא או עכ"פ מגשמים לבד, אבל לא ממימי העיר או מנהרות שעירבו בהם הממשלה סמים מיוחדים לטהר המים, וממך הגאון מטשובין (הגר"ב וויידנפלד)

זצ"ל שמעתי שיש להחמיר מאד בזה, שחכמינו ז"ל אמרו שמי פירות עם מים ממהרין להחמיץ ואסרו ללוש כה"ג, ואולי פעולת הני סמים ג"כ כמי פירות במים שבזה נמי העיסה מתחמך טפי, וע"כ אין לנו להתיר אלא כשברור שהמים טבעיים וטהורים לבד עכ"ד.

בנידון מים ממקרה ומבאר דהשיעור אנו בקור המים רק דשיעור חכמים היינו דוקא במים שלנו.

ויש להוסיף עוד ע"פ מה שנשאלתי ממשכיל אחד שרצה לשנות שלא צריך היום מים שלנו דוקא, דאפשר ליקח מים שלא לנו ג"כ ולהניחם במקרה, והם אחר כך הרבה יותר קרים ממים שלנו, ולדעתו מצא בזה עצה מחוכמת, אבל האמת שאין דבריו נכונים כלל, דמה שחז"ל אסרו ללוש במים שלא לנו אינו רק מפני שמדדו ומצאו שלנו קרים טפי, רק ידעו תגובת המים בעיסה אם מתחמם.

דברי המהר"ם חלוואה דמים שלנו אינו מפני דאז קר מאד רק אדרבה מתחמם קצת בלילה

ודבר נפלא פירש במהר"ם חלוואה ספ"ב דפסחים בטעם דבעינן דוקא מים שלנו, שלדעתו אדרבה מים שקרים טפי מעוררים צד שכנגד מפני שרוצה לגרשו, וכדוגמת אדם כששותה מים קרים כשחם דאז דוקא מזיע, ולכן בעינן לינת לילה דבזה בטל כחה קצת ע"ש, וא"כ פשוט שאין להתיר מסברא מפני שנתקרה מאד, דבזה גופא עלול לעורר צד שכנגד עד שנתחמם טפי, וכן בסמים שנתערבו אולי בזה כשלש מחמם טפי, ואין לנו להתיר אלא מים שהתירו חכמינו ז"ל והיינו מים שלנו.

דברי הגמ' בטעות בני פפונאי במים שלנו דסברו צריך מים שלו דוקא

תמיד מדוע צריך להביא טעותם ומביא מהחוות דעת דעמנו להראות האמונה בחכמי התורה ומבאר דזהו התיקון דמים שלנו

ואנב דבר נאה ע"פ אגדה אמר הגאון בעל "חות דעת" זצ"ל בביאור הגמרא ספ"ב דפסחים (מב.) שרב מתנה דרש אשה לא תלוש אלא במים שלנו, וכולם חשבו שצריך מים שלו והביאו חצביהו, עד שפירש להם הכוונה שלנו בבית ע"ש, וקשה למה הביאו בגמרא האי מעשה שאינו אלא שטות דנשים שדימו צריך מים שלו דוקא ומה צורך להביאו בגמרא, ופירש גאון הנ"ל שחז"ל רצו להשמיענו כי אמונת חז"ל שהיה להן, שאם חז"ל דורשים דבעינן מים שלו דוקא למצות מוכנין היו לכך עכ"ד, ולדברינו הדברים מבוארים טפי, שיסוד תיקון מים שלנו עיקרה אמונה בחז"ל שהרגישו כח ופעולת מים להבדיל בין מים למים איזה מים מתחמם בעסק, וע"כ כאן דוקא שפיר מצאו חז"ל צורך להזהיר טפי על אמונת חכמים וא"ש.

בביאור ענין לשם מצת מצוה בשאיבת מים שלנו

ונראה לומר דבר חדש בטעם כוונת ואמירת "לשם מצת מצוה" בשאיבת מים שלנו, דלכאורה הרי אין מצוה במעשה השאיבה כלל, ולמה לן לשמה בזה, ונראה שודאי אין צריך את מעשה השאיבה לשמה, אלא לאחר ששאב צריך ליזהר שלא ייכנס לשם חמץ, וכשמייחדים את המים למצה דפסח זה מעורר לשמור שמירה מעולה, ולכן מיד ששואב צריך לייחד את המים למצה דפסח,

וממילא השמירה עליו מעולה יותר, וזהו מצותה לעשות לשם מצה שבכה"ג השמירה מועילה יותר, ולפ"ז אין מעשה השאיבה לשם מצוה אלא שבהשאיבה מייחד הוא את המים למצה.

(ואולי גם בכל פעולה בקמח אפילו בניפוי צריך לזכור שחייבין ליזהר שלא ייכנסו מים או חמץ, וכשיודע שזהו לפסח זהיר הוא ביותר, ולכן גם אז יש לומר לשם מצת מצוה), ועיין במהרי"ל שצ"ל ששואב המים למצות שהם צורך הפסח, ולא קאמר למצוה אלא למצה.



ח"ה סימן קכח

להכניס לקרור קמח לאחר נפוי

אודות השאלה שהובא לפנינו ע"י הגרא"א שיינברגר שליט"א ע"ד חבורה שהתארגנו לאפות מצות, וניפו את הקמח כמה ימים לפני הלישה, וסברו כי אם ישאירו את הקמח המנופה הזה כמה ימים יש חשש שיתליעו, ולכן רוצים להכניס את הקמח למקרר כדי שלא יהיה במקום חם, ובמקרר בודאי לא יתליע בכמה ימים, ושאלתם אם מותר לעשות דבר זה.

ולענ"ד נראה דכפי שרואים במציאות, בדברים שמכניסים במקרר מתהווה עליהם כעין לחלוחית ובפרט במקפיא, א"כ כיון דיש בהם לחלוחית מאן יימר לן שאינו מחמיץ, ודמי קצת למה דאיתא בסימן תס"ז (סעיף ז') בחטים שהונחו בבורות שיש חשש שהחטים נתחמצו מחמת לחלוחית כותלי הבור, ובכלל, כל דבר חדש צריך לדעת אם לא נשתנה לגריעותא מזמן חז"ל.

ואולי אפשר גם לדמות להא דאיתא ב"מהר"ם חלאווה" במסכת פסחים (דף מב) דכל שהמים צוננים יותר הם גורמים לעורר את הצד שנגד, ורואים מדבריו דכל שינוי במציאות של חז"ל יכול לגרום לחימוץ, וה"ה כאן.

ויש להוסיף עוד שאפילו אם עדיין אינו מתחמץ בלחלוחית, מ"מ כשאופה בקמח הזה, ראוי לחשוש שאין בו שיעור מיל לחימוץ שקבלנו מחז"ל, רק מתחמץ מהר ולכן אין להשתמש בו, וכן שמעתי מפי הגאון מטשיבין זצ"ל שבמי העיר שמשתמשים היום, שמערבים בו מעט

"קלריפורם", אף שלא נעשה בזה חמץ, מ"מ ראוי לחשוש שאין בזה שיעור מיל לחימוץ כפי שקבלנו מחז"ל, ומתחמץ מהר, ולכן אין להשתמש בו, וכ"ש כאן שהקמח שונה בלחלוחית.

ובחמץ נאמר ושמרתם את המצות, ומבואר בפוסקים שאפילו כאשר מן הדין הוא כשר, כשיש איזה נדנוד יש לחוש אף שמן הדין כשר אם אינו שמור.

ולכן נראה שאין לעשות דבר זה לכתחילה, ובדיעבד עדיין צריך לדון בדבר.

מצות מכונה

ח"ד סימן ק

מצות מכונה היום

בשעתו הי' פולמוס בין גדולי ישראל אם להתיר מצות מכונה או לא, ויש אומרים שהיום המכונות השתכללו והמצות מכונה כשרות ומהודרות לכו"ע, ויש טוענים שבהשגחה טובה הן עדיפות ממלאכת יד. אמנם יש לעורר לעומתם שהיום המצב גרוע יותר וקרוב הדבר שהמכשירים בשעתו היו אוסרים באופן

האפיה של היום, אלא שהשימוש בהן נתפשט ואין פוצה פה שסומכין על היתר ישן נושן, ונפרש החששות.

היום אופים הרבה מצות בכ"א והתנור גדול מאד, באורך כשלשים מטר ויותר, והמצה עוברת על רשת, ואם בחום כמו זה שבתנור דעבודת יד אחרי שהייה של כחצי דקה נשרפת המצה, כאן שוהה המצה בחום התנור כשתי דקות ולא נשרפת, ויתכן שהסיבה היא מפני שאחר

לישה במכונות צריך יותר חום באפיה. וגם בתנור המקובל קרקעית התנור אופה, אבל כאן מונח על רשת (מלאה נקבים לאורך ורוחב) והחום שבאוויר התנור אופה, ויש כשלשה או ארבעה מבערים במשך אורך התנור, והחום גדול במקום המבער אבל לא בין המבערים כדי שלא תישרף המצה, וסתם תנור בזמן חז"ל הוא חם מאד בשיעור ליבון, ומדת החום שוה בכל מקום בתנור.

ועוד ריעותא באופן זה, שבפתח התנור חם, ולא נתברר אם חם כבר כדי אפייה כמו בתנור רגיל שחם מאד בפתחו, ובפרט שהמצות מונחות על רשת ולא על הקרקע דתנור, צריך חום גדול מאד דוקא, וזה מתרחש רק כשמגיעין המצות לאיזור המבעיר הראשון הנמצא מעט בעומק התנור, וכשחם ואינו ראוי לאפייה מתחמך מהר וכמבואר בש"ע ופוסקים.

ויש מאפיות "מהדרין" שהוסיפו מבער גז בפתח התנור, אבל לא נתברר אם על הרשת מספיק חם, ויש לחשוש שיש בזה חשש חימוץ, ואין אנו בקיאים בסימנים, ובפרט במצות מכונה שאין לנו ידיעה בגדר חימוץ בשהייה. ואולי השינוי בין חום לחום עלול ג"כ להחמיץ את העיסה הנעה לאיטה.

וכל זה מלבד שאחרי הלישה הרשת מתחילה לנוע, ומהתחלת הלישה עד הסוף נמשך קרוב לשש דקות, והרשת נעצרת בדרך פעם או כמה פעמים לפני התנור בזמן ההסעה לערך דקה או שתיים בלי שום עסק כלל. ואף שחז"ל קיבלו שעד י"ח דקות דהיינו מיל לא חוששין לחימוץ, היינו בעיסה שלנו העשויה עם מים הרבה

לרככה, אבל בעיסה קשה שמדינא אין לשיין ממנה יותר משיעור חלה, רק במכונה מצליחים לעבד יפה גם ביותר, אבל סוף סוף העיסה קשה במעט מים, ואף שיש בזה מעלה שלא מתדבק, מ"מ יש לומר שעיסה כזו שאני על ידי מלאכתו במכונה, וצריך עסק ממש כל הזמן כדי שלא יתחמך, שבחוש ניתן להרגיש שעיסה של מכונה עם מעט מים, היא חמה יותר מעיסה בעבודת יד, והיא גופא סיבה למהר חימוץ ואין בזה שיעור מיל, ואין לנו שיעור זה אלא כפי שקבלנו מרבותינו זצ"ל שהיו בקיאים בסימנים והבחינו בעיסה רגילה וקבעו שעד י"ח מיל לא מתחמך, אבל כאן אולי צריך עסק כל הזמן ממש או עכ"פ פחות שהיה, והמכונות שיש שהתירו אותן בשעתו לא היו גדולים כ"כ, לא התנור ולא העיסה. ועובדה היא שבמכונות הגדולות מצוי מאוד שמרגישים ביד החום בעיסה יותר מרוק, ומפורש בש"ע ופוסקים שבזה גופא חמך גמור וישרף מיד, עיין שע"ת ר"ס תנ"ה.

והאופה במכונה ימשמש בידיו ואם מרגיש חמימות ברוק נאסר, וכמה סיפרו לי שהרגישו! ורב אחד בעיה"ק מפרסם מדי שנה לפסול מצות מכונה מטעמים שונים, ובידי אין לברר המציאות בזה, אבל דעתי נוטה כמ"ש שמלבד מה שמביא, הלוא ישנם החששות שהבאנו שבלי עסק ועוד, והעיקר שצריך תמיד בדיקה אם לא נתחמם ברוק. וכן כיון שבהרבה תנורים המשוכללים נמצאת המצה כשתי דקות ויותר בתנור עד שנאפה, והמצה מופיע כשנאפה בצורה אחרת לגמרי, יש לצדד שבעיסה כי האי בשהייה

אולי מתחמץ, וצריך כמו בתנור במלאכת יד שנהגו דור דור שנאפה כמעט מיד ממש, ורק אז בעיסה כזו לא מתחמץ לפני שנאפה, ובזמנם אסרו יותר מטפח שלא נאפה לגמרי יפה ומתחמץ, וכאן אף שהמצות דקין הלוא העיסה גופא במעט מים ועבה, ואולי צריך לאפייתו תנור חם מאוד שנאפה מיד וכמ"ש.

ולכן אמנם אין בידינו לאסור מצות אלו, אבל המדקדק נראה שיזהר בזה, ולא יסמוך על ההיתר שנתפשט בשעתו גם אצל כמה גדולי ישראל, שהיום נשתנתה המציאות, והמחמירים אז טעמם היה מפני שחששו לתקלות שעלולות להיווצר ברבות העתים, ונתקיימו חששותיהם בימינו. אבל האמת שגם היום בתי דינים מפורסמים המכשירים מצות מכונה אלה ונתפשטו, ולעורר לבד באתי ולא לקבוע ח"ו שהם חמץ!.



ח"ו סימן קו

בענין מצות מכונה בזמנינו

קבלתי דבריו שמתרעם על דברינו בהגדה "טעם ודעת" ובתשובות והנהגות ח"ד, שבזמנינו מצות מכונה גרע ואין להכשירו בשום אופן, וע"ז תמה שלא ראיתי ולא הסבירו לי כראוי, ואם אראה ויסבירו לי אמצא שאין עליהם שום חשש, ובאמת הלכתי והסבירו לי, ואדרבה התחזק אצלי יותר שלא להתירו.

דהנה תמהתי בדברינו שם, על מה שאופים בזמנינו מצות מכונה בתנור ארוך מאוד שארכו יותר משלשים

מטר, והמצה נעה משנכנסת לתנור עד שיוצאת בצד השני יותר מדקה וחצי, והרי בזמן כזה מצות יד נשרפות ומדוע מצות מכונה לא נשרפות, ואפילו לא השחירו פניהם, ועכשיו שהלכתי לבדוק, שאלתי מומחה ע"ז, והשיב שבאמת חם מאוד בתנור מצות מכונה כמו בתנור למצות יד, רק כיון שנע המצה כל הזמן שהיא בתנור, החום אינו משפיע לשורפו, וזה ברור שאם לא תנוע המצה אז תישרף כמצות יד.

ומעכשיו נראה שהחשש רב מאוד, דכל מאי שאינו מחמץ המצה מחום התנור, היינו משום שחום התנור נכנס למצה ואופהו, וכיון שאופה אינו מחמץ, אבל הכא שיש חום רב הנמצא בתנור, שאינו נכנס במצה (מפני שהמצה נעה), ורק חלק מחום התנור נכנס למצה ואופהו, בזה אפשר שחום התנור שאינו אופה הריהו גורם למצה שיחמץ, ודומה לאיסור להשהות מצה כנגד פי התנור, כיון שחם מאוד והחום לא אופהו, וכ"ש כאן שהתנור חם מאוד ככל תנור ולא כל החום אופהו. ולענ"ד מצות מכונה של זמנינו אף גדולי הדור העבר זצ"ל שהתירו מכונה, לא התירו בזה, וראוי מסבירא לחשוש שמתחמץ וכמ"ש.

[וחכ"א] אמר לי שבדק הדבר היטב ולדעתו הטעם שבמצות מכונה אורך זמן האפיה יותר ממצות יד, זהו משום שהנה צורת התנור של מצות מכונה הוא שיש כעין קופסא מברזל (שסגור מד' צדדיו ופתוח בראשו ובסופו) בתוך התנור שבתוכו נעה המצה והאש בתנור הוא מחוץ לקופסא, ולכן אף שיש אש חזק בתנור אבל כיון שהוא מחוץ לקופסא אין נכנס חום

ח"ג סימן קכט

לשמה במצות עבודת מכונה (מאשין)

במצות מכונה יש לחוש דיבוא לידי מכשול ולבד
מזה יש לחוש בזה משום לשמה ומשום דאינו דרך
לחם עונ

בהגרה של פסח מועדים וזמנים הבאתי
פולמוס גאוני ישראל זצ"ל אם
להתיר מצות מאשין בפסח או לא, והבאתי
שדעת האוסרים אינה רק משום חשש
חימוץ במצות מכונה, אלא אפילו יהיה
כשר בתכלית ההידור, כיון שקל הוא לבוא
לידי מכשול במצות מכונה, דעתם לאסור
משום סייג בכל אופן, שלא יאמרו כל
הסריקין אסורים חוץ מסריקי בייתוס (רפ"ג
דמ"ק). ומלבד הסברה שהשמירה גופא היא
מצוה, ולא מקיימין "ושמרתם" אלא
במעשה חשוב ע"י אדם, וכמו שיובא
לפנינו מכתב גאון ישראל רבי יוסף רוזין
זצ"ל בעל ה"צפנת פענח", דבמכונה לא
מתקיימת המצוה דשמירה לשמה ואינו
יוצא במצה זו בלילה ראשונה, ולכמה
פוסקים כל שבעה, והוספנו עוד טעם בזה
שצריך עכ"פ לכתחילה לחם עוני דוקא,
כדאיתא בפסחים קט"ו: דהיינו שבעה"ב
מסיק ואשתו אופה, וזהו לאט לאט ומעט
מעט כדרך עניים, ולא במכונה שאופין בבת
אחת הרבה מאוד, דאינו חשוב "לחם עוני"
כה"ג ולכן לא ראוי לצאת בו בלילה
ראשונה, ולהשיטות שצריך לחם עוני כל
שבעת ימים שנאמר "שבעת ימים תאכל
עליו מצות לחם עוני", א"כ אין לו לאכול
מצות מכונה בכל שבעת ימי הפסח.

לתוך הקופסא בשיעור שיתחיל לאפות מיד,
ולדבריו ודאי ראוי לחשוש שעד שמתחיל
האפיה כבר הספיק החום להחמיצו].

אמנם אמת שגדולי הוראה לא מיחו על
מצות מכונה בזמן האחרון, ונראה
שסמכו על המנהג להתיר מצות מכונה, ולא
בדקו לחלק בין מכונה למכונה כמ"ש, אבל
אין לדיין אלא מה שענינו רואות, ואחרי
שבדקתי היטב אין דעתי להתירו, ומה
שהעדה החרדית נותנים הכשר על מצות
מכונה, היינו שאלו הנוהגים לאכול מצות
מכונה, יאכלו מצות מכונה שבהכשר העדה
החרדית, שהם עם הידורים הרבה, אבל אין
זה הכשר על עצם מצות מכונה, והזהיר
שלא לאכול מצות מכונה אף בהכשר העדה
החרדית שפיר קעביר.

ומה שכותב ששמע בשמי על מצות מכונה
שהם חמץ, הדברים הבל ולא אמרתי
דבר זה מעולם, אלא לעצמי אני מחמיר
מאד ומשתדל שלא יכניסו אותם לתוך ביתי
אפילו לקטנים, אבל כל אחד סומך על בעל
הוראה שלו ושלום על ישראל, ואני רק
לעורר החשש ציינתי, שהם טוענים שמצות
מכונה עדיף ממצות יד, ואנן בדין
שנוהגים ליזהר שלא לאכול מצות מכונה
כלל, וכ"ש מצות מכונה בזמנינו שגרע
מאותם מצות מכונה שיש מן האחרונים
שהתירו וכמ"ש.



מכתב הראגשובר בעמ' בזה

ואעתיק בזה מכתב הגאון האדיר רבי יוסף רוזין זצ"ל (מרוגאטשוב) שנשאל מגאוני ירושלים עיה"ק לדעתו על מצות מאשין וז"ל; יום ב כ"ה טבת תרס"ט דווינסק – להרבנים המובהקים שליט"א בקרתא קדישא. מכתבם קבלתי כעת, והנה גם בארצנו ומחננו פרצה הדבר בדבר [מצות] המכונה ואני לא הסכמתי לזה, ומימי לא ראיתי, ומחמת השובבים אי אפשר כעת לצאת במחאה גלויה, אך זה הזהרתי שלא לעשות עיסות גדולות וגם לצאת ידי מצה ודאי לא, כי שמירה של מצה לא מחמת סיבה רק דין וכמו היסח הדעת לר"ל פסחים דף ל"ד, ולכך חרש שוטה וקטן פסול כמ"ש גדולי הגאונים עיין טור בסי' ת"ס בב"י [ואף] דבני שמירה הם [כדאיתא] בירושלמי תרומות פ"א ובבא קמא דף ט' ע"ב בתוס', רק היכי דבעי דעת ומחשבה לא מהני, חזינן דשמירה דמצה בעי דעת ופעולה לא מחמת הנפגע ולא מהני זה, וכמו דמבואר בקידושין דף כ"א ע"ב גבי רציעה קממעט סם ע"ש ברש"י, ונזיר דף מ' ע"א ר"ל ג"כ דתגלחתן מצוה לא שיהא מגולח רק צריך לגלח ולכך נשא לא, משא"כ בקרחה כמבואר מכות דף כ' ע"ב וכן בהקפה דרך לניקף מהני מסייע ולא למקיף, וכן ביומא דף מ"ג וסוכה דף כ"א ברש"י ותוס' גבי אם מהני בחבל במי פרה ע"ש וב"מ בזה ע"ש וכ"מ בזה, וכן במצה ובפרט לכמה שיטות הראשונים דכל ז' ימי הפסח כן, ובודאי הוא קרוב להחמיץ ג"כ מחמת החימום ומחמת דא"א לקיים כמו דמבואר בפסחים דף מ"ב ע"א שצריך שתצנן ע"ש, ובפרט בעה"ק אשר שם צריך שיהיה חוברה יחדיו כמבואר בירושלמי פ"ז

דב"ק דלכך אין מגדלין תרנגולים, ובסוף פרק ג' דחגיגה, ועיין בתוספתא שקלים פ"ב דהיה שם ממונה על התנורים ועיין במנחות דף ס"ג ותענית דף י"ט תנורי פסחים, וכלים פ"ו כירת נזירים, ובמקדש רק של מתכת כמבואר זבחים דף צ"ו וכ"מ, לכן בודאי צריך למחות בידם ואקצר. יוסף ראזין רב דפה.

העתקתי מכתב זה שאינו ידוע במלואו מפני הענין שיש בו, אבל נראה בעליל שהגאון זצ"ל דורש אפילו למחות בידם! ועיין בתשובה שלאח"ז.



ח"ג סימן קל

מצות מכונה ללילה ראשונה

הוראת רב אחד דאף למצות לילה הראשון עדיף מצות מכונה

רב אחד פירסם כאן שלא לקחת מצות יד גם ללילה ראשונה, שמצות מכונה עדיף גם לכזית ראשון, וגרם בזה מכשול גדול, לפי שלדעת הרבה פוסקים ספק אם יוצאין כלל במצת מכונה. ותחילה נבאר גדר לשמה במצה, אם צריך לשם מצת מצוה דליל פסח או סגי בלשמה דלשם ימי הפסח.

גדר לשמה במצות

והנה נחלקו הרא"ש והאור"ז, דהב"י (תע"ז) הביא בשם הרא"ש שאם נאבדה המצה שהניחו לאפיקומן הנאפית לשם מצת מצוה יוצא בכל מצה שירצה שעשאה לימי הפסח ממצות מצוה שכולן בחזקת שימור הן, אבל בד"מ כתב בשם האור"ז שאין יוצאין בהן שלא נעשו לשם מצוה. ובפשטות נחלקו אם סגי לשם מצה של

ברמב"ן מבואר דהחטורן במ' פירות דבהיות דאין מחמצים אין נתפס בהם הלשמה ויש לומר דאף במכונה בהיות דאין מעשה גברא אין ללשמה במה להתפס

ובעיקר הדין אם יוצאין במצות מכונה, מלבד מה שהאריכו האחרונים ז"ל דאולי לא חשיב לשמה ע"י מכונה או דסגי רק בשמירה לשמה, נראה להוסיף בזה, שלרמב"ן אין יוצאין במצה הנלושה במי פירות כיון שאין מחמיצין, ואף ששומר שלא יכנסו מים למצה ויחמיצו, שענין השמירה הוא במעשה חשוב הראוי להחמין וממהר באפייתו, ובזה נתפס במעשיו לשמה, אבל במעשה זוטא דשמירה רק מדבר אחד המחמצו לא נתפס לשמה, וכע"ז מבואר בתוס' גיטין (מה: ד"ה עד) שהזמנה אי לאו מלתא היא, לא אלים למיתפס בה לשמה, ולפ"ז י"ל דלחיצת הכפתור אף שפועל הרבה, מ"מ מצידו אינו אלא מעשה זוטא, ולא מספיק למיתפס בה כוונה לשמה. מיהו גם לרמב"ם שיוצאין במי פירות, ולדידיה השמירה היא שלא יפול בו מים, ומשמע דמועיל גם מעשה זוטא של שמירה שלא יכנס ד"א המחמיצו, מ"מ החיוב שמירה מוטל על הלש ואופה, שלא ילושו ויאפו לפסח אלא כששומר מחימוץ, ממילא חל על מעשיו דין לשמה, שגם לרמב"ם נתפס בהמצה כוונה לשמה, ולכן פסק בפ"ו דמצה דמשומרת גם ללחמי תודה לא מהני, אף ששומר היטב, כיון שאינו רק לשם מצה, ולפ"ז י"ל אף להרמב"ם, דלא נתפס במצה לשמה בלחיצת כפתור לבד, שנעשה בכח שני ולא בכחו ממש, ורק במעשה רבה דלישה ואפיה הוא דחל בו לשמה, ובכה"ג סגי

פסח וממילא נשתמר היטב, או צריך לשם מצוה דוקא, וכן פירש בש"ע הגר"ז תנ"ג (ס"ק י"ד), דאם צריך שמירה לשם מצוה "בערב תאכלו מצות" או סגי בשמירה לשם מצוה "שבעת ימים מצות תאכלו", ומסיק שכן עיקר להקל, ועיין בחזו"א (מועד ק"ד) על פסחים (לה) שמצדד דלשמה סגי כששומר לצורך ימי הפסח אך לא הביא הנ"ל.

בביאור עמ' לשם מצת מצוה בשאיבת מים שלנו **ונראה** לומר דבר חדש בטעם כוונה ואמירת "לשם מצת מצוה" בשאיבת מים שלנו, דלכאורה הרי אין מצוה במעשה השאיבה כלל, ולמה לן לשמה בזה, ונראה שודאי אין צריך את מעשה השאיבה לשמה, אלא לאחר ששאב צריך ליזהר שלא ייכנס לשם חמץ, וכשמיחדים את המים למצה דפסח זה מעורר לשמור שמירה מעולה, ולכן מיד ששואב צריך לייחד את המים למצה דפסח, וממילא השמירה עליו מעולה יותר, וזהו מצותה לעשות לשם מצה שבכה"ג השמירה מועילה יותר, ולפ"ז אין מעשה השאיבה לשם מצוה אלא שבהשאיבה מייחד הוא את המים למצה.

(ואולי גם בכל פעולה בקמח אפילו בניפוי צריך לזכור שחייבין ליזהר שלא ייכנסו מים או חמץ, וכשיודע שזהו לפסח זהיר הוא ביותר, ולכן גם אז יש לומר לשם מצת מצוה), ועיין במהרי"ל שצ"ל ששואב המים למצות שהם צורך הפסח, ולא קאמר למצוה אלא למצה.

ח"ד סימן ק

זימון באכילת מצות מכונה ומצות יד בשלחן אחד

ידוע חילוקי הדעות בענין מצות מכונה, יש מקפידים מאד לאכול בפסח רק מצות יד, ומרגלא בפיהם שהגה"ק בעל "דברי חיים" זצ"ל פסלם כחמץ גמור, וכן ידוע על החידושי הרי"ם מגור, ה"אבני נזר" וכן הגר"ח מבריסק זצ"ל התנגדו בשעתו למצות אלו. מאידך גיסא רבו הגאונים שהחשיבו מצות מכונה שנאפה מהר יותר ממצות יד, וכן בירושלים עיה"ק נהגו הרבה מן המהדרין לקחת מצות מכונה בדוקא, וכן בחו"ל ובמיוחד בליטא ורוסיה מקובל שהם הכי מהודרים, ואף שאין לדמות מכונה למכונה ועבודת יד ליד, הנה להאוסרים נשאר עד היום כאיסור גמור.

ולפי זה יש להעיר הערה נפלאה, שמצוי שיושבים וסועדים בשלחן אחד, זה אוכל מצת מכונה וזה אוכל מעבודת יד, וכשמגיעים לברכת המזון מזמנין יחד, ולכאורה אינם יכולים להצטרף, שבש"ע א"ח (סימן קצ"ו ס"ג) מפורש שאפילו אחד נזהר מפת עכו"ם והשני לא, אינם מצטרפים לזימון כל זמן ששניהם מקפידים לא לאכול אחד מהשני, א"כ אף הכא אם כל צד מקפיד לא לאכול ממצות השני אינן מצטרפין והיה להם לכל כת וכת לזמן בפני עצמה.

אכן מצוי שדוקא האוכלים מצות יד מקפידים שלא לאכול מצת מכונה, אבל האוכלים מצות מכונה אוכלים נמי עבודת יד רק לא מקפידים על כך, ובכה"ג יכולים לזמן ע"י שיזמנו אלו שאוכלים

לרמב"ם אף בשמירה זוטא, אבל כשאינו עושה מעשה כלל במצה, לכ"ע לא אלים למיתפס ביה דין לשמה, וע"כ יש ליתור בזה שעלולים לבטל מ"ע דאורייתא.

ועיין בספרנו הגדה ש"פ מועדים וזמנים שכתבנו שגם מדין "לחם עוני" דפירשו בו "מה דרכו של עני מסיק ואשתו אופה" ראוי לקחת מצות יד ולא מכונה יעוש"ה. (וכעת שמעתי בשם הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א שהחזו"א נמנע מלאכול מצות מכונה בפסח גם מטעם זה דלחם עוני).

כמה חסרונות במכונה דקשה לנקותה ושיעור הלשה ואין הלשה בידי אדם ואין יודעים שיעור החימוץ כה"ג

ובזה נשוב לדברי המערער אחר המצות שנהגו במ ישראל דור דור, דהא ודאי הם לא נזהרו טפי, דהא מבואר בראשונים שהם הקילו ולשו במקום אחד ואפו במק"א לגמרי ולא חשו שלא תהיה שהייה מיל בלי עסק, כמ"ש הרשב"א בשם הרמב"ן, ויש אומרים שאכלו גם בציקות של נכרים, והאמת שדור אחר דור הוסיפו חומרא על חומרא במצות שנאמר בו ושמרתם, ועכשיו באה המכונה עם חסרונותיה שקשה יותר לנקותה מאשר הבצק שנדבק בידים, וגם שבמכונה לשיין יותר משיעור חלה, ואינה כלישה על ידי אדם, ובאופן זה לא קבלנו שהשעור הוא מיל, ואולי מתחמץ בפחות, וע"כ הבא ומערער היום על מצות יד, אין בדבריו שום ממשות כלל, ואין לערער על מנהג ישראל מדור דור.



מצות מכונה, דמבואר במ"ב שם (סק"ט) דבגוונא שאחד אוכל חלב והשני בשר מצטרפין לזימון, ומטעם שהאוכל גבינה יכול לאכול מלחמם ע"י קינוח והדחה אף שהאוכל בשר אינו יכול לאכול מלחם השני, וע"ש במ"ב שהביא מהמ"א ועוד המנהג שהאוכל חלבי הוא יברך ברכת המזון וכנ"ל משום שהוא יכול לאכול מבשרי בקינוח, [וע"ש בשעה"צ (יב) דבאיכא כהן יזמן הוא משום מ"ע דוקדשתו ואין לדחותו מפני המנהג], ועכ"פ באוכל מצות מכונה שאוכל גם עבודת יד נראה דהוא יברך.

והנה גבי הפרשת חלה הדין דאם מקפיד על תערובות שלא יתחברו דאין מצטרפין לענין חלה (עי' יו"ד ס' שכ"ו). והנה ידוע דיש מקפידים לאכול מצות מתנור ראשון דוקא, אבל מצות אחרים אינם אוכלים, ומבואר באחרונים דבכה"ג לא מצטרף לענין חלה כיון שמקפיד על תערובות. וכן לגבי זימון אם מקפיד לא לאכול רק ממצות יד שלו, שלדעתו הכי מובחר, אף שאינו אסור מדינא ורק מחמיר לעצמו בכך שוב לא מצטרף. וכן מבואר במהר"ם מרוטנבורג האחרון (הובא בשד"ח מערכת זימון אות א') שאם אינו אוכל בשר מפני צוואת הרופאים והפת שלו נילוש

במעט בשר אין מצטרפין, כיון שלמעשה הוא לא יאכל את הלחם, ואפילו שזה רק מפני ציווי הרופאים לא מצטרפי לחבורה אחת.

נמצא לדברינו חידוש פלא שאם אחד נזהר לא לאכול אלא שלו והשני אוכל מכל מצה אזי האוכל מכל מצה הוא יברך ברכת המזון. ותמהני שהאחרונים לא העירו בכ"ז. אמנם עכשיו מצאתי בהגדה של פסח מהגאון "לב העברי" שמביא המחלוקת במצות מאשין, ומסיים "וצריכים לדעת אם אוכלים ביחד לענין זימון שצריכים לעשות כמ"ש בש"ע א"ח קצ"ו סעיף ג'", הרי רמז ברור לדברינו.

וע"כ נראה למעשה שבאופן שכ"א מקפיד לאכול מצות שלו דוקא, שמדמה שמצותיו הם המהודרים ביותר ולא יאכל בפסח בשום אופן משל אחר – יש לחשוש שאין מצטרפין לזימון, ואם אחד אוכל מצות מכונה וגם יד, והשני אוכל רק יד, מכבדים בזימון את האוכל מצות מכונה דוקא וכמ"ש. (ועיין מש"כ בהגדה של פסח החדש שהוצאתי לאור בשנת תשס"א על מצות מכונה שבזמננו, דאפילו למתירין בשעתו מצות מכונה אינו ברור שהתירו גם כאן, ע"ש היטב) ועי' בסמוך.

אפיית מצות בערב פסח

מו"ז סימן נח [ח"ג רסב]

אפיית מצות בערב פסח

להפקיר מקודם בנוסח המועיל

אחר חצות דוקא באפיית מצות בערב פסח אחר חצות עלולים ח"ו לפעמים לעבור באיסור כל יראה כמו שנבאר, וע"כ צריך להפקיר מקודם בנוסח המועיל, ולפנינו יבואר בעזה"ש מי צריך לומר הנוסח והיאך לומר, ותמהני על רבותינו האחרונים שלא ביארו דין זה כדי צורך. ויתבאר שיש הרבה לחדש בענין זה ושצריך הרבה זריזות וזהירות להנצל מחשש אסור,

צריך להזהר לבטל הפירורים בנוסח מיוחד בלא חשש ברירה

ונקדים דבאפיית מצות בערב פסח

מפורש בש"ע (ת"ס ס"ק ג) דהלש אחר זמן איסור צריך לומר בשעת לישא דכל הפרורים שיפלו בשעת לישא ועריכה וכן בצק הנדבק בכלים אני מבטל אותם כדי שנמצא מבטלו קודם חמוצו ע"ש, והכוונה לכאורה שהביטול חל ברגע שהפירורים נופלים לארץ, וב"ארחות חיים" כאן מביא דיש לנהוג לומר הפירורים שיפלו כשיפלו יהיו אז בטלים או הפקר, דאם לא כן איכא חשש ברירה ע"ש, וכמדומני שלא נהגו לדקדק לומר דוקא בנוסח המועיל בלי חשש ברירה, וצ"ע היאך חל ההפקר כלל.

יש לחוש עוד דלא רק פירורים נופלים דפעמים נפסל מצה שלמה דלא נאפה כראוי

וביותר אני תמה דהתינח לענין פירורים שפיר מפקירם ואינו עובר, אבל

מצוי שבערב פסח מצה שלימה נופל לארץ לפני שנאפה, או מוציאים מהתנור מצה שלא נאפה כראוי, וכן מצוי כפולות שנתקפלו בתנור וחוששין להו משום חמץ, והני לא מפקיר כלל לפי הנוסח המובא בש"ע, וקשה הא עלול לעבור בכל יראה, אם יתחמצו כהנ"ל ולא הפקירם וצ"ע ג.

אם מפקירו מצות דנתחמצו תמוה דאם כבר נתחמץ אינו ברשותו וקודם חימוצו רוצה בזה ע"כ צריך לומר דמפקירו רגע לפני חימוצו

והעיקר שאפילו יפקיר להדיא גם מצה שיתחמץ וכהנ"ל, קשה שאם המצה כבר נתחמץ אינו מועיל ההפקר כלל שאינו ברשותו, ולפני שיתחמץ הלא רצונו לזכות בה, וע"כ צריך להפקיר בתנאי שההפקר יחול רגע לפני שמתחמץ, וקשה דכה"ג לא חל ההפקר כלל דאינו מבורר מה יתחמץ, ורק לאחר שנתחמץ ע"כ רצונו שההפקר יחול אז למפרע רגע לפני החימוץ על ידי אמירתו עכשיו, וקשה הא תלוי בברירה ואנן קיימא לן אין ברירה וא"כ היאך יפקיר ויבטל בערב פסח והיא הערה נפלאה ודו"ק היטב בדברינו.

בעצם הגאון רבי משולם איגרא להפקיר העיסה בתחילת חימוצה

ומצאתי שהרגיש בזה גאון עצום ה"ה הרב משולם איגרא זצ"ל, (או"ח

סימן לט) וחידש שבערב פסח צריך כל אחד לומר להדיא שאם איזה עיסה מתחמץ אז מפקיר בהתחלת החימוץ, והיינו דמפקיר כשהכסיפו פניה דהוה רק חמץ נוקשה

דאסור באכילה ושרי בהנאה, וכה"ג לא שייך לדין ברירה שלא הוברר למפרע, רק חל אחר כך כשהכסיפה פניה, ובמקום שאינו חל למפרע אין דין ברירה, וא"ש שמפרש שמפקיר דבר שיתחמץ בהתחלת החימוץ דוקא בערב פסח ותו אין לחוש וזהו לכאורה עצה נפלאה.

מבטל ועומד ולא הוסיף בביטול מידי, ושפיר אמרינן שאם אינו ברשותו לא מהני הביטול כלל, אבל הא דאין ברירה לא מצינו אלא בחלות כגון בתרומה גיטין קידושין וקנינים וכדומה, ולא בביטול שיסודה רק גלוי דעת בעלמא שאצלו כאפר וסגי לזה אף שאינו עדיין מבורר.

יש לדון אם במציאות הולך ומתחמץ או צמא דפעמים מרוב חום מתחמץ מד וצ"ב

והנה חידש נוסח חדש להפקר באפיית מצות בערב פסח, וכמדומני שלא נהגו כן, וגם במציאות לא ידענא אם האמת דבחמץ מתחמץ והולך, ומעיקרא ע"כ תמיד קודם חמץ נוקשה לבד, ואחר כך בשהיית זמן חמץ גמור, או אולי לפעמים כשחם מאד ומתחמץ, אין שהיית זמן שמקודם רק נוקשה ואחר כך חמץ גמור, רק כה"ג לפעמים מתחמץ מיד כחמץ גמור מבלי שיחול עלה קודם תואר חמץ נוקשה וצ"ב, ולפי זה העצה שלו לא מתקיים בכל גוונא וצ"ע היאך לנהוג.

במחבר הזכיר רק ביטול ולא הפקר וא"ש דלא הזכיר בשו"ע נוסח ברירה בהגה"מ דהזכיר עין הפקר נראה כוונתו הפקר ע"י ביטול

ובמהבר בש"ע מדויק שמבטל בע"פ דוקא ולכן לא דקדק בנוסח לדייק ליהוי בלי חשש ברירה שאין בביטול חסרון ברירה כמ"ש, וכן במרדכי בפ"ק באפיית מצות בערב פסח מביא רק מביטול, אבל בהגה"מ [פ"ב דחו"מ] מביא שמבטל ומפקיר, אבל אולי כוונתו בהפקר על ידי ביטול, וא"כ אם אומר לפני שלש העיסה, שמבטל כל מה שיתחמץ באפייה ואפילו פירורים סגי, שאין בזה חסרון ברירה כמ"ש והנוסח א"ש בפשיטות.

עוד נראה דבהפקר אין חסרון של ברירה דחסרון ברירה הוא בגמ"ד והכא מפך אסור בל יראה בודא סומך עליו

אמנם נראה שגם מדין הפקר אין חסרון ברירה, שעיקר הדין דאין ברירה יסודה חסרון סמיכות דעת, דבדבר שאינו מבורר אינו סומך דעתו, וכן מוכח מדברי רש"י ותוס' בגיטין (כה:): שפירשו דבתנאי בעלמא אין חסרון ברירה מפני שבידו והיינו שסומך דעתו, וא"כ כשאינו בידו נראה דלא מהני מפני שאינו סומך דעתו, וכאן דמפקיר שלא לעבור בבל יראה אם יתחמץ, פשיטא דסומך דעתו וההפקר בלב שלם, ותו אין חסרון ברירה ואף שאינו

נראה לומר דהכא לכא חסרון בברירה דעיקר דין ביטול יסודה הוא גילוי דעת דאנו רוצה בחמץ וכה"ג מהפך אפי' בברירה ודוקא בחלות קמן אכא חסרון ברירה

ולע"ד נראה שאפילו נימא שאינו יכול להפקיר כה"ג מפני חסרון ברירה וכמבואר בב"ק (טז.) שיש בהפקר חסרון ברירה ע"ש בכל המתלקט יהא הפקר דאין ברירה, מ"מ ביטול שיסודה רק גלוי דעת שהחמץ אצלו כאפר או שאינו רוצה החמץ ברשותו שפיר מועיל, שרק אם אינו ברשותו כגון שאסור בהנאה אמרינן שביטול אינו מועיל לחמץ שאינו ברשותו, דאז בלאו הכי כאפר וגם אינו ברשותו וא"כ

מבורר חל הפקירו, וא"ש הנוסח בפשיטות
דמפקיר סתמא שיחול לפני שמתחמץ ואין
חסרון ברירה דסומך דעתו.

עוד נראה דחסרון ברירה הוא רק באופן דרוצה
דיחול רק על חלק ובחמץ הרי מוכן דאם כל
העיסה יחמץ דיהא כולו הפקר

ואמינא עוד טעם שאין לחוש בזה משום
ברירה, דהוה דומיא דסברת
הראשונים במשתעבדנא לך ולכל מאן דאתי
מחמתך שאין בזה דין ברירה, שרק בשני
לוגין שאני עתיד להפריש שמסכים רק
לשני לוגין ולא יותר ולא נתברר איזה
אמרינן אין ברירה, וכן בבא חכם שרוצה
למזרח דוקא או למערב אין ברירה, אבל
אם משתעבד נמי לכל אחד שישתעבד אין
בזה דין ברירה, והכא נמי כיון שמוכן נמי
להפקיר הכל אם יתחמץ לא דמי לברירה
והפקירו חל בכלל גוונא, שמפקיר כל דבר
לפני שיתחמץ וכה"ג לא פסקינן שאין
ברירה.

בכרם רבעי דהתם נמי מוכן להפקיר כל הכרם דלא
יכשלו בזה נראה בד' הרמ' דבזה יש ברירה אמנם
התם רוצה דיחול משעת אמירה וגרע טפי

ובב"ק (ט.) גבי כרם רבעי שאם הניח
מעוה ואמר כל המתלקט דלא חל
שאיין ברירה, ואף דמסכים נמי לפדות הכל
שלא ייכשלו בני אדם, נראה באמת מדברי
הרמב"ם (פ"ט דמעשר שני ה"ז) דבזה יש
ברירה והיינו טעמא דמסכים לכל אחד
כמ"ש (עיין בקצוה"ח סימן ס"א), אבל בלאו
הכי נראה דהתם מיירי שרוצה שיחול כבר
משעת אמירה וכמבואר בשו"ת שאג"א
(סימן צ"ג) ולכן תלינן לה בדין ברירה, אבל
אם מסכים להפקיר הכל רגע לפני

שמתחמץ הוה שפיר מבורר ומהני, וא"כ
לכאורה אין צורך בעצת הגה"ק רבי משולם
איגרא זצ"ל כלל.

יש לדון מ' מפקיר בעל הקמח ואולי בעל המים אם
לא הקנה לבעל הקמח נמי צריך להפקיד דנעשה
שותף

אמנם עדיין לא נתברר מי צריך לבטל
ולהפקיר, ופשוט דבעל הקמח
שאם יהא מצה יש לו בעלות עלה, הוא
הדין אם מתחמץ עובר עלה, וא"כ ברור
דחייב לבטל ולהפקיר, וגם בעל המים יש
לו שותפות בהמצה וכדמשמע בסוף ביצה,
וע"כ אם לא הקנה המים מקודם לבעל
הקמח, מפני שמבקש ממנו דמים עבור
האפייה וכדומה, הוא ע"כ שותף להמצה
וכן לחמץ, וא"כ חייב לבטל ולהפקיר
שבלאו הכי הוה ברשותו ועובר עלה.

העובדים במצות דקיי"ל לחומרא דאומן קונה
בשבח כל בפרט דעובדים בקבלנות ולא לפי שעות
וגם חלוק כמה השביח החפץ

אמנם לכאורה יש להסתפק בהעוזרים
והיינו הלש העורכים ומנקבים
וכדומה במצות ואינו שלהם, רק עובדים
בשכר שנותנין להם כסף או הובטח להם
שיקבלו עבור זה ג"כ מצה או מצות
בשכרם, אם גם אינה מחוייבין לבטל
ולהפקיר או לא, ושורש הספק דאנן קיימא
לן לחומרא אומן קונה בשבח כלי וכמבואר
בפוסקים (חושן משפט סימן ש"ו, ויו"ד סימן
ש"כ), ובפרט כשאין עובדים כשכירי יום רק
בקבלנות לגמור מלאכתם, ויסודה קנין כעין
משכון דתפיס לה כשלו עד שמשלמין לו
דמים וראוי לקדש בו אשה כבהתם, ע"ש
היטב בקצוה"ח מה שפירש בזה, ואם כי
פשוט שיש לחלק בין שבח לשבח ונימא
דמיירי רק במתקן כלי או עושה כלי, הלוא

לא קבלנו שיעור השבח שצריך להשביח עד שזוכה בגוף החפץ בגדר משכון והוא שלו, וכאן נמי אולי זוכה במלאכתו כשכר פעולתו עד שמשלמין לו דמים.

בשד"ח נסתפק בלשה בקטנים דאומן קונה בשבח כלי וקטן אינו יכול להקנות ונראה דהקטן כעין משכון אמנם לענן כל יראה בקטן דכה"ג ראוי לחוש

ומצאתי ב"שדה חמד" (מערכת חמץ ומצה ס"ס י"ג) שדן היאך מועיל לישא ועבודה בקטנים נימא דאומן קונה בשבח כלי וקטן אינו יכול להקנות ע"ש (בשם ספר "אמרי שפר" שאינו תחת ידי), אבל התם פשוט דל"ק דהקטן כעין משכון, וא"כ מיד שהקטן מקבל דמיו שפיר בע"כ שייך לבעל העיסה ואפילו האומן קטן, אבל לענין כל יראה אם זכה כעין משכון עד שמשלמין לו שכרו ונתחמץ, אולי עד אז אינהו עוברין, ואפילו העורכים שמגדילים ומשביחים המצה הרבה אולי קנו בשכרם קנין בהמצה כעין משכון עד שיקבלו שכרם וע"כ עוברין בבל יראה וא"כ שפיר הם צריכים דוקא לבטל, ולהעיר לבד באתי שיש לחלק ואכ"מ.

למעשה ראוי לומר נוסח מתוקן "הנני מבטל וגם מפקיר כל מה שיתחמץ ואפילו פירורים בהתחלת החימוץ, ואם אז לא יחול הביטול והפקר יחול רגע לפני שמתחמץ"

ובסיכום דברינו נראה דלפני אפיית מצות ראוי לומר נוסח מתוקן אם רצונו שלא ליכנס אפילו לחשש אסור כל יראה, וכמדומני שנמצא נוסח מתוקן "הנני מבטל וגם מפקיר כל מה שיתחמץ ואפילו פירורים בהתחלת החימוץ, ואם אז לא יחול הביטול והפקר יחול רגע לפני שמתחמץ", וא"ש דמבטל ומפקיר כמ"ש,

ואומר בהתחלת החימוץ דוקא כדברי הגה"ק רבי משולם איגרא זצ"ל לצאת מחשש ברירה, ומוסיף מרגע לפני שיתחמץ, שמא יתחמץ מיד מכלי שהות דחימוץ מקצת, ומ"מ אין לחוש כ"כ לברירה כמו שהבאנו לעיל כנלע"ד, ודו"ק היטב בכ"ז כי בדברינו מבואר שצריך זריזות וזהירות הרבה באסורי חמץ אם אופה בערב פסח דוקא וכמש"נ (ומהאי טעמא לא נהגו אצל הפרושים וגם אצל כמה חסידים לאפות בע"פ שצריך כ"כ זהירות כמ"ש).

הנוסח צ"ל בעל הקמח וכן בעל המים אם לא הקנה מימיו וכן ראוי לכל העוזרים לומר הנוסח

והנוסח צריך לומר בעל הקמח או בעל המים אם לא הקנה מימיו לבעל הקמח מקודם, וכן העוזרים כדאי להו לומר כן, ובזה לבד אנו יוצאין מכל חשש ופקפוק, ועכשיו יראה הרוואה כמה עקולי ופשוטי יש באפיית מצות בערב פסח לצאת אפילו מחשש כל יראה כמו שנתבאר בדברינו, מלבד מה שלהרבה פוסקים אין דין ביטול בערב פסח אחר חצות, ופירושים בעלמא שנתחממו ונתחמצו עלולים להתערב ואין דין ביטול, ולדברינו צריך ליזהר לומר הנוסח כראוי לצאת ר"ל מחשש כל יראה כהלכה, וצריך שיתעסקו בערב פסח בני תורה דוקא.

נראה דפעם דהיו אופים מצות בביתם ואם אפו קודם ע"פ היה חשש דעדין נמצאו פירורי חמץ בביתן והיום דאופים במקום מיוחד אין חשש זה

והעיקר נראה דלפנים בישראל אפו כל אחד בביתו, והידור מיוחד לאפות בערב פסח שאין שום חמץ בבית אפילו פירורים, ושפיר דקדקו נמי אז כדעת יחידאה שסמכו על קרא לאפות בערב פסח

דיקבל שכר על הפרישה, וכל הלבבות דורשים ה' ע"כ.

זהירות דמחמת החפזון מוציאים המצות כשאנו אפוי כל צרכו

ביספנו ע"פ הלכה שיש חששות הרבה שעלולים ליכשל באפיית מצות בערב פסח, ובעיני ראיתי איך שאופין בחפזון עד שיוצא מהתנור מצות שלא נאפו כדי צרכן, ונכשלין ח"ו באיסור חמץ בפסח.

דברי הע"ש דהטעם מהוא משום דיהנו מהמצות דנהגו במצות עבים דאינם טובים בנאפו מוקדם

ועיין בעה"ש (סימן תנ"ח) שביאר טעם מנהג זה, שהוא גם כדי שיהנו מהמצה בערב, דפת חמה טוב הרבה יותר מפת צוננת, דהם אפו מצות עבים לא כשלנו, והצונן קשה לאכילה והוה הידור מצוה, וההיקש שאמרו הוא לאסמכתא בעלמא ולזכרון לק"פ וכו', אבל אצלינו שאופין קודם הפסח אין טעם למנהג זה ע"ש, ולפי דרכנו יש ליזהר ממכשולים הרבה, ומצוי שתקנתו לצאת דעת יחידיים לכתחילה זהו קלקולו.

אחר חצות דוקא, אבל היום אין אופין בבית רק במקום נקי מפירורי חמץ, וא"כ אדרבה לכאורה ההידור היום שלא לאפות בערב פסח שיש חשש בל יראה ופירורי חמץ, וגדולי ישראל זצ"ל כמו א"ז הגה"ק בעל הפלאה זצ"ל או הגה"ק בעל "חתם סופר" זצ"ל ועוד קדושי עליון שדקדקו והידרו באפיית מצות בכל מיני הידורים, ונהגו בלאו הכי תמיד לצאת אפילו דעה יחידאה, נהגו לדקדק במצות שנאפו בערב פסח דוקא, אבל אנן לכאורה ראוי לנו לחוש ולהדר יותר באיסור משהו שהחמירו בזה מאד הפוסקים ומקובלים, וכן בחשש איסור בל יראה, ולא באפיית מצות בערב פסח שמדינא הסכימו הפוסקים שלא צריך, וכן בזוה"ק וכתבי האר"י הקדוש לא הביאו יסוד ע"פ סוד לאפות בערב פסח דוקא, וכן רבינו הגר"א זצ"ל ועוד הרבה גאונים וצדיקים מפורסמים לא נהגו לאפות בערב פסח דוקא, ומי שנוהג לאפות בערב פסח יזהר מאד לאפות בכל מיני הידורים ודקדוקים, והנמנע מחשש איסור חמץ ג"כ

הפרשת חלה בערב פסח

ח"ה סימן קכט

מהו השיעור להפרשת חלה וללישת המצות

הנה מותר ללוש עיסה לפסח רק עד שיעור חלה, וכפי מנהג ירושלם משיעור קילו מאתיים וחמישים כבר חייבין בחלה בלי ברכה, (ונהגו להחמיר להפריש מקילו מאתיים), וכבר הבאתי במק"א שהגר"ח מבריסק זצ"ל החמיר להפריש חלה מקילו

ואילך, ובזמן האחרון השיטה התבססה מאד.

ונבאר הדברים, דהנה יסוד שיטת מנהג ירושלם הוא שהרמב"ם כתב בפהמ"ש עדויות (פ"א מ"ב) שמשקל רביעית מים הוא כ"ז דרהם, ומשקל הדרהם בזמנינו הוא 3.2 גרם, וא"כ משקל רביעית מים הוא 86 גרם, ובמים המשקל והנפח שווין, (דהיינו דמשקל 86 גרם הם גם 86 סמ"ק),

ורביעית הוא נפח של ביצה וחצי, דהיינו דנפח ביצה הוא 57.6 סמ"ק, ושיעור חלה הוא קמח בנפח מ"ג ביצים וחומש דהיינו קרוב 2500 סמ"ק (שני ליטר וחצי), וכשמכניסים הקמח בנחת (בלי לדחוק הקמח בכלי) משקל הקמח הוא כחצי מהנפח, והיינו דקמח במידת 2500 סמ"ק משקלו 1250 גרם (קילו ורבע), ולשיטת החזו"א שסובר שרביעית הוא 150 סמ"ק ע"כ מפרש שבזמן הרמב"ם היה משקל הדרהם יותר.

אמנם בא לידי קונטרס שיעור הרביעית (להמופלג הרב יהודה מרגולין שליט"א), ומביא שבירר שהיום מצוי בידיו דרהמים עתיקים, ונתברר שבזמן הרמב"ם היה משקלו פחות לערך בחמש עשרה אחוז, (בקירוב 2.8 גרם), ויש לקבוע ששיעור רביעית היום 75 סמ"ק, ושיעור כביצה הוא 50 סמ"ק, והביא לדבריו כמה הוכחות:

א. לפי השיטה המקובלת שרביעית הוא 86 סמ"ק עולה (עפי"מ שמבואר בפסחים קט. עיי"ש, דשיעור אמה הוא כ"ד אגודלין) שהאמה הוא 8 ס"מ, ואינו תואם את המציאות של אורך אמת יד בינונית בזמנינו, אבל אם השיעור 75 סמ"ק הרי האמה היא 6 ס"מ וזה תואם את מציאות אורך אמת יד בינונית בזמנינו.

ב. מדות המשקל לרמב"ם תלוי במשקל דגרעיני שעורה, (כמש"כ פ"א דעירובין הי"ב ובריש הל' שקלים), ולשיעור הגר"ח נאה יוצא שמשקל השעורים כבד מהמקובל אצל האחרונים. וכן משקל השעורים בזמנינו מתאים דוקא לשיעור 75 סמ"ק שהבאנו וכמ"ש, ועיי"ש עוד שהביא לזה הוכחות נוספות.

ולפי"ז נמצא דשיעור חלה שהוא מ"ג ביצים וחומש הוא 2160 סמ"ק, ובשפיכת הקמח בנחת משקלו כחצי מהנפח, והיינו דקמח בנפח 2160 סמ"ק משקלו לערך קילו (1080 גרם בדיוק).

ואף שלהלכה הקבלה שנוהגין מכריע, נראה שראוי להחמיר בשיעור של קילו שהוא שיעור עיסה, ונקבל את השיעור המקובל בעיה"ק כשזהו חומרא, אבל לקולא כגון בהפרשת חלה ובאפיית מצות שחז"ל אסרו ללוש שיעור חלה בזמנם (וכ"ש בזמנינו שהעוסקים אינם בקיאים כ"כ בלישה) וכן נפסק בשו"ע (סי' תנ"ו) שאין לשין לפסח עיסה גדולה משיעור חלה, נראה שנאה להחמיר כדעת הגר"ח מבריסק זצ"ל ששיעור חלה הוא בקילו, ואם כי במאפיות המצות כאן לא רוצים לשנות, וכל עיסה עושים קילו ומאתיים, שבעיה"ק מקובל שזהו שיעור חלה, מ"מ בחבורות שאופים לבד בהידורים יש להקטין העיסה כפי האפשר ולא יותר מקילו וכמ"ש.

ובמק"א (ח"א סי' תרע"ד) הבאנו שבקמח בזמנינו שבטחינה הוא דק מאוד צריך יותר לשיעור חלה, דכשהוא דק יותר נכנס יותר קמח בנפח, ומ"מ משנה לא זזה ממקומה, ולע"ד יש הידור לא ללוש לפסח עיסה יותר מקילו, ודברינו שם הם רק להחמיר ולא להקל.



מתוך ח"ו סימן תרמ ט'

שיעור להפרשת חלה

קיבלתי מכתבו מה ששואל היאך אני נוהג בענין הפרשת חלה והנני להשיב לו בקצרה, נהגתי להחמיר להפריש

שרביעית הוא קרוב לשבעים גרם ולא פ"ו וכן בחלה שיעור קילו חייבין מן הדין, ולכן במצה שחז"ל אסרו ללוש ביחד שיעור חלה מדקדק אני שתהא עד קילו לבד.

ובברכה אפילו המחמירים בשיעור הכפול לשיעורים בשתים ורבע קילו מברכים, אבל אני מדדתי בעצמי השיעור בזהירות, ולדעתי היום בקמח שלנו שנטחן יפה יפה, צריך לכה"פ שנים וחצי קילו, לברכה נוכפי שמסרו שיש חילוק אם החיטים באים מקנדה או מאוסטרליה] ובביתי מפרישים משתים וחצי קילו בברכה אמנם שמעתי שיש מחמירים עד שלש קילו, ומ"מ לענין מצה שנאמר בו שמירה צריך בודאי לזהר לצאת מכל חשש.



ח"ו סימן קט ב'

הקונים ג' מצות לליל הסדר יזהרו להפריש מזה חלה

הנה יש להעיר לאלו הקונים ג' מצות מצוה לליל הסדר שיפרישו ממנו חלה בלא ברכה דאף שבג' מצות אין שיעור חלה מ"מ עדיין יש לחשוש שלשו המצה מעיסה בשיעור קילו, ועיין בדברינו בח"ה דיש יסוד להחמיר דשיעור חלה הוא קילו וא"כ כשלש בשיעור קילו, הוי מצה של טבל שאין יוצא בו אפילו בדיעבד, [דהמאפיות נוהגות לחשוש רק לשיעור חלה כשיטת הגר"ח נאה זצ"ל, וע"כ אינם נזהרים שלא ללוש אלא עיסה בשיעור קילו ורבע (וכמבואר בשו"ע שאין לשין למצות עיסה יותר משיעור חלה)].

ועוד יש לחשוש שמא השולחן שעליו מניחים המצות היה כלי קיבול,

חלה בלא ברכה משיעור קילו (עיין בדברינו שו"ת תשובות והנהגות ח"ה קכ"ט), אבל להפריש בברכה אני עושה כן רק משיעור שתי קילו וחצי. [לדעת החזו"א שיעור הפרשת חלה ברכה הוא בשני קילו ורבע, והנה כידוע שיעור חלה נמסר לפי נפח, והיינו קמח שממלא נפח מ"ג בצים וחומש (דזהו לדעת החזו"א 4320 סמ"ק חייב בחלה, ולדעתי בקמח שלנו שנטחן יפה יפה, כשממלא הקמח בכלי אין נכנס אויר בין הקמח ואפי' כשממלא המידה ברפוי ואינו דוחק הקמח, מ"מ עדיין אין קמח במשקל שני קילו ורבע ממלא מידה הנ"ל. וכפי שמסרו לי תלוי בסוגי הקמחים אם מאוסטרליה או קנדה, שישנם קמחים שבטבעם הם קלים והם לא נדחסים כ"כ, ובהם קמח במשקל שני קילו ורבע ואולי אפי' בפחות ממלא המידה הנ"ל, ולכן נהגתי לעולם להפריש בברכה משני קילו וחצי שבזה בודאי בכל אופן יש שיעור חלה בברכה].

ומצאתי בספר קיצור הלכות (להגר"י בויאר שליט"א) שכתב דלפי רגילות סוגי הקמחים כהיום, קמח הממלא נפח 4320 סמ"ק (לדעת החזו"א) הוא בין 2400 גרם לבין 2900 גרם. ולענ"ד נראה להורות כמ"ש לעיל.

השיעור להפרשת הפרשת חלה

בעיה"ק נהגו שכל עיסה שהיא כקילו ומאתים מפרישים ממנה חלה ובפחות מזה אין חוששים אמנם אני נוהג להחמיר לא ללוש אלא כשיעור חלה וכן העידו בפני על הגר"ח מברסק דהזהיר דמדינא כבר משיעור קילו יש לחוש שזהו שיעור חלה.

ובזמן האחרון מצאו כמה מגדולי הקדמונים שמעידים מנהגם

והיה בהם יחד שיעור חלה ואיכא צירוף סל המחייב בהפרשה, וע"כ ראוי לדקדק מאד להפריש חלה בהג' מצות מצה.



ח"ו סימן קט ג'

מצוות מהודרות דמקפיד דלא יגעו במצות אחרות

מצות שלו שמקפיד עליהם שלא יגעו בשל חברו, שמדמה שמצות שלו מהודרים יותר אינו יכול לצרף בסל שלו ושל חברו להתחייב בחלה.



ח"ה סימן תרעד

שיעור הפרשת חלה

שיעור חלה היינו מ"ג ביצה וחומש ביצה ולפי המדידות זהו או קילו ושלש רבע לשיעור הגר"ח נאה או לפי שיעור הכפול שני קילו ורבע לשיעור החזון איש אבל אני מדדתי בעצמי ומצאתי שצריך עוד יותר והיינו שנים ושלשת רבעי קילו וכפי הנראה תלוי בסוג הקמח ואם הוא דחוס או לא שמדינא משערין ברפוי וכדאיתא בשולחן ערוך [אורח חיים סימן תנ"ו] ובמגן אברהם [שם] שימדוד בפיוזר כדרך המוכרים ולא יניח ידו על הקמח ע"ש ובחידושי הגאון רבי יהונתן אייבשיץ [הלכות פסח שם] וכשמשערין כן השיעור עולה במשקל לערך שני קילו ורבע.

ושמעתי שכן אמר הגרי"י קנייבסקי זצ"ל כשנשאל מאחד שעלה לו במדה קצת פחות משלוש קילו והשיבו שעיקר המדידה ברפוי וכנ"ל ושוב מדד הנ"ל ברפוי ועלה לו כשני קילו ורבע ומ"מ

באפשר ראוי להדר כשיעור שהבאנו שיש לפקפק שאף שאין צריך גרושה וכמ"כ המחבר מ"מ אפשר שלכמה פוסקים לא סגי ברפוי ממש בפיוזר עיין בבן איש חי ש"ק פרשת שמיני דכתב לברך בשיעור 2.87 ובשתיים וחצי קילו מקיים המצוה בהידור וכמ"ש.



מתוך ח"ג סימן שלד

איך לנהוג למעשה בשיעורים

ובזמנינו אי צריך לכפול או לא, דעת הצ"ח שלפי רוחב האצבעות היום צריך כפול, ורק ביצים נתקטנו וצריך היום לרביעית ג' ביצים שבזמנינו, ורבינו החזו"א זצ"ל ביסס השיטה להחמיר, ומרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל נהג עוד יותר מאה ושבעים ושנים, וממנו הבנתי שקיבל כן מהנצי"ב זצ"ל, ופלא הדבר שבשעתו שמעתי שבצרפת נמצא כוס קידוש של הגר"א זצ"ל, וגדול מאד לערך ר"כ גראם. וכן בהנהגות ה"חחם סופר" מביא שנהג בכוס ה' או ו' שיעור ביצים שבזמנינו, והיינו גם כן לערך ר"מ גראם, וכן התוס' יום טוב נהג בכוס גדול כהנ"ל, ואין בידינו לבאר פשר הדברים.

ומאידך גיסא השיטה לא להכפיל מקובל בכל בית ישראל, והגה"צ רבי אליהו אלעזר דסלר זצ"ל סיפר, שהיה אצלו כוס שקידש בו הגאון וצדיק רבי ישראל סלנטר זצ"ל, ובשיעור הרגיל ולא כפל. (ולדבריו כשבא לבני ברק רצה להחמיר, כי זהו אתריה דחזו"א זצ"ל, אבל הרבנית זצ"ל, ביקשה ממנו כיון שהצדיק רבי ישראל זצ"ל קידש כן בו שימשיך, ורק מיד לאחר פטירתה כפל!) וכן

הגאון מטשעבין זצ"ל לא נהג להחמיר, ורק אצל אדמו"רים רבים נהגו להחמיר ובמיוחד אצל האדמו"רים מבעלז וסאטמר זצוק"ל שהחמירו בשיעורים כהנ"ל. ולענין שיעור חלה גם להחזו"א חוששין להפריש לפי שיעור ביצה שבזמנינו בלא ברכה, והיינו בלערך 1,200 גרם, ובזה הרבה נוהגין שלא להפריש בברכה אלא בשיעור הכפול כ- 2,250 גרם, ויש בזה כמה מנהגים ראה במש"כ ב"אורחות הבית" פ"ב ד"ג, ובמקורות שם ואכמ"ל.



תשובה מכת"י נדפס בקובץ אוצרות ירושלים

הפרשת חלה בערב פסח בשביל אלו דשכחו להפריש חלה

בקושיא האך מהפ הפרשת חלה מדין זכיה הא נכנסים בזה לחשש ברירה

קבלתי קונטרסו, בענין מה שנהגו כמה רבנים, שבערב פסח סמוך לכניסת החג, מפרישים חלה ממצות טבל ואומרים שתחול ההפרשה על כל מי ששכח להפריש חלה, או למי ישכח ולא יפריש עד החג, והיא תקנה גדולה, שמי ששכח להפריש חלה יצא במצות מצה, בזה שהפרישו עבורו (וע"ע בדברינו סימן תקנ"ג), וע"ז תמה, שלהרבה פוסקים בתרו"מ בזה"ז לא מועיל ברירה, כיון שחמור כדאורייתא, ולכן לא מועיל שיפרישו על מי שישכח להפריש.

ואני מצדד שיש לחלק, שאמנם לגבי תרומות ומעשרות החמירו, ולכן דינו כדאורייתא וכמבואר במ"ל ה"ז דתרומות, ואין דין ספיקא דרבנן לקולא בתרו"מ בזה"ז, וכמבואר במ"ל פ"ז

דתרומות. אבל לגבי חלה מצינו שכנשאר הדין בספק הולכים לקולא, שהרי הגמ' הסתפקה בפסחים (מח:) אם כלי שאין לו תוך, מצרף או לא, ונשאר בתיקו, והסכימו ע"ז כל הפוסקים שבזה"ז ספק דרבנן לקולא ולא מצטרף, ולא אמרינן שתיקנו כעין חלה דאורייתא שספיקו להחמיר וכמו בתרו"מ, אלא בחלה בזה"ז הקילו ככל דרבנן.

והטעם נראה, שכיון שתרומות נוהג רק בארץ ישראל, ואם נקל, עלולים לחשוב שאין חיוב בזה"ז, לכן החמירו בזה"ז כדאורייתא, משא"כ בחלה שאפילו בחו"ל נוהגת ולא יבואו להקל בדיניה, ע"כ דינה ככל דרבנן שבספק הולכים לקולא והוא הדין שאומרים יש ברירה ככל דרבנן (ובפרט דלהרבה פוסקים, שורש הדין שבדרבנן יש ברירה, היינו משום דספיקו לקולא).

בדין השיעור דמהפ להפריש חלה לבג העיר והמדינה

ובעיקר הדין, אני נוהג בס"ד להפריש בע"פ לכל העיר, ולגבי עירוב תבשילין מועיל לזכות רק בתוך התחום הראוי לזוכה, והיינו כיון שצריך שיהיה ראוי לו לאכילה, אבל לגבי חלה מועיל לכאורה לזכות לכל ארץ ישראל ואפילו הלאה, וצ"ב עד כמה מועיל, (עיין תוס' גיטין ל: ד"ה איכא) והיו מגדולי עיה"ק שרצו לתקן להפריש תרו"מ לכל מי שאינו מפריש, ונחלקו עליהם, אבל בנידון דידן עכ"פ אין חשש קלקול, ומצוי ששוכחים להפריש חלה ממצות, ובפרט עבודת יד, ובמצה טבל לא יצא חובת המצווה כיון שהיא מצווה הבאה בעבירה, ולכן ראוי לתקן עכ"פ כפי שהבאנו, ולא נתבאר לי עד כמה

יועיל או מתקן, אם רק לעירו או אף למדינה כולה, או שאפשר לזכות לכל מקום !.

לסמוך על ההפרשה דרב ועיקר התקנה היינו לסמוך בדיעבד דלא אכל טבל

[ע"ש] עוד בהרחבה מה דמרחיב בדברי מרן שליט"א דדין הפרשת חלה חלוק מהפרשת תרומה ול"ח עיקרו דאוריתא דכבר תקנו בחו"ל חיוב דרבנן וע"כ גדר האיסור הוא כדרבנן לבד וכן במש"כ מרן שליט"א דספק חלה חשיב ספיקא דרבנן האריך בזה וכן במש"כ דבמקום ספיקא דרבנן אמרין יש ברירה ע"ש ומביא מכתב נוסף ממרן שליט"א וז"ל:

תשובת הראב"ד שליט"א ואחר שהראתי דבריו אלו להראב"ד שליט"א כתב לי וז"ל קבלתי קונטרסו וכפי שידוע לי אף אחד לא התיר לכתחילה לא להפריש תרו"מ או חלה ולסמוך על הפרשה כללית מרב העיר רק על מה שאכל עד עכשיו לסמוך שלא היה עבירה מותר לנו לסמוך.

ולכן אף בדברים שכתבתי צודק שיש חולקין די בזה ללמד זכות ובפרט דחלה בזה"ז דלכו"ע דרבנן סמכינן בשעת הדחק וכש"כ בדיעבד על הדיעות שהקילו.

ויפה פלפל בענינים אלו אבל למעשה די לענ"ד בדבר זה ללמד דתקנה זו להציל בדיעבד מעבירה ולכן יש לחזקה ולקיימה.

הנני מצפה בכליון לישועת ה' ורחמי שמים מרובים וברכת כוח"ט ושנת גאולה וישועה בידידות.



ח"ב סימן תקנ"ג

עצה להפריש חלה ממצות עבור כל אנשי העיר

מבאר דראוי להפריש חלה סמוך לחג להציל אותם דשכחו להפריש חלה

במק"א הבאתי עצה נפלאה להציל אנשים שלא יכשלו באיסור טבל כאשר שוכחין להפריש חלה מהמצות שהרב ידאג בשעה שמפריש חלה כמה ימים קודם פסח להשאיר מצה אחת משלו כדי להפריש ממנה חלה על שלו ועל של כל העיר דמהני הפרשה משלו על של חבירו מדין זכייה ואין לך זכייה גדולה מזו להציל אנשים מאיסור טבל ולזכותם שיוכלו לצאת יד"ח מצות מצוה שהרי ביו"ט לא יוכלו להפריש וע"כ סמוך לחג יפריש על שלו ויכוין להתיר גם כל המצות בעיר שלא הופרשו מהם חלה ומציל בכך את כל אנשי העיר מאיסור טבל ושמעתי מגאוני עיה"ק שהסכימו להאי עצה ועשו כן [ועיין במנח"י ח"ד סימן נ"ט שהביא מספר כרם צבי שמיקירי ירושלים כשהיו מפרישין חלה היו אומרים שיחול על כל העיסות הטבולות בארץ וע"ש במה שדן בזה].

בחו"ל בודאי ראוי לנהוג כן דלכא האיסור לתרום שלא מן המוקף

ובהיותי כאן ביוהנסבורג שיירתי מצה לע"פ סמוך למנחה ואז הפרשתי ממנו מצה עבורי ועבור כל העיר למי שלא הפריש חלה וסמכתי שבחו"ל ודאי מועיל שבארץ ישראל הלוא אסור לתרום שלא מן המוקף ועובר איסור קל כדי להציל רבים ממכשול אבל כאן דמועיל שלא מן המוקף ודאי מועיל עצה זו כיון שבחו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש.

דן א' בהיות דמ' דיפריש אח"כ בברכה א"כ עובר
בברכה לבטלה וא"כ אינו זכות כלל ומבאר דכה"ג
לא חל מעיקרא ההפרשה בשבילו

ואין לחשוש שמא מישהו בעיר לא ידע
ויפריש בחוה"מ עם ברכה אף שכבר
הפרישו עבורו ונמצא ברכתו לבטלה די"ל
דעיקר התקנה למי שלא הפריש אבל לזה
שיפריש אח"כ נתברר שאינה זכיה לו כיון
שעתיד להפריש וכגר קטן במחאה דאיגלאי
מלתא למפרע דלדידיה לאו זכות היא דסוף
סוף הפריש ע"כ לא חלה ההפרשה על מצה
שלו ושפיר מפריש בברכה.

בחידוש המקו"ח דאין שייך לעשות תנא ושיוור
בהפרשת חלה דחל בהפרשה בלא מחשבתו

אחר כך פקפקתי לפי מה שצדד במקו"ח
[הלכות פסח תנ"ז ס"ק ב'] שהפרשת
חלה אינו תלוי במחשבתו וכשמפריש חלה
על מקצת העיסה נפטרת ממילא כל העיסה
ואפילו מכיון בפירוש שלא לפטור השאר
וע"כ המצה ששיירתי להפריש בע"פ לכל
העיר לא מועיל שכבר נפטרה בהפרשת
חלה הראשונה כמה ימים קודם פסח וכמו
שנבאר.

הנה בספר "ציץ הקודש" מהגר"מ שפירא
זצ"ל מביא קושיא נפלאה על
המקו"ח ממשנה בחלה פ"ב מ"ו שנוטל
כדי חלה מעיסה שלא הורמה חלתה
לעשותה בטהרה להיות מפריש עליו והולך
חלת דמאי וברמב"ם [ספ"ז דבכורים] מוכח
דהיינו בהפרשת חלה ולמקו"ח היאך מועיל
הלוא אפילו מכיון שלא לפטור נפטר.

מבאר דכוונת המקו"ח דוקא בחלה בחו"ל

אמנם לע"ד דברי המקו"ח א"ש בחלה
בחו"ל שאוכל והולך ואחר כך
מפריש שיכול גם לקיים ההפרשה אחר

אכילה ומה שמשייר לבסוף וקורא לה שם
מועיל וא"כ י"ל דאין החלה באה לתקן
העיסה דמעולם לא נקרא "טבל" והוא רק
דין בחלה בחו"ל שצריך לקיים נתינת חלה
וכיון שאין צריך ההפרשה לתקן העיסה
ע"כ שלא צריך כוונה לתקן העיסה
שמעיקרא כן תקנתם שיהא מקצת מהעיסה
חלה ולכן מועיל אפילו מכיון לפטור כל
העיסה.

ולפי זה דוקא בחלת חו"ל מה שמשוויר
לא יועיל שכבר נפטר בע"כ קודם
והיינו אף שכיוון להדיא לא לפטור המצה
שמשייר להפריש ממנו על הנשאר לעצמו
ולכל העיר משא"כ בא"י שהעיסה טבל עד
שיפריש חלה והחלה בא לתקן העיסה אם
מכיון שלא יפטור כל העיסה אינו פוטר
ובזה יועיל בעת ההפרשה לכיון לשייר
מהעיסה שלא יפטור בהפרשה וישאר טבל
ומינה יפריש אח"כ לפטור כפי כוונתו
ודקדקתי לכתחילה להפריש כזית דוקא
ולשייר כזית שיהא שירייה דהחולין ניכרים
להועיל החלה בו גופא.

דברי המקו"ח תל' במח' ראשונים

מיהו עיקר דברי המקו"ח אינם מוסכמים
ולדעתי תלוי הדבר במחלוקת
הראשונים בחלת חו"ל אם יש איסור טבל
או רק חובת נתינה עיין היטב בראשונים
בביצה ח. בסוגיא דחלת חו"ל וכבר הבאתי
שגם בארץ ישראל נוהגין כתיקון הנ"ל
וכיון שאין בחו"ל חשש שישכח להפריש
שגם אם שכח יכול לאכול ביו"ט ואח"כ
להפריש עדיף לשייר ההפרשה על כל מצות
שלו ושיהיו עכ"פ כולם מעיסה אחת שלא
הופרש ממנה חלה לע"פ שאין חשש אף
לדעת המקו"ח כהנ"ל.

מחובת רב העיר לדאוג לכל העיר כמו דחייב לדאוג בעירוב תבשילין

מיהו רב העיר חייב לדאוג לכל העיר כמו שדואג בעירוב תבשילין לערב למי ששכח ומציל רבים מעוון ואף שאפשר שלא מועיל התיקון לכל העיר ראוי לדאוג כיון שיש היתר בהפרשת חלה ואף שיש חוששין שצריך לסיים שאר המקומות ולא חל התיקון כשאין מסוים כבר הסכימו גדולי הוראה שנכון לעשות כה"ג ונאה לעשות כן בכל עיר ועיר בישראל והדבר תיקון גדול שנוכחתי שהרבה שוכחים ונכשלין באיסור טבל ואין יוצאין יד"ח מצה.

ובעובדא דא"י ששכח ולא הפריש מערב יו"ט יוכל לסמוך שמעיקר הדין יצא בהפרשת חלה של הרב שהפריש על כל בני העיר [באם יודע שהרב עשה כן] ויחזור ויפריש בלי ברכה כדי לצאת מכל חשש שכה"ג דהוא רק לחומרא ומותר גם ביו"ט וע"ע בדברינו בח"א סימן תרע"ג.



ח"ב סימן תקנח

שאלה הפרשת חלה ממצות אם הבעל מפריש או האשה

בפירור יעב"ץ מביא שמגיע להאשה ואם בעלה חטף והפריש ישלם לה עשרה זהובים שזהו זכותה, ואין מנהגנו כן, דרק כאשר האשה אופה בבית נהגו שהיא המפרישה חלה וכמבואר במ"א (רמ"ב), דהיא כיבתה אורו של עולם ולכן עליה להפריש חלה ע"ש, אבל בנחתום המפריש לא נהגו דוקא באשה, והוא הדין במצות

לפסח שאנשים אופים אין לאשה דוקא זכות, רק אם הבעל רוצה לכבדה גם במצה זוכה בכך.

והמעב נראה שיש במצה כמה עקולי ופשוטי היאך להפריש כהלכה, כגון שצריכין המצות לנגוע זו בזו בשיעור חלה להרבה פוסקים, ולמצוה כדי שיהיה מן המוקף צריך לפתוח כל קופסא ויהיו נוגעין זה בזה, ולא כל אשה ראויה לכך, ולכן נוהגין רבים שהבעל מפריש את המצות לפסח ולא נקרא חוטף מהאשה שבזה לא זכתה מעולם. ויש נוהגין להפריש בע"פ דוקא אחד ממ"ח, והקדוש האריז"ל נהג כן בכל חלה גם בזה"ז שיעור אחד ממ"ח, ויש נוהגין עכ"פ בע"פ, והבעל הוא שמברך ומפריש שזהו מצותו אחת בשנה.

והנה יש נשים שחשקה נפשם לקיים מצות הפרשת חלה, וע"כ הולכים למאפיה ומפרישים עבורו ומרוויחות הברכה. אכן יש להסתפק בזה דכיון שמפרישות משל בעל הכרי על של בעל הכרי ובשליחותו או זכייה, מסופקני אם יש להן המצוה כלל, ואמנם הברכה יכולות לברך כיון שבהפרשתן מתוקן החלה, אבל לענין המצוה כיון דההפרשה היא משל בעל הכרי על שלו, שלו הוי המצוה. ועיין מ"א ס"ס תל"ב לענין שליח לבדיקת חמץ שהשליח מברך דעביד מצוה כמו במילה, ודבריו צע"ג דלא דמי דמילה היא מצוה לכל ישראל להכי מברך, אבל בדיקת חמץ המצוה היא של בעה"ב, ולא של השליח, וכשהשליח בודק אין לו המצוה, ומברך רק על המעשה ולא על קיום המצוה, ובאשה נמי יכולה לברך אבל אין למפרישה מצוה.

ואין לומר שתפריש עבורו בלי שליחות, דבזה יש חשש אם מועיל ההפרשה מבעל הכרי, ועיין קצוה"ח רמ"ג שלא מועיל זכייה וצריך שליחות ממש, ואם מפרישה בלי שליחות לא מועיל, אא"כ יאמר הבעה"ב דכל מי שרוצה להפריש יכול להפריש חלה ומועיל, וכמבואר להדיא בנדרים לד: ע"ש.



ח"ב סימן תקנו

שאלה האם מותר להפריש חלה ממצות בע"פ אחר חצות

בעובדא דהבית הלוי דאסר לאפות מצות מקמח באיסור חדש בשביל חוה"מ דכה"ג לכא ביטול לאיסורים

עובדא שמעתי שאצל הגאון מבריסק בעל "בית הלוי" זצ"ל רצו לאפות לפני פסח מצות באיסור חדש ולאוכלם בחוה"מ בזמן ההיתר והגאון בעל "בית הלוי" זצ"ל התנגד לזה בכל תוקף וטעמו שבאפיית מצות צריכים תמיד היתר של ביטול ברוב ולכן אין אופין מצות בפסח דאיסור חמץ במשהו ולא בטל וכאן אף שהוא קודם פסח כיון שאיסורים אין מבטלין זה את זה א"כ איסור חמץ לא בטל באיסור חדש ובפסח גופא אף שנסתלק איסור חדש מ"מ הלוא איסור חמץ לא בטל ונכשלין ח"ו באיסור חמץ בפסח שאין ביטול לפני פסח ולא בפסח שאנו צריכים לסמוך על ביטול ולכן אסר להם לאפות חדש כלל.

וכפי ששמענו ממרן הגריז"ס זצ"ל [הגאב"ד דבריסק] בנו הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל נסתפק בדין זה ושתק ולא ביאר טעמו אולי מפני כבוד אביו.

בקו' הגרמ"ד הלוי לעמן מפריש תרו"מ בפסח גופא דקודם הפסח שייך חשש זה

וכשסיפר מרן זצ"ל עובדא הנ"ל שאלו בנו הגאון רבי משולם דוד שליט"א הלוא לדידן גם כן נ"מ בגוונא דמפריש תרו"מ רק בפסח לכאורה ג"כ שייך החשש הנ"ל שאיסורים אין מבטלין זא"ז וקודם פסח עדיין טבל וחמץ בטבל לא בטל וכשהפריש ששייך ביטול אם כבר פסח ולכמה פוסקים אפילו ערב פסח אחרי חצות תו לא בטל ומרן זצ"ל שתק ולא אמר מידי.

מצוי נ"מ טובא לעמן הפרשת חלה בע"פ אחר חצות **ואני** הוספתי שנ"מ בדבר המצוי שמפרישים חלה מהמצות רק בע"פ בצהרים ובערב פסח יש כמה דיעות בפוסקים דחמץ שבמשהו עיין במ"ב תנ"ח ס"ק ג ובפרט אם יבש ביבש עיין היטב בש"ע תמ"ז סעיף ב ובבה"ל שם וכשלא הפריש חלה זהו איסור באיסור ורק בע"פ אחר חצות כשמפריש חלה נעשה היתר ואז יש חשש שנכשל באיסור משהו שלכמה פוסקים חמץ בע"פ אחרי חצות דינו כדבר שיש לו מתירין ולא בטל ולכן יש לזהר ולהפריש קודם דוקא.

אמנם בעיקר חשש הגאון בעל "בית הלוי" זצ"ל נבון אני מאד דנראה דהא דמצינו שאיסורים אין מבטלין זא"ז היינו מפני ששויין וכמו פיגול ונותר או ערלה וכלאי הכרם וכדומה אבל כאן באיסור חדש הלוא יש היתר לאיסור בחוה"מ ולחמץ אין היתר בחוה"מ וע"כ שפיר יכול לבטל איסור חמץ את איסור חדש דשונה שנקרא גם עכשיו היתר לגביה וכ"ש באיסור טבל שכעשיו יש כבר היתר

לאיסורו דבכחו לבטל האיסור חמץ גם לדעת הגאון בעל "בית הלוי" זצ"ל [ואולי מהאי טעמא שתק מרן זצ"ל שהדברים אינם מוכרחים].

בשעת הדחק יש להתיר לאפות כה"ג

ולמעשה כאן ביוהנסבורג הלוא בזמן קיץ יש כאן חורף ולהיפך כשחורף ברוב העולם כאן קיץ ובקיץ כמעט כל התבואה כאן באיסור חדש ורצו בפסח לאפות פעמיים קודם לג' ימים ראשונים דהיתר בלי איסור חדש ושוב אחר כך לאפות באיסור חדש לצורך הימים האחרונים ולא אסרתי כיון ששעת הדחק היתה ויש לסמוך ולהתיר בחשש איסור משהו שאינו אלא מדרבנן על פי הסברא שהבאנו [מיהו צריך להכשיר התנור מאיסור חדש שנבלע בו].



מו"ז סימן נד ח"ז רסח]

הפרשת חלה ממצות

חידוש הגאון בעל "נפש חיה" דצריך לקח

להפרשת חלה שלמה דוקא

הגאון בעל "נפש חיה" זצ"ל (יו"ד פ"ט) מביא מחידוש דין הלכה למעשה שהמציא שצריך ליזהר בהפרשת חלה ממצות ליקח מצה שלימה דוקא ולא פרוסה, ומביא שדרש כן בפירקא, ויסודו מסוגיית הגמרא בפסחים כמו שנבאר, ולע"ד דבריו אינם מוכרחים ולא נהגו כן, ונבאר כאן שורש הדברים.

מתבאר בסוגיא דהואיל דשרי לה לאפות חלה

מיוחדת בשביל הפרשת חלה וע"כ דצריך להפריש

חלה שלמה דוקא

והנה יסודו להחמיר מסוגיא דהואיל בפסחים (מו.) גבי כיצד מפרישין

חלה בטומאה שמבואר בסוגיא ברש"י ותוס' וכן בגמרא שם להלן (מו.) דשרי לאפות ביום טוב עיסה טמאה ואחר כך לקרות שם, ואף שאם קורא עלה שם חלה האפייה ע"כ שלא לצורך יום טוב, מ"מ מדין הואיל שרי והיינו הואיל וראוי לבצוע מכל חדא וחדא פורתא דאז שרי לאפות הכל, שרינן נמי אפילו אינו בוצע מכל חדא מדין הואיל, ותמהו בתוס' נימא באמת שיבצע מכל חדא וחדא ולא צריך הואיל דלא שרינן לכתחילה מדין הואיל, ותירצו בתוס' דכולי האי לא אטרחוהו רבנן ע"ש היטב, ותמה הגרע"א זצ"ל דמ"מ היאך שרינן לו להפריש עוגה שלימה לחלה, יבצע מאחת אחר האפייה ויקרא על הפרוסה שם חלה ואז לא צריך דין הואיל כלל (שבעוגה גופא שרי לאפות כולו בלי דין הואיל), והיאך שרינן להפריש לחלה עוגה שלימה מדין הואיל כשיש עצה בלי הועיל והניח בתימה והיא הערה נפלאה.

ומכאן המציא בעל "נפש חיה" זצ"ל שצריכים להפריש לחלה שלימה דוקא, והיינו אף בטמאה שעיקרה לשריפה דוקא דהמשנה מיירי בטמאה, ולא מהני קריאת שם חלה על פרוסה להשלימות, רק צריך להפריש שלימה או פרוסה על פרוסה דוקא והיינו כשבוצע מכל חדא מהני ודרש חידושו בריבם ע"ש, וכבר קדם לפרש כן בשו"ת מהרש"ל (סימן נ"ח) ע"ש היטב.

מסברא אינו מבואר כלל מדוע א"א להפריש מן

הפרוסה על שלמה

ומסברא לא ידענא למה לא מהני, ובפרט בטמאה כבמשנה שמפריש רק לשריפה למה צריך להפריש דוקא שלימה, ומה שפירש שזהו הלכה מיוחדת בצירוף סל דלא מהני מפרוסה על

השיעור חלה מחדא שמא ירצה אחר כך לתת מאחר כמ"ש, מיהו מקצת מכל עוגה אין לחוש כ"כ, שאין החשש להפסד כה"ג גדול שלוקח מכל אחת רק מעט, ותיצו שזה טירחא, אבל לייחד ולבצע מחדא כל השיעור חלה, הלוא ראוי לו לחוש דאולי זהו דוקא היפה, ומפסיד בזה בחנם כשמפרישו לשריפה, ושפיר אמרינן הואיל ואי בצע מכל חדא שרי לאפות, ושרינן השתא בלי ייחוד שיפריש אחר כך שלימה או פרוסה כרצונו מדין הואיל ודו"ק היטב בזה.

ומעכשיו כיון שאין ראייה בסוגיין ואין מקור בפוסקים שצריך לחלה שלימה דוקא לכאורה נראה שאין להחמיר בכך, ובפרט בזה"ז דלשריפה אולא ואין צריך שיעור אחד מכ"ד פשיטא שאין צריך שלימה דוקא, והמחמיר בזה וכשיטת רבינו המהרש"ל לעצמו יחמיר.

בנפש חיה מחמיר מטעם אחר דהפרשת חלה בחו"ל מהפ' למפרע וא"כ בעי כדי נטילה

אמנם הגאון בעל "נפש חיה" זצ"ל מחמיר להפריש מצה שלימה דוקא בחוץ לארץ גם מטעם אחר, דלדבריו בחוץ לארץ דאוכל ואחר כך מפריש היינו מפני שמועיל ההפרשה למפרע וכמו שיבואר, וא"כ אי מפריש רק כשנאפית וכמו בפסח מועיל למפרע משעת עיסה שהקילו חז"ל בחוץ לארץ דמהני כה"ג, וא"כ אוסר החלה אותה מצה שהפריש ממנה כדי נטילה כדבר האפוי, וע"כ מפריש שלימה דוקא ומועיל למפרע ואינו אוסר.

במדון הפרשת חלה בחו"ל אי חלה למפרע

ועיקר יסודו שהפרשת חלה מועיל למפרע מביא מדברי מהרי"ו מובא ברמ"א

שלימה מדינא לא ביאר הסברא, וגם לא תתיישב דלשיטת התוס' וכן דעת רוב הפוסקים כאן המשנה מיירי באפה כשיעור וכה"ג לא צריך כלל צירוף סל, ותו תיקשי באמת למה לא נימא שיבצע ויקרא שם על פרוסה דאז לא צריך דין הואיל כלל וצע"ג.

בדברי הראב"ן דצריך שלימה

(ועיין בראב"ן פסחים שמביא בחלה שצריך שלימה, ואולי כוונתו למצוה מן המובחר וצ"ב).

מיישב קו' הרעק"א

ובפשטות אולי אפשר לתרץ הדברים שאין ראייה מכאן, שבעיסה טמאה בזמן חז"ל הפרישו אחד ממ"ח לשריפה, ומוכן שביררו העוגה שלא נאפית יפה לשורפה שלא להפסיד הרבה, ולפי זה נראה דל"ק כ"כ עיקר הקושיא דיבצע חדא ולא צריך הואיל, דהא דלא צריך הואיל בחדא, היינו כשבירר לפני האפייה העוגה שרוצה אחר כך לבצע ממנה חלה, כה"ג אופה ולא צריך בהעיסה דין הואיל כלל, אבל אם אופה ואינו ידוע אם יקח שלימה או פרוסה, שרי בכולהו רק מדין הואיל דאי בעי מכל חדא ליקח פרוסה או שלימה, וכיון שבלי הואיל אפשר לאפות הכל רק אם מברר לו מקודם העיסה שרוצה לחלה כמ"ש, תו ל"ק קושיית הגרע"א זצ"ל דיבצע חדא ולא צריך דין הואיל, דזה הפסד גדול לדרוש ממנו כן, בשעה שרוצה אחר אפייה לברור ולשרוף הרע דוקא, ולא אטרחוהו חכמים כ"כ ולכן שפיר סומכין על דין הואיל וא"ש.

והתוס' שהקשו דיבצע מכל חדא ותיצו שזה טירחא, ע"כ צ"ל דכוונתם להקשות נהי דאי אפשר לייחד לבצע כל

(סימן שכ"ד ס"ק י"ב) שהעלה באפה "פשטידא" שמותר להפריש עלה מעיסה אחרת ונפטר ג"כ הטעם בבשר, וע"ש בט"ז דמיניה וביה גופא אי אפשר להפריש אלא מעט שיישאר נגדה אחד מק"א, וא"כ הוא הדין תמיד בהפרשת חלה, כשמפריש כשהוא לחם דמועיל למפרע אוסר הנאפה עמו כדי נטילה ע"ש היטב, וזהו חידוש בדיני חלה שצריך להפריש בחוץ לארץ מעט יותר מאחד מק"א או ליטול סביב כדי נטילה אם מפריש כשהוא לחם והחיוב חל כבר מקודם.

אמנם עיקר דבריו צע"ג דנראה שעיקר כוונת המהרי"ו ורמ"א שבחלה הלכה מיוחדת שצריך לחם דוקא להפרשה, וכן הפרשה מהני על עיסה או לחם דוקא, וע"כ כאן שנאפית בפשטידא ההפרשה מועיל רק מדין ברירה, אבל בעלמא מועיל מעכשיו ואינו אוסר למפרע, (ואולי האי הלכה בחלה דוקא שצריך עיסה או לחם, אבל בטבל מפריש תרומ"מ מנותן טעם כגון מרק וכדומה ולא צריך תירוש ויצהר במפריש מיניה וביה וצ"ע ובמק"א ביארתיו), עכ"פ לדברינו מעיקר הדין גם בחוץ לארץ מפריש ממצות אפילו פרוסה שאין צריך שלימה אפילו על שלימות ואינו אוסר למפרע שלא צריך לחול כה"ג למפרע כנלע"ד.

בדברי המשנה שכיר באופין בערב פסח ע"ד לחלק דהמפריש חלה הוא ברכה לבטלה

ואציין כאן מש"כ בשו"ת משנה שכיר (ח"א סימן מ"ה), שמעורר על שנשליך היום בברכה לבטלה, שבערב פסח אופין כמה אנשים יחד, ומצרפין המצות בסדין ומפרישים חלה בברכה, ואחר כך מחלקים לכל אחד כפי שהזמין,

ולדבריו כה"ג פטורין מחלה, שהדין דהוי כעושה עיסה ע"מ לחלק שמפורש בש"ע (יו"ד סימן שכ"ו) שפטורין מחלה, ואף דמפורש בש"ך וט"ז שם שהפטור הוא דוקא כשדעתו לחלק בצק, ולא כשדעתו לחלק אחר האפייה, היינו דוקא כשהחיוב חל כשהוא בצק, ומתכוין לחלק כשהוא לחם, דהואיל וכבר נתחייב תו לא מועיל דעתו לחלק כדי לפוטרו, אבל כשעיקר החיוב חל רק כשהוא לחם, דהיינו בנתינה לסל בזה אין חילוק ופטורין ע"מ לחלק, ולכן במפריש בברכה זהו ברכה לבטלה, ומביא שכן העלה גם בספר ערך שי (יו"ד סימן שכ"ו) ע"ש.

מיישב מנהג העולם דחלוק כה"ג דמצרף מדעת כולם דאפי' דעתם לחלק חייב בחלה

ולע"ד נראה ליישב מנהג העולם, דהנה עיקר ביאורו בש"ך וט"ז וכן הוא בביאור הגר"א ושאר אחרונים שם, שטעם הדין דהעושה עיסה לחלקה כשהוא לחם בעלמא חייב, שהחיוב חל בעיסה ולא אכפ"ל שמחלק כלחם, נראה דאין בזה שום יסוד, רק סברתם היא דאף דסיבת חיוב חלה הוא בגלגול, ולכן אם בשעת גלגול היה של עכו"ם והקדש פטור, מ"מ יסוד החיוב הוא כשהוא לחם, שנאמר והיה באכלכם מלחם הארץ, ולכן אם בשעת גלגול נתכוין לעשותה סופגנין אין חיוב, והוא הדין אם לפני שהוא לחם שזהו עיקר החיוב, נתכוין לחלקה לכמה בני אדם, לא אלים הגלגול כשהוא עיסה לבד, ונתפרדה כשהוא לחם לחיב, אבל אם הוא כבר לחם, רק חסר שיעור, וצירף בגלגול, הלוא בצירוף נגמר חחיוב, ולא מצינו בזה דמועיל מחשבתו לאחר כך, רק הכל תלוי בשעת חיובו והיינו בסל, שאז כבר נגמר

החיוב, ואם דעתו לחלק אחר כך לכמה בני אדם לא איכפת לן אחר שנגמר חיובו, שלא מצינו בזה פטור, ולכן נראה עיקר שאם צירף לחלה בכלי מדעת כולם, אף שדעתם לחלק חייבין להפריש בברכה.

אמנם שוב מצאתי בהגה"ה שבסוף הספר, דמביא משו"ת חדות יעקב ח"ב (נסימן ד) כדעתו שאין צריך להפריש חלה בע"מ לחלק, ומה עוד שמביא מתשובות מהרא"ך (חתן החו"ד זצ"ל) הלכות פסח (סימן תנ"ח) שפירש בע"מ לחלק שפטור בשעת צירוף, ואין צורך להפריש אפילו בלי ברכה, ולע"ד דבריהם צ"ע, ואין בידי ספרים אלו לעיין בהם.



ח"ב סימן תקנד

הפרשת חלה בחו"ל אם בכזית או פחות מכזית

דין הפרשת חלה כמו בתרומה דחטה אחת פוטרת את הכרי, אבל ברמ"א (יו"ד ס"ס שכ"ב) כתב שלכתחילה נוהגין בכזית דוקא, ועיין בספרנו מועדים וזמנים ח"ג רס"ח בהגה"ה שהעלינו שיש להקפיד על כזית חלה גם בזה"ז, שנאמר בחלה "תתנו לה" תרומה" דבעי חשיבות כזית ע"ש היטב, ונראה לצדד דכל זה רק כשמפריש כדין דהיינו בעיסה, אזי החיוב בכזית, אבל כשמפריש בחו"ל מן הלחם אין חייבין כן, ונראה דאדרבה ראוי להפריש דוקא פחות מכזית מהטעם שנבאר.

דהנה הט"ז ביו"ד סי' שכ"ד (ס"ק ט"ו) הביא מהרי"ו שעיסה שלא נטלו ממנה חלה ונתבשלה ל"ש הכא ביטול,

ומ"מ יש תקנה שיטול חלה לאחר שנתבשלה ויקח ממנה שישער בעיסה יותר מק"א, ואף על גב דכשנתבשלה היה הכל טבל, מ"מ כיון דאח"כ הפריש אמרינן ברירה, דמדרבנן יש ברירה ע"כ מועיל למפרע, ותו דחלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש אלמא דאמרינן ברירה, ולפיכך בחלת חו"ל דאסור לזרים ואוסר תערובתו ולא בטל רק כשיש כנגדו ק"א, ע"כ בעיסה שנתבשלה בלא הפרשת חלה עליו להפריש פחות מאחד מק"א בעיסה כדי שלא תאסור למפרע את העיסה בנו"ט ע"ש. ומעתה אף בענינו דאפה לחם ובאפיה אוסר בתערובת רק כדי נטילה, מ"מ בתנור סגור יש זיעה, וי"א שגם באוכלים יש זיעה (ולא רק במשקין) א"כ במפריש כזית ונעשה חלה למפרע, הלוא יאסור כל הפת, (ולכן נהגו (כמבואר ברמ"א סוס"י שכ"ב) כששורפין החלה לעשות היסק בפני עצמו), ע"כ יש לזהר כשמפריש אחר האפיה שיפריש מעט רק משהו חשוב, אף בפחות מכזית, דבכה"ג אף שנעשה חלה למפרע אינו אוסר, שיש נגד מה שהפריש ק"א נגדו, וא"כ אדרבה בחו"ל ראוי להפריש רק מעט לחם, שאפילו בזה למפרע כבר חלה בעיסה ואפייה, לא אוסר הנשאר שיש שיעור ק"א היתר נגדו.

הן אמת שיש לי ספיקות בעיקר שיטת מהרי"ו וט"ז, דס"ל שבחו"ל מועיל משום שנעשה למפרע, ולא הבנתי מנא להו שנעשה למפרע, דהא קולא מיוחדת היא בהפרשת חלה בחו"ל שמועיל הפרשה אף אחר כך ואין איסור טבל למפרע אף שלא נעשה תרומה למפרע, (ועיין במשכנות יעקב סי' קל"ה) אבל מאחר שמפורש כן במהרי"ו

(ובט"ז לענין ביטול) נראה יסוד לדברים שהבאנו, ואם כן לדברינו כשמפריש בלחם עדיף להפריש רק מעט שנעשה למפרע כמ"ש.

מיהו כל זה שהבאנו ה"ד בחלת חו"ל, אבל בא"י שבדאורייתא אין ברירה דעת החכמ"א (הל' חלה, ז) דלא חל למפרע, וכן נקט החזו"א (יו"ד קצ"ו ס"ק י"ד) בדעת מהרי"ו שרק בחלת חו"ל שהקילו להיות אוכל והולך ואח"כ מפריש, ע"כ שעשו תקנה שיחול למפרע, משא"כ בחלת א"י, ע"כ בא"י אכתי יש לנהוג גם באפוי להפריש כזית וכמ"ש שם, ולדברינו שבחלת חו"ל באפוי אוסר למפרע יש ליטול כדי נטילה הסמוך להפרשתו שהעיקר שאין זיעה באוכלין, ועכ"פ אין בו להקל מתערובת בהבלעת טעם באפוי שע"י נגיעה זה בזה שאוסר כדי נטילה לכו"ע.

ומעיקרא חשבתי שראוי לתת פחות מכזית דוקא, דחלה שלנו טמאה ומן הדין חייבין שריפה באש, וכשאין שורפין מבטלין המצוה, אבל בפחות מכזית יש לומר שאין מצות שריפה כלל, כשם שמצות שמירה רק בשיעור וכלשון חז"ל אם יכול להציל ממנו רביעית יציל (פסחים כא א) משמע בפחות אין מצוה והוא הדין שאין מצות שריפה.

מיהו נראה שבתרומה חטה אחת פוטרת וכן בחלה, אבל ברש"י חומש מביא פסוק "תתנו" בחלה שצריך מה"ת שיעור נתינה, ויש אומרים שגם בתרומה חטה אחת פוטרת, אבל למצות נתינה צריך חשיבות, וע"כ ראוי להפריש לחלה כזית,

ולסברא של ביטול מצות שריפה יש ליישב דרך כשנותן לכהן יש עליו מצות שריפה ונהנה ממנו, וכמבואר בגמרא דשבת דף כה. דילפינן דין שריפה בתרומה טמאה מדכתיב ואני נתתי לך את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחד תרומה טהורה ואחד תרומה טמאה ואמר רחמנא "לך" שלך תהא להסיקה תחת תבשילך, ומשמע שהוא דין על הכהן דוקא. אבל כשאין נותנין כמו בזה"ז ונשאר אצל הבעלים, אין עליו גם בטמא מצות שריפה, ולכן אין נזהרין כ"כ בזה.

ולכאורה בחו"ל כיון שמותר לטמא מת אין בו קדושה כלל, ולכן אין מצות שריפה דקודש, אבל הרמב"ם בסוף הלכות תרומות פסק שמברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה, ומפרש שמברך גם בחלת חו"ל שגם אכילת קדשי הגבול עבודה ע"ש, ומובא ברמ"א ס"ס שכ"ב. ותמהני מנלן שחלת חו"ל ששונה שנאכל בטומאה דין עבודה, ומקור דברי הרמב"ם וש"ע צ"ב, ולפ"ז גם בחו"ל צ"ל כמ"ש שלישראל כשמאבד ולא נותן לכהן אין מצוה לשרוף דוקא כשנטמאת רק מאבדה שלא יבואו לידי תקלה.



מו"ז סימן נה [ח"ד רפה]

חלה ותרו"מ במופלא הסמוך לאיש בע"פ שחל בשבת דבר חדש הורה רבינו הגאון וקדוש רבי יהושע ליב דיסקין זצ"ל (בשנת תרמ"ג) בערב פסח שחל בשבת ולא הפרישו חלה כדין^{סד}, ואי

אפשר היה להפריש בשבת ויום טוב, הורה ליתן אחד מהמצות לקטן מופלא הסמוך לאיש, והוא יפריש מהמצות שלו לפטור כל המצות, ואף שעובר להפריש בשבת וספינו לקטן אסור בידים, במקום חינוך מצוה לא קפדינו וכמבואר בתוס' פסחים פח. (ד"ה שה לבית מ"מ) וא"ש"ה עכ"ד.

לאיש וכמבואר נמי בש"ע יו"ד סימן של"א (ס"ק ל"ג), הלוא רבינו הגר"א זצ"ל בהגהותיו שם פליג ולדעתו להלכה לא מהני בהפרשת תרומה מופלא הסמוך לאיש לרבי מאיר וכן קיימא לן ע"ש, והוא לא זו מהוראות רבינו הגר"א זצ"ל.

וביותר אני תמה שהמפריש משלו על חבירו דמועיל היינו מדין זכייה וכמבואר בנדירים (לו:) ובמופלא הסמוך לאיש אי מועיל זכייה בתרומה ופדין מעשר שני במופלא הסמוך לאיש, מבואר

ועפר אני תחת כפות רגלי רבינו זצ"ל, אבל תורה היא ולדעתי הוראה זאת להקל בזה תמוה מאד, ראשית עיקר הדין בהפרשת תרומה מועיל נמי במופלא הסמוך

בשנת תרמ"ג שנה שאחר שביעית ויש בני אדם מכינים משנה ששית למצות מצוה והיה קצת מצות מששית וקצת משביעית והיה שגגה שצרפו והפרישו מן החדש על הישן דמדינא אין מפרישין מזה על זה וגם ובכאן מצטרפות אינם דמקפידות מקפידות מצד דישן עדיף דמהדרים ע"ז וגם מלבד זה כמדומה שהיו מינים שמהודרים יותר ומינים שאינם מהודרים בפרטי זהירות כל כך ומטעם זה ג"כ היה קפידא שלא יתערבו זה עם זה ע"י ביו"ד (סי' שכ"ו סוף סעי' א' בהג"ה) דאם יש בעיסה אחת כרכום ואחת אין בה אין מצטרפות משום דמקפיד שלא יתערבו, וע"י בס' ישועות יעקב (או"ח סי' תנ"ז סס"ק א' תוך ד"ה ובזה) וז"ל: והנה זה לי זמן רב עלה על לבי, דמצות שדרך לאפות בתחילה מצות הרשות ואח"כ מצות מצוה כדי שיעור חלה והם מצטרפים עם שאר מצות ע"י נגיעה עלה על לבי דלא מהני כיון דמצות מצוה בעינן שיהיו כל מעשיו נעשים לשמה וביותר לדעת הר"ף (פסחים י"ב א' מדפי הר"ף) דאף בעינן שיהיה משומר משעת קצירה עכ"פ חילוק גדול יש בין מצה מצוה למצה הרשות א"כ בודאי מקפיד על העיסות שלא לעשותן עיסה אחת דאז לא יהיה ראוי למצת מצוה א"כ אף לענין חלה אין מצטרפים ודומה לעיסה אחת טהורה ואחת טמאה דאין מצטרפים וכ"כ התה"ד הובא בהגהת הרמ"א (שם) דאם עיסה אחת יש בה כרכום והשנית אין בה דאין מצטרפין לחלה כיון דמקפיד מבלי לערב וכו' והדבר ברור כשמש עכ"ל. מבואר מזה לענ"ד דכל שני עיסות שאחת נאפית בזהירות יותר מחבירתה ומקפיד שלא יתערבו אינן מצטרפות לפי מש"כ הישועות יעקב הנזכר לדמות מצות שמורות משעת קצירה עם שאינן שמורות משעת קצירה לשני עיסות א' יש בה כרכום ואחת אין בה ה"נ בזה, ולא שמו על לב והפרישו מזה על זה והיה אז שבת ערב פסח ואפו המצות ביום ו' כנהוג ומפני רוב הטורח והטרדה לא שמו על לב עד ש"ק ורצו באלו המצות דוקא כפי דעת הבעלים מפני הידורם ביותר ומהמצות ההם נתחלק לכמה בני אדם ומהם הדריס חוץ לעיר באופן שבעת התבוננות היטב בשאלה זו ע"י איזה עיכובים כבר היה שבת אחר חצות היום שהיה קשה מאוד להודיע לכל הקונים שאינו מועיל החלה שהופרש מע"ש.

ושאלו זאת לעטרת ראשינו הגאון הקדוש מו"ה משה יהושע יהודה ליב (שליט"א) זצוק"ל שהיה אב"ד בריסק, והורה ליתן אחת מהמצות לקטן שהוא מופלא סמוך לאיש והוא יפריש ממצה שלו לפטור כל המצות ועפ"י מ"ש התוס' פסחים פ"ח א' בד"ה שה לבית דהיכא דאיכא חינוך מצוה שרי להאכיל בידים איסור לקטן משום דבכה"ג אין לנו ללמוד משרצים לאסור להאכיל לקטן.

והנה נמצא נרשם אצלי דבשנת תרמ"ח שכח א' להפריש חלה ושאל מעט"ר הגאון הנזכר שליט"א זצ"ל ולא התיר לו באופן זה רק אמר לו שישתדל למצוא מצות מאחרים ולא ידעתי הטעם וכעת שמתי לבבי לבאר נידון זה לפענ"ד וה' יזכני להבין האמת בתוה"ק.

סה. ותמוה הראיה דלא דמי, דבשלמא בקרבן פסח שצריך לחנך את הקטן בקרבן פסח, והמינוי לא חל, ואם כן לעולם לא נוכל למנותו על פסח משום איסור שלא למנויו, שפיר פירשו התוס' שבמקום מצוה שרי, כיון שבלא"ה אי אפשר לחנך לאכילת פסח אם לא לעבור על איסור שלא למנויו, אבל לחנכו במצות הפרשת תרומה דוקא בשבת לא חייבין, ומנלן להתיר איסור שבת לצורך זה, ודבריו צע"ג (ובתוס' ר"ה לג. ד"ה תניא דמשמע דמשום מצות חינוך התירו שיעבור איסור, מיירי באיסור שבות בעלמא ושאיני).

בגיטין (סה.) דתלי אי קטן מזכה לאחרים בעלמא או לא, ואנן קיימא לן שאינו מזכה לאחרים, וא"כ לא מועיל משלו על של חבירו מדין זכייה כלל.

הן אמת שבגמרא בגיטין שם מבואר שבתרומה בזמן הזה שאינו אלא דרבנן מועיל לכ"ע ע"ש היטב, לפי המסקנא התם מיירי בעציץ שאינו נקוב דלא אשכחן בדאורייתא כלל ודומה לשיתופי מבואות דקטן מזכה רק מפני שאין לה עיקר מה"ת וכמבואר בסוגיא התם, אבל תרו"מ וחלה בארץ ישראל בזמן הזה יש לה עיקר מה"ת וא"כ לא מועיל זכייה, וכן מפורש ביש"ש לענין יש ברירה שבזמן הזה אף שתרו"מ דרבנן מ"מ אין ברירה דהוה כדאורייתא, וכן מבואר במ"ל בהלכות ביכורים שבזה"ז חמיר כדאורייתא, וכן הורה נמי רבינו ה"חזון איש" זצ"ל למעשה שאין קנין לנכרי בזה"ז ואין ברירה כדאורייתא ממש, אבל גם אי נימא שיש ברירה ויש קנין לנכרי בזה"ז, היינו מפני שלדעתם מאחר שמצינו שחז"ל הקילו בסוריא דהוה דרבנן הוא הדין בזמן הזה, אבל בזכייה לא מצינו דהקילו אלא בשיתופי מבואות שעיקרה דרבנן ולא כה"ג.

וראייה לדברינו שלמסקנת הסוגיא אין להקל בזכייה דקטן בזמן הזה שעיקרו דאורייתא, הא גופא דמוקמינן לה בעציץ שאינו נקוב דוקא ולא מוקמינן לה בתרומות ומעשרות דירקות שלכ"ע דרבנן, והיינו טעמא דירקות יש לה עיקר מה"ת וכמבואר בתוס' עירובין (לג.) ד"ה ותאנים ולהלן שם לז : ד"ה מאן) ובזה אין זכייה

לקטן, וכ"ש בזמן הזה יש לה עיקר מה"ת, וא"כ לא הקילו בזמן הזה דמועיל זכייה בקטן וצ"ב.

ועוד אני תמה שבעיקר האיסור להפריש תרו"מ בשבת פירש הרמב"ם בפרק כ"ג דשבת (הלכה י"ד) תרי טעמי דדומה למקדיש ועוד מפני שמתקן אותם בשבת ע"ש, וא"כ אפילו על ידי קטן כיון שניתקנו פירותיו בשבת גופא בעל הפירות עביד אסור, ואף שאיהו לא עביד מידי רק הקטן, נראה דמאחר שהחלות חל בפירותיו מדין זכייה, ובעינן רצונו להחלות בשבת גופא דוקא הוה במלאכה בשבת דאסור, וכן ראיתי ב"אבני נזר" שמסביר למה אסור לעשות קנין בערב שבת שהקנין יחול בשבת ובכל המלאכות אי עביד בערב שבת והמלאכה מאליה בשבת שרי, ומסביר דהתם מאחר דעביד בערב שבת גמר מאליה ואפילו ימות המלאכה תיעשה וע"כ לא הוה כאלו הוא עשה המלאכה בשבת, אבל במקח וממכר אם ימות או נשתטה הלוא לא חל, וע"כ החלות במה שהוא הבעלים ופועל החלות בשבת גופא וזה אסור וא"ש.

וכ"ש בנידון דידן שהמעשה וחלות בשבת גופא וחל לן רק מדין זכייה והיינו שמסכים להפרשת הקטן, ואם עכשיו בשבת יאמר שאינו רוצה באמת לא חל, וא"כ רצונו בשבת הוא דפועל החלות, וכה"ג אולי באמת הוה כאלו מלאכת התיקון נעשית נמי על ידו בשבת גופא ואסור וצ"ב.

וביותר נראה דשיטת הרמב"ם בהלכותיו ב"יד החזקה" במופלא הסמוך לאיש מחודשת וצריך עוד עיון ובירור, שלדידיה האי תקנה דמופלא הסמוך לאיש

קאמר חידוש טפי שלא הגיע אפילו לשנים, שבזה באמת לא מועיל שאינו מה"ת וכמ"ש, אבל אינו מוכרע דאולי הא דאמר כאן ולא נעשה גדול נתכוון בשנים שאינו אלא בן י"ב וא"ש וצ"ב.

(ואף) דהוה ליה להביא לדברינו שמדרבנן מועיל בבן י"ב כשיודע ומבין, צ"ל דלא תיקנו כן אלא בנדרים, ואף שבסוגיא דנדה מבואר שאי מופלא הסמוך לאיש דרבנן מועיל בתרומה בזה"ז דרבנן, נראה שלדידן אין להקל בזה"ז מפני שזהו מדרבנן כלל, והתם קאי אי מופלא הסמוך לאיש בעלמא תמיד רק מדרבנן ומועיל, צ"ל שהקילו בזמן הזה, אבל לדידן הוה דאורייתא ובפחות מבן י"ג דהוה מדרבנן באמת לא מועיל לתרומה ונדרות וא"ש ועיין אור שמח פרק י"א בנדרים, ובשב שמעתתא פרק יא-יג וד"ז עדיין צ"ב.

וביותר אולי נימא בזה עוד סברא חדתא, דבנדה שם (מו:) מבואר דקטן שהקדיש עוברים בבל יחל על הקדישו אבל אין בזה קרבן מעילה ע"ש, ומשמע שאין בזה קדושה גמורה, ויש לומר בתרומה נמי דמועיל לקטן דחל קדושה ונפטר מטבל, אבל מ"מ לא אלים כקדושה גמורה דגדול, ולכן קטן בשל חבירו דבעי הפרשה גמורה בקדושה כעיקר מצותה לא מועיל, אבל לא מצינו מקור להאי סברא, והרמב"ם השמיט לגמרי הברייתא שאין בהקדישו מעילה, ובמ"ל בהלכות נדרים שם נתקשה בזה והניח בקושיא (ואולי לדידן קיימא לן דיש מעילה בקונמות דתלוי בבל יחל, וא"כ יש מעילה בשל קטן כיון שיש בל יחל, והברייתא אי אין מעילה בקונמות, בקטן אין מעילה ומ"מ יש אסור בל יחל שדבורו נתחלל וא"ש).

אולי ליתא כלל, שלשיטת הרמב"ם אף דמהני נדר בקטן בן י"ב, היינו אם בודקין אותו ויודע לשם מי נדר וזהו רק מדרבנן, ועיקר הדין דמופלא הסמוך לאיש דאורייתא היינו שהוא כבר בן י"ג רק לא הביא ב' שערות דהוה קטן בעלמא, וכאן בנדרים מועיל אף שאינו יודע לשם מי נדר מדין מופלא הסמוך לאיש ומועיל מה"ת, והגיע לעונת נדרים להרמב"ם היינו שהוא בן י"ג דוקא אף שלא הביא שערות, ומהני בתרומה ונדרות מה"ת כמו שנבאר.

והדבר נראה שכן בלשונו בפרק י"א בנדרים (ה"ד) "והואיל והגיע לשני הגדולים נדרים קיימין אף על פי שלא הביאו סימנין ועדיין לא נעשו גדולים לכל דבר, ודבר זה מדברי תורה שהמופלא הסמוך לאיש הקדישו ונדרו נדר", הרי מדויק דמיירי בהגיע לשני הגדולים דוקא ובזה הוא דמופלא הסמוך לאיש דאורייתא כמ"ש, ובפ"ב בנדרים (הלכה י"ג) "קטן שהגיע לעונת הנדרים ונדר בנדר הרי זה נדר ומביא קרבנותיו אף על פי שעדיין לא הביא שתי שערות כשאר הנדרים" הרי דמיירי שהגדיל והחידוש רק שעל אף שלא הביא ב' שערות, ולא קאמר הרמב"ם חידוש טפי שאפילו לא הגדיל עוד רק הוא פחות מבן י"ג, והיינו טעמא דכה"ג לא חל מה"ת וכמ"ש.

ובפ"ד דתרומות (ה"ה) "קטן שהגיע לעונת נדרים אף על פי שלא הביא ב' שערות ולא נעשה גדול אם תרם תרומתו תרומה, ואפילו בתרומה של תורה הואיל ונדרהו והקדישו קיימין מה"ת כמו שביארנו בנדרים" ע"ש, הרי דמיירי בהגיע לעונת הנדרים ולא הביא שערות דוקא ולא

נחזור לעיקר סברת מרן הגה"ק זצ"ל דהתרומה מועיל במופלא הסמוך לאיש שאין איסור כה"ג לספותו בידים כיון שיש מצוה וכמבואר בתוס' פסחים וכמו שהבאנו לעיל, ותמהני דלא דמי, דהתם מצוה דיומו וע"כ אף שבדידיה אין מנוי ואסור, מ"מ לחינוך מצותו שרינן, אבל כאן הא ודאי שבת אינו הזמן לחנך קטן במצות הפרשה, ופשיטא שאין אז מצות חינוך בתרומות ומעשרות ואסור למעבד הכי, ומה שיך לחנכו בהפרשת תרומות ומעשרות בשבת דוקא, ואף אי נימא שבראש השנה שחל בשבת מצות חינוך ושרי לקטן שהגיע לחינוך לתקוע וכמבואר בתוס' ראש השנה (לג. ד"ה תניא), מפרשי דהתם עיקר המצוה בראש השנה רק בשבת יש אסור, ובזה שרינן לקטן מצות חינוך, אבל כשאנו זמן המצוה כלל אין להתיר לחנכו בשבת דוקא וז"ב.

וביותר עיקר דבריו צ"ע טובא, שלחנכו בתרו"מ לא צריך הפרשה להתיר בפועל אסור טבל, רק בכל פירות בעלמא שכבר הופרש מהם כדין, מורה לו היאך להפריש ומפריש כדי להתחנך, ולמה נתיר לו אסור מתקן ומקדיש בשבת לחינוכו, ואולי מחנכו לברכה וא"ש.

ובפשוטו אנא אמינא שאין צורך לפרש בדברי מרן זצ"ל ההיתר ע"פ

התוס' בפסחים (דבלאו הכי הר"ן בנדרים לו. וברא"ש שם ע"כ פליגי עלה), רק שורש ההיתר להפריש במופלא הסמוך לאיש, שבקטן יפריש והוא גופא יאכל משהו ממנו, ונסמוך על הפוסקים דמאכילין לקטן בידים איסור דרבנן לצרכו של חינוך וכדעת הרשב"א, וע"כ מורין לו להפריש לצרכו ושוב מתקן בכל, שאין במתקן אסור ריבוי שיעורי, ואם מפריש לצרכו שרי כבר בבית אחת הכל, וכן מוכח מתוס' ביצה ל. (ד"ה גלגל) לגבי חלה שאם לא הפריש חלה מערב יום טוב אופה ביום טוב שיעור חלה ומפריש לתקן הכל גם דאיתמול ושרי, והיינו טעמא שאין בזה איסור ריבוי שיעורי כמ"ש, וא"כ בשעת הדחק כה"ג ולצורך מצות מצה דוקא הוא דסמך על הרשב"א וא"ש (ובפרט דלא התיר לאביו של קטן שחיובו להפריש בנו מאיסור שבת חמיר טפי דמבואר בקרא לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך"ס).

ועובדא שמעתי פה מת"ח שישבו במסיבה, ובעל הבית רצה להביא פירות רק נזכר שלא עישר, וחכם אחד צעק שמבטלין מצות עונג שבת, וציוה להביא לו בן י"ב, וכאשר שמעו כן תמהו מה צריך לכך, ואיהו בדידיה עד שהביאו לו ילד בן י"ב כבקשתו, וציוה לבעה"ב לתת לו קצת מהטבל במתנה (דבמקום מצוה שרי לתת מתנה בשבת וכמבואר

סו. בעיקר הקרא "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך" למה צריך קרא לאסור בבנו קטן והא בכל האיסורים אסור מן מה"ת להאכילו בידים, פירש הגאון רבי מברסק זצ"ל דאמת שמכח לא תאכילום בעלמא נמי אסור, והחידוש בקרא בשבת דהוה בכך איסור שבת גופא דחמיר וכמבואר ביבמות ז. דחמירא ע"ש היטב, ולהכי בקרא דמלאכת שבת אסור "בנך" והחידוש שבמאכילו עבר האב באיסור שבת ממש וא"ש [ואולי לדבריו הוה בכך מומר דומיא דמחמר למסקנת האחרונים].

להפריש בברכה אלא בשני קילו ורבע, ובשיעור הנ"ל להפריש מספק בלי ברכה, וכן הורה הלכה למעשה החזו"א זצ"ל ונתפשט שיטה זאת מאד.

זהירות בהפרשה דליהוי מן המוקף והיינו דצריך להתבונן יגעו זה בזה וגם יהיו פתוחים מלמעלה

והנה אם יש לאדם שתי קופסאות מצות, ובכל אחת יש שיעור שתי קילו ורבע, שבכל קופסא חל חיוב הפרשת חלה, הנה אם רוצה לצאת בהפרשה אחת אזי צריך להפריש מן המוקף דוקא, ורבינו הגר"א זצ"ל האריך בביאורו ליו"ד (סימן שכ"ה ס"ק ח') ומפרש שצריך שיגעו התיבות זה בזה וגם יהיו פתוחים למעלה, דדוקא בכה"ג מהני להפריש מזה על זה כששניהם חייבין בחלה, שרק בזה נקרא מן המוקף, וזהו הלכתא רבתא בהפרשת חלה.

להפריש מקופסא דיש בה שיעור המחוייב בודא בחלה כדי לא להפריש מן הפטור על החיוב

ומעתה נתבאר לן הדרך כיצד להפריש חלה, שאם יש בכל קופסא וקופסא שיעור חלה ודאי, ידקדק שהקופסאות יגעו זה בזה, ושיהיו פתוחות למעלה, ואז יכול לברך ולהפריש מאחת על כולם, אבל כשיש ספק אם יש בקופסא גופא שיעור חלה יש לחוש שיפריש מן החיוב על הפטור, אבל נהגו לצאת מכל ספק ולהפריש לכ"ע, וכגון שיעור שני קילו שגם למחמירים שאין לברך, מודים שצריך להפריש ממנה חלה מספק, מפריש חלה מקופסא אחרת שיש בה שיעור שודאי חייבין, ומועיל לכל הקופסאות, ועל הקופסא דספק מהני ממה נפשך אם חייבת נפטרה ואם לא חייבת הלוא לא צריכה.

במרדכי) והקטן זכה, והורה לקטן היאך להפריש על הכל והילד עשה כן, וטען שסומך בזה על מרן הגה"ק מבריסק זצ"ל!.

אמנם לדברינו אף שיש לתרץ כמה מהשגות שהבאנו עיקר ההיתר להפריש תרומה וחלה במופלא הסמוך לאיש צע"ג, וכ"ש בשבת דאסור כמ"ש, ומרן זצ"ל התיר בדוחק גדול לאכילת מצה דוקא, שוב מצאתי ב"ציץ הקודש" (סימן י"ט) שמעיד על מרן הגה"ק גופא שבשנת תרמ"ח איהו גופא מיאן להתיר כה"ג, ונדחק לפרש הטעם, ולדברינו אולי חזר בו, ועכ"פ למעשה אין להתיר כה"ג ח"ו לאכילת פירות כהנ"ל, ולכל הדיעות נראה דכה"ג מרן זצ"ל לא היה מתיר כלל ח"ו, ומהאי טעמא ציינתי דברים אלו כאן וד"ל.



מו"ז סימן נו [ח"ז קעג]

המכשולים בהפרשת חלה ממצות

בהפרשת חלה ממצות מצוי מכשול, ותמהני שהפוסקים לא הזהירו מזה, ומצוי מאד שנכשלין באסור טבל וגם אין יוצאין אז ידי חובת מצה, ונתבונן ונראה שיש בזה חילוקי דינים, ורק מי שלמד היטב הלכות חלה בטוח שלא יבוא לידי מכשול.

השיעור להפרשת חלה

ונקדים שהשיעור שחייבין בחלה ודאי עם ברכה נחלקו בזה אבות העולם, ויש מנהג עתיק להפריש חלה בברכה בקילו ושלושה רבעים, וכן המנהג עד היום בהרבה מקומות, אבל הגאונים הגר"א ונו"ב פירשו שהיום השיעורים נשתנו, ולדבריהם אין

אם יש מקום לחוש כמשמעביר מצה מקופסה דהיתה פטורה מחלה ולא אהי ההפרשה לתוך קופסה גדולה דשוב מתחייב בחלה

אמנם בזה עוד לא יצאנו מידי ספק, שהקופסאות שבספק אולי היו פטורין מן הדין בשעת הפרשה, ובשעה שפטורין לא מועיל עליהן הפרשה, אבל עדיין יש לחוש שאח"כ יעביר מצות מקופסא לקופסא, ואם יהיה אז כשיעור חלה הרי נתחייב מחדש בחיוב חלה ונמצא שאוכל מכאן ולהבא טבל, וגם בלאו הכי נהגו לדקדק במצות שיתחייבו בחלה ולהפריש מהם חלה דוקא, ולכן אף שאין לשין לפסח שיעור חלה, מקפידים לצרף מצות בסל כדי שיתחייבו בחלה ויוכלו להפריש מהם, וכנראה יש לזה יסוד בקדמונים, ועכ"פ אם מפריש מקופסא אחת, לא מועיל לגמרי לקופסא שאין בה שיעור, ולא יצא בכך ואוכל מצות שלא הופרש עליהם חלה.

חשש כשהמצות בתוך הקופסאות דאינם מצטרפים לעמן חלה

ובמק"א העלינו בזה טעם חדש, דהנה זה איבעיא דלא איפשיטא בגמרא אם כלי שאין לו תוך מצרף, ופסק בש"ע שבזה"ז דחלה דרבנן פטורין מספק, אבל לגבי מצה שצריך לצאת ידי המצוה כנראה שנהגו לחוש, לכן כיון שמצוי כשמוציאין המצות מהתנור דיש בשלחן או בדף שזורקין עליו המצות שיעור שנתחייב בחלה, על כן מצרפים תמיד עוד מצות לשיעור חלה ומפרישים, כדי לצאת ידי הספק, אבל לפי זה כשמפריש מקופסא שודאי חייבת על כולם תו אין לחוש כלל, שאפילו נתחייב הלוא מועיל ההפרשה, ומיהו אין לסמוך ע"ז להקל שלפעמים אין

גם בשלחן שיעור וז"פ, וגם לא מצאתי בפוסקים האי חומרא להפריש בזמן הזה לצאת מכל ספק, וכנראה אין לחוש בזה כלל אף שעיקרו מדין ספק דרבנן לקולא וכמבואר ברמב"ם פ"ו דבכורים (הלכה י"ז).

אף דנחלקו בפוסקים אי צירוף סל מהצי או דבעינן דיגעו זב"ז בחלה דרבנן מקילין

ונראה עוד שלחייב הקופסא שאין בה כשיעור חלה מדין צירוף סל, הלוא רבינו הגר"א זצ"ל, וכן הב"ח וח"י, דעתם דצירוף סל לא מועיל אלא כשהמצות נוגעים זה בזה (מובא גם במ"ב להלכה תנ"ז ס"ק ז) ולדבריהם הלוא אי אפשר לצרף המצות כשהן בקופסאות, מפני שהמצות עצמן אין נוגעין זה בזה, ואפילו יצרף במפה לא יועיל משום שלהתחייב צריך נגיעה דוקא, אלא רק אם ירוקן את כל הקופסאות ואז יצרף במפה שפיר מועיל, אמנם אף שדעת גדולי הפוסקים שהבאנו לעיל שצירוף סל מועיל בנגיעה דוקא, יש רבים וגדולים שדעתם שצירוף סל מועיל בכל אופן וכמבואר בט"ז ועה"ש שם ועוד פוסקים, ובחלה כשיש ספק בדין הלוא מקילין בזה"ז גם בארץ ישראל, ולכן בכלי שאין לו תוך שזהו איבעיא דלא איפשיטא קיימא לן להקל.

הדרך הנכונה בקיום מצוות הפרשת חלה כדין

ולכן נלע"ד הדרך הנכונה היא, שיצרף יחד את כל הקופסאות שיהיו מחוברין זה לזה, ויהיו הקופסאות פתוחות למעלה, ויפריש מהקופסא שבודאי חייבת וכמ"ש לעיל, ויש מהדרין לא לערב מאז מקופסא לקופסא גם בפסח ותע"ב שיצאו בזה מכל החששות שהבאנו, אבל אם לא נזהר בזה ורוצה לצאת מחששות שהבאנו,

כשמפריש יצרף את כולם גם במפה, ולענין החשש שהבאנו, בודאי יש לצרף הפוסקים שהמפה מצרף כמו סל אף שאין נוגעין זה בזה ותו אין לחוש כלל.

מצות מתנור ראשון דמקפיד שלא יתערבו

אמנם כשיש לו מצות מתנור ראשון שמקפיד שלא יתערבו, ולכן הדין דלא מצטרף כיון שמקפיד, ע"כ הקופסא לא מצטרף, וחייב להפריש מקופסא זו בפני עצמה, וראוי לעשות כן כדי לצאת מידי כל ספק.

דין הפרשה אחד ממ"ח ומבאר דבפסח ראוי להחמיר כעיקר הדין

ואעתיק כאן הנהגה בהפרשת חלה ממצות בארץ ישראל, אף שאין מדקדקין בזה היום, שבש"ע יו"ד (סימן שכ"ב) מפורש שגם בזמן הזה בארץ ישראל שמפרישין בטומאה צריך להפריש

שיעור החלה אחד ממ"ח דוקא, ונתקשו המפרשים טובא למה אין נזהרין בזה היום בארץ ישראל ע"ש בביאור הגר"א, ובברכי יוסף שם מביא שגילה הקדוש האריז"ל ע"פ סוד שגם בזמן הזה ובטומאה ראוי להפריש אחד ממ"ח דוקא אף שהולך לאיבוד, ועיין בשעה"מ (מהאריז"ל) פרשת שלח שמסביר טעם הדבר ע"פ סוד.

ומעתה נראה שאף שבכל השנה אנו מקילין בארץ ישראל שלא להפריש אחד ממ"ח, אבל לפסח ראוי לקיים המצוה כהלכתה, ולישאר מצוה זאת בידינו, ולכן נהגו לפסח דוקא לתת לקטן וכמבואר במפרשים שם, וכן ראוי לקיים המצוה כהלכתה להפריש אחד ממ"ח שיישאר זכר המצוה כדינה, אבל לא נהגו כן וכמ"ש.



קמחא דפסחא

ח"ז סימן מו

קימחא דפיסחא כשמוזק לחנוני המוכר בזול

נשאלתי ממקום שיש שם מכולת שמוכר בזול מאוד במשך כל ימות השנה לתועלת התושבים, ועכשיו לפני פסח אירגן מוסד צדקה אחד מכירת מצרכי יסוד במחיר הקרן, והחנוני הנ"ל טען שע"ז לא יבואו לקנות אצלו ויורדים לחיותו ולא יהיה לו כל צרכי החג לב"ב.

והנה מעיקר דינא אין בידינו לעכב על המוסד צדקה, דהא קי"ל בב"מ (ס.) דמותר לחנוני אחד לפחות השער אף שע"ז מרגיל לבוא אצלו ומקפח פרנסת חבירו משום דקא מרווח לתרעא. ומה עוד דפסק הרמ"א חו"מ סי' קנ"ו דאפי' סוחרים בני אותה העיר אין יכולים לעכב על הסוחרים בני עיר אחרת מלמכור סחורתם אם הם מוכרים יותר בזול. (ועיין עה"ש שם סי"א). ואף אם נימא דהא דמותר להוזיל היינו באופן דלא פסק לחיותיה שיכול ג"כ הוא להוזיל ולמכור אבל כשפוסק לגמרי פרנסתו אסור, מ"מ כאן בנד"ד שאין הארגון צדקה פותח חנות קבועה ואי"ז אלא מכירה לימות הפסח ולאחר הפסח ימשיכו לקנות אצלו כרגיל ויהיה לו פרנסה למשך כל ימות השנה, אי"ז נקרא שפסקו לחיותו ואינו יכול לעכבם אם הם מוזילים המחיר.

אמנם נראה דאם כי מדינא אין בכח ב"ד לעכב הדבר מכל מקום אין למוסד חסד לעשות כן, דכיון שכל מטרתם שעושים כן הוא רק משום שרצונם לקיים מצות צדקה וחסד, בכה"ג אין זה נקרא מצות צדקה שלימה, שאף שמצד אחד מטיבים עם הציבור אבל מאידך גיסא פוגעים בחיותו של אדם מישראל שלא יהיה לו כל צרכיו לימות הפסח, ומצות צדקה שלימה זהו שכל תוצאות הפעולה הוא צדקה עם הבריות ולא כשע"ז חסר לצרכיו של אדם מישראל, ולכן המוסד צדקה ראוי להם לסדר המכירה דרך החנוני והיינו שיתנו לחנוני שימכור בחנותו מוצרים במחיר הקרן ויודיעו לרבים שזהו בזכותו של המוסד חסד שדאג להם, וישלמו לו על כך שכר טרחה באופן שישאר בידו סך מכובד להוצאות החג, ובזה יצאו ידי שניהם שגם הטיבו עם הציבור שיוכלו להשיג במחיר הקרן וגם לא חסר לחנוני להוצאות החג.

וכל דברינו הוא דוקא באופן שברור שע"ז אין בידו לפרנס משפחתו לחג הפסח שבזה צריך לראות שלא יבוא טובת הציבור על חשבון החנוני, אבל אם רק מתמעט מרווחיו א"צ להתחשב בטענתו במקום שזהו לטובת הציבור שיוזילו המחירים, ויכולים לסדר מכירה בלי להתחשב בטענותיו.



מתוך ח"ו סימן קט א'

אף דעצם התקנה היה ליתן דוקא לקמח נהגו ישראל ליתן לכל צרכי הפסח

[ומיהו נראה, שעצם התקנה הייתה ליתן "מעות חטים" עבור חטים או קמח או מצות. אבל היום נהגו כל ישראל לתת עבור כל צרכי החג, ומצוה רבה היא].



מתוך רשימות בכת"י

העיקר של פסח להתחזק בצדקה
העיקר של פסח הוא להתחזק בצדקה ומבואר בזוה"ק דהקב"ה שונא יהודים דיושבים בליל הסדר ולא דאגו לעניים וחיוב הצדקה לעניים בפסח הוא יותר משבת וכל המועדים ומנהג ישראל הוא ליתן מעות חטים דהיינו דכל הקהל ידאגו לעניים דיהא להם בהרחבה [והענין בזה דחג הפסח הוא חג האמונה וע"כ אנו צריכים להתחזק בצדקה דענינה אמונה].



מו"ז סימן א' [ח"ג קסח]

מעות חטים

תמיה מדוע נותנים חטים ולא מצות

בש"ע ר"ס תכ"ט מביא הרמ"א שמנהג לקנות חטים לחלקם לעניים לצורך פסח ע"ש, וצ"ב טעם המנהג אמאי נותנים חטים ולא מצות.

חקירה א' דין קמחא דפסח הוא מחובת הי"ט או דהוא חובה מיוחדת בפסח לבד

ויש לתמוה אי מנהג זה הוא מחובת החג לדאוג לעניים וכמבואר ברמב"ם (פ"ו דיו"ט) דכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר וליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו וכו' ע"ש,

נתינת קמחא דפסחא מכספי מעשר

בדעת הגרשז"א דהיום דאין נהוג לחייב קמחא דפסחא יכול ליתנו מכספי מעשר

דעת הגרש"ז אורבאך זצ"ל, שהיום שאין נהוג לחייב כל אחד בסכום קצוב לקמחא דפסחא, יכול ליתן מעות חטים מכספי מעשר.

מבאר דכיון דהוא מנהג ויש לזה מקור בירושלמי אינו מקיים חובתו מכספי מעשר

ולענ"ד נראה, שכיון שקמחא דפסחא היה נהוג בכל קהילות ישראל בתורת חיוב על כל אחד ואחד כמש"כ הפוסקים (ועיין בשו"ע"ה שציין לזה מקור בירושלמי), א"כ אינו יוצא ידי חובת המנהג אא"כ נותן המעות שלא מכספי מעשר.

מ' דיש לו ישתדל ליתן קמחא דפסח גם שלא מכספי מעשר

וע"ב מי שיש לו די, ישתדל שלא לקחת לקמחא דפסחא רק מכספי מעשר, אלא יתן עכ"פ חלק משלו, והשאר יוסיף מכספי מעשר ויזכה לקיים את המנהג וגם מצות צדקה, ואז יקיים את המצוה מן המובחר.

מבאר דראוי להחמיר לקיים חובה זו של קמחא דפסחא

ובדרשת שבת הגדול אני רגיל להזכיר שעם כל החומרות לפסח יש ליזהר לקיים תקנת "קמחא דפסחא" שהרי ביסוד התקנה כל תושב בעיר ואפילו ת"ח חייבין בזה.

הרי שבכל יום טוב יש הלכה לדאוג לעניים, ולא מצינו מנהג חיטים לסוכות וכ"ש לשבועות, חזינן ברמ"א שזהו הלכה מיוחדת בפסח דוקא וצ"ע טעם הדבר.

מבאר דכיון דמצות הם זכר לחרות מעיקר הדין לתן לעניים דרך כבוד

ונראה דשונה חג הפסח מכל החגים ומועדים שזהו זמן החרות, ומצה יסודה זכר לחרות, ובלייל פסח מתנהג כל אחד בהסיבה דרך מלכים וחרות, שזהו עיקר המצוה שירגיש כבן חורין.

מבאר דאפיית המצות בעצמם הוא דרך כבוד ע"כ צריך לתן להם קמח ולא מעות

ולפי זה נראה הטעם שנהגו לחלק לעניים חיטים ולא מצות, שזהו דרך כבוד יותר שיאפה בעצמו כמנהג בעלי בתים חשובים, שכל אחד נהג אז לאפות בעצמו דוקא, ולא נתנו מצות שזה נראה יותר תקנה לעניים ולא הוי בדרך כבוד, ואף שהיה

עדיף לכאורה לתת לו מעות שיקנה בעצמו את החיטים ויאפה בעצמו, רק כיון שחששו שלא ישתמש במעות לצורך אכילה ע"כ נתנו חיטים, ועכ"פ מצות לא חילקו מהטעם שביארנו.

ומתבאר לן בזה יסוד תקנת חטים, דבכל השנה אנו מצווין לדאוג לעניים שיהיה להם כדי צרכם, וכ"ש במועדים ראוי לדאוג לזה טפי.

וחיסוד הוא בגדר צדקה שחייבין לתת לעני כפי צרכו, אבל בפסח נוסף חיוב לתת לו דרך חרות, שבזה תהא לו ההרגשה שהוא בן חורין ע"כ נותנים לו חטים, וזהו עיקר תקנת "מצות חטים" שיהיו לו צרכיו ההכרחיים ובדרך כבוד שיאפה בעצמו וכמ"ש סו.

ושוב לא ניחא לע"ד מה שבזה"ז מחלקין לעניים מצות, שזה אינו דרך כבוד וכמ"ש"כ, ומוטב לתת לו מעות ברווח

סו. ורבינו הגר"א זצ"ל אמר דבר נפלא בביאור הפסוק בפרשת בא שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה' מצות יאכל את שבת הימים.

ודייק רבינו זצ"ל מדוע נכפלה מצות אכילת מצות שבעה ימים ועוד מאי שנא דברי שא כתיב תאכל ואחר כך כתוב יאכל וכן מ"ש דבקרא קמא כתיב מצות בלי ו' ואחר כך ע"כ ו' ופירש שהפסוק בא לרמוז המנהג לקנות חטים לחלק לעניים לצורך פסח ובפסוק קמא הוא ציווי על אכילת מצה בפסח וז"ש שבעת ימים תאכל מצת דהיינו כל אחד לעצמו יאכל מצות שבעת ימים ומלבד זאת אתה מחוייב להשתדל שמצות יאכל בצירי היינו שיאכל ע"י אחרים דחייב שידאג לאחרים העניים שיהיה להם מצות ואצלו כתיב מצת שלעצמו רשאי לדקדק ולצמצם אכילתו עד כזית וכביצה לכן כתיב חסר אבל כשמדובר לתת לאחרים אינו רשאי לצמצם לכן כתיב מצות בשלימות עם ו' והיינו שיתן להם כדי שביעה ממש כמ"ש ואכלו בשערך ושבעו והדברים מאירים.

ואנשי מעשה מצאו רמז בפסוק למנהג כמה גאונים וצדיקים שצמצמו מאד באכילת מצות בפסח מחשש כשרות המצות וכן נהג רבינו הגה"ק דסקין זצ"ל שלא אכל מצות כל החג אלא רק את הכזית שחייבין בו ורמז לזה מצאו דכתיב באכילה דלעצמו מצת בלי ו' דהיינו רק מעט וכן שמעתי על כמה גאונים ואדמו"רים שנהגו לצמצם מאד באכילת מצה בפסח וכמ"ש.

אבל יש אומרים שאדרבה ראוי להרבות באכילת מצות בפסח ולפי הגר"א זצ"ל מקיימין מ"ע בכל כזית שאוכל בפסח ולמה לצמצם ולבטל בזה מ"ע קיומית דאכילת מצה ושמחת החג מפני חשש רחוק דמשהו שאינו אלא מדרבנן וכן בספר מבתי"ן בן הגה"ק רבי אריה לייב עפשטיין זצ"ל מעורר בנו הגאון רבי מרדכי זצ"ל דרך כשיש חששות באמת ראוי למנוע לאכול מצה בפסח אבל בלאו הכי לא כדאי.

נותנים לנצרכים שיהיה להם כל צרכם ולא דוקא למצות ולא נקרא שינוי מדעת הנותן (ועיין באר היטב ס"ס תע"ב דמי ששלח לו יין לד' כוסות אינו רשאי לשנות ע"ש, ואפשר שיש לחלק בין מסרו לו מצות לקנות או נתנו לו יין ומצות גופא, שבזה דוקא אסור לשנותם).



מתוך מו"ז סימן פא [ח"ג רנד]

בדברי הגר"א דיש רמז בפוסקים לענין קמחא דפסחא

כל דכפין ייתי וייכול: לכאורה ההזמנה לעניים אינה חובה מיוחדת בליל פסח, אלא בכל חג וחג חייב להזמין עניים דוקא וכמבואר ברמב"ם הלכות יום טוב פ"ו (הלכה י"ח) דמי שנועל ביתו ואינו מזמין ליום טוב עניים אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו וכו', ומה נשתנה פסח מדקדקין להזמין עניים ליל פסח על שלחנו.

אמנם דבר נפלא מקובל מפה קדוש רבינו הגר"א זצ"ל, שהספקת צרכי עניים לפסח אינה רק מחיובי צדקה בעלמא, רק החיוב מרומז בתורה, דבפרשת בא בפרשת קדש מבואר בקרא (י"ג, ו) "שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה' מצות יאכל את שבעת הימים", וקשה למה כפל הפסוק גופא כאן שני פעמים חובת מצה כל שבעה.

וביאר רבינו זצ"ל דשבעת ימים תאכל מצת ציווי לכל יחיד ויחיד לאכול כל שבעה מצות, והקרא מצות יאכל את שבעת הימים בצירי היינו שאחרים יאכלו, והיינו שעליו לדאוג לאחרים שיהיה להם מצות לכל החג, ודייק בלשון הפסוק דגבי

לקנות קמח ולאפות בעצמו שבכה"ג הוא דרך כבוד, ועיקר ויסוד תקנת מצות חיטים היה שיקבל בדרך כבוד וכמ"ש.

והיום לא נהגו לחלק חיטים מאחר שבזה"ז זהו דרך בזיון, ולכן נהגו לתת מצות, ונראה דיש לתת מצות דוקא ולא מצות, דכשקונה קמח ואופה בעצמו, זהו דרך כבוד וחרות יותר, וכן יין לד' כוסות אם הוא מקבל בלאו הכי מתמחוי נותנין לו יין, אבל בלאו הכי ראוי לתת לו מצות לצורך היין שיזהו דרך כבוד יותר.

חייבין לתת לו ברווח ובהידור אם מקפיד על מצות יד

ונראה שחייבין לתת לו ברווח, כגון לתת לו מצות עבודת יד ומשעת קצירה אם נוהג כן, שיוכל לנהוג כבעה"ב חשובים, ואף שזהו רק הידור אבל כיון שנוהג כן וזהו צרכו ראוי לתת לו, ותמהני על הבה"ל (תרע"א) שהביא שאין צריך לתת לעני בחנוכה כמהדרין אלא נר אחד, ולע"ד מאחר שנהגו כן כל ישראל להדליק כמהדרין מן המהדרין חשיב זה צורך העני.

ולא דמי להידור בעלמא שלא נהגו בו כל ישראל שאין נותנין לו ממצות צדקה, אבל בחנוכה נראה שראוי לתת לו, וכן במצות נראה דאלו שנוהגין לאכול מצות מהודרות זה חשוב נמי צורך, וראוי לתת להם כן מדין צדקה וכמ"ש.

המקבל מצות מצות חיטים אם מותר לו לשנותם לצורך אחר

ונסתפקתי במי שמקבל מצות חיטים אי מותר לו לשנותם לצורך אחר, וכמו במצות פורים שנסתפקו בזה הפוסקים, אבל נראה שהיום מעיקרא

תאכל מצת, דמיירי בחובת כל יחיד כתיב מצת בלי ו, ולאחרים כתיב מצות מלא עם ו, והיינו טעמא שלעצמו יכול לצמצם ולאכול בפסח מעט מצות, אבל לאחרים כתיב מלא מצות עם ו, שחייב להאכילם מצות לרוב שיספיק להם ברווח לכל ימי הפסח ע"כ (ספר המועדים), ומעתה יש לומר שבפסח ענין מיוחד להספיק לעניים צרכם, אבל לא נתיישב שא"כ ראוי להזמין בכל הפסח לכל סעודה וסעודה ואנן בליל פסח דוקא מדקדקין להזמין עניים, ומשמע דענין מיוחד להזמין עניים בליל פסח דוקא.

חיוב מיוחד בליל הסדר לדאוג לעניים מכיון דאנו נוהגים מעשירים א"כ חובה מיוחדת לדאוג לנצרכים

ונראה שהאמת דענין מיוחד להזמין עניים ונצרכים לשלחנו בליל פסח, ויסודו דמאחר דבעינן בליל פסח

שינהוג שררה ודרך חירות שחייב אדם להראות כאלו יצא עתה משיעבוד מצרים, וזהו יסוד חובת הלילה, ולכן מיסב כדרך מלכים, והשלחן בכלים נאים דכסף וזהב עיין במ"א ר"ס תע"ב וביאור הגר"א שם, וזהו גופא טעם שביליל פסח ראוי להשתדל להזמין עניים ונצרכים, דתמיד יכול לטעון שאין לו ברווח כדי להספיק נמי לאחרים, אבל במקום שנוהג שררה בזה חייב להראות ביותר שמ"מ עניים בני שלחנו, ושפיר תיקנו חכמינו ז"ל שביליל פסח דוקא בשעה שנוהג שררה לא ישכח עניים, וחייבו אז במיוחד להזמין לשלחנו, וזהו שתיקנו כן כאן בנוסח הא לחמא וא"ש (וזהו כתובה מגולה לאותם שחיים במותרות ועשירות שעליהם ליהרר טפי לדאוג שעניים ונצרכים יהיו תמיד מבני ביתם).

תענית בכורים ערב פסח

מו"ז סימן סט [ח"ז קסט]

בטעם תענית בכורות בערב פסח

בביאור מה דנהגו לצום כיון דנצלו ממצרים דלכא' ראוי לקבוע ליום שמחה

בש"ע סימן ת"ע כתב הבכורות מתעניין בערב פסח, ומבואר בטור הטעם זכר לנס שניצולו ממכת בכורות, והקשה לי חכ"א אחד הלוא אדרבה אם ניצולו ראוי להם לקבוע ערב פסח ליום שמחה והודאה ולא ליום תענית, ולא מצינו שבשביל הצלה חייבין לצום, והצום דתענית אסתר הוא לא

על הישועה אלא זכר לצומות וזעקתם בימי מרדכי ואסתר, אבל כאן דהבכורות ניצולו ופסח הקב"ה על בתי ישראל א"כ היה להם לשמוח ולא לצום.

מביא מש"כ חכ"א דהוא ט"ס והיה כתוב מתענגים ומבאר דתיקון זה הוא הבל הבלים ממש

ומצאתי בספר "נימוקי אורח חיים" שמביא בשם "צדיק" אחד שטעות סופר בש"ע וצ"ל "הבכורות מתענגים בע"פ", וח"ו לומר דבר זה נגד כל רבותינו הראשונים והאחרונים ומנהג כל

בית ישראל, ובירושלמי מפורש שצמים, ותיקון זה הוא הבל הבלים, וכן העיר שם ב"נימוקי אורח חיים" גופא.

מבאר דבליל הסדר נבחרו הבכורות לעבודה ואמנם בחטא העגל מטל מהם וע"כ יש קטרוג עליהם דלא נשארו במעלתם וע"כ צמים

ונראה לפרש בזה דבר מחודש בטעם הצום, דהנה ידוע שבליל פסח שניצולו ממכת בכורות, הוקדשו אז הבכורות לעבודה בבית המקדש, ורק בחטא העגל כיון שנפגמו בהאי חטא העביר הקב"ה העבודה ללוויים, אבל ביציאת מצרים נתקדשו, וע"כ כיון שמגיע ליל פסח שאז גיצולו ונתקדשו יש עליהם קטרוג למה לא נשארו בקדושתם, ע"כ צמים קודם ליל פסח להראות שמצידם הם חוזרים בתשובה וראויים לעבודה וא"ש.

מבאר יותר ע"פ דברי האוה"כ דבביאת המשיח תחזור העבודה לבכורות

והענין מובן טפי ע"פ דברי הקדוש "אור החיים" זצ"ל (פרשת במדבר ג- מ"ה) שמביא מדרש עתידה עבודה שתחזור לבכורות ע"ש (דבריו צ"ב היאך ישתנו דיני התורה בביאת משיח, שבכורות מזרע ישראל שהם זרים יוכשרו לעבודה, ועיין קידושין ע"א. ורמב"ם סוף הלכות מלכים שמלך המשיח מייחס שיבט לוי לכהונה, משמע ששבת לוי יעבדו העבודה) ועכ"פ לפי דברי המדרש שמביא, שפיר צמים כדי לתקן הפגם, דע"י הצום הוי ההכנה מצידם שראויים כבר לעבודה שקיבלו בגאולת מצרים ושתחזור להם בביאת משיח צדקנו. ומיהו בשו"ע שם הביא שגם בכור מאמו מתענה, ובזה לא מהני התירוץ, אם אינו ראוי לעבודה,

מביא דהחת"ס תמה בזה ומבאר דהצום זכר לצום דבכורות ומבאר דחששו מקטרוג וע"י מודגש השינוי בין ישראל לאומות

ובספר חידושי חתם סופר על ע"פ שיצא עתה לאור מכת"י מצאתי שהרגיש בקושיא דילן למה לבכורות להתענות, ומפרש שם שהבכורות צמו אז, ולכן מתענים גם היום זכר לצום זה ע"ש, ולא נתבאר מדוע צמו, דהלוא ידעו שהקב"ה יפסח על בתי בני ישראל ומה להם לצום, ואולי פחדו מקטרוג מלאכי השרת מה נשתנו אלו מאלו, וע"י הצום ניכר שפיר השינוי בין ישראל למצרים וא"ש וכ"ז צ"ב.

ומה שתירצנו לעיל קשה כמו שהבאנו מהש"ע (סימן ת"ע) שבכור בין מאב בין מאם מתענין, ועוד הביא המחבר דיש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענה, ובנקבה ודאי לא שייך טעם דילן, וכ"ש בבכור משבט כהונה שנשאר אצלו הקדושה לא שייך הטעם שהבאנו וע"כ לא סגי בתירוץ זה, ועכצ"ל כדברי הח"ס אולם דבריו צ"ב כמ"ש לעיל.

חידוש מהר"י מולין לעמן נט"י דכשאיין כהן נוטל בכור פטר רחם דעיקר הקדושה לבכור מאב

ואגב אני תמה על הדין המבואר בפוסקים (קכ"ח) דכשאיין לוי יוצק בכור פטר רחם מים על ידי הכהנים, ובאחרונים מביאים דין זה בשם מהר"י מולין וכתב המ"א (סק"ז) שהכהונה בבכור פטר רחם והיינו מאמו דוקא אבל בכור לאב לבד לא מצינו קדושה האידנא ע"ש, ומשמעות לשונו שהאידנא אין לבכור מאב קדושה, אבל לפניו היה לבכור מאב קדושה, והיינו העבודה.

תמה דאף דהאידנא אין עבודה לבכור מאב מ"מ גם בכור מאם אחר הפדיון נסתלק מעלתו

ואני תמה שבבכור אין בגופו קדושה כמו בבכור בהמה לאסור גיזה ועבודה, ולאחר פדיון הבן ודאי שזה לכל ישראל, ומגלן שעליו המצוה ליטול ידי הכהנים, ולהיפך אמינא שהמצוה בבכור מאב דוקא, שעליהם היתה מוטלת העבודה במדבר, וכן לענין ירושה נוטל פי שנים בנכסי אביו מצד מעלתו, אבל בכור פטר רחם מאמו לאחר פדיון, אין בו שום מעלה או קדושה ומגלן שעליו מוטל המצוה ליטול ידי הכהנים וצ"ב (ועיין בעטרת זקנים שם שמסכים שבכור מאם הוא שנוטל ידי כהנים ולא בכור מאב וצ"ע).

בדברי הזוה"ק דלויים יטלו ידי הכהנים

ובעיקר דברי הזוה"ק שלויים יטלו ידי הכהנים שהלויים קדושים ומוסיפין קדושה כשהם נוטלין ידי הכהנים, תמהני הלוא עדיף שהכהנים יטלו בעצמם כמו בקידוש ידים ורגלים במקדש שנטלו בעצמם, רק בזה"ק נראה שהלויים קדושים ולכן מוסיפין לכהנים קדושה על קדושה, וכן מפורש בלשון הזוה"ק (מובא בב"י) "תנא כהן דבעי לפרסא ידוי בעי ליתוסף קדושה על קדושה דיליה דיבעי לקדשא ידוי על ידי דקדישא מאי קדישא דא ליואה דיבעי כהנא ליטול קדושה דמיא מן ידוי דכתיב וקדשת את הלויים הא אינון קדישין וכתיב בלויים וגם את אחיך מטה לוי וכו' מכאן כל כהן דפריס ידוי בעי לאתקדשא על ידי דקדישא ליתוסף קדושה על קדושה ולא יטול קדושה דמיא מבר נש אחרא דלאו קדישא, וע"ש שהלוי נוטל ידיו, ועכ"פ בכור מאם לאחר פדיון בודאי אינו קדוש ואין כאן קדושה על קדושה (ואולי ע"פ סוד הלוא כהנים

מסיטרא דחסד, ולויים מסיטרא דגבורה, וכמבואר בשל"ה [שעט:] והתיקון בנטילה גם ללויים גופא, ליטול ידי כהנים לאהדא תרוייהו בהדא קדושה).

מבאר דהעבודה אינו תלוי בבכור באביו רק מפטר רחם

ומעתה אמינא שעיקר דברי האחרונים שמועיל גם בבכור צ"ב וגם שלא מבואר זה בזה"ק, אבל מה שהקשינו לעיל שתלוי בבכור מאב, שהעבודה בו דוקא, שוב מצאתי בסוגיא בכורות (ד:), וכן בפרשת במדבר נראה שגם לעבודה תלוי בפטר רחם, וא"כ צודק המ"א בדינו שבכור פטר רחם נוטל ידיים, שהעבודה בו דוקא אף שהלשון במ"א "האידנא" מגומגם.



ח"א סימן ש

סעודת סיום בערב פסח

בעפן החובה לאכול בסעודת הסיום בשיעור כותבת או מלא לוגמיו

נהגו שהבכורות לא מתענין כשיש סיום אבל נהגתי להזהיר הבכור או אביו כשצריך לצום במקומו שצריך להרבה פוסקים בסעודת מצוה כדי לבטל תענית לאכול שיעור ככותבת או לשותות מלא לוגמיו דוקא ואם רק שותה מעט יין שרף או משהו מזונות לא ביטל בזה תענית וצריך להמשיך לצום אחר כך אם לא שגמר עמהם כל המסכתא שאז אפילו לא אכל בסיום אוכל בביתו לבד וכמו שיבואר.

אם אינו מסיים בעצמו צריך לזהר בזה והמדקדקין מהדרין להשתתף בסעודת ברית

ולפי זה כשמסיימים רק אחרים ולא סיים הוא יזהר לאכול מזונות ככותבת זהו יותר מכזית קרוב לכביצה ואם אי אפשר

עכ"פ מלא לוגמיו יין והמדקדקין משתדלים לאכול ככותבת בסעודת ברית שלכ"ע מועיל שאין צריך לצום ואם אפשר להשתתף שם בסעודה ממש מה טוב ומה נעים.

בענין השיעורים אם הוה לפי משקל או לפי מדה **ובמק"א** הסברנו שהשיעורים לא כפי משקל אלא מדה ולכן בפת ומזונות שיש תפיחה הרבה השיעור מעט.

למעשה בצום לבכורות יש להקל דאן לזה יסוד בבבלי ובירושלמי ובפרט דהיום אנשים חלופים ולא יוכלו לקיים מצוות הלילה כראוי

הן אמת שאנו מקילין בצום לבכורות כיון שאין בזה יסוד בבבלי ובירושלמי מבואר שרבי לא התענה תענית בכורים וכן לא הובא ברמב"ם והדור חלש מאד ועלולים ע"י הצום שלא לקיים מצות הלילה כראוי דבזה כתבו האחרונים דלא יתענה מ"מ מה דאפשר לתקוני חייבין לתקן לקיים הדין כראוי ובשם מרן הגאון רבי יעקב קניבסקי זצ"ל שמעתי שהסכים כהמנהג שאפילו לא גמר המסכתא רק אוכל ושותה בשמחת הסיום לבד עמהם די בכך ונפטר לצום.

בענין אם נוכח בסיום ולא אכל שם אם יכול לאכול בביתו

וראיתי בספר "רבבות אפרים" [ח"א סימן רצ"ו] שמפלפל אם נוכח בסיום ולא אכל אם יכול אח"כ לאכול בביתו ולדבריו אף שלא אכל כיון שהשתתף ביום טוב דסיום יכול לאכול גם בביתו.

מבאר דכ"ז היינו דוקא אם סיים בעצמו אם לא סיים עמהם אינו יכול לאכול בביתו

אמנם לע"ד נראה שכל זה אם הוא גם כן סיים עמהם אף שלא אכל עמהם יכול לאכול בביתו שהשתתף ביום טובא ושייך בו אבל מי שלא סיים וגם לא השתתף לאכול ולשמוח עמהם אינו יכול לאכול בביתו על סמך שהשתתף בסיום כיון שלא היה בשמחה עמהם והוא גופא אין עליו דין שמחה שלא סיים.

ובסברא אמינא שעיקר סעודת סיום מבואר בגמרא [שבת קי"ח:]

דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן והיינו כשלמדו יחד אף שלא גמרו כולם כשאחד גמר כולם משתתפים וצורבא מרבנן דהיינו בחור חריף וכמבואר ברש"י תענית ח. וכשהוא סיים אף שהאחרים לא סיימו ומ"מ למדו עמו המסכת בצוותא משתף חבריו הרבנים אבל אם הוא גמר לבד והאחרים לא למדו עמו כלל אינו משתף אחרים שלא שייכי כלל ללימוד זה.

ואפילו אם נהגו לשתף גם כה"ג היינו בסעודת מצוה דוקא וכמו שמצינו במילה בתשעת ימים לפני ת"ב שכל המשתתפין אוכלים בשר אבל מי שלא השתתף בסעודה לאכול כשיעור וגם לא למד עמהם לא הותר לו לאכול.

ועיין בשו"ת האלף לך שלמה [סי' שפ"ו] שגם בספר נביא אפילו קטן בקאפיטלין שסיימו מועיל אבל רק בדרך לימודו מועיל ולא כדי לעשות סיום אבל מסכתא גדולה מועיל בכל גווני ע"ש.

אבל בשעת הדחק שאינו מוצא סעודת מצוה בסיום מסכתא יש להקל

שילמוד אז עם רש"י ספר נביא כגון יונה או מגילת שיר השירים או מגילת אסתר וכדומה עם רש"י ומספיק.

ונראה שבערב פסח נוהגין כהשיטות שעיקר חובת צום בו לבכור קלוש מאד שאינו מבואר בש"ס דילן וכנ"ל ולכן מקלינן טובא בסיום מסכתא ואפילו לא סיים.

בעמך תעמית לארציית כיון דיש לזה יסוד בש"ס אין מקילין בזה ודוקא אם הוא עצמו סיים דמצטרף כזכות

אמנם ביאהרציית יש לצום יסוד בש"ס נדרים יב. ועוד "כיום שמת בו אביו או רבו" ולא מקלינן כ"כ שיכוין לסיים ביאהרציית דוקא אף שלא נזדמן רק בדרך לימודו ויפטר בכך מצום ומ"מ גם ביאהרציית יש מקילין.

ולע"ד נראה דהיינו דוקא אם הוא גופא סיים שמצטרף לזכות היום לבטל מזלו הרע באותו יום אבל כשאחר מסיים ומצטרף אין להקל כ"כ למי שנוהג בצום זה ורק אם הוא בעצמו סיים נראה להקל אף שאינו אוכל במקום הסיום.

ויש מקילין בזמננו לגמרי בצום יאהרציית מפני חולשת הדור אבל יש לו מתירין לסיים מסכתא ולזכות אחרים לאכול מזונות ולשתות עמו ואז בסעודת מצוה קיל טפי וכן מקובל אצלנו ליפטר כה"ג דוקא מצום ביאהרציית אבל בע"פ קיל טובא ומקלינן טובא ומהאי טעמא נהגו להקל גם כשלא גמר וכמ"ש לעיל.

עד"ז מה דהקילו בפחות מרביעית וכותבת דמ"מ אנו אלא כגילוי דעת דמשתתף עמהם **ואולי** מטעם זה הקילו גם בפחות מרביעית וכותבת שאינו אלא גלוי דעת שמשתתף עמהם אבל ראוי להחמיר כמ"ש לעיל.



ח"ג סימן קיג

בכור יוצא דופן אם צריך להתענות בע"פ

בענין תענית בכור אם יוצא דופן צריך להתענות בע"פ, הנה כבודו הביא בזה דברי הפוסקים ה"חק יעקב" והכף החיים והקיצור ש"ע, ולא ידעתי מה מחפש עוד אצלי ואני עמוס בטידודות, רק כדי שלא להשיב לו ריקם אשיב הנלע"ד.

מבאר דתלוי בטעם דהבכורות מתענים

ונראה שלמעשה תלוי בטעם שהבכורות מתענים. הנה ב"מועדים וזמנים" (ח"ז סימן קס"ט) הבאתי הטעם שבכורות הוקדשו לעבודה וניטל מהם בחטא העגל, וע"כ צמים כדי להראות שהם חוזרים בתשובה ע"ש היטב, ולטעם זה נראה דנתקדשו לעבודה רק אלו שנולדו דרך פטר רחם, דומיא דבכור מהאם, וכדמדמי להו אהדדי בבכורות ה:, ולפ"ז אין מקום ליוצא דופן להתענות. [ואף שכהנים ולויים בכורים צמים אף שנתקדשו לעבודה, זהו משום שנאבד מהם עכ"פ מעלתם כבכור והם רק כשאר כהנים ולויים, ולא עדיפי להיות בהם גם מעלת בכור מלבד כהונתם. (ועיין באור החיים במדבר ג', מ"ה, שלעתיד לבוא העבודה תחזור לבכורות ודבריו חידוש וצ"ב).

אמנם הבאנו שם בשם הח"ס טעם הצום הואיל ובמצרים צמו הבכורות

שלא ימותו ע"כ צמים גם היום, וברור שבכורות מצרים מתו גם יוצאי דופן, ולטעם זה יצטרכו לצום, וע"ש שצידדנו יותר בטעם הח"ס.

דברי הרמב"ן דדוקא פטר רחם לאמו נתקדש דבזה נתפרסם הנס יותר

ועיין ברמב"ן פרשת בא (י"ב_י"ב) שלכן פטר רחם לאמו דוקא נתקדש לדורות אף שנהרגו במצרים גם בכור לאביו, שבאמו נתפרסם הנס שנתקיימו דברי הקב"ה שמתו כל אלו הידועים כבכור, אבל בכור לאביו שמת שלא ניכר מי האב אזי גם בכורי ישראל כה"ג לא נתקדשו לדורות, וביוצא דופן דלא נתקדש לדורות אף שידוע האם, יש לומר שיוצא דופן הוא כמין בפני עצמו (עיין רש"י מנחות ו. דמומו ניכר דאית ליה קלא) ולא נכלל במכת בכורות בעלמא רק מת כמו שמת גם גדול הבית, וע"כ לא נתקדש בבכורה.

למעשה בבכור יוצא דופן ראוי לצום אמנם יש להקל אצלו יותר לסמוך על סיום

היוצא לדינא בכור יוצא דופן צם היום כמו אז, מיהו כיון שהטעם אינו ברור, ובאוצר החיים כתב ג"כ הטעם מפני שניטל מהם הקדושה, ולטעם זה פטור, ע"כ בדידיה יש להקל יותר ולסמוך שיאכל בסיום מסכת כנהוג, וכמו שמביא במכתבו.



מתוך ח"ה סימן קכו

משתתף בסיום ער"פ אם צריך לאכול כזית

כתב שם שהמשתתף בסעודת סיום מסכתא בערב פסח אין צריך לאכול כזית. - תמוה הלוא בפחות מכזית

לא איבד תעניתו ולמה מותר לאכול, (ועיין בדברינו בח"ב סי' ר"י שכתבנו שצריך לאכול ככותבת, שבכותבת ביטל העינוי, אבל אם אוכל פחות מזה עדיין הוא מעונה, ואם ימשיך להתענות עדיין יהא בכלל מתענה), וכ"ש שתמוה מה שמוסיף להתיר בשעת הדחק להצטרף למסיימים ע"י שמיעה בטלפון בלבד, וצ"ע טובא.



ח"ג סימן קיד

תענית אבי קטן בכור בערב פסח

במדון אם הקטן עצמו מסיים מסכתא או משתתף בסיום אם נפטר האב

נהגו בתענית בכור שבכור קטן אביו צם עבורו, כמבואר בש"ע (ת"ע סעיף ב' בהגה), ונשאלתי אם הבן הקטן מסיים מסכתא, או משתתף בסיום, אם שוב אין האב חייב לצום עבורו, דבעלמא במקום בנו קאי וכאן הבן פטור, או דלמא צריך הוא לפטור את עצמו גם בכה"ג. והשואל הביא מהגדת בית בריסק בשם מרן הגאון דבריסק הגריז"ס זצ"ל שבאופן זה האב פטור, כיון שהבן אין עליו חיוב, ואינו תחת ידי כאן לעיין בו.

מסתבר דאין האב נפטר דמעיקרא תקנו את החיוב על האב

ולע"ד מסתבר דהאב לא נפטר כלל, דבאמת סיום מסכת אינו פטור מהתענית דנימא דחשוב כמו שהבן התענה, אלא דמי שחייב בתענית בכורים שיסודו מנהג, אזי כשהוא במקום סעודת מצוה מותר לו לאכול דמעיקרא לא קיבלו עליהו בכה"ג, אכן כ"ז שייך רק באב שחייב בתענית, אבל בבן שפטור מהצום בלאו הכי, שקטן אינו חייב במצוות, ואינו חייב

להשלים צומו, בזה מעיקרא קיבלו עלייהו דאף שפטור הבן יתענה האב במקומו, נמצא דמעיקרא החיוב הוא על האב, א"כ מה יועיל לן שהבן מסיים מסכת דהיאך יפטור בזה את חובת האב, ולכן מסתברא שהאב גופא יצטרך להשתתף בסעודת מצוה, אף אם בנו פטור מצד עצמו שסיים המסכתא, וכמ"ש.

דעת המקילים דמעיקרא המנהג הוא רק במקום דהבן חייב לצום

מיהו דעת מרן זצ"ל י"ל דהמנהג מעיקרא שהאב צם הוא רק כשאין הבן מתענה, אבל כשהבן פטור לא מפני שהוא קטן אלא משום שמשותף בסעודת מצוה, לא נהגו שהאב מתענה עבורו, ולפי דברי מרן זצ"ל לכאורה יש הידור להביא בן קטן להשתתף בע"פ בסעודת סיום וישתה עמהם דבאופן זה פטור האב מדינא, והאב אינו צריך לדחוק ההיתר מכח סעודת מצוה אלא בנו פטור עצמו אף שההיתר בדוחק, וממילא על אביו אין מעיקרא שום חובת צום.

בדברי הקה"י דאפי' לא שמע הסיום רק משותף בסעודה נפטר וצ"ב ומשמעות המ"ב דצריך לשמוע הסיום

ועיין ב"תשוה"נ" (ח"א סימן ש) שהבאנו בשם מרן הגאון רבי יעקב קניבסקי זצ"ל שאפילו אין משותפים בסיום המסכתא גופא אלא רק אוכל ושותה עמהם סגי לפוטרו מתענית. וצ"ע דלכאורה הענין שפטור מתענית הוא רק שמצרף אחרים לסיים המסכתא עמו, ובכה"ג הוא דחל על כולם מצוה לשמוח בהסיום, שאל"כ מה לו ולשמחתם, ועיין בשבת קי"ח: דכי צורבא מרבנן שלים מסכתא עבדינן יומא טבא לרבנן ע"ש, ועיין ש"ך יו"ד רמ"ו ס"ק כ"ז

ובבאר היטב שם, ויש לומר דכשמשלימים עמהם חל עליהם מצוה להשתתף בסעודת מצוה ואין להם לבטלו, אבל להשתתף בסעודה לבד על חשבון הצום, באופן שאין על גופו המצוה, אינו מוכח שדחו הצום בכה"ג, (ומשמעות המ"ב דצריך שישמעו ג"כ הסיום ע"ש).

מבאר דדין התענית אינו מבואר בש"ס ופוסקים ויסודו מנהג ואין לזלזל בו אבל כשיש אמתלה לא נחשב מזלזל

וליישב דברי רבותינו זצ"ל נראה, שבאמת עיקר חיוב תענית בכורות אינו מבואר בש"ס וברמב"ם ע"כ קיל, ובירושלמי מבואר שרבי לא התענה, ויסודו ממנהג ע"פ מס' סופרים, ואמנם איסור איכא ואין לזלזל בו, מ"מ כשיש טעם קלוש ליפטר שוב לא נקרא מזלזל ותולין בו ליפטר, ולכן פטר מרן הגריז"ס זצ"ל את האב בסיים הבן, ועיין בכף החיים (ת"ע) שהצום עבור בנו קיל, ובע"פ שחל בשבת יכולים לבטלה לגמרי, ולכן אם רק אינו מזלזל במנהגי ישראל תולים להקל, וזהו גם טעם מרן הגאון רבי יעקב קניבסקי זצ"ל דמיקל אפילו כשמשתתפין בסעודת הסיום לבד, כיון שעכ"פ יש בזה קיום מצוה בסעודה שקוראים אחרים להשתתף וכמבואר בש"ך שם, וע"כ יש למיקל בזה על מה לסמוך ולהקל בתענית בכורות.

למעשה קשה להקל בזה נגד דעת הרבה פוסקים וע"כ יפדה התענית בממון

ועכ"פ לדברינו היה ראוי להחמיר בזה לכתחילה, ועוד דבאמת עיקר הקולא לשייר סיום מסכתא לע"פ ואחד מסיים ושותים מעט יין עם מזונות ופוטרים עצמם, היא קולא גדולה מאד, והרבה גדולים שדו בה נרגא, כהנו"ב ובית דינו וכן

הגרע"א ז"ל, וע"כ נלע"ד שראוי גם לפדות את התענית בממון, והיינו לשער ערך האוכל שחסך שלא אכל כל אותו היום ולתת צדקה ולומר "הרי זה לפדיון צום הבכור של היום" ותיקון גדול הוא מאד, שוב מצאתי ברמ"א בד"מ (ת"ע) בשם הכל בו דיש נוהגין לפדות הבכורות כמו שפדאן השם יתברך במצרים, ונלע"ד באופן שהבאנו יוצא המנהג בשופי, והמרבח לתת הרי זה משובח, וזה יעשה בנוסף לסיום שנהגו בו הבכורות בע"פ.

נהגתי לקרוא כל אחד מהשתתפים לטעום דבזה הוא נחשב דשייך לסיום

ונהגתי גם כן שמסיים המסכתא יש לו להציע לכל אחד ואחד מהשומעים לאכול ולשתות מה"סיום", שאז שייך הוא להשמחה שקראו אותו, אבל מי שמעצמו לוקח ואוכל קצת מזונות ושותה יין שרף כשהשני מסיים, יש לומר שאין זה צירוף לסעודה שאינו מקרואיה, ובפרט במעט יין או מזונות לבד לא נקרא צירוף, ורק כשהמסיים קורא לו להשתתף בשמחתו ראוי לו להשתתף, ובכה"ג נפטר לצום בתענית בכור בערב פסח דקיל. (ובמק"א הבאתי שרק אם שותה רביעית יין או מיץ ענבים או שאוכל כזית מזונות אזי נפטר מהצום שביטלו בכך, אבל שתה או אכל פחות מכן נשאר בצומו וראוי להשלימו).

מבאר דכיון דיסוד החיוב מצד מנהג הרי היום המנהג להקל

וטעם שנהגו להקל בכ"ז כמש"כ, שתענית בכור יסודו מנהג, ואם היום נהגו להקל טובא בסיום מסכתא, אין לך אלא כפי שנהגו, מיהו למעשה נראה שלא לזוז מדברינו הנ"ל.



ח"ב סימן רי.

בענין ליפטר בסיום של אחר

מביא גדון האחרונים אם להשתתף בסעודת סיום פוטר מחובת צום דבכור

נשאלתי האם אפשר לסמוך על המנהג שמצטרפים בכורים בערב פסח לסעודת סיום שעושים אחרים, ופוטרם עצמם עי"ז מלצום. ובעיקר דבר זה כידוע נחלקו בו האחרונים, שהגאונים הנוב"י (כמובא בשו"ת תשובה מאהבה ח"ב סימן רסו) והחת"ס (כמובא בספר ליקוטי בית אפרים בח"ת בסוף ספרו אות כ"ט) החמירו שלא להקל לאכול בסעודת סיום ליפטר בכך מתענית בכורים, והמג"א (בסימן ת"ע) הביא משו"ת מהר"ש הלוי דהקיל שיכול הבכור להשתתף בסעודת מילה ולפטר עצמו עי"ז מהתענית, וכתב ע"ז המג"א ובמדינתנו נהגו להחמיר.

נהגו כפוסקים שהקילו בזה משום דחובת צום דבכור אינו אלא מנהג

ואולם כידוע כיום נהגו להקל כהפוסקים שהקילו בזה, והטעם שנהגו להקל מאד בצום זה כיון שלא נזכר בש"ס ורמב"ם ועיקרו הוא רק מנהג, דאף שנזכר במסכת סופרים פרק כ"א ה"ג כמובא בטור, מ"מ דנו האחרונים דלא הובא כחיוב אלא כמנהג. (עיין בספר "תענית בכורים" שליטת דברי האחרונים בזה ע"ש), ולכן נהגו להקל בסיום מסכתא, אף שההיתר רפיא מאד, וכמ"ש.

עיקר חשיבות דסיום הוא רק כשעושה כן דרך שמחה ולא דרך עראי לפטר מצומו וע"כ צריך דוקא סעודת סיום

וביותר נראה שאפילו אם נימא שמותר לאכול בסיום מסכתא היינו דוקא בסעודה ממש, כיון דשורש הדין

דסעודת סיום נחשבת סעודת מצוה הוא ממ"ש בשבת קיח. ד"אמר אביי תיתי לי דכי חזינן צורבא מרבנן דשלים מסכתי עבידנא יומא טבא לרבנן, וכתב ע"ז היש"ש במס' בבא קמא ונדפס בסו"פ מרובה מכאן נהגו כל ישראל לסיים בשמעתא וליתן שבח והודי' למקום ולפרסם אותה שמחה שזכה לכך שעושין סעודה בשעה שמסיימין, וכן פסק הרמ"א ביו"ד סימן רמ"ו סעיף כ"ו, וא"כ הסעודה חשיבא כסעודת מצוה רק כשנעשית סעודה בקביעות לפרסם ולשבח להשי"ת, ולא בחלוקת מעט מזוזנות דרך עראי, דלא חשיבא, ותו לא חשיב כסעודת מצוה לפטור בזה חיוב צום בכור.

מבאר המקור להקל בזה מאחר דהמקור הוא מנהג והיום המנהג להקל משום דחולשה ירדה לעולם

והיום נהגו להקל מאד, ונהגו להקל לאכול אף שלא שמעו הסיום רק משתתפים באכילה, ושמעתי שהסכים לכך מרן הגר"י קניבסקי זצ"ל, ויסוד ההיתר נראה משום שגדול כח המנהג, ומאחר ששורש האיסור עיקרו רק מנהג, והיום שהתרוּפף מצב הבריאות וחולשה ירדה לעולם לכן נהגו להקל כה"ג, ויש לסמוך על זה ולהקל בחיוב שעיקרו ושורשו אינו מדינא.

אם רוצה לאכול אחר הסיום צריך לשבור התענית באכילה בסיום וזה רק באכילה של כותבת או שתיית רבעית

ומיהו נראה שצריכים לאכול בסעודת הסיום שיעור ככותבת שבזה ביטל העינוי, אבל אם משתתף בפחות עדיין הוא מעונה, ואם ימשיך להתענות עדיין יהי' בכלל מתענה, וממילא חייב להמשיך

ולהתענות, דהא כל הטעם דמועיל השתתפות בסעודת מצוה, הוא משום דבעת שמזומן לפניו סעודת מצוה מותר להשתתף בה אף דהוא יושב בתענית, וכיון שע"י אכילתו בהיתר נתבטל כבר תעניתו אף אם מעתה לא יאכל לא יהי' זה בגדר תענית ממילא נפטר מלהמשיך לצום, אבל באופן שאכל פחות מכותבת עדיין נשאר בחיובו לצום ביום זה, ולכן אני מזהיר לאכול ככותבת או לשותות משקין מלא לוגמיו בסעודה לאחר הסיום בע"פ.

אם יש ברית מילה יהדר להשתתף בברית

ומיהו פשיטא שאם יש סעודת ברית מילה בסביבה עדיף שיהדר להשתתף בה, ולא יסמוך על השתתפות בסעודת סיום, וכן בסיום מסכתא אם אפשר בסעודה גמורה עדיף, רק מפני טירדות היום דערב פסח והקושי לסדר סעודה בע"פ נהגו להקל גם כה"ג, ואין לשנות ממנהג שנהגו בו בית ישראל ולכן לא מצאתי מקום להורות בזה להחמיר.



חכמה ודעת שמות

בהא דפודים רק בכור מאם

מצות הקב"ה לפדות רק בכור מאם שנאמר פטר רחם, וטעם מצות הפדיון הוא מפני שהקב"ה הכה הבכורים של המצרים ולא של ישראל כמבואר בפסוק, ותמוה הלוא במצרים הכה בין בכור מאב או מאם וכמו שפירש רש"י לעיל (י"ד, ו) כי אין בית אשר אין שם מת ואם זינתה עם כמה רווקים כולם היו בכלל בכור, שהכה בכור מאב, ואם כן למה במצות פדיון הבן ציוה רק בבכור של אם.

שהוא קדוש, ועיין במג"א שם דדוקא בכור מאם. וצ"ב איזה קדושה יש בבכור לאחר שנפדה.

ונראה מזה שהבכורים באמת נתקדשו לעולם, אלא שפודים אתם ובכור לפני פדיון יש בו קדושה, והקדושה הזאת נפקעת בפדיון, וכן מוכח בקידושין כ"ט: הוא לפדות ובנו לפדות מצוה דגופיה עדיף, ומבואר שאינו סתם מצוה של נתינה לכהן שאז שניהם שוין דמאי נפ"מ מכח מי חייב לכהן את הה' סלעים, וע"כ שיש בזה פעולה להפקיע הקדושה, ולכן בו עדיף, ולשיטת בה"ג חייבין להוסיף חומש על פדיון כמו בהקדש, ומוכח שזהו כהקדש ממש. ובקדושת הגוף, אפילו פקע בפדיון, נשאר קדושה ולכן אסור בגיזה ועבודה, כדאיתא בבכורות (טו.). ולדעת הפוסקים הנ"ל אף בכור אפילו אחר שנפדה נשאר בו קדושה, ושייך דברי הזוה"ק לענין לוייה כשנוטלין מוסיפין קדושה לקדושה, וכן בכור אפילו לאחר פדיון נשאר קדושה ונוטל ידי הכהנים להוסיף בקדושתם, וד"ז חידוש גדול. (ועיי' ח'י' הגר"ש שקופ קידושין סי' ט"ז).

ומובן היטב מה שכת' במג"א דדוקא בכור מאם ולא בכור מאב שאין בו קדושה בזמה"ז, והיינו שאינו נפדה, ומוכח דבזמה"ז אין בו קדושה כלל לאחר שנכנסו הלויים תחתם, אבל בבכור מאם שפיר יש קדושה אף בזמה"ז, אלא שנפדה, ומ"מ יש בו קדושה אף לאחר הפדיון, וכמ"ש.



ונראה שבמצרים גופא הכה הקב"ה כל בכור ואין בית בלי מת, אבל בכורות מצרים במקומות אחרים שגם הם הוכו עמם, בזה רק בבכור מאם הכה הקב"ה, ומרומז כן בפסוק בתהלים (ק"ה) ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם, והיינו במצרים כל בכור, ובאהלי חם ראשית אונם והיינו מהאב, אבל אם אינו במצרים ואהלי חם רק בכור מאם.

והדבר מדויק בפסוקים (י"ב י"ב) ועברתי בארץ מצרים כלילת הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים והיינו בארץ מצרים כל בכור, אבל במקומות אחרים רק פטר רחם שניכר שהוא בכור הכה הקב"ה ולא הכה בכור מאב שלא ידוע.

ושפיר הקב"ה לדורות קבע מצות פדיון הבן בבכור דפטר רחם, שזה נהג בכל מקום, ובבכור מאב במצרים לבד. [שוב מצאתי ברמב"ן שם (י"ד, ה) שמתמה שמצות פדיון רק מאם והלוא הקב"ה הכה כל בכור, ונדחק בזה שבכור האם מפורסם יותר ולכן קבע כן לדורות ע"ש].

ואם כנים הדברים נראה להקל יותר בבכור מאב בערב פסח, שלא נהרגו בכורים מאב דמצרים בכל מקום, ובש"ע ר"ס ת"ע שבכור מאב או מאם מתענה, והיינו טעמא ששמו "בכור", אבל לדברינו יש להקל לעת הצורך בשל אב טפי שאינו נוהג בכל מקום בשעתו ולכן קיל יותר.

כתבו האחרונים (הב"ח בסי' קכ"ח בשם מהר"י מולין והביאוהו הט"ז סק"ג והמג"א סק"ז) לענין נשיאות כפים, שאם אין לוי ליטול לכהנים את ידיהם, הבכור נוטל

ערב פסח אחר חצות

ח"ב סימן ריג

ללבוש בגדי יום טוב מחצות ערב פסח

בדברי הגר"א דאחר חצות ער"פ חשיב יו"ט

ברמ"א יו"ד (שצ"ט סעיף ג') שבערב פסח לאחר חצות אין נוהג אבילות שלוששים, ובביאור הגר"א שם מפרש דהטעם משום דחשיב כמו מועד דהכתוב חשבו בתוך המועדים, וכו', ע"ש, והיינו שמפרש שדינו כמועד דהיינו חוה"מ, ולא כר"ח שנוהגין בו אבילות, ואם כן ראוי לכבדו לשמוח בו ללבוש בגדים יקרים כמו חוה"מ ולא ללבוש בגדי חול כנלע"ד.

הן אמת שעיקר דברי הגר"א זצ"ל צ"ב, שלדבריו לכאורה מי שמת לו מת אחרי חצות בע"פ אינו מתאבל אז, ואם כן לכאורה ממתין עד אחרי החג, ורק אז מתאבל כל שבעה כדין נקבר במועד, ובעיקר דין אבילות תוך ז', עיין ד"מ שם ס"ק ד', שהביא מהאור זרוע שדעתו כתשב"ץ שאינו נוהג בו אבילות אפילו תוך ז', וכתב שראוי לסמוך עליו (ודלא כהב"י שכתב ע"ז דאין לדבר זה לא סמך ולא ראיה). והדר תיקשי דאמאי במת לו מת בע"פ אחר חצות מבטל גזירת שבעה, אבל מצאתי שבחכ"א (סי' קס"ט ס"ג) כתב שאחר חצות בע"פ מותר במנעלים דהוי כיום טוב לכל דבר, ובמאמר המוסגר העיר דאם כן מי שמת לו מת ונקבר בע"פ אחר חצות יהא דינו כנקבר במועד ומסיק דמ"מ כיון

שדברים שבצנעה נוהג חשיב כהתחיל האבילות לפני המועד ודינו כששמע שמועה קרובה בשבת שבערב הרגל שבטל ממנו גזירת שבעה ברגל כיון שבשבת דברים שבצנעה נוהג ע"ש. ובהגהות לחה"פ לקיצור ש"ע (כלל ר"כ) השיג על החכמ"א, וכאמור מבואר שכן דעת רבינו הגר"א ז"ל.

ונראה לענין אבילות להקל שיושב מעט ופטור משבעה, ולענין בגדי שבת שניכר שאז כבר קדשת המועד נאה להחמיר כמ"ש וללבוש בגדי שבת, וכן ראיתי כמה אנשי מעשה נוהגין כן, ולדברינו יש לזה יסוד ע"פ הלכה.



ח"ו סימן קח

אם יש הידור לדקדק להיות בע"פ בחצות רחוק יותר מט"ו מיל

שמעתי על מנהג חכ"א שדקדק להיות בע"פ רחוק יותר משיעור ט"ו מילין ממקום המקדש, וטעמו דכיון שהרמב"ם (פ"ה דק"פ) מחדש דמי שהוא טמא או בדרך רחוקה (שזהו יותר מט"ו מילין) אינו בכלל החיוב דק"פ, ולכן אפי' הזיד ולא הביא פסח שני ג"כ פטור מכרת כיון שלא היה בכלל חיובא דראשון, אבל מי שיש לו אונס אחר, בעצם הוא חייב ורק שמחמת אונס מבטל חיובו, כיון דהוא בכלל חיובא דראשון, לכן אם הזיד ולא

ולכן אסור לשחוט אם אין לו עפר מוכן דשמא לא יזדמן לידו עפר ויבטל מצות כיסוי.

אבל באונס כהאי שמחמת האונס אין שום אפשרות שיוכל לקיים המצוה, וכגון הטלת ציצית לבגד בשבת, דכיון שאסור לקשור הציצית לבגד א"כ אין שום אפשרות שיוכל לקיים המצוה, ואי"ז שחל עליו מ"ע ומחמת האונס ביטל מחיובו, אלא בכה"ג לא חל עליו חובת המצוה שלא חייבתו התורה לקיים המצוה כשאין באפשרותו, ולכן מותר להכניס עצמו למצב שיהא אנוס. [ובאיסור ל"ת בעלמא שיסודו דהדבר בעצמו מאוס להקב"ה ולכן אסרתו התורה, אם אין לו הכרח אסור לו להכניס עצמו למצב שיהא אנוס לעבור על ל"ת, דאף שבאונס שאין שום אפשרות לקיים האיסור לא ציוה הקדוש ברוך הוא הל"ת, מ"מ סיבת האיסור עדיין קיים, אבל במ"ע יסודו לשמוע בקול ה', וא"כ כשהוא במצב אונס כהאי שאין כאן ציווי מהקב"ה, הרי שבטלה כל סיבת המצוה, ולכן שפיר מותר לכתחילה להכניס עצמו למצב שיהא אנוס ולא יחול עליו המצוה].

ועפ"ז ביארתי דברי המג"א (סי' י"ג) דכתב דכל דברי המרדכי רק בשבת, אבל אם נפסקו ציציותיו בימות החול בעת שהוא בביהכ"נ או בשעת הליכתו ברה"ר, חייב לפשוט הבגד כדי שלא לעבור על איסור תורה בכל שעה דקום ועשה ציצית עיין שם, ומבואר דאף שכרגע הוא אנוס, שבשעה שנפסק הציצית אין עכשיו לפניו ציצית להטילם בבגד, מ"מ כיון שזהו רק שאין לו עכשיו לפניו ציצית אבל אפשר לו להשיג אח"כ ציצית, א"כ

הקריב בשני חייב כרת. והנה בזמנינו אין לפטור מק"פ מדין טמא מת, דהרי כולנו טמאי מתים וטומאה דחוייה בציבור, ולכן דקדק שיפטר מק"פ מדין דרך רחוקה, שלדבריו עדיף שיהא פטור לגמרי מק"פ מאשר לבטל חיובו מאונס. (ועיין מש"כ ע"ז במוע"ז ח"ג סי' רל"ט בהגה אות א').

(וכן) ראיתי מסופר על הקדוש מהר"א מבעלזא זצ"ל שנסע מעיה"ק סמוך ממש לחג הפסח, ואחיו הגה"צ מבילגריא זצ"ל אמר שאולי סיבת יציאתו כדי שיהא בדרך רחוקה שבזה פטור לגמרי מק"פ, ואינו בכלל מבטל חיובו מאונס).

ולענ"ד נראה דהנה כתב המרדכי (הובא בב"י או"ח סי' י"ג) דמותר ללבוש בשבת בגד ד' כנפות בלא ציצית, דלא אמרה תורה לא תלבש בגד בלא ציצית, אלא שלאחר שילבשו מ"ע להטיל בו ציצית, וכיון שאין יכול להטיל ציצית בשבת אינו עובר מ"ע, והאחרונים תמהו דהא מפורש במתני' ריש ביצה דאם אין לו דקר נעוץ שאז לא הזמין עפר לכיסוי אסור לו לשחוט חיה או עוף כיון שלא יוכל לכסות דמו, ותמהו דה"נ נימא לשחוט ולא עבר אעשה דכיסוי כיון שהוא אנוס. ובמק"א (מוע"ז ח"א סי' ל"ה) תירצתי דכיון שמחמת אונסו שאין בידו עכשיו בשעה ששוחט עפר לכיסוי עדיין אינו מופקע שלא יוכל לקיים המצוה, שהרי יכול להיות שאח"כ יזדמן לידו עפר שהכינו אחר שאינו מוקצה ויוכל לכסות בו, ולכן אף שהוא אנוס עכשיו עדיין חייבתו תורה במצוה, וממילא כיון שהוא מחויב במצוה, אסור לו להכניס עצמו למצב שיבטל המצוה מאונס,

עדיין הוא מחויב במצות ציצית, וממילא כשלוש הבגד הוא עובר באיסור תורה דקום ועשה ציצית.

היוצא מדברינו דכשהוא אנוס לא מחמת שבמציאות אין באפשרותו כרגע לעשות המצוה, אלא מחמת שיש איסור תורה לעשות מצוה, הרי"ז שאין שום אפשרות שיוכל לעשות המצוה, ובאונס כהאי ליכא כלל מצוה, ולכן מותר להכניס עצמו למצב של אונס.

והנה מה דאין אנו מקריבים היום קרבנות אי"ז רק מחמת שגברה עלינו יד העכו"ם ולא יתנו לו להקריב, אלא שכל ענין הקרבת קרבן הוא רק כשיש השראת השכינה, שאז הקרבת הקרבן תהא לרצון לפניו (וכמו דאיתא בקרא ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם), ולכן רק כשיבוא נביא ויגלה לנו שרצונו ית' להשרות השכינה בתוכינו ולבנות לפניו מזבח, אז אנו מחויבין לבנות מזבח ולהקריב קרבנות, אבל בלי זה לא חל כלל חיוב להביא קרבנות. (ומה שבכפתור ופרח מביא על רבינו יחיאל מפאריז שעלה לירושלים בשנת י"ז לאלף השישי כדי להקריב קרבנות, נראה שהיה בטוח שאם יעלה בידו לעשות כך יזכה ג"כ להשראת השכינה, וזה לא שייך בזמנינו שאנו מלאי חטא ועוון), וא"כ בזה"ז אנו אנוסים מלהקריב ק"פ לא רק מחמת שבמציאות יד העכו"ם תקיפה עלינו וימנעונו מלהקריב, אלא גם מחמת דין התורה שלא נקריב קרבן כל עוד שלא תהא השראת השכינה, וא"כ הרי"ז שאין לנו שום אפשרות שנוכל להקריב קרבן, (דאף שאילו יארע שעכו"ם יתנו לנו רשות או שתגבר ידינו על העכו"ם ג"כ לא נוכל להקריב קרבן), וכבאונס כהאי לא נאמר ציווי התורה

להקריב קרבן וכמשנ"ת לעיל, ולכן א"צ למנוע עצמו שלא יהא במצב אנוס. [ואף אם נימא דלענין פסח שני גם אונס כהאי עדיין חלוק מטמא ודרך רחוקה, דזהו גזה"כ דרק טמא ודרך רחוקה אינו חייב כרת אם לא הביא במזיד בשני, אבל כל שאר אונס חייב כרת אם הזיד בשני, (עיין מנ"ח (מצוה ש"פ) שגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני, חייב כרת אם לא הביא בשני, אף שאינו בכלל חיובא דראשון, דזהו גזה"כ דרק מי שהיה בפסח ראשון טמא או בדרך רחוקה פטור מכרת דפסח שני), מ"מ לענין שראוי שלא להכניס עצמו למצב שיהא מבטל חיובו מאונס, זה לא שייך באונס כהאי, שבזה אנוס אינו בכלל החיוב וליכא כלל סיבת המצוה]. ושפיר לא שמענו שמהדרין לדקדק להתרחק מירושלים בע"פ.



מתוך מו"ז סימן תקכב [ח"ג רלט]

אם יש ענין להקפיד להיות בערב פסח שיעור דרך רחוקה מירושלים

בהערת חכ"א דכיון דרוב הציבור טמאים א"כ יש חובת הקרבת קרבן פסח וראוי לא להיות סמוך למקום המקדש בער"פ

ואגב דבר תמוה ופלא גדול שמעתי בשם חכ"א, שהעיר הערה מחודשת באלו אין מעלה ב"כ להיות היום בערב פסח בירושלים או סמוך לה (בשיעור הליכה דט"ו מילין), וטעמו בידו שהרמב"ם (פ"ה דק"פ) מחדש דטמא ודרך רחוקה דוקא פטורין לגמרי מעיקר החיוב דקרבן פסח, ואפילו הזידו בשני אין עלייהו חיוב כרת, אבל באונס אחר בעצם חייב רק הוא אנוס ולכן אם הזיד בשני חייב כרת ע"ש היטב, וא"כ

מו"ז סימן רלב [ח"ה שנא]

הקרבת קרבן פסח בזמן הזה

דברי האחרונים האחרונים במדון הקרבת פסח בזמן הזה

בענין הקרבת קרבנות בזמן הזה אם יהיה לנו רשות ואין חשש פיקוח נפש דנו בזה גדולי הפוסקים, ובכו"פ (פ"ו) מביא שבשנת י"ז לאלף הששי עלה רבינו יחיאל מפאריס זצ"ל לירושלים כדי להקריב קרבנות, וכן מביא בחתם סופר (יו"ד רל"ו) מהגרע"א זצ"ל שהציע לבקש רשות להקריב ולא הסכים השר שהוא קפדן, אבל מעיקר הדין דנו דשרי בזמן הזה.

מבאר דהשתדלו להשיג רשיון ולא התירו למעשה הקרבת הקרבנות דעדיין יש בזה הרבה חששות

אבל נראה שהשתדלו בהקרבת קרבנות להשיג רשיון וכדומה, אבל לא נכנסו אז עוד לכמה בעיות שמעכבין הקרבת קרבנות בזה"ז וכמו שיבואר לפנינו, שבלאו הכי הלוא לא השיגו רשיון כלל, ועיקר הכוונה אצלם שדנו אם חובה עלן להשתדל עכ"פ להשיג מקום המקדש לבנות ולגמור מה שביכולתנו, או כל זמן שלא זכינו לביאת משיח צדקינו אין להשתדל בזה כלל.

למעשה א"א כלל להקריב קרבנות אמנם בלמוד סוגיות אלו אנו מעוררים התשוקה להקרבת קרבנות וזה עצמו מרוצה להקב"ה כהקרבת קרבנות

אבל למעשה יש הרבה טעמים שאי אפשר ח"ו בשום אופן לנו להקריב הקרבנות בזה"ז, ועלולים ליכשל בהרבה אסורי כריתות ר"ל, ומ"מ נבאר כאן הדברים, דעצם הרצון ותשוקה להקריב קרבנות הלוא מרוצה מאד להקב"ה, רק

בזמנינו הלוא בעצם כל אחד חייב בק"פ שטומאה דחוייה בציבור ומקריבין אף על פי שאין בית, רק אנוסים אנו שאין לנו מזבח ובגדי כהונה וכו', אבל אין פטור בעצם, משא"כ חוץ לירושלים וחוץ לארץ בקרבן פסח הם כדרך רחוקה ופטורין בעצם מגוף החיוב, ולכן הפטור דהני עדיפא, ואף דפשיטא דשרי גם בערב פסח לגור שם, מ"מ אין להביא עצמו לפטור אונס לכתחילה לבוא לירושלים לערב פסח דוקא ע"כ שמעתי (ונראה דאף שאין דרך רחוקה לטמא, ואנן טמאי מת אנן, וא"כ לכאורה אין בזו הפטור הדרך רחוקה, כבר ביארנו שלרמב"ם יש דרך רחוקה לטמא, ובלאו הכי כבר פירשו התוס' לעיל (פ. ד"ה משלחין בשם ר"י) דבמקום שרובן טמאי מתים יש דרך רחוקה לטמא, וא"כ בזה"ז שפיר יש פטור דרך רחוקה וכהערה הנ"ל).

אמנם לדעתי אין בדבריו ממש, דהא דאסור להביא עצמו לאונס היינו מפני שגרוע במקום שיכול לקיים מצוה בפועל, אבל במקום שבלאו הכי אין מקיימין מצוה בפועל, אין גריעותא בפטור אונס לגבי אחרים שפטורין ושרי לכתחילה, ומעלה היום לזכות להיות בירושלים ערב פסח כמו בכל השנה וז"פ לע"ד, ויש לומר עוד שבירושלמי רפ"ט ותוספתא פ"ח מבואר שאם בנו בית המקדש בין פסח ראשון לשני לא יביאו שני, דאיש בתיב בשני ולא ציבור ע"ש (ודלא ברבי יודא), וא"כ כיון שאין צורך בזה"ז לתשלומין כלל, הפטור אונס אלים דמהני כטמא ודרך רחוקה וא"ש).



עלינו בזמן הזה להסתפק בלימוד הלכות אלו, ועולה לפניו ית"ש כהקדמה ממש, עד שנזכה בקרוב להקריב בבית קדשו.

ואני הארכתי באן בכ"ז ותמכתי יתדותי על רבותינו האחרונים מעמודי העולם שדנו בדבר וכמ"ש.

מה דפרסמו דהיום כבר אין אונס בהקרבת קרבנות בגלל הכיבוש וראוי לא להיות בע"פ בירושלים הוא להיפך ממש

אבל האמת שדוקא היום מצאתי הדבר גם במצוה שהזמן גרמא, שלאחר כיבוש ירושלים עיה"ק, רבנים שונים הפיצו שמועה שהיום בעצם כבר אפשר למעשה להקריב הקרבנות, וראוי להתחסד שלא ליכנס היום בחשש איסור כרת בערב פסח, ולכן לדעתם כדאי בזמנינו להיות בחצות ערב פסח ט"ו מילין הילוך מירושלים דוקא, ובזה הוא בדרך רחוקה דפטור לגמרי, ושוב אין חשש לאסור כרת במניעת הפסח, ומה עוד שנתפרסם שיש כאלו אשר למעשה מתחסדים למעבד הכי, ולפי מה שביארנו כאן באריכות יש טעמים בלי

מספר שאנו פטורין בזמן הזה מבנין המקדש ומזבח להקריב קרבנות, ובכיבוש לא נשתנה בזה כלל, רק אנו היינו ועוד היום אנו אנוסין ופטורין מעיקר הדין בלי שום ספק מהרבה טעמים עד שיבוא צדק ויורה, וכשם שעד היום לא עלה על דעת אחד מתושבי ירושלים להתרחק בחצות ערב פסח כדי ליהוי בכלל דרך רחוקה, והטעם ביארנו בח"ג סימן רל"ט בהגה"ה ע"ש היטב, גם היום לא נשתנה, ואין מקום ח"ו להרהר ולפקפק בזה, ואדרבה דוקא היום אף לאחר הכיבוש, אנו אנוסים ורחוקים יותר מהאפשרות להקריב מטעם האונס בזה"ז, אלף פעמים טפי מזמנו של רע"א וח"ס זצ"ל מפני עניות התורה שבינינו בעו"ה וז"פ וברור, וציינתי דברים אלו רק להעיר בעלמא, ומפני חביבות המקדש וקרבנות וכמו שביארתי לעיל, והקב"ה יערה עלינו רוח טהרה ממרום שנהיה ראויים להשראת שכינתו בתוכינו, ויחזיר העבודה לדביר ביתו בקרוב, ובעינינו נזכה לראות.

הקערה בליל הסדר

מו"ז סימן עח [ח"ג רנו]

הנחת הקערה בליל פסח לפני המסובין

בדין אי בעי קערה לפפ בעל הבית לבד או לפפ כאו"א

במשנה (ק"ד.) "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין" וזהו המקור שצריך להביא על השלחן בליל פסח לפני אמירת הגדה דברים אלו, וכן מבואר ברמב"ם וש"ע והפוסקים, ויסודה משנה מפורשת הנ"ל כמ"ש, ובגמרא שם (קטו:) "אמר רב שימי בר אשי מצה לפני כל אחד ואחד, מרור לפני כל אחד ואחד, חרוסת לפני כל אחד ואחד, ואין עוקרין השלחן אלא מפני מי שאומר הגדה, ורב הונא אמר כולהו לפני מי שאומר הגדה והלכתא כרב הונא" ע"ש, ומלשון הגמרא שנחלקו אי כולהו לפני מי שאומר הגדה או לא, משמע דלפנים בישראל אחד אומר ההגדה והוציא כולהו, וכן מוכח להדיא בפסחים (קט"ז) "מאן אמר אגדתא בי רב ששת וכו'" דאחד קרא הגדה והוציא ע"ש, וכן נהג באמת רבנו הגר"א זצ"ל, ומעכשיו מספקא לן בקערה אי לפני האומר הגדה לבד או לפני כל אחד אפילו השומע, ומסקינן שרק לפני האומר הגדה, אבל יש לומר דהיום שכל אחד ואחד אומר הגדה אף דפסקינן הלכתא בגמרא כרב הונא דכולהו רק לפני מי שאומר הגדה, לדידן כל אחד אומר הגדה וצריך לכל אחד קערה לכ"ע מדינא.

מבאר דהמדון אי צריך קערה לפפ כ"א היינו אי דין הקערה הוא דין בפנ"ע להביא קערה או ממא דהוא חלק מדין מגיד לאומרו על הקערה

ונראה לבאר הדברים, דבאמת עיקר מצות הגדה היא על מצה ומרור דוקא, ולכן מגלים המצות בשעת אמירת הגדה, ד"לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך", וביאור הפלוגתא בגמרא אי צריך קערה לפני כל אחד ואחד, היינו אי דומה לקידוש שאחד אומר על הכוס והוא כאלו כולם שמעו על הכוס וסגי, או הלכה היא בקיום מצות הגדה שצריך מצה ומרור לפניו ואפילו לפני השומע.

בש"ע מבואר דנותנים הקערה לפפ בעה"ב וא"כ לדידן דכ"א אומר ההגדה צריכים להפח לפפ כאו"א

ולכאורה יש להקשות על המחבר בש"ע (תע"ג ס"ק ד) "מביאין לפני בעה"ב קערה שיש בה ג' מצות ומרור וחרוסת וכרפס וכו'", וכן המנהג והסכמת הפוסקים, וקשה דלכאורה לדידן שכל אחד אומר הגדה צריך לפני כל אחד קערה מדינא וצ"ע לכאורה.

מבאר דבמונח אצל בעה"ב נחשב כמונח אצל כל היושבים על השולחן

אמנם נראה דלדידן אי כולם אוכלים על שלחן אחד, אי מונח אצל אחד סגי, דכולהו מסובין באותה שלחן והוא כמונח לפני כל אחד ואחד, ורק לפנים שהיה לכל אחד שלחן לעצמו מיבעיא לן אי מסלקין או מניחין הקערה אצל כל אחד או לא, אבל היום אי מונח בשלחן לפניהם

ההגדה, ושפיר סותם ריש פ"ה דמביאין שלחן ערוך עם מצה ומרור, והיינו לפני אומר הגדה בלבד.

ומה שפוסק להדיא גבי עקירת שלחן דאינו עוקר אלא לפני מי שאומר ההגדה, נראה דחידוש קמ"ל דהתם עקירת שלחן עיקרה מפני שישאלו התינוקות, וא"כ ס"ד דבעינן שיעקור לפני כל אחד ואחד דהוה שנוי טפי קמ"ל דסגי לפני בעה"ב, אבל בקערה עם מצה ומרור שפיר סותם דמביאין והיינו לפני אומר הגדה דקאי בה, אבל כששומעין להרמב"ם אין צריך לפני כל אחד ואחד כמ"ש.

בביאור לשון הרמ' דאחר כאן הבן שואל מוסיף ואומר הקורא מה נשתנה ותמוה דנפטרו באמירת הקטן

ובעיקר יסוד דברינו נראה ליישב דברי הרמב"ם בפ"ח (ה"ב) דמסיק "ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" וכו', וכבר העירו במה שפירש ואומר הקורא והא הקורא אין צריך לומר עוד הפעם מה נשתנה רק משיב מיד עבדים היינו וכמבואר להדיא בגמרא (קט"ז). "פטרין מלומר מה נשתנה" ע"ש וצ"ע לכאורה, וכבר הערנו בזה במק"א, ולדברינו כאן יש לומר דבאמת גם הרמב"ם מודה שאין הקורא חוזר ואומר, רק בכל הגדה נהגו שאחד לבד קורא, וכאן הבן שואל, וא"כ ואומר הקורא היינו הבן, דב"מה נשתנה" הוא הקורא, ואף שאין הלשון מבורר, נראה שביאור זה מבואר ממשמעות לשונו, שפירש וכאן הבן שואל ולא פירש

הוה ממילא אצל כולו, ורק לכבוד בעלמא ומאחר שבעה"ב נוהג הלילה דרך חירות נהגו להניח הקערה אצל בעה"ב דוקא וכמבואר בש"ע, ולפי זה אם יושבים הרבה אנשים בכמה שלחנות בליל פסח, כיון דהיום כל אחד ואחד אומר, צריך קערה בכל שלחן ושלחן דוקא, וכן מבואר בגירסת המכילתא (פרשה י"ז ד"ה והגדת לבנך) ושכל טוב ורשב"ץ דגרסי "לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך על שולחןך", הרי דבעינן שיהיו על שלחנו ממש דוקא, וצ"ע על הפוסקים שלא ביארו דהיום שכל אחד ואומר הגדה צריך לערוך השולחן בקערה בכל שולחן, וכן העתקתי בביאור להגדה של פסח מועדים וזמנים לנהוג כן לדינא (עמ' מ"א) ע"ש וז"ב.

ומעתה נראה ליישב פסק הרמב"ם בפ"ח (הלכה ב) "ואחר כך עוקרין את השלחן מלפני קורא ההגרה לבדו" והשמיט הא דאיתא בגמרא דהלכתא כרב הונא דבמצה ומרור נמי סגי לפני אומר הגדה בלבד, ומשמעות דבריו לכאורה שרק בעקירת השלחן סגי לפני מי שאומר הגדה, אבל בדין מצה ומרור לפני כל אחד באמת קיימא לן דמדינא צריך לפני כל אחד ואחד, וע"כ הרמב"ם לא גריס והלכתא כרב הונא, וא"כ פוסק שצריך מצה ומרור לפני כל אחד ואחד, וכן מפורש בלח"מ כאן והוא חידוש גדול.

אמנם לדברינו נראה שהרמב"ם קאי לדינא דגמרא שאחד לבד קורא

מה, ורק אחר כך פירש ואומר הקורא מה נשתנה, וקשה דהוה ליה לפרש מה הבן שואל, ואחר כך לסיים דהקורא חוזר ואומר אותם הדברים, וע"כ נראה דהבן שואל, ואומר הקורא היינו הבן עצמו שהוא הקורא דמה נשתנה וא"ש.

מפי מרן הגרי"ז דדין המצה בהגדה הוא כדין קידוש על היין וכאן צריך הגדה על הפת

הנה הדין דג' מצות מונחין על השלחן, שצריך מצה ומרור מונחין לפניך, ונסתפקתי אם זהו הלכה בהגדה שצריך לומר על הפת, וכן שמעתי ממרן הגרי"ז ס' הגאב"ד דבריסק זצ"ל, שפירש כמו שמצות קידוש על היין, כך מצות הגדה היא על הפת דהיינו מצה, ובזה מקיימין מצות סיפור יציאת מצרים כהלכתה, או דזהו הלכה במצות מצה גופא, דילפינן מלחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה.

בשעת ההגדה בעינן למצות על השלחן מדין לחם עוני ומדין הסיפור עצמו דלא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך

ונראה שצריך לשניהם, שיהיו המצות בשעת סיפור מדין סיפור, וכדדרשין במכילתא "לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך על שולחנך", ועוד מדין מצה שעונין עליו דברים, שנאמר לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה, ולפי זה נראה שיש הידור לאכול למצות מצה, את המצות שהיו על השלחן וענו עליו דברים, ובזמנם נהגו שבעה"ב בצע לכולם ממצות שאצלו, ולפי דברינו נמצא שגם היום מצוה לעשות כן וד"ז צ"ב בפוסקים.



ח"ו סימן קיא

בענין מצה ומרור מונחים לפניו בשעת סיפור יצ"מ ואמירת ההלל

דקדוק בלשון המכילתא דיש דין דהמצה והמרור יהיו מונחין על השלחן בשעת ההגדה

איתא בהגדה "תלמוד לומר בעבור זה, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". ושמעתי בשם גדול אחד שהעיר שבמכילתא הגירסא הוא "אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על השולחן", (וכן יש גירסא בנוסח ההגדה "אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך"), ומבואר שלא בא למילף רק דזמן מצות סיפור יצ"מ הוא בזמן שמקיימין מצות מצה ומרור, אלא גם ילפינן דבזמן שמספר יצ"מ בעינן שבמציאות יהיה מונח מצה ומרור לפניו על השולחן.

והביא דבתוספתא סוף פסחים איתא "מעשה דרבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית בייתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות פסח כל הלילה עד קרות הגבר 'הגביהו מלפניהם' ונועדו והלכו להן לבית המדרש". וצ"ב מהו כוונת לשון התוספתא "הגביהו מלפניהם", וצ"ל דלקיום מצות סיפור יצ"מ בעינן שיהא במציאות מונח על השולחן מצה ומרור, ולכן כל זמן שהיו ר"ג והזקנים עסוקין בסיפור יצ"מ היה עדיין לפנייהם מצה ומרור על השולחן, ורק בעלות השחר דגמרו לספר, אז הגביהו וסילקו המצה ומרור מהשולחן.

לשון רש"י שעומם עליו דברים הרבה היינו הגדה והלל

והעיר עוד דברש"י (פסחים לו א) על דברי הגמ' "לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה", מפרש רש"י "שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה", ומבואר ברש"י דגם ההלל בעינן לומר על המצה, ולכן בעינן שאחר בהמ"ז כשאומרים ההלל, יהא מונח לפניו מצה על השולחן.

מתבאר חידוש גדול דגם אחר הסעודה בשעת ההלל צריך דיהא מצה על השולחן

ודבריו בזה הוא חידוש גדול שבשעת אמירת הלל אחר גמר הסעודה צריך שיהא לפניו מצה על השולחן, וכמדומני שלא שמענו מעולם נוהגים כן.

מיישב דאכא ב' דינ סיפור בלילה הא' לספר הנסים של יצ"מ דבזה צריך מצה ומרור והב' לספר בנפלאות ה'

ומסבירא אמינא דאף דבמק"א (עיין בדברינו בסימן לעיל) ביארתי דבכלל מצות סיפור יצ"מ הוא להלל ולהודות לה' על נסיו ונפלאותיו עמנו, והוכחתי כן מלשון הרמב"ם בשה"מ ומלשון ספר החינוך, מ"מ הדין דבעינן מצה ומרור לפניו על השולחן הוא רק כשמספר הנסים והנפלאות שאירעו ביצ"מ שזהו עיקר המצה, אבל באמירת הלל והודאה להשי"ת, אף שזהו בכלל חובת הלילה, מ"מ בזה אין צורך שתהא מצה לפניו על השולחן, ולכן בשעת אמירת ההגדה קודם הסעודה שמספר הנסים והנפלאות מונח לפניו מצה על השולחן, אבל אחר הסעודה שאומר ההלל ונשמת כהודאה לנסים ונפלאות, ודאי אי"צ שתהא לפניו מצה על השולחן וכפי שנהגו.

ומש"כ רש"י שעונים עליו דברים הרבה אמירת ההלל, היינו שבשביל

מצות מצה צריך לומר ההלל [דאמרינן (פסחים צה ב) "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים ההלל" (ופי' שם רש"י "דכיון דדבר מצוה הוא טעון ההלל") וכע"ז נמי צריך לומר ההלל על קיום מצות מצה] ולכן נקראת המצה לחם עוני, אבל לא נתכוון רש"י שצריך שתהא לפניו בשעת ההלל, שלזה סגי שבשעת עיקר המצה והיינו בסיפור הנסים והנפלאות היה מצה לפניו, ויכול לגמור המצה והיינו ההלל והודאה אף כשאין מצה לפניו, (וכנראה שהוקשה לרש"י הלשון "דברים הרבה" מהו הכוונה "הרבה" ולכן פירש שהכוונה שאומרים גם הלל וגם הגדה). [ובהגש"פ מועדים וזמנים ביארתי די"ל דרק כשמספר מחובת מצה ומרור וכמו "ר"ג היה אומר כל שלא אמר וכו'" אז בעינן שיהא מצה ומרור לפניו על השולחן, אבל בשעת סיפור הנסים ונפלאות א"צ שתהא מצה לפניו, ודייקתי כן מלשון הרמב"ם ומרבינו הגר"א ז"ל].

למעשה אולי ראוי לנהוג כן

אמנם אף שיש ליישב כן, מ"מ פשוטו לשון רש"י שאפילו בהלל בעינן שיהא מצה לפניו ואולי ראוי לנהוג כן, ועדיין צ"ב.

מתוך ח"ו סימן קט ה'

אם צריך להקפיד דיהיה לפניו על השולחן דוקא המצות דיוצא בהם יד"ח

בגמ' פסחים (לו א) דרשין "לחם עוני - לחם שעונים עליו דברים הרבה" והיינו ההגדה, ומצאתי בהגדש"פ "מבית הלוי" שמביא בשם מרן הגרי"ז דיש להקפיד שהמצה שיוצאין בה יד"ח, יהיה

המצה שמונח על השולחן בשעת ההגדה, שיקיים המצוה ב"לחם עוני" שזהו לחם שאמרו עליו ההגדה.

ואני לא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי שזהו דעת מרן הגרי"ז זצ"ל, רק לפי ידיעתי פירש מרן הגרי"ז דמעיקר מצות הגדה לומר ההגדה כשמצה לפניו, וכשם שאומרים קידוש על היין, כך המצוה לכתחילה לומר ההגדה על המצה, ואי"ז משום שיקיים מצות מצה במצה שאמרו עליו ההגדה, אלא זהו מדין הגדה שמצוה לכתחילה שתיאמר כשמצה לפניו כלל, ולכן סגי שיהא לפניו כל מצה שהוא, וא"צ דוקא המצה שיצא בה יד"ח.



ח"ג סימן קלב אות ו'

בנידון להניח כל המצות דאוכלין בסעודה על השולחן בשעת ההגדה

אם ראוי להדר דכל המצות דהמסובין יד"ח יהיו בשעת ההגדה כדי דיענו עליהם דברים הרבה

הנה איתא ברמ"א סוס"י תע"ג שצריך להניח פרוסת המצה גלויה בשעת אמירת הגדה דלכן נקרא המצה לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה. ושמעתי הוראת חכ"א להניח כל המצות שהמסובין יוצאין בהם על השולחן בשעת ההגדה כדי שיצאו בהם ענין דעוני, אבל לע"ד מקרא מלא הוא "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני" (דברים ט' ג_א) אף שכל שבעה לא עונין עליו דברים, רק כיון שלפניהם מצה שעונין עליו מספיק גם כשאוכל מצה אחרת שלא עונין עליו דברים, ובכל ד' נקראת לחם עוני ע"ש, ואינו מפני שעל אותה מצה בפרטות נקראה ההגדה, אלא שע"ש מצה נקראת ההגדה. ואם כן יש לנהוג להניח על השולחן רק הג'

מצות דבעה"ב וכדאיתא בשו"ע סי' תע"ג ס"ד ובמ"ב ס"ק ס"ו בשם המהרי"ל דאין ליתן שום מצה על השולחן (יותר מהג' מצות) עד זמן הסעודה.



ח"ה סימן קמג

ביצה בקערה בליל פסח

בליל פסח נהגו להניח בקערה שני תבשילין, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, והתבשיל שהוא זכר לפסח כתב בשו"ע (סי' תע"ג ס"ד) שצריך שיהא צלי על גחלים, והיינו שלא יחזיק אותו בסכין או מזלג מעל הגאז, כיון שבפסח צריך צלי אש לבד דוקא, וע"י ברזל הוא נצלה גם מהברזל כמבואר בפסחים (עד.), ואינו דומה לפסח, וכ"ש שלא יהא מבושל. והתבשיל שהוא זכר לחגיגה נהגו בביצה, ועיין במ"ב בשעה"צ (סי' תע"ג ס"ק ל"ו) שאנו חוששין לבן תימא (פסחים ע.) שחגיגה הוקש לפסח וצריך שתהא צלי כפסח ולכן צולין הביצה.

אמנם הרמב"ם אינו פוסק כבן תימא שחגיגה הוקש לפסח, ויש לבאר שגם לדידיה א"ש המנהג שהחגיגה צלי דוקא, דהנה איתא במשנה (קטז.) בשאלת מה נשתנה, שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי, ותמוה שבגמרא (ע.) הביאו את המשנה שאמרו הלילה הזה כולו צלי, ומוקי רב חסדא למתני' כבן תימא דס"ל דחגיגה הוקש לפסח ובעינן צלוי כפסח, ואם כן לדידן שחגיגה לא הוקש לפסח לא שייך כולו צלי, ויש לתמוה על הרמב"ם שמביא שאלת המשנה הלילה הזה כולו צלי אף שאינו פוסק כבן תימא שחגיגה כפסח,

ועיין לח"מ פ"ח דחמץ ומצה (ה"ב) שמקשה כן ונשאר בקושיא.

ונראה, דהנה מה שצריך לאכול קרבן חגיגה קודם הפסח כתבו התוס' (פסחים ע. ד"ה לאו, ע"פ הירושלמי פ"ו ה"ד) כדי

שיהא שבע מהבשר ויאכל את הפסח על השובע, וביארו שם שהטעם הוא בכדי שלא יתאב לבשר שסביב העצמות ויבוא לידי שבירת עצם, וא"כ י"ל בדעת הרמב"ם שצריך שישבע מבשר צלי דוקא, ולכן צריך לאכול החגיגה צלי דוקא, שאם לא כן אכתי תאב הוא לצלי ויבוא לידי שבירה, ולפי"ז הא דקאמר בגמ' דמתני' דכולו צלי כבן תימא, הכוונה דבזה דוקא ס"ל לכו"ע כבן תימא, דאנן ס"ל כבן תימא לענין זה דבעינן צלי ולא מטעמיה, דלבן תימא בעינן צלי מדאור' משום שחגיגה כפסח, ולדידן הוי רק מדרבנן, כדי שלא יהא תאב לבשר ויבוא לידי שבירת עצם, ולכן מתני' דכולו צלי היינו גם לדידן, דס"ל בזה כבן תימא וכמ"ש. (ועיין מוע"ז ח"ז סי' קפ"ו שצידדנו דאם דין צלי בחגיגה אינו אלא מדרבנן לא שייך זה כלל בביצה שלנו שאינה אלא זכר).

ונהגו ליקח ביצה זכר לחגיגה, ודעת הט"ז סי' תע"ו (סק"ג) שאין אסור לאוכלה צלי כיון שאינה מין בשר כלל, ודלא כמהרש"ל שאוסר ביצה צלוייה בליל פסח כשנעשה זכר לחגיגה, (עיין מה שביארנו בשיטתו במוע"ז ח"ז סי' קפ"ו), ומיהו נראה דאפי' למהרש"ל דאוסר ביצה צלוייה היינו דוקא בלי קליפה שדומה לבשר צלוי, אבל מה שצולין קצת מבחוץ ביצה בקליפה, לא נעשה כבשר.

ונהגנו ע"פ מנהג הגר"א לטעום בהתחלת הסעודה מיד אחרי כורך מעט מביצה זכר לחגיגה, ובעה"ב אוכל ממנו,

והנותר מאכיל ממנו מעט למסובין אצלו.



מו"ז סימן צ' [ח"ז קסו]

אכילת ביצים בליל פסח

בעמך אם ראוי לצלות הביצה

כתב הרמ"א ס"ס תע"ו גבי ליל פסח, נוהגין בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים זכר לאבלות, והגר"א בביאורו כתב טעם אחר מפני שהביצה שבקערה היא זכר לחגיגה ע"כ צריך לאכול ג"כ, וכתב ה"משנה ברורה" שם דלפ"ז נראה דיהדר לאכול גם בליל א' אותה ביצה שעל הקערה, שהוא זכר לחגיגה, ושאר ביצים שאוכלין הוא משום שנשתרבב המנהג ע"ש, ואף שכל אחד יאכל רק פחות מכזית, צ"ל דכיון שאינו אלא זכר בעלמא ע"כ לא צריך כזית, וכמו כרפס שנוהגין בפחות מכזית שאינו אלא להיכר, ועכ"פ לטעם זה יש להדר לתת לכל אחד מביצה שבקערה דוקא.

בדעת הגר"א דאין אוכלים הביצה משום דמנהגינו לא לאכול צל

עוד כתב הגר"א צ"ל שאין אוכלין הזרוע לפי שעושין אותו צלי ואסור לאכול צלי בליל פסח למנהגינו, ונראה לפ"ז דהביצה אין נוהגין לצלות שהרי אין אוכלין בליל פסח צלי כלל אפילו ביצים וזהו כדעת מהרש"ל [מובא בט"ז ר"ס תע"ו].

בקו' הט"ז דמבואר בירושלמי דאוכלים ביצה צלוייה ומבואר דדברי הגר"א היינו בביצה הנאכלת זכר לפסח

וחמ"ז הקשה עליו מירושלמי שמפורש שם במסקנא שמותר לאכול ביצה צלוייה בליל פסח, דדוקא במין שחיטה אסרינן בצלי ע"ש, ונראה שאין זה הוכחה

כלל, שבודאי לא אסרין לאכול כל דבר צלוי בליל פסח, ולכן מתיר הירושלמי לאכול דבר הצלוי, ורק בביצה שעל הקערה שאנו לוקחים זכר לחגיגה יש ליזהר לכתחילה לא לאוכלו צלי שדומה לבשר חגיגה ושאני, וע"כ אין שום הוכחה מהירושלמי להתיר הביצה שבקערה דשאני וכמ"ש.

ובעיקר הדין אם חגיגה נאכלת צלי, הנה הרמב"ם מביא שבזמן המקדש שאלו בשאלות מה נשתנה, שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי, והיינו מפני שפוסק כבן תימא שחגיגה כפסח לגמרי וכמבואר בפסחים ע. וקשה הלוא הרמב"ם אינו פוסק בעלמא כבן תימא שחגיגה כפסח וזמנה שני ימים ולילה, והיאך פוסק לענין שנאכלת צלי כבן תימא, עיין בלח"מ פ"ח (ה"ב). ונראה דהנה כתבו התוס' בפסחים (ע. ד"ה לאו וק"כ. ד"ה מפטירין) דמוכח בירושלמי דהא דפסח נאכל על השוכה היינו מדרבנן גזירה משום שבירת עצם, שאם לא היתה באה על השוכה מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות היה בא לידי שבירתן ע"ש.

והנה הרמב"ם כתב דבזה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, ולכאורה לסברת התוס' דהטעם הוא משום שבירת עצם א"כ מה שייך במצה סברא דשבירת עצם, ונראה דס"ל שעיקר הדין שנאכלת על השוכה בפסח ומצה הוא כדי שישאר טעם בשר הפסח או המצה בפיו, וכמ"ש הרמב"ם שם, ומה שצריך לאכול קרבן חגיגה קודם הפסח כדי שיהיה שבע מבשר ויאכל הפסח על השוכה, היינו כדי

שלא יגיע לידי שבירת עצם שתאב לבשר, ולטעם זה אם כן צריך לאכול החגיגה צלי דוקא, שאם לא כן אכתי תאב הוא לצלי ויבוא לידי שבירה, ולפ"ז הגמרא דקאמר דהמשנה שהלילה הזה כולו צלי כבן תימא, הכוונה שגם לדין ס"ל כוותיה מדרבנן, ולא מטעמיה שחגיגה כפסח, אלא הטעם שלא יהא תאב לבשר ויבוא לידי שבירת עצם, והגמרא (ע.) שמפרש המשנה כבן תימא היינו גם לדין דס"ל בזה כבן תימא וכמ"ש, אבל בעלמא באמת לא פוסק הרמב"ם כבן תימא.

ולפי זה היה ראוי לצלות הביצה מפני שהיא זכר לחגיגה בליל פסח, אבל כיון שהצלי בחגיגה הוא רק מדרבנן שלא לבוא לידי שבירת עצם, א"כ זה לא שייך כלל בביצה שלנו שאינה אלא זכר, ע"כ אין צולין הביצה לשיטת הגר"א, ונאכלת בליל פסח לכל אחד זכר לחגיגה וכמ"ש, ומעתה לשיטת רבינו הגר"א זצ"ל מניחין בקערה ביצה מבושלת, ולאחר אכילת הכזית דמצה ומרור מחלק הבעה"ב למסובין מעט מביצה שלו שבקערה דוקא זכר לחגיגה, ומה שאוכלים כל אחד ואחד ביצה אחרת מפני שנשתרבב המנהג הוא ואין לזה יסוד בהלכה. ועיקר המנהג לאכול הביצה הוא תמוה, שהרי את הזרוע שהוא זכר לפסח אין אוכלים בליל פסח, שאסור לאכול צלי, ואילו הזכר לחגיגה אוכלים מהביצה שבקערה לשיטת הגר"א זצ"ל וכמ"ש, והדבר צ"ב שאין טעם לאכול רק הזכר לחגיגה בשעה שאי אפשר לנו לאכול זכר להעיקר דהיינו קרבן פסח שחגיגה רק טפל לו, וצ"ל לדעת רבינו הגר"א זצ"ל דהיכא דאי אפשר שאני.

קידוש

ח"ה סימן קמו

קידוש והלל על הכוס

חקירה א' תקנת ד' כוסות הוה משום הד' כוסות ונתקן על הסדר או דמעיכא נתקן רק כחלק מחובת קידוש מגיד וכו'

יש לחקור בתקנת ד' כוסות אי התקנה היתה שיהיה קידוש על הכוס, הגדה על הכוס, ברהמ"ז על הכוס, והלל על הכוס (והכוס הוא לחזק הקידוש והגדה וכו'), או שעיקר התקנה היתה שתיית ד' כוסות שזהו דרך חירות, ורק שתיקנו חכמים שישתם על סדר ההגדה כדי שיהא הכוס מהודר, אבל אי"ז מעיקר התקנה. (ועיין בחידו' מרן רי"ז הלוי הל' חו"מ פ"ז ה"ט מש"כ בזה).

מבאר דתל' בזה מח' הב"י בשתאן שלא על הסדר לא יצא א' היינו בשתאן רצופין דוקא

ונראה שזהו פלוגתת הב"י עם המג"א והפר"ח, דנחלקו בהא דאמרינן דשתאן שלא על הסדר לא יצא, שדעת הב"י שהוא דוקא אם שתאן רצופין, אבל אם שהה בינתיים יצא, ודעת הפר"ח והמג"א שמעכב שיהיה ע"ס ההגדה, (עיין בה"ל סי' תע"ב ד"ה שלא כסדר), ונראה שדעת הב"י שעיקר התקנה הוא שתיית ד' כוסות, וא"כ כששתה ד' כוסות אפי' שאינו על סדר ההגדה יצא, ודעת הפר"ח והמג"א הוא שעיקר התקנה הוא קידוש על הכוס וכו', וא"כ כשאינו שותה ע"ס ההגדה לא יצא.

[ולכאור' צ"ע דהב"י סותר עצמו, דבשו"ע בסי' תע"ז פסק כששכח

אפיקומן וחוזר ואוכל ומברך צריך כוס, וביארנו במק"א דהוא משום דס"ל להתקנה הוא ברהמ"ז על הכוס, ומהא דפסק דכששתאן שלא ע"ס ההגדה יצא מוכח להיפך, וי"ל דרק גבי כוס שלישי ס"ל להב"י להתקנה לא היתה שתיית הכוס אלא התקנה היתה ברהמ"ז על הכוס, דכן מוכח מהא דקס"ד דגמ' (ק"ז:) להוכיח מכוס שלישי דש"מ ברכת המזון טעונה כוס, ואי התקנה היתה שישתה ואינו מעכב כלל שיאמרו עליו ברהמ"ז, מאי קס"ד דגמ' להוכיח דברהמ"ז טעונה כוס.

אמנם צ"ע דהמג"א סותר עצמו, דבסי' תע"ז פסק שאם אכל ובירך ברהמ"ז ושתה כוס שלישי ונזכר ששכח אפיקומן, חוזר ואוכל ומברך אבל א"צ לברך על הכוס, וביארנו במק"א דס"ל דעיקר התקנה הוא שתיית כוס, ומהא דפסק דכששתאן שלא ע"ס ההגדה מעכב מוכח דס"ל להיפך, וע"כ נראה דטעם המג"א בסי' תע"ז אינו משום להתקנה היתה שתיית כוס, אלא טעמו משום דכבר יצא תקנת ברהמ"ז על הכוס במה שבירך בפעם ראשונה על הכוס, (ולא ס"ל כהשו"ע שכל ברהמ"ז שמברך בליל פסח חייב על הכוס, אלא מספיק במה שבירך פעם אחת ברהמ"ז על הכוס), ומה שביארנו שם הוא רק בדברי הגר"א ושאר אחרונים דכתבו דא"צ לחזור ולברך על כוס, ואינו במג"א גופא].

בלשון התוס' בסוכה מבואר דעיקר התקנה היה הלל על הכוס

והתוס' בסוכה (לח. ד"ה מי) כתבו דנשים חייבות בהלל בליל פסח, דכיון דמחייבי בד' כוסות "ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה", הרי מפורש בלשון התוס' דעיקר התקנה היתה הלל על הכוס.

ובחידו' מרן רי"ז הלוי הנ"ל מביא מאביו הגר"ח שביאר שזהו ספיקם של התוס' ריש ערבי פסחים (צט: ד"ה לא יפחתו), אם יכול הבעה"ב להוציא בני ביתו בד' כוסות כמו בקידוש שאחד מוציא כולם, או שכ"א צריך צריך לשותות ד' כוסות, ונראה דנסתפקו אי התקנה היתה שתיית ד' כוסות, וא"כ ל"ש שאחד יוציא חבירו ולכן כ"א צריך לשותות ד' כוסות, או שהתקנה היתה קידוש על הכוס וא"כ סגי שיש כוס לבעה"ב האומר הקידוש וההגדה וכו', שהקידוש וההגדה נאמרים על הכוס, וכמו בכל השנה שרק למקדש יש כוס.

וביארתי דלפ"ז כיון דקיי"ל כשי' הרמב"ם שחייב כ"א לשותות, א"כ קיי"ל דעיקר התקנה הוא השתיה, וכששותה בלא ברהמ"ז או הלל יוצא בדיעבד, ולכך מי שבירך ברהמ"ז ושתה, ונזכר ששכח יעו"י שחוזר ומברך, או שנזכר אחרי ברהמ"ז שאכל מצה שלא הופרש ממנה חלה שחוזר ואוכל ומברך, אינו חוזר ושותה אף שברהמ"ז הראשון אינו ברהמ"ז, דכיון שמעיקר הדין יצא שא"צ ברהמ"ז על הכוס, אם יחזור וישתה נכנס לחשש שמוסיף על הכוסות.

(עיינ' עוד בח"א סי' ש"ח לענין מי ששכח יעו"י, ובח"ג סי' קל"ו במה שהבאנו

עובדא ממרן הגריז"ס לענין ב' בנ"א ויש יין רק לאחד מהם, וחמר מדינה יש לשניהם, עיי"ש).

כדא לחשוש לשי' התוס' דהוא תקנה של קידוש על הכוס וע"כ יקדש בעצמו ולא יצא מבעל הבית **ולע"ד** נראה שכדאי לחשוש לשי' התוס' שהתקנה היתה בגדר קידוש על הכוס, והיינו שכוס ראשונה הוא כוס קידוש, ולכן יש להדר שבלייל פסח שכל אחד יאמר בעצמו קידוש שאז כוסו הוא כוס קידוש, ולא מועיל כאן לשמוע מבעה"ב, שאז המקדש מוציא בכוסו והכוס שהמסובין שותים ממנו אינה כוס קידוש, (עיינ' ח"ב סי' רמ"ב שבי' היטב ד"ז), אבל רבים לא חוששין כך, וגם בליל פסח מקדש ומוציא, וכן שמעתי שהגאון דבריסק זצ"ל נהג לקדש ויצאו ממנו וצ"ב.



מתוך ח"ה סימן קכו

לכוון בקידוש גם על מצוות סיפור יציאת מצרים

כתב שבשעה ששותה כוס קידוש יכוון שני דברים, למצות קידוש וכוס ראשונה של ד' כוסות. - כן נמצא בכל ההגדות, ע"פ המ"ב סי' תע"ג סק"א, אבל ב"אבודרהם" הק' למה אין מברכים על סיפור יצי"מ, ותירץ שבמה שאומר בקידוש זכר ליציאת מצרים יצא שסיפור יצי"מ בנוסח ברכה, ואם כן נראה שראוי לכוון לפני קידוש גם למצות סיפור יציאת מצרים, שיוצא בזה כשמזכיר זכר "ליציאת מצרים", וזוהי שמספר יצי"מ בברכה.



מתוך טעם ודעת

חכמה ודעת שמות

בקידוש צריך לכוון גם על מצוות סיפור יציאת מצרים

בפסוק למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים ופירש"י ע"י אכילת הפסח והמצה ומה שלא הזכיר רש"י מצות ספור יציאת מצרים שהוא ממצות זכירת יציאת מצרים נראה לפי מה שביארנו במק"א דעת הרמב"ם בפ"ז מחמץ ומצה ה"א שכ' וז"ל מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותנו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת וצ"ע מה דמה זכירת השבת שמתקיים בקדוש היום לזכירת יציאת מצרים שהוא כמו שנ' מצוה לספר והמפרשים עמדו בזה.

ונראה בזה דכשם שמצות זכירת השבת הוא לקדש את השבת בכניסתו ומתקיים בזה מצות זכירה והגדר בזה שצריך לזכור שיום זה הוא אשר שבת בו ה' ובכניסתו זכור שעתה הוא יום השביעי ששבת ה' מכל מלאכתו כן הוא הדין בפסח דמלבד מה דצריך לזכור עצם יציאת מצרים חובה לזכור שיום זה חל בו המאורע הזה.

ונראה דמהאי טעמא פי' רש"י דהזכירה מתקיימת ע"י אכילת פסח ומצה דבזה זוכר גם כי היום הזה הוא הזמן אשר יצאנו בו ממצרים אבל אנו מקיימים גם זכירתו ע"י ספור הנסים והנפלאות וכמו שפירש הרמב"ם וז"פ דאף לדע' רש"י עיקרו מצות ספור אלא שאינו מתקיים אלא באכילת פסח ומצה עמו וכמש"נ.



עיקר מצוות קידוש בליל הסדר להזכיר שהוא "זכר ליציאת מצרים"

גדר חובת הזכרת יציאת מצרים בקידוש

והנה המג"א (סי' רע"א סק"א) כתב דלפי דעת הרמב"ם בתפילה בלבד שבה נזכר קדושת היום מקיים המצוה מדאורייתא, ובביאור הלכה (שם) מקשה מהגמרא בפסחים (ק"ז:) שאומרת "אמר רב אחא בר יעקב, וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום וכו'", ואם כן איך יכול לצאת ידי חובת קידוש באמירת קידוש היום בשמונה עשרה, והרי שם אין זכר ליציאת מצרים.

עוד הוסיף הביאור הלכה שעל הרמב"ם לא תקשה קושיא זו, שהרי הרמב"ם סובר שעיקר הקידוש בדברים, והכוונה שאומר הנוסח של קידוש היום ששם מוזכר ענין יציאת מצרים. אבל על המגן אברהם שפוסק שיוצאין ידי חובת קידוש היום ע"י התפילה של ליל שבת קשה, ועיין שם שהביא שגם המנחת חינוך (מצוה לא, ה) הקשה כן על שיטת המגן אברהם. עיין שם מה שנדחק ליישב קושיא זאת, או שהוא אסמכתא, או דיוצא במה שהזכיר בק"ש, וצ"ב איך יוצא במה שהזכיר בק"ש. ובאמת כדברי המג"א מוכח מהגמרא במסכת ברכות (לג:): "מה קידוש אע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי וכו'". והוכיח מזה המג"א דיוצאים י"ח קידוש בתפילה.

דין הזכרת יצי"מ בקידוש אינו מדיע הקידוש רק
מדיע זכירת יצי"מ

ונראה לומר שמה שאמרו להזכיר ענין
יציאת מצרים בתוך נוסח הקידוש

אין זה מדין קידוש היום שצריך להזכיר בה
יציאת מצרים, אלא שהוא דין בזכירת
יציאת מצרים שצריך להזכירו סמוך
לקידוש, וכמו שאנו סומכים יציאת מצרים
לקריאת שמע, שאי"ז מדין קריאת שמע
שצריך להזכיר בה יציאת מצרים, אלא
שתקנו להסמיק יציאת מצרים לקריאת
שמע, וה"ה בקידוש שזה הוא דין דזכירת
יציאת מצרים להזכירו בעת הקידוש. [ועיין
עוד בספר שאילת דוד מהגרי"ד מקרלין
זצ"ל (סי' א') שכתב שהתורה חייבה באופן
כללי להזכיר בכל הזדמנות את ענין יציאת
מצרים, אלא שצריך לכתחילה להסמיק
יציאת מצרים לקריאת שמע]. דמה שאמרו
בגמרא כתיב הכא למען תזכור את יום
צאתך מארץ מצרים, וכתיב התם זכור את
יום השבת לקדשו, שזהו המקור לחיוב
זכירת יציאת מצרים, הגדר הוא להסמיק את
ענין יציאת מצרים לקידוש.

ולפי"ז על ידי שמזכיר יציאת מצרים בזמן
קריאת שמע, יש הזכרת יציאת
מצרים עבור קידוש היום בתפילה, ולפי זה
מצאנו ענין זכירת יציאת מצרים בתוך
התפילה, ולא דווקא ביחד עם קידוש היום
וזה מספיק.

אמנם באמת קשה למה חז"ל לא תיקנו
להזכיר יציאת מצרים בתפילת
העמידה, וכמו שתקנו ביו"ט שבו אנו
אומרים "מקרא קדש זכר ליציאת מצרים",
והרי צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש.

ואפשר שהרמב"ם פירש (דלא כהרשב"ם
שם) שהגמרא בפסחים אינה באה

ללמד שצריך להזכיר יצי"מ בקידוש של
שבת, אלא באה ללמדנו שצריך להזכיר
בפסח את ענין קדושת היום כמו שמזכירים
בשבת את קדושת השבת, ולא מספיק רק
ענין סיפור יצי"מ, ולפי"ז כך הוא ביאור
דברי הגמ' צריך שיזכיר יציאת מצרים
בקידוש היום, דמיירי בפסח, והיינו דלא
סגי להזכיר רק את יצי"מ, אלא צריך
להזכירה יחד עם קידוש היום.

ביאור שיטת הרמב"ם דמדמה דין חובת ליל הסדר
לדין זכור אם יום השבת לקדשו

ואם כדברינו נוכל להבין פשוט בדברי
הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ז
ה"א) שכתב "מצות עשה של תורה לספר
בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו בליל
ט"ו בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר
יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום
השבת וכו'". ותמוה מה מתכוין הרמב"ם
בהזכירו את זכירת השבת עם מצות סיפור
יציאת מצרים (עי"ש באור שמח מה שביאר
בדברי הרמב"ם).

עיקר הקידוש לל פסח הוא להזכיר שזהו לזכר
מצרים

אך אם הביאור בגמ' כמו שפירשנו מובנים
דברי הרמב"ם, שבא לומר שבפסח לא
מספיק להזכיר ולספר את הניסים
והנפלאות, אלא חייב להזכיר ג"כ קדושת
היום. ונראה בביאור גדר הדבר, דאי ס"ל
שקידוש ביום טוב הוא רק דרבנן, וכשיטת
המ"מ (שבת פכ"ט הלכה י"ח) כאן בפסח
ילפינן משבת שהחיוב לקדש הוא מה"ת,
אבל גם אי נימא שכל יום טוב שנאמר בו
מקרא קודש ונלמד מזה לקרוא לזה קודש
מה"ת כשבת וכפשטות לשון הרמב"ם שם,
נראה שבפסח איכא חידוש להזכיר בזמן
הקידוש שזהו זכר ליציאת מצרים וזהו
עיקר הקידוש ליל פסח מה"ת וא"ש.

ד' כוסות

שיעור שנמסר בישיבה ונרשם ע"י תלמידים

בגדר מצוות ד' כוסות

ספק התוס' אם צריך שכ"א ישתה ד' כוסות תלוי
בגדר שומע כעונה

פסחים צט: תוד"ה ולא יפחתו לו מארבע כוסות, התוס' דנים בעיקר חיוב ד' כוסות בליל פסח, אם הוא חיוב על כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות, או דלמא די במה שבעה"ב שותה, וכמו בקידוש שסגי במה שאחד מקדש ושותה ומוציא יד"ח את כולם, ומסקנת דבריהם דמדינא סגי באחד ששותה ומוציא את כולם, אמנם נראה להחמיר שכל אחד ישתה בעצמו ד' כוסות.

ונראה לבאר צדדי התוס' אם צריך כ"א לשתות שזה תלוי בגדר דין שומע כעונה, אי היינו שהוא כמו שהשומע אומר בעצמו וכמוציא מפיו, או שיוצא ידי"ח במה ששומע מאחר, ולעולם אין זה כמו שאומר בעצמו אלא סגי בשמיעה, שלפי הצד שהוא כמו שהשומע אומר בעצמו אזי כמו שיש דין על האומר לשתות, כך גם על השומע יש דין לשתות שהרי הוא כמי שאומר, וכל אחד מחוייב לשתות ד' כוסות, ואם השמיעה אינו כאומר בעצמו אלא דסגי בשמיעתו מאחר, לכן דוקא על האומר יש דין לשתות, ואילו השומע שאינו כאומר אין לו דין לשתות.

ובאחרונים תלו הספק הנ"ל בעיקר גדר שומע כעונה, שבזה נחלקו הפוסקים (סוכה לח: תוד"ה שמע) לגבי מי

שמתפלל שמונה עשרה ושומע קדושה אי מפסיק ושומע ומכוון ליבו או לא, דאי נימא דשומע כעונה חשוב כאילו אומר א"כ במה שמכוון ליבו באמצע ע"י השמיעה הוא כמדבר באמצע תפילת שמו"ע ואסור, אבל אי נימא ששומע כעונה אי"ז אלא שמיעה אלא דדי בשמיעה, לא הוי הפסק בדיבור מה שמכוון ליבו באמצע שמו"ע.

אמנם לפי זה תקשי דהא לגבי שמו"ע קיימא לן שצריך להפסיק ולכוון ליבו לקדושה, והיינו דשומע כעונה אינו כדיבור אלא כשומע ולכן לא חשיב הפסק, ואילו לגבי ד' כוסות כתבו התוס' דנראה להחמיר ולהצריך ד' כוסות, וחזינן שגדר שומע כעונה הוא כאילו אומר ולכן גם השומע צריך לשתות.

ויש ליישב דאע"פ ששומע כעונה הוה כאילו אומר בעצמו ולכן צריך לשתות בעצמו, מכל מקום לגבי הפסק בשמו"ע כיון שלא הוציא דיבור בפה ממש אינו הפסק, דהפסק הוא רק כשמשיח בפיו ולא כשבהגדרה הדינית הוא כאילו דיבר.

ביאור חובת ד' כוסות להתוס'

ובעיקר דברי התוס' שמעיקר הדין יוצאין ידי חובת ד' כוסות במה שבעה"ב שותה, הק' המהר"ל דהא חיוב ארבע כוסות הוא מצוה שבגופו ומה שייך לצאת בזה ידי חובה בזה מאחר, וכמו מצה ומרור וכל מצוה שבגופו שאינו יכול לצאת ידי"ח מאחר כיון שהוא מצוה שבגופו.

ומבאר הגר"ח (הביא דבריו בחידושי מרן רי"ז הלוי הל' חמץ ומצה) שאין חיוב המצוה לשתות ד' כוסות כמו שיש חיוב לאכול מצה, אלא שבחיוב של הקידוש וההגדה ברכת המזון והלל נאמר שבשביל לכבדם צריך שיאמרם על הכוס, ואמירתם הוא המחייב של הד' כוסות, וכמו כל קידוש של שבת ויו"ט שאין חיוב לשתות כוס יין בשב"ק אלא יש מצוות קידוש והקידוש צריך לאומרו על הכוס וממילא צריך לשתות כוס, ה"נ מצוות ד' כוסות אין מצוה לשתות ד' כוסות, רק יש מצוה לעשות קידוש ולומר הגדה ולברך ברכת המזון ולומר הלל, וצריך לאומרם על הכוס דווקא, וממילא יש מצוה לשתות ד' כוסות.

ולכך כיון שהאומר הרי אמרה על הכוס, תו אין חובה לשומע לשתות ארבע כוסות, כיון שהקידוש וההגדה וברכת המזון והלל כבר נאמרו על היין, דהלוא החיוב הוא רק שכשאומרה יאמר על הכוס, וא"כ כיון שמי שאומרה אמרה על הכוס והוא שומע ממנו האמירה על הכוס יצא ידי"ח ד' כוסות.

בדין חינוך קטן בד' כוסות

והנה בגמ' לקמן (קח:) איתא דהכל חייבין בד' כוסות אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות ומקשה ר' יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, ע"כ. ובר"ן מבאר את קושיית הגמ' דתינוקות לא נהנים משתיית יין.

ולפמ"ש התוס' דמעיקר הדין סגי במה שבעה"ב שותה, תימה מה הוכחת הגמ' מזה שהקטן לא נהנה

מהשתייה שודאי אינו מצווה בזה, נימא דכיון שמעיקר הדין סגי במה שבעה"ב שותה, יתחייב הקטן במצוות ד' כוסות וליסגי במה שהגדול שותה.

ואשר יראה לומר בזה דאף אם אין חיוב לעיכובא לשתות כל אחד הד' כוסות, ומעיקר הדין סגי במה שבעה"ב שותה, אבל מכיון שלכתחילה מחמירין שכל אחד ישתה, ובקטן כיון שאינו נהנה מהשתייה לא יכול לקיים המצוה בהידור, לא מתחייב בד' כוסות, שהחיוב בקטן חל רק ביכול לקיימה בהידור.

וביאור הדברים הוא כמו שמצינו לגבי לולב דבמסכת סוכה (מב). איתא שקטן היודע לנענע חייב בלולב, וקשה אמאי תלינן חיוב לולב בנענוע, הא הנענוע הוא הידור בדין דאורייתא ואינו לעיכובא, ומה שייך לתלות את החיוב של עיקר המצוה בנענוע, וכזאת גם לגבי ציצית דאמרי' (שם) דקטן היודע להתעטף חייב בציצית, וקשה דהא עיטוף הוא רק הידור ואינו לעיכובא והיאך תלינן בו עיקר חיוב המצוה.

וביאר מרן הגר"ז שכיון שכל חיוב הקטן הוא מדין חינוך, המצות חינוך הוא רק כה"ג שאנו רוצים שכך יעשה המצוה בגדלותו, אבל אין מצות חינוך כשאנו מחנכו באופן שבו ראוי שיעשה המצוה בגדלותו, ואם נוטל לולב בלא ניענוע ולובש ציצית בלא עיטוף, כיון שבגדלותו אנו רוצים שיעשה המצוה עם ההידור, אין מצות חינוך בזה.

ובן הוא בד' כוסות, דכיון שהמצוה כהלכתה היא שכל אחד שותה

ובדיני האמירה הוא שצריך שיהא על הכוס, ולכך כיון שבד' כוסות יש דין של הסיבה והלא כל הד' כוסות הוא רק בשביל האמירה שתהא על הכוס, אז גם האמירה - שהיא מגוף הד' כוסות - צריך שיהא בהסיבה.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

והנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד (פ"ח מחו"מ ה"י) האם אפשר לשתות הד' כוסות בשני מקומות דהרמב"ם סובר שאפשר לשתות בשני מקומות, והראב"ד חולק שאין שם לארבע כוסות אם אינן במקום אחד, ובביאור פלוגתתם נראה לבאר ע"פ הספק הנ"ל, דלהרמב"ם הם ד' מצוות נפרדות של קידוש הגדה ברכת המזון והלל, והשתייה היא מצד האמירה האמירה על הכוס, ולראב"ד הוא מצוה אחת של שתיית ד' כוסות ולכן צריך לשתותם במקום אחד.

הוכחה שיש דין נוסף בד' כוסות

אמנם מדינא דר' יהודה דקטן לא חייב בד' כוסות כיון שלא נהנה משתיית יין, חזינן דאינו ממש כקידוש שיש רק דין לומר על הכוס, אלא יש דין שצריך שיהנה מהשתייה, ואם לא נהנה אינו מקיים כדין מצות ד' כוסות, [ולהלן יבואר בגדר האיסור אם הוא מעכב, ומי שלא נהנה מאי תקנתיה], וכן נראה לשון הרמב"ם (הלכות חו"מ פ"ז ה"ט) "ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותם כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה" והיינו שצריך שיהא ערב לחיכו. [וכן שמעתי שנהג הגרי"ש אלישיב, לטעום יינות בערב פסח ולערב כמה מינים עד שיהא ערב לו ביותר].

בעצמו ד' כוסות ואינו יוצא מבעה"ב, אין מצות חינוך אם לא מקיימו עם ההידור ששותה בעצמו, דהלא מחנכים אותו רק באופן שבו אנו רוצים שיקיים המצוה בגדלותו, ולכך כיון שקטן אינו יכול לשתות בעצמו הד' כוסות שאינו נהנה מכך, אין מצות חינוך שיצא מאחר דלא הוי המצוה בהידורה.

ראה נפלאה לדברי הגר"ח בדעת התוס'

וראיה ברורה לדברי הגר"ח מהתוס' בסוכה (לח. ד"ה מי שהיה עבד ואשה) שכתבו שנשים חייבות בקריאת ההלל שהרי חייבות בד' כוסות, וכיון שחייבות בד' כוסות חייבות בהלל, דמסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם ההלל והגדה, עכ"ד.

ולכאורה דבריו צ"ב דמה שייכות דמזה שחייבו אשה בד' כוסות חזינן שחייבת בהלל, אלא מתבאר מדברי התוס' שדין ד' כוסות הוא דין באמירה על הכוס, ואם אין חיוב לומר הלל אין דין ד' כוסות, שלא ניתקן לשתות ד' כוסות בפני עצמן אלא על ההלל וההגדה וכו', וכביאור הגר"ח שדין ד' כוסות ניתקן על האמירה שיאמר על הכוס ולא חיוב בפני עצמו.

חידוש המאירי שגם בהגדה והלל צריך הסיבה

ובמאירי (לקמן ק"ח) שיטת יחידאה שגם בעת שאומר ההגדה וההלל צריך להסב, ולא מצאנו לו חבר, והוא חידוש פלא ויש להבין מנא ליה הא.

אמנם הביאור בזה הוא לפי הצד שהחיוב ד' כוסות הוא לא רק חיוב בפני עצמו של שתיית ד' כוסות, אלא יש דין של אמירה של קידוש הגדה ברכהמ"ז והלל

ונראה שיש שתי דינים בחיוב ד' כוסות, האחד לומר הקידוש ההגדה הברכהמ"ז וההלל על הכוס, וכמו החיוב שיש בקידוש בשבת, ומלבד האי דינא יש דין לשתות ד' כוסות, ובזה יש דין שיהנה מהשתייה וכדרך בן חורין.

ובזה מיישב הגרי"ז החילוק שבקידוש די בשתיית רוב כוס ואפילו לכתחילה אי"צ לשותות רביעית שלימה, ואילו בד' כוסות לכתחילה צריך שישתה כל הכוס, ולכא' מאי שנא והא בשתייהם הדין של כוס הוא מאותו הדין - שהקידוש יאמר על הכוס, אבל הביאור הוא כנ"ל שבלייל פסח מלבד הדין אמירה על הכוס יש דין של שתיית ד' כוסות, ובזה יש דין שצריך לשותות רביעית.

שתיית חמר מדינה לד' כוסות

והשתא יתיישב מה שתמהים בדברי השו"ע שכתב (סי' תפ"ג) דמי שאין לו יין בליל פסח יכול לצאת ידי חובת ד' כוסות בחמר מדינה, [וזכורני שכך שנהגו רבים בזמן המלחמה שלא היה מצוי יין, ששתו חמר מדינה כגון תה קפה וכדו'], וקשה דמנא ליה הא והלא יש דין לשותות ד' כוסות יין ומה עניין חמר מדינה למצות ד' כוסות.

ולפמשי"נ א"ש דמה שיכול לקיים המצוה אף בחמר מדינה הוא רק את הדין אמירה על הכוס, וכמו שבקידוש אם אין לו יין בדיעבד דיו בחמר מדינה, הכא נמי לדין זה סגי בחמר מדינה, אבל לדין שתיית ד' כוסות של יין בזה ודאי לא יצא ידי חובה רק ביין ואפילו בדיעבד, וע"כ במקום אונס שאין לו יין ישתה חמר

מדינה לצאת ידי"ח לכה"פ דין האמירה על היין, ואמנם אינו יוצא בזה דין של שתיית ד' כוסות.

אם אפשר לשתות מיץ ענבים לד' כוסות

ובזה יבואר מה דפליגי גדולי הפוסקים האם יוצאים ידי חובת ד' כוסות במיץ ענבים, די"א שלא יוצא דבעינן משקה המשכר, וכן משמע בירושלמי (פסחים פ"י ה"א, הובא גם בבבלי נדרים מט:) שאין יוצאים ידי חובה במיץ ענבים דמייתי מעשה מר' יהודה שכאב לו הראש עד החג משתיית הד' כוסות, ואי יוצאים ידי"ח ד' כוסות במיץ ענבים למה ליה כוליה האי יקח מיץ ענבים שבזה אין כאב ראש, ומזה נראה שלא יוצאים ידי"ח ד' כוסות במיץ ענבים. אמנם יש שפירשו דאח"כ לכתחילה צריך יין וכדמשמע בירושלמי הנ"ל, אבל בדיעבד יוצאים ידי"ח ד' כוסות במיץ ענבים.

והנה גבי יינם איתא בגמ' שהיו מוזגים אותו במים ארבע כשיעורו, ובגמרא (לקמן קח:) איתא שהשותה יין שאינו מזוג ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, שבלייל פסח יש דין לשותות דרך חירות, וכיון שמלך העושה סעודה לא מביא כזה יין שאינו משובח כיין מזוג לא יוצאים בזה ידי חירות, ולכאורה אותו דין יהא במיץ ענבים שיוצא ידי חובת יין וכמו שבקידוש יוצא בזה ידי חובת אמירה על הכוס, אבל את הדין המיוחד שיש בלייל פסח שיהא דרך חירות, זה אינו יוצא כשותה מיץ ענבים.

וממילא מי שאינו יכול לשתות יין ישתה לכה"פ מיץ ענבים שעכ"פ יצא בזה ידי חובת אמירה על הכוס, ואח"כ לא

יוצא בזה המצוה של חירות, וכך נוהגות אצלנו הנשים והחלשים, אבל מי שיכול יקיים גם המצוה של חירות וישתה רוב הכוס יין ומיעוטו מיץ ענבים. [ואירע אצלי שאע"פ שאיני יכול לשתות יין החמרתי על עצמי לשתות יין, ופעם אחת הוצרכתי ללכת לבית חולים מפני זה].

ופעם אמרתי חידוש זה לגאון מטשעבין שגם הוא היה שותה מיץ ענבים לד' כוסות והסכים אתי בזה, והוסיף שיכול להיות שכל הדין של יין לחירות הוא רק מי שיכול אבל מי שלא יכול לשתות יין, אדרבה אצלו מיץ ענבים חשיב דרך חירות, [אמנם הדגיש לי שהוא לא פוסק את זה הלכה למעשה ורק לנחמני שיתכן שיוצא גם המצוה של חירות], ומ"מ כיון שאם ישתה יין יהא לו צער מזה יכול לסמוך על סברא זו ולשתות מיץ ענבים ולכה"פ לצאת ידי חובת יין ואמנם אין ברור לנו אם מקיימים המצוה של חירות, [ובמעשה דר' יהודה שחזינן שציער עצמו כדי לשתות יין ולכאורה ליכא בזה חירות צ"ל שר' יהודה לפום דרגתו היה לו בזה חירות מפני חביבות המצוה].

בירור אם צריך כל אחד לקדש

והנה בכוס של קידוש בליל הסדר דנו הפוסקים האם די במה שבעה"ב מקדש והמסובין יוצאים ממנו ידי"ח קידוש וכמו בכל קידוש, אלא דהכוס הראשונה מד' כוסות כל אחד שותה לעצמו, או דנימא דדוקא בקידוש שהדין לקדש הוא שיהא האמירה על הכוס סגי במה שהמקדש אומר הקידוש על כוס, אבל בליל פסח שיש דין על כל אחד ואחד לשתות כוס ראשונה של קידוש וכדי שהכוס שלפני כ"א יהא כוס של קידוש, צריך שכ"א יקדש ולא מקיים

המצוה לשתות כוס ראשונה מד' כוסות כשרק בעה"ב קידש, [וכן אני נוהג], אמנם יש אומרים שרק בעה"ב אומר הקידוש, וכל אחד מהמסובין יוצא ממנו, אבל יוצא רק למחצה, היינו שרק ידי"ח קידוש יוצא מבעה"ב אבל לא את הדין של אמירה על הכוס, ויכול לצאת ידי חובה בקידוש ולכוון על כוס ידיה, [וכן נהג הגרי"ז בביתו שבניו היה להם מורא לקדש עם מרן זצ"ל].

ונפק"מ בזה גם לדין הגבהת טפח בכוס של קידוש, דילפי' (ברכות נא:) מ'כוס ישועות אשא' שצריך להגביה טפח, דאי כל אחד מקדש צריך גם כל אחד להגביה טפח, אבל אם אחד מקדש ומוציא ידי"ח את כולם רק המקדש צריך להגביה טפח.

והנה בגמ' (לקמן קח:) כתב שמי ששתה ד' כוסות כאחת לא יצא ידי חובתו, ונחלקו בזה הבית יוסף והפרי חדש (סי' תפ"ד), דלבית יוסף דוקא אם שתאן בזה אחר זה ממש לא יצא ידי חובת ד' כוסות, אבל אם שתה ד' כוסות ושהה ביניהם יצא, ולפר"ח גם אם שתאן בזה אחר זה לא יצא, ורק כששותה הד' כוסות על סדר הקידוש ההגדה ברכת המזון והלל יוצא ידי"ח.

ולדברינו שיש שתי דינים בד' כוסות, הא' אמירה על הכוס והב' לשתות ד' כוסות, אפשר לקיים שניהם, דהב"י מיירי לצאת ידי חובת לשתות ד' כוסות, וזה יוצא גם אם שותה בזה אחר זה בלא אמירה, והפר"ח מיירי גם לצאת ידי חובת אמירת הקידוש ההגדה הברכהמ"ז וההלל על הכוס, וזה ודאי אינו יוצא אם שתאן בזה אחר זה בלא אמירה.



חכמה ודעת שמות פרשת בא

בענין ד' כוסות

דברי המדרש דד' כוסות כנגד ד' גאולות שהם כנגד ד' גזירות של פרעה

במדרש רבה כאן אמרו: "ד' גאולות יש כאן, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, כנגד ד' גזירות שגזר עליהן פרעה, וכנגדן תקנו חכמים ד' כוסות בליל הפסח". וכן הוא דעת ר' יוחנן בירושלמי בפרק ערבי פסחים דד' כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה השנויים כאן.

דברי התוס' דיכול להוציא ב"ב ותמזהת המהר"ל דחובת ד' כוסות הוא חובת גברא

בפרק ערבי פסחים (צט:) כתבו התוס' (ד"ה לא יפחתו), דמתוך לשון המשנה משמע קצת שסגי שיהיה לבעה"ב ארבע כוסות והוא מוציא את כל בני ביתו, וכתבו בסוף "ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד". ומשמע דס"ל למסקנא דמעיקר הדין סגי באחד שיוציא את כולם, ע"ש. ותמה המהר"ל מפראג איך אפשר שאחד יוציא את כולם, והרי תיקנו חז"ל מצות שתית ד' כוסות, והיאך יכול אחד לשתות ולהוציא בזה את כולם, אטו באכילת מצה גם שייך להוציא באכילתו את חברו, ומתוך תמיה זו דחה את דברי התוס'.

בדברי מרן הגרי"ז דדין ד' כוסות אינו מדין הכוסות רק מדין ברכה על הכוס וע"כ בעל הבית לבד מחויב בד' כוסות

ובחידושי מרן רי"ז הלוי כתב בשם אביו הגר"ח זצ"ל להוכיח מזה דס"ל להתוס' דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתית הכוסות, אלא בהברכות שעל הכוסות, והוי ממש דוגמת קידוש של

כל השנה דהוי כוס של ברכה, ומבואר מה שדנו התוס' לומר דסגי בשתית אחד לכולם כמו בקידוש. וע"ש בחי' מרן רי"ז הלוי שהאריך להוכיח כן.

ולכאור' יש לזה ראי' ברורה ממה שכתבו התוס' בסוכה (ל"ח. ד"ה מי) שנשים חייבות בהלל בליל פסח, והוכיחו כן מהא דחייבין ד' כוסות "ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה" עכ"ד, הרי להדיא דכל דין הכוסות הוא כדין כוס של ברכה שעליהם אומרים ההגדה וההלל הקידוש וברהמ"ז, ולהכי הוכיחו שנשים חייבות בהלל שאל"כ לא היה להם ד' כוסות. ותמוה שלא הביא כן הגרי"ז להוכיח כדבריו.

בביאור יסוד מח' ר"י וחכמים לד' התוס' בפסחים **והתוס'** בפסחים שם כתבו "ומיהו בגמרא משמע שצריך כל אחד ארבע כוסות דקתני הכל חייבין בארבע כוסות אחד נשים ואחד תינוקות, אמר ר"י מה תועלת לתינוקות ביין. משמע דלת"ק צריך כוס אף לתינוקות, ויש לדחות דחייבין לשמוע ברכת ארבע כוסות קאמר ומשום חינוך". ודבריהם צריכים ביאור רב במה שכתבו לדחות דחכמים חייבו הקטנים בשמיעה, דא"כ מה חלק עליהם ר"י מה תועלת לתינוקות ביין, והרי עיקר החיוב הוא הברכה וביין שפיר יוצאים בשתית הגדול וצ"ע.

ואשר נראה לבאר בזה, עפ"י מה שביאר מרן הגרי"ז זצ"ל בהא דאמרין בסוכה (מב.) "קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית", ותמוה שהרי כל דין נענוע אינו מעכב כלל

ומדאגבהיה נפק בי' ואמאי תלוי חיוב החינוך במה שיודע לנענע. וביאר מרן זצ"ל שכיון שעכ"פ כך היא המצוה לכתחילה, אין מחוייב בחינוך אלא כשיכול לקיים המצוה כהלכתה. ולפי"ז א"ש דברי התוס' שבאמת "הכל חייבין" הוא בברכה, אלא שכיון שלכתחילה בעיקר דין הברכה תיקנו חז"ל שיברכו על הכוס, וזה מחייב גם את שתיית הכוס, ובקטן הלא אין שייך לחייבו בכוס שמה תועלת לתינוקות ביין, שוב אין חיוב אף לחנכם בברכה, כיון שאינם יכולים לקיים המצוה כתיקונה, וזהו מה דטען ר"י לחכמים.

ולפי"ז נראה דטעמא דרבנן דמחייבים, דס"ל דכיון דעיקר המצוה היא הברכה, אף אם אינו מחוייב בשתייה כתיקנה שהרי אין בשתייתו דרך חירות (כמו שפי' הר"ן את דברי ר"י), מ"מ מחוייב בברכה שהרי יכול לברך ולשתות, אף שאינו מקיים החירות שביין מ"מ הרי קיים בזה ברכה על הכוס.

ומצאתי בש"ע הגר"ז (תע"ב סכ"ה) שכתב שקטנים שהגיעו לחינוך לענין ד' כוסות היינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוס כגון הקידוש ומבינים סיפור יציאת מצרים ע"ש, והיינו כנ"ל, שאם הגיעו לחינוך שיכולים לשתות הכוס לבד אין בזה כל מצוה, וצריך שיגיעו לחינוך בעצם הברכה שזהו העיקר. ועיין לקמן אות ד.

בד' מרן הגרי"ז דעיקר המצוה הוה בשתייה

והנה מרן הגרי"ז זצ"ל האריך בספרו שם לבאר מה דאמרו בגמ' (קח:) שתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ידי ארבע

כוסות לא יצא, והרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ט) פסק "ידי חירות יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא" והיינו כגירסת הרי"ף שם בגמ'. וביאר שם מרן זצ"ל מהו הכונה שיצא ידי חירות, דבאמת במצוה של ד' כוסות תרתי איתנייהו בי', גם עצם השתייה של ארבע כוסות שבזה נוהג בעצמו דרך חירות, וגם דין ארבע כוסות של ברכה, וכמבו' לעיל בדעת התוס', וכששתה בב"א אף דיוצא הדין של דרך חירות, מ"מ ארבע כוסות של ברכה לא קיים.

ובזה ביאר שם מה דמבואר בדברי הרמב"ם והר"ן דבארבע כוסות צריך לשתות רוב כוס, ולא סגי במלא לוגמיו כמו בכל קידוש, דהוא משום דבשתיית ד' כוסות, מלבד מה דהוא כוס של ברכה, יש גם דין לשתות הכוס מדרך חירות, ולזה אין שייך שיעור של מלא לוגמיו, דבזה צריך ארבע כוסות, ורק כששתה רוב הכוס מקיים בזה דין שתיית הכוס, מדין רובו ככולו.

בקו' האבי עזרי דא"כ מה שייך רובו ככולו

אמנם הגרא"מ שך זצ"ל בספרו "אבי עזרי" הקשה על דבריו שאם נאמר שיש מצוה בשתייה עצמה, לא היה שייך בזה רובו ככולו, כשם שבאכילת כזית מצה אין שייך רובו ככולו.

מבאר דעיקר המצוה הוא הדרך חירות וצורת קיום המצוה הוא בשתייה

ונראה דל"ק כלל על מרן זצ"ל דפשיטא שאין כונתו שהמצוה בשתייה גופא, שהרי מוכח בגמרא שהמצוה דרך חירות ג"כ מצותה על הסדר דוקא, שהרי מספקא לן אי תיקנו הסיבה בשתי כוסות

ברכה, ע"כ שמעתי. ולפי דבריו גם בכוס של ברהמ"ז היה מהראוי שכולם יגביהו הכוס להראות שהוא כוס של ברכה כמו הדין בכל כוס של ברכה שצריך להחזיקו בידו. וכמדו' שאין נוהגים כן. [ולענין הקידוש באמת יש נוהגים כך בליל פסח לעשות כולם הקידוש וגם הנשים].

ונראה לפרש טעם העולם בזה, לפי"מ שביאר מרן הגרי"ז זצ"ל שבדין ארבע כוסות תרי דיני איתנייהו ביה וכנ"ל, ובדין כוס של ברכה סגי במה שיוצאים ע"י אחר וכמ"ש התוס', ורק מדין חירות צריך כל אחד לשתות בעצמו, ואף שביארנו שגם דין חירות צריך להיות על הסדר, בזה סגי במה שיוצא מאחר, שזה נקרא שותה על הסדר, ולענין השתיה א"צ שיהי' זה כוס של ברכה.

מבאר המדון בשתאן בבת אחת בהפסק רק לא אמר ההגדה אי נחשב בבת אחת ולכאו' תלוי אי ד' כוסות נתקן ככוס של ברכה

ד. והנה בהא דקיי"ל דשתאן בבת אחת לא יצא, הביא בזה הביאור הלכה (סי' תע"ב ס"ח ד"ה שלא) מחלוקת הב"י והפר"ח, דדעת הב"י דאם הפסיק בין אחד לחבירו, אף שלא אמר ההגדה בינתיים יצא, ודעת הפר"ח דלא יצא רק אם אמר ההגדה, או ברהמ"ז על הכוס כדינו.

ולכאו' פלוגתתם תלוי' בכל הנ"ל, דלדעת הב"י ע"כ דאין עיקר הד' כוסות רק משום כוס של ברכה, שהרי לדבריו אף שלא בירך יצא, ולדעת הפר"ח עיקר התקנה הוא שיהי' כוס של ברכה ולכן אם לא בירך בינתיים לא יצא, שאין מצוה בד' כוסות בלא הברכה.

ראשונות או באחרונות, ואם נאמר שדין החירות הוא בשתיה בלבד מה שייך בזה לדון בהסיבה אי תלוי בראשונות או באחרונות, הרי דמוכח להדיא דגם דין החירות ענינה על הסדר דוקא, ובזה נסתפקו אי בראשונות עיקר החירות או באחרונות שבראשונות עדיין עבדים היינו, וכל כונת מרן הגרי"ז דבמצות שתית ד' כוסות מקיים בזה ב' דינים גם שתית כוס של ברכה וגם שתית חירות, אבל לא תיקנו שתיה בעלמא. וא"ש ששייך בזה רובו ככולו ולא דמי לכזית מצה, ששם המצוה היא עצם האכילה, משא"כ בשתית הכוס אף שמתקיים בזה מצוה גם בעצם השתיה שלכן צריך שיהיה על זה שם שתיית כוס, מ"מ אין עיקר המצוה בעצם השתיה, ולכן אין זה כשאר דיני השיעורים, ושפיר שייך בזה רובו ככולו.

ולפי"ז מי ששתה ד' כוסות בזאח"ז, אף שקיים מצות חירות כמש"כ הרמב"ם, מ"מ גם כששותה עוד פעם על הסדר אי"ז כוס של ברכה גרידא כמו קידוש, דא"כ לא היה צריך לשתות כלל כמ"ש התוס', אלא זהו כוס של חירות על הסדר, שזהו עיקר קיום המצוה.

בקידוש גדול אחד דבפסח לא מהפ בקידוש שומע כעונה דהכוס של ברכה הוא חלק מהקידוש אמנם לד' הגרי"ז הכא דין כוס של ברכה הוה דין בפנ"ע

והנה שמעתי מגדול אחד זצ"ל חידוש להלכה, דאף שבכל השנה יוצאים ידי חובת קידוש בשמיעה מאחר, בליל פסח לדעתו צריך כל אחד לקדש בעצמו, וטעמו שצריך לשתות כוס של ברכה שנאמר עליו קידוש, ואם שומע מאחר הלא האחר קידש על כוס של עצמו, והכוס שלו אי"ז כוס של

מבאר דאף דהוה כוס של ברכה לא בעי דוקא ברכה דברכת המזון וגאולת מצרים רק ברכת בורא פרי הגפן

אכן נראה לבאר בדעת הב"י שגם הוא ס"ל דעיקר התקנה הוא שיהי' כוס של ברכה, רק דאין הכונה לברכת ההגדה או ברהמ"ז. דהנה נחלקו הראשונים אם צריך לברך בפה"ג על כל כוס וכוס, ועיי' במג"א (סי' תע"ד) שכתב בטעם הסוברים דמברך בפה"ג אף דליכא הפסק, שזהו מדין כוס של ברכה שמברכים עליו בפה"ג, וכדאשכחן בקידוש היום שעיקר הברכה היא בפה"ג. והנה הב"י בעצמו הכריע שלא לברך בפה"ג דסגי בברכה ראשונה על הכל, אכן באופן שהפסיק בין כוס ראשון לשני שפיר מברך לכו"ע, ובזה מיירי הב"י בסי' תפ"ד שהביא הביאור הנ"ל, ובכח"ג שפיר מיקרי כוס של ברכה.

מבאר לפ"ז דקטנים אם אינם יודעים לכוון בהגדה ובברכת המזון אם מכוונים בברכה דפה"ג חייבין בד' כוסות

ולפי זה, לפי מה דמשמע מהראשונים כהב"י (עיי' לשון הרשב"ם ורבינו דוד בפסחים קח:), א"כ עיקר הברכה הוא בפה"ג ולא הקידוש וההגדה, וא"כ גם לענין קטנים תינוקות חייבין אף אם לא מבינים הברכה של ההגדה, וסגי שיכולים לברך בפה"ג וקידוש אליבא דחכמים, ודלא כהגר"ז הנ"ל אות ב', וכן מפורש בחק יעקב (ס"ס תע"ב) בשם מהרי"ל שקטן חייב אף שלא הגיע לגיל חינוך.

והנה בסי' תע"ט כתב השו"ע שמצוה בליל פסח לחזור אחר זימון, ופירשו האחרונים שהוא בשביל אמירת הלל שיוכלו לענות אחריו הודו, אבל בשביל ברהמ"ז אינו שונה משאר ימות

השנה, ע"ש במ"ב. אך הנצי"ב בהגדה פירש שצריך זימון לברהמ"ז בשביל שיהיה זה כוס של ברכה, שהרי אין אנו מברכין על כוס אלא בזימון.

אבל לדברינו אין הד' כוסות ככוס של ברכה של ברהמ"ז, וכל דין הברהמ"ז על הכוס הוא רק בשביל שיהיה זה על הסדר, וכמ"ש לעיל אות ג', והכוס של ברכה סגי במה שמברך ע"ז בפה"ג, ואפי' למי שאין נוהג לברך בפה"ג, סגי בברהמ"ז כדי לעשות זה לכוס של ברהמ"ז אף שאין ברהמ"ז טעונה כוס.

מדון התוס' אם יכול להוציא אחרים בקידוש מתל תל בגדר שומע כעונה או הגדר דסגי בשמיעה לבד או דהעונה מצטרף לשומע

ה. ובעיקר ספק התוס' שנסתפקו אם יכול להוציא בד' כוסות, יעויין בדבריהם שנסתפקו אף לענין קידוש שנצטרך כוס לכל א' וא'. ונראה לבאר ספיקתם שתלוי בגדר של שומע כעונה אם הכונה שסגי בזה בשמיעה לבד, או שע"י שמיעת השומע ואמירת האומר מצרפים זה להשומע כאילו אמר בעצמו, וכבר האריכו בזה הבית הלוי (עה"ת) והחזו"א (או"ח סי' כט), ונידון זה תלוי במחלוקת הראשונים בתוס' ברכות (כא: ד"ה עד) בענין מי שעומד בתפילה ושומע קדושה אי יכול להפסיק ולשמוע ולצאת מדין שומע כעונה, וכתבנו מזה במקו"א. [עי' להלן בענין ספירת העומר ובענין ר"ה].

ולפי"ז נראה שבזה תלוי ספק התוס' דאי נימא דבשמיעת השומע לחוד סגי, צריך שיהי' לפניו כוס, שאל"כ הרי שמע קידוש אבל כוס לא היה לו, אבל אי נימא

שמצרפים אליו את אמירת זה שמוציאו, הרי זה שהוציאו קיים ברכה על כוס ושפיר יוצא כן אף השומע.

ובביאור הלכה סי' רע"א הביא מחלוקת רע"א ויש נוחלין לענין קידוש בליל שבת, אם אחד מחזיק הכוס ומוציא ב"ב, ואחר אומר עמו קידוש לעצמו וסומך לענין הכוס על הכוס שביד הבעה"ב, שדעת היש נוחלין שמועיל, ודעת הרע"א שאינו מועיל, ובמ"ב שם מסיק להחמיר, ונראה שכיון שכל מה דסגי הכוס ביד הבעה"ב הוא מדין שמצרפין אמירתו להשומע וכיון שאמר עם כוס יוצא כן אף השומע, אבל כשאומר בעצמו אין יכול לצאת בכוס שביד הבעה"ב.

ולפי"ז באופן שקשה לאחד שתית יין ורוצה בשעת הדחק לסמוך על דעת התוס' והרא"ש שמעיקר הדין יכול לצאת ידי חובה בשמיעה מאחר, אל יאמר את ההגדה בעצמו, אלא ישתוק ויצא י"ח מהמוציא, שאל"כ לא יצא אף בשתית הכוס, אמנם למש"כ אין עיקר הברכה ההגדה אלא בברכת בפה"ג סגי, ועכ"פ בברכת גאל ישראל לחוד סגי, שאין ההגדה עצמה הברכה של הכוס, אלא הוא רק מדיני הסדר.



ח"ג סימן קלו

מצות שתיית ארבע כוסות באדם שאינו יכול לשתות יין או אפילו מיין ענבים

מי דאינו יכול לשתות יין אם מוטב לשתות חמר מדינה או ליד"ח מחבירו

נדרשתי לאשר שאלוני באדם חולה, שהרופא אסר עליו לשתות יין

ואפילו מיין ענבים, מה יעשה בשתיית ארבע כוסות, אם ישתה חמר מדינה אפילו קפה, או שמספיק לשמוע מחבירו הקידוש וההגדה ובהמ"ז והלל שיוציאו בד' כוסות בשתייה. והנה התוס' בריש ערבי פסחים (צט: ד"ה לא יפחתו) מספק"ל אם כל אחד צריך לשתות בעצמו ד' כוסות על הסדר דהשתייה מגוף המצוה ואי אפשר להוציא, או שיכולים להוציא אף בד' כוסות, כמו בקידוש שאחד שותה וכולם יוצאין ממנו. והתוס' מסקי דלחומרא צריך כל אחד לשתות.

במדון מרן הגרי"ז עם אחיו דהיה להם או יין לאחד מהם או חמר מדינה לשניהם והחליט דעדיף דא' ישתה יין ויוציא את חבירו

ושמעתי עובדא במרן הגאון דבריסק הגריז"ס זצ"ל שהיה בפונדק אחד עם אחיו הגר"מ זצ"ל, והיה יין מספיק לד' כוסות לאחד מהם, או שישתו חמר מדינה והיה מספיק לשניהם, והיתה דעתם דלהצד דחמר מדינה מועיל (עי' להלן שמצוין בזה להרמ"א) היינו משום שד' כוסות דומה לקידוש, ולכן אין דין יין דוקא, ומועיל בד' כוסות בחמר מדינה כמו בקידוש, ולפי"ז יוכל ג"כ לצאת בשמיעה בלי לשתות מהחמר מדינה כמו בקידוש, משא"כ אי המצוה בשתייה דוקא היינו טעמא משום דלא דמי לקידוש ותיקנו לכל אחד שתית יין דוקא, ולא מהני חמר מדינה כבקידוש.

ומעבשיו אף שיש די לשניהם בחמר מדינה, מ"מ כיון שכל מה שמועיל מפני שהגדר כמו קידוש, אם כן עדיף שאחד ישתה היין ויוציא חבירו

על היין והוציאו באמירה ושתייה. ואף אם צריך כל אחד לשתות ממש הרי שתה חמר מדינה וכרמ"א. ועי' מ"ב תע"ה ס"ק מ"ג.

ואף שכתב המג"א (ובמ"ב רע"ב ס"ק כ"ד) שיוצאין בחמר מדינה רק אם אין יין מצוי בכל העיר, ועיקר שתייתן שכר ושאר משקין, וכאן הלוא מצוי יין לרוב, ורק שאדם זה אינו יכול לשתותו מפני חליו, מ"מ נראה דלדידיה שהוא חולה ואי אפשר לו ביין ומשקה זו חשוב לו כיין שזהו עיקר חשיבות שתייתו שפיר מועיל, וכן מנהג העולם בקידושא רבא והבדלה, ולענין ד' כוסות נמי אף שהשתייה מיין היא דרך מלכים דחשוב טפי, היינו דוקא כשאפשר לו, אבל באי אפשר לו י"ל דחמר מדינה הוא אצלו כיין לגבי ד' כוסות. ולפ"ז עיקר הסברא שנקטו במעשה הנ"ל שמועיל חמר מדינה בד' כוסות רק אם הגדר כקידוש, אינו מוכרח כלל, ויש לומר שאפילו אם השתייה גופא היא מצוה דרך חירות דהיינו ביין, היינו כשאפשר אבל כשאין יין או אי אפשר לו ביין יש להקל בשאר משקין. ועיין במ"ב ס"ס תפ"ג.



ח"ג סימן קלז

גדר מצוות ד' כוסות

ד' המהר"ל מפראג דבכל כזית מקיים המ"ע דמצוה ותנאיה בשיטת הרמ' דנראה דגם בד' כוסות כל מה דשותה הוא הכלל המצוה

המהר"ל מפראג (בספר גבורות השם) מדקדק מהמשנה ד"השמש שאכל כזית יצא", דיצא בדיעבד היינו בכזית דוקא, אבל אם אוכל יותר מכזית מקיים לכתחילה גם בו המ"ע, וכבר הקדימו בזה האו"ז ופירש טפי דדוקא שמש

כעיקר המצוה ביין, וכן יש אומרים שבקידוש של לילה לא מועיל בחמר מדינה, וע"כ החליטו שאחד יוציא את השני בשתיית היין, שאם מועיל בחמר מדינה דינו כקידוש ושוב אחד מוציא חבירו, ואז יין עדיף לכו"ע, ודבריהם הם חידוש גדול, שאם מועיל בחמר מדינה, מספיק באחד שותה, ולא צריך שישתו שניהם ד' כוסות גם לכתחילה דהוה כקידוש.

ואני תמה, שהתוס' רק נסתפקו בזה וגם מסקי לחומרא, והראשונים רובם ככולם מסקי שכל אחד חייב לשתות ד' כוסות בעצמו ולא מועיל להוציא, וחמר מדינה בשעת הדחק כשאין יין חשוב כיין ממש, אם כן ודאי עדיף בחמר מדינה שהרמ"א ס"ס תפ"ג מכשירו לד' כוסות, והיינו שכל אחד ואחד ישתה, ולא לסמוך להוציא ביין מפני ספיקת התוס' ונגד שאר הראשונים, וע"כ לולא דבריהם אמינא שאחד יקדש על יין וכו', ויכוין להוציא כולם אם מועיל, ומ"מ אף השומע ישתה חמר מדינה וממ"נ יוצא. ומבואר באחרונים דאם היין שייך לשניהם ואין בו כדי חלוקה [שבב' כוסות אין יוצאין כלל], הדרך הנכון הוא בהגרלה.

ולפי זה באדם חולה שאסור ביין, הנה לפי מעשה רב הנ"ל, ראוי לו לשמוע מאחר את הקידוש, ההגדה, ברהמ"ז והלל, ולבקש ממנו להוציאו ויוצא, ולדידן הדיעה דחוויה וחייב מדינא כל א' לשתות ועדיף לסמוך על הרמ"א לצאת גם בחמר מדינה, ולכן בנידון דידן דעתי למעשה שיקח חמר מדינה כדי לשתות ממנו, וגם ישמע הקידוש מהמקדש על יין שיוציאנו בברכה ושתייה, ויוצא בזה ידי שניהם, שהרי שמע

סגי בכזית שצריך לשמש לבני החבורה משא"כ שאר המסובין ראוי לאכול יותר ע"ש.

ופירש בזה מש"כ הרמב"ם (פ"ז דחו"מ ה"ח) ש"המיסב בכל הסעודה בשאר אכילתו ושתייתו הרי זה משובח" מיירי במצה דוקא שיש בו קיום מ"ע, ועיין במועדים וזמנים ח"ג (סימן רנ"ב) שתמהנו שהרמב"ם מזכיר גם "שתייתו", הרי דלא קאי בשל מצוה דוקא.

מבאר דעיקר תקנת ד' כוסות הוא משום שמחה לבד מהחובה של דרך חירות וע"כ בכל מה דשותה מקיים מצוה

ונראה לע"ד שעיקר מצות ד' כוסות תקנו חז"ל משום שאין שמחה אלא ביין ומשמח בליל פסח, וכשהוא שותה ומשמח עצמו והוא מלבד החיוב מפני דרך חירות, שמדין חירות צריך גם כן שיהא מיסב דרך חרות, ובזה מקיים מצות ד' כוסות, ולכן כמו במצה שאם אוכלין יותר מכזית מקיימין המצוה ביותר, גם בשתייה כשהוא שותה יותר מד' כוסות דרך חרות דהיינו בהסיבה ובשמחה מקיים המצוה גם בזה, וכדברינו מפורש בהתוס' פסחים קח: ד"ה ידי יין יצא, בשתה ד' כוסות ששתאן חי יצא ידי יין דהיינו מצות שמחה, דס"ד שאין יוצאין שמחת יום טוב כשאין קיום ד' כוסות, הרי שד' כוסות מדין שמחה נינהו.

דברי מרן הגרי"ז דעיקר החיוב בד' כוסות היינו דרך חירות ולדברינו היינו דוקא עם שמחה

ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הלכות חו"מ שמבאר שעיקר חיוב שתיית ד' כוסות הוא דרך חרות, ולדברינו היינו עם שמחה, שאם מיסב ושמח יש בזה קיום מצות חרות. ומובן בזה מה שהוסיף הרמב"ם (פ"ז ה"ט) בד' כוסות "ארבע כוסות

האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה", וזוהי הלכה מיוחדת בדין חרות שאדם מיסב ושותה יין הערב לו וזהו קיום המצוה כהלכתה, ולכן הדוחקים עצמם לשתות בליל פסח יין ישן לבד ולא שמחים בשתייה, חסר להם בעיקר קיום המצוה שצריך האדם לשמוח בו, וזהו מעיקר מצות ד' כוסות שמיסב ושותה ונהנה ממנו ושמח בו.

דברי הפוסקים דב' כוסות לא מהצ' רוב כוס וצריך לשתות דוקא רביעית היינו מפני דזהו שיעור שמחה

ולפי"ז נראה דמה שמבאר בפוסקים שבליל הסדר לכתחילה צריך לשתות את כל הרביעית דוקא ולא מספיק רוב כוס, ולא מסתבר לומר שמדין חרות הוא לשתות כולו דוקא, אבל לפי דברינו שצריך לשתות כדי שמחה י"ל דאף שיוצא ברוב רביעית, לא חשיב כ"כ ולא די לשמחה אלא ברביעית, ולפי זה "כולו" היינו שיעור רביעית, אבל בכוס גדולה יותר ושתה רביעית והוא רוב כוס מספיק גם לכתחילה, וכן מפורש בב"ח ומשמע מלשון הרמ"א סעיף ט"ו, והיינו טעמא שרביעית הוא לכתחילה שיעור לשמוח בו, ולכן אף דסגי רוב כוס כדי שיחשב שתיית כוס, מ"מ לכתחלה צריך שתהא שתיית רביעית משום שמחה, ואם שתה פחות לא קיים המצוה בשיעור שמחה כהלכתה, ולדעת האחרונים שאפילו בכוס גדול צריך לשתות כולו דוקא לכתחילה היינו מפני חיוב מצוה.

צ"ב ד' האחרונים דבעי דוקא רוב כוס בב"א וצ"ב דא"ז דרך שמחה ואולי הוא משום דין דכוס דחירות

ולפי זה צ"ב דברי האחרונים (תע"ב סעיף י"ד) שלכתחילה צריך לשתות רוב

מו"ז סימן עד [ח"ד רנה]

שיעור השתיה בד' כוסות

כוס יותר מרביעית ושתה כבר רביעית אם צריך
לשתות כל הכוס

מצוה דרבנן לשתות ד' כוסות יין בליל
פסח, ובעינן בכל כוס שיעור
רביעית דוקא, אבל אם שתה רוב נמי מהני
וכמבואר בגמרא (ק"ח). ע"ש, ומיהו
לכתחילה מבואר בפוסקים (סימן תע"ב)
דבעינן שישתה כולו משא"כ בקידוש גם
לכתחילה סגי במלא לוגמיו, ויש אומרים
שבד' כוסות חידוש מיוחד שאפילו מחזיק
כמה רביעיות צריך לשתות רוב הכוס דוקא
ובלאו הכי לא יצא וכמבואר במחבר סימן
תע"ב (ס"ק ט), וזהו ג"כ חידוש מיוחד בד'
כוסות שאפילו שתה מלא לוגמיו לא מהני
דבעינן רוב כוס דוקא,

ונסתפקתי למעשה אם בכוס יותר
מרביעית, והוא שתה
רביעית, אי כה"ג נמי נימא דלכתחילה צריך
לשתות הכל, או גם לכתחילה סגי ברוב כוס
אם שתה שיעור רביעית.

דברי מרן הגר"ז דאכא בד' כוסות ב' דינאם א' דין
כוס של ברכה ב' דין חירות בשתיית היין

ונקדים בזה דברי מרן הגאון דבריסק
זצ"ל בהלכות חמץ ומצה (פ"ז
ה"ט) שהסביר עיקר גדר מצות שתיית ד'
כוסות בליל פסח, וביאר הא דאמרינן
בפסחים (ק"ח). "שתאן חי יצא אמר רבא ידי
יין יצא ידי חירות לא יצא שתאן בבת אחת
רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא
יצא" ע"ש, וצ"ב מהו הכוונה שיצא ידי
חירות ולא קיים מצות ד' כוסות, ופירש
מרן זצ"ל שבמצות ד' כוסות נכללו תרי
ענינים, ראשית כולהו כוס של ברכה

הכוס בבת אחת כמו במצה, ולע"ד ד"ז
צ"ב, כיון שהוא מדין שמחה אמאי יצטרך
לכוף עצמו לשתות בבת אחת ולא סגי
בדרך שתייה שנהנה בו, וכמו סעודת שבת
שצריך כזית שאוכל כהנאתו ולא צריך בבת
אחת, ובאמת שבמקור הדין ברוקח
ומהרי"ל, ומוכח שם דעיקר דין שתייה בלי
הפסק הוא לשהייה מרובה ביניהם, ולא
לדין שתייה בבת אחת, וכמ"ש הרוקח שעה
גדולה בינתים, ובמהר"ל כ' שיחת דברים
בטלים. ועי' במאמר סי' תע"ד סק"ה.
ומיהו אפשר מדין שמחה לא צריך בבת
אחת, רק יש הלכה בכוס לשתות רובו גם
בלי זה מדין כוס גופא, ובזה לכתחילה
בליל פסח צריך בבת אחת כמו במצה.

מיהו אפשר שלדין רובו שצריך לכתחילה
מדין שמחה, לא צריך בבת אחת,
כיון ששמחה תלוי בדרך השתייה שנהנה
ממנו, והא דקפדינן היינו בפיו צר שאפילו
שיעור מלא לוגמיו או רוב כוס המעכב אי
אפשר בבת אחת.

נראה דאף במוסיף פחות מכזית באכילת מצה
ורביעית ביין מצטרף לקיום המצוה

וספקי מספקא לי במצה שמקיים מצוה
בכל מה שאוכל, או ביין שמקיים
מצוה בהסיבה בכל מה ששותה, אם אחר
שאכל כזית או שתה רביעית שמצטרף
למצה עד סוף הסעודה, אם רק כשאוכל
עכשיו כזית בכא"פ נקרא אכילה להצטרף,
והוא הדין שיעור רביעית, ורק בזה יש
מצוה, או דלענין צירוף בעלמא שמצטרף
עד סוף הסעודה סגי אפילו בפחות מכזית
למצוה או פחות מרביעית לשמחה, וזה
נלע"ד עיקר.



ואומרים עליהו קידוש, הגדה, ברכת המזון והלל, ועוד קיום מצוה בגוף השתייה שצריך להראות חירות והיינו בשתיית הד' כוסות וכמבואר להדיא בלשון הרמב"ם פ"ח (ה"ו) ע"ש, וזהו דאמרינן שתה בבת אחת ידי חירות יצא ומצות ד' כוסות לא יצא, שיש מצוה בגוף השתייה לשתות הלילה ד' כוסות וזה יצא, אבל בגדר כוס של ברכה לא יצא בבת אחת, וביין שאינו מזוג אמרינן דמצות ד' כוסות בגדר כוס של ברכה יצא, אבל המצוה בגוף השתייה בגדר חירות לא יצא.

מיישב בזה דעת הרמב"ן דבד' כוסות צריך רוב כוס ולא מהמ מלא לוגמיו דהוא דעיקר המצוה הוא בגוף השתייה

והוסיף עוד לפרש בזה שיטת הרמב"ן שצריך בד' כוסות רוב כוס דוקא ולא סגי במלא לוגמיו כמו בקידוש, ופירש דבקידוש העיקר היא הברכה רק דינא הוא שהמברך צריך לטעום ולזה סגי במלא לוגמיו, אבל גבי ד' כוסות המצוה בגוף שתיית הכוסות וצריך לשתות כולו דהיינו רביעית, או רובו מדין רובו ככולו, אבל שפיר לא שייך בזה דין טעימה בעלמא בשיעור מלא לוגמיו ששייך רק בקידוש שהעיקר הברכה והשתייה דין טעימה בעלמא כמ"ש וע"ש היטב שהאריך לבאר הענין ודבריו נפלאים.

ולע"ד נראה להוסיף בזה דבר, דבאמת כבר תמהו המפרשים למה בשתיית רביעית שייך דין רובו ככולו, וכן בשחיטה סגי ברוב הסימן דרובו ככולו, ומ"מ בכזית לא נאמר דסגי לאכול בליל פסח רוב כזית דרובו ככולו, או בטבילה אם רק רובו תוך המים והנשאר חוץ למים לא אמרינן דרובו ככולו, והסבר הדבר דרובו

ככולו היינו דבתוך כולו סגי ברוב, ולכן אם בכוס שיעור רביעית סגי ברוב, או כשהסימן שלם סגי בשחיטת רוב, או אם כולו במים סגי כשאין חציצה ברוב, אבל באכילה דבעינן אכילת כזית דוקא לא שייך דסגי ברוב לבד דחסר בשיעור כזית, או אם רובו במים כיון שאין כל גופו בתוך המים לא שייך דסגי מדין רוב, ומעתה לפי מה שביאר מרן זצ"ל דבד' כוסות מצוה מיוחדת בהשתייה גופא שצריך לשתות רביעית יין מדין חירות היאך שייך דסגי ברוב מדין רובו ככולו.

נראה דהכא אין זה מדין רובו ככולו דכה"ת רק תקנו מעיקרא דצריך רק רביעית או רוב כוס

וע"כ נלע"ד שדין רוב כאן אינו מדין רובו ככולו בכל התורה, רק הלכה מיוחדת בתיקון ד' כוסות שחז"ל מעיקרא תיקנו שצריך רביעית או רוב כוס שמהני נמי ככולו, וזהו הלכה מיוחדת בתיקון ד' כוסות גופא, שמסברא הלוא דין רובו ככולו דבעלמא הלוא לא שייך כאן כמ"ש.

בכולו ממש עדיף טפי דהוא דרך חירות טפי ואמנם לכתחילה סגי ברוב כוס

ולפי דברינו הא דצריך כאן לכתחילה כולו הוא מדין חירות שצריך לשתות רביעית לכתחילה, ואף שתיקנו דכאן רובו ככולו, היינו דמועיל שיצא כמו כולו, אבל הא ודאי דכולו ממש עדיף, ואם שותה רביעית הוה דרך חירות טפי ויש בזה מצוה מן המובחר, ורק ברביעית כבר סגי שהשתייה חשובה ולא הצריכו חכמים טפי.

בכוס גדול יש לומר דגם משום דרך חירות סגי ברוב כוס

אבל אם שותה רוב כוס והיא גם רביעית מסתברא דסגי לחירות ואינו צריך

לדחוק ולשתות עד הסוף דוקא (ומסברא אולי להיפך אינו נראה כ"כ דרך מלכים לדקדק בכוס גדולה לשתות עד הסוף ואפילו כבר שתי רביעית, ולא להשאיר מידי בכוס שכה"ג אולי אינו דרך חירות ומלכים רק דרך ציקנות), עכ"פ נלע"ד דסגי גם לכתחילה ברוב כוס אם שותה רביעית, ורבים וגדולים נהגו כן, שוב מצאתי בב"ח וגר"ז ופר"ח (סימן תע"ב) שגם בכוס גדול יש לשתות הכל לכתחילה, ולדעתי דבריהם צ"ב ומצאתי שכבר תמה ע"ז בעל "חק יעקב" שם והנלע"ד ביארתו ודו"ק היטב.

בירושלמי מסתפק לעמן יין מבושל לד' כוסות ולדברי הגר"ז מתבאר היטב דבדין יין דד' כוסות בעי חרות ויין מבושל אינו דרך מלכים

וע"פ דברי מרן זצ"ל אמרתי לבאר דברי הירושלמי כאן (ערכי פסחים ה"א) "תני מבושל כדי תבל, מהו לצאת ביין מבושל, רבי יונה אומר יוצאין ביין מבושל, רבי יונה כדעתיה דרבי יונה שתי ארבעתי כסי דליל פיסחא וחזיק רישיה עד עצרתה", ופירש בקרבן העדה שכוונת הירושלמי דמאחר שחש ראשו עד עצרת הכשיר במבושל ע"ש, ודברי הירושלמי תמוהין דממ"נ אי ס"ל שמבושל דיין דין יין עלה ומברכין עלה בעלמא בורא פרי הגפן וכשר לקידוש מאי מיבעא לן בד' כוסות, ואי נימא שאין בו דין יין ג"כ קשה, דמאי מיבעא לן אי כשר לד' כוסות והא ודאי פסול, ולא נכשיר לד' כוסות דבר שברכתו שהכל ואין בו דין יין מפני שלפעמים טוב לאדם חלש וצ"ע לכאורה.

ולפי הנ"ל הלוא מתבאר כוונת הירושלמי, דמיבעא לן בד' כוסות דהלכה מיוחדת דצריך שישתה דרך חירות והיינו כדרך מלכים, וביין מבושל אף דדין יין עלה

מ"מ אינה כשתיית מלכים, שאין דרך לשתות יין כזאת ולהכי לא גזרו עלה גזירת סתם יינם, וא"כ אין יוצאין ביה חובת שתייה דרך חירות, ומסיק רבי יונה דיוצאין שזהו נמי דרך חירות שמלכים נמי ע"כ שותים כן כשהם חלשים או זקנים ואי אפשר להו לשתות הרבה יין, והראייה דאיהו גופא חזי שדקדק לשתות לד' כוסות יין דוקא ואי אפשר דחליש עד עצרת, ובע"כ כה"ג שותין מבושל ואפילו המלכים, וא"כ יוצאין נמי ביין מבושל ד' כוסות שזהו נמי לפעמים הדרך גם אצל מלכים כמ"ש ודו"ק היטב כי נכון הוא.

דברי הרמב"ם דאין לקדש בבין מבושל דאינו ראוי למזבח ומבאר דזהו דין דוקא בקידוש ולא בד' כוסות

והרמב"ם פרק כ"ט דשבת (הלכה י"ד) מביא שאין לקדש על יין שנתערב בו דבש או שאור ואפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו שאין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך ע"ג המזבח, ומביא מגאונים דמתירין ולא אסרינן אלא מבושל או ריחו רע או מגולה ע"ש, ולכאורה בירושלמי הלוא מפורש שיוצאין ביין מבושל, אבל נראה שגם להרמב"ם הלוא דין יין עלה ומברכין על מבושל בורא פרי הגפן, וזהו הלכה בקידוש לבד, שרק בקידוש לבד הלכה שאין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך ע"ג מזבח וכמבואר במ"מ כאן, אבל בד' כוסות יוצאין גם לדידיה, ורק בכוס ראשונה אין יוצאין מדין קידוש, וא"ש דברי הרמב"ם שגם לדידיה א"ש דברי הירושלמי.

ולשיטת הראשונים דפסלי לגמרי מבושל ולדעתם אינה יין כלל ומברכין עלה שהכל, עיין בשו"ת תשב"ץ (ח"א סימן

של ליל הסדר

תמוה האך מבטלים חובת ברכה אחרונה על כוס ראשונה ומביא ממנהגי קומרנא דנהגו לברך אצלם **תמוה** הדבר שמבטלין היום ברכה אחרונה על כוס ראשון שהרי מאריכים באמירת ההגדה יותר משעה וחומש, (וראיתי בספר מנהגי קומרנא דמהאי טעמא נהגו אצלם לברך ברכה אחרונה אחרי כוס ראשון, וע"ש במקורות שהביא כן מספר מעשה ארג(ברכותפ"ח"ז), ומ"מגם לשיטתושמברכים ברכה אחרונה חשיב קידוש במקום סעודה, דהברכה איננה סילוק מאחר שעסקין כל הזמן באמירת ההגדה שעל המצה). ותמוה למה אנו מקילין בזה.

בעצה מחכ"א לשתות רק רוב רביעית לא להתחייב בברכה מעין שלש **וחכ"א** פירסם שבכוס של קידוש ראוי לשתות רק רוב רביעית שיוצאין בזה בדיעבד יד"ח ד' כוסות וגם אין חשש לביטול ברכה אחרונה (לרוב הפוסקים), ואף שצריך לכתחילה כל הכוס עדיף כה"ג מליכנס לחשש ברכה אחרונה.

אין לתקן דברים חדשים ויש לישב מנהג ישראל דשיעור ע"ב מינוט הוא שיעור סילוק מהשתיה וכיון דד' כוסות נתקן על ההגדה אין סילוק כל זמן ההגדה **ונראה** שאין לנו לתקן ולפרסם דברים חדשים, ונוכל לצדד וליישב מנהגם של ישראל, דהכא שהד' כוסות נתקנו על ההגדה א"כ אין כאן סילוק כלל מהשתיה שכל זמן אמירת ההגדה הרי שייכת לשתייה, והמצוה דהגדה עם השתיה חדא היא, וכל התקנה בעלמא בזמן של שיעור עיכול אינו אלא בשותה להנאה

פ"ה) דמיירי רק באופן שמבושל כ"כ שלא נשאר עלה שם יין, רק נשאר כעין דבש ממש, משא"כ הירושלמי הלוא מיירי להדיא ב"כדי תבל" דוקא, והיינו שלא בישלו כ"כ עד שנעשית כדבש, וכה"ג גם לדידיהו מברכין עלה בורא פרי הגפן ויוצאין חובת ד' כוסות וא"ש.

בדברי הבית הלוי בביאור ספק הגמ' א בעי הסיבה בב' ראשונות או ב' אחרונות **ובבית** הלוי (ח"ג סי' א') הקשה על הר"ן שמפרש הגמרא בפסחים (ק"ח.), בספק אם צריך הסיבה בשתי כוסות ראשונות או אחרונות ומסיק דכולהו בעי הסיבה, ומפרש הר"ן "שע"כ בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי ניקל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרווייהו מיעקרא מצות הסיבה לגמרי", ותמה גאון הנ"ל הלוא ממ"נ צריך הסיבה בבתראי, שאם צריך בקמאי ולא היסב לא יצא, וע"כ בתראי הם עכשיו קמאי וצריכים הסיבה.

מבאר בדבכל כוס יש דין כוס של ברכה וע"כ בעי הנוסח המיוחד ואין שייך דהאחרונות יעשו לכוס ראשון **ונראה** שבכל כוס יש דין כוס של ברכה על מה שתיקנוהו, ולכן אפילו אם לא יצא בכוסות ראשונות, הבתראי אינם נעשים ראשונות, שצריכים לזה נוסח הברכה שתיקנו חז"ל, דהרי כולם הם כוס של ברכה, והסיבה שחייבו חכמים הוא על כוס של ברכה, בנוסח שלו המיוחד דוקא.



ח"א סימן שה

חובת ברכה אחרונה אחר כוס קידוש

באמירת ההגדה ופעמים רבות שצריכין לספר לבנים כראוי ונמצא חומרו קולו שמקילין במצות הגדה דאורייתא).



ח"ה סימן קמב

שטיפה בין כוס לכוס בד' כוסות

מדוע אין נחשב הכוס ככוס פגום ויצטרך לשטוף בין כוס לכוס

בפוסקים נראה פשוט שאין צריך לשטוף הכוס בין כוס לכוס שבארבע כוסות אע"פ שנשאר אחרי שתייתו יין בכוס והוא פגום (וכמב' בס' קפ"ב ס"ג).

לדין במה דמוסיף יין כבר אינו פגום אמנם לדעת הגר"א אם נשאר מעט יין א"א להוסיף

והנה לדין דקיימא לן דדין פגום מוסיף עליו יין וניתקן הפגום, אין כאן כוס פגום, דכשהוסיף לכוס יין ניתקן, אבל הגר"א זצ"ל מחמיר שמן הדין לא מועיל לתקן בעוד שהיין שהיה בכוס נפסל, (עיין ב"הלכות הגר"א ומנהגיו" (קנ"ה) שהבאנו מספר "תוספת מעשה רב" שהגר"א פסק שאינו יכול לתקן כוס פגום במה שמוסיף מעט, ומביא ששמע מהרבר"ע קבכהנא אהאצל רבינו הגר"א זצ"ל בפירוש שלא להשתמש בשמחה שנשארו על ידי תיקון, לא לקידוש ולא להבדלה ולא לכל דבר שטעון כוס, ולשיטת הגר"א איין שנשארו נקראיין פגום.

ראוי להדר ליד"ח דעת הגר"א ולשטוף הכוסות

ומעתה נראה שהאחרונים שפיר הקלו שלא לשטוף, דכשמלא לכוס שני בזה גופא תיקן הפגימה ואין חשש מדינא, ואף שיש הידור בעלמא להדיח הכוס שיהא נקי (כמב' בס' קפ"ג מ"ב ס"ק ג'), אין לטרוח כדי להדר בכך ודי בשטיפה בכוס ראשון, וכן המנהג הפשוט, אבל

שאחרי שיעור זה בטלה הנאתו, אבל בשותה לכוס של מצוה כהנ"ל לא תיקנו שיעור עיכול כהנ"ל רק תלוי בהיסח הדעת.

מבאר דכיון דהקידוש הוה כברכה על ההגדה וברכה אחרונה חשיב סילוק מהקידוש

ונראה עוד שכאן הקידוש מועיל כברכה לפניה על הגדה, ותיקנו לכתחילה שלא להפסיק בברכה אחרונה דהוה כסילוק מהקידוש, מיהו לדעת הרבה פוסקים חיוב ברכה אחרונה על היין הוא דאורייתא, ולכאורה צ"ב היאך מבטלין חיוב דאורייתא, אך להני פוסקים אכתי י"ל כמי שפירשנו תחלה, וצ"ב.

שיעור שביעה דאורייתא ביין אינו תלוי במה דאינו צמא עוד

(ומיהו) במק"א צידדתי שכל מאי דאמרו בענבים ויין דברכה אחרונה דאורייתא היינו רק כששבע כמו בלחם, אולם י"ל דהשיעור שביעה בזה אינו כמו באכילת לחם, אלא שתלוי בשבע מהם שאינו רוצה עוד ענבים אזי חייב מה"ת, כיון שאין הדרך לשבוע בהם לגמרי וכלע"ד).

אין לפרסם לא לשהות ע"ב מינוט דמבטל מאחרים מצוות הגדה דצריך להאריך לספר לבנים ומבטל חובה זו דהיא דאורייתא

והעיקר שאין לנו להוציא לעז ולפקפק על מנהג אבותינו, וע"כ אין דעתי נוחה לפרסם לשתות בכוס קידוש רק רוב רביעית שזה אינו אלא בדיעבד, רק הנח להם כמנהגם וכמ"ש (אף ששמעתי מגדולי עולם בעיה"ק שמקפידים לא לשהות מין קידוש עד כוס שני ע"ב מינוט שלא יבטלו בזה ברכה אחרונה, אינהו לנפשייהו עבדי, אבל לפרסם כן לא שמיע לי כהנ"ל, ובפרט שעי"ז ממהרין

לכאורה המחמיר כהגר"א טוב להחמיר בלילה זאת שכל פרט ופרט שבו היא כעבודה, ולקיים מצות שטיפה כדי שיהא כל היין שבכוס כשר לכתחילה, ובפרט לדין שכל ד' כוסות כל אחד מצוה בפני עצמו (ולכן מברכים על כל אחד בורא פרי הגפן) יש לזהר שכל כוס לא יהא פגום.

ודלא כמ"מ, ואם כן מונח לפניו כוס קטנה לד' כוסות דרבנן שסגי בשיעור קטן, ושותה ממנו לד' כוסות, וקידוש יוצא ע"י ששומע הקידוש מפי המקדש שכוסו בשיעור כפול, ולעצמו לדין ד' כוסות שותה מכוס עם שיעור הקטן.

בהנהגות הגר"א לא מצאנו הידור זה ואולי שתה לגמרי כל הכוס

בדברי הרמב"ם נראה דדין ד' כוסות הוא דאורייתא דבזה מתקיים דחייב אדם להראות כאלו הוא ממצרים

ובהנהגות הגר"א לא מצאתי שדקדק לשטוף בין כוס לכוס, ומיהו בודאי הוא שתה כל הכוס ממש, דמשום כוס פגום ליכא כיון שלא נשאר יין, ולשטוף הכוס להידור שיהא נקי לא נהג להחמיר לשטוף, אבל כשנשאר מעט נראה שצריך לכתחילה להדיח הכוס לשיטת הגר"א וכמ"ש. ולא מצאתי כעת במפרשים שדורשים כן לשי' הגר"א כמ"ש.



ח"ב סימן רמב

עצה בליל פסח לצאת קידוש בלי כוס כשיעור

בדין לצאת יד"ח קידוש דאורייתא מבהע"ב המברך בכוס גדול כשלעצמו ישתה מכוס קטן

נשאלתי אם יכולים לצאת קידוש בליל פסח בלי לקיים בו חובת ד' כוסות, ולדוגמא מי שרוצה לצאת קידוש שהוא דאורייתא בכוס שיש בה כשיעור לכ"ע וכמבואר במ"ב (רע"א) שבליל שבת שקידוש דאורייתא לכ"ע ראוי ליקח כוס עם שיעור כפול כגדולי הפוסקים המחמירים, (ולהסכמת הפוסקים גם ביום טוב קידוש דאורייתא

והנה בעיקר הדברים שקידוש דאורייתא וד' כוסות רק מדרבנן, ברמב"ם פ"ז דחמץ ומצה (הו - ז) נראה שעיקר החיוב דשתיית יין הוא מה"ת שבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וכו' לפיכך כשסועד מיסב דרך חרות וכל אחד ואחד חייב לשתות ד' כוסות של יין ע"ש, ואם כן בשתיית ד' כוסות מתקיימת המצוה להראות שיצא עתה משיעבוד מצרים שציוה הקדוש ברוך הוא בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאלו אתה בעצמך היית עבד ונפדית ע"ש לשונו, ועדיף מקידוש שלרוב הפוסקים יוצאין את הדאורייתא בתפלה וכשבא לקדש על הכוס אין חיובו דאורייתא כלל, אלא שדין ד' כוסות ושיעורם הוא מדרבנן, ע"ע בדברינו לקמן סוס"י רמ"ה.

קידוש אינו תלוי בד' כוסות ואף דלד"ח קידוש דשתה בלא הסיבה יד"ח קידוש

ומיהו בעיקר הדין פשוט הדבר שקידוש לא תלוי בד' כוסות, ואם שתה בלי הסיבה אף שלא יצא ד' כוסות פשיטא לי שיצא יד"ח קידוש,

ההולך לבית חולים מבעוד יום להוציא חולים יד"ח קידוש אם ילך אף בליל הסדר

במשנ"ב מבואר דבליל הסדר יש להקפיד לא לעשות קידוש מבעוד יום

ומהאי טעמא צידדתי לגבי אחד שמסתובב בבתי חולים כל ע"ש ויו"ט לזכות חולים לשמוע קידוש, ששאל אותי אם גם בליל פסח יעשה כן, ואף שבמ"ב סימן תע"ב דעתו שקידוש בליל פסח זמנו דוקא בלילה מתרי טעמי, חדא מהלכ' שצריך קידוש בשעה הראויה לסעודה והזמן בלילה שמצה זמנה בלילה ועוד דזמן ד' כוסות בלילה, שצריך לשתות גם כן כוס ראשון דקידוש בלילה וכמצות מצה ומרור שאין יוצאין אלא בלילה, וכמפורש בשו"ע סימן תע"ב.

מצאנו תקנה דקידוש בכל שבת להוציא דסגי אף שלא במקום סעודה וא" הגם דלא יד"ח ד' כוסות יצאו יד"ח קידוש

בז"ב קידוש דתקון להוציא מי שאינו יכול אי"צ במקום סעודה כדחזינן מדין קידוש בביהכנ"ס, ולכן נחשב קידוש אף שאינו מד' כוסות כיון דאכתי יום, אולם הנה בשו"ע סי' תפ"ז ס"ב כתב דאין הש"ץ מקדש בביהכנ"ס כשאין שם סעודה, ובמ"ב שם כתב דהסכימו האחרונים דאפילו כשאין יין בעיר כי אם בביהכנ"ס אפ"ה אין לקדש, (ועיין בשעה"צ דכ"ה במ"א א"ר חו"י דלא כט"ז). אך מ"מ כיון שאוכלים החולים אח"כ הסעודה בביה"ח אף שמפסיקין

לכאורה הוי קידוש במקום סעודה, ומיהו ברמ"א (רע"ג סעיף ג') משמע שמעכב אם שהה.

לפ"ז אם יוצא בשל המקדש גם אם שותה מכוס שלו שיעור קטן יוצא יד"ח

ולפיכך צדק המעורר בעצתו דמי שרוצה לצאת עכ"פ קידוש כדין בכוס הגון לכ"ע, שומע מהמקדש ושותה שלו אף בשיעור קטן.

מבאר דאף שומע מבעה"ב דוקא בעה"ב הוה כוס של קידוש ושומע כעונה לא מהפ' דכאן אין המצוה בשמעה רק באמירתו על הכוס

(ומיהו) אף שרבים נהגו גם בקידוש ליל פסח לשמוע קידוש מבעה"ב, (וכפי ששמעתי גם בבית מרחץ הגריז"ס זצ"ל נהגו כן) אנו מחמירים שכל אחד מקדש על כוסו דוקא, ואומרים דוקא כולם אנשים ונשים הקידוש ביחד עם בעה"ב על כוסו.

והביאור בזה: שמצות ד' כוסות מצותן על הסדר, והראשון הוא כוס קידוש, ואם שומע מאחר, אז דוקא כוס של בעה"ב הוא של קידוש ולא כוסו, דיסוד דין שומע כעונה הוא כשהמצוה האמירה או ברכה לבד, אבל כאן שמצותה על הכוס אינו יכול לצאת חצי דינו דהיינו האמירה גרידא ולא דין על הכוס, שאין עלה שם ברכת קידוש כלל. ועל כרחק יוצא על כוסו דהמקדש ומתייחס לו ברכות קידוש כמצותו, ושוב כוסו אינו כוס של ברכת קידוש כמצותה, ולכן מצוה טפי לקדש בעצמו על כוסו ושפיר כוס ראשון שלו יהיה כוס של קידוש, ולנוהגין לצאת מהמקדש אין פקפוק לדינא אך מנהגינו

להדר בזה וכמ"ש, ויש בזה להעיר ולהביא עוד בס"ד, אבל אכמ"ל.



ח"ז סימן נה

ברכת הטוב והמטיב על היין בליל פסח

השותים בכוס ראשון יין ובכוס שני מיץ ענבים מדוע אין מברכים ברכת הטוב והמטיב

רבים נוהגים בליל הסדר שלכוס ראשון שותים יין ולשאר הכוסות שותים מיץ ענבים, שקשה להם לשתות הרבה יין ומיץ ענבים יותר ערב להם, וע"כ רק לכוס קידוש שהוא דאורייתא דוחקים עצמם לשתות יין אבל לשאר כוסות מקילין לשתות מיץ ענבים. ואני נבוכך טובא על מנהגם שהרי כיון שבכוס שני אינם שותים אותו מין יין ששתו בכוס ראשון, הו"ל לברך על כוס שני גם ברכת הטוב והמטיב וכדין המפ"י בשו"ע סי' קע"ה דמי ששתה יין ואח"כ שתה מין יין אחר מברך עליו ברכת הטוב והמטיב. וכמ"ש להדיא בשע"צ (שם סק"ג) דאם בליל הסדר לא ערב לו היין ששתה בכוס ראשון יכול ליקח מין יין אחר לכוס שני ויברך עליו בפה"ג (לדין דמברכין פה"ג על כל כוס) וגם ברכת הטוב והמטיב.

במדון דמיץ ענבים גרע טפי אמנם מביא ד' הרמ"א דאין יש מעלה ביין השני כגון דביא יותר יש לו לברך וא"כ ה"ה במיץ ענבים

ואף שאין מברכין הטוב והמטיב על שינוי יין אם היין השני גרוע מהמין ששתה תחילה, וא"כ כששתה יין ולאחריו מיץ ענבים אין לו לברך הטוב והמטיב שהרי יין חשוב בהרבה ממיץ ענבים, מ"מ נראה

דכשם שמכר' ברמ"א (סי' קע"ה ס"ב) שבשתה יין אדום ולאחריו יין לבן מברך ברכת הטוב והמטיב, אף שייך לבן גרוע מייך אדום, מ"מ כיון שייך לבן בריא לגוף יותר מן האדום מברכין עליו הטוב והמטיב, הרי חזינן דאף שהמין הראשון יותר משובח מהמין השני מ"מ אם במין השני יש מעלה שאין במין הראשון שבריא יותר לגוף מברכין עליו הטוב והמטיב. וא"כ ה"נ כעין זה ביין ומיץ ענבים, אף שמעלת יין שמשכר אין במיץ ענבים, מ"מ כיון שהיום בזמנינו שאין אנו רגילים בשתיית יין, הרבה אינשי אינם נהנים בשתיית יין אלא בשתיית מיץ ענבים א"כ יש במיץ ענבים מעלה שאין ביין והוא שנהנים בשתייתו יותר מיין, ולכן יש לברך עליו הטוב והמטיב.

במדון א' יש להקל משום דאינו משכר ומבאר דכיון דס"ל דיוצאים בזה שמחת יו"ט א"כ צריך לבאר

והראוני שבשו"ת מנח"י (ח"ט סי' יד) דעתו שאם אחד ממני היין הוא מיץ ענבים אין מברכין הטוב והמטיב, דברכת הטוב והמטיב נתקן על ריבוי השמחה שיש לו כששתה שני מיני היינות, וזה לא שייך במיץ ענבים שאינו משכר. אמנם לענ"ד נראה דלהנהו דסוברים דיוצאין חיוב שמחה ביין ביו"ט גם בשתיית מיץ ענבים (וכ"ד הגרשז"א זצ"ל והגר"י פ"ש זצ"ל) הרי דס"ל דמיץ ענבים ג"כ משמח (וע"ע להלן סי'). וא"כ כששתה יין ולאחריו מיץ ענבים ונהנה מהמין ענבים יותר מהיין, הרי שבשתיית המיץ ענבים שנהנה ממנו יותר מהיין והוא משמח נתוסף לו שמחה ממה שהיה לו בשתיית היין, ולכן יברך הטוב והמטיב.

ד' חכ"א דא' דטעם ברכת הטוב והמטיב משום דייך
משכר ויבא לדי קלות ראש וא"כ במדף ענבים א'
לחוש

ורב אחד העירני דלפי"מ שהביא במשנ"ב
(קע"ה סק"ב) שכתבו הספרים טעם
לנוסח ברכת הטוב והמטיב והוא דכיון
שיין מביא לידי שמחה ויכול לבוא לידי
קלות ראש לכך תיקנו שיאמר ברכת הטוב
והמטיב, שידוע שברכת הטוב והמטיב
שבבמה"ז תקנו על הרוגי ביתר שניתנו
לקבורה ועי"ז יזכור יום המיתה ולא ימשך
אחר היין עכ"ד. ולפי"ז אין לברך הטוב
והמטיב כשאחד משני היינות הוא מיץ
ענבים, שבמין ענבים לא שייך הטעם
שיבוא לקלות ראש, שהרי אינו משכר.

מבאר דאף דזהו טעם המצוה מ"מ למעשה תקנו
חז"ל דצריך לברך בכל פעם

אמנם לענ"ד נראה דמאחר שבדרך כלל
בשני מיני יינות עלול לבוא לידי
קלות ראש, על כן תיקנו חז"ל שבכל ששמו
יין מברכין עליו הטוב והמטיב ולא חלקו
בין יין שמביא לקלות ראש לבין יין שאינו
מביא, שכ"ה דרך תקנות חז"ל שאין התקנה
תלויה באם מתקיים טעם התקנה או לא
אלא תיקנו עפ"י הרגילות, ולפי"ז נקבע
הדין גם בכה"ג שלא שייך טעם התקנה.

חיוב הטוב והמטיב הוא רק כאחר שותה עמו ויש
לו שותפות ביין ובפדון אשתו וב"ב

ולכאור' יש עצה שלא יתחייבו לברך ברכת
הטוב והמטיב. דהא הדין הוא
דאין לברך ברכת הטוב והמטיב אלא א"כ
אחר שותה עמו ויש לאחר שותפות ביין,
(ובעינין כן בשני מיני היינות) אבל אם הוא רק
אורח בעלמא שבעה"ב נתן לו לשתות אזי
אפי' הבעה"ב אינו מברך הטוב והמטיב.
(וביאר שם המג"א שאפילו אם נתן הבעה"ב לאורח

הכוס יין שותה במתנה גמורה, מ"מ א"א לברך
ברכת הטוב והמטיב כיון שאין כאן יין ששניהם
שותפין בו, שהיין שבכוס האורח שייך רק לאורח
ושאר היין שייך רק לבעה"ב). ורק שכתב
המג"א דמיהו דאם העמיד הקנקן על
השולחן לשתות מי שירצה הוי כשותפות
בקנקן היין ומברכין הטוב והמטיב. וכן אם
שותה עם אשתו ובניו כיון שצריך לפרנסן
הוי כאילו יש להן חלק בו (עיין בשו"ע סי'
קע"ה ס"ד ובמשנ"ב שם).

בביאור ד' המג"א דאשתו וב"ב דעלו לפרנסם
חשיבי דאית להו שותפות ביין

ונראה דהא דכתב המג"א דאם שותה עם
אשתו ובניו כיון שצריך לפרנסן
הוי כאילו יש להן חלק בו ומברכין הטוב
והמטיב הכוונה דכיון שצריך לפרנסן א"כ
מסתמא נותן להם רשות לשתות מהיין כפי
שירצו ולכן חשיבי כשותפין, וכדכתב
המג"א לעיל דאם העמיד הקנקן על
השולחן לשתות מי שירצה הוי כשותפות.
מיהו נראה דכ"ז בסתמא אבל אם גילה
דעתו לאשתו וב"ב שלא ישתו משני מיני
היינות אלא מאחד מהם בלבד וחיובו
לפרנסם מקיים במה שיתן להם לשתות
ממין אחד של יין, וכה"ג רשאי לעשות כן,
ואז אין שותפות בשני מיני היינות ואין
מברכים הטוב והמטיב.

אם מקפיד על ב"ב דלא ישתו מיין זה כה"ג לא
חשיב דאית להו שותפות

ובמו כן אם הבעה"ב מקפיד על אשתו
וב"ב שאין להם רשות לשתות
מהיין שעל השולחן אלא כאשר הוא יתן
להם, רשאי לעשות כן, שבזה שנותן להם
כדי צרכם כפי רצונו ג"כ יוצא יד"ח
לפרנסם, ואז א"צ לברך הטוב והמטיב,

רשות לשתות ממנו כרצונם ורק כאשר הוא יסכים לשפוך מהיין לכוסם אז יכולים לשפוך לכוס ולשתות, ואז אינם שותפים באותו יין וא"צ לברך הטוב והמטיב.

או יש עיצה אחרת שייחד בקבוק מיץ ענבים לכל אחד ואחד מהמסובין שמיוחד לו בלבד, ואז ג"כ אין כאן קנקן אחד ששנים שותפין בו וא"צ לברך הטוב והמטיב.

(אבל) אם יאמר שיכולים לשפוך לכוסם מתי שירצו אבל אין רשאים רק כוס אחד, בזה לא הועיל לפטור מברכת הטוב והמטיב, דכיון דיש לאשתו ולב"ב מתוך הקנקן יין כמידת כוס הרי"ז שותף בקנקן).

דכיון דכשהיין בקנקן אין להם רשות לשתות ממנו כרצונם אלא תלויים מתי שירצה הבעה"ב ליתן להם לא חשיבי כשותפין ביין שבקנקן. (וכמ"ש המג"א לענין אורח שנתן לו בעה"ב לשתות דלא חשיב שותף ביין שבקנקן כיון שתלוי ברצונו של בעה"ב).

ראוי להדר דיאמר בעה"ב להדיא על אחד מממין היין דאינו נותן רשות לב"ב להשתמש בזה

וא"כ מצאנו עיצה בליל הסדר שלא יכנסו לחשש ביטול ברכת הטוב והמטיב והוא שיאמר הבעה"ב להדיא לאשתו ולב"ב ולאורחים על אחד ממני היין ששותים (או על מין היין ששתו ממנו כוס ראשון או על המיץ ענבים) שהם שלו בלבד ואין להם

כוס של אליהו

בגמ' מבואר דכוס חמישי אומר עליו הלל הגדול וד' המהר"ל בזה דדינו כקידוש דבעה"ב מוציא יד"ח וסגי דבעה"ב שותה

שורש הדברים דאף שבלייל פסח החיוב ד' כוסות, הנה בפסחים קי"ח איתא (לגירסת הגאונים הר"ח ורי"ף) ת"ר [כוס] חמישי אומר עליו הלל הגדול, ועיין בהשגות הראב"ד על הרז"ה דקיימא לן שזהו מצוה ומשובח, ובמהר"ל בהגדה ש"פ מאריך שודאי מצוה בכוס חמישי רק שותה ראש הבית לבדו, וביאורו שמצוה מן המובחר לומר הלל הגדול על כוס ודינו כקידוש שמוציא ב"ב ומספיק שבעה"ב שותה, ועיין ברש"י עירובין (מ.) ובראב"ן שמדינא רק בקידוש צריך לטעום אבל

ח"ב סימן רמד

חיוב מזיגת כוס של אליהו ליל פסח

באחרונים מבואר דכוס של אליהו הוא רמז לעת"ל אמנם נראה דהוא חיוב מעיקר הדין

באחרונים מובא שנוהגין למזוג עוד כוס ביחד עם כוס רביעי שנקרא כוס של אליהו לרמז בעלמא שהקב"ה ישלח לנו אליהו לבשרנו וכמבואר במ"ב ת"פ (ס"ק י'), אבל לע"ד לכוס של אליהו יש יסוד מעיקר הדין, ויש למזוג הכוס מיד אחרי הלל לפני הלל הגדול (הודו לה' ונשמת) דוקא, לא קודם ולא לאחריה אלא בעה"ב מוזג כשגומרים הלל, ובזה מהדרין במצות הלילה, וכפי שיבואר.

בשאר כוס של ברכה אינו משום שזהו גנאי לכוס שלא שותין ממנו, עיין ש"ע הגרש"ז סימן ק"ץ ובמוע"ז ח"ג (רמ"ו).

אף שלמהר"ל מצוה על הבעל הבית לשתות כוס חמישי אינו מעכב דעיקרה חיוב אמירה על הכוס רק הוא גנאי דאינו שותה וכאן דנמנע מחמת חשש אינו גנאי.

ולפי זה מנהגינו כמהר"ל שצריך למצוה כוס חמישי לומר עליו הלל הגדול, ואף שלדבריו מצוה לשתות ממנו הבעה"ב מ"מ לא מעכב, ובפרט כאן כשנמנע מפני חשש איסור טעימה אחרי הד' כוסות בודאי לא נקרא גנאי וגם כה"ג לא מעכב, ושפיר צריך למזוג סמוך ממש להלל הגדול, שאז המצוה לומר הלל הגדול על כוס חמישי, וראוי שבעה"ב עצמו ימזוג שאז מקיים המצוה מן המובחר לייחד כוס לומר עליו הלל הגדול, משא"כ אם מקדים למזוג לא ניכר שזהו להלל הגדול ולא יצא, ואם כי יש הרבה שיטות בראשונים בדין כוס חמישי, נראה במזיגת "כוס של אליהו" (שיברר ג"כ אם קיימא לן שזהו מצוה מן המובחר) יש לצאת המצוה מן המובחר בליל התקדש חג, וראוי לקבוע המזיגה בזמנה ובבעה"ב וכן אני נוהג בעזהשי"ת, (ולא כמו שקבעתי בשעתו בהגדה של פסח למזוג לפני הלל ע"ש, לעצמי הדרנא בי ונוהג אני כהנ"ל בעזהי"ת).

בדברי הרמב"ם דלא הזכיר בכוס חמישי חובת הברכה וכן הזכיר מקודם דאינו טועם כלום כל הלילה ומבואר דהוה רק מחובת אמירת הלל הגדול על הכוס

והנה כעת מצאתי לחכ"א שנתקשה בדברי הרמב"ם למה לא הזכיר בחמישי

שמברך בורא פרי הגפן כשאר הכוסות, ועו"ק שמעיקרא סתם שאינו טועם כלום כל הלילה ומיד ממשיך אח"כ דיש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, וע"כ מסיק שלרמב"ם אין בכלל חובת שתייה בכוס חמישי, ולא שייך לד' כוסות, ומצוה שיאמר על הכוס לבד, וא"ש טפי דברינו הנ"ל למזוג להלל הגדול שבזה לבד בלי שתייה הוי קיום המצוה.

מלשון הרמ"א אינו ראה דבפשטות כוונתו דהוה רשות לבד וע"כ אינו מברך אך יסוד הדברים מבואר בגמ' דהוה מחובת אמירת הלל הגדול על הכוס

אמנם פירושו ברמב"ם צ"ע טובא, ראשית שהר"מ שם כ' "וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות", ואי כדבריו לא שייך כלל לד' כוסות, שענינם שתייה דרך חרות כמו שפירש פ"ז ה"ז, וכאן אפילו גדר החיוב לא דמי שאינו אלא חובת אמירה על הכוס לבד, וכן לשונו "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול" לא משמע שזהו מצוה שאם כן היה ליה למימר שזהו מצוה, רק שיש לו למזוג היינו אם רוצה לשתות הדבר רשות, וכעין זה במנחה פירש בפ"ג דתפלה (ה"ד) ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה, ופירש בעה"ש (רל"ג) כוונתו שהותר רק לעת צורך להתפלל אחרי פלג המנחה, וכן מפורש בש"ג וברבינו מנוח שלרמב"ם הוי היתר, ולכן באמת אינו מברך בפה"ג כשאר הכוסות שהן חובה וכל אחת היא מצוה בפנ"ע כמוש"כ הפוסקים, אבל כוס זה שהוא רשות אין יכול לקבוע ברכה בפנ"ע. אבל לדידן נראה כדבריו שיש גדר אמירה בלי טעימה בחמישי, ומנהגי ישראל תורה, ולע"ד ראוי לקבוע שבעה"ב ימזוג אחרי

הלל לפני הלל הגדול ומקיימין בכך מצוה זאת בליל פסח, ותמהני שלא ראיתי במפרשים שיתעוררו בזה.

הגר"ח מבריסק לא שפך יין בדצ"ך כו' משום דהיין דמוסיף אח"כ לא הוה יין שנאמר עליו ההגדה

ועיקר החיוב דכוס שני שצריך לומר הגדה על אותו הכוס, סיפר לי

הרב שורקין שליט"א ששמע מרבו שהגר"ח מבריסק זצ"ל דקדק בעשר מכות ודצ"ך עד"ש ובאח"ב שיש נוהגין ששופכים מעט מהכוס ושוב ממלאין, הוא לא שפך כלל מפני שצריך לשתות בגמר ההגדה מכוס שנאמר עליו הגדה, ובהיין שמוסיף לא נאמר עליו הגדה ולא יצא כמצותה לשתות מכוס "הגדה", ולכן לא שפך אז כלל. והשתא שותה מכוס יין מלא שנאמר עליו

הגדה וא"ש (ואף שהנוסף בטל לא מועיל ביטול להשיג מעלה וכמבואר באחרונים, וכ"ש אם ע"י השפיכה חסר שיעור רביעית והוכשר רק ע"י התוספת גרע).

הגר"ח מבריסק נהג להחזיק הכוס בהגדה כמו בקידוש

ולפי דבריו הגר"ח זצ"ל נהג להחזיק הכוס בהגדה, שזהו דין כמו קידוש בכוס ראשון, שגם ההגדה היא על הכוס, אבל נראה שהחזקת הכוס בידו לא מעכב וכמבואר ברמ"א קפ"ב (סעיף ב') ע"ש, והדברים צריכים עוד בירור, וגם בזה לא שמענו אצל מרן הגריז"ס זצ"ל שדקדק כן, ואולי רק עורר הערה כהנ"ל ולא נהג כן, שמרן זצ"ל הגריז"ס לא נהג כן.

יין לד' כוסות

ח"ז סימן נו

אם צריך לדחוק עצמו לשתות יין לד' כוסות או עדיף מיין ענבים

הרמב"ם כתב "ארבע כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה". ועיין בחידושי מרן הגריז"ס שביאר הטעם דכיון דמצות שתיית היין של ד' כוסות זהו משום דרך חירות לכן בעינן שתיה שתיה עריבה שאז הוי דרך חירות. וכן בגמ' פסחים (ק:) איתא א"ר יהודה תינוקות פטורין משתיית ד' כוסות משום ד"וכי מה תועלת לתינוקות ביין", ופירש שם הר"ן על

הרי"ף דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנים ממנו ושמחים בו אין להם דרך חירות עכ"ד. ומהא דס"ל לר"י דלא חייבו התינוקות במצות ד' כוסות דכיון שאין נהנים ושמחים מהיין לא שייך אצלם לקיים המצוה. חזינן דזהו מעיקר המצוה שיהיה נהנה ושמח בשתיית היין.

והנה יש מגדולי ההוראה דס"ל דלכתחילה אין ליקח מיין ענבים לד' כוסות, משום דלדרך חירות בעינן יין המשמח, ובמיין ענבים שאין בו אלכוהול אינו מביא לשמחה. והביאו יסוד לדבריהם מהא דכתב הפר"ח דלכתחילה אין ליקח יין

צימוקים לד' כוסות כיון שאינו משמח, וא"כ ה"ה דאין ליקח מיץ ענבים. (וע"ע בתשו"נ ח"ב סי' רמ"ג מה שביארנו הטעם להחמיר לכתחילה ליקח יין לד' כוסות עיי"ש).

ובתשובות והנהגות (ח"ו סי' קי"ט אות ד') ביארתי דבזמנינו שאין רגילים בשתיית יין, הרבה בנ"א אינם נהנים משתיית יין, וע"כ מי שאינו נהנה משתיית יין ודוחק עצמו לשתות יין לצאת לכתחילה לדעת הפוסקים הנ"ל, נמצא דמאידך גיסא הוא מפסיד שאין הד' כוסות לכתחילה כיון שאין השתיה עריבה לו, וזהו מעיקר מצות ד' כוסות שתהא השתיה עריבה עליו. וע"כ מי שקשה לו לשתות יין עליו לערב רבע יין וג' רבעי מיץ ענבים (שזהו שיעור מזיגה) ובזה יוצא ידי שניהם שגם השתיה עריבה וגם זהו יין המשמח.

ולענ"ד נראה דמי שאינו סובל אפי' לשתות יין מזוג, עדיף יותר שישתה מיץ ענבים מאשר שידחוק עצמו לשתות יין מזוג, דמעלת יין ערב עדיפא על מעלת יין המשמח, שזהו מעיקר המצוה שיהיה היין ערב וכמ"ש לעיל. (מיהו מי שיכול גם לשתות יין אלא שחביב לו יותר מיץ ענבים, אזי כיון שגם בשתיית יין אינו מפסיד מעלת ערב, צריך לשתות יין שבזה ירויח גם מעלת המשמח).

ובגמ' נדרים (מט:) איתא דרבי יהודה שתה ד' כוסות והיה חש בראשו עד חג השבועות משתיית ד' כוסות, וצ"ל דהא דלא שתה מיץ ענבים ואז לא היה חש בראשו, זהו משום שהיה נהנה משתיית יין המשכר. [שבזמן חז"ל היו רגילים בשתיית יין המשכר, כמבואר בפ"ו דברכות שהיו

שותין יין לפני הסעודה ובתוכה ובסופה, (וכעין שהיום רגילים ברוסיה לשתות "וודקע" בכל סעודה), והיה היין ערב להם ונהנו לשתותו ולהיות בהתרוממות הנפש, ולדידהו הוי מיץ ענבים כשאר משקה בעלמא], ולמי שנהנה משתיית יין אזי מצותו לכתחילה ביין דוקא שגם ערב לו וגם הוא משמח, ורבי יהודה דקדק לצאת כמצותה לכתחילה אף שעיי"ז נגרם לו מיחושי ראש. וכן הא דבירושלמי שקלים מסתפק אם צריך לשתות כל הכוס בבת אחת ומשני דלא בעינן דוקא בבת אחת דכלום אמרו אלא שישתה ולא שישתכר (ור"ל דאילו הוי בעינן שישתכר הוי אמרינן ליה שישתה בפ"א אבל כיון דלא אמרו שישתכר ע"כ לא בעינן שישתה בב"א) ומשמע שהיו שותים לד' כוסות יין המשכר, (שאלו היו שותים מיץ ענבים הרי גם אם ישתו בב"א לא יבואו כלל לשכרות). כל זה משום שבזמנם היו נהנים מלשתות יין המשכר כמ"ש לעיל, וע"כ לדידהו הוי המצוה לכתחילה ליקח יין המשכר ולכן שתו לד' כוסות יין המשכר. אבל למי שאין נהנה מלשתות יין המשכר וכמו שמצוי אצל הרבה בנ"א בזמנינו, אזי אדרבה מצותה לכתחילה שלא ישתה יין אלא ימזוג היין, ואם גם זה א"א לו אזי ישתה רק מיץ ענבים.

והנה בתוס' (פסחים קח:) כתבו דבד' כוסות בעינן לכתחילה לשתות רביעית ובדיעבד סגי ברוב כוס. ויש מקום לומר דהתוס' נתכוונו רק כששותה יין שאז בעינן לכתחילה לשתות ברביעית, שבשתיית רביעית בא לידי שמחה והתרוממות הנפש. וכדחזינן דרק כהן ששתה רביעית יין ואילך הוי שיכור שפסול לעבודה. [ואף דהתם

רביעית יין אלא כל ששתה כמות מיין ענבים שנהנה משתייתו אפי' בפחות מרביעית מקיים בכך מצות שמחה. (מיהו עיין בדברינו בח"ה סי' קנ"ג שביארנו טעם אחר להא דבעינן שתית רביעית וטעם זה שייך גם בשתית מיין ענבים עיי"ש) [ובעיקר הפלוגתא אם יוצאין מצות שמחה רק בשתיית יין המשכר או גם במיין ענבים, לענ"ד נראה דמי שאינו נהנה משתיית יין, לדידה מצות שמחה ביין זהו במיין ענבים דוקא שרק בזה נהנה].



מתוך ח"ו סימן קט ד'

שונה יין שאינו ערב לו אם יוצא יד"ה

הרמב"ם (הלכות חו"מ פ"ז ה"ט) כתב "שתה ארבע כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ד' כוסות ולא יצא ידי חירות". ומרן הגריז"ס זצ"ל ביאר דברי הרמב"ם, ששני דברים נכללו במצות ד' כוסות, חדא מצות שתיית היין שזהו דרך חירות, ושנית שיהיה ד' כוסות של ברכה (קידוש על הכוס הגדה על הכוס הלל על הכוס וכו') שגם זה הוא מעיקר המצוה, ואם שתה יין שאינו מזוג יצא יד"ה הד' כוסות של ברכה, אבל לא יצא מצות שתיית היין שזהו משום חירות. ועפ"ז ביאר שם הגריז"ס דמש"כ הרמב"ם (שם) "ארבע כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השוטה", היינו נמי משום שמעצם מצות ד' כוסות זהו מעשה שתיית היין בדרך חירות ולכן צריך שיהא ערב לשותה שאז זהו דרך חירות עכ"ד. ולכאור' כיון דשתיית יין מזוג ויין ערב וטרויהו משום חד טעמא, והיינו משום

אינו נפסל אלא כשתה רביעית יין חי, ואינו דומה לנד"ד ששותה לד' כוסות יין מזוג (וכדאיתא פסחים קח), אבל עכ"פ חזינן מיהת דשתיית יין בשיעור רביעית משפיע על האדם (עד שביין חי הוא בא לידי שכרות כשתה בב"א), וע"כ אמרינן דגם לשמחה (דלזה מועיל גם יין מזוג) בעינן שיעור רביעית שבזה ישפיע עליו לבוא לידי שמחה. אבל מי ששותה לד' כוסות יין מגיתו (מיין ענבים) דאין היין משכר, תו אין מעלה מיוחדת בשתיית רביעית, דהרי גם בשתיית רביעית אינו מביאו לידי שמחה והתרוממות הנפש יתר על פחות מרביעית, וע"כ יכול לשתות גם לכתחילה רוב כוס. אבל הפוסקים סתמו ולא חילקו ומשמע דבכל גוונא יש לשתות לכתחילה רביעית.

והנה אותם שמקפידים לשתות בכל יום מימי חוה"מ יין כיון שבזה"ז אין שמחה אלא ביין, הנה אם נימא דאין מקיימין מצות שמחה ביין אלא ביין המשכר, והיינו דלדידהו הא דיש שמחה ביין זהו משום שהיין משפיע עליו להביאו להתרוממות הנפש וכו' שזהו רק ביין שיש בו אלכוהול, א"כ בעינן שישתה רביעית יין, שהרי רק בשיעור רביעית מצאנו שמשפיע על האדם לשמחו להביאו להתרוממות הנפש וכדחזינן לענין כהן ששתה רביעית דאסור בעבודה. אבל לדעת הסוברים (הגרשז"א ועוד) דמקיימין מצות שמחה גם בשתיית מיין ענבים, והיינו דהא דיש שמחה ביין אי"ז מה שהיין משפיע עליו להביאו להתרוממות הנפש וכו', אלא כל שנהנה משתית היין מקיים בכך מצות שמחה, ולהכי גם במיין ענבים אם ערב לו השתיה מקיים בכך מצות שמחה. א"כ נראה דה"ה דלדידהו לא בעינן שישתה

דמעיקר מצות שתיית ד' כוסות שישתה היין בדרך חירות, א"כ כמו דבשתה יין חי לא יצא מצות שתיית יין, שהוא מעצם המצוה דד' כוסות, ה"נ כששותה יין שאינו ערב לו לא יצא מצות שתיית יין, וזהו חידוש גדול. וצריך לחלק דלא כל היכא דחסר בדרך חירות לא יצא מצות שתיית יין דד' כוסות, ורק ביין חי שחסר טובא בדרך חירות, שקשה מאוד לשתותו (ביינות שלהם) לא יצא יד"ח המצוה, אבל כשאינו ערב לו שחסר מעט בדרך חירות אי"ז לעיכובא ויצא יד"ח המצוה.

והנה בפר"ח (ס"ס תפ"ג) משמע דלכתחילה אין לצאת יד"ח ד' כוסות ביין צימוקים, דכיון דאינו משמח אין בזה דרך חירות, והרי"ז כיון חי עיין שם. ויש מגדולי ההוראה דס"ל דה"נ מיץ ענבים כיון שאין בו אלכוהול אינו משמח ודינו כדין יין צימוקים שלכתחילה אין לצאת בו המצוה. **ומעתה** לדידן שקשה לנו לשתות יין ואיננו נהנין משתייתו, אנו במבוכה גדולה איזה יין ליקח לד' כוסות, דאם יקח יין ולא מיץ ענבים לא יצא כמצותה לכתחילה, שהרי כתב הרמב"ם שמצות ד' כוסות שתהיה שתיה עריבה, ואם יקח מיץ ענבים שערב לו, ג"כ יש לחשוש שכיון שאינו משמח לא יצא כמצותה לכתחילה וכמשנ"ת.

ולענ"ד נראה דבזמנינו כיון שאין אנו רגילים לשתות יין בימות החול, לכן אפי' מיץ ענבים שאינו משכר, מ"מ אם אין טעמו כטעם שאר מיצים בעלמא, רק יש בו טעם חזק ומרגישים שזהו יין, כבר מרומם ומשמח האדם, וממילא הרי"ז דרך חירות ויוצא יד"ח לכתחילה.

מיהו ראוי למצוא דרך ממוצע, והיינו לערב יין במיץ ענבים בשיעור שעדיין יהא השתיה עריבה לו וגם ישתנה טעמו לטעם יין, (ויערב ביין ישן שאינו מבושל ובלי חומר משמר, עיין בדברינו ח"ה סי' ק"מ), ואז יוצא יד"ח לכתחילה שגם השתיה ערב לו וגם משמחו שהרי מרגיש האלכוהול שביין. (וכן שמעתי על ת"ח שקודם החג מוזגין יין במיץ ענבים וטועמין עד שנתברר להם שיעור המזיגה שגם יהא ערב לו וגם ירגיש טעם היין).



ח"ה סימן קמ

בירור על סוג היין לד' כוסות

בדין מיץ ענבים אם אין יוצאים בו משום דאינו משכר

לענין מיץ ענבים לליל הסדר אם אפשר לצאת בו ד' כוסות, לכאורה דינו כיון מבושל שיוצאין בו, מיהו הנה ב"חק יעקב" (סי' תע"ב ס"ק כ"ב) מביא משו"ת מהר"ש הלוי דיוצאין ד' כוסות במי צימוקים, אך מי שאפשר לו לשתות יין הוא מצוה מן המובחר ומחויב לשתות יין שחכמים תיקנו ד' כוסות לשמחה, ויין צימוקים אינו משמח. ועפי"ד העלו כמה מפוסקי זמנינו דה"ה שאין ליקח לכתחילה מיץ ענבים, שכיון שמיץ ענבים אינו משכר, אינו בכלל יין המשמח.

ושמעתי בשם גדול אחד זצ"ל שאין יוצאין יד"ח במיץ ענבים מפני שאינו יין המשכר שהוא משמח. ודבריו צ"ע דמפוי בירושלמי (שקלים פ"ג ה"ב) שיוצאין ביין מבושל, ומסתימת הדברים משמע אף שתחילת עשייתו ליין היה בבישול (ולא רק כשבשלוהו אחר שנעשה יין),

במיץ ענבים יזהר מאד לקיח בל שום תוספות
כחומר משמר וכדו'

ואם שותה מיץ ענבים, יחקור ויקפיד
שיהיה מבושל בלי שום תערובות

של חומר משמר וכדומה, והיינו שמיד
כשיוצא מהבישול מכניסו לבקבוק וסותמו
שאז אפשר שיתקיים בלי חומר משמר, ויש
גם מעט בשוק מסוג זה ואפשר להשיגם.

ראוי לערב בו יין דיהא בו טעם יין

ומיהו המהדר ידקדק שיהיה בו יותר טעם
יין, ולכן יערב יין, שאז יש בו טעם
יין חזק ושם יין עלה, וגם נראה שכשמערב
רבע יין עם המיץ דינו כיון ממש שזהו
שיעור מזיגת יין בזמן חז"ל, אלא שאנו
מחמירים שלא למזוג במים כיון שהיינות
שלנו חלשים מאוד, וכשמערב ג' חלקים
מים אין בזה טעם יין, אבל כשמערב במיץ
ענבים, מורגש היטב שזהו יין ושמו וטעמו
יין, וידקדק שהיין יהא בלי חומר משמר
ושום תערובות, וכן שהיין שמערב לא יהא
מבושל, (ובארץ ישראל רוב היינות היום (אף
שאינם מיץ ענבים) הם מבושלים מלבד סוג יבש
או חצי יבש, וכמה סוגים מיוחדים ישנים יקרים,
ואם כן המערב יין במיץ ענבים אינו מצוה מן
המובחר כיון שהיין גופא מבושל, וידרוש
ויחקור היטב בכל פרטי הנ"ל, ואז יוכל
לקיים את המצוה בלי פקפוק.

ודע שכבר הזכרתי במק"א שרוב היינות
מערבים בהם חומר משמר או
סורביט והם פוגמים, רק שלפי פירסומי
בעלי היינות הם מוציאים אח"כ חומרים
אלו ולא נשאר מהם ביין, והמבינים טוענים
שנרגש משהו שפוגם, ומה שמבטיחים
שאינו נרגש כלל אינו נכון, והראשונים
פירשו שיין צריך לעיכובא שיהיה כמות

ואף שבכה"ג בודאי אינו משכר, וע"כ צ"ל
דרך לכתחילה צריך יין גמור המשכר. (וע"ע
פר"ח ס"ס תפ"ג).

וכבר הבאתי במק"א שגדולי דורינו רבינו
החזון איש זצ"ל, ומרן הגאון
דבריסק זצ"ל, והגאון מטשעבין זצ"ל שתו
מיץ ענבים לד' כוסות.

ראוי להדר ביין ישן דאינו מבושל וערב בטעמו

וראוי לדקדק ולהדר אם אפשר דוקא ביין
ישן שאינו מבושל ונעשה לבד בלי
חומר משמר וטוב בטעמו, ובמק"א (ח"ב סי'
רמ"ג) הסתפקתי ביינות שבזמנינו שחלשים
טובא אם כשר יין מבושל, דהבישול אינו
משביחו רק נוטל ממנו טעם היין, עי"ש
עוד, ובפרט מיץ ענבים שעיקר עשייתו
בבישול והטעם קלוש מאוד, וע"ע מוע"ז
(ח"ז סי' קפ"א) שהוכחנו שבד' כוסות יש דין
שצריך טעם חזק דיין, עי"ש מה שהוכחנו
מדברי הרמב"ם עי"ש.

אם היין אינו טעים לו מבטל עיקר מצוותו

ומיהו אם אין טעם היין ערב לו יוצא
במיץ ענבים לכתחילה, ויש
נזהרים לשתות בליל הסדר יין חזק דוקא
אף שאינו טעים לו כ"כ, אבל האמת דבזה
גופא מבטל מצוה מן המובחר, דמצות ד'
כוסות ראוי לקיים ביין שטעים יותר לשתות
וכמבואר להדיא ברמב"ם, ולכן דעתינו
שאם אין טעם היין ערב לו ישתה מיץ
ענבים (נקי מחומר משמר וכדיבואר להלן), ואף
שמבושל אינו לכתחילה, מ"מ כיון שנעים
וטעים יותר זהו המצוה, וכן לכמה מגדולי
הפוסקים כיון שאין מבשלים בישול גמור
עד שמעלה אבעבועות אין דינו כמבושל,
ושפיר יוצאין במיץ ענבים שאינו מבושל.

שהוא בלי שינוי, ומבושל שכשר היינו שמשביחו, אבל בחומר משמר אינו משביח רק פוגם ונשתנה ופסול לייין.

חיוצא מדברינו שמצוה ביין שאינו מבושל ולא עירבבו בו חומר משמר וכדו', אבל המצוה ביין דוקא אם ערב לו, ואם שותה מיץ ענבים ידקדק לבחור מיץ ענבים בלי שום תערובת חומר משמר, רק מיץ שמילאו לבקבוק ישירות מהסחיטה.



ח"ב סימן רמג

יין חי או מיץ ענבים (גריף דשוס) לד'

כוסות וקידוש אם מותר לכתחילה **יוצאין** ד' כוסות ביין מבושל וכמבואר בש"ע (תע"ב סעיף י"ב), ומקורו מפורש בירושלמי פ"ג דשקלים (ה"ב), וע"ש במ"ב שלכתחילה טוב יותר ליקח אינו מבושל, אבל כשהמבושל יותר טוב גם לכתחילה מקדש על מבושל וכמבואר שם בשע"ץ ומפורש ברמ"א לעיל (רע"ב סעיף ח'), וברמב"ם פ"ז דחמץ ומצה (ה"ט) כתב שצריך שתייה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה, הרי שצריך שתייה עריבה לשותה, וכאן שלשותה נעים ונהנה יותר ממיץ ענבים, ראוי לו להדר ליקח יותר מיץ ענבים אף שמבושל. (ומיהו בעיה"ק ירושלים הרבה מהיינות ד"מיץ ענבים" עשיתן ע"י חומר משמר מגפרית הגורם שלא יתסוס כלל, ועיין בהגהה ל"מועדים וזמנים" (ח"ג רנ"ה בהגהה) שנסתפקנו בזה אסיוצאין ואפילו בדעבד, ובזמן האחרון יש להשיג גם בארץ מיץ ענבים בלבד בלי שום תערובת כלל לקמבושל, ובזה אנו עוסקים אצל יין עדיף כשנהנה יותר במיץ ענבים).

אמנם עיין בדברינו במועדים וזמנים ח"ג סימן רנ"ה שאין לדמות יין לקידוש לדין יין לד' כוסות, וכמו שביאר מרן הגריז"ס מבריסק זצוק"ל, שבד' כוסות צריך תרי ענינא חדא שיצא בו "ידי יין" היינו שיהיה כוס של ברכה ואומרים עליהם קידוש הגדה והלל וברהמ"ז ועוד עניינים, וגם שיהיה דרך חרות, כמבואר בפסחים קח: וברמב"ם פ"ז דחו"מ ה"ט, ומדינא ד"דרך חירות" נראה דהיינו בחשיבות דוקא, ויש לומר מיץ ענבים לא שכיח לשותתו בתורת משקה חשוב, ולכן י"ל דלא נאסר במגע עכו"ם כיון שאין מנסכים בו, ולא חשוב ליהוי דרך חרות.

ולכאורה נראה מוכח כדברינו שבירושלמי (שם) קאמר שיוצאין בו כמו שיוצאין בחי, וביין חי בד' כוסות מפורש ברמב"ם שיוצא רק ידי יין ולא דרך חרות, כדאיתא בפסחים שתאן חי יצא אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, ומעתה הוא הדין יש לומר דגם מבושל מה שאמרו בירושלמי שיוצאין היינו שיוצא ידי יין, אבל אין יוצאין דרך חירות, ואם כי יש לחלק דחי מפורש בגמרא שאינו ערב ולכן אמרו בגמרא שאינו יצא ידי חירות, אבל מבושל ערב, מ"מ כיון דלא הוי יין "חשוב" דאין מנסכין בו, אפשר דמשו"ה לא הוי דרך חירות וכמ"ש, אמנם למעשה במי שקשה לו באינו מבושל וצריך דמבושל, יש להקל דאכתי יוצאין בו ידי חירות, וכמו שהבאנו (שם במועז"ז) לדקדק בירושלמי דיוצאין גם ביין מבושל דרך חירות משום דמלכים זקנים וחלשים שותים אותו, ולכן כשר לצאת ידי חירות עכ"פ למי שקשה לו ביין שאינו

מבושל, וע"ש מ"ש בזה. (והיינו דאף דהר"ן והמגיד פירשו דמ"ש ידי חירות לא יצא היינו למצוה מן המובחר אבל אי"צ לחזור ולשתות, מ"מ במבושל משמע שיצא לגמרי). והמחבר בשו"ע לא הביא דין זה דיינן לחרות שאני וצריך מזוג דוקא, והטעם כמו שכתב בטור שיינות שלנו כמזוגין הן כיון שאינם חזקים, אבל במבושל סתם בש"ע שיוצאין בו ומשמע לגמרי.

אלא דיש לומר שמבושל מפורש התם בירושלמי דהיינו "כדי תבל" והיינו כשמבושל כעין תבלין, שעדיין חזק כעין יין, ולא כשנשתנה שחלש לגמרי עד שלא ניכר בו היטב טעמו כיון טבעי, וכן פירש ב"קרבן העדה" שם שיותר מכדי תבל הוי מבושל יותר מדאי ולא יוצאין גם לירושלמי, וכן בתרומות במשנה פ"ב מתירין ביין במבושל כשמשיבחו, ולא כשמחלישו עד שכמעט שלא ניכר בו טעם יין גמור כהרבה יינות מבושלים הנמכרים בשוק. (וצ"ב דברי האחרונים שהתירו בצמוקים ויין בבישול לבד אף שטעמו חלש). וביותר אני חושש שביינות שלהם דוקא שהיו חזקים מאד עד שצריך מזיגה עד ג"פ במים, ובבישול נשאר בו גם אז טעם יין גמור, אבל יינות שלנו חלשים טובא ושותים בלי מזיגה, ויש לומר דבהם בבישול לא משיבחו רק נוטל ממנו חוזק טעם היין שבלאו הכי קלוש, עד שלא נקרא יין לברכה שבטלה אצלו חשיבותו כיון וגם לא משכר.

ומעבשיו במיץ ענבים יש לנו חבל בשני ראשין, מצד אחד ראוי לחשוש שיוצאין רק ביין, ובמבושל אצלינו לא אלים כיון, וגרע ממבושל ביינות שלהם,

וכ"ש אי נימא שרק יד"ח יין יוצאין ולא דרך חרות, ומאידך גיסא הלוא המצוה ביין ערב לשותה וכמבואר ברמב"ם וכמ"ש, ואם כן ברור שחייבין לנסות עד שמוצא מיץ ענבים טהור שטעמו חזק שנעשה מענבים כאלו שגם במבושל נרגש היטב טעם יין בו, ואז אם טעמו דוקא ערב לו יותר יכול לצאת בו גם לכתחילה.

ומיהו עכ"פ אם יכול לסבול היין ולא קץ ממנו ולא מזיק לו כלל, אף שלרמ"א בקידוש מצוה מן המובחר במבושל דוקא, נראה שבמבושל כשלנו ובפרט בפסח מצוה מן המובחר ביין, שלרש"י מבושל אינו יין וברכתו שהכל, וכן נראה שיטת הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת שאין יוצאין במבושל, ואף שלהלכה נקטינן שיוצאין במבושל ראוי לצאת מצוה זאת דד' כוסות לכ"ע, והיוצא מדברינו שלהלכה העיקר שיוצאין ביין מבושל, ומצוה כן לכתחילה בחולה או זקן או קץ מהיין ובנשים שאין להם להחמיר, וגדולי ישראל כמו הגאון מטשעבין זצ"ל ומרן הגריז"ס זצ"ל והחזו"א זצ"ל נהגו להקל במיץ ענבים גם לד' כוסות ואין לפקפק בזה, רק לפי דברינו אם הוא בריא ראוי לו להדר שישתדל לשתות יין גמור, או עכ"פ לערב המיץ עם יין שיהא טעם חזק של יין. וע"ע בדברינו במועז"ז בח"ג סימן רנ"ה ובח"ו סימן קפ"א ובהגה"ה שם.



הערה למו"ז סימן רנה

אודות מיץ ענבים והסבר המציאות
והנני לעורר כאן בענין מיץ ענבים או המכונה "גריפ דשוס", ובזמן

האחרון הרבה מקדשין עלה ושותין ממנה לצאת ד' כוסות, ולע"ד צ"ב טובא וצריך לברר היאך נעשית, והרבה פעמים ראוי לפקפק אם כשרה וכמו שנבאר, וראוי לדקדק ולהעדיף לקידוש מיין ענבים שנעשית באופן המועיל טפי.

והנה מיד לאחר שסוחטים ענבים ויוצא יין, הטבע דתוסס והמתיקות עובר מהיין, וע"כ במיין ענבים שרוצה סוג יין חלשה ומתוקה מעכב שלא יתסוס, ויש בזה שני דרכים א] מערבין חומר משמר מגפרית וכדומה באחוז מבוטל ממש, אבל זה משפיע שלא יתסוס כלל שהחומר חזק מאד ב] מבשלין היין מיד לפני התסיסה ומחזיקים אותה שוב בחבית סתומה או בקבוק שלא יתסוס.

ונקדים לברר אודות דרך ראשון עם חומר משמר שנפוץ ומצוי גם ביינות כשרים בארה"ק, ולדעתי ראוי לפקפק בזה טובא, ראשית דהראשונים נחלקו אם יין מבושל פסול שאינו ראוי לנסך ע"ג המזבח כדעת, הגאונים או כשרה, ורוב ראשונים העלו דמאחר שהיין גופא לא נשתנה אלא לעלויה וכמבואר במשנה סוף תרומות, לא פסלינן שאינה ראויה לניסוך, שאין שנוי בגוף היין ואדרבה המבושל מעלי טפי, ולפי זה אני אומר התינח אם מעורב חומר שמשביח כגון דבש או סוכר דכשר לרוב ראשונים או במבושל, אבל חומר משמר בעצם נותן טעם לפגם, רק טוענים שגם במיין ענבים האחוז מועט כ"כ שאי אפשר להרגיש כלל ביין האי חומר, אבל הבקיאים טוענים שאין זה מוכרח כלל, ולפעמים מוציאים לשוק מיין ענבים בהכשר מוסמך, אף שנוגש למבין היטב בטיב יינות שבטעם

היין מחומר הנ"ל שמעורב בה, וא"כ יש לזהר ואין להכשיר שום מיין ענבים לקידוש אלא לאחר בדיקות ונסיונות ומתברר שאין כאן אפילו משהו דנותן טעם מחומר הנ"ל, וזהו הלכתא רבתא ליוהר בדבר וז"פ.

אמנם אפילו במקום דמתברר שהאחוז שמעריבין בכמות קטנה כ"כ שבודאי אינו מורגש כלל בטעם היין, יש לעיין אם להכשיר כה"ג, שבגמרא ב"ב (צז.) מבואר דסוחט אדם אשכול של ענבים ומברך עלה בורא פרי הגפן, וזהו היסוד דמכשירין מיין ענבים אף שלא תוססת כלל, אכל מסבא אינו דמיון כלל למיין ענבים הנעשית כהנ"ל, דהתם בסוחט אשכול של ענבים הלוא ראויה עוד לתסיסה וע"כ שם יין עלה, אבל בעירב חומר הנ"ל שאינה ראויה עוד לתסיסה לעולם, כה"ג יש לומר שאינה יין כלל וע"כ אין מקדשין עלה (ובמבושל נמי ראויים עוד לתסיסה), ובברכי יוסף (סימן ר"כ) בשם שו"ת כנה"ג שאם מערבין אפר למתק היין מברכין עלה שהכל, ואין תח"י ספר הנ"ל, אבל אולי מיירי בכעין חומר המשמר שמעכב התסיסה ומשאיר המתיקות, וכה"ג פוסל שאינה ראויה לתסיסה, וע"כ דעתו שאינה יין ומברכין עלה שהכל, וא"כ פשיטא שאין לקדש על מיין ענבים הנ"ל.

אמנם גם אי נימא דמאחר שיש בה טעם ומראה יין מברכין עלה בורא פרי הגפן, ראוי לפקפק אם כשרה לקידוש בליל שבת, דהא בעינן מדינא יין הראוי לנסך, ורק במבושל דעת הראשונים כיון שאין שנוי לגריעותא בגוף היין דעדיין שם יין עלה, ולנסכים דוקא פסלינן דבעינן דומיא

וכדעת רוב הפוסקים, וא"כ למעשה יש להקל ביין הנ"ל, וא"ש שראויים לתסיסה ואין בהו חומר משמר וע"כ פשיטא לע"ד דעדיפי מיינות דידן פה כהנ"ל וצ"ב.

ומיהו יש לזהר אם מזוג המיץ במים, דאף דשרי למזוג עד ד' או ו' פעמים מים כפי המנהג, היינו ביין גמור לאחר תסיסה, אבל ביין מבושל אין להתיר אלא אם מתוקה ביותר שצריכה מים למזיגה, אבל בלאו הכי אין להתיר ביינות אלו, ועיין היטב בש"ע ופוסקים סימן ר"ד ואחרונים שם ואכמ"ל שלהעיר לבד באתי בכ"ז.



ח"ד סימן סט

בדין מיץ ענבים

נתפשט המנהג בהרבה מקומות לקדש בשבת ובמועדים על מיץ ענבים שהוא קל לשתייה (כשאר מיצי שתיה). אבל תמוה שבסנהדרין ע. איתא דיינ מגתו אינו משמח, ומה"ט מותר לשתותו אפילו בערב ת"ב בסעודה המפסקת ע"ש, וחשיבות יין שצריך ברכה בפני עצמו היינו דסעיד ושמח כמבואר במ"ב ר"ב ס"ק ב', וכן מפורש ברבינו יונה בברכות לה: ע"ש, ולפ"ז מיץ ענבים שנסחט מפרי ושותים מיד, כשם שבפירות לא סעיד ומשמח גם מיץ ענבים כן.

והא דאיתא בגמרא (ב"ב צז:): סוחט אדם אשכול של ענבים ומברכין עליו, אלמא מברכין אף שלא סעיד ושמח, נראה דשאני התם דנקרא יין, ולכן אף שאינו סעיד ושמח כיון שנקרא יין וראוי עוד לתסיסה סגי בהכי ויוצאין בו, שחז"ל לא

דכבש שלא נשתנה ולכן פסול, אכל כאן יש לומר דכשאינה ראויה לתסיסה אינה ראויה מצד גופה לניסוך, שאין עלה תואר יין לניסוך שיסודה בתסיסה, וא"כ מסתברא דכה"ג לכ"ע אינה ראויה לקידוש מפני שאינה ראויה לניסוך, ולכן נלע"ד דכדאי להחמיר לכתחילה בקידוש ליל שבת שלא לקדש במיץ ענבים כהנ"ל, וכן בכוס ראשונה דד' כוסות, אבל ביום ולהבדלה אין צורך להחמיר וכמבואר בתשב"ץ ח"א (סימן פ"ה) ע"ש, אבל כמדומני שנהגו להקל היום בערב שבת ג"כ וצ"ע.

ומאידך גיסא נבוא אודות "גריף דשוס" וכן "גרפליר" שמייצרים ע"פ רוב ונפוצים ג"כ מאד, וכאלו בדרך כלל אין מערבין שום חומר רק מבשלים כהנ"ל, אבל אין מבשלים עד חום דמאה מעלות רק לערך שבעים מעלות, וכה"ג שם יין עלה ופוסל במנע נכרי או מחלל שבת, שרק במבושל עד שמתמעט ממדתו על ידי רתיחה דין מבושל עלה שאינו פוסל במגע נכרי וכמבואר כראשונים (וש"ך סימן קכ"ג ס"ק ז ע"ש בביאור הגר"א), וכה"ג כיון שלא חימם עד מאה אחוז אינו מתמעט, אכל לענין הגריעותא דיינ מבושל שהגאונים פסלי, יש לומר שאפילו חימם עד שבעים מעלות אף שאינו מתמעט ממדתו, מ"מ כיון שנתחמם ומעלה אבעבועות נשתנה, ופסול מהאי טעמא להני ראשונים שאינה ראויה עוד לניסוך, ורק להתיר מגע עכו"ם לא מקילינן מספיקא ולא שרי אלא כשנתבשל לגמרי עד הסוף והיינו שמתמעט נמי ממדתה, אבל לא שרי לדידהו לקדש עלה וצ"ע.

אבל בלאו הכי אנן נוהגין כהפוסקים להתיר גם מבושל לגמרי לקידוש

חילקו לדרוש אם סעיד ושמח, רק כיון שיין סעיד ושמח יוצאין בכל יין, ולכן סוחט אדם אשכול של ענבים ומברך עליו בורא פרי הגפן, שתוארו יין וראוי לתסיסה. אבל במיץ ענבים כהיום שמערבין בו כל מיני כמיקלים ואבץ שלא יתסוס לא נקרא יין, ואינו אלא מיץ מענבים כפשוטו.

מיהו יש לחלק בין שני סוגי מיץ ענבים. יש מיץ ענבים בשוק שמיד לאחר סחיטתו מבשלים אותו ולא מערבים בו דברים אחרים וסוגרים הרמטית וזהו סוג מיץ טעים. מאידך גיסא רוב המיצי ענבים שבארץ ובחו"ל מוסיפים אבקות למנוע תסיסה, ומעיקרא לא ראוי ליין אלא כמיץ, ונראה דבכה"ג אינו ראוי לצאת בו. (וביין מבושל אף שנשתנה כשר זהו מפני שמעלי ליין כמבואר במפרשים במסכתא תרומות, אבל כאן דאיכא שינוי עלול לפגום קצת ואף שמוסיפים לטעם טוב מ"מ הוי שינוי ואולי פוסל).

ונראה שאף מיץ זה תקנה יש לו, להוסיף רבע יין ממש עם המיץ, דזהו שיעור מזיגת יין בזמן חז"ל. ואף שבמיץ ענבים לא מהני כה"ג אם מוזג ג"ח מים, שאין בזה טעם יין, מ"מ בנידון דידן שהמיץ לבד אמנם אינו יין, מ"מ אינו מים, נראה שאם עירב רבע יין ממש, מורגש היטב שזהו יין ונקרא יין, ולכן כשר לקידוש שלא חילקו וכשר אם שמו וטעמו יין.

והנה בכל ה"הכשרים" היום בודקים בעובדי בתי החרושת שלא יעבדו שם מחללי שבת, משום חשש יין נסך. ובארץ ישראל ההשגחה גם על תרומות ומעשרות וערלה, ולדברינו צריך השגחה

גם שיהיה באמת יין בעשייתו. והיום רוב האנשים מקדשין על מיץ ענבים, שערב לאדם יותר, ולכן נתפשט לקדש עליו, ומה עוד שנהגו להתיר גם יין צימוקים ששרו ג' ימים, ואפילו בישראל צימוקים לזמן עד שיש בו טעם יין נהגו להתיר וצ"ב.

ולענין מעשה כיון שכולם רגילים במיץ ענבים ושמחים בו נתפשט להתיר, אבל לירא שמים ראוי לחקור ולדרוש מיץ ענבים שלא עירבו בו חמרים, אלא מיד עם הסחיטה בישראל היין לבד, ואם עירבו בו, יוסיף רבע יין ממש, שע"כ משנה טעמו ונקרא יין, ועיין ב"מנחת יצחק" ח"ח סימן י"ד, ובמנחת שלמה סימן ד. והנלע"ד ביארתי, וקציתי במקום שיש לי להאריך.

סוף דבר, הנה כתוב בתהלים "רחבה מצותך מאד", וע"כ אין ליכנס במצות אלקינו אלא ברחבה, שאין בו פקפוק, ולא לסמוך על היתרים דחוקים וכמש"נ. (וכאן בארץ ישראל מצוי סוג מיץ ענבים בלי שום תערובות כלל, מיוחד, וראוי להדר לקחת אותו דוקא. שמיד עם הסחיטה ממלאים הבקבוקים כמות שהם וסותמים ומוכן לשתייה).



ח"ג סימן פז

בענין יין "גריפ טייזער"

בענין יין המכונה "גריפ מיסט" או "גריפ טייזער", [מוגז] אופן עשיית יין זה, תחילה מבשלים אותו בחום גבוה מאד עד שממש משתנה ונעשה מרוכז כעין דבש, אח"כ מוסיפים מים כפי שיעור מזיגה דיינות החזקות שבזמן חז"ל, ונראה שלא מועיל אז מזיגה מאחר שנשתנה כבר, ותו אין עלה שם פרי הגפן אף שטעמו יין, ומאי

דמוסיף מים זהו פנים חדשות באו לכאן, וכבר חששו כן גאוני אה"ק שאינו מועיל שאין עליו בשעתו שם יין ושוב א"א לברך עליו בפה"ג. וע"כ היין אינו כשר לקידוש או ד' כוסות, הואיל ואין לו תואר פרי גפן כפשוטו שצריך ליין.

ויש כאן עוד חשש שלהשבחת טעם היין מוסיפים חומר חזק ומרוכז מאד (המכונה "ארומה"), ויסודו מעשן יין, ומוסיפין בו עוד חומר הנקרא "קרובן דיאקסייט" (דו תחמוצת הפחמן) שמעלה אבעבועות ומרגישים בו טעם אחר תוסס כעין סודה, ולהרבה אנשים השינוי הוא לשבח, ויש גם אנשים דהשינוי הוא לרעותא לטעמם, ורוב הפוסקים הסכימו שמזיגת יין במים מועילה להיותו כיין דוקא כשאין בו טעם אחר, אבל כשטעם אחר מעורב ביין אינו מועיל אלא אם רובו הוא יין ממש טהור, כמבואר ברמ"א סי' ר"ב ס"א, מלבד דעת הגר"א שם דגם בשאר משקין דינו כבמים כמובא במ"ב שם, אך כל זה רק כשהוא כטפל אבל אם עיקר הרגשת טעם היין אינו אלא עם חוזה הטעם המעורב בו דהוא כעיקר הטעם, אפשר שיש לחוש דלכו"ע אין מברכין עליו בפה"ג.

ולמעשה אף כשמוסיפים שעור מזיגה כבזמן חז"ל, י"ל דהיינו במים דוקא, ולהגר"א גם בשאר משקין, אבל כשעיקרו ורובו מתרכיז שאין מברכין עלה בפה"ג ועוד נוסף עליו תערובות שהם עיקר המשקה לכו"ע לא מהני המזיגה לאחשובי לברך עליו "פרי הגפן" בתוארו ואין לברך עליו בורא פרי הגפן.

מיין ענבים בתוספת חומר משמר
והנה רובא דרובא דמיין ענבים שמצוי היום בהשוק, אף עם הכשר למהדריין, מוסיפין כימיקלים כמו שרשום על הבקבוק, ומצוי בשוק באמריקא ובארה"ק ושאר ארצות, (חומר משמר ומלח לימון וכדומה), ואני מסופק טובא אם כשר לקידוש, אף שנהוג ומקובל כן בארץ ובאמריקא ושאר ארצות, דמה שמצינו שהתירו יין מבושל אף שנשתנה פירשו הקדמונים להדיא שכשר רק משום דהוה לשבח, אבל אלו נוספו כדי שיישמרו יותר זמן, ואף שטוענים שלא ניכר כלל בטעם, ומוציאים ממנו אח"כ הטעם הפוגם, אניני הטעם מרגישים מיד, והואיל ונשתנה פסול לקידוש, אבל לא נהגו כן וצ"ע טובא ובמק"א הארכתני. (ובקידוש ליל שבת שעיקרו מה"ת ראוי היה להחמיר אם אפשר). ועיין להלן אודות יינות המהודרים של העדה החרדית מה שהערנו עוד בזה ע"ש היטב, ולכתחילה ודאי ראוי ליקח יין או מיין ענבים ביתי בלי שום חומר אלא סוכר שמשביחו, ותמוה שמעט מהדריין בזה וצ"ב.

ולעצמי אני נוהג לקדש על מיין ענבים שחביב לי מיין ממש, ובאמת גם פת חביב עלי מיין ממש, לכן אני רגיל לקדש על מיין ענבים, (והיינו מארץ ישראל) "ביתי" שאין בו אלא ענבים לבד רק מבושל) ולאחר ברכת בפה"ג לפני ברכת קידוש אני מגלה הפת וממשיך לומר ברכת מקדש השבת, שאז נמצא שהקידוש עולה על שניהם בין על היין בין על החלות, ובתום הברכה אני שותה מלא לוגמיו יין ומיד נוטל שם הידים בלי הפסק שיחה ומברך על נטילת ידים והמוציא ולא חשיב הפסק

שזהו לצורך הסעודה, או מפני הספק, ועיין ש"ע רע"א סעיף י"ב ובאופן זה אפילו אין יוצאין במיץ ענבים מפני עירוב הנ"ל, או לפוסקים שלא מועיל במבושל, יוצאין עכ"פ בדיעבד במה שהיה כאן קידוש על הפת, ומועיל לרוב הפוסקים ובפרט כשחביב לו מיין מצותו כן גם לכתחילה, עיין שו"ע רע"ב ובמ"ב שם ס"ק ל"ב, ועיין "מחשבות בעצה" (י"ג) שמשבח העצה שהבאנו לצאת בפת ויין ע"ש היטב. (וכן עכ"פ מה"ת יוצא ביין או פת, משא"כ בהוסיף חומר משמר יצא מכלל יין בזה, ולכמה פוסקים צריך גם מה"ת יין או פת שחשוב ולא כה"ג שנשתנה).



ח"ו סימן עד

דין יין מוגז

ניתן היום להשיג מיץ ענבים מוגז מחברת קדם בהשגחת הבר"ץ, ולדעתי אין לקדש עליו וכמו שיבואר.

הנה איתא בגמ' ב"ב (צז א) דאין מקדשים אלא על יין הראוי לניסוך ע"ג מזבח, וביארו הראשונים דהכוונה דיין דפסול לניסוך מפני גריעות שבו (כדין מגולה או יין שריחו רע) אין מקדשין עליו, וכן נפסק בשו"ע סי' רע"ב. (אבל יין שפסול לניסוך לא מפני גריעות אלא מפני שנשתנה מברייתו (כדין מבושל), דלניסוך בעינן יין שלא נשתנה מברייתו, בזה מקדשין עליו).

ולענ"ד נראה דיש לחשוש דכל שיש ביין איזה שינוי מברייתו לגריעותא (אפי' שעדיין לא נעשה מאוס) תו אין ראוי היין שינסכו ממנו ע"ג המזבח מפני

הגריעות שבו אפי' בדיעבד, דאין לנסך לפני הקדוש ברוך הוא אלא ביין מעולה, וא"כ יש לפסול יין מוגז לניסוך מפני גריעות שבו, דכפי מה שדרשתי וחקרתי נתברר לי שיש בנ"א שעדיף להם יין כברייתו לא מוגז ויש בנ"א שעדיף להם יין מוגז, ומסברא נלע"ד דכיון דלחלק בנ"א גרוע אצלם יין מוגז כבר אין נחשב יין מוגז כיון מעולה שראוי לנסך ממנו ע"ג המזבח, ופסול אפי' בדיעבד, ומעתה כיון דפסול יין מוגז לניסוך מפני גריעות שבו, א"כ ה"נ דאין מקדשים עליו וכדאיתא בגמ' הנ"ל.

ועוד אני חושש דהא דקיי"ל דמקדשין על יין שיש בו דבש (וכדנפסק בשו"ע סי' רע"ב), זהו משום שדבש או סוכר אינו טעם בתוך היין בפנ"ע, רק שדבש או הסוכר משביח היין ולכן הרי"ז טעם אחד בלבד והיינו טעם היין שהשתבח ע"י הדבש והסוכר. אבל ביין מוגז, אין הגזוז משביח טעם היין גופא, ורק מכניסים אותו ליין מפני שחפץ לטעום מלבד טעם היין גם טעם הגזוז, וא"כ בכה"ג הרי"ז כשני טעמים ביין, טעם היין וטעם הגזוז, ואולי חז"ל לא הכשירו רק אם אין בו אלא טעם יין ולא כשיש בו ב' טעמים.

ואף דחומר הגזוז אין בו ממש והוא רק כאבבועות, וכן החומר הגזוז גופא אינו מופק משאר דברים בעלמא רק מיין, מ"מ לענ"ד אין נפק"מ בכך, אלא דכיון שלחלק בנ"א זהו שינוי לגריעותא, ועוד דאינו משביח טעם היין עצמו רק זהו טעם נוסף ביין (דחומר הגזוז גופא אף שמופק מיין מ"מ הוא עצמו אין דינו כיון שהרי א"א לשתותו בתור יין), יש לחשוש דפסול לקידוש וכמ"ש.

וכן סיפר לי הגרי"מ יאראוויטש שליט"א (חבר הבר"ץ) דכן היתה דעת הגרי"א בלוי זצ"ל שאין להכשיר לקידוש מיץ ענבים מוגז, ועיקר טעמו היה דכיון דזהו דבר חדש, אף שאין לנו ראיה לפוסלו, אבל כיון שגם אין לנו ראיה ברורה להכשירו, ראוי למנוע להכשירו.

סוף דבר אני לא מכשיר יין מוגז לקידוש, ואם כי אין ראיה לחששות שחששתי, מ"מ כיון שזהו דבר חדש שלא היה נהוג עד היום, די בחששות שהעלינו שלא לשנות להכשיר לקידוש יין מוגז, ושומר נפשו לא יכנס לספיקות במצות קידוש על היין החביבה.



ח"ו סימן עה

איזה מיץ ענבים מהודר לקידוש

הנה רבים נוהגים לקדש על מיץ ענבים, אבל יש לעורר שיש חששות בכמה סוגי מיץ ענבים, וראוי להדר ליקח מיץ ענבים שלא עירבו חומר משמר כלל רק מיד אחר הסחיטה מילאו המיץ בבקבוק וסגרוהו. ונבאר טעם הדבר.

הנה דנו פוסקי זמנינו אודות מיץ ענבים שמניחים בו חומר משמר ואינו ראוי לתסיסה אם ברכתו בפה"ג וראוי לקדש עליו, ויסוד הדברים דבשו"ת כנסת הגדולה (סי' א') כתב דכשדורכין הענבים ומשימים בתירוש עפר כדי שלא יתסוס היין רק יעמוד במתיקותו מברכין עליו שהכל ואין מקדשין עליו. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תשכ"ט) שהתירוש שמשימים בו עפר כדי שיעמוד במתיקותו ולא יתסוס, מדינא אינו יין ואין בו איסור במגע עכו"ם עיין

שם, ולפי"ז י"ל דה"ה דברכתו שהכל. אבל דעת הגרשז"א זצ"ל דכל זה דוקא אם מעולם לא היה היין ראוי לתסיסה, אבל מיץ ענבים שלנו כיון דמיד דכשנסחט היין היה ראוי לתסיסה, חל על זה מיד שם יין לקידוש ולברכה, לכן שפיר אף אם אח"כ אינו ראוי לתסיסה מ"מ נשאר עליו שם יין. וכן במנח"י (ח"ח סי' י"ד) מוכיח משו"ת הר"ן ועוד אחרונים דיין שאינו ראוי לתסיסה מברכין עליו הגפן, ומסיק שם דכן העיקר להלכה.

אבל דעת הגריש"א זצ"ל שאין לחלק בין אם מתחילתו ראוי לתסיסה או לא, אלא כל שעתה היין אינו ראוי לתסיסה יש לחשוש לשי' הכנה"ג דברכתו שהכל ואין מקדשין עליו, ולכן אין לקדש על מיץ ענבים שאינו ראוי לתסיסה. וכלע"ד דראוי להדר שלא לקדש על מיץ ענבים שאינו ראוי לתסיסה. (וע"ע בדברינו במוע"ז ח"ג סי' רנ"ה בהגה שביארנו דאפי' אם נימא דיין שאינו ראוי לתסיסה מברכין עליו בפה"ג כיון שיש בה טעם ומראה יין, מ"מ עדיין י"ל דפסול לקידוש עיין שם).

וראיתי בכמה מחברי זמנינו שביירו שישנם שני סוגי מיץ ענבים, שיש שמכניסים חומר משמר הראוי לשתייה ומשאירים החומר במיץ ואז לעולם אינו ראוי לתסיסה, ובזה ראוי לחשוש דלשי' הרדב"ז והכה"ג ברכתו שהכל ואין לקדש עליו. אבל יש שמכניסים חומר משמר שאינו ראוי לשתייה, וקודם נתינת המיץ בבקבוקים מוציאים אותו חומר ומשיירים ממנו כמות מזערית, ושוב בבקבוק פתוח זמן רב יכול המיץ להיות יין, ובזה אין שום חשש שאין לקדש עליו.

אמנם לענ"ד יש עדיין חשש גם באותו שמכניסים חומר משמר ומוציאים אותו ושוב ראוי לתסוס היין, והיינו דכיון שהחומר משמר אף אם מוציאים אותו מהיין, מ"מ מומחים העידו לי שפוגם מעט טעם היין (ורק שאנו שאין רגילים בשתיית היין איננו מרגישים הפגם אבל אלו שרגילים בשתיית יין בכל ימות השנה מרגישים הפגם (עיי' מוע"ז ח"ג סי' רנ"ה בהגה), לכן יש לחשוש דנפסל היין לניסוך ע"ג המזבח, דלניסוך בעינן יין מעולה, וכאשר אנשים שרגילים בשתיית יין מרגישים שנפגם הטעם, תו אין זה יין מעולה ופסול למזבח אפי' בדיעבד, וא"כ ה"ה דפסול לקידוש. (וכמב' בגמ' דיין שפסול לניסוך מחמת גריעותו) (כ"י מגולה או יין שריחו רע) הרי"ז גם פסול לקידוש). ולכן הכי מהודר לקדש על מיץ ענבים בלי שום תערובות, והיינו שמיד לאחר הבישול מכניסו לבקבוק וסותמו שאז אפשר שיתקיים בלי חומר משמר ובזה יוצא מכל החששות. ויש מעט מאוד מיצי ענבים כאלו אבל המדקדק ימצאנו ויצא המצוה בהידור. **והנה** לכאור' אם מכניסים חומר משמר שאינו ראוי לשתייה ואח"כ מוציאים אותו, יש לדון דכיון דבשעה שהחומר בתוך היין נפגם טעם היין לכל אחד ופסול אז לניסוך ולקידוש, א"כ תו אפי' אחר שמוציאים החומר שאין נרגש טעם החומר וחוזר להיות ראוי מ"מ אינו חוזר להתכשר לקידוש, דהא חיישינן דיש תורת דיחוי אצל מצוות וכמב' בגמ' סוכה לג א, ולכן בנדו"ד יש לחשוש דכיון דבשעה שהחומר בתוך היין נדחה ממצות קידוש אמרינן ידחה דתו לא הדר חזי למצות קידוש לעולם. (ואף דהוא דיחוי דבידו לסלק

הדיחוי, מ"מ מב' בגמ' סוכה (שם) דנראה ונדחה אף על גב דבידו לסלק הדיחוי לא פשיטא לן דלא הוי דיחוי, ובנדו"ד הרי"ז נראה ונדחה שמעיקרו היה נראה לקידוש (והיינו שהיה שבת או יום טוב שהיה קיים מיץ זה בעולם קודם שהכניסו בו החומר), ואח"כ כשהכניסו בו החומר אז נדחה, ולכן לא מועיל בידו (מיהו בתוס' שם מבואר דיש דיחוי שבידו דמועיל אפי' נראה ונדחה, וצ"ב לפי"ז מהו דין הדיחוי בנד"ד).

אבל מסברא נראה לעיקר דלא חיישינן דיש דיחוי אצל מצוות אלא בחפצא דמצוה, והיינו דבר שמיועד ועיקרו להשתמש בו למצוה, שאז דמיא לקרבנות דילפינן מיניהו דין דיחוי. (וכמו דחזינן בגמ' סוכה לג. דהדס שנפסל ונכשר קודם החג לא חשיב דיחוי, ובי' רש"י משום דכל עוד דלא קידש היום אכתי לא חל עליה זמן מצוה, "ולא שם מצוה" למקריה דיחוי עכ"ל, ומב' דפסול דיחוי הוא רק כשחל עליו שם מצוה, וא"כ י"ל דבדבר שהגיע זמן מצותו אבל אינו עומד לשמש בו למצוה ג"כ לא חל עליו שם מצוה). דהנך דוגמאות דאשכחן בגמ' דחיישינן דיש בהו דיחוי והיינו דם הצריך כיוסו או הדס בסוכות (וכן בשו"ע סי' תקפ"ו דן דיש דיחוי לענין שופר), כולוהו גוונא הוי דבר שעומד ומיועד להשתמש בו למצוה, (דאף דהדס בעלמא עומד להריח ולא למצוה, מ"מ בימי החג נחשב הדס לחפצא דמצוה, כיון דבסתם כשבנ"א משתמש בהדס בחג זהו נטילה למצות ד' מינים). אבל יין כיון דבעלמא יין אין עיקרו מיועד למצות קידוש, לכן אין נחשב יין לחפצא דמצוה ולא אמרינן בו פסול דיחוי. וצ"ב.

והנהגה מצאתי להשיג מיץ ענבים לא מבושל ובלי שום עירוב חומר, רק המיץ הוקפא כקרח וזה פועל למנוע שלא יתסוס מיד להיות יין, וקודם שרוצים לשתותו מפשירים אותו. ולכאור' במיץ ענבים זה אין בו שום חשש ויוצא בו גם לשי' הרמב"ם דס"ל דיין מבושל פסול לקידוש. ורק יש לדון דיש בו פסול דיחוי כיון שבשעה שהוקפא לא ראוי למצות קידוש, אבל העיקר נראה דביין ל"ש פסול דיחוי כיון דאי"ז חפצא דמצוה וכמ"ש.

[ובמק"א (ח"ד סי' ס"ט) ביארתי דאפי' מיץ ענבים שיש עליו חשש שאינו ראוי לקידוש, מ"מ יש לו תקנה שיערב יין גמור במיץ ענבים והיין הוא רבע הכוס, ואז הרי"ז כיון מזוג ושם יין עלה, דהא חז"ל קבעו דשיעור מזיגת יין במים זהו חלק אחד יין כנגד ג' חלקים מים. ואף שלענין מזיגת יין במים מבו' בשו"ע סי' ר"ד דיינות שלנו חלשים ובמזיגה במים בכה"ג אי"ז יין ומברך עליו שהכל, מ"מ כשמוזג היין במיץ ענבים שהוא מין יין שפיר מסתבר דסגי בשיעור זה להיחשב כיון מזוג, וכן פרסמו בשם הגריש"א זצ"ל].

ולענין מיץ ענבים המעורב במים, עיין בדברינו ח"ה סי' ע"ז שביארתי דראוי להדר לקדש על מיץ ענבים מאה אחוז בלא שום עירוב מים. (ואף אם נימא דאם רובו מיץ ענבים ברכתו בפה"ג, מ"מ יש לדון דכיון דנחלש טעמו לגריעותא ע"י המזיגה פסלינן ליה לניסוך ולקידוש מחמת גריעותו, עיין בדברינו שם).

ולשי' הרמב"ם דס"ל דאף יין מבושל דלא פסלינן ליה לניסוך מחמת גריעותא,

אלא משום דנשתנה מבריייתו (וילפינן גזה"כ דבעינן לניסוך יין שלא נשתנה), ג"כ פסול לקידוש. א"כ יש לצדד דאפי' יין מפוסטר פסול לקידוש, שאף דיין מפוסטר לא דיינינן ליה כיון מבושל לענין דאינו נעשה יין נסך במגע עכו"ם, כיון שבפיסטור אי"ז ניכר בטעמו או בריחו שהוא מבושל וחשוב אצל אינשי כיון שאינו מבושל (עיין בדברינו בח"ג סי' רס"ב), מ"מ לענין ניסוך ע"ג המזבח דפסלינן יין מבושל לא מחמת חוסר חשיבותו אלא משום דילפינן גזה"כ דבעינן יין שלא נשתנה מבריייתו ומבושל נשתנה מבריייתו, א"כ יש לצדד דה"ה בפיסטור אף דאינו ניכר שמבושל מ"מ הרי"ז נשתנה מבריייתו ופסול למזבח, ולכן פסול לקידוש לשי' הרמב"ם.



ח"ג סימן פח

יינות המהודרים בשוק היום לד' כוסות קידוש והבדלה בארץ ובחו"ל
אחדשה"ט בידידות, קבלתי מה ששלח לי חוברת שבה מובא שיינות בהכשר העדה החרדית פסולין לקידוש לספרדים, ורק יקבים ידועים שיש בהם עכ"פ חמישים ושנים אחוז יין ממש כשרים, ולדבריו בני ישיבות ספרדים אינן יוצאים יד"ח קידוש בישיבה של אשכנזים כשמקדשין ביין הנ"ל, רק דינם כחמר מדינה (שאינן יוצאין בהם להרבה פוסקים בליל שבת), ומסיים שגדול השלום ואין להביא קטטה בישיבות. הנה באמת כל דברי הכותב הם דברים שבדה מלבו ושקר מעיקרא, ואני ביררתי בעצמי ויצאתי ליקבים שבהכשר העדה, ובכולם בלי יוצא מהכלל יש יותר יין טהור ממה שהוא אומר

על היקבים הידועים, וישנם יינות ומיצי ענבים טבעיים שהם מאה אחוז יין טהור, וכבר פירסמו ב"מדריך הכשרות" שהיינות מיוצרים ע"פ הוראות הבד"צ, וכל היינות שבהכשר הבד"צ הם כשרים לאשכנזים וספרדים כאחד בלי פיקפוק, והכותב מוציא לעז ומשער בדברי שקר, לפסול ההכשר שמקובל אצל אלפי ספרדים החרדים שאין מכניסים לפיהם אלא בהכשר העדה, ונמצא בדבריו גורם לפירצה גדולה בחומת הכשרות.

(ה) אמת במקום אחר הערתי שלע"ד יש לפקפק טובא ביינות ומיץ ענבים שמייצרים היום בארץ, וכ"ש באמריקא, שמערבין בו חומר משמר סורבט, גפרית ומלח לימון, והראשונים פירשו שנשתנה פסול, ורק במבושל פירשו שיש טעם לשבח, אבל אלו הנ"ל פוגמין בטעם, ואף שטוענים שמוציאים אח"כ מהיין השפעת החומרים, הדבר מורגש לפגם, וכ"ש לאניני הטעם, ולע"ד צריך לדקדק להשיג יין טהור שאין בו שום חומר אחר אף שלא מצוי כ"כ, ורק סוכר לרוב הפוסקים עיקרו להשביח מותר, וכן המנהג, אף שלהרמב"ם גם סוכר פוסל לקידוש, והמהדר ומחפש יין טהור ממש תע"ב, אבל כבר נהגו להקל בכ"ז ובפרט כשמוכרים הרבה בסיטונות, אבל מה שממציא לאסור לספרדים יינות העדה מפני שמזוג הרבה, הוא בדוי מהלב ולא נכון וכמ"ש).

ובעיקר ההלכה, הנה ב"מחצית השקל" (ר"ד ס"ק ט"ז) מביא בשם הא"ר שאפילו רוב יין אינו מברך ביינות שלנו החלשים בורא פרי הגפן, ובא"ר שם הביא דברי "עולת תמיד" להחמיר אפילו ברובו

יין, אך הניח בצ"ע למעשה, ובפמ"ג בא"א (ס"ק ט"ז) כתב שברובו מים ביינות שלנו מברך שהכל, אבל ברוב יין יש להקל, וזהו דעת ה"כף החיים" (ר"ד ס"ק ל"ב) כשיטתם, אמנם המעיין יראה שדבריהם לא שייכים כלל ביינות שלנו, דאנו לא מערבים במים, אלא שבתחילת עשיית היין לפני שתוסס מוסיפין לו סוכר שיש בו אחוז גבוה של כוהל, וכן אלכוהול מוכן, וזה גורם להטעים יותר הסוכר שבענבים, ומחזק היין על ידי האלכוהול, וזו הסיבה לשינויים שבין יין ליין בהוספת סוכר כפי סוג הענבים ומתיקותם, ומתסיסים היין ומטעימים ומשביחים אותו, וזהו משפט המזיגה היום להשביח, ולא דמי כלל לדברי האחרונים שהבאנו דהם מיירי להדיא ביין מוכן שמערב בהם מים שמחלישין טעמן, ואצלנו המזיגה בעשיית היין היא להשביח היין, ותלוי בריחו וטעמו, אם טעמו יין גמור (ובעצם הב"י מיקל כמו הרמ"א באחד משה וכמבואר בביאור הגר"א שם, ובמחבר בש"ע יו"ד קל"ד סעיף ה', רק שהמחבר שהצריך ד' חלקי מים מיירי בשמרי יין דוקא, אבל ביין גמור גם לדידיה בשש ע"ש היטב בגר"א), ותמוהין דברי המדמין שהספרדים מחמירים יותר בשעה ששניהם מחמירים, אבל לא מיירי בשלנו כלל כמ"ש.

ובזה נבין דברי המ"ב (רע"ב) דפשיטא ליה שעד שש פעמים מים מועיל, ומביא פוסקים שאפילו ביותר מועיל, והשמיט דברי הפרמ"ג וא"ר שמחמירים, ולדברינו ניחא שמחלק כמ"ש, שהוא מיירי במזיגה בשעת עשיית היין וס"ל שעד שש מועיל (ובשמרים עד ארבע), ואין זה שייך לדברי הפמ"ג וא"ר דמיירי ביין מוכן שמעורב עם מים, שבו צריך כמשפט המזיגה באותו

שבהכשר ופקוח הבר"צ אמנם מייצרין כל מיני יינות ומיץ ענבים בחוזק וטעם שונה, אבל הצד השווה שבהם הוא שתמיד יש רובו דמינכר יין טהור, ויש לסמוך עליהם.

ביין יש להקפיד על הכשר מהודר דיש חששות רבים לענן ערלה ויין נסך ועוד

ובפרט ביין יש להקפיד לקחת מהכשר זה שרבו החששות דערלה, וביינות העדה יוצאים משגיחים ת"ח לכרמים עם הוראות קפדניות איך ליזהר מכל חשש ערלה, וכן בהפרשת תרומות ומעשרות, ובחששות שמצוי היום ביין, כגון תערובות איסור, ביין נסך, בנגיעת מחללי שבת ועכו"ם הכל נעשה בהידור ללא שום חשש, ויסכר פי דוברי שקר שממציאים שקר ולעז על יינות העדה, וכמו שהוכחנו שהם מהודרים שמזוגים כדין לאשכנזים וספרדים כאחד, ודי בדברים אלו להוכיח ולברר אופן עשיית היין והכשרם למהדרין. (רק אני חושש ביינות שבשוק היום בארץ ובחו"ל, שנמצא בהם תערובות לשמור ולצבע, ונתברר שפוגם מעט בטעם ואם כן ראוי לפסול).



מו"ז סימן עה [ח"ז קפא]

יין לד' כוסות

ספק הירושלמי אם יוצאין ביין של שבועית מצוות ד' כוסות

בירושלמי מסתפק בג' מקומות, בשבת ובפסחים (פ"ח) ובשקלים (פ"ג) ביין של שביעית ומסיק דיוצאין, ולא נתבאר מה הספק דהלוא פירות שביעית עומדים לאכילה ושתייה ומאי מיבעיא שלא יצאו ביין שביעית.

מקום וברובו מים או אפילו רובו יין מחמירים. וכל זה ביין, אבל במיץ ענבים שלפעמים מערבים הרבה מים עד שרק חמישים וחמשה אחוז מיץ ענבים, הלוא כיון שנעשה בבישול עדיף מסחיטה וכמבואר ברא"ש פ"ו דברכות שלא נקרא זיעה, כיון שבבישול נכנס בו טעם הענבים גופא, ויש לומר שבזה ודאי יש להקל טפי בשיעור היין טהור ותלוי בטעם יין דוקא, ובטעמו יין מברכין בורא פרי הגפן. שו"מ ככל דברינו במגיד משנה פ"ח מהל' מכירה הל"ו שבין הגיתות בתערובת מים לא נחשב יין מזוג אלא כיון ממש דהמים קולטים טעם היין והם כהיין ממש, וז"ב.

בעדה החרדית מקפידין דיהא רובו ממש יין טהור בלא רוב בצמצום דהיום אין בזה שם יין

וב"ז מדינא, אמנם למעשה ההכשרים הניתנים ע"י הבר"צ של העדה החרדית אין סומכין על סברות אלו להקל, דעכ"פ אינו בכלל "מהדרין", וההוראות הן להקפיד שיהא לפחות חמישים וחמשה אחוז יין טהור (ולא מסתפקים כשיש רוב בצמצום כיון שעלולים לטעות), ואף שבטעמו ותוארו יין, בפחות לא מכשירים היין, והטעם אף שבזמננו נראה שזהו יין גם כשאינו רוב, היינו מפני שאין אנו רגילים כ"כ ביין, ואיננו אניני הטעם להרגיש חילוק בין יין אמיתי או רק טעם יין, וכ"ש לקידוש שצריך לגדולי הפוסקים שיהא ראוי לנסך ע"ג המזבח אזי לא מספיק בטעם לבד, ע"כ מקפידים הבר"צ שבעשייה תהא תמיד רובו יין טהור לעיכובא, ואפילו במיץ ענבים שמבשלים אין מסתפקין בכ"ז אלא ברוב, שבזה אם טעמו יין סומכין להקל, שאפי' רובו יין ומיעוטו שכר מועיל כמבואר בש"ע ר"ס ר"ב ויוצאים מכל חשש, וביינות

דברי המפרשים בירושלמי

והמפרשים שם פירשו טעמים שונים, יש אומרים ששביעית לא נקרא לכם כיון שאינו יכול להשתמש בו לכל דבר, וזה תמוה שהרי יוצאין באתרוג דשביעית כמבואר במשנה סוכה (ל"ט).

ומה שפירשו עוד דמיירי לאחר הביעור והצד להתיר הוא מפני שמצות לאו ליהנות ניתנו, קשה שהרי יש כאן הנאת הגוף דבכה"ג לא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו לי"א מהראשונים, ועוד אפילו למתירין בהנאת הגוף היינו דוקא באי אפשר באחר אבל כשאפשר באחר לא שרינן.

במש"כ דיש חשש משום דמקיים מצוה בשביעית ובד' כוסות ואין עושין מצוות חבילות חבילות

ומה שפירשו עוד שהרי יש מצוה באכילת שביעית, ובשתיית ד' כוסות ג"כ יש מצוה בשתייה גופא, והספק הוא אם ישתה ד' כוסות דיין שביעית, נקרא מצות חבילות חבילות, לא נהירא וכמו שהוכחתי במועדים וזמנים ח"ג (סימן רמ"ד) שיוצאין במצה של מעשר שני ולא נקרא חבילות חבילות, שמצות אכילת מעשר שני היא מצד החפצא ואכילת מצה מצד הגברא, והכא נמי מצות שתייה היא חובת גברא ומצות שביעית מצד החפצא ואין בזה אסור דחבילות חבילות.

ד' האור שמח דאינו ראוי למזבח וע"כ אינו כשר לד' כוסות

ודבר נאה פירש בזה ה"אור שמח" [פרק כ"ט דשבת], דבעינן לקידוש יין הראוי לנסך ע"ג המזבח, ובירושלמי שם מייתי בחדא מחתא יין של שביעית קונדיטון ומבושל דכולהו בחדא בקתא,

ובכולהו הספק שמא אין יוצאין משום שאינם ראויים לנסך ע"ג המזבח, בשביעית דכתיב לאוכלה ולא לשריפה ע"כ אינו ראוי למזבח, מבושל שאין עלה שם יין, ובקונדיטון נשתנה בבשמים, והבעיא אם יוצא מאחר שאינו ראוי לניסוך ע"ג המזבח ומסקינן דיצא.

מבאר דדוקא אם החסרון למזבח הוא מפני מעלת היין ולא מפני דין היין

וצ"ב דבריו שאין זה דמיון, ונהי דמבושל או קונדיטון פסולין לקידוש היינו טעמא שזה חסרון בגוף היין כיון שאינו ראוי לנסך ע"ג המזבח, ובאלו יש לומר שאין יוצאין מצות קידוש, אבל יין של שביעית שהוא יין גמור כשאר יינות, ואין חסרון בגוף היין, דהא דפסול למזבח היינו משום שנאמר לאוכלה ולא לשריפה, א"כ כששותה היין להנאתו אין בזה שום חסרון, דמצד גוף היין הלוא ראוי הוא למזבח אם כן היה ראוי לומר שיוצאין וצ"ב.

מבאר דאולי כוונת הירושלמי דכיון דיש בזה הגבלה דאכא כמה דיימם בשתייתו

ואולי נימא ביאור אחר בירושלמי, דלעיל מינה מבואר בירושלמי שאינו שותה ד' כוסות מפוסקים מפני שאינו משכר ובעינן שתייה ברציפות באופן שמשכר ע"ש, ולפ"ז נראה דשתיה באופן כזה זהו הגבלה בקדושת שביעית, שאינו יכול לשתות כרצונו להנאתו וכדרך שתייתו, והספק הוא שבהגבלה זו לפעמים הוי הפסד ואסור קמ"ל דמותר, נמצא דהבעיא דשביעית קשור לעיל דאינו יוצא בשתייה דמפוסקין וע"ש היטב ודברי הירושלמי צ"ב.

בדברי הירושלמי דיוצאם ד' כוסות ביין מבושל ותמיהה בדעת הרמ' דאין יד"ח בקידוש ביין מבושל

והנה בירושלמי מבואר שיוצאין ד' כוסות ביין מבושל, ופשטות היינו נמי כוס ראשון שהוא קידוש דיוצאין במבושל, ויש לתמוה מכאן על דעת הרמב"ם פכ"ט דשבת דנראה מדבריו שאין יוצאין ידי קידוש ביין מבושל.

מבאר דחלוק דין יין דיסודו יין ערב לשותה מדין קידוש דבעינן ראוי למזבח

ונראה שלרמב"ם חלוק מצות שתיית ד' כוסות שיסודה שתיית יין ערב לדעת השותה, כמבואר בלשונו ספ"ז דחמץ ומצה (ה"ט) "ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותם כדי שתהיה שתייה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה" ולא הביא שצריך יין הראוי לניסוך מאחר שעיקר הדין בד' הכוסות הוא יין ערב לו, ובמבושל הואיל ושם יין עלה לברך בורא פרי הגפן לכן יוצאין בו ידי ד' כוסות, אבל בקידוש פירש שצריך יין הראוי לנסך ע"ג המזבח, ואם כן מש"כ בירושלמי שיוצאין זה רק מדין ד' כוסות אבל מצד קידוש צריך באמת יין הראוי לניסוך ובכוס ראשון אין יוצאין.

ובזה נראה ראיה נפלאה שבניסוך היין למזבח פסק הרמב"ם עירב יין במים כשר (פ"י דתמידין ומוספין ה"ז) וקשה הלוא מזוג פסול, ופירש הגאון בעל מרחשת זצ"ל דהא דמזוג פסול היינו כשחסר שיעור היין ונשלם עם המים, אבל מצד גוף המצוה כשר, ולכן פסק דעירב יין במים כשר ויצא ידי ניסוך המים, ולדברינו ראיה לזה שיוצאין מצות קידוש ביין מזוג, אף שצריך יין הראוי לניסוך, שבמזוג החסרון רק בשיעור ולא בגוף היין ושפיר מועיל לקידוש.

לפי זה מ' דערב לו יותר מיץ ענבים יש לו ליקח מיץ ענבים

ומעתה מי שאינו מוצא טעם ערב ביין ונעים לו יותר לשתות מיץ ענבים הואיל ומצותה ביין ערב לפי דעת השותה, על כן ישתה מיץ ענבים או אפילו יין מבושל, אבל עיין בהגה"ה כאן שהעלינו מאחר שצריך חוזק יין עד רביעית הלוג, צריך להרגיש היטב טעם היין במצות ד' כוסות ואכמ"ל.

לחזור על הפתחים לד' כוסות

מו"ז סימן עו [ח"ז קעה]

גדר החובה לחזור על הפתחים

בדין לחזור על הפתחים לד' כוסות

במשנה ר"פ ערבי פסחים איתא "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי" ע"ש, ופירש ברשב"ם שיש כאן ב' דינים, חדא שהגבאי צריך לתת לעני ד' כוסות של יין מכספי צדקה, ועוד דאפילו אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לארבע כוסות ע"ש, וכן פסק בש"ע תע"ב (ס"ק י"ג) אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות, ואני תמה שבמשנה אין הכרח לדין זה כלל, דבמשנה איתא שנותנין לעני צרכיו לפסח ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי, ובגמרא (ק"ב.) מקשי ואפילו מן התמחוי פשיטא והיינו שנותנין לו כל צרכיו אפילו ד' כוסות, ומשנינן לא נצרכא אלא אפילו לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא מודה ע"ש, והיינו שבשבת מצמצם במצות כבוד השבת, וס"ד שבפרסומי ניסא נמי יצמצם ולא נצטרך לתת לו ד' כוסות קמ"ל שחייב בד' כוסות אפילו מן התמחוי.

צ"ב מה הראיה דצריך לחזור על הפתחים דהרי במשנה הוא החי' דגבאי צדקה צריכים לתת לו ולכאורה קשה דהרי במשנה מיירי כשנותנין לו היין, אבל אם

לא נותנים לו יין מנא לן שיצטרך להתבזות וללכת על הפתחים, דזה לא מבואר כלל במשנה ובגמרא, ובש"ע נמי מיירי בעני שבלאו הכי מתפרנס מן הצדקה ומתבזה גם למכור מלבושו, אבל בבה"ל (תרנ"ו) תפס בפשיטות שלפרסומי ניסא חוזר על הפתחים, וכן נראה שבש"ע מיירי בעני המתפרנס מן הצדקה אף שאינו בפרהסיא שחייב להתבזות עד שמוכר כסותו, וצ"ע מנלן שחייב להתבזות בשביל פרסומי ניסא, והלוא במשנה מבואר רק שנותנין לו צרכיו גם ד' כוסות ולא שצריך לחזור על הפתחים וכמ"ש.

ביאור ד' המשנה דלוקח מן התמחוי היינו במי דאינו רגיל ללקח מן התמחוי

ונראה שהביאור במשנה "לא יפחתו לו מד' כוסות של יין" והיינו בגבאי, שצריך לתת לכל אחד כדי צרכו גם ד' כוסות, ועוד מוסיף "ואפילו מן התמחוי", והיינו אפילו אם יש לו כדי ב' סעודות, רק אין לו ד' כוסות, ויצטרך בזה לקבל מעכשיו מתמחוי שמיועד רק לעניים מרודים חייב בכך, וזהו ביאור מחודש במשנה.

לפ"ז החידוש דצריך לבזות עצמו בשביל ד' כוסות **ולפי** זה מוכח במשנה שחייב בשביל ד' כוסות להתבזות לקבל מהתמחוי, שליקח מתמחוי למי שעוד לא צריך לכך הוא בזיון, ומזה למדו המפרשים שפיר שחייב ליקח מקופה של צדקה אף שזהו

בד' כוסות ולא בנ"ח אף דהתם עיקרה לפרסומי ניסא, ולפי דברינו החילוק מובן וא"ש ועדיין צ"ב.



מו"ז סימן תקפח [ח"ו קנ]

שואל על הפתחים לקיום מצווה

בדין שואל על הפתחים לפרסומי ניסא ולכל המצות

בנר חנוכה החמירו חכמים כיון שיש כאן פירסומי ניסא דאפילו עני המפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק וכמבואר להדיא בש"ע ר"ס תרע"א. ותמוה למה החמירו חכמים בזה כ"כ, והא מצד פירסומי ניסא לא אלים כמצוה דאורייתא כמבואר בר"ן ריש פ"ב דשבת (י. ברי"ף ד"ה אמר רבא) שהקשה למה נר חנוכה עדיף מקידוש היום דאורייתא, ותירץ מפני שמה"ת קידוש מועיל נמי בפת ע"ש, הא משמע דמצוה דאורייתא עדיף מפירסומי ניסא.

וכן מוכח נמי ברמב"ם פ"ד דחנוכה (ה"ג) שפסק דצריך להקדים נר חנוכה לקידוש היום "הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס", ומשמע דרק מפני ששניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה, אבל מצוה דאורייתא עדיף מפירסומי ניסא. וכן מבואר ברמ"א (סימן תרפ"ז סע' ב') שאפילו מגילה שהיא מדברי קבלה וגם פירסומי ניסא אין בכחה לדחות מצוה דאורייתא.

ומעתה קשה כיון שאפילו למצוה דאורייתא קיימא לן שאין להוציא עלה יותר מחומש נכסיו וכמבואר

בזיון, דחזינן שלמצות פרסומי ניסא חייבין להתבזות, והעלו מזה שגם לחזור על הפתחים חייבין.

כל חיובי לל הסדר הוה משום פרסומי ניסא

אמנם עיקר דברי הש"ס התם שמצות ד' כוסות בגדר פרסומי ניסא, לא ידעתי מנלן לפרש כן, וברמב"ם פ"ז דחמץ ומצה (ה"ז) נראה שמצות ד' כוסות בגדר חרות ומלכות בליל פסח, שנוהגין כמלכים ושותים בהסיבה ד' כוסות יין, ולא תיקנוהו משום פירסומי ניסא, ולא דמי לנר חנוכה שעיקר התקנתא היתה לפרסומי ניסא מבחוץ, ושפיר שונה חיוב דנר חנוכה שחיובה משום פרסומי ניסא, אבל בד' כוסות אין עיקר התקנתא משום פרסומי ניסא, ולא שמענו שיש בזה פרסומי ניסא כמו בחנוכה או פורים שקורין המגילה ברבים לפרסם הנס, אבל ד' כוסות היא ממצוות הלילה כמו ההגדה או מצה ומרור והסיבה, ואין בזה מצוה מיוחדת משום פירסומי ניסא, ובגמרא כאן מפורש שהחיוב ד' כוסות משום פירסומי ניסא וזהו חידוש גדול, ועכ"פ מוכח מזה שכל חיובי ליל הסדר מדין פירסומי ניסא וא"ש.

בנר חנוכה אין חיוב להשכיר עצמו

אמנם ברשב"ם שם ובש"ע מפורש לענין ד' כוסות עוד חידוש טפי, שצריך להשכיר עצמו לד' כוסות, ולא נתבאר מנלן שהחיוב הוא עד כדי כך שצריך להשכיר את עצמו, ואולי ד' כוסות מעיקר הסדר בליל פסח שיסודו דאורייתא ולכן מחמירין בזה, וא"ש סתירה בש"ע, שלענין ד' כוסות בסימן תע"ב (ס"ק י"ג) מפורש שישכיר עצמו, אבל לנר חנוכה להלן (תרע"א) לא פירש שמשכיר עצמו, וכנראה זהו חיוב רק

וד' כוסות דמשום פירסומי ניסא אפילו אין לו, מוכר את כסותו, וקשה א"כ מהי קושיית הגמרא על המשנה "פשיטא" והא לא פשוט כלל, רק אדרבה חידוש גדול השמיענו במשנה שלד' כוסות שואל על הפתחים משא"כ בכל המצות אפילו דאורייתא. עוד קשה מדוע תירצה הגמרא דלא נצרכה אלא לר"ע, נימא בפשיטות דס"ד דדמי לכל המצות אפילו דאורייתא שאין צריך לחזור על הפתחים, וקמ"ל דבזה צריך, ולמה לן לאתויי דס"ד דדמי לר"ע.

וע"כ נראה דבכל המצות נמי פשיטא דחייבין למכור את כסותו ולחזור על הפתחים, ורק סעודה יתירה דשבת קיל, וס"ד דד' כוסות בליל פסח נמי קיל, קמ"ל דחמור שיש בזה פירסומי ניסא כמו שיבואר. וקשה מכאן על הפוסקים שסתמו דבמ"ע דאורייתא פטור מלחזור על הפתחים כשאין לו, דמגמרא דילן לא משמע הכי.

חלוק מ' דאינו חוזר כלל על הפתחים למ' דחוזר על הפתחים לצרכיו

ובעיקר הדין אם צריך לחזור על הפתחים כדי לקיים מ"ע דאורייתא נראה לע"ד, דאם הוא עני החוזר בלאו הכי על הפתחים לצרכיו, לא גרע הצורך לקיים מ"ע משאר צרכיו. אבל מי שאינו חוזר על הפתחים, ורק בשביל מצות ד' כוסות או מצוה אחרת יצטרך לשנות פניו ככרום, להתבייש ולחזור על הפתחים, בזה אין חיוב וכמו שיבואר.

והיינו שבעצם מקור ההלכה דבעינן שימכור את כסותו לנ"ח ילפינן מד' כוסות וכמבואר במ"מ כאן (ה"ב), והתם במשנה ולא יפחתו לו מד' כוסות של

נמי ברמ"א (סי' תרנ"ו), למה על פירסומי ניסא תיקנו שצריך אפילו למכור כסותו, והא לא עדיף פירסומי ניסא ממצוה דאורייתא, וצ"ע לכאורה (עיין היטב בבה"ל סימן תרנ"ו ד"ה אפילו שהרגיש בזה) ונבאר בעזהש"ת הדברים שנוגע לכל מצות שבתורה, ועוד יבואר לפנינו שעיקר חידוש הרמב"ם שצריך לחזור על הפתחים בשביל נר חנוכה אינו מוכרח לכל הראשונים.

ראה דבכל מ"ע צריך לחזור על הפתחים ורק בסעודה יתירה דשבת אינו חייב

ונקדים דעיקר היסוד שאין לחזור על הפתחים בשביל מצוה דאורייתא מקורו מירושלמי ריש פאה וז"ל, כבד את ה' מהונך, ממה אתה מכבדו ממה שיחנך, מפרש לשו"פ וכו' אם יש לך אתה חייב בכולן, ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן ע"ש. ומשמע שאין חיוב בכל המצות אלא כשיש לו, אבל כשאין לו פטור ואינו חייב לחזור על הפתחים, ולדעתי יש לתמוה ע"ז דלכאורה בש"ס דילן סוגיא מפורשת היא להיפך מזה, דבמשנה ריש ערבי פסחים (צ"ט:) איתא ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי ע"ש, ופירש הרשב"ם (ד"ה אפילו) דאפילו עני הנוטל מן התמחוי אם לא נתן לו הגבאי צדקה, ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לד' כוסות. ובגמרא שם להלן (ק"ב.) מקשינן פשיטא, ומתרצינן לא נצרכא אלא אפילו לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פירסומי ניסא מודה ע"ש.

ויש לתמוה לשיטת הפוסקים שבכל המצות מי שאין לו פטור וכפשטות משמעות הירוש', לדידהו חידוש הוא בנר

הפתחים לקבץ לעצמו נדבות ר"ל, וע"כ אם על ידי קיום מ"ע יצטרך להתבזות כ"כ אין בזה חיוב. ובאדם שאינו צריך לחזור על הפתחים, עבור מצוה שיכול להשיגה בשוויה חייב לתת אפילו כל ממנו ובלבד שלא יתבזה בזה לילך על הפתחים כמ"ש, אבל אם הוא בדרך ודורשים ממנו עבור המצוה לבזבז יותר משוויה אין לתת יותר מחומש מממונו למ"ע (עיין היטב בבה"ל סי' תרנ"ו ד"ה אפילו), אבל לא נתבאר עד כמה חייב להוציא.

ובמק"א ביארתי שהראשונים בב"ק (ט:) מדמין כל מ"ע לצדקה ולכן פירשו שיש גם כאן דין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. והתם בצדקה מבואר ברמב"ם ריש פ"ז דמתנ"ע שחייב מדינא לתת לעני כפי מה שיד הנותן משגת, וא"כ הכא נמי כדי לקיים מ"ע השיעור כפי שידו משגת. ויראה שהכוונה בשיעור זה, שאם יישאר לו לפרנס ב"ב בכבוד כהרגילו והכסף מונח אצלו להתעשר, חייב מדינא, ואם לאו פטור, והמחמיר שרי עד חומש ממנו ולא יותר.

ויוצא לנו מכ"ז הרבה פרטי דינים הלכה למעשה שלא נתבארו במפרשים. והעולה, דלכל מ"ע כפי שווי המצוה מחוייב להוציא כל ממנו, ובלבד שלא יצטרך על ידי זה לחזור על הפתחים, ואם חוזר בלאו הכי על הפתחים חייב לחזור גם עבור קיום המצוה. ובנדרש לשלם יותר משווי המצוה, אם ידו משגת, שיש לו כסף שאין לו צורך בו לפרנסתו עם ב"ב, חייב, ואם לאו פטור, ואם מחמיר שרי עד חומש ממנו ולא יותר שמא יצטרך לבסוף לבריות. וכל זה לקיום מצוה דאורייתא,

יין ואפילו מן התמחוי הלוא מיירי בעני החוזר על הפתחים, וחידוש המשנה דשרי ליתן לו אפילו מהתמחוי או דמחוייב להתבזות וליקח, אבל מיירי בעני שבלאו הכי שואל מאחרים, אבל מי שאין לו למצוה וחי ברוחק גדול חיי צער כדי להחיות נפשו ואינו מבזה עצמו לשאול על הפתחים, אינו מחוייב לעשות כן אפילו בשביל פירסומי ניסא, וכן למצוה דאורייתא.

וא"ש הא דמקשינן התם "פשיטא", והיינו דכיון שבלאו הכי הוא עני שמקבל מהצדקה צרכי סעודתו, פשיטא דראוי ליתן לו ד' כוסות לצורך סעודת ליל פסח. ומשנינן דס"ד שאינו מחוייב לבקש מהתמחוי לד' כוסות דומיא דסעודה שלישית בשבת שאינו מחוייב כ"כ, דאמרינן "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות", קמ"ל דפירסומי ניסא עדיף ולקח מהתמחוי.

מבאר דאף דבדאורייתא צריך לחזור על הפתחים בדרכנו פטור לבד מפרסומי ניסא

והוכיח מזה הרמב"ם מדמחייבין עני שאין לו שתי סעודות וזקוק לצדקה ליקח מהתמחוי עבור ד' כוסות, כ"ש שמחוייב לשאול כדרכו גם עבור צורך המצוה, והיינו דוקא מצוה דאורייתא או פירסומי ניסא דאלים לענין זה כדאוריין, אבל לשאר מצות דרבנן אין חיוב כולי האי, ואפילו מתבזה לצרכיו, אינו מחוייב לחזור עוד לצורך מצוה דרבנן.

מסברא נראה דבאמת מפורש בגמרא ברכות יט : דכבוד הבריות דוחה ל"ת שבתורה בשוא"ת וכ"ש דדוחה מ"ע בעלמא, ואין לך בזיון גדול מלילך על

מי שמצמצם אכילתו לחיי צער ודוחק שלא לשאול מאחרים, אינו מחוייב לשאול מאחרים בשביל מצוה.

וכן הא דפסק גבי ד' כוסות בפ"ז דחמץ ומצה (ה"ז) דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות מיירי דוקא בעני המתפרנס בלאו הכי מן הצדקה, אבל מי שאינו נוטל לאכילתו אינו מחוייב לחזור על הפתחים בשביל מצוה וכמ"ש (ומיהו מחוייב הוא להשכיר את עצמו כמבואר ברשב"ם ר"פ ערבי פסחים ובשו"ע סי' תע"ב סע' י"ג דחייב, שאינו בזיון כ"כ).

אמנם במצות מחצית השקל דכתיב "והדל לא ימעיט" (שמות ל, ט"ו) נראה שאפילו מי שאינו חוזר על הפתחים בשביל מזונו חייב לחזור למצות מחצית השקל. והרמב"ם בריש הלכות שקלים סתם וכתב מ"ע מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה. אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב. ושואל מאחרים או מוכר כסות שעל כתיפו ונותן מחצית השקל כסף שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט וכו', ע"כ. ונראה דמה דהסיק דשואל מאחרים לא קאי על עני המתפרנס מן הצדקה דוקא, רק זהו חיוב בכל גוונא להתבזות עד שאלה על הפתחים, וזהו שרמז "או מוכר כסות שעל כתיפו" שאין לך בזיון גדול ממנו, והאי חיובא הזכיר רק כאן במחצית השקל, וכ"ש הוא דחייב גם לשאול על הפתחים ולא נפטר בשום אופן אפילו מתבזה הרבה מדכתיב והדל לא ימעיט כמ"ש.

והנה הרמב"ן בפירושו לתורה פרשת כי תשא (ל, ט"ו) פירש הקרא "העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט" הם לאוין,

אבל לקיים מצוה דרבנן פטור, והיינו אפילו חוזר בלאו הכי על הפתחים אינו צריך לילך ולהתבזות עוד עבור מצוה דרבנן, רק דאנו מחוייבין לתת לו לכל צרכיו אפילו לצורך מצוה דרבנן (עיין תוס' שבת קי"ח ד"ה והא), ודו"ק היטב בכ"ז (והקב"ה יציל עמו מעניות ואבינונות ולא נצטרך כלל זה לזה ולא לעם אחר אמר!).

ועיין בביאורנו על הרמב"ם הלכות דעות [דעת ומחשבה פ"א ה"ד ד"ה אלא], שיש חיוב לחזור על הפתחים רק בפירסומי ניסא, אבל בכל המצוות כולל צדקה החיוב כפי השגת ידו, ותיקנו חז"ל בצדקה להפריש מעשר או חומש.

שוב מצאתי שכן הביא הטור (סי' תפ"ג) בשם בעל העיטור דפירסומי ניסא כשאר מצוה דאורייתא ולא אלימא מינה. שכתב מי שאין לו יין עבר אדרבנן דאמרי ולא יפחתו לו מארבע כוסות, וצריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים וכו' כמו שאדם צריך לחזור אחר לולב ואתרוג ע"ש, הרי מפורש דמעלת פירסומי ניסא אינו אלא כמ"ע ולא עדיף מינה.

ומעבשיו יתיישבו כל פסקי הרמב"ם. דבהלכות חנוכה (פ"ד הי"ב) הסיק אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק ע"ש, הרי דמיירי בעני הנוטל מן הצדקה לאכול דנוטל נמי לנ"ח, אבל אינו חייב להתחיל לשאול על הפתחים בשביל נ"ח. ובהלכות שבת (רפ"ה) הסיק דאפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק, והתם נמי מיירי במי שאין לו מה לאכול וע"כ מוכרח לשאול על הפתחים לאכילה, ולכן שואל נמי לנר, אבל

ובשקל העשיר יותר ממחצית השקל או העני בפחות, עוברים הם בלאוין אלו ע"ש. ויש לתמוה שהרמב"ן עצמו לא מנה לאוין אלו במנין הלאוין, וצ"ע לכאורה. רק המעיין היטב בלשון הרמב"ן שם בפירושו לתורה יראה דלדין דתורמין על האבוד ועל העתיד לגבות (ע' כתובות קח.) אין מקום ללאו הזה, רק מעיקרא סבר שהאזהרה היא לכל ישראל ליתן בשוה שלא יתרברב האחד על חבירו, אבל אי הדין דתורמין לכולהו בשוה אין מקום להלאו. ויש לומר שהדין דתורמין על האבוד ועתיד לגבות אינו מנהג או תקנה רק זהו מעיקר מצות מחצית השקל (ואולי ילפינן לה מדכתיב העשיר לא ירבה והל לא ימעט), וא"כ אין מקום לומר שהשקל עובר על לאו זה, דעיקרה ביאור לצורת המצוה דמחצית השקל שמצותה לתרום כהנ"ל, וא"ש מה שהשמיט הרמב"ן הלאו שאליבא דמסקנא מודה שאין לאו כזה, וז"ב.

דברי המ"מ דמקור ד' הרמ' הוא מד' כוסות היינו דס"ל דדין ד' כוסות חמיר דהם הודאה על הנס וחשיב פרסומי ניסא

ומקור דברי הרמב"ם שחידש בסוף הלכות חנוכה שאפילו נוטל מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק, פירש המ"מ דיליף לה מד' כוסות, דמשום פירסומי ניסא מבואר במשנה שם דעני הנוטל מן התמחוי חייב אפילו למכור כסותו, כ"ש בנ"ח ע"ש. ותמה הלח"מ מאי כ"ש איכא. ולדעתי כוונת המ"מ דבמצות ד' כוסות גופא אין יסוד החיוב בהן משום פירסומי ניסא, ואדרבה ברמב"ם פ"ז דחמץ ומצה (הלכ' ו') (ז' משמע קצת שחיוב הסיבה וכן ד' כוסות עיקרם משום דרך חירות שחייב אדם

להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים ע"ש היטב. עוד אפשר שהחיוב בהן משום ד' לשונות של גאולה, אבל לא מצינו דשורש החיוב רק משום פירסומי ניסא, ומכל מקום מבואר בגמרא בפסחים (קיב.) דכיון דיש בזה משום פירסומי ניסא חייב לשאול על הפתחים ע"ש, כ"ש בנר חנוכה דעיקר שורש החיוב דהדלקה אינו אלא משום פירסומי ניסא, וכמבואר ברמב"ם (פ"ד הי"ב) דצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, פשיטא דחייב למכור כסותו ולשאול גם עבור זה על הפתחים מק"ו, וא"ש דברי המ"מ.

ורבינו הגר"א זצ"ל בהגהותיו (סי' תרע"א סק"ב) גילה מקור אחר לפסק הרמב"ם שחוזר על הפתחים לנ"ח, שבסוגיין כאן בשבת (כ"ג:) מפורש דנ"ח עדיף מקידוש היום, וקידוש היום עדיף מכבוד היום כדאיתא בפסחים (קה:) אם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום מפני שקידוש היום קודם לכבוד היום ע"ש. ולכבוד היום מבואר בפסחים (קיב.) שלכסא דהרסנא צריך לשאול על הפתחים. ואם חוזר על הפתחים לכבוד היום, כ"ש לקידוש היום דעדיף מינה, וק"ו לנ"ח דעדיף מקידוש היום, הרי לפנינו מקור נאמן לפסק הרמב"ם ע"ש היטב.

ולכאורה אין הראייה מכרעת כלל. דהא דאיתא התם דקידוש היום עדיף, התם מיירי כשיש לו לכבוד היום כסא דהרסנא וכוס יין, ומיבעיא לן אי לשתות היין למחר שכבוד יום עדיף מכבוד לילה, אבל לא איירי לדחות בזה מצות

טעם החיוב לחזור על הפתחים

בקו' הבה"ל האך שייך חיוב לחזור על הפתחים במצוה דרבנן יותר ממ"ע דאורייתא

הדלקת נרות חנוכה היא מצוה רבה וצריך

אפילו לחזור על הפתחים לצורך

מצוה זאת ועיין בבה"ל תרנ"ו שתמה היאך אפשר לחייב במצוה דרבנן דחנוכה משום פרסומא ניסא יותר ממ"ע דאורייתא דקיימא לן כבד את ה' מהונך ממה שחנך "יש לו חייב אין לו פטור" וע"ש שנדחק טובא.

מבאר דגדר חובת פרסומא ניסא מעמך הכרת הטוב והיינו כעין פרעון חוב דאינו נפטר באין לו ממון

ונראה שפרסומא ניסא יסודה כעין חובה

לבית ישראל שעשה להם הקב"ה

נס ולכן נתחייבו להודות ולפרסם הנס ולכן חמור אף ממ"ע דאורייתא דהוי כעין מצות פרעון חוב דכיון דשורש החיוב מפני חבירו לא נפטר אף אם צריך לחזור על הפתחים ולהשכיר עצמו כפועל כדי לשלם חובו דדוקא בסתם מ"ע אמרינן דלא חייבה תורה בכעין אונס והיינו ביותר מחומש ממונו וכ"ש לחזור על הפתחים דמתבזה טובא בכך ואין כבוד הבריות בכך וקבלו חז"ל דכל זה בסתם מ"ע דכבד את ד' מהונך ממה שחנך ונתמעט שלא נתחייב בכעין אונס אבל בכגון פרעון חוב ששורש החוב מפני חבירו שהלוהו אין סברא לפטור כל שבאפשרותו לשלם או בגופו או בממונו אף דמצטער הרבה בכך וכעין ל"ת דמחויב לתת כל ממונו ולא לעבור על ל"ת וה"ע בפרסום הנס על חסדו שהצילנו וזכינו לשמור חורתינו הק' חל עלינו חובת הכרת טובו ואין לפטור מכך אף שצריך לחזור על הפתחים כיון שחמיר טובא וכמו שנתבאר.



קידוש. אבל מי שיש לו כסף לקנות כדי כבוד היום או יין לקידוש נוכל לומר דכבוד היום עדיף, כיון דעיקר מצות קידוש מה"ת יוצאין בדברים או פת כמו שביארו הראשונים. וכיון שאינו מבואר בגמרא שקידוש היום שואל על הפתחים, אין ראייה שצריך לשאול לנ"ח וצ"ע (וע"ש בדמשק אליעזר שתמה על הגר"א שהאמת שלכבוד היום גופא אינו שואל על הפתחים ע"ש היטב).

שיטת הר"ח דדין דשרי ליקח מן התמחוי לד' כוסות הוא חידוש משום דא"ז מזונו

אמנם במקורו של הרמב"ם ללמוד נ"ח

מד' כוסות, מצינו דפירש הר"ח

שם בפסחים (ק"ב). דחידוש המשנה הוא דשרי ליקח מהתמחוי לד' כוסות אף שאינו מזונו, וא"כ יש לומר דלא שרי ליקח אלא לד' כוסות שהן מידי דשתייה ובכלל סעודת הלילה דליל פסח, אבל נר חנוכה דלא שייך לסעודה אין זכות ליקח לזה מהתמחוי, ואין ראייה שחייב ליקח ממעות צדקה למצות נ"ח כיון דאינו אלא מצוה בעלמא ואינו בכלל אכילה ושתייה. וגם בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) מפרש "לפי שאין ערב לו לאדם לוכל מן הקופה וכאן אפילו מן התמחוי", והיינו כשנוטל מקופה נוטל נמי מתמחוי, אבל אינו מבואר שצריך כ"כ עד לחזור על הפתחים דבזוי טפי, ומיהו בש"ע סתם כהרמב"ם שחייב להתבזות גם כאן ושואל על הפתחים לקיים מצות נ"ח, ודו"ק היטב בכ"ז.



מתוך ח"ב סימן שמב

מתוך כת"י פסחים ק:

פשט ועיון פסחים אות תתרנז

בביאור דמיון דינא דיקח מן התמחוי לדין לחזר על הפתחים

יקח מן התמחוי: מפרשים רש"י ורשב"ם שזכאי ליקח מן התמחוי ומוסיפין שאם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו וכן חוזר על הפתחים וכמבואר בש"ע (תרע"א) שלפרסומי ניסא שואל והיינו על הפתחים וכמבואר שם בביאור הגר"א ובמ"ב.

ולא ידעתי מנא להו להפוסקים גבי כוסות כן, רק בתמחוי היא לרעבים בפחות משתי סעודות קמ"ל שגם ד' כוסות נותנין לו כשדורש מתמחוי, ולהלן קי"ב. ס"ד נימא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות ולא יקח לג' סעודות והוא הדין ד' כוסות קמ"ל שיקח והיינו אם לוקח מתמחוי, אבל שבזה יתבזה לילך על הפתחים או לבוא לתמחוי אינו מוכח כלל, רק הפוסקים סתמו כן.

מבאר דהחובה לחזר על הפתחים היינו משום מצות קידוש השם להכיר נפלאות הבורא

ותמוהין דברי בה"ל תרנ"ו שנבוכך למה חוזר על הפתחים לפירסומי ניסא והלוא אפילו לדאורייתא לא צריך וכמבואר בירושלמי, ונדחק שירושלמי קאי לשיטתו שעשיית ציצית לולב וסוכה מצה וע"ז רק אם יש לו חייב, אבל למ"ע חייבין ע"ש, ודבריו הם דלא כהפוסקים שהם פירשו למ"ע רק חומש או עכ"פ רק כשיש לו, ולמצות פירסומי ניסא החמירו חז"ל מאד לחזור על הפתחים, וכפי הנראה יש מצות קידוש השם להכיר נפלאות הבורא ית"ש.



מבאר דעיקר חידוש המשנה היינו דצריך ללך לבקש מהתמחוי וקושיית הגמ' פשיטא על מה דנותנם לו

בגמ' פשיטא. הדבר תמוה מה ס"ד פשיטא, והלוא חידוש גדול השמיע לנו במשנה וכמבואר ברשב"ם דאף שלמצוה אפילו דאורייתא אין צריך לחזור על הפתחים, מצות ד' כוסות חמור מאד וצריך להשכיר עצמו ומוכר כסותו וצ"ע.

ונראה דבמשנה שני דינים לא יפחתו לו מד' כוסות של יין, ועוד ואפילו מן התמחוי, רישא קמ"ל שאם מקבל צדקה צריך לתת לו לד' כוסות, ובסוף אפילו מן התמחוי היינו אם יצטרך בזה לקבל תמחוי, ולכן מעיקרא מקשינן פשיטא שנותנין לו כל צרכיו אפילו ד' כוסות, ומסיים קמ"ל כר"ע כיון שזהו להראות חירות לא צריך כמו ג' סעודות שתענוג יתר, אבל שצריך ללכת לבקש לא שואל פשיטא, וזהו חידוש המשנה.

מבאר דלעמן סעודת שבת אין צריך לחזר על הפתחים דלעונג נתנה ולא לצער

בגמ' עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. רוב הפוסקים הבינו שאם לסעודה שלישית צריך לחזור על הפתחים אינו חייב, עיין מ"ב ר"ס רמ"ג, ועיין בבה"ל (תרנ"ו) שדן אי בכל מצוה חייבין לחזור על הפתחים, ונראה שאין לך בזיון כמו שצריך לחזור על הפתחים או מן התמחוי, ואם רוצה לא לאכול סעודה שלישית שלא יתבזה מותר וראוי לעשות כן, ונראה שאינו ראייה לשאר מצות, רק כאן אף שנאמר ג"פ היום, וזהו טעם החיוב ג' סעודות, עיקרה מדין עונג שבת ולא

מסתברא שלמצות עונג יתבזה, ואם ירצה ליקח בודאי נותנין לו שיקיים המצוה, אבל בשאר מצות צריך לשקול אם זהו בזיון גדול בודאי פטור שזהו כבוד הבריות, אבל אם לא מתבזה ממש רק לא נעים לו ראוי לו ליקח ורק בעונג שבת מקילינן טובא וכמ"ש.



מתוך ספר יששכר וזבולון לאאמו"ר הגאון שליט"א במכתבו של מרן רבינו שליט"א בראש הספר וראה בספר שם בארוכה לענין חיוב לחזור על הפתחים לקיום מצוות

האם לחזור על הפתחים בשביל מצות עשה

והנה הבאת עוד מדברי הבה"ל אם חייבין לחזור על הפתחים בשביל מ"ע ומסברא אמינא שתלוי בלב האדם יש בן אדם שפניו משתנות ככרום כשצריך לבריות ומתבזה בכך ואז ודאי פטור שכבוד הבריות דוחה מ"ע שבתורה ובודאי פטור מ"ע במקום בזיון וב"ש כשפניו משתנות ואין בזה שום פקפוק רק מצוי בני אדם שמטבעם לא מתביישים לבקש מאחרים ובפרט לצרכו מצוה ואין כאן רק טורח הגוף לבקש ובה נראה דחייב עבור מ"ע לטרוח בגופו ואם כן הדין בזה תלוי במדת בזיון שסובל וכמ"ש.

וביותר נראה לחלק בין ציצית ותפילין לשאר מצוות שבר"ן סוף יומא מפורש בכמה אסורי ויאין דחמור כאסור סקילה ויש לומר הכמה עשין אם עובר ובפרט במ"ע החשובה דאות תפילין כשמבטל תכופות תמיר יותר ולכן באתרוג שאין השאלה אלא לבטל פעם מ"ע לא

חמיר כתפילין שיצטרך לבטל תכופות המצוה ולכן כשדנין שיצטרך לבטל הרבה פעמים מ"ע אין השיעור חומש לבד וקשה לקבוע בזה השיעור כיון שלא מצאנו בחז"ל השיעור למצות תפילין וכדומה אבל נראה כמ"ש להחמיר בזה יותר.



ח"ה סימן קמא

האם מחויב בד' כוסות ובכל מצוה במקום צער גדול

בשור"ת חו"י (סי' קצ"א) עורר שאם הותר לעבור איסור דרבנן אפי' בקו"ע או איסור דאו' בשוא"ת במקום שאם לא יעבור יתבזה בזיון גדול, ה"נ הותר לעבור על איסור דרבנן אפי' בקו"ע או איסור דאו' בשוא"ת במקום שאם לא יעבור יצטער צער גדול, דמוכיח מגמ' בב"ב (ט.) דצער יותר קשה לאדם מבזיון, וא"כ אם בשביל שלא יתבזה בזיון גדול מותר לעבור, כ"ש שמותר לעבור בכדי שלא יצטער גופו צער רב, וע"ש עוד מה שהאריך להוכיח דבמקום צער גדול הותר איסור דרבנן. [ולפי"ז יוצא שחולה פטור לקיים מצוה מדרבנן אם בקיומו עלול חליו להחמיר, דהא מותר לבטל מצוה מדרבנן אף בגנאי קטן (עיין שו"ע סי' י"ג ס"ג ובמ"ב שם דמחלק אם נפסקו אחת מציציותיו ומתבייש לישב בלא טלית שזהו גנאי קטן, ומחלק בין שבת שהוא ביטול מצוה דרבנן לבין חול שהוא ביטול מצוה מדאורי), והא שעלול חליו להחמיר לא גרע מגנאי קטן].

ובאו"ש (פט"ו מהלכות סנהדרין ה"א) חלק עליו, וס"ל דלא הותר לעבור בכדי שלא יצטער גופו צער רב, ודוקא

הוצרך לפטור מדין אחר של תשבו כעין תדורו, וכן הא דמחייבין לילה ראשונה בסוכה במצטער, היינו דוקא בצער כל דהו שאינו פטור בכל מ"ע, וכן בגמ' בע"ז דהסתפק רבי כשחש במעיו איירי שאינו צער רב כ"כ כבזיון דלילך ערום בשוק, ולהכי אסור.

ונראה עוד דהותר לחולה שאין בו סכנה לחלל שבת ע"י ישראל באיסורא דרבנן היכא שאם לא יחלל יכבד חליו מאוד ויצטער צער רב מאוד, והא דקיימ"ל דאסור לעבור איסור דרבנן במקום חולה שאין בו סכנה, היינו היכא שע"י עשיית האיסור לא ימנע ממנו צער גדול מאוד. ולא מצאתי מקור שאסור לעבור איסורא דאורייתא או באיסור דרבנן בקו"ע במקום צער רב מאוד, ומה שמצינו שמצטער חייב, היינו כשאינו צער רב כ"כ, ואולי איה"נ דבאופן שמצטער צער רב מאוד פטור וכשי' החו"י, (ומה דהוכיח האו"ש מגמ' דעירובין (כא:) שר"ע הסתכן למצוה דרבנן אינו הוכחה, דהאמבוארשםבתוס' דר"ע חמירע"ע, וע"כ לאמן הדין הוא וכמו שהוכיח שם התוס').

ומדברי המ"ב מוכח דלא כחו"י, דכתב (סי' תע"ב ס"ק ל"ה ובשעה"צ שם) שאם יפול למשכב משתיית ד' כוסות פטור משום שאי"ז דרך חירות, משמע שאילולי הטעם שאי"ז דרך חירות לא היה נפטר מלקיים מצוה דרבנן אף אם מחמת זה יפול למשכב, ודלא כשי' החו"י דפטור מלקיים מצוה במקום צער רב.

אמנם יש לדחות דליכא ראיא מהמ"ב, די"ל דבד' כוסות כיון דהוא פירסומי ניסא (וכמפו' פסחים קיב.) חייב אפי'

מחמת בזיון הותר לעבור, ודחה ראייתו מגמ' ב"ב שנראה שם דצערא קשה מבזיון ע"ש, והוכיח דחייבין אפי' במקום צער מהא דבסוכה איצטריך למיפטר מצטער מדין תשבו כעין תדורו דוקא, ובליילה ראשונה פסק הרמ"א דליכא פטורא דתשבו כעין תדורו בליילה ראשונה, דמצטער חייב בסוכה, ואי נימא דמצטער פטור אפי' באיסור דאורייתא בשוא"ת, א"כ פטור מסוכה בלאו דינא דתשבו כעין תדורו, ופטור אף בליילה ראשונה. וכן הוכיח מגמ' בע"ז (מ:) דרבי חש במעיו והסתפק מהו ביין תפוחים של עכו"ם, ואי נימא דמצטער מותר באיסור דרבנן, א"כ מאי קא מספק"ל הא פשיטא שמותר.

וכן נקט הגר"א וסרמן בקוב"ש (ב"ב אות מ"ט) דדוקא בבזיון הותר לעבור משום כבוד הבריות ולא בצער, והוכיח כן מהא דמצטער חייב בסוכה, וכן מהא דקיימ"ל דבחולה שאין בו סכנה לא הותר לחלל שבת באיסור דרבנן ע"י ישראל, ועי"ש מה שביאר הטעם לחלק בין צער לבזיון.

ולע"ד לא קשה כלל, דבסוכה פטרינן אפי' מצטער כל דהו כגון חש בראשו, ומצטער כל דהו בודאי אינו נפטר בכל מ"ע, דומיא דבזיון שאינו נפטר בבזיון כל דהו, ורק בזיון גדול כבזיון לפשוט כלאים בשוק הותר באיסורא, וכמפו' בתוס' שבועות ל: (ד"ה אבל), וכענין זה רק צער רב כ"כ שדומה לבזיון דלפשוט בגדיו בשוק הוא דהותר, וכן מפו' בשו"ת חו"י בסי' הנ"ל שכתב ד"מונח שריר וקיים שאין להקל בצער כל דהו ובבזיון כל דהו, ולהכי בסוכה דפטרינן מצטער כל דהו

במקום כבוד הבריות, וכיון דחייב במקום כבוד הבריות מחייבין אפי' במקום צער גדול, אבל בכל איסור דרבנן שפטור במקום כבוד הבריות, פטור אפי' במקום צער גדול.

אבל דבר זה הוא מחלוקת בשו"ע (סי' תרפ"ז) לענין מגילה שיש בזה פירסומי ניסא אי דחינן למת מצוה, שדעת הרמ"א שאפילו מת מצוה דחינן במקום שאינו יכול לקרוא המגילה, אבל המ"א ט"ז ופר"ח והגר"א חולקין שם, ולדבריהם דחינן לגמרי מגילה במקום מת מצוה ע"ש במ"ב (סי' תרפ"ז ס"ק י"ב), ולשיטתם חזינן דכבוד הבריות דוחה מגילה דפירסומי ניסא, ולפי"ז לכאורה גם כאן לא אלימא פירסומי ניסא מצער של כבוד הבריות, ואולי בביזוי דכבוד הבריות כו"ע מודו דפירסומי ניסא עדיפא, ורק במת מצוה פליגי משום שבזיונו חמיר טפי.

ולמעשה נראה דמותר לבטל מ"ע או לעבור איסור דרבנן כדי שלא יכבד עליו חליו, דלא גרע מכבוד הבריות.



ח"ו סימן צז

אם חייב לקיים מ"ע במקום צער רב לע"ד נראה דכמו דא"צ להפסיד יותר מחומש ממונו, בכדי לקיים מ"ע דאו' ואפי' אם הוא מצוה עוברת וכמבר' בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו, ה"ה דא"צ להצטער צער רב כדי לקיים מ"ע עוברת, באופן שקשה לו הצער כהפסד חומש ממונו, היינו שהיה מוכן ליתן חומש ממונו כדי להפטר מהצער, דכיון שלא חייבתו

התורה בהפסד יותר מחומש, מסתברא דה"נ בצער רב שדומה להפסד חומש ממונו לא חייבתו התורה.

ומסתבר שאם נחלה גופו פטור אפי' במקום שלא היה מסכים ליתן חומש ממונו כדי שלא לחלות, דאפשר דכמו דפטור ליתן חומש ממונו, ה"נ פטור כשמזיק בריאות גופו (ורק במקום שאינו נחלה, ואינו אלא מצטער בעינן שיתן חומש ממונו כדי להפטר מהצער). (ועיין בשע"ת (סי' תר"מ סק"ה) שהוכיח מהכל בו וא"ר וא"ח דדוקא מצטער חייב בסוכה בלילה ראשונה, אבל חולה פטור, ומהא דלא חילק שם בין אם היה נותן יותר מחומש ממונו שלא יחלה, או לא, נראה כמ"ש דכל חולה דהיינו שיחלה או שיכבד חליו מקיום המצוה פטור).

מיהו מדברי השעה"צ (סי' תעב סקנ"ב) שכתב שאם יפול למשכב משתיית ד' כוסות פטור משום שאי"ז דרך חירות, משמע שאילולי הטעם שזה אינו דרך חירות היה מחויב אפי' בד' כוסות שזהו מצוה דרבנן במקום צער גדול שיפול למשכב.

אבל באמת ליכא ראייה כלל מדברי השעה"צ שבכל מצוה חייב אפי' במקום צער גדול, דשאני ד' כוסות דנפסק בשו"ע (סי' תע"ב י"ג) דמחויב אפי' למכור כסותו או לחזור על הפתחים בכדי לקנות יין לד' כוסות, ולע"ד מסתברא דאם מחויב לחזור על הפתחים או למכור כסותו ודאי דחייב ליתן כל ממונו, וא"כ ה"ה דמחויב אף במקום צער גדול (אילולי הטעם דאי"ז דרך חירות), אבל בכל המצוות שאפי' במצוות דאורייתא נפטר ביותר מחומש, ה"ז פטור במקום צער גדול דלא גרע מחומש ממונו

וכמשנ"ת. (ובבה"ל (סי' תרנ"ו ד"ה אפילו) דן שבכל מצוה חייב לחזור על הפתחים, ולדבריו ע"כ צ"ל דאף דמחייב לחזור על הפתחים, פטור ביותר מחומש, מיהו מסברא דבריו תמוהין וכמ"ש דמסתבר דאם פטור ביותר מחומש כ"ש שפטור לילך להתיישלח חזר על הפתחים, וכן באמתסתמו הפוסקים בדבכל מצוה פטור מלחזור על הפתחים).

אבל למה שביארנו במוע"ז (ח"ב סי' ק"נ) דהא דחייב לחזור על הפתחים בד' כוסות היינו כשבלא"ה חוזר על הפתחים לצרכיו, וביארנו שם דבכל מצוה דאורייתא נמי חייב לחזור על הפתחים כשבלא"ה חוזר על הפתחים, ורק במצוה דרבנן פטור ולא נתחייב אלא בד' כוסות ונ"ח משום פירסומי ניסא ע"ש שביססנו הדברים, א"כ אין ראיה כלל מהא דחוזר על הפתחים דמחויב ליתן חומש ממונו, דלעולם יותר מחומש פטור, והא דחייב לחזור על

הפתחים היינו כיון שבלא"ה חוזר על הפתחים לצרכיו, (וע"כ לומר כן, דהא בכל מצוה דאורייתא אמרינן דפטור ביותר מחומש, אף דלמה שהוכחנו שם חייב לחזור על הפתחים כיון שחוזר על הפתחים לצרכיו).

מיהו אי נימא דאיסור בשוא"ת חייב ליתן כל ממונו (עיין פ"ת סי' קנ"ז ס"ק ד') א"ש, דלענ"ד נראה שבמצוה שזה פירסומי ניסא, כשמבטלה אי"ז רק ביטול מצוה, אלא שבזה שהוא נמנע בזמן שעם ישראל מקיימין יש בזה איסור, גם כאן בד' כוסות שזהו פירסומי ניסא (וכמפור' פסחים ק"ב). אי"ז רק ביטול מצוה אלא איסור שאינו משתתף בפירסום הנס וחייב ליתן כל ממונו, וה"נ אינו נפטר בצער רב (אילולי טעמא שא"ז דרך חרות).



מצות הסיבה

מו"ז סימן עא [ח"ג רנז]

מצות הסיבה

היום דמנהג שרים לשב בכסא מכובד א"כ דרך מלכות הוא להסב ע"ג כסא מכובד או ספה ונראה פשוט דעיקר המצוה הוא להסב בדרך הנוח לו ביותר

בש"ע סימן תע"ב (ס"ק ב) "יסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות", ומקור האי הלכה משנה מפורשת ר"פ ערבי פסחים, "ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד

שיסב" ע"ש, וכבר הבאנו בהגדה של פסח (עמוד מ"א) שעיקר מצות הסיבה על מטה ע"ש, אבל פשוט שזהו חיובא במקום שמלכים ושרים אוכלים במטות, אבל אצלינו היום העיקר להסב על כסא כבודה או "ספה" וכדרך מלכים וכמבואר ברמב"ם בפיהמ"ש ר"פ ע"פ, וכן בפייט לשבת הגדול [מקדמון רבי ינאי ד"ה ובכן כי אין לפניך] מפרש "ולמה מסבין במטה כבודה וכלולה, זכר לחרות ורבוץ ענני כבוד בחתלה, שכן דרך בני מלכים לנהג כבוד

ולסלסלה", הרי מפורש דמצות הסיבה במטה ודרך כבוד וכמנהג בני מלכים דוקא, וכיון שיסוד המצוה דבעינן דרך חירות וכמו שיבואר, פשוט דבעינן נמי שיסב בדרך הנעים ונוח לו שזהו מיסוד מצות חירות, וכעין מצות שתיית ד' כוסות שיסודה להרמב"ם דרך חירות, ולכן שותה יין שעריבה לשותה דוקא וכמבואר ברמב"ם להדיא בפ"ז (ה"ט) ע"ש, והכי נמי מיסב כמלכים דרך חירות ובאופן הנוח לו כמ"ש, ורק אם אין לו סגי בכסא או כר או אפילו נשען על ברכי חבירו וכמבואר בגמרא (ק"ח.), ולכן כל אחד זהיר לקיים מצוה זאת הלילה כפי יכולתו, בשלחן וכסא מוטה כדרך מלכים להראות חירות וכאלו הוא יצא עתה משיעבוד מצרים ובוזה מקיים המצוה כהלכה.

ד' מרן הגר"ז דמצוות הסיבה הוא מצוה בפנ"ע של דרך חירות וזמן המצוה הוא בזמן קיום מצה וד' כוסות

אמנם מרן הגאון מבריסק זצ"ל (בחדושי הגר"ז) על הרמב"ם הלכות חו"מ (פ"ז ה"ז) מביא לשון הרמב"ם "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים וכו' לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב כדרך חירות" ע"ש, ומסיק דמבואר מדברי הרמב"ם דמצות הסיבה בליל פסח יסודה מפני שחייב אדם להראות עצמו כאלו יצא ממצרים, ולכן נוהג הלילה דרך חירות, וקבעו האי מצוה בזמן שמקיים מצות מצה וד' כוסות, אבל לא שייך כלל לגוף המצוה דמצה וד' כוסות, ולכן לשיטת הרמב"ם נראה דיוצאין מצות מצה גופא וד' כוסות בלי הסיבה, רק חיסר המצוה דחירות.

וביותר נראה דלא שייך לדידיה לומר דלא יצא מצות חירות וצריך לאכול עוד הפעם בהסיבה, דיסוד מצות הסיבה בקיום מצות מצה, וכיון שבלי הסיבה יוצאין להרמב"ם כבר מצות מצה כמ"ש, לא שייך לומר שיאכל עוד מצה בהסיבה כדין, דמאחר שיצא תו אינו הסיבה בקיום מצות מצה וע"כ לא מהני, והא דהביא הרא"ש ראייה שאין יוצאין מצות מצה בלי הסיבה דאמרין השמש שאכל כזית כשהוא מיסב יצא, ומשמע שאם לא אכל כזית לא יצא, הא דאמרין יצא לדעת הרמב"ם אינה מצות מצה רק מצות הסיבה, דלכתחילה בעינן הסיבה כל הסעודה כמבואר ברמב"ם, ומ"מ אם אכל כזית נמי יצא מצות הסיבה, אבל מצות מצה יוצאין להרמב"ם בלי הסיבה כלל דלא שייך למצות מצה דוקא רק במצוה מה"ת להראות עצמו שיצא עתה משיעבוד מצרים ע"ש היטב בדבריו הנעימים.

מדוקדק בזה לשון הרמ" דנקט לשון צריך בהסיבה וחייב בד' כוסות ולד' הגר"ז הרי ההסיבה אינו קיום המצוה מצ"ע רק הוא הקיום של מצוות הנהגות חירות

ולע"ד נראה להוסיף ולדייק מלשון הרמב"ם כן, ששינה בלשונו ולגבי מצות הסיבה מפרש "לפיכך צריך אדם שיסעוד" וכו' הרי פירש בהסיבה לשון צריך ולא "חייב", ותיכף באותה הלכה גופא מסיים "וחייב אדם לשתות ד' כוסות", ואף שתרוייהו מצות יסודם דחייב אדם להראות כאלו יצא משיעבוד מצרים וכדמשמע מלשון הרמב"ם, ע"כ מחלק שהסיבה להרמב"ם אינו חיוב דרבנן בפני עצמו, רק חלק וקיום בהמצוה להראות שיצא עתה משיעבוד מצרים, ולכן פירש

לאכול עוד בהסבה שמקיים גם אז הסיבה במצות מצה, אבל אין שום מקור לחייב לעיכובא הסיבה בד' כוסות ושפיר יש לחלק כדברינו, וכן בירושלמי כאן "אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב" הרי דמיירי במצה דוקא כמ"ש.

שוב מצאתי שבתוס' כאן (ק"ח. ד"ה כולהו) ספוקי מספקא להו בד' כוסות בשכח ולא היסב אם יחזור וישתה והניחו בצ"ע, וקשה למה לא נסתפקו גם במצה אם לא היסב אם צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ולדברינו דבריהם מאירים, שבמצה ודאי חייב להסב דהוה אז ג"כ קיום דמצות מצה ומשמע שאם לא.

בהסיבה, אבל בד' כוסות אם שותה עוד פעם אין בזה קיום מצוה, והספק אם לא יצא גוף המצוה שפיר שותה ומיסב, או נימא דחסר לו במצות הסיבה כמ"ש, וא"כ במצה חוזר ואוכל ומיסב וא"ש משא"כ בד' כוסות והניחו בצ"ע.

בקושיא היאך יצא יד"ח מצה במנחות הא צריך לאוכלן בעזרה וא"כ להסב שם

קושיא נאה תמהו המפרשים, דאיתא בברכות ל"ז: "לקט מכולן (פתיחי המנחות) כזית ואכלן וכו', ואם מצה הוא יוצא בו ידי חובתו", וקשה הא מנחות נאכלין בעזרה דוקא, והיאך יוצא והלוא מצה בעי הסיבה לעיכובא, והיאך יכול להסב דהא אין ישיבה בעזרה, אם כן לא יצא מפני חסרון הסיבה.

לדברינו מתיישב דיד"ח יצא אמנם יד"ח הסיבה לא יצא וצריך לאכול אח"כ עוד כזית

ולפי דברינו שם א"ש, שחובת מצה ודאי יצא, רק לא יצא היינו שצריך לאכול

דצריך שיסב לקיים המצוה, ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, אבל מי שלא היסב ביטל חלק דהמצוה להראות עצמו כמ"ש, שמקיים נמי מעכשיו המצוה בשאר ענינים כגון שלחנו ערוך כמלכים ולא בשיבתו דחסר לו בקיום המצוה כמ"ש, אבל ד' כוסות אף שחיוכם נמי בגדר להראות עצמו, אין חיוכם משום כך לבד שדינם נמי ככוס של ברכה, וע"כ תיקנו חז"ל בזה חיוב דרבנן ממש כשאר חיובים דרבנן.

בד' שאר ראשונים נראה דהסיבה הוא קיום מצוה בפנ"ע ולא היסב לא קיים המצוה

אמנם יסוד דברי מרן זצ"ל הלוא פירש להרמב"ם דוקא, אבל שיטת הטור וש"ע שאין יוצאין בלי הסיבה וצריך לחזור ולאכול, וע"כ לדעתם הסיבה שייך לגוף המצוה, ואלולא דברי הראשונים מסברא אמנא לחלק בין מצה וד' כוסות, והא ודאי אם לא היסב לא אמרינן שלא יצא עיקר המצוה כלל, רק במצה כבר הוכחנו במק"א (סימן רנ"א) שבכל כזית וכזית מקיימין המ"ע בליל פסח ע"ש, וא"כ בלא היסב אוכל עוד כזית והוה שפיר עדיין הסיבה בקיום מצות מצה, אבל בד' כוסות לאחר שיצא מסתברא שאין בזה עוד קיום מצוה דד' כוסות, וא"כ אם יצא בלי הסיבה ביטל חלק ממצות הסיבה שלא היסב בשתיית הכוס ואין לזה תקנה.

והאמת שעיקר שיטת הראשונים שאין יוצאין בלי הסיבה הביאו המקור מהא דאמרינן "השמש שאכל כזית בשווא מיסב יצא", אכל מיסב לא יצא.

ולדברינו א"ש דבמצה אם אכל כזית מיסב יצא ואם לא אכל חייב

למה דביארנו דאכא בד' כוסות דין חרות ודין כוס של ברכה א"כ אף דכוס של ברכה מתקיים בלא הסיבה דין חירות בודא לא קיים וצריך לשתות עוד כוס

ולפי מה שביארתי לעיל (סימן רנ"ה)
הדברים מאירים, שבשתיית ד'

כוסות הסברנו שמשני טעמים חייבין לשתות ד' כוסות בליל פסח, ראשית הן ככוס של ברכה על קידוש, הגדה, ברהמ"ז והלל ולכן צריך לטעום ולשתות מלא לוגמיו, ועוד מדין חירות שותה ד' כוסות יין, ומעתה אם שתה בלי הסיבה נראה שהחיוב בגדר כוס של ברכה יצא, אבל בגדר חירות לא יצא כיון שעיקרה משום חירות בעינן לה בהסיבה דוקא, ולכן נלע"ד להלכה שאם נזכר לאחר ששתה כוס שני או שלישי שלא שתה בהסיבה הראשונה, שותה עכשיו כולהו אף שאינן על הסדר, דהא דבעינן על הסדר דוקא היינו בגדר כוס של ברכה, אבל מדין חירות הלוא מפורש בגמרא דבבת אחת נמי יצא, וכיון דעכשיו שותה מדין חירות מיסב ושותה שלא על הסדר ויוצא בזה מצות ד' כוסות כהלכה בלי פקפוק ודו"ק היטב כי הדברים נכונים בעזהשי"ת.

הסיבה בנשים

נראה דנשים מעיקרא לא תקנו בהם חז"ל דין חובת הסיבה כאנשים רק חיובם רק דרך כבוד

ונוסף עוד במצות הסיבה לנשים,
דהרמ"א (תע"ב ס"ק ד) מביא דנשים שלנו חשובות הן ובעצם חייבין בהסיבה, רק לא נהגו להסב כי סמכו על ראבי"ה דבזמן הזה אין דרך להסב, ולע"ד נראה דאף שהרבה חולקים על ראבי"ה ולדידהו לכאורח מבטלים מצות הסיבה, נראה דבנשים אין מחלוקת ולכ"ע יוצאין

עוד כזית בהסיבה, ובכל אכילת כזית מצה בליל פסח מקיימין מ"ע, ואם לא יצא, הכוונה שצריך לאכול עוד כזית ולהסב, אבל עיקר מצות מצה ודאי יצא.

בגמ' מבואר דכפיהו פרסים יד"ח מצה וצ"ע דא"ז דרך חירות ולדברינו א"ש דאה"נ יד"ח מצה יצא וצריך לאוכל עוד כזית בהסיבה

ונראה ליישב בזה הא דאמרינן בר"ה (כ"ח.) כפאווה פרסיים לאכול מצה יצא, וקשה הלוא אין זה דרך חירות, ואם כן לא יצא מפני חסרון הסיבה, ותירץ הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל, דלהכי נקט הגמרא שכפאווה פרסיים, דמנהגם היה לאכול בהסיבה כדאיתא בברכות (מ"ו:), וא"ש דגם הוא אכל כמותם בהסיבה. אבל אכתי לא מיושב שבכפייה ודאי דאין זה דרך חירות והיאך יצא.

ולפי דברינו ניאח, שיצא מ"ע דמצה, ואוכל עוד פעם כזית לצאת חובת הסיבה, אבל לא אמרינן שבלי הסיבה לא יצא חובת מצה כלל וכמ"ש.

צ"ב מקור דברי הראשונים דבלא הסיבה אין יד"ח ד' כוסות

אמנם הטור וש"ע הכריעו שגם בד' כוסות לא יצא דחוזר ושותה, ורק בזמן הזה הרמ"א סומך על ראבי"ה שאין חיוב הסיבה בזה"ז שאין דרך להסב, וא"כ בב' כוסות אחרונות שיש אסור להוסיף על הכוסות אינו חוזר ושותה ע"ש, אבל מדינא קיימא לן שהסיבה מעכבת גם בד' כוסות וחוזר ושותה, והיינו לכאורה דלא יצא בלי הסיבה המצוה כלל, רק צ"ע מנא להו האי מלתא והא אין לזה שורש כלל בגמרא כמ"ש.

כה"ג, דבאשה הלוא מפורש בגמרא שאצל בעלה לא צריכה הסיבה שאין דרכה בכך, ואשה חשובה צריכה הסיבה דוקא, וא"כ חז"ל מעיקרא חילקו אם דרכה בכך או לא, וכיון שהיום אין דרכן בכך שפיר אין עליהן חוב לכ"ע, אבל באיש לא חילקו וע"כ להחולקין על ראבי"ה אף שהיום אין דרך להסב החיוב במקומו.

לפ"ז גם באנשים מסיבות צריכות כסא מכובד

אמנם מסברא נראה דכל זה בהחיות לאכול בהסיבה מוטה דוקא, אבל הא דבעינן בפסח אז שלחן נאה וכסא נאה יסודה נמי בהמצוה להראות עצמו הלילה שהוא בן חורין וכמבואר שם בביאור הגר"א, ולכן צריך להתנהג הלילה כמלך או שר וכמבואר נמי בש"ע הגר"ז כאן, ואשה נמי חייבת במצוה זאת, וע"כ ראוי לאשה נמי לשבת בכסא נאה כפי כחה שדומה לבעלה והיינו למלכה או שרה, וגם היא יושבת בכסא יפה ונאה שבמצוה זאת חייבת כמו האיש, ולהסב להיות מוטה לבד הוא דלא נהגו הנשים היום שאין דרך להסב כמ"ש וז"ב.

דין קטנים במצוות הסיבה

ובקטנים שחייבין בחינוך לא מצאתי הדין מבואר, ולכאורה יש לומר מאחר שגם במלכים הלוא בהקטנים לא מקפידים כ"כ על דרך חירות, אינו חיוב על קטנים להסב בליל פסח, אבל ביארנו במק"א גדר מצות חינוך שיסודה מתרי טעמי: חדא הקטן גופא נתחייב ממצות חינוך, ועוד האב מחוייב לחנכו שיתרגל במצות וכדכתיב "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו", והכא החיוב

כדי שיתרגל ודאי שייך בהסיבה, רק ביארנו דבהאי חיוב מפני שיתרגל הזמן מאוחר כבן תשע או עשר וכדומה מוסיף לו כר, ואין צורך להסב מיד שחייב במצוה כנלע"ד, וצ"ב אם בפוסקים העירו מדין זה. [ראה להלן בענין חינוך קטן במצוות הלילה ובמה שצוין שם המקומות דעמד בענין זה רבינו שליט"א].



מו"ז סימן עב [ח"ז קפד]

טעם מצות הסיבה

מבאר דנחלקו הראשונים בטעם הסיבה אי היינו כדרך שהמלכים אוכלים או היינו משום זכר לחרות **דין** הסיבה מפורש במשנה פסחים צ"ט: "לא יאכל עד שיסב" ופירש רש"י עד שיסב כדרך בני חורין זכר לחרות במטה ועל השלחן ע"ש, הרי שהסיבה היא זכר לחרות, וכן מפורש ברשב"ם שם, אבל הרמב"ם בפהמ"ש פירש שצריך הסיבה כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים, וכן מפורש ביוצר לשבת הגדול "ולמה מסובין במטה כבודה וכלולה, זכר לחרות ורבוץ ענני כבוד בחתולה, שכן דרך בני מלכים לנהוג כבוד ולסלסלה" הרי שטעם הסיבה מפני שזהו דרך בני מלכים.

מבאר בזה מחלוקת הראשונים אי היום דאין דרך להסב חייבים בהסיבה

ונראה שבזה תלוי מחלוקת הראבי"ה ושאר הפוסקים אם צריך הסיבה בזמן הזה שאין דרך להסב, שדעת הראבי"ה היא שבזה"ז אין חייבין להסב מאחר שאין הדרך היום להסב, וא"ש כפי השיטה שיסוד חיוב הסיבה הוא להיות כבני חורין, וכיון שבני חורין היום אינם

רגילים להסב אלא רק יושבים על כסא כרגיל, לכן אין מקום לקיים מצות הסיבה כבני חורין בזה"ז.

מבאר דאף דאין דרך מלכים לשב בהסיבה מ"מ דרכם בכסא מפואר ודרך מלכות וע"כ עיקר חובת הסיבה היינו לשנות מדרכו

אמנם שאר הפוסקים ס"ל שהסיבה הוא כדרך בני מלכים, וגם היום מלכים לא יושבים על כסא רגיל רק במפואר דוקא, ולכן מצות הסיבה היא גם היום, דשייך גם היום שנשב כבני מלכים שאין יושבים על ספסל רגיל,

ונראה דאף ששייך מצות הסיבה בזמנינו נראה דתקנת הסיבה לא היתה שאין יוצאין אלא רק בהסיבה כמלכים ממש, אלא הסיבה היא אם שינה מכדרכו ליהוי בזה בן חורין טפי יצא ולכן יכול להסב על ספה וכדו' דאינו יושב כרגיל ויוצא בכך.

ברמ' מבואר דהוא מעמך דרך מלכים עד שיהא דרך חירות וצ"ב א' היינו דרך חרות או דרך מלכות

ויסוד לדברינו לשון הרמב"ם בפהמ"ש שם "כדי שיאכל כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים עד שיהיה דרך חרות", הרי עירבב דרך מלכים ודרך חרות, שיסוד המצוה היא דרך חרות אף כמלכים, אף שאינו לעיכובא וכמ"ש.

וכן בפ"ז דחמץ ומצה (ה"ו) מביא שחייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, ומסיים (בה"ז) "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חרות" הרי שהרמב"ם גופא מפרש חובת הסיבה "דרך חירות" ולא "דרך בני מלכים", וע"כ יוצא גם כשיושב

ומיסב בדרך חירות טפי מהרגילו, אף שמצותה עד בני מלכים, וכן בפייט שהבאנו מתחיל במטה כבודה זכר לחרות, ומסיים שכן דרך בני מלכים לנהוג כבוד וסלסלה, שכל זה בכלל המצוה וכמ"ש.

לדרכינו עיקר הדין הוה לשב כבני מלכים משום דרך חירות וכל מה דמראה חירות כבר יד"ח עיקר המצוה

ומעתה נראה דשורש מצות הסיבה בליל פסח הוא לשבת כבן מלכים, והיינו בכסא או ספה יפה ומפוארת כבני מלכים, אבל גם אם יושב בכסא רגיל ומיסב בכר שמראה דרך חרות יצא, שלא ציוו חז"ל כדרך מלכים ממש לעיכובא, ולפי דברינו עיקר המצוה מתקיימת בזמן הזה כשיושב כבן מלך, אבל יוצא עכ"פ אם מיסב בכר, ובזמן חז"ל עיקר המצוה היה בהסיבה במטה משא"כ בזמן הזה וכמ"ש.

לפ"ז גם השלחן נאה והכסא מפואר הוא מעיקר המצוה אמנם יד"ח המצוה יוצא בהסיבה לבד

ולע"ד זהו עיקר ויסוד גדול הלכה למעשה, שמעיקר חובת הלילה להסב בשלחן נאה וכסא מפואר שישב כדרך מלכים, רק מאחר שמעיקרא תיקנו בהסיבה, צריך להסב דוקא, ואפילו אם הכסא לא נאה כבן מלך, אם מיסב יצא עיקר המצוה.

אף להחולקין על הראב"ה בנשים דמעיקרא חילקו חז"ל בין נשים חשובות א"כ בזה"ז דאין דרך להסב פטורות לגמרי

ובמק"א פירשתי טעם לפטור נשים מהסיבה בזמן הזה לכולי עלמא, שבנשים גופא חילקו חז"ל שדוקא אם האשה חשובה צריכה הסיבה שדרכה בכך, אבל אם אינה חשובה אין דרכה בכך

ופטורה, ולכן כיון שתקנת חז"ל מעיקרא היתה שבנשים כשאין הדרך כן אינה צריכה להסב, להכי בזה"ז שלכו"ע אין הדרך להסב, נשים ודאי פטורות מלהסב, שחז"ל גופא פטרו אותן כשאין הדרך כן וכמש"נ.



ח"ד סימן קא

חידושים במצות הסיבה בפני רבו בליל הסדר

מבואר בהלכה דמחילת רבו מהמ' וע"כ דא"ז בזיון לרבו דבכה"ג אף במחילה לא שרי וא"כ קשה מודע אין חיוב לרבו ליתן רשות להסב

במצות הסיבה בליל הסדר קיימא לן (תע"ב ס"ו) דתלמיד בפני רבו אינו מיסב, אבל אם רבו נותן לו רשות חייב להסב ולקיים המצוה. ותמוה דהנה מבואר בשו"ע יו"ד (סי' רמ"ב סל"ב) דמחילת הרב על כבודו מהני אבל לא להתיר לבזותו, וכיון דחזינן הכא דמהני מחילת הרב על כבודו, ע"כ דלאו בזיון הוא, א"כ תיקשי אמאי לא ימחול הרב על כבודו תמיד כדי שתלמידו יקיים מצות הסיבה במצה וד' כוסות כמצותה, והלוא הת"ח משובח הוא כשמוותר על כבודו לצורך קיום מצוה דחבירו כמבואר בסוטה (מא: ובתורה מצוה ע"ש), ואמאי מותר לו לרב לכתחילה לדרוש מהם כבודו ושלא יסבו.

בהסיבה דילן ל"ה לכאו' בזיון אמנם בגמ' גם נראה דגם באופן דלא הסיבו הסבה גמורה איכא לדין כבוד רבו

ובאמת היה נראה דהיום שריא לתלמיד להסב במקום רבו, דכל האיסור דגמ' היינו בהסיבה דידהו דהיה הסיבה גמורה כששוכב ראשו ורובו במטה, ובזה דוקא הוה פחיתות הכבוד לרב, אבל

להסיבה שלנו שאינה אלא דמטה על צידו שריא דאי"ז פחיתות כבוד לרב. ונראה עוד דאפילו נימא שגם בצורת הסיבה זו אסור, נראה דהיינו דוקא כאשר הסבתו הוא כהסבת הרב, אבל אם הרב מיסב על מטה והתלמיד רק מטה על צדו לקיים המצוה שרי, דלכאורה בזה אינו פוגם במוראו ויהיה חייב להסב, אכן למעשה נהגו גם בזה שלא להסב בפני הרב, וכן משמע בפסחים קח. דהסבתן לא היתה הסבה גמורה, וכלשון הגמ' "זגינן אברכי דהרדי", ואפ"ה קאמר עלה רב יוסף דלא צריכיתו דמורא רבך כמורא שמים, משמע דמתחלה סברו שהסיבה כי האי הסיבה לא הוי פגיעה בכבוד הרב, אבל לאחר כן הורה רב יוסף דמורא רבך כמורא שמים ואין להראות דרך חירות דהסיבה בפני הרב בכל אופן.

נראה דקיום מצוות כבוד רבו עדיף על קיום מצוות הסיבה וע"כ במחילת הרב מפסיד להו קיום מצוות כבוד

ובעיקר קושיין מ"ט אין חייב הרב לוותר על כבודו, כדי שהתלמיד יוכל לקיים מצות הסיבה, נראה דבכל אופן שיהיה כאשר רבו מיסב והוא אינו מיסב בזה גופא חולק התלמיד כבוד לרבו, וזה עדיף על מצות הסיבה דידהו ואשר ע"כ פטרו אותו מהסיבה כדי שיקיים מצות כבוד רבו דעדיף. ואין לומר לרבו למחול לו, דבזה אינו עושה לו טובה אלא אדרבה מונע ממנו מצות כבוד רבו החשובה יותר מהסיבה, ואדרבה ראוי לו לרב שלא למחול, שאם לא יקיים הסיבה יקיים התלמיד מצוה דכבוד התורה דעדיף. ואין לו לתלמיד לחשוש שאוכל ושותה בלא הסיבה, דהסיבה מעכב דוקא כשצריך הסיבה. אבל כשלא צריך לא מעכב, ושפיר

יוצא התלמיד כדין מצה וד' כוסות בלעדי הסיבה, וכן מבואר להדיא בשעה"צ (תע"ב ס"ק כ') ע"ש.

נראה דדוקא רבו מובהק מהפ מחילה ולא גדול הדור דזלזול בו נחשב זלזול בכל ישראל

ובענין זה נראה עוד. דהנה כתב הש"ע (שם סעיף ה') דתלמיד חכם מופלג בדורו אע"פ שלא למד ממנו כלום חשוב כרבו מובהק וא"צ הסיבה. ונראה לחדש דבגדול הדור לא תהני מחילתו שיוכל להסב. דדוקא ברבו מובהק מהני מחילתו, דכבוד רבו זכות רבו הוא ומהני ביה מחילתו, וכמו שביאר מרן הגאון דבריסק זצ"ל בספרו הלכות ת"ת ע"ש, אבל כשהת"ח הוא רבן של ישראל ואינו מכבוד הנה בזה מזלזל הוא בכבוד כל ישראל שהוא אביהם, ובוזה לא מועיל מחילה, ולא אמרינן תורה דיליה, שאינו כבודו אלא כבוד כל בית ישראל וכמ"ש. ובאמת זהו חידוש דין בכל השנה, שבגדול הדור חייבין לעמוד בפניו כראוי במלא קומתו דוקא כעיקר המצוה, ואין להקל בזה לעמוד להידור קצת, וכש"כ בליל הסדר דאין לשבת עמו בהסיבה מפני כבודו, ול"מ בזה מחילתו, וע"ע מש"כ בזה בח"א סי' ש"ו.

שכח להסב ונמצא אצל רבו דאינו יכול להסב אם יחזור וישתה

בשאלה באחד דהלך קודם האפיקומן לבית רבו ונזכר דשכח להסב בב' כוסות ראשונות אם יחזור וישתה [בלא הסיבה דהרי נמצא אצל רבו]

ואעתיק כאן שאלה שנשאל ת"ח אחד בזאת השנה, ולא העלה דבר ברור, בדבר יהודי אחד שהיה מחסידי אדמו"ר פלוני שהיה נוהג לאכול בליל הסדר בביתו את כל הסעודה עד האפיקומן,

אח"כ היה הולך עם בניו אל האדמו"ר, שם היה אוכל את האפיקומן ומסיים את ליל הסדר, כשהגיע לבית האדמו"ר נזכר לפתע שלא היסב בביתו בשעת שתיית שתי כוסות הראשונות. והנה קי"ל דכוס שני בלי הסבה מעכב, ועכשיו שנמצא אצל האדמו"ר אין לו תקנה לשתות שוב בהסיבה, דהא אינו יכול להסב מפני כבודו, ומה עליו לעשות.

ונחלקו בזה הת"ח, יש שהורו דהואיל ונתחייב בבית עם הסיבה ולא יצא, אזי חייב הוא לחזור לביתו לומר קצת הגדה ולשתות בהסבה ואח"כ יחזור. ויש אומרים שישתה כאן אצל רבו בלי הסבה ויצא הואיל וכאן פטור מהסיבה, ואינו חייב לחזור למקומו, שלא מצינו לחייב תלמיד לעזוב את רבו בליל הסדר. ודעה שלישית היתה שאין לו טעם עכשיו לשתות בלי הסיבה, שהרי זה כבר עשה ששתה בלי הסבה, ע"כ פטור.

למעשה נראה דיצא בדיעבד וא"צ לשתות עוד פעם **ולע"ד** נראה למעשה לתפוס לשון אחרון. דהנה איבעיא בגמרא (קח). אי הסיבה בכוסות ראשונות או בכוסות אחרונות ולא איפשטא, וע"כ למעשה צריך בתרוייהו. ויש גם שיטת ראבי"ה, שאנו סומכין עליו כשאי אפשר בענין אחר, שישבה שלנו היום כהסיבה, וע"כ נראה דכה"ג שפיר יש לסמוך שיצא בדיעבד ואין צריך לשתות עוד פעם כנלע"ד. (ועוד בלאו הכי אם יחזור למקומו יצטרך לברך מחדש מפני שינוי מקום, והוי כמוסיף על הכוסות).

ובעיקר מנהגו לאכול האפיקומן בבית אחר, הבאנו במק"א שלרמב"ם אם הפסיק בשינה או בשינוי מקום ביטל

המצוה דאפיקומן בכך, ולדעת הראב"ד פ"ח דחמץ ומצה ה"י בהשגות צריך הארבעה כוסות במקום אחד ע"ש.



ח"ד הנהגות הגר"ח אות נו

ביאור דדין דאין צריך להסב בפני רבו א"ז מדין כבוד רבו רק דבמציאות אנו יכול להסב דרך חרות **בהסיבה** ליל פסח שלפני רבו אין צריך, מפרש הגר"ח שאינו מפני מצות מורא רבו לבד, אלא שלא שייך במציאות להסב דרך חרות כשהוא כפוף לרבו.

נ"ב: ובהסיבה דידן שאינו בשכיבה כמו בזמננו רק עם כר לשמאלו צ"ע אי פוגם בזה ברבו. ונראה שלכאורה ראוי לרב למחול על כבודו כדי שיקיים התלמיד המצוה דהסיבה, וצ"ב מדוע לא נהגו כן, רק גם היום לא מסובין, ולהנ"ל צ"ל ע"פ מה שמבואר בפסחים קח. בתלמידים כי זגינן אברכי דהדי שפטורין במקום רבו, דהיינו מפני שבזיון לישב כן בפני רבו, ולכן לא נהגו במחילה, אבל לישב עם כר כמו אצלינו אין בזה לכאורה בזיון לרבו, ולמה לן לבטל מצות הסיבה, וע"ע במש"כ בח"א סימן ש"ו.

ולדברי הגר"ח בזה, יש ליישב המנהג גם בזמנינו אף אי נימא דאין חסרון בצורת ההסבה בכבוד רבו, מ"מ מצד מורא רבו לא שייך ה"דרך חירות" שבזה וכמש"נ.



ח"א סימן שו

חייב הסיבה אצל רבו או אדמו"ר

באנו יושב על שלחנו ממש חייב בהסיבה ורק ראוי לבקש רשות להסב

הנה בעיקר השאלה הלוא ברמ"א (תע"ב סעיף ה') כתב שרק ביושבים בשלחן אחד פטור, וכאן אם לא יושב אצלו על שלחנו ממש חייב, ואף שבמ"ב מביא חולקין (פר"ח), הלוא מסיק בשם הפמ"ג שראוי לבקש רשות ולהסב, ובנידון שנשאלתי היה גם ספק אם הוא רבו מובהק ולדעת הרמב"ם האי דינא רק ברבו מובהק עיין בעמק ברכה, (ובעיקר השאלה אם פטור בשלחן אחר, נראה שתלוי אי גרסינן כגירסא דילן "תלמיד אצל רבו" פטור בכל אופן, אבל גירסת הרמב"ם, סמ"ג, מאירי, מהרי"ל ועוד היא "תלמיד בפני רבו" ולפ"ז רק בפניו ממש כמו בשלחנו).

דברי המקור חיים דרב בעירו חשיב כגדול הדור ואין להסב בפניו

אמנם בש"ע שם פוסק שת"ח מופלג בדורו אף על פי שלא למד ממנו כלום הרי הוא רבו ואין צריך הסיבה, וחידוש מצאתי בספר "מקור חיים" הנדפס מחדש, שחולק על התרוה"ד שגדול הדור נקרא רבו, אבל מסכים שרב בעירו נקרא רבו ואין להסב, ומקורו מדברי המהר"ל בספרו "גבורות ה'", ודבריו הם חידוש שרב בעירו עדיף מת"ח מופלג בדור.

יש לדון אם היום דאין נוהגים בהסיבה גמורה בשכיבה אם איכא לדין זה

ומיהו בלאו הכי אני מסופק בעיקר דין זה, דאפשר שכל זה בזמננו שנהגו בהסיבה גמורה בשכיבה וכמבואר ברש"י

סוכה ב ב, אבל היום שרק מסבים קצת ע"ג כר ומטה לא מצינו שזהו פגיעה בכבוד רבו, ואולי בזה חייבין, ואף שבפסחים קח. איתא "כי הוינן בי מר זגין אבירכי דהדדי כי אתינן לבי ר"י אמר לן לא צריכתו מורא רבך כמורא שמים" התם נמי לנטות על ברכי חבריו בפני רבו הוא חסרון בכבוד רבו, אבל להטות על כר בפני רבו אין לנו ראייה שזהו פגיעה בכבוד רבו וצ"ב.

סוף דבר ישתדל לקיים מצות הסיבה, אבל אם כולם נהגו שלא להסב אצל הרב ודאי אין ליחיד להסב שאז הוי בגדר בזיון ופטור, ויקיים מצות מצה וד' כוסות בלעדי זה.

מבואר מדין זה דמהפ רשות מרבו דאין האיסור משום בזיון רק חסרון כבוד

ונראה ראייה לדברינו דהרי מפורש בש"ע ופוסקים שאם רבו נתן לו רשות להסב מועיל, ואם היה זה בגדר בזיון לרבו הלא לא מועיל רשות כמבואר בפוסקים, ע"כ אין בזה בזיון אלא רק חסרון כבוד ומורא רבו, וכהיום בצורה שאנו מסובים אין אפילו חסרון כבוד, ומ"מ נראה שאם כולם נמנעים להסב מפני כבוד הרב והוא יסב הוי זה זלזול ברבו, אבל מדינא נראה שראוי לכולם להסב ולרב ליתן להם רשות וכמ"ש.



מו"ז סימן עג [ח"ג רמח]

הסיבה וכבוד ומורא לרבו

בגמ' מתבאר דלעמן הסיבה אין חילוק בין רבו מובהק לרב שאינו מובהק

בפסחים קח. "בן אצל אביו בעי הסיבה, תלמיד אצל רבו מאי ת"ש אמר

אבוי כי הוינן בי מר זגין אבירכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכיתו מורא רבך כמורא שמים, מיתבי עם הכל אדם מיסב ואפילו תלמיד אצל רבו, כי תניא ההיא בשוליא דנגרי" ע"ש, והרא"ש כאן מדייק מדלא משכח לאוקמי הברייא ברבו שאינו מובהק, מבואר שאין חילוק וגם ברבו שאינו מובהק אין דין הסיבה, וכן פסקינן בש"ע א"ח (סימן תע"ב ס"ק ה) שאין חיוב להסב בליל פסח גם אצל רבו שאינו מובהק, ומשמע דחיוב מורא דמורא רבו כמורא שמים דפטרין מהסיבה מיירי נמי ברבו שאינו מובהק וא"ש.

בקו' העמק ברכה דדין מורא רבו כמורא שמים נוהג דוקא ברבו מובהק

ובספר "עמק ברכה" תמה היאך פסקינן כן בש"ע, והא בתוס' ב"ק (מא.) פירשו להדיא דמורא רבו כמורא שמים מיירי ברבו מובהק דוקא, וברמב"ם נמי שסותם בפ"ה דתלמוד תורה "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יותר מאביו" ע"ש, הלוא מסיק (בהלכה ט) "במה דברים אמורים ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו הרי זה תלמיד חבר ואינו חייב בכבודו בכל אלו הדברים" ע"ש, הרי מבואר שחיוב מורא רבו כמורא שמים מיירי ברבו מובהק דוקא, אבל תלמיד חכם בעלמא אינו בכלל האי חיובא, דלא מצינו שאם מיסב בליל פסח עם תלמיד חכם בעלמא שפטור מהסיבה, וקשה למה פטרינן בש"ע מהסיבה גם ברבו שאינו מובהק, והא שורש הדין מבואר בגמרא דמורא רבך כמורא שמים והיינו ברבו מובהק, וא"כ מנלן להקל בש"ע לפטור בכל רבו גם כשאנו מובהק והניח בקושיא

(וע"ש בב"ח ומהר"ל מפראג דמסקי באמת להחמיר ברבו שאינו מובהק שצריך להסב וא"ש, אבל שאר פוסקים סתמו כהש"ע וצ"ב).

לשון התו"כ נראה דבכל ת"ח איכא חובת מורא

ונקדים בזה שבת"כ לכאורה משמע להדיא שבכל ת"ח חיוב מורא ג"כ, דבקרא "והדרת פני זקן" דמיירי בתלמיד חכם שאין זקן אלא מי שקנה חכמה, ודרשינן בת"כ "איזהו הידור לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו" מובא שם ברש"י בפירושו עה"ת, והני חיובים יסודם ממצות מורא וכמבואר בת"כ ריש הפרשה "איזו היא מורא לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו" מובא נמי בקידושין (לא:), ומבואר דמכח והדרת פני זקן ילפינן חיוב מורא לכל ת"ח, וזהו לכאורה סתירה לשיטת התוס' ורמב"ם דמשמע מדבריהם שחיוב מורא ברבו מובהק לבד, וביותר הדבר מבואר כן להדיא בתוספתא בפרק בתרא דמגילה "איזהו הידור שאמרה תורה והדרת פני זקן לא עומד במקומו ולא סותר את דבריו נוהג בו מורא ויראה משא ומתן כניסה ויציאה והם קודמין לכל אדם" ע"ש, ומשמע נמי דמדין "והדרת פני זקן" יש ג"כ חיוב מורא.

בדברי מרן הגר"ז דדין זה הוה דוקא ברבו מובהק

שוב מצאתי בחידושי מרן הרי"ז הלוי זצ"ל (הגאון מבריסק) על הרמב"ם הלכות ת"ת שמביא הת"כ ותוספתא ומפרש דמיירי ברבו מובהק דוקא, ולא ידעתי מנליה לפרש כן, והא בת"כ ותוספתא מפורש שזהו גדר מצות הידור דקרא דוהדרת פני זקן דמיירי נמי בכל ת"ח כמ"ש, ולמה נימא דכאן מיירי רק ברבו

מובהק, והתוס' שפיר פירשו דקרא דאת ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח דמוראם כמורא השכינה שייך ברבו מובהק דוקא, שצריך לירא ממנו כביכול כיראת ה' ממש, אבל עיקר קרא דוהדרת פני זקן מיירי בכל ת"ח ומנלן לאוקמי קרא ברבו מובהק דוקא וצ"ע. (ועיקר חידושו שם דברבו מובהק מהני מחילה אבל לתלמיד חכם לא מועיל, ולכאורה צ"ב למה לא שייך הסברא דתורה דיליה למיפטר גם בתלמיד חכם, וגם בגמרא משמע דבת"ח המחילה מועיל, רק עדיין צריך להדרו, והיינו שעומד אבל לא מלא קומתו וכדמשמע מדבריו להלן פ"ו ה"ט וע"ש היטב מה שביאר בכ"ז).

מבאר דאיכא ב' דינים בכבוד לרבו דין לכבדו ודין מורא ודין מורא נוהג גם ברבו שאינו מובהק

אמנם לעניינינו נראה שבדין מורא לתלמיד חכם נכללו תרי ענינים: ראשית מדין מורא חייב בכבוד טפי והיינו עד מלא עיניו, וכן חייב לשמשו כעבד לרבו, וכשמת קורע עליו כל בגדיו וכו', ויש עוד דין מורא שלא להקל בכבודו, וזהו חיוב בכל רבו אפילו אינו מובהק, והיינו שלא יסתור דבריו ולא ייכנס עמו למרחץ ולא מכריע דבריו בפניו ואינו מיסב בפניו וכו', ובאלו גם לרבו שאינו מובהק חייב, שהרמב"ם מסיים (בהלכה ט) שאם לא למד ממנו רוב חכמתו אינו חייב בכבודו בכל אלו הדברים ע"ש, הרי דייק שאינו חייב בכבודו בכל אלו הדברים, אבל במורא בגדר בזיון גם לרבו שאינו מובהק חייב גם להרמב"ם, ולהתוס' דמפרשי דהקרא את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים דמוראם שוה למורא המקום זהו ודאי רק ברבו מובהק, אבל החיוב מורא שלא יהא קל בעיניו, יסודה דבעינן בו הידור שחייבין

גם לרבו שאינו מובהק כמבואר בת"כ ותוספתא, ובלי אפילו כיבוד כי האי נחשב לבזיון וחסרון מורא.

מיישב בזה פסק השו"ע דהסיבה אסורה גם ברבו שאינו מובהק מדין מורא

ומעתה א"ש פסק הש"ע שבהסיבה פטורין גם לרבו שאינו מובהק, שזהו קלות ראש ובזיון להסב כאלו הוא מלך לפני רבו וכמו שביאר הרמב"ם גופא (בפ"ה דת"ת ה"ו) "ולא יסב אלא יושב כעבד לפני מלך" שלהסב כמלך ושר לפני רבו חסרון במורא שחייבין גם לרבו שאינו מובהק, שבזה אין לחלק וכמו שמוכיח הרא"ש מהגמרא דלא מוקי ברבו שאינו מובהק כמ"ש וא"ש.

מביא מדרך ארץ זוטא דאם אינו מכבדו נחשב כמבזהו ממש

שוב מצאתי בדרך ארץ זוטא (ספ"ז) "ואי זהו המבזה לא ישב ולא ידבר במקומו ולא סותר את דבריו" הרי שאם אינו נוהג מורא קרי ליה מבזה ממש, ולכן נוהג נמי ברבו שאינו מובהק כמ"ש וא"ש פסק הש"ע ודו"ק היטב בזה.

ועדיין נבוך אני, למה ברבו שאינו מובהק פטור מלהסב ולתלמיד חכם בעלמא חייבין, והא גם לתלמיד חכם בעלמא חייבין במורא בגדר בזיון הנ"ל, והוה לן לפטור מהסיבה במקום תלמיד חכם, ובש"ע כאן בהלכות פסח מפורש שגם בת"ח הגדול בדורו חייבין, והיינו דהוה כה"ג כרבו מובהק, וקשה למה לתלמיד חכם בעלמא חייבין בהסיבה וצ"ע לכאורה, ואולי אם מיסב רק למצוה דוקא כגון בליל פסח אינו בזיון כ"כ, רק כיון דבעלמא כה"ג בזיון, חכמים מעיקרא לא

חייבו בליל פסח, והיינו לרבו דוקא אף שאינו מובהק דהוה גדר שיעבוד לו פטור, אבל בתלמיד חכם בעלמא מיסב דבעצם אינו בזיון בליל פסח כמ"ש.



שיעור שנמסר בישיבה ונרשם ע"י תלמידים

בעניין מצות הסיבה

אופן קיום מצות ההסיבה לרש"י

במתני' אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ומפרש"י זכר לחירות במיטה ועל השולחן, ומפורש בדבריו דמצות הסיבה הוא במיטה, ודוקא בכה"ג מקיים מצות הסיבה ובלא"ה לא קיים המצוה.

ולכאור' לפי"ז כל ישראל שאינם מסיבים במיטה לא מקיימים מצות הסיבה, והוא תימה גדול לומר כן, ובפרט לפי מה שנבאר להלן שלדעת הרבה ראשונים אם לא היסב לא קיים מצות מצה, דוכי כל ישראל לא קיימו מעולם מצות מצה בלילה ראשונה לשיטת רש"י, אתמהה.

אמנם ביאור דברי רש"י דודאי אין דין להסב דוקא במיטה ולא על כסא, אלא ביאור דבריו הוא שלא סגי במה שמצדד גופו לשמאלו, רק צריך להטות כל גופו לשמאל ולפשוט רגליו לפניו כשוכב על המיטה וכמלך, אבל מי שרק מצדד גופו אי"ז הסיבה רק הטייה. [ולקמן נבאר אם יוצא ידי"ח כשמיסב בצידוד לבד, ולא מטה כל גופו ופישוט רגליים], כמבואר במס' ברכות (מו:) שהפרסיים היו מסיבין על מיטות.

ובזה מובן דברי הגמ' (לקמן קח). שתלמיד פטור מהסיבה בפני רבו, דהסיבה כזאת ודאי הוא דרך בזיון כיון שמטה כל גופו כשכיבה בפני רבו, אבל אם מצות הסיבה הוא רק מה שמצדד גופו לשמאל לא מובן למה תלמיד פטור מהסיבה בפני רבו, דמה בזיון יש במה שמצדד גופו לשמאל בפני רבו, אלא חזינן דהעיקר הוא שמטה כל גופו ובפישוט רגליים, וכן נוהגין המדקדקין להסב כמי ששוכב.

וזה ביאור דברי רש"י כאן ובסוכה ובכמה מקומות בש"ס ובמפרשים שצריך במיטה, שודאי אין דין שיהא ההסיבה במיטה ממש, אלא דכוונתם היא שצריך שיהא כל גופו מוטח ובפישוט רגליים וכעין שוכב במיטה.

מחלוקת הראשונים והרמב"ם בגדר דין הסיבה

והנה בגמ' לקמן קח. איתא דשמש שאכל כזית כשהוא מיסב יצא, וברא"ש (סימן כ') ושאר ראשונים כתבו דמשמע מהלשון שאם לא היסב אינו יוצא ידי"ח מצות מצה, והיינו שיש פרט בדיני אכילת מצה לאוכלה דוקא בהסיבה, ומי שלא מיסב כדין אף ידי מצות מצה לא יצא.

אמנם הגרי"ז דייק מהרמב"ם שחיוב הסיבה הוא חיוב בפני עצמו ואינו פרט בצורת מצות אכילת מצה, שכתב (פ"ז מחו"מ ה"ו) "בכל דוד ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה וכו', לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". והיינו שעצם מצות הסיבה הוא מדינא ד'ואותנו

הוציא משם' דילפי' מינה שחייב אדם להראות עצמו כאילו יצא ממצרים, רק תיקנו שהדרך חירות יהיה בשעה שאוכל ושותה, אבל אי"ז פרט בהלכות אכילת מצה שצריך לאוכלה בהסיבה, ואם אכלה שלא בהסיבה לא יצא רק את המצות הסיבה אבל מצות מצה ודאי יצא.

ויסוד המצווה היא שנדע שמה שגאל הקב"ה אבותינו ממצרים הוא לא רק גאל את אותו הדור מהשיעבוד, אלא הוא כדי שלדורות עולם נדע שה' הוא מנהיג את העולם, שכל אחד יגיד לבנו נס שהוציאנו ה' ממצרים, ויודע שהקב"ה מנהיג העולם ואף שבימינו הנהגת השי"ת בהסתרה.

[ואגב הגרי"ז אמר שהמצווה הכי קשה עליו בליל הסדר זה לקיים המצוה כפי גירסת הרמב"ם שצריך להראות עצמו כאילו יצא עתה ממצרים, ומי יכול לצייר לעצמו זאת, אמנם הרבה מפרשים לא כתבו 'עתה'.

ודרך אגב בנותן טעם להביא עובדה שכבר יותר משבעים שנה בליל הסדר לפני שמתחילים לומר 'עבדים היינו' אני מספר עובדה זו, שבשנת תר"ע כשהקוזקים טבחו באוקראינה ריבי רבבות מישראל באכזריות נוראה, שאיזה רופא שיניים פגש את הקדוש החפץ חיים ושאלו איך הקב"ה יכול להסכים לצרות כאלו ולא השיבו, עד שהטיח בו הרופא שהוא מתחיל לפקפק בעצם קיומו, אולי, עפ"ל. השיב לו מרן זיע"א שעד שאתה מפקפק בגדלות הקב"ה אני מפקפק בכך שאתה רופא, השיבו הרופא שבזה אין ספק שהרי לך

התעודות שתלויות על הקיר המעידות על היותי רופא, הסתכל בהם הח"ח ואמר וכי מה ראייה מתעודות אלו והלא הם מלפני ארבעים שנה, ואני רוצה ראייה שהיום אתה רופא, ונזדעק הרופא וכי אני צריך בכל יום להבחין ולהוציא שוב תעודה על כך שאני רופא, דייני במה שנבחנתי לפני ארבעים שנה, השיב לו הח"ח הרי לך תשובה לשאלתך שכמו שאתה אינך צריך תעודות בכל עת רק מספיק מה שנבחנת פעם אחת כך הקב"ה, שנתן לנו את התורה ובה חוקים ומשפטים, ואם נראה אותו בכל עת לא צריך עולם הזה ונוכל להישאר למעלה שהלא תינטל ממנו הבחירה מאחר שאנו רואים גדלות ה', אלא קודם שנתן לנו את התורה עשה לנו ניסים גדולים ביציאת מצרים, וזה התעודה שלו, ואמר לנו שדור דור נמסור לילדינו שהקב"ה בורא ומנהיג ויכול לעשות מה שברצונו, אלא שרצונו שכעת יהא הכל בהסתרה, והוא על דרך דברי הרמב"ם חייב אדם להראות את עצמו וכו' וכמו שביארנו].

ראיות לרמב"ם לפי ביאור הגרי"ז

והשתא מובן דברי הגמ' (ר"ה כח). שמי שכפאוו פרסיים לאכול מצה יצא ידי חובתו, ואע"פ שמקיים המצוה בכפייה מ"מ מצוות אין צריכות כוונה, ומקשים המפרשים דהא לא היסב ולא אכל דרך חירות, [ואף ידי חובת מצה לא יצא, למש"נ לעיל מהרא"ש בסי' כ ושאר ראשונים], והרגשובר מתרץ שכיון שפרסיים הם אלו שכפאוו לאכול ודרכם לאכול תמיד בהסיבה וכמבואר בברכות (מו:) ודאי כפאוו לאכול בהסיבה ולכך

יוצא ידי"ח מצה, אבל אכתי תיקשי דכיון שחייבוהו להיסב ודאי זה לא מיקרי דרך חירות ואיך יוצא בהסיבה זו.

אמנם לפי דברי הגרי"ז שחייב הסיבה הוא לא פרט דין בגוף חיוב אכילת מצה אלא חיוב נפרד ומדין חייב אדם להראות וכו', א"ש דאין כוונת הגמ' שבכפאוו פרסיים יוצא ידי"ח מצה עם הסיבה דאכן מצות הסיבה לא קיים בכח"ג כיון שהוא בכפייה, ומ"מ יוצא ידי"ח מצה דלא תליא הא בהא.

והשתא יבואר גם מה דאמרי' במס' ברכות (לו:) שבביהמ"ק הכהנים יכולים לצאת ידי"ח מצה בכזית מצה מן המנחות, והקשו המפרשים שם דהלא אין ישיבה בעזרה וא"כ לא קיימו הסיבה, והיאך יוצאים ידי"ח מצות מצה בלא הסיבה.

ולפי' הגרי"ז א"ש דכיון שמצות מצה אינה תלויה בהסיבה ובלא הסיבה נמי יוצאים המצוה, לכך יצאו ידי"ח מצות אכילת מצה במקדש אף שאכלו בעמידה, ואמנם לא יצאו ידי"ח המצוה של חייב אדם להראות את עצמו כו' שזה צריך לקיים במה שמיסב בעת קיום מצוות הלילה דהיינו אכילת מצה וד' כוסות, אבל מצות מצה יצאו.

חילוק בין דין ד' כוסות למצות מצה

ובמור (סי' תע"ב) פסק כהרא"ש שאם לא היסב לא יצא ידי"ח מצות מצה, והתוס' (קח: ד"ה כולהו) נסתפקו בד' כוסות האם יוצאים בלא הסיבה, ולכאורה יש להבין מאי טעמא נסתפקו רק בד' כוסות ולא נסתפקו לגבי מצות מצה אם יוצאים בלא הסיבה.

ישוב נוסף למנהג העולם ע"פ המחלוקת רש"י
והרמב"ם בדין הסיבה אם צריך שיהא כמלך או
כבן חורין

והנה הרמב"ם ורש"י נחלקו בגדר מצות
הסיבה האם הוא כדי שיראה כמלך
או שיראה כבן חורין, שהרמב"ם בפירוש
המשניות כתב שהמצווה שיהא חירות כדרך
המלכים ורש"י על משנתנו כתב שהמצווה
רק שיהא בן חורין.

ובזה ניחא מנהג העולם להסב רק בצידוד
הגוף, דהדין שהבאנו לעיל שצריך
הסיבה כע"ג המיטה בהטיית כל הגוף
ורגליו פשוטות תליא בפלוגתא הנ"ל,
דלרמב"ם שהדין הסיבה הוא להיות
כמלכים צריך הסיבה כע"ג המיטה ממש
שכך מנהג המלכים, ולרש"י שדין הסיבה
להיות בן חורין דיו במה שמוטה על הצד
ואוכל כרצונו ולא כמי שאימת אדונו עליו,
והיוצא מהנ"ל שלמצווה מן המובחר ראוי
להחמיר כהרמב"ם בפישוט רגלים וכמלך,
אבל בדיעבד ודאי אפשר לסמוך על שיטת
רש"י דסגי במוטה על הצד, [ואיני יודע
הטעם שלא מקפידים העולם לצאת המצווה
מן המובחר וכרמב"ם].

שיטת הראב"ה כרש"י שטעמא משום בן חורין

והנה שיטת הראב"ה (הובא ברמ"א סי' תעב
ס"ז) שתקנת הסיבה היא רק לשבת
על כסא, שבזמנם היו יושבים על הארץ או
על כסא נמוך הסמוך לארץ, ותיקנו דין
הסיבה שבליל הסדר יושבים על כסא גבוה,
ובזמננו - שתמיד אוכלים על כסא - כבר
אין דין מיוחד בליל הסדר של הסיבה,
דבלא"ה מתקיים דין הסיבה, שמספיק מה
שאוכל על כסא לקיים מצות הסיבה.

ואשר יראה לומר בזה דהלא חלוק עיקר
מצומצה מד' כוסות, שבמצות מצה
כבר הבאנו (בשיעור הראשון על פרקין) דשיטת
הרמב"ם היא שבכל כזית שאוכל בלילה
ראשונה מקיים מ"ע, אבל בד' כוסות ודאי
אין שום מצוה בריבוי כוסות.

והשתא א"ש היטיב דברי התוס', דלעולם
ודאי גם מי שלא היסב באכילת
מצה אינו ודאי שלא קיים מ"ע דמצה רק
ספק וכש"כ לגבי ד' כוסות, אלא דלגבי
מצה ודאי מורינן ליה לחזור ולאכול עכ"פ
לקיים בזה מצות הסיבה כיון שבכל כזית
שאוכל מקיים מ"ע, [ובפרט לשיטת
הרמב"ם (פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ח) דבכל
אכילתו של אדם בליל הפסח אם היסב הרי
זה משובח], ושפיר יקיים מצות הסיבה
באכילה זו, אבל מי שלא היסב בד' כוסות
אם ישתה אח"כ שנית אפשר שאין בזה
קיום מצות הסיבה של ד' כוסות כתיקונה
אי נימא שכבר יצא מצות ד' כוסות במה
ששתה בלי הסיבה, ולכן לא אמרי' שישתה
שנית אא"כ לא יצא מצות ד' כוסות, [א. ה.
שאז יקיים בשתייה זו עכ"פ מצות ד' כוסות
אף שלא מקיים מצות אמירה על הכוס
וכמש"נ בשיעור קודם], ולכך בזה נסתפקו
התוס' לידע מהו עיקר הדין אם יצא או לא
יצא שלא להצריכו לשתות סתם.

[ואף] לטור שכתב שאם לא היסב באכילת
מצה יחזור ויאכל, היינו רק בשביל
לצאת המצוה כתיקונה ולא שס"ל שלא יצא
ידי"ח כשאוכל בלי הסיבה].

להסב אינן צריכות הסיבה, אבל באיש שבעיקר התקנה לא חילקו בין איש חשוב לאיש שאינו חשוב לעולם צריך להסב ואפילו אין דרכו וכמו בימינו.

החילוק בין מסב אצל אביו למסב אצל רבו

ובשו"ע (סי' תעב ס"ה) מביא שבן אצל אביו צריך הסיבה, אבל תלמיד

אצל רבו אסור לו להסב רק אם נתן לו רבו רשות, ומקשים המפרשים מה החילוק ביניהם והא גם לגבי אביו נאמר "איש אמו ואביו תיראו", וחזינן דיש דין מורא באב וכמו ברב ומה החילוק שאצל אביו שרי להסב ואצל רבו בעי רשות בשביל להסב.

ויש שפירשו שהאב לעולם אינו מקפיד שבו יסב ולכן סתם השו"ע שמותר להסב, ועדיין צ"ב שאם כל הטעם הוא מפני שודאי מוחל היה לו לפרש זאת שנדע דבמקום שידעין שמקפיד אסור להסב.

וצריך לומר דב' דינים הם וחלוקים זה מזה, דמצוות מורא אב ביאורו

הוא כעין דברי הגמ' בב"מ (ל:) דלא דחינן ממונא מקמיה איסורא, והיינו דהמצוה היא שיעבוד של בן אצל אב, וכמו עבד כנעני שמשועבד לו לכבדו ולעשות רצונו, אבל במורא רב המצווה היא כמש"כ הרמב"ם שזה כבוד הקב"ה שיהיה כבוד לתורה, ולפי"ז ניחא דבאב שהוא שיעבוד אינו יכול לדרוש את שיעבודו במקום מצוה, וכשיש מצות הסיבה אינה מתבטלת מפני כבוד אביו, אבל אצל הרב שמוראו הוא משום כבוד התורה וכבוד הקב"ה, אז כשיש לפניו מצות הסיבה שהוא גם כבוד הקב"ה - שמקיימים מצוותיו מותר לו להסב.



והנראה דס"ל כרמב"ם שאין דין מיוחד בליל הסדר להיות כמלך ולשנות ממנהגו בכל השנה, אלא רק להיות כבן חורין ומכיון שבישיבה על כסא הוא כבן חורין סגי בזה.

ובזה יתיישב מנהג העולם שמסיבין רק בהטיית הגוף, שסומכין על שיטות רש"י וראב"ה דסגי במה שמראה שהוא בן חורין ולא צריך הסיבה כמלך ואמנם מה שיושב על כסא הוא כבר כבן חורין אבל כשמטה עצמו הוא מראה עוד יותר בן חורין.

ואמנם לעיקר דבריו אף שנראה שראוי לסמוך עליו ובדיעבד אכן סומכים עליו אנו לכתחילה לא נוהגים שמספיק במה שיושבים על כסא, אלא נקטינן דיש דין להיסב וכמו שאנו אומרים במה נשתנה שבכל הלילות בין יושבין ובין מסובין הלילה הזה כולנו מסובין, אבל לעניין מה שמספיק להראות כבן חורין סמכין על שיטתו.

ובגמ' לקמן (קת.) אמרינן שאשה רגילה שאין דרכה בהסיבה אין צריכה להסב, אבל באשה חשובה שדרכה בהסיבה צריכה להיסב, וכן פסק בשו"ע (סי' תע"ב ס"ד) שנשים אינם צריכות הסיבה אלא אם כן היא חשובה, וכתב הרמ"א שבזמן הזה לא נהגו הנשים להסב כיון שסומכים על הראב"ה שבזה"ז אי"צ להסב, ולכא"ו כך גם צ"ל באיש וכמו שפירש הראב"ה שכיון שאין דרכנו להסב אין צריכים הסיבה.

אמנם הביאור הוא שכיון שבאשה חז"ל תלו את עיקר המצות הסיבה אם דרכה להסב או לא שהרי חילקו בין חשובה לשאינה חשובה, אז בזמננו שאינן נוהגות

ח"ה סימן קלט

להזהר בהסיבה ממש

יש להזהר בהסיבה להשען ממש על הכסא או מטה ולא לצדד לשמאלו לבד

נראה לעורר על אופן קיום מצות הסיבה שרבים אין מקיימין המצוה כלל, שסבורים שאם יש כר לידו והוא מטה לצד שמאל קיים מצות הסיבה, והאמת היא שרק אם נשען על כסא או מטה נחשב הסיבה, אבל כשיושב ומצדד בשתייתו ולא נשען לא יצא, וכן איתא בכתובות (קיא.) ששיבה בלי סמיכה עמידה נוחה הימנו, וצריך שגופו וראשו שניהם יהיו נשענים על צד הכסא, או אפילו אם נשען על ברכי חבירו יצא, ומצוה ליזהר ולהזהיר ע"ז, ומה עוד שאם נשען על ברכי עצמו נראה כדואג ולא יצא מצות הסיבה וכמבואר במ"א (סי' תע"ב ס"ג) בשם מהרי"ל.

בענין לפשוט רגליו לחוץ בהסיבה

נראה דעיקר מצוות הסיבה היינו כשרגליו מופשטות לחוץ דוהו דרך מלכות והסיבה דילן אינו מבואר מדוע הוה בזיון בפני רבו ולאשה

רבים נוהגים לקיים מצות הסיבה באופן שיש לו כר ומצדד לשמאלו ונשען עליו ורגליו על הארץ כרגיל, והדבר פלא שהרי הדין הוא שבפני רבו אסור להסב משום מורא רבו, ואטו כה"ג יש בזה בזיון, וגם תמוה אמאי אשה שאינה חשובה אין ראוי לה להסב כה"ג.

ולע"ד ברור שעיקר מצות הסיבה מקיימין כשיושב מוטה קצת ורגליו מופשטות לחוץ דוקא שזהו דרך כבוד ומלכות, ובליל פסח שצריך דרך חירות מצותה כן, וזהו באמת בזיון כלפי רב, וכן לאשה שאינה חשובה אין ראוי להסב כה"ג.

ומצות הסיבה היא מעיקר חובת הלילה, ולהרבה פוסקים אין יוצאין מצות מצה או ד' כוסות ללא הסיבה, ויש ליזהר מאד לקיים המצוה כהלכתה, וראוי לכל אחד להסב בליל פסח כשרגליו מופשטות לפניו לחוץ וגופו נשען, שזהו גם היום דרך חירות, שעיקר קיום המצוה דוקא כה"ג שנוהג כאדון והיינו שמיסב כעין שכיבה, שרגליו מופשטות וכמ"ש.



הוספה מתוך הגש"פ מועדים וזמנים

לשון רש"י בסוכה דהסיבה הוא ע"ג המטה בשכיבה

עיינ רש"י סוכה [ב:] ד"ה ראשו ורובו "דרך סעודתן בהסיבה היתה על מטות ומסובין על צד שמאלן ואין אוכלים זקופין ויושבין כמונו לפיכך הוצרך לומר ראשו ורובו" ומשמע דצורת הסיבה היה שכיבת ראשו ורובו.

הסיבה במטה ממש

יש השוכבים ממש ע"ג המטה ונראה דא"ז הסיבה רק צריך להשעין ראשו על המשענת ורגליו חוץ למטה

ודע שיש מדמין שיש הידור מיוחד להסב במטה כפשוטו, והיינו כששוכב ממש ראשו וגופו במטה, ולכאורה נראה שכאשר שוכב ממש אינו דרך אכילה ושתייה, ודרך הסיבה היינו שפושט לחוץ לפניו את הרגלים לבד כדרך שכיבה, אבל לצורך הראש שמים משענת ונשען עליה מצד שמאל, ובזה הוי הסיבה מעולה כדרך מלכים כפי שנהגו כן הפרסיים, שהמטות שלהם כן (עי' ברכות מו:), ואולי בדיעבד נקרא הסיבה גם אם שוכב כולו במטה ממש או על ספה ויוצאין, אבל מצותה היא כדרך

מלכים שיושב נשען לשמאלו ורגליו לבד פשוטות לפניו לגמרי, ובזה דוקא מקיימין עיקר מצות הסיבה.



ח"ה סימן קלט ד'

בהסיבה מקיים גם באכילתו זו המ"ע דמצה וכמו שהוכחתי במק"א (מוע"ז ח"ג סי' רנ"ב) שהמ"ע דמצה מקיימין בכל כזית וכזית שאוכל בליל הסדר). (ועיין בדברינו בח"ג סי' קל"ד ובמוע"ז ח"ח סי' רנ"ז מה שיישבנו עפ"ז כמה קושיות עיי"ש).

בגדר החילוק בין הסיבה במצה להסיבה ביין

במק"א (עיי' מוע"ז ח"ג סי' רנ"ז) כתבתי לחלק בגדר הסיבה בין ד' כוסות למצה, שבד' כוסות שיסוד מצותן הוא שיראה דרך חירות, בעינן מעיקר דין מצותן שישתה בהסיבה, שאם לא מיסב לא יצא מצות חירות שהוא יסוד הדין של ד' כוסות (וא"ש מה דהכריעו הטשו"ע שאם לא היסב חוזר ושותה בהסיבה, ואם נימא שיצא עיקר מצות ד' כוסות תקשי מאי מועיל שיחזור וישתה בהסיבה, הא כשחוזר ושותה אינו מקיים מצות ד' כוסות מאחר שכבר יצא חיובו, אבל לדברינו שלא יצא מצות ד' כוסות א"ש הדין שיחזור וישתה בד' כוסות, ומיהו י"ל דאפי' אם נימא דגם כשלא היסב יצא מצות ד' כוסות אלא שחיסר מצות הסיבה בד' כוסות, מ"מ כיון שלא קיים המצוה בשלימות שייך לחזור ולקיים המצוה בשלימות, והארכתי בזה בח"ד סי' ק"ס עיי"ש היטב), אבל במצה לא אמרינן שבלי הסיבה לא יצא עיקר המצוה כלל, אלא רק חיסר מצות הסיבה במצה, אבל עיקר המצוה יצא, (ועיין בחידו' מרן רי"ז הלוי הל' חו"מ פ"ז ה"ט). ומה דאמרינן שאם לא היסב לא יצא, היינו שלא יצא מצות הסיבה במצה וצריך לחזור ולאכול כזית בהסיבה כדי לקיים המ"ע דמצה בהסיבה, (ואף שקיים המ"ע דמצה כשאכל בפעם הראשונה בלא הסיבה וכמ"ש, מ"מ כשחוזר לאכול כזית

ברמב"ם לא הזכיר חובת הסיבה בכורך ואפיקומן **והרמב"ם** (פ"ז ה"ח) הזכיר שצריך הסיבה באכילת כזית מצה ובשתיית ד' כוסות ולא הזכיר דין הסיבה בכורך ובאכילת אפיקומן, ומבואר שסובר שא"צ הסיבה לכורך ואפיקומן. וכן נראה דמה שסיים הרמב"ם "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך", נראה דכוונתו דאפי' לכורך ואפיקומן אם לא היסב אינו צריך.

מבאר דכיון דזהו חלק ממצות מצה א"כ אין צריך להסב דכבר קיים מצוות הסיבה בכזית ראשון **ונראה** שדעתו שכיון שאכילת אפיקומן עיקרו המשך קיום מ"ע דמצה וכמו שביאר (בפ"ח ה"ט) "ובאחרונה וכו' ובזה"ז אוכל כזית מזה ואינו טועם אחריה כלום שהוא כדי שיהא הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצוה", הרי דפירש שאוכלים אפיקומן מפני שבאכילת האפיקומן מקיים המ"ע במצה וישאר טעם מצה דמצוה בפיו, א"כ א"צ לחזור ולהסב שכבר יצא יד"ח הסיבה במה שהיסב באכילת כזית ראשון, וכן נראה שמה"ט השמיט ענין הסיבה גם לכורך, שכיון דכורך שייך לקיום מצות מצה (שענינו לקיים מצות מצה כדין), א"צ להסב, דלקיום מצות מצה בהסיבה מספיק כשמיסב בכזית ראשון.

נשים בהסיבה

בשיטת הראב"ה אם ראוי להסב היום דאין דרך מלכות כלל

ה. הפוסקים בסי' תע"ב (ס"ד) הביאו לענין נשים דאף שחשובות הן לא נהגו להסב, שסומכין להלכה על ראב"ה שאין צריך להסב, (וביארתי במק"א שאפילו להחולקין על ראב"ה א"ש דין זה, שהרי כאן חילקו חז"ל להדיא ואמרו שאשה חשובה צריכה להסב מפני שדרכה כן, ואשה שאינה חשובה פטורה, וכיון שתלוי איך הדרך שלהן, שפיר מסקינן לכ"ע שהיום שאין דרך להסב, הנשים פטורות אפילו החשובות, ולכן אף שכל נשים שלנו חשובות הן, לא נהגו להסב). וכן קיי"ל להלכה שאם שכח להסב בכוס שלישי ורביעי בדיעבד סמכין על ראב"ה ופטור וכמב' שם (ס"ז).

וצ"ב מהי שיטת הראב"ה, ומצינו בזה מחלוקת בקדמונים וכמו שיבואר, בדמהרי"ל מביא במקום אחד כתב מהר"ם שמצא כתוב בגליון אלפסי שהניח לו אביו הר"ר יעקל ז"ל ששמע מפי רבו הר' יודא זצ"ל שדוקא בימיהם שהיו רגילים בהסיבה בשאר ימות השנה אז מחויבין בה בפסח, אבל לדידן שבשאר ימות השנה לא נהגין בהסיבה אין לנו לעשותה בליל פסח, דמה חירות שייך בה, אדרבה דומה לחולי וכ"כ ראב"ה, הרי שדעתו דלראב"ה אינו ראוי להסב בזמנינו רק לשבת כרגיל וכמלכים, וכן לשון ה"אגודה" (סי' צ"ב) המובא ברמ"א בד"מ לסמוך על ראב"ה שאין להסב, משמע נמי שלדברי ראב"ה בהסיבה שלנו היום אין זה דרך חירות ואין לעשות כן.

אמנם בב"ח ועוד הרבה פוסקים משמע שהראב"ה פירש שבזה"ז אינו חייב להסב, אבל אם היסב שפיר דמי.

אכילת כזית בלא הסיבה לצאת יד"ח שיטת הראב"ה

דעת חכ"א דראוי כזית בלא הסיבה דהוא דרך חירות והוא תמוה דהסיבה אינו דרך חול דממא דאינו יד"ח

וחכ"א כאן בעיה"ק פירסם דעתו להחמיר לאכול ליל פסח כזית בהסיבה וכדפסק השו"ע, אך כיון שסומכין על ראב"ה בדיעבד, ראוי לצאת לכתחילה כדעתו שאין להסב כיון שהיום אין זה דרך חירות ומלכים, ולכן כתב שראוי להדר לאכול בכוונת מצוה שני כזיתים, כזית אחד בהסיבה, ועוד כזית למצוה בלי הסיבה לצאת כל הדיעות. ופלא לחדש דבר זה שכל בית ישראל וכל גדולי הוראה לא הורו כן, וגם שהסיבה שלנו לא משונה כ"כ דנימא שזהו דרך חולי ולא יצא.

כסא מהודר להסיבה

ראוי להדר לישב ע"ג כסא מהודר ונראה דבזה גם לראב"ה מקיים מצוה

ודע שלע"ד ראוי להדר לישב בכסא מהודר, שהרי מבואר ברש"י ורשב"ם (ר"פ ע"פ) שמקיימין מצות הסיבה בשולחן, ומבואר שמצות הסיבה ענינה לאכול בדרך כבוד (ואי"ז רק בצורת הישיבה), ולכן צריך שולחן שיהא בדרך כבוד, (ועיין מה שביארנו בזה במק"א (מוע"ז ח"ג סי' רנ"ז וח"ז סי' קפ"ד)), ואם כן ראוי להדר בכסא יפה שזהו דרך כבוד.

ואפי' לשי' הראב"ה שהיום אין מצוה להסב, והטעם שבזמנינו שאין הדרך להסב אין בזה חשיבות, אבל כשיושב בכסא מהודר גם לשי' ראב"ה מקיים בזה מצוה, כיון שכסא מהודר גם היום הוא דרך כבוד, ולכן גם נשים שנהגו לסמוך על ראב"ה ראוי עכ"פ לאשת

בעה"ב לדקדק לישב בכסא יפה ומהודר שבזה גם לראבי"ה מקיימין מצות הסיבה, שע"ז כן נהגו גם היום ככיבוד וכמ"ש. (וכן נהג א"א זצ"ל שהיב בכסא המכובד והיפה ביותר כדין, ודרש שהאמא זצ"ל תשב בכסא מכובד בליל הסדר שזהו מצות הלילה גם לנשים). (ועיין מוע"ז ח"ג סי' רנ"ז שביארנו עוד טעם בזה, דכמו דבעה"ב צריך להתנהג כמלך או כשר וכמב' בשו"ע הגר"ז, ה"ג אשת בעה"ב צריכה להיות כמלכה או כשרה שדומה לבעלה, שבמצוה זו שיש ליראות כמלך ושר חייבת כמו האיש, וע"כ ראוי לשבת בכסא נאה עי"ש).

הסיבה בכל הסעודה

בדברי הרמב"ם דראוי להסב בכל הסעודה **ברמב"ם** (פ"ז מהל' מצה ה"ח) כתב שאם

מיסב בכל הסעודה הרי זה משובח, ובמהר"ל מפרש דמיירי באכילת מצה, דכיון שמקיימין מצות מצה בכל מה שאוכל בליל ט"ו ראוי להסב בכ"ז שאוכל מצה, אבל הרמב"ם סתם שכך גם בכל הסעודה.

ואולי נפרש טעמו שדין הסיבה היינו מפני שזה דרך אכילה חשובה, ולכן ב"הגהות מימוניות" שם (פ"ז) מביא ראבי"ה שבזה"ז לא צריך להסב, ואדרבה היום בלי הסיבה עדיף שזהו דרך ישיבה היום, ואולי לכן ס"ל להרמב"ם שמשבח להסב כל הסעודה להוכיח שזהו דרך אכילה אצלו, שאם אינו דרך אכילה לסעודה אין ההסיבה מהודרת כמצותה.

מצות כרפס

מתוך ח"ה סימן קכו

במה מקיימים מצות כרפס

לכרפס נהגו ליקח תפוח אדמה, ומעיר שהב"ח ופמ"ג פירשו שצריך אכילת ירק שמעורר תאות האכילה, ואילו תפוח אדמה מבושל משביע ואינו מעורר תאוה. - לעצמי נהגתי במלפפון, שהרגילות לאוכלו בכל השנה בהתחלת הסעודה עם עגבניות לפתוח המעיין, אבל חזרתי בי מפני שנודע לי שהיום גידול מלפפונים הוא גידולי מים, ולהרבה פוסקים אין מברכים בזה בורא פרי האדמה אלא שהכל, ואף שאין דעתי כן (עיין "תשוה"נ" ח"ב קמ"ט), מ"מ לא רציתי להכניס עצמי בפלוגתא.

בנידון לקיחת סלרי

ויש מהאחרונים ששיבחו ליקח סלרי ("חתם סופר" בשם רבו רבי נתן אדלר זי"ע, ועוד), אבל הדרך לאוכלם במרק, ויש לומר שכשאוכלם בפ"ע ברכתו שהכל, דדומה לדבר שדרכו לאוכלו מבושל ואכלו חי שמברך שהכל.

בענין צנון ובצל

ויש אוכלים לכרפס צנון (וכ"כ בקיצושו"ע וכן נהג ה"דברי חיים" מצאנו ועוד) או בצל (וכ"כ היסושוה"ע, ובעה"ש ועוד), אבל לא נאכל לעורר תאות המאכל, ועוד שהוא מר קצת ואולי יוצאין כבר בזה מצות מרור (שב"חכמת שלמה" סי' תע"ג מפרש דלדעת

הסעודה, לכן צריך לברך בורא נפשות על הכרפס ע"ש, ולהאי סברא צ"ל שאין צורך בברכת בפה"א של הכרפס לפטור את המרור שבסעודה, שבלאו הכי פת פוטרתו, ע"כ צריך לברך בורא נפשות על הכרפס.

ולבאורה נראה כדבריו, דהא לדידן דאוכלים כל השנה חסה או חריין בסעודה ואין חוששין לברך בורא פרי האדמה, א"כ גם כאן הפת יפטור את המרור, ועל הכרפס יברך בורא נפשות, ודלא כמש"כ במעשה רב, וכן מוכח מהא דמברכין על כל כוס אלמא דאמירת ההגדה הוי הפסק ולא פוטר, ולהכי באכל כזית כרפס ראוי לברך מיד בורא נפשות.

מחלק בין דין כוס דצריך לברך על כל כוס וההגדה נחשב הפסק דהגדר הוה רק משום דכל כוס הוה מצוה בפנ"ע

אמנם נראה שלדידן הגדה לא הוי הפסק, כיון שזהו לצורך ולא מסיח דעתו, והא דמברכין בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס, היינו משום שכל כוס וכוס הוא מצוה בפני עצמה, וברכת בורא פרי הגפן הוא בגדר שירה, כדחזינן בקידושא רבה דשבת דכל הקידוש הוא ברכת בורא פרי הגפן, ע"כ תיקנו ברכה לכל כוס וכוס, שכל כוס וכוס הוא מצוה בפני עצמו, אבל אמירת ההגדה באמת לא הוי הפסק.

מבאר דכיון דאכילת המרור אינו משום הסעודה רק משום מצוות היום צריך לברך על זה

ומעתה נראה גם לענין מרור, דאף שבכל השנה כשאוכלים חסה או חריין בסעודה אין מברכין עליו בפה"א, היינו משום דזה שייך לסעודה, אבל בליל פסח שאין אוכלים המרור לשם שביעה גרידא כבשאר סעודות אלא לשם מצוה, ולהרבה

הרמ"א יוצאין מצות מרור בכל ירק מר, ואין לקחת לכרפס ירק שיוצאין בו יד"ח מרור (עיי' מ"ב תע"ג ס"ק כ').

בענין גזר

וע"כ נהגתי לעצמי בגזר שנאכל בעלמא בהתחלת סעודה לפתוח בו המעיים, ומברך בורא פרי האדמה ומתכוון לפטור המרור.



מו"ז סימן פב [ח"ז קפג]

אכילה פחות מכזית בכרפס

במצות כרפס מפורש בש"ע (תע"ג) שלוקח מהכרפס פחות מכזית

ע"ש, והטעם לפי שבכזית יש ספק בברכה אחרונה אי יברך אותה או לא, ע"כ טוב יותר שיאכל פחות מכזית שלא יהא בו חיוב כלל לכ"ע, אבל הרמב"ם כתב בפ"ח דחמץ ומצה דבכרפס אוכל כזית הוא וכל המסובין עמו, כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית ע"ש, וזהו גם דעת מהר"ל וב"ח והגר"א במעשה רב, וכן הוא פשוט לשון הגמרא (קטו). "לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה", והיינו מפני שיוצא ידי חובת מרור בכרפס הואיל ובכרפס בעינן כזית א"כ אכל הוא כזית.

בענין ברכה אחרונה על הכרפס

ולענין הברכה על המרור

ולגבי ברכה אחרונה על הכרפס, אף שבספר "מעשה רב" כתב שאוכל כזית ואינו מברך אחריו, אבל בביאורו מסיק הגר"א דלדידן שצריך לברך בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס, אינו יכול לפטור בברכתו על הכרפס את מה שיאכל בתוך

פוסקים צריך לברך עלה בפה"א, ע"כ יכול לאכול כזית כרפס כמצותו ולא יברך ברכה אחרונה כיון שממשיך לאכול המרור בסעודה, ודעתו לפטור בהאי ברכת בפה"א שעל הכרפס את המרור, ויש לומר שהמרור בסעודה בליל פסח צריך ברכה, וכיון שדעתו לפטור המרור שצריך ברכה, ע"כ שפיר נהג רבינו הגר"א זצ"ל לא לברך על הכרפס בורא נפשות.

אמנם מש"כ הגר"א זצ"ל בביאורו לברך בורא נפשות על הכרפס לא מבורר, דהלוא המרור שאוכל אח"כ בסעודה, אוכלו בלי ברכת בפה"א לכמה פוסקים, ואם יברך ברכה אחרונה הא עלול לבטל הברכה דבפה"א מאחר שיש כאן הפסק, ומאידך אולי קיימא לן שמרור הוא מסעודת ליל פסח ולא צריך ברכה לפניה, וא"כ חייבין לברך בורא נפשות על הכרפס ומבטל הברכה, ע"כ המחמיר לאכול בכרפס כזית כדעת הגר"א ומהר"ל וב"ח, נכנס למבוכה אם לברך אחרי הכרפס בורא נפשות אי לאו.

ובש"ע קע"ד (ס"ק ז) הביא מחלוקת אם מברכין על מים שבתוך הסעודה, ומסיק המהבר דהרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו, וכתבו האחרונים דיהיה לשתות פחות מרביעית, דאם ישתה רביעית לא יועיל כלום בתיקונו דיכנס בספק ברכה אחרונה על המשקין האלו, דאפשר שאין בהמ"ז פוטרתו דאין שייכים לסעודה מכיון ששתה קודם נטילה ע"ש, ובשע"ת כתב שהסכים לזה הקדוש האריז"ל שישתה פחות מכשיעור לצאת מידי ספק, וא"כ כנודן דידן ג"כ הדין כן.

נמצא לפ"ז דהרוצה לנהוג כהגר"א זצ"ל ולאכול בכרפס כזית, יברך בורא נפשות על הכרפס, ולפני הסעודה ממש יאכל עוד פעם כרפס אבל בפחות מכזית, ויברך בפה"א ויכוין לפטור בזה את המרור שבתוך הסעודה, ובזה יוצא ידי כל הספיקות. ואף שכתב בביאור הגר"א על הגדה של פסח שלפני המצה מברכין רק ז' ברכות, ה"מ לכתחילה אבל המוסיף לברך כדי לצאת מכל ספק לא הפסיד ויצא מכל ספק.

הסיבה בכרפס

להסוברים דכרפס הוא בכזית ראוי נמי להסב דהוא מכלל חיוב אכילה

ונראה דלהסוברים שצריך בכרפס כזית, א"כ זהו דין אכילה מעיקר חובת הלילה, וראוי לחוש להפוסקים שסוברים שכרפס בעי הסיבה, ואף שלא מצאתי כעת במנהגי הגר"א זצ"ל שהיטב כאכילת כרפס, מ"מ נראה כמש"כ שאם אוכלים כזית זהו מצות אכילה ולא להיכר לבד ע"כ כדאי להחמיר ולהסב וצ"ב.



מתוך ח"ה סימן קכו

בענין נט"י לכרפס

תמיהת המ"ב מדוע בעי נטילה לכרפס דהוה פחות מכזית

בבה"ל (סי' תע"ג ד"ה פחות) נתקשה אמאי צריכים ליטול ידיים לטיבול הכרפס, והלוא לענין טיבולו במשקה שנחלקו בו הראשונים אם בכלל יש חיוב נטילה בזה"ז, יש לסמוך על הדיעות שמקילין דאפי' בפת א"צ ליטול בפחות מכזית ע"ש. וע"ז כותב ליישב שמדינא אין צריך ליטול לטיבולו במשקה אלא לכזית

לפני נט"י לאכילה, והקדוש האדמו"ר מבעלזא זצ"ל שהיו ידיו תמיד בחזקת שימור, נהג תמיד ליגע במקום מכוסה לפני נט"י לאכילה).



ח"ב סימן קטז

אוכל פחות מכזית שטובל במשקה אם צריך נטילת ידים

במ"ב סימן קנ"ח ס"ק כ' פסק שבפחות מכזית אין צריך נטילה כלל בדבר שטיבולו במשקה אבל בהגהה שם חזר בו מהא דכתב הטור דבלייל פסח נוטלין לכרפס פחות מכזית ומבטל דעתו בפני דעת הטור וחוזר על כך בבה"ל להלן סי' תע"ג ואם כן מי ששותה כוס טה ומחזיק סוכר ביד והסוכר נרטב חייב נטילת ידים כהלכה כדין דבר שטיבולו במשקה ע"ש במ"ב שאין להקל גם היום בטיבולו במשקה בלי נטילה והטעם דחלוק מפת דנוטלין רק לכביצה שבפת דוקא כיון שאין באוכלין טומאה אלא בכביצה לכן חיוב נטילה רק בכביצה ואפילו שפת מקבל טומאה בכל שהו פירש הגר"א בסי' קנ"ח ס"ק ג' דהיינו מדרבנן או להפוסקים דחיוב נטילה בכזית היינו משום שלא גזרו אלא בכזית דתלוי בברכת המזון אבל בדבר שטיבולו במשקה הלוא במשקין פחות מרביעית גם כן יש בו דין טומאה ולכן גם בכל שהוא חייבין בנטילה מפני המשקה.

ולע"ד נראה דאוכל פחות מכזית לא חשיב ואין עליו ברכה בטיבולו במשקה וכשם שמביא בגר"א קנ"ח ס"ק ג' שלא תיקנו בפת אלא בכזית אף ששייך טעם טומאה בפחות מכך כיון דלא חשוב שאינו מברך עליו ברכה אחרונה כמו כן

וכמו בפת, ורק מפני קדושת הלילה מחמירין לצאת השיטות שבפת צריך ליטול גם בפחות מכזית, ולכן כתב שגם בעשרת ימי תשובה יש לנהוג בחומרא זו.

מבאר דמה דאין נט"י בפחות מכזית הוא מפני דאין בזה חשיבות וא"כ בכרפס יש חשיבות

במק"א ביארתי דהא דלא תיקנו חז"ל נטילה לדבר שטיבולו במשקה בפחות מכזית הטעם הוא כיון דלא חשוב, ולכן כאן בכרפס שחשוב אפי' פחות מכזית שהרי יוצאין בזה מצות כרפס ומצותו מחשיבתו, צריך נטילה אף שהוא פחות מכזית, אבל כשאין בזה מצוה א"צ נטילה לפחות מכזית (ע"ע ח"ב סי' קט"ז שבי' ד"ז היטב), ולפי"ז נמצא דאפילו בעשרת ימי תשובה אין צריך ליטול בטיבולו במשקה בפחות מכזית.

אם ראוי ליגע במקומות המכוסים קודם הנטילה דלא להווי ברכה לבטלה

מביא מה שכתב הבה"ל (ר"ס תע"ה) שקודם שנוטל ידיו לאכילה אם יודע שידיו נקיות נכון ליגע במקומות מכוסים כיון שכבר נטל לטיבולו במשקה וראוי לחשוש שאין חיוב נטילה והברכה לבטלה. - כמדומני שרבים לא נהגו כן, וסומכין על מה שיש אצלנו הפסק גדול בהגדה, ועוד מפני שמכוון להדיא בנטילה לכרפס שעיקרו מדין נט"י לטיבולו במשקה שלא יועיל לנטילה לפת, ושפיר מברך אח"כ על נטילת ידים (ויש נוהגין גם בנט"י לאכילה של כל השנה, שאם כבר נטל ידיו קודם לאיזה סיבה, אז מדקדיקין ליגע במקומות המכוסים

ולכן לא תיקנו בזה נטילה אבל בליל פסח שהוא חיוב וחשיב להפוסקים שמקיימין מצות כרפס בפחות מכזית ראוי לברך.

ולפי זה בחנם ביטל המ"ב דעתו וחזר בו די"ל דבאמת פחות מכזית פטור גם בטיבולו במשקה רק לדעת הרוקח מובא בביאור הגר"א שם הלכות נט"י חייבין בטיבולו במשקה גם בפחות מכזית וכדבריו קודם שהגיה ובליל פסח שחייבין בפחות מכזית היינו משום שאז האכילה דכרפס חשובה אף בפחות מכזית.

ולפי זה יש ליישב מנהג ישראל לא ליטול נטילת ידים כדין לפחות מכזית כמו סוכר שלא תיקנו על פחות מכזית וכמו בפת שלא תיקנו והמחמיר ליטול ידיו בטיבולו במשקה לפחות מכזית שפיר טפי וכ"ש להפוסקים שאפילו בפת צריך נטילה גם לפחות מכזית תבוא עליו ברכה אבל מדינא אין בזה חיוב בטיבולו במשקה ולהלן בהלכות פסח נבאר עוד בס"ד שיטת הגר"א גופא בכרפס ליל פסח שצריך לאכול כזית רק שיטתו לא מבוררת אם לברך בורא נפשות לאחריו.

י"ל גם בטיבולו במשקה דבפחות מכזית לא חשיב כיון שאין על זה ברכה אחרונה ולא תיקנו נטילת ידים ואף שבכרפס מבואר בגר"א גופא להלן סימן תע"ג שביאר שיטת המחבר דלוקח מהכרפס פחות מכזית שנוטל ואינו מברך שהוא משום שלמחבר אין מברכין על טיבולו במשקה מ"מ כתב שלשיטתו מברכין על הנטילה וא"כ מבואר דיש לברך על הנטילה דטיבולו במשקה דכרפס אף שהוא פחות מכזית מ"מ נראה דיש לחלק דכרפס שאני והיינו טעמא כיון שחשיב שיוצאין בזה מצות כרפס ומצותה בכך ולפי זה פחות מכזית לא תיקנו נטילה בפת או טיבולו במשקה כיון דלא חשוב ורק בליל פסח בכרפס מצותו מחשבתו וצריך נטילה.

ויתישב סתירת הגר"א הנ"ל שבסימן קנ"ח פוסק דאף דשייך טעם טומאה מ"מ לא תיקנו נטילה אלא בכזית דחשיבי שצריך ברכה אחרונה ולהלן בכרפס מסכים ליטול בפחות מכזית ואפילו לברך לשיטת הגר"א ובספר "בנין שלמה" סימן י"א נדחק מאוד בזה ולפי דברינו ניחא דפחות מכזית לא חשוב ולא מצוי

סיפור יציאת מצרים

פתיחה מהגש"פ מועדים וזמנים

עכשיו עומדים לקיים מצות סיפור יציאת מצרים וראוי לכל אחד לידע מאמר הזהיר פרשת בא שמלהיב לבבות על נחת השכינה בשעה זו כשישראל שמחין ומספרים נפלאותיו דקוב"ה קורא לפמליא שלו לבוא ולשמוע השבחים שמספרים ישראל עליו הלילה ומזה ילמד כל אחד להאריך בסיפור נפלאות הבורא ית"ש.

ואשרינו מה טוב חלקינו שזכינו לכך שבנים אנו למקום ושכינה הקדושה נמצאת עכשיו בתוכינו לשמוע כל מלה ומלה שאנו מספרים וכל אהר ירגיש חובתו לשמחת ולהאריך בשבחי הבורא ית"ש.

מתוך תשובות בכת"י

במעשה דראב"ע שסיפר יציאת מצרים כל הלילה ובמצוה קיומית באכילת מצה לאחר חצות

המפרשים תמהו על הא דאמרו בהגדה מעשה בראב"ע ור"ע שהיו מסובין בבני ברק וסיפרו ביצ"מ כל הלילה, וקשה שהרי מצות סיפור יצ"מ הוא רק בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך, וא"כ לראב"ע שמצות מצה הוא עד חצות ה"נ מצות סיפור יצ"מ הוא רק עד חצות ואמאי סיפר כל הלילה. (עי' הגש"פ מוע"ז עמ' סח באורך).

ולענ"ד יש ליישב עפי"מ דאיתא (פסחים קטז:): בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, והרמב"ם גרס בכל דור ודור חייב אדם "להראות" את עצמו כאילו הוא יצא "עתה" משיעבוד מצרים. ובהגש"פ מוע"ז (דף פז) ביארתי שהרמב"ם שהוסיף "עתה", שינה הלשון וכתב "להראות" במקום לראות והיינו שהמצוה הוא להראות בהנהגתו כאילו יצא עתה, שע"י שמיסב דרך מלכות וחירות מראה בכך כאילו יצא עתה משיעבוד מצרים. אבל לגירסא דידן חייב וכו' "לראות" והיינו להרגיש בעצמו לא גרסין "עתה" שלא חייבו האדם שירגיש שעתה יצא ממצרים, שזה דבר שקשה מאוד להרגיש, ורק אמרו חייב וכו' כאילו יצא, והכוונה שיחשוב שיציאת מצרים הועילה גם בשבילו שאילולי היציאה היה הוא נשאר במצרים.

ויש לומר דכיון שבמצרים היה הרגשת החירות של היציאה במשך כל הלילה ולא רק עד חצות, לכן גם קיום המצוה "להראות" כאילו יצא "עתה" הוא ג"כ במשך כל הלילה. ולפי"ז א"ש הקו' למה סיפר ראב"ע כל הלילה, די"ל דאיה"נ דזמן מצות המ"ע דאו' של סיפור יצ"מ הוא רק עד חצות כזמן מצות מצה ומרור, אבל לקיים תקנת חז"ל חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים, מצוה זו יכול לקיימה במשך כל הלילה, ולכן ראב"ע סיפר בניסים ונפלאות כל הלילה.

כשמספר המסים והתלהבות ברגש והתלהבות מקיים עיקר חיובו דכך הדרך דמי דמעשה לו נס מספרו בהתלהבות

דכשמספר הניסים והנפלאות ברגש ובהתלהבות מקיים המצוה להראות כאילו יצא עתה ממצרים, שכן הדרך שמי שעתה נעשה לו נס כיציאה מעבדות לחירות הוא מספר הנסים והנפלאות שאירעו עמו ברגש ובהתלהבות. (ועי' בתשובה"נ ח"ב סי' רמה והגש"פ טעם ודעת עמ' פה).

קיום מצוות מצה כל הלילה

חידוש דאף דאכל לאחר חצות לא קיים חובתו מ"מ יש בזה מצוה קיומית ומדקדק בזה הלשון "לא יצא יד"ח"

ויש ליישב עוד דהנה בגמ' פסחים (קכ:): איתא "אמר רבא אכל מצה בזה"ז אחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו", ויש לומר דמהא דלא אמרו "אין בה מצוה" או "לא עשה ולא כלום" ורק אמרו "לא

יצא ידי חובתו", יש לדייק דרך ידי חובתו לא יצא אבל הא מיהת דקיים בזה מצוה. [וכעין הא דאיתא מגילה (ז:) סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, ויש מפרשים דמהא שאמרו לא יצא יד"ח חזינן דאיכא מצוה בסעודת הלילה ורק שלא יצ"ח באכילת הלילה עד שיסעוד גם ביום. וה"נ יש לדייק בנד"ד דקיים מצוה ורק שלא יצא ידי חובתו רק אם יאכל קודם חצות].

מבאר הטעם בזה דמקיים המצוה של מצה כל שבעה

ויש לבאר הטעם בפשיטות עפ"י דברי הגר"א זיע"א דהא דכל שבעה ליכא מצות מצה היינו רק שאין זה חיוב לאכול מצה אבל הא מיהת דאיכא מצוה קיומית בכל שבעה. וא"כ שפיר נקטו לא יצא יד"ח דמשמע דמיהת קיים בזה מצוה, וה"ט דאף שלא קיים כלל מצות בערב תאכלו מצות שזמנה רק עד חצות, אבל הא מיהת דקיים מצות מצה של כל שבעה.

מחדש עוד דגם המצוה של בערב תאכלו מצות הוא מצוה קיומית כל הלילה רק החובה בזה הוא קודם חצות

אמנם יש לחדש שחיוב המ"ע דבערב תאכלו מצות הוא לאכול רק קודם חצות (וכזמן אכילת ק"פ שמצותו רק עד חצות) ואם לא אכל קודם חצות ביטל המצוה החיובית, אבל קיום מצות דבערב תאכלו מצות בגדר מצוה קיומית הוא גם אחר חצות, ולכן אמרו מי שלא אכל קודם חצות לא יצא יד"ח והיינו שביטל המצוה שמחויב בה (ולכן גם את האפיקומן צריך לאכול קודם חצות), אבל עכ"פ אית ליה מצוה קיומית של מצות בערב תאכלו מצות.

[וכעין מה שביארתי במק"א שחיוב מצות מצה הוא רק באכילת כזית, אבל מצוה קיומית איכא גם באכילת יותר מכזית וי"ל כע"ז שהחיוב לאכול מצה הוא עד חצות אבל קיום מצוה איכא גם לאחר חצות].

מבאר ע"פ היסוד דעיקר הזמן דק"פ הוא כל הלילה ודין חצות הוא רק דין במעשה האכילה

ובפרט א"ש לפי"מ שהבאתי במוע"ז (ח"ז קפ"ח) בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שזמן אכילת ק"פ מצד קדושת הקרבן לכו"ע זמנה כל הלילה כחטאת ואשם, ולכן ק"פ נעשה נותר רק בעמוה"ש וכן מותר הפסח זמנו לילה ויום, כיון שמדין קדושת הקרבן גופא זמנו כל הלילה, ומה שצריך לראב"ע לאוכלו עד חצות זה רק דין במעשה האכילה (ודיני מעשה האכילה דק"פ לא מצינו במותר הפסח), שכשם שיש דין לאוכלו צלי כן יש דין לאוכלו עד חצות, אבל אי"ז זמן של הקרבן גופא. וא"כ שפיר לפי"ז למימר שכיון שמצד קדושת הקרבן זמנו כל הלילה לכן גם זמן מצוה קיומית דמצה הוא כל הלילה. ונפק"מ שלראב"ע אם אכל כזית מצה לאחר חצות בכוונה למצות בערב תאכלו מצות לא עבר בכל תוסיף, כיון דגם לראב"ע עכ"פ אית ליה מצוה קיומית.

מבאר לפ"ז מה דקיים ראב"ע המצוה כל הלילה הרי אין פסח ומצה מונחין לפמו ולדרכנו הרי שייך מצוה קיומית בזה כל הלילה

ולפי"ז מיושב שפיר קו' המפרשים הנ"ל היאך ראב"ע סיפר ביצ"מ כל הלילה, דכיון דזמן המ"ע קיומית דמצה הוא כל הלילה, א"כ זמן מצה ומרור מונחים לפניך הוא כל הלילה ולכן מצות סיפור יצ"מ הוא כל הלילה. הן נכון

שבכמה מפרשים מבואר דלר"א דליכא כלל מצוה אחר חצות מיהו לענ"ד יש מקום לחדש כן ולהעיר בלבד באתי.

שיעסוק בסיפור יצ"מ, ולא בהלכות הפסח שלזה כבר עבר זמן המצוה, ועי"ש עוד מה שכתבתי בזה.



ח"ו סימן קי

בענין מצות סיפור יציאת מצרים

תמיהת המפרשים אך קיים ראב"ע המצוה כל הלילה הרי אין מצה ומרור מונחים לפיכך

הנה הקשו האחרונים על מה שאנו אומרים בהגדה של פסח, שמצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו, שנאמר בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ובהמשך ההגדה הובא מעשה בראב"ע ור"ע וכו' שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם הגיע זמן ק"ש של שחרית, ותמוה דהלוא ראב"ע ס"ל שמצות אכילת מצה עד חצות, וכדאיתא בפסחים (דף ק"כ ע"ב), וכיון דמצות סיפור יצ"מ רק בזמן מצות מצה, א"כ מדוע סיפר ביצ"מ כל אותו הלילה, הא אין זה כבר זמן מצה ומרור.

ב' דינים במצוות סיפור יצ"מ הלכות הלילה דפסח ומצה והב' סיפור המסכים והנפלאות

ועיין בהגדת מועדים וזמנים (עמוד מ"ח) שבארתי שיש ב' ענינים בסיפור יצ"מ, הא' שמבאר הלכות של אותו הלילה, וכגון פסח מצה ומרור על שום מה, וזהו מצוה רק בזמן מצות מצה ומרור, והיינו לראב"ע עד חצות, והענין הב' הוא לספר בניסים ונפלאות שעשה עמנו וזהו מצוה כל הלילה, ולפי זה מי שרוצה לקיים מצות סיפור יצ"מ כל הלילה, לראב"ע צריך

דברי הגרי"ז דקודם עבדים היינו מחזיר המצוה משום דמצוות הגדה לאומרו על המצות והנהגת הגר"א לסלק המצות עד סוף ההגדה

[ובשו"ע (סי' תע"ג ס"ז) איתא "כשמתחיל עבדים היינו מחזיר הקערה שבה המצות לפניו", וביאר מרן הגרי"ז זצ"ל דהוא משום שמצות הגדה לאומרה על מצה לפניו, וכמו שמצות קידוש לאומרה על היין, אמנם במעשה רב הובא על רבינו הגר"א זצ"ל שהיה מסלק המצות לפני מה נשתנה ומחזירו רק בר"ג היה אומר כל שלא אמר ג' דברים (וכן משמע ברמב"ם), הרי חזינן דאי"צ לומר ההגדה על המצה (עיין בהגדת מועדים וזמנים עמוד מ"ח), ולדברינו נחא דסיפור יצ"מ אינה תליא במצה ומרור, ורק סיפור הלכות הלילה וטעמם שתלוי בזמן מצה ומרור, צריך לאומרו על מצה לפניו].

מבאר דשייך קיום מצוות סיפור בהלכות הפסח כל הלילה ע"פ ד' הגר"ח דמצוות ק"פ כל הלילה רק דין אכילתו עד חצות

אמנם בעיקר יסוד דברינו שלראב"ע בליל פסח אחר חצות אין מצוה לספר בהלכות הלילה, אלא בנסים ונפלאות, נראה שאי"ז מוכרח כלל, ונקדים בזה דברי הגר"ח מבריסק זצ"ל שביאר מדוע לראב"ע איסור נותר הוא רק מן הבוקר וכדכתיב בקרא "ולא תותירו ממנו עד בוקר", והרי כיון שכבר אסור לאכול מחצות, א"כ היה צריך להיות נותר כבר מחצות הלילה, ויישב הגר"ח זצ"ל דבאמת מעיקר קדושת קרבן פסח לכו"ע זמנה כל הלילה, כחטאת ואשם שזמנם יום ולילה, והא דאסור לאכול

אחר חצות הלילה אינו אלא דין במעשה האכילה, דכמו שצריך לאוכלו בצלי ובחבורה אחת, ה"ה צריך לאוכלו עד חצות, ולכן האיסור נותר אינו אלא בבוקר.

ולפי"ז הא דיליף ראב"ע דאכילת מצה עד חצות מקרבן פסח אינו אלא דין במעשה אכילה דמצה וכעין דין הסיבה, אבל לגבי עצם זמן מצות מצה זמנה כל הלילה, כמו קדושת קרבן פסח שזמנה כל הלילה, ולפי"ז יש ליישב דהא דתלינן מצות סיפור יצי"מ בשעת מצה ומרור היינו שתלוי בעצם זמן המצוה של מצה ומרור (ולא בזמן קיום המצוה בפועל), שזהו לכו"ע כל הלילה, וא"כ שפיר ניחא הא דראב"ע סיפור סיפור יצי"מ כל הלילה.

ביישוב פסק המשנ"ב בנתאחר עד קרוב לחצות דיקדים מצוות מצה ומרור להגדה ותמוה דגם סיפור יצי"מ זמנה עד חצות

ולפי"ז יתיישב עוד הא דהביא המ"ב (סי' תע"ז סק"ג) שאם נתאחר מלהתחיל הסדר עד סמוך לחצות, אז יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל מצה ומרור תיכף קודם חצות ואח"כ יאמר הגדה, ותמהו הלוא אם חושש לראב"ע דמצה עד חצות א"כ גם סיפור יציאת מצרים דהיינו אמירת ההגדה הוא עד חצות, אמנם לדברינו דגם לראב"ע איכא מצות סיפור יציאת מצרים מדאורייתא כל הלילה אתי שפיר.

במדון עצת האב"י נזר לעשות תנאי באפיקומן לדברינו יתכן דזמן מצוות מצה הוא כל הלילה רק זמן האכילה הוא עד חצות

ובמק"א (מועדים וזמנים ח"ז סי' קפ"ח) הערתי על מש"כ ה"אבני נזר" (סי' שפ"א) שלראב"ע האיסור לאכול אחר

אפיקומן אינו אלא קודם חצות, דהא דבעינן שישאר טעם מצה בפיו, אינו אלא בזמן אכילת מצה, ואחר חצות לראב"ע אין הוא זמן אכילת מצה, וע"כ כתב שאם התאחר מלגמור הסעודה קודם חצות, יאכל עוד כזית מצה קודם חצות ויעשה תנאי מקודם "שאם הלכה כראב"ע שאפיקומן מצותה עד חצות, אני אוכל הכזית מצה לשם אפיקומן, ואם ההלכה כר"ע שמצות אכילת מצה עד עמוד השחר, אזי איני אוכל הכזית לשם אפיקומן", ואז לאחר חצות יכול להמשיך הסעודה לכו"ע (ובסוף הסעודה יאכל שנית אפיקומן), דלראב"ע אין זה זמן אכילת מצה וע"כ ליכא איסור כמ"ש, ולר"ע עדיין לא אכל אפיקומן. אמנם לדברינו הנ"ל דהא דלראב"ע מצותה עד חצות אינו אלא דין במעשה אכילה דמצה, אבל לגבי עצם זמן מצות מצה זמנה כל הלילה, א"כ אפשר דאף לראב"ע בעינן טעם מצה כל הלילה, וא"כ א"א לאכול אחר אפיקומן אף לאחר חצות, ועי"ש מה שפקפקתי עוד בעיצה זו.

חובה מיוחדת לבד מהזכרת הנסים ונפלאות להזכיר דבשביל זה נתקדש היום

מביא דברי הרמב"ם דמדמה דין חובת סיפור יצי"מ לדין זכור את יום השבת לקדשו

והנה הרמב"ם כתב (רפ"ז דחו"מ) "מ"ע של תורה לספר נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו, שנאמר זכור את יום הזה כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, ומניין שבליל ט"ו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". וכבר תמהתי במק"א (מועדים וזמנים ח"ג סי'

ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" עכ"ל, וצריך להבין היאך תלי מצות סיפור יציאת מצרים במצות זכירת יום השבת, והא בשבת המצוה בזכירה לבד, ובלייל פסח החיוב לספר בנסים ונפלאות והיאך תלי לה הרמב"ם אהדדי והא לא דמי כלל וצ"ע.

נראה דביאור ד' הרמב"ם דאין מצוות סיפור משום מה דהוא מספר לאחרים ועיקרו הוא צורת הזכירה דיהא דרך סיפור ואפילו לעצמו מהפ

ובפשוטו נראה דהרמב"ם קמ"ל שאין הפירוש במצות סיפור כמשמעה לספר לאחרים, ואם אין אחרים אצלו בטלה מצות סיפור, דהאמת דסגי נמי בינו לבין עצמו, שאפילו אין לו מי לספר עצם הדברים דסיפור עיקר המצוה, ודמי בזה לשבת דעצם הזכירה מצוה אף שאינו מספר לאחרים, ואף שהגדר אינו שוה דבשבת סגי בזכירת קדושת היום ובלייל פסח מספר הנסים ונפלאות, דמי אהדדי דכשאין אחר סגי בינו לבין עצמו, ובזה לבד הוא דמדמה להו הרמב"ם אהדדי, וכן מוכח מלשונו בסה"מ (עשה קנ"ז) "אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה רוצה לומר שהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת" הרי דמזכירת שבת ילפינן שאין צריך לספר לאחרים דסגי בינו לבין עצמו, וא"ש כוונתו בהלכות חמץ ומצה דמיייתי ראייה שאין צריך לספר לאחרים דוקא לקיום המצוה כמ"ש.

מעיקר חובת היום הוא להזכיר דהיום יצאנו ממצרים

ונראה להוסיף דבר חדש בביאור הרמב"ם, דבאמת החיוב בלייל

רנ"ג) למה מדמה הרמב"ם זכירת יצי"מ בלייל פסח לדין זכירת שבת, הא בלייל פסח אין המצוה להזכיר היום בלבד, אלא לספר הנסים ונפלאות דיצי"מ, משא"כ בשבת סגי בזכירת היום בלבד, עיין שם מש"כ בזה.

מבאר דכמו בשבת לא סגי להזכיר דהיום שבת רק צריך להזכיר דחל קדושת שבת גם בלייל הסדר צריך להזכיר דבשביל הנסים ונפלאות נתקדש הלילה

ונראה ליישב דכוונת הרמב"ם לדמות דין זכירת שבת לזכירת יצי"מ, דכמו בשבת לא סגי במה שיאמר שעתה שבת, אלא צריך להזכיר שחל קדושת שבת, וכמו שנאמר בקרא "זכור את יום השבת לקדשו", ה"ה בספור יצי"מ לא סגי במה שמספר הנסים והנפלאות, אלא בעינן שיזכיר שבשביל זה נתקדש היום, ובזה שאומר בקידוש חג המצות זמן חירותינו יוצא החיוב דהזכרת קדושת היום מדין סיפור יצי"מ, וכבר הערתי בהגדה של פסח טעם ודעת, שלפני שאומרים הקידוש, מלבד מה שמכוונים לצאת יד"ח מצות כוס ראשון של ארבע כוסות, ומצות קידוש, יש לכוון ג"כ לצאת יד"ח מצות סיפור יצי"מ.



מו"ז סימן ?[ח"ד רנ"ג]

גדר חובת הגדה בלייל פסח

בלשון הרמ" נראה דעיקר קיום מצוות סיפור אינו דוקא לאחרים ועיקרו הוא בצורת הזכירה דיצי"מ כעמן זכירת שבת דעמנו בקידוש

הרמב"ם פוסק בריש פ"ז דחמץ ומצה וז"ל "מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בלייל ט"ו שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת, ומנין שבלייל ט"ו ת"ל והגדת לבנך

תמוה לדברינו היכן נזכר בהגדה עפ"ן זה דהיום יצאנו ממצרים ונראה דבקיום מצוות הלילה המיוחדים ללילה זו מקיים מצוה זו

אמנם עיקר דברינו תמוהין וצע"ג, שעיקר המצוה לספר שהלילה יצאנו ממצרים, ובנוסף הגדה שלפנינו לא נזכר כלל שיצאנו הלילה דוקא ממצרים, וא"כ הלוא אין אנו מקיימין מצות הגדה כלל, רק נלע"ד שבקיום מצות הלילה פסח מצה ומרור שמיוחדים אך ורק ללילה זאת מפני שיצאנו אז ממצרים, הוא דמקיימין המצוה לזכור ולידע שעכשיו יצאנו ממצרים, וכן מצאתי בפירוש רש"י לחומש בפרשת ראה (ט"ז, ג) "למען תזכור על ידי אכילת הפסח והמצות את יום צאתך" ע"ש, והיינו שבקיום המצות בלילה זאת דוקא, נזכרים שאז יצאנו ממצרים.

מבאר לפ"ז דגם בעסק בהלכות הלילה דמקיים מצוות סיפור היינו מקום דנזכר דעכשיו הוא הזמן דיצאנו ממצרים

והוא הדין בעסק אז בהלכות הלילה מקיים מצות סיפור, שבזה נזכר שהלכות אלו זמנם הלילה, וזכור שזהו יום צאתו ממצרים שהיא עיקר חיוב הלילה, והיינו דאיתא בתוספתא סוף פסחים "חייב אדם לעסוק בהלכות פסח כל הלילה" וכן מבואר במכילתא פרשת בא שהעסק בהלכות הלילה בכלל עיקר מצות הלילה, וקשה הא אינו מספר בנסים ונפלאות דיציאת מצרים, רק נראה שאם עוסק במצות הלילה והלכותיה ע"כ נזכר אז שזהו זמן דיציאת מצרים ולכן נתחייבנו באלו המצות וזהו מעיקר המ"ע אותה לילה כמ"ש, ולכן אם עוסק במצות הלילה מקיים המ"ע וא"ש.

ט"ו אינו דוקא לספר שיצאנו ממצרים ונעשה לנו נסים ונפלאות, רק צריכים להזכיר את היום, והיינו שבזמן הזה ממש הוא דיצאנו ממצרים ונעשה לנו אז ביום הזה נסים ונפלאות, והיינו כמו בשבת שצריכים להזכיר את היום והיינו שהיום הוא שבת קודש, ולהכי תלי הרמב"ם להו אהדדי זכירת שבת עם יציאת מצרים דבתרויהו המצוה היא להזכיר היום, וא"ש שהביא הקרא זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, דמצוה נמי להזכיר עצם היום כמו בשבת ובלאו הכי לא יצא, ולא הביא מקרא דוהגדת לבנך עיקר מצות סיפור, שרק בקרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבואר שצריך להזכיר מעצם היום שעכשיו יצאנו כמ"ש.

ביישוב קושיית האחרונים מה נתחדש בחובת סיפור יצי"מ בליל הסדר

ומעתה נוכל ליישב קושיית האחרונים שהקשו: מה נשתנה ליל ט"ו צריכים להזכיר יציאת מצרים, והא בכל לילה נמי מחוייבין להזכיר יציאת מצרים דקיימא לן מזכירין יציאת מצרים בלילות וכמבואר ברמב"ם ריש הלכות ק"ש (ה"ג) ע"ש, וא"כ מה נשתנה ליל ט"ו שיש בה מ"ע מיוחדת, והא בכל לילה נמי צריכים להזכיר יציאת מצרים.

בדברי הפמ"ג דבכל לילה סגי בהרהור ותמוה דאיכא דין להזכיר בפה

והפמ"ג (בפתיחה כוללת) מתרץ דבכל לילה סגי בהרהור וכאן צריך בפה דילפינן משבת, אבל האחרונים הסכימו שגם בכל לילה צריכים להזכיר בפה דוקא (עיין ש"א סימן י"ג), אבל לדברינו החידוש כאן שצריך להזכיר היום שיצאנו ממצרים וזהו מעיקר חובת המ"ע.

מצוות סיפור בהלכות הפסח

ולפי דברינו אני מסופק אולי הא דמקיים מצות סיפור היינו בהלכות פסח כמשמעו והיינו דיני קרבן פסח שזמנה הלילה דוקא וע"כ נזכר שמצותה עכשיו שהלילה יצאנו ממצרים וכן אם עוסק בהלכות מצה וליל סדר יוצא חובתו, אבל אם עוסק בהלכות פסח בדיני איסור חמץ אולי לא סגי לקיום מ"ע דהגדה מאחר שיסודה הנזכר מהלילה, ואיסור חמץ לא קשור לאותה לילה דוקא וא"כ אינו יוצא בלימוד הלכות אלו בליל פסח מצות סיפור, אבל אולי אם רק עוסק בעניני פסח סגי לעוררו שעיקר חובת חג הפסח מפני שבלי לט"ו יצאנו ממצרים והדבר צ"ב.

מדוקדק בזה הלשון מצה זו שאנו אוכלים דזהו עיקר המצוה להזכיר עפ"ן זה דהחוב הוא דוקא בלילה זה

ונראה שבלי סדר הדבר מדויק בלשון רבן גמליאל מצה זו "שאנו אוכלים" וכן מרור זה "שאנו אוכלים" שעיקר המ"ע לידע שאנו אוכלים הלילה, והיינו שמצותה הלילה שזהו זמן היציאה, ובהזכרת המצות שחיוכם באותה לילה דוקא ודינם וטעמם הוא דמתעורר שיצאנו אז ממצרים, ולכן נתחייבנו לבאר אלו המצות עכשיו והוה בכלל עיקר מצות הגדה.

דברי הרמב"ם בספר המצוות דמעיך חובת הלילה ההלל ולהודות להקב"ה על כל טובותיו בפרט

ונבאר עוד שמדברי הרמב"ם בסה"מ (מצוה קנ"ז) נראה עוד חידוש במצות יציאת מצרים, שההלל בליל פסח והודאה להקב"ה על טובותיו בכלל עיקר מצות הלילה וז"ל "היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן

בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו יהיה יותר טוב" ע"ש, הרי שההודאה לבורא ית"ש על טובותיו בנסיים ונפלאות דמצרים נמי בכלל חובת הלילה בהגדה, וכן הביא החינוך (מצוה כ"א) שהמצוה "לספר בענין יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן כל אחד כפי צחות לשונו ולהלל ולשבח להשם יתברך על כל הנסים שעשה לנו" ע"ש, והיינו שההודאה בכלל מצות סיפור הלילה, ועיין נמי ברש"י לעיל (פסחים לו. ד"ה שעונין) דקאי על הלל והגדה, ומשמע דהלל בליל הסדר דאורייתא, ולא ביאר טעם הדבר, ואולי זהו בכלל מצות הגדה וכמ"ש.

ברמב"ם בהלכות לא הזכיר דהלל והודאה הוא מעיקר חובת הלילה

אמנם הרמב"ם בהלכותיו מיסתם סתים ולא ביאר שההלל והודאה בליל פסח ג"כ מעיקר מצות הלילה, ואולי מאחר שבריש הפרק (פ"ז) מביא דמ"ע לספר בנסיים ונפלאות, ומסיק שצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ומסיים (ה"ה) ודברים האלו כולן נקראין הגדה, השבח להקב"ה ברוך שומר הבטחתו וכדומה בכלל עיקר המ"ע וכמו שיבואר לפנינו.

דברי העמק ברכה בשם הגר"ח במה חלוק מצוות סיפור יצי"מ בליל הסדר משאר ימות השנה

ובספר "עמק ברכה" מביא בשם מרן הגאון רבי יצחק זאב סולווייצ'ג זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שסיפר בשם אביו הגאון רבי חיים זצ"ל שבכל שנה בסדר ליל

פסח ביאר לבניו מהו החידוש במצות סיפור יציאת מצרים והא בכל השנה נמי יש מצות זכירה, וא"כ מה נתוסף באותה לילה על ידי המצוה של סיפור מה שאין בזכירה, והיה אומר שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא בג' דברים:

מחדש ג' דינים בלל הסדר א' דיהא דרך סיפור ב' להזכיר כל השתלשלות היצי"מ ג' טעם המצוה של פסח מצה ומרור

(א) שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יציאת מצרים אבל סיפור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה כדכתיב והיה כי ישאלך בנך וכו' והגדת לבנך וכו' הבן שואל מה נשתנה וכו' והאב משיב עבדים היינו ואפילו היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה בדרך סיפור לאחר.

(ב) ועוד חילוק: שבזכירה אין צריך להזכיר אלא יציאת מצרים לבדה, אבל בסיפור צריך לספר כל ההשתלשלות וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח.

(ג) ועוד נתוסף במצות סיפור לספר טעמי המצות של אותה הלילה, ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור וכו', וכל זה מעיקר המצוה דסיפור יציאת מצרים.

דקדוק לשון הרמ' בג' דינים אלו

ורייק כן מלשון הרמב"ם ריש פ"ז דחמץ ומצה וז"ל "מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו דניסן וכו', ואחר כך מבאר הרמב"ם מהו מצות סיפור ומביא (ה"ב) מצוה להודיע לבנים וכו' וצריך לעשות שנוי כדי שישאלו ויאמרו מה נשתנה וכו' ובה"ד מביא שמתחיל בגנות ומסיים בשבח כיצד מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו

בימי תרח ומלפנים כופרים וכו' ומודיע שעבדים היינו במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו, ובהלכה ה' מסיים דכל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו' ומסיים "ודברים האלו כולן נקראין הגדה", הרי להדיא שכל הג' חילוקים נכללין במצות סיפור, וכיון שמצות צריכות כוונה הזהיר כל שנה ב"ב לצאת בג' דברים אלו עכ"ד.

בדברי הרמב"ם אינו מוכרח דכל הנוסח בכלל החיוב

והאמת שלשון הרמב"ם אינו מכריח כלל שכל הנוסח דוקא בכלל חיוב המ"ע בליל פסח, שפירש רק דכולהו נקראין הגדה, והיינו שמקיימין בזה המצוה דסיפור יציאת מצרים, אבל עיקר החיוב לומר הכל כפי שמביא שם אינו אלא מדרבנן, רק יש בכל זה קיום דמ"ע דסיפור.

לדעת הגר"ח הרי החובה לפרט ולהסביר לבגים כל סדר השתלשלות היצי"מ ולא שמענו להקפיד ע"ז

וכמדומני שכן המנהג פשוט שאי נימא לדעת הגאון רבי חיים זצ"ל כל ההשתלשלות עם ביאור הפרשה ועניני הגדה שהביא חיוב מה"ת ובכלל עיקר המ"ע, הלוא מחוייב להסביר הכל לנשים וקטנים ובלאו הכי לא קיים המ"ע והנשים ביטלו מצותן, ולא נהגו לתרגם אלא הפיסקא עבדים היינו ור"ג היה אומר וכמו שמביא ב"חיי אדם", וע"כ מסתברא דבזה סגי לצאת החיוב והנשאר קיום בעלמא כמ"ש.

נראה דכוונתו רק לעורר ב"ב לכוון בזה ולא נתכוון לומר דבלא אומר כ"ז לא קיים מצוות

ולע"ד גם הגאון רבי חיים זצ"ל הזהיר ב"ב לכוון לצאת דמקיימין בכ"ז

המ"ע וע"כ צריכים לכוון, אבל מעולם לא קאמר שרק אם אמר הכל קיים חיובו הלילה מה"ת ובלאו הכי ביטל מ"ע, ולפי דברינו לעיל ראוי לחוש שההלל והודאה בכלל המ"ע וע"כ יש לכוון לצאת, וכ"ש בשעה שמזכיר החיוב לראות שהוא בעצמו יצא ממצרים שזהו חיוב ממש, וכבר הבאנו בהגדה של פסח שהאי חיובא הכי קשה לקיים בליל פסח, ומהראוי לסתום ולכוון דבכל מה שאמר הלילה מכוון לקיים המ"ע ובוזה יוצא בלי פקפוק חובתו הלילה ודו"ק היטב בכ"ז.

עד היכן חיוב הגדה

נראה דעיקר קיום חובתו הוא כפי הבנתו

הנה לא נתבאר במפרשים עד היכן חיוב הגדה, ונראה שהחובה היא בכל אחד כפי הבנתו, ובתורה כתיב והגדת לבנך סתם, משמע דלכל אחד כפי הבנתו, וזהו עיקר המצוה גם לחכמים וזקנים, שכל אחד חייב להתבונן ולהבין כפי כחו.

והידוש מצאתי בפירוש אור החיים על התורה פרשת בא (י"ב ל'), דהנה אחז"ל כי אותו לילה היה כיום יאיר כצחות היום, וכמבואר בזוה"ק, ורמז זה בפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא", כי יכוין לומר שיגיד לו גם נס הלילה שנעשה יום ע"ש, נמצא דיש מצוה לספר דבר זה לבנים בליל פסח וכמרומו בקרא, ותמהני על בעלי ההגדה שלא רמזו כלל לדין זה בהגדה וצ"ב.

בידון קיום מצוות והגדת לבנך בבת

ביאור המדון בחובת והגדת לבנך לבתו דתל א' אשה חייבת במצוות סיפור יצי"מ

ובהגדה של פסח (לפני מה נשתנה) הבאנו מפוסקים דעיקר מצות הגדה והגדת לבנך היינו לבן דוקא ולא לבת,

וממילא אם יש לו בן כדאי שהוא ג"כ ישאל ואז כשמשיב דרך תשובה מקיים המ"ע, וע"ש שרצינו לתלות עיקר השאלה אם אשה חייבת מה"ת כמצות סיפור יציאת מצרים אז צריכים להסביר לה, ואם אינה מצווה מה"ת אין המ"ע לספר לה מפני שהיא בתו דוקא דנשים פטורות מה"ת כמ"ש.

חידוש גדול בפייט לשבת הגדול בכל מצוות הפסח משום דישנם בכל תאכל חמץ

ופוק חזי דבר חדש שמצאתי בפייט שאנו אומרים בשבת הגדול (מרבי יוסף טוב עלם) שמסיק "סחו שהנשים צריכות לאמצה, בכל מילי דפיסחא בלי שמצה, ואף על גב דמצות עשה שהזמן גרמא גם לא נמצא, שכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה", הרי מפורש דנשים חייבות מה"ת בכל מילי דפיסחא דילפינן לה מחמץ דומיא דמצה, ובכל מילי דפיסחא ילפינן מהאי קרא דחיוב נשים באנשים מה"ת.

מיישב לפ"ז קו' המנח"ח על החינוך דמחייב נשים בסיפור יצי"מ ומביא מהר"ן דחובת נשים בג' סעודות בשבת משום דישנם במצוות השבת

וב"מנחת חינוך מצוה כ"א נתקשה מאד על החינוך שמחייב נשים מה"ת במצות סיפור מנליה ונדחק מאד, ובדברי הפייטן הכל א"ש, וכעין זה מצינו בר"ן פרק כל כתבי בשם רבינו תם דנשים חייבות בג' סעודות בשבת דומיא דקידוש שבכל מילי דשבת חיוב נשים כאנשים ע"ש.

מבאר דגם אם על הנשים בעצמם אין חובת סיפור שייך חובת סיפור על האב

אמנם האמת שהדבר אינו מוכרח שאם נשים אין עליהן חיוב סיפור

בראשונים לעמן מגילה מבואר דמעכב משום פרסומי ניסא וא"כ ה"ה בסיפור יצי"מ **שורש** הדבר הוא שבחרש מבואר בב"י להלן (תרפ"ט) שאינו ראוי למקרא מגילה אף לעצמו, כיון שאינו משמיע לאזניו, ובמגילה משום פירסומי ניסא הוא וכל שלא השמיע לאזניו ליכא פרסומי ניסא, וזהו גירסא ברמב"ם שם ודעת הרא"ש וריטב"א, ועיין במ"ב בשעה"צ שם (ס"ק ז') שמזהיר מאחר שהקריאה משום פירסומי ניסא צריך להשמיע לאזניו, לכן אפילו מי שקורא המגילה לעצמו צריך ליזהר מאד שישמיע לאזנו דאל"ה אפילו בדיעבד לא יצא ע"ש, ובבבלי פסח אפילו שתיית ד' כוסות מפורש בגמרא בפסחים (ק"ב.) שזהו משום פירסומי ניסא ע"ש, א"כ כ"ש עצם הסיפור דיצי"מ שעיקרו ויסודו הוא פירסום הנס ודאי צריך להשמיע לאזניו דוקא.

והגדת לבנך שייד לקיים רק כשמשמע לאזניו **וביותר** אמינא שהרי עיקר המצוה דסיפור יצי"מ היא "והגדת לבנך" ונראה דזה נעשה בקול דוקא, לכן אף שאפילו בינו לבין עצמו חייב, מ"מ צורת המצוה היא דרך סיפור והיינו כשמשמיע לאזניו שאז זהו דיבור גמור ומתקיים והגדת.

בפרשת ארמז אובד אבי דהוא מעיקר חובת הלילה יש הלכה של תענית ואמרת והיינו בהרמת הקול וה"ה הכא לכאו' **וכן** פרשת ארמי אובד אבי שהיא מעיקר חובת הלילה וכמו שנביא להלן לשון הרמב"ם, הלוא כתיב "וענית ואמרת" ודרשו חז"ל בהרמת קול (מובא ברש"י שם) וכן כאן שיסוד המצוה הוא לספר, נראה שצריך הרמת קול.

מה"ת שאין האב מקיים בהו מצות סיפור, שיש לומר שאין עליהו חיוב לספר לאחרים ומ"מ המספר להן קיים נמי מצותו, וכן העיקר לע"ד שבברייתא איתא "חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו" (קט"ז.) ע"ש, וביארנו בהגדה דלאו דוקא אשתו שאין חיוב מיוחד להגיד לאשתו, רק הוא הדין אחר שאינו מבין כ"כ ג"כ שואל אם אין לו בן חכם, וקשה אי באשה אין חיוב מה"ת ואינו מקיים המ"ע דרך שאלה ותשובה בה, הוה לן לדקדק שאם אין בנו אחר שאינו מכין שואל ולא אשתו, וע"כ נראה שבאשתו נמי מקיימין המ"ע דהיינו שגם לאשה מקיימין המ"ע, ויש לדחות דאשתו שואלתו היינו כשאין אחר הראוי לשאול דוקא, ובהגדה של פסח סתמנו להחמיר שאם יש בן ידקדק לכתחילה שהוא ג"כ ישאל דעדיף וצ"ב.



מו"ז סימן פד [ח"ז סימן קפ]

חובה להשמיע לאזניו בסיפור יציאת מצרים

מצוה לפרסם דראוי ליזהר להשמיע לאזניו בסיפור יציאת מצרים

במצות סיפור יציאת מצרים נלע"ד לעורר דבר חדש, דנראה שצריך לספר באופן שמשמיע לאזניו דוקא, אבל אם קרא ולא השמיע לאזניו נראה דלא יצא, ומצוי זה שקורין ההגדה בלחש ומחתך בשפתיו אבל בלי שישמיע לאזניו ונראה דלא יצא, ומיהו עיקר המצוה לעיכובא יבואר לפנינו בעזהשי"ת, ונראה שמצוה לפרסם ולהזהיר ליזהר בזה.

צורת סיפור היינו דוקא כשמשמע לאזנו

וכן הוא מסביר דהרי המצוה היא לספר לאחרים או לעצמו ולא נקרא סיפור אם לא מוציא מפיו.

ועיין בדברינו בח"ג (סימן רנ"ג) שהארכנו בשם הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל לבאר מהו מצות סיפור יציאת מצרים וענינה, שמעיקר המצוה להתחיל בגנות ולסיים בשסח והוא שידרוש ממתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו וכו', וג' דברים פסח מצה מרור וטעמם, וכל זה מעיקר מצות הגדה מה"ת ע"ש.

ואף לפי דברינו שם שאינו חיוב גמור, מ"מ קיום המצוה מה"ת יש בזה, ולכן צריך בכל זה להשמיע לאזניו, ובלאו הכי ביטל מ"ע, או עכ"פ לא קיימה כמצותה, וזהו הלכתא רבתא, ולא מצאתי בפוסקים שיעירו בזה.

(ובלאו) הכי הלוא מפורש בחינוך בהאי מ"ע דסיפור יציאת מצרים שיסודה להלל לשבח ולפאר להשם יתברך, ולפ"ז ודאי דראוי לקיים המצוה בעניינת פה בהתלהבות ובשמחה).

נמצא שמי שאינו משמיע לאזניו ראוי לו לחוש שלא קיים המצוה כתיקנה וכמ"ש, והאזהרה חמורה יותר לנשים שאינן מרימות קולן בהגדה מפני צניעות, שידברו וישמיעו לאזנן.

בשומע מאחרים בודא יד"ח מצוות סיפור אף דאינו משמע לאזנו דכל הוא צורת מצוות התורה

וכל האמור הוא אם מחתך בשפתיו בעצמו ולא שומע, אבל בשומע מאחר ונתכוון לצאת מדין שומע כעונה נראה שיוצאין ואדרבה לדעת הגר"א זצ"ל עיקר

המצוה שבעה"ב קורא ההגדה וכולם שומעים ויוצאין מדין שומע כעונה, ורק בבכורים דכתיב וענית ואמרת מפורש במשנה שהיו מקרין וקרא בעצמו דוקא, שלכתחילה לא מועיל בזה שומע כעונה, ובנשיאת כפים נתלבטו האחרונים אם מועיל שומע כעונה, ודעת הגאון הגר"ד מבריסק זצ"ל שגם בזה מועיל רק חסר קול רם ואכמ"ל,

(ובמק"א) העלינו טעם מחודש, שברכת אלקינו ית"ש חל על עם ישראל ע"י קול הכהנים דוקא, וא"כ בשומע כעונה אף שמועיל תמיד, אבל במציאות אין כאן קול הכהנים, וכן בשירה דלויים לא נאמר שומע כעונה שצריך הקול ממש דוקא).

בסיפור יציאת מצרים אין שייך לקיים המצוה אם אין חבירו מבין דעיקר המצוה היינו בהבנה

וביותר נלע"ד דהנה אף שבכל אמירה כמו ק"ש וברכת המזון מועיל בלשון הקודש אף שאינו מבין, אבל בסיפור יציאת מצרים דיסוד המצוה הוא לספר לחבירו והיינו שיבין, ע"כ אם חבירו אינו מבין לא יצא המספר, וכן מפורש בש"ע שמסביר לחבירו בלשון שמבין, והוא הדין כשמספר לעצמו הגדר שנקרא מספר הוא רק אם הוא מבין, ולכן גם במספר לעצמו צריך שיבין דוקא ובלאו הכי לא יצא.

אם יש אחד בבית דאינו מבין צריך להסביר לו בשפתו

נמצא לפ"ז שאם יש בליל הסדר אחד שאינו מבין לשון הקודש כלל, דחייבין להסביר לו הדברים שיבין מה שאומר שרק אז יוצא באמירתו, וכעין זה מבואר במ"א (תפ"ט) שאם אינו מבין ענין

ספירת העומר אף שספר בלשון הקודש לא יצא שלא נקרא ספירה כלל, ואף כאן נראה שאם אינו מבין מה שקורא לא נקרא זה סיפור רק אמירה ולא יצא וצ"ב.

בדין קריאת ההגדה בלא הבנה

ומצאתי ב"דרך פקודיך" (מ"ע כ"א) שהעלה כדברינו שאם אינו מבין מה שאומר בהגדה דלא יצא וכמ"ש, ומוסיף ולא סגי במה שמעיין אחר כך בשעת האכילה וכיוצא בו בפירוש ההגדה בלשון אשכנז וכדומה, דהרי בשעה שאמר לא הבין, ומה שמעיין אח"כ עיון מיקרי ולא הגדה וסיפור, ואנן הגדה וסיפור בעינן (ומוסיף שם שהגדות המתורגמים מכת האפיקורסים ומספרי מינים שאסורין בכל יראה ובל ימצא).

בחידוש הדרך פקודיך דמקיים מצוות והגדת לבנך רק אם בנו יכול לספר לאחרים

ועי"ש שמוסיף דבר חדש, שהחיוב מה"ת לספר לבן הוא באופן שנקשר הענין בהבנתו עד שהבן יכול לספר לאחרים, דכתיב והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, והיינו שמאריך עמו בסיפור להבינהו עד שהוא יכול לאמר לאחרים סיפור המעשה ורק ככה"ג יוצא האב מצותו לספר לבנו.

ביאור עמך כל המרבה לספר ביצ"מ הרי זה משובח

ומפרש עוד מש"כ בהגדה כל המרבה לספר ביציאת מצרים חרי זה משובח, הבוונה ע"פ הגמרא בברכות (ל"ג:):
הוא דאמר הא-ל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראי החזק והאמין והודאי והנכבד, המתין לו עד דסיים, כי

סיים א"ל סיימתנהו לכולהו שבחי דמרך למה לי כולי האי אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת, משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסים אותו בשל כסף והלוא גנאי הוא לו" ע"ש, הרי הבורא ית"ש ממעט כבודו כיון שלגדולתו אין חקר, וזהו החידוש כאן כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, אף שבוזה ממעט גדולתו, כאן חז"ל גופא ציוו בליל פסח להרבות ולספר בלי גבול, וזה מותר ואין בזה מיעוט כבודו, וזהו חידוש במצות סיפור יצי"מ שריבוי שבחיו בסיפור מותר שכן היא המצוה בליל ט"ו וכמ"ש.

לכוון לצאת יד"ח בשמעה מבעה"ב כדי לקיים המצוה של סיפור יציאת מצרים כראוי

ולפי דרכנו המ"ע מקיימין רק כשמוציא הדברים בפיו ומשמיע לאזניו, וכן צריך שיבין מה שאומר, אבל בשומע כעונה יוצא, ועוד נראה לכאורה שאם בעה"ב מאריך ומספר ביצי"מ, דראוי לכל אחד לכוון לשמוע ולצאת שמקיים גם בזה המ"ע מדין שומע כעונה, אבל נראה שגם בלי דין שומע כעונה מקיים השומע את המצוה כיון שמצות סיפור מתקיים על ידו, וכמו דאיתא בספר חרדים שישראל מקיים ג"כ מצוה בברכת הכהנים כיון שהמצוה מתקיים על ידו, הכא נמי אם מספרים לו סיפור יצי"מ ועל ידו מתקיימת המצוה הרי הוא ג"כ בכלל המצוה וצ"ב.



ח"ג סימן קמב

חיוב אמירת "ארמי אוֹבֵד אֲבִי" בליל פסח

ביאור דברי הרמב"ם דצריך להוסיף ולדרוש בפרשת ארמי אוֹבֵד אֲבִי

אֵתָא במתניתין פסחים קטז. מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אוֹבֵד אֲבִי עד שיגמור כל הפרשה כולה, מבואר כאן שמעיקר חובת ההגדה היא לדרוש פרשה זאת, והרמב"ם כתב בפ"ז דחמץ ומצה וזה לשונו: "והוא שידרוש מארמי אוֹבֵד אֲבִי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח, וכן לומר ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו וכו' ומסיים ודברים האלו כולם נקראים הגדה", ומשמע שלדרוש פרשה זאת זהו מעיקר חיוב המ"ע, וראוי להאריך בו, וצ"ע איזה חידושים יש בפרשה זו שחייבין לדורשה מעיקר חובת הלילה.

מביא ד' הגר"א דכל אות בתוה"ק רמז בו סודות לאין שיעור וגבול ועד"ז בפרשה זו נרמז בזה כל סודות עמ"י יצי"מ

ולע"ד נראה בזה דבר חדש, דהנה רבינו הגר"א זצ"ל אמר שתורתנו הקדושה היא כמים שאין להם סוף, והפוך בה והפוך בה דכולא בה, והסביר כמו שבמפה נקודה קטנה מעידה על המצאות מדינה באותו מקום, כך כל התורה כולה מלאה רמזים וסודות, וח"ו להרהר שהמעשיות שבתורתנו הקדושה הן כפשוטן וכהסטוריה, אלא באמת טמון וגנוז בתורה דרשות בלי שיעור וסוף, וכן בפרשיות יציאת מצרים בתורה אין הדברים רק כפשוטם, אלא רמוזים בו סודות בלי

שיעור, ולכן כשמביא בכורים ומשבח באמירת פרשת דארמי אוֹבֵד אֲבִי, היינו שבו רמז עניני וסודות שמזכיר בענין יציאת מצרים, ועל כן בליל פסח חובתנו לדרוש הפרשה, ונראה שחז"ל דרשו על כל תיבה ותיבה דרשות ורמזים.

מבאר דזהו עיקר חובת הלילה בדרך דרוש מהפסוק לדרוש בה דרשות להראות קדושת התורה דאין הענן כפשוטו

וי"ל דמעיקרי חובת הלילה הוא, להביא פרשה שמספרת כל עניני יציאת מצרים, ולדרוש בה דרשות, ולהראות שאין הדברים כפשוטם. וסיפור יציאת מצרים הלוא עיקרה מיסודות הדת והאמונה, וכל המצוות תלויים ביציאת מצרים, וכן בעשרת הדברות הדיבר הראשון הוא "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ועלינו לדעת שהתורה לא גילתה הכל בפשוטו, אלא בכל תיבה יש דרשות ורמזים בלי שיעור וגבול, והמרכה לדרוש הרי זה משובח, וכזה נגיע להבין מעט מגדולת אלקינו ית"ש בנפלאותיו, ותורת ה' תמימה לא נגענו באפס קצה, שזו תכלית יצי"מ כדכתיב "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", ולכן בלילה הזה יש ללמוד ולספר נפלאות מדרשות התורה שזהו תכלית יצי"מ.

מעיקר ענן הדרוש והסיפור הוא להדגיש לבנים ענן זה דאין הדברים כפשוטם

וכשיאמר "ארמי אוֹבֵד אֲבִי", ראוי לספר לבנו והמסובין גם ענין זה גופא שהדרשות הם מעיקר חובת הלילה, ולהראות נפלאות התורה, דאף שאין מקרא יוצא מידי פשוטו לא הגענו לטיפה מן הים להבין נפלאותיו ית"ש עמנו, וזהו יסוד

החיוב לומר ולדרוש ארמי אובר אבי להראות שהדרשות הן כגוף התורה ורמז בפרשיות יצי"מ ובזה יטע בלבם אהבתו ויראתו ית"ש, שכל הפרשיות על יציאת מצרים הן סתומות, וטמון וגנוז בהן הרבה שנוכל עוד לדרוש יסודות ולספר ברמז כדרשה, בלי שיעור על נפלאותיו עמנו, ודו"ק היטב בזה.

ובמק"א הבאתי מה ששמעתי מהגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל דבר נאה, שבסוף מגילת אסתר נאמר "וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדולת מרדכי אשר גידלו המלך הלוא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס", ותמוה מה זה עסק שלנו עם ספרי דברי הימים של עכו"ם, ומפרש הכוונה שלכאורה מגילת אסתר אינה אלא סיפורי מעשיות, ע"ז מסיק שהמגילה ברוח הקודש נאמרה וגנוזה בה סודות הרבה, והרוצה לידע כפשוטו המעשיות עם תקפו וגדולת מרדכי, זה ימצא בספר מעשיות בדברי הימים של מלכי מדי ופרס, אבל מגילת אסתר אף שאין בו שם השם, אינו רק סיפור מעשיות לבד, רק כולו רוח הקודש ומכתבי הקודש בנבואה ע"כ.

דברי החינוך דמעיךר חובת הלילה הוא להודות ולהלל ולשבח לו

ויש להוסיף על דברינו לעיל שבחינוך (מצוה כ"א) מפורש שאין המצוה רק לספר ביציאת מצרים אלא גם להודות להלל ולשבח לו בליל פסח, וכן פירש רש"י בפסחים לו. לחם שעונין עליו דברים הרבה היינו הלל, שזהו המצות סיפור להלל, וכ"פ האבודרהם לשון הגדה דהיינו שבת, כדתרגם הרס"ג הגדתי "ושבחת". וכ"ה

בתרגום יונתן שם "ואודינן" ע"ש וכ"כ להדיא במהרי"ל שעיךר חיוב ההגדה כדי שיגיע עי"ז להלל לגבוה.

כשמודים להקב"ה צריך להודות לו גם על התורה דכולה סודות וזהו עמן הסיפור דרך דרוש להדגיש עמן זה

וכשמהללים ומשבחים הקב"ה על נפלאותיו צריכים

להודות לו גם על תורתו הקדושה, וכן מצינו בבהמ"ז דמודים על המזון וביחד עם זה מודים על התורה, וכן בלילה זה שאנו משבחים אותו על נפלאותיו במצרים עלינו לשבח אותו על העיקר והיינו תורתה"ק שטמן ורמז בה אלפי דרשות, וזהו הטעם שמתחיל לשבח הקב"ה "ברוך המקום ברוך הוא ברוך שנתן תורה לעמו ישראל", שע"ז גם חייבין להודות, וכשדורש "ארמי אובר אבי" בדרשות שקבלנו מוכיח גדולת הקב"ה בתורתו שאינו רק סיפורים רק כולו טמון וגנוז בו מנפלאות הבורא ית"ש בתורתו הקדושה.

בחיוב נשים באמרת צא ולמד

ולפי דרך זה נראה שאמירת "צא ולמד" אינו חיוב לנשים כשם שברכת המזון אינו חיוב להם, ומספיק לומר עבדים היינו עם ר"ג היה אומר, וד"ז צ"ב.



מתוך הגש"פ מועדים וזמנים

בדין מצוות סיפור יציאת מצרים כל הלילה

בביאור מעשה דר"א דסיפר ביציאת מצרים כל הלילה דלכא' לשיטתו מצוותו עד חצות לבד

בהגדה מעשה בר"א כו' תמהו האחרונים הא ר"א וראב"ע ס"ל שמצות

אכילת פסח הוא רק עד חצות ולכאורה סיפור יציאת מצרים מצותה רק בזמן מצות פסח מצה ומרור וא"כ למה סיפרו כל הלילה והא לדידהו ליכא מצוה לאחר חצות ונדחקו בדבר ובשו"ת "משכנות יעקב" [א"ח סימן קכ"א] מסיק לדינא שמצות מצה כל הלילה יהא לבסוף גם ר"א וראב"ע חזרו והודו שמצותה כל הלילה כדמוכח מהאי מעשה כאן.

מבאר דיש שם דינים בסיפור א' נפלאות הבורא ב' הלכות הפסח

ולע"ד נראה לומר בזה דרך חדש דבמצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו הלא נכללו תרי ענינים ראשית לספר מנפלאות הבורא ית"ש וגדולתו ועוד בכלל המצוה לספר מהלכות הלילה דהיינו פסח מצה ומרור וכדאמרין "כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור ומעתה נראה דלאחר חצות כיון שלראב"ע אינו עוד זמן מצות פסח מצה ומרור אין חיוב לספר מהלכותיהן משא"כ בנפלאות הבורא ית"ש מצוה לספר כל הלילה לכ"ע.

מדוקדק בלשון המכילתא דכ' ועוסקין בהלכות הפסח

ומיושב ב"ה כמין חומר דברי המכילתא ס"פ בא דאיתא ר"א אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של תלמידי חכמים צריכים להיות יושבין ועוסקין בהלכות פסח עד חצות לכן נאמר מה העדות והחקים והמשפטים וכו' ע"ש הרי מפורש שהמצוה לר"א רק עד חצות ודלא כדמשמע מהמעשה בהגדה כאן אבל לפי לדברינו הדברים מאירים דהתם דייק וקאמר יושבין ועוסקין בהלכות פסח וזהו באמת

רק עד חצות שהמצוה לספר מהלכות הלילה בטלה לאחר חצות לר"א אבל כאן דייק בעל הגדה "והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותה הלילה" הרי שסיפרו מנפלאות הבורא ית"ש בזה ממשיך לספר כל הלילה לכ"ע וא"ש.

גירסת הגר"א חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה

ואם כנים הדברים נוכל נמי לפרש כוונת רבינו הגר"א זצ"ל שהגיה בתוספתא סוף פסחים דאיתא "חייב אדם לעסוק בהלכות פסח כל הלילה אפילו בינו לבין עצמו אפילו בינו לבין תלמידו מעשה בר"ג וזקנים שהיו מסבין בבית בייחוס בן עונין בלוד והיו עסוקין בהלכות פסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהם ונועדו והלכו להם לבית המדרש" ובהגהת הגר"א זצ"ל מחק "והיו עסוקין בהלכות פסח" והגיה "והיו מספרים ביציאת מצרים".

ולדברינו א"ש הגהתו דלר"א עוסקין בהלכות פסח רק עד חצות וסתמא דתוספתא לכ"ע וע"כ הגיה והיו מספרים ביציאת מצרים וזמנה כל הלילה לכ"ע כמו שביארנו לעיל ולפי זה נראה דהא דאה"נ זמנה כל הלילה לכ"ע כמו שביארנו לעיל.

בדברי הגמ' דא סיפור יציאת מצרים דרבנן מצה נמי דרבנן ומבאר דאין שייך על מה לספר

ולפי זה נראה דהא דאיתא [פסחים קטז.]. דמצות סיפור יציאת מצרים, הוה דרבנן אי מצה דרבנן, וקשה הא לדברינו המצוה לספר בנפלאות הבורא אינו תלוי במצות מצה, וא"כ אף אי מצה זמנה נגמר עדיין מצוה מה"ת לספר בנפלאות הבורא

דמצות מצה בזמן הזה דאורייתא הא ודאי מצות סיפור דאורייתא רק מחלקינן ומספר ממצות מצה הוי עד חצות שהיא זמן מצותה ולספר מנפלאות הבורא ממשיך לספר כל הלילות ודו"ק היטב בכ"ז.

אבל נראה דלא קשה מידי דיסוד המצוה בליל ט"ו מתקיים בתרווייהו דהיינו לספר נפלאות ולבאר מצות הלילה וע"כ שפיר אמרינן בגמרא שאם מצות הלילה דרבנן אין חיוב לספר נפלאות לבד אבל לדין

והגדת לבנך

ח"ז סימן נז

מצות והגדת לבנך כשהסבא מספר

בארנו דבמתארח אצל אביו ראוי לעשות אביו שלוחו לקיום מצוות סיפור יצי"מ

בתשובה"נ ח"ד סי' קב (אות ג') עוררתי על הנהוג שהולכים לליל הסדר להורים או לחמיו, והנה האב מצווה על והגדת לבנך וכשהולך לשם והסבא מנהל הסדר ואומר ומפרש ההגדה, ביטל האב מצות והגדת לבנך, ועיי"ש שביארתו דצריך האב למנות לעורך הסדר לשלוחו ומקיים האב המצוה ע"י שליחות.

למעשה נראה דא"צ בזה שליחות דגם במצוות ת"ת אינו מצה דבגופו רק צריך לדאוג דידע ללמוד וכן כאן החובה לדאוג דישמע סיפור יצי"מ

אמנם שוב נלע"ד דבמצות האב ללמד לבנו תורה אי"ז שמצוה על האב ללמד לבנו תורה ואם רוצה ליקח לאחר שילמד לבנו חייב למנותו לשלוחו ומקיים מצותו מדין שלוחו של אדם כמותו, אלא נראה דכיון דעיקר המצוה ללמד לבן הוא בשביל המטרה שהבן ילמד התורה, ולמטרה זו אין נפק"מ אם האב עצמו מלמדו או אחר, לכן לא הטילה התורה על האב שהוא בעצמו ילמד לבנו אלא רק

הטילה התורה עליו לדאוג שהבן ילמד תורה, שע"ז תתקיים המטרה שהבן ילמד התורה, (וכ"כ בשו"ת מהר"ח או"ז סי' יא ועיי"ש שדימה כן גם לענין מילה). ואם מוסר הבן לאחר שילמדנו קיים האב מצותו גם בלי דין שליחות שמצותו הוא לדאוג שהבן ילמד תורה, והרי דאג לכך ע"י שסידר מלמד לבנו.

וי"ל דמצות והגדת לבנך הוא כגדר מצות ת"ת, שאין האב חייב לספר בעצמו לבנו יצי"מ רק חובת האב לדאוג שבנו ידע סיפור יצי"מ, ולכן גם כשמביאו לשולחן הסדר שמנהל הסבא והסבא מספר יצי"מ, קיים האב מצותו גם בלי גדרי שליחות שהרי דאג שבנו ידע סיפור יצי"מ.

חובה מיוחדת על האב לראות דבנו מבין היטב הענין ואם לא יוסיף ויסביר לו

ונראה דכשם שבת"ת מצותו לדאוג כפי האפשר שהבן ילמד אצל המלמד המועיל ביותר בשבילו, כמו"כ במצות והגדת לבנך מצותו לדאוג שיגידו לבן סיפור יצי"מ באופן היותר טוב בשבילו. ולכן אם האב רואה שמנהל הסדר אינו מספר כראוי לבנו, אזי על האב להשתתף בניהול הסדר ולהסביר לבן באופן הכי טוב.

קיום המצוה כשמספר לתלמידים,

נראה דכשם שהמצוה ללמד לבנו תורה אינו רק לבנו אלא גם לתלמידים וכדילפינן לה בספרי, כמו"כ מצות והגדת לבנך אין קיומה רק כשמספר לבנו דוקא אלא ה"ה כשמספר לאחר שהסיפור יוסיף לו.

השומעים בכלל קיום המצוה

וקיום מצות סיפור יצי"מ אינו רק למספר עצמו אלא גם השומע הוא בכלל קיום המצוה. ולכן כל המשתתפים בסדר מקיימים מצות סיפור יצי"מ בזה ששומעים דברי מנהל הסדר שמסביר ומפרש ומבאר את סיפור יצי"מ (וע"ע בח"ה ס"ס קמז). ונראה שאם רק קורין ההגדה בלא להסביר ולפרש ביטלו חלק ממצות סיפור יצי"מ, שמצות סיפור יצי"מ אינו רק קריאה גרידא כאמירת הלל, רק ענינו הוא לספר ולפרש הדברים עד שיקלטו בלב.

סיפור דרך שאלה ותשובה, הסייעתא דשמיא בלילה קדוש זה

וקיום מצות סיפור יצי"מ הוא דוקא דרך שאלה ותשובה, שכשהבן שואל אזי הוא מתעניין לידע התשובה, ואז אין הסיפור בשבילו פיטומי דברים שאינו מעוניין לשמוע.

ובלילה הזה ששערי השמים פתוחים זוכים לסייעתא דשמיא מיוחדת לקיים המצוה לספר יצי"מ כהלכתה שהדברים ישתרשו בלב, ולא יחמיץ ההזדמנות, ואשרינו מה טוב חלקינו שאבינו שבשמים זיכה אותנו בלילה זו לזכות במצות מצה ומרור וסיפור יצי"מ ועי"ז אנו זוכים להיות קרובים אליו תמיד.



ח"ד קב א'

בדיני מצות סיפור יציאת מצרים, וכיצד לקיימו כשמתארחים אצל הסבא

עיקר מצוות סיפור יצי"מ הוא להיות מספר והיינו להוסיף פרט דאינו יודע להם תע"כ בבגמ' גדולים צריך לחפש למצוא דברים חדשים

במצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, נאמר בהגדה: אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. ונראה דב"כולנו יודעים", לא סגי בסיפור גרידא, רק יש תמיד להוסיף שכל המרבה משובח. ומדויק כן בנוסח ההגדה של הרמב"ם "אפילו כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים שכל המאריך לספר הרי זה משובח", לא גרס "וכל המרבה" אלא "שכל המרבה", וכוונתו שזהו טעם להדין שאפילו יודעים מצוה לספר, מפני שכל המרבה משובח ויש תמיד להוסיף.

ונראה שזהו הטעם לאמירת "מה נשתנה", דסיפור יצי"מ בעינין דרך שאלה ותשובה ואפילו ת"ח, שסיפור היינו דבר חדש וע"כ אחד שואל ומראה כאלו אינו יודע הכל ומצפה לשמוע. (ובמק"א ביארתי שבדרך שאלה מראה הילד שאין מפטמים אותו בדברים אלא מתעניין ורוצה לידע, וזהו עיקר המצוה ששואל לידע ואומרים לו).

וזה חידוש גדול למעשה, שבליל הסדר צריך לחדש משהו לקיים המצוה שאז הוא בגדר "מספר", ואמנם בבנים קטנים הוא תמיד "מספר", אבל כששניהם יודעים

התורה ראוי להוסיף בסיפור דליהוי מספר.

דעת החיד"א דעצם הסיפור בהתלהבות דהשומע מתחזק מזה זהו עפ"י סיפור יצ"מ

אכן בחיד"א נראה שבעצם קריאת ההגדה וסיפורה בהתלהבות ובשמחת לבבו, בהך גופא סגי לקיים מצות סיפור שהשומע מתפעל ומתחזק באמונה.

הסמיכות בהגדה דצריך להזכיר יצ"מ אף בלילות דהיינו דאפי' דקרא כבר ביום צריך לחזור בלילה דכל פעם מוסיף

ואמרתי לפרש בזה המשך ההגדה שמביא ברייתא דמזכירין יצ"מ בלילות, ולכאורה קשה מה שייך כאן מצות הזכרה שהיא בכל לילות השנה, והלוא בליל פסח המצוה היא "סיפור" כלומר להאריך בסיפור הנסים ונפלאות של הבורא ית"ש להתחזק באמונה, ועוד מה טעם מביא דעת ראב"ע הלוא הלכה כחכמים.

ולפי המבואר לעיל ניחא, דבא להוכיח שכל פעם שמזכיר יצ"מ עושה רושם, ולכן דין תורה שאפילו הזכיר ביום מזכיר שוב בלילה, ולחכמים אפילו בימות המשיח יש בזה תועלת, ומינה נוכיח דאפילו כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ומטעם שכל פעם מוסיף, ומידי שנה בשנה מתחזקים יותר ויותר באמונה, ולכן מצות התורה לספר כל שנה ושנה ומועיל שאפילו בעוד דיבור אחד מתפעל כשרואה התלהבותו.

ענין חובת נשים במצוות סיפור יצ"מ

אף דאינם מחוייבות מ"מ מקיים בזה מצוות סיפור יצ"מ

ובמשנה (פסחים קט"ז) ת"ר חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו

שואלתו ואם לאו הוא שואל בעצמו ואפילו שני ת"ח וכו', וצ"ב מהו ענין אשתו שואלתו, והלוא משמע ברמב"ם פרק י"ב דע"ז (ה"ג) דנשים פטורות ממצות סיפור יציאת מצרים, מדכתב שאין חיוב בנשים אלא בקידוש מצה ואכילת פסח הקהל ושמחה, משמע שבזה פטורין, (ועיין במנ"ח כ"א, ו' שעמד בזה) וצ"ל דהואיל והמצוה היא "לספר" אשר ע"כ אפילו אם מספר לנשים שאינן בנות חיובא, מציאות של "סיפור" יש כאן, דומיא דסיפור יצ"מ לקטנים שאינם בני חיובא.

בשם המשגיח דפונביץ' דחייבות בעיקר המצוה של סיפור יצ"מ דהיינו האמונה

ובשם מרן המשגיח מפוניבז' זצ"ל שמעתי שמצות סיפור יצ"מ הוא לחזק יסודי האמונה וממילא גם נשים שייכי בזה משום מצות האמונה המוטל על נשים כאנשים.

בן חו"ל אי יד"ח סיפור יצ"מ בן אר"י

והנה נסתפקו חכמי זמננו ביהודי בן חו"ל הנמצא בא"י ומקיים "סדר שני" שדעתו לחזור, ובניו הנם תושבי ארץ ישראל הפטורים מסדר שני, אם מקיים מצות הגדה, בסיפור יצ"מ לבניו אלו. ולפמ"ש דמקיים מצות סיפור לאשתו אף שאינה חייבת, ה"ה הכא יוכל לקיים בבניו שאינם חייבים לקיים בו המצוה, ואף שיש לדחות דשאני אשתו דאמנם היא פטורה מ"מ ברוצה לקיים המצוה מהני, משא"כ הכא דבניו מופקעים לגמרי הואיל ואצלם אינו זמן המצוה כלל, מ"מ נראה דעיקר המצוה תלוי במספר ולהכי מהני אף אם השומע אינו בר חיובא.

ובעין נידון כזה שמעתי על גדול אחד תושב חו"ל שביקר אצל מרן הגאון דבריסק זצ"ל בא"י בזמן שאצל האורח היה יו"ט שני ואילו אצל רבו זהו אסרו חג, וחקר אם מקיימין המצוה דלהקביל פני רבו ברגל בכה"ג. והניח מרן זצ"ל בצ"ע. ואף שברמב"ם משמע דקבלת פני רבו ברגל מדין כיבוד ומורא רבו הוא (ע"ש פ"ה מת"ת ה"ז), י"ל דה"מ כאשר אצל רבו זהו רגל, ולא אחר הרגל.



מתוך ח"ד סימן קד ג'.

בנים נשואים הנמצאים אצל הוריהם אם מבטלים המצוה של והגדת לבנך

ובעיקר מצות סיפור יציאת מצרים יש לתמוה על המנהג שבנים נשואים מתארחים בליל הסדר אצל ההורים או אצל החותן, ביחד עם בניהם הם, ונמצא שהסבא מנהל את הסדר והם שותקים רוב הזמן, ולכאורה מבטלין המ"ע דאורייתא שאב יספר לבנו, והדבר תימה רבתי.

אפשר דהוא מדין שלחות כדן ת"ת ומילה דמהג בשלח

וחיה אפ"ל דהרי מצינו במצות מילה ותלמוד תורה דהאב מצווה על בנו, ויכול לשכור אחר למולו וללמד את בנו ויוצא בכך גם לכתחילה, והכא נמי במצות סיפור סיפור יצי"מ שעיקרה שהבן ישמע וידע ענין יצי"מ, הרי הסבא הוא שליח של האב שהרי למטרה זו הגיע אליו לחג.

במילה דעת הש"ך דל"מ שלחות והיינו משום דאיכא ב' מצוות במעשה המילה ובמה דהוא ממול ורק במה דהוא ממול מהפ השלחות

ואף שבמילה לדעת הש"ך (ח"מ שפ"ב) לא מהני שליחות, כבר ביארנו במק"א

שבמילה איכא שתי מצוות, מעשה המילה גופא וזוהי מצוה בגופו של אב דוקא ול"מ שליחות, ותו איכא מצוה שיהא נימול, ולזה שפיר מהני שליחות.

בת"ת והגש"פ המצוה הוא ידיע הלימוד ובהגש"פ הוא והגדת לבנך לאמר דיוכל לאומרו לאחרים ובזה שייך שפיר שליחות

משא"כ בת"ת והגדה דליל פסח גדר המצוה הוא כמ"ש כ" והגדת לבנך ביום ההוא לאמר שמצוה לספר לו שידע ויוכל לאמר ג"כ, וזה אינו מצוה שבגופו דוקא ע"כ שפיר מהני שליחות בזה.

מצוה בו יותר משלוחו היינו רק באופן דנראה זלזול במצוה

ואף שמצוה בו יותר מבשלוחו, כבר כתבו האחרונים דהיינו דוקא באופן שע"י השליחות נראה כולזול בהמצוה, אבל דרך כיבוד מותר, עיין פליתי (יו"ד כ"ח) במצות כיסוי דאף שמוטלת על השוחט יכול לכבד אחר, וה"נ כשמכבד אביו או חתנו והם שלוחיו אין בזה זלזול להמצוה.

יש חסרון דהאבא אינו מספר בעצמו דפעמים אינו משפיע על הבן כ"כ ומן הראוי דהבן ישאל האב מה נשתנה והאב יענה לו בקצרה הענין ואח"כ ימשיך הסבא

מיהו למעשה אין דעתי נוחה בכך, דהא דמצינו ששליחות מועיל כמו עשה המשלח היינו דוקא בגוונא דהשליח עשה אותו מעשה ממש כמו המשלח, אכן בנ"ד שהסבא מספר לכולם כחדא, ודאי אי"ז כמו שאבא מסביר לכל ילד באופן מיוחד, והיינו שמצוי שהאבא משפיע יותר והשליח הסבא אינו כמוהו, לפיכך נלע"ד שהתחלת הסיפור יצי"מ יספר האב בעצמו וע"כ נכון שהבן ישאל "מה נשתנה" את אביו דוקא, וב"עבדים היינו" יסביר לו האב שבמצרים

אף דבמ בנים הרי הם כבנים אינם נחשבים בנים
ממש ואם יש לו אב הוא בודא קודם וד' הגרעק"א
הוא ביתומים

אלא דיקשה לפי"ז למה צריך פסוק מיוחד
בת"ת "והודעתם לבניך ולבני בניך",
הלא חייב ממילא מדין בני בנים ה"ה
כבנים, ע"כ נראה לענ"ד שבני בנים אמנם
הרי הם כבנים אבל לא הוי כבנים ממש,
וכשיש להבנים אבא אזי אבי הבן אינו
מצווה עליהם. ודברי הגרע"א ובאר שבע
קאי ביתומים, ובזה שפיר חל המצוה על
אבי אביו והוא קודם לאחרים, אכן לענין
מצות ת"ת נתחדש בהאי קרא דאפילו יש
לבן אב יש מצוה גם על אבי אביו,

בדרך דרוש יש להוסיף דהסבא דהוא מדור קודם
יכול להביא לו יותר ירא"ש

(ובדרך דרוש אמרתי, דהנה חיוב אבי
האב היינו מקרא שנאמר
"והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר
עמדת לפני ה' אלקיך בחורב", ודרשו חז"ל
(ברכות כב.). מה התם באימה ויראה ורתת
וזיע אף לדורות כן, א"כ היינו ללמדו יראת
שמים. והנה הסבא שהוא מהדור הקודם
ראה גאוני ישראל מהדור ההוא שעבדו ה'
באימה ויראה ופחד ה', הרי רק הוא יכול
למסור להנכד הזה ללמדו יראת שמים עם
פחד ויראה מהבורא ית"ש, לכן בזה המצוה
היא על הסבא דלענין זה ה"ה כאביו ממש,
משא"כ במצות ת"ת החיוב הוא על אביו
ללמדו או לשכור מלמד, ורק אם אינו יכול
אזי החיוב על אבי האב כמבואר בש"ע
הגר"ז). [וע"ע חכמה ודעת מענין זה].

כשיש אב הוא קודם לאבי אביו אמנם זהו דוקא
באופן דהוא מסוגל יותר מאביו

נמצא לפ"ז כשיש אב הוא חייב לספר
לבנו ולא אבי האב, אמנם זהו

ראינו נסים ונפלאות, והוא יסוד האמונה
שהוכיח הקב"ה לפני מתן תורה שהוא
המנהיג לעולם. ובהמשך הסדר ימשיך
הסבא בניהול הסדר. וכמובן ראוי לדבר
בשפה שהבנים מבינים, דוקא. ולדעת "אור
החיים" המצוה היא שיבינו טוב עד
שיתקיים "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר",
שהבן יבין היטב עד שיכול לומר לאחרים.

עד איזה גיל צריך האב לספר לבן

(ד) ויש לעיין בדין סיפור יצי"מ עד איזה
גיל של הבן חייב האב לספר, והנה
למצות תלמוד תורה מפורש בש"ע הגר"ז
הלכות ת"ת שאפילו נשא הבן אשה אכתי
איכא חיוב על האב ללמדו ולהחזיקו
בשכר, וכאן לא נתבאר החיוב. ונראה
דתליא בהכי, שאם יתחדש להבן בסיפור
דאביו חייב ללמדו, ואפילו הבן גדול ונשוי,
וראוי לו להבן לשאול את אביו ויספר לו
וכל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח.
אבל אם הבן כבר בקי כאביו וכ"ש
כשנתעלה יותר, תו אין חיוב על האב,
ולחכי במקום שאין לו בנים חכמים בגיל
הראויים לשאול ולהסביר להם אזי אשתו
שואלתו ויוצא בכך.

דין והגדת לבנך א' נוהג בבמ בנים

(ה) ובאמת שאני מסופק בעיקר מצות
"והגדת לבנך" אם היינו גם בבני בנים
שהם כבנים, עיין בשו"ת הגרע"א (סימן
מ"ב) שחובת האב במילה היינו נמי על בן
בנו, שבני בנים הרי הם כבנים, ומביא
מספר באר שבע (צידה לדרך) שבפדיון הבן
אם מת האב אזי אבי אביו פודהו מדין בני
בנים הרי הם כבנים, ולפז"נ דהוא הדין
לענין מצות והגדת לבנך בני בנים כבנים.

דוקא באופן שהבן מסוגל כמו אבי אביו, אבל כשאין הבן ראוי כאבי אביו אז דינו כמי שאינו יכול, ובכח"ג עיקר המצוה היא על אבי אביו להגיד לו על נפלאות הבורא ית"ש, ויש בזה ענין מיוחד לאבי אביו שמקיים בזה עיקר המצוה.

ונראה דאפילו לדעת המהרי"ק המובא ברמ"א (יו"ד סימן ר"מ סעיף כד, וע"ש ברמ"א דפליג), שלא אמרינן בני בנים הם כבנים ואינו חייב בכבוד אבי האב, נראה לחלק דהיינו לענין שהבן אינו מחוייב לכבוד אבי אביו כאביו, אבל לענין חיוב הסבא נראה שהוא מחוייב לבן בנו שלזה בני בנים הרי הם כבנים, ובמצות סיפור יצי"מ שעיקרו להמשיך הדורות באמונה, אם מסוגל יותר מבנו חייב שהוא כבנו, ומיושב בזה כמה סתירות בפוסקים ואכמ"ל.

בבן בתו אף דאנן כבדים לענין ת"ת במצוות סיפור יצי"מ אולי בהיות דבנות חייבות גם בנה בכלל המצוה

מיהו לפי זה בבן בתו דלא אמרינן שהם כבנים כמבואר בביאורי הגר"א (יו"ד ר"מ ס"ק ל"ד), לא יקיים הסבא מצוה דסיפור בגופו רק כשליח, ויש לדחוק שבן בתו דוקא לענין מצות ת"ת הוא במקום בתו ולכן פטור, אבל במצות סיפור שלדעת החינוך אשה חייבת הרי הוא חייב.

אבל לענין מעשה נראה שבן בתו אינו כבנו בכל אופן שלא אלים כבן או בת ממש, ולכן פטור שלא שמענו בני בנות הרי הם כבנים, ולפי זה אצל אבי האב מזכה אותו בקיום מצוה, אבל בבת מהני רק

מדין שליח. סוף דבר נראה שהבאים להתארח בליל הסדר ראוי לחפש מקום שבו הבנים והבנות יקבלו השראה בקדושת הלילה הגדולה ביותר.

הדינים למעשה

העולה מדברינו כמה דברים מחודשים בס"ד:

(א) מצות סיפור היינו לחדש דבר בחיזוק האמונה, וראוי לומר דבר חדש שלא ידעו קודם, לבן או לבת או בשני ת"ח אחד לשני.

(ב) סיפור לבנו ביום טוב שני מהני אף שאינו אצלו יום טוב.

(ג) בנים נשואים המתארחים אצל הסבא בליל הסדר, ראוי לאב להסביר בעצמו לבנו ששואלו עיקרי הדברים כמו "עבדים היינו" כדי לקיים בעצמו המצוה לספר לבנו, ובהמשך יאמר שמעכשיו מוסר לאביו להמשיך בניהול הסדר.

(ד) האב חייב לספר לבנו הנמצא אצלו אפילו הבן מבוגר ונשוי וזהו כאשר האב הוא ת"ח ויש לבן מה לשמוע וללמוד ואז שואלו, אבל כשבנו מבוגר ומבין מעצמו אין המצוה.

(ה) באבי האב יש לצדד שחייב לספר גם לבני בניו שהם כבנים, ומה עוד שאם הסבא יודע להסביר ולנהל הסדר יותר מהאבא נראה שעליו עיקר החיוב, ואפילו בזה נראה שכדאי שהאב ישיב לבן על שאלת מה נשתנה ב"עבדים היינו".

ו) סיפור ע"י אבי האשה נראה שמועיל רק כשליח האב, וראוי לאב להסביר קצת כהנ"ל, ובהמשך יכבד לחמיו להמשיך בניהול הסדר.

העיקר לחפש מקום הכי טוב להילד או לילדה, וגם על האב לדעת שבאמירתו את ההגדה בהתלהבות ושמחה יש בכך השפעה גדולה על הבנים והבנות לכל השנה כולה.



ח"ב סימן רלו

לאכול ליל הסדר אצל הסבא ובגדר חובת הבן שואל

במדון א מקיים מצוות והגדת לבנך בן בנו **בכמה** משפחות מקובל מנהג שמתאספים כל המשפחה כולה אצל הסבא, והוא מנהל את הסדר לכולם, אבל יש להעיר בזה שבעצם מצות הלילה "והגדת לבנך" והיינו שיש מ"ע מיוחדת בבנו, (ולא מצאנו רבוי לבן בנו כמו שמצינו לת"ת, וכ"ש לבן בתו שאפילו בת"ת אינו ברור), וכשיושבים בליל סדר והסבא הוא שמסביר ולא האב, שאינו מדבר בפני אביו, הלוא מבטל מ"ע המוטלת עליו לספר לבנו בליל פסח, ואף שמקיימין המ"ע דסיפור אפילו בינו לעצמו, מ"מ יש במ"ע זו ענף מיוחד לאב לספר לבנו, (ומיהו יש באחרונים שמדמין לת"ת דמלבד חיובו לבנו חייב גם בן בנו, עיין התעוררות תשובה ח"ב סימן פ"ז, וכן כמה אדמו"רים מפורסמים דקדקו שהנכדים ישאלו גם להם דוקא, ובוה ששאלו גם להם פשוט דמקורו מקרא דכתיב למען תספר באזני בןך "ובן בןך").

עיקר חובת הלילה הוא להשריש אמונה בבנו וזהו מיוחד באב דוקא

ונראה עוד שבליל פסח על ידי קיום המצה הוא זמן מוכשר להשריש האמונה בבנים, ולא יפוג טעם הלילה מהבנים אח"כ, וזהו בכלל זכות המצה וכסייעתא דשמיא, וראוי לקיים המ"ע כפשוטה שכל אב מגיד לבנו בליל פסח נפלאות הבורא ית"ש וחסדיו שנשארו לעם עד היום הזה, וזהו מצות האב דוקא וראוי להניחו לאב דוקא.

במדון א מהם שליחות למצוות והגדת לבנך

ומיהו אפשר שלמצות האב "והגדת לבנך" מועיל שליחות ולא נקרא מצוה שבגופו, ואז א"ש שמכבדים הסבא שיגיד ויספר והוא שלוחו של ההורים, וכ"ש שבו יש חכמה וזקנה ועדיף טפי, ודומה לשחיטת פסח ולמילה שמועיל שליחות שהעיקר שהפסח נשחט או במילה שהבן נימול, גם כאן העיקר שהבן ישמע הסיפור ואינו הלכה שהאב בגופו יספר.

ובעין זה עיין בהפלאה בקידושין (ל א) דבמצות והודעתם לבניך ולבני בניך עדיף שהסב ילמוד עם הנכד שהמסורת קרובה יותר, ועד"ז במצות ולמען תספר באזני בןך ובן בןך יש ענין במסורת הסב לנכד.

אמנם מצוה בו יותר מבשלוחו ונכון גם לאב להשתתף בליל סדר, ולומר איזה דברי תורה בשבת הבורא ית"ש ונפלאותיו והשגחתו הפרטית, ויציאת מצרים היא לא לדור ההוא בלבד אלא גם לדורינו, ומקיים בזה מצותו גם בגופו ואשרי חלקו.

בחידוש הגר"ח דעיקר חובת הבן לשאול על השינוי ולא דוקא מה נשתנה

ובשם הגר"ח מבריסק זצ"ל מוסרים שעיקר חובת הבן לשאול מה נשתנה הלילה ולא דוקא ד' קושיות וע"ז צריך לעוררו, ולכן מחזירין הקערה ומחלקין קליות לעוררו לשאול, וכן מפרש ברמב"ם פ"ח דחו"מ ה"ב "כאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות וכו'" הרי דלהרמב"ם אומר האב שאלות "מה נשתנה" ומבאר הגר"ח דהבן שואל על שינוי הלילה, וגדול אומר כל שאלות מה נשתנה כדי שתהא הגדה בדרך תשובה לשאלה, וזו כוונת הרמב"ם "ואומר הקורא", דאומר כן הד' קושיות כדי לקיים ההגדה בדרך תשובה לשאלה שהיא מעיקר דין "סיפור יצי"מ" שסיפור הוא בדרך שאלה ותשובה. (ע"ע בדברינו במוע"ז ח"ג סי' רנ"ג). ודקדק מאד לעשות שינויים ושישאל התינוק על השינויים בלילה זאת, ועיין פסחים קטו: דאיתא שם בגמרא דאביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא מידלי תכא קמיה [שעקרו השולחן עם הלחם מלפניו] א"ל עדיין לא קאכילנן אתי קא מעקרי תכא מיקמן א"ל רבה פטרתן מלומר מה נשתנה, והתוס' שם נתקשו דהרי עדיין לא שאל מה נשתנה ונדחקו ליישב ד"כלומר ומתוך כך יבוא לישאל בשאר דברים וההיא דאביי לא פירש הגמרא אלא תחלת שאלתו, אך למש"נ בהרמב"ם ניחא היטב דאכן להרמב"ם אין חובת השאלה בד' קושיות אלא במה נשתנה לבד סגי וכמ"ש. [וכן הרא"ש בתשובותיו כלל י"ד דין ה' מפרש דשאלת התינוק הוא על עקירת השולחן בלבד ע"ש]. ולדבריו ילדים קטנים מאד אין

צריך ללמדם לשאול כל הד' קושיות רק עכ"פ שישאלו על השינוי בלילה זאת, ובזה לבד כבר יוצאין חובת שאלת הבן כדי שתהיה התשובה לשאלה כמצותה.

מבאר לפ"ז דאף תינוק דאנו יכול לשאול מה נשתנה צריכים לעוררו לשאול על השינוי

ודבר זה עיקר גדול שאפילו אם הילד אינו יכול עדיין לשאול ד' קושיות, כשיכול לדבר צריכים לעוררו לשאול עכ"פ על השינוי בלילה זה מכל הלילות ובזה גם כן האב מקיים מצות הגדה דרך שאלה כמצותה, ואפילו בחילוק קליות ואגוזים כששואל "מה זה הלילה" והאב משיב שיצאנו ממצרים מקיים בזה המ"ע דרך שאלה ותשובה.



ח"ב סימן רלז

מצות הגדה לבנו נשוי ולאורחים בעלי תשובה

בחידוש הראש דמצוות סיפור מדאורייתא היינו רק אם הבן שואל

מ"ע מן התורה לספר לבן בליל ט"ו שנאמר והגדת לבנך, ובתשובות הרא"ש (כלל כ"ד ס"ק ב') נתקשה למה לא מברכין על מ"ע דסיפור, ומפרש שעיקר המ"ע "לעשות המעשה (דפסח ומצה) ומתוך כך אנו זוכרים יצי"מ ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשים לו" שלפ"ז רק אם הבן שואל מפרשים לו וזהו מצות ההגדה ע"ש, ומבואר מדבריו ששאלה מעכב שנאמר והיה כי ישאלך בנך מחר.

בדברי הגרי"פ דמצוות סיפור יציאת מצרים הוא ענף ממצות ת"ת וע"כ החובה בזה הוה רק על האב

ומה שאם אין בן הוא שואל את עצמו מפרש הגרי"פ בביאורו לרס"ג (עשה

שאלה ודי בכך, ולפי זה בבן נשוי שיודע ומבין אין על אביו מצוה מיוחדת בו, ומצד המ"ע אינו מחוייב אז לבוא לאביו דוקא (ועיין ב"דרך פקודיך" שמפרש והגדת לבנך ביום ההוא לאמר היינו שמצוה דאב לבן עד שיכול הבן לומר לאחרים והיינו לאמר ע"ש).

בבן נשוי דמתחזק באמונה נשאר המצוה באב **ומיהו** בבן שהתקלקל ואביו דתי ועכשיו הבן חוזר בתשובה, נראה שמ"ע אז על האב להיות עם בנו בליל סדר שהזמן אז גרמא לספר לו על נפלאות הבורא והשגחתו, ולהורות לו על מצות מצה ומרור ושאר מצוות הפסח היאך לקיימם, שאז הבן זקוק לו ולא נפטר מחיובו אף שהבן נשוי וכמ"ש, וחל עליו בליל ט"ו המ"ע והגדת לבנך.

מחדש דמצוה להזמין לאלו שלא נתחנכו עפ"י התורה לספר יצ"מ כת"ת דחייבין כל ישראל **ובנלע"ד** דבר חדש שכמו בת"ת אם האב לא מלמדו חייבין כל ישראל ללמדו, ה"ה מצות הגדת ליל פסח ומקיים מ"ע כשמזמין בלילה זה לשלחנו עניי דעת שלא זכו להתחנך וחייבין כן מה"ת, וזהו מחיובי הלילה כמו מצה ומרור לספר למי שזקוק לכך, והשכינה הקדושה נמצאת בתוכינו בליל פסח כשמספרים והקב"ה מתגאה בעמו ישראל, ומתקדש ביותר מי שזוכה לקיים המ"ע בבנים הרבה והיינו עניי דעת שדינם כבניו, ואשרי חלקו בזה ובבא. [ועיין בחינוך מצוה כ"א שכתב וז"ל "ומה שאמר הכתוב והגדת לבנך לאו דוקא בנו אלא עם כל בריה" והיינו כמש"נ].



ל"ג) שאינו אלא מדרבנן, וכן מה שמביא הרמב"ם בסה"מ (קנ"ז) מצות ספור יצ"מ ושאפילו כשהבן אינו שואל, מפרש דלרא"ש אינו אלא מדרבנן, וכן שאינו יודע לשאול את פתח לו מפרש התם דלהרא"ש אינו אלא אסמכתא ומדרבנן, ולכן דקדקו כ"כ לומר מה נשתנה ע"ש היטב, ומפרש כן גם ברש"י פרשת ראה שמפרש המצוה דזכירה במצה ופסח (טז - ג) ולא בסיפור יצ"מ, שהמצוה דסיפור יצ"מ חל רק כששואל הבן, ומפרש דעיקר המצוה קשור לת"ת ולכן לא מנו הרס"ג ובה"ג, ורשב"ץ, ור"ש בן גבירול את מצות סיפור למ"ע, משום שקשור לעיקר מצות ת"ת לבן, וענף למצוה לא מונים ע"ש, ולפי זה לכאורה צודק האבא שרוצה שיבוא הבן הנשוי אצלו, שמצות ת"ת היינו אפילו כשבנו נשוי ואב לבנים אביו חייב עוד ללמדו ולהחזיקו בשכר וכמבואר בש"ע הגרש"ז הלכות ת"ת, ומצות סיפור כוונה, ושפיר רוצה האב לקיים המ"ע בליל פסח ודורש שבנו יהיה אצלו.

מבאר דלפ"ז בבנו גדול דכבר מבין דמי למצוות ת"ת דאחר דבנו מבין אין יותר חיוב באב

אמנם נראה שאדרבה ראוי לדמות באמת לתלמוד תורה, והתם חייבו ללמדו עד שמבין בעצמו, וגם במצות סיפור, ואף שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ שהמצוה גם בבנו גדול וחכם מ"מ כתב מודיעו וכו' הכל לפי דעתו של בן וחיובו עד שיוכל בעצמו לספר נפלאות הבורא ית"ש ולהודות לו ואינו צריך לאביו דוקא, ואם כן בליל פסח כשכבר יודע בעצמו אין מצוה בבנו דוקא כלל, רק מצוה דרך תשובה לשאלה בכל אחד ואפילו מספר בעצמו מצוה דרך

מתוך פשט ועיון ברכות

ח"ה סימן קמז

בהקדמת סיפור יצי"מ לאכילת המצה

באו"ש כיון דלר"א לומדים וכבוא השמש אתה אוכל א"כ יש דין להחפז ולאכול ק"פ מיד כשתחשך, וה"ה מצה שהוקשה לק"פ יש לאוכלה מיד כשתחשך ויל"ע דא"כ אמאי אנו מקדימין ההגדה – סיפור יצי"מ, לאכילת מצה ולא מזדרזים לאוכלה מיד וצ"ל דסבירא לן דלרבי אלעזר בן עזריה בין סיפור יצי"מ ובין אכילת מצה יש לעשות מיד ולכן אין נ"מ מה אנו מקדימים ומקשים שלמדנו מעשה בחכמים ומכללם ראב"ע שסיפרו ביצי"מ כל הלילה והא לראב"ע המצה רק עד חצות, ומוכיחים מכאן דרק בק"פ וה"ה מצה שהוקשה לו נא' דיש דין חפזון ועד חצות אבל סיפור יצי"מ עד הבוקר.

ולפי"ז יש להקדים אכילת מצה לסיפור יצי"מ וכן נהג הגר"ח שהקדים מאוד אכילת מצה בליל הסדר והחולקים סוברים דסיפור יצי"מ ואכילת מצה קשורים ואם אכילת מצה בזה"ז דרבנן ה"נ סיפור יצי"מ ובשניהם יש להשתדל עד חצות ומה שראב"ע ישב עם החכמים עד אור הבוקר כי רצה ללמוד מהם ולא משום דס"ל דסיפור יצי"מ כל הלילה ולסוברים דדינה עד חצות א"ש הא דדרשו דסיפור יצי"מ בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך, ואידך סברי דזה דין בסיפור שיהא מצה ומרור מונחים לפניך אבל לא משום דסיפור יצי"מ ומצה קשורים להדדי.



בענין הלימוד אחרי הסדר בליל פסח

בפדון אם מקיים המצה בהרהור כמצוות ת"ת או דהוה כמצוות סיפור יצי"מ דבעי דוקא בפה **נפתפקתי** לענין ליל הסדר שיש בו מצוה לספר כל הלילה עד עמוד השחר, ובתוספתא סוף פסחים שהובא בשו"ע (סימן תפ"א ס"ב), איתא שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח עד שתחטפנו שינה, והיינו שלעסוק בהלכות פסח כל הלילה זהו בכלל מצות סיפור יציאת מצרים, ונסתפקתי אם מעיין בספר, כגון בגמרא או ברמב"ם ושו"ע בהלכות הפסח, ולומד בלא להוציא בפיו, אם יצא המ"ע או לא, שהרי עיקר מצות סיפור יציאת מצרים נאמר ב"והגדת לבנך" והיינו בפה דוקא, ואם כן ההלכות שהם תולדה דמצות סיפור שצריך מצה ומרור לפניך גם כן צריך לומר בפה ולא מספיק בקריאה כשאינו מוציא מפיו כלל, אכן י"ל שדומה לכל מצות ת"ת שגם בהרהור מקיימין המצה, (ולדעת הגר"א סי' מ"ז ס"ד אף מברכין ברכת התורה על הרהור לבד שכן המצה היא גם בהרהור שנא' והגית).

לשון התוספתא לעסוק נראה דאינו מוכרח דא"צ לאמרו בפיו די"ל דזה גופא העסק **ומלשון** התוספתא (דמיירי אפילו כשלומד בינו לבין עצמו) "לעסוק" ולא פירשו שצריך בפה אין להוכיח שגם בעיון לבד יוצאין, שי"ל שזהו העסק לומר ולהגיד בפה דוקא.

מבאר דעיקר הדין היינו כמצוות ת"ת וע"כ בבב במם נמי מקיים המצה ומחדש דבסיפור בפה וממשיך להרהר מקיים המצה **ובמק"א** (עיין תשו"ג ח"ד סי' ק"ב) צידדתי שמצות סיפור יצי"מ דומה

לת"ת ומקיימין מצות סיפור גם לבן הבן, מפני שבני בנים הרי הם כבנים, וכמו שבמצות תלמוד תורה המצוה היא גם בבן בנו, (וכן מצינו בר"פ בא למען תספר באזני בןך וכן בןך את אשר התעללתי במצרים), וכן משמע ברמב"ם (פ"ז ה"ד) שכתב בסדר הגדה של ליל פסח, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח עכ"ל, והיינו שביחוד משובח כשמאריך דוקא בדרש פרשה זו, (וע"ע בח"ג סי' קמ"ב) שהוכחנו שמעיקר חובת הלילה לדרוש פרשה זו, וה"ט שאז הסיפור הוא כעין ת"ת שדורש הפסוקים, ואם כן קיום מצות הלילה הוא כעין תלמוד תורה, ואם כן אם מספר כמצותה לבנים או לאחרים וממשיך בקריאה מספר יוצאין בהרהור כמו בתלמוד תורה, ועדיין צ"ב.

לפ"ז סיפור המסים צריך להיות בפה ולמוד החג מהפ' גם במחשבה ומ"מ למעשה נראה דראוי ללמוד גם מעט בפיו לקיים עיקר המצוה

ולפי זה מתחלק מצות הסיפור, שסיפור הניסים והנפלאות היינו בדיבור כדרך סיפור, ולימוד הלכות החג מועיל נמי בינו לבין עצמו, ומועיל גם בהרהור, ונראה שראוי לקיים שניהם והיינו מעט בדיבור והנשאר בהרהור, ונראה שגם בתלמוד תורה להגד"א כן הוא, והיינו שיש ללמוד מעט בפה לצאת עיקר המצוה אבל מוסיף אף בהרהור ומקיים גם בה המ"ע וכמ"ש.

שומע מחבירו אף דאנו מדבר יד"ח דזהו גופא המצוה דאחד מדבר ואחר שומע

[ונראה] דבמה ששומע מחבירו שמספר לו יצי"מ בודאי מקיים מצות

סיפור יצי"מ בשמיעה, דכך הוא מצות סיפור שמספר לאחר והאחר שומע ושניהם מקיימין המצוה, ומה שמבואר בגמ' (פסחים קטז:) דהאומר ההגדה צריך להיות בר חיובא כיון שמוציא חבירו מדין שומע כעונה, היינו דוקא לענין הגדה שההגדה חייב כ"א לומר קצת וכששומע יוצא מדין שומע כעונה, אבל לענין לקיים מצות סיפור יצי"מ כל הלילה, לזה סגי בשמיעה וכמשנ"ת].



ח"ה סימן קמח

ביאורים בסדר היציאה ממצרים

באוה"ח מבואר דמעיקר המצוה הוא לספר הנס דלילה כיום האר

אביא כאן הערה נפלאה בסדר ליל פסח, שב"אור החיים" פרשת בא (י"ג-ח) כתב חידוש נפלא, שמפרש את הפסוק והגדת לבנך ביום ההוא, שאף שהמצוה היא רק כאשר מצה ומרור מונחים לפניך והוא בלילה, מ"מ נאמר "ביום ההוא" כיון שהלילה אז האיר כיום, ומצדד שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא, שמצוה לספר בליל פסח לבנו שלילה ההוא האיר כיום, ודבריו הם חידוש נפלא שלא נזכר דבר זה בהגדה, וכן לא שמענו שנזהרין לספר בליל פסח כן.

תמוה דבגמ' אין נזכר נס זה בכלל אותם דעמדה להם חמה

ולכאור' תמוה שגמרא מפורשת היא בתענית (כ.) שג' עמדה להם החמה, וחשיב יהושע ונקדימון בן גוריון ומשה רבינו במלחמת עוג, ולא קחשיב שעמדה גם במצרים.

בגמ' אור דברא הקב"ה וגנזו היינו דמתחילה היה ההנהגה דכ"א היה נהנה מהאור לפי מעשיו וגנז הקב"ה הנהגה זו לעתיד לבוא

ונראה לפרש, שהנה בגמ' חגיגה (יב.) אמרו, אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו וכו', עמד וגנזו מהן, ולמי גנזו לצדיקים לעת"ל, ונראה לפרש דהיינו שמעיקרא בבריאת העולם ברא הקב"ה אור גדול, וכל אחד היה נהנה ממנו כפי מעשיו, וראה הקב"ה שמצב זה שאור וחושך משמשים בעירבוביא אינו המצב המתאים בעולם הזה כיון שאנו במעבר לחיי נצח, ולכן גנז הקב"ה את האור הזה לעתיד לבוא, והיינו שאז כל אחד יזכה לאור לראות כפי מעשיו.

זהו ענין קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה והיינו דאין האור תלוי באור ולילה רק כפי מעשיו

וזוהו כוונת הפייטן "קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה", והיינו לע"ל בהתגלות אור הגנוז שאינו לא יום ולא לילה רק כל אחד יתגלה לו אור כפי מעשיו (ואוי לנו כשיתגלה שבחיינו היה בכוחנו לזכות לאור גדול לנצח והפסדנו בידים).

לפ"ז לא היה שינוי בשמש רק דאז היה ההנהגה של אור הגנוז

ומעכשיו נראה שלא היה שינוי בשמש, רק שהוציא הקב"ה אור הגנוז בליל גאולתינו במצרים והאיר כיום.

מתיישב מה דמלו בלילה דנתבטל אז ענין לילה

ובזה מיושב נמי מה שתמה הגאון דבריסק זצ"ל שרש"י מביא בפירושו (שמות י"ב-ו) שמלו בליל ט"ו, ותמה היאך מלו בלילה והלוא מילה פסולה בלילה (ועוד הלוא במילה הועיל שנכנסו לקהל

ישראל לפני מתן תורה ואין מקבלים גרות בלילה), ולפי דברינו דאור הגנוז האיר הרי כשמלו היה כיום ולכן כשר, ומ"מ נקרא שאכלו הפסח בלילה כיון שלפי ריחוק השמש היה לילה, וחושך ואור שימשו בעירבוביא, (ואולי בלילה ההוא באור הגנוז היה אור רק ליהודים, אבל למצרים היה חושך כמו במכת חושך, והנס היה גדול יותר).

לפ"ז נראה דהאור היה בו גם חום לעת הצורך וע"כ לא החמצו המצות דנאפו מהאור

ונראה עוד שבאור הגנוז מלבד זה שיש בו אור יש גם חום לעת הצורך, שהמצרים גירשו אותם כשעדיין לא אפו הבצק (כמו שנא' ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים), ואור הגנוז האיר ואפה ולא הניח להתחמץ, ובזה מיושב מה שקשה איך לא נתחמצו המצות של יציאת מצרים, שהרי התנור צריך חום מיוחד כדי שיהא נאפה כל הזמן ולא יתחמץ ולא מספיק שיהיה בתנור חום יד סולדת לבד (ושיטת החזו"א זצ"ל צ"ב, וכתבנו מזה במק"א), וא"כ תמוה שהלוא במצרים נאפה בשמש ואז דרכו שנאפה בזמן מרובה דוקא ועד שנאפה מספיק להתחמץ, ולפי דברינו היה כאן נס וחימם כפי הצורך לאפיה ולא התחמץ.

במלאכי מבואר דלעתיד הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה כו' והיינו כעין האור הגנוז

ובמלאכי (ג-כ) כתיב וזרחת לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה, וכבר אמרו חז"ל בנדרים (ח:) שאין גיהנום לעתיד לבוא, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאים בה שנאמר וזרחת להם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה, ורשעים נידונין בה שנאמר הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל

עושה רשעה קש, והיינו כעין אור הגנוז, ויש לפרש כוונת בעל הגדה לברך את הקב"ה שהוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול, והאור גדול היינו אור הגנוז שזכינו לו בגאולת מצרים.



ח"ה סימן לג

הזכרת יצי"מ בימות המשיח

קבלתי מכתבו שמתרעם על מה שכתבתי בביאור להגדה של פסח (טעם ודעת) בענין מה שאמרו חכמים כל ימי חיך להביא לימות המשיח, דפשיטא שלא תיבטל המצוה לימות המשיח כי שום אות מתוה"ק לא תיבטל לימות המשיח, ומתרעם ע"ז דבגמ' מפו' דלבן זומא דפליג על חכמים באמת תיבטל המצוה וכלשון הגמרא (ברכות יב:) אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירים יצי"מ לימות המשיח, ואישתפוך חמימיה ודורש למחוק הדברים, ולכאורה שפיר העיר.

אמנם לאחר עיון יראה כוונתי, והיינו כפי שיישבתי שם דברי חכמים דמצרכי ריבוי לענין שמזכירין יצי"מ לימות המשיח, וביארתי שם לפי דברי ה"אור שמח" והגר"ד מקרלין זצ"ל שמצות הזכרת יצי"מ מן התורה אינו פעם ביום ופעם בלילה, אלא עיקרה הוא זכרון תמידי בכל עת והזדמנות, וחכמים קבעו את זמנה כל יום ולילה בק"ש, ולענין החיוב דרבנן קס"ד דתיבטל לימות המשיח, וקמ"ל חכמים שחייבין, וסמכו על ריבויא דכל לרבות גם לימות המשיח, וע"ז פליג בן זומא וכי מזכירין לימות המשיח כל יום ולילה והלוא לא נצטרך לכך, אבל עיקר המ"ע לזכור פשיטא דכו"ע מודו דלא תיבטל, שמ"ע לא תיבטל לעולם, רק מצוה כעין הסבת נחלה שמעיקרא ניתן לזמן.

ותמהני על דבריו, אי נימא דלבן זומא באמת תיבטל לעת"ל מצוה דהזכרת יציאת מצרים, נימא נמי דיבטל סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו, או אפילו ח"ו מצות מצה, רק לדעתי לא תיבטל מצוה שניתנה לנצח, ובחינם שופך אפו וחמתו.

חינוך קטן למצות הלילה

מתוך ספר שו"ת המאור

חינוך קטן לד' כוסות ומצוות הלילה

גדר החובה המיוחדת לחינוך בליל פסח

מצוה מדברי קבלה על אב לחנך בנו כדכתיב "חנוך לנער ע"פ דרכו" וכשנעמיק ברבותינו הראשונים נראה הרבה דברים נפלאים ומחודשים שלא נתבארו

בפוסקים והיות שזהו מעיקרי הדת "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" נאריך קצת בגדרי חובת חינוך בכל המצוות ובמיוחד למצה וד' כוסות שהשמיטו הפוסקים וכן מצות סיפור לבן בליל פסח שהיא חיוב דאורייתא דכתיב והגדת לבנך ולא נתבאר מאיזה זמן ואי בבן דוקא או

אפילו בבת והיאך האב מקיים המצוה וכן חיובו ללמד בנו תורה ובדברינו יבואר הרבה חידושים למעשה בהאי ענינא שלא נתבארו כלל במפרשים וה' יזכנו לכוון לאמיתה ולראות מנפלאות עומק תורתה"ק.

בשיטת הרמב"ם דקטן חייב מד כשיכול לאכול כזית

ונקדים בזה דברי הרמב"ם (בפ"ו דחמץ ומצה הלכה י') וז"ל הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים קטן שיכול לאכול כזית פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה עכ"ל הרי מבואר מדבריו דבר חדש שחייבין לחנך קטן באכילת מצה תיכף כשיכול לאכול כזית ודבריו תמוהין מאד דלפי זה לכאורה אפילו התינוקות מחוייבין באכילת מצה דהא אפילו תינוק יכול לאכול כזית פת ולא מצינו דתינוק כבן שנתיים או פחות יהא מחוייב מטעם חינוך לאכול כזית מצה בליל פסח, ובגמרא (קט.) נראה דבעינן שלא יישנו כדי שישאלו אבל לא מטעם דבעינן שיאכלו כזית מצה ומשמע דאינם מחוייבין עדיין במצוות אכילת מצה כל זמן שהם תינוקות והוה כעין דמתמהינן בפסחים (קטז.) חיובא לדרדקי וע"כ פסק הרמב"ם צע"ג והפוסקים לא השמיעו לן ולא העירו בחידוש הלז ואין נוהגין כן והדבר צריך בירור.

וראיתי במגיד משנה שם שמפרש שזה למד רבינו ממה שאמרו בפרק לולב הגזול (מב?) קטן שיכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח מ"ט איש לפי אכלו כתיב רבי יודא אומר אין שוחטין עליו את הפסח אלא אם כן יודע להבחין משמע דכל שיוודע לעשות הדבר מחנכין

אותו עכ"ל ודבריו תמוהין דהתם אינו מבואר כלל שמחוייבין לחנכו תיכף כשיכול לאכול כזית צלי רק התם מפרש דראוי לשחוט עליו תיכף כשיכול לאכול כזית דמיקרי תיכף לפי אכלו, משא"כ לרב יודא אם אינו יודע להבחין לא מיקרי בר אכילה אין למנותו עדיין.

אבל אינו מבואר כלל שם שום חיוב לחנך קטן במצות אכילת פסח תיכף כשיכול לאכול כזית צלי וכן הרמב"ם (פ"ב דק"פ הלכה ג') מזכיר האי דינא לענין דמיקרי ראוי אבל לא שיתחייב במצות אכילות ותו קשה מנלן לחייב קטן במצות אכילת מצה תיכף כשיכול לאכול כזית וצע"ג ותמהני שלא מצאתי במפרשים שהעירו כלל מזה.

ומצאתי בפירוש הרב מנוח מנרבונא שפירש בזה הלשון דברי הרמב"ם [פרק ב' מק"פ ה"ג] קטן האוכל כזית צלי שוחטין עליו את הפסח אלמא צריך לחנכו דאי לאו הכי היאך שוחטין עליו את הפסח ע"ש ודבריו צע"ג דהא דשוחטין עליו אינו בשביל שיש מצות חינוך שאינו אלא מדרבנן בעלמא רק עיקר הדין קמ"ל דמיקרי לפי אכלו כמו שביארנו ומנלן שחייבין מדרבנן בחינוך תיכף כשיכול לאכול כזית.

בלשון הרמב"ם נראה דהוה חובה לחנך הקטן ואין זה חובה בקטן

ונראה ליישב דברי הרמב"ם בהקדם מה שיש לדייק בדבריו דכאן גבי אכילת מצה פירש מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה ולא פירש שום חיוב על הקטן עצמו דייק הכסף משנה כאן דלדעת הרמב"ם אין שום חיוב על הקטן

עצמו שהגיע לחינוך והחיוב אינו אלא על האב לחנכו כדעת הרמב"ן פ"ב דמגילה עיי"ש היטב.

חכמים שיעור והעיקר שצריך לחנכו שיתרגל במצות וידע לזהר כשיגדיל לקיים מצוות.

ומעתה במצות לולב סוכה ציצית וכדומה דקבעו חכמים זמן שהקטן בעצמו מחויב לקיימן אז כמובן על האב ג"כ מוטל החיוב לחנכו באלו המצות כשיגיע לזמן הזה אבל במצות שלא קבעו חכמים שום שיעור החיוב על האב לחנך אותה כמו שצריך לחנכו בכל המצות, ואז העיקר תלוי דיועיל חינוך זה לכשיגדיל וא"כ הזמן תלוי לפי הבנת האב, דבנו כבר ראוי לקבל חינוך דאז חל החיוב הכללי לחנך את בנו וא"כ במצות אכילת מצה שלא קבעו חכמים זמן שהבן יתחייב בהמצוה שפיר פוסק הרמב"ם תיכף כשיכול לקיים המצוה דהיינו שהוא קטן שיכול כבר לאכול כזית מחנכין אותה אבל פשיטא דתלוי נמי בהבנת האב שמועיל לחינוכו כיון שעיקרה מכת החיוב הכללי לחנך בנו במצות כמו שביארנו והחיוב הכללי אין לו שום זמן מוגבל רק אם הבן ראוי לחינוך ויועיל לו אז מצווה לחנכו וא"כ אף שפוסק הרמב"ם דמשיכול לאכול כזית דשייך למצוה צריך לחנכו מ"מ פשיטא דאם אינו מבין ענין אכילת מצה אין האב מחוייב לחנכו דלא שייך בו גדר חינוך כללי ואף שלא ביאר בזה הרמב"ם הדברים להדיא צ"ל שזוהי כוונתו כנלע"ד לכאורה.

מבאר בזה דברי הרמב"ם לעמך ק"ש

ואם כנים דברים הנ"ל שיש חיוב כללי שתלוי בהבנת האב שבנו ראוי לקבל חינוך יתבאר ג"כ שיטת הרמב"ם [ריש פ"ו דק"ש] שפוסק ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה ומברכין לפניו ולאחריה

אבל באמת דברי הכסף משנה תמוהין דהא ודאי הרמב"ם פליג על הרמב"ן שפירש בהדיא בהלכות סוכה (פ"ו הלכה א') קטן שאינו צריך לאמו דהיינו שהוא כבן ה' או ו' חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצות ע"ש ומשמעות לשונו דקטן בעצמו מחוייב במצות חינוך וכן בהלכות לולב (פ"ז הלכה י"ט) פירש קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצות ע"ש הרי נראה דהקטן בעצמו חייב בלולב וכן בהלכות ציצית (פ"ג הלכה ט) פירש כל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית, ומשמע שהוא בעצמו חייב ולא דוקא חיוב על האב לחנכו, שלא פירש מחנכין אותו כמו בהלכות מצה רק שחיוב על הקטן בעצמו שהוא עצמו מחוייב לחנך עצמו במצות וצ"ע בישוב הסתירות.

מבאר דאכא ב' דינים בחובת חינוך חובת חינוך על

האב וחובת הקטן גופא

ונראה לכאורה בזה דבר חדש דהא ודאי תינוק שאינו בר הבנה כלל לא שייך גביה גדר חינוך וע"כ אין צריך לחנכו באכילת מצה רק העיקר דיש תרי דינים בחיובי קטן לפעמים חייבו חכמים הקטן בעצמו כדי שידע לזהר ולקיים המצות אמנם אפילו במקום שלא חייבו הקטן בעצמו מ"מ יש חיוב כללי דהאב מחוייב תמיד לחנך את בנו כדכתיב "חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו" ולחיוב זה של האב לחנך בנו לא קבעו

כדי לחנכו במצוות ופירש במגדול עוז שם שדעתו כשיטת רש"י שאפילו קטן שהגיע לחינוך נמי פטור מק"ש אבל בש"ג פירש להיפך ואדרבא לדידיה דעת הרמב"ם כרבינו תם דכשהגיע לחינוך חייבין בק"ש ע"ש ולפי דברינו הלוא הרמב"ם דייק כאן ופירש ומחנכין הקטנים לקרותה בעונתה ולא פירש שהוא בעצמו חייב והיינו טעמא לדברינו הנ"ל לפי שגם כאן החיוב בגדר חינוך בעלמא וא"כ נראה דלא ס"ל כרש"י לפטור קטן שהגיע לחינוך וגם לא כרבינו תם שמחייב רק לדעתו הכא לא חל החיוב תיכף כשיכול לומר ק"ש רק תלוי אם יועיל לחינוכה וא"כ תלוי בעיקר בהבנת הנער שזהו זמן החיוב לחובת חינוך בעלמא וזהו ג"כ החיוב בק"ש והיא זמן בפני עצמו דלא כחובת קטן שהגיע לחינוך בעלמא שבזה תיכף ששייך להמצוה חייב כמו שביארנו והכא עיקר לחנכן במצות דהיינו החיוב חינוך בעלמא.

לשיטת הרמב"ם דין חינוך אינו על האב דוקא רק חיוב כללי לחנך הקטנים

אגב נלע"ד ג"כ שמדברי הרמב"ם מתבאר דבר חדש דעיקר מצות חינוך אינו על האב לבד רק על כל אחד, שמדייק ומחנכין את הקטנים, וכן בריש פ"ד דק"ש מפרש ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה, ומשמע נמי דהחיוב על כל אחד, ובהלכות מזוזה (פ"ה הלכה י) ומחנכין את הקטנים לעשות מזוזה לבתייהם ומשמע דאינה חיוב על האב לבד.

לשיטת הרמב"ם דין חינוך אינו על האב דוקא רק חיוב כללי לחנך הקטנים

וצ"ע דהא בסוף הלכות מאכלות אסורות [לפרק י"ז הלכה כ"ח] מפרש אף על פי שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו

וצ"ל דלשיטתו חינוך למ"ע חל על כל אחד ובל"ת רק האב מצווה לגעור בו ולהפרישו וכן מבואר בתוס' נזיר (כח: ד"ה בנו) שחינוך חל על כל אחד אבל רק במצות עשה ולא בל"ת ע"ש ולשיטת הרמב"ם היינו דוקא באחר אבל אביו מצווה לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה וע"כ מונעו ג"כ מל"ת משא"כ במ"ע החיוב על כל אחד והוא חידוש גדול וצ"ב.

אם שייך חובת חינוך בקטן דאינו בר הבנה

אמנם שבתי וראיתי שעיקר היסוד דלא שייך חיוב חינוך בקטן שאינו בר הבנה אף שיכול לקיים המצוה תמוה ומה עוד שהיינו לכאורה נגד משנה מפורשת בריש חגיגה ע"ש דאפליגו בית שמאי ובית הלל אימת השיעור לחייב קטן בחינוך לראיה ובית שמאי סברי דאפילו רק יכול לרכוב על כתפיו של אביו כבר חייב ובית הלל סברי דאפילו אוחז בידו של אביו לעלות מירושלים להר הבית נמי חייב והאי חיובא הוא מכח מצות חינוך בעלמא כמפורש בגמרא ד. מכל זכורך לרבות הקטנים והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן אמר אביי ל"ק כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא, אין הכי נמי וקרא אסמכתא בעלמא, ולמאי קאתי לכדאחרים דאמרי המקמץ והמצרף נחושת והבורסקי פטורין מן הראיה משום שנאמר כל זכורך מי שיכול לעלות עם כל זכורך יצאו אלו שאינן

ראויין לעלות עם כל זכורך הרי מפורש דהחיוב לקטן לא בעינן לה רבוי קרא רק מכח מצות חינוך בעלמא.

ומעתה הלא זמן חינוך הקטן למצות ראייה מפורש בגמרא ו. לדברי בית שמאי וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והביאותיה והא שמואל דיכול לרכוב על כתפיו של אביו הוה וכו' אלא מפנקותא יתירא חזה ביה שמואל וחשא ביה לשמואל לחולשא דאורחא וכו' והיית שלא עלתה עד סוף כ"ד חודש כמבואר ברש"י שם ומקשינן מזה לבית שמאי אבל לבית הלל רק אז יכול לאחוז בידו של אביו ונתחייב בגדר חינוך וע"כ א"ש וקשה דגם לבית הלל תיקשי דאם הוא תינוק כבן שנתיים כמו שמואל לא שייך כלל גדר חינוך שאינו בר הבנה כלל ותיקשי לכ"ע וע"כ מכאן ראייה ברורה דשייך מצות חינוך לקטן תיכף כשיכול לקיים המצוה ולבית הלל אם רק עולה ברגליו לאחוז בידו של אביו מירושלים להר הבית כיון דשייך למצית שייך בו חינוך אף שאינו בר הבנה כלל שהוא כבן שנתיים וא"כ הכא נמי במצה אין צריכים להתעקש בדברי הרמב"ם רק נפרש דבריו כפשוטו דתיכף כשרק יכול לאכול כזית שייך להמצוה ומחוייבין לחנכו אף שאינו בר הבנה כלל ודו"ק היטב בזה.

הן אמת שהרמב"ם [פ"ב להלכות חגיגה ה"ג] פוסק כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר יראה כל זכורך עכ"ל ומשמעות דבריו שחייבין מדאורייתא מכח האי קרא וכן משמע להדיא מדבריו בסה"מ [מ"ע נ"ג] וענין זאת המצוה שיעלה אדם

למקדש עם כל בן זכר שיהיה לו שיוכל לעלות ברגליו ומבואר שהוא חיובא דאורייתא ויש מפרשים דס"ל דלדידן דרשה גמורה היא ואביו חייב מדאורייתא להעלות זכריו ולא מוקמינן הקרא לכדאחרים וכדמסקנת הגמרא דממעט מקטן וכו' דלדידן לא קיימא לן כאחרים כמבואר נמי ברמב"ם (פ"א דחגיגה ה"ב) וא"כ הוה חיוב דאורייתא כמשמעה וכן מפורש בירושלמי ריש חגיגה ע"ש ואכ"מ לישב שיטתו דהא עכ"פ מוכרח מהגמרא דשייך כאן נמי גדר חינוך דעלמא אף שהוא כבן שנתיים וא"כ מוכח שזמן חינוך למצות הוא תיכף כשהילד יכול לקיימן אביו מצווה מן הדין לחנכו וא"כ במצות מצה נמי לא צריכים לדחוקי רק לכאורה נפרש דברי הרמב"ם כפשוטו דאם רק יכול לאכול כזית שייך להמצוה ואביו מחוייב לחנכו.

בדברי הריטב"א בסוכה מבואר דשייך חובת חינוך בקטן דאינו מבין כלל

וביותר שברייטב"א (סוכה כח.) נראה להדיא דאפילו תינוק שאינו מבין כלל אם רק יכול לקיים המצוה מחוייבין לחנכו ע"ש לביתא מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל קטן ופירש הריטב"א שם דשמאי ס"ל שחייבין מדאורייתא מכח תשבו כעין תדורו ועוד תירץ שחייבין מדרבנן כיון דאפשר וחזי להכי שכן הדין בכל מצוה לחייבו בחינוך כל זמן והוכשר וראוי לכך ורבנן סברי דכיון שאמו פטורה מן הסוכה אין ראוי לתינוק סוכה בעוד שצריך לאמו דליכא לאפרושי מינה. הרי מפורש בדברי הריטב"א דבעצם חייבין בחינוך תיכף כשיכולים אפילו ביום שנולד והכא בסוכה

שאני דליכא לאפרושי מינה הא במצה ודאי חייבין אפילו בתינוק מפת שאינו בר הבנה כלל.

בדברי מרן הגר"ז בזה

ובכתבים עם חידושים המיוחסים למרן הגאון החסיד רבי יצחק זאב סולובייצק זצ"ל מצאתי נמי שפירש דפטור קטן בסוכה כל ז' שצריך לאמו אינו שיעור בחינוך רק כשהוא צריך לאמו הוא מצטער ואפי' גדול כה"ג פטור ולכן אין כה"ג חובת חינוך וכן בלולב כשאינו יכול לנענע חסר קיום המצוה כהלכתה כמבואר ברמב"ם [פ"ז דלולב הלכה ט'] ומצוה כהלכתה אגביה אגודה של שלשה מינים בימין ואתרוג בשמאל ומוליך ומביא וכו' ע"ש הרי דקרי לנענועין מצות לולב כהלכתה וכן קטן כל זמן שאינו יכול לקיים המצוה כהלכתה לא חייבו אותו חז"ל בחינוך ומשמע ג"כ שדעת מרן זצ"ל שחייב חינוך בקטן חל תיכף כשרק ראוי לקיים המצוה ולא בעינן שיהיה בר הבנה [ואף דהתם אין החיוב מכח מצות חינוך בעלמא רק דצ"ל דחייבו הקטן עצמו כמו שביארתי לעיל מ"מ עיקרה ג"כ בגדר חינוך ומוכרח דשייך חינוך למצות אפילו לתינוק שאינו בר הבנה כלל].

מיישב בזה לשון רש"י דממהרין לאכול בשביל התינוקת

ואם כנים הדברים ותינוק חייב באכילת מצה א"ש מה שפירש רש"י [פסחים קט.]. בברייתא דחוטפין מצה בשביל התינוקות פירש רש"י דממהרין לאכול וכן פירש בהגהות [פ"ג מחו"מ ה"ג] וכן מבואר במחבר ר"ס תע"ב שמצוה למהר לאכול

בשביל התינוקות שלא יישנו ע"ש במ"ב שנדחק לפרש דהכוונה שיזדרזו לעשות הסדר כדי שלא יישנו התינוקות כשידעו שלא ישתהה הרבה עד האכילה וממילא ישאלו מה נשתנה, וישיב להם ויקיים מה שכתוב והגדת לבנך ע"ש בשעה"צ ולדברינו הדברים כפשטן דהתינוקות מחוייבין באכילת מצה וע"כ יש למהר הסדר לאכלו במוקדם ולא יישנו התינוקות שצריכין לחנכם באכילת מצה.

בדברי המהרי"ל דתינוק נמי חייב במצה

וראיתי עכשיו במהרי"ל הלכות הגדה שמסיק הכל חייבין באכילת מצה אנשים נשים וטף כגון תינוק שיכול לאכול כזית דגן ע"ש הרי משמעות לשונו שטף ממש חייבין כבר באכילת מצה והיינו כשאננם בר הבנה כלל וכדאיתא גבי הקהל טף למה באין כדי ליתן שכר למביאייהו שאינם ברי שמיעה וע"כ נשאר אצלי בצ"ע אי נימא דקטן שיכול לאכול מחוייבין מן הדין כבר לחנכו באכילת מצה וזה דרך כלל מצוה מצוה אפילו פחות מבן שנתיים או לא.

קטן דיודע לשאול מה נשתנה בודאי חייב גם באכילת מצה

ובמדומני שהמנהג פשוט להקל ובפרט שנוהגין להאריך בסדר כדי לקיים מצוות והגדת בהידור ואחר "מה נשתנה" התינוקות ממש רגילים לישון ואינם ממתינים לאכילת מצה וצ"ג להקל ויבוא נא מי שדעתו רחבה ויכריע שאני לעזור לבד באתי, רק הא מיהת ברור לע"ד שאם הקטן שואל מה נשתנה ומבין עבדא דנפיק לחירות ומריה יהיב ליה כספא

ודהבא בעי לאודוי ולשבוחי [פסחים קטז]. כה"ג מחוייבין מן הדין באכילת מצה בליל פסח ודו"ק היטב כי זהו הלכתא רבתא.

בגדר חינוך בקטן מדוע אינו נחשב מתעסק

מבאר דכיון דיתרגל ועשה כן לכשיגדיל החשיבו זה חז"ל כמעשה

ב. ואגב ראוי להוסיף כאן הערה מחודשת והיינה דלכאורה קשה מה שייך כלל גדר חינוך לקטן והא מעשיו כמתעסק בעלמא כמבואר בחולין י. וצ"ל כיון שירגיל עצמו בזה למצוה כשיגדיל חייבו חז"ל אותו במצות.

בגדר הדין דקטן מוציא מדרבנן הרי אין לו כלל מחשבה

ומעתה קשה לי פליאה עצומה דבמחבר [ס"ס קפז] דבקטן מוציא אחרים דרבנן דאתי דרבנן ומוציא דרבנן וכן מפורש בברכות [כ.]. ע"ש והא קיימא לן במחבר [ס"ס רי"ג] אין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכות אפילו עונה אמן אלא אם כן שמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכוון ג"כ להוציאו ומבואר שגם בברכות שאינם אלא דרבנן מ"מ בעינן כוונה לצאת ולהוציא דוקא ע"ש בביאור הגר"א ובמ"ב [דלא כמ"א סימן ס' בשם הרדב"ז] ובמק"א יישבנו דלהוציא שאני ואולי לכ"ע בעי כוונה ואכ"מ.

מ"ב תמוה היאך מבואר בגמ' ונפסק בשו"ע דקטן מוציא והא אין לו מחשבה ואין מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דבעי להוציא וא"כ לא מהני כוונתו לחוד

אפילו בדרבנן כמבואר נמי ברש"י ותוס' בביצה לד. בד"ה תינוקות שטמנו ע"ש ומ"מ היאך קטן מוציא והא אין לו מחשבה שיתכוון להוציא וצע"ג.

מבאר דהיינו בגדול עומד ע"ג

ונראה לתרץ דמירי כשגדול עומד על גביו ומזהירו שיתכוון להוציא וכה"ג יש לו מחשבה כמבואר בתוס' יבמות (קד:) יעיין בטורי אבן במגילה כד. מ"מ יוצא הלכה למעשה דין חדש דקטן שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא אלא באופן שגדול עומד בשעת מעשה ומזהירו להדיה לכוון להוציא הא לא עשה כן לא מהני מעשה הקטן עם מחשבתו לחוד, וע"כ אין השומע יוצא, ותמהני על הפוסקים שסתמו ולא ביארו האי דינא ונ"מ בעיה"ק שנוהגין להקרות כל שבת ההפטרה מס"ת דנביאים וכדעת א"ז הגר"א, ומצוי דקטן מוציא ולפי דברינו צריכים להזהירו בשעת מעשה שיתכוון להוציא דבלאו הכי לא מהני דבנביאים המצוה היא הקריאה והשומע יוצא בגדר שומע כעונה כמו שביארתי במק"א ודו"ק היטב בכ"ז.

למעשה נראה דקטן אית ליה מחשבה רק מחשבה קלשתא

אמנם האמת תורה דרכה שאין הדין כן דבמציאות קטן נמי בר כוונה רק דין תורה דהוה כדעת קלישתא וע"כ לא מהני אבל בדרבנן ליתא להאי דינא וע"כ מהני כוונתו כמכוון ממש וא"ש דקטן מוציא אף שאין עומדין ע"ג שלמצוה דרבנן יש לו דעת דמכוון להוציא ובמציאות מכוון כמ"ש וצ"ע בכ"ז ובחידושי הארכתי וכאן להעיר באתי ואכמ"ל.

חובת חינוך בהגדה בליל הסדר

גדר חובת האב בליל הסדר אינו מחובת חינוך רק מצוה בפנ"ע של והגדת לבנך

ג. ועכשיו נבוא למצוות הגדה בליל פסח שאין חובת האב בגדר חינוך בעלמא שאינו אלא מדרבנן רק הכא מצוה דאורייתא כדכתיב והגדת לבנך ועיקר המצוה מה"ת לספר דרך שאלה ותשובה, ולכן שואלין מה נשתנה כמו שיבואר ולא נתבאר בפוסקים אי מצוה והגדת לבנך היינו לבן דוקא או אף לבת ובאיזה גיל קמירי ואם אשתו צריכה לשאול לו ויבואר שיטת הרמב"ם וראשונים בהאי ענינא שלא נתבאר במפרשים כדי צרכה ונ"מ הרבה הלכה למעשה כמו שיבואר לפנינו בעזה"ת.

לשון הרמב"ם נראה דמלבד דהבן שואל המה נשתנה גם האב אומר מה נשתנה

ונקדים דברי הרמב"ם [בפ"ח דחמץ ומצה הלכה ב'] וז"ל ואחר כך עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה מלבדו ומוזגין הכוס השני לכאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו' הרי דייק הרמב"ם שהבן שואל והקורא ג"כ אומר שדייק בקורא דאומר מה נשתנה ומבואר ולא סגי באמירת הבן רק הקורא צריך גם כן לומר מה נשתנה שהוא מסדר הגדה ודבריו תמוהין דבפסחים קטו. איתא אביי הוה יתיב קמיה דרבה הזא דקא מדלי הכא מקמיה אמר ליה עדיין לא קא אכלינן אתו קא מיעקרי תכא מקמן א"ל רבא פטרתן מלומר מה נשתנה ע"ש וברשב"ם שם שפירש דלאחר השאלת תו אין צריכים לומר מה נשתנה רק להשיב על דברי הבן ומבואר בגמרא שאין הקורא צריך לשאול דסגי בשאלת הבן וכן פוסק הרמ"א [בסימן תע"ג ס"ק ח'] דכשהבן או האשה שואלת

אין צריך לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים היינו וכן בפסחים להלן קטז. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדי דמפיק ליה מאריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה א"ל בעי לאודוי ולשבוחי אמא לו פטרתן מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו ותמוה היאך דהה הרמב"ם גמרא מפורשת ופוסק שמן הדין צריכים לחזור ולומר לה נשתנה וכבר נתקשה בזה החתם סופר בהגהותיו והניח בתימה.

מבאר דעיקר החובה הוא לספר דרך שאלה ותשובה

והנראה בזה הוא שעיקר חובת הגדה היא לספר לבנו דרך שאלה ותשובה כמבואר בברייתא [בפסחים קט"ז] וברמב"ם [ריש פ"ז דחמץ ומצה] דקיום מצות סיפור יציאת מצרים יסודה דרך שאלה ותשובה כדכתיב והיה כי ישאלך בנך מהר לאמר וכו' ולכן צריך לעשות שנוי בלילה להלה לעקור השלחן ולחלק קליות לתינוקות כדי שישאלה שרק בזה מקיימין המצוה כהלכתה וכן שמעתי ממרן הגאון החסיד רבי יצחק זאב סולובייצק זצ"ל הגאב"ד דבריסק שכל הסדר בליל פסח עיקרה דאורייתא ומבואר בקרא לרבות שאלת מה נשתנה שהסיפור צריך שתהא בדרך תשובה לשאלה מעיקר הדין כמו שביארנו.

לשון תשובות הראש דקיום המצוה הוא בדרך תשובה לשאלה

וביותר מצינו בתשובת הרא"ש [כלל כ"ד ס"ק ב'] וז"ל וששאלת: למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת

מצרים ואין אנו מברכין עליהן; כגון: הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה [דפסח ומצה] ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולא דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו ע"ש והיינו שמפרש דקיום מצות סיפור יציאת מצרים אינו בהגדה לבד רק מצוה להשיב על שאלה דוקא הא אם אין שואל ליכא מצות סיפור כלל או סגי בהרהור.

בדברי המהר"י פערלא ובחידוש דצריך דיהא שאלת הבן מכח שינוי הלילה

ובמהר"י פערלא [עשה ל"ג] הביא דברי הראש וכתב ע"ז וז"ל ומבואר מדבריו ז"ל דליכא מצוה בספור יצ"מ אלא ע"פ שאלת הבן. וכדכתיב והי' כי ישאלך בנך וגו'. ומבואר דס"ל דמאי דאמרינן

בפרק ע"פ חכם בנו שואלו וכו' ואם לאו הוא שואל את עצמו עיין שם. מדרבנן בעלמא הוא. אבל מדאורייתא ודאי ליכא חיובא אלא להשיב על שאלת הבן. וכן מאי דתנן התם (קט"ז ע"א) אם אין דעת בבן אביו מלמדו וכו' אין זה אלא מדרבנן. וכן מה שאמרו במכילתא (סוף פ' בא) ובירושלמי (פרק ע"פ) ובסדר הגדה ארבעה בנים דברה תורה וכו' שאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך וגו' אין זה אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן. ע"ש [אמנם הנ"ל מרחיק לכת ומפרש בדעת כמה ראשונים שהחיוב רק כשהבן מתעורר לשאול מכח שנוי הלילה דחייבו לחלק קליות ועקירת השלחן וכדומה ולא כשלמדוהו מתחילה ולכן לדעתו דקדקו חז"ל וחיבו פעולות שונות שיתעורר הבן לשאול ולע"ד אין זה מוכרח כ"כ בדבריהם אבל אכ"מסח].

סח. ונעתיק לשונו של הגר"פ דמרחיב בענין זה ותחילת דבריו היינו מדוע לא נזכר המצוה של סיפור יציאת מצרים וע"ז מבאר דאה"נ ליכא מצוה בסיפור רק חובה דאם הבן שואלו צריך להשיב לו ומביא דברי הראש והמשך דבריו כמו דהעתיק מרן שליט"א וכתב עוד שם וז"ל:

ובאמת שכדברי הרא"ש ז"ל נראה ממה שתיקנו כמה שינויים בליל פסח כדי שיכירו תינוקות וישאלו. וכן מאי דתנן וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה וכו'. וכן מדתניא התם חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו. ואם לאו הוא שואל לעצמו. ואפילו שני ת"ח שיודעין הלכות הפסח שואלין זה לזה מה נשתנה וכו'. וכן אמרו שם פטרתן מלומר מה נשתנה עיין שם. ואם איתא דמצות ספור יצ"מ היא מדאורייתא גם בלא שום שאלה כלל. הדבר תמוה למה לי כל זה. ומנ"ל חיובא לשאול מה נשתנה. ואמאי לא עסקו בספור יצ"מ בלא שאלה כלל כשלא שאל הבן. אלא ודאי עיקר המצוה דאורייתא אינו אלא להשיב על שאלת הבן בלבד. אלא דמדרבנן איכא חיובא לספור יצ"מ גם כדליכא שאלה. אבל מכל מקום כעין דאורייתא הוא דתיקנו שיהא הסיפור דוקא ע"י שאלה ותשובה. ולזה הוא שתיקנו כל השינויים כדי שיכירם הבן וישאל. דעל ידי זה תהיה המצוה מדאורייתא. וכן נראה מפירוש"י (פ' ראה) על קרא דלמען תזכור וגו' דעיקר הזכירה אינה אלא בקיום המעשים דהיינו אכילת הפסח ומצה ומרורים. אלא שכשישאל הבן הוא שחייבתו תורה להגיד לו עיין שם. וכן נראה דעת המרדכי (פרק ערבי פסחים שם) בדיני הסדר שכתב ולפי שלפעמים אין תינוקות בשעת אכילת מצה ומרור שישאלו או שאין התינוקות פקחין לשאול לכך תקנו לעקור השולחן בעוד שבני הסעודה מסובין להתמיה התינוקות עכ"ל ע"ש וכבר תמה השל"ה בביאורו שם דהא כיון דעיקר שאלת הבן אינה באה אלא משום סיפור יציאת מצרים א"כ ודאי אין מקום לשאלת הבן אלא קודם שמתחילין לספור ביציאת מצרים ולא בשעת אכילת מצה ומרור אחר שכבר גמר סיפור יציאת מצרים ע"ש שנדחק מאוד בזה. אבל הדבר ברור דסבירא ליה להמרדכי כדעת רש"י והרא"ש ז"ל דכל סיפור יציאת מצרים שקודם אכילת מצה ומרור מדרבנן הוא ומדאורייתא ליכא מצוה אלא בשעת אכילת מצה ומרור כשישאל הבן טעם אכילתו יותר מבכל השנה וא"כ ודאי שפיר הוקשה לו דיותר הוה ליה לתקן עקירת

חידוש הרמב"ם דעיקר המצוה לספר לבן רק דאם
אין לו בן מספר לאחרים

ומדברי הרמב"ם מתפרש לן גדר אחר
במצות סיפור בליל פסח, והיינו

דלדידיה עיקר המצוה לספר לבנו ואם לא
סיפר לבנו לא קיים מצוה זו דפשטות הקרא
והגדת לבנך כמשמעו רק מרבין נמי מצוה
לספר לאחרים אם אין לו בן לספר ואפילו
כשעומד לבד מצוה לספר לעצמו דרך
שאלה ותשובה דוקא דלשון הקרא והיה כי
ישאלך בנך מחר לאמר ומוכח דבלי שאלה
לא נפטר לנמרי מחובתו וכן הביא בסה"מ
[קנ"ז] דברי המכילתא ע"ש ולכן תיקנו
חז"ל לעשות שנוי בלילה הזה שיתעוררו
ושישאלו דעיקר המצוה דרך שאלה
ותשובה.

דיוק בלשון שואלן זה לזה דכל אחד צריך לשאול
לחבירו

ונראה דשני תלמידי חכמים שיושבין יחד
אין אחד פוטר חבירו מלומר מה
נשתנה רק מן הדין כל אחד שואל מחבירו
דכשהבן שואל מאביו או אשה מבעלה
כשאחד שואל וחבירו משיב הוה שפיר
סיפור דרך תשובה לשאלות אבל שני
תלמידי חכמים אין אחד עדיף מחבירו וע"כ
כל אחד שואל וחבירו משיב שרק בזה
מיקרי שפיר דרך תשובה כדין, וכן נראה
מלשון הברייתא "שני תלמידי חכמים

שיודעים בהלכות פסח שואלין זה לזה" הרי
מדויק שואלין בלשון רבים משמע דכל
אחד שואל מחבירו ומדויק ה' זל"ז.

בפוסקים הביאו רק הדין דבנו ואשתו שואלים ולא
הדין של שני ת"ח

והרמב"א [סימן תע"ג ס"ק ז] כתב
וכשהבן או האשה שואלת אין
צריך לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים
דהיינו וכו' ומשמעות הלשון הא בשני
תלמידי חכמים לא מהני שכל אחד צריך
דוקא לשאול רק מצאתי במ"ב שם שמסיק
דהוא הדין בשני תלמידי חכמים וכן
משמעות הגרש"ז בש"ע אבל פשטות
משמעות הרמב"ם וש"ע דדייקו מלשון
הברייתא וכן הרמ"א שהביא דינא דמהרי"ל
דייקו דמיירי כשהבן או האשה שואלת ולא
בשני תלמידי חכמים וכן סתמו המפרשים.

מבאר עד"ז כוונת הרמ"א דפטרותן מלומר מה נשתנה
היינו דוקא מלשאל חבירו אך לעצמו אמר מה
נשתנה

ואם כנים הדברים נוכל ליישב דעת
הרמב"ם ול"ק כלל מהא דאמרין
התם פטרותן מלומר מה נשתנה דמעשה של
אביי היה כשהיה קטן שאל מרבה וע"ז
שפיר קאמר רבה פטרותן מלומר מה נשתנה
והיינו שנפטר לשאול מחבירו הת"ח שהיה
לפניו שמן הדין אם אין קטן שואלין זה את
זה אבל לעצמו ודאי חזר ואמר מה נשתנה

השולחן בשעת אכילה דקיום מעשים אלו הוא עיקר הזכירה ואז הוא שראוי לתקן השינוי כדי שיכיר התינוק
וישאל ויתחייב להשיב לו לקיים מצות והגדת לבנך וגו' ואין כאן מקום להאריך בזה יותר:

אלא דקשה לכאורה לדעתם זו דא"כ עיקר חובת סיפור יציאת מצרים למה לי ותיפוק ליה דבלא"ה חיובי מחייב
להשיב על שאלת הבן בדברי תורה מצד מצות עשה דולמדתם את בניכם ועכצ"ל דאין הכי נמי אלא דמ"מ באה
מצות עשה פרטית בספור יציאת מצרים מלבד עשה דולמדתם אותם את בניכם ונפקא מינה למיקם עלה בתרי
עשין. ומעתה על פי זה נראה דאפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל ולהכי שפיר השמיט עשה זו ממנין
העשין דלשיטתו אזיל דכל כיו"ב אין העשה הפרטית נמנית בפ"ע כמו שביארנו בשרשים ובכמה דוכתי בפנים:

אשתו ויסביר לה שבזה הוי דרך תשובה לשאלה ואם אין לו אשה אז אפילו תלמיד חכם שואל מחבירו תלמיד חכם אבל מעצם הדין לא מסתברא שיש חיוב מיוחד על אשתו מצד שהיא אשתו רק מי שאינו מבין יותר הוא השואל.

בנידון קיום מצוות והגדת לבנך בבתו

במדון א איכא חובה בבת

ועדיין ראוי לספק אי מצוות והגדתם לבנך קאי בבן דוקא וכדאיתא בקידושין [ל.] גבי תלמוד תורה ולמדתם אותם את בניכם ודרשינן בנים ולא בנות וכן בב"ב [ק.] גבי ירושה אמרינן בניכם ולא בנותיכם ע"ש אבל אינו ראיה כלל דהתם אין אשה מצווה על תלמוד תורה כלל וע"כ שפיר ממעטינן לה וכן בירושה יש סברא להקדים הבן שהמשפחה מתייחסת אחריו וע"כ מפרשינן מקרא כפשוטו וממעטינן בנות אבל במקום דליכא סברא לחלק אז גם בנות בכלל כמבואר בבבא בתרא שם "ברכה שאני" והיינו דלא שייך לחלק כה"ג בין בן לבתו דלא מסתברא לחלק בכך והוא הדין בסיפור דיציאת מצרים אולי בעינן וצריכים לספר גם לבתו יציאת מצרים להשריש גם בלבה אמונת אלקות בגדולתו ית"ש וכן משמע במגן אברהם [סימן תע"א ס"ק ז'] שאסור להאכיל ג"כ לקטנה מצה בערב פסח דלאחר שכבר מילא כריסו לא שייך והגדת לבנך עיי"ש היטב בביאור הגר"א ומוכרח שהמצוה להגיד לבת ג"כ.

מבאר דתלוי במדון חובת נשים במצוות סיפור יציאת מצרים

אמנם לכאורה נלע"ד שאולי תלוי בפלוגתת הקדמונים אי אשה מצווה לספר ענין יציאת מצרים שהחינוך

שהיא מעיקר תיקון הגדה לומר ג"כ מה נשתנה רק אם אין קטן מוכרח לשאול דרך שאלה מחבירו והכא ששאל אותו נפטר מזה ואומרה לעצמו דרך הגדה דוקא שבזה תמיד חייביה ול"ק כלל מגמרא הנ"ל ומה שהקשינו מהסוגיא להלן [קטז.] פטרתן מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו נראה שהרמב"ם לא גריס לה וכן מוכח ברשב"ם וכן נמצא בידינו כמה גירסאות לגמרא פסחים שהשמיטו גירסא הנ"ל וא"ש שיטת הרמב"ם.

במדון אם בנו שואלו בכה"ג גם אשתו צריכה לשאול

אמנם עיקר הדין המבואר בברייתא חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל לעצמו ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה ואינו מבואר אי קפידא היא במקום שאין בנו אצלו שאשתו דוקא תשאלנו או לא וגיסו הגאון רבי משולם דוד סולויציג שליט"א הראה שיש לכאורה לפשוט ספק הלז מלשון הרמב"ם [ריש פ"ז דחו"מ] שדייק אם אין לו בן אשתו שואלתו אין לו אשה שואלין זה את זה מה נשתנה ואפילו היו כולן חכמים וכו' ע"ש הרי מפורש שרק אם אין לו אשה גם חבירו תלמיד חכם שואלו ויוצא הא אם אשתו עמו ואין לו בן אז היא דוקא צריכה לשאול.

אמנם מסברא נלע"ד שאין חיוב מיוחד על אשתו דוקא והעיקר דאשתו שואלת הוא מפני דמי שאינו מבין כ"כ ושואל נראה טפי דרך שאלה ותשובה ועל כן שני תלמידי חכמים שיושבין יחד לא עדיף אחד מחבירו וכה"ג מצוה להקדים

סיכום הדינים למעשה:

ומעבשיו לאור דברינו הלא יוצא כמה חידושים בסדר ואמירת מה נשתנה שלא נתבאר בפוסקים והינו שעיקר המצוה לכל הדיעות היא שבנו ישאל והיינו אם מבין עכ"פ מה שאומר ויכולים להסביר לו שהיינו עבדים ויצאנו וכו' ורק אם אין לו בן אז פשוט דיכולים לצאת בבת ואם אין לו בן וכת אז אשתו שואלת או כשאין אשתו אצלו הוא הדין אחר שצריכים להסביר לו דינו בזה כאשתו אבל אם היו שני ת"ח ואין אחד עדיף מחבירו כה"ג אין אחד יוצא בשל חבירו רק כל אחד שואל בפני עצמו מחבירו ובזה יוצאין המצוה בתיקונה ודו"ק היטב בכ"ז [ועיין בהגדה של פסח "מועדים וזמנים שהבאתי כן ורק כאן ביארנו מקור ושורש הדברים].

חינוך קטנים לד' כוסות

בגמ' נחלקו א' קטנים חייבים בד' כוסות ותמוה דהאב חייב מדין חינוך ומדוע לפוטרים מד' כוסות

ועבשיו נבאר היאך להתנהג בחינוך הבנים לד' כוסות דבפסחים [קח:] איתא הכל חייבין בד' כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות אמר רבי יהודה מה הנאה לתינוקות וכו' הרי דאיפליגו אם יש מצות חינוך לד' כוסות וקשה דמה נשתנה מצות ד' כוסות מכל המצות ולמה אין בה מצות חינוך.

מביא דברי הר"ן דכיון דקטן אינו נהנה מדין חסר לו בעיקר החפצא של ד' כוסות

ומצאתי בהר"ן שם שמפרש דלא שייך כאן גדר חינוך דעיקר המצוה בד' כוסות הוא כששותה ונהנה ושמח בה אבל קטן אינו נהנה מהיין וע"כ חסר עיקר החפצא של מצוה זו אצלה וע"כ אין כאן

[מצוה כ] פירש שאשה חייבת מה"ת במצות סיפור כמו שחייבת במצה ע"ש וא"ב כיון שהיא שייכת למצוה זו האב מסביר לה אפילו כשהיא קטנה אבל הרמב"ם סתם [בפרק י"ב דעבודה זרה הלכה ג] ודייק שאשה פטורה מכל מצות עשה שהזמן גרמא וכן מקידוש היום ואכילת מצה ואכילת פסח וכו' ולא ביאר דמתחייבת נמי במצות סיפור בליל ט"ו ומשמע דפטורה מה"ת ולדידיה אולי אין מצוה על האב לספר לה גם בקטנותה דממעטינן לה מהא דכתיב בנך לאפוקי בת ועדיין צ"ע שא"כ למה אשתו שואלת והא המצוה לספר לה דרבנן ועיינתי בספרים ומצאתי בספר ח"ע שמלקט ומביא דברי האחרונים דפשיטא להו שהמצוה לספר לבן דוקא ולא לבת והיינו ה"טירת כסף" פ' בא [סוף פרשה ס] מובא נמי בספר מועדי ה' וכן משמע בדברי צבי [ח"ב א'] אבל לדעתי עיקר השאלה תלוי באשלי רברבי כהנ"ל.

מדייק מהלשון בנו חכם שואלו דדוקא אם הבן מבין התשובה אין צריך דאשתו תשאל

וביותר נלע"ד בדינים אלו לדייק מלשון הברייטא חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו וקשה למה דייק דבעינן שהבן חכם והא אם רק יכול לשאול נתקיים שפיר המצוה רק פשוט דהכוונה דאם הבן חכם שעכ"פ יכולים להסביר לו שיבין דבעי לאודויי ולשבח שהיינו עבדים ויצאנו לחירות מתקיים בו המצוה אבל אם מלמדין את הבן לשאול מה נשתנה ואינו מבין כלל התירוץ אין מקימין בו המצוה וצריך שאשתו תשאלנו ג"כ דבלא"ה לא יצא כדין מצותה.

מצות חינוך וכן פירש במהר"ם חלואה שם רק דמוסיף דלכ"ע אינו חיוב ולרבי יהודה אפילו מצוה ליכא וא"ש.

פשטות לשון הגמ' נראה דאירי בתינוק ולא בקטן

אמנם פשטות לשון הגמרא מורה דאירי דוקא בתינוק ולא בקטן דאמרינן לת"ק הכל חייבין בד' כוסות אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות וע"ז פליג רבי יודא שאין שום טעם לחייב תינוקות בשתיית יין והיינו כשלא הגיעו לחינוך דוקא וכן פירש החק יעקב [סימן תע"ג] שכ' אבל קטן שהגיע לחינוך חייב כבשאר מצות וכן מבואר בתשובות הרא"ש וא"ש השמטת הרמב"ם דס"ל כר' יודא ובהגיע לחינוך חייבין כבשאר מצות וע"כ לא הוצרך להביא לה.

מבאר דחובת חינוך היינו כשמוקיים המצוה כתיקונה וכאן התינוק אינו מקיים שאר חובות הלילה

ולע"ד נראה פשוט לכאורה דכבר ביארנו לעיל דמצות חינוך לא חל על האב רק כשיכול לחנך בנו במצות ה' הכא נמי בד' כוסות חל מצות חינוך רק כשיכול לומר ג"כ הגדה, ברכת המזון, והלל, במצות ד' כוסות שהמצוה לכתחילה רק עם הנ"ל וע"כ אם הקטן שותה סתם ואינו אומר אז המצוה אינה מתקיימת כהלכתה וכה"ג אין האב חייב.

בדברי הגרש"ז דהחובה הוה רק כששומע קידוש וברכהמ"ז

ואחרי זמן מצאתי שמפורש כן בש"ע הגרש"ז [סימן תנ"ב ס"ק ח'] שהחיוב לחנך קטנים אינו אלא ששומעין

קידוש וברהמ"ז וכו' ומ"מ נראה דקשה הדבר לומר דתינוקות שחייבין מיירי כשהם אומרים כל הנ"ל.

ולולא דברי הגרש"ז זצ"ל אמינא דדי כוסות שאני שאין החיוב בקטן בגדר חינוך לבד רק כיון שגם תינוקות נגאלו מעיקרא תיקנו חז"ל גם עבורם ד' כוסות ומעתה יש לומר דרק היכא דהחיוב בגדר חינוך כה"ג אמרינן דעיקרה להרגיל הקטן במצות וכלשון הקרא חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה וכה"ג אין חיוב אלא כשהמצוה כתיקונה דאז שפיר ראוי להרגילו אבל אם אינה כתיקונה אף שיש כאן מצוה מ"מ אין חיוב בתורת חינוך אבל הכא אין החיוב מכח חינוך רק מפני שהם נמי נגאלו א"כ אף שאין יכולים לומר הגדה שהיא המצוה כתיקונה מ"מ לא נפטרו לשתות ד' כוסות שעיקרם מצד הגאולה וחייבו גם קטנים בהאי מצוה ודו"ק היטב בזה. [ואפילו נימא דבשתיית הכוס בלא אמירה לא מהני היינו אי שייך להאמירה אינו יוצא בלעדה אבל מי שלא חל עליו עוד מצות אמירה רק לשתות לבד ודאי יוצא ואולי גם הגרש"ז מודה שאינו מעכב רק פירש דהמצוה לכתחילה עם אמירה ג"כ וא"ש].

גדר החיוב לשתות ד' כוסות ולומר השייך לזה מיד כשראויים לזה והיינו כבן ה' ו'

יוצא מדברינו גדר חיוב בד' כוסות שהאב מחוייב להשתדל שבנו ובתו ישתו ויאמרו השייך לה תיכף כשראוים ואם הגיעו לחינוך דהיינו כבן ה' או ו' ולהרבה דיעות מעיקר הדין מחויבין אף שאין יכולים לומר מ"מ ראוי לדקדק שישתו ואי לא הגיעו וגם אין יכולים לומר אולי אין

צריכים לשתות כלל רק האחרונים מסקי דאפילו כה"ג מעמידים לפניהם ושותין קצת ודו"ק היטב בכ"ז.

זמן חיוב האב ללמדו תורה

ובזמן שהאב מתחיל ללמוד עם בנו תורה מבואר ברמ"א יו"ד רמ"ח דתינוק מיד כשהוא בן ג' שלמין מלמדין אותו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה ומקורו מדברי התנחומא פרשת קדישים כמבואר בביאור הגר"א שם דאיתא התם וערלתם ערלתו וגו' הכתוב מדבר בתינוק שלש שנים יהיה לכם ערלים שאינו יכול לא להסיח ולא לדבר ובשנה הרביעית יהיה כל פרו קודש שאביו מקדשו לתורה הלולים לה' שמהלל להקב"ה אבל הגר"א זצ"ל פליג שם על הרמ"א ומסיק דהעיקר להלכה שלא להמתין כלל רק רק כשמתחיל לדבר אביו חייב ללמדו וכדאיתא בבביתא ערוכה מג. כשמתחיל לדבר מתחיל אביו ללמדו תורה צוה וכו' ע"ש.

ונראה שדעת הרמ"א לחלק דמשייתחיל לדבר מלמדו תורה צוה ברכות וכו' ואותיות התורה מרגילין אותו רק כשהוא בן ג' והגר"א פליג דגם בזה אין להמתין רק תיכף שיכולים לחנכו מחוייבין בה ומבואר לכאורה דכללא היא בכל המצות אם רק שייך להמצוה מחנכים אותו.

אבל נראה שיש לחלק בפשיטות בין תלמוד תורה לשאר מצות שבתלמוד תורה אם מקדים ללמדו ידע קודם לקרות בתורה וישתלם עצמו וע"כ

ודאי כיון שאין עשיית המצוה מעלת לחינוכו אחר כך שאינו מבין כאן חיוב ולכן בעיני שיגיע לחינוך ששייך בהן חינוך.

וביותר נוכל לחלק בפשיטות דהיכא דעיקר החיוב מכח חינוך בעיני שיגיע לשנים דשייך בהם גדר חינוך אבל חובת האב ללמד בנו תורה אינה מכח חיוב חינוך בעלמא רק מצוה מיוחדת ללמד בנו תורה ואין לה זמן קבוע רק תיכף כשיכול ללמדו לקיים מצותו חייב בה.

והרמב"ם [פ"א דתלמוד תורה] פירש מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר ולמדתם אותם חומרתם לעשותם וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד ע"ש הרי דייק הרמב"ם שחייב תיכף כשיכיר ולא ביאר כשהגדיל כמו בהלכות מילה ופדיון הבן והיינו טעמא דאפילו קטן חייב בתלמוד תורה כשיכיר וקשה היאך שייך חיובים על קאן וצ"ע לכאורה, רק נראה שמצד גוף מצות תלמוד תורה קטן פטור וכמבואר נמי בריש הפרק שם, נשים ועבדים וקטנים פטורים ממצוות תלמוד תורה, רק מהא דכתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, שלימוד התורה מביא לידי עשייה וקיום המצוות, ע"כ הא אף שאינו מצווה ללמוד מכח עצם מצוות ת"ת שפטור מכל המצוות, מ"מ כיון שתלמוד מביא לידי מעשה עליו ללמוד תיכף כשיכיר שיביא לידי מעשה לקיים ושמירת המצוות, וכ"ז צ"ב וביארתי במק"א.

מוציא מצה

מתוך ח"ו סימן קט"ו

לאכול בכזית ראשון משהו מהשלימה ללחם משנה

בשור"ע סי' תע"ה כתב שיבצע מהשלימה ופרוסה ויאכלם בהסיבה יחד כזית מכל אחד, ואם אינו יכול לאכול כשני זתים יחד, אז יאכל מקודם כזית מהשלימה ואח"כ כזית מהפרוסה. ובהגש"פ מוע"ז (עמ' צא - צז) ביארתי דכוונת השור"ע דגם בכזית ראשון שאוכל מהשלימה מכוון לקיים בזה מצות מצה, ואף שיוצא יד"ח מצה בכזית, מ"מ אם ממשיך לאכול מצה מקיים המצוה בכל מה שאוכל, ולכן גם אחר שאכל כזית מהשלימה שיוצא בזה יד"ח מצה, צריך לאכול כזית שני מפרוסה כדי לקיים מצות מצה בפרוסה שהוא לחם עוני.

אמנם מנהג העולם שמי שאינו אוכל ב' כזיתים בבת אחת, כורך השלימה ופרוסה יחד ואוכל משניהם כזית. וביארנו שם דא"ז סותר למש"כ השור"ע שיאכל מקודם כזית השלימה, דהשור"ע לא נקט דבדוקא צריך לאכול תחילה כזית מהשלימה, רק נתכוון דרשאי לגמור לאכול קודם כזית מהשלימה עיין שם.

ולענ"ד נראה דכיון שקיום מצות מצה לכתחילה הוא באכילת פרוסה שהוא לחם עוני, [די"ל שא"ז רק דין בברכה שהברכה תהא על פרוסה (וממילא כיון שבירך עלה על אכילת מצה ואין אכילה פחותה מכזית צריך לאכול ממנה כזית), אלא גם דהידור לקיים מצות מצה בפרוסה כיון שהוא לחם עוני, ובהגהות הצמח צדק לשור"ע או"ח נוטה שאפי' מה"ת בעינן לכתחילה לאכול כזית מפרוסה], לכן עדיף שהכזית הראשון שיוצאין בו יד"ח מצות מצוה יקיים בזה המצוה כלכתחילה דהיינו שכל הכזית יהא מפרוסה, ולכן יש לנהוג לאכול תחילה משהו מהשלימה (שלכרכת המוציא שבירך על השלימה סגי מעיקר הדין לאכול משהו מבציעתו) יחד עם כזית בריוח (30 גרם) מהפרוסה, (אבל אם יעשה כמנהג העולם שאוכלין כזית ראשון מפרוסה ושלימה יחד, נמצא שחציו של הכזית הראשון אינו מפרוסה), ואח"כ ישלים לאכול כזית מהשלימה, וכמ"ש שם שלכתחילה על הבוצע לאכול כזית מבציעת לחם משנה. (ועי"ש שביארנו שזהו רק על הבוצע, אבל שאר המסובין א"צ לאכול כזית וסגי כשאוכל משהו וא"צ לאכול עוד כזית מהשלימה).

אכילה בבת אחת

מתוך ח"ו סימן קט

לכתחילה שיעור כדי אכילת פרס הוא מתחילת הלעיסה

לכתחילה יש לשער הזמן מתחילת הלעיסה ולמעשה יש להקל בבלעה בב"א

בענין אכילת מצה בכדי אכילת פרס, לכתחילה צריך לשער הזמן כדי אכילת פרס משעה שהתחיל ללעוס המצה, דכיון דהלעיסה הוא תחילת האכילה, (וכדחזינן מהא דכתב המג"א בסי' קס"ז שאם סח אחר הלעיסה אף שלא בלע אינו צריך לחזור ולברך דחשיב שהתחיל כבר לאכול, ועיין בחלקת יואב יו"ד סי' ט' שהביא עוד ראיות שבלעיסה הוא נחשב שאכל), ע"כ בעינן לכתחילה שיהא מתחילת האכילה שיעור כזית, וזהו ע"י שיעור כדי אכילת פרס משעת הלעיסה, אבל בדיעבד כיון דיוצא ידי חובת אכילת כזית מצה ע"י בליעת כזית בלבד, א"כ די בכך לשיעור כדי אכילת פרס בבליעה בלבד.

והוא מהא דאיתא בגמ' אכלן לחצאין יצא, דמשמע דכשאכל לחצאין יצא בדיעבד אבל לכתחילה בעינן בב"א (עיין מחצה"ש שמחמיר בזה מאד).

ולבאורה בב"א היינו כפשוטו שבולע שיעור כזית ביחד ממש (עיין שו"ת חת"ס סי' קכ"ז), אולם רבינו החזו"א ומרן הגרי"ז זצ"ל לא נהגו להחמיר בזה, אלא אכלו הכזית ברציפות ללא הפסק, ונראה שסוברים דכל שלא הפסיק באכילה אי"ז נחשב לחצאין. ועיין כעין זה בתו"י יבמות ל"ג ע"א ד"ה שחתך, ומה עוד דעדיף טפי הכי דהא י"א (עיין חידושי חת"ס חולין ק"ג) שלבלוע בב"א אי"ז כדרך אכילה.



ח"ג סימן קלא

קיום מצות אכילת כזית מצה בבת אחת בשל פסח

שיעור כדי אכילת פרס הוא בדיעבד לכתחילה צריך בבת אחת

הנה ידוע שבאכילת מצה ליל פסח חייבין לכתחילה לאכול הכזתים בבת אחת דוקא, ותמוה כיון שקבלנו שאף במ"ע אכילה הוא שיעור בכא"פ, א"כ מנלן שלכתחילה חייבין לאכול בבת אחת, ואף דמפורש בגמ' "אכלן בכא"פ יצא", מ"מ הלשון משמע יצא בדיעבד ולא לכתחילה, וצ"ב למה תיקנו כן.

בדין אכילה בבת אחת בלילה הראשון

במג"א (סי' תע"ה ס"א) הביא דברי התרומת הדשן שכתב דלכתחילה יש לאכול את הכזית מצה בבת אחת והוכיח כן מקושיית המרדכי על הלל שכרך פסח מצה ומרור בב"א עיין שם, ובכמה מקומות הבאתי דברי מרן הגאון דבריסק זצ"ל שדחה ראייה זו, מיהו בביאור הגר"א הביא עוד ראייה דבעינן לכתחילה לאכול בב"א,

כשאוכל לאט בתחילה אין מקיים המצוה [חצי שיעור]

ונראה לע"ד שאם אכל מעט מעט, הלוא בתחילה כשאוכל מעט אין בה מצוה כלל, שהמצוה מקיימין דוקא בכזית, וכשאכל פחות אכתי הא לא קיים שום מצוה, וכדמסקו האחרונים דרך לאיסורים אמרו חצי שיעור אסור מה"ת, אבל לענין קיום מ"ע אין מקיימין כלל מצוה בחצי שיעור, ורק כשגמר ואכל כזית איגלאי מלתא שמעיקרא קיים מצוה, משא"כ אם אוכל הכזית בבת אחת שכולו בחדא אכילה היא, נמצא שגם תחילת אכילתו היה מצוה, ולכן מצוה למעבד כן, שמעשה האכילה גם כן למצוה וכמו שיבואר.

ונראה דלא דמי מצוה לאיסורים, דמוכח ביומא (עד.) שיש איסור בחצי שיעור מאחר דחזי לאצטרופי ע"כ איסורא קאכיל, דהתם ה"ט דכשאכל ח"ש נאסר מקרא, ושפיר לוקה על הכזית כולה דאיסורא, אבל לענין מצוות עשה שאין מצוה בחצי שיעור, הגם דחשיב אוכל אף שאין עוד מצוה, מ"מ אין לנו פסוק לחדש במה שמתחיל לאכול שיהא בשעתו מצוה, וכן פירשו האחרונים שאין מצוה בחצי שיעור עיין בשע"ת ס"ס תע"ה, ושפיר מסתברא דצריך לאכול כולה בבת אחת, שאז האכילה גופא כולה למצוה מהתחלה עד הסוף.

בבת אחת מקיים המצוה בתחילת האכילה

ולפ"ז יסוד החיוב בבת אחת הוא מסברא שזהו מצוה לכתחילה, ומסתבר שזהו סברא דאורייתא שיקיים מצוה מתחילת אכילתו, אף שבדיעבד יצא בכל אופן וקיים בזה המצוה, כמבואר בגמ'

הנ"ל, שכך היא דרך אכילתו. וא"ש הירושלמי פ"ז דנזיר שצריך לאכול המצה בבת אחת, והכוונה שמה"ת צריך כן למצוה מן המוכרח לכתחילה, אבל בדיעבד אף שאין מעשה האכילה גופא בהידור, ילפינן שיעור כא"פ שיוצא בו בדיעבד.

סתירה בדברי החת"ס אי צריך בלעה בבת אחת

ובדברי הגה"ק בעל חתם סופר זצ"ל לכאורה מצינו סתירה בזה, שבחידושו לחולין קג. מביא שמצוה מן המוכרח רק להכניס לתוך פיו בבת אחת, אבל אין צריך לבלוע בבת אחת, דהוה שלא כדרך אכילתו, אבל בתשובותיו (א"ח קכ"ז) מבואר שצריך במצה גם לבלוע בבת אחת.

במ"א דהלעס ושח אף דלא בלע אינו חוזר ומברך והיינו דלעיסה לבד חשיב תחילת אכילה

ונראה בביאור הדברים, דהנה כתב המג"א (קס"ז ס"ק ט"ז) שהלועס לחם ושח אף שלא בלע כלל אינו חוזר ומברך דחשיב שהתחיל כבר לאכול, וכן מוכיח ב"חלקת יואב" (יו"ד סימן ט) מאכל תרומה בשוגג שצריך שיהא פרוטה לאבא שאול, ולכאורה קשה הרי אחרי הלעיסה בשעת הבליעה, שאז הוא שעה שמתחייב בו, אינו שוה פרוטה, ואמאי אין יוצאין במצה גזולה הלוא הלעיסה חשיב שינוי וקנה והוי שלו, אע"כ מוכח דמשעה שלועס מתחיל מעשה האכילה, וכן לענין עיקר קיום המצוה וכן לאיסור גזילת תרומה ע"ש היטב.

עד"ז א"צ בלעה בב"א והעיקר דתהא הלעיסה בב"א

ועפ"ז נראה שאין קפידא שתהא הבליעה בבת אחת דוקא, רק הלעיסה דהיינו התחלת האכילה תהא בבת אחת,

והכנסה לתוך פיו שכתב החת"ס הכוונה עם הלעיסה, כשלועס ילעס את כל הכזית שמקובץ תוך פיו, ואם יבלע בבת אחת ממש ודאי טוב הדבר ונאה, ואין לחשוש שזה אינו כדרך אכילה, שמצוה שאני שמפני חביבותה דרכה גם בכה"ג, אכן כל זה הוא רק להידור, והבליעה בבת אחת במציאות היא קשה מאד, וע"כ העיקר תלוי בלעיסה, וזהו מה שכיוון החת"ס "הכנסה לתוך פיו".

למעשה יכנס הכזית לפיו וילעס הכל בבת אחת ולהידור יבלע בבת אחת

היוצא לדינא שיש לזהר להכניס לתוך פיו כזית וללעוס את הכזית ובזה מתחיל לקיים מיד המצוה בכל הכזית, ואם הבליעה דהיינו הנאת גרונו תהיה בבת אחת ודאי עדיפא טפי, ואם לא הכניס תוך פיו בבת אחת אלא הכניס קצת והתחיל ללעוס ואח"כ הכניס עוד קצת ולעס יראה עכ"פ לבלוע בבת אחת.



מתוך ח"ג סימן קלב אות ב'

מבאר דעיקר המצוה להכנס הכל לתוך פיו בבת אחת

באכילת הכזית שצריך לכתחילה בבת אחת בפשוטו היינו לבלוע בבת אחת, וכן פירש עמוד ההוראה רבינו הח"ס זצ"ל בתשובה (א"ח קכ"ז) שנדחקים לבלוע בבת אחת, אבל בחידושי (חולין ק"ג). סותר עצמו ומביא שלא צריך לבלוע בבת אחת שזה קרוב לשלא כדרכו, רק מניח בפיו בבת אחת ע"ש, ולכאורה סותר דברי עצמו.

ולע"ד דבר ה' בפיו, ועיקר הסברא שצריך בבת אחת היינו שאם אוכל פחות מכזית עדיין אין בו מצוה כלל, ורק כשאוכל ומשלים יש למפרע בכל הכזית קיום המצוה אבל בשעתו כשאוכל פחות מכזית עדיין לא היה מצוה, וע"כ שפיר אוכל בבת אחת וקיום המצוה הוא מיד באכילת כולו, והיינו מפני שהתחלת קיום המצוה דאכילה כבר בלעיסה, וכן מביא במ"א קס"ז (ס"ק ט"ז) שאם סח אחרי הלעיסה אינו חוזר ומברך שכבר התחיל האכילה, ועיין ב"חלקת יואב" (יו"ד סימן ט') שמבסס השיטה שבלעיסה הוא התחלת אכילה, ושפיר כשכזית בפיו ולעס מתחיל המצוה בכזית, ומשתדל לבלוע גם כן בבת אחת, אבל עכ"פ עיקרו להכניס את כל הכזית בפיו, שהאכילה שהיא התחלת הלעיסה מתקיימת בכולו וא"ש. וראה במש"כ לעיל בסימן קל"א.

שיעור כדי אכילת פרס

בשיעור כאכ"פ אם משערין לפי מצה עבודת יד או לפי מצות מכוונה או חמץ דנאכל מהר

האחרונים כתבו דיש לאכול הכזית מצה בתוך כדי אכילת פרס, והציעו שראוי להחמיר ששיעור אכילת ג' ביצים (או ד') אולי כבר בב' מינוט, (מיהו ב' מינוט הוא שיעור אכילת ג' ביצים דזמננו, ולזה יש מקום רק להאוכל כזית שהיא חצי ביצה דזמננו, היינו בשיעור כזית לפי ביצה שבזמננו, ששיעור כדי אכילת פרס לחומרא לפי כביצים שבזמננו, אבל למנהגנו להחמיר שהוכפלו השיעורים ולאכול כזית לפי שיעור הכפול יש להכפיל גם הזמן דכדא"פ), וע"כ יש לאנשים ונשים להקפיד ולמהר לאכול הכזית. (ולכאורה ראוי לזהר כן בכל ימות הפסח, דהא אין חיוב ברכת המזון כשאינ

מו"ז סימן פז [ח"ג רנט]

אכילת מצה בבת אחת

דברי המ"א דשיעור כדי אכילת פרס הוא רק בדיעבד ולכתחילה בעי בבא אחת ממש

בש"ע (סימן תע"ה ס"ק ו) איתא "אכל כחצי

זית וחזר ואכל כחצי זית יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס" ע"ש, ופירשו המ"א (ס"ק ד) והט"ז (ס"ק י"א) דהיינו בדיעבד אבל לכתחילה בעינן שיאכל כזית מצה בבת אחת דוקא, והיות שזהו דבר קשה מאד ולא נהגו כ"כ לדקדק בזה אלא יחידים, נבאר היטב מקור האי דינא ושורשו ויבואר לפנינו מה שראוי לזהר בקיום המצוה ליל פסח.

בדברי המ"א והגר"א דמוכח בשו"ע דהוא רק בדיעבד בכא"פ

והנה בש"ע סימן תע"ה איתא "ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתיהן יחד ויטבלם במלח ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד, ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד יאכל של המוציא תחלה ואחר כך של אכילת מצה" וכו' ע"ש, ופירש המ"א שיאכלם ביחד היינו שיכניס שניהם לתוך פיו, והבליעה דכזית מצה לחוד צריך שיאכל בבת אחת ממש דוקא לכתחילה, ומביא ראייה מלשון הש"ס והש"ע שאם אכלן בכא"פ יצא, ומשמע מהלשון דיצא דהיינו בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לאכול בבת אחת דוקא ע"ש, וכן הוכיח בביאור הגר"א כאן, אבל מכאן אין הכרח אלא שאין להפסיק לכתחילה תוך השיעור דכא"פ, אבל אם אוכל כל הכזית בלי הפסק אף שלא בלע

אכילת כזית בכא"פ, ואולי סומכין על כך דלענין ברהמ"ז אם שבע אף פחות מכזית חייב, כמבואר בשו"ת חת"ס או"ח סי' מ"ט יעו"ש, וע"כ סומכין שמצטרף הדברים הבאים בסעודה ולמעשה הסכמת הפוסקים לחייב כזית פת בכדא"פ).

מבאר דיש לזה שם מין בפנ"ע

ובמנ"ח (שי"ג) כתב שמשערין בכא"פ בכל מאכל לפי אותו מאכל, ולפ"ז משערים בג' ביצים מצה, וצ"ב אי משערים לפי לחם שנפחו הרבה וכביצה ממנו היא מעט, או במצה מכוונה, או במצות יד שנאכל בקושי. ונראה שמצה וחמץ שני מינים הם, וראיה לזה מפסחים (ל"ב.) שאוכל תרומת חמץ בפסח אינו קדוש שמשלם מינו וחמץ אינו ראוי להיות קודש בפסח, ולכאורה קשה דישלם מצה ונקרא מינו, רק נראה שיש לזה שם מין אחר וה"ה בנידון דידן, אבל השיעור פרס הוא אכילת חטים מיסב ואוכל בליפתן כדאיתא בברכות (מא.) ועוד מקומות, והיינו כשמיסב ואוכל בליפתן אוכל מהר וכך משערים, (וכן נראה לענין מצות דאם מצת מכוונה נאכל מהר שראוי לשער בו וכמ"ש). ועיין היטב ב"מועדים וזמנים" ח"ג בהגה"ה סימן רי"ז בענין ברכה אחרונה לתה חם, ויש אומרים כיון שכן היא דרך שתייתו לשתותו חם, מצטרף גם ביותר זמן, וצידדנו דאולי נימא איפכא, דכמו שמשערים דליפתן אף שאינו אוכל ליפתן, ה"ה לענין שתיית תה השיעור הוא כתה בחום רגיל, אף ששותה חם מאד ע"ש היטב.



בבת אחת ממש יש לומר דיוצאין גם לכתחילה, ואולי הגר"א זצ"ל נתכוון שיוצאין רק בדיעבד בכא"פ, שצריך לכתחילה שלא להפסיק באמצע אכילת כזית אבל אינו מוכרח שצריך לאכול בבת אחת ממש מדינא לכתחילה, וכן בשתיית ד' כוסות שאסור כשפיו צר וכמבואר (ס"ס תע"ב) היינו שעלול להפסיק באמצע משהו שאסור לכתחילה, אבל לא מצינו שצריך לבלוע הרביעית בבת אחת ממש שתהא הרביעית בגרונו בבת אחת, וא"כ אין ראייה שבמצה צריך לבלוע בבת אחת ממש כמו כאן.

ראה מדברי המרדכי דבני בב"א

אמנם המ"א מביא עוד ראייה שצריך לבלוע בבת אחת (בשם התה"ד) מדברי המרדכי שמקשה על הלל היאך אפשר לבלוע פסח מצה ומרור בבת אחת והא אין בית הבליעה מחזיק כולי האי, ומתרץ דבמרוסק עכ"פ מחזיק ע"ש, ועכ"פ מוכח שמצריך בליעה בבת אחת ממש, ולכן בכזית מצה ומרור צריך לבלוע בבת אחת דוקא.

בדברי הגרי"ז דאין ראה מהמרדכי דצריך בב"א דרק להלל דבני כורך בעי בב"א

ומרן הגאון רבי יצחק זאב סולווייצ'ג זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) אמר בזה סברא לחלק, ולדבריו אין ראייה מהמרדכי שצריך לדידן לאכול הכזית בבת אחת, דלהלל דוקא שפיר צריך בבת אחת ממש, שלדידיה צריך כזית פסח וכזית מצה וכזית מרור יחד, וא"כ צריך לכל כזית מצה בכזית מרור ובכזית פסח וכן בכולחו, וע"כ לדידיה שפיר אוכלן בבת אחת דוקא, אבל לדידן כשאוכל כזית מצה לחד מהני

בכא"פ אפילו לדעת המרדכי גם לכתחילה וא"ש עכ"ד, ואולי כוונת המרדכי דמאחר שלהלל ע"כ צריך כזית מצה בכזית מרור בבת אחת, לדידן נמי ראוי לעשות כן לכתחילה, וכן מבואר בתה"ד גופא שם שאינו אלא מצוה מן המובחר ע"ש, אבל עכ"פ מהמרדכי אין הכרח שזהו חיוב מדינא לכתחילה לדידן.

בדברי המ"א דמוכח כן מחולין

והמ"א כאן מביא דמשמע בספ"ז דחולין שצריך במ"ע אכילה בבת אחת ממש דוקא, ודבריו צע"ג ולא ביאר כוונתו ואין לכאורה משם שום הוכחה, וב"מחצית השקל" נדחק דשם מבואר שאבר מן החי שאם חלקו בפיו מועיל דהעיקר תלוי בהנאת גרונו, וא"כ במ"ע כמו במצה דתלוי נמי בהנאת מעיו מהני רק אם חלקו בגרונו וצריך לבלוע בבת אחת ע"ש שהריגיש שהוא דוחק, וגם באבר מן החי דוקא צריך בבת אחת מפני שבחלקו אינו אבר כלל, אבל במצה מאחר שיש במ"ע השיעור דכא"פ אין שום ראייה שצריך לכתחילה מן הדין בבת אחת דוקא, ובירושלמי פ"ו דנזיר תולה חלקו במצה בדין אבר מן החי ע"ש, אבל במסקנא לא קיימא הכי ע"ש, וגם בלאו הכי ע"כ מצה שאני דמהני חלקו בפה גם לכתחילה, ואדרבה עיקר מצותה בלעיסה דוקא אף אי יוצאין בבליעה וע"כ גם לירושלמי מועיל כמ"ש.

צד לחוש לאכול דוקא כזית דבפחות אין מצוה כלל וא"כ אינו נחשב דאוכל מצה

אמנם לע"ד נראה לתת טעם שבבת אחת יתן כל הכזית בפיו ואז ללעוס ביחד, שהברכה דמצה על כזית, דבפחות מכזית אין מקיימין מצוה כלל, ולכן מיד

אחר הברכה צריך ליתן שיעור כזית מצה בתוך פיו ומתחיל תיכף באכילה, ובזה הוה שפיר התחלה דאכילת כזית מצה ממש מיד אחר הברכה כמצותה ולפנינו יבואר בעזהשי"ת.

בברכת המצות בעי להסמך הברכה למצוה יותר מברכת הנהגין

ועיין היטב בהגדה של פסח עמוד צ"ח (ס"ק ה) שהבאנו דברי הראשונים עיקר הדין שבברכת המצות צריך תמיד להסמך תיכף ומיד להברכה המצוה יותר ממה שצריך להסמך בעלמא ברכת הנהגין לטעימה, והדבר מבואר בתוס' פסחים קטו: גבי מצה דמהאי טעמא צריך מצה לפני כל אחד ואחד ע"ש, ואף דלא קיימא לן דבעינן מצה לפני כל אחד ואחד, בעיקר היסוד שצריך להסמך טפי קיימא לן הכי רק לדין גם אם אינו לפני כל אחד סגי, וכן מבואר להדיא ברמב"ם פרק י"ד דתפלה שאין מקרין לכהן המלה יברכך שצריך להסמך בכהנים הברכה ותכף ומיד נשיאות כפים, וביותר מבואר בלשונו בפ"א דברכות (הלכה י"ז) דהשהייה כדי לענות אמן בברכת המצות לבד סגי למיהוי בזה הפסק, וכן מבואר בסידור רב סעדיה גאון ע"ש היטב שהכרחנו הדברים, והבאנו מנהג הגה"ק ה"ח"תם סופר" זצ"ל ורבותיו להסמך מאד ואין להכפיל כאן הדברים (ובמק"א ביארתי שמנהג בישיבות היום לומר הבוחר בעמו ישראל באהבה ולשהות לפני ק"ש זמן ואחר כך להתחיל לומר ק"ש לא א"ש לשיטת הרמב"ם הנ"ל ואכ"מ).

בדברי החלקת יואב דהלעיסה בכלל האכילה

ונקדים עוד יסוד מהספר "חלקת יואב" מהגאון מקינצק זצ"ל שמבסס בראיות שכלועס ואוכל הלעיסה נמי

בכלל האכילה, ואף שאם בלע ולא לעס כלל נמי יוצא דבלע מצה יצא, מ"מ אם לועס הוה נמי בכלל האכילה, ומוכיח כן דלאבא שאול בעינן בתרומה לזר לחיוב קרן וחומש שיעור פרוטה, וקשה שאם לועס כשבולע אינו שוה פרוטה וא"כ היאך חייב, וגם בברכת הנהגין הדין שאפילו לעס לחוד וסח אינו הפסק וכמבואר במ"א (סימן קס"ז ס"ק ט"ז), והיינו טעמא שהלעיסה התחלת האכילה, וכן להרבה פוסקים בגזל מצה לא יצא אף שקנה בשנוי בלעיסה, והיינו טעמא שהלעיסה שייך להאכילה והוה באסור וע"כ לא יצא ע"ש היטב.

למעשה בלל פסח ישתדל להכניס לפיו וללעוס כזית בב"א

ומעבשיו נראה למעשה שבליל פסח ידקדק ללעוס כזית בבת אחת, והיינו שמכניס לפיו כזית בשלימות ולועס ואוכל, וכה"ג התחלת אכילה בכזית מיד אחר הברכה, והוה שפיר התחלת המצוה בכל הכזית מיד אחר הברכה, וגם כה"ג התחלת האכילה דהיינו הלעיסה ג"כ בבת אחת, ושוב לועס והולך ומשתדל לבלוע בבת אחת כזית דהוה מצוה מן המובחר טפי כמ"ש.

תמוה להקל בשיעור כזית למרור

ואגב ראוי לציין שהיו כמה מגדולי האדמו"רים שלא נהגו לדקדק בשיעור כזית באכילת מרור בליל פסח, וקשה דהיא לכאורה משנה מפורשת בפסחים (לט.) "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפטח בחזרת בתמכא ובחרבינא ובעולשין ובמרור וכו' ומצטרפין לכזית", הרי מבואר להדיא שצריך שיעור כזית, ועוד גמרא מפורשת להלן קי"ד: "אכלן

לחצאין יצא ובלבד שלא ישהא יותר מכא"פ ע"ש, ומשמע שצריך שיעור והיאך בירכו ויצאו במרור פחות מכזית (עיין היטב ברא"ש פרק ע"פ ובש"א סימן ק).

אמנם נראה שסמכו בדרבנן על שיטת הט"ז (ר"ס ר"י) דביין שרף אין צריך רביעית דחשובה בפחות, עיין היטב שו"ת חתם סופר (א"ח סימן מ"ט), דא"כ המשנה דמצטרפין בכזית מיירי בכל מיני מרור דצריכים בהו כזית, אבל תמכא (חריין) חריף מאד ואין צריך שיעור כזית דומיא דיין שרף הנ"ל, וכן הגמרא להלן דמצטרף בכא"פ מיירי במקום שהשיעור כזית כמ"ש, אבל בתמכא אין צריך האי שיעורא כלל, וכן שמעתי שבקידוש שבת שחרית קידשו על יין שרף בפחות מרביעית והיינו נמי מטעם הנ"ל וא"ש, אבל אנו לא סומכין על הט"ז בזה שהאחרונים כולם דחו דבריו וכמו שמביא המ"ב סימן ק"ץ (ס"ק י"ד), ואולי הוא לא קאי אלא בברכת הנהנין, וע"כ אנו לא מיקילין לברך על פחות מכזית מרור או לקדש על פחות מרביעית יין שרף, וא"ש, (ואפילו ברביעית יש לספוקי אם במקומינו כאן זהו חמר מדינה ואכמ"ל).

הוכחה מדברי התוס' דבעינן ריבוי כמות משלם לטעם כעיקר ואצלנו דמפררים המרור וחסר בטעם א"כ צריך כמות

והאמת שאדרבה נלע"ד שיש מקום לברך אצלנו על יותר מכזית מרור דוקא, שיש לי מקום עיון לדברי התוס' בזבחים עח. ד"ה אלא וכן במנחות כג: ד"ה אלא דטעם כעיקר מהני לצאת חובת מצוה, ומ"מ בכזית מצומצם לא מועיל דעכ"פ חסר בשיעור כזית ע"ש, והיינו דמחדשי

דריבוי כמות דוקא משלים האיכות שחסר בטעם כשאינו אלא טעם כעיקר בעלמא, ועיין היטב ב"מנחת חינוך" מצוה ו, ואכ"מ להאריך בהסוגיות בזה.

עכ"פ אצלנו כשיוצאין בתמכא שקשה מאד לאוכלו דמר מאד, מפוררין היטב היטב בקערה ומשאירים אותה מגולה מקידוש או אפילו קודם, ואז מפיג הטעם ואינו אלא נותן טעם בעלמא, וא"כ אולי צריך ריבוי כמות להשלים החסרון באיכות ורק בזה יוצאין בכזית בלי פקפוק, אבל ד"ז צ"ע טובא ולהעיר באתי.

בדין הכוונה באכילת מצה שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ

ועיין ב"מועדים וזמנים השלם" (ח"א סימן פ"ה) שבסוכה מפורש בב"ח דמאחר שבקרא מפורש דטעם המצוה כי בסוכות הושבתי את בני ישראל צריך לכוון כן כשמקיים המצוה, וב"בכורי יעקב" משמע שהכוונה לטעם המצוה מעכב ע"ש מה שהסברנו הדברים באריכות, ולע"ד נראה שגם כשמקיים מצות מצה ראוי לכוון הטעם המבואר בקרא כי בחפזון יצאנו מארץ מצרים וראוי לדקדק לזיהור ולכוון כן.

בשיטת החת"ס לעמן אכילה בב"א

כתב בחידושי חתם סופר חולין ק"ג. (ד"ה כי אתי), דאיכא למילף מהתם באכילת מצה, מצוה מן המובחר להכניסו בב"א לתוך פיו, כפשטיה דקרא דאכילה בב"א משמע, אבל א"צ לבלוע בב"א וכו', אדרבא משמע קצת בשמעתין דהוה שלא כדרך אכילתו, ותימה על מג"א סימן תע"ה ע"ש.

אמנם בתשובותיו (א"ח סימן קכ"ז) מביא, "וגם נדחקים בבליעה כמו שאנו עושין היום בליל פסח לקיים מצותינו כראוי", ומשמע שצריך לדחוק לבלוע בבת אחת, ואולי כשמכניס לפיו בבת אחת ופיו מלא מצה קשה לבלוע, אבל עצם הבליעה לא צריך בבת אחת.

שוב מצאתי בספר מנהגי מרן בעל החתם סופר זצ"ל, שמביא מנהגו "אח"כ

לקח את שני הזיתים סמוך לפיו וברך עם המסובים ביחד ברכת על אכילת מצה, והכניס מהם מעט מעט לפיו ולעסו והניחו בצד הפה על הלחי השמאלית, ולאחר שלעס כל השני זיתים בלעם בבת אחת, וכן עשה בכזית מרור, ובשני זיתים של הכריכה וגם בשני זיתים של אפיקומן", הרי מפורש שהכניס לפיו מעט מעט, וכלע הכל בבת אחת דוקא, וזה דלא כדבריו בחידושו שאין לבלוע בבת אחת.

מצוות מצה לילה הראשון

מתוך ח"ו סימן קט ז

ראוי לכוון טעם במצוה קודם אכילת מצה דהיינו דלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ

בכמה מקומות הערתי, שבקיום מצות מצה צריך לכוון ג"כ הטעם ש"בחפזון יצאתם מארץ מצרים וגו'" והיינו שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ ואפואוהו מצות. וכמו שמבואר בב"ח ועוד בריש הלכות סוכה שכיון שבמצות סוכה וציצית ותפילין נאמר בתורה "למען ידעו דרותיכם וגו'", לכן מלבד הכונה לצאת י"ח המצוה, צריך לכוון ג"כ את טעם המצוה המבואר בתורה, ה"ה לגבי אכילת מצה שהתורה מפרשת הטעם שנאמר "שבעת ימים תאכל מצות כי בחפזון יצאתם וגו'", ע"כ ראוי לכוון כן.

ולשיטת רש"י ורשב"ם שמדרבנן מקיימים מ"ע דאכילת מצה

רק באפיקומן, צריך לכוון באפיקומן שיוצא עכשיו במצות מצה (שמצוות צריכות כוונה) ואת טעם המצוה כנ"ל [וכן לרמב"ם שמקיימים מ"ע דאכילת מצה גם באפיקומן וכמ"ש לעיל]. מיהו במק"א ביארתי (ח"ה סימן קל"ה) שכשמכוון לקיים תקנת חז"ל דאכילת אפיקומן, ממילא יש כוונה לצאת ידי חובת מצה, שהרי זהו תקנת חז"ל שבאפיקומן יצאו י"ח מצה, וכעין זה כתבתי במק"א לענין שיוצאים י"ח קידוש בתפילת ליל שבת אפילו שלא כיון לצאת מצות קידוש ואכמ"ל. מיהו לכתחילה ראוי לכוון להדיא קודם אכילת האפיקומן שמכוין לקיים המ"ע [ורבים מזלזלין במצות אפיקומן, ולכתחילה נראה שראוי לאכול כזית מצה לאפיקומן בבת אחת, אבל עכ"פ חייב לאכלו בכדי א"פ].



ח"ג סימן קלב ד'

הכוונה ליד"ח בשעת הברכה

באכילת מצה ראוי לכוון ליד"ח המצוה וראוי ג"כ לכוון הטעם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ

נראה ליהזר בכזית מצה לכוין לצאת המ"ע, וכן לכוין הטעם שמבואר בפסוק על מצה כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, ובהלכות סוכה (תרכ"ה) מפורש בב"ח שצריך לכוין הטעם כיון שמפורש כן בתורה. וע"ש בביאור בכורי יעקב והשמטות שמצדד דאפילו בדיעבד לעיכובא, אמנם במ"ב סימן ח' סק"ט פסק בשם הפמ"ג דאינו לעיכובא, וכן בסי' תרכ"ה, (וכן סיפר לי הג"ר אלימלך רומפלער זצ"ל שאדמור"י בעלזא נהגו להכריז לכוין בסוכה לילה ראשונה גם הטעם וכדעת הב"ח), וה"נ עכ"פ באכילת כזית ראשונה יש לכוין הטעם שלא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ ונגאלו מיד.



ח"ג סימן קלב ה'

בענין אם באכילת כזית המוציא יכוון גם לקיום מצוות מצה

בש"ע ר"ס תע"ה כתב שצריך לאכול שני זיתים בבת אחת, ואם אינו יכול לאכול שניהם בבת אחת אוכל כזית המוציא ואח"כ כזית מצה, ואם כן בזמננו שקשה לאכול שני זיתים בבת אחת ראוי לאכול כזית שלימה ואח"כ כזית פרוסה וכמבואר בש"ע, אבל הדברים תמוהין דמשמע שאינו מכוין לצאת עוד מצות מצה בשלימה, וכן מפורש במ"ב שם שאינו הפסק למצה ומשמע שאינו מקיים עוד המצוה, וקשה

היאך יאכל לכתחילה המצה שלא לשם מצוה כעין מה שאמרו בגמרא בפסחים קט"ו, "לאחר שמילא כריסו חוזר ומברך", ע"כ נלע"ד דאוכל מהשלימה דהמוציא ומכוין גם למצות מצה, ואף שצריך לאכול מפרוסה למצות עוני, כיון שמקיים בכל מה שאוכל המצוה יכול לקיימה גם בכזית שני ויוצאין גם לכתחילה.



ח"ה סימן קלד

באכילת מצה מקיים פירסומי ניסא

בגמ' מבואר דד' כוסות איכא בהו פרסומי ניסא ומבאר דכ"ש דבקיום מצוות מצה יש פרסומי ניסא

נלענ"ד להעיר דבר חדש, דהנה בפסחים (ק"ב). תנן לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי, ומקשינן בגמ' פשיטא, ומסקינן לא נצרכא אלא אפילו לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פירסומי ניסא מודה, הרי מפורש בגמרא שיש בשתיית ד' כוסות מצות פירסומי ניסא כמו בנר חנוכה ומגילה, ולכן מחזר על הפתחים לצורך קיום מצוה זו, ונראה פשוט שאם מצינו בד' כוסות שמצותם מדרבנן משום חירות דיש בזה פירסומי ניסא, כ"ש מצה שהיא דאורייתא שנאכל כזכר לחירות מה"ת, יש בה דין פירסומי ניסא, וצריך לחזר על הפתחים, (ואף שד' כוסות תיקנום חז"ל משום פירסומי ניסא, ומצה הלוא לא תיקנוה משום פירסומי ניסא, שהרי חיובה מדאורי', מיהו מ"מ יש בו פירסומי ניסא).

(מיהו) באמת גם אילולי טעמא דפירסומי ניסא חייב לחזר למצות מצה, וכדביארתי במוע"ז (ח"ב סי' ק"ג) דהחיוב

לחזור על הפתחים הוא רק כשבלא"ה חוזר על הפתחים לצרכיו, ולכל מצוה דאורי' מחזור על הפתחים, ורק במצוה דרבנן צריך לטעמא דפירסומי ניסא, וזהו חידוש שבאכילת מצה מקיים פירסומי ניסא.

מבאר דכיון דמפורש בפסוק שבעת ימים תאכל מצות למען תזכר היינו דבאכילת המצה נזכרים במצוה ויש בזה פרסומי ניסא

ובפרשת ראה (ט"ז ג') דכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות וגו' למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים, מפרש רש"י על ידי אכילת הפסח והמצה תזכור את יום צאתך, והיינו כמ"ש שבאכילה מתפרסם שיצאנו ממצרים בחפזון, וזהו פירסומי ניסא ונוהג כל שבעה כמפורש בפסוק.

דברי הבשמים ראש דרך בד' כוסות מתקיים פרסומי ניסא

(מיהו) הראוני שבשו"ת "בשמים ראש" (סי' צ"ד) דן אם חולה שאב"ס חייב לאנוס את עצמו לאכול מצה ומרור, ומוכיח מהא דנדרים (מט:) דר"י הוי חגיר רישא מהא דשתה ד' כוסות, ודוחה, "דשאני ד' כוסות דחביבא להו ואותו לבד קורא פירסומי ניסא", ולענ"ד דבריו מוקשים טובא וכמ"ש).

גם באכילת מצה כל שבעה יש בזה מצוה קיומית ומקיים הפרסומי ניסא וצריך לכוון כן בשעה האכילה

ולדברינו נראה כשאוכל מצה כל שבעה שמקיים בכל פעם מ"ע, זוכה בזה גם לקיים מצות פירסומי ניסא, ובמק"א הבאתי שראוי לכל אחד שכאשר אוכל מצה בכל ימי הפסח לומר בפיו שרוצה לקיים המ"ע של כל שבעה, והוכחתי (מועז"ז ח"ג

סי' רס"ז) מהרבה ראשונים דס"ל כשיטת הגר"א שיש מ"ע כל שבעה, ומצוות צריכות כוונה, וראוי לכל אחד לומר שרוצה לקיים מצות שבעת ימים תאכלו מצות, ויש בזה תיקון גדול, (שכיון שאין האכילה כל שבעה סתמא לשמה, ראוי לומר להדיא שרוצה לקיים מצות הבורא ושכרו כפול ומכופל).

ויש גאונים וצדיקים שנמנעו מלאכול מצות בפסח רק בלילה ראשון שחייבין בו, ותמוה שביטלו מ"ע ופירסומי ניסא, ונראה טעמם שזחלו ורעדו תמיד מכל נדנוד חטא, וכ"ש במצה שנאמר שמירה, אבל בזמנינו במצות שלנו הדקות החימוץ רחוק מאד, וראוי לקיים מ"ע דמצה, ובפרט שיש פירסומי ניסא, ולשי' ה"ט"ז (או"ח סי' תרפ"ז) פירסומי ניסא אלים ממ"ע דאורייתא, ע"ש היטב.



ח"ז סימן ס

בגדר קיום המצוה בכל מצה שאוכל בליל הסדר

קיום מ"ע דמצה בליל הסדר אינו רק בכזית ראשון רק בכל כזית וכזית מקיים מ"ע

במועדים וזמנים ח"ג סי' רנ"ב הארכתי להוכיח דקיום המ"ע מה"ת דמצה בליל פסח אי"ז רק באכילת כזית ראשון בלבד, אלא בכל מצה שאוכל בליל פסח מקיים בזה המ"ע מה"ת, ורק שאינו מחויב אלא כזית, אבל לענין קיום המצוה יכול לקיימו גם ביתר מכזית. ודייקנו כן מלשון הרמב"ם ריש פ"ו דחו"מ שכתב "מ"ע מה"ת לאכול מצה וכו' ומשאכל כזית יצא יד"ח", הרי דלא נקט הרמב"ם מצוה לאכול כזית מצה, אלא סתם מצוה לאכול

מצה ורק סיים דבאכילת כזית יצא יד"ח, משמע דבכל מה שיאכל בליל הסדר מקיים מצוה, ושיעור כזית הוא רק לענין שגם באכילת כזית בלבד יכול לקיים מצותו, אבל איה"נ אם יאכל יותר יקיים מצוה גם ביתר מכזית.

מבאר דאין הכוונה דבכל כזית מוסיף עוד מ"ע בפנ"ע רק לא נתנה התורה שיעור לקיים המ"ע רק דלא יפחות מכזית

ונראה דאין כוונת הרמב"ם דבכל אכילת כזית מצה בליל פסח מקיים בזה מ"ע בפנ"ע, (דהמ"ע דבערב תאכלו מצות הוא לאכול "כזית" מצה, ואמרינן דגם אחר שקיים המצוה שאכל כזית מצה וכבר יצא יד"ח, מ"מ אם חזר ועשה המצוה והיינו שחזר ואכל כזית זוכה למ"ע קיומית דבערב תאכלו מצות, וכפי מנין הכזיתים שאוכל כך הוא מנין הפעמים שמקיים מ"ע קיומית). אלא כוונת הרמב"ם שהתורה לא נתנה שיעור מוגבל בכמה מצה יכול לקיים המצוה, אלא כל מה שיאכל מקיים בזה המצוה, (ושיעור כזית הוא רק לענין שלא יפחות מכזית), ואם יאכל רק כזית קיים פעם אחת המצוה באכילת כזית, ואם אכל כמה כזיתים קיים פעם אחת המצוה באכילת כמה כזיתים, וכפי שמרבה באכילתו כך המצוה מהודרת טפי שקיימה למצוה ביותר אכילות מצה.

מבאר בזה פסק הרמ" דישן באמצע הסעודה אינו יכול לאכול האפיקומן דנסתלק ממצות מצה

ויש להוכיח כן דהנה במוע"ז (שם) ביארנו דברי הרמב"ם בסוף הל' חו"מ מ"מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר ואוכל", ועיי"ש במ"מ שביאר הטעם דכיון דאסור לאכול אחר האפיקומן, לכן אם ישן לאחר אכילת מצה כבר סילק סעודתו, ואינו רשאי לאכול דברים אחרים ולחזור ולאכול

מצה בסוף. ותמהנו שטעם זה לא שייך אלא אחר שכבר התחיל לאכול האפיקומן שאז אם ישן סילק עצמו מאכילת האפיקומן ואסור להמשיך לאכול דברים אחרים וכו"ל. וא"כ הו"ל להרמב"ם לומר דמי שישן באמצע אכילת אפיקומן אינו יכול לחזור ולהמשיך ולאכול, ולמה סתם הרמב"ם דמי שישן באמצע הסעודה ג"כ אינו חוזר ואוכל. (ואכן הרמ"א (סי' תע"ח ס"ב) פסק רק דמי שישן באמצע אכילת אפיקומן אינו יכול לחזור ולאכול, אבל מי שישן באמצע הסעודה לא הזכיר שאינו יכול להמשיך לאכול וע"כ דס"ל דיכול להמשיך לאכול.

וביארנו שם דהרמב"ם אזיל לשיטתו שביאר לעיל דענין אכילת אפיקומן הוא "כדי שישאר טעם מצה בפיו שאכילתו הוא המצוה", וס"ל להרמב"ם דהא דבאפיקומן מתקיים שנשאר טעם מצות מצה בפיו היינו משום דבאפיקומן מקיים ג"כ המ"ע דאכילת מצה וכמשנ"ת לעיל שבכל מה שאוכל מצה בליל פסח מקיים המ"ע דמצה. מיהו הא דמקיים מ"ע בכל מה שאוכל, זהו דוקא כשזהו המשך לאכילת הכזית ראשון, אבל אם יאכל אחר שהפסיק בשינה אינו יכול לקיים בזה המ"ע דמצה, ואדרבה אם יאכל אחר שישן הוא מבטל טעם המצות מצה שבפיו ממה שאכל קודם הסעודה, ולכן פסק הרמב"ם דמי שישן באמצע סעודתו לא ימשיך לאכול מצה.

מביא ראה מהדין דבישן אינו יכול לחזור לקיים המ"ע דמצה וע"כ דאין מצוה בכל כזית רק דנמשך קיום המצוה גופא

ולפי"ז מוכח דהא דאמרן דבכל מה שאוכל מצה בליל פסח מקיים

לא הפסיד שלא יקיים מצות מצה בכזית השני שאוכל מפרוסה, כיון דכל מה שאוכל מקיים המצוה דמצה. מיהו עדיין צ"ב דנמצא דעיקר המ"ע והיינו המצוה חיובית לא יצא בהידור והיינו בפרוסה ורק המצוה קיומית עשה בהידור. אבל לדברינו א"ש היטב דכיון דכל מה שאוכל הוא מצוה חדא, נמצא דבמה שאוכל כזית השני מפרוסה ה"ה גם מקיים עיקר המצוה באכילת פרוסה.

נ"מ במ' דשכח לברך על אכילת מצה ונזכר אחר אכילת כזית

ונ"מ מדברינו לענין מי ששכח ולא בירך על אכילת מצה ונזכר אחר שאכל כזית אחד אם עדיין יכול לברך, דאי נימא דאחר שכבר אכל כזית נשלם קיום המצוה החיובית, ובכל מה שיאכל מכאן ואילך הרי"ז שחזר ועשה המצוה ובכל פעם שחזר ועושה המצוה זוכה למצוה קיומית, א"כ מסתבר דכיון שכבר גמר המצוה החיובית אינו יכול לברך.

אבל לפי מה שהעלינו דבכל מה שממשיך לאכול הרי"ז המשיך לקיום המצוה החיובית, שקיום המצוה החיובית אין לה שיעור אלא בכל מה שיאכל יקיים המצוה, א"כ נראה דעדיין יכול לברך, דכיון שהוא עוסק במצוה החיובית אף שאינו מחויב להמשיך לעסוק בו (דאם רצה יכול להפסיק אכילתו אחר כזית) יכול לברך, וכמו שמצאנו לענין לולב דאם נטל הלולב ולא בירך קודם הנטילה יכול עדיין לברך כל עוד שלא נענע, (וכמ"ש במשנ"ב סי' תרנ"א ס"ק כ"ה ובשעה"צ שם), הרי דאף דנענועים אי"ז לעיכובא, מ"מ כיון שהוא חלק מקיום המצוה יכול לברך כל עוד שלא נענע. וה"נ

מ"ע דבערב תאכלו מצות, אין הגדר דבכל כזית מצה שאוכל מקיים בזה מ"ע בפנ"ע, דא"כ תמוה דאפי' אם הפסיק בשינה שאין אכילתו המשיך לאכילת כזית ראשון, ג"כ ימשיך לקיים המ"ע דבערב תאכלו מצות, שהרי כל אכילת כזית מצד עצמה הרי"ז מעשה המצוה דבערב תאכלו מצות, ובכל פעם שעושה המצוה זוכה למ"ע קיומית. אלא על כרחך שא"א לקיים המצוה אלא פ"א בלבד, ורק שקיום המצוה אינו רק באכילת כזית אלא בכל מה שאוכל מקיים המצוה, שאין למצוה שיעור. והשתא א"ש הא דבענין דהיתר מכזית יהיה המשיך לאכילת כזית הראשון, דכל עוד שלא הסיח דעתו מאכילה, הרי"ז שלא גמר לקיים המצוה, ולכן כל מה שימשיך לאכול ה"ה ממשיך לקיים בזה המצוה שאין למצוה שיעור, אבל אם הפסיק בשינה, הרי"ז שגמר לאכול ולקיים המצוה, ואחר שכבר גמר המצוה לא שייך לחזור ולקיים המצוה ולכן מה שיאכל מכאן ואילך ליכא בזה קיום מצוה.

מבאר בזה פסק השו"ע דאם אינו יכול לאכול כזית מהשלימה והפרוסה בב"א יאכלם בזאח"ז

ועפי"ד יובן היטב מה שכתב בשו"ע (תעה א) דהבוצע בליל הסדר יאכל ביחד כזית מהשלימה וכזית מהפרוסה ואם אינו יכול לאכול שני כזיתי מצה בב"א אזי יאכל מתחילה השלימה ואח"כ הפרוסה, והארכת להוכיח בהגדת מוע"ז (עמ' צא - צד) דבודאי גם בכזית ראשון שאוכל מהשלימה הוא מקיים מצות מצה, ואף דבהגהות צמח צדק (סי' תע"ה) כתב דמה"ת מצוה לכתחילה לאכול מצה מפרוסה שזהו לחם עוני, מ"מ הרי גם אחר שקיים מצות מצה בכזית הראשון שאכל מהשלימה עדיין

מו"ז סימן פח [ח"ג רנב]

קיום מצוות מצה בכל כזית בלילה הראשון

בדברי הרמב"ם דבכל כזית דאוכל מקיים מצוות מצה

הרמב"ם ריש פ"ו דחמץ ומצה פוסק וז"ל "מ"ע מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות בכל מקום ובכל זמן וכו' ומשאכל כזית יצא ידי חובתו" עכ"ל, הרי דכשביאר לכתחילה עיקר מצות אכילת מצה בליל חמשה עשר לא פירש שיעור כזית, ומשמע דבכל מה שאוכל בליל סדר מקיים מ"ע, דהמצוה לאכול בליל ט"ו מצה ואין בתורה שיעור, ובכל מה שאוכל מקיים המצוה, ומסיק דבכזית יצא ידי חיובו והיינו שיצא דוקא וקיים מצותו, אבל אם אוכל עוד מקיים המצוה בטפי, וכן בפ"ו דסוכה פוסק "אכילה בליל יום טוב הראשון חובה, אפילו אכל כזית יצא ידי חובתו" ומשמע נמי שאם אוכל יותר מקיים המ"ע בכל מה שאוכל ורק חיובו נפקע בכזית, וצ"ע מאין מצא הרמב"ם מקור לדבריו.

בירושלמי מבואר כן דבלולב כל היום כולו מקיים מצוה

ולע"ד נראה שכן מוכח להדיא בירושלמי סוכה (פ"ג) גבי הא דאמר רבי יוסי אם שכח והוציא לולב לרשות הרבים פטור, ומסקינן התם דמיירי אף לאחר שיצא פטור שיש מצוה כל היום כאנשי ירושלים, ומסקינן דאף בסכין של מילה כן ואף במצה כן, והיינו כמו בלולב מצוה קיומית אחר כך ולכן יש פטור טעה בדבר מצוה, גם במצה אף לאחר כזית יש מצוה ולכן פטור גם

כאן יכול לברך כל עוד שממשיך לאכול מצה יכול לברך שהרי עדיין הוא עוסק במצוה.

יתכן דיכול לברך קודם אכילת האפיקומן

מיהו אפשר שגם אם נימא דכבר נשלמה מצותו בגמר הכזית ראשון ולכן אם לא בירך עד אחר גמר אכילת כזית ראשון שוב אינו יכול לברך, מיהו עדיין יוכל לברך קודם אכילת אפיקומן, דכיון דמצה דאפיקומן הוא תקנת חז"ל שמחויב לקיימה, ע"כ גם מצה דאפיקומן טעונה ברכה, ורק שבעלמא כיון דקאי ברכת מצה שבירך קודם כזית ראשון גם על מצה דאפיקומן לכן אינו חוזר ומברך על האפיקומן, אבל מי שלא בירך קודם כזית ראשון אזי יברך על המצה דאפיקומן.

המהדרין לאכול כזית חסא וכזית חריין לא יאכלום יחד דמבטלים זא"ז

ואגב, הנה כידוע יש מדקדקין שחוששינן שמא בחסא שלנו שאינו מר אין מקיימין מצות מרור, ולכן מדקדקין שמלבד אכילת כזית מרור מחסא אוכלים גם כזית חריין. ונראה דלא יאכלום שניהם יחד, דעל הצד דבחסא אין מקיימין המצוה, א"כ אם יאכל החסא ביחד עם החריין אמרינן דאתי טעם חסא דרשות ומבטל טעם החריין דמצוה. וכעין מש"כ התוס' בפסחים (קטו. ד"ה אלא) דכשאוכל מצה דרשות יחד עם מרור דמצוה אמרינן אתי טעם מצה דרשות ומבטל טעם מרור דמצוה ואינו מקיים מצות מרור.



טפי לאכול הרבה מצה ואוכל אז הכזית כשתאב מאד הידור מצוה, ואינו ראייה שבכל כזית וכזית מקיימין המ"ע.

לשיטת הרמ' דאכילת אפיקומן הוא מדין אכילת מצות מוכרח דיש בזה גם קיום מ"ע

אמנם נראה יסוד לשיטתו מעיקר הדין "אין מפטירין אחר המצה אפיקומן" כמבואר בפסחים (ק"ט:) ובש"ע [ר"ס תע"ח], והיינו שאסור לאכול ולשתות שום דבר אחר האפיקומן כדי שישאר טעם מצה בפיו, ותמוה דהא מקיימין המצוה רק בכזית והטעם כבר נתבטל ופג בהסעודה, ומה מועיל הא דאוכל כזית לחד בסוף ומשאר טעמה בפיו והא אינה אלא אכילת רשות ולמה צריך להשאירה, ובאמת דעת הרא"ש שם דאפיקומן זכר לפסח וא"ש, אבל הרמב"ם סובר דמשאר טעם מצה בפיו, וקשה מה מועיל הא אינו אלא רשות בעלמא, ולפי דברינו דבכל מה שאוכל מקיים מ"ע א"ש דמשאר כזית ואוכל בסוף והוה נמי טעם דמצות מצה שמקיימין המצות עשה בכל מה שאוכל כמ"ש.

ונראה שכן מכוון בלשון הרמב"ם בפ"ה (ה"ט) שפוסק "ואינו טועם אחריה כלום כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה" ע"ש, הרי דפירש בכזית לבסוף "שאכילתן היא המצוה", והיינו מפני שמקיים גם אז מצות מצה כמ"ש, ואם אינו אוכל אחריה כלום שפיר נשאר אצלו מטעם מצות מצה וא"ש ס"ט.

אחר כך מדין טעה מרבר מצוה, ואף דלש"ס דילן (סוכה מא.) אין פטור טעה בדבר מצוה אחר שיצא היינו מפני שמצוה קיומית אינו פטור, או בקיום בשוא"ת שמוחזק בידו אחר שיצא לא נקרא מתעסק לפטור, אבל בעיקר היסוד דלאחר כזית יש ג"כ קיום מ"ע איתא גם לדין (ועיין בדברינו ח"ג סימן קט"ז).

ולבאורה צ"ע דברי הירושלמי דבמילה אם לא פירש שרי אפילו לכתחילה גם בציצין שאינן מעכבין ולמה פטרינן רק מחטאת מדין טעה בדבר מצוה, רק נראה דהא דשרי לכתחילה היינו כל זמן שעוסק עדיין בהמצוה וסכין בידו, אבל אם פירש אף דלא הסיח דעתו שרצה לגמור אחר כך לא שרי לכתחילה בשבת, וכה"ג אמרינן שעכ"פ יש פטור טעה בדבר מצוה, וכן במצה אם לא הסיח דעתו מקיים המצוה בכזית או טפי ויש פטור טעה בדבר מצוה וא"ש דברי הירושלמי.

בגמ' בפסחים מבואר דיש ענין להרבות באכילת מצות בליל פסח ואינו מוכרח

ובדברי הרמב"ם משמע בגמרא בפסחים (ק"ז:) "רבא הוה שתי חמרא כולי יומי מעלי יומי דפיסחא כי היכא דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא" ע"ש, ומשמע דראוי לאכול מצה טפי, והיינו טעמא דמקיימין בכל כזית בליל פסח מ"ע וכהנ"ל, ויש לדחות שהמצוה רק בכזית ולא יותר, אבל מצוה לאכול הכזית לתיאבון דוקא, ואם שתה הרבה יין שתאב

ס"ט. ובמק"א הבאתי דברי הירושלמי בפ"ק דראש השנה הובא נמי בתוס' קידושין (ל"ח. ד"ה אקרוב), שהקשה למה לא אכלו מצה דחדש ויבוא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש, ותירץ הירושלמי דהוה עשה דקודם

מתיישב בזה פסק הרמ' דאפילו ישן בתוך הסעודה קודם אכילת האפיקומן נאסר באכילה

ואמרתי בזה דבר נפלא ליישב דברי הרמב"ם סוף הלכות חמץ ומצה שפוסק "מי שישן תוך הסעודה והקיץ אינו חוזר ואוכל" ע"ש, ודבריו תמוהין דנראה פשוט דהא דאסור לאכול אפיקומן כשישן מיירי דוקא כשישן אחר שהתחיל כבר לאכול האפיקומן, דומיא דפסח דאסור לאכול בשתי מקומות, אבל קודם שהתחיל לאכול האפיקומן כגון באמצע הסעודה ברור דלא הוה הפסק, וכן מפורש ברמ"א ס"ס תע"ח שאינו הפסק אלא אם ישן באמצע אכילת האפיקומן גופא ע"ש בביאור הגר"א, והרמב"ם סתם שאפילו תוך הסעודה אם ישן אסור לאכול האפיקומן וצ"ע מנליה.

ולדברינו הלוא דבריו מאירים, דשיטת הרמב"ם דאפיקומן קיום בעיקר מ"ע דמצה, דבכל מה שאוכל מקיים המ"ע בכזית או יותר, אבל אם ישן באמצע הסעודה דהוה הפסקה גמורה בקיום מצות מצה, לא שייך מעכשיו אכילתו לקיום גוף המ"ע דמצה ואינה אלא אכילת רשות, דרק מה שאוכל קודם שינה שלא הפסיק מישך שייך לעיקר מצות מצה ומקיים גם בה המ"ע, משא"כ כשהסית דעתו שישן מעכשיו אינה אלא אכילת רשות, ואדרבה

מעכשיו אם אוכל מבטל טעם המצוה דמצה שאכל קודם הסעודה, ומה שאוכל עכשיו אינו מצוה כלל, ומהאי טעמא אסור לאכול גם מצה אחר שבירך ברכת המזון שאינו עכשיו אלא רשות ומבטל דמצוה, ומעתה יוצא הלכתא רבתא שיש ליזהר שלא לישון תוך הסעודה בליל פסח, שלרמב"ם אם ישן אסור לו לאכול עוד שמבטל בזה טעם דמצוה, שוב מצאתי במהרי"ל להדיא כדברינו שאם ישן בהסעודה גופא ג"כ אינו אוכל האפיקומן, ועיין ב"מרומי שדה" (סוף פסחים) שמפקפק בפסק הרמ"א ולדברינו הדברים ברורים כמ"ש.

לפ"ז מתיישב שיטת הרמב"ם דמברכים על אכילת מצה ולא לאכול דהכא הוא מצוה קיומית

ונראה בדברינו נוכל נמי ליישב מה שפוסק הרמב"ם בפ"ח דכשאוכלים מצה בליל פסח הברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה וכמנהגינו, ותמוה דמאי שנא מתפלין ציצית ושופר וכדומה שאי אפשר לקיימם בשליחות ומברך בנוסח להניח תפלין להתעטף בציצית לשמוע קול שופר ולא בנוסח על אכילת מצה כמו כאן, ועיין רמב"ם פרק י"א דברכות שמביא טעמים לשנוי ברכות בעל או ל' ולא נתבאר למה במצה מברכין על, ובמ"מ בהלכות חמץ ומצה שם (הלכה י"ב) העיר "וראיתי נוסח

הדיבור ואינו דוחה והתוס' תירצו עוד דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני, שאין בו דין דחייה ע"ש, ולדברינו קשה אמאי לא דחי דהא איכא מצוה קיומית וכמ"ש, ונראה דמ"מ לדחות ל"ת לא מועיל, דרק דומיא דכלאים בציצית הוא דדחי, דכשלוש הבגד יש חיוב ולכן דוחה ל"ת.

ואפילו אי נימא שגם מצוה קיומית דוחה לא תעשה, (ועיין בדברי יחזקאל דמביא רמב"ן בכתובות מ, שמצוה שאינה שוה בכל לא דחי לא תעשה, והקשה היאך דחי כלאים בציצית הא אינו שוה בכל, שאינה נוהגת בנשים, ותירץ דמ"מ אי מקיימי יש מצוה קיומית ע"כ חשיב שוה בכל), מ"מ נראה דהיינו דוקא כשהמצוה בשלימות, אבל כזית שני שהוא רק נוסף על הכזית דחיובא ולא הוי מ"ע גמורה, לא אלים לדחות ל"ת.

ומרורים יאכלוהו", וא"כ בזמן המקדש תיקנו נוסח הברכה במצה ומרור כלשון הקרא, והשאירו גם לנו היום נוסח הברכה כנוסח הקרא בעיקר המצוה עם פסח והיינו בלשון על וא"ש (ועיין היטב בדברינו לעיל ס"ס ר"נ מה שביארנו בלשון הפסוק) [וראה להלן דהכוונה בזה דאינו מברך על מה דאוכל עכשיו רק על כל אכילותיו].

מתישב בזה שי' הרבינו ירוחם דאין לאכול מצה עשירה בלילה הראשון ולדברינו מתבאר דחשיב דמבטל קיום המ"ע של אכילת מצה

ולע"ד לפרש דבעיקר דברינו שמקיימין מ"ע דמצה בכל כזית בהסעודה ליל פסח תתישב נמי שיטת רבינו ירוחם (נתיב ה) שפוסק שאין לאכול מצה עשירה כלל בלילה הראשונה, ותמוה למה לא יאכל כלל בלילה ראשונה, והא לא צריך לחם עוני אלא בכזית בהתחלה ועיין בתוס' פסחים קי"ט. דאוכלים סופגנין בליל פסח להלל ע"ש, ולדברינו ניחא שבכל מצה שאוכל מקיים מ"ע בליל סדר, ולכן כדאי למנוע לאכול מצה עשירה, ולדקדק לאכול לחם עוני דוקא לקיים בכל כזית מ"ע וא"ש.

בשאלות מבואר יסוד זה דבכל כזית מקיים המ"ע **שוב** מצאתי דעיקר היסוד דמקיימין מצות עשה בכל מצה שאוכל בליל פסח הדבר מבואר להדיא בשאלות (ע"ו) "ואי לית ליה למיכל כוליה סעודתא מהיאך דמינטר אכיל ברישא מהיאך דלא מינטרא" ע"ש, הרי מפורש דבעינן שיאכל מצות משומרין כל הסעודה, וכן הרא"ש רז"ה ורמב"ן הביאו דבריו בהאי לישנא ע"ש בסוף פסחים, הרי מבואר להדיא דלכתחילה בעינן שיאכל מצות דמינטרא כוליה סעודתא, ולפי דברינו היינו טעמא שמקיים

הברכות בדברי רבינו שהוא בעל אכילת מצה ועל אכילת מרור, והטעם לדבר לפי מה שכתב בפרק י"א דברכות הוא מפני שבברכה זו מוציא עצמו ואחרים עמו השומעין אותו שאין צריך לברך וצ"ע, אבל לפי דעת הרבה מן האחרונים הנוסח הוא לאכול מצה ולאכול מרור עכ"ל, ודבריו צע"ג דמה שפוסק הרמב"ם שם דמברכין תמיד בעל כשעושה מצוה לאחרים, היינו בעושה לאחרים דוקא ולא לעצמו, אבל אם גם הוא בעצמו רוצה לצאת צריכים לברך בל', וכן פירש להדיא שם (הלכה י"ד) "עשה המצוה לו ולאחרים כאחד אם היתה מצוה שאינה חובה מברך על העשייה לפיכך הוא מברך על מצות עירוב, היתה חובה ונתכוון להוציא עצמו ידי חובה ולהוציא אחרים מברך לעשות לפיכך מברך לשמוע קול שופר", וא"כ במצות מצה שהיא מצוה חיובית ורוצה נמי לצאת בעצמו המ"ע צ"ע למה אינו מברך לאכול מצה (שוב מצאתי שהלח"מ כאן הרגיש בזה והניח בקושיא).

ולדברינו לעיל שמקיימין המ"ע בכל מה שאוכל בליל סדר והברכה ע"כ קאי על הכל, אפשר כיון דכולל נמי מצוה קיומית ומוציא אחרים מברך בעל, אבל דוחק טובא, שלפי המ"מ אם מברך לעצמו באמת מברך בנוסח לאכול מצה והרמב"ם אינו מחלק בזה, ואולי בזמנם ע"פ רוב הוציאו וע"כ עיקר נוסח הברכה תיקנו הכי, אבל קשה דבשופר מברכין עלה אף שיש מצוה קיומית כמו שביארנו במק"א (ח"א בהגה"ה ס"ס ה) וע"כ דברי המ"מ צ"ע.

בזמן הגמ' תקנו הברכה כלשון הפסוק על מצות ומרורים והשאירו הנוסח כבזמן הגמ'

ובפשיטות הייתי מיישב נוסח הברכה, שבפסוק כתיב "על מצות

המ"ע בכל מה שאוכל בסעודה בליל ט"ו כמ"ש, ומכאן נמי ראייה ברורה לעיקר דברינו הנ"ל בעזהשי"ת (וע"ש ב"העמק שאלה", מה דהרחיב בזה בכל מ"ע שהוא מצוה קיומית ע"ש ובמה דכ' רבינו ע"פ יסוד זה בכמה מקומות).

בדברי המהר"ל מפורש דבכל מה דאוכל מקיים המצוה

ובחידושי מהר"ל מפראג (גבורות השם) פירש "ומהא דקאמר ריב"ל השמש שאכל כזית בהסיבה יצא יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחילה צריך הסיבה, דאף על גב שיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת", הרי להדיא שאם אכל יותר מכזית מקיים המ"ע בטפי, וכן פירש עוד שם דברי הרמב"ם דהמיסב כל הסעודה תע"ב, דמיירי דוקא במצה שמקיים המצוה בכל מה שאוכל בהסעודה ע"ש, (ובזה דבריו צ"ע ע"ש היטב שברמב"ם לשונו "ושאר אכילתו ושתייתו" א. ה אמנם ראה להלן דבתבאר בזה דיש מצוה קיומית בשתייה שהוא ענין חרות ומקיים ענין זה בכל כוס דשותה ע"ש), ועכ"פ מבואר שגם המהר"ל מפראג זצ"ל ס"ל שמקיימין המצוה בכל מצה שמורה שאוכל בליל סדר (ולשיטת הגר"א כל שבעה מקיימין מצוה, וכאן בלילה ראשונה מקיימין נמי עיקר מצות בערב תאכלו מצות כמ"ש).

לפ"ז ראוי להרבות באכילת מצה בלילה הראשון **ומעתה** ראוי להשתדל שלא לצמצם באכילת מצות משומרין בליל

סדר, דכל מה שאוכל מקיים המ"ע, רק מדרבנן מקיימין המצוה גם באפיקומן דוקא, ולכן צריך לאכול האפיקומן כשהוא תאב עוד, ולכן החכם לקיים מצות אפיקומן כהלכה כשהוא תאב עוד, ובזה מקיים מצות הלילה כהלכה ודו"ק היטב בכ"ז.

בתוס' בקידושין מבואר דבכזית שמ' אינו דוחה ל"ת ותמוה דהרי מקיים מצוה קיומית וי"ל דמ"מ לא דחי

ועיין בתוס' קידושין (ל"ח. ד"ה אקרוב) שהביאו קושיית הירושלמי, למה לא אכלו מצה דחדש ויבוא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש, ותירצו דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני, שאין בו דין דחייה ע"ש, ולדברינו קשה אמאי לא דחי דהא איכא מצוה קיומית וכמ"ש, ונראה דמ"מ לדחות ל"ת לא מועיל, דרק דומיא דכלאים בציצית הוא דדחי, דכשלושב הבגד יש חיוב ולכן דוחה ל"ת.

גם אי נמצא דמצוה קיומית דוחה ל"ת נראה דכאן אין הגדר דחשיב מצוה בפנ"ע רק דנוסף על המצוה ובכה"ג ל"ח מ"ע לדחות עשה

ואפילו אי נימא שגם מצוה קיומית דוחה לא תעשה, (ועיין בדברי יחזקאל [סימן יב] דמביא רמב"ן בכתובות מ., שמצוה שאינה שוה בכל לא דחי לא תעשה, והקשה היאך דחי כלאים בציצית הא אינו שוה בכל, שאינה נוהגת בנשים, ותירץ דמ"מ אי מקיימי יש מצוה קיומית ע"כ חשיב שוה בכל), מ"מ נראה דהיינו דוקא כשהמצוה בשלימות, אבל כזית שני שהוא רק נוסף על הכזית דחויבא ולא הוי מ"ע גמורה, לא אלים לדחות ל"ת.

לכם במצות

ח"ז סימן נח

ביאור ההידור להקנות המצות מצוה לאורח ולבני ביתו

בגמ' פסחים (לה.) איתא דילפינן מצה מהפרשת חלה בגז"ש "לחם לחם" דכמו שבהפרשת חלה אין יכול להפריש אלא משלו ה"נ אין מקיימין מצות מצה אלא במצה שהיא שלו. ולכן יש אחרונים דס"ל שבלייל הסדר צריך להקנות המצות לב"ב ולאורחים (כ"כ בשפ"א ובאמרי בינה, וכן הורו הגאון רבי מאיר שמחה והגאון הצפנת פענח זצ"ל וכן נהגו כמה מגדולי ההוראה בזמנינו), אבל מרן הגריז"ס זצ"ל ס"ל שא"צ להקנות המצות. וכן רבינו החזו"א והקה"י זצ"ל לא דקדקו להקנות המצות למסובין.

ועיין בדברינו ח"ה סי' קמ"ד שביארתי דלכא' צריך להבין מהו טעם המחמירין לכוון להדיא להקנות המצות, והרי אף אם נחוש לשיטת הר"ן והרשב"א (בנדרים לד:) דס"ל דסתם בעה"ב שמזמין אורח לשולחנו אינו מקנה האוכל לאורח ואינו כ"א רשות בעלמא שנותן לו לאכול. [ובשו"ע אה"ע סי' כח סי"ז כתב הרמ"א דאורח שנטל חלקו וקידש בו אשה היא מקודשת, והעיר המהרי"ט אלגזי (הובא באוצה"פ שם) דהדבר תלוי בפלוגתת הקדמונים אם סתם המזמין אורח לשולחנו קנה האורח את חלקו דדעת התוס' והרא"ש דקנה, ודעת הר"ן והרשב"א דלא קנה].

מ"מ כאן גם לשי' הר"ן והרשב"א א"צ לדקדק להדיא להקנות לו, שהרי כיון שנתן לו לאכול המצה כדי לצאת בו המצוה, כלול בזה שכוונתו ליתן לו המצה באופן המועיל לצאת המצוה, וממילא כיון שאין יוצאין המצוה אלא כשהקנה המצה הוי כאילו הקנה לו המצה.

וביארתי דצ"ל דהאחרונים דס"ל דצריך לכוון להדיא להקנות לו המצות טעמם דס"ל דכדי לצאת יד"ח מצה בעינן שתהיה המצה שלו לגמרי לכל דבר, ולהכי ס"ל דאם יתן המצות בסתמא לב"ב ולאורחים לצאת בו המצוה אינו מועיל, שהרי מסתמא כשנותן מצה לב"ב ולאורחים נותן להם בשביל שיאכלוהו לצאת בו, אבל אם ישליכו המצה או יתנום לאחרים וכיו"ב יקפיד עליהם שלא הסכים ליתן להם לשם כך [וכמ"ש הט"ז באה"ע סי' כח סקל"ד לתמוה על הרמ"א שכתב דאורח שקידש בחלקו הרי"ז מקודשת, והרי אין האורח רשאי ליתן חלקו לאחר אלא ברשות בעה"ב, וכן הקשה בשו"ת מהרי"ט ועוד אחרונים (הובא באוצה"פ שם), ומסיק דאורח שקידש בחלקו הוא רק ספק קידושין]. ומשום כן הצריכו שיקנה המצות, ור"ל שיקנה המצות לאורחים לכל דבר. ולפי"ז ביארתי דכשמקנה המצות לא די שיאמר שמקנה להם המצות אלא יאמר שמקנה להם המצות לכל דבר, והאורח או ב"ב יגביהו המצות ויתכוון לזכות בו.

ונראה להוסיף עוד דאפי' אם נימא דסגי שיקנה המצה לאכילה, מיהו מהודר יותר שתהיה המצה שלו לכל דבר. וכמו שביארנו במק"א (ח"ב סי' שט"ו) דלדעתי מסתבר דאף דאם קיבל ד' מינים במתנה ע"מ להחזיר יצא מ"מ מהודר יותר שתהא שלו לגמרי. וטעם הדבר דכיון שה"לכם" הוא חלק מקיום המצה, לכן כל שהוא יותר בגדר "לכם" המצה מן המובחר יותר, וכשם שמצה להדר בנוי כך מצוה להדר ב"לכם". [וכפי שפירש מרן הגריז"ס זצ"ל דדין הידור מצוה אינו רק ליפות החפצא דמצוה, אלא כשמתקיים המצה מן המובחר זהו הידור מצוה (עיין מוע"ז ח"ב סי' קי"ט) ופי' דהא דאמרין דאגד הלולב זהו הידור מצוה אינו מפני שהאגד הוא נוי ללולב, אלא כיון דנאמר לקיחה תמה לכן כל שאגוד שהלקיחה תמה טפי המצה יותר מן המובחר, וזהו הידור מצוה].

ובמתנה ע"מ להחזיר שבפועל אינו כשלו לגמרי שיוכל לאוכלו וכו' אין המצה בו מן המובחר כבאתרוג שהוא שלו לגמרי, ולכן כשיש לו אתרוג כשר בלי פקפוק אבל לא כ"כ נאה, ולחבירו אתרוג נאה יותר שנקי לגמרי ויכול לקבל ממנו במתנה ע"מ להחזיר, מ"מ עדיף שיברך על אתרוג שלו אף שאינה נאה כשל חברו, שבזה שהוא שלו לגמרי ולא במתנה ע"מ להחזיר הוא ג"כ הידור מצוה, ועדיף הידור זה מהידור בנוי האתרוג עיי"ש.

[ויש] ליתן סמך לדבר מלשון הגמ' (קידושין ו:): האם אתרוג זה ע"מ שתחזירהו לי נטלו והחזירו "יצא", ולשון יצא משמע בדיעבד כמ"ש כע"ז בביאור הגר"א סי'

תע"ה ס"א (ד"ה ואם אינו). מיהו יש לדחות דאגב דנקט בסיפא לא החזירו לא יצא (וקמ"ל דאפי' בדיעבד לא יצא) נקט נמי ברישא לשון "יצא". ועוד יש להוכיח כן מלשון הרמב"ם בהל' לולב (פ"ה ה"ב) שכתב נתנו לו ע"מ להחזירו הרי"ז יוצא בו "ידי חובתו", ומהא דהוסיף תיבות "ידי חובתו" ולא כתב "יוצא בו" בלבד, יש לדייק דאשמועינן דרך יצא ידי חובתו והיינו מה שמחויב מדינא, אבל מה שאי"ז חיוב מדינא אלא הידור לא יצא. וע"ע בדברינו בתשוה"נ שם מה שהוכחנו כן עוד גם ממנהג העולם שאין מחזירים בביהכ"נ אחר האתרוג היותר מהודר לברך עליו. [ויש מדקדקין לברך על האתרוג שלהם דכיון ששילמו עליו בדמים יקרים המצה בו מעולה יותר וכידוע מזוה"ק (פרשת תרומה קכח:): שצריך שישתדל האדם להוציא ממון מכיסו לקיום המצה ולפי"ז נראה דה"נ במצות מצה בליל פסח כיון דבעינן שתהיה שלו על כן כל שהוא יותר שלו המצה מהודרת יותר, ולכן אף אם יוצא יד"ח במצה שקנאה לאכילה, מ"מ מהודר יותר שיהיה שלו טפי והיינו שתהיה שלו לכל דבר.

והנה נחלקו תוס' עם הרמב"ן אם לקיום למצות עשה דלולב במקדש כל שבעה ג"כ בעינן שיהא "לכם" כמו דבעינן הלולב ביום ראשון בגבולין. דלדעת הרמב"ן ללולב במקדש כל שבעה לא בעינן לכם, ודעת התוס' (סוכה כט: ד"ה בעינן) דגם ללולב במקדש כל שבעה בעינן שיהיה "לכם". והריטב"א שם (כט: ד"ה לולב) ביאר סברת הרמב"ן דאף דכל פסולי לולב דאיכא בגבולין ביום הראשון נוהג גם במקדש כל שבעה, מיהו דין "לכם" "שאינו חומר

בגופן של ארבעת המינים" אלא שהחמיר הכתוב ביום הראשון כמו שהחמיר בציצית דכתיב ועשו להם משלהם, לא למדו ממנו לשאר הימים במקדש שהרי היום הראשון חמור משאר ימים שהוא נוהג גם בגבולין מה"ת, ולפיכך אין לנו להחמיר בענין זה שאמרה תורה לכם ביום הראשון שיהא נוהג גם בשאר הימים עכ"ד. ולפי"ז י"ל דהתוס' דס"ל דילפינן לולב כל שבעה במקדש מביום הראשון בגבולים גם לענין מה דבעינן "לכם", היינו משום דס"ל דגם דין "לכם" הוא חומר בגופו של ארבעת המינים, והיינו דלולב שהיא שלו אזי שמו של הלולב הוא "לולב שלו" וזהו דין "לכם" דבעינן לולב ששמו "לולב שלו".

[והנה הפמ"ג נסתפק כשיסיך הסוכה בסך גזול ואח"כ מחל לו הנגזל אם הסוכה פסולה משום תולמ"ה. ובספר אבי עזרי (להגרא"מ שך זצ"ל) הלכות סוכה תמה דפשוט וא"צ לפנים דכיון דסוכה גזולה הסוכה כשירה לנגזל ורק הנגזל אין יוצא בה, א"כ לא שייך לומר שזהו פסול בסוכה ובודאי הוא רק דין בקיום המצוה דאין מקיימין המצוה כשיושב בסוכה גזולה ולהכי לא שייך ביה פסול תולמ"ה. והנה לפי סברא זו ה"נ דינא דלכם לא שייך שיהא פסול בחפצא, דלבעליו הלולב כשר למצוה לא שייך לומר דדין לכם הוא פסול בחפצא, וע"כ שהוא רק תנאי בקיום המצוה וע"ע בחידושי הגר"ח החדש על הש"ס שג"כ ביאר דדין לסכ אינו פסול בחפצא אל הוא רק דין בקיום המצוה].

ונראה לומר דנד"ד אם יש ענין להדר ב"לכם" שתהא שלו לגמרי ולא רק במתנה ע"מ להחזיר תלוי בפלוגתא

תוס' והרמב"ן הנ"ל, דלשיטת הרמב"ן דדין "לכם" אינו דין בשמו של המין והוא רק הלכה בקיום המצוה של הגברא שאינו מקיים המצוה אלא בד' מינים שהיא "לכם", א"כ א"צ להדר ב"לכם", דדין הידור הוא בחפצא דמצוה, או שמהדר במעשה המצוה (וכגון שמצוה להדר שיהא הלולב אגוד שאז הוא יותר "לקיחה תמה"), וכאן אין ה"לכם" מעלה ומוריד בהידורו של המין עצמו וגם אינו מהדר במעשה המצוה (אשר ע"כ הוא יותר "לקיחה") ולכן אין ענין להדר ב"לכם". אבל לדעת התוס' דדין לכם הוא דין בחפצא עצמו, והיינו דבעינן דשמו של הלולב הוא "לולב שלו", א"כ כשם שמצוה להדר בשאר הפרטים דבעינן בחפצא כך מצוה להדר בהא דבעינן שיהא חפצא ששמו "לולב שלו" ולהדר שיהא לולב שלו לגמרי ולא רק במתנה ע"מ להחזיר. [וכן לענין מצה דילפינן דבעינן שיהא לכם היינו דילפינן שיהא מצה ששמו "מצה שלו", ולכן ככל שהמצה יותר שלו כן המצוה מהודרת יותר ושפיר ביארנו שמהודר יותר שהמצה היא שלו לגמרי לכל דבר ולא רק לאכילה וכמשנ"ת].

ובתשובה"נ ח"ה (שם) כתבתי דהא מיהת לשיטת הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ב) דס"ל דיוצאין יד"ח באתרוג של מע"ש אף דקיי"ל כמ"ד מע"ש ממון גבוה, על כרחך מוכח דס"ל להרמב"ם דסגי כשהיא "לכם" לאכילה בלבד, דהא למ"ד מע"ש ממון גבוה אינו יכול לקדש בו אשה ולא שאר צרכיו ואינו שלו לשום דבר אלא לאכילה בלבד.

מיהו לפי מה שידוע בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל דביאר דלמ"ד מע"ש ממון

גבוה אין הפירוש שאינו שלו, אלא מצד הבעלות היא בבעלותו לגמרי לכל דבר ורק שמפני קדושת המעשר אינו יכול לנהוג בעלותו לענין דברים הנוגדים את ההקדש כלמוכרו או לקדש בו אשה. ולפי"ז נמצא דגם לשי' הרמב"ם דס"ל דיוצאין באתרוג של מע"ש ג"כ אינו מוכח דסגי ב"לכם" לאכילה בלבד, דהא גם למ"ד מע"ש ממון גבוה אזי מצד הבעלות גופא הוא בבעלותו לכל דבר.

ולמעשה לא ידעתי למה לא נחוש להחמיר להקנות המצות לאורחים ולב"ב, שראוי לקיים מצות מצה שהיא פעם אחת בשנה בהידור ובאופן שיוצא לכל הדעות בלי שום פקפוק, ולכן יקנה הכזית מצה שיוצאין בו יד"ח לאורחים ולב"ב, וכן ראיתי מביאים שגדולי ההוראה בזמנינו נהגו לדקדק להקנות המצות לאורחים ולב"ב. וראוי שיקנה גם הכזית אפיקומן לאורחים, כיון שלשיטת רש"י ורשב"ם אזי מדרבנן מקיימין מצות מצה רק בכזית דאפיקומן.

[ובמק"א] (ח"ו סי' קט אות ה) נסתפקתי אם לקיום מצות מצה כל שבעה בעינן נמי שתהא המצה שלו. ודעתי נוטה דא"צ שיהא שלו וכמ"ש שם. אמנם אין הדבר ברור אצלי כדי להכריע.

והנה בבה"ל (סי' תנד ד"ה אין) הביא מש"כ הפר"ח דכיון דאיתא בגמ' פסחים (לו. ולט:) דמרור איתקש למצה, לכן כמו דבעינן במצה דיהא "לכם" כן נמי בעינן במרור שיהא "לכם" ואינו יוצא יד"ח אלא במרור שלו. וא"כ נמצא דלדעת המחמירין דאי"ז נקרא לכם אלא כשהמצה שלו לכל

דבר כן נמי בעינן במרור בעינן שיהא המרור שלו לכל דבר. וראוי לצאת מכל ספק ולהחמיר להקנות גם המרור לב"ב ולאורחים שיהא שלהם לכל דבר, ואף כי דבמרור שהוא דרבנן יש להקל לסמוך על הפוסקים דסגי בשלו לאכילה, אבל מ"מ כיון שניקל להחמיר להקנות גם המרור לב"ב ולאורחים שיהא להם לכל דבר, ראוי לעשות כן כדי לצאת המצוה בלא שום פקפוק.



מתוך ח"ו סימן קט ה'

עוד בנידון הקנאת המצה לאורחים בתשובות והנהגות (ח"ה סי' קמ"ד) הבאתי ששני גדולי הדור האור שמח והרוגוצ'בר זצ"ל הורו דכיון דאיתא בגמ' פסחים (לח א) דמקיימין מצות מצה דליל פסח רק במצה שהיא שלו (ולכן למ"ד מע"ש ממון גבוה אין יוצאים יד"ח במצה של מע"ש), לכן בליל הסדר יש לדקדק להקנות לבני ביתו ולאורחים המצה שיוצאים בה יד"ח. והוספתי ע"ז שבעה"ב צריך להקנות המצה שיהא שלהם לכל דבר ויכולים לאבדו או ליתנו לאחר עיין שם בארוכה.

והנה בקדמונים ובדברי הגר"א מבואר דבכל שבעה ג"כ מקיימין מצות מצה, ורק שאינו חיוב אלא בליל פסח, ונשאלתי אי ג"כ לקיום מצות מצה דכל שבעה בעינן שהמצה יהא שלו, וכמו דבעינן לקיום מצות מצה בכל שבעה שהמצה יהיה לשמה, וכדמפורש בתרגום יונתן בפר' ראה שמתרגם הפסוק שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני - שבעה

יומין "תיכלון פטיר לשמיה", ה"נ נימא דמקיימין מצות מצה רק במצה שהוא לכם, ואם רוצה שב"ב והאורחים יקיימו מצות מצה דכל שבעה, צריך בעה"ב להקנות להם המצות.

ובמוע"ז (ח"ג סי' רט"ו) הבאתי שמצאתי בהגהות הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל שדייק דמקיימין מצות מצה כל שבעה, מלשון הגמ' (פסחים לח א) מצה של מעשר שני לדברי ר"מ (דס"ל דמע"ש הוא ממון גבוה ואי"ז "משלכם") אין אדם יוצא בו יד"ח בפסח, אתרוג של מעשר שני לדברי ר"מ אין אדם יוצא בו יד"ח ביום טוב. ודייק הגאון הנ"ל, דמהא דלגבי אתרוג נקטה הגמ' הלשון אין אדם יוצא בו יד"ח ביום טוב, ולגבי מצה נקטה הגמ' הלשון אין אדם יוצא בו בפסח, מדויק דבכל ימי הפסח מקיימין מצות מצה. ולדבריו נמצא דמבואר בגמ' דבכל שבעה בעינן שהמצה תהא שלו, ובמצת מע"ש שהוא ממון גבוה אין מקיימין מצות מצה בכל שבעה.

אמנם לענ"ד נראה דרק בדינים דהם בחפצא דמצה גופא כלשמה, בזה ילפינן מצות מצה דכל שבעה ממצות מצה דליל פסח, אבל לענין "משלכם" שאי"ז דין בחפצא דמצה אלא בתנאי קיום המצוה דגברא, זה לא נאמר אלא במצות מצה דליל פסח דחיובא, ולא ילפינן מינה למצה דכל שבעה שאינו חיוב כלל.

ח"ה סימן קמד

לכם במצה כשבניו סמוכין על שלחנו

יש מהאחרונים שהחמירו דאורח שאוכל משל בעה"ב, צריך הבעה"ב להקנות

לו להדיא את הכזית מצה בליל פסח כדי שיהיה שלו, שבמה שמרשהו לאכול אינו יוצא ידי חובתו כיון שאי"ז "לכם", והביאו מדברי הר"ן (נדרים לה:): דמה שאורח אוכל הוא של בעה"ב, אבל רבים סוברים שע"כ נקנה לו, שכשנותנו בכדי שיצא בו בודאי נותנו באופן שיצא בו וזהו האופן לצאת בו, וא"צ להקנות להדיא, וכן דעת ה"אמרי בינה" (דיני פסח ס"ס כ"ד).

וכיון שדבר זה נוגע למעשה בכל משפחה ומשפחה, נאריך קצת לבאר טעם הנהגין להחמיר וטעם להקל כמו שיבואר.

ולבאר צ"ע מהו טעם המחמירים, דאמאי באמת לא נימא שכיון שנתנו לצאת בו ודאי שנתנו באופן המועיל, וכדמפ' האי סברא בב"ב (קלז.) דאיתא שם, דאף לשיטת רבי דס"ל דהנותן לחבירו ואמר לו אחריך לפלוני אין לו בחפץ קנין הגוף אלא קנין פירות, מ"מ הנותן לחבירו אתרוג לצאת בו ואומר אחריך לפלוני יצא בו, ובי' שם הרא"ש הטעם דכיון דכל עיקרו לא נתנו אלא כדי לצאת בו, ע"כ שהקנה לו הגוף לשעה שנוטלו, שאם לא כן לא נתן לו כלום, והוי שלו ע"מ שיתנהו אחריו לפלוני. וכן פסק הרא"ש דאף דשואל טלית מחבירו פטור מציצית שנא' "כסותך", אבל שאלה כשהיא מצויצת מברך עליה, וביאר הטעם דהא אדעתא דהכי השאיל לו שיברך עליה, וכיון שנתנו לצאת בו ע"כ שנותנו באופן המועיל, וכיון שא"א לברך אא"כ תהא שלו, הוי כאילו נתנה לו במתנה ע"מ להחזיר, (ופסק כן בשו"ע סי' י"ד ס"ג). ואף לשיטת הט"ז שם

דתמה על סברת הרא"ש ולא ס"ל שאם נתנו לצאת בו בע"כ שנותנו באופן המועיל, מ"מ נראה מסברא דבמצה הוי שלו, דהא דקאמר הר"ן בנדרים דבזה שמרשהו לאכול אינו נעשה שלו, היינו דוקא היכא דמסופק אם האורח יאכל או ישאיר, אבל היכא שודאי לו שהאורח יאכלנו, אז כשנותנו לאורח כוונתו שיהא לאורח, דהא יודע הוא שלא ישאר שלו, (וא"צ כוונה להדיא שמקנה לו בקנין, אלא סגי בכוונה שיהא לאורח).

ונראה להבין דברי המחמירים בזה, דהנה יש להסתפק לענין "לכם", אם מספיק שהוי שלו לענין לצאת בו, או צריך שיהיה שלו לכל דבר, והיינו לא רק לאוכלו אלא אפילו אם ירצה לאבדו או לתת לאחר, ונראה דהמחמירים ס"ל דלא יצא אלא כשזהו שלו לכל דבר, וכשנותנו בסתמא אף שנותנו באופן שיוצא בו אבל בודאי אינו נותנו לו לאבד או שיקחנו האורח לביתו ליתנו לאחר, ושפיר העלו שלא מועיל בנתינה בסתמא, אלא צריך לומר לכל אחד שמקנה לו המצות שיהיו שלו לכל דבר, ובזה דוקא יוצא בו, שצריך שיהיה לכם לכל דבר ולא סגי שהוא שלו לענין אכילה בלבד, (ועיין בדברינו בח"ב סי' ר"מ שדייקנו כן דברי השפ"א שזהו טעמו שמחמיר כיון שאינו שלו לכל דבר). (ע"ע מש"כ מוע"ז ח"ג סי' רס"ו בהג"ה).

אמנם יש להוכיח שאין צריך שיהיה שלו לכל דבר, מהא דכל אדם הנותן לחבירו מתנה ע"מ להחזיר אינו שלו לענין שיוכל לאבדו, ופעמים אף מקפיד עליו אם יתנו לאחר, ומ"מ מהני לצאת בו ידי המצוה באתרוג (ואפי' בנותנו בסתמא מהני וכמפור' בשו"ע סי' תרנ"ח סעיף ה' שכיון שנתנו

לצאת בו נתנו באופן המועיל שהקנה לו ע"מ להחזיר), אף שבודאי אינו שלו לאבדו, וכן מבר' בשו"ע (סי' י"ד ס"ג) דהמשאיל טלית מצוייצת לחבירו מברך עליה, שכיון שהשאילו אדעתא לברך עליה ע"כ שנתנו לו באופן המועיל, והיינו במתנה ע"מ להחזיר, אף שבודאי אינו נותנו לו לאבדו, ומוכח דמהני אף דאינו שלו לכל דבר.

אמנם זה ל"ק אלא להסוברים דמתנה ע"מ להחזיר היינו קנין הגוף לזמן, דלדידהו קשיא דבזמן שיש לו קנין אינו שלו לכל דבר, אבל להסוברים דמתנה ע"מ להחזיר היינו קנין הגוף לעולם בתנאי שיחזירנו (ותנאי מילתא אחריתי ואינו משייר בקנינו), א"כ לא קשיא כלל ומעיקרא קושיא ליתא, דכיון שבאתרוג דעת בנ"א להקנות בתנאי, אז ודאי מסכים שמצד הקנין יקנה לו שהוא שלו לכל דבר אפי' לאבדו, שהרי אינו יכול לאבדו או ליתנו לאחר מצד התנאי, ויוצא יד"ח אתרוג כיון שמצד הנתינה הרי הוא שלו לכל דבר, ורק במצה שאין דעת בנ"א בסתמא להקנות בתנאי, אינו מקנה לו לאבדו או ליתנו לאחר אם לא שיפרש להדיא.

[ועיין מוע"ז ח"ב סי' קנ"ז שהבאתי כמה אחרונים דס"ל דלא מהני מתנה ע"מ להחזיר אא"כ יש למקבל זכות ליתנו לאחר, וביארתי שם כדברינו לעיל, דזהו רק אי מתנה ע"מ להחזיר הוא קנין הגוף לזמן, אבל אי מתנה ע"מ להחזיר הוא קנין הגוף לעולם בתנאי, אין מקום לחומרא זו, דאף אם אינו יכול להקנותו לאחר, אבל כיון שזהו רק מצד התנאי שהתנה עמו שיחזירנו לו ולא ימסרנו לאחר, אבל מצד הנתינה הרי הוא שלו לכל דבר, ע"כ חשיב לכם].

אמנם אף אי נימא דבעינן שלו לכל דבר, י"ל שלא כדברי המחמירים, אלא שכיון שנותנו כדין שיצא בו, והרי אינו יוצא בו א"כ נעשה שלו לכל דבר, ע"כ נעשה שלו לכל דבר.

ועיין "חלקת מחוקק" אה"ע (סי' כ"ח ס"ק ל"ג) שכתב דהמשאיל טבעת לחבירו לקדש בו, יש לומר דכיון שהשאיל על דעת לקדש דעתו שנותנו לו באופן שמועיל לקדש, ואם לא מועיל שאילה הרי הוא שלו במתנה גמורה, (ועי"ש דנסתפק בזה דאולי כוונתו ליתנו למקדש רק במתנה ע"מ להחזיר).

ואם נימא כדברינו דכשנותן לו מתנה בכדי לקדש מסתמא אינו מסכים שיאבדו או יתנו לאחר, א"כ כשנתן לו לקדש אי"ז ממון המקדש לגמרי והיאך מהני מה שמקדש, וע"כ מוכח שכיון שנותנו כדין שיוכל לקדש, נעשה שלו לכל דבר, (ויש לדחות ואכמ"ל), אבל אי נימא דבקידושין מהני אף שאינו ממון של המקדש לגמרי, לא מוכח מידי.

והנה יש מן האחרונים דס"ל דמי שזוכה בממון מספק מכח דין המוציא מחבירו עליו הראיה, אף שיכול לאוכלו, מ"מ אינו יוצא באתרוג כיון שצריך שלו, וכ"כ החת"ס בחידושו (ריש לולב הגזול), ודמי לגזל עכו"ם שדעת ה"יראים" (סי' תכ"ב, הובא במג"א סי' תרל"ז סק"ג) שאפי' למ"ד שהוא מותר והיינו שמותר גם לאוכלו, מ"מ אינו שלו, ומבואר מדבריהם דאף שיכול לאוכלו, מ"מ אי"ז שלו, וא"כ אף בנדוננו אין די בזה שנותנו לו לענין אכילה. אמנם לא דמי, דהתם באתרוג להצד

שאינו שלו אינו שלו גם לאכילה ולכן אינו יוצא, אבל כאן שמקנה לו שיהיה שלו לאכילה מועיל בזה שייחשב לכם.

ומשי' הרמב"ם שפסק דיוצאין באתרוג של מע"ש אף שבמע"ש פוסק הר"מ דממון גבוה הוא ואינו שלו אלא לאכילה, ע"כ מוכח דא"צ שלו לכל דבר ומהני שלו לאכילה.

וכן מדברי הרשב"א שהביאו המג"א (סי' תר"ן) דס"ל דהא דיוצאין באתרוג של קהל הוא משום דאדעתא דהכי קנוהו שלכל אחד הרי הוא שלו בלבד לאותה שעה שנוטלו ואמרינן שיש ברירה עי"ש (וכמו שבי' הר"ן ריש השותפין שזהו גדר שותפות בדבר שאין בו כדי חלוקה), מוכח שא"צ שיהא שלו לכל דבר, שהרי לכל אחד באותה שעה שנוטלו, אינו שלו לכל דבר, שאינו יכול לאבדו או ליתנו לאחר (וכאן ל"ש מש"כ לעיל, דכיון שיש תנאי מקנה לו לכל דבר, דבאתרוג של קהל אין כאן קנין בתנאי אלא זהו גדר שותפות שלכ"א הוא שלו בלבד בשעה שמשמש בו).

וברמב"ם בהל' חו"מ (פ"ו ה"ז) מפורש שאין דין לכם במצה, שכתב שאין יוצאין במצה גזולה "שאינו יוצא יד"ח באכילת מצה שהיא אסורה לו", משמע דכל מאי דאינו יוצא בגזול אינו משום שאינו לכם, אלא משום שהיא אכילה אסורה לו, (ואף שבגמ' בסוכה לה. יליף שאין יוצאין במצת מע"ש ג"ש מחלה דבעינן משלכם, הרי לגבי חלה גופא מבואר בירו' שאין צריך שתהיה שלו ויכול להפריש חלה מהפקר, וכן כשמפריש של חבירו א"צ שיהא שלוחו אלא מספיק בנתינת רשות, ורק כשמפריש משל חבירו בלא רשותו לא מועיל).

לכם, ומ"מ בדיעבד נראה שיוצאין ודו"ק היטב בכ"ז. (וכן בקידושין נהגתי להודיע להאב שיתן לבנו להדיא שהוא שלו ממש לכל דבר ואפילו לאבדו, ולא לסמוך לכתחילה על כך שהטבעת שלו לקידושין לבד, (עיין מה שביארתי בזה בח"ב סי' תר"מ ובח"ד סי' רפ"ו אות י').

וצריך ליזהר שאם בשעה שקנה המצות הבטיח לשלם במזומן קודם החג והמוכר עייל ונפיק אזורי לא קנה המצות אא"כ שילם קודם החג (וכמב' במ"ב סי' תנ"ד ס"ק ט"ו), ומצוי שמרמה ומבטיח לשלם במזומן ואח"כ נותן שיק דחוי ונכנסים לחשש שאין יוצאין במצות אלו, ויש ליזהר לקיים המ"ע בלי חששות.

ועכשיו כשאני מביא הספר לדפוס, מצאתי בירחון "המאור" (אב אלול תשס"ח), שמביא שהגאון רבי אליעזר סילבר זצ"ל נהג להכריז בדרשת שבת הגדול שאותם הסמוכים על שולחן אביהם או אורחים שאין להם מצות משלהם, יזהרו להגביה את המצות שרוצים לצאת יד"ח ג' טפחים, [וכשיטת רש"י (קידושין כ"ו) ודלא כשיטת ר"ת דהגבהה קונה אף בפחות מג' טפחים שהרי בדיני תורה מחמירים כשיטת רש"י], וסיפר שהוא בעצמו אכל בלילי הסדר אצל גאוני דווינסק בעל האור שמח זצ"ל והרגוצ'בר זצ"ל והם בעצמם הורו לו לעשות כן.

ולכן אף ששמעתי שמרן הגאון דבריסק זצ"ל לא ס"ל להחמיר להקנות המצות, מ"מ הרי יש לנו עדות מגדולי עולם דנהגו להקנות המצות וכמ"ש.



[והשנה בדרשת שבת הגדול הוספתי עוד דיש לחלק בין מצה לד' מינים, דבד' מינים שבשעת קיום המצוה הוא ראוי גם לתשמישים אחרים כגון לאכילה, או למוכרו וכו', בעינן שיהא לכם לכל התשמישים ובלא"ה חסר בגדר "לכם", אבל במצה שבשעת קיום המצוה דהיינו בשעת הבליעה אחר הלעיסה תו אינו ראוי אלא שיאכלו הוא בעצמו, סגי שהוא שלו לאכילה בלבד, דכיון דלכל מה שהמצה ראויה בשעת קיום המצוה הרי"ז שלו, שפיר אין חסר כאן בגדר שלון].

והנה נראה פשוט שלמחמירים שצריך להקנות להדיא לאורח, כן נמי צריך להקנות לבניו ובנותיו הגדולים, אבל בעה"ש בהל' לולב (סי' תנ"ז ס"ג) כתב ויש לי להסתפק ביום ראשון שאין אדם יוצא חובתו בלולבו של חברו וצריך להקנות לו, אם זהו ג"כ באב ובניו הגדולים וחתניו הסמוכים על שולחנו דג"כ צריך כ"א מדינא לולב בפ"ע, או דילמא כיון דמצינו בכמה דינים דכשסמוכים על שולחנו בטילים לאביהם, א"כ יכולים כולם לצאת בלולב אחד וקרינא בהו לכם, וכן נלע"ד עיקר, ומ"מ יש להתיישב בזה עכ"ל. ולא ידעתי לפרש דעתו במש"כ שבניו ובנותיו יוצאים בלולבו וצ"ב. (ע"ע מש"כ בזה במוע"ז ח"ח לח"ו סי' מ"ה).

היוצא מכל דברינו שיש יסוד שבעה"ב בליל פסח יאמר לב"ב ולאורחיו הריני מקנה לכם המצה שתהא לכם, והכוונה שיכולים אתם לעשות בו כרצונכם אפי' לאבדו או להקנות לאחר, ועדיף להדר כן, וכן אני נוהג בליל הסדר לפרש שאני מקנה לכל אחד אנשים ונשים שתהא ודאי

ח"ב סימן רמ

אורחים כליל פסח אם צריך להקנות להם המצה להדיא

דברי השפ"א דראוי להקפיד במצה דיהא שלו לגמרי למוכרו וע"כ באורח צריך להקנות לו לגמרי ולא רשות אכילה לבד

ראיתי בספר "שפת אמת" (סוכה ל"ה א) שמהיר במצה של מצוה שיהיה שלו דוקא, ואורח צריך שהבעה"ב יתן לו מתנה ולא מספיק מה שמרשהו לאכול דצריך שיהא שלו למוכרו ולהקדישו, רק מסיים שהעולם אין נזהרין בזה, וביאור דבריו נראה דאף שנתן לו לאכול לשם מצה וממילא ע"כ הקנהו שתהא שלו, ודומה להמבואר בש"ע אהע"ז (כ"ח סעיף י"ט) שהשואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה מקודשת, וע"ש בב"ש הטעם שבודאי נתן לו באופן המועיל וגם כאן נימא שבודאי נתן לאורחים כדין שיצאו בו, אמנם השפ"א דייק ופירש שאינו יכול להקנותו לאחר ואינו שלו לכל מילי, ור"ל שבודאי אם האורח יחליט ליקחנו עמו לביתו לתת לאחרים זהו גזל, שלא הקנה לו בעה"ב שאוכל אצלו לכך, ואם כן אינו שלו לכל דבר, ויש לומר דלא יצא כיון שאינו יכול להקנותו לאחרים. ולכן צריך להקנות לו בפירוש שזהו שלו לגמרי לכל מילי. [אבל בלא פירוש אף שנותנו לקיים מצות מצה כיון דלא ידע דלשם כן צריך שיהא שלו לכל דבר אינו מקנהו לשם כך, ואין דומה לקידושין דיודע שנותנו לאשה וצריך שיהא באופן שיחולו הקידושין].

דקדוק מרן הגרי"ז באתרוג להקנותו דיהא שלו לגמרי

ובעין זה הבאתי במועו"ז (ח"ח סי' קכ"ז) בשם מרן הגרי"ז ס' זצ"ל כשמקנין

אתרוג אם יש לומר להדיא שנותן לו לגמרי ושלו אף להקנותו, שיש פוסקים מחמירים בזה מדינא, ואם כן שפיר הזהיר השפת אמת גם במצה שצריך לכם שיהיה לגמרי שלו דוקא אף להקנותו, ולפי זה לכאורה ראוי למדקדק לומר שמקנה לאורח לגמרי לצאת, ואז נוכל לתלות שמקנה אף להקנות שאז דוקא יוצאין בו.

מבאר דאינו חיוב מעיקר משום דעיקר דין לכם אין דין במעלות רק דלא יהא חשש גזל ואכילת איסור **ומיהו** יש צדדין הרבה לקיים המנהג שלא לדקדק כ"כ, וברמב"ם בהל' חו"מ (פ"ו ה"ז) נראה שעיקר הטעם דבעינן לכם דאל"ה יש בזה איסור גזילה ואכילת איסור לא שמה אכילה, וזה לא שייך באורח, וכן אפילו באתרוג לא נהגו ליזהר בזה וכפוסקים המקילין, אבל יש יסוד לחומרא זאת. (וכ"מ באמרי בינה דיני פסח ס"ס כ"ג שדעתו להחמיר בזה, וכן ראיתי בדרשת בעל "שבט סופר" בשבת הגדול שדרש ליזהר בכך). וע"ע בדברינו במועו"ז ח"ג סי' רס"ו.



ח"א סימן שג

לא שילם על המצות קודם הפסח אם נחשב דאינו לכם

שאלה: קנה מצות מצוה ודרש המוכר שישלמו לו עבורם קודם פסח ונתעצל הלוקח ולא שילם עד אחרי פסח, אם נקרא "לכם" לגבי לצאת יד"ח המצוה.

באהע"ז (ק"כ סע' ב') איתא כתב סופר גט וגזלו ממנו שלא שילמו לו אינה מגורשת. ע"ש ב"בבית מאיר" שאפילו נתן לו הגט סתם בדרך מכירה רק שלא פרע מיד כיון דעייל ונפיק אזוי יש לעיין אם

הגט אינו בטל מחמת דעייל ונפיק אזווי לא קנה, וכ"ה בחו"מ סימן ק"צ סי"ז וכן "בתורת גיטין" (ס"ק ה') דכשנתחייב לשלם אף שלא התנה קיום המקח בתשלום המעות לא קנה, וכן מבואר ב"מחנה אפרים" קנין מעות (ס"ק ד') בלי שום חולק, וכ"פ במ"ב סימן תנ"ד ס"ק ט"ו.

וע"ב אני נוהג להזהיר לשלם את המצות לפני הפסח, ואין לך הידור גדול מזה, שלפעמים דורש המוכר מהקונה את תשלום המעות רק שלקונה אין פנאי לשלם ויש לחשוש שאין יוצאין ידי מצות מצה, וכן ראיתי כמה גאוניס וצדיקים זצ"ל שנהגו להדר במצות אתרוג והקפידו לשלם לפני החג וכמ"ש, ואם עייל ונפיק אזווי ולא משלם קרוב הדבר שאינו יוצא המ"ע דמצה כלל.

(ובמ"א ר"ס תרס"ד שיש מקומות שנהגו לשלם עבור אתרוג בהושענא רבה, וצ"ל כיון שנהגו כן אזי המוכר גומר דעתו ולא עייל ונפיק אזווי, אבל כשהמוכר לא גמר בדעתו להקנות אלא רוצה לקבל תשלום המצות לפני פסח אין להקל וכמ"ש).

ותמוה מש"כ האחרונים לדון שחייבין לשלם קודם פסח משום שקנין דרבנן דהגבהה לא אלים למ"ע דאורייתא דמצה, וזה תמוה דהא כל אחד קונה בקנין חצר דמיד כשמכניסו לביתו אפילו לבית שכור קונה לו הבית בקנין חצר דאורייתא, אבל לדברינו מה שמצריכין לשלם זהו משום שנמכר לו ע"מ לשלם דוקא ועכ"פ

כאשר דורש ותובע את כספו, ובכח"ג כשנמנע ולא משלם חוששין שלא חל הקנין וכמ"ש.



מו"ז סימן נג [ח"ו קעז]

מצה גזולה

פסק השו"ע דאין יוצאים במצה גזולה וקו' הרעק"א דכיון דלעסיה קפה והוה לכם

כתב בש"ע א"ח סימן תנ"ד אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה, ופליאה עצומה תמה הגרע"א בהגהותיו שם, למה לא יצא דכיון דלעסיה קניה בשינוי מעשה א"כ נמצא שאוכל מצה שלו, ומביא דכעין זה הקשה הפ"י על התוס' בפסחים כט. (ד"ה בדין) דתמהו על רש"י דס"ל שלראב"י חמץ דעכו"ם מותר באכילה, והלוא כיון שהגביה חייב באחריותו והוי כשלו, ולמה לא תמהו דהוה שלו מאחר שקנאה בשינוי ע"י הלעיסה, דמבואר להדיא בכתובות ל': שבלעיסה קנייה.

מבאר דשינוי קונה היינו שינוי בגלוי ולעיסה דאינו מכר רק אינו בעולם ל"ח שינוי וראיה מד' הרמ' לעמן נשבר הכל

ונראה ליישב דהא דשינוי קונה בגזילה היינו דוקא שינוי שבגלוי, כגון שמעיקרא עץ ועכשיו כלי וכדומה דהשינוי גלוי וניכר לכל אחד, אבל בלעיסה בתוך פיו דהשינוי לא ניכר, אלא רק לאחר שאוכלו שאינו בעולם בזה לא שייך קנין, ולכן הלעיסה לא אלים לקנות בה, ודומה להא דמבואר ברמב"ם פ"ב דגזילה (הלכה ט"ו) בנשבר קצת מהכלי, דנשתנה שאינו יכול לומר הרי שלך לפניך, אבל גם לא ניכר ולכן לא אלים לקנותו בכך, והבעלים יכול לדרוש הכלי בחזרה ע"ש במ"מ, והכא

נמי נראה דשינוי דלעיסה בשעתו לא ניכר לכל אחד, ולכן לא אלים לקנות, והא דאיתא בכתובות (ל:) דקנייה בלעיסה היינו דוקא לגבי חיוב אונסין דסגי בהאי שינוי, אבל לגבי קנין החפץ שיהא שלו אינו קונה, ומעתה דברי הש"ע א"ש, שאין בזה קנין שינוי, שאכילה אינו שינוי הניכר אלא רק כשאינו בעולם, ע"כ לא קנה את המצה ולא יצא ידי חובתו והדברים נכונים בעזהשי"ת.

מיישב עוד דדין שינוי קונה הוא דין קצו וכאן דהחפץ אינו בעולם לאחר השינוי דלעיסה אין שייך קצו

ונראה ליישב השו"ע בעוד דרך, דנראה דבכל קנין שיחול צריך שיהא החפץ בעולם גם לאחר הקנין, אבל כאן כיון שמיד לאחר הלעיסה אוכלה ולא נמצא החפץ בעולם, אין לקנין על מה לחול, והוה כמו הקנין והאיבוד מן העולם בבת אחת כיון שעם הקנין אינו בעולם ולכן לא חל, ועיין תוס' כתובות ל: (ד"ה לא צריכה) שמבית הבליעה עד האכילה כיון שסמוכין נקרא בבת אחת, וכן לענין קנין שינוי נראה שבאוכל מהלעיסה עד האכילה לגבי שינוי הוי כמו מיד, ונקרא בזה ג"כ סמוך, ולהכי לא קנאה שיהא כשלו, דאמרינן כיון שעומד תיכף ומיד לאכילה שאינו בעולם, לא קנאה בשינוי אלא לאונסין לבד, וא"ש השו"ע שלא קנאה בשינוי כשאוכל תיכף ונשאר זה מצה גזולה ולא יצא וא"ש, אבל העיקר נראה כביאור קמא.

ועיין עוד בדברינו בח"ג (בהגה"ה לסימן רס"ו) אם צריכים להקנות לאורחים את המצות כדי שיהא שלהם ממש בליל פסח ולא יאכלו משל בעה"ב כיון שצריך לכם דוקא, וכמנהג כמה גדולים זצ"ל ליהדר בכך, או דיסוד המיעוט במצה גזולה הוא שלא תהא גזל אבל אין דין לכם וסגי בלי הקנאה.



מו"ז סימן נב [ח"ג רסו]

מצה של טבל ומצוה הבאה בעבירה

דברי הגמ' דאין יוצאים במצה של טבל משום דאין אסור חל על אסור

בפסחים (לה:) "ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל שלא נתקן, כל טבל נמי הא לא נתקן אלא בטבל שלא נתקן כל צרכו שנטלה ממנו תרומה גדולה ולא נטלה ממנו תרומת מעשר וכו' ת"ל לא תאכל עליו חמץ מי שאסורו משום לא תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום כל תאכל חמץ אלא משום כל תאכל טבל, ואסורא דחמץ להיכן אזלא, אמר רב ששת הא מני ר"ש היא דאמר אין איסור חל על איסור דתניא האוכל נבלה ביום הכפורים פטור"ע וע"ש שכן מסקנת הסוגיא שאין יוצאין במצה של טבל היינו כר"ש דוקא דס"ל שאין אסור חל על אסור גם בכולל, ועיין היטב בתוס' להלן קיד: ד"ה אכלן.

ע. החתם סופר מביא בכמה מקומות (שו"ת א"ח קל"ז, ובחידושו לפסחים ל"ה: וסוכה ל.), דברים ששמע מפה קדוש בעל ההפלאה זצ"ל, שמתרץ קושיית התוס' למה צריך פסוק למעט מצה של טבל תיפוק ליה דהו"ל מצוה הבאה בעבירה, ומתרץ דהנה השאג"א דחה דברי התוס', דאי ל"ל אלא כזית מצה דטבל הו"א דליתי עשה ולידחי ל"ת, ולא שייך כאן מהב"ע, ועז"א בעל ההפלאה זצ"ל דזה אינו, דהא אפשר לקיים שניהם, ע"י שיפריש כל שהוא מהכזית לתרו"מ, ויהיה המותר חולין גמורים, ואח"כ יבלעם ויאכלם, וה"ל האיסור דתרו"מ פחות מכשיעור, ונהי

תמיהה דהרמ' מפרש טעם אחר משום מצוה הבאה בעבירה

ומעבשיו יס לתמוה על הרמב"ם שפוסק
בפ"ז דחמץ ומצה (ה"ז) "אין
אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא
אסורה לו כגון טבל או מעשר ראשון שלא
נטלה תרומתו או שגזלה ע"א, זה הכלל כל
שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי
חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון

אין יוצא בו ידי חובתו" ע"ש, הרי דפוסק
 שאין יוצאין מטעם חדש מדיליה דבעינן
 דומיא דברכת המזון, ותמוה שבגמרא
 מפורש שאין יוצאין לר"ש דוקא שאין
 איסור חל על איסור גם בכולל וא"כ לדין
 דבכולל איסור חל על איסור יוצאין, והיאך
 מפרש הרמב"ם טעם מדיליה נגד הסוגיא
 כאן, ועיין בלח"מ שם שנדחק מאד.

דאסור מה"ת מ"מ מלקות וחיוב מיתה ליכא, משא"כ השתא דאוכל כזית בטיבלא ה"ל שפיר מהב"ע, והדרא קושיית
 התוס' לדוכתא, ל"ל הקישא תיפ"ל משום מהב"ע, וצ"ל דשמעתין אזלא לר"ש ולדידיה הא אית ליה כל שהוא
 למלקות, וא"כ אינו מרויח כלום בהפרשה, דהרי אוכל הוא איסור דכל שהוא, ושוב נימא עדל"ת, וע"ז בעי קרא
 לומר שאין יוצאין בטבל, וע"ש שקלסיה הח"ס לדברים אלו.

ובעניי לא זכיתי להבין דברי זקני הקדוש בעל ההפלאה זצ"ל, חדא מסופקני בעיקר דבריו אם אליבא דר"ש יש
 איסור באכילת כל שהוא כאשר אוכל כזית שלם של היתר, שדוקא אם אכל כל שהוא בפ"ע סובר ר"ש דחייב,
 דאחשביה בכך וחייב, אבל באכל כזית שלם לא אמרינן שחייב על כל משהו, דלא אחשביה אלא בכזית, וכעין זה
 בתוס' מעילה (י"ח, ד"ה תני) שבתערובות לא אמר ר"ש כל שהוא למכות ע"ש, והסברא דלא אהשביה בזה וכמ"ש.

ועוד אפילו נימא שגם באכל כזית עבר בכל שהוא, הלא מסתברא דכמו שלדין עוברין בכל כזית וכזית, כך לר"ש
 עוברין בכל משהו ומשהו, א"כ כמו שאלבא דידן לא אמרינן עדל"ת משום שאפשר לקיים שניהם ע"י הפרשה
 וכנ"ל, כך אליבא דר"ש לא נימא עדל"ת הואיל והוא ליה להפריש כל שהוא ולאכול, שבכה"ג האיסור קיל טפי
 ולא לאכול כזית שלם של טבל שעובר בכל משהו ומשהו.

ובמק"א יישבתי קושיית התוס', דהחסרון דמצוה הבאה בעבירה הוא רק במקום שזהו פסול בחפצא, כמו מום
 בקרבן או לולב או ציצית, שיש כאן חפצא דמצוה ובאלו פסול מדין מצוה הבאה בעבירה, אבל במצה נראה שאין
 כאן חפצא דמצוה, דמצות מצה היא דק המעשה אכילה, ובכה"ג דין מצוה הבאה בעבירה הוא רק דרבנן, ושפיר
 צריך קרא, וכן מה שדנו בקריעה בשבת או הוציא מצה לרה"ר בשבת שיהא מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן,
 אבל מה"ת אין בזה פסול וכמ"ש.

עא. בדין להקנות המצות לאורחים

ובעיקר הדין שאין יוצאין בדבר האסור והיינו נמי גזל וכמבואר ברמב"ם כאן ובש"ע, שמעתי שיש מגדולי ישראל
 ז"ל דמהאי טעמא בליל פסח לפני נטילת ידים למצה הקנו לאורחים המצות ואמרו להם לקנותם, דמה שאורח
 אוכל מבואר בר"ן נדרים (ל"ד). שאינו שלו רק של בעה"ב וצריך להקנות לו המצה להדיא דוקא.

בדין להקנותו לאשה

בראש במועד קטן מבואר דאשה אוכלת משל בעל ואינו שלה וא"כ מדוע במצה לא בעינן להקנותו להדיא לאשה

וביותר יש שהעירו טפי באשה אוכלת תמיד משל בעלה וכמבואר ברא"ש בפ"ג דמועד קטן בסעודת הבראה
 שאוכלת כרגיל כיון שבלאו הכי האוכל אינו שלה רק של בעלה, וא"כ במצה הבעל צריך לתת לה להדיא מצה
 במתנה שתהא שלה לצאת ידי חובתה, דבלאו הכי אוכלת שלו, ואין סומכין על אומדנא במ"ע דומיא דאתרוג וצריך
 להקנות לה להדיא, וכמדומני שהרגיש בזה ב"יד המלך" אבל אינו כעת תחת ידי.

מיישב ע"פ יסוד מיוחד דמצאנו חילוק בין אתרוג לציצית דבאתרוג ל"מ אומדנא ומבאר הגדר דדבר דמהני שותפות מהני אומדנא

אמנם לע"ד נראה ליישב הדברים, דבסימן תרמ"ט (סק"ה) בהגה"ה פוסק דביום טוב ראשון אין ליטול לולב ולסמון
 על אומדנא שאין לומר בזה נחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה, רק צריך להקנות להדיא ע"ש, וגבי ציצית

מבאר דאין כוונת הרמ' למצוה הבאה בעבירה רק
דין אחר דאין מברכים על דבר האסור

ולע"ד נראה דהא דאין יוצאין מצות מצה
להרמב"ם בטבל אינו מפני מצוה
הבאה בעבירה, דהא מדמה לברכת המזון
שאין מברכין על דבר האסור והתם ודאי
אינו מטעם מצוה הבאה בעבירה, רק יסודו
דאכילת איסור לא שמה אכילה כלל, דהוה
מדין תורה כאוכל דבר שאינו ראוי, ומהאי
טעמא מבואר במשנה בבכורות ונפסק
ברמב"ם פרק ט"ז דמכירה (הלכה י"ד)
שהמוכר לחבירו דבר האסור ואכלו אינו
משלם אף דנהנה דאכילת אסור לא שמה
אכילה, והכי נמי במצה אינו יוצא בדבר
האסור דלא נקרא אכילה, ולכן מדמה להא
דאין מברכין ברכת המזון וברכה ראשונה
דהנאת אכילת איסור לא שמה הנאה,
ומהאי טעמא שפיר אין יוצאין מצות מצה
דאכילת איסור לא שמה אכילה.

ראה מדברי הרמב"ם דאכילת איסור לא שמה
אכילה

ועיקר היסוד דאכילת איסור לא שמה
אכילה נראה ברמב"ם פרק י
דתרומות (הלכה י"א) שפוסק בנזיר ששגג

ושתה יין של תרומה פטור והיינו טעמא
דהוה אכילת איסור דלא שמה אכילה ע"ש
בכ"מ, ואף שאם אכל ביוה"כ פוסק
הרמב"ם גופא שם (ה"ז) דחייבין בקרן
וחומש, וכן בחמץ חייבין למ"ד לפי מדה
משלם וכמבואר לעיל (לב), היינו טעמא
לכאורה דביוה"כ אין האיסור באכילה גופא
רק מצות עינוי ואין במאכל גופא איסור,
ובחמץ נמי לדידן דשרי לאחר הפסח ואין
איסור בחמץ גופא, לכן לא נקרא אכילת
איסור ושפיר חייבין בקרן וחומש וא"ש,
אבל חילוק זה תמוה דנזיר גופא פירשו רוב
המפרשים דיסוד האיסור מצד תואר
הקדושה והיינו קדושת גוף הנזיר ולא מצד
היין שאינו חפצא דאיסור וא"כ למה פטור,
רק החילוק דבנזיר בשוגג אין חיוב אבל
ביוה"כ וחמץ דחייבין חטאת אחשביה
לחיובי נמי קרן וחומש וא"ש ע"ש ברדב"ז.

תמיהה בדברי הרמב"ם בה' מכירה דמבואר
דבאסור דרבנן האכילה חשיב הנאה

אמנם עיקר יסוד דברינו שאין יוצאין
במצה של טבל דהוה אכילת
איסור דלא שמה אכילה דומיא דהמוכר
לחבירו דבר האסור מה"ת שאינו משלם

פסקינן (סימן י"ד ס"ק ג) דבציצית שרי דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממונו, וקשה מאי שנא והא בתרווייהו
בעינן לכם, והמפרשים הרגישו בזה ע"ש היטב.

ונראה לחלק דבאתרוג דבעינן לכם ואין יוצאין בשותפות וכמבואר בב"ב קל"ו, משא"כ בציצית חייבין נמי בשותפות
וכמבואר בחולין (קל"ו), ויש לומר שאם נטלו כדי לצאת בו ואינו שלו לכל מילי סגי בציצית כיון שאפילו בשותפות
סגי משא"כ באתרוג, וא"כ בסתמא אמרינן דנותנו לחבירו לצאת בו דניחא ליה לאיניש בכך, אבל אינו בקי להקנותו
שתהא שלו לגמרי שצריך לזה הקנאה גמורה ולכן לא מהני, ובמצה הא דבעי לכם ילפינן מחלה דשותפות חייבת,
וא"כ במצה נמי סגי באומדנא, וא"ש מנהג העולם שלא נהגו ליזהר להקנות להדיא לאורחים שיקנו כדן דסגי
באומדנא כמ"ש וא"ש, וכ"ש אי לא בעינן לכם רק אין יוצאין בגזל דהוה מצוה הבאה בעבירה כה"ג באומדנא
דמוכח בודאי אין כאן עבירה וע"כ סגי ויוצאין בכך (ועיין היטב שו"ת "שאגת אריה" סימן צ"ב - צ"ד בדין לכם
במצה) ואכמ"ל טפי.

ובספר שפת אמת עמ"ס סוכה (ל"ה). כתב דצריך ליזהר במצה של מצוה שיהיה המצה שלו וכו', ולאורח על
שלחן בעה"ב צריך ליתן לו הבעה"ב המצה במתנה, ולא סגי מה שהרשהו לאכול דצ"ל שלו ממש וכו', והעולם
אין נזהרין בזה ע"ש. אבל באמרי בינה דיני פסח (ס"ס כ"ג) מסיק כדברינו ע"ש.

דלא נקרא האכילה הנאה וכמ"ש, קשה דהתם בהלכות מכירה מחלק הרמב"ם דבאיסור דרבנן משלם דמים דאיסור דרבנן בשוגג לא נקרא הנאת איסור, ואילו בהלכות ברכות (פ"א הלכה י"ט) מסיק הרמב"ם שאפילו על איסור דרבנן כגון טבל בשוגג אינו מברך ברכת המזון, ובמצה נמי מסיק דאינו יוצא כשאין מברכין ברכת המזון, וקשה הא איסור דרבנן בשוגג אינו אכילת איסור והוה לן לומר שיוצאין, וצ"ע לכאורה.

בביאור עיקר שיטת הרמ"ל לחלק דדוקא איסור דאורייתא מחזיר הדמים ומביא ד' הנתה"מ דדוקא דאו' חשיב איסור חפצא

אמנם נראה שעיקר יסוד חידוש הרמב"ם לחלק דבאיסור דאורייתא מחזיר הדמים ולא באיסור דרבנן לא נתבאר לן טעמו, ובנתה"מ [סימן רלד סק"ג] פירש דהיינו טעמא דאיסור דרבנן בשוגג לא צריך כפרה, דאיסור דרבנן יסודה חיוב גברא לשמוע דברי חכמים וכיון שלא ידע לא עבר איסור, ולכן באכל בשוגג איסור דרבנן הרי הוא כאילו אכל כשר ועליו לשלם על ההנאה.

תמה דא"כ הו"ל לשלם רק דמי נהנה

אבל קשה דלפי זה במכר דבר האסור מדרבנן לא הו"ל להמוכר לעכב הדמים אצלו אלא כפי הדמים ששוה הנאת האכילה, ואילו כאן מבואר להדיא בש"ך (יו"ד סימן קיט ס"ק כז) שאפילו המותר משווי ההנאה ג"כ אין המוכר מחזיר, ועי' בנתה"מ מש"כ לתרץ, ודבריו צ"ע ואכמ"ל.

עיקר היסוד דאיסור דרבנן חשיב רק איסור חפצא אינו מוכרח כלל

ועוד הא גם אי איסור דרבנן בשוגג אין צריך כפרה היינו מפני שאין כח

לרבנן בחפצא רק לאיסור גברא מכח לא תסור, וא"כ אין לחלק בין איסור לאיסור בדרבנן, וברמב"ם פ"א דאסו"ב (הלכה י"ב) משמע להדיא דבעריות דרבנן בשוגג צריך כפרה ע"ש בכ"מ, וכן כאן מחלק הרמב"ם בהלכות מכירה דאסור הנאה דרבנן שאני ובזה מחזיר ע"ש, ומשמע שאין הטעם שאין לחכמים כח אלא בגדר גברא לבד, שמצינו בדרבנן נמי דחמור ושוגג צריך כפרה, וכן מבואר בתוס' גטין (ל. ד"ה השתא) וברמ"א יו"ד ס"ס קכ"ג ע"ש.

מבאר דאיסור דרבנן לא חמירי לאנשי כדאורייתא וע"כ יש לזה שם אכילה

וע"כ נראה דאיסור אכילה דרבנן לחוד קיל דלא חמירי נמי כ"כ לאינשי וע"כ אם נהנה לא נפטר, אבל איסור הנאה דרבנן חמור לכל אחד ונפשו של אדם חתה בו וע"כ אינו אכילה, ומדויק לשון הרמב"ם בפ"א דברכות (הלכה י"ט) שאין מברכין על דרבנן שדייק לאוקמי בטבל דוקא, ודומה לאסור הנאה דאסור נמי בהנאה של כילוי עכ"פ, ולא קיל כ"כ וע"כ לא שמה אכילה אף בדרבנן, ולפי זה אם אכל מבישול עכו"ם בשוגג משלם דמים, שאין בזה אסור הנאה, ואין נפשו של אדם חתה בו כשכבר אכל דנימא שלא נהנה כלל, וכה"ג לדברינו גם מברך עלה וא"ש.

ועכ"ש נבוא ליישב סוגיית הגמרא כאן דמוקמינן הא דאיתא במשנה שאין יוצאין בטבל כו"ש דוקא, וקשה למה לא מוקמי לכ"ע ונימא דלא יוצאין לכ"ע דאכילת אסור לא שמה אכילה וכמ"ש, אבל נראה שדברינו א"ש רק לדידן, אבל נראה דר"ש הלוא ס"ל שאם אכל כל שהו מדבר האסור לוקה אבל אין בזה חיוב קרבן, ופירש הריטב"א בפ"ג דמכות דלכן חייבין

מלקות דאחשביה באכילתו במזיד ולדידיה אסורו חשובו, ולדידיה שפיר יש להקשות למה אין יוצאין במצה של טבל, והא לר"ש האסור נמי חשוב מדחייבין עלה, וא"כ נימא נמי דיוצאין המ"ע דלא שייך לומר דאכילת אסור לא שמה אכילה, ומתריצין שלדידיה הטעם דאין יוצאין שאין איסור חל על איסור גם בכולל וא"ש, אבל לדידן המשנה א"ש בפשיטות דאכילת אסור לא שמה אכילה ולכן פוסק הרמב"ם שאין יוצאין, ואם כי נראה שהביאור בגמרא בדרך פלפול קצת, ועיקר הפשט בהרמב"ם נראה ברור כדברינו והכל א"ש בעזהשי"ת.

מבאר עוד בדרך אחר דיסוד דין מצוה הבאה בעבירה היינו דוקא במצוה דעיקרה לרצות

ובמק"א יישבתי שיטת הרמב"ם והפוסקים שאין יוצאין במצה של טבל אף דס"ל איסור חל על איסור בכולל בדרך אחר, דברי שמעון דרבי יליף בסוכה (ל.) דין מצוה הבאה בעבירה מקרא "והבאתם גזול ואת הפסח ואת העור" והיינו דלדידיה מצוה הבאה בעבירה פוסל בגדר מום בקרבן, ולדידיה נראה שיסודו בלולב דוקא שעיקרו לרצות כקרבן וכמבואר להדיא בריטב"א ריש פ"ג דסוכה,

ועיין פירוש הר"ש משאנן כאן בפסחים שפירש באמת שדין מצוה הבאה בעבירה רק בקרבן ולולב שמתפללין ומשבחין המקום ולא בסוכה וציצית וכדומה ע"ש, או עכ"פ בכל מצוה שיסודו בחפצא גופא שיש כאן חפצא דמצוה כקרבן ככה"ג הוה מצוה הבאה בעבירה כמדם ופוסל, אבל מצה אינו כחפצא דמצוה רק מצות מעשה אכילה גרידא ולא דמי לקרבן וע"כ לר"ש אין בזה פסול ושפיר מיייתין לדידיה שאין יוצאין במצה של אסור מקרא אחר, אבל לדידן מצוה הבאה בעבירה פסול מדרבנן לשיטת התוס' בסוכה ט. ד"ה ההוא ושייך שפיר בכל המצות, או לדידן פסלינן מצוה הבאה בעבירה מקרא אחר וכמבואר בירושלמי פרק י"ג דשבת (ה"ג) דילפינן מדכתיב אלה המצות אם עשאתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות ע"ש היטב, ושייך האי כללא בכל המצות גם במצה וא"כ המשנה א"ש כפשוטו ולכ"ע, שאין יוצאין בטבל גם דרבנן משום מצוה הבאה בעבירה וכהנ"ל, והסוגיא דמיייתין מקרא לר"ש דוקא היינו מפני שפוסל דומיא דקרבן וע"כ בעינן דוקא קרא הנ"ל והבוחר יבחר (ועיין בנו"ב [מהדו"ת או"ח סימן לב-לז] ועוד אחרונים בעיקר שיטת הרמב"ם בדין מצוה הבאה בעבירה).

שיעור כזית לליל הסדר

ח"ז סימן נד א'

שיעור אכילת כזית מצה בליל הסדר

ראוי להחמיר בליל הסדר בשיעור כזית כשלשים גרם

בהגדש"פ מוע"ז ביארתי דכדי לצאת יד"ח כזית מצה יש ליקח מצה במשקל שלוששים גרם כדי לצאת בזה. ועיין בדברינו במוע"ז ח"ז סי' קע"ב שביארתי דהטעם לכך משום דיש פוסקים שמחמירים שהאורין שבמצה אין מצטרפין להשיעור ואפי' אותם אורין שאין נראין לעין כלל, ולפי"ד נמצא דאם נחוש לחומרא דכזית מצה הוא שיעור נפח חמישים סמ"ק (וכמ"ש בלוח שיעורי המצות לקה"י שכדי לצאת כל הדעות צריך לקחת מצה שיעור חמישים סמ"ק, והיינו דזית הוא חצי ביצה עם קליפתה ואמרין כשיטת החזו"א דבזמנינו נתקטנו השיעורים עד למחצה ושיעור כביצה הוא מאה סמ"ק) א"כ יש לחשב השיעור כזית מצה שזהו מצה במשקל שלוששים גרם שאז יש כאן מצה בנפח חמישים סמ"ק אף אם לא נצרף שום אור שובמצה. עיי"ש שביארנו הדברים היטב.

שיעור זה הוא לחומרא מחביבות המצוה ומעיקר הדין סגי ב22 גרם.

אמנם כל דברינו הוא דמחמת חביבות מצות מצה שהוא דאורייתא ומצותה פעם אחת בשנה אנו משתדלים לצאת מכל נדנוד ספק, וכשלוקח מצה במשקל שלוששים גרם (שזהו נפח חמישים סמ"ק ללא צירוף שום אורין) יוצא לכל הדעות

בלי שום פקפוק. אבל השיעור מדינא הוא כדעת רבינו החזו"א שצירף האורין שאינן ניכרין לשיעור כזית מצה, ולפי"ז מצה במשקל 22 גרם יש בזה נפח 50 סמ"ק (וכמ"ש בספר שיעורי תורה לרבינו הקה"י זצ"ל שמדד ומצא ששני שלישי מצת מכונה (והיינו משקל עשרים ושניים גרם) זהו נפח חמישים סמ"ק).

יש לזהר אם מקפיד על שיעור שלשים גרם דלא יפסיד עיקר קיום המצוה לבלוע בב"א

והמהמיר ליקח מצה במשקל שלוששים גרם צריך לזהר שלא יצא חומרו קולו והיינו שאם רואה שלא יוכל לבלוע בפ"א מצה במשקל 30 גרם, אל יאמר דכיון דאינו יכול לבלוע מצה במשקל שלוששים גרם בב"א על כן אינו מדקדק אלא שיסיים כל אכילת המצה בתוך שיעור כאכ"פ, אלא אם אינו יכול לבלוע מצה בשיעור בב"א עכ"פ יראה שעכ"פ שיאכל בב"א מצה במשקל 22 גרם שמדינא זהו שיעור הכזית מצה. [וכן הלאה, שאם אינו יכול בשיעור זה עכ"פ יבלע בב"א כפי מידת כזית מצה לפי חשבון הנ"ל שמחשבין דהביצה הוא מאה סמ"ק ואין מצרפין שום אורין, ולפי הרמב"ם דס"ל דכזית הוא שליש ביצה, שלפי"ז שיעור כזית הוא מצה במשקל שבע עשרה גרם ואם אינו יכול בשיעור זה יבלע בב"א עכ"פ כפי מידת הכזית מצה לפי חשבון הגר"ח נאה וכפי חשבון הזית שהוא חצי ביצה עם קליפתה בלי צירוף האורין, ואם אינו יכול

יבלע חשבון הכזית מצה כפי שי' הגר"ח נאה עם צירוף האורין שאינם ניכרין ואכמ"ל יותר]. ואח"כ בתוך כדי אכ"פ ישלים לאכול עוד מצה עד שישלים לשיעור מצה שבמשקל שלושים גראם, ופשוט. (ושיעור כדי אכילת פרס לחומרא זהו ג' מינוט וכפי שכתב במרחשת ח"א סי' י"ד, וכן דעת רבינו החזו"א (מעשה איש ח"ה עמ' יט), וכן חשש הגרמ"פ זצ"ל באגרו"מ או"ח ח"ד סי' מא (ד"ה עכ"פ) ע"ש.

שבזמננו. וכן לכזית מצה בליל פסח, מחביבות מ"ע דמצה נהגו להחמיר לחוש לכל השיטות, ועל כן יש ליקח לכזית מצה מצה במשקל שלושים גראם ובוזה יוצא לכל השיטות עיין בדברינו במוע"ז ח"ג סי' רס"ה.



ח"ו קט יא'

שיעור כזית

דעת המ"ב דשיעור כזית הוא חצי ביצה עם קליפתה ודעת החזו"א דהוא בל' קליפתה

הנה ידוע דשיעור כזית הוא בנפח ולא במשקל, ולענין שיעור כזית מצה אנו מחמירים דשיעור כזית הוא נפח כחצי ביצה, ודעת המ"ב דשיעור כזית הוא נפח כחצי ביצה עם קליפתה ודעת החזו"א דשיעור כזית הוא נפח כחצי ביצה בלא קליפתה [ולשיטת החזו"א דמידת נפח כביצה עם קליפתה בזמן חז"ל הוא מאה סמ"ק (ושיעור הקליפה הוא לערך עשר אחוז

ח"ו סימן כו

שיעור כזית לברכה אחרונה ולכזית מצה קיבלתי מכתבועב, והנני מסכים שדבריו נכונים להלכה למעשה, ויש לסמוך לברך ברכה אחרונה אחר אכילת השיעור 20 סמ"ק, אבל טוב להחמיר ע"ע ולחוש למש"כ במעש"ר (ס"ק ע"ד ק"ה) שדעת רבינו הגר"א שהזיתים שבזמנינו נתקטנו, ושיעור כזית זהו כפול מהזית

עב. אמר המבילה"ד לתועלת הלומדים שיבינו הטעם לשיעור עשרים סמ"ק העתקתי כאן ממכתב השואל בקיצור וז"ל יש לסמוך ששיעור כזית הוא עשרים סמ"ק ויסוד הדבר שהרמב"ם עירובין פ"א הי"ב כותב "והרביעית מחזקת מן המים או מן היין משקל שבעה עשר דינרין וחצי דינר בקירוב" וידוע בבירור עפ"י מטבעות הדינר שעדיין מצויות בזמנינו לרוב שהשיעור הנ"ל הוא 75 סמ"ק להרביעית זה גם מתאים לשיעור עפ"י מטבעות הדרהאם שהרמב"ם כתב (פהמ"ש עדיות פ"א מ"ב) שהרביעית תכיל מן המים קרוב לכ"ז דרהאם והמטבעות הללו מעדות בזמנינו (ואם כי יש מעט הבדלים במשקלן מעלה-מטה) ומראות בבירור על שיעור כעין הנ"ל.

הרביעית היא ביצה ומחצה עם הקליפה נמצא שהביצה עם הקליפה ב50-סמ"ק וזה מתאים גם לביצים המצויות. השו"ע כתב שהכזית הוא כחצי ביצה ופירשו בזה (והוכיחו כן מן הסוגיא רבותינו הנו"ב הגר"א חזו"א הגר"ח נאה ודלא כהמ"ב) שהכוונה לביצה בלי הקליפה. עבור הקליפה יש לנכות 25 אחוז (כ"כ מהרי"ל של"ה מ"א נו"ב הגר"א ועוד רבים ללא חולק) נמצא הביצה בלא הקליפה 37.5 סמ"ק וחצייה קרוב ל-19 סמ"ק, ונקטתי מספר עגול 20 סמ"ק (ועוד שאפי' אם נימא כדעת המשנ"ב שמשערין הכזית בביצה עם קליפתה (50 סמ"ק) מ"מ נוכל לצרף שי' הרמב"ם ורוב הראשונים ששיעור כזית הוא שליש ביצה וא"כ אפי' כשנשער בביצה עם קליפתה נמצא שיעור כזית הוא כ-17 סמ"ק).

כמובן, מצטרף לזה שיטת רבי חיים מוולאזין זי"ע ודעימיה לשער בזית המצוי (גודלו 5-6 סמ"ק והחזו"א סבר שיש לסמוך על שיטת הגר"ח מוולאזין לענין ברכה אחרונה ע"כ העתקתי ממכתב השואל)

מנפח הביצה) א"כ נמצא דשיעור כזית להמ"ב הוא חמישים סמ"ק, ולהחזו"א הוא ארבעים וחמש סמ"ק].

מצה מתנפחת הרבה באפייתה ולהמ"ב מצרפת לשיעור הנפח ולהחזו"א אין מצטרף

וכידוע המצה מתנפחת הרבה באפיה, ודעת המ"ב סי' תפ"ו דאין צריך למעך המצה כדי לשער נפח המצה אלא משערים הכזית במצה אפוייה עם תפיחתה, והינו שהאוויר שבתוך המצה שאינו ניכר כלל לעין מצטרפים להשיעור וכן דעת רבינו החזו"א זצ"ל, ובספר שיעורי תורה לבעל הקהילות יעקב זצ"ל הביא דהחזו"א בדק שחצי מצת מכונה שהוא משקל חמש עשרה גרם יש בו נפח של כזית מצה (והיינו לשיטתו שהוא ארבעים וחמש סמ"ק אמנם להמ"ב שהוא חמישים סמ"ק צריכים להוסיף לערך שנים או שלש גרם).

לכתחילה במצה ראוי להקפיד על שלשים גרם דגם נשאר מעט בין השישים

ועיין מה שכתבתי בספר מועדים וזמנים ח"ג סי' רס"ז וח"ז סי' קע"ב דיש פוסקים המחמירים דמשערים כזית בלא שום חללים ואף שאינם נרגשים כלל, ולענין מ"ע דכזית מצה יש להחמיר כדעות הפוסקים הנ"ל, ועיי"ש שכתבתי שלדעת הפוסקים הנ"ל שיעור כזית מצה, משקלו כשלושים גרם [ומצאתי בספר "מידות ושיעורי תורה" (להרה"ג חיים בניש שליט"א) שבדק בבדיקות מדוקדקות ומצא דמצה בלא חללים בשיעור נפח חמישים סמ"ק משקלו עשרים ושבע וחצי גרם. ולי נראה כמ"ש דיש ליקח מצה במשקל שלושים

גרם משום שא"א לצמצם ועוד שיש פירוור מצה שנתקע בין שיניו ואינו בולעו]. אמנם חולה וזקן יכולים להקל כדעת המ"ב דמשערים נפח הכזית עם החללים שאינם ניכרים.

בלוקח חצי מהשלימה וחצי מהפרוסה עולה לו החומרא בשיעור כזית הקטן

ודע דהנהגה כדברינו דכשולקח מצה מהשלימה והפרוסה בסה"כ בשיעור שלשים גרם, עולה לו החומרא דאכילת מצה כזית מהשלימה וכזית מהפרוסה, דלענין חומרא זו פשיטא דיכול לסמוך דשיעור כזית היינו המצה עם תפיחתה וכדעת המ"ב (שהוא לערך חמש עשרה גרם). ועוד שלענין חומרא זו יכול לסמוך על שיעור הגר"ח נאה, (דלשיטתו, כזית הוא עשרים ושבע סמ"ק ואף אם נשער מצה בלא חללים שאינם ניכרים אין משקלו אלא חמש עשרה גרם), וא"כ כשאוכל מצה בשיעור שלושים גרם, יצא החומרא דאכילת כזית מפרוסה ואכילת כזית משלימה. [ואני נוהג ליקח כזית בשיעור שלושים גרם מהפרוסה בלבד ואני מצרף לזה משהו מן השלימה, והטעם כיון דכל מה שצריך ליקח מן השלימה, היינו רק משום שנעשה ברכה ע"ז, ובזה אני סומך דדי באכילת משהו(עיין ביה"ל סי' תע"ה ד"ה כזית), משא"כ הא דבעינן ליקח מהפרוסה י"א (עיין בשו"ת צמח צדק) דהטעם משום דהידור לקיים עצם מצות אכילת מצה בפרוסה שהיא לחם עוני, ע"כ אני אוכל את כל שיעור הכזית מהפרוסה].



מו"ז סימן צד [ח"ג רסה]

שיעור כזית מצה בליל פסח

ראויות דהשיעור לפי מדה ולא לפי משקל וביותר
במצה מכונה יש יותר נפח

קודם שנבאר השיעור שצריכים לשיעור

כזית מצה בליל פסח, ראוי להקדים
שהשיעור כזית תלוי במדה דביצה ולא
במשקל, ובמצה אף אי המשקל מעט נתפח
ויש שיעור לפי המדה, ובמיוחד במצות
מכונה (מאשין) שחום רב מאד התפיחה
הרבה מאה ומקמח מועט והיינו משקל
מועט יש כאן כבר שיעור כזית שתלוי
במדה דוקא ולא במשקל כמ"ש, וכן מבואר
במשנה דעוקצין (פ"ב מ"ח) "פת ספוגנית
משתערת בכמות שהיא אם יש בה חלל
ממעך את חללה" ע"ש, הרי מפורש שלא
תלוי במשקל רק במדה ע"ש, ותו אי אפשר
לומר כלל ע"פ משקל כמה השיעור לכזית
מצה שיש מצות עבים ויש דקים יש בלילה
עבה ויש בלילה דקה, יש נתפח הרבה
באפייה ומדתו מרובה אבל המשקל אינו
הרבה ויש להיפך, ולכן נבאר השיעור כפי
מצות מכונה (מאשין), ואף דבלאו הכי
ביארנו במק"א שלא כדאי לצאת במצות
מכונה בלילה ראשונה, מ"מ כדי לשער
ולידע השיעור נביא המשקל במצות מכונה,
שבמכונה המים ותפיחה בכולהו לערך שוה
יותר וע"כ נבאר בהו המשקל שנדע שיעור
כזית.

דברי המנח"ח דתפחה מהפ רק לדרבנן וע"כ במיל
דאורייתא בעי שיעור בלא התפיחה

ונקדים חקירת ה"מנחת חינוך" במוסך

שבת (ח) גבי טוחן שחוקר בחמץ
וכל האסורים אי משערינן כזית לחם כמו
שהוא, או כפי הקמח או הדגן, דבכזית להם
אין כזית קמח במדה, דנתפח במים ואפייה,

ומסיק שמשערינן כפי שהיה דתפחה לא
מהני לשיעור כזית וכמבואר במנחות (נד).
שאינו אלא מדרבנן ע"ש, וא"כ לכאורה
צריך לכזית מצה הרבה יותר מכזית שתהא
כזית קמח שהמים לא מצטרף.

מהמשנה בעוקצין אינו ראה דשם אינו מדון
בשיעורים רק מדון בשם אוכל

ומהמשנה דסופגנין שהכל מצטרף אינו ראייה דהתם תלוי בשם אוכל

ודרכו בכך ולא נקרא תפחה, דהא פשיטא
דכולהו אוכל עכשיו, אבל לכזית מצה
לדבריו לכאורה נוכל לומר דתלוי במצה
רגילה, אבל אם נתפחה הרבה במדה
באפייה במכונה לא מהני לשיעור כזית,
שכה"ג אולי נקרא תפחה וא"כ אינו מועיל
אלא מדרבנן ולא מהני לשיעור כזית
דאורייתא במצה ודבר זה צע"ג.

מבאר דחלוק דין תפחה בנבילה לדין תפחה
בטומאת אוכלין ולעמן טומאת אוכלין מבואר ברמ'
דהוא מדאורייתא.

אמנם האמת נראה דזה אינו דהא דאמרין

דבתפחה רק מדרבנן אינה אלא
בנבילה פיגול ונותר וכדומה אבל לא
בטומאת אוכלין, שכן נראה נמי מפסקי
הרמב"ם ומשמעות הסוגיא שבטומאת
אוכלין דתלוי בשם אוכל תפחה דאורייתא,
שבפרק י"ד דמאכ"א (הלכה ד) פוסק "היה
פחות מכזית מבתחילה ונתפח ועמד על
כזית אסור ואין לוקין עליו" הרי שאין כאן
אסור מלקות שהיא פחות מכשיעור, ומוכח
דבתפחה לא מצטרף להשיעור, ובפ"ד
דטומאת אוכלין (ה"ט) פוסק "בשר העגל
שנתפח ובשר זקנה שנתמעטה משתערינן
כמות שהן" ע"ש, ומשמע דהיינו מה"ת,
וע"כ סובר דתפחה דאורייתא, וא"כ
לכאורה פסקי הרמב"ם סותרין זה את זה.

וביותר לענין טומאה גופא אף שלענין טומאת אוכלין לא ביאר שאינו אלא מדרבנן, לענין טומאת נבילות פוסק בפ"ד דאבות הטומאה (הלכה י"ג) "פחות מכעדשה מן השרץ ופחות מכזית מן הנבילה שתפחו ועמדו על כשיעור מטמאין מדברי סופרים" ע"ש, הרי דלענין טומאת נבילות תפחה דרבנן, וצ"ע מאי שנא לענין טומאת נבילות אמרינן דהוה רק מדרבנן ולענין טומאת אוכלין פוסק דתפחה דאורייתא.

מבאר החילוק דלענין נבילה שעת חלות האיסור הוא קודם שתפחה וע"כ לא מהפך תפחה משא"כ בטומאת אוכלין הפדון בשעת האוכל

אמנם מסביר הדברים ברורים והחילוק פשוט, שיש לחלק בין טומאת אוכלין לטומאת נבילות ודין איסור פיגול נותר וטמא ושאר אסורים, דגבי נבילה סיבת האיסור היא מה שנתנבלה וכן בפיגול ונותר שעת הפיגול ונותר הם סיבת האיסור וע"כ משערינן בהאי שעתא דוקא ואם תפחה אינו אלא מדרבנן, אבל בטומאת אוכלין סיבת האיסור היא מה שהיא אוכל, וכיון שעכשיו אוכל בשיעור כביצה חל עלה עכשיו דין טומאה והיינו כדהשתא, וא"כ הרמב"ם בטומאת אוכלין שפיר פוסק דתפחה דאורייתא כיון שהוא אוכל עם שיעור שפיר מטמא, אבל לגבי פיגול ונותר שכבר חלו ואין סיבת האסור עכשיו לטפי אינו אלא מדרבנן דהאסור לא ואיסורים חל כלל עכשיו רק מעיקרא ואז לא היה בו כזית (וכמדומני שבעין זה תירץ בשו"ת בית יצחק חלק א"ח אבל אינו תחת ידי).

ותתיישב לפי זה קושיית התוס' בשבת בפרק המצניע (צא.) "הוציא

חצי גרוגרת לזריעה ותפחה ונמלך עלה לאכילה מהו" ע"ש, הרי משמע דתפחה דאורייתא ע"ש שהניחו בקושיא, ולפי הנ"ל בשבת תלוי בשם אוכל השתא וע"כ משערינן בדהשתא ולכ"ע דאורייתא וא"ש, ולפי זה במצה נמי דאין הסיבה מעיקרא רק כל רגע ורגע שהוא אוכל, תפחה דאורייתא ואזלינן בתר השתא, וא"כ משערינן שיעור כזית כדהשתא במצה.

דברי רבינו הגר"א דאף דמבואר במסקנת הגמ' דתפחה דאורייתא משמעות הראשונים דתפחה רק דרבנן

שוב מצאתי בביאור הגר"א (א"ח סימן תפ"ו) דמשמע ליה שלמסקנת הסוגיא במנחות תפחה דאורייתא, ומ"מ כיון שהראשונים הקשו משבת ולא תירצו כן אין לנו לנטות מדבריהם הלכה למעשה ע"ש היטב. וא"כ אף אנו נאמר דמפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה, ואולי לראשונים הנ"ל תפחה תמיד רק דרבנן, ובטומאת אוכלין גופא נמי לדידהו רק מדרבנן, וכן משמע קצת בסוגיא התם דמדמה לתרומה שאין לחלק, ולהרמב"ם צ"ל דלמסקנא לא קיימא הכי ותפחה באוכלין דאורייתא, אבל לשאר ראשונים דבאוכל נמי תפחה דרבנן, אם אופה במכונה שהתפחה יותר מהרגיל באפייה בעלמא לכאורה יש להסתפק שאינו אלא דרבנן ולא מהני לכזית מצה.

איך למדוד השיעור כזית במצה

ועכשיו נבאר למעשה היאך לנהוג ולשער הכזית מצה, דשיעור ביצה לפי המשקל דמים הוא חמשים גראם, ולפי דעת הפוסקים שנתקטנו היום הביצים ובעינן היום כפל דהביצים שלנו היינו מאה גראם, וכיון דסגי לכזית חצי ביצה בלי

הקליפה לרוב הפוסקים, השיעור ארבעים וחמשה גראם, אבל אי אפשר לקבוע בזה מאומה, דבקמח אזלינן בתר מדה ובמצות הרבה נפח, והאמת שבמאה גראם מים נכנסו ששים גראם קמח, וא"כ צריך לשיעור חצי ביצה דהיינו כזית לערך עשרים ושבעה גראם משקל, ונשאר נמי בין החניכים וע"כ כדאי להחמיר ליקח שלשים גראם, וסגי כה"ג בלי פקפוק ובפרט דלהרבה פוסקים שיעור כזית כשליש ביצה וא"ש טפי (ועיין היטב בהגה"ה) ובהגדה של פסח עמוד מ"ב קבענו השיעור למצה ארבעים וחמשה גראם שבזה יוצאין מכל ספק ופקפוק, וכן בביסקויט השיעור מועט שיש הרבה מדה במעט משקל ואכמ"ל.

ביאור ענין המחלוקת בשיעורים

מחלוקת האחרונים אי נתקטנו הביצים והזיתים **והאמת** שלענין כזית מהו השיעור תלוי בפלוגתא דרבוותא ונקדים כאן מחלוקת אבות העולם בענין שיעורי כביצה ורביעית וכזית אם העיקר תלוי בביצים שכזמנינו או נימא שהביצים אצלינו נתקטנו והשיעור כפול מכיצי שלנו, והצל"ח סוף פסחים (קט"ז) בדק בשיעור חלה שקבעו חז"ל והיינו מ"ג ביצים וחומש, וע"פ אגודלים השיעור (ע"פ חשבון מקוה) מבואר ברמב"ם וש"ע דשיעורו ז' אצבעות פחות מב' תשיעיות על ז' אצבעות פחות מב' תשיעיות ברום ז' אצבעות פחות מב' תשיעיות, והצל"ח בדק בשני הדרכים בביצים ואגודלים ומצא שאין השיעור שוה כלל, וע"כ צ"ל או שהאגודלים היום נתגדלו והמה היום גדולים יותר מימי התנאים ואמוראים ולאחריה, או שהביצים נשתנו בזמנינו והם קטנים יותר, ומאחר

שהדורות אצלינו מתמעטים והולכים מסתברא לו שהביצים הם שנתקטנו יותר, ולפי מה שמדד יוצא שצריך יותר מכפל דביצים שלנו, ולכן צריכים להכפיל היום שיעור כזית ורביעית אצלינו, והסכימו לדבריו רבינו הגר"א זצ"ל, א"ז הגר"א ז"ל מרגליות זצ"ל, החתם סופר זצ"ל ועוד גאוני עולם, וציוו להחמיר להכפיל השיעור, ועיין בבה"ל (סימן רע"א) שמסיק נמי להחמיר בליל שבת שעיקר הקידוש דאורייתא שצריך כפל דוקא ע"ש.

ומאידך גיסא הספרדים וכן המנהג בהרבה מקומות באשכנז ובשאר מקומות להפריש חלה בברכה אף שאין שיעור הכפול, וכן לא מקדשים בליל שבת על שיעור הכפול דוקא, וטעם הדבר דמפרשים דשיעור אצבע שני ס"מ בדיוק, וא"כ אין סתירה בין השיעור בביצים לחשבון ע"פ האצבעו, שע"פ משקל באותו נפח ע"פ אצבעות, ברביעית דהיינו כביצה ומחצה, יש באמת ע"פ האגודלים בשיעור הנ"ל משקל שמונים ושש גראם, וא"כ הביצה משקל חמשים ושבע גראם ומתאים לזמנינו דאין צריך להכפיל כלל, עיין בשיעורי תורה מהגר"א ח נאה זצ"ל שביאר האי שיטה, וכבר הבאנו שהחמירים הם גאוני עולם זצ"ל וכמ"ש, ומ"מ נסביר בעזהשי"ת עיקר הדברים, אף שלמעשה לע"ד בדאורייתא גם רוב המיקילין לא נתכוונו ח"ו להקל וכמו שיבואר.

ביאור דעת הצ"ח להחמיר בשיעורים

והנה טעם הדבר שהצל"ח מדד לפי החשבון דאגודל כ"ד מ"מ, ולא קיבל דהשיעור כ' מ"מ שהכל א"ש ולא צריך להכפיל וכמ"ש, היינו טעמא שאי

להסתפק דבזה אצלינו הדבר מצוי טפי מדידהו, ויש לפרש נמי בטעם הדבר אבל אכ"מ, שאין נ"מ דהעיקר נראה שלא נוכל ממציאות שלפנינו היום לבד לדחות לגמרי האי שיטה וכמ"ש.

וביותר נראה שהדברים מוכרחים, שבשיעור אגודל אם שני ס"מ או צריך עוד ארבעה מ"מ תלוי שיעור אמה, דלמיקילין שיעור אמה מ"ח ס"מ ולהחמירים נ"ח ס"מ, והמפרשים נחלקו בהאי דאמרינן בעירובין (מח.) דגופו של אדם ג' אמות, שהתוס' שם כתבו דהיינו בלי הראש וכן פירש הריטב"א שם, ורבינו יונתן, והא"ז, ור"ח בשבת צ"ב, וב"מנחת ברוך" מסיים שזהו דעת רוב ראשונים, אבל מאידך גיסא מפורש ברמב"ן בב"ב (מא) דג' אמות עם הראש, והריטב"א יומא (ל' א') בשם גאון שכן, והרע"ב פ"ד דעירובין, והרשב"ם בב"ב, והראב"ד (כבעל הנפש) ועוד דג' אמות עם הראש, ופשוט שאין בכחינו להכריע.

אמנם נתבונן נא ונראה דלהשיטות שמחמירים דאמה נ"ח ס"מ, א"ש, השיטות דג"א עם הראש, שאם כל אמה לבד נ"ח ס"מ יוצא דקומת אדם בינוני עם הראש קע"ד ס"מ, וזה מכוון ואמת גם בזמנינו, אבל להשיטות דג"א בלי הראש וא"כ בלי הראש כבר קע"ד, והראש ודאי ששית משאר הגוף כידוע, וא"כ קומת אדם בינוני יותר ממאתיים ס"מ דבר שלא יתכן כלל, ולומר שבני אדם היו אז גדולים יותר, מלבד מה שאינו מוכרח שכן וכמו שהבאנו מארצות קדם היום, הלוא לומר כ"כ שהבינוני בזמן הש"ס וראשונים היה כבר יותר ממאתיים נראה דלא מסתברא כלל,

אפשר להכחיש המציאות, ולדעתם פשוט שאצלינו באדם בינוני השיעור כ"ד אצבעות וכמו שמביא הצ"ח ולא כ' ושפיר קבעו שע"כ הביצים נתקטנו כ"כ, וכן להרבה ראשונים גובה אדם בינוני ג' אמות היינו עם הראש ובזמנינו גובה אדם בינוני מאה ושבעים ס"מ, וזה מתאים רק לפי החשבון שרוחב אגודל כ"ד מ"מ, ואי אפשר לקיים כלל הסברא דאגודל רק עשרים מ"מ, ועוד הביאו ראייה מכרעת מהרמב"ם (פ"ט דס"ת ה"ט) שמביא בדקדוק שיעור אגודל ע"פ מדידה ומצא שרחבו שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק וזה עולה בדיוק כ"ד מ"מ, ומוכח שזהו שיעור אגודל, ושפיר בדק הצ"ח כפי אגודלים בהאי שיעורא ומצא סתירה ולכן צריך להכפיל.

בביאור דעת המקילין בשיעורים

אמנם שיטת המיקילין דהאמת שאגודל בינוני עשרים ס"מ וכמו שמביא ב"שיעורי תורה" הנ"ל בשם כמה גדולים, (ולדבריו בעמוד ש"ד הגר"ז מלצר זצ"ל עסק במדידות והסכים שהשיעור בינוני שני ס"מ ע"ש), ואולי ס"ל דלא תלוי כבן ל"ה או לא צריך מקום הרחב, או ס"ל שאפילו נימא שהמציאות אי אפשר להכחיש, ולפנינו מודדים ומוצאים שבבינוני השיעור כ"ד, עדיין צריך לברר דאפשר שאין הדבר מבריע נגד המיקילין, דאפשר לומר שבזמנם היה בבינוני כ', ואף שנתמעטו הדורות שאין אנו בריאים וחזקים או גדולי קומה כבדורות שלפנינו [וכמו שהעיר הצ"ח] רוחב האגודל אולי תלוי אם הוא בעל בשר בעיקר וצ"ב, ועד היום בכל ארצות קדם כמו תימן סין הודו ויפאן וכדומה אינו מצוי בעלי בשר כ"כ, ויש

וא"כ לשיטת הקדמונים דג"א בלי הראש מסתברא דס"ל דאמה מ"ח ס"מ וא"כ אגודל עשרים מ"מ ולהני ראשונים לכאורה לא צריך בזמנינו להכפיל השיעורים כלל.

ומאידך גיסא אי אמה באמת מ"ח ס"מ, להשיטות דג' אמות בלי הראש

דוקא הלוא א"ש ומכוון, שבלי הראש זהו קס"ד ס"מ, ועם לערך ששית זהו ק"ע ס"מ, וא"כ מכוון שפיר לקומת אדם בינוני שבזמנינו, אבל לאידך שיטות דג' אמות עם הראש לכאורה תמוה טובא וצע"ג, דלפי זה אדם בינוני עם הראש קמ"ד וזה לא יתכן כלל שאינו אלא ננס ממש בזמנינו וכ"ש אז, וע"כ נראה דלהשיטות ג"א עם הראש השיעור ודאי נ"ח ס"מ.

אמנם נראה שאינו מוכרח, ויש לומר שאי השיעור מ"ח ס"מ א"ש לכ"ע גם

אם הג"א עם הראש, שהמעין בשיטת הראשונים שפירשו ההשיעור ג"א עם הראש רובם פירשו כן בשיעור כוכין למת ובשיעור מקוה, וא"ש דמת שאני שסתם מת אינו אדם בינוני דבן ל"ה רק בימי הזקנה דמתכוון ואולי באמת בינוני דמת קמ"ד ס"מ וא"ש, ובמקוה נמי להני שיטות יש לומר דהשיעור כפי שגופו של "אדם" טובל ולא תלוי כלל בבן ל"ה דוקא כבינוני, וכן לא מצינו אי מיירי באיש או אשה וכדומה, שיסודו דשיעורו חז"ל דכה"ג קומת "אדם", ויש לומר דלכ"ע קומת אדם בינוני עם הראש יותר מג"א וכמ"ש, רק למקוה שיערו השיעור לאדם אף שאינו בן ל"ה, רק באדם בן ג"א דכל גופו עולה במים שיערו חז"ל דסגי לכל אחד בזה בשחייה, משא"כ בפחות שאינו אפילו קומת אדם כה"ג, הגדול בקומה יצטרך לשחות הרבה ולא

מסתברא דהכשירה תורה למקוה כה"ג, ומ"מ מאחר שאינו תלוי בבן ל"ה דוקא, יש לומר דלבן ל"ה דהיינו לאדם בינוני ודאי לא סגי בג"א לשיעור קומתו עם הראש, וא"ש השיעור דמ"ח ס"מ לכ"ע ודו"ק היטב כי קיצרתי, ועדיין צ"ב.

בענין הראיה מהחפירות במעיין השילוח

ודרך אגב מצינו קצת סמך שבזמן חז"ל שיעור אגודל ואמה בפחות, שלפני לערך תשעים שנה (שנת תר"מ) מצאו במעיין השילוח בעיה"ק ירושלים טבלא ישן נושן מאד מזמן גמר כריית התעלה, ומקובל כמזמן חזקיה המלך, שמעיד על שמחתם שניקבו משני צדדי התעלה, ובשעה שגמרו ומצאו אלו את אלו, מעידים בטבלא שזה עכשיו נגמר התעלה והאורך אלף ומאתיים אמות, ומאה אמה גובה צור המנקרים, ומצורת הכתב ויושנו אישרו המומחים שנכון הדבר שכבר מאלפי שנה, (והטבלא מונחת היום בקושטא), ושיעורו מכוון לפי היום לשיטת המקילין בשיעור אמה בזמן חז"ל, שאורכו היום קרוב לחמש מאות וחמשים מטרים, ואם כי לא נקבע בזה הלכה, דיש לומר דארץ ישראל התכווצה בחורבנה וכמבואר כעין זה בגטין (נז). ע"ש, ונוכל לומר שגם במעיין השילוח היה אז השיעור באמות הגדולות ואורכה ספי, והיום שנתכווצה דוקא אורכה כמקילין וא"כ אין להכריח מידי, ובכלל אין סומכין לענין הלכה על ממצאים שמוצאים היום כמו שבארתי במק"א מ"מ נראה דקצת סמך איכא לקיים שיש לשיטה זאת עיקר.

בראות מדברי הרמב"ם לשיטת המקילין

וקושיא גדולה תמהו על המחמירים בשיעורים מדברי הרמב"ם

זצ"ל, הצל"ח, ובית אפרים וחתם סופר וכו' החמירו, מי יבוא אחריהם בשל תורה להקל, וא"כ האריכות כאן למותר והבאתי דברי המקילין דנ"מ לפי שנבאר להלן.

אף הגדולים דהקילו בכוס של קידוש היינו משום דכיון דנוגע לרבנן אפשר להקל כן

וביותר נלע"ד לאחר עיון בדברים דרוך הפוסקים שהקילו דשרי לברך על חלה גם כשאין שיעור הכפול, גם אינהו מודו להלכה בדאורייתא כגאוני ישראל הנ"ל להחמיר, רק החומרא לא נתפשט בבית ישראל, וע"כ סמכו על המקילין, שבלאו הכי קידוש על הכוס לרוב הפוסקים רק מדרבנן, וברכה שאינה צריכה על החלה דאולי פחות מכשיעור אינו אלא דרבנן (ואפילו להרמב"ם הסכימו הרבה פוסקים דלא תשא בברכה שאינה צריכה אסמכתא בעלמא), וע"כ הניחו העם כמנהגם לקדש בליל שבת אף שאין שיעור הכפול, וכן להפריש חלה שאפילו בברכה כהנ"ל, אבל מעולם לא מיקילין ח"ו בשיעור מקוה או בכזית מצה שבזה נתפשט המנהג כהמחמירים, שבדאורייתא ודאי הלכה כהמחמירים, משא"כ הגר"א וצל"ח וסיעתם אף שפירשו להחמיר מספק דבעינן שיעור הכפול, לחומרא דוקא ולא להקל, דעתם להחמיר גם בדרבנן, אולי שלא לזלזל בדרבנן או שאין עושין לכתחילה במצות ספק דרבנן לקולא, וכן נהגו הרבה ת"ח ובני תורה כשיטת המחמירים גם מדרבנן וא"ש.

שיעור רביעית למעשה

ועכשיו נבוא למעשה מהו השיעור דבעינן לרביעית וכזית, והחזו"א זצ"ל קבע דשיעור רביעית להמחמירים מאה וחמשים גראם, והיינו

בהלכות עירובין (פ"א הלכה י"ב) שמשקל רביעית שבע עשרה וחצי דינר, ובפרק עשירי דאישות מביא דמשקל דינר קצ"ב שעורה, יוצא דמשקל רביעית אלף תר"ץ שעורות, וכיון שלפי מדידות עשרים שעורות משקל גראם, ע"כ שיעור רביעית רק כשמונים וששה גראם, ואין לומר שהשעורות נשתנו ומשקלם היום קל יותר, שא"כ בפדיון הבן שתלוי לקבלת הגאונים בשעורות ניבעי כפול, וזה לא שמענו מעולם, והחזו"א זצ"ל נדחק ותירץ דשעורה לפדיון הבן אינה סימן לבד כמה לתת לכהן רק שיעור בעצם, ואם השעורות קלות היום לא בעינן כ"כ, ודבריו צ"ב.

עוד הביא כראייה מכרעת שהרמב"ם בפיהמ"ש ריש עדיות מביא שמדד בדקדוק גדול שיעור רביעית ומצא שיעורו כ"ז דראהם בקירוב, ע"ש, ועד היום משקל דראהם (אצל צורפי זהב) שלש וחצי גראם, וא"כ שיעור רביעית שמונים ושש גראם, ואין לומר שהדראהם נשתנה שבשו"ע העתיקו לשיעור חלה שיעור הרמב"ם כפי הדראם, ולא מסתברא שמאז נשתנה, שגדולי הספרדים בארצנו הקדושה מהש"ע והלאה החזיקו באותו שיעור ולא הודיעו מהשינוי דבר.

בשל תורה אין להקל בפרט דהמחמירים הם גדולים האחרונים

אמנם רבינו ה, חזון איש זצ"ל השיב בכ"ז, ולדעתו הדראהם ושעורות נשתנו, וביסס עוד היטב שיטת המחמירים, ומילא אחריו גיסו הגאון רבי יעקב קניבסקי [שליט"א] זצ"ל בקונטרס מיוחד, ואכ"מ להביא מדבריהם שביארו הכל בספרם באר היטב, ומאחר שמאורי ישראל רבינו הגר"א

רביעית חז"ל תלו באצבעות, וע"כ השיעור כפול וכדמוכח ממדידת אגודלים שלנו, אבל בכזית תלוי כזית גופא, ואם בזמן חז"ל השיעור חצי ביצה או פחות משליש אינו מהלמ"מ רק כך אז המציאות, אבל עיקר הדין תלוי כזית, וכיון שאצלינו היום הזיתים קטנים אזלינן בתר ידיהו וסגי בחצי ביצה דידן לכ"ע וא"ש.

אמנם מלבד מה דקשה לקבוע שיעור גודל הזיתים בזמנינו בדיוק, וראיתי כאן בארה"ק שבינונים קטנים מאד, ומאיטליא ראיתי גדולים טפי, ומי יקבע לן מהו שיעור בינוני שנדע תמיד השיעור כזית אי תלוי בזיתים שכאותו דור, והלוא החילוקים ניכרים לרואה וצריך לקבוע השיעור.

ובמק"א ביארתי דעיקר השאלה אי כזית תלוי בכל זמן או הלכה כפי הביצים תלוי לכאורה במחלוקת הראשונים, דאי כזית חצי ביצה קבלה אצלינו שכן, ואי פחות משליש המציאות כן ואכ"מ, שבלאו הכי רבינו הגר"א זצ"ל (א"ח סימן תפ"ו) מחדש שאין מחלוקת ושליש היינו בלי הקליפה וחצי עם הקליפה, ודבריו צ"ע טובא היאך המציאות כן, ואולי במבושל קצת יש שטח הרבה פנוי וצ"ב.

והעיקר שאני תמה מאחר שרבינו הגר"א זצ"ל מחמיר להדיא דבעינן לכזית ג"כ כפול, והיינו שצריך כביצה בזמנינו דוקא, ומחמיר אפילו במרור דרבנן וכמבואר ב"מעשה רב", והגר"ח מוזאלזין זצ"ל נאמן ביתו שזכה לשמשו ושמעתתיה דרבינו הגר"א בפומיה תדיר, היאך אפשר שחידש הלכה והורה להקל לכתחילה במ"ע

לאחר שלדעתו שיעור אגודל כ"ד מ"מ שזהו כשיעור ז' שעורות שקבע הרמב"ם יוצא דשיעור רביעית כהנ"ל, ולדעתו אין צורך להחמיר בטפי וכן נהגו, אבל הצ"ח מביא שצריך יותר מכפול, ותלמידי הגר"א זצ"ל ובני ביתו נהגו בלערך מאה ושבעים דסבירא ליה דשיעור אגודל בינוני רק לערך כ"ה מ"מ, ואם אגודל כ"ה מ"מ, בדיוק אז צריך לרביעית קס"ח גראם, ודקדקו בלערך מאה ושבעים גראם דוקא לצאת מכל ספק, וכן העיד לפני מהימן אחד שראה הכוס דמקובל שקידש עלה כל שבת רבינו הגר"א זצ"ל בעצמו, וניכר שנעשית במיוחד ושיעורו כהנ"ל וא"ש כמ"ש.

שיעור כזית

ונבאר עכשיו משיעור כזית, ונקדים בזה דבספר "שערי רחמים" (מנהגי הגר"א זצ"ל) באות קס"ה מביא שמדדו לפניו שיעור חלה ונמצא ז' קווארט פוליש, ויש לשער לחומרא לפי חשבון זה לענין רביעית וכזית בפסח, ובהגה"ה למטה כתוב ואני שמעתי מפי הגאון המפורסם מו"ה יוסף זצ"ל אב"ד דק"ק סלוצק, כי הגאון מאוה"ג מהרר"ח מזולזין זצ"ל היה מיקל מאד בשיעור כזית לענין מצה בליל א' דפסח, וכן לענין רביעית החמיר שיהיה כג' ביצים, ואני שאלתי ממנו ממ"נ אם הביצים נתקטנו גם לכזית כן וכו' ולא אמר לי הטעם וע"ש בסוף הספר במנהגי הגר"ח מוזאלזין זצ"ל (אות נ"א) "וראיתי לרבינו שנתן לאחד שקידש בביתו שחרית של יום טוב שלישי כף מצה מבושלת בחלב לאכול משום קידוש במקום סעודה ואמר שיש כאן כזית, והכף היתה של מתכת בינונית" ע"ש, וכוונת הגר"ח זצ"ל בפשיטות שלענין

שיעור זה מוגזם מאד, דלאחר מדידות נראה לעין שאפילו בעשרים גראם יצאנו מכל חשש, ושיעור כזית אינו תלוי במשקל אלא במדידה, ומדדו בכל סוגי מצות ומצאו שהשיעור שהבאנו הוא חומרא גדולה מדי ואין לה כל יסוד.

ונקדים דבר חדש ופלא שמצאתי ב"משנה ברורה" ר"ס ר"י שפוסק "היה פת סופגנין שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים, האוכל כזית ממנו כמות שהוא אינו מברך דלפי האמת לא אכל כזית" ע"ש (בשם האחרונים) ולדבריו אפילו אם אין שום אויר מורגש ג"כ צריך כזית בקמח דוקא, או קרוב לזה וכמו שנבאר.

ואני תמה שסותר עצמו במש"כ בהלכות פסח [סימן תפ"ו בשעה"צ ס"ז] "ונראה פשוט שהוא הדין לענין ברכת המזון בפת ספוגית משתערת בכמות שהיא" ע"ש, הרי דמשערין התפיחה בשיעור כזית, ולא הרגיש שסותר דברי עצמו לעיל שפוסק להיפך, דאפשר לחלק שבמשנה דסופגנין דמיירי לענין טומאת אוכלין, הלוא שם תלוי בחשיבות וכיון שנתפח חשיבי, משא"כ לענין אכילה תלוי בכמות האוכל גופא דהיינו הנאת מעיו ולא מועיל בזה נתפח.

ולענין כותבת ביוה"כ מבואר בירושלמי דמשערין שיעור הכותבת בלי החלל, ומוכח תלוי במדה, דבלאו הכי מאי מיבעא לן בירושלמי והלוא פשיטא, אבל נראה שביוה"כ פשיטא דהשיעור הוא ככותבת הגסה וזהו במדה, והבעיה היא ככותבת גופא כשאין כ"כ אויר אם חייבין

דאורייתא נגד דעת רבו הגדול מאור ישראל הגר"א זצ"ל, דבר שאין דרכו מעולם בכך, ולכן מסופקני אם השמועה נכונה, ואולי הגר"ח זצ"ל לא השיב לשואל שלא הבין כוונתו, שמעולם לא אמר דבר זה, וצריך לברר היטב שמועה זאת ואין בידי לברר, וצ"ע.

למעשה בשיעור כגודל מצת מכונה בארה"ק יוצא מכל ספק

ולמעשה אם אנו קבענו לכזית מצה שצריך כפי המצות באה"ק שיעור מצה שלימה כפי מצות מכונה דוקא, כמדומני שיצאנו בזה מידי ספק [אף להשיטות דכזית תלוי לפי המדה ובהאי שיעורא יצאנו לכל הדיעות גם למחמירים ביותר בשיעור כזית ורביעית שיש מים ותפיחה].

תמה במש"כ דמה"ק רק בשיעור חצי מצה **ותמהני** על הספר "שיעורים של תורה" הנ"ל שמחמיר בהשיעורים וכשיטת המחמירים, ומ"מ מסיק למעשה "ע"פ מדידת מרן החזו"א דצ"ל התברר כי בחצי מצה רגילה של מכונות יש כזית מצה ברווח", ושמעתי שרבים סומכים על הוראה זאת למעשה, ותמהני באיזה מצה רגילה בדקו שמצאו כבר בזה כשיעור ובריווח ודבריו צע"ג.



מו"ז סימן צה [ח"ז קעב]

כיצד לשער כזית במצות עבודת יד בהגדה של פסח "מועדים וזמנים" (עמוד מ"ב) העלינו להחמיר בשיעור כזית למצה שצריך קרוב לשלשים גראם, וקבלתי כמה מכתבים שהשיגו ע"ז ולדעתם

הואיל ובמצות יד גודל המצה אינו קבוע, ע"כ קבע כפי מצת מכונה שבשיעור זה שהביא אין ספק שיוצאין בכל מצה).

והנה שיעור מצת מכונה רגילה בארץ הוא משקל 32 גראם לערך, ואם כן שיעור חצי מצה הוא ט"ז גראם, ואף ששיעור כזית לפי משקל מים לשיעור החזו"א זצ"ל הוא חמשים גרם, מ"מ קבע במצה השיעור ט"ז גראם, והיינו לערך שליש שיעור משקל מים, ולפי זה לשיעור המקילין בשיעור כזית וס"ל דלא נשתנה וכמנהג הרבה מקומות בחלה וכדומה, ולדבריהם כזית גם היום הוא משקל כ"ז גראם, ולפ"ז כזית מצה הוא ט' גרם בלבד.

אמנם החזו"א גופא משער במצה גם התפיחה, והיינו כמות שהוא, ואף שתפחה הרבה באפייה ג"כ נחשב בתוך השיעור כזית ולכן מיקל כן, ואנו החמרנו כהפוסקים דשיעור כזית קרוב למשקל הקמח והיינו כמשקלו ולא מחשבינן מה שתפחה, ולכן לדידן לשיעור החזו"א זצ"ל דשיעור כזית הוא חמשים גראם מים א"כ שיעור מצה הוא שלשים גראם לערך (קרוב לשיעור בקמח דהיינו שני שליש משקל מים), ולדעת המקילין בשיעור כזית ששיעורו כ"ז גראם משקל מים, די במצה אפילו נחשוב לחומרא כפי שיעור קמח משקל ט"ז גראם בלבד, ונמצא דהשיעור שלשים גראם להלכה ולמעשה הוא שיעור לחומרא שבזה יצאנו מכל ספק אף אם לא נחשוב התפיחה וכמ"ש, (וביותר במהדורות אחרונות הגר"י קניבסקי [שליט"א] זצ"ל כותב שמצא השיעור שני שליש מצה והיינו עשרים גראם, ובשיעור דילן יצאנו מכל פקפוק).

כשיש בו כשיעור כותבת הגסה בלי אור, ומסקינן שחייבין שתלוי רק בכותבת גופא, ונראה שבכל השיעורים הדין כן שתלוי בפירי גופא ולא באור או מה שנתפח, שזהו דעת הגאונים הספרדים ששיעור כזית לפי המשקל כמבואר ב"כף החיים" (קס"ה אות מ"ו) ועוד אחרונים, ועכ"פ לא מחשבינן לדידהו בהשיעור כל הנקבים אף שאינם נראים כלל לעין וזהו יסוד מש"כ ששיעור כזית הוא שלשים גראם וכמו שנבאר, (ומה דאיתא בתוספתא דנזיר פ"ד שמביא כזית אגורי ונותן לתוך כוס רביעית ונותן לתוכו ושופע, ומשמע דתלוי במדה, נראה דהתם השיעור כזית כפי רביעית, אבל כשהשיעור כזית גופא כמו באסורים היינו כפי משקל היינו החומר דזית וכמ"ש).

ושורש דברינו שברמב"ם מפורש בחלה שמשקל קמח הוא שני שליש דמשקל מים, והלוא משערינן שיעור כזית כחמשים גראם מים, ולפי זה בקמח שיעור כזית הוא משקל ל"ג גראם לערך, אבל אין לצמצם שיעור המצה כקמח ממש דנראה שמים בהשיעור, לכן הבאנו שהשיעור הוא שלשים גראם דבזה יוצאין מכל ספק, ותפסנו כן לחומרא לצאת מ"ע החביבה דמצה (ואף שיש אומרים שבזה"ז יש כמה סוגי קמח שהמשקל הוא שונה, ומשקל הקמח הוא חצי משקל מים מ"מ לא שנינו והחמרנו בשלשים גראם וכמ"ש).

ונתבונן בדבר עוד ונראה דברים נפלאים בעזה"ש"ת, שבספר "שיעורי המצות" מאת מרן הגאון רבי יעקב קניבסקי [שליט"א] זצ"ל מביא שהחזו"א זצ"ל בדק ומצא שיעור כזית הוא כחצי מצת מכונה, (לא בא להכשיר מצת מכונה, רק

ומאד יש לתמוה על הגר"ח נאה זצ"ל שמיקל בשיעור כזית בעלמא שהשיעור משקל הוא כפי כ"ז גראם מים, ובמצה כתב דכ"ה השיעור במשקל, וזהו פלא שהחמיר כ"כ שע"כ משקל קמח רק כשני שליש משקל מים וכמ"ש, אבל אנו קבלנו חומרת החזו"א זצ"ל וגדולי האחרונים לכפול השיעורים, והוספנו ע"ז להחמיר במ"ע דמצה החביבה שאין הנפיחה בכלל השיעור, ולכן קבענו שיעור קרוב לשיעור קמח ובוה יצאנו מכל נדנוד ספקא).

ויש להוסיף, שהגר"ח מואלוזין זצ"ל מביא שלענין כביצה דוקא אנו מחמירים שתלוי באגודלים ונשתנו האגודלים, אבל שיעור כזית תלוי בכזית ולא נשתנה, והשיעור כזית היום גם למחמירים בשיעורים הוא מעט מאד, ויש לתמוה שבספר "מעשה רב" מביא בשם רבינו הגר"א זצ"ל ששיעור כזית היום גם כן כפול ואפילו למרור דרבנן וצ"ע, אבל במועדים וזמנים ח"ו (סימן כ"ב) הבאנו דבר פלא, שזה כמה שנים גדל פה בארץ אצל יהודים זן חדש דזיתים "מנזלינה" ונתפשט מאד, וגדלו פי שנים מהזיתים הערביים המצויים בשוק, ויש לומר שהיום נשתנה, ושיעור כזית תלוי בזיתים דארץ ישראל וכפי היהודים דוקא, ולכן יש טעם נוסף להחמיר היום בשיעור כזית דמצה, שלא תופסים שיעור כזית לקולא מאחר שהזיתים בארץ ישראל נשתנו היום וגדולים הרבה יותר. ויש לדון בהאי שיעור כזית אם תלוי רק בארץ ישראל וביהודים אבל אכמ"ל.

והוספתי להביא דברי גדול אחד זצ"ל שפירש הגמרא בברכות כ: "וכי לא אשא פנים לישראל וכו' והם

מדקדקין ע"ע עד כזית ועד כביצה" ע"ש, וצ"ע אם מחמירים עד כזית כ"ש עד כביצה, ופירש שמחמירים עד כזית שמא אינו כזית עד כביצה, והיינו שמחמירים על כזית עד כביצה, ושפיר החמרנו לצאת מכל חשש, ונאה הדבר ויאה לישראל מאד, וכן לברכת הנהנין שצריך כזית, והבאנו לעיל לענין תפחה שהמ"ב מחמיר, וראיתי שמרן הגאון דבריסק הגריז"ס זצ"ל נהג להחמיר טובא בשיעור כזית, ובמיוחד בלעקיך שיש הרבה תפיחה, וכן האדמו"ר הקדוש מבעלזא הרב אהרן רוקח זצ"ל, והגה"ק האדמו"ר מסאטמאר הרב יואל טייטלבוים זצ"ל נהגו להחמיר בשיעורים, ושפיר קבענו השיעור למצה כמ"ש, והמיקל כשיטת החזו"א זצ"ל שתלוי במדה והתפיחה בכלל השיעור, יצא ג"כ ידי חובתו, ודי בהרבה פחות מהשיעור שקבענו, אבל אנו תפסנו לחומרא והמחמיר תע"ב.



מתוך מו"ז סימן רפב [ח"ו כב]

כל השיעורים תלוי במדה ולא במשקל **ראוי** לידע שהשיעור כזית ביצה וכותבת אינו תלוי במשקל אלא במדה דביצה, וכן מבואר במשנה דעוקצין ששיעור כביצה לטומאה משערין כמות שהיא והיינו במדה ע"ש, ורק בדבר שמשקלו שוה למים נוכל לשער מדתו כפי מים, ולפי זה אי אפשר לשער ביוה"כ במשקל כלל שתלוי במדה וכמ"ש.

במנהג הגר"ח להקל מאד בכזית

והנה נקדים להעיר בדבר פלא בעיקר שיעור ביצה וכזית היום, ובשערי רחמים מובא בשם הגאון רבי חיים מוולוז'ין

א אפרש לכ"א לדון בשיעורים והוא תלוי בסנהדרין

ובמק"א עוררתי שאין לכל אחד לדון בשיעורים כפי זמנו, שדבר זה מסור ע"פ תורה לסנהדרין דוקא או ראשי הדור שכל בית ישראל כפופין להו, וכל זמן שהם לא שיינו נשאר כפי קבלותינו עד עכשיו בלי שינוי, וזהו עיקר דין תורה בשיעורים לדון כן.

ורדנתי כעין זה במק"א בשיטת הגאונים דס"ל שאין להכפיל השיעורים היום אף שלפי המדידות נראה שנשתנו וכמו שהעירו הגר"א, נו"ב, הגר"א ז' מרגליות זצ"ל ועוד, רק לדעתם דברים אלו כפי המסורת ואין לשנות ע"פ מדידות אלא נשאר במסורת הקודם עד שיחליטו סנהדרין מהו השיעור וכמבואר ביומא (פ.) שמה יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורים, ומשמע שצריך החלטת בית דין, אבל לשיעור ביצה ורביעית הסכימו מגאוני עולם זצ"ל להכפיל, אבל בשיעור כזית יש לקיים דברינו, וכ"ז צ"ע ולעורר לבד באתי, ומביא אני מה שנתעוררתי השנה כשמדדנו שיעור כזית למצה.

ועכשיו נבוא לדין יוה"כ שהשיעור לחיוב כרת ככותבת והיינו כפי מדה, ומחברי זמנינו פירסמו לחשוב השיעור כותבת קרוב לשיעור כביצה, ולע"ד יש בזה מכשול גדול, שראוי להדגיש שהשיעור כפי מדה, ולכן אף שהשיעור ביצה אפילו נימא שיש לכפול בזמנינו, אינו אלא לערך מאה גראם מים, ולפי קמח המדה כשיעור משקל ששים גרם, וכפי לחם

זצ"ל שהיקל מאד בשיעור כזית אפילו לענין מצה בליל א' דפסח, ובהגה"ה שם לענין קידוש במקום סעודה דסגי לכזית בשליש כף מתכת בינונית, ויסוד טעמו שבביצה ורביעית מחמירין היום מאז להכפיל השיעורים מפני שקבלנו השיעור גם באגודלים, והביצים על כרחך נתקטנו ולכן צריך להכפיל, אבל בכזית תלוי בזיתים שבזמנינו השיעור קטן מאד גם למחמירים שהחמירו בביצה או ברביעית דוקא ששיעורו תלוי בכביצה ממש וכמ"ש.

שיעור כזית לכא' תלי בזיתים שבא"י ובזמן האחרון נתפשט אצל היהודים זן חדש גדול מאד

ובזמן האחרון נבון אני טובא, שלכאורה שיעור כזית בכל העולם תלוי כפי גודל הזיתים בארץ ישראל, שמציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, ולא מסתברא ששיעור אחר בכל מקום, וכן הלוא הארץ נשתבחה בפירותיה שמשערינן בהו השיעורים וכמבואר בסוכה (ו.).

וזה לערך עשר שנים שנתפשט בארץ אצל יהודים זן חדש דזיתים המכונה "מונזלינו", ומגיע בגודלו עד פי שלושי מזיתים הקודמין דערביים, וכובשים אותם ומוכרים בשוק ומצויים טובא, ותושבים יהודים מחפשים זיתים אלו דוקא, עד שאולי סתמא היום ביהודים מצויין בעיקר זיתים הגדולים, ואי משערינן שיעור כזית לפי שיעור הזיתים היום בארץ ישראל, אולי ראוי לחתחש בגודל כפי שנתפשט היום, ושיעור כזית נשתנה טובא לחומרא, וזהו חידוש פלא לדינא, ודברתי עם חקלאים שקיימו סברא זאת, אבל הדבר צריך עוד עיון ובירור מקיף.

שמסביר בעירוב השיעור שבזה משביע, ושפיר תלוי בחומר דהיינו הקמת, ולפי זה ליוה"כ נמי שהשיעור כותבת מפני שבזה אינו מעונה, לכאורה אפשר שבזה תלוי בחומר והיינו כפי קמח ולא במדה שאינו מונע עינוי.

אמנם למעשה אין להקל ח"ו באסור כרת, וכפי הנראה חז"ל סתמו דשיעור כותבת תמיד כפי שבא לפנינו, ואף שתפחה ואין בה שיעור להשביע, מ"מ כך קבלנו השיעור בכל המינים ואין לחלק, ומשערינן נמי בכולהו כפי שהוא עכשיו דהיינו פת, וזהו לע"ד עיקר, ומצוה לפרסם שהשיעור שפורסמו הם כפי מדה, והשנוי רב מאד בין מין למין, ואין לסמוך כלל על המשקל, ובמיוחד בחלות התפיחה הרבה מאד ובמשקל מועט יש שיעור ודו"ק היטב בכ"ז.

ובנידון דידן ליוה"כ שחייבין כרת בשיעור ככותבת הגסה והיינו תמרה גסה לא נתבאר לן השיעור היום, שבפוסקים מפורשי דהיינו מעט פחות מכביצה, ויש להסתפק לפי דעת האחרונים ששיעור ביצה כפול, אי ככותבת קרוב לשיעור כפול, או כשם שלשיעור כזית הבאנו דברי הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל שכזית לא קבלנו כפי אגודל ולכן משערינן כפי הזיתים היום, גם לכותבת לא קבלנו כפי אגודלים ותלוי בתמרים הגסים היום, אבל כבר הבאנו שלפי זה נצטרך דיון מקיף לאור השינויים בטיפול בפירות שבזמנינו מהו השיעור היום, אבל יש לומר שאין בידינו לשנות בכל דור כפי הפירות והשיעור משתנה רק בסנהדרין וכדומה וכ"ז צ"ע ובירור ואכמ"ל.

בחלות שיש תפיחה רב מאד, במשקל עשרים גראם חלות יש ברווח כפי מדה שיעור כביצה שהתפיחה בחלות רב מאד.

ונזדמן לי להיות עם חולה שיש בו סכנה ביוה"כ, ושאל מורה הנראה והתיר לו לאכול פת עד שיעור קרוב לכביצה, ואמר לו שעד קרוב לשלושים גראם יכול לאכול, והסברתי שהוראה זאת לא נכונה שבחלות אפילו בעשרים גראם יש בשיעור זה במדה יותר משיעור כביצה אפילו הכפול, והיאך ניקל ח"ו בזה, והסברתי שראוי לו לאכול ירק וכדומה שאז יוכל לאכול יותר עד שיעור מדה קרוב לכביצה שאין בה תפיחה.

ואחר כך עלה במחשבתי ליישב פסקו, דמאן יימר לן שיעור כותבת תלוי במדה עכשיו כפי פת, אולי בזה תלוי בחומר דהיינו הקמח, ואף שבכל שיעורי תורה תלוי כמות שהוא, היינו לטומאה שתלוי בחשיבות ובזה אף שנתפח כיון שבמדה יש שיעור חייב, אבל כותבת היינו שיעור חז"ל שזה משביע ואינו מעוכה ואולי לא תלוי כפי התפיחה רק במדה כפי הקמח, וא"כ באמת כביצה בזה תלוי בששים גראם דנימא שתלוי בכותבת כפי הקמח.

והבאתי דמיון לזה בענין שיעור חלה כשמפריש מחלות דאולי השיעור כפי קמח, וכן ראיתי בקונטרס "אפריון" מהרה"ג רבי יחיאל זילבער שליט"א, שדן בשיעור שש ביצים פת לעירוב, שתלוי בחומר דהיינו הקמח, ומפורש כן אצל כמה מגדולי הספרדים שמסרו השיעור כפי קמח, והיינו טעמא

בדברי הגאונים דהשעורים נקבע לפי גודל הפירות שאינם משתנים

ועיין בתשובות הגאונים (מהדורת מוסאפיא (ליק) סימן צ"ה) שלכן נתנה לנו התורה שיעור בביצים ופירות שדברי סופרים על הר סיני ניתנו וכו' וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שישראל עתידין להתפזר בין האומות ומשקלן ומדתן שהיו בימי משה ושהוסיפו עליהם בארץ ישראל אין נשמרים להם והמדות משתנות בדורות ובמדינות, שבכל דור ודור היו חכמים מחדשים מדותיהם כמפורש בכמה מקומות וכו', ולכן תלו חכמים השיעור בביצים ופירות שהן קיימין בכל עת ואין משתנים וכו' ע"ש היטב.

ולא נתבאר כוונתם אי ס"ל שמשערינן תמיד כפי הביצים ופירות באותו זמן ומקום והשיעור גופא משתנה, או השיעור נשאר לעולם כפי הגודל שקבלנו בסיני בלי שנוי, רק כוונתו דלא קבעו מדה סתם בשם ותואר שהשתמשו במדבר, שהמידות משתנים מזמן לזמן וממקום למקום, וע"כ קבעו פירות וביצים שנשאר לעולם, ויגדילו או ימעטו כפי גודל הפירות רק יקבעו בפירות, אבל השיעור גופא לא משתנה לעולם וזהו לע"ד עיקר, ובלאו הכי דברי הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל שאין להכפיל שיעור כזית צ"ב, ויש הוכחות לשיטה זאת אבל במעשה רב שגם כזית מרור יש להכפיל וצ"ע, ותמוה שהגר"ח מוואלז'ין זצ"ל היקל נגד רבינו הגר"א זצ"ל.

וגם מצאתי כעת בספר "שיעורים של תורה" (סימן י) ממרן הגאון רבי יעקב קניבסקי [שליט"א] זצ"ל שמסיק שאינו תלוי בזיתים דארץ ישראל כלל, ומפרש נמי כן בגאונים הנ"ל, ולפי זה לכאורה חידוש

פלא ששיעור כזית היום תלוי באיזה מדינה וגודל הזיתים בינונים שם, והדברים צ"ע ולהעיר לבד באתי ככ"ז, שצריך עוד לעיין בפוסקים וכמ"ש.

בדברי המ"ב דאם התפיחה אינה נכרת אינו מצטרף לכזית

ומצאתי במ"ב (ר"ס ר"י) שפוסק למעשה שבפת סופגנין שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים, האוכל כזית ממנו אינו מברך שלפי האמת לא אכל כזית ע"ש ובשע"ת שם.

ולע"ד דין זה תמוה טובא, שבסופגנין משערינן כמות שהוא, ורק באויר הניכר מנכין ולא מצטרף, וחידוש הוא דאף שאינו ניכר התפיחה לא מצטרף, ושמעתי שמרן הגאון דבריסק זצ"ל החמיר תובא בלעק"ך שצריך שיעור רב שהתפיחה לא מצטרף, וכפי הנראה יש יסוד לדבריו ע"פ המ"ב, ולפי זה בחלות נמי השיעור טובא שהתפיחה ואויר רב וכ"ז צ"ע ואכמ"ל.

שיעור כותבת

שיעור ככותבת הוא שני שליש דביצה, דהוא שיעור מ"ה - נ' גרם, ומשערינן כל אוכל כפי מדה ולא לפי משקל, ובמשקה עד ארבעים גראם אין לחוש, וביין דסמך או מים מתוקים שותה קצת יותר, וראיתי בהגדה של פסח "קול דודי" שמביא הוראה מהגאון רבי משה פיינשטיין [שליט"א] זצ"ל, שהשיעור הוא חצי פלואיד אינץ (פחות מחמש עשרה גראם), ודבריו אלו הם נגד דעת כל הפוסקים, ונראה דמותר עד ארבעים גראם וכמ"ש.



מתוך מו"ז סימן שכח [ח"א פו]

למחמירים שצריך שיעור כפול, ואם כן יוצא שלשיעור ביצה צריך ששים גראם, אבל נראה שבחלות יש יותר מים שמצטרף ממצה, ולכן בחלות שלנו (כאן בארץ) שיש חמש מאות גראם בחלה, נמצא שבעשירית חלה דהיינו במשקל חמשים גראם, יש שיעור כפול דכביצה, ולסוכה צריך יותר מכביצה, ואם כן באוכל כששים גראם יוצא מכל פקפוק, (ועיין בח"ו סימן ס"ט שכבר הערנו מזה, וכאן בארנו יותר) ובשיעור זה יוצאין שיטת הגאונים הספרדים שהחמירו שהשיעור תלוי במשקל.

ורנתי עוד במק"א, היאך הדין בכביצה אם השיעור גם כן תוך כדי אכילת פרס דוקא, והבאתי דברי הבכורי יעקב (סימן תרל"ט) ששיעור כביצה גם כן תלוי בכא"פ, וכן מפורש במטה אפרים מהגרא"ז מרגליות הל' סוכה (תרכ"ה) שתלוי בכא"פ, אבל הנד"ז בסידורו מביא בהלכות נטילת ידים ששיעור ברכה על נטילת ידים בכביצה, והשיעור דכביצה הוא שיאכל כל כזית בכא"פ, והיינו כשאוכלם תכופין זה לזה, וביומא (פ:) משמע שהשיעור תמיד בכא"פ, אבל בספר שיעורי תורה מסיק שגם להגר"ז היינו רק לגבי נטילת ידים, ששיעורו כמו שיעור כביצה לענין טומאה, אבל בסוכה תלוי בשביעה, ודומה ליוה"כ ששיעורו ככותבת שמשביע ומ"מ תלוי בכא"פ, וכן הוא הדין בליל סוכות דודאי צריך לאכול בכא"פ, ומזהיר לאכול תוך ג' מינוט השיעור כביצה והיינו לחומרא בכא"פ דוקא וכמ"ש.



נראה לבאר כאן מהו שיעור כביצה פת שצריך לאכול לכתחילה, ומצאתי בספר שיעורי תורה מהגרא"ח נאה זצ"ל, שמביא שהשיעור הוא כ"ז גראם, וזוהו חומרא גדולה מאד, שצריך לאכול יותר מעשירית חלה (שנהוג כאן) בכדי אכילת פרס, ופלא הדבר שבישיעור כזית ורביעית הוא מיקל, נגד דעת הצ"ח הגר"א והגרא"ז מרגליות זצ"ל, ודעתו שהשיעורים לא נשתנו, ואילו כאן מחמיר שהשיעור הוא במשקל ולא במדה, ולכן צריך כ"ז גראם וצע"ג.

והאמת יורה דרכו שלפי הסכמת רבותינו האחרונים השיעור כזית וכביצה תלוי במדה, ועובדא היא שבפת יש תפיחה גדולה מאד, ובמשקל כפי חמשים גראם מים יש במשקל פת טרי אפילו בששית ממשקל מים אותו שיעור במדה, ונמצא דבשמונה גראם משקל פת יש כבר המדה דחמשים גראם במים, ואפילו לשיעור הכפול בזמנינו, די בששה עשר גראם פת, ובעשרים גראם משקל יש במדה שיעור ברווח, ותמוה דעת הגרא"ח זצ"ל שדורש שיעור כ"ז גראם, (ועיין מה שהבאנו בח"ו סימן כ"ב).

אמנם בח"ז סימן קע"ב הבאנו דעת כמה גאונים ספרדים שאינו תלוי במדה, רק כשאוכל שמשביעו ולכן השיעור תלוי בכמות החומר של הקמח ומים, ולזה כתבנו שם שלמחמירים הרוצים להדר שיעור כזית מצה בליל פסח הוא שלושים גראם, והיינו

ח"ד סימן קד

שיעור כזית וביצה בזמנו

הנהגין להקפיד להכפיל השיעורין עולה חומרא
דצריך להקפיד במצב מזונות דיש בהם נפח לשיעור
גדול ובכא"פ

ידוע דשיעורי כזית וכביצה דאכילה נמדדים לפי הנפח, ולא לפי המשקל. והנה יש עוגות (לעקיך) וחלות התפוחים מאד, ובמשקל מועט יש כבר השיעור דכזית וכביצה, אמנם כמה מגדולי האחרונים (הצל"ח הגר"א וח"ס) העלו שהביצים נתקטנו ושיעור דביצה היום הוא כשתי ביצים דזמננו, ולפי"ז לא די באכילה מועטת, ומה עוד שבמ"ב (ר"י סק"א) מביא בפת סופגנים ונתפח ואין האוירים נרגשים, אפילו אכל כזית לא מועיל שצריך כזית כמות שהוא בלא תפיחה.

ולפי"ז בנ"ד צריך לשער האוכל כמו שהוא בעצם בלי התפיחה ולא כמות שהוא נראה עכשיו, וחומרא גדולה היא שלברכה אחרונה יצטרכו לאכול כפול ובלא להחשיב התפיחה, ומרן הגאון דבריסק הגריז"ס זצ"ל נהג להחמיר ולאכול מהעוגה שיעור גדול מאד ובכא"פ דוקא, וכן שמענו על האדמו"ר מבעלז זצ"ל והאדמו"ר מסאטמר זצ"ל שהחמירו בשיעורים כהנ"ל.

מחלוקת אם נכפל השיעור תלויה האם שיעור כזית וכביצה לחשיבות (אזי צריך להכפיל) או כזית וכביצה כפי שהם

ונראה לומר הסבר חדש, במחלוקת האחרונים אם יש היום להכפיל השיעורים, דזה תלוי בעיקר גדר השיעור דכזית וכביצה. דיש לחקור אם הגדר הוא דכזית וכביצה הוי ציור לחשיבותו, ולפי"ז בזה"ז שהביצים נתקטנו צריך להגדיל

השיעור, או נימא דבשיעורים שהם הלכה למשה מסיני נמסר עצם השיעור דהוא ה"זית" וה"ביצה", אשר לזאת גם היום נשאר השיעור כפי מה שהם, הואיל והשם כביצה וכזית נשאר.

מעשה נראה דלענין תפיחה נמי תלוי בהאי שאלה, אם השיעור הוא ציור לחשיבותו, מספיק אפילו תפחה הואל וסכ"ס הוא חשוב, אבל אם שם השיעור הוא כביצה וכזית והם גוף השיעור, נראה דבזה תפחה לא מועיל, שהרי אינו כגופו רק בהוספת מים וכדומה.

למחמיר, התפיחה ה"ז חשיבות וא"צ להחמיר גם בכפול וגם בתפיחה

ואם כנים אנו בזה, א"כ המחמיר להכפיל השיעורים שצריך שיעור חשיבות כבזמננו, לשיטתו תפחה נמי מועיל לחשיבות, אבל לדעת מי שמקל בכזית שבזמננו תלוי בעצם וכמ"ש ראוי להחמיר בתפחה, ולפי"ז אין צורך להחזיק החבל בשני ראשיו ולהחמיר בכפול ובתפיחה.

אמנם לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, דיש לומר דאפילו להשיטות דצריך לכפול השיעורים לא יהני תפחה, דבתפחה לא נעשה כאוכל גופא, ועלול גם להצטמק, וע"כ צריך כפול משיעורו בעצמותו ולא מחשבינן התפיחה וכדעת הגאונים שנהגו להחמיר בשניהם שהבאנו לעיל, וכ"ד הגר"א א"ח ס"ס תפ"ו שנתפח באוכלין דאורייתא, אבל מסיים שאין בידו למעשה לחלוק על הרמב"ן ורשב"א דס"ל שגם באוכלין רק מדרבנן ע"ש היטב.

והנה איתא ביומא (פ.) האוכל חלב בזה"ז יכתוב השיעור שמא ירבו השיעורים

והוא פטור. ותמוה שהרי השיעורים הם מהלמ"מ ומה שייך לחשוש שישתנו השיעורים, ועוד דא"כ גם במצה נצטרך לאכול טפי, שמא השיעור שלנו לא נכון ולא אכלנו כשיעור מצה.

בכל דור תלוי השיעור בפסק גדול הדור ואין לחשוש שמא ירבו השיעורים

אמנם נראה, שבכל דור ודור ענין ה"שיעורים" תלוי בפסק הלכה כפי שקובעים גדולי הדור ההוא, דהא לא בכל זמן שיעור הזיתים שוים. (ועי' במו"ז ח"ו סי' כ"ב שהבאנו בענין זה מלשון תשובות הגאונים), ולפז"נ דדוקא לענין קרבן שאינו נוגע עכשיו למעשה אלא רק להביאו לאחר זמן, תלוי בהוראה דאחר זמן, וע"כ עליו לכתוב שיעור הכזית חלב שאכל, שאז אולי יקבעו השיעור אחרת. אבל לענין אכילה שלנו, הוא דין תורה כפי הקביעות שבזמננו, וזהו בהלכות שיעורים לבד דהשיעור כפי קביעות בית ישראל באותו דור. (אמנם צ"ב שלכאורה לענין קרבן היה צ"ל דהשיעור וההכרעה תלויים בשעת האכילה דהוא המעשה המחייבו ולא מועיל ההכרעה בזמן הבאת הקרבן למפרע).

בשיעור שלא הכריעו יש לנהוג בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא

ומצדד אני הואיל וענין שיעורים אם להכפיל או לא לא הוכרע, ובכל הלכה הקביעות היא כפי שפוסקים, וכשם שמצאנו דבמקומו של ר"א היו כורתים עצים לעשות פחמים, ובמקומו של ריה"ג היו אוכלים בשר עוף בחלב וכו', וכל עוד שלא הוכרע הלוא גם בית שמאי נהגו כדעתם עד שנקבעה הלכה, (כמב' כ"ז ביבמות יב). וע"כ הכ"נ בשיעורים דעיקר

הלכה הוא שעל גדולי הדור לקבוע הדין, וכיון שלא הוכרע הדבר, ונשאר הספק אם הוכפל או לא, כך דינו וכל אחד תופס כמנהגו, ונראה עיקר דבדינים דאורייתא ספק להחמיר ובדרבנן ספק להקל, עד ביאת אליהו וסנהדרין בקרוב שהתורה קבעה השיעורים כדעתם והם יקבעו הלכה ברורה בזה לכל ישראל. (ובמק"א הבאתי מהמשנה פ"ב דחגיגה שנחלקו במקדש אם סומכין ביום טוב אי לאו ולא הכריעו וכל אחד נהג כדעתו, וזאת גופא היתה ההכרעה שלא להכריע אלא כל אחד נוהג כדעתו).



ח"ב סימן קכז

שיעור כזית בברכת הנהנין

שאלה: כיצד שיעור כזית בברכת הנהנין.

שיעור כזית בעלמא תלוי כפי מדת הנפח, שבפת סופגנית משערים כמות שהיא, או בשר העגל שנתפח לגבי טומאת אוכלין וכמבואר במנחות (נד א) ע"ש, וכן מפורש במ"ב הלכות פסח תפ"ו (ס"ק ב') לגבי כזית מצה שאפילו כספוג אין צריך למעכו, והיינו טעמא שתלוי במדה, אבל בהלכות ברכות סימן ר"י (ס"ק א') מביא שבנתפח אינו מברך וצ"ב שסותר דברי עצמו.

ומסברא אמינא שאין כאן סתירה ודבריו מאירים, שלענין ברכת הנהנין תלוי בהנאת מעיו ובנתפח במדה, מעיו לא נהנו כזית, וע"כ שפיר תלוי במשקל דהיינו הכמות בלא האויר, שבוזה תלוי הנאת מעיו שעליה תיקנו ברכה, אבל במצוה או טומאת אוכלין תלוי במדה דהיינו החשיבות, ותלוי

בהנאת גרונו, ולכן שפיר בזה גם בנתפח יש שיעור. (אך מה דבשעה"צ בסימן תע"ה סק"ה השו"ם אהרדי צ"ע וכתבאר).

אמנם בכמה אחרונים נזכר השיעור במשקל לענין ברכה אחרונה,

עיין ב"כף החיים" (סימן קס"ח סק"מ"ו) ומדמה שם לשיעור מצה כן, ויש מהאחרונים שפירשו כן ולא חילקו, אבל למעשה נראה דאפשר שיש לחלק, דלענין מצה ועירוב וטומאה תלוי במדה, אבל לענין ברכה תלוי בהנאת מעיו והיינו במשקל (ולענין יו"כ לפי זה ראוי לתלות במשקל שתלוי בביטול עינו והיינו הכמות דאוכל גופא ולא מה שנתפח, אמנם יש לומר שביו"כ רק לכמות השיעור תלוי בענוי, אבל עיקרו ככל איסורי תורה בהנאת גרונו ולכן תלוי במדה ולא כברכת הנהנין שתלוי במעיו וצ"ע בזה).

ומיהו אם נכונים דברינו יוצא חומרא גדולה, שלדוגמא במצה שיש

הרבה תפיחה ובפרט במצת מכונה בלערך חצי מצה יש שיעור כזית לפי נפח, ולברכת המזון אם תלוי במשקל צריך לערך מצה וחצי דוקא (דהיינו לערך ארבעים וחמש גראם), ונמצא לפ"ז דבר פלא, דהנה י"א דנט"י מתחייבין רק בכביצה. ואילו לברכה אחרונה סגי בכזית, ולהנ"ל יתכן דיהי' שיעור כביצה לנט"י ועדיין לא יהי' שיעור כזית לברכה אחרונה, כיון דשיעור כביצה

לנט"י תלוי במדה, כיון דיסודה מדין כביצה לטומאת אוכלין, ואילו כזית לברכה אחרונה תלוי במשקל להנ"ל, וכאן שאוכל מצת מכונה, דלכביצה בנפח כבר סגי בזה (דבחי' כבר יש כזית בנפח), ולכזית במשקל לא סגי ב - 30 גרם עד כ - 50 גרם לערך. והוא פלא. ולא משמע כן באחרונים, ולדעת הגר"א שנטילת ידים בכזית כברכת המזון א"ש טפי, ושמעתי שגם מרן הגרייז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) החמיר בברכת הנהנין (בלעקיך וכדומה) כפי משקל ולא סגי כפי שהוא תפוח לפנינו. וכן שמעתי אצל האדמו"רים המפורסמים מבעלז וסאטמר זצ"ל נהגו להחמיר כן, ולפי דבריהם נראה לחלק כמ"ש, והדבר אצלי חידוש פלא שבאחרונים נמצא בזה סתירות ומבוכה גדולה ולהעיר באתי והמחמיר בבהמ"ז לכזית וכביצה תע"ב. וע"ע בדברינו במועו"ז ח"ז סימן קע"ב.

ואולי לזה כיוונו חז"ל בברכות (ב ב) שהקב"ה נושא פנים לישראל שמחמירים עד כזית וכביצה, ומשמע דסגי בפחות ומחמירים "עד" כזית וכביצה, וקשה הלוא מדינא צריך עכ"פ כזית, ולהנ"ל י"ל דשיעור כזית הוא במדה ומחמירים עד כזית, היינו שיהא במשקל דשיעורו גדול יותר וכמ"ש, ועיין שו"ת חתם סופר א"ח סי' מ"ט.

פרטי דינים בקיום מצוות מצה

ח"ג סימן קלד

חובב ההסיבה באכילת מצה

תמיהה אך מקיים מצוות מצה בכפואהו פרסיים
דהרי אף בכפואהו להסב אינו דרך חירות

באחרונים העלו שדין הסיבה לעיכובא,

ואם אכל שלא בהסיבה צריך

לחזור ולאכול בהסיבה כדין. וכבר תמהו
דא"כ בכפואהו פרסיים לאכול מצה היאך
יצא, ואף אי נמא שפרסיים דרכם בהסיבה
וכפו אותו בהסיבה, הלוא יסוד מצות
הסיבה היא דרך חרות, והכא דכפואהו
לאכול, הא אין לך חסרון דרך חרות יותר
מזה, שכופין אותו לאכול המצה.

מבאר דאכא ב' דינים במצוות מצה אכילת מצה
והסיבה ואה"נ יצא רק יד"ח מצוות מצה

ונראה מכאן דמה שלא יוצאין באכילת

מצה בלי הסיבה, אינו מעיקר

מצות מצה, אלא שיש דין להסב, ואם לא
הסב לא יצא זהו מפני שחיסר את מצות
ההסיבה שהיא לעיכובא, ולפ"ז שפיר
קאמר "כפאו ואכל מצה יצא" דהיינו יצא
יד"ח מצות מצה, ואה"נ דעדיין צריך
לאכול עוד כזית בהסיבה כדי לצאת את
מצות ההסיבה. וביסוד הדבר ראה בחידושי
מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הל' חו"מ.
ודברינו אף להפוסקים שהוא מעכב, מ"מ
אינו בעיקר מצות מצה, וכדי לקיים מצות
הסיבה צריך שיאכל שוב כזית מצה
בהסיבה.

וב"מועדים וזמנים" ח"ג (סימן רנ"ז)

הארכנו להוכיח דאף

שמקיימין חובת המצוה בליל פסח בכזית,
אבל אם אוכל עוד כזית וכו' מקיימין עוד
מ"ע, ולפ"ז אף שחיסר מצות הסיבה בכזית
ראשון, עדיין צריך לתקן ויאכל כזית שני
בהסיבה.

דעת הרמב"ם דנרדם אינו יכול לאכול האפיקומן
ולכאורה גם בנזכר דלא היסב אינו יכול לחזור
ולאכול בהסיבה

אמנם ע"ש שהבאנו שיטת הרמב"ם שגם

באפיקומן מקיימין מצות מצה,
ואין מפטירין אחריו כדי שישאר טעם
מצות מצה בפיו, ולכן פסק שאם ישן אפילו
תוך הסעודה לא יאכל עוד, דמאחר שהסיח
דעתו מעכשיו אינו שייך יותר לכזית
ראשון, ומה שאוכל עכשיו מצה שאין בה
מצוה נמצא מבטל טעם מצה דמצוה,
ואסור.

ולפי זה אם לאחר שבירך ברכת המזון

נזכר שלא היסב, ולא קיים מצות
מצה בהסיבה, שוב אינו יכול לתקן עכשיו
ולאכול בהסיבה, כיון שהסיח דעתו מעיקר
המצוה, ואין בו עכשיו קיום מצות מצה
כלל, וכה"ג יצא מצות מצה וביטל הסיבה
ואין לזה תיקון.

וד"ץ חידוש פלא, ובכמה אחרונים נראה

שאינו כן, ולדעתם מה דישן באמצע
סעודה אינו אוכל אפיקומן הוא משום דהוי
כשני מקומות, וכן מפורש ברמ"א ר"ס
תע"ח, ואם נזכר אחר ברהמ"ז שלא אכל
אפיקומן מפורש במחבר שחזור ונוטל ידיו

ואוכל האפיקומן, הרי שהאפיקומן אינו המשך לכזית הראשון (ועיין בדברינו ח"ב סימן רל"ט), ולפ"ז בנ"ד יכול לחזור ולאכול בהסיבה.

בדין הסיבה באפיקומן

אמנם בעיקר חיוב ההסיבה באפיקומן נחלקו הראשונים, וכ"ש בדין דאכל בלא הסיבה אם יחזור ויאכל בהסיבה ע"ש (בח"ב כנ"ל). אך דברינו הם לשיטת הרמב"ם, והרמב"ם לא הביא דין אפיקומן אחר ברהמ"ז.

מיהו לפ"ז ארוחנא בזה ליישב הדין דכפאוהו פרסיים ואכל מצה יצא, היינו לענין עיקר המצות מצה, אבל על מצות הסיבה לא דנין כלל שזה ודאי לא יצא. ואין לו תקנה כיון שכבר בירך ברה"מ.

מיישב הקו' בכפאוהו פרסיים דאין הכוונה כפייה בכח רק דאימו עליו

מיהו עיקר הקושיא מכפאו פרסיים נראה דל"ק, דלא מיירי שכפאוהו בידים דוקא, אלא איימו עליו לאכול בשעה פלונית ועמדו עליו, אבל הוא אכל בהסיבה כדין על מטה וכה"ג באופן שגוף ההסיבה היא דרך חרות, ובשעה שמיסב לא ניכרת הכפייה, ושפיר יוצא גם מצוה דהסיבה, ואם נכונים הדברים יש לומר שבלי הסיבה לא יוצאין מצות מצה ועקרו חז"ל המצוה, וגם אחר שברך ברכת המזון אכתי חייב הוא, וצ"ע.



ח"ב סימן רלב

זקן שאינו יכול לאכול כזית מצה אם לאכול עכ"פ פחות

באחרונים חקרו בזה ונראה דהוא תלוי במח' רמב"ם ותוס' בגדר שעורים אם הגדר הוה דאין שם אכילה בלא שיעור או דהוא גזה"כ דבעינן אכילה כשיעור

האחרונים חקרו שאלה זאת, [עיין בשד"ח ח"ו אסיפת דינים מערכת אכילה דין ז' (עמוד פ"א)] ולע"ד נראה שזה תלוי במחלוקת הרמב"ם ותוס' בגדר שיעורים, שלרמב"ם פ"ט דמלכים (ה"י) בן נח חייב באיסור אכילה שלו על כל שהוא שלא ניתנו לו שיעורים, והיינו טעמא דס"ל שהפסוק דאכילה מתפרש כפשוטו בכל שהוא, אלא שבישראל יש הלמ"מ שאין חיוב עד כזית, אבל להתוס' בחולין (לג. ד"ה אחד) גם לב"נ אינו חייב באבר מן החי בכל שהו אלא במשהו בשר גידים ועצם, וישראל רק בכזית בשר ע"ש, ומדהוצרך לב"נ בשר גידים ועצם נראה שפשטות הקרא אינו בכל שהו וההלמ"מ בא ללמדינו השיעור. (ע"ע במלוא הרועים מש"כ בזה).

לפ"ז הכא אה"נ קיום מצוה הוה רק בכזית אמנם בפחות מקיים מצוה כמו דאוכל עוד כזית מקיים מצוה קיומית ולא המ"ע של אכילת מצה

ולפי זה במצוה להרמב"ם דס"ל דפשטות הפסוק בכל שהוא, גם במצה הדין כן, רק מהלמ"מ חידוש שיוצאין רק בכזית, אבל מצוה יש גם בפחות רק אין יוצאין, ויש לפרש כן לשון הרמב"ם (רפ"ו דמצה) שבלילה ראשונה "משאכל כזית יצא" שלא נתכוון הרמב"ם שהמצוה ביותר מכזית ויוצאין בכזית, רק להיפך המצוה גם בכל שהוא רק אין יוצאין אלא בכזית.

לפ"ז מבאר העמך לאכול במצה בב"א ממש דכא"פ אינו נחשב מעשה אחד רק הוא גזה"כ דמצטרף לקיום מצוותו וא"כ באכילה בב"א מקיים בזה בהידור מצוות האכילה ממש

ואולי בזה נסביר הטעם שיש לאכול הכזית מצה בבת אחת, שבזה אחר זה מצטרפין מצוות כל דהו לקיום, ואין בתחילת קיום מ"ע כלל דהמ"ע ממש מקיים רק בסוף במשהו שהשלים לכזית, אבל כשאוכל בבת אחת מתקיים בבת אחת בכולו המ"ע ממש. [וכן אפילו אם בפחות מכזית אינו מקיים כלום ומ"מ אחר כך מקיים בכולו המ"ע, עכ"ז בשעת אכילה אינו אלא פחות מכשיעור ולא נחשב אז למקיים מ"ע וע"כ עדיף בבת אחת. וע"ע בדברינו במוע"ז ח"ג סימן רנ"ט].

למעשה נראה דיאכל גם פחות מכזית רק אינו חייב להצטער בזה ואמנם כשיכול לאכול גם פחות מכזית מקבל שכר ע"ז

ולמעשה נראה שיאכל פחות מכזית, אבל אינו חייב להצטער על כך, שבלאו הכי אין כאן ממש מצ"ע, אבל כשיכול לאכול לקיים המ"ע עכ"פ במקצת מקבל על כך שכרו, ועיין תו"י יומא לט. שיש מצוה דאכילת קדשים בפחות מכזית מלחם הפנים, ומיהו התם שאני שהמצוה שיהא נאכל ולא אקרקפתא דגברא כמו מצה, וכמ"ש האחרונים.



ח"א סימן שב

אשה שהרופא הזהירה שאסור לה לאכול חיטים שמחלתה תתגבר אם מותר לה לאכול כזית מצה

שאלה: נשאלתי בערב פסח מאשה שהרופא הזהירה שאסור לה לאכול חיטים שמחלתה תתגבר, אם מותר לה לאכול כזית מצה.

שורש השאלה כמובן במקום שאין חשש סכנה (שבזה ודאי לא תאכל), והנה גבי ד' כוסות איתא במ"ב סימן תע"ב ס"ק ל"ה דד' כוסות חמיר מכל מ"ע שחיובם רק עד חומש, שחזור על הפתחים, (וכמבואר במ"ב בסימן תרנ"ו בביה"ל ד"ה אפילו), ומסיק שם שחייבין בד' כוסות אף שמזיק "שמצטער בשתייתו וכואב ראשו, ואין בכלל זה כשיפול למשכב", אבל לפמש"כ בשעה"צ שם הטעם שאין זה דרך חרות, א"כ אין ראייה דדלמא במצה שאין הלכה לאכול דרך חרות לעיכובא, חייב לאכול אף שיפול למשכב, כיון שאין חשש סכנה, ולא דמי לד' כוסות שפטור כהנ"ל.

דברי האחרונים לעמך סוכה בלילה הראשון דחולה פטור אף דמצטער חייב ומבאר דחולה הוא פטור כלל במצוות

מיהו בשע"ת (תר"מ סק"ז) כתב בשם קדמונים שאף שמצטער חייב בלילה ראשונה בסוכה אבל חולה פטור, ונראה דהיינו טעמא שפטור דמצטער הוא פטור מיוחד בסוכה ואינו בלילה הראשון, אבל חולה שאין בו סכנה שיש חשש שתגבר מחלתו עי"ז ומצטער טובא שהוא חולה ויזיק לו זהו פטור מכל המצוות עשה, ולפ"ז בנידון דידן במצה, שלדעת הרופא אם תאכל כזית מצה תפול לחולי אין חיוב, וכן מסתברא שרק בחיובי ממון נאמר הכלל דעד חומש ממון מחוייבין. והמתחסד ומשלם יותר עביר מצוה, אבל כאן בחולי גופו אולי אין מצוה במקום שתפול למשכב.

במדון אם מתעקשת לאכול אם מותר לה לברך דאנה מקיימת מצוה

ולמעשה התעקשה האשה ואמרה שבשום אופן לא תבטל מצות עשה דמצה, אבל נסתפקתי לענין

חכ"א שהלוא עוסק במצוה פטור מן המצוה א"כ זה הוי כרשות ואסור להניח מצוה לדבר הרשות. (עין ריטב"א סוכה כ"ה). ועכ"פ כל זה בעסוקים במצוה ממש, אבל אלו שרק מסתובבים או מסתכלים ואינם עסוקים במצוה פשוט שמותר להם להתפלל ללא חשש].

ולענין עצם הבעיה של אכילת מצה למי שאסור לו חטים, שמעתי שאופין היום במיוחד מצות שמורה משבולת שועל (קווקער) ויוצאין בזה שזהו מחמש מינים, ובקובץ "שערי ציון" (אלול תשמ"ח) הוכיח שהקווקער שלנו אינו השבולת שועל שהרי הקווקער אינו מחמיץ כלל, וטועים העולם שקווקער הוא מחמשת מינים, ואם כן לדידיה אין יוצאין בזה ידי חובת מצה, וצריך לחפש מין אחר שלא יזיק. [וראה להלן דהוא הבל ממש].



מתוך ח"א סימן שב

שבולת שועל אם מקימים בזה מצוות מצה

ולענין עצם הבעיה של אכילת מצה למי שאסור לו חטים שמעתי שאופין היום במיוחד מצות שמורה משבולת שועל קווקער ויוצאין בזה שזהו מחמש מינים ובקובץ "שערי ציון" אלול תשמ"ח הוכיח שהקווקער שלנו אינו השבולת שועל שהרי הקווקער אינו מחמץ כלל וטועים העולם שקווקער הוא מחמשת מינים ואם כן לדידיה אין יוצאין בזה ידי חובת מצה וצריך לחפש מין אחר שלא יזיק.



הברכה אם מותר לה לברך, דהנה הביא השעה"צ (תע"ה ס"ק ל"ט) בשומר אבירה או משמר מת דפטור ממצה דאף שאם אכל המצה קיים המצוה מ"מ מסתפק לענין ברכה היאך יברך וצונו הואיל שאז לא חייבתו תורה ע"ש, ויש לומר שכאן גרע, דהתם המצוה רק נדחית למצוה אחרת שעוסק בה, אבל כאן הנה אין רצונו ית"ש שתיפול למשכב עבור מצותיו א"כ למה תברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו" בשעה שה' לא ציוה אותה. (ולא דמי לברכת הנשים על מצות עשה שהזמן גרמא על אף שפטורות, וה"ט דכוונת הברכה היא על ציווי כל ישראל וה"נ כוונתה על הציווי הכללי של ישראל, דבמצות עשה שהזמן גרמא לא התחייבה אבל אין קיומה נגד רצונו ית"ש, משא"כ בנ"ד ובעוסק במצוה שאין זה רצונו ית"ש לא התירו לה לברך).

תלוי אם זה סכנה רחוקה דבזה גם דמעיקר הדין פטורה יכולה להקל משום שומר מצוה לא ידע דבר רע

ולמעשה הוריתי לה לשאול את חוות דעת הרופא פעם נוספת, ואם לדעתו הסכנה היא רחוקה אף שמעיקר הדין פטורה, יכולה לסמוך על כך דשומר מצוה לא ידע דבר רע, אבל אם הסכנה ליפול למשכב והצער רב היא קרובה, אמרתי לה שלא לאכול ואם תאכל לא תברך ועמש"כ בזה בח"ב סימן רמ"א, והבאנו מהפ"ת יו"ד קנ"ז סק"ג סמך לדברינו ע"ש.

[מעשה שהיה אצלינו בסעודת נישואין שהחלה קודם לילה, וכשהגיע לילה היה אז באמצע הריקודים קרא ת"ח אחד למנין להתפלל עמו מעריב, והעיר לו

שוב כ' בזה מרן שליט"א בפשט ועיון פסחים לה:

בדין שבולת שועל דאינו מחמיץ דאין הכוונה למין
אחר

אורז אינו בא לידי חימוץ. נראה שאין זה הלכה במין שלא שייך למין חטים, רק מה שאין יוצאין כי המציאות דלא מחמיץ, והראייה שלרמב"ן יש דין ברירה ואורז נעשה חטים כשמעורב ועוברין עלה, ומשמע שהעיקר באורז שחסר חימוץ. ורבני זמנינו דנו בשבולת שועל המכונה "קוקער" (או "ריי") וקשה לומר שנתכוונו למין זה שאינו מתחמיץ והעיקר היא החימוץ, ורצו לפרש שהכוונה למין אחר, אבל אצלינו הקבלה מאבותינו המכריע ונתקבל שזהו שבולת שועל וע"כ מפני קושיא לא דוחין.



ח"ה סימן קל

מצות משיבולת שועל

קבלתי מכתבו אודות חולים שאסור להם לאכול פת חטים, מפני שסובלים מאכילת "גלוטן", ואם אוכלים ממנו סובלים אח"כ כמה שבועות, ומביא המצאה שאפשר לעשות מצה מקמח שבולת שועל (אוטס בלשון אנגלית), ובזה כמעט שאין גלוטן, ורוצים לאפות מצות כאלו לחולים לצורך פסח גם כדי לצאת בו לילה ראשונה, ושואל שנמצאים היום מצות כאלו בהכשר, היאך להתנהג בזה.

והאמת שהרי שבולת שועל הוא מין שעורים וממהרים להחמיץ (ולכן אסור מדינא ללחות אותם, עיין מ"ב סי' תנ"ג ס"ק כ"ו), ואין לנו קבלה היאך אופין מצות משעורים באופן שימנע חימוץ, וגם שבולת שועל הוא בטעם מר מאד וא"א לאוכלו

אא"כ מחמיץ אותן באש, וכשמתחמם מזיע מאד מאד, והזיעה שלהם הוי כמי פירות, ואין ללוש אח"כ העיסה במים, שממהר להחמיץ (כמב' בשו"ע סי' תס"ב סעיף ב'), ועוד שיש לחשוש שמצד המי פירות עצמם ממהר להחמיץ, דאף שאמרו מי פירות אינן מחמיצין, אבל כאן שמתחמם בחום גדול ומוציא זיעה יותר מטבעו, בזה לא קבלנו שמי פירות אינו מחמיץ, כי מפני חוזקו וריבוי יש לומר שמחמיץ במים שלו מהר מאד יותר ממים לבד.

ומיהו בשיעור שצריך לחיוב מצה דהיינו כזית מצה וכדומה, כיון שאי אפשר לו בענין אחר יכול לאכול מצות משבולת שועל, (וגם דיש לסמוך דאם לש במים אחר שנתנגבו המי פירות אין מחמיץ, כמבואר בבה"ל סי' תס"ב (ד"ה אין) שבשעת הדחק יש לסמוך להקל ללוש במים אחר שנתנגבו המי פירות), רק יזהר מאד לאפות במלאכת יד דוקא ועיסות קטנות דוקא ויאפה מיד (וכמפורש בשו"ע שאם לש מי פירות ומים יאפה מיד), אבל לימי הפסח ראוי לאפות במי פירות לבד בלי מים כלל שאינו מחמיץ, (ומעיקר הדין מותר ללוש כרגיל ואפי' במכונה, מיהו במ"ב (סי' תס"ב ס"ק י"ט) מחמיר שאפי' כשלש במי פירות לבד יש לאפות מיד, שיש להחמיר כשי' רש"י דמי פירות לבד מחמיצין, ובפרט כאן יש לחשוש שמחמיצין משום דכשמוציא זיעה יותר מטבעו בזה לא קבלנו מחז"ל שאינו מחמיץ וכמשנ"ת לעיל), ואף שאנו מחמירים שלא ללוש במי פירות, חומרא בעלמא היא לבריא ולא לחולה, ויש לכתוב על הקופסא של מצות אלו שהם רק לחולים שאינם יכולים לאכול מצות רגילות.

ומיהו נתפרסם מרבנים רבים שהתירו לחולים לאכול מצות משבולת

שועל שנילוש במים ולא חילקו כמ"ש, ואני אומר שזהו דבר חדש שנתחדש רק בימינו, וכפי השיעור שחייב למצוה גם אני מצטרף להתיר, אבל לענין לעשות בשופי ככל מצות לע"ד אין להתיר, אלא כשנילוש במי פירות בלי מים וכמ"ש.

והאמת שכמדומני לפנים בישראל לא חששו שיזיק בכזית בלבד, ואולי החזיקו שההיזק הוא רחוק ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

ומה שבזמן האחרון מפקקים המדענים אם חז"ל נתכוונו לשבולת שועל שלנו, המעיין יראה שאין בדבריהם יסוד, וכל כוונתם לפקפק במקובל בישראל מדור דור.



ח"ז סימן כח

ברכת המצה בכל ימות השנה - ומצה מטוגנת

. מצה כל ימות השנה, האשכנזים נוהגין לברך עליה המוציא, שדרכו להאכל לשובע כמו לחם. אבל אם מטגנה בביצה ובשמן תלוי הדבר, אם יש שיעור כזית בחתיכה אחת, אף שהטיגון משנה את הצורה, וביצה שמערב בה, משנה לטעם טוב, ברכתו המוציא. אבל בחותך לחתיכות קטנות שכל אחת פחות מכזית בטיגון ואין משתנה צורתה, הוא ספק אם ברכתה המוציא או מזונות, וע"כ ראוי לדקדק לאוכלה דוקא בתוך הסעודה. (ושיעור כזית לדין תלוי בנפח ולא במשקל, ובפת או מצה שהנפח מרובה חוששים שהשיעור

כזית מעט מאד, אבל כשזהו לחומרא כדאי לברך ברכה אחרונה רק בשיעור כזית כפי משקל.

באכילת מצה, האשכנזים נהגו לברך המוציא כיון שנאכל לשובע כלחם, ובספר "גן המלך", וב"מחזיק ברכה" סי' קנ"ח ועוד, מסקי שבכל השנה מברכין מזונות, שאין הטעם כלחם, וזהו מנהג הספרדים, אבל האשכנזים נוהגים כדעת שיירי כנה"ג והבית דור סי' ע', הובאו במחזיק ברכה שם, שקיים סברתו לברך המוציא, הואיל והרגילות לאוכלו לקביעות, ע"ש. ויש בין האשכנזים מחמירים ואוכלים מצות רק בסעודה, ובפרט שאפילו באוכל מצה כמזונות אם שבע מעוד דברים מברך המוציא. (ולדעת אלו המחמירים לכאורה אין לקחת מצה גם ללחם משנה כיון שעיקרו מזונות ולא דמי למן, מיהו אינו מוכרח, דשמא הואיל ונאכל לשובע אף שטעמו שונה - שפיר דמי, ויש לומר שיוצאין. ועוד שאף פת הבאה בכסנין הוי פת, ואם קבע עליה מברך המוציא, ולעולם ראויה לקבוע עליה. ולדעת המג"א יוצאין בזה סעודת שבת, וגם הגרש"ז זצ"ל בזקנותו החליט שיוצאין יד"ח סעודת שבת במזונות אף שלא שבע וכמבואר בהגה"ה לש"ע הגרש"ז סי' קפ"ח), אבל לדין העיקר שנתפשט לאכול המצה כפת ברכתו כפת וכן המנהג.

ומה שפירשנו שתלוי במדה ולא במשקל מוכח כן מפת סופגנין וכמבואר במ"ב ר"ס ר"י ע"ש, אבל האמת שיש לחלק שלטומאת אוכלין תלוי בחשיבות והיינו במדה, אבל לענין ברכה שעיקרה הודאה להקב"ה על שסיפק לו מזון לאכול

בביצה שקלה ביותר להתבשל קרובה למצבה הקודם, ורק מראה ביצים הוא דנוסף בה, וניכר היטב שזוהי מצה ראוי לברך עליה המוציא, שוב מצאתי בחזו"א סי' כ"ו (ס"ק ט') שכתב בפשיטות דמצה שניטגנה אפילו אין בפירורים כזית ויש בהם תואר לחם צריך נטילת ידים והמוציא ע"ש והיינו כמ"ש.

מתוך פשט ועיון ברכות

בדין מצה בריי

ויש לעורר במאכל המכונה "מצה בריי" שמטגנים מצה בשמן וביצים ואין בפירורים כזית, ונסתפקו בזה הפוסקים דאי טיגון כבישול א"כ דינו כמזונות, ואי אינו כבישול א"כ דינו כפת כשתוארו לחם או מצה, וצ"ב מנהג דידן לברך המוציא, אף שטיגון אולי כמבושל ולע"ד אפשר שהצד שטיגון כבישול היינו רק אם מטגן במחבת ממולא בשמן ומכסה כל המצות כולם בכל הצדדין, אבל לדידן דמטגנין במעט שמן, לא דמי לבישול וברכתו שפיר המוציא כמנהג [נוע"ע תשוה"נ ח"ג סימן קמג אות ה' ע"ש דמברך המוציא מטעם דניכר דהוא מצה ע"ש].



ח"ג סימן עג

אכילת מצות אם ברכתו לברך המוציא או כמ"מ

הנה על אכילת מצות מנהג האשכנזים לברך המוציא, ואילו הספרדים מברכים מזונות, ונראה שעיקר הטעם לברך מזונות הוא דוגמת מה שכתב במ"ב (קס"ח ס"ק ל"ז) שאם נילוש דק מן הדק מברכין מזונות ואפילו בקבע, וע"ש בשעה"צ (ל"ו)

ולשבוע, יש לומר דלא תלוי בחשיבות דמדה, אלא בתוכנו שמשביע והיינו לפי משקל, ועיין בשער הציון סימן תפ"ו דמחמיר בזה בסופגנין ואף לברכת המזון ועיי"ש בביאור הגר"א, וכן מרן הגריז"ס זצ"ל החמיר טובא בשיעורים שלא תלוי בנפח כמות שהוא, והחמירו כן לעצמם גם האדמורי"ם מבלעזא וסאטמאר זצ"ל, ושפיר העלינו שכדאי להחמיר כן אף שאין זה הכרעת גדולי הפוסקים למעשה.



מתוך ח"ג סימן קמג אות ה'

הברכות על מצה ועל מצה בריי

מצה בריי אם מברכים ע"ז המוציא

רבים נוהגין לאכול בפסח (וכן גם בשאר ימות השנה) פירורי מצה המעורבים עם ביצה ומטגנים אותו בשמן, ויש עליהם תואר מצה ונקרא מצה בריי, ופוסקי זמננו העירו מדברי המ"ב (קס"ח ס"ק נ"ו) שיש ספק אם טיגון כבישול ע"ש, ולכן לדעתם נכון לאוכלם רק תוך סעודה אחרי כזית לחם או מצה, לצאת מכל ספק אי ברכתו המוציא או מזונות.

למעשה נראה לברך עליו המוציא

ולע"ד יש לברך עליה המוציא, וטעם הדבר שדוקא לחם משתנה הוא בבישולו למאד שעכשיו רך הוא עד שקרוב להתפורר ושפיר ברכתו מזונות, וכן טיגון שנסתפק בו המ"ב מיירי כעין בישול בהרבה שמן (אף שאינו שוקע בשמן) וזמן רב מטוגן בשמן עד שמשתנה לא רק בצבעו ובטעמו שנכנס בו מביצים, אלא נשתנה הרבה ברוב השמן וכבישול זמן רב, משא"כ הכא דהמצה גם לאחר הטיגון

בזמנינו אינם נאכלים לתענוג, אלא הרגילות שאם אוכלים מצות היינו לקבוע סעודה עליהם ולכן דינם כפת גמור].

ולע"ד נראה דלא מיבעיא אם שבע מאכילת המצה וגם כשאוכל דברים אחרים וביחד שבע, שגם במזונות כה"ג מברכין המוציא וברהמ"ז, ולא חיישינן שדינו כדק מן הדק כהנ"ל, אלא גם בלא שבע לדידן נאפה כפת, ואין בו טעם אחר אלא קמח ומים, וכיון שלא נקרא דק מן הדק צריך נטילת ידים והמוציא אף במצות מכונה ומברכין עלה ברהמ"ז. וכמדומני שאצל האשכנזים המנהג פשוט כן, והמחמיר לחשוש שדינו כמזונות ואינו אוכלו לבד יחמיר, וכמה גדולים גם מהאשכנזים בזמן האחרון פקפקו בזה ורצו להדר לאכול מצות אלו תוך הסעודה דוקא, מ"מ נראה כיון שאינו אלא דק (ולא דק מן הדק שנאפה מיד) ולחם ומיזון מעיקר הדין ברכתו המוציא וברהמ"ז כמ"ש.



ח"ג סימן קכח

שאלה: אדם שיש לו כזית מצה, אי עדיף לתת לבנו קטן לחנכו או עדיף למסור לאחר שהוא גדול ואינו בנו נדרשתי לאדם שיש לו כזית מצה שהכין עבור בנו הקטן, ויש אחר גדול שאין לו מצה כלל, אי מצות חינוך בנו הקטן קודמת אף שאינה אלא דרבנן, או דלמא לתת לחבירו עדיף שיקיים בזה מצוה דאורייתא וכן יש עליו חובת ערבות שחבירו יקיים המצוה.

שמביא עשייתן שעיסה נשפך בין שני ברזלים וכשמהדק שני הברזלים ביחד נאפה מיד ע"ש, וע"כ מצות במכונה שיוציאין דק מאד ולכן דינם כמזונות ומברכין מזונות ואפילו קבע ע"ש במ"ב.

מיהו לפ"ז אי אפשר לצאת במצת מכונה בליל פסח, שרק לחם שמברכין עליו המוציא יוצאין, וכבר כלל הרמב"ם פ"ו דחמץ ומצה (ה"ז) שאין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שאסורה לו וכו' זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברהמ"ז אינו יוצא ידי חובתו ע"ש, ואי דינו כדק מן הדק הא אינו מברך ברהמ"ז אפילו קבע עליהן ואין יוצאין, וזה אין לומר שכיון שאוכלו לקיום מצוה מצה חשוב כקבע וברכתו המוציא, דלא נראה כן מלשון הרמב"ם, רק איפכא מסתברא דמאחר שלא חשוב לבהמ"ז שלא חשיב "לחם" אין יוצאין בו ידי מצה דצריך שיחשב "לחם עוני".

לפיכך האמת יורה דרכו שאכן מצות שלנו אינם כ"דק מן הדק", דהרי ה"דק מן הדק" מפורש שם שנאפה מיד ממש, וכאן צריך לשהות בתנור עד שיאפה אשר ע"כ דינו כדק ולא כדק מן הדק, ועוד נראה דאפילו נימא דבדק (ואינו דק מן הדק) דינו כפת הבא בכיסנין שלא נאכל כלחם לשביעה לסעודה רק כעין מזונות עראי, מכל מקום במצות שלנו הרי נאכלים תמורת לחם לשבוע כמוהו, אין לנו לחשוש ודינו כפת גמור וברכתו המוציא לחם מן הארץ.

[ועיין] במחזיק ברכה שם שהביא מחלוקת במצות, ומיהו נראה דעכ"פ

בדין צדקה שלו קודם וא"כ צריך לתן מתחילה לבנו דמקיים דין חינוך ומבאר דחינוך הוא מצוה קיומית דמקיימו בכל פעם דמחנך בנו

ומסברא אמינא דהואיל ועיקר החיוב ליתן לחבירו הוא מדין צדקה, ובצדקה הא קי"ל דשלו קודם לכל אדם, וגם יש כאן חובת חינוך ע"כ שלו קודמת למצוה של חבירו, אף שאצלו אינו אלא חיוב דרבנן. וגם מדין ערבות אין עליו חיוב באופן שצריך למצותו אף דרבנן, דדין חייך קודמין נאמר אף במצוות, וכ"ש לפי מה שנתחדש במק"א דאף שחינוך דרבנן וכמבואר בחגיגה ז' היינו דוקא לענין לחייבו כגדול את כל מעשה המצוה, אבל באופן כללי כשם שחייב מה"ת ללמד את בנו תורה, כך חייב ללמדו לקיימה, רק אינו בגדרי גדול שחייב בכל פעם ופעם אלא הוא חיוב כללי כהנ"ל, ועכ"פ בכל פעם שמקיים מצוה ומחנך בנו יש בזה מה"ת מצוה קיומית, דלא גרע מללמדו תורה, שקיום המצוות בפועל הם הם גופי תורה שמלמדו כיצד לנהוג למעשה, ולכן כשמחנך בנו יש בזה מצוה קיומית ללמד בנו תורה דהוה מה"ת, ושפיר עדיף חינוך בנו על קיום מצוה של חבירו.

למעשה נראה דראוי לתנו לאחר דמעשה שותף למצוותו

מיהו אף שמעיקר הדין נראה כן שלחנך בנו עיקר ואינו חייב לוותר כמ"ש, מ"מ למעשה נראה שיש לתת המצה לאחר לקיים המצוה מה"ת, ובזה הוא גם שותף למצותו, משא"כ מצות חינוך שאינה מצוה גמורה, עיין רש"י סוכה מז: ד"ה תינוקת

ע"ש, ואחר שנתן לאחר לקיים המצוה נמצא שהוא אנוס שאין לו מה ליתן לבנו, ועוד שמצות חינוך קיל שאינה כמו מצוות שבגופו ורשאי לוותר כדי שחבירו יקיים מצוה דאורייתא, ולא חשיב מבטל המצוה דרבנן כיון שבשעת קיום המצוה הוא אנוס שאין לו במה לחנכו.

אמנם במקום דיש לו מצות מכונה בשביל בנו רק מקפיד בלילה ראשון על משומר משעת קצירה יכול לסמוך על הפוסקים דאין דין חינוך בכל פרטי המצוה

אכן באופן שיש לו ספק אם לתת לבנו מצת יד שמורה משעת קצירה או לתתה לאחר ובנו ישתמש במצת מכונה רגילה שמורה משעת לישנה, נראה פשוט דהואיל ויש מגדולי הפוסקים דס"ל דחשוב שמור, ורק הלכה הוא לגדולי הפוסקים שבלילה הראשון צריך לשמה ביד ומשעת קצירה, שוב יש לצרף שבמצות חינוך אין חיוב לנהוג בכל פרטי ההידורים כמ"ש הביאור ל"ס' תרע"א. ואף שלע"ד עיקר מצות חינוך הוא להרגילו במצוות וא"כ יש מצוה גם לחנך להידור, כה"ג דשעת הדחק הוא ומסביר לבנו גודל מצות צדקה כשמהנה חבירו, יכול לוותר ולתת לחבירו, ואדרבה יסביר לבנו ויחנכו להטיב לחבירו, שחסד היא גם כן מצוה, שצריך לחנך בנו קטן לזה כמו לכל המצוות. (וזהו הלכה רבתא לחנך בנו בהכנסת אורחים וחסד, והדבר מפורש ברש"י פרשת וירא ויתן אל הנער (יח, ז) שאברהם אבינו נתכוין לחנכו במצוות והיינו הכנסת אורחים ע"ש, וכן הוא הדין בכל צדקה וחסד..

אכילת מצה ואפיקומן לתיאבון

ח"ג סימן קלה

בדין אכילת מצה ואפיקומן לתיאבון

סתירה בגמ' בדין איסור אכילת ע"פ אם האיסור כדי שיאכל לתיאבון או דאנו חוששין דיאכל אכילה גסה

במשנה ריש ערבי פסחים (דף צט:): שנינו

שאסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה, ומפרש רש"י כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה, ותמהו למה מפרש משום הידור שיאכל לתיאבון, והלוא בגמ' להלן (קז:): מפורש הטעם שאם יאכל בערב פסח עלול לאכול מצה באכילה גסה וימנע מלקיים מצות מצה, ע"ש בתוס'.

מבאר דאף דאנו תאב לאכילת פת עדיין תאב לאוכל וראוי יותר דיהא תאב לפת

ונראה שטבע האדם הוא שאם אוכל מעט

כבר אינו תאב לאכילת פת אף על פי שתאב עדיין לאכול שאר דברים הטעמים כמו בשר, והאיסור במצה הוא שלא לאכול כשאינו תאב כלל, ונפשו קצה מאוכל, אבל כשאוכל כשתאב מעט שפיר מקיים המצוה, אבל הידור מצוה יש כשאוכל כשתאב עדיין לפת, וכדי שלא יגיע לידי כך שיאכל כשאינו תאב כלל שזהו איסור מדינא, גזרו חכמים שיאכל דוקא כשהוא תאב לפת, ולכן אסרו במשנה שלא לאכול כלל סמוך למנחה כדי שיהא תאב לפת, (ובגמרא קאמר הטעם שגזרו והוא כדי שלא יגיע לאכול אכילה גסה והיינו כשאינו תאב כלל, ורק ס"ל לרש"י ורשב"ם דאלולי דהידור מצוה לאכול כשהוא תאב לפת לא היו חכמים גוזרים כ"כ

מחשש שיבוא לאכילה גסה, ורק כיון שלאכול כשהוא תאב לפת הוא הידור מצוה, גזרו בזה חכמים כיון שיש בזה גם הידור מצוה).

מבאר בזה הדין דמצה צריך שיאכל לתיאבון ואפיקומן לשובע והיינו משום דאפיקומן הוא בשר ואוכלו גם כששבע

ובזה אפשר ליישב קו' התוס' בפסחים

(קכ. ד"ה מפטירין) למה במצה צריך שיאכל לתיאבון, ובפסח הוא להיפך שנאכל על השובע דוקא, ולדברינו יש ליישב שפסח הוא בשר צלי ונאכל לתיאבון אפילו כששבע מאכילת פת, ולכן מצות התורה היא שלא יאכל לרעבוננו אלא למצוה וג"כ נהנה מבשר, אבל בפת שבאכילה מועטת שבע מפת, דרשו שיאכל הפת לתיאבון מפני שדוקא באופן זה האכילה חשובה לו, משא"כ בשר צלי שתמיד הוא חשוב ונהנה ממנו.

הדין דלא ירבה באכילה דלא יאכל האפיקומן אכילה גסה היינו דאין לו כח לאכול כלל

ובאפיקומן בליל פסח מזהיר הרמ"א

(סי' תע"ו ס"א) והמ"ב שלא יאכל בסעודה הרבה כדי שלא יאכל האפיקומן על אכילה גסה, ונראה דהכוונה היא באופן שכבר אינו תאב לאכול כלל, שאז היא אכילה גסה, אבל א"א לומר דצריך לזהר לאכול כשאינו תאב לפת, דפשיטא דזה ל"ש, שאחר הסעודה בודאי אינו תאב לפת, אלא וודאי דלא צריך לאכילת אפיקומן אלא שיהיה עדיין מוכן לאכול מטעמים אחרים כמו בשר צלוי,

שכיון שאינו שבע לגמרי, שפיר אוכל מצה למצוה, כי אף ששבע מפת אין זה נקרא אכילה גסה.

דעת רש"י ורשב"ם דרך באפיקומן מקיים מצוות מצה וחסא ההידור של לתיאבון ומבאר דמדאו' יוצא בכזית ראשון

אמנם דעת רש"י ורשב"ם בפסחים (ק"ט): נראה שאנו יוצאין מצות מצה רק באפיקומן, ובזה מקיימין את המ"ע, וכן מביא בשעה"צ סי' תע"ז (ס"ק ד') שלדעת רש"י ורשב"ם האפיקומן הוא עצם המצוה, אלא שתיקנו לברך בתחילת הסעודה וצריך לכוון בברכה לפטור גם האפיקומן, וא"כ לדעת רש"י ורשב"ם אין מקיימין ההידור מצוה לאכול מצה לתיאבון כיון שלא שייך שיאכל לתיאבון את האפיקומן, ולע"ד גם לרש"י מה"ת יוצאין היום בכזית ראשון של מצה, ורק מדרבנן לא יצא, ומדרבנן מקיימין המצות עשה דמצה רק באפיקומן בסוף, (וצריך לכוון בברכה מעיקרא גם על קיום המצוה מדרבנן בסוף, עיין מוע"ז ח"ג סי' רנ"א), וא"ש שמקיימין את המצוה לאכול פת לתיאבון גם לרש"י ורשב"ם בכזית ראשון, (והא דשייך מדרבנן לתקן שיוצא מצות מצה באפיקומן אף שמדאורייתא כבר יצא מצות מצה, היינו כיון שמדאורייתא אף על פי שיצא עדיין מקיים בזה מצוה, דמה"ת יש מצוה קיומית בכל מה שאוכל מצה בליל ט"ו עד האפיקומן).

אמנם לכאורה היה נראה שלצאת דעת רש"י ורשב"ם ראוי לכוון באכילת אפיקומן שמקיים בזה עיקר מצות אכילת מצה, אבל נראה דכיון דלרש"י ורשב"ם תקנת חז"ל הוא שבזה מקיימין עיקר מצות מצה, די בזה שמכוון לקיים באפיקומן כמצות חז"ל, דכיון שמכוון אז לקיים

כמצות חז"ל, והם ציוו לקיים בזה המ"ע, נחשב כמכוון לאכילת מצה, (וכן להרמב"ם מקיימין מצות מצה באכילת אפיקומן (שמה"ת מקיים מצוה כל מה שאוכל מצה), כדי שישאר טעם מצות מצה בפיו, וכמבואר בלשון הרמב"ם (פ"ח ה"ט), וצ"ל דאף דאינו מכוון לקיים מצות מצה רק לקיים תקנת חז"ל דאפיקומן, נחשב כמכוון לקיים מצות מצה, כיון שזהו תקנת חז"ל שיקיים מצות מצה באכילת אפיקומן).



מו"ז סימן ע [ח"ג רמא]

איסור אכילה בערב פסח

בביאור שיטות הראשונים דאכא איסור אכילה בע"פ של מצה עשירה

במשנה צ"ט: "ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך" ותמהו בתוס' היאך מיירי אי במצה הלוא קודם נמי אסור וכדאמרין בירושלמי כל האוכל מצה בערב פסח כאלו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואי במיני תרגימא הא אמרין בגמרא דמטבל הוא במיני תרגימא, ותירצו דאיירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא מצה הראויה לצאת בה ידי חובתה ואוכלה קודם זמנה אבל במצה עשירה שרי וכן היה נוהג רבינו תם" ע"ש.

אמנם רבינו הגר"א זצ"ל בביאורו (סימן תע"א) מיישב קושיית התוס' ע"פ מה שמבואר בש"ע וכן ברמב"ם "אבל אוכל מעט פירות או ירקות אבל לא ימלא כריסו מהם", וא"ש המשנה דלא צריך לאוקמי במצה עשירה כדברי התוס' רק המשנה מיירי בירקות הרבה, וכה"ג כל היום שרי אבל סמוך למנחה אסור וא"ש, וא"כ כיון שאין הכרח מהמשנה להתיר

מצה עשירה דאפשר לפרש בהרבה ירקות כמ"ש, נראה דמצה עשירה אסור בערב פסח, וכן פירש הגר"א בביאורו לעיל (סימן תמ"ד) דמאחר דמפרשין המשנה בהרבה ירקות אסרינן בערב פסח מצה עשירה כשאר מצה.

מבאר ד' הגר"א דאסור במצה עשירה בע"פ דיש מצוה קיומית כל שבעה גם במצה עשירה

ונראה להסביר טעם הגר"א זצ"ל לאסור מצה עשירה כל היום אף שאינו ראוי לצאת בו ידי חובתו, שהרמב"ם פוסק בפ"ה (ה"כ) "וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון ללחם עוני" הרי דבכל שבעה אין מצוה בלחם עוני כלל, ומעתה נראה דבליל פסח כשאוכל מצה הלוא מקיים תרי מצות, ראשית אכילת מצה בליל ט"ו מ"ע, ועוד מקיימין כל שבעה כשאוכל מצה מ"ע קיומית וכמבואר בספר "מעשה רב" והארכנו במק"א, ולילה ראשונה לא גרע ומקיימין אז באכילה גם המצוה דכל שבעה, ויש לומר דלמצוה כל שבעה אין צורך בלחם עוני וכמו שהבאנו לעיל לשון הרמב"ם, וא"כ בלילה ראשונה נמי אחר כזית ראשון אין צורך בלחם עוני דמקיים אז המצוה דכל שבעה, ושפיר סובר הגר"א שאין לאכול מצה עשירה בליל פסח, שמקיים בלילה בה המצוה דכל שבעה, ולכן ראוי למנוע גם ממצה עשירה שיהא היכר שאוכלו אז למצוה דוקא וכמו במצה גמורה שאסור מהאי טעמא וא"ש.

בדברי המהרש"א דמצה הנאפית שלא לשמה יש בה טעם מצה תמוה דהאסור בכל היום אינו משום טעם מצה דיאכלנו לתיאבון רק דהיינו ככלה בלא ברכה

והתוס' כאן מביאים בשם רבינו תם דמצה עשירה שרי בערב פסח,

ומשמע דמצה שאינה משומרת מודו דאסור, וכן הביאו הראשונים שם, וע"ש במהרש"א שחילק דבמצה עשירה שאני שאינו טעם מצה, משא"כ במצה שלא נאפית לשמה יש טעם מצה, ולא הבנתי דבשלמא מסמוך למנחה ולמעלה דשורש האסור שיאכל מצה לתיאבון ניתן לחלק דמצה עשירה שרי שאין בזה הטעם דמצה וע"כ יאכל מצה לתיאבון, אבל האסור כל היום בערב פסח דומיא דכלה בלי ברכה שצריכים ברכה דוקא לפני קיום המצוה ואין לאכול סמוך לזמן בלי שבע ברכות דליל פסח, (שעד אכילת מצה מברכין בליל פסח שבע ברכות וכמבואר בראשונים) וא"כ מצה שלא נאפית לשמה שאינה ראוייה למצוה וברכה כלל ולא דמי לכלה בלי ברכה הוה לן להתיר כל היום, וצ"ל דאינה משומרת אסור דאתי למיטעי בין מצה למצה דתרווייהו אותו דבר משא"כ במצה עשירה וא"ש (ועיקר דברי המפרשים שפירשו דאסור לאכול מצה דבעינן שבע ברכות וכמבואר נמי בביאור הגר"א זצ"ל להגדה ש"פ, צ"ע בתוס' להלן ק. ד"ה רבי יוסי ע"ש במהרש"א שאוכל המצה לפני קידוש דהיינו לפני שבע ברכות, ואולי כיון דלא מעכב כה"ג לא החמירו וצ"ב).

אמנם לע"ד נראה בסברת הראשונים דשרי לאכול מצה עשירה כל היום, דלדעתם אין מצוה כלל במצה עשירה גם במצות אכילה כל שבעה, ומקרא מלא בפרשת ראה "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני", הרי מפורש דבכל שבעה נמי המצוה בלחם עוני דוקא, (ולשיטת הרמב"ם שהבאנו צ"ל דהמצוה קיומית ילפינן מדכתיב שבעת ימים תאכלו מצות ולא כתיב התם לחם עוני וצ"ב), וכן מצאתי להדיא בנמוקי יוסף לפסחים שנדפס מחדש

קה. ע"ש, וכ"ש בירקות דלא חשיבי וקביעי כ"כ ודאי לא נימא שאם התחילו אין מפסיקין, וא"כ היאך שייך לדידהו עיקר הדין דבערב פסח אם התחילו לפני מנחה קטנה אין מפסיקין וצ"ב.

מבאר דע"כ ביאר הגר"א דהאסור סמוך לפסח אינו דוקא בשביעה רק מלוי כרסו אסור וזה החידוש דאין מפסיקים

ולע"ד נראה שרבינו הגר"א זצ"ל נתכוון במה שציין רק לפיהמ"ש להרמב"ם דמעט ירקות שרי והרבה אסור, לחדש בזה עוד הלכה, דלכאורה קשה למה ציין הפיהמ"ש והלוא ברמב"ם וש"ע מפורש שהרבה ירקות אסור ומעט שרי, ואולי בפיהמ"ש מבואר שמפרש כן בפירוש המשנה וא"ש.

אמנם לע"ד נראה שכיוון בזה לחידוש, דברמב"ם וש"ע מפורש שלא ימלא כריסו מהם ומשמע שהאסור רק במלוי כרס ממש, אבל בפיהמ"ש מדויק שהאסור בהרבה ולא צויין דבעינן מלוי כרס, ושפיר יישב המשנה לפיהמ"ש דוקא, שלרמב"ם וש"ע דהאסור רק במלוי כרס קשה לפרש סתמא דמשנה דלא יאכל כה"ג דוקא דהוה כעין אכילה גסה וכמבואר בנזיר (כג.) וכמו שביארו התוס' להלן קז: ד"ה דלמא ע"ש, וע"כ מביא הפיהמ"ש דסתם דהרבה אסור, ואולי מעכשיו מפרש גם ברמב"ם וש"ע כן דהאסור בהרבה ירקות, ומילא כריסו היינו בהרבה ירקות אף שלא אכל בשיעור שביעה ממש דוקא, והיינו דמייתי נמי הגר"א התם לשון הגמרא "אבל מטבל הוא במיני תרגימא" דדבר מועט דוקא שרי כעין שטובלין, וכן מביא לשון הרי"ף שמטבל ומעביר פיתו במיני

(לו.) שאין מקיימין המצוה בכל שבעה אלא בלחם עוני ע"ש, וא"כ שפיר שפיר אסור בערב פסח מצה שלא נאפית לשמה דמקיימין בה המצוה דכל שבעה בליל פסח, משא"כ מצה עשירה אינה מצה ואינה ראויה גם להמצוה כל שבעה וע"כ שרי בע"פ וא"ש דברי הראשונים.

והמאירי כאן סובר שאפילו מצה שלא נאפית לשמה שרי לאכול בערב פסח, ואולי ס"ל דמצה שלא נאפית לשמה אין מקיימין בה המצוה דכל שבעה, דרשות לגבי חובה מצוה היינו דומיא דחובה שנאפית לשמה דוקא, או נימא שאין איסור בערב פסח אלא כשראו למצות הלילה ולא במקום שאינה ראויה אלא למצוה קיומית דכל שבעה כה"ג לא אסור וא"ש.

קו' על דברי האוסרים מצה עשירה מהא דאתא דאם התחילו אין מפסיקין הרי נאסר גם להתחיל

הן אמת שבעניי לא זכיתי להבין שיטת רבינו הגר"א זצ"ל ועוד פוסקים דאסרי מצה עשירה כל היום בערב פסח, היאך יפרנסו סוגיית הגמרא ר"פ ערבי פסחים שאם התחילו בערב פסח בהיתר אין מפסיקין ע"ש בתוס' (ק. ד"ה מכלל) וברי"ף ורא"ש ורז"ה שם, וקשה בשלמא אי בערב פסח שרי במצה עשירה עד סמוך למנחה, מיירי שהתחילו סעודה במצה עשירה בהיתר ונמשך וכה"ג אין מפסיקין, אבל אי נימא דמצה עשירה אסור כל ערב פסח, והאסור דסמוך למנחה ולמעלה מיירי בהרבה ירקות גרידא, הלוא אין בכלל בזה הדין שאם התחילו אין מפסיקין, שרק בסעודה קבועה בפת הדין שאם התחילו אין מפסיקין ולא ביין וכמבואר בגמרא להלן

תרגימא והיינו מעט, אבל הרבה לבד אסור סמוך לערב אף שלא מילא כריסו בשיעור שאינו תאב לאכול עוד.

כדאי לאכול כשאנו תאב עוד דאז ניכר טפי שאכילתו לשם מצוה דוקא וצ"ע לכאורה בביאור הדברים.

נראה דאכא הלכה מיוחדת במצה דיהא תאב לפת וטעם הדבר נראה דבמצה הלכה מיוחדת דצריך שיאכל כשהוא תאב לפת דוקא, וכן פירש הרשב"ם להדיא להלן קז: דלפת כבר באכילה מועטת אינו תאב עוד לפת ע"ש, ולכן למצה הוה כבר כאכילה גסה אף שאינו שיעור מלוי כרס דירקות, דאף שלא מילא כריסו וא"כ תאב עדיין לירקות, לפת אינו תאב והוה לפת אכילה גסה, ושפיר אסרין הרבה ירקות אף שאינו שיעור מלוי כרס דלפת ג"כ כבר שבע ולכן אסור כמ"ש וא"ש, ודו"ק היטב כי זהו חידוש דין שאסור לאכול הרבה ירקות אף שלא מילא כריסו ממש, שאם יאכל הרבה באופן שאינו תאב עוד לפת נמי אסור.

מקור וגדר הדין דאכא מצוה של לתיאבון במצה

ובעיקר האסור במשנה שלא יאכל מהמנחה ולמעלה, רש"י ורשב"ם מפרשי מפני שהידור מצוה לאכול מצה לתיאבון דוקא, ולא נתבאר למה יש בזה הידור, בשלמא בסעודת שבת דאסור לאכול הרבה בערב שבת היינו מפני דמצות אכילה בשבת יסודה מפני עונג שבת ואם אוכל כשהוא תאב מתענג טפי ושפיר ראוי לאסור קודם, אבל במצה שעיקרה מעשה המצוה לאכול כזית מצה, מנלן שיש הידור לאכול לתיאבון דוקא, ולכאורה יש לומר להיפך דאז נראה שאוכל להנאתו, וא"כ

דברי האבמ נזר דבליל פסח מקיים בכל כזית מצוה בפנ"ע תע"כ אם שבע קצת מפסיד קיום מצוות

והנאות בעל "אבני נזר" צ"ל [בסימן שעז] מפרש במשנה דבליל ט"ו מצוה קיומית בכל כזית וכזית, ולכן אסור לאכול בערב פסח שיהיה בלילה רעב ויאכל מצה טפי ויקיים המצוה טפי, וכן מבואר בגמרא להלן (קז:): דרבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומי דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא ע"ש, הרי שמצוה לאכול מצה טפי בליל פסח, ולכן אסור לאכול בערב פסח שיהיה לו בלילה תיאבון ויאכל טפי, וא"ש טעם רש"י ורשב"ם דבעינן שיאכל לתיאבון דוקא, אבל לע"ד לכאורה קשה דלאכול הרבה מצה אינו הידור מצוה כלל רק חיבוב מצוה הוא שרוצה לזכות טפי במצות, ורש"י ורשב"ם כאן הא מפרשי להדיא דהוה הידור מצוה, ועיין היטב בדברינו בח"ב (סימן קט"ז), שוב מצאתי ברמב"ם ספ"ו דחמץ ומצה שמביא באמת דחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן ערב פסח כדי שיאכל מצה בתיאבון ויהיו מצות חביבות עליו ע"ש, הרי דמפרש באמת מטעם חיבוב מצוה וא"ש לטעם הנ"ל, אבל אולי הוא קאי למה שפירש מחכמים ראשונים שהיו מרעיבין עצמן ערב פסח ביאר דהיינו שיהיה המצוה חביבה עליו ולא מטעם הידור מצוה, וע"כ נלע"ד דדעת רש"י ורשב"ם דהוה הידור מצוה טעם אחר,

דכשתאב ומשביע בזה רעבוננו האכילה חשובה וע"כ הידור מצוה לאכול כשרעב ואכילתו חשובה.

בדברי האב"ט נזר דאסור אכילת מצה עשירה הוא בשביל דיאכל יותר מצה בליל הסדר דמקיים בכל כזית מצוה

והרמב"ם מחלק שבמצה אסרינן כל היום, כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב, והיינו שיהא ניכר שאוכל מצה למצוה דוקא, ועוד דין דכדי שיאכל מצה לתיאבון ולא לאכילה גסה, נמנע ממנחה קטנה אפילו ממצה עשירה וירקות הרבה.

ומסברא אמינא שלטעמא דאסור אכילת מצה בערב פסח כדי שיהא היכר, שיהא אסור לאכול גם מצה עשירה, ודלא כשיטת התוס' שמתירין לאכול מצה עשירה, וטעמם שלמצד, עשירד, טעם אחר, דלטעם הרמב"ם שיהא היכר, אסרו כל מצה אף בטעם אחר, כיון שאין היכר בגוף המצה ושמה ותוארה הוא מצה.

והבאנו שם פירוש רש"י ורשב"ם הטעם שאסור לאכול בערב פסח, כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון ע"ש, ותמוה דבגמרא ק"ז: מפורש שהטעם שלא יאכל מצה בערב פסח, שמא יאכל המצה אכילה גסה, ונראה בכוונת רש"י ורשב"ם שחז"ל גזרו מצוה שיאכלו לתיאבון, כדי שלא יבואו לידי אכילה גסה, והיינו אף שאין נפשו קצה מהאוכל, אם רק אינו מתאוד, לאכול, נקרא במ"ע דאכילת מצה אכילה גסה, ושפיר גזרו שיאכל לתיאבון.

דברי האב"ט נזר דביאכל לתיאבון היינו דירבה באכילה

ובאב"ט נזר [או"ח סימן שעז] פירש שיאכל מצה לתיאבון היינו

שיאכל בלילה הרבה, שבכל מה שאוכל מקיים מ"ע, וכלשון הגמרא ק"ז: "דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא", אבל לדברינו ההסבר דכשתאב ומשביע רעבוננו האכילה חשובה, ולכן אין לאכול בערב פסח.

ולע"ד נראה להביא ראיה לדברי האב"ט נזר זצ"ל, שבגמרא (מ.) איתא "בציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה", ותמהני היאך שרינן לו למלא כריסו ממצה שאינה משומרת, שהרי כשיצטרך לאכול הכזית מצה לחובה לא יהא תאב לאכול, והוה ליה למעט ולאכול פחות ממלוי כרס כדי שיאכל מצה בעודו תאב, ויקיים המ"ע דמצה כהלכתה ובהידור, ולמה שרינן ליה לאכול בשיעור מלוי כרס. אבל לשיטת האב"ט נזר הדברים מאירים, שיסוד החיוב לאכול לתיאבון היינו שיאכל יותר מצה, אבל אם בלא"ה אין לו אלא כזית מצה בלבד, אין טעם למונעו מלאכול ולמלא כרסו.

גדר דין לתיאבון באכילת אפיקומן

ונסתפקתי הלכה למעשה, בדין אפיקומן בליל פסח שאסור באכילה גסה כמבואר במפרשים, האם הכוונה שצריך לאוכלו בעודו תאב לאכול פת, וזהו שמתאוה לאכול, שלגבי מצה אי לא תאב לאכול מיקרי אכילה גסה, ואם כן לא מצאנו ידינו ורגלינו בקיום מצות אכילת אפיקומן בליל פסח, שאחרי אכילת המצה והכוון והסעודה ודאי אינו תאב כלל לאכול פת, ואי נימא שראוי לאכול כשתאב

עוד דוקא, הלוא פירשו התוס' כאן (צ"ט: ד"ה סמוך) שבתוך הסעודה אדם יכול ליזהר בכך, וא"כ היה ראוי להזהיר על כך.

אמנם נראה שדוקא הכזית מצה שאוכל למצוה צריך לאכול לתיאבון, אבל אפיקומן מצותה על השובע, ויש לומר שעיקר האזהרה לא לאכול אכילה גסה, היינו כשנפשו קצה כבר מאכילה ודוחק עצמו לאכול לשם מצוה, אבל אין צריך שיהא תאב באכילת אפיקומן לפת, אבל עיין רש"י ורשב"ם קי"ט: דמבואר שמדרבנן עיקר המ"ע דמצה היא באפיקומן, ודין זה צריך בירור בפוסקים, (עיין ברמ"א תע"ו ס"ק א' ובמ"א ומ"ב דצריך שיהא תאב לאכול לכתחילה, אבל לא נתבאר אם צריך שיהא תאב לאכול מצה דוקא, שאז קשה לקיים מצוה זאת וכמ"ש).

בכל הקרבנות איכא מצוה מיוחדת לאוכלם על השובע וכ' רש"י דהיינו משום דיהיו נהגים מאכילתו ותמוה מדוע לעמן מצה לא במא כן

אמנם עיקר הדין דצריך לאכול מצה לתיאבון, לכאורה תמוה דבכל הקרבנות המצוה לאכול על השובע דוקא ולא לתיאבון, ורש"י פירש לעיל (ע.) הטעם "שיהיו נהנין באכילתו ותיחשב להן", וא"כ גם כאן למה במצה הידור לאכול לתיאבון, ובתמורה (כג.) גבי פת דשיירי מנחות מפורש שהמצוה לאכול על השובע דוקא, וכן מבואר בת"כ ונפסק ברמב"ם פ"ט דמעשה"ק (הלכה י"א) ע"ש, וא"כ נימא גם במצה שהמצוה מן המובחר והידור לאכול על השובע דוקא, ואף דאמת שצריך במצה לאכול כזית על השובע ומי שאין לו אלא כזית מניחו לבסוף, עיין בראשונים סוף פסחים ובש"ע סימן תפ"ב, היינו לצאת

חובת אפיקומן זכר לפסח, אבל מצד מצות מצה גופא הידור לאכול לתיאבון, וקשה למה לא נימא במצה נמי שמצוה לאכול על השובע כמו בקרבנות.

בתוס' הק' כן וכ' דאח"כ הוה מטעם אחר דלא יצא משלחן רבו כשהוא רעב

שוב מצאתי שהתוס' להלן (ק"כ. ד"ה מפטירין) הקשו כן, ותירצו שבקדשים הטעם דלא יצא משלחן רבו רעב, אבל במצה לא שייך האי טעמא דלא משלחן רבו הוה כולי האי ע"ש.

במכילתא מרבינן להדיה מקרא דדוקא פסח נאכל על השובע ולא מצה ומרור

אמנם לע"ד נראה עוד טעם שבמצה אין צריך לאכול על השובע דבמכילתא דרשינן מרבו קרא דדרשינן מהא דכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו" דפסח דוקא נאכל על השובע ולא מצה ומרור ע"ש, והאי מיעוט מובא נמי ברמב"ם בסה"מ (מ"ע נ"ו) ע"ש, וא"כ במצות מצה שפיר אין המצוה לאכול על השובע כלל, וע"כ לתיאבון הוא דהוה הידור וכמ"ש (וצע"ק דברי התוס' קכ. שהבאנו לעיל דבמצה לא שייך על השובע, והלוא במכילתא מבואר דשייך רק ממעטינן מרבו קרא).

צ"ב להרמב"ם מה החידוש דפסח נאכל על השובע דהרי הוה הלכה בכל הקרבנות ואולי החידוש דצריך לאכול על השובע דבשר משא"כ בקדשים

ובאמת צ"ע עיקר הדין דפסח נאכל על השובע והלוא אינו הלכה בפסח לבד אלא גם בכל הקרבנות, וא"כ מהו החידוש דין בפסח (עיין רמב"ם פ"ה דק"פ ה"ג), ואולי בקדשים קלים לא צריך על השובע וא"ש דבעינן קרא בפסח, וא"ש נמי שהחגיגה גופא אינו אוכל על השובע, אבל

במצה ומרור, וע"כ שפיר אוכל מעיקרא מצה ומרור לתיאבון דלא בעינן בו על השובע, ושוב אוכל מבשר חגיגה שלא יהא תאב לבשר, ואוכל מבשר הפסח והוה נמי אז אכילה על השובע, ולבסוף אחר הסעודה אוכל כזית פסח שיישאר טעמו לבד בפיו ובמק"א נבאר עוד מזה.

עיקר שיטת הראשונים דהאסור מפני אכילת מצה לתיאבון צ"ב דהרי ס"ל דעיקר מצוות מצה הוא באפיקומן והיינו אחר דשבע

ונסיים שעיקר דברי רש"י ורשב"ם כאן במשנה שאסור לאכול בערב פסח שיאכל בלילה לתיאבון, וקשה שלהלן (ק"ט): פירשו דעיקר המצוה מקיימין רק בסוף ומברכין בהתחלה רק מפני שלאחר שמילא כריסו אין לברך ע"ש, וא"כ לכאורה יש לתמוה והלא סותרים דבריהם, שכאן מבואר דמקיימין המצוה בהתחלה ולכן אינו אוכל בערב פסח שיאכל לתיאבון דהוה הידור, והתם מבואר שמקיימין המצוה בסוף.

ונראה שבזה"ז דוקא פירש דראוי היה לקיים מצות מצה גופא בסוף דוקא דהוה בזה שפיר גם זכר למצה הנאכלת עם הפסח וזהו גופא מצוה מן המובחר, אבל מעיקר הדין ההידור דמצה גופא בהתחלה דוקא כמ"ש, ורש"י ורשב"ם להלן נמי מודו אליבא דאמת שמקיימין המצוה בהתחלה, רק פירשו דמהראוי היה לקיים המצוה בסוף דומיא דפסח, רק מאחר שאי אפשר לאכול ואחר כך לברך כמבואר בגמרא, מקיימין עיקר מצות מצה לתיאבון ומברכין עלה, ובסוף אוכלים מצה לזכר בעלמא דהיינו האפיקומן, אבל עיקר קיום מצות מצה היום אליבא דאמת בכזית

לכאורה נראה שבפסח חידוש דנאכל על השובע היינו שכבר שבע מבשר, וע"כ צריך לשחוט ואוכל מקודם בשר חגיגה, משא"כ בכל הקרבנות אף דמצוה לאכול על השובע אינו צריך לאכול בשר דאוכל נמי תרומה וכמבואר ברמב"ם הלכות מעשה"ק (פרק י' הלכה י"א), וזהו חידוש דין בפסח ואולי ילפינן לה מדכתיב יאכלוהו, וכן בפסח לבד הדין שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אף שכל הקרבנות נאכלין על השובע, הכא מה דנאכל על השובע הלכה מיוחדת, ולכן כאן דוקא החמירו להשאיר מטעמו וכ"ז צ"ב (ודברינו בשיטת הרמב"ם, אבל רש"י פו. ד"ה אין מפטירין) ורשב"ם (ק"ט): פירשו דין על השובע בפסח דכתיב למשחה וצ"ב).

מתישב בזה שיטת הרמב"ם בסדר האכילה בליל פסח

ותתיישב לנו שיטת הרמב"ם הנפלאה בסדר האכילה בליל פסח בזמן המקדש, שבפ"ה דחמץ ומצה מביא שמקודם נוטל ידיו ומברך המוציא ואוכל מצה ומרור יחד או כל אחד בפני עצמו, ואחר כך אוכל מבשר חגיגה ואחר כך מבשר הפסח, ושוב אוכל הסעודה, ובאחרונה אוכל בשר הפסח כזית ואינו טועם אחריו כלום ע"ש היטב דבריו, ומבואר שצריך לאכול מבשר הפסח פעמיים לפני הסעודה ולאחריה, וקשה למה בסוף אוכל פסח לבד ואינו אוכל עם מצה ומרור כעיקר המצוה, וגם למה צריך פעמיים ודבריו צע"ג (והמפרשים לא גילו מקורו).

ולפי מה שביארנו לעיל שבמכילתא ריבוי מיוחד דכתיב יאכלוהו, ודרשינן מינה שחיוב על השובע רק בק"פ ולא

ראשון כמו שפירשו בריש פירקין וא"ש (ובשעה"צ סימן תע"ז ס"ק ד מפרש גם אליבא דאמת שלרש"י ורשב"ם מקיימין היום עיקר המצוה באפיקומן דוקא ע"ש וצ"ב).



שיעור שנמסר בישיבה ונרשם ע"י תלמידים

חובת תיאבון במצה

תמזהה בעיקר הדין דיש לאכול מצה לתיאבון

גמ' פסחים צ"ט ע"ב "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך", ופירש"י "לא יאכל אדם עד שתחשך - כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, משום הידור מצוה", עכ"ל.

ויש להקשות שהרי לגבי קדשים מצאנו להפך - שצריך לאוכלם דווקא על השובע, (וכמבואר בגמ' במנחות כ"א ע"ב), ומ"ש מצה שצריך לאוכלו דווקא כשהוא רעב - ולהפך מקדשים שצריך לאוכלו כשהוא שבע.

ביאור החילוק בין מצה לבשר קדשים

ונראה דשאני מצה שיסודו להשביע, ואינו אוכלו לתיאבון אלא כשהוא רעב, אבל בשר שיש בו טעם והוא אוכלו להתענג, בזה דרך האדם לאוכלו לתיאבון גם כשאוכלו על השובע ולא דווקא כשהוא רעב, [והא דגזרה תורה

שיאכלנו דווקא על השובע ולא כשהוא רעב, יש לומר דזהו כדי שיוכיח בזה שהוא אוכל לשם שמים ולא כדי למלא כריסו].

הוכחה מלשון הרמב"ם דיש קיום מצוות אכילת מצה בכל מה שאוכל בליל הפסח

ובעיקר הדין המבואר במשנה דבער"פ לא יאכל אדם סמוך למנחה כדי שיאכל בערב לתיאבון, נראה לבאר העניין עפ"י יסוד גדול בגדר מצוות אכילת מצה בליל פסח, דהנה כתב הרמב"ם (פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"א) "מצוות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר וכו', ומשאכל כזית יצא ידי חובתו", עכ"ל, והרי שלא כתב הרמב"ם ד"מצוות עשה לאכול כזית מצה", אלא כתב בסתמא דמצוות עשה לאכול מצה, ולא הזכיר שיעור כזית אלא בסוף דבריו דאיירי לגבי החיוב - דמשאכל כזית יצא ידי חובתו, ונראה להדיא מדברי הרמב"ם דמצווה קיומית מתקיימת בכל אכילה ואכילה שאוכל בליל הפסח - ולא רק בכזית הראשון, ושיעור כזית לא נאמר אלא לגבי החיוב בלבד ע"ק.

ראה לזה מהירושלמי בסוכה

ובאמת הדברים מפורשים בירושלמי (סוכה פ"ג סוף ה"א), דאיתא שם דכשם שלגבי לולב אם שכח והוציא לולב בשבת לרשות הרבים, גם אם כבר נטל

עג. וביאור הדברים נראה, דכיון שבתורה לא כתוב "בערב תאכלו כזית מצה", אלא כתוב בסתמא לאכול מצה, א"כ בכל מצה שאוכל בלילה הראשון מקיים מצווה, אלא דאם אכל פחות מכזית לא יצא ידי חובתו - כיון דפחות מכזית הוי טעימה בעלמא ולא חשיב אכילה, אבל בכל מה שאוכל גם יותר מכזית יש בה המשך קיום המצווה, דהמצווה היא לאכול מצה ולא דווקא כזית.

אמנם אין לפרש דבכל כזית וכזית מקיים מצוות עשה בפני עצמה, אלא הכל הוי מצווה אחת, דגוף המצווה אינו מתייחס לכזית דווקא, אלא המצווה הוא לאכול, אלא שאם אכל רק כזית קיים המצווה על ידי כזית בלבד, ואם אכל כמה כזיתים קיים המצווה בכל אכילתו. (תשוה"נ ח"ז).

לולב בבוקר מ"מ חשיב עדיין טועה בדבר מצווה ופטור – ומשום שבכל נטילה ונטילה שנוטל את הלולב מקיים בזה מצוות עשה קיומית, כך גם לגבי מצה אם שכח והוציא מצה לרשות הרבים לצורך אכילה, חשיב טעה בדבר מצווה גם אם כבר אכל כזית אחד, ומשום דאכתי חשיב דבר מצווה בכל כזית וכזית שאוכל, והרי מבואר להדיא בירושלמי דבכל כזית וכזית שאוכל מקיים מצוות עשה.

עפ"ז יבואר היטב שיטת הרמב"ם בהא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

ועפ"ז נראה לבאר היטב שיטת הרמב"ם בהא דאין מפטירין אחר המצה אפיקומן, דהנה בגמ' להלן (ק"ט ע"ב) מבואר דכשם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן – והיינו שאסור לאכול כלום אחר קרבן פסח כדי שישאר טעם הקרבן בפיו, כך גם בזמן הזה אסור לאכול אחר מצה כלום, ולכן בסוף הסעודה יש לאכול אפיקומן – ולא לאכול אחריו כלום כדי שישאר טעם מצה בפיו, ובפשוטו הדבר תמוה מאוד מהו טעם הדבר שצריך לאכול עוד הפעם מצה בסוף הסעודה ולא לאכול אחריו כלום, והרי כבר נתקיימה מצוות מצה בתחילת הסעודה, ובלא"ה כבר ביטל טעם המצה על ידי הסעודה שאכל אח"כ, ומה מועיל מה שיאכל עכשיו עוד מצה, והרי אין זה מצה דמצווה כלל.

מחלוקת הרא"ש והרמב"ם בזה

והרא"ש (פסחים פרק י' סי' ל"ד) פירש דבאמת דין זה אינו משום מצוות מצה כלל, אלא הוא תקנה דרבנן זכר לפסח, דכשם שהפסח היה נאכל באחרונה – ולא היו אוכלים לאחריו כלום, כך גם

תיקנו שיאכלו את המצה באחרונה ולא יאכלו לאחריה כלום, אולם מלשון הרמב"ם נראה להדיא דפליג על הרא"ש וס"ל דזהו מעיקר הדין ולא משום זכר לקרבן פסח, דהרמב"ם (פ"ח מהלכות חמץ ומצה ה"ט) כתב וז"ל "באחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסח סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצה", עכ"ל, והרי מפורש להדיא ברמב"ם שטעם הדבר שאסור לאכול אחר אכילת המצה כלום, הוא מפני "שאכילתן היא המצה", והרי להדיא בלשון הרמב"ם דעצם אכילת מצה בסוף הסעודה היא מצוות עשה דאכילת מצה, ולכאורה צ"ע שהרי כבר קיים המצווה בכזית הראשון.

וע"כ נראה להדיא מהרמב"ם כמוש"נ, דלא נאמר שיעור כזית אלא לגבי החיוב, אבל קיום מצוות מצה מתקיים בכל מה שממשיך לאכול בלילה הראשון, וזהו מה שכתב הרמב"ם "שאכילתן היא המצה" – שאכילת המצה בסוף הסעודה לשם אפיקומן, יש בה קיום מצוות עשה דמצה, ולכן אסור לאכול לאחר מכן כלום מעיקר הדין, [ולא רק משום תקנת חכמים וכמו שפירש הרא"ש], כדי שלא יבטל טעם מצווה שבפיו.

דעת הרמב"ם דמי שישן בתוך הסעודה אינו חוזר ואוכל

ועפ"ז נראה לבאר היטב מה שפסק הרמב"ם (פ"ח מהלכות חמץ ומצה ה"ד) על אכילת מצה בלילה הראשון של פסח, ש"מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר ואוכל", ועיי"ש במ"מ שביאר

הטעם דכיון דאסור לאכול אחר האפיקומן, לכן אם ישן לאחר אכילת מצה כבר סילק סעודתו, ואינו רשאי לאכול דברים אחרים ולחזור ולאכול מצה בסוף, עכ"ד.

ולבאורה הדברים תמוהים, דטעם זה לא שייך אלא אחר שכבר התחיל לאכול האפיקומן שאז חל עליו הדין דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן – ומאחר שישן וסילק עצמו מאכילת האפיקומן, אסור לו להמשיך לאכול דברים אחרים, אבל אם ישן באמצע הסעודה – לפני שאכל האפיקומן מ"ט ייאסר עליו לאכול עוד, והרי הוא עוד לא אכל אפיקומן – ולא שייך גביה האיסור שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

דעת הרמ"א בזה

ובאמת הרמ"א (סי' תע"ח ס"ב) פסק שרק מי שישן באמצע אכילת אפיקומן אינו יכול לחזור ולאכול, אבל אם ישן באמצע הסעודה יכול להמשיך לאכול, אולם מלשון הרמב"ם שכתב כן בסתמא נראה להדיא דזהו גם אם ישן קודם אפיקומן, וצ"ב טובא מה טעם יש בזה דייאסר עליו לאכול לאחר שישן.

לפי דרכינו מבואר היטב שיטת הרמב"ם

אמנם לפי דברינו נראה לבאר דברי הרמב"ם כפשוטם, דהרמב"ם אזיל לשיטתו שביאר לעיל שם דהא דבאפיקומן מתקיים שנשאר טעם מצות מצה בפיו היינו משום דבאפיקומן מקיים ג"כ המ"ע דאכילת מצה, וכמפורש בלשונו שכתב "שאכילתן היא המצוה", וכמוש"נ,

ונראה דכל מה שבאכילת אפיקומן מתקיים מצוות אכילת מצה, זהו

דווקא כשלא הפסיק בשינה בין תחילת אכילת מצה לאכילת אפיקומן, דבכה"ג נחשב אכילת המצה דאפיקומן כהמשך לאכילה הראשונה, אבל אם הפסיק בשינה לאחר אכילה ראשונה, א"כ האכילה שיאכל לאחר שייעור אינה נחשבת כהמשך לאכילה הראשונה אלא כאכילה חדשה, ושוב אינו מקיים באכילה זו מצוות מצה, [דלא נאמר בתורה שני מצוות נפרדות - לאכול שני פעמים, אלא המצווה היא מצווה אחת לאכול בליל הפסח, ולכן רק כל זמן שאינו מפסיק באכילתו, אז הוא ממשיך לקיים את המצווה על ידי שממשיך את אכילתו הראשונה, אבל אם כבר גמר אכילתו, ממילא גמר את קיום מצוותו, ושוב אין לו קיום מצווה במה שיחדש אכילתו בשנית], ולכן שפיר פסק הרמב"ם דלא יאכל אם ישן באמצע הסעודה, כי מאחר שישן שוב אין לו קיום מצוות מצה באכילת אפיקומן, ולכן אדרבה אם יאכל אחר שישן, הוא מבטל טעם המצות מצה שבפיו ממה שאכל קודם הסעודה, ולכן פסק הרמב"ם דמי שישן באמצע סעודתו לא ימשיך לאכול מצה.

ומה שהרמ"א פסק דאם ישן באמצע הסעודה מותר לחזור ולאכול, זהו כדעת הרא"ש דפליג על הרמב"ם וס"ל דיסוד האיסור לאכול אחר אפיקומן זהו תקנת חכמים דומיא דקרבן פסח, וזה שייך רק באופן שישן לאחר שכבר התחיל לאכול מצה לשם אפיקומן ולא כשישן באמצע הסעודה, אבל לדעת הרמב"ם שמעיקר הדין צריך לשמור שיישאר טעם מצה בפיו, א"כ כל מה דבעלמא מותר לאכול מצה בסוף הסעודה ואינו נחשב כמסלק טעם מצה הראשון מפיו, היינו משום שגם המצה

פסק הרמב"ם לברך "על אכילת מצה" ולא "לאכול מצה", עיי"ש במ"מ (בהלכה י"ב) ודבריו צ"ע טובא, ואכמ"ל ע"ק.

אמנם לפי דרכינו דברי הרמב"ם מאירים, שהרי כבר כתב הר"ן דהא דלגבי בדיקת חמץ מברכים "על", היינו משום שהמצווה מתמשכת ומתקיימת בזמן רב ואינה נגמרת מיד עם התחלת קיום המצווה, וא"כ הכא נמי הרי מצוות אכילת מצה בלילה הראשון מתמשכת כל הלילה – שבכל מה שממשיך לאכול במשך הסעודה מקיים מצווה, ומשו"ה מברך 'על'.

ביאור המהר"ל מפראג לפי"ז בהא דהמסב בסעודה
תבוא עליו ברכה

וכדברים הללו מצאתי מפורש בחי'

מהר"ל מפראג (גבורות ה' פרק

מ"ח) על מה שכתב הרמב"ם (פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ח) דבכל אכילתו של אדם בליל הפסח "אם היסב הרי זה משובח", וכתב המהר"ל מפראג דהרמב"ם איירי רק על אכילת מצה ולא על כל הסעודה כולה^ע, ובטעם הדבר דבאכילת מצה צריך להסב,

שאוכל בסוף הסעודה הוי המשך קיום מצוות עשה דמצה, אבל אם הפסיק בין אכילה ראשונה לשניה, אז כבר נגמר זמן קיום המצווה דאכילת מצה, ונמצא דהאכילה השניה אין בה קיום מצות מצה, וא"כ אסור לאכול מצת אפיקומן כדי שלא יבטל טעם מצה שיש בפיו מאכילת מצווה הראשונה שאכל.

ומכאן מודעה רבתא לכל אחד להיזהר בסעודת לילה הראשון של פסח – להיזהר מאוד לא להירדם מתחילת אכילת מצה עד סוף אכילת אפיקומן, כי לדעת הרמב"ם אם ישן באמצע הפסיד מצוות אפיקומן.

לפי"ז מבואר מה שפסק הרמב"ם דנוסח הברכה
היא "על אכילת מצה"

ועפי"ז נראה לבאר היטב מה שפסק הרמב"ם (פ"ח מהלכות חמץ ומצה ה"ו) דנוסח הברכה דאכילת מצה הוא "על אכילת מצה", והמפרשים תמהו בזה מדוע

עד. קדהנה דעת הרמב"ם (פ"א מהלכות ברכות ה"ד) דמצוות שעושה לעצמו מברך לעשות ולא על העשיה, ולכאורה א"כ מצוות מצה הוי מצווה שעושה לעצמו וא"כ היה ראוי לברך "לעשות".

אמנם יעוי"ש במ"מ שכתב דכיון שהוא מוציא אחרים ידי חובתם א"כ נחשב כמצווה שעושה לאחרים דמברך בזה 'על', אלא דדברי המ"מ תמוהין טובא, שהרי הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות כתב להדיא דאם הוא עושה המצווה בין לעצמו ובין לאחרים, הדבר תלוי דאם המצווה היא חובה, מברך "לעשות" ואם הוא רשות מברך "על העשיה", וא"כ במצוות מצה אע"פ שהוא מוציא גם אחרים ידי חובתם, מ"מ הוא מוציא גם את עצמו, וא"כ מאחר שאכילת מצה היא חובה, צ"ע טובא מ"ט פסק הרמב"ם שמברך "על אכילת מצה".

[ואין לומר דכיון שיש באכילת מצה אפשרות להמשיך את האכילה ולקיים בה מצווה קיומית, משו"ה חשיב רשות ולכן מברכים 'על', דהא לגבי שופר מברכים 'על' אע"פ שהמצווה מתמשכת אח"כ במצווה קיומית]. (מועדים וזמנים ח"ג סי' רנ"ב).

עה. אמנם דברי המהר"ל צ"ע, דהא לשון הרמב"ם הוא "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח", והרי מפורש להדיא בדברי הרמב"ם דאיירי גם על שתייתו ולא רק על מצה, וכן גם באכילתו כתב הרמב"ם "שאר" אכילתו, ומשמע להדיא מסתימת לשון הרמב"ם דאיירי על כל אכילתו שבכל הסעודה ולא רק על אכילת מצה. מוע"ז ח"ג סי' רל"ב ד"ה ובחידושי.

בעניין אכילת מצה בער"פ

דעת התוס' דכל האסור לאכול בער"פ סמוך למנחה
איירי כלפי מצה עשירה

במתני' ריש פרק ערבי פסחים "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך", ובתוס' ד"ה לא יאכל אדם הקשו וז"ל "וא"ת ומה לא יאכל אי מצה אפילו קודם נמי אסור כדאמרין בירושלמי כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואי במיני תרגימא [-פירות וירקות] הא אמר בגמ' (לקמן קז:) אבל מטבל הוא במיני תרגימא, וי"ל דאיירי במצה עשירה, דלא אסור בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה, אבל מצה עשירה שריא", עכ"ל.

ביאור דברי התוס' דאיכא ב' טעמים באסור אכילה ע"פ דיהא מכר דאוכל לשם מצוה וכדי דיאכל לתיאבון

וביאור דברי התוס', דמה שאסור לאכול בער"פ הוא מפני ב' טעמים, הא' שצריך שיהא ניכר שאוכל המצה לשם מצוה, ואם אוכל גם בזמן שאינו מצווה לא ניכר שאוכל המצה לשם מצוה, ולכן אסור לאכול מצה קודם הפסח, אבל במצה עשירה כיון שאינו לחם עוני אינו ראוי למצות מצה ולכן מותר לאכול כל היום. והטעם השני דבעי' שמצות אכילת מצה יהא לתיאבון ולכן אסור לאכול סמוך למנחה ולמעלה כל פת ואף מצה עשירה.

שיטת הגר"א דלא כר"ת

והנה הגר"א (או"ח סי' תמ"ד סעי' א' ד"ה ובמדינות) חולק על ר"ת וס"ל דאף מצה עשירה אסור לאכול כל היום, וטעמו

כתב המהר"ל וז"ל "דאף על גב דיוצא בכזית אחד, אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצוה ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה שהוא דרך חירות", עכ"ל, והרי מפורש בדבריו כמוש"נ דמצוות מצה מתקיימת בכל מה שאוכל בלילה הראשון של פסח.

לפי"ז יש לבאר לשיטת הרמב"ם הא דאסור לאכול מצה בער"פ כדי שיאכל מצה לתיאבון

והשתא דאתינן להכא, נראה לבאר היטב הא דאסור לאכול בערב פסח כדי שיאכל מצה בערב פסח לתיאבון, דלפי"ז יש לומר דהטעם הוא כדי שיוכל לאכול יותר מצה בערב – ולקיים בזה את המצווה בהידור על ידי אכילה מרובה.

ובאמת הדברים מפורש בגמ' לקמן (ק"ז ע"ב) – "רבא הוי שתי חמרא כולי יומי מעלי יומא דפסחא, כי היכי דנגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא", והרי מבואר להדיא בגמ' דרבא הקפיד שיהא לו תיאבון מרובה כדי שיוכל לאכול הרבה מצה, ולא נתבאר בגמ' מהו טעם הדבר שרצה רבא לאכול הרבה מצה, ונראה ברור דהכוונה בזה כמו שנתבאר דזהו הידור מצווה לאכול הרבה מצה ולקיים את המצווה באכילה מרובה, ומעתה יש גם לפרש בזה טעם הדין דלא יאכל האדם בער"פ – כדי שיוכל לאכול הרבה מצה בליל הפסח, ולכן צריך שיהיה לו תיאבון – כדי שיוכל לאכול הרבה מצה.

ירקות למה אינו מפסיק, והרי אכילת ירקות איננה סעודה כלל, ולא מצינו כזאת שנחשב התחלה בשביל שלא להפסיק באמצע אכילת ירקות, ואין בזה טירחה להפסיק.

שיטת הרמב"ם באיסור אכילת הרבה פירות בער"פ - דלא כהשו"ע.

ובשו"ע (סי' תע"א ס"א) כתב אבל אוכל מעט פירות או ירקות אבל לא ימלא כריסו מהם ובביאור הגר"א ציין ע"ז לפירוש המשניות להרמב"ם וצריך להבין מה עומק כוונתו בכך ומה הוסיף על דברי השו"ע.

והנראה בזה, דהנה באמת לכשנדקדק בלשון הרמב"ם בפירוש המשניות נראה שהרמב"ם לא כתב דאסור "למלאות כריסו" ממיני תרגימא בערב פסח – וכמו שכתב השו"ע (סי' תע"א ס"א), אלא הרמב"ם כתב ד"אסור להרבות בשאר מאכלות", ולא נתן שיעור דממלא כריסו דווקא, ונראה מזה דלשיטת הרמב"ם אין האיסור דווקא במלא כריסו, אלא אדרבה כל ההיתר הוא רק באוכל מעט, וכן מדוקדק גם בלשון הגמ' ד'מטבל' הוא במיני תרגימא, ומשמע דשרי רק מעט בדרך של טיבול, ונראה דזהו כוונת הגר"א שלאחר שהביא דברי השו"ע בסי' תע"א דאסור למלאות כריסו, הוסיף לעיין ברמב"ם בפירוש המשניות, וכוונתו כנ"ל דברמב"ם מפורש דאין האיסור דווקא בממלא כריסו אלא אסור לאכול הרבה – וגם אם אינו ממלא כריסו מהם.

לפי"ז מתיישב היטב המשנה דאם התחילו אין מפסיקין

והשתא לפי"ז יתיישב היטב לשיטת הגר"א מה שהקשינו מהא

נראה משום דבעינן שיהא ניכר שאוכל בלילה מצה לשם מצוה, ומה שהקשו התוס' דא"כ במה איירי מתני' - והרי מצה בלא"ה אסור ושאר מיני תרגימא מותרים, כתב הגר"א דמתני' איירי כשאוכל הרבה מיני תרגימא, דהא דאיתא בגמרא לקמן (ק"ז ע"ב) "אבל מטבל הוא במיני תרגימא" היינו דוקא שאוכל מעט וכלשון הגמרא "מטבל", וכן מפורש גם בשו"ע (סי' תע"א סעי' א') דאסור למלאות כריסו ממיני תרגימא בערב פסח, וא"כ לזה נצרכה דינא דמתני' דאסור לאכול הרבה פירות מן המנחה ולמעלה, אבל מצה עשירה בלא"ה אסור משום דהוי מצה.

פירוש הרמב"ם בפיהמ"ש דמתנ' איירי באכילת הרבה מיני תרגימא.

והביא הגר"א שכן פירש הרמב"ם בפירוש המשניות - דמתני' איירי באכילת הרבה מיני תרגימא ולא במצה עשירה, וז"ל הרמב"ם (במשנתיו) "וזה שמנענוהו מלאכול אינו אכילת פת שהרי אין לו אז פת, לפי שאסור אצלינו לאכול מצה ביום ארבעה עשר עד שיאכלנה בעת המצוה, אלא מנעוהו מלהרבות בשאר מאכלות", עכ"ל.

והעולה לדינא, דנחלקו ר"ת והגר"א אי מצה עשירה שרי לאוכלה בער"פ, דלר"ת שרי ולהגר"א אסור.

קושיא על שיטת הגר"א מהא דאם התחילו לאכול בער"פ אין מפסיקין.

ויש להקשות טובא לשיטת הגר"א, דהנה בגמ' לקמן (ק' ע"א) מבואר שאם התחיל לאכול בער"פ אינו מפסיק, ובשלמא לר"ת דאיירי במצה עשירה, ניחא דכיון שהוא באמצע סעודה של פת לא הטריחוהו להפסיק, אבל להגר"א שמייירי באכילת

דמבואר במשנה שאם התחיל לאכול אין צריך להפסיק, והקשינו דבאכילת ירקות לא מצאנו בשום מקום דאין להפסיק לאחר שהתחיל, אמנם לפי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות העניין מבואר היטב, דכיון דאיירי כשאוכל לרעבונו ולא להשביע כרסו, א"כ אם אוכל מעט מותר לו לגמור ולא הטריחוהו להפסיק, אמנם אם כבר בא לשיעור מילוי כריסו בזה ודאי לא מתירים לו להמשיך אף שכבר התחיל.

קושיית המהרש"א מ"ט לא העמידו התוס' דאיירי במצה שאינה משומרת

והנה המהרש"א הקשה לשיטת התוס' דמצה עשירה מותר כיון שאינה ראויה למצווה, מפני מה נקטו דוקא מצה עשירה לימא מצה רגילה שלא עשאוה לשם מצוה, דגם זה שרי כיון שאינה ראויה למצוה.

במצה שאינה משומרת גם התוס' מודו דאסור

אמנם נראה דגם התוס' מודו דאסור לאכול בער"פ מצה שלא עשאוה לשם מצוה, שהלא כבר נתבאר לעיל דטעם איסור אכילת מצה בערב פסח הוא מפני שעיי"ז אין היכר שאוכל בלילה המצה לשם למצוה, ומעתה נראה פשוט דלא התירו התוס' אלא מצה עשירה שניכר עליה דלאו למצוה קיימא, אבל מצה שלא עשאוה לשם מצווה כיון שאין ניכר עליה שהיא שונה משאר מצות, בוודאי מודו התוס' דאסור לאוכלה בערב פסח, [וכעיי"ז כתב המהרש"א, עיי"ש].

שיטת המאירי דגם מצה שאינה משומרת מותרת בערב פסח

אמנם במאירי מבואר חידוש פלא, שמתיר לאכול מצה שאינה משומרת

בער"פ, ודעתו יחידאה ולא מצאנו לו חבר בראשונים, ונראה בביאור טעמו, דס"ל שכל האיסור לאכול מצה קודם הפסח הוא משום בל תוסיף שהתורה אמרה 'בערב תאכלו מצות' והוא אוכל כבר ביום וכיושב בסוכה ביום השמיני שעובר בבל תוסיף, אבל מצה שאינה משומרת שפסולה למצוה לא שייך בזה בל תוסיף, אמנם דעת כל הפוסקים דטעם איסור אכילת מצה קודם הפסח הוא משום היכר וכמוש"נ, ולכן לדידהו אסור לאכול אף מצה שאינה משומרת.

[וזכורני] שהרעישו עולם כשהיה ער"פ שחל בשבת שהרב זולטי התיר במקום הצורך לאכול מצה שנאפתה שלא לשמה, ונסמך על המאירי, ומרנן הקה"י והאבי עזרי לחמו בהם בחרב וחנית, שדעת המאירי יחידאה ואין לסמוך על שיטתו להלכה נגד רוב הפוסקים, ודוקא מצה עשירה אפשר לסמוך על ר"ת.

מצה מבושלת עדיפא ממצה עשירה

והנה השעה"צ (סי' תמ"ד סעי' א') הביא מחלוקת אחרונים אי שרי לאכול קניידלא'ך [-כופתאות] והיינו מצה מבושלת בערב פסח קודם שעה עשירית, דלדעת הגר"א אסור ולדעת כמה אחרונים מותר, ולכאורה היה נראה דמחלוקת זו תלויה במה שנחלקו הגר"א ור"ת אם מותר לאכול מצה עשירה בער"פ קודם שעה עשירית, דלדעת הגר"א אסור, ולדעת ר"ת דמצה עשירה מותר גם מצה מבושלת מותר.

אמנם לפמש"נ דיסוד ההיתר במצה עשירה קודם הפסח הוא משום

היכר, א"כ יש לדון דמצה מבושלת עדיפא טפי ממצה עשירה, שהרי ניכר עליה טפי שאיננה עומדת לשם קיום מצוות מצה, וא"כ בקניידל'ך יש מקום להתיר יותר ממצה עשירה עי'.

ועלה בדינו ג' דרגות בזה

[א] מצה שאינה משומרת, לשיטת המאירי מותר ולשיטת התוס' אסור.

[ב] מצה עשירה לשיטת המאירי והתוס' מותר ולשיטת הגר"א אסור.

[ג] מצה מבושלת – קניידלאך, יש לדון להתירה יותר ממצה עשירה.

ועוד עלה בדינו, דביסוד הדין דאסור לאכול מצה בער"פ נחלקו הראשונים, דשיטת המאירי דהוא משום בל תוסיף, ושיטת התוס' דהוא כדי שיהא ניכר על המצה דליל פסח שהיא לשם קיום מצווה, וכמוש"נ.

מרור

ח"ב סימן רלח

ה"חריין" אם צריך שיהא מר מאד דוקא

דברי המעשה רב לא לפרר המרור ותמה דאין לך שלא בדרך אכילה כחריין

ב"מעשה רב" נראה שאין לפרר בעוד יום שבזה יוצא חריפותו, והאמת שאני תמה היאך יוצאין במצות מרור בתמכא דהיינו חריין, והלוא אין לך שלא בדרך אכילה כמוהו שמזיק והיאך יוצאין המצוה, ואין לומר שמצות מרור במרירות כה"ג דוקא, שחזרת הוא גם כן מין מרור ואין בו מרירות כ"כ, שהרי אוכלים אותה גם כל השנה, אלא ודאי צריך רק מין מרור ולכן בחזרת מקיימין המצוה אף שתחלתו מתוק וסופו מר ואין בו עכ"פ מרירות כ"כ, ואין לומר שבתמכא (חריין)

דרכה ומצותה דוקא במרירות מרובה שאינו ראוי לאכילה, וכעין דברי בעל "מעשה ניסים" דס"ל שצריך הכי מריר ששייך שאפילו במפורר לדעתו אין יוצאין, אבל כבר דחו דבריו האחרונים שכה"ג סכנה היא ולא מצוה (עיין בשד"ח מערכת חו"מ דין ט"ו ח"ה עמוד 437), ומנלן שהמצוה לטחון ולכסותו ולא אוכלים אלא כשהטעם כ"כ חריף שעומדים להקיא, נימא אדרבה שהמצוה באופן שראוי לאכילה אלא שצריך שיהא בו עדיין טעם מריר.

במ"ב דיוצאין בכל דבר מר רק צריך דיהא ראוי לאכילה דבעינן דבר הפקח בכסף מעשר ומבאר דאינו ראה דמרור ראוי לאכילה כתבלין

ובמ"ב בביה"ל (תע"ג) מסיק דאף שיוצאין בכל דבר מר מצות מרור, צריך שיהא ראוי לאכילה דבעינן דבר

מרירות מספיק כמו בחסא שטעם מרירות מספיק. וע"ע בדברינו במועו"ז ח"ז סי' קפ"ב.



מו"ז סימן עט [ח"ז קפב]

מרור (תמכא)

דברי החו"ד בהגדת מעשה נסים דאם מפררים החרין אין יד"ח כפרימא דמשתנה ברכתו **התמכא** (חריין) חריף מאד ואי אפשר לאוכלו חי כלל, אלא רק אם מפרר ומפיג החרירות, וצ"ע דבהגדת "מעשה נסים" מבעל "חות דעת" זצ"ל מסיק שספק אם יוצאין בפירור, שבפירור פג החרירות ודומה לפרימא זוטא בברכות (ל"ט). דנשתנה במה שפירור וברכתו שהכל ואין יוצאין בו, וכן מפורש שם בסוגיא דלעיל שצריך טעם מרור דוקא ובכבוש אינו יוצא מפני שנשתנה טעמו, וא"כ הוא הדין בפירור דנשתנה הטעם שאין יוצאין בו.

מבאר דדוקא פרימא דראוי לאוכלו חי בזה במפררו משתנה ברכתו משא"כ באינו ראוי לאוכלו חי אדרבה ברכתו רק במפורר

ונראה דכל הדין דאם פיררו נשתנה ברכתו ואין יוצאין בו, הוא רק בדבר שראוי לאוכלו חי וגם עומד לאוכלו חי, אבל אם אינו ראוי כלל לאוכלו חי ועומד לאוכלו רק כשפג חריפותו שאז הוא ראוי לאכילה, בזה לא נשתנה בפירור ואדרבא עיקר אכילתו הוא במפורר, וזוהי מצותו וכמו שנבאר, ולפי זה הלוא לא מצינו שצריך במרור טעם חריף דוקא, אלא טעם מר, ואפילו לאחר שפירור הרי הוא מר יותר מחזרת, שצריך בו טעם מרור ונקרא מר, ולכן בפירור כיון שדרך אכילתו כן א"כ מצותו בכך.

מאכל הניקח מכסף מעשר, אבל נראה לעורר שבגמרא קאי לאפוקי מין שאינו ראוי כלל למאכל, אבל כשראוי כתבלין עם דבר אחר ניקח בכסף מעשר, ונתמעט רק כשאנו ראוי כלל אף עם אחר, ואם כן אף שאינו ראוי לאכילה אפשר שיוצאין שנקרא מאכל אם נאכל עכ"פ בדבר אחר (עיין היטב בתוס' חולין ו. ד"ה אינו ובחידושינו שמה), (ומיהו בתמכא יש לברר המציאות אם זהו תבלין כשחריף טובא).

ראוי להשאירו גלוי כמה שעות ובלבד שישאר בו טעם המרירות

ולכן בנידון דידן בתמכא (חריין) לא ידעת מנלן שצריך לאוכלו בחריפות עד שעומד להקיא, ואדרבה נימא שיישאר גלוי כמה שעות שיוצא ממנו עיקר חריפותו ונעשה ראוי לאכילה, ובלבד שיהא ניכר בו עוד מרירות וכמו שכתב א"ז בשו"ת בית אפרים (סימן מג) שבזמן ארוך מדאי מפיג החרירות לגמרי ונהפך מר למתוק, ומובא בכה"ח, ודי בכך, ושמעתי שאצל מרן הגרי"ז ס"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) נהגו להניח זמן רב גלוי אף שיוצא עיקר חריפותו וראוי לאכילה, אך שצריך ליזהר שישאר בו עוד איזה טעם מרור שצריך מרירות לקיום מצות מרור וכלע"ד עיקר, ואם כי רבינו הגר"א זצ"ל הקפיד מאד לא לפרר אלא אחר קידוש וכהנ"ל, אולי חשש שיוצא כל מרירותו, או אולי המרור שבמקומו הי' טבעו שונה, שחריפות חזרת תלוי באקלים המדינות וכו' ואפשר ששם לא הי' חריף כ"כ ואם פיררו לפני קידוש יצא כל חריפותו לגמרי. אבל לדידן אין לחכם אלא מה שענינו רואות וכשמרגישים היטב

בחרף מאד דא אפשר לאוכלו יתכן דאין יוצאים
יד"ח

וחרששני דאדרבה אין יוצאין חובת
מרור אם חריף מאד עד שאי
אפשר כלל לסובלו, שגמרא מפורשת היא
בפסחים (ל"ט.) שצריך מרור דומיא דמצה
והיינו שניקח בכסף מעשר ע"ש, והנה הדין
במע"ש שאם ראוי רק כתבלין ולא לאכול
בעצמו אינו ניקח בכסף מעשר וכמבואר
ברמב"ם פ"ז דמעש"ש (הלכה ט"ז) ומקורו
מנדה נ. ע"ש בתוס' (ד"ה כל שחייב)
ובתוספתא פ"ק דמעשר שני, ועיין בבה"ל
(תע"ג) שמוכיח מזה שאם הוא מר מאד
דאין יוצאין בו והיינו דלא נקרא מאכל
כלל, והוא הדין כאן כשחריף מאד שאינו
יכול לאוכלו עד שמרגיש שקרוב להקיא לא
נקרא מאכל ואין יוצאין בו.

ומיהו מטעם שאינו ניקח בכסף מעשר
נראה דל"ק, דאפשר שממעטינן
רק מין שאינו ראוי, ובתמכא דראוי לאחר
שפקעה חריפותו לא נתמעט, ולכן יוצאין
בו אף שעודו מר מאד.

במרור כתיב אכילה וע"כ דוקא בדוקא דיהא בדרך
אכילה וכן נהג מרן הגר"ז

אמנם נראה מאחר שבמרור כתיב
"אכילה" צריך לאוכלו כדרך
אכילתו, ולא מר וחריף עד שאינו ראוי
לאוכלו, דאם הוא מר וחריף נקרא שלא
כדרך אכילתו ואין יוצאין בו, ואין לומר
שמצותו בכך, שלא מצינו שמצותו הוא
דוקא כשחריף מאד, ואפילו פירר והניח
מגולה כמה שעות דפג חריפותו, הלוא
עדיין הוא מר, וראוי לאכילה ומצותו כן
שבכה"ג נקרא דרך אכילה, אבל אין יוצאין
בחרף מאד, ודלא כאלו שמוסרים נפשם
לאכול חריף מאד, ומדמין שכך הוא קיום

המצוה, ומסופקני אם יצאו גם בדיעבד
מפני שאינו דרך אכילה, וכן בבית מרן
הגאון דבריסק הגר"ז ס"ז ע"ל נהגו לאכול
חריין מפורר וגלוי כמה שעות קודם החג
עד שראוי לאכול כזית בנקל ובאופן שאכתי
מורגש טעם המרירות ויוצאין, ולפי מה
שביארנו זהו עיקר.

דברי האחרונים דנהגו במפורר

והאחרונים דחו שיטת ה"חות דעת"
וס"ל דיוצאין במפורר, וכן
נהג הנודע ביהודה כמבואר ב"תשובה
מאהבה" ח"ב (רס"ה) והגר"א במעשה רב,
והחתם סופר בהגהותיו כתב שכן נהג
החסיד שבכהונה הקדוש רבי נתן אדלר
זצ"ל לצאת במפורר, ולדברינו זהו מצוה מן
המובחר כשמר ולא חריף.

וצ"ב דברי הגר"א זצ"ל, [מובא ב"מעשה
רב" ובמ"ב סימן תע"ג (ס"ק ל"ו)]
שהנהיג שלא לפרר אותו קודם ביאתו מבית
הכנסת כדי שלא יפיג הטעם דאז אינו יוצא
בו, אלא יפרר אותו אחר ביאתו ויכסנו עד
התחלת הסדר, ואז יפזר אותו על קערה
ועי"ז יפיג חריפותו, ואז ימעכנו לכזית
ויאכלנו ע"ש.

מבאר דאול התמכא במקומם היה פחות חריף
ונהגו לאוכלו חי

ואולי התמכא בזמנם היה פחות חריף
מאשר אצלנו, ולכן לא נתן לפרר
מבעוד יום שאז לא היה נרגש בו די
מרירות, אבל אצלנו אם מרגישים שמר אף
דלא חריף נראה שזהו עיקר המצוה.

בביאור השיטות דבחלש יכול להקל לאכול פחות
מכזית מרור

ובספר "טעמי המנהגים" מביא מכמה
אדמו"רים שבחלש יוצאין גם

מתוך ח"ג סימן קמג אות ב'

בענין חריין דא"א לאוכלו חי אלא במרוסק

נראה דאם מרסקו עד דאין מכל צורתו ברכתו שהכל ואין יד"ח מרור

ידוע לענין מרור, שחריין אי אפשר לאוכלו חי, וע"כ טוחנים אותו דק דק ובאופן זה ראוי לאכילה, ונראה דאם מרסקים את החריין במיקסער, אזי אם המכונה חותך לחתיכות קטנות ואכתי ניכר צורתו שפיר יוצאין, אבל אם חותכו דק דק כ"כ עד שנעשה כמין משחה ולא ניכר צורתו אין יוצאין בזה, שלענין ברכה נשתנה לברכת שהכל ולמצות מרור בעינן לא נשתנה, וראוי להזהיר על כך.

ועי' הגדת מעשה ניסים מחלוקת הגאון מליסא עם בעל המגן האלף בענין זה אם ע"י הריסוק נשתנה צורתו, ובזה נקטינן דזהו בגדר טרימא ומותר, אבל באופן שלא ניכר כלל כו"ע מודים שנשתנה ואין יוצאין בו.



פשט ועיון ברכות

חסה למרור

בגמ' לט. איתא שאני התם דבעינן טעם מרור וליכא ולכאורה מכאן נראה כחזו"א זצ"ל שאין יוצאין בחסה (לטינגא) שנמכר בשוק שמתוק, וצריך תמיד מר דוקא. ומיהו אפשר שאם מתוק בלא בישול יוצאין בו כיון שסופו מר, אבל אם כבר מצד גידולו הגיע לידי מרירות רק איבד צורתו וטעמו בבישול ונעשה אינו מר גרע ואין יוצאין, ולפי זה ב"חריין" (חזרת) אם הניחו פתוח זמן רב איבד מרירותו וגרע

בפחות מכזית מרור, (האדמו"רים מרופשיץ וסטרעליסק דעתם שיוצאין, וכן מביא בשם האדמו"ר מבעלזא זצ"ל שלחלוש מותר לאכול מעט מרור ולברך) ואף שבמשנה פ"ב דפסחים מפורש שכל המינים מצטרפין לכזית אלמא בעינן במרור כזית, נראה דהיינו דוקא בשאר המינים כשצריכים שיעור כזית מצטרפין זה עם זה, אבל בתמכא שחריף מאד נקרא אכילה גם בפחות מכזית.

להשיטות דא"צ כזית יתכן דסגי בחי דיכול לאכול **ולדירדחו** שלא צריך כזית דהיינו אכילה, ודי בטיבול והיינו במעט, נראה דמועיל גם בחי, אבל להפוסקים שהסכימו שצריך כזית, וכן מסיק גם בשו"ת "דברי חיים" ח"א או"ח סימן כ"ב (מהאדמו"ר מצאנו זצ"ל) שאם אין כזית אין חיוב לאכול כלל, וצריך אכילה כדרכה ולא באופן שיקוץ נפשו מרוב חריפותו וימסור נפשו על כך, שאין בזה מצוה, דהוה שלא כדרך אכילתו, שדרך אכילתו הוא בעין וכשאינו חריף דוקא וכמש"נ.

הרוצה להדר יוסיף לכזית מעט חריין בלחץ מפורר שלא פג טעמו

אמנם נראה שהרוצה להדר יכול לקחת מקצת תמכא (חריין) חריף בלתי מפורר שלא פג טעמו, ומשלים שיעור הכזית בחריין מפורר, שאם צריך מר וחי אפשר שהלכה כהנהו דס"ל שאין צריך כזית, שבמר נקרא אכילה גם בפחות מכזית שמרגיש חריפותו, ואם צריך כזית נראה שלא צריך חי, ואדרבה במפורר שפג עיקר חריפותו הוא שראוי לאוכלו ומצותו כן וא"ש.



בישול, אבל חריין שהיה פתוח אפילו שנחלש לא איבד מרירותו. (ומה שנהגו בחריין לכותשו במיקסער עד שנעשה כמו מקפה שאין ניכר צורתו, שמעתי מבעלי הוראה שיש לחשוש שאיבד בזה צורתו ואין יוצאין בו חובת מרור).

מחסה מתוקה ואין יוצאין, ומיהו בבית מרן הגאון דבריסק זצ"ל לא הקפידו אפילו היה פתוח הרבה כל זמן שנשאר עדיין מרירות, (ואדרבה כשזה מר מדאי יש לחוש שהוא כעין שלא כדרך אכילתו), ובחסה כיון שמרירותה מעט, איבדה מרירותה ע"י

כורך

מתוך הגדה של פסח מועדים וזמנים

כורך

חידוש דבעי בכל בליעה טעם מעורב של מצה ומרור
נראה שבאכילת כורך צריך בכל בליעה ובליעה טעם מעורב של מצה ומרור, ואם בלע מצה לבד או מרור לבד לא מועיל לצירוף כזית בכא"פ, ויש להזהר לאכול בכא"פ כזית מעורב, ואם אכל כזית מצה מעורב במרור ולא אכל כזית מרור, או שאכל כזית מרור מעורב במצה ובמצה אין כזית לא יצא, רק משניהם צריך לאכול כזית בטעם שניהם וכמ"ש,

לשון הראשונים דהמרור מונח ע"ג המצה וכ"כ במגיד משרים דהוא כקלפה קודם לפרי ואינו מעכב

בראשונים מבואר דמצות כורך היינו שהמרור מונח ע"ג המצה ולשון החינוך (במצה כ"א) "כורכין אותו ע"ג מצה ואוכלין" וכן בבעל העיטור מובא במ"מ בפ"ח דמצה פירש "וכורך מצה בחזרת" וכן מבואר ב"מגיד משרים" שהמרור למעלה כקליפה שקודם לפירי וגם השעבוד קדמה לחירות ומ"מ נראה פשוט דאינו מעכב באיזה צורה מונח.

נראה דהלל כרך פסח ואח"כ מצה ואח"כ מרור ורק בזה"ז דהוא לזכר בעלמא המרור למעלה דיהא נרגש

וביותר נלע"ד דהלל כרך פסח ואחר כך מצה ואחר כך מרור כפשוטו להפוסקים שכרך שלשתן והיינו פסח למעלה שהיא העיקר ואחר כך מצה שנוהג כל זמן ואחר כך מרור ורק בזמן הזה שכבר קיימנו המצות וכורך לזכר בעלמא דעת הראשונים שהמרור למעלה שיהא נראה ונרגש טפי.

מה דנהגו לכרוך המרור בשם צדדיו במצה צ"ע דמבטלים לגמרי טעם המרור

אמנם מה שנהגו לכרוך המרור משני צדדיו במצה לע"ד צ"ע דבגמרא אמרינן דהלל היה כורך מצה ומרור יחד ואוכלין ולא קאמר מצה במרור וכ"ש מרור במצה וגם מבטלין בזה טעם המרור ואף שלהלל דאוכל עם המרור מצה הטעם בלאו הכי קלוש היינו מפני שלדידיה מצותה בכך אבל לכרוך משני הצדדים במצה עד שכמעט שאין מרגישים טעם המרור לע"ד אין נכון לקיים כך מצות כורך שאין זה דרכו של הלל אבל העולם לא נהגו ליזהר בדבר וצ"ע.

בענין אמירת זכר למקדש כהלל

בדברי המ"ב דיש לחוש להפסק ומבאר דאולי היום
דהכורך לזכר בעלמא מעמנא שרי גם לכתחילה

בשור"ע מפורש שאומרים זכר למקדש

כהלל ובמ"ב מפקפק אולי אינו

נכון להפסיק בכך בין ברכת מצה לכורך
וע"כ יש נמנעים מלאומרה אבל בכל הגדות
נדפס לאומרה לפני כורך והוא מנהג פשוט
ואולי היום שהכורך לזכר בעלמא אינו טעון
ברכה כלל אלא לכתחילה והכא שהוא
מענינא שרי גם לכתחילה.

בליעה בכורך ממצה ומרור כאחד

להלל לא סגי לכורך המצה עם המרור רק צריך
הבלעה של המצה והמרור בכזית אחד

נלע"ד להעיר כאן המצאה מחודשת והיינו

דאם נעמיק בדבר נראה דמעיקר

הדין להלל צריכים לקיים המצוה בבליעה
אחת דוקא שאם לא ידקדק בכך רק אוכלם
כרוכים אף שלא בבת אחת הלוא הא ודאי
אי אפשר לצמצם ואם אינו בולעו בבת
אחת רק בכמה בליעות מצוי שכבר בלע
השיעור דכזית מצה ולא אכל עוד כזית
מרור וצריך לאכול עוד מרור כורך עם מצה
להשלים להשיעור.

תמוה דכיון דלהלל אם בלע כבר הכזית מצה בלא
מרור יצא כבר יד"ח א"כ לכתחילה צריך לגמור
הכזית ביחד עם המרור

וקשה דלענין מצה הלוא גם להלל פירשו

התוס' [בפסחים קטו. ד"ה אלא]

שיוצאין בדיעבד בלי כריכה שגם לדידיה
אינו אלא מצוה בעלמא עי"ש [וכן פירש
בבעל העיטור ע"ש בסוגיא וברז"ה ורמב"ן]
וכיון שעיקר קיום המצוה הוא לאכול כזית
מצה עם כזית מרור כשאוכל כזית מצה
כורך ולא אכל עמה כזית מרור יצא מצות
מצה שלא כמצותה לכתחילה שמקיימה

כשאוכל הכזית מצה עם כזית מרור דוקא
וא"כ צריך לגמור מעיקר הדין הכזית מצה
בכזית מרור להלל [ובמק"א הבאנו כעין זה
קצת בשם מרן הגריז"ס הגאב"ד דבריסק].

באכל כזית ראשון בלא מרור א"כ בכזית

השני דרשות מבטל המרור

אמנם נראה להכריח כן גם מטעם אחר

ואם גומר כזית מצה וצריך לאכול
עוד מצה כורך כדי לקיים המצוה גם בכזית
מרור הלוא לאחר כזית ראשון דמצוה דינה
כרשות וא"כ מבטל המרור, ואין לומר דגם
לאחר כזית לא מיקרי רשות, דבראשונים
סוף פסחים מפורש דלהכי אוכלין מרור
לבד, ואין יוצאין בכורך דלאחר שאכל כזית
מצה דינה כרשות ומבטל מרור הרי דלענין
מצות מבטלות זו את זו בעינן מצוה חיובית
דוקא, וא"כ לכאורה בעינן מעיקר הדין
שיגמור הכזית מצה עם מרור ולא יאכל עם
מצה דרשות דאתו ומבטל לה.

תמוה דהפוסקים לא הזכירו חומרא זו שלא לבלוע
הכזית בלא המרור

וע"כ אני תמה על רבותינו האחרונים שלא

הזהירו לבלוע בזמן הזה בבליעה

אחת כזית מצה וכזית מרור או עכ"פ שלא
לגמור הכזית מצה אלא עם הכזית מרור
שאם עושה כן לא הוה "זכר למקדש
כהלל" וצע"ג.

מבאר דאה"נ הלל אכלן בבת אחת כמבואר
במרדכי אמנם אצלנו הוא רק זכר וע"כ א"צ
להקפיד בזה

והנראה בזה הוא דאין הכי נמי אולי הלל

אכל בבת אחת, וכן מבואר

במרדכי שהקשה על הלל הא אין בית
הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת
ומוכח שאכלן בבת אחת או עכ"פ דקדק

בעינן כורך דוקא, ואנן מספקא לן אי הלכה כמותו וע"כ מספק לבד עבדינן בזמן הזה כורך וא"ש.

תמיהה בשיטת הרמב"ם דפסק כהלל מדוע לא יאכלו מתחילה הכורך ואח"כ המצה לבד

אמנם פסק הרמב"ם בזה צע"ג, ונקדים לשונו בפ"ה דחמץ ומצה (ה"ו) "ואחר כך מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו שנית שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה ולוקח שני ריקין וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ וכו', ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה ומרורים ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמו ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה ומברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח" ע"ש היטב כל דבריו.

ומעתה יש לתמוה שפוסק דצריך לאכול בכריכה ואם אכל בלי כריכה יצא, וקשה הא מדאמרינן שצריך כריכה ע"כ היינו כהלל דבעי כריכה, וא"כ למה אוכל בזה"ז מרור ואחר כך כורך, הא להלל עיקר המצוה בכורך דוקא, ואי נימא דפוסק שהדין בזה ספק וכמבואר בגמרא, א"כ בזמן הבית נמי היאך פוסק דאוכל בכריכה ויוצא נמי שלא בכריכה, והלוא מספק מדינא צריך לאכול בכריכה דוקא שמא

מטעמים הנ"ל שלא לגמור הכזית מצה אלא עם גמר כזית מרור, וע"כ אכל כשיעור מצומצם אבל לדידן כשאוכלים כורך הלא כבר יצאנו מצות מצה ומרור ועיקר הכריכה אינו אלא לזכר בעלמא [ונראה והיסוד הוא משום דכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו נדע איך לקיים המצוה] וא"כ לדידן אפילו גומרים קודם הכזית מצה לא איכפת לן, שכזית ראשון וכורך אצלינו ג"כ אינה חיובא רק רשות ועיקרה מדרבנן לזכר בעלמא וכל מה שאוכלין יחד כורך מצה ומרור מקיימין בזה הזכר ויוצאין מצות כורך ושפיר לא הצריכו הפוסקים בזמן הזה כורך בבית אחת דוקא שאין כאן רשות לבטל ודו"ק היטב בכ"ז.



מו"ז סימן פה [ח"ג רנ]

מצות כורך

מצות כורך מצה ומרור יחד

בגמרא קטו. "מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבית אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, אמר רבי יוחנן חלוקין עליו חבריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבית אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, מתקיף לה רב אשי אי הכי מאי אפילו אלא אמר רב אשי וכו' והשתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל" ע"ש היטב סוגיית הגמרא ומשמע דלהלל

הלכה כהלל, ואחר כך שלא בכריכה דלרבנן רשות מבטל ולא מהני מה שכתב ודבריו צ"ע.

מבאר דלהרמב"ם להלל מעכב דוקא עם הקרבן פסח

אמנם נראה שלהרמב"ם דרך אחר בסוגיין, והיינו שמפרש דלהלל מדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו בעינן לעיכובא כורך דוקא לעיכובא עם הקרבן פסח וכלשון הקרא "על מצות ומרורים יאכלוהו", ולרבנן המצוה כן לכתחילה אבל לא מעכב.

ושורש שיטתו דמפרש כן בלשון הסוגיא, דמעיקרא קאמר רבי יוחנן דחולקין עליו חבריו על הלל ואינהו סברי דאפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, ומקשינן מאי אפילו והא להחולקין אין יוצאין גם בדיעבד בכת אחת, וע"כ מסקינן דלהלל שאין מצות מבטלות זה את זה הקרא קמ"ל דעיקר מצותו רק בכך, ולרבנן מצות מבטלות וס"ד דלא יצא גם בדיעבד, והקרא קמ"ל רק דיצא גם בזה, ולא ס"ל שעיקר החיוב כן גם בדיעבד, ומ"מ משמע להו לרבנן מלשון הקרא שתופס האי לישנא דמצוה מיהת איכא בכך וא"ש (ועיין בתוס' קטו. ד"ה אלא אמר).

מבאר דא"נ להרמ" הלכה כרבנן רק לרבנן לכתחילה צריך לאכול כורך

ומעתה תתישב סוגיית הגמרא ופסק הרמב"ם, דהאמת דאנן קיימא לן כרבנן ולא כהלל, דיחיד ורבים הלכה כרבים, וע"כ המצוה בזמן הבית דכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו" לאכול לכתחילה המצה ומרור יחד דוקא אבל לא מעכב,

וא"ש מה שפוסק הרמב"ם שם "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומבטל בחרוסת ומברך וכו' ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו" הרי דלכתחילה מצוה בכת אחת אבל לא מעכב, ואם אבל כל אחד לבד נמי יצא ומברך והיינו כרבנן וכהנ"ל.

אף דמדאורייתא יצא יד"ח בזה"ז כשאכל מצה ומרור בפנ"ע יש בזה משום זכר לעת"ל דנזכה לקיים המצוה כראוי

ומעתה נראה דבזמן הזה הלוא אי אפשר לאכול מצה ומרור יחד דוקא, דמצה דאורייתא ומרור דרבנן וע"כ מבטל המצה, וכן במרור אם אחר שיצא מצה אוכל עם מרור המצה רשות ומבטל מרור, וא"כ ע"כ אוכל כל אחד בפני עצמו, ולרבנן יצא בכך גם בזמן המקדש, וא"כ לכאורה אין מקום כלל לקיים מצות כורך בזמן הזה, דמאחר שיצא בכל אחד לבד לא שייך לקיים לרבנן המצוה יחד שיסודו לדידהו רק לכתחילה וא"כ אין מקום לדידהו למצות כורך בזמן הזה זכר למקדשי שגם במקדש כה"ג דכבר יצא אין חיוב.

אמנם נראה שלהלל דמעכב הלוא פשיטא דראוי לחייב גם בזמן הזה, אבל גם לדידן הלוא המצוה כן לכתחילה, ולעתיד נקיים המצוה בכריכה גם לרבנן שמצותו כן בזמן המקדש לכתחילה כמ"ש, וא"כ גם לדידן ראוי לנו לעשות זכר לעיקר חובת המצוה לכתחילה אף אחר שיצאנו וכהלל דשייך אז המצוה, שגם לדידן הלוא המצוה כן לעתיד, וא"כ ראוי לן לעשות עכשיו זכר כהלל שנדע לעתיד לעשות כן דמצוה אז בכך כמ"ש.

במדון נטילת מצה שלימה לכורך אף דבעינן לחם עופ

[ובעיקר מצות כורך בזמן הזה שנהגו ליקח לזה השלימה, וקשה הא לחם עוני כתיב ובעינן כדרכו של עני בפרוסה, ואולי להלל שהמצוה פסח מצה ומרור יחד אינו דרכו של עני ולא דרשינן קרא להכי, ושפיר לא קפדינן על פרוסה כמצות כורך, אבל לשיטת הרמב"ם דמצות כורך רק מצה ומרור הוה לן לאכול בכורך פרוסה דוקא, ואפשר דלדידיה באמת בעינן כורך בפרוסה דוקא וא"ש.]

בד' הזכר יצחק דבכורך לכא דין לחם עופ וסגי במצה עשירה ותמוה דהרי להלל קיים בזה עיקר מצוות מצה

ובספר "זכר יצחק" מהגאון מפוניטש שאין דין לחם עוני בכורך דבעינן רק מפני הפסח, ויוצאין בזה גם במצה עשירה, ורק במצות מצה גופא בעינן הכי וא"ש, אבל נראה דאנן עבדינן זכר למקדש כהלל דהוא קיים גוף מצות מצה בכורך דוקא והיינו בפרוסה, ועיין בתוס' פסחים קי"ט, ומהרש"א שם ואכמ"ל.]

וזהו לדעת הרמב"ם הא דמסקינן בגמרא "והשתא דלא אתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן" והכוונה לא לעיקר פלוגתתם בזמן הבית דבזה ודאי קיימא לן כרביים והיינו כרבנן, רק בזמן הזה לא אתמר הלכתא אי למעבד כהלל דשייך מצות כורך אחר שקיים מצה ומרור בנפרד שהמצוה בכורך דוקא, אי כרבנן דלאחר שיצא אין מצות כורך ולא שייך בזמן הזה, ומסקינן דמחמרינן ועבדינן נמי בזמן הזה כהלל, ונדע שפיר לעתיד לקיים המצוה בכורך דוקא שזהו אז עיקר מצותה כהלל גם לדידן כמ"ש ודו"ק היטב בכ"ז.

תמיהה בדברי הרמב"ם דלא הזכיר בכורך בזמן המקדש את הקרבן פסח

אמנם מטעם אחר דברי הרמב"ם תמוהין, שמביא לכורך רק המצה ומרור יחד בזמן המקדש, ובתוספתא ספ"ג דפסחים מבואר דהלל היה כורך שלשתן פסח מצה ומרור יחד, וא"כ לכאורה לדידן המצוה כן לכתחילה, ומנליה להרמב"ם שלדידן בזמן הבית המצוה לכתחילה במצה ומרור יחד דוקא.

מבואר כן בירושלמי

אבל האחרונים כבר העירו שכדברי הרמב"ם מבואר בירושלמי פ"ק דחלה דשני דברים מבטלין ורבין על אחד, והרמב"ם מפרש שפיר לרבנן דקיימא לן כוותיהו דשני דברים דוקא מבטלין אבל מצה ומרור לבד כשאוכלם יחד אין מבטלין לרבנן וא"ש.

מבאר דהא גופא המדון דלהלל מצות אין מבטלות וע"כ כרך גם הק"פ ולרבנן דמבטלות לא כרך הק"פ

ולע"ד נראה להסביר הדברים, שהלל גופא דס"ל מצות אין מבטלות זה את זה שפיר כורך שלשתן וכדכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו" דהיינו יאכלו הקרבן פסח עם מצה ומרור יחד, אבל לדידן מצות מבטלות זה את זה רק גזירת הכתוב כאן דשרי שעיקר המצוה בכך, ומסברא מפרשינן שהמצוה כן במצה ומרור דוקא, דבהני סברא היא שמצה לא מבטל מרור שעיקר מצותו יחד וכן מרור לא מבטל מצה שמצותה בכך, אבל פסח ומצה שורש מצותן כל אחד בנפרד גם אליבא דאמת, ולא דמי למרור שעיקר חיובו מה"ת רק מכח מצה ופסח, וע"כ במצה ופסח דתרווייהו מצות נפרדות מסתברא להשאיר הדין דמצות מבטלות זה את זה, ורק הלל

ס"ל בעלמא אין מבטלות זה את זה מתיר נמי פסח במצה וכרך שלשתן יחד, אבל אנן קיימא לן כרבנן דמצות מבטלות זה את זה, והמצוה יחד במצה ומרור דוקא דעיקר מצות מרור במצה וע"כ לא מבטל וכן לא מתבטל כה"ג וא"ש דהרמב"ם פוסק כרבנן וע"כ כורך מצה ומרור דוקא בזמן קרבן פסח וא"ש.

במדון דעת הרמב"ם בענין מצוות מבטלות זה את זה

הן אמת שעדיין קשה שאם הרמב"ם פוסק כרבנן ומצות מבטלות זה את זה, גם באיסורין הוה לן לומר הכי וכדמשמע בסוגיא דזבחים (עח.) ובירושלמי פ"ק דחלה, והרמב"ם גופא פוסק בפרק י"ח דפסולי המוקדשין דפיגול נותר וטמא אין מבטלין זה את זה והיינו מפני שאסורין אין מבטלין זה את זה וא"כ ע"כ במצות נמי פוסק הכי והיינו כהלל ולא כרבנן, נראה שהרמב"ם מחלק דהתם בפיגול ונותר מיירי מין במינו ובזה אין מבטלין זה את זה, משא"כ בפסח מצה ומרור הלוא הוה מין בשאינו מינו ובזה לדעת הרמב"ם קיימא לן דמצות מבטלות זה את זה וכרבנן ודו"ק היטב בכ"ז.

בביאור מה דמוכירים בכורך את הפסוק הנאמר בפסח שג

ואמיים בדבר נכון שאמרתי השנה ליישב הא דאמרינן באכילת כורך "כך היה הלל עושה בזמן שבית המקדש היה קיים היה כורך פסח מצה ומרור יחד ואוכלן לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו" ע"ש, והנוסח תמוה דהאי קרא בפסח שני כתיב, אבל בפסח ראשון כתיב בפרשת בא "ואכלו את הבשר בלילה זה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו" וא"כ

כיון דקאי בראשון הוה ליה לאתויי מהאי קרא דצלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו וצ"ע"ג (ושמעתי בשם האדמו"ר הק' מהר"י מבלזא זצ"ל דהוה כתפלה שנוכה לפסח שני לאכול על מצות ומרורים שעד אז ייבנה המקדש, ותמהני שאנן קיימא לן כרבנן שאם נבנה המקדש בין ראשון לשני לא נעשה פסח שני כלל דנדחה ליחידים ולא לציבור וכמבואר בירושלמי רפ"ט ותוספתא פ"ה ודלא כרבי יודא שם). [וע"ע שם בחכמה ודעת].

אמנם לע"ד הנוסח א"ש בפשיטות, ע"פ דברי ה"חתם סופר" זצ"ל שהסביר החילוק למה באמת בפסח ראשון כתיב צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו, שבראשון חייבין בפסח ומצה גם בלי מרור, ובמרור אין חיוב מה"ת אלא בפסח ומצה יחד, ושפיר קאמר בקרא שצלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו, שמרור לבד קשור וחיובו רק עם מצה ופסח, משא"כ בפסח שני כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, שגם במצה אין חיוב אלא עם פסח, ותרוייהו דהיינו מצה ומרור קשורים לפסח שחייבין לבד, ושפיר קאמר בפסח שני על מצות ומרורים יאכלוהו, (ועיין בשו"ת חתם סופר סימן ק"מ).

ומעתה נראה דאנן אוכלים כורך אחר שאכלנו מצה ויצאנו מקודם גוף מצות מצה, וע"כ החיוב מצה כעת רק עם פסח והחיוב עכשיו להלל בגדר כורך דוקא, ושפיר דייק ותפס הקרא דפסח שני דוקא דמיירי כה"ג שחיוב מצה ומרור אינם אלא עם פסח, ולא קרא דפסח ראשון דמיירי שיש עכשיו גופא חיוב בעצם לפסח ומצה בנפרד וא"ש ודו"ק היטב כי הדבר נכון בעזהשי"ת.



מו"ז סימן פו [ח"ז קפה]

מצות כורך בזמן הזה

שיטת הרי"ף דא"צ בכורך מצה לשמה

במצות כורך נראה דדעת הרי"ף היא שאין צריך מצה שמורה לשמה דוקא, שמביא בס"פ ערבי פסחים דמי שאין לו אלא כזית שמורה לוקח מצה רגילה ומברך עליה המוציא, ולבסוף מברך על הכזית שמורה לאכול מצה, ומברך על המרור ואוכל ואח"כ כורך מצה ומרור ואוכל בלי ברכה ע"ש, ומשמעות דבריו דמיירי שאין לו אלא כזית, וכיון דכריכה אינה אלא משום זכר למקדש בעלמא מסתייה דעביד לה אפילו ממצה דלא מינטרא כ"כ וכמבואר בר"ן שם ע"ש, אבל הרמב"ם בספ"ה דחמץ ומצה השמיט מכורך ונראה שלדעתו צריך גם לזה מצה שמורה וכמו שנבאר.

מבאר שיטת הרי"ף דס"ל דגם בזמן שבית המקדש קיים מצוות מצה בכורך אינו משום מצוות מצה רק משום מצוות פסח

ונראה לפרש דעת הרי"ף, דלא רק בזה"ז שהוא לזכר בעלמא לא צריך כזית לשמה, אלא גם בזמן המקדש כשאוכל הכורך שהוא רק כהכשר לקרבן פסח ולא לגוף מצות מצה דאין בזה דין לשמה, וזהו יסוד שיטת הרי"ף שדין כורך הוא בהלכות קרבן פסח, דכשם שאוכלה צלי ובחבורה אחת, כך המצוה לאוכלה במצה ומרורים, וזהו הכשר דאכילת פסח וכלשון הגמרא בפסחים צ. דמכשירי פסח דמצה ומרור כפסח דמי ע"ש, ולא שייך לעיקר מצות אכילת מצה ולכן סבר הרי"ף דלא בעינן בזה לשמה וכמו שיבואר.

דברי הגרי"י מפוניבז' דאיכא ב' חיובים במצה א' משום חובת מצה והב' משום קרבן פסח

והגאון רבי יצחק מפוניבז' זצ"ל [נדפס בספר מקור ברוך והועתק בחידושי הגרי"י] האריך לבאר יסוד הנ"ל, ששני חיובים איכא באכילת מצה, חדא מצות מצה גופא, ותו איכא חיוב משום קרבן פסח, ובמצה גופא יש הלכות שצריך מצה הנאכלת בכל מושבותיכם לאפוקי ביכורים, וכן לחם עוני לאפוקי מעשר שני שאינו נאכל באנינות ומצה עשירה, וכן כשאיסורו משום איסור אחר מלבד חמץ, כל אלו הדינים איכא בחובת מצה דמצות מצה גופא, אבל במצה הנאכלת משום קרבן פסח, או בפסח שני דבעי מצה ליכא כל אלו הדינים, ובזה ניחא הירושלמי דמקשה ליתי עשה דמצה וידחה איסור חדש, ולא מתרץ דכיון שאיסורו משום איסור אחר ע"כ אין יוצאין בו, שעדיין למצות מצה דקרבן פסח לא סגי כיון שאין צריך תנאים אלו וכמ"ש.

ולפי שיטת הרי"ף נוסיה ונאמר שהדין לשמה אינו אלא במצה דחיובא ולא במצה דהכשר דהיינו כורך ולכן גם בזה"ז לא צריך לשמה (ושיטת הרי"ף גופא בספ"ב בפסחים נראה שאין דין לשמה במצה כלל אלא רק בעי שמירה לשם מצה, דגריס בגמרא "לשם מצה" ולא לשם מצוה, ובמצה דהכשר לקרבן פסח לא צריך גם לשם מצה שאין דין שמירה מיוחדת לכך) ולפי דברינו הוא הדין במצה שאוכלים בפסח שני דאין דין לשמה או שמירה למצות מצוה כמו שיש בחיוב מצה דבערב תאכלו מצות וכמ"ש.

בדברי הגר"ח דיש עוד הלכה במצה משום קרבן פסח

והגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל [סטענצל סימן מב] גם כן כתב שיש עוד

הלכה מיוחדת במצה משום קרבן פסח, דהנה הקשה השאגת אריה (סימן ק) על הרא"ש שכתב שצריך במרור כזית מפני שהברכה על מרור היא "על אכילת מרור" ואין אכילה אלא כזית, ותמה השאגת אריה דכל ראית הרא"ש היא מלשון הברכה, אבל מצד מרור גופא משמע דלא צריך כזית אף דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, דהאי יאכלוהו קאי על הקרבן פסח, וקשה דבסוף פסחים מפורש דמקשינן כולוהו אהדדי דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ואם כן נימא דכשם שבמצה צריך כזית גם מרור ניבעי כן, ועוד הקשה אע"ג דלא כתיב לשון אכילה, אבל כמו דמצינו בכלאי הכרם ובשר בחלב דאע"ג דלא כתיב לשון אכילה מ"מ כיון שצריך אכילה לא נקרא אכילה אלא בכזית, אם כן גם במרור נימא דכיון שצריך לאכול מרור ע"כ צריך כזית.

ותירין הגר"ח זצ"ל שבקרא ד"על מצות ומרורים יאכלוהו" מיירי בדין מצה ומרור שצריך לקרבן פסח דוקא, ובזה שפיר מקשינן מצה ומרור אהדדי, ולזה באמת לא צריך כזית אפילו במצה גופא והוא הדין מרור, ול"ק מבשר בחלב וכלאי הכרם דהתם דהאכילה גופא היא איסור צריך שיעור כזית, אבל בצירוף והכשר לקרבן פסח שצריך כזית, בזה לא בעינן במצה ומרור כזית, וזהו ביאור דברי הרא"ש, שבמרור שעיקר החיוב מן התורה הוא עם הפסח לא צריך כזית, וכן בזמן הזה הא דבעינן במרור כזית היינו מפני הברכה ולא מצד האכילה גופא.

ברמב"ם מפורש דקיום מצוות מצה הוה בכורך גופא וא"כ בודא בעי לשמה

אמנם הרמב"ם בפ"ה דחמץ ומצה מביא סדר האכילה בזמן שבית המקדש קיים, שמקיימין מצות מצה בכורך, ואחר כך חגיגה, ואחר כך בשר הפסח וסעודה, דכיון שעיקר מצות מצה גם בזמן המקדש בכורך, א"כ פשיטא שצריך מצה משומרת, והוא הדין בזה"ז שהוא זכר למקדש צריך משומרת דוקא ודלא כרי"ף, וכן פירש הרא"ש בסוף פסחים להדיא שצריך לכורך מצה שמורה דוקא ע"ש, ולכן צריך כזית מצה וכזית מרור זכר למצותה.

חידוש לשיטת הרי"ף דדוקא קרבן פסח בעי כזית ומרור ומצה סגי כששניהם יחד כזית ובזה"ז נמי סגי בהא

והנה שיטת הרי"ף שבזמן המקדש אכלו מקרבן פסח כזית, ומצה ומרור אכלו אפילו פחות מכזית, והיינו כטפל לפסח, ונראה דהיינו דוקא בזמן המקדש אבל בזה"ז אף דבאכילת מרור לבד צריך כזית שאין אכילה אלא בכזית, אבל כשאוכל בכורך מצה ומרור יחד אולי סגי כששניהם ביחד הוא כזית, שזכר למקדש לדעתו לא צריך כזית שגם אז סגי בפחות כטפל וכמ"ש לעיל, והסברא דאין אכילה פחות מכזית נראה דבצירוף שניהם סגי בזמן הזה כיון שיש בשניהם כדי אכילה, אבל לרמב"ם דבמקדש אכלו כזית מצה וכזית מרור, אם כן גם בזמן הזה מצות כורך היא בכזית מצה וכזית מרור דוקא.

שוב מצאתי סמך לדברינו שהרי"ף בסוף פרק ע"פ מביא כשאין לו אלא כזית דמינטרא אוכלו בסוף, ואחר כך אוכל כורך, ולא פירש שם כזית מצה אלמא לא צריך

כזית, וזהו חידוש פלא שלר"ף בזה"ז אוכל בכורך כזית ממצה ומרור יחד זכר למקדש ויוצא בכך וצ"ב.



ח"ז סימן נד ב

ביאור איך אתי מצה דרשות ומבטל מרור דמצוה אף דאיכא טעם כעיקר במרור

דברי התוס' בזבחים דאמרינן טעם כעיקר רק חוזר המרירות מבטל טעם המצה

בגמ' פסחים (קטו.) איתא דלא לכרוך איניש מצה ומרור וניכול בהדי הדדי דכיון דבזה"ז מרור דרבנן ומצה דאורייתא, אתי מרור דרשות ומבטל מצה דאורייתא. והק' ע"ז התוס' בזבחים (עח. ד"ה אלא) דכיון דגם כשאוכל המצה ומרור יחד מרגיש טעם המצה בפיו, א"כ הו"ל למימר טעם כעיקר ולא בטל המצה, ותירצו התוס' דחזוק המרירות הוא דמבטל לטעם מצה.

קו' הרעק"א דא"כ מה הק' התוס' דמצה יבטל המרור דהרי רק במרור איכא חריפות

והגרעק"א בגליון הש"ס שם הק' על התוס' דא"כ היאך ביארו התוס' בפסחים שם דכמו דאמרינן דאתי מרור דרשות ומבטל טעם מצה ה"נ אמרינן להיפוך דמצה דרשות מבטל טעם מרור דמצוה (ולכן אחר שאכל כזית מצה בפנ"ע ויצא יד"ח מצה, עליו לאכול כזית מרור בפנ"ע "ואין יכול לאכול מצה יחד עם המרור, דאחר שיצא יד"ח מצה הוי המצה רשות ומבטל טעם מרור). והק' הגרעק"א דלפמש"כ התוס' בזבחים דכל היכא דמרגיש טעמו אמרינן טעם כעיקר ואינו בטל, א"כ היאך אתי מצה דרשות

ומבטל למרור, והרי כיון דמצה לית בה מרירות אינו יכול לבטל שלא ירגיש טעם המרור ונשאר הגרעק"א בצע"ק.

מבאר דאן כוונת התוס' לדין ביטול דעלמא רק גדר החיוב במרור דצריך להרגיש המרירות

ולענ"ד יש ליישב דהא דכתבו התוס' בפסחים דמצה דרשות מבטל למרור לא נתכוונו לדין ביטול דעלמא, דבדאי כיון שמרגיש טעמו אמרינן טע"כ ואינו בטל, אלא נתכוונו דכיון דאין יוצאין יד"ח מצות מרור אלא כאשר מרגיש טעם המרירות, (וכדאמרן להדיא בגמ' פסחים (קטו:) בלע מרור לא יצא דבעינן טעם מרור), וכשאוכל מצה ומרור הרי אף שירגיש טעם מרור מ"מ לא ירגיש טעם מרירות כמו אילו היה אוכל מרור לבד ולכן לא יצא יד"ח מצות מרור, וזהו כוונתם דאתי מצה ומבטל למרור והיינו דאתי מצה ומבטל שלא ירגיש טעם המרור כפי שהיה מרגיש טעמו אילו היה אוכלו לבדו. (ואילו היה המצוה לאכול שניהם יחדיו, א"כ הרי"ז גופא מצותו שירגיש טעם המרור כפי שמרגיש טעמו כשהוא נאכל עם מצה ביחד, אבל כיון דמצה היא רשות והיינו דמצותו לאכול מרור לבד, א"כ מצותו שירגיש המרור כפי טעמו כשהוא נאכל בפנ"ע וכשעירב דבר אחר עמו לא יצא מצותו).

מתיישב קו' הגרעק"א דלענ"ד מרור מבטל מצה בזה בעינן לדין ביטול דעלמא

אבל לענין דמרור מבטל למצה א"א לומר דזהו משום שאין מרגיש טעם מצה כפי טעמו כשהוא נאכל בפנ"ע, דהא במצה אמרינן (שם) בלע מצה יצא וא"כ א"צ להרגיש כלל טעמו, ועל כרחך הא דמרור מבטל למצה היינו מחמת דין ביטול דעלמא, ולזה שפיר קאמר התוס' בזבחים

ח"ו סימן קט יג

המנהגים נוהגין לאכול במרור כזית מרור מחסה ואח"כ גם כזית מרור מחריין (עיין הגש"פ מוע"ז עמ' מג - מד), וכן בכורך אוכלין מצה עם מרור מחסה ואח"כ מצה עם מרור מחריין.

דין ביטול דעלמא היינו רק כשאין מרגיש טעמו כלל אבל אם מרגיש טעמו אמרינן טעם כעיקר ואינו בטל, ולכן הא דמרור מבטל למצה זהו דוקא כאשר מחמת חוזק המרירות אינו מרגיש לטעם המצה.



חרוסת

ח"ז סימן נט

ביאור שיטת הרמב"ם בטיבול מצה בחרוסת בליל הסדר

דברי הרמב"ם דמטבל המצה בחרוסת קו' הטור דמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לשעבוד ואך מתחברים זכ"ז וכן דמטבל טעם המצה

הרמב"ם בדיני ליל הסדר (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) כתב שמברך המוציא וחוזר ומברך על אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכלו, והטור הביא שכ"כ רב עמרם גאון, (ובהשגות הראב"ד השיג על הרמב"ם שזה הבל, ועיין מש"כ המ"מ שם, וכן בב"י שם). והנה הטור ביאר דלכאור' הטעם לטבל בחרוסת הוא משום דבעלמא אמרינן דאינו רשאי לבצוע עד שיביא לפניו מלח לטבל הפת, וכאן מטבל בחרוסת במקום מלח. אבל הק' ע"ז הטור שהרי מצה היא זכר לחרות וחרוסת הוא זכר לטיט והיאך יתחברו זע"ז, ועוד הק' הטור שהרי מצה דאו' וחרוסת דרבנן, ואתי חרוסת דרבנן ומבטל מצה דאורייתא עיי"ש.

מביא מש"כ במו"ז דלהרמב"ם עיקר דין חרוסת הוא להביאו לשולחן והתיבול הוא מנהג בעלמא

ולענ"ד נראה ליישב דהנה במוע"ז ח"ג סי' רנ"ח ביארנו דהא דקאמר הרמב"ם דמטבל המצה בחרוסת, לא נתכוין הרמב"ם שיש חיוב מדרבנן לטבל המצה בחרוסת, דאדרבה ברמב"ם מבואר דמצות חרוסת מדרבנן אי"ז הטיבול בחרוסת אלא הוא להביא חרוסת על השולחן בלבד (דכמו שמביאים על השולחן שני תבשילים אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, כמו כן מביאים חרוסת) עיין בדברינו שם. והא דכתב הרמב"ם שמטבל מצה בחרוסת יסודו מנהג בעלמא.

מתבל מצה בחרוסת הכוונה רק דמתבל קצה המצה בחרוסת כעין תיבול במלח

וא"כ י"ל דמש"כ הרמב"ם דמטבל המצה בחרוסת כוונת הרמב"ם שמטבל קצה המצה בחרוסת וכעין הטיבול שמטבלים בכל ימות השנה במלח (דכיון דהוא רק מנהג לזכר בעלמא סגי גם בטיבול כהאי).

עד"ז מיישב דא"ה"נ אין זה דאכול גם מצה וגם חרוסת רק העיקר המצה ומתבל לזכר בעלמא

ובזה א"ש דלא קשיא קו' הטור שטעם החרוסת מבטל טעם המצה, דכיון דמתבל רק קצה המצה בחרוסת, אזי כמעט שאין נרגש טעם החרוסת, ועיקר הטעם הוא טעם המצה, וע"כ אינו מבטל טעם המצה. וכן מה שהק' הטור שהרי מצה היא זכר לחירות והחרוסת הוא זכר לטיט והיאך יתחברו זע"ז, לדברינו ל"ק דכיון שמטבל רק במעט חרוסת (כעין טיבול במלח), אזי עיקר אכילתו הוא המצה ומעט החרוסת נטפל למצה שהיא עיקר האכילה, ואי"ז נחשב שאוכל גם מצה וגם חרוסת (שזהו ב' דברים סותרים זכר לחירות וזכר לשיעבוד) אלא הוי כאוכל רק מצה ואין כאן אכילת ב' דברים הסותרים.

לדברינו הנוהגים לאכול מצה עם חרוסת יטבלו רק הקצה

ונפק"מ מדברינו דלא לו המהדרים לצאת שי' הרמב"ם, ועל כן נוהגים לאחר שגמרו לאכול כזיתי מצה ומרור וכורך, הם מוסיפים לאכול עוד כזית מצה עם חרוסת לקיים שיטת הרמב"ם (עיין בתשוה"נ ח"ג סי' קל"ג), הנה לדברינו נמצא דלא יטבלו כל המצה בחרוסת אלא יטבלו קצה המצה בחרוסת וכעין טיבול במלח, שזהו שיטת הרמב"ם בטיבול המצה בחרוסת וכמ"ש.



ח"ג סימן קלג

אכילת מצה בליל פסח בטיבול בחרוסת

ברמב"ם הזכיר הדין להטביל המצה בחרוסת רק בסדר הלילה ולא בהלכות קרבן פסח

הרמב"ם פסק (בפ"ח דמצה ה"ח) שצריך לאכול הכזית מצה עם חרוסת

דוקא, וביאורו נראה שחרוסת היינו זכר לטיט ומצה היא לחם עוני ושפיר יש לקיים המצוה עם חרוסת שהיא זכר לעבדות בטיט. וכד נדייק ברמב"ם נראה שדוקא בסדר הלילה מביא לאכול כרפס ומצה ומרור וחרוסת ולא בקרבן פסח, ולא מצאתי שעמדו בזה האחרונים.

מבאר דק"פ הוא דרך מלכים ואין עמין להזכיר השעבוד בחרוסת משא"כ מצה הוא לחם עוני

והטעם נראה שקרבן פסח צלי הוא דרך מלכים וכמבואר בחולין קל"ב: ע"ש, ואין מקום לאכול עם חרוסת שהיא זכר לטיט, וכן לא הביא שיש לאכול את הקרבן פסח בהסיבה, ורק במצה שהיא לחם עוני בעלמא, מראה שהלילה אף שאוכל מצה אנו בני חורין, ולכן בקרבן פסח לא צריך הסיבה, ורק בלחם עוני או ד' כוסות שענינו שעכשיו יצא ממצרים וכמבואר ברמב"ם פ"ז דמצה (ה"ו_ו) צריך הסיבה, אבל בק"פ שאוכל צלי כמלך לא צריך גם הסיבה. וזהו הטעם שבמשנה בנוסח דמה נשתנה לא הוזכרה בו שאלת כולנו מסובין, ורק בנוסח דידן בהגדה שהיא אחר החורבן נזכרת שאלה זו.

כשאוכל יותר מכזית מצה ראוי לטבול המצה בחרוסת לצאת ידי שיטת הרמב"ם

והנה בשיטת הרמב"ם שמצה צריך טיבול בחרוסת השיג הראב"ד שזה הבל, וע"ש במ"מ שאין לו לההביל הדבר כי לא דבר ריק הוא, ובב"י כתב שאין שום הכרח ברמב"ם שיש דין לאכול מצה בחרוסת בכזית שיוצא בו, דשמא מיירי במה שאוכל להמוציא, ומסברא ראוי לאכול הכזית בלי חרוסת שהרי מצות מצה מה"ת כלחם עוני,

למעשה ראוי לאכול עוד כזית של מצוה בחרוסת בהסיבה

עב"פ נתבאר בדברינו חידוש דאחר שיצא עיקר מצות מצה, הידור לצאת שיטת הרמב"ם ועוד להוסיף עוד כזית טבול בחרוסת ולאכול והפוסקים השמיטו ד"ז שאינו אלא חומרא וכמ"ש).



מו"ז סימן עז [ח"ג רנח]

מצות חרוסת בליל פסח

בלשון הרמב"ם נראה דעיקר המצוה הוא להביא את החרוסת אל השלחן וא"צ לאכול

הרמב"ם פ"ז דחמץ ומצה (הלכה י"א) פוסק "החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, וכיצד לוקחין אותה לוקחין תמרים או גרוגרות או צמוקים וכיוצא בהן ודורסין אותן ונותנין לתוכן חומץ ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן ומביאין אותה על השלחן בליל פסח" ע"ש, ומלשונו מוכח שעיקר מצות חרוסת בליל פסח להביא אותה על השלחן דוקא וסגי ודו"ק היטב כי זה ברור בלשונו.

סתירה בדברי הרמ"ם בפהמ"ש דנראה דצריך לברך על החרוסת לדבריו בהלכות

ובמשנה קי"ד. איתא "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת וב' תבשילין אף על פי שאין חרוסת מצוה, ראב"ן אומר מצוה", ובגמרא שם (קט"ז). "ואי לאו מצוה משום מאי מייתי ליה, אמר רב אמי משום קפא, ולראב"ן מאי מצוה רבי לוי אומר זכר לתפוח, ורבי יוחנן אומר זכר לטיט, אמר אביי הלכך צריך לקהויי זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט" וכו' ע"ש, והרמב"ם שפוסק דמצוה להביאה על

ואין לנו להוסיף על מצות התורה, ומ"מ כשאוכל יותר מכזית בליל זה, שמקיים גם בזה מ"ע דמצה בכל כזית מצה וכמו שביארנו באריכות ב"מועדים וזמנים" (ח"ג סימן רנ"ב), וכמפורש כן באו"ז מהר"ל ונצי"ב בשאלות וכדמוכח ברמב"ם רפ"ו, ראוי היה לטבול את הכזית מצה הנוספת בחרוסת, כדי לקיים מצות מצה גם לדעת הרמב"ם ועוד ראשונים, וכבר כתב הב"ח שמן הדין היה לנו להחמיר כרמב"ם רק שלא נהגו כן, ואולי לאחר הכזית הראשון שוב לא שייך מנהג, אלא יכול להחמיר אז בכזית מצה לאכול בחרוסת לצאת שיטת הרמב"ם.

ונראה שלרמב"ם וסיעתו אפשר שקיום מצות מצה מדרבנן בחרוסת, ואף בכזית שני מקיים מצות מצה, ומה עוד שלרמב"ם כל מה שאוכל עד האפיקומן הוא בכלל קיום המ"ע, וטעם עיקר מצות מצה נשאר בכזית אחרונה בפיו, שאכילתו מעיקר המצוה, ואם כן כל זמן שאוכל כזית מצה בתוך הסעודה נכלל זה במ"ע דמצה, וכשאוכל כזית עם חרוסת בלילה זה אזי המצוה כהלכתה טפי, ואף שלא נהגו להחמיר כרמב"ם כמ"ש, היינו דוקא בכזית ראשון שמברכים עליו והוא החיוב מה"ת, שבמ"ע אין להוסיף שום הוספה, אבל במה שאוכל עוד בלילה שיש בו קיום מצות בערב תאכלו מצות, אזי במצוה קיומית ראוי לצאת כן, ומהיות טוב אל תיקרי רע, ונוכל לצאת לכו"ע בתוך הסעודה בטיבול כזית מצה בחרוסת, וצ"ב אם בזה נקרא משנה ממנהגי ישראל.

מבאר גדר המצוה להביאם אל שולחנו דומא
דמצוות מצה בשעת ההגדה דה"ה מרור ופסח וה"ה
החרוסת זכר לשעבוד

וביאור המצוה נראה דדומה להמצוה
להביא שני תבשילין על השלחן
וכמבאר במשנה וש"ע, ונראה שיסוד האי
דינא דבעינן שיאמר הגדה על מצה דכתיב
לחם עוני שעונין עליו דברים, והוא הדין
דבעינן שיאמר הגדה על מרור ופסח,
דבשעה שמפרש בעינן שיהיו לפניו, ובזמן
הזה שאין פסח תיקנו שני תבשילין במקום
הפסח וחגיגה ואומר עלייהו הגדה וסגי,
ועיקר המצוה להביאם על השלחן דוקא
וסגי כמ"ש, וכן בחרוסת דזכר לטיט מפרש
שאומר נמי עלה ההגדה ויוצאין בכך, וכל
אלו מתיקוני ליל סדר מעיקר הדין.

בביאור שיטת הרמ' דאיכא מצוה לטבול המצה
בחרוסת

והרמב"ם פוסק (פ"ח ה"ח) שמצות מצה
נמי בחרוסת דוקא, והראב"ד
שם משיג על הרמב"ם שדבריו הבל, ובמ"מ
שם מפרש שכוונתו לענין טיבול מצה
בחרוסת שאין לזה שום שורש ע"ש היטב.

אבל הרמב"ם סובר שמצה לחם עוני וע"כ
זכר למרירות ג"כ, ולכן טובל
בחרוסת דוקא, ובמצות מצה תרוייהו והיינו
דרך חירות שאוכלים בהסיבה דרך מלכים
דוקא, ועיקרה הלוא לחם עוני והא לחמא
עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים,
והראב"ד סובר שמצותה דרך חירות דוקא
ויש לקיים כן המצוה, ואי אפשר לחירות
ועוני בבת אחת ואכמ"ל.

ועכ"פ להרמב"ם בכל מצות הלילה צריך
טיבול כמ"ש, אבל לדין לעיקר
מצות חרוסת סגי בטיבול דמרור, ותיקנו בה

השלחן נראה דפוסק כראב"ן, אבל
בפיהמ"ש סוף פסחים פירש דלראב"ן
שהיא מצוה מברכין נמי עלה, אבל אנן לא
קיימא לן כוותיה ע"ש, והיינו שלדין אין
חרוסת מצוה, וא"כ דבריו בהלכות סותרין
מה שפירש בפיהמ"ש, וכן מבאר להדיא
במאירי שם שגדולי המחברים (הרמב"ם)
סותר בדבריו שבהלכות למה שפירש
בפיהמ"ש.

מבאר ש' הרמ' דלרבנן מצוות חרוסת היינו רק
להמחו על השלחן בשעת ההגדה ורק מטבילין
בחרוסת משא"כ לראב"ז המצוה באכילת חרוסת
לעצמה

וע"כ נראה שלרמב"ם שיטה חדשה
בביאור הענין, ולדידיה לרבנן נמי
חרוסת מצוה, רק לדידהו לעיקר המצוה סגי
להביאה על השלחן לבד זכר לטיט,
והטבילה בה אינה מצוה בפני עצמה רק
חלק ממצות הלילה, והיינו להרמב"ם בכל
מצות הלילה בכרפס, מצה, ומרור צריך
לטבול בחרוסת דוקא, והטבילה שייך להני
מצות גופא, אבל עיקר מצות חרוסת גופא
לרבנן היא להביאה על השלחן וסגי, וכן
האמת דבעינן לדין בליל פסח על השלחן
שני תבשילין במקום הקרבן פסח וחגיגה,
ולא בעינן שיאכלם רק יסוד מצותם שיהיו
מונחין על השלחן בשעת אמירת הגדה
וכמו שיבאר, וזהו להרמב"ם ג"כ יסוד
מצות חרוסת לרבנן דקיימא לן כוותייהו
וסגי בכך, ולראב"ן אכילת חרוסת מחיובי
הלילה ומברכין עלה אשר קדשנו במצותיו
וצונו על אכילת חרוסת, ובזה אנן לא
קיימא לן הכי וכמבאר בפוסקים, רק לדין
חובתה להביאה על השלחן בשעת הגדה
כמ"ש.

הטיבול דשייך סברת קפא המבואר בגמרא ולא צריך טפי דיוצאין כבר בכך מצות חרוסת.

בדברי הלקט יושר דבכרפס מברך ואח"כ טובל ובמרור קודם מברך ואח"כ טובל

מצאתי חידוש בלקט יושר, שמחלק בין כרפס למרור לענין הטבילה, שבכרפס מברך ואח"כ טובל, ואילו מרור קודם טובל ואח"כ מברך, והטעם דבמרור לאחר שטובל צריך לנער את החרוסת, א"כ יש הפסק גדול לאחר הברכה, וראים חידוש דלא סגי בטבילת המרור בחרוסת, אלא בעי שישנהו בתוכו איזה זמן דוקא, כדי שהקפא

ימות מן הריח, אמנם בתוכו ממש מפורש בש"ע שלא ישנהו, שמבטל טעם מרירות וצ"ב.

טעם נוסף להסמך הברכה למצוה

ונראה טעם נוסף להחמיר לסמוך הברכה להמצוה, שבתוס' פסחים (קט"ו: ד"ה מצה) פירשו שבברכת המצות יש חיוב יותר להסמך מאשר לברכת הנהנין, ובן ברמב"ם ספ"א דברכות איתא, שעניית אמן הוי הפסק לברכת המצות דוקא, שצריך בהם סמוך ממש דוקא, וע"כ שפיר יש להקפיד לסמוך ברכת מרור לאכילה.

אפיקומן

ח"ג סימן קמא

חטיפת האפיקומן ע"י הקטנים

בשמועה בשם הגר"ח דבחיטת האפיקומן ע"י קטנים יש לחוש דשוב לא הוה שמור

"במועדיו וזמנים" (ח"ז קפ"ח בהגה"ה) הבאתי בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל טעם המנהג להטמין האפיקומן, שעיקר האפיקומן הוא זכר לפסח (לרא"ש) והיו חייבין להטמינו שבקדשים צריך שמירה ופוסל היסח הדעת, ושפיר המנהג להטמינו דליהוי באפיקומן כעין הפסח. ומצאתי עוד דברים בזה שהושמטו שם: "ולפי זה לע"ד לא יפה עושין מה שילדים חוטפין ומטמינים האפיקומן, שביד ילדים לא נקרא שמור כלל, ושוב לא הוה דומיא דפסח שכה"ג פסול.

למעשה אם האמא או גדול אחר יודעים היכן מונח האפיקומן שוב הוה שמור

וע"כ נלע"ד שטוב לנהוג שהאמא או מישהו אחר ידעו כל הזמן היכן נמצא האפיקומן המוטמן, ואומרת להם שיקבלו איזה פרס ויגלו, אבל עומדת כל הזמן תחת שמירת האמא היודעת היכן הוא מונח, ובהשגחתה שלא יגעו במצה, ובאופן זה אין היסח הדעת ויש שמירה ובפסח כה"ג כשר לאכילה, אבל אילו יישאר ביד הקטן לגמרי הוה היסח הדעת וחסרון שמירה ובקדשים פסול, וכמבואר בירושלמי פ"א דתרומות, ולסברת הגר"ח הנ"ל שוב לא דמי לק"פ, ושפיר יש הידור כהנ"ל.

אמנם המנהג שתינוקות חוטפין הוא כדי שיישארו ערים עד סוף הסדר שהוא זמן אכילת האפיקומן, אבל להנ"ל

מועיל אכילת האפיקומן בכל אופן שהיא ולא חיישינן להיסח הדעת כפסח, והפוסקים אכן לא הזכירו ד"ז, (ואולי חייש הגר"ח שהיסח הדעת הוא פסול הגוף, אבל לטומאה נראה דלא חיישינן היום וכמ"ש).



הערה מו"ז סימן צג [ח"ז קפז]

מקור מנהג הטמנת האפיקומן ולהשאירו טמון עד אכילתו

ודבר נאה שמעתי בשם הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל, בטעם המנהג להטמין האפיקומן וכמבואר בטור וש"ע (תע"ג). ופירש שיש בזה יסוד ע"פ הלכה, שלדעת הרא"ש אנו אוכלים היום האפיקומן זכר לפסח שנאכל על השובע, והנה הדין בפסח שצריך שמירה, והיסח הדעת פוסל מפני טומאה, ובפרה שצריך שמירה מבואר במשנה פ"ז דפרה שאם הפשיל לאחריו פסול שחסר שמירה, וא"כ הוא הדין בבשר פסח שצריך שמירה יתירה שלא יטמאו אותו, ולכן הטמינו הבשר עד שעת האכילה, ומזה נשאר מנהג ישראל עד היום להטמין האפיקומן שהוא זכר לקרבן פסח, תחת הכר או המפה, שבזה אין חשש טומאה והיסח הדעת עד שעת האכילה (ולפי טעם זה ראוי להחזיקו טמון עד סמוך לאכילה ממש, ולא כאלו הנהגין לעודד התינוקות לחפשו מיד, וכשמוצאים אותו מחזיקים האפיקומן כבר גלוי).

ובעין זה כתב האור שמח ביאור נפלא על הגמרא ס"פ תמיד נשחט (ס"ה:): "כל אחד ואחד נותן פסחו בעורו ומפשיל לאחריו" וביאר שפסח צריך שמירה ע"כ לא מועיל שרק יפשיל לאחריו, אלא בעינן

צריך דומיא דפסח ששמור ומוטמן כל הזמן בשמירת גדולים דוקא, וכמדומני שאין נוהגין כן, ואולי כיון דאפיקומן זכר בעלמא לק"פ אין מקפידין שיהא בו שמירה כבק"פ. ע"כ.

מיהו הגר"ח זצ"ל לא אמר הדברים להלכה, ובפשוטו המנהג להטמין, כדי שהילדים ישארו ערים עד שיחזירו האפיקומן ויקבלו פרס, עוד יש להעיר ע"פ דברי הגר"ח דיש בזה סמך להשמועה שתליית מעט האפיקומן כל השנה בבית היא סגולה נגד גניבה ועוד דברים, כיון שמצוה זו יש בה דין שיהא שמור ע"כ יש בו סגולה לשמור, וד"ל.



תשובה"נ חלק ד' הנהגות הגר"ח

בדברי הגר"ח לא להמח התינוקות להחביא האפיקומן דנפסל בהיסח הדעת

נז מביא מהגר"ח להטמין האפיקומן ולא להניח שתינוקות יתפסו ויחזיקו בו, שאז אינו שמור בידם והוה כהיסח הדעת ולא דמי לפסח.

עיין פסחים סה: שנותן פסחו בעורו ומפשילו לאחריו, ועיין "אור שמח" פ"א דק"פ דבר נפלא שעור אינו מקבל טומאה, ופסח נפסל בהיסח הדעת משום טומאה, ולכן מדין שמירה לא מספיק לאחריו, ושפיר דקדקו שהפסח נמצא בעורו ואין חשש טומאה ומועיל נמי לאחריו. ומיהו בזה"ז שבלאו הכי הכל בטומאה, שאנו טמאים, אפילו אם נדמה לפסח הוה כפסח הבא בטומאה שלא חיישינן לטומאה, וגרע מינה שאין אצלינו כלל דיני טומאה וטהרה, ולזכר בעלמא

שיתן פסחו בעורו שלא מקבל טומאה ויש כאן שמירה ואז יפשילנו לאחוריו, וזהו דיוק נפלא בגמרא שהפשילו לאהר שנתנו בעורו דוקא.

אמנם אני נבוך בקדשים ובפרט בקדשים קלים כמו בשר פסח שמותר לזרים, אף שצריך שמירה, אם פוסל בהם היסח הדעת, ונראה מסברא דהא דמצינו היסח הדעת מועט כמו הפשילו לאחוריו דפוסל היינו רק בפרה או במידי דהקרבה, אבל לא שמענו מעולם אזהרה לכהנים שלא יסיחו דעתם מתרומה, ולהטמין התרומה עד שיאכלוהו, דע"כ מדין משמרת תרומותי ואכילת קדשים אין היסח הדעת כי האי גוונא פוסל, ורק בחטאת דכתיב "למשמרת למי נדה" ויש בו הלכה שפוסל בה גם מלאכה יש דין שמירה מיוחד, אבל בתרומה או באכילת בשר קודש לזרים, אף שפוסל בהו היסח הדעת כמבואר בפסחים ל"ד. בשתילי תרומה שנטמאו, מ"מ אין בהו הגדר דמי חטאת וכמש"נ.



מתוך ח"ו סימן קט"ו

בד' השל"ה לכוון באכילת מצה גם על האפיקומן ולא לשוח עד אחר אכילת האפיקומן

השל"ה הקדוש דורש לכוון בברכת אכילת מצה גם על האפיקומן, ולא לשוח שלא לצורך עד אכילת האפיקומן, כדי שתעלה הברכה גם על האפיקומן (אבל דברי תורה בעניני ליל הסדר אינו הפסק). אבל האחרונים דחו את דברי

השל"ה, עיין בחק יעקב (סי' תע"ה ס"ק י"ד) שכתב שדברי השל"ה הם חומרא יתירא, וכן כתב בש"ע הגר"ז.

בדין לשוח בין קיום מצות מצה לאפיקומן דברכת על אכילת מצה קאי גם על האפיקומן ומ"ש בין תקיעות להכא

וב"מועדים וזמנים" (ח"ז סימן רפ"ז) הקשיתי, דלשיטת רש"י ורשב"ם דס"ל שהמצות עשה דאכילת מצה מקיימין בסוף דוקא באכילת האפיקומן [ובמק"א בארתי, דאף הם מודו דבכזית מצה שאוכל מיד אחר הברכה כבר מקיים המ"ע מדאורייתא, אלא דמדרבנן מקיים המ"ע דאכילת מצה רק באפיקומן]. ולשיטתם צריך לכוון בברכה לפטור הכזית דאפיקומן וכמש"כ בשעה"צ סי' תע"ז ס"ק ד', א"כ ודאי ראוי לאסור לשוח עד לאחר האפיקומן כיון שהברכה קאי עלה, וכדין תקיעות דמיושב ומעומד, שמבואר בשו"ע סימן תקצ"ב, שאסור לשוח בין תקיעות דמיושב לבין תקיעות דמעומד, כיון שהברכה קאי גם על התקיעות דמעומד [שהרי רבנן תקנו לקיים את מצות התקיעות על סדר הברכות דוקא].

ושמעתי בשם גאון אחד שהקשה, שאפילו לשאר הראשונים

והטשו"ע דס"ל דמצות אפיקומן היא זכר לקרבן פסח [או לטעם הרמב"ם, שהוא כדי שישאר טעם מצה בפיו], מ"מ מאי שנא ממאה קולות דאע"ג דכבר קיים מדינא מצות תקיעת שופר בשלימות, ורק המנהג הוא לקיים המצוה בהשלמת מאה קולות, ובכל זאת כתב החיי אדם ליזהר שלא לשוח עד סוף המאה קולות וכן המנהג, [דכיון שנהגו שגמר המצוה בהשלמת מאה קולות,

באמצע תקיעות שופר או בדיקת חמץ, נראה שתיבה אחת כמו "כן" או "לא" וכדומה אינה נקראת הפסק גם לכתחילה, וצ"ב עוד בפוסקים.



מתוך מו"ז סימן צג [ח"ז קפז]

בענין שיחה באמצע הסעודה אם יש לחוש להפסק ברכה על האפיקומן

ואעתיק עוד הערה בענין האפיקומן, שבשל"ה ריש מסכתא פסחים מביא לא להשיח שום שיחה עד אחר האפיקומן שברכת על אכילת מצה קאי גם על האפיקומן, ובפמ"ג וא"ר (תפ"ו) העתיקו זה להלכה.

במשנ"ב כ' דהוא חומרא יתירה ותמוזה דהרי ס"ל דראוי להחמיר דמקימם מצות מצה רק באפיקומן וא"כ בודאי יש להזהר בזה

ואני תמה על ה"משנה ברורה" שחושש לשיטת התוס' ורשב"ם שצ"ע שצ"ע דמצה מקיימין מדרבנן רק באפיקומן וכמ"ש לעיל במש"כ בשעה"צ שראוי להחמיר כן, ולשיטתם שצ"ע שצ"ע דמצה מקיימין מדרבנן באפיקומן, א"כ מדינא הוא דאסור להשיח בסעודה, וכמו בשופר שמקיימין הדאורייתא ואחר כך הדרבנן ואסור מדינא להשיח ביניהם, וגם כאן לכאורה כיון שצ"ע שצ"ע דמצה מקיימין מדרבנן לשיטתם רק באפיקומן, א"כ ראוי להסמיך הברכה גם לאפיקומן ומדינא הוה לן לאסור להשיח עד סוף הסעודה, ועיין בחק יעקב [תע"ה ס"ק י"ד] ובש"ע הגרש"ז שם [שם ס"ק י"ח] שזהו חומרא יתירה, ולדברינו לכאורה זהו שיטת רש"י תוס' ורשב"ם ואין זה חומרא יתירה.

ומקיים בכולם מצוה קיומית דתקיעת שופר, ע"כ ראוי שהברכה תעלה עד גמר המאה קולות, ועוד שבט"ז סימן תקצ"ב כתב, שכל מצוה שהוא עוסק בה ואינו רשאי להפרד משם עד שיקיים כולה, אינו רשאי להפסיק באמצע]. וא"כ כ"ש צ"ל לגבי אכילת אפיקומן (שמדרבנן עדיין מצווה לאכול מצת אפיקומן, ומקיים בזה מצות עשה קיומית מה"ת דאכילת מצה, וכמו שהארכתי ב"מועדים וזמנים" ח"ג סימן רנ"ג) שלא להסיח עד סוף אכילת האפיקומן, ואמאי מסקי האחרונים שזהו חומרא יתירה.

ונראה דל"ק מידי, שלגבי מצה, כיון שבלא"ה צריך לאכול סעודה בינתיים, אין לך היסח והפסק כמוהו, וע"כ דאדעתא דהכי תקנו שמברך בהתחלה ויועיל עד אכילת האפיקומן אף שיהיה הפסק בינתיים, ולא תיקנו בברכה זו ליזהר אפילו במה שאפשר ליזהר, וכמו שתקנו בברכת הנהיגין שקודם האכילה שמועילה כל זמן שאין היסח הדעת גמורה כמו שינוי מקום וכיו"ב. [או לאידך גיסא י"ל דכיון דע"כ צריך להפסיק באכילת הסעודה, ע"כ מעיקרא תיקנו שהברכה היא רק על אכילת מצה ולא על האפיקומן, ולא כהשעה"צ הנ"ל שכתב דלרש"י ורשב"ם צריך לכוון בברכת אכילת מצה על האפיקומן].

ולע"ד נראה דבמקום ששיחה מפסקת בדיעבד וצריך לחזור ולברך, כגון ששח קודם שהתחיל לתקוע, אז אם בירך וסח אפילו מילה אחת אסור וכמבואר להדיא בפוסקים. אבל במקום שהברכה כבר חלה ורק לכתחילה אסור להסיח כגון

נראה דמעיקרא לא תקנו חז"ל ברכה על האפיקומן
דהאכילה הוה הפסק ול"ד לשופר דהתפילות
והתקיעות שייכי ההדדי

אמנם נראה שחז"ל מעיקרא הקילו
באפיקומן ומעיקר תקנתם היה
שלא חייבו ברכה על אפיקומן, ודי בברכה
לעיקר קיום המ"ע, כיון שבלאו הכי
מפסיקין בהסעודה גופא, וזהו הפסק גמור
בין מצה למצה, ולא דמי לשופר שהתפילות
אינם הפסק דמצות שופר היא עם התפלות,
דהתקיעות והתפלות קשורים יחד ע"כ שייך
הברכה לתפילה משא"כ במצה, ולכן מותר
לדבר לכ"ע בין אכילת מצה לאפיקומן,
מפני שלא תיקנו כלל ברכה על אפיקומן,
ודברי הקדוש השל"ה הם חומרא בעלמא.



מו"ז סימן צב [ח"ג רנא]

אין מפטירין אחר המצה אפיקומן

בדברי הראשונים מבואר דעיקר קיום מצה הוא
באפיקומן

בפסחים קי"ט: איתא "אין מפטירין אחר
מצה אפיקומן", ורש"י ורשב"ם
פירשו שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה
זכר למצה הנאכלת עם הכורך, וזו היא מצה
הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה,
ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה
בראשונה אף על פי שאינה לשם חובה
כדאמר רב חסדא לעיל גבי מרור דלאחר
שמילא כריסו ממנו היאך חוזר ומברך עלה,
הלכך מברך אתרוייהו ברישא והדר אכיל
מצה באחרונה ואחר אותה מצה אין נפטירין
ממנה באכילת דבר אחר וכו' ע"ש, ומבואר
מדבריהם דס"ל שבעצם מקיימין תמיד
מצות מצה באחרונה דוקא, רק אי אפשר

לאכול והדר לברך וע"כ מברכין קודם, אבל
קיום המצוה באחרונה דוקא ע"ש וזהו
חידוש גדול.

תמוה לפ"ז האיסור לאכול בערבי פסחים הא מ"מ
אינו מקיים מצוות מצה אלא אחר ששבע

ולכאורה יש לתמוה דהא במשנה ר"פ
ערבי פסחים איתא "ערבי
פסחים סמוך למנחה לא יאכל", ופירשו
רש"י ורשב"ם גופא דהטעם שיאכל מצה
לערב לתיאבון, וקשה הא לדידהו חובת
מצה יוצאין בלאו הכי רק באחרונה לאחר
שמילא כריסו, וא"כ למה אסור לאכול
בערב פסח שיקיים המצוה לתיאבון, והא
בלאו הכי בשעת קיום המצוה בסוף נתמלא
רעבונו בסעודה ואינו אוכל לתיאבון הכזית
מצה בסוף.

וביותר יש לתמוה דמדמי מצה למרור
דלאחר שמילא כריסו אינו מברך
ועיקר המצוה אחר כך, והתם במרור גופא
פירשו רש"י ורשב"ם לעיל (קטו). דע"כ
יוצאין תיכף ואחר כך רק משום היכר ע"ש
היטב, וא"כ כאן נמי יוצאין תיכף ולמה
פירשו שגם אליבא דאמת יוצאין באפיקומן
בסוף.

מבאר דמדאורייתא מקיים מד המצוה ומדרבנן אין
מקיימם המצוה אלא באפיקומן

ונראה שלדעתם מדרבנן יוצאין עיקר
מצות מצה רק בסוף, אבל מה"ת
יוצאין תיכף בכזית, וכיון שיוצאין כדין גם
מדרבנן רק בסוף היה לן לברך ולצאת רק
אז, אבל כיון שאינו ראוי למלא כריסו ואחר
כך לברך תיקנו לברך בהתחלה אדאורייתא
לבד, ואליבא דאמת לרש"י ורשב"ם יוצא
הדאורייתא בהתחלה ומדרבנן אינו יוצא
מצות מצה אלא במה שאוכל בסוף. ול"ק

בראש כ' דדין אפיקומן בעי מצה שמורה זכר לקרבן פסח ותמוה א"כ מדוע פסק דאם אין לו אלא כזית אחד אוכלו בתחילה הלוא קיום מצוה דרבנן הוה רק באפיקומן

והרא"ש (בסימן ל"ד) מפרש טעם האפיקומן זכר לפסח, ומ"מ בעינן מצה משומרת דוקא, וכן מפורש בשו"ת הרא"ש (כלל כ"ד), ולפי זה לא ידעתי למה פוסק (בסימן ל"ה) שאם אין לו אלא כזית אחד אוכל בראשונה לתיאבון, והא אינו אלא הידור בעלמא והיאך יבטל בזה מצות אפיקומן דרבנן וצ"ב ע"ש היטב.

ולא נתברר לי דברי הפוסקים, דבש"ע ר"ס תע"ז איתא שאוכלים בסוף כזית זכר לפסח והיינו כהרא"ש, ובב"ח ומ"א מסקי לאכול שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד למצה, ולא הבנתי דהא סגי בכזית אחת ויתכוון שלהפוסקים דבעינן הכזית במקום פסח יועיל כפסח, ולהפוסקים דיוצאין בזה כזית מצה יועיל כמצה ולמה צריך שני זיתים וצ"ב, ובמהרי"ל מפרש שצריך שני זיתים משום הידור מצוה וא"ש [ועיין ב"ח סימן תע"ג].

בקו' המהרי"ל דיסקין בד' הירושלמי דהחשש הוה משום דאחי לידי שבירת עצם מדוע במרובה אוכלין מבשר הפסח בתחילה ואין חוששין לשבירת עצם

ואסיים בקושיא נאה שהקשה מרן הגה"ק הגרי"ל דיסקין זצ"ל בענין אפיקומן, שהתוס' כאן (ק"כ.) מביאים ירושלמי דמפרש הטעם דקרבן פסח נאכל על השובע דוקא, דחיישינן שאם יאכל בהתחלת הסעודה הוא עוד רעב ואתי לידי שבירת עצם ע"ש, ותמה הגה"ק הנ"ל דאי הטעם רק שלא יבוא לידי שבירת עצם ולכן מקדימין לאכול החגיגה, למה במרובה אין מקריבין חגיגה כלל מפני שיש לו מספיק

מה שהקשינו בסתירת רש"י ורשב"ם, דבריש פירקין שפיר פירשו שאינו אוכל בערב פסח שיאכל מצה לתיאבון, והיינו מפני שמקיימין בהתחלה עיקר המ"ע, ומ"מ כיון שמדרבנן אין יוצאין אלא בסוף הוה לן לצאת ולברך רק אז, אבל כיון שאין לברך אחר שמילא כריסו מברך בהתחלה דיוצא מדאורייתא ומועיל אדרבנן אחר כך דומיא דמרור.

מיישב לפ"ז מדוע אין אוכלים בתחילה סופגנן ורק בסוף מצה שכן עיקר המצוה דאורייתא ראוי לקיים לתיאבון

ותתיישב לפי דברינו הא דקשה כיון שיוצא בסוף רק אי אפשר למלא כריסו ואחר כך לברך, הא אפשר לאכול בסעודה סופגנין שאין מקיימין בהו מצות מצה ורק בסוף יאכל כזית מצה למצוה וא"ש (ועיין תוס' קט"ו. ד"ה מתקיף ובמהרש"א שם שנתקשו בזה), ולדברינו ניחא שראוי לצאת עיקר מצות מצה לתיאבון דוקא, וע"כ אוכל מצה משומרת ויוצא מדאורייתא בהתחלה, ומדרבנן עדיין לא יצא עוד עד שאוכל בסוף כמ"ש וא"ש שיטת רש"י.

והרמב"ם פוסק פ"ח דמצה (ה"ט) "ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה", וביאור דבריו נראה ע"פ מה שיבואר להלן (סימן רנ"ב) דמקיימין בכל כזית שאוכל בליל פסח מצות מצה, וא"כ בכזית בסוף מקיים נמי המ"ע וע"כ משאיר טעם המצוה בפיו.

מפסח גופא, והא עדיין ראוי למיחש לשבירת עצם, דכשאוכל בהתחלה הוא בהול ובא לידי שבירת עצם. וע"כ צ"ל דבמקום שיש לו בשר הרבה אינו בהול, וקשה דאם כן למה אוכלים החגיגה קודם דוקא, והא כיון שיש לפניו בשר הרבה אינו בא לידי שבירת עצם, ותו יכול לאכול מה שירצה ואפילו הפסח קודם, ותיקשי למה באמת אוכל חגיגה לפני פסח דוקא עכ"ד.

מבאר דאח"כ אכא לחששא רק משום דיש לחוש לאסור נותר דאורייתא לא חששו דיבואו לדי שבירת עצם

ולבאורה נראה דאין הכי נמי במרובה ראוי לחוש לשבירת עצם.

ומ"מ לא חייבו כה"ג להקריב קודם החגיגה, דכיון שיש פסח מרובה והוא יקריב ויאכל קודם מהחגיגה יכול לבוא לידי אסור כרת דנותר, וע"כ הניחו חששא רחוקה דשבירת עצם במקום שתקנתו קלקלתו ויכול לבוא לידי אסור חמור דנותר, וא"ש דברי הירושלמי דבעינן הפסח בסוף משום חשש דשבירת עצם, ומ"מ במרובה לא חששו, דאם נתקן מהאי טעמא דבמרובה ג"כ צריך חגיגה קודם, שמא יבוא לידי נותר דהוה ככה"ג חששא טפי.

באופן אחר מבאר דהחשש משום דקרבן פסח חביב יותר מחגיגה

ובדרך אחר יש לומר דחביב לאדם בליל פסח הקרבן פסח, ואם יודע שיש לו הרבה אינו בהול עד שבא לידי שבירת עצם. אבל כשלפניו קרבן אחר כגון חגיגה הלוא עדיין בהול להפסח ושפיר בא לידי שבירת עצם וא"ש.

ובעיקר קושיית הגה"ק הגרי"ל דיסקין זצ"ל, אמאי חגיגה קודם פסח,

דהא בפסח מרובה חזינן שאין חוששין לשבירת עצם.

נראה ליישב שדוקא בפסח מועט צריך להביא חגיגה כיון שחושש שלא יהיה לו, שבני חבורה עמו חולפים ואוכלים, לכן חיישינן שימהר לאכול כזית וישבור עצם, משא"כ במרובה אינו חושש כ"כ, ולכן במרובה אינו חייב להביא חגיגה קודם, דבמועט חיישינן שיאכל הפסח קודם משום עונש כרת, ומשום חביבות המצוה בשמחה יאכל וישבור עצם, לכן תיקנו שקודם יאכל חגיגה דתו ליכא למיחש וא"ש.

וע"ע לעיל במה דהוא ממועדים וזמנים סימן רמא [הועתק בענין חובת אכילת מצה לתיאבון] עוד בהרחבה בענין זה.



ח"ב סימן רלד

לאכול אפיקומן בסעודת יום טוב ראשון דפסח ביום ולענין קניידלעך בפסח

בדברי הדרכי משה דיש מנהג לאכול אפיקומן בסוף הסעודה ביום

הדרכי משה (תע"ז) מביא מכלבו בשם הר"ר אשר שנהגו הקדמונים לאכול מצה באחרונה ביום כמו בלילה עכ"ל הכלבו, וע"ז תמה בד"מ שלא ראה מנהג זה, וגם אין טעם לאוכלו ביום דהא אינו בא אלא זכר לפסח ופסח אינו נאכל אלא בלילה, והדברים תמוהין היאך נהגו הקדמונים לאכול אפיקומן ביום שאין לזה שום יסוד כלל וכמ"ש.

מביא ד' הנמוק"י דאין אוכלים כל שבעה מצה עשירה אף דאין חשש חימוץ דמבטל מצות לחם עומ

ולע"ד נראה לפרש טעם נכון בדברים, שבנמוקי יוסף שנדפס מחדש על

הגר"ח זצ"ל למנוע לאכול קניידלעך עכ"פ שני ימים ראשונים דפסח שצריך לרמב"ם אז זכרון ללחם עוני (משא"כ דגים עם קמח מצות שמעתי שנאבד מינה שם מצה ומותר גם לדידיה).

טעם וסמך למנהג קדמונים לאכול אפיקומן גם בסעודה ביום ראשון בבוקר

ובדברים אלו מצאנו טעם וסמך למנהג קדמונים לאכול אפיקומן ביום ראשון בסעודה, שיש ענין מיוחד ביום ראשון לעשות זכרון ללחם עוני, ולכן נהגו לאכול בסוף הסעודה ביום טוב ראשון כזית מצה, שטעמו לא פג ונשאר אצלו טעם מצות לחם עוני ביום ראשון גם אחרי הסעודה, ואם כי בש"ס ופוסקים לא נזכר ד"ז ואין המנהג כן, מ"מ מנהג קדמונים בקודש יסודו והטעם כמ"ש.



מו"ז סימן קד [ח"ז קפט]

אכילת שובע דבשר בליל ט"ו

ברמב"ם מבואר דאוכל ב' פעמים מקרבן פסח א' בתחילת הסעודה אחר בשר החגיגה והב' לאפיקומן

בסדר אכילת קרבן פסח בליל ט"ו מצאנו חידוש פלא ברמב"ם בפ"ה דחמץ ומצה (הלכה ו-ט) ושורש דבריו בסדר הלילה שנוטל ידים ואוכל מצה ואחר כך מרור ואחר כך מברך על הזבח ואוכל מבשר חגיגה, ואחר כך מברך על קרבן פסח ואוכל מגופו של פסח, ואחר כך הסעודה, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח ואינו טועם אחריו כלל ע"ש. חזינן בדברי הרמב"ם דאוכל מקרבן פסח ב' פעמים, חדא לאחר שאכל מקרבן חגיגה ותו לאחר הסעודה בסוף ע"ש.

פסחים ספ"ב מעורר למה כל שבעה אין אנו אוכלים מצות שנילושו במי פירות, אף שאין חשש חימוץ כלל שמי פירות אין מחמיצין, ומפרש שנאמר שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני ומקיים המ"ע דלחם עוני כל שבעה, ולכן אין לאכול מצה עשירה שמבטל בידים המ"ע, ועיין במוע"ז ח"ב סימן רנ"ב שהבאתי דברי רבינו ירוחם שאין לאכול מצה עשירה בליל פסח, ותמוה למה לא יאכל והלוא לא גרע מבשר ויין, רק אם אוכל מצה והיא עשירה גרע שמבטל בידים המצה לאכול מצות עוני, ובלילה ראשונה אין המ"ע בכזית לבד אלא כל מה שאוכל לילה ראשונה ע"ש.

ובזה נמצא טעם לא לאכול קניידלעך בפסח אף אם אין חשש חימוץ כלל שקליות אינו מחמץ, שקניידלעך דינו כמצה עשירה עיין במ"ב בשעה"ץ תמ"ד ס"ק א', ואין לאכול מצה עשירה בפסח שמצותה לחם עוני ומבטל בכך בידים המ"ע.

דברי הגר"ח דמדקדק ברמ' דהמצוה של זכרון לחם עוני הוא ביום ראשון ולא רק בלילה הראשון

ובמק"א הבאתי דברי הגר"ח מבריסק זצ"ל שהסביר ברמב"ם פ"ה דחמץ ומצה (ה"כ) "וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון ללחם עוני" ובמ"מ מפרש ברמב"ם כרש"י שיום ראשון היינו לילה ראשונה אבל תמוה הדבר שהרמב"ם הלוא הוא פוסק וצריך לפרש דבריו ואיך סתם ביום ראשון, עיין במוע"ז ח"ז (סימן קע"ה) שהבאנו שיטת הר"ן שבפסח מצרים נהגו יום אחד איסור חמץ, ולכן אזהרה מיוחדת לדורות לזכור לחם עוני ביום ראשון, וע"ש שהבאתי הערת

מבאר דאיכא דין אכילת פסח על השובע וזה דוקא
בתחילת הסעודה והב' מדרבנן בסוף הסעודה
דישאר טעם הפסח

ודבריו תמוהין דלמה לן לאכול פעמיים
מקרבן פסח, כיון שאוכל בסוף
למצוה על השובע די בכך, ויאכל נמי אז
לפניה מחגיגה, ואמאי לן לאכול מקרבן
פסח פעמיים בתחילת הסעודה ובסופה
וצ"ע, ולע"ד דברי הרמב"ם פשוטים,
שאוכל מצה ומרור, ואחר כך חגיגה, ואחר
כך פסח, ובהאי אכילה יוצא המצוה לאכול
פסח על השובע, שאוכל אחרי החגיגה
ובסעודה, ומצותה לאחר אכילת הכזית
מצה, רק חז"ל תיקנו לאכול עוד בסוף
הסעודה מפסח כדי להשאיר טעם פסח
בפיו, ולכן אסור לאכול ולשתות אחרי
האפיקומן, וכיון דמצות אכילה מקיימין
בכל מה שאוכלים בליל פסח על כן משאיר
לסוף הסעודה כזית פסח שישאר טעם בשר
הפסח בפיו, דהרי גם בזה יקיים המ"ע
דפסח, ושפיר אוכל בתחילה אחרי מצה
ומרור וחגיגה וזהו על השובע כמצותה,
ובסוף אוכל מק"פ להשאיר טעם המצוה
בפיו וכמ"ש"נ.

כוונת הרמב"ם "אוכל מגופו של פסח" היינו דהוא
מצוה להרבות באכילת הפסח דהוא מצוה קיומית
ובסוף הסעודה כזית בשביל להשאיר טעם הפסח
ומצאתי שכן מדויק לשון הרמב"ם,
שהרמב"ם פוסק שמברך
"ואוכל מגופו של פסח", וצ"ב מהו הלשון
לאכול מגופו של פסח, וזהו לשון המשנה
קי"ד, ע"ש, משא"כ בסוף שמביא שאוכל
כזית מבשר הפסח אינו מזכיר שאוכל
מגופו של פסח, ונראה בכוונתו דמביאין
בתחילת הסעודה גוף הכבש שיאכלו בני
החבורה כפי יכלתם, שהרי מקיימין מ"ע
בכל מה שאוכלים וכמ"ש, ולזה כתב

שאוכלין מגופו של פסח, ובסוף אוכלין רק
כזית שמשיירים לצורך זה, וכתב שאוכלין
מבשר הפסח. שוב מצאתי במהר"ם חלאווה
בסוף פסחים שכתב שבזמן המקדש אכלו
פעמיים מהק"פ בהתחלה ובסוף, שבמשנה
(קי"ד). מקדים הביאו לפניו מצה וחזרת וכו'
ובמקדש היו מביאים לפניו גופו של פסח,
ובמשנה שם (קי"ט:) אין מפטירין אחר
הפסח אפיקומן, הרי שאכלו הפסח פעמיים,
והדברים מכוונים בשיטת הרמב"ם וכמ"ש"נ.

מבאר החילוק בין מצה לפסח דלחם נאכל לשובע
וע"כ מצוותו לאכול כשהוא רעב משא"כ בשר נאכל
לתיאבון וע"כ מצוותה לאכול כשהוא שבע דוקא

ובעצם ראוי להקדים הסבר החילוק בין
מצה וקרבת פסח, שבמצה צריך
לאכול לתיאבון דוקא ולכן אין אוכלין מצה
בערב פסח, ואילו בקרבן פסח הוא להיפך
שנאכל על השובע דוקא ולא לתיאבון
וצ"ע, ונראה שלחם אין אוכלים להנאה רק
להשביע, ולכן עדיף לאכול לתיאבון שאז
עוד משביע וזקוק לכך, משא"כ בשר
מעלתו היא שנאכל לעונג, ואוכלין אותו
אפילו שכבר שבעים, שאפילו אכל בשר
תאב הוא לאכול עוד מפני מעלת בשר
שמתענגים בו, לכן בבשר אדרבה ראוי
לאכול לאחר ששבע שגם אז מתענג בו,
ולכן מצותה על השובע, אבל להם
שאוכלים אותו רק להשביע, אם כבר אכל
ושבע אין ללחם חשיבות, ועדיף כשרעב
וכ"ש בהתחלת הסעודה ממש ודו"ק היטב
בזה.

מבאר דאיכא חידוש מיוחד בפסח יותר מקדשים
משום דבפסח הוא הלכה מיוחדת לאכול הפסח

ובעיקר הדין שאוכלים קודם מבשר
חגיגה כדי לאכול הפסח על
השובע, קשה הלוא בכל הקרבנות נמי יש

דין שנאכלים על השובע וכמבואר ברמב"ם בפרק עשירי דמעה"ק (הלכה י"א) וא"כ למה בפסח דוקא אוכלים חגיגה קודם לאכול הפסח על השובע, דהלוא חגיגה גופא ג"כ צריך לאכול על השובע, ותירץ מרן הגאון דבריסק זצ"ל שההלכה דקדשים נאכלים על השובע היא רק באכילת כהנים ולא בחגיגה שנאכל לישראל, שבזה אין ההלכה לאוכלה על השובע, אלא בק"פ לבד וא"ש, ועיין במועדים וזמנים (ח"ג סימן רמ"א) שהבאנו עוד שחגיגה וכל הקרבנות דנאכלין על השובע היינו נמי בשבע ע"י לחם אבל בפסח צריך בשר דוקא ולכן אוכלים חגיגה קודם, ולפני החגיגה באמת אוכלים מצה וא"ש.

אמנם נראה די"ל בדרך אחר דשונה מצות אכילת פסח ממצות אכילת כל הקדשים, שבפסח איכא חובה על כל אחד כחובת הגוף לאכול מפסח, אבל בכל הקדשים המצוה היא מצד הקדשים שיהיו נאכלין, ולכן מצד כל הקדשים, כשם שבפסח במרובה אין צריך לזכוח שלמים, רק אוכל מפסח לבד עד שמשביע וסגי בזה כיון שכולו הועיל להשביעה, הכא נמי מצד קרבן חגיגה כיון שמועיל ששבע ממנו אחר כך עם הפסח סגי, אבל בפסח עיקר החובה היא לשבוע בו דוקא, שיש דרשא מיוחדת מקרא שחובתה על הגברא, ולכן מקדימין חגיגה שמועיל לשבוע וסגי בכך, ובפסח שחובתה טפי מדין בעלים ומקרא צריך שישבע ע"י הק"פ גופא וא"ש.

בדין הטבלת הפסח בתבלין מדוע לא אמרינן דמבטל טעם פסח ואולי בעי דוקא רוב **ובמשנה** פסחים (מ:) "אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי

פירות אבל סכין ומטבילין אותו בהן ע"ש, וכן פוסק הרמב"ם בפ"ח דק"פ (ה"ח) שמותר לטבל הבשר אחר שנצלה במשקים ובמי פירות ע"ש.

ותמהני הלוא מתבטל טעם בשר ע"ז, ועיין תוס' זבחים ע"ח. (ד"ה אלא) שחזוק המרירות דמרור מבטל טעם מצה ולא יצא, וכן במצה מבואר במנחות שיוצאין במצה מתובלת, וקשה הלוא חסר בטעם המצה.

בדברי הרמב"ם דאוכלין הכזית מצה בחרוסת **ועיין** ברמב"ם בפ"ה דחמץ ומצה שאוכלין הכזית מצה בחרוסת ע"ש, וקשה למה לא נימא שחרוסת מבטל טעם מצה וצ"ע, ולע"ד נראה שביטלו שייך רק באופן שמתבטל ברוב וחסר טעם מצה דלא יצא.

מבאר דרך אם נותן טעם מרור דמגרע בפת מבטל טעמו אמנם בתבלין דמשבח הפת לא אמרינן דמבטל טעמו

ונראה דקפדינן רק כשעירב במצה מרור שאין מצותה ושבחה דפת במרירות, אבל תבלין שמוסיף לשבח בטעם הפת אינו מבטל טעם מצה רק מטעימה, וא"ש שיוצאין בפסח או מצה מתובלת כשמעולה בזה ולא דמי לפת מריר וא"ש.

מבאר דבהיות דעיקר מצוות חרוסת היינו לזכור בחירות את השעבוד מצוותה בכך ואינו מבטל טעמו

ועוד נראה שלהרמב"ם מצות מצה בחרוסת לזכור אז בחרות את המרירות, וכיון שהידורה בכך לכן אין זה מבטל, ועיין בראב"ד שהשיג על הרמב"ם וכתב זה הבל. ובשו"ת הרדב"ז (ת' אלף י) פירש השגתו דחרוסת מבטל טעם מצה,

ח"ב סימן רלט

ולדברינו סברת הרמב"ם היא שהידורה בהכי ולא דמי למצה שהיא ממש מריר שאינו הידור כלל.

אפיקומן לאחר חצות

ע"ד האב"ד נזר שיאכל כזית מצה ויתנה תנאי

במועדים וזמנים (ח"ז סימן קפ"ח) הבאתי בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, ומפורש כן ב"אבני נזר" (א"ח שפ"א) שבליל פסח אם מתאחר, יאכל כזית מצה ומרור וכזית שניה לשם אפיקומן לפני חצות, והסעודה לאחר חצות, רק מתנה תנאי שאם הלכה שמצה מצותה עד חצות דוקא, מכוון בכזית שנייה לאפיקומן שאם זמן המצה עד חצות מותר לאכול הכל לאחר חצות שצריך טעם מצה רק עד סוף הזמן, ואם הזמן עד עמוד השחר אינו אוכל כזית שנייה לאפיקומן, ומותר להמשיך ולאכול ואפיקומן בסוף ע"ש שהבאתי ע"ז כמה קושיות, ודבריו אינם מוכרחים ואכמ"ל, ושמעתי נוהגין למעשה כעצה זאת.

בשמועה בשם הגר"ז דא"צ כלל תנאי דכזית אחרון עולה ממילא לאפיקומן

שוב ראיתי בהגדה "מבית לוי" בשם מרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שמשבח עצת ה"אבני נזר", רק לדבריו אין צריך להתנות תנאי, רק כזית אחרון הוא ממילא האפיקומן, וכן הוא בלי שום תנאי, אלא אוכל מצה קודם חצות לאפיקומן וממשיך בסעודתו ואוכל בסוף מצה, ואף שאין מתנה כלום מ"מ ממנ"פ אם הלכה שהזמן עד חצות, הכזית שלפני חצות הוא ממילא כזית אחרון והוא אפיקומן ומותר להמשיך לאכול, ואם הזמן עד עמוד השחר הכזית דאפיקומן הוא רק האחרון, ולא צריך כוונה לשם אפיקומן בתנאי.

בדברי השער הציון דמחלק בין שורה ביין למתבל בגוף האפייה

שוב מצאתי אריכות דברים בשעה"צ תס"א (ס"ק כ"ט) שאם שורה מצה ביין לא יצא שאין בזה טעם מצה ומ"מ במתובל בגוף האפייה יצא ונקרא מצה מתובלת, ולא הבנתי חילוק זה כדי הצורך שעכ"פ חסר בטעם מצה. ולפי דרכנו נחא דבמתבל לשבח יצא ולא אמרינן שנאבד בזה טעם מצה רק הושבח, אבל מצה בטעם יין שאין דרכה או שבתה בכך ורק לזקן וחולה עבדי הכי שפיר מבטל טעם המצה ולא יצא.

לדברינו החילוק הוא בין דרכו בכך ומשתבח

ואם כנים דברינו נמצא שבמצה ופסח אם מערב בהם תבלין אם הדרך בכך והשינוי הוא לשבח יוצאין בזה ולא נקרא ביטול טעם מצה או בשר, וכן לסוך ולהטביל בשר הפסח במשקין ומי פירות אם אינו מבטל טעם הבשר רק משביהו שרי וכמ"ש, ולכן שפיר כתב הרמב"ם שיוצאין וכמ"ש"נ.

בדברי המ"א דטעמא דשרי בפסח הוא משום דנפיש טעמיה

שוב מצאתי במ"א (תס"א) בשם מהרי"ו שפסח שאני ממצה והא דשרי להטביל פסח במשקין היינו משום דנפיש טעמא טפי ממצה ע"ש, וצ"ע הסברה שבבשר שרינן אף בטעם חזק ובמצה אסרינן אפילו בטעם קלוש, וע"כ נראה שלהשביח בתבלין שריא בתרוייהו וכמ"ש.



סתירה במשנ"ב אם צריך כוונה לשם מצוות אפיקומן

ובעיקר דבריו שלא צריך לכוון לשם אפיקומן, נלע"ד שיש בזה סתירה במשנה ברורה, שבסימן תע"ב (ס"ק כ"ב) פוסק שבאפיקומן אם שכח לאוכלו בהסיבה לא יחזור ויאכלנו בהסיבה שאסור לאכול שני פעמים אפיקומן, הרי מפורש שבאפיקומן ע"י אכילתו לשם אפיקומן חל עלה דין אפיקומן, ואסור לאכול מצה לאחריה, ולא אמריןן שהאחרון ממילא אפיקומן, ובסימן תע"ז (ס"ק ד') פוסק שאם שכח ואכלו בלי הסיבה אם קשה עליו האכילה לא יחזור ויאכל, ומשמע אם לא קשה עליו אוכל, ואינו חושש משום אוכל אחרי האפיקומן שכזית אחרון הוא האפיקומן, הרי שסברת מרן זצ"ל אם צריך לאכול לשם אפיקומן או שבכזית אחרון ממילא אפיקומן הוא בספק.

מבאר דתל' במח' הראשונים אם הסיבה באפיקומן מעכב

ור"ז תליא במחלוקת הראשונים, דהנה בסימן תע"ז בשעה"צ שם ביאר טעמו משום שמדעת רש"י ורשב"ם משמע דבאפיקומן יוצאין עצם המצוה דאכילת מצה, אלא שתיקנו לברך בהתחלת הסעודה וצריך באמת לכוין בברכה לפטור גם האפיקומן ולדידהו בוודאי צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ועל פי זה לכאורה מסתבר דאם נתכוין לשם אפיקומן קיים מצות מצה גם מדרבנן ושוב לא שייך לאכול אפיקומן דלא יחול על זה חיוב מצה, ברם בסימן תע"ב שם דעתו שבאפיקומן שאכלו בלא הסיבה לא יחזור ויאכלנו בהסיבה, ובשעה"צ ס"ק ל"ג מפרש

דסמך ע"ד הראב"ה והרמב"ם דאפיקומן לא בעי הסיבה, וע"כ שאין מצות מצה מתקיימת באפיקומן, אם כן אף שאכל לשם אפיקומן אפשר שיכול לחזור ולאכול לשם אפיקומן דשורש מצות אפיקומן הוא בהמצה דלבסוף וא"כ עיקר הדברים אם צריך לכוין לשם אפיקומן תליא בפלוגתת הראשונים ונכתבאר.

מבאר דתלוי ביסוד מצוות אפיקומן דלשו"ע הוא זכר לקרבן פסח וצריך לכוון כוונה זו ולרמ' הוא חלק ממצות מצה להשאיר טעם המצה

וברם במק"א צידדתי שתלוי ביסוד מצות אפיקומן מהו, שבמחבר (תע"ז) מפורש שעיקרה זכר לקרבן פסח, והיא מצוה מיוחדת שצריך לכוון לצאת במצוה זאת ככל מצוה, אבל לרמב"ם אפיקומן קשור למצות מצה שמקיים בכל מה שאוכל, וכזית אחרון צריך להשאיר טעמו בפיו (עיין מועדים וזמנים ח"ז סימן קפ"ז), ולפ"ז לא צריך לזה כוונה מיוחדת רק כזית אחרון חייב להשאיר טעמו בפיו. ולפי זה אף דאפיקומן צריך הסיבה לעיכובא מ"מ כיון דהכוונה לשם מצות מצה מתקיימת בכל המצה שאוכל שפיר יכול לחזור ולאכול מצה אחר האפיקומן וכמ"ש, ועפי"ז י"ל דעיקר אפיקומן הוא בכזית אחרון שאוכל לשם מצות מצה.

למעשה ראוי להתנות כהאב נזר ואף מרן הגרי"ז לא נחלק על עיקר הדברים רק ס"ל דא"צ לתנא

ולמעשה ראוי להחמיר ולהתנות תנאי דוקא ולכוון למצות אפיקומן אם הזמן עד חצות ודברי הגאון בעל "אבני נזר" ברורים, וכפי ששמעתי מרן זצ"ל לא נתכוון לחלוק על ה"אבני נזר" רק להעיר

בא שיש גם צד שא"צ תנאי וכהנ"ל, רק אני מפקפק טובא בעיקר עצתו וכמ"ש שם במוע"ז ע"ש.



מו"ז סימן צג [ח"ז קפז]

חיוב אכילת אפיקומן

בביאור מח' הרמ"ו והראב"ד בישן בתוך הסעודה א' אינו אוכל מצה אוד הוא דין רק בקרבן פסח

כתב הרמב"ם סוף הלכות חמץ ומצה "מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר ואוכל, בני חבורה שישנו מקצתן בתוך הסעודה חוזרין ואוכלין, נרדמו כולן ונעורו לא יאכלו, נתנמנמו כולן יאכלו" וכתב הראב"ד בהשגות שזהו רק לקרבן פסח דנפסל משום היסח הדעת אבל במצה נוטל ידיו ומברך המוציא ואוכל ע"ש.

מבאר ש' הרמ"ו דקיום מצוות מצה הוא מצוה קיומית נמשכת משא"כ בישן אינו מקיים תו מצוות מצה

ונראה דבר חדש בביאור הרמב"ם והראב"ד, דהנה ביארנו במק"א (ח"ג סימן רנ"ב) דדעת הרמב"ם היא שבליל פסח מקיימין מ"ע בכל מצה שאוכלין ורק עיקר החיוב יוצאין בכזית לבד, ונראה דאפשר לקיים המ"ע רק כל זמן שנמשך ואוכל, שאינו מפסיק בשינה וכדומה, אבל אם הפסיק בשינה אינו מקיים עוד המ"ע, מאחר שהסיח דעתו והפסיק, ולכן סתם הרמב"ם בישן תוך הסעודה שאסור לאכול, והטעם מאחר שצריך להשאיר טעם המצה בפיו, והיינו דוקא מצה דמצוה, כגון שאכל המצה ולא הפסיק ע"י שינה, אבל אם ישן לא יאכל עכשיו כלום, דמה שאוכל עכשיו לאחר שהפסיק תו אין בו קיום מ"ע ונמצא דישאר בפיו טעם מצה שאין בה מצוה,

ולכן בישן תו אינו אוכל אפילו לאפיקומן, ויוצא בכזית שאכל קודם שינה ששייך עוד למצוה, וע"כ לא יאכל דבר אחר כדי שלא יפוג טעם המצה מפיו.

בשיטת הראב"ד יש לומר דאינו מצוה נמשכת רק כל כזית דאוכל כלל הראשון מקיים מ"ע קיומית

אמנם הראב"ד ס"ל כיון דכתיב "בערב תאכלו מצות" ע"כ מקיים המ"ע בכל מה שאוכל, ולכן אפילו אם ישן נוטל ידיו ואוכל עכשיו כזית, דנשאר טעם מצה דמצוה בפיו ויוצא בזה ידי מצות אפיקומן, שהיסח הדעת אינו פוסל להמשך קיום המ"ע, וגם עכשיו לאחר שישן מקיים הוא באכילת מצה מצוה קיומית ומשאיר הטעם בפיו, ועיין במ"מ שמפרש בראב"ד שהפסק והיסח הדעת אינו אלא בפסח ולא במצה, ולדרכנו לא שייך כלל הפסק במצה מאחר שמקיים עוד המ"ע, משא"כ לדעת הרמב"ם המצה היא בכזית ובכל מה שנמשך ואוכל מקיים בזה המ"ע, דאיכא מצוה קיומית בכל מה שאוכל, אבל בהסיח דעתו אינו מקיים יותר המצוה.

בזמננו אם אחר סיום הסדר עדיין רעב ורוצה לאכול להרמב"ם מצה עדיין מותר לאכול

ולפי זה בזמננו אם גמר לאכול האפיקומן וכל הסדר ותאב עתה לאכול, לרמב"ם כיון שהסיח דעתו א"כ מה שיאכל עכשיו אין בזה מצוה קיומית, ואסור לאכול אחרי האפיקומן דבר המבטל טעם מצה שמורה, אבל מצה שמורה גופא שנשאר אצלו טעם מצות מצה יכול ליטול עכשיו ידיו ולאכול לאחר גמר הסדר.

שכח לאכול אפיקומן בהסיבה א' יחזור ויאכל

ומצאתי סתירה ב"משנה ברורה" שבסימן תע"ב (ס"ק כ"ב)

מבאר דלשו"ע בעי' ב' כזיתים אמנם להרמ' מבואר
דסגי בכזית אחד.

ובש"ע ר"ס תע"ז מפורש שאוכלין כזית
בסוף הסעודה לאפיקומן זכר
לפסח הנאכל על השובע, והאחרונים כתבו
שלכתחילה טוב שיקח שני זיתים אחד זכר
לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו, אבל
ברמב"ם פ"ה דמצה מביא סדר האכילה
בליל פסח בזמן שבית המקדש קיים
שמברך המוציא, לאכול מצה, ואוכל עם
מרורים, ואחר כך אוכל בשר חגיגה, ואחר
כך בשר פסח, ואחר כך הסעודה, ובאחרונה
אוכל מבשר הפסח ואינו טועם אחריו כלל
ע"ש, אם כן מוכח ברמב"ם דאין צורך
לשני זיתים בסוף, שהרי אפילו בזמן
המקדש אכלו רק כזית לפסח בסוף
הסעודה.

בדין אכילת כביצה לאפיקומן

דברי הגר"פ דראוי לאכול היום מצה בשיעור
כביצה משום דפסח נאכל על השובע וכביצה הוא
שיעור שביעה

ומצאתי דבר חדש ופלא בביאור הגר"פ
פערלא לסה"מ לרס"ג (מ"ע מ"ז)
שמסיק שמדינא ראוי לאכול היום שיעור
כביצה לאפיקומן, מפני שנאכל על השובע,
ושיעור שביעה הוא בכביצה כמבואר
בברכות מ"ט: דואכלת ושבעת היינו שיעור
כביצה ששבע בו, וצריך לאכול בסוף
הסעודה כביצה מקרבן פסח, ומדייק כן
ברמב"ם פ"ח דקרבן פסח ה"ג שפוסק
"מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח
אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי
חגיגה בי"ד, אוכל מהן תחילה ואחר כך
אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו, ואם לא
אכל אלא כזית יצא ידי חובתו" ע"ש, אלמא
בעינן בפסח שיעור שביעה, ואף דאם אכל
כזית יצא, אבל עיקר החיוב מה"ת הוא

פוסק שבאפיקומן אם שכח לאכול
בהסיבה לא יחזור ויאכלנו דהא אסור
לאכול שני פעמים אפיקומן ע"ש, הרי דעתו
שאסור לאכול אחר האפיקומן מצה, ובסימן
תע"ז (ס"ק ד) פוסק באפיקומן שבדיעבד אם
שכח ואכלו בלי הסיבה אין צריך לחזור
ולאכול אם קשה עליו האכילה ע"ש, משמע
דאם לא קשה עליו האכילה יאכל עוד
הפעם בהסיבה לקיים המצוה, ולא חייש
שאסור לאכול פעמיים אפיקומן.

בד' האגרו"מ דקודם ברכת המזון ראוי לחזור דלא
חשיב היסח הדעת אף בשינה

ומצאתי בספר "אגרות משה" (ח"ג סימן
ס"ז) שמחלק דקודם ברכת
המזון ראוי להחמיר ולחזור ולאכול אף
שהסית דעתו, אבל לאחר ברכת המזון לא
יחזור ויאכל אפיקומן, וא"ש שאין סתירה
ע"ש, ואפשר שלדידן לא נקרא בגמר
האכילה דהסית דעת, וצ"ב להקל כשקשה
עליו האכילה קודם ברכת המזון, ואולי
קשה עליו היינו מצד האכילה גופא דהוה
כאכילה גסה ולכן מיקל לא לאכול
האפיקומן שנית.

בדברי הרמ"א בישן היינו דוקא לאחר דהתחילו
אפיקומן

וכבר תמהנו במקום אחר על הרמ"א ס"ס
תע"ח שמביא שם דכל האיסור
בישן דאינו חוזר לאכול היינו אם ישנו
לאחר שהתחילו לאכול האפיקומן, אבל
שינה קודם לזה לא הוי הפסק, וברמב"ם
נראה להדיא שגם בתוך הסעודה שינה הוי
הפסק, ולפמ"ש י"ל הטעם דמה שאוכל
אחר השינה לא שייך לעיקר קיום המ"ע,
ואין בו קיום המ"ע להשאיר טעם המצה
בפיו, ולכן יש ליזהר לא לישון בסעודה ליל
פסח.

לאכול כדי שביעה, שבמכילתא דריש מקרא יאכלוהו שפסח נאכל על השובע ולא מצה ומרור ע"ש, ולכן גם לדידן היום באפיקומן שהוא זכר לפסח צריך כביצה כמוהו.

מבאר דדין פסח נאכל על השובע היינו דוקא אם לא אכל מקודם מבשר חגיגה

ואני תמה דהא דמצינו בברכת המזון שצריך שביעה, היינו שחייבין מה"ת בברכת המזון רק אחרי אכילת כביצה, וכן אי נימא שפסח נאכל על השובע היינו באכילת כביצה, הכוונה שהפסח נאכל אחרי אכילת כביצה מקרבן חגיגה, ששבע קודם מבשר החגיגה בכביצה דוקא, אבל זה לא מצינו שצריך לאכול כביצה דוקא מחגיגה קודם שיאכל הפסח על השובע.

אמנם נלע"ד הכוונה שפסח נאכל על השובע, היינו ששבע בבשר פסח שאוכל, ואם אכל קודם כזית חגיגה, ואוכל עכשיו כזית לבד מפסח, כיון ששבע באכילתו יצא, ורק בפסח הבא במרובה או בטומאה שאין מקריבין חגיגה, איכא מצוה לאכול כביצה מבשר הפסח כדי שיהא שבע בו.

ולפי זה שפיר אפשר לומר שאוכלים היום כביצה מצה לאפיקומן, זכר לפסח שאכלו כביצה כשלא היה קרבן חגיגה, וע"כ ראוי גם היום לאכול כביצה מצה זכר לזה, וזהו מנהגינו לאכול כביצה דוקא לאפיקומן.

אמנם קשה שהרמב"ם מביא בפ"ח דחמץ ומצה סדר האכילה בזמן שבית המקדש קיים, שאוכלים קודם פסח מצה ומרור ואחר כך הסעודה ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ע"ש היטב, מבואר ברמב"ם שסגי באכילת כזית לבד, שאוכלים כזית בהתחלה וכשאוכל כזית בסוף שבע בו ויוצא כן, ועיין רשב"ם פסחים קי"ט: דמשמע שבזמן המקדש אכלו פסח מצה ומרור בסוף ע"ש, (ד"ה אין מפטירין).

אמנם כשנתבונן בזה נראה דבר נפלא, דעיין בהגדה של פסח מועדים וזמנים בפיסקא "הא לחמא עניא" על "כל דצריך ייתי ויפסח" ע"ש העלינו שרק בפסח הבא בטהרה איכא מצות אכילה לבעלים ככל הקדשים, ואוכל בהתחלה מפסח לתיאבון ככל הקדשים, אבל אם בא

עו. ז"ל בהגש"פ מועדים וזמנים

כל דצריך ייתי ויפסח פירשו הקדמונים כל דכפין ייתי ויכול היינו אכילת הערב אוכל כשהוא רעב אבל קרבן פסח נאכל על השובע דוקא וע"כ קאמר "כל דצריך ייתי ויפסח" ולכאורה יש לתמוה מכאן על הרמב"ם שחידש בפ"ה דחמץ ומצה הלכה ו- ט דברים נפלאים בסדר האכילה בסעודת ליל פסח בזמן המקדש ע"ש שמסיק דתיכף אחר המוציא כורך מצה ומרור או אוכל כל אחד בפני עצמו ואחר כך הזבח ואחר כך הפסח ואחר כך הסעודה ובאחרונה אוכל עוד הפעם מבשר הפסח ואינו טועם אחריו כלום" ע"ש הרי שמחדש לן דבר נפלא בסדר אכילה בסעודת ליל פסח בזמן שבית המקדש היה קיים דלדעתו תיכף בהתחלת הסעודה אוכלין מצה ומרור ופסח ואחר כך הסעודה וגומרין בפסח בסוף על השובע ומבואר מדבריו שאוכלין בתחילה פסח אף שאינו על השובע וצ"ע שהמפרשים לא ביארו טעם וסברא להרמב"ם.

וגם מדברי בעל הגדה כאן שמזמין לפסח דוקא מי ששבע משמע שאין אוכלין מבשר הפסח כלל אלא על השובע ודלא כהרמב"ם.

ונראה לפרש סברת הרמב"ם ונקדים דיש במצות אכילת קרבן פסח תרי דינים ראשית הוא קרבן ככל הקרבנות

בטומאה שמצד דיני קדשים אין בזה מצות אכילה כלל, ורק מדין קרבן פסח נאכל, לא נאכל בהתחלה לתיאבון רק מצותה על השובע כדין פסח ע"ש היטב, ולפי זה א"ש דבריננו, שהרי היום אוכלים האפיקומן בטומאה ודומה לפסח הבא בטומאה, שאז אכלו רק על השובע וכמ"ש, ואם כן אכלו בסוף שיעור כביצה פסח, ושפיר אנו אוכלים כביצה מצה בסוף זכר לפסח שנאכל בטומאה, שאכלו שיעור כביצה בשר וכמ"ש, ונמצא שלדברי הפוסקים לאכול באפיקומן כביצה יש יסוד ושורש בהלכה וכמ"ש, ועדיין צ"ב.

סוטה בדעת רש"י ורשב"ם א' מקיים מצוות מצה בכזית ראשון או באפיקומן

ונביא כאן עוד יסוד באכילת אפיקומן, וכבר הערנו בזה בח"ג ס"ס רמ"א, אבל כאן יבואר בדרך אחר, ומדברינו יבואר

גודל הזהירות לזהר בזמנינו באכילת אפיקומן, שברש"י ורשב"ם ר"פ ערבי פסחים פירשו לא לאכול ערב פסח כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, משמע שבכזית ראשונה שאוכל לתיאבון מקיים המ"ע, ולהלן קי"ט: פירשו רש"י ורשב"ם שמקיימין המ"ע באפיקומן, והברכה בהתחלה קאי על מה שאוכל בסוף ע"ש היטב.

ולבאורה דבריהם סותרין זה את זה, ונראה שמדברנן הוא דיוצאין עיקר המ"ע דמצה רק באפיקומן, אבל מה"ת יוצא בכזית ראשונה לבד, ולכן אם לא אכל בסוף לא קיים מדברנן מצות מצה, ובאמת היה ראוי לברך בסוף שמקיים המצוה גם מדברנן, רק כיון דאי אפשר לצאת ידי המצוה מה"ת ואחר כך לברך, על

וכמו שבשלמים הבעלים אוכלין הכי נמי בפסח רק בפסח נאכל צלי דוקא ובליל ט"ו לחוד משא"כ שלמים ועוד יש בקרבן פסח דין מיוחד שלא מצינו דוגמתה בשאר קרבנות והיינו שבקרבן פסח עיקר הקרבתה לאכילת דוקא ולכן נאכל בטומאה וכדאיתא במשנה בפסחים [עו:] "שלא בא מתחילתו אלא לאכילה".

ומעתה נראה בדעת הרמב"ם דהא דבעינן שיאכל פסח על השובע דוקא הלא ילפינן לה במכילתא מקרא ד"ואכלוהו" אבל במצות אכילה כשאר קרבנות מה שנאכל לבעלים לא בעינן על השובע והכי מוכח מהא דאוכלין מקודם חגיגה בדי שהפסח יהא נאכל על השובע וקשה הא חגיגה גופא היא שלמים וא"כ בעינן שיאכל החגיגה גופא על השובע רק נראה מוכרח דבקרבנות כשלמים מה שנאכל לבעלים לא בעינן על השובע [ועיין מרדכי סוף פסחים].

וא"ש פסק הרמב"ם שבקרבן פסח יש גם מצות אכילה כשאר קרבנות ובוזו לא בעינן על השובע וע"כ אוכל בהתחלת הסעודה והחיוב לאכול מפסח על השובע דוקא הוא דין מיוחד מצד קרבן פסח וסגי בכזית בסוף שאוכל על השובע ואם הסברא נכונה נוכל לומר מלתא חדתא דהרמב"ם שפוסק שאוכלין פסח בתחילה מיירי דוקא כשנאכל בטהרה דהא מיירי להדיא התם כשמקריבין חגיגה והיינו רק כשנאכל בטהרות אבל כשמקריבין ונאכל בטומאה הלא מצד קדושת קרבן בעלמא אין כאן דין אכילה בטומאה ועיקרה הלכה בקרבן פסח לבד כיון שעיקרה לאכילה נאכל בטומאה וא"כ נוכל לומר כיון שבכה"ג מצות אכילה אינה אלא מכח קרבן פסח אין אוכלין בתחילת הסעודה רק על השובע דוקא כדין קרבן פסח אפילו לדעת הרמב"ם.

וכיון שכן אולי מהאי טעמא תיקנו חז"ל הנוסח "כל דצריך ייתי ויפסח לכלול כל גוונא אף הבא בטומאה שנאכל על השובע לבד אבל האמת יורה דרכו ונראה שהרמב"ם בנוסח הגדה נזהר מכל קושיא דשינה הנוסח ולא כתב כמו אצלנו "כל דצריך ייתי ויפסח" דמשמע שרק מי שרעב יבא ויאכל רק גרים "כל דצריך לפסח יבוא ויפסח" והכוונה שמרבה בזה כל הצריך לפסח שיבוא ויחוג, ובא לרבות כל ישראל אף גרים שאבותיהם לא נגאלו מ"מ חייבין בקרבן פסח וכמבואר במפרשים אבל לא קאי להזמין השבע דוקא שנאכל גם שלא על השובע לשיטת הרמב"ם כמ"ש.

שמועה בשם הגר"ח דנהג לעשות תנאי קודם חצות דאם ההלכה דמותר לאכול רק עד חצות זהו לאפיקומן ואם לא מה דיאכל בסוף יהא לאפיקומן

ורווחת שמועה בשם הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל, שאם איחרו אצלו ליל פסח בסעודה, וצריכים לגמור האפיקומן קודם חצות כמבואר בש"ע ר"ס תע"ז, מצא עצה לאכול האפיקומן לפני חצות ולהמשיך ולאכול אח"כ, והיינו שסמוך לחצות לוקח לאפיקומן כזית מצה ואוכלו על תנאי, אם ההלכה שזמן אכילת מצה הוא עד חצות אוכל עכשיו הכזית לאפיקומן, ואם הזמן הוא כל הלילה אינו אוכל עכשיו המצה לשם אפיקומן, ועכשיו לאחר חצות יכול לאכול ממ"נ את סעודת החג, דיסוד האיסור לאכול אחרי אפיקומן הוא רק בזמן המצה דאכילת אפיקומן, שאסור לאכול אחריו כדי להשאיר טעם מצה בפיו, אבל אחרי זמן המצה אין איסור לאכול, ולפ"ז שרי הכא ממ"נ, שאם זמן אכילת מצה הוא עד חצות א"כ שפיר אכל האפיקומן בזמנו קודם חצות, ולאחר חצות דהוא כבר לא זמן האיסור יכול הוא לאכול את הסעודה, ואם הלכה שזמן מצות מצה הוא כל הלילה, הלוא התנה שלהאי צד אינו אוכלו לאפיקומן כלל, וא"כ ודאי שיכול להמשיך לאכול, נמצא עכ"פ שיכול לאכול אחרי חצות ממ"נ.

מפקפק במקור השמועה מהגר"ח דשמע מהגר"י דאצל הגר"ח הזדרזו לסיים הסדר מוקדם.

(ואני) מאד מסופק אם שמועה זאת בשם הגר"ח זצ"ל נכונה, אף שראיתי בספר "מקראי קודש" סימן נ"ו בשם הרב אריה לוין זצ"ל שסיפר שכן נהג למעשה הגר"ח זצ"ל, אבל מקור התנאי הוא באמת ב"אבני נזר" (או"ח סימן שפ"א) וחוששני

כן מברך בהתחלה ומועיל נמי אמצה דלבסוף, ועיין שעה"צ סימן תע"ז שמפרש כן ברש"י ורשב"ם וכמש"נ.

יש להזהר לא להרבות בסעודה דאם אוכל האפיקומן מדוחק ולא מרצון מזלזל במ"ע דמצה **ומכ"ז** מתבאר גודל מצות אכילת אפיקומן, דאפשר שעיקר המ"ע דמצה מקיימין רק באפיקומן דבסוף מדרבנן וכמ"ש, ואלו שאוכלים בסעודה כדי שובעם עד שאוכלים האפיקומן מדוחק ולא מרצון מזלזלים במ"ע דמצה.

לכוון באכילת האפיקומן לכוון לד"ח קיום מצות מצה דרבנן

וצריך לכוון באכילת האפיקומן לקיים מצוה דרבנן דאכילת אפיקומן, והיינו עיקר מצות מצה שיוצאין מדרבנן רק באפיקומן כמ"ש, וע"כ יש ליזהר ולצמצם באכילת סעודת הלילה כדי שיוכל לאכול כראוי המצה דבסוף וכמש"נ.



מו"ז סימן צא [ח"ז קפח]

חידושים בחובת מצה ואפיקומן עד חצות

בראשונים נחלקו אם עיקר הזמן הוה עד חצות או דדין חצות הוא גזירה דרבנן להקדים עד חצות

במצות מצה נחלקו ר"א וראב"ע אם מן התורה מצותה עד חצות או עד עמוד השחר, ודעת הרמב"ם בעל העיטור והרי"ף שמצות מצה כל הלילה, ודעת ר"ח וסמ"ג ורבינו ירוחם כראב"ע שהזמן הוא עד חצות דוקא, ולדידן כתב הגר"א בביאורו שמדרבנן המצה היא רק עד חצות משום הרחקה וכמבואר במשנה ריש ברכות לענין קדשים.

שתלו עצה זאת המחוכמת בהגר"ח זצ"ל, וכן שמעתי ממרן זצ"ל שאביו הגר"ח זצ"ל הקדים מאד לאכול מצה ולגמור הסדר, [א"ה ראה לעיל דהיינו דס"ל דאיכא חובה להזדרז בקיום מצוות מצה] ולא נראה שאיחרו באפיקומן עד חצות, וע"כ נראה יותר שנתחלפו הדברים כמ"ש והדבר צריך בירור.

מביא ח' הגר"ח דמצד הקרבן זמנו באכילה כל הלילה רק איכא דין לאוכלו עד חצות וע"כ אין דין נותר עד עלות השחר

ובעצם נלע"ד שדוקא לפי יסודו של הגר"ח זצ"ל אין מקום לעצה זאת, שאמר מרן זצ"ל בשמו שבפסח לכ"ע זמן האכילה הוא עד בוקר, ולכן מבואר בתוספתא שאין נותר אלא בעמוד השחר, שאפילו למ"ד דזמן האכילה הוא עד חצות, זהו רק מצד מעשה האכילה דקרבן פסח, כמו שצריך לאוכלו צלי צריך לאכול הקרבן עד חצות, אבל מעיקר קדושת הקרבן זמנה הוא כל הלילה כחטאת ואשם וכדומה, ולכן איתא בתוספתא שאין נותר עד עמוד השחר, וכן מותר הפסח נאכל יום ולילה דוקא אף שזהו שלמים, ומפורש בת"כ הטעם כתחלת הקדישו דהיינו פסח, מ"מ מותר פסח נאכלת לכ"ע כל הלילה כפסח, שמדין הקרבן גופא זמנו לכ"ע כל הלילה, ודיני מעשה האכילה דפסח לא מצינו במותר הפסח.

לפ"ז כיון דזמן הקרבן כל הלילה האי דינא דישאר טעם הקרבן שייך כל הלילה דהוא עדיין זמן הקרבן

ולפי זה אף שצריך לאכול עד חצות דוקא, אבל כיון שזמן הקרבן לכ"ע הוא כל הלילה, נראה שלענין להשאיר טעם הקרבן בפיו, בודאי לכ"ע הזמן כל הלילה, שרק

למעשה האכילה מצותה עד חצות דוקא, אבל דין פסח על הקרבן ה"ה עד עמוד השחר, וא"כ הוא הדין מצה דילפינן מפסח, אף דמעשה האכילה עד חצות, אבל להשאיר אצלו טעם המצוה ראוי עד עמוד השחר וכמ"ש נ.

לדעת הגר"א מה"ת זמנה כל הלילה רק חז"ל עשו הרחקה לאוכלה עד חצות וא"כ לא שייך כל עמך התנאי

וביותר אני תמה על עצה זאת, שלדעת רבינו הגר"א זצ"ל מה"ת זמנה כל הלילה, ורק חז"ל עשו הרחקה, ולכ"ע מדרבנן הזמן הוא עד חצות, ולפי זה בהאי תנאי שאם הזמן עד חצות אוכל עכשיו האפיקומן, א"כ אסור לו לאכול אחר חצות, שחז"ל הרי החמירו וגזרו לאכול עד חצות, ולא באו להקל על דין התורה ולומר שאחרי חצות אין צריך עוד טעם מצה בפיו, ואם כן בתנאי הנ"ל לדעת הגר"א ה"ה מקלקל שאוכל אחרי האפיקומן, שהרי הזמן מדרבנן הוא עד חצות, ואם כן אכל האפיקומן קודם, ועכשיו אסור לו לאכול אחריו עד עמוד השחר שזהו זמן המצוה מה"ת וצריך לישאר טעם מצה בפיו בכל זמן המצוה וכמ"ש.

עיקר הדין דמהם תנאי לא לצאת במצוה צע"ג

וביותר הלוא באכילה קיימא לן שמצוות לא צריכות כוונה שאפילו מתעסק חייב שכן נהנה, והאחרונים נסתפקו אפילו אם מועיל כוונה להיפך, עיין במ"ב תע"ה (ס"ק ל"ו) ובשעה"צ שם בשם הפמ"ג ובית מאיר, וא"כ למה לנו ליכנס לפירצה הדחוקה הזאת ולהכריע שמהני תנאי באכילה, ומהני תנאי לכוין שלא לצאת, ובכלל עיקר התנאי צ"ע אם מועיל במצות,

דהאי תנאי רפיא בידן טובא כמבואר בשו"ת עונג יום טוב (סימן ג') דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי ע"ש היטב, וכנראה דהשמועה בשם הגר"ח זצ"ל היא פורחת באויר.

בתוספת מעשה רב מבואר להדיה דלא ס"ל להגר"א מהתנאי

ועוד הלוא ב"תוספות מעשה רב" (נ"ב) מביא "פעם אחת האריך בהגדה ופירושים וסיפורים, והביט בהמורה שעה שחצות ממשמש ובא אז תיכף צוה לאכול אפיקומן, ונשאר כל המאכלים ומיני מגדים על השלחן, ולא אכל שום אחד מהם ואפילו אשתו וב"ב", הרי שביטל רבינו הגר"א זצ"ל שמחת יום טוב עם ב"ב ולא מצא עצה בתנאי, וזהו הוכחה ברורה דלא מועיל תנאי לדעת רבינו הגדול הגר"א זצ"ל, והטעם כמ"ש.

ולע"ד נראה מכל הטעמים הנ"ל ששמועה זאת לא מפי הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל נאמרה, וכ"ש שהוא לא נהג כן, וכן נראה דהגאון בעל אבני נזר זצ"ל לא נהג כן, וע"כ אם רואה שמתאחר, עליו למהר מאד לאכול בשר לשמחת החג ולאכול האפיקומן, או בשעת הדחק למצות אפיקומן, מאחר שהאיסור לאכול אחרי מצה הוא רק מדרבנן, יש נוהגין לסמוך על גדולי הוראה שהזמן גם מדרבנן כל הלילה, ואוכל האפיקומן אחר חצות ויוצא בכך.

זמן המדויק של חצות ואם צריך להקדים לזמן חצות המוקדם

ובעיקר זמן המדויק לחצות לילה מצאתי גמרא מפורשת ביבמות (ע"ב). "ת"ר כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל

במדבר לא היה יום שלא נשבה בו רוח צפונית בחצי הלילה שאמר ויהי בחצי הלילה ע"ש, וברש"י ברכות ג': (ד"ה כנור) פירש שארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, ומתחיל במזרחית ושוב דרומית ואחר כך צפונית ושוב מערבית, ובחצות כמשמעו מתחילה רוח צפונית לנשב (ע"ש בהגהות הגר"א), והרוחות בודאי תלויות בסיבוב השמש, ומשמע שמכת בכורות שהיתה בחצות היה כשהשמש מכוון בצד השני כשרוח צפונית מתחיל לנשב, והיינו כפי חצות במצרים גופא וא"כ הוא הדין למצות מצה זמן חצות הוא כמשמעו.

לפ"ז ליתא למש"כ דזמן חצות הוא באמצע הלילה כמשמעו

ולפי זה ליתא למה שכתבנו בספר "הלכות הגר"א ומנהגיו" להחמיר במ"ע דמצה ולחוש שזמן חצות הוא באמצע הלילה כמשמעו, והיינו בין צאת הכוכבים בג' כוכבים לעמוד השחר, דמגמרא הנ"ל נראה שהזמן מכוון כמו שעת אמצע היום כשהשמש בראש כל אדם, כן הוא חצות בלילה באותה שעה שמכוון לצד השני זהו חצות דמכת בכורות, ואם כן הוא הדין למ"ע דמצה דחצות תלוי בחצות דמצרים, ע"ש בברכות ג'. ברשב"א וכמ"ש. [א"ה ולמעשה מנהג רבינו שליט"א להשתדל בכזית ראשון להקדים חצות הראשון והאפיקומן קודם זמן חצות].

עמ"ן הנס של והכותי כל בכור בחצות הלילה

ובעיקר זמן אכילת מצה דהוא עד חצות הטעם מפני שהקב"ה עבר בחצות הלילה להכות בכורי מצרים, אביא דבר נאה ששמעתי בשם הגאון וקדוש רבי יהושע ליב דיסקין זצ"ל, שהקשה על

הלשון "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה", דמהו הלשון "דעברתי" והלוא הכה את כולם ברגע אחד בחצות.

ופירש הגאון הנ"ל שרגע חצות הלוא משתנה בעולם בין מקום למקום כמו בין תל אביב לירושלים או בין ניו יארק למונסי, דיש חילוק בדקות בין מקום למקום מאחר שהשמש מסתובבת וברגע שהשמש באמצע הוא זמן חצות, ונמצא שזמן חצות משתנה ממקום למקום כפי סיבוב השמש, ובאמת שגם בין בית לבית יש חילוק בזמן חצות בהפרש של דקה מן הדקה, שאי אפשר לבשר ודם לכוון, אבל הקב"ה יודע ומכוון הרגע דחצות אצל כל אחד ואחד שיהא מכוון בחצות ממש, וזהו שאמר הקב"ה ועברתי בארץ מצרים, שעבר מבית לבית להכות בחצות בדיוק כל בית בזמנו, וזה רק הבורא ית"ש לבד יכול לכוון, וזהו ביאור הכתוב ועברתי בארץ מצרים ע"כ דבריו הנחמדים.

אמנם מצאתי שהגה"ק בעל החתם סופר זצ"ל בפירושו על התורה בפרשת בא לא פירש כן, שבפסוק כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, מביא רש"י דברי חז"ל שהקב"ה אמר בחצות ומשה רבינו אמר כחצות, שמא יטעו איצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר בחצות, ומפרש שם ב"תורת משה" שהקב"ה אמר לפי חצות של ארץ ישראל שאינו כחצות במצרים גופא ולכן יטעו, משמע לפ"ז שהקב"ה הכה במצרים כפי חצות בארץ ישראל ולא לכל אחד ואחד כפי חצות אצלו.

וביותר הלוא כתב הזוה"ק פרשת בא (ל"ח) חידוש פלא שבליל מכת

בכורות לילה כיום יאיר וז"ל "ועבד ליליא דינוי בכלא בההיא שעתא, ותנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופה דתמוז, וחמא כל עמא דינוי דקב"ה, הדא הוא דכתיב ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה" ע"ש, הרי מפורש שלא היה לילה כלל, ולפי זה נמצא שהשמש לא הלכה כלל, א"כ מה שייך חצות לילה לפי מקומו, שזהו רק כשהשמש מסתובב ונמצא בלילה מול השמש ממש, וכשם שבחצות היום השמש היא בראשו של אדם כך בלילה השמש היא בצד השני מדויק ומכוון כנגדו, אבל בשמש במקומו ונהיר כיומו לא שייך בכל מקום זמן חצות שם בלילה, וע"כ אמר הקב"ה חצות בכל מקום כפי זמן חצות שבארץ ישראל.

ואפשר שבאמת הסתובב אז השמש כרגיל, והא דלילה כיום יאיר לא היה ע"י אור השמש אלא הקב"ה האיר לילה כיום ע"י המאורות ברקיע השמים, ומה גדלו מעשי ה' ונפלאותיו שלגדולתו אין חקר, ובכחו להאיר כרצונו ית"ש (שהיה אור מיוחד ולא כמו בימי יהושע שאמר שמש בגבעון דום, שהשמש עמד במקומו כמשמעו ובגמר הנקמה לא אץ לבוא כיום תמים ע"ש בקראי בפרק י', וברלב"ג שם כתב ביאור אחר בעמידת השמש ודבריו שם צ"ע טובא).



מתוך הגדה של פסח מועדים וזמנים

זמן המצוה

להרבה פוסקים אפילו מה"ת עד חצות דוקא ובאם הוא רואה שמתאחר ולא יוכל למהר לגמור הסעודה עם האפיקומן לפני חצות המציא הגאון

מסוכטשוב זצ"ל ב"אבני נזר" [או"ח סימן רפ"א] עצה נפלאה שיאכל לפי חצות כזית מצה עם מרור וכורך ואז יאכל עוד כזית מצה בתנאי שבאם הזמן הוא עד חצות מכויך עכשיו לאפיקומן ואחר חצות שרי לאכול הסעודה להאי מ"ד שבטלה זמן המצווה ואם הזמן הוא עד עמוד השחר אינו מכויך כלל לאפיקומן ופשיטא דשרי לאכול הסעודה אחר חצות ע"ש.

ולע"ד יש לעורר קצת על סברתו דזמן חצות בפסח מבואר בהרבה קדמונים דהיינו מעשה האכילה אבל נותר לא הוה לכ"ע אלא בעמוד השחר דשם מצוות פסח עלה לכ"ע כל הלילה וא"כ יש לומר דבמצה נמי דילפינן מפסח שם מצוה עלה עד עמוד השחר וע"כ אף דמעשה האכילה הוא רק עד חצות אין להפיג טעם המצוה עד עמוד השחר דמקרי עד אז טעם מצת מצוה ומגלן להקל ולומר דהאיסור של אין מפטירין אחר המצה תלוי במעשה האכילה דוקא ועדיין צ"ע בכ"ז וגם יש לפקפק דבמצה דנהנה אולי כוונה להיפך לא מהני כמו חלבים ועריות וכן דנו האחרונים אי מהני תנאי במצות.



מתוך מו"ז סימן צב [ח"ג רנא]

בעצת האבני נזר לענן אפיקומן

ובעיקר הדין דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, בהגדה של פסח "מועדים וזמנים" הבאנו המצאת הגה"ק בעל "אבני נזר" זצ"ל שאם רואה שמתאחר ועוד מעט חצות, וצריך לאכול האפיקומן לפני חצות ולא אכל עדיין הסעודה ואי אפשר לאכול אחר האפיקומן, המציא עצה

לאכול אחר המצה ומרור לפני הסעודה עוד כזית, ויתכוון על תנאי אם הלכה שעד חצות לבד מצות מצה, מתכוון עכשיו למצוה, ואחר חצות שפיר אוכל הסעודה ואף שאין מפטירין אחר המצה, למ"ד זמן אכילה עד חצות שרי לו מאז לאכול דבר אחר, ואם הלכה שזמן מצות מצה עד עמוד השחר, אינו מתכוון עכשיו לאפיקומן רק בסוף הסעודה וממ"נ אוכל הסעודה וא"ש.

והערתי מדברי רבינו הגר"ח זצ"ל שפירש דאפילו למ"ד המצוה רק עד חצות היינו מעשה האכילה אכל עד עמוד השחר אינו נותר גם להידיה שהחפצא פסח עד בוקר, ועיין היטב במפרשים על התוספתא סוף פסחים, וא"כ יש לומר שעד עמוד השחר אסור לאכול דבר אחר לכ"ע שלא להפיג טעם פסח וצריך להשאיר עד בוקר לכ"ע.

ושמעתי בשם הגאון מבוטשאטש זצ"ל שתמה על המשנה ריש פ"ח דמותר להקריב נדרים ונדבות בערב פסח, ותמה למ"ד שאם ממעט בסוף הזמן מביא קדשים לבית הפסול, הלוא למ"ד פסח מה"ת רק עד חצות ואסור לאכול אחריו דנדרים ונדבות, שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וא"כ נימא דאסור להקריב נדרים ונדבות בערב פסח שממעט בסוף הזמן, ואם כי בעיקר הקושיא צ"ב אי העמידו האסור דאין מפטירין במקום שנשאר קרבן ויבוא לידי נותר, מ"מ למדתי ממנו שגם איהו ס"ל שגם למ"ד פסח עד חצות אסור לאכול דנדרים ונדבות ושאר דברים אחרים עד עמוד השחר וכדברינו.

ובעת נלע"ד עוד טעם שלא לסמוך על תנאי הנ"ל, דשיטת רבינו הגר"א

זצ"ל שמצות מצה עד חצות מגזירה דרבנן דומיא דפסח שגזרו לאכול עד חצות (עיין סימן תע"ז ובבה"ל שם), וא"כ כשמתנה שאם המצוה עד חצות דוקא מתכוון עכשיו למצוה ושרי לאכול אחר כך, הלוא לא תיקן בתנאי זה, דלשיטת רבינו זצ"ל מדרבנן המצוה עד חצות דוקא ואינו מברך על אכילת מצה אחר כך, ומ"מ לא הקילו שלא צריך להשאיר מחצות מצות מצה שמה"ת הזמן כל הלילה, וא"כ העצה אינו תיקון כלל ודו"ק היטב בכ"ז.



ח"ז סימן א'

זמן חצות הלילה לענין אפיקומן כתבו הרבה אחרונים דזמן חצות הלילה הוא י"ב שעות שוות אחר חצות היום, וכ"פ המשנ"ב בסי' א' סק"ט, וכן דעת הקדוש הרש"ש ז"ל.

והנה זמן חצות היום והלילה המתפרסם בלוחות זהו שמחשבין שחצות היום הוא בנקודת החצי שבין הנץ המישורי לשקיעה המישורית שזהו גם נקודת החצי שבין עה"ש לצאה"ב לשי' ר"ת. ואז נמצא שזמן חצות הלילה שהוא י"ב שעות שוות אחריו זהו אמצע הזמן שבין השקיעה המישורית לנץ המישורי וכן זהו אמצע הזמן שבין צאה"ב לשי' ר"ת עד עה"ש.

והנה יסוד הטעם לחשב כן זמן חצות היום זהו עפי"מ דאיתא בגמ' פסחים יב: שבזמן חצות היום החמה באמצע הרקיע וזה אנו רואים שמתקיים רק באמצע הזמן שבין הנץ המישורי לשקיעה המישורית שזהו גם אמצע הזמן שבין עה"ש לצאה"ב לשי' ר"ת.

מיהו בהגש"פ טעם ודעת במנהגים שבסוף הגדה הערתי שחישב זמן חצות תלוי כיצד מחשבין י"ב שעות היום שהרי מפור' בפסחים י"ב. שזמן חצות היום שאז אסור באכילת חמץ מה"ת הוא בסוף שעה שישית של היום ומעתה נמצא שלומר שסוף שעה שישית הוא במחצית הזמן שבין הנץ לשקיעה א"ש רק להמחשבין י"ב שעות היום מהנץ עד השקיעה ובשי' רבינו הגר"א שאז סוף שעה שישית יוצא באמצע הזמן שבין הנץ לשקיעה וכן א"ש זמן זה להמחשבין י"ב שעות היום מעה"ש שהוא ד' מילין קודם הנץ עד צאה"ב לשי' ר"ת שהוא ד' מילין אחר שקיעה"ח [דכיון שהזמן שמוסיפין לי"ב שעות היום ד' מילין לפני הנץ שוה לזמן שמוסיפין אחר שקיעה"ח לכן מחצית הזמן שבין עה"ש לצאה"כ הוא גם מחצית הזמן שבין הנץ לשקיעה].

אבל לאחרונים (מאמר מרדכי גינת ורדים וכן דעת הגה"ק רבי נתן אדלר זיע"א והבן איש חי והגר"ד בהר"ן ועוד) והעירו שכן מבואר בחידושי הרז"ה דס"ל שמחשבין י"ב שעות היום מעה"ש שהוא ד' מילין קודם הנץ עד צאה"כ לשיטת הגאונים שזהו ג' רבעי מיל אחר שקיעה"ח א"כ לדידהו סוף שעה שישית זהו מחצית הזמן שבין עה"ש לצאה"כ לשיטת הגאונים והוא קודם למחצית הזמן שבין הנץ לשקיעה וה"נ זמן חצות הלילה שהוא י"ב שעות שוות אחר חצות היום והוא ממש באותו זמן של חצות היום וכנ"ל הוא מחצית הזמן שבין צאה"כ לשי' הגאונים עד עה"ש והוא לפני מחצית הזמן שבין השקיעה לנץ, והיינו שאם מחשבין שיעור מיל שהוא ח"י מינוט נמצא שזמן חצות

היום והלילה מוקדם בשלושים דקות מהזמן שמפרסמין בלוחות ואם מחשבין מיל כ"ב מינוט ומחצה וכפי שקבע בלוח הגרימ"ט שעה"ש הוא תשעים דקות קודם הנץ א"כ זמן חצות היום והלילה מוקדם מהזמן שבלוח בשלושים ושש דקות.

וכבר הקשו לשיטה זו שרואים בחוש שבמחצית הזמן שבין עה"ש לצאה"כ לשיטת הגאונים אין החמה עומדת באמצע הרקיע וא"כ איך אפ"ל דאז הוא זמן חצות והרי מפורש בגמ' שבחצות החמה עומדת באמצע הרקיע, ומפני קו' זו חידש הגרימ"ט זצ"ל דאפי' לנוהגים כשי' הגאונים מ"מ כשמחמירין לענין ק"ש כשי' המג"א שמחשבין י"ב שעות מעה"ש עד צאה"כ עליהם לחשב עד צאה"ב לשי' ר"ת (וביאר די"ב שעות היום אינו מסתיים בגמר היום לדין תורה אלא כל עוד שיש אור היום אפי' שלדין תורה הוא כבר לילה ה"ה בכלל י"ב שעות היום ולכן מחשבינן הי"ב שעות עד צאה"כ לשי' ר"ת שאז מסתלק אור היום לגמרי) אבל עכ"פ בכמה אחרונים מפור' להיפך דמנינן י"ב שעות היום מעה"ש עד צאה"ב לשי' הגאונים ואכמ"ל].

וביארתי דכמו שלענין סוזק"ש יש מחמירין שחוששין לאחרונים דס"ל די"ב שעות היום הם מעה"ש עד צאה"כ להגאונים ולכן מקדימין סוזק"ש של מג"א בח"י מינוט מהזמן המפורסם בלוח א"כ ה"נ לענין מ"ע דאכילת מצה דחיישין לשי' ראב"ע דס"ל שמה"ת זמנה עד חצות יש לחוש לשיטות אלו ולהקדים זמן חצות בשלושים ושש מינוט מהזמן המתפרסם בלוח.

וראיתי באחד הלוחות שכתב דאפי' למחמירין לחשב י"ב שעות היום מעה"ש עד צאה"כ לגאונים מ"מ לענין זמן חצות היום והלילה לכו"ע נקטינן שחצות הוא כשהחמה באמצע הרקיע וזהו במחצית הזמן שבין הנץ לשקיעה ולא ידעתי היאך אפשר לחלק בין חשבון שעות היום שזהו מעה"ש עד צאה"כ של הגאונים לבין זמן חצות היום שזהו מהנץ לשקיעה והרי מפורש בגמ' שבאמצע שעות היום בסוף שעה שישית זהו זמן חצות היום.

וכן מצאתי באמרי נועם עמ"ס ברכות (ג.) שהביא מרבינו הגר"א שג' אשמורות הלילה ובאמצע האשמורה השניה הוא זמן חצות וזהו לב' לישנא דגמ' ברכות שם ודלא כמ"ש המג"א דללישנא בתרא דגמ' זמן חצות אינו תלוי באמצע האשמורה השניה ואימת מתחיל ומסתיים זמן הג' האשמורות תלוי היאך מחשבין י"ב שעות היום שלסוברים דהשעות מהנץ עד השקיעה אזי זמן ג' אשמורות הלילה הוא מהשקיעה עד הנץ וא"כ אמצע האשמורה השניה שהוא במחצית הזמן שבין השקיעה לנץ זהו זמן חצות אבל לסוברים דשעות היום מעה"ש עד צאה"ב אזי לדידהו הג' אשמורות מתחיל ומסתיים מצאה"כ עד עה"ש וא"כ אמצע האשמורה השניה שהוא במחצית הזמן שבין צאה"כ לעה"ש זהו זמן חצות עיי"ש, ומעתה לפי"ד רבינו הגר"א דזמן הג' אשמורות תלוי כיצד מחשבין י"ב שעות היום א"כ נמצא דאם נימא די"ב שעות היום הוא מעה"ש עד צאה"כ לשי' הגאונים על כרחך שג' אשמורות מתחיל בצאה"כ לשי' הגאונים ומסתיים בעה"ש

וא"כ אמצע האשמורה השניה שהוא באמצע הזמן שבין צאה"כ לשי' הגאונים לעה"ש זהו זמן חצות.

ובספר הלכות הגר"א ומנהגיו סי' א' הבאתי עוד שלתבו"ש שיטה חדשה בזמן חצות הלילה שהתבו"ש כתב בשם הקדוש האריז"ל דזמן חצות הלילה לעולם שוה בין בקיץ ובין בחורף באמצע חשיכה של לילה ופשוטו של דברים דס"ל שחצות הלילה הוא פשוטו כמשמעו שמחלקין זמן הלילה לשנים ובאמצע הוא זמן חצות וא"כ כיון שלילה מתחיל בצאה"כ ומסתיים בעה"ש עלינו לחלק הזמן שבין צאה"כ לעה"ש (או י"ל דחיישינן לחומרא דמתחילת ביהשמ"ש הוא לילה ומחלקין הזמן מתחילת ביהשמ"ש עד עה"ש) וא"כ נמצא דלמנהג שנוהגים בא"י בצאה"כ כהגאונים אזי אף אם מחשבין י"ב שעות היום מהנץ לשקיעה וכדעת ובינו הגר"א חמן חצות זהו במחצית הזמן שבין הנץ לשקיעה שאז החמה באמצע הרקיע מ"מ לענין זמן חצות הלילה אין מחשבין שזהו י"ב שעות שוות אחר חצות היום שאז אינו מחצית הזמן שבין צאה"כ להגאונים עד עה"ש אלא מחלקים הזמן שבין צאה"כ לגאונים עד עה"ש ובאמצעו הוא זמן חצות.

ואח"כ נדפס ספר בירור הלכה (לידידי הגרא"י זילבר זצ"ל) והביא מש"כ בספרי הנ"ל ודחה דברינו והביא דהאחרונים דנקטו דזמן חצות הלילה הוא י"ב שעות שוות אחר חצות היום הביאו כמקור לדבריהם מדברי התבו"ש הנ"ל הרי

להדיא דהאחרונים פירשו בדברי התבו"ש שלא כמ"ש אלא שגם התבו"ש מודה דזמן חצות הלילה הוא י"ב שוות אחר חצות היום עיין מש"כ שם.

ומ"מ למעשה נלע"ד דעכ"פ להאחרונים שי"ב שעות היום הוא מעה"ש עד צאה"כ לגאונים אזי לדידהו זמן חצות היום והלילה מוקדם ובמ"ע דמצה ראוי לדקדק לצאת לשיטה זו וע"ע מש"כ במנחת שלמה (ח"א סי' צא אות טו) דאף דלענין לחשב זמן חצות שהוא עת רצון זהו י"ב שעות לאחר חצות היום.

אבל לענין זמן חצות הלילה למ"ע מצה דילפינן שזמנה עד הזמן שהיה במכת בכורות דכתיב בקרא שהיה בחצי הלילה כפשוטו כוונת תורה חצי לילה היינו מחצית זמן הלילה וא"כ א"א לחשב זמן חצות לדבר זה אלא מחצית מתחילת ביהשמ"ש עד עה"ש שאחר עה"ש כבר היום יום ואינו בכלל לילה וא"כ לדידן שנוהגים כהגאונים עלינו לחשב שזהו מחצית הזמן שבין תחילת ביהשמ"ש להגאונים לעה"ש שזהו מוקדם מזמן חצות המתפרסם בלוח וכן נהגו למעשה גדולי ההוראה לחשב זמן חצות למ"ע דמצה מביהשמ"ש עד עה"ש.

והמג"א סי' א' סק"ד (כפי שביארוהו האחרונים) כתב שש שעות שוות אחרי התחלת הלילה זהו זמן חצות ולא ידעתי לפרש שיטה זו הגע בעצמך בוילנא בקיץ שש שעות אחרי התחלת לילה כבר אחרי הנץ והיאך נימא שזהו חצות וצ"ב.

ובמק"א (ח"ב סי' ו וח"ו סי' קז) הערתי עוד שהבד"צ בעיה"ק נהגו

לכתוב בשטר מכירת חמץ שהמכירה תחול כעשר דקות לפני סוף זמן ביעור חמץ והם מציינים כפי הזמן שמפרסמין בלוחות והערתי ע"ז שהלוחות מפרסמים הזמן לפי חישוב י"ב שעות מעה"ש תשעים דקות קודם הנץ עד צאה"כ לשיטת ר"ת אבל אם מחשבין י"ב שעות היום מעה"ש עד צאה"כ לשיטת הגאונים אזי סו"ז ביעור חמץ מוקדם בכ"ח מינוט מהזמן שבלוח ולדידהו נמצא שבזמן שהבד"ץ מוכרים החמץ הוא כבר לאחר זמן ביעורו, וכן ידוע בשם הגר"ד בהר"ן זצ"ל שהחזיק כשיטה שמחשבין מעה"ש עד צאה"כ לשי" הגאונים שאמר בביהכ"נ מידי שנה שהנהגין כלוח א"י נכשלים באיסור אכילת חמץ לאחר סוף זמן אכילתו.



ח"א סימן שז

חידוש בזמן חצות לאכילת מצה בליל פסח

בפשוטו אנו נוקטים ש"חצות" הוא בשעה שהחמה עומדת באמצע הרקיע למעלה מראשו של אדם, אבל שעות היום הם מהנץ עד השקיעה או מעמוד השחר עד צאת הכוכבים דהיינו ג' רביע מיל אחרי שקיעה, או עד ד' מילין, והמפרשים לא ביארו כדי הצורך שיטת החסיד שבכהונה הקדוש רבי נתן אדלר זצ"ל דס"ל חצות היום וחצות לילה הוא תמיד לערך השעה אחת עשרה (בבוקר וערב) כמו שהביא בספר דברי יוסף בשמו, וכן היא שיטת הבן איש חי (שנה א' פרשת ויקהל) וחידושי הרז"ה שקיבל בשעתו הסכמת גאוני דורו, וכן נראה שיטת א"ז התב"ש

בחידושי אגדות ברכות (ג א) ואני תמה שהפוסקים העלימו עין משיטת גדולים אלו.

שורש שיטתם שמפורש בברכות (ג א) שהלילה ג' משמרות, והיינו מצאת כוכבים עד עמוד השחר, וצאת הכוכבים לגאונים ג' רביע מיל אחרי שקיעה, ועמוד השחר ד' מילין לפני הנץ, ולפי זה היום שהוא 360 מעלות והיינו 180 ממזרח למערב, אבל מתחיל ד' מילין קודם הנץ דהיינו 16 מעלות קודם, וגומר ג' רביע מיל אחר שקיעה והיינו ביחד לערך מאתיים מעלות, וב - מאה ושמונים מעלות הוא חצי היום, ולשיטתם אף שבחצות מפורש בגמרא שחמה בקרנתא קאי (פסחים י"א) ומשמע שעל ראשו של אדם וכשאר פוסקים, צ"ל לשיטתם שקרני האור דמערב מגיעים שעה קודם, ולכן בבוקר עמוד השחר הוא מוקדם שקרני האור מגיעים, ובחצות דהיינו שעה אחת עשרה, קרני האור מגיעים כבר ממערב וזהו בקרנתא קאי (ב"מי נחמיה").

ויש לי אריכות דברים לבאר שיטה זאת, ואכמ"ל, אבל במ"ע דאורייתא כמו במצה שזמנה עד חצות הלילה, לדעתי ראוי להחמיר כשיטה זו ולאכול כזית מצה קודם שעה 11 בלילה, וכן לאידך גיסא לענין תיקון חצות בלילה הרי בשעת הדחק אפשר להקדים כבר משעה 11 ויצא בכך לדעת גאונים אלו, ושמעתי שגאוני ירושלים וגם הגה"ק הגרי"ל דיסקין זצ"ל הסכימו להחמיר שחישוב היום הוא מעמוד השחר עד צאת ג' כוכבים ואם כן חצות אינו בשעה שהחמה באמצע רקיע, וצריכים להחמיר כן במ"ע דמצה, ויש מדקדקין גם

בק"ש לחשוב מעמוד השחר עד צאת ג' כוכבים רביע היום, וכן סבר הגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל לענין ק"ש וקיבל הסכמת גאוני עיה"ק, רק אחר כך חזר בו ומפרש שהוא מעה"ש עד צאת כל הכוכבים משום הטענה שבחצות היום חמה למטה מראשו של אדם, כמבואר כ"ז בספרו "בין השמשות", וכן נוהגין היום בפשיטות בארץ ישראל, ותפוס לשון ראשון לחומר

במ"ע דמצה למדקדקין וכמ"ש. **(ובמק"א)** הבאתי הוכחה לכך שבמקומות כמו ווילנא או אנגליה שבמשך הקיץ יש כחדשיים שאין נראה צאת כל הכוכבים, והיאך נדע זמן ק"ש בשחרית, אע"כ די עד צאת ג' כוכבים או שקיעה, ורביע היום יש לחשב מעה"ש עד אז זמן ק"ש אף שבחצות אין החמה בראש כל (אדם).

ברכת המזון

ח"ה סימן קמה

אם ברכת המזון בליל פסח טעון זימון

מבאר דיש הידור מיוחד בליל הסדר בזימון דכוס ג' הוא בגדר ברהמ"ז על הכוס

נראה שבליל פסח איכא הידור מיוחד לברך ברכת המזון בזימון, שעיי"ז מחויב בכוס על הזימון, שכיון שכוס שלישי ניתקן בגדר ברהמ"ז על הכוס, ראוי שיהיה זה ברכת זימון כמו שיבואר, וכן מצאתי בהגדת הנצי"ב זצ"ל שכתב שראוי להזמין שני אנשים כדי שיהא לכוס שלישי דין כוס זימון.

בגמ' פסחים מבואר דיש מצוה בכוס ג' של ברכת הזימון

ויסוד הדברים מבואר בפסחים (ק"ז:) דתנן מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, ואמרו בגמרא ש"מ ברכת המזון טעונה כוס, ודחו, ארבע כוסות תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד ניעבד בה מצוה, והיינו דכוס שלישי עבדינן בה מצות ברכת המזון שעיי"ז הכוס חשובה, ואם כן לדידן שקי"ל

שביחיד אין מצוה בכוס, (וכמבואר בסי' קפ"ב במ"ב (סק"ד) שרק בשלושה נהגו להדר ולברך על הכוס והיא מצוה מן המובחר), א"כ יש הידור מיוחד בליל פסח שיהא זימון, ואז הכוס בברכת המזון היא כוס חשוב ומהודר לקיים בזה מצות שתיית ד' כוסות. (ועיי' שעה"צ שם סק"ג דכתב דדרכם היה לברך בזימון בליל פסח).

ראוי לדקדק בדיע זימון דישמעו הברכה מפי המזמין ויענו אחריו אמין

ולפי זה נראה גם כן שבליל פסח ידקדקו בכל דיני זימון לכתחילה, והיינו שבעה"ב שמזמן בליל פסח יעורר את המשתתפים לשמוע ממנו את ברכת המזון אף שגם הם אומרים בלחש ואינם יוצאים בשמיעה ממנו, ויקדימו לגמור הברכה ולענות אמין כמבואר במ"ב (סי' קפ"ג סק"ח), ואז הכוס שלישי הוא מהודר ונעשה כמצותו.

אמנם בח"ב (סי' רמ"ב) הבאתי שנהגתי להקפיד שבליל פסח כ"א אומר לעצמו את הקידוש ואין יוצאין מבעה"ב, שכיון שכוס ראשון צריך שיהא כוס של

קידוש, א"כ כאשר רק בעה"ב מקדש, רק כוסו של בעה"ב שהוא המברך הוא כוס של קידוש ולא של השומעים, עיי"ש שביארתי הדברים, והבאתי שמרן הגאון מבריסק זצ"ל לא נהג כן, אלא הוציא את ב"ב גם בקידוש בליל פסח, וס"ל שאף אם יוצא מאחר אמירת הקידוש, נחשב כוסו ככוס של קידוש.

בכוס שלישי אם אינו שומע מהמזמן אנו נעשה כוס של ברכה דזימון וחסר בכוס ג'

ומעבשיו לכאורה אי נמא כדברינו שרק כוסו של המברך נחשב כברכה על הכוס ולא של השומע, א"כ א"א לומר שעיקר מצות כוס שלישי הוא שיהא כוס של ברכת זימון, דהרי גם כשיש זימון, הלוא רק כוסו של המברך הוא כוס של זימון, אבל הכוס של השומעין אינו כוס של זימון, ולפי"ז ע"כ צ"ל שדי במה שמברך ברהמ"ז על כוסו, וא"צ שיהא כוס של זימון, ורק לסברת הגריז"ס יש לומר דה"נ הכא כשיש זימון וכל אחד שומע עם כוס לפניו נחשב כוסו של כל אחד לכוס של זימון.

מחדש דקידוש דהוא חובת יחיד צריך קידוש על הכוס משא"כ כוס שלישי דזימון נתקן לכולם

ומיהו אפשר לחלק שבכוס קידוש דחובת קידוש היא על כל יחיד, אינו נעשה כוס של קידוש אא"כ אומר הקידוש על הכוס, אבל בכוס שלישי שהוא לזימון שאחד מברך לכולם, ע"כ שמצותה שאחד יברך על הכוס ומועיל לכולם דכוסם ליהוי כוס זימון בכך.

מבאר דהמדון תל במחלוקת קדמונים בשכח לאכול אפיקומן

ובעיקר הדין נראה שנחלקו בזה הקדמונים, דאיתא בטור

ושו"ע סי' תע"ז (ס"ב) שאם שכח לאכול אפיקומן ולא נזכר עד אחר שבירך בפה"ג, לא יחזור ויאכל אפיקומן, שאם יאכל יצטרך לברך ברהמ"ז וברהמ"ז טעונה כוס, ואסור להוסיף על הכוסות, ודעת המ"א והגר"א ו"חק יעקב" שדינא דטור והשו"ע הם רק לסוברים שברהמ"ז טעונה כוס ולכן חוזר ומברך על הכוס, אבל לדידן שקיי"ל שברכת המזון אינה טעונה כוס, יחזור ויאכל אפיקומן ויברך ברהמ"ז בלא כוס, אבל באמת מסתימת הטור ושו"ע משמע שאף לדידן נמי כשחוזר ומברך צריך לברך על הכוס.

וביאר המחלוקת נראה דנחלקו בעיקר התקנה, דלטור והשו"ע התקנה היא דבליל פסח הברכת המזון היא שצריכה כוס, ולכן כשחוזר ומברך צריך כוס, אבל למ"א ולהגר"א הברהמ"ז בליל פסח הוא ככל ברהמ"ז וא"צ כוס מפני הברהמ"ז, שעיקר התקנה היתה שתיית הכוס, רק שהכוס טעונה ברכה, שמובחר טפי כשאומר ברכה בכוס, ולכן תיקנו חכמים לשותתם על סדר ההגדה, ולכן כשכבר יצא ידי שתיית כוס שלישי, א"צ ברהמ"ז על הכוס.

ולפי זה לטוש"ע שתיקנו שברכת המזון בליל פסח צריך על הכוס, א"כ כשיש בזה גם מצות זימון עדיף, שברכה זו יותר מחייבת כוס, ולכן צריך להדר שיהא זימון, והיינו לזמן בשלשה, אבל למג"א והגר"א אין חיוב הכוס משום הברכה, אלא שהכוס טעון ברכה, וסגי במה שברכת המזון תאמר על הכוס, וא"צ זימון, ואומר ביחיד כמו בכל ברכת המזון.

ולפי זה לכאורה עיקר דברינו תלוי בפלוגתא הנ"ל, ומ"מ נראה שלכ"ע

גם להמ"א והגר"א אם אפשר ראוי להדר עכ"פ להביא אורחים כדי שיהא לו זימון בליל פסח שמובחר ומהודר שכוס שלישי הוא כוס זימון (ויזהרו לקיים דין זימון כהלכתו, דהיינו שהזמון מברך בקול רם והם שומעים ממנו ומברכים לעצמם בלחש כל מילה ומילה עם המברך, ויקדימו לסיים כדי שיענו אחריו אמן, עיין שו"ע סי' קפ"ג ס"ז ובמ"ב שם).



ח"א סימן שח

שכה יעלה ויבא עם צריך עוד כוס כשחזור ברכת המזון

שורש הפדון דכיון דתקנו הכוס על הברכת המזון הרי לא יד"ח ברכת המזון

שאלה: אדם ששתה בליל הסדר ג' כוסות כדין ונזכר לאחר ברכת המזון שלא אמר יעלה ויבא מהו לענין הכוס.

נשאלתי הלכה למעשה על אחד שבירך ברכת המזון בליל פסח ושתה הכוס שלישית של ברהמ"ז ונזכר שלא אמר יעלה ויבא דהדין שחזור לברך ברכת המזון, אם עליו לברך ברהמ"ז על הכוס דוקא ואם צריכים לשתותה.

הנה שורש השאלה שתיקנו הכוסות על הסדר, וכוס שלישי נתקן על ברכת המזון, וכיון שלא יצא ידי ברהמ"ז אומר עוד פעם ברהמ"ז על הכוס.

מביא הפדון אם מעכב על סדר ההגדה ומבאר דאם ישתה מספק יכנס לחשש מוסיף על הכוסות

אמנם אם מעכב על סדר ההגדה, עיין בבה"ל סי' תע"ב ד"ה שלא כסדר לא יצא, דדעת הפר"ח דמעכב על סדר ההגדה וכן דעת המג"א, אבל לשיטת הב"י בס' תפ"ד אינו מעכב בדיעבד אם שתה

שלא כסדר שתקנו חכמים, ואף שלא שתה הכוס הג' על ברהמ"ז ג"כ יצא, ועיקר הקפידא בשלא כסדר הוא שלא ישתה בזה אחר זה בבת אחת ע"ש, וכנראה שכן הוא העיקר להלכה ע"ש, אך לדעת הפר"ח כאן שלא יצא בברכת המזון, לכאורה צריך לחזור ולברך על הכוס ולקיים בו כוס ג' מד' כוסות, אמנם כיון שהעיקר להלכה דיצא הנה אם ישתה הכוס יכנס לחשש של מוסיף על הכוסות.

מבאר דיצא יד"ח ברכת המזון אף בשכח יעלה ויבא וצריך לחזור שוב כדי לומר יעלה ויבא בברכת המזון

ובענינינו יש עוד לצדד בזה דיצא כבר יד"ח כוס ג' לכו"ע בפעם ראשונה, ואף שחזור על ברהמ"ז מ"מ אינו אלא עבור יעלה ויבא ששכח, אבל ידי עיקר ברכת המזון יצא, ולהכי חוזר כדי לומר יעלה ויבא בברכת המזון, ע"כ כיון שבגוף ברכת המזון יצא ואמר על הכוס גם לפר"ח יצא. (ולענין שכח יעלה ויבא בתפילה בר"ח דחזור יש לדון אם הגדר דכאלו לא התפלל כלל או דחזור רק להשלים את היעלה ויבא, עיין ברכות כו: ובתוס' וברי"ף ורא"ש שם, ועיין מ"א ק"ח ס"ק י"ב, וע"ש בפר"ח ואחרונים, והוא הדין לגבי בהמ"ז אם הוה בשנוי במטבע הברכה דבנין ירושלים תלוי במחלוקת הנ"ל ואכמ"ל).

למעשה נראה דיחזור ויברך ולא ישתה שוב עד אחר כוס רביעי דלא יכנס לחשש מוסיף על הכוסות

ולמעשה נראה גבי ליל הסדר שיחזור ויברך ברכת המזון על הכוס, אך לא ישתה שוב את הכוס השלישית, אלא רק אחר ההלל הגדול בכוס רביעי, שהעיקר דיצא כבר כוס ג' כדין גם קודם שחזור ובירך ודי בכך ואין לו ליכנס לחשש של מוסיף על הכוסות.

הלל

ח"ג סימן קלח

אמירת הלל ושתיית ד' כוסות לפני חצות

בהלל דליל פסח מקימים גם המצוה של סיפור יציאת מצרים והאומרים בבית הכנסת יכוונו לצאת נמך מצוות סיפור יצי"מ

בכלל המצוה לספר ביציאת מצרים מבואר ברמב"ם בסה"מ (עשה קנ"ז) ובחינוך (מצוה כ"א) שחייבין גם להודות ולהלל להקב"ה בליל פסח, ולא רק לספר נפלאותיו. ולפי זה נראה שבהלל דליל פסח מקיימין ג"כ המ"ע דסיפור יציאת מצרים, ולאילו שאומרים ההלל כבר בבית הכנסת, לפי שבציבור היא חשובה טפי ולהוציא את שאינו בקי, וכמבואר במס' סופרים פ"כ ה"ט ובתוספתא פ"ט דפסחים ה"ד, נאה לכוין אז לקיים בזה המצוה לשיטות הנ"ל, ולרמ"א הלל בליל פסח הוא בגדר שירה ועל כוס מלאה והיינו בסעודה דוקא, ולא שייך גדר שירה מקודם.

מבאר דאף דמצוות הסיפור היינו עד חצות היינו סיפור המסים והנפלאות דשייך בזה מצוה ומרור מונחים לפנך אמנם שבח והלל נוהג כל הלילה

ונראה שזוהי כוונת הגר"א זצ"ל (תע"ז ס"א) שכתב על הרמ"א שם שיקדים הלל לפני חצות, ומבאר הגר"א שהכוונה מפני שתיית כוס רביעי, ולא פירש מפני ההלל גופא, ונראה דאף שמצות סיפור יצי"מ היא רק עד חצות, בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך, היינו דוקא לענין סיפור הנסים ונפלאות שקשורים

למצוה, וכן פירש רש"י בפרשת ראה "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", היינו באכילת מצה, אבל השבח וההלל לא קשורים למצות מצה אלא נוהגים כל הלילה, וא"ש לראב"ע דס"ל דמצוה עד חצות, ומ"מ במעשה המוכר בהגדה סיפור גם הוא כל הלילה, שעסקו עוד במצות סיפור בגדר שבח הלל והודאה שנוהג כל הלילה.

מתישב בזה ד' הגר"א דכ' דהענין להקדים הוא משום מה כוס ד' דמדין הלל יכול להמשיך אחר חצות

וא"ש פירוש הגר"א דהקדימה לפני חצות היא משום כוס ד', שמדין הלל גם אחרי חצות יכול לשבח ולהלל, אבל ד' כוסות מפורש ברמב"ם (פ"ז ה"ז) שהוא מדין חייב אדם לראות עצמו שיצא ממצרים, וזה שייך למצות הגדה, ע"כ כולם לפני חצות.

גם להרמ"א נראה דא"ז חיוב לקרות קודם חצות רק לכתחילה יש לו להקדים עצמו

ולע"ד שגם להרמ"א זהו רק לכתחילה יש לו להקדים עצמו, אבל אין זה חיוב גמור, וכן מפורש בשעה"צ סימן תע"ז (ו) שרק לכתחלה יש ליהזר בזה ע"ש, ולא חיישינן לברכה לבטלה לאחר חצות, וטעם הדבר נראה שיש לצדד שלהרמ"א במצות הלל בליל פסח יש שני דברים: חדא על הנסים והנפלאות שאירעו בליל זה, ועוד שזכינו לקיים מצות הלילה לאכול בו מצה ומרור, וכדאיתא בפסחים קי"ז. וכי אפשר

שישראל שוחטין את פסחיהם ולא אומרים הלל, וכן באכילת פסח או מצה אמרינן הלל מהאי טעמא, ולכן שייך ההלל כל הלילה ואין לחוש לברכה לבטלה, ורק לכתחילה המצוה היא לפני חצות, שאז כלול בו הלל גם על מצוות הלילה שזכינו לקיימם משא"כ לאחר חצות הוא רק על הנסים ונפלאות, ומעתה נראה דהא שהרמ"א אינו חושש על כוס רביעי בדיעבד שיהא לפני חצות, היינו דכיון שניתקנה על הלל שהוא גם לאחר חצות, לכן שייך גם לאחר חצות, משא"כ כוס קידוש דשייך למצות הלילה, שחייב אדם לראות עצמו שיצא ממצרים, ואינו יוצא בזמן תוספת למצות הלילה, כמבואר בתוס' כתובות (מז). דלא מועיל למצות שמחה, (וזהו שאמר בהגדה "כול מבעוד יום" היינו בתוספת, ת"ל בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך, דהיינו בלילה) אבל לאחר חצות אף להפוסקים שעבר זמן פסח ומצה, עדיין הוא זמנה לספר בניסים ונפלאות דיצי"מ ולכן אפשר עוד לשתות כוס רביעי וכמ"ש. והגר"א גופיה לא חש לזה גם לכתחלה כמבואר במעשה רב ואמר את ההלל ושתה כוס ד' אחר חצות.

נמצא לפי זה, שלרמ"א לכתחילה מצוה מן המובחר יש להקדים את ההלל, וכן את כוס רביעי לפני חצות, אבל בדיעבד אין לחשוש כלל, ולהגר"א בביאורו הלל מצוה גם לאחר חצות, דלא תלוי במצה ומרור, אבל כוס רביעי חיובו לפני חצות לראב"ע, ובזה לא רק מצוה להקדים לפני חצות, אלא ראוי מדינא להקדימה, וכן מבואר בריטב"א הנדמ"ח על הגש"פ [בסוף חי' פסחים] דראוי לכתחילה להקפיד בזה. וכיון שכוס רביעי הוא אחר ההלל ממילא

ההלל קודם לחצות, אבל בדיעבד כיון שאין תקנה להקדים כדי להרחיק מן העבירה, כמו במצה שהרחיקו לחצות, מברך ושותה גם לאחר חצות. אבל מעיקר דינא לא תקון בה חצות, ולא דמי למצה ואפיקומן דנקטינן דעכ"פ מדרבנן זמנה עד חצות להרחקה שלא יאכל אחר עלות השחר, ושפיר מברך על כוס ד' אחר חצות ואינו פוטר בברכת בפה"ג דכוס ברהמ"ז, והיינו שאין חוששין שעבר זמנה ולכן שלא לברך עלה בפני עצמה וכמו שאין מברכין על אכילת מצה אחר חצות, כיון שבזה וודאי דין חצות רק לכתחילה וכמ"ש, ולדעת הגר"א להלכה גם לכתחילה רשאי לומר הלל ולשתות כוס ד' אחר חצות, וכן מנהג העולם שרק על אפיקומן מקפידים קודם חצות, וכ"כ בארחות רבינו ח"ב בשם מרן הקה"י זצ"ל.



ח"ד סימן קג

מצוות ליל הסדר לאחר חצות

בדברי המ"ב דאין חיוב לסיים ההלל קודם חצות ותמוה דהרי מסיימם בשם ומלכות

בש"ע תע"ז (סעיף א') כתב ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות, וכתב המ"ב (סק"ז) ר"ל עם ברכתו שמברך לאחריה יאמר לכתחלה קודם חצות, משמע מלשון זה שאינו חיוב גמור לגמור קודם חצות כמו במצה, וה"ט שהלל דרבנן כמבואר בתוס' ספ"ב דמגילה ע"ש.

ואני תמה הלוא מסיימין בברכה עם שם ומלכות "מלך מהולל בתשבחות", וכ"ש למנהג דילן שמסיימין בישתבח "חי העולמים" עם שם ומלכות הוי ברכה גמורה

נחלקו המנהגים אם לומר יהללך אחר הלל או לאומרו אחר נשמת ולענ"ד יש עצה לד"ח בליל פסח לכו"ע

ואגב יש לי אריכות דברים בענין המנהגים בליל פסח אם לומר יהללך בסוף אחרי נשמת, וזהו דעת המחבר וכן נוהגים בני ספרד, או לומר יהללך אחרי הלל בלי החתימה ולחתום אחרי נשמת בישתבח, וכמנהג אשכנז כמבואר במ"א (סימן ת"פ), ולמנהג זה אין חוששין לחתימת יהללך, אף שפשטות הגמרא דף קי"ח. דלר' יוחנן דקי"ל כותיה יהללך הוא עיקר ברכת השיר ורק רבי יוחנן הוסיף נשמת כמו שכתבו שם רשב"ם ותוס' ד"ה ר' יוחנן, מ"מ אין חוששין לזה כמבואר בתוס' בשם רבינו חיים כהן ע"ש. לע"ד נראה דבליל הסדר אפשר להחמיר ולצאת לכ"ע, והיינו שיאמר הלל ויהללך בלי חתימה, ואח"כ נשמת וישתבח בלי חתימה, ולבסוף יאמר יהללך עם חתימת הלל מלך מהולל בתשבחות, ותיכף גומר "א-ל מלך גדול בתשבחות א-ל ההודאות אדון הנפלאות הבוחר בשירי זמרה מלך א-ל חי העולמים" ובזה יצאנו ידי כל השיטות שהחתימה בשניהם, וראיתי שכבר העירו עצה זאת.

למעשה אין לשנות המנהג דמנהג ישראל תורה הוא וחשיב לעז על הראשונות

מיהו לענין מעשה יש לצדד דאף שבזה מרווח טפי, מ"מ אין לנו לפקפק במנהגי ישראל ולהמציא חדשות, וראוי לאנשי אשכנז לנהוג כמנהג אבותיהם שכן מבואר בגדולי הקדמונים, שמנהג אבותינו תורה היא, ואפילו ירצה להחמיר אין לעשות כן שזהו כמוציא לעז דחשיב

(עיין בה"ל סי' רי"ד), ואי עיקר הזמן הוא עד חצות וחיישינן כן לברכה, היה לן לחוש שלא יברך, וכ"ש כיון שעיקר האמירה דרבנן אין מקום לברך בספק.

מבאר דאכא תרי דינ בהלל משום דין שירה ומשום דין הפסח ודין הלל על הנס הוא כל הלילה

ונראה דחייב אמירת הלל בליל פסח מתרי דיני הוא, חדא דין שירה מקרא ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש החג", ותו משום קיום מצות פסח או מצה יש לומר הלל כמאמרם בפסחים (קי"ז). וכי אפשר שישראל שחטו פסחיהם ונטלו לולביהם ולא אמרו הלל", ולפז"נ דאמנם מדין המצוה צריך להקדים קודם חצות שאז זמן המצוה, אבל מדין הלל על הנס שהיה בחצות, יכול לברך כל הלילה, ולכן פסק הרמ"א לכתחילה קודם חצות, אבל אין לחשוש אם מאחר שמצותה כל הלילה מדין הלל דחג דליל פסח, ואין חשש ברכה לבטלה.

מיהו להנוהגין לומר בבית הכנסת הלל בברכה, לכאורה זהו מדין שירת הלילה, והא דחוזר ואומר הלל בליל הסדר היינו על מצות הלילה, ושוב תיקשי היאך נתיר לאחר חצות, אבל באמת נראה שהלל בבית הכנסת עיקרו כחזרת הש"ץ להוציא מי שאינו בקי ונשאר המנהג עד היום, ובפרט שלקדוש האריז"ל יש בזה גם סוד נפלא, אבל עיקר המצוה היא לשמוח באכילה ושתייה ומתוך כך ישבח להקב"ה, וזהו אפילו אחר חצות וכמ"ש. (וכבר ביארנו זה במו"ז ח"ב סימן ר"ס).

כמפקפק בדבריהם, וצריך לדון בזה תמיד לגופו, מ"מ בעניננו בפרט בנוסח התפלה וההגדה אין לשנות המנהג.

ברכה על כוס רביעית

מבאר דאין לחוש לברכה לבטלה בברכה על כוס רביעית דכיון דשותה רק למצוה חשיב דמכוון לצאת רק יד"ח כוס שלשית ולא כוס רביעית

והנה יש לדון על מנהגנו שאנו מברכין על כל כוס "בורא פרי הגפן", וביארו האחרונים (תע"ד) אף דההלל לא הוי הפסק, מ"מ מברך שכל כוס מצוה בפני עצמה וטעון ברכה לעצמה, א"כ תיקשי בשותה כוס שלשית ורביעית לאחר חצות אמאי מברך בורא פרי הגפן, הלוא הוא ספק עתה אי חייב בד' כוסות, כמבואר בגר"א שם (תע"ז) ולכאורה היה ראוי למנוע לברך בורא פרי הגפן מספק, אמנם נראה כיון ששותה למצוה הוה כמכוין מעיקרא בכוס הקודמת שלא להוציא הרביעי ושפיר מברך ואין לחשוש לברכה לבטלה.

בדין הברכה על כרפס ומרור

והנה לענין כרפס שנהגו לאכול פחות מכזית ומברך בורא פרי האדמה ומכוין לפטור גם את המרור, כמבואר בשו"ע סי' תע"ג ס"ו ולשיטת הרבה קדמונים וכמה אחרונים ראוי לנהוג כב"ח שפוסק כהרמב"ם שצריך לכרפס כזית, ומ"מ גם כשאכל כזית, כתב הגר"א ב"מעשה רב" שלא לברך בורא נפשות, אכן בביאורו בסימן תע"ג העלה שצריך לברך לדין בורא נפשות כשם שמברכין על כל כוס בפה"ג.

בביאור מה דאין צריך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון

ונראה בזה, דהנה ידוע שאלת האחרונים בשתיית כוס ראשונה דקידוש

ששותה כשיעור אמאי אינו אומר ברכה אחרונה, ואין לומר דסומך על מאי דיברך לבסוף ברהמ"ז שהרי הפסק גדול איכא באמירת ההגדה, שהוא בכדי שיעור עיכול, ומבטל מצות ברכה אחרונה, ויש שנמנעו מהאי טעמא לשתות בכוס ראשון רביעית, רק רוב כוס שמספיק מדינא ואין חיוב ברכה אחרונה לרוב הפוסקים, מאידך יש שנהגו למהר בהגדה, ויש שבאמת בירכו אחרי כוס קידוש ואכמ"ל, [ע"ע במש"כ בח"א סימן ש"ה].

מחדש דשיעור עיכול נאמר רק כשותה להנאתו וכשמקיים מצוותו אז כל זמן דעסוק במצוה בכלל זמנו

ונלע"ד דהפסק דשיעור עיכול נאמר באופן ששותה רק להנאתו, אבל היכא דעיקר שתייתו היא למצוה וממשיך בענין מצותה לא נקרא הפסק, ולכן שותין כוס קידוש למצוה וממשיכין אח"כ בהמצוות ואין חוששין לשיעור עיכול, וכן בכרפס כשאכל כזית יש לומר כיון שאוכל למצוה להדיעות שמצותה בכזית, אזי אין השיעור עיכול כמו באוכל להנאתו, ושפיר פוטר את המרור ולא נקרא הפסק, וכ"ש בפחות מכזית שאוכל רק להיכר למצוה פוטר אף בהפסק, אבל אם רק משום דחושש אוכל כזית, הרי לרוב הפוסקים אין חיוב כלל בכזית, נמצא דהוה להנאתו שפיר הוה הפסק ויצטרך לברך בורא נפשות. ובמרור שיאכל בסעודה למצוה ספק אם מברך לפניה, אף שבעלמא חסה לא צריך ברכה באמצע הסעודה, שאני הכא שבא למצוה ולא כסעודה אינו נפטר כדברים הבאים תוך הסעודה, וצריך בורא פרי האדמה.

מצוי מדקדקין לשתות רק יין בליל הסדר ובכוס שלישי כבר אין היין ערב לו ואיכא הלכה דיהא היין ערב לו וע"כ ישתה מיץ ענבים בלא תוספות

ורע דמצוי למדקדק לשתות ליל פסח יין דוקא, [ולא מיץ ענבים הואיל שמבושל], שבכוס שלישי וכ"ש רביעי לא ערב לו היין לשתות, והלוא כתב הרמב"ם פ"ז דהלכות חמץ ומצה שד' כוסות צריך למזוג אותם כדי שתהיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה, ואם אינו ערב לו לא יצא דין חרות, והנה כי כן יש לו לשתות מיץ ענבים, רק ידקדק שתהא מענבים בלבד, בלי חומר משמר ועוד.



ח"ו סימן קיב

בדין אמירת הלל בליל פסח

חקירה בחובת אמירת הלל בלילה הסדר אי הוה חיוב בפנ"ע או דהוה חלק מחיובי סיפור יציאת מצרים

איתא בגמ' פסחים (דף צ"ה) דילפינן דישי חיוב לומר הלל בליל פסח, מקרא ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", (וכבר בארו הראשונים דיסודו מדין שירה, ואי"ז דין אמירה כשאר קריאת הלל בעלמא), ויש לחקור אם חיוב אמירת הלל בליל פסח הוא חיוב בפנ"ע, או דילמא יסודו מדין מצות סיפור יצי"מ, (משום שבכלל המצוה, להודות ולהלל להקב"ה, כמבואר בספר החינוך (מצוה כ"א) ש"מ"ע לספר בענין יציאת מצרים וכו' ולהלל ולשבח לה' יתברך על כל הניסים שעשה לנו", וכן מבואר ברמב"ם בסה"מ (מצוה קנ"ז) שכתב "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה וכו', ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו").

ד' רש"י והמאירי דההלל הוא חלק מההגדה **וברש"י** בפסחים (דף לו ע"א) כתב אהא דדרשינן בגמ' לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה, "שגומרין עליו את ההלל ואומרים עליו את ההגדה", ומשמע דאמירת ההלל בליל פסח, הוא מדין סיפור יצי"מ שזהו על המצה, (עיין מועדים וזמנים ח"ג סי' רנ"ג). [והראוני מש"כ המאירי (ספ"ב דמגילה) "ורבים למידין בהלל שבלייל פסחים, שאגב גררא של הגדה נאמר"].

מבאר דתל' במדון אמירת ההלל בבית הכנסת **ויש** לומר דתליא אם נוהגין לומר הלל בליל פסח בביהכנ"ס, דאם זה חיוב בפנ"ע אז יש לומר הלל בביהכנ"ס דאז מרויחים שאומרים כל ההלל ביחד ובברכה ובציבור ובמעומד (עיין טור סי' תע"ג), ואח"כ אומרים שוב ההלל בעריכת הסדר כדי לאומרה שירה על היין, אבל אם יסוד החיוב משום סיפור יצי"מ, אין ענין לומר בביהכנ"ס אלא בעריכת הסדר דעיקרו להודות ולהלל בשעה שמספר ביצי"מ.

בדין אמירת ההלל קודם צאת הכוכבים **והנה** יש נוהגין שגם בליל פסח מתפללין מעריב ואומרים ההלל בביהכנ"ס קודם צאת הכוכבים, ונראה דאי נימא דאמירת ההלל הוא מדין סיפור יצי"מ, א"כ אף בדיעבד אינו יוצא יד"ח אלא בלילה, דהא סיפור יצי"מ תלוי בזמן חיוב אכילת מצה מרור, דחיובו רק בלילה ולא מהני לזה תוספת יום טוב כמבואר בטור (סי' תע"ב), אבל אי נימא דהוא דין בפנ"ע, א"כ בדיעבד יצא יד"ח אם אמר ההלל מזמן שקיבל עליו תוספת יום טוב. (אמנם לכתחילה צריך לאומרו בצאת הכוכבים, שכל דיני הלילה צריך לעשותו

משתחשך, וכמו שכתב השו"ע (ר"ס תע"ב) לענין שאין לומר קידוש עד שתחשך כיון שזהו כוס ראשון מד' כוסות, אבל אינו מעכב בדיעבד כמ"ש בכף החיים בדדיעבד יוצא יד"ח, ורק לענין ההגדה ומצה ומרור הוי לעיכובא לקיימם משתחשך).

בביאור דברי הרמ"א לגמור ההלל קודם חצות

והנה הרמ"א (ר"ס תע"ז) כתב שיקדים עצמו לגמור ההלל לפני חצות, ומסתימת הרמ"א משמע שהוא מדין אמירת הלל שצריך לאומרו קודם חצות, ולא נהגו העולם להקפיד בזה אלא יחידים, (עיין תוס' ספ"ב דמגילה דלענין הלל שהוא דרבנן מקילים וסומכים על שיטת ר"ע שמצות מצה כל הלילה). ונראה דהרמ"א לשיטתו (סי' תפ"ח) דסבר שלא לומר הלל בביהכנ"ס וע"כ צריך לאומרו קודם חצות, אבל להנך הנוהגין לומר הלל בביהכנ"ס שפיר אין צריך להקפיד בזה, מכיון שכבר יצא יד"ח באמירת ההלל דביהכנ"ס, ואינו אלא מצוה מן המובחר לחזור ולאומרו בסדר על היין.

ד' הגר"א דטעמא משום כוס רביעי ומבאר מנהג העולם דכיון דהתחיל במצוה קודם חצות סגי

אמנם רבינו הגר"א זצ"ל מבאר בדעת הרמ"א דצריך להקדים ההלל קודם חצות משום כוס רביעי שצריך לשתות כל הד' כוסות קודם חצות, וי"ל שהעולם אין מקפידין כן, משום דס"ל דכיון דחז"ל תיקנו ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, א"כ כל הד' כוסות קשורים זה לזה שכולם נתקנו כנגד לשונות של הגאולה, ובד' כוסות שזהו רק מדרבנן מקילין דסגי בכך מה שהתחיל מצות ד' כוסות קודם חצות, וע"כ כיון ששתה כוס ראשון של ד' כוסות קודם חצות אי"צ לשתות שאר כוסות קודם חצות, ולא דמי

למצות אפיקומן שענינו משום זכר לפסח, ואינו מאותו ענין דאכילת כזית ראשון וכורך שזהו מפני המצוה דבערב תאכלו מצות, ולכן צריך לאכול האפיקומן קודם חצות, שבמה שאכל כזית הראשון קודם חצות לא נחשב שהתחיל קודם חצות במצות אכילת אפיקומן. (ולטעם הרמב"ם דענין אכילת אפיקומן הוא כדי שישאר טעם מצוה מצה בפיו, וכ"ש לדעת רש"י והרשב"ם שס"ל שחז"ל תיקנו שבאפיקומן מקיימין מצוה מצה, בעינן לאכול האפיקומן קודם חצות, דאין לומר דסגי כשהתחיל קודם חצות רק במצוה דרבנן, אבל במצוה מה"ת, ודאי שמה"ת לא סגי בהתחלה רק בעינן לקיים כל המצוה קודם חצות, וכיון דבעינן שישאר טעם מצוה מצה מה"ת בפיו ועוד דלכמה ראשונים רבנן תיקנו שבאפיקומן יקיימו מצוה מצה מה"ת על כן ודאי צריך לאוכלו קודם חצות).



ח"ג סימן קלט

אמירת הלל בליל פסח בגדר שירה חדשה

דברי מרן הגרי"ז דיש ב' דינים בהלל דין קריאה ובתורת שירה על הנס

מרן הגרי"ז ס' זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) דייק האמור בהגדה של פסח "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים וכו' לפיכך אנו חייבין להודות ולהלל וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה", ופירש מרן זצ"ל שיש בהלל שני דינים, ראשית בתורת קריאה, וכמו שאנו קוראים ההלל ביו"ט וחנוכה, והיינו על נס דיציאת מצרים וקריעת ים סוף, ועוד, בתורת שירה על הנסים שבכל דור ודור, והיינו על הנסים שלנו בעצמנו, וזהו שאמר בעל ההגדה "בכל דור ודור חייב אדם לראות

ח"ב סימן רמה

חוב הלל ולראות עצמו שיצא ממצרים בליל פסח ובבית הכנסת

בכל דור ודור חייב לראות עצמו וכו' לפיכך אנחנו חייבים להודות היינו דדין ההלל הוא משום החובה לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

בליל סדר בהגדה אנו אומרים "בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאלו הוא יצא ממצרים" ומדקאמר חייב אדם, משמע שזהו חיובא מעיקר הדין, וגדר החיוב מפורש בהגדה גופא בהמשך "לפיכך אנו חייבין להודות ולהלל ולשבח לפאר ולרוחם" וכו', והיינו שחיוב הגדה אינו רק לספר, רק כיון שהמצוה לצייר שהוא יצא, ואז בודאי היה משבח ומהלל, שפיר השבח והלל בליל פסח הם מעיקר המצוה, ויסודה מכח החיוב לראות עצמו כאלו הוא בעצמו יצא ממצרים.

דברי הראשונים דמבאר דדין הלל הוה חלק ממצות סיפור יציאת מצרים

וכן מפורש בחינוך (כ"א) שהמ"ע לספר ולהודות ולהלל ע"ש, וזהו שמבאר ברש"י בפסחים לו. על הא דאמרין בגמרא דאמר שמואל לחם עוני ומפרש"י שאומרים עליו ההלל ואומרים עליו ההגדה, וביאורו נראה כמ"ש שחיוב הלל שייך למצות סיפור, ונראה שגם הרמב"ם ס"ל כן, ומפורש כן בנוסח הגדה שמכח המצוה לראות עצמו כאילו יצא בעצמו לפיכך חייבין להודות ולהלל בליל פסח והיינו בגדר שירה, וזהו דקאמר בש"ע ס"ס תפ"ז שאומרים הלל בליל פסח בבית הכנסת בנעימה, כיון שיסודה בגדר שירה לכן צריך לומר בנעימה דוקא כשירה ולא בגדר קריאה בעלמא כשאר הלל, ויש בזה קיום

את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים... לפיכך אנו חייבין להודות ולהלל וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה", והיינו שעלינו לומר כאלו הנס קרה עכשיו ועוד "חדשה".

עד"ז יש לומר ונאמר לפנו בחולם ולא בסגול **ולפי** זה הוסיף מרן זצ"ל דלא כדברי המ"ב ואחרונים (עיין מ"ב תע"ב ס"ק ע"א) שיש לומר "ונאמר לפניו" עם סגול, שנאמר כשיצאנו אז, כשירה חדשה (וכנוסח התפילה "שירה חדשה שיבחו גאולים לשמך הגדול על שפת הים"), אבל להנ"ל יש לומר ונאמר עם חולם, והיינו עכשיו, נאמר שירה חדשה, שהחיוב עלינו לומר בגדר שירה והיינו כאילו אנו יצאנו עכשיו, שזהו מעיקרי חוב הלל בליל פסח לאמר בגדר שירה חדשה כאילו רק עכשיו יצאנו, וראה בעמק ברכה ביאור נפלא בדרך זו.

מבאר בדבחוהב אמרת הלל מדין שירה איכא חובת מיוחדת לומר את ההלל מתוך התלהבות

ונראה שבחיוב הלל מדין שירה יש לומר את ההלל בשירה והתלהבות, וכן מצאתי להדיא במס' סופרים והובא בש"ע ס"ס תפ"ח בליל פסח בבית הכנסת גומרין הלל בציבור בנעימה ובברכה, והאי נעימה נראה שצריך לומר בשירה והתלהבות מרוב שמחה, וכ"ש באמירת הלל שבאמצע ליל הסדר לפני האכילה ולאחריה, יש להתלהב לשיר בקול נעים תהלה לאלקינו ית"ש שזיכנו בלילה הזה להללו ולשבחו ולספר נפלאותיו, וזהו מעיקר חובת הלילה שאינו ככל קריאת הלל אלא כשירה כמשמעו, ומי שאומר בתורת קריאה ולא בהתלהבות ושמחה כשירה לא יצא ידי חובת הלל זו, וראוי להזהיר כן. וע"ע בסימן שלאחריו.



המ"ע כשמראה שמחתו כאלו עכשיו יוצא, וכל ההגדה נראה שראוי לומר בהתלהבות כאלו יצא שבודאי מתלהב כשמספר כשיצא.

מבאר בזה המנהג לא לומר הלל בברכה בבית הכנסת שכן עיקר החובה בזה חלק ממצות ההגדה

ונראה עוד ע"פ דברינו לפרש מנהג אשכנזים בחו"ל לא לומר ברכה על הלל שבביהכנס"ס בליל פסח, כיון שעיקרה קשור למצות הגדה, וחלק מהגדה הוא להלל, ולא שייך בתפלת ליל פסח, ומנהג המחבר והספרדים לומר בברכה, נראה משום שבזמן המקדש הלל באכילת פסח הוי חיוב מדינא וכמבואר בפסחים (צה א) ונהגו אז לומר בבית הכנסת להוציא את שאינו בקי, ואף שהיום לא צריך, מ"מ כיון שעכ"פ שייך גם היום מצות הלל משום הגדה, נשאר התקנה ומברכין עלה כמו אז, וכ"מ ב"קרבן העדה" פ"ג דשקלים שהלל בבית הכנסת הוא בגדר הלל דאכילת פסחים ע"ש.

מבאר דעיקר החובה נשאר רק בציבור ונשים אין להם לברך

(ועיין בהגר"א סי' תרע"א שמדמה הלל בבית הכנסת בברכה להדלקת נ"ח בבית הכנסת, ולפי זה נראה שאין לברך אלא בציבור שתיקנוהו לציבור, ולכן הוריתי לנשים המתפללות ביחידות שלא לומר בברכה שיש לחשוש בהו לברכה לבטלה, ויש שהורו ע"פ קבלה שיחיד גם כן אומר בברכה וצ"ע טובא).

ואולי מהאי טעמא הירושלמי הוא המקור לזה, שזהו מנהג ארץ ישראל כבזמן המקדש, ובחו"ל לא נהגו מעולם כן, וא"ש מנהג האשכנזים בחו"ל דוקא, ובארץ

ישראל שפיר נהגו לומר בברכה כמו אז גם היום, אבל האמת שהקדוש האריז"ל גילה סוד גדול באמירתה בברכה בבית הכנסת, ולכן הנהגין כמנהגיו והספרדים נהגו כן בכל מקום.

מבאר גדר התקנה באמירת הלל בבית הכנסת דהוה כתקנת הדלקת נ"ח וקידוש להוציא מי שאינו בקי

ובעיה"ק ירושלים נהגו שהחזן מברך ומוציא, וחוששני דס"ל כיון שעיקרה בשעתו להוציא את שאינו בקי, ואז קראו בבית הכנסת והחזן לבד הוציא, ולכן עד היום כך מצותה שרק אחד קורא בברכה וכולם יוצאין ממנו וכמו הקידוש בבית הכנסת, ולא ס"ל שכל אחד מברך כמו שנוהגין ע"פ האריז"ל רק הש"ץ לבד. (ומיהו יש בזה מנהגים שונים, ומרן הגריז"ס זצ"ל הגאב"ד דבריסק גם בעיה"ק לא קרא כלל, ובחו"ל כמה מגדולי האשכנזים כמו הנו"ב וצ"ל ועוד אף שנהגו לגמרי כמנהג אשכנזי נהגו לקרוא בברכה).

ואלולא דמסתפינא לומר דבר חדש, הייתי מצדד שע"פ הלכה תיקנוהו בבית הכנסת כמו נר חנוכה, ולפ"ז במנין שאינו קבוע לא תיקנו, וכמו בתפלת מגן אבות ליל שבת, אבל הפוסקים לא חילקו.

מבאר דלהרמ"א אף דאין הסיבה וד' כוסות חיוב דאורייתא יש בזה קיום מ"ע דאורייתא

והרמב"ם בהלכותיו פירש החיוב להראות עצמו כאילו יצא עתה משיעבוד מצרים, והיינו שבמעשיו צריך להרגיש בו חרות, והיינו בשתיית ד' כוסות יין והסיבה, ומשמעות דבריו שזהו מה"ת, ועיין בחידושי הגריז"ל על הרמב"ם שמפרש דעיקר החיוב להראות עצמו

וההתלהבות עדיין לא בשלימות, אבל כשנזכה לגאולה העתידה עם נפלאות הבורא ית"ש, בלי שיעור וגבול, אזי תהיה צורת השירה להקב"ה גם בשירה ללא גבול כעין ששרו על הים ויותר מזה, והיינו שירה חדשה שנהיה אז בשמחה עצומה, וזהו שאמר בעל ההגדה "לפיכך אנו חייבין להודות ולהלל וכו'" והיינו דהואיל וחייב אדם לראות עצמו כאלו הוא יצא, לכן צריך בגדר שירה דוקא, אבל לע"ל יתקיים "ונאמר לפניו שירה חדשה" דהיינו מרוב שמחה, אהבה ודביקות לבורא ית"ש שנראה עין בעין נפלאותיו.

מבאר ענן שירה חדשה על ים דלא היה שירה והודאה על הנס בפרטות רק הרגישו דהקב"ה מהווה את כל הבריאה

וזהו "שירה חדשה שיבחו גאולים לשמך הגדול על שפת הים", שבאמת תמיד שרו להקב"ה והודו לו על כל חסדיו וגמוליו, אבל כשראו שהקב"ה שינה טבע הים בקריעת ים סוף וטביעת המצרים, הרגישו יותר בחוש את נפלאות הבורא ית"ש, אזי הרגישו רוממות נפלאה ואמירת שירה מחודשת, בהתלהבות שלא היתה כמותה מעולם.

חובת לל הסדר להגיע להתלהבות והודאה להקב"ה על כל חסדיו עמו וזהו מעיקר חובת הלילה

ובליל פסח שחיוב הוא להרגיש כאלו הוא יצא עתה ממצרים, הנה כל אחד ואחד מתלהב כפי הרגשתו, ומודה על חסדיו ה' עמו, באמירת הלל בבית הכנסת ובליל הסדר, ונראה שהרגשה זו היא מעיקר חיוב הלילה לומר "שירה חדשה", וכן על הניסים המתחדשים בכל דור שעומדים עלינו

מה"ת, וחז"ל הם שתיקנו בשביל זה ד' כוסות והסיבה, ונראה שאין חיוב מה"ת בהסיבה וד' כוסות דוקא שהחיוב בזה הוא מדרבנן, אבל גם מה"ת יש בזה קיום המ"ע להראות כאלו הוא בעצמו יצא ממצרים. (וע"ע בדברינו בזה במועו"ז ח"ז סימן קע"ט).



ח"ג סימן קמ

הלל בליל פסח

ד' הר"ן דאין מברכים על ההלל לגמור ההלל דאין קורין אותו בתורת קריאה רק בתורת שירה וגדר הדברים

הר"ן בפרק ערבי פסחים מביא דברי רבינו האי גאון על הלל בליל פסח שאין מברכין עליו "לגמור את ההלל", שאין אנו קורין אותו בתורת קריאה אלא כשירה, וצ"ב מהו גדר שירה, ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות חנוכה מה שביאר בזה.

מבאר דהחובה לאומרו דרך שירה והיינו כמו דשרים וזהו לשון השו"ע לאומרו ב"מעימה"

ונראה לע"ד הגדר בשירה דליל פסח היינו לאומרו בהתלהבות ובשמחה כעין ששרים, וזהו מעיקר חיוב הלל בבית הכנסת ובליל הסדר, וכן מפורש בשו"ע (א"ח ס"ס תפ"ז) בליל פסח קורין הלל "בנעימה", וזוהי הלכה מיוחדת בליל פסח דכתיב בו "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" וכמ"ש הר"ן שלהי פסחים, ואינו שייך לקריאת הלל דעלמא.

ענן שירה חדשה היינו דהיום אין השמחה בשלימות דנמצאים אנו בגלות ורק לעתיד לבא נאמר לפניו שירה חדשה והיינו בשלימות

ונראה לבאר בזה גדר "שירה חדשה", שעל גאולה החיוב הוא שירה, וכהיום שאנו בגלות ובהסתר, השמחה

לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם. וראה בספר עמק ברכה, מש"כ עפ"ז בביאור נוסח "ונאמר לפניו שירה חדשה".

בענין נשים אם מחוייב בחיוב המיוחד של שירה

מיהו נסתפקתי בנשים אם חייבות גם כן בשירה, ומסברא לא שייך חיוב זה בנשים, ואצלן הוא כהלל בעלמא, ואפשר שפטורות לגמרי, אבל התוס' בסוכה (לח.) כתבו שנשים חייבות בהלל ובשביל הלל תיקנו ד' כוסות, וכיון שחייבות בד' כוסות ע"כ חייבו אותן בהלל מפני הנס ע"ש, ודבריהם צ"ב דמשמע שתיקנו ד' כוסות משום הלל, ולכאורה קשה דהא איפכא הוא דד' כוסות תיקנו מפני ד' לשונות של גאולה, וסידרום על ההלל, (עי' תוס' ריש ערבי פסחים, ובחידושי מרן רי"ז בזה), אבל עכ"פ מבואר מדברי התוס' שחייבות גם בהלל על היין והיינו בגדר שירה כאנשים, וכן נראה שהלל על היין היינו דוקא בקריאה בגדר שירה, ולכן אפשר לומר השירה במישוב. והנה לפנינו היה בעה"ב מוציא את כל המסובים בהגדה והלל וכן אמר השירה, אבל היום שכל אחד אומר בפני עצמו ראוי להודיע גם לנשים שעכ"פ בהלל יתעוררו בשבח והודאה לאלקינו ית"ש על רוב חסדיו עמנו.



מו"ז סימן צו [ח"ג רס]

הלל בבית הכנסת ובסעודה ליל פסח

בענין אם לומר הלל בבית הכנסת עם ברכה

בענין אמירת הלל בליל פסח יש בזה פלוגתא דרבנותא אם צריכים

לומר בבית הכנסת הלל בברכה, או אין לומר הלל בבית הכנסת, וע"פ רוב האשכנזים לא אומרים וכמבואר ברמ"א, והספרדים וכן הנוהגין ע"פ הקדוש האריז"ל אומרים הלל בברכה בשתי הלילות, ובירושלם עיה"ק ובארה"ק נתפשט המנהג לומר הלל בברכה, ויש יחידים שמחמירים לבקש מהש"ץ להוציאם, וגם תלמידי רבינו הגר"א זצ"ל שהגיעו ארצה קיבלו בזה המנהג לומר הלל בבית הכנסת בליל פסח, וכבר הבאנו קצת מענין זה בהגדה של פסח (עמוד ג) וכאן נוסף ונבאר בזה עוד דברים.

דברי הגר"א דתקנת הלל בבית הכנסת נתקן רק להוציא את מי שאינו בקי

והנה מקור המנהג לומר הלל בליל פסח הוא במסכתא סופרים (פ"כ) וכן בתוספתא דסוכה מבואר שאומרים הלל בליל פסח, וכן מסיק המחבר (סימן תפ"ז) "בליל פסח גומרין ההלל בציבור בנעימה תחילה וסוף וכן בליל שני" וע"ש ברמ"א שחלק ומפרש שאנן לא נוהגין לומר הלל בליל פסח, ורבינו הגר"א זצ"ל שם מפרש שעיקרה בבית הכנסת רק להוציא למי שאינו בקי דומיא דקידוש בבית הכנסת בליל פסח דהוה מהאי טעמא, ולכן איתא בירושלמי "אם שמע בבית הכנסת יצא" והיינו בדיעבד אבל אין זה עיקר מצותה, וכן בתוספתא בפרק בתרא דפסחים איתא "בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את כולו, ואם אי אפשר להקרות גומרין את כולו", וא"כ כהיום דבקיאים שפיר פירש הרמ"א שאין אומרים בבית

הכנסת דומיא דקידוש שלא נהגו היום בהרבה בתי כנסת לקדש מהאי טעמא שאין היום מי להוציא וא"ש מנהג הרמ"א.

מבאר עוד דמעיך מצוות ההלל לאומרו על היין ואם אומרו בבית הכנסת יוצא יד"ח בלא ההידור של שירה על היין

ואמינא עוד טעם לקיים מנהג אשכנז, דעיקר חיוב הלל בליל פסח מבואר בר"ן בפרק ע"פ בשם רבינו האי גאון דהוה בגדר שירה ולא כקריאת הלל בעלמא, (א. ה וע"ש בבעל המאור דמצוות פסח על השובע כדי שיאמר הלל בכרס מלאה כד' הגמ' בתענית כה: ומחדש מרן שליט"א דזהו רק בהלל דמדין שירה ולא בהלל) ולכן מצותה גם בכרס מלאה ואפילו בשיבה, ולא דמי לדין קריאת הלל בעלמא, ואם קרא בגדר הלל בעלמא ולא כדין שירה יצא רק בדיעבד, אבל אין זה עיקר מצותה, וא"כ הקורא הלל בבית הכנסת יצא שלא כעיקר מצותה שאינו על היין, וע"כ מצוה מן המובחר לצאת הלל כגדר שירה והיינו על שלחנו בהסעודה דוקא דהוה על היין, וזהו טעם מנהג אשכנז למנוע לומר הלל ולצאת אלא כעיקר מצותה והיינו בערב על שלחנו דוקא וז"ב.

דברי האריז"ל בחובת אמירת הלל ומבאר די"ל דאכא חיוב אמירת הלל מדין היום ואכא דין אמירת הלל מדין שירה וחלק ממצוות הלילה

אמנם הקדוש האריז"ל הפליג בשבח אמירת הלל בבית הכנסת בליל פסח, ולכאורה נראה לבאר הדברים גם ע"פ הלכה, דהלל מדין שירה רק בכרס מלאה ועל היין בליל סדר, ואי אפשר לצאת האי חיובא כלל בבית הכנסת, רק לדעתו יש בליל פסח חיוב גם מדין הלל בעלמא שזמן הלל בליל פסח, וע"כ צריך לקרות פעמיים

דוקא ומקיים כל פעם מצוה, בבית הכנסת מדין הלל בעלמא ועל שלחנו מדין שירה, ובעצם בהלל כשירה יוצא נמי חובתו מדין קריאה, רק למי שאינו אומר שירה כגון שאינו בקי תיקנו עכ"פ לצאת בבית הכנסת דין הלל, ואנן מקיימין מצוה מן המובחר שקורין תרי פעמים ומקיימין תרי פעמים מצוה, בבית הכנסת דין הלל בעלמא בלי דין שירה, ואחר כך על שלחנו מדין שירה וזהו הידור מצוה וא"ש ודו"ק היטב בזה.

לשון השו"ע דאומרים ההלל בנעימה נראה דגם בבית הכנסת הוא מדין שירה

שוב מצאתי בש"ע (תפ"ח) שאומרים הלל בליל פסח "בנעימה", דייקו כאן לכתוב "בנעימה" ומשמע שזהו הלכה מיוחדת כאן דוקא שהקריאה בגדר שירה, וא"כ מבואר שהלל בבית הכנסת נמי בגדר שירה, ותו תיקשי היאך קורא פעמיים השירה ובפרט לדין שאנן בקי אין צ"ע.

מבאר דאין כלל חובת קריאה וכל החובה הוה מדין שירה וא"כ יכול לקיים המצוה כמה פעמים וכל אמירה מקיים מצוותו בזה

וע"כ נראה שבליל פסח חיוב הלל רק בגדר שירה, ואף שיוצא בבית הכנסת דעת הגי פוסקים דלא אמרינן דלאחר שיצא לא שייך שירה, שאם קורא עוד פעם, רק על היין, עדיף טפי ומקיים בתרוייהו המצוה, ואף שבבית הכנסת מעיקרא ניתקנה למי שאינו בקי דוקא, התקנה במקומה גם בזה"ז דומיא דחזרת הש"ץ שיסודה להוציא אינו בקי ובמקומה גם בזמן הזה, ומרויח בבית הכנסת לומר בברכה שמעיקרא ניתקנה התם בהכי.

ולפי זה הקריאה בבית הכנסת כשירה, וראוי לאומרה בנעימה דוקא והיינו בהתלהבות ובשירה וכמבואר בש"ע.

בענין אמירת הלל בלא ברכה ומסיק דראוי לצאת
יד"ח הברכה מאחר ולעשות תנאי

ומדברינו יוצא חידוש גדול לדינא, דהאומרים הלל ואין מברכין מספק, קלקלתם לכאורה מרובה מתקנתם, דלא הרויחו לומר בברכה, ולכמה פוסקים בעינן דוקא ברכה, ומאידך גיסא אמרו שלא ע"ג יין, ולא השיגו המעלות דתרי השיטות, ולכאורה המחמיר לצאת לכל הדיעות ע"כ שומע הברכה מאחר ומתכוון לצאת על תנאי, אם מצוה מן המובחר לומר הלל בבית הכנסת מתכוון לצאת, ואם לא תהא כההלים בעלמא, וכה"ג דוקא יוצא בלי פקפוק, אבל הפוסקים סתמו ולא הביאו מהאי עצה, דלאו כ"ע דינא גמירי היאך לצאת בתנאי, וע"כ כל אחד נוהג כמנהגו לומר בברכה או שלא לומר כלל, והרוצה דוקא לצאת לכ"ע יש לו תקנה כהנ"ל כנלע"ד.

מבאר דהפדון אם לסיים בברכה ההלל בלל הסדר
תלוי אם מברכים על ההלל בבית הכנסת

ונראה לומר דבר נאה ביישוב המנהגים בליל פסח לסיים הלל בערב אחר הסעודה בברכת יהללך או ישתבח, עיין בטור וש"ע סימן ת"פ שהביאו בזה שיטות הראשונים ואחרונים, ולדברינו נראה דתלוי, למנהג ספרד שאומרים בברכה הלל בבית הכנסת והוא נמי אז בגדר שירה כמ"ש, ע"כ סיום ההלל דשירה ביהללך ולכן מסיימין נמי כן בערב, אבל למנהג אשכנז שלא לומר הלל כשירה אלא על היין כמ"ש, סיום ברכת השיר בישתבח דוקא, ופוק חזי שהקדוש האריז"ל ומנהג ספרד לומר הלל בבית הכנסת בברכה ואינהו באמת מסיימי בערב אחר הסעודה נמי ביהללך כמו שהביאו האחרונים שם, משא"כ אי אין

אומרים בבית הכנסת הלל בברכה יש לומר דשירה שאני והסיום בישתבח דוקא, והדבר תלוי במחלוקת הפוסקים ודו"ק היטב כי נכון הוא.

בדברי הגר"א דצריך לסיים גם ההלל קודם חצות
משום כוס רביעי ותמוה מדוע לא בעינן לסיימו
משום ההלל

ואמרת דבר חדש בביאור רבינו הגר"א זצ"ל (סימן תע"ז) שמפרש דברי הרמ"א שם שפוסק שצריך לומר הלל בליל פסח לפני חצות דהיינו טעמא מפני שתיית כוס רביעי, והיינו שהכוס ד' דוקא מחיובי הלילה דומיא דמצה ומרור שבעינן לפני חצות, ומשמע דמטעם ההלל גופא לא בעינן דוקא שיאמר לפני חצות, וקשה כיון דבעינן מצה ומרור לפני חצות דוקא וכן ד' כוסות, מאיזה סברא לא נימא דהלל גופא שנתקנה על כוס לא בעי חצות, וא"כ למה רבינו הגר"א זצ"ל קבע שהחיוב הלל לפני חצות מפני שתיית כוס רביעי דוקא וצ"ע.

מבאר דדין הסיפור הוה כל הלילה ורק מצה ומרור
הוה עד חצות וע"כ מצד הלל דמצוותו מדין סיפור
אפשר לקיימו כל הלילה

ולע"ד נראה לבאר דברי רבינו הגר"א זצ"ל שכבר ביארנו במועדים וזמנים להגדה של פסח (עמוד ס"ט) שהחיוב לספר בנפלאות הבורא ית"ש כל הלילה לכ"ע, ורק מצות ומרור והחיוב לבאר דיניהם עד חצות לבד לראב"ע ע"ש היטב, ומצות הלל שייך לחיוב סיפור כמו שביארנו לעיל (סימן רנ"ב) ולכן הזמן כל הלילה, ורק בד' כוסות מפני ד' לשונות של גאולה דומה לחיוב מצה ומרור והחיוב רק עד חצות, וא"ש דברי הגר"א זצ"ל שאומר לפני חצות הלל מפני הכוס רביעי ולא מפני חיוב הלל גופא.

המתפללים מוקדם בליל הסדר יש להם לזהר להמתין לצאת הכוכבים לאמירת ההלל

ובהגדה שם (עמוד נ"א) הבאנו שיש נוהגין להתפלל מוקדם ערב פסח מעריב ואומרים הלל אחר התפלה לפני צאת הכוכבים, וכן ראיתי בתל-אביב ועוד מקומות פה בארה"ק, ותמהתי הא הלל מחיובי הלילה דומיא דמצה וא"כ בעינן לילה ממש ולא מהני בזה דין תוס' וצ"ע.

ולפי מה שביארנו לעיל שיטת הגר"א זצ"ל דמצות הלל קשור למצות סיפור ולא שייך לקדושת החג, נראה באמת שראוי ליזהר שלא לברך על הלל בליל פסח אלא בלילה כשאר חיובי לילה, וכן נראה לפי מה שביארנו לעיל שיסודה להוציא מי שאינו בקי בערב, וזהו הלכתא רבתא שלא לברך על הלל בבית הכנסת בליל פסח עד לילה ודו"ק היטב בכ"ז.

עצה לבקש מהש"צ להוציא יד"ח

עיקר מצוות הלל היינו בסעודה דאין אומרים שירה אלא על היין

עיינן בהגדה של פסח שהבאנו דעת הסוברים שאין לומר הלל בבית הכנסת, שעיקר החיוב בליל פסח הוא בגדר שירה, ואין אומרים שירה אלא על היין ובכרס מלאה, והיינו בסעודה שבליילה, ואם יאמר ההלל לפני כן לא יצא ידי המצוה כתיקנה.

ומה שאומרים הלל בלילה בבית הכנסת אחר התפילה, הוא רק להוציא מי שאינו בקי, אבל עיקר מצותה הוא רק בסעודה ועל היין, ומאידך גיסא המקובלים הפליגו במעלת אמירת הלל שלם בברכה אחר התפילה בליל פסח, שלילה כיום יאיר, וע"ע במש"כ במועדים וזמנים ח"ז סימן קע"ט.

מנהגי לבקש מהש"ץ להוציא בברכה ובאמירת ההלל גופא יש לכוון על תנאי

וכדי לצאת מכל ספק, אני נוהג לבקש מהש"ץ או מאחר להוציאני בברכה, ובאמירת ההלל יש לכוין על תנאי, דאם מצוה מן המוכח היא לקרות עכשיו הלל, רוצה לצאת ידי מצות הלל, ואם אין מצוה עכשיו, אני מתכוין בקריאה כקריאת מזמורי תהלים, ובזה יצאנו מכל ספק לכל הדיעות,



מו"ז סימן צז [ח"ז קעט]

בענין הלל בבית הכנסת בליל פסח

מבאר טעם שלא לומר הלל בברכה שכן ענין ההלל בליל הסדר הוא מענין שירה ומדין שירה הוא לקרותה על שבע ומישוב

במועדים וזמנים ח"ג (סימן ר"ס) העלינו הטעמים בענין אמירת הלל בברכה בבית הכנסת בליל פסח, והטעם שלא לומר בבית הכנסת, וכעת נראה עוד טעם הנמנעים לומר הלל בבית הכנסת, אף שבמסכתא סופרים מפורש לומר הלל בברכה, דנראה שדין הלל בליל פסח הוא בגדר שירה, שעיקרה על כרס מלאה וגם מיושב, ואף שקורין את ההלל בבית הכנסת, זהו ג"כ בגדר שירה, ולכן לא קחשיב הלל זה בכ"א ימים שגומרין את ההלל, דקחשיב רק הימים שקורין את ההלל מדין הלל אבל בליל פסח זהו בגדר שירה וכמ"ש.

עוד יש לומר דיש דין בשירה לומר בדרך דגדול מקרא ואחרים עומם אמין והיום אין אנו קורין כן ההלל

ומעתה נלע"ד טעם לנמנעים מלומר ההלל, שבגדר שירה מפורש בסוטה (ל:) שגדול מקרא ועונים אחריו ראשי פרקים, והרמב"ם בפ"ג דחנוכה מביא

סדר קריאת הלל שעונין תמיד הללויה וקב"ג פעמים עונים ע"ש, ואף שאנו לא נוהגין כן בהלל, אבל בגדר שירה בציבור בליל פסח צריך דומיא דשירה דוקא כעיקר מצותה, וכיון שאין נוהגין היום לומר ההלל כשירה, ע"כ אין לברך על ההלל בליל פסח אצלנו, וא"ש שבמסכתא סופרים דמחייב לומר הלל בברכה היינו שאומרין ההלל בדרך שירה, אבל בקריאה לבד אין לברך וא"ש.

להנוהגין לברך על ההלל אם יברכו במתפללים בביתם וכן בנשים המתפללות בביתם

והנוהגין לברך על הלל בבית הכנסת, נסתפקתי מה הדין אם מתפללין בבית אם יברכו על ההלל, וכבר נשאלתי ע"ז הלכה למעשה בליל הסדר מנשים ובתולדות שאינן הולכות לבית הכנסת ומנהג משפחתם לומר הלל בברכה בבית הכנסת, אם לומר בברכה גם ביחידות, ומסברא נראה לומר לפמ"ש הגר"א זצ"ל בביאורו ס"ס תפ"ז שהלל בברכה בבהכ"נ בליל פסח הוא תקנה כמו קידוש בבית הכנסת להוציא אינו בקי, א"כ לטעם זה מאחר שלא מצינו שתיקנו ברכה אלא בבית הכנסת בציבור, אין לנו להוסיף חיוב ברכה ביחיד, וכשם שבקידוש יחיד אינו יכול לקדש פעמיים, שהמנהג הוקבע בבית הכנסת לציבור, כך בזה אין היחיד יכול לברך בביתו על ההלל.

דעת המקובלים לאומרו בברכה וד' האריז"ל בזה

אמנם המקובלים האריכו במעלת הלל בליל פסח, והקדוש האריז"ל מפרש שבכל יום טוב עולים העולמות ביום מדריגה אחר מדריגה, אבל ליל פסח כיום יאיר ע"כ חייבין לומר הלל בברכה, ומביא

בברכי יוסף (תפ"ז) דלכן נהג הרמ"ע מפאנו לומר הלל בברכה גם ביחידות בליל פסח, וכך נהג הרב נחמן פואה, ומה עוד שבכף החיים מביא שכך נהגו כמה רבנים ועשו מעשה, ומביא מאלפסי זוטא שהמקדק במעשיו יגמור הלל בינו לבין עצמו ויאמר ברכה תחלה וסוף, וא"כ לדעות אלו צריך לברך לכאורה.

אבל מצאתי בביאור "נזירות שמשון" (תפ"ז) שמביא דברי הקדוש האריז"ל שסוד נפלא לומר הלל, אבל מסיק שהראשונים ואחרונים לא פירשו כן ולכן דעתו שאין לברך, וגם טעם הטור לא שייך אלא בציבור ע"ש, ומשמע שביחידות ודאי אין לברך.

טעם המברכים הוא מנהג וי"ל דלא פשט מנהגו בכל ישראל אמנם מצאנו דמברכים גם במנהג דלא פשט בכל ישראל

ויש להטעים הדברים יותר, דהנה טעם המברכים דלא חיישי כלל לברכה לבטלה הוא, מאחר שנהגו כן מברכים גם על מנהג כמו שמברכין על ההלל בר"ח (ויש לחלק שזהו מגהג כל ישראל ממש ולא כהלל בליל פסח, אבל עיין בש"ע שנהגו לברך על המנהג להדליק נרות ביוה"כ אף שלא נהגו כן כל ישראל) ועכ"פ בליל פסח שלא נתבאר שהמנהג לקרוא ולברך גם ביחיד, אפשר שראוי לחוש ולא לברך, אבל כבר הבאנו שהמקובלים נהגו כן גם ביחיד וצ"ב.

לענן נשים מבואר בתוס' בסוכה דחייבות משום דהיו באותו הנס וד' התורת רפאל דאף בהלל דיום פסח חייבות

ולענין שאלה דידן בנשים עיין תוס' סוכה (ל"ה. ד"ה מי) שכתבו דאשה פטורה מהלל משום דמצוה שהזמן גרמא היא,

אבל בליל פסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס חייבות ע"ש, ועיין ב"תורת רפאל" (סימן ע"ה) מהגאון רבי רפאל מוואלזין זצ"ל שלא רק הלל בלילה חייבות אלא גם הלל ביום, כיון שהנסים היו ביום ובלילה, וההלל ביום טוב ראשון הוא מפני הנס ע"כ גם נשים חייבות ע"ש ואם מברכין ביחידות מפני שכתבו המקובלים דלילה כיום וכמ"ש, וביום הנשים חייבות א"כ שפיר אפשר להו לברך.

במתפלל עם ציבור המברכים אם חייב לברך עמהם **וביותר** הלוא התוס' פירשו בראש השנה ל"ג. (ד"ה הא) הא דשרינן נשים לברך על מ"ע שהז"ג ה"ט שאסור ברכה שאינה צריכה דרבנן ובמקום נחת רוח דידיהו לומר בברכה שרינן להו ע"ש, ולפ"ז נראה שאין לנו למונעם מלברך, אף שנראה עיקר שאין להן לברך משום שעיקר התקנה בציבור וכמ"ש.

דברי האגרו"מ דהמתפלל במקום דמברכים מברך עמהם

ומצאתי פסק תמוה בספר "אגרות משה" מהגרי"מ פיינשטיין [שליט"א] זצ"ל (או"ח ח"ב סימן צ"ז) שאם מתפלל בליל פסח במקום שאומרים הלל בברכה חייב לברך עמהם אף שאין מנהגו לברך, ומביא ראייה מפסחים ק"ו. דאמרו לו לרב אשי ליקדש לן מר קידושא רבה, אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה, ופירש רשב"ם האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשתות ובכך יבין דבורא פרי הגפן רגילים לומר ותו לא, דאם לא כן היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגם ע"ש, הרי מפורש דאף שמנהגו היה שלא לקדש קידוש לילה ביום, מ"מ כיון שבמקום ההוא נוהגין כן היה

מקדש ולא חושש לברכה לבטלה, ואם כן כל שכן בהלל דלילי פסחים שיש מקור למנהג בודאי עליו לברך אם נוהגין שם כן אף שאין זה מנהגו ע"ש.

תמיה בזה דאטו אם נמצא במקום דמברכים ההלל באפיית המצות בע"פ צריך לברך עמהם

וצ"ע דלפי דרכו הגע בעצמך אם נמצא במקום שאומרים הלל בברכה כשאופין מצות בערב פסח אחר חצות, (לדעת הספר "שלחן הטהור" סימן ר' מנהג ירושלים עיה"ק לגמור הלל בברכה כשאופין מצות בע"פ אבל לא שמענו נוהגין כן בעיה"ק, אלא זהו מנהג אצל מקצת חסידי טשורנאביל) ואטו נימא דאף לדידן שאין אומרים הלל, מותר לומר עמהם בברכה כיון שמנהגן כן ואינו חושש שלדידן זהו ברכה לבטלה, ובפשיטות יש לחלק דהתם זהו מנהג יחידים לבד ואין למנהג יסוד בפוסקים וז"פ.

מבאר דאם צריך להוציאם דהוא ש"ץ מותר לו לברך אם יש להם יסוד בהלכה לברך אבל לעצמו בודא אינו מברך

ונראה פשוט שאפילו לפי דרכו, שהבין שהגמרא בפסחים מיירי להוציא אחרים בברכה, וכשהם נוהגין לחיוב מותר לו לברך, ולכן אם מנהגם ביום לברך קידוש באריכות מברך להם, אבל הוא לעצמו ודאי אינו אומר בברכה, אם למנהגו זהו ברכה לבטלה, וא"כ אם מנהגו שלא לברך על ההלל, אינו מברך כשנמצא באקראי אצל ציבור שמברכין, ורק להוציאם מותר לו לברך כיון שלדידהו נוהגין כן ויש למנהגם יסוד וכמ"ש, (שוב מצאתי שהחיד"א זצ"ל (ב"חיים שאל" סימן צ"ט) כתב דש"ץ שלא נוהג לומר ב"ה הלל בברכה מברך להוציא הציבור, ומוכיח זה מהגמרא כאן, הרי מפרש כמ"ש).

דרך אחרת בביאור הסוגיא שם

אמנם בלאו הכי נראה שביאורו בגמרא תמוה, ואם הציבור קורין שלא כדין אינו מברך להם, ואולי גם לא מועיל, שהוא כמנהגו נוהג דפטור ולא חשיב בר חיובא, רק בגמרא שם דימה כמו שאצלינו נהגו לקדש בבית הכנסת להוציא מפני אותם שאין להם יין בבית, כשאמרו לו לקדש קידושא רבה, דימה שצריך קידוש ארוך להוציא אנשים שלא שמעו בערב, וצריך לברך להם מדין ערבות, ורק כשראה שהסבא גחין ושתי, הבין שאין צריכים אלא ברכת בורא פרי הגפן לבד, אבל כהלל כל אחד נוהג כמנהג אבותיו או רבותיו אם כפוף להם בכל דרכיו, ואינו משנה לברך כשנמצא אקראי במקום אחר, רק כל אחד כמנהגו נוהג ואל תטוש תורת אמך, ואין לחייבו או להתיר לו לברך כשאין מנהגו כן וכמ"ש.



ח"ג סימן קמג אות ד'

הלל בחוה"מ פסח

ראוי להקפיד לומר ההלל עם שירה

בחוה"מ פסח אומרים חצי הלל, ועיקרו מנהג לבד, ולכן רבים לא מברכין על ההלל. אבל המ"מ (פ"ג דחנוכה ה"ז) מביא בשם הרמב"ן שבחוה"מ פסח חצי הלל הוא מעיקר התקנה ומברכין עלה אע"פ שאין מברכין בר"ח. ובמועדים וזמנים ח"ז (סימן קי"ג) ביארנו שהלל יסודו לאומרו בדרך שירה ולא סתם קריאה, ולכן בפסח שכל ימי המועד נוהג בהם מצות שמחה אזי שייך בו עיקר קריאת ההלל בדרך שירה, וכ"ה בערכין יא. דאין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה, שפיר

מברכים, ולא דמי לר"ח שאין בו שמחה ואינו אלא קריאה בעלמא וע"ש היטב, ועכ"פ אצלנו בימים טובים מנגנים ושרים את "בצאת ישראל ממצרים", וכן "ה' זכרנו יברך", ו"מה אשיב", ובסוף אודך, אבל בחוה"מ פסח אמרתי שאפשר לקצר, ומ"מ אנו שרים רק בסוף כל פיסקא, ולהנ"ל מבואר היטב דגם בהלל דחוה"מ פסח יש לומר ההלל עם שירה קצת, שבאופן זה יש קיום שמחה ותיקנו בזה הברכה.



מו"ז סימן תקב [ח"ג רכז]

הלל בשחיטת פסח

במדרן הראשונים אי אמרו הלל בשעת שחיטת הפסח

במשנה פסחים (סד:) הפסח נשחט בשלש כיתות וכו' קראו את ההלל אם גמרו שנו ואם שנו שלשו וכו' ופירש רש"י אכל הכיתות קאי והיינו שהכיתות אמרו אז הלל, וכן פירש הרע"ב שם והר"ח בסוכה (נד.) דהכיתות אמרו את ההלל, אבל בתוס' כאן וראשונים תמהו שבתוספתא מפורש שהלויים קראו ההלל בשחיטת פסחים, וכן פוסק הרמב"ם בפ"א דק"פ (הלכה י"א) ע"ש, וב"אור שמח" העיר ממקרא מפורש בדברי הימים ב (ל"ה ט"ו) גבי הקרבת קרבן פסח "והמשוררים בני אסף על מעמדם כמצות דוד ואסף והימן וידותון חוזה המלך" וכו' הרי שהלויים אמרו אז שירה.

בדברי התוס' דדין אין אומרים שירה אלא על היין היינו דין בהקרבה לבד וקו' המנח"ח דהא ילפינן לה מביכורים

והתוס' כאן מקשי לשיטתם שהלויים אמרו שידה בשעת שחיטה, והא גמרא מפורשת בערכין (יא.) שאין אומרים

שירה אלא על היין והכא בפסח מצינו שירה בלי נסכים, וכן כשהוסיפו על ירושלים קידשו בג' תודות ושיר אף שאין נסכים, ותירצו שאין אומרים שירה אלא על היין מיירי בהקרבת קרבן, אבל שלא בשעת הקרבה אמרו, וכאן אמרו בשעת שזיטה שאינו בשעת הקרבה וא"ש, משא"כ לשיטת רש"י וסיעתו בשחיטת פסח אין חובת שירה דלויים שיסודה על היין דוקא, ושפיר הכיתות אמרו אז הלל ע"ש היטב במהרש"א.

אמנם המנחת חינוך (שצ"ד) מקשה קושיא עצומה על התוס' מגמרא מפורשת בערכין (י.) דמקשינן על עיקר הדין שאין אומרים שירה אלא על היין מבכורים שאומרים שירה אף שאינו על היין. ודחקינן דמיירי שהביא בכורים מענבים ודרכם דהוה יין ע"ש, ואי נימא כשיטת התוס' שאין אומרים שירה אלא על היין מיירי בהקרבת קרבן עם נסכים דוקא, בבכורים אינו הקרבה ואין יין ושפיר יש שירה דומיא דשחיטת פסחים וע"ש והניח בצע"ג.

מבאר דדוקא אם המחייב דשירה הוא מכח הקרבת קרבן משא"כ בקרבן פסח המחייב הוא רק השמחה בשעת ההקרבה

ולע"ד נראה דבשחיטת פסח הקהל אמרו הלל מטעם "וכי אפשר שישאל שוחטין פסחיהן ולא יאמרו הלל" (פסחים צה.), והיינו דמסברא בהתעוררות שמחה במקדש כי האי ראוי להו לומר שירה בהלל, ומהאי טעמא הלויים נמי השתתפו בשמחתם ואמרו הלל כמו שנבאר להלן, ויסוד חיובה מכח השמחה דשעת הקרבה ולא הקרבן גופא, ותקיעת חצוצרות גזירת הכתוב או אסמכתא כמו שנבאר.

ומעתה מיושב בעזה"ת קושיית המנחת"ח, שהתוס' הקשו משחיטת פסחים ושפיר תירצו שאין אומרים שירה אלא על היין הלכה בחיוב שירה מכח קרבנות דוקא, אבל בקרבן פסח אין החיוב מצד הקרבן גופא שאין בפסח נסכים ואינו אלא קרבן יחיד רק מאחר שכל ישראל שוחטין פסחיהן, בהתעוררות שמחה במקדש כי האי אמרו הקהל ולויים הלל בשירה, אבל בבכורים נראה שעיקר החיוב מצד שבכורים קרבן שטעון תנופה והנחה, הוא הדין דטעון נמי שירה, שמצד השמחה והלל אין בבכורים חיוב שלא אמרו אז לשירה הלל כלל רק מזמור אחר וכמבואר במשנה, וכיון שעיקרה מדין הקרבת קרבן שפיר מקשינן והא אין אומרים שירה אלא על היין, אבל בשחיטת פסח החיוב לויים בשירה מצד השמחה ואמירת הלל דוקא, וכה"ג אין כלל לומר על היין דוקא, וכ"ש דל"ק מחינוך ירושלים דפשיטא שאין בזה דין שירה דקרבנות ושייך שפיר שלא על גבי יין ודו"ק היטב כי הדברים ברורים.

בד' מרן הגרי"ז דיש בחובת הלל דקרבן פסח ב' דינים דין במעשה קרבן פסח ודין בחובת שירה דלויים.

ועיקר יסוד דברינו שחיוב הלל גם ללויים יסודה מהתעוררות דשמחה דוקא, נקדים דברי מרן הגאון דבריסק זצ"ל בספרו שמיישב שיטת רש"י, ולדעתו יש בחובת אמירת הלל בשחיטת פסח תרי דינים, ראשית צריך הלל בעשייה כמו דאכילת פסח בליל פסח צריך הלל דשירה וכמבואר בערכין (י.), והאי חיובא יסודה רק לכיתות ולא ללויים, ועוד במשנה התם דערכין מבואר דבשחיטת פסח החליל מכה וע"כ

ההלל מדין שירה דלויים, וכן בספרי זוטא פרשת בהעלותך מבואר מרבוי קרא שצריך בשחיטת פסח חצוצרות מקרא דעל זבחי וע"כ יש בפסח דין שירה דקרבנות.

ומיושב שפיר שיטת רש"י דתרוייהו הלכות איתנהו, חובת הלויים וחצוצרות מדין שירה דלויים במקדש, וחובת הלל לכיתות מדין הלל בעלמא וכמבואר בפסחים (צה). "אפשר שישאל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים שירה" ע"ש, ומטעים הדברים עוד דחובת הלויים מדין שירה לומר הלל דוקא, דבמשנה דערכין שם פירש רש"י דבי"ב יום שהחליל מכה הלויים קראו הלל בפה, ומשמע דאף שמעיקר דין שירה סגי במזמור אחר, החליל מכה באמירת הלל דוקא, וזהו הלכה דחליל מכה באמירת הלל, וכיון שבשחיטת פסח החליל מכה הלויים אמרו שפיר אז לשירה הלל ע"ש היטב דבריו הנעימים.

אמנם לכאורה יש לתמוה דבסוף סוכה מבואר שהלויים אמרו בחוה"מ לשיר של יום שיר אחר ולא הלל ומ"מ החליל הלוא מכה בי"ב יום, אבל יש לומר דהתם מיירי בקרבן מוסף ובשחרית אמרו הלל ואז החליל מכה, אבל תמוה דרש"י בראש השנה (ל:) מבאר דבשחרית דיום טוב אמרו שירה דיומו, וכן משמע ברש"י סוכה (נ:) דהחליל מכה בשעת ניסוך היין בבוקר ואמרו אז שירה דיומו, ולכאורה דברי רש"י תמוהין שסותר דברי עצמו דכאן משמע שלא אמרו ביום טוב שירה הלל אלא שירה דיומו (ועיין בליקוטי הלכות סוף תמיד שהעיר מזה).

ומכאן נלע"ד שמעיקר חובת שירה דקרבנות גם ביום טוב החיוב שירה דיומו, רק ביום טוב מפני שמחת היום הוסיפו אז לנגן ולשיר ג"כ ההלל ואז לרש"י בחליל דוקא, וכן מבואר בסה"מ ברמב"ן (שורש א) שהלל בשירה ביום טוב במקדש עיקרה מכח שמחת יום טוב וע"ש היטב שמפרש מצות הלל דשחיטת פסח וא"ש.

בשחיטת הפסח אמירת הלויים ההלל היינו יחד עם ישראל ולא משום דין הקרבן

ובשחיטת פסח נמי נראה דמאחר שהקהל אמרו שירה להתעוררות שמחה וכדאמרין "וכי אפשר שישראל שוחטין ולא יאמרו הלל", וזהו סיבה לחייב הלויים לזמר בשיר עמם ולא מתורת הקרבן גופא, ולפי זה הרבוי לחצוצרות דוקא בקרבן פסח, אינו מכח הזבח גופא רק ע"כ יסודה מפני השמחה בשעת השחיטה דוקא, או אולי הרבוי לפסח רק אסמכתא ודו"ק היטב בכ"ז.

תמיהה בדברי הגר"ז דעד"ז מדוע קראו הלויים ההלל רק עד אהבת

ובעיקר מה שהבאנו חידוש מרן הגר"ז ס' זצ"ל, שיש שני דינים בהלל אליבא דרש"י, הדא דטעון הלל בעשייתו וכדאיתא בפסחים צ"ה: "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל", ועוד דין דקרבן פסח טעון שירה, וזה גם לרש"י בלויים ובחליל ע"ש, ולא נתבאר חידוש זה, דהלוא רש"י מפרש המשנה שקראו ההלל עד ואהבתי לבד, ובשלמא אם קראו הלויים ומדין שירה, ניחא דיוצאין בכך דין שירה, אבל על הכיתות היאך יצאו באמירה עד ואהבתי,

ולא משמע שיש על הכיתות דין שירה, שזה רק על כרס מלאה כמו בשעת אכילת פסח שאומרים הלל, וגם מפורש בקרא "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", ואין שירה אלא בחג שאסור מה"ת בעשיית מלאכה, וכיון שבשעת שחיטה דין הלל כמו בנטילת לולב, מנלן דסגי לכיתות עד ואהבתי לבד, וע"כ נראה כהתוס' שהלל אמרו הלויים ולא הכיתות.



ח"ו סימן צו

אמירת הלל הוא פירסומי ניסא

דברי הגמ' דהלל הוא פרסומי מסא וע"כ הו"א דאסור להפסיק באמצע אמירתו

בגמ' ברכות (יד.) איתא דאיבעיא להו אם מותר להפסיק באמצע אמירת ההלל לשאילת שלום מפני הכבוד או היראה, האם נימא דאם בק"ש שהוא דאורייתא מותר לפסוק, כ"ש שמותר בהלל שהוא דרבנן, או"ד הלל הוא פרסומי ניסא חמיר טפי מק"ש ואסור לפסוק באמצע [ויל"פ דהיינו טעמא דכשמפסיק זהו סתירה לפירסומי ניסא שמראה מעצמו שההודאה על הנס אינו חשוב אצלו], ומסיק בגמ' שמותר עיי"ש.

גדר הדין לכאן דהלל הוא הודאה על הנס ותימא דדין אמירתו ביו"ט הוא משום היו"ט לבד

ומבואר בגמ' דאמירת הלל הוא פירסומי ניסא, ולכאן היינו טעמא, שסיבת אמירת הלל הוא משום הודאה על הנס ולכן אמירת הלל הוא פירסומי ניסא. אמנם צ"ב דלכאן רק אמירת ההלל דחנוכה הוא משום הודאה על הניסים שנעשו אז, אבל אמירת ההלל ביו"ט אינו משום הודאה על הנס שנעשה באותו יו"ט אלא משום

עצם היו"ט וכדחזינן מהא דאיתא בגמ' ערכין (י:) שחייב הלל תלוי בקרבנות, והיינו שכל יו"ט שיש קרבנות שמיוחד לאותו יום בלבד, תיקנו לומר בו ההלל, ומבו' שסיבת אמירת ההלל הוא משום עצם היו"ט, ולכן תלוי בקרבנות, שאינו נקרא יו"ט בפ"ע אא"כ יש קרבנות שמיוחד לאותו היום בלבד. וכ"ש שבאמירת הלל דר"ח - שלא נעשו אז כלל ניסים - אין ההלל הודאה על הנס, (ע"ע מה דהועתק לעיל).

ואולי י"ל דאיה"נ האיבעיא בגמ' הוא על הלל דחנוכה בלבד (וע"כ צ"ל כן לדעת הרמב"ן דס"ל דהלל ביו"ט הוא חיוב דאורייתא, וצ"ע מהא איתא בגמ' הנ"ל דהלל הוא דרבנן, וע"כ צ"ל כמ"ש דהאיבעיא דגמ' אינו על הלל דיו"ט).

מבאר דעצם ההודאה להקב"ה מצד עצם הפסוקים הנאמרים בהלל זהו פרסומי מסא

ולענ"ד נראה לבאר דהא דהלל הוא פירסומי ניסא היינו משום דעצם מזמורי ההלל הם מזמורים שנאמר בהם הודאה על הניסים שעשה לנו הקב"ה, ולכן כל אימת שאומר הלל, עצם אמירת ההלל פירסומי ניסא, ואף אילו היה אומר הלל בכל יום נמי הוא ההלל פירסומי ניסא, אלא שחז"ל אמרו שכל האומר ההלל בכל יום הרי"ז מחרף ומגדף, והיינו טעמא שאם מודה בכל יום על הנסים, מראה בזה כאילו שהטבע אינו מעשי ידי הקב"ה וא"צ להודות לו על כך, ולכן תיקנו לומר ההלל דוקא ביו"ט ובר"ח או בימים שנעשו בהם נסים כבחנוכה.

וברמ"א (סי' תכ"ב ס"ב) כתב שבר"ח יזהר האדם לומר הלל בציבור כדי

לכתחילה יש לחשוש שגם בהלל חייב להשמיע לאזניו, וצריך ליזהר בזה, וראוי להזהיר על כך.

להפסיק באמצע פסוקי דזמרה בימים שגומרין בהם את ההלל

והנה במג"א כתב דאם כשהיחיד אוחז בפסוקי דזמרה קורין הציבור ההלל, אז יש לו ליחיד להפסיק באמצע פסוד"ז לקרות ההלל עם הציבור (מיהו לא יברך עליו לא בתחילה ולא בסוף, דיוצא במה שבירך ברוך שאמר בתחילה וברכת ישתבח בסוף), וכ"ז דוקא בהלל דר"ח שיש פוסקים שאין היחיד מברך עליו, אבל בימים שגומרים בהם את ההלל, דאז חייב הוא בברכה לכו"ע, לכו"ע אין לו לומר באמצע פסוד"ז, שלא יפסיד הברכות. אבל הגר"ח מבריסק (הובא בספר הזכרון אש תמיד) צידד דאף בימים שגומרים בהם הלל נמי יפסיק היחיד באמצע פסוד"ז כדי לומר ההלל בציבור, כיון דעיקר קיום הלל הוא בציבור, ומשום דשיר והלל בעי קרייה וענייה, וזה שייך רק בציבור שאז החזן מקרא והציבור עונים. ומש"כ המג"א דאם יאמר ההלל באמצע פסוד"ז יפסיד הברכות, אמר הגר"ח דנראה דברכת ברוך שאמר לא תפטור ברכת לקרוא את ההלל, דפסוקי דזמרה והלל הם שני חיובים נפרדים, דפסוד"ז הוא קריאת פסוקים מתהילים, והלל אינו בתורת פסוקי תהילים, אלא הוי דין שירה וחלות שם בפני עצמו.

ואני תמה למה לא פירש הגר"ח כפשוטו שעיקר מצות הלל הוא בציבור, משום שהלל הוא פירסומי ניסא וכמ"ש.

לצאת ידי דעת הפוסקים שבר"ח אין היחיד מברך על ההלל, ולענ"ד נראה דאפי' בימים שגומרים בהם את ההלל נמי חייב ליזהר לומר בציבור, דכיון דהלל הוא פירסומי ניסא א"כ עיקר מצותו לאומרה בציבור, שבזה איכא פירסומי ניסא טפי, וכמו דאמרין בקריאת המגילה שעיקר מצותה לקרותה בציבור משום פירסומי ניסא, ואף שמצינן דאיכא פירסומי ניסא גם בדבר הנעשה ביחיד, וכדאיתא בגמ' פסחים שחיוב ד' כוסות בליל פסח הוא פירסומי ניסא, מ"מ בכל דבר שהוא משום פירסומי ניסא שאפשר לעשותו בציבור, וכנדו"ד שהוא מצות קריאה ויכולים לקרואה בציבור, אז חייב ליזהר לאומרה בציבור שבזה איכא פירסומי ניסא טפי. (ורק שבר"ח איכא חיוב טפי ליזהר לומר ההלל בציבור, לצאת מחשש ברכה לבטלה שיש פוסקים דס"ל דביחיד הוי ברכה לבטלה ולכן הזהיר הרמ"א על הלל דר"ח).

ובמק"א (ח"ג) הערתי דנלע"ד יש להקפיד שלא יאמר ההלל בלחש שאינו משמיע לאזניו, שגם בדיעבד אינו יוצא, דהרי במגילה מפורש בב"י (תרפ"ט) שאם אינו משמיע לאזניו לא יצא גם בדיעבד, ומפרש שם הטעם שהקפידו בו טפי משאר מצוות משום שזהו פירסומי ניסא, והואיל וחזינן בגמרא דמדמין הלל למגילה שאמירתם משום פירסומי ניסא, נראה שגם בהלל חייבין להשמיע לאזניו דוקא, והיינו שצריך לשמוע מה שאומר, ואף שיש לדחות שאלים טפי החיוב דפירסומי ניסא במגילה, מאשר החיוב דהלל, מ"מ לענ"ד

פרטי דינים

מתוך ח"ז סימן נד ד'

לעסוק בהל' קרבן פסח בליל הסדר דהוי
כאילו הקריב קרבן פסח

בגמ' מנחות (ק:) איתא אמר רב יצחק וכו' כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם (וע"ע תענית כז:), ולכן ראוי בליל הסדר לעסוק בהלכות אכילת פסח ויחשב כאילו אכל קרבן פסח. ויקרא בסעודה ברמב"ם פ"ח מהלכות קרבן פסח, ואם אפשר לו יותר יקרא גם פ"ט ופ"י ברמב"ם שם.

ועוד, שמצות הלילה להיות ניעור ולעסוק "בהלכות הפסח", וכדאיתא בתוספתא סוף פסחים חייב אדם לעסוק ב"הלכות הפסח" כל הלילה וכו' מעשה בר"ג וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין ב"הלכות הפסח" כל הלילה עד קרות הגבר', ובודאי שבכלל הלכות הפסח אינו רק דיני מצה ומרור אלא גם דיני אכילת קרבן פסח (ונראה דלימוד הלכות הפסח לא די בללמוד הגמ' לפלפול אלא יעסוק בלימוד הלכה למעשה). מיהו רבינו הגר"א בהגהותיו לתוספתא כתב שבמקום "הלכות הפסח" צריך לגרוס "לספר ביצי"מ" וכן להלן במעשה דר"ג וזקנים החליף הגירסא וגרס "והיו מספרים ביצי"מ" וצ"ב למה הגיה כן. ואולי משום דס"ל דמצות הלילה לספר בנסים ובנפלאות שעשה עמנו הבורא ית' להכיר חסדי

השי"ת וגבורותיו ולא לימוד הלכות גרידא. (ובשו"ע איתא חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח ולספר הנסים והנפלאות).

[ובהגדה] אנו אומרים שחובת סיפור יצ"מ הוא בזמן "שמצה ומרור מונחים לפניך", ובדרך דרוש ביארתי שמצות סיפור יצ"מ הוא להשריש האמונה בבורא יתברך אבל התכלית היא שע"י האמונה והדיעה מגדלות הבורא ית' יתעורר לקיים מצוותיו ית', ולא די באמונה בלבד אם אינו מתעורר עי"ז לעבוד הבורא ית', וזהו כוונתם לא אמרתי אלא בשעה שמצוות הלילה יהיו מונחים לפניו, והיינו שתכלית הסיפור הוא שע"ז יתעורר לקיים מצותיו יתברך. ולכן מי שמשתוקק בליל פסח לקיים מצות הבורא של אכילת ק"פ, ולכן לומד הלכות אכילת ק"פ שיעלה לו כאילו הקריב ק"פ, הרי מתקיים בכך תכלית מצות סיפור יצ"מ שזהו שהסיפור ביצי"מ שבזה יודע מגדלות ונפלאות הבורא ית' יביאו ממילא להשתוקקות לקיים מצות הלילה].

מיהו במפרשים לא מצאתי כלל שהזכירו ענין זה ללמוד הלכות אכילת ק"פ בליל הסדר, וצ"ב.

ק"ש שעל המטה בליל הסדר

לל שמורים הוא לה' (יב, מב)

נחגו שלא לומר בליל פסח את כל סדר ק"ש שעל המטה כבכל לילה, לפי

שמשמור מן המזיקין, כמו שמובא ברמ"א סו"ס תפ"א. וקשה הלא פרשת שמע לבד כן קורין, ואף שבאה להבריא מזיקים, שהרי מטעם זה אומרה כל יום אחר המפיל וכמבואר במ"א (בסי' רל"ט) ואינו נחשב הפסק, ואם כן לכאורה למה קורין פרשת שמע בליל פסח המשמור ממזיקין. אמנם התשובה היא שאף שפרשת שמע מועילה לשמור מהמזיקין, אבל גם בלי טעם זה ראוי לקרותה, כדי לקבל על עצמו עול מלכות שמים לפני השנה.

ולפי זה נצטרך לבאר את מה שאמרו חז"ל בברכות (ה). שאם ת"ח הוא אינו צריך לקרוא שמע על מטתו, והיינו מפני שתורתו משמרתו, ולכאורה סוף סוף עליו לקרוא אותה בשביל לקבל עליו עול מלכות שמים. וצ"ל שאם עוסק בתורה תדיר, היא גופה הקבלת עול מלכות שמים שלו לפני השנה, ולכן לא צריך לקרוא שמע כלל אלא פסוק אחד של רחמים וכמבואר בגמרא שם.

פשט ועיון ברכות

טעם שקורא ק"ש בליל פסח, וראה לשיטת הרמב"ם

ובשו"ע סו"ס תפ"א כתב דבלייל פסח קורא פרשת שמע, ונראה שזהו לשיטת הרמב"ם שק"ש על המטה אינה מדין שמירה אלא הלכה מיוחדת, ולכן צריך לאמרה גם בליל פסח, אבל אי ק"ש זו היא רק להגן ולהבריא ממזיקין לא צריך לאמרה בליל פסח כמו ת"ח שאין צריך,

ורק יאמר פסוקי דרחמי וראה לרמב"ם מלהלן דף ח' שרבא ציוה לבניו לא לשכב בלי ק"ש ומסתמא היו ת"ח, ומיהו אולי צעירים היו ולא היו אז בדין ת"ח(ועי' לקמן ה' ע"א ד"ה ואם לאו)



מתוך ח"ג סימן קמג אות ד'

קריאת התורה בפסח

מבואר ברדב"ז דהסמיכות של אלהי מסכה לא תעשה לך חג המצות תשמור היינו להורות דחמור עמן חמץ כע"ז וצ"ב מדוע אנו מפסיקים ביניהם

חמץ בפסח חמור מאד ואפילו באלף לא בטל, וברדב"ז מביא סמך לזה מדנסמכו הפסוקים בפרשת כי תשא "אלהי מסכה לא תעשה לך" ל"חג המצות תשמור", שאיסור חמץ חמור מאד כאיסור עבודה זרה, ועל פי זה התעוררתי השנה בקריאת התורה דחוה"מ (בחו"ל) שקורין בפרשת כי תשא, והעולה השני מסיים "אלהי מסכה לא תעשה לך" ומברך, ואח"כ עולה השלישי וקוראין לו "את חג המצות תשמור", לכאורה כיון שהתורה סמכה שניהם בכוונה להורות חומר איסור חמץ, היה ראוי לא להפסיק ביניהם אלא להפסיק בפסוק הקודם לאחר ולקחת מבנותיו, ושוב להתחיל אלהי מסכה לא תעשה לך ולהמשיך את חג המצות תשמור, [ואף שכל פסוקי התורה הם "סמוכים" זה לזה מ"מ כאן שענינו להורות על חומר איסור חמץ והוא ענינו של יום למה לן להפסיק בקריאה], וצ"ב במחזורים קדמונים מי תיקן להפסיק באלו הפסוקים דוקא.

מצה כל שבעה

ח"ו סימן קיג

בגדר מצות אכילת מצה כל שבעה

דברי הגר"א דאכא מצוה קיומית במצה כל שבעה
הנה ידוע בשם רבינו הגר"א ז"ל, דהא
דדרשינן דמצה כל שבעה רשות,
היינו שאי"ז חיוב אבל עכ"פ מצוה קיומית
איכא, (ועיין מועדים וזמנים ח"ג סי' רס"ז שכן
הוא דעת עוד ראשונים).

מסתפק אם הוה מצוה קיומית בכל כזית או מצוה
לאכול מצה בכל יום

ונסתפקתי בגדר המצוה קיומית, האם
זהו מצוה אחת על כל ימי
הפסח, ואחר שאכל כזית מצה במשך החג
כבר קיים המצוה, וכל מה שאוכל עוד
מצה, אינו אלא ריבוי במצוה קיומית, או
דהוא מצוה בפ"ע בכל יום ויום מימי חג
הפסח, ואם לא אכל מצה יום אחד, לא
קיים המצוה של אותו היום, וכדמשמע
מלשון הפסוק "שבעת ימים תאכלו מצות,
דהוא מצוה בפ"ע בכל יום ויום, וכמו
במצות לולב דכתיב בקרא ושמחתם לפני
ה' אלקיכם שבעת ימים, ודרשינן דהוא
חיוב בכל יום ויום ליטול לולב במקדש.

ראה מדברי המ"ב בהל' סוכה דיש מצוה קיומית
באכילה כל יום

ונראה שהדבר מפורש במ"ב הלכות
סוכה סי' תרל"ט (ס"ק כ"ד) שכתב
וז"ל "ונסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א
דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי הפסח,
כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות,

אלא דמ"ע הוא רק בערב משא"כ אח"כ
הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא
שיש מצוה לכתחילה לאכול פת כל שבעה
ולברך לישב בסוכה" עכ"ל. ותמוה מה
נסתפק המ"ב לגבי אכילה בסוכה, דהא
פשיטא שבאכילה בסוכה מקיים מצוה,
שהרי בשעה שאוכל הריהו מחויב לאכול
בסוכה, (ורק לגבי אכילת מצה שאף כשאוכל אינו
מחויב במצוה, לזה צריך לחידוש רבינו הגר"א
שעכ"פ איכא בזה מצוה קיומית), וע"כ מפורש
בדבריו שהבין בדעת הגר"א שיש מצוה
לכתחילה שבכל יום מימי הפסח יאכל
מצה, וע"ז נסתפק אם ה"ה לגבי סוכה דיש
לו מצוה שבכל יום מימי הסוכות יאכל פת.
[שוב הראוני שבחידושי חת"ס הנדמ"ח
עמ"ס פסחים (דף ל"ה ע"א ד"ה שבעת) כתב
שמצוה בכל יום לאכול מצה].

[ועיין] במועדים וזמנים שבארתי בכוונת
דברי המ"ב דהמצוה חיובית
דאכילת פת בלילה ראשונה של סוכות
נמשכת לכל שבעה למצוה לכתחילה,
ונסתפקתי לדעת רוב הפוסקים דבלילה
ראשון של סוכות סגי בכזית, דילפינן ג"ש
ממצה, האם בשאר ימים מקיים המצוה אף
כשאוכל רק כזית, כיון שהוא המשך של
מצות לילה ראשונה, וא"כ כמו שבלילה
הראשונה יוצאים בכזית ה"ה בשאר ימים,
או דבעינן כביצה, דהא כבר בארו
הראשונים כל מה דיצ"ח בלילה ראשונה
באכילה בכזית אף על גב דאינו מחויב
בסוכה אלא כשאוכל שיעור כביצה, היינו

משום דכיון דיוצא בו יד"ח, הרי"ז אכילה חשובה והוי כאכילת קבע, שאסור לאוכלו חוץ לסוכה, משא"כ כשמקיים רק מצוה קיומית י"ל דאי"ז אכילה חשובה ואינו מחויב לאוכלו בסוכה פחות מכביצה, וע"כ שוב אינו מקיים המצוה הקיומית אלא בכביצה, שרק בשיעור כביצה מחויב בסוכה].

מסתפק אם המצוה דוקא יום ולא בלילה

אמנם נסתפקתי כיון שנאמר שבעת "ימים" תאכלו מצות, אולי המצוה הוא דוקא ביום, וכדחזינן בגמ' סוכה (מג א) דאי לאו רבויא דילפינן ממלואים שנוהג מצות סוכה גם בלילה, הוי אמרינן שבעת ימים תשבו בסוכות, ימים ולא לילות, וכן איתא בגמ' פסחים (דף ה' ע"א) דמצות תשבתו הוא ביום י"ד ולא באור ל"ד, כיון דכתיב ביום הראשון תשבתו, א"כ ה"ה יש לומר דהמצוה קיומית דאכילת מצה רק ביום. אבל באמת נראה שהמצוה קיומית הוי גם בלילה, דלפי מה שהוכחתי במק"א, שגדר המצוה קיומית דמצה הוא שהמצוה חיובית דמצה בלילה הראשון נמשך למצוה קיומית לכל השבעה ימים, א"כ כמו שעיקר חיובא דמצה הוא בלילה, ה"ה גם המצוה שנמשך לכל שבעה הוא אף בלילות.

בחזקת מביא מכילתא דמפרש להדיה דהמצוה גם על הלילה

שוב מצאתי שבפירוש החזקוני הביא דברי המכילתא, דדריש קרא "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב" תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים בערב", ודריש במכילתא "למה נאמר, והלא כבר נאמר (לעיל טו) שבעת ימים וכו', לפי

שנאמר ימים, לילות מנין, תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים בערב", ופירש החזקוני דכוונת המכילתא לדרוש דמצוה קיומית דמצה כל שבעה הוא לא רק בימים אלא אף בלילות.

הוכחת החזון יחזקאל מהא דבעינן מצה הראויה לשבעה ומבואר דאיכא מצוה כל שבעה

ובספר חזון יחזקאל (חידושים עמ"ס פסחים לח:) כתב דמהא דאיתא בגמ' בפסחים לח: דילפינן מקרא דשבעת ימים מצות תאכלו דבעינן מצה הנאכלת לשבעה ולאפוקי חלת תורה ורקיני נזיר שאין נאכלים לשבעה ימים שאין יוצאים בהם יד"ח מצה, מינה יש להוכיח כדעת הגר"א דאיכא מצות מצה כל שבעה, דאם ליכא מצות מצה אלא בלילה ראשונה, ומכאן ואילך המצוה היא רק כשאר מאכלים שאינם חמץ, אין מקום לומר דניבעי מצה הראויה לשבעה עכ"ד.

והנה אם נימא כדברינו דאי"ז שאם אכל מצה ביום הראשון כבר קיים המצוה קיומית (ואם יאכל ביום הראשון שבעה כזיתים הרי"ז שריבה בקיום המצוה כמו שאם היה אוכל כל יום כזית), אלא המצוה קיומית דמצה כל שבעה היינו שבכל יום ויום יאכל מצה, א"ש טפי הא דבעינן מצה הנאכלת לשבעה, שהרי למצוה קיומית עליו לאכול מצה בכל יום משבעה.

מנהגי להשתדל לאכול כל יום ולומר מקודם דאפי' רוצה לקיים מצוות מצה כל שבעה כי בחפזון כו'

ואני נוהג בס"ד להשתדל לאכול מצה יום ביומו ולומר להדיא "אני רוצה לקיים המצוה לאכול כל שבעה", ואני מזכיר הטעם "כי בחפזון יצאנו מארץ מצרים", דכיון שהתורה כתבה מפורש

גם לדעות דמצה דהוא מדי דאכילה אין הכוונה מעכב מ"מ מצוה מן המובחר הוא בכוונה ואף לדעת הרמב"ם והשו"ע דבמצה כיון דהוא מידי דאכילה אינו מעכב כוונה, אבל הא מודו דלמצוה מן המובחר צריך כוונה כדאיתא בנדרים (סב.) ראב"צ אומר עשה דברים לשם פועלם (עיי' במ"ב סי' ס' ס"ק ז'), ועוד י"ל דדעת הרמב"ם דבמצה שא"צ כוונה היינו רק בלילה הראשונה שכל אחד יודע שצריך לאכול מצה למצוה ובסתמא יהודי מכוון בזמן המצוה למצוה, וסבר הרמב"ם דבדיעבד מהני היכא דסתמא למצוה וא"צ כוונה להדיא, אבל כל שבעה דלא ידוע שזהו מצוה ובסתמא אוכלים לשובע, גם הרמב"ם מודה דצריך לכוון למצוה, וראוי לדקדק כשאוכל מצה כל שבעה שיכוון לקיים המ"ע לאכול מצה כל שבעה.

בדין מצוות צריכות כוונה אי היינו דוקא במצוה חיובית או גם במצוה קיומית י"ל דהכוונה הוא חלק מגוף המצוה ובלא כוונה לכא מצוה

אמנם נסתפקתי אם האי דינא דמצוות צריכות כוונה הוא רק במצוה חיובית, דהיינו דכדי לצאת את חיובו צריך כוונה שמכוון לצאת חיבו, אבל למצוה קיומית כמו כאן לא צריך כוונה לצאת, או שבלא כוונה אי"ז מצוה כלל, שבכל מצוה המצוה הוא העשיה והכוונה, ובלא כוונה אי"ז מעשה המצוה כלל, וא"כ גם במצוה קיומית צריך כוונה.

מבואר בגמ' דלובש ב' זוגות תפילין ואינו מכוון לקיום מצוה אינו עובר בבל תוסיף ע"כ דהכוונה הוא חלק מגוף המעשה ובלא כוונה אינו מקיים כלל מצוותו

ומהא דקאמר בגמ' עירובין (צו.) דלמ"ד מצוות צריכות כוונה, הלובש ב' זוגות

הטעם, צריך לכוון הטעם, ובזכות מצות מצה שהוא מיכלא דמהימנותא ואסוותא, נזכה לנסים ונפלאות כימי צאתינו ממצרים אמן.



ח"ז סימן נד ג'

ביאור הדין שתהא מצה הראויה לשבעה ימים

במוע"ז (ח"ח סי' צ') הוכחתי דגדר מצות מצה כל שבעה אי"ז מצוה בפנ"ע, אלא גדרה דמצות מצה בליל א' נמשך למצוה קיומית לכל שבעה עי"ש. ולפי"ז מוכן טפי הא דקאמר בגמ' פסחים (לח:) דבעינן לקיום מצות מצה בלילה ראשונה שתהא "מצה הראויה לשבעה", שהרי מצות מצה בלילה ראשונה נמשכת למצוה קיומית לשבעה ימים, ולכן שפיר בעינן שתהא ראויה לכל משך זמן המצוה שזהו שבעה ימים.



ח"ה סימן קלו

כוונה למצוה כשאוכל מצה כל שבעה

לדעת הראשונים והגר"א מקיים מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה ויש לזהר לכוון בזה להדיא למצוה

מבואר בראשונים וכ"ה בשם הגר"א שיש מצוה קיומית לאכול מצה כל שבעה, ודעת רוב הפוסקים שגם במידי דאכילה מצוות צריכות כוונה, וכן פוסק הפר"ח (מובא במ"ב סי' תע"ה ס"ק ל"ד), וא"כ גם במצוה כל שבעה צריך לכוון להדיא לשם מצוה, ואם לא נתכוון למצוה לא יצא.

שהפוסקים והמקובלים לא סידרו לזה נוסח שמכוון לקיים המ"ע כל שבעה, וכמו שנהגו בסוכה לפני שאוכל, וכשאומר כך זוכה בהמצוה בלי פקפוק, וכמדומני שכדאי לפרסם שבח הנהגה זו.

בדברי הגמ' דאנסוהו לאכול מצה יצא ותמוה דהרי הוא כמכוון שלא לצאת דבזה בודאי לא מהפ

ודרך אגב אעיר פה במה שנתקשיתי דהיאך קאמר אבזה דשמואל דכפאו ואכל מצה יצא, (ולהרא"ש והרי"ף הוא משום דס"ל דא"צ כוונה, ולהרמב"ם משום דס"ל דבמידי דאכילה א"צ כוונה), והרי במכוון שלא לצאת לא יצא (וכמבואר במ"ב סי' תע"ה ס"ק ל"ו), וכל כפאו לעשות מעשה הרי מכוון שלא לצאת שהרי רצונו שלא לקיים את המצוה, וכופין אותו לאכול, ובמ"ב (שם) משמע דמחלק דדוקא אם אומר בפה שאין רצונו לצאת לא מהני, אבל אם רק מכוון שלא לצאת מהני, ודבריו צ"ע ואכמ"ל.

בדברי הרמב"ם דאנסוהו אינו דאנסוהו לקיים המצוה רק דלא רצה עכשיו לאכול

מיהו כשנעניין בלשון הרמב"ם נראה חידוש נפלא, דהרמב"ם כתב כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול, ומדויק בלשונו דהאונס היה על האכילה, ולא על קיום המצוה, והיינו שלא איכפת לו לקיים המצוה, אלא שבכלל לא רצה לאכול עכשיו, רק אח"כ, אבל כשבלא"ה נאנס לאכול עכשיו, הינו אוכל בהסיבה ובכוונה למצוה, (ואפי' נימא דלא רצה לאכול כלל אבל אינו מפני שלא חפץ לקיים המצוה, רק שאין רצונו לאכול, אבל כשבלא"ה הוכרח לאכול, הינו אוכל בכוונה למצוה), ורק למ"ד מצוות צריכות כוונה מבו' שם בסוגין דלא יצא, והיינו מפני דלמ"ד מצוות צריכות כוונה בעינן

זוגות תפילין ואינו מכוין לצאת אינו עובר בבל תוסיף, מוכח דהכוונה הוא חלק ממעשה המצוה, ובלא כוונה אינו מעשה מצוה כלל, ולכן לא עבר על בל תוסיף כיון שלא הוסיף מעשה מצוה כלל, דאי נימא דהמעשה מצוה היא הפעולה לבד, ורק שאינו יוצא יד"ח בלא כוונה לצאת יד"ח, תקשי אמאי אינו עובר בבל תוסיף, דהרי בל תוסיף אינו תלוי דוקא אם מקיים מצוה, דהרי אפי' לאחר זמנו שאינו מצוה כלל עובר בבל תוסיף, (עיין מוע"ז ח"א סי' כ"ו).

למעשה ראוי לומר בפה להדיה קודם אכילת מצה כל שבעה דרוצה לקיים המצוה של שבעה ימים תאכלו מצות ויוסיף הטעם של כי בחפזון יצאת מארץ מצרים

ולמעשה נראה כשם שבסוכה הרבה אנשי מעשה מדקדקין כל שבעה לומר "יהי רצון" כשנכנס לסעודה, כך ראוי לומר לפני סעודה עם מצה שרוצה לקיים מצות שבעת ימים תאכל מצות, ומה עוד שבב"ח ובעה"ש (ריש הל' סוכה) מבואר דכיון שבמצות סוכה מפורש בתורה הטעם כי בסוכות הושבתי חייב לכוון הטעם, וב"בכורי יעקב" (בהשמטה) נראה שמעכב לכוון הטעם, ולפי זה נראה גם במצוה שכתוב שבעת ימים תאכלו, כי בחפזון יצאתם מארץ מצרים, צריך לכוון הטעם.

ראוי לפרסם שבח הנהגה זו של אמירת לשם יחוד קודם קיום מצוות מצה דבזה זוכה לאור המצוה

לפיכך לע"ד למעשה יאה ונאה כל שבעה ימי פסח לומר להדיא לפני שאוכל שרוצה לקיים מצות שבעת ימים תאכלו מצות כי בחפזון יצאנו מארץ מצרים, ואז זוכה בהמצוה שהיא אות לאמונה בבורא ית"ש, מלבד מה שבזוה"ק מפליג בשבח מי שמזמין ומכין עצמו למצוה, ותמהני

במדון מצה עשירה אי מקיים בזה המצוה

ולבאורה קיום המצוה כל שבעה היא דוקא בלחם עוני ולא במצה עשירה, ורק בזה מקיימים המצוה, שמקרא מלא הוא בפרשת ראה (ט"ז-ג') שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, הרי מפורש בקרא שהמצוה היא בלחם עוני כל שבעה. וכן מצאתי בנמוק"י שנדפס מחדש עמ"ס פסחים (לו) שמצותה כל שבעה בלחם עוני דוקא. [וכן הראוני שכ"כ בחידו' "חתם סופר" (שנדפס מחדש) פסחים לו.].

ומהא דקאמר הגמ' (פסחים לו.) אמר ר' יהושע לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לוושו לי בחלבא, א"א להוכיח שאין צריך לחם עוני לקיום המצוה כל שבעה, דשם מייתי הגמ' מעיקרא פלוגתת תנאים אי מותר ללוש מצה עשירה בכל הפסח, או אסור כל הפסח מפני שממהרת להחמיץ ואם לש תשרף, ואח"כ מייתי הגמ' מימרא דאמר ר' יהושע לבניה יומא קמא וכו', וכוונת הגמ' לאשמועין שאין איסור ללוש בשאר ימים מצה עשירה ודלא כר"ג דס"ל דאסור ללוש, ואין כוונת הגמ' לומר שבשאר ימים א"צ לקיום המצוה לחם עוני וז"פ.

והנה הרמב"ם בפ"ה דחז"מ (ה"כ) כתב "וביום הראשון בלבד הוא שצריך זכרון ללחם עוני", ותמהו מאי קמ"ל הא פשיטא שבשאר ימים שאין מצות מצה א"צ לחם עוני, ואין ליישב דכוונת הרמב"ם להשמיענו דלמצוה קיומית דכל שבעה א"צ שיהא לחם עוני, ומקיים המצוה אפי' כשאינו לחם עוני, דהלוא הבאנו שמקרא מלא שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם

דיעשה המצוה ברצונו ולא שרק כדיעבד לא איכפת לו לצאת, דלדידיה יסוד המצוה הוא שהאדם יעבוד לבוראו בקיום מצוותיו, ולכן כשעושה בלא כוונה שאין עשייתו לעבוד לבוראו, וכ"ש כשעושה בכפיה שאינו חפץ לעבוד לבוראו, לא יצא, וזה קמ"ל אבוה דשמואל דא"צ כוונה (או משום דאכילה א"צ כוונה), ולכן אף שאכל משום שכפאוהו ולא משום שרצונו לקיים המצוה יצא (דהא לא כיון שלא לצאת וכמ"ש).



ח"ה סימן קלב

מצות מצה כל שבעה בלחם עוני דוקא

בדברי הגר"א דיש מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה

מצוה לאכול מצה בלילה ראשונה, שנאמר (שמות י"ב י"ח) בערב תאכלו מצות, וכל שבעה האכילה היא רשות, כמבואר במכילתא שם והובא ברש"י (שם ט"ו), ומסביר הגר"א זצ"ל (מובא ב"מעשה רב", והעתיקו המ"ב סי' תע"ה סקמ"ה) שרשות היינו שאין זה חובה, אבל מקיימין מצוה בכל פעם כשאוכל מצה כל שבעה. ובי' במק"א (עיין מוע"ז ח"ג סי' רס"ז) שזהו גם דעת הרבה מהקדמונים, עיי"ש ואכמ"ל.

וכן נראה שזהו גם דעת הרמב"ם שפוסק בפ"ה דחז"מ (ה"ט) שצריך שמירה למצות כל שבעה שנא' ושמרתם, אבל אין זה מעכב, שאינו בחשש חמץ כשאינו שמור ורק לא קיים מצות ושמרתם, (עיי"ש במ"מ), ומבואר שזהו מצוה, שאם הוא כאכילת פירות לא שייך שתהיה מצוה לכתחילה בשמור, דהלוא לא גרע מפירות שמותר לכתחילה.

עוני, הרי מפורש שלחם עוני הוא כל שבעה, והיאך נימא שאין מצות לחם עוני כלל כל שבעה.

וע"ב צ"ל כמש"כ בחידור מרן הגרי"ז (פ"ו ה"ה) דהרמב"ם ס"ל דדין לחם עוני אינה רק הלכה בקיום מצות מצה, דהיינו שאינו מקיים מצות מצה אלא כשהיא לחם עוני דוקא, אלא דין לחם עוני הוא דין בפ"ע שצריך זכרון ללחם עוני, ועיקר דין לחם עוני הוא הלכה בלישה שיש איסור ללוש מצות אחרות כלילה ראשונה מלבד לחם עוני, ואפילו שלא למצוה אין ללוש ביום ראשון אלא לחם עוני, דלשון הגמ' שאמרו דיומא קמא לא תלושו לי בחלבא משמע דמיירי בלישה, וכן הרמב"ם פ"ה (ה"כ) מביא וביום ראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים לבד וכו' אלא כדי שיהא לחם עוני ביום ראשון בלבד שהוא שצריך להיות זכרון לחם עוני, ומיירי בלישה וכמפורש בלשונו שכתב אסור ללוש, וכן כל הפרק שם הוא בדין היאך אסור ללוש (ולא מיירי כלל מדין חובת אכילת מצה), וכן להלן בפ"ו (ה"ה) כתב שאין לשין בשמן יין או דבש משום לחם עוני, ומיישב בזה מאי דקמ"ל הרמב"ם דרק ביום הראשון צריך זכרון לחם עוני, דלמ"ש דדין לחם עוני הוא דין בפ"ע שצריך זכרון ללחם עוני באמת היה שייך זה גם בשאר ימי הפסח, ושפיר איצטריך הרמב"ם לומר דכך הוא הדין דמצות זכרון ללחם עוני הוא ביום ראשון בלבד (והיינו דבשאר הימים אין יסור לישא), עיי"ש בדבריו הנעמיים.

ועיי"ש דב"י דמשום זה הדין דאסור ללוש לא יצא גם בדיעבד אם

לש ואכל. ולפי"ז בכל שבעה שאין איסור ללוש, יוצא המצוה אם לש ואכל. מיהו במק"א תמהתי דא"כ אין יוצאין במצה עשירה רק אם לש כליל פסח שעבר על האיסור, אבל אם לש לפני פסח ואכל כליל פסח, כיון שלא עבר איסור יוצא, וד"ז הוא חידוש ופלא גדול, אלא ודאי כפשוטו דבעינן דמצה דמצוה יהא לחם עוני, ולמצות מצה כל שבעה נמי בעינן דינא לחם עוני וכמ"ש, אלא דיש עוד דין דאסור ללוש מצה עשירה, וזה נוהג ביום ראשון ולא בשאר ימים, והיינו דאם אין רצונו לקיים המצוה רק חשקה נפשו או אחד מב"ב להתענג במצה עשירה, ובזמנם היו רגילים לאפות מצות יום יום, בראשון אסור ללוש, ובשאר ימים מותר ללוש.

ועיינן בדברינו במוע"ז (ח"ז סי' קע"ה) דמהא דהרמב"ם לא כתב שרק כלילה ראשונה צריך זכרון ללחם עוני אלא סתם ביום ראשון, מדויק דחובת לחם עוני הוא בכל היום הראשון, (ודלא כמו שבי' המ"מ דאייירי רק לענין קיום מצות מצה והיינו רק כלילה ראשונה), וביארנו ע"פ דברי הגרי"ז שפי' דלחם עוני אינו דין רק בקיום מצות מצה, אלא הוא הלכתא בפ"ע שאסור ללוש מצה שאינה לחם עוני, שצריך לעשות זכרון ללחם עוני, ולפי"ז שפיר י"ל דהאי דינא דזכרון דלישה ללחם עוני נוהג בכל יום ראשון, וביארנו דה"ט דכיון דמפורש בתוספתא דבפסח מצרים נהג איסור חמץ בכל יום ראשון בלבד, לכן לדורות אינו נוהג זכרון ללחם עוני בלישה אלא בכל יום ראשון בלבד עיי"ש, וזהו שיטת הש"ס שיום ראשון שאני משאר הימים וצריך בו לחם עוני וכמ"ש.

בע"פ, היאך דנה הגמ' (פסחים ק.) בהתחילו לאכול סעודה קודם שעה עשירית אם מפסיקין בביהש"מ או לאו, והיאך שייך להתחיל לאכול סעודה קודם שעה עשירית והרי אסור לאכול מצה עשירה או מבושלת בע"פ, ויש לתרץ דאיירי שהתחילו לאכול מה' מיני דגן שמבושל במי פירות (קניידלאך) שמותר לאכול קודם שעה עשירית (שגם כשהתחיל לאכול מה' מיני דגן היו כהתחיל בסעודה וכמו לדעת שאר הפוסקים אם התחיל במצה עשירה שזהו פה"ב שברכתו מזונות הוי כהתחיל בסעודה), שגם לדעת הגר"א שאסור היינו רק לאכול מצה עשירה או מבושלת שיש לו צורת מצה, אבל קניידלאך שאין צורתה עלה מודה שמותר לאכול בע"פ, וכדאי' בס"י תס"א במ"ב סק"א ובס"י תע"א במ"ב סק"כ.



ח"ב סימן רלג

מצות אכילת מצה כל שבעה

ש"י הראשונים דאיכא מצוה במצה כל שבעה ובביאור הדין דליכא ברכה במצה כל שבעה **הגר"א** זצ"ל דעתו שיש מ"ע קיומית כל הפסח כשאוכל מצה, וכן מבואר בחזקוני על התורה, וכן מבואר ברז"ה סוף פסחים, ואף דלא מברכים כל שבעה, פירש הרז"ה משום שאדם יכול לעמוד בשאר ימים בלא אכילת מצה, ע"ש, והיינו שמברכין רק אז על מצוה חיובית, או בגדר ברכת השבח שהותרה לו לחם כי האי וכמו שמברכין בשחיטה, אבל כאן אין כאן כל שבעה חיוב אלא היתר לכן אין ע"ז ברכה, וכן מפורש בנמוק"י שנדפס מחדש (לו א) שמפרש שאין לשין במי פירות כל שבעה שיש מצוה כל שבעה ובעינן לחם עוני, וכן

והנה נחלקו התוס' והגר"א אם מותר לאכול בע"פ מצה עשירה, דלדעת התוס' (פסחים צט: ד"ה לא יאכל) מותר לאכול מצה עשירה בע"פ, והגר"א (סי' תמ"ד ס"א) אוסר, ותמוה למה להגר"א אסור לאכול מצה עשירה, והלא אין מקיימין בזה המצוה בלילה ראשונה ולא כל שבעה.

ונראה ליישב עפ"י חידוש נפלא שחי' המהר"ל מפראג (בספרו "גבורות ה'" סי' מ"ט), דגוף מ"ע דמצה מקיימין גם במצה עשירה, אלא דיש מצוה מיוחדת לאכול מצה לחם עוני, ומי שלא אכל לחם עוני ביטל מצוה זו, אבל גוף המ"ע דמצה קיים (ולדבריו מי שאין לו לחם עוני יאכל מצה עשירה כדי לקיים המ"ע), ואף דהפוסקים סתמו דלא כדבריו אלא דאין מקיימין מצות מצה כלל אלא בלחם עוני, אבל לענין מצות מצה כל שבעה, דנאמר בזה תרי קראי, חד בפר' ראה שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, ושם הוזכר לחם עוני, וחד בעיקר המצוה בפר' בא נא' שבעת ימים מצות תאכלו, וכו' לא נאמר לחם עוני, ושם יש לפרש כדברי המהר"ל דעיקר המצוה מקיימין גם במצה עשירה, ויש עוד מצוה קיומית מיוחדת, לאכול מצה לחם עוני, ומי שלא אכל לחם עוני לא קיים מצוה קיומית זו, אבל עיקר המצוה קיומית דמצה קיים. ולפי"ז יש ליישב דעת הגר"א דס"ל דכיון דכשאוכל בליל פסח מצה עשירה מקיים המצוה קיומית דכל שבעה, דלילה ראשונה לא גרע מכל שבעה, ושפיר סובר הגר"א דאין לאכול מצה עשירה בע"פ שמקיים בה בלילה את המצוה דכל שבעה.

והנה האחרונים הק' לש"י הגר"א דאסור לאכול מצה עשירה ומבושלת

מו"ז סימן פט [ח"ג רסז]

גדר המצוה לאכול מצה כל שבעת ימי החג

במדון א' איכא מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה

במכילתא איתא "כתיב שבעת ימים מצות תאכלו ובמקום אחר הוא אומר ששת ימים תאכלו מצות לימד על שביעי של פסח שאינו חובה לאכול מצה ובלבד שלא יאכל חמץ, ומנין שאף ששה רשות ת"ל שבעת ימים זו מדה בתורה דבר שהיה בכלל" וכו' מובא נמי בפסחים קכ. ע"ש היטב, ומשמע דאכילת מצה כל שבעה רק רשות והוה רק כאכילת פירות או קליות, אבל רבינו הגר"א זצ"ל (מובא בספר "מעשה רב") פירש שמצוה לאכול מצה כל שבעה ומ"מ קרינן לה רשות דלגבי חובה רשות, ומיהו מצוה הוה, וכן פירש החזקוני על התורה פרשת בא.

ד' הרז"ה ונמוק"י דמוכח דיש קיום מ"ע באכילת מצה כל שבעה

ובעיקר יסודו נראה להביא מכמה ראשונים דס"ל נמי שיש קיום מ"ע באכילת מצה כל שבעה, דהרז"ה סוף פסחים מקשה למה מברכין בסוכה כל שבעה ובמצה אין מברכין אלא לילה ראשונה לבד, ותירץ שבסוכה ע"כ יושב כל שבעה שאי אפשר ג' ימים בלי שינה וע"כ תיקנו ברכה, אבל במצה אפשר לאכול פירות או קליות וע"כ לא תיקנו ברכה, ולא תירץ בפשיטות דבסוכה מקיימין כל שבעה מצוה ובמצה לא כמו שתירץ באמת המ"א ס"ס תרל"ט בשם מהרי"ל, רק ע"כ ס"ל שבמצה נמי יש מצוה רק לא תיקנו ברכה

מבואר בתרגום יב"ע פרשת ראה דאיתא פטיר תיכלון כל שבעה לשמיה, ע"ע בדברינו במועז"ז ח"ג סימן רס"ז.

מבאר עוד דהברכה באכילת מצה בלילה הראשון קא גם על המצוה של אכילת מצה כל שבעה

ונראה עוד שבלילה ראשונה כשמברכים על אכילת מצה כלול בתוכן כל המצוות של לילה ראשונה [שיש בלילה הראשונה מצוה בכל כזית וכזית במ"ע ד"בערב תאכלו מצות" ד"משאכל כזית יצא" הא באכל יותר מקיים בכל חלק מאכילתו המצוה, וכמו שביארנו הדברים במועז"ז ח"ג סימן רנ"ב יעו"ש] ושל כל שבעה [שיש מצוה קיומית באכילת מצה כל ז' וכמ"ש] שאין לה הפסק, משא"כ בסוכה כיון שהיא מצוה חיובית כעין דירה לכן תיקנו כל פעם שנכנס או אוכל.

ולכאורה ראוי הדבר ונאה לכוון בלילה ראשונה על כל מצות שאוכל בימי הפסח שאז המצוה קיומית היא בברכה ועדיף, וכעין שמבואר באחרונים בפורים לכוון בשהחיינו ביום גם על מתנות לאביונים ומשלוח מנות ביום שעדיף בברכה, גם כאן מכוון על כל המצות ועדיף.

מבאר דראוי לכוון כן בשעת הברכה ומדוקדק הלשון על אכילת ולא לאכול מצה

וא"ש בזה נוסח הברכה על אכילת מצה ולא לאכול, שאין הכוונה רק על המצוה שעומד עכשיו לקיים אלא במשך כל החג ושפיר שייך הנוסח על אכילת מצה ולא לאכול מצה.



שבעה בפסח, אי יש ענין למדקדק להרבות בפסח באכילת מצה כדי שיזכה בהרבה מצות.

כמה ראיות דיש מצוה להדר לזכות לקיים עוד פעם המ"ע

וברמצינו בסוטה (יד:) "וכי לאכול מפריה היה רוצה משה אלא

אמר משה מצוה שאוכל לקיים יתקיים על ידי" ע"ש. הרי דיש ענין מיוחד להדר לקיים מצוה אף שלא נתחייב בה, וכן מצינו במנחות (מא.) גבי ציצית דיש להדר ללבוש ד' כנפות כדי לקיים מצות ציצית אף שאינה חיוב גברא וקוב"ה מעניש בעידן ריתחא ע"ש (ובתוס' שבת לג: ופסחים ק"ג:), ולכאורה גם במצה מהנכון להרבות באכילת מצה כל שבעה כדי לקיים מצוה בכל כזית וכזית והזריז בזה נשכר דעביד מצות הרבה.

מבאר דעיקר החובה הוא רק במצוה דיש בה טעם כציצית וראיתם אותו וזכרתם ותפילין הוא אות

אמנם נראה דבעצם אין צורך להדר ולזרז לקיים מצות כמו דלא מצינו הידור להיות שוחט אף שלדעת הרמב"ם מקיימין מ"ע כל פעם ששוחט (עיין היטב בדברי א"ז תבו"ש ריש הלכות שחיטה), ונראה דהיינו טעמא דבציצית דוקא דכתיב וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', או בתפילין אפילו נימא כהפוסקים שגם מה"ת אין חיוב כל היום בתפילין דוקא א), מ"מ היא אות ולכן עלינו להשתדל לקיים המצוה וכלשון הרמב"ם (פ"ד דתפילין הלכה כ"ה) וז"ל "כל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הרי הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ושיחה בטילה, וכו', לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא" ע"ש, ולכן ראוי להדר

כיון שאינו הכרח כמ"ש, וכן מבואר ב"נמוקי יוסף" שנמ"ח (לו.) שאין לשין במי פירות כל שבעה שיש מצוה כל שבעה ובעינן לחם עוני, וכן מבואר בתרגום יונתן פרשת ראה "פטיר תיכלון כל שבעה לשמיה" הרי מפורש שיש מצוה ומתקיים לשמה דוקא.

בשיטת הרמב"ם בזה

ולע"ד כן נראה נמי מפסק הרמב"ם בפ"ה דחמץ (ה"ט) דחובת ושמרתם כל שבעה כיון שמקיימין מצוה כל שבעה, אבל ביותר נראה ראייה ברורה שכן דעת הרמב"ם שפוסק שם (הלכה כ) "וביום ראשון בלבד הוא שצריך לזכרון ללחם עוני", וקשה מאי קמ"ל פשיטא והא בכל שבעה אין מצוה כלל ולמה ניבעי לחם עוני דוקא, וע"כ מוכח דמצוה איכא וקמ"ל שאין צריך לחם עוני ואכמ"ל.

במדון מדוע אין מברכים על אכילת מצה כל שבעה

ומעתה ראוי להקשות למה לא נברך על מצה כל שבעה, אבל יש לומר שרק במצוה חיובית תיקנו ברכה, אבל כאן כל שבעה אינה אלא מצוה קיומית בעלמא ולא תיקנו כה"ג ברכה, ורק בתרומה ושחיטה מברכין אף שאין בהו חיוב בגדר ברכת השבח וכהודאה לתיקון האסור, אבל כאן שהברכה על קיום מצוה כיון שאפשר ליפטר ממנה אין חיוב ברכה כלל, וא"ש שאין מברכין על מצה כל שבעה אף שמקיימין תמיד מצוה קיומית.

אם יש ענין להרבות באכילת מצות בפסח לקיים המ"ע בכל כזית

ומעתה נסתפקתי מאחר שמקיימין מ"ע בכל כזית וכזית שאוכל כל

בהני מצות, אבל שחיטה או נשיאת כפים שנית וכן מצה כל שבעה אף אי מקיימין מ"ע אין צריך להשתדל אחריהם בקיומם, וכן בציצית גופא אף שמקיימין מ"ע בכל בגד ובגד, לא מצינו מי שיהדר ללבוש כמה ד' כנפות להרבות במצות, דמאחר שיש לו כבר בגד עם ציצית ונתקיימה מטרת המצוה דהיינו הזכירה לעשייה כמ"ש, אינו צריך כלל להביא עצמו למצוה קיומית, שאין צורך להביא עצמו למצוה קיומית אלא במקום שיש מטרה מסויימת כמ"ש.

ראה מממצות שילוח הקן דבעיה קרא דצריך לחזור אחר המצוה וטעם מה דיש בזה מצוה מיוחדת

וכן משמע בחולין (קל"ט:) דאיתא "כי יקרא קן צפור לפניך מה תלמוד לומר לפי שנאמר שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן ת"ל כי יקרא", ופירש רש"י ד"ה שלח "לפי שנאמר ב' פעמים שומע אני לחזור אחר המצוה עד שתבוא לידו" ע"ש, אבל בלי רבוי קרא לא ס"ד לחזור להרים וגבעות, והיינו טעמא וליכא חיוב להדר ולקיים המצוה כמ"ש, אבל באמת נראה דבשילוח הקן מהראוי להדר ולקיים המצוה (עיין פתחי תשובה ריש הלכות שילוח הקן), והיינו טעמא כיון דכתיב בה "למען יאריכון ימיה" הרי הקפידה תורה על מצוה זאת, ולא ממעטינן אלא שאין צריך לחזור בהרים וגבעות, אבל אי נזדמן לו קן צפור מהראוי לחזור ולקיים המצוה, משא"כ בכל מצוה אין צריך להדר ולקיימה.

ובמק"א אמרתי בזה ליישב המנהג שמביא הרמ"א (סימן נ"א) שלא לשכוב בטלית קטן, וקשה הא להרבה

פוסקים כסות יום חייב בלילה בציצית וכן כסות יום ולילה חייב לדידהו כמבואר בראשונים, וא"כ טלית קטן דידן דהוה כסות יום ולילה וחייב גם בלילה והוה לן ליזהר בלילה ג"כ כמו ביום, וקוב"ה מעניש בעידן ריתחא ולמה שוכבים בלילה בלי ציצית וצ"ע לכאורה, ולפי מה שביארנו יש לומר שאין חיוב להדר להביא עצמו לידי קיום מצוה, אלא מפני שיש בציצית ענין מיוחד "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'", אבל בלילה נראה שאפילו כסות יום חייב בלילה, היינו דנתרבה מדכתיב אשר תכסה בה לרבות כסות יום בלילה, והיינו דוקא שמחוייב בציצית ומקיים מ"ע, אבל אין צורך להדר להביא עצמו לידי חיוב, שיסודה רק דראייה מביא לידי זכירת כל מצות ה', ומיירי לכ"ע ביום דהוה זמן ראייה ולא בלילה (והארכתי לפרש דמהאי טעמא אין אומרים בלילה פרשת ציצית לכ"ע אף דכסות יום חייב בלילה דענין וראיתם אותו שלא נוהג בלילה, ואנן אומרים פרשת ציצית רק מפני הזכרת יצ"מ) ואכמ"ל.

מבאר המדון בקיום מצות מצה כל שבעה אי אות דפסח הוא משום קיום מצות מצה או אות דפסח משום איסור חמץ

ומעתה נראה בנידון דידן במצה אי ראוי להדר בפסח לאכול מצה טפי לקיים מ"ע תלוי, שלשיטת התוס' במ"ק (יט. ד"ה רבי יוסי) דאין תפלין בחוה"מ פסח שמצות מצה האות דמלאכת חוה"מ רק איסור דרבנן, ואי אכילת מצה אות ראוי להדר לזכות בה כמ"ש, אבל לרוב הפוסקים, האות רק באסור אכילת חמץ, וע"כ אין צורך להדר לאכול מצה לזכות במ"ע, אבל אולי מדכתיב מקרא מלא בדברים (ט"ז, ג) "שבעת ימים תאכל עליו

מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך הרי דמביא לידי זכירה דענין יציאת מצרים כל שבעה, וא"כ דומה לציצית דראוי להדר וכמ"ש וצ"ב.

אם ראוי להדר לא לאכול כזית מצה בלא תוספת לזכות לקיים המ"ע דמצה

והשנה בחוה"מ פסח נסתפקתי בדבר חדש, והיינו אם כדאי להדר לאכול בפסח לפעמים בסעודה כזית ממצה לחדר לזכות בהמצוה, ונימא דלא יאכל עמו תבלין דהיינו תפוחי אדמה או דבר אחר דהוה לגבי מצה רשות, ולכן מבטלין טעם מצה ואינו זוכה בהמצוה קיומית, שכן מבואר בליל פסח (בפסחים קטו.) שאין לאכול מצה ומרור יחד שמרור דרבנן רשות ומבטל טעם מצה ולכן לא יצא, והכי נמי אם אוכל עם מצה דבר אחר מבטל טעם מצה ולא זכה בהמצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה.

ד' הראשונים דדוקא מרור מבטל טעם מצה משום חריפותו

אבל האמת שהתוס' בזבחים עח. (ד"ה אלא) חילקו שרק במרור אמרינן דמבטל טעם המצוה מפני חוזק המריירות, או הא דמבטל מיירי באוכל כזית מצומצם דוקא, וא"כ כאן שאינו אוכל עמו מרור ולא כזית מצומצם אין לחוש לביטול טעם מצה.

בד' הגר"ח דטעם כעיקר לא מהני לאשווי לחם אמנם אינו מבטל שם לחם

וכן בספרו של הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל (הלכות חו"מ פ"ו ה"ה) מפרש דטעם כעיקר לא מהני לאשווי לחם, אבל כשכבר לחם לא נתבטל ויוצאין מדין טעם כעיקר, וא"כ הכא נמי אוכל כדרכו ויוצא

מדין טעם כעיקר שנשאר עלה דין לחם, וא"כ יכול לאכול מצה עם תפוחי אדמה או תבלין כרצונו ויוצא מדין טעם כעיקר.

מבאר דדוקא אם אוכל רובו תבלין בזה חשיב דבטל המצה

אמנם היינו דוקא אם אוכל רובו מצה והנשאר תבלין לא מבטל המצה מדין טעם כעיקר דלא שייך כמ"ש, אבל אם אוכל כשרובו תבלין והמיעוט מצה יש לומר כמבואר בירושלמי פ"ב ופ"ג דיוצאין במצה מתובלת אף על פי שאין טעם דגן ובלבד שיהא רובו דגן, הרי דבעינן בתערובות שאוכל רובו דגן דוקא, ופירש הגר"ח זצ"ל בספרו שם בשיטת רש"י והרמב"ם דמיירי במתבל לאחר שנעשית כבר פת, ולכן בעינן רובו דגן ולא צריך טעם דגן, אבל לפני שנעשית פת כשמתבל צריך גם טעם דגן דוקא למיחל עלה שם פת ע"ש, ועכ"פ מבואר מדבריו דגם לאחר שנעשית פת אם תיבל ורובו תבלין פקע מינה שם פת דלא שייך סברת גרירה ואין יוצאין, וא"כ גם כאן אם אוכל בפסח מצה בבת אחת עם הרבה תבלין כגון תפוחי אדמה ביצים וכדומה ולועס ואוכל כשהרוב מדבר אחר לא קיים מצוה כלל, וגם לשיטת הראשונים דטעם כעיקר בעלמא אינו כגוף האסור, רק אסור עשה בעלמא, וכ"ש אם אינו אלא דרבנן, ובמצה יוצאין רק מפני שיש ג"כ סברת גרירה, כאן דלא שייך סברת גרירה אין יוצאין, וא"כ לכאורה כדאי להדר לקיים המ"ע במצה לבד, אבל הענין צ"ע טובא ואין בידי כעת לברר, עיין היטב בסוגיא דטעם כעיקר וגרירה ודברי כאן רק להעיר לבד, והמעייין יוסיף לקח לברר האי הלכה היטב.

י"ל עוד דחשיב כמצה עשירה דאנו מקיים המצוה
דל"ה לחם עומ

והבאתי גם עוד קצת יסוד להדר ע"פ
הלכה, דהא מבואר במ"ב סימן
תס"ב ס"ק ט"ז ע"ש היטב בשעה צ שיטת
הפוסקים שגם לאחר אפייה הוה בעירב
קצת תבלין כמצה עשירה, וב"נמוקי יוסף"
(לו.) מפורש דשבעת ימים תאכל עליו מצות
לחם עוני כתיב, ואין מקיימין המצוה
כשעשירה, ולכן כדאי לאכול לפעמים מצה
לבד לזכות במצוה קיומית בלי פקפוק
ועדיין צ"ע.

מנהג כ"ק הבית ישראל להקפיד לאכול חמץ
במוצאי פסח והראה לי מקור לזה מוד' התרגום
יונתן

והוסיף שם במעשה רב, שהיה מחבב
מאד מצות אכילת מצה כל
שבעה, וביום טוב האחרון היה אוכל
סעודה שלישית, אע"פ שלא היה אוכל
שלש סעודות כשאר יו"ט, מפני חביבת
מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו, ובמוצאי
יו"ט היה משתדל לטעום חמץ ע"ש. וכן
נהגו כ"ק האדמו"ר מגור רבי ישראל אלתר
זצ"ל, ועוד כמה גדולים ואדמו"רים,
שבמוצאי פסח קנו שכר מנכרי ושתוהו,
והראה לי כ"ק האדמו"ר מגור זצ"ל דברי
תרגום יונתן בפרשת בא (י"ב י"ה), שמפורש
כדברי הגר"א זצ"ל, וז"ל "עד יומא
דעשרים וחד לירחא ברמשא דעשרין ותרין
תיכלון חמיע", הרי מפורש שמרומז בתורה
לאכול חמץ במוצאי פסח, וכמדומני שכבר
העירו זה.

במנהג הגר"א לא לאכול מצה אחר הפסח ומקור
למנהגינו לא להקפיד ע"כ

עוד כתב שם במעשה רב, שהיה נמנע
לאכול לאחר פסח מצה שיוצאין בה

יד"ח בפסח, וכ"ז להיכרא לעשיית המצוה
שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת
הבורא יתעלה שמו ע"ש, אולם בזה אין אנו
נוהגין כוותיה, ואוכלין שיירי מצה אחרי
הפסח.

והבאתי סמך למנהגינו שמפורש בפסוק
בפרשת בא (י"ב ל"ד),
"משארותם צררות בשמלתם על שכמם"
ופירש רש"י מהמכילתא, משארותם, שיירי
מצה ומרור, הרי מבואר דבגדר שיירי מצוה
היה חשוב להם, וגם אחרי גמר המצוה
נשאו אותם על שכמם, וכדפירש רש"י שם,
אע"פ שבהמות הרבה הוליכו עמהם
מחבבין היו את המצות ע"ש, וא"כ נראה
דהוא הדין לדידן, דשיירי מצוה יש להם
חשיבות, וע"כ אוכלים את המצות אחרי
הפסח כשיירי מצוה, בשבתות או בפסח
שני.



מו"ז סימן של [ח"א צ']

ביאור במצוה להדר לאכול מצה כל שבעה

במ"ב מביא ראה מדין מצה כל שבעה לדין סוכה
כל שבעה ותמה דהרי מצוות סוכה אינה מתקיימת
דוקא באכילה

ב"משנה ברורה" סי' תרל"ט (ס"ק כ"ד)
מביא "נסתפקתי לפי מה
שידוע דעת הגר"א שמצוה לאכול מצה כל
שבעת ימי הפסח כפשטיה דקרא "שבעת
ימים תאכלו מצות", אלא דמ"ע היא רק
בערב, משא"כ אחר כך היא רק מצוה
בעלמא, ואפשר דהוא הדין הכא מצוה
לכתחילה לאכול פת כל שבעת ימים ולברך
לישב בסוכה" ע"ש, ולע"ד דבריו תמוהין,
דבמצה מצותה לילה ראשונה לבד ואחר כך

כוותיה בזה, אבל בעיקר היסוד דמצות לילה ראשונה נמשכת אולי קיים גם לדידן, ושפיר פירש המ"ב שאולי יש מצוה לקיים כל שבעה מצות סוכה בפת, שמצות לילה ראשונה נמשכת כל שבעה למצוה קיומית.

מביא ראיה מהרמב"ם דפסק דבעי כל שבעה לחם עומד וע"כ דאינה מצוה נמשכת

ובעיקר הדין נלע"ד להוכיח מהרמב"ם שאינה מצוה נמשכת, שפוסק בפ"ו דהלכות מצה (ה"ה) "וכן פת סולת נקיייה ביותר הרי זו מותרת ויוצא בה ידי חובתו בפסח ואין אומרים בה אין זה לחם עוני", וקשה אטו לחם שאינו עוני יש בה איסור, והלוא עיקרה שאין יוצאין בה חובת מצה, וכן לעיל בפ"ה (ה"כ) פוסק "וביום ראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים לבד לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום ראשון לבד הוא שצריך להיות זכרון ללחם עוני", וקשה כיון דמיירי לענין מצות מצה פשיטא דלא שייך כל שבעה דין לחם עוני, וגם למה הביא האי דינא שם דקאי לענין איסורים ולא הביאה לגבי מצות מצה.

בביאור מרן הגרי"ז דכוונתו אין לשון דאיכא איסור ללוש לחם שאינו עומד ותמוה דמ"מ מדוע אינו יד"ח

ובספר "חידושי מרן הגרי"ז" זצ"ל על הרמב"ם ביאר הדברים ולדעתו חובת זכרון לחם עוני היא הלכה בפני עצמו בגוף הלישה שאסור ללוש לחם שאינו עוני ולכן אם לש אינו יוצא ע"ש היטב בדבריו הנעימים, אבל עצם היסוד שיש איסור בגוף הלישה שדייק מלשון "אין לשיין" תמוה דמאחר שאין שום חשש חמץ מנלן שיש מצוה מצד לחם עוני לאסור כבר בזה גוף הלישה, וגם אפילו יש איסור אטו אין

אין מצוה כלל, רק רבינו הגר"א זצ"ל חידש דשבעת ימים תאכלו מצות היא נמי מצוה, רק לגבי חובה מיקרי רשות, וכן מוכח מכמה ראשונים כמו שביארנו במק"א, אבל בסוכות בין יאכל או לא יאכל, הא המצוה מתקיימת גם בשינה וטיול, וכן אם מספר עם חבריו או לומד מקיים המצוה, ומנלן שמצוה דוקא לאכול כל שבעה, ובמצה דוקא כתיב קרא "שבעת ימים תאכלו מצות" וע"כ היא מצוה קיומית, אבל בסוכות המצוה היא "בסוכות תשבו שבעת ימים" שחייב כל שבעה לגור בסוכה, ומנלן לחדש שיש מצוה לאכול פת כל שבעה, והא אפילו יש מצוה כל שבעה מקיים בכל מילי ואין צריך פת דוקא וז"פ.

חקירה בדין מצה כל שבעה אי נמשך ממצות לילה הראשון או דהוא מצוה בפנ"ע ונ"מ א בעי לשמה

אמנם במצה גופא שיש מצוה כל שבעה ראוי לחקור אי שבעת ימים תאכלו מצות היא מצוה נמשכת מלילה ראשונה וע"כ אין קיום מצוה אלא במצה הנאפית לשמה, או היא מצוה מיוחדת ואין בזה דין לשמה, ועיין היטב בהגדה של פסח עם פירוש "מועדים וזמנים" בפסקא "שלחן עורך" שהבאתי מזה, וכן בסוכה אולי ילפינן ממצה שמצות לילה ראשונה נמשכת לכל שבעה כמו התם, וכן משמע קצת מהירושלמי פ"ב דסוכה (הלכה ז) דאיתא התם "רבי הושעיה אמר כל שבעה חובה, רב ברכיה אמר פליגין, רב אבונא אמר לא פליגין, מה דאמר ר' יוחנן בשנתן דעתו, מה דאמר ר' הושעיה בשלא נתן דעתו", והיינו דלדיעה זו אם נתן דעתו לאכול כל שבעה לא קיים המצוה בלילה ראשונה רק בעינן שיאכל כל שבעה, ואנן לא קיימא לן

יוצאין בשביל האיסור לישא, והא בפשוטו אין יוצאין שחסר חפצא דמצה דבעינן דוקא לחם עוני.

מוכיח עוד מהרמב"ם דאכא מצוה כל שמעה ממה דפסק הרמב"ם דחובת ושמרתם הוה בכל שבעה

אמנם האמת נלע"ד ברור בכוונת הרמב"ם שדעתו שיש מצוה קיומית לאכול כל שבעה מצה וכמו שביאר רבינו הגר"א זצ"ל, וכן משמע נמי ממה שפוסק בפ"ה דמצה (הלכה ט) דחובת ושמרתם את המצות קאי נמי על מצות דכל שבעה, שאינו מפרש שאסור מפני חשש חמץ רק מבטל בזה מצות "ושמרתם", ומשמע שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, וס"ד שהמצוה לאכול כל שבעה לחם עוני דוקא, קמ"ל הרמב"ם שבכל שבעה אין איסור ומותרין לכתחילה בלחם שאינו עוני שלא ביטל בזה מצוה, שחובת לחם עוני אינו אלא בלילה ראשונה לבד, ובסולת נקייה שרי גם בלילה ראשונה דמיקרי לחם עוני.

מביא דברי הנמוקי' דמפרש דאכא מצוה כל שבעה רק מוסיף דאכא גם דינא דלחם עוני כל שבעה

שבת וראיתי שכוונתי ב"ה אל האמת בכוונת הרמב"ם שמחדש נדפס ספר "נמוקי יוסף" לפסחים ואיתא שם (דף לו). "אין לשין את העיסה ביין ושמן אפילו לא שב בו מים דהשתא ליכא למיחש לחימוץ אפי' הכי אסור משום דהוי מצה עשירה ואפילו בכל ימי החג דכתיב שבעת ימים תאכלו מצות לחם עוני דמשמע דכל השבעה אין לו לאכול מצה עשירה", וכוונתו נראה שיש מצוה קיומית כל שבעה ובעינן לזה מצה דלחם עוני דוקא, ולכן אין לאכול מצה שאינה עוני שמבטל בזה מצוה

זו והיינו כדברינו, שמפרש האיסור באכילה ולא בגוף הלישה, רק הרמב"ם חולק על הנמוקי יוסף שמצריך למצוה כל שבעה לחם עוני דוקא, שלדעת הרמב"ם בכל שבעה אין צריך לחם עוני שחובת זכרון לחם עוני אינה אלא ביום א' וכלשוננו (פ"ה ה"כ) "וביום ראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני" ע"ש.

אף דלשון הפסוק הוא שבעה ימים כו' לחם עוני היינו רשות ולא חובה

ואף שמקרא מלא בדברים בפרשת ראה "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני" הרי דבעינן כל שבעה מצה דלחם עוני דוקא, נראה דהתם לכו"ע אינו אלא רשות ממש, והמצוה ילפינן מהא דכתיב בפרשת בא "שבעת ימים מצות תאכלו", שבה מבואר נמי החובה "בערב תאכלו מצות" ואמרינן שרשות לגבי חובה היא מצוה, ולמצוה זו סגי בכל מצה ולא בעינן בה לחם עוני לדעת הרמב"ם והדברים עדיין צ"ע.

ולענייננו נראה שמצוה כל שבעה לדעת הרמב"ם מוכח שאינה מצוה נמשכת וע"כ אין צריך לחם עוני וכ"ש לשמה, רק נראה שאפילו לדעת ה"נמוקי יוסף" אינה נמשכת רק מצוה בפני עצמה דמבואר בה דבעינן לחם עוני ולכן מצות לחם עוני כל שבעה, וא"כ בסוכה נמי שמצות "בסוכות תשבו" החיוב בפני עצמה אינה באכילה דוקא ולא בעינן שיאכל פת רק גר בסוכה ומקיים בזה מצוותו.

במדון אכא חובה קיומית להדר לקיים עוד פעם מצוה קיומית

וביותר נלע"ד שאפילו נימא כדברי המ"ב שיש מצוה מיוחדת

מצה שמורה כל פסח אם אפשר להשיגה שהמצוה כל שבעה אף שלא מעכב אלא בלילה ראשון כדברי כמה מגדולי הפוסקים.



ח"ה סימן קלג א'

כמה פרטים בקיום אכילת מצה כל שבעה

במצוה קיומית כל שבעה יש לדון אי בעינן דוקא כזית

יש להסתפק אם למצוה קיומית צריך כזית דוקא, שהנה לעיקר מצות מצה נחלקו הפוסקים אם יש מצוה פורתא בפחות מכזית כשאי אפשר בכזית, ומובא בשע"ת (ס"ס תע"ה), ויש לומר דהיינו במצוה חיובית שקבלנו שהשיעור הוא כזית ובפחות מזה אין מצוה, אבל כל שבעה שהיא מצוה קיומית זכר ללחם עוני, יש לומר דלכ"ע יש מצוה פורתא אפילו בפחות מכזית, ועכ"פ יש להקל בשיעור כזית למצות כל שבעה ולא צריך לאכול שיעור כזית לחומרא כמו שנהגו בכזית של חיובא לפי המנהג.



מתוך ח"ה סימן קלג אות ב'

זהירות באכילה מצה בכדי אכילת פרס לברהמ"ז ונט"י

ודע שיש ליזהר מאד בימי חוה"מ פסח שבכדי לברך ברכת המזון צריך לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס דוקא, ואם שהה יותר מזה הברכה היא לבטלה, ולנטילת ידים להרבה פוסקים צריך לאכול כביצה בכא"פ (עיין בסידור הגר"ז), ובליל פסח נדחקים שעכ"פ יאכלו כזית בכא"פ (בין שלש לחשע מינוט), אבל גם בכל השבוע שאוכלים לאט בודאי ראוי להזהיר לאכול

באכילת פת בסוכה כל שבעה, אין שום ענין לרדוף להדר לקיים הרבה מצות קיומיות, שלא מצינו הידור להיות שוחט אף שכל פעם ששוחט מבואר בתבואות שור ריש הלכות שחיטה שמקיים מצוה קיומית, ורק בציצית שמביא לידי זכירה מצוה להביא עצמו לקיום המצוה והקב"ה מעניש בעידן ריתחא, וכן בציצית גופא אף שבכל בגד מקיים עוד מ"ע מאחר שיש לו אחד נתקיימה מצות זכירה וסגי ובמצה כל שבעה שמהדרין היינו מפני שאכילת מצה מיקרי אות כמבואר בראשונים שמהאי טעמא אין מצות תפילין בחוה"מ, אבל בסוכה אף אי נימא שיש מצוה קיומית באכילה, כיון שאין האות באכילה רק בסוכה ואפילו בשאר מילי, אין צריך להדר לקיים מצות אכילה, ואף אי יש בזה מצוה קיומית, אין מצוה לרדוף אחר מצוה קיומית כמ"ש ודו"ק היטב בזה.



טעם ודעת שמות

מצה שמורה כל שבעה

בפסוק ושמרתם את המצות (י"ב י"ז) כתיב מצות שכולל כל המצות של שבעה ימים ולהלן (י"ח) בערב תאכלו מצת חסר שמצות ושמרתם היא לכל המצות שאוכל בפסח ואף שלא נאסר אם לא שמר מ"מ יש מצוה לשמור אבל באכילת לילה ראשון נאמר מצת חסר ו' שיוצא חובת מצות אכילה גם בצמצום בכזית ומכאן הוכחה לשיטת הרמב"ם שסתם בפ"ה דמצה ה"ט במצות ושמרתם שנוהגת כל שבעה ומקרא מלא מעיד כן שסתם ושמרתם את המצות ולא כתיב לילה ראשונה דוקא וראוי באמת לדקדק לאכול

עכ"פ כזית אחד בכא"פ מפני ברכות לבטלה של נטילת ידים וברהמ"ז אם אינו אוכל כזית בכא"פ. (ובמצות יד שנאכל לאט, החשש מצוי מאד).



מתוך ח"ג סימן קמג ו'

יש להזהר גם בתוך הפסח לאכול המצה כדי אכילת פרס דבלא זה הוה הברכה לבטלה

מצוי כל הפסח שאוכלים אחר המוציא מעט מצה ואח"כ מתחילים הסעודה ועדיין לא אכלו שיעור כזית בכא"פ, וגם בהמשך הסעודה לא יאכלו כזית בכא"פ ולכאורה באכילה כה"ג ברכת המזון הוה ברכה לבטלה, ושיעור בכדי אכילת פרס עכ"פ לא יותר מד' מינוט, ולפ"ז יש להקפיד לאכול מיד לאחר המוציא שיעור כזית בכא"פ, ויש אומרים שלברכת נטילת ידים צריך שיעור כפול דהיינו אכילת כביצה ובכא"פ, עיין גרש"ז בסידור בהלכות ברכות, ובמצות שאכילתם ממושכת יותר אזי בימי הפסח יש ליזהר ביותר שיאכל כזית בכא"פ.

נראה דהשיעור הוא מעשרים גרם

מיהו לענין כביצה לנטילת ידים שלגר"א גם לכזית חייבין בנטילת ידים, נראה שאפשר להחשיב גם התפיחה במצה וע"כ בכעשרים גרם מצה יוכל לברך נטילת ידים וברהמ"ז, והיינו בכא"פ דוקא.



מתוך ח"ה סימן קלג אות ג'

בפוסקים מבואר דאם אין הפת עיקר הסעודה יש להסתפק אם פוטר אמנם בשבת דהוא חובה הוא חשוב ופוטר וי"ל דבפסח כל שבעה נמי הוא חשוב ופוטר

במג"א (ר"ס קע"ז) כתב שאם אינו חפץ לאכול פת, אלא אוכל מעט פת כדי לפטור שאר דברים בסעודה, יש להסתפק אם פוטר כיון שאכילת הפת אינה העיקר, אבל הביא במ"ב שם (בשם "לבושי שרד" וח"א ו"מחצית השקל") שבשבת שאכילת פת היא מצוה, הפת חשוב ובודאי פוטר, ולדברינו שאכילת מצה כל שבעה היא מצוה, נראה שגם בזה אם אכל כזית מצה אין צורך להחמיר מחשש שפת אינו פוטר כשאינו עיקר הסעודה. (ולכאורה דברי המ"ב צ"ב, שהרי החסרון בימי החול הוא מפני שרק כשהפת הוא עיקר הסעודה הוא דפוטר ולא כשאינו עיקר הסעודה, ואם כן אף שבשבת הפת היא מצוה מ"מ אינה עיקר הסעודה, ועוד שהרי גם הבשר ודגים חשיבי כיון שמקיימין בהם מצות עונג שבת, ומגלן שבשבת הפת פוטר, ומיהו יש לומר דבחול אפשר שלא לאכול פת כלל, אבל בשבת שחייבין לאכול פת ע"כ נקבע בה סעודת שבת ושפיר פוטר).

להקדים קודם אכילת המצות כל שבעה דרוצה לקיים המ"ע

ובמק"א הערתי דכשם שיש נוהגין בסוכות שכל שבעה כשנכנסים לסוכה אומרים יה"ר שתהא חשובה מצות סוכה זו וכו', א"כ כ"ש במצה כל שבעה שסתמא אוכלו לאכילה בעלמא ולא דוקא למצוה, ראוי להקדים שרוצה לקיים מצות "שבעת ימים תאכלו מצות, כי בחפזון

יצאת מארץ מצרים, ויהי נועם וכו'". וממשיך לעצמו אור מצות מצה מיכלא דמהימנותא.



ח"ה סימן קלז

אכילת מצה עם תבלין ושאר מאכלים כל שבעה

במדון אם אוכל המצה עם תבלין האם מקיים המצוה

יש להסתפק אם אוכל המצה עם תבלין (ממרח או תפוח"א וכדו'), האם מקיים את המצוה של אכילת מצה כל שבעה או לא, והדבר נוגע לכל אחד הלכה למעשה בימי הפסח, ולא ראיתי מי שיתעורר בזה.

במצה שלשה בתבלין נחלקו בראשונים אי בעי רובו דגן ולכאורה ח"ה באוכלה עם תבלין

ולכאור' האוכל מצה עם תבלין, הוי כדין מצה שלשה במיני תבלין דמבו'

בגמ' (מנחות כג:), ונפסק בשו"ע סי' תנ"ה ס"ו) דיצא, ובמ"ב (ס"ק מ"ה) מביא דלדעת הרא"ש והרמב"ן מצה שלשה בתבלין יוצא אף אם רובו תבלין, ולדעת הראב"ד והר"ח מצה שלשה במיני תבלין אינו יוצא א"כ רובו דגן, וא"כ ה"נ שתיבלה בשעת אכילה, אם רובו מצה (כגון שמרח עליה ממרח), יוצא לכו"ע, ואם רובו שאר מינים (כגון שאוכל עמה תפוח"א) תליא בפלוגתא.

חידוש הגר"ח דתיבולו אחר אפיה לכו"ע מהפ' דאמרינן טעם מעיקר

אבל בחידושי הגר"ח מבריסק על הל' חו"מ (פ"ו ה"ה) ביאר דאם מתבל את המצה אחר אפיה לכו"ע מהני אפי' מיעוטו מצה, דכיון שמרגיש את טעם המצה הוי טעם כעיקר ולא נתבטל, (וכמבואר בזבחים

(עח).) לגבי עיסת חטים ואורז והחטים הם מיעוט, דמדין טעם כעיקר לא נתבטל קמח החטים אפי' שהוא מיעוט, ורק כשמתבל את המצה בשעת לישא שעדיין לא נעשה לחם, שיש כאן רק טעם כעיקר של מין דגן, בזה ס"ל להראב"ד והר"ח דלא נעשה לחם, אא"כ רובו דגן, דטעם כעיקר של מין דגן לא מהני לאשוויי לחם, אבל כשמתבלה אחר אפיה שכבר נעשית לחם, כו"ע ס"ל דכל שמרגיש טעם הלחם מהני, דיש כאן טעם כעיקר של לחם ולא נתבטל הלחם, וא"כ לדברי הגר"ח בנידון דידן שמתבלה אחר אפיה, לכו"ע מקיים את המצוה אפי' אם רובו תבלין, כל שמרגיש טעם מצה.

בדברי התוס' בפסחים מבואר דכשהתיבול מרובה לא חשיב מצה

אמנם התוס' בפסחים (קטו. ד"ה אתי) הקשו אמאי מהני מצה מתובלת, והא

קאמר בגמ' לא ניכרוך אינש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, דאתי מרור ומבטל טעם מצה, (והיינו דאף דודאי דגם אם אוכל מרור עם מצה עכ"פ מרגיש קצת טעם המצה, ויש כאן דין טעם כעיקר, מ"מ לא מהני, דהוא דין באכילת מצה דלא סגי במה שאינו מתבטל, אלא אין יוצאין יד"ח מצה אא"כ מרגיש טעם חזק דמצה), וא"כ ה"נ במצה מתובלת לא ליהני כיון דאתי תבלין ומבטל טעם מצה. ותירצו התוס' בפסחים דהא דמהני מצה מתובלת היינו כשהתיבול מועט, שאז מרגיש כראוי טעם המצה, (והיינו דס"ל להתוס' כשי' הראב"ד ור"ח), וכן מרור מועט אינו מבטל מצה, אבל כשהמרור מרובה וכן כשהתיבול מרובה, שאז אינו מרגיש מספיק טעם המצה, אינו יוצא יד"ח עיי"ש. והרי במרור בע"כ מניחו לאחר אפיה, ואפ"ה מבואר בגמ' דלא יצא, והתוס' מדמין תבלין למרור, וא"כ אם אוכל מצה ורובו תבלין, אינו מקיים מצוה אפי' אם מניח התבלין לאחר אפיה.

תירוצ' התוס' בזבחים דדוקא טעם חריף כמרור
מבטל טעם המצה

והתוס' בזבחים עח. (ד"ה אלא) תירצו (על
קושיטתם שהק' מגמ' פסחים קטו.

דאמרינן דלא ניכול מצה ומרור בהדי הדדי על דינא
דהעושה עיסה מקמח חטים ואורז מהני דאמאי לא
נימא אתי טעם אורז ומבטל טעם מצה), דחוזק
המרירות של המרור הוא שמבטל טעם
מצה, והיינו דדוקא במרור ומצה אינו
מרגיש טעם המצה מפני חוזק המרירות
ואינו יוצא, אבל בעיסת חטים ואורז מרגיש
טעם חטים אפי' שהחטים הם מיעוט.
ולפי"ז ל"ק כלל קו' התוס' דפסחים היאך
יוצא יד"ח במצה מתובלת והא התיבול
מבטל טעם המצה, דלא אמרינן כן אלא
במרור וכמו שביארו התוס'.

לדעת התוס' אחר דחל שם לחם לא מעינן רוב לחם
ולשיטת התוס' בזבחים בודאי
כשמתבלה אחר אפיה שכבר
שם לחם עליו לא בעינן רוב מצה, דהא
לדברי התוס' מרגישים את הטעם כדי
הצורך אפי' כשהוא מיעוט, (ואפי' אם מתבלה
בשעת לישא מבואר שם בתוס' דמהני אפי' כשרובו
תבלין דלא כהראב"ד והר"ח).

מיהו דברי התוס' צ"ב, שחוזק המרירות
שייך רק באוכל תמכא (חריין) שהוא
מר מאוד, אבל בחסה או עולשין אין חוזק
מרירות, ואמאי מבטל טעם המצה.

בתוס' מבואר חידוש גדול דאם אוכל יותר מכזית
היתרון בכמות משלם החסרון טעם באכות

ועוד תירצו שם התוס', דהתם אוכל רק
כזית מצה, וכי מבטל ליה למרור
ליכא טעם של כזית מצה, אבל אם אוכל
הרבה שרי. והיינו דבאופן שאוכל כזית

מצה בלבד אינו מקיים את המצוה כיון
דחסר בטעם המצה, ורק אם אוכל הרבה
בכא"פ מקיים מצוה. (ולדבריהם צ"ב איך יתרון
בכמות משלים חסרון טעם באיכות).

ולפי"ז כשאוכל מצה עם תבלין, אם אוכל
כזית בלבד אינו מקיים את
המצוה, ואם אוכל הרבה מקיים את המצוה,
(מיהו צ"ב אם מקיים המצוה קיומית דוקא באוכל
כזית, ודנתי בזה במק"א).

מבאר דאין החסרון במרור דמבטל את טעם המצה
רק דמרור הוא מצוה בפנ"ע או דהדרך לאוכלו
בפנ"ע משא"כ תבלין עפנו הרי הוא להטעים
התבלין

ולענ"ד נראה לתרץ דהא דקאמר הגמ'
בפסחים דלא לכרוך איניש מצה
ומרור בהדי הדדי שהמרור מבטל טעם
המצה אין החסרון משום שטעם המצה
מעכב במצות מצה, דהא קיי"ל בלע מצה
שאינו מרגיש כלל הטעם יצא. אלא הטעם
משום שיש כאן הפקעה מאכילת מצה דכיון
שהוא תערובת טעם מצה ומרור, אינו נידון
כאכילת מצה אלא כאכילת תערובת מצה
ומרור, והשתא א"ש דדוקא במרור שהדרך
לאוכלו בפנ"ע או דכיון שאוכלו למצוה
דרבנן במרור ה"ה חשוב, דיינינן לה
כאכילת תערובת מצה ומרור.

משא"כ תבלין שכולו עשוי להטעים
המצה הוי לה טפל למצה,
ודיינינן לה כאכילת מצה, וכמו בקדשים
שאכלו הבשר מתובל בתבלין של חולין,
ואעפ"כ דיינינן לה כאכילת קדשים, ולא
כאכילת תערובת קדשים וחולין, וה"ט
דכיון שהתבלין עשוי להטעים הבשר
דיינינן לה כאכילת הבשר ודו"ק.

באכילת מצה עם אוכל נוסף דאינו תבלין [וכגון תפוז"א] אינו מקיים המצוה של מצה א"כ רובו מצה

ולפי"ז אם אוכל את המצה עם תפוחי אדמה מעורבים בביצים וכדו', שאינו תבלין, שבעלמא הם דברים הנאכלים בפני עצמם, וכאן נאכל לשביעה ואוכלו עם מצה כדי שלא ירגיש יבישות המצה, אינם נטפלים למצה ולא חשיב כאכילת מצה ואינו מקיים את המצוה, אבל אם רובו מצה נראה שמקיים המצוה, דכיון שרובו מצה חשיב שהוא אוכל המצה.

והנה בחידושי הגר"ח שם הביא דאיתא בירו' פסחים (פ"ב) דיוצאין במצה מתובלת אע"פ שאין בה טעם דגן, והוא שיהא רוב דגן, וביאר שם דהירו' מיירי שתיבלה אחר אפיה, ויוצא אפי' שאינו מרגיש טעם דגן, דבעיקר דין מצה הרי קיי"ל (פסחים קטו:) בלע מצה יצא ולא בעינן טעם מצה עיי"ש, ולא ביאר שם הגר"ח דהרי בגמ' מפורש שצריך להרגיש טעם המצה, דאמרו דהכורך מצה ומרור לא יצא יד"ח שאתי מרור ומבטל טעם מצה, (והא דבלע מצה יצא הוא משום שאין מעכב שבפועל ירגיש הטעם, אלא סגי כשראו להרגיש טעם מצה, אבל כשאוכלו באופן שאינו יכול להרגיש טעם מצה אינו יוצא), ולמשנ"ת לעיל א"ש דבאמת אין כוונת הגמ' משום שמעכב להרגיש טעם מצה, אלא משום דכשמערב טעם מצה ומרור לא דיינינן לה כאכילת מצה רק כאכילת תערובת מצה ומרור וכמ"ש לעיל.

מבאר דדוקא תבלין בטל למצה אבל תפוז"א וכדו' אינו בטל למצה

ולפי זה למעשה נמצא חידוש גדול שכל שבעה אם אוכל המצה עם תבלין

בטל למצה ויוצאין המצוה, אבל תפוז"א עם ביצים אינם תבלין למצה, וע"כ אם אוכל אינו מקיים המ"ע כל שבעה, ולמעשה צריך עוד בירור שאולי גם בתפוחי אדמה כשנאכל גם כתבלין דינו כתבלין. (ואם לא נאכל כתבלין, שמבטל בזה מצות מצה, אולי כדאי למנוע עד כזית כדי לזכות לאכילת מצוה וצ"ב).

יש מקום להדר לאכול מצה בלא שום תבלין דכה"ג לכמה שי' הוה כמצה עשירה

ויש גם מקום להדר לאכול מצה בלא שום תבלין שיש סוברים שזהו מצה עשירה וכמבואר במ"ב (סי' תס"ב ס"ק י"ז ובשעה"צ שם) דיש אחרונים שסוברים דאפי' כשמקטף העיסה במי פירות אחר אפיה יש ליזהר שלא לקחת לכזית של חובה דהוי כעין מצה עשירה, ובנמוק"י מב' שמקיימין מצות מצה כל שבעה רק במצת עוני, ולכן כדאי לאכול כזית לבד ממצה, שאז בודאי זוכה במ"ע דכל שבעה. (ומיהו הראוני בספר אחד שפי' שזהו דוקא כשקטף במי פירות כשהעיסה חמה שאז נאפה בעיסה, אבל בלא"ה ודאי שאין דינו כמצה עשירה).

בלשון המארי נראה כן לכא' ובדברי הראב"ד

[שוב] העירני גדול אחד שליט"א, שב"מאירי" (קטו. ד"ה ולענין) כתב להדיא כיסוד דברינו, וז"ל "ומ"מ כל שהוא דרך אכילתו אין בו ביטול, ואין טענה מכאן לאסור שלא לטבל אכילת המוציא בתבשיל, אדרבה כך היא אכילתו וכך היא הידור לו". ומבו' כיסוד דברינו שכל שבא להטעים המצה ה"ה טפל למצה ואינו מבטל טעם מצה. מיהו העיר שבשעה"צ (סי' תס"א ס"ק כ"ח) מביא שיטת הראב"ד שמחמיר שלא לשרות המצה במי פירות, ומבאר שטעמו משום דאתי טעם המי פירות ומבטל לטעם

מצה ע"ש, ומשמע דאפי' בדבר שטפל למצה מ"מ הוא מבטל טעם המצה. (מיהו חזר ואמר שמש"כ השעה"צ לב' בשיטת הראב"ד הוא דחוק, ובראב"ד גופא משמע שטעמו משום ששריה במי פירות הוי כמצה מבושלת ואכמ"ל) עכ"ד. ויש לדחות ההוכחה משעה"צ, די"ל במיירי ששורה במי פירות רק כדי לרכך המצה, ואין כוונתו כלל להטעים המצה, וע"כ אינו טפל למצה ומבטל טעם מצה ואכמ"ל].



ח"ה סימן קלח

טיבול פרוסת המוציא דמצה בליל פסח וכל שבעה במלח

במחבר ורמ"א נחלקו אם מצה בעי מלח או נמא דהוא פת נקי וא"צ מלח

הנה לענין ליל פסח דעת המחבר (סי' תע"ה ס"א) והטור שמטביל הכזית מצה במלח וככל בציעת הפת בעלמא שצריך להטבילו במלח, וכן דעת האריז"ל, אבל הרמ"א סובר שבליילה הראשונה לא יטבול במלח דפת נקי א"צ מלח, ובכה"ח כאן מביא עצה לצאת דעת האריז"ל והרמ"א שיטביל במלח ומיד ינער המלח ואח"כ יאכלו.

דברי המשנ"ב דאף דכל השנה מטבילין פת נקי מ"מ הוה טפי לחם עומ' כשאין מטבילו במלח

ובמ"ב שם פירש טעם הרמ"א דאף שבכל ימות השנה ושאר ימי הפסח מטבילים גם פת נקי במלח, מ"מ בליל פסח אין לנהוג כן דטפי נראה לחם עוני כשאינו טבול במלח.

מבאר טעם אחר דהוא הידור במצה דאינו מערב שום טעם אחר עם המצה

ולענ"ד נראה לומר טעם אחר, דהנה איתא בגמ' פסחים (קטו.) לא

ליכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי דאתי מרור ומבטיל ליה לטעם מצה, ולכן אם אמנם דמעיקר הדין מותר לטבול המצה במלח ול"ד להא דגמ' בפסחים, וכמ"ש בסימן לעיל דכשרובו מצה מותר ועכ"פ לא גרע ממצה מתובלת דמפו' להדיא בגמ' דיצא, מ"מ הידור הוא שלא יערב טעם אחר בטעם המצה כלל והיינו שיאכל המצה בלבד בלא שום תוספת כגון מלח ותבלין וכדו' כלל.

מבאר עוד דעיקר הטעם דמטביל המצה במלח הוא להחשיב את המצה ובמצה דמצוא א"צ

ונראה עוד דהנה עיקר דינא דגמ' שמטבילין פרוסת המוציא

במלח, הוא כדי להחשיב הפרוסה שתהא נאכלת בטעם משום כבוד הברכה, (וכמו בקדשים שמצוה טפי עם תבלין וכמבואר בזבחים צ.) וא"צ מלח דוקא רק ה"ה דסגי בכל תבלין שמטעים הפת (ורק הרמ"א (סי' קס"ז) מביא שמצוה לטבול במלח משום שהאכילה דומה לקרבן ובקרבן נא' על כל קרבן תקריב מלח, וגם דעת המקובלים שעל פי סוד צריך להטביל במלח).

מבאר דאף דא"צ להטביל פת נקי מ"מ כשמטבילו יש בזה הידור מצוה דמחשיבו

ובמק"א ביארתי דאף דאין חיוב להטביל פת נקי במלח או תבלין כדי

להטעומו, שבלא"ה הוא ג"כ חשוב, מ"מ אם הטעומו שהחשיבו טפי, עביד מצוה (ואצלינו שפת שלנו כבר נאפית במלח וכשטבולו במלח אינו מטעומו טפי יש להטעומו בתבלין, ולכן יטבולו במלח משום שדומה לקרבן, ולצאת דעת המקובלים, וגם בתבלין כדי להטעומו).

ונראה דמצד עיקר דינא דגמ' שמטבילין כדי להטעומו, אין מצוה לטבול

פרוסת המוציא דמצה בתבלין כדי להטעומו דכיון דהמצה הוא מצוה ה"ה חשובה כמות

משום כבוד הברכה, אין צריך לטבול פרוסת המוציא דכל שבעה כדי להטעימו, דכיון שמקיימין בזה מצות מצה ה"ה חשוב כמות שהוא, שהמצה גופא חביב לנו, וא"צ להטעימו.

ואצ נהג כל שבעה להטביל במלח לצאת דעת הקדוש האריז"ל, ושוב אצ ממער המלח ואוכל המצה כמות שהיא ומכוון לקיים המ"ע

[ובאחת מדרשות שבת הגדול שדרשתי ביארתי באופ"א קצת, שהסברתי שמחלו' המחבר והרמ"א אם מטבילין המצה במלח, אזלי לשיטתיהו בהל' בציעת הפת, דהמחבר מביא בהל' בציעת הפת (סי' קס"ז) רק דינא דגמ' שמטבילין פרוסת המוציא במלח כדי שתהא נאכלת בטעם משום כבוד הברכה, וא"כ המחבר לשיטתו דס"ל דכל מה שמטבילים במלח היינו רק משום להטעימו, לכן כתב דה"ה שבליל פסח מטבילו במלח, וכמ"ש בסימן לעיל דאף דאיתא בגמ' לא ליכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי מ"מ אכילת המצה עם תבלין להטעימו מותר, דרק מרור שאינו עשוי להטעים המצה אז כשאוכלו עם המצה לא דיינין לה כאכילת מצה אלא כאכילת תערוכת מצה ומרור, אבל תבלין שעשוי להטעים המצה הרי"ז נטפל למצה ודיינין לה כאכילת מצה ע"ש. והרמ"א לשיטתו דכתב בסי' קס"ז דאף שלדינא דגמ' א"צ להטביל פת נקי במלח, מ"מ מצוה לטבול פת נקי במלח שאכילה דומה לקרבן ובקרבן נאמר על כל קרבן תקריב מלח, ע"כ כתב דכיון שהמצה הוא פת נקי ובפת נקי הלוא אין טובלו במלח כדי להטעימו אלא משום שדומה לקרבן, א"כ אין לעשות כן בליל

שהיא, ועיין ב"חק יעקב" כאן שמביא ממהרי"ל דאין מטבילין המצה בליל פסח משום חיבוב מצוה, ונראה דכוונתו כמ"ש דמשום חיבוב מצוה מחשיבין המצה כמות שהיא וא"צ להטבילו במלח להטעימו, (ורק בבשר קדשים שבלי תבלין חסר לו בדרך הנאתו נאמר "למשחה" שמצוה לתבלו או שזהו גזה"כ בקדשים שמצוה לתבלו).

לפ"ז מהרמ"א דמבואר דהוא מצוה רק בלילה הראשון מוכרח דשאר ימי הפסח אינו מקיים מצוה ומבאר דרק במצוה קיומית יש להדר כ"כ

ומלשון הרמ"א מדויק שרק בלילה ראשונה נהגו שלא להטבילים במלח אבל בכל שבעה מטבילו במלח וכ"ה להדיא ב"חק יעקב" כאן, מיהו לכאור' לדידן דס"ל שמקיימין מצות מצוה כל שבעה, א"כ לכולהו הנך טעמי דאין מטבילין בליל פסח ה"ה דאין להטביל כל שבעה. (דאף למש"כ במ"ב דהטעם משום דכך נראה טפי כלחם עוני, הא כבר הבאנו במק"א שגם בכל שבעה מצותה בלחם עוני דוקא, וכדכתיב בקרא שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני).

מיהו י"ל דהרמ"א ג"כ ס"ל דמקיימין מצות מצה כל שבעה, אלא דס"ל דלא מהדרים כ"כ במצוה קיומית שיהא ממש אכילת מצה בלא שום טעם אחר ושיהא טפי נראה לחם עוני, או דלא קפדינן שיקיים המצוה באותו משהו שמטביל בו המלח.

מיהו אפי' אי נימא כן, מ"מ נראה שאין צריך לטבולו כל שבעה, אלא במלח דוקא משום שדומה לקרבן או עפ"י סוד, אבל לעיקר דינא דגמ' שמטבילין פרוסת המוציא במלח או תבלין כדי להטעימו

ולא כאכילת תערובת, מ"מ הידור הוא לאכול טעם מצה בשלימות בלא שום תערובת טעם אחר שאינו נטפל למצה שיהא ממש אכילת מצה ולא כאכילת תערובת. ועדיין יש לפלפל ואכמ"ל].

פסח, דכשמטבילו במלח שלא להטעימו אי"ז טפל למצה, ואף שכאן הוא רובו מצה, וביארנו בסימן לעיל דכשרובו מצה מותר לערב עמו טעם אחר אף שאינו תבלין דכשרובו מצה כבר דיינינן לה כאכילת מצה

שרויה בפסח

ח"ג סימן קמה

שרויה בפסח

סתירה בדברי הח"ס דהביא דמנהג הפרושים להמנע משרויה ומובא דהוא עצמו אכל שרויה.

נידון שאלתו בסתירה שהח"ס בתשובותיו

(יו"ד רכ"ב) מביא מנהג הפרושים שאין אוכלים שרויה בפסח שמא נשאר קמח בעין, ואלו במנהגיו מובא שהוא בעצמו אכל קניידלעך בפסח ע"ש, וע"ז תמה אם יש מצוה ופרישות בכך למה הוא גופא לא נהג כן, ולדבריו זהו פליאה עצומה.

מבאר דדעת הח"ס לא היה דהוא חיוב מעיקר הדין רק דיש בזה חומרא.

ואני לא רואה בזה שום קושיא, דשם מיירי לגבי מנהג טוב ופרישות שצריך התרת נדרים, ועל כן אם אדם מקבל ע"ע דבר משום שחושש לאיסור ומתקדש לא לאכול, זהו גופא מצוה, והיינו המצוה להתקדש וליזהר בכמה שערי היתר, שלא ליכנס לאיסור, ולכן מי שלא אוכל שרויה מחמת מצוה שלא ליכנס לחשש חמץ,

מצוה קעביד והיינו הפרישות גופא וצריך התרה, אבל אין זה חיוב כלל, והח"ס קידש וטיהר עצמו בדברים אחרים שנראו לו.

לעצמו לא החזיק מחומרא זו ואפשר משום שמחת יו"ט

הנע עצמך מי שנוהג לא לאכול בשר כל השבוע כדי שלא ליכנס לחששות, הנה כשכוונתו לשם מצוה שלא ליכשל באיסור מצוה קעביד וצריך התרה. אבל אין זה שום חיוב על כל אחד, וכן בשרויה מי שמחמיר לא ליכשל באיסור מצוה קעביד והוי מנהג של מצוה וצריך התרה, אבל אין בזה חובת חסידות להתקדש בזה דוקא, ולכן הח"ס מפני עונג יום טוב לא החמיר בזה, וכמ"ש בשע"ת סי' ת"ס בשם החכם צבי שאין להחמיר משום עונג יו"ט, ואין אני רואה בזה כל סתירה לעיקר הענין, ברור שהח"ס לא החזיק במנהג הנמנעים מאכילת שרויה בפסח, ובודאי ראה כן אצל רבו החסיד שבכהונה רבי נתן אדלר זצ"ל שלא נהג להחמיר, וכן רבינו הגר"א זצ"ל לא נהג להחמיר, וכפי שמקובל אצלנו

הגר"א זצ"ל הקפיד על חתנו שאכל על שלחנו והחמיר בשרויה, (וסידר חתנו עם הרבנית שברוטב שלו לא יכניסו קניידלעך, והגר"א זצ"ל ראה הדבר ואמר לו שאפילו קליות אינו מחמץ ואין מקום להחמיר).

מנהג החסידים להחמיר בזה ושמעתי בזה דהיה להמגיד טעם כמוס להחמיר בזה

ועיין בתשובות בעל התניא הגרש"ז זצ"ל שנדחק טובא בטעם החומרא אף שלדעתו ראוי לקיימה, וכן מובא ביסוד ושורש העבודה, אבל החסידים נהגו להחמיר בזה מאד בכל מיני חומרות, וכפי ששמעתי המגיד ממעזריטש זצוק"ל התחיל לנהוג פרישות בזה ביותר, והיה לו בזה עוד טעם כמוס, וכפי ששמעתי הקדוש ה"חפץ חיים" זצ"ל לא אכל שרויה בפסח אבל לא נהג בזה עוד חומרות יותר, וכפי הנשמע טענו שהמצות של הגר"א זצ"ל נאפו בתכלית ההידור ולא שייך אצלו חשש של קמח שלא נאפה ויחמץ, אבל אנן בדין יש מקום להחמיר.

מבאר דאצל הח"ס לא היה מקום להחמיר דהיה נזהרים אצלו מאד באפיית המצות

ועפ"ז יש מקום ליישב הסתירה בדרך אחר, שבעלמא כשיש חשש, המתקדש בזה מצוה קעביד, שלפעמים לא אופן כראוי ויש לחוש שנשאר קמח שלא נאפה כראוי שמחמץ, ואף בקליות איכא למיחש שכן דעת כמה פוסקים וכדברי הגרש"ז בתשובה, ולכן המחמיר בזה מצוה קעביד, אבל אצל הח"ס מבואר במנהגיו ותשובותיו שמנתינת המים עד גמר האפייה כג' מינוט (הבאתים בהגדה של פסח מועדים וזמנים), ומסתבר שהתנור אצלו היה רותח

באופן שאין לחשוש כלל על מקום שלא נאפה רק בטוח היה שנאפו לגמרי ואין נדנוד חשש בזה. ולפ"ז אין סתירה כלל, שבמצות שלו ידע שנאפו כראוי ואין מקום לחשוש, אבל בעלמא המחמיר וחושש, מצוה קעביד להוציא עצמו משום חשש בכל מקום. שוב העירוני דאפשר דאכל קניידלאך היינו ברותח בכלי ראשון דוקא שבזה מעיקר הדין אין חשש כלל וכמבואר בשו"ת חת"ס שם, וכידוע שהחזו"א עשה כן. (וראה במש"כ בסימן קמד).



ח"ג סימן קמד

אכילת קניידלעך בפסח

הרב אגשי מעשה נהגו שלא לאכול שרויה בפסח, ועיקר הטעם מבואר במחה"ש תנ"ח סק"א שמא נשאר במצה קמח שלא נאפה כראוי ועכשיו כשמתערב במים מתחמץ, ועיין בשע"ת סי' ת"ס בשם החכ"צ דתמה על חומרא זו שיש בה מניעת שמחת יו"ט, וע"ש בכל דבריו, ובשו"ת הגאון בעל התניא זצ"ל מקיים המנהג לזהר בכך, כיון שבעשיית המצות שלנו ממהרים בלישתם ומצוי קמח שלא נאפה ומתחמץ במים ע"ש.

ונלע"ד שאם עשו לפני פסח קניידלעך בתוך מרק, אם ישנם פירורים שלא נאפה טוב ומתחמץ הנה כבר נתחמץ לפני הפסח ובטל, ושוב מדינא אין מקום כלל להחמיר, ואף שחסידים ואנשי מעשה המחמירים נהגו להחמיר בכל צורת "גיבראקס" וגם באופן זה ולא חילקו היינו

הגר"א לראות אם אוכל קניידלעך, ואמר שאין לחשוש (ובפרט לנוהגין לעשותן בשומן אווז בלי מים וחולטין ברותחין. וכנראה סבר דמדינא אין לחשוש כלל), אבל מה שהתיר אפילו לעצמו ולא חש אפילו לחומרא, זהו כשמניח הקניידלעך ברוטב רותח דוקא, וגם כמובן מדובר במצות שהיו אצל הגר"א זצ"ל שהקפיד עליהם מאד שייאפו לגמרי, ובמצות דקות כאלו אין לחשוש על מעט קמח שלא שלטה בו האור, משא"כ במצות רגילות יש לחשוש שלא נקלט הכל באור וישאר מעט קמח שיחמיץ ברוטב, ועיין מחצית השקל (תנ"ח) בשם הע"ש שתמה על שנוהגין לא לאפות בפסח מחשש משהו, ולא נזהרין שלא לבשל מצה אפויה ע"ש באורך בכ"ז, ומרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) נהג לא לאכול קניידלעך, אבל לא החמיר בכל מיני חומרות שנהגו אצל חסידים ואנשי מעשה, כגון שמכסין את המצות בשעת הסעודה, ובודקין כוסות אם יש בו פירור מצה וכו', רק דקדק לא לאכול שרויה ולא לפרר ברוטב או מים, וכן נהוג אצלנו בבית בס"ד.

פוף דבר, החשש בקניידלעך רחוק מאד כמו שהעיר הגה"ק בעל התניא זצ"ל בתשובותיו, אף שבשרויה מוצא יסוד נאמן להחמיר, והאחרונים הביאו מפסחים מ: דבמקום ששכיח עבדים אסר רבא למימחי קדירה בחסיסי, ופירש הרי"ף מצה אפויה שטוחנים ומבשלים במים, ועכ"פ טוב הדבר להניח לפני פסח ברוטב כדי שיתבטלו, או ברוטב כשמרתית וכמ"ש. אכן באיסור חמץ בפסח אין שיעור לחומרות סייגים וגדרים שישראל קיבלו על

משום דלא לייתי לאחלופי, אבל מעיקר הדין אם כבר נעשה מע"פ ובפרט קודם חצות יכול לאכול בפסח ואין חשש כלל, ובפרט במצות שלנו שדקות (שהחשש הוא שנקלט בתוכו קמח שלא שלטה בו האור כלל ומתחמץ במים, ובדקות הוא רחוק).

ונ"מ שנשאלתי על בעל שאשתו רוצה להיות בבית אביה שאוכלים שם קניידלעך בפסח, והשנויים עלול לקעקע שלום בית, וייעצתי לו להתיר נדרו ולסדר שיבשלו הקניידלעך לפני פסח, שאז אין חשש מדינא כלל וכמ"ש, ויוסיף ליזהר בזה אבל בלי נדר. וליתר שאת יניח הקניידלעך בפנים רק לאחר שהרוטב רותח, ובכה"ג הוי חליטה ואינו מחמיץ, וכן מצאתי בדינים והנהגות החזו"א זצ"ל (מהרב מאיר גריינמן שליט"א) שהיה אוכל קניידלעך בפסח, רק היה מקפיד להכניס אותם כאשר הרוטב היה רותח, דהוי חליטה ולא בא לידי חימוץ, והיינו שנעשו הקניידלעך במי ביצים או שמן דהוי מי פירות שאינן מחמיצין ולא במים, וכמ"ש בשע"ת שם.

וידוע לנו שהגר"א זצ"ל אכל קניידלעך בפסח, ולא נתברר לי אם הקיל בכל אופן ולא חששו או רק באופן שהניחן ברותחין שאינו מחמיץ, ושמעתי מזקני זצ"ל (או מאחיו הג' רבי אברהם זצ"ל) שאחד מב"ב של הגר"א סידר עם הרבנית שאצלו לא יניחו קניידלעך ברוטב, והגר"א זצ"ל הרגיש בדבר בסעודת ליל הסדר, ואמר לו תוכל לאכול דקליות אינו מחמיץ, ובספר "מנחת יהודה" מביא שהגר"ח מוואלוז'ין זצ"ל נסע במיוחד בחוה"מ פסח לרבו

עצמם וכל לבבות דורש ה'. וע"ע בסימן הבא.

ומיהו עיין בדברינו בח"ב סימן רל"ד, שהבאנו מהראשונים דס"ל דאין ראוי לאכול מצה עשירה בפסח דהוי כמבטל המצוה דלחם עוני בידים ע"ש, שמכאן סמך שלא לאכול קניידלאך בפסח ושהגר"ח החמיר כן ביו"ט ראשון דפסח יעוש"ה.



מו"ז סימן סה [ח"ו קעה]

אכילת קניידלך בפסח

במדון אכילת קניידלעך בימי הפסח וביאור המחמירים שלא לאוכלם דוקא בליל הסדר

בענין אכילת קניידלך בפסח הנה יש מחמירים שלא לאכלן כלל בפסח ככל שרויה, ויש גאוני עולם זצ"ל שהקילו, ויש מחמירים שלא לאכול רק בליל הסדר או בימים הראשונים, ובב"י (תס"ב) מביא המנהג וכתב שלא מצא טעם לדבר, ונראה לבאר שיש למנהג זה יסוד בהלכה וכמו שיבואר לפנינו בעזהשי"ת.

מביא דברי הגר"א דמצה מבושלת יש לה דין מצה עשירה ומבאר דע"ז אין לאכול כלל בפסח דהרי אין אנו אוכלים מצה עשירה

ונביא בזה להלן דברי הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל. ונקדים לזה דבר חדש שלמדנו מדברי הגר"א זצ"ל בביאורו לא"ח (סימן תמ"ד) שמצה מבושלת דין מצה עשירה עלה, ואסור לאכלה בערב פסח כל היום משום דהוה מצה עשירה שאסורה בערב פסח לדעת הרמב"ם, ועיין בשעה"צ שם (ס"ק א') שזהו דעת הגר"א זצ"ל

להלכה, ולפי זה יש טעם נכון לא לאכול קניידלך כל הפסח, כיון שאין אנו אוכלים היום מצה עשירה כל הפסח, א"כ הוא הדין שאין לאכול קניידלך שזהו מצה עשירה בפסח.

תמה בעיקר הדין מדוע אין אופין מצה עשירה הלוא בזה ננצל מחשש חימוץ דמי פירות אין מחמצין

אמנם הא גופא קשיא אמאי אין אופין מצה עשירה בפסח, דהלוא אם לשין במי פירות נוכל לינצל מחשש חמץ, שלרוב הפוסקים מי פירות אין מחמיצין, ויכולים לאכול מצה בלי חשש חמץ כל החג, וא"כ למה נזהרין מלאכול מצה דמי פירות, ואולי חוששים שמא יתערב במי פירות מעט מים שמחמיץ טפי וא"ש, או דחוששין להפוסקים שגם בלי מים אסור (ומיהו צ"ב שבמצה רגילה שלשין במים הוא יותר המור כיון דהוי איסור כרת).

מבאר דיש מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה ע"כ באכילת מצה עשירה מבטל המ"ע דמצה

ונראה בזה טעם אחר, שמקרא מלא דיבר הכתוב בפרשת ראה (ט"ז-ג) "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים" ופשטות משמעות הקרא היא שמצות לחם עוני חלה כל שבעת ימים, וא"כ כיון שיש מצוה קיומית לאכול מצות כל שבעה, וכשיטת הגר"א זצ"ל וכן נמצא בראשונים, נראה שמצותה כל שבעה בלחם עוני דוקא, אבל במצה עשירה נראה דלא נקרא לחם עוני ואין מקיימין המצוה, ואכילת מצה עשירה גרע מאכילת פירות דהוה ביטול המצוה בידים, וכמו בגד ד'

כנפות שחתך ממנה כנף דהקב"ה מעניש עלה בעידנא דריתחא כיון שהפקיע מעצמו בידים קיום מצוה (עיין תוס' ערכין ב: ד"ה הכל חייבין), וגם כאן כשאוכל מצה עשירה בפסח ולא מצה סתם, ה"ה מבטל בידים קיום מ"ע, ושפיר נזהרין בית ישראל לא לאכול מצה עשירה, ואם אוכלים מצות אוכלים לחם עוני דוקא לקיים בזה המ"ע וכמו שנבאר עוד להלן בעזהשי"ת.

מבאר עד"ז המנהג לא לאכול מצה עשירה דאף דאין בזה אסור מ"מ מבטל המ"ע דמצה

וזהו טעם נכון למחמירים לא לאכול קניידלך, כיון שלדעת הגר"א זצ"ל זהו מצה עשירה, והלוא מחמירים לאכול מצה לחם עוני דוקא כדי לקיים באכילה מ"ע, ואף שאין בזה אסור, מ"מ נאה הדבר ויאה וכך הוא המנהג שנתפשט בכל ישראל, לזהר ממצה עשירה, וא"כ המחמירים שלא לאכול קניידלך בפסח אף שאין מקפידים על שרויה, יש יסוד למנהג, ואמנם עיקר מצות לחם עוני כל שבעה לא ברור לן וכמו שיבאר, אבל זה התבאר שלקניידלך יש דין מצה עשירה, ובפסח לא ראוי לאכול שום מצה אלא רק באופן שמקיימין בה המ"ע דכל שבעה וכמ"ש.

מביא נמוקי יוסף דהאסור במצה עשירה משום דמבטל בזה מצוות לחם עוני

שוב מצאתי שדברינו מכוונים, שכך מפורש בנמוקי יוסף על פסחים (ל"ו). שנדפס מחדש, שאין לשין ביין ושמן בלי מים ואף שאין חשש חימוץ מ"מ אסור משום מצה עשירה, ואפילו בכל ימות החג דכתיב "שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני" דמשמע שכל שבעה אין לאכול מצה

עשירה ע"ש היטב, והביאור נראה כדברינו, הרי מפורש בקדמונים שאין לאכול בפסח מצה עשירה שרק בלחם עוני מקיימין מ"ע, וא"כ הוא הדין בקניידלך אם זהו מצה עשירה, יש יסוד לזהר מלאכול מצה כי האי בפסח, שאין לאכול מצות אלא לחם עוני שמקיימין המ"ע, ואם כי יכול לאכול פירות וירקות אם רוצה שאין המ"ע חיובית, מ"מ לאכול מצה שאינה לחם עוני גרע טפי דהוה כמפקיע את המ"ע וכמ"ש.

דברי החכם צבי דהאוכלים דשמחים בזה מקיימים מ"ע דשמחת יו"ט

ומיהו ב"חכם צבי" מבואר שהאוכלים ששמחים בכך מקיימין בזה מ"ע דשמחת יום טוב דהוה מ"ע ממש, ואין למנוע ממ"ע מפני הידור שהבאנו, אבל אנו רק קיימנו המנהג לא לאכול כל שבעה מהטעם שביארנו וזהו טעם נכון בעזהשי"ת.

מבאר המנהג להקפיד לא לאכול דוקא בליל הסדר משום דבליל הסדר מקיים מ"ע בכל כזית

אמנם יש נוהגין שלא לאכול קניידלך רק בלילי הסדר ולפי דרכנו יש עיקר ויסוד גם למנהגם, שיוצאין ידי המ"ע באכילת כזית בלילה הראשונה, ואם אוכל עוד מצה מקיים המ"ע ביותר, שלדעתם מקיימין עיקר המ"ע בכל מה שאוכלין בליל ט"ו, ולפי זה שפיר יש לומר שבמצה כל שבעה שעיקרה רק מצוה קיומית, אין הידור שלא להפקיע עצמו מאכילת מצה, דלא דמי לציצית שעיקרה חיובית, ולכן בכל שבעה שעיקרה רק מצוה קיומית מותר לו לבטל המצוה, וע"כ אינם מקפידים שלא לאכול

בב"י תמה על המנהג לא לאכול בב' ימים הראשונים מצה עשירה ולדברינו מבואר היטב

ובב"י (סימן תס"ב) מביא מנהג לא לאכול בשני הימים מצה עשירה, ונדחק מאד שזהו גזירה דלא אתי לאיחלופי ולמיכל מצת חובה, וע"ז משיג הב"י שאין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים ע"ש, ונראה שגם למנהג זה טעם ויסוד ע"פ הלכה.

פשטות לשון הרמב"ם דאסור מצה עשירה כל יום הראשון ובמ"מ מפרש דהכוונה בלילה הראשון ולשון הרמ"מ משמע דהאסור בכל יום הראשון

ונביא לזה חידוש נפלא מדברי הרמב"ם בפ"ה דחמץ ומצה (ה"כ) "וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך זכרון לחם עוני", ומסתימת לשונו משמע שיש אסור בכל יום הראשון ללוש המצה במי פירות, ובמ"מ שם מפרש שהכוונה למצת מצה דלילה הראשונה דוקא ע"ש, ותמהני שפשטות משמעות הרמב"ם היא ביום ראשון, שדייק לכתוב דביום הראשון צריך זכרון ללחם עוני, ולא רק במצת מצה, וכן לשון הש"ס (ל"ו). ביום טוב ראשון ומשמע כל היום.

מביא שיטת הר"ן דבפסח מצרים נהג האסור ביום הראשון לבד ומבאר דזכרון לחם עוני הוא דוקא לפסח מצרים

ועיין במועדים וזמנים ח"ג (סימן רי"ד) שהבאנו שיטת הר"ן שבפסח מצרים נהגו אסור חמץ ומלאכה יום ראשון

קניידלך בשאר ימי הפסח, אבל בלילה הראשון דעיקר המ"ע היא בכל מה שמוסיף ואוכל, והוה הידור בגוף המ"ע דמצה לקיימה בטפי, לכן אם יאכל בלילה ראשונה מצה עשירה ולא לחם עוני דמצה, ה"ה מבטל קיום מ"ע חיובית דמצה בלילה ראשונה שמצותה היא לאכול מצה לחם עוני טפי, ולכן נהגו להחמיר רק בלילה ראשונה, כשאוכלים מצה ומקיימין המ"ע דלאכול לחם עוני דוקא ולקיים המ"ע בכל מה שאוכל, ולא לאכול אז קניידלך דהוא מצה עשירה, משא"כ בשאר ימי החג דאין חיוב גמור וכמ"ש"נ.

דברי המהר"ל דלחם עוני אינו מעכב המ"ע דמצה רק זהו מצוה בפ"מ עצמה

ונראה להסביר הדבר בעומק טפי ע"פ דברי המהר"ל מפראג זצ"ל בספרו גבורות ה' (מ"ט) והבאנו דבריו במוע"ז ח"ג (סימן רי"ד) שלחם עוני אינו מעכב גוף מ"ע דמצה בלילה ראשונה, אלא זו מצוה מיוחדת לזכור עוני ולאכול לחם עוני דוקא, ויסוד דבריו דכשאוכל לחם יאכל לחם עוני דוקא ומקיים אז מ"ע, ולפ"ז כשאוכל בלילה ראשונה מצה עשירה דהוה לחם בליל פסח, מבטל האי מצוה, ושפיר נהגו להחמיר בלילה ראשונה.

מבאר דאף דמברכים על קניידלך מזונות מ"מ חשיב לחם והחסרון הוה רק דאינו לחם עוני

ואף שמברכין על הקניידלך בורא מיני מזונות הוה לחם כמבואר בגמרא שיוצאין במצה עשירה המ"ע והחסרון הוא רק שאינו לחם עוני ולא פירשו כלל משום שאינו לחם וכמ"ש, (ועיין ב"מנחת חינוך" מצוה י' וברע"א ואבן העזר (סימן קס"ח) שיוצאין מ"ע דמצה אף שהברכה בורא מיני מזונות).

עשירה, שהרי אנו מחמירים לא לאכול קניידלך בע"פ, וכן כשערב פסח חל בשבת אין אנו אוכלים אחר חצות קניידלך לקיים סעודה שלישית, וע"כ למעשה אנו חוששין לשיטת הגר"א שזהו מצה עשירה וגם חוששין לענין איסור מצה עשירה בערב פסח, וא"כ יש לנו גם יסוד נאמן לנוהגין למנוע כל החג או ביום טוב גופא ועכ"פ בלילה ראשונה וכמ"ש, ואם כי יש להקל במקומות שנהגו כן, הארכנו להוכיח שגם למהמירים יש יסוד ע"פ הלכה, וכל אחד כמנהגו נוהג וכמ"ש"נ.



ח"ב סימן רלא

שאלה נשאת לבעל שאוכל שרויה בפסח אם גם היא מחוייבת כן

נראה דכיון דאנה כופה על בעלה להחמיר כמותה אין הבעל רשאי לכופה להקל
נראה שהאשה משועבדת לבעלה ויכול לכופה לבשל ולנהוג אצלו כאורח חייו, אבל כשהיא נוהגת באיזה חומרא לעצמה, ולבעלה לא כופה לנהוג להחמיר, שמבשלת לו כרצונו, אין הוא זכאי לכופה לבטל מנהג בית אביה.

מביא עובדא בבן תורה דנשא אשה ממשפחה דהקפידו על שרויה ונתפלא החזו"א מאכפ"ל לבעל דרוצה להמשיך כמנהג בית אביה

ולא מסברא אני אומר כן אלא עובדא ידענא, בן תורה אחד התחתן עם אחת ממשפחת חסידים שמקפידים מאד על שרויה, והיא אמרה שמוכנה לבשל עבורו כרצונו, אבל היא לעצמה לא תטעם משרויה, וזה לא יזיק לבעלה כמלא נימא,

לבד ע"ש, ונראה שזהו היסוד לשיטת הרמב"ם שמצות לחם עוני לדורות היא רק ביום הראשון.

ומנא טעם למנהג למנוע לאכול מצה עשירה וכן גם קניידלך רק ביום טוב ראשון (ובחז"ל שני ימים), שמצות זכרון ללחם עוני היא ביום טוב הראשון, והיינו כשאוכלים לחם ביום טוב צריך לאכול לחם עוני דוקא לזכרון וכמ"ש"נ.

(ושמעתי) בשם רבינו הגאון רבי חיים מבריסק דצ"ל שהעיר גם כן שיש טעם שלא לאכול קניידלך בימים הראשונים של פסח לכ"ע אף אם לא נזהרין בשרויה, שבימים ראשונים מצוה מיוחדת לאכול לחם עוני דוקא וכמו שהבאנו מדברי הרמב"ם).

בחידוש מרן הגר"ז דיש איסור בעצם הלשה של מצה עשירה

ועיין חידוש פלא בחידושי הגר"ז"ס מבריסק דצ"ל בפ"ה דחמץ ומצה שמבאר שהאיסור לרמב"ם הוא בעצם הלישה, דכיון שצריך זכרון ללחם עוני, על כן אסור ללוש מצה עשירה ולכן אין יוצאין בה, וצ"ב שא"כ האסור הוא רק בלש ביומו דהיינו יום טוב ראשון ולא בלש קודם, ועכ"פ לדבריו לרמב"ם בעצם עשיית הקניידלך (אם זהו מצה עשירה) יש בזה אסור שאסור ללוש מצה עשירה.

למעשה מנהגינו להחמיר דקניידלך הוה כמצה עשירה דאין אוכלים בע"פ וא"כ יש מקום לחומרא להמנע מלאוכלו בפסח

וראוי לסיים שבעצם הלוא אנו נוהגין כהגר"א דצ"ל שקניידלך הוא מצה

ורבו זה עם זה, עד שהסכימו להכרעת רבינו החזון איש זצ"ל, והוא השיב שאינו רואה טעם למה הבעל מתעקש שהיא תאכל שרויה, ועליו להניח לה כמנהג בית אביה כשאינה מפריעה לו במנהגיו, וכנראה אף אם מעיקר הדין הבעל יכול לכופה לנהוג כמותו בכל דבר, מ"מ תמה רבינו החזון איש זצ"ל למה לו לכופה לשנות מנהגה ולריב עמה אם אין רצונה בכך.

אם יש לבעל טענה שהוא בזיון בשבילו דאינו אוכלת

והאמת שאין לבעל כאן טענה שזהו בזיון לו שהיא לא תאכל והוא יאכל, דידוע שיש בישראל בזה מנהגים יש גדולים שנהגו לאכול שרויה, ויש שמחמירים מאד בזה, וכל אחד נהג כמשפחתו, ולכן בנידון דידן דעתי שאם לא מפריעה לו גם הוא לא יפריע לה, ובס"ד שלום יהיה באהלם תמיד, אבל אם מתעקש או ברצונה לנהוג כמוהו לגמרי ולעזוב מנהגי בית אביה הזכות בידה. (אבל לא תוכל לנהוג כקולות שניהם וככסיל בחושך יהלך רק אם רצונה תמיד כבעלה אף להקל, פשיטא שצריכה לנהוג כמוהו גם להחמיר).



ח"א סימן דש

נהגה בבית לא לאכול שרויה

מבאר דדין שרויה אינו איסור מעיקר הדין ורק מנהג איסור וא"כ הוה כהלך למקום דנוהגין בו היתר

שאלה: אשה שנהגה שלא לאכול שרויה בפסח ועתה נישאה לאדם שלא נוהג בזה אם מותר לה לנהוג כמנהג הבעל ולאכול שרויה.

נראה שהמנהג לא לאכול שרויה אינו משום שמעיקר הדין סבירא להו דאסור, אלא חומרא בעלמא הוא, והראיה שהרי אוכלין שרויה ב"ט אחרון של פסח, ואינו אלא כדין מנהג איסור, שרק בהיותה בבית אביה נהגה כמותו, וכמו באחד שהלך ממקום שנוהגין איסור למקום שנוהגין היתר ע"מ להשתקע שמותר אף בלא התרת נדרים משום שאדעתא דהכי לא נהג, הוא הדין כאן כשבאה לרשות בעלה אין לך מקום שבאה לשם להשתקע גדול מזה ואדעתא דהכי לא נהגה, ולכן נוהגת כמנהגו ולא צריכה אפילו היתר נדרים, שאינו מחוייב לנהל הבית במנהגים חלוקים בתבשילין לה ולו.

נשאת לבעל דאוכל מצות מכוונה יהא מותר לה לנהוג כמוהו וראוי לעשות התרת נדרים

ולענין אשה שאכלה מצות יד ועתה נישאה לאחד שאוכל מצות מכוונה מהודרים, הנה אלו האוסרים מצות מכוונה ביארתי במק"א שיסודו לסייג וגדר לבד, ע"כ יהיה מותר לה לנהוג כמותו ולשנות מנהגה שנהגה עד עכשיו כמנהג אביה, דעכשיו השתקעה בבית בעלה נוהגת כמותו, שגם בזה יפריע לו אם מנהגה יהיה משונה ממנהגו הוא, (וההיתר במצות שיש עליהן השגחה מעולה דוקא) ועכ"פ ראוי לה להתיר נדר בזה, כיון שהאוסרים הוא בגדר סייג. (ואף שבתקנה לסייג לא מועיל התרת נדרים כשקיבלו כן גם אבותיהם, מ"מ הכא שהתחתנה עם אחר לא גזרו עליה כה"ג ועכ"פ בהתרה בודאי מועיל, וגבי עצם ההתרה הנה החיתון הוא פתח המועיל, דהוה נולד המצוי או החרטה גופא מועיל לפתח).

אשה שנהגה בבית אביה להחמיר במוצא כר"ת

וכן הדין לגבי השאלה באשה שנהגה עד עכשיו להמתין במוצאי שבת כשיעור רבינו תם, הנה כשמנהגה זה לא יפריע כ"כ לבעלה, נראה דהואיל ואין זה חומרא בעלמא אלא להרבה מגדולי הפוסקים הוא איסור תורה, ע"כ ראוי להבעל לאפשר לה לנהוג כמנהגה אם מתעקשת כן, שהרי לענין גשמיות עולה עמו ולא יורדת וראוי גם ברוחניות לנהוג כן. אבל אשה שלא קיבלה ע"ע הדבר ואין רצונה להחמיר בזה אלא שממשיכה לנהוג במנהגה מבית אביה, ועכשיו רצונה להקל כבעלה, אולי ראוי לה להתיר לה נדר ככל מנהג טוב שיש לזה דין נדר הצריך התרה, והפתח שהתחתנה הוא נולד דשכיח ועל דעת כן לא נדרה ודי בכך להתיר נדרה, או לא צריכה אפילו התרה, שלעולם לא קיבלה ע"ע החומרא, רק שבבית אביה נהגה כמותו, ועכשיו שנישאה לבעלה נוהגת כמותו וכן עיקר.

למעשה לענן פסח תלוי אם נהגה סתם כאביה או דהבינה דיש בזה חומרא

נמצא דלמעשה תלוי אם החמירה בבית אביה רק משום שרצתה לעשות כאביה, הנה עכשיו שעזבה את ביתו נוהגת כבעלה, אבל אם הבינה שיש בזה חומרא, ונתכוונה באמת להחמיר באיסור שבת, עליה להתיר נדר כהנ"ל, וכן בפסח הדין כן, וע"ע מש"כ בזה בח"ב סימן רל"א.



ח"ב סימן רלה

שרויה בשמיני של חג הפסח

ביאור המנהג להקל בשרויה בשמיני אף בדדינא ראוי להחמיר יותר מדרבנן ורבינו הגר"א החמיר בדרבנן יותר מדאורייתא

המנהג פשוט לאכול שרויה בשמיני של פסח, ואף שראוי לאחוז כל חומרות בדרבנן כמו בדאורייתא ואל"ה יש בזה זלזול לדרבנן, והגר"א זצ"ל נהג להחמיר בדרבנן יותר מדאורייתא, ובשמיני עצרת ישב בסוכה אף בגשם, שלא ירגישו איזה קולא בדרבנן, ויש לתמוה על הצדיקים שנהגו לזלזל בדרבנן ולאכול שרויה בשמיני של פסח וכן המנהג היום בכל בית ישראל.

מפי האדמו"ר משא"צ זצ"ל דבעצם כל ישראל ראוי להם להדר וכדי להסיר קטרוגו אנו מראים דהוא רק הידור וחומרא

ומפי האדמו"ר משא"צ הרב שלו' מושקוביץ זצ"ל שמעתי טעם כיון שכל ישראל ראוי להם להדר וליזהר מאד באיסור חמץ אף במשהו, ומקרא מלא דיבר הכתוב ושמרתם, וכלול בו כל מיני זהירות, ואם כן יש מקום לקטרגו היאך אוכלים המון בית ישראל שרויה בפסח ולא חיישי כלל שמא יתחמץ.

לכו"ע שרויה אינו איסור מדינא רק חומרא ואוכלים בשמיני ללמד זכות על כל ישראל.

וע"כ האמת יורה דרכו, שכ"ע מודים שאין בזה חשש מדינא ואדרבה היא הנותנת, וכדי להוכיח שאינו אלא הידור לבד, לכן אנשי מעשה מדקדקין

בפסח, אף שראוי לשמור בו ביותר, לאכול בשמיני שרויה, להוכיח שאינו אלא חומרא בעלמא, שאם מדינא לא יהיו מיקילין בשמיני, והיו נמנעים לאכול כל שמונת ימים, ה' נראה כחשש מדינא וה' קטרוג, ובאמת אינו אלא ענין קדושה, והאוכלים לא נכנסו ח"ו לחשש חמץ בפסח, ובאכילת שמיני מלמדים זכות על כלל ישראל שאינם אוכלים בפסח ח"ו דבר שיש בו מדינא איזה נדנוד חשש.

מבאר עוד טעם דמצאנו בשמיני עצרת דיש לחוש לבל תוסיף וע"כ לא מברך בסוכה וה"ה באחרון ש"פ מדקדקים להראות שהוא רק מדרבנן

ואמרת דרך אגדה עוד טעם, שבעצם בשמיני עצרת חוששין לבל תוסיף, ולכן לא מברך בסוכה בשמיני, ויש אומרים שלא לישון בסוכה, ולכאורה הוא הדין במצה כשאוכל בשמיני אצלנו, שהרי אין אנו אוכלים מצות יד עגולות כל השנה, א"כ בשמיני כשאוכל מצות יד נראה כמוסיף על מצות "שבעת ימים מצות תאכלו", ולכן מדקדק להוכיח בסעודה שהיום הוא רק דרבנן, ולא מוסיף על מצות התורה, ובאכילת שרויה בסעודה מוכיח שאין השמיני כשבעת ימים רק דרבנן, ואין לחשוש לבל תוסיף שאוכל עוד מצה לקיים תקנת חז"ל לבד, ולא מתכוון להוסיף במצות התורה שאם כן היה זהיר בו כוונתה.



מו"ז סימן סו [ח"ז קעו]

למחמירים בפסח בשרויה אם הוי מוקצה

דברי החזו"א דהמדון תלוי אם נוהגין להחמיר מעיקר הדין או בתורת חומרא לבד

מצאתי דבר חדש ופלא לדינא בחזו"א (א"ח ס"ס מ"ט) שדן למי שנוהג אסור שרויה בפסח, אם זהו מוקצה בשבת ויום טוב, וכתב דתלוי אם מחזיקין מנהג זה לאיסור מן הדין צריך להתנהג כאילו הוא אסור לכל והוי מוקצה, אבל אם הוא אצלו כדברים המותרים והחמירו לא הוי מוקצה, ולבסוף מסיק כיון שנוהגין היתר ביום טוב אחרון ש"פ אף בשבת מוכח שזהו רק חומרא לבד ע"ש.

וקשה דאין זה ראייה, דאפשר שבחמץ בפסח דאורייתא דעתם שאין זה חומרא אלא מדינא חייבין ליהזר מפני אסור משהו שאוסר אפילו הכלים, (ויש נוהגין לאחר שאכלו ביום טוב אחרון ש"פ לא לבשל בהכלים בשנה הבאה אם לא נשלמו י"ב חודש, מחשש בליעה) משא"כ גבי יו"ט האחרון דרבנן, וע"כ אין להוכיח מיום טוב שני דרבנן לגבי פסח גופא שהוא חומרא בעלמא לדעתם דאפשר שבפסח גופא הוא מעיקר הדין וצ"ב.

מבאר דאף הנוהגים כן מתורת איסור זהו רק מצד מסורת אבותיהם ואין נוהגים כאיסור בדינא ולאחרים ס"ל דשרי

אמנם נראה שעיקר דברי החזו"א צ"ל דלנוהגין איסור במצה שרויה הוי

מה"ת אף שאין דעתו לאכלו ע"ש.

תמיהה דלא ד' הרעק"א דהביא תשובות השאג"א
דס"ל דשייך הואיל באסור דרבנן והגרעק"א נחלק
עליו

ויש לתמוה שלא הביא דברי הגרע"א
בתשובותיו (סימן ה') שמביא דברי
השאגת אריה (סימן ס"ד) דשייך הואיל
אפילו באיסור דרבנן ומותר בבישול מה"ת,
והרע"א שם חולק עליו וס"ל שיסוד ההיתר
דהואיל הוא הואיל וראוי לאורחים וכיון
שאסור מדרבנן א"כ לא יאכלוהו ולכן לא
הותר ע"ש.

נמצא ששאלה זו תלויה במחלוקת
האחרונים, ומיהו לע"ד נראה
שהשאג"א אינו חולק כלל על הגרע"א, וגם
לדידה לא שייך הואיל באיסור דרבנן
ולחכי לכו"ע אסור לבשל מה"ת, ורק
בסוגיא דמתוך (ביצה י"ב: ובתוס' ד"ה ה"ג)
מפורש שאפילו במבשל אסור תורה ע"מ
לעבור ולאוכלו נקרא צורך קצת, ואין בזה
אסור מלאכת יום טוב ע"ש, וזהו עומק
חילוק השאג"א, שבאיסור דאורייתא לא
נקרא אוכל נפש כיון שאסור מה"ת, ולכן
הצורך שרוצה לאוכלו לא מועיל כגון אם
נתברר שהבהמה טריפה מפני שנתכוון
בטעות, אבל באסור דרבנן כיון שמה"ת
חשיב אוכל נפש, די בצורך כל דהו, וכיון
שבשעתו נתכוון לצורך, באוכל נפש סגי
בהכי, וזהו שנתכוון הש"א, שאם טריפה
מדרבנן כיון שמה"ת ראוי לאכילה לא עבר,
מאחר שנתכוון בשעתו לאוכלו וכמ"ש,
אכל במבשל לחול אסור דרבנן ולא נתכוון
לאוכלו שאין צורך כלל גם מעיקרא לוקין
גם לש"א.

מוקצה הוא חידוש פלא, ואלולא דבריו
אמינא שאפילו לאלו שנוהגין איסור, זהו
משום שלדידהו מנהג אבותיהם ורבותיהם
כן, ויש מחמירים מאד כאיסור ממש ואסור
להם מדינא כנדר, אבל גם לדידהו מודו
שיש בית דין אחר דאשכנזים שמתירין
ושיש להם על מה לסמוך שלא נדרו
מעולם, ודומה למנהגי בית שמאי ובית
הלל, ולכן לענין מוקצה גם לדידהו אינו
מוקצה, שגם לדעתם מותר לאחרים לאכול
מדינא, ואף אם מחזיקים לדידהו כאסור
גמור ולא כנדר לבד, כיון שמודו שלאחר
מותר אין להם לחוש לאיסור מוקצה
וכמש"נ.

בדין הנהגין להקל באכילת קניידלעך בשמיני אם מותרים להכניס בשביעי

ספק החזו"א להנהגין איסור בשרויה ומקילין
באחרון של פסח אם מותרים להכניס בשביעי ע"י
עירוב תבשילין אי חשיב חזי לאורחים כיון דמה"ת
שרי

בחזו"א שם מוסיף לחקור להנהגין
איסור במצה שרויה כל ימי
החג ומקילין באחרון ש"פ, אם מותר לבשל
קניידלך בשביעי של פסח לכבוד אחרון של
פסח שחל בשבת ע"י עירובי תבשילין,
דלדעת המג"א (תקכ"ז) יסוד ההיתר דעירובי
תבשילין מה"ת הוא מכח הואיל וחזי
לאורחים, וכאן לנהגין איסור בשרויה הא
לא יתנו לאורחים בשביעי, וכיון שאין
אורחים ולא שייך הואיל א"כ יש איסור
בישול מה"ת דלא מהני לזה העירוב
תבשילין, או דאפשר דכיון דמה"ת מותר
ביו"ט גופיה והוא צריך עדיין לאכול מותר

והגרע"א שם מביא ראייה מדברי התוס' שבת צ"ה. (ד"ה והרודה) ברודה חלות דבש למהר, שפירשו דאמרינן הואיל אף שמדרבנן הדבש אסור כנולד, וכן הביא בספר "עונג יום טוב" גמרא מפורשת בפסחים (מ"ז:) "ראויות לכותשן כלאחר יד", משמע דאף שאסור מדרבנן כיון שמה"ת מותר דאף המלקות וכמבואר ברש"י שם, ועוד הביאו ראייה מביצה (ד.) בביצה שנולדה ביום טוב שמותר בשבת, ומיבעיא לן התם אם מותר לצלות ביום טוב לאכול בשבת, ואף דלא שייד בזה הואיל, שמדרבנן אסור ביומו משום נולד, מוכח מכל אלו שאם מה"ת מותר והאסור רק מדרבנן מועיל עירוב תבשילין. ונראה שמגמרא דפסחים ותוס' שבת אין ראייה, שלענין מלקות ראוי לא להלקותו, דאפילו אי נימא דלא שייך הואיל באסור דרבנן דאחרים לא יאכלו אסור דרבנן, אבל הוא גופא בודאי יעבור על אסור דרבנן לאוכלו כדי להנצל מאסור לאו, וכן מפורש במאירי בפסחים בסוגיא דהואיל שם, שגם לרב חסדא דלא אמרינן הואיל והזי לאורחים, אם יאכל נפקע המלקות שנתברר שזהו צורך, ואם כן לענין מלקות אין להלקותו, שבודאי מצוי שיתקן האסור ויעבור על אסור דרבנן כדי לינצל ממלקות, ואמרינן הואיל ואי עביד איהו גופא כן אין מלקות ע"כ אי אפשר להלקותו וא"ש.

ונראה שבסוגיא ביצה (ד.) דלא מיירי למלקות נמי ל"ק שמה"ת אין אסור גם לדידן, ולכן נאמר בזה סברא

אחרת, דהנה מבואר בגמרא בביצה (ט"ו.) שמותר לשלוח תפילין לחבירו במתנה ביום טוב, אף שאינם ראויים היום וא"כ אין זה לצורך היום, מ"מ שרי מאחר שנהנה בכך וזה גופא חשיב צורך היום, ונראה דבצולה ביצים למחר גם כן מותר מה"ת לבשל, מאחר שראויים ביומו לתת לאחר במתנה דבר הראוי באכילה למחר ונהנה בכך, ולכן אמרינן הואיל שזהו כאוכל נפש, אבל בדבר האסור מדרבנן לעולם כמו טריפה דלא ראוי גם לתת לאחר בזה שפיר אסור מה"ת.

ותמהני על עמודי עולם הגרע"א וחתם סופר (מובא בשו"ת חתם סופר א"ח ע"ט) שדנו בפירות יבשים שנוהגים בהם איסור אכילה כל ימי הפסח, ורק ביו"ט אחרון של פסח נהגו לאוכלם, ויו"ט אחרון של פסח חל בשבת ודנו אי מותר להכין ביו"ט דשביעי ש"פ לצורך מחר, דהרי היתר עירובי תבשילין הוא רק ע"י הואיל, והכא לא שייך זה הואיל ולא יאכלו, והגרע"א מתיר שראוי לחולה שאין בו סכנה דשכיח, והח"ס זצ"ל דחה דאף דחולה שכיח אבל לא שכיח שצריך מאכל זה דוקא ע"ש.

ולפי דברינו גמרא מפורשת היא בביצה ד. שאפילו אסור דרבנן ממש ביומו מותר לבשל למחר וכ"ש פירות יבשים, וצ"ל שמעמיד הגמרא כמ"ד צרכי שבת נעשין ביום טוב ולא מסברת הואיל, אבל לדידן שההיתר מדין הואיל אסור, ולפי דרכנו דשייך הואיל כיון שראוי לבשל וליתנו במתנה, א"כ ראוי להתיר בעירובי

תבשילין גם בפירות יבשים דהא יכול ליתנם במתנה שיאכלו למהר, ואין להאריך כאן יותר, (ובתשובות "ציץ הקודש" ח"א סימן ל"ה דן לאסור מטעם אחר שמוכח שאפילו לאסור דרבנן חוששין דלמא אתי למיכל מיניה, ואם כן ראוי גם לאסור לבשל מהאי טעמא ע"ש).



ספירת העומר



ספירת העומר

ח"ז סימן סא א

אמירת לשם יחוד כשהצבור סופר ספה"ע וסופר מיד אח"כ אי הוי ספירתו בציבור

דעת הגרשז"א דאם אומר לשם יחוד ועד דאומר
הברכה סיימו כבר הציבור חשיב עדיין ספירה
בציבור

בספר הליכות שלמה (פט"ז סי"ט) כתב
שהנהגה לומר נוסח הנני מוכן
ומזומן וכו' לפני ספירת העומר, רשאי
לאומרו אע"פ שאין הציבור אומרים אותו,
ואע"פ שיסיים אמירתו לאחר ספירתם אינו
מפסיד בכך מעלת הספירה בציבור, כיון
שהוא עכ"פ באותו מעמד עכ"ד.

מבאר דספירה בציבור חשיב דוקא בקיום המצוה
יחד עם הציבור

ולענ"ד נראה דכיון דמעלת ספירה
בציבור הוא מפני שאין דומה
יחיד העושה המצוה למרובין העושים
המצוה, וא"כ למעלת ספירה בציבור בעינן
שיקיימו המרובין המצוה ביחד כפשוטו,
והיינו לספור ביחד, ולא סגי בזה שהוא
בתוך אותו מעמד. (ומה שהש"צ סופר קודם
נאמרו בזה כמה טעמים ואכמ"ל).

ב' בנ"א מעידים שספר שלא כהוגן, וברי לו שספר כהוגן

בברי לו דספר כראוי אם יכול לחזור ולספור
בברכה משום עדות שכמו

מה ששאל כת"ר אודות מי שאחר שספר
הספירה אומרים לו ב' שכניו ששמעו

אותו שלא ספר כהוגן והוא אומר כנגדן ברי
לי שספרתי כהוגן, האם חייב לחוש
לדבריהם ולחזור ולספור בברכה. וכן שואל
איך הדין להיפך, שברי לו שלא ספר היום
הנכון וב' שכניו אומרים לו ששמעו אותו
שאמר היום הנכון, אם מחויב לחזור
ולספור בברכה מכח ברי ידיה או שחייב
לחוש לדבריהם ואינו יכול לחזור ולספור
בברכה. עכת"ד.

מבאר דכל עוד דלא העידו בבית דין אין בזה תוקף
של עדות ואם משוכנע דצודק א"צ לחוש לדבריהם

הנה כל עוד ששכניו לא העידו בבי"ד
ובי"ד פסקו לו לנהוג כהעדים, אזי
לית בזה שום ספק שהדין הוא שאם אחר
ששומע דברי שני שכניו עדיין אין מתעורר
אצלו ספק בליבו, אלא הוא משוכנע ובטוח
כדבריו וברי לו שהאנשים טעו, הרי הוא
נוהג כמו שהוא סבור בין להקל ובין
להחמיר, ולכן אם משוכנע לו שספר כהוגן
א"צ לחזור ולספור וימשיך לספור שאר
הימים בברכה, ואם משוכנע שספר שלא
כדין יחזור ויספור בברכה.

בדברי התב"ש במד דהעידו עדים בב"ד א רשא
לנהוג בעצמו בצנעא לחומרא

וואם אחר שהעידו בבי"ד ופסקו לו ב"ד
לנהוג כהעדים, אזי בזה דין התב"ש
שהביא כת"ר במכתבו שמחדש שעכ"פ
לצורך גדול יכול בצנעה לנהוג לעצמו כמו
שהוא סבור (והובא בפת"ש סי' קכ"ז סק"ז
ועיי"ש מה שחילק בין מילי דרבנן למילי

דאורייתא), אבל כל עוד שלא העירו בבי"ד פשוט דנוהג לעצמו כמו שהוא סבור ואפי' בפרהסיא].

אם רוצה להוציא אחרים עליו להודיעם על החשש שלו

מיהו אם יארע כה"ג באופן שנוגע לענין להוציא אחרים יד"ח, והיינו שלפיי"מ שהוא סבור שספר שלא כהוגן אזי יכול להוציא אחרים ולפיי"מ שאחרים טוענים אינו יכול להוציא אחרים יד"ח, אזי כשיבקש ממנו אחר להוציאו יד"ח עליו לספר לו שהוא משוכנע שיכול להוציא אבל לדברי אנשים אחרים איני יכול להוציאך, ואם מ"מ האדם היוצא סומך עליו יותר מעל אנשים אחרים ורוצה לצאת ממנו אזי יכול להוציאו, (וה"ה אם לא יספר לו אבל יודע שגם אם יספר לו יסכים לצאת ממנו יד"ח). אבל אם מסופק על האדם היוצא מה היה עושה אילו היה יודע שיש טוענים שאינו יכול לצאת ממנו, האם היה רוצה לצאת ממנו או היה מחפש אדם אחר לצאת ממנו שרוצה לצאת באופן המועיל ללא שום פקפוק, אזי אסור לילך להוציאו בלא שיקדים לספר לו, שאם לא סיפר לו הרי"ז גונב דעתו ואסור.



ח"ז סימן סא ג

ביאור הדין דבספר שלא בכוונה אינו יכול לחזור ולספור בברכה

בביאור הענין מדוע דוקא לענין ספירת העומר חיישינן דמצוות א"צ כוונה

איתא בשו"ע (סי' תפט ס"ד) שמי שעדיין לא ספר ספיה"ע ושואל אותו חבירו כמה ימי הספירה והשיב לו היום כך

וכך אינו יכול לחזור ולספור בברכה. וביאר שם הגר"א בטעם הדבר משום שבזה שהשיב לחבירו יצא ידי המצוה למ"ד מצוות א"צ כוונה, ולכך לא יחזור ויספור בברכה.

ותמחהו דהא השו"ע בסי' ס' כתב דהלכה כמ"ד צריכות כוונה, ולדעת הגר"א שם והא"ר כוונת השו"ע לפסוק בתורת ודאי כמ"ד צריכות כוונה (עיין בבה"ל סי' ס' ד"ה וכן הלכה), וכיון שכן למה חשש כאן השו"ע שמא מצוות א"צ כוונה ויצא במה שהשיב לחבירו, והרי לעיל פסק השו"ע בתורת ודאי כמ"ד מצוות צריכות כוונה. (ובמשנ"ב כאן מיישב דאף דקיי"ל דמצוות צריכות כונה מיהו לענין ברכה צריך לחוש להנהו רבוותא שפסקו דמצוות א"צ כוונה).

עוד תמיהה דהרי בספירת העומר המצוה היא הספירה ובלא כוונה אין כאן ספירה כלל

ועוד צ"ב דהא גם למ"ד מצוות א"צ כוונה זהו רק כשמכוון לעשות הפעולה ורק שאינו מכוון לצאת המצוה, אבל אם הוא מתעסק, והיינו שאינו מתכוון כלל לפעולה שעושה וממילא עלתה המצוה בידו, לכו"ע לא יצא (עיין ביה"ל סימן ס' ד"ה יש אומרים). וא"כ במצוות ספירה שפעולת המצוה הוא "לספור" היום, שזהו גוף המצוה לספור הימים. וא"כ כל שאמר המנין בפיו בלא כוונת "לספור" הרי"ז שלא נתכוון לעשיית פעולת המצוה והוי מתעסק דלכו"ע לא יצא. וא"כ תקשי למה כתב השו"ע דכשהשיב לחבירו היום כך וכך, יצא המצוה למ"ד מצוות א"צ כוונה, והרי כיון שלא נתכוון כלל לספור היום הרי"ז מתעסק דלא יצא לכו"ע.

מחדש בעיקר דין הספירה די' ב' די'ם מצוות
הספירה דזה מקיים רק בספירה ומציאות הספירה
דמקיים גם ביום

ובמק"א (ח"ד סי' ק"ה) ביארתי דלענ"ד
נראה די"ל דדינא דהשו"ע דלא
יחזור ויספור אלא אף לפי"מ דקיי"ל
מצוות צריכות כוונה. וטעם הדבר דהנה
בתה"ד כתב דמי ששכח לספור בלילה,
וספר ביום יכול להמשיך ולספור בברכה.
ובמוע"ז (ח"ד סי' רפט) ביארתי דהמעין
בתה"ד יראה דס"ל דאף דאין יוצאין מצות
ספירה ביום, מ"מ כשספר ביום יכול
להמשיך לספור בברכה, וטעם הדבר דס"ל
דהא דאם חיסר יום אחד אין יכול להמשיך
לספור אין הטעם משום שכל ספירת המ"ט
יום היא מצוה אחת וכששכח לספור יום
אחד לא קיים המצוה כלל. אלא לכו"ע כל
לילה הוא מצוה בפנ"ע, ורק דס"ל דילפינן
מתמימות שהימים קשורים זל"ז וכל יום
שמונה היינו שהיום הספור הוא המשך של
הימים הספורים שלפניו וכשרשרת של ימים
ספורים, וע"כ כשחיסר למנות יום אחד תו
אינו יכול להמשיך לספור, דמה שימנה
מעתה ואילך אי"ז רציפות של ימים ספורים
שהרי חיסר באמצעו יום אחד מלספור.
ולענין שהספירה תהא ברציפות כשרשרת
יום אחר יום מועיל גם כשספר ביום, דאף
דבספירה ביום אינו מקיים מצות ספירה,
מ"מ היום ההוא ספור וכשממשיך לספור
הוי היום הספור המשך של ימים ספורים.

עד"ז נראה דמצוות ספירה באמת בעי כוונה אף
המציאות דיהיה היום ספור זה מהפ' גם בלילה

ובי"ן שכן, דכי היכי דליהוי היום ספור
שיוכל להמשיך לספור בברכה מהני
לזה גם ספירה שאינו מקיים בזה המצוה
כספירה ביום, א"כ ה"נ כשהשיב לחבירו

כמה הוא הספירה, אף שלא קיים המצוה
כיון שלא נתכוון למצוה וקיי"ל מצוות
צריכות כוונה, מ"מ היום הוא ספור, וכיון
שנעשה היום ספור ממילא נתבטל ממנו
מצות ספירה ואינו יכול לחזור ולספור
בברכה. וכן מיושב מה שהקשינו לעיל
היאך יצא כמשיב לחבירו והרי הוי
כמתעסק, ולפי"ד א"ש דאיה"נ דלא יצא
בזה המצוה, ורק הועיל דהוי היום ספור
שלזה לא בעינן קיום מצוה, והלכך ליכא
חסרון דמתעסק, דמתעסק הוא חסרון רק
היכי דבעינן קיום המצוה אבל בדבר שא"צ
לזה קיום מצוה מועיל נמי אפי' מתעסק.

ולפי"ד אלו נמצא דהא דכתב במשנ"ב
(שם סק"כ) דאם שאלו חבירו כמה
הספירה והוא מכוון להדיא שלא לצאת
המצוה במה ששייב לו, יוכל להשיב לו
היום כך וכך ולחזור ולספור בברכה, דכל
שמכוון להדיא לא לצאת אינו יוצא אפי'
למ"ד מצוות א"צ כוונה. הנה לפי מה
שנתבאר דגם כשאינו יוצא המצוה מ"מ
היום הוא ספור ושוב אינו יכול לחזור
ולספור בברכה, א"כ כשרוצה להשיב
לחבירו היום כך וכך, בעי שיכוון שאני
רוצה שהיום לא יהיה ספור, ואז יוכל לחזור
ולספור בברכה.

מבאר בזה גם הדין של ספירה בבין השמשות

[וכן] מש"כ בשו"ע וברמ"א סי' תפ"ט ס"ג
דהמתפלל עם ציבור שמתפללים
בבין השמשות, יספור עם הציבור בלא
ברכה ויעשה תנאי שאם יזכור אח"כ בלילה
לספור אין אני יוצא בספירה זו, וכשיגיע
הלילה יחזור ויספור בברכה עיי"ש. ולפי"ד
הנ"ל דגם כשאנו יוצא המצוה הוי היום

כשאנו יוצא את הספירה מהמברך הוי שהמברך הוציאו בחצי ברכה וחצי ברכה אמר בעצמו, ואנו נכנסים לפלוגת הגרעק"א והחזו"א אם חציו בשמיעה וחציו באמירה מועיל. ולכן אמרתי למברך שיוציאני בברכה ובספירה ואח"כ חזרתי וספרתי לעצמי. (לצאת דעת הפוסקים דס"ל דצריך כ"א לספור לעצמו וא"א לצאת הספירה בשומע כעונה).



ח"ו סימן קיד

בענין זמן ספירת העומר לכתחילה

לכתחילה צריך לספור בתחילת הערב דליהוי תמזמות

איתא במנחות (דף סו). יכול יספור ביום ת"ל שבע שבתות תמימות תהינה, אימתי אתה מוצא תמימות בזמן שאתה מתחיל מבערב. לכאורה כוונת הגמ' בתחילת הערב ממש, ובתוס' שם וכן ברא"ש סוף פסחים פירשו שעדיף להקדים לספור בבין השמשות משום "תמימות", (ואף להר"ן דפליג על תוס' וס"ל שלכתחילה אין לספור בבין השמשות שהוא רק ספק לילה, מ"מ מודה שעכ"פ ראוי להקדים בתחילת הלילה), וכן משמע מלשון הטשו"ע (ר"ס תפ"ט) שכתבו "ואם שכח לספור בתחילת הלילה הולך וסופר כל הלילה", משמע דלכתחילה צריך לספור בתחילת הלילה. וכן כתב המ"ב (שם סק"ב), דכל מאי דאפשר לאקדומי מקדמינן.

הערת חכ"א דהמאחרים מעריב יש להם להקדים ספירת העומר

ות"ח אחד העיר דאלו המתפללים מעריב מאוחר בלילה, אמאי לא נימא שיקדימו לספור בתחילת הלילה, דלא שייך לומר דתדיר ושאנו תדיר תדיר קודם, דזהו

ספור ואינו יכול לחזור ולספור בברכה, נמצא דבעי שיתנה דאם אזכור אח"כ בלילה לספור אני רוצה שהיום לא יהיה ספור.

וכן מש"כ בשו"ע הגר"ז חידוש נפלא דמי ששמע לפי תומו מאחר שסופר, אזי מדין שומע כעונה הוי כאילו ספר בעצמו, ואף דלא נתכוון לצאת בשמיעתו וגם הסופר לא נתכוון להוציאו, מ"מ יצא למ"ד א"צ כוונה, ולא יוכל לחזור ולספור בברכה, אלא א"כ נתכוון להדיא שלא לצאת בשמיעתו שאז אינו יוצא אפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה עיי"ש. ולפי"ד הנ"ל נמצא דבעי שיכוון שהיום לא יהיה ספור].

כשיוצא מאחר הברכה לצאת ממנו גם הספירה

בחידוש הגר"א דבספירה העומר הברכה אינה כברכת המצות רק חלק ממצות הספירה גופא

בביאור הגר"א סי' תפ"ט ס"ו מבאר שברכת ספה"ע אי"ז רק ברכת המצות אלא שהברכה הוא חלק מהספירה והרי"ז כעין ברכת הקידוש, דשיטת הראב"ה הוא דהספירה חלק מנוסח הברכה וזהו סיומה של הברכה והוי דומיא דקידוש שהברכה הוי עצם הקידוש וכמו"כ בספיה"ע הברכה הוא מעצם הספירה. עיי"ש.

ביוצא מחבירו ראוי לו לבקש מחבירו דיוציאו בברכה ובספירה

ולעצמי חששתי לשיטה זו ולכן השנה שבאחד מימי הספירה היה נדמה לי שביום האתמול טעיתי במנין, וביקשתי מאותו יום ואילך לאחר שיוציא אותי בברכה, אמרתי למברך שיכוון להוציאני בברכה וספירה, שלדעת הראב"ה שהספירה הוא סיומה של הברכה א"כ

רק כששניהם לפניו, אבל במקום שבלאו הכי לא מתפללים עכשיו מעריב, אז כיון שעיקר מצות ספירת העומר הוי בתחילת הלילה יספור כל אחד לעצמו לקיים מצות ספירה כמצותה לכתחילה. [וכן בארנו בח"ב סי' של"ח דבחור הלומד בישיבה ומסדרי הישיבה להתפלל מעריב מאוחר, והוא נוהג להדליק נ"ח בצאת הכוכבים, ידליק בזמנה בצה"כ, ויתפלל מעריב אח"כ, דל"ש בזה תדיר ושאינו תדיר, כיון שאינו עומד לקיים שניהם עכשיו]. וא"א לומר שעדיף לספור בציבור, דלא מצאנו בראשונים ובפוסקים שום מקור לזה, ורק בשל"ה הקדוש (הובא בבה"ט סק"כ) הזכיר ענין זה, ובודאי לא עדיף ספירה בציבור מלמנות בתחילת הלילה שזהו עיקר מצותה.

מבאר דהברכה על ספירת העומר הוא חלק מגוף המצוה על ספירת העומר ומביא לזה טעם ע"פ קבלה וזהו גדר הדין דטעה בזמן הספירה בשעת הברכה צריך לחזור ולברך

ונראה ליישב מנהג העולם, דברכת ספירת העומר אינו כברכת המצות, אלא עצם המצוה הוא לברך ולספור [דבכל יום מימי הספירה איכא קדושה נפרדת ותיקון אחר, כמ"ש הקדוש האריז"ל בספר הכוונות בדרשה לספירת העומר (י"ב) דבכל יום נעשה תיקון לפגם אחר, כגון חסד גבורה ותפארת וכו', וכל פגם כלול בחבירו וזהו הסוד ימים ושבועות. ולא רק ע"פ סוד הוא כך, אלא גם בהלכה איכא יסוד לזה, דהט"ז (סימן תפ"ט ס"ק ט') פסק דמי שבירך על ספירת העומר, ונתכוין בשעת הברכה ליום אחר, ומיד אחר הברכה נזכר שהוא יום אחר חוזר ומברך (ועיין בה"ל סי' תפ"ט סק"ה), ולא מהני

מה שהתכוון בשעת הברכה למצות ספירה, אלא צריך שיכוון בשעת הברכה לספירה של אותו יום דוקא, וחזינן כנ"ל דאי"ז ענין אחד של ספירת מ"ט יום, אלא כל יום ויום זהו ענין בפ"ע, והיינו שבכל יום איכא תיקון מיוחד וקדושה מיוחדת הנעשה ע"י הספירה המיוחדת של אותו היום, והתיקון והקדושה אינו נעשה רק ע"י הספירה (שהוא דיבור בעלמא), אלא בצירוף הברכה. ועיין עוד מש"כ בח"ג סי' קמ"ח].

ברמב"ם מבואר דכתב חידוש דאף בלא בירך יד"ח **וכן** נראה מדברי הרמב"ם (ספ"ז דתמידין ומוספין) שכתב מנה ולא בירך יצא, ולכאורה צ"ב מה ראה להזכיר הא דברכות אינם מעכבות בספירת העומר יותר מבשאר המצוות, ומבואר דס"ל דברכת ספירת העומר אינה כשאר ברכת המצוות, דהתם ודאי הברכה אינה מעכבת, כיון דאינה חלק מעצם המצוה, ורק הכא דהברכה הוי חלק מעצם המצוה הוצרך הרמב"ם להשמיענו דהברכה אינה מעכבת בדיעבד.

מיישב בזה פסק השו"ע דספר עם הציבור מבעוד יום חוזר וסופר בלילה עם ברכה

ויש לבאר עפ"י שזהו כוונת השו"ע (תפ"ט ס"ג) שהמתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יספור בברכה, ומועיל הספירה מבעוד יום שבדיעבד אם שכח ולא ספר בלילה יצא יד"ח. ותמהו האחרונים, הא אם יצא יד"ח כשספר מבעוד יום, איך חוזר בלילה וסופר בברכה הא כבר יצא יד"ח, ואם אינו יוצא יד"ח למה סופר מבעוד יום. ולדברינו הנ"ל אתי שפיר, די"ל דכוונת השו"ע דסופר מבעוד יום בלא ברכה, היינו בבין השמשות, וכשסופר אז יוצא יד"ח רק

בברכה מיד בתחילת הלילה ביחידות ומכוון בברכה, שפיר קעביר, אף שלא נהגו כן.

עיקר טעם אסור שמחה ותגלחת בימים אלו אינו משום אבילות רק דהם ימים לישב בדד להתחזק בעבודת השי"ת

[ורע] שאיסור שמחה ותגלחת ונישואין בימי הספירה ביארו הפוסקים דהוא משום אבילות על מיתת תלמידי ר"ע, אמנם ע"פ סוד הטעם דאסור בתגלחת, דבימים אלו ראוי לאדם שיהא כנזיר שהוא קדוש לאלוקים, וי"ל דהטעם שאסור בשמחה משום דהוי כמצורע דאסור בשמחה כיון שצריך לישב בדד כדי להתקרב לה' יתברך עד שיתרפא, וה"ה בימי הספירה צריך האדם להתקרב לה' יתברך, ובכל יום ויום יכול האדם לתקן הפגמים ולהתעלות להיות ראוי לקבלת התורה, שימים אלו מיוחדים לכך, וברמב"ן כתב דימי הספירה הרי הם כקדושת חוה"מ, ובספירה צריך האדם להתעורר שכבר עברו כ"כ ימים ומה עשה עד עתה, ויזדרז לתקן מעכשיו].



ח"ו סימן קטו

איך לנהוג בימי הספירה לנהוג כר"ת בלילה

הערה לנהגין כר"ת ומ"מ מקדימין לספור עם הציבור קודם זמן ר"ת אינם יכולים לברך על הספירה שכן אין מבורר אצלם הזמן

הנה אף אלו המחמירים בדיני דאורייתא כזמן ר"ת, נוהגין להתפלל מעריב עם הציבור קודם זמן ר"ת, ורק חוזרין וקוראין ק"ש לאחר זמן ר"ת, ואף בימי ספירת העומר נוהגין כן וסופרים עם ציבור אחר מעריב בברכה, אף שלזמן ר"ת אינו עדיין

בדיעבד, דזמנה לכתחילה הוא מצאת הכוכבים, וכיון דהברכה הוא חלק מגוף המצוה, והוא עדיין לא בירך, לכן כשסופר שוב בלילה, כדי לקיים המצוה לכתחילה מברך, שהרי הברכה הוי חלק מגוף המצוה, וכשמקיים הספירה לכתחילה משלים את חלק הברכה שהוא מגוף המצוה, (ואינה כברכת המצוות שאין מברכים אלא על מצוות שמחויבים בה, ולא על מצוות שכבר יצאו המצוה בדיעבד).

דברי הגר"א דלהראב"ה נוסח הספירה גופא הוא חלק מהברכה שהיום אחד וכו'

ויותר מצאנו בביאור הגר"א (סי' תפ"ט ס"ו), דלפי נוסח הראב"ה "שהיום" אחד וכו', הוי הספירה חלק מעצם הברכה וזהו סיומה של הברכה, והיינו דהברכה עצמה הוא עצם הספירה, והוי דומיא דקידוש, שהברכה הוי עצם הקידוש.

ומעתה אפשר ליישב מנהג העולם שסופרים בלילה מאוחר אחר שמתפללין בציבור מעריב, כיון שברכת הספירה הוי חלק מגוף המצוה, ובציבור מדכרי אהדי להתעורר לומר הברכה בהתלהבות ובכוונה יתירה, ובכה"ג חשיב המצוה טפי והוי מצוה מן המובחר, [שעפ"י סוד ענינה של מצות הספירה לתקן הפגמים, וככל שמתעורר יותר כך מתקן יותר] ע"כ ממתינים לספור בציבור. ומיהו אם בלאו הכי מתפלל מעריב ביחידות, ודעתו להתפלל מאוחר, יספור בברכה מיד כשתחשך, שאז מקיים מצות ספירה בזמנה כמצותה לכתחילה. אמנם לענ"ד נראה שהנהגה להתפלל מעריב מאוחר וסופר

בין השמשות, אלא שחוזרין וסופרין אחר זמן ר"ת בלא ברכה, שחוששין לשיטות שספירת העומר בזה"ז דאורייתא.

ויש להעיר דהנה בספר "דבר אברהם" (ח"א סי' ל"ד) כתב שאחד שספר ולא ידע אם באמת זהו היום, ולבסוף נתברר לו שאכן זהו היום, לא יצא ידי"ח, והטעם שענין הספירה אינו שיוציא מילות המספר מפיו, אלא עניינו שיידע ויוחלט אצלו המנין שהוא סופר עי"ש, וא"כ לדעת הסוברים שספירת העומר בזה"ז דאורייתא (עיין ביה"ל סי' תפ"ט, שהביא הרבה ראשונים הסוברים דספירת העומר בזה"ז דאורייתא וסיים שם דזהו סעד גדול למה שנהגו בית ישראל לדקדק להמתין לספור עד אחר צאת הכוכבים), נמצא דהמחמיר לזמן ר"ת בדאורייתא, כשסופר קודם זמן ר"ת, הרי"ז ספק אצלו איזה יום לעומר, וא"כ היאך יכולין לברך על הספירה הא אינו מבורר אצלו עתה איזה יום הוי.

דברי הדבר אברהם דכוונת הספירה אינו בזמן זה רק על היום והספירה בבין השמשות היינו על היום הבא

[אמנם] למה שביאר עוד הדבר אברהם שם מש"כ התוס' במנחות (דף ס"ו) דיכולין לספור בבין השמשות, משום דספירת העומר בזה"ז דרבנן, וספק דרבנן לקולא, ותמה ע"ז הא איך יכולין לספור משום דשמא כבר הגיע הלילה, והא אף אם הגיע הלילה, מ"מ כיון שהסופר עצמו מסופק אם הגיע הלילה ואין ברור לו אם סופר המנין של אותו היום, לא יוצא ידי"ח כנ"ל, ותירץ דהסופר כך וכך לעומר, אין כוונתו על שעת הספירה, אלא כוונתו על יום הבא שהוא כך וכך לעומר, ולכן

כשסופר בין השמשות יצא ידי"ח, כיון שזה ברור לו איזה מנין הוא היום הבא, והוי ודאי אצלו המנין שספר, אלא שהספק אם הוא סופר בזמן המצוה ויוצא ידי"ח או לאו, וע"ז אמרינן ספיקא דרבנן לקולא ויצא ידי"ח.

ולפי"ז ה"ה בנידון דידן שמחמיר כשיטת ר"ת מ"מ מברך על הספירה, משום דהוא סופר על היום הבא, וזה ברור לו איזה מנין הוא היום הבא, אלא שהספק אם כבר עכשיו זמן המצוה, אבל למש"כ במק"א שהסופר בין השמשות זהו ודאי המנין של אותו היום, כיון שבין השמשות מעורב בו יום ולילה, א"כ אין הכרח לומר כהדבר אברהם, אלא י"ל שהסופר מתכוון על שעת הספירה, וא"כ שוב יש לחשוש שלא לספור העומר קודם זמן ר"ת, דהוא ספק אם זהו המנין של שעת ספירתו].

אמנם הדבר אברהם הדר ביה, וכתב דאף שיש סימוכין לסברא זו דבעינן ספירה בודאי, מ"מ בראשונים מבואר דלא ס"ל כן.

ד' הגר"א בשו"ת הראב"ה דהספירה הוה חלק מהברכה דנוסח הראב"ה "שהיום" וע"כ לא אמרינן ביה ספיקא דרבנן לקול

מיהו בטור (סי' תפ"ט) הביא דעת הראב"ה דס"ל דאחד שברך על ספירת העומר, ובתחילת הברכה היה בדעתו לומר ארבעה ימים בעומר, ולפני סיום הברכה נזכר שהיום חמישה ימים בעומר, הוי ספיקא אם יצא בברכה זו, וכיון דספירת העומר דאורייתא אזלינן לחומרא וצריך לחזור לברך קודם שיספור, ותמוה דנהי דספה"ע דאורייתא, מיהא הברכה לכו"ע הוי רק דרבנן, ואמאי בספק ברכה ניזיל

מבאר דע"פ קבלה ראוי לא לספור בבין השמשות
[ויש] לעורר עוד דכיון שכל יום מימי
 הספירה, יש בה קדושה מיוחדת,
 ותיקון מיוחד בספירה, וכשסופר קודם
 זמנו, סילק עצמו מקדושת היום הקודם,
 וכעין מה שהביאו הפוסקים בשם השל"ה
 שמדין תמימות אין מתפללין מעריב, של
 חג השבועות עד שיהא ודאי לילה, ויש
 לומר בזה דהיינו משום שעדיין יש ליום
 הקדושה של ספירת מ"ט, ואין לערבו עם
 קדושת שבועות, ולכן אולי החושש לר"ת
 ראוי שלא יספור קודם זמן ר"ת].

בפדון אם יכול לעשות תנאי דרוצה לד"ח רק
 ישכח אח"כ וע"כ יוכל לברך אח"כ

ומסברא אמינא שהמדקדק כרבינו תם
 ינהג כמבואר בש"ע (סי' תפ"ט

ס"ג) לענין המתפלל עם ציבור שמקדימין
 להתפלל מעריב וסופרים ספירת העומר
 בבין השמשות, והוא רוצה לדקדק לספור
 מצאת הכוכבים, לצאת לכו"ע, שיספור
 עמהם בלא ברכה, ויתנה שאם יזכור אח"כ
 למנות בלילה הריני מכוון עכשיו שלא
 לצאת יד"ח, ויחזור ויספור בלילה בברכה
 עכ"ד, וא"כ ה"ה בנידון דידן יכול לספור
 קודם זמן ר"ת בלא ברכה ויתנה שאם יזכור
 לברך אח"כ מכוון שלא לצאת יד"ח, ואז
 יחזור ויספור לאחר זמן ר"ת בברכה, אבל
 הרבה בנ"א מעדיפים לומר הברכה בציבור
 דאז יאמרו בכוונה והתלהבות, (ועוד דבשו"ת
 עונג יו"ט מפקפק אם אפשר לעשות תנאי במצוות,
 דהא מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי ואכמ"ל,
 וע"ע ברמ"א בסי' תרל"ח שכתב דלא נהגו לעשות
 תנאי כיון דלא בקיאי שפיר בתנאי), ע"כ אמינא
 שיספרו עם הציבור בברכה ויסמכו על
 הטש"ע ונו"כ דפסקו דספירת העומר

לחומרא, ותירץ בביאור הגר"א (סי' תפ"ט
 ס"ו) דשאני ברכת ספירת העומר, דלפי נוסח
 הראב"ה "שהיום" אחד וכו', הוי הספירה
 חלק מעצם הברכה וזהו סיומה של הברכה,
 והיינו דברכת ספירת העומר אינו ברכה על
 מצות ספירת העומר וככל ברכת המצוות,
 אלא הברכה עצמה הוא עצם הספירה, והוי
 דומיא דקידוש, שהברכה הוי עצם הקידוש,
 ולכן כשזהו ספק אם יצא הברכה, (משום
 שכיוון רק בסוף הברכה על יום הראוי למנות),
 הרי זה ספק אם כשיספור מיד ייצא יד"ח
 מצות הספירה דאורייתא כפי שתקנו רבנן
 עיקר מצותה לכתחילה, והיינו שהברכה
 עצמה הוא עצם הספירה, וס"ל לראב"ה
 דגם בזה אמרינן ספק דאורייתא לחומרא,
 ויחזור ויברך קודם שיספור.

להראב"ה תקנו לכל יום נוסח ברכה בפנ"ע

ולדברי הראב"ה דהספירה הוי חלק
 מהברכה עצמה, נמצא שתקנו
 לכל יום נוסח ברכה אחרת מחברתה, וזהו
 א"ש טפי אם נימא שכל יום הוי מצוה
 בפ"ע).

עד"ז אם סופר אחר זמן ר"ת עוד פעם אינו מקיים
 מצוות ספירת העומר דהרי לא ספר בברכה

ולדבריו נמצא דהחזור וסופר בזמן ר"ת
 ללא ברכה, לא קיים מצות
 ספירת העומר כתיקונה, שעיקר מצות
 ספירת העומר לכתחילה, שהברכה עצמה
 הוא הספירה, [נאף אם נימא דהספירה אינה
 מנוסח הברכה מ"מ הוכחנו בסימן לעיל
 שהברכה אינה כשאר ברכת המצוות אלא
 עצם המצוה הוא לברך ולספור, וכשסופר
 בלא ברכה לא קיים עצם המצוה כתיקונה].

בזה"ז דרבנן, (ובדרבנן אינם חוששין על שיטת ר"ת), ואחר זמן ר"ת יחזרו לספור כ"א לעצמו.

מבאר דאין לחוש בזה לברכה לבטלה דמ"מ רשא לסמוך על שיטת הגאונים והברכה גופא קא גם על מה דיספור בזמנו

אמנם נראה דיכווננו כשמברכים על ספירת העומר, שיועיל להם הברכה, גם על הספירה שסופרים אחר זמן ר"ת, דאף אם האמת כשיטת ר"ת, ולא יצאו ידי"ח בספירה שספרו אחר הברכה, מ"מ נראה דכיון דהם היו רשאים לסמוך על שיטת הגאונים שזהו לילה, א"כ לכו"ע אי"ז ברכה לבטלה ושפיר חייל הברכה משום הספירה שספר עכשיו, אף אם האמת שלא יצא ידי"ח, וכיון דחייל הברכה יכול לצאת ידי"ח בברכה זו גם על הספירה של אחר זמן ר"ת, ונמצא שהספירה בזמן ר"ת היתה בברכה, (ומיהו לא יועיל עצה זו לשיטת ראבי"ה דהבאנו לעיל דהספירה הוא חלק מהברכה, דזה אינו שייך אלא לספירה הסמוך לברכה).



ח"ו סימן קטז

חידוש בשיטת ר"ת, דיוצאין ידי חובה בספירת העומר מהשקיעה ראשונה.

מחדש דאף הנהגין להחמיר כר"ת בדרבנן יד"ח כבר משעת השקיעה

הנה לולא דמסתפינא אמינא דלמאי דפסקו הטשו"ע ונו"כ דספירת העומר בזה"ז דרבנן, אזי אף לדעת ר"ת יוצאים ידי"ח כשסופרים ספירת העומר מהשקיעה הראשונה. דהנה איתא בתוס' במנחות (דף סו ע"א) וברא"ש (בסוף פסחים) דבספק

חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה, כיון שהוא ספיקא דרבנן, והוסיפו עוד דעדיף לעשות כן משום תמימות והיינו שיהא ספור כבר מתחילת הלילה, [וכן פסק השו"ע (סי' תפ"ט ס"ב) שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, אבל מדינא מותר לספור ולברך בבין השמשות], ותמה ע"ז הר"ן שם דספק דרבנן לקולא היינו בדיעבד, אבל לכתחילה לא שרי לקיים מצוה מספק, ואני תמה עוד דהא הכא לענין ברכה איירי והוי ספק ברכה לבטלה, ובודאי היה להם לאסור לברך מספק.

מבאר גדר הדין דשייך ברכה בבין השמשות ע"פ הריטב"א דבין השמשות חשיב יום ולילה מעורב בו

ונראה ליישב ע"פ מה דמבואר בריטב"א ביומא (דף מ"ז ע"ב) גדר חדש בבין השמשות, שכתב "כבין השמשות דיש בו מן היום ומן הלילה", וע"כ כאשר דנים בקביעות הזמן ד"בין השמשות" לאיזה יום בחודש או בשבוע הוא שייך, זהו ודאי שיש בו משני התאריכים, והיינו דלא יצא לגמרי מהיום הקודם, ועדיין לא נכנס לגמרי לכלל היום הבא, ומעורב בו משניהם, והספק לענין דינא דבכה"ג שמעורב בו ב' תאריכים איזה דין נוהג בו, אי כדין של יום העבר או של לילה הבא, וא"כ זהו כוונת התוס', דאף שבהשמ"ש הוא ספק לגבי דינו אם יש לו דין היום הבא, מ"מ כיון דספירת העומר דרבנן הקילו ותקנו שיוצא ידי"ח בודאי כשסופר בבין השמשות, משום דהוי ודאי גם זמנו של היום שמונה, דהא יש בו גם מן הלילה כנ"ל. ואף לכתחילה סופרים בבין השמשות, כיון דאם יחמיר לספור בלילה אחר צאת הכוכבים, מפסיד דין

"תמימות", והוא חומרא דאתי לידי קולא, ע"כ לכתחילה סופרים בתחילת הלילה דהיינו בבין השמשות.

דברי התוס' בזבחים דגם לר"ת הדם נפסל משקיעה ראשונה והגדר דכבר אז מעורב היום השני

וע"פ זה י"ל עוד בזה, דהנה כתבו התוס' זבחים (דף נו), דאף לשיטת רבינו תם דבין השמשות הוא רק כשעה אחר השקיעה, ועד כשעה אחר השקיעה, הוי עדיין יום גמור לכל דבר, מ"מ ילפינן מקרא שדם הקרבן נפסל מהשקיעה ואילך, וי"ל דהביאור בזה דגם ר"ת מודה דמהשקיעה כבר מעורב בו מן היום הבא, ורק לענין דינא בזה דיינינן ליה כיום העבר, ולענין קרבן ילפינן לה מקרא דנפסל, משום דבאמת מעורב בו גם מהיום הבא, (ונראה לפי"ז שגם לשיטת ר"ת, מ"מ ראוי לכתחילה לקיים המ"ע שנוהג באותו היום, קודם השקיעה שאז הוא ודאי יום, ואינו מעורב בו כלל מן הלילה, ורק לענין דרבנן כגון תפילת המנחה, יכול לר"ת אפילו לכתחילה לעשותו אחר השקיעה, כיון שדינו כיום), ולפי"ז אפשר"ל דגם לשיטת ר"ת יכול לספור בברכה מהשקיעה, שמאז מעורב בו גם מן היום שמונה, ואף ששייך גם להיום הקודם (ולענין דינא אזלינן בתר יום העבר), מ"מ הקילו רבנן בספירת העומר בזה"ז דיכול לספור משעה שמעורב בו מהלילה.

עיקר המצוה הוא בודא לספור כשכבר ודא לילה

ודע דאף להפוסקים דספירת העומר בזה"ז דרבנן ויוצא יד"ח כשסופר בבין השמשות (או לר"ת מהשקיעה), מ"מ עיקר מצותה לספור בלילה שאז הוא לגמרי שייך ליום שמונה, (דהא לא קי"ל כהתוס')

שמצותה סמוך לחשיכה משום תמימות), ולכן ראוי שיחזור ויספור בלילה, לקיים המצוה כתיקונה, דכבר בארתי במק"א (ח"ד סי' ק"ס) דאף אם נימא דלא שייך קיום מצוה אחר שכבר קיים פעם אחת המצוה, מ"מ אם בפעם הראשונה חיסר בגוף המצוה לכתחילה, שייך שיחזור לקיים המצוה לכתחילה. (ויכוון בברכתו גם על הספירה השניה שיספור בלילה, דכיון דחייל הברכה על מה שספר בבין השמשות, מהני גם על הספירה שסופר בלילה).



מו"ז סימן קה [ח"ז רכט]

ספירת העומר בזמן הזה דאורייתא או דרבנן

בדברי הגר"ח דביאר שי' הרמ' דספירת העומר דאורייתא היינו משום דס"ל דקדושת המקדש המקדש לא בטלה

הרמב"ם פסק ספ"ז דתמידין ומוספין (הכ"ד), שמ"ע דספירת העומר על כל איש ישראל ובכל מקום ובכל זמן, היינו דנוהג גם בזמן הזה מדאורייתא. ותמה הכס"מ הלוא במנחות איתא (ס"ו). דאמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, ופירש רש"י (ד"ה אמימר) דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר, אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי ע"כ, ומשמע דאף אביי ורב אשי בסוגיא שם ס"ל דספירה בזה"ז זכר למקדש, רק דס"ל דמ"מ מצוה למימני שבועי. הנה מבואר בגמרא דחיוב ספירת העומר בזה"ז דרבנן, ואמאי פסק הרמב"ם שהחיוב בזה"ז דאורייתא.

ותירץ הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל (חי' רבנו הגרי"ז בסטנסיל, מנחות שם)

שסוגית הגמרא שם סברה שאין מצות עומר בזה"ז, שבטלה קדושת המקדש, אבל הרמב"ם פסק בפ"ו דבית הבחירה (ה"ד-ט"ו) שקדושת שלמה קדשה לשעתן ולעתיד לבא, ולפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי ע"ש, נמצא א"כ שיש חיוב הבאת העומר גם בזמן הזה, רק דהמזבח אינו בנוי, וע"כ פסק שפיר דמצות ספירה בזה"ז דאורייתא דהא תליא בחובת העומר ולא במעשה הקרבתה בפועל, והסוגיא אזלא כמ"ד שלא קידשה לעתיד לבוא, ואין קדושת המקדש בזמן הזה, ולכן אין מצות עומר כלל, ולהכי סבר אממר דאין מצות ספירה בזה"ז אלא מדרבנן, עכ"ד.

מקשה על הגר"ח דחזינן בדין תוספת שביעית דהוה דרבנן דחיובה כפסוק המם וקשה דלהגר"ח גם בזה"ז שייך חובת מסוך המם דקדושת המקדש קיים

ואני תמה על הגר"ח זצ"ל, דהנה קיימא לן שאין מצות תוספת שביעית בזמן הזה, שחיובה כניסוך המים שאינו נוהג אלא בזמן שבית המקדש קיים, כמבואר במ"ק (ד). ע"ש, וכן פסק הרמב"ם רפ"ג דשמיטה ויובל. ולדברי הגר"ח קשה אמאי לא נימא שיהא דין ניסוך המים גם בזה"ז הואיל וקדושת המקדש קיים ומקריבין קרבנות אף על פי שאין הבית בנוי, וא"כ אף תוספת שביעית יהא נוהג מה"ת גם בזה"ז, וצ"ע בזה על הגר"ח זצ"ל שמהגמרא מוכח שאין חיוב קרבנות בזמן הזה וכמ"ש.

מבאר דכיון דא אפשר להקריב קרבנות ובעי מעשה לבנות המזבח חשיב דאין חיוב כלל

וע"כ נראה מזה דאף דראוי להקריב קרבנות, מ"מ מאחר וחסר מזבח,

ומחוסר מעשה רבה לבנותו, אמרינן כיון דאין מזבח אין היום חיוב ניסוך המים, וכשם שאין חיוב ניסוך המים כשאין מזבח, כך אין דין תוספת שביעית. ומסתבר א"כ, דהוא הדין ספירת העומר דדמי לניסוך המים דבעי מזבח, אין שום חיוב כל זמן שאין מזבח בנוי.

מבאר עוד דדין ספירת העומר תל בדין חיוב הבאה כלשון הפסוק

ועוד נראה דבקרא מפורש "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה", הרי שהחיוב תליא ב"יום" הביאכם דהיינו מאותו היום שחייב להביא, ומשמע דאינו תלוי בהבאה, ודלא כהגר"ח דתלי לה בחיוב הבאה, וע"כ דברי הגר"ח זצ"ל צ"ע טובא.

מבאר דהספירה תל בהבאה

והעיקר נראה דהתורה פירשה את זמן החיוב של ספירת העומר דהוא "מיום הביאכם את עומר התנופה", דומן החיוב אינו מפסח אלא ממחרת מזמן הבאת העומר, אבל אין הבאת העומר או חיוב הבאתה, סיבת חיוב הספירה, רק דהקרא גילה לן זמנה, ולכן שפיר גם בזה"ז אף שאין מקריבין העומר חייב מה"ת לספור ממחרת השבת, וכמ"ש.

מיישב הדברים לדברי הגר"ח דמ"מ תלוי בדין ההבאה בסוף הספירה

אמנם נראה דאף דאין חיוב הספירה תלוי בהבאת העומר דוקא, מ"מ מדמסיים בקרא "וספרתם לכם ממחרת השבת וכו' והקרבתם מנחה חדשה לה'", חזינן דחיוב הספירה תלוי בהקרבת שתי הלחם, וכאן לא כתוב "ביום הקריבכם"

אומר "וכתוב בתורה וספרתם וכו'" ולא כהנוסח "כמו שכתוב" דמשמע דהמצוה בזה"ז כמו שנאמר בתורה, והיינו דעל סמך מש"כ בתורה תיקנו חז"ל המצוה בזה"ז.

ובתיקון זה שפיר מדוקדק, דהגר"ח מבריסק צ"ל יסד לן דהא דמונים ספירת העומר בזה"ז זכר למקדש אין פירושו דמהתורה חיוב המצוה רק בזמן שביהמ"ק קיים, וחז"ל תיקנו שתתקיים המצוה גם בזה"ז, אלא דחייבו חכמים במצוה חדשה "זכר למקדש" כדי שזכור חורבן ביהמ"ק. ובהכי מתבארים דברי אמרימר במנחות (סו). דבזה"ז מונים ימים ולא שבועות ולא תיקנו המצוה כעין דאורייתא שמונים בה ימים ושבועות, כיון דהוי זכר למקדש (ועיי"ש עוד מה שמתורץ ביסוד זה). ולדבריו באמרו כדי "לקיים המצוה כמו שכתוב בתורה" אינו מדוקדק כלל, ובאמירת "וכתוב בתורה" יצא מכל חשש. דאם המצוה מה"ת כדעת הרמב"ם, משמעותו דמקיים בזה הכתוב בתורה, ואם חיובו מדרבנן, הכוונה וכתוב בתורה וע"כ תיקנו חז"ל זכר למקדש, ודו"ק.

בדין מה דאין מקריבין היום שתי הלחם דכבשים לא מעכבי לחם

ואגב יש להעיר, דלכאורה צ"ע אמאי אין מקריבין בזמן הזה שתי הלחם, והלוא קיימא לן דכבשים לא מעכבי לחם (מנחות מה:), וכשאי אפשר בכבשים מביאין לחם לבד, מניפין אותם (ותועבר צורתן- יפסלו בלינה), ואח"כ יצאו לבית השריפה (שם מו:), וא"כ אמאי אין אנו משתדלים היום להיכנס לבית המקדש בחג השבועות ולקיים מצות שתי הלחם, ותהא בידינו לפחות מצוה אחת ממצות הקרבנות. ובמפרשים מובא שרבי

מנחה חדשה אלא "והקרבתם", והדר נוכל לפרש על דרך דברי הגר"ח צ"ל, דאמנם חיוב הספירה לא תלוי בהבאת העומר אבל תלוי הוא בהבאת שתי הלחם בסוף הספירה, וכדכתיב והקרבתם מנחה חדשה לה', ולדעת הרמב"ם קדושת המקדש קיים ומדינא מקריבין שתי הלחם בזה"ז, וחסר רק בנין המזבח, ושפיר יכול לספור מפסח עד הבאת שתי הלחם. ואמימר סבר דקדושת המקדש בטלה, וחסרה עיקר הקדושה להבאת שתי הלחם, וע"כ ספירה בזה"ז רק זכר למקדש, וא"ש.

בנוסח הספירה כמו שכתוב בתורה

במק"א הערתי בנוסח שאומרים לפני ספה"ע "הנני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה", דלרוב הפוסקים הלוא אינו אלא מדרבנן בזמן הזה, וכשאומר שרוצה לקיים מ"ע דאורייתא עובר בבל תוסיף, וכמבואר ברמב"ם ריש הלכות ממרים (פ"ב ה"ט) שאם ביי"ד יאסור בשר עוף בחלב מה"ת הרי זה בכלל מוסיף. ואף אי ננקוט דאיסורו דוקא בביי"ד של ע"א, שבכחם נמסר התורה וכשמפרשים שלא כהוגן שינו עיקר מצות התורה, מ"מ "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" ולא מעייל איניש נפשיה לספיקא, וע"כ אמרתי להשמיט תיבת "עשה" ולומר "לקיים מצות ספירת העומר", ע' תשובה"נ ח"א (סי' ש"י) מש"כ בזה.

שוב התעוררתי (ע' תשובה"נ ח"ב סי' רמ"ז) שאפי' משמיט תיבת "עשה", כשאומר לקיים המצוה "כמו שכתוב בתורה", הלוא משמעותו שמקיים מ"ע וראוי לחוש לאיסור. ולכן שיניתי ואני

יחיאל מפריז השתוקק לעלות לירושלים לקיים מצות קרבן פסח, ולקרבן לא יצאנו מידי מבוכה מאחר שצריך מזבח, ואין בידינו לבנות מזבח שיהיו המקום והמדות מכוונים בדיוק, אבל כאן שהמצוה רק לאפות ולהניף, מה מעכב אותנו לקיים המצוה בזמן הזה, אם הגויים יסכימו לכך.

במדון א' בעי בגדי כהונה

ולשורש הקושיא, אין הטעם דלא מקריבין מפני שאנו טמאי מתים, דהא טומאה דחוויה בציבור, ושתי הלחם באין בטומאה ואין נאכלין, ומותר ליכנס לעזרה בטומאה כדי לקיים המצוה. אמנם לא נתבאר אי בשתי הלחם הבאין בפני עצמן בעינן בגדי כהונה, ואפשר א"כ דאין להקריב שתי הלחם בזה"ז מחמת חסרון בגדי כהונה. מאידך, מסתבר דהואיל וכל הדין דשתי הלחם יכולין לבוא בפני עצמן ילפינן שם במנחות מביכורים, דכתיב ממושבותיכם תביאו לחם תנופה וגו' בכורים לה', מה בכורים בפני עצמן אף שתי הלחם בפני עצמן ע"ש (ומדברנן בעו שריפה), מסתבר א"כ דכמו דבבכורים אין צריך בגדי כהונה דוקא, הוא הדין דשתי הלחם לא בעו בגדי כהונה, ועוד דלא מצינו דהנפת שתי הלחם חשיבא עבודה תמה דזר חייב מיתה עליה, דאפשר דאינה עבודה כלל דניבעי לה בגדי כהונה.

אמנם נראה פשוט דתנופה בעי בגדי כהונה, ומ"מ עדיין תיקשי להפוסקים דס"ל שאין צריך תכלת לבגדי כהונה (שהרמב"ם השמיטו), הלוא אפשר לקיים המצוה בבגדי כהונה בזמן הזה, ולהביא שתי הלחם ביחיד וימסרם לציבור ויניפם, ותשאר בידינו מצוה זאת. ובאמת

נראה דל"ק כלל, דהואיל והדין דשתי הלחם יכולין לבוא בפני עצמן ילפינן מביכורים כדאמרן, והלוא התם ילפינן שצריך מזבח דוקא דכתיב והנחתו לפני מזבח ה' אלקיך, וא"כ בשתי הלחם נמי בעינן מזבח בנוי דוקא. ולשיטת הרמב"ם בלא"ה ל"ק דס"ל דדין טומאה דחוויה בציבור מועיל רק בריצוי ציץ, ולדבריו ניחא, דאין לנו כהן גדול בזה"ז שיהא הציץ מרצה.

למעשה נראה דבעי מזבח

הדרן לדברינו, דנמצא דלשתי הלחם צריך מזבח, ולמ"ד שקדושת המקדש קיימת וחסר רק בנין המזבח שפיר יש מצוה לספור העומר בזה"ז מה"ת, אבל למ"ד דחסרה קדושת המזבח וצריך קידוש, אין מצות ספירה מה"ת כשאין קדושת מזבח, וא"ש בזה שיטת הרמב"ם.



מו"ז סימן קח [ח"ז רל]

חידוש בברכת ספירת העומר דהוא מצוה קיומית

חידוש בברכת ספירת העומר

בגדר ברכת ספירת העומר, מצינו דבר חידוש ופלא בדברי רבינו הגר"א זצ"ל, ותמהני שהמפרשים לא נתעוררו בזה, ויש בדבריו יסוד חדש בגדר ברכת ספירת העומר, וראוי לן לעמוד על דבריו ולהבינם בעזהשי"ת.

צדברי הגר"א דבסופר בין השמשות יד"ח אמנם הברכה לא יד"ח וצריך לברך שוב

שורש הדבר, מהא דאיתא בש"ע סי' תפ"ט (סע"ג) "המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה,

וכעין זה מצינו בגמרא בפסחים (קט"ו).
 "לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך
 עליה", והיינו לאחר שיצא האיך יברך אחר
 כך, והכא נמי היאך יברך ברכת ספירת
 העומר אם כבר יצא מקודם ידי המצוה.

מבאר דמצות עשה אף דיד"ח מ"מ מקיים מצוה
 קיומית פעם נוספת וא"כ ה"ה לעמן ספירת העומר
 מקיים עוד הפעם המצוה

ונראה לפרש דבר חדש בשיטת רבינו
 זצ"ל. דהנה כבר כתבנו כמה
 פעמים במועדים וזמנים שבמצוות עשה אף
 שיצא חיובו, אי עבד המצוה פעם נוספת
 מקיים בזה מצוה קיומית, עיין ח"ג (סי'
 רנ"ב) לגבי מצוה, דאף שיוצאין בכזית מצוה
 אם אוכל טפי מקיים מ"ע, וכן גבי לולב
 (בח"ב סי' קט"ז) דמדאגבהה נפיק בה אבל
 מקיים המ"ע כל זמן שמונח בידו, ולענין
 תקיעת שופר (בח"א סי' ה' בהגה"ה אר"י ג')
 נתבאר דבמרבית בתקיעות יש משום מצוה
 קיומית, וכן גבי ק"ש, כשקורא שוב מקיים
 מצוה, כמבואר בח"ד (סי' שכ"ה) ע"ש
 היטב. והכא נמי י"ל בספירת העומר, דאם
 חוזר וסופר יש בזה מצוה קיומית ובפרט
 כשמעיקרא לא סילק נפשו וחשב לספור
 אחר כך, יש בספירה השניה קיום מ"ע.

מבאר דבדעתו לספור עוד פעם לא חשיב דנגמר
 מצוותו ויכול עדיין לברך

ומעתה דברי רבינו הגר"א זצ"ל מאירים,
 שאם ספר ולא בירך יצא, אבל
 כשדעתו לספור עוד פעם מברך אחר כך,
 שיש גם בספירה זו מצוה קיומית וכמ"ש,
 ושייך לברך ע"ז, וממילא מועילה הברכה
 גם למה שספר מעיקרא, ודומה בזה לסוכה
 או ציצית שכשמברך אחר כך מועילה
 הברכה למעיקרא, והכא נמי מברך בלילה

ואם יזכור בלילה יברך ויספור, ופירש
 הגר"א זצ"ל (סק"ה) דמיירי בסופר בבין
 השמשות שיוצא בדיעבד כיון שהוא ספיקא
 דרבנן, וסבירא ליה דהברכה מעכבת לענין
 שיחזור ויברך, ואף דיצא ידי הספירה מ"מ
 אכתי חייב לברך, ושפיר מברך וסופר
 בלילה. והביא הגר"א דמיון לזה
 מהירושלמי ברכות (פ"א ה"ה) שקורין ק"ש
 בזמנה, ואחר כך חוזרין וקורין ק"ש עם
 הברכות אחר הזמן מפני שלא יצא ידי
 הברכות, וחוזר קורא ק"ש כדי לעמוד
 בתפילה מתוך ד"ת, וכאן נמי שספר בלא
 ברכה, חוזר וסופר שוב בערב כשמברך.
 ואף שהרמב"ם פסק (תמידין ומוספין פ"ז
 הכ"ה) דמנה ולא בירך יצא, היינו ידי חובת
 ספירה, אבל לא יצא ידי חובת הברכה, ולכן
 סופר עוד פעם בברכה. ומש"כ הרמ"א
 דאפילו ענה אמן סופר שוב בברכה, היינו
 כשלא נתכוין לצאת בברכה, אף שרצה
 לצאת בספירה, דכיון דהברכה מעכבת
 סופר עוד פעם בברכה.

תמוה דהרי בכל התורה אין הברכה מעכב וע"כ
 דיד"ח ספירה רק דדין ברכה לא יד"ח ותמוה
 דאחר דכבר ספר ספירת העומר א"כ אין על ברכתו
 שם ברכת העומר

ואני תמה על רבינו הגר"א זצ"ל, והלוא
 כלל הוא בכל המצוות שהברכות
 אינן מעכבות, ולמה בספירת העומר הברכה
 מעכבת. אבל האמת שהגר"א זצ"ל מפרש
 להדיא שיוצאין ידי מצות ספירת העומר גם
 בלי הברכה, רק דסופר בברכה כיון שלא
 יצא ידי הברכה, וע"ז תמה כל אחד, פה
 קדוש היאך יאמר דבר זה, והלוא אחר
 שיצא המצוה גופא והפסיק, היאך פתאום
 יאמר ברכה כדי לצאת רק חובת הברכה,

קודם הספירה שיש בזה קיום מצוה ושפיר שיין לברך, ומועיל נמי למה שספר מקודם וא"ש, ודו"ק היטב כי נכון הוא.

צ"ב דהגר"א הביא ראה לדבריו מהירושלמי דמברך בלא קיום מצוה כברכה על ק"ש אחר זמנה דבודא אנו יכול לברך על מצוה עשה אחר זמנה

אמנם אף שנתבאר בזה עיקר שיטת הגר"א זצ"ל, מ"מ דבריו אכתי מרפסן איגרי, דהלוא הוכיח הגר"א מהירושלמי דשיין לברך גם בלא קיום המצוה מהא דמברך ברכות ק"ש אחר זמן ק"ש, והיינו טעמא שנתחייב בברכה ולא פקע. וע"ז אני תמה דדבריו צע"ג, דאפילו נימא דיכול לברך אחר כך היינו כשיש עדיין מצוה קיומית וכמ"ש, אבל היאך נפרש הא דמברך ברכות ק"ש אחר זמן ק"ש, הגע עצמך מי שתקע בשופר בלא ברכה, וירצה לברך כליל מוצאי ראש השנה כשאנו זמן המצוה מפני שכבר נתחייב בברכה, הלוא ודאי דלא שיין כלל, וא"כ היאך פירש הגר"א דברי הירושלמי שמברך ברכות ק"ש אחר זמן ק"ש מחמת שכבר נתחייב בברכה.

מביא ד' הד"מ דמברכים בט"ק על מצוות ציצית אף דאין מקיים חובתו כתיקונו דאנו מודים להקב"ה דנתן לנו המצוה

ולע"ד יש לומר בזה סברא עמוקה, דהנה בד"מ הלכות ציצית (סימן ח' סק"ה) כתב דבאלו הטליתות הקטנים (שאינן בהם שיעור) נהגו לברך "על מצות ציצית" ולא "להתעטף" או "להתלבש", דמברכין הי"ת

על שנתן לנו מצות ציצית אף שאין מקיימין אותה עכשיו כתיקונה, ולכן שפיר יכולים לברך אף דאין בטלית כשיעור ע"ש.

ומבאר דבק"ש נתקן גם על מאורות ותורה ושיין הברכה אחר זמנה ומבאר כן לעמן ספירת העומר דהיא המצוה קיומית יכול לברך

ונראה דגבי ברכות ק"ש אף להו"א של הגר"א אין הן ברכת המצוה לק"ש דוקא, שעיקר הברכה גם על המאורות והתורה, רק דס"ד דכיון דאינו מברך למצות ק"ש, לא תיקנו לברך על מאורות ותורה גרידא. וקמ"ל, דכיון דשייכת הברכה למאורות ותורה שפיר מברכין, ותו מועילה הברכה גם לק"ש. וכן הוא בספירת העומר, אף דעיקר הברכה על הציווי לספור, דהיינו על החיוב, וכדמברכין אשר קדשנו במצותיו "וצונו", כיון דשיין קיום המצוה גם בספירה שאחר כך, שפיר מברך עלה הברכה דמברכין על ספירת העומר, ותו מועילה הברכה גם לספירת החיוב, כיון דשייכת היא כעת על קיום המצוה וכמ"ש, ודברי הגר"א זצ"ל מאירים בעזהש"ת.

בד' הרמ' דכ' דספר בלא ברכה אנו חוזר ומברך ותמוה החידוש בזה ואולי הכוונה דאף דהוא מצוה קיומית א"צ לחזור ולברך

ויש לעיין במש"כ הרמב"ם שם דאם ספר בלא ברכה יצא ואינו חוזר ומברך, דאמאי היה צריך להביא להאי דינא, והלוא בכל המצוות הדין כן דהברכה אינה מעכבת. ואולי נתכוין בזה להוציא מהדרך שבארנו שיש עדיין קיום מצוה בספירה חוזרת, וצ"ע.



ח"ד סימן קה

מעשה הספירה ומצות ספירה, וכל דעשה
מעשה ספירה יכול להמשיך ולספור
בברכה.

ספירת העומר בלי כוונה לצאת

בד' הגר"א דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה מעונה
לחבירו כמה הספירה היום אינו יכול לברך ותמוה
דהרי הוה מתעסק דאינו מכוון כלל לספירה

איתא בש"ע תפ"ט (סעיף ד) שאם שואל
אותו חבירו בין השמשות כמה ימי
הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול כך
וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול
לחזור ולמנות בברכה ע"ש. וכתב בביאורי
הגר"א הטעם דאזלא כמ"ד מצוות אין
צריכות כוונה, שאי למ"ד צריכות כוונה
ודאי לא יצא הואיל ולא נתכוין למצוה.
ולענ"ד קשה דאפי' למ"ד מצוות אי"צ
כוונה הכא גרע דאינו מתכוין כלל לספור
והוי כמו "מתעסק" דרצה רק לענות
לשאלה ששאלו אותו, והמתעסק לכו"ע לא
יצא. עוד צ"ע מלשון המחבר (בסי' ס' סעיף
ד) גבי פלוגתא דמצוות צריכות כוונה, "ויש
אומרים שצריך כוונה וכן הלכה", נראה
שהוכרע כן שצריך כוונה ולא נשאר ספק,
ולדברי הגר"א אזלא דינא דידן למ"ד אין
צריכות כוונה, וזהו דלא כהלכה.

מביא מש"כ לעיל דיש שם דינים בספירה מצוות
ספירה ומעשה ספירה וע"כ בעונה לחבירו אף דאין
מצוות ספירה יש כאן מעשה ספירה דמצאות אמר
דהיום הוא יום זה בספירה

ונראה ליישב, דהנה ביארנו במק"א (מו"ז
ח"ד סימן רפ"ט) דברי תה"ד שאם
לא ספר בלילה יספור ביום בלי ברכה ויוכל
להמשיך לספור בברכה, דאמנם אין מצות
ספירה ביום, מ"מ כיון שעשה מעשה
ספירה ביומו נשאר הרציפות ויכול להמשיך
לכ"ע לספור בברכה, והיינו שיש שני דינים

ולפי זה נראה, בשאלו חבירו בזמן המצוה
כמה ימי הספירה ואמר כמה ימים
בעומר, אפילו נימא שחסר כוונה ולא יצא
יד"ח המצוה, מ"מ מעשה ספירה היה כאן
ושפיר מועיל שלמחרת יוכל להמשיך
ולספור, והואיל והמעשה מועיל לספירה,
ע"כ מהני בספירה סתמא אף בלי כוונת
ספירה, ואין בזה חסרון דמתעסק, וכמו"כ
לא קשה דליכא כוונת מצוה דעד כאן לא
אמרינן מצוות צריכות כוונה, אלא היכי
שבלי כוונה אינו עושה מצוה. אבל כאן
שיש מעשה הספירה, אמרינן דחשיב
שנתקיימה שפיר המצוה, ויצא בלי כוונה
להדיא למצוה, ואפילו את"ל דלא קיים
המצוה מ"מ כיון שחל מעשה הספירה
נתבטל ממנו המצות ספירה ולא יוכל יותר
לספור באותו היום, וא"ש דברי הש"ע.

ומשו"ב צריך עיון דינא דשו"ע סי' תפ"ט
ס"ג דהמתפלל עם הציבור
מבעו"י מונה עמהם בלא ברכה וחוזר
וסופר בלילה עם ברכה, ויש מהפוסקים
(ע"ש במג"א) דפירשוהו בהתפלל מעריב
אחרי פלג המנחה, דמגו דנטפל ללילה
לענין תפלת מעריב הכ"נ לענין ספירה והוא
מבואר ע"פ דברינו דאף דלא יצא בזה
מצוותו, מ"מ מועיל שיחשב מעשה ספירה
ויוכל להמשיך לספור בשאר ימים בברכה,
אמנם למשנת"ל דכל שעשה מעשה ספירה
אף דלא הוי ספירת מצוה, מ"מ תו א"י
לספור באותו יום בברכה, א"כ איך חוזר
ומברך על ספירתו בלילה.

לשבועות, ואומר לחבירו רק את מנין הימים, יכול לחזור ולספור בברכה, אבל לא נהגו כן, וליישוב המנהג נראה דחז"ל תקנו הברכה רק כשהיא כמצוותה וכהלכתה יומי ושבועי, וכיון דקיים את ספירת יומי, שוב לא יברך על שבועי לבד.



ח"ד סימן קז

חזרה בספירת העומר בטעות

ספר היום כ' ותקנו חבירו דיום כ"א ונתברר דהטעו **נשאלתי** הלכה למעשה באחד שספר ביום עשרים כדין היום עשרים יום בעומר, רק אדם אחר עמד לידו ותיקנו "היום כ"א יום" וכן תיקן ואמר "היום כ"א יום", ולמחרת בלילה נתברר לו שתיקנוהו בטעות ובאמת ספירתו הראשונה היתה כדין, ונסתפק מה דינו אם יכול להמשיך ולספור בברכה כיון שספירתו הראשונה היתה כדין, או נימא כיון שחזר תכ"ד בטלה הספירה הראשונה ונמצא סופר שלא כדין, דאינו יכול להמשיך לספור בברכה.

בדברי האחרונים בדינא דתוכ"ד וא' שייך לבטל מצוה

ונראה דהנה בעיקר דין תכ"ד כתבו האחרונים (עי' קצה"ח סי' תנ"ה סק"ב, ושע"י ש"ה פכ"ב) בטעמא משום שתכ"ד חשיב כדיבור אחד כדמוכח בסוגיא דב"ק ע"ג ע"ש, (ועי' ריטב"א ור"ן בנדרים פ"ו:), אכן י"ל דהיינו דוקא בעדות וכיו"ב שנגמרה העדות רק אחר כדי דיבור שאז גמר דעתו (כלשון הר"ן שם), אבל במצוה שעשה יש להסתפק אם יכול לחזור ממצוה שעשה כדין, וכך מסתבר דא"א לחזור בו ממצוה שעשה. ואפילו אי נימא דיכול

וצריך לחלק ולומר דשאני התם דהספירה שלא בזמנה הראוי, אף דשם ספירה עלה ומצלת שיוכל לספור בשאר ימים, מ"מ מקלש קליש עיקר ספירה זו, וכי ספר בלילה יוכל לברך כאילו לא ספר, לא כן בספר בזמנו בלא כוונה אף דלא נתקיים מצוותו, מ"מ כבר נספר היום כהלכתו, ותו א"י לברך.

אכן לט"ז ולגר"א דס"ל דמשתעי דינא דשו"ע הנ"ל בביה"ש ומתכוין שלא לצאת אם יזכור לספור בלילה, צל"ע מאי מהני כוונתו ללא לצאת, סו"ס מעשה ספירה איכא, ואיך יברך בלילה.

ונראה דאף שביארנו שמספיק מעשה ספירה ואי"צ ספירה של מצוה, הא מיהת בנתכוין להדיא שלא יועיל לו ספירתו כלום, ואין דעתו שיהא היום ספור אצלו, הו"ל כלא ספר כלל. והכ"נ בנד"ד דשאלו חבירו כמה היום בספירה יכול לומר לו אם מתכוין שלא לצאת עי"ז, וכ"ה במשנ"ב סקכ"ב.

ולפ"ז נראה עוד לדון בספק האחרונים באונן בלילה אם יספור בברכה, שאל"כ לא יוכל להמשיך לספור בברכה ויפסיד אח"כ המצוה לגמרי, או דלמא יספור בלי ברכה (עיין בשע"ת שם), ולכאורה קשה אם יספור בלי ברכה מה הועיל, הלא לכמה פוסקים כשסופר בשעה שפטור לא קיים מצוה, אכן לפמ"ש"נ נראה דבאונן אפילו דלא מקיים המצוה, מ"מ מעשה ספירה יש כאן ויוכל להמשיך ולספור בברכה.

ובעיקר הך דינא דשואלו חבירו כתב במשנ"ב שם סקכ"ב דבהגיע

יש מצוה נפרדת למימני שבועי ולכן אף שחיסר יום יכול למנות בסוף השבוע בברכה עכ"פ מצד השבועות.

והגר"ח זצ"ל הוסיף ע"פ שיטת אבי העזרי מובא בטור תפ"ט שמיום שביעי והלאה לא סופרים ימים כלל אלא שבוע וימים והיינו שאומר בשמיני רק היום שבוע אחד ויום אחר ומשביעי והלאה אינו מזכיר כל יום את הימים רק השבוע וימים ואם כן בחיסר יום א' בשבוע ראשונה עדיין יכול להמשיך ולספור כל יום למצות ספירת שבועות שחל רק בשביעי והלאה ובחיסר שמיני או תשיעי עדיין יכול לספור ביום שנשלם בהם השבוע שיש שיטות שסופרים שבועות בסוף כל שבוע לבד ועיקר הדין בחיסר יום שאין סופרים הוא חידוש וכשיש שיטה נוספת לסמוך עלה ראוי לספור בברכה.

סוף דבר להגר"ח זצ"ל חיסר בשבוע ראשונה סומך שמסוף השבוע חל עליו מצות ספירת שבוע וסופר כל לילה כפי השבוע שחל רק משביעי ואילך ואם חיסר אחרי שבוע סומך לספור עכ"פ סוף שבוע לבד וכדברי "בית הלוי" שהורה כן.



ח"ד סימן קו

ש"צ שכח ספירת העומר להוציא אחרים יד"ח

אדם ששכח לספור יום אחד דאינו מברך, ועתה עומד להיות ש"ץ ומתבייש בפני רבים שאינו יכול לומר הספירה בברכה, ושואל אם יכול לבקש מאחד מהציבור שלא יברך והוא יברך בקול ויוציאו בברכתו. והנה בשע"ת סי' תפ"ט

לחזור בו, היינו דוקא מטעם שכתב הרמב"ם פ"ב דשבועות הי"ז דדין תוכד"ד הוא משום שמבטל דיבורו הקודם שהיה בטעות, ואמרינן טעות חוזר ומתקן את עצמו, אבל כאן שהביטול היה בטעות לא מועיל האי ביטול, והוי כלא חזר בו ושפיר נשאר בספירה הראשונה ויצא. (עיין היטב בשע"ת סימן מ"ו ס"ק ג' ובמ"ב שם).

מיהו יש לדון ע"פ מה שהעלה בשו"ת דבר אברהם (ח"א סימן ל"ד) שספירה מספק לא שמה ספירה כלל ולא יצא, א"כ הכא שלא נתברר לו הספירה לא נקרא ספירה ולא יצא, אמנם עי"ש דמסיק שאין הסברא מוסכם לכ"ע, לפיכך נראה לסמוך לברך.

למעשה יכול להמשיך לספור בברכה

ולמעשה נלע"ד מאחר שלרוב הפוסקים חיסר יום אחד יכול להמשיך לספור בברכה, יש לצרף כאן שהספירה היתה כהוגן ושוב לא מתבטלת לעולם, ודומה לספר ביום דסמכינן שיוכל להמשיך ולספור דהוה כעין ס"ס, ואף כאן נלע"ד להקל להמשיך ולספור בשאר הימים וצ"ב.



מתוך ח"ב סימן רמט ב'

חי' הגר"ח דשכח לספור עדיין יכול לספור השבועות

הנה ידוע שנשאל הגאון הגדול מבריסק בעל "בית הלוי" זצ"ל האם יש גם דברים שהוא מיקל בהן שהמשכילים טענו לו שהוא מחמיר יותר מדאי והשיב כמה דברים וביניהם שאם שכח לספור יום אחד

בברכתו. והיינו משום דלפמ"ש הרי אי"ז מועיל לכל הדעות, וע"כ ישוב וישמע, וכבר הבאנו במק"א שבמ"ע אם חוזר ועושה המצוה יש בזה מצוה קיומית, וע"כ יהני הכא הברכה שיקיים בזה ספירה בברכה לכל הדעות. (ואף שלא תיקנו ברכה על ספירה שנייה, זוכה בה ואין חשש ברכה לבטלה).



מו"ז סימן קט [ח"ז רכח]

בדין ספירה ביום ובחיסור ולא מנה יום בספירת העומר

ביאור דברי התוס' דמהמ ספירה מבעוד יום

במנחות (סו). הביאו התוס' דברי בה"ג שאם לא ספר בלילה סופר ביום, והוכיחו כן מהמשנה התם (עא). שאם נקצר ביום כשר, והוא הדין בספירת העומר אם ספר ביום כשר, וביאור דבריהם נראה, דאף דהא דאמרינן נקצר ביום בשר, היינו נמי יום שלפני זה וכמבואר בגמרא דמנחות שם (עב). שאם נקצר ביום כשר לא דחי שבת דאפשר מבעוד יום.

בדין ספירת העומר מבעוד יום בחל בשבת מתי מתחילים הספירה

וא"כ אי תלינן ספירת העומר במצות קצירה הוה לן להכשיר לא רק למחר אלא אפילו בעוד יום, רק נראה שהכא תלינן ספירה במצות קצירה רק כשסופר כראוי ביומו, אבל ביום שלפני זה חסר בספירת היום שאינו עדיין אותו יום, רק באותו יום אם אינו סופר בלילה רק ביום ס"ד דבעינן דומיא דקצירה וכדכתיב "מהחל חרמש בקמה תחל לספור" והיינו בלילה עיקר הזמן למצות קצירה, קמ"ל שסופר נמי באותו יום, שבקצירה גופא אם

סק"ד כבר הביא מש"כ החיד"א שאין יכול להוציא אחרים יד"ח, אלא שבשעת הדחק וכבוד הבריות יש שנקטו דאפשר להקל ולסמוך על הדעות שגם בהחסיר יום אחד ממשיך לספור בברכה, בצירוף הסוברים שיכול להוציא אחר יד"ח. וע"ע במש"כ במועדים וזמנים ח"ב סי' ק"פ.

והנה דעת הסוברים שאינו יכול להוציא אחרים יד"ח, דכיון דתו לא מחייב לספור, חשיב כאינו מחויב בדבר, דאין לו ערבות ודומיא דנשים במ"ע שהז"ג ע"י תשו' הגרע"א סי' ז'. ונראה להוסיף עוד בזה דכיון שספירת העומר הוי שרשרת אחת של מ"ט ספירות, ע"כ בהחסיר יום אחד חסר אצלו מעשה המצוה ולא רק הקיום של המצוה, ולכן לא דמי לקידש על היין דמוציא אחרים אף שיצא, הואיל ויש כאן מעשה המצוה רק חסר חיוב, ועז"א דמדין ערבות נתחייב, אבל כשחסר במעשה המצוה לא מועיל כלל.

וכיון שכן נראה שגם לענין ברכה לא מועיל, כיון שאינו בר חיובא במצוה ולא שייך המצוה אצלו, ודוקא כששייך להמצוה יברך אף שכבר יצא, אבל כשהמצוה לא שייך אצלו כלל אזי גם הברכה אינו מוציא ולא מועיל לזה ערבות.

העולה למעשה, כיון דרוב הפוסקים ס"ל שיכול לברך אפילו חיסר יום וכמ"ש, ויש פוסקים דס"ל דמהני הכא דין ערבות, ע"כ בצורך גדול שמתבייש ברבים נראה שיכול להקל ולברך להוציא אחר. אכן אותו אדם שבשבילו בירך הש"ץ להוציאו, נראה דיבקש מעוד אדם שחייב בברכה ודאי ולא ספר שיוציאו ג"כ

ומפרשי ראשית דספיקא דרבנן לקולא וע"כ שרי בדרבנן לסמוך דהוה כבר לילה, ועוד יש לומר שמצוה לספור מבעוד יום משום תמימות, וביאור דבריהם נראה שאין ההיתר בבין השמשות דספיקא דרבנן לקולא דלא שרינן לכתחילה, רק בין השמשות יסודה הרכבה דיום ולילה ואור וחושך וכמבואר בריטב"א יומא (מז: ע"ש, ובדאורייתא מספקא לן מהו דין האי הרכבה, אבל בדרבנן כיון שיש כבר אז לילה ויום, והקילו דהוה כלילה בדרבנן, המצוה לספור כבר תיכף אז משום תמימות וא"ש.

בדברי התוס' במגילה דאף דבעומר גופא מהפ' ביום בספירת העומר בעינן תמימות

וביותר יש להסביר דבריהם שבתוס' מגילה (כ: ד"ה כל) חידשו סברא

שלא לספור ביום, שאפילו נימא דבעומר נקצר ביום כשר, הכא במצות ספירת העומר שנה עליו הכתוב לעכב ובעינן תמימות ע"ש, ומבואר דלדבריהם בעינן במצות ספירת העומר תמימות יותר ממה שצריך תמימות במצות עומר גופא, וא"כ כיון שבקצירת העומר מבואר במשנה ר"פ רבי ישמעאל דמיד שחשכה קצרו וכדאיתא התם דשואל אם השכה ואומרים לו הן וקוצר (וקצת משמעות מזה שלא צריך תוס' בשבת ויום טוב וכשיטת הרמב"ם, דכאן מבואר דאם רק אומרים לו שחשכה סגי, ואולי הפורתא דבעינן לתוספת לא קחשיב וכמבואר בעין זה בתוס' מ"ק ד. ד"ה מה), וכ"ש במצות ספירה דבעינן תמימות טפי, וא"כ ראוי לדקדק ולספור תיכף בלילה, אבל עיקר דבריהם צע"ק שהחויב בזה"ז אינו אלא זכר למקדש להפוסקים דהוה דרבנן, וא"כ אדרבה אין להתיר בין השמשות שבזמן המקדש לא

נקצר ביום כשר וקיים המצוה, אבל אף שקיים ביום שלפניו המצוה דקצירה, לא שייך אז לספור ספירה דיום שלאחר כך מפני שאינו יומו וז"פ. והאחרונים העירו דלרבי סוף פרק רבי ישמעאל דקצירת העומר לא דחי שבת וקוצר מבעוד יום, ולהפוסקים שקצירה אסור מה"ת ביום טוב, נראה שאם פסח חל בע"ש קוצר עוד לפני יום טוב, ולדברינו אף שבקרא כתיב "מהחל חרמש בקמה תחל לספור" והיינו בזמן שקוצר למצוה וכמבואר ברש"י בפירושו לתורה, לא שייך לספור כבר מאז, דחסר אז בגוף החפצא דספירה כמ"ש, וא"כ הקרא דכתיב "מהחל חרמש בקמה תחל לספור", היינו לרש"י כזמנו בחול וא"ש.

בדברי התוס' דיכול לספור מבעוד יום את הספירה של יום שלאחריו

ולכן נכון אני בפירוש דברי התוס' במנחות (סו. ד"ה זכר) דמסקי דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד ודאי לילה כיון שהיא ספיקא דרבנן, ועוד אפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות ע"ש היטב. ומשמע לכאורה בתירוץ שני דסופר לפני חשיכה הספירה דיום שלאחר כך, ולדברינו לעיל קשה דחסר כה"ג בעצם הספירה דסופר בעוד יום הספירה שאינו יומו כלל, ואף אי מיירי בספירת יום ראשון דוקא לא תתיישב שאינו יומו והיאך יאמר היום יום אחד לעומר כשלא הגיע הזמן עדיין.

מבאר דכוונת התוס' היינו דוקא בבין השמשות

אבל נראה שגם התוס' דמפרשי דחייבין בעוד יום היינו בבין השמשות דוקא,

יועיל כה"ג, אבל כנראה דעתם דמאחר שהחוב בזמן הזה זכר בעלמא סגי נמי בכך לזכור ענין חיוב ספירה ותמימות.

חידוש דבספירה ביום מקיים הדין תמימות ואינו מתקיים הדין ספירה

גדר הדין דבספירת העומר ביום אינו יכול לברך ובלילה שאחריו יכול לברך

ובעיקר דין תמימות בספירת העומר נלע"ד בזה דבר חדש,

והאחרונים לא ביארו הדבר כלל, שבעצם מחלוקת הראשונים אם שכח לספור בלילה אם סופר ביום, שהבה"ג ורמב"ם ס"ל שסופר ביום בברכה, ורבינו תם ס"ל שאינו סופר ביום, דלדין נקצר ביום פסול, והרא"ש ור"ז הכריעו לספור ביום בלי ברכה והיינו מפני דספק ברכות להקל, ולדינא אם ספר ביום סופר בימים אחר כך בברכה, ומפרש בשעה"צ סי' תפ"ט (ס"ק מ"ה) דהוה כס"ס לחומרא שמא יוצאין נמי ביום, ואפילו אין יוצאין שמא אם חיסר יום אחד לגמרי נמי סופר מאז והלאה, וכיון דהוה ס"ס לחיובא סופר בברכה וכמבואר בתה"ד מובא בב"י כאן דבספק חיסר סופר בברכה דהוה מעין ס"ס לחיובא.

לשון התה"ד דמסיק דעיקר הטעם היינו משום דלא חיסר יום שלם ומבאר הגדר בזה

אמנם המעיין בתה"ד גופא שם בלשונו (ס"ק ל"ז) ומובא נמי בבית יוסף,

נראה שאם ספר ביום הא דסופר אחר כך בברכה אינו מפני שיש ס"ס לחיובא כמו בספק חיסר, דבספר ביום מסיק סברא אחרת דסופר אחר כך דהוה תמימות הואיל ולא חיסר יום שלם, ומ"מ מסיק שלא לברך ביום, וביאור דבריו נראה שיש בתמימות תרי דינים א') צריך לספור בלילה דוקא

ולא ביום מדין תמימות ב') לבה"ג הימים קשורים שאם לא ספר יום אינו סופר דחסר בתמימות ולהאי דינא דבה"ג דעת התה"ד שאם ספר ביום, אף שלא קיים המצוה, כיון שהספירה גופא בזמנו רק חסר תמימות, סופר לכ"ע מכאן והלאה שאין חסרון במעשה הספירה דימים, וא"כ בספירה ביום אף שחסר תמימות ולכן לא יברך היינו ליומו, אבל מ"מ לא הוה כלא ספר כלל, וענין מנין הימים כולם שיכול לספור מכאן והלאה לא הור. כחיסר, וסופר מכאן והלאה בברכה לכ"ע וז"ב להמעין היטב בלשון התה"ד ע"ש.

במדון קטן דהגדיל בימי הספירה

מעשה נלע"ד נמי מכאן לגבי חקירת האחרונים בקטן שנתגדל בתוך ימי הספירה, דלבה"ג בעינן תמימות, ומאחר שקטן לא ספר בקיום מצוה, סופר מכאן ואילך בלי ברכה, ולדברינו אף שלא מקיים ביומו מצוה, מועיל מה שספר בתמימות ולכן מברך עלה, ויש לחלק דקטן אינו בר חיובא כלל וגם הוה כמתעסק ולכן גרע טפי, אבל במק"א ביארנו (עיין במוע"ז ח"א סימן ב בהגה"ה) שאינו במציאות מתעסק ממש, רק היכא שמחוייב וצריך דעתו אמרינן דקלישתא ודינו כמתעסק, אבל אם אינו מחוייב, רק ליהוי בזה אחר זה תמימות אולי מועיל וצ"ב.

בדברי הבית הלוי דאף דחיסר למנות ימים יכול לספור השבועות דהוא מצוה בפנ"ע

ועכשיו נבוא לחידוש הלכה למעשה שהעלה הגאון רבי יוסף דובער

סולווייצ'ג זצ"ל בספרו "בית הלוי" (סימן ל"ט), דהא דפסקינן שאם שכח ולא מנה יום אינו סופר עוד בברכה, היינו שאינו סופר

יום בשבועות, וסופר בברכה השבועות אף שחיסר הימים, ושמענו שכן הורה נמי לדינא ע"ה.

בדברי הטור בדין מנן השבועות

אמנם יסוד דבריו שאם מנה שבועות בלי ימים דיצא בשם הטור, לא ידעתי איפוא מצא כן, שהטור מביא שם אם לספור ולהזכיר תמיד אחר שבוע גם השבוע, והיינו ביום השמיני לומר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד וכמנהגינו, או שהשבועות אין צריך להזכיר אלא במישלם שבועי, אבל אם מנה שבועות לחד כגון ביומי דמישלם שבועי אמר היום שבוע אחד, ולא אמר הימים כלל פשיטא דלא יצא, והא דבמנה שבועות יצא, היינו

עוד מנין הימים, אבל בספירת העומר המצוה למנות ימים ושבועות, והיינו ביום שנשלם בו השבוע סופר השבוע, וא"כ אפילו ביטל יום ביטל בזה רק מצות ספירת הימים שאינם תמימות, אבל עדיין סופר בברכה מנין השבועות, ואף שדעת רבינו ירוחם שאין מברכין על שבועות בזה"ז שאין מברכין על זכר למקדש, הלוא לדידן קיימא לן כהפוסקים שעיקר מצות ספירה בזה"ז רק מדרבנן זכר למקדש, וע"כ מוכח שמברכין על זכר למקדש, וכן להרמב"ם הלוא מנין השבועות בזה"ז נמי דאורייתא וא"כ ראוי לברך עלה, ואף שמנין הימים ושבועות מצוה אחת, הלוא מבואר בטור שאם ספר ימים בלי שבועות או שבועות בלי ימים יצא, וע"כ הכי נמי יוצא כשחיסר

ע. דרך אגב הן אמת שבעהמ"ס תורה תמימה הגר"ב עפשטיין זצ"ל הביא שהיה נוכח כשאחד מהגבירים מהמשכילים במינסק בא אל הגאון רב יוסף דוב סולובייצ' זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) כשהגיע שמה, הציע שרבי הדור יתחילו להקל, ואז יתקרבו יותר הרחוקים לקיום התורה. והגר"ד זצ"ל ענה ואמר שהוא גם מיקל גדול בהרבה דינים ושמח האיש מאד, ואמר שזה מה שצריך היום וביקש לשמוע ממנו מקולות שהמציא להקל בשמירת התורה. והגר"ד זצ"ל ענה לו שמדרך הסוחרים להציע דוגמאות מסחורות שלהם וזה מעיד על השאר ואציע לפניך שבע דוגמאות להעיד על השאר, והגביר הקשיב ודימה שמצא עכשיו רב מקיל כרצונו, והתחיל הגר"ד זצ"ל ואמר:

א. יש מחמירים להתפלל ערבית רק עד חצות, ואנכי הכרעתי להקל דמותר עד שיעלה עמוד השחר.

ב. יש מחמירים בתפלין דרבינו תם שצריך להיות מוחזק בחסידות ואני הכרעתי דמותר לכל אחד.

ג. יש מחמירים שלא לומר פיוטים באמצע התפלה מפני הפסק בתפלה, ואני הכרעתי להקל.

ד. יש מחמירים שלא ללמוד בערב ת"ב שחל בשבת, ואני הכרעתי להקל.

ה. יש מחמירים שלא להתענות בראש השנה, ואני הכרעתי להקל דשרי.

ו. יש מחמירים שאסור לנהוג שני ימים יו"כ, ואני הכרעתי להקל.

ז. יש מחמירים שאם שכח לילה אחד אינו סופר בברכה, ואני הכרעתי דמותר לספור בברכה.

המשכיל הגביר יצא במפח נפש שאלו הם הקולות שרבנים מצאו!

והבאנו הסיפור שכפי הנראה מהדברים הנ"ל הקיל הגר"ד זצ"ל דשרי תמיד להמשיך ולספור בברכה, אבל יותר נראה דכוונתו במשלם שבועי דוקא וכמו שכתב בספרו, ומקיל בזה נגד סתימת הרבה פוסקים שאינו סופר בברכה וכמ"ש, דסמך על הראשונים דס"ל לספור כה"ג בברכה, וא"ש.

בתוך השבוע לא אמר הימים רק אמר ביום השמיני היום שבוע אחד ויום אחד לחוד סגי, אבל ביום השביעי אם הזכיר רק השבוע שאמר היום שבוע אחד בעומר ולא הזכיר מהימים כלל לכ"ע לא יצא וכמבואר במ"ב שם ס"ק ז ובשעה"ץ (ס"ק י"א) בשם הראשונים ואחרונים ע"ש, ואף שיש לומר דלא יצא כוונתם מפני שצריך נמי לספור הימים, אבל במצוה למנות שבועות יצא, מ"מ כיון שברמב"ם בסה"מ וראשונים הביאו שאין כאן תרי מצות דיומי ושבועי רק מצוה אחת לבה וא"כ בזמן המקדש אם סופר שבועות בלי ימים אינו מצוה כלל דבעינן נמי הימים, ובחיסור שאין מנין הימים אינו מצוה כלל, א"כ הוא הדין בזמן הזה בספירה זכר למקדש בשבוע לחוד אין מצוה כלל.

בדברי המ"א דלא ספר השבועות סגי לזכר בעלמא **הן** אמת שהמ"א מצדד בזמן הזה שהספירה זכר למקדש אם ספר רק הימים ולא הזכיר מהשבועות סגי לזכר בעלמא, היינו בסופר בכל יום, אבל בחיסור יום שאינו סופר בברכה, דנימא שיספור מעכשיו רק בשביעי בברכה לקיום המצוה לספור שבועות ודאי לא שייך גם בזמן הזה, ודברי רבינו ירוהם שראוי לברך בזמן המקדש תרי ברכות על הימים וכן על השבועות ודעת רמ"ה יחידאי נינהו, והסכמת הפוסקים נראה שהמצוה למנות שבועות היינו עם הימים דוקא, ואין מצוה בשבועות לחוד.

בדברי הרי"ץ גיאות לכאורה מבואר כדברי הבית הלוי

שוב מצאתי שבעיקר חידוש הגרי"ד זצ"ל כבר מבואר כדבריו בראשונים,

שבריי"ץ גיאת מביא דברי רבינו האי גאון שהשיב על טענת רבי יהודאי ורב סעדיה גאון דסברי שאם חיסר בלילה קמא לא מברך עוד ודחה רבינו האי גאון מה לי ראשונה ומה לי שניה ושלישית, ועוד מכדי תרי קראי אינון תספרו חמשים יום, וכן שבעה שבועות תספר לך, וא"כ מאי דטעה לענין יומי אשכחן רווחא דתמימות לענין שבועי דכד מטא יום שביעי אומר יומא דין שבוע וכו', ולכאורה כוונתו כדברי הגרי"ד שמברך בחיסור עכ"פ בסוף שבוע לקיים המצוה לספור שבועות וא"ש, וכן פירש בביאור הגרי"פ פערלא לרס"ג (מ"ע נ"א) ע"ש היטב.

אמנם יש לפרש בדבריהם הכוונה כעין דברי המ"א סימן תפ"ט (ס"ק ד) דפוסק שאם מנה הימים לחוד בזמן הזה ולא הזכיר כלל השבועות נמי יצא בזמן הזה שהספירה זכר בעלמא, וא"כ בחיסור יום כיון דמתקיים תמימות לענין שבועי סגי וסופר כל יום ויום, או אפילו ספירה בזמן הזה דאורייתא הקרא דשבע שבתות תמימות תהיינה דמינה ילפינן תמימות קאי על מנין שבועות כמשמעו וכשיטת הרמב"ם ספ"ז דתמידין ומוספין שהקרא קאי על שבועות, ולכן דעתו שעיקר הקפידא דתמימות קאי במנין שבועות דוקא ודלא כבה"ג.

דברי הראשונים אין נראה כחידוש הגרי"ד

והעיקר שאפילו דעת רבינו האי גאון כהגרי"ד זצ"ל האמור, הלוא סתימת הראשונים מוכיח שאין כאן תרי מצות נפרדות, ואפילו ילפינן ימים מקרא דפרשת אמור, ושבועות מהא דכתיב בקרא בפרשת ראה שבעה שבועות תספר לך,

כולהו מצוה חדא למנות ימים ושבועות, וא"כ בביטול ימים שמעכב ולא יצא לכה"ג, אין מצוה בסוף השבוע לספור שבועות לחוד וכן מוכח מסתימת הפוסקים שאם שכח ולא מנה יום שוב אינו סופר, והיינו אפילו השבועות, וכמדומני שכן נתפשט המנהג וא"ש כמ"ש.

דברי הגר"א בביאור ד' השו"ע במסופק אם ספר כראוי

בדברי הביאור הגר"א דבספק אם דילג ממשיך לספור בברכה היינו משום דבספיקא דאורייתא לחומרא מברכים

ובעיקר דברינו בהסבר דברי הש"ע שבספק אם דילג יום אחד ולא ספר ממשיך לספור בברכה, וחידוש מצאתי בביאור הגר"א שם (ס"ק ה') שמפרש טעם הש"ע, דס"ל שבכל ספיקא דאורייתא דקיימא לן לחומרא, מברכין לפנייה, ואם כן ה"ה בספק אם ספר למ"ד ספירה בזה"ז דאורייתא חייבין לברך, וע"ז סומכין לברך בספק לו אם ספר.

ונראה מדברי הגר"א שמפרש שהגאונים הם שהחמירו שאם לא ספר יום מפסיד והם ס"ל שספירה בזה"ז דאורייתא, ושפיר אית לן למימר שבספק מברך, שבספיקא דאורייתא מברכין, וע"ז דחה הגר"א זצ"ל שלדידן בספיקא דאורייתא אין מברכין, ולכן מניח בצ"ע את עיקר דין הש"ע, שבספק אם ספר ממשיך לספור בברכה ע"ש.

ותמוה לתלות שאלה זו דחיסר יום אחד במחלוקת אם ספירה בזמן הזה דאורייתא או דרבנן, רק נראה עיקר בכוונתו שגם אם ספירה בזה"ז דרבנן הלוא הדין הוא בחיסור יום שחייב במצוה, ולא אמרינן

ספיקו לקולא ופטור, ולכן בספק חיסר שמחוייב מן הדין להמשיך ולספור, ולא יכול להפסיק לספור מטעם שספיקא דרבנן לקולא, להכי חייב גם לברה וע"ז תמה הגר"א זצ"ל דלא קיימא לן בספק דאורייתא לברה ולא תמה שאינו ברור שחייב ספירת העומר בזה"ז דאורייתא, שאפילו ספירה דרבנן א"ש, רק לקושטא דמילתא נקט לעיל שהתוס' והרא"ש דס"ל ספירה דרבנן לא ס"ל ככה"ג, אבל בעצם דין הש"ע הוא לכ"ע גם אם ספירה דרבנן, ולדעת הגר"א לדידן ראוי לן למיהש שאין מברכין בספיקא דאורייתא וכן בס"ס לחיובא דרבנן.

ואני תמה על המ"ב, שבכל מקום מביא דעת רבינו הגדול הגר"א זצ"ל, וכאן לא הביא דעתו כלל לחוש בספק חיסר שלא לבדה ומיהו שאר הפוסקים סתמו כדין הש"ע.



מו"ז סימן קז [ח"ז רלב]

שומע כעונה בספירת העומר וכל התורה

במח' הפוסקים א' אמרינן בספירת העומר שומע כעונה

כתב הש"ע ר"ס תפ"ט, בליל שני מתחילין לספור העומר, וכתב המ"א שם (ס"ק ב') שהברכה יכול לצאת כששומע מאחר, אבל לספור סופר לעצמו וכו' וכמ"ש בגמרא וספרתם שתהא ספירה לכל אחד ואחד ע"כ צריך לספור בעצמו, אבל בב"י כתוב בשם הרשב"א שמועיל גם לספירה מה ששומע מהש"ץ וצ"ע, ומסיק שם במ"א ואפשר כיון דקי"ל שומע כעונה

ה"ל כאלו ספר הוא בעצמו, דהספירה ששיומץ מאחר מהני מדין שומץ כעונה ע"ש, ובפר"ח שם מסיק דמהני שומץ כעונה בספירת העומר, אבל בח"י מסיק דלא אמרינן בספירה שומץ כעונה ע"ש.

מבאר דילפינן ספירת העומר מספירת ב"ד והתם איכא דין של וספרתם ובעי ספירה ממש

ולא שמעתי הסבר למה בספירת העומר לא אמרינן שומץ כעונה, ואף לפוסקים שמותר לשמוץ קדושה באמצע התפלה דשומץ כעונה אבל לא נחשב לעונה ממש, מ"מ כיון שעכ"פ מועיל כעונה לגבי הלל ברכת המזון ותפלה, א"כ אמאי לא יהני גם לגבי ספירת העומר, ואולי כיון דילפינן ספירת העומר מספירת יובל דב"ד, והתם סופרים להשמיץ דוקא ע"כ לא מהני בספירה שומץ כעונה, וכמ"ש לעיל.

שומץ כעונה היינו דמצטרף עם דבורו של חבירו ובספירת העומר א"א להצטרף דאמרה תורה וספרתם

ונראה שדין שומץ כעונה עיקרו הוא דמצטרף הקריאה של חבירו ומתייחס אליו, כשמתכוין להוציאו, דכיון שהוא בעצמו שומץ ושייך להמצוה ע"כ יכול לצאת בזה, וקרא דמיייתנן בסוכה ל"ה: אסמכתא היא, אבל יסודה סברא ודין תורה, ולכן בקריאת התורה שצריך קריאה מספר דוקא יוצא השומץ, שמצטרף לו הקריאה מספר כיון ששומץ, וכיון שיסוד הדין דשומץ כעונה הוא צירוף קריאת הקורא לשומץ, להכי לא מועיל בספירת העומר, שבספירת העומר יש גזירת הכתוב מיוחדת "וספרתם", שיספור כל אחד ואחד בעצמו לבד בלי צירוף, לדעת הפוסקים שהבאנו.

בברכת כהנים ל"מ שומץ כעונה דנתחדש בהלכות ברכות ולא במצוה לברך את ישראל
והגאונים החזו"א זצ"ל והגר"ד מבריסק זצ"ל בספרו בית הלוי נתלבטו, למה בברכת כהנים לא נימא שומץ כעונה ואחד יברך והכהנים ישמעו, דנראה דדין קול רם לא מעכב ע"ש, ונראה דשאני ברכת כהנים שענינה לברך את בית ישראל, דנראה דשומץ כעונה או הרהור כדיבור היינו רק בברכה להשם יתברך, אבל במצוה לחבירו לברך את ישראל, בהרהור או שומץ כעונה לא מועיל, שצריך דיבור ממש, ולפ"ז נראה שבנשיאת כפים צריך דיבור ממש עד שישמיע לאזניו, ודין זה גם לעיכובא, דאם בירך הכהן ולא השמיע לאזניו לא יצא גם בדיעבד.

במדון אם שומץ כעונה מהפ לענן וידוי

ובטור ש"ע (תר"ז) נראה דנחלקו הראשונים לענין וידוי במנחה ערב יוה"כ, אם במצות וידוי מועיל שומץ כעונה או כל אחד מתודה בעצמו, דמביא שם תשובה שצריכים ללמד מי שאינו בקי להתודות, אבל ר"ע כתב שש"ץ אומר וידוי להוציא מי שאינו בקי, ומשמע שנחלקו בזה אם בידוי יש דין שומץ כעונה, (והגר"א זצ"ל כתב במעשה רב דביוכ"פ הוידוי אשמנו ועל חטא בחזרת הש"ץ, אומר הש"ץ לבדו והציבור שומעין ע"ש, ודלא כמנהגינו שכל אחד אומר, ואולי כיון שכבר התודה בתפלה בלחש, בזה מהני לכו"ע לצאת ע"י הש"ץ, דשומץ כעונה מהני לחזרה וצ"ב).

מבאר צד לחוש דלא יהי בידוי דצריך להיות בר חיובא ושם וידוי היינו דוקא אחר חרטה ותשובה
ונראה בזה טעם שלא מועיל בידוי שומץ כעונה, דהנה בדין שומץ כעונה צריך לשמוץ מבר חיובא דוקא,

והיינו מדין ערבות דכל אחד בר חיובא להוציא חבירו, אבל וידוי בפה שיסוד מצותו הוא רק אחר ששב כראוי בחרטה וקבלה כדין, הלוא הנסתרות לה' אלקינו ואין אדם יודע מטמוניות שבלב הברו, ע"כ לא שייך ע"ז ערבות, ולכן כל אחד מתודה בעצמו, ומסתברא שגם להפוסקים שמועיל שומע בעונה בוידוי בתפלה ביוה"כ, דלא מיירי לעיקר מ"ע דתשובה שיסודה חרטה לעבר וקבלה להבא, שלזה כל אחד חייב בעצמו ולא מהני לצרף אמירת חבירו, שאינו חייב להתודות עבורו להוציאו מדין ערבות, שאינו יודע אם שב ונתחייב וכמ"ש.

מבאר דדין וידוי הוא נוסח פרטי דחטאת ולא שייך על שומע כעונה

וביותר נלענ"ד, שרק בתפלה כללית כמו ברכת המזון וכדו' שמודה ומשבח בלשון רבים, או הלל או בתורה, שייך להוציא חבירו מדין שומע כעונה, אבל בוידוי שהנוסח הוא בלשון יחיד חטאתי עויתי ופשעתי, לא מועיל להוציאו בשמיעה רק מקריא לו, להכי לא אמרינן בוידוי שומע כעונה.

ובזה נראה ליישב קושיית המנחת חינוך על הרמב"ם, דכתב בפ"א דמעשר שני (ה"ה) גבי וידוי מעשר, שכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו, ופירש המ"ח (תר"ז) כוונתו דאינו יוצא בשמיעה מחבירו, וע"ז תמה למה לא נימא בזה שומע כעונה, ולפמ"ש ניחא דבוידוי מעשר הרי אומר "עשיתי ככל אשר צויתני" ע"ש ברש"י, וזה רק הוא בעצמו קובע ואומר, ועוד דהנוסח הוא בלשון יחיד, לכן כתב הרמב"ם דכל אחד אומר בפני עצמו ואין בזה דין שומע כעונה).

והגר"א זצ"ל דייק לשון המשנה מאימתי קורין את שמע בערבין, דקתני קורין בלשון רבים, שאין אחד מוציא חבירו, ונראה שזהו הלכה מיוחדת בקבלת עול מלכות שמים שהיא להשמיע ייחוד ה', לכן חייב לכתחילה כל אחד להשמיע לאזניו דוקא, ובודאי אין לסמוך על שומע כעונה, וכן בביכורים מקרין לו דכתיב "וענית ואמרת", ודרשו חז"ל בקול דוקא ע"ש ברש"י, ולכן לא מועיל לכתחילה אלא כשקורא בעצמו שמשמיע קול וא"ש.

(ונבוך) אני מאד היאך מועיל בסיפור יציאת מצרים שומע כעונה, כמבואר בפסחים קט"ז: שרב יוסף ורב ששת קראו להוציא ב"ב, והלוא המצוה היא לספר לאחרים, וזה שייך רק באמירה בקול ולא בהרהור שע"י השמיעה, או ע"י שומע כעונה, ואולי הב"ב התם לא היו בקיאים ואין הסיפור לאחרים לעיכובא, ומיהו בספר מעשה רב כתב דהגר"א זצ"ל נהג גם כן לומר ההגדה וכולן שומעין, ובודאי למד כן מגמרא הנ"ל וצ"ע, ובמק"א הערנו בזה).

בפדון א יכול לברך להוציא חבירו או נחשב דכלל אינו מחוייב בדבר

ונשאלתי בשכח לספור יום אחד ועומד בפני רבים ומתבייש שאינו יכול לספור, אם יכול לבקש מאחד מהצבור שלא יברך, והוא יברך בקול ויוציאו בברכתו. והנה דעת הסוברים דאינו יכול להוציא אחרים, כיון דתו לא מחייב לספור חשיב כאינו מחוייב בדבר דאין לו ערבות, ודומיא דנשים במ"ע שהז"ג ע' תשובת רע"א (מהדו"ק סי' ז). ועוד נראה להוסיף דבספה"ע בהחסיר יום אחד חסר אצלו מעשה המצוה ולא רק קיום המצוה כיון

דהוי שרשרת אחת של מ"ט ספירות, ולא מועיל לזה ערבות, וא"כ גם בברכה אינו מוציא, וע' מועדים וזמנים ח"ב סי' ק"פ.

ובשערי תשובה (סי' תפ"ט סק"ד) הביא מסקנת החיד"א (ברכ"י שם סק"ט) דאין יכול להוציא, אלא דנראה למעשה דבצורך גדול וכבוד הבריות יכול להקל ולהוציא האחר, דיש לסמוך על רוב הפוסקים שגם בהחסיר יום אחד ממשיך לספור בברכה, ובצירוף הפוסקים דמהני הכא דין ערבות.

מיהו אותו שמברך בשבילו נראה דראוי דאח"כ הוא עצמו יבקש מאחד שודאי חייב בברכה שיוציאנו ג"כ בברכתו, דיש דעות דאין ברכת אותו הש"ץ מועילה לו, ובסימן רל כתבנו דבחזור וסופר יש בזה מצוה קיומית, וא"כ יהני הברכה שיקיים ספירה בברכה לכל הדעות (ואף שלא תיקנו ברכה על ספירה שניה, זוכה בה ואין בזה חשש ברכה לבטלה).



ח"ו סימן קיז

חוב נשים בספירת העומר

דעת הראשונים דנשים פטורות מספירת העומר

הנה הרמב"ם והפוסקים הסכימו דנשים פטורות מספה"ע דזהו מ"ע דהזמ"ג, וכן כתב בזה"ק (הובא במג"א כאן). אמנם הרמב"ן (קידושין לד) כתב דספה"ע זהו מ"ע דאין הזמ"ג והנשים חייבות בה, וכבר האריכו המפרשים בהבנת דברי הרמב"ן ז"ל ואכמ"ל.

מבאר צד לחוש לחייב נשים לדברי הראשונים דמצוות ספירת העומר שייך למצוות הפסח וע"כ אין מברכים שהחיינו

ולענ"ד יש לומר סמך לחייב נשים בספה"ע. דהנה הראשונים הקשו אמאי אין מברכים שהחיינו על ספה"ע, ובמאירי (פסחים ז א) תירץ דנפטר בשהחיינו שבירך ביום טוב, וצ"ע דהיאך מהני שהחיינו דיו"ט ראשון למצות ספה"ע שמצותה לא חל עדיין ביום טוב ראשון רק ביום שלאחר יום טוב. ובמוע"ז (ח"ד סי' רצ"א) ביארתי דהמאירי ס"ל דסיבת קרבן העומר אינו מצד קדושת היום דיום שני דפסח גופא, אלא יסוד וסיבת חיובו הוא מצד שזהו ממחרת השבת, והיינו שקדושת יום טוב ראשון דפסח מחייב שבסמוך לו והיינו למחרתו יביאו מנחת העומר, ולכן בברכת שהחיינו ביום טוב ראשון פוטר ספה"ע שמצותו מצד היו"ט ראשון.

נשים דחייבות בקידוש דיו"ט מתחייבות בשאר חיובי היו"ט

ומעתה דיסוד חיוב ספה"ע הוא מפני קדושת היו"ט ראשון דפסח, א"כ אם נימא דילפינן יום טוב משבת דנשים חייבות בקידוש היום דיו"ט, [עיין מנ"ח (מצוה ל"א) שכתב דאי אמרינן דילפינן יום טוב משבת לענין דחייבין מה"ת ביום טוב בקידוש (וכדמשמע לכאורה מלשון הרמב"ם ודלא כמ"מ פכ"ט הי"ח), א"כ אפשר דה"ה דגם ילפינן קידוש יום טוב משבת לענין שהנשים חייבות בו], א"כ י"ל דה"נ ילפינן יום טוב משבת, דכמו דלענין שבת מבואר בר"ן (שבת דף מ"ד מדפי הרי"ף) דהנשים חייבות בכל שאר מ"ע דשבת כשביתת בהמתו ועבדו,

(דבהקישא זכור ושמור דילפינן מינה דנשים חייבות בקידוש כלול בזה דחייבות בכל מ"ע דשבת), ה"נ לענין יום טוב דנשים חייבות בכל המ"ע דהיו"ט, ויש לפלפל בזה. ומעתה כיון דספה"ע הוא מצוה דהיו"ט ראשון גורם וכמשנ"ת, א"כ נשים חייבות בספה"ע. ושוב מצאתי שבאבני נזר (או"ח סי' שפ"ד) כתב כעין זה ע"ש.

ח"ה סימן קמט

הנהגה לקטן שנעשה גדול בימי הספירה

בכידוש דקטן דהגדיל בימי הספירה ראוי לו לספור שוב את הימים דעברו

ב"תשובות והנהגות" (ח"א סי' שי"ג) הבאתי דכיון דאית דס"ל דקטן שנתגדל בימי הספירה, כשמתחייב עכשיו מה"ת לא מועיל מה שספר בקטנותו דכמתעסק דמי והוי כדילג לספור כל אותם ימים בקטנותו ששוב אינו יכול להמשיך לספור בברכה, לכן אף דאנן קיי"ל שממשיך לספור בברכה וכמו שהעליתי שם, מיהו עדיף שיספור כשהגדיל את כל ימי הספירה שעברו בקטנותו, שאז עכ"פ מרויח דאף אם נימא דאחר שהגדיל לא מועיל מה שספר בקטנותו, מ"מ שיטת רב האי גאון שבדילג לספור יום אחד יספור בליל שני שתי הספירות, ויאמר אתמול היה כך והיום כך, ואז יכול לספור בברכה (עיין בה"ל סי' תפ"ט ד"ה סופר שהביא דבריו והביא מא"ר דלהחמיר יש לנהוג כדבריו ע"ש). ולכן יאמר ביום הבר מצוה: "למחרת יום טוב ראשון היה יום ראשון בעומר, יום שלאחריו היה יום שני בעומר, יום שלאחריו היה יום שלישי בעומר," וכן מונה והולך עד יום הבר מצוה, ואז יברך ויספור הספירה של אותו היום, וכדלהלן.

בביאור הא דבעינן ילפותא מיוחדת דנשים חייבות במצה

[והא דלענין מצה בעינן ילפותא מיוחדת (פסחים מג ב) דנשים חייבות, וכן מקשינן בגמ' (קידושין לד) למה איצטריך קראי למיפטר נשים מאכילת פת בלילה ראשונה דסוכות וממצות ראייה, תיפוק ליה דהמה מ"ע שהזמ"ג ופשיטא דנשים פטורות, ולא תירצה הגמ' בפשיטות דס"ד דנשים חייבות במצה ובסוכה ובמצות ראייה דהרי נשים חייבות בכל המ"ע דיו"ט, (וכן דעת אב"י (שם) דנשים פטורות משמחה כיון שזהו מ"ע דהזמ"ג, ומבואר דלא ס"ל דנשים חייבות בכל המ"ע דיו"ט). י"ל דהא דילפינן יום טוב משבת דנשים חייבות בכל המ"ע דיו"ט, היינו דוקא במ"ע דדמיא למ"ע דשבת, והיינו דכמו דמ"ע דשבת קדושת השבת גורם למ"ע (ולכן מצותו כל משך זמן השבת), ה"נ נשים חייבות במ"ע דקדושת היו"ט גורם למ"ע. ומ"ע דמצה וליל א' דסוכות אינו מצד היו"ט גופא בלבד, שהרי אין זמן מצותו במשך כל זמן קדושת היו"ט אלא רק בליל יום טוב בלבד, וכן מצות ראייה ושמחה אינו מחמת קדושת היו"ט גופא, שהרי מצות ראייה ושמחה

יאמר קודם הברכה: למחרת הפסח היה יום ראשון בעומר וכו' ולמחרתו יום השני וכו' עד שמגיע לספירת היום, ואז יברך ויאמר היום שמונה ועשרים יום בעומר.



ח"א סימן שיג

בדין קטן שהגדיל תוך ימי הספירה

חידוש דכדא דיספור כל הימים מקודם שוב

בספרי מועדים וזמנים חלק ד' סימן רפ"ח הארכתי לבאר הטעמים דקטן שספר בקטנותו כדין יכול להמשיך ולספור בברכה כשיגדיל ואף דיש החולקים בזה עיין שם שהסברתי הטעמים שאפשר לברך ובני הבכור אשר בן ציון נ"י נעשה בר מצוה בתוך ימי הספירה וספר בברכה גם כשהגדיל והסכימו כן רוב גאוני ארץ הקודש.

דעת הפוסקים דקטן שהגדיל אינו ממשיך לספור אינו משום דאינו בר חיובא רק משום דדמי לחיסור יום אחד

ואח"כ עלה ברעיוני שעיקר טעם חשש הפוסקים שלא לברך בזה היינו מפני שלא מועיל מה שספר בקטנותו שאז היה אינו בר חיובא וכמתעסק ולדעת בעל הלכות גדולות אם לא ספר יום אחד ביטל המצוה ושוב אינו יכול לברך אבל אנן הא קיימא לן לעיקר שכל לילה היא מצוה בפני עצמה עיין תוס' מנחות סו. ד"ה זכר שהביאו בעל הלכות גדולות שאם הפסיק יום ולא ספר ביטל המצוה ודחו שזהו תימה גדולה ולא יתכן ואנן קיימא לן בספק חיסור מברך בשאר הימים ובתרומת הדשן מפורש הטעם שעיקר דברי בה"ג חידוש והבו דלא להוסיף עלה והיינו שהעיקר להלכה שאפילו חיסר ממשיך רק לענין ברכה

בביאור שיטת רב הא גאון דבכל מי דשכח יום אחד סופר למחרתו אתמול היה כך

ונראה לבאר שיטת רב האי גאון ע"פ מש"כ התה"ד דאם שכח לספור בלילה, סופר ביום בלא ברכה וממשיך לספור בברכה, ובשעה"צ כאן (ס"ק מ"ה) ביאר דכוונתו משום ס"ס ע"ש, ובמק"א (מוע"ז ח"ד סי' רפ"ח) ביארתי דמלשון התה"ד משמע שסברתו דאמנם אינו מקיים מצוה במה שסופר ביום ולכן סופר ביום בלא ברכה, מיהו הא דאם חיסר לספור יום אחד אינו יכול להמשיך לספור בברכה היינו משום דהספירה הוא שרשרת לספור יום אחר יום ובחיסור לספור יום אחד חסר בשרשרת ואינו יכול להמשיך לספור, (אבל אין הטעם משום שכל ספירת המ"ט יום הוא מצוה אחת וכששכח לספור יום אחד לא קיים המצוה כלל, אלא כל לילה ולילה היא מצוה בפ"ע עיין ח"ג סי' קמ"ז), ולזה מועיל שספר ביום דחשיב שהיום ספור ושוב לא חסר בשרשרת ויכול להמשיך לספור, ונראה דזהו נמי שיטת רב האי גאון דאף דבמה שסופר היום שאתמול היה כך לא מקיים מצות יום האתמול, מיהו חשיב שיום האתמול ספור ושוב לא חסר בשרשרת ויכול להמשיך לספור בברכה, (ועיין בדברינו בח"ד סי' ק"ה שביארתי עפ"י דינא דשו"ע בספר מפלג המנחה ודין ספירת אונן ע"ש).

ראוי לספור כן קודם הברכה ולא אחר הברכה והנוסח לומר

והשנה בבר מצוה של נכדי יצחק נ"י ביארתי למעשה, שכשסופר היום את אותם הימים שדילג לספור (שאינו מקיים בזה מצוה, והוא רק שלא יחסר בשרשרת וכמ"ש), צריך לספור כן קודם הברכה ולא אחר הברכה, ולכן בקטן שהגדיל בימי הספירה

חוששין אמנם ברי"ץ גיאות בשם רב האי גאון וכן בשבועה"ל בקדמון "תניא" בשם הגאונים כתבו דאף שממשיך לספור בברכה מכל מקום כשיספור למחרת צריך לומר אתמול שחיסר היה כך וכך לעומר והיום כך והביאו בהגהות מקו"ח מבעל חות יאיר להלכה וכן כתב האליה רבה סימן תפ"ט הובא בביאור הלכה סימן תפ"ט ס"ח ד"ה סופר לחוש לסברת רב האי גאון עיין שם.

מבאר דכיון דעיקר הטעם דלא בעינן הספירה דוקא בכל יום ויום א"כ ראוי לספור את הימים דעברו

ולפי זה עלה בדעתי כיון שעיקר הסמך לספור כשהגדיל היינו משום דלא מעכב ספירת יום יום על כן בלילה שהגדיל יאמר את כל הימים שהחסיר וכמו שכתבו הגאונים הנ"ל ויאמר בזה הלשון "מחרת יום ראשון דפסח היה יום ראשון בעומר ולמחרתו היה יום שני בעומר ולמחרתו היה יום שלישי בעומר ולמחרתו היה יום רביעי בעומר" וכן מונה והולך עד יום הבר מצוה אף שהוא יום הארבעים ושמונה שבכהאי גוונא נקרא ספירה אף שחיסר לרוב הגאונים כיון שספר כל הימים כבר חיובא ואם כן הלכתא רבתא הוא למעבד כן בקטן שהגדיל ומברך לרוב הפוסקים ואתיא שפיר.

יש לחלק דכיון דאינו ראוי לקיום המצוה אינו יכול לספור מעכשיו

אף שיש לחלק שלא דמי לעיקר דבריהם דהם מיירי בנתחייב אתמול ואכתי לא נפקע חיובו וסופר למחרת את יום האתמול מה שאין כן בנידון דידן כשהיה קטן אתמול מכל מקום כיון שהמצוה מתקיימת רק בספירה בשלימות ואין חצי ספירה מצוה אף אם לא מעכב ספירה יום ביומו

נראה שלקיים המצוה כשהגדיל ראוי לכלול עכשיו עוד הפעם כל הימים אבל משאר פוסקים שלא הביאו דבר זה עיין שם בביאור הלכה צריך עיון אי לא סבירא ליה להאי סברא וקשה עתיקא מחדתא ועוד חזון למועד לבאר דין זה שהוא חידוש גדול הלכה למעשה ולע"ד ראוי לנהוג בזה לצאת כל הדיעות וצ"ב.



מהלכות הגר"א ומנהגיו אות עד

עוד בדין קטן שהגדיל

דן בקטן שהגדיל לעמן ספירת העומר ומחדש שאין בקטן חובת חינוך לספירת העומר

ובמועדים וזמנים ח"ד סימן רפ"ח לענין ספירת העומר שנסתפק בקטן שהגדיל תוך ימי הספירה אי סופר בברכה כשהגדיל והיינו מאחר שיצא מקודם רק ממצות חינוך מדרבנן אינו פוטר ליהוי כספר לחובה גמורה מדרבנן לאחר כך והוי כמי שלא ספר יום אחד דהפסיד או כיון שבלאו הכי ספירת העומר לרוב הפוסקים בזמן הזה דרבנן סופר כשהגדיל והעלינו שראוי לחוש מטעם אחר שאולי גם מדרבנן אין חיוב לחנך קטן בספירת העומר שמצותה רק משתחשך דלא גרע מק"ש דערבית שאין חיוב חינוך שאז אינו מצוי אצל אביו שישן הכי נמי מצותה בערב ולא חייבו בזה חינוך וא"כ הוה כלא ספר לחובה דרבנן שחל עליו משהגדיל דוקא אבל ע"ש היטב שמכמה טעמים העלינו שיכול לברך ואכמ"ל.

בגדר הדין דקטן מברך על ספירת העומר ובפרט להספרדים דאין הנשים מברכין

ולכאורה יש להסתפק לדברינו הנ"ל היאך נתיר קטן לספור בברכה

בעודו קטן והלא אינו מצווה גם מדרבנן והיאך יברך אשר קדשנו במצותיו וצונו בשעה שלא נצטוו שאין ע"ז מצות חינוך וכמ"ש ולדידן דנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא אף שפטורות ופירוש ברכתן על שנתקדשו ישראל בהאי מצוה גם כאן קטנים מברכין על שנצטוו ישראל בהאי מצוה וא"ש אבל לספרדים צ"ע היאך שרי והלא נשים לא מברכות אצלם שלא נצטוו ולא שייך ברכה וא"כ גם בקטן לכאורה ראוי למונעו לברך וצ"ע.

מבאר דאף דהוה ברכה לבטלה משום חובת חינוך הם מברכים כן

אמנם העיקר נראה דאפילו זהו ברכה לבטלה מחנכין אותם לברך שיתרגלו היאך לברך על ספירת העומר ואין בזה דין קטן אוכל נבילות עיין בתוס' פסחים פח. ד"ה שרי שמותר לחנך קטנים בק"פ לחינוך מצוה אף שעוברין באיסור תורה דשלא למנויו וכ"ש כאן שאינו אלא ברכה לבטלה אם זהו לחינוך מצוה שרי ועיין בתוס' ר"ה לג. ד"ה תניא נמי הכי ועיין היטב בגר"א [תפ"ט ס"ק ג] שרצה לפרש שהברכה בספירה מעיקר חובת המצוה ולא דמי לשאר ברכת המצות ע"ש היטב ודבריו צ"ב ויש סמוכין לזה מדברי הרמב"ם ספ"ז מתמידין ומוספין עיש"ה.



מו"ז סימן קי [ח"ז רפח]

מצות ספירת העומר בקטן שהגדיל בימי הספירה

דברי התוס' דשכח יום אחד אינו ממשיך לברך **התוס'** בספ"ו דמנחות (סו. ד"ה זכר) הביאו דברי הגאונים שאם לא ספר יום אחד שוב אינו סופר, שאין כאן שבע

שבתות תמימות. וכן פסקינן בש"ע סי' תפ"ט (סע' ח') שאם לא ספר יום אחד שוב אינו סופר בברכה, שאין מקיימין המצוה אלא בספירת שבע שבתות תמימות.

ספק האחרונם בקטן שהגדיל בימי הספירה

והאחרונים נסתפקו בדין קטן שהגדיל תוך ימי הספירה, דאפילו ספר בקטנותו, כיון דהיה בעת הפטור ולא קיים המצוה, אם מועילה אותה הספירה שיוכל להמשיך ולספור בברכה אחר שהגדיל, דרק באותה שעה נתחייב בהמצוה.

להפוסקים דספירת העומר דאורייתא א"כ קטן שהגדיל אינו בכלל המצוה דאין אצלו ספירת מ"ט יום

ויש מהאחרונים שהורו דקטן שהגדיל בימי הספירה אינו ממשיך וסופר בברכה. והנראה בדעתם, דקטן שהגדיל תוך ימי הספירה אינו סופר בברכה לכו"ע, לא מיבעיא להפוסקים שספירת העומר חיובא דאורייתא גם בזמן הזה, ובקטן שהגדיל לא שייך החיוב דאורייתא שיסודו לספור מ"ט יום, דכיון דבתוך אותם הימים הוא קטן שאין עליו חיובי מצוות מה"ת, לא שייך לחייבו בהמ"ע לספור שבתות תמימות, ולכן פטור. ואף אם ספר כשהיה קטן, היינו למצות חינוך, אבל משהגדיל אין עליו חובת חינוך ושייך לעיקר המצוה דספירת העומר, ולא חלה עליו המצוה כיון דלא שייך אצלו ספירת מ"ט יום מה"ת, וכמ"ש.

להפוסקים דספירת העומר דרבנן מ"מ חלוק חובת קטן דהוה רק חובת האב וכדחזינן דחשיב תרי דרבנן

ואף להפוסקים שספירת העומר בזמן הזה רק דרבנן, וא"כ גם בקטנותו קיים

שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות", ובריש פ"ו דסוכה פסק "קטן שאינו צריך לאמו שהוא כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצות", ובפ"ז דלולב (ה"ט) "קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצות", הרי מבואר מכל אלו שהקטן גופא חייב במצות.

אבל הנראה דהאמת דהרמב"ם ס"ל דקטן שהגיע לחינוך הוא גופא חייב במצות מדרבנן, ורק במצה מאחר שמחייב קטן כ"כ משיכול לאכול פת, הרי דבכה"ג לא שייך לחייב אותו גופא, ולכן פירש דמחנכין אותו, אבל בכל המצות דהחיוב רק כשהוא עכ"פ כבן שש, דהיינו כשהוא בר הבנה קצת במצות, פירש הרמב"ם שהקטן גופא חייב. ויתיישב בזה הא דפסק בריש פ"א דמגילה "ומחנכין את הקטנים לקרותה" ולא פירש שהקטן גופא חייב, דהתם נמי מבואר בירושלמי (פ"ב ה"ה - מובא בתוס' ערכין ג. ד"ה לאתויי נשים) דמכנס ומאסף כל בני ביתו גם הקטנים ביותר, שכולם היו בכלל הגזירה, ולכן פירש דמחנכין הקטנים לקרותה ולא פירש שהחיוב על הקטן גופא כמ"ש.

בגדון א האב מתחייב בקטן לחנכו בספירת העומר ואם צריך להשאיר קטן ער בשביל דיקיים מצוות ספירת העומר

אמנם גם אי נימא כהשיטה דהקטן גופא חייב במצוות, יש לומר דבמצות ספירת העומר לכו"ע אין עליו חיוב ורק אביו מחויב לחנכו. דדעת רש"י בברכות (ב. ד"ה קטנים) דלא חייבו לחנך קטן במצות ק"ש שאינו מצוי אצל אביו בלילות, ועיין בש"ע סימן ע' (סע"ב) ובגר"א שם (סק"ד) דמעיקר הדין הלכה כמותו.

מצות ספירה דרבנן שנתחייב בה מדין חינוך, הלוא מפורש בהרבה ראשונים שנביא לקמן דקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא מצווה דרבנן, דחשיב כאינו מחוייב כלל אפילו דרבנן, ורק דאביו מצווה לחנכו למצות וגרע מכל מחוייב דרבנן, ולכן כשהגדיל דחלה עליו מדרבנן המצוה דספירת העומר אינו סופר בברכה, שאין תמימות, שהוא גופא נתחייב בהמצוה מדרבנן רק משהגדיל, וכיון דאין תמימות לא חלה עליו המצוה דרבנן ופטור, ושפיר הורו לכו"ע דבקטן שהגדיל בימי הספירה דאינו סופר, דפטור מהמצוה כמ"ש.

קטן אינו מחוייב במצוות ורק אביו מחוייב לחנכו **וישורש** דברינו דקטן אינו מחוייב במצות אפילו מדרבנן ורק אביו מצווה לחנכו, מבואר ברש"י ברכות (מח. ד"ה עד) שקטן אינו מוציא אחרים יד"ח, שאינו מחוייב אפילו מדרבנן רק אביו מצווה לחנכו ע"ש. וכן פירש הרמב"ן בברכות (מלחמות יב. ברי"ף) שקטן אינו בר חיובא דרבנן, ומבואר כן בר"ן בקידושין בסוגיא דמ"ע שהז"ג (יג. ברי"ף), ובריטב"א ומאירי במגילה (יט:) ע"ש. וביותר הכריח הכס"מ שכן דעת הרמב"ם מהא דפסק בהל' מצה (פ"ו ה"י) דקטן שיכול לאכול פת "מחנכין אותו" במצות, ומאכילין אותו כזית מצה, הרי דלא פירש שהקטן גופא חייב, רק כתב ד"מחנכין אותו", והיינו כמ"ש.

בביאור שיטת הרמ" דרק במקום דחל חובת חינוך בקטן דאינו בר הבנה כמצוות מצה בזה הוה חיוב רק על האב

אמנם יש לתמוה שהרמב"ם פירש בכמה מקומות שהקטן גופא חייב במצות, דפסק בפ"ג דציצית (ה"ט) "קטן

ונראה דגם לענין ספירת העומר אין האב חייב בקטן בן שש (אף שהגיע לחינוך) להחזיקו אצלו שלא ישן עד הלילה כדי לחנכו במצות ספירה. ואף שבבן י"ב מסתברא דחייב לכו"ע וכמבואר בב"ח שם (ד"ה וכן), נראה דכיון דלא חל עליו החיוב בהגיעו לגיל חינוך כבעלמא, יסוד החיוב בקטנותו רק שיתרגל במצוות, והכא לכו"ע החיוב הוא רק על אביו, ושוב מסתברא כדברינו דבהגדיל שחלה עליו גופא המצוה דרבנן, חסר תמימות, ולכאורה יש לומר שאינו סופר ומברך וכמ"ש.

מבאר סברא מחודשת דחובת חינוך גופא נמשך גם בהגדיל דחובת חינוך אינו תלוי כלל בקטן

אמנם שוב אמרתי סברא חדתא, דאפילו נימא דקטן אין עליו שום חיוב רק אביו מצווה לחנכו, מ"מ יכול לספור ולברך כשהגדיל, דבעיקר חובת החינוך לבן כתיב "חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה" ולא מיירי בקטן דוקא, דאדרבה בקידושין (ל). מפורש דהאי קרא מיירי אפילו בבן כ"ב או כ"ד ע"ש. וא"כ הא דפטורין מחינוך משהגדיל, טעמו מפני שהבן כבר גדול וחייב בעצמו, אבל אי נימא שהבן פטור מהמצוה כשהגדיל שאינם תמימות, שוב נשאר החיוב על האב לחנכו שיתרגל במצות כמקודם, דלא נפקע ממנו בכה"ג, וא"כ שפיר מברך משהגדיל שמחויב לספור, שבמעשה המצוה דיליה אביו מקיים מצות חינוך.

כיון דיש בספירתו קיום מצוה יכול לברך אף דהוא חובת האב לבד

וחיוב הברכה חל תמיד על עושה מעשה המצוה, וכמבואר ברמב"ם פרק י"א דברכות (הלכה י"ג) שהקובע מעקה או

מזוזה מברך ע"ש, ומהאי טעמא מברך הקטן בכל מעשה מצוה להשיטות שאביו הוא דמצווה במצות הקטן מטעם מצות חינוך, שבמעשה זה נפטר האב מחיובו, ואם כן הכי נמי כאן כשהגדיל, לכ"ע סופר בברכה אף שהוא גופא פטור, כיון שאביו אכתי חייב לחנכו לזה.

בפדון א' חשיב תרי דרבנן לענין להמשיך לספור בברכה

ומטעם אחר לכאורה יש לומר דקטן שהגדיל אינו סופר משהגדיל, שהתוס' במגילה (יט: ד"ה ורבי) פירשו דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן, ולכן במגילה קטן שהוא תרי דרבנן (קטן חיובו דרבנן ומגילה גופא דרבנן) אינו מוציא גדול דהוה חד דרבנן ע"ש. והכא נמי משהגדיל הוי חיובו חד דרבנן ומה שספר מקודם הוי תרי דרבנן, לא אלימא ליהוי חיובא דיליה כחד דרבנן בתמימות.

אמנם נראה דהא ליתא, דרק לענין להוציא חבירו פירשו התוס' שתיקנו חכמים שעליו לצאת דוקא מחד דרבנן שחיובו כמותו, אבל לעצמו כיון שלא חל עליו בקטנותו אלא חיוב דתרתיה דרבנן, לא הוה כלא ספר וע"כ סופר כשהגדיל וא"ש.

צד להחמיר משום דכיון דבזמן המקדש לא הוה מחויב א"כ ליכא בזה זכר למקדש

ובשיטת הפוסקים דפטרי בזמן הזה קטן שהגדיל יש לומר טעם אחר, דאף דספירה בזמן הזה רק דרבנן, ואף הקטן שספר היה מחויב מקודם מדרבנן ולא דמי בזה למי שלא ספר כלל, מ"מ כיון שבזמן המקדש אין הקטן מחויב משהגדיל שיסוד המצוה בתמימות כמ"ש, הלוא

החיוב דרבנן בזמן הזה אינו אלא זכר למקדש וכמבואר במנחות (סו). ולא עדיף מינה, וא"כ כמו דקטן שהגדיל בזמן המקדש לא היה עליו חיוב לספור, שיסודו מ"ט תמימות דלא שייך בו, גם בחיוב דרבנן דזכר למקדש, אין הקטן מחויב משהגדיל וא"ש.

למעשה העיקר להמשיך לספור בברכה

אמנם אף שיישבנו דעת הפוסקים דפטרי בקטן שהגדיל, העיקר כהסוברים שסופר לאחר שהגדיל בברכה. ראשית, דעיקר ההנחה שקטן אינו מקיים מצוה כלל, נראה דאינו מוכרח, דלענין להוציא אחרים שפיר מבואר דלא עדיף כמותם כיון דאינו מחוייב, אבל איהו לעצמו יש לומר דקיים מ"ע קיומית ונפטר בעשיה זו כשהגדיל. ולא דמי לשוטה דמבואר בראש השנה (כח). שאם קיים מצוה בעת שטותו חוזר ומקיים המצוה אחר כך כשהוא בר דעת, דהתם בפועל אין לו דעת כלל שהוא שוטה, ומעשיו במציאות הוו כמתעסק ממש, אבל קטן דין תורה הוא דלא מהני דעתו במקום שצריך מדינא כוונה ודעת, אבל במצוה קיומית שאינו מחוייב בה, ואינו צריך מדין תורה כוונה, יש לומר דמקיים המצוה אף בקטנותו.

במדין האחרונים א' בקטן נחשב מעשה מצוה

הן אמת שהכ"מ והאחרונים תמהו על הרמב"ם פ"ה דקרבן פסח (ה"ז) שפסק דקטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני דפטור משני, והא אינו בר חיובא כשהוא קטן ולא קיים המצוה, ותירצו דנתרבה מ"שה לבית אבות" דקטן בכלל המנוי לפסח (עין בחידושי הגר"ח זצ"ל שם), ועכ"פ משמע

דפשיטא להו שבלי חיוב אין קיום מצוה כלל. אמנם נראה דדוקא התם בקרבן פסח דלא ניתן להקרבה בלא חיוב, שלא בא בנדבה, תמהו האיך הקטן קיים מצות קרבן פסח, אבל בכל המצות יש לומר דקטן מקיים מצוה קיומית כמ"ש, ושפיר נפטר משהגדיל.

דברי האו"ש דקטן שייך למצוה

שוב מצאתי באור שמח הלכות קרבן פסח (פ"ה ה"ז) שהוכיח דקטן שייך למ"ע ומקיים המצוה, דבריש חגיגה (ט). נחלקו אם כל שבעת ימי החג לקרבן ראייה הוו תשלומין דראשון או לא, ואמרינן דנפקא מינה לחגר ביום ראשון שנתפשט ביום השני אי חייב בשאר הימים או לא, וקשה למה לא קאמרו בפשיטות דנ"מ בקטן שנתגדל תוך אותם הימים דמצוי טפי, אלא ע"כ דקטן אינו פטור גמור, ואם עביד מקיים מ"ע כמ"ש, וע"כ בהגדיל בשאר הימים פטור לכ"ע, והיינו כמ"ש דגם בקטנותו מקיים מצוה, (ובמק"א הבאנו מלשון הרמב"ם בפ"ג דמילה ה"ז, ובפ"י דמלכים ה"י ומפיה מ"ש תרומות פ"ג ה"ט דעכו"ם מקיים מצוה, וכ"ש קטן).

ומיורש בזה פסק הש"ע (א"ח סי' נ"ג סע' י') דקטן שנעשה בר מצוה בשבת ומקדים להתפלל ערבית מבעוד יום אינו ראוי להיות ש"ץ, שאינו לילה ועוד לא נתחייב במצות, ומשמע דלעצמו יצא אף שאינו חייב אלא מטעם חינוך, והוה תרתי דרבנן, והיינו טעמא כדאמרן, דשפיר מקיים מצוה קיומית וסגי להוציא עצמו, ורק להוציא חבירו בעי בר חיובא ממש כמותו וכמ"ש.

בגדר הדין דבקטן נחשב דמקיים מצוה קיומית ובעיקר יסוד דברינו שקטן מקיים מצוה קיומית ופוטור עצמו, יש להעיר מהא דשנו בסוכה (מה). דביום השביעי לאחר שיצאו וגמרו המצוה "התינוקות שומטין לולביהן ואוכלין אתרוגיהן", ונחלקו ר"י ור"ל (מו:) אם הותרו גם אתרוגיהם של גדולים, ופירש רש"י (ד"ה תינוקות) דאוכלין אתרוגים של קטנים שלא הוקצו למצוה גמורה, הרי לכאורה ראייה ברורה שאין קטנים מקיימין מצוה.

ויש לדחות דהא דאין בזה מצוה גמורה היינו שאינו חיוב גמור רק רשות ומצוה קיומית, אבל מ"מ יש בזה מצוה קיומית כמ"ש, ולפי זה י"ל דלולב דאשה נמי לא הוי מוקצה, שאין בזה מצוה גמורה. אמנם עוד יש לומר, דמה שנאסר בהוקצה למצוה, היינו טעמא דמיוחדת למצוה,

דסוכת גנב"ך כיון שלא נתייחדה למצוה אף אי ישב בה לא נאסרה וכמבואר ברשב"א ביצה (ל. ד"ה אביי) ע"ש, וקטן לאו בר ייחוד הוא ולכן לא אמרינן באתרוג שלו שהוקצה למצוה, אבל אשה שיחדה האתרוג למצוה, בקיום מצוה דילה שפיר הוקצה האתרוג ואסור בהנאה.

ומתיישב בכך הערת האחרונים דבליילה שנעשה בר מצוה היאך לומר תורה בלילה, והא ברכת התורה שבירך בבוקר כשהיה קטן לא מהני ללילה, שנתחייב מעתה בברכה מה"ת (ומפי השמועה מהגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל, ראוי לו באמת להתפלל מיד מעריב ולכוון לצאת ברכת התורה בברכת אהבת עולם במעריב!), ואי נימא שמקיים מצוה קיומית וסגי לפטור עצמו א"ש, שקיים בבוקר מצוה קיומית ושפיר נפטר בברכה זו גם משהגדיל ע"ט.

עט. ובעיקר השאלה בקטן שמקיים מצוה בעת הפטור, נקדים שאלת הפוסקים אם נעשה בר מצוה בתחילת היום שנולד בו, או דבעינן מעת לעת, והיינו דרך בשעה שנולד בו ממש הוא דנעשה בר מצוה. וחלקו בזה גדולי הפוסקים, שברמ"א (או"ח סי' נ"ג) מבואר דבתחלת היום נעשה בר מצוה (ע"ש סע' י' ובמ"א שם סק"ג), ובמ"ל פ"ב דאישות, ובחתם סופר (יו"ד סי' שמ"ג) וכן תפסו רוב הפוסקים, וכן המנהג היום וכמבואר בנו"ב או"ח (תנינא סי' ו'). אמנם מאידך גיסא מצינו מפורש בשאלות (ריש פרשת בחוקות) דלא נעשה בר מצוה אלא ב"ג שנה מעת לעת דוקא. ובהעמק שאלה מהגאון הנצי"ב זצ"ל (או"ב) הביא הוכחות להאי שיטה, ולדעתו אילו ראו הפוסקים דברי השאלות היו מחמירים כוונתיה, שגאון קדמון הוא קרוב לזמן האמוראים, וכל הפוסקים חששו לדבריו שהם דברי קבלה, ובאמת דכן מבואר בתה"ד (סי' רנ"ח) לענין מקואות, שדברי השאלות הם דברי קבלה ואין לזוז מדבריו.

והפוסק המובהק המהרש"ם (ח"ג סי' קכ"א) העלה דאי לבר מצוה בעינן דוקא מעת לעת, הוי מתחלת אותו היום בספק דדינא אם הוא כבר נעשה לגדול, והש"ך בחו"מ (ר"ס ל"ה) הביא דברי הלחם חמודות שנטה שצריך מעת לעת ולא הכריע בזה, ע"ש היטב (ולכן יש נוהגין לרשום ולכתוב כשנולד אצלם ילד בראש איזה מסכתא בש"ס "נולד לי בן פלוני בשעה פלוני"). ולשיטות אלו שצריך מעת לעת, ראוי לחוש כנולד באמצע היום, שביום הבר מצוה יחזור ויניח תפילין בצהרים, שאולי בבוקר עדיין לא נעשה בר חיובא מה"ת (ועיין תוס' חגיגה ב. ד"ה תשלומין בנתחייב באמצע היום דחייב) ומה שהניח בקטנותו לא מהני, אבל אי נימא שקטן נמי מקיים מצוה ופוטור עצמו בכך כשהגדיל, א"ש.

(ואני עובדא ידענא בשם בנו של אחד מגדולי הדור זצ"ל, שסיפר היאך נראה לו אביו בליל בר המצוה שלו, שהוא נולד לפנות בוקר בשעה שלש בלילה, ועמוד השחר היה בשעה שלש וחצי, ואביו שמר ליל שימורים, וניעור כל הלילה כדי להעיר אותו ושיקרא אז ברכת התורה וק"ש דערבית וזכירת יציאת מצרים כדן, דמה שקרא בערב לפני שישן לא מהני להשיטות דבעי מעת לעת, ונתחייב מה"ת בהני מצות בשעה שלש דוקא שאז הגדיל להני פוסקים,

וביותר נראה דברכת התורה יסודה ברכת השבח וכדילפינן לה (ברכות כא). מדכתיב "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו", וא"כ אפילו נימא דבמצוה שקיים קטן בקטנותו לא נפטר בה כשהגדיל, בברכת התורה שיסודה בגדר ברכת השבח, כיון שכבר בירך ושיבח להבורא בבוקר, כל זמן שלא הסיח דעתו בשינת לילה חסר סיבה לחייבו בברכה וכמבואר בפוסקים, וא"ש.

עשה שהז"ג. וראיה לדבר מהא דכתב המג"א (סי' י"א ס"ק ה') דמברכין על טלית שאולה כמו שמברכין על מ"ע שהזמן גרמא, ואף דלא דמי, דאינו מקיים מצוה בטלית שאולה, מ"מ מברכין ע"כ שישאול נצטוו על מצוה כי האי, והם מקיימין מצוה בכה"ג. והכי נמי בקטן שהגדיל, אף שאינו מקיים מצוה שרי לו לברך שנצטוו ישראל על האי מצוה, לדידן שנוהגין כרבינו תם שנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא.

ובנידון דידן יש לתת טעם נוסף דסופר בברכה כשהגדיל, דאפילו נימא דפטור, כיון שעושה מעשה המצוה שפיר מברך דלא גרע מנשים שמברכות במצוה

ויש להטעים עוד להאי סברא, דאנו מברכין בנוסח "על ספירת העומר" ולא בנוסח "לספור" העומר, וכיון שכן שפיר מברך על שנצטוו על האי מצוה

וע"כ העירו בזמן ליטול ידיו לקום לומר ברכת התורה ולכוון לקיים מ"ע דק"ש של ערבית וזכירת יציאת מצרים. הבן בירך וקרא, ואביו זירזו לקרוא בכוונה, שמא דוקא עכשיו קיים המ"ע דאורייתא. ולנגד עיניו כל ימי חייו שמחת אביו שראה אותו מקיים בראשונה מצות אלקינו ית"ש כהלכה ובהידור).

אמנם גם לאלו שלא חוששין להשיטות דבעינן מעת לעת, אם נעשה בר מצוה בשבת גופא, ראוי לדקדק שלא לקדש עד צאת הכוכבים. שאם מקדש בעוד יום הוה בקטנותו ולא מהני, ואף שהראינו מקום להקל שבקטנותו מקיים מצוה קיומית ופטר עצמו, לענין לצאת חובת מ"ע אינו כדאי לסמוך ע"ז ונכון להחמיר, ודו"ק היטב בכ"ז.

וכל זה אני כותב לפי דברי הפוסקים, אבל בעניי איני מבין כלל היאך תמיד נעשה ילד בר מצוה מה"ת מיד עם חשכה, והא אם קבלנו הלמ"מ דנעשה גדול להתחייב במצות רק כשנעשה בן י"ג והביא שערות דוקא, ואם הוא בן י"ג ולא הביא שערות לא מהני כלל, ואפילו יש לו שערות, הרי אותם שגדלו לפני שנעשה בר מצוה הן שומא ולא מהני כלל, והשערות המועילות שיחשב על ידם כגדול הן אלו שגדלו כשהוא כבר בן י"ג, והיינו שגדלו והגיעו אז דוקא לשיעור לכוף ראשו לעיקרן דבאותו רגע נעשה גדול (וכן מבואר להדיא ברמב"ם פ"ב דאישות (ה"ח) "והבן שהביא בתוך י"ג שהן שומא כמ"ש, אף על פי שאותן שערות במקומן עומדות אחר י"ג לזכר ואחר י"ב לנקבה אינן סימן" ע"ש).

ומעתה יש לתמוה דהפלא ופלא, אטו ברור שעם תחלת הלילה ממש צומחות שתי שערות, דהא בזה לבד הוא דנעשה גדול. ובשלמא לשיטת הפוסקים דסברי דביום האחרון ממש השערות אינן שומא ומועילין לערב א"ש, דאנו תופסים שביום הסמוך לבר מצוה ודאי גדלו אצלו שערות כשיעור, ומיד בלילה נעשה גדול.

אך גם זה צ"ע טובא, שכפי הנשמע אצלינו אין הטבע כן, וכ"ש דתיקשי טפי לאידך פוסקים שאפילו ביום האחרון לא מהני, ורק אותם שנראו אחר י"ג הוא דמהני (עיין היטב טור ובית יוסף אבהע"ז סי' קנ"ה), דמנלן שעם חשכה נוספו לו זה עכשיו מיד שתי שערות וסמכין עלה מדין חזקה דרבא דמי שהגיע לשנים יש לו סימנים. ועיין תוס' קידושין (עט: ד"ה מי) שרגילים ביום דמישלם לבא בבוקר, אבל מיד בערב ודאי לא אמרין שהגיעו, ועיין היטב במ"ל פ"ב דאישות (ה"ח) והבן.

וכל הענין צריך אצלי עיון ובירור ולא למדתי הסוגיא בנדה וראשונים בעיון, ועוד חזון למועד, ואבאר הדברים בעזה"ש"ת, ובינתיים רשמתי דבר זה להעיר לבד. והאמת דבדאורייתא לא סמכין על חזקה דרבא שבהגיע לשנים יש לו סימנים, ורק דמשנעשה בר מצוה אמרו חכמים לסמוך לחייבו מיד כגדול בכל דבר מדבריהם, ופטרו אביו באותה שעה ממצות חינוך וא"ש, וצ"ב.

בעלמא וכמ"ש. וכעין זה פירש הד"מ בהלכות ציצית (סימן ח סק"ה) שמברכין בטלית קטן על מצות ציצית אף שאינו כשיעור, דכיון דמברכין בנוסח "על מצות" הוי הברכה על המצוה בעלמא אף שלא שייכת אצלו. והכא אף דבחיסר יום אחד אינו רשאי לברך דחסר בגוף מעשה המצוה, כה"ג שלא חיסר ורק מפני שהיה קטן לא הועילה ספירתו, הוה עכ"פ מעשה מצוה, ושפיר מברך על ספירת העומר לכו"ע וכמ"ש.

ובמרדכי בפ"ב דמגילה (רמז תשצ"ח) כתב בשם הרב טוביה מווינא שאע"פ שהסומא חייב במצות רק דרבנן (לר' יהודה) מ"מ מוציא ב"ב בקידוש אף שחיובם מה"ת, וכן המקדש בתוספות שבת יוצא חובת קידוש אף שאינו אלא מדרבנן ע"ש. ותמה המ"א (סי' רס"ז סק"א) דקטן שהגיע לחינוך חיובו דרבנן ואינו מוציא אחרים יד"ח.

ולמש"כ יש לחלק שחיוב קטן במצוות הוי רק בגדר חינוך שהוא עצמו אינו מחויב וקיל טפי, ולפי"ז בנידון דידן שספר בקטנותו לא שייך להתיר מטעם דיליה.

ומעתה מתבאר מדברינו ג' טעמים בקטן שנתגדל בימי הספירה דשפיר מברך משהגדיל: א) חיוב חינוך לא פקע מאביו אם הוא עצמו פטור, וא"כ סופר ומברך שפוטר אביו מחיובו לחנך אותו. ב) קטן נמי מקיים מצוה קיומית וסגי בזה לפטור עצמו כשהגדיל. ג) מברך כמו נשים שמברכין על מ"ע שהז"ג אף שאין עלייהו מצוה.

ובסיומ הדברים ראוי להוסיף, שאפילו אין בסברות הללו כדי סמכא ואכתי הוי ספק, הלוא בספק חיסר יום אחד קיימא לן בש"ע (סי' תפ"ט סע' ח') דמברך בשאר הימים וסופר בברכה, והטעם מבואר בתה"ד (סי' ל"ז) דעיקר שיטת הבה"ג דבחיסר יום אחד תו אינו מברך, חידוש הוא, והבו דלא להוסיף עלה כשיש בזה ספק, וכ"ש בהני צדדין שהבאנו דמהני עכ"פ כספק, וא"כ קטן שהגדיל סופר ומברך כשהגדיל בלי שום פקפוק, כנלע"ד (ועיין בסימן שלאח"ז שהבאנו לזה טעם נוסף).

בדברי האבמ נזר דקטן שהגדיל אינו יכול להמשיך לספור בברכה

בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ב סי' תקל"ט) הסיק להלכה שקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה, אף שספר בקטנותו כל יום כדון, אינו יכול להמשיך לברך כשהגדיל, וכן הביא בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ז (סי' קי"ב) הוראת הגה"ק בעל חידושי הרי"ם שלא לברך כשהגדיל, ובספר ארץ חמדה להגאון המלבי"ם על התורה פרשת אמור (כ"ג, ט"ו) נסתפק בזה ולא הכריע, ובברכי יוסף (סימן תפ"ט סק"כ) הביא בשם תשובות פרי הארץ (כת"י ח"ג סי' ז') שלא לברך, וכן הביא בספר נתיבי עם (סימן תפ"ט ס"ח).

ומנ"מ אני על משמרתי אעמודה שאין לחוש כלל, ויכול להמשיך ולספור בברכה לאחר שהגדיל, ובסימן זה הבאנו לזה ג' טעמים, ובסימן רפ"ט כתבנו עוד טעם לזה, והדברים ברורים ואין לפקפק בזה, וכן נהגתי אצל בני בכורי הר"ר אשר

בן ציון נ"י שהגדיל בימי הספירה, והוריתי לו להמשיך לספור בברכה, בהסכמת בעלי הוראה.

דברי האחרונים דמסקי דיכול לברך בברכה

וחיפשותי עכשיו בליקוטים, ומצאתי חבל אחרונים שמסקי כמ"ש שיכול לברך, כתב סופר (או"ח סי' צ"ט), מהר"ם שיק (סי' רס"ט), ארץ צבי (פרומר-ח"א סי' י"ז), ערוך השלחן (סי' תפ"ט סט"ו), תורה תמימה (אמור סק"ד), משה האי"ש (יו"ד סי' מ"ג), מנחת אלעזר ח"ג (סי' ס'), אורחות חיים (סי' תפ"ט או"י"ג), ולע"ד אין לפקפק בדין זה, ועוד שהמנהג עמוד ההוראה, ומאחר שזהו המנהג בכל מקום לא נזוע מיניה וכמש"נ.



ח"ג סימן קמז

דין ספירת העומר באדם שנוסע

למקום שיש בו שינוי בקו התאריך

נשאלתי על דין ספירת העומר במי שנוסע אחרי פסח למסחרו לנוי זילנד לביקור ויספור כאן וכשיגיע למחרת ימצא ששם סופרים יום שלאחריו ואם יספור כמותם יחסר לו יום אחד ונמצא מדלג בספירתו ומעתה שואל כיון שידוע לו עכשיו שיחסר לו יום אחד אם מוצא לו להתחיל לספור בברכה כיון שעכשיו חייב למנות ויברך ואח"כ ימשיך לספור בלי ברכה או שמא אסור לו להתחיל לספור כיון שידוע שבהמשך הספירה יחסר לו תמימות.

ובמשנה ברורה הביא מספר לחם שלמה

שנשים לא יספרו ספירת העומר בברכה ואף שכמה פוסקים העתיקו דברי המ"א שנשים היום שוים עלייהו

חובה מ"מ לא יברכו שמצוי שישכחו יום אחד ושמעתי שי"א דה"ה בנידון דידן ראוי לא להתחיל כדי שלא ליכשל באיסור.

ולבבי לא כן ידמה דלכ"ע מצות ספירת העומר היא בכלל לילה ולילה

ואינה מצוה אחת והראיה מהא דמברכין ברכה בכל לילה ולילה וכמו שהוכיחו הרי"ד בספר המכריע ובהג' שבה"ל, רק שאם כבר חיסר ונמצא דיחסר לו תמימות שוב אינו יכול להמשיך ולספור לשיטת בה"ג שמעתה אין כאן מניין ובל כל זה שיש בידו מנין תמימות לחייב מדינא לספור שבכל לילה ולילה יש קיום נפרד דמ"ע דספירת העומר ורק שבחיסר דשוב אינו תמימות ואין כאן מעשה מנין אינו יכול להמשיך ולספור ולפ"ז מי שידוע שעתיד לנסוע אחרי זמן אזי כל זמן שלא דילג אכתי הוי תמימות ומחוייב לספור ע"כ יספור בברכה.

ואולי ג"כ לפי הלח"ש הנ"ל דחושש

בנשים הוא שישכחו למנות לילה אחד ומרוב חביבות לא ישגיחו וימשיכו גם אח"כ למנות בברכה ואז הוה ברכה לבטלה ולכן כתב דלא יברכו אבל כל זה שמנינם כדין תמימות מקיימות המ"ע ויכולות גם לברך.

ובזה יבוארו דברי התוס' בכתובות עב.

שזבה לא מברכת כמו בספירה שאם תראה תסתור ולכאורה קשה דלשיטת הבה"ג גם בספירה ניחוש שמא ישכח ונמצא מבטל אז את המצוה ולדברינו ניחא דשאני ספירת נדה דכאשר אין שבעה נקיים נתברר שמעיקרא אין כאן מצוה כלל ושפיר מספק אין לו לברך אבל בעומר כשחיסר

מנין יום אחד הרי עד אותו יום קיים מצוה שפיר ורק מעכשיו אין כאן מנין ומצוה שחסר תמימות ופטור ומ"מ עד עכשיו בירך שפיר.

שוב העירוני שבשו"ת בצל החכמה מכריע להלכה דיתחיל לברך ולהלכה לא קיי"ל כהבה"ג שכל המ"ט יום הם מצוה אחת אך לכתחילה פשוט דיש לו להמנע מנסיעה כזו שעל ידה לא יוכל לספור כל המ"ט יום.

ומה שדנו האחרונים בקטן שהגדיל אם יכול להמשיך לספור בברכה היינו משום שאפילו ספר בקטנותו הנה כשמתחייב עכשיו מה"ת אזי הספירה ספר בקטנותו נחשב כמתעסק וכמבואר בתוס' חולין יב: ע"ש וע"כ מדאורייתא חסר תמימות דאין זה מנין ולדעתי אי ספה"ע בזה"ז דאורייתא יש מקום לחומרא הנ"ל אבל לדידן דספירת העומר דרבנן לא נקרא מתעסק שקטן מוציא מדרבנן וכמבואר בשו"ע ס"ס קפ"ו ושפיר ממשיך בברכה ועי' מש"כ במועדים וזמנים ח"ח סי' רפט בשם הגר"א שבה"ג חשש שגם בזה"ז דאורייתא אבל לדידן נראה כמ"ש שספירה מדרבנן ושפיר יכול להמשיך ולברך.



ח"ג סימן פו

בנידון קו התאריך לענין ספירת העומר וקטן שהגדיל

זמן השבת באוסטרליה (ובחלק מאמריקה בהונולולו), ונוסע מאוסטרליה במוצאי שבת.

נשאלתי במי שנוסע מאוסטרליה במוצאי שבת, ולפי שיטת החזו"א זצ"ל וסיעתו, השבת נקבע כפי שש שעות מירושלים, והנה רוב רובו דאוסטרליה יותר משש שעות וע"כ היה ראוי לקבוע השבת ביום ראשון, רק כיון שמיעוט היבשה תוך שש שעות, אין חולקין יבשה וכולו כשבת, אכן נראה דכל זה ביבשה, אבל כשיוצא במטוס מאוסטרליה במוצאי שבת ונמצא באויר מחוץ לאוסטרליה על גבי הים [שאין שם הסברא שאין חולקין יבשה], לכאורה מן הדין צ"ל עכשיו שבת ויהא אסור במלאכות כמו לכתוב או לעשן, ונשאלתי מה הדין בזה. (ומסתברא דמאחר שאין חולקין יבשה הזמן עד הרקיע כלמטה, ונכנס אחרי שבת ממקום שזמן השבת ככל העולם, למקומות בים ויבשה שמדינא שמה קדושת שבת ביום ראשון ואף דלכאורה אינו מוכרח דאולי כשם שאין חולקין במקום, גם אצלו אין חולקין באמצע האויר, והארכתי בזה במקו"א, ועכ"פ למעשה אין להקל כה"ג).

אמנם לע"ד הדבר פשוט שאין שבת אחר שבת, וטעם הדבר שאין המקום סיבת החיוב דשבת, אלא על הגברא חל החיוב לשמור שבת, רק שחיוב זה שנקבע לו כפי המקום שנמצא, אבל אם בשבת כבר קיים ושמר את השבת כפי המקום שנמצא, אין מתחייב שוב בשבת במקום הסמוך לו, דאין שבת אחר שבת, דשבת אחת היא בכל מקומות אלו, וכאן שקיים כבר מצות שבת זו, שוב אינו חוזר וניעור, שלא נתחייב כלל לשמור שבת יומיים, ובפסוק נאמר ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ורק אז יום השביעי שבת לה' אלקי' ע"ש ב"אור החיים", וכעין זה מצאתי בספר "ליקוטי

עכשיו בברכה, כשממשיך הלאה לספור, [אף אם יספור מספק שני הימים גם כפי מניינו וגם כפי מנין של כאן שיגיע], כיון שיש צד שלא יקיים מצות ספירה כהלכתה במ"ט יום כמצותה ראוי לספור בלי ברכה, שיש חשש שמבטל לגמרי מצות ספירת העומר כשמחסיר יום. [וע"ש עוד לענין זמן השבת שם].



ח"ד סימן קח

נוסח ספירת העומר

מה ששואל על מנהגי בספירת העומר לספור פעם נוספת בה השבועות והימים בנפרד, כגון ביום עשרים אני סופר כמנהג העולם "היום עשרים יום שהם שני שבועות וששה ימים לעומר" ושוב אני סופר "היום שני שבועות וששה ימים לעומר", הטעם בזה להחמיר כשיטת הקדמונים שהובאה בטור שצריך לספור רק השבוע והימים ולא לומר "עשרים יום" כלל.

וביאור הדברים שלשיטתם שצריך הספירה היא רק השבוע ואח"כ הימים, הנה כשיאמר כמו מנהגנו "שהם" שבוע וכך וכך ימים, הוה כ"פירוש" ולא צריך הספירה. ולכן נוהג אני אחר שספירתי כמנהג העולם, להוסיף ולומר היום עם השבועות וימים לבד בלי "שהם" אלא כצורך הספירה וכשיטת הקדמונים שדקדקו כן. ובאמת כבר עמד בזה רבנו ירוחם ומיישב ששבועות רק דרבנן, ולפי דברינו כדאי לצאת באופן המרווח גם כן וכמ"ש.



יהודה" מכתב מכ"ק האדמו"ר מגור הרא"ם זצ"ל שאם שמר פסח ויצא בגמלא פרחא למקום שלא שקעה החמה ועדיין פסח, פשיטא ליה שאינו מחוייב יותר והיינו כמ"ש. ע"ע בדברינו בח"א סימן רס"ט.

אכן אם שמר שבת ביום ראשון כמו ביפאן או ניו זילנד לשיטת החזו"א זצ"ל, והגיע לאמריקא אף שאצלו עדיין לא עברו ששה ימי עבודה שומר שבת כמותם, כיון שעדיין לא שמר שבת וזו שבת אחרת היא, וחוייב שמירת שבת שלו היום או למחר נקבע כפי המקום שנמצא עכשיו ולא כפי הימים שמנה לעצמו ושוב פטור למחרת.

ולענין ספירת העומר שתלוי בספירת מ"ט יום, מסתברא שהוא צריך לספור כפי הימים אצלו, ואם ספר אחרי יום ראשון כשבשאר ארצות כבר יום שני, ראוי לו להמשיך לספור כפי הימים אצלו, ומ"מ לענין יו"ט דשבועות אף שלא סיים מ"ט יום ולא הגיע אצלו הזמן עד למחר, עליו לקבוע החג כפי המקום שנמצא בו, שלא מסתברא שהתורה תשנה באותו מקום בין גברא לגברא ובמקום זה אין שבועות אחר שבועות. וכן הדין איפכא, בנסע והגיע למקום שהמספר שם עכשיו כהמספר שספר אתמול, עליו להמשיך כמנין שלו, ורק לענין חג השבועות כולם שוין וכמ"ש, אבל האמת, שאם יודע מראש שעומד לנסוע ויפסיד יום, מצדדים האחרונים אם חייב במצות ספירה כלל, כשיודע שלא יוכל בסוף לספור כל המ"ט יום כמצותה, ומעיקרא ראוי לו שלא לברך מספק שאינו חיוב כלל כה"ג, ולפי זה בנוסע בימי הספירה ולא ידע מראש, אף שספר עד

ח"ב סימן רמ"ט

לבטא באופן שיש לו בעצם משמעות אחרת לגמרי ומפורש ברמ"א [סימן ס"א סעיף כ"ב] שלא רק בק"ש אלא הוא הדין הקורא בתורה בנביאים ובכתובים יש ליזהר כן.

ונראה פשוט שכן הוא ג"כ במצות הבורא ית"ש לספור שבועות חייבין מדינא לומר בקמץ בבטוי הנכון וזהו הידור מצוה ואולי גם הוי בזוי מצוה אם לא מבטא באופן שצריך ולפי דקדוק הלשון הכוונה אחרת ולכן מצוה להזהיר לומר תמיד שבוע בקמץ והעירוני שבעיקר ההערה בזה כבר העיר הרה"ג ר' צבי כהן בספרו על ספה"ע.



ח"א סימן שי

ספירת העומר במנין דוקא ואם על ידי הרב

מביא ד' הזוה"ק דספירת העומר הוא ההכנה לקבלת התורה כטהרת אשה לבעלה ומבאר דומן הספירה גופא מסוגל מאד מאד לטהרה

מקובל היום שיש מעלה מיוחדת לספור ספירת העומר בציבור, מלבד מה שבכל המצוות ראוי לקיים "ברוב עם הדרת מלך", ולא מצאתי לזה מקור בקדמונים, אבל בזה"ק מבואר סוד ספירת העומר כאשר נדה שצריכה שבע נקיים, ובימי הספירה הזמן ליטהר ולהתקדש עד שיהיו ראויים לקבלת התורה, ובמיוחד בשעת ספירת העומר גופא זהו הזמן המוכשר לכך, ולכן ראוי לספור בציבור שזכות הציבור מסייע לזכות ליטהר בספירת העומר וכמו שאומרים הבקשה בסוף הספירה ליטהר ולהתקדש בקדושה של מעלה.

לספור עוד פעם השבועות לבד ולא מנין הימים

ראיתי גדול אחד נהג לספור כמנהגינו למשל בשמיני "היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד בעומר" וחזר עוד פעם לומר מיד אחר כך "היום שבוע אחד ויום אחד" לבד בלי שיזכיר ימים ובשעתו לא הבנתי טעמו אבל כעת נראה לי שתפס להחמיר כ"אבי העזרי" שמצות שבוע היינו משביעי והלאה לספור לפי השבוע ולא לספור ימים שאז כבר המצוה בשבוע וחשש כשאומר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד שחשיבות הספירה היא רק לימים ומה שהוסיף שהם שבוע אחד וכו' הוא רק ביאור לימים ולא כמצותה ספירה מפני עצמו דשבועות ושפיר דקדק לומר הימים ולפרש השבוע וימים כפי מנהגינו אבל חזר להחמיר לעצמו לומר שבוע וימים לבד שמא זהו עיקר המצוה ולא כפירוש לימים וצ"ב.



מתוך ח"ב סימן רמ"ט א'

להזכיר השבוע בקמץ ולא בשוא

נראה להזהיר בספירת העומר כשמזכיר השבוע שיאמר תיבת שבוע בקמץ אבל אם אומר בשוא כמו שיש רגילים הלוא זהו לשון שבועה ולא שבוע שצריך לומר בקמץ דוקא ואף אם הכוונה מובן הלוא בק"ש הדין שצריך לדקדק באותיותיה ונראה שאין זה הלכה בק"ש בלבד אלא בכל דבר שקורא וזהו הידור מצוה לבטא הדברים כמו שצריך ואולי גם ביזוי

אין להקדים ספירת העומר לתפילת מעריב תדיר קודם

אמנם אחד שאחר לתפילת מעריב, הגיע בזמן שהציבור סופרים את העומר, נראה שקודם יתפלל מעריב ואח"כ יספור תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ולא יקדים לספור לפני מעריב משום הספירה בציבור, שאין בכח הידור זה לדחות דין תדיר דאורייתא, אכן אם חושש שאחרי מעריב ישכח לברך אפשר שמותר להקדים ולספור עם הציבור, דחשיב שזהו זמנה אצלו שלא ישכח ואינו ראוי לדחות שמא יפסיד המצוה לגמרי. וע"ע מש"כ בזה בח"ב סימן רמ"ח.

בביאור המנהג דהרב סופר ספירת העומר ולא הש"ץ והחובה לכוון להוציא יד"ח

וטעם המנהג שהרב סופר את העומר ולא הש"ץ נראה בפשיטות מפני שהרב זהיר לא לשכוח את הספירה בשום לילה משא"כ הש"ץ אולי שכח ומתבייש, ועוד נראה שהרב בקי לכוין ולהוציא כל מי ששכח ואינו יכול לברך עוד בברכה, וראוי באמת לכל רב לכוין להוציא מי שרוצה לצאת, ומי שאינו רוצה לצאת אינו מוציא ולכן סופרים אחר כך בברכה

בחשש בל תוסיף במכוין לקיים מ"ע דספירת העומר

מעורר לומר מצוות ספירת העומר ולא מצוות עשה דספירת העומר

ובמק"א הערתי בנוסח שאומרים לפני ספירת העומר שמכוין לקיים המ"ע, ולרוב הפוסקים הלא אינו אלא מדרבנן בזה"ז, וכשאומר שרוצה לקיים מ"ע דאורייתא זהו חשש בל תוסיף שמכוין למצוה דאורייתא שלא בזמנה, ונכון לכוין בסתם שרוצה לקיים מצוות ספירת העומר ולא יאמר מצוות "עשה".

ראה מדברי הרמב"ם דהורו ב"ד על דרבנן שהוא דאורייתא עוברים בבל תוסיף

שוב ראיתי שכבר העירו מזה, והביאו דברי הרמב"ם ממרים פ"ב (ה"ט) שאם בית דין אומרים על בשר עוף בחלב שהוא אסור מדאורייתא עברו בבל תוסיף.

מבאר דדוקא בבית דין דקובעים דין תורה שייך בל תוסיף ולא ביחיד הטועה

ומיהו יש לדחות דהיינו דוקא בבית דין של ע"א שבכחם נמסר התורה וכשמפרשים שלא כהוגן שינו עיקר מצוה התורה, אבל יחיד הטועה ומדמה שיש בזה קיום מ"ע ומכוין כן אינו מוכח שעובר בזה בבל תוסיף, וכעין זה פירשנו במק"א במה שדן הרשב"א בר"ה טז: בתקנת חז"ל שגזרו לא לתקוע בשבת, דלכאורה יש בזה איסור בל תגרע, ויש שהוכיחו מזה שאם אחד מבטל מ"ע עובר בבל תגרע (ע"ש בטו"א), וביארנו כנ"ל דהתם שאני שחז"ל הם שעוקרים וחשיב בל תגרע כיון שקובעין שאין בזה מצוה.

למעשה נראה דדובר שקרים לא יכון לנגד עיני וראוי לומר דיש בזה מ"ע

ומיהו לענין מעשה נראה דהנה "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני", ולא מעייל איניש נפשיה לספיקא, וכיון שיכולים לתקן באופן שמועיל ולא להזכיר שיש מצוות עשה יש לעשות כן, ועיין בתשובות והנהגות ח"ב (סימן רמ"ז) בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שספירת העומר בזה"ז חיוב בפני עצמו ולא כדאורייתא ולכן אין אומרים שהחיינו ע"ש היטב, וכ"ש שאין לומר שעומד לקיים מ"ע וכמש"נ.



ח"ב סימן רמז

בלשם יחוד אי יכול להזכיר דמכוון לקיים המ"ע

בחשש בל תוסיף אם מזכיר מצוות עשה

כמה פעמים עוררתי בענין הנוהגין לומר לפני ספירת העומר "הריני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה של ספירת העומר", והלוא לרוב הפוסקים הוא דרבנן, ואם כן עובר בבל תוסיף כשמכוון לדאורייתא וכמבואר ברמב"ם ריש הלכות ממרים (פ"ב הל"ג) שאם אמר בשר עוף בחלב דאורייתא עובר בבל תוסיף, ולכן אמרתי להשמיט תיבת "עשה" ולומר מצות ספירת העומר, והראו לי בכמה אחרונים שכבר העירו בזה.

הגם אם משמיט מ"ע ואומר כמו שכתוב בתורה יש בזה משמעות של קיום המצוה

ושו"ב התעוררתי שאפילו משמיט תיבת עשה ואומר לקיים המצוה כמו שכתוב בתורה הלוא משמעותו שמקיים מ"ע וראוי לחשוש לאיסור, ולכן שיניתי ואני אומר וכתוב בתורה וספרתם, והיינו שעל סמך זה תיקנו חז"ל מצוה בזה"ז, אבל לא "כמו שנאמר" דמשמע שהמצוה בזה"ז כמו שנאמר בתורה, ועיין תוס' ר"ה כח: (ד"ה ומנא) לענין תקיעות שעל סדר הברכות שנתקשו במצוה דרבנן זו אמאי לא עוברין בבל תוסיף, ועיין ברמב"ן על התורה כשבדה מצוה יש בזה בל תוסיף כשאומר שזהו צווי התורה. ועיין בדברינו בח"א סימן ש"י.

מבאר ההיתר לספור מבעוד יום דהוא להראות דהוא רק מדרבנן

ועדיין צ"ב שמצינו שבחנוכה שינו חז"ל מימים טובים שאין בחנוכה איסור

מלאכה, וגם בלולב שינו דביו"ט שני שהוא מדרבנן שאול כשר, ובספירת העומר חייבו בזה"ז כדאורייתא ממש זכר למקדש ולא חששו שעכ"פ מיחזי כבל תוסיף, ואולי מהאי טעמא נהגו אז להקדים ולספור בין השמשות, עיין תוס' במנחות סו. ד"ה זכר למקדש, ואפשר שדייקו לספור אז דמוכח עי"ז שאינו אלא דרבנן ומותר לספור קודם לילה.

מבאר בזה המנהג שלא יספרו ביום דלא יכשלו בבל תוסיף

ובמק"א ביארתי מה שאנו לא נוהגין לספור כל ימי הספירה ביום גם כן, דהטעם שמא אין בזה מצוה, וממילא יש בזה בל תוסיף אם אינו מכוון על תנאי שיש בזה מצוה, ולא כ"ע גמירי דיני תנאי. (ובמק"א דנתי שלפי התוס' הנ"ל ראוי לספור כבר בבין השמשות דוקא שמועיל לכל היום שספור, ולדידן מצוה תמימות ולכן ממתנים ללילה ומ"מ יש לספור מיד בלילה וצריך לזהר בזה, אבל מלשון הרמב"ם לא נראה שכן).

דברי הגר"ח דמצוות ספירת העומר תלוי בעומר ולא במקדש וא"א כלל לספור עומר וע"כ כל הספירה היא רק זכר

ועוד נראה דבנוסח "וכתוב בתורה" וגו', נרויח טובא, והוא עפי"ד הגר"ח מבריסק זצ"ל שנתקשה בדברי הרז"ה סוף פסחים שפירש הטעם שאין אומרים שהחיינו על ספירת העומר משום שאינו אלא מדרבנן, ועי"ז תמה הגר"ח שגם בדברינו מברכין שהחיינו, ואמר להסביר בדברי הגמרא במנחות (סו א) שמונים ימים ולא שבועות שזכר למקדש הוא, ותמוה שעכ"פ חובה הוא מדרבנן, וגם דרבנן ראוי למנות כעין דאורייתא שבועי וימים, ופירש הגר"ח זצ"ל שיש מצוות שמה"ת הם רק

ח"ה סימן ס

השומע ספירת העומר ומכוון שלא לצאת בה

חידוש הגרש"ז דבשומע ספירת העומר ולא נתכוון לצאת ולהוציא מ"מ מצוות אין צריכות כוונה **חידוש** פלא מצאנו בשו"ע הגרש"ז סי' תפ"ט (סעיף י"ב) "ויש אומרים שמצוות מדברי סופרים לדברי הכל אין צריכות כוונה כמו שנתבאר בסימן תע"ה, ואפילו לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד מן הציבור שספרו ולא נתכוון כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוון לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו, לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה, ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוון לצאת בספירה זו, אין זה כלום להאומרים שמצוות אין צריך כוונה כלל, אלא אם כן מחשב, אני מתכוון שלא לצאת בה" ע"כ. ויסוד דבריו הוא שאם מכוון שאין אני רוצה לצאת לא מועיל למ"ד אין צריך כוונה, רק צריך לעיכובא לכוון להדיא אני רוצה שלא לצאת ולא רק שאין אני רוצה לצאת.

דברי הגרש"ז בביאור החילוק בין מי דענה לחבירו מספר ימי הספירה דאנו יכול לברך לשומע דיכול לברך

ולחלץ (סעיף י"ד) ביאר הגרש"ז במי ששאל אותו חבירו כמה ימים בספירה והשיב, שוב אינו יכול לספור בברכה, אבל השומע התשובה יכול לספור, וביאר מה שהשואל יכול לספור בברכה אף ששמע כבר המספר מהמשיב, דמ"מ בשעה ששמע היה דעתו לחזור ולספור שהרי בשביל כך הוא שומע, ונמצא שהיה דעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו, אבל המשיב לא היה בדעתו בפירוש בשעת התשובה שרוצה

בזמן המקדש, וחז"ל הוסיפו בזה"ז המצוה, אבל בספירת העומר דתלוי בעומר לא תיקנו שהמצוה תתקיים בזה"ז, אלא חייבו מצוה חדשה רק זכר למקדש, ולכן לחד מ"ד לא תיקנו כעין דאורייתא כלל רק לזכר בעלמא, ושפיר אין שהחיינו למצוה שיסודה רק לזכר. (וצ"ב בלולב ביום ראשון דחוה"מ סוכות כשחל בשבת, דאף המצוה כל שבעה הוא רק זכר למקדש וכמבואר ברמב"ם פ"ז דלולב (הלכה ט"ו) דכשיבנה בית המקדש תתבטל, ומ"מ מברכים שהחיינו בארץ ישראל, וצ"ל דמ"מ קשרוהו לראשון בזה"ז ובפרט כשחל בשבת ועדיין צ"ב).

לכן אומרים אח"כ שיבנה בית המקדש דבזה"ז אין לנו קיום מצוה כלל

ולפי דרכו הסביר שלכן אומרים אחרי ספירה בזה"ז יה"ר שיבנה בית המקדש ולא בשופר ולולב (עיין תוס' מגילה כ: ד"ה כל שנתקשו בזה), ולדבריו א"ש שיסודה מצוה חדשה וזכר, ודלא כשופר ולולב שאותה המצוה תיקנו בזה"ז.

עד"ז דכל המצוה הוא רק כדי דנזכור הבית המקדש ואז זה שייך למצוות ספירה של העומר א"ש טפי הנוסח וכתוב בתורה

ולדבריו בספירת העומר בזה"ז אין אנו מקיימין מדרבנן את המ"ע, אלא יסודה מצוה חדשה כדי לזכור חורבן ביהמ"ק, וא"כ באמרו כדי לקיים המצוה כמו שכתוב בתורה, אינו מדוקדק כלל, ובאמירת וכתוב בתורה ג"כ יצא מכל חשש, שאם המצוה בזה"ז מהתורה כהרמב"ם משמעותו לקיים המ"ע, ואם מדרבנן זכר למקדש, הכוונה "וכתוב בתורה" ולכן תיקנו חז"ל זכר למקדש. ודו"ק.



לחזור ולספור שנית אח"כ, ואף שבאמת כן הוא, מ"מ כיון שלא היה דעתו בפירוש יצא ידי חובתו למ"ד אין צריך כוונה ע"כ, ואין הדברים ברורים, מ"מ יסוד שיטתו דלמ"ד מצוות א"צ כוונה צריך לכוון להדיא אני רוצה שלא לצאת דוקא, אבל אם אומר או מכוון שאינו רוצה לצאת לא מספיק ויצא.

פסק הגרש"ז בשומע ברכה מאחר ולא נתכוון לצאת דשוב א"צ לברך

וכן כתב הגרש"ז בסי' רי"ג (ס"ד) וז"ל, וכן מי שנטל פרי בידו לאוכלו, או מצוה לעשותו, וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אדם אחר המברך לעצמו, א"צ לברך, ע"כ, והיינו כשיטתו דבמילי דרבנן חיישינן למ"ד מצוות א"צ כוונה, וצריך כוונה שלא לצאת ולא די שמכוון שאינו רוצה לצאת.

עד"ז בכל ברכה כברכות השחר והלל צריך כוונה להדיא לא לצאת יד"ח

ולפי זה כששומע ברכות השחר בבוקר, ואח"כ מברך בעצמו, או כששומע ברכת הלל מהחזן או כששומע הבדלה בבית הכנסת, לא מספיק שמכוון עכשיו שאין רצונו לצאת, אלא צריך לדייק ולכוון להדיא שרצונו בדוקא שלא לצאת, דכיון שבברכות דרבנן חיישינן למ"ד שאין צריך כוונה, צריך לכוון דוקא להדיא שאינו יוצא בזה ואז מועיל, (ולשון התוס' בסוכה (לט. ד"ה עובר לעשייתן) דאפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה "מ"מ בעל כרחו לא נפיק", משמע כדברי הגר"ז דרק כשמכוון אני רוצה שלא לצאת דאז הוי בע"כ אינו יוצא).

בהוכחת הרא"ה מדינא דכפאוהו לאכול מצה דיוצ"ח גם במתכוון לא לצאת יד"ח

והנה בכפאוהו ואכל מצה יצא למ"ד אין צריכות כוונה, והוכיח מכאן הרא"ה

(מובא בב"י ס"ס תקפ"ט) שאפילו מתכוון שלא לצאת, למ"ד אין צריך כוונה לא איכפת לן ויצא, ולדברי הגרש"ז אולי נוכל לומר שדוקא אם צועק שאינו רוצה לצאת בגוונא שכפאוהו יצא, אבל אם מכוון אני רוצה לא לצאת עדיף ואז גם לדידיה לא יצא.

להזהר לכוון להדיא דלא לצאת ולא דאנו רוצה לד"ח

ובדאי הדבר במה שמצוי טובא ששומע ברכה ורוצה לברך אח"כ, שיכוון או יאמר אני מתכוון להדיא שלא לצאת (ולא בלשון אני לא רוצה לצאת) וכמש"נ.

ובגוף שיטת הגרש"ז עיין מה שביארתי בזה בח"ג (סי' ע"ח).



ח"ג סימן עח

שמע מחבירו ברכה אם יכול לברך אח"כ בעצמו

בדברי הגרש"ז דכל שומע ברכה מחבירו יוצא יד"ח גם בלא כוונה

בש"ע הגרש"ז בסימן רי"ג (סעיף ד') כתב בסוגריים דבר חדש ופלא "ולדברי האומרים שמצוות של דבריהם אין צריכות כוונה, אף על פי שלא נתכוין המברך להוציא וגם הוא לא נתכוין לצאת בה, יצא, בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה, כגון מי שנטל פרי בידו לאוכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו אין צריך לברך, ויש לחוש לדבריהם וליזהר לא ליכנס לחשש ברכה לבטלה" ע"ש.

תמוה דכיון דהוא רוצה לברך בעצמו הוה ככונה דלא לצאת יד"ח

ודבריו תמוהין וחידוש גדול למעשה שאם שומע מפי אחר ברכת

קידוש או ברכת הנהנין או ברכת השחר או ספיה"ע, דלא יוכל לברך בעצמו אפילו לא נתכוין לצאת בברכתו, מאחר שכבר יצא למ"ד מצוות אין צריך כוונה, ואני תמה שהרי הוא חושב להדיא לצאת בברכתו של עצמו שרוצה לברך אח"כ, א"כ הוי כמכוין שלא לצאת בברכת חבירו, ובזה אף למ"ד אין צריך כוונה, קי"ל דבמכוין להדיא לא לצאת דלא יצא, וכאן הא לא רצה לצאת בשמיעה מחבירו אלא לברך בעצמו.

מבאר דמחשבה לברך בעצמו לא חשיב כוונה לא לצאת יד"ח

ולחומר הנושא נראה דס"ל להגר"ז שאפילו רוצה לברך בעצמו אח"כ, אין זה מוכח שמקפיד על כך דנימא דמכוין הוא להדיא שלא לצאת, דדלמא לא איכפת לו בכך לצאת ע"י שמיעה מחבירו, ולא חשיב מתכוין להדיא שלא לצאת, ולפי זה אצלנו כיום שרוב הברכות אין רגילים לצאת ע"י אחר כלל, אלא אדרבה מקפידים שכל אחד יברך בעצמו, כה"ג י"ל דגם לדעת הגרש"ז הוה כמתכוין להדיא דלא לצאת שלא יצא ויכול לברך בעצמו, וד"ז צ"ע. מיהו עיקר דברי הגרש"ז הם חידוש ולא נהגו להחמיר כן.

חלוק דין שומע כעונה דבזה הכוונה להוציא הוא תנאי בגוף מציאות דשומע כעונה דרוצים לשמוע ולהשמע

ונראה הטעם, דהנה בדין "שומע כעונה" בלי כוונת שומע לצאת אזי בשמיעה גרידא לכ"ע הוי כמתעסק בעלמא וכתוקע לשיר, ורק בכוונת המשמיע תלוי בדין מצוות צריכות כוונה, אבל כשהשומע אינו מכוין לכו"ע אין בזה דין שומע כעונה. וכן העלו קדמונים בביאור שיטת הרמב"ם

בשופר דצריך כוונה להוציא ובאכילת מצה ס"ל דלא בעי כוונה לצאת, דלהוציא ע"י שמיעה שאני, ויישבו בזה הסוגיא בפ"ג דר"ה. [עמש"כ במועו"ז ח"א סימן כ"ה יעוש"ה]. (ובמק"א ביארתי שאפילו לשיטת הרא"ה והריטב"א שגם במתכוין לא לצאת יוצא בע"כ למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, מ"מ במצוות שבדיבור אזי במכוין ומפרש בפיו שאין רוצה לצאת לכו"ע אינו יוצא, דאתי דיבור ומבטל דיבור שאינו רוצה ולא יצא בע"כ, והוא הדין כאן בברכות יכול לומר כן להדיא שאינו רוצה לצאת בברכה ולכו"ע לא יצא אף ששומע, אבל לא שמענו נזהרין לומר בפה דוקא שאין רצונם לצאת מש"ן, ורק אז לברך בספירת העומר וכדומה).



ח"א סימן שיא

חובת ההבנה בספירה ותיקון גדול לכתוב בלשון המדוברת הנוסח דהיום יום פלוני לעומר

בספירת העומר בעי הבנה ובע"ת דאנם מבינים לשה"ק צריך להסביר פירוש הספירה

שאלה: מי שאינו מבין לשון הקודש וסופר העומר אם יוצא ידי חובת ספירה

מצויים אצלנו בעלי תשובה ולא יודעים תרגום לשון הקודש, ומראים להם בסידור את נוסח הספירה אבל אינם יודעים פירוש הדברים כלל, ומפורש במ"א והפוסקים שספירת העומר מועיל בכל לשון, אמנם אדם שאינו מבין אפילו בלשון הקודש מה שסופר לא יצא, שאם אינו מבין אין זה ספירה כלל, וכ"פ במ"ב תפ"ט סק"ה, וע"כ הצעתי לכתוב בלשון המדוברת כאן (אנגלית) הנוסח "היום יום

פלוני לעומר" וכשצריך לספור שבועות יכתבו גם השבוע בשפה זו, ויועיל שיוצאין לכ"ע שיודע מה שסופר וזהו תיקון גדול בעזהש"ת.

דברי השעה"צ דאם אינו מבין הספירה אין לזה כלל שם ספירה

הן אמת שב"מור וקציעה" מפקפק על דברי המ"א שפוסק שאם לא מבין לא יצא, ברם עיין בשעה"צ (תפ"ט ס"ק ו') שדוחה דברי היעב"ץ אלו ופירש דאם אינו מבין הספירה אין כאן ספירה כלל, דומיא דמש"כ האחרונים דלימוד תושבע"פ אם אינו מבין לא קיים מצוה כלל, וכן נקטו הא"ר והחק יעקב לדינא. וכן בעה"ש ובסידור דרך החיים דלא יצא. ושפיר הוי תיקון גדול לספור בלע"ז אכן הברכה יברך ככולם - בלשון הקודש.

במדון הזכרת ל"ג בעומר ביומו א יוצא יד"ח ואינו יכול לברך

והואיל וספירת העומר מועיל בכל לשון, הנה מצוי שבהגיע ליל ל"ג בעומר אומרים לפני הספירה בלשון המדוברת שהיום ל"ג בעומר, ויש לחשוש שבזה שאמר כן יצא כבר ידי ספירה ושוב לא יוכל לספור בברכה, ע"כ צריך להזהיר הציבור על כך.

הזכרת יום ג' בעומר א יצא יד"ח

(וראיתי) מחלוקת באחרונים אם מועיל לספור בנוסח: "היום יום ג' בעומר" או צריך לומר דוקא במלואו: שלישי, ומובא במ"ב סימן תפ"ט בביה"ל ד"ה מונה ונראה כיון שמועיל בכל לשון שאינו אלא כמו פירוש וביאור ודאי מועיל לספור גם בר"ת כשמשמשם כן ללשון,

דלא גרע מסופר בכל לשון ולכן נראה שיצא) ומיהו במ"ב (תפ"ט סק"ב) מקיל בדיעבד כשאמר היום ל"ג בעומר ולא הזכיר שבועות שיוכל לספור בברכה, וכן ממשיך לספור בברכה שלמ"ד מצוות צריכות כוונה הלוא לא יצא באמירתו וא"כ לא יצא וסופר בברכה, וכן למ"ד אין צריכות כוונה כתב הט"ז דזה הוי כמכין שלא לצאת. ובפרט כשאמר ל"ג בעומר ולא אמר "היום" כ' הט"ז ומג"א דלכו"ע שפיר דמי וכ"פ במ"ב סק"ה, עיי"ש בשעה"צ דאף שיש מפקפקים בזה מ"מ כן נקטו האחרונים לדינא, אבל לכתחילה בודאי ראוי ליזהר כמו שהעלינו שלא לומר היום ל"ג בעומר אף שאינו מכין בכך לספירה, וכן מצאתי בלוח ארץ ישראל מהגר"מ טיקוצ'נסקי זצ"ל שהזהיר על כך.



מו"ז סימן קו [ח"ז רלא]

בביאור החילוק בין בעומר לנוסח לעומר

הנה מנהגינו לספור הימים והשבועות יחד ולסיים בתיבת "בעומר", כגון היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד בעומר, או תשעה ימים שהם שבוע אחד ושני ימים בעומר, אבל הספרדים והתימנים מקפידים לומר תיבת לעומר מיד אחר מנין הימים, דהיינו, היום שמונה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד, וכן בכל הימים אומרים לעומר מיד אחר מנין הימים. גם בסידור יעב"ץ (סדר ספה"ע ד"ה כצ"ל) כתב שצריך להסמיך הימים לעומר, וכן הוא ע"פ האריז"ל ע"ש, וכ"כ בסדר עבודת ישראל (סדר ספה"ע ד"ה על) בשם הארחות חיים (הל')

ספירת שבוע העומר, ואין הדבר כן, אלא המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתקנו, ע"ש.

ונביא כאן כל לשון רבינו הגר"א זצ"ל, שדבריו נפלאים מאד בביאור המקרא, (מספר אהל יעקב להמגיד מדובנא, פר' בהר בהערת שפת היריעה, נעתק מכת"י קדשו של הגר"א) דכתיב (ויקרא כ"ה פס' ח') בספירת שנות היובל "וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה", והאמת יורה דרכו כפי הסבר רבינו הגר"א זצ"ל. בהשקפה ראשונה יש בפסוק זה מלות יתירות. אכן אם היה כותב רק וספרת לך שבע שבתות שנים, הייתי אומר שאין מן הצורך למנות רק מנין השמיטות לבד, ולא השנים בפני עצמן, היינו שבכל ראש שמיטה יאמר "היום שמיטה אחת ביובל" ובראש השניה יאמר "היום שמיטה שניה ביובל", אבל פרטי השנים בפני עצמן אינו צריך למנות כלל. לכן כתוב תשע וארבעים שנה, לומר שצריך למנות כל המ"ט שנה, כל שנה ושנה בפני עצמה.

ועדיין הייתי אומר שאין צריך למנות השנים בפני עצמן רק קודם שבאו לכלל שמיטה, אבל משבאו לכלל שמיטה יאמר היום שמיטה אחת, וכאשר יבוא אל ראש השנה הח', יאמר היום שמונה שנים שהם שמיטה אחת, ולא יסיים לומר שהם שמיטה אחת ושנה אחת, או שמיטה ושתי שנים, כי אין מן הצורך עוד למנות השנים בפני עצמן. לכן כתיב שבע שנים שבע פעמים, רוצה לומר, שבע פעמים ימנה שנים בפני עצמן, עד שימנה שבע שנים שבע פעמים, היינו בכל שמיטה יחזור

ספה"ע סק"ג), וכן הוא בר"ן סוף מסכת פסחים (כת. ברי"ף ד"ה וכי), וכ"ה מנהג הספרדים ע"ש.

והנה דעת רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד) שבזמן הזה ספירת הימים דאורייתא, ומנין השבועות רק דרבנן, (ובאור שמח (פ"ז מתו"מ הכ"ב) הסביר סברתו ע"פ הגמרא בר"ה ה. דמונים ימים לקדש עצרת, ומונים שבועות לקדש חג שבועות (תשלומין לקרבנות החג), וכמו דיו"ט דעצרת הוא לדורותיכם חוקת עולם, כך המנין שלו לדורות, אבל חג שבועות שענינו תשלומין לקרבנות החג, גם המנין שלו, מנין השבועות, רק בזמן שהקרבנות קרבים, וע"כ בזה"ז אין חיוב לספור השבועות, ע"ש).

ולפי זה שפיר אומרים תיבת לעומר בין ספירת הימים דאורייתא למנין השבועות דרבנן, וכעין הא דמחלקין בברכת המזון ואומרים "אמן" אחר ג' ברכות דאורייתא, כך מונה הימים ואומר לעומר אחר קיום המצוה דאורייתא, ואחר כך מונה השבועות, משא"כ למנהג אשכנז מערב כולהו כחדא, ומה עוד דמסמך תיבת לעומר למצוה דרבנן, וע"כ משובח מנהג הספרדים וכמנהג האריז"ל וכמ"ש.

אמנם עיין בשאלות בביאור העמק שאלה (מצוה ק"ז סק"א) שדחה שיטת רבינו ירוחם שהיא נגד כל הפוסקים, והביא מסה"מ להרמב"ם (מ"ע קס"א) שמנין הימים והשבועות מצוה אחת, והראיה הברורה ע"ז היותנו מונים גם כן בכל לילה שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה, לא היינו מסדרין ענינה אלא בלילי השבועות, והיינו אומרים שתי ברכות על ספירת העומר ועל

וימנה השנים בפני עצמן. הרי מוכח שצריך למנות תחילה השנים בפני עצמן, גם צריך למנות אח"כ כמה שנים הוא בשמיטה, וגם השמיטות צריך למנות.

ועדיין הייתי אומר שאין צריך למנות השמיטות אלא בסוף השמיטה, וגם שאין צריך למנות השמיטות שכבר עברו, אלא אותה השמיטה אשר הוא עומד בה. היינו כאשר יעמוד בשמיטה השלישית יאמר היום כך וכך שנים שהוא כך וכך לשמיטה שלישית, אבל אין צריך למנות כמה שמיטות שכבר עברו, לכך כתיב והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה. פי' כל המ"ט שנה תמנה כל ימי השבע שבתות, היינו שתמנה כל השמיטות שעברו.

והוסיף ע"ז הגר"א זצ"ל, לכן אנחנו סופרים בספירת העומר, מתחילה כמה ימים בעומר וכמה שבועות עברו וכמה ימים בשבוע, כי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי (מנחות דף ס"ו. ר"ה דף ה. חגיגה דף י"ז:), ואנו לומדים זה מגזירה שוה 'וספרתם', כמו שבשמיטה צריכים למנות השבוע בכלל ובפרט כמה הוא בשבוע, וכל השמיטות שעברו, כמו כן בספירת העומר צריכים למנות כן. ודלא כמו שהביא בטור (סי' תפ"ט) בזה ד' דעות, א) שאין צריך למנות אלא הימים, והשבועות א"צ למנות רק בסוף השבוע. ב) שא"צ לחזור ולמנות הימים בפרט, כי כבר אמר כמה ימים הם במספר הספירה. ג) שא"צ למנות את השבועות שעברו, אלא יאמר היום כך וכך ימים שהם כך וכך ימים בשבוע פלונית. ד) כמנהגנו עתה.

והאמת שאנחנו חייבים מן התורה למנות כמנהגנו, היום כך וכך ימים, שהם כך שבועות וכך ימים בעומר, ע"כ.

ולפי זה נראה דאדרבה ראוי לשבח מנהג האשכנזים, שלפי נוסח הספרדים נראה שהמצות עשה דספירת העומר רק בספירת הימים, שאומר היום שלשה עשר יום לעומר, ומה שאומר אחר כך נראה שרק מפרש דבריו שהם שבוע אחד וששה ימים, אבל אין זה מעיקר המ"ע, רק מפרש אחר כך מהו המספר שלשה עשר שספר, אבל לאשכנזים שאומר היום שלשה עשר יום, ועדיין לא נתבאר מזה למה מתכוין, ע"כ ממשיך שהם שבוע אחד וששה ימים, ומפרשי בסוף לעומר, והיינו שכל זה בכלל מצות ספירת העומר, ולכן רק בסיומו אומר לעומר דקאי על הכל, דזהו עיקר החיוב מה"ת לרוב הראשונים וכדילפינן מקרא וכמ"ש, ואף לרבינו ירוחם כיון שמנה ימים ושבועות יצא. משא"כ למנהג הספרדים, הלוא להרמב"ם וסיעתו שהכל בכלל המ"ע, אולי לא יצא חובת המ"ע כדון, וע"כ נראה דמנהגינו לומר לעומר בסוף עדיף טפי, ואין לשנות המנהג, וכל אחד תופס מנהגו ונוסחתו וכמ"ש.

והנה מנהג האשכנזים לומר "בעומר", וכן דעת הגר"א זצ"ל, וכן הוא מנהג התימנים לומר "בעומרא", אבל האריז"ל אמר "לעומר", וכן נהגו לומר החסידים והמתפללין נוסח ספרד. אמנם לפמ"ש לעיל בשם היעב"ץ דהאריז"ל ספר כהספרדים, ואמר תיבת לעומר אחרי מנין הימים לבד, א"כ אפשר דמש"ה קאמר "לעומר" דקאי על להבא, והיינו מה שיאמר אחר כך השבועות והימים (ואף שאומרים לעומר גם

בספירת העומר, והלוא בכל התורה כולה שומע כעונה, והוא לן לומר גם בספירת העומר שומע כעונה, אם מתכוין להוציא בספירה, ועיין במ"א תפ"ט (ס"ק ב') שמסתפק בזה אם מוציא חבירו בספירה, ועיין עוד במש"כ לקמן סימן רל"ב.

ולדברינו נראה כיון דילפינן ספירת העומר מספירת יובל דבית דין, והתם לא מועיל שאחר יוציאם, שזהו חובת בית דין גופא, א"כ הוא הדין ספירת העומר דהויא חובת הגוף על כל אחד ואחד, דאין אחד מוציא את חבירו מדין שומע כעונה, שצריך שיספור בעצמו כמו בספירת יובל דבית דין. אבל בהגהות הגרע"א שם (סי' תפ"ט או' ב') כתב, וטוב שיברך אחד ויוציא אחרים לקיים ברוב עם הדרת מלך ע"ש, אבל למעשה, לא נהגו כן.^פ

בספירת העומר ראוי לברך בעצמו את הברכה ומנהג הגר"א דהש"ץ הוציא הקהל בברכה

ולדברינו נראה דכיון דחידוש הוא בספירת העומר שאינו בכל התורה כולה, שלא מועיל כאן שומע כעונה וסופר כל אחד לעצמו, נראה דראוי לכתחילה לומר בעצמו גם את הברכה כמו הספירה גופא, ואף שהברכה אינה דומה לספירה ועל הברכה שפיר מועיל שומע

בששת הימים הראשונים לפני שמתחילין למנות השבועות, דלא קאי על להבא, מ"מ כן קבעו הנוסח שלא לחלק, אבל האשכנזים שאומרים תיבת העומר בסוף, ראוי א"כ לומר "בעומר", הואיל וקאי על הכל. וכן מוכח כמנהג האשכנזים מהא דאומרים ל"ג בעומר ולא ל"ג לעומר. ונראה שהנהגין לומר בעומר אין לשנות מפני דעת האריז"ל, דאפשר דקבע כן למנהג הספרדים שנהג כמותם, ומייתי לזה גם טעם ע"פ סוד, אבל מנהג אשכנז גם כן מנהג וותיקין הוא ואין לשנות, ויש לנו הרבה דוגמאות שהקדוש האריז"ל אף שלא נהג תמיד כספרדים מ"מ תפס כמנהגם, ולמנהגינו יסוד בגדולי הקדמונים וכמ"ש.

בביאור השיטות דלא מהפ' שומע כעונה בספירת העומר

ובעיקר דברינו לעיל דילפינן ספירת העומר מספירת בית דין לשנות

היובל (רק דהתם החיוב מוטל על בית דין וכאן החיוב על כל יחיד ויחיד), נראה להוכיח דאפילו למ"ד הרהור כדיבור דמי (ובשאגת אריה סי' ו') כתב דכן היא דעת הרמב"ם להלכה, ורק בק"ש דכתיב ודברת בס לא מועיל הרהור, בספירת העומר לא מועיל הרהור, דבעינן אמירה דוקא כמו בספירת בית דין דבודאי בעי אמירה, וא"ש. ובזה ביארנו הסבר חדש למה אין מוציאם

פ. ושמעתי מחכ"א טעם למה נוהגין בליל פסח שכל אחד ואחד אומר קידוש, ולא סומכין לשמוע מבעה"ב אף שנוהגין כן כל השנה, דבכל השנה בעה"ב מקדש על כוסו ונותן לכולם מיינו, משא"כ בליל הסדר דכל אחד כוסו לפניו, א"כ אינו חשיב מקדש על הכוס שביד המסובין, ואיך ישמעו הקידוש מבעה"ב ויצאו בזה דין קידוש על הכוס, דכוס קידוש היינו כוסו של המקדש. וכיון דחז"ל תיקנו לכתחילה שכל אחד ישתה כוס ראשון מין של קידוש, לכן נהגו לכתחילה לדקדק שכל אחד יקדש לעצמו בליל פסח, דנמצא כל אחד שותה מכוס קידוש כמצותה.

אמנם ד"ז צ"ב, עיין בשע"ת שו"ע או"ח סי' רצ"ו (סק"ג) אי מותר לומר לעצמו קידוש יחד עם המקדש, ולסמוך על הכוס שביד המקדש, ועיין בשו"ת הגרע"א מהדו"ק סימן ז' ובמחצית השקל סי' רע"א סק"ב, ואפשר שיכול לצאת בשמיעת נוסח הקידוש מבעה"ב ולסמוך על הכוס שבידו, ומועיל שיחשב כוסו בזה ככוס קידוש, ולהעיר לבד באתי.

כעונה, וכמבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קכ"ו) ומובא במפרשים שם, מ"מ כיון שמצות ספירה שונה משאר מקומות נראה דלכתחילה יברך כל אחד לעצמו, וא"ש מנהגינו § (אבל מנהג רבינו הגר"א זצ"ל (מובא בתוספת מעשה רב (כ), מפי השמועה, שהש"ץ מברך וכיון להוציא הציבור י"ח, וכל המנין ענו אמן וספרו בלא ברכת העומר).



ח"ג סימן קמו

בגדר דין הברכה ביום

התוס' במנחות סו. מביא בשם הבה"ג שאם לא ספר בלילה יספור ביום, ותמה הבה"ח (תפ"ט) הלוא במרדכי איתא בשם בה"ג איפכא, שלא יברך ביום, ונלע"ד דאין כאן סתירה כלל וכל דבריהם דברי קבלה וברורים, וי"ל דמש"כ אם ספר ביום כשר, היינו בלי ברכה, דמהני ספירתו רק לענין דחשיב תמימות ואינו מעכב הספירה, ומייתי ראייה מהא דנקצר ביום כשר, והיינו שהקרבן כשר בהאי עומר, אבל לא קיים בזה מצות קצירה גופא, שמצותה בלילה דוקא, וספירה דומיא דקצירה, ולכן גם בספירה אם ספר ביום לא נקרא חיסור ויכול לספור אח"כ בברכה, אכן בספירה דיום לא מקיים המצוה, כמו בקצירה דלא מקיים מצוה, ושפיר סופר בלי ברכה דהיינו באותו יום, ולא מפני ספק. ומועיל שיכול לספור אח"כ בברכה ולא אמרין שחיסר, ושוב אין סתירה בבה"ג שס"ל דסופר ביום אבל בלי ברכה דוקא וכמ"ש.

ובמועו"ז ח"ד (רפ"ט) הבאנו בשם תה"ד כדברינו הנ"ל, שאם ספר ביום לא חיסר בתמימות, ולכן יכול להמשיך

למחרת ולספור בברכה אבל לא יברך באותו יום, דבאותו יום גופא לא קיים המצוה, והיינו כמ"ש לעיל שביום אין קיום מצוה ולא מברך אבל מ"מ יכול לספור אח"כ בברכה (ודלא כמאירי בשעה"צ תפ"ט מ"ב שסופר ביום בברכה).

ולענין ספק הפוסקים בנזכר בין השמשות דיום שלא ספר וספר, אם ממשיך אח"כ בברכה, לע"ד תלוי אי ספירה בזה"ז דאורייתא או דרבנן, שלהפוסקים דספירה בזה"ז דאורייתא, כיון דבספק חייב לספור איכא עלה שם ספירה לצאת הספק, ומהני אף לענין להמשיך ולספור בברכה, משא"כ להשיטות דהוי דרבנן והקילו בבין השמשות לספור ליום שלאחריו כמבואר בתוס' מנחות (סו. ד"ה זכר), אי אפשר דליהוי תרתי דסתרי דליהוי זמן ספירה לאחריו ולפניו, דהווי תרי קולי דסתרי אהדדי, ומסתברא שזמנו למחר, ואף שבמעריב ומנחה קיימא לן דעביד כמר עביד, ויש מקילין יום אחד כן ויום אחר כך ובלבד שאינו סותר ביומו, ובמקום שיתבטל תפילת הציבור לגמרי התיירו ג"כ באותו היום אף דהוי כתרתי דסתרי וכמבואר במ"ב סי' רל"ג ס"ק י"א, שאני התם דמקילין טובא שתפלת ערבית רשות, אבל כאן בחיוב גמור דספירה נראה דלא מקילין ליהוי סתירה מיניה וביה, דממה נפשך חיסור יום מהספירה, ואם כן למעשה כיון שלרוב הפוסקים ספירה בזה"ז דרבנן אינו יכול להמשיך ולספור בברכה.

מיהו משקיעה עד ג' רביע מיל, מקובל להקל טפי, ראשית שלכמה מגדולי הפוסקים לא חשיב אפילו בין השמשות, ובמק"א הבאתי מנהג הרבה מקומות

ח"א סימן שיב

בדין לספור שוב כל בוקר ספירת העומר

שמעתי מנהג קצת מקומות לספור בבוקר שוב לאחר תפלת שחרית והוטב בעיני מנהג זה מהחשש שמא שכחו מלספור אם התפללו בלילה בבית וכד', ע"כ כשיספור בבוקר שוב לא הפסיד הספירה בברכה, ונתיישבתי בדבר אם כדאי להנהיג כן גם אצלנו כהצעת חכ"א לספור ספירת העומר גם בבוקר אחר התפלה.

אמנם נתיישבתי בדבר שמנהג ישראל תורה היא, ורובם ככולם לא נהגו כן, והטעם נראה שאם ביום לא נוהג המצוה ולא יצא אם ספר ביום, (שמטעם זה אנו לא מברכים ביום מי ששכח), ע"כ כשאומר לאחר זמן המצוה לשם מצוה, הוה כמצוה שלא בזמנה ובכוונה למצות ספירה ואולי עובר בכל תוסף, ובפרט יש לחשוש שאם נקבע ע"י הציבור לספור מידי יום ביומו אחר התפילה ייראה הדבר כאילו המצוה היא גם ביום, וכמו שי"א בתפילין שאם מניח בלילה למצוה ואין מצוה עובר בכל תוסף, כך בזה. ואף שבספק אם ספר אין עוברין וחייבין לספור ביום כששכח בלילה, מ"מ כיון שעיקר הספירה ביום היא הידור בעלמא ולחשש רחוק, נראה דנאה הדבר ויאה לפרש בזה הטעם ולא לשנות המנהג שלא לספור בבוקר בציבור אם אין נוהגין כן (וגם יש אומרים שאפילו מספק אין לספור, דומיא דמתנות שנתערבו שעוברין בכל תוסף) ואף שמדינא אין לחוש, די בכך לא לשנות

שבנתכסה החמה מעינינו לא נקרא שקיעה שעדיין ניצוצי שמש נראים עד ג' רביע מיל אח"כ ורק אז השקיעה, וג' רביע מיל אחר זה צאת הכוכבים והיינו לערך ל"ו מינוט אחרי השקיעה הוא צאת הכוכבים, וזהו המנהג במערב אירופא ובכמה מקומות באונגריין, ואם כן משנתכסה עד ג' רביע מיל יום גמור הוא ופשיטא דלדידהו יכול לספור ומועיל. עיין בביאור הלכה כאן בד"ה ובעוד מקומות, ובעיקר בסי' ת"א דעתו שהעיקר למצוות [ובפרט בדרבנן] כביהשמ"ש דר' יוסי שהוא כהרף עין קודם צה"כ ועד אז דינו כיום, ולכן לסברא זו סופר עד אז בברכה, וגם לא מעכב בתמימות.

ועוד י"ל ע"פ מה שמוסרים בשם הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל שהעלה דבר חדש, שבין השמשות משקיעה היינו דוקא לדינים התלויים ביום, אבל לחילופי הימים לומר שהוא תחילת היום הבא ודאי תלוי בב' או ג' כוכבים ולא חשיב יום אחר משקיעה, ואם כן לענין ספירה וחילופי הימים לא תלוי בשקיעה וודאי עדיין שייך ליומו ולא למחר.

ולפי זה אם ספר בבין השמשות תלוי אי דאורייתא או דרבנן, אבל מהשקיעה עד ג' רביע מיל אחר כך אפשר להקל לספור מכאן והלאה בברכה, ועיין היטב בבה"ל תפ"ט ד"ה וכן ראוי לעשות.



שבספירה ביום מתקיימת המניין לספור הלאה וכמ"ש, ומיהו אין תועלת לחזור ביום לספור כמה פעמים שאין אז מצוה.

ובזה נבוא לדין מחודש, שבשולחן ערוך (תפ"ט ס"ק ג') כתב שאם מתפלל עם הציבור בעוד יום מונה אז בלי ברכה ובלילה בברכה, ותמהו ממ"נ, אי אז מצוה יברך, ואם אין מצוה מה תועלת לספור, ולפי דברינו אין מצוה, רק כיון שמפלג המנחה לרבי יודא הוי כלילה הבא, ומיקלינן כוותיה בשעת הדחק, עיין בשולחן ערוך סימן תרע"ב שבנר חנוכה מברך מפלג המנחה ומדליק נרות כמנין יום שלאחריו, ה"נ נקרא מאז ספירה לגבי להמשיך אף שאין מצוה, וזהו הלכתא רבתא במקומות שלילה מאוחר ואין מנין בלילה ועלול לשכוח, יספור מפלג המנחה בלי ברכה, ובלילה בברכה, ואפילו שכח בלילה ממשיך למחר בברכה כמ"ש, אבל משקיעה ואילך צריך להתנות ע"ש במשנה ברורה ובבאור הלכה ואכמ"ל. (ועיין במסורה ניסן תש"נ שהביא כעין זה, ולא הביא דברי התרומת הדשן).

בכוונה לשם מצוה אולי עובר בבל תוסיף בפרט כשמעשה בציבור

אמנם נתיישבתי בדבר שמנהג ישראל תורה היא ורובם ככולם לא נהגו כן והטעם נראה שאם ביום לא נהג המצוה ולא יצא אם ספר ביום שמטעם זה אנו לא מברכים ביום מי ששכח ע"כ כשאומר לאחר זמן המצוה לשם מצוה הוה כמצוה שלא בזמנה ובכוונה למצות ספירה ואולי עובר בבל תוסיף ובפרט יש לחשוש שאם נקבע ע"י הציבור לספור מידי יום ביומו אחר התפילה יראה הדבר כאילו המצוה

המנהג ולקבוע מנהג חדש שכולם יספרו יחד גם ביום במקום שלא נהגו כן, שעלולים לחשוב שיש מצוה גם ביום, ולכן לא נהגו לספור ביום בציבור כתקנה קבועה לכל אחד וגם שלא בקיאין להתנות ולכוין לצאת המצוה רק אם יש מצוה, כנלע"ד וצ"ב.

מיהו לענין אלו ששכחו לספור בלילה יש עצה להכריז בבוקר שכל מי ששכח ולא ספר בערב יספור עכשיו וזה יצא מכל ספק. ושמעתי שיש נוהגין לחזור ולספור כמה וכמה פעמים, ואף שיוצאין בפעם אחת מ"מ המ"ע קיומית היא בכל ספירה וספירה. [עיין מה שהוכחנו כן בדעת הגר"א זצ"ל במועדים וזמנים חלק ד' סימן ר"ל, ואף שיש לחלק ולומר דבספירה לא שייך לקיים המצוה פעמיים, מ"מ צידדנו שם בדעת הגר"א דזהו שיטתו גם בספירה], ובמק"א דנתי כשמאחרים ק"ש בברכותיה והמון עם מדמין שמקיימים בזה המ"ע דק"ש דיש חשש בל תוסיף, וכן הוא כשמתפללים מעריב לפני הזמן וקוראין ומכונין לצאת ידי מ"ע דק"ש, (והבאתי כן בשם שו"ת חתם סופר) ע"כ כשסופר וחוזר וסופר ביום ראוי לכוין ולהתנות אם יש מצוה דוקא ביום, ואולי סומכין שבסתמא כוונתו כן.

מיהו שוב הדרני בי, שבמועדים וזמנים ח"ד סימן רפ"ט הבאנו חידוש נפלא בשם תה"ד, שאם ספר ביום לא קיים המ"ע דספירה, רק מועיל שהיום ספור שיכול להמשיך הלאה, ולא נקרא חיסר ויוכל לברך מכאן ולהבא, ע"ש היטב, ודומה לנקצר ביום בעומר דכשר אבל לא מקיימין מ"ע, ולפי זה אין חשש בל תוסיף

היא גם ביום וכמו שי"א בתפילין שאם מניח בלילה למצוה ואין מצוה עובר בבל תוסיף כך בזה ואף שבספק אם ספר אין עוברין וחייבין לספור ביום כששכח בלילה מ"מ כיון שעיקר הספירה ביום היא הידור בעלמא ולחשש רחוק נראה דנאה הדבר ויאה לפרש בזה הטעם ולא לשנות המנהג שלא לספור בבוקר בציבור אם אין נוהגין כן וגם יש אומרים שאפילו מספק אין לספור דומיא דמתנות שנתערבו שעוברין בבל תוסיף ואף שמדינא אין לחוש די בכך לא לשנות המנהג ולקבוע מנהג חרש שכולם יספרו יחד גם ביום במקום שלא נהגו כן שעלולים לחשוב שיש מצוה גם ביום ולכן לא נהגו לספור ביום בציבור כתקנה קבועה לכל אחד וגם שלא בקיאות להתנות ולכוין לצאת המצוה רק אם יש מצוה כנלע"ד וצ"ב.



ח"ב סימן רמח

אחר לבית הכנסת ואוחזים באמצע הספירה ולא נתפלל מעריב

לבאורה הדין פשוט דמעריב קודם שתדיר ואינו תדיר הלוא תדיר קודם אבל מפסיד ספירה בציבור אבל עיקר ספירה בציבור לא מצינו ליה שורש רק בקיצור של"ה וביוש"ה ש"ט פ"ח מבואר שיש בזה ענין אבל לא מצינו דאליה לדחות דין תדיר ואינו תדיר.

שוב מצאתי בהנהגות רבינו החזו"א שנרשמו על ידי הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א "העידו שהתיר לספור ספירה עם הציבור לפני ק"ש וברכותיה" ומשמע שבנידון דידן קאי ולא חש לדין

תדיר וצ"ל כיון שאינו דומה מועטין העושים את המצוה למרובין העושים ומפסיד מעלה זאת, לא אמרינן תדיר ושאנו תדיר שענינה קדימה ולא להפסיד לגמרי מעלה עי"ז.

ומיהו במק"א הבאתי הנהגת הגר"ח מבריסק, שהתפלל בליל שבת ביחידות, שנהג שלא ימתינו לו לק"ש, ובתחילה התפלל עמהם עכ"פ התפלה, ואמר ק"ש ביחידות לאחריה, אבל שוב עלה ונסתפק שק"ש תדיר ובתפלת ליל שבת שנהגו שיוצאין בה חובת קידוש הוי לא תדיר וחייב קודם ק"ש ואחר כך קידוש ולא נהג עוד כן, אלא התפלל הכל ביחידות כסדר.

והדבר תמוה שבשביל תפלה בציבור לא חש וביטלו כדי לקיים דין תדיר קודם ואם כן כ"ש ספירה בציבור שענינה קלוש מאד ראוי לבטל כדי לקיים דין תדיר קודם ולע"ד נראה עיקר יותר להתפלל מעריב קודם ספירה והוראת רבינו החזו"א זצ"ל לא ברור כדי צורך רק במקום שחושש שעלול לשכוח כיון שאינו רגיל בספירה כל השנה יספור עמהם ואח"כ יתפלל כנלע"ד.

שוב מצאתי דבר נפלא בשם הגאון רבי חיים מוולז'ין זצ"ל וכנראה זהו דעת הגאון כעל "שאגת אריה" וצ"ל שהשמועה גם בשמו שפירשו הגמרא בברכות כח. "היו לפניו שתי תפלות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל מנחה קודם דתדיר ואינו תדיר תדיר קודם רבי יהודה אומר מתפלל של מוסף קודם שזו מצוה עוברת לשיטתו עד שבע שעות וזו מצוה שאינה עוברת וכו' אחא ר' נתן בר טובי א"ל מאן אמר הלכה

ח"ו סימן עא

בענין להקדים ספירת העומר למעריב

בעיה"ק ירושלים נהגו להקדים להתפלל מעריב עשרים דקות אחר השקיעה, ויש בני תורה שמדקדקים להתפלל חצי שעה אחר השקיעה, ונשאלתי מאחד שמחמיר להתפלל כן, מה יעשה בע"ש במקום שאין לו מנין אחר אח"כ, אלא עשרים דקות אחר השקיעה, האם יתפלל מעריב עם הציבור כמ"ש בשו"ע (סי' רל"ה) שציבור המתפללים מעריב קודם הזמן יתפלל עמהם, (ויאמר ברכות ק"ש יחד עם הציבור, ויחזור לקרוא ק"ש בלבד אחר התפילה, או שיתפלל שמונה עשרה עם הציבור, ואחר התפילה יקרא ק"ש בברכותיה, כמבואר בשו"ע ובמ"ב שם), או שקודם יקרא ק"ש בברכותיה אחר חצי שעה ואח"כ יתפלל שמו"ע ביחידות. (ואם יספיק להתפלל כשעדיין הציבור בעלינו לשבח, הרי"ז עדיף טפי, וכמבואר בספר הצ"ח (ברכות דף ו') על הא דאיתא בגמ' אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בביהכנ"ס, דהיינו דוקא אם היחיד מתפלל בביהכנ"ס בעת שהציבור שם, ואף שסיימו הציבור תפילתם אלא שעוסקין עדיין בשירות ותשבחות כמו אשרי ובא לציון וכדומה, והיחיד מתפלל שם, תפילתו נשמעת).

והביא השואל שהובא בספר משנת יעקב עובדא שהגר"ח מבריסק זצ"ל שהיה מאריך מאד בק"ש ולא רצה להטריח הציבור להמתין עבורו, ע"כ בע"ש היה נוהג להתפלל שמונה עשרה עמהם ואח"כ אמר ק"ש בברכותיה, אבל בסוף ימיו הלך בחוץ ולא רצה להתפלל עמהם, ולא ידעו לפרש טעמו, ואפילו בנו הגר"י זצ"ל לא

בבי מדרשא א"ל הכי א"ר יוחנן אין הלכה כרבי יהודה דאמר מתפלל אדם של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה א"ל רבי יוחנן אמרה א"ל אין תנא מינה ארבעים זימנין ע"ש ודברי הגמרא תמוהין ראשית למה קאמר אין הלכה כרבי יהודה נימא הלכה כרבנן ועוד מהו החידוש כ"כ דתנא מינה ארבעים זימנין והלוא תמיד יחיד ורבים הלכה כרבים ופשיטא שהלכה כרבנן עיין אור שמח פ"ג דתפלה ופירשו הגאונים הנ"ל דלא חידש כאן שהלכה כרבנן שזה פשיטא אלא דאפילו רבי יהודה לשיטתיה שהזמן עד שבע שעות מ"מ מקדים של מנחה אף שמפסיד לגמרי מוסף דהלכה דתדיר קודם וזה תנא מינה ארבעים זימנין.

ולפי זה פסק הש"א הלכה למעשה כשלא נראתה הלבנה עד הלילה האחרון של זמן קידוש לבנה והלבנה נראתה קודם מעריב ושאלו פי הגאון בעל "שאגת אריה" זצ"ל היאך לנהוג שעלולים להפסיד קידוש לבנה והשיב גאון הגאונים בעל שאג"א זצ"ל להתפלל מעריב קודם ובספר "שערי הוראה" מובא שכך פסק גם הגר"ח מוולזין זצ"ל.

ועכשיו אני דן ק"ו אם הגאונים הללו הורו לבטל חובה דרבנן דקידוש לבנה ובלבד להתפלל מעריב קודם כיון דמצותם בסדר זה ואין לשנות כ"ש כאן לבטל מעריב כמצותה כדי להקדים ספירה בציבור שאינו אלא מילי דחסידותא פשיטא שאינו ראוי כן ולבטל מצות תדיר ולכן מעריב קודם כנלע"ד.



למוסף, עיין שם ברש"י, וכן מסיק להדיא בשו"ת שאגת אריה סי' י"ט.

וא"כ ה"ה בנד"ד לא אמרינן תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, דזה אמרינן רק כשיכול לקיים שניהם כראוי ורק הנידון מי קודם, בזה תדיר קודם, אבל כאן שע"י שמקדים התדיר מבטל בזה מצות תפילה בציבור, שפיר לא מבטלינן מצוה משום תדיר.

[ואף דבגמ' מנחות (יט א) איתא שציבור שאין להם כסף לקנות אלא או תמידין או מוספין, אמרינן דתדיר קודם ויקנו תמידין אף שבזה מבטל לגמרי קרבן מוספין, י"ל, דהתם ממ"נ יכול לקיים רק מצוה אחת וכל הנידון מה לבטל, בזה אמרינן שיבטל המוספין ויעשה התמידין דהוא תדיר, משא"כ בגוונא שאם לא מקדים התדיר יכול לקיים שניהם ורק אם יקדים התדיר מפסיד האיננו תדיר, בזה לא אמרינן תדיר קודם].

אמנם כבר הבאתי במק"א (ח"ב סי' רמ"ח) שמועה על שני גאוני עולם הגר"ח מוולוז'ין וה"ש אגת אריה זצ"ל דס"ל שאף אם יקדים התדיר תיבטל המצוה שאינו תדיר, מ"מ אמרינן תדיר קודם (ועיי"ש שהבאנו היאך פירשו השאג"א והגר"ח הגמ' ברכות כח. שהבאנו לעיל), ולכן הורו במקום שלא נראתה הלבנה עד יום אחרון ונראתה הלבנה ביום אחרון לקידוש לבנה, קודם מעריב, ורצו לברך מיד שמא עד אחר מעריב תתכסה הלבנה ולא יוכלו לברך, והורו שתפילת מעריב שהוא תדיר קודם, ואם תתכסה הלבנה הם אנוסין [אמנם צ"ב אם שמועה זו על השאג"א היא אמיתית, דהא דהשאג"א עצמו בספרו סי' י"ט, מסיק להדיא דל"א להקדים התדיר אם עי"ז

ידע לפרש טעמו, והגאון רבי שמחה זליג זצ"ל פירש טעמו דמאחר שיוצאין בתפלה ידי קידוש מה"ת למג"א ועוד פוסקים, הרי מקדים הקידוש לק"ש, וזהו נגד ההלכה דתדיר ואינו תדיר קודם, ולכן בע"ש קרא ק"ש בזמנה ואח"כ שמונה עשרה, שתדיר קודם, והשואל מדמה דה"ה בניד"ד שאין מתפללין בזמנה ממש בע"ש, אולי אסור להתפלל עמהם בע"ש, שמקדים קידוש בתפילה לק"ש, אלא ימתין עד צאת הכוכבים, ויקרא ק"ש ויתפלל.

והאמת שלדעת רבינו הגר"א אין להתפלל מעריב לפני צאת הכוכבים ואפילו בע"ש ועדיף שיתפלל מעריב ביחידות, ולפי"ד בנד"ד אם מתפללים הציבור שמונה עשרה קודם חצי שעה, יתפלל מעריב ביחידות.

אמנם השואל רוצה לנהוג כרוב הפוסקים שחולקים על הגר"א, וסוברים כהשו"ע דעדיף תפילה בציבור קודם זמנה, ובפרט בע"ש שכבר פירש הרמב"ם (פ"ג תפלה ה"ז) שאין מדקדקין בזמנה שתפילת ערבית רשות, אלא ששואל מדין תדיר וכנ"ל.

וכבר דנתי בשאלה זו (בח"ב סי' נ"א), ועיי"ש שם מה שכתבתי דעיקר העובדא הנ"ל מהגר"ח צ"ע טובא, שהרי מפשטות הגמ' ברכות (כח א) מבואר דלא אמרינן להקדים התדיר, אם ע"י קדימת התדיר יתבטל האיננו תדיר (דאיתא שם בגמ' דלרבי יהודה דזמן מוסף עד ז' שעות, והוא עומד עכשיו בשש ומחצה, ועדיין לא התפלל מוסף, אמרינן דיקדים מוסף שאינו תדיר למנחה התדיר, כיון דאם יקדים מנחה התדיר, יעבור זמן תפילת מוסף ויתבטל האיננו תדיר, ורק לרבנן דס"ל שזמן תפילת מוסף כל היום, צריך להקדים מנחה התדיר

יתבטל האיננו תדיר, שכתב שם דמי שעדיין לא התפלל מנחה וגם לא התפלל מוסף ואין שהות אלא להתפלל אלא אחת מהם, יתפלל מוסף שהוא אינו תדיר, כיון דתפילת מנחה יש לה תשלומין, ומוסף אין לו תשלומין, ואם יתפלל מנחה שהוא תדיר יפסיד תפילת מוסף לגמרי. וד"ז צ"ב.

ובמעשר כתב שפעם א' התמהמה הגאון ר' זלמלה זצ"ל להתפלל מעריב במוצ"ש חנוכה, והורה לו רבינו הגר"א שיקדים להדליק נ"ח קודם תפילת מעריב, שאם יתאחר להדליק עד אחר מעריב כבר יעבור זמן ההדלקה. ומבואר דס"ל לרבינו הגר"א זי"ע שבכה"ג שאם יקדים התדיר יפסיד לקיים האיננו תדיר לא אמרינן תדיר קודם, ולכן הורה להקדים נ"ח שאיננו תדיר לתפילת מעריב דתדיר.

(ועיי"ש) שהבאתי שם בשם רבינו החזו"א זצ"ל שהתיר לספור ספירת העומר עם הציבור לפני ק"ש וברכותיה, ותמהתי איך מקדים ספירת העומר שאינו תדיר לק"ש שהוא תדיר, ובארתי שהוא משום שחשש שמא אח"כ ישכח לספור ספירת העומר, ומבואר בדבריו דבמקום שיש חשש שאם יקדים התדיר יפסיד האיננו תדיר, אין צריך להקדים התדיר).

ועייין עוד בדברינו שם שהבאתי עוד טעמים שלא שייך תדיר ושאינו תדיר כשמקדים קידוש לק"ש, והעלתי דלענ"ד נראה דלא כהגר"ח זצ"ל. ועכשיו עלה בדעתי טעם פשוט ביותר דבנד"ד לא שייך תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, דכיון דלשיטתו לא הגיע הזמן ק"ש, א"כ ליכא חסרון במה שמתפלל שמונה עשרה ויוצא ידי קידוש שאינו תדיר, קודם ק"ש שהוא

תדיר, כיון דעדיין לא הגיע זמן התדיר, ולא דמי להעובדא דהגר"ח זצ"ל שהבאנו לעיל, שהתם איירי שהתפלל בזמן ק"ש אלא שהיה רגיל להאריך בק"ש ולא רצה לעכב את הציבור בק"ש, [או שסבר דהוא רק חומרא לחשוש שעדיין לא הגיע זמן ק"ש ולא מעיקר הדין, וע"כ שייך בזה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם]. (ואם קורא ק"ש בברכותיה עם הציבור ואחר התפילה חוזר וקורא ק"ש, אתי שפיר טפי, דממ"נ אי זמנה מיד הא קיים מצות ק"ש ואח"כ יצא יד"ח קידוש, ואי זמנה אח"כ לא שייך חסרון של תדיר דהא לא הגיע זמנה).

[ומהנהגת] הגר"ח זצ"ל מוכח דלא סבירא להו כהחת"ס זצ"ל (או"ח ר"ס רע"א), דסובר שלא יכוון בתפילת שמונה עשרה של ליל שבת לצאת ידי קידוש, בכדי שייצא קידוש דאורייתא מן המובחר במקום סעודה על הכוס וכתיקון חז"ל עי"ש, דהא לפי"ז לא שייך חסרון של תדיר ושאינו תדיר קודם כשמתפלל שמונה עשרה קודם ק"ש, דהא יכול שלא לכוון לצאת בזה יד"ח קידוש כלל, וע"כ דס"ל להגר"ח כמו שהוכחתי במק"א (מועדים וזמנים ח"ג סי' רמ"ב) דאדרבה חז"ל תקנו שקודם יצא הקידוש מדאורייתא בשמונה עשרה ואח"כ יצא קידוש מדרבנן על הכוס, (ועיי' שם מה שבארתי דאף כשאנו מכוון להדיא לצאת יד"ח קידוש בשמונה עשרה, ג"כ יצא כיון דכוונתו להתפלל אדעתא דחז"ל, והם תקנו שיצאו בתפילה קידוש מדאורייתא), וכעין שתקנו שקודם יוצאים מה"ת בתקיעות דמיושב ואח"כ יוצאים מדרבנן בתקיעות דמעומד, ודברי רבינו החת"ס עמוד ההוראה בזה צע"ג, וגם לא שמענו מתלמידי שנהגו כן].



ח"ב סימן תריא

להאריך עוד בזה אבל לע"ד הדברים נכונים
ודלא כחכ"א שהורה להמשיך לספור בלי
ברכה.



מתוך ח"ה סימן ריא

בביאור דברי הרז"ה בטעם דאין מברכים שהחיינו בספירת העומר

ב. ברז"ה (סוף פסחים) כתב שאין מברכים
שהחיינו על ספירת העומר כיון
שבזה"ז "אין בו זכר לשום הנאה אלא
לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו", ויש
לתמוה דכשחל יום טוב ראשון דסוכות
בשבת מברכים שהחיינו על נטילת לולב
ביום ראשון דחוה"מ, אף שבחוה"מ המצוה
של לולב גם היא רק זכר למקדש.

ונראה דרק בספירת העומר שהמצוה
שאנו עושים היום (דהיינו הספירה
בפה) היא כצורתה מדאו' (אלא שהיום שאין
מקריבין העומר אז הספירה בפה היא רק מדרבנן
זכר למקדש) בזה יש לנו עגמת נפש, שאנו
עושים כצורת מעשה המצוה מדאו' ואיננו
זוכים לקיים בזה המצוה והוא רק זכר
לדאו', ולכן אין מברכין עלה שהחיינו, אבל
בלולב שנוטלים כל שבעה שמה"ת רק
במקדש שייך חפצא דנטילת לולב כל
שבעה, ומה שנוטלין בגבולין בכל שבעה
הוא מצוה חדשה שחידשו חז"ל בזה"ז
לבד, בזה ל"ש לומר שיש לנו בזה עגמ"נ
(וע"ע ח"ב סי' רמ"ז שהבאנו שם מה שתי' הגר"ח
מבריסק זצ"ל).

**בגדר ענין הספירה דענינו קידוש
היום עצמו וגודל מעלת ימי הספירה
בספירת** העומר נאמר תמימות תהינה
וחייבים להקדים בתחילת
הלילה מעיקר דין ספירה ועי' תוס' מנחות

ספר ספירת העומר כשהיה אונן אם יכול להמשיך ולספור בברכה

נשאלתי מאחד שבימי הספירה נפטרה
אמו ולא ידע אם עליו לספור
בברכה אי לאו וביקש מאחר שיוציאו אם
יכול אח"כ לספור בברכה ולע"ד יכול
להמשיך לספור בברכה שעיקר דין הבה"ג
שאם חיסר לילה אינו סופר הלאה בברכה
חומרא גדולה היא וכמבואר בתוס' מנחות
סו ד"ה זכר למקדש ולכן מפורש במחבר
תפ"ט סעיף ח' שאם מסופק אם דילג יום
אחד סופר בשאר ימים בברכה שאפילו
בחסר ודאי הרי רוב ראשונים מתירים ואין
לנו להוסיף כשיש עוד ספיקות ואף דאם
היה בזה ספק מעיקר הדין הא קיי"ל דספק
ברכות להקל אף בס"ס ועוד דהכא להרבה
פוסקים כיון שמסר לחברה קדישא שוב
חייב האונן במצוות ועוד דיש אומרים כלל
דכל היכא שאם עכשיו לא יספור יפסיד
אח"כ על זמן שודאי יתחייב כמו בספירת
העומר חייבו גם באונן [נו"ב] וכן יש
אומרים שאונן פטור אבל לא אסור כשיש
אחרים שיתעסקו במצוה כמובא בבאה"ט
ומ"ב סימן ע"א ע"ש ובספר העומר הלא
למעשה קיים המצוה ושם ספירה עלה.

ומעתה לא מיבעיא אם קברו ביום וספר
אחר כך באותו יום ודאי דיצא
בכך אלא אפילו הוציאו אותו בספירה
בלילה ויש ספק אולי פטור לא גרע מכל
ספק ספירה שממשיך וכמ"ש וכאן יש ספק
שהיה אז חייב כמו מסרו לכתפים או שראוי
לברך אף שלא נהגו כן מ"מ לענין ספירת
העומר ראוי לצרף כל הנך טעמים ויוכל
להמשיך לספור בברכה מכאן והלאה ויש

סב. ובביאור הדבר נראה דבר חדש דכשם שמצינו במצוות קידוש היום דשבת דמצותו בכניסתו מיד וכמו שכתב בבה"ל ר"ס רע"א שהמצוה מיד שקורא עליו שם שבת וביארתי במק"א דאף דקדוש מאליו מ"מ יותר חשוב להקדישו בפה וביין ולכן יש למהר ולקדש בזמן כניסת השבת שיחול על פיו וכעין זה בבכור דאף שקדוש מאליו מצוה להקדישו בפה וה"נ גבי ספירת העומר ואף שכבר קיבל עליו ביום הראשון לעומר נראה דבספירה בכל יום יש קדושה מיוחדת ותיקון מיוחד בספירה ע"כ ראוי להקדים לקרות לה שם וחל לכל היום כולו וזהו חידוש דבספירה הוא שמקבל ע"ע כל לילה.

ובזה נבין דברי הש"ע והט"ז [תפט ג'] ע"ש היטב בביאור הגר"א דמי שבירך ונתכוון ליום אחר ובסיום נזכר ובירך כהוגן שדעת ראבי"ה שחוזר ומברך דמחמירין בברכת ספירה כיון דס"ל דספירה בזה"ז דאורייתא ודעת הט"ז שספק לקולא וע"ש בביה"ל ומוכח מדבריהם דבספירה לא מספיק שמכוין למצות ספירה קרק צריך לכוין בספירה ליומו שלא יהא כמתעסק שמעיקר המצוה לספור יום יום וכאלו כל יום הוא יו"ט בפנ"ע ומתדש בקדושתה בספירה דוקא ולכן צריך ספירה אחרת וקורא להם שם ואם טעה וחשב על היום שהוא יום אחר יש לחשוש להברכה וכמבואר בסוף פ"ק דברכות בענין בענין בירך על היין ונמצא שכר.

ומובן בזה למה מברכין בספה"ע יום יום שהרי ילה"ק דהא לחומרא נקטינן שמצוה אחת היא שהרי אם חיסר קימא לן להחמיר שלא יברך הלאה ומשמע שמצוה אחת היא שנמשך ולפי זה הוה לן לכאורה

לברך רק בהתחלה כיון שהכל נמשך אבל לדברינו א"ש דכל יום ויום הוא ענין בפנ"ע ומוסיף יום יום והברכה דאתמול לא שייך להיום שהוא ענין אחר.

ועיין בח"ב [סימן שיג] שהבאנו דעת כמה פוסקים דבשכח יום בספירה לא הפסיד ויכול להמשיך ולספור אלא שלמחר עליו להקדים ולספור גם את יום דאתמול ואח"כ לספור הספירה של יומו ולפי דעתנו בקטן שהגדיל בספירה ראוי לו בלילה של הבר מצוה לספור למפרע שאומר בפיו שממחרת יום ראשון דפסח היה יום ראשון לעומר ואח"כ מונה והולך יום יום עד שמגיע לעומר דיום בר שלו שבלא זה אין כאן ספירה כלל אף מכאן ולהבא ע"ש היטב ולדברינו בכל יום בספירה חשיב כעין יום טוב בפני עצמו וצריך לזכור ולתקן של אתמול אם שכחי וכן בקטן שהגדיל ראוי לו להזכיר יומו רק אחר שהזכיר יום יום עד עכשיו שיש סדר בספירה זו וספירתו כשהיה קטן ל"מ.

ומיושב בזה מש"כ הפוסקים בשם השל"ה שביליל שבועות מדין תמימות אין מתפללין מעריב ואין מקדשין על הכוס עד שיהא ודאי לילה שאין לערב קדושה בקדושה וכן בשמיני עצרת אין מקדימין להתפלל ולקדש כשעוד סוכמו שאין מערבין קדושה בקדושה.

והימים דימי הספירה פירש הרמב"ן שהם כימי חוה"מ ולדברינו יום יום בקדושתו קאי ויש להקדיש כל לילה לספור בכניסתו שקאי הספירה על כל היום עד סופו וכמש"כ לעיל, ושפיר כתבו דבשבועות אין לו להתפלל ולקבל יום טוב דשבועות כשעוד קדושה דיום מ"ט עד סוף

היום ולכן מתפלל מעריב דשבעות דוקא משתחשך.

ודע כי ימי הספירה הם ימים קדושים להכין לקבלת התורה ואור מיוחד מאיר יום ביומו והימים מסוגלים מאד

להצלחה בתורה ויש לקיים וגילו ברעדה ואשי מי שזוכה להתקדש בעסק התורה ויראת ה' עיין במעשה רב שהגר"א זצ"ל קידש עצמו בימים אלו ללמוד בהתמדה גדולה יותר.

עניני ל"ג בעומר

ח"ב סימן רמו

שאלה ילד שיהיה בן ג' שנה באמצע

תמוז אם לגלחו בל"ג בעומר

קשה להורות בדבר שסתום ואין לזה מקורות כדי צורך אבל למעשה כאן בחו"ל נראה שכודאי אין לשנות מיומו משנעשה בן ג' שנה ואין להקדים שהלא סמכו שלא להקדים מקרא "ג' שנים ערלים יהיה" שעד ג' שנה אין מתחילים בסימני יהדות אף שמחנכים אותו לברכות קודם והיינו תיכף כשמתחיל לדבר עיין בביאור הגר"א ר"ס רמ"ה ס"ק י"ט שהביא [ע"ד הרמ"א שמיד כשיהי' בן ג' שלימות מלמדין אותו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה] את דברי התנחומא פ' קדושים וערלתם ערלתו הכתוב מדבר בתינוק בן שלוש שנים יהי' לכם ערלים שא"י לא להשיח ולא לדבר ובשנה הרביעית יהי' כל פרוי קודש שאביו מקדישו לתורה הלולים לד' שמהלל להקב"ה וכו' וע"כ מסיים הגר"א והעיקר כמ"ש בגמרא משיתחיל לדבר וכו' ולהאמור מנהגינו לענין תורה ללמדו משיתחיל לדבר אבל לסימני יהדות כפאות וכו' תלוי בבן ג' שנים, ושמועה שמעתי שרבינו החזו"א זצ"ל אמר לא להקדים שזה

מזיק לזכרון הילד אבל לא נתברר לי מקור השמועה ואמיתותה.

ולמעשה יש להסתפר ביומו דוקא אבל בארץ ישראל שרבים נוסעים למירון לספר הלוא יש בהכנסתו בסימני יהדות בשמחה וברבים מעין קידוש השם ברבים וכן הקדוש האריז"ל נהג לנסוע למירון לגלח בנו בל"ג בעומר ולכן שאני ואף שמצוה חביבא בעידיניה כאן ברוב עם הדרת מלך והיינו במירון בל"ג בעומר ורבי שמעון גופא שמה ושמה וכמבואר ב"עטרת זקנים" קל"א בדיני תחנון ויש להוסיף האי שמחה לשמחה ושומר מצוה לא ירע דבר רע לכן יש משפחות שמקדימין ומגלחין שמה אף שאינו עוד בן ג' שנה וכמנהג האריז"ל.

ולכן במירון שפיר בסמוך לפניה ולאחריה יש נוהגין להסתפר שמה ושמעתי שכן הורו כמה אדמו"רים. אבל בנידון שלפנינו בחו"ל העיקר שלא להקדים לספר בל"ג בעומר אבל לאחר עד ל"ג בעומר או חוה"מ בבאה"ט ושע"ח סימן תקל"א סק"ז מתיר ע"ש ויבקש ברכה מת"ח וצדיקים שיזכה לגדלו להיות גדול בתורה וצדיק.



מ'אמרים



שנשמעו
מפי רבינו שליט"א

המאמרים דלהלן נערכו מתוך רשימות בכת"י ומתוך רשימות השומעים ובחלקו מתוך ספרי מרן שליט"א ובפרט הגדש"פ מועדים וזמנים טעם ודעת וביאורים והנהגות ותודה מיוחדת לרה"ג רבי דוד שטרנבוך שליט"א שהעמיד לפנינו הרשימות שתח"י בעין טובה ויצוין שהדברים דלהלן אינו אלא חלק קטן מתורתו של מרן שליט"א באגדה וכפי דנדפס בהגדש"פ טעם ודעת, הגדש"פ ויגד משה, וספר ביאורים והנהגות פסח.

קדושת ליל הסדר וסגולת הזמן

בכל שנה בליל הסדר הרי"ז מעין יציאת מצרים ממש

קדושת ליל הסדר נורא מאוד, ובאור החיים הקדוש (במדבר כג, כב) פירש לשון הפסוק "א-ל מוציאם ממצרים" בלשון הווה, שבכל שנה ושנה בליל הסדר הרי"ז מעין יציאת מצרים ממש, שכן בכל ליל הסדר מחדש מתבררים כוחות הקדושה מהקליפה ועי"ז עם ישראל זוכים להתרוכס. (וגילה טפח וכיסה טפחים מהדברים בסוד ה' הידועים לידועי פנימיות חכמת התורה).

מעבודת כהן גדול ביום הכיפורים לפג ולפגם

והמהר"ל (בפירושו על ההגדה, דברי נגידים) כתב בביאור הטעם שנהגו ללוש קיטל בליל הסדר, שעבודת ליל הסדר הוא כעבודת כהן גדול ביום הכיפורים לפני ולפנים, וכמו שכהן גדול לבש בגדי לבן, כן גם אנו לובשים בגדי לבן בשעת עבודה זו, עכ"ד.

ועפ"ז יש לפרש פנימיות טעם נטילת ידיים לפני כרפס, דהנה על דרך הפשט טעם הרחיצה הוא משום דדבר שטיבולו במשקה חייב בנטילת ידיים, אמנם עפ"י דברי המהר"ל יש לומר עוד, שרחיצה זו עומדת במקום 'טבילה' לפני אמירת ההגדה, שכשם שהכהן גדול היה טובל בבית המקדש לפני עבודתו, כך גם אנו עושים כעין טבילה לפני העבודה על ידי נטילת ידיים.

ועכ"פ יש ללמוד מכאן שכל פגם בעבודת הלילה הוא כפגם בעבודת כהן גדול ביום הכיפורים שפוסל העבודה ח"ו, ומאידך אם זכה הרי הוא ככהן גדול לפני ולפנים.

אוצרות השפע נפתחים בו

ובתרגום יונתן (בראשית כז, א) מבואר שליל הסדר הוא עת רצון לפעול הרבה מאוד שאוצרות השפע נפתחים בו, ולכן יצחק בחר לברך את בנו דווקא בליל הסדר כי "לילאי דין עילאי משבחין למארי עלמא ואוצרי טלין מתפתחין ביה", [תרגום: "לילה זה עליונים משבחין לאדון עולם ואוצרות השפע נפתחים בו"], וכן איתא בפרקי דרבי אליעזר (פל"ב).

ולכן יש שנהגו לברך בלילה זה את הבנים והנכדים, וגם מי שאינו נוהג כן עכ"פ ראוי לו להתפלל לה' בלילה הקדוש הזה שאוצרות השפע פתוחים בו, שיחוס וישיע אותנו בישועת הכלל והפרט. (ובפרט כאשר ליל הסדר חל בשבת, זכות השבת מגינה ומצטרפת לזכות היו"ט, והזמן מסוגל ביותר לרחמים ורצון הן ליחיד והן לרבים).

לנצל כל רגע בליל הסדר להשריש אמונה בבניו

העיקר בליל הסדר, לקיים כראוי מצוות והגדת לבנך, להשריש בבנים אמונה בה'. ליל הסדר הוא זמן סיפור, שהקב"ה מוסר אז כח לכל אב שיוכל להשפיע אמונה על בניו, ויש לו הרבה סייעתא דשמיא לכך, ואין לאב לבזבז אז זמן לריק, רק יכין את עצמו לפרש ולבאר כל פרט דרך שאלה ותשובה, באופן שישתוקק הבן לשמוע, ולא כאלו שמבזבזים הזמן היקר הזה בדברים בטלים למיניהם.

וזהו הכוונה חכם מה הוא אומר, מה העדות והחוקים וכו', ואף אתה אמור לו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. פירוש, החכם שואל למה הקב"ה ציוה לעשות מצוות אלו לזכר מעשים שאירעו לפני אלפיים שנה, הלא כבר פג טעמם וריחם. ואתה אמור לו, אין מפטירין אחר הפסח, הכוונה לרמז, שאותו לילה כשמנצלים אותו כראוי, יישאר טעמו אח"כ לכל השנה.

סגולת הלילה לקדש גם מי ששקוע בתוך הטומאה

והנה ב"ליל הסדר" מקדימים "קדש" ל"זרחץ", ורמז יש בדבר, שאף מי ששקוע בתוך הטומאה ולא נרחץ עדיין מטומאתו, מ"מ בלילה הזה יכול לזכות להתעוררות משמים להתקדש מיד ולצאת מכל שייכות לטומאה, וטעם הדבר מפני שכבר ביארו המקובלים (עי' רמח"ל בדרך ה' ועו"ס) שבכל יו"ט חוזר וניעור בכל שנה ושנה לדורות אותו ההשפעה שהיה בזמן הנס, וא"כ מאחר שביציאת מצרים יצאו ישראל ברגע אחד ממ"ט שערי טומאה (וכמבואר בדברי רבותינו ז"ל שאם היו עוד רגע אחד כבר היו נכנסים ח"ו לשער הנו"ן), הרי בכל שנה חוזר וניעור אותו הכוח לכל מי שרוצה לצאת ממ"ט שערי טומאה, שבכוחו לצאת מהטומאה שהוא שקוע בה ולהתקדש מיד.

וזהו שמכריזים בתחילת הלילה "קדש", לעורר ולקרוא לכל אחד להתקדש בלילה הזה, ואין בזה שום תנאים והגבלות אלא ההכרזה מופנית לכל יחיד מישראל שיש יכולת בלילה הזה להתקדש, כשם שעם ישראל יצאו בלילה הזה ממ"ט שערי טומאה.

ובזה יש לפרש מה שאומרים בקידוש ובתפילה "מקרא קודש זכר ליציאת מצרים", דהנה כאשר אנו מכריזים על "מקרא קודש" והיינו שיש לו לאדם לקדש עצמו, ויכל האדם לחשוב שאינו שייך למדריגות גבוהות של קדושה, ועל זה משיבים ואומרים לו "זכר ליציאת מצרים", שכשם שביציאת מצרים אע"פ שהיו ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה מ"מ יצאו לגמרי משערי טומאה עד שזכו לבוא לרוממות המדריגה של מתן תורה, כך גם כל אדם באשר הוא יכול להתקדש ולהתרומם לגמרי.

ודבר נפלא כתב הקדוש החת"ס (תורת משה דברים טז, א) שאף שבכל השנה צריך האדם להתקדש לאט לאט מדריגה אחר מדריגה ולא לקפוץ למעלה מהשגתו, אבל בליל הסדר יכול כל

אחד לקפוץ מדריגות ולהתנהג למעלה מהשגתו שבכל השנה, ובטעם הדבר ביאר החת"ס שכשם שבלי ל' יציאת מצרים יצאו אבותינו בבת אחת ממ"ט שערי טומאה עד שער נ' שבקדושה, [ועיי"ש שביאר שרק באותו הלילה הגיעו בבת אחת לשער הנ' של קדושה, אך בלילה למחרת כבר ירדו ממדריגה זו והוצרכו לעמוד לקנות מדריגה זו בעמל ויגיעה במשך מ"ט יום של ספירת העומר], כך מתחדש כח זה בכל שנה בליל הסדר, שאפילו מי שאינו כדאי עפ"י מעשיו, יכול בלילה הזה לקפוץ מדריגות למדריגה עילאה ולהתנהג כתלמיד חכם וצדיק.

לילה מסוגל לתפילה בכוונה ולדביקות בו ית"ש

והנה בגמ' בראש השנה (יא, ב) איתא: "ליל שימורים, לילה המשומר ובא מן המזיקין". ובשו"ע (או"ח תפא, ב) נפסק כן להלכה שקודם השינה יש לומר רק ק"ש ולא שאר הדברים שאומרים תמיד כדי להגן מן המזיקין כי הלילה הזה הוא משומר מן המזיקין, וכן איתא שם עוד (בסו"ס תפה) שלפיק נהגו לפתוח את הדלת בליל פסח להראות שהוא ליל שימורים.

משומר מן המזיקים היינו המזיקים המונעים האדם להתקרב להקב"ה

ויש לידע שלכן הלילה הזה מסוגל ביותר להתפלל בו בכוונה ולהרגיש דבקות וקרבת השי"ת, כי כידוע הסיבה הגדולה להפרעה בכוונת התפילה הוא מחמת חטאי האדם הטורדים את האדם מכוונת התפילה ואינם מניחים לו להתקשר עם בוראו בתפילתו, (עי' בספר "תפארת שלמה" ליקוטים לסוכות, ועי' בדברינו בביאורים ונהגות תפילה עמ' עה שהארכנו בזה), וא"כ בליל הסדר כאשר זוכה האדם להיות שמור מאותם 'מזיקים', יכול לכוון יותר בתפילה ולהתקשר עם בוראו ולהשיג דביקות בקב"ה ללא שום מפריעים המונעים ממנו דבקות זו. ומכאן ילמד כל אחד לנצל את הלילה כראוי ולא לבזבז ח"ו הזמן היקר הזה.

ובלקט יושר (ח"א עמ' פד ענין ד) מבואר שבלי ל' הסדר זוכים לשמירה מקטרוג השטן מאחר שהוא ליל שימורים. ויש ללמוד מזה שכח היצה"ר נחלש בלילה זה, שהלא הוא השטן הוא היצר הרע, וכשם שזוכים לשמירה מקטרוג השטן, כן גם זוכים לשמירה מהיצר הרע ולסייעתא דשמיא להינצל מכל חטא. ופשוט שכל זה הוא רק אם האדם משתדל מצידו להימנע מחטא, ואז זוכה לשמירה מיוחדת מהקב"ה להינצל מחטא.

סגולת ליל הסדר כלל שימורים דווקא אם האדם נזהר מכל חטא

אמנם יש לידע מה שהביא החיד"א (בספרו דבש לפי מערכת ל', אות יב) שהקדוש רבי חיים וויטאל זי"ע נשאל על אדם מישראל שעלה בסולם בלילה זה ונפל ונפצע ונהיה צולע, איך אירע דבר זה בליל שימורים, והשיב רבי חיים וויטאל, שכל השמירה של ליל פסח הוא רק למי שאינו עושה בו עבירה, והאיש ההוא עשה עבירה בלילה ההוא ולכן נפל.

ודקדק החיד"א כדבריו מלשון הפסוק שנאמר (שמות יב, מב) "ליל שימורים הוא לה'", והרי משמע שהלילה הזה הוא ליל שימורים רק כאשר הוא לה', והיינו שהוא מקודש לשמים ואין בו ריח עבירה, אבל אם פוגם בלילה הזה בעבירה, אינו זוכה לשמירה בלילה הזה.

והוסיף החיד"א וביאר עוד, שכפי מה שהאדם עוסק במצוות ומקדש עצמו בלילה הזה כן הוא זוכה יותר לשמירה עליונה, ומאידך אם הוא פוגם בלילה הזה בעבירה, הרי לא זו בלבד שאין הלילה מגין עליו, אלא אדרבה זכות הלילה נהפכת עליו כתביעה על שפגם בלילה קדוש כזה.

ולכן אנשי מעשה נזהרים מאוד בלילה זה מכל חשש נדנוד עבירה, ואומרים ההגדה בהתלהבות ובהתרוממות וזוכים ע"ז להתקרב לשכינה, ובאופן זה זוכים לסגולת הלילה שיש בו שמירה עליונה מהקב"ה, ומשיגים בלילה הקדוש הזה מה שצריך הרבה עמל ויגיעה כדי להשיגו בשאר ימות השנה.

עבודת ליל הסדר להשריש אמונה עם יר"ש

עבודת ליל הסדר להשריש אמונה פשוטה המביאה לראת שמים

הנה מצוות סיפור יציאת מצרים הוא מהאב לבניו אחריו וכמו שנאמר בתורה (שמות יג, ח) "והגדת לבנך", ונראה לפרש טעם הדבר שהקפידה תורה שהסיפור יבוא דווקא מהאב לבנו ולא מהרב לתלמידו, כי טבע הבן לקבל מה שאביו אומר לו באופן טבעי ופשוט ללא חקירות שכליות, ולכן ציוותה תורה שסיפור יציאת מצרים יבוא מהאבות לבניהם אחריהם כדי שתקלט אצלם אמונה פשוטה, והיא האמונה המובחרת יותר מאמונה הבאה על ידי הוכחות שכליות, שהאמונה הבאה מהוכחות שכליות אינה מביאה תמיד לראת שמים, אבל האמונה הפשוטה הנחקקת בלב מביאה את האדם לראת שמים.

וביותר יש להוסיף, שהאמונה השכלית אין כוחה יפה אלא בשעה שהאדם מתבונן בשכלו, אבל בשעה שבא לאדם קושי בקיום המצוה או נסיון, טבע האדם להעדיף להתעלם כביכול מההוכחה השכלית ולעשות כרצונו, ולזה צריך דווקא אמונה טבעית המושרשת בנו מאבותינו, כי מי שאמונתו ברורה לו ומרגיש את הקב"ה, הוא יכול להתגבר על החטא מכח יראת חטא והפחד מהקב"ה שנמצא לפניו. וזהו יסוד העבודה בליל הסדר, להשריש בבנים אמונה פשוטה שיהא מושרש בהם בדרך של 'אמונה פשוטה' המורגש בלב עם יראת שמים, והלילה הקדוש הזה מסוגל מאוד לכך.

וכבר העיד החסיד יעב"ץ (הקדמון) בספרו אור החיים (פ"ב ושם סופ"ה), שבזמן הגזירות בספרד, דוקא פשוטי העם שבאו עם אמונה פשוטה, הם אלו שמסרו את עצמם ברבבותיהם בחפץ לב ובשמחה להריגה, אבל הפילוסופים באמונה מצאו לעצמם תירוצים שונים ולא מסרו את נפשם להריגה על קידוש השם, כי כך הוא הכלל, שהשגות שכליות גם אם הם מבוססות היטב בפילוסופיה עמוקה, אינם עומדים לאדם לשנות את דרכיו או למסור את נפשו בשעת ניסיון, וכדי לעמוד בניסיון צריך אמונה פשוטה ויראת שמים.

עמן השאלה ותשובה בליל הסדר

ובזה נבוא לבאר מה ששינו במשנה בפסחים (קטז, א) ששני תלמידי חכמים צריכים לשאול זה את זה 'מה נשתנה', ולכאורה צריך ביאור היאך שייך לשאול שאלות את חבריו והלא הוא תלמיד חכם ויודע מראש את התשובה. וביותר יש לתמוה, שבמשנה (שם) מבואר שאם קורא לבדו 'ישאל לעצמו, וצריך ביאור היאך שייך לשאול את עצמו שאלות.

ולדרכינו נראה לפרש דאדרבה, התלמיד חכם צריך לשאול שאלות פשוטות כמו של ילד קטן, כדי להגיע לאמונה פשוטה כמו של ילד שנספג בליבו ומביא ליראת שמים, ולכן שואל בליל הסדר שאלות פשוטות כדי לקבל תשובה פשוטה כילד קטן "עבדים היינו לפרעה במצרים", ובה "ישאר אצלו האמונה בפשיטות.

וידוע שכן אמר הבעש"ט הקדוש זי"ע על עצמו עצמו קודם פטירתו, שאחרי כל ההשגות שהשיג הוא נשאר מאמין באמונה פשוטה כילד קטן, [וזה לשון בעל "יסוד העבודה" זצ"ל (מכתב כד): שמעתי מפי הצדיק רבי נח מלעכוביץ זצ"ל שהבעל שם טוב אמר לתלמידיו, אחרי כל ההשגות שהשגתי למעלה בשרשי התורה והמצוות, ואחר כל התענוג מהשגותי, אני מניח את כל ההשגות ומחזיק אני באמונה פשוטה.. איך בין א נאר און גלייב. ומורי ורבי רבי משה מקוברין זצ"ל אמר, שעוד פירש הבעל שם טוב דבריו יותר ואמר: ואם דכתיב "פתי יאמין לכל דבר", הלא כתיב "שומר פתאים ה'"].

וכענייני הביא בתשובות מהרש"ל (סי' צח) על הגאון רבי שמשון מקינון ז"ל, שאחר שלמד סתרי הקבלה אמר שהוא מתפלל כתינוק בן יומו.

זמן מסוגל להשריש יראת שמים בבנים

ויש לידע שליל הסדר הוא זמן מסוגל מאוד להשריש אמונה ויראת שמים בבנים, וכמו שכתב בהגדה של פסח 'שיח יצחק' (להגר"י מאלצן זצ"ל) ד"ה ת"ל ביום ההוא וזה לשונו: "כי לכל יום יש סגולה בפני עצמה, כמו שראש השנה נקבע ביום שנידון אדם הראשון ויצא בדימוס, ויום כיפור נקבע ביום אחרון מהארבעים יום שהתפלל משה רבינו ע"ה, כן הסגולה להשריש בלב הבנים את האמונה הטהורה הוא באותו עת שנתקרבו ישראל תחת כנפי השכינה ומלו עצמם ומסרו נפשם על קידוש ה' לזבח תועבת מצרים ולאכול אותו צלי שהיה ריחו נודף ולתת מהדם על המשקוף גלוי לכל", עכ"ל.

ובספר מנוחה וקדושה (ח"ב סי' יט) כתב שהקב"ה שברא אותנו ואת יצרנו הרע, יודע שבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך - אז מועיל מעשה השרשת יראת שמים לבנו, עיי"ש. [וזהו ע"ד מש"כ המס"י (פ"ה) שהקב"ה שברא את היצה"ר ברא לו תורה תבלין, וכן גם הקב"ה שברא את היצה"ר ברא תבלין של ליל הסדר שהוא זמן שמסוגל להשריש אמונה ויראת שמים].

והדברים אמורים במיוחד בדורינו שנתרבה הכפירה ודעות כוזבות באופן מבהיל, והיצר הרע חידש נסיונות גדולים ועצומים שלא שערם אבותינו, וברגע אחד ממש יכול אדם לאבד את עולמו בחייו,

שבוודאי צריך לנצל מאוד את הזמן היקר עד מאוד שניתן לנו בליל הסדר להשפיע בו יראת שמים ואהבת ה' ויסודות האמונה וההשגחה על כל יוצאי חלצינו. והרי כל אדם בר דעת שופך תפילה ומשתדל הרבה במשך השנה בעצות שונות על חינוך בניו וצאצאיו שילכו בדרך התורה הק' המסורה לנו, וא"כ עלינו לנצל זמן יקר עד מאוד שניתן לנו בליל הסדר להשפיע בו יראת שמים ויסודות האמונה, ומה שלוקח במשך השנה שעות רבות ועבודה רבה הרי שבלייל הסדר שהזמן מסוגל לכך, ניתן להשפיע רבות להשריש בלב הבנים והבנות יסודות האמונה במציאות ה' ית"ש וההשגחה התמידית עלינו, ולהשריש בלבם להיות מוכנים למסור נפשם על קדושת שמו ית' ולחיות חיי תורה ועבודת ה' ולמאוס בהבלי עוה"ז תוך התמסרות לעמל ויגיעת התורה הק' ודקדוק המצוות בחשק בשמחה והתלהבות להיות עבדים נאמנים לה'.

חובת ההכנה לעבודת ליל הסדר

ומכאן גם ילמד כל אחד להכין עצמו בערב פסח לעבודה זו, שכן עיקר האופן להשפיע על בני ביתו אמונה עם יראת שמים, זהו כאשר הדברים יוצאים מן הלב (והיינו שהוא עצמו חי ומבין הדברים), ולזה יש להתכונן לכך בערב פסח להכין ולהשריש בלבם יראת שמים ויסודות האמונה, ובכך יוכל בס"ד שיהיו הדברים שמדברים בליל הסדר דברים היוצאים מן הלב יכנסו ללבות יוצאי חלציו המסובים על שולחנו. וידוע שהנהגת האב בליל הסדר משאיר רושם חזק מאוד על הילדים למשך שנים רבות.

וכבר פירש רש"י (שמות יב, מב) הלשון "ליל שימורים", שהקב"ה היה מצפה וממתין ללילה הזה כדי לגאול בו את ישראל, ויש לפרש שהדברים מוסבים גם על עבודת ליל הסדר בכל שנה ושנה, שהקב"ה כביכול יושב ומצפה לנו מידי שנה בשנה שנערוך את הסדר כראוי ונשריש האמונה הטהורה כראוי בבנינו אחרינו, ועל כן הוא נקרא "ליל שימורים" שהקב"ה מצפה לעבודתנו בלילה הזה.

כוחו של האב להשריש אמונה בליל הסדר

ובסיום דברינו נביא הארה נפלאה שלמדו רבותינו ז"ל בגודל יקרת סיפור יציאת מצרים שעוברת מאב לבנו, דהנה בשופטים (ו, יג - יד) כתיב שגדעון דיבר אל המלאך ושאלו על מה שאירע לו שם, וכך כתיב שם "ויאמר אליו גדעון בי אדוני ויש ה' עמנו וכו' ואיה כל נפלאותיו אשר סיפרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה' ועתה נטשנו ה' ויתננו בכף מדין", וברש"י שם "פסח היה, אמר לו (גדעון למלאך), אמש הקרני אבא (יואש) את ההלל ושמעתי שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים", עיי"ש. והדברים צריכים ביאור שהלא גדעון היה שופט ישראל, ואביו יואש היה רשע כמבואר בשופטים שם, (ועי' תמורה כח, ב), וכי הוא נולד אתמול שלא ידע עד היום מיציאת מצרים, ומהו זה שאמר "אמש" הקרני אבא, ובפרט שאביו היה רשע ובודאי לא קיבל השגות עמוקות בפילוסופיה שלא ידע עד היום, אתמהא. אמנם הן הן הדברים שאינו דומה מה ששמע "מאביו" לכל השגה אחרת אף שנביא היה, ועוד למדנו משם שלא היה די לו במה ששמע מאביו בשנה שעברה אלא כמה ששמע ממנו "אמש", והרי לנו כמה גודל כוחו של אב להחדיר בלב בנו יסודות האמונה וההשגחה, והוא נורא למתבונן.

וידעתם כי אני ה'

מצות סיפור יציאת מצרים לחיזוק האמונה

תכלית מצוות סיפור יציאת מצרים לחיזוק האמונה

עיקר מצות סיפור יציאת מצרים בחג הפסח הוא לחזק האמונה בקב"ה שהוא בורא ומנהיג את העולם, ומשגיח בהשגחה פרטית על כל אחד, וכדכתיב (שמות י, ב) "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו' וידעתם כי אני ה'".

וידוע מה שביארו הקדמונים (עי' אבן עזרא ורמב"ן ורבינו בחיי שמות כ, א, ובכוזרי מאמר א) בטעם הדבר שנאמר בעשרת הדיברות (שמות כ, א) "אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" ולא נאמר "אשר בראתי שמים וארץ", מפני שביציאת מצרים הראה לנו הקב"ה שאינו רק "בורא" עולם אלא גם "מנהיג" העולם, [ולא רק הנהגה כללית אלא גם הנהגה פרטית על כל יחיד ויחיד, שהלא הקב"ה הבדיל בין ישראל למצרים בכל עשרת המכות, והרי שהשגיח על כל יחיד ויחיד בנפרד], וא"כ נמצא שיסוד מצות סיפור יציאת מצרים הוא להשריש האמונה שהקב"ה מנהיג העולם ומשגיח בהשגחה פרטית על כל אחד.

ובתהילים (ק"ג, ד) כתיב "רם על כל גוים ה' על השמים כבודו", וביארו המפרשים (אלשיך ומלבי"ם) שגם הגוים מרוממים את הקב"ה, אבל לדבריהם "על השמים כבודו" והיינו רק למעלה בשמים אך אין זה לפי כבודו להתערב בכל אשר נעשה בארץ וכביכול אינו רואה ואינו משגיח על בני האדם (ח"ו), ואנו עם ישראל משיבים לעומתם "מי כה' אלוקינו המגביה לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ", והיינו שאנחנו "פ' שהקב"ה אכן גבוה מאוד אבל הוא משפיל לראות מהשמים לארץ, ולא זו בלבד שרואה את הנעשה בארץ, אלא גם "מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון", והיינו שמשגיח ומתערב בנעשה למטה, ואף יורד כביכול לעפר ולאשפות ממש כדי להגביה ולרומם משם את הדל והאביון. ויסוד זה הראה הקב"ה לישראל ביציאת מצרים שהוא משגיח בהשגחה פרטית על כל ענין וענין.

ביאור הרמב"ן בטעם מצות סיפור יציאת מצרים

והרמב"ן (סוף פרשת בא) הרחיב עוד וביאר שכל הניסים והמופתים שעשה הקב"ה ביציאת מצרים, נעשו כדי להוכיח לכל באי העולם שיש בורא לעולם המשגיח על כל העולם ומנהיג אותו ומחדשו, [עיין שם היטב באריכות דבריו, והעתקנו לשונו בהערה].

והוסיף הרמב"ן שלכן גם נצטוונו לספר סיפור יציאת מצרים לבנינו אחרינו, "בעבור כי הקב"ה לא עשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זיכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון", עיי"ש. והיינו שכדי שתשמר

ההוכחה מהאותות ומופתים שנעשו לפני אלפי שנים לדורות הבאים, נצטוונו לעשות זיכרון ליציאת מצרים, ולספר הדבר לבנינו, וכך תישמר ההוכחה למציאות ה' והשגחתו לדורות עולם.

וביאר הרמב"ן שם, שלכן גם קבע הקב"ה הרבה מצוות כדי לזכור יציאת מצרים [ששבת היא זכר ליציאת מצרים וכמוש"כ בעשרת הדיברות (דברים ה, טו), וכן כל המועדים הם זכר ליציאת מצרים וכמו שאומרים בקידוש במועדים "ותיתן לנו ה' אלוהינו וכו' זכר ליציאת מצרים, וכן הרבה מצוות כמו תפילין, ציצית, מזוזה, בכור, ישיבה בסוכה, זכירת יציאת מצרים בקריאת שמע שחרית וערבית, הוא זכר ליציאת מצרים] כדי שלא יישכח לעולם הניסים והנפלאות שעשה הקב"ה ביציאת מצרים, ותישאר יסוד האמונה והדת לדורות שיש בורא ומנהיג לעולם, ועיניו פקוחות עלינו תדיר ללא הפסק, עכ"ד.

עובדא מהח"ח דהסביר לרופא דכמו דסומכים על התעודה שלו תעודת הקב"ה הוא יצי"מ

וזכורני מילדותי שאבי זצ"ל רצה להמחיש עבורנו את דברי הרמב"ן הנ"ל, ולפני אמירת 'עבדים היינו' היה מספר מעשה שאירע עם הקדוש החפץ חיים זיע"א, והיה אומר שמעשה זה הוא יסוד לביאור עבודת הלילה לחיזוק יסודות האמונה, וכה היו דבריו:

בקיץ תרס"ג פרצו פרעות קשינוב, ואלפי יהודים עונו ונרצחו, הוכו ונבזו. החפץ חיים זצ"ל ביקר באותה תקופה אצל רופא שיניים, ששאל בכאב איך ה' רואה בעני עמו ושותק. ה"חפץ חיים" נתעטף בשתיקה ולא השיב לו. אמר הרופא, "יאמין לי מר, אני מתחיל לפקפק במציאותו של הבורא". השיב לו החפץ חיים בפקחותו, "ואני מתחיל לפקפק אם אתה רופא". התקומם הרופא ומיהר להראות תעודה התלויה על הקיר המאשרת שהוא רופא מוסמך. החפץ חיים זצ"ל התקרב לתעודה וראה שתאריך כתיבת התעודה היא מלפני ארבעים שנה, ואמר לרופא, אכן לפני ארבעים שנה הוסמכת כרופא, אבל אין בכך הוכחה שאתה עדיין רופא. תמה הרופא: וכי עלי להוציא תעודה חדשה מידי שנה, והרי די בכך שיש אישור שלמדתי ונבחנתי והוסמכתי.

השיב לו החפץ חיים, הלא תבין שגם הקב"ה אינו מוציא "תעודה" שהוא בורא ומנהיג העולם בכל דור ודור, אלא לפני שמסר לנו הקב"ה את התורה והעמידנו בהרבה ניסיונות מתוך הסתר פנים, הראה לנו ניסים ונפלאות ביציאת מצרים ושידד את כל מערכות הטבע להוכיח שהוא בורא ומנהיג את העולם, ואמר לנו כביכול 'זוהי התעודה שלי שאני משגיח בעולם', ועליכם לספר לבניכם אחריכם את סיפור יציאת מצרים כדי ש'תעודה' זו תישמר לדורות הבאים עד עולם. ולכן אע"פ שהיום רצונו יתברך לנהוג בהסתר בתוך הסתר עד שצריך מסירות נפש בחיים כדי לקיים תמיד את רצונו, אבל כביכול התעודה לקיומו והנהגתו היא הניסים שאירעו בשעת יציאת מצרים, וכמוש"כ הרמב"ן "בעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זיכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון".

גם אותנו גאל הקב"ה היינו מחסרון האמונה

ובכל דור בליל ט"ו עלינו להאריך בסיפור נפלאות דמצרים שהיא התעודה שלו וזהו מה שנאמר חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים שהנסים והנפלאות עשה הקב"ה מתחילה למען כל בית ישראל לא רק אלו שהיו אז אלא למען כל הדורות שיעמדו עד זמנינו ולכן נחשב הדבר כאילו היינו אנו בעצמנו עבדים במצרים ויצאנו משם בנסים שהראה הקב"ה לא רק לדור ההוא אלא גם לנו וגם אותנו גאל עמהם הקב"ה מחסרון האמונה ע"י הנסים האלו.

דברי היעב"ץ על התבוננות באמונה בזמנינו

והנה היעב"ץ (בהקדמה לסידורו) כתב שהיום אין צריכים להתבונן דווקא ביציאת מצרים כדי להוכיח את השגחת ה' בעולם, אלא עצם הדבר שעם ישראל נשאר קיים אע"פ שהגויים שסביבנו שונאים אותנו ורוצים ויכולים לכלותינו, זהו אות ומופת שאין כודגמתו שיש בורא ומנהיג לעולם, וכלשונו שם: "חי נפשי כי בהתבונני בנפלאות אלה, גדלו אצלי יותר מכל הניסים והנפלאות שעשה הש"י לאבותינו במצרים ובמדבר ובא", וככל שאורך הגלות יותר כך הנס יותר ונודע מעשה תקפו וגבורתו וכו' איה איפה פי המכחיש כלה כעשן וכענן, הלא יתבונן וכליותיו ישתונן", עיי"ש.

ובפרט בזמנינו בארץ ישראל רואים אנחנו כן בבירור, שהלא אנחנו נמצאים כאן בארץ ישראל ככבשה אחת בין שבעים זאבים, מוקפים מכל צד באומות ערביים עשירים גדולים, ועפ"י דרך הטבע אין לנו שום קיום כנגד האומות מסביבנו, וכמו כן עפ"י דרך הטבע לא היה לנו קיום נגד אנשי השלטון שרצו ועדיין רוצים לאבד את התורה והמצוות ושלא יזכר שם ישראל עוד, וכל קיומינו הוא רק מרחמי ה' וחסדיו העצומים שמצילינו מידם.

ובאמת דבר זה רואים אנו במיוחד בפריחת עולם התורה בדור האחרון, שלאחר המלחמה האיזומה כשעינו והרגו הרבה מגדולי ישראל וראשי ישיבות ורבנים ואדמו"רים, היו הרבה שהיו בטוחים שזהו סוף תקופת לימוד התורה והחסידות, ומי פילל ומי מילל שתחזור עטרה ליושנה ויקומו הרבה ישיבות וכוללים ומרכזי תורה וחסידות בכל עיר ועיר כפי שעינינו רואות בזמנינו, ובוודאי אין זה אלא מנפלאות הבורא ית"ש - שמקומץ קטן נבנה עולם מלא ושלם של תורה, אלא שהלבישו הקב"ה בדרך הטבע, והמתבונן יראה נפלאות הרבה מהנהגתו יתברך למעלה מדרך הטבע.

סיפור יצי"מ באופן מושך את הלב

תמיהה בטעם הדבר שצריך לספר בדרך שאלה ותשובה

הנה מצות סיפור יציאת מצרים היא דרך שאלה ותשובה דווקא, וכמפורש בתורה שנאמר (שמות יג, יד) "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר", וכן נסדר בסדר ההגדה שהבן שואל מה נשתנה ורק אז משיב לו האב "עבדים היינו". וכמו כן שלושה דברים שחייב אדם לומר – "פסח מצה ומרור", נתקנו בלשון שאלה ותשובה ["מצה זו שאנו אוכלים על שום מה וגו'"]. והדברים צריכים ביאור מה טעם יש לספר דווקא דרך שאלה ותשובה.

וביותר צריך ביאור דבמשנה בפסחים (קטז, א) מבואר ששני תלמידי חכמים צריכים לשאול זה את זה. וצריך ביאור היאך שייך לשאול שאלות את חברו כשהוא עצמו יודע מראש את התשובה ומהו הענין בדבר זה שאינו נראה אלא כ'אחזית עיניים' בלבד ח"ו. וביותר יש לתמוה, שבמשנה (שם) מבואר שאם קורא לעצמו שואל לעצמו, וצריך ביאור היאך שייך לשאול את עצמו שאלות, ואטו הוא נושא ונותן עם עצמו, אתמהא.

מצות סיפור יציאת מצרים באופן המושך את הלב

אמנם הענין בזה הוא שסיפור יציאת מצרים צריך למשוך את הלב (שהגדה מלשון גוד כידוע) כדי שיבלע היטב בלב האומר וכן בלב השומעים ולא יאמרוהו רק מהשפה ולחוץ, ולכן פותחים תחילה בשאלה כדי לעורר את הלב שיש כאן דבר תימה המצריך תשובה, ועל ידי זה מתעורר האדם להתענין בסיפור יציאת מצרים – ויבלע הסיפור בקרבו. ולכן גם כשקורא לעצמו שואל לעצמו כדי לעורר את ליבו להתבונן שיש כאן ענין המצריך תשובה, ועי"ז יתעורר לקרוא את ההגדה בהתבוננות ויבלעו הדברים היטב בליבו.

וזהו לימוד גדול, שבעת שקוראים ההגדה יש לקרוא השאלה ולהסבירה היטב (וכדרך שמסביר שאלה של תוס') ולא כאותם שקוראים השאלה במרוצה בשביל להגיע לתשובה אלא יש לקרוא השאלה במתינות שהרי השאלה היא ענין בפני עצמו וכאמור.

דרכים נוספים למשוך את לב בני הבית

ובהרבה קהילות נהגו שהמסדר מצייר ממחיש לבני הבית באופן מוחשי וציורי את עשרת המכות בפירוט, וכן את אופן היציאה ממצרים בחפזן במקלם בידם וצורות משארותם בכתפיהם, ובודאי שבאופן זה הדבר נחרטים בלב בני הבית ובפרט אצל הפעוטות שנפשם מתפעלת מדברים אלו.

ומפי מו"ר הגה"צ רבי משה שניידער זצ"ל שמעתי ששמע מפי קדשו של החפץ חיים שדקדק מלשון הפסוק (שמות י, ב) שנאמר "ולמען תספר באוזני בנך", שראוי להעביר לבנים את יציאת מצרים בדרך של "סיפורי מעשיות", והיינו באופן ציורי ומוחשי, כדי למשוך את לב הילדים על מנת שהדברים יבלעו היטב בליבם.

הדרך למשוך את לב התינוקות על ידי קלות ואגוזים

ובזה יש להטעים הא דאיתא בגמ' (פסחים קח, ב ושם קט, א) ונפסק בשו"ע (סי' תע"ב סעי' ט"ז) שמחלקים לתינוקות קלות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו. ולדרכינו נראה שבדווקא בחור בשינוי זה כדי למשוך את לב הילדים שישתוקקו להקשיב ויתעניינו בסיפור יציאת מצרים.

(ואבי זצ"ל היה מבטיח כמה פרוטות לכל ילד על כל דבר תורה או קושיא שיאמר בליל הסדר, ועי"ז כל בני הבית באו מוכנים לליל הסדר לאחר שעמלו הרבה למצוא הרבה שאלות ודברי תורה על סדר ההגדה, וב"ה נשאר אצלינו רושם הסדר עד היום הזה. והיא עצה נפלאה שהילדים יבואו לליל הסדר מוכנים, וגם מועילה עצה זו להשתתפות הילדים בשמחה במהלך הסדר, ובס"ד עי"ז ייכנסו הדברים בליבם).

כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח

ובזה נבוא לבאר הענין שאמרו בהגדה של פסח "כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", ומשמעות הלשון שמעלת הריבוי בסיפור יציאת מצרים אינו רק מצד הכמות שיש לו יותר מצוות על ידי ריבוי התיבות והמילים שמספר בהם, אלא המעלה היא גם מצד האיות שהמצווה עצמה מתקיימת יותר ונעשה בזה משובח יותר בעצם החפצא דמצוה, וצ"ב מהו טעם הדבר.

אכן עפ"י הדברים הללו יש לבאר, שעל ידי שמאריך בסיפור יציאת מצרים, הדברים נבלעים יותר בליבו ונשרשים בו ובבני ביתו, ולכן מצוה לספר בלילה זה באריכות את כל השתלשלות הניסים והנפלאות כדי להשריש היטב את סיפור יציאת מצרים.

ובזה גם יתיישב מה שהקשו המפרשים מדוע "כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", והלא בגמ' בברכות (לג, ב) מבואר שאין להרבות בשבחי של הקב"ה, וכדאיתא שם בגמ' "ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא אמר האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראי החזק והאמץ והודאי והנכבד, המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה סיימתניהו לכולהו שבחי דמרך" וכו'.

וראה במהר"ל בגבורות ה' פ"א שכתב "אבל תירוצ קושיא זאת שוודאי כשבא לספר שבחו של מקום שיין לומר מי ימלל גבורות ה', אבל מה שאנו מצווים לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה שבביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שבחו שלא נהיה כפויי טובה שעשה הקדוש ברוך הוא לנו נסים ונפלאות ואין אנו מודים לו עליהם", עיי"ש.

ולדרכינו נראה ליישב בפשיטות, דמה שמבואר בגמרא בברכות שאין להרבות כ"כ בשבחי של מקום, היינו כשמרבה מתוך כוונה לספר את גדולתו וגבורתו של הקב"ה, אבל תכלית סיפור יציאת

מצרים אינו כדי לשבח את הקב"ה בשבחים על עוצם גבורותיו, אלא התכלית הוא להשריש בנו ובבנינו את האמונה, ולכן בכל מה שמוסיף לספר ביציאת מצרים הרי זה עדיף יותר, שמשיג בזה יותר את יסודי האמונה בקב"ה.

דרך אמירת ההגדה בשמחה והתלהבות

ומכאן גם יש לעורר שראוי מאוד לומר את ההגדה בשמחה ובהתלהבות, שדבר זה מושך את לב הבנים לשמוע ההגדה כשרואים את האב מתלהב, והדבר עושה בהם רושם רב לכל חייהם. וכבר כתב החיד"א (בפירוש "בתי הנפש" על הגדה של פסח) לבאר הלשון "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו" (לפי גירסת הרמב"ם בפ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ו-ז), וז"ל: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, פירוש, לא סגי במחשבה ובליבו שיקבע בליבו כאילו הוא יצא ממצרים ושמח בליבו, אלא צריך להראות בהתלהבות הגוף שיכירו וידעו כל היושבים בביתו מתנועת שמחתו וגופו שהוא עושה לשם שמים", עכ"ל.

ומבואר לפנינו גדר החיוב להראות כאלו יצא עתה משיעבוד מצרים שהכוונה מתוך התלהבותו בליל פסח בשעת אמירת ההגדה וקיום מצוות הלילה נראה בעליל לכל הבאים סביבו שהוא מרגיש שמחה עצומה שזכינו הלילה לגלוי אור ה' וזהו מעיקרי ויסודי חובת הלילה להרגיש שלא אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא מרגיש כאלו הוא עמהם.

בחידוש בעל תנא דכל יום ויום בק"ש צריך להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים

וחידוש מצאנו בספר התניא מהגרש"ז זצ"ל בפרק מ"ז שבכל יום ויום חייב לראות עצמו כאלו הוא יצא היום ממצרים ומפרש לקיים זאת בקריאת שמע ע"ש דבריו. והיינו דבאמת אין החיוב של זכירת יציאת רק בליל הסדר רק דמליל הסדר אנו זוכים להשפעה הרוחנית לכל השנה לחיות את היציאה ממצרים בחוש.

דברי הרמב"ם דבכלל מצוות הספירות הוא להודות להקב"ה וזהו בשמחה

וביותר יש להוסיף, שהלא בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קנז) שבכלל סיפור יציאת מצרים הוא 'להודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו', וא"כ פשיטא שראוי לומר כן בשמחה כדי להודות לה' בשמחה.

אכן כמובן שאי אפשר לבוא לידי שמחה והתלהבות כראוי בלא הכנה, והחכם עיניו בראשו ויכין עצמו היטב קודם ליל הסדר בלימוד ההגדה על הסדר עם המפרשים, ועי"ז יבוא בליל הסדר לידי שמחה והתלהבות, וגם יוכל לבאר היטב ההגדה בליל הסדר באופן שישתוקק הבן לשמוע, ובס"ד ייחרט בלב בני ביתו רגשי ההודאה השמחה וההתלהבות, ויקיים בזה המצוה בהידור רב, ואם אינו מכין עצמו בלימוד ההגדה הוא עלול לפשוע בחיובו ח"ו.

ארמי אובד אבי

התבוננות בנפלאות חכמת התורה בליל הסדר

מעיקרי חובת ההגדה הוא לדרוש הפרשה דארמי אובד אבי

שנינו במשנה בפסחים (קטז, א) "מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה". ומבואר במשנה שמעיקר חובת ההגדה היא לדרוש פרשה זאת ד'ארמי אובד אבי'.

והרמב"ם כתב (פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ד) וזה לשונו: "והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח, וכן לומר ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו וכו' ודברים האלו כולם נקראים הגדה", עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם שראוי להאריך בדרש פרשה זו ד'ארמי אובד אבי'. וצריך ביאור מהו המיוחד בפרשה זו יותר משאר פרשיות העוסקות ביציאת מצרים, עד אשר יש חיוב מיוחד לדרוש פרשה זו.

מעיקרי עבודת הלילה הוא להודות להשי"ת

ונראה בביאור הדברים בפשיטות עפ"י מה שכתב הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קנז) שבכלל סיפור יציאת מצרים הוא 'להודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו', עיי"ש, ולכן עיקר החיוב לספר ביציאת מצרים הוא בפרשה זו דארמי אובד אבי שיסודה להלל ולהודות לקב"ה וכמו שנאמר שם (דברים כו, ג) "ואמרת אליו" ופירש"י "שאינך כפוי טובה".

וביותר, ששלימות ההודאה אינה רק על מה שקיבל עתה, אלא שיזכור מה היה מצבו מקודם, ובה יגדל אצלו רגשי ההודאה, ולכן מתחילים בארמי אובד אבי היאך לבן ביקש לעקר את הכל וכו' עד שזכינו ליציאת מצרים.

הטעם שדרך הסיפור הוא על ידי 'דרש' כל תיבה

אמנם עדיין ראוי להבין מדוע נתקן דרך סיפור יציאת מצרים על ידי 'דרש' כל תיבה ותיבה בפרשה זו, ומדוע תיקנו חז"ל לעסוק בדרשות כל תיבה ותיבה בלילה זה.

ונראה לפרש, דהנה ידוע מה שאמר רבינו הגר"א זצ"ל שתורתינו הקדושה היא כמו מפת כדור הארץ הנקרא 'גלובוס', שכשם שבמפת כדור הארץ כל נקודה קטנה מעידה על מזינה שלימה הנמצאת באותו מקום, כך גם בתורה הקדושה כל תג וכל אות וכ"ש כל תיבה מרמז על עניינים רבים לאין מספר, שהקב"ה רמז בתורה הקדושה סודות רבים לאין מספר כמים שאין להם סוף,

והפוך בה והפוך בה דכולא בה, וגם העובדות והמעשיות שבתורתנו הקדושה אינם כסיפורי היסטוריה ח"ו, אלא טמון וגנוז בכל תיבה רמזים רבים בלי שיעור וסוף. וכן פירש הגר"א הפסוק בתהלים (יט, ח) "תורת ה' תמימה", שכמה שנדלה ונלמד את עומק חכמת התורה, עדיין התורה הקדושה נשארה שלימה וכאילו לא נגענו בה כלל, כי התורה רחבה מאוד לאין סוף ושיעור ועדיין לא נגענו באפס קצהו.

והנה ענין זה ניכר במה שדורשים כל תיבה ותיבה בפרשת ארמי אובד אבי, שאע"פ שפרשה זו עוסקת כביכול רק בסיפורי מעשיות על לבן הארמי ועל השתלשלות ירידת ישראל למצרים וגאולתם, מ"מ האמת היא שאין זה ח"ו סיפורי מעשיות בעלמא, אלא בכל תיבה בפרשה זו גנוז רמזים ודרשות רבים, וכפי שאנו דורשים בליל הפסח כל תיבה ותיבה בפרשה זו.

ההתבוננות בנפלאות חכמת התורה שייך לעבודת הלילה בליל הסדר

והנה תכלית מצות סיפור יציאת מצרים הוא להביא אותנו לקבלת התורה הק' וכדכתיב (שמות ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", ונראה שלכן דקדקו חז"ל בסיפור יציאת מצרים יהא על ידי דרש כל תיבה בפרשת ארמי אובד אבי, כדי שנדע שתורתנו הקדושה גבוהה למעלה מהשגתנו, ובכל תיבה גנוז דרשות ורמזים בלי שיעור וגבול.

וזהו מה שכתב הרמב"ם שכל המרבה לדרוש בפרשה זו הרי זה משובח, שכל שמרבים לדרוש ולהסביר הרמזים שבכל תיבה בפרשה זו, מגיעים יותר להכרה בחכמת תורתנו הקדושה ובגדולת אלוקינו ית"ש בנפלאותיו, אשר זהו באמת תכלית יציאת מצרים, וכמש"נ.

ועפ"ז בשעה שמתחיל המסדר לקרוא בסדר ההגדה פרשה זו ד"ארמי אובד אבי", טוב להסביר למסובים הענין הנ"ל שלא הגענו לטיפה מן הים להבין את נפלאות התורה הקדושה, ולכן אנו דורשים פרשה זו דארמי אובד אבי כדי להראות שהתורה הקדושה היא מעשה אלוקים ובכל תיבה נרמז עניינים רבים, ובזה יטע בלבם אהבת ה' ויראתו מגדולתו ית"ש שאין לה חקר.

מפרשת בכורים אנו לומדים דצורת ההודאה אינה הודאה יבשה רק לפרט ולדרוש הנס

נפלאים הם דברי הרמב"ם בשעה שמפרש חובת אמירת הגדה בריש פ"ז דחמץ ומצה מסיק "וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובזירותינו והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח.

ודבריו לכאורה צע"ג דלמה מפרש כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח שמאריך בפרשה זו של ארמי אובד אבי דוקא והא לכאורה מיסוד הלילה שנכון להאריך בדברים ולא דוקא בפרשת ארמי אובד אבי לבד.

מבאר דמדין ביכורים ילפינן חובת האריכות במצות סיפור יצי"מ דחזינן דהתורה דרשה הפסוקים

ונראה מזה שהרמב"ם חידוש קמ"ל בעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הלילה וכיון שהתורה בפרשת ביכורים האריכה לבאר ענין יציאת מצרים בפרשת ארמי אובד אבי כמו שדרש בעל הגדה כאן ע"כ היא בכלל חובת סיפור והמאריך לספר בהפרשה הרי זה משובח אף שעיקרה בביכורים אבל הא דאין אף שהרמב"ם לא ביאר כן להדיא נראה פשוט שהמאריך לספר ביציאת מצרים בנסים ונפלאות והשתלשלות הדברים הרי זה משובח גם לדעת הרמב"ם וזה ברור.

ביאור ענין אמירת "ברוך המקום ברוך הוא"

ויש להוסיף ולפרש עפ"י מה שאמר בעל ההגדה "ברוך המקום ברוך הוא שנתן תורה לעמו ישראל כנגד ארבעה בנים דיברה תורה" וכו'. דלכאורה צריך ביאור מדוע הקדים בעל ההגדה "ברוך המקום ברוך הוא" וכו' לפני התשובה לארבעה בנים. ובפשוטו נראה לפרש (וכבר פירשו כן המפרשים) דכיון שעומדים להראות איך התורה הקדושה רמזה תשובה לארבעה סוגי בנים - כל אחד כפי מה שמתאים לו, ראוי להקדים להתבונן בנפלאות חכמת התורה הקדושה שהכל גנוז וטמון בה, ולומר "ברוך המקום ברוך הוא שנתן תורה לעמו ישראל".

אכן לדרכינו יש להוסיף עוד, שענין זה אינו רק שבח בעלמא לבורא עולם, אלא הוא שייך לעיקר עבודת הלילה, שע"י ההתבוננות בחכמת התורה אנו מתעוררים לקבלת עול תורה שהוא תכלית יציאת מצרים וכמוש"כ (שמות ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", ולכן בדווקא תיקן בעל ההגדה לומר "ברוך המקום ברוך הוא שנתן תורה לעמו ישראל" כדי שנתבונן בחכמת התורה ונתעורר ע"י לקבלת עול תורה שהיא התכלית של יצי"מ וכמוש"נ.

קריאת ההגדה כהלל ושירה לקב"ה

מקורות מדברי רבותינו ז"ל בגדר חיוב קריאת ההגדה כהלל והודאה

מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קנז) נראה חידוש במצות סיפור יציאת מצרים, שגדר המצוה אינו רק לספר את חסדי השי"ת אלא גם להודות לו על חסדיו, וז"ל הרמב"ם שם: "היא שציונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו, יהיה יותר טוב", עיי"ש. והרי מפורש בלשונו שההודאה לבורא ית"ש על טובותיו בנסים ונפלאות דמצרים היא בכלל חובת הלילה בהגדה.

וכן מבואר בלשון החינוך (מצוה כא) שכתב לבאר מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר וז"ל "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם שנאמר והגדת לבנך", עכ"ל. והרי מבואר בלשון שהמצוה בליל הסדר אינו רק 'לספר' את מעשה יציאת מצרים אלא גם להודות ולהלל להשי"ת על מה שהוציאנו ממצרים.

וכן פירש האבודרהם לשון הגדה שהוא מלשון הודאה ושבח וכמו דאיתא בתרגום ירושלמי עה"פ (דברים כו, ג) הגדתי היום שבחתי יומא דין, והביא כן בשם רבינו סעדיה גאון. וכ"ה בתרגום יונתן שם על הפסוק הגדתי "ואודינן" עיי"ש. וכ"כ להדיא במהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה אות כה) "מה נשתנה, אמר מהרי"ל סג"ל דאומר אותו בניגון יפה לשבח לאדון הכל", והרי שאמירת מה נשתנה אינו רק סיפור בעלמא אלא הוא 'שבח' לבורא עולם.

ובאמת הדברים מפורשים בגמ' בפסחים (קטז, א) דאיתא שם: "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", ע"כ. והרי מבואר בגמ' שקיום מצות סיפור יציאת מצרים הוא על ידי 'לאודויי ולשבוחי'.

קריאת הלל בליל פסח כחלק מקיום מ"ע דסיפור יציאת מצרים

ובזה נבוא לבאר גדר חיוב הלל בליל פסח, דהנה בגמ' בפסחים (לו, א) מבואר ד'לחם עוני' היינו לחם שעונים עליו דברים הרבה, ופירש רש"י וז"ל "שעונים עליו דברים, שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה". ולכאורה צריך ביאור שהרי ההלל הוא דבר נפרד שאינו קשור לגוף סיפור יציאת מצרים ומדוע נחשב שאומרים את ההלל על המצה. אמנם לפי מה שנתבאר שחלק ממצוות סיפור יציאת מצרים הוא לשבח ולהודות להשי"ת, יתבאר היטב שאכן ההלל אינו דבר נפרד אלא הוא חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים.

ובאמת כן משמע מלשון רש"י בשופטים (ו, יג) בגדעון שאמר "אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים", והרי משמע שההלל הוא חלק ממצות "והגדת לבנך", ולכן קרא לו אביו את ההלל לקיים בזה המ"ע דוהגדת לבנך.

ולפי"ז נמצא דבר חידוש, דחיוב 'הלל' בליל הסדר אינו רק כחיוב הלל בכל המועדים, אלא זהו מצד עיקר חובת ההגדה, שמצות סיפור יציאת מצרים אינו רק לספר אלא גם להודות, ובכלל חיוב ההודאה הוא לקרוא את מזמורי ההלל כהודאה לקב"ה על חסדיו עמנו.

ולדרכינו יתבאר היטב טעם הדבר שנהגו לומר הלל בליל הסדר בבית הכנסת, מה שאינו קיים בשאר מועדים שאין אומרים הלל בלילה אלא ביום, ומשום שההלל בליל הסדר אינו מצד חובת המועד אלא מצד קיום מצות סיפור יציאת מצרים כראוי, שהחיוב להודות ולהלל על יציאת מצרים הוא חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים.

ונפק"מ בזה לדינא שבשעת אמירת הלל בליל הפסח צריך לכוון לצאת המצוה דסיפור יציאת מצרים, שהלא מצוות צריכות כוונה.

דקדוק מלשון השו"ע שרק בהלל בליל הסדר צריך לאומרו 'בנעימה'

ונראה להוסיף ולבאר גדר החיוב לומר 'הלל' בליל הפסח ונוכל להבין עפ"י עוד מהו גדר חיוב קריאת ההגדה בליל הפסח, דהנה בשו"ע (או"ח תפז, ד) כתב שבליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור 'בנעימה'. ודין זה לומר 'בנעימה' הביא השו"ע רק לגבי הלל של ליל הסדר ואילו בשאר מקומות (בסי' תרמד, א בהלל של שמונת ימי החג, ובסי' תרפג, א בהלל של חנוכה) לא הזכיר שצריך לומר 'בנעימה', וצריך ביאור מהו טעם החילוק.

דברי הר"ן שהלל בליל פסח הוא בגדר 'שירה' שלא ככל הלל

ונראה בביאור הדברים עפ"י מה שהביא הר"ן בפסחים (ק"ח, א) בשם רבינו האי גאון שאין קוראים את ההלל בליל פסח בתורת קריאה אלא בתורת שירה, וכמו ששינונו לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל ולשבח וכו' ונאמר לפניו הללויה, ולכן אין מברכים על ההלל בליל פסח 'לגמור את ההלל', עיי"ש. וכן כתב התורא"ש בברכות (לה, א ד"ה מנין) שהלל של ליל הסדר הוא מדין שירה.

והרי מבואר כאן חילוק יסודי בין הלל של ליל פסח להלל של כל המועדים, שהלל בליל פסח הוא מדין "שירה", ואילו הלל בכל המועדים הוא מדין "קריאה", וצריך ביאור מהו כוונת הדברים ומהו טעם הדבר.

ובאמת בגמ' בפסחים (צה, ב) מבואר דילפינן קריאת הלל מהא דכתיב "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", ומשמע שהוא בגדר 'שירה' ולא רק בגדר קריאת הלל ושבח, אמנם צריך ביאור מהו יסוד החילוק.

ביאור גדר החיוב לומר שירה

ונראה שענין שירה הוא להודות להשי"ת בשמחה, וכדרך המשוררים שדרכם לשורר בשמחה ולא כקריאה בעלמא וכדאיתא בגמ' בערכין (יא, א) "מנין לעיקר שירה מן התורה וכו', מהכא תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה שירה", ע"כ. אמנם נראה שחיוב זה לשורר 'בשמחה' הוא חיוב מיוחד רק בשעת הנס, שכיון שמרגיש את ההטבה עצומה שעושה עמו השי"ת, עליו לשורר בשמחה מתוך רגשותיו ההומים עליו. אבל 'קריאה' הוא חיוב הלל בעלמא לדורות שלא בשעת הנס, ובחיוב זה לא נתחייבנו לשורר דווקא כדרך המשוררים בשמחה ושירה, אלא הוא קריאה ככל סדר התפילה.

טעם חיוב השירה בליל הסדר

והנה בליל הסדר חייב כל יהודי להרגיש כאילו הנס אירע עכשיו, וכמבואר בהגדה דבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, וא"כ נמצא שבלייל הסדר מוטל עלינו חיוב לשורר בשמחה להשי"ת כמו בזמן הנס ממש, שכשם שבשעת יציאת מצרים (שיצאו בפועל ממצרים וראו את הניסים והנפלאות בעיניהם ממש) היה מוטל על ישראל החיוב לשורר להשי"ת, כך גם בכל דור ודור בשעה שאנחנו מרגישים את ההטבה הזאת מוטל עלינו לומר שירה להשי"ת.

ועפ"ז מתבאר היטב מה שכתב הר"ן שהלל בליל פסח לא דמי לשאר קריאות הלל, וכוונתו שבכל קריאת הלל הרי זה רק בגדר 'קריאה' ולא בגדר שירה כי זהו הלל על הנס שאירע בעבר, אבל בליל הפסח שמחויבים אנו להרגיש כאילו עכשיו יצאנו ממצרים, אין זה רק בגדר הלל אלא בגדר שירה.

ובזה גם מתבאר היטב מה שכתב השו"ע שבלייל הסדר צריך לומר ההלל "בנעימה", והכוונה בזה לומר את ההלל בשירה ובשמחה כדרך המשוררים, וכדרך מי שעובר עליו עכשיו נס שקורא את ההלל בשמחה ובנעימה ולא כקריאה בעלמא.

בזה יבואר לשון בעל ההגדה "לפיכך" אנו חייבים וכו'

ועפ"ז יש להוסיף ולבאר לשון בעל ההגדה, "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים וכו' לפיכך אנו חייבין להודות ולהלל וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה". ולדרכינו יתבארו הדברים הפלא ופלא, דמאחר שגדר החיוב בליל הסדר הוא להרגיש כאילו יצאנו ממצרים, "לפיכך" חל עלינו חיוב לומר 'שירה' על חסדיו שעושה עמנו ולא רק הלל בלבד, ולכן מיד אנו פותחים באמירת הלל אשר כאמור אינו בתורת 'קריאה' ככל הלל אלא בתורת 'שירה' על הנס שאירע לנו עכשיו.

ביאור הלשון 'שירה חדשה'

ולהשלמת הדברים נביא מה שכתב כע"ז בספר 'עמק ברכה' (הגדה של פסח אות ג') לבאר לשון בעל ההגדה "לפיכך אנו חייבים להודות ולהלל וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה", דלכאורה צריך ביאור מהו שירה 'חדשה'. וביאר שם שההלל של ליל פסח אינו הלל מצד תקנת חכמים לזיכרון על הנס ההוא שאמרו עליו אבותינו את ההלל, אלא הוא הלל על הנס שלנו, כי מאחר שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא בעצמו ממצרים, [כי אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים היינו משועבדים היום לפרעה במצרים], לפיכך עלינו לומר "שירה חדשה" והיינו שירה על התחדשות הנס והגאולה הפרטית שלנו ולא לומר הלל רק על גאולתם של אבותינו.

ועפ"ז הסיק שם שלא כדברי המשנה ברורה והאחרונים (עיין מ"ב תעג, עא) שיש לומר "ונאמר לפניו" עם סגול כיון דקאי על העבר שאמרו שירה חדשה ביציאת מצרים, (וכנוסח התפילה "שירה

חדשה שיבחו גאולים לשמך הגדול על שפת הים"), אלא יש לומר ונאמר עם חולם, דקאי על השירה שצריכים אנו לומר עכשיו, דכיון שנחשב לנו כאילו יצאנו עכשיו, הרי זה 'שירה חדשה' בכל דור ודור, עכ"ד.

מכאן יש ללמוד גם על קריאת ההגדה בשמחה

והנה מכאן גם יש ללמוד שיש לומר את ההגדה 'בנעימה', והיינו שלא יקרא את ההגדה כקריאה בעלמא אלא מתוך התלהבות, שהרי גם ההגדה עצמה נחשבת בגדר הלל והודאה לקב"ה וכמבואר בדברי הרמב"ם והחינוך שהבאנו לעיל בתחילת דברינו, ולא גרע מההלל שביליל הפסח שאומרים אותו בנעימה.

זהירות לשורר בהלל שבאמצע עבודת ליל הסדר

וכ"ש שבאמירת ההלל באמצע עבודת ליל הסדר לפני האכילה ולאחריה, יש לשיר בקול נעים תהילה לאלוקינו ית"ש שזיכנו בלילה הזה להללו ולשבחו ולספר נפלאותיו, וזהו מעיקר חובת הלילה שאינו ככל קריאת הלל אלא שירה כמשמעו, ומי שאומר הלל רק בתורת קריאה ולא בהתלהבות ושמחה כשירה לא יצא ידי חובת הלל זו, וראוי להזהיר על זה.

הלימוד ממצה לעבודת כל השנה כולה

עיקר טעם מצוות מצה מפורש בפרשת ראה (דברים ט"ז, ג') שנאמר: "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", ופירש"י שם: "לחם עני - לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצרים, כי בחיפזון יצאת - ולא הספיק בצק להחמיץ וזה יהיה לך לזכרון".

אמנם מלבד זה ישנם עוד הרבה ללמוד בדרך רמז לדרכי עבודת ה', ונבאר כמה רמזים.

א המצה עשויה מקמח ומים בלבד, לרמז לנו לכבוש את תאוות העולם הזה, ולזכור כי כשהיינו במצרים היו מסתפקים במועט ואוכלים לחם עוני בלא תאוות.

ב יסוד החילוק בין מצה לחמץ הוא, שבמצה מתעסקים בכל הזמן, אבל החמץ נשאר בטל בלא מלאכה ולכן הוא מחמיץ, ורמז יש בזה לדידן, שגם אנחנו צריכים להתעסק בכל רגע בתורה ובעבודה, ועי"ז לא ניטמא.

ג מצה איננה טופחת למעלה, ורמז יש בזה לענווה ושפלות, ואילו החמץ עולה למעלה ולכן הוא מאוס כל כך, שהרי תועבת ה' כל גבה לב.

חביבות רגע אחד בחיים

והנה בפסוק "ושמרתם את המצות", ולמדנו מזה חיוב שמירה מחימוץ, והנה בשמירת המצה מחימוץ צריך לשמור בכל רגע, ואם אינו מתעסק במצה רגע אחד כבר עלול לגרום בזה לחימוץ ומבטל מצוות 'ושמרתם', ויש ללמוד מכאן מהו חשיבות 'רגע' אחד בחיים, שבביטול 'רגע' אחד עלול לקלקל ולהביא לידי חימוץ.

וכעין זה מצאנו ביציאת מצרים שכלל ישראל כבר נכנסו למ"ט שערי טומאה, והקב"ה הוציאם בחיפזון קודם שנכנסו לשער החמישים, כי אם היו נשארים במצרים עוד איזה זמן קט, היו נכנסים לשער החמישים משערי טומאה ואז לא היו יכולים לצאת ממצרים לעולם.

והרה"ק בעל ה"בני יששכר" זי"ע כתב בספרו "דרך פיקודיך" (לא תעשה, ל"ד, ג') בשם האדמו"ר הקדוש רבי מנחם מנדל מרימנוב זי"ע, שביטול זמן להבל וריק הוא ענף איסור רציחה, ועיי"ש שביאר הדברים עפ"י סוד, ונראה לבאר הדברים עוד בדרך הפשט, שהלא על התורה כתיב (דברים ל, כ') "כי היא חייך ואורך ימך", והרי שהתורה היא עצם החיים וכלשון הגר"א במשלי (י"ג, י"ד) "שהתורה היא עצם החיים ממש שנאמר כי הוא חייך", וא"כ המבטל זמנו ואינו מנצלו הרי הוא כמי שאיבד חלק מחייו, ובשו"ע (יו"ד סי' של"ט סעי' א' ובש"ך שם סק"ה) מבואר שאפילו אם קירב את מיתת הגוסס ברגע אחד, הרי הוא נחשב כשופך דמים, וא"כ באותה המידה גם מי שביטל מזמנו כמה רגעים להבל וריק נחשב לענף רציחה, שהזמן הוא חתיכת חיים ממש.

חומר איסור חמץ מעבודה זרה

בפסוק "אלהי מסכה לא תעשה לך, את חג המצות תשמור", (ל"ד, י"ז - י"ח). בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקמ"ו) הביא שנשאל מה נשתנה איסור חמץ בפסח מכל איסורין שבתורה שהחמירה עליו תורה בבל יראה ובל ימצא, והוסיפו חכמים להצריכו בדיקה בחורין ובסדקין ולחפש אחריו ולשרש אותו מכל גבוליו ואסרוהו בכל שהוא, ואינו מתבטל כלל, מה שלא נמצא כלל בשאר איסורין שבתורה.

וביאר שם הרדב"ז, שהתורה סמכה "אלוהי מסכה לא תעשה לך", ל"את חג המצות תשמור", לרמז שאיסור חמץ הוא כאיסור עבודה זרה, ולכן כמו שמעבודה זרה אין גבול להרחקה, שנאמר בו (דברים י"ג י"ח) "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", ומצוה לרדוף אחריה עד שתאבד מארץ ישראל, כמו כן גם בחמץ אין גבול לשמירה ממנו. ולכן צריך לדקדק בפסח בכל מה שאפשר, ולא מסתפקים במה שיהיה כשר לחוד.

ולדברי הרדב"ז מתבאר מה שמבואר בזה"ק שהמצה היא "מיכלא דהימנותא" - לחם של אמונה, כי מאחר שלמדנו שהחמץ הוא סמל העבודה זרה, א"כ המצה שהיא הפך החמץ, היא הפך העבודה זרה והרי היא מסמלת את האמונה בקב"ה.

עין "מיכלא דמהימנותא" בפרט אם מתבונן בלא הספיק בצקם להחמיץ דהכל הוא מהקב"ה

ובעיקר דברי הזוה"ק דמצה הוא מאכל דמהימנותא והיינו דעל ידי אכילת המצה זוכים לאמונה ויש להתבונן בזה מהו עבודתינו באכילת המצות להתחזק באמונה במצוה זו של מצה.

והנה הרמב"ן מביא דלא ראה טעם דנהגו להחמיר כ"כ באיסור חמץ רק מה דנסמך קרא דאת חג המצות תשמור לאלהי מסכה לא תעשה לך והיינו דענין איסור חמץ הוא כעבודה זרה ממש, ואיסור חמץ הוא אצל הקב"ה כמו ע"ז וע"כ אנו מתרחקים מזה מאד.

והענין בזה דענין ההרחקה מחמץ מורה על האמונה בהקב"ה דלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ והיינו דאין שום מניעה מאתו ית' לגאולה השלימה וע"כ אנו נוהרים כ"כ מאיסור חמץ.

ועד"ז הרי ענין אכילת מצה הוא להיפך דאנו מורים בזה על האמונה דאנו מאמינים בהקב"ה דלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ והיינו האמונה דהקב"ה ברא את העולם והוא לבד מנהיגו ואין שום כח אחר בעולם.

ושעת הגאולה [בין גאולת עולם בין גאולה פרטית] היא רק בעת שיעלה רצון מאתו ית' ואפילו בין חמץ למצה לא ישתנה וצריך להזהר דבאכילת המצה יכוון ענין זה דלא הספיק בצקם של הקב"ה להחמיץ היינו דהקב"ה מהוה הכל וברגע אחד יכול להוציאו מכל הקשיים דעל ידי הרי זוכה ביותר לקנות קנין האמונה בנפשו.

עין אכילת המצה להראות דאין כח לישראל רק הכל הוא רק מהקב"ה

בפסוק כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ ותמוה שעיקר הטעם לאכילת חמץ שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכאן מבאר כי בחזק יד הוציא ה' לפיכך לא יאכל חמץ ונראה שהמצה רומזת לעוני וענווה שאין בה שאור שמתפיה ושאור רומז לגאווה ועשירות ובאכילת מצה לחם עוני אנו מאשרים שאנו כעניים הסמוכין על שולחן אביהם דהיינו אבינו שבשמים.

ומבאר בפסוק שאם יבואו ויטענו כנגדנו שאחרי כל המכות פרעה נשתכנע ביכולתו ובכוחו של עם ישראל ובעבור זה הוציאנו על זה נאמר בפסוק שלא לאכול חמץ שמרומז בו גאווה ועשירות אלא נדע שאנו עניים כלחם עוני ואין לנו כלל במה להתגאות וגאולתנו באה לנו מאלקינו ית"ש שרק בחזק ידו ובכחו הגדול יצאנו מעבדות לחרות.

עין אכילת המצה להראות דאין כח לישראל רק הכל הוא רק מהקב"ה

בפסוק כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ ותמוה שעיקר הטעם לאכילת חמץ שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכאן מבאר כי בחזק יד הוציא ה' לפיכך לא יאכל חמץ ונראה

שהמצה רומזת לעוני וענווה שאין בה שאור שמתפיח ושאור רומז לגאווה ועשירות ובאכילת מצה לחם עוני אנו מאשרים שאנו כעניים הסמוכין על שולחן אביהם דהיינו אבינו שבשמים.

ומבאר בפסוק שאם יבואו ויטענו כנגדנו שאחרי כל המכות פרעה נשתכנע ביכולתו ובכוחו של עם ישראל ובעבור זה הוציאנו על זה נאמר בפסוק שלא לאכול חמץ שמרומז בו גאווה ועשירות אלא נדע שאנו עניים כלחם עוני ואין לנו כלל במה להתגאות וגאולתנו באה לנו מאלקינו ית"ש שרק בחוזק ידו ובכחו הגדול יצאנו מעבדות לחרות.

ביאור טעם השינוי ששינוי חכמים מ"חג הפסח" ל"חג המצות"

ראוי להתבונן בחילוק שמצאנו בין לשון התורה ללשון חכמים בקריאת שם חג הפסח, שבתורה נקרא החג בכל מקום בשם "חג המצות", ואילו בלשון חכמים הוא נקרא בשם "חג הפסח", וראוי להבין מדוע שינוי חכמים את שם החג מהשם הנאמר בתורה.

וידוע ביאורו הנפלא של הקדושת לוי זצוק"ל (וכ"כ הג"ר אברהם זצ"ל אחי הגר"א, סו"ס מעלות התורה; הוצאת פנינים אות יח), דמצינו בברכות (דף ו' ע"ב) שהקב"ה משתבח בישראל ואילו ישראל משבחים את הקב"ה, עיי"ש, וכך הוא גם כאן שבתורה נקרא חג המצות שיש בו שבח לישראל שיצאו בזריות ולא הספיק בציפם להחמיץ, ובטחו בה' לילך אחריו במדבר בלי מזונות רק בעוגות מצות, אבל בלשון חכמים קוראים לחג "חג הפסח" לשבח את הקב"ה שפסח על בתי ישראל, ולפרסם בכך את גודל הנס שעשה עמנו שהרג כל בכורי מצרים ופסח ה' על עמו לחיותינו כיום הזה.

ונראה לפרש עוד, שבאמת עיקר תוכן החג ועניינו מתבטא בשם 'חג המצות', ומשום שהמצה היא מאכל עבדים העשויה מקמח ומים בלבד, והיא מרמזת על עיקר התכלית שהקב"ה הוציאנו ממצרים כדי שנהיה עבדיו, וכמו שנאמר (במדבר ט"ו מ"א) "אני ה' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוהים", ולכן בתורה הקדושה נקרא החג בשם "חג המצות" שהרי בו מתבטא עיקר מהות ענין החג.

אולם ברבות השנים לאחר שיצאנו לגלות, קבעו חכמים את שם החג בשם 'חג הפסח', ומשום שבהיותינו בגלות עיקר כוחינו לחיות בין הגויים הוא על ידי שנשריש בקרבנו את החובה למסור נפש לקב"ה, ולכן קבעו את שם החג - 'חג הפסח' על שם מסירות נפשם של אבותינו שקשרו את הטלה לכרעי המיטה, וכמבואר בטור (או"ח סי' ת"ל) שהמצריים שאלום "למה זה לכם, והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו, והיו שינייהם קהות על ששוחטין את אלהיהן", ולזה אנו עושים זכר בכל שנה בהיותנו בגלות, שנדע למסור נפשינו לקב"ה ולקיים רצונו בלא שום פחד, עם כל הקשיים הכרוכים בכך בגלות.

עוד נראה לפרש שהקב"ה קרא לחג בשם 'חג המצות', כדי ללמדנו את הרמז שבמצה, לחיות בפשטות בלי מותרות וכדוגמת המצה שעשויה מקמח ומים בלבד ובלא הנאות עוה"ז, אבל חז"ל קראו לחג "חג הפסח" בתורת תפילה לקב"ה שאם עדיין לא הגיע זמן גאולתנו, או גם אם אין אנו ראויים על פי מעשינו, יפסח הקב"ה על סדרי הגאולה ויקדים לגאול אותנו גם אם לא הגיע הזמן, וגם אם אין אנו ראויים לגאולה.

עבודת האדם בשעת התעוררות וחזרה בתשובה לנהוג בדרך של 'חיפזון'

בפסוק "ואכלתם אתו בחיפזון פסח הוא לה" (י"ב, י"א) ובפסח מצרים נצטוונו לאכול את הפסח בחיפזון, אבל לא נצטוו כן בפסח דורות, וראוי לעמוד על סוד החילוק, ולהבין מדוע לא נצטוונו כן לדורות כמו בפסח מצרים.

ונראה שטעם גדול יש בזה, כי כאשר מתעורר אצל האדם הרהור תשובה, צריך הוא בתחילה להזדרז יותר ממה שהוא רגיל תמיד בהליכותיו בכדי לשנות את טבעו, ורק לאחר זמן, כאשר כבר התרגל לדבר הטוב, יכול להמשיך לבנות עצמו לאט לאט, ולהוסיף בבניין חייו עוד קומות בדרגי עבודת ה'.

ולפי"ז נראה לבאר, שדווקא בפסח מצרים שאז חזרו בתשובה ויצאו מטומאת מצרים, היו צריכים לעשות הכל בחיפזון לצאת מיד בזריזות גדולה מהטומאה, אבל לדורות לאחר שעם ישראל כבר העמיד עצמו לצד הקדושה, אין צריך לנהוג בחיפזון, אלא יש להמשיך בדרך של בניין ויסודיות לאט לאט בניין יסודות הקדושה, וכלשון הגר"א במשלי (י"ט, ב) עה"פ: "אין ברגלים חוטא" וז"ל: אך שצריך לילך במדות מדרגא לדרגא כמו הולך ב"סולם" ולא יקפוץ למדרגה שאינו ראוי לה וזהו אץ ברגלים שקופץ למדה גבוהה אשר לא לו יגיע הוא חוטא וחסר מכל כי יפול ממנה, עכ"ל. ושם (פס' ג'): כל אדם צריך לילך לפי מדרגתו ולא יקפוץ ואז ילך לבטח בדרכו, עכ"ל.

מצה ומרור מונחים לפנך - לזכור השעבוד ולהודות להקב"ה

ושמעת לבאר הטעם שתיקן רבן גמליאל לומר בליל הפסח "פסח מצה ומרור", אע"פ שבסדר הגלות והגאולה הרי היה להפך, תחילה מרור הרמוז לגלות, ורק אח"כ פסח ומצה הרמוז לגאולה, מ"מ תיקנו לומר מרור רק לאחר פסח ומצה, כדי להורות שגם לאחר שמגיע הגלות והגאולה עדיין צריכים להתבונן שפעם היינו עבדים לפרעה במצרים במרירות, ועלינו להודות לקב"ה שהוציא אותנו ממצרים.

ובמדרש שמו"ר יב ז' איתא על פרעה "כך הם הרשעים, כל זמן שהם בצרה מכניעין עצמם, משהצרה עוברת חוזרין לקלקולן". ומבואר שהרשעים בשעה שהם נתונים בצרה הם צועקים לה' שיושיע אותם, אבל ברגע שהדברים משתנים ובאה הרווחה, הרי הם שוכחים את הקב"ה וחוזרים לדרכם הרעה, ואומרים מי ה' אשר אשמע בקולו וכו'.

והדברים מבהילים כשנתבונן שבעצם גם אנחנו נוהגים כן לפעמים, שבשעה שיש צרה כולנו הולכים להתפלל, אבל אחר כך כשבאה הישועה אנו שוכחים למלאות את פינו בשבח והודאה לקב"ה, אלא תולים את הישועה בטבע ושוכחים שהקב"ה מנהיג את העולם.

ועבודתינו בפסח היינו מצה ומרור מונחים לפניך לא לשכוח את הקושי דהיה לנו במצרים ובדרך זה אנו יכולים לצאת מכלל רשעים להתקרב להקב"ה.

ההידורים בפסח

הנהגות מרן הגרי"ז זצ"ל בעניין שמירה מחימוץ

חכם אחד הקשה למרן הגרי"ז זצ"ל מהו חידוש התורה שצריך "שמירה" במצות וכדכתיב "ושמרתם את המצות", והרי גם בלא אזהרה זו אנו מחוייבים להיזהר להישמר מאיסור חמץ כדי לא לעבור בבל יראה ובל ימצא, ושמעתי מפי מרן זצ"ל שתיקן, שהם היו בקיאים בסימני חימוץ העיסה, וכמבואר בגמ' פסחים (מ"ח ע"ב) הסימנים בקרני חגבים או בסידוק דהוי חמץ גמור, וחובת שימור הוא שלא לסמוך על הסימנים אלא לשמור בשעת טחינה לישה ואפייה שלא יבוא לידי חימוץ, ובזה יהא המצה שמורה מחימוץ על ידי מעשה שמירה ולא רק מכח ידיעה בעלמא על ידי הסימנים.

והוסיף מרן זצ"ל, שכל שמירה שהאדם מוסיף יותר ממה שהוא מחויב מעיקר הדין, אין זה בגדר הידור מצווה בעלמא וכמו אתרוג נאה וכדומה, אלא יש בזה קיום מצוות עשה ד"ושמרתם", דאף אם מצוות עשה דושמרתם אינו מחייב שמירה מעולה, אבל הא מיהא בכל מה שמוסיף מתקיים בזה מצוות עשה קיומית.

ושמעתי שפעם אחת דרשו בעלי המאפיה ממרן זצ"ל סכום כסף רב עבור דקדוקיו בכשרות והידורים במצות, ואמרו לו שיכול הוא לוותר על כמה דקדוקים ולא ימעיט מכך כלל את כשרות המצות ולא יצטרך לשלם סכום גבוה כל כך, אבל מרן זצ"ל סירב ואמר שאין אצלו "חומרות", אלא הכל הוא בכלל מצוות "ושמרתם" שאין לזה שיעור, שכל אחד כפי מידת יכולתו מקיים בזה לעצמו ושמרתם, ואף שאין כאן חיוב אבל מצוה לאפות באופן שנראה לו ששמור כפי יכולתו.

ובשעה שהיה מרן זצ"ל בוילנא בראשית המלחמה ואפה שם המצות, שמע הגר"ח ע"ה זצ"ל על החומרות של מרן הגרי"ז זצ"ל באפיית מצות, והגיב "נכון שכתוב ושמרתם את המצות, אבל לא כתוב שצריך להיות מתוח ('נערוון') בזה", וכאשר מסרו הדברים למרן הגרי"ז זצ"ל השיב בקצרה "און איך פאר-טייטש 'ושמרתם' מיט נערוין". [אני מפרש ושמרתם אף בעצבים]. וכוונתו שאין שיעור וגבול לקיום "ושמרתם", ובחיוב ושמרתם נכלל גם להיות מתוח ('נערוון') אם אך צריך לזה בכדי להוסיף שמירה מחימוץ.

חובת ההשתדלות והזהירות בפסח בהידורים וחומרות

בפסוק "ושמרתם את המצות", (י"ב, י"ז). וכתב הנצי"ב (שו"ת משיב דבר סי' ל') שבחובת שמירה על המצות חייב האדם לשמור בשמירה המעולה ביותר ששייך, ובפחות מזה אין יוצאין ידי חובת "ושמרתם", שחיוב שמירה נמדד לפי יכולת האדם לשמור, ולכן אף אם האדם הוסיף הרבה חומרות, הוא עדיין מחוייב להוסיף ככל יכולתו.

והוכיח כן הנצי"ב ממי חטאת שנאמר בו ג"כ לשון שמירה, וכדכתיב (במדבר י"ט ט') "למשמרת למי נדה", ומבואר במשנה בפרה (פ"ז מ"ה) שאם החזיק את מי החטאת מאחוריו פסול כיון שאין

זה שמור, אבל אם היו לו ב' חביות אחד מלפניו וא' מאחוריו כשר. ולכאורה הדבר תמוה שאם בחבית אחת פסול אם מחזיקו מאחוריו, למה מכשרין בשנים כשאחד מהם מאחוריו, והלא אינו שמור, והוכיח מכאן הנצי"ב, שגדר "שמירה" הוא כפי מידת האפשר, ולכן בחבית אחת כיון שאפשר להחזיקו לפניו שבוה הוא יותר שמור, פסול לאחריו, אבל בשנים שאי אפשר להניח שניהם מלפניו, כשר כשאחת מאחוריו, ולפי"ז ביאר הנצי"ב שזהו גדר השמירה במצות, שהחיוב הוא כפי מידת יכלתו של אדם, וכל מה שיכול להוסיף עוד שמירה, נכלל בחיובו, וכשאפשר ביותר שמירה, לא יצא יד"ח בשמירה פחותה מזה.

ויסוד לדבריו נראה מדברי השו"ע (או"ח תנ"ד סעי' ד') שאם יש לו רק קמח מן השוק כשר, אבל באפשר בקמח אחר לא מכשרין בקמח מהשוק, ומבואר בזה שחיובו לעיכובא הוא כפי האפשר.

ולדבריו נמצא שהחומרות שנהגו ישראל בפסח אינם רק בגדר 'חומרות' או 'מידת חסידות' בעלמא וכמו בכל החומרות שבכל דיני התורה, אלא בפסח החומרות הם קיום מצוות עשה, שהרי כמה שיכול להחמיר על עצמו ולשמור יותר מחמץ [אשר זהו יסוד המצווה ד'ושמרתם את המצות' למנוע חימוץ], כך הוא מחויב בזה מדינא ד'שמרתם'.

[ובזמן שהייתי ביונהסבורג, הודיעו הרבנות שם על יותר ממאה מאכלים שהם כשרים לפסח (בהכשר מפוקפק), אמנם בדרשת שבת הגדול בקהילתינו, הודעתי על רשימה קצרה למאכלי הפסח, והבאתי לפניו דברי הנצי"ב הנ"ל שבפסח חייבין מהתורה מדין 'ושמרתם' להיזהר בשמירה המעולה ביותר ששייך מחמץ, ולכן אף שיש בשוק כל מיני הכשרים "למהדרין", יש לחפש את ההכשר המעולה ביותר דווקא, שזהו החיוב בפסח].

דברי הגרש"י רבינוב דכל הידור הוא מיפה ומהדר את המצוה

שמעתי מפי מוריני הגה"צ רבי שמואל יוסף רבינוב זצ"ל (תלמיד ה"חפץ חיים"), שבתיקוני זוה"ק איתא בביאור הטעם שעם ישראל מוסיפים בפסח חומרות והידורים וחששות רחוקים מאוד, שדקדוקים אלו הם כמו תכשיטי הכלה, שאע"פ שאינו מעכב להוסיף עוד תכשיטים, אבל כמה שמוסיפים יותר תכשיטים הוא יותר נאה לכלה, וכמו כן אף החומרות שישאל מחמירים בפסח, הם מייפים ומהדרים את המצווה, ובכל חומרא שאנו מוסיפים, הקב"ה נהנה מזה ומתפאר בנו.

ולכן לחומרות בפסח אין גבול, ולכל אחד חומרות משלו לחג הפסח, ומהם מקובל במנהג מאבותינו, והעיקר להתרחק ולא להיכנס לחששות כלל, וכל המרבה הרי"ז משובח. ונהגו חכמינו באשכנז לאכול קטניות ואורז אף שאין בזה שום חשש חמץ, קיבלנו ע"ע לזהר שמא רק יראה כקמח, ובמסי"נ ממש אפילו בימי רעב לא הסכימו לאכול, שבפסח הנהגה אחרת לגמרי כלפי החומרות וההידורים. ובשם האריז"ל איתא (באר היטב סי' תמ"ז סעי' א') שמי שנשמר מחמץ בכל שהוא, הקב"ה שומרו מחטא בכל השנה כולה.

האמונה בהקב"ה מחייב את הדקדוק במצוות

בפסוק בעבור זה עשה ה' לי ובהגדה של פסח ילפינו בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך ולא מועיל סיפור בעוד יום וקשה איך ס"ד בעוד יום או מר"ח.

ונראה ששני דברים הם מעיקרי היהדות האחד ההבנה בלב היינו להבין נפלאות הבורא הנהגתו והשגחתו והשני המצוות המעשיות שעל ידן אנו מתקשרים לאלקינו ית"ש ויש המכניסים ראשם ורובם במוסר ובפילוסופיה של היהדות אבל לא מקפידים כ"כ במצוות אלקינו ית"ש.

ומכאן משמע לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים שבאמירת ההגדה בלבד לא יצא כלל אלא צריך למצה ומרור והיינו שלא יפלפל במוסר ובפילוסופיה על אמונה וגדלות אלקינו ית"ש מבלי לדקדק בצד המעשי של קיום המצוה וצריך דוקא לשניהם.

יסוד המעלה להרבות בהידורים בקיום המצוות

בפסוק "והיה כי תבואו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דיבר, ושמרתם את העבודה הזאת, והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם, ואמרתם זבח פסח הוא לה'", (י"ב, כ"ה-כ"ז).

נראה לפרש שה'משא ומתן' בין האבות לבנים שבפסוק זה, מתייחס לחומרות והידורים שנוהגים כלל ישראל להוסיף כדי להיזהר מכל חשש איסור חמץ, ועל זה נאמר והיה כי תבואו וגו' "ושמרתם" את העבודה הזאת, והיינו שלא יקיימו רק את עצם המצווה כדי לצאת ידי חובתם אלא גם יוסיפו "שמירות" והידורים וחומרות כדי לצאת מכל חשש, ועל זה יאמרו אליכם בניכם "מה העבודה הזאת לכם" - מדוע לכם לטרוח כל כך ב'עבודה' קשה להוסיף חומרות והידורים והרי אפשר לקיים המצווה בלא טירחה רבה כל כך, ועל זה ישיבו האבות "זבח פסח ה' לה'", והיינו מאחר שהקב"ה הראה לנו חיבה מיוחדת שפסח בעבורינו על כל בית של יהודי והראה לנו את השגחתו הפרטית בחביבות מיוחדת, לכן גם אנחנו עובדים אותו מאהבה ובחיבה, ועל כן אנו משתדלים להוסיף עוד ועוד חומרות והידורים כדי לייפות את קיום המצוות ולא לקיימם רק כדי לצאת ידי חובה בלבד.

עבודת ליל הסדר – חיזוק באמונה

תכלית הניסים של יציאת מצרים הוא שנדע שאין טבע בעולם וגם בים הוא רק חסד מהקב"ה

"והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם וגו', ויקוד העם וישתחוו", וכ' רש"י "ויקוד העם - על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים שיהיו להם".

יש לתמוה על מה שמחו כל כך בבשורת הבנים, וכי סברו שכולם יהיו עקרות ולא יהיה המשך לעם ישראל, והלא זהו טבע העולם להוליד בנים.

ומגדול אחד זצ"ל שמעתי פירוש אחר בשמחת ישראל על בשורת הבנים, דהנה תכלית הניסים של יציאת מצרים אינו כדי שנכיר שלפעמים יש ניסים בעולם, אלא אדרבה העיקר הוא שנכיר שכל הנהגת העולם הוא ניסים ממש ואין שום טבע בעולם כלל, וכמוש"כ הרמב"ן "מן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים", וא"כ מבואר היטב שלכן הודו עכשיו להקב"ה על הבנים, ומשום שהכירו שאפילו הבנים שיש להם עפ"י דרך הטבע, זהו גם חסד מהקב"ה.

יציאת מצרים - אות לדורות על יסודי האמונה

בפסוק "כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים", וברמב"ן כאן האריך לבאר ביסוד טעם כל הניסים והמופתים שעשה הקב"ה ביציאת מצרים, שכולם נעשו כדי להוכיח לכל באי העולם שיש בורא לעולם המשגיח על כל העולם ומנהיג אותו ומחדשו, [עיין שם היטב באריכות דבריו], והוסיף הרמב"ן שהטעם שהקב"ה שינה את כל מערכות הטבע ביציאת מצרים, הוא מפני שבאופן כללי הנהגת הקב"ה היא בהסתתר פנים, שאם היה הנהגת הקב"ה בגלוי והיינו רואים אותו בחוש, לא היה ניסיון ולא היינו מקבלים שכר, ולכן בכל הדורות אין ניסים גלויים, אבל ביציאת מצרים הקב"ה שידד מערכות הטבע, כדי שפעם אחת תעמוד ראייה לדורות על האמונה, שכל אחד יספר לבנו, ועי"ז ישמר ההוכחה שעשה הקב"ה פעם אחת שהוא מנהיג העולם.

והוסיף הרמב"ן וביאר לפי"ז, שלכן גם נצטוונו לספר סיפור יציאת מצרים לבנינו אחרינו, "בעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון", והיינו שכדי שתישמר ההוכחה מהאותות ומופתים שנעשו לפני אלפי שנים לדורות הבאים, נצטוונו לעשות זיכרון ליציאת מצרים, ולספר הדבר לבנינו, וכך תישמר ההוכחה למציאות ה' והשגחתו לדורות עולם.

וביאר הרמב"ן שם, שלכן קבע הקב"ה הרבה מצוות כדי לזכור יציאת מצרים, וכמו מזוזה, תפילין, בכור, זכירת יציאת מצרים בקריאת שמע שחרית וערבית, וסוכה, שבת, וכל המועדים, ויסוד כולם הוא כדי שזכור יציאת מצרים לדורות, ועי"ז לא יישכח לעולם הניסים והנפלאות שעשה הקב"ה ביציאת מצרים, ותישאר יסוד האמונה והדת לדורות שיש בורא ומנהיג לעולם.

מה נשתנה - אמונה פשוטה

נראה להקדים דבר יסודי בענין שאלת מה נשתנה שבמשנה מבואר שאם קורא לעצמו שואל לעצמו וכן שני ת"ח צריכים לשאול זה את זה והדבר תמוה מה שיך כשני ת"ח לשאול קושיות כמו תינוק וכן מה שיך בתלמיד חכם שישאל לעצמו וישיב.

אמנם שמעתי בשם הקדוש הבעש"ט זצ"ל שגם לאחר שזכה למדריגה גדולה ולהשגות גבוהות באמונה ראוי לחזור לאמונה פשוטה כמו של ילד בלי שום פילוסופיה וכמו אדם פשוט ולכן כשתינוק שואל ומשיבים לו בפשיטות "היינו עבדים בשעתו והקב"ה ריחם עלינו והוציאנו באותות ומופתים" זהו בגדר אמונה פשוטה וגם אחרי שהוא ת"ח גדול טוב שיישאר באמונה פשוטה עם שאלה פשוטה ותשובה בפשיטות ולכן גם כשהוא ת"ח גדול שואל ומשיבין לו כקטן כדי שיישאר אצלו בפשיטות וכן שואל לעצמו ובזה ירגיל את עצמו שצריך לשאול ולהשיב כפשוטו ואז משיג אמונה פשוטה.

וזהו כלל גדול שהחסיד יעב"ץ מביא שבזמן הגזירות בספרד הפילוסופים והחכמים מצאו תירוצים לא למסור את נפשם ונשארו במצב של שמד רח"ל ופשוטי עם בעלי אמונה פשוטה קיבלו על עצמם ייסורים נוראים ומסרו את נפשם להריגה.

ומרגלא בפי הגרי"ל מטלז זצ"ל שהגמרא בחולין יא. מביאה ראייה שהולכין אחר רוב שאם לא כן למה מכה אביו חייב מיתה אולי אמו זינתה ונולד מזנות ואינו אביו ועל כרחך משום שרוב בעילות אחר הבעל משמע שהדרך שאדם ידע שאביו הוא אכן אביו הוא רק ע"י הוכחת רוב אבל כל השומע הוכחה זו תמה על כך שהרי מרגיש בבירור מי אביו ולא צריך לזה הוכחות כך גם לגבי אביו שבשמים.

הן אמנם שהרמב"ם בספרו מורה נבוכים ובספר חובת הלבבות ובספר עקידת יצחק ובעוד ספרים מביאים הוכחות שהקב"ה נמצא וברא את העולם אבל אנו אם אנחנו בריאים ברוחנו לא צריכים שום הוכחות אלא מרגישים בבירור שהקב"ה הוא חי וקיים ושכינתו שרויה בתוכנו.

ונראה שזהו עבודת הערב הזה ליל פסח להשיג אמונה פשוטה כילד או כמו ההרגשה הטבעית שיש לכל אחד מיהו אביו ולכן אף שעיקר ההגדה נאמרת כתשובה לשאלת הבן הכינה היא גם בשביל כילנו לשאול ולתרוץ בפשיטות וכל אדם מישראל מסוגל לאמינה פשיטה אם רק יתבונן קצת.

זהירות מביטול מ"ע של והגדת לבנך אם הבן לא מבין כראוי ענין יציאת מצרים

בגמרא השאלות ואמירת מה נשתנה האב צריך לתרוץ ולהסביר לכל אחד מבניו כפי הבנתו והיום יש רבים ששומעים מהבן אמירת מה נשתנה ואומרים עבדים היינו וגו' ולא מסבירים לילד כלל אף שהוא בגיל שמסוגל כבר להבין לפחות קצת ומבטלים בזה עיקר מצות והגדת לבנך וצריך לזהר להסביר לילדים ולמסובין מהות חובת הערב ואני רגיל מדי שנה בשנה לספר בקטע זה של עבדים היינו סיפור מהקדוש ה"חפץ חיים" זצ"ל ובזה יבינו תוכן הלילה.

ל"פרעה" במצרים - דהשעבוד לא היה בדרך הטבע

מדגיש שהיינו עבדים לפרעה ונראה שטמון בזה יסוד ועיקר גדול וכדאי להזכירו בליל פסח שאנו רגילים להבין שבמצרים עינו אותנו ובנסים ונפלאות הוציא ה' אותנו משם אבל האמת שגם בתקופת העבדות ראינו נפלאות הבורא ית"ש הגע בעצמך הלא העם המצרי סבל נוראות בעשר מכות בדם בצפרדעים כנים ערוב דבר וכו' והיה להם לשלוח מיד את היהודים וליפטר מצרות אלו אבל הקב"ה הכביד את לבו של פרעה וכל בני עמו סבלו עד מאד ולא פתחו פה למחות בידו לפי שלגמרי היו כפופים לו ואין זה אלא מפני שחכמתו ית' גזרה אז שנהי' עוד עבדים ושהיציאה שלנו תהיה דוקא אחר כמה וכמה נסים ונפלאות שהתאפשרו ע"י שהכביד לבבו וסוג העבדות הזו שהיתה בכפיפות לפרעה לבד מוכיח שיד ה' היתה לא רק בהוצאתנו לחרות אלא גם במהלך העבדות וזהו עבדים היינו לפרעה במצרים דייק "לפרעה" שזהו שלא כמנהג העולם רק כך היה רצונו ית"ש.

וזהו מוסר ולימוד לדורות שידה' היא בכל עניני הגלות והצרות שלנו [ובדורינו ראינו רשע עריץ היטלר ימ"ש שרצה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים ובשעה שבכל החזיתות עמד לפני מפלה צבאית קשה ומפקדיו ביקשו ממנו נשק ותגבורת והוא בשלו שצריך להקצות חלק מהרכבות להובלת היהודים להשמדה רח"ל אף שגרם לו אבדן חיילים הרבה ואף כעס עליהם דאינם מבינים תכלית המלחמה! הרי לנו שהכבדת לבבו הזו נגד היהודים לשונאם עד כדי כך בתכלית השנאה אין לזה הסבר טבעי ואין זו אלא שגזירה היא ממרומים] וזהו וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים והיינו שבעובדה שסבלו במצרים ראו אז יד גדולה להכין את העם לגאולה וישועה ולקבלת התורה ואף אנו בס"ד נזכה ונחיה ונראה כשיתגלה כבוד ה' בעולמו ונבין אז איך שהכל בחשבון והצור תמים פעלו וכל דרכיו משפט יהי רצון שיתקיים במהרה בימינו ממש

משועבדים היינו לפרעה במצרים

הרבה תמוה מניין לנו שכך היה הלוא אפשר שאח"כ היו המצרים מעצמם משחררים את אבותינו ובפרט לחשוב שפרעה עצמו וצאצאיו היו נשאים במלכותם והיינו עד היום עבדים לפרעה עצמו מנא לן ועובדה היא שבטלו מן העולם.

פרעה לא היה שעבד בכפיה רק בפה רך דהמציא שיטה של ע"ז דצריכים לעובדו

ונראה שפרעה לא רק העביד את היהודים אלא יצר שיטה מחודשת של עבודה זרה שהמושל דהיינו הוא עצמו הוא האלהות ואין האלקים האמיתי ית"ש מושל בעולם וזכה להצלחה בלתי טבעית שארץ מצרים נעשתה מרכז המסחר והתרבות של העולם והכל נהרו אחריו וגם היהודים השתתפו במהלך זה והחניפו למצרים והיו שקועים כבר במ"ט שערי טומאה ואלולא הנסים והנפלאות שביטלו את פרעה מלהיות ע"ז היינו משועבדים עד היום לפרעה במצרים היינו ששיטתו הנ"ל שבעולם הזה המושל הוא שולט כאלהות ואין לאלקינו ית"ש שום שלטון בעולמינו רישומה היה עדיין נשאר אצלנו

עד היום שאם היינו נכנסים ח"ו לשער החמשים של טומאה ולא היה נשאר שום ניצוץ של קדושה היינו נשארים במצב זה לעולם רח"ל וכמבואר בזה"ק והקב"ה ידע להבחין והוציא אותם בזמן והצילם.

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח - דמתחזק באמונה

הרמב"ם גורס שכל המרבה הרי זה משובח ונראה שענין האריכות בסיפור אין עניינה מפני שמקיים את המ"ע ביתר כמות ע"י שבכל רגע ורגע מקיים מ"ע זו אלא הכוונה היא לאריכות באיכות הסיפור שהסיפור הוא משובח יותר כשמאריך בו באופן שמבין יותר טוב את הענין ומצוה לספר בליל זה באריכות את השתלשלות הנסים והנפלאות וזוכה בזה להשריש האמונה בו ובני ביתו.

בזה נוכל לבאר מה שלכאורה יש להקשות שהרי מצינו בחז"ל שאין מן הראוי להאריך בשבחי הקב"ה וכמבואר בברכות לג: שהוא דנחית קמיה דרב חנינא אמר האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראי החזק ואמיץ והודאי והנכבד המתין לו עד שסיים כי סיים א"ל סיימתנהו לכולי שבחי דמורך למה לי כולי האי אנן הני תלתא דאמרין אי לאו דתקינהו משה וכו' ע"ש ובריבוי שבחי הקב"ה הוא בעצם מיעוט שבחיו שאין להם שיעור וא"כ מדוע כאן נצטוונו ע"י חז"ל להרבות בסיפור נפלאותיו אלא החילוק הוא שכשמתכוונים לרצותו ע"י סיפור שבחיו אסור כיון שאין להם שיעור אבל כאן מטרת הסיפור הוא כדי להשריש בנו ובבנינו את האמונה שזמן זה דהיינו ליל ט"ו מוכשר באופן סוגי לקניית שרשי האמונה ולכן כל מה שמוסיף לספר עדיף ומשיג בזה יותר את גדולת הקב"ה וטובותיו עמנו.

ענין והיו מספרים כל אותו הלילה - באותו הלילה לראב"ע מצוות סיצי"מ בכל השנה

מעשה בר"א שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה ותמוה המפרשים הלוא לשיטת רבי אלעזר בן עזריה זמן סיפור יציאת מצרים הוא רק עד חצות שלשיטתו הפסח נאכל עד חצות וזמן הסיפור הוא רק בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך ואחרי חצות כבר אין מצוה ויש לומר שכשמספר בליל פסח על הנפלאות גם לפי רבי אלעזר בן עזריה המצוה היא כל הלילה ורק כשמספר על עניינם של מצות מצה ומרור הזמן הוא רק עד חצות.

אמנם נראה להוסיף עוד שאפילו אם הזמן הוא רק עד חצות היינו מדין סיפור אבל ישנו דין נוסף של הזכרת יציאת מצרים הנוהג בכל לילה והזכרה זו זמנה כל הלילה ומשום דין זה המשיך לספר עמם עד עמוד השחר והדברים נפלאים ומדויקים לגירסת הרמב"ם אמר "להם" ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה וכו' ומוכח שבאותו לילה ובאותו המעמד שהיו מסובין בבני ברק אמר להם את דעתו בענין מצות הזכרה.

ענין בכל דור דגם בדורות של קושי הגדלות ראוי לשבח ולהודות כאילו אנו זכינו לשועה

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים - היינו שלא רק בדור שאין בו כ"כ קושי של שיעבוד וגלות ראוי לשבח ולהודות ולהלל כאלו אנו יצאנו אלא אף בדור שבעוונותינו הרבים סובלים מאד משיעבוד הגלות אעפ"כ מודים אנחנו על היציאה ממצרים כיון שבנסים ונפלאות שהיו אז צירף הקב"ה אותנו ונעשינו עם קדוש הראוי לקבל את תורתו הקדושה.

להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

והנה הרמב"ם בפ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ו פוסק "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים" הרי שדורש הרמב"ם שיצייר לעצמו כאילו הוא עכשיו ממש יוצא ממצרים וכבר העירו שזוהי המצוה שהכי קשה לקיימה מכל מצוות ליל הפסח לצייר שהוא בעצמו יוצא עתה ממצרים.

אמנם כשנתבונן נבין עומק הדברים שהרמב"ם בהלכותיו שינה מנוסח ההגדה ומפרש חייב אדם "להראות" את עצמו כאילו יצא עתה משיעבוד מצרים ומסיים ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחרות ונפדית לפיכך כשסועד אדם בלילה זה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חרות ע"ש הרי שהרמב"ם שינה מנוסח דילן שאצלינו בהגדה כתוב חייב אדם "לראות" והרמב"ם בהלכותיו כתב "להראות".

ודבריו נפלאים ומאירים שבהלכות פירש להראות והיינו כמו שמפרש הרמב"ם שמראה בהתנהגותו שמיסב דרך מלכות וחרות ועי"ז יתראה כאילו יצא עתה משיעבוד מצרים אבל בנוסח ההגדה שלו שפירש רק לראות כבנוסח הרגיל ולא כתב שם להראות שפיר השמיט שהחייב לראות כאילו עתה יצא משיעבוד מצרים שלראות מספיק שמתבונן שיציאת מצרים פעלה אז פעולה נצחית לדורות שרק בחיצוניותו צריך שיתראה כאילו עתה יוצא שמיסב כמלך ושותה ד' כוסות וכמ"ש.

"הוא כדאי לפרש שנקרא יום כיון שלילה כיום האיר בלילה ההוא לצאת בזה את שיטתו של הקדוש בעל "אור החיים" זצ"ל

מצוות הסיפור היינו עד דיוכל הבן לספר לאחרים

ביום ההוא לאמר יש לפרש "לאמר" שתגיד באופן כזה שהבן יבין כ"כ טוב עד כדי שיוכל לחזור לאחרים על הדברים עוד ניתן לפרש "לאמר" שיוכל בעצמו לומר ולא רק לחזור על מה ששמע דהיינו שמבין היטב את היסודות ועל ידי זה יכול בעצמו לבאר את הדברים ע"פ דרכו וזהו והגדת לבנך ביום ההוא לאמר.

עבודת הלילה להגיע לזמן קריאת שמע - ההכרה של קבלת עול מלכות שמים

הגיע זמן קריאת שמע של שחרית - תמוה למה אמרו שהגיע זמן ק"ש של שחרית ולא שהגיע עמוד השחר ובפרט שזמן ק"ש באמת אינו מתחיל בעמוד השחר אלא יותר מאוחר בכדי שיכיר את חבירו רחוק ד' אמות ויכירו ומה זה שייך לגמר מצות סיפור יציאת מצרים שמצותה בלילה עד עמוד השחר לבד.

ונראה שבא לרמז יסוד ועיקר גדול שעיקר מצות ק"ש הוא לקבל עליו עול מלכות שמים שאפילו אם ימסרו אותו ח"ו להריגה או לשריפה יישאר נאמן לאלקינו ית"ש ובמסכת ברכות סא: מובא שכל ימיו של ר"ע היה מצטער על פסוק זה "בכל נפשך" אפילו נוטל את נפשך מתי יבוא לידי ואקיימו ובסוף ימיו שמח שבא לידו ונהרג על קידוש ה' ולאחר שעסקו רבותינו כל הלילה בסיפור יציאת מצרים ונתבהר אצלם גדולת הקב"ה וגבורותיו והדר גאונו ותפארתו באו התלמידים ואמרו עכשיו הוא זמן ק"ש של שחרית ורמזו בזה שעכשיו הוא זמן מתאים להגיד ק"ש של שחרית שלאחר סיפור כל הלילה בגדלות הבורא מוכשרים היו לומר ק"ש במסירות נפש ממש כמצותה ולכן רמזו שהגיע זמן ק"ש של שחרית שראויים לקבל על עצמם עכשיו עול מלכות שמים בקריאת שמע.

ענין זכר ליציאת מצרים [ולא ליציאה ממצרים] - היינו מה דטומאת מצרים יצא מאתנו

וזהו מקור הביטוי זכר ליציאת מצרים שראוי היה לומר זכר ליציאה ממצרים אלא רמז יש בזה שטומאת המצרים נדבקה בנו רח"ל והתפעלנו מכחם של המצרים ומשום כך לא יכולנו להשיג גדולת אלקינו ית"ש ודוהי "יציאת מצרים" היינו שמצרים יצאה מאתנו שלכל אחד מאתנו נדבק משהו של "מצרים" וביציאה ממצרים יצא המצרים ממנו וזהו זכר ליציאת מצרים מאתנו.

לא אמרתי אלא בשעה דמצה ומרור מונחים לפנך - להביא ההתעוררות לידי מעשה

והחודש כולו נקרא חודש הגאולה ולכן סלקא דעתן שמצות ההגדה מתחילה מתחילת החודש ת"ל בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך הדברים הם יסוד גדול שלא מספיק לדבר בנפלאות הבורא ית"ש רק העיקר הוא לתרגם את ההתעוררות של ליל פסח מהנסים ונפלאות גם למצוות מעשיות לעבוד את הקב"ה במצוות שציוה לנו לא כהפילוסופים שידעים לדון בנפלאות הבורא ובעניני אמונה וחסר להם אח העיקר דהיינו לדקדק בקיום המצוות ולכן מצות היום היא לספר עם מצה ומרור והיינו ללמד שהעיקר הוא קיום המצוות שזה מה שמקשר אותנו לבורא ית"ש

והנה רבינו הגר"א זצ"ל אמר לא לומר עבדים היינו בשבת הגדול ע"פ הנאמר כאן שלא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך וקשה וכי מתכוון אז לקיים מצות סיפור הלא רק מזכיר את כל ענין יציאת מצרים ובזה לכאורה מה טעם שאסור.

ולפי דבריני יש להבין הענין שאין להתרכז רק בנסים ונפלאות אלא לתרגם למעשים דהיינו למצוות וכשמספר בלי מצה ומרור מקלקל בכוונת הסיפור הראוי לליל פסח שהיא במטרה להגיע מכך לעבודת ה' ולא לספר בלבד.

מצה ומרור מונחים לפיך - לפי חינוך בני צריך להשלים עצמו

נראה שטמון בזאת יסוד בחינוך הבנים מצוי שהאב מוסר לבנו את ההשקפה הנכונה ומלהיב אותו בדברים לעבוד את הבורא ולקיים המצוות אבל יש לדעת שעיקר החינוך הוא על ידי שרואה הבן את התנהגות אביו למשל אם האב דורש מבנו התמדה בלימוד התורה"ק יועיל מאוד כשרואה הבן שאביו בעצמו לא מבטל את זמנו אלא עוסק בתורה כפי יכולתו וכן בתפלה חשוב מאד שהבן יראה איך אביו מתפלל במתינות ולא עוסק אז בשיחה בטילה וכדומה וזהו שאמר בשעה שיהא מצה ומרור מונחים לפניך על שלחנך כשרואה שאתה בעצמך מדקדק לסדר ולהכין ולקיים את המצוות זהו החינוך הכי מעולה והכי מועיל.

התעללתי במצרים - להכיר כח הטומאה

גדר המצוה לספר את אשר התעללתי במצרים

בפסוק נראה דעיקר המצוה אינו הסיפור של היציאה ממצרים רק את אשר התעללתי במצרים

בפסוק ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ונראה מלשון הפסוק שחיוב סיפור יציאת מצרים אינה רק על היציאה אלא חייבין לספר גם היאך הקב"ה התעולל בפרעה וצ"ב גדר מצוה זאת שבלייל פסח יספרו שהקב"ה התעולל בפרעה אף שזו מצוה מה"ת ומפורש בפסוק כאן לספר באזני בנך ובן בנך.

דברי המדרש דהענין בהכבדת לב פרעה דכשאדם חוטא הקב"ה מביא עליו רוח טומאה

אמנם הראשונים נתקשו היאך נעל הקב"ה דרכי התשובה וחיזק לב פרעה ובמדרש רבה [י"ג ד'] מפורש הטעם דכשאדם חוטא הוא מושך עליו רוח הטומאה שגוררת אותו לחטא עוד ע"ש והיינו כשחוטא וחוזר על חטאו הטומאה רבה מאד ופרעה שיקע עצמו בטומאה רבה ומאן לשמוע בקול ה' שדימה שהוא עצמו עבודה זרה ומשך אליו טומאה רבה עד שקשה היה לו לפרוש ממנה וביכר למוות ובלבד שלא לפרוש מן הטומאה והקב"ה הכביד לבו היינו נתן לטומאה שתדבק בו עד שאי שאפשר לו ברצון בעלמא להסירה.

ונראה שזהו ביאור הרמב"ם פ"ו דתשובה שמפרש שלפעמים עונשים האדם בכך שמונעים ממנו תשובה ונראה דכוונתו שבכל חטא וחטא האדם מזמין לעצמו טומאה והיא נדבקת בו ושולטת עליו ומסיתה אותו לחטוא עוד עד שרצון לחזור בתשובה לא מועיל וצריך לרצון מיוחד יותר מן הטבע שיוכל להסירה וכמו שבארנו.

החובה לשנן את אשר התעללתי והיינו הלימוד מזה דכשאדם חוטא יש עליו רוח טומאה

וזהו הכוונה למען תספר את אשר התעללתי במצרים אין הכוונה דוקא בליל פסח אלא כל השנה ראוי לשנן שאדם שמשקיע עצמו בטומאה אינו שולט כלל על רצונו ומצוה לספר בגנות כח טומאת עבירה ואפילו של שיחה בדברים בטלים או הרהורים רעים שאי אפשר ברצון רגיל להתגבר על הטומאה וצריך לכח עצום ורב לשבר הטומאה ואצל פרעה מצינו שהפך לשחוק בעיני העם היינו שפעם הרשה לצאת ולמחר התחרט בו ושוב מסכים וחזר בו הוא שאמר הפסוק את אשר התעללתי ופירש רש"י שחקתי שפרעה היה הפכפך ונעשה ללעג וקלס ולשחוק בעיני עמו.

ומצוה לספר הדבר לבנינו שגם אצלנו מצוי בעת צרה שממהרים להתפלל להקב"ה והוא מושיענו ואחר כך שוכחים טובתו ושיבים לחיים תקינים בלי להתעורר וכשבאה עלינו צרה נוספת שוב צועקים אל ה' עד שנושעים ושוכחים מושיענו ואנו כפרעה מעוררים שחוק בהנהגתנו זאת.

חובת ליל הסדר להגיע לאמונה חושית

דברי הרמב"ן דהחובה בליל הסדר להרגיש האמונה בחוש כאילו את רואה בעיניך שעשה ה' לך

והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי. יג (ח) וכתב ברמב"ן כאן כ' לאמר, כי בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת, כענין שאמר למטה (בפסוק טו) על כן אני זובח לה' כל פטר רחם. ואמר "זה", כלומר תגיד לו זה שאתה רואה בעיניך שעשה ה' לך בצאתך ממצרים. ורבותינו דרשו (במכילתא כאן) כי על מצה ומרור שמונחים לפנינו ירמוז.

וכוונת דבריו נראה דלשון זה הוא כמו זה אלי ואנוהו דאי' במדרש דהראו באצבע וגם כאן חובת הלילה דבכח קיום מצוות הלילה נתקרב ללהקב"ה עד דנוכל לומר זה אלי ואנוהו וכן בכל שנה האור של שעת יציאת מצרים דהיה אז גילוי שכינה בדרגא היותר נעלית הרי מתגלה ענין זה בכל ליל הסדר.

וזהו החובה בליל הסדר לדבר על אמונה בהקב"ה דנוכל להרגיש האמונה בחוש.

עבודת הלילה - השפעת האמונה לדורות

בליל פסח משתדלים מאד שהבן ישאל שאלות וע"כ אנו עושים הרבה שינויים לעורך הבן לשאול שאלות, וזהו עיקר המ"ע כמו דאמרה תורה והיה כי ישאלך בנך מחר והיינו דצריך גם דהבן ישאל, אמנם כמובן דעיקר המצוה הוא בתשובה להגיד באופן דיהיה מעניין לבן לשמוע, וע"כ משתדלים דיהא דרך שאלה ותשובה אמנם עיקר הענין היינו צורת הסיפור.

ובליל הסדר התנהגות האב משאיר רושם נפלא המשפיע על הבן לעולם וע"כ כשאומר ההגדה ישתדל לומר את ההגדה בקול ובהתלהבות דמעורר ומשפיע והיינו דאסור דח"ו אמירת ההגדה יהיה כמו דמספר ההיסטוריה של הגאולה של הכלל ישראל רק מצה ומרור מונחים לפניך דחלק ממצוות סיפור יציאת מצרים גופא הוא קיום מצוות אלקינו דמדגיש לבניו דקיום המצוות דאנו מקימים הוא בכח האמונה בהקב"ה דזכינו לזה ביציאת מצרים וע"כ המצה ומרור מונחים לפניך דההגדה הוא ההכנה לקיום מצוות הלילה באופן הראוי דישיע.

וע"כ אנו מוסיפים וכל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו דאנו אומרים פסח, על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו מצה זו על שם מה על שם שלא הספיק בציקם של אבותינו להחמיץ והיינו דאנו מדגישים ענין זה דענין יציאת מצרים היה בדרך נס והפלא ולא היה בכוחנו וגבורתנו רק הכל מאתו ית' וע"כ בגאולה העתידה הרי הגאולה יהא ברגע אחד ואנו צריכים להתחזק באמונה בביאת המשיח בב"א דביציאת מצרים לא הספיק אפילו בצקם להחמיץ עד דהוציאת הקב"ה וכמו"כ הגאולה העתידה הרי ברגע אחד יהא הגאולה.

והנה הסדר דאוכלים מצה ואח"כ אוכלים מרור ותמוה דהרי הסדר הוא להיפך דקודם היה מרור וא"כ היה מצה היינו דלא הספיק בצקם להחמיץ ולמה דבארנו דעיקר ענין מצה הוא לרמוז על ענין הגאולה העתידה נראה דאי אפשר לאכול המרור והיינו לחשוב על הצרות בלי להדגיש ענין המצה והיינו ענין הגאולה העתידה דאנו מאמינים דכל הצרות הם ההכנה לגאולה העתידה.

צריך להבין דמצרים לא היה איזה עם נידח מצרים היה אז מרכז העולם וישראל היה אז במצב שפל מאד דהם היו העבדים של המצרים וביותר דמצרים האמינו בע"ז והכלל ישראל דהם עבדי ה' היו שפלים מאד ופתאום נתגלה עליהם מלך מלכי המלכים ונתבטל טומאתם ברגע אחד והקב"ה הראה דכל כוחות הע"ז אינם כלום וענין הגאולה אינו רק ממצרים רק ביטול כל כוחות הטומאה.

ובליל הסדר דהוא הזמן דבו הקב"ה קרוב לעם ישראל הוא ליל שימורים לדורות דהקב"ה אז קרוב אלינו וצריך ליזהר מאד לא להסיח דעתו אפילו רגע אחד מקדושת הלילה.

עבודת הלילה להכיר דהקשיים הם חלק מהגאולה כבמצרים דהשעבוד היה חלק מהגאולה

והנה בליל הסדר אנו אומרים חכם מה הוא מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ואינו מובן מה התשובה

בזה לשאלת החכם דהרי שאל שאלה דמבקש להבין טעם המצוות והחוקים והמשפטים ומה תשובה היא זו דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן דהם הזכר לשעבוד וזכינו לתורה רק בזכות השעבוד

ונראה לבאר בזה דעיקר קושיית החכם היינו דהנה יציאת מצרים היה כבר לפני אלפי שנים וכבר שכחנו בכלל משעבוד מצרים ומהו ענין אכילת המצה מרור ופסח לזכור ענין שעבוד וגאולת מצרים הרי כבר עבר אלפי שנים ומדוע צריכים אנו לזכור ענין שעבוד מצרים וזהו החכמה בקושיה דמבקש להבין את תוכן ענין מצוות הלילה.

ועל זה התשובה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן והיינו דצריך דישאר טעם הפסח כל הלילה והיינו דאף אחר דכבר אכל עדיין נשאר הטעם בפיו וזהו התשובה לחכם דאמנם את שעבוד מצרים כבר שכחנו דעברו כבר אלפי שנים ואין אנו יכולים להרגיש את השמחה בזה אמנם מצוות התורה לאכול פסח מצה ומרור זכר לענין השעבוד והגאולה כדי דטעם השעבוד והגאולה ישאר אצלנו.

ענין השעבוד מצרים דנהיה ראויים לקבלת התורה

והענין בזה דהנה ענין שעבוד מצרים לא היה בכח שליטה של מצרים רק היה גזירה מהקב"ה רק הגלות והשעבוד במצרים היה הכנה כדי שנהיה ראויים לקבלת התורה להיות עבדי ה' וענין הגאולה הוא תחילת קבלת התורה ממש דענינה גילוי כבודו ית' בעולמו דהשלימות בזה יהא בקרוב ממש בגאולה העתידה דאיתא בחז"ל דגילוי כבודו ית' ביציאת מצרים יהא כאין ואפס לעומת הגילוי בגאולה העתידה.

ואף היום הנסיונות דעוברים עלינו ובמיוחד דרואים חילול כבודו ית' יש לנו לידע דכ"ז הוא בכלל הנסיונות דהם ההכנה לגאולה העתידה, ובתוך המצב של הגלות כל זמן דלא זכינו לגאולה השלימה דאז נוכל להכיר הנהגתו ית' בעולם הרי נתן לנו הקב"ה המתנה של יציאת מצרים דברוב המצוות שבת תפילין ציצית אנו מזכירים בזה יציאת מצרים והענין בזה דאנו מחזקים אצלנו אמונה זו דהקב"ה לא רק ברא את העולם רק הקב"ה מנהיג את העולם והכל הוא מאתו ית' וזהו הכח שלנו להחזיק בגלות ויה"ר דנזכה בקרוב ממש לגאולה השלימה.

הקב"ה קורא חג המצות דנתקרב אלנו ואנו קורים לזה חג הפסח דיפסח ויחיש לגאלנו

הנה בתורה אינו כתוב חג הפסח רק חג המצות ותמוה מדוע אין אנו קורין לזה חג המצות אמנם נראה בזה דהקב"ה מבקש מאתנו את חג המצות תשמור דהיינו דנזהר לקיים את המצוות אמנם קורין לזה חג הפסח דהיינו דאנו מבקשים מהקב"ה דכמו דפסח על בתי אבותינו במצרים וחש לגאלנו כמו"כ היום יחיש לגאלנו ואנו מבקשים בפסח על הגאולה השלימה.

לחם עוצ להראות דאין אנו משיגים הנהגתו ית'

והנה עיקר מה דמעכב האדם מאמונה הוא מדת הגאווה שהוא מרגיש שהוא חכם ומבין הכל והדרך לזכות לאמונה הוא רק בענווה דמבין שהוא לא מבין הכל ונראה דזהו הרמז במצה דמצה הוא לחם עוני והיינו היותר פשוט ואינו אפילו כלחם, והוא ענין לחם עוני דאנו צריכים להראות דאנו כעניים ואין אנו משיגים כלום מהנהגתו ית'.

בר"ה הדין כמה אנו מתנהגים מעשים וד' הזוה"ק דבר"ה דעם האדם על אכילת המצה

ובזוה"ק מבואר דהקב"ה בליל ר"ה בודק איך אכלנו המצות ונראה דהכוונה הוא לענין זה דהקב"ה בודק אם למדנו הלימוד ממצה להתנהג בפשטות ומצה זו מורה על הפשטות כלחם עוני.

ענין מרור להראות דהעוה"ז הוא מר ואנו רוצים להיות יותר קרובים להקב"ה

ומרור זה רומז לענין זה דהנה כבר נתבאר דענין שעבוד האדם לתאוות הוא המשך לשעבוד מצרים דלא זכינו עדיין לגאולה השלימה וע"כ אנו אומרים מרור זה דהיינו דחיי העולם הזה דאנו כפופין לגוף ומשועבדים לתאוות הגוף הוא מר ואנו רוצים להיות כפופין רק לנשמה לעשות רצונו ית'.

עבודת ימי הפסח - חיזוק באמונה

עבודת ימי הפסח חיזוק באמונה דהקב"ה ברא העולם ומנהיגו וזהו ענין הגאולה העתידה

בחג הפסח אנו מחזקים את אמונתנו בבריאת העולם תכלית גלות מצרים היתה למען הגאולה ומטרת הגאולה היתה גילוי שמו יתברך בעולם ואת יכלתו וגילוי הנהגתו ית' הבריה וכמו שכתב הרמב"ן [שמות י"ג ט"ו] שהיו שלש דעות כפרניות של עובדי עבודה ורה בעת ההיא שהם בעצם הכפירה בשלשת עיקרי אמונת מציאותו והשגחתו ית' וז"ל "מהם כופרים בעיקר ואומרים כי העולם קדמון כחשו בה' ויאמרו לא הוא ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית ואמרו איכה ידע אל ויש דעה בעליון [תהלים ע"ג י"א] ומהם שיודו בידיעה ומכחישים בהשגחה ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם ואין עמהם עונש או שכן יאמרו עזב ה' את הארץ וכאשר ירצה האלהים בעדה או ביחיד ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו יתברר לכל ביטול הדעות האלה כלם כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוה מחדשו ויודע ומשגיח ויכול וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה כי ידבר האלהים את האדם ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים ותתקיים עם זה התורה כלה ולכן יאמר הכתוב במופתים למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ [שמות

ח' י"ח] להורות על ההשגחה כי לא עזב אותה למקרים כדעתם ואמר [שם ט' כ"ט] למען תדע כי לה' הארץ להורות על החידוש כי הם שלו שבראם מאין ואמר [שם ט' י"ד] בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ להורות על היכולת שהוא שליט בכל אין מעכב בידו כי בכל זה היו המצריים מכחישים או מסתפקים אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כלה" עכ"ל.

כדי לזכות לדרגות של אמונה ביציאת מצרים היו צריכים מקודם דם פסח ודם מילה

אכן לשם הכנה לקראת הזכות לחזות בגילוי מלכותו ציוה ה' שתי מצוות דם פסח ודם מילה קרבן פסח הוא ההתרחקות מעבודה זרה כדרשת חז"ל על הכתוב "משכו וקחו לכם צאן" [שמות י"ב כ"א] משכו ידיכם מעבודה זרה [שמו"ר ט"ז ב'] כלומר על מנת שהאדם יוכה לגילוי מלכותו ית' וחזיון באמונה עליו מקודם להרחיק את הדעות הרעות אשר יודע הוא שאין בהן ממש ורק נתפס להן מחמת המוסכמה החברתית רק או יוכל להפנים את מה שיחזו עיניו בניסי ה' ולהפיק את הלקחים הנכונים הפעולה השניה המכינה את האדם להפוך למאמין היא ברית המילה ההגדרה מתאווה עולם הזה ובראשן המשגל שזהו המכוון בברית המילה כמו שכתוב בספר המורה ובספרים הקדושים והטעם בזה הוא כי לעתים למרותשיווע האדם את האמת על מציאותו יתברך יתכחש לה כדי לאפשר לעצמו חיים גדושי הנאות גשמיות ללא מגבלות מוסריות וללא רסן רבי אלחנן ווסרמן הי"ד כתב בספרו שהכפירה איננה נובעת מחולשת השכל אלא מחלישות האופי בכל שנה ושנה בעת הזאת חוזרת ההשפעה ממרום המסוגלת לחזק את אמונת האדם בבורא יתברך ובשליטתו בבריאה שכידיע בכל חג ומועד יש השפעת קדושה ממרום בעניני אותו מועד [של"ה וקדושת לוי].

עבודת הלילה להגיע להרגשה כאילו אנו יצאנו ממצרים

עיקר החיזוק יש לדלות בליל הסדר ממצוות היום ובעיקר ממצוות סיפור יציאת מצרים בה אנו מציירים לעצמינו כאילו יצאנו אנחנו ממצרים ומדמים ברעיונו את המכות והניסים הרבים ובכח הדמיון מתעוררת פנימיות הלב המצווה מופנית לא רק אל האדם אלא גם אל יוצאי חלציו כי החינוך עיקר גדול הוא בעם היהודי והוא טעם בחירת אבינו הראשון ככתוב [בבראשית י"ח י"ט] "כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו".

נאמר בהגדה של פסח "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" ולשון הרמב"ם בהלכותיו [חמץ ומצה פ"ז ו'] "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר [דברים ו' כ"ג] ואותנו הוציא משם" הדבר מוקשה כיצד ניתן להגיע לכזה מצב של ציור רעיוני ובאמת הרב מבריסק היה אומר שזוהי המצווה הקשה ביותר לקיים בליל הסדר.

העבודה בליל הסדר להגיע לדרגת האמונה דזכו ישראל ביציאת מצרים

ונראה להסביר שהחיוב הוא שעל ידי החיזוק באמונה שבסיפורי יציאת מצרים על האדם להגיע להרגשה כזאת של בטחון ותלות בבורא ב"ה בדומה לתחושת בני ישראל בעת יציאת מצרים בעת ההנהגה הניסית.

כל אמונה קשה להחזיק מעמד מול הנסיונות

ההתרחקות ברעיון זה וחישול רגש הביטחון הוא צו השעה בימינו יותר מכל עידן אחר אחר השואה האיומה כבר חשבנו שהנה הגיעה עת הגאולה אך לא כן קבעה חכמתנו יתברך נראה שעלינו עוד לעבור צרופים נוספים להוכיח את אמונתנו בבורא ובתורתו הפעם הצרוף הוא על ידי שלטון כפירה בארץ ישראל המתנכר לדת ישראל והנסיון היום הוא להשאיר נאמן לתורה ולא להיסחף אחר הזרם החילוני או החילוני למחצה לשליש ולרביע החיים בהסתר שכזה אף ללא צרות אחרות מהווים עונש גלות ואין צורך בסיגופים וייסורים וכמו שכתב האריז"ל כמוהו ששכר הרבה ממתין לאדם המקיים מצוות ה' בקפידה בסביבה שכזאת.

ועיקר מצוות הפסח היינו והגדת לבנך ביום ההוא לאמר ולמה דבארנו נראה דענין ההוספה של השתא הכא לשנה הבאה בארעה דישאל דאינו מבואר ההוספה בזה אמנם נראה דהכוונה בזה היינו דאנו צריכים להסביר לבנים דאף דהשתא הכא נמצאים אנו עדיין בגלות ואין אנו רואים יד ה' מ"מ לשנה הבאה בארעה דישאל ובני חורין ולכן אף עכשיו יש לנו לשמוח דבכח האמונה בהקב"ה אנו כבר מרגישים כאילו אנו נמצאים כבר בגאולה השלימה.

עבודתנו היום - לעמוד בנסיונות

וזה גופא תפקידנו בעולם הזה לשמור על התורה מתוך הסתר ולהשאיר נאמנים לאמונת אבותינו שהרי הקב"ה אינו זקוק למשרתים והשמים מלאים מלאכים לאלפי רבבות יסוד הכל היא אותה הוכחה על אחדותו ית' ושליטתו בבריאה שנתגלתה לעינינו ביציאת מצרים ואותה אנו חייבים להנחיל לבנינו אחרינו לדורות עולם ובעיקר בליל הסדר.

הגיע זמן קריאת שמע מדרגת רבי עקיבא דאמתי יבא לידי ואקיימנה

בהגדה "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית" ויש לומר בזה שרמזו כאן לעיקר גדול והוא טעם החיוב לספר ביציאת מצרים אפילו שהדברים ידועים למספרים כי בכך מחזקים את אמונת הייחוד לכן באו התלמידים ואמרו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית דהיינו שעל ידי סיפור יציאת מצרים הם הגיעו

לחיזוק בתוכן קריאת שמע ישראל וכו' ה' אחד ואכן רבי עקיבא זכה להוציא לפועל את אמונת הייחוד במסירות הנפש באהבה על קדושת שמו ית' וקרא קריאת שמע מתוך יסורים איומים כשסרקו את בשרו במסרקות של ברזל וקרעוהו לגדרים באכזריות חיתית [ברכות סא:]: אף המקובל האלוקי רבי שמשון מאוסטרופול נהרג על ידי צוורים במיתה משונה ואכזרית וקיבל את העינויים באהבה הוא אמר אז לתלמידיו שאינו מרגיש שום יסורים כי הוא קיבל הכל מתוך ידיעה שזהו רצונו יתברך כי אין יכולת לשום בריה לנקוף אצבע ללא רצונו יתברך דהיינו אמונת הייחוד.

ענין אין מפטירין היינו דכח הפסח משפיע לכל השנה

התשובה לבן החכם היא "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" ויש לומר שיש כאן רמז שכמו שטעם המצה צריך להשאר בפה ולכן אין אוכלים אחריה אפיקומן, קינוח כך אין להסיח דעת מהחיזוק באמונה שטעמנו בהשגות ליל הסדר וטעמו צריך שישאר ברעיונו גם במשך השנה בזה"ק [פרשת תצוה] מבואר שבראש השנה כשהקב"ה דן את האדם הוא מביט כיצד קיים הלה את מצוות ליל הסדר ביאור הדבר שבלי ליל זה מתחזק האדם באמונה שהיא יסוד הכל ועל פי מידת עבודתו בליל זה הוא מתחזק בכל השנה שאחריו ומקיים את רצון הבורא ועל זה דנים אותו כלומר מראשית הכוונה בפסח מתחזקים באמונת הייחוד.

ליל הסדר - תחילת ההכנה לקבלת התורה

וענין יציאת מצרים הוא להביא את הכלל ישראל לידי אמונה דזהו השורש לקבלת התורה דכל ענין קבלת התורה הוא רק מכח האמונה בהקב"ה וזהו ההכנה לקראת ימי ספירת העומר בהם מכין האדם את עצמו ומתקן מדותיו כהכנה למתן תורה בשבועות ומשם כבר מכין את עצמו לקראת יום הדין.

ליל הסדר ההכנה ליום הדין - בכח הבטחון

אולי זו אחת הסיבות ללבישת הקיטל בליל הסדר כי הוא למועשה תחילת ההכנה ליום הדין ועל דרך זה אמר האריז"ל שהנזהר ממשוהו חמץ בפסח לא יכשל בחטא כל השנה כולה כי החמץ מסמל את השהיה הססנות נובעת מחוסר הבטחון בה' דהיינו מצה ענינה על שלא הספיק בצקם להחמיץ והלכו אחרי ה' מיד במדבר בבטחון מלא בעזרתו והחמץ הוא ההיפך חוסר הבטחון הנובע מחוסר האמונה לכן החמץ גם משל ליצר הרע המתרחק מהכפירה ומתחזק בכל כוחו באמונה ישאר מחושל ולא יחטא.

ראוי לסיים בסוף דברי הרמב"ן סו"פ בא שפתחנו בהם וז"ל "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה בלה שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו ואם יעבור עליהם יכריחנו ענשו הכל בגזרת עליון כאשר הזכרתי כבר" עכ"ל

ויה"ר שהקב"ה יסייענו להתחזק באמונתו ונעמוד איתן מול פגעי הזמן ומתוך הנסיונות אשר עוד יעמדו בפנינו לקראת ביאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

פסח - חג האמונה

שמחת הפסח דעל ידי יציאת מצרים זכינו לאמונה

פסח הוא חג האמונה דאין שמחת הפסח על הניסים דראינו לפני ג' אלפי שנים דעברנו מאז הרבה מאד תלאות וצרות גדולות משעבוד מצרים רק השמחה הוא על היציאה ממצרים והיינו דהראה לנו הקב"ה דהוא מנהיג את הבריאה בידו החזקה וזרועו הנטויה דהכל ראו דיש מנהיג לבירה ובידו לשנות הטבע כרצונו.

ההכנה ליציאת מצרים הוה רק ע"י האמונה

כדי לזכות לניסים צריכים מקודם אמונה דאי אפשר לזכות לניסים אם אין אנו מאמינים בהקב"ה וע"כ ליציאת מצרים היו צריכים מקודם למשכו וקחו לכם הפסח והיינו דהראו בזה האמונה בהקב"ה דהוא מנהיג הבריאה ובכח זה זכו דגאלם הקב"ה כדי לזכות לגאולה העתידה צריכים אנו להתחזק באמונה שכן בלא האמונה מתעכב הגאולה.

מה דנקרא פסח ולא חג המצות דאנו מבקשים בזה על הגאולה דמרומז בעין הפסח

וזהו הענין דפסח נקרא בתורה חג המצות אמנם אנו קורין לזה חג הפסח והענין בזה נראה דלשון חג המצות דלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ היינו אמונה כללית דהקב"ה הוציא את הכלל ישראל ממצרים אמנם אנו מדגישים הענין דפסח הקב"ה על בתי אבותינו דהיינו האמונה בהשגחה הפרטית דהקב"ה משגיח עלינו ופסח הקב"ה על כל בית ובית וכדי לזכות לגאולה העתידה הרי צריכים אנו להתחזק באמונה וליל הסדר דאנו מתחזקים בו באמונה בכח זה נזכה במהרה לגאולה העתידה.

פסח הוא ההכנה לגאולה העתידה בכח החיזוק באמונה

וע"כ פסח הוא ההכנה למשיח שכן כמו דליציאת מצרים נצרכו להתחזק באמונה כמו"כ לזכות לניסים של הגאולה העתידה וגילוי כבודו ית' לזה צריכים אנו מקודם להתחזק באמונה ונראה דזהו הענין של חבלי משיח דענינים לעורר אותנו דמאין יבוא עזרי דרק מהקב"ה יבוא עזרי ורק הקב"ה יכול לעזור ובכח האמונה אנו מונעים מעצמינו הצרות של חבלי משיח.

שבת זכר לציאת מצרים דבכח יצי"מ אנו מאמימים דהקב"ה לא רק ברא העולם גם מנהיגו

ובפסוק וזכרת כי עבד הייתי בארץ מצרים ויצאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צוץ ה' אלהיך לעשות את יום השבת מבואר דציווי השבת מפני דהקב"ה הוציאנו ממצרים ותמוה הרי ענין שבת הוא העדות על בריאת העולם ומה ענין ויצאך ה' אלהיך משום ביד חזקה ובזרוע נטויה ולנתבאר הרי ענין שבת אינו העדות רק דהקב"ה ברא את העולם רק דהקב"ה מנהיג הבריאה וע"כ האמונה דהקב"ה ברא את העולם לבד זה אינו מספיק צריך לדעת דהוא מנהיג את העולם ויש לנו תפקיד בבריאה וע"כ צריכים אנו לעדות דציאת מצרים דבו הקב"ה הראה דהוא גם מנהיג את העולם וע"כ ענין שבת וענין יציאת מצרים שניהם מעידים על ענין אחד דאנו מעידים בזה דהקב"ה לא רק ברא את העולם רק הקב"ה מנהיג את הבריאה וזהו מהות השבת דאנו דבקים בהקב"ה ומאמינים דהכל הוא מאתו לבד וע"כ בשבת אין אנו עושים מלאכה לחזק האמונה דאין שום דבר התלוי במעשה ידינו ואין ענין השבת יום חופש או מנוחה רק אדרבה יום השבת הוא זמן להתקרב להקב"ה ובשבת קודם אנו מתעלים מעל עיני הגשמיות ומתקרבים להקב"ה.

ההודאה בפסח הוא על מה דזכינו לאמונה

והנה בפסח כל אחד שואל מה מיוחד את ענין הנס של יציאת מצרים הרי מאז יציאת מצרים דנגאלנו משעבוד מצרים הרי היינו במצבים אפילו יותר קשים וגלויות נוראות וכבר עבר מאותו הנס של הגאולה כבר אלפי שנים ומדוע אנו ממשיכים לעשות זכר דוקא ליציאת מצרים.

אמנם ענין ההודאה של פסח אינו על יציאת מצרים לבד והיינו דאין ענין יציאת מצרים מה דאנו מודים להקב"ה על מה דנגאלנו מיד מצרים רק עיקר ההודאה היינו על ענין זה של בזרוע נטויה ובשפטים גדולים והיינו דזכינו לאמונה וענין המופתים ביציאת מצרים לא היה בשביל להוציא את הכלל ישראל רק היו בשביל לרומם את ישראל למדרגת האמונה דבכח זה זכינו לעבור את כל הגלויות עד היום וזהו כח השבת דשבת הוא זמן האמונה.

שבת ההכנה לפסח לתת את המבט הנכון על נסי הפסח

ונראה דזהו ענינו של שבת הגדול דצריכים הכנה לפסח דיכולים לחשוב דחג הפסח הוא הודאה סתמית על החירות דאין אנו עבדים לפרעה ע"כ אנו מקדימים שבת להתבונן דכמו דשבת אינו זמן לנוח רק מהות השבת הוא עדות דהקב"ה ברא את העולם ובה אנו מקדימים השבת לפסח דהוא ההכנה להבין דענין הפסח אינו הודאה להקב"ה על מה דאין אנו עבדים לפרעה רק ההודאה הוא על מה דאנו עבדי ה' ומכירים דהקב"ה מנהיג את הבריאה ובכח הניסים של יציאת מצרים זכינו לאמונה וע"כ אנו עושים זכר לניסים ונפלאות שעשה עמנו בצאתנו ממצרים.

עבודת האמונה להרגיש הקב"ה בחוש כמו בן דמרגיש שייכות לאביו

ועבודת האמונה היינו להרגיש דהקב"ה הוא אבינו ממש וצריכים להרגיש כמו דיש לנו אב ואם יש לנו את אבינו שבשמים המשגיח עלינו ודבר נפלא אמר בזה הגר"ח מטעלז ובהקדם דהנה בפסוק איתא בקריעת יום סוף ויאמינו בה' בזה"ק מקשה וכי עד עכשיו לא האמינו בה', והלוא כתיב (לעיל ד, לא) ויאמן העם וישמעו, והא כמו אינון גבורן דעביד במצרים, אלא מאי ויאמינו ההוא מלה דאמר התיצבו וראו. וצ"ב מה נשתנה עכשיו.

ונראה שיש אמונה שכלית ויש אמונה חושית. והגר"ח מטעלז זצ"ל אמר שידוע שיש הוכחות ברורות שהעולם נברא על ידי הקב"ה, שאי אפשר למשל שתיפול טיפת דיו אחת שיהיה מקומה מכוון בדקדוק היכן שהיתה נצרכת, והנה העולם מקומו בדיוק עצום, שאילו היה קרוב יותר לשמש או מעט יותר רחוק לא היה קיום לעולם, ואלפי נסים ונפלאות בבריאה המה מעידים שרק אלקינו ית"ש הוא שברא את העולם בחכמה נפלאה, וכל זה הוא בגדר אמונה שכלית. אבל בגמרא חולין (י) מקשין מנא לך שהאב שלך הוא אכן אביך, ומסקינן שסומכין על העובדה שרוב בעילות אחר הבעל. והנה אף אחד לא יסכים שכל ידיעתו שאביו הוא אביו הוא רק מכח רוב, אלא מרגיש גם בלבו ובחושיו שאכן הוא אביו. ובזאת יבואר שעכשיו בקריעת ים סוף הרגישו האמונה בחוש בבחינת התיצבו "וראו" ולא רק בשכל, שהקב"ה בורא עולם הכין אותם לקראת מעמד הר סיני שפסקה אז זוהמתן, כדי שיהיו ראויים לקבל פני המלך ית"ש.

ביציאת מצרים זכינו לקנות אמונה חושית

וזוהי הכוונה בזה"ק שאף שהאמינו כבר קודם מכח קבלת אבות ומכח השכל, אבל לא הרגישו עדיין בחוש שכל אחד עומד לפניו ית', ובקריעת ים סוף זכו לבחינת הכרת בן באביו שהיא הכרה ואמונה חושית, שנמשך ונשרש מאז בנשמות כל אדם מישראל שאם יעמול ויזכה יוכל להשיג בכל דור דור אמונה חושית זו.

וליל הסדר הוא הזמן המסוגל לקנות האמונה בחוש להרגיש דהקב"ה אבינו ממש והוא משגיח עלינו לטובה ונזכה במהרה לגאולה השלימה.

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן היינו דטעם האמונה החושית נשאר כל השנה

חכם מה הוא אומר, מה העדות והחוקים וכו', ואף אתה אמור לו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. פירוש, החכם שואל למה הקב"ה ציוה לעשות מצוות אלו לזכר מעשים שאירעו לפני אלפיים שנה, הלא כבר פג טעמם וריחם. ואתה אמור לו, אין מפטירין אחר הפסח, הכוונה לרמז, שאותו לילה כשמנצלים אותו כראוי, יישאר טעמו אח"כ לכל השנה.

ענין ייסורי עם ישראל בגלותו - נסינות לזכך את ישראל

בפסוק והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ונראה דהרמז הוא, הבן שואל על "מחר", הלא לפי הנראה לעין אין שום עתיד לעם ישראל, שבכל דור ודור בני ישראל נשחטים ונטבחים ודם יהודים נשפך כמים, ושואל הבן על כך לאמר "מה זאת", היאך זה שאנו, העם הנבחר של הקב"ה, ומ"מ שופכים את דמנו כמים, ואין לנו מנוחה ושלום.

קודם קבלת התורה כבר הינו הנסיונות של שעבוד מצרים

ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים, והיינו שעליך לדעת שעוד לפני שהיינו לעם ע"י קבלת התורה, כבר אז הראה לנו הקב"ה "בחזק יד", שהוא מנהיג את העולם ובכחו להפוך את הטבע, ומהלך חיי עם ישראל לאחר קבלת התורה, כולו נסיונות כדי לצרף ולזכך אותנו, אבל לעולם אין הקב"ה עוזב אותנו ח"ו, ואת הנסים והנפלאות הראה לנו אז, להוכיח לנו שמשגיח הוא על הנעשה כאן למטה ולא יעזבנו, ולבסוף יתברר שכל הצרות והייסורים הם לנקות ולצרף אותנו לעולם הנצח.

עבודת ליל הסדר להשריש טעם האמונה לכל השנה

וזהו העיקר בחג הפסח, ובמיוחד בליל הסדר, לקיים כראוי מצות והגדת לבנך, להשריש בבנים אמונה בה'. ליל הסדר הוא זמן סיפור, שהקב"ה מוסר אז כח לכל אב שיוכל להשפיע אמונה על בניו, ויש לו הרבה סייעתא דשמיא לכך, ואין לאב לבזבזו אז זמן לריק, רק יכין את עצמו לפרש ולבאר כל פרט דרך שאלה ותשובה, באופן שישתוקק הבן לשמוע, ולא כאלו שמבזבזים הזמן היקר הזה בדברים בטלים למיניהם.

ובזוה"ק מפורש שבראש השנה הקב"ה דן את כל אחד היאך היה נראה אצלו ליל הסדר!.

ביאורים בעניני ההגדה

ביאור עמין ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו

ואלו לא הוציא: כאן הבן שואל מה הבדל יש בין שיעבוד מצרים לשיעבוד מלכיות, ואדרבה בזמנינו ראינו שנשחטו ונטבחו באכזריות רבי רבבות מאחינו בני ישראל, ועדיין היום נמצאים במצוקה וייסורים רבי רבבות מאחינו בני רוסיה ועוד ארצות, ומהחורבן והלאה בכל דור ודור מנת חלקינו רק שיעבוד צרות והריגות, וא"כ היאך אנו מתפארים שאלו לא הוציא הקב"ה אבותינו ממצרים היינו אנו משועבדים, והלוא בעו"ה גם אחר היציאה מצבינו לא הוטב בזה היום.

והאב משיב ומאריך ומבאר המצוה להאמין בבורא עולם אלקינו ית"ש, שהמפרשים נחלקו בעיקר מצות אמונה מהו ענינה, אי סגי באמונה בפשטות לבד, או ראוי לידע ולהאמין והיינו שמצוה להתבונן להבין כל אחד כפי הבנתו.

רק לאחר יציאת מצרים זכינו לאמונה חושית וע"כ יש לנו כח לעמוד בנסיונות

ונראה שלפני הנסים ונפלאות האמונה אצלנו רק שכלית, אבל לאחר הנסים ונפלאות במצרים כשראינו עין בעין גבורת אלקינו ית"ש האמונה חושית כהנ"ל, ונ"מ דהאמונה בשכל אינו עומד בשעת נסיון, ואם האמונה חושית עומד לנצח כשם שבן נשאר לעולם נאמן לאביו, ולאמונה כזאת זכינו רק אחר הנסים ונפלאות במצרים עין בעין ממש עד שבהר סיני פסקה זוהמתינו ולכן הרושם וחוש דאז נשאר שקוע בנו ובבנינו עד עולם.

כח הכלל ישראל לעמוד בנסיונות הוא רק בכח הנסים דיציאת מצרים

וזהו דקאמר בעל הגדה עבדים היינו לפרעה במצרים והיינו עבד בגוף במשמעו, וגם בנפש משועבדים היינו לפרעה שצעק מי אלקים שאשמע בקולו במצרים, ולישראל אז אמונה שכלית ולא עמדה להם בשעת נסיון שירדו למ"ט שערי טומאה, עד שמלאכי מרום צעקו הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז מה נשתנו אלו מאלו, אבל הקב"ה הוציא אותנו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, והיינו שראינו אותו בגלוי כששינה דרכי הטבע, והאמונה אצלנו מאז בחוש וכבן לאב, וזהו לבד העיקר ותכלית דיציאת מצרים ומצות סיפור בליל ט"ו, ואלו לא הוציא הקב"ה אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, ודייק משועבדים היינו ולא עבדים שהכוונה בנפש, דמי שרק בשכל מאמין ולא מרגיש, משועבד עוד למצרים שלא הבינו גם אחר הנסים אמונה חושית ונשארו לעולם בטומאתם כפי שכלם והבנתם ואכ"מ להאריך עוד כאן.

עין להביא לימות המשיח היינו להראות דכל הצרות היום הם חלק מהגאולה העתידה

להביא לימות המשיח : מסופר על רבינו הגר"א זצ"ל שבלייל סדר כשהגיע להאי פסקא אמר דמכאן ראייה לדברי המדרש (ב"ר ע"ה) דלעתיד לבוא הכל מתרפאין חוץ מנחש שנאמר ונחש עפר לחמו ולמה מפני שהחזיר הכל לעפר שנאמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב ע"ש, והמסבין שמעו ותמהו ולא הבינו כוונתו, אבל ישב אז על שלחנו הגאון החסיד רבי שמואל מרייסין זצ"ל, ועל המקום לחש סביבו שכוונת רבינו הגדול זצ"ל דכאן דרשינן כל להביא לימות המשיח, והתם בנחש נמי כתיב ועפר תאכל כל ימי חיך וא"כ דרשינן נמי להביא לימות המשיח, וא"ש שיש הוכחה מכאן להמדרש (בכרם הצבי כאן) וכמדומני שכבר קדם לפרש בהפסוק כן ברבינו בחיי על התורה שם פרשת בראשית ואינו תח"י.

ובדרך אגדה יש לדייק דלעיל לא קאמר להביא הלילות, וכאן קאמר להביא לימות המשיח, וגם הלשון להביא לימות המשיח צ"ב שכבר עכשיו באלפיים שנה דששת אלפים דהעולם ג"כ נקראים ימות המשיח, ובמבואר בע"ז ט. "שני אלפים ימות המשיח", וכבר העירו על נוסח שלנו בברכת המזון הרחמן הוא יזכינו "לימות המשיח" שראוי לתקן ולומר לביאת המשיח וא"ש טפי.

אמנם נראה שכאן באמת רמז לכל ימות המשיח, והיינו גם הני אלפיים שנה, שאנו סובלים צרות וגלות עד שלא ניכר כלל הפדיון דיציאת מצרים, ומ"מ המצוה גם אז דלהביא לימות המשיח כל אלפיים שנה עם משיח צדקינו והכל בכלל הרבוי, שביציאת מצרים נתפרסם אלקותו ועלינו לזכור כן גם בזמן ההסתר דימות המשיח.

לפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר - ביאור גירסת הגר"א

לפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר: נוסחת רבינו הגר"א זצ"ל וכפר בעיקר, ונראה שנתכוון להקשות למה במה שהוציא את עצמו מן הכלל ואמר לכם כפר בעיקר, והלוא החכם ג"כ הוציא את עצמו מן הכלל ואמר אתכם, וע"כ מפרש רבינו הגר"א זצ"ל שהרשע לא כפר בעיקר במה שהוציא את עצמו מן הכלל, אלא וכפר בעיקר שלא הזכיר אלקים כלל, וביאור הדבר שהמפרשים כבר ביארו שיש להקדים אין כאלקינו ואחר כך אומרים מי כאלקינו, ולא להקדים בשאלה מי כאלקינו ולהשיב אין כאלקינו, שאם מקבל עליו מצות ה' היאך שהיא מותר לו לשאול שאלות, אבל אם מפקפק בעיקר הצווי זהו כבר כפירה ח"ו, והחכם קיבל עליו דבר ה' רק שואל למה אלקינו ית"ש ציווה הדבר אבל מקבל עליו גוף המצוה, משא"כ הרשע צועק מה העבודה הזאת לכם, וכפר בעיקר שאינו מודה בעיקר שצריך לשמוע מפני שה' ציווה, רק אם יש טעם לרבר ראוי לשמור ואם אין טעם לא נשמור, וכה"ג הוציא את עצמו מן הכלל וגם כפר בעיקר שאינו מודה בהיסוד לקבל דבר ה' ולכן לבד שפיר קרינן לו רשע.

הקהה את שיניו

ואף אתה הקהה את שיניו: וקשה מה שייך כאן הלשון להקהות את שיניו דוקא, רק חכמי הרפואה מזהירים מאד שלא למהר ולבלוע אוכל רק ללעוס היטב וואז לבלוע, ובלאו הכי לדעתם מסכן בריאותו, והרשע כאן רוצה ברשתתו לעלות לראש ההר ולהבין מיד הכל, ומשיבים לו ואף אתה הקהה את שיניו שפעולתם מפני שאי אפשר לבלוע תמיד מיד, ואם רוצה להבין הכל מיד אין לו צורך בשיניים.

מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו

מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו: וקשה מאי בעי בזה בהגדה לספר היאך שהיו אבותינו עובדי ע"ז, רק נראה שבא לחזק ולעורר כל אחד בישראל דלפעמים נדמה לאחד שאבותיו אנשים פשוטים מאד ואין לו ייחוס ולא עליו היכולת לעלות במדרגה להיות גדול בישראל, וע"כ מפרש בעל הגדה ומתחיל שכולנו מגזע עובדי ע"ז, ומתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו, ומו"מ קרבנו הקב"ה לעבודתו עד שאנו עם קדוש, ומזה ידע כל אחד ואפילו פחות שבפחותים ומבית עובדי ע"ז ר"ל שבכחו להיות קרוב למקום ית"ש.

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו

והרמב"ם בפ"ז (ה"ו) דייק בלשונו דלא סגי שיחשוב כאלו בעצמו יצא, רק חייב להראות שיצא "עתה" משיעבוד מצרים, והדבר קשה מאד לצייר במחשבה שעכשיו ממש יצא, ובהגדה של פסח הבאנו בשם גדול אחד זצ"ל שמכל חיובי ליל פסח הדבר הכי קשה הוא לצייר שעכשיו ממש יצא, וע"ש מה שיישבנו הדברים וחילקנו בין לראות שיצא ולהראות ע"ש היטב.

בדרך כלל האדם שוכח דהיה עבד והמצוה כללה לחשוב אך היה נראה אם היה עבד

ובדרך אחר ביארתי הדברים בפשטות טפי, דמטבע העולם דמי שהיה בצרה וניצול ממנה, בשעה שיוצא שמח מאד, אבל אחר כך אם הוא עבד שיצא לחירות הדבר כבר אצלו טבעי שהוא בן חורין ולא עבד, ולכן הוסיף הרמב"ם שצייר כאלו עתה יצא, וכוונתו היא רק שיתבונן וירגיש החירות, שאם לא יצאנו ממצרים היינו משועבדים עד היום לטומאת המצרים, ובנסים ונפלאות דמצרים נתקרבו לה' אלקינו ואנו בזה בעצם בני חורין.

ביאור הלשון מצה זו על שם מה דהיינו משום דבעינן דרך שאלה ותשובה

הנה ביאר הגר"ח שמצות הגדה היא בדרך שאלה ותשובה, ולכן מתחילין מה נשתנה, ונראה שגם במימרא דר"ג כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, דקאמר מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, היינו נמי בדרך שאלה, וכן בפסח ומרור, שכך הוא עיקר המצוה, לפרש גם טעם מצות פסח מצה ומרור בלשון שאלה ותשובה דוקא.

מהות מצוות סיפור יצי"מ הוה הצפיה והאמונה בגאולה השלמה בב"א

בפסוק הוא הלילה הזה לה' שמרים לכל בני ישראל לדרתם [י"ב מ"ב] ונראה לפרש הפסוק שליל פסח הוא זמן שמורים לה' להוציאם מארץ מצרים ולדורות הוא ליל שמורים לבני ישראל לשון שומר ומצפה שע"י סיפור יציאת מצרים בלילה זה ישראל מתחזקים באמונתם לצפות בכל עת לביאת משיח צדקנו שיבוא ויגאלנו.

בכלל מצוות סיפור יציאת מצרים לשבח הקב"ה

בגמ' פסחים לח. עונין עליו דברים הרבה. רש"י מפרש הלל והגדה, מרש"י נראה שמצות סיפור יציאת מצרים היינו נמי לספר בשבח הקב"ה כמו באמירת הלל, וכן מבואר בחינוך, וזהו חידוש גדול בגדר מצות סיפור בליל פסח, ונוכל לפרש בזה הא דאומרים הלל בבית הכנסת שזהו מפני שבלילה המקודש לחג מספרים בשבח הקב"ה. וכיון שהשבח הוא בגדר שירה יכול לומר הלל והגדה גם במישוב ובאכילה ושתיה ובהפסק.

המצוה הכי קשה בליל הסדר לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

המצוה הכי קשה לקיים בליל הסדר הוא המצוה לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך וכו' והיא משנה מפורשת בפסחים קט"ז כי האי לישנא ע"ש ובזכרוננו שאמר לי פעם אחד מגדולי הדור זצ"ל שהמצוה הכי קשה לקיים בליל פסח היא החובה לצייר שהוא בעצמו יצא ממצרים וברמב"ם מפורש שצריך לצייר שיצא עתה משעבוד מצרים והוא חייב גמור מה"ת וזהו עיקר חובת הלילה וכדאמרינן חייב אדם לראות וכו' ולכן אף אם בכל חיובי הלילה כמו מצה ומרור ד' כוסות וסיפור נפלאות הבורא אנו יוצאין מ"מ מצוה זו היא הכי קשה ותמיד מסופק אם יוצא אף בדיעבד עכ"ד

לשון הרמ' הוא להראות את עצמו ולפ"ז א"ז חובה של לראות עצמו רק חובה בהסיבה

אמנם לע"ד נראה דכשנדייק היטב בלשון הרמב"ם נראה שגם איתו לא מחייב לראות את עצמו כאלו יוצא עתה משעבוד מצרים ונקדים לשונו בפ"ז ה"ו וז"ל "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וכו' ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאלו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדת לפיכך כשסועד אדם בלילה זה צריך לאכול ולשתות והוא מייסב דרך חירות וכו' ע"ש הרי לפנינו שהרמב"ם שינה מנוסח דילן שאצלנו בהגדה כתוב "חייב אדם לראות" והרמב"ם בהלכותיו פוסק "חייב אדם להראות" ונראה שדבריו נפלאים ומאירים שבהלכות פירש להראות ודיינו כמו שמפרש בעצמו בהתנהגותו שמיסב דרך מלכות וחרות יתראה כאלו יצא עתה משעבוד מצרים אבל במחשבתו דיינו לראות סגי במה שיחשוב שיציאת מצרים פעלה גם לו וכאלו הוא ג"כ יצא ויוצא בזה אבל אין החיוב לראות כאלו עתה יצא

ועתה פוק חזי איך הדברים אמתיים בכוונת רבינו הרמב"ם וכל מלה מדוייקת אצלו ותתיישב כמין חומר סתירה בדבריו דבנוסח הגדה שלו פירש שחייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים ולא פירש דיצא עתה כמו שפירש בהלכותיו ולדברינו הלוא דבריו מאירים שבהלכות פירש שיתראה

והיינו בהתנהגותו שפיר פירש דבעינן כאלו עתה יצא ממצרים אבל בנוסח הגדה שלו שפירש לראות ולא להראות שפיר השמיט שהחייב כאלו עתה יצא ממצרים שלראות סגי במה שמתבונן שיציאת מצרים פעלה אז לדורות נצח דרך בחיצוניותו צריך שיתראה כאלו יצא עתה ממש ממצרים ועדיין לא זכינו להבין בחיוב זה להראות כאלו יצא עתה ממצרים והיינו מתוך התנהגותו אם יוצא במה שמיסב לבד או יש עוד דינים דבעינן לקיים מצוה זו כתיקונה .

ומצאתי בפירוש על הגדה של פסח מהקדוש החיד"א זצ"ל "בתי הנפש" שמסביר גדר החיוב וז"ל "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים פירוש לא סגי במחשבה ובלבו שיקבע בלבו כאלו הוא יצא ממצרים ושמח בלבו אלא צריך להראות בהתלהבות בגוף שיכירו וידעו כל היושבים בביתו מתנועת שמחתו וגופו שהוא עשה לש"ש ויליף ליה מפסוק והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי ומוכרה שבאמירתו לבנו עשה ה' לי הכר יכירו בתנועה כאלו הוא יצא" עכ"ל

ועכשיו מבואר לפנינו גדר החיוב להראות כאלו יצא עתה משעבוד מצרים שהכוונה שמתוך התלהבותו בליל פסח בשעת אמירת הגדה וקיום מצות הלילה נראה בעליל לכל הבאים סביבו שהוא מרגיש שמחה עצומה שזכינו הלילה לגילוי אור ה' וזהו מעיקרי ויסודי חובת הלילה ואשרי הזוכה לקיים בליל הסדר מצוה זו בהתלהבות כתיקונה וא"כ המצוה להגיד לבנו שיצא עתה דכתיב "בעבור זה עשה ה' לי" הכוונה היא שהבן יראה שמחת אביו והתנהגותו ויבין מזה פעולת היציאה שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה רק אותנו עמהם ובזה לבד מקיים המצוה כתיקונה ובדרך אגדה הארכת ביאור המצוה ואכ"מ.

שבת ופסח - התחזקות באמונה

שבת הגדול זמן ביטול ע"ז של מצרים שהוא הטלה

היום נקרא שבת הגדול והמפרשים נתקשו למה נקרא שבת הגדול והטור מביא דיצאו ממצרים ביום חמישי והיינו דשבת היה הזמן דאמר להם הקב"ה משכו וקחו לכם הפסח והיינו דלקחו את הטלה דהיה ע"ז של מצרים והיה נס גדול דאף דהמצרים ראו דישאל לוקחים אלילם וקושרים אותם למטתם ואומרים זה קרבן לה' הרגישו באפסות הע"ז ולא אמרו לישאל דבר והיינו דבעצם בשבת היה הזמן דנתבטל הע"ז של מצרים.

ההכנה לגאולה היה רק האמונה בהקב"ה דהבינו דאין שום כח באלילי מצרים

וזה היה ההכנה לגאולה ממצרים דנתברר אצל הכלל ישראל האמונה בהקב"ה דאין שום כח באלילי מצרים דראו דאף המצרים מבינים ענין זה.

נתייחד עבודת האמונה לשבת שכן רק בכח האמונה שייך לקיים השבת כראוי

ונתייחד ענין זה דוקא ליום השבת שכן ענין האמונה זהו מהות השבת דבו אנו מעידים דהקב"ה ברא את העולם ומנהיגו ובכח האמונה הרי נתברר להם ענין שבת דאין זה רק ענין יום מנוחה ועדות דהקב"ה ברא את העולם רק דשבת קודש הוא אות ברית ביני ובין בני ישראל וכמו שני ידידים דעושים אות דיזכרו ולא ישכחו הרי שבת קודש הוא הזמן דבו אנו מדגישים הברית דיש בין ישראל להקב"ה וענין הברית היינו דאנו מכירים דהקב"ה לא רק ברא את העולם רק הקב"ה מנהיג את הבריאה וכל כוחות הבריאה משעובדין לעשת רצונו ית'.

שבת קודש הוא העדות על הבריאה ואנו יכולים להעיד ע"ז מכח פסי יציאת מצרים

ודבר זה מפורש בפסוק דא' "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת" ותמוה דהרי מצוות השבת הוא זכר למעשה בראשית ומה הכוונה בזה דזכרת כי עבד היית במצרים ועל כן אנכי מצווך לעשות את יום השבת אמנם הכוונה נראה דענין מצוות השבת אינו יום מנוחה לזכור דהקב"ה ברא את העולם לבד רק ענין השבת הוא אות ברית וכמו דביציאת מצרים ראינו דהקב"ה מנהיג את הבריאה דראו את ידו החזקה וזרועו הנטויה הרי שבת קודש הוא הזמן דבו אנו מעידים דכל הנהגת הבריאה גם מה דנראה טבע הוא רק מאתו ית'.

ראוי להתעורר בליל הסדר דגם האכילה והיינו הגשמיים היא עבודת ה'

בפסוק והיה כי יאמרו עליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם, ואמרתם זבח פסח הוא לה' (יב, כו) **הבן** הרשע הוא זה ששואל "מה העבודה הזאת לכם" וכמבואר בהגדה של פסח. ונראה הכוונה שרואה שאנחנו אוכלים את הפסח צלי אש באופן של תענוג וחשיבות כדרך בני מלכים, ומחשיבים את זה לעבודה בקרבן פסח, ועל זאת מתפלא הרשע מה "העבודה" הזאת לכם, והיינו אתם אוכלים ומתענגים וקוראים לזה עבודה, היאך ייקרא לדבר כזה עבודה בזמן שהיא "לכם", להנאתכם ולטובתכם.

זבח פסח היא לה' אם אוכלים בגלל רצון ה' נחשב כמו קרבן

ואומרים אנו לו "זבח פסח הוא לה'", כשאנו אוכלים מפני שכך הוא רצון ה', אזי גם האכילה והשתייה היא עבודה, וכשאדם אוכל ושותה לשם שמים, אכילתו עצמה היא עבודה גדולה. והרשע מחלק את הכל לשני חלקים, יש עבודת ה' ויש גשמיות, ובעניינים הגשמיים לא משעבד את עצמו לה', אבל אנו המתכוונים בכל מעשינו לשם שמים, יכולים לאכול בשר של תענוג כשזהו רצון ה', כמו באכילת הפסח, ונחשבת האכילה כעבודה.

וזהו כוונת בעל ההגדה "ואף אתה הקהה את שיניו", שאצלו האכילה היא רק להנאתו, והוא צריך שיניים רק ללעוס, ואין להם כל חשיבות, אבל החכם מתבונן בנפלאות ה' בשעת האכילה, והשיניים שלו הם כלי להתעלות בעבודת ה'. ובעבור זה עשה ה' ביציאת מצרים, שכל תנועה שלנו תהא לעובדו.

עבודת הקרבת קרבן פסח מסירות נפש להתרחק מע"ז ולהתקרב להקב"ה

ונראה שהקרבן פסח במצרים היה בו ענין נוסף של "משכו לכם" שדרשו בו חז"ל משכו ידיכם מע"ז, ונצטוו בשה דוקא, אף שהמצרים היו עובדים לצאן, ונכנסים לסכנה שיעמדו עלינו המצרים להרגנו, כך היה גוף החיוב בדוקא, כדי לפרוש מע"ז במסירות נפש, ועשו כן. וזהו "משכו וקחו לכם" כמו משיכה מרשות לרשות, מרשות ע"ז ליכנס לעבודת הקב"ה, ולכן "בן נכר לא יאכל בו", והיינו מי שנתנכרו מעשיו לאבינו שבשמים, שיש אצלו פקפוקי אמונה, אסור באכילת קרבן פסח, שישוד קרבן פסח הוא להתרחק מכפירה ולימשך להקב"ה.

ביאור מה דנמנעו ישראל הרבה שם מק"פ דהיה עדיין ע"ז ביניהם

ויתכן להסביר שמטעם זה נמנעו בני ישראל להקריב קרבן פסח בימי השופטים והנביאים במשך הרבה שנים, וכמבואר בנ"ך (מלכים ב פרק כג, דברי הימים ב פרק ל), שחשבו שאינם ראויים להקריב

פסח, בשעה שנדבק בעם מרוח ע"ז, (והיינו ששלטה אז בעולם ההשקפה שאמנם הקב"ה ברא את העולם, אבל אין לנו בעולם השפל הזה שום קשר עמו ח"ו, ולכן היו מפארים צורות של כסף וזהב שיצרו, ומשתחוים היו להם בסוברים שכאילו כך רצון הקב"ה, עי' ברמב"ם הלכות יסודי התורה). והרגישו בני ישראל שאינם ראויים במצב זה לק"פ. אבל האמת היא שנמנעו שלא כדין, שאם אינו "בן נכר" במחשבת ע"ז ממש כשר, ולא אזלינן אחר כל שמץ כל שהוא לפסול כל אחד, וזהו שאמר בפסוק "לחק לך", שיהא לכם כחוק, וכל זמן שאינו מומר ממש, חייב בקרבן פסח, ויתקרב עצמו להקב"ה בזה כפי כוחותיו. וזהו שמבואר ג"כ בסוף הפרשה "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה", ללמדנו שאף בעת שהאמונה רפויה ח"ו, תרגישו שק"פ הוא חוק, ופסלינן רק כשהוא בן נכר כפשוטו וכמבואר בקרא. [חכמה ודעת שמות י"ב כ"ד]

ההתקדשות בקיום מצוה היא כפי ההכנה אלה

וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' וכתב רש"י מביא בשם המכילתא: וכי כבר עשו, והלא מראש חדש נאמר להם, אלא מכיון שקיבלו עליהם, מעלה עליהם הכתוב כאילו עשו.

הדברים נפלאים. ברגע שאדם מקבל על עצמו עבודת ה' בתמימות, נחשב מיד כאילו עשאו, ומתקדש מיד כפי קדושת המצוה. והיינו שהרי בכל מצוה ומצוה שיהודי עושה רצון הבורא ית"ש, הוא מתקדש, וכמו שאנו אומרים במטבע הברכה "אשר קדשנו במצותיו", ומתבאר כאן שלא רק בקיום המצוה בפועל מתקדש, אלא הרצון והתשוקה והקבלה מקדשים את האדם.

ומאידך, יש להתעורר מכך שאם יהודי מקיים מצוה כמעט בלי שום התעוררות והכנה, לא מקבל קדושה מן המצוה אלא כפי התעוררותו, דבשעה שמכין את עצמו ומקבל על עצמו את המצוה, הוא כאילו עשאו, שההכנה נחשבת כמצוה עצמה, ושכרו אתו כמו בקיום המצוה, שנחשב בקבלתו כקיומה של מצוה.

קרבן פסח הוא סמל האמונה

ושמרת את החקה הזאת למועדה (יג, י) פירוש, את מצוות הפסח, וכמבואר ברש"י "משנה לשנה", ונקרא קרבן פסח חוק, כמפורש לעיל (יב-כד). ואף שכל הקרבנות הם חוק, וכמבואר ברמב"ם סוף הלכות מעילה, מ"מ רק בפסח מפורש להדיא בפסוק שזהו חוק.

ונראה גדר מחודש בקרבן פסח. שבפסח מצרים כתוב (לעיל יב-כא) משכו לכם, ופירשו חז"ל מעבודה זרה, ואת הדם זרקו על מזוזות הבתים, לפרסם ולהראות שמוכנים אף למסור את נפשם עבור אמונתם באלקינו ית"ש. ופסח של כל שנה הוא המשך לפסח ההוא, וחוק הוא שקרבן פסח יהיה סמל האמונה מימים ימימה, בכל דור דור, ומטעם זה, מומר, דהיינו בן נכר, לא יאכל בו, שזהו היפך מטרת הקרבן פסח שהיא האמונה באלקים. וראה מה שפירשנו בהרחבה לעיל (יב-כד).

ובמק"א (לעיל יב-מח) פירשתי את דברי חז"ל (מובא ברש"י במדבר ט-יד) דהוה אמינא שכל גר יביא ק"פ מיד כשמתגייר, והיינו מפני שקרבן פסח היא גופא כמין גירות, ויש בו קבלת אלקותו ית"ש.

ספירת העומר

ספירת העומר כהכנה לקבלת התורה

בפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת", (כ"ג, ט"ו) וכ' החינוך "נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא. וזה שאנו מונין לעומר, כלומר כך וכך ימים עברו מן המנין, ואין אנו מונין כך וכך ימים יש לנו לזמן, כי כל זה מראה בנו הרצון החזק להגיע אל הזמן, ועל כן לא נרצה להזכיר בתחילת חשבוננו ריבוי הימים שיש לנו להגיע לקרבן שתי הלחם של עצרת".

ומבואר בדברי החינוך שנתקשה מדוע סופרים כמה ימים 'עברו' מהעומר, ולא סופרים להיפוך כמה ימים 'נשארו' לנו עד מתן תורה [- קרבן שתי הלחם], ועל זה תירץ שכיון שיש בנו רצון חזק להגיע לחג השבועות יום מתן תורתנו, על כן לא נתרצה להזכיר בתחילת החשבון שנשארו ימים רבים, אלא אדרבה סופרים הימים שעברו להראות שאנו כבר מתקרבים תיכף ליום הנכסף.

ונראה ליישב קושיית החינוך באופן נוסף, שאם היו סופרים כמה ימים נשארו, היה כל אחד דוחה את ההכנה למתן תורה כי היה אומר יש עוד זמן מרובה עד מתן תורה, ולכן סופרים כמה ימים עברו, כדי שכל אחד יערוך חשבון הנפש ויאמר לעצמו מה עשיתי ומה כבר הספקתי בימי ההכנה למתן תורה שעוברים ואוזלים מיום ליום.

ובימים אלו יש להתחזק מאוד בימים אלו בלימוד התורה באיכות ובכמות, שזהו ההכנה האמיתית לקבלת התורה, ונהגו בשיבות ובכל עם ישראל להתחזק בלימוד התורה בימים אלו, ובמיוחד מראש חודש סיון, ומוסיפים גם עוד חיזוק בשלושת ימי הגבלה שהם ימי ההכנה לקבלת התורה.

ובמשנה בעדויות (פ"ב מ"י) איתא "רבי יוחנן בן נורי אומר משפט רשעים בגיהנם מן הפסח ועד העצרת", והרי מבואר שימים אלו הם נוראים למעלה ולמטה כמו חודש אלול לפני ר"ה.

והגר"ח שמואלביץ זצ"ל תמה מדוע היו ישראל צריכים מ"ט ימים הכנה לקבל התורה, והרי כבר בקריעת ים סוף באו ישראל להשגה ש"ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי", וא"כ "מה מקרא זה חסר", ומדוע היו צריכים להמתין כל מ"ט יום עד קבלת התורה.

וביאר בזה הגר"ח שכיון שעם ישראל השיגו נבואתם בקריעת ים סוף מצד אתערותא דלעילא ובלא שום יגיעה מצידם, לא נעשו ראויים מחמת זה לקבלת התורה, והיו צריכים מ"ט יום להזדכך על ידי עמל ויגיעה בתיקון המידות, ובכל יום לקנות קניין נוסף, עד שיהיו ראויים לקבלת התורה.

וזוהו לימוד לדין בימים אלו לעמול בעמל התורה ובזיכוך המידות, ורק ע"ז נהיה ראויים לקבלת התורה.

חג שבועות היינו דכל ההשגה בשבועות הוא לפי ההכנה בשבועות קודם

המפרשים תמהו בשמו של יום טוב שבועות, מדוע נקרא חג זה בשם "שבועות", (וכמו שנאמר בפרשת ראה "ועשית חג שבועות לה' אלוך"), והרי שבועות הספירה הם לכאורה עניין צדדי ואינם עיקר מהותו של חג, שהרי עיקר מהותו של חג הוא יום מתן תורתנו ולא שבועות הספירה.

וביארנו בזה המפרשים בדרך רמז, שכל השגות החג תלויים בשבועות ספירת העומר שהם ההכנה לחג, שכן רק מי שהכין עצמו כראוי בהתמדת ועמל התורה בשבועות הספירה, הוא זוכה ל"חג השבועות" - לשמח בחג ולקבל מן שמיא את אור היום, אבל מי שלא הכין עצמו, חסר לו בעיקר קבלת התורה ביום חג השבועות.

ימי ספירת העומר כמקשרים בין פסח לשבועות

בפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם", וכ' הרמב"ן ז"ל וצוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפניכם ולאחריהם כי כולם קדושים ובתוכם ה', ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם, וקדש יום שמיני כשמיני של חג, והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה שהראם בו את אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש.

ומבואר בדברי הרמב"ן, שספירת העומר הם כימי 'חול המועד' המקשרים בין פסח לשבועות, דחג הפסח הוא יום טוב ראשון, וחג השבועות הוא יום טוב אחרון, וחול המועד באמצע.

ובפשוטו יש לפרש כוונת דברי הרמב"ן, שכל תכלית יציאת מצרים הוא כדי שיקבלו ישראל את התורה, (וכמש"כ הרמב"ן בריש שמות עיי"ש), ונמצא שרק בחג השבועות מסתיים היום טוב והשמחה דחג הפסח, שהרי כל זמן שלא קיבלו ישראל את התורה, לא באו לתכלית השמחה דחג הפסח, שכל עניינו להיות עם ה' על ידי קיום התורה והמצוות.

וזוהו מה שכתב הרמב"ן דימי ספירת העומר הם כעין ימי 'חול המועד' בין פסח לשבועות, ומשום שימים אלו מיועדים להכנה לטהר עצמינו בזיכוך המידות וקנייני התורה כדי שנהיה ראויים לקבלת התורה בחג השבועות, וא"כ נמצא שהם כימי חול המועד המחברים בין יו"ט ראשון דפסח ליו"ט אחרון דשבועות.

ובדומה לזה מבואר בזוהר הקדוש (אמור צו. והובא באור החיים כאן) שימי הספירה דומים לשבעה ימים נקיים של טהרת האשה שנועדו להיטהר ולבדוק את עצמה בכל יום, וכן גם ימי ספירת העומר הם שבעה שבועות כעין שבעה נקיים שנועדו לטהר עצמינו מכל חטאינו, כדי שנהיה טהורים וראויים לקבל את התורה הקדושה.

וזהו לימוד גדול לדידן, שהרי כתב הרמח"ל (דרך ה' ח"ד סופ"ז) "שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו", וכתב שם הרמח"ל לפי"ז, שבכל מועד מתחדש בו אותו אור שהאיר בזמנו לאבותינו, וא"כ יש ללמוד מזה שבכל שנה מתעורר בימי ספירת העומר סגולת הזמן לקנות את קנייני התורה, שכשם שבשעה שיצאו עם ישראל ממצרים, טומאת מצרים עיכבה מהם שלא היו ראויים לקבל את התורה עד שזיכנו עצמם במשך מ"ט יום בין פסח לשבועות בעבודת המידות וקנייני התורה, כך גם בכל שנה ושנה מתעורר בימים אלו כוח השפעת הטהרה שהייתה בימים ההם להזדכך ולהיות ראויים לקבלת התורה, ובאותה המידה שהאדם מזכך עצמו בעמל התורה וברכישת קנייני התורה בימים אלו, כן הוא זוכה יותר לקבלת התורה בכל שנה בחג השבועות.

יש ללמוד מכאן, שאין מספיק אמונה בלבד בלא קיום התורה והמצוות, שהרי חג הפסח נועד להשריש בנו את ידיעת ה', וכמו שנאמר ביציאת מצרים (שמות י, ב') "וידעתם כי אני ה'", ואעפ"כ לא נגמר היום טוב דפסח כל זמן שלא קיבלנו התורה בחג השבועות, ואמנם תחילת ויסוד הכל הוא האמונה, ולכן מקדימים פסח לשבועות, מפני שהאמונה היא יסוד הדת, וצריכים תחילה להתחזק באמונה שהקב"ה משגיח על עולמו והוא המנהיג, אבל מאידך בזה לבד אין מספיק, כי צריך גם קיום המצוות בפועל.

ובדומה לזה מבואר בעשרת הדיברות, שהדיבור הראשון הוא "אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", והרי שקבלת התורה מתחיל באמונה שהקב"ה הוציא אותנו מעבדות להיות לו לעבדים, וכמו שנאמר בפסוק "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים להיות להם לאלוקים".

וזהו הטעם שבפסח אנו מקריבים קרבן שעורים, ומפני ששעורים הוא מאכל בהמה, ולפני קבלת התורה אנחנו עדיין כבהמות שהולכים אחר תאוות ליבם, אבל בשבועות מביאים קרבן מחיטים מובחרים, שאז קיבלנו את התורה, ונעשינו כבני אדם. (עיין בעקידה שער ס"ז, מהר"ל בתפא"י פכ"ה, מהרש"א ר"ה ט"ז ע"א, אליהו רבה תצ"ד סק"י בשם הצדה לצרך, וראה רד"ק הושע ג, ב). וכעני"ז מצאנו בראשונים שהקשו שרואים אנו שעבריינים החייבים כרת חיים לאורך ימים, ותרצו שחיי החופשיים מתורה ומצוות אינם נחשבים כחיים, וכל חייהם כבהמה גמורה הם.

וזהו הטעם שבפסח לא נזכר בתורה מצוות שמחה בפרשת המועדות, ומפני שהשמחה בפסח היא עדיין בהסתר, כי לא נשלמה השמחה בלי קבלת התורה.

חיזוק ללימוד התורה בימי ספירת העומר

תלמידי אדוננו הגר"א ז"ל העידו [עי' תוספת מעשה רב אות נ"ה] על הגר"א: "תיכף לאחר הפסח, ישב ללמוד בפרישות גדול למאד, ואמר שהם ימי הכנה לקבלת התורה עד חג השבועות", ונראה דאין כוונת הדברים שהגר"א הוסיף בימים אלו בלימוד התורה ב"כמות", שח"ו לומר שהיה בזה חילוק אצל הגר"א בין ימי הספירה לשאר ימים, [ובערב יו"כ עשה הגר"א חשבון הנפש על כמה רגעים מכל השנה כולה אם ביטלם מת"ת], אלא הכוונה שהיה מוסיף בלימוד התורה ב'איכות' לפי גודל מדריגתו, כי כשם שיש ביטול תורה בכמות, כן יש גם ביטול תורה באיכות, שאם אינו לומד בעיון כל הצורך, נחשב לו לביטול תורה.

ולפי השמועה אדוננו הגר"א ז"ל היה מזהיר את תלמידיו שבימי ספירת העומר יש להיזהר ביותר בתורה ובצדקה, עד שתלמידי הגר"א לא הבינו כלל איך שייך לא לנצל את סגולת הימים הללו שהם מסוגלים מאוד לסייעתא דשמיא לעלות מעלה מעלה בתורה.

ובספר נהר שלום להק' הרש"ש זי"ע (דף לב:) כתב "כי פסח וימים הללו הם שורש לכל ימות השנה ובדרך שאדם הולך בהם בה מוליכים אותו כל ימות השנה".

ומי שאינו מזדרז להתחזק בתורה בימים אלו, התביעה עליו רבה יותר שאינו מנצל את סגולת הימים לטהר אותנו מטומאותינו ולזכות לסייעתא דשמיא להצלחה בתורה.

וראוי לזכור תמיד, שאף כאשר נערמים קשיים בלימוד התורה, אין להתפעל מזה, ולדעת שכך היא דרכה של תורה, שאע"פ בתחילת הדרך יש הרבה קשיים בלימוד התורה, שפעמים אין חשק כלל ללמוד, או שהלימוד מר מאוד, אבל סופו הוא מתוק מאוד, ומי שימשיך לעמול בתורה, יזכה לצמח גדול בתורה ולבסוף יהיה לו מתוק.

ומו"ר הגה"צ רבי משה שניידער זצ"ל אמר, שלפעמים אברך נמצא בכולל שנים רבות ואינו מקבל שום תפקיד או משרה, והוא ובני משפחתו מצטערים מאוד על כך, אבל האמת היא שזהו טעות ואין כאן מקום לצער, כי כל אברך מתמיד ושקדן בכולל יש לו מעלת ר"מ גם אם לא מינוהו לתפקיד זה, ומשום שמסתכלים על התמדתו ועל שאר הנהגותיו ותפילותיו, ונמצא שהוא כר"מ ממש לכל דבר, ואף שתוארו אינו רשמי, ואינו מקבל משכורת על כך, אבל מציאות היא שהוא מורה דרך לסביבתו, ולפעמים הוא אף יותר מר"מ. ואף שאינו מפורסם בעולם הזה, אבל לעתיד לבוא כשיתגלה ויתפרסם מי הם התלמידי חכמים שהקב"ה שש ושמח בהם, יתגלה לעין כל שהקב"ה שש ושמח בו הגם שאינו מתכבד מכך בעולם הזה.

והוסיף מו"ר זצ"ל, שגם בחור בישיבה שלומד בהתמדה לומדים ממנו והוא ר"מ בלא תואר רשמי, וכ"ש אם הוא משיב לכל אחד על שאלותיו בלימוד, אין מעלת ר"מ כמוהו.

וחובתינו בעת הזאת להתעורר בחיזוק מיוחד ללימוד התורה כדי שנהיה מוכנים לקבלת התורה, ועל כל אחד לדעת שבתורתו הוא מציל את כל ישראל מגזירות קשות, ויזכנו השי"ת שבעינינו נזכה לראות בישועת ה' העתידה בביאת משיח צדקינו במהרה בימינו בקרוב.

חשבון הנפש בכל לילה

ספירת העומר הוא בכל יום, וצריך לספור בכל יום, ואין השלמה מיום אחד לחבירו, שאם לא ספר היום אינו יכול לספור מחר, וזהו רמז על העולם הזה שכל יום בעבודת ה' נידון בפני"ע, וכל יום הוא חשבון לעצמו ואי אפשר להשלים היום מה שלא עשה אתמול, ולכן איתא בזוהר הקדוש (ח"ג, קע"ח, א) שראוי לעשות חשבון הנפש בכל לילה קודם השינה, והעושה כן נקרא "מרא דחושבנא", והקב"ה נותן לו לעולם הנצח מקום מיוחד ברקיע.

ושורש העניין מתבאר במדרש תנחומא (משפטים פ"ט ט"ז) ובזוהר הקדוש (תיקונ"ז קמב:), שבכל לילה הנשמה עולה למעלה ונותנת דין וחשבון על מעשיה באותו היום (וראה בתועלת יעקב בפ"י

"אלקי נשמה" שברכה זו היא שבח והודאה על שמחזיר לו נשמתו בכל בוקר, עיי"ש), וצורת הנשמה ודרגתה נקבע לפי מעשיה שבאותו היום, והנשמה גם חוזרת אח"כ בבוקר לאדם באותה הצורה שנקבעה דרגתה בלילה לאחר הדין וחשבון, ולכן בכל לילה ולילה ראוי לערוך חשבון הנפש קודם שתשתנה דרגת נשמתו בשעה שהקב"ה ידון את הנשמה.

והשל"ה הקדוש (מס' חולין פרק דרך חיים אות י"ח) הביא מהעין יעקב ש"בשעת השינה בלילה עולה למעלה נשמת כל חי איש יהודי לכתוב ולחתום מעשי היום, שנאמר, ביד כל אדם יחתום וכו", עכ"ד. וביאור דבריו, דבגמ' בתענית (י"א ע"א) מבואר שבשעת עריכת דינו של אדם לאחר פטירתו מן העולם הרי הוא כותב וחותר על מעשיו, ומאחר שבכל לילה עולה נשמת האדם למעלה ומוסרת דין וחשבון על מעשיה שבאותו היום, הרי היא ג"כ כותבת וחותרת בכל לילה על מעשיה.

שמעתי מפי הגה"צ רבי אליהו לופיאן זצ"ל, שפעם אחת אמר הקדוש החפץ חיים בליל שבת שיש לו איזה דבר חשוב לומר לציבור, והתאספו הקהל בביתו לשמוע מה בפיו, ופתח החפץ חיים ואמר דברים קצרים לעורר את האדם לחשבון הנפש, וכה היו דבריו:

"היום בבוקר התפעלתי מאוד כשאמרתי "אלקי נשמה שנתת בי טהורה היא, אתה בראת אתה יצרתה אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד ולהחזירה בי לעתיד לבוא", שמהלשון "ולהחזירה" במפיק ה"א, משמע שהקב"ה יחזיר לכל אחד לעתיד לבוא את נשמתו בדיוק באותו המצב כפי איך שהוא השאיר את נשמתו כשעזב את העולם הזה בשעת פטירתו.

וביאר החפץ חיים, שכמו שהגוף משתנה אם האדם לא זן את גופו במאכלים, כן גם הנשמה משתנית אם האדם אינו זן אותה במזונה הראוי לה, והיינו בתורה ומעשים טובים, ובאותו הצורה והדרגה שהאדם החזיר את נשמתו לאחר שנותר בעולם הזה, כן תישאר נשמתו לעד ולנצח נצחים ללא שום שינוי, וא"כ אוי לו לאדם שישאר לנצח עם נשמה בדרגה פחותה כיון שלא זן אותה בחייו, ועלינו להתעורר שלא ללכלך את הנשמה, אלא אדרבה, לזון אותה כמה שיותר בתורה ומעשים טובים.

והדברים שיצאו מתוך קירות ליבו הטהור של החפץ חיים, פעלו את רישומם על השומעים שהתפעלו והתעוררו מאוד מדבריו.

בימים אלו מידת הדין מתוחה ויש ללמוד תורה עם קדיצה כדי להינצל

בגמ' יבמות סב: איתא "שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה", וכו'. תנא, כולם מתו מפסח ועד עצרת, אמר רב חמא בר אבא, ואיתימא ר' חייא בר אבין, כולם מתו מיתה רעה. מאי היא, א"ר נחמן, אסכרה".

יש לתמוה איך אירע שדוקא תלמידי רבי עקיבא שאמר (ב"ר כ"ד ז') "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה" נכשלו כולם בפגם במצוות ואהבת לרעך כמוך ולא נהגו כבוד זה בזה, והרי לכאורה היה נדרש לומר להפך, שדוקא תלמידיו יהיו דוקא מיוחדים במידה זו שרבים הניח בה דגש מיוחד בעבודת השי"ת.

ובפשוטו יש לומר, דהתביעה על תלמידי רבי עקיבא הייתה בדקות, ואדרבה דוקא משום שהם היו תלמידי רבי עקיבא שאמר "ואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה", לכן נתבעו בדקות עד שלגודל דרגתם נחשב להם שלא נהגו כבוד זה בזה, אבל אם לא היו תלמידי רבי עקיבא, אפשר שהקב"ה לא היה תובע מהם כלל על זה.

אכן יותר נראה שמה שאמרו חז"ל "לא נהגו כבוד זה בזה", הכוונה שלא כיבדו האחד את חברו כפי הראוי לכבוד תורתו, שהרי אינו דומה הכבוד שצריך לכבוד תלמיד חכם לכבוד המגיע לאדם מהשורה, אבל בוודאי כל אחד כיבד את חברו כפי שצריך לכבד כל אחד מישראל, ונמצא לפי"ז שיסוד הפגם לא היה במידת ואהבת לרעך כמוך, אלא יסוד הפגם הוא במה שלא העריכו כראוי את התורה, לכבד את לומדיה באופן מיוחד יותר מכל אדם, (וכתוצאה מזה הם נידונו כחסרים במידת החסד ג"כ, מאחר שבפועל הם לא הטיבו עם חבריהם כפי מה שנדרש מהם להיטיב לחבריהם כראוי לכבוד תורתם).

ועפ"ז יבואר היטב טעם הדבר שדוקא בימי ספירת העומר נמתחה מידת הדין על תלמידי רבי עקיבא, ומשום שספירת העומר הם ימים מיוחדים להתכונן בהם מידי יום ביומו לקבלת התורה בחג השבועות, [שכשם שביציאת מצרים היו מ"ט יום בין יציאת מצרים לקבלת התורה לצאת ממ"ט שערי טומאה כדי להיות מוכנים לקבלת התורה, כך גם בכל דור ודור משמשים ימים אלו להכנה להיות ראויים לקבלת התורה וכמו שהבאנו לעיל מהרמח"ל שאותו האור שהיה באותם הימים הרי הוא חוזר וניעור בכל שנה ושנה], ומידת הדין מתוחה אז על כל פגיעה בלימוד התורה, וכיון שהייתה תביעה על תלמידי רבי עקיבא שלא העריכו את התורה כראוי, נמתחה עליהם מידת הדין בימים אלו המיוחדים לחיזוק בלימוד התורה.

וזהו לימוד לדין להתחזק בימים אלו בלימוד התורה עם כל קניינה כראוי.

יסוד מלחמת הצדוקים על פירוש תיבת "שבת" הוא מלחמה על עיקר כח חז"ל

בפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם", ופירשו חז"ל (מנחות ס"ה.) ש"שבת" האמור בפסוק זה אינו "שבת קודש" [שבת בראשית], אלא הכוונה ליו"ט ראשון של פסח.

והנה ידוע שהצדוקים בזמן בית שני לחמו נגד פירוש חז"ל, ופירשו הפסוק כפשוטו, ש"שבת" הכוונה הוא "שבת קודש" [שבת בראשית], ו"ממחרת השבת" הכוונה ליום ראשון בשבת, ועל זה ניהלו הצדוקים מלחמה גדולה, וכמבואר בגמ' בר"ה (כ"ד ע"ב) שהיו טורחים הרבה ושוכרים עדי שקר כדי שהבי"ד יטעו ויקדשו את החודש באופן שיו"ט ראשון של פסח יחול בשבת ו"ממחרת השבת" יהא כדבריהם. ועוד מבואר במנחות (ס"ה) שחז"ל באו עמם בדברים להעמידם על טעותם אבל הם נשארו תקיפים, וכן בבית שני השתוקקו להשיג כהן גדול משלהם כדי שיקריב בעצרת ביום ראשון כפי טענתם שזהו ממחרת שבת קודש.

ויש לתמוה מדוע ניהלו הצדוקים מלחמה קשה כ"כ על פירוש ב' תיבות שבתורה "ממחרת השבת", והרי לא מצאנו בשום מקום שהצדוקים מסרו נפשם לקיום איזה מצוה מהמצוות, ומדוע דוקא כאן במנחת העומר נלחמו ושכרו בכסף והשתדלו בכל מיני פעולות ש"ממחרת השבת" לא יתפרש כפירוש חז"ל.

ונראה לפרש בזה בהקדם מה שיש להעיר מדוע באמת כתבה תורה "וספרתם לכם ממחרת השבת" בלשון סתום שניתן לטעות בו, והרי אם היה כתוב בתורה במפורש "ממחרת יום טוב ראשון של חג", היה נמנע כל הוויכוח עם הצדוקים, והיו נמנעים קלקולים מרובים בקידוש החודש וויכוחים ורדיפות שהיו מנת חלקם של חכמי ישראל שסבלו בכל שנה מהצדוקים.

וע"כ נראה שבדוקא כתבה תורה לשון סתום זה, כדי שחג מתן תורתנו יחול רק מכוח פירושם של חז"ל שקבעו ש"שבת" היינו יו"ט ראשון של חג, [שהלא זמן חג מתן תורתנו נקבע לפי סוף ימי ספירת העומר, וכיון שימי ספירת העומר נקבעים לפי פירוש חז"ל ש"ממחרת השבת" היינו מחרת יו"ט ראשון של חג, א"כ נמצא שכל מתן תורה תלוי ועומד רק בהם], ורצתה תורה ליתן תוקף וכוח לחכמי ישראל להורות שכל קיום התורה שבכתב תלוי בהם, ולכל נטעה לומר כביכול התורה שבכתב עומדת היא לעצמה גם בלא חכמי ישראל, ורק הם באו 'להוסיף' עליה עוד תורה שבעל פה, אלא כל קיום התורה שבכתב תלוי רק בהם ובדעתם, ולכן סיבבה תורה שכל קביעת זמן חג מתן תורתנו יקבע על ידם, וזהו על ידי שלשון "ממחרת השבת" נכתב סתום והיה נצרך לקבלתם שיפרשו דהיינו יו"ט ראשון של פסח.

ומעתה עפ"י יתבאר היטב טעמים של הצדוקים שנלחמו כל כך בפירושם של חכמי ישראל בתיבת "ממחרת השבת", שבאמת לא היה כאן מלחמה פרטית על פירוש שתי תיבות שבתורה, אלא היה בזה מלחמה יסודית על כל כוחם של חכמי ישראל, שלא הסכימו הצדוקים לכך שחכמי ישראל הם יקבעו את זמן מתן תורתנו, אלא רצו לקבוע שהתורה שבכתב עומדת היא לעצמה ולא מכוח חכמי ישראל, ועל זאת השיבו להם חכמי ישראל במלחמת קודש.

מלחמת הצדוקים על משמעות תוקף היו"ט שחל מכוח חז"ל

עוד נראה לבאר בטעם הדבר שהצדוקים לחמו כל כך בפירוש תיבות "ממחרת השבת", דהנה זמן ה"יום טוב" נקבע רק על ידי חז"ל בקידוש החודש, וכמו ששינו במסכת ראש השנה (פ"ז מ"ז) שהחודש מתקדש רק על ידי בית דין של מטה, וללא פסק בית דין אין החודש מתקדש אפילו אם באמת ראו את הלבנה, וא"כ נמצא שכאשר היום טוב נקרא שבת ככל שבת בראשית דעלמא, הרי יש בזה תוקף גדול לכוחם של חז"ל, שהיום טוב שחל מכוחם נחשב בתורה כשבת קודש ממש, [והיינו שצריך להיזהר בו כשבת קודש], ולכן הצדוקים שזלזלו ונלחמו בחז"ל, לא הסכימו שזמן היו"ט יהא לו כח כשל שבת, וטענו שיו"ט אינו נקרא בתורה בשם "שבת".

ועל פי דרכינו שבפירוש "ממחרת השבת" כדעת חז"ל יש תוקף גדול לכוחם של חז"ל, נראה לבאר הא דאיתא בשמואל ב' (פרק כ"א, ומבואר הוא במ"ר פרשת נשא, פ"ח, ד') שדוד המלך לקח ביום ראשון של חול המועד פסח שבעה בני שאול ומסרם לגבעונים האכזריים והרגום לפני ה', ולכאורה צ"ב מדוע דקדק דוד המלך לעשות כן דוקא ביום ראשון דחול המועד פסח ביום הבאת העומר, אמנם לפי"ז נראה לבאר היטב, שהרי דוד המלך עשה כן ע"פ הדיבור וכמבואר שם במדרש, אבל לישראל היה עלול להיות הרגשה שזהו מעשה אכזרי שאין כדוגמתו למסור שבעה בני שאול המלך לגבעונים שיהרגום באכזריות, ורצה דוד המלך שישראל יאמינו שלא עשה כן ע"פ עצמו אלא קיבל משמים שזהו העונש והתיקון לצאצאים אלו, ולכן בחר דוד המלך לעשות הדבר ביום שני דפסח שהוא זמן הבאת העומר, שביום זה מתעורר הכוח של ישראל להאמין בחכמים, וכמוש"נ.

מלחמת הצדוקים הוא על משמעות עיין שבת קודש

עוד נראה לבאר בטעם הדבר שהצדוקים לחמו כל כך בעניין זה, שאצל הצדוקים והאפיקורסים השבת היא אך ורק "יום שבתון מהעבודה" ומנוחה גשמית כפשוטו, וכמו שלהבדיל אצל הגויים הוא יום ראשון, וא"כ פשוט שאצלם לא שייך לקרוא ליום טוב "שבת" המיועד למנוחה, שהרי אין צורך בשני ימי מנוחה גשמית בשבוע, ולכן פירשו שמה שנאמר בפסוק "שבת" הכוונה ל"שבת בראשית" כפשוטו.

ובאמת מלחמת הצדוקים נמשכת עד היום הזה, שגם בזמנינו הפושעים טועים שהשבת היא יום מנוחה גשמית, ובעוה"ר יוצאים הם לבלות הזמן בהבלים בשבת קודש, אבל אנו יודעים שהשבת היא יום "מנוחה וקדושה", וכמו שאנו אומרים בתפילה "יום מנוחה וקדושה 'שאתה רוצה' בה", והיינו שהקב"ה רוצה רק מנוחה של קדושה ולא מנוחה של בילוי הזמן, וזהו מה שאנו מוסיפים ואומרים "כי מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך", והיינו שרק מנוחה שהיא מנוחה "מאתך" - מהקב"ה, היא המנוחה שגורמת ל"יקדישו את שמך" - קידוש ה'.

ואם אנחנו נפעל על משמר קדושת השבת במסירות נפש, וכמו שנלחמו עם ישראל בצדוקים בזמן בית שני במסירות נפש, שלא וויתרו להם אע"פ ששכרו עדי שקר להטעות את קידוש החודש, נזכה גם אנחנו להצליח במלחמה נגד הפושעים, וכמו שהצליחו בזמנו במלחמה נגד הצדוקים.

יסוד מלחמת הצדוקים להראות שחכמי ישראל מוסיפים חומרות המפריעות להתענג בחיים

עוד נראה לבאר בטעם מלחמת הצדוקים, עפ"י הא דאיתא בגמ' במנחות (ס"ה ע"א) "שהיו בייתוסין אומרים עצרת אחר השבת, ניטפל להם רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם שוטים מניין לכם, ולא היה אדם אחד שהיה משיבו, חוץ מזקן אחד שהיה מפטט כנגדו ואמר משה רבינו אוהב ישראל היה ויודע שעצרת יום אחד הוא עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהיו ישראל מתענגין שני ימים, קרא עליו המקרא הזה" וכו'.

והרי מבואר בדברי הגמ', שזקן אחד מהצדוקים טען לבסס את טענתם ש"ממחרת השבת" היינו "שבת בראשית", שמושה רבינו הרי היה אוהב ישראל ובוודאי רצה שישראל יתענגו שני ימים רצופים, ולכן יש לפרש ד"ממחרת השבת" היינו מוצאי שבת כטענת הצדוקים, שהרי עי"ז יחול חג השבועות במוצאי שבת, [דספירת העומר הוא שבעה שבועות, ולכן לעולם חל ליל שבועות באותו יום בשבוע שבו התחילו לספור ספירת העומר], ונמצאו ישראל מתענגים שני ימים רצופים, הן בשבת שלפני שבועות והן ביו"ט שבועות.

ומעתה נראה שעיקר כוונתם הצדוקים במלחמתם, לא הייתה על פירוש ב' תיבות שבתורה, אלא עיקר כוונתם הייתה להילחם נגד חכמי ישראל בטענה שהתורה דורשת בטובתנו שיהיה לנו חיים טובים ומעוננים, ורק חכמי ישראל מפריעים על ידי שמחדשים 'חומרות' המפריעים לקיים התורה מתוך עינוג החיים, ולכן טענו שממחרת השבת היינו "שבת בראשית" כי רצון התורה שיתענגו ישראל בחג השבועות בשני ימים רצופים, ורצו להראות בזה שחכמי ישראל מפריעים (עפ"ל) שמחמירים

על העם ואינם נותנים להם להתענג שני ימים רצופים. [וכאותם הפוקרים דזמנינו הטוענים שהתורה מצד עצמה מתאימה גם להם, ורק הרבנים הם ש"מחמירים" בהוראותיהם השונות, וממררים להם כביכול את החיים שאינם יכולים לקיים את התורה מתוך תענוג בשלמות כרצונם].

ובזה מבואר היטב מה שקידשו הצדוקים מלחמה עצומה כל כך על עניין זה, כי דימו שאם יצחו בזה, יוכלו להוכיח את שיטתם שחכמים מחמירים יותר מהצורך ומפרשים הפסוקים תמיד להחמיר, ויוכלו ע"ז לעקור אצל עם ישראל את האמונה בחז"ל. [ומה שניהלו המלחמה דוקא על פירוש תיבות "ממחרת השבת" ולא על שאר חומרות של חז"ל, היינו משום שפשטות המקרא ד"ממחרת השבת" משמע כדבריהם, ולכן סברו שיהיה קל להם לנצח בזה, אבל עיקר כוונתם הייתה לעקור את הכל].

שמות שנתנו חכמים בימים אלו כדי להוציא מלבן של הצדוקים

דבר נפלא כתב בעל השואל ומשיב בספרו דברי שאול (ח"א מנחות ס"ו), שלכן תיקנו לומר "היום יום אחד בעומר" ולא "היום יום ראשון בעומר" (עי' רש"י בראשית א, ה), כדי להוציא מלבן של צדוקין, שלא יטעו לומר שסופרים "יום ראשון לשבוע" תיקנו "יום אחד לעומר".

ונראה להוסיף ולפרש כע"ז בטעם הדבר ששבת לפני הפסח קוראים אותו "שבת הגדול" (עי' טור או"ח ת"ל), שגם זה נעשה בכדי להוציא מליבן של צדוקים, שהרי הצדוקים טענו שרק שבת בראשית נקראת שבת אבל יו"ט ראשון של חג אינו נקרא בשם "שבת" לדבריהם, ולכן אנו קוראים לשבת שלפני הפסח בתואר "שבת הגדול", כדי להודיע שבשבוע הקרוב עתיד להיות לנו "שבת קטן", והיינו יו"ט ראשון של פסח שאף הוא נקרא שבת וכמדרש חז"ל, אלא שהיו"ט נקרא בשם "שבת קטן" משום שהוא בלאו ומותר להכין בו אוכל נפש.

חובת האדם בלימוד התורה בלא להתרמות ממלאכתו על סמך סגולות שונות

בפסוק "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'", הנה בתורה לא נזכר במפורש שחג השבועות הוא זמן מתן תורתנו, וראוי להבין מהו טעם הדבר שלא נתפרש כן בתורה, והרי עיקר היום טוב דשבועות הוא "יום מתן תורתנו", וכפי שאנו אומרים בתפילת חג השבועות.

ובכלי יקר כאן פירש בזה "לפי שצריך האדם שיהיה דומה לו בכל יום ויום מכל ימות השנה כאילו באותו יום קיבלה מהר סיני, ואם כן כל יום הוא מתן תורה אצל ההוגים בה על כן אין ראוי להגביל יום ידוע לנתינתה, ועל כן אין יום נתינתה מבואר בתורה יותר ממה שנרמז בהבאת מנחה חדשה להורות שהתורה מנחה חדשה בכל יום ויום".

ועוד יש לפרש בדרך רמז, שכיון שייעדה תורה מ"ט ימים דספירת העומר להכנה לחג השבועות, העלימה תורה ולא כתבה מפורש את גודל מעלת יום השבועות שהוא יום מתן תורה, כדי לרמז לנו שמוטל עלינו כביכול להתעלם מהזמן המסוגל, ולעשות כפי חובתינו בלימוד התורה בלא לסמוך על סגולת היום.

וזוהו הטעם שחג השבועות נקרא בשם "זמן מתן תורתנו", ולא בשם "זמן קבלת תורתנו", ומשום שביום זה הקב"ה מחדש את 'נתינת' התורה, אך לא כל אדם זוכה 'לקבל' את התורה ביום זה, שתלוי אצל כל אחד כפי הכנתו וקבלת עול תורה על עצמו, שאם מכין עצמו כדבעי ומקבל על עצמו עול תורה הרי הוא זוכה לקבלת התורה, אך אם אינו מתחזק בתורה אינו זוכה בחג השבועות לקבל את ההשפעה של קבלת התורה, וכל אחד כפי מה שמכין עצמו, כן הוא זוכה לקבלת התורה בכל שנה ושנה.

ענין ממחרת השבת דנקרא יו"ט להראות דכח חכמי התורה דקובעים המועדים כתורה

בפסוק וספרתם לכם ממחרת השבת וקיבלו חז"ל שהשבת שנאמרה כאן אינה שבת בראשית שהיא קבועה ועומדת אלא כונת הפסוק ממחרת יו"ט ראשון של פסח שתלויה קביעותה בבית דין [עי' מנחות ס"ו]. ולא כדעת הבייתוסין שהיו אומרים דהך שבת שבת ממש ומתחילין למנות חמשים יום ממחרת השבת שבתוך הפסח וראוי לנו לבאר למה הוציאה כאן תורה יו"ט בלשון שבת שלא מצינו כן בכל התורה כולה.

ונראה דדוקא כאן מצאה תורה מקום להודיענו כחן של חכמים אשר הוראתם לנו כהוראת משה מפי הגבורה עד שמסרה תורה בידם כל ענייני קביעות המועדים ותוקף קביעותם כתוקף כל דיני תורה ולכן נזכר כאן יום טוב בלשון שבת להוציא מלבן של צדוקים המערערים על קבלת חכמים ז"ל שחומר קדושת יום טוב אינו נופל מזו של שבת אף שנקבעין המועדים ע"י ב"ד.

ולפי זה גם יבואר הטעם שפתחה תורה פרשה זו של מועדי ה' אשר נקרא אותם מקראי קודש במצוות השבת להזהירנו שלא נחלק בין חיובנו לשמור השבת הקבועה מימות עולם לבין החיוב לשמור המועדים הנקבעים מדי חודש בחדשו ע"י חכמים שהכל תורה הם.

בליל הסדר אנו זוכים להארה מלעילא וכדי לזכות לתורה אין די בזה וצריך הכנה נ' יום

בפסוק מיום הביאתכם את עמך התנופה והיינו דתלתה תורה קביעות חג השבועות שהוא זמן מתן תורתנו ביום הבאת העומר שכאשר יסיימו ישראל למנות חמשים יום מיום הביאת את העומר אזי יהיו נכונים לחוג את חג העצרת ומהלכם של דברים כן הוא שביום ראשון של פסח זכו ישראל להארה עליונה שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם וכן בכל שנה כשמקיימים ישראל את מצוות החג זוכים הם למדרגה עליונה זו אלא שמעלה זו שזכו לה בזמן גילוי הפנים עדיין אין בכחה להשתמר על ידם בחיי יום יום שלהם ואין די בה להתעלות לקבל תורה שעליהם לקיימה בלא שינוי וירידה ח"ו ולזה נצטוו להמשיך עליהם האמונה בהשגחת השי"ת במשך חמשים יום וזאת ע"י שמביאים את ראשית קצירם לשמים ומוכיחים בזה שכל תבואתם ואכילתם בעוה"ז מתנת שמים הן ובדרך זו מכינים הם עצמם ומונים חמשים יום עד שנטהרו מכל טומאתם ופסקה זוהמתן ונתעלו לקבל התורה בקדושה שנשתמרה בקרבם לעולמים.

עבודת ימי הספירה - להביא את האמונה בהקב"ה בפסח לידי מעשה בקבלת התורה

ענין ספירת העומר היינו דיש שייכות בין פסח לשבועות והענין בזה בפסח מתגלה הקב"ה כבורא ומנהיג בלעדי והאדם מתחזק באמונת ייחודו אך אין די בזה עליו להוציא לפועל את אמונתו זו על ידי ענין חג השבועות קרי קיום המצוות המעשיות ולימוד התורה האמונה היא הבסיס לעבודת ה' עבודת ה' עצמה היא קיום תורה ומצוות.

לימודים נוספים יש בספירת העומר ראשית רואים אנו את ערך הזמן ונזכרים בעובדה שימינו ספורים בעולם הזה צורת הספירה אינה כמה ימים נותרו לנו עד לחג השבועות אלא כמה ימים עברו מחג הפסח כמו כן אל יאמר אדם "לעת זקנותי אלמד תורה" עליו לשים לב לזמן שעבר ולא לזמן שיהיה הרי אמרו חז"ל [אבות פ"ב ד'] "אל תאמר לכשאפנה אשנה שמוא לא תפנה".

עבודת הספירה - להזכיר דכל יום הוא עבודה בפנ"ע להכנה לקבלת התורה

נקודה נוספת נבחין מלשון הספירה אין אנו אומרים "היום היום השלישי בעומר" כי אז אנו מזכירים רק את היום הזה ותו לא אלא אומרים "היום שלשה ימים בעומר" ומזכירים את כל שלשת הימים שעברו בהם עסקנו בהכנה למתן תורה כי כל יום מוסיף נדבך נוסף משלו.

בפסח מביאים קרבן שעורים ובשבועות קרבן חיטים להראות דקודם קבלת התורה אנו כבהמות

בפסח אנו מקריבים את קרבן העומר עשירית האיפה קמח שעורים לעומת זאת בשבועות את קרבן הביכורים הבא מן החיטים כי פסח הוא עת הלידה הגשמית של עם ישראל ביציאת מצרים והגם שיוצאי מצרים הגיעו לדרגת האמונה עדיין לא קבלו תורה על כן מקריבים אנו שעורים מאכל בהמה לא כן שבועות זמן קבלת התורה מותר האדם מן הבהמה לכן מקריבים בו קרבן הבא מן החיטים מאכל אדם