

רוממות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 10 | פסח | תשע"ח

דבר הגליון

שאלה גדולה עולה בימים אלה של סיפור יציאת מצרים: התורה (ואתחנן ד, כ) מגדירה את גלות מצרים כ"כור הברזל" - שהוא מקום שמצרפים בו את הברזל ומטהרים אותו מסיגיו. והדבר הזה תמוה מאד, וכי איזו טהרה היתה לישראל בגלות מצרים, והלא שקעו שם בטומאה כמ"ש ב'חזקאל כ, ח': "וימרו בי ולא אבו לשמע אלי, איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גילולי מצרים לא עזבו, ואומר לשפוך חמתי עליהם ללכות אפי בהם בתוך ארץ מצרים". ובלשון הרמב"ם ריש הל' ע"ז: "עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהם ולעבוד ע"ז כמותן... וכמעט קט היה והעיקר ששתל אברהם נעקר וחזרו בני יעקב לטעות העמים ותעיייתם", ומכל הדברים בוקעת התמיהה, איזה זיכור נעשה לאומתנו בגלות מצרים, הלא אדרבה רק נתלכלכו בטומאה ועבודה זרה.

אלא שבאמת את התועלת בירידה למצרים אין לבחון במדרגתם של ישראל בתוך הגלות ובסופה, כי באמת המצב של בני יעקב ואף מדרגת האבות הנפלאה טרם ירדתם למצרים אינו התכלית, אלא הוא הכנה למדרגתם אחרי מתן תורה. על כן אין להתבלבל מכך שבצורה חיצונית ירדו במצרים למדרגת עובדי ע"ז, כי התועלת היתה בתהליך של שינוי פנימי שבאו לידי ביטוי אחרי מתן תורה. אם לא היתה הכוונה ליצור "ממלכת כהנים וגוי קדוש", אלא התכלית היתה רק בהימצאות אנשים יחידים עובדי ה', הרי שבאמת הירידה למצרים היתה מיותרת ואף מזיקה, ומה רע באבות הקדושים שיש להורידם לכור הברזל. אך לא די לבורא ית' באבות הקדושים שמפיצים את שמו בעולם, הוא חפץ שתקום אומה של ממש שתשיש את שמו עליה.

ועדיין יש להבין, סוף סוף במה תרמה נסיגה וירידה זו במצרים ליצירת כלל ישראל. אך הביאור הוא דאין נכון לתפוס את הירידה הרוחנית הלזו כדבר עצמי, אלא היא אחד ממרכיבי ההיטמעות שלהם באומה המצרית, וכחלק מה'עבדות'; וכל זה היה נדרש בכדי שבכך יאבדו את הזהות שלהם (-גוי בקרב גוי), וכאשר הקב"ה (-אני ולא מלאך) יוציא אותם, יהא הדבר נחשב שהוא ית' יצר אותנו לעם. וכדוגמת הברזל שמכניסים אותו לכור, ושם מאבד את הקיום שלו ל'ברזל' ונעשה נזולי (ההיפך מחוזק הברזל), וכשמוציא אותו הנפח מן הכור, הרי הוא עשאו לברזל, וממילא הוא קובע את צורתו.

בעומדנו בשערי הגליון העשירי קודש, נודה לנותן התורה על שהיה בסעדתו בהוצאת גליון זה לאורך החודשים האחרונים, והרבה סיעתא דשמיא ראינו, הן בהוצאתו חרף קשיים שונים, והן בהתקבלותו בשמחה אצל הת"ח אשר דברי תורה חביבין עליהם ביותר. ובקשתנו שטוחה קדם החכמים הרבים הממלאים את שכונתנו המעטירה, שלבטח רצונם להגיש ד"ת - יה"ר שיצרפו מחשבה למעשה.

כמו"כ תודתנו נתונה למסייעים בממון, וכן למעודדים הרבים בבחינת תניא דמסייע, עם המעודדים והמבקרים בבחינת קשיא. על כולם אנו שמחים. ויה"ר שיתקיים ביתר שאת וביתר עוז "רוממות קל-גרגונם" עם חרב מלחמתה של תורה בידם.

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת פרשת 'אחרי - קדושים',

ויעסוק בענייני 'מאכלות אסורות ודיני איסור והיתר ותעורבות וכו'.

המכוון הוא לד"ת קצרים (300 מילים), בהתרכזות בנקודת החידוש, ושמובנים גם למי שאינו מצוי בסבך הסוגיות החמורות הללו.

את הד"ת אפשר למסור לרבנים המקבלים,
וכן לדוא"ל weiss@okmail.co.il

אתרא דמר רבני השכונה

מורנו הגאון רבי שלמה ניימן שליט"א

בגדר 'בדיקה תחילת ביעור'

הטור ריש סי' תלב כתב: "וקודם שיתחיל לבדוק יברך בא"י אמ"ה אקב"י על ביעור חמץ, שבדיקה זו תחילת ביעור, ומיד אחר הבדיקה הוא מבטלו. ובעל העיטור כתב, איכא מאן דמברך שהחיינו דהא מזמן לזמן קאתי, ואיכא מ"ד דלא בריך דהא לא קבע ליה זימנא, דהא מפרש בים ויוצא בשיירא ודעתו לחזור אפי' מר"ח צריך לבדוק ומסתברא רשות הוא, ומאן דבעי מברך. וא"א הרא"ש ז"ל כתב שאין מברך, שהבדיקה היא לצורך הרגל, וסמכין אומן דרגל".

ויש כמה דקדוקים בד' הטור וכבר עמד בהם הב"י, ראשית מהו שכתב 'שבדיקה זו תחילת ביעור', מה רצה להשמיענו בזה שהבדיקה תחילת ביעור, לענין ההלכה שצריך לברך על ביעור חמץ.

וכתב הב"י ליישב דהטור בא ליישב בתרתי, חדא דהוקשה לו אמאי מברך לפני הבדיקה ולא למחרת לפני הביעור שהרי עיקר הברכה היא 'על ביעור', ועוד הוקשה על מטבע ל' הברכה למה לא תקנו על בדיקת חמץ. ועז"י יישב הטור שבדיקה זו תחילת ביעור. וכן מבו' ברא"ש פ"ק דפסחים.

ואולי אפשר לומר באופן א"א ככוונת הטור, ובהקדם נעמוד על הערה נוספת שהעיר הב"י בהמשך דברי הטור. דהנה הטור כתב "ובעל העיטור כתב דאיכא מאן דמברך שהחיינו דהא מזמן לזמן קאתי ואיכא מאן דאמר דלא מברך דהא לא קבע ליה זימנא", והקשה עליו הב"י דאין הלשון מדוקדק, דמזה שכתב 'ובעל העיטור כתב' משמע שיש לזה שייכות לדברים שכתב לעיל מיניה דמברך על ביעור חמץ, אבל לכאור' אין ענין זה של שהחיינו שייך לענין הנ"ל כלל.

ונראה בס"ד לבאר כל דברי הטור אחת לאחת. ונקדים סוגיא בדבית חמץ בדף ו, א דהמפרש והיוצא בשיירא קודם ל' יום אין זקוק לבער, תוך ל' יום זקוק לבער, ומסיק בגמ' דהא דקודם ל' יום אין זקוק לבער, לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור אפי' מר"ה זקוק לבער. ובהמשך הגמ' שם בעי, הני ל' יום מאי עבדינן, ומשני כדנניא שואלין ודורשין בהל' הפסח קודם הפסח ל' יום, שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני. ומבואר בגמ' דמזה שמשא רבינו דרש להם בהל' פסח שני כבר בפסח ראשון, ילפי' דין שואלין ודורשין בהל' הפסח שלוש ימים.

והנה הט"ז סי' תכט הקשה על מה שלמדו חובת בדיקת חמץ בל' יום, מהא דשואלין ודורשין וכו': "וקשה מאי שייכות יש מזה לזה דתלה זה בזה. ונ"ל דלפי מאי דאיתא בגמ' שואלין ודורשין בהל' פסח כו', וכצ"ל בטור, ונראה פירושו דשואלין היינו מה שיצטרכו לעתיד ביום הפסח, ודורשין היינו מה שצריך לאותו יום, וזה מצינו בלימוד שזכר שם הת"ק מפסח ראשון שעמד בו משה והזהיר על פסח שני, והקשו שם התו' דהא ע"ז שאלה (של הטמאים) הוזקק לומר להם. ותו' דמ"מ לא היה צריך להאריך אלא אל תעשו פסח ותו לא עכ"ל, הרי שדרש משה שיעשו פסח שני מזה למדו הדרשא שהחכם דורש מעצמו, והיינו מה שצריך עכשיו לצורך הפסח בזמנו, דהיינו שמשא דרש שיעשו פסח שני וצריך ל' יום מפני הקרבן לבקרו בזמנו כמ"ש ב"י, ומזה למדו לשאר הל' פסח בלא הקרבן... וא"כ צריך אתה לומר דגם בשאר הלכות יש צורך עתה לדרוש מה שיש חיוב מהיום, וזה לא תמצא כי אם במי שיוצא מביתו קודם הפסח ששיערו שחייב לבער מאותו יום אם הוא תוך ל' וזה דבר נכון לפע"ד".

הרי מבואר בדברי הט"ז דהדין של יוצא מביתו קודם הפסח בתוך ל', הוא עצם הדין של דורשין. והנה דעת בעל העיטור דמברך שהחיינו משום דאתי מזמן לזמן, ודעת החולקים דאין לו קביעות זמן שהרי חייב לבדוק אף קודם ר"ה אם דעתו לחזור לביתו. ואכן צ"ת דעת העיטור.

הגליון מוקדש ע"י מורנו הגר"ש ניימן שליט"א

מורא דאתרא דרמות

"עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו"

ונראה דחלוק ביסודו חיוב בדיקה של כל השנה מחיוב בדיקה של תוך ל' יום, דודאי חיוב של כל השנה אינו אלא שלא יהא חמץ בביתו והוי כבדיקת תולעים, ואינו דין בדיקה חיובי, אבל בדיקה דליל י"ד או תוך ל' יום, הוא חיוב בדיקה עצמי, והוא תחילת ביעור.

והשתא מבוארים היטב ד' הטור, דדעת העיטור דמברך שהחיינו על בדיקה זו אף דאיכא חיוב בדיקה כל השנה, מ"מ יש חיוב בדיקה מיוחד של ליל י"ד דהוי "בדיקה תחילת ביעור" ואתי מוזמן לזמן. ומש"כ הטור בשם העיטור אין ר"ל שבא לחלוק על לעיל, אלא אדרבה הוא המשיך הדברים דכיון דנתבאר שבדיקה זו תחילת ביעור, מה"ט גופא כתב העיטור דמברך שהחיינו דחשיב דאתי מוזמן לזמן.



מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר שליט"א)

בענין התרת נדרים על מנהגי פסח

הרבה מנהגים קדושים איכא בחג הפסח, כל אחד ומנהג בית אביו, והמאחד את כולם שאינם מעיקר הדין. ובכה"ג שרוצה לעבור על מנהגו מפני בין אדם לחברו או כבוד רבו, יש לדון האם בעי לזה התרת נדרים.

נחלקו האחרונים האם בעי התרת נדרים למנהגים של חומרא יתירתא דפסח, יעוין בשע"ת תנ"ג ס"ק ה' וז"ל "ועי' בפר"ח סימן תצ"ו במנהגי איסור סעיף א' שכתב אותן הנהגים לאכול מצה כל הפסח משעת קצירה לא מקרי סייג אלא מילתא יתירתא הוא דעביד, ואם רוצה לאכול ממצה שאינה שמורה משעת קצירה בכל ימי הפסח חוץ מלילה הראשונה, אין צריך התרה. בברכי יוסף הביא בשם נחפה בכסף דצריך התרה, ושם כתב דגם מי שנהג שלא לאכול מצה אלא פירות בשאר ימי הפסח וכו' סגי בהתרה עכ"ל". נמצא לדעת הפר"ח לא בעי התרה ולהברכ' בשם רבו בעי התרה.

אך בנדון דידן דאין רצונו לבטל מנהגו אלא לעבור על מנהגו באופן זמני, ומתכוון להמשיך במנהג, יש טעם נוסף שלא יצטרך התרת נדרים ע"פ יסודו של הדגול מרבבה הובא בשע"ת תקפ"א ל"ד, דהנה הקשה הש"ך (יו"ד רי"ד ב') שדברי הרמ"א סתרי אהדי, דהרמ"א שם שתיק ונראה דמודה לדברי השו"ע דהרגיל להתענות בערב ר"ה ועשיית ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך התרה, ומאידך בס' תקס"ח ב' כתב הרמ"א דבארעה ברית מילה בעשיית מצוה לאכול ואין צריך התרה. ויתריך בדגמ"ר דבכה"ג שרוצה לבטל מנהגו לגמרי ושלא לשוב למנהגו לעולם צריך התרה, ובזה איירי השו"ע בס' רי"ד, אך בברית מילה עתה עובר על מנהגו ודעתו להמשיך אח"כ, בזה שארע במקרה לא בעי התרה. ואף דהשע"ת שם נקט כהדגמ"ר בשעת הדחק, אך הפוסקים נקטו כן אף שלא בשעת הדחק, אלא סגי בצורך, ע"י שבט הלוי ח"ב ל"א ב', וכן היה מורה מו"ר הגר"ח שיינברג זצ"ל.

נמצא דבכה"ג שלא מבטל מנהגו ורק עובר עליו ודאי לא בעי התרה, ובפרט בפסח דאפשר לצרף את הפר"ח שהובא לעיל.

וה"ה לענין שרויה שנחלקו הפוסקים (עי' שע"ת תס, י) אם בעי התרה, ודעת מו"ר הגר"ח שם זצ"ל דכהיום שהמצות עשויות בטוב ודקות הן מאד, לא בעי התרה. ומלבד זאת נראה דבכה"ג שמתארח וקשה שלא לאכול מצה בין אדם לחברו, ורוצה לעבור על המנהג לא בעי התרה, וע"פ הדגמ"ר הנ"ל.

ואדם אחד שאל אם כשמתארח בבית חמיו יכול לאכול מצות עבות (סימן ת"ס מ"ב י"), ויש להסתפק אם אפשר להתיר, דבזה אפשר שלא תליא במנהג אלא במחלוקת בעיקר הדין מחשש חימוץ, והלה שנוקט כהמחמירים אסור לאכול. ועוד צ"ע.

[ואגב יש להדגיש, דקטניות לבני אשכנז הוה איסור דרבנן גמור ולא מנהג, וכדהאריך בנשמ"א פסח אות כ' דלא מהני בזה התרת נדרים דהוה כהא דנהגו בנות ישראל להתמיר על עצמן לספור ז' וכו', וא"כ הנותן לילד אף בן יומו [ויש לו מה לאכול] קיטניות כגון במבה וכו' הוה איסור ספייא דרבנן ע"י סימן ש"מ"ג.]

באיזה כלי יש להכשיר השיש

הנהגים להכשיר השיש והכיוורים עם קומקום חשמלי על ידי עירוי מכ"ר, באיזה קומקום ישתמש לכתחילה, של חמץ או פסח.

כתב הט"ז סוף סימן תנ"ג, הנשים נוהגות שלא להשתמש בקדירה ששופכין ורותחין על האבן שמכשירין בו כלים, מטעם שהריח של חמץ נכנס בו, ואין בו ריח ולא טעם דאין בו איסור כלל בפסח. ע"כ. והבאר היטב תנ"א מ"ג לאחר שהעתיק דברי הט"ז כתב, והחק יעקב (שם נ"ה) מקיים המנהג לכתחילה, אך

בדיעבד ודאי אינו אוסר עכ"ל [וכתב שתי סברות, א' דמשום חומרא דפסח החמירו בנצוק אף במליעות שבאבן. ב' מצד ההבל העולה מהאבן ע"י ברמ"א יו"ד ק"ה ג' אסור לערות מכלי וכו' ובט"ז וש"ך שם] אמנם בשע"ת (תמ"ד ד') מבואר לכאורה לחוש אף בדיעבד כמנהג הנשים וז"ל ואין לערות רותח לתוך כלי חמץ מכלי פסח אם לא שרוצה שלא לשמש בקדרה זו שעה מתוכה עד לאחר הפסח עכ"ל, וכפשוטו השע"ת לא חילק דבכלי חמץ אינו בן יומו אין קפידא נמצא שלא מערים מכלי פסח על כלי חמץ אף אינו בן יומו (ועי' תשובות והנהגות ח"ב רי"א הערה ו'), וא"כ אם יערה מהקומקום (פלסטיק) הפסח על השיש שבלוע בו חמץ אינו בן יומו לא יוכל להשתמש בקומקום בפסח דלא שייך להכשירו.

ומאידך בענין הקומקום חמץ, עי' שעה"צ תנ"ב ט"ו דנוהגים שלא להכשיר לפסח בכלי חמץ אף אינו בן יומו, כך שאם הקומקום שמשמש במשך השנה לא עירה ממנו ישירות על חמץ (דייסה אטריות וכו') רק על קפה ותה א"כ הוא ודאי עדיף, דלא בלוע בו חמץ וגם לא משתמש בו בפסח, אך אם בידו אחד מהשנים - קומקום חמץ שעירה ממנו על חמץ אינו בן יומו, או הקומקום הפסח, מסתבר דעדיף הפסח ויסמוך על הכה"ח תנ"א רל"ו דחומרת מנהג הנשים של הט"ז היא רק בכלי חמץ בן יומו, ובאינו בן יומו יש להקל לערות מכלי פסח [ואין זה שייך לשיטת השו"ע תמ"ז י' דנטל"פ שרי בפסח, דהכה"ח שם אות רכ"ח צידד להחמיר כהרמ"א וכאן סתם].



הגאון רבי מרדכי סומפולינסקי שליט"א

בטעם הסיבה בצד שמאל

בגמ' אמרי' דבצד שמאל הוי טפי דרך חירות. ויש שפירשו משום דכשנשען על צד שמאל יכול לאכול בידו הימנית. ובאו"ז סוף פסחים כ' בשם רב האי גאון דהסיבה על צד שמאל הוי דרך חירות לא רק באכילה, אלא אף בבית הכנסת נופלים אפיים על צד שמאל כי הוי דרך חירות יותר עכ"ל.

ובראשונים התחבטו בדבריו מה ענין דרך חירות לנפילת אפיים. ועיין בכל בו ובשבלי הלקט דיש שפירשו דבנפילת אפיים אנו באים להכניע את עצמינו אף בצד שמאל שנחשב יותר חירות. ויש שפירשו דכיון דמתפלל ומתוודה ונופל על פניו, נמחלין לו עוונותיו וממילא ראוי להיות בדרך חירות. [ועל פירוש זה יש להעיר דהרמב"ם כ' דהא שאומרים אחר נפילת אפיים ואנחנו לא נדע מה נעשה, הוא שאומרים שכבר התפללנו בעמידה ובישיבה ובנפילת אפיים ואנחנו לא נדע עוד איך להתרצות לפניו יתברך, ומשמע שעדיין לא מרגישים שהשלמנו את הריצוי לפניו יתברך.]

ולולא דברי קדשם הו"א לפרש דחזוין דבליל הסדר כאשר מתנהג בדרך חירות וכבני מלכים ומוציא כל כליו היקרים ביותר, לובש הקיטל כדי לזכור יום המיתא. הרי דצריך לשמור על הדעה הנכונה גם בשעת שיא החירות. כך להפך בשעת ההכנעה הגמורה של נפילת אפיים, צריך לזכור שאנו בני מלכים ועל כן צריך להיות בדרך חירות. וכעין זה בשעה שכורע ומשתחוה בתפילה והיה רוצה להשאר בכריעתו, אינו יכול וצריך לזקוף באמירת השם כי השם זוקף כפופים ורוצה שיהיה זקוף.

ויש ראשונים שבארו דבנפילת אפיים נופלים על צד שמאל משום דיצחק בעקידה שכב על המזבח על צדו השמאלי. ולא ידעתי למה שכב בדווקא על צדו השמאלי. ועל פי דברי רב האי גאון וההסברים הנ"ל בדבריו, יש לפרש שזהו גם הטעם שיצחק שכב בדווקא על צד שמאל.

בדין בליעת כזית מצה בבת אחת

המ"א בס' תע"ה הביא מתה"ד שראוי לכתחילה לבלוע כל כזית מצה או מרור בבת אחת. ותה"ד הוכיח כן מדברי המרדכי סוף פסחים דהקשה היאך כורך פסח מצה ומרור ואוכלם יחד ג' זיתים והרי בית הבליעה אינה מחזקת רק ביצה דהיא ב' זיתים ותי' דכאשר ג' הזיתים מרוסקים ע"י הלעיסה בית הבליעה מחזקת אותם, ואי נימא דא"צ לבלוע בבת אחת הרי יכול להכניס לפיו כל הג' זיתים ולבלוע אותם מעט מעט תוך כדי אכילת פרס. ואח"כ הביא המ"א דברי המהרי"ל דחולק דא"צ לבלוע בבת אחת.

והנה בזבחים דף עט אמרינן דממה שהיה הלל כורך פסח מצה ומרור ואוכלם יחד מוכח דמצוות אינן מבטלות זו את זו, דאל"כ כשלועסם יחד מתבטל מיעוט מצה בתוך המרור וכדומה. והקשו תוס' דילמא היה לוקח הלל הרבה מכל אחד ואחד דכהאי גוונא לא מבטל אחד את האחר ע"י שהשאירו בקושיא. ובברכת הזבח שם כ' דיש ליישב עפ"י המרדכי הנ"ל ולמימז דאין יכול לאכול מכל אחד ואחד הרבה כי לא יוכל לבלוע בבת אחת כל כך הרבה. ומעתה מהא דתוס' לא תירצו כן יש להוכיח דפליגי על המרדכי וסברי כמהרי"ל דאין דין לבלוע בבת אחת.

[האחרונים בארו בדין המרדכי דצריך לבלוע בבת אחת כי סתם אכילה שבתורה היא בבת אחת וההלכה למשה מסיני היא דאף שלא בבת אחת אלא תוך כדי אכילת פרס חשיב אכילה, וכדמוכח בחולין קג, וראוי לעשות לכתחילה כפי משמעות הפסוק. אלא שכבר העירו אחרונים שרק לפי רש"י בחולין מוכרח דסתם אכילה שבתורה היא בבת אחת ולא לפי תוס' שם. וא"כ איכא למימר דתוס' בזבחים עט לשיטתם בחולין. ועוד דיש שהקשו שבזבחים דף ע' מוכח להפך שסתם אכילה שבתורה היא בזמן יותר גדול וההל"מ צמצמה את הזמן לתוך כדי אכילת פרס. והחת"ס בחולין נקט דהוי מוחל' הסוגיות, וא"כ יש לדחוק דתוס' בזבחים דף עט לא רצו לפרש הסוגיא שם דלא כדעת הסוגיא בזבחים דף ע'.]

הגאון רבי אשר וייספיש שליט"א

הערה בענין הכשר כלים בתוך הפסח

[הודפס בקובץ החשוב מבית לוי, מבית מדרשו של מו"ר מרן בעל השבט הלוי זצ"ל, חוברת ז' ניסן תשנ"ה, וכאן הוא בתוספת דברים.]

(א) כתב הרמ"א (סימן תנ"ב ס"א): "ואם לא הגעיל קודם זמן איסורו יכול להגעיל עד הפסח שאז חמץ במשהו ואינו מועיל הגעלה שחזור ובלוע אבל מותר ללבן כלי תוך הפסח", עכ"ל. (ובביאור הדין יעוין דרכי משה אות ב' ובמשנה ברורה ס"ק י"ב.)

אמנם גדר הליבון לא התברר לנו בדברי הרמ"א, אי בעינן ליבון גמור או סגי בליבון קל. ולכאורה היה נראה דבעינן ליבון גמור, דהנה המחבר כתב לעיל (בסימן תנ"א ס"ד): "כלים שמשמשם בהם על ידי האור וכו' צריכים ליבון והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם". והוסיף הרמ"א: "הגה ויש מקילין אם נתלבן כל-כך שקש נשרף עליו מבחוץ. ונוהגין כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון אבל דבר שדינו בהגעלה רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו סגי בליבון קל כזה", עכ"ל. חזינן דהכרעת הרמ"א, דכל דבר שמעיקר הדין בעי ליבון ולא רק בתורת חומרא בעינן ליבון גמור. ואם כן בכלי תוך הפסח, דמכריע הרמ"א דאינו מועיל הגעלה ובעינן ליבון (בסימן תנ"ב הנ"ל), יוצא לפי זה דבעי ליבון גמור.

(ב) אמנם אחר העיון נלע"ד דאינו כן וסגי בליבון קל, דאם הוו כלים דקודם הפסח היה דינם בהגעלה ורוצה בפסח להכשירם, אם ילבנם עד שישרף עליהם קש, הוכשרו בהכי לכו"ע. והוא משני טעמים: חדא, דבאמת אפשר לומר דמה שכתב הרמ"א בסימן תנ"ב ס"א דלא מהני הגעלה בפסח הוי רק בתורת חומרא ולא מעיקר הדין. ומשום, דאם יגעיל הכלי כשאנו בן יומא הוי נותן טעם לפגם ושוב פליטתו לא תחזור ותאסור אותו. וכן הוא דעת המחבר בסימן תמ"ז סעיף י', דנותן טעם לפגם מותר גם בפסח. ואף דהרמ"א שם פליג על המחבר, ואצלו אויל לשיטתו שם [עיין משנה ברורה ס"ק י"ב, ועיין עוד פרי חדש סוף ס"ק א' דכתב כן, והביאו האשל אברהם בגליון השו"ע] דכתב וז"ל: "ויש מחמירין וכן נוהגין באילו המדינות ובמקום שיש מנהג להחמיר אפילו משהו ונותן טעם לפגם אסור", עכ"ל. מכל מקום יש לומר דכתב שם דהמנהג להחמיר דנותן טעם לפגם

אסור. ואם כן יש לומר, דמה דמצריך ליבון בפסח הוי רק משום חומרא, ולכן יהא סגי בליבון קל.

(ג) ועוד יש לומר דמה דכתב הרמ"א בסימן תנ"א סעיף ד', דבכל דבר שדינו בליבון בעינן ליבון גמור, היינו בכלים שלפי תשמישם עיקר דינם בליבון, כגון שיפודים ואסכלאות, בזה בעינן דווקא ליבון גמור ומשום דלא תצא פליטתם אלא כפי תשמישם, עיין שם. [ובא לאפוקי כלים שעיקר תשמישם על ידי משקה, כגון מחבת (שם סעיף י"א) שעיקר תשמישה באמצעות שמן, אלא דלפעמים נדבק בה המאכל ונשרף, בזה כתב הרמ"א שם דסגי בליבון קל ולא בעינן ליבון גמור כשיפודים. ומשום דבהני כלים מעיקר הדין סגי בהגעלה, בודאי שליבון קל גם כן טוב, דלא גרע ליבון זה מהגעלה (עיין בית יוסף דכתב כן בשם המרדכי).] אמנם בנדון דידן, בכלים שבא להכשירם תוך הפסח, הרי מיירי בכלים שתשמישם תמיד באמצעות משקה, ואם כן ודאי דעל ידי הגעלה תצא פליטתם [וכך הוא דינם קודם הפסח], אלא דבפסח אף דיצא האיסור על ידי הגעלה, שוב יחזור ויאסור את הכלי, ורק משום הכי לא מהני הגעלה. אם כן יש לומר, דהכא ודאי סגי בליבון קל, דהרי מה דמצריך ליבון הוא משום דתועלתו דברגע שיוצא האיסור נשרף ושוב לא חוזר ונבלע בדפנות הכלי. ואם כן אחר דמצינו דליבון קל כח פליטתו לא גרע מהגעלה, ומצד שני יש לו המעלה דביציאת האיסור מיד נשרף ולא חוזר ונבלע בכלי, סגי בהכי. ואם כן אף אם ניאמ בכוונת הרמ"א דסבירא ליה דמעיקר הדין נותן טעם לפגם בפסח אסור ולא רק בתורת חומרא, ואם כן בעינן ליבון מדינא ולא מהני הגעלה. בכל זאת יש לומר דכוונתו הכא דסגי בליבון קל, דמפליט ושוורף החמץ וכמו שנתבאר. כנלע"ד. והצעת הדברים לפני כמה תלמידי חכמים, והסכימו עמי לדינא.

תגובת ידידי הגאון ר' משה שטיין שליט"א (מערכת 'מבית הלוי').
עיין בפמ"ג ס' תנ"ב מ"ד ז', וז"ל: לבון קל המוזכר בתנ"א דהוה כהגעלה ועדיף מינה, מ"מ אין שורף בפנים כ"א מפליט, י"ל דאסור בפסח אם בלע הטרפיד חמץ ע"י משקה או בחה"מ, דאפשר דחוזר ובלוע, ואינו בן יומא לא מהני בפסח לדידן, ע"כ. ובפסח שעבר דברתי עם מרן שליט"א על דברי פמ"ג אלו, ואמר שהדברים מחודשים, וצריכים בירור. ע"כ התגובה.

והנה לעת עתה לא מצאתי באחרונים, מי שעמד בזה, לבד מהפמ"ג הנ"ל, ואם כן פשוט שבטלה דעתנו, ולענין מעשה הבא להכשיר בפסח, צריך שיעשה דוקא ליבון גמור ולא סגי בליבון קל, אף שצריך להבין דבריו הקדושים, וכמו שאמר מרן השבט הלוי זצ"ל.

שוב מצאתי בקובץ מבית לוי, חוברת י"ד, ניסן תשנ"ט, דהביאו מאמר ארוך בענין זה מהגאון ר' שלמה זלמן גרוסמן שליט"א רב העיר אלעד, ודן שם בזה בהיקף גדול, וכתב שם דשורש השאלה בזה, האם ליבון קל שורף האיסור כשמפליט, או שהוא רק מפליט את האיסור ואינו שורפו. ועי"ש באות ט"ז דאחר שמביא דברי הפמ"ג הנ"ל מייתי דברי היד יוסף דסובר דליבון קל גם שורף האיסור אחר שמפליט ומשום הכי שרי בפסח, עי"ש. ומכל מקום מסקנת הגאון הנ"ל שם במאמר אחר שמאריך בזה, דיש להחמיר בזה כדעת הפמ"ג, ולרמ"א דסובר דאי אפשר להגעיל כלי בפסח, הוא הדין נמי דאין ללבנו בליבון קל, עי"ש.

סוף דבר, לענין מעשה חזורני בי, ואין לזוז מדברי הפמ"ג, והמכשיר כלי בפסח בעינן דוקא שיכשירו על ידי ליבון גמור.

היא שיחתי – עניני פסח והמועד

ובהמשך כתב הרשב"א שכ"ז באיסורים ששיעורם בשישים אבל בחמץ בפסח ששיעורו במשהו א"כ האיסור לא תלוי בנתינת טעם ואפילו ביבש זה לא בטל. וכתב הפמ"ג שבפשוטו זה רשב"א לשיטתו שסובר שהאיסור לא בטל לגמרי ואסור לאכול את כולם יחד, ולכן אם בפסח אסור אפילו בלא שלא בטל בשישים, כ"ש ביבש שהאיסור לא בטל לגמרי ובפסח יאסור באלף, אבל לרא"ש שביבש האיסור בטל לגמרי א"כ זה קל יותר מלח שצריך ס' לבטל הטעם ובפסח החמירו לאסור טעם מועט, אבל ביבש שאין נתינת טעם יש להתיר גם בפסח.

ובשו"ע יו"ד פסק כהרשב"א שמין במינו יבש ביבש חד בתרי בטיל, ומותר לאדם אחד לאכול כל אחת בפני עצמה. וברמ"א כתב דכן יש לנהוג לכתחילה. ובמקום הפסד יש לסמוך על הרא"ש שמותר אפילו לאכול כולם יחד. ותמה הפמ"ג כיון שהרמ"א ביו"ד סמך על הרא"ש במקום הפסד א"כ גם בפסח היה צריך להקל במקום הפסד שיש ביטול ביבש, ומדוע שתק הרמ"א בהלכות פסח ולא כתב שבמקום הפסד יש להקל שיבש ביבש בטל ברוב.

ובטעם הדבר שבפסח אסור ביבש אפילו במשהו כתב הרמב"ם משום דהוי דבר שיש לו מתירין, והפוסקים הוכיחו בדעת השו"ע שלא סבר כהרמב"ם כיון

ביטול ברוב במצות

הרב יהודה פלינק

נידון ידוע יש במאפיות מצות לגבי ביטול ברוב, כשיש חשש שמצה אחת התחמצה אם אפ"ל כיון שיש כאן רוב מצות כשרות וא"א להבדיל בין המצות, המצה האסורה בטלה ברוב.

ובשו"ע סימן תמ"ז כתב יבש ביבש, אע"כ דבשאר איסורים חד בתרי בטיל, חמץ במצה אפילו באלף לא בטיל. וי"א דחמץ שוה לשאר איסורין. ובמשנ"ב כתב שהאחרונים הסכימו דהלכה כדעה קמייטא.

והנה לגבי שאר איסורים דקיי"ל מין במינו יבש ביבש בטל ברוב, שיטת הרא"ש שיש כאן ביטול גמור מדין אחרי רבים להטות, והאיסור נהפך להיות היתר ומותר לאכול אפילו כולו כאחת. אבל הרשב"א כתב שרק כשאוכל כ"א בפני עצמו הקילו דכל אחד שאוכל אומר זהו של היתר, אבל לאכול כולם ביחד אסור כי בודאי אוכל איסור.

שמיקל בערב פסח אחר חצות אף שגם אז זה נחשב לדבר שיש לו מתירין, אלא צ"ל שאסור ביבש כמו שאסור בלח שאסור במשהו. ואם הגדר הוא שחששו אפילו לטעם מועט ולכן אסור אף שיש שישים, א"כ ביבש לרא"ש שתמיד מותר לאכול אפילו כולן כאחת אף שודאי אוכל האיסור, כיון שהאיסור נהפך להיות, א"כ אין מקום להחמיר יותר בפסח כי ביבש יש ביטול גמור, ואפילו טעם מועט אין כאן.

אבל אפ"ל באופן אחר כדמוכח בלשון הרשב"א שביטול משיש בלח אף שיש ביטול גמור ואין כאן טעם איסור, אפ"ה החמירו בו ואסרוהו, והיינו שזה כמו דבר חשוב שלא בטל מחמת חשיבותו וכאן איסור גורם לו שלא יתבטל, ולכן גם ביבש אף שמדינת בטל לגמרי, מ"מ בפסח חומר איסור גורם לו שלא יתבטל.

הפרשת חלה במצות

הרב שמואל ויסברג

פסחים מח, אמר רב יוסף נשי דידן נהגו למיפא קפיזא קפיזא (פחות משיעור חלה, שלא תחמיץ), ומקשה אביי הא הוי חומרא דאתי לידי קולא דמפקע ליה מחלה, ומיישב רב יוסף שעושות כרבי אליעזר שאמר אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה, וד' רב יוסף הובאו בשו"ע ס' תנ"ז

ובס' התרומה כ' שאם אינו עושה אלא עיסה א' טוב יותר ללוש שיעור בריוח כדי ליטול חלה בבירור בלי ספק והו"ד בב"י והביאם להלכה במ"ב (ועי' שה"צ סק"ב), וגם בגמ' מבואר שדעת אביי שעדיף שלא להפקיע תורת חלה על פני חששא כזו של חמץ, וגם רב יוסף נר' שהסכים עימו רק שי"ל פתרון של צירוף סל, וגם דעת ר"ע במשנה שעדיף להפריש חלה בטומאה מאשר לעשותה קבין 'שקביים אין להם חלק בשם'.

ובזמנינו נהגו הכל שהעיסות במצות יד אינם בשיעור חלה, ויל"ד האם מוטל עליהם לצרפם בכדי לחייבם בחלה, והנה אפשר שהקונים פחות משיעור אינם צריכים לחייב עצמם משום שהם כלל לא נתכונו לאפות שיעור, ול"ש לומר שמפקיעים מעצמם חובת חלה והר"י דומה לב' נשים שנתנו לנחתום שאינם חייבים בחלה, ואינם חייבים לצרף ככרותיהם שלא להפקיע חלה, ורק מי שרוצה ליקח שיעור חיוב יצרף לעצמו, אמנם מבואר בשו"ע דעיסת השותפין חייבת בחלה, ומבואר בש"ך שם של"ח עושה עיסה ע"מ לחלקה שקי"ל שפטורה שכל שאין דעתם לחלק בעודה בצק אי"ז חשוב לחלק, וה"נ חשוב לחלק אחר אפיה שהרי רק לאחר אפיה יברר כ"א לעצמו את חלקו, אא"כ באמת כבר קודם אפיה מברר לעצמו מצות מסוימות כגון תנור ראשון וכו', וא"כ טענת אביי תקפה גם כאן שאילו היה אופים קפיזא קפיזא היו מתחייבין בחלה ע"י אפיה זו ולכן אין להם להפקיע עצמם מחלה וזאת זאת יש לחוש לפי הטעם המב' במ"ב בשם הב"ח והט"ז שחיישי' שמא יצטרפו בסל עם עיסות אחרות לאחר אפיה ויתחייבו בחלה ויאלכנה בטיבולה.

והנה יל"ד באופן הצירוף, דנתבאר שעושה עיסה ע"מ לחלקה בצק פטורה מחלה, עוד נתבאר דדוקא לחלקה בצק, הא לאחר אפיה אינה נפטרת בכך. ויל"ד בגוונא הנ"ל כשמחייבם ע"י צירוף סל שמא בזה יהא פטורה דע"מ לחלק אף שמחלקה לאחר אפיה וגימא דכל ההגבלה של 'לחלקה בצק' הוא משום שהעיסה מתחייבת בעודה בצק א"כ כבר לא אכפ"ל במה שתנהא כאן סיבת פטור לאחר אפיה, אבל היכא שכל חובתה היא לאחר אפיה ובשעה זו יש לה סיבת פטור - לא תתחייב, ובמנח"ש הביא כן מהתורת הארץ, אבל הוא פליג וביאר דנפטרת רק בדעתו לחלקה בצק משום דחובת העיסה היא משום הלחם שהיא לבסוף והיכא שלא יהא בלחם זה שיעור חיוב אף השתא לא מתחייבת, אבל חיוב הלחם כשמצטרפו בסל הוא משום השתא וכל שהשתא יש בו שיעור ע"י צירוף סל שפיר מתחייב ולא אכפ"ל במה שדעתו לחלקו אח"כ.

א. והנה אם מצרפים המצות של בני חבורה בכלי לאחר אפיה ואח"כ נוטל כ"א חלקו ויש מבני החבורה שחלקם מועט מכשיעור - לתורת הארץ חלקם פטור ולא הועילו בצירופם, ולמש"כ בפתיחת הדברים יל"ד דמפקע לה מחלה, וכן יל"ד למש"כ לעיל בחשש התקלה שבוה, וכן יל"ד כשמפריש חלה מהסל שמא יעלה בידו מחלק המועט והר"י מפריש מפטור על החיוב,

ב. ויל"ד דאף אם ירימו חלה מחלק המרובה בכדי לפטור לכה"פ את חלקם ל"מ, דמאן ימר שמתחילה שנצטרפו היה עומד להתחלק באופן שהוא מחולק עתה, ושמו המרובה הוא כמה חלקים מועטים, והוא תלוי בביריה ג. אכן בדרבנן קי"ל דיש בבירה,

ד. אבל דנו הפוסקים בתרומ"מ בזה"ז משום שעיקרם דאו',

ה. ואם יבא לצרף שוב בביתו אחר שכבר בירר מה שבא לחלקו אכתי יל"ד דבחלה תנן הקדישתה עד שלא גלגלה וגלגלה הגובר ואחר כך פדאתה פטורה שבשעת חובתה היתה פטורה, ובירושלמי שנים שעשו עיסה ע"מ לחלקה בצק וחלקה והוסיף א' מהם על חלקו עד שהי"ל כשיעור אינו מתחייב שבשעת

חובתה היתה פטורה, ובשו"ע שה"ה באדם א' שעשה ע"מ לחלק וחילק והוסיף אח"כ פטור, וכ' הגר"ח שה"ה עשאה ע"מ לחלק ולא חילק לבסוף - פטורה, שבשעת חובתה היתה פטורה, וא"כ בנדו"ד כל שחיישי' שעלה בידו מחלק המועטים שוב ל"מ ליה צירוף שבשעת חובתם היו פטורים

ו. אכן יל"ד בחדושו של הגר"ח שאמר' בזה 'בשעת חובתה היתה פטורה', דאיתא במתני' עיסה שתחילתה סופגנים וסופה עיסה חייבת בחלה, ופי' הרמב"ם ועוד, שעשאה מתחילה ע"ד לבשלה ונמלך ואפאה, וחייבת משום שבסוף אפאה, והק' הרמב"ן מדוע לא נאמר בזה בשעת חובתה היתה פטורה ובי' כך התם מחוסר מעשה הכא במיבללל בעלמא, ומעשה שבסוף מוציא מידי מחשבה עכ"ל, ובנדו"ד ודאי שאינו מחוסר מעשה אלא שלא לחלק חלק זה לכמה חלקים, א"כ ודאי שמעשה שבסוף יפקיע מידי מחשבת חלוקה זו, משא"כ בהא דירושלמי שנתקיימה מחשבתו באמת רק שהוסיף עליה ממקור"א. ובאמת המנח"ש כ' שלא כד' הגר"ח, אכן הוא כ' שיכול לצרפם שוב אבל למש"כ אף זה אין צריך. ונר' גם מלשון השו"ע ורמ"א שלא ס"ל הק' חידוש, שכ' העושה עיסה ע"מ לחלק וחילקה וכו'.

ז. ויל"ד בזה לאידך גיסא עפ"י מש"כ מנח"ש שם, שאפשר שדינא דע"מ לחלק הוא דין בכללות העיסה ולא בחלקים גופם, ולכן אם מחלק העיסה באופן שיהיו חלקים שיהא בהם שיעור חלה תו כבר כל העיסה נשארת בחיובה, ורק באופן שכל החלקים הם מועטים משיעור חלה בזה היא נפטרת מחיובה.

הפרשת חלה במצות מכונה

הרב דוד איתמר

א. מבואר במשנה בחלה פ"ג מ"א דמשעת נתינת המים אפשר להפריש חלה, אע"ג דאין העיסה נעשית טבל אלא משעת גלגול. וכתב האבנ"ז ביר"ד ס' תכ"ד, דאם חילק את העיסה אחר נתינת המים ובכל חלק לא נשאר שיעור חמשה רבעים החייב בחלה, פטור מן החלה. ודימה זאת להא דאפשר להפריש תרומ"מ קודם גמ"מ כשהתבואה עדיין בשבלים, ומ"מ אם הכניסה לבית בשבלים, נפטר מתרומ"מ. וכע"ז כתב גם בחזו"א בליקוטים לזרעים ס"ג סק"ה.

ועפ"ז כתבו לבאר מ"ט הוצרך הירושלמי בחלה שם לפרש טעם מיוחד להא דאסור לאכול אכילת קבע מעיסה קודם גלגול - משום שמא יערים, ומ"ט לא אסור בזה ככל תבואה שלא נגמ"מ ולא הופרש עדיין תרומ"מ דאסור לאכול אכילת קבע כיון דכבר יש עליה זיקת תרומ"מ. וע"ז כתבו האחרונים הנ"ל דהיינו טעמא, לפי שבשעה שאוכל, הרי הוא מחלק את מה שהוא אוכל לפחות מהשיעור וממילא אין בזה זיקת חיוב חלה, לכן הוצרכו בזה לטעם אחר משום שמא יערים לפטור מן החלה בדרך זו. וכן נראה לכאורה כוונת הרשב"א בפסקי חלה שער ד', עי"ש.

וכתב האבנ"ז דלפי"ז ילה"ק דכשמפריש חלה קודם גלגול, החלק המופרש שאין בו שיעור חלה הרי הוא פטור מן החלה [ולא דמי לכל הפרשה מהעיסה, שכל העיסה כבר נתחייבה, משא"כ הכא דאכתי לא חל חיוב אלא שאפשר להפריש מהאי שעתא, אבל זה שאין בו שיעור הר"י כמפריש חלה מן הקב דאינה חלה, ואיך יפריש ממנו על שאר העיסה. וכתב לחדש דאה"נ, כשמפריש קודם גלגול, צריך לקרות שם לחלה קודם ההפרשה בעודה מצורפת לעיסה כולה ורק אח"כ להפרישה מהעיסה.

והנה בחלק מהמאפיות של מצות מכונה מפרישים חלה בשעה שעדיין אין העיסה מגולגלת ליעשות גוף אחד, ובפשוטו לא חשיב עדיין שעת גלגול בחיטים, עי' ל' השו"ע שכ"ז ס"ג וד', וראה משפטי ארץ חלה פ"ג ס"א ובהערות שם ואכמ"ל. והעירו, דלפי הנ"ל כיון דאין כאן אלא חתיכות ופירורים נפרדים שאינם נושכים זה בזה, א"כ הר"י כמו הפרשה אחר נתינת המים, וממילא כשמפריש ורק אח"כ קורא לה שם חלה, הר"י כמפריש חלה מהקב שלא חלה ההפרשה [וגם הברכה היא ברכה לבטלה]. וע"כ צריך לעשות כמש"כ האבנ"ז, דהיינו לקרות שם ואח"כ להפריש.

ב. אמנם באמת ילה"ק על חידושו של האבנ"ז, דהנה מבואר בירושלמי בחלה שם דהכהנות נהגו להפריש חלה מיד אחר נתינת המים, מכיון שרצו לשמור את החלה בטרה ושלא תוך כדי הגלגול תטמא העיסה, ולימדם להתנות שהחלה תחול רק אחר גמר הלישה, כיון דפעמים שבשעת נתינת המים עדיין לא נתערבו חמשה רבעים קמח במים, עי"ש בר"ש. והנה באופן זה קושיית האבנ"ז קשה עוד יותר, דכאן מעולם לא היה צירוף של שיעור שאפשר להפריש ממנו חלה, כיון דלא היה חמשה רבעים קמח מעורבים במים, ואיך יחול שם חלה על מה שמפריש מחמת זה שאח"כ יהיה שיעור חלה בשיירים, מ"מ החלה עצמה אין

בה שיעור חיוב ומעולם לא היתה מצורפת לעיסה המחוויבת והר"ז מפריש מפתור על החיוב. ודחוק מאד לפרש כאן כהאבנ"ז דמיירי דקורא שם ואח"כ מפריש, דכל הטעם בהפרשה מוקדמת זו של הכהנות היתה בשביל להרחיק את החלה מהעיסה, ולדברי האבנ"ז היו צריכות להשאיר את החלה עם העיסה עד שעת הגלגול או לכה"פ להשיכם שוב אחר הגלגול, ושוב לא הרויחו כלום לענין שמירת החלה בטהרה.

[עוד העירו בזה, דבר"ש שם הקשה היאך הכהנות מפרישות שלא מן המוקף, דהא בשעת החלות אין החלה מוקפת לעיסה. ואם היו מפרשים כמש"כ האבנ"ז, בע"כ צריכה להיות החלה מוקפת לעיסה בשעת החלות, דאל"כ אין לה חיוב כלל.]

אכן לפי"ז הדרא לדוכתא קושית האבנ"ז היאך מהני ההפרשה בכה"ג כשאין לחלה כלל זיקת חיוב ואינה מצורפת לעיסה, וצ"ע.

ג. עד"ז ילה"ק בהא דמבואר בשו"ע יו"ד שכ"ז ס"א דאע"ג דהמפריש חלתו קמח אינה חלה, מ"מ אם מפריש קמח ואומר שיחול ע"ז שם חלה רק אחר שתתגלגל העיסה, מהני. וקשה כנ"ל, דהלא הקמח שמפריש כעת לעולם לא יבא לשיעור חיוב, כיון דאינו מצורף יותר לעיסה. ובדרך אמונה בה"ל ביכורים פ"ח בציוה"ל סקי"א הביא מכמה אחרונים שצריך שישכנה אח"כ לשאר העיסה. אכן בההיא דכהנות בודאי לא מיירי בהכי, וכנ"ל.

קידוש של יו"ט שחל בשבת אם ב' קידושים הויין

הרב דוד מרדכי זילבר

הנה בשנה זו שליל הסדר חל בשבת, יש לדון בגוונא ששכח להזכיר שבת בקידוש, אי נימא דמה שקידש רק קידוש של יו"ט חשיב קידוש, וא"כ קיים כוס ראשון, ועתה כשחוזר ומקדש א"צ לשנות רוב כוס כדין ד' כוסות.

וכן יל"ע בשכח רצה בבהמ"ז, אי כשחוזר ומברך בעי כוס נוספת. ויש לחלק בין הנידונים, דבבהמ"ז מסתבר דכששכח להזכיר שבת ל"ח בהמ"ז, כיון שהוא דין להזכיר מעין המאורע, והיום המאורע הוא שבת ויו"ט, א"כ לא זכר כל המאורע. אך קידוש יש לדון דקידוש שבת ויו"ט הם ב' קידושים ואינם מעכבים זא"ל.

והנה לבה"ג (ריש סי' ב') דהוא מב' ילפותות עיי"ש, י"ל דהוא ב' קידושים. ולשאלות (נ"ד) דיו"ט הוא מקרא קודש, הנה לפי"ז שבת הוא גם מזכור וגם ממקרא קודש ויו"ט הוא רק ממקרא קודש, מ"מ בכל אחד הא נאמר מקרא קודש בפנ"ע. אמנם לר"מ (פכ"ט משבת ה"ח) דהכל נכלל בשם שבת, יש לדון דדין קידוש א' על השבתות.

ולכא"ו יש להוכיח דהוה קידוש אחד, דאל"כ הלא אין מקדשין ב' קדושות על כוס אחד משום אין עושין מצות חבילות (פסחים ק"ב). ויש לדחות דב' קדושות לאו דווקא, דהתם קאי על בהמ"ז וקידוש. ואדרבה י"ל דאף אם הוא ב' קידושים, מ"מ לענין חבילות חשיב כא', דשם איתא דאפי' הבדלת שבת וקידוש יו"ט ל"ח חבילות, וביאר רש"י ורשב"ם דתרווייהו משום קדושת היום, ובהבדלה מזכיר בין קודש לקודש, ולדין בקידוש שבת ויו"ט שייך רק רישא ולא סיפא, ובמאירי (כתובות ז') נקט רק רישא, והרא"ש (סי' ח') נקט רק סיפא, וע"ש עפ"י פירוש ר"ח ופירוש הר"ן דשייך גם בדין.

עוד איתא בברכות מ"ט דחותם בב' ענינים חשיב כחבילות. ופריך מחתימה דידן, מקדש השבת וישראל והזמנים, וגם משם אין להוכיח דב' קידושים הם, דהא פריך גם על חתימתנו בתפילה, והתם ודאי הוא דין תפילה אחד, וכ"ש מהזכרת מעין המאורע, דהא תפילה הוא דין ביום, ולא במאורע. אלא הוא דין נוסף בחתימה לא לחתום בב' ענינים, ופרש"י דחשיב ב' ענינים משום דישאל שייכי לזמנים ולא לשבת דקביעא, עיי"ש.

יין מתוק או מיץ ענבים לקידוש איזה מהן עדיף

הרב חנוך אהרנסר

ישנם מדקדקין להוסיף יין לתוך מיץ ענבים לכוס של ברכה, עפ"מ"כ המ"ב ס' רע"ב ס"ק ה', שמצוה מן המובחר ביין וישן והיינו שכבר עברו עליו ארבעים יום. וסוברים דמיץ ענבים דינו כלפני ארבעים יום.

אלא דיש להעיר דראוי לעשות כך באופן שלא יצא שכרן בהפסדן.

דהנה בשו"ע ס' רע"ב סעיף ח' ז"ל מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש וי"א שאין מקדשין עליהם, הגה והמנהג לקדש עליו אפי' יש לו יין אחר רק שאינו טוב כמו המבושל או שיש בו דבש. ומוסיף במ"ב דאם הם שוין יש לחוש לדעת ה"א שמחמירין בזה שלא לקדש באלו.

והיינו דפליגי ראשונים בהא דמבואר בב"ב דף צז' אמר רב וטרא בר טוביה אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. ודעת

הרמב"ם שכולל כל הפסולם לגבי מזבח ואף יין מבושל או שמעורב בו דבש ושאר. אבל דעת שאר הראשונים שהינו רק בנפסל למזבח מחמת גריעותו כיין רע או מגולה אבל זה יין שיש בו דבש שנפסל למזבח מגוה"כ כשר לקידוש.

ובמ"מ ביאר סברת הגאונים להתיר בנתן דבש כיון שאין היין פסול מחמת עצמו אלא ע"י דבר שנתערב בו ובאמת יתכן עוד סברא להכשיר בנתן דבש שהרי הפסול למזבח הוא מחמת איסור שאור ודבש למזבח והרי זה איסור צדדי לא פסול ביין. ובכתבי הרי"ז מנחות נו' נדחק דע"כ ס"ל שזה פסול ביין.

והנה ברש"י עה"ת (ויקרא ב) מבואר דכל מיני מתיקה בכלל "דבש" וכן סתמו רה"פ (אכן באבן עזרא שם כתב דדבש דוקא).

והנה מיץ ענבים ישנם בלי תוספת סוכר וגם בלי בישול ויוצא בזה לכל הדעות. וא"כ אם בא להוסיף יין מתוק שיש בו סוכר הרי מפסיד בידים לדעת הפוסלים, וכדברי המ"ב שיש לחשוש לדעות אלו. וא"כ ראוי לדקדק להוסיף רק יין שהוא בלי תוספת סוכר.

אם צריך לאכול הכזית מצה במהירות

הרב יצחק לנדא

תופעה מוכרת היא אופן אכילת המצה בליל הסדר - אכילה מהירה ביותר של כמויות גדולות של מצה מתוך מטרה לצאת ידי כל השיטות. מחד לאכול את כל ה'כזיתים' ע"פ השעור הגדול, ומאידך להחמיר את השיטות המצמצמות את שיעור הזמן של כדי אכילת הפרס לשיעור הקטן ביותר.

אמנם שמעתי הערה מחכימה בענין זה דבאמת אין מקום להנהגה זו כלל, דהא כל ענין זה יסודו במושג אכילת כזית בכדי אכילת פרס, והיינו שכל מקום שנאמר בתורה שיעור של אכילת כזית בין לענין מצוות ובין לענין עונשין בעינין שיהא הדבר ברצף, דודאי שאם אכל חצי כזית היום וחצי כזית מחר, אין נחשב הדבר לאכילה של כזית. ושיעור הרצף שקבעה התורה הוא כדי אכילת פרס, והפרס הוא ג' או ד' ביצים וכפי שנח' בזה רש"י והרמב"ם וכזית היינו כחצי ביצה וכדקיי"ל בשו"ע אור"ח סי' תפו ועי' שם במשנ"ב שהביא לדעת הרמב"ם שהוא כשליש ביצה.

ויוצא שהפרס הוא לכל היותר י"ב כזיתים, ולכל הפחות (אם נצרף את השיטה שכזית הוא חצי ביצה עם השיטה שפרס הוא רק שלש ביצה) כשש ביצים.

ופירוש הדבר הוא ששיעור הזמן שנתנה תורה הוא לא לאכול הכזית בבת אחת אלא כל שיאכלו בזמן של כמה כזיתים [שש או שמונה (אם נצרף השיטה שכזית הוא חצי ביצה עם השיטה שהפרס הוא ד' ביצים) או שנים עשר], שפיר חשיב אכילה של כזית ורק אם מושך הזמן למשך גדול יותר אין האכילות מצטרפות.

ולהאמור פשיטא שיכול לאכול בנחת ובלא חפזון כלל. ואם רוצה להחמיר כשיעור הגדול ביותר יעשה כן, אבל יכול לאכול בנחת, דאם האמת ששיעור זה הוא הנכון לדינא, מוכרח הדבר שכדי אכילת פרס הוא שיעור זמן פי שש או שמונה מהכזית הגדול שאוכל, שהרי כאמור הפרס הוא תמיד לכל הפחות שש כזיתים. והיינו שהמגדילים את שיעור הכזית, בהכרח גדל אצלם גם שיעור הפרס.

ואין לומר דכיון והמצה שלנו הינה קשה לאכילה ממילא אם יאכל בנחת עלול לעבור את שיעור הזמן של כדי אכילת פרס, דעינינו הוראות שאין הקושי באכילת מצה גורם לאוכלה בזמן של פי שש מהזמן של אכילת לחם. והאמת תורה דרכה שאין זה גורם להאיט את האכילה אפי' לא פי שניים, ועל כן פשיטא שאם יאכל בנחת ובלא שום חפזון לא יעבור עדיין את השיעור של כדי אכילת פרס.

חיוב מצה שלא בזמן הבית

הרב משה צבי פליישימן

אסתר ד, יז, 'יעבר מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר'. וביאר רש"י 'יעבר מרדכי על דת' והוא כשיטת רב בגמ' (מגילה טו). 'יעבור מרדכי, אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית'.

וראה באסתר רבה (פ"ח אות ז) ובמפרשים שאמרה לו אסתר הרי פסח הוא בשביל לקיים מצוותיה, ואם ימותו כולם הרי לא יקיימוהו, וא"כ גם עתה יצומו ולא יקיימוהו.

חידוש בביאור מאמר זה נמצא באבן עזרא (ג, טו - מהד' תורת חיים נוסח ב) שנחלק על דרש זה של חז"ל כיון שלפי דבריהם צריך לומר שהכח של מרדכי לבטל אכילת מצה בנוי על כך דבזמן החורבן שאין קרבן פסח א"כ גם מצה היא רק מדרבנן [ראה פסחים קכ. דהוא מחלוקת אמוראים], ואינו נכון כי עיקר החידוש שמרדכי העביר על דת הוא לומר שעבר על דבר של תורה. עכ"ד.

לפי הבנתו זו בדרש חז"ל הרי שלא סמך מרדכי על הא דיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, [וכפשוט דברי המדרש הנ"ל שלא סמכו על 'כח' זה, והוצרכו לטעם מיוחד], ואולי משום שלא נעשה ב'כח' חכמים אלא בציווי אסתר. ועוד שהרי ידועים דברי הט"ז שבדבר המפורש בקרא אין כח לחכמים, וא"כ אכילת מצה היא דבר המפורש בקרא.

ולביאור זה צ"ל שבעל הדרש ודאי סובר שגם חיוב שמחה ביו"ט בזמן שאין בשר שלמים הוא רק מדרבנן, וכידוע הוא מחלוקת גדולה בפוסקים, ראה שו"ע סי' תקכט ובכל נ"כ שהאריכו טובא בזה [ולכמה מהסוברים שהוא מדאורייתא הוא שנאמר ושמחת בחגך, ולהט"ז א"א לבטלו].

ויש להעיר מניין לו לבאר כך את דברי רב במגילה שהובאו בראש הדברים. דבשאר המפרשים שהביאו את דרש זה נראה שגם הם הבינו כהרמב"ם שמרדכי העביר על דת של תורה, וע"כ שלא ראו מקור לומר שרב סובר שמצה בזה"ז דרבנן, וכמו שבאמת קיי"ל לדינא במחלוקת זו, כרבא.

מדוע אין אומרים הלל בשביעי של פסח

הרב יוסף אביר

כתב המשנ"ב (תצ, ז) שאין אומרים הלל ב'ז' של פסח מפני שאז טבעו המצרים ואמר הקב"ה מעשי ידיי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, וכ"כ הט"ז. והב"י הביא בשם שיבולי הלקט בשם מדרש והוא ע"פ הגמ' מגילה י, ב.

וקשה דאמנם מלאכי השרת לא אמרו שירה, אך בני ישראל אמרו שירה על הים ב'ז' של פסח, וא"כ נלמד מבני"ש שכן אמרו, וכן קשה משירת דבורה שנאמרה על מפלת רשעים.

והנה איתא בברכות ט, ב "דאמר רב יהודה בריה דר' שמעון בן פזי, ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללוק-ה עד שראה במפלתן של רשעים שנא' יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללוק-ה", דהיינו שאמר הלל (-הללוק-ה) על מפלתן של רשעים. ואומר המהרש"א דמכאן קשה על מש"כ האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקב"ה מעשי ידיי טובעים בים ואתם אומרים שירה, והרי הכא אמרו בהיפך דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים. וצ"ע מדוע אין המהרש"א מקשה פשוט מהא דבני"ש אמרו שירת אז ישיר.

אלא שהמהרש"א בסנהדרין לט, ב ד"ה ומי חדי, מביא מד"ר שמלאכי השרת כן אמרו שירה, שאמר הקב"ה למלאכים אז ישיר משה ובני ישראל תחילה, ואח"כ המלאכים וקשה מהגמ' הנ"ל שהקב"ה לא נתן להם לומר שירה, ובתי' אחרון שם מחלק בין הלל לאז ישיר שההלל לא יכלו לומר ואז ישיר כן אמור, שמה שאמר להם הקב"ה מעשי ידיי טובעים בים וכו' מדובר בהלל.

ומיושבת קושייתנו מדוע אין האחרונים לומדים מבני"ש שכן אמרו שירה, שהרי הם דנים לענין הלל ב'ז' של פסח ו"הלל" לא המלאכים ולא בני"ש אמרו, אבל דוד המלך הרי אמר הלל, הרי רואים שאף הלל אומרים על מפלת רשעים, ושפיר הקשה המהרש"א.

כמה הערות בענייני הפסח

הרב אליהו אליעזר שלנר

א. בגדר איסור שהיית חמץ ברשותו. הנה כבר כתבו הראשונים (תוס' והר"ן בריש פסחים) די"ל שהוא מגדרי איסור אכילה, וכן לשון הרמב"ם (פ"א ה"ב) "והמניח חמץ ברשותו בפסח אעפ"י שלא אכלו" משמע נמי דמשום אכילה נגעו בה. ואולי אפשר להוסיף בזה דאיסור חמץ שייכא נמי למצוות מצה שעניינה שתהיה אכילתו מצה, וכל שיש לו חמץ עדיין חשיב שמעמיד חמץ לאכילתו, והמצה שדינה שהיא תעמוד לאכילתו מתבטלת כביכול במה שיש לו חמץ. וזה שורש ענין הביטול שאינו רואה את החמץ כאוכל ולכן מה"ט בביטול סגי. והעירוני דא"כ מה גדר איסור שחיתת הפסח על החמץ, ונראה דכיון שמצוות הפסח לאוכלו על מצות ומרורים, מוזהר לשחוט הפסח בשעה שכבר אין אכילתו חמץ.

ב. בגדר הסיבה. הנה כתב הרמ"א (תע"ב סוס"ז) שלכתחילה יסב כל הסעודה, ובמ"ב שם שבדיעבד יצא בשעת אכילת מצה וד' כוסות, לכא' נראה מזה שגדר ההסבה במצוות מצה וד' כוסות הוא דהוי דין בצורת אכילת ליל פסח שהיא סעודת החירות, שתהיה באופן של חירות, וסגי לן במצוה וד' כוסות להגדיר שהייתה סעודתו בהסיבה, וזוהי מבואר מש"כ במ"ב בסי' תע"ה סק"י שכתבו הפוסקים שצריך לאכול גם כיוון ראשון של המוציא בהסיבה, ומשמע דלאו משום ספק מצות מצה, ולהנ"ל ניחא מאוד שכונת ראשון של המוציא ודאי הוי בגדר הסעודה וחייב בהסיבה.

ג. ניהוגי גלות וזכר לחורבן בליל הסדר. כתב בשו"ע (תע"ב ס"ב) יסדר שולחנו בכלים נאים כפי כוחו, וכתב במ"ב דאע"ג שבכל השנה טוב למעט בזה משום זכר לחורבן, בליל פסח מצוה להרבות שזוהו בכלל דרך חירות, ואמרו על מהרי"ל שכשהיו בידו משכונות של נכרים כלים נאים, לא היה משתמש בהם בשום פעם רק בפסח היה מנהגו להשים אותם על שלחן מיוחד לשמוח בראייתם. ונראה לבאר עוד בשורש העניין שביום יציאתנו ממצרים, יום שבו יצאנו לחירות עולם, לא חל בו שום גלות ושעבוד, והלילה היחיד בשנה שאין בו שום ניהוג חורבן, ונמיכות רוח כלפי הגויים, הוא בליל פסח, שאז כל תנועת הנפש להיות גאולים, וכל השנה היה מהרי"ל מצינע כוחו על הנכרים, שאנחנו בגלות, חוץ מליל פסח שאז אנו עומדים לגמרי כבני חורין. וזה לשון הגר"א במעשה רב על אכילת הביצה: "ח"ו להזכיר אבילות ט' באב היום" והיינו כנ"ל שעל ליל פסח לא חל גלות.

לחמם מים בשביעי של פסח במיחם חמץ לצורך שבת

הרב משה יחיאל לוי

בשנה זו בשביעי של פסח, האם מותר להוציא מארון החמץ את הדוד שעומד על הבלע"ץ (אשר אסור להשתמש בו בפסח כיון שמחממים עליו חלות), כדי לחמם בו מים לצורך שבת, שאז מותרים בחמץ.

וראשית יש לדון מצד איסור מוקצה. דהנה במכנים חפץ לאוצר ומסית דעתו נחלקו ר' יהודה ור"ש וקיי"ל כר"ש. אבל ביו"ט דעת השו"ע סי' תצ"ה דקיי"ל כר"י, וא"כ להמחבר פשוט שהמיחם מוקצה ביו"ט מדין אוצר. והנידון להרמ"א דביו"ט רק נולד אסור ולא כל מוקצה.

אלא שיש לדון שמה כלי חמץ דומים לגרוגרות וצימוקים דדחייה בידים ולא חזו דאף ר"ש מודה שאסור, שהרי אין הכלי ראוי לתשמיש בפסח. אך מאידך י"ל שאפשר להשתמש בו באקראי בצונן כדין כל כלי שבלע איסור (וכמ"ש הרמ"א ריש סי' תנא ע"ש במ"ב). וא"כ כיון שחזו ה"ז כחשים שזרעו בקרקע דאף דדחייה כיון דחזו לא הוה מוקצה לר"ש. או"ד כיון שזהו תשמיש דלא שכיח ה"ז נידון כלא חזו.

ובספר ארחו"ש הביאו שהגרשו"א התיר להחזיר כלי חמץ שנפלו מארון החמץ, ולא ביאר טעמו, והם רוצים לבאר כיון שיש לו שימושי היתר באקראי.

אמנם מטו בשם הגריש"א ור' ניסים לאסור דהוה כנתנם באוצר ומקפיד עליהם, וכ' דלפי"ז הוה מוקצה מחמת חסרון כיס. ואינו מובן, מה בכך שנתנם באוצר והרי חזו לשימוש וכנ"ל, ומש"כ דהוה חסרון כיס תמוה דבשלמא כלי פסח בכל השנה יש לו קפיידא, אבל בכלי חמץ בפסח אין לו שום הפסד אם משתמש בו באקראי.

ועו"ל סברא דכיון דמייירי שאין לו מיחם לפסח א"כ אי"ז מופקע בדעתו (ועכ"פ בתת הכרתו) שבז' של פסח ישתמש בו לשבת, ולא אסח דעתיה. ולפי"ז גם להמחבר לא חשיב כנתנו לאוצר.

עוד יש לצדד להתיר (לדעת הארוח"ש דהוה מוקצה מחסור"כ) לפי מה שהשריש לנו הרע"א בריש ש"ח ובמג"א סקנ"ז שכל מוקצה מחסור"כ אם נמלך באמצע השבת להשתמש בו כשאר דברים, לדין דקיי"ל כר"ש דל"ל מיגו דאיתקצאי ה"ז מותר, וכן חזי' בדברי הרשב"א שבת קנה גבי מאכל בהמה ע"ש. [אמנם אם ננקוט דחשיב כמו גו"צ דדחייה ולא חזי לא ינהי טענת רע"א, כדין כל גו"צ שנמלך באמצע השבת ואסור].

אמנם נראה דחלוק מגו"צ דהתם ע"י דחיותו לגג עשאו לאינו ראוי, אבל בדבר שאינו ראוי מצד עצמו ל"ח דחייה כמ"ש התוס' בביצה מ' לגבי פצעילי תמורה, וא"כ כל כלי פסח שמצניעם אין מקום לדונם כגו"צ.

ויש לדון מצד כלי שמלאכתו לאיסור דכיון שביו"ט דפסח שימוש הרגיל אסור. אמנם גם בזה יש לדון כיון שאין איסורו מחמת שבת, דגם ביום החול דפסח אסור. ותלית בחקירה האם כשמל"א הוא מחמת הקצאה או מחמת גזירת כלים, דאם הוא מגזירת כלים לא מיסתבר שיגזרו בכלים שאין איסורם מחמת שבת ויל"ע.

אמנם מצינו דברים מפורשים בשו"ע שח, מז לגבי בגד שעטנו וע"ש במג"א סקע"ד ובגר"ז, ומבואר שם שפשוט דעכ"פ נחשב כלי שמלאכתו לאיסור, אף שאסור לא מחמת השבת.

ואם אכן נחשב כשמל"א יש לדון דכיון שהתשמיש אינו לצורך יו"ט אלא לצורך השבת, ל"ח טלטול לצורך גופו אלא נידון כמחמה לצל שאסור. עי' בגר"ז שח, לג שכל מקום שהותר לטלטל בכשמל"א היינו דוקא טלטול לצורך השבת ולא לצורך מוצ"ש, וכן מצינו במאירי והשלמה בריש כל הכלים.

אך מסתבר דהיכא שהטלטול הוא לצורך שבת, כלפי דין זה שבת ויו"ט כחד חשיבי דכל הקפיידא הוא אם עושה לצורך חול.

עוד יש לדון בחימום המים מצד איסור יו"ט דהרי ע"ז לא שייך לומר 'הואיל' דחזו לאורחים, שהרי הכלי הוא חמץ. אבל יש להשיב שהרי ראויים לרחיצה. אמנם יש להשיב דהרמ"א תמו, י פסק דנטל"פ בפסח אסור וכ' שם המ"ב דאסור גם בהנאה, וא"כ אין אפשרות אפי' לבשל לרחיצה. ונראה דאי"ז טענה שהרי חזי לאורחים ספרדים שפוסקים כהמחבר דנטל"פ בפסח מותר.

אמנם יש לשדות נרגא בכל ההיתר שהרי כ' המ"ב תמב, א שאסור לבשל בכלי חמץ שאינו ב"י ואם בישל חייב לבער, וא"כ אין אפשרות לחמם מים שהרי מתחייב מיד בביעור.

אמנם יש להציע רעיון להניח מים על הבלע"ך באופן שלא יגיעו ליד סולדת עד הלילה ונמצא שרק בלילה ייפלט הטעם של החמץ, ואז אינו מחויב בביעור. אמנם יש להדגיש דעצה זו לא מועלת לדעת הרע"א הובא בבית"ל רנ"ג דאסור להשהות פחות ממאב"ד אפי' בגו"ק.

לאחר כ"ז נודמן לידי מאמר מבעל הפסקי תשובות (באחד מקבצי מוריה ניסן) בענין בישול קטניות בשביעי של פסח לצורך שבת, ודן לאסור על פי דברי החת"ס תשו' ע"ט דהביא שנשאל מחמיו הרע"א בענין פירות יבשים שבמקומם היו נוהגים בהם איסור (משום לתא דקמח), האם מותר לבשל בשביעי של פסח לצורך שבת שהרי לא שייך כאן הואיל ומקלעי אורחים דאסור להם, והרע"א דן להתיר מצד דראוי לחולה שאין בו סכנה, ובחת"ס נחלק עליו משום דלא שכיח שיצטרך החולה דוקא פירות יבשים, ותמה הרב הנ"ל למה לא דנו הני גאוניו להתיר הואיל וראוי לקטנים או לאנשים שאין מקפידים על חומרת פירות יבשים, ור"ל בדעתם ע"פ ד' הצ"ח המחודשים (ביצה יב) שדקדק לשון הגמ' בפסחים מ"ו הואיל ומקלעי אורחים חזי ליה ואמאי לא כתוב חזי להו שהרי ראוי לאורחים ולא לו שהוא כבר גמר סעודתו, וכ' לחדש שכל היתר 'הואיל' זהו דוקא משום שאם יבאו אורחים יאכל הוא עמהם נמצא דחזי גם לו. ועל כן הרע"א והחת"ס לא יכלו לומר דראוי לאחרים שלא מקפידים, כיון דלדידה אין ראוי, וכתב לפי"ז דכל בישול מיו"ט לשבת באופן שלא ראוי למבשל עצמו אין להתיר עכ"ד.

ודבריו מחודשים מאוד שהרי דברי הצ"ח חידוש הן וגם בדבריו עצמם מבו' דדעת רש"י לא כדבריו, וקשה לומר דהרע"א והח"ס היה פשוט להם כדבריו.

ובעיקר קושייתו צריך לברר המציאות שמא במקומו של הרע"א לא היה כאלה שנהגו היתר בדבר ואפי' לקטנים אסרו.

בגדר ריבוי הסיפור ביציאת מצרים

הרב אליהו אלפר

האחרונים הקשו אמאי לא חשיב תנא בפאה בכלל הדברים שאין להם שיעור סיפור יצי"מ בליל פסח, שהמאריך הרי זה משובח כמ"ש הרמב"ם רפ"ז מהלכות חמץ. ובמשנה ראשונה שם תי' דלסיפור יציאת מצרים יש שיעור למטה, שהרי כל שלא אמר ג' דברים הללו בפסח לא יצא יד"ח.

ועדיין לא יתיישב לשיטת רבים מן הראשונים דסברי שיצא יד"ח אף אם לא אמר דברים אלו. [וביותר דהנה בדעת הרמב"ן ושאר ראשונים דכת' שיוצא ידי חובה כת' אחרונים דהני ג' דברים אינם מדין סיפור יצי"מ והגדה (ודלא כהרמב"ם) אלא הוי קיום בהידור של אכילת פסח מצה ומרור, וא"כ אי"ז שייך כלל לשיעורים בעיקר סיפור יצי"מ].

ועוד יש להעיר בזה אף אי נימא דלא יצא ידי חובתו, דהנה ז"ב דמה שצריך לספר בדרך שאלה ותשובה ובמתחיל בגנות ומסיים בשבח אף אם היה מעבב ומדאורייתא, לא היה נחשב 'שיעור למטה', שהרי אי"ז שיעור אלא צורת המצוה כשם שתפילין של יד ושל ראש ל"ה תוספת בשיעור מצות תפילין.

וא"כ קשה שהרי גם אמירת אלו הג' דברים הרי הם מפרטי הסיפור, דהנה כת' בספר עמק ברכה (בענין ההגדה) בשם הגר"ח מבריסק שאחד החילוקים בין מצות זכירת יצי"מ של כל השנה לזו של ליל פסח, הוא שבפסח צריך לפרש גם את טעמי המצוות, והוה כל שלא אמר ג' דברים וכו' לא יצא ידי חובתו. ובפשוטו ל"ה רק שיעור במצות סיפור יצי"מ דהיינו שצריך לספר יצי"מ ואף דחשיב סיפור בכל שהוא, מ"מ אינו יוצא ידי חובה רק אם אומר לכה"פ גם ג' דברים הללו, אלא שהסיפור בעיקרו מחייב אמירת ג' דברים, דבל"ז ל"ה סיפור יצי"מ כמתכונתו.

ואין לומר דגם זה נכלל בדברים שיש להם שיעור כל שאינו יכול לקיים המצוה כמו שירצה. דהנה בירושלמי בפאה הקשו למה לא מנתה המשנה גם דם ציפור ואפר פרה שאין להם שיעור בין למעלה ובין למטה, ולכאורה ילה"ק דהא צריך עכ"פ שיראה האפר על פני המים וכן דם הציפור צריך שיראה וא"כ הוי להו שיעור, וכת' בזה הר"ק בפאה דמיקרי אין לו שיעור משום דכל שנראה יכול לתת אפר פרה אפילו כלשהו, וכונתו לומר דאם אינו נראה ל"ה כלל הזאת אפר פרה. והביאור בזה כנ"ל ד'שיעור' חשיב היכא דכשגם פחות מהשיעור לא חסר

בתוכן המצוה אלא רק בשיעור. וכן גבי פאה גופא יש שכתבו דאינו יכול ליתן פחות משיבולת אחת, ומשום דהדין הוא לא תכלה פאת שדך בקוצרץ והיינו שלא לכלות הקציר, וצריך לשייר בקציר, ופחות משיבולת אין הדרך לקצור, ול"ה יש לה שיעור משום דבפחות משיבולת לא הוי כלל פאת הקציר (עי' בזה בדרך אמונה מתנ"ע פ"א הט"ו). וא"כ לכאורה לא חשיב שיעור למטה מה שצריך לומר ג' דברים הללו, שהרי כל שאמרם יוצא בכל שהוא.

ואולי יש לומר בזה, דהנה זה ברור דהיכא שהתוספת אינה כמו בפאה או ביכורים שמוסיף בעיקר המצוה, אלא יפוי והגדלת החפצא דמצוה וכמו אתרוג גדול וציציות ארוכות יותר אין זה נחשב כדבר שאין לו שיעור אלא הידור בעלמא, וכה"ג לא תני תנא במתני'. ועפ"ז יש לומר דאף שבסיפור יציאת מצרים יכול לספר כל הלילה ולהוסיף עוד בסיפור, מכל מקום יש לומר דבאמת גוף מצות סיפור יציאת מצרים הוא רק מתחילה עובדי ע"ז וכו' שמתחיל בגנות ואח"כ סיפור יציאת מצרים ד'עבדים היינו וכו' ויוציאנו' וכן פסח מצה ומרור כנ"ל, אבל התוספת שמספר על הניסים שאירעו לנו בזמנים ההם ומגדיל ומוסיף בפרטי הסיפור, אינם כגוף הסיפור אלא הרחבת דברים בהסיפור העיקרי ד'עבדים היינו ויוציאנו', וא"כ נפק"ל שסיפור יציאת מצרים הוי נמי כלולב וציצית דמה שמוסיף על חלק המצוה המעבב הוי רק בגדר של הידור ושבת, ולכן לא חשיב תנא לזה בכלל הדברים שאין להם שיעור.

הקהה את שיניו

הרב חנוך זונדל שפיגלמן

תמחו מפרשי ההגדה על המבואר בתשובה לכן הרשע 'אף אתה הקהה את שיניו' ומה ראו דוקא לשבור את שיניו של הרשע משאר היזקות אחרים שאפשר לעשות לו.

והנראה בטעם הדבר דהנה שאלת הכן הרשע היא 'מה העבודה הזאת לכם', והנה כל שאלת הבנים מדברת על עניני קרבן פסח (עיין בקה"ע על הירושלמי פ"ה ה"ד שביאר כוונת הכן התם בשאלת 'מה זאת' דמה ראו לאכול בליל פסח בשר על השוכה שאין מנהגם כן בכל השנה), ולפי זה כוונתו של הכן הרשע היא על עבודת קרבן פסח שכו"פ בה. והנה הסתפקו המפרשים איך ממנה האב את בניו שלא מדעתם לקרבן פסח (עיין בנדרים ל"ז ע"א ובר"ן שם, וכן הוא בתוס' (פסחים פ"ח ע"א ד"ה שה) דקטן אינו בר מינוי כלל ומה שמותר לו לאכול מקרבן הפסח אף שלא נמנה עליו הוא משום חינוך מצוה, ועיין בתוס' פסחים פ"ט ע"א ד"ה אלא ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה ה"ז שדעתו דאין על הקטן חובת מנוי כלל אלא שאם מצרפו האב לקרבן אז מתחייב).

ואפשר על פי זה דקטן יכול להתמנות לדעת אביו אם אינו מוחה בדבר, אבל אם מוחה ולא רוצה אפשר שאינו נכלל במצות המינוי לקרבן הפסח, ולפיכך הכן הרשע שאומר מה העבודה הזאת לכם 'אף אתה הקהה את שיניו', והוא משום דבסתמא קטן נמנה על דעת אביו, אבל אם אומר במפורש שאינו רוצה להימנות אפשר שהאב אינו יכול למנותו בע"כ, וא"כ בזה שאמר מה העבודה הזאת לכם הוציא עצמו ממנוי הקרבן ואם יאכל את הפסח הוי אכילה שלא למנויו ולכן צריך להקהות את שיניו כדי שלא יאכל את קרבן הפסח.

עליה לרגל בזמן הזה

הרב מרדכי שלום גליק

מצות ראייה איננו יכולים היום לקיים, אך מבואר שגם בזמן הזה יש ענין לעלות לרגל. באיכה רבה (א, נב) מתאר את החילוקים שיש בין העליה המפוארת שהיתה בזמן בהמ"ק לבין העליה העלוכה שיש בזמן החורבן, עיי"ש. בש"ש רבה (ח, יא) איתא: אע"פ שחורב בהמ"ק לא בטלו ישראל פעמי רגלים שלהם שלש פעמים בשנה, עיי"ש. בקהלת רבה (יא, ב) מבואר שעלו ישראל לרגל בזמן ר"א בן שמוע. בגמ' נדרים כג. 'עליה לרגל' בזמן ר' יוסי. וכן משמע בתענית י. וכך בר"ן שם. וכן מפורש בתשב"ץ (ח"ג, רא) שגם בזמן הזה עולים לרגל, וכן כתב רבינו אשתורי הפרחי בספרו 'כפתור ופרח' (פרק ו). גם איתא בספר חסידים, שרב האי גאון, היה עולה בכל שנה לירושלים בחג הסוכות. [יעוין במקורות הנזכרים, דהם דברים נפלאים].

ויש להבין מהו הענין. ונראה שנחלקו בזה הראשונים. ב'כפתור ופרח' ביאר טעם עליה לרגל היום, שהוא משום להרבות עגמת נפש, כמו בשבת (קטו), שיש ענין ביהו"כ להתעסק עם מאכלים להרבות הענין, כך גבי החורבן יש ענין להרבות הצער. ובתשב"ץ מוכח דלא ככו"פ, דהתשב"ץ מוכיח מהא שעדיין עולים לרגל, שקדושת המקדש והעיר קיימת לאחר החורבן. וא"כ ככו"פ אין ראה, דהא לא עולים כדי להראות לפני ה', אלא להפך, עולים כדי לראות מה אין לנו, ואדרבה, אם קדושת המקדש והעיר לא קיימת יש יותר עגמ"נ.

ונראה ביאור הענין לתשב"ץ, דאמנם אין אנו יכולים היום לקיים חובת ראייה, וגם להראות במציאות איננו יכולים באופן המושלם, אבל אנו כן יכולים להראות במקצת, דכיון 'שקדושת המקדש והעיר היא קיימת' [לשון התשב"ץ], א"כ גם עליה היום לירושלים וסמוך למקום המקדש יש בה [מציאות של] התראות במקצת. ואפילו שלא יוצאים יד"ח, מ"מ הענין מתקיים חלקית. ולכן הולכים דוקא ע"י הכותל המערבי, מקום שלא זוה משם שכינה. [ונראה דדומה להא דא"ח ס' סב, דמי שמחמת חולי או אונס אחר לא יכול לקרוא קר"ש בפיו, אינו יוצא בהרהור, דקיי"ל הרהור לאו כדבור דמי. אע"פ כן שיהרהר קר"ש בלב, והקב"ה יקבע לו שכר עבור זה. וכשיסתלק האונס אם עדיין לא עבר זמן קר"ש מחויב לחזור ולקרוא, כיון שלא יצא במה שהרהר. כך ביאור הסעיף להכרעת המ"ב. ונראה דגם שם הביאור ממש כנ"ל].

וב' הענינים של הכו"פ והתשב"ץ שונים במהותם. ונראה דיש נפק"מ ביניהם: לכו"פ יש להגיע בעליה לעגמ"ן על החורבן, לתשב"ץ לא זהו הענין. [ואולי לתשב"ץ להפך, יש ענין לעשותו כמה שיותר דומה לזמן בהמ"ק, בקול רינה ותודה המון חוגג (תהילים, מב, ה)]. ועוד, לכאורה, לתשב"ץ יש אולי עדיפות להיות ע"י הכותל המערבי, דלא זוה משם שכינה, משא"כ לכו"פ אולי לאו דוקא שם, [ואולי טוב יותר ללכת למקום גבוה שרואים משם את הר הבית, וכדומה].

צורך המועד כשעושה מעשה שיש בו איסור

הרב אליהו כימגרופ

בסי' תקל"ז כתב במג"א (והובא בבה"ל ד"ה לטייל) חידוש גדול, דאם רוצה לטייל מא"י לחו"ל אסור לתקן צורכי רכיבה. והביא המג"א ראייה מדין גילוח במועד ע"י מו"ק דף י"ד שהבא ממדינת הים מותר לו לגלח במועד, וכתוב בגמ' שיוצא מא"י לחו"ל לטייל אסור לו לגלח כיון שיצא באיסור. עכ"ד. ולכאורה יש לחלק דלענין איסור גילוח בחוה"מ הרי זה תקנת חז"ל שלא יכנס לרגל מנוול, וע"כ כשהיה אנוס התיירו לו, וכשיצא לטייל באיסור לא התיירו לו, משא"כ כאן חידוש המג"א שאף שעושה לצורך המועד לא חשוב לצורך המועד כיוון שעשה באיסור וצ"ע הרי סכ"ס זה צורך המועד.

ועכ"פ לפי דבריו המדבר בטלפון לשוה"ר או עושה מלאכה עבור דבר האסור, אף שזה לצורך הנאתו, היות ויש בדבר איסור יעבור על איסור חוה"מ. ולשיטות שחווה"מ דאורייתא יעבור אף על איסור דאורייתא.

ויש לדון דהנה יש נידון גדול האם השו"ע שמתיר לתקן צורכי רכיבה איירי במעשה אומן או רק במעשה הדיוט, ואכמ"ל ושורש הנידון זה בסוגיא בדף י' בדברי הראשונים האם ההיתר מחמת צורך המועד או דבר האבד. ונח' בזה פוסקי זמננו (ע"י שש"כ והגרי"ש אלישיב - חוט שני ואור לציון).

ואם ננקוט דשרי אף באומן וההיתר מצד דהוי דבר הנצרך וכצורך גופו (דשרי אף אומן), אולי יותר מובן שכשעושה איסור אין בזה ההיתר המיוחד של צורך גופו, אבל כשנבוא לדון על גדר של צורך המועד, בכל צורך המועד אף שיש בה איסור מותר.

ובדוחק ההבנה דאף אם חוה"מ דאורייתא מסרן הכתוב לחז"ל והם לא מתירים כשיש איסור.

ועד יש לדון הרי יש נושא גדול האם עיקר האיסור בחוה"מ הוא המלאכה או הטירחא, והאם מלאכה ללא טירחה מותרת.

ויש כמה ראיות מהסוגיות להיתר ולאסור (אסור לתלוש עשבים בביה"ק אף שאין זה טורח, וראיה מגבשושית ואכמ"ל) ודיברו מזה לענין הוצאה ויש בזה סתירות במ"ב. וע' בחוט שני שמאריך בזה. ובחיי"א כתב קושר ומתיר שאינו לצורך המועד אסור ולכאורה מבואר שמלאכה ללא טירחה אסורה.

ואם ננקוט שמלאכה בלא טירחה מותרת, א"כ בטלפון כגון לשוה"ר הוי מלאכה בלא טירחה ולא יהיה איסור חוה"מ, אבל בפשטות נוקטים להלכה שמלאכה בלא טירחה אסורה וא"כ כל מלאכה שיש בה איסור אפשר שיעבור על איסור מלאכה בחוה"מ שיש שס"ל דהוי דאורייתא.

עשיית דבר בחוה"מ

כשיכול לעשותה בלי לעבור על מלאכה

הרב אפרים קרלינסקי

יש לעיין במי שרוצה לעשות דבר לצורך המועד, ויש לו אפשרות לעשות זאת ע"י מלאכה מל"ט מלאכות, ויכול לעשותו בלי מלאכה, האם מותר לו לעשות איך שרוצה, או שנאמר שהמלאכה לא נחשבת לצורך המועד משום שיכול

להשיג זאת גם בלי לעבור על מלאכה. ושאלה זו מאוד נוגעת למעשה, ונצייר כמה ציורים לענין זה.

מי שיש מקב בביתו, האם צריך להעדיף לטאטא אותו מחוץ לדלת [שבזה ייפטר ממנו] או שיכול להרגו.

מי שנצרך לנייר לקינוח בית הכסא, ויש לו אצלו נייר חתוך ונייר בגליל, האם מותר לו לחתוך.

מי שצריך לנסוע לאיזה מקום, האם צריך להעדיף את הדרך הקצרה משום שממעט במלאכת הבערת הדלק.

מי שעולה לאוטובוס, ויכול לתקף את הרב-קו אצל הנהג באופן שמדפיס פתקית, האם צריך להעדיף את תיקוף הרב-קו במכשירים שבתוך האוטובוס, שבזה לא מדפיס.

מי שרוצה לראות מה השעה, ויכול להסתכל בשעון קיר, האם מותר לו להפעיל את הצג של הפלאפון כדי לראות שם את השעה.

ולכא' מצאנו בזה סתירה בדברי המשנה ברורה, וצ"ע למעשה.

כ' המשנ"ב [תקל"ג כ'] שמותר להרוג זבובים המצערין את האדם, ולא צריך לדקדק להבריחם בלבד, משום שיחזורו אליו ויציקו לו. ומתבאר מדבריו שבאופן שיכול להבריחם ולא יחזור אליו יהיה אסור לו להרגם ויצטרך להבריחם, והביאור הוא כנ"ל, שמכיון שיכול להגיע לתוצאת סילוק הזבובים בלי לעבור על איסור, צריך לעשות כן, ולא לעבור על איסור הריגת בע"ח במועד, דאינו נחשב צורך המועד. [ומכאן לכא' פשיטות לאסור בדוגמה הראשונה שהבאנו לעיל].

ומאידך, כ' המשנ"ב [תקל"ג י"א] שמי שצריך לקצור זרעי הפשתן לצורך המועד, יכול לעקור את הגבעול עם השורש, ולא צריך לדקדק לקצור רק את ראש הגבעול, ומבואר בפמ"ג שהגם שבקצירת הראש יש רק מלאכה אחת [קוצר] ובעקירה מהשורש יש ב' מלאכות [קוצר וחורש], מ"מ מותר לעקור, ובטעם ההיתר כ' המשנ"ב שהוא משום שלא הטריחו אותו לשנות מכפי מה שעושה בחול. ומבואר שגם מלאכת חורש נחשבת צורך המועד, הגם שיכול להשיג את הזרעים גם בלי מלאכה זו, ודלא כדמשמע לעיל.

חיוב הבעל בשמחת אשתו ברגל

הרב שלמה זאב שפיצר

בגמ' פסחים קט - ת"ר חייב אדם לשמח בני ביתו ברגל וכו' ונשים במאי משמחן, בבגדי צבעונים.

ויש להסתפק בזה, א' האם הוא דין בהל' האישות שיכולה לתבוע מבעלה בגדים לרגל או שהוא מהל' הרגל שחייב הבעל בשמחת אשתו, ונ"מ שאם הוא מהל' אישות יכולה היא למחול ע"ז ואם הוא מהל' יו"ט לא יועיל בזה מחילה. ועוד נ"מ שמהל' אישות, לא צריך לתת לה דווקא דבר המיועד ליו"ט אלא שברגל יכולה לתבוע מבעלה דבר המשמחה, אך אם הוא מהל' יו"ט א"כ צריך שזה יהיה דבר שישמחה דווקא ביו"ט.

ב' האם מה שמשמחה הוא זה שבעלה קונה לה את הבגדים, וכעין מה שמצינו בסוכה כז שיש חיוב על בעל ואשתו לשהות יחד ברגל יותר זמן מהרגיל, או שעצם זה שיש לה בגדים ליו"ט משמחה אלא שהבעל מחוייב לקנות לה. ונ"מ אם כבר יש לה בגד חדש ליו"ט האם צריך הבעל לקנות לה עוד בגד כיון שמה שמשמחה זה שהבעל קונה לה ואם מה שמשמחה הוא זה שיש לה בגד חדש, א"כ בכה"ג הבעל לא ייצטרך לקנות. ועוד נ"מ אם אף בתולות צריכות בגד חדש, שאם צורת השמחה שמצינו הוא במה שהבעל יקנה לאשתו א"כ אין מקור לכזה צורת שמחה בבתולה, אך אם השמחה הוא בכך שיש לה בגד חדש א"כ כיון שפסק במשנ"ב תרכט, טו שנשים חייבות בשמחה, אף בתולות ייצטרכו לקנות לעצמן.

ואולי אפשר ל' גדר חדש, דהנה צ"ע אמאי לא הוכיחה הגמ' בקידושין לד שנשים חייבות במ"ע שהז"ג מדינא דהגמ' בסוכה שהבאנו. ונראה שהחיוב על הבעל שאשתו תהיה בשמחה הוא מדין השמחה ידידיה, שצורת השמחה ברגל, הוא בכך שמשפחתו שמחה וכן מבו' שהאב חייב בשמחת בניו הקטנים ואין דין כלל על האשה להיות בשמחה וכן מבו' מהגמ' 'במות סב שהביאו הפס' שהביאה הגמ' בסוכה ושמחת אתה וביתך ולמדה מזה הגמ' שהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה ולכא' הלא פסוק זה מלמד גם על האשה, ולדברינו נחא שזהו רק צורת שמחת הבעל, וכן מוכח מכמה דוכתי, והאם האשה חייבת בשמחה ע' בגמ' ר"ה ו, ולפי"ז החקירות שחקרנו אינן נכונות ואכמ"ל.