

ה'יכל הענין

בית מדרש לצני התורה הוגיה ועמליה

עניני פסח - ספירת העומר - שבועות
קובץ ז' - ניסן תשפ"ב

פסח במשנת רבינו הדרכי שמואל זיע"א: יציאת מצרים 'להיות לכם לאלהים'
נשאר בביתו חמץ בשוגג / שיעור אכילת מצה בכדי אכילת פרס

חדש ניסן וערב פסח: ברכת האילנות / תענית בכורות

בדיקת חמץ: בגדר בדיקת חמץ קודם י"ד / 'כל פינות' בבדיקת חמץ

ליל הסדר: "הגדה" - יסוד מצות זכירת יצי"מ / מצות 'והגדת לבנך'
כהלכתה. "מצה" - 'אין מעבירין' ביחץ / אפיקומן. "ארבע כוסות" - המקור
לארבע כוסות / ברכה אחרונה אחר כוס ראשון / 'אף הן היו באותו הנס'.
"הסיבה" - צורת הסיבה / דין הסיבה בכוס שניה / אכל מצה בלא הסיבה /
הסיבת חתן אצל חמיו

עירובי תבשילין: 'זכרהו מאחר שבא להשכיחו'

מוצאי החג: חמץ ומצה במוצאי פסח

פסח באגדה: מיכלא דמהימנותא

ספירת העומר: בל תוסיף בספירת העומר / זכר למקדש

שבועות: אם חג השבועות הוי מ"ע שהזמן גרמא / סעודה חלבית בלילה

שבועות באגדה: נעשה ונשמע / זמן מתן תורתנו

הלל: פירושם וביאורים על סדר ההלל



יצאת מצרים - 'להיות לכם לאלהים'

סבר' שמצות זכירת יצי"מ בכל השנה, אי"ז לזכור רק את היציאה ממצרים כדכתיב 'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', אלא גם את ההמשך 'להיות לכם לאלהים' (במדבר טו מא), ולכן לקיום מצות זכירת יצי"מ לא די לכוין על היציאה שהוציאנו ממצרים אלא צריך לכוין גם על התכלית שהוציאנו כדי להיות לנו לאלהים. (וברש"י שם ובכ"ד, על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזירותי).²

וא"ה, לכאורה יל"ע בזה, שהרי המקור למצות זכירת יצי"מ (כדתנן בברכות יב: וברש"י שם כא. וברמב"ם ק"ש פ"א ה"ג. וע"ע רש"י עה"ת שמות יג, ג, ומנח"ח מצוה כא) דכתיב 'למען תזכור' וגו', והתם הא לא כתיב 'להיות לכם לאלהים', וא"כ אין מכאן מקור שזה ג"כ חלק מהמצוה, [ורק דאומרים פרשת ציצית מפני יצי"מ שבה], וצ"ע.

וי"ל, דמ"מ בהאי קרא ד'אני ה' וגו' להיות לכם לאלהים' [וכע"ז מפורש בכ"מ בתורה], שמענין שזה תכלית יצי"מ, וממילא הוא דהוי בכלל מצות הזכירה. ועוד, דבעשרת הדברות כתיב 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' וגו', ופירש רש"י 'כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי', ואיתא במדרש (שמות רבה פרשה כב) דהטעם שאם לא הזכיר יצי"מ מחזירין אותו, משא"כ בקריעת ים סוף, משום שזו קשה מזו שביציאת מצרים כתיב אנכי ה' אלהיך אבל בקריעת ים סוף אינו מזכיר את השם, ע"כ. ובאופ"א ביאר הגאון רבי ברוך לנג שליט"א שכיון שחז"ל תקנו להזכיר יצי"מ באמירת פסוק זה שבפרשת ציצית, הרי"ז בדוקא ללמדנו שזה חלק מתקנת המצוה, [וראה ע"כ בחיבור נפרד].

וא"ה, נראה דכמו"כ מעיקר מצות סיפור יצי"מ בליל הסדר, הוא לספר שהי"ת הוציאנו ממצרים להיות לנו לאלהים ואנו לעבדיו, כדכתיב 'בעבור זה' (שמות יג ח), בעבור שאקיים מצותי כגון פסח מצה ומרור הללו (רש"י שם)³. וכל שלא אמר טעמים של שלשה

1 כן נמסר ע"י אחי הגדול הגר"י ישראל שליט"א, וכן מסר לן הרה"ג רבי יעקב לנג שליט"א שבשיחה שנשא רבינו זיע"א, אמר בתו"ד שמי שאינו מכוין בתקנת חז"ל להזכיר יצי"מ כל יום, ב'להיות לכם לאלהים', קרוב לודאי שלא קיים המצוה דרבנן. [וראה ביאור אביו הגר"ב לנג שליט"א שיובא להלן].
2 א"ה, כתיב (שמות יג ג) וזה לך האות וגו' בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלהים על ההר הזה, וביאר באבן עזר 'למה שלחתיך להוציא את העם, שתעבדו אותי על ההר הזה, וכן הכתוב אמר המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים', ע"כ. [וברש"י שם תעבדון כו' שתקבלו התורה עליו והיא הזכות העומדת לישראל, ע"כ]. ובתהילים (קה) 'יוציא עמו בששון ברינה את בחיריו וגו' בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו'. ובקדושת 'כתר' במוסף (לנוסח ספרד) אומרים 'והוא יושיענו ויגאלנו שנית ושמיענו ברחמי שנית כו' הן גאלתי אתכם אחרית כראשית להיות לכם לאלהים', היינו הגאולה האחרונה כמו הגאולה הראשונה של יצי"מ, שניהם שוים לאותה תכלית 'להיות לכם לאלהים'. (ועי' ערוה"ש סי' רפו ס"ד).

3 והרמב"ן (שמות יג ח) כתב בשם רבי אברהם שפירש, כי בעבור זה שאני עושה ועובר לפניו באכילת הפסח והמצוה עשה ה' לי אותות עד שהוציאני ממצרים. ויש לבאר, דהיינו דאמר רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה, אמר ליה בעי לאודוי ולשבחי, אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה (פסחים קטו), ובפשטו הנמשל לכספא ודהבא היינו בית מצרים ובית הים. אלא דלכאורה אף דחייב לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, אבל מה שייך אלינו זה שאבותינו יצאו עם ביהוה, וי"ל. וע"ד הדרוש י"ל דהמכוון בזה לתכלית היציאה בקבלת התורה בהר סיני שזה טוב לי מאלפי זהב וכסף, ועל כך בעי לאודוי ולשבחי.

4 ומרן הגר"א הכהן דויטש שליט"א הוסיף בזה, דמבואר שימי הפסח מצ"ע היו ראויים לחוג אותם על ניסי הי"ת, וכיון שהקב"ה רצה שבימים האלו יהא הפסח וראה בחכמתו שזה צריך להיעשות ע"י יצי"מ, לכך שיעבד והוציא את ישראל ממצרים בימים ההם. והרי שהמועדים הם ימים שראויים בעצם לימים טובים, ואף זולת סיבתם הגלויה ראויים הימים לימים טובים. ויש להוסיף מה שהביאו התוס' (פסחים קיז: ד"ה למען) בשם מהר"מ בענין זכירת יצי"מ בקידוש היום, שיש במדרש שלפי שישראל במצרים עבדו בפרך,

דברים הללו לא יצא יד"ח. ואיתא בבית הלוי (שם), דמצוות אלו לא נצמחו מגאולת מצרים רק הוא להיפוך דמצוות מצות פסח ומצוה ומרור שיש בלילה הזאת נצמחה גאולתן ממצרים בלילה זה, שהרי לא אמר בעבור שיצאתי ממצרים אני עושה המצוה, רק להיפוך בעבור מצוות אלו נתחדש לנו יצי"מ, וזהו כלל בכל טעמי המצות דלא בשביל הטעם נעשה המצוה רק להיפוך דבעבור המצוה בא הטעם, וכמו דראינו בדוכות פסח ומצוה ומרור שיש בלילה זה זכו להגאל ולא הספיק בצקם להחמיץ וכו', עש"ה⁴.

נשאר בביתו חמץ בשוגג⁵

א. מבואר בר"ן (על הרי"ף ב.) שאם בדק ולא ביטל, ונשאר חמץ בביתו שלא בדיעתו, אינו עובר בבל יראה ובל ימצא, כיון שסמכה תורה על החזקות, וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא י"ח, עיי"ש.

ולכאורה זה מחודש, דהא בכל דוכתי דסמכין על רוב או חזקה, אם נתברר שעבר, הרי"ז חשוב שעבר עבירה בשוגג או באונס⁶.

וצ"ל דס"ל להר"ן דשאני הכא דהתורה אמרה לבדוק כדי שלא יעבור בבל יראה, וא"כ אין צריך יותר מזה, דכל שבדק קיים מצותו⁷.

ב. אולם דעת הטור ושא"פ⁸ שאם בדק ולא ביטל ונשאר חמץ בביתו בלא ידיעתו, הרי"ז עובר עליו בשוגג כמו האוכל חלב בשוגג.

והמקור חיים לבעל הנתיבות (הקדמה לס' תלא) נתקשה בזה, מדוע הוא עובר בשוגג, והרי עבירה בשוגג זה דוקא באומר מותר או נתחלף לו שומן בחלב וכיו"ב, אבל הכא שאינו יודע כלל שיש לו חמץ בביתו הרי"ז מתעסק שהרי אין לו ידיעה כלל בעצם החפצא דאיסורא, ודומה לסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר, שאין בזה איסור כלל. ומה שהמג"א מדמהו לאוכל חלב בשוגג, הרי בחלב גופיה אינו נקרא שוגג אלא רק בשמכוין לאכילה, אבל בשאינו מכוין לאכילה כלל כגון סבור שהוא רוק ובלעו, אי"ז נקרא שוגג אלא מתעסק, ואלא דבאכילת חלב

ופר"ך בא"ת ב"ש ה"ג וג"ל, שהם ל"ט מלאכות, וכשנגאלו ממצרים הזהירים על השבת לשבות מאותם ל"ט מלאכות.

5 א"ה, מתוך שיעור שמסר ביש"ק (ו' ניסן תשע"ב) והוסמכתי אז על ידו בעריכת השיעורים. ועתה הוספתי בשולי העמוד כתלמיד הדין בקרקע לפני רבו בתוספת ציונים ומ"מ לתועלת הלומדים. [נדכירנא שפעם נ"ג עם רבינו זיע"א באיזה ענין שלא ירדתי לסוף דעתו, וסוף דבר לאחר שזכיתי להבינו אמרתי לפניו שעל כך כבר נאמר ש'אין אדם עומד על סוף דעתו של רבו עד ארבעים שנה'... (ע"ז ה: ורש"י דברים כט ו) ורבינו נהנה].

ולאחר הצעת הדברים קמיה תלמידו המובהק הגאון רבי אליהו ויינר שליט"א כתב: הדברים נפלאים ואי"צ לדידי ולדכוותי.

6 ועמד בזה באור גדול על המשניות. וכתב שם דבעלמא אם סמך על חזקה או על רוב ונתברר שהיה איסור עובר למפרע בשוגג. וכבר העירו שמבואר בתוס' (יבמות לה: ד"ה ונמצאת) שעובר למפרע באונס. ולדעת הטור (סי' תלד) שאם בדק ולא ביטל ונשאר חמץ בביתו לאחר הבדיקה עובר למפרע, י"א שעובר בשוגג (ב"ח ומג"א סק"ה, רצין לדברי הטור סי' תמו שכ"כ להדיא), והצ"ח והגרע"א (ו:) כתבו שקודם תקנת חז"ל שצריך לבטל, אם בדק ונשאר חמץ אינו עובר עליו משום שאנוס הוא, אבל לאחר תקנת חז"ל שצריך לבטל, אם נשאר חמץ אינו אנוס אלא שוגג.

7 א"ה, יש להוסיף ביאור, דהאיסור בל יראה מיתלא תליא בקיום מצות תשבות, וכמבואר בר"ן שם דתשבות מתקיים או בבטול או בבדיקה וביעור, ובפרט להשיטות (תוס' פסחים כט: ד"ה רב אשי, ועוד) דלאו דבל יראה ניתק לעשה. וכיון דקיים מצות תשבות ממילא אינו עובר בל יראה.

8 ז"ל הטור (סי' תלד), ואחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו כו' דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא אינו עובר עליו דהוי הפקר ולא דיליה הוא, ע"כ. והב"ח והמג"א (סק"ה) כתבו דמבואר בלשוננו שאם לא ביטל עובר עליו בשוגג. וכן מבואר בטור (סי' תמו) ז"ל, אם לא ביטלו יוציאנו וישרפנו כדי שלא יעבור עליו במזיד 'שעד עתה לא עבר עליו אלא בשוגג', ע"כ. (מג"א שם ומקור חיים בהקדמה לס' תלא). וכן מבואר בתוס' הרא"ש (ו:) חז"ל, דלמא משכחת לה לבתר איסורא ולא ברשותא קיימא ולא מצי מבטיל, ואפילו הוה מצי לבטלה שגג לאו בל יראה ובל ימצא איכא כו', ע"כ.

חייב מטעם דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אבל בשאר איסורים שאינו נהנה המתעסק פטור, והכ"נ גבי חמץ שנשאר בביתו כיון שאינו נהנה ומתעסק הוא, אמאי עובר באסור.

ותירץ, דהא דמתעסק פטור הוא דוקא באיסור שיש בו מעשה, דבזה אמרינן שלא אסרה תורה לעשות המעשה כי אם בכוונה אבל מתעסק מותר, משא"כ באיסור שאין בו מעשה כגון הכא שאסרה תורה שלא יהא חמץ בביתו, אפילו מתעסק אסור.

ג. והגרע"ק (ש"ת קמא סי' ח) הקשה בהא דאיתא בב"ק (כו): 'היתה לו אבן מונחת בחיקו ונפלה, לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה וליכא, תיפול' בלאו טעמא דמלאכת מחשבת, דהו"ל מתעסק שהרי לא ידע כלל שמונחת לו אבן בחיקו וחשב שאינו עושה מלאכה כלל, ולא גרע מקסבר שהוא תלוש ונמצא מחובר, דאף בעלמא הוא פטור.

וכתב שנראה לו דבר חדש [והאחרונים האריכו לחלוק על יסוד זה], דהא דנתמעט מתעסק מקרא ד'אשר חטא בה' פרט למתעסק, אין המיעוט דמתעסק לא חשיב מעשה עבירה כלל, אלא זה נקרא עבירה בשוגג, ורק ששוגג מסוג זה פטור מקרבן, אבל מ"מ מקרי שגגת איסור, משא"כ המיעוט דמלאכת מחשבת דאינו בכלל מלאכה ולא נעשה העבירה כלל. ונפק"מ דאם הנפילה מחיקו היתה בשבת, לא אמרינן קלב"מ כיון דלא נעשה מלאכת שבת כלל, וחייב לשלם הנוק, אבל מדין מתעסק שפיר חשיב מלאכה. וכן נפק"מ בשביתת עבדו, שאם רואה את עבדו שרוצה לקצור תבואה והעבד סבור שהוא תלוש והרב יודע שהוא מחובר, דאם מתעסק לא הוי מלאכה כלל אין רבו עובר משום שביתת עבדו, אבל כיון דאיכא שגגת עבירה שפיר יש בזה משום שביתת עבדו.

ובזה מיישב מה דקשה לכאורה בהעלם מקדש אמאי חייב, והרי"ז מתעסק דהא סבר שהוא בית דעלמא, והוי כמו סבור שהבהמה חולין ושחטה בחוץ. ולהנ"ל י"ל דהמיעוט דמתעסק הוא רק לענין חטאת קבועה, אבל לענין עולה ויורד ליכא קרא, ובפרט למשנ"ת דמתעסק מקרי שגגת עבירה, ורק דלא חייביה רחמנא חטאת, א"כ י"ל דעולה ויורד חייב, עש"ה.

ד. והביא שם לקושיית המקו"ח הנ"ל בלא ידע שחמץ בביתו, מדוע נקטו הפוסקים דהוי שגגת עבירה, והרי"ז מתעסק דלא ידע כלל דחמץ בביתו, והמקו"ח נדחק לחלק בין עבירה שיש בה מעשה לאין בה מעשה. אמנם לפמשנ"ת נחא, דמתעסק ג"כ מקרי עבירה, ורק דפטור מקרבן חטאת.⁹

והנה מש"כ הגרע"א שהמקו"ח נדחק לחלק בין לאו שיש בו מעשה ללאו שאין בו מעשה, זה לכאורה מתמיה, שהרי סברת המקו"ח היא קילורין לעינים, דהא דמתעסק פטור הוא משום שיש חסרון במעשה, כגון סבור שהוא תלוש ועושה מעשה הגבהה בעלמא, ונמצא שהוא מחובר ועושה מעשה תלישה, דאי"ז חשוב מעשה תלישה אלא מעשה הגבהה, אבל באיסור לאו שאין בו מעשה, לא שייך סברא זו דאיכא חסרון במעשה, דהא בלא"ה אין כאן מעשה, כי אם על עצם המציאות שיש לו חמץ בביתו הוא עובר בלאו, ולא שייך בזה כלל פטור מתעסק. וכן מבואר מהא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, דהטעם הוא דבכה"ג אין הפקעה מהמעשה, דכיון שאכל עם הנאת מעשה אכילה, הרי"ז חשוב מעשה אכילה. [ורבותינו האחרונים משבחים מאד את היסוד של המקו"ח].

9 א"ה, לכאורה אכתי תקשי קושיית המקו"ח מדימוי המג"א לאוכל חלב בשוגג, דהא התם האוכל בשוגג חייב חטאת והכא המתעסק פטור מחטאת. ועיין.

10 א"ה, מדברי רבינו נראה שלמד שדברי המקו"ח בענין מתעסק נסובים על בדק ולא ביטל ונשאר לו חמץ. אך לולי דמסתפינא אפשר דלא איירי כלל בבדק, אלא באופן שלא בדק כלל דעובר בשוגג, ובוזה הוא דן מדוע אי"ז מתעסק והרי לא ידע שיש לו חמץ בביתו, וכן משמע דרק בסו"ד הוסיף וכתב דמשמע בטור ובמג"א דאף כשבדק ולא ביטל ומצא אח"כ חמץ בביתו הרי"ז דומה לאוכל חלב בשוגג, וכתב שהטעם כיון שהיה בידו לבטל ולא ביטל. וא"כ משמע דבכה"ג שבדק ולא ביטל הוה פשוט"ל שאין לו לעבור, וזה כנראה מן הטעם דס"ל להר"ן שאינו עובר הואיל ובדק וקיים מצוותו, ולזה ביאר המקו"ח דהא

ה. ומבואר שהמקו"ח והגרע"א נחלקו ביסוד פטור מתעסק, דהגרע"א ס"ל דגם מתעסק הוא שוגג, אלא שיש שגגה שסבור מותר, ויש שגגה שאינו מודע כלל למה שהוא עושה דהיינו מתעסק, ובכה"ג פטרה התורה מקרבן, מיהו הכל באותו גדר שגגה, ולפי"ז באמת לא שייך לחלק לענין מתעסק בין לאו שיש בו מעשה ללאו שאין בו מעשה, אולם המקו"ח ס"ל דגדר פטור מתעסק משום שחסר בעיקר המעשה עבירה, ומעולם לא סבר לחלק דלאו שיש בו מעשה שונה בחומרתו מלאו שאין בו מעשה, אלא דהואיל וכל יסוד פטור מתעסק משום דחסר בהמעשה, לכך בלאו שאין בו מעשה אי"ז שייך כלל, וכמשנ"ת.

ו. ונראה לדון בדברי המקו"ח כפי שנתברר לן מתוך ליבון עם בני הישיבה שיחיו, דהנה גם לפי סברתו דפטור מתעסק הוא משום חסרון במעשה, נראה דאם בדק ושייר פת שהיתה לו נראית לו מצה, ואח"כ נתברר לו שזה פת חמץ, דשפיר חשיב מתעסק, שהרי לא השאיר הפת מחוסר ידיעה, אלא השאיר זאת מתוך ידיעה שזה מצה, וא"כ זה מתעסק בעצם החפצא, והו"ל כמו נתחלף לו בין תלוש למחובר, דהכ"נ אין לך מתעסק גדול מזה שהוא סבור שהוא מצת מצוה לכבוד חג הפסח ונתברר שזה חמץ, והרי אי"ז כלל דבלאו שאין בו מעשה אין פטור מתעסק, אלא משום שמתעסק זה הפקעה מעצם החפצא, והכ"נ הא איכא הפקעה בחפצא דחשיב שהשאיר מצה ולא חמץ.

ומעתה כבר נראה ליישב קושיית המקו"ח, דהא דאין כאן פטור מתעסק, הוא משום דמתעסק שייך רק היכא שסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר, סבור שומן ונמצא חלב (אילולי דין 'שכן נהנה'), שנמצא בהיפך ממה שסבר, אבל הכא הרי נמצא שהניח מקום שלא בדקו כלל, ועבר על דין התורה לבדוק ולחפש בכל המקומות.

וא"כ הרי מבואר דלא שייכי כאן דברי המקו"ח כלל, דהא ממנ"פ אם בדק וסבר שהוא מצה ונמצא חמץ שפיר הוי מתעסק אפילו בלאו כזה שאין בו מעשה, וזה מסתבר גם לפי סברת המקו"ח וכנ"ל, ואם נתברר שלא בדק מקום זה הרי לא שייך בזה כלל פטור מתעסק, וכמשנ"ת¹⁰.



שיעור אכילת מצה בכדי אכילת פרס¹¹

קיימ"ל (סי' תעה ס"ו) דצריך לאכול כזית מצה בכדי אכילת פרס, ובמ"ב (ס"ק מב) דמשערינן מתחילת האכילה הראשונה עד סוף האכילה האחרונה, עכ"ל. ונחלקו הפוסקים אם לשער תחילת האכילה מתחילת הבליעה או מתחילת הלעיסה, ומשמיה דהגר"מ פיינשטיין וללה"ה (הגדת קול דודי) מובא דדעתו היתה לשער משעת הבליעה, אבל משמיה דהגר"ש אלישיב מיתאמרא (הגדש"פ הלילה הזוה) לשער מתחילת הלעיסה.

ושמעתי מפי רבינו שמואל זיע"א דמסתברא טובא דלדינא צריכין לשער מתחילת הלעיסה.

ואמר הטעם, דהנה קיימ"ל (סי' תנד ס"ד)¹² דאין אדם יוצא יד"ח במצה גזולה, ומקורו ברא"ש בפסחים (פ"ב סי' יח).

והמקור חיים (שם סק"א) תמה מהא דאמרינן בכתובות (ל':) גבי תרומה דלעסיה קנייה, עיי"ש שהוכיח שהוא קנין גמור לקנות בשינוי, ולא רק קנין להתחייב באונסין, וא"כ מכיון דקיימ"ל דבלע מצה יצא,

דעובר הוא משום שהיה בידו לבטל ולא ביטל. אבל לא נכנס בכה"ג כלל לדיני מתעסק.

ומעתה גם לפי סברת רבינו דבבדק וכסבור שהוא מצה ונמצא חמץ הרי"ז מתעסק, מ"מ יתכן שזה מתיישב בישוב המקו"ח דהיה בידו לבטל ולא ביטל. וכן בסברת רבינו דהיכא דלא בדק ולא חיפש כראוי במקום זה, אי"ז חשוב מתעסק כלל, מ"מ י"ל דמאחר והוא בדק כדרכו, שפיר יקשה כסברת הר"ן שבדק וקיים מצוותו, ועי"ז שפיר בא תירוץ המקו"ח דהיה בידו לבטל ולא ביטל.

11 מאת הג"ר ישראל שניאור גרינעס מג"ש ביהמ"ד זכרון שמואל י-ם. ותח"ל. 12 וכן הוא עיקר לדינא, עיי"ש ביאה"ל ד"ה אין.

א"כ שפיר יוכל לצאת יד"ח במצה גזולה, שהרי כבר קנאה בשינוי משעת הלעיסה עוד קודם עשיית המצה בשעת הבליעה.

ואביו הגרשו"א זללה"ה תירץ בפשיטות, דדוקא בלע מצה יצא, אבל לעס והדר בלע, הלא לאחר שלעס את מצה הו"ל מאז כ"מצה שנימוחה", ושוב אינו ראוי כלל לצאת בו ידי חובתו וכדקיימ"ל (סי' תס"ד), וע"כ דמצות האכילה מתקיימת ע"י שהמצה ראויה לצאת בה יד"ח קודם שנלעסה, ומשום"ה לא שייך כלל לומר דלעסיה קנייה.

ולפי"ז סיים רבינו ואמר, דלא מסתבר לחשב "תחילת האכילה" משעת הבליעה, דהלא אז עצם המצה אשר בה מתקיימת מצות האכילה אינה ראויה כלל לצאת בה ידי חובתו דהא הו"ל מצה שנימוחה, וכנ"ל, וע"כ בעינן לחשב משעת הלעיסה.

והנה היה נראה לכאורה דכל עיקר מחלוקת זו אם לשער מהבליעה או מהלעיסה, אי"ז נפק"מ כי אם לצאת בה יד"ח לכתחילה, דהלא מכיון דקיימ"ל דבלע מצה יצא, א"כ גם אם רק שעת הבליעה היה בכדי אכילת פרס, הרי עכ"פ לא גרע מאילו בלע המצה מלכתחילה דקיימ"ל דיצא, וכל הנפק"מ הוא רק לגבי הא דקיימ"ל דלכתחילה צריך ללעוס ולהרגיש טעם המצה, ובוה הוא דנחלקו אם לשער משעת הבליעה או משעת הלעיסה. וש"ש כן משמיה דהגר"מ שטרנבוך שליט"א, דכל הנפק"מ מפלוגתא זו הוא אך ורק לגבי לצאת לכתחילה.

האומנם, דלפי טעמו של רבינו זיע"א נמצא דהוא נפק"מ ג"כ לצאת בו יד"ח בדיעבד, דכיון דהא דמשערין משעת הלעיסה הוא מטעם דלאחמ"כ כבר הו"ל כמצה שנימוחה, דשוב אינו יוצא בה כלל יד"ח, א"כ הוה נפק"מ גם לגבי דיעבד, ודו"ק.

חדש ניסן וערב פסח

ברכת האילנות

{יונה י. מלריך}

ברכת האילנות וברכת החמה

13 והביא שם מרן הגרמ"מ הלוי זצ"ל בשם מרן הגר"ק זצ"ל (ונדפס בשיח השדה ח"ג שלהי ברכות) שפשט הספק מסוכה נו. דרבב"ח אמר מברך זמן ואח"כ סוכה משום שתדיר קודם, ואף דברכת זמן של סוכה אינה זו של מצה ושל פרי חדש, מ"מ כיון דכולהו ברכת זמן חשיבא תדיר, וה"נ עושה מעשה בראשית חשיבא תדיר טפי. וכתב דלפירש"י שם זמן תדיר שנוהג בכל הרגלים, אין הראיה מוכרחת. וכנראה כוונתו דאפשר דברכת שהחיינו לא קיימא על הרגל המסוים הוה של סוכות, אלא על עצם היו"ט, וא"כ הרי"ז נוהג גם בכל יו"ט. ועיי"ש שהגרמ"מ טען לו שיש לחלק דבסוכה יש מחייב אחד דהיינו ישיבת הסוכה לשתי הברכות שהחיינו ולישב, בזה אמרינן דשהחיינו הוי תדיר מסוכה, משא"כ בנידוד"ד שיש שני מחייבים שונים לברכות נפרדות, אכתי ילחשת"ה בזה, עש"ה.

ואדמו"ר הפני מנחם זצ"ל הביא ראיה ממש"כ הטור (או"ח סי' תקסו) בשם י"א שכל תענית שיארע בשני וחמישי, קורין שחרית פרשת השבוע ובמנחה ויחל, משום דתדיר קודם. ומבואר שפרשת השבוע יותר תדיר מיוחל, ואף שפרשת השבוע של אותו שבוע קוראים רק פעם בשנה, ואילו ויחל קוראים כמה פעמים בשנה, אלא מוכח דאזלינן בטר השורש המחייב של הקריאה, ושורש המחייב של פרשת השבוע יותר תדיר מקריאת התורה דתענית ציבור ולכן קודם לויחל, ולפי"ז גם הכא יש להקדים ברכת האילנות.

וכן ידוע להוכיח ממש"כ הלבוש (סי' תרפ"ה סו"ס א) שהטעם שבשבת שחל בו ר"ח אדר קורא מקודם פרשת שבוע ואח"כ ר"ח, משום שזה יותר תדיר מר"ח. וקשה דהא ר"ח יותר תדיר שקוראים אותה בכל ר"ח, משא"כ פרשת שבוע שנקראת רק פעם אחת בשנה, וע"כ מבואר כנ"ל דאזלינן בטר השורש

מטין בבי מדרשא ספק נחמד ממרן הקה"י זיע"א (מובא בפניני קה"י ח"א עמ' סו), שביום רביעי ד' ניסן תשמ"א, היה באותו יום ברכת החמה, וכשבא לצאת מביהכ"נ כדי לברך ברכה זו ברוב עם (בפינת הרחובות נחמיה עזרא), נזכר שעדיין לא בירך ברכת האילנות, ועלה ספק בליבו האם לילך קודם לברך ברכת האילנות, או לילך מקודם לברך ברכת החמה. והספק היה איזה ברכה נחשבת יותר תדירה, דמחד ברכת האילנות היא בכל שנה, ואילו ברכת החמה אחת לכ"ח שנה, אמנם מאידך מטבע הברכה דברכת החמה "עושה מעשה בראשית" אותו מברכים במשך השנה על ברקים ועל הימים וכו', וא"כ הוא יותר תדיר מנוסח הברכה דברכת האילנות שמברכים רק פעם בשנה. ושורש הספק האם לענין תדיר אולינן בטר המחייב, וא"כ ברכת האילנות יותר תדיר, או בטר מטבע הלשון של הברכה, וא"כ ברכת החמה יותר תדיר¹³. ולמעשה הלך תחילה לברכת החמה כדי למנוע טירחא דציבורא שהמתינו לו לברך ברכת החמה¹⁴.

וצ"ע בעיקר הספק, דלכאורה פשיטא שעליו לברך מקודם ברכת החמה, שהרי חיובה מוטל עליו מיד ואינו צריך לפנות לשום מקום בשביל כך, ואף שקבעו מקום שבו יתקבצו הקהל ויש בזה משום ברוב עם (וע"ע מג"א סי' רכ"ט סק"ה), אבל עיקר החיוב רמי עליה השתא, משא"כ ברכת האילנות שלשם כך צריך לילך עד מקום שיש שם אילן¹⁵. ושמא י"ל דאף ברכת החמה הא צריך להגביה ראשו כדי לראות החמה. ועדיין צ"ע שהרי זה מזומן יותר במקומו, ועיי"ן.

עוד צ"ע בעיקר הספק, דאף אם לענין תדיר אולינן בטר השורש המחייב, אבל באמת שורש המחייב של ברכת החמה ושל ברקים וימים וכו' הם הכל שורש אחד, והוא שכל שרואה דבר שענינו נברא בששת ימי בראשית, ברק או ים או חמה בתקופתה, מברך את המקום שהוא עושה מעשה בראשית¹⁶, וא"כ גם לפי צד זה יש לברך ברכת החמה תחילה.

עוד יל"ע טובא בעיקר הספק, דזה שייך רק אי נימא דדין תדיר קודם הוא גם במצה שאינה מחויבת, שהרי בין ברכת החמה ובין ברכת האילנות אין חיוב לחפש כדי לראות ולברך, אלא שאם רואה חייב לברך. וכעיי"ז מבואר לכאורה בגמ' (ברכות נא: ופסחים קיג.) שלדעת בית הלל מברך על היין ואח"כ על היום שברכת היין תדיר, והיינו מפאת ברכת הנהנין שאינו חובה, דאילו מפאת קידוש אינו תדיר טפי מברכת היום.

ברם יל"ע בזה מהשאג"א (סי' כח) שכתב לדון דמצות ציצית שאינה מצוה מחויבת אלא שאם יש לו ד' כנפות חייב בציצית, אין לו מעלה דתדיר אלא מצוי מיקרי, ואין דין להקדים את המצוי כמבואר בגמ' המחייב, ולהכי פרשת השבוע הוי יותר תדיר מר"ח. וכ"כ להדיא הטורי אבן (מגילה כ"ט: ד"ה ואלו) דהטעם הוא שבכללות ענינא דפרשת השבוע הוי תדיר לגבי ר"ח, עיי"ש.

והנה שתי ראיות אלו ענינם אחד, והוא דחזוין דפרשת השבוע מיקרי תדיר, אף דנקרא פעם אחת בשנה, וע"כ דאזלינן בטר המחייב.

ולענ"ד יש לרחות ראיות הנ"ל, דאפילו אי נימא דאזלינן בטר מטבע הקריאה והברכה, מ"מ הרי עיקר תקנת משה ועזרא בקריאת התורה בשני וחמישי ובשבת הוא בעצם הקריאה בתורה, ואלא שלמעשה סדרם על סדר הפרשיות, והרי בני מערבא היו מסיימים פעם בשלש שנים, ונמצא שתורת מטבע הקריאה הוא עצם קריאת התורה, ומצד זה שפיר הוי תדיר טפי מהדין קריאה המסוים של תענית ור"ח. ואכמ"ל.

14 ומבואר דטירחא דציבורא עדיף מספק תדיר, וכן מאין מעבירין (עי' בסמך). וכ"מ בחמד משה (סי' תרסטו והו' בביאה"ל שם ד"ה וחזרוין) דה"ט דכשיש שני ספרי תורה לאחר הקריאה בשניה חזרוין וקוראין בראשונה בענינו של יום, עיי"ש. [אלא דלכאורה שמא יכול היה לבקש שלא ימתינו עליו].

15 דהא בפשוטו אין מעבירין על המצוות קודם לתדיר, ראה בהרחבה בהיכל העיון חנוכה (בענין סדר הקריאה ב"ר"ח טבת שחל בשבת חנוכה, מאת הרה"ג רבי שלמה הכהן ברוך).

16 שו"ר כסברא זו במהרי"ל דסקין (קו"א, ה, כו) לענין דברכת החמה לא חשיב ז"ג נשים מברכות, משום דברכת מעשה בראשית כללא הוי וזה אחד מפרשיו, והרואה את הים הגדול ג"כ מכללו, עיי"ש.

(זבחים צא. וברש"י ד"ה מצוי) לענין שלמים, דאף שלאחר שגדר הרי"ז חובה, הואיל ואין חייב לנדור אי"ז חשוב תדיר. [נאך עיי"ש בדעת רבינו יונה ונ"י בזה. וע"ע שו"ת רע"א (מהדו"ק ט) ואגרו"מ (או"ח ח"ג, ע).] ושו"ר בשא"ג (סי' כא) שדחה הראיה הנ"ל מהא דברכת היין, דהא דהוי תדיר משום שישנו גם בהבדלה וברכת אירוסין ונישואין, ויש להוסיף גם בקדושת רבה שאין בו ברכת היום.

וא"כ בנידוד דברכת האילנות וברכת החמה שאין חובה, לדעת השא"ג יקדים איזה מהן שירצה.

נשים בברכת האילנות

סתמת הפוסקים (סי' תכו, מג"א בשם השלי"ה ועוד) דנשים פטורות מקידוש לבנה הואיל והזמן גרמא, והטעם שאין מברכים על הלבנה אלא בתחילת החדש ולא בסופו. אולם החכמת שלמה (בהג' שם, ובשו"ת האלף לך שלמה או"ח קצג) פליג וס"ל דלא שייך זמן גרמא אלא במצוה שמצד עצמה שייכת תמיד כל הזמן ועם זאת התורה הגבילה את קיומה לזמן מסוים, משא"כ קידוש לבנה הא דמברכים עליה בתחילת החדש זהו משום דאז הוא זמן חידושה, וא"כ אין המניעה מכח הזמן רק מכח עצם מציאות הלבנה, והו"ל כברכת שהחיינו על פרי חדש שבא מזמן לזמן דאף הנשים מברכות שהחיינו. [ועי' בשו"ת שם מש"כ ליישב בזה].¹⁷

אמנם לענין ברכת האילנות פשוט הסכמת הפוסקים (כמב' בשו"ת הר צבי או"ח ח"א קיח) דנשים מברכות, דאע"ג דהברכה נקבעה לימי ניסן, אבל אי"ז מצד עצם הזמן אלא מפני שהוא זמן הפריחה באילנות, ואילו היתה הפריחה בזמן אחר היו מברכים באותו הזמן. וכדמצינו במצות בכורים שאינה נוהגת אלא מעצרת עד חנוכה ומ"מ תנן דנשים חייבות, והטעם דדבר אחר גורם להם שאינם מצויים ע"פ השדה (וכ"כ הטור"א מגילה כ:). וצ"ע מאי שנא בכורים וברכת האילנות מקידוש לבנה דלרוב הפוסקים הוי ז"ג, על אף דבהא נמי המניעה אינה מצד הזמן אלא מצד המציאות, וכנ"ל.

והנראה לחלק, דקידוש לבנה אע"פ דתלוי בחידוש הלבנה מ"מ זמן חידוש הלבנה הוא קבוע בזמן קבוע, וממילא אף קידוש לבנה הוא דוקא באותו זמן קבוע, והו"ל זמן גרמא (שו"ר כסברא זו באגרו"מ חו"מ ח"ב, מז, ב), משא"כ ברכת האילנות דהברכה בזמן הפריחה, אלא דבדרך כלל זמן הפריחה הוא בימי ניסן, אמנם פעמים שהפריחה בזמן אחר, ויש פוסקים שאפשר לברך גם בחדש אחר, ולפיכך נחשב שדבר אחר גורם לו, דומיא דבכורים דאינו נוהג בשאר ימוה"ש משום שאינם מצויים ע"פ השדה, ואילו היו מצויים היו הימים בני הבאה.

והנה ידועה השאלה מדוע אין מברכין על ספיה"ע ברכת שהחיינו, וי"א משום דאין זה תלוי בזמן אלא בקרבן העומר, ולו יצויר שהיה הקרבן בזמן אחר ג"כ היו סופרים מאותו זמן, ומד"ט שיטת הרמב"ן (קדושין לד.) דאי"ז מ"ע שהז"ג, [וע"ע שו"ת אבנ"ג או"ח שפד ודברי יחזקאל מה, ד, ובמ"ב תפ"ט, ג כ' בשם הפוסקים דחשיב דהז"ג].

והנה לשיטת הרמב"ן דספיה"ע אי"ז ז"ג, לכאורה ה"ה קידוש לבנה שאי"ז ז"ג. אך יש לדחות דשאני קידוש לבנה דחשיב ז"ג משום דעצם הדבר תלוי בחידוש לבנה זה בעצמו הוא גדר של זמן, שהרי קביעת החדשים לפי הלבנה.

"בריות טובות"

17 והמהרי"ל דסקין (שם) כתב דברכת לבנה חשיב ז"ג כיון דאחר חצי החדש, אף שהיא במילוי, מ"מ אין מברכין, משא"כ ברכת החמה אי"ז ז"ג, משום דנמצא רק בעת ההיא, עיי"ש.

18 ועוד שהא"א (בוטשאטש) כתב שהמברך על אילן סרק לא יצא מידי ספק [אמנם במ"ב סי' רכו סק"ב פסק שאין מברכים על אילן סרק]. והגרע"א (גליון השו"ע) מסתפק אם אפשר לברך על אילן ערלה כיון דא"א ליהנות מפריה, ומשמע שיתכן שאע"פ מברך. [ובפשוטו משמע דפשיטא ליה שאין לברך על אילן סרק].

19 וכן י"ל לגירסת הראשונים שגסרו רק בריות טובות ולא אילנות [ראה רמב"ם ברכות פ"י ה"ג מהדור פרנקל ומקו"צ שם].

בעיקר נוסח הברכה 'שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להנות בהם בני אדם'. יל"ע בפירוש המילות 'בריות טובות', בדפשוטו אי"ז בני אדם [כהא דהרואה 'בריות' נאות, סי' רכה, ואמנם עיי"ש באר הגולה], שהרי סיום הברכה הוא ליהנות בהם בני אדם, וא"כ משמע דבריות לאו היינו בני אדם, ועוד דאין כאן מקומו בברכה זו שמברכין על האילנות, וכמו"כ אי"ז שייך דוקא לזמן זה של הפריחה.

ואין לפרש דהכוונה ל'בריה', דהיינו פירות האילן שהם בריה גם בפחות מכזית, א"כ מלשון בריאה, שהרי עיקר הברכה הוא בראיית פריחת הפרח עוד קודם יציאת הפרי¹⁸, וא"כ עיקר הברכה על האילן ולא על הפירות, וכמש"כ בשטמ"ק (ברכות מג:) דקבעו ברכה זו על הפריחה המחודשת שהקב"ה מפרח את העצים היבשים. וא"כ נראה שאין הברכה להדיא על הפירות עצמם. ועוד תקשי בנוסח הברכה שאת הפירות מכנה 'בריות' סתם, ולא מפרש בהדיא פירות כמו שמפרש אילנות.

ואפשר ד'בריות' היינו הפרחים שהם תחילת גידול הפירות¹⁹.

והנה יש שכתבו (הפרנס תלמיד מהר"ם מרוטנבורג, סי' שצו, וברכות מהר"ם תלמיד מהר"ם, סי' כא) שאם מברך כשהאילנות מלבלבים פרחים שיש להם ריח טוב מברך 'בריות נאות להתנאות מהם', וכשכבר גדלו הפירות חותם 'בריות טובות ואילנות טובות'. ומבואר להדיא לשיטתם שהמכוון ב'בריות טובות' הוא על הפירות, ורק כשיש פרחים אז מברכים 'בריות נאות' [ואמנם השו"ע פסק דכשגדלו אין לברך, ועיי"ש ביהגר"א].

ובדרוש אור החיים לבעל התפא"י פירש דבריות טובות היינו בני אדם, דאף אצלם באביב מתחדשים הבני אדם כנשר נעורים ומלבלבים, והיינו שמברך 'שלא חיסר בעולמו כלום', עיי"ש בארוכה.

וע"ד הסוד כתב הבן איש חי בהגדש"פ, שרומז בבריות טובות על הנשמות שמתדבקין באילנות, והכה"ח סק"ד כתב שאחד מהטעמים שאין לברך בשבת ויו"ט, מכיון שמברך את ניצוצות הקדושה והוא כעין בורר, ועיי"ש סק"ו בשם החיד"א.



תענית בכורות

{הרה"ג רבי שמואל שרביט}

בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) מובא שרבי לא היה אוכל בערב פסח לא חמץ ולא מצה, ומתחילה אמרו שלא אוכל מפני שהיה בכור, ומקשה הירושלמי מאמורא שהיה בכור והיה אוכל בערב פסח, לכן מפרש ר' תנחומא שלא אוכל מפני שהיה איסטניס, ואם היה אוכל ביום לא היה יכול לאכול המצה לתיאבון.

והרא"ש (פ"י סי' יט) הביא שמהירושלמי הזה יש סמך למנהג שהבכורות מתענים, וכך גם איתא במסכת סופרים (פכ"א ה"ג) שאע"פ שבימי ניסן אין מתענים הבכורות מתענים בערב פסח, והקשה בשירי קרבן (לירושלמי שם) הלא בירושלמי מסיק שרבי לא אוכל מפני שהיה איסטניס ולא מפני שהיה בכור, וכתב הברכי יוסף

אך אפשר לשיטתם דבריות היינו אילנות.
20 בעין אליהו (פסחים קיג:) ביאר בהא דהמונע מנעלים מרגליו מנודה לשמים (עפ"י גמ' שבת קנב) דההולך בלא מנעלים מראה שהוא נשכח מכל טובה, וממעט בזה כבוד ד' שברא כל צרכי בני האדם ולא חיסר בעולמו כלום.
וידועים דברי הירושלמי (שלהי קידושין) רבי חזקיה רבי כהן בשם רב עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראת עינו ולא אוכל, ר' לעזר חשש להדיא שמועתא ומצמיח ליה פריטין ואכיל בהון מכל מילה חדא בשתא, ע"כ.
ובקרבן העדה, ל"א עשה כן לברך שהחיינו וליתן שבח והודיה לה' על שברא בריות טובות ליהנות בהן בני אדם ברוך אל ההודאות.

(סי' תע"ס"א) שהסמך הוא ממה שמתחילה פירשו בירושלמי שטעמו היה משום בכור, משמע שהיה מנהגם שהבכורות מתענים, [והביא שיש ראשונים שנקטו שזו מחלוקת אמוראים בירושלמי מהו טעמו של רבי, וישנם ראשונים שגרסו גרסא אחרת בירושלמי, ע"ש].

ובמשנה למלך (פ"ו מכלי המקדש ה"ט) הקשה כיצד מותר להתענות בערב פסח הרי הוא יום טוב של הקרבת קרבן, כמו שכתבו תוס' (פסחים נ. ד"ה מקום) בשם הירושלמי (פ"ד ה"א) שמחצות אסור לעשות מלאכה מדאורייתא, והוסיפו התוס' שאפילו בזמן הזה שאין מקריבין כיון שנאסר במלאכה או אסור לעולם, משום שהוא זמן הקרבת קרבן, [והמהרש"א שם כתב שאף הבבלי סובר שהוא איסור תורה, אולם הר"ן (שם) כתב שאפשר שהוא איסור דרבנן והסמיכוהו בירושלמי לקראי, אמנם איסור דרבנן זה חמור שמשמתין אותו כמב' שם בגמ', ופי' הרמב"ם (פ"ח מיו"ט ה"ז) 'לפי שיום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים פ מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן', אמנם רש"י שם נתן טעם אחר לזה, ואכמ"ל], ומטעם זה היה ראוי לאסור גם תענית, כמבואר שם בירושלמי שאפילו יחיד המביא קרבן עצים אסור בתענית והספד ומלעשות מלאכה בו ביום, וכיצד התענה רבי.

ובאמת המדרכי (רמז תרי) מביא מרבינו יחיאל שדוקא חמץ ומצה לא אכל רבי אבל מיני תרגימא מותר לאכול אף לבכורות, אולם הדבר תמוה היכן מצינו תענית שמותר לאכול בה מיני תרגימא, וביותר שבמסכת סופרים אחר שאמרו שאין מתענים בימי ניסן כתוב חוץ מהבכורות שמתענים בער"פ, והצנועים שמתענים כדי שיאכלו המצה לתיאבון, ומבואר שהיה צריך להתיר התענית, ומזה משמע שהיא תענית גמורה, ואכן כתב הב"י (סי' תע) שלא נהגו כן, [אמנם במי שהתענית קשה לו ויתכן שלא יוכל לקיים מצוות הלילה כתיקונם אם יתענה, כתב המשנ"ב (סק"ב) שיאכל מיני תרגימא, ויוצא בזה התענית לשיטת רבינו יחיאל].

ובמשנ"ל"מ (שם) כתב שאין להקשות על מנהג תענית בכורות כיצד התענו ביום הקרבת הפסח, מפני שהיתה תקנה קדומה להתענות ולכן דוחה יו"ט זה, וצ"ע מאימתי היא התקנה הלא מיד אחר הצלת הבכורות נצטוו להקריב הפסח, וגם כל אותם השנים שלא עשו פסח במדבר לכאורה לא גרע מבזמן הזה שנאסר להתענות, [בפרט לשיטת שאיסור מלאכה הוא מדאורייתא נראה שגם איסור תענית הוא מדאורייתא משום דמחד טעמא הוא] ונראה בבאיור דבריו בהקדם מה שכתב הצ"ח (פסחים נ.) שהטמא ומי שהיה בדרך רחוקה שאינם מקריבים פסח אסורים במלאכה מדרבנן, ולפי"ז נראה שבזמן הזה שכולם אינם מקריבים אין האיסור מדאורייתא, ומעתה יתכן שהתקנה הקדומה היתה שכל שאינו מקריב כגון בכור טמא או ערל או בדרך רחוקה יתענה, ועליהם לא גזרו יום טוב לענין איסור תענית.

והנה מובא במשנ"ב (סק"י) שאפילו במקומות שמחמירים שהבכורים אינם אוכלים בסעודת ברית וכדו', בעלי הברית מותרים לאכול אפי' שהם בכורות, מפני שיו"ט שלהם הוא, [אלא שצריכים לפרוע התענית, ויתכן שזה רק לשיטה שכשחל בשבת מתענים ביום ה' וכפסק הרמ"א (ס"ב), אולם לדעה השניה [שכ"פ השו"ע] כיון שהוא מנהג שהיום גורם אותו אין מתענים כלל, ולפי"ז א"א לפרוע ביום אחר], ויש לתמוה הלא יסוד ההיתר לאכול בסעודת ברית הובא בטור (סי' תקנט) בשם רבינו יעב"ץ שלמד זאת מיום הקרבת קרבן עצים, שמבואר בגמ' (עירובין מא.) שכשחל ט"ב להיות בשבת בני סנאב בן בנימין שזמן עצי כהנים שלהם היה ב' אב לא השלימו התענית, מפני שיום טוב שלהם היה ואסורים בתענית, [ראה בתוס' שגם אחר החרבן נהגו יו"ט ביום זה], והנה תענית בכורות דוחה יו"ט של הקרבת קרבן, שכן הבכורות מתענים ביום הקרבת קרבן פסח, וא"כ כיצד התירו לבעלי הברית לאכול, וכל שכן מה שנהגו לאכול בסעודת מצוה כברית או סיום מסכת, ויתכן שלמשנ"ת בדברי המשנ"ל"מ י"ל שרק לענין היו"ט של הקרבת פסח לא גזרו חכמים על אותם שאינם מקריבים משום שישנה תקנה קדומה שהבכורות יתענו, אבל על יו"ט דעלמא כגון של בעלי ברית לא התירו.

אלא שעדיין צ"ע מדוע לאיסטניס מותר להתענות בער"פ, ונראה שיש לחלק בין יום הקרבת קרבן לערב פסח, [ויסוד החילוק שמעתי מידידי הרה"ג רבי יוסף אייזיק בהר"ן], שכיון שאכילת הפסח היא בלילה והקרבתו ביום הא לצורך אכילת הלילה, א"כ מסתבר שאין לעשות יום טוב בזמן הקרבתו אלא בזמן אכילתו, ואע"פ שבתוס' (פסחים נ) מבואר שאסור לעשות מלאכה משום שהוא זמן הקרבת קרבן שאני איסור מלאכה שאינו מטעם יום טוב שהרי אין בו קדושת היום, אלא שלא יהא קרבנו נקרב והוא עוסק במלאכתו כמבואר בירושלמי.

ובאמת יש מהראשונים שנקטו שאין בזמן הזה איסור לעשות מלאכה בערב פסח משום הקרבן, אע"פ שלכאורה מודים בכך שיום הקרבה הוא יום טוב גם בזמן הזה כמו שמוכח מהגמ' בתענית (יח) מעשה שמת אלכסא בלוד ולא התיר רבי טרפון להספידו משום יום טבוח, [וכך הוכיחו תוס' ממעשה של בני סנאב בן בנימין שהיה אחר החורבן, שהרי בזמן הבית לא התענו בט"ב], ומוכח שאיסור מלאכה ואיסור הספד ותענית חלוקים ביסוד דינם שאיסור המלאכה הוא מחמת זלזול בהקרבת הקרבן, וזה אינו שייך אלא בזמן הבית שמקריבין ממש, אולם איסור הספד ותענית הוא מחמת היום עצמו שהוא כימים טובים שבמגילת תענית.

ובאופן נוסף יש ליישב שכל שאין התענית משום צער אלא כדי שיתאזהר למצה, או לזכר הנס שניצלו הבכורות אין איסור להתענות, וכמו שמצינו לענין תענית אסתר שאין חוששין להתענות אף שהיא בימים שלפני פורים שאסורים משום מגילת תענית, [כ"כ הר"ן והמאירי ע"ש].



בדיקת חמץ

בגדר בדיקת חמץ קודם י"ד [ומסתעף לדיני תשלומין]

[מרח"הג"ר אליעזר הלוי דינר גאב"ד עדת ישראל]

בדין בדיקת חמץ קודם ליל י"ד ביוצא בשיירה וכדו'

א. תנן בריש פסחים אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וכו'. ובגמ' ז. קאמר רב יהודה אמר רב המפרש והיוצא בשיירה, קודם שלשים יום, אין זקוק לבער, תוך שלשים יום, זקוק לבער וכו', לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור, אפילו מראש השנה זקוק לבער, ע"כ.

והיינו דהיוצא מביתו קודם הפסח ואין דעתו לחזור בפסח, אם זהו תוך ל' יום לפסח, חייב לבדוק ולבער החמץ שבבית. ואם דעתו לחזור, חייב לבדוק ולבער, ואפילו אם יצא יותר מל' יום קודם הפסח. (ונחלקו רש"י והרמב"ם מה הכונה 'דעתו לחזור', דעת רש"י דהכונה שדעתו לחזור בתוך ימי הפסח, ודעת הרמב"ם דאפילו דעתו לחזור קודם הפסח ג"כ חייב לבדוק ולבער, דחיישינן שמא יחזור סמוך לכניסת יו"ט ולא יספיק לבדוק ולבער. והובאו ב' השיטות בשו"ע סי' תל"ו ס"ב).

פלוגתת הראשונים והאחרונים האם מברכים על בדיקה זו

ב. והנה בהך בדיקה שקודם ליל י"ד, מצינו פלוגתת הראשונים, האם מברכים על בדיקה זו, או לא. דהנה ברמ"א בסי' תל"ו ס"א כתב דהיוצא בשיירה שחייב לבדוק, אינו מברך. וכתב בבאיור הלכה שם ד"ה ולא, דיש בזה ג' שיטות באחרונים, דדעת הרמ"א והלבוש והמג"א והט"ז דלעולם אין מברך על בדיקה שקודם ליל י"ד, ודעת הפרי חדש דלעולם מברך על בדיקה שמחייב בה ואפילו מראש השנה, ודעת הב"ח היא שיטה אמצעית דאם הוא תוך ל' מברך ואם הוא קודם ל' אין מברך.

עוד הביא שם בביאור הלכה שכבר נחלקו בזה הריטב"א והרא"ה בפסחים ז, דדעת הרא"ה שלעולם מברך, ודעת הריטב"א דרך תוך ל' יום מברך.

הרי לן פלוגתת הראשונים והאחרונים האם מברכים על בדיקה שקודם ל' יום, וכן פלוגתת האחרונים האם מברכים על בדיקה בתוך ל' יום.

ויש לעיין מה טעם ויסוד המחלוקת בזה. (ועי' במשנ"ב שם סק"ד בשם ביאור הגר"א משכב"ז).

פלוגתת הראשונים האם בדיקת חמץ חשיבא מצוה הבאה מזמן לזמן

ג. עוד מצינו פלוגתת הראשונים בעיקר מצות בדיקת חמץ בזמנה בליל י"ד, האם מברכים 'שהחיינו' על בדיקת חמץ, משום דהו"ל מצוה שבאה מזמן לזמן, או דלמא כיון דמשכחת לה מצות בדיקת חמץ גם קודם ליל י"ד, לא חשיב כמצוה שיש לה זמן קבוע.

דהנה בטור בסימן תל"ב הביא דעת בעל העיטור שמברכים שהחיינו על בדיקת חמץ, כיון שזה בא מזמן לזמן, והביא שיש חולקים וס"ל דאין לברך שהחיינו, דלא חשיב בא מזמן לזמן כיון דמשכח"ל בדיקת חמץ גם קודם ליל י"ד. וזהו שיטת הרשב"א בתשובה ח"א סי' רכ"ג. (וטעם נוסף מצינו בראשונים דאין מברכים משום דברכת שהחיינו של ליל פסח פוטרת גם את הברכת שהחיינו של בדיקת חמץ. כ"כ הטור שם בשם הרא"ש והוא ברא"ש בפסחים פ"א סימן י').

ויש לעיין מה יסוד המחלוקת בזה האם מיקרי קבוע לו זמן.

פלוגתת הראשונים בדין היוצא מבית הנכרי ולא יחזור לעולם

ד. עוד מצינו פלוגתת הראשונים בדין שוכר בית מנכרי, ובתוך ל' יום מפסח הוא עוזב את הבית לעולם, (אך אינו הולך לבית אחר אשר בו יקיים מצות בדיקה וביעור), האם מחוייב לבדוק. דנחלקו בזה הראב"י והטור בסי' תל"ו, ולהלכה דעת השו"ע ס"ג שחייב לבדוק, ודעת י"א ברמ"א שאינו חייב. (ובמשנ"ב ס"ק ל"ב הביא בזה כמה דיעות באחרונים לכאן ולכאן, והכריע בזה דאם הנכרי ייכנס לגור שם, יש להקל). ויש לברר מה יסוד המחלוקת.

ביאור כל הני פלוגות, דתליא בחקירה בגדר בדיקת חמץ קודם י"ד האם הוא מעיקר המצוה או בגדר 'תשלומין'

ה. והנראה בכל זה, דהנה יש לחקור בעיקר התקנה של בדיקת חמץ קודם ליל י"ד, האם הענין הוא דבאמת עיקר מצות בדיקת חמץ נתקנה רק בליל י"ד בלבד, אלא דיש לזה גדר 'תשלומין' גם קודם ליל י"ד, או דלמא דמעיקרא כך היתה עיקר צורת התקנה, שמצות בדיקת חמץ יכולה שפיר להתקיים גם קודם ליל י"ד, ורק שיש דין לכתחילה לבדוק בליל י"ד.

ו. ומעתה נראה דבחקירה זו תליא כל הני פלוגות הראשונים והאחרונים, לענין ברכה על בדיקה קודם ליל י"ד, ולענין אי בדיקת חמץ מיקרי מצוה שקבוע לה זמן, ולענין היוצא מבית הנכרי לעולם תוך ל' האם חייב לבדוק, וכדלהלן.

דלענין ברכה על הבדיקה שקודם ליל י"ד הרי זה תליא בחקירה הנ"ל, דאם נסבור דעיקר התקנה של בדיקת חמץ היתה רק בליל י"ד, וקודם י"ד הוא רק כתשלומין, א"כ י"ל דאין מברכין על התשלומין כיון שאינו עיקר קיום המצוה. משא"כ אם נסבור דמעיקרא התקנה היתה גם קודם ליל י"ד, א"כ באמת אין לחלק בין בדיקה בי"ד לבדיקה קודם לכן.

(ולשיטת הריטב"א דיש חילוק בין תוך ל' יום לקודם ל' יום, נוכל לומר דאכן זהו גופא החילוק, דבאמת מצות בדיקת חמץ נתקנה רק בתוך ל', דאז שואלין דורשין בהלכות החג וכו', ומה שיש לעיתים בדיקה גם מראש השנה זהו באמת רק בגדר תשלומין בלבד, ולפיכך תוך ל' מברך וקודם ל' אינו מברך, ודו"ק).

וכמו כן לענין ברכת שהחיינו, ג"כ תליא בחקירה הנ"ל, דאם נסבור דעיקר התקנה היתה רק בליל י"ד, א"כ הוי מצוה הבאה מזמן לזמן. משא"כ אם נסבור דהתקנה מעיקרא היתה גם קודם ליל י"ד, ואפי' מראש השנה, א"כ לא הוי מצוה הבאה מזמן לזמן.

וכמו כן לענין העוזב את בית הנכרי, ג"כ י"ל דתליא בחקירה הנ"ל, דאם נסבור דעיקר התקנה היתה רק בליל י"ד, א"כ י"ל דכיון שבליל י"ד לא תהיה לו שום שייכות לבית זה כלל, א"כ אין עליו חיוב כעת, דכל הבדיקה כעת היא רק 'תשלומין' לי"ד, והיכא שפטור או לא שייכא תשלומין. משא"כ אם נסבור דמעיקרא התקנה היתה גם קודם ליל י"ד, א"כ נוכל לומר דכבר חל עליו חיוב כעת, כיון שהוא בתוך ל' יום לפסח, ודו"ק.

כמה סוגיות כע"ז, לענין חגיגה כל ימות הרגל, ולענין פסח שני

ז. ובאמת מצינו בדומה לזה בכמה סוגיות שונות, שדנו בהם האם הקיום של המצוה שלא בזמנה הינו בגדר 'תשלומין', או דמעיקרא קיום המצוה שייך גם בזמנים אחרים.

דהנה נתן בחגיגה ט. לענין קרבן חגיגה: 'מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג, חוגג את כל הרגל וכו'. ובגמ' שם אמרינן: 'מאי תשלומין, רבי יוחנן אמר תשלומין לראשון, ורבי אושעיא אמר תשלומין זה לזה, מאי בינייהו, אמר רבי זירא חגור ביום ראשון ונתפשט ביום שני איכא בינייהו, רבי יוחנן אמר תשלומין לראשון, כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, ורבי אושעיא אמר תשלומין זה לזה, אף על גב דלא חזי בראשון חזי בשני, ע"כ.

והיינו שנחלקו אמוראי האם עיקר המצוה של חגיגה היא רק ביו"ט ראשון, רק דיש לזה 'תשלומין' כל שבעה. או דלמא דמעיקרא המצוה היא להקריב חגיגה באחד מימי הרגל. ונפק"מ היכא שהיה פטור ביום הראשון, האם עליו להשלים בשאר ימים. (וע"ע ביצה כ: בדברי בית שמאי לענין הקרבת עולת ראייה ביום טוב, דלא מיקרי קבוע לה זמן כיון שיש לה תשלומין כל שבעה).

ח. וכיוצא בזה מצינו בפסחים צג. דנחלקו רבי ורבי נתן לענין גר שנתגייר או קטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני, דדעת רבי דחייב בפסח שני, ודעת רבי נתן דפטור מפסח שני, ומבואר שם בגמ' דנחלקו האם פסח שני הוא רגל בפני עצמו הוא או דהוא תשלומין לראשון, דדעת רבי דהוא רגל בפני עצמו, ודעת רבי נתן דהוא תשלומין לראשון, ועל כן כיון שפטור בראשון אינו מחוייב להשלים בשני.

פלוגתת הראשונים באונן שלא הבדיל במוצ"ש האם יבדיל אח"כ, ותליא בחקירה בגדר הבדלה עד רביעי בשבת האם הויא בגדר 'תשלומין'

ט. עוד מצינו כע"ז, דהנה גרסינן בפסחים קו. דמי שלא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל עד רביעי בשבת. וכ"ה בשו"ע סי' רצ"ט ס"ו.

ונחלקו הראשונים במי שהיה 'אונן' במוצאי שבת, והיה פטור מהבדלה, ופסקה אנינותו למחרת, האם חייב להבדיל או לא.

דדעת המהר"ם מרוטנבורג המובאת ברא"ש ריש פרק מי שמתו ובטור יו"ד סי' שמ"א דחייב להבדיל, וכדין מי שלא הבדיל במוצאי שבת שמבדיל עד רביעי בשבת. ודעת הרא"ש שם ושם דאינו חייב להבדיל, כיון שהיה פטור במוצאי שבת. ובשו"ע שם ס"ב פסק כדעת המהר"ם שחייב להבדיל.

ונראה לבאר, דיסוד פלוגתתם הוא בעיקר הך דינא המבואר דאפשר להבדיל עד רביעי בשבת, דהמהר"ם ס"ל דעיקר קיום מצות הבדלה שייכא עד רביעי בשבת, אך הרא"ש ס"ל דאינו אלא 'תשלומין' למוצאי שבת, וכיון שהיה פטור במוצאי שבת תו אין צריך להשלים אח"כ, ודו"ק.

י. ועי' מאירי תענית ל: שהביא פלוגתת הראשונים לענין תשעה באב שחל במוצאי שבת, האם במוצאי תשעה באב חייב בהבדלה, וביאר

שיטוד המחלוקת היא האם הדין להבדיל עד רביעי בשבת הוא מדין 'תשלומין', או דמיעקרא החיוב הוא עד רביעי בשבת, דעד אז נחשב 'מוצאי שבת', ע"ש בלשוננו. והן הן הדברים. (וע"ע בדברי הט"ז י"ד סי' שצ"ו סק"ב המצויין להלן ביישוב סתירת דברי השו"ע).

יא. והנה בעיקר הך דינא דמבדיל והולך עד רביעי בשבת, יש להסתפק היכא שחל יום טוב במוצאי שבת, ומחוייב להבדיל במוצאי שבת ולומר 'המבדיל בין קודש לקודש', ושכח ולא הבדיל, ונוכר במוצאי יום טוב, כיצד יעשה, שהרי אין יכול לומר כעת בין קודש לקודש. (ועוד שמחוייב בהבדלה של יו"ט). ושמא תליא בחקירה הנ"ל האם הוי בגדר תשלומין, ויל"ע. (וע"ע ביאור הלכה סי' רצ"ט ד"ה ולקבל).

פלוגתת הראשונים בדין קטן שהגדיל תוך שבעת ימי האבילות, ותליא בחקירה בגדר שבעת ימי אבילות, ויישוב סתירת דברי השו"ע בזה

יב. והנה נחלקו הראשונים בדין קטן שהגדיל בתוך שבעת ימי האבילות, האם מחוייב באבילות, או דכיון שהיה פטור ביום הראשון שוב אינו מחוייב כלל.

דעת המהר"ם מרטנבורג המובאת ברא"ש שלהי מועד קטן ובטור יו"ד סי' שצ"ו שקטן שהגדיל בימי השבעה חייב באבילות. אך דעת הרא"ש שם ושם דפטור מאבילות כיון שהיה פטור ביום הראשון. ובשו"ע יו"ד סי' שצ"ו ס"ג פסק כדעת הרא"ש דפטור מאבילות.

ונראה דיסוד פלוגתתם הוא, דיש לחקור בגדר דין שבעת ימי אבילות כיצד הם חלים, האם החיוב אבילות נמשך מהיום הראשון, שאז חל עליו דין להתאבל שבעת ימים, ומכוחו הם באים, ולפיכך אם היה פטור ביום הראשון פטור בשאר ימים, (ואי"ז בגדר 'תשלומין' כמובן, אלא בגדר שהוא המחייב את כולם), או שהחיוב אבילות חל בכל משך שבעת הימים מצד עצמו, ולפיכך גם אם היה פטור ביום הראשון חייב אחר"כ.

יג. ולפי דברינו יתיישב לנו קושיית הב"ח ביו"ד סי' שצ"ו שהקשה סתירה בפסקי השו"ע דסתרי אהרדי, דלענין הבדלה פסק כדעת המהר"ם מרטנבורג דמי שהיה אונן במוצאי שבת חייב בהבדלה לאחר השבת, ואילו לענין קטן שהגדיל בשבעת ימי האבילות פסק כדעת הרא"ש דפטור. והיינו דהבין הב"ח דהכל תלוי במחלוקת אחת האם מי שהיה פטור מתחילה יכול להתחייב אחר"כ.

אמנם לפי דברינו אין הדברים תלויים זה בזה כלל, דפלוגתת המהר"ם והרא"ש גבי אונן אינה תלויה בהכרח בפלוגתתם לענין קטן, דאין זה

פלוגתא כללית במי שהיה פטור בתחילה האם מתחייב אחר"כ, אלא לענין אונן נחלקו בדיני הבדלה האם הוי תשלומין למוצאי שבת או שמעיקרא החיוב הוא ג' ימים. ולענין קטן נחלקו האם חיוב אבילותו חל ביום הראשון או שמעיקרא חל שבעת ימים. וא"כ שפיר עולים כהוגן פסקי השו"ע, ודו"ק. (וע"ע בזה בט"ז שם שצ"ו סק"ב).

פלוגתת רש"י ותוס' במגילה האם בן עיר מוציא בן כפר בי"א, ותליא האם הוא בגדר 'תשלומין'

יד. עוד מצינו כע"ז מחלוקת רש"י ותוס' לענין קריאת המגילה לפני הכפרים קודם י"ד, כפי שתיקנו חכמים לבני כפרים, כמבואר בריש מסכת מגילה. דהנה דעת רש"י במגילה ב. ד"ה אלא, דבן עיר שמחוייב בי"ד, יכול להוציא ידי חובה את בן הכפר שמחוייב בי"א וי"ב וכו'.

אמנם דעת התוס' ביבמות יד. ד"ה כי, דאין בן עיר שמחוייב בי"ד יכול להוציא בן כפר שמחוייב מקודם לכן, כיון שאינו מחוייב בדבר. והוכיחו כן מהמבואר בירושלמי דאין בן עיר מוציא בן כפר שמחוייב בט"ו. ויש לברר מה יסוד המחלוקת, ומה יענה רש"י על הוכחת התוס' מהירושלמי.

טו. ונראה לומר בזה, דנחלקו רש"י ותוס' בעיקר התקנה דתיקנו לבני הכפרים להקדים ליום הכניסה, כגון י"א וי"ב וכו', דרש"י ס"ל דאי"ז אלא בגדר 'תשלומין' לי"ד, ולפיכך שפיר נחשב שכן עיר הוא מחוייב בדבר באותו דין וחיוב של בני הכפרים. (ולא דמי לדברי הירושלמי לגבי י"ד וט"ו, שהם ב' זמני חיוב שונים).

אולם תוס' ס"ל דאי"ז בגדר תשלומין, אלא תקנה חזמן בפני עצמו, דכשם שיש זמן בפני עצמו לבני העיר בי"ד חזמן בפני עצמו לבני כפר בט"ו - כך יש זמן בפני עצמו לבני הכפרים בי"א וכו'. ולפיכך אין בן העיר שמחוייב בי"ד יכול להוציא בן כפר שמחוייב בי"א, דלגבי נחשב כאינו מחוייב בדבר, ודו"ק.



כל פינות בבדיקת חמץ

{יונה י. מלריך}

קיימ"ל 'כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין'²¹, והמקור לכך בגמ' (יומא נח: זבחים סב:) דתני רמי בר יחזקאל (מקרא במלכים

שאו פונה מדרום למזרח וממזרח לצפון וכו', ובין אם פניו פונה אל הרוחות שהוא שמאל של האדם [כגון נענועי לולב והגבהת ס"ת, ועיי"ש בהדלקת נ"ח] שאז פונה ממזרח לדרום ומדרום למערב וכו'. ובוה מדוקדק הלשון 'דרך ימין' ולא נקט לימין, משום שהימין והשמאל מתחלפים כפי מה שיהפוך האדם את פניו, אם כלפי דבר המוקף העומד באמצע, אם כלפי הרוחות, וכמשנ"ת. [ובבי"י (שו"ת אבקת רוכל סי' טו) מחלק בין נ"ח שהנרות עומדים ואז הפניה היא מצד שמאל לצד ימין, לבין להקיף דבר או לפנות לרוח, כגון הקפת המזבח והבימה או ברכת כהנים שאז הימין הוא ההולך והסובב תחלה אל דבר שהוא רוצה להקיף והשמאל נמשך אחריו כעבד אחר אדונו, וכמש"כ בתורה"ד סי' צח]. ונמצאנו למדי שיש ב' אופני דרך ימין או כלפי הדבר המוקף או כלפי רוחות העולם. ולפי"ז באמירת בואי בשלום שהי כלפי רוחות העולם [נצריך להסתובב לצד מערב וי"א לצד הכניסה] צריך לפנות תחילה לצד דרום, ובחזרתו לצד צפון. [אך בעיקר הנ"ל עי' פמ"ג סי' קכא א"א סק"ה].

ולפי"ז מש"כ הבי"י (סי' קכא סי"ז) שהש"ץ כשנטול הס"ת יחזיר פניו לתיבה ואחוריו להיכל ונמצא יד ימינו לצד דרום, [וכי"כ במ"ב סי' תרס סק"ג לענין ההקפות], אבל בתחילת דרכו כשמהפך בגופו לילך לבימה יכול לפנות לצד שמאל, והטעם דדרך ימין בזה הוא כלפי הבימה. וכ"כ להדיא במהרי"ל חג הסוכות ח"ל, 'מה שש"צ פונה לשמאלו מארון הקודש' לסבב המגדל וכן עושין אחריו כל העם, והלא אמר' כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין, הכא שאני דחשבינן אחר ספר תורה שמחזיקין על המגדל בשעה שמסבבין ונמצא דצד ימין הוא, דאם בא לעלות למגדל והיה פונה אז מלעלות היה פונה ימין כדרך שמסבבין, ודוק. (וע"ע בשו"ת מהרי"ל סי' מ טעם אחר בזה). ואולם בפרישה שם (סק"ג) כ' ח"ל לפי' הבי"י דמצריך להפך פניו לצד ימין נמצא העומד ופניו כלפי מזרח 'צריך להפך תחלה לדרום' ולהעמיד עצמו כנגד מערב ואחר כך יצטרך לחזור ולהפך לצד צפון, ע"כ. ושמא סיבוב זה הוא משום עצם

21 ויסוד הדין הוא משום חשיבות, וכעין שמצינו לענין ברכה על מצוה או מאכל שצריך לאחוזו בימינו [כנפסק בשו"ע סי' ר"ו ס"ד, ובמ"ב שם ס"ק יח, וכתב דה"ה כשאומר לחבירו להושיט לו ספר יקבלנו ביד ימינו] שהטעם משום חשיבות. וכ"כ בשו"ת מהר"י ברונא (סי' לט) ח"ל בתו"ד, וכן כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא ימין שהימין עיקר לכל דבר שבקדושה, לכוס של ברכה, ולהזאה, ולברכת חתנים, די ימין גבוה ולגורלות ולכל מילי, וכן כשמסבבים המזבח פונים פניהם לצד המזבח, וכן בהושענה פונים לצד המגדל נמצא הימין תחלה, וכן בארון הקודש פורסים הפורכות מצפון לדרום כו', ע"כ. וכעיי"ז בשו"ת מהרי"ל (סי' מ). [ובעיקר הלשון 'לא יהו אלא דרך ימין', ולא אמר 'יהו דרך ימין', משמע שאי"ז רק מעלה לפנות לימין משום חשיבות, ואילו פונה לשמאל הוא רק חסרון מעלה שלא החשיב את המצוה, אלא יש איסור לפנות לשמאל כי אז הוא מוזל בהמצוה. ועי' באר שבע סוטה טו: מה שביאר בזה].

ואולם חלוקים הם לענין איסור, דבברכה על מאכל או מצוה, איסור מחזיק ביד שמאל שהוא ימין ידיה, [כמש"כ בחי' רעק"א ובמג"א סי' קפג (והו' במ"ב סי' ר"ו שם)], אבל בדין כל פינות גם איסור פונה לימין העולם, וכמבואר במג"א (סי' תרנא ס"ק כא) בסדר הנענועים שבלולב. [ואמנם הפמ"ג (סי' קכא מ"ז ס"ק יא) מסופק בזה דשמא דוקא בלולב וכדו' שכולם מקיפין דרך ימין גם הוא צריך לעשות כן, משא"כ בכהנים וכדו' שאין ניכר שמשנה מן העולם]. ובטעם החלוק נראה, דאחיזה ביד הוא משום ימין גופו ולכך אזלינן בתר גוף ידיה, משא"כ בהקפה ונענועים וכדו' שאי"ז כלפי גופו אלא כלפי רוחות העולם או המקום המוקף [כשו"ת בסמוך], ולכך בזה יש לילך אחר ימין העולם.

והנה יש שני אופנים עיקריים של דרך ימין, ימין המוקף וימין רוחות העולם, כמבואר בשו"ת מהרי"ל (סי' מ) שהטעם שאנו מקיפים הבימה מדרום למזרח הוא משום דבתר ניקף דהיינו הס"ת שעל הבימה אזלינן. וכ"כ בבאר שבע (סוטה טו:) בדקדוק ל' רש"י שם 'ופניו אליך' להורות לנו שיש חילוק בין אם פניו פונה כלפי דבר המוקף ואחוריו אל הרוחות [כגון הקפת המזבח והבימה]

ודבה"י) מצורת הפינות של הבקר שהיה בים של שלמה במקדש, עיי"ש. וכתב בקרית ספר (הל' מעשה"ק פ"ז) דנראה דהוי מדאורייתא²² [וצ"ל דקרא מדברי קבלה, אסמכתא היא].

והנה אף שדין זה שכל פינותיו לא יהו אלא דרך ימין נאמר בעניני עבודת המקדש נים של שלמה, פניה מהכבש למזבח, כניסה למקדש, הקפה במזבח ועליה למזבח, זריקת ומתן דמים במזבח. (ראה יומא טו'; יז'; מה'; נח'; סוכה מח'; סוטה טו'; זבחים נג'; סב'; סג'; סד'; מדות פ"ב מ"ב, ירושלמי סוכה פ"ה ה"ח), **מכאן למדו לכל המצוות לעשותם דרך ימין**, וכך נפסק בשו"ע (סי' קכח ס"ז) לענין ברכת כהנים כשהופכים פניהם כלפי העם וכשמחזירים פניהם כלפי ההיכל, ושם (סי' קמא ס"ז) לענין העולה לתורה כשהדרכים לבימה שוות שיעלה דרך ימין, ושם (סי' תרנא ס"י) לענין נענועים של לולב לנענע כלפי ימין, ושם (סי' תרס ס"א) לענין ההקפות בהושע"ר, ושם (סי' תרעו ס"ה) לענין הדלקת נר חנוכה²³. וכן נפסק בב"י (סי' קכח) לענין הוצאת ס"ת מההיכל לתיבה ולהיפך²⁴.

ויש לחקור האם כללל הוא בכל המצוות כולם, וכגון בבדיקת חמץ האם יש דין לבדוק באופן של פניה דרך ימין, ולא נמצא בפוסקים שהעירו בזה, וכן בעשיית הסוכה האם צריך להתחיל העשייה באופן של פניה לצד ימין.

וזה אין לומר דכיון שאין מצוה בעצם הפניות לכן אין בזה דין כל פינות, שהרי בהדלקת נרות חנוכה ג"כ אין דין בעצם הולכת היד, אלא שמן ההכרח הוא צריך לעשות כן²⁵, ואעפ"כ איתיה להאי דינא.

ולאחר ליבון הדברים עם כמה אברכים ת"ח עלה בידנו לבאר ענין זה בכמה אנפי, מדוע לא מצינו בבדיקת חמץ דין כל פינות, כדמצינו בהדלקת נרות חנוכה:

א. **דבבדיקת חמץ ועשיית הסוכה אין לנו ההכרע הי חשיב ימין והי חשיב שמאל**, שהרי זה תלוי בעמידת האדם אם עומד בצד מזרח אזי צד דרום הוא ימין שלו, ואם עומד בצד מערב אזי צד צפון הוא ימין שלו, וא"כ מאי איכפת לן שכעת הוא החליט לעמוד כך, הרי כמו"כ יכול הוא להחליט לעמוד כנגד בצורה הפוכה ואז יתהפך הימין לשמאל והשמאל לימין, ודוקא במצוות כאלו שישנה קביעה בצורת המצוה עצמה כגון מזבח ובימה ונר חנוכה²⁶ ולולב וכו', לגבי זה שפיר שייך צד ימין וצד שמאל, אבל במצוות שאין בהם קביעה מסוימת בעיקר צורת עמידתם לא שייך בהו כלל האי דינא, דמאן לימא לן מהו ימין ומהו שמאל לענין זה, וכמשנ"ת. (הרה"ג רבי שמואל הכהן רחובברג).

ההולכה של הס"ת מדין דרך ימין לרוחות העולם, ורק בהמשך משתנה הדין לפי דרך ימין של הבימה.

22 בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קפז, עפ"י הגמ' ביומא נח:) ובחכמת שלמה (סי' תרנא ס"ז) כתבו שדין **כל פינות דוחה דין אין מעבירין על המצוות**, והנה דין אין מעבירין הוא מה"ת [כמבואר בתוס' יומא לג. ד"ה אין, ונשמט אדם יג, ב, אך בשו"ת רדב"ז ח"א סי' תקכ"ב דהוי דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא], וא"כ משמע שה"ה כל פינות הוא מה"ת.

23 וצ"ע אם ה"ה בהדלקת נר שבת, די"ל דבזה כיון שמעיקה"ד אין צריך יותר מנר אחד, לא שייך ביה האי דינא, משא"כ בנר חנוכה שיש דין מהדרין להדליק נרות נוספים. אך שו"ר במקור חיים (לבעל החו"י, סו"ס רסג) **שגם בנרות שבת צריך להקפיד על כל פינות**. וא"כ המדליקים נרות חנוכה משמאל לימין, ה"ה בנרות שבת ידליקו משמאל לימין.

24 והנה כלל זה נאמר רק במצוות ובמנהגים ולא בעניני רשות.

והקשה לי אחי הרה"ג רבי מנחם שליט"א מהא דאיתא ביומא יז: על התנא במס' תמיד שמונה את הלשכות של המקדש מימין לשמאל, והאמר מר כל פינות כו', ומשני 'ה"מ בעבודה' אבל הכא חושבנא בעלמא הוא. ומשמע דדין כל פינות הוא דוקא בעבודה שבמקדש ולא בשאר כל המצוות. ותירץ דהתם קעסיק בעניני עבודה שבמקדש, להכי קאמר ה"מ בעבודה. ונראה להוסיף בזה, דהנה בעיקר השקו"ט בגמ' יפלא דמאי סלק"ד מעיקרא דהתנא צריך למנות משמאל לימין, והרי אין כאן מעשה פניה כלל כי אם כתיבה בעלמא היאך היו הלשכות במקדש. וע"כ דמשמע במתני' שכן גם צורת העבודה לפנות מימין לשמאל, ועלה משני דאין להקפיד בזה אלא דוקא בעבודה במקדש בפועל אבל בחשבון שהתנא מונה אין להקפיד.

ב. **דבבדיקת חמץ כל הבית חשוב כדבר אחד הטעון בדיקה**, ולכן על אף שבפועל צורת הבדיקה ע"י פניות מפניה לפניה, מ"מ מהות המצוה שהבית כולו כמות שהוא דבר אחד יהא בדוק, משא"כ בנרות חנוכה שיש כמה נרות שמצוה להדליקם, א"כ מעיקר צורת המצוה להדליק נר ועוד נר, ושפיר שייך ביה דין כל פינות. (הגה"ר רבי שלמה צ'צ'יק).

ושו"ר (במשברי ים) שכסברא זו אמר הגר"ק שבבדיקת חמץ יכול לפנות להיכן שירצה, שכאן אין חלוקה של שני צדדים, דכל הבית מחויב בבדיקה.

ג. **שאני בדיקת חמץ שאין דין בעצם מעשה הבדיקה, אלא בתוצאה שהבית יהא בדוק**, והסימן לכך הוא שזה שיש לו בית יותר גדול אינו מקיים מצוה גדולה יותר מזה שיש לו בית קטן יותר. (הרה"ג רבי יעקב חנניה).

ושאלתי על זאת קמיה דפוסקי זמנינו²⁷ האם בבדיקת חמץ איכא להאי דינא דכל פינות, ורובם ככולם מתחילה חכבו ואמרו שמעולם לא חשבו על כך, אך לאחר התבוננות נקטו שגם בזה יש דין כל פינות²⁸. והגר"מ הוסיף שאם בודק כמה בתים אין דין שיסתובב לבדוק הבתים לפי סדר של פניה לימין כי הרי אין המצוה לפניו, אבל באותו בית באמת איכא להאי דינא.

ליל הסדר

סיפור יציאת מצרים

יסוד מצוות זכירת יצי"מ

(הגאון רבי ברוך לנג ר"י בית דוד)

חז"ל תקנו להזכיר יצי"מ בכל יום באמירת פרשת יציאת. והמקור הוא (במשנה ברכות יב: ורמב"ם ק"ש פ"א ה"ג) דכתיב **למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך**.

והנה לשון הרמב"ם (ק"ש פ"א ה"ב: ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן שמע והיה אם שמוע ויאמר, ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה והיה אם שמוע שיש בה צווי על זכירת שאר

ויל"ע מהא דמצינו בנשיאת כפים שגם לאחר שכבר סיימו הכהנים את ברכתם כאשר מחזירים פניהם לארון הקדש עליהם לפנות דרך ימין. ולכאורה הרי כבר סיימו מצותם, ומה שמחזירים אז פניהם לארה"ק הוא משום שרק אז הם רשאים להחזיר [כמב' בשו"ע סי' קכח סט"ז] ואין להם לירד עד לאחר ברכת שים שלום, ובזמן זה רשאים להחזיר פניהם אבל לא שיש בכך מצוה.

ואמנם ז"ל רש"י (סוטה לט.) ד"ה וכי מהדר אפיה מציבורא: כשגומר ברכותיו מחזיר פניו לצד התיבה כו', ע"כ, ומשמע שכן הדין שעליו להחזיר פניו לצד התיבה [ובפשוטו הטעם בזה שתפלה זו שאומרים רבש"ע כו' צריך לאומרו כנגד ארה"ק]. ושפיר נוהג בזה דין כל פינות.

25 ולו יצוירי שיהא לו נר מפרצל כמנין הנרות, כך שיכול להדליק כולם בבית אחת, בפשוטו מקיים בזה מצות ההדלקה. וגם אם היה דין מסוים להדליקם בזה אחר זה, מ"מ הרי אין דין בעצם הולכת היד, רק שא"א בלא זה.

26 ויל"ע בנרות חנוכה, דלכאורה הימין והשמאל משתנים לפי עמידת האדם אם עומד כלפי רה"ר או כלפי רה"י, ואעפ"כ איכא להאי דינא. ויש לדחות דמ"מ הנרות עצמם דינם לעמוד בסדר זה, משא"כ בבדיקת חמץ שאין סדר כלל לא בצורת העמידה של האדם ולא של הבית.

27 מרנן הגאב"ד הגר"צ פרידמן הגר"נ קופשיץ והגר"מ גולדשטיין. וכן מטו (משברי ים) משמיה דהגאון ר"א גניחובסקי זצ"ל. והגר"י ראטה זצ"ל (עמק התשובה, שו"ת סי' סג) כתב שאפשר שנוהג בו דין כל פינות.

28 אך מרן הגר"ע אויערבאך נסתפק בזה דשמא י"ל כיון דהבדיקה אינה באה כי אם להציל מן האיסור, היינו מאיסור חמץ, אין בזה דין כל פינות.

כל המצוות, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה צווי על זכירת כל המצוות, ע"כ²⁹.

ומבואר שפרשת ציצית נתקנה מפני שיש בה צווי זכירת כל המצוות, וזה כחלק מהשלשה פרשיות, פרשה ראשונה שאותה מקדימין מפני שיש בה יחוד השם וכו' ואחריה פרשיות והיה אם שמוע וציצית שיש בהם זכירת כל המצוות נויש נידון האם כל הפרשיות מה"ת, ואכמ"ל.

ורק בהמשך בה"ג כתב: אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע, ע"כ.

והרי שהרמב"ם כתב הדין להזכיר יצי"מ בפרשת ציצית כבדרך אגב שצריך להזכירה גם בלילה אע"פ שאין המצוה נוהגת בלילה, אבל עיקר פרשת ציצית אינה בשביל המצוה הפרטית של זכירת יצי"מ, כי אם בשביל זכירת כל המצוות, וכתבאב"ב.

וצריך ביאור, כיון שפרשת ציצית בשביל זכירת כל המצוות, כיצד משתלב בה זכירת יצי"מ שזה לכאורה ענין בפני.

ומלבד זה, כידוע הרמב"ם לא מנה מצות זכירת יצי"מ במנין המצוות, וכן גם נראה ברמב"ם ביד שלא פירש זאת כמצוה בפני, בין בהקדמה ובין בתוך ההלכות, וכן בה"ג כתב שקוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יצי"מ, ואינו ממק להדיא מפני שיש מצוה של זכירת יצי"מ, אלא רק שיש בה זכרון יצי"מ. וכן מבואר בלשונו בסוף ה"ג שכתב שקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע, והרי שכל השלש פרשיות הינם בשם 'קריאת שמע', ואין כאן מצוה בפני של זכירת יצי"מ.

ונמצא שסובר שזכירת יצי"מ אינה מצוה בפני עצמה, ומאידך זו מצוה שמשלבת עם זכירת כל המצוות. וכל זה אומר דרשני.

והנה האור שמח כאן מאריך דהמקור לזכירת יצי"מ מפסוק זה דלמען תזכור מיירי בחדש האביב על עשיית הפסח ואיסור אכילת חמץ כי בחפזן יצאת כו' למען תזכור את יום צאתך וגו', והרי שאין על כך ציווי מפורש בתורה, אלא כתכלית של 'למען תזכור'³⁰, והא דנחשב בגמ' (ברכות יד.) למצוה מה"ת, משום שיש כמה מיני תקנות חז"ל, ויש מהם ענינים שהם להפקת רצון הבורא, אף כי לא הטיל ולא הכביד בתורת חובה, בכל זאת כאשר ראו ראשי הכנסיה כי זהו הפקת רצון הבורא לאופן היותר נרצה התחייבו בזה כו', והנה באשר אנו רואין שהבורא יתברך הגיד בתורתו שלתכלית זה יצאו בחיפזון, ומפני זה צוה בפסח ובשאר מצוות למען תזכור כו' כל ימי חיך, תקנו אבותינו לזכור בפה מלא יציאת מצרים בכל יום, ולהודות לו על זה, וזהו השלמת רצון הבורא יתברך, לכן מקרי דאורייתא, והחמירו בספיקו כאשר החמירו בספק דבריה קבלה כו' ע"ה.

ומבואר שבאמת אי"ז מצות עשה ממש, אלא תקנה של חז"ל על אשר ראו שזה רצון הבורא, וגם זה נקרא דאורייתא.

והביאור הנראה בכל זה, דהנה זכירת יצי"מ נזכר חמשים פעמים בתורה, חלקם בתורת הודאה או זכירה וכו'. אולם המיוחד בפרשת ציצית שנזכר בה זכירת כל המצוות, וסיום הפרשה הוא, אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים 'להיות לכם לאלהים', והרי שאי"ז בתורת הודאה להי"ת אלא לתכלית זו 'להיות לכם לאלהים', ואילו ההודאה על זכירת יצי"מ אומרים ב'עזרת אבותינו', ובעין דמצינו הנוסח בגמ' ברכות (יד:) למ"ד שבבילה אינו חייב להזכיר בויאמר, שאומר: 'מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו

מארץ מצרים ופדינו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך', אולם מצות זכירת יצי"מ שזהו הפקת רצון הבורא לאופן היותר נרצה, הרי"ז כחלק מכלל שלש הפרשיות, שענינם קבלת עול מלכותו יתברך וזכירת כל המצוות להיות לנו לאלהים.

ונמצא שגדר תקנת זכירת יצי"מ הוא זכירה שאנו עבדיו יתברך, והמזכיר יצי"מ מזכירה בעלמא או כהודאה לא כיוון הכוונה הנרצית, שהרי כוונת המצוה היא כחלק משלש פרשיות קריאת שמע, שאנו יהודים עבדי ה' והוא לנו לאלהים.

ויסוד זה מבואר בגמ' (ברכות יד:) שכיון שציצית נוהג רק ביום, לכן במערבא אמרו רק פסוק ראשון וידבר וגו' ופסוק אחרון אני ה' אלהיכם אמת, ואיכא למ"ד (שם יוב:) דלכן אין אומרים כלל פרשת ציצית. ויש לתמוה דאמנם לילה לאו זמן ציצית, אבל מדוע זה סברא לפטור לגמרי ממצות זכירת יצי"מ. ולהנ"ל מבואר היטב, דאדרבה יסוד מצות זכירת יצי"מ הוא כחלק מזכירת כל המצוות, ולילה שאינו זמן של חיוב בכל המצוות כולם להכי יש צד לפטור גם ממצות זכירת יצי"מ.

וכל זה להוציא מהפשטות שיש מצוה של זכירת יצי"מ, וחז"ל רק בחרו שזה יתקיים ע"י קריאת פרשת ציצית, אלא לאידך גיסא מצות זכירת יצי"מ הוא כחלק מזכירת כל המצוות שיש בפרשת ציצית, וכדמסיים 'להיות לכם לאלהים', וגם היא כלשון הרמב"ם 'נקראת קריאת שמע', כחלק משלש הפרשיות, שענינם קבלת עול מלכות שמים, וכמשנ"ת.

והסיום הוא בפסוק האחרון 'אני ה' אלהיכם', שזה הגילוי הגבוה לעלמא הדין, בלשון נוכח, אתם ראייתם שאני ה' הוצאתי אתכם להיות לכם לאלהים, וזהו הסיום של קבלת עול מלכות שמים בזכירת יצי"מ.

[ולאחר עומדי על הנ"ל, שו"ש שרבינו מרן רה"י הדרכי שמואל זיע"א הזכיר יסוד זה בשיחתו. (ראה חיבור נפרד)].

מצות 'והגדת לבנך' כהלכתה

{הג"ר יצחק מרדכי מלרין}

כתב השו"ע (סי' תעב ס"א) יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך, ואף אם הוא בבית מדרש יקום מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו. וכתב השע"צ (סק"ב) בביאורו ה' דכוונת השו"ע הוא דשפיר יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה, כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין הטיבול בחרוסת, ואע"ג דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחלת ההגדה, אין בכך כלום דעיקר השאלה והתמיה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו, [ועיי"ש שנשאר בצריך עיון]. ע"כ.

ונראה בביאור כוונתו, דאע"ג דכבר התינוק שאל בתחילת ההגדה מה נשתנה, מ"מ כיון דצורת סיפור יצי"מ הוא ע"י שאלה ותשובה, והיינו משום דע"י השאלה, הסיפור יותר נכנס בלב, א"כ כיון דבתחילת הסדר אכתי התינוק אינו רואה את אכילת המצה והמרור, אף שמבין בדעתו שזה מה שהוא יאכל אח"כ, מ"מ כל עוד שלא ראה זאת בפועל אין השאלה כ"כ חזקה אצלו, וממילא גם התשובה תכנס פחות בלבו.

ולפי"ז נפיק לן לדינא, דבשעה שאוכלין את המצה ומרור יש לאב לעורר את התינוקות שישאלו אמאי אוכלין מצה בהסיבה ואמאי אוכלין מרור, ואמאי טובלין בחרוסת, ובכך ישיב לו אז על שאלותיו יקיים בזה האב מצות 'והגדת לבנך' כהלכתה.

30 אכן רש"י עה"ת (פרשת בא, והוא מספרי) פירש אקרא דזכור את היום הזה, למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום, ע"כ, והרי שיש על כך מצות 'זכור', אולם במשנה וברמב"ם המקור הוא מלמען תזכור, שאי"ז לשון צווי כלל. והטעם שרש"י שינה מהמקור המבואר במשנה נתבאר במקו"א, ואכ"מ.

29 א"ה, נראה יסוד לדברי הרמב"ם,

בגמ' (ברכות יב:) פרשת ציצית מפני מה קבעה, אמר רבי יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה דברים, מצות ציצית, יציאת מצרים, עול מצוות וכו', עיי"ש.

ואף דלביאור א' דהשעה צ' בביאור כוונת השו"ע אין מקור לזה, מ"מ זה נראה פשוט דעכ"פ בשעת אמירת מה נשתנה דמצוי דהתינוק מצד עצמו חושב דזהו שיר בעלמא, שיש על האב לעורר את בנו שהדברים יהיו אצל הבן בגדר שאלה וסקרנות, וע"י זה יקיים האב טפי בהידור מצות 'והגדת לבנך' כהלכתה כשישיבנו התשובה על שאלותיו.³¹

מצה

'אין מעבירין' ביחץ

{הג"ר יצחק מרדכי מלריך}

כתב הרמ"א (סי' תעג ס"ד) בשם המהרי"ל **דצריך לסדר הקערה לפניו בענין שאינו צריך לעבור על המצות**, דהיינו הכרפס יהא למעלה מן הכל, והחומץ יהא סמוך לו יותר מן המצה, והמצות מן המרור והחרוסת, והם יהיו יותר קרובים אליו מהבשר והביצה. והמ"ב (ס"ק כו) הביא את שיטת החק יעקב דבבשר וביצה ומרור וחרוסת לא שייך אין מעבירין, עיי"ש מילתא בטעמא. אמנם גבי מצות לכו"ע שייך בזה דינא דאין מעבירין.

ולפי"ז יש לעיין טובא לדינא גבי יחץ דחוצים את המצה האמצעית, האם בזה שייך דינא דאין מעבירין, בכך שהוא עובר על המצה העליונה, ולא מבעיא באופן שנוגע בידי קודם במצה העליונה, אלא אפילו באופן שאינו נוגע בו, מ"מ גם בגוונא דלפי הושטת ידו העליונה יותר קרובה אליו מהאמצעית, נמי שייך בזה דינא דאין מעבירין, וכמש"כ המ"ב (סי' כה ס"ג).

ומצאתי בספר נוהג כצאן יוסף (פסקים ומנהגים של קהילות אשכנז, נד' בשנת תע"ח, הלכות ע"פ אות יג) דכתב "וצריך שיהיה מפה בין כל מצה ומצה, כדי שכשיבוא לקחת אחת מהם לא יעבור על המצות העליונה, דהא מחויב לבצוע ולחצות האמצעית, בעוד שהעליונה מונחת עליה", ע"כ. **ומבואר להדיא דס"ל דאף בזה שייך דינא דאין מעבירין.**

אמנם נתינת מפה בין כל מצה ומצה אכתי לא מהני לכה"ג דלפי הושטת ידו המצה עליונה יותר קרובה אליו מהמצה האמצעית. והעצה היעוצה לזה הוא, דכשמניח את ג' המצות בקערה, יסדרם באופן שהמצה האמצעית תהיה יותר קרובה אליו מהמצה העליונה והתחתונה. מיהו עיין הגהות מיימוניות (הגדה ס"ז) דמשמע מדבריו דאיכא בזה פלוגתא בראשונים האם שייך בזה אין מעבירין על המצות, יעו"ש. [אמנם החי"א (כלל קל) כתב דמה שנוהגין לכוון המצות ומניחין המטפחות בין מצה למצה, היא מנהג בורות, וצ"ע כוונתו].

איברא דבעיקר הך דינא קשיא לי טובא, מהא דפסק המ"ב (סי' כה ס"ג) בשם החי"א, דדינא דאין מעבירין היינו רק היכא שהוא רוצה לקיים השתא הך מצוה שהוא בא להעבירה, אבל אם עדיין אינו רוצה לקיימה רק לאחר זמן, לא שייך בזה דינא דאין מעבירין. וא"כ קשיא טובא אמאי צריך להניח את הכרפס סמוך אליו ביותר, הא אף אם יניחנה רחוק ביותר אין בזה משום אין מעבירין, כיון דאין בדעתו לקיים השתא מצות מצה ומרור וחרוסת, דהא זה יקיימם רק לאחר מגיד. ובאמת החי"א לשיטתו לא הזכיר כלל שיש בקערה איזה הלכה דאין מעבירין, ואדרבה כתב דהסדר אינו מעכב. **אמנם המ"ב**

31 א"ה, דין זה לעורר את התינוקות שישאלו, נפסק בטושו"ע (סי' תעג ס"ז) ואם אין חכמה בבן אביו מלמדו, והיינו שמלמדו לשאל מה נשתנה, וכמפורש במשנה (פסחים קטז). ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה כו". והא דאיתא בברייתא בגמ' שם 'ואם אינו חכם אשתו שואלתו, היינו אם אינו חכם שאפילו אם ילמדו לא יבין שאלת מה נשתנה.

32 ומאחי הג"ר בנימין שליט"א שמעתי לחלק דהתם שאני דהגברא מצ"ע אינו עומד עתה לקיים המצוה שהוא בא להעבירה, משא"כ הכא גבי פסח דרק מחמת הדין דרביעא עליה הוא דאינו יכול לקיים את ב' המצוות השתא כאחד.

דמחד גיסא פסק את החי"א ומאידך גיסא פסק בהרמ"א, זהו מילתא דצ"ע טובא.³²

אפיקומן

{הג"ר אברהם מלריך}

יש לעיין מדוע לא מצינו שיש להקפיד באכילת אפיקומן לאכול שני כזיתים בדיוק בצמצום, שהרי כל מה שמוסיף לאכול מעבר לכך הרי"ז אכילה לאחר אפיקומן שאסורה, וכנפסק בשו"ע (סי' תעח ס"א), ואף לאכול מצה אחר אפיקומן אסור, כמש"כ החי"א והמ"ב (סי' תעב ס"ק כב) שאם שכח לאכול האפיקומן בהסיבה לא יחזור ויאכלנו דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן.

ויש לומר, דשני כזיתים האחרונים שאוכל, זה האפיקומן. ולפי"ז אכן יש לכון בהשני כזיתים האחרונים שאוכל שבהם הוא מקיים מצות אפיקומן. [א"ה, כן מובא בהגדש"פ לבית לוי (עמ' רי) משמיה דמרן הגרי"ז דלעולם הכזית האחרון שאוכל הוא האפיקומן ואינו תלוי כלל בכוונת דעתו].

או שמא יש לומר, דכל מה שמוסיף באכילה הרי"ז מצטרף להיות בכלל המצוה, דומיא דכזית ראשון שיש אומרים שכל מה שמוסיף לאכול הרי"ז בכלל המצוה. ולפי"ז אי"צ לכון כנ"ל, אלא מכיון על כל מה שאוכל לשם מצות אפיקומן.

ונמצא שיש נפק"מ בין הביאורים הנ"ל בכוונת המצוה, אם צריך לכון שהשני כזיתים האחרונים שאוכל הינם לשם מצות אפיקומן או לא.

ומכל מקום אין שייך לבאן פסק החי"א והמ"ב הנ"ל שאסור לאכול שני פעמים אפיקומן, דהתם מיירי לאחר שכבר סיים לגמרי אכילת האפיקומן [וכן הוא מוכרח בשביל ליישב הסתירה במ"ב ממש"כ בסי' תעז ס"ק ד' ובשעה"צ ס"ק ד', ואכמ"ל], אבל בסתם אכילת אפיקומן שהכל אכילה אחת, שפיר י"ל כנ"ל דגם המועט שאוכל מעבר להשני כזיתים, הוי בכלל המצוה, או דאך זהו המצוה, וכמשנ"ת.

ארבע כוסות

שיטת רש"י בהמקור לארבע כוסות

{יונה י. מלריך}

א. בענין המקור לארבע כוסות, ידועה הסתירה בדברי רש"י, דמחד בריש ערבי פסחים (צט): כתב בד"ה ארבע כוסות: כנגד ארבעה לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם בפרשת וארא, עכ"ל. ומאידך (קח). במימרא דריב"ל 'נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס', כתב בד"ה ארבעה כוסות: שלשה כנגד שלשה כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגומר, ורביעי ברכת המזון, עכ"ל.³³

והנה עיקר השייכות לכוסות של פרעה, הביאור הוא דשורש הגאולה מזה היה (וכשי"ת בסמוך), אבל צ"ע בסתירת דבריו.

ובבגדי ישע (על המדרכי, אות ז) כתב ליישב דאיכא צריכותא, דאי משום ארבע לשונות של גאולה היינו אומרים שיש גם לאכול ארבע מצות, להכי איצטריך לכוס פרעה, ואי משום כוס פרעה, הו"א שאינם

33 אמנם בירושלמי (פ"ה ה"א) איתא ריב"ל אמר כנגד ארבעה כוסות של פרעה, וכוס פרעה ביד, ואשט אותם אל כוס פרעה, ואתן את הכוס על כף פרעה, ונתת כוס פרעה בידו וגו'. והרי שכל ארבע כוסות מפורשים בקרא.

וביאר החיד"א (פתח עינים, והו' בשדי חמד שם), דרש"י נקט הכוסות שיש בחלום ולא בפתרון, כמבואר בגמ' (סוטה ט. וחולין צב.), דל"כ הא הו"ל חמש כוסות, עיי"ש.

במגילה (ד.) פירש שאף על הנשים גזר המן, ובשבת (כג.) פירש גם שהיוונים גזרו עליהן וגם ש"י אשה נעשה הנס.

ונראה דרבני רש"י מדוקדקין להפליא, דהנה כמשנ"ת הרי לכאורה רש"י סותר עצמו בהאי פרקא גופא בטעמא דארבע כוסות, ונתבאר ליישב דלענין נשים לא שייך הטעם דארבע לשונות של גאולה, ולכן הוצרך לפרש הטעם כנגד כוס פרעה.

והנה טעמים אלו לארבע כוסות טעמים חלוקין הן, דארבע לשונות של גאולה מכיוון כנגד הגאולה עצמה, ואילו כוס פרעה מכיוון כנגד השורש שגם והביא לגאולה (וכמשנ"ת לעיל).

ומעתה, כיון דבנשים לא שייך שיתחייבו בארבע כוסות כנגד ארבע לשונות דהיינו הגאולה עצמה, דאי משום הא חייבות רק בשני כוסות, וכל חיובם הוא רק כנגד כוס פרעה דהיינו שורש הגאולה, א"כ מה יתן לנו שאף הן היו באותו הנס של הגאולה ממצרים, והרי ס"ס אין בזה כדי לחייבן בארבע כוסות הללו, שהרי לא היו בכל ארבע לשונות של גאולה כי אם בשנים מהם, ולכן הוצרך רש"י לבאר שהן ג"כ היו בשורש הגאולה, לענין זה שבזכותן נגאלו ממצרים, ולכך גם הן חייבות בארבע כוסות הללו.

ולפי"ז מיושבת הסתירה בטעמא דאף הן היו באותו הנס, דבעלמא ס"ל לרש"י דהא דאף הן היו באותו הנס, סגי בכך שהיו בכלל נס ההצלה³⁶, אבל לענין ארבע כוסות לא מצי לפרש כן, דא"כ לא היו חייבות בארבע כוסות הללו, ולהכי איצטריך להא דבזכותן נגאלו ממצרים, ודו"ק.

ברכה אחרונה אחר כוס ראשון

{הג"ר יצחק מרדכי מלרין}

הנה ברוב בתי ישראל מצוי שמשתית כוס ראשון עד שתיית כוס שני עובר בודאי שיעור עיכול נ"ע³⁷ סי' קפד ס"ה בשיעור זמן העיכול, ועי' מ"ב סי' קצ סק"ח דעיכול של שתייה הוא יותר מהר משיעור של אכילה, וא"כ לכאורה היה ראוי לברך ברכה אחרונה מיד לאחר שתיית כוס ראשון, וביותר מבואר בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' ריג) דאף היכא דאינו יודע בדאות שיעבור שיעור עיכול, אלא שיש לו חשש מזה, נמי צריך לברך ברכה אחרונה מיד לאחר שתיית כוס ראשון.

אמנם מנהג העולם שלא לברך, וכבר מצינו בשו"ע הרב (סי' תעג ס"י) שעמד על זה, ויישב וז"ל "ואע"פ ששודה הרבה בינתיים, אין בכך כלום, שהרי כל זמן שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ברכה אחרונה כמו שנתבאר בסי' קפד, וכל זמן שהאצטמוכא פתוחה לאכול אינו מתעכל, כשנ"ת שם, עכ"ל. ונראה כוונתו דרק היכא דגמר אכילתו, השיעור עיכול הוא יותר מהר.

תקנת ארבע כוסות. וכן מרן הקה"י היה מערה יין גם לנשים (ארחות רבינו ח"ב עמ' סא).

אמנם לפמשנ"ת בדעת רש"י הרי שבכוס שלישית שהוא אצלם כוס של בהמ"ז יכולות לשתות מיץ ענבים. [אמנם מרן האגרו"מ אף שהחמיר ליקח יין לארבע כוסות, אבל לנשים לא החמיר כלל].

אלא דצ"ע טובא בכל נפק"מ אלו [אשר נאמרו כנ"ל בדעת רש"י], די"ל דאף לפמשנ"ת דאצל נשים הכוס השלישית הוא כוס בהמ"ז בלבד, מ"מ לא פלוג רבנן ואף כוס זה הוא בכלל ארבע כוסות לכל דיניו, וכדמשמע בלישנא דריב"ל 'נשים חייבות בארבעה כוסות הללו', היינו הללו ממש, וה"ה שנוטלת אף כוס זה מן התמחוי. ועיי'.

36 ואמנם באמת איכא גם להטעם דעל ידן נעשה הנס, וכדפירש"י בפסחים שם גם לענין מגילה ונר חנוכה. וכן פירש בשבת שם לענין נר חנוכה.

[אלא דצ"ע מדוע הוצרך בשבת לפרש תרתי, דמאי שנא מבמגילה שם שפירש רק להטעם דהיו בכלל ההצלה].

רומזים על גאולת ישראל ממצרים, ועוד הו"א שיש ליקח רק שלש כוסות עם כוס בהמ"ז, אבל לאחר דשמעינן מארבע לשונות של גאולה שצריך ליקח ארבע, תקנו חז"ל ליקח ארבע כוסות ולא ארבע מצות, משום שארבע כוסות נזכרו אצל איזה גאולה דהיינו גאולת יוסף שמכח פתרון חלום זה נתגדל ויצא מבית האסורים למלך, עכ"ד.

ולכאורה צ"ב בישוב זה, דא"כ היה לו לרש"י להביא את שתי המקורות באותו מקום, ומהו שחילקם לפירושים נפרדים במקומות שונים.

ב]. ואשר נראה בישוב הסתירה כמש"כ בשדי חמד (ח"ז, מערכת חו"מ, סי' טו, ו) בשם הגר"ח ברלין, עפ"י הא דאיתא במדרש שהיו ארבע גזירות של פרעה: וימררו את חייהם, אם בן הוא והמיתן אותו, כל הבן הילוד, וגזירת התבן. וכנגד ארבע הגזירות, יש ארבע לשונות של גאולה. והנה שתי גזירות מהם (השניה והשלישית) לא גזר אלא על הזכרים, אבל על הנקבות גזר רק שתי גזירות (הראשונה והרביעית), ומדוע נתחייבו נשים בארבע כוסות, ולכך במימרא דריב"ל דמייירי מחיוב נשים בארבע כוסות הללו, שבך רש"י טעמא דכנגד ארבע גאולות, ונקט טעמא דכנגד כוסות פרעה.

והא דבריש פרקין רש"י נזקק להביא טעמא דארבע גאולות, ולא סגי ליה באותו טעם דארבע כוסות פרעה, משום דשנינו שלא יפחתו לו מארבע כוסות ואפילו מן התמחוי, ואי משום כוסות פרעה היה לנו ליתן רק שלש כוסות, שהרי בכל השנה אין חייבים ליתן מן התמחוי כוס ברהמ"ז, ומאי שנא פסח, ולזה פירש"י במשנה הטעם דארבע גאולות, ומיושבין דברי רש"י כמין חומרא³⁴.

ג]. ואמרת דלפי"ז איכא נפק"מ ביסוד חיוב ארבע כוסות בין אנשים לנשים, דבאנשים כל ארבע כוסות הם מעיקר הדין, ואילו אצל נשים הכוס השלישית הוא רק מדין כוס ברכהמ"ז.

ולפי"ז יש ליישב קושיית התוס' על הלשון 'שאף הן', דמשמע שאינן עיקר, והרי דוקא על ידן נגאלו. אלא הכוונה כלפי אנשים שהם חייבים בכל ארבע כוסות מעיקר הדין משום שהיו בנס הגאולה, אמנם כיון שאף נשים היו בשורש הגאולה, לכך אף שאינן חייבות חיוב גמור בכל ארבע כוסות, מ"מ אף הן חייבות.

שוב הראני הג"ר יהושע כהן המכונה הבקי, שבשד"ח שם בהמשך דבריו הביא כן בשם הגאון הנ"ל, והוסיף דנפק"מ לדינא, דאשה המקבלת מן התמחוי אין חייבים הגבאים ליתן לה כי אם שלש כוסות, דממנ"פ, אי משום ארבע גאולות הרי צריכה רק שני כוסות, ואי משום כוסות פרעה הרי נותנין לה רק שלש כוסות, דהא לכוס ברהמ"ז אין צריך ליתן מן התמחוי וכנ"ל. [ועיין הערה³⁵].

ד]. והנה ידוע להקשות סתירה ברעת רש"י בענין הטעם שאף הן היו באותו הנס, שבפסחים (שם) פירש שבזכותן נגאלו ממצרים, ואילו

34 שו"ר כע"ז בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"א סי' קכו) דבנשים לא שייך טעמא דארבע לשונות של גאולה, משום דלשון 'והבאתי' היינו אל הארץ, ושיטת רש"י בברכות כ: דנשים בברכת המזון דרבנן משום שלא נטלו חלק בארץ, ולהכי הוצרך לטעמא דכוסות של פרעה, ורביעי הוא ברהמ"ז.

[ויל"ע בזה, דכמו"כ נימא דנשים חייבות כנגד שלש לשונות של גאולה, ורביעי הוא ברהמ"ז. וכנראה דלא שייך לפלג בין הלשונות של גאולה כלל. ובעיקר דבריו צ"ע, דהא רש"י מפרש ולקחתי, ולא והבאתי].

35 אמנם ברמב"ם (חו"מ פ"ז ה"ז) משמע מסמיכות דבריו דאף לאשה עניה נותנים ארבע כוסות, אך מאידך מדנקט לשון זכר משמע דלאשה לא, ועיי'.

אכן יש להוסיף עוד נפק"מ אם הכוס השלישית חיובה מדין ארבע כוסות או מדין כוס ברהמ"ז, כמש"כ מרנא הגרי"ז (חו"מ פ"ז ה"ז) בשם כמה ראשונים דבכוס של בהמ"ז צריך לטעום מלא לוגמיו משא"כ בד' כוסות בעינן רוב כוס דוקא, וכן לענין שתאן חי, ועיי"ש עוד.

ועוד נפק"מ כמובא בספר בית דוד (פסח ח"ב עמ' רפח) בשם מרן הגרי"ש, דבארבע כוסות כיון דבעינן דרך חירות, אף הנשים צריכות לקחת יין, [ולכה"פ יין מעורב עם מיץ ענבים, ויש להקל להם בשליש או רבע יין], לפי שכך נאמרה

אמנם להלכה לא קיימ"ל כוותיה, וכמבואר במ"ב (סי' קפד סק"ח) בשם המ"א דמה שרגילים בסעודות גדולות שיושבים כמה וכמה שעות ולפעמים יש שיעור עיכול מאכילת פת שאכלו בתחילה, אעפ"כ יוכלו לברך לבסוף ברהמ"ז, כיון דבתוך משך זמן הזה אוכלין פרפראות וכיסנין ושותין הכל סעודה אחת היא, וכלא נתעכל מזון הראשון דמי, ע"כ. ומבואר דאם לא היה אוכל פרפראות במשך הזמן, היה עובר שיעור עיכול, ואע"ג דהאצטמוכא פתוחה לאכול שהרי הוא באמצע הסעודה.

והא"א (בוטאשטט סי' תעד) **יישב באופן אחר**, דאע"ג דעובר שיעור עיכול, מ"מ כיון שאין כאן היסח הדעת מלשתות עוד [דהא בודאי עומד לשתות ד' כוסות תתקנת חז"ל], אינו חייב ברכה אחרונה, והיינו משום דכיון דאין כאן חיוב דאורייתא של ברכה, דהא לא הוי שביעה, וכל מה שאנו באים לחייבו בברכה הוא רק מדרבנן, בזה הקילו שאי"צ ברכה מהטעם הנ"ל.

אמנם זהו חידוש גדול ולהלכה ודאי לא קיימ"ל כוותיה, וכמבואר במ"ב (סי' קצ סק"ח) בשם המ"א, דאחר ששתה כוס של ברהמ"ז וצריך לברך ברכה אחרונה, אם דעתו לשתות עוד, לא יברך אחריו אלא לבסוף אחר גמר שתייתו. והוסיף דדוקא כשדעתו לשתות מיד, דאליה יש לחוש שמא יתעכל, דעיכול של שתיה אינו שיעור גדול כל כך. [ועיי"ש בביא"ה ד"ה אחר דביאר בזה דנהי דקיימ"ל דאפילו אם שהה הרבה לא נתבטלה ברכה ראשונה כיון שלא הסיח דעתו, מ"מ הרי עכ"פ מפסיד ברכה אחרונה של שתיה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר שתיה שניה לא מהני כלל לזה כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו]. ומבואר להדיא דלא כהא"א הנ"ל, וכן מבואר במ"ב (סי' תעג סק"א) דברכהמ"ז או ברכה אחרונה של סוף ד' כוסות פוטרת את הכוס הראשונה. הרי חזינו להדיא דאף כוס ראשונה חייבת בברכה אחרונה.

ומרן הגרשז"א (שו"ת מנח"ש ח"א סי' יח אות י) **יישב**, דכיון דמה ששוהה היינו ע"י זה שהוא עסוק באמירת ההגדה שהוא מחויב בה, והוא נמי צורך הסעודה, לכן אי"צ חשיב הפסק ואע"פ שעובר שיעור עיכול, עיי"ש עוד משכ"ב.

אמנם **נראה ברור**, דרק אי נימא כהצד בחזו"א (או"ח סי' כח סק"ד) שגדר דין עיכול הוא דהעיכול חשיב כהפסק, א"כ שפיר י"ל דהכא לא הוי הפסק מהטעם הנ"ל³⁷, משא"כ אי נימא כדהוכיח החזו"א מהכלבו שכתב גבי בושם דהטעם דאין מברכין עליו ברכה אחרונה הוא משום דמיד לאחר שהריח כבר נפסק ההנאה לגמרי, ודמי למאן דנתעכל המזון במעיו ואבד ברכתו, דע"כ חזינו דס"ל דגדר דין עיכול היינו משום שבטלה כבר טובתו ואין לו על מה לברך, א"כ לפי"ז אין מקום כלל לתירוצו הגרשז"א. וכיון דהשעה"צ (סי' רטז סק"ג) הביא את דברי הכלבו הנ"ל, וכן בביא"ה הנ"ל (סי' קצ) חזינו להדיא דהכי ס"ל מהא דכתב "כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו", א"כ מבואר דלדעת המ"ב א"א לומר כלל את תירוצו הגרשז"א.

ואף הגרשז"א גופיה לא סמך בעצמו לגמרי על תירוצו זה, והיה אוכל בצינעא מעט בהגדה כדי שלא יעבור שיעור עיכול³⁸. [אמנם לאחרים לא היה מורה לעשות כן]. ושמעתי מהגר"ר משה אלישיב שליט"א,

שרעת אביו מרן הגרש"א היתה דהיכא שיעבור שיעור עיכול בודאי שצריך לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, והוא עצמו הזדרז כדי שלא יעבור שיעור עיכול. וכן נוהג הגר"ר משה שליט"א לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון. [ושמעתי דמרן הגרש"א התבטא על כך שצריך לברך, שהרי יש עוד אחד שנוהג כן, וכונתו בזה היתה על בנו הגר"מ. וראה הערה³⁹].

והוסיף לבאר בזה הגרמ"א, דאין בזה חשש כלל משום גורם ברכה שאינה צריכה, דאפילו אם נאמר שיש צד שאין לברך, מ"מ כיון דעכ"פ בודאי דאיכא נמי צד לברך, א"כ לכל הפחות הוי בגדר ספק, וכיון דחזינו בדוכתי טובא דהיכא דאיכא ספק שרי לכתחילה לאדם להכניס עצמו למצב שיצטרך לברך עוד ברכה, א"כ הכ"נ הא כיון דהשתא בודאי חל עליו חיוב ברכה אחרונה על הכוס ששתה, אף שיכול לברך אותה ברכה לאחר כל הד' כוסות, מ"מ אם יברך אותה עכשיו אינו אלא מקדים את הברכה דהוא ממילא יצטרך לברכה, והא דע"י הקדמת הברכה יגרם שיברך אח"כ עוד ברכה על שאר הכוסות לא איכפ"ל כלל דכיון דאיכא ספק שרי לכתחילה לעשות כן, וכנ"ל. ובפרט בנידוד דנראה דכך הוא עיקר ההלכה דצריך לברך, ויש לעשות כן, ודו"ק היטב.

ונראה בביאור דעת הגרש"א, דאף דמנהג העולם היה שלא לברך ברכה אחרונה ואע"ג דעבר שיעור עיכול, היינו משום דסמכו על תירוצו שו"ע הרב הנ"ל או שאר התירוצים, אכן לפמשנ"ת דלדעת המ"ב א"א לומר כלל ככל הנך תירוצים הנ"ל, א"כ כיון שנתקבל בכל תפוצות ישראל פסקי המ"ב להלכה, להכי ס"ל להלכה דצריך לברך.

אף הן היו באותו הנס'

(יונה י. מלריך)

א. [גמ' (פסחים קח), ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס.

כן מצינו שרבי יהושע בן לוי מחייב את הנשים במקרא מגילה בפורים (מגילה ד.) ובמשלוח מנות ומתנות לאביונים (רמ"א סי' תרצה ס"ד, ושערי תשובה שם סק"ט בשם השו"ב ח"א סי' מה), וכן בנר חנוכה (שבת כג.), וכל זה מטעם זה שאף הן היו באותו הנס.

ונחלקו בזה רש"י רשב"ם ותוס' האם הפירוש שבזכותן היה הנס [בפסח - בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו (סוטה יא:), בפורים - על ידי אסתר, בחנוכה - על ידי יהודית], או שאף הן נגאלו שהרי היו ג"כ באותה סכנה.

[וידוע להקשות סתירה ברש"י, שבמגילה ד. פירש שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד, ובפסחים שם פירש שעל ידי אסתר נגאלו, וכן בשארא שעי' נשים נגאלו (ועכ"פ הסתירה היא גם במגילה בפורים גופא). ומאידך בשבת שם פירש גם שהיוונים גזרו עליהן וגם שעי' אשה נעשה הנס. וראה על כך בחיבור בענין המקור לארבע כוסות]⁴⁰.

למחרת בסעודת יו"ט בבקר סעד מרן הגר"ע אצל חמיו מרנא הגרש"א והגיד לו את אשר ראה אצל אביו מרנא הגרש"ז, ענה לו מרנא הגרש"א שאכן האמת עמו שיש להקפיד על שיעור עיכול, והמשתתה עליו לברך ברכה אחרונה.

לשנה הבאה כאשר סעד הגר"ע אצל הגר"ש אמר לו הגר"ש שמחמת הפסק הלכה שאמר בשם אביו בשנה שעברה, לכך השנה הוא בירך על הגפן אחר כוס ראשון [והוסיף שלבסוף ראה שלא היה צורך בכך מפני שלבסוף לא עבר שיעור עיכול].

לשנה אחרת, כאשר שמע הגרש"ז כי הגר"ש בירך ברכה אחרונה, לכן אף הוא בירך ברכה אחרונה. אך מיד לאחר הברכה אמר לעצמו דלאו שפיר עבד לשנות ממנהג ישראל שאין מברכים, והוסיף ואמר יותר לא אעשה כן...

[כ"ז שמעתי מאחי הגר"ר יצחק מרדכי שליט"א מג"ש ביהמ"ד דרכי שמואל - זכרון משה, שלאחר שמסר שיעור זה שמע כן מהרב בוגין שליט"א].

40 וכן קשה סתירה בפ"י רשב"ם, שבפסחים שם פירש שבזכותן נגאלו ממצרים, ומאידך בהמשך שם בברייתא דהכל חייבין בד' כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחר תינוקות, פירש שגם התינוקות נגאלו.

37 והנה בספר הנהגות רבינו (על הגרש"א, פסח עמ' ריא) הביא שמרן הגר"ק זצ"ל כאשר עלה לרגל אצל מרן הגרש"א זצ"ל סיפר לו כי מרן החזו"א זיע"א לא בירך על הגפן אחר כוס ראשון ואע"פ שעבר שיעור עיכול. ויש לבאר דהחזו"א לשיטתו קאי דס"ל דגדר שיעור עיכול היינו דחשיב כהפסק, וא"כ שפיר י"ל כסברת מרן המנח"ש, וכמשנ"ת בפנים.

38 יש לציין שאכל פחות מכשיעור, דאם היה אוכל כשיעור המחייב בברכת בורא נפשות, היה הכרפס נפטר בברכה זו, וא"כ אין המורו נפטר בברכת הכרפס.

39 לפנינו סדר השתלשלות האירועים והשמועות בענין זה, כפי שנמסר ע"י הרה"ג רבי יעקב בוגין' ששמע מפי הגה"צ רבי ירוחם בורודיאנסקי שליט"א:

הנה מרנא הגרש"א במשך השנים בעת אמירת ההגדה לאחר כוס ראשון, כאשר שם לבו שאין מי מהמסובים וראהו היה טועם מעט כדי שלא יעבור שיעור עיכול. שנה אחת המסובים וביניהם מרן הגר"ע אויערבאך שליט"א שמו לבם לכך שהוא טועם, ולכן אף הם טעמו.

ב]. והא דבעינן להאי טעמא דאף הן היו באותו הנס, כתבו התוס' בפסחים (שם ד"ה שאף) משום דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא, ואע"ג דמצוות אלו מדרבנן, מ"מ כעין דאורייתא תקון, ולא היה להם לחייב את הנשים במצוות אלו שהזמן גרמא, ורק משום שאף הן היו באותו הנס הן חייבות.

אולם נראה דדעת רש"י אינה כן, דהנה התוס' בברכות (כ: ד"ה בתפלה) כתבו בדעת רש"י שם [כדמשמע להדיא בדברי רש"י שם] דס"ל דאין לפטור נשים בתפלה משום דהוי מ"ע שהז"ג, כיון דתפלה דרבנן היא ולא שייך בזה האי דינא דזמן גרמא נולא אמרינן בזה כעין דאורייתא תקון כדי להקל ולפטור, וכן דעת ר"ת בספר הישר ושו"ת מהר"ם תעג. והתוס' שם פליגי עליה והוכיחו מהא דנשים פטורות מהלל דרבנן מהאי טעמא שהז"ג כמב' בסוכה לח.

וא"כ לדעת רש"י ודעימיה אין לפרש דהא דאיצטריך לטעמא דאף הן היו באותו הנס הוא משום דהוי מ"ע שהז"ג, דהא מצוות דרבנן נינהו ולא שייך בזה האי דינא דזמן גרמא. ועמד בזה בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' סב).

ואשר י"ל, דלהכי איצטריך להא דאף הן היו באותו הנס, משום דהו"ל לא ראו לחייב בתקנתם את הנשים אם אין לכך טעם מיוחד, וכן מבואר במהרש"א בברכות על התוס' שם, שלדעת רש"י איצטריך להא דחייבות בתפלה משום דרחמי נינהו, משום דאי לא הכי לא הוה מתקני רבנן תפלה בנשים ועבדים. ובזה גם יתיישב קושיית התוס' שם מהלל.

ובטעמא דמילתא נראה, דמהאי טעמא דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג משום שהם עסוקות, אי משום שמשועבדות לבעליהן כדאיתא באבודרהם (ש"ג) ובכלבו (מילה ריש סי' עג) ובשו"ת שואל ומשיב (שם, עיי"ש דאזלינן בזה בטר טעמא אף לדינא), ואי משום שמגדלות ילדיהן להשי"ת ולתורתו כמש"כ בשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"ד סי' מט)⁴¹, לכן כאשר חז"ל תקנו מצוות, לא תקנום לנשים כלל גם אם אין הזמן גרמא, כיון שלא רצו לחייבן במצוות, ולהכי הוא דאיצטריך להא דאף הן היו באותו הנס. אך תוס' פליגי וסברי דאף הנשים בכלל כל המצוות, אלא אם כן הזמן גרמא, ולהכי במצוות אלו הוא דאיצטריך להא דאף הן היו באותו הנס.

ג]. **ואמנם דע**, דהא דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג אי"ז מחמת גריעותא דידהו, אלא כמשנ"ת שהם משועבדות לעשות לביתם, ומה"ט יש שיטות ראשונים דנשים יכולות לברך על מ"ע שהז"ג, ואומרות וצונות, וכמו שהאריך בזה בשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"ד סי' מט) שצריך לדעת כי אין זה בשביל שנשים פחותות במדרגת הקדושה מאנשים, דלענין הקדושה שוות לאנשים בשייכות החיוב במצוות, בין בתחלת תנאי קבלת התורה והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי גוי קדוש, שנאמר

41 ואיתא בגמ' (ברכות יז.) נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. וכעיי"ז בגמ' (סוטה כא.) שזכות דתורה תולה לה, באגרא דמקרינ ומתניין בנייהו ונטרין להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא.

ולהנ"ל מבואר ביותר, דדוקא בזכות זה הן זוכות, דהא כל הטעם שפטורות מת"ת הוא משום שהם משועבדות לבעליהן ולבניהן, ואם אינן משועבדות, הרי יש לתובען גם על כך שלא עסקו בתורה. ואמנם כמובן שהפטור ממ"ע שהז"ג אינו תלוי ועומד בכך, וכמש"כ באגרו"מ שם דלעולם אין דין התורה משתנה.

42 והנה התוס' בסוכה לח. (ד"ה מי) כתבו דנשים חייבות גם בהלל והגדה בליל הסדר, והטעם דשאני בזה מהלל דסוכות ועצרת שפטורות, משום דהלל דליל פסח על הנס בא ואף הן היו באותו הנס [נעי' רמב"ם סה"מ סוף עשין, מנח"ח סוף מצוה כא, וכן נפסק בשו"ע תעב, יד, ועיי"ש מ"ב ס"ק מה. וע"ע פמ"ג א"א תעט סק"ב, ברכי יוסף תעג סקט"ו, שו"ת בית דוד או"ח רנו. ובעיקר יל"ע בזה היאך חייבות בהגדה, לדעת התוס' בפסחים שבמצוות מה"ת אין לחייב מטעם דאף הן היו כו', והטעם כמש"כ שו"ת שו"מ (תליתאה ח"א סי' תמג) דלא דרשינן טעמא דקרא, עיי"ש].

ולפמשינ"ת דזה דוקא במצוות שהן לפרסומי נראה דהגדה והלל דליל פסח הם ג"כ משום פרסומי ניסא, וכידוע מרבתינו דהלל דליל פסח נתקן בתורת שירה

לבית יעקב אלו הנשים ותגיד לבני ישראל אלו האנשים, ובין ואנשי קדש תהיון לי כו' וכן בכל מקום שנמצא ענין קדושה דישאל נאמר גם לנשים, ולכן גם הנשים מברכות בלשון אשר קדשנו במצותיו כמו האנשים אף על המצוות שלא חייבתן תורה, ורק שהוא 'קולא' מאיזה טעמי השי"ת שרצה להקל לנשים כדלעיל 'ולא מצד גריעותא ח"ו', ובהחייובים בין איש לאשתו איתא חיוב הכבוד על האיש לאשתו ועל האשה לבעלה בלא שום חילוק, והרבה מהנשים שהיו נביאות ויש להן כל דיני נביא שבאנשים, ובהרבה דברים נשתבחו בין בקראי בין בדברי חז"ל עוד יותר מלאנשים, וליכא שום זולזול בכבודן ובכל דבר בזה שנפטרו מלמוד התורה וממצות שהזמן גרמא כו'. והרי **דנשים בעצם דרגתם אינן פחותות מן האנשים**, דמה שאינן מצוות על מ"ע שהז"ג אי"ז מצד גריעותא אלא מצד קולא. [ואמנם חז"ל תקנו בברכות השחר 'שלא עשני אשה', כי סו"ס למעשה אינן מצוות, יהיה הטעם מה שיהיה, אין לך גדול מהמצווה ועושה].

ד]. **ומעתה צ"ב טובא**, כיצד הא ד'אף הן היו באותו הנס' מחייבין בהנך מצוות, והרי בעצם מצד מעלתן היה ראוי לחייבם בכל המצוות שבתורה, 'שאף הן היו באותו מעמד הר סיני', ואעפ"כ פטורות משום שמשועבדות לבעליהן, וא"כ מאי איכפ"ל שאף הן היו באותו הנס, אטו הוא טעם גדול יותר מהא דאף הן היו באותו המעמד דהר סיני, ואם אעפ"כ נפטרו משום שמשועבדות, ה"ה שיש לפוטורן בכה"ג דאף היו באותו הנס, דסו"ס הם משועבדות.

ואשר נראה לבאר בזה, דכמו דמצינו דנשים חייבות בתפלה משום דרחמי נינהו, וחייבות במוזה דאמר קרא למען ירבו ימיכם וימי בניכם, הני בעו חיי והני לא בעו חיי, והיינו שיש מצוות כאלו דלא שייך כלל לפוטורן כי הן מוכרחות לכך ואם לאו למה להן חיים, והכ"נ מצוות אלו שנתקנו על נס, ואף הן היו באותו הנס, לא שייך כלל לפוטורן.

וזה יתבאר ביותר לפמשינ"ת במקו"א (היכל העיון פורים) דגדר המצוות שאף הן היו באותו הנס, דמצוות אלו באין לפרסומי ניסא⁴², והרי זה כל עיקר תכלית האדם כמש"כ הרמב"ן (סו"פ בא) שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו, ולכן אף נשים חייבות במצוות אלו, ד' כוסות, מקרא מגילה ונר חנוכה. וגם לשיטות הראשונים דהטעם הוא שעל ידי נשים נעשה הנס, היינו שבכך יש להן שייכות טפי להודות על ההצלה שנעשה על ידן ובזכותן.

ה]. **אמנם יל"ע בגדר זה**, מקושיית התוס' (פסחים קח: ומגילה ד. ד"ה שאף) מדוע אינן חייבות במצה מטעם זה ואיצטריך להיקש לבל תאכל חמץ, וכן מדוע פטורות מסוכה⁴³.

כדכתיב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'. ולגבי ההגדה, ידועים ד' הוזה"ק דהחיוב לספר בשבח יצי"מ ואז הקב"ה כונס לפמליא דיליה ואומר להם שמעו את סיפור השבח שלי שעוסקים בו בני וכו' וכולם מודים להי"ת וכו' וכן חובה על כל אדם לפרסם תמיד ניסי הי"ת וכו'.

ובזה יתיישב קושיית המנח"ח (מצוה כא) מאי שנא זכירת יצי"מ בכל השנה דנשים פטורות משום דהוי ז"ג וכדהוכיח השאג"א (סי' יב) מכמה ראיות, ואף שאף הן היו באותו הנס דיצי"מ, ומאי שנא מסיפור יצי"מ דחייבות מטעם שאף הן היו באותו הנס, אלא דשאני סיפור יצי"מ דהוא בגדר פרסומי ניסא, וכמשנ"ת. וכן מתיישב בזה קושיית שו"ת חת"ס (סי' קפה) מצייצית ותפילין, עיי"ש.

והנה הרמ"א (סי' תרצה ס"ד) כתב דנשים חייבות גם במשלוח מנות ומתנות לאביונים, מטעם שאף הן היו באותו הנס (שערי תשובה שם סק"ה בשם השבו"י, ועש"ה). **ולפמשינ"ת** דזה דוקא במצוות שהן לפרסומי, הדבר יבואר עפמ"ש כ' הרא"ם בפ"י לרס"ג דאף מצוות אלו באים לפרסומי, ח"ל (ריש הל' מגילה) והא דמנה לכולהו מצוות כמקרא מגילה משלוח מנות איש לרעהו מתנות לאביונים ומשתה ושמחה למצות אחת, 'משום דכולהו משום פרסומי ניסא נינהו' כו'.

אך אכתי יל"ע ממש"כ המ"ב (סי' רצא ס"ק כו בטעם הב') דהא דנשים חייבות בסעודה שלישית מטעם שגם הם היו בנס של המן, עיי"ש.

43 והנה לכאורה כל עיקר קושיית התוס' שיתחייבו נשים בסוכות, הוא לשיטתם דהא דאף הן היו באותו הנס, היינו שהיו בכלל הנס עצמו, אבל אם הפירוש שעל ידן נעשה הנס, לק"מ, ואמנם במצה שבזכותן נגאלו שפיר קשיא,

מ"מ אי נימא דהגדר הוא דנפקע הפטור דזמן גרמא, אף עבדים חייבים, אך אם הגדר שנשאר הפטור דזמן גרמא ונתחדש חיוב מחודש, עבדים פטורים.

והנה לפממשנ"ת לעיל הרי מוכרח בדמצוות אלו לא שייך כלל הפטור דזמן גרמא. מיהו נראה דאבתי י"ל דדוקא נשים חייבות כיון דהיו באותו הנס וא"א שיפטרו מכך, משא"כ עבדים שלא היו כלל באותו הנס.

הסיבה

בענין צורת הסיבה

{הג"ר יצחק מרדכי מלרין}

כתב השו"ע (סי' תעב ס"ג) כשהוא מיסב לא יטה על צד ימינו. וכתב המ"ב (סק"י) דהיינו משום דלא שמה הסיבה כיון שצריך לאכול בימינו, ומקורו מהגמ' (פסחים קח). דהסיבת ימין לאו שמה הסיבה, וכדכתב השעה"צ (סק"י), וכדביאר הרשב"ם שם. ומבואר בזה דלא שייך להשתמש באותו יד שמיסב על צידה. וכן מבואר להדיא בבאיה"ל (ד"ה ואין) עיי"ש.

ו**כתבו הפוסקים** דהיינו משום דצורת הסיבה הוא ע"י כך שהוא נשען על ידו.

וא"כ לפי"ז בכסא שאין לו ידיות, האופן ששייך לקיים בו מצות הסיבה, הוא רק ע"י שיושב לרוחב הכסא, באופן שמשענת הכסא יהיה לצד שמאלו, וישעין את ידו על המשענת.

ויש לעורר שיש קטנים שהגיעו לחינוך מצות הסיבה, ומחמת קטנות גובה גופם אינם יכולים לקיים כלל מצות הסיבה בכסא רגיל בלא ידיות, משום שיצטרכו להגביה ידם מעל משענת הכסא, ואין בזה קיום דרך חירות כלל וכלל. [אא"כ יתנו כריות במקום המושב כדי להגביה גובה מושבו], וא"כ האב שהוא מצווה לחנך את בנו, צריך ליתן לבנו את הכסא עם הידיות, והאב ישתמש בכסא הפשוט ללא הידיות, כיון דהאב יוכל בנקל טפי לקיים בזה מצות הסיבה.

דין הסיבה בכוס שניה⁴⁷

{מרן הפתחי אברהם נ"ע}

א. קיי"ל דהסיבה מעכבת בארבע כוסות, אכן דעת ראב"ה דבזמן הזה לא נהגו להסב, ולכן כתב הרמ"א (סי' תעב ס"ז) להקל לסמוך על שיטת ראב"ה בכוס שלישית ורביעית, כיון שאסור לשתות ביניהם ואחריהן ונראה כמוסיף על הכוסות, אך בכוס ראשונה כיון

⁴⁷ ואמנם להשיטות שקטנים שלא הגיעו לחינוך ג"כ צריכים לשמוע מגילה משום שאף הן היו באותו הנס [כן משמע בס' הפרנס סי' ער בשם הראב"ה מגילה סי' תקסט, ובמאירי מגילה ד. משמע דזה רק לרווחא דמילתא], וכן חייבים בארבע כוסות [לדעת ת"ק פסחים קח: לפי ר' רשב"ם שם, וכ"כ מהרי"ל בסדר ההגדה. וזה דלא כשאר הראשונים בפסחים שם דמייירי בקטנים שהגיעו לחינוך, וכן דעת התוס' צט: ד"ה לא, וכן נפסק בשו"ע סי' תעב סט"ו], ע"כ דהוא חיוב מחודש, אבל בפשטות ברוב הראשונים והפוסקים מבואר דרק קטנים שהגיעו לחינוך חייבים.

אמנם לפי"ז צ"ב בירושלמי [הובא בעיטור מגילה קיג, ובביאור הגר"א סי' תרפט ס"א] שהטעם שצריך לקרות המגילה בפני נשים ובפני קטנים הוא משום שאף הן היו באותו הנס. וקשה דקטנים שהגיעו לחינוך בלא"ה חייבים, ולמה לי לטעם זה. **ושמעתי** מהרה"ג רבי ישראל יונה סיניסון שליט"א דיש לומר לפי שיטת רש"י (ברכות כ.) דקטנים שהגיעו לחינוך פטורים מק"ש, כיון שאין אביו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש, ולפי"ז קשה מ"ט קטנים חייבים במקרא מגילה (עכ"פ בלילה) והרי אין אביו מצוי, ולהכי הוצרכו לטעמא דאף הן היו באותו הנס. [אמנם יל"ע להסוברים כשיטת ר"ת בתוס' שם דקטן שהגיע לחינוך חייב בק"ש].

⁴⁸ הובא לדפוס ע"י נכדו חביבו הגה"ר רבי צבי אויערבאך שליט"א, ותח"ל.

ולכאורה מאי קושיא, הרי מצות סוכה ומצה אינן לפרסומי ניסא, והראיה שאין בזה הדין לחזור על הפתחים ולמכור כסותו, כדמצינו בד' כוסות ובנר חנוכה⁴⁴. אכן כמו"כ תקשי במקרא מגילה בפורים שג"כ לא מצינו שיש בזה חיוב מכירת כסות [ואי משום דפרסומ"נ הוא רק בקריאתה ברבים ואין עניות בציבור, הא אף בקריאתה ביחיד מתקיים דין פרסומי ניסא, כנתבאר בהיכל העינין פורים], וצ"ת.

אמנם באמת נראה דמצות מצה ג"כ באה לפרסומי ניסא, וכמש"כ אליה זוטא (סי' תרעא סק"א) דבפסח מלבד ד' כוסות איכא פרסומי ניסא ממצה ומרור, עיי"ש⁴⁵. וא"ש קושיית התוס' הנ"ל גם לפי הגדר שנתבאר.

שו"ר שב"כ בתשוה"נ (ח"ה סי' קלד) **דבאכילת מצה יש משום פרסומי ניסא**, והוסיף **לחדש שבאמת גם בזה יש חיוב לחזור על הפתחים**⁴⁶. ומבאר דאם 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 לחזור על הפתחים. [וציין לדברי הט"ז (א"ח סי' תרפז) דפרסומי ניסא אלים ממ"ע דאורייתא, עיי"ש]. מיהו ציין לשו"ת בשמים ראש (סי' צד) שדן אם חולה שאין בו סכנה חייב לאנוס עצמו לאכול מצה ומרור, והוכיח מנדרים מט: דרבי יהודה משתיית ד' כוסות בפסח היה כואב לו הראש עד עצרת, ודחה דשאני ד' כוסות דחביבא להו ואותו לבד קורא פרסומי ניסא. והנה לפממשנ"ת הרי שבדברי התוס' נראה דגם במצות סוכה יש משום פרסומי ניסא, ולפי"ד התשוה"נ גם בזה יהא חיוב לחזור על הפתחים, וצ"ת.

ו. **והנה לפממשנ"ת הרי מבואר דאותן מצוות שנשים חייבות בהן משום שאף הן היו באותו הנס**, היינו שמופקע בהן הפטור דזמן גרמא, ואין הביאור שנשאר הפטור דזמן גרמא ואעפ"כ איכא חיוב מחודש דהיו באותו הנס, אלא ע"י שהיו באותו הנס לא שייך בהו כלל הפטור דזמן גרמא, דהא מוכרח כן, דאם רק היה בהן הפטור של זמן גרמא, לא היה מועיל הא דהיו באותו הנס לחייבם, דמאי שנא מכל המצוות שהזמן גרמא שיש טעם גדול לחייבם ואעפ"כ פטורות, וכנ"ל, וע"כ דהא דהיו באותו הנס מפקיע את סיבת הפטור דזמן גרמא⁴⁷.

ז. **ובענין עבדים שאינם משוחררים**, כתב הב"י (סי' תרפט, והו' במחצה"ש שם סק"ב). והנה אף דאיירי במגילה, בפשוטו ה"ה בד' כוסות ונ"ח) דזה תלוי בביאור אף הן היו באותו הנס, דאם היינו בכלל הגזירה, הרי גם העבדים היו בכלל הגזירה שהרי היו נימולים ונוהגים בדת ישראל כנשים, ואם היינו שהנס נעשה על ידן, עבדים פטורים. [אך ע"י דמשק אליעזר שכ' בדעת הגר"א שעבדים לא היו בכלל הגזירה, ועיי"ש שנחלקו בזה רמב"ם ובה"ג. וע"ע מאירי יט: ופליתי יר"ד א סק"ג. ועי' מ"ב סק"ב].

ובכתבי הגרי"ז (ערכין ג.) נקט דאף להצד דעבדים לא שייכי באותו הנס (אי משום דאף הן היו, היינו שע"י אשה נעשה הנס, אי משום דאף הן היו, היינו שהיו בכלל הגזירה, ועבדים לא היו בכלל הגזירה),

אבל בסוכות הרי ענני הכבוד היו בזכות אהרן. ועיין, ובעיקר דעת התוס' במגילה, עי' שו"ת שו"מ (שם).

⁴⁴ **וכמש"כ** המ"מ (חנוכה פ"ד ה"ב), דמש"כ הרמב"ם שחייב למכור כסותו לנר חנוכה נראה שלמדו מהא דאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות (ומקורו ברשב"ם פסחים קח: ד"ה ואפילו, ובגמ' שם קיב.).

והנה לכאורה קשה, דברמב"ם בה"ל חמץ ומצה לא נתפרש כלל דטעם החיוב ד' כוסות הוא לפרסומי ניסא, אלא דהוא דרך חירות. אמנם הביאור הוא דדרך חירות גופיה ענינו לפרסומי ניסא שנעשינו בני חורין. וגם מזה דפסק דנשים חייבות, והטעם משום שאף הן היו באותו הנס, הרי מבואר דהמצוה באה לפרסומי ניסא, וכמשנ"ת בפנים.

⁴⁵ **וכ"כ** במדרש שכל טוב (שמות יב) **ומצה נמי בלילי פסחים כי אכיל לה צריך הסיבה, משום פרסומי ניסא**, ע"כ. ובסדר פסח לחד מקמאי כתב דברכת אכילת מצה ומרור דהם משום פרסומי ניסא, לכן אין יכולים לפטור שאר מיני מאכל, עיי"ש.

⁴⁶ **וכ"מ** באבני"ז (א"ח סי' תקא) שעמד לבאר מדוע דוקא לד' כוסות חייב למכור כסותו, משא"כ לקידוש בשבת, והרי שבת הוא עדות על חידוש העולם יש מאין שזה יותר פלא מנסים של יציאתם, וכתב ח"ל, וצריך לומר שאני המצוות שבליל פסח הם לפרסם לבניו ובני ביתו כדכתיב והגדת לבנך, מה שאין כן שבת שהוא רק לעצמו.

שאם רצה לשתות בין ראשונה לשנייה שותה, אזי בגוונא שלא היסב יחזור וישתה בהסיבה.

והמג"א כתב, דלדידן דנהגין שלא לשתות גם בין ראשונה לשנייה הוי כנמלך שלא לשתות אחר הראשונה, ועל כן גם בכוס ראשונה לא יחזור וישתה, כיון דחייב לברך על הכוס, ואם יברך שוב או נראה כמוסיף על הכוסות, וע"כ עדיף שיסמוך על הראב"ה. [הובא במשנ"ב (ס"ק כא), ועיי"ש שכתב דלכתחילה ראוי שיכין בכוס ראשונה לפטור כל יין שישתה בין הכוסות].

ב]. והנה יש לעיין לדעת המגן אברהם, מדוע לא נימא שישלם את שתיית הכוס הראשונה אחרי שתיית כוס השנייה, שהרי בכוס השנייה מודה המג"א שאם לא היסב חוזר ושותה, כיון שהיא לפני הסעודה ומכין לפטור בה את כל היין שישתה בסעודה, ונמצא שהיין ששותה אחר"כ אין צריך ברכה, וא"כ מדוע לא נימא דממילא יוכל להשלים גם את הכוס הראשונה בהסיבה, נויש לדון זוה להשיטות בדיון שתאן זה אחר זה, ואכמ"ל].

ג]. ונראה לבאר הענין בפשיטות, דהנה בטעמא דבעינן הסיבה בכל ד' כוסות פליגי בה בגמ' (פסחים קח.), ומעיקר הדין טגי רק בב' כוסות, אלא דנחלקו אמוראים באיזה ב' כוסות, דאיכא למ"ד דרק ב' כוסות ראשונות צריכות הסיבה "דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה", ואידך מ"ד ס"ל "אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הוה חירות תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר". ואנן דנהגין להסב בכל הד' כוסות איתא בגמ' שם דזה משום דלכתחילה נקטינן לחומרא כשני השיטות, אך מעיקרא דדינא אין חיוב הסיבה אלא בשתי כוסות בלבד.

ולפי"ז נראה, דבכוס שניה עצמה אם לא היסב בה, נמצא דעדיין לא נחשב ששתה אותה, והרי הוא כמי שעומד עדיין באמצע "מגיד", וע"כ יכול לחזור ולהסב. אך לאחר שתיית כוס שניה שכבר גמר את סדר ההגדה, ובא לחזור ולשתות עבור כוס ראשונה, בזה כלל לא תהני הסבתו, ד"מאי דהוה הוה", שכיון שכבר גמר אמירת ההגדה והוא אחרי כוס שניה וכבר באנו לכלל גאולה, מעתה הוי בכלל "מאי דהוה הוה" ושוב אין מקום להסב בשתיה, ואתי שפיר.

ד]. ומעשה באדם אחד, ששכח ולא היסב בכוס שניה, וזכר אחר שהתחיל באכילת מצה, ושאל אם ישתה כעת כוס שניה בהסיבה, והשבתי לו, שאינו יכול לשתות כוס זו בהסיבה, דכיון דכבר התחיל בסעודה ודאי יצא כבר מסדר ההגדה, והו"ל בכלל "מאי דהוה הוה" אפילו לגבי כוס שניה.

אכל מצה בלא הסיבה

{הרה"ג רבי ישעיהו לוצקין}

נפסק בשו"ע (סי' תעב ס"ז) כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. ומקורו ברא"ש (פסחים פ"י סי' כ) שכתב ואם אכל בלא הסיבה לא יצא כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא, עכ"ל, [וכ"כ במרדכי רמז תריא]. וברמ"א כתב וי"א דבזה"ז דאין דרך להסב כדאי הוא ראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה.

ובחי' מרן רי"ז הלוי (פ"ז מהל' חו"מ ה"ז) האריך שדעת הרמב"ם שהסיבה הוא מצוה בפנ"ע, ואם אכל מצה שלא בהסיבה אין כאן גריעותא במצוה של מצה רק דלא קיים מצות הסיבה שהיא מצוה נפרדת, עיי"ש מה שביאר בגמ' דשמש שאכל כשהוא מיסב יצא.

והנה בדעת הרא"ש והשו"ע יש לבאר בג' אופנים: א. דאחר שלא היסב עקרו חכמים גם את מצות מצה מה"ת, וכדברי התוס' סוכה ג. שאם שולחנו בתוך הבית שנאסר מדרבנן, אף מדאורייתא לא יצא י"ח סוכה. ב. שיצא מצות מצה אף מדרבנן, אלא דרבנן הצריכוהו

לאכול מצה בהסיבה, והא דצריך לאכול עוד מצה הוא מדין ההסיבה. ג. מה"ת יצא ידי חובת מצה, אך רבנן עקרו את מצות מצה שאינו יוצא יד"ח מכיון שאכל שלא בהסיבה.

ובמקראי קודש (פסח ח"ב סי' קטא) הקשה מברכות לו: דקתני בלקט מכולן כזית וכו', אם מצה הוא אדם יוצא בו י"ח בפסח, ופירש רש"י דאיירי בפתיית המנחות. והנה כזית מצה בעי הסיבה, וזה מעכב אף בדיעבד, כמ"ש הרא"ש ונפסק בשו"ע, וא"כ קשה דהא אין ישיבה בעזרה ולא מצי להסב, [והתוס' שם (ד"ה לקט) הקשו על פירש"י מהא דקאמר אם חמץ הוא כו', ואמאי לא הקשו ממצה].

והביא שמרן הגר"י אברמסקי השיבו, דהא דהסיבה מעכבת וצריך לחזור ולאכול אינו אלא מדרבנן אבל מדאורייתא יצא גם בלי הסבה. וכתב ע"ז הגרצ"פ פרנק, והערתי דאי כבר יצא מאי מהני דיחזור ויאכל, דההסיבה הוא שלא בזמן קיום המצוה, ועוד דמשמע דרבנן הפקיעו המצוה, וא"כ שוב קשה כיצד אמרו דאם מצה הוא אדם יוצא ידי חובתו, הא מדרבנן לא יצא, עכ"ד.

ועיי"ש שכתב דשאני עזרה דיוצאין בה י"ח אכילת מצה גם בעמידה שלא בהסיבה, דאכילת מצה במקדש כאכילת תלמיד לפני רבו שיוצא י"ח בלא הסיבה, וההסיבה נדחית מפני כבוד שמים, יעו"ש.

ומבואר דקשיא ליה על יסוד הגר"א דס"ל דאכל מצה בלא הסיבה יצא לגמרי י"ח, והוא רק דין מחודש מדרבנן שיחזור ויאכל בהסיבה, דא"כ קשה מאי מהני שיחזור ויאכל בהסיבה והרי"ז הסיבה שלא בעידן קיום מצות מצה, ועוד דמשמע דרבנן הפקיעו המצוה.

ועיי"ש דמסיק דאף להרא"ש כבר יצא ידי חובת מצה אף מדרבנן והוא חיוב נוסף מדרבנן כדי שיאכל בהסיבה עיי"ש. אמנם הביא דהפמ"ג (א"א סי' תפח סק"א) כתב והנה אם נשבע שלא להיסב במצה, למ"ד לא יצא אפ"ה י"ל דהשבועה חלה, אף דעבר אדרבנן ולא יצא מה"ת, מ"מ אין מושבע ע"ז מהר סיני, וכחצי שיעור (יו"ד סי' רלח ס"ד) עכ"ל, הרי דמה"ת אינו יוצא ידי חובת מצה, והביאור הוא עפ"י דברי התוס' בסוכה (ג. ד"ה דאמר) שהובא בפמ"ג שם לגבי מי שלא אמר שלשה דברים הללו עיי"ש. והפמ"ג (א"א סי' קפד סק"ח) כתב מריש הו"א הא דכתבו התוס' בסוכה (שם) דכל מה שאמרו חז"ל ולא עשה כן אף מה"ת לא יצא, ועיין תוס' ברכות יא. ד"ה תני, כיון דשמענא להא דכתב הט"ז אות א' דמזיד דיעבד יצא דספק ברכות להקל, והא ברהמ"ז דין תורה וספק פלוגתא לחומרא, ש"מ דסובר אף מדרבנן לא יצא מה"ת יצא, ועי' מש"כ בפתיחה כוללת (ח"ג אות ז) מזה עכ"ל. עוד הביא שם מהאמרי בינה אור"ח סי' יד שכתב על התוס' בסוכה דמתבאר דכ"מ שלא עשה המצוה כתיקון חז"ל וחסר תנאי שלהם בהמצוה כפי אשר גזרו, לא קיים שום מצוה אף מדאורייתא.

והנה רה"י הגר"ש אויערבאך זצוקללה"ה (הובא בס' תפארת שמואל) הביא דברי הביאור"ל (סי' תעב ס"ז ד"ה לא) שכתב נראה דלדעת המחבר אם גמר כל הסעודה ובירך ברהמ"ז, ואח"כ נזכר שלא היה בהסיבה צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה, ודקדק מהא דכתס שדוקא אם בירך ברהמ"ז צריך לברך על אכילת מצה אבל בסעודה אי"צ לברך, היינו מכיון שבמצה הראשונה שאכל בלא הסיבה יצא חובת מצה מדאורייתא ורק אחר שבירך והסיח דעתו צריך לברך מחדש עכ"ד עיי"ש.

אמנם מהביאור"ל מוכח גם לאידך גיסא, וכמשי"כ בשו"ת להורות נתן (חי"א סי' כב) דהביא דברי הביאור"ל וכתב ולענ"ד דבריו צ"ע רב דנראה דאין שום הכרח לומר שיצטרך לברך שנית על אכילת מצה, די"ל דמצות אכילת מצה כבר קיים אף אם אכל שלא בהסיבה, ומה שהצריכו לחזור ולאכול מצה, היינו כדי שיאכל כזית מצה בהסיבה ויקיים מצות הסיבה במצוה, ועי' ל"ש לברך על אכילת מצה, דהא ברכה זו נתקנה על מצות אכילת מצה, ומצוה זו כבר קיים אף שלא בהסיבה, והרא"ש כתב רק שאם אכל מצה שלא בהסיבה יחזור ויאכל בהסיבה, אבל לא נזכר שם שיברך שנית על אכילת מצה, ולא מצאתי בפוסקים שיאמרו כן, עכ"ל, והמבואר בביאור"ל דמדרבנן לא קיים נמי מצות אכילת מצה, ולכן מברך על מצוות מצה מדרבנן.

וכדעת הלהורות נתן יש להוכיח מהדין דכפאו לאכול מצה יצא, והקשו האחרונים (אבי עזרי במבקשי תורה) דהרי ל"ה בהסיבה⁴⁹, ועי' תשובות והנהגות (כרך ג סי' קלד) דאף אי נימא שפירסיים דרכם בהסיבה וכפו אותו בהסיבה, הלא יסוד מצות הסיבה היא דרך חרות, והכא דכפאוהו לאכול הא אין לך חסרון דרך חרות יותר מזה שכופין אותו לאכול המצה, והמשך שם דנראה 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, ולפי"ז שפיר קאמר "כפאו ואכל מצה יצא" דהיינו יצא יד"ח מצות מצה, ואיה"נ דעדיין צריך לאכול עוד כזית בהסיבה כדי לצאת את מצות ההסיבה. ובסוד הדבר ראה בחידושי מרן ר"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. ובהמשך כתב 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 מצה בהסיבה. ואם נכונים הדברים י"ל דבלי הסיבה לא יוצאין מצות מצה ועקרו חז"ל המצוה, וגם אחר שברך ברכת המזון אכתי חייב הוא, וצ"ע. ובס' משולחנו של ר' אליהו ברוך כתב שהגריש"א א"ל דכפאוהו פרסיים איירי בתלמיד היושב לפני רבו דבלא"ה פטור מהסיבה.

ואם ננקוט דמדאורייתא קיים מצות מצה, צ"ל דחלוק מדברי התוס' בסוכה דנעקר הדאורייתא [ובאמת דדעת הר"ן והריטב"א דרך מדרבנן לא יצא, כמש"כ הערו"ל שם. וע"ע קובץ הערות סי' סט, ובקובץ תשובות ח"א סי' ס ציין שם לתוס' ברכות (יא). ובתוס' פסחים (קכ: בזה), דהכא שאני וכמש"כ בשו"ת להורות נתן (שם) דעד כאן לא כתבו תוס' סברתם דאף מה"ת לא יצא, אלא היכי שחז"ל הוסיפו על מצוה דבר שהוא סייג לקיום המצוה, כגון בהא דסוכה שאסור לאכול כששולחנו בתוך הבית גורה שמא ימשך אחר שולחנו ויתבטל מקיום מצות סוכה, אבל מה שציוו חכמים לאכול כזית מצה של מצוה בהסיבה, אי"ז מחמת סייג וחיווק לקיום מצות מצה, אלא הוספת מצוה נוספת, שיקיים גם מצות חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה משיעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם, אבל אין זה סייג לקיום מצות אכילת מצה, ובכה"ג אף אם חיסר המצוה הנוספת שהוסיפו חכמים, מ"מ קיים מה"ת את עיקר המצוה, וכן דייק מלשון פסקי תוס' בברכות גבי ק"ש אחר חצות דדוקא "סייג שהוסיפו חכמים" אמרו שאינו יוצא ידי עיקר המצוה מה"ת כי הוספת חז"ל הוא סייג וחיווק לקיום עיקר המצוה, וכדי שיהא סייג למצוה אמרו חכמים דאף מה"ת לא יצא. וע"ע בדבר אברהם ח"ב סי' כו אות י מש"כ בזה⁵⁰.

והנה בשו"ת מהרש"ם (ח"ו או"ח סי' לח) הביא מהאדר"ת וכן בהגש"פ עם פירושי גאוני ווילנא מהגר"ש הכהן מוילנא (הובא בשו"ת ציצ' אליעזר ח"ח סי' כז) שהקשה על מה שפסק השו"ע אכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, וצ"ע הרי כל הטעם שחייב לאכול מצה בפני עצמה, ולא יוצא י"ח מצות אכילת מצה באכילת הכורך, מבואר בפסחים קטו. דהוא משום דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, א"כ מאחר וחייב ההסיבה הוא רק מדרבנן, נמצא דבאכילתו הראשונה בלא הסיבה כבר יצא י"ח אכילת מצה מהתורה, ומה שצריך לחזור ולאכול בהסיבה הוא רק מדרבנן, וא"כ לכאורה יצא ידי חובתו ב'כורך', דמצה זו חיובה היא רק מדרבנן, דהא את הדאורייתא כבר קיים, וגם מרור דרבנן ואינם מבטלים זה את זה. ובחשק שלמה שם כתב דאין לומר דכיון דאכל מרור בפני עצמו בתחילה חיישינן שמא הלכה כרבנן דאפילו בפ"ע יצא ונמצא שכבר יצא י"ח מרור ואתי מרור דרשות דכורך ומבטל למצה דרבנן,

דהא ליתא דלא יאכל באמת מרור בפ"ע כלל ויצא במרור דכורך, דהטעם דאין יוצאין במרור דכורך משום דשמא הלכה כרבנן דיצא כבר במצה שאכל בפ"ע ואתי מצה דכורך דהוי רשות אליבא דרבנן ומבטל למרור דרבנן, וכמבואר בסוגיא דפסחים קט"ו ועיי"ש בתוס' עכ"ל, והמהרש"ם באמת כתב שם דנראה ליישב דלידין איכא נמי ספיקא שמא הלכה כרבנן דאין מצוה בכריכה והוי רשות וחייב הסיבה דרבנן, א"כ כיון שכבר אכל מרור בפ"ע אתי רשות דמרור ומבטל למצה דרבנן אלא דכל קושית כת"ר הוא דלא יאכל המרור בפ"ע רק ביחד בכריכה, והרי הפמ"ג (מש"ז סי' תעה סק"ז) הביא מהפוסקים דלרבנן לכתחלה בעינן כל אחד בפ"ע אלא דבדיעבד באכל בכריכה יצא, א"כ אין לו לעבור בידים שלא לאכול המרור בפ"ע אלא בכריכה ולעשות נגד המצוה שצריך לכתחילה לאכול בפ"ע, ולכן פסקו הפוסקים דצריך לחזור ולאכול בהסיבה.

וכתב החשק שלמה שם ולכן נ"ל דמש"כ השו"ע דאם אכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול מיירי שזכר לאחר שכבר שאכל מרור בפני עצמו, או דמיירי בכזית מצה דאפיקומן, אבל בכזית מצה הראשון נ"ל כמש"כ בעז"ה דלא יאכל מרור בפני עצמו כלל רק יאכל כורך לחוד ובזה יהיה יוצא הכל, ומ"מ צ"ע להלכה בזה.

ומקושייתם מוכח דס"ל שלא עקרו את דין קיום מצות מצה דאורייתא וכל חיובו הוא מדרבנן, והנה לפי"מ דנקט הגרצ"פ במקראי קודש כתב שם בסי' קסב ליישב קו' האדר"ת דלא הוי המצה ככל חיוב דרבנן דחייב אכילתו הוי רק בגלל ההסיבה ול"ה באותו דרגת חיוב ודמיא למצה דרשות מבטלת המרור כמש"כ התוס' (ובמהרש"ם שם הביא מהאדר"ת דשמא אין החיובים שוים עיי"ש מה שדחה דבריו).

והנה בחשוקי חמד (פסחים קח.) כתב ליישב עפ"י דברי הנצי"ב (מרומי שדה חגיגה ח) שכתב למדנו מכאן עיקר גדול בתורה, שאע"ג שיוצאים בבמה אחת (י"ח מצות חגיגה) מ"מ כ"ז שמביא הרי"ז בכלל מצוה זו מהתורה... וכלל זה הוי בכה"ת... וכן במצה, הרי דס"ל שאם אכל הרבה זיתים, הוי כל הזיתים מצוה אחת דאורייתא. וא"כ כשלא אכל את כזית המצה בהסיבה, הרי בידו לתקן ולאכול כזית שני בהסיבה, ואז יקיים את המצוה דאורייתא כתיקון חז"ל בהסיבה, וזאת לא יכול לעשות בכורך, דאתי מרור דרבנן ודוחה מצה דאורייתא, אף שהמצוה קיומית, ולא חיובית, וכתב שם הצעתי את דברי לפני מרן הגריש"א, ודחה אותם ואמר שבכל מקרה כשיאכל את הזית מצה שניה בהסיבה, הוא לא יקיים את המצוה דאורייתא כפי תיקון חז"ל, מאחר והם תיקנו הסיבה רק לכזית הראשון שחייבים לאכול, ואילו הרוצה לאכול כמה כזיתים לא חייב לאכול בהסיבה, נמצא שגם אם יאכל כזית בהסיבה אין הוא מרויח מה שהפסיד, אלא שיקיים בזה מצוה דרבנן. וא"כ שאל יפה האדר"ת למה לא יקיים מצוה זו בכורך, כי המצה היא מצוה דרבנן והמרור דרבנן, ולא מבטלים זה את זה, וכך הוא לשון התוס' פסחים (קח. ד"ה מאי דהוה) שכתב ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכים על אכילת מצה ובאפיקומן עכ"ד.

ובאמת דכהגריש"א מוכח בדברי התוס' קטו. ד"ה אלא מברך וכו' שכתבו ואם היה אוכל מצה בלא מרור תחלה כשהיה כורכין אח"כ אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן, וכתב בהערות שם ואף לדעת הסוברים שיש מצוה יותר גדולה בכל המצה שאוכל בלילה הראשון, ומ"מ מיקרי מצה רשות כלפי החיוב של מרור ומאחר שאינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית.

ולהגריש"א א"ש מה שהקשו על הנצי"ב דבכל אכילת מצה יוצא מצוה דאורייתא, דא"כ מדוע שלא יתחייב בהסיבה בכזיתים הנוספים, ולפי"ז אפש"ל דדין הסיבה הוא רק על כזית ראשון.

50 ובשו"ת באר משה (ח"ג סי' ק) הביא דברי הרע"א (מערכה ח ד"ה והנה המג"א) שכ' בפשיטות דאף גדול שתוקע בשבת קיים מצות שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות דשבת ול"א דעקרו את הדאורייתא, והסברא בזה דהתם הוא גזירה כללית ולא על מצוה זו בפרטות, ועי"ש בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ד סי' פ).

49 ועי"ש רש"י פסחים פו. ד"ה השמש שהיה צולחו, ושכח והכניס כזית לתוך פיו והוא היה נמנה עליו, ובהערות שם העיר דל"ה בהסיבה. והנה הפמ"ג סי' תעז א"א סק"א כתב דבר"מ ז"ל לא מצאתי שיהא פסח צריך הסיבה, אמנם לפשטות הראשונים דאפיקומן חייב בהסיבה א"כ ה"ה פסח כמש"כ הב"ח סי' תעה.

נמי חשיב רבו שאינו מובהק (ועיי"ש היטב בביהגר"א ס"ק ט). אמנם הברכי יוסף (שם) פסק דין כבוד ברבו שאינו מובהק היינו רק היכא שהרב הוא ת"ח, עיי"ש.

ולפי"ז נפיק לדינא, דכגון חתן האוכל אצל חמיו, וחמיו הוא ת"ח, והחתן למד מחמיו אפילו דבר אחד, הרי שאם יסב בפניו בלא נטילת רשות, לא יקיים בזה מצות הסיבה, דהא דוקא גבי בן אצל אביו אמרינן דצריך הסיבה אפילו אם הוא רבו מובהק, משום דמסתמא אב מחיל לבניה, וכדהביא המ"ב (ס"ק יד) בשם השאלות, נואף דמסתבר שיש הרבה שמסתמא מוחלים לחתניהם, מ"מ אי"ז כלל בכל מקום. אמנם עפ"י הנ"ל נראה דזהו דוקא היכא דבכל ימות השנה החתן חולק כבוד לחמיו ואינו מראה שררה לפניו, ודו"ק.



עירובי תבשילין - "זכרהו מאחר שבא להשכיחו"⁵¹

להלן העתק השאלה [השייך לעניננו]:

ליל שישי לסדר פרשת בא התש"פ. בעזה"ת. למעלת כבוד מו"ר הסבא קדישא הדגול והגדול מרבן שמו, מרן הגאב"ד דעיה"ק טבריא (שליט"א).

פותחים בשבח, יישר כח גדול על התשובות הנפלאות והמתוקות מדבש דשדר לן מר, ושקו"ט בהו עם האברכים ת"ח מופלגים, וזה היה לנו לעונג ולפתח עינים - פתחו של אברהם אבינו מקום שכל עינים צופות לראותו.

ומעתה אבקשה נא להעלות קמיה דמרן רבינו (שליט"א) מה שנתעוררתי בלומדי בספרו היקר והמתוק מדבש פתחי אברהם, וכמו"כ להבין דעת בתשובתו הנפלאה, ואשמח מאד לקבל שוב התשובות עלי גליון, ולא בעבורי הקטן והדל ממעש, אלא בעבור עוד הרבה אברכים שוקדי התורה ועמליה אשר מבקשים תורה מפיהו ומצפים לשמוע דברי אלהים חיים. בברכת יישר כח מראש.

הקדמה לשאלה שנסלחה: בגמ' ביצה (רפ"ב) מביא שמואל את המקור לדין עירובי תבשילין, דאמר קרא 'זכור את יום השבת לקדשו', זכרהו מאחר שבא להשכיחו, ומבארת הגמ' מאי טעמא, אמר רבא כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב, רב אשי אמר כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת ק"ו מיו"ט לחול. ובפשוטו האסמכתא של שמואל אתיא לפי טעמא דרבא, אבל טעמא דרב אשי לא אויל עם אסמכתא דשמואל [מהר"ם ש"ף וצל"ח שם. וכן נראה בבעה"מ פסחים מו: וכן מבואר בריטב"א בביצה שם שהקשה מה הוסיף רבא על אסמכתא דשמואל, ותירץ שבאסמכתא מצינו רק שיעשה לו זכר, ורבא בא לפרש מה ראו לעשות לו זכר ע"י עירוב זה, שזה על ידי כך שמייחד מערב יו"ט אוכל לכבוד שבת ובכך יבחר מנה יפה לשבת, עיי"ש].

והרמ"א (סי' תקכו ס"ב) כתב, ואם הניח עירוב ולא הזכיר המלאכות בהדיא, אלא אמר בדין יהא שרי לן למעבד כל צרכנא הוי כמי שלא עירב כלל (א"ז), ע"כ. וכתב אומ"ר בפתחי אברהם (סי' ג, ז) דהא דאמירת בהדין עירובא מעכבת, אינו אלא אליבא דרב אשי, ולא אליבא דרבא דאית ליה דטעם התקנה כדי שיברור מנה יפה לשבת [ואמנם לבסוף העלה (בד"ה ולפי"ז) דנראה דאף לטעמא דרבא האמירה מעכבת, אבל לא מכח הכרח ממש אלא ע"פ יסודו שם דעירובי תבשילין הוא בגדר מתיר, עיי"ש].

א. והנה יל"ע בעיקר פסק הרמ"א, מדוע בעירובי תבשילין האמירה מעכבת, ואילו בעירובי חצרות אינה לעיכובא (מג"א סי' שסו סקכ"א,

והנה באחד שישב כנגד רבו דנפסק שאי"צ הסיבה, אף אח"כ אם הלך רבו לכאורה אי"צ לאכול שוב בהסיבה, וכמש"כ הגרי"ש דהחיות הוא על כזית ראשון. אמנם יל"ע באם אכל בלא הסיבה שצריך לדעת השו"ע לחזור ולהסב ועתה נמצא לפני רבו, האם צריך לחזור ולאכול מצה שעתה פטור מההסיבה, ואם נאמר כדמוכח בביאור"ל דרבנן עקרו את הדין מצה דרבנן ואמרו שמדרבנן עדיין לא יצא ידי חובת מצה ודאי דחייב לחזור ולאכול, אבל לפי הצד שכבר יצא ידי חובת מצה אף מדרבנן רק רבנן הצריכוהו הסיבה על המצה כמש"כ הלהורות נתן, אם נמצא עתה בפני רבו אי"צ לחזור ולאכול מצה דאין יכול להסב.

הסיבת חתן אצל חמיו

{הג"ר יצחק מרדכי מלריך}

כתב השו"ע (סי' תעב ס"ה) בן אצל אביו צריך הסיבה אפילו הוא רבו מובהק. תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה אפילו אינו רבו מובהק אא"כ יתן לו רבו רשות, ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק טו) "משום דברישא אמר צריך (הסיבה) נקט הכא אינו צריך (הסיבה), אבל באמת איסורא נמי איכא להסב בפניו דמורא רבו כמורא שמים", ע"כ. ובשער הציון (ס"ק יט) דקדק כן מלישנא דהרמב"ם דכתב (ח"מ פ"ז ה"ח) תלמיד בפני רבו "אינו מייסב" אא"כ נתן לו רבו רשות, ומשמע דיש בזה איסור. ומרהיט הדברים משמע דה"ה בפני רבו שאינו מובהק איכא איסורא להסב.

איברא דלכאורה אי"ז ניתן להיאמר כלל, דהא בשו"ע (יו"ד סי' רמב סט"ז) כתב דאחד מהדברים שאדם מצווה בכבוד ומורא רבו הוא שאסור לו להסב בפניו (בשאר כל ימות השנה). ובהמשך (ס"ל) כתב דכל אלו הדברים שאמרנו לא נאמרו אלא ברבו מובהק אבל ברבו שאינו מובהק אין צריך לכבדו אלא בעמידה ובקריאה, עיי"ש. הרי דמבואר להדיא דבכל השנה שרי לכתחלה להסב בפני רבו שאינו מובהק, וא"כ איך יתכן לומר בדפוסא יהא אסור להסב בפניו.

ואין נראה לומר דכיון דבפסח בא להראות חירות בהסיבתו יש בזה יותר זלוול ברבו, משא"כ בשאר ימות השנה דסתם מיסב, דכל כי האי הו"ל להראשונים והפוסקים לפרש כן להדיא. וע"כ דצריך לומר דרק בפני רבו מובהק אסור להסב משא"כ בפני רבו שאינו מובהק אין איסור להסב, ואלא דאינו צריך להסב, והיינו דאין בזה קיום מצוה.

ואין להקשות דהא כיון דבכל השנה שרי להסב בפני רבו שאינו מובהק, א"כ אמאי בפסח אין מצוה להסב בפניו. דיש לומר דכיון דמהות דין הסיבה היינו כדי להראות חירות, א"כ כיון דיושב בפני רבו אע"ג דאינו רבו המובהק, מ"מ זהו מגרע בעצם החפצא דהסיבה דרך חירות.

ותדע, מהא דהברייתא (פסחים קף.). הוצרכה להשיענו דצריך להסב בפני מי שמלמדו אומנות, וכתב השע"ה (ס"ק כה) בשם השאלות, דהחידוש בזה הוא דאע"ג דבכל יום הוא חולק לו כבוד ואינו מראה שררה לפניו, אפ"ה צריך להסב להראות חירות. והנה דא פשיטא דלא היה הו"א דאסור להסב בפניו, דהא אינו מחויב בכבודו כלל, אלא ע"כ דההו"א היה דלא מתקיים בזה החפצא דמצות הסיבה דרך חירות, וקמ"ל דחשיב דרך חירות. ומהא דהגמ' לא קאמר דהא דקתני בברייתא דתלמיד אצל רבו צריך הסיבה קאי ארבו שאינו מובהק, ע"כ חזינן דבזה אי"צ הסיבה כיון דלא חשיב דרך חירות וכנ"ל, וכדכתבו הרא"ש והמרדכי, עיי"ש.

והנה בגדר דין רבו שאינו מובהק, מבואר בשו"ע (יו"ד סי' רמב ס"ל, וסי' שמ ס"ח) דאפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד בין קטן בין גדול

51 מתוך חילופי מכתבים עם אומ"ר מרן הגרא"ד אויערבאך בעל הפתחי אברהם זצ"ל. [ובאן המקום להודות לחתנו נאמן ביתו יב"ל"ה הגה"ר רבי אריה פישר שליט"א, שהוציא והכניס בעין טובה].

והו' במ"ב שם סקפ"ד וסי' שצה סק"ה). ועמד בזה המג"א (סי' תקכז סקכ"ג) וכתב ח"ל, אע"ג דבעירובי חצרות שרי בדעבד בלא אמירה כלל, התם עיקר הפעולה שישתתפו יחד 'אבל הכא אמירה הוא עיקר שיברור מנה יפה לשבת' לכן נ"ל דאין לסמוך על זה, ע"כ. והרי **שמבאר דהא דאמירה מעכבת הוא בדוקא לפי טעמא דרבא בביצה שם כדי שיברור מנה יפה לשבת.** והיינו שחסר בההיכר אי ליכא אמירה להדיא. ומשמע מדבריו, דלטעמא דרב אשי בביצה שם אין האמירה מעכבת. נראה לכאורה בהיפך ממש"כ רבינו.

וילה"ק על דברי המג"א, דהא קיימ"ל כטעמא דרב אשי נכמבאר ברמ"א שם ס"א, ושם ס"ד במ"ב סקמ"ד ושעה"צ שם סקס"ו, לגבי הנפ"מ שכתב הרא"ש.

ואשר צ"ל דאין כוונת המג"א לפסוק כטעמא דרבא, אלא כוונתו דאף אליבא דרב אשי איכא נמי לטעמא דרבא. ובביאור הדברים נראה, דרב אשי ג"כ מודה לאסמכתא דשמואל, וכפשוטו הגמ' דטעמא דרב אשי ג"כ בא לאחר אסמכתא דא, ולכן שפיר שייך לדידיה האי דינא דהאמירה מעכבת.

ב]. ונראה להוכיח כן דאף רב אשי מודה לטעמא דכדי שיברור כו', וכשנ"ת שזה יסוד הטעם באסמכתא. דהנה ביומא (כח:): **אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה כולה כו' אמר רב ואיתימא רב אשי קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין שנאמר תורותי אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה.** נוי"ג עירובי תחומין. שו"ת הרשב"א ח"א, צד, ותולדות אדם להגר"ז מוילנא. וי"ג עירובי תבשילין ועירובי תחומין. רבינו בחיי (בראשית כו ה). והמהר"ץ חיות הביא מריש יוחסין שהגיה עירובי חצרות יעו"ש טעמו].

וצ"ב מה הרבנות 'אפילו עירובי תבשילין'. ועמד בזה התו"י שם וכתב לא ידע רבי אמאי נקט הך מצוה אמאי קילא ליה טפי מכולהו, ועמד בקושיא. והריטב"א הביא שעמד בזה ר"י בתוס', ותי' הריטב"א דהיינו קילותא שאינה אלא 'לזכר בעלמא שיברור מנה יפה לשבת', ואקילו בה דסגי בכזית לכל העומדים בתוך התחום כדאיתא התם.

והמהרש"א בח"א הביא מספר יוחסין ליישב הקושיא הנ"ל, שכתב בזה סוד כו' שהוא אברהם חידש העולם כו' וכבר ידוע כי טעם עירוב משום זכור את יום השבת מאחר שבא להשכיחו כדי שיברור מנה יפה גם לשבת' כו' עיי"ש באריכות.

והרי דכל עיקר תירוצם הוא רק לפי טעמא דרבא. ונהנה להגירסא שלפנינו דגרסינן רק עירובי תבשילין, הרי לכא' מוכרח כתיבוצם, דאם הטעם דעירובי תבשילין כרב אשי כדי שיאמרו אין אופין כו', הלא גם עירובי חצרות הוא גזרה אטו שלא יטלטל מרה"י לרה"ר, וא"כ מדוע איתמר רק עירובי תבשילין ולא עירובי חצרות, אלא ע"כ דהכא מייירי מטעם אחר דכדי שיברור כו'.

ומעתה צריך ביאור, דתינח להגירסא (בגליון) 'אמר רבא', ניחא דרבא לשיטתו קאמר, אבל להגירסא שלפנינו 'אמר רב', וכן לכל הגירסאות דאמרינן 'ואיתימא רב אשי' תקשי, דרב אשי לשיטתו היאך אמר 'אפילו' עירובי תבשילין, הא איהו גופיה סבירא ליה הטעם שלא יבוא לאפות מיו"ט לחול, וא"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת דמאי שנא משאר איסורי דרבנן שלא הזכירם ב'אפילו'. נאמנם י"א דבכ"מ דאיתא אמר רב ואיתימא רב אשי, צ"ל במקום רב אשי - רב אסי, ואכן הרא"ם עה"ת בראשית כו, ה והמהר"ל בנצח ישראל מ"ו גרסו בכאן רב אסי, אבל אכתי אף לשיטת רב אסי וכן להגירסא דרב, קשה לתלות שיטתם בפלוגתא דרבא ורב אשין.

אלא ע"כ מבואר דאף רב אשי מודה לעיקר טעם זה דכדי שיברור מנה יפה לשבת, שהרי אף הוא מודה להאסמכתא דילפינן מוכור את יום השבת, כפשוטו הגמ' בביצה שם וכשנ"ת. ומעתה ניחא שפיר ביאור המג"א, דאתי כבולי עלמא ואף לטעמא דרב אשי.

ואמנם צריך לבאר, איך יתכן להעמיס בדברי רב אשי תרי טעמי דלא שייכי אהדדי. וצ"ל דהמקור בתורה הוא מאסמכתא מקרא דזכור את

יום השבת לקדשו, אך רבנן עצמם תקנו כדי שיאמרו אין אופין כו', ומצאו לזה אסמכתא בתורה כנ"ל.

[איברא דאכתי צ"ב, דא"כ מדוע קאמר 'אפילו', רק בערובי תבשילין, והלא אין הבדל בין תקנת ערובי תבשילין לשאר תקנות חז"ל, ואף שלפ"ד הריטב"א יש באסמכתא זו דבר חידוש, אבל סו"ס התקנה מצד עצמה איננה שונה משאר התקנות, וא"כ מדוע איתמר בלשון 'אפילו'.

ונראה שמבואר מזה כדקדוק לשון הש"ס שלפנינו אברהם אבינו קיים כל התורה 'בין תורה שבכתב ובין תורה שבע"פ', ופירש"י שאף שאי"ז הלל"מ אבל עתידין חכמים לתקן. ומשמע דמ"מ זה מישך שייך להתורה עצמה, משום שיש לזה אסמכתא בתורה. וכ"מ במהרש"א בח"א בתחילת דבריו ע"ש, (אלא דשוב כתב דאף לאו דלא תסור וכל שאר תקנות דרבנן בכלל זה). ורש"י עה"ת (בראשית כו ה) פי' דתורותי היינו לרבות הלל"מ, וכתב הרא"ם דרש"י בא לאפוקי ממה דאמר' בגמ' כאן דאפילו ערובי תבשילין, אלא רק תורותי ממש, ועי' מהרש"א שם שחלק עליו. ואולי י"ל דהש"ס מייירי מתקנות חז"ל שיש להם אסמכתא בתורה. ואני פוחד לבאר כן, אילולי דברי הרא"ם הנ"ל, וע"ע בס' פתח עיניים להחיד"א (עמ"ס חולין) שכתב לחדש דהאבות שמרו רק מצוות דאורייתא, ורק ע"ת שזה מצוה לכבוד שבת או יו"ט קיים. ולפי זה אתי שפיר. אך אכתי יל"ע בזה לגירסת הראשונים דגרסי 'בין דברי תורה ובין דברי סופרים', ולפי"ז תקשי כנ"ל מדוע ע"ת גרע דאיתמר בלשון 'אפילו', תינח להגירסא דרבא, אלא להא דאמר איתימא רב אשי (או רב, ורב אסי) אכתי קשה, וצ"ע].

ג]. ועדיין קשה טובא על דברינו, דהנה לפמשנ"ת הרי במג"א מבואר דנפ"מ לדינא מכך דהאסמכתא מקרא דזכור את יום השבת לקדשו, דאשר לכן האמירה מעכבת. וא"כ מעתה נימא גם בהנפ"מ שכתב הרא"ש (ביצה שם) דלרבא אין לערב קודם ערב יו"ט אבל לרב אשי מערבין, דאף לרב אשי נימא דאין מערבין משום טעמא דרבא. אלא ע"כ דאין לנו בשיטת רב אשי להשתמש בטעמא דרבא לנפ"מ לדינא כלל, וצ"ע על המג"א, וה' יאר עיננו. נדחוק לפסק בסכינא חריפא, דחז"ל השתמשו בכח הטעמא דאסמכתא רק לענין דהאמירה מעכבת, ולא לענין שארי דינים. ושמא אין כוונת המג"א בדוקא לטעמא דרבא אלא הביא הטעם הראשון שבגמ', וה"ה לטעמא דרב אשי. אבל צ"ע דלכאורה הרי לטעמא דרב אשי אי"ז שונה מבעירובי חצרות, וקושיית המג"א תשאר בעיניה].

ומעתה שאלתי ובקשתי כי יחננו רבינו בביאור דברי המג"א, אשר קשים לנו בעניינו. הנני הקטן ודל המצפה לתשובת רבינו. ואסיים בהודאה להי"ת כי זיכנו בהמאור הגדול (שליט"א) המאיר על פני כל יושבי הארץ. מאת נכדו י. י. מלריך.

להלן התשובה שהשיבני (למחרת ביום הששי):

אברהם דוב אוירבך רב ואב"ד לעיה"ק טבריה ת"ו והמחוז

ב"ה היה אור במושבותם

חבורתא קדישתא לומדי הל' יו"ט...נכדי הרב הגאון יוסף יונה ניו"ו, יוסף ה' עליכם...

להכחיש הקשר בין א"א (אברהם אבינו) לעירוב תבשילין, שנלמד מזכור ממי שבא להשכיחו.

צריך לדעת כי בימי אאע"ה, אברהם אבינו הוא היה השבת בעצם, שהרי כל המושג שבת הוא אמונה במעשי בראשית, ואברהם היה היחיד בעולמות למעלה זה תחום שבת יום שכולו שבת. בעולם שלנו אברהם אבינו הוא היה השבת של הבריאה, הוא ברית השבת, הוא הנשמה יתירה, ומה שייך להזכיר לאברהם ממי שבא להשכיחו, הרי כל העולם מתיגע להשכיחו, ואברהם האיתן הוא יסוד ועמוד

הבריאה, והוא השבת בעצם, וחוש ממנו אין שבת, בכ"ז (בכל זאת) עשה אברהם רמזים לקדושת יו"ט.

חילכם לאורייתא ותזכו לסייעתא דשמיא ותצמחו לגדולות. אברהם ד.

לאחר קבלת התשובה, השבתי כדלהלן:

בעז"ה. למרן מאור הגולה מאיר עינינו וסולל נתיבותינו דדלי חספא ואשכחנא מרגניתא, ואנהרינהו לעינין, סיני ועוקר הרי הרים וטוחנן זה בזה כבן עזאי בשוקי טבריא, ומסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, ה"ה מרן ורבן של ישראל הגאון המופלא רא"ד (שליט"א).

תשובתו בענין אברהם אבינו ע"ה שהוא הוא השבת בעצם וכו' וכו', היה לנו למשיב נפש, וכמים קרים על נפש עיפה - כן שמועה טובה מארץ מרחק זה אברהם, והיה לבני ישראל אור במושבותם, ביום השבת, וזיכנו בזה להתגלות אור השבת, יומא דנשמתא, נשמת כל חי, נשמה יתירה. [רק שזה נשאר לנו בצ"ע אם כוונת רבינו היתה להכניס תשובתו בכוונת חי' הריטב"א ביומא שם, או שהוא ביאור נפרד].

והנה התעוררתי בזה, דלכאורה אאע"ה אע"פ שהניח עירובי תבשילין אבל לא בישל מיו"ט לשבת, שהרי למ"ד שההיתר מה"ת לבשל מיו"ט לשבת הוא ע"י הואיל, ונהנה להגירסא שלפנינו ביומא (כח:): ואיתימא רב אשי, הנה נחלקו הבעה"מ והמלחמות בפסחים (מו:): אם רב אשי יכול לסבור כרבה דאמרינן הואיל או דמוכרח לסבור כר"ח, ועכ"פ יש כאן גם לשיטת רב, ובמדרש תנחומא לך לך (סי' יד) איתא למימרא זו בשם ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן, הרי לאברהם אבינו ע"ה לא היה לו היתר זה שהרי לא היו לו אורחים ישראלים, וכתוב לכם ולא לנכרים, [ונכמבו' ברשב"א ובר"ן ביצה כא: שאם מבשל דברים האסורים לישראלים לא שייך בזה היתר דהואיל, ובפשוטו ה"ה הנמצא במדבר ויודע שלא יבואו לו אורחים דלא שייך ביה היתר דהואיל], ונמצא דהניח ע"ת אף שידע שבדאי לא יבשל מיו"ט לשבת, וזה חלק ממה שקיים אברהם אבינו את כל התורה, והרי שקיים בזה למצות ע"ת. וא"כ יש להוכיח מזה שיש להניח ע"ת אף זה שידוע שלא יבשל מיו"ט לשבת, וצ"ע ותלמוד. [ואולי יש לדחות ולומר דאיה"נ היינו גוף החידוש דקיים אפילו ע"ת, דאע"ג שמעיקר הדין לא היה שייך ביה תקנה זו שהרי לא עמד לבשל מיו"ט לשבת, אפ"ה הניח ע"ת. אלא דיל"ע אם הניחו בברכה, ומשמע שכן, וא"כ הרי שוב מוכח כנ"ל, וגם דסו"ס איכא גם למ"ד דצרכי שבת נעשין ביו"ט, ולפרש לתיבת 'אפילו' רק לאידך מ"ד זה קשה].

ושבו הראוני שבספר גבורת ארי (יומא שם) עמד בזה, והוסיף דבימי אברהם לא היו עדיין שומרי תורה אלא הוא ובני ביתו לחוד, ואפילו הללו דגיינן אברהם ושרה היו נגררין אחריו ומבני ביתו היו כדכתיב ואת הנפש אשר עשו בחרן והיינו גרים שגייירו כדאמרינן במ"ר וכו', אלא דפירש דקמ"ל רב אשי דאפילו הכי קיים אפילו עירובי תבשילין ואפילו לגבי ידידה נמי מהני עירובי תבשילין משום דכר"ח סבירא ליה דאע"ג דלא אמרינן הואיל אפילו הכי מהני עירובי תבשילין מטעמא דצורכי שבת נעשים ביום טוב ורבנן אצרכו הכירא דעירובי תבשילין שלא יאמרו אופין מיום טוב לחול והאי טעמא דעירובי תבשילין אמרה ר"א להדיא בפ"ב דביצה וכיון דהאי טעמא דעירובי תבשילין לגבי אברהם נמי אהני לפיכך הוי סגי ליה נמי עירובי תבשילין, ונהנה כשנת"ל, לא מסתבר לפרש רק אליבא דרב אשי, בשעה שיש גם למימרא דרב, וגם ד"א דכל כי האי זוגא חלופי רב אשי ומעייל רב אסי, וא"כ הדרא ראייתנו לדוכתה].

אלא שכתב שם, ועוד י"ל דאפילו לרבה נמי קמ"ל רב אשי דאהני עירובי תבשילין לאברהם אבינו, דאע"ג דלא שייך למימר לגבי ידידה הואיל ומקלעי ליה אורחים וכדפירשתי, משום דהא דאמרינן הואיל

לאו למימרא דהכי קאמר הואיל ואפשר עדיין שיהא באפיה זו צורך יום טוב להבא אי מקלעי ליה אורחים אלא אפילו בדבר שאי אפשר עוד לבא להבא לידי היתר מעכשיו אלא היה אפשר לדבר זה לעשות היום בהיתר על ידי שום ענין לשעבר נמי אמרינן הואיל, עיי"ש שהוכיח כן מהא דמייתי מדחזי לכסויי ביה דם צפור אע"ג דהשתא ליתא אמר הואיל, ולפי זה גבי אברהם אבינו נמי היה שייך האי התיירא דעירובי תבשילין משום הואיל, יעו"ש.

בהדרת כבוד ובחרת קדש דוש"ת, נכדו יונה י. וכל חבורתא קדישתא הדין.



אכילת חמץ ומניעת מצה במוצאי פסח

{יונה י. מלריך}

[א]. איתא במעשה רב (אות קפה)⁵² ובמוצאי יו"ט היה משתדל לטעום חמץ (וכן חדש באורתא נגהי תמניסר) והיה נמנע לאכול אחר הפסח מצה שיוצאים בה ידי חובתו בפסח, וכל זה להכירא לעשיית המצוה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו⁵³.

ובפשוטו הגר"א אזיל בזה לשיטתו שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה.

ואמנם אפשר דאף להחולקים נמי שייכא חומרא זו, והוא לפמשת"ת (היכל העיון פסח תשפ"א) דכו"ע מודו בעיקר הדבר שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה. ואכמ"ל. [אך להלן יתבאר דאי"ז דוקא כהגר"א לשיטתו].

[ב]. ואולם מהא דהרמב"ם (סוכה פ"ו ה"א) ושו"ע (סי' תרסו) הזכירו רק במוצאי חג הסוכות שלא לאכול בסוכה א"כ פוחת מקום ד' על ד' להיכר שיושב בה שלא לשם מצות סוכה שלא יהא נראה כמוסיף, ואילו במוצאי חג הפסח לא הזכירו שלא לאכול מצה במוצאי הפסח, משמע דמעיקר הדין אין מצוה כלל באכילת מצה כל שבעה, ועכ"פ לא לענין איסור אכילת מצה במוצאי פסח, שלא יראה כמוסיף.

[ג]. ואמנם גם בדעת הגר"א שהשתדל בזה, יש לעיין, דהנה השו"ע לגבי סוכות מפרש הטעם שלא יהא נראה כמוסיף, ואילו כאן במעש"ר לא נתפרש טעם זה שלא יראה כמוסיף, אלא רק להיכר שאין עושין המצוה להנאה כי אם מפני גזירת הבורא.

ואפשר דשאני הכא במצה כל שבעה שאינה אלא מצוה קיומית, לא שייך בזה הטעם דנראה כמוסיף.

[ד]. ולכאורה היה נראה דאין הכרח דהרמב"ם ושו"ע פליגי על טעמא דהגר"א, אלא דאפילו להגר"א אי"ז איסור כי אם ענין 'להשתדל' בו. איברא דלשון 'להשתדל' נאמר על אכילת חמץ וחדש, וע"ז כתב החיי אדם שם שהגר"א היה 'מהדר' בכך, אך על מניעת אכילת מצה איתא ש'היה נמנע', ומשמע לחלוטין, ונראה הטעם דבשביל עצם ההיכר סגי במניעת אכילת מצה, רק שגם היה משתדל יותר מזה לאכול חמץ. וא"כ השו"ע והרמב"ם שלא הזכירו זאת נראה דפליגי על טעם זה.

וביותר, לשיטת הרמב"ם בסוכה שם שלא הזכיר הטעם שלא יהא נראה כמוסיף, ומטו משמיה דמרן הגר"ח שטעם אחר עמו והוא כדי לעשות היכר ששיבתו בסוכה בימות החג היה מחמת המצוה, וזה ממש כטעמא דהגר"א הכא לענין מצה במוצאי פסח, א"כ בודאי יש לדקדק מכך שהרמב"ם לא הזכיר זאת במוצאי פסח, דפליג בזה על הגר"א, וכנראה משום דס"ל דאין מצוה באכילת מצה כל שבעה, או שבמצוה קיומית לא שייך כלל הק טעמא. [נודח"ל דזה מפני שאפשר

53 ולשון התרגום יונתן (בא יב יח), תיכלון פטירי עד יומא דעשרין וחד לירחא 'ברמשא דעשרין ותרין תיכלון חמיע'.

52 וכ"כ בחיי אדם (כלל קלא סי"ב) לענין חדש בליל י"ח שהגר"א היה מהדר בכך מטעם זה, ויתבאר להלן.

בקל להשיג חמץ במוצאי פסח, משא"כ סוכות דהדרך לישב לפעמים בסוכה, דמי"מ היה לו להורות על מניעת אכילת מצה].

ה. **ומ"מ נראה ברור** דמה שהגר"א היה נמנע מאכילת מצה, אי"ז ענין בעלמא ללא שורש (שכידוע הגר"א יצא חוצץ כנגד זה), ובפרט למאי דמטו משמיה דהגר"ח דהיינו טעמא דהרמב"ם לענין מוצאי סוכות, ואמנם מה שהיה מהדר להשתדל לטעום חמץ וחדש היה זה להידור כחלק מענין זה, אבל בשורש הרי"ז מצוה ממש. **וכן נראה ברור** שאין מועיל לאכול בכוונה להדיא שלא לשם מצות מצה, דא"כ גם הגר"א יכול היה לנהוג כן, אלא דכיון דהטעם הוא משום היכר אין מועיל בזה כוונה כלל, [וכעין האיסור במוצאי סוכות, דהא דאינו עובר בכל תוסף דבר תורה לפי שאינו מתכוין לשם מצוה, ואעפ"כ אסור מפני שנראה כמוסיף].

ו. **ובהמקור** לשיטת הגר"א, אפשר דהוא מהאיסור אכילה בסוכה במוצאי סוכות. ואמנם לא משמע דהכ"נ הטעם שלא יהא נראה כמוסיף, כי אם בשביל היכר המצוה, (וראה אסופות הגר"ח סי' כד), וכבר נתבאר שיי"מ כן בדעת הרמב"ם בסוכה שם.

א"נ אפשר שמקור הגר"א מהטעם שכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו הי"ב) שאסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב. והיינו שיהא ניכר שאוכל לשם מצוה ולא לשם הנאתו, ומסתבר שאין לחלק בזה בין ערב פסח למוצאי פסח⁵⁴.

ולפי"ז יצא חידוש, דאף מצה עשירה אין לאכול במוצאי פסח, דהא הגר"א לשיטתו בדעת הרמב"ם דבערב פסח אין לאכול אף מצה עשירה, ודו"ק.

ז. **ומ"מ טעמא דהגר"א** הוא בשביל היכר המצוה. **וכ"מ בחיי אדם** שם לענין הא דהגר"א היה מהדר לאכול מצות מחדש בליל י"ח, שציין להתוס' (שבועות יג. ד"ה לא קראו) שביארו בחידוש הברייתא דיוה"כ מכפר אפילו על מי שלא התענה ולא קראו מקרא קדש ועשה בו מלאכה, דהאי 'לא קראו מקרא קדש' היינו שלא שבת ממלאכה מחמת קדושת היום אלא מחמת שמתעצל לעשות מלאכה. והיינו כמשנ"ת דהוא מטעם היכר להמצוה.

ואף שכתב שם שהגר"א היה 'מהדר' בכך, וכ"ה במעש"ר שהיה משתדל בכך, אפשר דהכא דרך לאחר הזמן הוא מגלה על מה שנמנע למפרע בשב ואל תעשה, הרי"ז קיל טפי מהשובת בו ביום הכפורים מחמת עצלות. אכן כבר דקדקנו שלענין מניעת אכילת מצה משמע דהקפיד על כך יותר, דזה כדי לגלות על מה שאכל בקום ועשה, ועיין.

ח. **והנה** במעש"ר מבואר שתי מנהגים נפרדים שהיה נוהג לאחר הפסח, א. שבמוצאי יו"ט היה משתדל לטעום חמץ (וכן חדש בליל י"ח). ב. שהיה נמנע לאכול מצה אחר הפסח. [והרי דבאכילת חמץ לא סגי, אלא צריך גם להמנע מאכילת מצה. וכן לאידך גיסא לא סגי במניעת אכילת מצה, אלא יש להשתדל להדר גם לאכול חמץ]. **ומשמע** שמניעת אכילת מצה לא היתה רק במוצאי יו"ט, אלא שלא אכל מצה כלל אחר הפסח עד לשנה הבאה.

ט. **ומעתה** נראה דלא כמשנ"ת דהגר"א אזיל בזה לשיטתו שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה, דא"כ לאחר שעבר יום הרי כבר עבר זמן משיביע של פסח, וע"כ דאף להשיטות שהמצוה רק בליל ט"ו, ג"כ ס"ל להגר"א שיש להקפיד להמנע מאכילת מצה (שיוצא בה יד"ח)

כל השנה. **וכן** משמע בלשונו שם 'שיוצאים בה ידי חובתו בפסח', ומצה כל שבעה אינה חובה אלא מצוה קיומית, וע"כ הכוונה למצה שיוצאים בה יד"ח בליל ט"ו. **ואמנם** יל"ע מאי שנא מאכילת חמץ שהשתדל על כך דוקא במוצאי יו"ט מיד. ושמא כדי שיהא ההיכר גדול יותר מיד במוצאי החג⁵⁵.

י. **ומ"מ צ"ע** מדוע באמת יש להמנע מאכילת מצה כל השנה, דמאי שנא מהאיסור לישב בסוכה ביום השמיני, ומאיסור אכילת מצה בערב פסח, דכל שיש הבדל של יותר מיום אחד כבר מותר, וצ"ת.

עוד צ"ע, מה המקור לענין ההידור להשתדל בטעימת חמץ, דהא עד כאן לא מצינו אלא להמנע מאכילת פת במוצאי סוכות בסוכה כשרה, ומאכילת מצה בערב פסח, אבל לא מצינו שיהא מצוה לאכול פת במוצאי סוכות בבית, או לאכול חמץ בערב פסח. וצ"ל כמשנ"ת לעיל דבאמת אי"ז מצוה ממש כי אם הידור כדי להראות שנמנע מאכילת חמץ רק מחמת מצות הבורא, אבל מעיקר הדין זה שייך רק כלפי אכילת מצה בקום ועשה, וכנ"ל.

יא. **ונראה שיש הפרש בין שתי המנהגים**, דלענין ההשתדלות לאכול חמץ, לא בעינן לזה חמץ ממש, אלא סגי בהיכר בעלמא, ולכך אף אם אוכל דבר מאכל שמקפיד מלאכול בפסח מאיזה לתא דחשש חמץ, כגון מוצר שלא הוכשר לפסח וכדו', אף שאינו בחזקת חמץ כלל מ"מ הכיורא מיהא איכא⁵⁶, וכעין הא דמצינו במוצאי חג הסוכות לעשות היכר של פסול ד' על ד' בסוכה, אף שאינו פוסל שאר הסוכה ויושב שם. [ואמנם נראה דלכתחילה ראוי לאכול חמץ ממש, או עכ"פ קטניות].

אולם לענין הקפידא להמנע מאכילת מצה, לזה לא סגי בהיכר בעלמא שיש בהמצה, וכגון להנהיגים להקפיד על שרייה בפסח, לא יועיל לאכול שרייה במוצאי פסח, שהרי כלשון הגר"א יש להמנע מאכילת מצה 'שיוצא בה יד"ח בפסח', וס"ס הוא אוכל מצה דבדיעבד בודאי יוצא בה יד"ח מצה בפסח, ודומיא דמוצאי סוכות דבעינן לפחות מהסכך, ואף אם אינו יושב תחתיו מ"מ הוא עושה פסול ממש בחלק זה של הסוכה, וכן האיסור לאכול בע"פ מצה, ה"ה במצה שרויה, ופשוט. וגם לו יצויר שהיה שייך לפסול חלק מהמצה (דומיא דסוכה) אי"ז מועיל, דשאני סוכה שהכל סוכה אחת, משא"כ מצה דאין שייכות בין המצה שאוכל לבין השאר שאינו אוכל.

יב. **ויל"ע** לענין אכילת מצה שאינה משומרת משעת קצירה בשאר ימות השנה, ונראה דלפי מה שכתב במעש"ר (אות קפז) דהטעם שהחמיר באכילת מצה כל ימי הפסח שתהא משומרת משעת קצירה, הוא מחמת כמה חששות עיי"ש, א"כ יש להמנע בשאר ימות השנה גם מאכילת מצה שאינה משומרת דהא דביעבד ודאי יוצא בה יד"ח, וכנ"ל, אכן לפמ"ש הדמשק אליעזר והגר"ש מסלאנט דטעמו הוא משום דאזיל לשיטתו שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה, א"כ אפשר שאין איסור באכילת מצה שאינה משומרת משעת קצירה בשאר כל השנה. וכן נפ"מ לענין מצה עשירה, שיש אומרים שמקיים בזה המצוה באכילה כל שבעה אע"פ שאינה לחם עוני, וא"כ אסור לאוכלה בשאר כל השנה.

אכן לפי מה שנתבאר שהאיסור לאכול מצה כל השנה, בהכרח שאינו לפי שיטת הגר"א שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה, אלא הוא משום מצות אכילה בליל ט"ו, א"כ מסתבר דלכו"ע (גם להטעם דאיתא במעש"ר) אין להמנע מאכילת מצה שאינה משומרת ומצה

ומקור למנהגינו ברש"י (בא יב לך, ומקורו במכילתא) עה"פ משאתם צרורות בשמלות: שיידי מצה ומרור. על שכמם: אע"פ שבהמות הרבה הוליכו עמהם מחבבים היו את המצוה, ע"כ. והרי דהמצות שנשתיירו להם חשיבי שיידי מצוה. **וכן איתא** בליקוטי מהרי"ח סדר מוצאי פסח בשם מהרי"ל שמנהג מהר"ש שבמוצאי פסח לא היה בביתו שום חמץ ואכלו רק מצה. **ואחי** הג"ר אברהם שליט"א בספרו באר אברהם העיד על רבינו הדרכי שמואל זי"ע שבסעודות שבת שבין פסח לשבועות היה אוכל גם מצות.

56 וכן נהג מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל לאכול במוצאי שביעי של פסח דבר שהחמיר שלא לאכול בפסח, ולכך שתה משקה (שאינו חמץ) שאין שותים בפסח ונמכר במכירת חמץ. (בשם הג"ר אריה אלישיב שליט"א).

54 והנה יל"ע בזה, דהא האוכל מצה בערב פסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, ואילו האוכל מצה במוצאי פסח פשיטא שאין מכין אותו. וי"ל דהנה הרמ"ן שם השיג על הרמב"ם דלא מצינו דמכין אותו אלא באיסור עשה ולא באיסור לאו. **ואשר** צ"ל דכיון דטעם האיסור כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב, הרי"ז כביטול קיום מצות אכילת מצה כהלכתה והרי"ז חשוב כביטול עשה, משא"כ האוכל מצה במוצאי פסח דפשיטא שאין המצוה מתבטלת למפרע, הלכך אי"ז חשוב אלא לאיסור לאו ולפיכך אין מכין אותו, ועיין.

55 שו"ר במועדים וזמנים (ח"ג רסז) שג"כ ביאר בכוונתו שלא אכל מצות כלל לאחר הפסח, וכתב דאנו לא נוהגים כן שהרי אוכלים מצות בפסח שני ובשבטות.

עשירה. א"כ נימא דאף מצד הגר"א לשיטתו ג"כ יש להמנע מאכילת מצה כל השנה, וא"כ זה תלוי בטעמים הנ"ל. וגם אם המניעה הוא משום ליל ט"ו, הרי דלפי מה שצדדנו לעיל דמקור הגר"א הוא מאיסור אכילת מצה בערב פסח כדי שיהא היכר לאכילת לערב, א"כ הגר"א לשיטתו שם שאסור לאכול גם מצה עשירה, ה"ה הכא במוצאי פסח.

יג]. והמורה שהבא לקבוע סעודה על פת במוצאי פסח, ואין בידו להשיג פת חמץ, והוא מקפיד כשיטת הגר"א שיש להמנע מאכילת מצה שיוצא בה יד"ח [ואמנם לפמשנת לעיל, הרי רק המקפיד שלא לאכול כל השנה מצה מקיים לדעת הגר"א, ולא סגי מה שמקפיד על כך רק בחלק מימות השנה], וזה נפק"מ לדינא בשביעי של פסח שחל בשבת דאז לכו"ע חייב לאכול במוצ"ש מלוה מלכה. יש לו לאכול מצה שאינה משומרת עכ"פ משעת קצירה, ואם גם זה אין לו, יאכל מצה עשירה.

פסח באגדה

מיכלא דאסותא מיכלא דמהימנותא

[יונה י. מלריך]

הנה אף שחג הפסח הוא זמן חירותינו 'זכר ליציאת מצרים' ונצטוינו בו על אכילת פסח מצה ומרור, אמנם ישנם עוד מצוות שמקיימים במשך כל השנה שאף הם זכר ליציאת מצרים, שבת, סוכות, וכל המועדות, תפילין ומזוזה, וכן כיוצ"ב מצוות רבות (והדברה הראשונה במעמד הר סיני 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים'), וכבר ביאר הרמב"ן (סו"פ בא) שמצוות אלו הם בשביל שיהא לנו בכל הדורות עדות וזכרון ואות לאשר ראו עינינו האותות והמופתים שעשה בשינוי מנהגו של עולם, להורות שיש לעולם בורא שידוע ויכול ושליט בכל, משגיח ומחדש יש מאין, ונעתק הדבר אל בנינו ובניהם לבניהם ובניהם לדור אחרון, שהאותות והמופתים הם עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה, והודאה על החסד הגדול מאד של הבורא עם עושי רצונו שהוציאנו מעבדות לחירות, עיי"ש⁵⁷.

ואף גם לגבי מצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו, בלא הכי יש מצות זכירה בכל השנה בקר וערב, והן אמנם ישנם חילוקים יסודיים בין מצות סיפור בליל ט"ו לבין מצות הזכירה בכל השנה (וראה היכל

העיון פסח תשפ"א 'בעיקר גדר סיפור'), מ"מ עיקר המצוה מתקיימת בכל השנה.

וא"כ יש לעמוד על יחודיות חג הפסח שהוא הוא זמן גאולתינו, במה נתייחד להיותו זכר ליציאת מצרים, עכ"פ במצות מצה שבו, יותר משאר המצוות שהם ג"כ זכר ליציאת מצרים⁵⁸.

והענין מבורא בזה"ק (תצוה קפ"ג ע"ב) שכתב שבאמת מצות מצה היתה ראויה להיות מצוה תמידית בכל השנה כולה, אבל ע"י אכילת מצה שהיא מיכלא דמהימנותא מיכלא דאסותא במשך שבעת ימי החג, שוב אין החמץ יכול להזיקנו⁵⁹.

והרי, דאף שיש מצוות רבות שהם זכר ליציאת מצרים, אבל באכילת המצה בפסח אנו 'אוכלים מאכל של אמונה' ומכניסים בכך אל תוך קרבינו אמונת הבורא, ו'אוכלים מאכל של רפואה' לרפאות נפשותינו מאכילת החמץ שאוכלים בשאר כל השנה.

והנה סוכה שהיא זכר ליציאת מצרים, ג"כ נקראת בזה"ק (אמור ק"ג) 'צילא דמהימנותא' שאנו חוסים בצל האמונה, אבל בחג המצות עצמו אנו אוכלים ממש את האמונה ומחדירים אותה בתוך תוכינו⁶⁰.

וגם מי שלא זכה לחיות את האמונה, בחג הפסח הזמן גרמא להתחזק בזה, כשם שכשיצאו ישראל ממצרים לא ידעו רוא דמהימנותא, ולזה אמר הקב"ה שיאכלו מיכלא דאסותא לרפאות חולי הנפש ולהכנס בידיעת רוא דמהימנותא (זה"ק שם), כן בכל שנה ושנה בחג הפסח חוזר וניערר החיזוק באמונת הבורא באכילת המצה.

כן משמע בזה"ק שם, דלא רק בליל ט"ו, אלא גם במשך כל שבעת הימים שאסורים באכילת חמץ, אכילת המצה היא בגדר מיכלא דאסותא ומהימנותא. וכידוע דעת החזקוני (בא יב יח) והגר"א (מעשה רב קפה) שבאכילת מצה כל שבעה יש מצוה קיומית כפשט הפסוק 'שבעת ימים תאכל מצות'. וכן משמע בפשוט שכל שבעת ימי החג נקראו בתורה בשם 'חג המצות', (ועמד בזה ה"ט"ז סי' תרסח, עיי"ש). ואיתא (מעש"ר שם) שאדונינו הגר"א היה 'מחבב מאד' אכילת מצה כל שבעה.

ולמדנו שעלינו לחבב אכילת מצה בכל שבעה, מיכלא דאסותא מיכלא דמהימנותא, דא יצר טוב, להחיות בקרבינו את האמונה ורפאות הנפש מההיפך המוחלט של חולי החמץ, דא יצר רע⁶¹, למען נזכור יציאת מצרים כל ימי חיינו.

(ב"ח ופמ"ג, הו' במ"ב סי' ח ס"ק יט) דהיכא דכתיב 'למען' בעינן לכתחילה לכונן טעם המצוה.

ולחנ"ל י"ל, דהכא דכתיב 'למען' אין הכוונה רק שזה טעם ותכלית המצוה, אלא שבאמת על ידי עצם אכילת המצה שהיא חפצא של 'מיכלא דמהימנותא' שתאכל במשך שבעת ימים, אתה תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך גם כשתאכל חמץ לאחר החג, כי יש סגולה בעצם אכילת המצה להחדיר אמונה בזכירת יציאתך, והלכך אין צריך כוונה מיוחדת לשם כך. ואמנם יש לאכול לשם קיום מצות הי"ת, וכדאיתא בתרגום יונתן (שברים טז ג) 'שובעא יומין תיכלון לשמיה פטיר לחמא עניא', ויש שיטות פוסקים שגם במצוות של אכילה מצוות צריכות כוונה (עי' מ"ב סי' תעה ס"ק לד).

ויש להוסיף, דהנה מצה נקראת 'לחם עוני', לחם שעונין עליו דברים הרבה, היינו הגדה והלל, והרי שאי"ז רק דין צדדי לומר הגדה והלל על המצה, אלא המצה עצמה מקבלת שם תואר של 'לחם עוני', שכאמור זה עצם החפצא של המצה שהיא עצמה לחם של אמונה והגדה והלל. נ"ו"א שמתנאי קיום מצות לחם עוני באכילת המצה הוא שאמרו עליו הגדה והלל. וראה היכל העיון פסח תשפ"א שנתבאר דמשום כך יש להקפיד שמתחילת הסדר יהיו מצות כזית ראשון של כלל המסובים מונחים על השלח, וכן עד סוף הסדר יהיה מונח לפנייהם מצה גלויה, עש"ה.

61 וכדאיתא בברכי יוסף (סי' תעה ס"ק) בשם הבתי כהונה, שבאכילת מצה כל שבעה מקיים מצות כל תאכל חמץ, ונמצא בידו קיום לא תעשה, עיי"ש.

בענין כל תוספת בספירת העומר

(הגאון רבי אליהו ויינר ר"י דעת אליהו)

א. כנודע פלוגתת הראשונים במצות ספירת העומר בזמן הזה שאין הקרבת קרבן העומר אם היא מדאורייתא או מדרבנן, ועיקר השיטות בזה הוא דדעת הרמב"ם והרמ"ה ורבינו ירוחם דאף בזה"ז המצוה נהגת מדאורייתא, ודעת רוב הראשונים נרש"י ותוס' במנחות סה. המאור והרא"ש והר"ן בסוף פסחים דבזה"ז ספירת העומר נהגת מדרבנן. ויש לעיין ולהתבונן לענין דין 'מצוות צריכות כוונה' דלכאורה אם מכיון לשם מצוה מדאורייתא נמצא דלהצד דהמצוה מדרבנן יש בזה חששא דבל תוסיף, ולכאורה מן הראוי לכיון בדרך של תנאי דאם המצוה מדאורייתא יוצא יד"ח מדאורייתא ואם המצוה מדרבנן מכיון לשם מצוה דרבנן, אבל המון עם שאין בקיאים בדבר ואומרים הנוסח הנדפס בסידור וכו' שם איתא בלשון של מצוה דאורייתא לקיים מצות עשה כמו שכתוב בתורה וכו' וצ"ע היטב אם אריך למיעבד הכי או לא.

וכבר עמדו בזה גאוני האחרונים ז"ל, דהביכורי יעקב (סי' תרנח) יסד דלשיטת הרמב"ם יש מצוה מדאורייתא ליטול לולב בירושלים כל שבעה, ואחר אריכות הדברים הזהיר הגאון ז"ל שם דיראה ליטול הלולב עם תנאי בכוונת המצוה כדי שלא יעבור על כל תוספת, והחלקת יואב (או"ח סי' לג) כתב בדין ספירת העומר דצריך לכיון דאם ספה"ע מדרבנן מכיון לקיים מצוה דרבנן שלא יעבור על ב"ת, והרי דפשוט להנך גאונים ז"ל דיש בנדוד"ד חששא דאיסור כל תוספת.

ב. והנה מצינו לנדון דכל תוספת בב' אופנים, או שמוסיף בגוף המצוה כגון הנוטל ה' מינים בלולב כמבואר בסוכה (לא:), וכן העושה ה' בתים בתפילין או ה' ציצית וכיוצא, וכן הביא רש"י בפר' ואתחנן ובפר' ראה מהספרי, וכן בכמה אנפי כגון המוסיף מתנה של דם או המוסיף ברכה בברכת כהנים וכיוצא, בכל הנך מוסיף בגוף המצוה ועובר על ב"ת, עוד יש אופן של הוספה שאינה בגוף המצוה אלא מוסיף בזמן קיום המצוה כגון היושב בשמיני בסוכה ומכיון לשם מצוה [נע' ר"ה כח: ועירובין צו. דשלא בזמנו בעי כוונה], ובעירובין (צח.). מבואר דלמ"ד שבת לאו זמן תפילין אם מניח תפילין בשבת ומכיון לשם מצוה עובר בבל תוסיף, ובהנך אינו מוסיף בגוף המצוה אלא מוסיף על המצוה בבחינת הזמן ואף זה בכלל האיסור של כל תוספת.

ונדוד"ד גבי מצות ספה"ע בזה"ז הנדון הוא דהוי הוספה בזמן כמו היושב בשמיני בסוכה, דגם בזה מוסיף על המצוה ועושה אותה בזמן שהמצוה אינה נהגת.

ג. וברם דיש לדון ולחלק דלא דמי להוספה דתפילין בשבת ולישן בשמיני בסוכה, דתמן גבי סוכה ותפילין המצוה נהגת בזמן הזה אלא שהתורה קבעה זמן מסוים לקיום המצוה ואם מכיון לקיים בזמן שאינו ראוי למצוה ישנו בב"ת, אבל ספה"ע בזה"ז לא דמיא לזה, דיש לדון במהות הפטור בזה"ז מדאורייתא, דאפשר דהוי כאונס דכיון שבוזה"ז אין עומר א"א לקיים את המצוה בפועל, ולפי"ז נראה דלא שייך לאו דכל תוספת, דהזמן אינו מופקע מהמצוה אלא דאינו יכול לקיים המצוה בפועל מחמת אונס, ולכל היותר הוי כעין שאמרו דכל הפטור מן הדבר ועושה נקרא הדיוט וכמו היושב בסוכה בזמן שיורדים גשמים דלא שייך בזה הלאו דכל תוספת.

ואם נימא דספה"ע בזה"ז אינו כאונס חיצוני אלא חשיב זמן ה'מופקע' בעצמותו מקיום המצוה, [ואפשר דבזמן הבית אם היה אונס ולא הביאו עומר לכו"ע חייב בספה"ע מדאורייתא, וכ"כ הבית יצחק (יו"ד ח"ב סי' קיט סק"ד) ואכמה"ל], ובכמה דוכתי מבואר דבזמן הזה שאין

בית המקדש אינו כאונס לגבי קרבנות וכיוצא"ב אלא זה זמן דלא שייכי ביה כל מצוות המקדש [והאריך בזה רבינו רה"י ז"ל בדרכי שמואל ר"ה בענין תוספת שביעית], ויש לדון גם לדרך זו דלא שייך הכא חששא דכל תוספת דכיון שהזמן מופקע לגמרי מהמצוה לא שייכא ביה הוספה, ולא דמי למצות סוכה ותפילין דהזמן שייך למצוה אלא שעושה זה שלא בזמן הראוי.

ד. ונראה יסוד ובית אב לכך דאם מקיים המצוה בזמן שהמצוה אינה נהגת כלל לא שייך ביה לאו דב"ת, ברש"י בר"ה (לג.) שכתב דלר' יהודה נשים אין סומכות רשות משום דקיימן בבל תוספת, [ועי' רש"י בעירובין (צו.) דמשמע דלא הוי ממש בלאו גמור דב"ת, ועמד בזה השאגת אריה (סו"ס קה) בשינוי הלשון ברש"י], וכ"כ הריטב"א בעירובין והתור"ד בספר המכריע (סי' עח) דנשים קיימי בבל תוספת מדאורייתא, והמהרש"א בר"ה תמה בדברי רש"י ז"ל ולא ידענא מה כל תוספת שייך הכא דלא שייך למימר כל תוספת אלא בעושה המצוה ומוסיף עליה וכו' עכ"ל, והפנ"י שם הפליא נוראות והשתומם ע"ד דלמה לא יהא בזה כל תוספת.

ונראה דכוונת המהרש"א כנ"ל דכיון דנשים לא שייכי במצוה כלל לא שייך בהו כל תוספת ולא דמי להוסיף על זמן המצוה, וה"ה בנדוד"ד דכיון דהשתא אין המצוה נהגת כלל לא שייך בה כל תוספת.

ה. ועדיין יש לעורר ולחוש ללאו דב"ת לשיטת הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ובסה"מ) דאסור לחדש מצוה מדאורייתא וקאי בב"ת, כגון האומר על בשר עוף בחלב שהוא אסור מדאורייתא, וכן כל מה שאסרו או תיקנו חכמים היינו דאמרי שהוא אסור או מצוה מדבריהם, אבל אם אמרי דהוא מדאורייתא קיימי בלאו דכל תוספת, ולפי"ז בנדוד"ד אפילו אם נימא כנ"ל דבזה"ז כיון דמופקע מקיום המצוה לא שייכא ביה הוספה על זמן המצוה, מיהו יש לחוש שלא נכוין לאשוויי לתקנתא דרבנן שתיקנו ספה"ע בזה"ז למצוה דאורייתא וצריך לכיון לקיים מצוה דרבנן.

אבל נראה יותר מלשון הרמב"ם דאיסור ההוספה לקיים מצוה חדשה זה דין על ב"ד דצריכים להורות דהוי מצוה דרבנן, אבל יחיד העושה מצוה לעצמו ואומר שהוא מדאורייתא אין בזה גדר של הוספה ולא שייך ביה איסור כל תוספת, וז"ל הר"ם שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה וכו' עכ"ל, ומשמע דהיינו רק בהוראה של ב"ד דהוי הוראה לעולם ונעשה כחלק מן התורה, אבל מי שמקיים המצוה כגון נטילת לולב ביו"ט שני במחשבה שהוא מדאורייתא אין בזה כלל גדר של הוראה וקביעה עולמית שהוא מצוה מן התורה, וביותר נראה דאם טועה וסבור שהוא מחויב מדאורייתא ולכך מכיון לקיים מצוה דאורייתא, לא שייך בזה כלל האיסור מש"כ הר"ם שלא להוסיף על המצוות, דאי"ב גדר של הוספה אלא טעות ודמיון בעלמא שהוא מדאורייתא⁶².

ו. וכל זה לענין מצות ספירת העומר, אבל בנדון הבכור"י לענין נטילת לולב בירושלים בזה"ז, בזה צדקו דברי הגאון ז"ל דאם מחשב בדעתו שהוא מקיים מצוה דאורייתא יש בזה חששא דכל תוספת, דמצוות לולב נהגת מדאורייתא ביום הראשון והוא מוסיף על זמן המצוה גם ביום השני, ודמי למוסיף על זמן המצוה כמו תפילין בשבת וכיוצא"ב שיש בו לאו דכל תוספת.

אבל יש לדון מטעם אחר דלא שייך בנדון הבכור"י חששא דב"ת, דנראה דהיכא דאיכא ספיקא דאורייתא אם חייב במצוה וכגון לולב בשאר ימים בירושלים אם נימא דהוא פלוגתת ראשונים או בספה"ע דנחלקו הראשונים אם הוא מדאורייתא, מעתה לדעת הראשונים דספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא, לפ"ז הלא חייב מדאורייתא לקיים המצוה ובזה ודאי אין חשש ולתא דכל תוספת אם מכיון לקיים

כירבעם עובר בבל תוסיף. אכן לפי סברת החילוק שכתב הג"ר אליהו שליט"א, הכ"נ יש לחלק כן. ולענין כל תגרע, כתב הטו"א (ר"ה טז:) דזה אף ביחיד שמבטל מ"ע. וגם בזה יש לחלק עפ"י הסברא הנ"ל. וראה היכל העיון - ספירת העומר תשפ"א (הערה ב).

62 א"ה, בלשון הש"ך (יו"ד סי' פז סוסק"ד) משמע דאף יחיד האומר בשר עוף בחלב אסור מן התורה עובר בבל תוסיף. אמנם הוא נשען שם ע"ד הרמב"ם הנ"ל, ועיין. והרמב"ן עה"ת (דברים ד ב) כתב דאפילו בזה לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדה מלבו

המצוה מדאורייתא, דכיון דמדאורייתא חייב לעשות המצוה מספק ודאי שרי ואריך לכוין לקיים המצוה מדאורייתא, ונראה ביותר דאף לדעת הר"ם דספיקא דאורייתא אסור רק מדרבנן, מיהו ודאי יש ענין גם מדאורייתא לחוש לצד החיוב ולקיים המצוה, ושרי ליה לכוין לקיים המצוה מדאורייתא כל זמן שיש צד וחשש דהוי מצוה דאורייתא, והוא מכלל טכסיסי המצוה והידורה לחוש לכל צד אפי' רחוק דיש בזה מצוה דאורייתא, וכנודע דברי הפמ"ג שהביא המ"ב בהל' לולב דמכלל הידור מצוה להחמיר ולחוש לשיטת ראשונים, ובכל כהאי אין שום חששא ולתא דבל תוסיף אלא הוא מכלל קיום המצוה והידורה לכוין ולקיים המצוה מדאורייתא.

אבל ביו"ט שני דר"ה לענין תקיעת שופר בזה יש לחוש וליזהר שלא לכוין לשם מצוה דאורייתא דהוי הוספה על זמן המצוה ואין בו שום צד קיום מדאורייתא וישנו בלאו דבל תוסיף, וכן בשאר ימים דסוכות יש לחוש וליזהר ולהזהר מי שאינו בקי ואינו יודע שלא לכוין לשם מצוה דאורייתא שלא לעבור על בל תוסיף.

'זכר למקדש' בספיה"ע, לולב, כורך מרור וחרוסת

{הג"ר מתתיהו הוכברגר - ישיבת הגרמ"ד מח"ס מדת הקורש}

ספירת הימים והשבועות אי הוו ב' מצוות: א. במצות ספירת העומר איכא ב' קראי: א. בפרשת אמור (כג טו-טז) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהייה, עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'". ב. בפרשת ראה (טז ט) "שבעה שבעת תספר לך מהחל חרמש בקמה (משנצצר העומר, רש"י) תחל לספר שבעה שבעות". מהך ב' מקראות ילפינן דאיכא מצוה למימני יומי (פרשת אמור) ואיכא מצוה למימני שבועי (פרשת ראה, ולכאורה גם בפר' אמור).

ונחלקו הראשונים אי הוו מצוה אחת או ב' מצוות, דהרמב"ם בסה"מ (מצוה קסא) ס"ל דהוי חדא מצוה, והוכיח כן מהא דמברכים ברכה אחת ולא שתים, וז"ל: והראיה הברורה על זה היותנו מונים השבועות גם כן בכל לילה, באמרנו שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין מנינם כי אם בלילי השבועות לבד, והיינו אומרים שתי ברכות 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר'. ואין הדבר כן, אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתיקנו, עכ"ל.

אמנם רבינו ירוחם (נתיב ה' חלק ד') חולק על הרמב"ם, וס"ל דהוי ב' מצוות חלוקות, ואף הוא נתקשה מהוכחת הרמב"ם הנ"ל, דאי הוי ב' מצוות למה אין מברכים שתי ברכות אחת לימים ואחת לשבועות, שהרי שתי מצוות הם, והרי הם דומים למצות תפילין של יד ושל ראש שאמרה הגמרא (מנחות לו.) שמברך עליהם שתי ברכות - ואפילו לא שח⁶³.

ותירץ, שבאמת ראוי לברך על מצות ספירת העומר ב' ברכות, משום דב' מצוות הוו, אלא דבזמן הזה סגי לן בברכה אחת, והוא משום דכתיב בפר' ראה 'שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש', וכתיב נמי בפר' אמור 'מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהייה', שמבואר בזה שרק מצות ספירת השבועות תלויה בהבאת העומר, אבל ספירת הימים לא נאמרה אצל הבאת העומר ואינה תלויה בו, ונמצא לפי זה שבזמן הזה שאין לנו עומר להקריבה, רק ספירת הימים שאינה תלויה בהבאת העומר - היא מן התורה, אבל ספירת השבועות אינה אלא מדרבנן זכר למקדש, ולכן כל מה דאנו מברכים כעת בזמן הזה על הספירה, אינה אלא הספירה שחיובה מן התורה, והיא ספירת הימים שהיא מן התורה גם ללא העומר, אבל על ספירת השבועות שאינה אלא מצד זכר למקדש לבד - אין

מברכים, דעל מידי דלא הוי אלא משום 'זכר' אין מברכין, מידי דהוי אכריכה דליל פסח ואעברה דשביעי של סוכות. אבל בזמן המקדש שבין ספירת הימים ובין ספירת השבועות הן מן התורה, אכן היו מברכים שתי ברכות - על ספירת הימים ועל ספירת השבועות.

ברכת המצוות על מצוה שיסודה מצד 'זכר למקדש': ב. והנה חידש לן רבינו ירוחם, דעל מצוות שנתקנו משום 'זכר למקדש' ליכא ברכת המצוות, ולכן בזמן הזה הברכה על הספירה היא רק על ספירת הימים ולא על ספירת השבועות שאינה אלא לזכר' בעלמא. וקשה, דהא אשכחנא ברכת המצוות על מצות נטילת הלולב בכל ימות חג הסוכות, אף שהנטילה בכל הימים [למעט ביום הראשון], אינם אלא זכר למקדש כדאיתא להדיא בגמ' (ראש השנה ל. וסוכה מא.), הרי דאף מצוה שנתקנה משום זכר למקדש טעונה ברכת המצוות, ואיך קאמר רבינו ירוחם דמצות ספירת השבועות אינה אלא משום זכר למקדש ולכן ליכא בה ברכת המצוות. ושו"ר שכן הקשה הגרי"פ (ח"א עשה נא עמ' 452) ע"ש.

ובאמת דאין זה חידוש של רבינו ירוחם, אלא דמפורש כן ברש"י בסוכה, דאיכא מאן דאמר בגמ' (סוכה מה:), שאין מברכים על לולב אלא פעם אחת לכל ימי חג הסוכות, ופירש רש"י וז"ל: ולולב יום אחד - ואף על פי שניטל כל שבעה זכר למקדש - אין מברכין בו אלא יום ראשון, שהוא מן התורה, עכ"ל. הרי דכתב להדיא הך סברא של רבינו ירוחם, אבל קשה, דהא לא קיימא לן הכי להלכה, אלא מברכין כל שבעה.

והנה מה שרבינו ירוחם הוכיח כן מ'כורך' דליל פסח, לכאורה לפי מש"כ השו"ע ליכא ראיה, דהא כתב השו"ע (סי' תעה סעיף א): ומשבירך על אכילת מצה לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו. ועי"ש בט"ז (סק"ז). ומבואר דבאמת איכא ברכה על 'כורך', אלא דלמעשה אינו מברך דיוצא בברכה שבירך על המצה ועל המרור כשאכלם בפני עצמם. ועוד יבואר בזה בעז"ה להלן (אות ח).

ברכת שהחיינו על מצוה שיסודה מצד 'זכר למקדש': ג. ובאמת דאשכחנא עוד חילוק בין מצות ספירת העומר בזמן הזה למצות נטילת לולב כל שבעה, אף דתרווייהו הוו משום 'זכר למקדש', והוא לענין ברכת שהחיינו, דהנה הראשונים התקשו מדוע אין מברכים ברכת 'שהחיינו' על מצות ספירת העומר, וכתב הר"ן (סוף מסכת פסחים) בשם הבעל המאור (שם), משום שאינו אלא זכר למקדש ויש בזה משום עגמת נפש.

ובמאורי המועדים למו"ר הגרמ"ד זצ"ל (מהדורת תשס"ה, עמ' קלא) נשאל, שאם כן גם במצות לולב בזמן הזה, נימא שאם לא בירך ביום הראשון כגון ששכח ולא נטל בו את הלולב, או שהיה שבת, שלא יברך 'שהחיינו' ביום השני, כיון שאינו אלא לזכר ויש בו עגמת נפש, ולא כן איתא בחי' אדם שהובא במשנה ברורה (סימן תרנא ס"ק כט), שאם לא בירך 'שהחיינו' ביום הראשון שמצות הנטילה בו הוא מן התורה, יכול לברך גם ביום השביעי שהחיינו, ומדוע אין אומרים שכיון שכל עיקר תקנתו של לולב בשאר הימים אינו אלא משום 'זכר למקדש' כדאיתא בגמ', שלא יברך עליו 'שהחיינו' משום שיש בו עגמת נפש. ותירץ מו"ר זצ"ל, דמכיון דנאמר במצות לולב 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם', א"כ נדחית העגמת נפש ומוצי לברך [נראה בכונתו, דהא כל טעמו של הבעה"מ הוא משום שהוא זכר לדבר שאין בו הנאה, וזה אי אפשר לומר לגבי מצות נטילת לולב, דהוי זכר למצוה שנאמר בה 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים'].

אמנם זה מיישב רק טעם זה שכתב הבעה"מ דהוי משום עגמת נפש, וכמש"נ. אבל הר"ן מיייתי להסבר נוסף של הבעל המאור (שם) בזה, וז"ל: וכללו של דבר אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא לזכר

ועוד העיר על מה שאנו מונים ביום ארבעה עשר 'ארבעה עשר יום שהם שני שבועות', וכי אין אנו יודעים שארבעה עשר יום הם שני שבועות, ועדיף היה לומר 'היום ארבעה עשר יום', ודיוק שני שבועות.

63 רבינו ירוחם שם הוסיף להעיר עוד, מדוע אין מברכים 'על ספירת הימים' או 'על ספירה לעומר', כי הלשון 'על ספירת העומר' אין לו שום הבנה לכאורה.

בעלמא, והכין אסיקנא בדוכתא במנחות דאמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, ואף על פי שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא בדינו, אבל להטעינו זמן אין לנו, עכ"ל. ומבואר בדבריו דטעמא דאינו מברך שהחיינו הוא משום דלא הוי אלא לזכר, ומידי דעבדינן לה משום 'זכר' אין בו שהחיינו, ועל זה שוב תקשה מלולב, דנמי הוי משום זכר, ואעפ"כ אית ביה שהחיינו.

אמירת 'הרחמן' לאחר קיום מצוה שיסודה מצד 'זכר למקדש': ד. ועוד חילוק אשכחנא ביניהם לענין אמירת 'הרחמן' לאחריהם, דלענין ספירת העומר אנו אומרים לאחר הספירה 'הרחמן הוא יחזיר לנו את עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו', מה שלא מצאנו כן לענין נטילת לולב, דלאחר נטילת לולב אין אנו אומרים 'הרחמן הוא יחזיר לנו' וגו' כמו שאנו אומרים אחר ספירת העומר, והלא גם נטילת הלולב בזמן הזה הוא 'זכר למקדש', ומאי שנא ספירת העומר מלולב כל שבעה.

וכבר נתקשו בזה הראשונים, דיעויין בדברי התוספות במגילה (כ): שכתבו, שבספירת העומר אין עתה אלא הזכרה לבנין בית המקדש, מה שאין כן בלולב שיש עשייה. ובשבלי הלקט (סדר חג הסוכות, סימן שסו) כתב, וז"ל: יש תמיהים ושואלים למה אין אנו אומרים אחר ברכת הלולב 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו' כמו שאנו אומרים אחר ברכת העומר, שהלא גם נטילת הלולב בזמן הזה הוא 'זכר למקדש', כדתנן בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה - זכר למקדש. והביא בשם אחי רבי בנימין, שאין לתמוה על זה, לפי שבעומר היה המזבח זוכה בו כמו שנאמר 'ועשיתם ביום הניפכם את העומר כבש תמים' [צריך ביאור, מדוע הוצרך השבלי הלקט להביא את הפסוק שבו נאמר שעם העומר מקריבים כבש, ולא ביאר את הזכות של המזבח בקרבן העומר עצמו, שהקומץ היה נקטר על גבי המזבח. ואולי משום שמנחת העומר אינה באה משום קרבן כמו שכתב רש"י מנחות ה: ד"ה ובדבר], לכך מתפללין על העבודה שתשוב למקומה, אבל לולב לא זכה המקדש או המזבח בשום קרבן. ועוד שלולב היה ניטל במדינה יום אחד, וכיון שאותו היום אין זכר למקדש, גם לשאר הימים אין צריכים לתפילה זכר למקדש, אבל העומר אף על פי שהספירה בכל מקום, ההקרה היתה במקדש.

ביאור הוכחת הכס"מ דספ"ע בזמן הזה דאורייתא: ה. ונראה לבאר ובהקדם דברי הגמ' במנחות (דף סו), "אמר אביי, מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא", ע"כ. ומדברי הרמב"ם נראה דס"ל שגם בזמן הזה מצות ספירת העומר היא מדאורייתא, דכתב (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ד), וז"ל: מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן, ונשים ועבדים פטורין ממנה, עכ"ל. וכתב הכס"מ (שם) לבאר את דברי הגמ' לדעת הרמב"ם, וז"ל: ומשמע דאביי ורב אשי נמי סברי דזכר למקדש בעלמא הוא, ואפ"ה מצוה למימני שבועי. ומדברי רבינו נראה שהוא מפרש, דאי הוה סבירא להו דזכר למקדש בעלמא הוא, לא הוה מצרכי למימני שבועי, ומשום דסבירא ליה דגם בזמן הזה מצוה מן התורה מצרכי למימני שבועי, ופסק כוותיהו וכ"כ הר"ן לדעת רבינו, עכ"ל.

והיינו דלהרמב"ם היה הכרח דאביי ורב אשי לית להו דהספירה הוי משום זכר למקדש כדעת אמימר, מפני דסבירא להו שגם בזמן הזה מצוה למימני שבועי, ובע"כ דלאו משום זכר למקדש הוא, דליזכר למקדש' סגי בספירה כל דהו, ומכך דאינהו מצרכי גם ספירת יומי וגם ספירת שבועי, בע"כ דלאו משום זכר למקדש הוא, אלא מדאורייתא הוא, ודכוותיהו פסק הרמב"ם. [ודכוותיהו אשכחנא לענין דין 'זכר' בקידוש עזרא לארץ ישראל, דמבואר בגמ' שבועות (טז.), דלמאן דס"ל קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד

לבא, הקידוש שעשה עזרא לא היה מעיקר הדין אלא לזכר בעלמא, ולכן אמרו שם דלא צריך שיעשהו עם כל הדברים שצריכים לקידוש, אלא סגי באחד מהם, ע"ש].

אך צ"ע, דהא לענין נטילת לולב, אף דהוי זכר למקדש לכו"ע כדאיתא בגמ', מכל מקום לא אשכחנא דסגי בנטילה כל דהו, של לולב בלבד, או דנימא דסגי בהדס אחד וערבה אחת, אלא בעינן בה כל צורת נטילת המצוה של תורה, הרי דאף דנתקנה משום זכר למקדש, תיקנו רבנן שיטלו אותה כמצותה מן התורה, וא"כ מדוע לענין ספירת העומר לא הוי הכי, ועכ"פ איזה הכרח הוא, דהא לענין לולב חזינן דלא עבדינן לה בנטילה כל דהו.

מחלק בין 'זכר למקדש' בספ"ע מ'זכר למקדש בלולב כל ז': ו. ואשר מתבאר מזה, דאף דהו ספירת העומר והו נטילת לולב כל ז' הו תקנה דרבנן משום זכר למקדש, מכל מקום חלוקים הן זה מזה בעיקר דינם, דהנה בחידושי הגרי"ז (מנחות סו.) כתב לחקור ביסוד דינא דזכר למקדש, האם זכר למקדש הוי רק בגדר טעם התקנה, דמשום זכר למקדש תיקנו נטילת לולב וספירת העומר, אבל לאחר התקנה אית לן דין נטילה ומצות ספירה. או דלמא החפצא של המצוה היא לעשות 'זכר למקדש', וזהו הקיום דאיכא בנטילת הלולב ובספירת העומר, קיום דזכר למקדש.

ונראה דבזה חלוקים הם תקנתא דספירת העומר מתקנתא דנטילת לולב כל ז', דתקנתא דספירת העומר הוי קיום של זכר למקדש, וזהו כל דינו, ולכן בזה הדין נותן דסגי בספירה כל דהו, כיון דאין כאן בעצם דין דרבנן של ספירת העומר, אלא יש כאן רק קיום דין של זכר למקדש, לכן ברור דסגי בספירה כל דהו, ואלו הם דברי אמימר דמני יומי ולא שבועי משום דאמר זכר למקדש הוא, כלומר דאין כאן דין דרבנן של ספירת העומר, אלא יש כאן קיום דין של 'זכר למקדש' [ואף יותר מזה איתא בשו"ת שואל ומשיב, דגם אם טעה במספר הימים ולא נזכר שטעה עד היום הבא, שיכול להמשיך ולספור בברכה, כיון דעשה זכר למקדש, והוא חידוש עצום]. ומעתה אביי ורב אשי דפליגי וסברי דיש למנות כהלכתה הן את הימים והן את השבועות, בעל כרחך דפליגי על כל עיקר דברי אמימר, וסברי דספירה בזמן הזה מדאורייתא⁶⁴, וכך פסק הרמב"ם.

אלא דכל זה לענין תקנתא דספירת העומר, אבל לענין תקנתא דנטילת לולב, התם הוי תקנה דרבנן של נטילת לולב כל שבעה, ורק דטעם התקנה הוא משום זכר למקדש, אבל החפצא של התקנה הוא נטילת לולב, וא"כ רבנן כעין דאורייתא תקון, ויש לקיים המצוה כצורתה מן התורה ממש, ומשו"ה בעינן נטילת כל הדין מנינים ומנינים כדין התורה, וא"ש היטב דברי הכס"מ בביאור דעת הרמב"ם.

ישוב ג' הקושיות: ז. ומעתה יתיישבו כל הקושיות שהקשינו, וסיכום הקושיות הן דאשכחנא ג' חילוקים בין תקנתא דספירת העומר לתקנתא דנטילת לולב, אף דתרווייהו הוו משום זכר למקדש: א. לענין ברכת המצוות - דלענין ספירת העומר נקט רבינו ירוחם דליכא על ספירה דאתינן לה משום זכר למקדש דין ברכת המצוות, ולענין נטילת לולב איכא. ב. לענין ברכת שהחיינו - דהר"ן כתב דמכיון דספירת העומר הוי זכר למקדש לכך אין מברכין עליו שהחיינו, דיש בזה משום עגמת נפש, ואילו לגבי נטילת לולב מברך שהחיינו גם ביום השני [באופן שלא בירך ביום א', דחל בשבת]. ג. לענין אמירת הרחמן - דבספירת העומר אומר 'הרחמן' ובנטילת לולב אינו אומר.

ולפי מה שנתבאר הדברים מתיישבים היטב, דלענין ספירת העומר שכל התקנתא הוא לעשות 'זכר למקדש' וזהו קיום מצוותו ודינו, אין מברכין על זה ברכת המצוות, דלא הוי חובה ממש, וכלשון רש"י במנחות (דף סו. ד"ה אמימר) אמימר מני יומי ולא שבועי, אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר, אלא זכר למקדש

אבל הרמב"ם נקט דלא פליגי בגדר זכר למקדש דאיכא בספירת העומר, אלא פליגי אי הוי מדאורייתא או מדרבנן. ושמא למד כן מלישנא דאמימר דקאמר 'זכר למקדש', משמע דאינהו לית להו כלל דהוי זכר למקדש, דא"כ עיקר חסר מן הספר.

⁶⁴ וה"ה דהוי מצינן למימר, דאינהו סברי דהוי תקנתא דרבנן לקיים מצות ספירת העומר, וכמו שיבואר להלן לענין לולב, ובע"כ דהכי מפרשי הראשונים דסברי דספירת העומר בזמן הזה דרבנן, ואעפ"כ מנינן יומי ושבועי, ובהכרח דסברי דאף אביי ורב אשי סברי דהוי מדרבנן זכר למקדש.

בעלמא הוא, הלכך ביומי סגי, עכ"ל. וכן אין מברכין על זה שהחיינו, דכיון דקיום מצותה הוא זכר למקדש, יש בזה משום עגמת נפש, וגם אין לברך על מידי דזכר ברכת שהחיינו. וכן אנו מבקשים הרהמן וגו', כי עתה עשינו זכר למקדש, ואנו מצפים שיבנה המקדש ונקיים את עצם המצוה. משא"כ לענין נטילת לולב דה'זכר למקדש' אינו אלא טעם מדוע תיקנו חכמים מצוה של לולב, אבל לאחר שתיקנו חכמים, יש לפנינו מצוה מדברי סופרים של נטילת לולב, על כן הוי כשאר דיני דרבנן דאיכא עליהו דין ברכת המצוות וברכת שהחיינו, ומשום לא ראו חכמים לתקן אמירה זו של הרהמן, כיון דעתה אין לנטילה ענין לזכר למקדש' דלא הוי אלא טעם על יסוד התקנה, אבל לאחר התקנה אית לן מצוה דרבנן של נטילת לולב.

שיטת בעל העיטור באחד שלא ספר בלילה: ובוה יבואר לן שיטת בעל העיטור, דהנה נחלקו הראשונים באחד שלא ספר בלילה אם יכול לספור ביום, ויסוד פלוגתתם תליא אם קצירת העומר בלילה הוי לעיכובא או לא, ובבעל העיטור מבואר דגם אי ס"ל דבזמן המקדש ספירה ביום אינה חשובה ספירה, אבל בזמן הזה דהספירה אינה אלא לזכר בעלמא, הכל מודו דאם ספר ביום הוי ספירה, דסוף סוף איכא בזה זכר למקדש, ועיין בזה בביאור הלכה. ולכאורה לענין נטילת לולב לא יעלה על הדעת למאן דהוא למימר, דכיון דהוי זכר למקדש, דיכול לקיים מצותה בנטילת לילה. ולפי הני"ל היינו טעמא, משום דספירת העומר הוי חפצא של מעשה זכר למקדש, ולכן סגי לה גם שלא בזמנו, וספירת יום מהני. אבל נטילת לולב הוי חפצא של נטילת לולב מדרבנן, ורבנן כעין דאורייתא תקון, דהוי רק בזמנו ביום ולא בלילה.

גדר 'זכר למקדש' במצות כורך: ח. ולאחר שנתבאר דיש ב' מיני 'זכר למקדש', יש לשוב לענין 'כורך' ולדון בגדרו, אם הוא דומה לזכר למקדש דספירת העומר או לזכר למקדש של נטילת לולב, ומהא דרבינו ירוחם הוכיח דליכא ברכת המצוות על 'זכר למקדש' מכורך, דמשום דהוי זכר למקדש לכך אין מברך עליו. וכעין זה כתב הערוך (ערך זכר) וז"ל: וכיון דכבר בירכנו, וזו אכילה לזכרון בעלמא - לא מברכין עליה, עכ"ל. והוא מקצתו בחק יעקב (סי' תעה), ש"מ דדמי כורך לזכר למקדש דספירת העומר. וכן נראה ממה שהצריך השו"ע לומר בשעת אכילת הכורך 'זכר למקדש כהלל' וכו', מה דליכא לגבי נטילת לולב.

אבל אפשר שנחלקו הראשונים בזה, דבסוף ערבי פסחים נחלקו הראשונים (הו"ד בר"ן שם כו.) באופן שאין לו מצה שמורה לקיים בה מצות כורך, ש"א שכיון שאינה אלא זכר למקדש, יאכל גם ללא שמורה. וי"א שלא יאכל כלל. ויתכן שנחלקו הראשונים בגדר תקנתא ד'כורך', האם הוי חפצא של מצות כורך, וא"כ רבנן כעין דאורייתא תקון ובעינן שמורה דווקא, או שמא הוי חפצא של קיום 'זכר למקדש', ולכן סגי בזכר כל דהוא, ומהני אף אי לא הוי שמורה.

ואפשר להוסיף בזה עוד, דתליא הך מילתא בהא דנחלקו הראשונים ב'כורך' בזמן המקדש אם היה ביחד עם הפסח או לא, דאי נימא דבזמן המקדש הוי דוקא עם הפסח, א"כ מכיון דהשתא ליכא פסח - לא שייך תקנת דרבנן כעין דאורייתא, דהא בדאורייתא הוי עם הפסח, אלא בע"כ דהוי תקנתא דזכר למקדש בעלמא. אך אי נימא דגם ב'כורך' דבזמן המקדש לא הוי עם הפסח, שפיר איכא למימר דהוי מצוה דרבנן דכורך כעין דאורייתא.

אך בדעת השו"ע (סי' תעה ס"א) צ"ע, דמחד גיסא הצריך ברכה (דלא כרבינו ירוחם), דהא כתב שלא יסיח דעתו מן הברכה עד שיאכל את הכורך, ומאידך גיסא הצריך לומר 'זכר למקדש כהלל' דמשמע מזה שכל המצוה היא לעשות זכר למקדש [ואשר משום האי טעמא בנטילת לולב לא הצריך לומר 'זכר למקדש' וכו', משום דהתם לא הוי חפצא של 'זכר למקדש'. ובמקראי קודש כתב, דעיקר הך אמירה מיוסדת על פי דברי המהרש"א בב"ב (דף ס:) לבאר הפסוק 'תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי', שעל כל דבר שעושה זכר למקדש צריך שיוציאו בפיו, ובכך יישב את תמיחת הביאור הלכה הידועה]. וצ"ל דאיהו פליג על הנחת רבינו ירוחם, וס"ל דאף על חפצא של זכר למקדש איכא ברכת המצוות. ובודאי דפליג, דהא דעת השו"ע דספירת העומר בזמן הזה דרבנן זכר למקדש, ואעפ"כ בעי ברכה.

יסוד מצות מרור בזמן הזה, ודין ברכה על חרוסת: ט. ואף לענין מרור בזמן הזה, שאינו אלא מדרבנן כמו שמבואר להדיא בגמ' (פסחים קכ.), כתב בשו"ע הרב (סי' תעה סט"ו) דהוא משום 'זכר למקדש', וכן נקט השפת אמת (חידושי לרמב"ם פ"ח מהל' קרבן פסח ה"ב), ולכאורה קשה א"כ לדידהו מדוע ממתנינים אם אמירת 'זכר למקדש' וכו' עד כורך. ועוד דנמצא דפליגי על רבינו ירוחם דנקט דליכא ברכת המצוות על 'זכר למקדש', ובמרור הרי אנו מברכין ברכת המצוות. [ועיין בשו"ת בנין שלמה (סי' כט), שהאריך לדון אם גם לענין 'מרור' וכן לענין 'כורך' בזמן הזה, איכא דינא שאין לאכלם אלא עד חצות, ודן מצד 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', ע"ש, ולכאורה יש לפלפל בזה לפי דברינו כאן].

ולפי מה שנתבאר לק"מ, משום דשאני מרור דדמי למצות לולב, דהזכר למקדש בהו אינו אלא טעם לתקנה, אבל עצם התקנה הוא קיום דין אכילת מרור וקיום דין נטילת לולב, והווי מצוות מדרבנן כשאר מצוות דרבנן, ולכן שפיר מברכים עליהם ברכת המצוות כשאר מצוות דרבנן.

ועל פי זה יורווח לן לבאר שיטת הרמב"ם במצות חרוסת, דהנה שיטת ר"א ברבי צדוק במשנה (פסחים קיד.) היא, דחרוסת הוי מצוה, ע"ש. ובגמ' (שם קטו.) אמרו: מאי מצוה רבי לוי אומר זכר לתפוח ורבי יוחנן אומר זכר לטיט, עיין שם. ובפירושו המשנה להרמב"ם כתב, וז"ל: ור"א בן צדוק אומר חרוסת מצוה, לדעתו, שחייב אדם לברך אקב"ו על אכילת חרוסת, ואינה הלכה, עכ"ל.

והנה ביד החזקה (חו"מ פ"ח הי"א) כתב הרמב"ם וז"ל: החרוסת מצוה מדברי סופרים, זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, עכ"ל. ובלחם משנה שם כתב וז"ל: החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט וכו'. כאן פסק רבי אליעזר בר צדוק, וכדכתב הרב המגיד. ובפירושו המשנה כתב בהיפך, ואמר שם, דלדברי ר"א בר צדוק צריך לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת חרוסת, ואין הלכה כמותו. ונראה שחזר כאן ממה שכתב. ומכל מקום צריך לתת טעם למה אין מברכין עליו כמו שכתב בפ"י על המשנה, כיון שהיא מצוה מדרבנן, דהא מברכין אמרור בזמן הזה דהוא מדרבנן, אף על גב דיש לחלק דמרור היה מדאורייתא בזמן שבית המקדש קיים, מ"מ הא מברכין על שאר מצות דרבנן, עכ"ל.

ולפי מש"נ הדברים מבוארים היטב, דחלוק ביסודם מצות חרוסת ממצות מרור, דאף דתרווייהו הוו מצוה מדרבנן, מכל מקום מצות מרור שיוסדה היא מצוה של תורה, לפיכך חכמים כעין דאורייתא תקנו, וקבעו מצות אכילת מרור [גם אם סיבת התקנה היתה לעשות זכר, אבל עצם המצוה היא מצות אכילת מרור]. ולכן שפיר מברכים על אכילה זו, וכמו שמברכים על כל מצוה דרבנן. אבל מצות חרוסת דמעיקרא אינה אלא מצוה דרבנן זכר לטיט וכו', לא שייך בה הך מילתא דרבנן כעין דאורייתא תיקון, וא"כ הוי מצוה של 'זכר' בעלמא, ועל מצוה של זכר ליכא ברכת המצוות, וכמו שנתבאר.

חג שבועות בהלכה

אם חג השבועות הוי מ"ע שהז"ג

(מבי מדרשא)

כתב הרמב"ן (קידושין לג.): וז"ל **ובמצות עשה שאין הזמן גרמא שייך טובא מורא וכבוד בכורים וחלה כסוי הדם ראשית הגז מתנות ספירת העומר וכו' עכ"ל**. ופליג בזה על הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הכ"ד) והחינוך (שו) דס"ל דספירת העומר הוי מ"ע שהזמן גרמא.

ובדעת הרמב"ן דספה"ע אין הזמן גרמא, ביארו רבותינו האחרונים (אבנ"ז אר"ח סי' שפד, דברי יחזקאל מה, ד) הטעם כיון שהמצוה בעצמותה אינה תלויה בזמן אלא תלויה בהבאת העומר, ואם היה

זמן הבאת העומר ביום אחר היה משתנה גם זמן מצות הספירה כפי אותו היום.

ובדעת הרמב"ם נראה דאזיל לשיטתו (ע"ז פ"ב ה"ג) וז"ל וכל מ"ע שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, ע"כ, ומשמע דלענין מ"ע שהז"ג לא איכפ"ל מה דתלוי בדבר אחר, דסו"ס היא מצוה הבאה מזמן לזמן ואינה תדירה, וא"כ ה"ה ספיה"ע וכן חג השבועות שפיר חשיבי מ"ע שהז"ג.

ושמעתי יסוד מחדש ונפלא מהג"ר נח אליהו ציטרנבוים שליט"א, דלפי דעת הרמב"ן נראה דחג השבועות אף הוא חשוב מ"ע שאין הזמן גרמא, שהרי חלות חג השבועות אינו תלוי בזמן מסוים כי אם ביום החמישים לספירה, ואם היה יום החמישים לספירה בזמן אחר אף חג השבועות היה משתנה לחול כפי הזמן ההוא, ועוד שכל עצמותו של חג זה מיתלץ תלי בספירת העומר, וכיון דספירת העומר גופיה אין הזמן גרמא, ממילא אף חג השבועות אין הזמן גרמא.

והוסיף, דנפק"מ באשה ששכחה להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון בחג השבועות, שצריכה לחזור ולברך, וכן נפק"מ לענין קידוש, וחייב אכילת פת ולחם משנה, וכבוד ועונג יו"ט, וכן בעיקר מצות שמחת יו"ט ואיסור תענית, וכדיבאר.

דהנה הגרע"א (שו"ת סי' א, וגליון שו"ע סי' קפח) פסק דאשה ששכחה להזכיר יעלה ויבוא בבהמ"ז ביו"ט אינה חוזרת לברך, כיון שמותר לה להתענות ביו"ט דהא אינה במצות עונג יו"ט משום דהוי מ"ע ד'חציו לכ"ס' שהז"ג, ואינה מצווה רק באיסור עשיית מלאכה שיש בה לאו, אבל בעשה שאין בה לאו פטורה, והוסיף (בהשקפה שם) דלא מבעיא לדעת הראב"ד (בהשג' חגיגה רפ"א) דקיימ"ל כאביי דאשה בעלה משמחה אבל היא אינה בחיוב זה, ולהכסי' והלח"מ שם גם הרי"מ ס"ל כן, אלא אף לדעת הלח"מ (מע"ה ק"פ פ"ד ה"ד) בדעת הרי"מ דהלכה כר"ז דהיא מחויבת בשמחה⁶⁵, היינו לענין שמחה בשתיית יין ובשר⁶⁶ ובגדי צבעונין ולאיסור הספד ותענית, אבל אינה מחויבת

65 וב"כ השאג"א סי' סו ונפסק במ"ב תקבט סקט"ו. אמנם הדברי יחזקאל (ותוספתא חגיגה א, ה) ביאר דמצות השמחה היא מדיני הי"ט וכשם שחייבות בעשה דשבתון ה"ה גם במצות שמחת יו"ט, ולפי"ז ה"ה דחייבות בכבוד ועונג יו"ט.

66 משמע דנשים לבד ממה שקונה להן בגדים ותכשיטין נאים, הן גם חייבות בבשר ויין.

והנה לגבי בגדים מצינו גם אצל אנשים (בשו"ע סי' תקבט ס"א) שיהיו בגדים של יו"ט יותר טובים משל שבת, וביאר המ"א והמ"ב דזה משום שמחה, (ועי' ל' הר"מ ספה"מ עשין נד), אלא שאין חייבים לקנות בכל יו"ט בגד חדש כמו גבי נשים.

67 בענין אם מצות שמחה נוהגת בשבת הארכנו בזה במקו"א, ואי"ה יעלה ויבוא בגליון נפרד.

68 הביאה"ל (סי' קפח ס"ח ד"ה סעודה) כתב וז"ל אבל שתי סעודות הראשונות בודאי חייב בפת לבו"ע דהא כתיב וקראת לשבת עונג ואין עונג בלא פת [הרשב"א בחידושו], ו'בתוספות רבינו יהודה על ברכות איתא דה"ה ביום טוב דכתיב ביה שמחה ואין זה בלא לחם, ע"כ. וא"כ לפי"ז נשים שישנן בשמחה ישנן גם בחיוב פת שהרי אין שמחה בלא פת. ונגם לגבי שבת מבואר ברשב"א שאין הטעם משום כבוד אלא משום עונג. ואולם מאידך בשעה"צ (סי' תקל סק"ד) מבואר דטעם חיוב אכילת פת ביו"ט משום דין כבוד שנלמד ממקרא קדש, עיי"ש, וזה כדעת הרעק"א.

69 ויסור לזה בגמ' (שבת סב:) כל מידי דאית ביה תענוג ואית ביה שמחה גזרו רבנן אבל מידי דאית ביה תענוג ולית ביה שמחה לא גזרו רבנן. הרי דתענוג ושמחה תרי מילי נינהו. ועפי"ז כתב הבכור שור (שלחי תענית) כהרעק"א דבשבת החיוב הוא עונג ולא שמחה. ועיי"ש דמ"מ אכילת בשר הוא בכלל עונג. 70 והוסיף שם דיל"ע מדברי הרמב"ם שם (הט"ז) דחיוב כבוד ועונג ביו"ט הוא משום מקרא קדש, והרי חוה"מ נמי מיקרי מקרא קדש כמ"ש הרמב"ם (רפ"ז). ועי' שעה"צ (סי' תקל סק"ד) משכ"ב, ומבואר בדבריו שם דבחוה"מ אין דין כבוד ועונג כמו ביו"ט בין לענין אכילה ושתייה ובין לענין כסות נקיה, רק שיהא יותר מימות החול. וכן משמע במ"א (סי' תרסד סק"ג) דבחוה"מ אין אפילו מנהג ללבוש בגדי שבת, רק שיהיו יותר מימי החול.

ונפק"מ לאלו הלוששים 'פראק' [ונכדו] ביו"ט כדי לקיים הדין שבגדי יו"ט יהיו יותר טובים משל שבת, אולם בחוה"מ אין להחמיר בכך (וכן שמעתי מהגה"ר גבריאל אשורגה), ושמא אף יש להמנע מכך שבכך פוגם ביהודיות של בגדי יו"ט, דכמו דבעינן שיהיו בגדי יו"ט יותר משל שבת, כן בעינן שיהיו יותר מחוה"מ. [ונפשוטו הלכה זו קיימת על כלל הבגדים כולם].

באכילת פת, דחיוב זה אינו מצד חיוב שמחה, והראיה דהא בשבת ליכא חיוב שמחה⁶⁷, ואפ"ה חייבין באכילת פת, אלא זה מכבוד השבת לקבוע סעודה על הלחם, [ואפשר מטעם שברכו וקדשו במן]⁶⁸, ודין כבוד ועונג אינו בחדא מחתא עם דין השמחה⁶⁹, והראיה דהא חוה"מ יש בו דין שמחה ולא דין כבוד ועונג כדמשמע ברמב"ם (יו"ט פ"ו ה"ו והי"ז), ולכן בחוה"מ אין חיוב לאכול פת כדקיימ"ל בשו"ע (סי' קפח ס"ז)⁷⁰, וכיון דאין אכילת פת תלוי בחיוב שמחה, י"ל שאין נשים חייבות באכילת פת ביו"ט דהוי מ"ע שהז"ג, ולכך אם שכחה להזכיר יעלה ויבוא בבהמ"ז אי"צ לחזור ולברך. [ולמעשה נקטו הפוסקים, דאף דקיימ"ל לחומרא כרוב האחרונים דנשים בכלל מצות שמחת יו"ט ושאר מצוות היום, אבל לענין אם שכחה לומר יעלה ויבוא בבהמ"ז יש לחוש לשיטת הרעק"א ואין לה לחזור. ומי"מ ראוי שתצא מאחר או שתאכל שוב פת ותברך ברהמ"ז עם יעו"י. ורק בליל פסח גם הרעק"א מודה דחוזרת, דהא חייבת באכילת מצה, וכן בשבת אם שכחה לומר רצה כיון דמחויבת במ"ע דקידוש מחויבת ג"כ בכל מ"ע דשבת וכן בעונג שבת כמ"ש הר"ן].

והנה לפמשנ"ת בדעת הרמב"ן דחג השבועות הוי מ"ע שאין הז"ג, לפי"ז אשה ששכחה להזכיר יעלה ויבוא בבהמ"ז בחג השבועות צריכה לחזור ולברך.

וכן נפ"מ בתפלת מוסף, דהנה הא דנשים חייבות בתפלה ואע"ג דהז"ג מבואר בברכות כ: משום דרחמי ניהו, ולענין תפלת מוסף נחלקו הפוסקים, י"א שפטורות דהוי מ"ע שהז"ג ואי"ז תפלה דרחמי (צל"ח ברכות, והו' בגליון רע"א לסי' ק, עמודי אור סי' ז, מהר"ם שיק אר"ח סו"ס צ, והו' במ"ב קו סק"ד), ועוד שלא היה לה חלק בשקלים ובקרבנות ציבור (רעק"א בתשו' ט ובגליון שם וכו"כ בגליון לסי' קד), וי"א שחייבות (מ"ב שם בשם מגן גבורים, וע"ע שו"ת שו"מ ח"ב, נה). ולפמשנ"ת הרי דאף להשיטות שפטורות אבל בחג השבועות כו"ע מודה דחייבות, שהרי חייבות מה"ת בכל מצוות היום וגם בקרבן שתי הלחם⁷¹.

ברם, ממש"כ שם שהמהרי"ל שלבש הקט"א של שבת, לנפשיה הוא דעבר, משמע מזה שאין מניעה מללבוש בגדי שבת, וא"כ לכאורה ה"ה שאין מניעה מללבוש בגדי יו"ט, ועיין.

מאידך, במ"א שם כתב בשם התניא וז"ל חייב לכבדו (חוה"מ) במאכל ומשתה ובכסות כשאר יו"ט, וכן איתא במכילתא פרשת בא בהדיא. וכתב בשעה"צ שם דבכוונה הוא השמיט תיבות אלו 'כשאר יו"ט'.

ומ"מ החושש לדעה זו, בצירוף דנימא דאף לדעת המ"א והמ"ב שרי ללבוש בחוה"מ כמו של יו"ט, שפיר יש מקום להחמיר וללבוש הפראק. ואחי הג"ר אברהם שליט"א מעיד, כי רבינו הדרכי שמואל זיע"א היה לובש שטריימל מיוחד ביו"ט שהיה טוב יותר משל שבת, ואותו שטריימל של יו"ט היה לובש גם בחוה"מ.

71 ויש להוסיף עוד נפקותא, אם נשים חייבות בחג השבועות בחציו לה, וא"כ עליהן להתפלל ולומר פרקי תהילים וכדו' או ללמוד דיניהם. דהנה בגמ' משמע דבכל יו"ט הקיום של חציו לה, הוא ביושב ושונה, דזה ליתא בנשים, וכ"מ ברמב"ם (יו"ט פ"ו הי"ט).

וכי"מ בר' הרעק"א שם דאשה אינה בכלל דין חציו לה, שהשיג על הלבוש (סי' תצו) שכתב לענין מי שמתענה ואינו מקיים חציו לכס, דעליו לקיים כולו לה, ולכן אסור לו לאפות ולבשל לאחרים אלא כל היום עוסק בתפלה ותחנונים או לומר, ואף אשה דינה כן, אא"כ יש לה בעל או שמשובדת לאחר כיון דמשועבדת לכך. וכתב הרעק"א דלפי דבריו אין נשים בחיוב כולו לה, כיון דהוי ז"ג, ומסיק דאדרבה ללבוש משמע כוונתה דא"כ היאך מועיל טעמא דמשועבדת להפקיע ממנה חיוב המצוה, אלא ודאי דאין בחיוב מצוה זו כיון דהז"ג, ואלא דמ"מ רוב נשי דידן מחמירין לעצמן לקיים רוב מ"ע שהז"ג כגון שופר סוכה ולולב וכן קידוש יו"ט והוי כקבילו עליהו ולזה רוצים לקיים כולו לה, ולזה כתב דכיון דמשועבדת לאחרים אין בכחן להחמיר על עצמן בדבר שאינן מחויבות מן הדין להפקיע זכות דאחרים, עכ"ד.

והעולה מדבריו דמעיקר הדין (עכ"פ לדעת הלח"מ) בשיטת הר"מ דאשה בעצמה מחויבת בשמחה, חייבות הנשים לעשות את יו"ט כולו לכס, שהרי אינן שייכות בדין עצרת לה, כיון דהז"ג, והא דיכולות לאפות ולבשל משום דהא נמי מיקרי לכס [נוכמבואר בדבריו שם שכתב 'ולומר דמשו"ה באמת לא תתענה ותקיים חציו לכס וחציו לד' כו', ולכאורה היאך מהני לכך דמותרת לאפות ולבשל, אלא ע"כ דאפיה ובישול הוא סתירה רק לחציו לד', ולא לחציו לכס, והטעם י"ל דאי"ז מלאכת עבודה אלא מלאכת הנאה כלשון הרמב"ן עה"ת ויקרא כג ז, ואכמ"ל], ויש לעיין אי שייך בזה דקבלו עליהו חציו לד' להפקיע עיקר החיוב דלכס.

אמנם בחג השבועות אי נימא דלדעת הרמב"ן אי"ז ז"ג, פשיטא דחייבות לעשותו חציו לה' וחציו לכס.

אמנם בתוס' נראה להדיא כנגד יסוד זה, דו"ל (סוכה לח. ד"ה מי), משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, ורק בהלל דליל פסח חייבות משום שבא על הנס, עיי"ש. ואי נימא כמשנ"ת דחג השבועות הוי מ"ע שאין הז"ג, א"כ ליחייבו נשים גם בהלל שבו. וע"כ דס"ל להתוס' דחג השבועות הוי מ"ע שהז"ג.

אולם באמת אין מזה ראייה כנגד עיקר היסוד הנ"ל, שהרי כל משנ"ת הוא בשיטת הרמב"ן דס"ל דספיה"ע הוי מ"ע שאין הז"ג, וכדביארו רבותינו האחרונים בטעמו, אולם בדעת התוס' אפשר דלא ס"ל כשיטת הרמב"ן אלא כהרמב"ם והחינוך (וכ"פ המ"ב תפט סק"ג בשם הפוסקים) דאף ספיה"ע הוי ז"ג.

ולענין מעשה הכי קיימ"ל דספיה"ע וכן חג השבועות הוי מ"ע שהז"ג.

סעודה חלבית בליל שבועות

(יונה י. מלריך)

הנה לכו"ע יש מצות שמחה גם בליל יו"ט ראשון, רק שנחלקו אם חיובה מן התורה או מדרבנן, השערי תשובה (סי' תקכט ס"ב) כתב שמדברי המ"א (סי' תקמו סק"ד) נראה שגם בלילה ראשונה חיוב שמחה מן התורה, וכ"כ העמק ברכה (שמחת יו"ט א) משמיה דמרנא הגר"ח, דלא נתמעט ליל יו"ט אלא משמחת שלמי שמחה ולא משאר מיני שמחות, וכ"כ החזו"א (פסחים עא.). אך השאג"א (סי' סח, הובא בשע"ת שם ובשעה"צ סי' תקמו סקט"ו) נקט שבליל ראשון של יו"ט שאין שמחה לפניו, אין מצות שמחה נוהג בו מן התורה רק מדרבנן⁷².

והדרכי תשובה (יו"ד סי' פט ס"ק יט) האריך בענין המנהג לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, והביא מהתורות חיים ואורח מישור שנקטו שיש לאכול רק מאכלי בשר, עיי"ש הטעם, ומאידך יש רבים שנוהגים לאכול רק מאכלי חלב. וכתב ששתי מנהגים אלו אינם נכונים, שהרי צריך לאכול בשבועות גם בשר וגם חלב, בשר - כמבואר בגמ' חולין (פג). שעצרת הוא יום טבוח ואכילת בשר, ועוד דלא גרע משאר יו"ט שמחויב לאכול בשר⁷³, וחלב - כמש"כ הרמ"א (סי' תצד ס"ג) שנוהגין לאכול מאכלי חלב, עיי"ש, וכך איתא בכלבו, ומי הוא אשר יעבור על זה.

72 ונראה להוכיח בשיטת הרמב"ם שאין מצות שמחה מה"ת בלילה, ממש"כ (יו"ט פ"ו הי"ט) דין חציו לה' וחציו לכם, על סדר היום, ומשמע שזה נוהג רק ביום, עיי"ש סדר היום שלא יהא אוכל ושותה כל היום כולו אלא כך היא הדת וכי' שבבקר משכימין להתפלל ולקרות בתורה וחורין לבית לאכול והולכין לביהמ"ד ללמוד עד חצי היום ואח"כ מתפללין מנחה וחורין לבית לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה, ע"כ, ולא הזכיר כלום על הלילה, עכ"פ בתחילת הלילה שאין בו שינה אלא סעודת יו"ט. ומשמע דלילות המועד אין נוהג בהם מצות שמחה מה"ת. וזה דלא כהעמק ברכה (שם) שכתב לדרקדק השמחת הרמב"ם דבליל יו"ט ליכא חיוב שמחה, עיי"ש ע"פ יסוד הגר"ח וראייתו. ובעיקר דברי הרמב"ם שם שכתב אע"פ שאכילה ושתיה במועדות בכלל מ"ע לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו אלא כך היא הדת וכו', דמשמע שהיה סלק"ד שיאכל וישתה כל היום כולו, והטעם משום דאם באמת אכל ושתה כל היום כולו ודאי קיים בזה מצות שמחה, וא"כ שמה נימא דישתה ליה לקיים מ"ע זו, אף שיבטל בכך מ"ע דחציו לה', לזה קמ"ל דכך היא הדת שעליו לקיים גם חציו לה'. כן משמע, דבחציו לה' אין קיום מצות שמחה, ודלא כמהרש"א (ח"א פסחים סח:) ושאג"א (סי' סט), וכבר נמצא כן בחי' מהר"י אבובח (שיטת הקדמונים ביצה טו:). אכן בש"ס בכ"ד משמע שאין קיום מצות שמחה בחציו לה', כדאיתא ביצה רפ"ב, דר"א דס"ל או כולו לה' או כולו לכם ס"ל דשמחת יו"ט רשות, ואם גם בעצרת לה' מתקיימת מצות שמחה א"כ הרי הוא ג"כ ס"ל דשמחת יו"ט חובה. וז"ל הבעה"מ (פסחים יח:) ואפילו לר"א לא נפקא שמחת יום טוב מכלל מצוה לגמרי אלא שיש לה חליפין ותמורה ביושב ושוה לפיכך הוא קורא אותה רשות וכו', והרי דוח רק בגדר חליפין ותמורה, אלא דמ"מ ס"ל שיש קיום דין שמחה בעצרת לה'. ובפסחים קט. ושמחת בחגך אין שמחה אלא בבשר ויין, ומשמע ולא בת"ת, והמהרש"א נדחק דכוונת התנא לשמחה דלכס. 73 וכתב דאף שהשאג"א סי' סה העלה דאף דשמחת יו"ט בזה"ז מה"ת, מ"מ אין חיוב לאכול בשר בדוקא אלא רק לעשות שמחה כראוי לו בנהג שנהגה ממנו, א"כ י"ל דאם נהנה יותר ממאכלי חלב יכול לאכול מאכלי חלב, וכ"כ המ"א סי' תרצו סקט"ו, אמנם היש"ש ביצה פ"ב נקט דפשיטא שאין שמחה אלא בבשר, דהא שמחת יו"ט הוא הסעודה, ולא נקרא סעודה להיות בו לב טוב ושמחה

ושמעתי שיש שיחכמו ואוכלין בסעודה בלילה רק מאכלי חלב, ובסעודת שחרית רק מאכלי בשר לכבוד יו"ט, באמרם שבזה יוצאין י"ח לכו"ע. אמנם גם מנהג זה לא יתכן, דאף שבשאג"א (סי' סו) מבואר שאין חיוב שמחה בליל יו"ט ראשון מה"ת רק מדרבנן, וא"כ יש מקום להקל עכ"פ שאין חיוב לאכול בשר דוקא, ויכול לענג ולשמח עצמו בשאר מאכלים שנהנה מהם, אך בשערי תשובה (סי' תקכט ס"ב) הביא מהמ"א (סי' תקמו סק"ד) דאף בלילה הראשון של יו"ט הוי החיוב שמחה מה"ת, וא"כ להאמור גם בלילה יש מצוה לאכול בשר דוקא⁷⁴.

ומסיק שהמנהג היותר נכון שקבלתי מרבותי ואבותי הקדושים נ"ע, לאכול מאכלי חלב תיכף אחר התפלה בקדושא רבא בסעודת עראי בלא פת, ומברכין ברכה אחרונה וממתינין בערך שעה ויותר ואוכלין סעודת שחרית בבשר ויין ויוצאין בזה לכו"ע, (רק שצריך לחצוץ שיניו קודם הסעודה מהגבינה שבין השיניים), וזהו המנהג המוכרח לפענ"ד, ובהו יוצא י"ח לכו"ע. עכ"ת.

והנה ביאור המנהג של אלו המקפידים לאכול בלילה דוקא סעודה חלבית ולא סגי להו בקידוש בבקר על מזונות חלביים, הוא כמ"ש הרמ"א (שם) שטעם המנהג שאוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר ואז צריכין להביא עמהם שתי לחם על השלחן שהוא במקום המזבח ויש בזה זכרון לשתי הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים. [ועיי"ש במ"א והו' במ"ב שם סק"ז] שלכן יהיו הלחמים של חיתין דוגמת שתי הלחם. וכ"כ שם בסקט"ו בשם המ"א שלכן נהגו לאפות לחם אחד עם חמאה דאו בודאי יצטרך להביא לחם אחד לאכול עם בשר]. והנה אם אין אוכלים לחם הרי מבטלים ענין זה.

וא"כ נמצא לכאורה שאין בזה מנהג מושלם, שהרי אלו שאוכלים סעודה חלבית בלילה אינם יוצאים ידי השיטות שיש חיוב לאכול בשר בליל יו"ט, ואלו שאוכלים מאכלי חלב בקידוש בבקר אינם מקיימים את טעם המנהג זכר לשתי הלחם.

ושמעתי מאחי הגרי"מ שליט"א שנראה שהמנהג הטוב ביותר כדי לצאת ידי כל הדעות הוא לאכול בלילה סעודת בשר, ובבקר בקדושא רבא ליטול ידים לסעודה חלבית של פת עם מאכלי חלב, ובכך מקיימים גם את טעם המנהג של שתי הלחם. והוסיף, שמלבד זה הרי קשה לזהר בקידוש שבבקר שלא להרבות במידי דמזונות, וא"כ בלא"ה מתחייבין בנטל"י וברכת המוציא, וכן מרויחין בזה שביחד עם סעודת הבשר שעושים לאחמ"כ ביום, נמצא מקיימים ג' סעודות

בלי אכילת בשר, אלא שבזמן שביהמ"ק היה קיים היו אוכלין בשר שלמים. וכד הוינא טליא שמעתי מהדברי חיים מצאנא זיע"א שאמר שאין דברי השאג"א מוכרחין אלא צריך לאכול ביו"ט בשר בהמה דוקא. והמ"א בעצמו סי' תקכט סק"ג כתב בשם הרמב"ם שיש מצוה לאכול בשר ביו"ט עיי"ש. ודברי המ"א אין סותרין זו"ז, דלא הוי מצוה חיובית רק מצוה לכתחילה.

74 ולכאורה י"ל שאוכלין בלילה סעודה חלבית עם יין, ובה שפיר יוצאין י"ח שמחה, כדאיתא בביאור הלכה (סי' תקכט ד"ה כיצד) דבשר בזה"ז אינו חובה כיון שאין לנו בשר שלמים, ורק שיש מצוה באכילת בשר כיון שנאמר בו שמחה, אבל מעיקר הדין יוצאין י"ח בשתיית יין. וכן מבואר ברמב"ם (יו"ט פ"ו הי"ח) וז"ל והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, ומשמע בכפל הלשון דיוצאין י"ח או בבשר או ביין. וכ"כ בעמק ברכה דחלוק פורים משאר המועדות, כמבואר ברמב"ם דבפורים יש חיוב גם בבשר וגם ביין, משא"כ בשאר המועדים דיוצאין ביין כדאיתא בפסחים קט ובב"י סי' תקכט, עיי"ש. אמנם בדברי היש"ש והדברי חיים הנ"ל משמע שאכילת בשר הוא לעיכובא, ומ"מ ודאי יש בזה מצוה. [נאחי הגר" אברהם מעיד כי רבינו הדרכ"ש זיע"א בכל יום מימי חוד"מ היה אוכל בשר, ושותה רביעית יין לאו דוקא בתוך הסעודה].

ובעיקר השגת הפתחי תשובה על מנהג זה יש לעיין, דלכאורה אף שיש מצות שמחה בלילה, אך מי יימר שיש דין אכילת בשר ושתיית יין גם בלילה וגם ביום, והרי גם ביום עצמו אין אוכלים בשר ושותים יין במשך כל היום כולו, וא"כ אף דבלילה נוהג דיני היום אבל סגי בכך שאוכל בשר ושותה יין ביום, ובין להשיטות שמצות שמחה בלילה מדרבנן ובין להשיטות מה"ת, אמנם לכו"ע אי"ז לענין חיוב בשר ויין כי אם לענין קיום המצוה, וגם בשעה"צ (סי' תקמו סקט"ו) לא איירי כלל על בשר ויין, כי אם לענין סעודת נישואין משום אין מערבין שמחה בשמחה, וע"ז כתב דאיכא לעיקר דין שמחה מדרבנן, אבל לא שיהא חיוב באכילת בשר ויין גם בלילה. אמנם לפמ"ש היש"ש דשמחת יו"ט הוי הסעודה, ולא נקרא סעודה להיות בו לב טוב ושמח בלי אכילת בשר, א"כ כיון שיש חיוב סעודה בליל יו"ט, ממילא יש גם חיוב בשר ויין, ועיין.

ביו"ט, כמבואר ברמב"ם (שבת פ"ל ה"ט, והו' בטור וב"י סי' תקכט). וראוי שהפת שאוכלים אז בקדוש בבקר יהא אפוי עם חמאה, וכנ"ל. עכ"ד.

חג שבועות באגדה

"נעשה ונשמע"

{מין הפתחי אברהם נ"ע}

יה' מסיני בא וזרח משעיר למו', שפתח לבני עשו שיקבלו את התורה ולא רצו. "הופיע מהר פארן שהלך שם ופתח לבני ישמעאל ולא רצו (תחילת וזאת הברכה וברשי"י שם).

ובמכילתא (פ' יתרו) ובספרי (ברכה) "אמר להם לבני עשו, מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתיב בה, אמר להם לבני עשו 'לא תרצח', אמרו לו רבש"ע וכו' 'ועל חרבך תחיה'. אמר להם לבני ישמעאל וכו', אמרו מה כתיב בה, אמר להם 'לא תגנוב', אמרו לו רבש"ע וכו' 'והוא יהיה פרא אדם ידו בכל' וכו'. וכן לעמון ומואב שסרבו בגלל 'לא תנאף', וכן כל אומות העולם.

ובמדרש איכה "אמר להם הקב"ה לישראל אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם" עיי"ש. כלומר הקב"ה אומר אני הוא שגרמתי זאת שבני עשו וישמעאל וכו' יסרבו לקבל את התורה, ע"י שהציע לכל אחד ענין המנוגד למהותו כדי שישלך עצמו.

ומהלך הדברים הוא, שאומות העולם נפסלו מלקבל את התורה לא ע"י סירובם, אלא מיד כששאלו "מה כתיב בה", שבשאלה זו, שהיא בעצם ההיפך הגמור מתשובתם של ישראל "נעשה ונשמע", כבר נתברר פסולם ונחרץ גורלם, אלא שהקב"ה נהג עימים בנימוסיות, לא לגרשם מיד אחרי שאמרו "מה כתיב בה", והמשיך בדברים איתם באופן שישלך את עצמם.

וביאר הדברים הוא, כי גדר מתן תורה הוא בטול כל הרצונות העצמיים, והשתעבדות לרצון אחד של עשית דבר ה', ומשמעות ה"מה כתיב בה" הוא שקיים מחשבה ורצון עצמי, ורוצים לברר אם אפשר להתאים לשכלם את דבר ה', והרי זה ההיפך הגמור ממתן תורה.

ומאידך תשובתם של כלל ישראל היא "נעשה ונשמע", שעומק המשמעות של נעשה ונשמע הוא, כי אין לערב כלל את ההבנה שלנו, כי רצון הקב"ה הוא הקובע, ואם הקב"ה בוחר בנו שאנו נהיה עושי רצונו, ומלביש לנו את הכתר של עבדי ה', מה יש לנו עוד לשאול ולדרת, והשכל שלנו לא מעלה ולא מוריד.

ואמנם כן, שאע"פ ש"נעשה ונשמע" היא הדרגה העליונה של כלל ישראל, והוא רז שמלאכי השרת משתמשים בו, אבל יחד עם זה הוא תנאי למתן-תורה, וכן מפורש באבות דרבי נתן על המשנה "כל שמעשיו מרובים מחכמתו, חכמתו מתקיימת" (אבות ג, ט), ופירש באדר"ג, "מעשיו מרובים" היינו שנאמר נעשה ונשמע, "וחכמתו מרובים ממעשיו" היינו שמקדים שמיעה לעשיה, ובכה"ג אין כלל קיום לחכמתו (והובא בריבנו יונה שם), הרי שאפילו אחרי קבלת התורה, מעכב הנעשה ונשמע בקיום החכמה, והיינו שלעולם בישראל קיום ה"נשמע" הוא בהקדמת ה"נעשה".

והנה אמרו ז"ל (ביצה כה): "מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהן עזין, שאלמלי נתנה תורה לישראל אין כל אומה ולשון יכולים לעמוד בפניהן". וברשי"י שם "שניתנה להם תורה שיעסקו בה, והיא מתשת כוחם ומכנעת ליבם".

ופירוש הדבר, דהנה בגמ' (ב"מ פד), שרבי יוחנן ראה גבורתו של ריש לקיש בקפיצתו לירדן, אמר לו חילך לאורייתא, ובהמשך שם איתא

דר"ל קיבל עול תורה, ושוב לא היה לו כח לקפוץ מהירדן כבתחילה. והביאור הוא דר' יוחנן אמר לר"ל, כי לתורה צריך כח ורצון עז, אתה שנתברכת בכוחות מיוחדים ראוי להשקיע זאת לאורייתא, ומכיון שקיבל עליו עול תורה, כבר לא היה לו כח כבתחילה, אע"פ שעדיין לא למד כלל בפועל, ומה שייך שהתורה תתיש כוחו, אלא שהרצון הוא המניע של הכח, ומכיון שנכנס כל רצונו לאורייתא שוב אין בו רוח גבורה ל"שוור ירדנא".

וכמו כן בעם ישראל בכללם שהם עזים שבאומות, וכל רצון שבא להם יש בהם הכח לבצעו ולהשלימו, ואי אפשר לעמוד בפניהם ולעצורם, אולם חילך לאורייתא, עזות זו נכנסה כולה לקבלת התורה, ומעתה נתבטלו כל רצונות עצמיים שלהם, ורצונם היחיד לעשות רצון קונם, וחכו להיות 'מלאכיו', גיבורי כח עושי דברו, לשמוע בקול דברו'. ברישא 'עושי' והדר 'לשמע' (שבת פח). מנעשה ונשמע.

זמן מתן תורתנו

{יונה י. מלריך}

מכות כב: אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן ובצרו חדא. [עיי"ש שדרשו מדכתיב במספר ארבעים, מנין שהוא סוכם את הארבעים]. וביאר הר"ן (קדושין יד: מדפ"ה) כיון שאלמלא הם היתה התורה כרוכה ומונחת ואינה מפרשי לה.

ונראה לבאר בזה, דאי"ז רק שהחכמים מפרשים ומגלים את כוונת התורה, אלא הכח שניתן לחז"ל לחדש בתורה הוא ע"י כך שהם עצמם נעשים חפצא בתורה, דישאלו ואורייתא חד, והתורה עצמה בכוחה לחדש בתורה, וא"כ מה הפרש יש בין ס"ת לת"ח, הרי ת"ח הוא ג"כ ס"ת.

והנה בברכת התורה הנוסח - ונתן לנו את 'תורתו', ואילו בתפילת חג השבועות - זמן מתן 'תורתנו', ויש לבאר שבברכה"ת אנו מברכין עוד קודם שאנו עוסקים בה וא"כ הברכה היא על מה שאנו עתידין ללמוד מתורת ה', אבל חג שבועות הוא זמן של מתן 'תורתנו' והיינו שעל ידי שאנו יכולין לחדש בה הרי"ז תורה דיליה, שנעשין כבעה"ב על התורה.

ובזה יתבאר הא דחג השבועות נקבע ליום ו' בסיון והוא נקרא יום מתן תורתנו, ואף דקיימ"ל כר' יוסי שהקב"ה רצה ליתנה בו' סיון ומשה הוסיף יום אחד מדעתו, וא"כ הרי מתן תורתנו בו' בסיון, (ועמדו בזה המג"א ועוד).

ולהנ"ל א"ש שהרי בזה הזמן ניכר שמשא רבינו היה בכוחו לקבוע שהתורה תדחה למחרת, וכדאיתא בשבת פז. משה הוסיף יום אחד מדעתו מאי דריש היום ומחר היום כמחר מה למחר לילו עמו אף היום לילו עמו. וכתבו תוס' ד"ה היום כמחר: אין זו דרשה גמורה אלא משמע דהיום ממם דאי לא הכי אין זה מדעתו. והיינו דאם זה היה דרשה גמורה אי"ז חשיב מדעתו, והרי לנו כחו של משה לדרוש דרשה שאינה גמורה ולדחות בכך את יום מתן התורה בעצמו, והא גופא זמן מתן תורתנו.

עוד למדנו בזה, דזה מעיקר מתן תורתנו לקיים רצון ה"ת גם אם אינו מפורש להדיא בתורה, דמשה רבינו דרש דרשה שאינה גמורה והסכים הקב"ה עמו.

ובזה יתיישב גם הקושיא, היאך משה רבינו הוסיף יום אחד והרי דרשינן יום השישי ה' יתירה מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם ישראל לא יקבלו התורה בו' בסיון אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו, וא"כ הרי בדחיית מתן תורה למחרת כבר לא יהא העולם קיים, ואף דהקב"ה הסכים עמו אבל מה סבר משה רבינו.

אלא דמשה רבינו לא איכפת ליה לבד מרצון ה"ת ולא כלום, וכיון שיש איזה דרשה ואע"פ שאינה גמורה שעלינו לדחות את מתן תורה למחר, אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד רצון ה"ת.

ואכתי יש להבין, אטו לבסוף שקבלו התורה ביום השביעי מי נימא דאיגלאי מילתא שנעקרה למפרע הדרשא דיום השישי, דהא באמת איז יום השישי אלא יום השביעי.

אכן למשנ"ת הביאור הוא דבזה גופא דמשה הוסיף את יום השישי להפרישה מדעתו ושינה את יום מתן תורה מחמת רצון ה'ית, מזה חזינן לכה התורה, ובזה גופא חשוב שקבלו התורה ביום השישי.

וביותר, הפנ"י בשבת פו: כתב חידוש נורא, דהנה בגמ' שם איתא דלכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל כתיב הכא זכור את יום השבת לקדשו וכתיב התם ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה מה להלן בעצמו של יום אף כאן בעצמו של יום. ומעתה יש לתמוה דכיון דר' יוסי ס"ל דמשה הוסיף יום אחד מדעתו, א"כ בתחילה שהיה בדעת הקב"ה ליתן התורה בערב שבת, כיצד היה נכתב בלוחות זכור דמשמעו בעיצומו של יום, והרי באמת היה ניתן ביום שישי. וכתב דאיה"נ כדאמרינן בעלמא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, ולפי מאי שחשב הקב"ה ליתן התורה בערב שבת היה לו לומר שמור את יום השבת, ורק לאחר שהסכים לדעת משה ליתנה בשבת הוצרך לומר ג"כ זכור משום דה"ג ש"כ כדי לחלוק כבוד למשה, עש"ה. והרי דמשה רבינו לא רק שינה את יום מתן תורה אלא גם את הכתוב בלוחות במקום שהיה כתוב שמור, נכתב זכור. ואח"כ נשתברו הלוחות ונתנו לוחות שניות ובהם נכתב שמור.

והנה תלמיד חכם כל כולו תורה ואפילו גופו נעשה חפצא דתורה והוי כקלף דס"ת (עי' מו"ק כה. דומה לספר תורה כו', ועי' יח. גוילין נשרפין כו'), והיינו דאמרינן (פסחים סח:): הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה, וברש"י להראות שיום זה נוח ומקובל להם לישראל יום שניתנה בו תורה. והיינו שאף הגוף מצטרף להשמחה, ושמחתו משום שגם הוא נשתנה ע"י התורה ונעשה גויל לס"ת. ולכן רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עיגלא תילתא אמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, וברש"י אי לאו האי יומא שלמדתי תורה ונתרוממתי. ולכאורה אם ע"י שלמד תורה נתרומם א"כ הו"ל מחמת כך ללמוד יותר ביום הזה, אלא דמאחר והאכילה מורה על שמחת הגוף (שהמצטער אינו אוכל, ולהכי שרי להתענות תענית חלום בשבת כיון שהאכילה צער לו) ואף גופי שמח משום שנתרוממתי ונעשיתי גויל דס"ת.

הלל

פירושים וביאורים ב'הלל'

(יונה י. מלריך)

הלל'

הנה אף ש'הלל' הוא מלשון להלל ולשבח, ונקרא שירה נכדאיתא בפסחים קיז. אפשר ישראל כו', וברכת יהללך נקרא 'ברכת השיר' אליבא דר' פסחים קיח.], מ"מ מצינו בו כמה וכמה בקשות ותחינות (לא לנו, ובימי אקרא, אנא ה'), וביותר שכל עיקר תקנתו של הלל נתקן לאומרו גם בעת צרה, כמבואר בברייתא (פסחים קיז). הלל זה מי אמרו כו' משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים (פן יעבור פרעה וחילו אחריהם) הם אמרו לא לנו ה' לא לנו כו' יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן כו' וחכמים אומרים נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. ועיי' שרשב"ם (ד"ה יהושע) דלכו"ע נתקן לאומרו גם בעת צרה.

וצ"ב מאי שיאטיהו דתחינות אלו להלל. ובפשוטו י"ל דכמו בתפלת שמו"ע מקדימים הודאות לבקשות, הכ"נ אף שהעיקר הוא ההלל וההודאה, אמנם ע"י זה יש לנו הזכות לבקש, וכ"ה בנשמת כו' עד הנה עזרנו רחמיך ולא עזבונו חסדיך, היינו הודאה, ואל תטשינו ה' אלהינו לנצח, היינו בקשה.

אך בראשונים בסוכה (תוס' לו: ד"ה בהודו ורא"ש פ"ג סי' כו) מבואר שמשבחים בהודו ובאנא ה' הושיעה נא, והרי שעצם הבקשה באנא ה' הושיעה נא נחשב לשבח. וכ"ה בזמירות למוצש"ק, קול צהלה ורינה שפתינו אז תרננה - אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא.

וזה לכאורה מתמיה ביותר, מאי שייך לשון רינון ושיבוש גבי הבקשה דאנא ה' הושיעה נא. נוכן צ"ב במש"כ הגר"א ד'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' הוא בשעת ההקפות, אף שכולם בקשות דהושענות המה].

ונראה הביאור בזה, שעיקר הבקשות אינם לצרכינו הגשמיים, לא לנו ה' לא לנו, כי לשמן תן כבוד, אנא ה' מלטה נפשי וגו' אתהלך לפני ה' בארצות החיים, הושע נא למענך וגו', ובקשות אלו הרי הם כחלק מהשבח וההודאה, וככתוב שם 'ואמרו הושיענו אלוקי ישענו - להודות לשם קדשך להשתבח בתהילתך', היינו שזה תכלית בקשת הישועה כדי שנוכל להמשיך להודות לו ולשבחו, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו (רמב"ן סו"פ בא). נוכע"ז במודים דרבנן, 'ברכות והודאות כו' על שהחייטנו וקיימתנו, כן תחיינו ותקיימנו כו' לשמור חוקיך ולעשות רצונך ולעבדך בלבב שלם].

'הללו עבדי ה'': בגמ' (מגילה יד. ערכין י:) איתא למ"ד דדוקא בפסח שייך לומר הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, משא"כ בפורים דאיך נאמר הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש הא אכתי עבדי אחשוורוש אנן. ועמד בזה הה"ג רבי יוסף אייזיק בהר"ן דאכתי תקשי איך בפסח אנו אומרים הללו עבדי ה', הא אע"ג דאינו עבדי פרעה, מ"מ אכתי עבדי אחשוורוש אנן, והיך נאמר הללו עבדי ה'. נולה"י"מ (העמק שאלה ח"א, כו סק"א) דאוליין בתר שעת הנס, ובפורים בשעת הנס היינו עבדי אחשוורוש, ואילו בפסח היינו עבדי ה', וא"ש].

וביאר בזה אאמו"ר הגאון בעל ברכת משה שליט"א, דההלל בפסח הוא על גאולת הנפש, שהיו שקועים כמעט בכל שערי הטומאה, דהללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז, והקב"ה הוציאנו להיות לו לעבדים ולא עבדים לעבדים, וכתיב לקחת לו גוי מקרב גוי, ובזהו כעובר במעי בהמה, וכתיב 'היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו', וזה יסוד המח' בגמ' גבי מתחיל בגנות ומסיים בשבח, אם מעבדים היינו שזה החלק הגשמי, או מתחילה עובדי ע"ז שזה החלק הרוחני, ומשמיה דרבי יואל מסאטמר זיע"א דהיינו דכתיב זכר 'ליציאת מצרים' ולכאורה הו"ל יציאה ממצרים אלא שהקב"ה הוציא את טומאת מצרים מתוכינו, ואיתא בשע"ת (תרעג, כז) בשם האוה"ח שגר ג"כ יכול לומר עבדים היינו, ולכאורה מאי שנא מביכורים שאינו אומר אשר נשבעת לאבותינו, אלא כמש"כ האוה"ח (במדבר ט, יב) דהגר אף הוא נפשו נגאלה מטומאת מצרים, והיינו הכפילות של גאולה ופדות שזה גאולת הגוף וזה גאולת הנפש ואכמ"ל, ותכלית יציא"מ היתה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על החר הזה, ואיתא בראשונים שבקבלת התורה נשלמה הגאולה הרוחנית, וכ"כ החינוך בענין מצות ספד"ע דיציא"מ נחשב רק אות לעומת מתן תורה כי הגאולה העיקרית היתה במתן תורה וזהו דאמר וזה לך 'האות' כי אני שלחתך בהוציאך את העם ממצרים כו', וכן ברש"י עה"ת בעבור זה בשביל שאקיים מצותיו כגון פסח מצה ומרור, הרי שתכלית היציאה היתה בשביל המצוות שנתחדשו על ידי כך, נוא"ה, בזה יש לבאר הא דאיתא בתוספתא ונפסק בטושו"ע שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח ובסיפור יציא"מ כל הלילה, ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח, ולכאורה מה השייכות דהלכות הפסח, אלא דזהו תכלית היציאה שהמצוות שנתחדשו מכך הם הטעם ליציאה].

ולפי"ז מבואר היטב דאע"ג דאכתי עבדי אחשוורוש אנן על הצד הגשמי, מ"מ לאו עבדי פרעה אנן על צד הרוחני, שבוה גאלנו ה' גאולת עולם, ולקחנו לו לעם סגולה ונתן לנו את תורתו ואין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה.

מקימי מעפר דל וגו' להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו, מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה':

ידוע ביאור הגר"א (וכע"ז בשם משמואל על הגדש"פ) שהקב"ה מקים דל וערום מן המצוות, ומרים אביון מטונף בעבירות שתאב וביכה לעלות מאשפות מקום טינוף, להושיבי עם נדיבים, היינו האבות הקדושים. נובמדרש, מי הם הנדיבים, אלו אברהם יצחק ויעקב שנאמר נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם. וע"ע תדב"א הובא בנפח"ח ד, טו].

ולמדנו בזה דהתכלית שאלה צריך האדם לשאוף הוא להיות מ'נדיבי עמו', היינו להתנרב מכחו ומזמנו ותורתו כדי להיטיב לעם ישראל.

וע"ז הדרך יש לפרש את ההמשך 'מושיבי עקרת הבית', היינו שאמנם היא עקרת הבית - עיקרה של בית, אך עדיין אינה בדרגת אם הבנים, כלומר שתשפיע ותחנך לבניה נע' פסחים קיח: שמוני בניך כו'], ואותה הוא מושיב להיות 'אם הבנים' שתהא אמא לבניה להשפיע עליהם חינוך, וזה ע"י 'שמחה' שהיא מהווה דוגמא בביתה בהיותה תמיד בשמחה של מצוה, וכנ"ל שזה התכלית בין של האיש ובין של האשה להיות משפיע ונותן לאחרים⁷⁵.

ישראל בטח בה' עזרם וגו' בית אהרן בטחו בה' וגו' יראי ה' בטחו בה' וגו':

צ"ב דהא בית אהרן ויראי ה' כבר כלולים המה בכלל ישראל, ומדוע חילקם. ואמנם הכוונה בישראל לאפוקי כהן, ולאפוקי מיראי ה', אבל סו"ס מדוע לא כללם בבת אחת. ועמד בזה הרוקח.

והנראה לבאר, ד'בית אהרן' שהם בקדושה יותר מישראל, עליהם מוטל להוסיף בבטחון בה', ויראי ה' שהם במדרגה עוד יותר גדולה מכהן הנכנס כו', עליהם מוטל להוסיף עוד יותר בדרגת הבטחון בה'. או ע"ז הדרך, דאתא למימר דכל אדם בדרגה דיליה, מוטל עליו לבטוח בה', ואף אלו שהם במדרגה יותר עליונה, גם עליהם מוטל לבטוח בה'. [נש"ר שכן פירש הח"ח בזכור למרים פ"כ].

וסדר זה מתבאר גם בהמשך להלן: ה' זכרנו יברך, יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן יברך יראי ה'.

וכן להלן שם: יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו יאמרו נא בית אהרן כל"ח יאמרו נא יראי ה' כל"ח.

וכך הוא הסדר, דתחילה בוטחים בה', ואז באה הברכה מאת ה', ובשביל זה באה ההודאה כי לעולם חסדו. [וע"ע מהרש"א ח"א פסחים סד].

ישראל בטח בה' עזרם ומגינם הוא':

יש לפרש שזה גופא הבטחון בכך שעזרם ומגינם הוא. ויש לפרש בטח בה' משום שראיתם מעולם שעזרם ומגינם הוא [וכ"פ הרד"ק]. וע"ע פירוש האלשי"ך.

עוד יש לפרש שעל ידי שישאל בטח בה', אזי יהיה ה' עזרם ומגינם, וכדמצינו בכ"ד שע"י הבטחון באה הישועה, כדכתיב 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו, ופירשו המפרשים נרוקח ואברבנאל ורד"ק ועוד] שבזכות שבוטח בה' יהיה ה' מבטחו, וכתיב 'נפשינו חיכתה לה' - עזרינו ומגיננו הוא', כי בו ישמח לבינו - כי בשם קדשו בטחנו, 'יהי חסדך ה' עלינו' - כאשר יחלנו לך, 'ואני בחסדך בטחתי

- יגל לבי בישועתך', 'ויבטחו בך יודעי שמך כי לא עזבת ידורשך' ה', ועוד כיו"ב.

ודכירנא שכן ביאר רבינו הדרכי שמואל זיע"א, כאשר זמרנו אצל (שלהי דקייטא תשע"ב) 'ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו', דכשיעור ה'קוינו' כן 'נגילה ונשמחה בישועתו' בב"א.

לא המתים יהללו-יה' וגו':

צ"ב, דפשיטא שמתים אינם יכולים כלל להלל.

ונראה הכוונה לרשעים שאפילו בחייהם הם קרוים מתים, ואותם רשעים שהם כמתים, אינם יכולים להלל את ה' אף בעודם בחיים, כדכתיב 'ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי' (עי' ויקרא רבה פט"ז), אולם 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללו-יה', היינו אנחנו הצדיקים, 'עד עולם' אפילו לאחר המיתה גם כן נברך יה, שכן צדיקים אפילו במיתתם קרוים חיים.

כי חלצת נפשי ממות את עיני מן דמעה את רגלי מדחי, אתהלך לפני ה' בארצות החיים':

צ"ב השייכות בין הפסוקים, היאך הא דחלצת וגו' הוי טעם להא דאתהלך וגו'.

ונראה הביאור ב'אתהלך לפני ה' בארצות החיים', שאף כאן בעוה"ז בארצות החיים, אתהלך בכל הליכותי לפני ה', כדכתיב 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. שוב מצאתי שכן מבואר במסילת ישרים (פכ"ו מדת הקדושה) וז"ל בתור"ד, הקדוש הדבק תמיד לאלהיו, ונפשו מתהלכת בין המושכלות האמתיות באהבת בוראו ויראתו, הנה נחשב לו כאילו 'הוא מתהלך לפני ה' בארצות החיים' עורנו פה בעולם הזה, והנה איש כזה הוא עצמו נחשב כמשכן כמקדש וכמזבח כו'.

והנה לאחר המוות אז האדם קרוב ביותר להי"ת מאחר וסר מעליו הגוף והחומר הגשמי החוצץ ומפריד בין נשמתו להי"ת, וזהו שאמר כי חלצת נפשי ממות וגו' כבר מעתה בעודי בארצות החיים אתהלך לפני ה', כאותה מדרגה שלאחר המוות, ע"י שאגביר כח הנשמה על הגוף ותאוותיו, כדאיתא במסל"י שם שיכול לעלות לדרגת מלאך ה' ממש ומרכבה לשכינה, ואז אפילו מעשיו הגשמיים חוזרים להיות עיני קדושה ממש כקרבתו ועבודתו.

אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי':

בפשוטו 'פתחת למוסרי' היינו לשון עבר (וכ"פ רש"י ורד"ק, ועי' יבמות עז). ולכאורה זו סתירה מיניה וביה, דאם 'אני עבדך' הרי אני אסור לעשות רצונך. אלא הביאור הוא ש'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק והוגה בתורה', שאז הוא משוחרר מכבלי היצה"ר ונפשו מוכנה להיות כלי קיבול השראת השכינה ללא מחיצות וגדרות.

אך המלבי"ם מפרש 'פתחת למוסרי' לשון בקשה על העתיד, ושמעתי מהג"ר אליעזר הלוי וולפא שליט"א פירוש נפלא בזה, דהנה עבד קושרים אותו במוסירות כדי שלא יברח, אמנם עבד יליד בית אין צורך לקשרו, מכיון שכאן הוא נולד וכאן זה ביתו (וכ"ה ברש"י מלבי"ם ומצוד"ד ד'עבדך בן אמתך' היינו ילוד משפחה שבבית), ובוה פונה דהמע"ה לרשב"ע, אתה מייסר אותי ביסורים כדי שלא אברח ממך, אבל הרי 'אני עבדך בן אמתך' נולדתי מלכתחילה לאמתך, ואנה מפניך אברח, ואם כן בקשתי אליך 'פתחת למוסרי', הסר מעלי את עול היסורים.

טוב לחסות בה' מבטוח באדם וגו' מבטוח בנדיבים':

בדמות הבורא כביכול כו' היינו שנהיה אנחנו בחיורי יצוריו, מגמתנו תמיד להקדיש כוחותינו הגופניים והרוחניים לטובת הרבים כפי ערכנו כו'.

75 וז"ל השערי ישר בהקדמה, יתברך הבורא ויתעלה היוצר שבראנו בצלמו ובדמות תבניתו וחיי עולם נטע בתוכנו שיהיה אדיר חפצנו להיטיב עם זולתנו ליחיד ולרבים בהוה ובעתיד

יש לתמוה מה ההשוואה בכלל בין בטחון בה' לבטחון בשאר בני אדם, ואטו כל החילוק הוא רק בגדר 'טוב', אתמהה.

אלא שדקדוק הלשון הוא שיש 'לחסות' ויש 'לבטוח', והיינו ש'לחסות' הוא פחות מ'לבטוח', ואעפ"כ יותר טוב 'לחסות' בה' מאשר 'לבטוח' בנדיבים. וכך מפורש ברש"י על אתר ח"ל, טוב לחסות בה' וגו': חסיון זה אינו אלא לשון חסיון צל ודבר מועט הוא. מבטח: דבר בריא וסמך חזק, ואעפ"כ לחסות בה' טוב מהבטחת בני אדם, ע"כ.

והרי ד'לחסות' היינו בצל מועט בלבד, ואילו 'לבטוח' היינו עם ביטוח ועירבון של ממש. והיינו שפעמים שיש לאדם איזה הרגש של בטחון בהי"ת אף שאינו בדרגת בעל בטחון גדול, ואעפ"כ יותר טוב רק לחסות בצל השכינה ואעפ"כ שאינו חי ממש בבטחון מושלם, מאשר להיות בהרגשה של בטחון עם ערבויות חזקות שאינם אלא בידי אדם בשר ודם.

ובמזמור 'הללויה הללי נפשי את ה' וגו' אל 'תבטחו' בנדיבים וגו' אשרי שאל יעקב ב'עזרו' 'שברו' על ה' אלוהיו. היינו שעדיף להיות במצב שהקב"ה בעזרו ושברו על ה' אלקיו, יותר מאשר 'לבטוח' בנדיבים שנותנים בטחונות מכח היותם במעמד זה. והטעם לכך כדמפרש 'אל תבטחו בנדיבים בבן אדם שאין לו תשועה', שכן 'תצא רוחו ישוב לאדמתו ביום ההוא אבדו עשתונותיו'.

ויש לפרש (ע"ד הדרוש) שזהו שאמרה יונה לפני הקב"ה, 'רבונו של עולם יהיו מזונותי מרורים כזית ומסורים בידך ואל יהיו מתוקים כדבש ומסורים ביד בשר ודם' (סנהדרין קח: והובא ברש"י עה"ת בראשית ח יא). וכן משמע במגילת המאור (פי"ד) שכתב בענין זה בריש דבריו, ח"ל ומה טוב ומה נעים הבוטח בהקב"ה במזונותיו ובכל עסקיו, ויסלק בטחונו מבשר ודם, קל וחומר מהיונה כו'.

כן משמע, דאי אפשר ולא שייך גם לחסות בה' וגם לבטוח בנדיבים, דאו הא או הא, ובטחון בנדיבים בא על חשבון לחסות בה', וטוב לחסות בה' מאשר לבטוח בנדיבים.

כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דעבו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם:

היינו שבכל מצב שהוא אני בוטח בשם ה', ולא רק כשסבבוני אלא אף כשסבבוני גם סבבוני, ואף גם שסבבוני כדבורים דעבו כאש קוצים, בכל זאת אני בוטח בשם ה'. או יש לפרש דאף לאחר שבטחתי בשם ה', עדיין סבוני גם סבבוני, ועם כל זאת המשכתי לבטוח בשם ה', ואף גם לאחר מ"כ שהמשיכו וסבבוני כדבורים וגו' בכ"ז בשם ה' כי אמילם, ואף שעדיין דחה דחיתני לנפול, ה' עזרני.

ונראה לבאר בזה דבר נחמד, דהנה יש כאן ג' פעמים שמוזכר 'בשם ה': 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם סבוני כדבורים וגו' בשם ה' כי אמילם'.

והני תלת זימני בשם ה', המה מכוונים כנגד תלת בשם ה' אשר נזכרים במזמור דלעיל (אהבתי כי ישמע), 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא', 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא', וחוזר חלילה 'לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא'.

והביאור בזה הוא, דבזכות זה שבין כשאני נמצא בצרה ובין כשאני נמצא בטובה תמיד 'בשם ה' אקרא' נוכדיליף רבי תנחום בברכות ס: מהני קראי שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה ולקבלינהו בשמחה, עיי"ש, ולשון רש"י על אתר 'בימי אקרא: בימי צרתי אקראנו ובימי גאולתי אשבחננו' יש לי להיות סמוך ובטוח בהי"ת. ולפי"ז מבואר דאף גם בזכות ההודאה ד'כוס ישועות אשא', תבוא הישועה על הצרה ואז 'בשם ה' כי אמילם'.

ועפ"י יש להוסיף ולבאר, דהולך ועולה מן הקל אל הכבד, קודם 'גוים סבבוני' ואח"כ יותר מזה 'סבוני גם סבבוני' ואח"כ עוד יותר 'סבוני כדבורים דעבו כאש קוצים', וכמשנ"ת הלא המה מכוונים כנגד תלת בשם ה' דלעיל מינה, וא"כ הרי מבואר, דקודם אני בוטח בכך שכאשר

הייתי בעת צרה קראתי בשם ה', שזה דרגה גדולה, אבל עוד יותר דרגה גדולה מה שקראתי בשם ה' כאשר גמל עמי טובות, ולכן כנגד 'כוס ישועות אשא' דהיינו הקרבת הנסכים, אזי אפילו כשסבוני גם סבבוני, בשם ה' כי אמילם, וכנגד הקרבת זבח תודה שעולה על כולנה, בשביל זה אני בוטח אפילו כאשר סבוני כדבורים וגו'.

ואמנם אחר כל זאת, 'דחה דחיתני לנפול וה' עזרני', דלא רק סבוני גם סבבוני אלא כבר ממש דחיתני לנפול, אבל ה' יתברך בכבודו ובעצמו עזרני.

'אלי אתה ואורך': 'אלי אתה', ועל כך 'אורך' שאתה אלי, כענין 'מודים אנחנו לך' - 'שאתה הוא ה' אלוהינו' כו'. ויש להוסיף בזה, 'אלי אתה', 'ואורך' על זה לבד שזכיתי לומר 'אלי אתה'.

'אלוהי ארוממך': כענין 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו' [עי' מהרש"א פסחים קיט.]. שעל ידי שמודים ומשבחים להי"ת, נותנים לו כח ורוממות. שהקב"ה הוא 'יושב תהלות ישראל', ואיתא באבות דר"נ (פכ"ז, וכע"ז בירושלמי הו"ד בתוס' סוכה נג. ד"ה אם) והלא יש לפניו אלף אלפים ורבי רבבות של מלאכי השרת ואינו רוצה בשבחן של כולם אלא בשבחן של ישראל שנאמר אלהי יעקב ונעים זמירות ישראל ואומר ואתה קדוש יושב תהלות ישראל.

ההלל בפסח ובשבועות

הנה מצינו שההלל יש בו ענין מיוחד אצל חג הפסח וחג השבועות, שכן הוא נתכנה בשם 'הלל המצרי', ע"ש הגאולה ממצרים, וכידוע שחג השבועות הוא השלמת ועיקר הגאולה, כמש"כ הרמב"ן בכ"ד [ובזה יש לבאר דברי הגמ' ר"ה ו: 'כל היכא דתני פסח תני עצרת', היינו דאף דהתנא קורא לשבועות בשם 'חג', אבל כשהוא כתוב בסמוך לפסח או קורא לשבועות בשם 'עצרת'. והביאור הוא, דאמנם שבועות הוא רגל בפנ"ע, אבל כלפי פסח הרי הוא כהמשך ועצרת של חג הפסח. ועיי"ש ריטב"א, ועי' רש"י תמורה יח: ד"ה ואידך]. ואיתא בגמ' (פסחים קיח.) הטעם שאומרים במועדים הלל זה ולא הלל הגדול, משום שיש בו חמשה דברים הללו יציאת מצרים (דכתיב בצאת ישראל ממצרים), וקריעת ים סוף (דכתיב הים ראה וינט), ומתן תורה (דכתיב ההרים רקדו כאילים) וכו'. ואיכא למ"ד (שם קיז) שמשנה ישראל בשעה שעלו מן הים תקנו שירת הים וכן את ההלל (ועיי"ש מהרש"א), ואיתא בגמ' (מגילה יד. ערכין י:.) הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה. והביאור הוא משום דמפסח עד שבועות הוא שורש הורתו ולידתו של כלל ישראל.

יה הנחילה לעם חשוקו כי חפץ למען צדקו /

תנובת שדי להאכילו ודבש סלע להניקו /

עוד ישלח פדות מעבדות וטובו הענק יעניקו /

ויראה לפניו במעון קדשו ולא יגרע חוקו שלש

פעמים בשנה (פיוט להמאור)

**לקובץ זה הורמה תרומה להצלחת התורם החבעל"ש
ברו"ג בכל מכל כל**

קורא יקר, העלויות גבוהות,

ולמשך הוצאת הקבצים לאור זקוקים לתרומתך

לשם כך הוקם חשבון בנק, כדלהלן: פועלים סניף 446

מס' חשבון 89192 ע"ש יונה מלריך

אנא תרום בעין יפה ותבורך בברכת

"ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת"

[ניתן ליצור קשר לקבלת הקדשה והנצחה]



יישר כח ליושבי ביהמ"ד המופלגים הע"י

לשליחת חידו"ת לקבצים הבאים:

053-3161250

a0533161250@gmail.com

פקס: 02-5842070

א כשר פריילעכן פסח

א גוט יום טוב א גוט מועד

יונה י. מלריך