

חידו"ת בהלכה ובאגדה מאת רבני ולומדי בתי המדרשות שע"י ההילת דרכי שמואל גני אילון

## באתי לגני

ליל התקדש החג, ישראל קדושים בני מלכים, אחד עבודת ליל הסדר, אכילת מיכלא דמוחמנותא, ארבע נוסות, זכר לקרבן פסח, הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, כאשר זכינו לסדר אותנו כן נטה לעשות.

ויהי בחצי הלילה – לעת אשר הנפש עולה על גדותיה ונוספת ליוצרה, נהג בקרב עם קדוש לשוור לפני ה' שיר השירים, משכני אחריו נרצו.

ובתוך פרץ רגשי קרבת ה' ואהבתו, קמה וגם ניצבה תמידה, "אנה הלך דודך היפה בגשים, אנה פנה דודך ונגקשעו עמך".

ביאנו לנו חז"ל נשה"ש רבה פ"ז ה', וגעץ יוסף שם, כי אמות העולם מקנטרים לישראל, מעמידים הם שאלת תם אשר משרתה להפריד דביקותו בגורא ית"ש, לקרר את האהבה העולה בין ישראל לאביהם שבשמים, לפרום את הקשר והחיבור עם יצאת מצרים.

"אנה הלך דודך ממערים לים, לסיני, לפני אלפי שנים אכן ראנו היכן הלך דודך, בעת שהוציא ממערים ומשם לקריעת ים סוף ולמעמד הר סיני. אך עתה – אנה פנה דודך, היכן הוא כעת ומה מעשיו, וארבה ונגקשעו עמך" – רצונו להצטרף ולסייע לך בגגן ביהמ"ק, אם רק תדעי להראות לנו היכן דודך ומה מעשיו בדורות אלו.

על כך משיבה נכסת שראל: "דודי ירד לגנו לערוגת הבשם, לרעות בגנים וללקוט שושנים".

דודי ירד לגנו – הוא ג'ן סדרים דארייתא [מלא העומר], לערוגת הבשם – שהם חידושי תורה שמתחדשים מדי חודש ריח טוב למרחוק [שם].

לרעות בגנים – אלו בתי נכסיות ובתי מדרשות נשה"ש רבה, לרעות צאנו אשר נפוצו שם, אותם שלא עלו מן הגולה משרה שכיתנו עליהם בבתי נכסיות ובבתי מדרשות [רש"י].

וללקוט שושנים – שומע ומקשיב נדברים בתורתו [שם].

ובאשר להצעתם העידה של אמות העולם ונגקשעו עמך, משיבה נכסת שראל: "אני לדודי דודי לי הרועה בשושנים", אני לדודי ולא אתם [רש"י].

מה שיבכם שואלים עליו ואין לכם חלק בו, מאחר שדבקתי בו יוכלה אני לפרוש ממנו! מאחר שדבקתי בו יוכל הוא לפרוש ממני! כל הן דהוא – כל היכן שמגיע – לגני הוא דאנתי נשה"ש רבה שם].

נמצא כי הופעת קובץ זה, אשר יצא אי"ה מידי תקופה, מלא ועדושה בהלכה ואגדה מתורתם של חב"ד ולומדי בתי המדרשות דקהילתנו, הוא התשובה הניצחת והנצחית מול כל אותם מקנטרים, מבית ומחוץ, מבקשי טובותינו המכוונים לערער על דביקותנו בחטיית – קל מוציאם ממערים.

וזוהי ההכרזה הברורה, כי מעת יצאנו ממערים בקל חי, לא נפרדה החבילה מעולם, עודנו דבקים בו ובתורתו עד עולם. בתי המדרשות השוקקים עמלה של תורה בטהרה, הם מקום השראת השכינה בדורות אלו, כל הן דהוא – לגני הוא דאנתי.

דודי ירד לגנו, לרעות בגנים.

השתא, הלא, לשנה הבאה בירושלים.

## תוכן הענינים

מורינו הגאון רבי עופר שמאי היימן שליט"א

הארות והערות בדיני הפסח.....ב

### ביעור חמץ

הרב ישראל הרפז

בסוגיא דקבלת אחריות.....ג

הרב חיים דורמשקין

בדין בדיקת חמץ.....ה

### ליל הסדר

הגיר אריה אויערבך שליט"א ר"ב ברכת שמואל

בענין שיעור שניה בד' כוסות.....ו

הרב יחזקאל גרטנר

אי בעינן במצה לכם ובבירור שי' הרמב"ם.....ו

הרב יעקב ישראל לנג

לחם עוני בפרוסה.....ח

הרב אליעזר שוורץ

בענין כל המרבה וסיפור כל הלילה.....ט

הרב אברהם ישעיה לב

בענין מצות והגדרת לבנך.....י

הרב מאיר כהן

זמן החינוך למצוות ליל הסדר.....י

הרב יעקב ישראל לנג

הערה עצומה בדין כורך.....יא

הגיר שלום לבין שליט"א ר"ב תפארת מנחם

חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.....יב

הגיר שמואל אויערבך שליט"א ר"ב ברכת שמואל

כנגד ארבעה בנים.....יג

הרב נסים בוסו

לילה כיום יאיר.....טו

### קרבן פסח

הרב אהרן חיימוביץ

חיוב קרבן פסח קודם זמנו.....טז

הרב שלמה דב גוטסגנדר

זמן הקרבת הפסח.....יז

הרב שמואל וקנין

חג הפסח וחג המצות.....יח

### י"ט וחזה"מ

הגיר בצלאל ברוער שליט"א ר"ב רצופות

בגדרי חזה"מ והמסתעף.....יח

הרב שמואל ממון

בדין שמחת יום טוב.....יט

### ספירת העומר

מורינו הגאון רבי עופר שמאי היימן שליט"א

בדין ספירת העומר מן התורה.....כא



## תאורות והערות בדיני הפסח

הנה ימים אלו הקודמים למועד, ולעיתים אף ימי המועד עצמם, עטופים המה בטורדות שונות המסיטים את קביעות העיון מסדרי הלימוד הרגילים, ומעתה לאחר שמקובלים אנו שאין לך כלי קיבול הראוי לישא אל תוכו שפע הנשפע מקדושת הימים, יותר מאשר מו"מ של תורה בענינים הנוגעים ובאים אל תוכן מהות מצות אלו הימים, ועי' היטב בדברי המשנ"ב (סי' תכ"ט סק"א), ולזה ראיתי תועלת בהעלות כמה נקודות שיש בהם בכדי לעורר לב המעיניים, ויועיל להם אף בתוך טרדתם, שתהא טבולה בעיונה של תורה, אלא שבזאת ראיתי להגדוש, חזור והדגש, כי לא להלכה שמת' פני בזה, ולכך פעמים שדנתי בשיטות או סברות דאף שיצאו מגדולי האחרונים, אך לא קי"ל כוותיהו להלכה, ולא לזה תקות שאיפת כתיבתי, אלא לברורי שמענתא, ובודאי שאין ללמד מהם אף לא כצד נוטה, והשי"ת יעזורנו לשאת נוצחים ומלאים משפע אלו הימים, עדי נוכה כבר לזכות הפסח במועדו וכהלכתו, בבנין ביהמ"ק ותשועת עולמים, בביאור"א.

### א. ברכה על ביטול חמץ

ידוע קושיה הגאון ר"י פיק המובאת בשו"ת רעק"א (פסקים סי' כ"ט) דהקשה על דברי הב"י (סי' תל"ב) שכתב דמה שאין מברכים 'על ביטול חמץ', אלא 'על ביעור חמץ', היינו משום שאין מברכים על מצוה שבלב, ע"ש, וצ"ב דא"כ מ"ט מברכין על הפרשת תרומה, והרי אם נתן עיניו בצד זה, אוכל בצד השני, תרומה ניטלת במחשבה, וא"כ אמאי מברכים על הפרשתה, וע"ש דהביא הגרעק"א שני תי' מהרב בנימין וואלף.

ואילו הגרעק"א עצמו תי' דכיון ששרש ענין הפרשת תרומה הוא לחלק בין הניתן לכהן, לבין הנשאר לישראל א"כ אף שעתה אינו עושה מעשה מ"מ סופו לבא לידי מעשה, משא"כ ביטול חמץ דעיקר ענינו בלב, ע"ש 'ולול'ד הגאון הנ"ל הו"א דמשום ה"ט חשיבא ההפרשה כמעשה, משום שהוא פועל מהות של חילוק בין הניתן לכהן, לאשר נשאר ביד הבעלים, אלא דהגרעק"א סירב בזה דהא סו"ס נפעל הדבר בלא מעשה, ורק ס"ל דמה שסוף תכליתו ע"י מעשה חשיב כבר בתחילתו כמעשה, ודו"ק, והיה נראה לתלות זאת בפלוגתא דהרמב"ן והרמב"ם אי הפרשת התרומה ונתינתה הוו שני מצוות או מצווה אחת, ועיין בזה, והגרעק"א שלא תלה בזה י"ל דס"ל דאף אם הוו שני מצוות סו"ס תכלית ההפרשה ליתנה לכהן, ויש להאריך הרבה בכ"ז ובשרש מצות הפרשה אלא דאכ"מ.

אלא דנלענ"ד דמה שהרב"ו הנ"ל סירב בזה ותי' בד"א היינו משום דנקט דאחר שאין יסוד המצווה לבטל שנאמר שהוא מצוה שבלב, אלא העיקר הוא הוא להשביח החמץ מרשותו, ולבערו, ורק שביטול הוא צורה ליבטל מחיוב זה, א"כ אי איתא כהגרעק"א א"כ לאחר ששורש המצוה ע"י מעשה תו לא אכפת לן שעתה מקיימו ע"י מחשבה, ודו"ק, ויש לפלפל בזה עוד טובא ולא באתי אלא להאיר.

### ב. חיוב ביעור ובדיקת הבית מפירוים

כתב המשנה ברורה (סי' תמ"ב סק"ל"ג) "ואם לאו חייב לבער - ודוקא כשיש בין הכל כזית, דאז הכלי מצרפו אבל כשלא נשאר בין הכל כזית א"צ לבערו, וכו', אכן באמת יש מחלוקת בין הפוסקים בזה, דדעת הרבה פוסקים דאפילו פחות מכזית צריך ביעור, ודוקא כשראוי לאכילה קצת, אבל אם היה מטונף קצת, ופחות מכזית, א"צ לבער לכו"ע", ע"ש.

וכבר ידועים דברי החזו"א (או"ח סי' קט"ז סק"י"ג, י"ח) בזה, דנטה קו דגם פחות מכזית חייב בביעור מה"ת, אלא שבמקום דסגי בביטול הריהם חשובים כמבוטלים, אך במקום דלא סגי בזה, וכגון לגבי חיוב בדיקה, ושימת החמץ אחר מחיצה, שבזה לא היה די לרז"ל בביטול, בזה צריך להניח הפירוים אחורי מחיצה, ולכך צריך לשום ספריו שלומד בהם כל השנה אחורי מחיצה, ע"ש בחזו"א דהכריח דבריו דבפירוים איכא חובת ביעור מהא דהוי ככל דינא דחצי שיעור, וכבר נאמרו בזה ד"ת יקרים לרוב בבירור נידו"ד אי איכא בפירוין דין ח"ש דאסור מה"ת, ועי' בבית מאיר (שם סעי' ז') בשם שו"ת חכ"צ (סוס"י פ"א), ובשאג"א (סוס"י פ"א) ועוד רבות באחרונים, אכמ"ל.

וגם בעצם הדין, ופלוגתא זו, כבר הלכו בו הנמושות, וכידוע ופקיע טובא בשערי תורה, ועי' ברא"ש (פסחים פ"ג סי' ב') שישאל קדושים ובודקים

לבער אף ממשוה חמץ, ובמג"א (סי' תל"ד סק"ה) ובמה שדן בזה בפר"ח (ריש סי' תמ"ב) צל"ח (פסחים י' ע"ב ד"ה קשה), ומאידך בשו"ע הגר"ז (סי' תמ"ב קו"א סק"י"ח בהג"ה), וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח ח"א סי' קמ"ה), ועוד רבים, וכידוע, ואני אין פני אלא לעורר נקודה נוספת מכחה יש לדון עכ"פ כלפי חיוב עשה דתשבייתו.

דהנה מפורסמים דברי המנ"ח (מצוה ט' אות ב') דחקר במהות מ"ע דתשבייתו, וז"ל, "הנה לכאורה יש ספק אם המ"ע הוא שיהא החמץ מושבת, ואם יש לו חמץ חוץ מה שעובר על ל"ת דב"י וב"י, עובר עוד על העשה [דתשבייתו] ואם אין לו חמץ אינו עובר בלאו, וגם המ"ע מקיים בשו"א, כמו בשבת ויום טוב איכא עשה ד'תשבתו' בעשיית מלאכה, ואם עבר ועשה מלאכה עובר בעשה ול"ת, ואם לא עשה מלאכה חוץ מה שלא עבר על הלאו, קיים גם כן מ"ע ד'תשבתו', וה"נ עיקר המצוה כאן שלא יהי' החמץ ברשותו, והוא מושבת מרשותו כמו המ"ע ד'תשבתו' וכו', או דלמא דמצוה עליו בקו"ע ד'תשבתו' החמץ ואם אין לו חמץ לא קיים העשה, כמו מי שאין לו ד' כנפות נהי דאין עשה, מ"מ לא קיים המצוה, ה"נ ג"כ כמו התם ד[אם רוצה לקיים העשה] מצוה עליו לקנות תלית, וכדי לקיים מצות השי"ת, ה"נ מצוה לחזור שיהי' לו חמץ קודם פסח, ויבער אותו ב"ד, כדי לקיים מ"ע בקום עשה", עכ"ד, ע"ש שהאריך בנפק"מ העולה מחקירה זו, אכ"מ.

מעתה י"ל דאין לדון משום איסור ח"ש אלא רק במקום שיש כאן 'חפצא' שאותו אסרה תורה, כנבילה, נותר, ע"י, וכו', ורק שע"מ לחייב בענין חתיכה חשובה שיש בה שיעור, ולכך במקום שחסר בשיעור בזה אמרינן דחזי לאיצטרופי, והכל הוא מכיון שעכ"פ הוא בעצמו אסור, אך אם הוא ציורי על הגברא, ובמקום שאין לו חמץ מעיקרא אינו בכלל הציורי, ואינו מקיים העשה בשו"א, א"כ מקום גדול עמנו לומר שבמקום שציוותה התורה את הגברא להשביח כזית חמץ מרשותו, א"כ נמצא דליכא אח"ש ציורי כלל, ועיין בזה.

אלא דכ"ז היינו כלפי העשה דתשבייתו, אך במקום שבאנו לדון שאין חיוב ביעור על הפירוין כלל הרי נצטרך לומר גם שהלאו דבל יראה ובל ימצא תלוי הוא בציורי התורה ד'תשבייתו', ובדבר שלא ציוותה תורה להשביח בשעה השישית גם אין לאח"כ לאו דב"י, והוא צ"ע, ובדברי רבנו חיים הלוי (פ"א מחו"מ ה"ב) חזינן דתלה הנידון אם לאו דב"י וב"י הוי ניתק לעשה בנידון זה גופא, דאם העשה בעצם החפצא הרי י"ל דהלאו ניתק לו, משא"כ אם הוא ציורי אגברא א"כ אין קשר בין הלאו לעשה, ע"ש, והוא לכאורה שלא כמשי"נ.

אלא דשמא יש לחלק בין היכא שאנו דנים על הלאו אי הוי ניתק לעשה, והיינו שבמקום שעבר אלאו, וכגון גזל, אמרה תורה עשה ד'השב תשיבם', והוא 'תיקון' ללאו, ולכך אינו לוקה, ובזה חידש מרנא הגר"ח דאם אין העשה בעצם החפצא דהלאו, אלא כציורי על הגברא, א"כ אינו שייך אליו, משא"כ אנן דנים בעצם גדר הלאו, דציוותה תורה שבכל ימי הפסח לא יהא ברשותו חמץ, בזה עדיין י"ל דלא נאסר אלא מה שציוותה תורה להשבייתו, ודו"ק, ועיין בזה כי קצתי, ולא באתי אלא לעורר.

### ג. איסור קטניות על שום מה נאסר

הנה כידוע שאף שבדברי חז"ל בכ"מ מפורש הוא להיתר, ומשנה מפורשת שנינו (פ"ג מחלה מ"ז) דהעושה עיסה מן החיטים ומן האורז אדם יוצא בה בפסח, וע"ע בסוגית הגמ' זבחים (ע"ח ע"ב), ומפורש הוא ברמב"ם (פ"ה מחו"מ ה"א) דאין איסור חמץ בפסח נוהג אלא בחמשת מיני דגן בלבד, ע"ש, ולמותר תחשב האריכות, והוא פשוט בכ"מ, לא נחלק בזה אדם מעולם.

אלא שהביאו רבותינו בעלי התוס' [ראשון לכולם רבינו פרץ בהגהת סמ"ק (סי' רכ"ב), ועוד, הו"ד בב"י (סי' תנ"ג), ע"ש] שהחמירו הקדמונים לאוסרם, ונתקבלה תקנתם בכל קהילות אשכנז, עד שכתב הרמ"א (סי' תנ"ג ס"א) דאין לשנות, ובשע"ת (שם סק"א) הוסיף שהמיקל בזה הוא בכלל פורץ גדר, ע"ש, וכן רבות דנו רבותינו האחרונים זאת לאיסור ליוצאי קהילות אלו.

אלא שבקהילות יוצאי ספרד לא קבלו עליהם איסור זה, וכמפורש בב"י ושו"ע (שם), ורק דמצנינו לכמה מקהילותיהם שנהגו בזה [ועי' בברכ"י, ובס' 'ארץ חיים' להגר"ח סתהון (סי' תנ"ג ס"א), ובס' 'בית דוד' (סי' רט"ז)], וכן ידוע כמה מגלילות מרוקו שהחמירו בזה, ועדיין גם בין האוסרים כמדומה שיש הפרש גדול בין מה שאסרו קדמוני חכמי אשכנז, לבין זו של אותם קהילות מבני ספרד, ונפק"מ טובא איכא ביניהם, וכאשר אבאר בעזה"ש.



יצטרך להעביר הכוס ליד ימין (דהא נקט הביאה"ל (שם ד"ה ואין) דאין להחזיק הכוס בצד שעליו מיסב, ע"ש) והוי עובר דעובר, ועי' סי' כ"ה ס"ח וכהנה רבות בדברי הפוסקים, וצ"ע.

### ה. אמירת כן היה הלל בבורך

הביאור הלכה (סי' תע"ה ס"א ד"ה ואומר) נתקשה טובא למאי דמשמע לפור' דברי השו"ע (שם) שאומרים 'זכר למקדש כהלל' וכו' קודם אכילת הכורך, ואף דמפורש בדברי המחבר שאסור להסיח בין הברכה על אכילת מצה לבין הכורך, מ"מ לא חייש השו"ע למאי דהוי הפסק בין הברכה [דעל אכילת מצה] לאכילה, וע"ש דכתב משו"ה לאמר זאת לאחר האכילה, ומכורח הקושיא אף נטה לומר דהאי 'ואומר' היינו רק משיטפא דלישניה, ורק ר"ל מהו טעם אכילת הכורך, ולא שיאמר זאת בפה, והניח בצ"ע, ע"ש.

ולכאורה יש לדון בדבר דשמא אכילת הכורך אינה מצוה וענין חדש, וכבר התחיל בקיום המצוה באכילת הכונית הראשון, ורק דרצו חז"ל להסמיך לקיום המצוה גם את הכריכה, ועוד שהגילוי מ"ט הוא אוכל אינו הפסק 'בדברים אחרים', ואף לו יהא כדברי הביאה"ל אכתי צ"ע דלכאורה סגי במה שרק יתחיל אכילת הכורך, וכבר הברכה מתחסת לזה, ושוב אין איסור להפסיק, ועי' לעיל (סי' תל"ב ס"א) דאף דצריך לזוהר שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, מ"מ לאחר שהתחיל אינו חשוב הפסק, ורק דלא ישיח כדי שישום לבו להבדיקה, ע"ש, וא"כ הכא מ"ט שלא יאמר כן תיכף לאחר תחילת אכילתו, וצ"ע.

ושמא הקושיות מתורצות חדא בחברתה, דכיון שאנן לא ס"ל דבזה"ז מצד צורת קיום עצם המצוה צריך לכורך, ורק שהצריכו כן 'זכר למקדש', וכיון שאין צורת המצוה מחייבתו ממילא גרע ההפסק טובא, ובעינן להסמיך כל האכילה להברכה, וצ"ע.

## ביעור חמץ

הרב ישראל הרפז

### בסוגיא דקבלת אחריות

בגמ' מבואר שחמץ של נכרי ברשות ישראל אם קיבל עליו הישראל אחריות עובר עליו בבל יראה וכדילפינן מ'לא ימצא' לאסור הטמנה ופקדון מן הנכרי, אבל אם לא קיבל אחריות אינו עובר וכדממעטין מקרא ד'לא יראה לך' שלך אי אתה רואה אבל אותה רואה של אחרים ושל גבוה. ובגמ' מבואר דקבלת אחריות מהני או מדין גורם לממון כממון כר"ש, או דאפי' למ"ד גורם לממון לאו כממון דמי שאני הכא דכתיב 'לא ימצא'.

נחלקו הראשונים באיזה אחריות מדובר, אי סגי בשומר חנים דחייב בפשיעה, דגם זה חשיב אחריות לעבור עליו כב"י, או דוקא בשומר שגר דחייב באחריות של גניבה ואבידה. עי' ברא"ש שכתב דהיינו דוקא בשומר שגר דחייב בגניבה ואבידה. ובשם הבה"ג כ' דאף בשומר חנים חשיב אחריות לעבור עליו כב"י.

ויש לעיין בדין קבלת אחריות דהישראל שקיבל מנכרי חמץ באחריות דעובר עליו בבל יראה, אם היינו דוקא כשהחמץ עומד בביתו וברשותו של הישראל או דלמא דעצם מה דהוא חייב באחריות על החמץ זה משייך אותו לממון ואפי' אינו ברשותו עובר עליו כיון דחשיב כשלו.

עוד יל"ע בגדר הדין דע"י האחריות עובר עליו אם היינו מחמת דחשיב כ'שלו' דהואיל והוי גורם לממון חשיב כממון [ולכו"ע ואפי' למ"ד דבעלמא גורם לממון לאו כממון], או דלמא דהוה מחמת דחשיב 'ברשותו' מחמת החיוב אחריות שיש לו על החמץ.

והנה נחלקו הראשונים בישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל אחר וקיבל הנפקד עליו אחריות מי עובר בבל יראה. הרא"ש מביא יש מן הגאונים דס"ל דהנפקד עובר בבל יראה ולא המפקיד אע"פ דשלו הוא, כיון דאינו ברשותו. והביא ראייה מהמכילתא דאי' שם יצא ד'גבולך' ממעט ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי כיון דאע"פ דשלו אינו ברשותו. והרא"ש מביא דדהר"י יונה סובר

המעניין בהג' סמ"ק הנז' יחזי היטב שסיבת האוסרים בגזירתם לא היה משום חשש איסור בתערובת חיטים, אלא היה אך משום שרבו עמי ארצות דחיישינן בהו שמא יבואו להחליף, ומהיתר אורז וקטניות יבואו להתיר אף חיטים, ורק דמנה בהג' סמ"ק (שם) ג' סיבות למה יבואו להחליף, או משום שמשניהם עושין כרי בשדה, או משום שהם נטחנים ונעשים קמח, או משום שנעשים במעשה קדירה הנראה כמאפה החיטים בתנור, עיש"ה, וכן הובא טעם איסור זה בדברי רבותינו קמאי ובתראי טובא.

ולאחר שחששו לזה, והחשש הוא כבר בלקיטתם מהשדה, הרי חששו וגזרו על עצם מיני הקטניות, אף היכא שברור חלוקתם מחמשת מיני דגן, ולדוגמא בלבד עי' בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' ע"א) שדן שאסרו אפי' את התרמילים של הקטניות, אף בהיותם בלא הגרעינים, והגאון מבוטאטש באשל אברהם (גי' השו"ע שם) כתב דמטעם זה נהגו לאסור את אכילת הקטניות אף כשהם ירוקים וטריים, ולא דמי לחיטים הנאכלים רק כשהם יבשים, ואפ"ה נאסרו, ע"ש, וכהנה רבות בדברי הפוסקים. ומאידך כיון שכן, ואין כאן שום חשש חמץ, לכך לא אסרו להשהותם, לא נאסרו במשהו, אלא רק בנו"ט, וכשאר איסורים, וכן כתב התרוה"ד (שם) דההנאה מהם מותרת, ולכך כתב בערוה"ש (סי' תנ"ג ס"ז) דמותר לסחור בהם בפסח [עד כמה, ובצורה, שמותר לסחור בחוה"מ].

ורק שבתרוה"ד (סי' קי"ג) האריך בגדרי איסור קטניות ובהבדל בינו לבין איסור חמץ ודאי, ובתוה"ד הזכיר שקשה לברור בין גרגירי האורז את החיטים, ע"ש והרי דחששו גם לחשש איסור מהקטניות, ודו"ק בדבריו היטב, וכע"ז בב"י (ריש סי' תנ"ג) ע"ש, ואילו הטור (שם) תפס רק טעם זה, וע"ש דכשהביא טעם אלו דנהגי לאסור אורז וקטניות כתב רק 'לפי שמיני חיטין מתערבין בהם', וי"ל דאת טעמי הגה' סמ"ק לא שמיצא ולא סבירא ליה כלל, דהוי כעין גזירה חדשה שאין לה מקור בתלמוד, ורק היכא דחיישי לאיסור את זה הביא [וגם טעם זה לא העלהו להלכה, וכמבואר בדבריו שם], ומזה נמשכו אחריו כל אותם מקהילות ספרד דחיישי לקטניות, ולא הביאו לאסור אלא מטעם זה [וי"ל דלכך גם המשנ"ב (שם) אף שהביא כל טעמי האיסור וכמש"נ, מ"מ כטעם ראשון כתב מה שלפעמים תבואה מעורבת בקטניות, ע"ש והיינו דס"ל דטעם זה חזק יותר, ודו"ק].

ונפק"מ העולה מדברינו בסוגי הקטניות שאין בהם כל חשש לעירוב חיטים בהם, וגם לאלו שיש חשש אך במקום שברר היטב (ויש דהצריכו ג' פעמים) וברירא ליה טובא שאין מעורב חיטים באורז כלל, אם נתפוס טעם הטור לבד הרי שבכה"ג אין מקום להחמיר, והכי ס"ל להאוסרים מקהילות ספרד, ולכך גם רבים מהם חילקו בין אורז לשאר קטניות, אך חכמי אשכנז שבמקור חומרתם לא הוזכר טעם זה כלל, ועכ"פ בודאי לא תלי האיסור בזה, א"כ לא תהני הברירה והחיפוש אף אם נעשה בדקדוק, שהרי גזרו על עצם המין, וכמש"נ.

וצריך לדקדק בזה טובא בדברי הפוסקים שדנו בספיקות שונות העולות מאיסור זה, מ"מ צ"ע ובדיקה, כ"פ לפי ענינו היאך אחז אותו אחרון בטעם האיסור, ודו"ק בזה כי קצתרי.

### ד. ברכה על ד' כוסות באיטר

הנה למאי דקי"ל (סי' תע"ב ס"ג בהג"ה) דגם איטר מיסב על צד שמאלו שמא יקדים קנה לושט, א"כ נסתפקתי זה מכבר באיזו יד יחזיק הכוס בשעת הברכה, דלכאורה אם יחזיק בשמאל, שהיא ימין ידיה, וככל ברכה, א"כ לאחר הברכה

<sup>1</sup> ויש בדבר חומרא וקולא, חומרא דגזרו על עצם הפרי אף כשהוא סוג קטניות שבצורתם ואופן מראיתם אין להחליפם בחיטים, ויש בדבר גם קולא, ולדוגמא במה שדנו רבות במה שידוע דברי הח"א (נשמ"א הל' פסח תשו' כ') שאסר אכילת תפריא מפני שעושים מהם קמח, ודנו בזה להיתר מכמה טעמים, דעיין באג"מ (אור"ח ח"ג סי' ס"ג) דס"ל דאין תקנתם אלא באותם פירות שהיו בזמנם, ועוד שאינם בכלל קטניות, שהרי גדולם בתוך האדמה, ולא כגרעינים, ותרמילים, וע"ע בפמ"ג (סי' תנ"ג מ"ז אות א') דהתיר ער"ש עפ"ל (תפרי"א) כיון דלא אתי לאחלופי אותו בחיטים, ואף דשעועית גם לא יבואו להחליף, ובע"כ דגזירתם היה על כל הנקרא 'קטניות', ורק שכשאו דנים במה שאינו כן, ולאסרו משום שעושין ממנו קמח, בזה שפיר אמרין שאין מחליפים אותו בחיטים, ועיין, אלא דיש האוסרים רק את הקמח דנפק מתפרי"א, ומשום דמי לקמח חיטים, וכדלעיל, ואנן שמתירים גם זאת י"ל דבמקום שעצם הפרי אינו בכלל הגזירה תו לא דנים לאיסור רק משום היוצא ממנו [ומאידך בשמן היוצא מהשומשומין נקטין להחמיר, כיון שעיקר הפרי בכלל הגזירה], ואלו שאסרו הקמח ס"ל דלאחר שעיקר הפרי אינו לקמח אין לאסור המין, ומאידך במה שאפשר לאחלופי נהגו המה לאסור, אלא שכהיום כמדומה שהמנהג הרווח להיתר גם בקמח, וע"ע בזה בשו"ת דברי מלכאל (ח"א סי' כ"א, ח"ב סי' קי"ב), ועוד רבות בדברי הפוסקים.



דהמפקיד עובר עליו כיון דחשיב ברשותו. והרא"ש כתב דודאי המפקיד עובר כיון דהנפקד מייחד את ביתו עבורו חמצו של המפקיד חשיב כברשותו של המפקיד.

ויל"ע במה נחלקו היש מן הגאונים והר' יונה, אם המפקיד עובר ואם חשיב ברשותו של המפקיד. דלכא' צדקו דברי הר' יונה דודאי החמץ שברשות השומר חשיב כברשותו של המפקיד וכדאמרין בעלמא יד שומר כיד בעלים, וכן ודאי דלענין מכירה חשיב ברשותו של המפקיד ויכול למכרו ואע"פ דחפץ גזול אינו יכול למכרו כיון דאינו ברשותו, אבל חפץ שנמצא אצל הנפקד ודאי דיכול הבעלים למכרו כיון דחשיב שלו וברשותו, כיון דהשומר מעמיד את החפץ ושומר אותו עבור הבעלים, א"כ מ"ט סברו הנך ראשו' דחשיב אינו ברשותו של המפקיד אלא ברשות הנפקד הוא ועליה ידידה רמיא חיובא דבל יראה.

עוד נחלקו הראשונים בב"ק צח. אם גזלן שגזל חמץ אם עובר עליו בבל יראה בפסח, דעת הרמב"ן דעובר בב"י, ודעת הר"ם מסקסטה דאינו עובר עליו, דכתב שם דאין הנגזל והגזלן עוברים בב"י.

ויל"ע בדעת הר"ם מסקסטה מ"ט אין הגזלן עובר בב"י ומאי שנא משומר דאמרין בגמ' דכיון דקביל עליה אחריות עובר בב"י אם מדין גורם לממון כממון או משום דכתיב 'לא ימצא' וע"י קבלת האחריות חשיב מצוי אצלו וברשותו, א"כ אף גזלן כיון דחייב באחריות דאונסין [וזה אפי' יותר אחריות מש"ש דחייב רק בגנו"א ופטר מאונסין] א"כ מ"ט אינו עובר עליו בב"י.

ובאו"ש ביאר בזה, דלגזלן אין חיוב אחריות על החפץ הגזול כמו שומר שחייב לשמור על החפץ ואחראי על שמירתו שלא יאבד, אלא דגזלן מתחייב משעת הגזילה להשיב את החפץ או את דמיו, ולכן חייב בתשלומין כשעת הגזילה כי המעשה גזילה הוא המחייב את דין ההשבה של החפץ [אם הוא בעין] או של דמיו [אם אין החפץ בעין], אלא דכל זמן שהחפץ קיים הוא יכול ליפטר ע"י השבתו, אבל אין מוטל עליו האחריות לבל יאבד החפץ, ולא זה מה שמחייב אותו באונסין, דחיוב אונסין שלו הוא משום שיש לו חיוב גמור משעת הגזילה שמחייבו בהשבה וא"כ לא איכפ"ל שהחפץ נאנס, דהוא מחויב ועומד את דמי החפץ משעת הגזילה.

וא"כ כל מה שנתרבה מ'לא ימצא' דבקבלת אחריות חשיב מצוי אצלו לעבור עליו בב"י זהו דוקא כשהמחייב בתשלומי החפץ זה מכח דין אחריות על החפץ, דבזמן האבידה חל עליו החיוב, משא"כ בגזלן שמחויב ועומד ורק יכול ליפטר ע"י השבת החפץ בעין, זה לא התרבה מ'לא ימצא' לומר דחשיב מצוי אצלו.

וכע"ז ביאר הגר"ח [בסנטסיל] דכ' לבאר שישנם ב' סוגים של גורם לממון, יש גורם לממון של 'אחריות' כמו בשומר שהחפץ שעומד תחת ידו הוא 'מחייב' אותו באחריות שאם הוא יאבד הוא יהיה חייב בתשלומי החפץ, ויש סוג נוסף של גורם לממון, באופן שהגברא מחויב ועומד בחיוב ממון והחפץ שתחת ידו 'פטר' אותו מהתשלום, כמו בקרבן באופן שאמר הרי עלי קרבן שהגברא מחויב ועומד להביא קרבן וכשהבהמה של הקרבן תחת ידו הוא מקיים בזה את החיוב קרבן שלו שאינו צריך להביא קרבן אחר עבור נדרו, דנמצא שהבהמה שאצלו היא פוטרתו מחיובו. וישנם כמה נפק"מ בזה.

והביא הגר"ח את שיטת הר"ם מסקסטה בב"ק שגזלן אינו עובר בב"י, והביא שתמהו ע"ז מ"ט אינו עובר הרי חייב באחריות אונסין ומ"ש משומר דבקבלת אחריות הוא עובר בב"י. וביאר בזה הגר"ח ע"פ דרכו דגזלן הוא מחויב ועומד מחמת מעשה הגזילה והחפץ שתחת ידו הוא 'פטר' מתשלומי הגניבה, אבל אין לו 'חיוב אחריות' כמו בשומר שהחפץ שעומד אצלו מחייבו האחריות. וכל מה שהתרבה מ'לא ימצא' זה דוקא באופן של חיוב אחריות כשומר שיש לו אחריות על החפץ.

[ויש להוסיף בזה, דודאי דאליבא דר' שמעון דגורם לממון כממון גם גזלן יעבור בבל יראה אף לשיטת הר"ם מסקסטה, וכל מה שכתב הר"ם מסקסטה דגזלן אינו עובר בב"י זהו אליבא דרבנן דר"ש, דס"ל גורם לממון לאו כממון אלא דהתחדש בקרא ד'לא ימצא' דעובר בב"י ע"י קבלת אחריות, בזה הוא דביאר הגר"ח דדוקא בקבלת אחריות של שומר עוברים שזה גורם לממון המחייב ולא באופן של גורם לממון הפטר כמו בגזלן, אבל אליבא דר"ש דגורם לממון כממון והוי כשלו ודאי יש ב"י בשני הסוגים של גורם לממון.]

ועפ"ז יש לבאר את שיטת היש מן הגאונים שהובא ברא"ש לגבי מפקיד ונפקד, דס"ל דירשאל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו אם הנפקד קיבל עליו אחריות הנפקד עובר בבל יראה ולא המפקיד. וצ"ב דנהי דלנפקד יש קבלת אחריות ויש לו דין גורם לממון כממון והוי כשלו אבל הא מיהת השלו האמיתי הוא של המפקיד שהוא הבעלים האמיתי של החפץ א"כ מ"ט אין המפקיד עובר על בל יראה, ואם הטעם הוא מפני שהוא ברשותו של הנפקד ולא ברשותו של המפקיד, גם זה צ"ב דהרי השומר מעמיד את החפץ עבור הבעלים ויד שומר כיד בעלים וודאי חשיב ברשותו של המפקיד לענין מכירה והקדש דודאי יכול להחיל על חפץ זה חלויות של הקדש ומכירה [ולא דמי לחפץ גזול דהוי אינו ברשותו דנגזל כיון דחסר לו בשליטה על החפץ], ואדרבה ככל שיש לשומר יותר אחריות על החפץ הוא יותר אחראי על החפץ וא"כ החפץ של השמירה יותר עומד לבעלים ושומר עבורו, א"כ איך נאמר דחשיב ברשותו של הנפקד ולא ברשותו של המפקיד.

וי"ל בזה ע"פ מה שנתבאר בד' הגר"ח דיש ב' סוגים של גורם לממון, אמנם לשניהם יש שורש אחד, והוא, שהחזקת החפץ תחת ידו היא באה לפטור אותו מהחיוב שלו, אם זה מהחיוב שבהווה כמו בגזלן וקרבן, ואם זה מהחיוב העתידי כמו בשומר שכשהוא מחזיק את החפץ של השמירה זה פטר אותו מתשלומי אונסין שיכול להתחייב בעתיד באם החפץ של השמירה יאנס או יגנב ממנו, ונמצא שהקשר של המחזיק לממון הוא זה שהחפץ מעמיד לו ממון בזה שהוא פטר אותו מהחיובים שלו, וזהו דין גורם לממון כממון.

ואם כנים הדברים י"ל בביאור שיטת היש מן הגאונים שעד כמה שהשומר מחזיק את החפץ תחת ידו כדי ליפטר מחיובו, נמצא א"כ שיש לו החזקה בחפץ לצורך עצמו מלבד מה שמחזיק את החפץ עבור הבעלים, כי הוא מחזיק את החפץ לצורך עצמו כדי ליפטר מחיובו, וא"כ עד כמה שיש לו החזקה בחפץ עבור עצמו, שפיר חשיב דהוי ברשותו של הנפקד לענין בל יראה, דזה גופא שהוא מחזיק את החפץ לעצמו וזהו הסיבה לעבור עליו בבל יראה, ולכן הנפקד עובר בבל יראה ולא המפקיד כי עד כמה שזה אצל הנפקד זה לא אצל המפקיד, ועד כמה שיש לשומר החזקה אישית בחפץ יש כאן גריעותא בהחזקה עבור הבעלים וחשיב מוחזק ומצוי אצל השומר. [שוב ראיתי דכן כתב הברוך טעם בסוף הספר ('בסוגיא דמפקיד חמץ') והובא בקה"ל].

ובדעת הרא"ש והר' יונה דפליגי וס"ל שהמפקיד עובר בבל יראה ולא הנפקד, י"ל דס"ל דנהי שהנפקד מחזיק את החפץ של השמירה לצורך עצמו ליפטר בזה מחיובו, אבל סו"ס החפץ עומד תחת שמירה מעולה של השומר, והתוצאה היא שהחפץ שמור עומד עבור הבעלים, גם אם בסיבת השמירה מונח כאן אינטרס אישי של השומר להחזיק בחפץ עבור עצמו. ודו"ק בזה.

ובגמ' דף ו. נכרי שנכנס לחצירו של ישראל וחמצו בידו אין זקוק לבער, הפקידו אצלו זקוק לבער, יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר 'לא ימצא'.

רש"י פירש ביחד לו בית, שבאופן זה לא קיבל עליו אחריות. ור"ת פירש שמדובר שקיבל עליו אחריות ולמרות זאת אם יחד לו בית אינו עובר כיון דהוי כמי שקיבל אחריות על חמצו של נכרי בבית הנכרי.

מבואר בדברי ר"ת דכדי לעבור על בל יראה בקבלת אחריות לא סגי בקבלת אחריות גרידא, אלא צריך גם שהחמץ יעמוד בביתו של הישראל, אבל באופן שקיבל אחריות והחמץ לא ברשותו של השומר אינו עובר עליו בבל יראה. ויל"ע בטעמא דמילתא, דאם קבלת אחריות עושה את החפץ של הפקדון כממון של השומר והוי כשלו מ"ט צריך שגם יעמוד ברשותו, ומה גרע מכל חמץ ששייך לישראל שעובר עליו גם כשאינו בביתו. [מלבד שיטת הרמב"ן בפ' בא ובחידושי לפסחים דף ו. דס"ל דגם חמץ ששייך לישראל אם אינו ברשותו אינו עובר עליו וכדהביא מהמכילתא].

ולפי מה שנתבאר ע"פ ד' הגר"ח, יתבאר היטב שיטת ר"ת, דכל הטעם שבקבלת אחריות עוברים בבל יראה, היינו משום שהשומר מחזיק את החפץ של השמירה לצורך עצמו ולצורך האחריות שלו כיון דע"ז שהחפץ תחת ידו הוא פטור מלשלם את תשלומי החפץ ואת חובת האחריות שלו, והינו שמחזיק בדבר לצורך הגורם לממון שבזה, וכיון שיש לו החזקה אישית בחמץ של השמירה חשיב שפיר מצוי בידו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. וא"כ נראה היטב שיטת ר"ת דרק כשהחמץ עומד תחת ידו וברשותו אז הוא דחשיב מצוי בידו לענין בל יראה, אבל אם החמץ אינו בביתו אלא ברשות הנכרי לא מהני מידי מה דיש לו קבלת אחריות על החמץ, כיון דכעת אין לו החזקה בחמץ ולא שייך לומר שמחזיק בחמץ לצורך עצמו, ורק כשהחפץ תחת ידו אז הוא דמהני

## דין בדיקת חמץ

ליה קבלת האחריות להגדיר את החזקתו כהחזקה אישית של השומר לצורך האחריות שלו ועי"ז חשיב מצוי בידו.

הנה בפשטות הטעם דסמכ"י על בדיקת חמץ היינו כשאר דיני הבדיקה שבתורה, וכמו שאפשר לסמוך על בדיקת תולעים וכדומה, דכל שבדק תו לא חיישי' דאיכא חמץ.

אכן מתו"ד הר"ן בפתיחה למסכת פסחים חזי' מד' דברים מחודשים בגדר ובטעם הבדיקה, ונעתיק בזה בקצרה חלק מדבריו הקדושים, וז"ל: והקשו בתוס' דהא קי"ל דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וסו"ס לא סגי בלא ביטול, וכיון שכן הוא היכי איתא בדיקה כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא הא לא פטר נפשיה בלא ביטול ובביטול לחודי' סגי, וי"ל דמדאורייתא בחד מיניהו סגי כלומר או בבדיקה או בביטול כדאמרי' עלי' בגמ' לאור הנר מנלן ופשטי' לי' מקראי אלמא בבדיקה נמי מדאורייתא היא וכו', הלכך שפיר איכא למימר בבדיקה אתי' כדי שלא יעבור עליו בבל יראה, שמה שהצריכו חכמים בטול אחר הבדיקה אינו אלא מדבריהם שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליוהי כדאמרי' בגמ', עכ"ל. והנה המעיין בתוכי"ד יראה דכונתו להק' היכי מהני בדיקה מדאורייתא הא לכאור' א"א לסמוך רק על זה, דהא חזי' דהבודק צריך שיבטל, ועי"ז תי' דבאמת מדאורייתא אפשר לסמוך על הבדיקה, והטעם דהבודק צריך שיבטל היינו מדרבנן גזירה שמא יראה גלוסקא יפה וישנה.

אכן באמת צל"ב קושיית הר"ן, דק"ל על מה שמב' מד' רש"י בבדיקה מהני שלא יעבור על ב"י, והק' ממה שמב' בגמ' שהבודק צריך שיבטל וא"כ מוכח מזה שבדיקה ל"מ מדאורייתא, ותמוה דהא מה שצריך לבטל הוא מדרבנן שחששו שמא ימצא גלוסקא יפה, ומה הק' הר"ן מזה על דינא דאורייתא.

ונראה מב' מד' הר"ן, שהבין מד' רש"י שמה שבדיקה מהני שלא יעבור על ב"י, אינו רק שאפשר לסמוך על הבדיקה שאינו עובר על ב"י, אכן אם באמת היה חמץ עבר על ב"י רק שהיה מותר לו לסמוך על הבדיקה, וכמו שאר דיני החזקות שמותר לסמוך על החזקה, אלא הבין הר"ן מד' רש"י דהבדיקה מהני שלא יעבור כלל על הב"י גם אם באמת איכא חמץ, ועי"ז ק"ל ממה דגזרו רבנן דהבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפה, וחזי' מזה דאם באמת איכא חמץ עבר עלי', ותי' הר"ן דהחשש שם הוא מצד שמא ישנה, אכן אינו עובר על ב"י מצד עצם הימצאות החמץ ברשותו.

נמצאנו למדים מדברי הר"ן, שבדיקה מהני שלא יעבור כלל על בל יראה, וכל דברי הר"ן בהמשך מוכיחים זה וכש"כ בהמשך, וגם יש להוכיח ממה שהוכיח הר"ן בבדיקה מהני מלאור הנר, דאם הטעם בבדיקה מהני היינו כשאר דיני הבדיקות שבתורה אמאי צריך להוכיח דבר זה הכא יותר מאשר מקומות, וגם דבר פשוט הוא בבדיקה מהני ולא צריך להביא ראיה לזה, ומב' לן דעת הר"ן בבדיקה מהני שלא יעבור כלל על ב"י גם אם נמצא חמץ.

אכן הנה בהמשך דבריו כתב הר"ן, וז"ל: ומשמע דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה וכו', ואם שמא ימצא אח"כ גלוסקא יפהיה יבערנה לאלתר, שמא תאמר למפרע עבר עליה ליתא שהרי סמכה תורה על החזקות וכו', ע"כ. ומב' מדבריו דהטעם בבדיקה מהני היינו משום דסמכ"י על החזקות, ותמוה דהא לעיל מב' מדבריו בבדיקה מהני לא רק לסמוך עלי' כשאר החזקות שאינו עובר בבל יראה, אלא אם בדק ובאמת היה חמץ לא עבר עליו כלל בבל יראה, והכא כתב דהוא רק מדין חזקה, וצ"ע בסתירת דבריו.

עוד כתב הר"ן בזה, וז"ל: ונמצאת אתה אומר לפי דעת זה שהתורה שאמרה תשבייתו היינו או בביטול או בבדיקה וביעור, והיינו בחמץ ידוע או מפני חשש מקומות שהוא רגיל להמצא בהן, אבל כל שאין לו חמץ ידוע ולא מקומות שהוא רגיל להמצא בהן לא חלה עליו מצות השבתה, שהרי אתה אומר שכל שבדק אע"פ שלא ביטל ונשתיירה בידו גלוסקא יפיפיה אינו עובר עליה וכו', אלמא אין מצות השבתה אלא על חמץ ידוע או מפני מקומות שרגיל להמצא בהן, ואי אפשר לפרש שכל שבדק ובדק ולא בטל ואח"כ מצא גלוסקא יפיפיה עובר עליה למפרע, שאם כן אפי' בדק הוא מחויב מן התורה לבטל מפני ספק חמץ שאינו מצוי וכו', ע"כ דבריו בקיצור.

וחזי' בחלק זה מד' הר"ן ב' דברים, א', דבמקום שבדק או במקומות שאין מכניסים בהם חמץ לא חייל כלל מצות תשבייתו, ולא רק שאפשר לסמוך על הבדיקה שקיים מצות תשבייתו, אלא אף אם באמת היה חמץ לא חייל כלל מצות תשבייתו, ודברים אלו מתאימים עם מש"כ מקודם לגבי בל יראה, שבמקום הבדוק לא חייל כלל ב"י, ואף אם איכא שם חמץ לא עבר על ב"י, ב', עוד ב' לן הר"ן, שאם באמת היה חייל מצות תשבייתו במקום הבדוק או שאין מכניסים שם חמץ, לא היינו סומכים על הבדיקה שקיים מצות תשבייתו, והיה מחוייב מן התורה לבטל.

והדברים תמוהים מאד, ראשונה, דלכאור' דבריו סותרים שוב למש"כ לעיל דהטעם דסמכ"י על הבדיקה הוא משום חזקה, והיינו כשאר דיני חזקה שבתורה, ולא אמרי' דלא חייל האיסור כלל, והכא כתב דבמקום הבדוק לא חייל תשבייתו כלל, עוד יש לתמוה, ע"מ שכתב דאם באמת לא אמרי' דלא חייל תשבייתו כלל א"כ א"א לסמוך על הבדיקה, ותמוה דאמאי באמת לא יועיל כאן הבדיקה כמו כל התורה כולה דסמכ"י על הבדיקה, ובמה גרעה בדיקת חמץ דלא סמכ"י עלי' משום חזקה ככל התורה, וצ"ע ט בזה.

עוד ילה"ק ע"מ שכתב בתחילת הדברים דמה דסמכ"י על הבדיקה הוא משום שסמכה תורה על החזקה, ותמוה, דהא לעיל הביא קרא דילפי' לי' מלאור הנר, ואם הוא משום חזקה אמאי בעי' קרא לזה, וצ"ע בכ"ד הר"ן, וכל דבריו בסוגיין עמומים ויל"ע טובא לדרת לעומק ד' הק'.

ונראה לומר בזה, דמב' לן מד' הר"ן, דדין הבדיקה דחמץ אינו דין חשש וספק בעלמא שמחוייב לבדוק ולודא שאינו עובר על ב"י ותשבייתו, אלא הוא עיקר וחלק מדיני התשבייתו, וכמו שמשמע מלשונות הר"ן בכ"ד, ויש להציע בזה בשני אופנים.

האופן הראשון, דהתח' בגוף המצוה דתשבייתו דמחוייב האדם לבדוק ולודא דליכא חמץ ברשותו, והיינו דלא התח' בדין תשבייתו רק דין ביעור על חמץ ודאי, ומחוייב האדם לבדוק שאינו עובר על תשבייתו, וכאדם הבודק מתולעים וכדו', דנאסר על האדם אכילת שרצים, ומחוייב האדם לבדוק שאינו עובר על איסור זה, אלא בדין תשבייתו התח' חיוב ודאי לבדוק דליכא חמץ ברשותו, ויש חפצא דמצוה במה שבודק דליכא חמץ ברשותו, ואף אם באמת ליכא ברשותו חמץ, מ"מ מחוייב מצד עצם מצות תשבייתו לבדוק ולודא דליכא חמץ ברשותו.

ובאופן שני י"ל בזה, דבאמת עיקר דין תשבייתו קאי על חמץ ודאי, אכן התח' בתשבייתו דין מחודש לחשוש לספק חמץ, דקבעה תורה דין מחודש לחשוש לספק חמץ, ונמצא דהאדם מחוייב מן התורה לחשוש לספק חמץ, ויל"ע בזה, ומצינו לד' סמך גדול מסוגיא דס"ס בדף ט. ויש להאריך בזה.

ומעתה יל"ב טובא אמאי ל"מ בספק חמץ דיני החזקות של כה"ת וכמב' מד' הר"ן, דדיני ההנהגה של חזקה התח' במקום של ספק מהו דין התורה, דהתירה תורה לסמוך על חזקה במקום דאיכא ספק מהו דין התורה, אכן הכא בחמץ שהתח' דין ודאי על ספק חמץ ל"ש בזה דיני חזקה, דהא אין האדם נמצא במצב של ספק כיון דאיכא דין ודאי לחשוש לספק חמץ. [נמסתר דל"ה בכל החזקות כולם וכו'].

ומעתה נל"ב אמאי כן מהני בבדיקה, ונ' הב' בזה, בבדיקה מהני לא מצד דיני ההנהגות דחזקה דכה"ת, אלא יש כאן דבר חדש, וד"ז ילפי' לי' מקרא דלאור הנר, דלא קבעה תורה לחשוש במקום דאיכא חזקה, וזה מדוקדק ק' בלשון הר"ן, והיינו דלא קבעה תורה דין לחשוש לספק חמץ במקום חזקה, אכן אין זה מצד פרשת החזקה של כה"ת, אלא דכמו דבכ"מ התירה תורה לסמוך על החזקה במקום ספק, ה"נ בספק חמץ לא קבעה תורה דין לחשוש לספק חמץ במקום חזקה, ויל"ע היטב בזה.

ונמצא לפי"ז דבר נפלא, דבספק חמץ מצד אחד לא מהני בזה דיני החזקות של כה"ת, כיון דנאמר בזה דין ודאי על ספק חמץ, אכן מאידך יש כאן דין פטור יותר מדיני חזקה, דלא חי' תורה דיני תשבייתו וב"י במקום חזקה, ואכתי צ"ע בכ"ז. [הד' נכתבו בקצרה ושלב"ע ע"ד לימוד הסוגיא].



## ליל הסדר

הגדר אריה אויערבך שליט"א / ר"ב ברכת שמואל

### בענין שיעור שתיה ב' כוסות

בגמרא בדף ק"ח ע"ב השקה מהן לבניו ובני ביתו יצא והוא דשתה רובא דכסא. ומצינו בזה כמה שיטות בראשונים.

דעת הרמב"ן [הובא בב"י בשם ארוחת חיים וכן הוא גם ברבינו דוד תלמידו של הרמב"ן] דבעינן רוב כוס כמות שהוא ולכתחילה כוס מלא ובדיעבד רוב הכוס אפי' מחזיק כמה רביעיות. ולפי"ז, אין דין שתיה של ארבע כוסות שיה לשתייה של קידוש דמפורש בגמ' בדף ק"ז ע"א דסגי בטעימה של מלא לוגמיו אלא הכא בעינן לפחות רוב כוס.

ודעת התוס' [שם ד"ה רובא דכסא] דסגי במלא לוגמיו, ומה שאמרו רובא דכסא היינו משום דמלא לוגמיו דאדם בינוני הוא רוב רביעית וכן כתבו בדף ק"ז ע"א [ד"ה אם טעם], ולפי שיטה זו אין ג"מ בין כוס דקידוש לארבע כוסות של פסח.

ועיין בחידושי הגר"ז שכתב לבאר הפלוגתא אם סגי במלא לוגמיו או דבעינן רוב כוס שתלוי בשאלה אם יש חיוב שתיה מסוים בארבע כוסות יותר מכל כוס של ברכה שעיקר התקנה היתה שישתו ארבע כוסות, או שדינו כשאר כוס של ברכה דהחיוב שתיה הוא רק מצד המבדל צריך שיטעום וא"כ סגי במלא לוגמיו כשאר כוס של ברכה וכמבואר בגמ'. ועד כדי כך כתב הגר"ז בשם רבינו הגר"א דלא שאני כלל שיעור שתיה בין ארבע כוסות לקידוש של כל השנה וגם שתית שנים מצטרפת למלא לוגמיו.

ודעת הר"ן דמה שאמרו כאן רובא דכסא אין הכונה רוב כוס ממש אלא רוב שיעור כוס והיינו רוב רביעית. ולגבי קידוש כתב הר"ן בדף ק"ז דבעינן או מלא לוגמיו או רביעית והיינו הפחות שבשניהם ולאדם גדול שמלא לוגמיו הוא יותר מרביעית בסגי ברביעית ואדם קטן שמלא לוגמיו הוא אפי' פחות מרוב רביעית סגי במלא לוגמיו. וע"ז כתב שם דה"מ בקידוש דעלמא אבל ב' כוסות בעינן רוב דכסא ולכאורה כוונתו דב' כוסות השיעור הוא לעולם רוב רביעית בין לאדם קטן דלא סגי במלא לוגמיו אלא צריך רוב רביעית ובין לאדם גדול שלא צריך מלא לוגמיו אלא סגי ברוב רביעית.

ובביאור שיטת הר"ן נראה לכאורה דבעיקר הדבר דעתו כהרמב"ן דיש חיוב שתיה של ארבע כוסות אלא דלא בעינן כוס כמות שהוא אלא שיעור כוס שהוא רביעית ומדין רובו ככולו סגי בשתית רוב רביעית. ואילו בכוס של קידוש אין זה אלא דין של טעימה וטעימה חשובה היא מלוא לוגמיו, ומה שלא סגי ברוב רביעית למי שמלוא לוגמיו הוא יותר מרוב רביעית נראה דס"ל להר"ן דלא שייך דינא דרובו ככולו אלא רק היכא שנאמר דין שתיה על הכוס ובזה אמרין דאם שתה רוב כוס יצא אבל בקידוש דמלכתחילה לא נאמר דין שתיה על הכוס אלא המבדל צריך שיטעום לכן בעינן מלא לוגמיו אלא שאם מלא לוגמיו הוא יותר מרביעית בזה לא שייך שיהיה צריך לשותות יותר ממה שיש בכוס וכיון ששיעור כוס של ברכה הוא לא יותר מרביעית א"א לחייבו לשותות יותר מרביעית, אבל דין רוב רביעית לא שייך בזה.

והנה בשו"ע סימן תע"ב סעיף ט' כתב המחבר את שני הדעות אם סגי ברוב רביעית או סגי ברוב כוס וז"ל שיעור הכוס, רביעית לאחר שימזגנו (אם רוצה למזג), וישתה כולו או רובו. ואם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו. [ובדיעבד רוב רביעית] ויש אומרים שצריך לשותות רוב הכוס, אפילו מחזיק כמה רביעיות. עכ"ד ולכאורה נראה דהשיטה הראשונה בשו"ע היא שיטת הר"ן שהרי לא הזכיר כלל כאן שיעור מלא לוגמיו כמו שהזכיר בשו"ע בהלכות קידוש שכתב וז"ל צריך לשותות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו, דהיינו כל שישלוקנו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו, והוא רובו של רביעית. עכ"ל. וע"כ כהר"ן דאין זה שייך כלל לכוס קידוש אלא בעינן רביעית או רוב רביעית. ולא כהתוס' דהשיעור בארבע כוסות הוא כמו כוס של קידוש.

אמנם בביאור הלכה נקט שם דרוב רביעית המוזכר בשו"ע הוא מלא לוגמיו דהתוס' ולכן כתב שם בפשיטות דאדם גדול דמלא לוגמיו הוא יותר מזה לא

סגי ליה ברוב רביעית אלא מלא לוגמיו ידידה [מיהו ברביעית סגי] ולכאורה דבריו נכונים לפי התוס' אבל להר"ן אינו כן אלא זהו שיעור מסוים דרוב רביעית. אלא שצ"ע על הביאור הלכה שכתב שני דינים כאחד דבאדם גדול בעי יותר ממלא לוגמיו ומצד שני אדם קטן בעי רוב רביעית וע"ז כתב שמצא כדבריו בר"ן ודברי אינם אלא תימה דארכביה אתרי רכשי דלשיטת הר"ן הכל תלוי ברוב רביעית ואילו לדבריו בעינן נמי מלא לוגמיו לחומרא. ונעתיק דברי הר"ן בדף ק"ז ע"א וז"ל לאחר שהאריך בדינא דמלא לוגמיו גבי קידוש והוסיף שם דאדם גדול דמלא לוגמיו ידידה יותר מרביעית סגי ליה ברביעית. והכי דינא הוא או מלא לוגמיו או רביעית הפחות שבשניהם ואח"כ כתב וז"ל ומיהו הני מילי לענין קידוש אבל לענין ד' כוסות אמרין לקמן והוא דשתי רובא דכסא הלכך בקידושא דפסחא דאית ביה תרתין קידוש והוי נמי דארבע כוסות בעינן שיטעום ממנו רובא דכסא מדין ארבע כוסות ואי רובא בציר מכדי שישלוקנו בעינן שיטעום נמי בכדי שישלוקנו מיהו ברביעית סגי וכדכתיבנא: עכ"ל. בפשטות דברי הר"ן דבא להקל דארבע כוסות לא בעינן אלא רוב רביעית ואפי' באדם גדול דשם לא נאמר שיעורא דמלא לוגמיו כלל אלא רק רוב רביעית. אלא דבכוס ראשון של קידוש בעינן נמי מלא לוגמיו מדינא דהמבדל צריך שיטעום דבעינן מלא לוגמיו וזהו רק בכוס של קידוש שהוא כוס של ברכה ונאמר בזה דינא דהמבדל על הכוס צריך שיטעום, ולא בשאר כוסות דלא תיקנו שיהא נאמרים על הכוס אלא כך תקנו דמוזגים כוס על ההגדה ושותים אותו וכן בברכת המזון ובהלל. ועוד נ"מ בזה דאם זה רק מדינא דהמבדל צריך שיטעום א"כ אין זה אלא דין על המקדש ולא על כל בני הבית כמו שאר קידוש דעלמא. וא"כ פלא על הביאור הלכה שכתב את שני הדינים בחדא מחתא בשם הר"ן. וצ"ע.

וגם אם נימא דמה שכתב הביאור הלכה שמצא כדבריו בר"ן קאי רק על זה שאדם קטן לא סגי ליה במלוא לוגמיו ידידה אלא בעינן רוב רביעית. מ"מ מה שכתב בתחילת דבריו דהיות ובקידוש בעינן רוב לוגמיו כ"ש בארבע כוסות נסתר לכאורה מדברי הר"ן שכתב דשני ארבע כוסות מקידוש.

### הרב יחזקאל גרטנר

### אי בעינן במצח לחם וגבירור ש"י חרמ"ם

סוכה לה א', ערלה פסול, מאי טעמא פליגי בה רבי חייא בר אבין ורבי אסי, חד אמר לפי שאין בה היתר אכילה, וחד אמר לפי שאין בה דין ממון. וכו', אלא, בהיתר אכילה, כולי עלמא לא פליגי דבעינן, כי פליגי בדין ממון, מר סבר היתר אכילה בעינן דין ממון לא בעינן, ומר סבר דין ממון נמי בעינן. מאי בינייהו איכא בינייהו מע"ש שבירושלים אליבא דר"מ למ"ד לפי שאין בה היתר אכילה הרי יש בה היתר אכילה, למ"ד לפי שאין בה דין ממון מע"ש ממון גבוהה הוא. גופא, אמר רבי אסי אתרוג של מע"ש לדברי ר"מ אין אדם יוצא בו ידי חובתו ביו"ט, לדברי חכמים אדם יוצא בו ידי חובתו ביו"ט. מצה של מע"ש לדברי ר"מ אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח לדברי חכמים אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. עיסה של מע"ש, לדברי ר"מ פטורה מן החלה, לדברי חכמים חייבת בחלה. מתקיף לה ר"פ בשלמא עיסה כתיב ראשית ערסתכם אתרוג נמי כתיב לכם משלכם, אלא מצה מי כתיב מצתכם, אמר רבה בר שמואל ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא לחם לחם כתיב הכא לחם עני וכתיב התם והיה באכלכם מלחם הארץ, מה להלן משלכם ולא משל מעשר אף כאן משלכם ולא משל מעשר. והאי סוגיא איתא נמי בפסחים ל"ח א'.

וכבר נגעו בהאי דאיכא דין לכם גבי מצה ואין אדם יוצא במצח שאולה וגזולה, ע"י באריכות בזה בריטב"א בסוגיין, וע"י שפ"א. ודבר זה לא נזכר בפירוש ברמב"ם ושו"ע, וצ"ע. ובשו"ע תני"ד כ' דמצה גזולה אין יוצאין בה ידי"ח, ובמ"ב כ' דהוא מה"ט דבעי' לכם 2.

2 [נאמרו בזה כבר ע"פ ד' תוס' פסחים כ"ט א' ד"ה בדין שלכאור' מבואר מד' דבנותן לו חברו לאכול חשיב שלו ולהא לא נמצא מצה שאולה, ומלבד שתוס' מצינים דרש"י פליג ע"ז וס"ל דשייך למ"ד שאין איסור אכילה בחמץ של עכו"ם ששרי לאוכלו בפסח, יש לפלפל נמי בדי' התוס', והאריכו בזה. ובריטב"א הביא הירושלמי דמצה גזולה הוי מצוה הבאה בעבירה, וכ' דבבבלי לא הזכירו משום דאין ב' מצוה באה בעבירה דקני ל' בלעיסה כסוגיא דכתובות ל' ובמצוה מקיים בהנאת מעיו ואינו באה בעבירה ולא חסר בלכם, ואף בשאול בשואל ע"ד שלא להשיב הלואה היא ושלו הוא [נהקנין בלעיסה], וסיים דרך לר"מ במע"ש שייך שאינו לכם במצח, ולרבנן כלל לא דרשי' ל' לחם לחם ללכם. והר"מ פ"ג ממע"ש הי"ז פסק כר"מ, אלא





ונראה דתרי דינים איתנייהו בלכס ואין שייכים הא להא, דדין האחד הוא דולקחתם לכם ולא השאול והגזול, ועוד דין איכא דין אכילה ודין ממון, והאי דינא דאכילה כ' רש"י דרחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאות, ודין ממון כ' שאינו שוה פרוטה דאיסורי הנאה הוא הלכך לאו שלכם הוא, והאי לאו משום דאינו שלו אתי עלה אלא משום שאינו שוה פרוטה ואין לו ממון בו, ואף דיתכן שאין לגזולו ממנו לא מיקרי הא דין ממון.

וכן הוא מוכח דס"ד דהגמ' דמאן דאית לי' דין התר אכילה לית לי' דין ממון ומאן דאית לי' דין ממון לית לי' התר אכילה, ופי' רש"י דס"ד דר' חייא בר"א לית לי' דין ממון ומכשיר מע"ש לר"מ, וודאי לא ס"ד דשאול יהא כשר שאם לא כן היה לו לרש"י לומר דפליג אשאול ולא להרחיק למע"ש רק אליבא דר"מ [והרי אף למסקנא לית לי' דין ממון], והוא דמע"ש אף לר"מ חשיב לא שאול וגזול, וע"כ כולה שמעתא מייירי בדין לכם אחר דאינו שייך לשאול וגזול והוא בראוי לכם אי באכילה אי בדין ממון.

והענין נראה דדין לכם ולא השאול והגזול שנאמר גבי אתרוג ענינו שייך בהלקיחה שתהא לקיחה כזו שלו ולא של חברו, ודבר זה לא שייך בעיסה ולא במצה [נהגה עצמך דלר"י אמרי' דאגד ואח"כ הכשיר ההדס הוי תעשה ולא מן העשוי, וכי הקונה ביו"ט ד' מינים מחברו יהא בי' חיסרון דתעולמ"ה, וע"כ דולא שאול וגזול ענינו רק בהלקיחה ולא בחפצא דאתרוג]. ואילו סוגיא דהכא מייירי מעיקר החפצא המחויב בחלה ושיוצאים בו מצה וד' מינים. אשר ע"כ לא שייכא להרמב"ם האי סוגיא לעיסת השותפים כלל, וליתא לדינא דשאול וגזול לא בחלה ולא במצה. ובאנו לזה לכא' למחלוקת התוס' והרמב"ם.

והנה תוס' למדו דהחיסרון של טבל בדין לכם היינו רק בדין שאול וגזול ומחמת חלק הכהן וכדמוכח בדבריהם וכמשנ"ת, ולכא' הוא צריך להיות החיסרון של דמאי לב"ש, ובהמשך כתבו גבי ב"ה דמכשיר בדמאי משום שיכול להפקיר כל נכסיו, דה"ה בלא מפקיר נכסיו סגי במה שמותר לעני וחשיב אית בי' התר אכילה באחר וכמו בתרומה טהורה לישראל דאית בי' התר אכילה לכהן, ודבריהם צ"ת רב, דמדבריהם גבי דמאי מתבאר דהנושא הוא באסור והתר אכילה שבי' בלא שייכות לשלו שבזה, דהרי מה דעני יכול לאוכלו אינו מחסר בחלק הכהן עתה כשהוא ברשות עשיר שמחויב להפריש, וע"כ ביקשו בזה את ההתר אכילה שבי' ולא את שלילת חלק האחר בי', וסותר הוא למשנ"ת לעייל דמבר' בד' גבי טבל דביש בו שיעור מלבד חלק כהן לא איכפת לן באיסור אכילה גרידא שבזה, וכל חיסרון לכם דבטבל הוא מחמת חלק כהן דפתח בי'. וע"כ צ"ל בדבריהם דענין התר אכילה היינו בשיעור השלו שבזה והיינו דיהא שלו עד התר אכילה, וגבי ערלה דהוי איסור אכילה כמניעה ממנו וכאיסורי הנאה הוי מחסר בשלו, וה"נ דין ממון לרב אסי, ואף בטבל לא אזיל בשיטת רמב"ן הנ"ל דבטבל חשיב שלו בלא יש לו שיעור לבד מחלק כהן, והיינו לא רק משום דחלק הכהן חשיב שאול גבי' אלא דמקום דאין לו אכילה בלא חלק כהן אף איסור אכילה שבי' מונעו מדבר זה משום חלק הכהן שלא הופרש ממנו, ובמקום שיש לו שיעור לבד מחלקו של כהן הדר האי איסורא שבי' כלדעת רמב"ן שהרי אין חלק הכהן נגרע כאן והוי איסור בעלמא משום שלא נתקן ולא משום חיסור חלק הכהן, ולהא גבי דמאי כתבו דמה דהוא מותר לעני הוא חשיב התר אכילה דאי מותר לעני ע"כ אין חלק הכהן מעכבו מאכילה שהרי אפשר שיאכלו העני ויבטל חלק הכהן, ואיסורי' ידידה הוי כתרומה טהורה לישראל דחשיב יש לו בו התר אכילה במה שמותר לכהן דע"כ אין במניעת אכילתו בזה הפקעה ומניעה ממנו [וככל טבל להרמב"ן]. ואף שהדברים מחודשים בביאור זה יראה לי שהוא מחויב, ודו"ק כי הוא דק.

[ולכא' נחלקו התוס' ורמב"ן בדבר נוסף שהרי תוס' ביקשו שלא יגרע חלקו של כהן מתוך הטבל ורמב"ן פטר זאת ביכול להפריש ממקום אחר, ולמענין נראה דחד הוא דאף תוס' ביקשו את חלק הכהן מחמת האיסור אכילה שבי' ובלא איסור אכילה בטבל הוו מודו דדמי לאחין שיש לכ"א אתרוג שסגי בהא שיצא כל חד בחד משום שיש לו לאחיו במקום אחר, ויש לעי' בזה דדימוהו לעיסת השותפין].

אומנם רש"י אית לי' דטבל אין בו התר אכילה כמוש"כ בד"ה "ומאן". ובמנתי' כ' דאף מע"ש חוץ לירושלים לא חשיב לכם מחמת איסור אכילה שבו, והוא וודאי אינו איסור מניעה ממנו אלא אדרבה דינו לעלות לירושלים ולאוכלו, וע"כ דאית לי' דאיסור אכילה הוא עצמו הפסול במה שאין לו בו כל דרכי הנאות, ולדידי' לא שייך האי דינא דלכם לכל דרכי הנאותכם לדין לכם ולא השאול והגזול דענינו לך ולא לחבריך. ולדידי' לא ס"ד דשייך דין גזול ושאול לעיסתכם וחלה חלה, שהרי סוגיין לא שייכא כלל לדינא דשאול וגזול.

הרמב"ם פ"ו ממצה הל"ז אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגולה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו, ע"כ. ולכא' כייל לי' בהדי איסורי אכילה דדרשי' בהו פסחים ל"ה ב' מי שישנו בלא תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל. והרא"ש בפסחים פ"ב סי' י"ח הוכיח דפסקינן לה לסוגיא דאף במצה בעינא לכם ואין יוצא במצה גזולה, וכך למד בדעת הרמב"ם הנ"ל.

והנה תוס' הקשו בסוגיין אמאי מצה של טבל דרשי' לה מקרא בפסחים יצא מי שאין איסורו בלא תאכל עליו חמץ תיפול"ל דלא חשיב לכם כדמוכח בסוגיין דפליגי ב"ש וב"ה אי דמאי חשיב לכם מתוך שיכול להפקיר נכסיו, ובטבל ודאי דלא חשיב לכם. ותי' דטבל לא חשיב לכם משום דהוי כמו אתרוג השותפין דיש חלק לכהן ולוי בו וכדמוכח מאתרוג של תפוסת הבית בב"ב דאינו לכם, משא"כ מצה שיש בה כמה זיתים אם יש משלו זית יצא. ומה"ט עיסה של טבל חייבת בחלה כשיש שם חמשת רבעים בלא חלקו של כהן, ומסיים [לגי' מהר"ם וכו"מ נמי במהרש"ל] דבפרק ראשית הגז ילפי' עיסה של שותפין לחיוב חלה, עכ"ד, וכוונתם דה"נ התם בעיסת השותפין בעי' שיהא לכ"א שיעור חלה שלם. [ובגירסא אחרת איתא בתוס' ועוד דבראשית הגז וכו' והיינו שר"ל דאי"צ בעיסת השותפין כדי שיעור לכ"א, ודינא דלכם דחלה וה"נ דמצה שונה מאתרוג, עי' גנוי יוסף. ובתוס' בפסחים ל"ח לא הוזכרו כלל הסוגיא דראשית הגז. והביאו עוד לת' שם בשם רשב"א דאיצטריך קרא דכל שישנו בלא תאכל עליו חמץ בטבל לכהן או לוי שהפרישו מתנות האחר, והיינו דהוא לא היה סגי לי' בשותפות אפי' ביש שיעור לבד מחלקו של כהן, וצ"ת].

ויש להקשות טובא בד', שהרי מה דדמאי הוי אינו לכם משום דלית בי' התר אכילה, וגבי טבל נהי דאית לי' שיעור לבד מחלק כהן אכתי איסור אכילה איכא בי' והוא נמי מחסר בדין לכם, דלכו"ע בעי' התר אכילה, וצ"ע. ושמא י"ל דס"ל לתוס' דהא דדין אכילה מחסר בלכם היינו משום שנמנע מהאדם ובהא מחסר בשלו הוא, ואי נמנע מהאדם כאיסור הנאה בערלה ובתרומה טמאה הוי באיסור אכילה שבו מנע מהאדם ואינו לכם, לעומת זה בטבל שיעור מניעתו הוא במה שחלק כהן מעורב בו כל שלא נגרע חלק כהן בקיומו של אכילה וכגון שיש בו זית נוסף על חלקו של כהן שוב יקרא לכם בהא. ובהא אתי רשב"א בתוס' בפסחים למימר דאף אם תאמר דלא מהני האי טעמא להא דיחשב שלו חלקו דסו"ס מחמת חלק כהן נאסר עליו בהכל [דהרי לא פליג גבי עיסת השותפין דמיקריא עריסתכם בשותפות כדאיתא בראשית הגז, ואף תוס' לא הוכיחו סברתם מהתם, דשאני טבל דאסור באכילה], עדיין נימא דבכהן גופיה וביש כאן בטבל רק חלק כהן אין איסור אכילתו רק מחמת שלא ניתקן ולא כמנעו בעצם מהאדם, והאי איסורא לא חשיב לית בי' התר אכילה, ושפיר יחשב כמו תרומה טהורה לישראל דחשיב יש בו התר אכילה במה שמותר לכהן וה"נ מותר ע"י תיקון, ורק מה דאינו בכלל לא תאכל עליו חמץ הוא הפוסלו מלקיים בו אכילת מצה. ועי'.

וברמב"ן בהשגות על הרמב"ם בהלכות לולב [ד"ה אבל אני] כ' דטבל באתרוג כשר דחשיב לכם דאי מחמת חלק הכהן כיוון שיכול להפריש ממקום אחר הוי כמו אחים שחלקו דכל דאיתא אתרוג לכל חד וחד יכול ליטלו לעצמו ולצאת בו [וגבי דמאי פירש לה בתרומה טמאה של דמאי וארישא דמתני' דסוכה קאי, ובמתני' אשמעינן דינא דשרי לאכול תרומת דמאי טמאה לענין]. והק' עליו הר"ן דסו"ס אסור באכילה. ושוב נראה כמשנ"ת בד' התוס' דס"ל לרמב"ן דכל שאין איסור אכילה שלו כמניעה מהאדם וכאיסור הנאה אלא רק מפני שלא ניתקן לית לן בה משום לכם. [ולדידי' שפיר מיישבא קושית תוס' כמובן].

והנה פסק הרמב"ם גבי עיסת השותפין פ"ו מבכורים שחייבת בחלה ולא חילק ביש לכ"א שיעור אי לאו כדחילק גבי שותפות הגוי שם הל"ט, ולכא' מבורר דלית לי' האי דין לכם גבי חלה דאף דאין גברא דיש לו שיעור חלה והוי בי' לכם מחייב לי' בחלה ולא נתקיים כאן עריסתכם.

דפסק כר' חייא בר אבין דלא בעי התר ממון וסגי בהתר אכילה, פ"ח מלולב ה"ב גבי אתרוג, ופ"ו מבכורים ה"ד גבי חלה, ועי' כס"מ פ"ו ממצה הל"ח, ולהריטב"א שוב ליכא כלל האי דרשא דלחם לחם].



ולכאור' ד"ז תלי' בביאור השקו"ט בגמ', דאמר' לימא מסייע ליה [לרב אסי דאמר בעי' דין ממון] עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים חייבת בחלה. לימא מסייע ליה היא היא אלא מדבהא פליגי בהא נמי פליגי או דלמא שאני עיסה דאמר קרא ערסתכם ערסתכם תרי זימני. ופי' רש"י בסוכה דקאמר דרך גבי חלה מסייע לי' אך גבי שאר דבריו י"ל דעיסה שאני, ובי' ז"ל או דלמא שאני עיסה, בהא הוא דקאמר ר' מאיר פטורה דכתיב מיעוטא יתירא, אבל בחד מיעוטא לא נפקא לן, דכיון דמשתרי לאכילה, אף על גב דלית בה דין ממון לכס קרינא ביה, עכ"ל. והיינו דבלא תרי קראי אמר' רק דין התר אכילה בלא דין ממון אך דין שאל וגזול דאתרוג לא נזכר בסוגיא ואינו שייך להכא. אולם בפסחים ל"ח ב' לא כן וכ' ז"ל "תרי זימני" אבל התם לכס למעוטי שאל וגזול אבל אתרוג של מע"ש האי דאיתיהיב ליה לאכילה נפיק ביה, ואפילו לר' מאיר, עכ"ל, והיינו דדין אכילה שייך לדין שאל וגזול ובדין דשלו הוא דנאמר שיהא ב' התר אכילה.

והרמב"ם פסק פ"ו מבכורים ה"ד דעיסת מע"ש חייבת בחלה, ופסק כר"מ פ"ג ממע"ש הי"ז דמע"ש ממון גבוה הוא, ולכאור' פסק דלא כהתוספתא דמסעיא לרב אסי ולית לי' דין ממון גבי חלה נמי. ובתוס' כתבו ד"ה דכתיב דדרשי' להני תרי עריסותיכם במנחות וחולין וע"כ הכא דחויי בעלמא הוא, היינו דמה דאמר דלא מסייעא לרב אסי הוא דחויי ובאמת לאו מתרי עריסותיכם נפקא חד להתר אכילה וחד לדין ממון, ותרומתו מעריסותיכם חד נפקא ואין לחלק בין אתרוג לחלה ושפיר מסייעא לי'. ולהא ע"כ תוספתא דתלי לפלוגתא דר"מ ורבנן בעיסת מע"ש פליגא אר' חייא בר"א דאמר דגבי אתרוג אי"צ דין ממון וכשר אתרוג של מע"ש אף לר"מ. ואי פסק הרמב"ם כר' חייא בר"א ע"כ דלית לי' האי תוספתא. ע"י מהר"י קורקוס בבכורים שם שהאריך בזה.

והנה לכאור' יש לדון בדעת הרמב"ם אי טבל חשיב יש בו התר אכילה אי לאו. דגבי אתרוג פסק דמע"ש דווקא בירושלים, ולכאור' הוא מהא דס"ל כמשנ"ת בדעת רש"י דדין אכילה הינו נפרד מדין שאל וגזול, ולהאי, ה"ה טבל לכאור' נמי לא חשיב יש בו התר אכילה, והוא מה שפסק בפ"ח מלולב הל"ב דאתרוג הטבל פסול. [וכבר הק' במג"א תרמ"ט סק"כ דאמאי פסול בשאר ימים דדין לכס ביום הראשון הוא, ותי' דהוא משום דהוי פסול בגופו וכש"כ תוס' בריש לולב הגזול דהני פסולים הם לז' ימים, עיי"ש. ומהא מוכח נמי כמש"כ דהאי התר אכילה במהותו נפרד הוא מדינא דולא השאול והגזול ואפשר שהוא יהא ליום הראשון והוא יהא לשאר ימים]. ואי פסק הר"מ דעיסה של טבל חייבת בחלה ע"כ דלית לי' כלל דין התר אכילה גבי חלה וה"ה נמי גבי מצה. ואף אם נאמר דדעת הרמב"ם כהרמב"ן דבטבל לא חשיב לית ב' התר אכילה עדיין כמו שהוכחנו בד' דעיסת השותפים אף באין כדי שיעור לכל אחד חייבת בחלה, דמבואר דעכ"פ דינא דלא השאול והגזול ודאי ליכא בחלה וה"נ במצה, וכמשנ"ת, [אם לא שנאמר דילפותא דעריסותיכם דריש ראשית הגז אתי למימר דאף בשותפין חשיב לכס ואי"ז שאל וגזול ודלא כאתרוג דתפוסת הבית, וזה נמצא לפי"ז דמה שפסק הר"מ מצה גזולה פסולה היינו או מדין מצוה הב"ע או דאיסור לא תגזול לא חייל איסור חמץ אבל לאו משום דינא דלכס וכמשנ"ת לעיל. אומנם הרא"ש כמש"כ לעיל הביא דעת הר"מ דאיכא דין לכס במצה, וצ"ת.

ואם כי הדברים מגומגמים מחמת קוצר הזמן המושג והמשיג, ועוד אמרתי קוצר מדי' רבותינו האחרונים שדנו הרבה בדעת הרמב"ם, אמרתי אעלם בשולחן מלכים שמא יעוררו בלב הלומדים מושכלותם, ויהי' זה שכרי.

הרב יעקב ישראל לנג

## לחם עוני בפרוסה

בגמרא מבואר שדרשינן מלחם עוני ג' דברים האחד שעונים עליו דברים הרבה השני שדרכו של עני בפרוסה והשלישי שיהא סדר העשייה בזריזות מה הוא עני הוא מסיק ואשתו אופה. לא נתבאר אם שלשה לימודים אלו הם בתורת דרשה או אסמכתא דרבנן או דינא דגמרא. ובפסחים לו. נחלקו רבי עקיבא ור"י הגלילי אם למעט מלחם עוני מצה של מעשר שני או למעט מצה שנילושה בשמן ודבש והכי קי"ל שמצה שנילושה בשמן ודבש אין יוצאין בה ידי חובה ולכאורה הלכה זו היא מהתורה, ושמא יש ללמוד מכאן רק הלכה זו היא מהתורה וכל שאר הלכות אינם אלא אסמכתא וצ"ע.

והנה מה עני הוא מסיק ואשתו אופה יש לומר שאינו לימוד אלא ביאור בפסוק שהרי החיוב שיהיה כעני שהוא מסיק ואשתו אופה הוא מדין חמץ ואין צריך לימוד מיוחד, ואפשר אכן להך פירוש אינו דרשא אלא ביאור ולביאורים האחרים יש כאן לימוד מיוחד, אכן באמת הרא"ש כתב בפ"ב סכ"ז הובא בביאור הגר"א בשם גאונים שחסידיים ואנשי מעשה רגילים לעמוד בעצמם על המצות כדאמרין מה עני הוא מסיק ואשתו אופה, הרי שלמדו מכאן הלכה זו שיש לאדם על המצות בעת עשייתן, ולכאורה יש ללמוד משם שאין זו חובה שהרי לא למדו משם חובה גמורה אלא למעלה ומצווה וצ"ע, ואפשר שאין כל הלימודים שוים. יש לציין כי מצינו הלכה נוספת מחמת דין לחם עוני לעיכובא שלא תהא מצה עשירה הלכה זו הינה לעיכובא והיא דומה בעניינה לפרוסה כך שיתכן שרק שני הלכות אלו מעכבות וצ"ע.

ומכל מקום הסכימו הראשונים שהמצה שמקיימים בה חובת אכילת מצה תהא פרוסה משום מה דרכו של עני בפרוסה ועל כן נוהגים לעשות יחץ לחצות המצה קודם ההגדה.

ונחלקו הראשונים בדבר שהרי"ף רמב"ם וכן ביאר הרשב"א בתשובה סוברים שיש לבצוע על שלם משום לחם משנה ופרוסה משום לחם עוני, והר"ן הביא שיטת רב האי שדים פרוסה אינה לחיוב אלא לפטור ולהקל שלא יצטרכו לחם משנה על שלימה אבל לשבור השלימה לא שמענו [א.ה. דעה זו צ"ת מסברא דמהי תיתי לומר כן שיהיה פסוק למעט חיובא דכל השנה] ודעת הרא"ש שחיוב לחם משנה יש ככל הימים טובים והביא ראיה לדבריו דמי שיש לו רק כזית מצה שמורה ובוצע על מצה עשירה ושומר הכזית לאפיקומן האם לא יבצע על שלימה וכוונתו להוכיח שחיוב סעודת מצוה דליל יום טוב להיכנס הלך, ועל כן כתב שוודאי יש לברך על שנים ככל יום טוב אלא שמצה שמקיים בה מצוות מצה תהיה פרוסה. וליישב דעת הרי"ף ורמב"ם מקושיא זו נראה שבלייל פסא אתכא דרחמנא סמכינן ועיקר הסעודה היא מצת המצווה. ונהגו כל האחרונים אף הבית יוסף כשיטת הרא"ש והגר"א החזיק כשיטת הרי"ף ורמב"ם וכתב עוד שלדעת הרא"ש

כשנדקדק יש כאן שני דרכים בסברת הרא"ש, בהרבה ראשונים משמע שהמוציא קאי על הלחם משנה ומוציא מצה קאי על הפרוסה, ולפי זה משמע ששיטת הרא"ש כפשוטה שאין שייכות בין חובת לחם משנה כבכל שבת לבין דין לחם עוני שהוא בפרוסה ועל כן יש לקיים שניהם אחד משום לחם משנה ואחד משום לחם עוני, אבל הגר"א ביאר ברא"ש כלשונו הטהור דלחם עוני אתא לטפויי ולא לגרע והיינו שיש חובה בלייל הסדר שיהיו שני מצות שלמות ולחם עוני וזהו שהקשה הגר"א שאינו חשיב לחם עוני כיון שיש מלבדו שני שלמות והיינו כיון שהפרוסה הינו רק תוספת אינו נחשב עוני.

ושני זיתים אלו כתבו הראשונים שלכתחילה יש לאכלם בבית אחת, ויש לשאול דנמצא אם כן שאוכל בבית אחת כזית של מצה וכזית של רשות ולמה אין לחוש משום אתי טעם מצה דרשות מבטל טעם מצה דחובה, ושמא אין לחוש משום שהוזה מים במינו שאינו חוצץ, שו"ר שעמד בזה במנחת שלמה ח"א סוף הכרך וכתב ונראה דכיון שגם בעליזנה יכול לקיים מצות מצה לא שייך אתי טעם דרשות ומבטל טעם מצה ואין לחוש לכך, ועדיין דבריו סתומים ואפשר שאין לחוש כיון שראוי למצה אלא שאינו חפץ בה לצאת בה ידי חובה אין חיסרון, ועומק כוונתו כנראה משום שאתי טעם דרשות מבטל טעם מצה הוא על ידי תורת ביטול כמו בכל התורה וכיון ששני החתיכות הם מצה לא שייך ביטול שהרי שניהם מצה ומה שהגברא מכוון לצאת בזה ולא בזה לא שייך לחתיכות ונשאר לשניהם שם מצה בשווה רק שהגברא מקיים את מצוותו בחתיכה אחת ולא בשניה וביתר ביאור דיש לחקור בדין מצוות אין מבטלות האם הכוונה שיש קיום מצוה בדבר או שסגי בדבר שראוי לקיום מצוה ונקט הגרש"ז ששכל דהחפץ ראוי לשמש למצוה יש בזה את הכלל של מצוות אין מבטלים זה את זה. אבל תמוה דזה וודאי אינו נכון וכן מוכח שכוח הביטול בטעם דרשות הוא על ידי הקיום מצוה שבזה ולא בשם מצוה שיש בחפץ, שהרי לאידך גיסא מצינו שמצוות אין מבטלות זו את זה ולכן אפשר לאכול מצה ומרור בהדי הדדי, ומבואר בראשונים שאי אפשר לקיים מצוות מרור כיום בכורך לרבנן דפליגי אהלל כיון שאתי טעם מצה דרשות ומבטל טעם מצוה של מרור אלמא אע"ג שבלייל פסח יש למצה שם מצוה הרי מבטלת את טעם המצה, ויש להשיב דאחר שיצא אדם ידי חובתו במצה תו אין למצה שם מצוה שכבר כלתה מצוותו אך קודם שיצא ידי חובת מצה שפיר יש למצה שם מצה ואינה מבטלת. וצ"ע. שוב העירני הגרא"ש לב שליט"א שכונת הגרש"ז אחר דהן אמנם שלא שייך לומר בזה מצוות אין מבטלות זו את זו אבל הכא הרי אין סבה לביטול כלל שהרי אוכל שני כזיתים מצה ששניהם שוים בכל עניינם





אבל בתורה"ד מבואר דין הוא בחובת ההגדה שתהיה נאמרת על המצה. וצ"ת בכל זה אם אכן יש כאן כמה דינים מכמה לימודים או שכולם עניין אחד. ונפ"מ גדולה בזה דאם יש חובה במצה שתהיה לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה אז כל המסובים גם מי שאין לפניו ג' מצות [כמבואר בגמרא שנחלקו בזה האמוראים ודלינא קי"ל מצה ומרור לפני מי שאומר הגדה] גם הוא חייב שיהיה כזית המצה שלו מונח בעת אמירת הגדה כדי שיהיה הכזית לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה אבל אם נימא שאין כאן אלא חובה של והגדת לבינך ולחם עוני הוא שם המצה כיון שמקיימים בה מצוה זו סגי שיהיה מצה לפני האומר הגדה, אכן אין להוכיח מגוף הדין שמצה בפני אומר הגדה שסגי שיהיה לפניו בלבד מצה כי מבואר בראשונים שהיה מצה שלהם מספקת לכמה כזיתים.

עוד נפ"מ למעשה בכל זה במי ששכח ולא גילה המצות בעת אמירת עבדים היינו אם צריך לחזור ולומר כעבדים היינו ומתחיל בגנות ומסייף בשבח דאם הוא חובה באמירת ההגדה וכמו שמצינו עד שאסור לאבי הקטן להאכילו פת בערב פסח אם כן לכאורה יש לחזור ולומר שוב הגדה להתחיל בגנות ולסייף בשבח על סדר המצות ועיין.

## הרב אליעזר שוורץ

### בעניין כל המרבה וסיפור כל הלילה

איתא בתוספתא (פסחים י') חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה (גירסת הגר"א בסיפור יצ"מ ובראשונים העתיקו שניהם כדלהלן) ובהגדה אפילו כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר ביצ"מ וכל המרבה לספר ביצ"מ הר"ז משובח.

ולא כתב המגיד שחייב להרבות ולא נתן שיעור וצריך ביורר אם הם שני חיובים שונים או שני דעות.

ובראשונים (רא"ש ערכי פסחים סימן ל"ג ובטור סימן תפ"א) כשהעתיקו הדין כתבו שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו כל הלילה (ובשו"ע השמיט התיבות כל הלילה) עד שתחטפנו שינה והכי אמרינן בתוספתא חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביצ"מ כל הלילה וזה ששנינו מעשה ברכי אליעזר וברכי יהושע שהיו מסובים בב"ב והיו מספרים ביצ"מ כל הלילה וכו' ע"כ והוא בהגדה ש"פ ובתוספתא שם הביא מעשה אחר ברכי גמליאל וזקנים בלוד.

ומשמע דהוא דין אחד וצריך ביאור השינוי בין חייב אדם למשובח ובין ריבוי סתם לכל הלילה. ובהגדה כתוב שסיפרו עד זמן ק"ש של שחרית ובתוספתא כתוב עד קרות הגבר והוא מוקדם.

ושמעתי להקשות מהו ענין עד שתחטפנו שינה ומנא להו לראשונים להוציא מדברי הבריתא ולגרע עד שתחטפנו שינה והוא קושיה עצומה.

ובאמת צ"ב מנ"ל האי דינא דמלשון התוספתא משמע דהוא חיוב דכל הלילה יהיה עוסק בסיפור יצ"מ וכך היא מצוות הלילה הזה שיהיה כולו בסיפור וא"כ זהו דין נפרד מעצם מצוות סיפור יצ"מ דאינה אלא שכלילה זה צריך לספר, ובסיפור כל דהו סגי אלא דמצווה לכתחילה ומשובח להרבות ונמשך זמן הריבוי כל הלילה שהוא זמן קיום עיקר המצווה.

ועוד יש לברר הגדר דעד שתחטפנו שינה אם הוא פטור כעין אונס או דיש בזה גדר אחר דאפשר שהוא גדר בריבוי שמרבה כ"כ עד שנדרס ונפק"מ אם צריך לעשות טצדקי שלא תחטפנו שינה וכן נפ"מ כשניעור ועדיין לילה אם צריך לחזור ולספר.

ועין בפרוש ההגדה לרשב"ץ שהמשובח בריבוי סיפור הוא בכל שעה וכל שכן בלילה כזה ומבאר שזהו הראיה מהמעשה שאע"פ שהאיר היום לולי שאין מבטלין ק"ש מפני הסיפור הזה לא היו מפסיקים מלספר (וזהו ההמשך שמביא המשנה בראב"ע לגבי הזכירה בכל הלילות) ובשבולי הלקט הביא כן בשם אחי רבי בנימין אמנם לא כתב שזה ראיה לריבוי בשאר הימים וא"כ צ"ב למה לא היו נמנעים מלספר אלא מפני שק"ש מצווה עוברת והלא הלכה לה מצוות הסיפור ותם זמנה.

אמנם בלאו הכי קשה דבמכילתא (סוף בא) ד"א מה העדות והחוקים רבי אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים

וראויים למצוותם ואין להם כל סבה לבטל זה את זה וכוונת הגברא אינה טעם לגרום ביטול כי אין זה עניין כלל בחפץ ואינו יכול לבטל. ומכל מקום לענ"ד פשוט שכמו כל דיני ביטול בתורה שהרוב קובע את שמו על המיעוט הכא נמי אם יש בפיו רוב מן המצה העליונה הפסיד את מעלת לחם עוני כי אין לפרוסה שם בפני עצמה, ואע"כ יכול לצאת בה ידי חובתה כי בכל מה שאינה בטילה עדיין שמה עליה ויכול לצאת בה. [אכן בעיקר דברי הגרש"ז עדיין יש מקום עיון שהרי אתי טעם דרשות מבטל טעם מצוה אינה מחמת הלכות ביטול בעלמא שהרי בעלמא אין ביטול כשאוכל מצה ומרור בהדי הדדי ואדרבה טעם כעיקר, אלא הוא חיסרון בדיני אכילת המצוות שיש חובה שתייה אכילתם בשלימות ואם כן מה לי מאיזה טעם הרשות ועיין]

אכן מי שאינו יכול לבלוע שני זיתים בבת אחת יש לדון דלכתחילה יש לבלוע כזית המצה עכ"פ בבת אחת, ואם כן לכאורה אין לו ללעוס שני הזית כאחד דאז אינו בולע זית הפרוסה כאחת כי מעורב בו גם זית שאינו מן הפרוסה ושוב אינו בולע כאחד ועל כרחו צריך לאכול מקודם זית אחד ואחריו כזית שני והשתא יש לעיין מה עליו לאכול מקודם את הפרוסה או את הלחם משנה, ובפוסקים כתבו להקדים השלימה משום אין מעבירים על המצוות ויש לעיין לאיזה מצווה דאין לומר שכוונתם למצוות סעודת יום טוב שהרי היא מתקיימת נמי בפרוסה וצריך לומר שהכוונה למצוות לחם משנה ומבואר שיש מצוה פרטית של לחם משנה מלבד כבוד יום טוב אלא שאם יאכל מקודם את הלחם משנה הרי לכאורה כבר קיים מצוות מצה שלא על הפרוסה וצריך לומר שעליו לכוון לקיים מצוות אכילת מצה בפרוסה אבל באמת זה פלא כי הרי אסור לאכול מצה בי"ד כדי שיאכל מצה לתאבון כל שכן שאסור לאכול מצה בליל הסדר שלא לשם מצווה. ותו דלכאורה הוזה הפסק בין ברכת אכילת מצה לאכילה, איברא שמשום הפסק כבר עמד הפרי חדש שאין לחוש משום להפסק כיון שהמוציא נצרך לאכילת מצה הוזה כמו טול בריך, אלא שיש לעיין כיון שאנן סוברים מעיקר הדין שסגי לאכול משהו ואין צורך כזית מעתה תו כל מה שאוכל יותר מכזית הוזה הפסק ובפרט שבאכילה דידן כזית לוקח זמן רב מאד. וצ"ע.

עוד יש לחקור במה שלמדה גמרא לחם עוני לחם שעונים עליו דברים הרבה, ויש לעיין אם דבר זה מעכב, והנה בדבר זה נחלקו הראשונים דהרמב"ם כתב שמחזיר הקערה בעת שאומרים מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, אבל השו"ע כתב שמחזירים הקערה בעת שאומרים עבדים היינו והוא מהטור שכתב שואלים זה לזה מה נשתנה ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה כדאמרינן לחם עוני וגם שתהא לפניו כשיאמר מצה זו מרור זו, הרי שנקט הטור שני טעמים טעם אחד משום מצה זו וטעם שני משום שאומרים עליו דבריו הרבה ובתוס' קיד. ד"ה הביאו כתב ומיד מחזירים לפניו שהרי צריך לומר מצה זו מרור זו. והנה שיטת תוס' היא כהרמב"ם אע"פ שתוס' כתב שמחזירים מיד כיון שטעמו ונימוקו משום מצה זו הרי זה כהרמב"ם אבל בטור מפורש שיש שני סבות להחזיר א. משום לחם עוני ב. משום מצה זו. והנה מקום דין שצריך לומר מצה זו האו ממשנה קטז. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברין אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ובמשנה שם מובא הפסוק ואמרתם זבח פסח ובתוס' שם ד"ה ואמרתם זבח פסח הוסיף שאיתקש מצה למרור.

והנה לרמב"ם שאין המצה צריכה להיות לפניו אלא באמירת מצה זו אין דין שתאמר ההגדה על המצות שהרי באמירת מצה זו לא מקיימים חובת הגדה שהרי לא מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ולחם עוני שעונים עיו דברים הרבה לפי פשוטו משמע שהיינו הגדה וצריך לומר שהרמב"ם פשיטא ליה שלחם עוני אינו ילפותא לחובת סיפור אלא גמרא פירושא קמפרש למה נקרא לחם עוני וכמו דין זה של מה עני הוא מסיק ואשתו אופה וכמו שנתבאר למעלה שלא באה הגמרא לחדש הלכות אלא לבאר המילה ובמקנ"א למדנו שעונים עליו היינו באמירת מצה זו, והטור מפרש שלחם עוני הוא לימוד שתהא ההגדה על הלחם.

אכן מצינו מקור נוסף לדין זה כתב הרמ"א שקטן שאינו מבין במה שמספרים ביציאת מצרים רשאי להאכילו בערבפסח מצה וכתב המג"א אע"פ שמתורלספות לקטן לצרכו הכא אסור דקטן היודע אסור להאכילו דלא שייך לומר לו בעבור זה והוא מתרוה"ד הובא גם בב"י ושם כתב הביא הפסוק דכתיב בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מנחים לפניך וכן הביא הגר"א שם על הרמ"א והתורה אמרה והגדת לבנך משמע שדבר זה הוא הלכה מוסכמת שמצוות ההגדה משיך שייכא לחידוש המצה. וצ"ע. ויש נפ"מ בין הלימודים דאמירת מצה זו אינה מחובת והגדת לבינך אלא מחובת המצה



## בענין מצות והגדת לבגד

כ' הרמב"ם פ"ז מהל' חוה"מ ה"א מצות עשה של תורה לספר בניסים ובנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו' וכל המאריך בדברים שארעו ושהיו ה"ז משובח, ובה"ב כ' הרמב"ם מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנא' והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו ע"כ, והנה הרמב"ם דקדק בלשונו שכ' בה"א דהמצוה היא לספר ובה"ב כ' דהמצוה היא להודיע לבנים, והדברים מבוארים היטב לפמ"ש"כ המהר"ל (גבורות ה' פ"ב) בהא דכתבה התורה מצות סיפור יציאת מצרים בקרא דכי ישאלך בנך היינו לאורויי דעדיף הסיפור בצורה זו מאשר שיספר בעצמו, ומשום דכשמספר למי שאינו יודע יש בזה יותר פרסום הנס ומשו"ה עדיף הסיפור לבנו ממה שיספר בעצמו, ומה"ט דקדק הרמב"ם שכ' דהמצוה לבנים היא דוקא להודיע, ובה נאמר כלפי דעתו של בן אביו מלמדו כיון דהחיוב הוא לידע אותו, וממילא כשיספר לבנו הגדול רק 'עבדים היינו' לא קיים בזה כלל את הדין של הסיפור לבן, והגם דודאי יצא דבן לא גרע מאחר מ"מ עדיפותא דבן על פני אחר אין בזה, ומשא"כ בעצם המצוה החיוב הוא לספר וכל מה שסיפר יצא בזה ואף אם ידע את הדברים האלו כבר, וכמש"כ בה"א דמצות עשה של תורה לספר ביצי"מ.

הרב מאיר כהן

## זמן החינוך למצוות ליל חסדר

א. מצה

כ' הרמב"ם [חו"מ ו', י] קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה. וכתב המגיד משנה שמקורו מהברייתא בסו"פ לולב הגזול [סוכה מ"ד:]: שאמרו שם לגבי קרבן פסח, שקטן שיכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח, עכ"ד. דהיינו שהרמב"ם מפרש שמשעה שיכול לאכול כזית צלי הוא מחויב באכילת פסח משום חינוך ולמד מזה הרמב"ם שגם במצה הדין כן שמאז שיוודע לאכול כזית מצה חייב לחנכו באכילת מצה.

ובחיי אדם (כלל סו סו"ס"ח) הביא את ד' הרמב"ם הללו, אך בשו"ע ובמשנ"ב לא הובא, ושמעתי מהגרמ"מ קארפ שליט"א שיתכן שהרמב"ם אזיל לשיטתו [כפי שפירשה הגר"ז בחידושו על הרמב"ם] דס"ל שמצות אכילת מצה ומצות הסיבה הם ב' מצוות ואין ההסבה מעכבת את מצוות האכילה, ולכן אפשר לחייב את הקטן במצה משעה שיוודע לאכול כזית מצה כיון שהוא כבר יודע לקיים את מצוות אכילת מצה בשלימות. אבל אנן הא סבירא לן כהרא"ש שההסיבה מעכבת במצות מצה ואם אכל מצה בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול מצה [תע"ז, ז], וא"כ מסתבר שכ"ז שהקטן אינו יודע להסב נחשב שעדיין לא הגיע לכלל חינוך למצוות מצה כי הרי אינו יכול לקיים המצוה כתיקונה ולא עדיף מקטן שיוודע ליטול לולב ואינו יודע לנענעו כדין דאמרינן שעדיין לא הגיע לחינוך, עכ"ד.

ויש להוסיף בזה שאפילו לפי מה שאנו חוששין לדעת הראב"ה שסובר שבזמן הזה א"צ הסבה [תעב, ז] מ"מ הא מיהא צריך לאכול דרך חירות דהיינו בישיבה [ובשובה ונחת], וממילא כל זמן שהקטן לא יודע לאכול דרך חירות עדיין לא הגיע לכלל חינוך.

אך יש להקשות שהרי המ"מ כתב שהרמב"ם למד את דבריו מזה שכתוב בגמ' שקטן שיכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח, דהיינו שגיל החינוך למצות הפסח הוא מאז שיכול לאכול כזית צלי ולא אמרו שצריך שידע להסב, שמזה לכאור' מבו' שא"צ שידע להסב ודי בכך שיכול לאכול.

שצריכים לעסוק בהלכות הפסח עד חצות לכך נאמר מה העדות ע"כ (ועין שם במפרשים) וכתב הריטב"א בפי' ההגדה דנתן שיעור עד חצות כדעתו בזמן אכילת פסחים שהוא עד חצות (ברכות ט') ומצוות סיפור מישך שייכא במצוות הפסח דבשעה שפסח מצה ומרור כתיב. וא"כ קשה טובא למה האריך ר"א עם החכמים בב"ב עד זמן ק"ש והלא דעתו דא"צ אלא עד חצות וכן ראב"ע דסובר באכילת הפסח עד חצות ועמד ע"ז הר"י בר יקר בפי' ההגדה עי"ש מה שפירש.

ושמעתי בזה גדר מחודש ע"פ קושית המהר"ל (ריש גבורות ה') דהרי בברכות (לג' ב') איתא ההוא דנחית קמיה דר' חנינא אמר האל הגדול הגיבור והנורא האדיר והעיוז והאמיתי והירואי החזק והאמיץ והוודאי והנכבד המתין לו עד שסיים כי סיים א"ל סיימתנהו לכולהו שבחי דמרך וכו' משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסים אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו ע"כ.

והביא פירוש הרמב"ם במורה כי אין לספר שבחו מצד האיכות שאין לעמוד על שבחו עד היכן מגיע השבח ההוא שמספר וגם מצד הכמות ג"כ שאין לגמור שבחו מצד הריבוי ששבחו הם בלי קץ ותכלית (ועיין ברבינו יונה שם שמחלק בין תוארים לשבחים בעלמא ולמעשה אסר שניהם ולכאורה הם שני מיני החסרונות שנתבארו ועין בב"י קי"ז)

וכן כתב בחידושי הגר"א שם המתין לו עד שסיים שאם לא היה ממתין לו לא היה יכול לומר סימתניהו לכולהו שבחי דמרך דיכול לומר לו שיש לו עוד שבחים לומר ועדיין לא סיימתי לכך המתין לו עד שסיים ע"כ והיינו דהמפסיק מן השבחים הרי הוא ממעט בשבחים כאומר אין עוד שבח וכל שעדיין לא סיים אין את הגריעותא במיעוט השבח (אלא שמגרע באיכות השבח)

והמהר"ל תירץ שהאיסור בסיפור שבחים אינו אלא במספר כדי לשבח אמנם הסיפור בליל הפסח אינו משום שבח אלא משום הודאה ואטו מי שאינו יודע להודות אלא על מקצת הטובה ולא על כולה לא יודה ויהיה כפוי טובה על המקצת שיוודע.

אמנם לפי דרכו י"ל דאע"פ שנו מחויבים לספר ביצי"מ ומצוות ה' עלינו להאריך בסיפור אין אנו רשאים לקצר בסיפור שהמקצר הרי הוא ממעט בשבחו של מקום ובוזה נתיישב הכל כמין חומר דהן אמת דמשום המצווה והשבח להרבות בסיפור לא נאמר שיעור בזה וכל שמרבה הרי זה משובח. אמנם המפסיק מלהרבות ולספר הרי הוא ממעט בשבחו וע"כ חייב אדם לספר ביצי"מ כל הלילה ומשום מצוות הסיפור גריידא לא אמרתי אלא בשעת אכילת הפסח ורק משום האיסור להפסיק ולמעט מחויבים להאריך גם אחרי סוף זמן המצווה וע"כ ר"א וראב"ע לא הפסיקו הסיפור בחצות ורק כשהגיע זמן ק"ש של שחרית שהיא מצווה עוברת ומוכרחים להפסיק אין בהפסקה משום מיעוט השבח דהרי מוכרח להפסיק וכל דמפסיק משום סיבה מוכרחת אין בזה מיעוט בשבח.

ומכאן חידשו הראשונים השיעור דעד שתחטפנו שינה שהחיוב לספר כל הלילה הוא משום האיסור להפסיק כדמוכח שהמשיכו לספר אחר עלות השחר וא"כ הנאנס בשנתו ומפסיק אין בהפסקתו משום מיעוט שבח ואין השינה פוטר אלא מתיר להפסיק.

(ורק יש לעיין להגרסא דהעוסק הוא בהלכות הפסח אם יש מיעוט שבח כשמפסיק אמנם בלאו הכי צריך ביאור הא דהעוסק בהלכות הוא כסיפור דכתנין בהגדה אף אתה אמור לו כהלכות הפסח וכו')

אמנם עין ברא"ש שהביא בשם הר"מ והטור בשם רבינו יונה שביאר האיסור לשתות יין אחר האפיקומן שמא ישכר ולא יספר כל הלילה וא"כ מוכח שצריך לעשות טעדיק שלא ישן ושמא יש לחלק בין שינה לשכרות או שהאיסור הוא להביא עצמו בידיים לידי כך שממעט בריבוי והאריכות המחויב מעיקר דין הסיפור.

תחילת ועיקר הדברים נתעוררתי מדברי הגר"ש ברעוודא זצ"ל בספרו ליל שימורים

3. יש להקדים שמדובר כאן על מצות חינוך ולא על התחושה הפשוטה שיש לכל אדם מרגיש שמשתף את בנו ובנותיו אפילו קטני קטנים בכל שמחה במשפחה מלביש אותם מחלצות ומכין אותם לקראת השמחה והמאורע בדיבור ובמעשה וכ"ש במאורע כביר כזה של ליל הסדר שבודאי משתפים אותם בין בשעת מעשה בין קודם מעשה כמתבקש, אלא שאי"ז לפי גררי מצוה ולא משום מצות חינוך ובודאי לא באופן שיכול להפסידו ממצוה.



דהיינו בן ה' או ו'), וכן בהל' לולב (תרנז, א) "אם אינו יודע (לנענע) אף שהוא כבר שית אינו חייב לחנוכו", ובסימן תקנא (שעה"צ צא) "למי שהוא פחות מבן שש דלא הגיע עדין לחינוך", ובהדיא בסי' קכח ס"ק קכ"ג "וחינוך זה (לנשיאת כפים) אינו כשאר זמני החנוך שהוא כבר חמש כבר שית כי אם כשיודע לישא כפיו כמנהג הכהנים".

הרי לך שלדעת המ"ב זמן החינוך לכל המצוות הוא לקטן בן חמש ושש, ומה שכתב המ"ב בסימן שמג "ודע דשעור החינוך במ"ע הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי ענינו כגון היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה היודע להתעטף כהלכה חייב בציצית וכו'". בסימן י"ז וכן כל כיו"ב" כוונתו היא שיש תנאי נוסף שצריך גם שידע לעשות את המצוה [וכמו בנשיאת כפים שלכן לא די שהוא בן ו' אלא צריך שגם ידע לישא כפים כדין].

ולפי"ז גם כאן יהיה גיל החינוך מבין חמש או שש ובלבד שגם ידע לקיים המצוה כדנה. וע"ד שכ' הגר"ז (בסוגריים) "דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות, כגון שהיו יודעין מענין קדושת יו"ט ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון, וגם יש בהם דעת להבין מה שמספרים להם מיציא"מ באמירת ההגדה, ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני, וכן חייב לחנכם לשמוע ברכהמ"ז שאומרים על כוס ג', וגמר ההלל וההלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס ד', עכ"ל בסוגריים. והיינו שצריך שיבין את הענינים הנאמרים על ד' כוסות.

(אמנם עיקר שיטה זו שגיל חינוך הוא בן ו' צ"ב רב לידע מקורה עי' בחק יעקב כאן שלמדו מסוכה ובפמ"ג בפתיחה שלו ואכמ"ל).

ב. והנה החק יעקב הביא ממנהיג"ל שכתב "מיהו סוגיא דתלמוד משמע לכאורה גם שלא הגיע לחינוך" ע"כ, דהיינו שגם קטן שלא הגיע לחינוך חייב בד' כוסות, וכוונתו לכאור' לברייתא (קח סוע"ב) 'הכל חייבין בד' כוסות הללו א' אנשים וא' נשים וא' תינוקות אר"י וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין', והבין מהרי"ל שמדובר על קטן שלא הגיע לחינוך. וצ"ב מנליה דמייירי אף בלא הגיע לחינוך ומ"ש מצוה זו משאר מצוות שאין מחנכין אלא משהגיע לחינוך, ועוד דאי אף בשלא הגיע לחינוך ממתי נחייבו בכך אטו גם קטן המוטל בעריסה חייב בד' כוסות.

והנה הקרב"ג (סי' כא, ד) כתב שהטעם לתת לקטן שלא הגיע לחינוך הוא כדי שלא יישנו וישאלו, והיינו שאינו מצד חינוך כלל.

אבל אולי היה ניתן לפרש באופן"א עפ"ד הראב"י שכתב לגבי קריאת המגילה (מגילה סי' תקסט) וז"ל: "נ"ל כיון דתלי טעמא מפני שהיו בספק (פי' שהיו בכלל הסכנה) ואפילו קטן שלא הגיע לחינוך רק שיוודע להבין צריך לשמוע מקרא מגילה עכ"ל. ולמדנו מדבריו תרתי, א. שכששייך הטעם של אף הן היו באותו הנס מחיבים גם קטן שלא הגיע לחינוך כי גם הוא היה באותו הנס, ב. שהזמן לחייבו הוא משעה שיכול לקיים המצוה כראוי. והיינו שהראב"י סובר כשיטת הרבה ראשונים (ובהם רש"י בערכין ג: ועוד) שגיל חינוך לכל המצוות הוא בן ט' וי' והתחדש כאן שאעפ"י שלא הגיע לחינוך ז"א שעדיין אינו בן ט' מ"מ במצוה זו כיון שהיה באותו הנס יש לחייבו משעה שיכול לקיים המצוה כראוי.

ולפי"ז נראה מאוד שלכו אמר מהרי"ל שגם בד' כוסות יש לחייב את הקטן שלא הגיע לחינוך כלומר לפני שהוא בן ט', ולא מצד חינוך שבכל המצוות אלא מצד שהיה באותו הנס וכמו שמחייבים נשים, והחייב יהיה מזמן שיכול לקיים המצוה כראוי לשתות ד' כוסות על סדר ההגדה (וע"ד הגר"ז הנ"ל).

ברם כ"ז לדעת מהרי"ל אבל השו"ע פסק שרק משהגיע לחינוך, וכבר כתב המ"ב שאפילו משהגיע לחינוך אינו מעכב.

אבל באמת יש לדון אם אכילת הפסח צריכה הסבה, שהב"ח (תע"ה ד"ה כתב) כתב שצריך הסבה, אבל בכי' הגר"א (תע"ז, ד) מוכח שא"צ הסבה ע"ש, ודו"ק. ופירש הגר"א אי"ש לב שליט"א עפ"ד ההגהות אשר"י שהמצה צריכה הסבה רק משום שהיא עיקר הסעודה, עיי"ש.

ועוד יש להעיר בעיקר ד' המ"מ שלכאור' י"ל שמה שאמרו שם שכשיכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח אי"ז מדין חינוך, אלא שהתנא הזה סובר שה לבית אבות דאורייתא ומחוייב מהתורה להאכיל בניו הקטנים מהפסח, וכן משמע מזה שאמר "שוחטין עליו" שמשמע שהקטן הוא מהמנויים, ולפי"ז שהוא מדאורייתא שוב אין ללמוד מכאן לדין חינוך כי אין זה מצד שמחנכים אותו למצות אלא מצד מצות האב להאכיל לכל בני ביתו משעה שהם ראויים לאכול.

## ב. סיפור יציא"מ

מתחילה יש להדגיש שמצות סיפור יציא"מ אינה מדין מצות חינוך כלל אלא היא מ"ע מן התורה על האב לספר לבנו (ועיין סנהדרין סח: דבן משמע קטן).

ויל"ע מהו גיל הקטן שצריך לספר לו ביציא"מ האם צריך שיגיע לכלל דעת כל שהיא או די במה שיכול לשמוע בסיפור. ולכאור' יש בזה דברים מפורשים בתרומת הדשן שכ' (ח"א סי' קכ"ה) לגבי איסור אכילת מצה בער"פ וז"ל "יראה דאם לא הגיע הקטן לכלל דעת כ"כ שיוודע ומבין מה שמספרים לו מנסים ונפלאות ביציא"מ שרי להאכילו וכו' אמנם אם הגיע הקטן שיוכל להבין כדלעיל אין להאכילו מצה" ע"כ, הרי מבואר כאן שהחייב לספר הוא לקטן שיוודע ומבין מה שמספרים לו מיציא"מ.

והרמ"א (תעא, ב) העתיק את ד' התרוה"ד בלשון "וקטן שאינו יודע מה שמספרין בלילה מיציא"מ", ופי' המ"ב "אבל אם יש בו דעת להבין אין להאכילו מצה", וכמשנ"ת שהזמן הוא משעה שיוודע ומבין מה שמספרין לו.

ונראה נכון להוסיף בזה הגדרה שענין הסיפור הוא כלשון הרמב"ם "להודיע לבנים" שיצאנו ממצרים והיינו שמדובר בבן שע"י שמספרים לו נוספה לו הידיעה והיא קיימת אצלו כידעת המציאות והעובדה שאבותינו היו במצרים ויצאו משם (גם אם לא צריך שיבין מה זה מחייב ומוכיח) ולא כקטן ששומע סיפור.

וד"ז מבו' ממש"כ הרמ"א (תעג, ו) "ויאמר בלשון שמבינים הנשים והקטנים או יפרש להם הענין וכן עשה ר"י מלונדרי כל ההגדה בלשון לע"ז כדי שיבינו הנשים והקטנים" ופי' המ"ב "ויקיים בזה מה שאה"כ והגדת לבנך" ע"כ, כלומר שבשביל לקיים והגדת לבנך לבן הקטן לא נדרש אלא לתרגם את ההגדה לשפה שהקטנים מבינים (שזו ההלכה היחידה שנא' בשו"ע בענין זה), וכל הוספה בזה הוא רק כהוספה ולא באופן שהסיפור מובן רק ע"י הוספות.

(וכן מבו' ברמב"ם שהקיום למעשה של מצות סיפור יציא"מ לכל פרטיו הוא ע"י אמירת ההגדה שנהגו בה כל ישראל).

## ג. ד' כוסות

א. כתב השו"ע (תעב, טו) "תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן לכ"א כוסו לפניו", וכ' המ"ב "אבל אינו מעכב", ופי' בשעה"צ שזה משום שלהרבה פוסקים לא נתקנו ד' כוסות לקטנים עכ"ד, וצריך בירור ממתי נקרא הגיע לחינוך.

וכ' החק יעקב בזה וז"ל: והגיע לחינוך דהיינו שהוא כבן ה' או ו' שנים עיין לקמן תר"מ עכ"ל, דהיינו שהחק יעקב סובר שגיל חינוך בעלמא הוא בקטן כבן ה' או ו' שנים, וה"ה לענין ד' כוסות. ובאמת שכך מבו' דעת המ"ב בכמה מקומות שכ' בהל' ק"ש (ע, ו) "הגיע לחינוך שהוא כבר שית כבר שבע חייב אביו לחנכו וכמו בשאר כל המצוות", (והכוונה תחילת שש ותחילת שבע

4. לפי שיטה זו שפסח לא צריך הסבה נראה טפי מדוע בזמן שאכלו פסח לא שאלו את השאלה של 'הלילה הזה כולנו מסובין' (ושאלו במקום זה שהלילה הזה כולו צלי) כמבו' במשנה קטז. כי מכיון שהפסח לא היה בהסיבה לא נכון לומר שהלילה הזה כולנו מסובין.

5. שבר"כ באופן זה ניתן דגש על הנקודות המענינות המפתיעות והסיפוריות שבסיפור מה שמצוי הרבה דווקא בחלק של עשרת המכות וקושי השיעבוד ופחות בחלק של צעם היציאה מעבדות לחירות, וראה ברמב"ם (ח"מ פ"ז) שלקטנים מספרים רק על היציאה מעבדות לחרות (ומבארים להם מהו עבד ושפחה ע"י שמראים להם עבד) ורק לחכמים יותר מאריכים בסיפור הניסים ועניני המצריים.

הרב יעקב ישראל לנג

## הערה עצומה בדין חורף

בגמרא פסחים קטו. מבואר שנחלקו הלל ורבנן אם צורת מרור היא בכריכה דווקא או לא, וכיון שלא איתמר הלכתא כמאן צריך לאכול קודם מצה שהיא מהתורה ואחר כך מרור שהוא דרבנן ואחר כך כריכה שהוא מרור להלל. ופשטות הגמרא שדין זה הוא עיקר הדין שכן יש תקנה דרבנן לאכול מרור



ור"ן [נכמדומה שבודך כלל פוסקים כהרמב"ם אם לא חלקו עליו רי"ף ורא"ש או הרבה ראשונים].

סיכום הדברים, א. פשטות הגמרא שמצוות כורך היא ספק דרבנן של קיום מצוות מרור וכן משמע ממה שאין להשיח עד אחר הכורך. ב. דעת הב"ח שעתה כיון שאין פסח אי אפשר לקיים כורך, ולכאורה לפי דבריו הרי שלהלל אין עתה מצוות מרור דלא ניתקן מרור לשיטתו וצ"ע מדוע מברכין הרי ספק דרבנן לקולא. יש לציין כי דברי הב"ח אינם לדעת הרמב"ם. וצ"ח כמי יש לפסוק. ג. במג"א משמע שמצוות כורך היא מצווה בפני עצמה אלא שדן כהב"ח ואף זה לא ברירא ליה וזה צ"ח הרי בגמרא מבואר שאינו אלא ספק. ד. ולמעשה תמוה המנהג לומר זכר למקדש הרי השו"ע עצמו פוסק שלא יפסיק בשיחה [וכבר הקשה כן בביתור הלכה ועמד בצ"ע].

ונפ"מ למעשה בכל זה לחוששים שלא לצאת ידי חובה בחסה משום שאינה מרה וקי"ל בלע מרור לא יצא וכמו שכתב רשב"ם קפיד רחמנא למרר פיו של אוכל זכר לומר את חיייהם וכמו שכתב החזו"א, לפי המבואר בכל הני פוסקים שאכילת המרור הווה הפסק לכורך לכאורה הוא הדין אכילת החסא הווה הפסק לפני אכילת החרין ולכאורה עליהם לאכול רק תכף את החרין ורק אחר כך לאכול החסה. וצ"ע.

הג"ר שלום לבין שליט"א / ר"ח תפארת מנחם

## חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

ברמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"ו בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואתנו הוציא משם וגו' ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדת עכ"ל

זו אחת מהעבודות הדורשות מאמץ לבילי הסדר.

ובאמת שזה לא רק לבילי הסדר אלא כל השנה צריך צריך האדם לצייר לעצמו כל דבר ולעשותו מוחשי, ויסוד זה נמצא בחז"ל בהרבה מקומות.

נתחיל בנא' בפרשת מצורע שהמצורע שנטהר מביא שתי צפרים חיות ועץ ארז ושני תולעת ואזוב, ואיתא כאן במדרש רבה שהצרת באה על גס הרוח, ובמדרש רבה במדבר י"ט על הפסוק במלכים א' ה' י"ג וידבר על העצים וכי אפשר לאדם לדבר על העצים אלא אמר שלמה מפני מה מצורע נטהר בגבוה שבגבהים ובנמוך שבנמוכים בעץ ארז ובאזוב מי שהגביה עצמו כארז לקה בצרעת כיון שהשפיל עצמו כאזוב נתפא על ידי אזוב.

הרי לנו שצריך להמחיש לעצמו הייתי גבוה - גס לב - כארז תראה מול העיניים מה זה גבוה - ארז - ותראה מה צריך להיות נמוך כאזוב, וברש"י שתי צפרים חיות טהרות לפי שהנגעים באין על לשון הרע שהוא מעשה פטופטי דברים לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים שמפטטין תמיד בצפצופן קול עכ"ל.

ובמדרש רבה ויקרא ל"ג מסופר: רבנו הקדוש עשה סעודה לתלמידיו הביא לפנייהם לשונות רכים ולשונות קשים התחילו בוררין ברכין ומניחים הקשין אמר להם דעו מה אתם עושים כשם שאתם בוררין את הרכין ומניחין את הקשין כך יהיה לשונכם רך אלו לאלו עכ"ל, הרי לנו איך רבנו הקדוש חנן את תלמידיו לא דיבר אליהם תדברו בלשון רכה אחד לחבירו אלא טרח ועשה להם סעודה ובסעודה דאג שיהיו לשונות רכים וגם קשים ובמצב שרואים מול העיניים לשון רכה ולשון קשה עכשו אמר להם רבנו הקדוש אתם רואים מול העיניים לשון רכה ולשון קשה תדעו לכם שגם אצלכם זה אותו דבר יש לכם אפשרות לדבר בלשון רכה ויש לכם אפשרות לדבר בלשון קשה, בבקשה מכם תדברו אחד לחברו בלשון רכה.

במדרש רבה מצורע איתא מעשה ברוכל אחד שהיה מחזר בעירות שהיו סמוכין לציפורי והיה מכריז ואומר מאן בעי למזבן סם חיים אודקין עליה, ר' ינאי הוה יתיב ופשט בתורקליניה שמעה דמכריז מאן בעי סם חיים אמר ליה תא סקל הכא זבין לי אמר לו לאו אנת צריך ליה ולא דכוותך אטרח עליה סליק לגביה הוציא לו ספר תהילים הראה לו פסוק מי האיש החפץ חיים מה כתיב בתריה נצור לשונך מרע ועשה טוב, אמר ר' ינאי כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט עד שבא רוכל זה והודיע מי האיש החפץ חיים, עכ"ל.

ומרור זה יש ספק כיצד מקיימים אותו. ומשום כן כתב הטור וכ"פ השו"ע להזהר שלא להפסיק בדיבור מברכת המרור עד אחר אכילת הכורך. וריהטת הדברים הם שכיון שיש ספק כיצד מקיימים מצות מרור על כן עבדינן בתרומיהו כי היכי דלא תבטל מצוה דרבנן לגמרי ומקיימים אותה בזה אחר זה ועל כן מברכים על שניהם ואין להפסיק ביניהם.

ואנו מנהיגנו כיום שאנו אומרים זכר למקדש כהלל כך היה הלל עושה בעת שמקדש היה כים וכו'. וקשה על זה חדא מדוע מדברים קודם אכילת הכריכה הרי לא איתמר הלכתא כמאן ויש לחוש להלל ואסור להפסיק בין ברכת המרור לאכילת הכריכה ושאלה זו כבר הקשה במ"ב, ועוד קשה מדוע אומרים זכר למקדש כהלל והרי אינו זכר למקדש יותר מכל מרור וגם אינו זכר למקדש כלל אלא הוא מצווה בעת שבית המקדש קיים ואין זה שייך למקדש כלל ושאלה זו כבר שאל הפמ"ג. ובאמת אמירת זכר למקדש אינה אלא בספרים מאוחרים ולראשונה נמצאת במהרי"ל ובשו"ת מהרש"ל אך כבר ברי"ף ובטור מבואר שטעם האכילה הוא משום זכר למקדש וצריך תלמוד.

והנה מנהיגנו לומר כך היה הלל עושה בזמן שבית המקדש היה קיים היה כורך פסח מצה ומרור ואוכלם ביחד וכו' וכן מבואר ברשב"ם ובר"ן שהיה כורך פסח מצה ומרור בהדי הדדי, אבל הרמב"ם בפ"ח ה"ו כתב שבזמן שהיה בית המקדש קיים היה אוכל מצות ומרורים יחד ואחר כך פסח כי סובר שהפסח בכלל מצוות הכריכה.

ובב"ח כתב לבאר דברי הטור שכתב שאוכלים זכר למקדש שבזמן המקדש היה כורך פסח מצה ומרור והאידנא שליכא פסח נמצא שלא קיים המצוה ואינו עושה אלא לזכר בעלמא וכתב לבאר שלכך אינו מברך על אכילת הכורך כי אינה צורת מצוה שלימה ורק למצוה מן המובחר אמרו שלא להשיח משום שבהכי הווה דומיא דמקדש טפי ששם היה ברכה. נמצא שדעת הב"ח שלהלל אין כאן מצוות אכילת מרור שהרי אינה מורת המצווה בזמן המקדש ומה שנהגים לאכול היינו משום זכר וצריך לומר שהגם שמצינו ברכה על זכר כמו בספירת העומר היינו משום שצורת המצוה היא בשלימותה אבל הכא שהמצווה עצמה אינה כתיקנה על זה לא מברכין, אבל באמת דבריו צריכים ביאור דהרי לא איתמר הילכתא אם כהלל או כרבנן וכיון שלהלל האידנא ליכא מצוות מרור מדוע מברכים על אכיל מרור אליבא דרבנן הרי להלל לא מתקיים מצוות מרור כלל והווה ברכה לבטלה וצ"ע.

ובמג"א כתב על דברי השו"ע שלא יסיח קודם אכילת הכריכה ואם סח אינו חוזר ומברך ומציין לב"ח וסי' תקצ"ב. משמע מדברי המג"א שאילו סברת הב"ח היה חוזר ומברך ודבריו צריכים ביאור והרי לא איתמר הילכתא ואינו אלא ספק ומה שאנו מברכים הוא כי אנו סומכים שתכף יאכל כריכה ויקיים המצווה להלל אבל אם שח כיצד יברך הרי אינו אלא ספק. וכן מבואר בשאגת אריה הובא בשע"ת כאן שכתב וכן בכריכה שעושים זכר למקדש כהלל אע"ג דאינו מברך עליו אינו אפילו הכי אינו פחותה מכזית. וכך כתב בפרי חדש כאן שהקשה הרי יש הפסק בין הברכה לאכילת המרור וכתב שעל כרחינו הכרענו הלכה לעיקר כרבנן ודלא כהלל, ודבריו צריכים ביאור שהרי כתב השו"ע שלא יסיח ואם כדבריו שהווה הפסק למה לא יסיח וכי יש תקנה אחר הפסק. וצע"ג. ובאמת מפורש הדבר כמה פעמים בדברי הראשונים שאי אפשר לקיים מרור לרבנן על יד כורך ואי אפשר לקיים מרור בלא כורך אליבא דהלל עין תוס' ורא"ש סכ"ז.

עוד כתב הב"ח עין סי' תקצ"ב ובמחצית השקל מבאר כוונתו לציין לתקיעות דמעומד ומיושב וזה מה שהביא תוס' בסוגיין, והנה נכפל התימא בדברי המג"א שהרי זה היפך ממש מדברי הב"ח שבב"ח מבואר שאין מצווה אלא בעיקר המרור ועתה כתב שיש מצוה בתרומיהו. נמצא שקשה על דברי המג"א א. כיצד העלה על דעתו שמי ששח יברך שוב ונמצא מברך פעמים על אכילת מרור הכי יש הו"א ששני מצוות מרור יש, וגם בתירוצו לא נד מרעה זו רק שכתב שלהלל ליכא מצווה. ב. ולשיטתו הולך שציין לסי' תקצ"ב ששם יש וודאי מצוה בתחילה ושוב יש מצוה נוספת של תקיעות דמיושב ומשמע שכורך דומה לזה שלהלל יש קיום מועט בכל מרור ועיקר הקיום הוא על ידי כורך וזה תמוה מאד שהרי מפורש בגמרא שהשתא לא איתמר הלכתא לא כמאן וצ"ע.

והנה להב"ח מבואר מה שנהגים לומר זכר למקדש כהלל, אך יש לציין כי דעת הרמב"ם היא שאף בזמן המקדש היו כורכים רק מצה ומרור בלא פסח, ולפי זה אין מקום לדברי הב"ח, ומי שמצאתי לע"ע חולק בזה הוא רשב"ם



## ענני ארבעה גנים

### א. סיפור יציאת מצרים

מצות סיפור יציאת מצרים מופיעה בתורה במקומות שונים, וחז"ל ברוח קדשם העמידו מתוך הפסוקים סדר של ארבעה בנים, אחד חכם ואחד רשע וכו'. ומלבד שהחלוקה הזאת היא חידוש נפלא של חכמי תושב"ע, כעין החידוש של ארבעה אבות נזיקין, עדיין צריך טעם רב מה עניין החלוקה הזאת ומה ההכרח בה, ומאיזה טעם היא תופסת מקום כה נכבד בסדר ההגדה.

והנה, המצווה המיוחדת לליל פסח נקראת סיפור יציאת מצרים, ככתוב בפסוק למען תספר באזני בנך וכן בנך וכו', וכידוע שזוהי החובה הנוספת בליל הסדר על כל ימות השנה ששם התחייבנו רק בזיכרון היציאה ובליל הסדר יש חובת סיפור.

ובכלליות הענין נראה, שהחילוק בין סיפור לבין זיכרון הוא מהו הדבר שאיתו עוסקים, בעוד בזיכרון הנושא הוא הידיעה שאותה אני עסוק להנחיל, בסיפור עיקר המכוון הוא אותו אחד שלאזנו מסופר הסיפור. ואע"פ שבודאי הם שני צדדים של מטבע אחת, יש חילוק גדול באופן מעשה המצוה.

כי ההבדל בין ידיעה בעלמא לסיפור, שבידיעה בעלמא אין נפק"מ בפעולה שפועלת הידיעה על השומע, אין נפק"מ מה הוא חשב לפני כן ומה הוא חושב עכשיו, אבל בסיפור הענין הוא לפעול התפעלות בלבו ובדעתו כפי ענין הסיפור.

ויש לתת טעם בלשון התורה בפסוק הנ"ל, למען תספר באזני בנך וכן בנך, וצ"ע מה ענין האזנים לכאן, אמנם עפ"י יש לומר, שאע"פ שמצד עצם הידיעה והזיכרון אין חילוק בין דור לדור, אולם בסיפור הנושא הוא הפעולה שפועלים אצל השומע, והאזנים הם הרמז לכלל הכלי קיבול של השומע, שבהם משתנה דור מדור, בנך וכן בנך.

ובמשנה בהלכות סיפור יצ"מ נאמר 'ולפי דעתו של בן אביו מלמדו', ומשמע שהוא ענין מיוחד כאן מעבר לכל לימוד, ולכאורה כל לימוד צריך להיות לפי דעתו של בן, אמנם נראה, שלפי דעתו אינו רק לפי יכולת השגתו, אלא לפי מה שיש בדעתו קודם לסיפור, כי הסיפור מכוון לדעת השומע, לשנותה, להפכה וללמדה.

נמצא שתכלית הסיפור הוא לפעול פעולה על השומע, וצריך אם כן לברר מהי התכלית המבוקשת בסיפור יציאת מצרים, וכיצד פועלים אותה על השומע.

ונראה שרמזו לנו חז"ל את כל סדר סיפור יצ"מ ואופן ההשפעה שלו על הבנים, לפרטי פרטיה, בסוגיית ארבעת הבנים.

### ב. שאינו יודע לשאול - דרך שאלה ותשובה

ושאינו יודע לשאול - את פתח לו

מתוך דברי המשנה וכן מבואר בהרבה ראשונים, שאת פתח לו היינו שילמד אותו לשאול, כי לא ניתן לוותר על מהלך הסיפור של דרך שאלה ותשובה.

ונראה שמונח בזה היסוד שהתבאר באות א', שמעניינו של סיפור, להיות מכוון לדעת הבן, ולכן צריך שהסיפור יבוא כתשובה לשאלתו, שלעומת המונח בשאלה באה התשובה כסיפור יציאת מצרים.

והנה, כלל כל השאלות הוא אחד, 'מה נשתנה', וכל ד' הקושיות הם ד' שינויים המעוררים את שאלת מה נשתנה. וכן מבואר בחז"ל ובראשונים, שעיקר הרקע לשאלות הסדר הוא השינוי שצריך לפעול כדי לעורר שאלה. וצ"ע שהרי לכאורה לכל מעשה יש טעם אחר, ואיך ניתן לכלול את כל העניינים תחת טעם אחד.

ונראה מזה, שתכלית השאלה אינה התעניינות גרידא לשם לימוד, אלא תביעה הבאה מכח המציאות, הסתירה לעולם כמנהגו נוהג שהבן רואה במעשי האב, ומכאן זה הוא תובע טעם בשינוי. [וכן נראה מלשון 'מה', ולא שואלים 'למה', כי אין כאן רק בקשת הסבר, אלא תביעה וטענה, 'מה זאת', 'מה העבודה הזאת לכם'].

ובילקוט תהילים תשס"ז מסיים שם הלך ר' ינאי האכילו והשקהו ושלחו ונתן לו ששה סלעים, אמרו לו תלמידיו לא היית יודע פסוק זה אמר להם הן אלא שבא זה וברור בידי עכ"ל, הרי לנו איך התנאים הקדושים חיו, איך הם חינוכו את עצמם ואיך הם חינוכו את התלמידים.

בתנחומא וישב ג' מסופר: מעשה באנטונינוס שבא לקיסרין שלח אחר רבנו הקדוש, והלך עמו רבי שמעון בנו ורבי חיה הגדול ראה רבי שמעון שם לגיון אחד נאה ומשובח ראשו מגיע לקפל ארוס של עמודים אמר לו לר' חיה ראה כמה פטומין עגלין של עשו, נטלו רבי חיה והוליכו לשוק והראהו סל של ענבים ושל תאנים וזובין עליהם אמר לו רבי חיה זובין אלו ואותו לגיון שווים, כשעלה רבי שמעון אצל אביו אמר לו כך אמרתי לר' חיה וכך השיב לי, אמר לו [רבנו הקדוש] כל כך נתן רבי חיה הבבלי ממש שהשוה אותן לזובים לפי שליגינים אלו אינן ספונים לכלום אבל זובים הקדוש ברוך הוא עושה שליחתו בהן עכ"ל, הרי לנו איך רבי חיה הגדול ענה לרבי שמעון, הביא אותו לשוק והראה לו בעיניים זובים וכאן אמר לו לגיון זה וזובים אלו שווים, [ומה שאמר רבנו הקדוש זה שמועס בפני עצמן].

ברמב"ן דברים ד' פסוק ט' כתב חזר ואמר רק אני מזהירך מאד להשמר ולשמור נפשך מאד מאד לזכור מאין באו אילך המצוות שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו שם עיניך הקולות והלפידים עיי"ש, הרי לנו שבכל מצוה שאנו עושים צריכים לצייר לנו את צורת המעמד שהיה שם ועיין רמב"ן שמות כ' פסוק י"ח שכותב שם את סדר הדברים.

ובמסילת ישרים י"ט כתב האחד שהוא עומד ממש לפני הבורא יתברך שמו ונושא ונותן עמו אף על פי שאין עינו של אדם רואהו, ותרצה כי זה הוא היותו קשה שיצטיר בלב האדם ציור אמיתי, יען אין החוש עוזר לזה כלל, אמנם מי שהוא בעל שכל נכון במעט התבוננות ושימת לב יוכל לקבוע בלבו אמתת הדבר איך הוא בא ונושא ונותן עמו יתברך ולפניו הוא מתחנן ומאתה הוא מבקש והוא יתברך שמו מאזין לו מקשיב לדבריו כאשר ידבר איש אל רעהו ורעהו מקשיב ושומע אליו עכ"ל

ידוע מה שאמר הסבא מקלם זצ"ל שההבדל בין צדיק לרשע הוא כח הציור שהרי גם רשע יודע שיש גהנום אלא שהוא לא חי את זה, מסופר על הסבא מקלם שהכניס אצבעו לשהבת כדי להרגיש בחוש מה זה אש של גהנום.

מפורסם שהמשגיח רבי יחזקאל זיע"א כל בוקר לפני התפילה היה מסדר בחדר שלו ספסלים כדוגמת כריעת ים סוף הכל כדי לחיות בחוש את הדברים.

עין באור יחזקאל שמיצ"ע לחפש חז"ל חידשים שאותם לא שמע בילדותו זה יעזור לו להתחסל לכל הסיפורים ששמע בילדותו בצורה רצינית ולא להשאר עם התפיסה הילדותית שהיתה לו מילדות.

בחינוך מצוה ת"כ כתב משרשי המצוה שרצה השם לזכות עמו שיקבלו עליהם מלכותו ויחודו בכל יום ולילה כל הימים שהם חיים, כי בהיות האדם בעל חומר נפתח אחר הבלי העולם ונמשך לתאוותיו צריך על כל פנים זכרון תמידי במלכות שמים לשמרו מן החטא על כן היה מחסדו לזכותנו וצונו לזכור שני העתים האלה בקבע ובכונה גמורה אחת ביום להועיל לכל מעשינו שביום כי בהיות האדם זוכר בבקר אחדות השם ומלכותו וכי השגחתו ויכולתו על הכל ויתן אל לבו כי ענינו פקוחות על כל דרכיו וכל צעדיו יספור, לא יתעלם ממנו דבר מכל דבריו ולא יוכל ממנו להחביא אחת מכל מחשבותיו {עין מדרש רבה שמות כ"ג ג' אמא רבי אבא אף דיבור לא היה צריך לומר אלא כיון שעלה במחשבתו מיד נעשה בטעם הפטמין עכ"ל, הרי לנו שראו בחוש שבורא עולם יודע מה אני חושב} הלא יהיה לו למשמר מחשבתו זאת והודאת פיו בדבר הזה כל היום ההוא, ויהיה לו הודאת הלילה בזה למשמר כל הלילה עכ"ל, הרי לנו שאדם צריך להכיר את עצמו מאיזה חומר הוא עשוי ואם הוא לא יחיה לעצמו תמיד את הדברים כשיעברו שנים עשרה שעות הדבר ישכח.

[ג. ב. כדאי לזכור בליל הסדר את התוס' בברכות מ"ב.ד" אתכא שכ' דבליל הסדר יתבינן אתכא דרחמנא]



וזה מה שצריכים לפתוח לשאינו יודע לשאול, כלומר, ללמד אותו להבחין בשינויים באופן שזה מציק לו, ומזה יבוא לשאול.

הפתיחה הזאת, היא פתיחת הלב, להכיל בקרבו את כל מה שעתיד לחדור אליו מלימוד יציאת מצרים, ומשאלתו והלאה ינתן המקום והרקע לכלל סיפור יציאת מצרים לחדור לליבו.



והנה, אם השאלה בנויה כך, לכאורה התשובה גם היא אינה צריכה להיות מכוונת לבאר את המעשה, אלא את עצם השינוי, מה פתאום עושים דברים משונים היוצאים מגדר עולם כמנהגו נוהג.

ונראה שתשובה זו מתבארת בעניינו של הבן התם.

### ג. תם – מתחיל בגנות

לפלא הוא, שמכל ארבעת הבנים, הבן התם הוא הזוכה לשמוע את סיפור יציאת מצרים. שהרי מהתשובה לרשע נראה שהוא מכיר את הסיפור, וצריכים רק לומר לו 'אילו היה שם לא היה נגאל', והחכם שואל 'מה העדות', ורק אצל התם עונים 'עבדים היינו'.

ומזה נראה, שהבן התם לא נקרא כן על שם שהוא חסר שכל, אלא הנושא כאן הוא תום שנוגע לילד, שהכרתו את העולם הוא בשטחיות, אינו מזהה רבדים עמוקים, ואינו מכיר את התהליכים שעומדים מאחורי מה שקורה במציאות.

וכשם שצריך להזהיר אותו מפני זרים, כי הוא אינו מכיר את המימד של אחד בפה ואחד בלב, וכמבואר ברש"י [תולדות] שתם נקרא על שם שאינו חריף לרמאות.

והוא זה ששואל 'מה נשתנה', כי אצל התם, טבעה של המציאות אחת היא עם הכלל 'עולם כמנהגו נוהג', וכל שינוי תובע הסבר, מה פתאום אין הדברים נעשים כפי איך שהם נראים מצד פני השטח.

ובמשנה בהלכות הסיפור נאמר שצריך להיות 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', ומכל סדר ההגדה נראה שענין זה הוא עיקרי ביותר בסיפור יציאת מצרים. הידיעה שכל המעלות והשבחים שזכינו הן מצד 'יוציאנו ה' א' משם ביד חזקה', והן מצד 'עכשיו קרבנו המקום לעבודתו', לא היה מתחילה.

והמצב הפשוט של כלל ישראל מתחילה היה 'עבדים היינו לפרעה', וכן 'עובדי עבודה זרה היו אבותינו'. וכל מה שהיום אין זה כך, זה רק מכח רחמי וחסדיו שגברו עלינו, לא על ידי מלאך לא על ידי שרף ולא על ידי השליח.

וזהו מה שמתנגד לדעתו של הבן התם, כי אצל התם שולט הכלל שאם כאן נמצא כאן היה, וכיון שהוא רואה את כלל ישראל במעלתו ותפארתו, אין הוא מעלה על דעתו שביסוד הדבר הכל נעדר מאיתנו.

וזה הרקע לסיפור יציאת מצרים, שאלת התם – מה נשתנה, והתשובה עבדים היינו.

השאלה למה עושים דברים משונים היוצאים מגדר עולם כמנהגו נוהג, והתשובה, שאכן עולם לא נוהג כמנהגו, כי מצד מנהגו של עולם אנחנו היינו עובדי עבודה זרה, ועבדים לפרעה במצרים.



אולם אין זה סוף דבר של סיפור היציאה, כי כפי שביארנו, השאלה והתשובה צריכים לפעול פעולה בבן, והפעולה הזאת היא מטרת כל סיפור היציאה והיציאה עצמה.

### ד. רשע – לא היה נגאל

שאלת הבן הרשע היא שאלה על העבודה, השינוי שהבן הרשע רואה אצל אביו, זה קבלת עול העבודה, שבזה האב יוצא מכלל כל בני העולם ההולכים בדרך לב רצונם. ועל זה הוא שואל, מה העבודה הזאת לכם, למה לכם כל זה, ובשאלה זו הוא הוציא את עצמו מן הכלל.

הוציא את עצמו, הכוונה היא כנ"ל, שאף שיודע ומכיר את המעשה של יציאת מצרים, העצמו אינו חלק מהסיפור, כי אף שפעם היתה גנות, אין זה נוגע אליו היום.

אולם האמת היא, שכיון שעבדים היינו לפרעה, היום כאשר הוציאנו ה' א' משם, אין זה סתם חסד בעלמא, אלא תכלית היציאה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם', עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. וכל השומע את סיפור היציאה, צריך שיחוש שהוא הינו נטוע בתחילתו שבגנות, וכל מה שיש לו היום הכל הוא מכח שבחו של מקום, שעכשיו קרבנו המקום לעבודתו.

ונמצא שמעשה הסיפור עצמו הוא רק חלק אחד מד' מסדר הסיפור, מפני שאחר הסיפור צריך שתבוא ההכרה, שאין העולם כמנהגו נוהג אצלנו, וכל מה שאנו זוכים בשבח הוא תכלית העבודה, והסיפור צריך שיביא אותנו להכרה זו, לקבל עול מלכות שמים.

וזה הנקודה הנוספת אצל הבן הרשע, כי אצל השאי"ל למדנו שצריך שהשאלה תבוא ממנו, כהכנה לקבל את הסיפור, וכאן התורה מלמדת שצריך האב לשים לבו על התשובה שאף היא תחדור אליו, שישמע את הסיפור באופן שנוגע לעצמו.

וזה מה שעונים לו – אילו היה שם לא היה נגאל. כלומר, צריך אתה להבין, כי אם אתה מוציא את עצמך מהעבודה, אינך שייך לכל מעלות יציאת מצרים, כי הא בהא תליא.

### ה. חכם – אין מפטירין אחר הפסח

החכם הוא זה שהבין את הסיפור, וקיבל עליו את עול העבודה, ולכן שואל לברר ולהבין את כל חלקי העבודה. וכאן מצוות האב על הבן ללמדו את כל סדרי העבודה.

אולם בתוספת חשובה, שאין העבודה רק לצאת ידי חובת שבחו של מקום ולאחר מכן חופשיים אנחנו לעצמנו, אלא 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', כי העבודה צריכה להיות תופסת את כל קומת האדם, עד שאין שום דבר היוצא מכלל העבודה, ואין צריך להביא קינוח מבחוץ.



נמצינו למדים, שבסדר ארבעה בנים הדריכונו חז"ל על כל סדר סיפור יציאת מצרים, כיצד ואיך הוא נעשה ומה התכלית אליה הוא מכוון. ומובן שאין המדובר דוקא בבנים נפרדים, אלא בחילוקי הדעות, שהאב צריך לשים דעתו היכן דעתו של בנו בכל אחד משלבי הסיפור, ובכל מקום שהבן נמצא צריך האב ללמדו ולהדריכו ולהשיבו לסדרי האמונה והעבודה.

וזהו כלל סדר סיפור יציאת מצרים – שינוי כדי שישאל, שהשאלה תבוא מצד הבן, כדי שתהיה מפתח ללב, וכנגד חלק זה הוא הבן שאי"ל, שתפקיד האב הוא – את פתח לו את לבו לשאול ולהבין.

לאחר השאלה באה התשובה, והיא מהלכת כנגד דעתו של הבן התם, ללמדו שתחילתנו בגנות, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו.

לאחר התשובה, צריך לקבל עול העבודה, וכנגד זה הסיפור לבן הרשע – שלא יוציא 'עצמו' מן הכלל.

ולאחר מכן העבודה עצמה, וזה כנגד הבן החכם, אין מפטירין אחר הפסח.

### ו. פסח מצה ומרור

ונראה, שזה התוכן בשלושה דברים, פסח מצה ומרור, שהם כלל כל סיפור יציאת מצרים.

השאלה היא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, שזה כלל השינוי שעליו שואלים מה נשתנה, כולו מצה, מרור, ובזמן הבית גם הפסח – ומזה לומדים ששאינו יודע לשאול את פתח לו, כמבואר בהגדה, שצריך להיות דרך שאלה ותשובה.

מתחיל בגנות – כנגד המרור, ללמד את הבן התם שאינו מכיר בזה, שמתחילה עבדים היינו לפרעה במצרים.

מסיים בשבח – נגד הפסח, קרבן, עבודה, וכנגד הבן החכם, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

ובתווך המצה – החיפזון, לומר, שלא הספיק בצקם להחמיץ בין היציאה מתחת יד פרעה, עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה, ומעולם לא עמדו ברשות עצמם, אלא מעבדי פרעה לעבדי השם – כנגד הרשע, הרוצה להפסיק בין היציאה מתחת יד פרעה לבין הכניסה לעבודת השם.





זהו מה שאמרו בהגדה, מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם. עומק הנס הגדול והגאולה לחירות עולם היתה ע"י נגלה עליהם מלך מלכי המלכים.

ומבו' בלשם שבו ואחלמה שבעת ה'מורא גדול זה גילוי שכינה' ביציאת מצרים 'פסקה זוהמתן לשעה', לא היתה מציאות טומאה כלל בעולם. 'ולכל בני' לא יחרץ כלב לשונו" – אף אותם הכלבין חציפין שתקו באותה שעה, מכח הארת השי"ת בתוקף רב נתבטלה מציאותן וחציפותן. "וגם ערב רב עלה איתם" – חלקי הטוב שהיו מעורבים בתוך הרע, ובהתבטל חלק הרע שבהם שבו ונדבקו אל הקדושה, וזהו "משארותם צרורים בשמלותם" לשון שאור [האריז"ל].

ג

ז"ל הרמח"ל זי"ע: 'לעילא אית יום ולבתר לילה, בגין כך 'יומם ולילה' [אם לא בריתי יומם ולילה וגו'], אבל תתאי נטלין מלילה בקדמיתא ולבתר מיום'. [וכדברים האלה כתב גם רבינו הגר"א].

הבורא ב"ה משול כאור היום המאיר ומשפיע לברואיו, כנסת ישראל משולה כלילה, לית לה מגרמה כלום לבד מה שמקבלת מאור היום. בהנהגת השי"ת היום המשפיע קודם ללילה שמקבל ממנו את ההשפעה, אך במבט מלמטה הלילה הוא הקודם ליום וכך בהנהגת ישראל הלילה קודם ליום.

רצה הקב"ה שישראל ינהיגו את הבריאה, והם יקדמו אותה אל תכליתה, לפיכך מעת יציאת מצרים החלה להקבע הנהגת ישראל את הבריאה ולפי דרכם שלילה קודם ליום. עד אשר נגיע אל התכלית לעתיד לבא – "והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור; והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

מצינו בפסח שנצטוו לשוחטו ביום ארבעה עשר ולאכול בלילה שלאחריו, אף על אכילת המצות אמרה תורה "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב", והיינו שכאן היה בחינה שהלילה נמשך אחר היום שלפניו, כיון שהכל היה עדיין בכח הארת השי"ת ולא ע"י ישראל.

ובזה מבוארים דברי רש"י סוף פרשת שלח, שכתב ששמונה חוטי הציצית הם כנגד ח' ימי הפסח, כי יום י"ד קובע מקום לעצמו. וידוע מרבינו הגר"א שערב פסח הוא בכלל המועדים, וכמו שמצינו שהלכותיו חמורות כמעט כחולו של מועד.

ד

והנה אף שבדרך כלל קבע השי"ת את כל הנהגת הבריאה על ידי מעשינו, כי "בצלם אלוקים ברא את האדם", וכמבואר באריכות לכל אורך ה'נפש החיים' הקדוש. אמנם כאן בהכרח היה הכל באיתערותא דלעילא בלבד, ברחמי השי"ת על בניו, וגם בזה הוא נס גדול מחוץ לדרך הטבע והסדר הקבוע בבריאה. וע"כ לא היו צריכין ישראל במצרים לבער החמץ, אחר שלא בהם היה תלוי הדבר.

אמנם אחר לידת עם ישראל, ניתנה בידם ההנהגה שיהא הכל ע"פ מעשיהם, ורק בכח עבודתם העצמית יוכל להיות קיום לכל המראה הגדול הזה. ומשכך, אף שפסקה זוהמתן לשעה, מיד לאחר הגאולה הגדולה נסתלקה אותה הארה מופלאה, ועתה היה מוטל על ישראל לבנות לבדם את קומתם הרוחנית חמישים יום עד קבלת התורה.

ולכך שוב נתעוררה מרכבת הטומאה, פרעה וחילותיו שבו לרדוף אחרי בני"י, וגם נתעוררה אחיזת הרע באותם הערב רב. ובקריעת ים סוף כבר תבעו מלאכי השרת 'הללו והללו', אף שבעת יציאת מצרים לא היתה שום תביעה, כי אז היה הכל בכח אור השי"ת שלא ע"פ מעשיהם.

ועל הים נתחדש ונתחדד מאד כוחם הנורא של ישראל, כאשר צעק משה אל ה', אך כאן שלא כמו בעת שצעקו במצרים שאז "ותעל שוועתם אל האלוקים", כאן אמר השי"ת "מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו", וכלשון רבינו הנפה"ח 'בדידהו תליא מילתא'. וכמבו' שם "לסוסתי ברכבי פרעה דימיתך רעייתך", מה שם היה הסוס מנהיג את רוכבו כמאמר חז"ל עה"פ סוס ורוכבו רמה בים, אף ישראל מנהיגים הם את כל העולמות העליונים הקדושים שלמעלה מהן ע"י מעשיהם ומחשבותיהם. דע מה למעלה – ממך הוא.

אכן, רק ע"י עבודתם העצמית יכלו להגיע בקבלת התורה לדרגה של פסקה זוהמתן בקביעות, ולדרגה של 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן

והדברים הללו מילתא בטעמא הם, שטעם מרור הוא גנות, והמצה אין טעמה ניכר כל כך, ואילו הפסח כל עצמו אינו אלא טעם, ומריחו וטעמו נתקרבו רשעי ישראל למול את עצמם לקבל עול העבודה, כי כל שבחנו ומעלתנו הוא בהיותנו עבדי השם, טעמו וראו כי טוב השם.

הרב נסים בוסו

## לילה כיום יאיר

א

מודעת לכל, אשר עוררו רבותינו במצוות ביעור החמץ, אשר חז"ל פתחו את מסכת פסחים במצוה זו [אשר לא היתה ביציאת מצרים, ולכמה מן הראשונים אין בה מצווה בפ"ע], אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר. כי חובה גדולה לנו לבדוק ולפשפש בחורי וסדקי ליבנו, לבער כל חמץ וכל שאור אשר בליבנו, וליחד לבבנו לעבודתו יתברך ולתורתו הקדושה. ורבינו הגדול ה'דרכי שמואל' זלה"ה היה מעורר על זה, והיה מציין כי מפורש הדבר בסוגיא בפסחים ז' ע"ב, אשר למדו שם מציאה מחיפוש וכו' ונרות מנר דכתיב "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן", הרי שמקורן של דברים הוא בחיפוש בדקי הלב.

ובאמת מצינו לכל ישראל קדושים שמדקדקים ביותר בביעור החמץ ושמירת המצה מחימוץ, הרבה יגיעות וטירחות לפשפש ולחפש כל פירור משהו של חמץ, חיפוש אחר חיפוש, וכמה חומרות והידורים הנהיגו בזה ונתפשטו בכל בתי ישראל. ועמוד אש לפנייהם רבותינו הפוסקים, שהחמירו מאד בהלכות החמץ והמצה, ובכמה מקומות הוסיפו להחמיר יותר מכל התורה כולה 'משום חומרא דחמץ'. וכבר קדמו חז"ל הקדושים שהוסיפו להצריך ביטול וביעור, והפליגו הרבה בחששות הן בביעור החמץ והן בשמירת המצה. וכולם מרועה אחד נתנו – אשר הזהירנו בתורתו הקדושה לא יראה ולא ימצא בכל גבולך, ושמרתם את המצות.

ויש להעמיק ולהתבונן במה שנראה שהוא יסוד גדול לכל גאולת מצרים וחג הפסח.

ב

מבואר בספה"ק שהנס הגדול של גאולת ישראל ממצרים היה באופן זה, אחר שהיו ישראל בעומק הגלות דבוקים מאד בע"ז, כמו שאמרו חז"ל עה"פ ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה – זו עבודה זרה, ועל הים אמרו מלאכי השרת הללו והללו, והיינו שנדבקה בהם טומאת מצרים ערוות הארץ עד שלא נותר חילוק בין הללו והללו, הגיעו עד מ"ט שערי טומאה.

ובהגיע העת לגאולם, היו על סף תהומא רבה ולא פנאי להמתין רגע אחד, שאילו היו נכנסים עוד בעומק הטומאה לא נשתייר ח"ו משוניהן של ישראל. והיה הצורך לבטל תיכף כל כח הרע והטומאה הגדולה של פרעה וגונדא דיליה, וזה נעשה ע"י שהאיר השי"ת ברחמיו שפעת אורו הבהיר במידה גדולה עד שנתבטלה הטומאה ממציותא נוכח גילוי כבוד ה' הנורא, וכל הרשעה כולה כעשן כלתה. והיה צריך שתהיה אותה הארת ה' וגילוי ברגע אחד בלא שום הדרגה, לפי שאילו היה מתחיל להתגבר אור הקדושה הרי תיכף היתה הטומאה מתגברת ביותר אחר שכל יניקתה מהקדושה העליונה, וכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו לפי שמתאווה היצר לאחוז ולקבל חיות מאור יותר עליון ומעולה. ולכך הוצרך השי"ת לגלות כבודו ואורו ברגע אחד, אור גדול ונורא, שלא כדרך הטבע וסדרי הארת הבורא ית"ש לברואיו, עד שלא נשאר שום קיום ואחיזה כלל לטומאת מצרים. והיה הכל בחיפזון גדול, ולכן לא הספיק בצקם של אבותינו להחמץ כי נתבטל מציאות הטומאה מחמת החיפזון.

משום כך, 'אני ולא מלאך אני ולא שרף אני ולא שליח', וידוע מרבינו הגר"א ששליח זהו משה רבינו, לפי שאף מלאכים ושרפים, ואפילו מרע"ה [כך היה מזכיר רבינו הדרכ"ש זי"ע – 'אפילו משה'], לא היו יכולים לרדת בתוך ארץ מצרים בלילה ההוא בלא שתתגבר בהם טומאת מצרים, 'אני הוא ולא אחר'.



בוזי' נושא כמו שמפורסם שהיה רק דרגה לשעה ואח"כ נשארה שפחה לפי שלא הגיע ע"י עבודה עצמית, ורבינו הדרכי שמואל' היה מדייק מדברי הרמב"ם שמזכיר את גדולת יצאי מצרים 'דור ששפחה שבו גדולה מיחזקאל בן בוזי', מוכח שהיתה כאן דרגה קבועה ולא רק התגלות חולפת. וכמשנת' דאדרבה כאן כבר היה ע"י עבודתם].

כל קביעות המועדות והזמנים נולד ביציאת מצרים, והכל זכר ליציאת מצרים, כי כאן החלה לשוב הנהגת הבריאה להיות ע"י ישראל ובאופן שהלילה קודם ליום.

וזה היה טעות בנ"י בחטא העגל, שחשבו את יום עליית משה להר כיום אחד מפני שספרו אותו עם הלילה שלאחריו, ולפי"ז מנו ארבעים יום וארבעים לילה, ימים ולילותיהם אחריהם, כפי שהיה הנהגת השי"ת את הבריאה עד למתן תורה. וזהו שאמרו חז"ל 'עלובה כלה שזינתה בתוך חופתה', בתוך חופתה ממש, כי שורש הטעות והחטא היה מיד בעת שהחלו ספירת הארבעים יום שלא נטלו את הנהגת הבריאה כרצון ה' וספרו בדרך של יום קודם ללילה.

ה

וזה עיקר העבודה עלינו בימים אלו, כאשר מתעורר בכל שנה האור הגדול הזה, להיות מוכנים להשבית ולבער כל שאור מליבנו. ובליילה הקדוש ליל הסדר, חוזרת השפעת השי"ת והארתו כבליילה ההוא, 'לילה כיום יאיר', באיתערותא דלעילא. וכאשר היה מזכיר רבינו הגדול הדרכ"ש זי"ע שבליל הסדר מגיעים בלא הדרגה תיכף בתחילת הלילה לדרגה עליונה מאד, יותר מכל המועדים, ויותר משבת קודש [אמנם במנחה של שבת מתעלים יותר, אבל שם הוא בהדרגה אחר הלילה והיום]. ועד היום הזה 'ליל שימורים הוא לה', משומר מן המזיקין, כי אין להם מקום מציאות כלל בלילה הזה.

אמנם אחר ליל הסדר, חמץ חוזר וניעור, ושוב אנו צריכים לעבוד ולהגיע לרום המדרגה, בבחינת 'כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו'.

ו

ועיקר השאור שבלב הוא הדיעות הזרות וכל אשר היפך מחשבת התורה, כמו שאמרו חז"ל אחרי לבבכם זו מינות. ולכך חמץ אסור בהנאה כע"ז ולא רק באכילה כנבילות וטריפות, כי הוא כנגד חטאי הדעת. וידוע מרבינו הגר"א על דברי חז"ל נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, כי הנחש הוא חטאי התאוה והזנות, ובוזה לא יפסיק – אינו מפסיקין בינו לאביו שבשמים וישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, אך עקרב – אותיות 'בעקר' – יפסיק, דהיינו כפירה ומינות מפסיקין בין האדם לאביו שבשמים. והוא מה שאמרו חז"ל מה מעכב שאור שבעיסה, כי הוא המעכב ומפסיק בין ישראל לאביהם שבשמים.

אך אנו מכריזין 'לבטיל ולהוי כעפרא דארעא', נחש עפר לחמו, אומרים אנו לפני השי"ת כי אף הטעות והחטא בדיעות אינו לשם כפירה ח"ו רק מכח התאוה, אינו עקרב אלא נחש, והוא כמומר לתיאבון, לא עכדו ישראל ע"ז אלא כדי להתיר להם עריות בפרהסיא, וכידוע מרבינו הגר"א שלכל מין ע"ז יש מין זנות המיוחד לו. ובבדיקת הלב אנו מגלים את פנימיותו האמיתית כי באמת 'רצוננו לעשות רצונך' ואף ששאור שבעיסה מעכב אינו אלא כנחש וכנ"ל.

וכך ביאר רבינו החת"ס את הכתוב 'והן לא יאמינו לי ולא ישמעו לקולי', כי מרע"ה סבר אחר ששקעו ישראל בע"ז א"כ אין לדון עם אפיקורס כלל ושאני מינות דמשכי, והקב"ה רמז לו במופת הנחש שתיכף כאשר אחז בזנבו שב להיות מטה האלוקים. וכך ישראל אע"פ שעבדו ע"ז אינו אלא כדי להתיר להם וכו', ותיכף כאשר יבא אליהם בדבר ה' יתעוררו מיד בלא שום ראייה או מופת, וכאשר היה בחטא העגל שבהגיע משה רבינו שבו מיד אל ה' ולא היה צריך לדון עמם בזה כלל. ויש להוסיף בזה, כי רמז לו בעצם מה שנהפך לנחש דייקא, כי הכל לתיאבון ואינם בחינת עקרב המפסיק ח"ו אלא נחש.

ז

מן התורה בביטול בעלמא סגי, ביאר בזה רבינו הגדול הדרכ"ש זלה"ה, כי אכן קודם חטא אדה"ר, כאשר לא היה היצר בתוך ליבנו פנימה רק היה בכוחו לבלבל ולשקר, בביטול בעלמא סגי וביטולו בלב זהו ביעורו. אך אחר החטא, כאשר הכנסנו את השאור פנימה וכמאמר במ"ר 'אתם עשיתם את הרע', שוב צריך בדיקה וביעור להוציאו מהלב.

כי השקר אין לו רגליים, וביטולו זהו ביעורו, ההכרה הבהירה כי הוא אינו קיים היא אשר אכן שוללת את קיומו. וכאשר כ' הנפה"ח הידוע בשער ג', כי בחיזוק

ההכרה והידיעה הברורה כי אין עוד מלבדו כלל בעליונים ובתחתונים וכו' בזה מתבטלים מעל האדם כל אותם הכוחות ולא יוכלו לשלוט עליו, אך צריך שיהיה הביטול בכל ליבו ואם לאו אינו מועיל כאשר מפורש בכל הפוסקים.

כי כנגד עזות דכלבין חציפין עומדת עזות דקדושה, וכאשר היה עם המן אשר הבין כי ה"לא קם ולא זע ממנו" של מרדכי מבטל את מציאותו, וכ' השפת אמת כי עבדי המלך שאלו את מרדכי "מדוע אתה עובר את מצוות המלך" מפני שהיה מתריס ועובר את מצוות המלך בגלוי ולא ניסה לחמוק או להסביר את מעשיו באופנים שונים אלא "כי הגיד להם אשר הוא יהודי" ולכן אינו קם. וזה מה שאמרו חנניה מישאל ועזריה לנבכודנצר, אם למיסים וארנוניות מלכא את ואם לעבודת אלילים את וכלבא שוין, היינו את וכלבא -רמז לאותם כלבין חציפין- שוין, וכנגד שניכם תעמוד עזות דקדושה ובוזה אתם מתבטלים.

והנה ע"פ האמת אין שום מציאות אמיתית לרע כלל, כי הכל מלא רק אחדות הפשוט ב"ה, אמנם עשאו הכתוב ברשותו לענין עבודת בל יראה ובל ימצא. כאשר התפלל דוד המלך ע"ה "יודע כמביא למעלה בסבך עץ קרדומות", שיעלה לפני השי"ת מעשה החרבת ביהמ"ק אף שהיה באותה שעה רק עצים ואבנים וקמחא טחינא טחנת', כאילו אכן פגם במקדש של מעלה, וכמבואר בנפה"ח.

ח

ועבודת הביעור מבפנים, הוא לאור הנר – נר ה' נשמת אדם, להאיר אור ה' בנשמתו עד שיתבטל כל השאור שבלב.

והדרך להגיע לזה הוא כאשר הראה השי"ת למשה רבינו במראה הסנה, כי יש דרך שיהא אור ה' מאיר ואינו מכלה, ויוכל האדם להגיע לחיבור וקשר של קיימא עם השי"ת ולקבל שפעת אורו יתעלה. "וזה לך האות כי אנוכי שלחתיך", הסנה הוא האות כי אכן שייך ויש תכלית לכל הגאולה הזאת, "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", כי ע"י התורה הקדושה, קב"ה ואורייתא וישראל חד הוא, ומגיעים למצב בו הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל, לבחינה של לא יום ולא לילה [וזה מה שנרמז בדברי חז"ל על לימוד חכמה יוונית בעת שהוא לא יום ולא לילה, כי התורה"ק מביאה לידי כך], ת"ח בחינת שבת – יום שכולו שבת.

קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה.

## קרבן פסח

הרב אהרן חיימוביץ

### חיוב קרבן פסח קודם זמנו

בגמ' פסחים סט. איתיביה אביי לרבא מערל שלא מל ענוש כרת דברי ר"א ופרש"י ערל גדול שלא מל ערב הפסח ענוש כרת בשביל שהיה ראוי לתקן משש שעות מזמן שחיטת הפסח ולמעלה ולא נתקן.

מבואר בגמ' שערל שלא מל והגיע זמן שחיטת הפסח ועדין לא מל מחוייב בכרת ולפי"מ שמב' ברש"י משום שכשהגיע זמן שחיטת הפסח יכול היה למול את עצמו ולהיות ראוי לקרבן פסח ומכיון שלא מל ענוש כרת שביטל מצות אכילת קרבן פסח, ורש"י כתב דל"ד לטמא ושהיה בדרך רחוקה שאין יכולין לתקן באותן שש שעות, וקודם השש שעות אינם מחוייבים דלא רמיא מצוה עליהו, ונמצא א"כ שכל מה שמחייבים את הערל שלא מל הוא רק משום דבזמן שבו מחוייב אדם לשחוט ק"פ הערל נמי מחוייב להביא את עצמו למצב שבו הוא ראוי לקרבן פסח, אבל קודם לכן אינו מחוייב למול את עצמו, וטמא ושהיה בדרך רחוקה שמשש שעות אינם יכולים לתקן הם פטורים.

וצריך להבין בזה דאם אמרינן שערל עכשיו אינו ראוי לקרבן פסח א"כ מ"ט מחוייב למול את עצמו בשעה של זמן שחיטת הפסח, ואמאי טמא ושהיה בדרך רחוקה אינם מחוייבים קודם השש שעות לדאוג שבזמן של זה יוכלו להקריב קרבן פסח, וצ"ב.

שכבר הגיע זמן הפסח הוא קודם משום תדיר, ולפי"ד יוצא דהנ"מ שזמן הפסח מאוחר הוא רק כגון דליכא תמיד דאין יכול להקריב מיד בחצות.

אמנם הקשו האחרונים (אבי עזרי ועוד) לפי דעתו דיוצא שלא התחדש בקרא דין הקדמת הפסח לתיד כללל והוא רק מדין תדיר קודם, והנה הלא פיה"ת דכל קרא איצטריך לאפוקי מעשה דעליה השלם דאי משום תדיר הו"א דעליה השלם עדיף וממילא נקדים את הפסח לתמיד, והנה להמנ"ח אכתי נקשה דנמתין עם התמיד לזמן הפסח ונקריב הפסח ואח"כ התמיד דהא לא נתחדש בקרא כלל דין הקדמה.

ועוד הק' מסוגיא בזבחים יב. דמקשה הגמ' לבן בתירא דאמר שזמן הפסח כל היום דא"כ מה שייך ילפוטא דיאחר דבר לאחר התמיד והרי זמן פסח קודם, ומשני דהוא כמו מוסף שזמנו קודם למנחה אבל אם הגיע זמן מנחה מתפלל מנחה קודם, והק' בתרתי משקושיית הגמ' דהרי לא מתחדש כלל אלא זמן דלכתחילה שהפסח מאוחר, אבל דיעבד כשר כל היום (אבל א"נ שהוא דין קדימה שפיר קשה דהרי זמנו קודם ולמה יוקדם), וכן לתי' הגמ' לדמות למוסף ומנחה, קשה דאינו ענין של הקדמה אלא של זמן.

ב. הנה לעיל ה. יליף רבא זמן איסור חמץ מו' שעות מקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדין חמץ קיים, והק' התוס' ד"ה לא הק' רשב"א והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי ותמיד ששחטו לפני חצות פסול וא"כ זמן שחיטת הפסח ל"ה מיד אחר חצות עד כדי שהיית הקרבת התמיד ותי' כיון דדיעבד אם שחט הפסח קודם התמיד כשר חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך, והנה למאי דהקשה דזמניה אחר התמיד וממילא איסור חמץ נמי לא יהא עד זמן הקרבתו ודאי ס"ל דהוא הלכה בזמן דאין זמנו אלא אחר התמיד, אך יל"ע בתירוצו אם הא גופא תירץ דהוא הלכה של קדימה בלבד, ולכאור' מדהוצרך להא דבדיעבד כשר מחצות משמע דאכתי ס"ל דהוא זמן מיוחד לפסח אלא דכיון דבדיעבד כשר א"כ נחשב לזמן כבר מחצות, דאם הוא נושא של קדימה א"כ אף בדין לכתחילה לא התחדש זמנו אחר חצות, ונ"מ אי ליכא קרבן תמיד כגון שלא ביקרו קרבן וכדו' אם לכתח' יש להמתין אחר זמן התמיד או לא, ומדבריהם משמע דדין דיעבד הוא.

אמנם יל"ד בעיקר הראיה מסוגיא זו, דהנה ס"ד דהש"ס שם דהאיסור על כל אחד בשעה ששחט, ומשני דמן שחיטה קאמר, אבל י"ל דאכתי הוא משום זמן שכל ישראל שוחטים ותלוי במציאות ולא בזמן בעצם וא"כ אף אם הוא דין קדימה אכתי ס"ס אין שוחטין אלא אחר התמיד ולכך הוצרכו להא דבדיעבד שוחטין קודם, ויותר נראה כן, דאם הוא משום דזמנו מאוחר א"כ מ"ש בדיעבד להקדים זמנו.

ג. ובתוס' בשמעתין (ד"ה יאחר) נתקשו דאע"ג דתמיד תדיר וא"כ תיפו"ל משום הא דתמיד קודם לפסח, ותי' דאיצטריך למיכתב דה"א שהפסח יקדים משום עליה השלם כל הקרבנות (דאסור להקריב קרבן אחר תמיד של בין הערבים) לכך איצטריך למילף דיאחר דבר וכו', והנה מעיקר קושייתם דקשי"ל דתיפו"ל משום תדיר קודם, והלא תדיר קודם ודאי הוא דין קדימה בלבד (דאינו רק בקרבנות קבועים) ומדקשי"ל דתיפו"ל משום הא משמע דלא התחדש ביאחר דבר אלא דין זה.

עוד הק' המהרש"א לעיל נח. דיליף אב"י הא דתמיד זמנו לכתח' בשמונה ומחצה מקרא דבין הערבים בין שני ערבים וב' שעות ומחצה לכאן וב' ומחצה לכאן ושעה באמצע לתמיד, והק' המהרש"א דהא בפסח נמי כתיב בין הערבים וזמנו אחר התמיד, ובהערות לרבינו הגר"ש תי' דהוא דין קדימה בלבד ואי ליכא תמיד עבדי' ליה לפסח בשמונה ומחצה וא"כ שפיר נחשב שזמנו בין הערבים (וכמו נרות וקטורת דכתיב בהו נמי בין הערבים).

ד. ונראה דיש מקום לבאר ע"ד המנ"ח קצת באופ"א דבאמת בקרא התחדש זמן אחר, דבאמת הוא הפשט בדרשה דבערב ובין הערבים דמשמע דהוא בערב טפי (ולכאור' משו"ה פשוט להמנ"ח דעתו), אלא דנראה שבאמת ל"ש שיהיה יותר בערב כי כל מאחר חצות ואילך הוי בערב, דהא בדיעבד כשר הפסח מחצות, אלא הא גופא אמרה תורה דנעשנו לאחר התמיד ועי"ז יתקיים בו בערב ובין הערבים ע"י שנעשה לאחר התמיד שהוא בערב, כלומר דהאיחור בסדר יוצר כביכול זמן אחר.

ולפי"ז ניחא קושיית המהרש"א לאב"י דדריש בין שני ערבים דבאמת זמן הפסח ג"כ בין הערבים אלא שלמעשה צריך לעשותו אחרי התמיד וכנ"ל ע"ד מה שיישב הגר"ש זצ"ל.

הב"ח ריש סימן תקפ"ו הביא שיש להוכיח מסוגיא ראייה לדין שופר, דהנה ההלכה היא שמצוה מן המובחר אחר שופר של איל לזכור עקידת יצחק, וכתב הב"ח דכ"ז אינו אלא בר"ה עצמו כשהגיע הזמן לתקוע ונושאים ונותנים איזה שופר כשר טפי לתקוע בו אזי אמר' שמצוה מן המובחר לחזור אחר של איל, אבל קודם ר"ה דעדיין לא חל עליו חיוב תקיעה יכול לקנות שופר של עזים אעפ"י שיש לפניו ג"כ של איל אלא שצריך לקנותו בדמים יקרים אלא שיש לו הידור מצוה עד שליש ולא יותר.

והביא ראייה מדברי הגמ' דידן שמבו' שקודם זמן חיוב המצוה אין חיוב של המצוה כלל שהרי טמא ושהיה בדרך רחוקה קודם השש שעות גם אם יוכלו לדאוג שיוכלו לקיים את המצוה אין עליהם עונש כרת דכל העונש כרת הוא רק בזמן חיוב המצוה בזמן השש שעות שהוא זמן שחיטת הפסח אבל קודם לכן אין עליהם חיוב כלל.

ועוד הביא ראייה לדינו מהא דאיתא הוי ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים משלחין אחד מהם לדרך רחוקה שאז פטור מלקיים פסח ועבדי פסח שני, והדין שאינו חייב כרת דאף שיכל לקיים פסח שהרי היה טהור מ"מ בשעה ששולחין אותו אינו מחוייב בקרבן פסח ואין עליו המצוה.

ועכ"פ מבואר שקודם זמן המצוה אין חיוב המצוה עליו כלל ואינו מחוייב לדאוג לקיום המצוה גם אם יכול לדאוג ואם לא יתכן עצמו יפסיד המצוה, ולכן טמא ושהיה בדרך רחוקה אין עליהם עונש כרת, ועל מזה החיוב הוא מחוייב להביא את עצמו למצב שבו הוא יכול להקריב את קרבן פסח.

בגמ' ע"ב מבו' שריב"ב לא עלה לרגל ותוס' כתבו שלא היה לו קרקע או זקן ואינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כמו בראיה ע"כ הצ"נ.

ונתקשו המפרשים בדבריו דמנ"ל לתוס' דגם בפסח יש פטור דאינו יכול להלך ברגליו כעלי' לרגל, עי' משנ"ל פ"א מק"פ ה"א.

והצ"ח ב' בדבריו שאין כוונת התוס' להקשות למה לא עלה לעשות הפסח משום דודאי היה בדרך רחוקה ופטור ולא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח, וכשהגיע זמן הפסח ב"ד הרי הוא בדרך רחוקה ופטור.

אלא קושייתם היתה למה לא עלה לרגל שזה מצוה על כל ישראל לעלות ברגל ולהגיע ממקומו להיות ברגל בירושלים ועי"ז תירצו התוס' שלא היה לו קרקע ומי שאין לו קרקע אין צריך לעלות לרגל וכיון שלא עלה פטור מפסח כמו בראיה.

מדברי הצ"ח נמי מתבאר כמו שמבואר לעיל דקודם זמן חיוב המצוה אין חיוב עליו לעלות ולדאוג שיוכל לקיים את המצוה.

ושו"ר במרומי שדה שכ' בדברי התוס' ופי' דלא חל חיוב פסח אלא על מי שהוא בירושלים ויכול לעשות הפסח אחר חצות ואפילו פסח שני לא נתחייב אלא מי שהוא בדרך רחוקה היינו שהולך לירושלים לראות פנים ויגיע לאחר שחיטת הפסח אבל מי שלא יגיע כלל לירושלים לפסח אינו בר חיוב כלל וכיון שפטור מראיה ממילא פטור מפסח ע"כ.

הרב שלמה דב גוטסגנדה

## זמן הקרבת הפסח

א. פסחים נח: ת"ר תמיד קודם לפסח פסח קודם לקטורת קטורת קודמת לנרות יאחר דבר שנא' בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נא' בו בערב אלא בין הערבים בלבד. הנה חקרו האחרונים בגדר הא דתמיד קודם לפסח אם הוא דין קדימה בקרבנות דתמיד עדיף להקדימו או שהוא הלכה של זמן דזמן הקרבת הפסח הוא אחר זמן התמיד, והן אמנם דכל דין זה הוא לכתחילה וכדקתני מתני' לקמן סא. שחטו קודם לתמיד כשר אבל דילמא לכתחילה הוא דזמנו מאוחר מן התמיד.

והמנ"ח פשי"ל דהוא הלכה של זמן שהתחדש שזמן הפסח מאוחר מן התמיד כפי שיעור עשיתו מן התורה, וכ' עוד דלפי"ז יוצא שזמו ההלכה לא נלמד כלל להקדים את התמיד לפסח דכאשר הגיע זמן הפסח אפשר שיקדים הפסח, אלא זה מדין תדיר ואינו תדיר שתדיר קודם ולכך אף שקרב התמיד בשמונה ומחצה



יוצא לפי"ז שלעולם 'זמנו' מחצות שהוא בין הערבים, אלא שצריך להיעשות באופן של בערב ובין הערבים ע"י שיאוחר הדבר, וניחא קושיית התוס' בסוגיין דתיפול' משום תדיר קודם, כי סו"ס מציאות הדין הוא דין קדימה בלבד (ועוד יש להאריך בסוגיא רחבה זו מעור סוגיות כמו שהאריכו באחרונים וכעת לא השיגה ידי בזה).

## הרב שמואל וקנין

### חג הפסח וחג המצות

הכלי יקר כ' לבאר את שאלת הבן החכם דשואל מה העדות ר"ל הפסח דהוי עדות ד' נאמנה שהי"ת שולט על המערכה אפי' על הטלה שהוא בכור וראש למזלות, ומה החוקים היינו מזה שענינה הכנעה כעיסה זו שאינה עולה למעלה ויש לה חוק וגבול שלט להחמיץ ולטפוח, והמשפטים היינו מרור רמז לוימררו את חייהם כי מה שנעשה שפטים במצרים בעבור שמררו את חייהם, והיסורים נקראים משפט, וע"ז משיבין לו כהלכות הפסח ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ר"ל דסדר התורה בתשובת החכם היא הפוך משאלתו, קודם משיבין על המרור שנא' שם בפ' ואתחנן ו, כא-כג ואמרת לבנך עבדים היינו עד ויצונו, ואח"כ על המצה שם פסוק כד, ויצונו ה' לעשות כל 'החוקים' האלה ואח"כ על הפסח שם פסוק כה וצדקה תהיה לו שזהו יציאה מידי הטבעיות והמזלות שאין בזה חמלה חנינה וצדקה וניכנס תחת כנפי השכינה כנא' ופסחתי עליכם ופרש"י וחמלתי, ובפסח הרבה מצוות תלויין בו לכן נא' וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת, וכדי שילמד החכם סדר קנין השלמות לכן השיב בסדר ההפוך דמתחילה צריך האדם להביא את חומרו בכור עוני לזקקו ולצרפו מחלדתו (וזהו המרור), ואח"כ ע"ז יבוא לידי הכנעה לפני בוראו (שזהו המצה), וע"י הכנעה יבוא לידי הכרת מציאות הי"ת (שזהו קרבן פסח), אף אתה אמור לו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שישאר טעם הפסח בפיו באחרונה, ולמה לא טעם המצה או המרור, אלא משום שהפסח הוא העיקר וסוף תכלית הנרצה שהוא מופת על אמונת הי"ת יעו"ש.

והנה יל"ע לפי"ד הללו מהו שסדר התפילה בייעלה ויבוא ובמוסף 'חג המצות' הרי העיקר והתכלית הוא הפסח והיה צריך ליתן הדגש על קרבן פסח.

ובאמת בתורה בפ' כי תשא (לד, יח כה) איתא גם חג המצות וגם חג הפסח וכן בפרשת אמור וכן בפ' פינחס איתא להאי ולהאי.

ואולי דהגם שהעיקר זה התוצאה כלש' הכל"י, ושנים אלו הקודמים הם כמו הכנה לבוא אל ענין השלישי והוא לידיעת מציאות הי"ת כנ"ל, מ"מ ההכנעה שזהו ענין המצות שלא עולה למעלה, הוא ענין אחד עם האמונה ומצוות המרבות התלוים בקרבן פסח, דאינו רק כסור מרע שזהו המרור והיסורין אלא הכנעה היא מידה טובה מכל המידות והוי גם היא תכלית, ולכן פעמים נאמר בחג המצות ופעמים נאמר בחג הפסח.

וכדברי הדרך ד' ח"ד פרק שמיני בתו"ד כ' וז"ל אמנם לזמן מיוחד ומשער הומרכו ישראל להימנע מן החמץ ולזון ממצה להיות ממעטים בעצמם כח היצ"ר והנטייה החומרית ולהגביר בעצמם ההתקרבות אל הרוחניות יעו"ש.

## י"ט וחוה"מ

הג"ר בצלאל ברויער שליט"א / ר"ב רצופות

### בגדי חוה"מ וחמשתן

המג"א (סי' תק"ל) כתב וז"ל כתב התניא (סימן נב) חייב לכבדו (א.ה חוה"מ) במאכל ומשתה ובכסות כשאר י"ט, עכ"ל. ומהרי"ל (הלכות חוה"מ) לבש הקט"א ומטרו"ן של שבת, ובמשנה רפ"ד דסוכה (מב, ב) אמרין ההלל והשמחה ח' ימים, וע"ש. ובסימן קפ"ח ס"ז משמע דדי באכילת פירות, ומ"מ נ"ל לכתחילה מצוה לאכול פת, עיין סי' תרס"ד מ"א עכ"ל המג"א.

הפמ"ג (שם) [באשל אברהם], כתב על דברי המג"א הנ"ל, וז"ל וקט"א של שבת, עיין סי' תקכ"ט במ"א ד' וצ"ע, י"ל בגדי יו"ט, עכ"ל הפמ"ג. וביאור דברי הפמ"ג, דצ"ע הרי בסי' תקכ"ט סעיף ב' בשו"ע ובגדי יום טוב יהיו יותר טובים משל שבת, עכ"ל השו"ע. וכתב שם המג"א (סק"ד) וז"ל ובגדי יו"ט וכו'. משום דחייב בשמחה, ומטעם זה נהגו להרבות במיני מאכלים יותר משבת, עכ"ל. א"כ קשה לפמ"ג דהמג"א הביא דמהרי"ל לבש בחוה"מ קט"א של שבת, לכאור' של יו"ט היה למהרי"ל ללבוש ולא די בשל שבת, כדמבואר בסי' תקכ"ט הנ"ל דבגדי יו"ט יותר טובים משבת, וציין הפמ"ג לדברי המג"א שם בסי' תקכ"ט דביאר טעם הא דבגדי יו"ט יותר משבת "משום דחייב בשמחה", וא"כ שהטעם משום שמחה, גם בחוה"מ יש דין שמחה [כמו שהביא המג"א עצמו בסי' תק"ל אחרי שהביא את הנהגת המהרי"ל הנ"ל וז"ל] ובמשנה דסוכה (מב, ב) אמרין ההלל והשמחה ח' ימים, וע"ש, ואחרי שיש דין שמחה בחוה"מ אז לא סגי בבגדי שבת אלא צריך יותר בגדי יו"ט, ועל קושיא הנ"ל כתב הפמ"ג "י"ל בגדי יו"ט". משמע דדעת הפמ"ג דבגדי חוה"מ כבגדי יו"ט, (וצ"ע אולי רק למהרי"ל).

המשנ"ב (ריש ח"ו סי' תק"ל סק"א בתו"ד) וז"ל גם חייב לכבד חול המועד במאכל ובמשתה וכסות נקיה, שלא ינהג בהן מנהג חול, ומהרי"ל לבש הקט"א של שבת, עכ"ל.

וכתב בשעה"צ (שם סק"ד) מגן אברהם בשם תניא, וכן איתא במכילתא פרשת בא (פרשה ט') בהדיא כוותיה [הובא בביאורי מהרש"ה שעל התניא], אלא דמה שכתב התניא כשאר יום טוב השמטתי, דלעניות דעתי אין להחמיר כל כך בזה, דהרמב"ם בפרק ז' מהלכות יו"ט (ה"א) הביא גם כן דחול המועד נקרא 'מקרא קודש', ואף על פי כן בפרק ו' מהלכות יום טוב שהעתיק שם בדין ט"ז חייב כיבוד ועונג מטעם 'מקרא קודש' לא העתיקו רק לענין יום טוב ולא לענין חול המועד דשם לא העתיק רק מצוה דשמחה, שמע מינה דסבירא ליה דלענין חול המועד אין להחמיר בזה, ועל כרחך צריך לומר דאף דחול המועד נקרא גם כן מקרא קודש, מכל מקום כיון דלענין מלאכה מן התורה מותר בחול המועד ועל כל פנים בדבר האבד מותר לכולי עלמא. הרי דאין קדושתו חמור כמו יום טוב, ולכן גם לענין כיבוד אין לדמותו ליום טוב, וזהו נראה דעת הרמב"ם. ומה דמשמע מהמכילתא הנ"ל דצריך לכבדו באכילה ושתייה וכסות נקיה, יש לומר דהיינו לכבדו יותר מימות החול בכל זה, אבל אינו מחויב לדמותו לגמרי בזה ליום טוב, 'המקרא קודש' שלו ילפינן בחגיגה יח א' לחד תנא דאסור מלאכה בחול המועד ואפילו הכי מקילין ביה בדבר האבד, הרי ד'מקרא קודש' שלו קיל מ'מקרא קודש' דיום טוב. ותדע עוד, דהרי לענין אכילה ביום טוב מחויב לאכול פת דוקא, [ומטעם זה פסקין לעיל בסימן קפ"ח (ס"ו) דמחויב לחזור אם לא הזכיר מעין המאורע בייעלה ויבוא], ובחול המועד אין מחויב לאכול פת, הרי אף דצריך לכבדו באכילה אין חיובו גדול כל כך, וכן הוא הדין לענין מלאכה דמותר בו דבר האבד, ועל כן נראה דאף לענין כסות נקיה אין מחויב כיום טוב עצמו רק יותר ימי החול. [וכן בסימן תרס"ד סעיף קטן ג' במגן אברהם משמע לכאורה דבחול המועד, לבד הושענא רבה, אין המנהג ללבוש בגדי שבת, ומהרי"ל דעבד לנפשיה הוא דעבד, ומכל מקום יותר מימי החול בודאי צריך כל אדם לנהוג וכו'נ"ל] ועיין לעיל סימן תקכ"ט במשנה ברורה סעיף קטן ט"ז שהעתיק מהגר"ז דלענין כיבוד ועונג אין חיוב בחול המועד, דלא נאמר בהן 'מקרא קודש'. והנה עצם דין זה מוכח מהרמב"ם כמו שכתבנו, אכן מה שכתב דלא נאמר בהן 'מקרא קודש' צריך עיון, דהרי הרמב"ם עצמו בפרקו' סובר ד'מקרא קודש' קאי גם על חול המועד, וכן הוא גם כן מנהגינו בתפילת מוסף בחול המועד שאומרים 'מקרא קודש' זכר ליציאת מצרים', וכן הוא דעת האחרונים לעיל בסימן ת"צ סעיף ג', וצריך עיון. ודעת המגן אברהם בסימן זה כהתניא, ובפרט שכן מבואר במכילתא וכו'נ"ל, אלא דחיובו בכל זה קיל מיום טוב, וכמו שכתבנו, ואפשר דגם הגר"ז מודה זה, עכ"ל השעה"צ. הנה מבואר בדברי המשנ"ב והשעה"צ דודאי חוה"מ לא כשבת, לגבי כבוד ועונג וכתב "יש לומר דהיינו לכבדו יותר מימות החול בכל זה, אבל אינו מחויב לדמותו לגמרי בזה ליום טוב", וכתב דמהרי"ל "דעבד לנפשיה הוא דעבד, ומכל מקום יותר מימי החול צריך כל אדם לנהוג.

[בשעה"צ הביא את דברי המגן אברהם בסי' תרס"ד (סק"ג) וכתב על זה השעה"צ וכן בסימן תרס"ד סעיף קטן ג' במגן אברהם משמע לכאורה דבחול המועד, לבד הושענא רבה, אין המנהג ללבוש בגדי שבת. וצ"ב ה"משמע" במגן אברהם דאין המנהג ללבוש בחוה"מ, ורק בהושענא רבה, דהמג"א מיירי על דברי הרמ"א סי' תרס"ד ס"א ויש נוהגים ללבוש הקיטל כמו ביום כפור. וכתב המג"א שם סק"ג ללבוש הקיטל מהרי"ל (א.ה סדר תפילת חג הסוכות)



משום השמחה בבגדים ומאכלים, דודאי ניכר השמחה בזה שאינו כחול, דבזמן שיש כבוד ועונג אז צריך היכר.

אמנם אפשר לומר דשבת חוה"מ דיש דין כבוד ועונג מדין השבת, אז אולי באמת צריך להוסיף בגדי יו"ט ולא סגי בבגדי שבת ככל שבת, כדי שיהא ניכר השמחה משום החג תוספת על השבת.

החיי אדם בהלכות שמחת יו"ט (כלל קד) לא הזכיר את דינא דשו"ע תקכ"ט ס"ב "ובגדי יום טוב יהיו יותר טובים משל שבת", רק כתב את המנהג דמג"א (שם סק"ד) [על דינא דשו"ע בבגדים יותר משבת משום דחייב בשמחה] וכתב המג"א וז"ל, ומטעם זה נהגו להרבות במיני מאכלים יותר משבת, ע"כ. וכך כתב החיי אדם "וירבה במאכלים כפי כחו, שהרי חייב בשמחה", ע"כ משמע דלא ס"ל את דינא דהשו"ע בבגדים רק דינא דמיני מאכלים. וצ"ב החילוק אם מדין שמחה צריך מאכלים יותר משבת מ"ט בגדים לא צריך כפי שפסק השו"ע עפ"י הירושלמי, וצ"ע.

ואולי י"ל דסובר החיי"א דזה פלוגתא בבלי וירושלמי, דמקור הדין דהשו"ע בבגדי יו"ט יותר משבת מהגהות מיימוני פ"ו (כ) מהלכות יו"ט מהירושלמי. ירושלמי פ"ק דקידושין ה"ד. אבל בבלי לא הזכיר דין זה בבגדי יו"ט. ואפשר לבאר דדין שמחה לבבלי אין בבגדים לאנשים רק לנשים כנ"ל ונבאמת הירושלמי בפסחים פרק ערבי פסחים דף סח: לא הביא את דין שמחה רק בנשים וקטנים ולא הזכיר באנשים בשר ויין (כגמ' בבלי ע"פ קט.), תני צריך הוא אדם לשמח את אשתו ואת בניו ברגל, במה משמחן ביין. רבי יודה אומר נשים בראוי להן וקטנים בראוי להם, נשים בראוי להן כגון מסנים וצוצלין וקטנים בראוי להן כגון אגוזין ולוזין. ולא כהבבלי דאמר אנשים בראוי להם ביין, וגם ברייתא דרבי יהודה בן בתירא דבזמן המקדש אין שמחה אלא בבשר ובזמן זבוב אין שמחה אלא ביין. ויש לדחות דבאנשים פשיטא לירושלמי ביין כמו שאמר ת"ק שם אפי' בנשים ורבי יודה פליג רק בנשים וקטנים].

ואולי ס"ל לחיי"א דבגדים לא מוסיפים בשמחה רק לנשים ולא לאנשים, אבל מאכלים מוסיפים שמחה בבשר שמוסיף שמחה, ואפי' אם לא כבשר, מ"מ גם הם ודאי מוסיפים קצת שמחה.

ועיין עוד בנשמת אדם בכלל קד דסובר דאפי' בזמן הזה (דאין בשר שלמים) יוצא בבשר בלי יין, ובזמן המקדש היה יוצא רק בבשר שלמים, ובזה"ז יוצא גם ביין ולא רק בבשר, ומיישב את דברי הרמב"ם מקושיית הבית יוסף (פ"ו הי"ז), ומדייק את לשונו דהרמב"ם שכתב והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. ולא כתב הרמב"ם בקיצור שאין שמחה אלא בבשר ויין, אלא להורות דמה שכתב אוכלין בשר ושותין יין, ר"ל או בשר או יין דבכל אופן יש שמחה על כל פנים. (ועיין ביאור הלכה סי' תקכ"ט ס"ב בד"ה כיצד, ועיין ים של שלמה פ"ב דביצה סי' ה') ולפ"ז ודאי י"ל דאחרי סובר החיי"א דשמחה דאנשים (גם בזה"ז) לאו דוקא ביין אלא גם בבשר, אז י"ל דכל ריבוי מאכלים מביא שמחה, ובמו שהביא הנשמה"א מהרמב"ם אע"פ שהשמחה האמורה בתורה הוא קרבן יש בכלל אותה שמחה לשמוח כל א' בראוי לו.

וצ"ע דדלמא רק בשר עיין סנהדרין (ע,א).

ויש להוסיף את דברי החיי אדם בהלכות חול המועד כלל קו כתב בסוף סעיף א' ואמרו עוד (אבות ג, יא) המבזה את המועדות אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא ו'המבזה' רצה לומר שאינו מכבודו במאכל ובמשתה וכסות נקיה, ולכן, כל אדם חייב לכבדו לפי כחו וללבוש בגדי שבת (סימן תק"ל). משמע דסובר דחייב מדין כבוד המועד לכבדו כפי כחו, ובגדי שבת יש בכח כל אחד משום שיש לכל אחד בגדי שבת. אבל מ"מ כל זה מדין כבוד ולא מדין שמחה.

## הרב שמואל ממנו

### דין שמחת יום טוב

א

איתא בפסחים [קט]. תנו רבנן חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר ושמחת בחגך במה משמחם ביין, ר"י אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן, אנשים בראוי להם ביין, ונשים במאי תני ר' יוסף בבבלי בבגדי צבעונים,

לבש הקיטל, אבל שאר בגדי חול המועד לא היה משנה [ד"מ], ובמדינתנו נהגו ללבוש בגדי שבת ולא הקיטל, ערסי' תק"ל מ"ש, עכ"ל. ולכאור' צ"ע אם כהבנת השעה"צ במג"א דרך בהושענא רבה המנהג ללבוש בגדי שבת ולא בח"ה, א"כ מה ציין המג"א עיין ר"ס תק"ל מ"ש, הרי המג"א בתק"ל מיירי לענין חוה"מ סתם ולא הושענא רבה, ואולי אדרבה ציין דהסי' תק"ל כתב לא כבסימן תרס"ד דהמנהג רק בהושענא רבה, ודוחק, וצ"ע. אבל פשוט לשון המג"א שם היה נראה דרך בא לאפוקי מהמנהג ללבוש קיטל בהושענא רבה, ועל זה הביא המג"א ובמדינתנו נהגו ללבוש בגדי שבת ולא קיטל גם בהושענא רבה, וכשאר ימי החול המועד שלובשים בגדי שבת, וכמו שציין תק"ל דגם בחוה"מ בגדי שבת, וא"כ לא גרע הושענא רבה, וצ"ע.]

נמצא לדעת המשנ"ב דבגדי חוה"מ מעיקר הדין צריך יותר מימי החול, ולא צריך בגדי שבת ורק חומרא דמהרי"ל לנפשיה. ומבואר עוד דפשיטא למשנ"ב דלא אמרינן מחמת דין שמחה שנוהג בחול המועד צריך גם ללבוש בגדי שבת או אפי' בגדי יו"ט (כהפמ"ג), ורק מחמת דין "כבוד ועונג" וכיון דכבוד ועונג דחה"מ אינו כיו"ט סגי רק ביותר מימי החול.

ולאחר העיון בתוך ספר המהרי"ל צ"ע, דיש במהרי"ל ב' מקומות א [הלכות חוה"מ] כתוב דהמהרי"ל לבש קט"א ומטרו"ן של שבת. ב [סדר תפילת חג הסוכות בהושענא רבה] ואותו שחר היה מהרי"ל ש"צ כדרך שעשה ברה"ו וביה"כ, והיה לובש את שרגני"ז כדרך ברה"ו ויה"כ, והשאר בגדים לא שינה חוץ מקטא ומטרו"ן של שבת שלבש כל ימי ח"ה, דאפילו טלית של חול לבש ולא המיוחד לו לשבת, ע"כ.

ונראה דאם נדייק גם בהלכות חוה"מ לא כתוב סתם שלבש בגדי שבת, רק כתוב קט"א ומטרו"ן של שבת, משמע ששאר בגדים של שבת לא לבש, דאם רק קט"א ומטרו"ן היו בגדי שבת היה לסתום שלבש בגדי שבת, פשוט.

וגם בהלכות תפילת סוכות – הושענא רבה, נראה דהדברים מפורשים דשאר בגדים (חוץ מקטא ומטרו"ן) לבש של חול ואפי' בהושענא רבה, דאפי' בהושענא רבה כתוב והשאר בגדים לא שינה חוץ מקטא ומטרו"ן שלבש כלימי ח"ה", וביותר דסיום הדברים שם "דאפילו טלית של חול לבש ולא המיוחד לו לשבת", הרי מפורש דאפי' בהושענא רבה לבש טלית של חול, וא"כ צ"ע איך השעה"צ הביא את המהרי"ל דמשמע דצריך בגדי שבת בחוה"מ, ותיירץ דרק לנפשיה עבד, ולא מעיקר הדין, לכאור' מה הקושיא המהרי"ל אפי' לנפשיה לא החמיר, אלא רק בקט"א ומטרו"ן ולא שאר בגדים, וא"כ זה ממש כהבנת השעה"צ דצריך רק יותר מחול אבל לא כשבת ולא שינה כל הבגדים בשבת רק יותר מחול שינה חלק בגדים, וצ"ע.

ואפי' די"ל דקטא ומטרו"ן הם הבגדים היותר לכבוד, אבל מ"מ מבואר מפורש שלא כל הבגדים לבש כשבת, כנ"ל. ולולי דמסתפינא הייתי אומר דאדרבה בדוקא לא לבש כשבת ממש, כדמבואר שם בהושענא רבה, דאפי' בהושענא רבה לא הוסיף שאר בגדי שבת ואפי' טלית של חול לבש, ואולי הטעם דכל דאין דינו כשבת ויו"ט, ה"ז כמוסיף יותר מהראוי, ואולי אפי' כולזול בשבת ויו"ט, וצ"ע.

ולגבי הא דביאר השעה"צ דכיון דאין כבוד ועונג בחוה"מ כשבת ויו"ט א"כ לא צריך בגדי שבת, לכאור' קשה קושיית הפמ"ג תיפוק ליה מדין שמחת חוה"מ כיו"ט שצריך מדין שמחה יותר משבת.

אולי יש ליישב דאין הכונה כפשוטו דכל זמן שיש שמחה יש דין בגדים יותר משבת, דהרי מבואר בגמ' פסחים דין שמחה בבשר ויין לאנשים או בגדי צבעונים לנשים, וקליות ואגוזים לקטנים, אבל לא מבואר בגמ' בגדים לאנשים מדין שמחה, וכן המנהג שהוסיף המג"א בסי' תקכ"ט שגם במיני מאכלים כיו"ט יותר משבת, לא נתבאר בגמ'. רק דיש תוספת "קצת" שמחה, בבגדים ובמיני מאכלים, אבל אין זה עיקר השמחה אלא בבשר ויין לאנשים.

ולכאור' הטעם שצריך את תוספת השמחה בבגדים ובמאכלים אחרי שכבר יש את עיקר השמחה בבשר וביין, היינו רק כדי שיהא ניכר השמחה שיש רק כיו"ט ולא בשבת, דאחרי דיש שבת ואפי' שאין בו דין השמחה יש בו דין כבוד ועונג המחייב במאכל ובבגדים, אז לא ניכר השמחה המיוחדת כיו"ט ולפ"ז בחוה"מ שאין דין כבוד ועונג כשבת רק שיהא יותר מחול, א"כ אין צורך

<sup>6</sup> כעין מה שכתב הדרישה סי' תקכ"ט על דברי הרמב"ם שיש קצת שמחה בבשר עי"ש.



אחר בהאי דינא, ואם אינו נכון בדעת כל הראשונים עכ"פ בדעת הרמב"ם הוא מוכרח, וכאשר יתבאר לפנינו בס"ד.

הובא כבר למעלה לשון הגמ' בפסחים ונ"ל דמה שחילקה הגמ' בין זמן שביהמ"ק קיים לזמן שאחזקו קיים אי"ז חילוק זמנים בתוך מצוות שלמי שמחה דודאי הוא דבר שאין שייך לאומרו שבתוך מצווה אחת יהיה חילוקי זמנים שהוא נפק"ם לצורת המצווה. אלא שהם שני דינים נפרדים דיש דין שלמי שמחה וישנו עוד דין של שמחת יו"ט (עיקר יסוד זה מצאתי גם בעמק ברכה בדיני שמחת יו"ט א בשם הגר"ח עמ"ס סוכה מח:) ושני דינים אלו נלמדים מקרא ד'שמחת בחגך'. ומה שילקה זאת הגמ' בזמנים, כוונתה שבזמן ביהמ"ק עיקר קיום העשה היה ע"י שלמי שמחה ובזמן שאין ביהמ"ק קיים עיקר קיום העשה מתקיים בדין של שמחת יו"ט.

כפי שהוזכר, גדר זה מדויק מאוד בדברי הרמב"ם ז"ל, דיעוי' בלשונו בפ"ו מהל' יו"ט הי"ז והי"ח שהביא שם דברי הגמ' בפסחים הנ"ל ולא חילק כלל בין זמן שביהמ"ק קיים לזמן שאינו קיים, ורק כתב '...שנא' ושמחת בחגך, אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, ... יש בכלל אותה שמחה לשמחה הוא בניו וב"ב כאר"א כראוי לו' עכ"ל. היינו דס"ל שני ענינים אלו קיימים גם בזמן ביהמ"ק דמלבד דין שלמי שמחה ישנו עוד דין לשמחה הוא ובניו וכו' כ"א כראוי לו וכו' בכלל ושמחת. [בדא"ג מיושב עפ"י קו' הבי"ב בס' תקכ"ט ע"ד הרמב"ם ש"כ בהי"ח שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין והק הבי"ב דבגמ' לא מוזכר רק יין, ועפ"י מיושב דהגמ' נחתה לחלק בין הדמנים בצורת המצווה, אבל הרמב"ם לא נחת בזה כלל ש"כ רק את עיקרי החיובים בכל הזמנים ולכן הזכיר 'בשר' דהיינו בשר שלמים, וגם מיושב מדוע כ' פעמים 'אין שמחה' ולא כללם יחד (עמדו בזה הדרישה בס' תקכ"ט וכן במרכה"מ אלפנדרי על הרמב"ם שם) דהוא להורות דתרי דיני ניהו וכו'נ"ל].

ע"פ הנ"ל י"ל נ"מ לדינא, דהנה יעוי' בשו"ת חוות יאיר (סי' קעח) דאין נוהג דין שמחת יו"ט בבשר עופות והוא עפ"י הגמ' בחגיגה ח: וכ"פ הרמב"ם בפ"ב מחגיגה ה"י דאין יוצאין בזה יד"ח שלמי שמחה דאי"ז בשר המשמח. אכן כ"ז שייך רק אי נימא דדין שמחת יו"ט הוא ניהו דין שלמי שמחה, אבל לפימשנ"ת לא כך ברור ופשוט דיוצא בזה יד"ח שמחה דהוא דין אחר לגמרי. (שו"מ כן ביד אפרים ביו"ד סי' א והובא בהגהות על החור"י שם) ובאמת שהוא מוכרח מצד אחר דמי נימא דעופות גרע ממיני מתיקה ובגדי צבעונים דהא נשים מחויבות בשמחה ועאפ"כ מקיימים זאת ע"י בגדים נאים ומיני מתיקה ובהכרח דהוא דין אחר ודברי החור"י צ"ע.

עפ"י גדר זה א"ש כל מה שהקשנו בתחיה"ד. שהתוס' במו"ק (יד:) דכ' דשמחת הרגל הוא דין דרבנן ודאי א"ש דתרי דיני ניהו והתוס' ס"ל דהדין לשמחה ביו"ט אינו רק מדרבנן ואסמכוהו אקרא, (אבל דעת הרמב"ם דפשוט דשמחת הרגל היא דין דאורייתא). כמו"כ א"ש דבר"ה יש דין שמחת יו"ט דדין שמחת יו"ט הוא דין בכל יו"ט ללא קשר לשלמי שמחה, ובר"ה קיבלו חז"ל דאין דין שלמי שמחה ומ"מ אי"ז מגרע בדין יו"ט, וכמו"כ א"ש עפ"י מדוע בליל יו"ט יש דין שמחה וכפשנ"ת דהם שני דינים שונים עם גדרים אחרים.

1

ולענין הקושיות האחרונות גבי חיוב נשים וקטנים א"ש היטב דאף נשים מחויבות בשלמי שמחה ולזה הן מריכות לדאוג לחיוב הפרטי שלהן, מ"מ ישנו עוד דין דשמחת יו"ט ובהו הבעל מחויב לדאוג להן וכן לקטנים ולכל הנלוים עליו.

ובביאור הגדר בדין זה נ"ל דאין הגדר בזה שנשים חייבות בשמחה דהבעל מחויב לדאוג לחיוב שלהן, וכמשנ"ת למעלה בדברא' ל"ש חיוב על בעל לדאוג לחיובים דאורייתא של אשתו מלבד חיובי אישות וכאן ודאי אי"ז חיובי אישות דהא חייב גם לכל הנלוים עליו, אלא הגדר הוא שהטילה עליו תורה לשמחם כדי שיהיו שמחים, שרצתה תורה שכל העם יהיו שמחים בחג וע"כ ציוותה על כ"א לדאוג שהסביבה שלו תהיה שמחה ונמצא שכל עמ"י שמח.

וביותר נראה דאי"ז סתם חיוב לשמח אלא הוא פרט בשמחה שלו עצמו, שהשמחה השלימה של האדם היא בהיות סביבתו גם שמחה והוא פרט בשמחה שלו שצריך להיות הוא שמח וגם כל ב"ב. וכגדר זה מדויק מאוד בל' הרמב"ם ש"כ שם וז"ל וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו וב"ב וכל הנלוים עליו שנא' ושמחת בחגך... יש בכלל אותה שמחה לשמחה הוא ובניו וב"ב וכו' עכ"ל, הרי שינה הרמב"ם מל' הגמ' דבגמ' כתוב חייב אדם לשמח בניו וב"ב וכו' וברמב"ם כ' חייב אדם לשמח הוא ובניו, הרי

בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצים. תני ר' יהודה בן בתירה אומר בזמן שבת המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלו קיך, ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש ע"כ

לפ"ר נראה מדברי הגמ' דהאי דינא דחייב אדם לשמח בניו ביתו ברגל הוא אותו דין שמחה המחויב מדין שלמי שמחה, אלא שבזמן שבת המקדש היה קיים היה נותן לב"ב בשר שלמים, אבל בזמננו משמחם כל אחד כראוי לו. ולפי"ז ודאי שאותם גדרים האמורים במצוות שלמי שמחה אמורים גם בדין שמחת הרגל דדין אחד הם, ורק ההיכר ימצא להגיע לשמחה שונה.

אולם על גדר זה יש כמה וכמה דחיות וכדלהלן:

א. בתוס' במו"ק [יד:] מבואר דאע"ג דדין שלמי שמחה הרי הוא דין דאורייתא מ"מ דין שמחת הרגל הרי הוא מדרבנן. ולפי הגדר הנ"ל הרי זה קשה דבגמ' נראה דהקיום של הדין שלמי שמחה בזמן שאין ביהמ"ק קיים הוא ע"י יין ושאר דברים המשמחים ואין זה דין דרבנן חדש.

ב. עצם הגדר הנ"ל צ"ב טובא איך שייך מצווה אחת מן התורה שמתחלקת בסוג קיומה בין זמן שביהמ"ק קיים לזמן שאין ביהמ"ק קיים דממ"נ אם קיומה הוא ע"י שלמי שמחה הרי זה שייך דווקא בזמן שביהמ"ק קיים ואם קיומה הוא ע"י יין וכדו' אז ה"ה בזמן ביהמ"ק שתקיים בצורה כזו לאו דווקא בשלמי שמחה.

ג. ז"ל הרמב"ם [פ"ו מהל' יו"ט יז] שבעת ימי הפסח ושמחת ימי החג עם שאר הימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם ליהיות בהם שמח וטוב לב הוא בניו ואשתו ובניו ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו' עכ"ל וממה שכתב הרמב"ם עם שאר ימים טובים בלשון רבים מוכח דבא להוסיף מלבד חג השבועות גם את יו"ט דראש השנה שגם הוא מחויב בשמחה. וכ"כ הרב שאגת אריה [סימן קב] דיו"ט דר"ה הרי הוא ככל ימים טובים לענין מצוות שמחת יום טוב ותמוה דהא התבאר דדין שמחת יו"ט הוא בשלמי שמחה ורק בזמננו השתנה סוג וצורת הקיום, וא"כ איך זה שייך בר"ה דלא התחדש בו כלל דין שלמי שמחה,

ד. איתא בפסחים עא. דאין דין שמחה בליל יו"ט ראשון, ושם איירי כלפי דין שלמי שמחה. ומאידך יעוי' בפסחים קח: דאיתא התם שתאן לר' כוסות בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא ופי' שם רשב"ם ותוס' דפי' ידי יין יצא הוא שיצא ידי שמחת יו"ט. וחזינן דגם בליל הסדר יש מצוות שמחת יו"ט. [שוב מצאתי שכן דייק בצפנת פננת על הרמב"ם שם וכ"ה בשאג"א סי' סח]. הנה גם כאן רואים שאין שייכות כלל בין דין שלמי שמחה לדין שמחת יו"ט שהרי בליל יו"ט מחויב בדין שמחת יו"ט על אף שאין בו דין שלמי שמחה.

ה. ברמב"ם (פ"א מחגיגה ה"א וכן בפ"ב מהל' ע"ז ה"ג) מבואר דנשים חייבות בשמחה ודלא כדעת אב"י (קידושין לד: ר"ה ו: ) דאשה בעלה משמחה ואין הם מחויבות רק הבעל וכן הסיק בשי' הרמב"ם השאג"א בסי' סו ע"ש והנה בשלמא לדעת אב"י וכפי פסק הראב"ד (בהל' חגיגה שם) דאשה פטורה משלמי שמחה א"ש מה דמבואר בגמ' דחייב אדם לקנות לאשתו בגדי צבעונים וכדו' כיוון שהוא חיוב על הבעל גרידא אבל לפי דעת הרמב"ם שאשה מחויבת בזן כאיש מדוע חייב אדם לקנות לאשתו בגדי צבעונים הא החיוב הוא עליה והיכן המקור לחייב את הבעל חיוב כזה שכבר מחויבת האשה בו מהתורה מצד עצמה ושוב פעם חזי' דלא כגדר הנ"ל דאיך נאמר דדין שמחת יו"ט הוא אותו דין של שלמי שמחה הא בשלמי שמחה לא מבואר ברמב"ם שצריך לקנות לה קרבן שלמים או להאכילה מבשרו ואין התחדש בשמחת יו"ט בדווקא דהבעל חייב לדאוג לזה

ו. עוד צלה"ב לפי הגדר הנ"ל כיצד נכלל ה שכתב הרמב"ם בהל' יו"ט שם שמחויב אדם לדאוג לשמחת בניו וב"ב וכל הנלוים עליו הא בדין שלמי שמחה לט מצינו דמחויב לדאוג לכל הנלוים עליו ובפרט קשה ממה שמחויב לדאוג לבניו הקטנים דהא אינם מחויבים כלל בשלמי שמחה דלאו בני חיובא ניהו

ב

אשר נראה לומר בס"ד בהאי ביאור אחר בדברי הגמ' בפסחים הנ"ל וגדר





וזה ודאי דרך מדרש הוא, דעיקרא דמילתא זכר למקדש כדאמר אמימר, אבל מ"מ כ"ז מוכיח שאין הספירה עכשיו אלא מדרבנן, עכ"ל, ע"ש.

והמדקדק בדברי הר"ן יחזי היטב להדיא דס"ל דבזמן שהיתה ספיה"ע מחויבת מדאורי' הרי אין הסיבה משום הכמיהה למתן תורה, ואף עפ"ד הגדה אין לומר כן לסברת הר"ן, והיינו כיון שבקרא אינו מבואר כלל, ורק תלה הכתוב הספירה בהבאת העומר ושתי הלחם, ורק לאחר שבעוונותינו חרב המקדש ובטלו הקרבנות הוזקקו לסברת בעלי ההגדה [אלא שגם בזה ס"ל להר"ן לעיקר שאין זה משום הך טעמא אלא משום זכר למקדש].

וכ"נ גם דעת בה"ג [המובא בתוס' מנחות ס"ו ע"א ד"ה זכר ובר"ן ארי"ף שלהי פ' ערבי פסחים וברא"ש שם ובשא"ר] דס"ל ללמד ספירה מקצירה ולכך כתב דמהא דתנן סתמא דמתני' (מנחות ע"א א') דהעומר נקצר בדיעבד ביום ג' שודאי ג"ה מודה שעיקר זמנו בלילה, ועיין, חזינן דאפשר לספור גם ביום, והרי להדיא שדן את ספיה"ע וקצירת העומר בחדא מצוה, ואם שרי לקצור את העומר ביום, יוכל מאידך גם לספור ביום, ועיי"ש. ובדעת החולקים דס"ל דאין לספור ביום משמע דכל מאי דפליגי הוא כיון דסתמא אחרינא אשכחו, וגם העומר אינו נקצר ביום, עיי"ש, וכ"ז מורה כמש"נ דהסכמת הראשונים ז"ל דמצות הספירה שייכא בהדי מצות הבאת העומר ושתה"ל, ואינו שייך להדיא למאי דספרו אבותינו לקבלת התורה. ואף שהחנין ס"ל טעם זה לעיקר עד שאף לאחר שבאר (מצוה ש"ב) שאין קרבן העומר יכול לבוא בראשון של פסח, כיון שאין מערבין שמחה בשמחה, אכתי קשיא לי (במצוה ש"ו) אמאי אין מתחילין לספור בראשון ש"פ, וע"ש. והיינו כמתבאר מדבריו שמהות הספירה היא הכמיהה למ"ת [וכל מה שנקראת ספירת העומר היינו רק כיון שמתחלת ביום הקרבת העומר, ותו לא, עיי"ש], עכ"פ י"ל דלא פליגי, והחנין רק בא לבאר הטעם כפי המתבאר באופן המושך את הלב וכידוע בהקדמתו, ואין מזה ראייה דכן ס"ל לאמת ועיקר.

וכ"נ דעת הרמב"ם, דע"ש דהביא (בפ"ז מהל' תמידין ומוספין) הך הלכתא בין הלכות שתי הלחם, ומנחת העומר, וסתם דבריו ולא ביאר כלל הך ענין דספירה לקבלת התורה, ואי איתא כהחנין הו"ל להזכיר מהות הספירה [וביותר למש"כ לעיל להסתפק שיתכן וכוונה זו היא לעיכובא], ומכ"ז נ"ב דהרמב"ם ס"ל בזה כהר"ן ושאר [ועיי"ש בר"ן דדן גם בדעת הרמב"ם שספיה"ע מה"ת, ולא רמז כלל דיש כאן פלוגתא במהות הספירה למאי אנו סופרים, ומשמע דס"ל דלא בזה נחלקו, וכל הפלוגתא היא האם הספירה והבאת העומר הוו מצוה א' או שתי מצוות, עיי"ש], וזה נלע"ד ברור בדעת הרמב"ם.

ומעתה חלה עלינו חובת הביאור בגדר המצוה להרמב"ם וכל הני דעימי' דס"ל דספיה"ע בזה"ז מה"ת היא, ועיין מש"כ המשנ"ב (סי' תפ"ט בבאה"ל ס"א ד"ה לספור) ובשעה"צ (שם סק"ט), דאין הרמב"ם שיטת יחיד, והרבה קמאי ס"ל כוותי', וע"ע בשאלות דלקמ', וברא"ש (שלהי פסחים) אחד גיסא, אכמ"ל, ועיין בתוס' (מגילה כ' ע"ב ד"ה כל) דכתבו בטעם מה שאנו אומרים 'הרחמן הוא יחזיר לנו את עבודת ביהמ"ק' וכו', לאחר ספיה"ע, ולא לאחר לולב כל שבעה שהוא ג"כ זכר למקדש, וז"ל, "וה"ט לפי שאין [בספיה"ע] אלא הזכרה עתה לבנין ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשיה" עכ"ל תוס' ועיי"ש, והוא כמש"נ, ואף דהתוס' מסתמא כתבו כן לפום מאי דס"ל לעיקר דספיה"ע בזה"ז מדרבנן, מ"מ אכתי חלה עלינו חובת הביאור בדעת כל הני דס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורי' במאי פליגי אתוס', וצ"ע.

ב

וכבר עמדו בזה על א' שיצא לדון לדין דס"ל לעיקר דספיה"ע בזה"ז מדרבנן, והיות שבמהרה יבוא לציון גואל צ"ע היאך יחזיר לנו את זה באמצע ימי הספירה, האם יתחייבו בשאר ימי הספירה מדאורי', וכתב לדון בזה ע"פ דברי הגרעק"א והפוסקים שדנו בקטן שהגדיל בימי הספירה האם מהני לי' מה שספר בקטנותו בפטור שיכול לספור בחיוב בגדלותו, וה"נ הכא כשנתחייבו בספירה רק באמצעה. וכבר דנו בזה שטעות גדולה טעה דהא למ"ד שספיה"ע דרבנן בזה"ז היינו משום שהספירה צ"ל מהקרבת העומר עד שתה"ל, ואם יבוא ויעמוד כהן לאורים באמצע ימי הספירה הרי מנחת העומר אינה קריבה ואכתי הספירה בשנה זו מדרבנן. ואי נימא שהספירה אינה מזמן הקרבת העומר אלא מזמן היתר חדש במדינה, א"כ מ"ט שלא תהא הספירה גם בזה"ז מה"ת, דהא סגי במה שעתידינו אנו להביא שתה"ל לכשיבנה ע"מ לחייב הספירה גם כעת וכמש"נ בדברינו דלקמיה, ושוב ליכא מקום לנידון הנ"ל [אא"כ נימא דהני דס"ל דספיה"ע מדרבנן ס"ל דאף שהספירה היא להבאת שתה"ל והיתר חדש במקדש עכ"פ בזמן שליכא מקדש וליכא מנחה ל"ש לספור לזמן היתר

דהבין הרמב"ם דאין חיוב עליו לשמחם אלא הוא דין עליו לשמוח אלא ששמחתו שלימה רק כשכל הנלוים עליו גם שמחים.

וכך מדוי' גם בפסוק (דברים טז, יד) 'ושמחת בחגך אתה ובנך וגו'', ויל"ע מדוע נכפל 'אתה' הא כבר כתיב 'ושמחת', אלא דפשט הכתוב הוא ושמחת הוא כותרת הפסוק ואח"כ מפרש הפסוק כיצד מקיימים ושמחת בחגך, וע"ז פי' אתה ובנך וכו', והיינו שכשכל סביבתך תשמח ה"ז קיום שלך של ושמחת (ובאמת ברמב"ם כתוב שהמקור לדין זה הוא מושמחת בחגך ולפי הנ"ל א"ש שבפסוק זה מונח כל הדין הזה אבל בתוס' פסחים קט. כתבו שהמקור הוא מושמחת אתה וביתך האמור בפרשת מע"ש).

ונ"מ בגדר זה לדינא, דהנה יל"ד באופן שאדם אחר קנה לאשה בגדי צבעונין או שחילק לבניו קליות ואגוזים מה דינו, ובאמת דלפי שי' הראב"ד שפסק כאביי דאשה בעלה משמחה נראה פשוט דהוא דין דוקא על הבעל לשמח אותה, ואולי כשהוא משמחה היא שמחה יותר, ולפי הגדר הראשון הנ"ל דהבעל מחוייב לשמח את ב"ב, דכל המצוה היא שהוא עצמו יהיה שמח וע"י שהסיבה שלו שמחה גם הוא שמח יותר, וא"כ אין שום הבדל אם הוא עצמו משמח את סביבתו או אחר דסו"ס אותו אדם שמח את השמחה הנרצית בתורה.

העולה בידינו מכל הנ"ל: דיש שני דיני שמחה ביו"ט. יש דין שמחה בג' רגלים בשלמי שמחה והוא חיוב גם על נשים והן מחוייבות בזה בפ"ע ללא קשר לבעליהן, וחיוב זה אינו קיים בליל יו"ט ראשון, וענין דין זה הוא שאדם ישמח שמחה מושלמת וזה ע"י שכל הסביבה שלו גם תהיה שמחה בין ע"י בין ע"י אחר.

## ספירת העומר

מורינו הגאון רבי עופר שמאי היימן שליט"א

### דין ספירת העומר מן התורה

א

נחלקו הראשונים במצות ספיה"ע בזה"ז אי הוי מדאורייתא או מדרבנן. והנה לכאורה לאחר שריהטא דקרא ד'וספרתם לכם, וכו', מיום הביאכם את עומר התנופה, וכו', והקרבתם וכו', משמע דמצות ספיה"ע שייכא בהדי קרבן העומר ושתה"ל, מעתה לאחר שבעוונותינו חרב המקדש, ואין לנו לא קרבן, ולא מנחה, תינח דעת הסוברים דהיא מדרבנן, אך לומר שגם בזה"ז ספירה זו מדאורי' צ"ע"ג ספירה זו על שום מה. ומה שייך 'ספירה כשאין נקודה המציינת את ההתחלה או הסיום [ניתכן שלדעת מהות ותכלית הספירה נפק"מ רבתי תהא בזה, דהא כוונה שהיא מעצם מהות המעשה הריהי מעכבת, ועיין בזה בסוגיית הגמ' ר"ה (כ"ח ע"ב) ובמקו"א הארכנו בזה, אכ"מ]. ודעת קמאי הסוברים דגם בזה"ז חיוב הספירה מה"ת הוא צ"ע, וצ"ב בטעמם דלאחר שאין קרבן ואין אישה מ"ט נספור, ולומר [ע"פ פשוט] שהמצוה היא עצם הספירה ללא שום מטרה דבר זה נראה אצלי רחוק שתאמר התורה מצוה על דבר שאין לו שום תכלית נרצית ע"פ פשוטם ש"ד, ובכ"מ כל מהותה של 'ספירה' הוא או להעריך את עצם הדבר, או לספור ממאורע שעבר ושעתיד להגיע, אך 'ספירה' סתם לא שמענו. ואפי' פרה אדומה הדבר גלוי שבא לטהר הטמאים, ואילו הכא לספור הימים גרידא, ונאמר שהוא מצוה בפ"ע, ללא עומר ושתה"ל, מהיכ"ת לומר כן, וכמדומני שלא מצינו דוגמתו בשאר מצוות.

ובאמת ידועים בזה דברי החנין (מצוה ש"ו) דאנו סופרים מתוך כמיה לקבלת התורה, אלא דלאחר שאין זה פשטיה דקרא, ובדעת הרמב"ם ועוד אין לומר כן, וכדלקמ' בעז"ה, א"כ אכתי הדבר צ"ב, וכבר עמד בזה הר"ן (בפי' להאלפס שלהי פסחים) 'ורוב המפרשים מסכימים דספירת העומר, עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן, אינה אלא מדרבנן בעלמא, זכר למקדש, כדאמר אמימר התם (מנחות ס"ו ע"א) זכר למקדש בעלמא הוא, ובהגדה ג"כ אמרו בשעה שאמר להם משה 'תעבדון את האלוקים על ההר הזה' אמרו לו ישראל, משה רבינו אימתי עבודה זו, א"ל לסוף חמישים יום, והיו מונין כ"א וא' לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספיה"ע. כלומר בזה"ז שאין אנו מביאין קרבן ולא עומר אלא מחשבין נ' יום לשמחת התורה, כמו שמנו ישראל באותו זמן,



חדש "במקדש", וא"כ הוא אתי שפיר שאם יבנה המקדש באמצע ספיה"ע יתחדש אז איסור חדש גם לגבי המקדש, אלא דאי ס"ל שקדושת המקדש קיימת גם בזה"ז וכדס"ל להרמב"ם (פ"ו מבית הבחירה) ומקריבין אע"פ שאין בית, א"כ מסתבר שגם איסור "חדש" במקדש קיים גם בזה"ז, ורק שאין היכ"ת לאסור משום הא, עד יעמוד כהן לאורים לבוש בגדים לתפארת, אך עצם האיסור קיים, וממילא מסתברא שמשום הא היה שייך גם מצוה לממני יומי ושבועי מה"ת גם בזה"ז.

ואף אי נימא כהראב"ד (בהשגות פ"ו מביה"ב הי"ד) דס"ל שקדושת המקדש בטלה בזה"ז, מ"מ אכתי י"ל לפום מאי דמורים דברי הראשונים ז"ל שהספירה היא לקרבן שתה"ל, והריהי תכלית נרצית בפ"ע, גם ללא מה שמתיר חדש במקדש, ושייך ספירה גם בזה"ז, וכדלקמ' בעז"ה. ואם באנו לדון שהספירה מדרבנן הרי בע"כ היינו משום דס"ל שהספירה צ"ל מהקרבנות מנחת העומר ושוב אף אי יבוא שילה באמצע הספירה אכתי הספירה מדרבנן, דסו"ס לא הוקרב העומר במועדו (אלא דלמאי דנביא לקמ' מהגרי"ז יש ליישב החקירה הנ"ל) ודו"ק בכ"ז.

ג

ומצאתי את שאהבה נפשי בשו"ת בית יצחק (י"ד ח"ב סי' קי"ט אות ד') שדן שבע"כ מנחת העומר אינה מעכבת את שתי הלחם [וכדס"ל כן לס' קול אליהו הספרדי מובא בתשו' בי"צ שם], מהא דדעת הרמב"ם דספיה"ע בזה"ז היא מה"ת אע"פ שאנן סופרים בזמן שהוא כבר לאחר זמן הבאת העומר, וכבר הותר העומר מאליו, ונמצא שבטל בעוה"ר מצוה זו לשנה זו, ואפ"ה עצם חיוב הספירה נשאר מה"ת, ובע"כ שאין הספירה אלא להבאת שתה"ל, ובזה מאמינים אנו ומצפים בכל יום שיבוא ונקריב אשה ומנחה כמצווה עלינו, ולכך הספירה היא מדאורייתא, ולזה צריכים אנו לדייק לישנא דקרא 'מיום הביאכם את עומר התנופה' דאינו ר"ל מיום ההבאה בפועל, אלא מיום שנתחייבנו בו להביא והותר החדש במדינה, וכקרא ד'מהחל חרמש בקמה' (דברים י"ג) [ובין כה הספירה אינה מזמן הבאת העומר אלא מהלילה שקודם לה דבעינן תמימות ובע"כ קרא ד'ביום הביאכם' נדרש באופן שרק מציין הזמן שהוא מיום הביאכם אך לא לאחר הבאה בפועל] ועיין היטב בסוגיא דמנחות הנ"ל, וא"כ גם בזה"ז שלא זכינו להביא כלל מנחה זו אכתי הספירה דאורי' משום שתה"ל, ומעתה עד"ז יכולים אנו גם לפרש מש"כ הרמב"ם (פ"ו מתמידין ומוספין הכ"ב) שהספירה מיום הבאת העומר וע"ש, ומבואר שפיר היאך הספירה תהא בזה"ז מה"ת, וז"ב.

וע"ע בכתבי הגרי"ז (מנחות ס"ו ע"א) שהביא ליישב מ"ט ס"ל להרמב"ם שספיה"ע בזה"ז מה"ת, ולא חש להא דאמימר דס"ל שאינו אלא זכר למקדש (ועיין כס"מ), והאריך שם משמ' דהגר"ח לומר דאמימר ס"ל דקדושת המקדש ג"כ בטלה, וכדס"ל להראב"ד דלעיל בדברינו (או"ב), וכיון שאין קדושת המקדש ל"ש ספירה, משא"כ הרמב"ם דס"ל שם לעיקר כהן מ"ד שקדושת המקדש במקומה קאי, לכך גם חיוב הספירה מה"ת, ע"ש. ולהדיא כמש"נ שחובת הספירה הינה לקרבן שתה"ל, ואינה שייכת אלא בזמן שיש קדושת המקדש, עייש"ה.

אלא דא"כ הרי נפק"ל דלכו"ע הספירה היא לקרבן שתה"ל, ורק שספיה"ע דרבנן אליבא דאמימר משום שבטלה קדושת המקדש, ושוב ל"ש לספור לקרבן, ואם כנים אנו הרי שהוא לן אור חדש בהך ספיקא דלעיל, באם יבנה ביהמ"ק באמצע ספיה"ע האם יועיל מה שספר בפטור שיוכל עתה לספור בחיוב, ותורף הנידון כיון שהוא חיוב חדש לגמרי, ול"ד לקטן שהגדיל שכבר היה חיוב ספירה בעולם, ושייך לקרוא ליום זה כ"ב או כ"ג, ורק שהגברא היה פטור, ובזה דנו האם מועיל מה שספר בפטור, משא"כ בגוונא שכל החפצא של הספירה לא היה שייך, צ"ע האם שייך שיתחדש חיוב ספירה מיום כ"ג, ועיין.

אלא שדוחק גדול הוא לומר שכל הנך דס"ל דספיה"ע מדרבנן היינו משום דס"ל כהראב"ד שקדושת המקדש בטלה, ואנן הרי תופסים לעיקר כהנך שיטות דספיה"ע הוי מדרבנן בזה"ז, ומאידך חיישינן טובא לכנוס למקדש, ותופסים דעת הראב"ד כדעת יחיד [ורק דחיישינן באיסור כרת לדעתו שא"א להקריב כלל בזה"ז, אך ודאי בכה"פ שאין עיקר ההלכה כמותו]. ואם יש מקום להעמיד הדברים דלעיל היינו רק אי נימא שהרמב"ם פי' כן דעת אמימר, ולכך באמת ס"ל דלא כוותי' אלא שהספירה מדאורי', או כהנך דס"ל דמה שהספירה בזה"ז מדרבנן היינו מטעם אחר, וכמש"נ לעיל בדברינו.

ד

ומעתה היה נלענ"ד ליישב סוגיין בד"א, וע"פ הגמ' (ר"ה ה' ע"א) "דתני רבה בר שמואל אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש מנה ימים וקדש עצרת" [וכ"ה בחגיגה י"ז ע"ב ובמנחות ס"ה ע"ב], הרי שמהות הספירה היא לקדש את העצרת בסוף נ' יום, ולכך גם נקבה התורה שם היו"ט דעצרת "חג השבועות", ע"ש ספירת ה' שבועות שקדמה לעצרת, וכמבואר בגמ' ר"ה שם, וכ"ה מבואר בקרא (דברים ט"ז, ט') 'מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות, ועשית חג שבועות לד' אלוקיך', והרי שהספירה לתכלית החג. וכ"ה משמע לגי' הנצי"ב (שאלות פ' אמור שאילתא ק"ז), ע"ש דכתב "והרי שהספירה היא לצורך קידוש עצרת".

וכשתדקדק בזה תמצא דלפונ"ד כן עולין גם דברי הרמב"ם בספהמ"צ (מ"ע קס"א) דהביא דין מצות ספיה"ע בין יתר דיני יו"ט נע"ש מצוה קנ"ג לקדש חדשים קנ"ד, קנ"ה - שביתת השבת, קנ"ו - ק"ס עשה דחג הפסח, קס"ב עצרת, קס"ג - ר"ה וכו'] משמע כמש"נ לפנינו משמ' דהשאלות.

אלא דעדיין צ"ע אי שרי לן לאוקמי דברי השאלות הנ"ל דר"ל שהפרשה הנאמרת בדברים שדנה בספירה לצורך העצרת הריהי רק ציווי על ב"ד [ולכך נאמרה בלשון יחיד 'תספור לך'], ובזה קמ"ל הגמ' במנחות המובאת בשאלות הנ"ל דאיכא עוד מצוה על כל ישראל מקרא ד'וספרתם לכם' (ויקרא כ"ג), ובאופן שהספירה לכל ישראל הריהי לצורך העומר כדמייירי בהך פרשתא דאמור, וא"כ בזה"ז יהא רק מדרבנן.

אלא דלכאורה א"א לומר כן, דהא בסוגיית הגמ' (חגיגה י"ז ע"ב) מבואר דמאי דקאמר אביי בכ"מ מצוה למימני יומי ומצוה לממני שבועי, מקור הך דינא דממני יומי הוא מהקרא ד'וספרתם לכם', הנא' בויקרא, וממני שבועי מקרא דדברים, עייש"ה, וא"כ דוחק גדול הוא לומר דקרא דויקרא קאי בכל ישראל, וקרא דדברים רק לב"ד, ובאופן שהספירה לכלל אינה ספירת שבועות, אין זה משמעות הסוגיא כלל, ואף שגם בקרא דויקרא הזכיר 'שבע שבתות תמימות תהיינה' [וכן נהגו להזכיר קודם הספירה רק הך קרא דויקרא, ומשמע לפונ"ד דס"ל שהוא כולל שתי המצוות דממני יומי ושבועי], אך אין כן סוגיית הגמ' דילפא מצוה למימני שבועי מקרא דדברים, ועייש"ה [ולקמ' נבאר טפי מ"ט הוזקה לזה הגמ'].

וביותר הוא מוכרח כן לדעת הרמב"ם בספהמ"צ (מ"ע קס"א) דס"ל דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי הוו חדא מצוה, וגילתה התורה צורת ספירת החמישים יום שתכלול יומי ושבועי ועייש"ה, וא"כ פשוט הוא דא"א לומר דהשבועי קאי אב"ד, והיומי על כל א' וא', וז"ב. ובע"כ צ"ל דלאחר שרבה קרא ד'וספרתם לכם' דין ספירה לכ"א וא', ילפינן מינה דה"ה בקרא דדברים, רק דא"כ הרי מבואר דברי השאלות שכ"ז הוא לצורך קדושי עצרת, וכ"ה משמע גם בסיום דבריו שם שביום החמישים עבדינן יו"ט על קבלת התורה, ומאריך טפי בדיני יו"ט, ולא כתב כלל פ' שתה"ל, עייש"ה דמוכח כנ"ל.

ה

אלא דשו"ר דצ"ע אי שרי לן למימר בדעת הרמב"ם הכי, דהא הרמב"ם (פ"ו מהל' תמידין ומוספין) כתב הך דינא דספיה"ע בין דין הקרבנות מנחת העומר לבין דין קרבנות חג השבועות ושתה"ל, ולא כתב זאת בהל' יו"ט או בהל' תלמוד תורה, ומשמע דהוי דין מדיני הקרבנות העומר ושתה"ל, וכדמשמע לפונ"ד גמ' דמנחות (ס"ו ע"א) אלא שבזה הדרנא לקמייתא דאי נימא כהנ"ל צ"ע מ"ט נקט דבזה"ז הוא דאורי'.

שוב חזיתי שבריש מנין המ"ע כשמנה הרמב"ם כל המ"ע התלויות בקדושת המקדש והכהנים, בתוה"ד (מ"ע מ"א - נ"א) מנה גם הנך דאיירי בקרבנות המוספין, ושם (מ"ע מ"ד) מנה גם את מנחת העומר, ושוב (מ"ע מ"ו) מנה את שתה"ל, והכל בכלל שאר המוספין, ולא הזכיר שם כלל דיני הספירה, ורק במקום דאיירי במוסף העצרת (מ"ע מ"ה) שם פתח בזה"ל "היא שצויה להקריב קרבן מוסף ג"כ ביום חמישים מהקרבנות העומר" ורמז לספירה דוקא בדין המוסף דעצרת, ולא בדין שתה"ל, שהוא מ"ע מ"ו. וכן יש לדייק נמי בהלכותיו (פ"ח מתמידין ומוספין ה"א) שכתב הרמב"ם "ביום החמישים מספיה"ע הוא חג השבועות, והוא עצרת, וביום הזה מקריבין מוסף כמו מוסף ר"ח וכו', ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם" עכ"ל ע"ש. הרי לכאורה שעיקר תליית הספירה היא בקרבן מוסף שהוא לעצם קדושת היום, ורק שמביאין עוד יתר על המוסף גם את שתה"ל, אך משמע קצת שלא לזה באה הספירה ודו"ק בזה. אלא שא"כ שבה תמיהתנו מ"ט כתב



הרמב"ם הך דינא דספיה"ע בהלכות תמידין ומוספין, ולא בהל' יו"ט, וכהשאלות שתלה עצם היו"ט בספירה, וצ"ב.

1

ונראה לבאר כ"ז בהקדם דברי האו"ש (פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ב) דדייק לשון אביי (חגיגה י"ז ע"ב) דמצוה לממני שבועי יליף מקרא דדברים (ט"ו) 'שבעה שבועות תספור לך', ואילו המצוה לממני יומי יליף מקרא דויקרא (כ"ג) 'תספרו חמישים יום' וואף דבויקרא נא' וספרתם לכם ממחרת השבת... שבע שבתות תמיימות תהיינה, צ"ל שהוא סיפור דברים בעלמא שהספירה תהא שבעה שבועות, אך עיקר הציור בא אח"כ 'עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום', והוא צ"ע. ועיין היטב ברש"י (ר"ה ה' ע"א ד"ה אף עצרת) דהביא סמך לספירת השבועים מקרא דויקרא, וכ"ה ברמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קס"א) עייש"ה ובשאר המפרשים, וצ"ג בזה.

ומזה בנה האו"ש לומר דמצוה לממני שבועי היינו דין ספירה לחג השבועות, ובזה המצוה לספור שבועות שלמים, וכמבואר בגמ' (ר"ה שם) דלכך נקרא בקרא דדברים 'חג השבועות'. ולכך גם בפרשה הנשנית בחומש דברים לא מוזכר כלל קרבן העומר ושתי הלחם, ורק עצם היו"ט כתלוי בספירה, ורק לאח"כ (פסוק כ"א) לאחר שנתבארו דיני קרבן שתי הלחם ושבעת הכבשים הנלוים אליו וכו', רק לאח"כ כתוב 'וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם', אך משמע שאין זה תלוי בספירה. [ע"ש עוד דעפ"ז יצא לדון בדבר חדש שיתכן לחלק בין מצוה לממני יומי ושבועי, דחד יהא דאורי' וחד דרבנן, אכמ"ל].

2

אלא דלאחר העיון נלענ"ד קצת בד"א, דהנה כד דייקת בפרשתא דא דויקרא (כ"ג פסוקים ט"ו-כ"ב) תיחזי פשטי' דקרא שהספירה היא לקרבן שתה"ל ומשום ההקדמה, לכך נתקדש היום שבו קרב שתה"ל ליו"ט וקראתם בעצם היום "הזה" מקרא קדש יהיה לכם' עייש"ה. ועיין ברמב"ן (בפי' להחומש ויקרא כ"ג ט"ז ד"ה וטעם מנחה חדשה) דביאר מה שהפסוק (שם כ"א) הוזק לומר בחג השבועות 'חוקת עולם בכל מושבותיכם' יותר מבשאר מועדים "מפני שהוא תלוי בהנפת העומר ובמנחה חדשה הוזק לומר שאפי' אחרי גלותינו בחו"ל שאין עומר ומנחה יצווה בהם" עכ"ל, ע"ש, וכן בריש הך פירקא (פסו' ב') ביאר שאף שבפר' אמור לא הוזכרו המוספין כיון שאין הם נוהגים במדבר, ורק בפר' פנחס לאחר שביאר פרשת הנחלות הזכיר את המוספין, ואעפ"כ הזכיר קרבן העומר ושתה"ל ואף שנוהגים רק מתבואת א"י, ולא נהגו במדבר, שהם מהות הימים והיום דשבועות נוהג מיד גם במדבר ועיי"ש ברמב"ן.

7 ובהיותי בזה אזכיר בדרך אגב מאי דקשיא לי זמן זמנים טובא, דהא הרמב"ם כשבא לומר דהך מצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי אינן שתי מצוות נפרדות, אלא רק שהתורה ביארה אופן הספירה שיהא בנוגע שיוכיר בכל יום גם את הימים וגם את השבועות, אך אין אלו שני מנינים, הכריח זאת הרמב"ם שם מהא דמנינן את השבועות לא רק ביום דמשלם שבועי אלא בכל יום, ועיי"ש בדבריו שהם קילורין לעינינו. ובזה צ"ע לדברי הבית הלוי (ח"א סי' ל"ט) שמקוים נראה שנועל ממנו לפי שעה דברי הרמב"ם בספהמ"צ הנ"ל, דע"ש דין בא' ששכח למנות באיזה יום באמצע השבוע, דאכתי יוכל לספור בברכה ביום דמשלם שבועי, ומשום הך מצוה לממני שבועי, [והנה לעצם הנידון עיין במש"כ בזה המשנ"ב (סי' תפ"ט סק"ב באה"ד כתבו האחרונים וכו')] דמשמע דס"ל דזהו מעצם חיוב הספירה מיום השביעי ואילך להזכיר בכל יום אף את השבוע, ובל"ז לא יצא יד"ח ספירה, וע"ש גם בשעה"צ (ס"ק כ"ח) שדנו בזה קמאין, והנה הביא"ל דן כן גם בדעת הרמב"ם (פ"ז מתמו"מ) ולכאורה למשנ"ת הרי להדיא מבואר בספהמ"צ דלא כדבריו, דהא ביאר הרמב"ם דאי הוי מצוה א' צריך להזכיר השבועי בכל יום, והיינו שרק גילתה התורה את אופן הספירה ולא דהוי שתי מצוות וכמש"נ, עייש"ה ובשעה"צ (שם סק"ט באה"ד), והוא צ"ע.

ויסוד שיטתו נראה דהוא מסוגית הגמ' ר"ה (ה' ע"א) "דאמר רבה בר שמואל מנה ימים וקדש עצרת", וע"ז אמרה הגמ' "ואימא עצרת חד יומא", הרי שספירת הימים שייכא גם בהדי עצרת, ואף דרבה שאל "אטו עצרת יומי מנינן שבועי לא מנינן, והאמר מר מצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי, ועוד חג שבועות כתיב", אינו ר"ל שלמסקנא רק מנין השבועות מתייחס לעצרת וכדס"ל כן להאו"ש הנ"ל [בפרט לת' ב' דגמ' ועוד חג שבועות כתיב] אלא רק שנוסף על המצוה לממני יומי גם מצוה לממני שבועי, ולכך שייך תשלומין כל שבעה, אך אה"נ אכתי מצוה לממני יומי קאי נמי אעצרת, ע"ש. ומעתה בע"כ שגם קרא דויקרא דכתיב וספרתם לכם איירי בעצרת, ודו"ק בזה. [ונראה שסוגיא זאת היתה גם ההכרח של רבינו ירוחם לנקוט בהיפך, והיינו שהמצוה לממני יומי הוי לעצרת, וממני שבועי הוי לעומר, ע"ש בדבריו, ועפ"ד אתי שפיר דיסודו מסוגיא דר"ה הנ"ל].

וע"ע בשכנה"ג (או"ח סי' ת"ץ) [הובא גם בברכ"י שם] דנתקשה מ"ט אף שבעצרת מזכירים במוסף ענין מנחה חדשה, ואין אנו מזכירים מנחת העומר במוסף יום ב' של פסח, וכתב דהוא משום שאין העומר בא לחובת היום, ע"ש. ועדיין צ"ב החילוק ביניהם, ועפ"ד אתי שפיר דקרבן שתה"ל הוי מהות היום, ונתקן היום ע"כ, ולכך הריהו מוזכר בתפילת המוספין. ועיין במנ"ח (מצוה ש"ז אות ה' [קכ"ב ע"ד וקכ"ג ע"א]) דמאריך לדון מי נקרב קודם, המוסף או שתה"ל, ודייק שגבי קרבן העומר כתב הרמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הי"ב) בפי' שקומצין אותו לאחר מוסף היום, ואילו לגבי שתה"ל לא הזכיר הרמב"ם מי קודם. ועפ"ד אתי שפיר דהעומר אינו לעצמותו של יום הפסח, ולכך לגבי חשיבי המוספין כתדירין, שהם מחובת כל השבעה ימים הנ"ל [ע"ש בכס"מ], משא"כ לגבי הקרבנות הבאים עם העומר קודם שסו"ס הזמן מחייבו וכמבואר בהוריות, אך בשתה"ל י"ל שהם למהות היום בדיוק כהמוספין ול"ש להקדים זה על זה, וי"ל דלזה אתי שפיר גם מאי דנקרא מועד זה בשם חג השבועות, והיינו שהמועד הוא ע"ש ספיה"ע, ולאות שהושלמה הספירה והקריבו שתה"ל והותר החדש במקדש, וקצתו במקום שיש להאריך, ע"ש במנ"ח, אלא שקצרה ידי להאריך כאן יותר.

אך זאת אוסיף כי בזה אתי שפיר מה שהרמב"ם (פ"ח מתמידין ומוספין ה"א) תלה את קרבן מוסף דעצרת ביום החמישים לספיה"ע, וכ"ה בדבריו בסהמ"צ (מ"ע מ"ה) וכמש"נ לעיל, ואף שהפסוק לא תלה את קרבן מוסף דעצרת בספירה אלא את שתה"ל, ולמש"כ אתי שפיר דכל קרבנות המוסף והיו"ט הוא גם להשלמת הספירה, וכמש"נ, והן ספירת הימים והן השבועות תליא בעצרת, אלא שהרמב"ם הביא זאת בהל' תמידין ומוספין ולא בהל' יו"ט כיון שרצה לכלול בזה גם את המצוה דמנחת העומר וקרבן שתה"ל דשייכי להא בקרא.

לאור ההצלחה והביקוש הגדול, ובהיות אשר מקוצר הזמן רבים לא עלה בידם לכתוב חידו"ת לזה הגיליון שלא כרצונם

נודיע עתה כי בעזרי"ת יצא לקראת חג השבועות גיליון נוסף בעניני

**תלמוד תורה, חג השבועות והמסתעף**

יהיה ניתן לשלוח חידושים ומאמרים בנושאים הנ"ל למערכת (במייל או אצל הרבנים שנתפרסמו), לקראת מועד הנ"ל יפורסם תאריך אחרון

**הציבור נקרא להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה**

מערכת לרעות בגנים

זכות הגיליון

לע"ר אריה בן ר' שלום צבי ומרת חיה לאה בת ר' יעקב

גליון תורני תקופתי היו"ל ע"י לומדי בתי המדרשות שע"י קהילת דרכי שמואל גני אילון 21114441@gmail.com