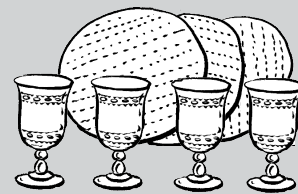


# רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 27 | פסח | תשע"ט

## דבר הגליון

המצוות המרכזיות שבחג הפסח סובבות את שולחנו של האדם. מצוות אכילת פסח, אכילת מצה, שתיית ד' כוסות, כל אלו הן פעולות שמפיק מהן האדם הנאה. אופי מצוות אלה הוא כזה הפונה אל האדם בפנים מסבירות. האדם שבע ודשן מן המצוה וממלא כריסו ממנה (ופוק חזי כמה הקפידו חכמים שיאכל המצה לתיאבון, בהא דלא יאכל בע"פ מן המנחה).

אך לא רק פנים שוחקות יש בחג המצות. בל נשכח את חרב ה'כרת' המורחפת באויר בימים אלה מעל בני ישראל; ואת תהום החידלון האורב, כאשר באכילה קלה של מאכל סתמי כמו לחם, אחת דתו להכרת. גם לא נוכל להתעלם מה'כרת' המושגת על הנמנע מלהקריב קרבן פסח, דבר שאין לו אח ורע.

מה ענין החומר הנורא המלווה את חג הפסח ומצוותיו.

בבואנו ליישב את הדברים על ליבנו ניסב נא על שולחנו של המהר"ל ז"ע. שתיים מתוך הפרשיות המרכזיות של יציאת מצרים, והנחתנות בתפילין, הן - קדש לי כל בכור, והיה כי יביאך, הכתובות זו אחר זו בסוף פרשת בא. הלומד את הפרשיות הללו מוצא קושי להגדיר מה ההוספה המשמעותית שבפרשת והיה כי יביאך על פני פרשת קדש הדומה לה כל כך. וזכינו להבהרת הדברים בגבורות ה' למחר"ל (פרק ט ד"ה ואלו): "ופרשה שניה, שלא תאמר אע"ג שהוא בחר בישראל והוציאם ממצרים, זהו מצד החסד והטוב שהטיב הוא ית' לישראל ואין זה דבר מוכרח להיות בדין, וכאשר הרג בכורי מצרים בשביל זאת היציאה שהוציא אותם, הרי שגם הכרחת הדין והחיוב מצד הש"י נותן זה, שאם לא כן רק מצד הרחמים ומצד החסד, לא היה ראוי שיהרוג בשביל זה בכורי מצרים, אלא שג"כ בדין היה בחירת ישראל, ומאחר שבדין הוא יותר קיים נצחי דבר זה, כי דבר שהדין נותן אין השתנות לו".

למדנו יסוד בסיסי בבחירת ישראל להיות עמו של ה' (שאירעה ביצ"מ), שדבר זה מחוייב מצד הדין. כך האמת מחייבת, ואי אפשר כלל אחרת. על כן הברית הזו היא נצחית, כי אינה תלויה ברצון טוב וברחמים אלא ביושר אמת ודין.

לאור זאת, מקבלים אנו יתובי דעתא בעונשים החמורים האופפים את החג הנאה, וכביכול מעכירים את רוח החג העליזה. אלא שהענישה החמורה מביאה לידי ביטוי את המבט הרואה בבחירת כלל ישראל כדבר מוכרח ומחוייב עד אין חקר, ושבלעדיו אין מקום לכלום. בלעדיו יש מקום רק לכרת'.

אלה הם דיני התורה הכוללים תמיד את הקצוות באיזון מופלא, הבונה בליבנו את המזיגה הנכונה בין היראה והאהבה, הדין והחסד. ומי כחג קדוש זה המוראה את דיוקנם של ישראל החרדים כל כך ממשוה חמין, ופורשים משבעים שערים של היתר, ויחד עם זאת כה אוהבים את המועד, וכה מתדשנים במאכלי המצוות שבו.

די בחג הפסח להראות שתורה מן השמיים, ושעם ישראל מן השמיים...

שייחשב מעשה מצוה, מ"מ אם אינו יודע שזו מצוה וסבור שזה בשר הרי מצד האדם לא עשה כלל את המעשה הזה, שהרי חשב שעשה מעשה אחר, וחסר א"כ לא רק בהגדרת המעשה כמעשה מצוה, אלא גם בהתייחסות המעשה אליו. ופוק חזי שהבה"ל (סי' ס ד"ה י"א) כתב דהטעם שכשאנו יודע שזה פסח לכ"ע לא יצא, הוא מטעם דהוי כמי שמכין שלא לצאת. ועדיין צ"ב בזה.

בשיעור הכוס הראשון בליל הסדר שחל בשב"ק

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בלנדר)

יש מדקדקין לקיים מצות ארבעה כוסות בכוס המחזיק רביעית דווקא בשיעור הקטן (וסגי בזה דהוא מצוה דרבנן - מ"ב תפז, א) ונימוקם דהרי ראוי לשתות

## אתרא דמר - רבני השכונה

בגדרי כוונה במעשה מצוות

מורנו הגאון ר' שלמה ניימן שליט"א

בסוגיא דר"ה דף כח. מבואר דהאוכל מצה שלא לשם מצוה, תליא במחלוקת אם מצוות צריכות כוונה בתקיעת שופר ובנידון אם בעינן כוונת שומע ומשמיע. וידוע סתירת פסקי הרמב"ם, שבה"ל שופר (ב, ד) פסק דבעינן כוונת שומע ומשמיע, ובה"ל חמץ ומצה (ו, ג) פסק דאכל מצה בלא כוונה יצא. וקשה דהרי הגמ' משווה את ב' הדינים. ומצינו ב' דרכים בראשונים:

בתשובת בנו ר' אברהם (לד) כתב דשאני שופר דהמצוה אינה מעשה אלא רק שמיעה, על כן כשאנו מתכוין מאי קעביד מן המצוה, משא"כ באוכל מצה קיים בגופו את המצוה גם בלא כוונה. וכ"כ המגיד משנה ע"ש.

הדרך הב' כתב הר"ן (ר"ה ז: מדפי הרי"ף) דלעולם מצוה צריכות כוונה, ושאני אכילת מצה דיוצא גם בלי כוונה, "שכן נהנה", וכדאמר' בכמה דוכתי המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ובביאור ד' הר"ן מטו משמיה דרבינו הגר"ח הלוי ז"ל, דגדר הדין דמצוות צריכות כוונה, היינו שכל מעשה מצוה הנעשה בלא כוונה "אין זה מעשה מצוה כלל", וכמו שבכל התורה כולה הטעם שמתעסק פטור הוא דלא ניתן להגדיר את המעשה כמעשה עבירה, ה"ל למ"ד מצוות צריכות כוונה. ולכן כשם שהמתעסק בחלבים ועריות חייב משום שנהנה, והיינו דחשיב כעשייה, כך לענין עשיית מצוה.

ונראה שזה גם יסוד ר"א בן הרמב"ם והמ"מ, דחלוק מצוה שיש בה מעשה כאכילה וטבילה וכדו', ממצוה ללא עשיה כשמיעה בעלמא, דכיון דגדר הדין דמצוות צריכו"כ היינו שמצוה ללא כונה חסר במעשה המצוה, א"כ זהו דוקא בשמיעה שבלי כונה אין לפנינו מעשה מצוה כלל, אבל באכילה וטבילה אף שלא היה כונה הרי במציאות אנו רואים מעשה מצוה לפנינו, וא"כ נהי דלא כיון לבו בעת העשיה עכ"פ קיים את המצוה בעת העשייה.

ונראה לומר נפק"מ מעניינת בין ב' הדרכים הללו. דהנה הגרע"א בהגהות לשו"ע (תעה, ד) הביא מהפמ"ג שנסתפק מה הדין כפאוהו פרסיים לאכול מרור, די"ל דלא יצא כיון שהוא מר ומזיק.

ולכא"ו זה תלוי בטעמים הנ"ל, דאם משום שכן נהנה, במרור אינו נהנה, אך אם הטעם משום שעושה מעשה אכילה, הרי גם במרור יש מעשה. ויש לדקדק קצת מסיידור הדברים ברמב"ם כדברי הר"ן, דבהלכה קודמת הביא את דיני חיוב האכילה בין לגבי מצה ובין לגבי מרור, ודוקא בדין כפייה לא הזכיר אלא מצה, ומשמע אפוא דבמרור לא יוצא ע"י כפייה.

והנה מבואר בר"ן שם שאף שכפאוהו ואכל מצה יצא שכן נהנה, היינו דוקא בידוע שהוא פסח ויודע שהיא מצה, וכן נפסק בשו"ע (תעה, ד). והנה בקוב"ש (פסחים רטז) הקשה ע"ז קושיא עצומה, דלכא"ו דברי הרא"ה ודברי הרמב"ם סותרים אהדדי, דהרי כל סברת הרמב"ם דמהני אכילת מצה ע"י כפייה בלי כוונה למצוה מבו' בר"ן שהוא דומיא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וא"כ למה באינו יודע שהיה פסח או באינו יודע שזה מצה לא יוצא ידי חובה, הרי מדין נהנה צריך לצאת יד"ח, כמו שמצינו לענין מתעסק בנתכין לבא על אשה מותרת ובא על אחותו במקומה, דבעריות חייב שכן נהנה, א"כ ה"ל בסבור שהוא בשר ונמצא מצה אמאי אינו יוצא. והניח בצ"ע.

והנראה לומר בזה, דהנה הבה"ל (סי' תעה שם) הביא מספר יבין שמועה דאף למ"ד מצוות א"צ כוונה, מ"מ אם מתכוין להדיא לא לצאת, לא יצא. ולכא"ו צ"ב דהרי להך מ"ד אין הכוונה מעלה ומורידה. ונראה לבאר דהיכא דנתכין שלא לצאת, הרי מנתק ומפקיע את עצמו ממעשה המצוה, וא"כ אין זה חסרון משום מצוה בלי כונה, אלא חסר במעשה המצוה כלפי העושה, שהפקיע עצמו ממנו.

ועפ"ז יש לבאר החילוק בין כפאוהו פרסיים לאכול מצה דיצא יד"ח משום שנהנה, לבין מקום שאינו יודע שהוא פסח או שזו מצה, דנהי דנהנה מהני

יין המשמח וכתב המ"ב (תעב, לג) להחמיר לשנות רוב הכוס ולתחלה כל הכוס (ב"ח ופר"ח), ומאחר וחפצים לקיים מצוה דאורייתא של והגדת לבנך וסיפור יצ"מ בהידור בהרחבה ובדעה צלולה, לכך מנהגם בכוס קטן ושותים רובו או כולו.

אמנם בשנה זו דליל הסדר חל בשבת ראוי ליקח לכוס ראשון כוס המחזיק שיעור רביעית הגדול כדכתב המ"ב (רעא, סח ובב"ל שם) דקידוש ליל שבת כיון דעיקרו דאורייתא ראוי לחוש לשיעור הגדול ושאר הכוסות דהוו מדרבנן ימשיך כמנהגו.

ולענין בני הבית לכאורה הוא הדין דאף הנוהגים דהבעה"ב מקדש ומוציא כולם ואין כל אחד אומר הקידוש לעצמו, אך הכוס שבידם הוא כוס קידוש כדכתב הקהילות יעקב (פסחים סימן סד) דבגמ' ק"ז ע"ב איתא ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה, חזינן דחז"ל תקנו שני דינים במצוה של ד' כוסות: דין שתיה דרך חירות, ועוד אמירת ברכה על כל כוס, כוס ראשון - ברכת הקידוש, ועל השני - אשר גאלנו, והשלישי - ברהמ"ז, והרביעי - ברכת השיר, וזו הכונה 'נעביד ביה מצוה', ולקיים דין השני בעינן דכל אחד מהמסובין יקדש על כוסו ובכך עביד מצוה על כוסו ולא סגי שישמע הקידוש בכוסו של הבעה"ב ככל יו"ט ושבת, נמצא דאף דיצא הקידוש מהבעה"ב אך יוצא על הכוס שלפניו, והאריך בזה בהליכות שלמה (ט, כא) וכתב דלכן לכתחילה כל אחד מבני הבית יגביה כוסו, ועכ"פ ילמד כן לבני ביתו שיקיימו בשלימות מצוה של ד' כוסות, וא"כ דכוסם הוא כוס קידוש ולא רק כוס ראשון דרך חירות, בליל שבת בעי לכתחילה כוס בשיעור הגדול.

[ובחי' מרן ר"י הלוי הל' חמץ ומצה העמיד שני הדינים בדעת הרמב"ם ונקט דהדין שתייה דרך חירות מתקיים אף מכוס דלא הוי כוס של ברכה, כשונה שלא על הסדר, (ובספר אבי עזרי תמה עליו בזה), והדין כוס של ברכה אפשר לצאת אף בשומע כעונה, כך שלדבריו לכאורה בנידון דידן סגי לבני הבית בכוס בשיעור הקטן דהדין קידוש וכוס של ברכה יוצאים בשומע כעונה על כוסו של הבעה"ב, והכוס שלהם הוה רק לדין שתיה דרך חירות שהוא דין דרבנן, וא"כ סגי בקטן. אך זה אינו, דגם לדרכו לכתחילה ודאי בעי שהשתיה דרך חירות מתקיים מכוס של ברכה, כך שגם כוסם בעי להיות כוס של קידוש ועי'].

מיהו נראה לדון דבני הבית לא יצטרכו כוס גדול ורק המקדש אף דכוסם כוס קידוש, דהקידוש נעשה על שני הכוסות ואין בזה ריעותא דשומעים מהמקדש על כוסו וגם על הכוס שלפניהם, והביאור בזה דהרי בליל הסדר איכא שני מחייבים למצות קידוש על הכוס, האחד מצות קידוש ככל שבת ויו"ט ועוד מחייב כנ"ל מדין המצוה של ד' כוסות דכל חד נעביד ביה מצוה - שתקנו ברכה על כל כוס. ושייך החיוב השני ללא הראשון בנשים דנחלקו האחרונים אם נשים מחייבות בקידוש ביו"ט דהגרע"א בתשובה א' והפמ"ג בספרו תיבת גומא פר' נצבים נקטו דעונג יו"ט הוה מצוה שהזמ"ג ונשים פטורות, ועל כן פטורות מאכילה וקידוש ביו"ט. והגר"ז (רעא, ה) נקט דחייבות, אך בליל פסח לכו"ע חייבות דהרי מחייבות במצוה של ד' כוסות ומונה בזה הברכות הנאמרות עליהם, וכ"כ בבב"ל (תעב, ח ד"ה שלא כסדר) להזהירן שיאמרו או ישמעו הנאמר על הכוס וכ"כ בחי"א (כלל יב) דמדין הד' כוסות צריך לכוין להוציאם בקידוש ובברכת אשר גאלנו (וע"ע מ"ב תעג, סד), נמצא דצריכות לשמוע קידוש בליל פסח מדין הד' כוסות ולא מדין קידוש ביו"ט לשיטת הרע"א והפמ"ג, וא"כ אפשר דבני הבית יוצאים הדין קידוש של שבת ויו"ט על כוסו של המקדש, והדין קידוש לקיום תקנת ד' כוסות (דאף נשים חייבות בו) יוצאים על כוסם, ובכל ליל פסח הגדר דבני הבית יוצאים הקידוש על כוסם בלבד ורק שומעים האמירה מהבעה"ב, אך בליל שבת דיש מעלה לכוסו על כוסם יש לדון דיצאים הדין קידוש על כוסו וגם על הכוס שלפניהם.

אמנם הא ברירא דהנהגים דכל אחד מבני הבית מקדש לעצמו וכוסו בידו, לכתחלה בעי בכוס ראשון כוס בשיעור הגדול בליל הסדר החל בשב"ק.

## בענין הגעלת כלים

### הגאון ר' מאיר גרוס שליט"א

חלה לחם או בורקס שהונחו ע"ג מכסה סיר סגור בשעת בישול. אם אין אדים נפלטים ממנו כלל מה הלכתו לענין הגעלתו, ובאם כן נפליטים ממנו אדים היאך תהיה הגעלתו.

נאמר בתורה (במדבר ל"א כ"ג) כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש, וגו'. ומכאן למדו חז"ל במסכת ע"ז (ע"ה ע"ב) הלכות הגעלה כיצד, וז"ל הגמרא, ת"ד הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים וכו' דברים שנשתמש בהן ע"ז צונן כגון כוסות וקטניות וצלוחיות מדיחן ומטבילין והם טהורין, דברים שנשתמש בהן ע"ז חמין כגון היורות הקומקומסון ומחמי חמין מגעילין ומטבילין והן טהורין, דברים שנשתמש בהן ע"ז האור כגון השפודין והאסכלאות מלבנן ומטבילין והן טהורין, וכולן שנשתמש בהן וכו' ע"כ. והגדירו זאת שם (ע"ז ע"ב) ובפסחים (ל' ע"ב) ועוד, בתמצית הגדרתם הנפלאה בשלש מילים: "כבולעו כן פולטו" פירושו דרך משל, כלי שהדרך לצלות בו על האש ישר ללא רוטב ובליעתו מן האש, אין הכשרו אלא ע"י האור (שהוא שורף את הבלוע ולא

מפליט, כמבואר בש"ך סי' קכ"א ס"ק י"ז). הבולע ע"י רוטב דרך בישול נפלט ע"י הגעלה. והבולע ע"י עירוי מכ"ד פולט ע"י עירוי מכ"ד. כמבואר בשו"ע אור"ח סימן תנ"א וביו"ד סי' קכ"א. והנה יש לדון בנתחמם עד שהיס"ב פת ע"ג מכסה קדרה שמתחתיה מתבשל תבשיל רותח המעלה אדים עד תחתית המכסה, האם נחשבו לדרך בישול בעבור האדים שמתחת המכסה ויהיה סגי בגעלה, או כיון דדרך אפייתו הוה בלא רוטב אפייתו נחשב כצלי אש שהרי בלע ישר מהאש ולא סגי ליה בלא ליבון. והנה בטור סי' תנ"א אסי"ד כתב וז"ל, כסוי של ברזל שמכסין בו הקדרה צריך הגעלה כיון שמוזע בכל שעה מחום הקדרה, ואם נתנוהו בפסח על הקדרה בלא הגעלה כל התבשיל אסור שזיעת הכיסוי מתערב בתבשיל, ואם אפו עליו בצק צריך ליבון.

ופירש שם הב"ד ד"ה כיסוי של ברזל וז"ל, שמכסין בו הקדרה וכו' צריך הגעלה וכו' טעמא דמסתברא הוא זה שההבל העולה מהתבשיל לכסוי הקדרה לח הוא ודלא כמש"כ המרדכי פרק כל שעה סס"י תקע"ט דצריך ליבון, ומיהו אפשר דטעמא דמצריך ליבון מפני שהיה דרכן לאפות עליו בצק וכדמשמע מהגהות מיימון (פ"ה הכ"ג אות א') הא לאו הכי בהגעלה סגי ליה וכדברי רבינו. עכ"ל.

אלא שהיה אפשר לפרש טעמו של הטור מטעם אחר. והוא, בשו"ע יו"ד סי' צ"ב (ס"ח ט') וסי' צ"ג איתא ד"א דמכסה חמור מהסיר עצמו ונתבאר שם טעמם כיון דהוא צר מלמעלה מצטבר שם ממשות שא"א לנקותו ולדבר שהוא בעין לא מועיל הגעלה אלא ליבון, ולכן המכסה צריך ליבון - ואכן כן רצה החק יעקב לפרש השו"ע סי' תנ"א (סי"ד ס"ק מ"ג) אחר שהביא תירוצי הב"י וז"ל, אכן כפי מש"כ האו"ה (כלל נ"ח דכ"ו) בשם המרדכי משמע בסתם כיסוי קדרה הצריך ליבון. ואין לזוז מפסק השו"ע ובפרט בפסח דהיתרא בלע. וכו' עכ"ל. (וטעמו כמש"כ לעיל משו"ע יו"ד הנ"ל).

ושם במרדכי סוף סי' תקע"ט ציין מקורו מהרוקח וז"ל כל שתשמישו ע"י האור מלבנו באור וכו' לכך כתב הרוקח שכסוי קדרה שאפו עליו בצק צריכה ליבון. והנה כתב שם בבגדי ישע (מבעל השל"ה הק') ס"ק י"ז וז"ל אחר שמביא את דברי המהרש"ל בהגהות על הטור שכתב לתרץ הא דהצריך הרוקח ליבון למכסה כתירוצי הב"י, וכו"ל. כתב וז"ל, ותנוח דעתם (של המהרש"ל והב"י) שכווננו לאמת שהרי במרדכי ישן חתום על פסק זה דכיסוי. רוקח. ומצאתי כן בהדיא ר"ס רנ"ד וז"ל כיסוי הקדרה יגעיל בכלי ראשון, ואם אפה עליה בצק צריכה ליבון. עכ"ל. נמצא טעמו של הרוקח באמת כמש"כ הב"י והמהרש"ל לתרץ.

נמצא השתא דהיכן שבלע בלא רוטב אלא ישר מחום המכסה אע"פ שלמטה עולה זיעה ואדים עד למכסה מלמטה מ"מ הוה בלע שע"י האש שצריך ליבון. ולע"ד זה כוונת המ"ב סי' נ"א סי"ד ס"ק פ' שכתב וז"ל, שמכסים בו הקדרה. לאפוקי אותו כיסוי שאופין עליו בצק, צריך ליבון, עכ"ל.

ולפ"ז אותם שמשמים חלה או בורקס או כל חמץ ע"ג המכסה ללא חציצה בניהם, וה"ה קוגל בתוך הסיר או טשולנט באופן שמתייבש, הוה בליעתו ע"י האור ישר וצריך ליבון חמור אם אכן הגיעו לכדי יד סולדת בהם. ואפילו אם יצא מעט שומן מהם ע"ג המכסה עדיין מיקרי בולע ע"י האש, כמבואר בשו"ע אור"ח (ס' ש"ח ס"ד) דמעט שמן הנשאר בשולי המחבת לא מיקרי בישול. ואפילו לקולא לענין דמותר לתיתו ע"ג המיחם או הסיר בשבת לדידן דס"ל דאין אפייה אחר אפייה, ולא מיקרי בכך בישול אחר אפייה, כ"ש לחומרא דמיקרי אפייה להצריכו ליבון חמור, והסכימו עימי מפוסקי דורינו. ואין לצרף כאן לקולא את דעת הי"א דחמץ מיקרי היתרא בלע, כיון דאין זה נקרא בכך בלע ע"י משקה. אכן לאחינו הספרדים דלא חיישי למיעוט תשמישו יתכן דלא בעו ליבון בהניחו פת או וכדומה ע"ג המכסה, ומצד זה יש גם לדידן לדון אי איכא לצרף שיטה זו לשיטת המ"ד דהיתרא בלע.

### בענין כיסוי השיש לפסח

בקוצר אמרים אכתוב, קימ"ל דתתאה גבר ובתתאה צונן ועילאה רותח מבליע כדי קליפה דעד דמיקר ליה בלע פורטא, (פסחים ע"ז ע"א) ועוד קימ"ל דאין בליעה עוברת מאחד לחברו ללא רוטב (יו"ד צ"ב ס"ח ברמ"א) וגם לנוהגים ע"פ הרמ"א [ובכף החיים סימן תמ"ז סעיף ע"ז כתב דבה"ל פסח הרבה מעדות המזרח נוהגים כרמ"א] דבפסח באינו בן יומו שהוא נטל"פ אסור (תמ"ז ס"י ברמ"א), ואשר על כן לענייננו, באם לא מכסים את השיש והניחו ע"ג סיר רותח כשיש לחלוחית על השיש הצונן ומחבר בין השיש לקדרה בולע כ"ק, וכיון דחמץ בפסח במשהו אין מועיל מה שהוא כ"ק בלבד להתירא. לכן ראוי להיזהר לכסות השיש ועדיף טפי בדבר שאינו מעביר חום (כמו פי. וי. סי. וכדומה).

וכן כשיש שכבה דקה אחת בלבד של רדיד אלומיניום (שיש ספק רב אם נחשב כ"ק), וע"פ רוב יש רטיבות ממש תחתיה ואם גם מלעלה יהיה רטוב הרי יהיה חיבור לקדרה עם השיש ועי"ז יבלע מהשיש לקדרה וחזר הדין כנ"ל. לכן העצה לזה היא שיעשה שתי שכבות נפרדות של רדיד אלומיניום ויסגור הקצוות שלהם ע"י שיכפלים היטב ע"מ שלא יכנס רטיבות בניהם, כך שע"ז לא יהיה עוד לקדרה חיבור לחלוחית עם השיש ברדיד אחד, ולא יעברו בליעות מזה לזה. וגם יהיה ודאי יותר מכ"ק ביניהם, רק שצריך לעשותם מרדיד עבה שלא יקרע במשך ימי הפסח.

## עניני המץ ומצה

### הערה חשובה באופן מדידת שיעור כזית לאכילת מצה

#### הרב אי"ל

מכיון שמתפרסמים במקומות רבים הדרכה למדידת כזית לקיום מצוות מצה בליל הסדר. ורובם ככולם מבוססים על מקור אחד שאין ידוע לכולם, וכשידברתי עם הר"ר דוד יצחקי שליט"א שהוא מקור העיקרי של הספרים הנ"ל, ביקש הרב הנ"ל לפרסם את עיקרי הדברים דלהלן, והריני מפרסמם בקיצור, בתקווה שיהיו לתועלת.

א. יש להקדים לכל הנאמר, דלעיקר הדין יש צירופים שונים מה עיקר שיעור כזית, כגון אם ביצה גדולה או קטנה [ובביצה קטנה יתכן שמשערים בלא קליפתה], ואם חצי ביצה או שליש ביצה, וכן יתכן שמשערים כפי כזית שבימינו. ועיקר הנפ"מ בידעת המשקל בדיוק, היא לרוצה לקיים מצוה דאורייתא בהידור לכל הדעות, או להיפך במקום צורך שצריכים לצמצם בשיעור הקטן וכפי שעת הדחק, וכשאין יסודות אמת המידה נכונים, מגיעים לכלל טעות ולוקחים כמות קטנה מדי, ואפשר שלא יוצאים כלל ידי חובת המצוה.

ידוע הוא ששיעור המצות שהוא 'כזית' הוא שיעור נפח ולא משקל, אלא שמכיון שקשה לשער מצה כפי נפח כזית, נעשה נסיון לתרגם את הנפח למשקל, וזאת ע"י קביעת המשקל הסגולי של המצה [ז"א מה היחס הקבוע בין המשקל לנפח. וכגון מים שמשקל 10 סמ"ק שוקל 10 גרם]. ולצורך מציאת הנפח יש להכפיל את האורך הרוחב והעובי של המצה, ולהשוות את היחס בין הנפח למשקל, ובכך יודעים את המשקל הסגולי.

וברוב ספרי זמנינו [ראה פסקי תשובות סי' תפ"ו. משנ"ב הוצ' דרשו שלא ציינו מקור, ובלוח שנה ולזניק, ועוד ספרים רבים] כתבו שהמשקל הסגולי של המצה הוא 0.50-0.55 ויש שכתבו 0.57 ממשקל המים. ולפ"ז שיעור כזית גדול 25 גרם, ולכל היותר 27.5-28.5 גרם [ויש להעיר שיש להוסיף על כך, מה שנשאר בין השיניים, ואכ"מ]. ושיעור כזית הקטן ביותר הוא כפי יחס זה לנפח כזית של ימינו.

ומקור הדברים הוא בגדולי המודדים הר"ר י' א' זילבר זצ"ל [בירור הלכה מהדור' תליתא סי' תעה' שהפנה למדידת הר"ר יצחקי והר"ח ביניש דלקמן. אך ע"י מש"כ בספר הזכרון שיצא לזכרו], והר"ר חיים ביניש [מידות ושיעורי תורה פ"ז עמ' רעז' שהוסיף שכך השיעור בין במצות יד בין במצות מכונה ואף בקרקרים כך השיעור. אך במכתב הפנה למש"כ הר"ר יצחקי הנ"ל], ויב"ל"ח הר"ר דוד יצחקי [בית ישראל ואהרן קובץ נא. שנה ט' גליון ג' שהאריך בבירור ע"פ מדידות, ואמנם שם מדד אף מצות מכונה שמשקלם הסגולי קרוב ל 0.6] והר"ר גרשון וייס שליט"א [מידות ומשקולות].

ב. אמנם יש לתמוה על עיקר הדברים, שהרי המושג 'משקל סגולי', הוא בחומר טבעי בעל הרכב קבוע, אך בחומר הנוצר מהרכב כמה חומרים שמשקל כל אחד מהם שונה, המשקל משתנה כפי יחס התערובת בין שני החומרים. והנה כל המתמצא באפית מצות, ידוע שאין שני מאפיות האופות באותו יחס בין הקמח למים, ואף באותה מאפיה יש כל הזמן שינויים ביחס בין הקמח למים, וההבדלים בין המאפיות נעים במאות אחוזים, וכגון יש מאפיות שלקילו קמח נותנים תשע מאות מ"ל מים, ויש חבורות שלקילו קמח נותנים כשלוש מאות מ"ל מים. עוד יש הבדלים גדולים בכמות התאידות המים מן המצה בתנור, כפי חום התנור וכפי הזמן שהמצה שוהה בתנור, ואין לכל זה ערכים קבועים. [במאמר המוסגר יש להוסיף שבמצות הספרדיות כמות המים רבה ביותר, וכפי שמבואר בספרים, שבימים עברו המצה הספרדית הייתה שוקעת במים. ואף כיום יש ששיעורו את משקלה הסגולי של המצה הספרדית 0.85 ממשקל המים. וכבר עמדו בזה בספר ואת הנחלים ארנון, ובקובץ אור תורה].

ולהמחשה אפשר להבחין בכל הנ"ל, ע"י חימום המצות קודם אכילתם, ושקילתם קודם החימום ולאחר החימום [בחימום זה יש משום עונג יו"ט, המצות נעשות פריכות וטעימות], ובמצות חבורה מתחסר בכך 10-15 אחוז ממשקל המצה. ואילו במצות מכונה כמעט שאין המשקל משתנה כלל. וההבדל הוא משום שמצות יד חבורה בד"כ שהותת בתנור חם מאד לזמן קצר, ונשארת בהם לחות, ומצות מכונה בד"כ נאפות בחום נמוך הרבה זמן, והלחות בהם נמוכה כבר קודם החימום. וכל משנ"ת הוא בכלל דברי החזו"א [או"ח לט' סוף ס"ק יז'] שאין לתת שיעור למצה כפי משקל, משום שהדבר משתנה בין ביש גמור ללח קצת, ובין ספוג לעב.

לאור כל הנ"ל ברור שא"א כלל לקבוע משקל סגולי למצות. והלוקח מצות חבורה שיש בהם אחוז לחות גבוה, ומחמת כן בכמות נפח קטנה שוקלים המצות הרבה יותר מהנ"ל. וכן הלוקח מצות מאפיה שיש בהם הרבה מים, ולא הקפידו לאפותם זמן ארוך בחום נמוך. אין הכמות תואמת כלל למשקל הסגולי

המתפרסם. [ויש להוסיף שעיקר המדידות המומחים הנ"ל נעשו במצות מכונה שאין בהם לחות מרובה. וכפי שניכר מדברי הר"ר חיים ביניש שליט"א שהשווה את משקל המצות למשקל הסגולי של קרקרים. וחלק מהכותבים הנ"ל אף כתבו במפורש שמדידתם נעשתה במצות מכונה - ואף יש שכתב שאין הבדל במשל הסגולי בכל סוגי המצות. ע"י קובץ מוריה ריט שנה יט' עמ' צט']. וא"כ במצות שיש בהם יותר לחות, הנפח הוא יותר גדול.

עוד טעות נפוצה היא לתרגם את המשקל הסגולי הנ"ל למראית העין, ובהו הוסיפו טעות על טעות, שהרי מלבד כל הנ"ל שאין משקל סגולי למצה. אין עובי אחיד למצה, וכפי שכבר כתב הר"ר דוד יצחקי במאמר הנ"ל הביא דברי הגר"ב ביניש שליט"א שמדד עובי מצות מכונה והוא 2.2 מ"מ. ועובי מצות יד עוביים הוא 1.8 מ"מ - 2.1 מ"מ. ולדעת הגר"ד יצחקי שליט"א עובי מצות מכונה הוא 1.9 מ"מ עד 2.6 מ"מ. ועובי מצות יד הוא 1.4 מ"מ עד 2.3 מ"מ. ובמדידות אחרות שנעשו לפני זמן רב נמצא שעובי מצות מכונה יד בנימין 1.4 מ"מ עד 1.6 מ"מ ובקצת מקומות במצה הגיע העובי עד 1.8 מ"מ. ובמצות יד של מאפית יד בנימין העובי הוא 1.4 מ"מ. ובמאפיה אחרת שהמצות יד עבות במיוחד, העובי היה 2 מ"מ עד 2.2 מ"מ.

נמצא שעובי מצות יד נע בין 1.4-2.3 והוא כמעט פי שנים. ובמצות מכונה העובי נע 1.9 - 2.6. ונמצא אף מצות דקות בעובי של 1.4. ויש להוסיף לזה שבמצות יד אין עובי אחיד לכל המצה, ובדרך כלל בצדדים המצה עבה הרבה יותר. ולפעמים אף באמצע המצה יש הבדלי גובה משמעותיים. גם חלקי המצה היותר שרופים, בד"כ יותר דקים.

מכל הנ"ל ברור שאין לשער לפי מראית העין [וביותר שיש שנתנו שיעור גדול כזית, כפי הגדול שנהגו החזו"א ובעל הקה"י לחלק מהמצה. והוא טעות חמורה שהרי כבר העירו שמצות אלו היו עבות במיוחד, ואין בהם לתת שום יחס למצות שלנו]. וכ"כ הר"ר דוד יצחקי שליט"א במאמר הנ"ל שהמכשלה בזה רבה.

ג. מכאן לא הובא לפני הר"ר ד' יצחקי שליט"א - ולענ"ד העצה היותר מובחרת לכל הנ"ל היא לשער נפח - ולא משקל סגולי - כפי מראה העין, אלא שיש להבחין אם המצה היא מהסוג הדק או העבה או הבינוני [וראית נותנים הבחנה ע"פ מטבע של שקל שעוביו 2 מ"מ, ומטבע של עשר אג' עוביו 1.5 מ"מ], ויש לשים לב שאין לקבוע את עובי המצה לפי צדדי המצה, משום שהם עבים יותר. ויש לשים לב שהמקומות היותר שרופים במצה, עובים פחות משאר המצה. גם יש להוסיף קצת, וכמש"כ בספר כה"ח שיש לקחת כזית ברווח ולא בצמצום [ובלא"ה יש להוסיף קצת מחמת מה שנשאר בין השיניים]. ולפ"ז יתכן שיש לתת שיעורים דלקמן לכזית הגדול שהוא חצי ביצה גדולה דהיינו חמישים סמ"ק. וכפי יחס זה לכזית דרובנן דהיינו חצי ביצה קטנה [ואינו חצי מהנ"ל משום שכפי הנראה נפח ביצה קטנה יש לשער 57 סמ"ק כפי ביצים מצויות, וחציו 27.5 סמ"ק. ולא כפי שיש המשערים ביצה קטנה 50 סמ"ק - חצי מביצה גדולה]. ובמקום צורך שליש ביצה קטנה, דהיינו 19 סמ"ק. ובשעה"ד גדול כפי כזית של ימינו [7.5-6 סמ"ק כפי הדעות בספרי זמנינו].

מצת יד עבה במיוחד שנקוט שעובייה הוא 2.2 מ"מ. בשטח של 10 ס"מ על 10 ס"מ יהיה 22 סמ"ק. ובשתי חתיכות בגודל זה יהיה 44 סמ"ק - שאינו מספיק לכזית הגדול. ובשטח של 15 על 15 ס"מ יש קצת פחות מחמישים סמ"ק, ויש להוסיף קצת, להגיע לחמישים סמ"ק ולהוסיף למה שנשאר בין השיניים.

מצה בינונית שעובייה הוא 1.8 מ"מ, בשטח של 10 על 10 ס"מ יש 18 סמ"ק. ובחתיכה בגודל 15 ס"מ על 20 ס"מ יש 54 סמ"ק שהם יותר מחמישים סמ"ק.

מצה דקה אם נקוט שעובייה 1.4 מ"מ, מכיון שחתיכת מצה שעובייה 1 מ"מ ושטחה הוא 10 על 10 ס"מ. יש בה 10 סמ"ק. אם עובייה הוא 1.4 מ"מ, יש בה 14 סמ"ק. ובארבע חתיכות כאלו, דהיינו 20 ס"מ על 20 ס"מ יש 56 סמ"ק, שהוא קצת יותר מחמישים סמ"ק, שהוא שיעור נפח של חצי ביצה גדולה. ומכיון שיש להוסיף מה שבין השיניים, יש לאכול קצת פחות משיעור זה. והוא שווה למצה בקוטר 45 ס"מ.

ובמצות מכונה, אם נשער עוביים לחומרא בעובי 1.9 מ"מ, בשטח של 10 על 10 ס"מ יש 19 סמ"ק. ובשלוש חתיכות יש 57 סמ"ק שהוא יותר מהשיעור. ומצה של 16 ס"מ על 17 ס"מ, יש 51.6 סמ"ק, ויש לדעת שאין אורך אחיד לכל סוגי מצות מכונה. ויש מצות מכונה שהם קצת יותר עבות, ובהם השיעור פחות וכשיעור מצות עבות הנ"ל].

כל הנכתב לעיל אינו אלא לעורר בנדון, ובתפילה שלא תצא תקלה תחת ידי.



## הרב דוד מרדכי זילבר

כתב בשאגת אריה (ס' פא) דבבל יראה ליכא איסור דחצי שיעור משום דליכא חזי לאצטורפי. ועי' אפיקי ים (ח"ב ס' לא בהג"ה) דביאר כיון דלכשיסוף עוד חצי שיעור, א"צ את השהיה שבתחילה כדי לחייבו, אלא מה שעשוי יש לו זזית עובר.

וכתב דלפי"ז מדנאסר חצי שיעור ביהו"כ, יש להוכיח דשיעור כותבת שמישב דעתו הוא שיעור בעצם האכילה, ולא שרק נלמד שבשיעור זה מיישב דעתו אך האיסור הוא ישוב הדעת ולא האכילה, דא"כ גם במתחיל בתשיעי ומסיים בעשירי יתחייב על החלק האחרון שיישב דעתו, (דס"ל דלא איסור ליישב דעתו באכילה, דא"כ הא חלק מזה היה בתשיעי, אלא איסור לעשות בעשירי מעשה שמישב דעתו, וכיון דאכל בתשיעי, תו הסוף שאכל בעשירי גם נחשב כמעשה המיישב דעת, זכר לדבר, הוא מלאכת מכה בפטיש, דגמר המלאכה חשיב מלאכה, עי' נפש חיה אר"ח לט), וא"כ גם ביאכל הכל בעשירי, הא א"צ את החלק הראשון, ולמה נאסר.

משמע דס"ל כמנ"ח (מצוה יט) דלעולם השהיות מצטרפות, אלא כיון דא"צ לשהיה הראשונה, תו אין נאסר. אף דאם ישרף קודם שישלים השיעור, צריך את השהיה הראשונה כדי לצרפו לשהיה השנייה, אך כל זמן שעדין בעין אין לאסרו. אמנם י"ל דאין השהיות מצטרפות, ולא דמי למעשה, כבישול בב"ח, שיש להמשיכו כמעשה אריכתא, וכן אכילה אף דאינו איסור מעשה, אלא איסור מציאות ההנאה, אך כיון דהוא בגברא, הגברא מצרפם להנאה אריכתא, אך בל יראה הוא איסור בשב ואל תעשה, שלא שייך לגברא שיערפם, אלא שלא תהא מציאות דכזית חמץ, ואם נשרף בינתיים, לעולם לא היתה מציאות האסורה, ואם לא נשרף, רק בסוף נעשה כל האיסור, אך ביהו"כ אפילו את"ל דגם גמר שביעה הוא שביעה, אך באכל הכל בעשירי, הא כל האכילה הוא המעשה האסור, שזהו המעשה בעשירי שיישב דעתו.

והנה לביאור דחזי לאצטורפי הוא סימן, שגם חצי כזית חלב הוא חלב, והשיעור הוא רק ענין כמותי כדי שיהא איסור גמור, א"כ איסור חצי שיעור אינו בגלל שהוא תחילת העבירה של"ש בכל יראה. והשאג"א לשיטתו שם דהוא סיבה, [וצריך שבפועל יוכל להצטרף]. וגדרו דאסור להתחיל את העבירה, ול"ש בל יראה כנ"ל. אמנם הפמ"ג (פתיחה לבב"ח ד"ה הנאה) ביאר דהאיסור משום סייג שלא יבא לשיעור שלם. אכתי יש לדון דהוא דוקא באכילה שאחר שאכל כבר הוחלט הדבר שאם ישלים עליו עוד חצי שיעור עבר איסור, אך בל יראה דהוא שיהוי, ובידו לבערו קודם שיקנה את החצי השני, שמא לא נאסר. אלא דעי' מהר"ם חלאוה (מה, א ד"ה אמר) דילפינן שביעה מאכילה לאסור חצי שיעור. (ויש לפרש לר"ן דשביעה הוא שמא יבא לאכול, ולנ"ל מתבאר דהתורה אסרה סייג לסייג, כיון דגם ח"ש הוא שמא יבא להשלימו).

## בענין קיום מצות תשיבית ובענין לחם שעונים עליו דברים הרבה

### הרב חנוך הכהן ארנטרובי

א. בענין קיום מצות תשיבית: ידועה חקירת האחרונים במצוות תשיבית האם יש מצוה קיומית להשבית וכתב המנ"ח דלפי"ז יש ענין לדאוג שיהא לו חמץ בשביל לקיים תשיבית דומיא דציצית. או דילמא שהעיקר שיהא מושבת.

ובמנ"ח כתב דאפילו לדעת רבי יהודה דמצוותו בשריפה ניתן לומר שהמצוה שיהא מושבת על ידי שריפה וכעין שאר הנשרפין, [וצריך ביאור דלפי"ז לא יספיק לשרוף כזית בשביל לקיים את דעת רבי יהודה, אלא צריך שישירוף את כל החמץ שיש לו בשעה זו, - ועכ"פ כל שלושים יום לפני פסח יאה הדין כן - , וכמזומה שלא הקפידו בזה, וצ"ע]. אבל בחידושי רבנו חיים הלוי כתב שלדעת רבי יהודה המצוה היא להשבית ועל ידי שריפה.

ולכאורה לפי מה שכתב הרמ"א בס' תמ"ה והמנהג לשרפו, וביאר המ"ב בשם האחרונים משום שחוששין לדעת רבי יהודה, והיינו שחוששים להצד שהתשיבית הוא מצוה קיומית, וא"כ מאותו טעם שנהגו לשרוף ראוי לכאורה לדאוג שיהא לו חמץ. ויש כאלו שאכן נוהגים להקנות לבני הבית כזית חמץ בשביל זה, [ויש לע' למה נשים לא מקיימות ענין זה].

אלא שלכאורה בזה מתחייבים בברכה על הביעור, כמו שכתב המ"ב בס' תל"ב ד' שאם לא בירך בשעת בדיקה יברך בשעת ביעור ע"ש. וגם אי נמא ששומעים ברכת האב בשעת בדיקה מ"מ הרי אז לא היו מחוייבים בבדיקה, וא"כ יש לדון אם יחייב ברכה זו לחיוב של מחר, וצ"ח.

ב. בענין הגדה על לחם שעונים עליו דברים הרבה: המ"ב בס' תע"ג ס"ק ס"ו מבאר בענין עקירת השולחן, כדי שישאלו התינוקות, וכתב מהמ"א שהתשובה להם היא, ו"ל, ויאמר להם שאין רשאין לאכול עד שיספר ביציאת מצרים ע"כ. ויתכן שהטעם בכך משום דבענין לחם שעונים עליו דברים הרבה, [ובמ"ב במה

דסיים הרמ"א ויהיה הפת מגולה בשעה שאומר ההגדה כתב הטעם משום דבעי שיהא לחם שעונים עליו דברים הרבה].

אבל יותר נראה מל' המ"ב שהוא מדיני ההגדה, שצריכים לדעת שסעודת חג הפסח שזה המצה בנויה על הכרה ביצי"מ. [ואולי זה תלוי ביאור הא דר"ג דכל שלא אמר שלשה דברים הללו לא יצ"ח יד"ח, אי היינו לחובת ההגדה או לחובת המצה].

ובכל אופן יש לעי' מהא דס' תפ"ג שמביא הטור את הרי"ף דבאופן שאין לו יין מקדש על הפת ואומר את כל ההגדה אח"כ, והרי אין יקויים שם דין לחם שעונים עליו בענין שכתב המשנ"ב הנ"ל. ותידין לי הגר"י שפיאצקי שליט"א, דיתכן דכל ענין מצה המונח לפניו שייך רק אחרי שכבר קידש וראוי לאכול.

## בפי' הכתוב שבעת ימים תאכל מצות להגר"א

### הרב הענין מנקי

כ' במעשה רב קפ"ה שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, ואעפ"כ מצוה מדא' הוא. וכן פירשו יו"ט א"צ אות פסח במצה סוכות בסוכה ועוד כמה ראיות וכו'. ע"ש. וכידוע שהראו כן משמעויות באיזה מן הראשונים [עי' בבעל המאור סוף פסחים ועוד].

ויש להעיר בשורש ד' הגר"א, שהנה כפי הנראה בפשיטות הגר"א מפרש הכתוב כפשוטו, לאכול מצות, אבל אידך פירושו בהפסוקים דשבעת ימים תאכל מצות, וזולת ד' הגר"א, שבעת ימים תאכל מצות, הוא כמש"כ רש"י פסחים כח: ד"ה כתיב בהאי, וז"ל ומקראי אחרוני טובא כגון שבעת ימים מצות תאכלו וכגון ממצות יאכל את שבעת הימים לא נפק"ל קביעות חובה, דהנהו לאו חובה ניהו אלא מצות יאכל ולא חמץ ואם רצה לזון שלא מחמץ ושלא ממצה הרשות בידו וכו', ע"ש. ולדבריו לכא' אין מקרא זה דשבעת ימים תאכל מצות, אלא כעין "את זה תאכלו" האמרו בחיות הטהורות וכו', שאינו אלא לאו הבא מכלל עשה על איסור אכילת הטמאות, ואין שום דררא דמצוה לאכול החיות הטהורות. [וכבר מצינו שהשווה רבנו מנחם רפ"ו מחמץ ומצה].

ואם כן הוא שאלו שני פירושים בכתוב זה, היה מקום לתמוה על הגר"א שלכא' כדברי רש"י כן מפורש בירושלמי סנהדרין פ"ה ה"ג [הראהו מו"ד הגר"מ שפירא זצ"ל, וכ"ה בפסחים פ"א ה"ד] דאי' התם ר' יודן אית ליה עשה ולא תעשה על אכילתו וכו' עשה על אכילתו שבעת ימים תאכל עליו מצות, לא חמץ, כל לא תעשה שבא מכח עשה עשה הוא. ע"כ. ומבואר שהאוכל חמץ בפסח עובר בלאו ועשה, ועשה דהתם הוא שבעת ימים תאכל מצות, לא חמץ, והוא ל"ת שבא מכח עשה. ולכא' מבואר להדיא שאין הכתוב מצוה לאכול המצות, אלא כאיסור עשה לאכול חמץ. וכדברי רש"י. והדבר מצריך עיון לידע אם אמנם הגר"א חולק על רש"י בפי' הכתוב, שאולי בלא"ה י"ל שאין כוונת הגר"א כפשוטו ממש, שלכא' קשה לומר להגר"א שמקרא מלא דיבר הכתוב מצוה לאכול מצות שבעת ימים, ואינו אלא מצוה בעלמא שאין ציור לעבור עליה ואף באינו אוכל פת כל שבעת הימים, ואין ברור כלל גדרי חיובה. ואולי גם להגר"א אין הדבר בפשיטות כ"כ. ואכ"מ. [וכמשל עי' בספר חוט שני פסח עמ' ר"ו מה שדן לשתף ד' הגר"א עם דברי רש"י].

[ועוד יש לציין בפי' הכתוב לשלושה גדולי עולם שנתכונו לדבר אחד, ה"ה הגרע"א פסחים מג. [מדו"ח] והמשכנות יעקב קל"ו והמנחת ברוך [אר"ח קל"ו], שחידשו שהאוכל חמץ נוקשה עבר בעשה דשבעת ימים תאכל מצות, שהגם שאינו חמץ מ"מ דגן הוא ומצה אינו, וע"כ עובר בו בעשה זה. והמנחת ברוך בנה לזה על הירושלמי הנ"ל, ודן בסוגיות תלמודין עפ"י, ודו"ק להנ"ל].

אמנם בעיקר הדבר צריך לידע אם כו"ע מודו להירושלמי בזה, שראיתי בזה הרקיע להרשב"ץ [מ"ע מ' ש' להשיג על הרמב"ם ולהוסיף מצוה חדשה במנין המצוות, והיא עשה זה דשבעת ימים תאכל מצות, ומכח ד' הירושלמי הנ"ל שהאוכל חמץ עובר בו, והביא שם שלענין ביעור הביא הרמב"ם ד' הירושלמי האלו, והשיגו למה לא הביאו גם לענין אכילה. וכ' שם שלא תימא דמתלמודין שאמרו בפסוק זה דכל שבעה רשות, מבואר דלא כהירושלמי, וע"כ השמיטו הרמב"ם, דאדרבה, אין ד' הירושלמי עומדים אא"כ אכילתה כל שבעה רשות, שאם היה עשה קבוע בעצמו, לא היה שייך לעשותו לאו הבא מכלל עשה לאיסור חמץ, שהרי לעצמו איצטריך ולא לדרשה, אלא מפני שהירושלמי מסכים עם הבבלי שהוא רשות, ולגופיה לא אצטריך, ע"כ דרשוהו לאיסור חמץ שהוא בלאו הבא מכלל עשה. עכ"ד הרשב"ץ שם. ואמנם כמו שהשיג, בד' שאר ראשונים, הרמב"ם והרמב"ן והסמ"ג ושאר מוני המצוות לא מצינו שימנו עשה זה. ונראה שדברי הירושלמי בזה, ומשמעות הראשונים, [וחידוש האחרונים הנ"ל בחמץ נוקשה], הינם בית אב לדון בהבנת שורש דברי הגר"א.

## הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

יעוין במעשה רב (סי' קפ"ה) שהביא מהגר"א דאיכא מצוה דאורייתא לאכול מצה כל שבעת ימי הפסח. וכן הביא המשנ"ב (תע"ה סקמ"ה) על מש"כ שם השו"ע שאין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד, דבשם הגר"א כתבו דעכ"פ מצוה איכא לאכול מצה כל שבעה אלא שאינו חיוב. [ויש להאריך בשיטות הראשונים והפוסקים בעיקר ענין זה, ובגדר החיוב לשיטת הגר"א, ואכה"מ].

ונראה לדון בס"ד בכמה הערות לדינא בצורת קיום מצוה זו, להלכה ולא למעשה.

### בטעם המצוה לאכול מצה כל שבעה

מתחילה צריך לבאר את טעם המצוה לאכול מצה כל שבעה. ויעוין בשד"ח (מער') חמץ ומצה סי' י"ד סק"י) שהביא מחכם אחד שביאר את דברי הגר"א דהמצוה לאכול כל שבעה אינה מצוה מצד עצמה, אלא כדי להראות שהוא לא אוכל חמץ, דרק אם אוכל פת שהיא לא חמץ בזה ניכר שמקיים את הל"ת לבל לאכול חמץ מפני גזירת מלך. משא"כ אם לא יאכל פת אפשר שסתם כך הוא לא חפץ לאכול. וע"ש עוד. ולדבריו נראה דאין כאן מצות אכילה, רק ענין להראות שאינו אוכל חמץ. [וע"ע בחוט שני עמ' ר"ו].

ומיהו כמדומה שמשמעות הפוסקים אינה כן, אלא שיש מצוה עצמית של אכילת מצה. ועי' בזה בחזקוני (שמות י"ב, י"ח) [והובא בחת"ס יו"ד קצ"א]. ואולי יש לבאר זאת לפי היסוד שכתבנו בקונטרס ולקחתם לכם (עמ' ק"ז וקכ"ד) לענין המעלה לקחת ערבות הגדלות על הנחל והדס שכולו עבות, דככל שמקיים יותר את רצון התורה כפשוטו יש בזה מעלה טפי. ועי' בריטב"א (יבמות קג:) לגבי חליצה דיש ענין שיהיה בסנדל של החולץ לקיים פשוטו של מקרא דכתיב נעלו, אף שמדאורייתא יוצא הוא בשל כל אדם דנעלו הראוי לו קאמר. [וע"ע בספר הזיכרון שירת מרים (עמ' רל"ט) מה שביארנו בזה לענין רובו ככולו ולענין אכילת כזית מצה בבת אחת]. והשתא י"ל דהכ"נ כיון דפשיטא דקרא לאכול מצות שבעת ימים, ושם החג נקרא חג המצות, משו"ה איכא מצוה לעשות כן. ולשון הערה"ש (תע"ה, י"ח) היא, "שאין זה מצוה עשה אלא רצון ה' שיאכלו בני ישראל מצה כל ימי הפסח". [ולפי ביאור זה אפשר דגדר המצוה דומה למצות אכילת מצה בלילה הראשון, וע"ע להלן].

### כוונה לשם מצות אכילת מצה

יל"ע האם צריך לכונן בכל אכילה לשם מצוה, דאפשר דאף לפמש"כ המשנ"ב (תע"ה סקל"ד) דדעת כמה פוסקים דאף במידי דאכילה מצוות צריכות כוונה, מ"מ היינו דוקא בדברים שהם חיוב, אבל במצוות שאינן חיוב לכו"ע אין הכוונה מעכבת. ולאידך גיסא י"ל שבמצוות שאינן מחויבות צריך יותר כוונה כדי שהדבר יחשב למעשה מצוה, ואפשר שהכוונה נצרכת לעצם קיום המצוה ולא רק לחיובה, ועוד שבדברים כבנדו"ד אין את הסברה שבסתמא עושים לשם מצוה, וצ"ע.

שו"ר באילת השחר (שמות י"ב, ט"ו) שדן בזה ודקדק מהתרגו"י (דברים ט"ז, ג') שצריך לכונן, וע"ש.

### אם צריך לאכול כזית בכדי אכילת פרס

יל"ע אם צריך להקפיד לאכול כזית בכא"פ כדי לקיים את המצוה, ועי' בשעה"צ (ר"י סק"י) בהא דכשאינו אוכל כזית בכא"פ לא מקרי אכילה. [ובלא"ה ראוי לדקדק לאכול כזית בכא"פ כדי שלא יהיו ספיקות לענין נט"י וברכה"ז, ויל"ע בזה כשאוכל כדי שביעה, ואכה"מ"ל]. ובאילת השחר (שם) כתב שהרוצה לקיים המצוה יקפיד לאכול כזיתים שלמים בזמן שיעור אכילה, ושרק לפי הצד שיש מצוה בחצי שיעור יש קיום מצוה בחצי כזית, ע"כ. [ויל"ע מנין שבמצוה קיומית יש מצוה בחצי שיעור].

ומיהו לפי הטעם שהובא בשד"ח, נראה שא"צ לדקדק באכילת כזית, דאין כאן מצוה אכילה. [אמנם ע"ע בחוט שני (עמ' ר"ז), וצל"ע].

### אם יש מצוה בכל מה שאוכל

עוד יל"ע אם המצוה היא בכל מה שאוכל או שרק בכזית אחד בכל יום. ולכאורה אם המקור הוא מפשיטא דקרא לאכול מצות שבעת ימים, הרי בפשטות לא כתוב כאן יותר מאשר לאכול כזית בכל יום, כמו שהיינו אומרים אם היה חיוב בכל שבעה. [ומה שהובא שהגר"א אכל ביו"ט אחרון סעודה נוספת עם מצה אף שכבר אכל כזית באותו היום, אפשר שזה ענין אחר, להראות חיוב המצוה]. ואפשר שעכ"פ יש סברה מעין דברי המהר"ל בגבורות ה' לגבי אכילת עוד מצה בלילה הראשון. וע"ע בנפש דוד (עמ' נ"א) מנהג האדר"ת לאכול פעמים בכל יום וכו'.

## דין לכם

יל"ע לדברי השפ"א (סוכה לה.) שכתב דבמצה דבעינן "לכם" צריך בעה"ב ליתן לאורח את המצה במתנה ולא סגי מה שהרשהו לאכול, האם יש להקפיד על כך כל שבעה. ומסברא נראה דא"צ לדקדק בזה, דדין לכם הוא לא בגוף המצה אלא בגברא, ולכאורה לא מצאנו שגם דינים כאלה נאמרו כל שבעה, וצריך לעיין.

### מצה שמורה

יל"ע לדעת הגר"א אם צריך שהמצות שאוכל כל שבעה יהיו שמורה. ובספר אדרת שמואל (עמ' קי"ג) הובא מהגר"ש סלנט שביאר את מנהג הגר"א שהקפיד שהמצות יהיו שמורה כל ימי הפסח לשיטתו דמצוה לאכול מצה כל שבעה וא"כ מה שאמרה התורה ושמרתם את המצות קאי על כל ימי הפסח. [אמנם ע"ע בביאור"ל (תנ"ג, ג' ד"ה טוב) מש"כ לענין חשש חימוץ, ודוק]. ומיהו לפי הטעם שהובא בשד"ח נראה דא"צ שהמצות יהיו שמורה.

### מצות יד

יל"ע באותם שאינם חוששים במצות מכונה משום חששות של חמץ, ומ"מ מקפידים לאכול בליל הסדר מצות יד מדין לשמה, האם יש ענין שיקפידו על כך בכל הפסח. ושו"ר בקובץ מוריה (ניסן תשע"ז עמ' ע"ר) שהובא שאחד שכל השנים אכל מצות יד והשנה מחמת חסרון ממון רוצה לאכול מצות מכונה, ורוצה להתיר את נדרו, ואמר הגריש"א שזו לא סיבה לפתח חרטה, אלא עליו לאכול כל החג מצות, בגלל דעת הגר"א. וע"ע בהגדת ארזי הלבנון (ח"א עמ' י"ד) שהובא מהגר"א קוטלר שמהאי טעמא אכל כל הפסח מצות יד.

### מצה ישנה

להלכה קיימ"ל שאפשר לאפות מצות גם קודם ל' יום, וכהכרעת המשנ"ב (תנ"ח סק"א), אמנם יש שהידרו לחוש לדעת הב"ח שהחמיר בזה. ולשיטתם נראה דיש טעם להקפיד בזה כל שבעה, אם אכן יש בזה דין לשמה. [ומיהו לדינא זו חומרא רחוקה מאד שהיא נגד הכרעת המשנ"ב, ובפרט שהא"ר (תנ"ח סק"ב) כתב דאף להב"ח יוצאים בשעת הדחק במצה ישנה, וכן שמעתי מהגר"נ קופשיץ שליט"א שא"צ לדקדק בזה].

### מצה עשירה

יעוין בהר אפרים (מכילתא פר' בא טז: מדפ"ס) דמקיימים את המצוה כל שבעה גם במצה עשירה, והא דבעינן לחם עוני היינו רק לגבי חובה דלילה הראשון. וע"ע בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' שע"ז). [והעירוני דבקרא כתיב (דברים ט"ז, ג') שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני. ויש ליישב לפמש"כ הריטב"א בפסחים לו. ד"ה הא) דשבעת ימים קאי על לא תאכל עליו חמץ, ע"ש].

ולפי זה אפשר שיש ענין שהאוכל עוגה מקמח מצה יכוין ג"כ לענין זה, דיתכן דהוי בכלל מצה עשירה שיוצאים בה לדעת הגר"א.

ואכתי יל"ע בזה לשיטת הגרי"ז (פ"ו מחו"מ ה"ה) דנקט בשיטת הרמב"ם דדין לחם עוני אינו רק תנאי בחפצא רק הוא דין בפנ"ע הנאמר בלילה הראשון דאם אכלה בעשירות קעבר על הדין של לחם עוני, שבליילה הראשון אסור לאכול מצה עשירה כיון שמבטל את המצה, [והביאו בספרים שהגרי"ז הקפיד מה"ט שלא לאכול שרויה בליל הסדר], א"כ מדוע לשיטת הגר"א אין כזה איסור כל שבעה. וצ"ל דסו"ס אין כאן מצוה חיובית ובכה"ג לא נאמר האיסור.

### אכילת תוספות ודברים חריפים עם המצה

יש שהזהירו שהרוצה לקיים את המצוה לשיטת הגר"א אין לאכול את המצות עם תוספות וממרחים כיון שאכילת רשות מבטלת את טעם המצה, כמבואר בגמ' בפסחים (קטו.). וע"ע במשנ"ב (תס"א שעה"צ סק"ט).

ומיהו יותר נראה שא"צ להחמיר בזה, לא מיבעיא לשיטת התוס' (זבחים עח. ד"ה אלא) שרק חזוק מריירות המרור מבטל טעם המצה, [וע"ע ש"ש בתוס' שרק אם אוכל כזית בלבד מבטל ליה המרור ולא אם אוכל הרבה], אלא אף לדעת החולקים מ"מ יעוין במהר"ם חלאוה (בפסחים שם) שהביא מהרמב"ן שאין כאן דין ביטול טעם אלא שמשום מעלת המצוות תקנו לעשות את המצוות כל אחת בפנ"ע, וע"ע במאירי, ובנדו"ד לא מסתבר שיתקנו כן שהרי אין חיוב לאכול מצה. וע"ע בדברי הגר"ח (פ"ו מחו"מ ה"ה) ודוק. ולשיטת הסוברים שמקיימים את המצוה במצה עשירה, בנדו"ד בודאי מתקיימת המצוה. וכן שמעתי מהגר"נ קופשיץ שליט"א שא"צ להקפיד על זה.

ונראה דאף אם היה צד עדיין להחמיר, מ"מ כששמים רק מעט ממרח לתת טעם במצה אין לחוש, וכן הובא בהגדש"פ מהגריש"א (עמ' 29) דיתכן שאם מורח מעט תבלין כגון חמאה או חרוסת, כדי לתת טעם במצה, בכה"ג אין זה מבטל את המצה דאורייתא, וכתב שזה נפק"מ ג"כ לדעת הגר"א כל שבעה. וע"ש עוד. [וע"ע בהליכו"ש (עמ' שד"מ) ובמועז"ו (ח"ג רס"ז), וצל"ע].

ועכ"פ יש להזהר בזה שלא להפסיד ממצות שמחת יו"ט שהיא דאורייתא.

## הקל הקל ברמת החימוץ לענין איסור חמץ

### הרב אליהו וינבר

מצינו באיסור חמץ שיש כמה דרגות באיסור חמץ ודרגות אלו תלויות ברמת החימוץ שבעיסה, דהיינו 'שיאור' ו'סידוק', ויש פלוגתא תנאים מה זה שיאור ומה זה סידוק.

והנה מצינו בזה ג' דרגות:

א. חמץ גמור שהוא בלאו וכתר - 'סידוק' ומעלה. ב. לאו בלי כתר - 'שיאור' לר' מאיר. ג. איסור דאורייתא בלי מלקות - 'שיאור' לר' יהודה.

ומבואר כאן חידוש גדול, שהתורה חילקה כאן את חומרת האיסור לפי איכות החימוץ, (ודוגמא רחוקה באשת איש החמורה, ושפחה חרופה דיש בה אישות קלושה רק בלאו).

והנה לגבי איסור חמץ כשאנוס לאכול חמץ סידוק או שיאור, ודאי שיש בזה דין הקל הקל, משום חומרת האיסור של לאו שיש בו כתר, מול איסור לאו בלי כתר. וכן מצינו לענין מנחות שצריכות לבוא חמץ, כגון לחם הפנים ולחמי תודה, כתבו תוס' (חולין כג): שצריך לחמץם לכתחילה דוקא בחמץ גמור, ולא על ידי שיאור, שמשום לעשות בחמץ גמור, ומבואר גם כן שיש הבדל ברמות החימוץ, ויש עדיפות לעשות ברמה הגבוהה, אף שלכולם יש 'שם חמץ'.

ויש לעיין לענין שאר איסורים שתלויים במציאות של חמץ, ושיש בהם רק לאו בלי כתר, האם מכל מקום גם בהם יהיה חומרא בחמץ הגמור יותר, מדאשכחן שלענין איסור אכילת חמץ החמירה בו תורה לחייב עליו כתר.

וספק זה יש להסתפק בב' דוכתי.

א. לענין מה שחידש הגרע"א (פסחים מג.) בביאור האי קרא ד'שבעת ימים מצות תאכלו', מה הדין שנאמר בו. דהנה לדעת החזקוני והגר"א כאן מבואר שיש מצוה קיומית לאכול מצה כל שבעה. אבל לדעת החולקים, מה חידש קרא זה.

וחידש בזה הגרע"א דאית קרא לומר דחזון מהאיסור חמץ, יש 'לאו הבא מכלל עשה', על אכילת דבר שאינו מצה (בדבר שהוא 'בר חימוץ') וכמו דדרשין מקרא ד'לנכרי תשיך' לרוב הראשונים דאית למימר דאיכא לאו הבא מכלל עשה להלוות לישראל.

והוסיף הגרע"א דחזון ממה שכל אוכל חמץ עובר בלאו ואיסור עשה זה, בא איסור זה להוסיף עוד, דבאוכל דבר שאינו חמץ, אך גם אינו מצה, שאין עובר בלאו, ומכל מקום עובר בעשה זה. והאופן בזה היינו ב'שיאור' דר' יהודה, שזה רמת חימוץ אמצעית, שהאוכל פטור מלאו דחמץ, משום דלאו חמץ גמור הוא, וחידש רע"א דאיכא בזה איסור עשה, דלגבי שיצא מכלל מצה, שפיר יצא.

ומעתה יש להסתפק בהאי עשה, לגבי אנוס לאכול חמץ, האם באוכל דבר שאינו מצה, כי התחיל בו קצת חימוץ, וזה כבר מספיק להחשיבו כ'אינו מצה', יותר קל מאשר אוכל חמץ גמור (חזון ממה שבזה יש לאו ובה לא), ונפק"מ בצריך לאכול רק חצי שיעור, ולמ"ד חצי שיעור מותר מן התורה, ובאיסור עשה כתב הראש יוסף חולין לג. דאסור מה"ת לכו"ע.

ב. וכן יש להסתפק כעין זה באיסור דלא תאפה חמץ שנאמר במנחות מצה, שיש בזה איסור לאו גם על רמה נמוכה של 'שיאור' (מנחות ג.), ובאיסור זה

גם בחמץ גמור, יש רק לאו ואין כתר, ובוזה יש לדון האם חמץ גמור חמור יותר מאשר חמץ שבפסח עוברים עליו רק בלאו.

ויסוד הספק הוא אחרי שראינו שלגבי פסח, החמירה תורה בחמץ הגמור יותר, שיש בו גם כתר, מאשר חמץ שאינו גמור שיש בו רק לאו, וגם לגבי מצוות חימוץ צריך לכתחילה לחמץ בחמץ החמור יותר, אולי נילף מינה גם לגבי מקומות שיש בהם רק לאו, שחמץ הגמור יותר חמור יותר.

### תרופות עם קטניות במקצת חולי

#### הרב משה אדלשטיין

התרופות בהכשר הבד"ץ לפסח נקיים מחשש חמץ, אולם פעמים רבות שיש בתרופה קטניות, לדוגמא, כדור של תרופה יש בו עמילן להחזיק את הכדור שלא יתפרק, ובמקום עמילן חיטה מערבים עמילן תירס שהוא קטניות, (ופעמים עמילן תפ"א שאין בו חשש כלל) וכן בסירופים ותרופות למיניהם מערבים גליצרין שמופק משמן קנולה או סויה שהם קטניות, וכן בויטמינים רבים מערבים מיני קטניות שונים, ובמדריך התרופות של הבד"ץ כתבו שהם מכשירים לפסח קטניות בתערובת של התרופה לצורך רפואה.

והנה חולה שאין בו סכנה יכול לאכול קטניות לצורך רפואתו לכתחילה, כמבואר במ"ב ס' תג סק"ז.

אך יש לעיין האם ההיתר לאכול קטניות הוא דוקא לחולה גמור, או גם למי שיש לו מיחוש ואינו חולה, כגון שכואב לו הראש ולוקח אקמול. דהמ"ב נקט בלשונו חולה שאין בו סכנה, ולענין שבת מצינו שהתירו לקחת תרופה רק בחולה גמור ולא במי שיש לו מיחוש כמבואר בס' שכח.

והנה מצינו היתר נוסף לחולה לאכול איסור שלא כדרך, וכתב בשו"ת שבה"ל ח"ז ס' קלה שבש"ך כתב בס' קנה שבריא יזהר, מדויק מזה שאם יש לו אפילו מיחוש בעלמא מותר, ולא רק בחולה ממש שנפל למשכב, אך מסיק השבה"ל שראוי להחמיר במיחוש בעלמא כיון שיש חולקים על הש"ך. ובמנח"ש ח"א ס' יז גם הסתפק בזה האם צריך דוקא חולה שנפל למשכב כמו בשבת או לא, ונשאר בצ"ע.

וא"כ יש לומר שלצד שהתירו אכילת איסור שלא כדרך לצורך מיחוש, כ"ש שיש להתיר אכילת קטניות במקום מיחוש, היות ואינו רק מנהג ולא איסור גמור, וגם בשעת הדחק שאין לו מה לאכול מותר לאכול קטניות כמבואר במ"ב סק"ז, א"כ גם מקום מיחוש כשעת הדחק דמי. וצ"ע.

ובמדריך הכשרות הנ"ל מבואר שהתירו מחמת שהקטניות בתרופה בתערובת, כמבואר ברמ"א ס' תג סעי' א'. וההיתר צ"ב:

א. הרמ"א התיר בנפל מאליו כמבואר בלשונו שם, אבל לא בעירבו לכתחילה, כמבואר ברמ"א ס' תסד שחרדל שעירבו עם יין קודם הפסח אסור באכילה.

ב. פעמים רבות שהעמילן הוא המרכיב העיקרי והחומר התרופתי הוא מיעוט, ומבואר במ"ב ס' תג סק"ט שהיתר תערובת הוא רק כאשר הקטניות מיעוט. אך פעמים רבות שהתרופה אינה ראויה לאכילה, וגם כשבולעים את התרופה נחשב שלא כדרך, וזה צדדים נוספים להקל ואכמ"ל, וצ"ע.

### תמיהה בענין היסק בחמץ

#### הרב אליהו אליעזר שלנר

פסחים כא, ב: לא יסיק בו תנור וכירים. פשיטא! לא צריכא, לרבי יהודה, דאמר: אין ביעור חמץ אלא שריפה. סלקא דעתך אמינא: הואיל ואמר רבי יהודה מצותו בשריפה, בהדי דקא שריף ליה ליתנהי מיניה - קא משמע לן.

וצ"ע הא קי"ל (פסחים כד, ב) דשרי ליהנות מחמץ שלא כדרך הנאה.

## עניני ליל הסדר

### שיכח לומר רצה או יעלה ויבוא בברכהמ"ז בליל הסדר

#### הרב מנחם הוכברג

איתא בשו"ע או"ח תע"ב ס"ח צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא. והביא שם הביאור הלכה מחלוקת בין הב"י לפר"ח מהו זא"ז שלא כסדר דלא יצא, דלדעת הב"י היינו ששתה ד"כ בבת אחת בלא שהייה בינתיים. ולדעת הפר"ח בעי כל כוס על מצוה המיוחדת לו ולכן גם אם שתה והפסיק בין כוס לכוס לא יצא.

והנה לפי"ז יש להסתפק במי שבירך ברכהמ"ז ושתה כוס שלישית שהוא על ברכהמ"ז, ושכח לומר יעלה ויבוא דצריך לחזור ולברך ברכהמ"ז, לכאורה באנו

למחלוקת האם צריך לשתות כוס שלישית עוד פעם. דלדעת הב"י לא בעי, דיצא בדיעבד דהרי שהה בין כוס שני שלישית, אולם לדעת הפר"ח צריך לחזור ולשתות, דכיון דברכהמ"ז שבירך לא עלתה לו, נמצא דהכוס ששתה לא הוי שתיה על ברכהמ"ז. [וא"א לומר דספק דרבנן לקולא דהא היכא דשתה ולא היסב מבואר במחבר דצריך לחזור ולשתות.]

אולם צ"ע היאך יעשה דהא אינו יכול להחמיר כדעת הפר"ח ויחזור וישתה על הברכהמ"ז שחזור לברך, דהא לדעת הב"י יצא, ואסור לו לשתות בין שלישית לרביעית.

אולם יש לדון דגם לדעת הפר"ח נמי יצא, דהנה כבר חקרו רבותינו הטעם דמי ששכח יעלה ויבוא שצריך לחזור ולברך האם משום דלא יצא כלל ידי חובת ברכהמ"ז ולפי"ז ודאי דצריך לחזור ולשתות, או דיצא ידי חובת ברכהמ"ז



וצריך לחזור רק משום דחיסור הזכרה, [והדברים ארוכים ואכזרי] ולפי"ז נמצא דעלתה לו כוס שלישית, וכשחזרו ומברך מברך בלא כוס. ונמצא דאיכא ספק ספיקא דיצא ידי המצוה, דאיכא ספק האם ההלכה כה"י או כהפ"ח וגם אי נימא כהפ"ח אפשר דיצא.

והיה מקום לתת עיצה כדי לצאת נמי דעת הפר"ח, דלפי מה דפסק הביאור הלכה בסימן תפ"א על מה דכתב הרמ"א דמי שתאב לשתות יכול לשתות כוס חמישי ויאמר עליו הלל הגדול אפילו היכא דכבר חתם בברכה על אמירת ההלל, לפי"ז נראה דמי שזכר ששכח יעו"י קודם הלל, יברך שוב על כוס ד' ברכה"ז ויאמר על אותו כוס נמי הלל, וכוס חמישי יאמר על הלל הגדול.

אמנם נראה דא"א לעשות כן משום דאין עושים מצוות חבילות חבילות. אולם אפשר היה לדמות להא דכתב השער הציון תע"ג ס"ק י"ב דבמקום דא"א בענין אחר שרי. והכא לכאורה לדעת הפר"ח נמי חשיב כא"א בענין אחר.

אולם אי נימא הכי צ"ע בסתירת המ"ב דבריש סימן תפ"ג כתב דמי שיש לו שני כוסות או ג' כוסות מקדש על אחד, ואומר הגדה על אחד, וברכה"ז על אחד, ועל ההלל יאמר בלא כוס, ולכאורה הטעם משום דאין עושין חבילות חבילות הא שם נמי א"א בענין אחר, וא"כ מדוע שלא יעשה אותו כוס על ברהמ"ז והלל יחדיו. וצ"ע.

וע"כ צ"ל דרך התם בסימן תע"ג דאיירי באחד ששכח לעשות הבדלה בכוס ראשון דכתב המחבר דיבדיל על כוס שני, דהתם הבדלה מחייבת כוס, ובהא אמרינן דבמקום דא"א שרי לעשות חבילות, אבל הכא אין ההלל מחייב כוס, אלא תקנו את הכוס על ההלל, וא"כ לא ירויח שיאמר הלל וברהמ"ז על אותו כוס, ומעתה איכא להסתפק דכיון דלא ירויח איכא איסור משום חבילות חבילות. או דבאמת ליכא חיסרון אבל למעשה לא ירויח שיאמר הלל וברכה"ז על אותו כוס.

אמנם נראה דאיכא עצה שיעשה באופ"א שעל הכוס השלישית [שהיא אצלו רביעית] יאמר הלל, ועל הרביעית [שהיא החמישית] יחזור ויברך ברהמ"ז ויאמר הלל הגדול דגם לה"י דיצא ידי חובת כוס שלישית, אבל אם מוסיף בשבח כוס חמישית ליכא מוסיף על הכוסות כדהבאנו לעיל מהרמ"א לעיל. ואין הסדר מעכב כדמבואר במ"ב תע"ז ס"ק י"ז.

## סיום הלל קודם חצות

### הרב יוסף הכהן שברון

ברמ"א (סימן תעז סעיף א) כתב - ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות. ע"כ. ובמשנה ברורה (ס"ק ז) עם ברכתו שמברך לאחריה יאמר לכתחילה קודם חצות. ע"כ. המבואר שלכתחילה יש לסיים אמירת כל ההלל קודם חצות.

והנה לקיים מה שרבים עושים להאריך בסיפור יציאת מצרים שזהו זמן המסוגל, ואף אם יתמשך החצי השני של הלל לאחר חצות, וכמו שכתב בסוף ספר מנוחה וקדושה (תלמיד הגר"ח וואלווין, ח"ב סימן יט).

נראה לומר בזה, עפ"י המבואר במסכת סופרים (פ"ה ה"ט) שאם אמר הלל בברכה בבית הכנסת תו אין צריך לברך על ההלל שבשעת ההגדה בשעה שאומר בביתו ומשום שכבר יצא. (וכן בירושלמי פ"ק דברכות, ובתוספתא (פסחים פ"ה ה"י) הביאו הראשונים תוספות ברכות יד. רמב"ן ור"ן פסחים קיח. רשב"א ברכות יא.).

ומקור דברי הרמ"א לסיים הלל קודם חצות הוא עפ"י המבואר בתוספות (מגילה כא. ד"ה לאתויי) ובר"ן פסחים (כו: דפי הרי"ף).

והטעם, משום דהלל שעל הקרבן פסח דינו כמו הקרבן פסח שדוקא קודם חצות. בנין שלמה (סימן כט) כף החיים (תעז יד).

ובתוספות ברכות יד. דנו אם מברכים לקרא את ההלל על הלל שבהגדה, ומוכח מכך שלא קראו כלל הלל בבית הכנסת, דהא אם כבר בירכו בבית הכנסת שוב אין מברך בביתו, וכן הר"ן שהביא דברי תוספות שיש לזהר לסיים הלל קודם חצות, הר"ן עצמו הביא נדון אם לברך ברכה ראשונה על הלל בהגדה, (פסחים כו: בדפי הרי"ף). וממה שדנו התוס' והר"ן על ההלל שבהגדה אם לברך עליו, בהכרח מיידי שלא קראו כלל הלל בבית הכנסת, ולכן כתבו לסיים הלל שבהגדה קודם חצות.

ומעתה י"ל דדוקא אם לא קראו הלל בביהכ"נ שעדיין לא יצא ידי חובת הלל יש להקפיד לסיים ההלל שבהגדה קודם חצות, אבל מי שקרא הלל בבית הכנסת כבר יצא ידי חובת הלל.

וכן הוא בלשון הטור (ס"ס תעג) שהקורא הלל בבית הכנסת שוב אין צריך לברך עליו ברכה ראשונה בביתו שכבר בירך עליו ברבים. ע"כ. והיינו שאין יכול לברך שוב על ההלל כיון שכבר נפטר מאמירתו בברכה. [דליכא למימר שהברכה בביהכ"נ פוטר את ההלל שבביתו, דהא בביהכ"נ בירך ברכה אחרונה בחתימת ההלל]. (ועיין חק יעקב תפז ס"ק ח).

ונמצא שהזהירות לכתחילה לקרא קודם חצות הוא דוקא מי שלא קרא הלל קודם לכן, ומעתה למנהגנו שאומרים הלל בבית הכנסת בברכה א"כ יצאנו ידי

חובת הלל כבר קודם חצות, במה שקוראים בביהכ"נ, ושוב אין צריך להקפיד על ההלל שבסדר הגדה לאמרו קודם חצות.

והרמ"א שכתב לסיים הלל קודם חצות אויל לטעמיה שכתב (סימן תפז סעיף ד) - שאין אנו אומרים הלל בבית הכנסת. ע"כ. ולכן כתב דבעינן לגמור הלל קודם חצות, כיון שלא קיים עדיין מצות הלל.

וכן יש להוכיח בדעת המחבר שאע"פ שבבית יוסף (תעז) הביא השיטות שיש לסיים הלל קודם חצות מכל מקום בשו"ע השמיט זאת, ויש לבאר כנ"ל לפי שכתב המחבר בסימן תפז ס"ד שיש לומר הלל בברכה בבית הכנסת ממילא נמצא שקיים כבר מצות הלל קודם חצות.

אמנם בביאור הגר"א כתב בדעת הרמ"א (תעז) שצריך לסיים הלל קודם חצות הוא משום שיש לשתות כוס רביעי קודם חצות.

ועיין שו"ת בנין שלמה (סימן כט) מה שהקשה. מכל מקום במעשה רב (סימן קצא) כתב שלא להקפיד הגר"א בזה.

אך יש לומר אף לדברי הגר"א דבעינן כוס רביעי קודם חצות, הני מילי אם לא אמר הלל בביהכ"נ שצריך לומר הלל בתוך הגדה נמצא שהכוס של ברכה הוא גם על הלל ולכן צריך לשתותו קודם חצות, אבל למנהגנו שאומרים הלל בביהכ"נ ויצאנו ידי חובת הלל א"כ אין הכוס רביעי מתייחס להלל אלא לברכת יהללוך בלבד, ובזה לא בעינן דוקא עד חצות. (וכבר מבואר בר"ן פסחים ובתוס' ברכות יד. שברכת יהללוך היא מחמת הכוס ד', ולא מחמת ההלל).

## הערה בענין אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן -

### אכילת פסח על השובע

### הרב שמחה ישעיה ליי

פסחים קיט: במשנה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וכתב הרשב"ם בד"ה כגון "שלא יאבד ממנו טעם הפסח ולפי שדינו ליאכל בסוף על השבע וכן כל קרבנות דכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין" וכו"ל פרש"י בדף פו., ומבואר שהדין על השובע אוסר לאכול אחריו אפיקומן, והנה יעויין במלחמות שכתב שהיה גזירה שגזרו שאפילו מיני קינוח שאין משבעין לא יאכל מהם שמא יאכל כל אכילתו לאחר הפסח ונמצא שלא נאכל לשובע. ובדברי הרשב"ם יש לפרש בעוד אופן, שבעיקר הדין שהפסח יאכל על השובע, ברמב"ן שם וכן בתוס' שם הביאו מהירושלמי שהיה גזירה שלא ישבור בו עצם, אך הרשב"ם שם פירש שזה מדין למשחה הנאמר בקרבנות, וכו"ל פרש"י בדף פו., ובגדר למשחה יעויין בתוס' רא"ש הוריות יא: שכתב וז"ל "שדרכו להיות נאכל על השובע היינו משום דכתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים שמביאין התפנוקין הטובים בקינוח סעודה לפי שכבר שבעו משאר מאכלים ונפשם קצה בהם אלא שנהנים ממאכלים הטובים באחרונה" ומבואר שהלמשחה הוא שאוכל את האכילה לא להשביע רעבונם אלא אדרבא הוא קץ בשאר מאכלים אך נהנים ממאכלי תפנוקים באחרונה. ובזה א"ש טעם האיסור לאכול אפיקומן לאחר הפסח, שבכך שאוכל לאחר הפסח מאכלים אחרים א"כ נמצא שהפסח לא נאכל כתפנוקי מלכים באחרונה אלא הוא אוכל תפנוקים אחרים. ולהנ"ל דווקא נקטו שאין מפטירין אחר הפסח "אפיקומן" ודלא כרמב"ן שזהו אפיקומן, ומשום שזה שורש הדין שלא יהיה אפיקומן אחר מלבד הפסח שהוא נאכל כמאכל של האפיקומן. ויעויין מעין זה במאירי קיט: שכתב "צריך לאכול על השובע להיות כל אכילה שאחריה אכילה גסה ואם יאכל אחריו נראה כאילו לא אכלו על השובע". אך מ"מ נראה חילוק ביניהם, שהמאירי מפרש שהדין על השובע הוא בתוצאה של האכילה, שאכילת הבשר תביא שיהיה שבע וזהו קיום תוצאה באכילת הקדשים, וכו"ל מפורש בדברי המאירי בדף סט: ע"ש, אך ברא"ש מבואר שעל השובע זה דין במעשה אכילה שנאכל ב'מצב' שכבר שבע משאר מאכלים ותאב עדיין לאכילת התפנוקים, אך גם א"ש שצריך שהקדשים יהיו האפיקומן, ואפיקומן אחר מפיקע את הלמשחה שבפסח.

בהמשך דברי התורא"ש בהוריות שם כתב את יסודו של ר"ת שיש ב' מיני אכילה גסה, וביאר שדרגא א' הוא שאינו תאב לאכול ואינו נהנה ולא הוה למשחה, ועל כך הגמ' אומרת נהי דמצוה מן המובחר [למשחה] לא קעביד פסח מיהא עביד, ויש דרגא שהאכילה כואבת לו ולא שם אכילה כלל. ונמצא שיש ד' מצבים של אכילה. א' - כשתאב לכל אוכל, וזה אכילה כשרעב ולא על השובע. ב' - כששבע וקץ בשאר מאכלים ותאב לתפנוקים, וזה על השובע וקיום של למשחה. ג' - כשאינו נהנה אפי' מתפנוקים, וזה אכילה גסה שאינה מצווה מן המובחר. ד' - אכילה כואבת ואינה אכילה כלל. [ויל"ד מה עדיף מצב א' או מצב ג', שברא"ש כתב שתרוויחו לא מן המובחר מכיון שאינם למשחה].

והנה בסוגיא בפסחים מבואר שהמצה הנאכלת עם הפסח גם נאכלת על השובע, וכו"ל במצה בזמן הזה שהיא זכר לפסח דינה להאכל על השובע. [יעיין ברא"ש ס' לד'] והנה צ"ב בשלמא בשר קדשים שייך שיהיה במצב שקץ בשאר מאכלים ותאב בבשר ואוכלו באופן של למשחה, אך אכילתו של מצה שאינו בשר האין יאכלה על השובע [ומבואר ברשב"ם קז: שאכילתו של מצה הוה גסה באכילה מועטת ומשא"כ הפסח רק באכילה מרובה], וביותר

צ"ב שמבואר בדברי הרשב"ם שבזמן הפסח המצה הנאכלת עמו גם היתה נאכלת על השבוע [וכנ"ל ברמב"ן שם], והאיך באותו מעשה אכילה של מצה ובשר הפסח הוא קץ בשאר מאכלים ותאב למצה ולפסח.

[ג.ב. ולחביבות הענין יש ליישב בד"ד, שלא רק עריבות המאכל פועל שתאב לה וקץ בשאר מאכלים, אלא גם הרצון למצות הבורא מצטרף לתשוקה לאכילת של מצות מצה, וזה התפנוקים באמת, וכמפורש בפרשת ואתחנן בתשובה לכי ישאלך, ויצונו השם לעשות את כל החקים האלה ליראה את השם אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה. ויעו"ש ברמב"ן וק"ל.]

### בענין אכילת מצה אם מהלעיסה או מהבליעה,

#### ובענין שמחה ביין ושאר משיקין

#### הרב אליהו זלצברג

א] **אכילת מצה אם מהלעיסה או בליעה:** בהא דצריך לאכול מצה בשיעור של כדי אכילת פרס, יש שכתבו דהשיעור של כדא"פ משערינן מתחילת הבליעה ולא מתחילת הלעיסה, דהא קי"ל בלע מצה יצא והיינו משום דאכילה היינו בליעה ואין הלעיסה חלק מהאכילה. וכמו"כ רצו לומר דלפ"ז יתכן דלקיום מצות הסיבה מספיק שיסב רק בבליעת המצה ואין צריך להסב בשעת הלעיסה.

אמנם יש לדון בזה בדסימן תע"ה סעי' ג' על הא דפסק השו"ע שבלע מצה יצא כתב במ"ב ס"ק כ"ט [ומקורו מג"א בשם הרשב"ם], וז"ל, בדיעבד דג"ו מקרי אכילה אע"פ שלא לעסה ולא הרגיש טעם מצה וכו', ומ"מ כ"ז בדיעבד אבל לכתחילה יש ללעוס אותה עד שירגיש הטעם בפיו, עכ"ל. ובפשוטו כונת המ"ב כיון דלכתחילה צריך שיהיה טעם מצה בפיו ואת הטעם אפשר להרגיש רק בלעיסה, א"כ קיום מצות אכילת מצה לכתחילה הוא רק באופן שגם לועס לפני שבולע, ולפ"ז קיום מצות אכילת מצה לכתחילה הוא מתחילת הלעיסה, וא"כ שיעור כדי אכ"פ וכן מצות הסיבה הוא מתחילת הלעיסה ולא מהבליעה.

אמנם היה מקום לומר שכונת המ"ב לומר דע"י שלועס את המצה בפיו כשבולע יש טעם מצה בבליעה וא"כ הלעיסה הוא רק היכי תמצאי כדי שירגיש טעם בבליעה ולפ"ז כל קיום המצוה הוא רק בבליעה. אכן מדקדוק ל' המ"ב שכתב דיוצא בדיעבד דגם זה מקרי אכילה, משמע דר"ל דגם הבליעה חשיב אכילה אבל לכתחילה משום דבעינן טעם מצה מצות אכילת מצה מתחילה מהלעיסה וצ"ע בזה.

ב] **בענין שמחה ביין ובשאר משיקין המשמחים:** מצוות שמחה ביום טוב לאנשים הוא ע"י שתיית יין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש וגו', [ע' בה"ל סי' תקכ"ט ס"ג], ודנו אם צריך יין דוקא או אפילו שאר משקים שמביאים שמחה, ונראה להוכיח מדברי רש"י דלא בעי דוקא יין, דאיתא בב"מ דס"ז ע"ב אשכחיה דשתי שכרא קניה, וכו', א"ל ר"א מדפתי לרבינא ודילמא לפכוהי פחדיה קא שתי, וכתב רש"י ד"ה לפכוהי, וז"ל, להפיג דאגתו שדואג על המעוה דכתיב ויין ישמח, ומבואר ברש"י שהפסוק ויין ישמח קאי גם על שכרא [דאינו יין], ולכאורה א"כ הכי נמי יכול לקיים מצות שמחה גם בשאר משקין המשמחים.

והנה בדין משתה שנאמר בפורים י"ל דצריך יין דוקא, דבספר עמק ברכה הביא ממין הגרי"ז זצ"ל דמה דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה דכיון דכתיב שמחה אין שמחה אלא ביין למה הוסיף הכתוב משתה אלא ש"מ דמלבד חובת שתיה בפורים להגיע לידי שמחה, יש עוד חיוב ריבוי שתיה בפ"ע, והביאו מקור לזה מדברי הגר"א דכנגד מה שרצה המן להשמיד להרוג ולאבד דלהשמיד זה הנשמה ולהרוג את הרוח ולאבד את הגוף, תקנו קריאת המגילה כנגד להשמיד, ושמחה כנגד להרוג שזה הריח שבלב, וכנגד איבוד הגוף תיקנו משתה שיהיה הגוף נהנה ע"כ.

וא"כ אפשר דאה"נ מצד חיוב שמחה סגי בשתיית שאר משקים המשמחים אבל מצד חיוב משתה מסתברא דבעי יין דוקא דסתם משתה הוא שתיית יין.

#### זכרון ביזת מצרים בסיפור היציאה

#### הרב חנוך נריה

פסחים קט"ז. אמר ליה ר' נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחרות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה, א"ל בעי לאודווי ולשובחי ליה, א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו. ומשמע שמכלל עיקר המחייב בסיפור יציאת מצרים, לבד מה דאפיקו לן לחרות, הוא גם מה שהוציאנו בכסף וזהב, דהיינו ביזת מצרים. [ולשון "כספא" ו"דהבא" דנקט, מקורו מלשון הכתוב בתהלים ויוציאם בכסף וזהב, וענינו כנראה כמש"כ בשה"ש תורי זה נעשה לך עם נקודות הכסף, שפרשוהו ז"ל על ביזת מצרים וביזת הים, וזה שאמר ויהיב ליה כספא ודהבא].

ויש לתמוה א"כ במה שלא נזכר כ"כ בהגדה של פסח נקודה וענין זה של ביזת מצרים וביזת הים. ואמנם בנוסחא דידן, וכ"ה בהרבה ראשונים, איתא כמה מעלות טובות למקום עלינו אילו הוציאנו וכו', ושם בתוך הדברים מודים גם על זה שנתן לנו את ממונם, ואמנם להאמור צריך ליתן דעתו היטב על הדבר,

שכדמשמע בגמ' כאן הוא מכלל עיקר המחייב בספור יצי"מ, אבל ברמב"ם פ"ח מחמץ ומצה ה"ג ד' מבואר שבנוסחתו ליתא לכל זה, וכ"ה בנוסח ההגדה שברמב"ם סוה"ל חו"מ, ואין הנוסח שם אלא כמשמעות המשנה שאחר דרשת פרשת מקרא בכורים א"י למימרא דר"ג אומר כל שלא אמר וכו', וליתא לבבא זו דדיינו, וצ"ע.

ויש להראות בזה, שהנה א"י בטושו"ע תע"ב ב' יסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כוחו, ובגר"א שם יסדר, שזהו בכלל דרך חרות כמש"כ עבדא דמפיק וכו'. עכ"ל. ומשמעות דבריו נראה ברור שהא דמסדרין השלחן בכלים נאים כפי כוחו, שהוא מכלל הוראת החרות, שורשו הוא בהאמור דחרות דידן כך הוה דהוציאנו בכסף וזהב, וע"כ ניהוגי חרות דידן אין סוף ענינו לאפוקי עבדות ושעבוד לחור, אלא עם הוראת עשירות וגדולה שהוציאנו בכסף וזהב, ומבואר א"כ שגם בזכרון הנסים דידן ישנו עיקר גדול בניהוג העשירות ובזכרון גדולת היציאה שאין די במה שפרק השעבוד מעלינו, אלא הוציאנו בכסף וזהב בגדולה וכבוד כבני מלכים.

והגם שניהוגים אלו אולי מורים מעצמם ע"ז, מ"מ מסתבר שראוי לצרף לזה ידיעה והתבוננות וכוונה, ואולי גם הודעה לבנים לפי דעתם, שניהוגי הגדולה שבלילה זה הוא מכלל זכרון הנסים, שהוציאנו לחרות ולעשירות גדולה וכבוד, ויש בו הוראת ענין זה של הביזה שהיא בכלל הבטחתו ית' שאמר לאברהם אבינו וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

#### הערה בגדר מצות סיפור יציאת מצרים

#### הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

מפורסם מש"כ בס' עמק ברכה (הגדה אות א') בשם הגרי"ז בשם הגר"ח בבאור החילוק בין מצות זכירת יצי"מ שנוהגת כל השנה למצות סיפור יצי"מ שנוהגת בליל הסדר, והיה אומר שהחילוק הוא בשלשה דברים, ונסכם בקצרה: א' זכירה היא לעצמו אבל סיפור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה, ב' זכירה היא רק על היציאה עצמה ואילו בסיפור צריך לספר כל ההשתלשלות, ג' בסיפור נכלל לספר טעמי המצוות של אותה הלילה-פסח מצה ומרור ע"כ.

וצ"ע בזה, דז"ל הרמב"ם (רפ"ז מחמץ ומצה) "מצות עשה של תורה לספר נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן", וא"כ נראה שהחילוק ברור, שמצות יצי"מ יסודה היא "להיות לכם לאלוקים" (סו"פ שלח), שזכור שהקב"ה הוציאנו מעבדות לחירות להיות עבדי השם ולא עבדי פרעה, וז"ל רש"י (שם) "על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי", ואילו בליל הסדר ענין המצוה הוא לספר בניסים ונפלאות, דהוא לכאור' לחיזוק האמונה וגם להודות על כך [הלל]. [וכיוצא במצינו בחינוך (מצוה ה')] גבי מצות שחיתת הפסח וז"ל "משרשי מצוה זו כדי שיזכרו היהודים לעולם הניסים הגדולים שעשה להם השי"ת ביציאת מצרים"].

ואם כנים הדברים יתכן לומר שגם להגר"ח היה פשוט לחלק כן, ולא נתקשה בזה אלא רק הוסיף שצורת האמירה חלוקה בהנהגה דברים, וצ"ע.

ויש לעמוד על דברי הרמב"ם שם (הל' ב') וז"ל "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן". ויל"ע למה לא הזכיר גבי הבן שאינו יודע לשאול שיש לספר הניסים והנפלאות, ואולי צ"ל שהוא נכלל במה שאומר ובלילה הזה פדה וכו', דהיינו ע"י ניסים, א"ד אין אפשרות לספר לו דאינו בר הבנה בניסים.

ודאיתא לארבעת הבנים יש להוסיף לפי דרכנו ביאור לגבי הבן הרשע, דאינו עונה לו על שאלתו אלא מקהה את שניו ואומר לו אילו היה שם לא היה נגאל, וה"ט שאם יספר לו ניסים ונפלאות יתאמץ לכפור בהם או ינסה להסבירם ע"ד הטבע.

#### פסח על שום מה

#### הרב חנוך זונדל שפיגלמן

איתא בהגדה (והוא מפסחים קט"ז ע"ב) "ר"ג היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן פסח, מצה, ומרור".

וכתב המהרש"א בח"א שם לתמוה דהנה לא מצינו בשאר מצוות דבעיא שיאמר בהן על שום מה, וסגי להו בברכה על המצוה בלבד. וכתב ליישב דטעם הענין הוא משום דמפורש בריש פ"ק דזבחים (ב' ע"א) דכל הזבחים שנובחו שלא לשמן כשרין חוץ מן הפסח והחטאת דפסולין שלא לשמן, וטעם הענין מפורש שם דלפי פגמם ורחקם מן הקדושה בעי טפי קירוב לקדושה דהיינו זביחה לשמה. ועל כן אמר ר"ג דגם אכילת הבעלים יהיה מפורש לשמה לקרב אל הקדושה, וזהו שאמר פסח על שם שפסח הקדוש ברוך הוא כו' שכבר היו ישראל במצרים תחת ממשלת קליפות הטומאה לעבוד ע"ז שם ובאו לקרב אל השכינה עי"ש שהאר"ך בזה וכן בטעם אכילת מצה ומרור.



## הרב מנחם שפירא

א. פסחים קח, ב. שתאן [לד' כוסות] בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא. ופי' רשב"ם שם שצריך להביא עוד ג' כוסות על הסדר. וכן נפסק בשו"ע (סי' תעב, ח) וז"ל: צריך לשתות ד' כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא.

ויש לדון במצוות ד' כוסות אם הם מעכבים זה את זה, דהרי חזינן שאם שתאן שלא על הסדר לא יצא, דסדר שתייתם מעכב, ומסתבר שהו"ה שגם צריך לשתות כולם ואם לא שתה אחת לא יצא יד"ח. או דילמא דהם ד' מצוות נפרדות, ומה שצריך לשתותם על הסדר הוא דין בכל כוס וכוס בפני עצמו שצריך לקיים מצוותו וצריך לשתותו על הסדר, ואולם אינם מעכבים זה את זה.

והנה דעת השו"ע (סי' תעד, א) שאינו מברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס, ודעת הרמ"א שמברך. והיה אפשר"ל שפליגי בהנ"ל לדעת השו"ע ד' כוסות הם מצווה אחת ולכן אינו מברך הגפן על כוס שני, ואילו דעת הרמ"א שהם ד' מצוות ולכן מברך על כל כוס.

אמנם עי' משנ"ב (שם סק"א) שנקט בפשיטות שהם ד' מצוות, דתקנו אותם כנגד ד' לשונות של גאולה. והקשה על דעת המחבר אמאי לא יברך על כל כוס, והרי הם ד' מצוות. וביאר שלדעת השו"ע אינו מסיח דעתו מהכוס הראשונה ולכן אינו מברך, ולדעת הרמ"א ההגדה הוי הפסק בין הכוס הראשונה לשניה, או דס"ל שהם ד' מצוות וכל כוס מחייב ברכה לעצמו. ומבואר שלכו"ע הם ד' מצוות.

אמנם נראה דגם אם נימא שד' כוסות הם ד' מצוות, יש לדון שהם מעכבים זה את זה, ואם שתה כוס אחת לא יצא יד"ח, ומשום הדין המבואר לעיל שצריך לשתותם על הסדר, ורק אם שתאן כולם חשיב ששתאם על הסדר, והיינו, דכוס ראשון, כל שאין לו עוד ג' כוסות אינו נחשב כוס ראשון, אלא כוס אחד.

ב. התוס' בסוכה (לח, א ד"ה מי) נקטו דנשים פטורות מהלל דסוכות ועצרת דהוה מצוות עשה שהזמן גרמא, וכתבו דאע"ג דבליל פסח נשים חייבות בד' כוסות ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, ומוכח דנשים חייבות בהלל דליל פסח, שאני הלל דפסח דבא על הנס ואף הם היו באותו הנס.

וראיתי בקונטרס 'עיון הפרשה' שהקשו דא"כ היה ראוי שנשים יהיו חייבות רק בג' כוסות שהם באים על קידוש הלל והגדה, ואמאי תקנו עוד כוס לברכת המזון. ולכאורה י"ל למבואר לעיל שד' כוסות מעכבים זה את זה וממילא לא שייך לחייבם רק בג' כוסות. דד' כוסות צריך לשתותם על הסדר, ולכן חייבים בד' כוסות בשביל סדרם של כוסות.

ג. הנה המג"א (ריש סי' תפג) נקט שמי שאין לו רק כוס אחת יקח אותו לקידוש, ואם יש לו שניים יקח לקידוש וברכת המזון, ובשלושה יקח לקידוש, להגדה, ולברכת המזון, ויאמר חצי הלל בלא כוס. ולכאורה מבואר מדבריו שד' כוסות אינם מעכבים זה את זה.

ויש לבאר דעי' במג"א שם שהביא שנחלקו הראשונים באדם שאין לו יין ועושה סדרו על הפת, דדעת הרא"ש שאינו מברך אשר גאלנו שאחר ההגדה, וכן יהללון שאחר ההלל, דברכתם על הכוס. ודעת הרי"ף שאומר גאל ישראל אחר ההגדה, דהגדה נתקנה על המצה, שעונים עליה דברים הרבה, ויכול לברך אף בלא כוס, אמנם יהללון אינו אומר דהיא טעונה כוס. ולפי"ז י"ל שמש"כ המג"א שאם יש לו כוס אחד יקח אותו לקידוש אין כוונתו שבזה מקיים מצוה של כוס אחת מד' כוסות, אלא שמדין הקידוש חייב בכוס, כשם שלדעת הרא"ש הלל טעון כוס, וכן אם יש לו ב' כוסות יקח לקידוש וברכת המזון דברכת המזון טעונה כוס [ועי' ח"י מרן ר"י הלוי על הרמב"ם].

ונמצא שבמצוות ד' כוסות איכא תרי עניינים. א. מצוות שתיית ד' כוסות כסדרם. ב. דהקידוש מחייב כוס, וכן לדעת הרא"ש ההגדה טעונה כוס, ולרי"ף הלל טעון כוס, וכן ברכת המזון טעונה כוס מצד עצמה.

ד. והנה בפסחים (קט, ב) איתא בענין ד' כוסות, "היכי מתקני רבנן מידי דאיתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי", והיינו שיש בזה סכנה משום זוגות, ות' רבינא "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה היא". ומדייק הרש"ש מדברי רבינא שד' כוסות אינם מעכבים זה את זה ואם אין לו אלא שלוש ישתה את כולם. דאם היו מעכבים חשיב זוגות.

ולכאורה יש לדחות דלעולם נימא שמעכבים זה את זה וכמבואר לעיל, אמנם הגדר הוא שלעולם הם ד' מצוות נפרדות, ובכל אחת מקיים מצווה בפני עצמה, רק הא דמעכבים הוא משום הדין שצריכים לשתותם על הסדר, והיינו דכוס ראשון אם לא לו כוס נוסף אינו כוס ראשון אלא כוס אחד, וכן כוס שני אם אין לפניו כוס אינו נחשב לכוס שני. ולפיכך אין בזה סכנתא דזוגות כיון שהם ד' מצוות נפרדות, ואחר ששתאם על הסדר כל כוס היא מצוה לעצמה.

ה. והנה במש"כ המג"א שמי שיש לו ב' כוסות יקח אחד לקידוש ואחד לברכת המזון, עי' פמ"ג (סי' תפג) שכתב בשם החוק יעקב שיקח אחד לקידוש ביום

ומבואר דיש ענין באכילת לשמה בפסח וחטאת משום שהוא קירוב אל הקדושה אחר שהיו בקליפות הטומאה ולכן אמר ר"ג דיש לומר פסח על שום מה.

וחשבתי לבאר בזה דברי האבן עזרא התמוהים לכאורה בפר' צו (ו, כב) על מאמרו"כ באכילת החטאת 'כל זכר בכהנים יאכל אותה' וכתב באב"ע שם "והזכר תמים מהנקבה, ואפילו קטן יקרא זכר, והזכר שהוא בן שלש עשרה שנה, כאשר העתיקו אבותינו" ורבים תמהו על דברי האב"ע דהא קי"ל דקטן אוכל בקדשים (עיי' זבחים צ"ט ע"א ברש"י ד"ה קטן), ולדברי המהרש"א אתי שפיר דאח"כ דאף קטן כשר לאכילה אבל כיון שאינו יודע לכוין לשמה החמירו באכילת חטאת משאר הקדשים עד שיהיה בו י"ג (וחלוק דינו מדין הפסח שגם קטנים אוכלים אותו משום שפסח גם הקטנים נמנים עליו משום שגם הם יצאו מקליפת מצרים ומהני כוונת 'לשמה' דקטנים על חטא זה, אמנם בפסול חטאת שהוא חטא של גדול אפשר דבעי אכילת לשמה של גדול, וצ"ע).

ואפשר דיש מקור לזה מדברי הרוג'צ'ובר בצ"פ (חומ"מ פ"ח ה"ו) שכתב דיש ג' מצוות באכילת קדשים, א. מצוות אכילת המקריב, ב. מצוות אכילת קדשים. ג. שצריך לאכול כדי שלא ישתיי נותר. וא"כ אפשר דקטני כהנים מקיימים מצוה דאכילת קדשים, אמנם מצוות אכילת קדשים המוטלת על המקריב שהוא בגדול אינם מקיימים בזה. (ובפסח גם על הקטנים יש דין מצוות אכילה דהקריבה כיון שהם נמנים על הפסח וכמש"כ"ל).

עוד יתבאר לפי זה מה דאמרינן בן הרשע 'הקחה את שיני' וכבר תמהו מפרשי ההגדה מה ראו לעשות היוזק זה משאר היזיקות ולדברי המהרש"א אתי שפיר דחיישינן דהבן הרשע לא יכוין 'לשמה' באכילת הפסח ואין הפסח כשר בלא זה לשיטת ר"ג ולכן מקהים את שיניו כדי שלא יאכל מקרבן הפסח.

## מרור בזמן הזה מדרבנן

### הרב יעקב רוטברד

הנה הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה יב פסק שאכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצוות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח. עכ"ל.

ומקורו מהסוגיא בדף קכ. אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור דכתיב על מצות ומרורים בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור. מצה נמי הא כתיב על מצות ומרורים מצה מיהדר הדר ביה קרא בערב תאכלו מצת.

ומלשון הר"מ משמע דגם בזמן הבית אינו חייב מדאורייתא אא"כ הוא אוכל הפסח, אבל אם אין אוכל הפסח לא. אמנם המנ"ח (מצוה י"ז) נקט דבזמן הבית המרור מדאורייתא אפי' אינו אוכל הפסח, אלא כיון שנוהג מצות הפסח, אף המרור נוהג מזה"ת, והכל תלוי בזמן שהפסח נוהג. עיי"ש.

וי"ל"ע בזה דהנה גבי מצות ספירת העומר שנינו במנחות ס"ו. אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמרימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא. ומשמע דנחלקו אמרימר עם הג' אמוראי אי ספירה בזה"ז דאורייתא.

וז"ל הרמב"ם הלכות תמידין ומוספין פרק ז הלכה כ"ב מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות, ומצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספורו חמשים יום, ומתחילת היום מונין לפיכך מונה בלילה מליל ששה עשר בניסן. ובהלכה כ"ד שם מצוה זו על כל איש מיישראל ובכל מקום ובכל זמן, ונשים ועבדים פטורין ממנה. מבואר דגם בזה"ז הוי מה"ת, וצ"ע דזה דלא כאמימר. (עיי' ר"ן סוף פסחים)

אמנם בשם הגר"ח מטו לבאר שי' הר"מ שבאמת פסק כאמימר, דהרי קדושה שני' לא בטלה ולא בטלה קדושת המקדש, וא"כ דין הקריבה יש גם בזה"ז, דהא מקריבין אע"פ שאין בית לדידיה, ולהכי הוה דאורייתא, דהא הספירה בלילה רק שצריך להקרבן, ואמימר סובר דבטלה.

וקשה א"כ אף מרור בזמן הזה יהא חייב מדאורייתא כיון שראוי להקריבת קרבן פסח דמקריבין אע"פ שאין בית. וצ"ע. והנה שי' החינוך במצוה תמ דאף שמקריבין בזה"ז מ"מ אין מצווין ע"ז, וז"ל אבל אין הכונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא.

וי"ל דלענין מרור בעינן שיהא חיוב של קרבן פסח, וזהו גופא הנלמד מקרא על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח וכו'. אבל לענין עומר לא בעינן אלא שיהא ראוי להבאה שיהא נקרא מיום הביאכם, וסגי לזה אם אף הוא ראוי להבאת העומר, ואפי' אם ליכא חיוב. וצ"ע בזה.

## הרב אריה פיליפס

איתא במשנה (פסחים ק"ד.) "הביאו לפניו מצה וחזרת וחזרת וחזרת ושני תבשילין", וכ' הטור (תע"ג) "וב' תבשילין... נהגו בבשר וביצה, ונהגו ליקח זרוע רמז לזרוע נטויה".

ובב"י (ד"ה ושני תבשילין) מעתיק מהכלבו (ס"י נ') שכ' "ואין צולין אותו בשפוד רק על הגחלים, והטעם לפי שהוא זכר לפסח ופסח לא היה נצלה אלא בשפוד של רמון... שאם יצלהו בשפוד של עץ אחר, שמא לחות העץ יבשלו ויהיה מבושל ואסור. וגם לא בשפוד של ברזל, שמא חמימות הברזל יצלנו... ואין צולין אותו רק על הגחלים, שאם נחזר אחר שפוד של רימון יהיה טורח גדול".

וכ"כ השו"ע (תע"ג סעיף ד') "ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים", ומביאים המג"א (סק"ח) והגר"א (שם) כדברי הכל בו, ובמשנ"ב (סק"ח) העתיק דבריהם, וביאר דכיון דטורח לחזור אחר שפוד של רמון, די בצלי ע"ג גחלים שיוצאים מעיקר הדין גם בקרבן פסח.

ולפי"ז לכאור' א"א להחזיק הזרוע ע"י מזלג וכדו' בשעת הצליה, דהוי כשפוד של ברזל, וכן א"א ע"י שפוד של עץ [מלבד עץ רמון], וצ"ע דלא שמענו להחמיר בזה.

והראוני שהעיר בזה בהלכות חג בחג פסח (פרק כ"ג הע' 4) וכ' דצ"ל דלא החמירו בזה כשם שכ' הכלבו לגבי שפוד של רימון. ודבריו צ"ע טובא, שהרי לא התיר הכל בו אלא ע"ג גחלים, שכשר מעיקר הדין אף בקרבן פסח, ולא בשפוד של ברזל.

שוב ראיתי בתשובות והנהגות (ח"ה ס' קמ"ג) שכ' דבעינן שיהיה צלי ע"ג גחלים, והיינו שלא יחזיק אותו בסכין או מזלג בצליה.

ויתכן ליישב מנהג העולם, דמבואר בגמ' (פסחים ע"ה.) דמותר לצלות פסח ע"ג אסכלא מנוקבת. וכ' הרמב"ם (פ"ח מקרבן פסח ה"ט) "אם היה כלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור צולין עליו", ומשיג הראב"ד "א"א והוא שלא יגע בכלי, שהרי אמרו נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו". וכדברי הראב"ד כ' רש"י (פסחים שם).

וכ' הכס"מ דהרמב"ם נקט דאם כראב"ד דבעינן שלא יגע באסכלא, א"כ פשיטא, וע"כ דעדיף מחרס התנור, דאין האור שולט בו כמו ששולט באסכלא מנוקבת. ומוסיף הכס"מ "ואפשר דרבינו נמי בלא יגע מיירי ולישנא דגמ' נקט".

ולביאור הראשון דלרמב"ם יכול הקרבן ליגע באסכלא מנוקבת, אפשר גם לצלות הזרוע ע"י רשת של ברזל, אולם הדבר צ"ב אמאי באמת עדיף אסכלא מנוקבת משפוד של ברזל דאסרינן בקרבן פסח.

וצ"ל דשאני שפוד, דצולה את תוך הבהמה, מקום שאין שולט שם האור, משא"כ באסכלא שחום האש שולט במקום שבו נוגע הברזל, וכדכ' הכס"מ דמה"ט עדיף לרמב"ם אסכלא מחרס התנור.

ויתכן דבצליית כנף העוף, שהוא דק מאוד, האור שולט אף במקום מגע המזלג, ושוב אין בו פסול.

אמנם אכתי צ"ע, ובפרט דלביאור השני בכס"מ אף לרמב"ם אסרינן אם נוגע באסכלא המנוקבת.

א' והשני לקידוש ביום ב', וכמו שפסק הרמ"א בסי' תפ"ב לגבי מצה שיניח מצה ליום טוב שני. והקשה הפמ"ג דמאי שנא ממש"כ החוק יעקב עצמו (סי' תעב, כו) שמי שיש לו ד' כוסות יקח את כולם ליום טוב ראשון, ולא יניח ליום טוב שני ואפילו לא לקידוש. ותי' הפמ"ג דאם מקיים את המצווה בתקונה יקח את כולם לליל ראשון, אבל אם אין לו אלא ב' כוסות יניח כוס אחת לליל שני.

ולכאורה מבואר מתירוצו שמצווה חתימה היא בשתיית ד' כוסות, וקשה מאי שנא מהמבואר בפסחים קט, א דכל אחת מצווה בפני עצמה. ומוכח כדברינו לעיל שאע"פ שכל אחת מצווה בפני עצמה מ"מ כיון שיש דין שתיה על הסדר לכן דוקא כששותה את כל הד' כוסות על הסדר חשיב כל אחת למצווה בפני עצמה.

ו. ולמש"כ לעיל שיש ב' דינים בד' כוסות, א. דין שתיה ד' כוסות על הסדר, ב. דיש חיוב מצד הקידוש ומצד ההגדה, יהיה נ"מ באשה שיש לה ב' כוסות, דנראה שתיקח אחד לקידוש ואחד להגדה, דמש"כ המג"א שיקח אחת לברכת המזון הוא משום שברכת המזון מחייבת כוס יותר מההגדה, אבל לגבי אשה שאינה חייבת בכוס כל השנה עדיף שתיקח להגדה. וצ"ע.

## שיעור שתיית קטן בד' כוסות

### הרב רפאל גלבר

כתב השו"ע סי' תע"ב ס"ט שיעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו וישתה כולו או רובו. וביאר המשנ"ב בשם האחרונים דהיינו כולו לכתחילה ורובו בדיעבד. והנה בהלכות קידוש סי' רע"א ס"ג כתב השו"ע דצריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו והוא רובו של רביעית. ולא הזכיר השו"ע דלכתחילה צריך לשתות את כל הרביעית.

ולכאור' ביאור החילוק הוא כמו שביאר בחי' מרן רי"ז הלוי בדעת הרמב"ם דמבואר בדבריו חילוק דומה, דלגבי ד' כוסות כ' הרמב"ם דאם שתה רוב כוס יצא, ולגבי קידוש כ' שיעור דמלא לוגמיו. וביאר הגר"ז דבקידוש העיקר הוא הברכה על הכוס אלא דדינא הוא דהמברך צריך שיטעום ושיעור טעימה הוא כמלא לוגמיו, אבל בד' כוסות המצווה היא שתיה הכוס וצריך לשתות את כל הכוס ויוצא ברובו משום דרובו ככולו. עכ"ד הגר"ז. והכא נמי לגבי שתיה כל הרביעית, בקידוש אין דין לשתות כל הכוס לכתחילה דכל ענינה הוא טעימה, וטעימה הוא כמלא לוגמיו, אבל בד' כוסות המצווה היא שתיה הכוס ולכתחילה יש לשתות את כל הכוס.

אמנם א"כ צ"ע ד' המשנ"ב בסקמ"ז לגבי קטן בד' כוסות דכ' השו"ע דמצווה ליתן לכל קטן כוס לפניו, והמשנ"ב מציין למש"כ בביה"ל בהל' קידוש דקטן אי"צ לשתות רוב רביעית וסגי במלא לוגמיו ידידה. ושם דן הביה"ל באדם שקטן בגופו ומלא לוגמיו ידידה הוא פחות מרביעית האם סגי שיטעום מכוס של קידוש כמלא לוגמיו ידידה או דבעי רוב רביעית, וכ' דממשמעות הפוסקים משמע דסגי במלא לוגמיו ידידה ונתקשה מד' הגמ' דף קח: והוא דאשתי רובא דכסא ועיי"ש שהאר"י והניח בצ"ע. והוסיף שם דלגבי קטן שמקדש משום מצוות חינוך בודאי יש לסמוך להקל דדי בכמלא לוגמא ידידה.

ולמשנ"ת לעיל ד' המשנ"ב צ"ע דאין ראיה מקידוש לד' כוסות, דבקידוש בעינן רק טעימה וטעימה היא בכמלא לוגמיו של כל אדם לפי גודלן אבל בד' כוסות שהמצווה היא שתיה הכוס אין צד שיעיל פחות מרוב רביעית. [ואין לומר דלגבי קטן סמך המשנ"ב על שיטת התוס' והראש דגם בד' כוסות הוא רק דין טעימה וכמו בקידוש וכפי שבאר הגר"ז שם באורך, דלשיטה זו איו הקטן צריך כוס כלל ויכול לצאת בכוס של אביו וכמו בכל קידוש, והשו"ע שכתב דמצווה ליתן לכל קטן כוס הוא דלא כשיטה זו].

## מילי דאגדתא

### יציאת מצרים לב היהדות

### הרב אליהו אליעזר שלנגר

חג הפסח, הוא ראש לכל המועדים, וכמו שאומרים בפיוט "בראש כל מועדים נשאת פסח" וכשנחבונן נראה שהוא "ראש" לכל היהדות כולה.

מצוות תפילין שהיא אחד משני האותות של הכלל ישראל, יסודה חג הפסח, וכמו שנמצא בפרשיות התפילין כל מצוות חג הפסח, מצוות מצה, ואיסור חמץ. מצוות סיפור יצי"מ, ומצוות ראשון של פסח ושביעי שלו, ואת כל זה כל יהודי מצווה לקשור על ראשו וליבו, והיינו שחג זה הוא התפילין שלנו. וברש"י בסו"פ בא פ"י "והיו לטוטפות בין עיניך" שמנחם חיברו בלשון דיבור "שהרואה אותם קשורים בין העינים יזכור הנס וידבר בו".

מצוות יציאת שהיא הזכרון הגדול שנתן לנו השי"ת לזכור את כל מצוותיו, ושקולה כנגד כל המצוות, פירש רש"י סו"פ שלח שארבע כנפותיה כנגד ד' לשונות של גאולה שנאמר במצרים, תכלת ע"ש שכול בכורות, ומכתם היתה

בלילה וכן צבע התכלת. ושמונה חוטים שבה כנגד שמונה ימים שהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים, [היינו מארבע עשר יום שחיטת הפסח, וכמבואר בביאור הגר"א בה' אבילות שי"ד חשיב כמועד שהכתוב חשבו בתוך פרשת המועדות] נמצא כל חוט בציצית הוא כנגד יום מימי הפסח, וד' כנפותיה ותכלת שבה כולה סובבת סביב ענייני הפסח.

שבת קדשנו שהיא שורש כל הקדושות, היא זכר ליציאת מצרים, ובראשונים מבואר שהשביטה מהעבודה בשבת היא מנהג חירות, שמזכיר את יציאת מצרים. המועדים הם זכר ליציאת מצרים.

ובגמ' ברכות י: מה שנתפלל חזקיהו "הטוב בעיניך עשיתי" אמר ר' יהודה אמר רב שמסך גאולה לתפילה, ע"כ. תפילה היא היחס של הנברא לבוראו, והנה ידעה הגמ' מה הוא הטוב בעיני ה' שיהיה האדם פונה אליו מתוך גאולת מצרים, והיינו שזה רצונו ית' שיהיה כל היחס שלנו אתו ית' מתוך גאולת מצרים.

נשווה נא בנפשינו יהודי אחר קריעת ים סוף עומד ומתפלל מעריב, הוא עומד לפני ה' ואומר לו ית' "ברוך אתה השם" כמה חי אצלו ה"אתה" ו"השם" מהווה

וזה הראה את גודל בטחונם בקב"ה, וכמש"כ בספורנו הנ"ל, זכו לכך מכח האמונה והבטחון שלמדו מאברהם, ודו"ק.

ואגב דאירינן בקרא זה נוסף עוד להאיר, בביאור הקרא 'מקלכם בידכם' שלכא' היה נראה שמדובר במקל שיעזור להם בדרך שיוכלו להסמך עליו [כדרך הזקנים]. אמנם עיין באבן עזרא ובחזקוני שביארו שמדובר על מקל להנהיג את החמור כמו שנאמר בבלעם 'וַיִּךְ בַּלַּעַם אֶת הָאֲתוֹן'.

## החילוק בין מצות זכירה לסיפור יציאת מצרים

### הרב יעקב ישראל לוי

כבר האריכו הקדמונים בנידון מצוות סיפור יציאת מצרים שבלי לט"ו ניסן. מה ניתוסף במצווה זו, יותר ממצוות זכירת יציאת מצרים שהיא בכל יום. עי' **במנחת חינוך** מצוה כא אות א' ובפמ"ג בפתיחה להל' קריאת שמע.

ועי' בעמק ברכה בשם הגר"ח [ונדפס גם בסטענסל להגר"ח החדש] שכתב ג' חילוקים א. דסיפור הוא לאחרים ובעי דרך שאלה ותשובה. ואפילו כשאין עמו אחרים, ישאל ויענה לעצמו כאילו הוא מספר לאחרים. משא"כ זכירה היא לעצמו. ב. בסיפור בעי מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ואילו בזכירה לא בעי מתחיל בגנות. ג. ובסיפור בעי לומר נמי טעמי המצוה של אותו הלילה, כמו שאמר ר"ג כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום מה וכו' מצה על שום מה וכו' מרור על שום מה. משא"כ בזכירה לא בעי לומר טעמי המצוה.

ונראה עוד חילוק יסודי בין מצות זכירה למצות סיפור [לכל הפחות להרבה מהראשונים], דהנה בעל ההגדה מביא את הנאמר בפרשת וידוי ביכורים שבפרשת כי תבא, ומבאר והולך שם את לשון מקרא הוידוי על פי קראי דחומש שמות. וצ"ב אמאי לא הביא לכתחילה את הפסוקים הנאמרים בחומש שמות שמבארים ענין יציאת מצרים.

והנראה בזה [ויסוד הדברים שמעתי מאאמו"ר שליט"א] דענין אמירת ההגדה הוא בתורת הודאה ושבח להקב"ה על הניסים שעשה לנו במצרים. ואכן באבודרהם [סדר ההגדה ופירושה. בד"ה ומתחיל ההגדה] כתב לפרש לשון 'הגדה של פסח' בשם יש מפרשים וז"ל: ויש מפרשים הגדה שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים כמו שמתרגם בירושלמי הגדתי היום לה' אלקיך [דברים כו, ג], 'שבחתי יומא דין'. וכן תרגמו רבינו סעדיה בערב. עכ"ל.

והרמב"ם בספר המצוות כשהביא מצות סיפור יציאת מצרים [עשה קנו] כתב וז"ל: והמצוה הקנ"ז היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו וכו' ויארין הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס ואין לקח השם נקמתנו מהם ולהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדי יהיה יותר טוב. עכ"ל. הרי שבמצוות סיפור יצ"מ שבלי לט"ו נכלל גם ההודאה להקב"ה.

וז"ל החינוך במצוה כא: מצות סיפור יציאת מצרים. לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר והגדת לבנך וגו'. עכ"ל.

וזהו גם לשון מתני' בפסחים דף קטז, א 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח' ובפשוטו לשון זה מורה דבעי להודות ולשבח. וכ"כ בפירוש רבינו יונתן שם וז"ל: מתחיל בגנות, שאומר עבדים היינו, ומסיים ההגדה בשבח והודאות, שהוציאנו הקדוש ברוך הוא ממצרים שהיינו שם עבדים והוציאנו ברכוש רב. עכ"ל.

ומוטעם לפי"ז לשון רש"י בפסחים דף לו, א שפירש מה שאמרו שם בגמ' 'לחם עני שעונים עליו דברים הרבה' וז"ל: עונים עליו את ההלל וכו'. דבשלמא ההגדה צריכה להיות נאמרת על המצה, כדדרשין 'בעבור זה' בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך. אבל הלל אמאי צריך להיות נאמר על המצה. אלא נראה מזה דאמירת ההלל נכלל בכלל מצוות סיפור יציאת מצרים. שהוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. והיינו משום דכל מצות סיפור יצ"מ ענינה הוא שבח והודאה. וההגדה וההלל ענינם אחד הוא, לשבח ולהודות.

ובגמ' פסחים דף קטז, א איתא: אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודוי ולשבחי אמר ליה פטרת מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו. ע"כ. ופרשב"ם וז"ל: פתח ואמר. לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו וגומר הגדה בשבח והודאה כלומר כן עשה לנו הקדוש ברוך הוא שהיינו עבדים והוציאנו משם. עכ"ל. ומבואר בזה דענין מה שצריך לספר הוא כדי לאודוי ולשבחי.

וז"ל הרמב"ן בפרשת בא [שמות יב, מב]: וטעם הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורות - שזה הלילה שהיה שמור לשם להוציאם ממצרים הוא לה', כלומר מקודש לשמו, שמורים לכל בני ישראל לדורותם, שישמרו

הכל עושה נפלאות וחדשות, שכל הבריאה כולה היא בתוך ידיו ית', וממנו מתהווה הכל. "אלוקינו ואלוקי אבותינו" הלא עין בעין ניכר לו ה"אלוקינו" שהוא אבינו ורענו, שזכר ברית אבותינו, "הגדול הגבור והנורא" עשר המכות עם כל גדולתם ונוראותם, צפות מיד בתודעה. "וזכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בנייהם למען שמו באהבה" כמו שהוא ראה במו עיניו. וכמה הוא בטוח שה' שומע תפילה כמו ששמע את נאקתם וראה את עניי, וכמה הוא יודע את גודל רחמותו ית' שחישב את הקץ, ואף שהיו שקועים במ"ט שערי טומאה עמד וגאלם.

והנה השי"ת רוצה שכן נכיר אותו, וכך נדבר אליו וזה הטוב בעיניו "שנסמך גאולה לתפילה".

וכשתמצא לומר כפי הפסח שלנו כן תהיה כל היהדות שלנו, הציצית והתפילין, השבת והמועדים, התפילה וכל הקשר שלנו עם השי"ת יזכנו השי"ת להכירנו מיציאת מצרים וליראה ולהאבה אותנו, וכימי צאתנו מארץ מצרים יראנו נפלאות בב"א.

## באיזה אופן אכלו את פסח מצרים

### הרב יצחק בולבין

כתוב בפסוק [שמות יב יא] 'זככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחיפזון פסח הוא לה'. ויש לברר אם באמת היה כאן ציווי שיאכלוהו באופן זה דמתניכם חגורים וכו' והיה דין על כאו"א להחזיק מקלו בידו וכו' בשעת אכילת הפסח, וכדמשמע פשוט הכתוב 'זככה תאכלו אותו'. או שהיה זה דין כללי לאוכלו בחפזון במצב שכבר מוכנים ומזומנים לצאת לדרך, אך לא בדווקא שיחזיק מקלו בידו וכו'.

ועיין לשון התרגום יונתן בן עוזיאל 'וכדא הלכתא תאכלון יתיה בוימנא דא ולא לדריא חרציון יהון מזרזין וכו' ולכא' משמע מדבריו שהיה דין מיוחד בפסח מצרים שיאכלוהו באופן זה, ורק הוסיף שלדורות אין הדין כן.

וכן משמע בדברי האבן עזרא כאן שהביא שהמינים אשר באנגלן עושים ככה היום זכר ליציאת מצרים, ואלה תועי רוח, כלום ילכו יום חמישה עשר מארצם זכר ליציאת מצרים, עכ"ד. ומשמע שכע"פ ביציאת מצרים כן עשו כן.

וגם בלשון הרמב"ן לעיל [פס' ט'] על הפס' 'אל תאכלו ממנו גא' כתב וז"ל: זו מצוה לדורות וכו' אבל המצוה באוכלים כגון מתניכם חגורים והדם על המשקוף איננו רק בפסח מצרים וכו'. ונ' שנקט שזה היה צורת המצוה, וכו"ל. וראה בספורנו כאן שביאר הטעם שאכלוהו כך להורות על בטחון בלתי מסופק בא-ל יתברך, בהיותם מכינים עצמם לדרך בעודם בבית כלא. ומשמע כנ"ל שעשו בדווקא פעולות אלו להורות על בטחונם בקב"ה.

אמנם בשפתי חכמים כאן הביא מהרא"מ ע"ד רש"י 'מתניכם חגורים-מזומנים לדרך' ר"ל ולא דווקא שיחגרו מתניהם וכו' אלא שיהיו ממהרים כמו שרצים לילך לדרך. וברא"מ הוסיף ואורחא דמילתא כדרך היוצאים לדרך, וכן שנינו במכילתא 'זככה תאכלו אותו, כיוצאי דרכים'.

והוכיח זאת הרא"מ מלשון המשנה בפסחים [פ"ט מ"ה] מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו בעשור וכו' ונאכל בחפזון בלילה אחד וכו'. ומכך שהמשנה לא פירטה 'ונאכל במתנים חגורים בנעלים ברגלים ומקל ביד'. אלא רק סתמה 'ונאכל בחיפזון', משום שאלו לא דווקא. וכן כתב המלבי"ם וז"ל: באמת פרטים אלה לא היו לחיוב מדלא חשבם בפסחים [צו] בדברים שבין פסח מצרים לפסח דורות, והם רק דוגמא שכן ראוי ליוצאי דרכים וכו'.

ובטעם שהוצרך לומר נעליכם ברגליכם שלכא' בד"כ אדם נמצא כשהוא נעול בנעלים. היה מקום לומר שהכוונה לנעלים טובות של יוצאים לדרך ולא לנעלי בית וכדו'. [איברא שבמלבי"ם כאן כתב כי האוכל בביתו במתינות מתיר האזור כמש"כ בשבת דף י מאימתי התחלת אכילה משיתיר אזורו, ואינו נועל נעליה בהיותו מסב על המיטה, והם נצטוו לאכול בחיפזון כמוכן לדרך, עכ"ל].

אמנם במדרש משמע שהיה כאן איזו זכות מיוחדת שהיו נעולים בנעליים בזמן אכילת הפסח וכדאיתא במדרש תנחומא [פרשת לך לך, סוף אות ג] אמר לו הקב"ה [לאברהם אבינו] אתה אמרת אם מחוט וכו' ובזכות שאמרת 'נעל' אני נותן לבניך מצות אכילת פסח שכתוב בו, זככה תאכלו אותו וכו' נעליכם ברגליכם וכו'. וצ"ע מהו הזכות שיאכלוהו כשנעליהם ברגליהם. וראיתי בשם הגר"מ אטיק שליט"א ע"פ מה דאיתא כאן במהר"ל דיסקין עה"ת שבכ"מ שיש שכינה אסור לנעול נעלים וכמש"כ של נעליך מעל רגליך, וכמו"כ במקדש לא נכנסו במנעל, והכא ביציאת מצרים היה 'גילוי שכינה' וא"כ היה ראוי שיאכלוהו בלא מנעלים, ולכן איכא חידוש מיוחד שיאכלוהו כשנעליהם על רגליהם.

וביאר הענין שכשם שאמר אברהם אם מחוט ועד שרוך נעל וכו' וזה מורה על גודל בטחונו בהשי"ת שרק הוא המפרנסו, ואל תאמר העשרתי את אברהם, גם כאן כשאכלוהו באופן שנעליהם ברגליהם כשהם מזומנים לדרך,



אותו לעבוד בו לפניו באכילת הפסח וזכירת הנסים, ולתת הלל והודאה לשמו, כמו שאמר ושמרת את החקה הזאת, ואמר שמור את חדש האביב. עכ"ל.

ולפיכך הביא בעל ההגדה את הפסוקים שאומר המביא ביכורים דווקא, כיון שהמביא אומרם בדרך הודאה. וכמו שפירש הרמב"ם עצמו בספר המצוות ענין וידוי ביכורים [עשה קלב] וז"ל: והמצוה הקל"ב היא שצונו לספר טובותיו אשר הטיב לנו והציל אותנו ומתחיל בענין יעקב אבינו ומסיים בעבודת המצרים וענותם אותנו ולשבחו על כל זה וכו'..

ויש להוסיף בזה דהנה המדקדק בפסוקים שנאמרו במקרא ביכורים יראה דלשון הפסוקים הוא כאילו שנעשה עם האומר עצמו "וירעו אותנו המצרים ויענונו וגו'" וכן שאר כל הפרשה. משא"כ הפסוקים שנאמרו בחומש שמות שהביא בעל ההגדה לבאר מקרא ביכורים, לא מתייחסים אל האומר כאילו נעשה עמו, אלא על בני ישראל במצרים כמו "וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֶבְרָה וַיִּזְעְקוּ, וַיַּעַל שׁוֹעָתָם אֶל הָאֱלֹקִים מִן הָעֶבְרָה". "וַיִּשְׁמַע אֱלֹקִים אֶת נַאֲקָתָם וגו'". "וַיֵּרָא אֱלֹקִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּדַּע אֱלֹקִים".

והיינו משום דמצוות סיפור יצ"מ תכליתה היא להלל ולהודות. לכן כשמספר ביציאת מצרים חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכאילו נעשה הדבר עמו ממש. דעי"כ ההודאה היא יותר מעולה. וזה נזכר רק בפסוקים של מקרא ביכורים, ולא בפסוקים שבחומש שמות.

ולפי"ז נמצאו למדים דמצוות סיפור יצ"מ תכליתה היא ההודאה להקב"ה על הניסים שעשה עמנו ביציאת מצרים. ואילו מצוות זכירה שבכל יום כל ענינה הוא רק להזכיר את יציאת מצרים, ולא משום הודאה [אפשר שהוא משום שהיא יסוד האמונה בחידוש העולם שברא יש מאין, ובהשגחת הקב"ה על בראיו, וביכולתו וכוחו. וכמו שכתב הרמב"ן בסוף פרשת בא. או משום שיציאת מצרים מאמת את הנבואה, והגמול והעונש. כמו שנזכר ברמב"ם במורה נבוכים ח"ג פרק לט. או כמו שכתב בספר חרדים [עשה א] בתו"ד: ופרי המחשבה הזאת כדי שלא יחזיק האדם עצמו כבן חורין כדתנן באבות ואין אתה בן חורין. עכ"ל].

[אמנם בפסקי הרי"ד פסחים דף קטז,א, כתב וז"ל: מתחיל לספר בגנותן של ישראל כדי להזכיר נפלאות הבורא שהפליא לעשות עמנו, ומסיים בשבח זהו מקצת הלל שאומר קודם האכילה, שכיון שהזכרנו נפלאות הבורא יש עלינו לשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה כדי לספר חסדי השם אשר גמלנו. עכ"ל. ומשמע מדבריו דעיקר המצוה היא לספר נפלאות הבורא שעשה עמנו במצרים. ומה שמודה ומשבח הוא אגב גררא, 'שכיון שהזכרנו נפלאות הבורא יש עלינו לשבח'].

## לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל

### הרב יוסף אביר

מצינו בדוד המלך (ברכות ד ע"א) ובחזקיהו המלך (סנהדרין צד ע"א) שכלל שהצליחם הקב"ה והעלה קרנם הירבו לעסוק בתורה. ואף אנו, בבוא הגאולה "ימלא שחוק פינו ולשונונו רנה של תורה" (ויקרא רבה יט, א) ואומות העולם יתמהו ויאמרו: אילו היה ד' מגדיל לעשות כן עמנו - "היינו שמחים" במרחצאות ותיאטראות ולא בעבודת ד', ע"כ.

מביאים ממרן ה"חתם סופר" שפירש את הפסוק בשיר המעלות "ולשונו רינה, או יאמרו בגויים... היינו שמחים" ויוסבר בדברי חובות הלבבות שער עבודת האלוקים שמי שמקבל יותר טובות מה' חייב להתחזק בקיום המצוות ועבודת ה' יותר מאחרים, ולכן לעם ישראל יש יותר מצוות מעמים אחרים ולכהנים יותר מאחרים, כ"ד מצוות כנגד כ"ד מתנות כהונה. וכאשר יודה לד' יתברך בעבור הטוב שהטיב רק לו, זה יהיה הגורם שטובות ה' יתמידו עמו ועוד יוסיפו עליהן וגם יזכה לעוה"ב. ומי שאינו מוסיף בעבודתו באופן מיוחד תמורת הטובות המיוחדות שהקב"ה משפיע עליו יתדרדר וילך מדחי אל דחי ויפסיק לקיים המצוות.

וכן מביאים מהשל"ה שפירש את הפסוק, "לד' הישועה על עמך ברכתך סלה" שכאשר יודעים שלד' הישועה ומכירים בטובתו יוצרים נכונות במרום להמשיך ולהעניק ולהשפיע "על עמך ברכתך סלה" והחיד"א פירש "הודו לד' כי טוב" כשמודים לו על טובו על ידי כך ממשכים "כי לעולם חסדו".

## עניני יום טוב וחווה"מ

והמוכרח כהישועות יעקב בסי' ת"צ שתמה על הפוסקים שהביאו את המדרש על אף שלכאורה סותר לטעמו של הבבלי, דע"כ דצריכי תרווייהו, ובאר שבאמת ישנם ב' מחייבים לאמירת הלל בפסח, א' מצד היו"ט דומיא דסוכות ושבועות, ב' מצד נס יציאת מצרים. [והישוע"י שם כתב דטעם הב' קאי רק ב' של פסח דהוא זמן קריעת ים סוף, אולם מדברי הפוסקים שהזכירו את המדרש כלפי כל הז' ימים מוכרח דכל ז' ימי הפסח היו זמן הנס דצ"מ, ואולי משום שהנס הושלם רק בקריעת ים סוף]. ובאר הישוע"י דהגמ' בערכין מבארת מ"ט המחייב מצד היו"ט דפסח לא מחייב כל יום דומיא דסוכות וע"ז אמרו דאינו חלוק בקרבנותיו, אבל המדרש מבאר מ"ט לא אומרים מצד הנס דלזה ל"מ האי סברא כיון דאינו מצד היום, אלא שע"ז אומר המדרש שהנס אינו מחייב הלל משום מעשה ידי טובעים וכו', ובחוה"מ היה ראוי לומר מחמת הנס, וע"ז אומר הט"ז דא"כ יהיה חוה"מ עדיף מז' דפסח, ולכך אין הנס מחייב אלא ביו"ט הראשון.

ולפ"ז יש לבאר את המ"ב שבכל מקום כתב טעם אחר, דבהל' סוכות באר מ"ט ימי החג מחייבים כל יום וימי הפסח מחייבים רק יום אחד, וע"ז הביא את הגמ' בערכין, אבל בהל' פסח בא ליישב קושיא אחרית, מ"ט הנס לא מחייב לומר הלל השלם בכל יום דומיא דחנוכה [וזה קו' מסוימת בפסח], וע"ז הביא את דברי המדרש.

אולם יש להקשות על הישוע"י, ממה שכתב הב"י בסי' תרפ"ג בשם שבלי הלקט דטעמא דגומרין כל ימי החנוכה את ההלל לפי שחלוק בניירותיו, דומיא דימי החג שחלוק בקרבנותיו. והא הלל דחנוכה היו רק מחמת הנס כמבואר בערכין [דלא איקרי מועד ואין בו איסור מלאכה], ואפ"ה כתב השבלי הלקט שהיות וחלוק בניירותיו דמי לסוכות שחלוק בקרבנותיו, ומבואר שטעמא דחלוק בקרבנותיו קאי גם כלפי המחייב מצד הנס, וא"כ תיקשי מה הוצרך המדרש לטעם נוסף, הא סגי בהא דאינו חלוק בקרבנותיו. עוד צ"ע, מ"ט לא הוזכר בערכין טעמו של המדרש, דהא אף בהלל שמצד הנס איירי התם, כדחזינו במה שבארו את הטעם שבחנוכה גומרין את ההלל דהוא מחמת הנס, וא"כ כשבארו את חוה"מ פסח היה צריך לבאר מדוע אין בו את המחייב של סוכות, ומדוע אין בו את המחייב של חנוכה. ואכן התוס' בתענית כח: בארו דחוה"מ פסח אינו דומה לא לסוכות ולא לחנוכה, וצ"ע שבגמ' בערכין לא הוזכר כ"ז.

והמוכרח, דחנוכה אינו מחייב מצד הנס, אלא הנס רק הופך את היום ליו"ט שמחייב הלל כפשטא דברייתא בשבת כא: 'קבעום ועשאוים ימים טובים

## האם כשהגדיל בחוה"מ פסח יגמור את ההלל

### הרב חיים הלפרט

בספר משנת איש סי' ס"ט הובא שמרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א דן קמיה מרן הגריש"א זצ"ל דנער שהגדיל בחוה"מ פסח או מי שנאנס מלומר הלל ביו"ט הראשון דיגמור את ההלל בחוה"מ, והובא שם שכך היתה דעת הגר"ח מבריסק ומקורו מהמבואר בערכין דף י': דהחילוק בין חוה"מ סוכות שגומרין את ההלל לחוה"מ פסח שמדלגים, דשאני סוכות שחלוק בקרבנותיו מפסח שאינו חלוק בקרבנותיו, וכ' רש"י בתענית כח: "משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו, וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי", ומשמע שכל ימי הפסח מחייבים הלל שלם אלא שהיות ואינם חלוקים בקרבנותיהם היו כחד יומא ונפטרים בהלל של יו"ט, ולהכי כל שלא אמר ביו"ט או שהגדיל [להפוסקים דתרי דרבנן לא פוטר חד דרבנן] אומר בחוה"מ.

והובא שם שמרן הגריש"א נקט שלא לאומרו, וביסס דבריו על המדרש שהובא בב"י בסי' ת"צ שאחר שהביא את הגמ' בערכין הוסיף "ושבלי הלקט כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצרים וכתוב בנפול אויבך אל תשמח". ומבואר בב"י דהוי טעם אף לחוה"מ ולא רק לז' של פסח, דהא כ' דהוי טעם נוסף על הגמ' בערכין, וכ"ה בט"ז סק"ג שכ' "וכיון שבו' אין גומרין אותו ע"כ גם בחוה"מ אין גומרין אותו שלא יהא עדיף מי"ט האחרון", וכ"ה בפמ"ג במש"ז סק"ג ובלבוש שם. ואמר הגריש"א דנפק"מ בין הטעמים הוא בנד"ד, דלהטעם המבואר בערכין יאמר בחוה"מ, אבל להמבואר במדרש נמצא שיש סיבה חיובית שלא לאומרו, וא"כ אין נפק"מ אם אמר ביו"ט כיון דא"א לאומרו בחוה"מ וכו' דפסח, ועל אף שהמדרש סותר לגמ' בערכין, מ"מ כיון שהפוסקים הביאוהו, א"א לאומרו. ובאמת שד' הגר"ח צ"ע מדוע לא חשש לד' המדרש.

ונ"ל, דבאמת במ"ב משמע דהמדרש אינו טעם נוסף על הבבלי אלא הוי ענין בפנ"ע, דבסי' תרמ"ד כתב השו"ע דבחוה"מ סוכות גומרין את ההלל, וכתב המ"ב דבחוה"מ פסח אינו כן משום שאינו חלוק בקרבנותיו. ומאידך בסי' ת"צ כ' השו"ע דבחוה"מ פסח אומרים הלל בדילוג, וכתב המ"ב דהטעם שלא גומרים את ההלל הוא ע"פ המדרש. וממה שלא כתב במקום אחד את ב' הטעמים משמע דהגמ' בערכין וד' המדרש הוו ב' ענינים חלוקים, וצ"ב. וגם צ"ע מ"ט בהל' סוכות הזכיר דוקא את הגמ' בערכין, ובהל' פסח דוקא את המדרש.

בהלל והודאה, דמשמע שהיו יו"ט לענין הלל [וכ"מ ברש"י שם]. ולפ"ז א"ש הא דכתב השבלי הלקט דמשום שחלוק בניירותיו הוי כל יום כיו"ט בפנ"ע, וכ"כ תוס' בתענית כח: "דחנכה דינא הוא לגמור הלל דכל הח' ימים היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב", ומשמע דחילוק הנס גורם לחילוק היום. וא"ש הא דלא הוזכר בגמ' הטעם שחלוק פסח גם מחנכה, דבאמת הגמ' איירי רק בהלל שמצד היום ולא בהלל שמצד הנס, וחנכה מצד היום הוי.

ולפ"ז נמצא שאין כוונת המדרש לבאר שיש סיבה חיובית שלא לגמור את ההלל בחוה"מ פסח, אלא לבאר רק שאין מחייב מצד הנס, וא"ש הא דפסק הגר"ח דמי שלא אמר ביו"ט שיאמר בחוה"מ ולא חשש למדרש, דדברי המדרש הוו רק הגבלה במחייב שמצד הנס, אבל כשלא אמר ביו"ט הראשון נשאר המחייב שמצד היום. ולפ"ז הגריש"א שפליג הוא משום שפי' את המדרש כפשוטו הפוסקים שהמדרש והגמ' בערכין הם ב' תירוצים על אותה קושיה, ולפ"ז מוכרח שיש סיבה חיובית שלא לומר הלל, ולהכי פסק דקטן שהגדיל בחוה"מ אינו יכול לגמור את ההלל.

ומצינו דרך נוספת לפטור בחוה"מ את מי שלא אמר הלל ביו"ט או שהגדיל, והוא בספר חו"ב להגר"ח גרינמן זצ"ל בערכין שם דבאר את הגמ' 'יום שחלוק בקרבנותיו' באופ"א, דכוונת הגמ' שהמחייב להלל תליא ביום שחלוק בקרבנותיו [וכן מוכח מקו' הגמ' משבת], דלפ"ז נמצא דטעמא דאין גומרין ההלל בחוה"מ פסח אינו משום שנפטר בהלל דיו"ט, אלא משום שחוה"מ פסח אינו מחייב הלל, ולכן כשלא אמר ביו"ט לא יגמור בחוה"מ שאינו יום שמחייב הלל. אלא שלפ"ז אם ירצה לומר אין איסור בדבר, אבל לסברת מרן הגריש"א הוי כעין איסור ולא יוכל לאומרו.

## במלאכת אוכל נפש שהותר ביו"ט האם יש לחפש לעשותו בדרך היתר

### הרב יצחק קרליבך

א] ראיתי מובא בשם מרן הגרי"ש אלישיב דמי שצריך לבשל מים ביו"ט לצורך אוכל נפש ויש לו מים מבושלים שנצטננו אסור לו לבשל מים מהברז רק יבשל המים שנצטננו דכיון שיש שיטות ראשונים שס"ל שאין בישול אחר בישול במים אף שנצטננו נמצא כשמבשל מים שלא נתבשלו הוי בישול שלא לצורך ואסור, וכמדומה שפסק זה צ"ע, וכדי לברר ענין זה יש לדון במלאכת שהותרו לצורך אוכל נפש האם יש לחפש לעשותו באופן המותר או שכל שעושה לצורך או"נ הוי היתר גמור וא"צ לחזור לעשותו באופן המותר:

ב] הנה מלאכת בורר הותר ביו"ט ומותר לברור פסולת מתוך אוכל לצורך אוכל נפש כדתנן במשנה ביצה יד: ושו"ע סי' תקי' ס"ב [אמנם יש אופנים שלא התיירו בורר אף לצורך או"נ ואכ"מ], ומבואר במשנה וגמ' שכשבורר יש למעט בטירחא ולכן יש לברור את מה שיותר קל לו לברור ולכן אם האוכל מרובה הבורר את הפסולת שהוא המועד, ואם הפסולת מרובה בורר את האוכל שהוא המיעוט, וכ' המ"ב סי' תקי' סק"ח בשם הט"ז שבאופן ששניהם שווים האוכל והפסולת יכול לברור מה שירצה או האוכל או הפסולת, ומבואר שאף שברירת אוכל מתוך פסולת אינו מלאכה גם בשבת ואילו ברירת הפסולת היא מלאכה מ"מ יכול לבחור ולברור הפסולת מתוך אוכל, וכע"ז כ' הגר"ז סי' תקי' בקו"א סק"ב שמוותר לברור אוכל מתוך פסולת לאחר זמן [לבו ביום] אף שיכול לברור אח"כ לאלתר.

וצ"ע כיון שיכול לעשותו באופן המותר [לברור האוכל ולא הפסולת או שיברור לאלתר] מ"ט יעשה מלאכה וידחה יו"ט, ואין לומר שכיון שמלאכת אוכל נפש 'הותרה' ביו"ט אז הוי היתר גמור וא"צ לאהדורי לעשותו באופן המותר - שהרי מבואר בגמ' יומא ו: שגם אם טומאה 'הותרה' בציבור צריך לאהדורי באופן המותר ולזה אם יש טהורים באותו בית אב אין הטומאה נדחית כיון שאפשר בטהורים וה"ה הרי אפשר לעשותו באופן המותר שיברור האוכל מתוך הפסולת ומ"ט ידחה ביו"ט.

ג] והנראה בזה ע"פ מה ש' הרמב"ן עה"ת [פ' אמור] שבמלאכת יו"ט כתיב בתורה כל 'מלאכת עבודה' לא תעשו שונה ממה שכתוב בשבת כל 'מלאכה' לא תעשו, ופי' הרמב"ן שהתורה רמזה כאן להיתר מלאכת אוכל נפש ד'מלאכת עבודה' הוא מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש ומלאכה שהיא באוכל נפש אינו מלאכת עבודה אלא מלאכת הנאה ע"ש, ונראה מבואר שמלאכת אוכל נפש אין זה רק בגדר 'הותרה' אלא יותר מזה שאין זה בגדר מלאכה כלל דהתורה אסרה מלאכת עבודה ומלאכת או"נ אינו מלאכת עבודה, וע"ע חזו"א סי' קכ"ד למס' פסחים מו: ז"ל כל שיש אפשרות לבוא לאכילת יו"ט מקרי אשר יאכל לכל נפש ולא חייל עליה שם איסור וכו' שאין היתר או"נמפני הצורך לאכול עכ"ל, ולפ"ז נחא מה שבמלאכת או"נ א"צ לחפש לעשותו בהיתר כיון שמלאכת אוכל נפש ביו"ט נמי הוי מלאכה המותרת ואין ע"ז שם מלאכה כלל, ולא דמי לטומאה הותרה בציבור שבעצם יש כאן דבר האסור ורק שהתירה התורה לצורך עבודה ולזה כל היכא שיכול לעשותו באופן המותר לא התירה תורה וצריך לאהדורי ולעשותו בטהרה.

ד] והעירוני ע"ז מד' הביאווה"ל סי' תרלח" ס"ב ד"ה וביו"ט שכ' שאם נפלו קסמי סכך ביו"ט וא"א לאכול מותר להסיר את הקיסמין דמוקצה מותר לצורך או"נ וכ' שם בשם הפמ"ג דמ"מ אם אפשר לטלטלו ע"י טלטול מן הצד יש לטלטל מן הצד ולא יטלטל טלטול גמור, הרי שאף שמוקצה נמי הותר לצורך אוכל נפש [כמבואר בתוס' ביצה ח. ורמ"א סי' תקט'] מ"מ היכי שאפשר לעשותו בהיתר יש לעשותו בהיתר ומאי שנא מבורר שגם כשיכול לעשותו באופן המותר ולברור האוכל יכול הוא לכתחילה לברור הפסולת.

ה] והנראה בזה דהנה הטעם שמוקצה מותר לצורך אוכל נפש בפשוטו הוא כשאר מלאכות שהותרו ביו"ט לצורך או"נ, אמנם מד' תוס' לא משמע כן - דתוס' בכתובות ז. נתקשו בדין מוצא חמץ בתוך ביתו ביו"ט דכופה עליו כלי ומ"ט לא הותר לבער חמץ משום מתוך שהותר [הבערה] לצורך הותר נמי שלא לצורך, ות' התוס' שאסור משום מוקצה דחמץ מוקצה ואסור לטלטלו ע"ש, והקשה הבית יעקב שם מ"ט לא נתיר טלטול חמץ נמי משום מתוך דכיון שמוקצה הותר לצורך או"נ הותרה נמי שלא לצורך, וביארו בזה האחרונים שרק 'מלאכות' הותרו ביו"ט אבל דבר שאינו מלאכה לא הותר ביו"ט, ויסוד לזה ממה שיש איסור תחומין ביו"ט אף לצורך אוכל נפש וקשה הרי כל המלאכות הולרו לצורך או"נ וביארו בזה שתחומין אינו בגדר מלאכה וזה לא הותר לצורך או"נ ורק דבר שאסור מלתא דמלאכה הותר לצורך אוכל נפש [והביאור בזה נראה ע"פ הרמב"ן הנ"ל דמה שמוותר לצורך או"נ אין זה היתר שהתורה התירה לצורך או"נ רק שאין זה מלאכת עבודה וזה שייך כמובן רק בדבר שאסרה תורה מלתא דמלאכה ואו"נ לא חשוב מלאכה וכו'ל], ולפ"ז גם מוקצה שאינו אסור מלתא דמלאכה מן הדין שלא יהיה מותר כלל ביו"ט אף שעושהו לצורך אוכל נפש כיון שאין איסורו משום מלאכה ורק דבר האסור משום מלאכה מותר לצורך או"נ, וע"כ מה שמוקצה מותר לצורך או"נ הוא קולא דרבנן שהקילו לטלטל לצורך אוכל נפש ולא שייך ע"ז דין מתוך עכ"ד.

ולפי"ז נחא מאוד דחלוק מלאכת אוכל נפש שבזה א"צ לאהדורי לעשותו באופן המותר כיון שאין זה מלאכה כלל וכו"ל, אבל מוקצה אינו בכלל זה שהרי אין איסורו מלתא דמלאכה ורק שחז"ל הקילו לצורך אוכל נפש והוי זה בגדר דחויא או הותרה שהקילו לצורך אוכל נפש ולזה כל היכא דאיכא לאהדורי ולעשותו בהיתר יש לעשותו בהיתר.

ו] ולפי כ"ז מה שהובא בשם הגרי"ש שבבישול לצורך או"נ יש לאהדורי לעשותו באופן המותר שיבשל מים מבושלים צ"ע דזה נתבאר מד' הפוסקים שכל דבר האסור מלתא דמלאכה א"צ לאהדורי לעשותו באופן המותר ומשום שמלאכת או"נ אינו מלאכה האסורה כלל.

## כיבוס בחוה"מ לצורך שבת שמיד לאחר הפסח

### הרב אפרים קרלינסקי

יש לדון במי שהתלכלכו לו בגדי חול המועד, ולא נשאו לו חולצות נקיות לשבת שמיד אחרי פסח, האם מותר לו בחול המועד לכבס חולצה בשביל אותה שבת. ואפשר היה לדון לאסור כיבוס זה משתי סיבות, הן מצד המלאכה שעושה שלא לצורך המועד, והן מצד גזירת כיבוס שגזרו חז"ל לא לכבס בגדים במועד הגם שהוא לצורך המועד.

אולם מהעיון נראה שיש מקום גדול להתיר כיבוס זה.

לגבי האיסור של מלאכה שלא לצורך המועד, שמעתי [מהגאון רי"מ הכהן רובין שליט"א] ראייה נפלאה שעשיית מלאכה בחוה"מ לצורך השבת שלאחר המועד [עכ"פ כשהשבת סמוכה מיד אחרי יו"ט] מותרת, מכל עשיית עירוב תבשילין בערב שביעי של פסח, שטעם היתר הבישול ביו"ט ע"י העירוב הוא שמתחיל כבר מעיי"ט להכין את מאכלי השבת, ובזה התיירו לעשות גם ביו"ט את צרכי השבת. ומבואר מזה שתחילת הבישול שעושה בחוה"מ לצורך השבת אינו אסור כלל, וצרכי שבת נעשים בחוה"מ, וא"כ גם כיבוס החולצות לשבת יהיה מותר בחוה"מ.

ולגבי גזירת חז"ל לאסור כיבוס בחוה"מ יש לדון, הלא טעם הגזירה הוא כדי שיכבס מעיי"ט לצורך יו"ט ולא יכנס למועד כשהוא מנוול [לשון המשנ"ב תקל"ד א'], ויש לומר שטעם זה לא שייך כלל באדם שמכבס לצורך אחר המועד, דבבגדים כאלו אין את החשש הנ"ל של חז"ל. ואמנם בדרך כלל כיבוס שלא לצורך המועד אסור מצד עצם המלאכה שלא לצורך המועד, והנפק"מ תהיה באופן שאין איסור על המלאכה שלא לצורך המועד, כגוונא דידן, או באופן של כיבוס לצורך דבר האבד [שמוותר גם שלא לצורך המועד].

ועצם ענין זה שבכיבוס לצורך אחר המועד אין את גזירת חז"ל, יש לו בית אב בדברי הגבורות ארי [תענית יז]. שכתב שלאנשי משמר [שנאסרו בכביסה בימי משמרתם מאותו טעם של איסור כיבוס בחוה"מ, כדי שלא יכנסו מנוולים למשמרתם] מותר לכבס לצורך אחר משמרתם, ומבואר מזה לכא' שכל הגזירה היא רק בכיבוס לצורך המועד.

וא"כ לכא' יש להתיר את כיבוס החולצות בחוה"מ לצורך השבת שמיד לאחר המועד, דגזירת כיבוס אין כאן משום שהוא כיבוס שלא לצורך המועד, ואיסור

מלאכה שלא לצורך המועד אין כאן, משום שהוא לצורך שבת שמיד לאחר הרגל, שמותר לעשות מלאכה בחוה"מ לצורך שבת זו.

אמנם עדיין יש לדון בזה, והדבר לכאורה יהיה תלוי בטעם ההיתר לבשל בחוה"מ לצורך השבת שאחריה. דהנה מה שמותר [מדאורי] לבשל ביו"ט לשבת שאחריה נחלקו בזה האמוראים, האם מותר משום שקדושת שבת גדולה יותר ומותר להכין מקדושה קלה לקדושה חמורה, או שההיתר הוא רק משום שהאוכל ראוי לאכילה ביו"ט [והוא הטעם של 'הואיל']. ונחלקו הפוסקים [הובא בבאורה"ל ריש סי' תקכ"ז] כמי ההלכה בזה.

ולגבי ביטול מחוה"מ לשבת שאחרי יו"ט יש לחקור מה טעם ההיתר. אפשר לומר שבזה כו"ע סוברים שהוא משום שקדושת שבת חמורה מקדושת חוה"מ ומותר לעשות מלאכות מקדושה קלה כזאת לקדושה חמורה, ולצד זה ההיתר שהעלינו שריר וקיים. אולם אפשר לצדד שגם בחוה"מ ההיתר הוא רק 'הואיל' וראוי לשימוש בחוה"מ, ואם כן נפל ההיתר, דהלא כאן החולצות לא ראיות לשימוש בחוה"מ, דאם ישתמש בהם נחזור לאסור את הכיבוס משום הגזירה.

## כמה ענינים במצוות ביעור מעשרות

### הרב יחיאל איתמר

#### אי ביעור וידוי מעשרות בזמן הזה מהתורה:

שנה זו היא שנה רביעית לשמיטה, ונצטוונו בה על ביעור מעשרות.

נקטינן להלכה שתרומויות ומעשרות בזמן הזה דרבנן וממילא גם מצוות הביעור והוידוי גם הם רק מדרבנן, ויש בזה כמה קולות בספקות, הן אמנם שהחזו"א בכמה מקומות דן ספק תרומויות ומעשרות כספק בדבר שעיקרו דאורייתא, אך גם לשיטתו יש כמה קולות בתרו"מ בזה"ז משום שהם מד"ס.

והנה לגבי וידוי מעשרות, נקט חזו"א שבזמן הזה לא משכחת לה כל כך שיוכל אדם להתוודות ולומר: עשיתי ככל אשר ציוויתני, כי רבים ועצומים הם הלכות תרומויות ומעשרות ולא ימלט שלא יצאה איזו מכשלה, וגם מי שהיה בידו מעשר שני, או טבל למעשר שני, אינו יכול לומר לומר עשיתי ככל אשר ציוויתני. כי לא העלם לירושלים כעיקר דינם. כך היא דעת החזו"א והאר"י בכל זה בדמאי סימן ב'.

והנה היה מי שיצא לדון, שהואיל ואיסור נטע רבעי הוא כן מה"ת, ואפילו בחו"ל - לדעת התוס' ברכות (ל"ה) ותרו"מ אינם נוהגות בחו"ל, אם כן נמצא לנו ביעור וידוי לבני חו"ל השוהים שם. משום שלא מצוי להם תרו"מ שיש לחוש שנהגו בהם שלא כדקדק. ורק נטע רבעי יש להם, וממילא יוכלו גם להתוודות. ואף שדעת החזו"א שבנטע רבעי בזמן הזה, כמו במעשר שני, אין מתוודים עליו כיון שלא נתקיים דינם שלא עלה ונאכל בירושלים. מ"מ הרי יש מן הראשונים שסביר בהדיא שמתוודים גם על מעשר שני ששרפו ולא העלה אותו לירושלים. (עיין דרך אמונה מעשר שני י"א ח') וסבר שאם כן מי שיש לו פירות נטע רבעי בחו"ל יהיה חייב לבער ולהתוודות דבשל תורה הלך המחמיר, הן שיש נטע רבעי בחו"ל והן שמתוודין על נטע רבעי שלא נאכל בירושלים אלא נשרף בזמן הביעור.

אמנם נראה דהואיל תרו"מ דרבנן לא שייך לומר דביעור נטע רבעי הוא מה"ת, דהתורה אמרה כי תכלה לעשר בשנה השלישית שנת המעשר (דברים כ"ו י"ב) דהיינו שהביעור הוא בסוף השנה השלישית של שנת המעשר [ - שהוא פסח לש שנה רביעית]. וכשאין מעשר אין גם ביעור מעשרות, משום שמהתורה אין שנה זו שלישית לשנת המעשר, שהרי אין חיוב תרו"מ כלל אלא מדרבנן. ואם כן גם ביעור נטע רבעי לא יכול להיות מה"ת דלא משכחת לה שנה שלישית לשנת המעשר.

הגע עצמך הרי שיש לו נטע רבעי דאורייתא בשנה השלישית לשנת המעשר מד"ס, חייב בביעורו, אמנם אם לפני פסח נתקדשה ארץ ישראל ונתחייבו בתרו"מ מן התורה, ונעשית שנה זו ראשונה לשנת המעשר, הרי ודאי בכה"ג ימתין עם הנטע רבעי עד שנה שלישית לקידוש הארץ שהיא שנת הביעור.

וממילא גם חיוב ביעור נט"ר וידוי מעשרות ידידי הוא מד"ס.

ומינה נתעוררתי, שאם כן הוא שכל מניין השנים דתרומויות ומעשרות הוא מדרבנן, לדעת הרמב"ם שקדושה שניה שנתקדשה ארץ ישראל בימי עזרא נתקדשה נמי לעתיד לבוא, ומה שתרו"מ בזמן הזה אינם תורה הוא רק משום שאין רוב יושביה עליה. וכמו שמבואר בגמרא לגבי חיוב חלה. אם כן בגוונא שרוב יושביה עליה יהיה חיוב תרומויות ומעשרות מן התורה. ולפי זה לכאורה מנין השנים יתחיל למנות מתחילה שנה ראשונה למעשרות. ואם כן צריך לדעת בדיוק באיזו שנה נעשה רוב יושביה עליה, כי אם לא נדע את השנה המדויקת כל שנה תהיה לנו בספק ראשונה למעשרות, שניה למעשרות או שלישית למעשרות ותהיה בספק מעשר שני או מעשר עני, וכך גם השביעית תהיה בספק על פני כמה שנים.

אמנם יש לדון שאף שאמרנו בגמ' (ערכין י"ג) שמנין השמיטין והיובלות נפסק כשיצאו לגלות ונתחדש בימות עזרא מנין חדש, מ"מ אולי לגבי מנין שנות המעשר אינו כן ומונים כאילו היו חייבים במעשר כל הזמן ולא יתחילו למנות מחדש. משום שיש לחלק בין שמיטה ויובל שתלוים בספירה וקידוש, לבין שנות המעשר, אך מאידך תמוה שימנו את שנות המעשר כשאין חיוב תרו"מ מה"ת.

#### הפקד להיפטר מביעור מעשרות:

מצוות ביעור מעשרות נוהגת גם בטבל, וחייב להפריש תרומויות ומעשרות לפני זמן הביעור ולקיים בהם את דינם, תרומה ומעשר ראשון ומעשר עני כל אחד לבעליו ומעשר שני צריך לבערו. ומי שיש לו הפסד מהפרשה זו, כגון שיש לו קופסאות שימורים שיש לו הפסד בפתיחתם, מובא באגרתא חדא (להג"ר שריה דבילצקי זצ"ל) בשם החזו"א שיכול להפקירם לפני פסח וכך לא להתחייב בביעורם.

והנה רש"י (סנהדרין י"א: ויבמות ע"ג). ביאר דביעור מעשרות הוא בשנה שלישית ושישית, והקשו דנסתר מהמבואר במשנה בהדיא, שהביעור והוידוי הוא בפסח של רביעית ושביעית ולא בשל שלישית ושישית. אמנם הביאור הוא פשוט, כמו שמבואר במקרא, הביעור הוא בשנה שלישית ושישית, אלא שסוף שנת המעשר בפועל של שלישית ושישית הוא בפסח של רביעית ושביעית. כמו שדרשו בירושלמי (מעשר שני פרק ה"ג, וכ"ה בספרי) מ'כי תכלה לעשר' שהביעור הוא ברגל שאתה מכלה לעשר את כל מעשר תבואתך. דהיינו שכיון שעד פסח של רביעית ושביעית יש לו טבלים ששייכים לשנה שלפניה, ממה שחנט לפני ט"ו בשבט, לכך אמרה תורה מקצה שנת המעשר, שסוף שלישית הוא ברביעית וסוף שישית הוא בשביעית. אבל עיקר חיוב ביעור מעשרות כבר נתחייב בשלישית ושישית. וכן מבואר בהדיא בבית הבחירה להמאירי (קידושין כ"ו):

אמנם הרמ"ה בסנהדרין (י"א:) תמה על דברי רש"י ממתנ', וחלק עליו שזמן הביעור הוא בפסח של רביעית ושביעית ולא בשלישית ושישית.

ולכאורה למשנ"ת בשיטת רש"י ומפורש במאירי, שכבר נתחייב בביעור מתחילת שלישית ושישית, לא יועיל לו להפקיר הטבל קודם הפסח של רביעית ושביעית שהרי כבר נתחייב בביעור מתחילת שלישית ושישית. ויש לעיין בזה.

#### ידידי מעשרות בספק:

לכאורה כשיש לו ספק אם חייב בידוי לא שייך לומר בזה ספק לחומרא, וכגון שאינו יודע אם היה לו טבל המחייב בידוי, או נטע רבעי בחו"ל שנחלקו הראשונים אם קדוש או לא, אינו יכול לעמוד ולומר עשיתי ככל אשר ציוויתני כשאני יודע שאכן זהו מה שנצטווה ועליו צריך להתוודות. וודאי שבספק אם עבר על איזה איסור שנוגע במה שעליו מתוודה, אינו יכול לומר עשיתי ככל אשר ציוויתני מספק, ואף אי' הוי ספק דאורייתא לחומרא.

וכן מבואר בדברי החזו"א דמאי ב' ס"ו: שכתב דדובר שקרים חמיר ואינו יכול להתוודות כשסומך על המוע"ה ולא נתן דמאי לכה וללוי. אבל לא הוסיף כמוש"כ שאפילו בספק אם קיים מה שראוי להתוודות עליו יתוודה מספק. ויש לעיין.

## רחבה מצותך – ענינים כלליים

יודוע שגזרו חכמים שלא להתרחץ כל גופו במים חמים בשבת בין באמבטיה ובין במקלחת, ואפילו אם הוחמו מערב שבת, והוא משום גזירת הבלנים כמבואר בשבת (מ), ונפסק להלכה בשו"ע סימן שכו. וכן אסור שלא לרחוץ כל גופו במים שהוחמו ביום טוב עצמו, והובא להלכה בשו"ע סי' תקיא ס"ב.

ב. והנה אף שגזירת חכמים אינו אלא במים חמים, מכל מקום כבר כתבו המהר"ל (סי' קלט, ובחדשות סי' צו, והר"ד בב"ח סי' שכו ס"א) והתרומת הדשן (סי' רנה) שנהגו שלא לרחוץ בשבת בנהרות אף במים צוננים, והטעם

#### רחיצה במים צוננים בשבת ויום טוב

#### הרב דוד צבי אפשטיין

א. בהתקרב שבתות הקיץ החמים, ובפרט כאשר חלים שבת ויום טוב צמודים זל"ז, מתעוררת השאלה האם מותר להתרחץ באמבטיה או במקלחת במים צוננים בשבת או לחילופין ביום טוב.



משום שיש לגזור שלא יבוא לידי סחיטה, ומשום נושא המים שעליו ארבע אמות בכרמלית, ומשום שיטה על פני המים, והובא במשנ"ב (שם, ס"ט, וס"ק כא) שכן נהגו. וכתב השש"כ (פי"ד ס"א) שמנהג זה הוא גם ביום טוב.

ג. אלא שמדברי המהרי"ל אין הכרע האם המנהג שלא לרחוץ בצוננים הוא משום צירוף שלושת הטעמים בדוקא, או אף משום טעם אחד בלבד. ואמנם בשונה הלכות (ס"ו) כתב בשם החזו"א, שמחמת המנהג יש לאסור אף מקלחת במים צוננים, ומשמע מדבריו שגם משום חשש סחיטה לבד נהגו שלא לרחוץ, שהרי ברחיצה במקלחת לא שייך רק חשש שמא יבא לסחוט. [אכן רחיצת פניו ידיו ורגליו או שאר אברים כל שאינו רוחץ רוב גופו מותרת]. אולם דעת האגרו"מ (או"ח ח"ד ס' עה) שאין לאסור רחיצה במקלחת משום שאין להוסיף על המנהג, ואף באופן שישנו את אותו הטעם ממש. עוד כתב, שאפשר שצריך את שלשת התנאים, וכל שאינם אף ששייך חלק מהטעמים אין לאסור, ולכן כתב שאין לאסור להתקלח מחמת המנהג, ורק הציבור החמירו על עצמם בלא שום מקור. ובמקום אחר השיב (שם ס' עד), שבלא צער יש להחמיר אף שלא מצינו בספרי רבותינו מנהג זה, אבל כשמצטער מחום היום רשאי להקל, וכן כתב במנחת יצחק (ח"ו ס' לב) להתיר מקלחת במים צוננים במקומות החמים כשהוא מצטער מאד.

ד. אלא שמדברי המגן אברהם לכאורה נראה שדי באחד הטעמים, שהרי כתב (ס' שכו סק"ח) בשם המהרי"ל (ס' קג) שיפה נוהגות הנשים שאין טובלות שלא בזמנם בשבת, משום שנראה כמתקן, ואף שמבואר בגמרא ביצה (יח.) שהתירו טבילה משום שנראה כמיקר מכל מקום כיום לא שייך לומר כן אחר שהמנהג שלא להתרחץ במים צוננים בשבת, וכמבואר שחששו משום סחיטה ושאר החששות הנ"ל, ולאחר מכן הביא שכן כתב הבית יוסף (י"ד ס' קצט) שאסור לרחוץ בצוננים משום חשש סחיטה, וממילא אסור לטבול שנראה כמתקן, ע"כ. והנה מדברי הב"י משמע שדי בטעם זה של סחיטה לבד לאסור הרחיצה, אף בלא הטעמים האחרים. ולא מצאתי לעת עתה מאן דהו שעמד בדבר, ודו"ק.]

ה. אמנם העולת שבת (ס"ק טז) כתב שכעת נתפשט המנהג להתיר רחיצה בצונן אף בנהרות. ואכן עדות המזרח לא נהגו לאסור צוננים, וכתב הכף החיים (ס"ק כה) שכל מקום ינהגו לפי מנהגם, אולם גם במקומות שנוהגים היתר יש להזהירם שלא יבואו לידי החששות הנ"ל.

## תמיכה על המתירים לאכול בשרי או חלבי בשולחן אחד על ידי היכר מפה בלבד

### הרב שילה בן דוד

מצוי לפעמים בימי הנקיונות לפני פסח, שרוצה לאכול בשרי על שולחן שיש בו חלבי, או להיפך. ורוצה לקפל את המפה ולאכול על הצד השני של השולחן (וכן מצוי לפעמים בימי שיש שכל ילד בא בזמן אחר, או בחול המועד סוכות, שרוצה לאכול בשרי ועדיין יש חלבי על השולחן). האם מותר לשבת באותו שולחן ולשים בחצי השולחן מפה בשרית ובחצי השני מפה חלבית. ובשלמא שיושבים שנים שהאחד אוכל בשרי והשני חלבי - מותר, משום שמלבד מהשינוי של ה'היכר', יש גם שינוי 'דעות' שיכול האחד להזהיר את השני שלא יכשל. אבל לפעמים רק האחד אוכל לבדו, האם יצטרך לסלק את כל ההופכי שמעל השולחן.

והנה לבני ספרד פשוט שאסור כפסק השדי חמד (אסיפת דינים מערכת בשר בחלב אות יג, ח"ו עמ' 352). הובחי צדק (ס"ק יא, אלא שהביא שאם מניח שומר שזיכרנו מועיל כמו דעות, והובא בכף החיים ס"ק טז), קהל יהודה (הספרדי, ריש סימן פח. והובא בדרכי תשובה ס"ק יח), הבן איש חי (שו"ת תורה לשמה ס' קז) והכף החיים (ס"ק טז). אבל גם לבני אשכנז שפוסקים כה'חכמת אדם', והרי הוא כתב (מ, יא) להתיר, ואפילו שגם ה'חפץ חיים' (ב'נדחי ישראל' לג, ד) הביא דבריו, נראה שיש להחמיר בכך, דכיון שבגמרא (שבת יג.) והראשונים (הראב"ן חולין ס' רעא, ועוד) מבואר לאיסור, דבעינן גם שינוי דהיכר וגם דעות [דקאמר "התם (בבשר וחלב) דיעות איכא (אבל) שינוי ליכא (ואסור), (משא"כ) הכא (בנדה) איכא דיעות (של הבעל והאשה) ואיכא שינוי (שהיא בבגדה והוא בבגדו, ומותר)"] וגם כל האחרונים אסרו בזה, אף מפוסקי אשכנז כמו ההפלאה (י"ד פח, א), שפת אמת (שבת יג. ד"ה התם), דרכי תשובה (ס"ק יח), מהר"ם מורנוטבורג האחרון (י"ד ס' יב, והובא בדרכי תשובה הנ"ל ובדעת תורה למהרש"ם ס' פח), הגר"מ שטרנבוך (שו"ת תשובות והנהגות ח"ב ס' שצא, ובאורחות הבית ז, יז) וה'לבושי עוז' (בשר בחלב פח, ב סק"ג עמ' סה) ועוד החמירו בזה. ורק ה'חכמת אדם' היקל בזה [וגם ה'חפץ חיים' לא כתב זאת בספרו 'משנה ברורה' שנתקבלו פסקיו, אלא בספר 'נדחי ישראל' ששם קיצר מהשולחן ערוך והחכמת אדם כדי להגיש לחיילים ולשאר נדחי ישראל שלא יכשלו בנושאים מצויים (כפי שהביא בהקדמתו), ובפרט כאן שהוא העתק ממש מלשון ה'חכמת אדם'. וכעין זה הובא ב'קיצור תולדות חפץ חיים' (עמוד נו) שבחיבור זה העמיד על עיקר הדין בלא חומרות, ולפעמים התיר מה שבפוסקים התירו רק בשעת הדחק, ולא נחית להכריע בין הפוסקים כמו שעשה ב'משנה

ברורה'], והוא מוקשה מדברי הגמרא והראשונים, ובפרט שגם הוא לא כתב כן במפורש אלא זה רק דיוק מדבריו [שכתב 'וכל שכן אם אוכל בפני עצמו או עם בני ביתו שצריך היכר'. ומוכח דסובר שהיכר מועיל גם למי שאוכל בפני עצמו. ומאחר שמצינו שבגמרא ובראשונים ובאחרונים מבואר לאיסור, וגם החכמת אדם כתב כן רק לצד החומרא לומר שאפילו אם אוכל בפני עצמו או עם בני ביתו צריך היכר, אין לדייק ממנו לצד הקולא דהיכר מועיל גם לאדם אחד, דשמא מה שכתב 'אם אוכל בפני עצמו' אגב שיגרא דלישנא לחומרא שצריך היכר, כתב כן, אבל אה"נ שבאדם אחד לא מועיל כלל היכר. (וגם מדברי הרש"ש חולין קג: ד"ה במשנה, אינו ראה מוכרחת, כמו שכתבנו במק"א)], לכן שפיר יש לפסוק גם לבני אשכנז כמפורש בכל האחרונים לאסור. [ואין לומר שכשיש שתי מפות נחשב כמו שולחנות נפרדים, שמעיקרא לא גזרו איסור בזה, שהרי מבואר בתוספות וברא"ש (חולין קז:) שגם היתר מפה הוא רק משום 'היכר' ולא משום 'שני שולחנות' וכמו שהרחבנו במקום אחר]. וכיון שצריך היכר דשינוי ודעות, לכן האוכל לבדו עם ההופכי, צריך לסלק את ההופכי לגמרי.

## בענין האמונה בביאת המשיח

### הרב יצחק לנדא

בספר משמר הלוי (מגילה ס' ה) להגר"מ שולזינגר זצ"ל האריך לחדש שחלק מהחיוב להאמין בביאת המשיח ולצפות לביאתו (כל' הרמב"ם שנביא לקמן) הוא להאמין שיכול לבוא בכל יום ובכל רגע ממש, ומי שמאמין בביאת המשיח אבל סובר שיבוא רק בחודש או בשבוע הבא (וכגון שעלה בחשבוננו שזה הזמן המיועד לכך), הרי הוא גידון ככופר בביאת המשיח. וה"ה שחושב שיכול לבוא רק בעוד כמה רגעים ולא כעת. וע"ש באריכות דבריו שכתב דהדין כן אפילו במי שמאחר את זמן ביאת המשיח מפני שסבר שכך מפורש בדברי רבותינו, וכגון שסובר שמשיח לא יבוא בשבת, וכפשוטו דברי הגמ' בעירובין מג, א, או שסובר שמשיח יכול לבוא רק בחודש ניסן וכמאמרם ז"ל בניסן נגאלו וכו' (וראה מה שנביא בזה בסמוך בשם שבלי הלקט), - בכל זה ייחשב הוא ג"כ כופר בביאת המשיח.

ובמחכ"ת הדברים זרים ומתמיהים עד למאד, דמהיכי תיתי להשוות את המאחר את ביאת המשיח לזמן מה לכופר בעצם ביאת המשיח, וכי אדם שהודיעו לו שבעוד כשבוע ישתחרר ממאסרו הממושך, האם נקרא שאינו מצפה לאותו רגע, אדרבה מצפה הוא עתה יותר מכל השנים שעברו, שכעת נוספה לו וודאות שתקוותו הגדולה עומדת להתגשם. דוגמה נוספת לדבר נמצא בציפיית חתן וכלה ליום חופתם המיועד ליום פלוני.

ועיין בשבלי הלקט סדר פסח (הוצ' זכרון אהרן כרך א עמ' שלו) שכתב בזה"ל "יש תמיהה והא קיי"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל, והיכי קאמר יגיענו למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך, דמשמע שבוטות וסוכות, ומתפלל שתהיה הגאולה בינתיים, והרי הוא כמו תפילת שוא? ונ"ל לפרש דה"ק, כשם שהגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומורורים כן יגיענו ד' אלקינו למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום מן המלכויות לקיים בהן המצוות הראויות בזמנן, ולא יעצבו עלינו כשם שאין מעכבין עלינו בזה. ועוד יגיענו ויזכנו למועד הזה להיות שמחים בבנין עירך ובחידוש בית מקדשך. והנה המוכיח, ושם נאכל מן הזבחים ומן הפסחים, וזה לא יתכן אלא בפסח", עכ"ל. הרי לנו גם מקושייתו וגם מתירצו דפשיטא ליה דלא שייך ענין גאולתנו אלא בניסן. (ועי' בעירובין מ"ג דמבו' שם דכיון דבא משיח שוב הכל עבדים לישראל, ומשמע שמיד ביום בואו ממש נעשה דבר זה). ויסוד הדברים כמ"ש לעיל, דאין במחשבה שמשיח יבוא רק בניסן כל ריעותא באמונה בביאת המשיח.

ועיקר יסודו של הגאון הנזכר הוא מלשון הרמב"ם בהל' מלכים (יא, א) "המלך המשיח וכו' וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו", וכתב הגר"מ דמלשון הר"מ משמע שאינו מחכה לביאתו היינו שמאחר את זמן ביאתו, דכיון שמאחר את זמן ביאתו מכל סיבה שתהא, שוב אינו מחכה. והוכיח כן, דאי נימא דאינו מחכה היינו שאינו מאמין כלל שיבוא, הרי הוא נכלל במי שאינו מאמין בו. עכ"ד.

ולענ"ד אין לדברים שחר, דאת לשון הרמב"ם 'או מי שאינו מחכה לביאתו' יש לפרש באופן פשוט, שאינו מצפה כלל לביאת המשיח. ופשיטא שאין הכוונה למי ששוכח מענין זה ועברו עליו כמה ימים בלא שחשב על כך, אלא מדובר באדם שאומר במפורש שאינו מצפה ואינו מייחל לו (כשאר ישראל הכשרים) מפני שאין ביאת משיח צדקנו חשוב לו כלל (או שחושב שהוא ענין רע לישראל). ועיין להלן שנביא לשון הח"ח זצוק"ל במאמר ציפית לישועה דמוכח שם כדכתבתי דפשיטא שאין כוונת הר"מ לשכחה גרידא.

וחידש בזה הר"מ דגם חסרון זה אף שמאמין בעצם ביאת המשיח, מ"מ חשיב ככפירה, דמה לי שמאמין בעצם העובדה שיבוא, סו"ס כיון שהדבר חסר ערך בעיניו שוב הוי כאינו מאמין. ופירושו זה מתאים לפשטות המושג 'מחכה' שעניינו קיווי וייחול שהוא דבר שברגש האדם, ואין עניינו לדבר שכלי, כפי שפירש הגר"מ ז"ל. ועיין בספרו שם שציטט כמה מתבנים שכתב לו אחד מגדולי הת"ח, ונתווכח עמו בענין זה (וכבר נודע שהוא הגאון המופלא ר'

ודבר פלא נוסף יש בדברי הגרמ"ש ז"ל שבהתאם לשיטתו כתב שאם אדם מקווה שלא יגיע משיח בשלוש שנים הקרובות, וכגון שרוצה לסיים את לימוד הש"ס בטרם יקבל פני משיח, בזה אין כל חסרון דכיון שמאמין הוא שיכול לבא בכל רגע, אין לנו שום ענין בהרגשותיו, ואדרבה דבר טוב הוא שמתייחס בחדרת קודש לרוח אפינו משיח ד' וירא לפגשו בלי הכנה כראוי. וכמה יש להצטער על היפוך היוצרות דמי שמייחל בכל לבו לביאת המשיח רק שסבור שבזמן מסוים לא יכול להגיע הוי בדין כופר, ואילו זה שעקר מלבו את הציפייה לבואו למשך זמן ארוך, לא ייחשב הדבר ככפירה ואפי' לא לפגם. וכל זה עלה לו מתוך התפיסה שאין כוונת הר"מ שיש לייחל לביאת המשיח אלא רק להאמין שיכול לבוא. ולאמור הדברים בהיפוך ממש. ומי שאינו מצפה לביאת המשיח, אף אם הוא מסיבות רוחניות, ודאי פגם גדול ועצום הוא וקרוב הדבר לגדר שכתב הר"מ במי שאינו מחכה לביאתו. ובאמת שכן משמע קצת מל' הפסוק "אשרי כל חוכי לו" (ישעיה ל, יח), דאירי במי שמצפה ומייחל. וכן משמע בפסוק "אם יתמהמה חכה לו" (חבקוק ב, ג). ומה שדייק הגרמ"ש מלשון 'האני מאמין' שבסידור 'אזע"פ שיתמהמה עכ"ז אחכה לו בכל יום שיבא', ראשית באמת ברמב"ם גופיה ליתא לשון זה, לא בהל' מלכים ולא בפיהמ"ש בסנהדרין, ושנית גם מלשון זו אין לדייק מאומה דאין הכוונה שצריך להאמין שיבוא בכל יום, אלא הכוונה שהחיוכי מצידו הוא בכל יום.

ישראל אליהו וינטרוב זצ"ל, וטען לו שגם בדברי הח"ח משמע דלא כדבריו. והגרמ"מ מ'אן בזה וטען שדברי הח"ח הם ממש כדבריו. והא לך לשונו של הסבא קדישא הח"ח (ציפית לישועה פ"ב): "והנה כל מי שאינו מאמין כלל בביאת המשיח ידוע לכל שגדול עונו מנשוא וכו' וכן מי שאינו מחכה לביאתו והיינו שמתייאש ממנו מאיזו סיבה שהיא, הוא חבירו של האיש הזה וכופר בתורה ייחשב (וכמ"ש הרמב"ם שהוא ככופר בתורה ע"ש), עיין שם שציין הח"ח לדברי הר"מ הנזכרים. והנה אם בדברי הר"מ שקיצר בלשונו ניתן עוד לדון בכוונתו, בדברי הח"ח הנזכר תמהני איך ניתן להתעקש ולומר שנתייאש ממנו הכוונה לאדם שטוען שביממה הקרובה המשיח לא עתיד להגיע, אף שלגבי הזמן שאחרי זה מאמין בכל נפשו ומאודו ומייחל לבואו מתוך רגשות עזים, ופשיטא שלאדם כזה לא קרא הח"ח מתיאש. וצדקו דברי הגרי"א וינטרוב מבלי כל ספק. וברור שכוונת הח"ח באומרו נתיאש הוא לאופן שכתבתי לעיל שנעשה הדבר לחסר ערך, או שכוונתו שנתייאש ודוחה את ביאתו לדור אחר. והיינו שלפי דבריו כל ענין האמונה בביאת המשיח אינה נוגעת לבני דורו (ומל' הר"מ שלא כתב הלשון נתיאש משמע לכאן יותר כפירוש שכתבתי לעיל).

## תגובות

ויש מזדקקים לומר בזמן הזה בלא וי", ויהיה הודאתינו על הניסים שעשה לאבותינו בזמן ושנה וחדש כזה שאנו עומדים בו עתה, ולא תהיה ההודאה רק על נס של חנוכה או של פורים בלבד, אבל נ"ל שטוב יותר לומר בוי"ו כדי לכלול כל הניסים, ולפרט אותה הנס שהוא עכשיו מעין המאורע. עכ"ל הלבוש.

אכן מבואר כאן שאמירת 'בזמן הזה' מוסבת על ניסים כלליים שהקב"ה עושה עמנו בזמן הזה, אולם גם לביאור הלבוש 'בימי מתתיהו' מוסב על הנס שהזכרנו באמירת 'בימים ההם' בבחינת מעין המאורע, ולכאן דבר זה צריך להתאים למעין המאורע של היום.

וביותר נראה שביאור הלבוש הוא רק לפי גירסתו 'בימים ההם ובזמן הזה', והדבר מתבאר בדבריו שלו עצמו בהמשך דבריו, ולגירסתו שאומרים 'בימים ההם בזמן הזה' נראה ברור שהוא המשך אחד.

ועוד נראה לדקדק מעצם הנוסח של 'בימי מתתיהו' דלא כביאור הלבוש, לדבריו שבימי מתתיהו הוא אמירה חדשה, התחביר של 'כשעמדה מלכות יון וכו' לא מתחבר לשום דבר, משום שלא מבארים מה היה כשעמדה מלכות יון הרשעה. משא"כ לביאור השני אתי שפיר, שמצינים שההודאה היא על הניסים שאירעו כשעמדה מלכות יון. ואבקש מהקורא הנלבב לנסות לקרוא בפנ"ע את נוסח 'בימי מתתיהו' ולבחון את הענין. ודקדוק דומה יש בנוסח 'בימי מרדכי', דו"ק.

נתקבלה תרומה ממורנו הגר"ש ניימן שליט"א

לע"נ זקנתו **מרת מאשה** ע"ה  
אשת הגאון ר"ל **דון יחיא** זצ"ל  
ובתו של בעל החשק שלמה זצ"ל  
נלב"ע ג' ניסן

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת שבועות

**מערכת 'רוממות'**

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385  
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com  
הנצחות ותרומות יסייעו להדפסת כמות נאותה מן הגליון  
ולהפצה יותר נרחבת

## הרב יוסף שבדרון

במה שהעיר הרב אפרים קרלינסקי שליט"א בגליון הקודם, שהנוסח 'בימים ההם בזמן הזה' בימי מתתיהו הכל הוא המשך ברצף אחד, וממילא הטועה בתפילה הוי הזכרת שקר, הנה בלבוש סימן תרפ"ס ב"ב מבואר דאין זה המשך ברצף אחד, אלא מזכיר באופן כללי 'בימים ההם בזמן הזה' ואח"כ מפרט בפרטים, וממילא לא מיקרי מזכיר שקר, אלא הוי אמירה שלא מהמאורע. וקצת יש להביא ראיה מברכת שעשה ניסים שאומרים 'בימים ההם בזמן הזה' ובלי כל פירוט נוסף, ומוכח דזהו ענין לעצמו.

## תשובת הרב קרלינסקי

ייש"כ על מציאת הפירוש הנ"ל בלבוש, ולתועלת הענין אצטט את דברי הלבוש במילואם: "אומרים על הניסים ועל הפרקן וכו' שעשית לאבותינו בימים ההם ובזמן הזה וכו', ופירושו כולו הוא לשעבר, שאנו מודים לך על הניסים שעשית לאבותינו בימים ההם, וגם אנו מודים על הניסים שעשית לנו בזמן הזה, שבכל יום ויום הוא עושה עמנו ניסים נגלים ונסתרים בזמן הזה כמו בזמן אבותינו, ואח"כ מפרש ואומר קצת מהניסים מה שעשה לאבותינו בימים ההם, ומעין המאורע הוא מה שעשה בימי מתתיהו וכו', וכן בפורים בימי מרדכי וכו'.

## כל רוחות שבעולם

לדמותם המאירה של הרב והרבנית מירניק

**הספר שנותן לכם  
תעצומות -  
לעמוד מול הזרם  
לראות נכוחה  
להצמיח פירות  
לדורות - - -**

550 עמודים  
מעל 400  
תמונות  
ומסמכים

הספר מכיל את סיפורם של:  
רבי יוסף בקוביץ-קוסובר הי"ד, ראש ישיבת מנהשיא,  
רבי חיים יעקב גלדוויטש זצ"ל, ראש ישיבת כרם ביבנה,  
רבי משה שמעון מירניק זצ"ל, מרביץ תורה ומורה ודרך  
והרבנית לאה מירניק ע"ה - דמות מופת. שזור בספרות  
התקופה ובשביבי הוד מגדולי הדור. בלשונה הוזה של  
הסופרת יהודית גולן.

לבקשת רבים יצאה לאור מהדורה חדשה  
ומתוקנת של רב-המכר **'פרקי חינוך'**  
מאת רבי משה שמעון מירניק זצ"ל, הספר  
שהאיר את עיניהם של הורים רבים.