

# רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 37 | פסח | תש"פ

## דבר הגליון

גליון זה יוצא לאור בעיצומה של תקופה שתיזכר לדורות כימי 'מגפת הקורונה' אשר פלשה אל תוך חיינו ושיבשה אותם לבלי הכר. חרף העובדה שלמרבח החסד, אין מגיפה זו גובה מחיר דמים ולו מעט ממה שהיה נגרם ממגיפה רגילה בימי קדם, מכל מקום מצד ההשלכות העצומות שלה על סדרי חיי החברה שהתבטלו כעת כמעט לחלוטין, אין דומה לה מימות עולם. דוקא מפני שכיום בני האדם השכילו להבין את דרך התפשטות המגיפה ואת הדרכים לצמצם אותה, דבר זה עצמו מביא לביטול כל סדרי החיים. לולי ראינו בעינינו לא היינו מאמינים שכך יכול לקרות לאנושות השוקקת חיים והרובצת בתוך יאוריה, אשר תוך שבועות ספורים, ובלא ירייה אחת, התקפלה והסתגרה אל תוך עצמה בקול דממה דקה.

פוק חזי גבורות ה' ונוראותיו. מְשַׁבְּחֵי שְׁאֵן יָמִים שְׁאֵן גְּלִיָּהֶם וְהַמְּנוֹן לְאֲמִים (תהלים סה).

ברי הוא כי דבר נדיר גדול ועצום קורה מול עינינו. לא נדע עתה שורש הנהגה זו, וגם לא מטרתה.

מה נואל הוא הנסיון לפרש מעשי ה' ולספק להם נימוקים וסיבות, לא כל שכן תוך כדי התהוותם; אך אי אפשר לעצור את הלב מלייחל... שמא כל זה הקדמה למהפך הגדול והאמיתי שעתיד לקרות, והוא גאולת העולם וחזרת האדון ית' להיות נוכח כאן. מי יתן והפעם לא תיכזב תוחלתנו.

על כל פנים, אין ספק שבכל מה שעובר עלינו, ועל כל העולם כולו בתקופה זו, אנו זוכים להזדככות ולהיטהרות. במצבים שכאלו בני אדם עסוקים בדאגות הקיומיות, ולא זו בלבד שאין את התנאים הטכניים לחטאים ולדברים פחותים, גם מצד שליטת היצר על לבות האנשים, בזמנים אלו, פג הקסם במילוי תאוות ובהגדלת תענוגות שררה וכבוד.

ובכן, אנו עדים בעינינו ממש, איך בורא העולם מעביר את מברשתו על פני כל הארץ, ממרק ושוטף את בני האדם. את עם קרובו מכנס מבתי הכנסת והמדרש אל תוך הבתים... והמצב לוחץ, דוחק, כואב, אך זאת נדע כי אנו מזדככים והולכים. כמו כל בעל יסורים ל"ע אשר מחלתו גוזלת ממנו את התפילות במניין, את תלמוד התורה, את יישוב הדעת, ובכל זאת האמת היא שייסוריו מזככים אותו, ובמדדי העולם האמיתי, הוא הולך ומתעלה ומתקרב אל ה'.

זאת ועוד. מוצאים אנו בחז"ל שהפליגו אודות הכפרה שיש ב'גלות'. יעויין בסוגיא דסנהדרין לז, ב ועוד מקומות. וכבר במקרא אנו מוצאים את עניין הגלות בפרשות רבות.

דעת לנבון, כי אין הגלות מכפרת מצד הצער והסיגוף שיש בה, כי באמת ישנן פעולות אחרות שיש בהן צער רב יותר, ולא מצינו שכפרתן שווה כלל לשל גלות. אף הרוצח שגולה לעיר מקלט, מנסים אנו להקל עליו כמה שיותר ולעשות לו "חיותא", הרי שאדרבה המגמה היא למעט את הצער שבגלות. אין זאת אלא שהגלות מכפרת מצד עצם השינוי בחיים. הגלות עוקרת את האדם מסביבתו הטבעית, התומכת, ומציבה אותו במקום זר. הדבר מחייב אותו לכוון לעצמו סדרי חיים חדשים. משהו מרכזי בו, נשבר, אפשר לומר אפילו: קורס, וזו הכפרה והפתח לתשובה.

מצבנו כהיום דומה מאד ל'גלות'. סדרי החיים הקודמים לא נוהגים כעת, כל בעל משפחה, כל אב וכל אם, אינם נסמכים עוד על החברה, על בית המדרש, על מוסדות החינוך, אלא הם ורק הם בונים למשפחתם מקום בעולם.

ניתן לדמות את ה'מקום' הזה, ליציאת מצרים. עם ישראל שהה במצרים שנים רבות, וחרף השעבוד ומרירות העבודה, הוא התרגל לכך. היה קשה, אבל היו סדרים. ביציאת מצרים כשהיד הגדולה הוציאה אותו אל המדבר, השתנו עליו כל הסדרים, נעשה העם לנוודי ארץ לא זרועה. במשך ארבעים שנה, לא באנו אל מקום אחר, וכל עצמינו היינו בתהליך יצירה וגיבוש עצמי. לפני שמתיישבים במקום חדש, עלינו לברר לעצמינו מי אנחנו, מה אנו רוצים בכלל להיות. אלה הם שנות הנדודים במדבר.

בשבועות אלה, הוציאו אותנו מה'חיים' עצמם. זו הזדמנות נדירה להסתכל עליהם מבחוץ, מאין באנו, לאן אנו הולכים? מה משמעותה של קהילה, בית מדרש? מהי תפילה חרש בדד, ומה היא תפילה תוססת בשטיבלך? מה היא התנהלות ציבורית הגונה ונאותה? מה הם שכנים, מה היא משפחה, מה הם סבא וסבתא, מה הם יחסי אחים ואחיות...

וממש בזמן זה אנו נכנסים אל ימי הפסח, זמן לידתנו וזמן חירותנו, והעת בה אנו עתידים להגאל, ואנו תפילה כי הלחץ, הדחק והבדידות בהם אנו שרויים, יהיו חבלי הלידה האחרונים, ואפילה זו שאופפת אותנו, תהיה המסך האחרון קודם בקיעת השחר.

עוֹרֵי לְבָשִׁיעַ זָרָעֵי זָרָע הוּי"ה עוֹרֵי כִּימֵי קֶדֶם דְּרוֹת עוֹלָמִים הִלּוּ אֶת־הָאֵל הַמַּחְצֶבֶת רַבָּב מַחֲלֶלֶת תַּנִּין: הִלּוּ אֶת־הָאֵל הַמַּחְרֶבֶת לִם מִי תִהְיוּ רַבָּה הַשְּׁמָה מְעַמְמִיִּים דָּרָךְ לַעֲבֹר גְּאוּלִּים: וּפְדוּלֵי הוּי"ה יִשׁוּבֹן וּבָאוּ צִיּוֹן בְּרִנָּה וְשִׁמְחַת עוֹלָם עַל־רֵאשִׁים שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה יִשְׁיגוּן נָסוּ יָגוֹן וְאַנְחָה:

גדר כלי חמץ ודין מאכלי פסח  
שהוכנו בכלי חמץ אינו בן יומו

מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

רבים וטובים יחוגו את חג הפסח הבעל"ט בבינתם בפעם הראשונה, וההכנות כקניית הכלים וכו' נעשים שלא בנקל לרגל המצב "דאל תצאו איש מפתח ביתו".

על כן נעמוד על השאלה מה נקרא כלי חמץ מדינא שאסור בו השימוש בפסח, ואיזה כלי אמנם משתמשים בו כל השנה ובמגע עם חמץ אך לא נחשב ככלי חמץ מדינא, ובאם לא השיג כלי חדש או שלא עלה בידו להגיע לו מותר השימוש.

ויה"ר שנוכח להגיע לליל התקדש חג בהרגשת שמחה כל אחד במקומו, שכן בלילה זה האדם מרגיש בו שמחה יותר מכל השנה כדכתב בכה"ח (תע"ג קנ"א) וז"ל: "ועיין בספר בית יעקב דרוש על התורה פרשת בא על הפסוק ליל שימורים וכו' שכתבנו שם דכל האורות שנתגלו בליל פסח ביציאת מצרים הם מתגלים בכל שנה ושנה, ולכן מרגיש אדם בעצמו בליל פסח שיש לו הארה ושמחה יותר משאר לילי יום טוב ושבת", יעו"ש.

מה שמוגדר כלי חמץ מדינא הוא כל כלי שנבלע בו חמץ בחום שהיד סולדת בו (משנ"ב תמז, פו). ולכתחילה מחמירים אף שנבלע בכלי שני (משנ"ב תמז, ג; תנא, יא), אך כתב בשעה"צ (תמז, פב ומא) דדווקא כלי שהשימוש בו נעשה בחמץ בשפע כלומר דאין שישים במאכל כנגד החמץ הנבלע בכלי, כגון הכלי שמכניסים בו אטריות, תבנית עוגה, מחבת חלבית שמכניסים בה לחם מטוגן וכדו', דבכה"ג כל הדפנות בלועות מחמץ, ואף אם הוכנו בו גם מאכלים ללא חמץ לא יהני דאין בחלל הכלי שישים כנגד הדפנות (ש"ך יו"ד צח, יא), אך כלי שנבלע בו חמץ אך איכא שישים כנגד הבליעה לא חשיב כלי של חמץ, דהטעם התבטל ולא דנים בטעם של כלי חוזר וניעור. וכגון מצקת של מרק, וכמו"כ הסיר של המרק ע"פ רוב יש שישים כנגד החמץ הנבלע בו, וכל אחד ידון לגופו בכלי ביתו [כך דאם בליל יו"ט שמו לב שהגישו למסובין מרק רותח במצקת של כל השנה, לא עשו איסור].

יכול להשתמש בפלטה או פח של כל השנה רק שיהיה נקי ויעטוף בנייר כסף כדאיתא ברמ"א יו"ד (צב, ח) דמדינא לא עוברת בליעה מכלי לכלי ללא רוטב, אך לכתחילה אסור להעמיד שני כלים

צמודים על סמך זה [שם ברמ"א], ובאם עוטף בנייר כסף הוה כשלשה כלים ושרי הובא במשנ"ב (תמז, קלו). (א"ה ויש הטוענים שנייר כסף על פלטה יכול לגרום להידלקות הנייר כסף וחשש דליקה).

מאכלי פסח שהוכנו בכלי חמץ

האם שרי לכתחילה להכין לפסח בכלי חמץ אינו בן יומו, ומה הדין אם בדיעבד הכינו האם שרי לאוכלם בפסח כגון אפו עוגות בתבנית חמץ אב"י או השתמשו בסיר חמץ אב"י דין העוגות או התבשיל.

האם שרי לכתחילה להכין מאכלים לאכילה בערב פסח לאחר זמן איסור אכילה עד הלילה בכלי חמץ אב"י כגון לארוחת צהרים של ער"פ לטגן שניצלים וכדו' במחבת חמץ אב"י.

השתמשו בכלי חמץ אב"י בפסח עצמו מה דין המאכל [א"ה: הרב שליט"א זוכה להרבה שאלות בנידון זה מדי פסח, כי מצוי שמאחסנים את כלי החמץ במקומם הרגיל, וילד כהרגלו כל השנה מוציא כלי חמץ לעזור בבישולים, כך שמומלץ להעביר את כלי החמץ ממקומם הרגיל למקום אחר, דאדהכי והכי מדכר].

לענין נדון הא' כתב המ"ב (תמז, נח) לענין שומן שהותך בכלי חמץ אב"י קודם הפסח וז"ל אכן אם בשלו אותו מתחילה לשם פסח אלא שהיה הכלי אינו בן יומו, מותר לאוכלו בפסח, ומכל מקום לכתחילה אין להתיר השומן בכלי חמץ אפילו אם ידוע לו שהוא אינו בן יומו עכ"ל, מבואר דאסור לכתחילה להכין מאכל לפסח בכלי חמץ אב"י אך בדיעבד שרי לאכול המאכל בפסח.

לנידון הב', נראה דבאין לו כלי אחר מותר לכתחילה, והטעם נראה דהנה האיסור לכתחילה המובא על הדין הא' הוא מהאיסור לכתחילה לגרום נ"ט בר נ"ט [יו"ד צ"ה, ט"ז ד, ובש"ך שם] דבפסח עצמו טעם חמץ אב"י אסור [להרמ"א תמז, י] כך שההיתר המובא בנדון הא' לאכול בפסח הנעשה בכלי חמץ אב"י הוא מטעם נ"ט בר נ"ט [טעם החמץ בכלי וטעם שני למאכל], ואסור לכתחילה [כן הוא בשו"ת הב"ח המובא בשע"ת י], אך בערב פסח עד הלילה דטעם חמץ אב"י מותר [רמ"א ג'] כל האיסור לתחילה הוא מדין נ"ט בר נ"ט בנטל"פ, ועל זה כתב בחכמת אדם סימן מ"ח ב' דבאין לא כלי אחר לא אסרו ועיין.

לנידון הג', בזה המאכל טעון ביעור משנ"ב תמב סוף ס"ק א' [ועי' ערוה"ש תמז, כא].

## היא שיחתי – עניני חג הפסח

בענין ביטול חמץ

הרב ישעיה ברנד

איכא מאן דפירש, דליבו, לאו דוקא, אלא לומר, שא"צ להשמיע לאזניו, אבל צריך, שיוציא בשפתיו, דדברים שבלב, אינן דברים, ומבואר מד' הר"ן כאן, דביטול חמץ אי"ז בלב, אלא בפה, וכבר עמד בסתי' הר"ן בגליון מהרש"א על הרי"ף.

הרמב"ם בסוף הל' ברכות פ"א ה"טו כ' וז"ל, וכן הוא מברך "על ביעור חמץ, בין שבדק לעצמו, בין שבדק לאחרים, שְׁמַעְתָּ שגמר בליבו לבטל, נעשית מצות הביעור, קודם, שיבדוק במקומו, וד' הרמב"ם צע"ט, דהרי הרמב"ם בה' חמץ ומצה פ"ג ה"ז כ' וז"ל, וכשגומר לבדוק, וכו' צריך לבטל, כל חמץ, שנשאר ברשותו וכו', ויאמר כל חמץ, שיש ברשותי, וכו', הרי הוא בטל, והרי הוא כעפר, וד' הרמב"ם כאן בה' חו"מ צ"ב, דהרי כ' בה' ברכות הנ"ל, דהביטול

הר"ן פסחים דף ב. כ' וז"ל, ומהו ענין ביטול זה וכו', אלא ה"ט משם דנהי דהוי ברשותיה דאיניש, לא מצי מפקר ל' כה"ג, חמץ שאני, לפי שאינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב, כאילו הוא ברשותו, ומשו"ה בגי"ד בעלמא, דלא ניח"ל דליהוי זכותי בגווי, סגי, ומהני אפי' לחמץ ידוע, ומבואר מד' הר"ן, דיסוד הביטול חמץ בער"פ, הוא חלות ביטול בלב, אלא שצ"ע מצד' הר"ן פסחים דף לא: דתנן במתני' שם, חמץ שנפלה עליו מפולת ה"ה כמבוער, ובגמ' שם, אר"ח וצריך שיבטל בליבו, וכ' שם הר"ן וז"ל,

בע"כ קודם הבדיקה, משעה שגמר בליבו, כדי לבטל, את החמץ וגם לבערו, א"כ למ"ל ביטול נוסף, לאחר הבדיקה.

והנה רש"י פסחים דף ד: בביטול בעלמא, סגי ל' כ' וז"ל, דכתיב תשביתו, ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב, היא השבתה, ומבואר מד' רש"י, דיסוד הביטול, הוא בלב, וצ"ע ממש"כ שם בדף ד. ד"ה חובת הדר וז"ל, לפי שהיא משמרתו וכו', הא אמרי' לקמן, דסגי ל' בביטול בעלמא, אי מסיח דעת' מינא, ומשוי ל' כעפרא, ואמר כל חמירא וכו', ורבנן הוא דאצריך בדיקה, והשתא כה"ג מיבע"ל טורח זה, על מי מוטל עכ"ל רש"י, דזה צ"ב, דאם לשי' רש"י ביטול, הוא בלב, אז מה צריך, אמירה של כל חמירא וכו'.

ואפש"ל בזה, דהנה בשו"ע הרב בעל התניא אור"ח סימן תל"ד סעי' ז' כ' וז"ל, ועיקר הביטול, הוא בלב, שישים בלבו, כל חמץ שברשותו, ה"ה כאילו אינו, ואי"ז חשוב כלום, וה"ה כעפר, וכדבר שאין בו צורך כלל, וכשגומר בליבו כך, הרי הסיח דעתו, מכל חמץ שברשותו, ונעשה הפקר גמור, ושוב א"ע עליו בבי"ב ובי"ב, ומ"מ תקנו חכמים, שיוציא דברים הללו בפיו, ויאמר כל חמירא וכו' ליבטול וליהוי כעפרא דארעא, ומבואר מינא, דאיכא ב'. דיני ביטול חמץ, א'. דין ביטול חמץ מדאורייתא, וזהו בלב, ב'. דין ביטול חמץ מדרבנן, וזה צריך להוציא בפיו, וכד' הגמ' פסחים דף ו: אר"י א"ר הבודק צריך שיבטל, ומפרש"י הבודק צריך שיבטל בלבו, סמוך לבדיקה מיד, ואומר כל חמירא, דאיכא בביתא הדין, ליבטיל, ובגמ' שם, אמר רבא, שמא ימצא גלוסקא יפה, ודעתא עלי, עירש"י שם, ועי' עוד במפרשי המשנה שכ' בזה, דיתחרט על הביטול בלב, שיכול תאוות הלב, לבטל את הביטול, של בלב ויעבור בבי"ב, ולהיפך מוציא הביטול בפיו, שלא יתבטל, הביטול חמץ שלב, ולא יעבר בבי"ב ובי"ב. וא"ש ל' הגמ' דף ד: בביטול בעלמא, גבי ל', וכמו"כ איתא בגמ' דף ז. בתלמיד היושב לפני רבו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, ומבטיל ל' מיקמי דתחמיץ, ופרש"י בליבו, דעדיין היא ברשותו, וכמו"כ איתא בגמ' דף ח'. בודק עד שידו מגעת, והשאר מבטלו בליבו, וכמו"כ איתא במתני' פסחים דף מ"ט. ההולך לשחוט את פסחו, ונזכר שיש חמץ בביתו, וכו', יבטל בליבו, ומפרש"י ולא יחזור, ואפי' יש שהות, דמדאורייתא סגי ל' בביטול בעלמא, דחזי' מכו"ז דהיכא שמירי בביטול, ללא בדיקה, ה"ז ביטול מדאורייתא, וזה רק בליבו, ודווקא בגמ' דף ו': דנתחדש ביטול חדש מד"ס, לאחר הבדיקה, דצריך בפה, שיאמר כל חמירא, למנוע חרטה, מן הביטול אשר בליבו.

וא"כ א"ש רש"י דף ד: דאירי בביטול דאורייתא, וכתב רש"י שזה רק בלב, משא"כ רש"י דף ד'. ודף ו': דאירי בביטול דרבנן, לאחר הבדיקה, שצריך שיוציא בפיו, למנוע חרטה, מן הביטול, ומתו' בזה, כמין חומר ד' הרמב"ם, דבה' ברכות הנ"ל, איירי בביטול מה"ת, שזה בלב, קודם הבדיקה ומברך על הבדיקה, "בְּעֵל" כמו כל ברכה לשעבר וזה ביטול, רק בלב, משא"כ הרמב"ם בה' חמץ ומצה הנ"ל, דאירי בביטול דרבנן דלאחר הבדיקה, למנוע חרטה, של הביטול של הלב, דזה צריך שיוציא בפיו, וכמו"כ מתו' גם סתי' הר"ן, דאכן יסוד הביטול, של דאורייתא, ה"ז גי"ד בליבו בלב ד וזה הר"ן דף ב'. משא"כ בדף לא: איירי הר"ן כבר לאחר התקנה, של הבודק, צריך שיבטל, דיש כבר דין ביטול חדש בפה מד"ס, למנוע חרטה, מן הביטול של הלב. ודו"ק.

#### הקשר בין איסור חמץ ומצוות מצה

#### הרב חנוך העניך מנדלסון

המ"מ בפ"ו מחמץ הי"ב הביא י"א שאיסור אכילת מצה בער"פ הוא רק אחרי שנאסר החמץ.

וז"ל "ויש מי שכתב דדוקא לאחר איסור חמץ דהיינו אירוסין דמצה", וכע"ז מבואר בבעה"מ פסחים טו:, ובריטב"א בדף נ' ובר"ן מט:.

והיא הגדרה נפלאה ביסוד איסור חמץ בפסח, שכשם שהאירוסין אוסרים לכל העולם כדי ליחד אותה לבעל בנישואין, וכל הנישואין והקשר של האשה לבעלה בנוי על זה שמיוחדת רק לו בזה שאסורה לכל העולם, ה"נ איסור חמץ הוא המקשר את האדם לאכילת מצה שיצטוו בלילה, ולכן דימו אותם חז"ל זה לזה.

ובזה מובן מאוד זה שבתורה נאמר שבעת ימים תאכל מצות, למרות שדרשו חז"ל שרק בלילה הראשון יש חובה לאכול, ובשאר ימים רשות, ולכאורה כוונת הפסוק רק לאסור חמץ שבעת ימים, ולהגר"א רמז בזה גם מצוה קיומית לאכול מצות כל שבעה, אך לדברי הראשונים הנ"ל מובן הענין כמין חומר, שמצוות מצה אינה רק מצוה על מעשה פרטי, לאכול פעם אחת מצה, אלא שבחג הפסח אדם מופקע מאכילת חמץ, וכל מאכלו בפת אינו אלא מצה, וזה מה שמקשר בינו למצוות המצה, בזה שאסור בכל פת אחרת מלבדה.

#### תרופות שאינם ראויות לאכילה

#### הרב חנוך העניך מנדלסון

המנחת שלמה ח"א סי"ז כתב: "יש הרבה תרופות דאף שסם התרופה מר מעט מ"מ אפשר דלא חשיב כאינו ראוי למאכל אדם מפני זה שאנחנו מפונקים, שהרי משקה שאינה ראויה לשתית אדם אינה מקבלת טומאה וגם אינו מכשיר, ואפי"ה תנן ופסק כן הרמב"ם בפ"י מטו"א ה"ב שהיוצא מן האוזן ומן החוטם ומי רגלים של בני אדם בין גדולים ובין קטנים חשיבי משקין והרי הם תולדת המים, ויש עוד דוגמאות לכך, ולכן אפשר שצריכים לבדוק היטב כל סוג לדעת אם זה חשיב כעירב בו דברים מרים הפוסלים מאכילת אדם".

ולכאורה דברי המנח"ש תמוהים מאוד, דפשיטא שאלו המנויים שם במשנה אינם ראויים לשתיה כלל ולא רק למפונקים.

ואף שכתב הרמב"ם בפ"א מטו"א ה"ב דמשקה סרוח אינו מכשיר, כבר דנו בקושיא זו הראשונים והאחרונים.

עי' תוס' רי"ד ב"ב כ' ובמשנה אחרונה פ"ו ממכשירין מ"ה ובמקדש דוד טהרות מ"ג ב' ובחזו"א מכשירין ד' ט' ועוד, ויש בזה כמה דרכים, דבמשנ"א נקט שבאמת מכשירים רק מדרבנן עי"ש, או כדרך התוס' רי"ד שרק מה שהיה ראוי ונתקלקל אינו מכשיר, משא"כ מה שמעיקרא לא היה ראוי שפיר מכשיר ומקבל טומאה אף שאינו ראוי לשתיה, או דשאני כל אלו שלמדו מקרא בפירוש דחשיב משקה [וכדוגמת דם שהוא אחד משבעה משקים אף שאינו ראוי לשתיה, עד שדנו חז"ל למה הוצרכה התורה לאסורו].

#### האם אפשר לומר הלל בבהכ"נ בתוספת יו"ט

#### הרב חיים גמליאל הלפרט

מצוי בליל פסח בשעון קיץ שרוצים להקדים להתפלל מעריב בפלג המנחה כפי המבואר בשו"ע בסי' רס"ז, וראוי לברר אם ההלל שבבהכ"נ אפשר לאומרו בתוספת יו"ט או דינו להיאמר דוקא בלילה. ויש לדון בזה מב' טעמים. א] מדכתבו תוס' בפסחים צ"ט: דאע"פ שאפשר לאכול סעודת שבת מבועו"י, אבל מצה אין לאוכלה קודם הלילה מדאיתקש לפסח דכתיב ביה ואכלו את הבשר בלילה הזה, וכ"כ המ"ב בסי' תע"ב סק"ד. ויש לדון אם ההלל מדיני הלילה וצריך לאומרו בלילה. ב] יש לדון שמא הלל



בליל הסדר אינו שייך ליו"ט אלא לנס יציאת מצרים, ועל הנס לא שייך תוספת יו"ט.

וביותר יש לדון. דהנה בר"ן סוף פסחים מבואר דהטעם שאין מברכים על הלל בליל הסדר הוא משום שכבר בירכו בבהכ"נ, וא"כ יש לדון דאם ברכת ההלל בבהכ"נ היתה בזמן שאינו ראוי למצוה, לא רק שלא קיים את ההלל בבהכ"נ, אלא אף צריך לחזור ולברך על ההלל דליל הסדר. וביותר יש לדון לפי מה דמשמע בגר"א בסי' תרע"א דאין קורין הלל אלא בבהכ"נ ועולה לקיום הלל דליל הסדר, דלפ"ז ודאי יש לדון אם שייך לקיימו בתוספת יו"ט. ובשביל לברר הדברים נקדים לברר את גדרו של הלל דליל הסדר.

ומצינו סתירה משולשת בהאי ענינא. א] בערכין י: קאמר ר' יצחק דטעמא דאין אומרים הלל בפורים משום שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל, ופריך רנב"י "והרי יציאת מצרים דנס שבחוזה לארץ הוא ואמרין הלל". והק' הטו"א במגילה יד: דמנ"ל דהלל דפסח קאי על נס יציאת מצרים, דילמא הוי מצד היו"ט דומיא דסוכות ושבועות, ותי' דפריך על הלל דליל פסח שאינו מחמת היו"ט אלא מחמת נס יציאת מצרים. וכ"כ תוס' בסוכה לח. שאף אשה חייבת בהלל דליל פסח אע"פ שהוא ז"ג משום שאף הן היו באותו הנס. וכן מוכח מהא דקורין בלילה אע"פ דאיתא במגילה כ: דקריאת הלל רק ביום [ועמד בזה הרש"ש שם], דשאני הלל דליל פסח שהוא על הנס כדכתבו הטו"א שם והחת"ס סי' נ"א בישוב האי קושיא.

ב] בערכין שם ילפי' דאין אומרים הלל בר"ח מדכתיב כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג לאפוקי ר"ח שאינו מקודש לחג, ומבואר דהלל דליל פסח הוא מחמת החג ולהכי ממעטינן ר"ח שאינו חג, וסותר להנ"ל [ועמד בזה הטו"א שם], וכ"מ בפסחים צ"ה: דפסח ראשון טעון הלל באכילתו ולא פסח שני מדכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון הלל, שאין מקודש לחג אין טעון הלל. וכ' רש"י "שאין מקודש לחג כגון ליל אכילת פסח שני שאינו יו"ט", הא קמן דהלל דליל פסח שייך ליו"ט ולהכי פסח שני שאינו יו"ט לית ביה הלל.

ג] הר"ן בסוף פסחים באר מ"ט לא הוזכר הלל דליל פסח בערכין, דלא מנו את אותם הנאמרים על המצוות, והביא ראיה מדלא מנו את הלל שעל שחיטת הפסח. ומבואר גדר חדש באמירת ההלל דהוא מצד המצוה, וכ"מ מלשון המשנה צה. דפסח ראשון טעון הלל באכילתו, וכ"ה במאירי שם דטעון הלל באכילתו דכתיב לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, וכ"ה ברש"י לו. לחם שעונין עליו דברים הרבה "שגומרים עליו את הלל ואומרים עליו את המגילה", וכ"ה בדף צ"ה: שבארו דהטעם ששחיטת פסח ראשון ושני טעונה הלל, משום שאפשר ישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין אומרים הלל, וכ' רש"י "דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל". ומבואר ששחיטת הפסח ואכילת המצה בעו הלל.

ומעתה כשנבוא לדון בהלל דבהכ"נ אם אפשר לאומרו בתוספת יו"ט, נראה דתלוי בנידון הנ"ל, דאם הוא שייך ליו"ט אפשר לאומרו בתוס' יו"ט, אבל אם נאמר על המצה, בעי לילה ככל מצוות הלילה, וכ"כ במועדים וזמנים ח"ז סי' קע"ט. וכמו"כ אם הוי על הנס לא שייך תוספת יו"ט על זמן הנס וכ"כ בדברי יציב או"ח סי' ר"ז, וכך משמע ממה שכתבו האחרונים דקורין אף בלילה שהוא זמן הנס, והיינו דשייך לזמן הנס ולא ליום. ונמצא דיהיה תלוי בישוב הסתירות דלעיל.

ותחילה נתרץ את הסתירה בין מה שמצינו דהוי הלל על הנס למה שמצינו דהוי הלל מצד היו"ט, דהנה באמת אף בהלל דחנוכה מצינו סתירה, דבערכין מבואר דהוא על הנס, ומאידך בביריתא

בשבת כא: איתא "קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה", ומבואר דחובת ההלל מחמת היו"ט. ויש להוכיח מזה דבאמת הוי חיוב מצד היו"ט, אלא שיש ב' אופנים של חשיבות יו"ט: א] ביום שאסור במלאכה כמבואר בערכין, ב] מחמת הנס שאירע בו. וב' אופנים אלו מבוארים ברש"י בשבת שם שכתב אהא דעשאום ימים טובים בהלל והודאה, "לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה". ומבואר שיש יו"ט מחמת האיסור מלאכה, ויש יו"ט לענין הלל ועל הנסים, והיינו כנ"ל דהנס שאירע בו מחשיבו ליו"ט לענין הלל ועל הנסים. ועד"ז י"ל לענין ליל פסח, דמצד היו"ט אין אומרים הלל בלילה כמבואר במגילה כ. אבל ע"י הנס שאירע בו חשיב יו"ט אף לענין אמירת הלל בלילה.

ולפ"ז היה נראה דאפשר לאומרו בתוספת יו"ט, כיון שהוא מחמת היו"ט. אלא שעדיין לא יישבנו את מה שמצינו שיש בליל פסח חיוב לומר הלל על המצה, וע"ז לא שייך תוספת יו"ט. אולם י"ל דהלל בבהכ"נ אינו שייך להלל על המצה, וכך מבואר בגר"א בסי' תרע"א שכתב דהא דמדליקין נר בבהכ"נ על אף שמדליק בביתו דהוי כהלל דליל פסח שאע"פ שאומרו בביתו, אומרו אף בהכ"נ משום פרסומי ניסא, ומבואר דאינו שייך למצה אלא לפרסומי ניסא. אלא שאף מצד האי דינא דפרסומי ניסא לא שייך לאומרו בתוספת יו"ט, אולם לענין זה י"ל דכמו שבחנוכה ע"י הנס שאירע בו נחשב יו"ט, כך פסח ע"י הנס שאירע בו נחשב יו"ט אף בלילה וע"ז שייך תוספת יו"ט.

אולם יש להביא ב' ראיות דאע"פ שחנוכה וליל פסח תרווייהו מחמת הנס, מ"מ חלוקים הם בגדרם. א] ממה שמצינו דנשים חייבות בהלל שביליל פסח משום שאף הן היו באותו הנס, ומאידך דייק התורת רפאל בסי' ע"ה מהרמב"ם פ"ג מחנוכה דנשים פטורות מהלל בחנוכה ול"א דאף הן היו באותו הנס, וע"כ י"ל דבחנוכה הנס רק מחשיב את היום ליו"ט, אבל החיוב מצד היו"ט, והוי מצוה שהו"ג, אבל הלל בליל פסח הוי מצוה של פרסומי ניסא, ואף הנשים היו באותו הנס. ב] ממה שמצינו דרק בליל פסח אומרים הלל ולא בליל חנוכה אע"פ ששניהם מחמת הנס, יש להוכיח דרק ליל פסח הוי הלל על הנס, אבל בחנוכה הנס רק מועיל להחשיב את היום ליו"ט. ולפ"ז לא שייך תוספת יו"ט על הפרסומי ניסא.

אלא דאכתי יש לדון בזה, דהא לפי המתבאר דאיכא חיוב הלל על הנס עצמו, הדרא הסתירה למקומה ממה שמצינו דיש חובת הלל מצד היו"ט, דהא אין לומר דהנס רק מחשיבו ליו"ט, דכבר כתבנו להוכיח דאינו כן, וע"כ צ"ל דיש ג' חיובים נפרדים בהלל, א] מצד היו"ט, ב] מצד הנס, ג] מצד המצה. ומה שמצינו שאומרים הלל בלילה גם מצד היו"ט [כמבואר בפסחים צה: דטעון הלל באכילתו דוקא בפסח ראשון שהוא יו"ט] הוא כמש"כ בילקוט ראובני דהאי לילה נחשב כיום מדכתיב בתהלים קל"ט 'לילה כיום יאיר', וכ"כ השפ"א פסח תרמ"ד. וא"כ י"ל דהיות והלל בליל פסח הוא גם מצד היו"ט, שפיר שייך תוספת יו"ט, ונימא דהלל דבהכ"נ הוא מצד היו"ט. אלא שאף בזה יש לדון, דהיות וכל מה שאומרים הלל אף בלילה הוא רק משום שאותו לילה נחשב כיום, לענין זה לא שייך תוספת יו"ט. ובר מן דין, הא מבואר בגר"א בסי' תרע"א דהלל דבהכ"נ הוא משום פרסומי ניסא, וע"ז לכאורה לא שייך תוספת יו"ט.

והתמיהה היא לדינא ממש. דהנה במועדים וזמנים ח"ז סי' קע"ט כתב דראוי להחמיר שלא לקרות בתוספת יו"ט וכ"ה בדברי יציב שם, וכן ראיתי משמיה דמרן הגריש"א זצ"ל. ומשמע מכל דבריהם דמדינא אפשר להקל בזה, וכך נוהגים הרבה קהילות בחו"ל [שהלילה אצלם מאוחר] לומר הלל בתוספת יו"ט,

וצ"ע על מה סומכים, הא מבואר בגר"א דהלל דבהכ"נ הוא משום פרסומי ניסא, וע"ז לכאורה לא שייך תוספת יו"ט. ובדברי יציב שם כתב שמקור המנהג לקרוא מבעוד יום הוא במאירי בפסחים קי"ז: שכתב "שהיה מנהגם לקרוא את ההלל בבית הכנסת מבעוד יום זכר להלל שבעזרה שהיו אומרים בשעת שחיטת פסחים", ומבואר שאף יש בזה מעליותא זכר להלל בזמן שחיטת הפסח. אלא שלכאורה כל דבריו לא מתאימים עם מש"כ הגר"א דטעם אמירת הלל בבהכ"נ משום פרסומי ניסא.

ויש לתרץ, דהנה השו"ע בסי' תפ"ז ס"ד פסק דגומרין את ההלל בצבור, אולם הרמ"א כתב דאנו לא נוהגים לומר הלל בבהכ"נ, וכתב הגר"א בבאור שיטת הרמ"א דהוא ע"פ מש"כ התוספתא דטעמא דקורין בבהכ"נ כדי להוציא את האיני בקי, אבל אנו שבקיאין אין קורין. ומבואר בגר"א דהשו"ע והרמ"א פליגי בגדר דין הלל בבהכ"נ, דהשו"ע ס"ל דהוא משום פרסומי ניסא ולהכי אף האידנא קורין, והרמ"א ס"ל דהוא כדי להוציא את האיני בקי, ולהכי אנו שבקיאין אין קורין. ולפ"ז יש לדון בהא דנוהגים האשכנזים בני א"י לומר הלל בבהכ"נ, אם הוא משום שנוהגים כהשו"ע דטעמא משום פרסומי ניסא, או שאף אנו סוברים כהרמ"א דקורין ההלל כדי להוציא את האיני בקי, אלא שאנו נוהגים שעל אף שבקיאין, תקנה לא זזה ממקומה [דומיא דברכת מעין שבע בליל שבת שתקנתו משום אנשי שדות, ואומרים אותה אף היום דליתא להאי טעמא, דתקנה לא זזה ממקומה]. ולפ"ז י"ל דהיות ולדעת הרמ"א גדר תקנת הלל בבהכ"נ מחמת היו"ט ולא משום פירסומי ניסא, אפשר לאומרה בתוספת יו"ט, ואפשר שע"ז סומכים העולם בחו"ל.

אולם כ"ז א"ש לבני אשכנז, אבל לספרדים הנוהגים כשיטת השו"ע דהוא משום פרסומי ניסא, אכתי תיקשי איך קורין הלל בתוספת יו"ט. וביותר צ"ע, דהנה בשו"ע בסי' תע"ב מדויק דנוהגים לומר את ההלל דבהכ"נ בתוספת יו"ט, מדכתב, "היה שלחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך", ומבואר שאת ההלל אומרים קודם הלילה והיינו בתוספת יו"ט, אע"פ דס"ל דהלל דבהכ"נ משום פירסומי ניסא, וצ"ע איך מקיימים פירסומי ניסא בתוספת יו"ט, וצ"ע.

### בדין אמירת ההלל בליל פסח כשמתפללים במרפסות הבתים

#### הרב מרדכי הלוי פטררובינד

ישנו נידון בפוסקים בדין אמירת הלל בליל הסדר כשמתפללים ביחידות, האם למנהגינו שמברכים על ההלל שאומרים בבית הכנסת [כדעת השו"ע (סי' תפ"ז סע' ד'), וכמש"כ בלוח א"י] אזי גם היחיד מברך עליו, או שרק בציבור אפשר לברך. וכמדומה דדעת רוב הפוסקים דשפיר דמי לברך אף ביחידות, אך מ"מ יש החוששים ואינם מברכים בכה"ג.

והשתא יל"ע בשאלה הנוגעת למעשה בהאי שתא, לפי השיטות שלא מברכים על ההלל בליל הסדר כשמתפללים ביחידות, כיצד הדין כשיש אפשרות להתפלל במרפסות הבתים ברשויות נפרדות. והנה לדעת הסוברים שהמתפללים במרפסות מצטרפים לתפילה בציבור, בודאי שגם בנדו"ד מקרי ציבור ושפיר דמי לברך על ההלל. והספק כאן הוא לפי מה שהעלנו במקו"א שהעיקר הוא דאין לצרף את המתפללים במרפסות לתפילה בציבור, האם עכ"פ בהלל זה יועיל שלא להחשב ביחידות.

ונראה שלענין הלל יש סברא לומר דכולי עלמא יודו דשפיר דמי לברך. והיינו משום ששני הטעמים שמחמתם יש שכתבו שלא לברך על ההלל כשמתפללים ביחידות אינם שייכים בנדו"ד.

דיש שכתבו שלא לברך משום דברי הגר"א (סי' תרע"א סע' ז') שכתב על דברי השו"ע שמברכים על הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, "ראיה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בביהכנ"ס משום פרסומי ניסא וכו'", ולמדו מכאן דתקנת הלל בליל פסחים בבית הכנסת היא כתקנת נר חנוכה בבית הכנסת, והלל הוא לפרסומי ניסא, ולפי זה כתבו שהמתפלל בבית אינו יכול לומר הלל בברכה. ועי' בזה בספר שערי זבולון (פסח סוס"י ע"ז) ובדברי הגר"א הרש"ל שנדפסו בקובץ מוריה (אדר תשס"ה עמ' ק").

וכלפי טענה זו נראה דכדי שיהיה פרסומי ניסא לא בעינן לדיני צירוף שמצאנו בדיני דברים שבקדושה דבעינן בהו צירוף של עשרה במקום אחד כדי שתהיה השראת שכינה ויהיה אפשר לאמרם. אלא כאן יסוד הדין הוא אחר, שצריך שקריאת ההלל תהיה בפני עשרה מישראל. ולזה סגי בעשרה אנשים למרות שהם אינם מצורפים יחד, דהעיקר הוא לפרסם לפני עשרה. ודמא קצת להא דאמרין דבפרהסיא צריך להיהרג ולא לעבור, וכמו ששם פשוט שא"צ שהעשרה יהיו דוקא בחדר אחד וכו', כך גם בנדו"ד סגי שהקריאה היא בפני עשרה אפילו שהם אינם מצורפים. וע"ע בריטב"א (מגילה ה.) דאיירי לענין מגילה שלא בזמנה וכתב שאפילו לפי השיטות שצריך עשרה מ"מ "איכא למימר דלגבי מגילה דכיון דליכא שינוי קריאה וברכות בין יחיד לצבור ואין אנו צריכין צירוף גמור משום דבר שבקדושה, אלא שאנו רוצים עשרה משום פרסומי ניסא, אף על גב דקאי בחוץ לבית הכנסת וכה"ג לא חשיב צירוף בעלמא, הכא סגי כיון ששמע מגו עשרה דאית להו פרסומי ניסא, כנ"ל ותו לא מידי". ויעויין עוד במה שהארכנו בזה בעלון רוממות (גליון 9 ויקהל פקודי תשע"ח) בדין קריאת פרשת זכור על בימה הגבוהה עשרה. וממילא כל שההלל נאמר בפני עשרה מישראל יש בזה פרסומי ניסא אף שהעומדים במרפסות אינם מצטרפים לדברים שבקדושה. [ולא מסתבר שמחמת הפרסומי ניסא תקנו שיהיה דין ציבור].

ויש שכתבו שלא לברך ביחידות משום דברי המסכת סופרים (פ"כ ה"ט), "מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גליות ולברך עליהן ולאמרן בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא אותו בביתו א"צ לברך שכבר בירך עליו ברבים", והובא בטור (סוס"י תע"ג), ולמדו מכאן שמה שמברכים על ההלל בבית הכנסת הוא רק משום שמתקיים בזה ונרוממה שמו יחדיו אבל ביחידות אין לברך. ועיין בזה בנזירות שמשון (סוס"י תפ"ז) שכתב, "גם טעמו של הטור לא שייך אלא בציבור".

ונראה דאף לפי טעם זה סגי בכך שההלל נאמר בפני עשרה אף שאין להם דין צירוף לדברים שבקדושה, דסו"ס מתקיים בזה ונרוממה שמו יחדיו, דיש כאן עשרה שמברכים ומשבחים יחד בנעימה.

וכמדומה שיש סייעתא לדברינו ממה שהובא בהגדש"פ מהגריש"א (עמ' 21) בזה"ל, "בירושלים נוהגים לומר בתפילת ערבית הלל בברכה, ודין זה הוא חובת הציבור, דמי שמתפלל בביתו לא יאמר הלל אלא בסוף ה"סדר", אבל נשים המתפללות בעזרת נשים נחשב לתפילה עם הציבור, ואומרות את ההלל יחד עם הקהל". והשתא נראה דכמו שבעזרת נשים מברכים על הלל למרות שפעמים רבות בדיני צירוף לדברים שבקדושה ה"ז רשות אחרת, הכ"נ בנדו"ד שפיר דמי לברך אף שבדיני צירוף נחשבות המרפסות לרשויות נפרדות. [אכן בעזרת נשים יש צד גדול יותר שיש צירוף של רואים מאשר בנדו"ד, ועיין].

והנה יעויין במועדים וזמנים (ח"ז סי' קע"ט) שהעלה צד על פי דברי הגר"א (בסוס"י תפ"ז) שההלל בברכה בבית הכנסת הוא תקנה כמו קידוש בבית הכנסת להוציא את שאינו בקי, ולפי לטעם

זה אפשר שבנדוד"ד אחתי אין זה בכלל התקנה. ומיהו לדינא יל"ע  
אם צריך לחוש לעיקר טעם זה באמירת ההלל בבית הכנסת, אחר  
שמשמעות דברי הראשונים והאחרונים אינה כן.

## הלל בברכה בליל הסדר ביחיד, בנשים ובציבור שמתפלל שלא בבית הכנסת

### הרב יצחק מאיר גלס

לפי מנהג הרבה קהילות לומר הלל בברכה בבית הכנסת בליל הסדר,  
יש לדון בנשים המתפללות בבית בליל הסדר, אם גם הן אומרות  
הלל בברכה. ותחילה יש לדון אי יחיד אומר ההלל בברכה בליל  
פסח. והנה בברכ"י בסי' תפז סק"ח כתב: מי שהוא בבית הכנסת  
שהם נוהגים שלא לומר הלל בערבית ליל פסח, יכול לומר ההלל  
ולברך עליו בינו לבין עצמו, ומבואר דיחיד הנוהג באמירת ההלל  
בליל פסח אחר ערבית, יכול לאמרו בברכה, וכן מבואר בשו"ת  
תשובה מאהבה ח"א סי' צ, שהגנוב"י היה גומר ההלל בליל פסח  
אחר התפילה אף שהציבור לא היה אומר כמנהג אשכנז שפסק  
הרמ"א. [ומיהו לא נתפרש להדיא שם שהיה אומר בברכה, אבל  
כך משמע מסתימת הדברים].

אמנם ממ"ש הטור בסי' תפז בשם מסכת סופרים, דע"י אמירת  
ההלל בבית הכנסת מתקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו,  
משמע דכל ענינא דהאי הלל הוא בציבור דוקא, וכן מבואר בביאור  
הגר"א בהלכות חנוכה סי' תרע"א ס"ד, שכתב על המבואר בשו"ע  
שם שמדליקין נרות חנוכה בבית הכנסת בזה"ל: ראייה מההלל בלילי  
פסחים שנתקן על הכוס, ואומרים בבית הכנסת משום פרסומי  
ניסא, עכ"ל, ומבואר דהלל זה עניינו בבית הכנסת דוקא, ולכאורה  
לפי זה אין היחיד אומר, ודלא כברכ"י.

ובביאור הגר"א בסי' תפז ס"ד, על דברי הרמ"א שאין נוהגין לקרות  
ההלל כלל בבית הכנסת בליל פסח, כתב דהוא משום שלא נתקן  
הלל זה אלא לשאינן בקיאים, עיי"ש, ומבואר נמי דכל ענין הלל זה  
שייך בבית הכנסת דוקא.

ולפי"ז מי שסיים שמונה עשרה אחר שגמרו הציבור את ההלל, לא  
יברך על ההלל, וכ"כ בספר נטעי גבריאל ח"ב פס"א הערה יד בשם  
הגאון רבי משה סאלאוויצקי זל"ה. ולפי"ז גם הנשים בביתן אם  
רוצות לאמור הלל עכ"פ לא תברכנה, ובמ"ב "דרשו" הביאו בשם  
הגריש"א זל"ה, שנשים בעזר"נ של ביהכנ"ס יכולות לברך.

ויש לדון כשמתפללים בציבור אבל לא בבית הכנסת, אם אומרים  
הלל בברכה, דלפי"ד הגר"א דמדמי לה לפרסומי ניסא דנרות חנוכה  
דביהכנ"ס, יתכן דל"ש פרסומי ניסא אלא בבית הכנסת, שהרי לא  
מדליקים נרות בברכה בכל מקום שהציבור מתאסף בו, ויש לחלק,  
והדבר מסור למאורינו מורי ההוראה.

## האם לחלק לילדים בליל הסדר צי"פס או שקדים ואגוזים

### הרב הלל קצנלבון

בגמ' בפסחים דף ק"ט ע"א איתא "תנו רבנן חייב אדם לשמח בנו  
ובני ביתו שגמל שגמל ושמחת בחגך כמה משמחם בין רבי יהודה  
אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן אנשים בראוי להם בין  
ונשים במאי תני רב יוסף בבבלי בבגדי צבעונין בארץ ישראל בבגדי  
פשתן מגוהצין". ושמעתי פעמים רבות ממו"ר הגאון ר' אשר וייס  
שליט"א שפשיטא שאשה שאינה מרצה דוקא מבגדי צבעונין אין  
טעם להביא לה זאת, דבכל אשה ואשה יש לדון לפי מה שמשמח  
אותה, ומטעם זה גם קטנים שאינם שמחים בקליות ואגוזים עדיף  
להביא להם צי"פס ובמבנה ביו"ט כדי לשמחן.

אמנם מתוך עיון בסוגיא זו נראה לי דבליל הסדר יש טעם לנוהגים  
לשמר את מנהג אבותיהם ולחלק לילדים דוקא קליות ואגוזים אף  
שהיו שמחים יותר לקבל ממתקים המקובלים בזמנינו. דהנה בגמ'  
בפסחים דף ק"ח ע"ב איתא: אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש  
לתינוקות ביין, אלא, מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי  
שלא ישנו וישאלו, אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות  
ואגוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו.

בפשטות דברי הגמ' משמע שמטרת חלוקת הקליות והאגוזים  
היא בשביל לעורר את הקטנים שלא ישנו ואחר כך ישאלו את  
השאלות שיהיו להם.

אמנם הרמב"ם (ח"מ פ"ז ה"ג) מביא דין זה בלשון זו: "וצריך  
לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה  
נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישבי להם ויאמרו להם כך  
וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים".

מבואר בדבריו שחלוקת הקליות והאגוזים היא בשביל שזה גופא  
יהיה להם שינוי ועל זה ישאלו. ובאמת בלשון הגמרא שלפנינו לא  
משמע כן אלא שהטעם הוא כדי שלא ישנו ואז ישאלו, ובדקדוקי  
סופרים נראה שיש גירסא בדברי הגמרא כדי שישאלו לבד, וכך  
היתה הגירסא לפני הפוסקים.

וכדברי הרמב"ם כתב גם השו"ע (סי' תע"ב סט"ז): "מצוה לחלק  
לתינוקות קליות ואגוזים, כדי שיראו שינוי וישאלו".

וצריך להבין מה הוא השינוי שיש בחלוקת הקליות והאגוזים  
שיגרום לקטנים לשאול, והיה מקום לומר שהשינוי הוא שלא  
רגילים לחלק קליות ואגוזים לתינוקות, או שלא רגילים לחלקם  
בתחילת הסעודה.

ומצאתי ברשב"ץ בפירוש להגדה של פסח שכתב וז"ל: "מחלק  
להם לתינוקות קליות ואגוזים פירוש קודם סעודה כדי שישאלו  
והתינוק תמיה ואומר זה השינוי למה כי אין דרכנו כל השנה לאכול  
קליות ואגוזים אלא לאחר סעודה ואנחנו משיבין אותו כי הלילה  
הזה הוא משונה לפי שא"א לאכול אחר הפסח הנאכל על השבע  
באחרונה וכן על כזית מצה באחרונה". מבואר שהשינוי הוא מה  
שמביאים את זה בתחילת הסעודה.

ובאדר"ת כתב בקונטרס ליל שימורים (נדפס בקובץ הר המור  
תשנ"ה חידושים סק"ד) שבכל יו"ט היו מחלקים לתינוקות ביום  
וכאן היו מחלקים בלילה ובלילה אין דרך לשחק באגוזים ולכן  
יבואו לשאול.

והנה הפרי חדש והשו"ע הרב (סי' תע"ב) מקשים על דברי  
הרמב"ם היכן עונים על תמיהה זו של הקטנים על חלוקת הקליות  
והאגוזים, וזה לשון השו"ע הרב: "ואף על פי שעל שאלה זו אין  
לנו מה להשיב להם, מכל מקום על ידי שיראו שינוי זה ויתעוררו  
לשאול עליו יתעוררו גם כן לשאול על שינויים אחרים דהיינו  
שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה וישיבו להם עבדים היינו".

ולדברי הרשב"ץ עונים להם על זה בדין של אין מפטירין אחר  
הפסח אפיקומן שמטעם זה אין מביאים להם הקליות והאגוזים  
בסוף הסעודה.

אמנם המ"ב (סק"נ) ביאר את דברי הרמב"ם והשו"ע כדברי הגמ'  
שע"י הקליות ואגוזים ישאלו את השאלות האחרות של הלילה.

ובאמת נראה שנחלקו בדין זה הב"י והב"ח, שהרמב"ם והטור בדין  
שמחת יום טוב (סי' תקכ"ט) כותבים לבאר כיצד היא שמחת  
יו"ט לקטנים מחלק להם קליות ואגוזים ומגדנות, והקשה הב"י  
שם וז"ל: "ומ"ש הקטנים נותן להם קליות ואגוזים. לא מצאתיו  
מפורש דאע"ג דתניא בפרק ערבי פסחים אמרו על רבי עקיבא  
שהיה מחלק קליות ואגוזים לתינוקות בערב פסח הא מפרש התם



טעמא כדי שלא יישנו וישאלו ואם כן היכא דלא שייך האי טעמא מנ"ל וצ"ע. והב"ח שם כתב ליישב וז"ל: "וי"ל דהיא גופא דלא יישנו וישאלו אינו אלא דלפי שהם שמחים ומשתעשעים בקליות ואגוזים הם נעורים ואם כן מכאן נשמע דבהא מילתא יש לשמח לתינוקות ביום טוב".

מבואר דלהב"י חלוקת הקליות והאגוזים בפסח הוא רק בשביל השינוי, ולהב"ח הוא בשביל שישמחו בהם ובכך לא ישנו, אך לדברי הב"ח הרמב"ם סותר את דבריו מהלכות פסח להלכות יו"ט דבהלכות פסח כתב שמחלקים להם קליות ואגוזים כדי שיראו את השינוי וישאלו. וצ"ל שיפרש דברי השו"ע כהמ"ב, או שבמכוון כתבו הרמב"ם דוקא בהלכות שמחת יו"ט קליות אגוזים ומגדנות ולא כתב כן בהלכות פסח שבאמת שני דינים הם ביו"ט הוא בשביל לשמחם ויש ליתן להם לפי מה שמשמחם, ובפסח יש ליתן להם מה שגורם להם שינוי דוקא.

ומן האמור נראה לכאורה דאם באנו לקיים דברי הרמב"ם כהבנת הרשב"ץ, הב"י, הפרי חדש, שו"ע הרב והאדר"ת עלינו ליצור שינוי אצל הקטנים כדי שישאלו, ובאם נחלק להם הממתקים הרגילים להם לא יהיה להם בזה כל שינוי (בפרט בזמנינו שרגילים לחלק פעמים רבות גם לפני הסעודה וגם בלילה), אך אם ניתן להם קליות ואגוזים יהיה להם שינוי בזה וישאלו. ואם באנו לקיים דברי הגמ' עפ"י נוסח דידן וכפי שביארו הב"ח והמשנ"ב את דברי הרמב"ם שעיקר הטעם הוא כדי שישמחו ועי"ז יהיו ניעורים לשאול לאחר מכן את שאלות הסדר, הרי שיש טעם ליתן להם דוקא מיני מתיקה המשמחים אותם, ולכן אפשר שלדינא יש מקום לחלק לילדים בזמנינו גם קליות ואגוזים וגם צי"פס וכדומה ובכך לקיים דין זה באופן המועיל לכל הדעות.

## בשיטת המהר"ל במצוות המצה

### הרב דוד מרדכי זילבר

בחיידושא דמהר"ל דבאין לו לחם עוני יקיים המצוה לכה"פ במצה עשירה, כתב בהר אפרים (בפירוש המכילתא עמ' י"ז) דהוא מדין שבעת ימים מצות תאכל מצוות, דלגרא"א הוא מצוה נוספת, ובוזה א"צ עוני, (עי' מורה נבוכים (ח"ג פמ"ג) דענין ז' ימים כדי שיוכר דלשם מצוה, וי"ל דלענין זה סגי בכל מצוה).

עוד כתב די"ל עד"ז, דבבערב תאכלו מצות ר"ל כזית א' חובה והשאר מצוה, ומצוה זו איכא גם בעשירה, לכן יקיים לכה"פ מצוה זו עיי"ש. והוא חידוש יותר מהנ"ל דהוא ב' פסוקים.

אמנם הפירוש דכל האכילות מצוה, הוא מבואר בהדיא במהר"ל דכל אכילות המצוות צריך הסיבה, כיון דהכל נחשב אכילת מצוה של מצוה. ועי' רש"י (פסחים ל"ו) הא דלחם עוני הוא רק ביום ראשון, משום דאז המצוה "חובה", א"כ י"ל דכל שהוא מצוה בעלמא ולא חובה, א"צ לחם עוני, והוא חידוש.

ועי' ר"ן (סוכה כ"ז) דנתקשה מה נתחדש בבערב תאכלו מצוות, תיפוק ליה משום מצות סעודת יו"ט, ותירץ דהחידוש דבעי לחם עוני. אף דלמהר"ל גם באין לו לחם עוני צריך לאכול, אך להר אפרים כ"ז נכלל בבערב תאכלו מצוות, דהחובה בעי עוני והמצוה א"צ עוני, א"כ אין להקשות ל"ל בערב תאכלו מצוות.

וע"ע במהר"ל דכל ענין האפיקומן הוא שישאר טעם המצוה בפיו, וי"ל דהוא לשיטתו דהכל במצות המצה. והנה לדידן דמכוונים גם לשיטת הרשב"ם דהאפיקומן הוא אכילת המצוה, א"כ הא כתב בהעמק שאלה (נ"ז) דכל שמתכוון להגדיל מצותו הר"ה מהמצוה, א"כ אחר דמכוון דגם האפיקומן הוא אכילת המצוה, א"כ תו גם לרא"ש חשיב אכילת מצוה, כיון דמ"מ מכוון לאכול עוד מצת מצוה, והרי אין עושים תנאי לקיים או בראשונה או באחרונה.

והנה מש"כ המהר"ל דכיון דכל האכילות הוא מצוה, לכן בעי הסיבה, הוא מתפרש ביותר לפמש"כ בחי' מרן רי"ז הלוי (בדעת הרא"ש) דהסיבה הוא דין במצה עיי"ש. והנה עי' הגר"א (ר"ס תע"ז) הא דלרא"ש דאפיקומן הוא רק זכר לפסח, למה צריך הסיבה, אך לנ"ל הא פירש הגרי"ז בדעת הרא"ש דהוא דין במצה, וכיון דלמעשה מתכוון (משום הרשב"ם) לקיים גם בו מצות אכילת מצוה, א"כ לנצי"ב תו נכלל במצות אכילת מצוה, ובדין שיוצרך הסיבה.

## איזו דרגת מרידות נצרכת למרור

### הרב עמיחי כנרת

ידוע בשערים, שנחלקו האחרונים האם צריכים לקחת חסה מרה דוקא. ששיטת החיי אדם (קל, ג) ושו"ע הרב (תעב, ל) שאפשר לקחת אפילו אם היא מתוקה, ומקורם בירושלמי פסחים שאע"פ שחזרת מתוקה היא, מ"מ הואיל והשיעבוד היה תחילתו מתוק וסופו מר, כך גם החזרת אפשר לקחתה כשהיא מתוקה, הואיל וסופה מר (היינו כשמשהים אותה בקרקע). וכן ס"ל למעשה מרן הגרשו"א זצ"ל בהליכות שלמה פסח עמ' קע-קעא. ומש"כ בכמה גמרות שצריך "טעם מרור", צ"ל שבחזרת לאו דוקא טעם המרידות, והעיקר שירגיש טעם החזרת, עיי"ש בהליכות שלמה.

אבל מרן החזו"א זצ"ל נקט בספרו שצריך דוקא חסה מרה, וחיליה ידידה מכמה גמרות שמוכח שצריך "טעם מרור". וי"ל ע' לשיטתו איזו רמת מרידות נצרכת.

ובפסחים קטו, ב בסוגיה של בליעת מרור מבואר לכאורה אליבא דרשב"ם שצריך טעם גמור של מרור, "קפיד רחמנא למרר פיו של אוכל". ונמצא בראשונים שראוי לכסס את המרור בפיו וללועסו היטב, כדי להרגיש טעם המרור, ראה באו"ז הל' פסח סי' רנו ובלקט יושר מהד' חדשה או"ח עמ' רה.

אבל ברש"י שם משמע שדי אפילו בקצת טעם מרידות, שהרי ס"ל בלע מרור יצא, שהרי יש בזה מעט טעם, ורק בבלע מצוה ומרור שאין שום טעם מרידות לא יצא. ועיי"ש בספר חמודי ציון לרב וולפא עמ' ריג.

וברמב"ם (הל' חו"מ פ"ו ה"ב) לא הזכיר כלל בעיה ב"בלע" מצד הטעם, ויתכן מצד שמרור דרבנן מקילים בזה שא"צ טעם, ועיי"ש היטב בלשון רבינו מנוח ומש"כ להסתפק בכוונתו באוצר מפרשי התלמוד פסחים שם הערה 118.

ובפסחים שם: "אמר רב פפא, לא נישא איניש מרור בחרוסת, דילמא אגב חלייה (דתבלין) [דחרוסת] מבטיל ליה למרוריה, ובעינן טעם מרור וליכא". והעיר ע"ז יפה הגר"ח זצ"ל בחידושים וביאורים: "ולא מסתבר שיפגם פגם לאכילתו, אלא שיבטל מחוזק מרידותו, ומשמע מכאן דיש שיעור למרידותיה דמרור שצריך שיורגש למצוות מרור".

ולמעשה, כבר הורה בזה זקן, רבינו בעל הקה"י זצ"ל, במכתב שנדפס לראשונה בספר הלכות חג בחג (פסח עמ' שסג) ואח"כ בספר קריינא דאיגרתא ח"ב עמ' סו סי' שעה, שכתב לחכ"א שנאסר עליו לאכול חריין למרור, "וצריך ליקח סלאטא למרור כנהוג אצל הרבה ת"ח, ורק תשתדל שיהיה להסלאט עכ"פ טעם של קצת מרידות, וסגי אפילו בקצת נטיה של משהו מרידות". וא"כ לשונו ברורה, "אפילו קצת נטיה של משהו".

ומ"מ מסתבר שיש הידור מצוה ביותר מרידות מזה, כמשמעות הגמ' פסחים לט, א שיש הידור לקחת "מרירתא" מפני ש"מרירא טפי". ואע"פ שלמעשה חזרת עדיפה על מרירתא, אבל חזרת מרה היא הידור מצוה. ומהרי"ל (שו"ת סי' נח סע' ב ומנהגים עמ' קיב) ס"ל בדעת התשב"ץ קטן סי' צט כך גם להלכה שיש הידור יותר

במרירתא מבשאר מינים, ולא כראשונים שס"ל הידור לפי הסדר במשנה. וע"ע מש"כ על הידור זה של מרירתא במשנת יעב"ץ סי' יז ענף ב.

## חשש שכרות בהוספה על ארבע הכוסות לשיטת הרא"ש

### הרב אליסף פרלמן

השו"ע סי' תעז ס"ב דן במי ששכח לאכול מצת אפיקומן ובירך ושתה כוס שלישי וחילק השו"ע דאם שאר המצה שאכל בסעודה היא מצה שמורה יכול לסמוך עליה שתהא לאפיקומן אע"ג שלא כיון בה בשעת אכילתה, אבל אם לא אכל מצה שמורה בסעודה וצריך לאכול אפיקומן יחזור ויאכל ויברך וישתה שוב כוס לברכת המזון, וכתב הרמ"א ויחזור ויברך על הכוס ואין לחוש במה שמוסיף על הכוסות, (תשובת הרא"ש כלל כד') עכ"ל והנה ברא"ש כתב הטעם וז"ל ואין כאן כשותה בין שלישי לרביעי שכיון שהשלישי ה' בטעות חוזר כוס שהוא מברך עתה עליו להיות שלישי. עכ"ל ויש כאן חידוש בדברי הרא"ש שהרי בשעה ששתה כוס שלישית מעיקרא כיון לצאת בה ידי חובה ורק אח"כ נתברר טעותו מ"מ אמרינן דבטעות היתה כונתו ולא יצא עדין ידי כוס שלישית.

וכעין זה מצינו עוד ברא"ש והביאו הבית יוסף סימן תעט' וז"ל הרא"ש כתב בפרק ערבי פסחים (סי' כ) בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונן הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה ומה ששתה עתה הוא כוס של חובה עכ"ל ונראה דהרא"ש בתשובה הנ"ל הוא יותר חידוש דשאני התם שלא שתה כדן את הכוס מחמת שלא היסב והוי שלא כתיקונו, אבל בנידון דידן הרי מצד דיני הכוסות שפיר שתה כדן את הכוס השלישי, ורק מפני שצריך לשתות עוד כוס לברכת המזון הוא דמשוינן ליה כטועה בשתייה הראשונה כדי שיחשב הכוס החדשה ככוס שלישית, ולא יהא כשותה בין הכוסות.

וראיה לדבר זה דרך משום דצריך הוא לקיים שתיית כוס דברכה מ"מ הוא דמשוינן ליה כטועה, דהא פסק המשנ"ב תעז' ס"ק יז' וכעין זה בס"ק יא' דלפי מה שנוהגים דברכת המזון אין טעונה כוס א"כ שיאכל האפיקומן ויברך לאחריו בלא כוס, ולכא' צ"ב מה יהני לן שיאכל האפיקומן בלא כוס לאחריו והרי עולה דשתה את הכוס השלישית עוד מקודם שאכל את האפיקומן, ומבואר דאי משום הא אין לו לשתות עוד, ורק אי ברה"מ טעונה כוס ואין יכול לשתות כיון שהוא בין כוס שלישי לרביעי לזה חידש הרא"ש דכוס הראשונה שתה בטעות ויעלה לו לכוס שלישי הכוס החדשה.

והנה כתב הרא"ש עוד בתשו' כד' שם ונפסק גם זה בשו"ע שם דהוא הדין אם כבר קרא את ההלל ושתה כוס רביעית ונזכר שלא אכל אפיקומן עדין יאכל האפיקומן ויברך עליו וז"ל הרא"ש שם ואם נזכר אחר שברך על ההלל אף על פי שעשאן שלא כסדרן שהקדים כוס של ההלל שהוא ראוי להיות אחרון קודם לכוס ברכת המזון שהוא שלישי אין סדר ברכות מעכב, עכ"ל ומבואר דגם בהכי אמרינן דכוס הראשון ששתה לאחר הסעודה לא יחשב לו ככוס שלישי, ולכא' הטעם הוא משום שרק עי"כ יכול לשתות כוס האחרונה אבל בלא זה הוי כמוסיף על הכוסות [ואין הטעם בכדי שיאכל האפיקומן כסדרו קודם הכוסות שהרי בכל אופן עולה דשתה כוס רביעית אחר ההלל קודם אכילת האפיקומן].

אך יל"ע דהנה הרא"ש פ"י מפסחים סי' לג' אחר שהביא דברי הראשונים ודברי הר"י טוב עלם כתב הרא"ש וז"ל משמע מתוך דבריו שאסור לשתות אחר ארבע כוסות. ותימה דמגלן הא דלקמן

לא קאמר אלא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן היינו שלא לאכול אבל למשתי שרי. וכן נמי מדפריש בירושלמי דבין שלישי לרביעי לא ישתה משום דשמא ישתכר. מכלל דאי לאו חיישינן לשכרות היה מותר לשתות. ומנהג פשוט הוא שלא לשתות יין ופי' הר"ם ז"ל טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקדוש ברוך הוא ולאבותינו עד שתחטפנו שינה ואם ישתה ישתכר. והכי אמרינן בתוספתא (פ"י) חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה. וזה ששינונו מעשה בר' אליעזר ור' יהושע שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'. אבל בכוס רביעי התירו שיש לו סמך מן הפסוק כנגד ולקחתי אתכם, עכ"ל הרא"ש, [ובמשנ"ב סי' תפא' א' הביא עוד טעמים].

המבואר דכל הטעם דאין לשתות אחר כל הכוסות הוא משום שלא ישתכר, ואשר צ"ב דא"כ מה לי אם נקרא לכוס השלישית שהיא רק הכוס האחרונה אחר אכילת האפיקומן, והכוס ששתה על ברכת המזון בתחילה היא קודם הכוס השלישית ומה לי אם נחשוב לכוס הראשונה ככוס שלישית והכל כסדרו והרי הוא כמוסיף לבסוף על הכוסות, והרי כיון דכל הטעם הוא שלא ישתכר א"כ הרי הוא באותו מנין כוסות בין כך ובין כך ומה לי לשנות כל הגדרת הכוסות בשביל מה שלא ישנה לי כלום לענין חשש שיכרות שלו.

והנראה מכאן דאע"ג דאין כאן שום שינוי לענין השכרות אבל קבעו זאת כהלכה קבועה דאין להוסיף ולשנות על מנין הכוסות, ועל כן בכל אופן שהוא אין לשתות בין כוס שלישי לרביעי וכן אין לשתות לאחר כל הכוסות, ועדיף לן למימר דישתנה כל מנין הכוסות ויחשב שלא כסדרו בשביל שיוכל לשתות אחר כוס הרביעית עוד כוס והיא תחשב ככוס שלישית, ובכך יכול לשתותה אבל אם לא נחשוב כן עולה דהוא צריך לשתות אחר כוס רביעית וזהו שלא כדן ואע"ג דאין כאן שינוי כלל לענין חשש שכרות, [ויש בזה גם נפק"מ לדינא דניבעי הסיבה בכוס האחרונה הזאת כדן כוס שלישית].

והנה הרא"ש סי' לג' שם הביא את דברי הירושלמי המבאר את הטעם שאין לשתות בין כוס שני לשלישי משום שכרות, ועיי' ש' דדייק הרא"ש דזהו כל הטעם מדלא הביא הירו' טעם אחר [והוכיח דאין הטעם משום דהוי שתייה אחר האפיקומן] ומאידך הרא"ש בס' כ' כתב הטעם דנראה כמוסיף על הכוסות ועיין משנ"ב תעט' ה' דהם שתי טעמים, וא"כ קשה דכתב הרא"ש לב' טעמים שונים והוא דייק מהירו' דהוי רק טעם אחד, ונראה לדון דכל הטעם דנראה כמוסיף הוא לאחר הטעם של שכרות, דלאחר דלא חייש לשכרות נראה דהוא מחמת דשותהו לשם תוספת על הכוסות דבמה שהוא מדין הכוסות לא חיישינן לשכרות, ונמצא דלבסוף זהו טעם אחד, ובזה יבואר הא דנתבאר לעיל דמעתה גם אם ליכא לטעם דשכרות אבל עדין יש לנו קפידה שיהא כמנין הכוסות ולא כמוסיף.

אך ביאור זה נראה כפלפול ואינו כפי פשוטו לומר כן דכל הטעם דנראה כמוסיף הוא רק מחמת האיסור דשכרות, ועדין צ"ב בדברי הרא"ש שנקט לב' טעמים ובס' לג' דייק מהירו' דהוי רק טעם אחד, ולדידן עכ"פ נתבאר דגם היכא דליכא נפק"מ בשכרות אבל הדין לא זו ממקומו דאין מוסיפין על הכוסות וזהו שביאר הרא"ש דכל מערכת הכוסות השתנתה וכוס שלישי זה ממקומה, בכדי שיוכל לקיים את הדין של ברכת המזון שטעונה כוס, ובלבד שלא יקרא כמוסיף על הכוסות.

ובעיקר דברי המשנ"ב תעז' יא' יז' דאי נקטינן דברכת המזון אין טעונה כוס א"כ בשכח לאכול אפיקומן עד אחר הברכה על כוס שלישית וכן הרביעית, שיחזור ויאכל אפיקומן בלא כוס, לכא' קשה דהנה הרא"ש כאן בס' יד' לא הכריע דברה"מ טעונה כוס,



ובסי' לב' נראה דנוטה דאינה צריכה כוס ביחיד, ובכל אופן פסק הרא"ש בתשו' כד' דיברך עם כוס על אכילת האפיקומן, ואע"ג דכתב הרא"ש דבלייל הסדר כיון שמהדרים אחר זימון א"כ הוי ליה רבים וטעונה כוס, לכאן' בנידון דידן דהרא"ש מיירי גם לאחר קריאת ההלל והרי כתב הרא"ש סי' לב' ז"ל דעיקר ארבע כוסות לא נתקנו ליחיד דאמרינן במדרש תהלים הקוראים צריך שיהיו שלשה כדי שיאמר אחד לשנים הודו, עכ"ל הרי הטעם דמהדרים אחר רבים הוא משום ההלל וכאן הרי הם כבר אחרי ההלל ויפרדו ויאכלו האפיקומן כל אחד לעצמו ובלא כוס, וי"ל דאחר שהצטרפו בכל סדר הלילה אין להם להיפרד עכשיו גם לאכילת אפיקומן בלבד, ועדיף לשנות סדר הכוסות בשביל כך ויל"ע.

## ב' גזירות במכת בכורות

### הרב אברהם זנגר

דעת הרמ"א יו"ד סי' ש"ה ס"י דלא מהני שליחות לפדיון הבן, וכל האחרונים נחלקו עליו ותמיהו מנין לו זאת, ובשו"ת חתם סופר יו"ד סי' רצ"ג כתב לבאר דכיון דמצות פדיון הבן היא משום הצלת בכורי ישראל ממכת בכורות, ומכת בכורות היתה ע"י הקב"ה בעצמו ולא ע"י שליח כמבואר בהגדה של פסח, על כן גם פדיון הבן צריך לקיים בעצמו ולא ע"י שליח, [והוסיף לבאר עפ"ז ל' הכתוב בסוף פ' בא' ו'היה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו וכו' ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים וכו'] על כן אני זוכה לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה'. ויש לדקדק מהו ל' אני זוכה'. וביאר החת"ס שהבן רואה את אביו שוחט בעצמו את קרבן הבכור ולכן שואל מה זאת, וכוונתו במה נשתנה קרבן זה משאר הקרבנות שע"פ רוב הכהנים שוחטים את הקרבן, ומשיב האב דהואיל והקב"ה הרג כל בכור במצרים בעצמו ולא ע"י שליח על כן אני זוכה הקרבן בעצמי ולא ע"י שליח, וכן בכור בני אפדה בעצמי ולא ע"י שליח]. וסיים החת"ס דאע"פ שדברי אגדה הם, מכוונים הם להלכה בעז"ה.

אך יש להעיר דאי"ז פשוט דבכורי ישראל ניצלו ממכת בכורות שהיתה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו (וכבר העיר כן בשו"ת בנין שלמה ח"ב יו"ד סי' כ"ה על דברי החת"ס), דהנה הקשו הראשונים סתירה, דמחד גיסא מבואר בהגדה דהקב"ה בכבודו ובעצמו הכה בכורי מצרים ולא ע"י שליח, ומאידך גיסא מבואר בכתוב 'ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף', הרי דהוכי הבכורים ע"י מלאך משחית. ונאמרו תירוצים רבים על סתירה זו.

ונראה להציע ישוב נאה, דהנה מבואר בחז"ל דבכור מצרי מת אף אם היה בכל העולם מחוץ למצרים ואילו בכור משאר אומות מת רק במצרים (הובא ברש"י יב' יב'). הרי שהיו כאן ב' גזירות, בכור מצרי מת מצד יחוסו שהוא מצרי ולכן מת בכל מקום, ועוד גזירה היתה שהמקום גורם, דכל בכור שהיה במצרים מת ואין נפ"מ מאיזה אומה הוא. ויסוד גזירה זו היה שלא יהא בית בארץ מצרים שלא יהא בו מת כל' הכתוב 'כי אין בית אשר אין שם מת', והביא רש"י מחז"ל דאף אם אין שם בכור גדול הבית מת, וגזירה זו היא מצד המקום, ולכן חלה הגזירה אף על שאר אומות ולא רק על המצרים.

[ובזה יבואר ל' בעל ההגדה 'עשרה מכות הביא הקב"ה על המצרים במצרים', וצ"ב כפל הלשון. וי"ל שבכל המכות היו ב' גזירות, חדא על המצרים ועוד גזירה על המקום של ארץ מצרים לענין שאר אומות שהיו בארץ מצרים באותה שעה.

ובזה יבואר מה שאמרו באבות פ"ה מ"ד 'עשרה ניסים נעשו לאבותינו במצרים', ופירשו הראשונים דקאי על עשרת המכות, וצ"ב דבשלמא בדם צפרדע כינים וכדו' בדרך הטבע היו צריכים

בנ"י ג"כ לסבול מזה והיה נס מיוחד שלא סבלו מזה, אבל מכת דבר שמתו בהמהות, מהיכ"ת שימותו בהמותיהם של ישראל (ובפרט לפמש"כ רש"י דרך בהמות שהיו בחוץ מתו, הרי דאף אצל המצרים לא שלט הדבר בכל בהמות כולם). אכן להאמור ניחא, דהיתה כאן הצלה מיוחדת לעם ישראל מהגזירה של מכת דבר שפגעה בכל האומות הנמצאות על אדמת מצרים].

והנה דנו הראשונים לגבי מכת בכורות אם בכור מאב מת או בכור מאם והביאו ראיות דשניהם מתו, בכור מאב מהכתוב בתהילים פרק ע"ח 'וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲוִנִים בְּאֶהֱלֵי חָם' וכן בפרק ק"ה 'וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם רָאשֵׁית לְכָל אֹנוֹס' וזהו בכור מאב, ובכור מאם מהמבואר בפ' במדבר דבכור מאם בישראל נתקדש לפדיון הואיל וניצלו ממכת בכורות כל' הכתוב 'כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל' וגו', הרי דבכור מאם של המצרים מת, וכן מבואר במדרשים דהן בכור מאב והן בכור מאם מתו, ועל כן נפסק בשו"ע סי' ת"ע דתענית בכורות בערב פסח הוא בין בבכור מאב ובין בבכור מאם, כי שניהם ניצלו ממכת בכורות. והנה דעת המד"ר פ' בא' דבכורה נקבה ג"כ מתה, (ומכאן הביאו הפוסקים בסי' ת"ע מקור לדעות דאף נקבות בכורות מתענות בערב פסח).

אולם הקשה הרמב"ן בפ' בא' דא"כ מ"ט בכור מאב בישראל אינו טעון פדיון, וכתב ליישב דבבכור מאם היה הנס מפורסם כי כו"ע ידעי שהוא בכור. אך אכתי קשה מ"ט בכורה נקבה אינה טעונה פדיון לפ"ד המד"ר הנ"ל. [ושמא רק בכורה מאב מתה ולא בכורה מאם, דבמד"ר משמע שהמקור דנקבה בכורה מתה הוא מל' הכתוב 'ראשית אונים באהלי חם', דכל מי שהיה ראשית אונים מת בין זכר ובין נקבה, וכ"כ החיד"א המובא להלן, וראשית אונים היינו בכורה מאב, ובבכורה מאב לא היה הנס מפורסם כדביאר הרמב"ן].

ומצאתי תי' נפלא שכתב החיד"א בפירושו חומת אנך בתהילים שם, ונקדים דהנה כתב המלבי"ם בתהילים ע"ח דבכורי שאר אומות לא מתו אלא בכור מאם ודקדק כן מל' הכתוב שם 'וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲוִנִים בְּאֶהֱלֵי חָם', דרך באהלי חם (דהיינו המצרים) מתו 'ראשית אונים'. [ויתכן להוסיף בביאור הדברים, דחשיבות בכור הוא רק בבכור מאב שהוא ראשית אונים כמו בכור לנחלה שהוא רק בכור מאב, אלא שבכור מאם מת מדין גדול הבית ולא משום חשיבות בכור, שבד"כ גדול הבית הוא הבכור מאם ולא הבכור מאב, כי האם נמצאת בבית והבכור שלה נמצא עמה ולא בכורו של האב מאשה אחרת, ובכורי שאר אומות מתו מצד מה שהמקום גורם כמו שנתבאר, דהיתה גזירה שלא יהא בית בארץ מצרים שלא יהא בו מת כל' הכתוב 'כי אין בית אשר אין שם מת', ולכן בשאר אומות מת רק בכור מאם]. וכע"ז כתב החיד"א דבשאר אומות לא מתה בכורה נקבה, ודקדק גם הוא מל' הכתוב הנ"ל 'וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲוִנִים בְּאֶהֱלֵי חָם', 'כל בכור' היינו זכרים וראשית אונים' כולל נקבות כמו שדרשו במדרש הנ"ל וזהו רק 'באהלי חם' דהיינו המצרים.

ולפ"ז כתב החיד"א דישאל לא ניצלו כי אם מגזירת שאר אומות ועל כן לא נתקדש בישראל אלא בכור זכר ולא נקבה. ועפ"ז מיושבת קושיית הרמב"ן דמה"ט לא נתקדש בכור מאב אלא רק בכור מאם. וכ"כ בהגדה של פסח לבעל משאת המלך זצ"ל עמ' קנ"ו. ויש לבאר עפ"ז דקדוק ל' הכתוב 'ואמרת אליו וכו' ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים וכו' על כן אני זוכה לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה', וצ"ב למה הזכיר הכתוב רק את מיתת הבכורים 'בארץ מצרים' והיינו בכורי שאר האומות אשר היו בארץ מצרים, ולא את מיתת בכורי המצרים בעצמם. ולהאמור ניחא, דהצלת בכורי ישראל היתה ממיתת בכורי שאר אומות בארץ מצרים ולא ממיתת בכורי המצרים בעצמם.

ולפ"ז נראה ליישב היטב קושיית הראשונים בסתירת הכתובים אם מכת בכורות היתה ע"י הקב"ה או ע"י המשחית, דלהאמור י"ל דהגזירה הא' על בכור מצרי בכל מקום שהוא נתקיימה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, וזהו עיקרה של מכת בכורות, ואילו הגזירה הב' על בכור מכל האומות ששהה במצרים וכן גדול הבית (דגזירה זו היא מדין 'אין בית אשר אין שם מת') נתקיימה ע"י המשחית, ולכן לגבי הצלת ישראל מוזהר המשחית ולא הקב"ה, כי לענין הצלתם היה נפ"מ רק במשחית, לפי שהם ניצלו מגזירת שאר אומות, וכמבואר במדרש (שכל טוב וארא סי' י"ח) דלולי הדם על המשקוף היה המשחית מכה גם בבכורי ישראל לפי שכיון שניתנה רשות למשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע, ומשום כך הכה גם בכורי שאר אומות, ובוזה היה נס והצלה לעם ישראל ע"י הדם. ובוזה מבואר היטב ל' הכתוב 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הצייל ויקוד העם וישתחוו'. הרי שהגזירה וההצלה השייכים לישראל היתה על הבתים כמו שנתבאר שהוא מדין הגזירה של 'אין בית אשר אין שם מת'.

ולפ"ז נראה ליישב תמיהה גדולה, דהנה מבואר בחז"ל (הובא ברש"י יב יג) דמצרי שהיה בביתו של ישראל מת ואילו ישראל שהיה בביתו של המצרי לא מת, ותמוה דהא מבואר להדיא בכתוב שהדם הוא שהגין עליהם שלא יכנס המשחית לבתיהם וא"כ איך ניצל ישראל בבית המצרי שלא היה שם דם פסח על המשקוף. וכן צ"ע לאידך גיסא מ"ט לא ניצל המצרי בבית הישראלי והרי המשחית לא נכנס לבית זה. ועוד צ"ע דאם המשחית נכנס לבית ישראל להרוג את המצרי שוב יחול הכלל דמשניתן לו רשות להשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע (כמו לולי הדם) וא"כ איך ניצל הישראלי.

אכן להאמור י"ל דהא דמצרי בבית הישראלי מת הוא משום דלא עדיף ממצרי הנמצא מחוץ לארץ מצרים, כי אין המקום גורם אלא האיש, וע"ז לא שייך הכלל דכיון שניתנה רשות למשחית וכו', כשם שלא שייך זאת באופן שהולך מלאך המוות להרוג אדם מסוים שנשלח אליו, אלא רק כלפי הגזירה על שאר אומות שהמקום גורם בארץ מצרים, ע"ז שייך הכלל דכיון שניתנה לו רשות אינו מבחין בין צדיק לרשע, כי גדר הרשות שניתנה לו הוא להכחיד כל בכור הנמצא בארץ מצרים, וע"ז הוצרכו ישראל להצלת הדם. [ועוד י"ל ע"פ האמור לעיל דבכור מצרי מת בכל מקום שהוא ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו ולא ע"י מלאך, וה"נ מצרי בבית הישראלי מת ע"י הקב"ה ולא ע"י המלאך, ולענין זה אין נפ"מ בדם כלל כמו שנתבאר]. והא דישאל בבית המצרי ניצל אע"פ שלא היה שם דם על המשקוף י"ל בפשיטות לפי שהוא לא היה הבכור בבית זה כי אינו אלא אורח שם, ורק בכור הבית או גדול הבית מת מדין הגזירה על הבתים.

[והנה רש"י על הכתוב 'עד בכור השב' (יא ה) הביא מהמדרש 'למה לקו השבויים כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם והביאה פורענות על מצרים'. ובמושג זקנים מבעלי התוס' תמה מה צריך לזה והא בלא"ה גם בכורי שאר אומות מתו כמש"כ רש"י להלן. אכן להאמור י"ל דרך בכורי שאר אומות שגרו שם בקביעות מתו ולא אורחים או שבויים כאמור].

ועפ"ז נראה ליישב עוד קושיא עצומה, דהנה ז"ל המד"ר (בא פרשה י"ח); 'הנקבות הבכורות אף הן מתות חוץ מבתיה בת פרעה שנמצא לה פרקליט טוב זה משה שנאמר ותרא אותו כי טוב הוא, לפיכך אמר שלמה טעמה כי טוב סחרה ותקם בעוד לילה, באיזה לילה ויהי בחצי הלילה', ע"כ. וצ"ב דהא בתיה נתגיירה כמבואר בסוטה יב: עה"פ ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור מלמד שירדה לרחוץ מגילולי בית אביה ופרש"י לטבול לשם גירות, ואח"כ נשאה

כלב בן יפונה, ובחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת פ' בא הוכיח מזה דדין גירות היה גם קודם מתן תורה (וע"ע כתבי הגרי"ז סוטה י.), וא"כ צ"ע למה הוצרכה לתפלתו של משה כדי להינצל, ובמה גרועה היא משאר בנות ישראל, והרי ודאי גם היא אכלה קרבן פסח ונתנה מן הדם על המשקוף והמזוזות כבת ישראל כשרה ולמה לא תינצל ע"י הדם.

אכן להאמור דב' גזירות היו, האחת על בני האומה המצרית, והשנית על שאר אומות, ונתבאר דבני ישראל היו רק בכלל הגזירה השנית ומזה הוא דניצלו ע"י הדם שעל המשקוף, לפ"ז י"ל דנהי דבתיה נתגיירה והיה לה קרבן פסח ועל כן בדין שתינצל ע"י הדם על המשקוף, מ"מ זהו רק כלפי הגזירה השנית על כל הבכורים במצרים, אבל אכתי ראוייה היתה למות מחמת הגזירה על האומה המצרית, ולזה לא מהני מה שנתגיירה מכמה טעמים, חדא לפ"מ שכתבו כמה אחרונים דדין גר דנתגייר כקטן שנולד לא היה קודם מתן תורה (עי' פרשת דרכים דרוש א'), ועוד י"ל לפמ"ש"כ תוס' יבמות סב. דלא לכל מילי אמרינן דהוי כקטן שנולד, וכמה אחרונים חידשו עפ"ז דאב עכו"ם יש לו קנין בבתו הגיורת לקדשה ולמוכרה לשפחות (שבות יעקב ח"א סי' קע"ז ועוד), וה"נ י"ל לענין מכת בכורות, ועוד י"ל דמצרית שאני דהא ישראל אסור בגיורת מצרית ראשונה, הרי דנשאר קצת שם מצרית עליה, [והא דכלב בן יפונה נשאה עי' מאירי יבמות עו: דלא נאסרה מצרית ראשונה אלא בנתגיירה לאחר מתן תורה], וא"כ שפיר י"ל דאכתי היא בכלל האומה המצרית לענין הגזירה על בכורי מצרים אע"פ שנתגיירה, ולכן הוצרכה לתפלתו של משה כדי להינצל.

וע"פ כל האמור עולה דלא כד' החת"ס, דבכורי ישראל ניצלו ממכת בכורות שנעשתה ע"י המשחית ולא ממכת בכורות שנעשתה ע"י הקב"ה, וא"כ בדין שיועיל שליחות לפדיון הבן.

## העניין של ה"סדר" שב"ליל הסדר"

### הרב ישראל אביר

ליל הסדר מביא להכרה לתכלית הבריאה בכל מצב.

התחדש ב"ליל הסדר" חידוש שלא מצינו כמותו בשאר מועדים, והוא שכשמו כן הוא, שיש "סדר" ללילה הזה. ודבר זה צריך חקירה ודרישה, מה שונה ליל חג הפסח שניתן חק וסדר למצוותיו שלא כשאר מועדים.

ובפשטות היה נראה לומר, שמצינו בהלכות תפילה (או"ח סימן ק') שבמועדים וכו' (שבהם האדם לא מכיר כ"כ סדר התפילה) צריך אדם לסדר תפילתו קודם שיתפלל שתהיה שגורה תפילתו בפיו, והיה נראה לומר שה"ה הכא, שמכיוון שרבו פרטי המצוות בלילה זה, ואף יש קפידא בסדרם (ולמשל מקום הכוסות, שיהיה כוס של קידוש וכוס של ברכה וכוס של הלל, ועוד שאם למשל יאכל בטעות או בלא ידיעה את האפיקומן בתחילת הסעודה לא יוכל לקיים שולחן ערוך), לכן קבעו את הלילה הזה בצורה שיהיה מפורסם וידוע סדרו. (וכמו שיש בגמ' סימנים למען הזכרון). ואף שגם במועדים אחרים יש קיום רב של פרטי מצוה (ולמשל התפילות הארוכות של ה"ימים נוראים"), אלו דברים שנעשים בציבור ובעיקר מוטל על הש"ץ להכין תפילתו (ואף כל יחיד מחויב כן כמו שהבאנו לעיל, אך לא היה צורך לכך לקבוע שם "סדר" לכו"ע כמו בליל הסדר), שונה ליל הסדר שנעשה בבית ואף עמי הארצות עורכים את הסדר, יש צורך שיהיה "סדר" ערוך לכל אדם.

אלא שאם כך הוא הפשט, הרי שזה ענין טכני וא"כ מדוע שמו של הלילה נקרא על שם הסדר. וביותר צ"ע שבספר יסוד ושורש העבודה כתב שבסמנים הללו נרמזו סודות גדולים ונפלאים ולכן יש לומר הסמנים בפה קודם קיומם, וכגון שקודם אמירת הקידוש



בכרפס (וזה באכילה שזהו עבודה בפה לבד בלא מחשבה ודעת) שהוא סימן לפרך של שישים רבוא שהיה במצרים, ואח"כ עושים יחץ (שוב מעשה בידים לבד), דהיינו שמצד אחד רואים כבר את הצפון הטוב ואת העתיד והתכלית ומצפינים לו חלק חשוב, אבל כעת אנו עדיין נמצאים בחלק הקטן של לחם עוני, ואז שוב "מגיד" שזה עבודה בפה ובמחשבה ובעבודה זו כבר יותר מגיעים לביאור התכלית והטובה שבסיפור יציאת מצרים, שמספרים את הקושי שהיה בתחילה וכבר עוסקים בסוף גם ביציאת מצרים ואף במאורעות העתידות כמתן תורה והביאה אל הארץ, ומתוך זה לרחצה שזה עבודה וקדושה בידים שהם המעשה, ו"מוציא מצה" שזה קיום אכילת המצה כלחם עוני, ומרור שהוא זכר למרירות מצרים, וכורך שבו משמשים בערבוביא המרור של שעבוד מצרים והמצה של יציאת מצרים, ואז שולחן עורך שזה כבר שמחה שלמה בגאולה, וצפון שזה האפיקומן (בלשוננו) ואכילת המצה לתאבון (שבלשון יוני פירושו מיני מגדים ופרות) (כך פירש הלבוש הטעם שקוראים לאכילת מצה זו אפיקומן, שהיא כמיני מתיקה לנו), דהיינו שאכילת המצה מלחם עוני נהייתה לאכילה חשובה, וברך זה הודאה על מה שהקב"ה נתן לנו בעולם והכרה שהכל ממנו, שהאכול בלא ברכה הרי הוא כגזל, ואז מוזגים כוסו של אליהו שהיא כנגד הגאולה השלימה העתידה להיות, ואז כבר מגיעים רק לדברי שירות ותשבחות והמלכת הקב"ה בהלל ונרצה שזה כבר התכלית האמיתית בהכרת מלכות ה' על העולם כולו.

וכל זה יש לנו ללמוד מסימני הסדר, שהסדר מורה לנו שיש סדר בעולם, ויש השגחה פרטית, וסימני הסדר מראים שאף מה שנראה כסותר לזה בעצם הוא חלק מהתהליך אלא שאין אנו רואים את כל תכליתו מתחילה ועד סוף ולכן נראה לנו כרעה, אבל באמת יש תכלית והתכלית היא להגיע לטוב הנצחי, ואף שאנו רואים רעה, אנו מיד רואים טובה, ומתוך שאנו רואים את הטוב, אנו יכולים לראות את הרע כי יש לנו מבט נכון לראות לאיפה הרע מביא.

## ד' לשונות של גאולה

### הרב אליסף פרלמן

בפרשת וארא לאחר שמוזכרים ד' לשונות של גאולה כתוב בפסוק שמות ו' ו' עוד כמה יעודים לבני ישראל, ולקחתי אתכם לי לעם - והייתי לכם לאלוקים וידעתם כי אני ה' אלוקיכם, וכו' והבאתי אתכם אל הארץ וכו' ונתתי אותה לכם מורשה וכו' ולכא' צ"ב מדוע לא נכללו כל היעודים האלו כלשונות נוספות ומדוע התייחדו הלשונות הקודמים דוקא כד' לשונות של גאולה.

והנראה לבאר בהקדם דהנה מצאנו כמה פעמים בתורה דיסוד האמונה בתורה עומד על הוצאת בני ישראל ממצרים, וכך הוא בפסוק הראשון בעשרת הדיברות שהוא ציווי האמונה של כל ישראל - אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, וכמו כן אנו אומרים כל יום בפרשת ציצית אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלוקיכם, משמע דהבסיס של אני ה' אלוקיכם הוא אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, וכן הוא בהרבה פסוקים בתורה וצ"ב במה מתקיים יותר אני ה' אלוקיכם ביציאת מצרים מאשר עיקר בריאת העולם ולא נאמר אנוכי ה' שבראתי את העולם.

והנראה דהביאור הוא דביציאת מצרים נתייחד שיש עם שלם שכל כולו עם שמהות היותו כעם הוא בשעבוד גמור להקב"ה אשר לתכלית העולם זהו האפשרות שהעולם יבא ליעוד שלו ע"י שיש כזה עם שלם ולא היה מספיק לזה ביחידים, ולכן מכאן ואילך הכל עומד על כך שאתם העם שהוצאתי ממצרים ובכך אתם עם של עבדי ה', עם של אנוכי ה' אלוקיך. וכך מבואר בחז"ל שאחרי חטא

יאמר "קדש" וכן על זה הדרך. הרי לנו בהדיא שאין סימני הסדר כעניין טכני, אלא כוונה יש בו, וא"כ חוזרת קושייתנו למקומה, מה השתנה ליל הסדר שנעשה בצורה כזו של סדר, שהוא עניין מהותי בקיום מצות הלילה כמבואר, משאר מקומות שלא מצאנו כזאת.

וחשבתי לומר בזה, שהנה ענין חג הפסח הוא להשריש בלבנו את ייסוד האמונה והשגחת ה' בעולמו, ועבודת ליל הסדר היא בפרט לכך, להשריש בלבנו ובלב בנינו האמונה. וקיום עניין זה הוא ע"י סיפור וחוויה מחדש של יציאת מצרים, שיציאת מצרים היא ההולדה של כלל ישראל והיא הדרך להגיע למתן תורה ולתכלית הטובה הנצחית. וזהו שבכל מועד ובהרבה מצוות נאמר "זכר ליציאת מצרים", כי ע"מ כן יצאנו ממצרים שהגאולה הזו היא הבסיס לכל דרגת כלל ישראל. ולכן מצוות הלילה הזה לא נעשות כמצוה ועוד מצוה בדרך אקראית, אלא בצורה שמוכח ממנה ורואים בה שהכל מתוכנן, שיש סדר לבריאה, יש מנהיג לבירה, וקיום המצוות מביאות לידי תכלית רצון ה'.

ומתוך רעיון זה יבואר עוד עניין, שהרי כפי שאמרנו צורת קיום מצות זכירת יציאת מצרים היא ע"י סיפור וחוויה מחדש של יציאת מצרים (ולפי"ז יש לפרש ביותר ביאור מה שאנו אומרים "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים), וחלק מהמחשת וחווית המאורע של יציאת מצרים הוא ע"י אכילת דברים שמזכירים את הקושי של השעבוד שהיה במצרים, וכמו המרור, הכרפס, החרוסת, ולכאורה קשה, שאם אנו רוצים להמחיש ולחוות את היציאה מאפילה לאורה ומשעבוד לגאולה, היה ראוי יום קודם הפסח לצום, ללבוש שק ואפר ולהתעמל קשות כדי שנהווה את השעבוד שהיה במצרים, ואז בליל הסדר לבא ולשבת בכני מלכים ולקיים שולחן עורך וכך באמת נרגיש את היציאה מאפילה לאורה ומשעבוד לגאולה, ובצורת קיום הסיפור בדרך שאנו מצווים בה לכאורה קשה שהרי גם אכילת דבר מר ביותר, כשנעשה בדרך שמחה לפני שולחן עורך ובכלים נאים כדרך מלכות, הרי זה לא כל כך ממחיש על נכונה את הקושי והשעבוד שהיה בדרך לגאולה ולא כל כך ממחיש את היציאה ממ"ט שערי טומאה למ"ט שערי קדושה (ובדרכי הגויים באמת כך עושים, שבתחילה הם עושים יום זיכרון לחללים, ובמצאיו יום חגיגה ושמחה על הניצחון).

ונראה שהתשובה פשוטה, כי לאחר הישועה אנו רואים את הטובה שהייתה אף ברעה לפני כן, כי לאחר הישועה אנו רואים את התכלית והרצוי מהכביכול רעה שהיתה לפני כן, ולכן באמת אנו אוכלים מרור, אבל בשמחה ודרך מלכות, כי המרור הזה הוא חלק מהדרך אל התכלית והצורה להגיע לידי הגשמת רצון ה' בעולם. ואמנם בשעת הרעה אדם מברך על הרעה ברוך דייך האמת אעפ"י שידוע שהרעה הזו תביא לו טובה, אך לאחר מכן בשעת הטובה, כבר יכול לשמוח בכביכול רעה שהיה לו קודם. ושונה הדבר מהגויים שאצלם אין תפיסה זו ואינם משיגים איך שגם הרעה היא מטובות הקב"ה (ובזה נראה שיש להבין מה שמבעטים בסוכה בשמש, כי ברגע שמגיעים לידי רעה כבר לא הולכים בדרך ה' ולא יכולים לראות שאף ברעה ובקושי יש המשך לקיום ציווי ה') ולכן כששמחים בניצחונם לא יכולים לשמוח בלי להזכיר לפני כן את הצרות והרעות ולהתאבל עליהם, כי מצפונם לא נותן להם לדרוך כביכול על הרעה שהייתה ועל אלה ששילמו מחיר אישי כדי להגיע לניצחון, אלא צריכים להתאבל ולהשאיר בצד את האבל ורק אז יכולים לשמוח.

ואף סימני הסדר מורים לזה, שבתחילה אומרים "קדש" דהיינו קדושה, וזהו קדושה בדיבור (ובמחשבה שאין דיבור בלא דעת) ומתוך זה מגיעים ל"ורחץ" דהיינו קדושה בידים שהם המעשה, ונלמד מזה שלפני הכל אנו כבר קדושים, אנו כבר רואים את הסוף ואת התכלית (ותורה קדמה לעולם), ולאחר מכן מתבוננים



העגל אמר הקב"ה למשה רבינו לא נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, והיינו שכל הגדולה יכולה לבוא בתור עם ולא בתורת יחיד.

ומעתה מבואר דד' לשונות של גאולה הם הלשונות השייכים לכך שהעמידו את עם ישראל כעם ה' ונגמר ענין זה בלשון ד'ולקחתי אתכם לי לעם אבל היעודים של אח"כ הרי הם יעודים שמתקיימים לאחר שכבר נחשבנו כעם ה' ועל כן אינם שייכים לעיקר הלשונות של הגאולה, [אמנם 'והבאתי אתכם אל הארץ, גם יש לו מעלה כלשון חמישית ויש לומר דזהו קיום העם בכך שיש להם הארץ הקדושה].

וזהו שאומר בעל ההגדה ויוציאנו ה' ממצרים לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו שנאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה וכו' ולכא' מהו המעלה דהוי ע"י הקב"ה בעצמו מאחר שבמילא הם יוצאים [ויש לבאר בכמה אופנים] ועוד מאי שנא משאר המכות שהיו במצרים, אלא להנ"ל מבואר דכאן הוא מעשה יצירת העם וקיום ה'ולקחתי אתכם לי לעם וממילא זהו נעשה דוקא ע"י הקב"ה בעצמו שהוא המעמידנו לעם לאלוקים.

## החיפזון שמנע הכנת צידה לדרך

### הרב נתן גרוס

איתא בהגדה של פסח: "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם, שנאמר (שמות י"ב ל"ט) ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, וגם צידה לא עשו להם".

מבואר שהסיבה שאנו אוכלים מצה בליל פסח היא זכר לכך שבצקם של אבותינו שיצאו ממצרים לא הספיק להחמיץ מחמת חיפזון הגאולה, וכמו שמפורש בפסוק שמרוב חיפזון היציאה לא הספיק בצקם להחמיץ, ואף לא הספיקו להכין צידה לדרך.

ויש לתמוה טובא, דהא מפורש בתורה שעם ישראל ידעו שהם עומדים לצאת ממצרים כבר מראש חודש ניסן, ויוצא שהיו להם שבועיים להכין צידה לדרך. וא"כ קשה, איך עם שלם לא הספיק להכין צידה לדרך מחמת חיפזון הגאולה?

שוב הראוני בספר בכור שור מבעלי התוספות עה"ת: "אעפ"י שאמר להם משה שעתה יצאו - לא היו סבורים שיגרשו אותם בבהלה, אבל סבורים שיתנו להם שהות לאפות עיסתם ולתקן צידתם".

והוא חידוש גדול, דהיה נראה מסברא שאין דרך לשייר הכנת הצידה לרגע האחרון לפני שיוצאים.

עוד הראוני בספר העמק דבר שנתקשה בזה וכתב: "לא הכינו מאומה, והיה זה כדי שייבינו מצרים שהולכים במדבר ולשוב מיד".

ולכאורה יש להקשות על תירוצו, דהא ישראל יצאו ממצרים ביד רמה אחרי עשר מכות, ולמה להם לחשוש ממצרים שיראה בעיניהם כאילו יוצאים לזמן רב? ועוד, דלכאורה אינו פשט הפסוק המבאר שהסיבה שלא הכינו צידה היא משום חיפזון היציאה. וצ"ע.

האם מותר לעשות במועד דבר המותר, באופן שיגרור אחריו דבר האבד שיצריך מלאכת אומן

### הרב אפרים קרלינסקי

בחוה"מ מצאנו ב' היתרים עיקריים שבשבילם מותר לעשות מלאכה בחוה"מ, צורך המועד ודבר האבד. וחידושו של ההיתר

של דבר האבד, הוא שהגם שהוא אינו לצורך המועד, מ"מ היתרו חכמים לעשות מלאכה עבורו בחוה"מ.

ובפרטי ב' ההיתרים האלו יש כמה נפק"מ. הנפק"מ העיקרית היא לאופן שהמלאכה היא במעשה אומן, שבמלאכות שהם לצורך המועד אסור לעשות מעשה אומן ולכן תיקון חפצים שנצרכים לו לצורך המועד מותר לעשות רק ע"י שינוי, ולא במעשה אומן, ואילו בדבר האבד היתרו לעשות מלאכה גם במעשה אומן.

ויש לדון באופן של דבר שעושה בהיתר במועד, ומשום מעשהו עלול להגרם דבר האבד, האם מותר לגלגל היתר עשיית מעשה אומן ע"י פעולה שהיא בסה"כ צורך המועד. ונציין בב' מעשים שהיו לביאור הענין.

אדם הרוצה ליסוע ברכבו לצורך המועד, אולם יודע שאם ייסע איתו כמה ק"מ המנוע יתחמם באופן שאם לא יטפל בו במעשה אומן - הרכב יתקלקל. ויש לדון, הלא הנסיעה היא בסה"כ צורך המועד באופן שאין היתר לעשות מעשה אומן, אולם מאידך אם יגיע למצב של דבר האבד יהיה מותר לתקן במעשה אומן. ואם נתיר בכה"ג, יוצא דבר מוזר, משום שאם מלכתחילה הרכב מושבת באופן שכדי להתניעו צריך מעשה אומן, יהיה אסור לו לתקנו, באשר הנסיעה שלו היא רק לצורך המועד, אולם אם הוא יכול להתחיל לנסוע ורק אח"כ יתהווה דבר האבד, יהיה מותר לו להתחיל בנסיעה משום שעכשיו עושה פעולה המותרת, ומה שייגרם אח"כ שיצטרך לעשות מעשה אומן בשביל שלא יהיה דבר האבד, הוא דבר המותר לשעתו.

וכן נצייר באופן של אדם שרוצה להביא לביתו סכום כסף גדול בחוה"מ, אולם הוא לא צריך את המכשיר לצורך המועד, ובאופן שאחרי שהוא יהיה בביתו, הוא יצטרך להתקין סורגים בביתו מפני הגנבים לגנוב אותו, דעצם ההבאה מצד עצמה מותרת הגם שהיא לא לצורך המועד, משום שלא עושה שום מלאכה בהבאה זו, אולם אפשר שמכיון שפעולה זו תגרור מעשה אומן אסור לעשותה.

ונראה לייסד מתוך כמה סוגיות בהלכות חוה"מ, שהדבר תלוי בדבר הראשון שעושה. שאם הדבר שעושה הוא לצורך המועד, אזי מותר לו לעשות כן ומותר לו אח"כ לעשות את המעשה אומן בשביל למנוע את ההאבד שנגרר מפעולתו הראשונה. אולם אם הדבר הראשון שעושה הוא דבר שאינו לצורך המועד, אזי אסור יהיה לו לעשות כן, ואסור לו לגרור עצמו למצב כזה.

ראשית דבר, הוא מהמבואר בסי' תקמ"ה בענין כתיבת שט"ח במעשה אומן בחוה"מ. כ' השו"ע בס"ו אין כותבין שטרי חוב במועד; ואם אינו מאמינו מלוה ללוה והלוה צריך למעות וכו', הרי זה יכתוב.

ובמשנ"ב ס"ק ל"ז מבואר שמותר ללוות ולכתוב את השטר גם אם ההלוואה אינה לצורך אוכל נפש, אבל אם לזה לצורך אחר המועד אסור לכתוב את השטר. ובפמ"ג מבואר שההיתר לכתוב כשצריך את הכסף לצורך המועד, הוא לאו דוקא כשצריך את הכסף לצורך אוכל נפש, אלא לכל צורך המועד.

ולכא' יש להקשות, מדוע א"כ יהיה מותר לו לכתוב שט"ח במועד עבור זה, והלא כתיבת השטר היא במעשה אומן, וכמבואר בסימן תקמ"ה שסתם כתיבה היא במעשה אומן, ובשלמא אם הוא לצורך אוכל נפש אתי שפיר, משום שמותר לעשות מעשה אומן בשביל אוכל נפש, אולם סתם לצורך המועד מדוע נתיר.

ונחיד את השאלה, הלא באופן שצריך את הכסף הזה לשאר צרכי המועד [שאינם אוכל נפש], וצריך מעשה אומן בשביל להוציא את הכסף מהכספומט, פשוט שיהיה אסור לו לעשות זאת, דהלא לא הותר לעשות מעשה אומן בשביל צורך המועד, והיאך יתכן

שבאופן שלווה את הכסף מהמלווה, ובשביל זה מתגלגל שצריך לכתוב שטר במעשה אומן מותר, אתמהה.

והמבואר מזה, שאכן מותר לעשות פעולה במועד גם באופן שאח"כ יתגלגל מזה צורך של דבר האבד, כל עוד הוא בב' פעולות שונות, משום שאפשר לומר על הפעולה הראשונה שהיא מותרת, ומה שבא אח"כ הוא דבר חדש שאכן מצ"ע מותר.

וא"כ, מינייה וביה מבואר גם החלק השני, דהיינו, שאם הפעולה הראשונה היא לא לצורך המועד, הגם שמצ"ע היא מותרת, מ"מ אסור לגרור איתה דבר האבד, דהלא מבואר בהאי הלכתא שאם הוא לא צריך את הכסף למועד, שאסור לו ללוות ולכתוב את השטר, ופשוט שעצם ההלוואה אין בזה חסרון הגם שהוא לא לצורך המועד, משום שאין שום מלאכה בהלוואה גרידא, וא"כ כל האיסור הוא רק כתיבת השטר, שנאסר משום שהפעולה הראשונה היא שלא לצורך המועד, הגם שאחרי שלווה את הכסף יש כאן באמת דבר האבד.

וכן חזינן ליסוד זה מדברי התוס' יח: בד"ה אין כותבין שכ' שמותר לכתוב שט"ח על מכירת קרקע שקנה לצורך המועד, וההיתר הוא משום דבר האבד. ומבואר מזה שהגם שעצם הקנייה היא רק לצורך המועד, מ"מ לאחר שנתגלגל ע"י זה חשש דבר האבד, מותר לכתוב במעשה אומן את השטר.

וביסוד זה יבואר ההיתר ללכת בנעליים קרועות בחוה"מ, הגם שע"י הליכתו יגרום לזה שיצטרך לתקנם במעשה אומן, ועי' במ"ב תקמ"א ס"ק י' שהתיר לתקן במעשה אומן [באופן שיתקלקלו לגמרי] הגם שהקלקול מגיע מהליכה שהיא רק לצורך המועד, שלצורך הליכה כזו מלכת' ודאי שהיה אסור לתקן נעליים במעשה אומן, מ"מ מבואר שיכול לגלגל דבר האבד ע"י שימוש לצורך המועד.

ולפי הדברים הנ"ל ייצא חידוש להלכה, שאם יילך בנעליים אלו שלא לצורך המועד, יהיה אסור לו לתקן אותם אם יתקלקלו, דומיא דהלוואה שלא לצורך המועד.

## רחבה מצותך – ענינים כלליים

### שאלה בהלכות ציצית

#### הרב מרדכי שלום גליק

א. פסק רמ"א בשו"ע (סי' יא סעיף יד): ואם האריך הציצית יראה ששלישיתו יהיה גדיל ושני חלקים ענף. עכ"ל. ואינו מעכב בדיעבד (מ"ב ס"ק סט). שיטת הארה"ח (המאיר לארץ סוף ס"ק כו) והמ"ב (באה"ל ד"ה יכול לקצרו) שהענף לא יהיה יותר משני שלישי, ושיטת החזו"א (סי' ג ס"ק י) "דאפשר להוסיף על ענף יותר מב' שלישים והאזהרה שלא להפחית".

ב. פסקו המחבר (סוף סעיף יד) ורמ"א (סעיף ג) שטוב "לעשות בסוף כל חוט קשר כדי שיעמוד בשזירתו". ובמג"א (ס"ק כג) מפסק בזה, עיי"ש, ובפרמ"ג. וכתב המ"ב (ס"ק יח): טוב לקשור, וי"א דאדרבה יותר טוב שלא לקשור ונכון להחמיר אם הם שזורים יפה דלא שכיח שיתפרקו. עכ"ל.

ג. התעורר שאלה למעשה, באופן שהענף יותר מב' שלישי, ואם לא חותכים לא צריך לעשות קשר בסופו, משא"כ אם יחתוך ניהיה רפוי בסופו ושכיח שיתפרק, ויש לקושרו.

נמצא שיש לפנינו ב' אפשרויות, א. לחתוך החוטים לקצר הענף לב' שלישי, ויצטרך לעשות קשר בסופם. ב. לא לחתוך.

באפשרות א' היתרון שהענף לא יותר מב' שלישי, והחסרון שצריך לקשור, ובאפשרות ב' החסרון שהענף יותר מב' שלישי, והיתרון שלא צריך לקשור.

וצ"ע [לאור המובא למעלה], איזה מינייהו עדיף, ודוק.

### דיני עניית אמן קדיש וקדושה בבתים

#### כשזומע את המנין שבחוצ'

#### הרב יוסף דינשטיין

בימים אלו שבהם מתאספים מנינים במרפסות, והנה נשמע קול הקדיש וקדושה וענית אמן בתוך הבתים, ויש לברר האם חייבים בני הבית השומעים בענית כל הדברים שבקדושה באמצע היותם עוסקים בדברים אחרים וכן בשעת שינה, ומה הדין לגבי ידים הצריכים נטילה האם מותר לענות בהם דברים שבקדושה, וננסה לסכם הלכות אלו לדינא, אבל אין לסמוך. [ויש להסתפק בכללות

אם דין ענית אמן יותר קל מאמירת ברכה, ועייין לקמן אות ד' בשם הגר"י גואלמן הקולא שיש בזה]

א' העומד בביתו ושומע קדיש או קדושה האם חייב לענות עמהם, הנה לענין העובר ברחוב ושומע קדיש או קדושה בספר 'אשי ישראל' פרק כד' הערה סב' הביא דהגרש"ז אויערבך פסק דאינו חייב לענות עמהם והוכיח כן מלשון השו"ע סי' נה' ס"כ דכתב השו"ע דאפי' מי שאינו עמהם 'יכול' לענות, ומשמע שאינו חייב, וכן הביא מעור פוסקים, אכן הביא מהגר"ח קנייבסקי שליט"א בשם החזו"א דחייב לענות עמהם דכיון דיכול לענות ממילא חייב, ולא מצאתי האם גם בשאר ברכות חייב לענות לפי החזו"א, ולכא' כל נידון זה הוא דרבנן ויכול להקל, וצ"ע. ואם אינו פנוי להקשיב לברכות על מה הוא עונה ולהקפיד על דיני העניה בזמנה וכדינה, אסור לענות עמהם.

נראה לדון דאם עומד בביתו הוא דרגה נוספת ורחוקה יותר בחיוב העניה, ולא דמי להולך ברחוב שאינו ברשותו שלו ואינו עוסק באיזה דבר, אבל העוסק בביתו באיזה דבר יש לדון דגם להחזו"א לא יהא חייב להיפנות ולענות עמהם, ואם הוא פנוי אפשר יותר לצדד לחייב לענות לפי החזו"א אמנם לפי הגרש"ז והרבה פוסקים אינו חייב לענות עמהם, וכנ"ל.

ב' כתב המשנ"ב סי' ד' ס"ק נט' דסתם ידים דהיינו שאינו יודע אם הם מלוכלכים אינם פסולות לברכה, וא"כ כל שכן לענית אמן שיכול לענות.

ג' אם ידיו אינם נקיות, הנה כתב השו"ע סי' ד' סכ"ג אבל ברכות דשחרית יכול לברך קודם נטילה אלא א"כ הוא ישן על מטתו ערום שאז אסור להזכיר את השם עד שינקא אותם, עכ"ל וכתב המשנ"ב ס"ק ס' ומלבושים שלנו שבית הצואר פתוח אפילו אם הוא ישן במלבושים מסתמא ידיו מטונפות כי דרכו לחכך בגופו במקום זיעה ודוקא אם ישן שינת קבע אבל בשנת עראי אין חזקתו שנגע ודינן כסתם ידים שכשרות לתלמוד תורה ולברכה עכ"ל

ומבואר בשו"ע דמועיל שינקא אותם בשביל הזכרת השם וביאר המשנ"ב ס"ק סא' דהיינו בצרורות ובכל מילי דמנקי [כלומר דיכול לשפשפם מכל צד בבגדו או בשאר בגד שעמו] ועייין בפרי מגדים שכתב דאפילו יש לו מים מכל מקום די לברכות ולתורה בנקיון בעלמא ורק משום כדי להעביר רוח רעה בעינן מים ובשערי תשובה בשם הזוהר כתב דלא יברך בלא נטילת ידים וראוי להחמיר

ביש לו מים עכ"ד ויש לדון דאפשר דבענית אמן בלבד יש להקל גם להשערי תשובה, ועיין לקמן אות ד'.

ד' אם שמע ברכה בחטף ולא הספיק לנקות ידיו האם יכול לענות אמן לא נתברר לי אם הוא בחומר ענית ברכה או יותר קל, ומ"מ יש ללמוד משו"ע סי' סב' ס"ד לגבי דין ק"ש דיהרהר בלבו, ולכא"ו גם כאן בודאי מותר שיהרהר בלבו, וכ"כ הבה"ל שם ד"ה 'ואף' דגם לענין ברכה ותפילה מותר בהרהור.

הנה יש ב' דרגות האחד נגע במקומות המכוסים והאחד ידי מטונפות ובבה"ל סי' צב' ס"ז ד"ה 'ולכן' כתב שאם נגע במקומות המכוסים מותר בהרהור, אמנם בסי' סב' ס"ד בבה"ל ד"ה 'ואף' כתב בידי מטונפות לאסור בהרהור, וכתב דכל זה אם יודע בודאי שמתטונפות אבל בספק אפשר דיש לסמוך ולהקל בזה בענין הרהור בכל הברכות וכו' ואם הוא מכוסה גם כן יש להקל, דיש בזה גם כן דעות בין הראשונים, עכ"ד.

ושאלתי להגר"י גואלמן שליט"א וציין לי למשנ"ב סי' פד' סק"ז דמבואר בבית האמצעי דמותר לענות אמן ואע"ג דמבואר שם ס"ק ד' דאין לומר בו ברכה, והנה לענין הרהור פסק הרמ"א שם דמותר להרהר בבית המצעי וא"כ נראה דענית אמן היא בדרגה של הרהור וא"כ גן בנוגע במקומות המכוסים לכא"ו מותר בענית אמן עכ"ד. ונראה דלענין אמירת יהא שמיא רבה אפשר דהוא יותר חמור והוי כאמירת ברכה.

ה' בית הכסא של זמנינו מסתפק החזו"א [או"ח סי' יז' סק"ד] בדינו אם יש להקל בו כמו בית הכסא דפראי ולמעשה כתב להחמיר, וא"כ אין לענות בו, ובדין אמבטיה שבזמנינו שאינה מיועדת לרחיצה בלבד אלא גם לשאר תשמישים כתב האבי עזרי [מכתבים ומאמרים ח"ו מכתב תרנב'] לגבי אם צריך ליטול ידיים כשיוצא משם שאין לה דין מרחץ שהרי לא גרע דינה מדין חדר האמצעי שבמרחץ שיש מקילים בו (כמבואר במשנ"ב סי' פד' סק"ג) ובדברי סופרים הלך אחר המיקל, ובספר נקיות וכבוד בתפילה פ"ב הט"ז הביא בשם הגר"נ קרליץ והגר"ש וואזנר זצ"ל להחמיר, ולכא"ו נידון זה נוגע גם לענית אמן במקום זה.

ו' היוצא מבית הכסא היכא שלא עשה צרכיו ולא נגע במקום הטינופת אע"פ שצריך ליטול ידיו, אבל פסק השו"ע רכז' ס"ג דבמקום שהוא מפסיד ברכה אם ימתין יכול לברך קודם נטילה.

ז. השוכב בביתו אמר לי הגר"י גואלמן לענין ענית קדושה כיון דיש בה דין עמידה אין לו לענות בלא עמידה, וכיון שאינו חייב לענות אינו חייב לעמוד ולענות, אך אם רוצה לענות שיעמוד, ולענין אמירת יהא שמיא רבה אם רצה לענות יכול לענות בלא עמידה.

ח. הצרך לנקביו כתב הביאור הלכה סי' צב' ס"א ד"ה אפילו דאסור לומר ברכות אפילו אם יכול להעמיד עצמו עד פרסה, ובמשנ"ב סי' רכז' סק"י כתב דכל זמן שאינו מתאוה כל כך שיהא אסור משום בל תשקצו יכול לברך, ויש מחמירים בזה.

ט. העומד באמצע ברכת המזון לכא"ו דינו כעומד בתפילה כמו שכתב המשנ"ב סי' קפג' ס"ק ל' שאינו שואל ומשיב אפילו מפני היראה, אמנם החזו"א או"ח סי' כח' סק"ג כתב שמותר לענות לקדיש וקדושה אפילו באמצע ברכת המזון.

## בעדיפות תפילת כותיקין על תפילה בציבור

### הרב חנוך נריה

הבה"ל בסי' נח ד"ה ומצוה מן המובחר פסק שותיקין עדיף על תפילה בציבור למי שזהיר לקרות כותיקין. וחיליה ממתיני' (כב),

ב) דיתכסה במים וכו', יעו"ש. ותפילה כותיקין דוחה אף תפילין, וכ"ש תפילה בציבור דתפילין עדיפי מינה, עכ"ד.

והנה ראיתי להגר"ש"א זצ"ל בקובץ תשובות ח"א שהשיג על פסק זה. וטעמו, דטעמא דכלל זה דמי שזהיר להתפלל כותיקין אינו מחוור, ומאי שנא זה מזה. ועל הראיה מהמשנה תמה שמנ"ל שמתפלל שם גם, והביא רשב"א שאין מתפלל ורק קורא ק"ש, וא"כ ליכא ראיה. וסיים בדברי הגר"א במעשה רב שתפילה כותיקין ובלבד עם מנין עשרה דוקא. (ולא ידעתי סוף דעתו של הגר"ש"א, שכן ראיתי לו בקובץ תשובות ח"ג ס"ט שהביא שם בפשיטות ד' הבה"ל הנ"ל שותיקין עדיף, ורק ברגיל, ופסק עפ"ז שאי אפשר לתבעם להשלים המנין בזה, כיון דשרי להו להתפלל ביחידות).

ונראה על סדר הדברים שהשיג מרן הגר"ש ז"ל. הנה עיקר דברי הבה"ל שכל זה ברגילין דוקא, כן נראה גם בפיהמ"ש, וכ"ה בריא"ז שהובא בשל"ט"ג. [ויש להמתיק עוד שבגמ' עצמה יש קצת רמז לזה, שהקשו על הברייטא שאמרו מצותה עם הנה"ח ואמרו ההיא לותיקין, וי"ל שסוג בפנ"ע הם אותם הותיקין, ולהם כביכול דינא הכי, ודו"ק. וגם על משנה זו אמרו 'ההיא לותיקין', ודו"ק בדברי הבה"ל שנראה מלשונו שמהתם למד ליסודו זה.]

וההסבר בזה אכמ"ל, והארכנו במק"א. אבל רק נציין שמצינו דומה לזה בטבילה בע"ש חזון שהתירו רק למי שאינו מבטלה. וגם טבילת עזרא בט' הימים אמרו כע"ז שהרגיל שרי. וגם טבילת עזרא להפסיד תפילה בציבור מחמת זה, גם דנו שאינו אלא ברגיל.

וגם שאל"כ כבר טענו בעלי תריסין, שהאיך כל ימינו אנו מבטלים דבר הגדול מתפילה במנין, ודו"ק שטענה גדולה היא. ועל כרחין שעדיפות זו אינה אלא לרגילים בזה.

ולענין הראיה מהמשנה, הנה אין הוכחה לסתירת ד' המ"ב מלמצוא מי שיאמר שאינו מתפלל שם, אלא ראיה לדבריו מלמצוא מי שיאמר כן. ואם יהיה מי שפירש כן, כיון שהרשב"א לאו משו"ה דביחידות הוא אתא עליה כלל לומר שאינו מתפלל, יעו"ש, א"כ לגוף הענין אין מקור מדבריו כלל, ותשאר הראיה עכ"פ מדברי חבריו, ופשוט. וממילא ד' הרשב"א אינם מוכיחים היפך ד' המ"ב, אלא שיש לעיין האם מצינו למי שכתב להדיא שאכן גם מתפלל שם, ולפי שעה ראיתי כן בביאור הגר"א (סי' ס סק"ה) שכ"כ להדיא (מיהו סתר משנתו לקמן בסי' עד, ו, וע"ע באמרי נעם בדף יא, א).

ובדברי המעשה רב שכתב להתפלל בנץ ובלבד עם מנין עשרה בלבד, הנה כתב באמרי נועם דף כו, א שעיקר מצותה של התפילה היא כותיקין עם הנה"ח (ולעיל שם עוד קצת כע"ז), אבל מ"מ עד ד' שעות מותר לכתחילה להתפלל אז. [ומצינו עוד בדבריו כע"ז לגבי מנחה גדולה, שעיקר הזמן מנחה קטנה, אבל מותר לכתחילה מנחה גדולה]. וזהו כפה"נ טעמו במעש"ר כאן שתפילה כותיקין אבל רק עם מנין עשרה דוקא.

מיהו לענין קר"ש אז, במ"ב סי' נח הביא דבריו ז"ל בשנו"א בשם הירושלמי שלכתחילה אסור להתאחר אחר זמן קר"ש כותיקין, ולשון זו אין נראה שהוא עדיפות בעלמא כמובן, וצ"ע. והנראה בזה שעל כרחין נפרש שמש"כ במעש"ר הוא דוקא על התפילה כותיקין, אבל קר"ש באמת מ"מ צריך לקרות אז. ושור"ב"ה נדפס כן (בספר הזכונ אהל לאה) מכת"ק בעל הלשם ז"ל לבאר כן ד' המע"ר, ולתרוצו מהקושיא מהמשנה. [ותמוה שאשתמיטתיה לנכדו מרן ז"ל דברי זקנו בזה].

ונתיישבו ב"ה דברי המ"ב.



## הרב ישי לסר

העירוני, מה החילוק דתפילה נקרא "עומד לפני המלך", ואילו שאר ברכות לא, והרי גם בהן פונה אל ה' בלשון נוכח - 'ברוך אתה', ובודאי מוגדר הדבר שהוא "מדבר עמו", א"כ מה בתפילה נוסף?

ונראה דאכן בכל ברכה מדבר האדם עם ה', אלא שאין זה הדבר היחיד שהוא עושה, כי אם למשל הוא מחזיק פרי ביד ומברך, הרי שחוץ מלברך הוא כעת "בא לאכול", וכן בשאר ברכות תמיד הן באות יחד עם סדר החיים. אבל תפילה האדם נעמד באופן שמתייחד רק עם הדיבור עם ה', ופורש מכל העולם (וכמ"ש שיראה עצמו עומד בשמים), ומכיון שהוא מתייחד עם העובדה שמדבר עם ה', ומפקיע עצמו מכל דבר אחר, לכן זה נקרא "עומד לפני המלך", היינו שמהות המעמד הוא שמעמיד את עצמו מול המלך ולא זולת.

מכות יא, א, "שהיה להם (-לכהנים הגדולים) לבקש רחמים על דורן ולא בקשו", כלומר שהיו צריכים להתפלל שלא יהיו מצבים של רוצחים בשוגג. ותמוה מאד, מאן יימר שלא ביקשו, אולי ביקשו ולא נענו. ואטו כל תפילה נענית. וכי צדיק שכן מתפלל על דורו, יש בכך ערובה שלא יישמע שום שוד ושבר בישראל בכל מקום פזוריהם. וכי בדורם של כל הצדיקים הגדולים, שבודאי התפללו על בני דורם, לא היו דברים נוראים. אתמהא.

והגמ' ממשיכה להביא סייעתא: "כי הא דההוא גברא דאכליה אריא ברחוק תלתא פרסי מיניה דר' יהושע בן לוי, ולא אישתעי אליהו בהדיה תלתא יומי". ואף כאן צ"ב, וכי לא היו מקרים קשים בדורו של ריב"ל. ואולי מאורע משונה קצת כמו אריה שאוכל אדם במקום יישוב הוא דבר שיש לו להמנע ע"י תפילת הצדיק, וכן רציחה בשוגג. ואכתי צ"ע.

יל"ע האם לגבי תפילה אמרין 'לפום צערא אגרא', דהיינו שאם התפילה נאמרת מתוך קושי, בזמן שקשה להתפלל ולהתרכז, הרי היא מתקבלת ביותר.

ונפשט הדבר מדברי הטור סי' רלב: "ומאוד צריך לזהר בה (בתפילת המנחה)... שהרי לא נענה אליהו אלא בתפילת המנחה, והטעם וכו', של מנחה שהיא באמצע היום בעוד שהוא טרוד בעסקיו צריך לשום אותה אל לבו ולפנות מכל עסקיו ולהתפלל אותה, ואם עשה כן שכרו הרבה מאד".

והביאור, שההתאמצות להתפלל ולהתנתק מהמפריעים, היא עצמה תוספת פנייה אל השי"ת, שזה מהות התפילה.

העומד בתחנונים שאחרי התפילה, ושומע חזרת הש"ץ, הדין הוא שאינו עונה אמן. אך יל"ע מדוע, הרי כעת הוא בתחנונים ובקשות, ולמה לא נגדיר את ה'אמן' על שומע תפילה וכדומה, כבקשה. ונצייר אופן אחר, ששומע מי שברך לחולים בשעה זו, למה שלא יענה אמן על המי שברך ויכווין לשם תחנונים. ונוסיף ונשאל, דגם השומע בקשה על כבוד שמים כגון קדיש, תיפוק ליה שיהא מותר לענות איש"ר מצד שזה עצמו תחנונים (ולא צריך להגיע לדין דברים שבקדושה).

וכנראה י"ל שמכבוד וצורת מעמד התפילה הוא שכאשר עומד לפני המלך, מתחנן ומבקש מצד עצם המעמד, ולא שמצטרף למשהו שנאמר מבחוץ.

יל"ע האם בתחנונים שאחרי התפילה (קודם יהיו לרצון) מותר לאדם להודות לקב"ה על חסדיו עמו, או שאינו מיועד כי אם לתחנונים ובקשות. ובאופן שמקדים הודאה לבקשה על העתיד, ודאי ששפיר דמי, וכל הנידון שלנו הוא במי שמוצא בנפשו רצון רק להודות על חסד גדול שעשה עמו הקב"ה.

ויש להביא ראיה מהא דמצינו (בסי' תרפב במשנ"ב סק"ד) שמי ששכח לומר על הניסים, יאמר אותו בתחנונים שאחרי התפילה - "דרך בקשה". והיינו שיאמר הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות כמו שעשית לאבותינו וכו'. הרי שאין המקום מיועד להודאה כשלעצמה, אלא כחלק מבקשה. ויש לדחות דנוסח על הנסים הוא נוסח שנקבע להאמר כהודאה בתוך התפילה, וזה ודאי שאינו מתאים לעשות 'תשלומין לתפילה' בתוך התחנונים, ועל כן מוכרחים לשנות את הנוסח ללשון בקשה. אבל כשאדם ממציא מעצמו שפיכת נפש בהודאה פרטית, שמה גם מקום התחנונים מתאים לכך.

יש להעיר למעשה וללמד את הבנים, במה שבמצבנו עתה נאלצים להתפלל בבית, משום התקנות הציבוריות הנעשות לשמירת הנפש, שיש להקפיד שלא לעבור על הדין בברכות כז, בוש"ע סי' צ, כד שלא יתפלל אחורי רבו ולא בצידו ולא לפניו, וה"ה לאביו כמ"ש החי"א ועוד. ומאד מצוי להכשל בזה. והרמ"א כתב שם להקל בצבור שכך סדר ישיבתו, וזה אין שייך במצב דידן האידנא.

ריש פרק תפילת השחר. "מעוות לא יוכל לתקן - זה שלא קרא ק"ש של שחרית או תפילה של שחרית". ויש לדקדק מה שייך על זה לשון של 'עיוות' והלא רק החסיר מצוה.

וחזינן שענין ק"ש ותפילה הוא לקבוע מצב אצל האדם - היינו מצב של עול מלכות שמים (ק"ש), ומצב של תלות בבורא (תפילה), וכאשר לא קרא ולא התפלל, לא רק שהחסיר מצוה אלא שהחיים שלו באותו יום היו מעוותים, שלא קיבלו צורה של ייחוד ה' ושל פנייה אליו ית'.

## דרך ההנהגה בכלים חדשים כשמקואות הכלים סגורים

### הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

רבים נבוכים בימים אלו שבהרבה מקומות מקוואות הכלים סגורים, ואין גם אפשרות ללכת להטביל את הכלים בים וכדו', כיצד ניתן להשתמש בכלים חדשים שקונים לפסח. ונראה להציע בפני המעיינים את סדר העדיפויות בזה, להלכה ולא למעשה.

(א) נראה דהטוב ביותר הוא שבמידת האפשר לא ישתמשו בכלים חדשים הטעונים טבילה אלא בכלים מפלסטיק שפטורים מטבילה. ובדרך כלל כשמדובר בכלי סעודה אפשר להשיג הכל מפלסטיק. וגם אם רוצים כלים מכובדים לליל הסדר וכדו' אפשר בזמנינו למצוא כאלה כלים מהודרים ויפים כך שאין בזה שום חסרון. ועכ"פ בודאי עדיף להשתמש בכאלה כלים מאשר להכנס לחששות דאורייתא בדיני טבילת כלים.

פעמים רבות אפשר גם להכשיר את הכלים של כל השנה, ויש להתייעץ עם חכם כיצד אפשר לעשות כך בבית, ואכה"מ.

(ב) כשאי אפשר למצוא כאלה כלים, וכגון שצריך כלים חשמליים שיש בהם חלקי מתכת וכדו', העצה הטובה ביותר היא לעשות כמש"כ השו"ע (או"ח סי' שכ"ג סע' ז' ויו"ד סי' ש"כ סע' ט"ז) לענין מי ששכח ולא הטביל כלי מערב שבת ורוצה להשתמש בו בשבת, שיתננו לגוי במתנה ואחר כך ישאלנו ממנו. ויעויין ברמ"א

(יו"ד סי' ק"כ סע' ט"ז) שהוסיף על זה דכן יעשה אפילו בחול במקום שאין לו מקוה.

ואצלנו שמדובר בס"ד בתקופה קצרה, כולי עלמא יודו דשפיר דמי לעשות כן, דאין חשש מצד טענת הט"ז (ביו"ד שם סקי"ח) שפקפק בעצה של הקנאה לגוי מצד שזה משתקע ביד ישראל, בזמן קצר שמצפים שיהיה אפשר בקרוב להטביל את הכלים אין זה נחשב שמשתקע בידו, וכמבואר שם בט"ז.

אלא שכדי להקנות את הכלי לגוי צריך לפגוש את הגוי בפועל, ואז לעשות עימו את הקנין באופן המועיל. ולכתחילה יש לעשות הן קנין כסף, דהיינו שהגוי ישלם לישראל תמורת הכלי, [ואפשר לתת לו קצת מעות במתנה כדי שישלם עימן], והן קנין הגבהה או משיכה, דהיינו שהגוי יגביה או ימשוך את הכלי. ויעויין בשו"ע (ח"מ סי' קצ"ח סע' ב') מחלוקת אם שיעור ההגבהה הוא ג' טפחים או טפח. וכשרוצים לעשות משיכה, עי' בשו"ע (שם סע' ג') ובנו"כ כמה פרטים כיצד לעשות זאת ולהיכן צריך למשוך. והטעם שלכתחילה בעינין הן קנין כסף והן קנין הגבהה או משיכה ה"ז משום שהראשונים נחלקו היאך קיימ"ל, האם גוי קונה מטלטלין בקנין כסף או בקנין הגבהה או משיכה. ועי' בשו"ע (יו"ד סי' ש"כ סע' ו') שהחמיר לענין מכירת בכור להצריך לתרוייהו, אמנם ע"ש בט"ז (סק"ח) ובש"ך (בסק"ח ובנקודה כ'), וע"ע בש"ך (ח"מ סי' קצ"ד סק"ד) ובנתה"מ (שם סק"ח), ויעויין במשנ"ב (סי' תמ"ח סקי"ז) לענין מכירת חמץ שהביא את המחלוקת, וכתב דלכתחילה בודאי צריך להקנות בקנין גמור ומוסכם לכולי עלמא, דהיינו בכסף ובמשיכה ביחד, וע"ש עוד כמה פרטים.

ואם עושים בדרך מתנה ולא בדרך מכירה סגי לכתחילה בהגבהה או משיכה בדבר שא"א להגביה, כמבואר במשנ"ב (סי' תמ"ח סקט"ו).

ובאופן שפוגשים את הגוי אך קשה להביא את הכלי למקום הפגישה, [כגון כשמדובר בכלים כבדים או שיש כמה כלים של כמה אנשים שרוצים להקנות לגוי], נראה דשפיר דמי לעשות קנין אגב, דהיינו שישכיר לגוי קרקע מסוימת למשך כשעה, ושכירות הקרקע תהיה ע"י שהגוי יתן פרוטה תמורתה, ויאמר לגוי שיקנה את הכלים אגב השכרת הקרקע. ועי' בזה במשנ"ב (סי' תמ"ח סקי"ט). ובשעת הדחק אפשר שיש להקל ולהסתפק אפילו בקנין כסף בלבד, וכן שמעתי מהגר"נ קופשיץ שליט"א.

אלא שהבעיה היא שבימים אלו בדרך כלל קשה למצוא גוי כדי להקנות לו את הכלי. והנה אם יש אפשרות לדבר עם ישראל אחר הנמצא ליד גוי, אפשר שיועיל לבקש מאותו הישראל שיקנה סודר מהגוי ויקנה לו את הכלי, והיינו באופן שאותו הישראל יהיה שליח של הישראל כאן, ולא שליח של הגוי, ואכתי צל"ע.

אכן לפעמים קשה גם למצוא ישראל הנמצא ליד הגוי, ורבים שואלים אם יש עצה להקנות לגוי את הכלי בלי לפגוש אותו בפועל. ומה שיש לדון זה אם מועיל כאן קנין סיטומתא, [כגון בכרטיס אשראי בעזרת המחשב וכדו'], או קנין אודיאתא, [כלומר שהישראל יאמר שהוא מודה שהמכשיר שייך לגוי], והאחרונים האריכו לדון בקנינים אלו אם יש לסמוך עליהם בדאורייתא בדיני איסור והיתר, וכמדומה דדעת רוב האחרונים להחמיר שאינו מועיל. וכמו"כ יש לדון אם יועיל להקנות לגוי מדין עבד כנעני, [דהיינו שיתנו כסף ליהודי אחר שיקנה את הכלי לגוי], או שגם זה בכלל הא דקיימ"ל שאין שליחות לגוי, ומסתבר שהדברים תלויים

בפלוגתת הפוסקים בשו"ע (ח"מ סי' קכ"ג סע' י"ד) לענין הרשאה לגוי אם כותבים וקנינא או וקנה, וע"ש בסמ"ע ובקצוה"ח.

דולמעשה שמעתי מהגר"נ קופשיץ שליט"א דכיון שזה נידון דאורייתא לא כדאי לסמוך על המקילים, ויש להתאמץ ולמצוא גוי כדי לעשות עימו את הקנין, ואם אי אפשר אזי אין לסמוך על עצה זו של הקנאה לגוי.

[יש שפרסמו לרבים שטרות בהם אפשר למכור כלים חדשים לגוי, וצריך לברר כיצד הם עושים את הקנין עם הגוי עבור בעלי הכלים, וצ"ע. ועכ"פ גם הם כתבו בפרסומיהם שלא לסמוך על כך אלא באופן שאי אפשר למצוא גוי כדי להקנות לו באופן אישי].

(ג) בכלים מסוימים יש עצה לפרק את הכלי ולחזור ולהרכיב אותו באופן שצריך מעשה אומן לזה, אך לא כולם מסכימים שזו עצה טובה. ובקונטרס טהרת הכלים (סי' ג') הארכנו בביאור שיטות הפוסקים בזה, ובביאור הקלקול הנדרש לדעת המקילים.

(ד) בשעת הדחק גדולה העלנו בקונטרס טהרת הכלים (סי' ז') שיש להקל להפקיר את הכלי ולהשתמש בו בכוונה שלא לזכות בו, אך זו באמת עצה רק ליחידים וחלילה לא לציבור, מכמה טעמים, ובעיקר משום שצריך גמירות דעת מוחלטת שמי שרוצה יוכל לבוא ולקחת את הכלי, ולא כולם יכולים להחליט כך בדעתם באמת. [ובזמנו הסתפקנו בזה מדוע הפמ"ג בהל' פסח (סי' תפ"ו במשנ"ב), כשדן במי שיש לו לד' כוסות רק כוס שאינה טבולה אי אמרינן עשה דוחה ל"ת וכו', לא כתב להפקיר את הכוס, וע"ש משנ"ב בזה].

ויעויין"ש (באות ו') שנתבאר שגם באופנים שאפשר לסמוך על עצה זו, כדאי שעכ"פ יעשה באופן טוב יותר, והיינו שאחד מידידיו יקנה את הכלי ואח"כ יפקירנו, ואז הוא יבוא ויקח את הכלי מהפקיר ויתכוין שלא לזכות בו כך שימשיך להשתמש בו כשזה בבעלות הפקר. [והריוח בזה הוא שעכ"פ לא יהיה חסרון מצד טענת המהרי"ל דיסקין (קונטרס"א סי' קל"ו ד"ה והנה להפקיר) על פי הגמ' בדין המפקיר כרמו והשכים ובצרו שנראה כחזור וזוכה במה שהפקיר, ועיין].

בדרך עשיית ההפקר, לכתחילה יש להפקיר בפני שלושה אנשים, ואפילו מאנשי ביתו, וכמובן שאפשר גם בפני אחרים דרך המרפסות וכדו'. ובדיעבד יפקיר אפילו בפני אדם אחד. ואכתי יל"ע אם בנדו"ד אפשר להקל בדיעבד להפקיר בינו לבין עצמו. ועי' במשנ"ב (סי' רמ"ו סקט"ו) שהביא את עיקרי השיטות בזה.

אך כאמור, נראה דעצה זו היא רק בשעת הדחק גדולה שאין שום אפשרות אחרת ורק ליחידים. ולכתחילה בודאי יש להמנע מזה ככל האפשר ולעשות כדרכים האחרות שנתבארו לעיל.

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת חג השבועות

#### מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385  
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessor@gmail.com  
מתקבלות הקדשות והנצחות