

ויעודם

בענייני חג המצות
בהלכה ובאגדה

ניסן תשע"ח

בית ועד לחכמים - רמת שלמה ירושלים ת"ו

יו"ל ע"י 'בית ועד לחכמים'

בביהמ"ד 'ערוך לנר'

רח' הרב דרוק 95 רמת שלמה ירושלים

הערות יתקבלו בברכה בכתובת דוא"ל:

3199@okmail.co.il

כמו"כ ניתן לקבל את החוברת בכתובת זו

תוכן הענינים

הרב חיים מרדכי שפירא	
מעבדות לחירות אמרו שירה.....	6
הרב יצחק רובניץ	
חיוב ד' בוסות.....	10
הרב יצחק גרשוני	
במצות אכילת אפיקומן.....	12
הרב אשר לבין	
גדר חובת בדיקה בבית שכור לרש"י.....	14
הרב חגי פרשל	
האם מותר לתת לגוי לאכול מצה.....	17
הרב אברהם סומפולינסקי	
הערה בעניין הפרשת חלה ותר"מ ממצת מצוה.....	20
הרב שמואל חיים לפאיר	
בגדר ל' יום שקודם החג.....	23
הרב אריה גוטמן	
הלל בליל פסח.....	25
הרב חיים שולביץ	
חמץ ומצה.....	30
הרב יעקב מילר	
כזית בכדי אכילת פרס במצוות.....	33
הרב חיים שולביץ	
גדר חיוב בדיקה מחמת חשש.....	37
הרב אלימלך שטיין	
הערות קצרות בחלבות פסח.....	41

הרב אשר מילר

בחילוק שבין איסור חמץ לשאר איסורין - לענין טעם בעיקר, ולענין חצי שיעור..43

הרב יצחק מנחם פזריני

בדין נתבשל בפסח בבלי חמץ שאינו בן יומו.....45

הרב אריה הימלפרב

מצות אכילת פסח שני.....46

הרב ישראל שלום פורגס

בענין נאמנות עד אחד בקרבן פסח לדעת הרמב"ם.....49

הרב יחזקאל שרגא וינבך

בגדרי מצות סיפור יצ"מ וזכירת יצ"מ והחילוק ביניהם.....57

הרב יהודה עמרני

הפסק בהגדה של פסח בשיחה ובאכילה ובשתיה.....60

הרב מנחם פריינד

בענין הפסק לדברים שבקדושה בכרכות ק"ש באמצע הפרק, ובאמצע הלל

שבחהגדה.....63

הרב אשר מילר

במי שלא אמר תהגדה בליל פסח. פליאה בד' המגן אברהם.....66

הרב ישי זאב רדליך

לצלות שני פסחים בתנור אחד.....67

הרב אברהם לוי

בדין שומע בעונה בספירת העומר.....69

הרב שרגא קלוגהויפט

בדברי חידושי מרן רי"ז הלוי הל' חמץ ומצה פרק ז' הלכה ז'.....73

הרב מנחם צבי גרונר

אב ובנו שהתניירו לענין קורבה בצדקה, והמסתעף לעניני קורבה בצדקה.....81

הרב שלום פוברסקי

בדין ברכת הגפן על ד' בוסות.....83

- הרב ישראל מאיר מורגנשטרן
שימוש במים בפסח.....91
- הרב יאיר יעקב קרמר
במים דמו לאכרם והם נאכרו במים.....98
- הרב חגי פרשל
הנה זה עומד אחר כתלנו - מעולם לא וזה שכינה מכותל המערבי.....100
- הרב יאיר יעקב קרמר
וירא כי אין איש - שאין איש עתיד לצאת ממנו, שיתגייר.....103
- הרב שמואל לפאיר
הרגשות בשיר השירים.....105
- הרב דב גדליה דרקסלר
ברוך שומר הבטחתו לישראל... שהקב"ה חשב את תנן.....107
- הרב יצחק לוי
ולקחתם אגדת אזור ומבילתם בדם אשר בסף.....114
- הרב חיים שולביץ
שלשת המכות האחרונות.....119
- הרב מנחם זלמן קרמר
במעם פמור גדול הבית מתענית בבורים.....123

הרב חיים מרדכי שפירא

מעבדות לחירות אמרו שירה

מגילה יד א, ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותרו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש וכו' מעבדות לחירות אמרין שירה ממיתה לחיים לא כל שכן אי הכי הלל נמי נימא לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ היכי אמרין שירה כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. ופרש"י בד"ה מעבדות לחירות, ביציאת מצרים אמרו שירה על הים, ובד"ה הלל נמי נימא, שהיא שירה. ע"כ. המבואר מדברי רש"י דהשירה שאמרו על יציאתם מעבדות לחירות, היינו שירת או ישיר שאמרו על הים. אלא דעיקרא דמילתא צ"ע, הא על כרחין איירינן מדין שירה שנקבעה לדורות, דהא בעי למילף ממנה קביעות קריאת מגילה חובה לדורות. ושירת הים שהוקבעה לדורות היכא אשכחנא, וצ"ע.

וכבר עמד בטורי אבן בתחילת הדברים וז"ל, חדא דשירה זו לא הוקבעה חובה לדורות וכו' ועוד נס שעל הים לאו מעבדות לחירות לחוד ה' אלא ממות לחיים נמי כדכתיב המבלי אין קברים וכו' ועוד הא דפריך בסמוך א"ה הלל נמי נימא ואי האי ק"ו מעבדות לחירות אשירה שעל הים קאי הא קריעת ים סוף ה' בשביעי של פסח ואותו היום לא אמרי' הלל וכו'. ומתוך כך יצא הטו"א לפרש דברי הגמ' בעניין אחר בזה"ל, ול"נ דה"פ מה מעבדות לחירות אמרי' שירה אהלל קאי דאמרין ביום א' דפסח שהוא יום יצ"מ וס"ל כחכמים דאמרו בפ"י דפסחים שם נביאים שבהם תקנו לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק וכו', עיי"ש. המתבאר מדבריו דהלל בראשון של פסח, הוא הלל על גאולתנו מעבדות לחירות.

האומנם דזה אינו מוכרח כלל, חדא, דהא יו"ט הוא, ויו"ט מחייב הלל מדין הפרק, כמבואר בגמ' פסחים קיז א, דנביאים שבהם תקנו להם שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק. ואי נימא דהיינו ההלל בליל פסח, גם זה אינו, דהוא מדין הלל הנאמר עם אכילת הפסח, דהפסח מחייב הלל באכילתו. כמפורש ברש"י צה ב ד"ה כליל התקדש חג, כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש חג ואין לך לילי חג להמעיין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו, ע"כ. הרי דהלל הוא על אכילת הפסח, ולא משום הגאולה מעבדות לחירות. וכ"ה בר"ן קיז ב (ד"ה מאי ברכת השיר) דהוי הלל שעל עשיית מצוה. ועוד שהרי כתב הרמב"ם בפ"ג מחנוכה ה"ו, דקריאת ההלל לעולם מדברי סופרים, ואף הראב"ד דפליג לא הוסיף אלא שיש בהם עשה מדברי קבלה, אולם לדברי הטו"א אשכחן הלל מדאורייתא, והוא דלא כמשמעות דבריהם.

ובעיקר, דבירושלמי פסחים (פ"י ה"ו) אמתני' דכוס רביעי גומר עליו את ההלל, מפורש שלא כדברי הטו"א. וזה"ל, כתיב בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את ה' התנדבו ראשי עם כשהקדוש

ברוך הוא עושה לכם ניסים תהו אומרין שירה התיבון הרי גאולת מצרים שנייא היא שהיא תחילת גאולתן הרי מרדכי ואסתר שנייא היא שהיו בחוץ לארץ, ע"כ. הרי דאירי מעניין אמירת הלל, כסוגית הבבלי מגילה הנ"ל. ומבואר דהא דאמרינן שירה על גאולת מצרים, היינו דוקא על סוף גאולתם, שהיא העליה מן הים. אולם לא בליל פסח שהוא תחילת גאולתם. ומעתה מה שאמרו בגמ' מגילה דמעבדות לחירות אמרו שירה, מתבאר בירושלמי היינו דווקא בשביעי של פסח, שהוא סוף גאולתם, ודלא כהמ"א דהיינו הלל בראשון של פסח. [ועיין מהר"ץ חיות מגילה שם, שכבר עמד בדברי הירושלמי]. וא"כ שוב צ"ע הלל באחרון של פסח על גאולת מצרים, היכא אשכחן.

והנראה בזה, דהנה מילתא חדתא נמצא בפסקי רי"ד בסוגיא דמגילה (הראנו כל זאת הג"ר יצחק רובינץ שליט"א, מגדולי בית המדרש) זו"ל, מ"ח נביאים ושבע נביאות שעמדו לישראל לא פחתו ולא הותירו על התורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגילה פי' לא הוסיפו תורה לישראל שיהיו קורין בה אבל הרבה דברים הוסיפו לאסור וכו' ומקרא מגילה נראה שהוסיפו על התורה שקבעו עליה חובה בקריאתה כמו שחייבין לקרות את התורה שנ' והגית בו יומם ולילה. מאי דרוש א"ר חייא בר אבא אר"י אר"י בן קרחה מעבדות לחירות אמרו שירה פי' אז ישיר משה והוקבעה בתורה לקרותה ממות לחיים לא כ"ש, א"ה הלל נמי נימא פי' כמו שאנו אומרים הלל בפסח נימא בפורים אר"י לפי שאין אומרים הלל על גם שבחו"ל, עכ"ל.

והנה עיקר פירושו מחודש, דהא דהוסיפו על התורה, היינו מקרא מגילה, שהיא תוספת על קיום והגית בקריאה של תורה, והוא מילתא חדתא. אולם מלבד זה, גם מבואר מדבריו דהשיר שאמרו על גאולתם מעבדות לחירות, היינו אז ישיר, וכעין המתבאר מפרש"י, והוא אשר ממנו נלמד הלל ממות לחיים בק"ו, ואכתי הדברים צ"ב. ומלבד זה צ"ע טובא מש"כ והוקבעה בתורה לקרותה, וכי זהו מעלתה במה שהוקבעה בתורה. הלא עיקר מעלת קביעותה בתורה, דמעתה שירה זו בעצמותה תורה היא, ולא מה שנקראת כתורה, וצ"ע.

ובעיקרא דמילתא נראה מתחילה להראות מקור לדברים, דשירת הים נקבעה לדורות לקרותה בתורה הלל, מסוגיא דפסחים ק"ז א. אמר רב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים והלל זה מי אמרו נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. ולהלן שם, הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וחלוקין עליו חבריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביתן ולא אמרו שירה. וצורתא דשמעתא צ"ב, דמתחילה מייתי מימרא דאמוראי בסתמא, דהלל אמרוהו נביאים שביניהם. ותיקף להלן מייתי ברייתא ובה פלוגתא דתנאי, אי משה וישראל אמרו אי דוד אמרו. [ודוד היינו נביאים, כמבואר בסוטה מח ב, דנביאים ראשנים דוד ושמואל ושלמה]. וצ"ע, אמאי לא מקשה הש"ס מברייתא למימרא דאמוראי, וצ"ע.

וכמדומה שכבר הרגיש בזה הרשב"ם על אתר, שכתב בד"ה שיר שבתורה, אז ישיר משה. ובד"ה משה וישראל כו'. כלומר באותו פשיטא לן דמשה וישראל באותה שעה שעלו מן הים תיקנוהו ולא היה מקודם לכן אבל הלל דראשי חדשים וימים טובים מי תיקנו, עכ"ל. הרי שפירש דאמרוהו היינו תקנו לאמרו. והוא כהנ"ל דשירת הים נקבעה לאומרה ובה יתקיים דין שיר. וכד דייקנן נמצא דהשווה לשון אמרוהו, האמור גבי שירת הים, ללשון תקנו האמור גבי הלל, דתרווייהו כחדא נזכרו במימרא דרב יהודה אמר שמואל, ועל כן השווה דבשניהם המכוון מי תיקן לאמרו. העולה מסוגיא זו לפי הרשב"ם, דשיר שבתורה והיינו אז ישיר, תקנו לאמרו כשירה, והוא דבר חדש. אכן הדברים עולים בקנה אחד, עם המתבאר מסוגיא דמגילה לפרש"י והפסקי רי"ד.

ושורש לדברים כבר נמצא ברש"י בשלח עה"פ (יד ה), ויגד למלך מצרים כי ברח העם, וז"ל, וליל שביעי ירדו לים בשחרית אמרו שירה והוא יום שביעי של פסח לכן אנו קורין השירה ביום השביעי, עכ"ל. הרי מפורש דמשום שאמרו שירה באותו היום, לכך נקבעה לדורות. [ודוחק גדול לפרש דהמכוון על סדר קריאת המועדים, דהוא אינו אלא תקנת עזרא]. ומטין הדברים דהיינו התקנה לאמרו שהזכיר הרשב"ם גבי אז ישיר, והיינו שירה דאורייתא שאמרו מעבדות לחירות ונקבעה לדורות, אשר מינה יליף קריאת מגילה לתוספת על דברי תורה.

ולקושטא דמילתא נראה דממקומו הוא מוכרע, דהנה עיקר מימרא דרב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו צ"ע מאי קמ"ל. הא מקרא מלא דבר הכתוב, אז ישיר משה ובני ישראל. ומלבד זה גם משנה שלמה שנינו בסוטה כו ב, מלמד שהיו ישראל עונין שירה אחריו של משה. ושם ל ב בברייתא היאך אמרו ישראל את השירה עם משה, משה אמר והן אומרים עי"ש. וא"כ צע"ג מה אתא רב יהודה אמר שמואל לאשמעינן. ועל כרחין דאין המכוון על עצם הדברים מי אמרם, אלא מי תקנו וקבעו בתורת חובת שירה, ולדרכנו יתבאר דהיינו השיר וההלל שעל הגאולה.

ובאמירת השיעור אנהרין לעיינן הגאון רבי יצחק רובניץ שליט"א, דמפורש בירושלמי סוטה פ"ה ה"ד, אהא דכתיב אז ישיר משה ובני" את השירה הזאת לאמר, דריש בירושלמי בזה"ל, מה תלמוד לומר לאמר לאמר לדורות, ע"כ. הרי מפורש דאמרו השירה להאמר לדורות.

ועי"ש בסוטה ל ב, וכיצד אמרו שירה כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים וגו' רבי נחמיה אומר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו. וברש"י ד"ה כסופר, פורס לשון פרום החג לפני החג מתחיל בברכות שלפני קריאת שמע והן עונין אחריו וקורין כולן יחד וכך שרתה רוח הקודש על כולם וכווננו יחד את השירה ככתבה, עכ"ל. והיינו דלר' נחמיה שלא היו אך חזרין אחר מילות משה, אלא משה פותח והם מוסיפין, נמצא דנבואת השירה אינה נבואתו של משה בלחור, אלא אף הם נתנבאו חלקה מעצמם. וזהו שפרש"י דשרתה רוח הקודש על כולם וכווננו יחד את השירה.

אולם מה שסיים רש"י לשון, ככתבה, בפשיטות הלשון סתום. והנראה בזה, דהמכוון כדברי הרי"ד בפסקיו, דנקבעה בתורה לקרותה. ואם ישראל הם שאמרו עם משה את השירה, ובכלל אמירה זו

נכלל התקנתו להיות חובה לקריאה לדורות, א"כ על כרחין צ"ל דכוונו השירה ככתבה. והיינו שאמרו להכתב, וקריאתה מתוך הכתב תהיה חובה וקיום דין הלל. ולא אך פרשה בתורה סתמא, ודר"ק. [יתכן עוד להטעים הדברים, על פי דברי הרמב"ן בפר' וילך (לא יט), עה"פ ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. ופירש הרמב"ן בזה"ל, ויקראה שירה כי ישראל יאמרוה תמיד בשיר ובזמרה, וכן נכתבה כשירה כי השירים יכתבו בהם הפסק במקומות הנעימה, ע"כ. ולדרכו יש לפתור לשון ככתבה, דשרתה רוח הקדש על כולם, לכון השירה בהפסק במקומות הנעימה, והיינו ככתבה, דהא נכתבת בהפסק במקומות אלו, וכך היא קריאתה נמי].

אשר לפ"ז עלה בידנו דבר חדש, דקריאת השירה ביום שביעי של פסח, קיום דין הלל על יציאתנו מעבדות לחירות יש בה. ואינה אך כקריאת התורה בשאר המועדים בלבד, אלא דיש בה קיום דין דקריאתה זוהי הלילא. ומעתה נראה דזהו עיקר המכוון בלשון הפסקי רי"ד דהוקבעה בתורה לקרותה, והיינו שיש בקריאה זו קיום דין הלל, מלבד קריאתה בתורת פרשה בתורה. [ובצלמה ודמותה הוסיפו הנביאים אף מגילת אסתר מק"ו, דאף בה קריאתה זוהי הלילא].

אלא שלכאורה נמצא עולה לדברינו, דקריאה זו חיובה מדאורייתא, והוא דלא כמבואר בתוס' ברכות יג א ד"ה בלשון, ובמגילה יז ב ד"ה כל, דאין לנו חובת קריאת התורה מן התורה אלא פרשת זכור, וצ"ע. והנראה ברור בזה, דהגם דהק"ו הנזכר בגמ' מגילה ודאי דאורייתא הוא, דהא בהכי התירו לנביאים להוסיף על דברי תורה, דהוא דינא דאורייתא. מ"מ הא מיהת פשוט דאין חובת קריאת המגילה מדאורייתא, דחובת קריאתה ודאי דהיא מד"ס ותקנת נביאים, כמבואר ברמב"ם ריש הל' מגילה. אלא המכוון הוא, דיש בקריאה זו קיום דין דאורייתא, ודין זה פירש הרי"ד דהיינו קיום דין דוהגית. [דמקרא קרוי הגיון, ככרכות כח ב מנעו בניכם מן ההגיון, וברש"י שם. והיינו דחשיב תלמוד תורה בעצם ההגיה, וכמו שיסד בשו"ע הרב בהל' ת"ת דמקיים ת"ת בתורה שבכתב בעצם הקריאה, אף אם אינו מבין].

ועד"ז ממש הוא ההלל דמעבדות לחירות. דלא שלמדנו חובה לקרותו בזמן מסוים מן התורה, דזה ודאי אינו אלא תקנה. כי אם דלמדנו שאמרוה בתורת שירה, ונקבעה בתורת שירה בתורה, וא"כ בקריאתה כמות שהיא בתורה, יש קיום דין שירה מדאורייתא. אולם לא שיש חובת קריאה מן התורה בשירה זו ביום המסוים דשביעי של פסח. כי אם דקביעותה בתורה בתורת שירה, ממנה נלמד דהמגילה מקרא היא לעניין והגית. ובתרווייהו חובת הקריאה בזמן מסוים, אינה מן התורה, ופשוט.

הרב יצחק רובניץ

חיוב ד' כוסות

בגמ' פסחים קח, ב איתא, שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. ע"כ. כך היא הגירסא לפנינו. ופי' הראשונים (רשב"ם ותוספו'), ידי יין יצא, היינו שמחת יו"ט כדתניא לקמן, ושמחת בחגך, במה משמחו ביין.

אמנם גירסת הרי"ף והרמב"ם (פ"ז ה"ט מחו"מ), שתאן חי יצא ידי ד' כוסות, ולא יצא ידי חירות, שתאן בבת אחת, ידי חירות יצא, ידי ד' כוסות לא יצא. ע"כ. ולגימה זו משמע דהא דיוצא ידי חירות היינו בדין שתית ד' כוסות דליל פסח, ואין זה מדין שמחת יו"ט, דהרי דינא דחירות דין הוא בליל פסח. וצ"ב פירושא דהך מילתא דיצא ידי חירות ולא יצא ידי ד' כוסות, איזה שני דברים ישנן בזה, ואם לא קיים עיקר המצוה של ד' כוסות, מאי יצא ידי חירות, איזה קיום יש בזה.

והנה בגמ' קח, א, איתא, אמר ריב"ל נשים חייבות בד' כוסות שאף הם היו באותו הנס. ע"כ. וחידושו דאע"פ דהוי מצות עשה שהו"ג, נשים חייבות משום דהו באותו הנס. ולכאורה צ"ע, דמאי חידש ריב"ל, הרי מפורש כן בבביתא להלן קח, ב, ת"ר הכל חייבין בד' כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין. ע"כ. הרי דבין לרבנן ובין לר"י נשים חייבות בד' כוסות, וצ"ב מעתה מאי חידש לן ריב"ל. ועוד צ"ע, דבגמ' שם סוגיא ערוכה דאשה חייבת בהסיבה, ובארו הראשונים משום דהו באותו הנס, א"כ מהו חידושו של ריב"ל.

והנה הרמב"ם (פ"ז ה"ו מחו"מ) כתב וז"ל, בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות, לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין וכו' עב"ל.

ולכאורה הרמב"ם בהלכה זו מבאר את הדין שצריך לראות עצמו כאילו וכו', ומתקיים דין זה במעשה שעושה דרך חירות והוא אכילה ושת' בהסיבה, וצ"ב מה דגכ"ל הרמב"ם בהאי הלכתא שצריך לשתות ד' כוסות, ותו, הרי את עיקר ההלכות של ד' כוסות מבאר הרמב"ם להלן הל' י', ומאי האי דכלל דין זה בהלכה זו. וצ"ע.

והנראה מדברי הרמב"ם, דאיכא חיוב אכילה ושת' והסיבה מדין חייב להראות דרך חירות, והאכילה והשת' הם אופן וצורה של מעשה חירות. [עיין פרקי דר"א פ' מה/ מה עשו ישראל באותו הלילה היו אוכלין ושותין יין ונותנים שבת והודאה - הרי דזה האופן והצורה של חירות דעשו בג' בצאתם ממצרים], ובהא דינא איכלל דין שת' יין דרך חרות ושיעורו ד' כוסות, ובהכי מתקיים דרך חירות שפיר. - אמנם איכא עוד דין שת' דד' כוסות מדרבנן כנגד ד' לשונות של גאולה כמבואר בירושלמי,

וזהו עיקר דין מצוה של ד' כוסות ואיכא בזה פרמי דינים כמבואר בהמשך הרמב"ם הל' י' שצריך על סדר ברכות.

ולפ"ז נראה לישב מה שנתקשנו בדברי הרמב"ם בשתאן בבת אחת, ידי חירות יצא ידי ד' כוסות לא יצא, מהו הק מילתא דיצא ידי חירות ולא יצא ידי ד' כוסות ואם לא קיים עיקר המצוה של ד' כוסות מאי יצא ידי חירות דנקט ואיזה קיום איכא בזה, ולפי הנתבאר י"ל, דאף בלא יצא ידי הדין דרבנן דאיכא מצות שתית ד' כוסות כנגד לשונות של גאולה, אבל יצא ידי מצות שתי' של מעשה חירות וכמ"ש.

האמנם דצריך לבאר, מאי האי דבהא דינא דדרך חירות איכא גם שיעור דד' כוסות, ונראה, דהנה לפ' רשב"ם והתוס' שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא, היינו שיצא ידי שמחת יו"ט, וצ"ב הרי בכל יו"ט מקיים שמחת יו"ט ברביעית מהו א"כ הדין כאן שנאמר דבד' כוסות מקיים שמחת יו"ט, ותי' הראשונים, דאחר דנקבע חיוב שתית ד' כוסות בליל פסח, שוב נקבע דשיעור השמחה בליל פסח הוא גם בד' כוסות. ואשר לפ"ז נראה גם לשיטת הרמב"ם, דכיון דנקבע שיעור השתיה דהסעודה דליל פסח בד' כוסות, שוב נקבע דזהו השיעור דשתיה מצד מעשה החירות, דשיעור השתיה של הלילה בעיני ביה מעשה חירות.

ונמצא לפ"ז, דבמה דמבואר בנמ' דבשתאן בבת אחת ידי חירות יצא ידי ד' כוסות לא יצא, אין הפ' שיצא ידי חובת השתיה דד' כוסות ורק שצריך שוב ברכה על הכוס וכדביאר הגר"ז, אלא עדיין לא יצא ידי חובת שתיה דד' כוסות, וכששותה אח"כ על סדר ברכות צריך לשתות רוב כוס כדין שתית ד' כוסות ולא רק מלא לוגמו כדין שתי' על שאר כוסות של ברכה כקידוש והבדלה.

ולפ"ז נראה לישב מה שנתקשנו בדברי ריב"ל, מהו חידושו דאשה חייבת בד' כוסות הרי הוי ברייתא מפורשת דאשה חייבת וכן מבואר דאשה חייבת בהסיבה, דמה דמבואר בברייתא דאשה חייבת י"ל דאיירי בדין שתי' מדין מעשה חירות ובוה פשוט בלא ריב"ל דאשה חייבת משום שהיתה באותו הנס, והרי היא חייבת לעשות מעשה חירות דהרי ג"כ ניצלה. אך ריב"ל חי' עוד דחייבת גם בעיקר המצוה של ד' כוסות שהיא כנגד ד' לשונות ובוה היה מקום לומר דהוי חיוב מצווה ככל שאר מצוות, וס"ד דהוי מעשה הו"ג ואשה פטורה, וזה חי' דריב"ל שאף בזה אשה חייבת כאיש בעיקר המצוה משום דהיתה באותו הנס.

וברכינו חננאל על מימרא דריב"ל כתב גשים חייבות בארבע כוסות הללו כאנשים ולפי מה שכתבנו מדוקדק היטיב מה שכתב "כאנשים" דבא לבאר עיקר חידוש דריב"ל דחיוכם כאנשים וכמו שנתבאר דבלא מימרא דריב"ל חייבים מדין חרות וכדלעיל.

הרב יצחק גרשוני

במצות אכילת אפיקומן

אחר אכילת אפיקומן אין לאכול שום דבר (סי' תע"ח ס"א). ויש להסתפק אם נשאר לו מצה על השלחן לאחר שנמר את האפיקומן שבידו, האם יכול לאכול את שאריות המצה שנשארו על שלחן, או נימא כיון שנמר את אכילת האפיקומן, ה"ז בכלל אין מפטירין.

עיין בקהלות יעקב ברכות סי' ו' וסי' ז' ובקידושין סי' לד' שדן בנושא אכילת מצה ובעוד מצוות דאורייתא שלא נאמר בהם שיעור מפורש, והוא ממשיך ואוכל עוד ועוד, או ממשיך לקיים המצוה, האם מקרי כל הזמן עוסק במצוה דאורייתא עיי"ש מ"ש בשם הנצי"ב, ומשם נלמד בנדרן דידן בענין אפיקומן, אלא שיש לחלק באם אוכל רק את המצה הטמונה לאפיקומן ועל זה הוא מכוון באכילתו, א"כ תו אינו יכול להמשיך לאכול מצה אחרת שע"ג השלחן, מ"מ הפירורין של מצת האפיקומן גופא יכול להמשיך לאכול ואכתי צ"ע למעשה.

ובמעם מצות אכילת אפיקומן בזמן הזה נחלקו הראשונים, רש"י ורשב"ם בפסחים קיט ע"ב כתבו שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה וזכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלים באחרונה, ואילו הרא"ש בפי' סי' לד' חולק על הנ"ל וס"ל דאותה מצה אוכלין זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה, ולפי שהוא זכר לפסח, יש ליתן לה דין הפסח, שלא לאכול אחריה.

והנה כל מחלוקת רש"י והרא"ש הוא, במעם אכילת אפיקומן בזמן הזה, אבל בזמן המקדש, לכו"ע אין מפטירין אחר אכילת "קרבן-פסח" אפיקומן כדאיתא במשנה פסחים קיט ע"ב, והמעם בזמן קרבן - פסח הוא, כדי שישאר לו מעם הבשר, ונלע"ד להסמיק זה, לכו"ש הטור ביו"ד סי' פט המעם שצריך להמתין מלאכול גבינה אחר שאכל בשר משום ב' טעמים. א. משום בשר בין השינים. ב. ואפי' אין לו בשר בין השינים אסור, לפי שהבשר מוציא שומן ומושך מעמו עד זמן ארוך. ולכן בזמן שאכלו מבשר קרבן הפסח רצו חז"ל שיאכל זה על השובע. וכדי שישאר מעם הבשר, אסרו אחר זה לאכול דברי מתיקה.

ואם זה נכון, א"כ בזמן המקדש אם עבר זמן למעלה משש שעות מאכילת ק"פ יהיה מותר לאכול, היות וכבר עבר מעם הבשר מפיו ולא שייך אין מפטירין וכו'.

עכ"פ בזמן הזה שאכילת אפיקומן היא רק זכר לק"פ (לשיטת הרא"ש) אע"פ שלא שייך, שישאר מעם מצה בפיו, שהרי זה שייך רק בשומן של בשר, מ"מ כיון שהוא זכר לק"פ עשאוהו חז"ל כקרבן - פסח.

והנה ידוע חידושו של האבני-נור, למ"ד שמצות אכילת ק"פ עד חצות, א"כ אפשר לאכול אחר חצות הלילה, אם אכל מק"פ לפני חצות. שהרי דין זה שאין מפטירין נאמר רק על זמן אכילת האפיקומן.

ולכאורה לפי מ"ש לעיל שהטעם הוא כדי שישאר טעם של הבשר. וזה משום כבודו של מצות אכילת בשר הק"פ. א"כ מה איכפת לנו אם עבר חצות, ס"ס הוא צריך להרגיש את טעמו של הבשר למשך שש שעות וכנ"ל.

ואפשר שאע"פ שאין מפתירין אחר ק"פ אפיקומן הוא כדי שישאר טעם הבשר, מ"מ זה שייך רק בשעת זמן אכילתו, שהרי ס"ס זה משום כבודו של אכילת קה"פ וא"כ שוב נכונים דברי אב"נ הנ"ל.

ולפי מ"ש יוצא למ"ד שאכילת ק"פ עד עלות השחר, א"כ מי שאוכל מק"פ כחצי שעה לפני עה"ש יצטרך להמתין שש שעות כדי להשאיר את טעם הבשר בפיו.

ובזמן הזה שצריכין לאכול מצת האפיקומן על השובע, יש לדון אם אחר שקיים אכילת האפיקומן עדיין נשאר רעב, האם יאכל שוב, שהרי המצוה לא עשה כראוי, לכתחילה.

בסימן תע"ז ס"א כתב המחבר, לאחר גמר הסעודה אוכלין ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע. וכתב המ"ב ס"ק א ולכתחילה ייקח ב'זיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו, ע"כ. וזה כדי לצאת ב' שיטות הנ"ל. שיטת רש"י ושיטת הרא"ש.

הרב אשר לבין

גדר חובת בדיקה בבית שכור לרש"י

בפסחים דף ד ע"א בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, על מי לבדוק על המשכיר לבדוק חמירא דידה הוא, או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי.

הקשה רבינו דוד מה שאלת הגמ' ודאי מי שעובר עליו בב"י וב"י עליו לבדוק, ואי אפשר לומר דזה גופה הנידון בגמ' מי עובר עליו בב"י דא"כ היה לגמ' לומר בפרוש שזה הספק מי עובר עליו בב"י, ע"כ חמץ זה אף אחד לא עבר עליו בב"י זה משום שאינו ברשותו וזה משום שאינו שלו, וכן כתבו הר"ן והמהר"ם חלאוה.

הרבינו פרץ מקשה בסגנון שונה, מאי קמיבעיא ליה פשיטא דעל המשכיר לבדוק דאם לא יעבור על ב"י כיון שהחמץ שלו, מהא דספק הגמ' על המשכיר ב"י ולא מסתפקת במשכיר ב"י ג כתב דע"כ מיירי שביטלו ולא עובר עליו בב"י וכל הספק רק לענין בדיקה דשמא יבא לאכול לכך רבנן חייבו בדיקה, על חייוב בדיקה זו מסתפקת הגמ' ב"י דמשעה זו כבר חל חובת בדיקה על המשכיר שאלת הגמ' האם פקע מני חובת בדיקה או כיון שחל לא פקע מניה.

רבינו דוד כתב לשיטת רש"י הטעם לחיוב בדיקה מדרבנן שמא לא ביטל יפה או שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתי עליה ולא כרבינו פרץ שמא יבוא לאכול, א"כ חולק על רבינו פרץ דחובת הבדיקה שייכי לאיסור ב"י וב"י משום הכי אינו יכול למוד סוגייתנו כדבריו, דאם חובת בדיקה משום דחששו שמא לא ביטול יפה אף שהיא רק מדרבנן א"כ ודאי שחובת הבדיקה על מי שעובר בב"י.

רש"י בד"ה חובת הדר כתב כרבינו פרץ דגמ' מיירי לאחר ביטול, אמנם א"א לפרש את ספק הגמ' כדבריו שהרי לעיל מבאר שחובת בדיקה שמא לא ביטל יפה ויעבור עליו בב"י ולא מחשש שמא יבוא לאכול כר"פ, א"כ קשה לרש"י קשית הראשונים דמה מסתפקת הגמ' על מי לבדוק ודאי חובת הבדיקה על מי שעובר עליו בב"י, בשיטת רש"י נחלקו באחרונים מי הוא העובר בב"י המוג"א שהשוכר הוא המבטל דמאחר שעזב את הבית חשוב כמפקיר את החמץ והשוכר זכה בחמץ בקנין חצר, והמהרש"ל בחכמת שלמה כתב שהמשכיר הוא המבטל שהרי הבית שלו, וצ"ב מדוע שינה מלשון הגמ' דעל המשכיר לבדוק דהוי חמץ דידה.

עוד כתב שם רש"י במזוזה לפי שהיא משמרתו, וכתוב ביתך ביאתך, נכנס ויוצא בה, אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן, דאי משום כל יראה וכל ימצא הא אמר לקמן דסגי ליה בבטול בעלמא, אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא, ואמר: כל חמירא דבביתא הדין כו', ורבנן הוא דאצרך בדיקה, והשתא, כי האי גוונא, מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל.

ודבריו צ"ב. חדא הא דכתב ומשוי ליה כעפרא, מה ראה כאן לבאר איך חל הביטול דכתב דמשוי ליה כעפרא, היה לרש"י לבאר זאת במקום שמבאר ביטול, ואילו לקמן דף ו' ע"ב שמבאר איך מבטל כתב דביטול הוא בלב לא כתב דע"י כך הוא כעפרא, ועוד כתב אי מסיח דעתיה מינא ומשוי כעפרא לכאורה מבאר כאן דהביטול חל בזה שמסיח דעתיה מינא ולא בעינן כלל ביטול בלב וזה לא שמענו ביטול בלי שום מעשה או מחשבה בלב, ועוד כתב ואמר כל חמירא דבביתא הדין, שינה לשון האמירה דצריך להוסיף דבביתא הדין היינו דמבטל את החמץ שבבית הזה בלבד, לכאורה מבאר שאינו יכול לבטל חמץ בבית שהשכיר ביחד עם שאר החמץ שיש לו והביטול חייב על בבית זה בנפרד משאר הבתים שיש לו בהם חמץ, ועוד קשה בדבריו לכאורה בתחילת דבריו מקשה שלא יכול להיות בעובר בב"י וב"י שהרי סגי בביטול בעלמא והרי בדף ב' כתב רש"י במשנה המעם דבודקין שלא יעבור עליו בב"י וב"י והקשה התוס' הרי צריך לבטל ואילו כאן רש"י מקשה כאן בקשית התוס' על דבריו.

נראה דדין הביטול בבית שהשכיר שונה מכל ביטול חמץ בעלמא, משום דבית שהשכיר עוב את הבית ואין דעתו יותר על החמץ שנמצא בו, לכך הביטול שעושה בבית שהשכיר מהני גם מדרבנן ואין חשש שמא לא ביטל יפה או שמא ימצא גלוסקא יפה שהרי עוב את הבית ואין דעתו לחזור לקחת את החמץ שנשאר לכך הביטול שעושה גמור שמבטל יפה בלב שלם וגם אין חשש שימצא גלוסקא יפה שהרי לא יחזור לבית זה כל ימי הפסח.

מעתה נראה דזה מה שכתב רש"י שאינו עובר בב"י דסגי בביטול דכאן סובר רש"י כשיטת בתוס' שאינו עובר בב"י גם מדרבנן, שכאן אין חשש שאין הביטול חל כדביארנו שאין דעתו יותר על החמץ שנשאר בבית זה לכך חל הביטול גם מדרבנן, לפ"ז מה שכתב הסיח דעתו והוי כעפרא, כאן מבאר המעם ששונה בית שהשכיר מכל בית שיש לו דכיון שעוב את הבית כבר הסיח דעתו וחשיב כעפרא ואין כונתו כאן לבאר מה חל בביטול דלא מבאר כאן איך חל הביטול אלא מבאר למה בבית זה סגי בביטול גם מדרבנן, דהביטול שעושה בלב זה ביטול שעושה בעזיבת הבית בכוח ביטול הוא כעפרא דאין חשש שימצא גלוסקא יפה.

בזה מתבאר ספק הגמ' על מי לבדוק כתב רש"י על מי טורח זה על מי, דכאן אין חובת בדיקה שיש לה שורש בחיוב דאורייתא כדברי רש"י במשנה דבודקין שלא יעבור עליו בב"י דחובת בדיקה שורשה באיסור חמץ דאורייתא כאן בבית שהשכיר אין חובת בדיקה שורש באיסור חמץ כל הדין בדיקה שלא יהיה בבית עם חמץ כדין חמץ שעושה לו מחיצה לחמץ, לזה קרא רש"י טורח בדיקה ולא חובת בדיקה על חיוב זה מסתפקת הגמ' על מי לבדוק.

השתא מובן דאין יכול לעשות ביטול בבית זה עם שאר הבתים שגר בהם דאין זה אותו דין ביטול שיש לו בבית שגר דשם חובת ביטול דאורייתא וגם לאחר הביטול יש עדין חובת בדיקה ששורשה באיסור בב"י וב"י משא"כ בבית שהשכיר דהחמץ הוא כעפרא לפני הביטול גדר ביטול אחר הוא.

לדברינו נראה כמה מדוקדק דברי רש"י שלא כתב מיד בספק הגמ' דמייירי שביטל כדכתב רבינו פרץ אלא כתב זה בד"ה חובת הדר שהגמ' מביאה פשיטות ממוזוה, דלכאורה לא מובן מה שיימא מוזוה

לחובת בדיקה מזוזה חובת הבית בדיקה חובה על הגברא, לכך כאן מבאר רש"י דהנידון בבדיקה חמץ זו שווה לחובת מזוזה דהנדרון על בבדיקה בבית שהשכיר חובת הבית היא ולא חובת הגברא דומיא דמזוזה, דהביטול כאן מהני גם מדרבנן וליכא חשש איסור ב"י וב"י ואין כאן חובת בדיקה מדין שמא יעבור על איסור ב"י וב"י כשיטתו לעיל וכל דין הבדיקה שמסתפקת הגמ' חובת בדיקה כדי שלא ימצא בבית שיש בו חמץ.

ובזה יש לישב קשית הפנ"י על מה שכתב רש"י אבל הכא בדיקה דרבנן וכי אם בדיקה מדאורייתא היה אפשר ללמוד ממזוזה, לדברינו אם היה חובת בדיקה בדאורייתא לא שייך להשוות דין מזוזה לדין בדיקה ורק אם הנידון בחובת בדיקה דרבנן שייך להשוות מזוזה לבדיקה שגם בדיקה וגם מזוזה בשניהם זה חובת על הבית, מ"מ מחלקת הגמ' מזוזה שהיא שמירה על הבית ואין חובת מזוזה מטעם שהבית ברשותו כדין בדיקה, לכך אין להוכיח ממזוזה על מי לבדוק דחובת בדיקה היא משום שהבית ברשותו, מסתפק הגמ' מי חשוב שהבית ברשותו. לדברינו מדוקדקים דברי המהרש"ל שהמשכיר הוא המבטל שהבית שלו, שינה מלשון הגמ' דבגמ' כתוב שחמץ ידיה והמהרש"ל כתב דביתו הוא.

הרב חגי פרשל

האם מותר לתת לגוי לאכול מצה

א.

פרש"י, תושב, זה גר תושב. ושכיר, זה העובד כוכבים. ע"כ. כלומר, שאסור לתת מקרבן פסח לא לעכו"ם ולא לגר תושב.

כתב המ"ז באו"ח סי' קס"ז סקי"ח, ז"ל, ב"י הביא בשם הכל בו ואבודרהם, שאין להאכיל לכהמה ועוף או לעכו"ם מחתיכה שנוגעת בו חתיכת המוציא. פי', מאותה פרוסה שחתך כבר מן הלחם השלם, חותך אח"כ מן אותה פרוסה חתיכה קטנה להמוציא, לא יאכיל אותה הפרוסה לכהמה. והב"י כ' ע"ז שאין סמך לדבר זה. ואני ראיתי בס' טעמי מצות להרקנטי במצה דמצוה, שמהיר בה שלא להאכילה למי שאינו בן ברית ונותן טעם הגון לזה. וכן ראיתי רבים נוהגים נוהרים מזה בפסח. ממילא יש לזהיר גם בחתיכת המוציא בזה, דחד טעמא הוא. עכ"ל. [עיי"ש שמביא עוד ראיה ממה שבני ישראל נשאו על שכמם משיירי המצה והמרור. כתבנו מזה לעיל פסוק לד']. וכן פסק במג"א שם ס"ק מ"ב.

ועי' בכף החיים שם ס"ק ק"מ שהביא דברי המ"ז, והוסיף ז"ל, ואני שמעתי מעשה נורא ע"ז כי בימי הרב משה חיים ז"ל וקנו של מהרי"ח ז"ל בעל המחבר בן יהודיע רב פעלים וכו' שזימן ישראל בפסח את עכו"ם אחד שהיה שכיני ואח"כ סיפר זה לפני הרב משה חיים ז"ל ואמר לו שזהר ממנו בואת השנה כי אפשר שזיקנו נזק גדול. ויהי היום וישראל יושב ובא העכו"ם ההוא וחרבו שלופה בידו ונעשה לו גם וברח מפניו ר"ל. עכ"ל.

וכן הביא הבן איש חי (הל' שנה ראשונה פר' אמור סעיף י"ב) ז"ל, וכן יזהר שלא יתן לעכו"ם מאכל מן השלחן, ואפילו ישמעאלי שאינו עובד עבודה זרה, ורק אם יש חשש איבה, לית לן בה, מפני שהשלחן עומד דוגמת המזבח, דשלחנו של אדם מכפר עליו, לכך יזהר בזה. עכ"ל. [מה שהתיר הבא"ח במקום שיש חשש איבה, יש לו סימוכין מדברי הגהות מיימוניות (הלכות פורים, סוף"ב מהל' מגילה) ז"ל, כתב תלמיד אחד לפני רש"י, ראיתי בנ"א שנהגו לחלק מתנות פורים לעבדים ולשפחות העובדים בבית ישראל, והיה הדבר קשה בעיני רבי, לפי שנאמר מתנות לאביונים, וזה הנותן לעבדים ושפחות גזל את האביונים ומדמה בעצמו כאילו מקיים המתנות לאביונים הנאמרים באביוני ישראל... ולפיכך כתב דבעיר חדשה שלא הרגילו בכך אסור להרגילם, אבל במקום שהרגילו אין לבטל הדבר מפני דרכי שלום, כדתנן מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל וכו'. עכ"ל. הרי שאפי' מתנות לאביונים הותר לתת להם משום איבה ודרכי שלום].

ב.

אולם כל זה צריך לי עיון, שהרי מבואר בפסחים כ"ח ב' שערל ובן נכר שנתמעטו מקרבן פסח דרשינן בהו "בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור" [ועי' במכילתא דכל בן נכר אחד ישראל משומד ואחד גוי במשמע]. וראה בלשון הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ט ה"ח), ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר כל ערל לא יאכל בו, בו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר. ע"כ. הרי לנו גמ' מפורשת שאין איסור להאכיל לגוי ממצה ומרור, ורק מקרבן פסח אסור להאכילם.

גם מה שכתב הט"ז בתוך דבריו הנ"ל "ואני ראיתי בס' טעמי מצות להקנטי במצה דמצוה, שמוזהיר בה שלא להאכילה למי שאינו בן ברית ונותן טעם הגון לזה", לא ידעתי כוונתו. ו"ל הריקאנטי שם, ומצות עשה לאכול הפסח על מצות ומרורים כדי לבלול מידת הדין עם מידת הרחמים, ר"ל הפסח עם המצה, ומן הטעם שזכרתי שלא להפריד הדבר ההוא נתחייבו לצלות אותו ראשו על כרעיו ועל קרבו ולספר ביציאת מצרים שנא' והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, ואסור לשבור בו עצם, כי עצם הוא רמז למידת הדין, וכדי לחלוק לה כבוד אסור לשבור. ואסור להאכיל ממנו לנכר ותושב ושכיר שנא' כל בן נכר לא יאכל בו, וכתוב תושב ושכיר לא יאכל בו. עכ"ל. הרי מדברי הריקאנטי מבואר בפירושו, שכל אלו הדינים שנאמרו בקרבן פסח, שלא להפרידו ולשבור בו עצם, וכן לא להאכיל ממנו לנכר, שייכים - גם לפי הטעם הנסתר - רק לקרבן פסח, שהוא ממידת הדין, וצריך לתת לה כבוד. יוצא מזה שאדרבה, גם ע"פ הסוד מבואר מה שדרשו בגמ' ש'בו אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור, שהמצה הרי רומזת למידת הרחמים כמו שכתב, לכן מובן שבה לא אסור לתיתה לגוי. ודברי הט"ז צ"ע. [והיה אפשר לפרש דברי הט"ז שלמד מדברי הריקאנטי על פרוסת המוציא דחמין, שהריקאנטי כתב שם לעיל שחמין רומז למידת הדין, א"כ הטעם של קרבן פסח, לחלוק כבוד למידת הדין, עולה גם לפרוסת המוציא דחמין. וזה כוונת הט"ז. אבל זה אינו, דמוכח מהט"ז דלא נחית לזה. גם מוכח מלשונו שכתב "וכן ראיתי רבים נוהגים נוהרים מזה בפסח", היינו מן המצה].

ג.

שוב עיינתי בלשון הרמב"ם בהל' קרבן פסח הנ"ל, שנראה קצת לדייק מלשונו שלגוי ממש אין ליתן מצה. קודם לכן (בהלכה ז') כתב בלשונו "המאכיל כזית מן הפסח, בין מפסח ראשון בין מפסח שני למשומד לע"ז, או לגר תושב או שכיר, הרי זה עובר בלא תעשה. ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות. ובן נכר האמור בתורה זה העובר אל נכר, ואין מאכילין ממנו לגוי אפילו גר תושב או שכיר שנאמר תושב ושכיר לא יאכל בו". הרי שבאיסור אכילת בן נכר מקרבן פסח נקט הרמב"ם בפירושו לשון גוי. אמנם בהמשך דבריו (בהלכה ח') שהזכרנו לעיל) שמבאר היתר אכילת בן נכר במצה ומרור, לא נקט הרמב"ם לשון גוי, אלא כתב "ערל שאכל כזית... בו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר". רואים שבהיתר האכילה במצה ומרור

לא כתב הרמב"ם היתר מפורש לגוי. משמע שלגוי גמור עובד ע"ז באמת אסור, ורק הותר לגר תושב שקיבל עליו ז' מצות, או לשכיר דהיינו גר שמל ולא טבל. וכ"כ בתשו' בשמים ראש (סי' קס"ט). אמנם לפי המכילתא הנ"ל, מיירי גם בגוי גמור שהותר להאכילו. וכן פירשו בדברי הרמב"ם הכס"מ והמהר"י קורקוס, שלשון 'שכיר' שכתב הרמב"ם הוא גוי עובד ע"ז.

לפי דיוק הבשמים ראש ברמב"ם מיושב מה שהקשינו על הט"ז מהיתר אכילה במצה ומרור. אולם על הבן איש חי עדיין יש להעיר שהוא כתב שהאיסור לתת לעכו"ם מהלחם שעל השולחן הוא "אפילו לישמעאלי שאינו עובד עבודה זרה... מפני שהשלחן עומד דוגמת המזבח", כלומר, שאפי' למי שאינו עובד ע"ז אסור. ולפי הנ"ל יש לדון אם לישמעאלי היה מתיר הרמב"ם, שהרי הוא כגר תושב שאינו עובד ע"ז. או נימא שגר תושב עדיף ממנו. ויל"ע.

ועי' בספר חסידים (סי' תתפ"ח) שהביא מאדם שהיה זהיר לשתות כל הכוס לאחר שבירך עליו "ולא היה נותן לנכרי לשתות מכלי שהיה רגיל לברך עליו ולחם שבירך עליו המוציא לא היה נותן ממנו לעבד, ומן המוציא היה משאיר מעט ואוכלו לאחר הסעודה...". עיי"ש. נראה מן הדברים, שאדם זה לא היה לו מקור לזה, אלא שהרגיש בנפשו שיש כאן סרך בזיון לתת לנכרי מדבר שבירך עליו, או מכלי שרגיל לברך עליו, שהרי שם שמים נאמר על זה. וכמו שהרגיש גם להשאיר מעט מן פרוסת המוציא. אבל מ"מ אין סמך לדבר זה כמו שכתב הב"י, וגם המקור שהביא הט"ז מהריקאנטי תמוה כנ"ל.

הרב אברהם סומפולינסקי

הערה בעניין הפרשת חלה ותרומה ממצת מצוה

הנה בשו"ע סימן שכב ס"ד פסק דשיעור חלה בזה"ז הוא אחד ממ"ח, והוא מהרמב"ם וטור. אך עיין בברכ"י דכתב דעל אף שגם בדברי האר"י ז"ל מבואר דיש להפריש אחד ממ"ח, מ"מ לא ראינו לאף אחד מהחסידים ואנשי מעשה למיעבד הכי.

והנה בהגר"א ז"ל בהלכות תרומות סימן שלא סי"ט, תמה על סתירת דברי השו"ע, שבתרומה פסק דבזה"ז בכל שהוא, ובחלה פסק דבזה"ז באחד ממ"ח.

אמנם בספר מנחת שלמה למרן הגרש"ז זצ"ל"ה כ' בזה חילוק גדול בין שיעור אחד ממ"ח שבחלה לשיעור אחד מס' שבתרומה. דגבי שיעור חלה כ' הרמב"ם שמה"ת אין שיעור לחלה ומד"ם שיעורה מאחד ממ"ח או באחד מכ"ד, ואילו גבי תרומה איתא ברמב"ם דאין שיעור לתרומה מה"ת, אבל אמרו חכמים דמצוה לכתחילה להפריש אחד משישים וכו'. ומדויק מדברי הרמב"ם דבתרומה אין השיעור אלא מצוה לכתחילה של עין יפה בינונית וכו', ולכן זה ודאי דל"ש בזה"ז הך מצוה דכיון דכלא"ה אולה התרומה לאיבוד, אבל ודאי דאינו מעכב. ואילו בחלה בפשוטו משמע דהוא מעכב, ולכן הוי שיעורא דחלה גם בזה"ז אחד ממ"ח.

אמנם הגר"א ז"ל למעמיה אזיל, דס"ל בשנו"א פ"א דפיאה דגם בתרומה הוא לעכב. ועי"ש ראייתו ממתני' דפ"ב דביכורים, דקתני יש בתרומה ומעשר שאין בביכורים, שהתרומה והמעשר יש להם שיעור והביכורים אין להם שיעור, ואף שגם בביכורים יש מצוה בשישים וכדאיתא בירושלמי פ"ג דבכורים ה"א, אלמא דבתרומה הוא לעכב.

ומ"מ עיין בחזו"א שביעית סי' ה' סק"ד דכתב דבהגר"א לא מוכח דדעתו דגם בזה"ז בעי שיעור בחלה ותרומה, אלא דפריך מאי שנא, ולעולם יתכן כהרמ"א דסגי בכזית. אך הראני ש"ב הרה"ג הנעלה ר' יוסף סומפולינסקי שליט"א, לדברי ביאור הגר"א בירושלמי למע"ש פ"ד ה"א דכתב להדיא דבעינן בזה"ז גם בחלה גם בתרומה להפריש כשיעור, וכן סתים לה בדרך אמונה הל' ביכורים ציון הלכה ה' ס"ק ק"ל, דדעת הגר"א דמפרישין גם בזה"ז כשיעור.

ונ"מ בזה דהבא לנהוג כתורת הגר"א, צריך להפריש גם אחד משישים בתרומה, וגם אחד ממ"ח בחלה, ולמאי דנקט הגר"א ז"ל דאכתי הוא בטבולו, א"כ אם לקח פירות שכבר נתרמו, חייב מדינא להוסיף בבית ולהשלים לאחד משישים בתורת ודאי.

וכן הוא הדין לענין הפרשת חלה, דזה ודאי שבכל המאפיות מפרישים רק כזית, וממילא לדעת הגר"א שצריך להפריש גם בזה"ז אחד ממ"ח, יש להפריש אחד ממ"ח מכל לחם הארץ שקונים. ואף שבאחד ממ"ח בזה לא מפורש בדברי הגר"א דמעכב, אבל הא מיהא דלדברי הגרש"ז הנ"ל בזה גם הרמב"ם

ס"ל הכי, ועיין גם בדרך אמונה כפ"ה מהל' ביכורים שהביא מהרשב"א שנסתפק בדבר אי לאחד ממ"ח לעיכובא.

ועיין לעיל שהבאנו מהתוספתא פ"א דחלה ה"א: הלוקח מן הנחתום ומן האשה שעושה למכור בשוק צריך להפריש חלת דמיי, מן בעל הבית ומן המתארחין אצלו אין צריך להפריש חלת דמיי, לפי שחלת דמיי ניתלת אחד מארבעים ושמונה. ר' שמעון אומר אפילו לא עלה בידו אלא אחד מששים יצא. דרהיטות הלשון משמע דבחלת ודאי לא יצא בפחות ממ"ח. ומיהו יש לבע"ד למידחק דהכוונה לא יצא את הדין דלכתחילה.

עוד יש להביא מקור לדעת הרמב"ם, דהנה איתא במתני' פ"ד דחלה מ"ח דמפרישין בסוריא שתי חלות, אחת כשיעור ונשרפת והשניה בכ"ש ונאכלת לכהנים. והנה אי נימא דהשיעור דא' ממ"ח גם בא"י הוא רק לכתחילה, מסתבר דגם הכא כל החילוק בין שתי החלות נוגע לענין לכתחילה בלבד, ואם עבר ונתן חלה ראשונה וגם שניה בכ"ש, הכי נמי דראשונה נשרפת ושניה נאכלת. אבל בתוספתא שם פ"ב ה"ו איתא, ר"ש אומר אם לא נתן את הראשונה כשיעור לא יאכל את השניה, ואי נימא דבעלמא יוצאים גם בפחות מכשיעור, סו"ס איך יתכן דהכא גרע.

ולאמור כיון דנ"מ לדין טבל, היה מסתבר דאפילו מי שבכל השנה לא נהיג בזה כדעת הגר"א והאר"י ז"ל וכדאיתא נמי בשו"ע, מ"מ לכאור' יש בנותן מעט שבמצה של מצוה לא להיכנס בפלוגתא דרבוותא ולהפריש אחד ממ"ח, כיון דלדעה זו בפחות ממ"ח הרי זו מצת טבל דאין יוצאין בה. וכן להפריש מהחטים אחד מס' לתרומה, וכן באתרוג של מצוה, וכע"ז איתא בחזו"א שביעית ס"ט סק"ז גבי משומר והנעבד בשביעית, שבאתרוג של מצוה אין לנו להיכנס בפלוגתא דרבוותא.

בבא"ח להפריש לכה"פ בער"פ אחד ממ"ח, וכ"כ החיי אדם בספרו שערי צדק להחמיר בזה אף בכל השנה. [ועי' מש"כ בזה בספר כף החיים, דטוב לנהוג בחומרא זו לכה"פ פעם אחת בשנה יעי"ש.]

וכ"ז נוגע כבר במצות ששוקל מ' קילו ומעלה לפי מש"כ בתשובות והנהגות ח"ה סי' קכ"ט דהגר"ח מבריסק היה מפריש חלה מקילו ואילך. ועי"ש דהסבירו במוטו"ד עפ"י שיעור הרביעית החדש הקמץ טפי משיעור דהגר"ח נוי זצ"ל. [ואכן לפי חשבון מ"ג ביצים וחומש יוצא שאם הביצה בינונית היא כ-49 סמ"ק אזי בקילו ושלושים ושלוש גר' יש כבר להפריש.]

ודאתאן עלה, בביאור הדבר דשיעור אחד ממ"ח הוא לעיכובא לדעת הרמב"ם, יש לעיין אי הכוונה דודאי דחילה החלה גם על פחות מאחד ממ"ח, אלא דאכתי לא ניתקנה העיסה עד שיושלם לאחד ממ"ח, או דילמא העיכוב מדרבנן הוא בעצם ההפרשה, דלא חל שם חלה כלל על פחות מזה.

והנראה בזה, ממה דשקלו וטרו בירושלמי פסחים פ"ג ה"ג היאך מפרישין חלה בפסח מעיסה טמאה. והביאו שם עצה שיטול כרי חלה מהעיסה ויחלקה לפחות מכזיתים, ואח"כ ישליכם באויר הבית, ואז יצטרפו לשיעור חלה ויקרא שם כשהם באויר, ואח"כ כשיחמיצו יהיו כבר בקרקע הבית, שאז אינם

מצטרפים. ומבואר כאן דבעינן לאויר בית כדי לצרפם לחפצא של אחד ממ"ח, וא"כ הוא ראייה ברורה דדין אחד ממ"ח הוא שיעור בהחפצא דהחלה, דאם העכוב הוא בתיקון העיסה מה איכפ"ל בצירוף, הא סו"ס הפריש על העיסה אחד ממ"ח בין כולם.

ולפי"ז מתבאר היטב החילוק שבין חלה לתרומה, שבחלה שהוא נתינת מקצת העיסה עצמה, תורת שיעורו בכמה הוא חשיבות העיסה שצריך ליתן, ולכן בחלה שייך שיהא שיעור בהחפצא דהחלה. אבל בתרומה ודאי ל"ש זה, שאין כאן דבר אחד כלל אלא נתינה מכלל הכרי, [דהמבל אינו גוף אחד אלא ערימה של הרבה חיטין], ולכן גם התורת שיעור הוא אינה בחפצא, אלא במעשה התרומה שיהא אחד משישים מהכרי, ובדין זה ס"ל להרמב"ם דלא נאמר עיכוב בחלות התרומה.

והנה הגר"א ז"ל בשנו"א בפ"א דפיאה מ"א, ס"ל דגם בתרומה שיעורה מעכב מד"ס, והיינו דהתורם פחות מאחד משישים אכתי הוא בטבלו. אך לכאורה פשוט דמ"מ גם להגר"א ז"ל, נכון הדבר דחלוק הוא השיעור בחלה מבתרומה, שבחלה השיעור בהחפצא דהחלה, ואילו כאן ל"ש זה, וודאי דחייל התרומה בכל שהוא, אלא דהמבל לא נתקן עד שישלים.

ועיין בתוספתא דחלה פ"א ה"ח, הלוקח מן הנחתום ומן האשה שעושה למכור בשוק צריך להפריש חלת דמיי, מן בעל הבית ומן המתארחין אצלו אין צריך להפריש חלת דמיי, לפי שחלת דמיי נישלת אחד מארבעים ושמונה. ר' שמעון אומר אפילו לא עלה בידו אלא אחד משישים יצא.

ולפום ריהטא מדברי ר' שמעון משמע כדעת הרמב"ם, דבעלמא פחות ממ"ח לא יצא ורק בחלת דמאי יצא בפחות ממ"ח. וגם מדויק דפחות משישים גם לא יצא, וכדעת הגר"א.

ויתכן דיש לבאר כדעת ר"ש, דבחלת דמאי כיון שעיקר תקנת דמאי יסודה הוא דין טבל, ונלמד מדין דמאי שבמעשרות, לכן כאן בחלת דמאי ס"ל לר"ש דלא תיקנו אלא כשיעור שנאמר בתיקון טבל, וכעין תרומה דעלמא.

הרב שמואל חיים לפאיר

בגדר ל' יום שקודם החג

(א) יעו"י בב' י"ש ס' תכ"ט שנקט דיתכן והדין לדרוש ולשאול בהלכות החג ל' יום קודם הוא דוקא בפסח אשר הלכותיו מרובות [ובאם לא יכין עצמו קודם לא יוכל שוב לקיימם כדן בבא הפסח] – עיי"ש.¹

אמנם בשעה צ"ז (ועי' ב"ח) הביאו דמרש"י בכמה מקומות וכן בכמה סוגיות נראה שגם בשאר ימים טובים איכא להאי דינא דל' יום. וצ"ע היאך ישיב הב"י על כך.

(ב) עוד צ"ב שהנה הטור כ' "תניא שואלים ודורשים בהלכות פסח קודם הפסח שלשים יום הלכך שלשים יום קודם הפסח חל עליו חובת הביעור כאשר אבאר", ומקורו בפסחים ו' ע"א לעניין היוצא בשיירה, דתוך ל' יום לפסח צריך לבער. צ"ב מה ענין זה לזה, דאף אם צריך ל' יום ללמוד הלכות הפסח כי רבות הן היכי מוכח מכאן דין חיוב ביעור החמץ.

ובפשטות היה נראה שנתחדש כאן דתוך ל' יום לפסח חשיב כהגיע עידנא דמצוות הפסח, וכפי שכ' שם רש"י "...ומאז חל עליו להזהר בצרכי הפסח", ואינו מחמת דשיעור זמן למוד ההלכות הוא ל' יום, ולכאורה צ"ע מכאן על הב". [ובעיקר דברי רש"י יעו"י בנשמ"א כלל ס"ח סק"ג ובמה שזכינו להאריך בזה בקונטרס בענין המביא את עצמו לפטור במ"ע. וע"ע ביואל משה מאמר ישוב אר"י. (הראני ידי"ג הרב"ש יערי שליט"א)].

(ג) וב'שוב דעתו לכאורה מצינו פשר דבר בהקדמת הסוגיה בע"ז ה': דמבואר שאסור למכור בהמה לעכו"ם ג' ימים לפני אידיהם כיון שהם מחזירים לקנות קרבנות ג' ימים, והקשו בסוגיה ולהקרבנה סגי בתלתא יומי והתניא שואלים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום רשב"ג אומר שתי שבתות, והשיבה הגמ' אנן דשכיחי מומין דפסלי אפילו בדוקין שבעין בעינן תלתין יומין, אינהו דמחוסר אבר אית להו בתלתא יומי סגי, ע"כ. ולכאור' צ"ע"ג דהלא כבר מוכח מסוגית פסחים הנ"ל דענין ל' יום הוא דין בחיוב לדאוג לצרכי הפסח (ומשו"ה היוצא בשיירה חייב לבער), וא"כ בודאי דזהו דין מסוים בגדרי המצוות המוטלות על ישראל, והיכי ס"ד להקשות מכך אהא דאזה"ע עכו"ם סגי להו בג' ימים לחפש קרבנות.

ולכאורה מוכח מכאן דאם אכן סגי בג' ימים לחדש קרבן הרי שעל אף הדין דשואלים ודורשים ל' יום קודם הפסח, מ"מ לא היו צריכים להזהיר את ישראל לצאת ולחפש בפועל את הקרבנות כבר אז,

¹ ועיי"ש דכ' דאפי' בסוכות אי"צ כ"כ הרבה זמן דרוב הלולבים ואתרוגים כשרים, וסוכה כשירה בב' דפנות ושלישית טפח – עיי"ש.

ובכיון דחזינן דמשרע"ה עמד והזהיר על הקרבן ל' יום קודם הרי שבדאי זמן חיפוש והתעסקות בקרבן הוא לכה"פ כשלשים יום.

ובביאור הדבר נראה דהן אמנם נתחדש בדברי משרע"ה דשיעור החיוב לדאוג לדיני הפסח הוא ל' יום, אבל מכל מקום ההתעסקות בפועל אין צריך שתהא ל' יום, אלא בזמן הנצרך למעשה, כלומר, באם לחיפוש בהמות לקרבן סגי בזמן מועט הרי ששלשים יום קודם הפסח יהא עליו לדאוג לכך ששלשה ימים קודם הפסח יוכל לחפש קרבן.

וזהו דהקשו בגמ', דכיון דמשרע"ה עמד והזהיר בפועל על הקרבן כ"כ זמן קודם, על כרחך דלא סגי בג' ימים לחיפוש. ושפיר השיבו דחלוק קרבן עכו"ם מקרבן ישראל העולה להי"ת, ובישראל גם שיעור ההתעסקות בפועל הוא זמן רב².

ובאם כנים אנו הרי שיש לומר כן גם בביאור דעת הב"י, דבאמת גם בשאר יו"ט איכא להאי שיעורא דל' יום, וכדהוכיחו האחרונים מכמה דוכתי, אלא דלענין לימוד ההלכות בפועל סבר הב"י דכיון דאין בהם כ"כ הרבה הלכות אשר יצריכו זמן כה רב ללומדם, הרי דבהו סגי בזמן קצר יותר קודם החג. אמנם יתכן שגם בהם, באם יודע בעצמו שסמוך לחג לא יהא בידו ללמוד הלכותיהם יהא חייב להקדים לימודו, כל שהוא תוך ל' יום, דסו"ס חובת הראגה שידע את ההלכות מוטלת עליו מל' יום קודם.

² ועי' בב"ח שהקשה דסו"ס סגי בארבעה ימים לביקור מומין, ועיי"ש מה שתירץ.

הרב אריה גוטמן

הלל בליל פסח

בש"ע סימן תפ"ז ס"ד בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף וכו', וברמ"א וכל זה אין אנו נוהגין כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבהכנ"ס ההלל כלל. וצ"ב אריכות לשונו של רבינו הרמ"א וכפילות דבריו, וכן מה הוא אין אומרים "הלל" שכותב הרמ"א. והנה הטור בסו"ס תע"ג כותב ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בבהכנ"ס בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, ומה טוב ומה נעים ההוא מנהגא, ויש לו סמך במסכת סופרים דאיתא התם פ"ב הל"ט תניא ר"ש בן יהוצדק אומר י"ח ימים ולילה אחד גומרין בהן ההלל וכו', ומצוה מן המובחר לקרות ההלל וכו', ולברך עליו ולאומרו בנעימה ולקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא ההלל בביתו א"צ לברך עליו שכבר בירך עליו ברבים, עכ"ל הטור.

וצ"ב בלשון המסכת סופרים שמתחיל ומייתי שבי"ח יום ולילה א' גומרין את ההלל, ומסיים דמצוה מן המובחר לקרות בלילי פסח וכו', דאינו אלא מצוה מן המובחר, ואין לומר שהמצוה מן המובחר קאי על האמירה בנעימה, שהרי גם בתחילת דברי המ"ס גבי י"ח איתא במ"ס דקורא בנעימה אלא שאיכא חילוק בין האמירה בנעימה די"ח יום לנעימה דליל יו"ט א' דפסח דגבי י"ח יום קאמר דצריך לברך בתחילתן ולקרותן בנעימה ולגבי ליל א' דפסח קאמר "ולאומרין" בנעימה. כמו"כ גבי הי"ח ימים נוקט המ"ס וצריך לברך בתחילתן ולקרותן בנעימה, הרי שכותב לברכה קודם הדין קריאה וכותב שהברכה היא בתחילתן, ואילו גבי דין המצוה מן המובחר דליל פסח מייתי המ"ס קודם דמצוה מן המובחר לקרות ההלל וכו', ולאחר מיכן מייתי דמברך עלי' ואומרין בנעימה הקדים לקריאה ולאחר מיכן לברכה, וגם לא קאמר שהברכה היא רק בתחילתן כמש"כ לענין הקריאה בי"ח ימים, וצ"ב בטעם השינויים הנ"ל במ"ס.

ונראה שחלוק דין אמירת הלל בי"ח יום ולילה א' הנאמר מעיקר הדין לדין ההלל שנאמר בליל פסח למצוה מן המובחר, והוא דההלל הנאמר מעיקר הדין חיובו הוא קריאת ההלל וצריך לקרותו בנעימה כדין קריאת כתבי הקודש שדינן להקרא בניקודיהן וטעמיהן, והלל שהוא שירותיו דדוד המלך טעמיו הן נעימותיו, אולם בליל פסח לדעת המ"ס לבד מדין קריאתה מדין קריאת ההלל יש ענין למצוה מן המובחר גם לאומרה מדין אמירת שירה כמבואר בר"ן שלחי פסחים מרב האי גאון שהלל דליל פסח אינו כקוראין את ההלל אלא כאומרין שירה, וס"ל למ"ס שמדין קריאת ההלל מברכין עליה קודם קריאתה ככל המצות שמברכין עליהן עובר לעשייתן, אולם בהלל הנאמר מדין שירה יש דין לברך עליו משום [דהלל] דשירה טעון ברכה וס"ל דהיינו ברכה לפניה ולאחריה, ובזה נתיישב היטב דברי המ"ס.

והנה יעוין בערכין י. דמייתא הגמ' רק שבי"ח יום גומרין את ההלל ולא מוזכר מהלל דליל פסח שמבואר במ"ם שגומרין בו את ההלל, ויעוין בתוס' שם שהקשו אמאי לא מזכירה הגמ' מהלל דער"פ ותיירצו משום דלא הוי אלא במקדש לא חשיב ליה [והיינו לא רק משום דלא הוי בכל מקום אלא רק במקדש אלא גם משום דלא הוי אמירתו מדין אמירת הלל אלא מדין שיר של מקדש כדס"ל לתוס' בפסחים סד. שהללוים אמרו את ההלל בשחיטת הפסח ולא כרש"י שסובר שהג' כתות אמרו אותו והיינו משום דלתוס' זה נאמר לא מדין הלל אלא מדין שיר על הקרבן כמבואר בדברי מרן רי"ז הלוי הלכות קר"פ]. אולם צ"ב מדוע לא מזכירה הגמ' להלל דליל פסח, ונראה דס"ל לגמ' דהלל דליל פסח נאמר רק מדין אומר שירה, בדברי רב האי גאון שהביא הר"ן ושם"ל שלכן אין מברכין עליו. אולם המ"ם ס"ל שאומרין את ההלל בליל פסח מתרי דיני חד מדין קריאת ההלל ככל הי"ח יום וחד מדין אמירת שירה למצוה מן המובחר, ולכן מברך ע"ז, לא רק מדין ברכת המצות אלא מדין שהלל דשירה טעון ברכה לפניו ולאחריו. [ויעוין בדבריו המאירים דמרן רי"ז הלוי בהלכות ברכות במה שכתב בדין ברכת ההלל].

ולדברי רבינו הגר"א בהגהותיו למ"ם שם ס"ק ע' שכותב שהמצוה מן המובחר דליל הסדר הוא אמירת הלל בבהכנ"ס נראה דס"ל למ"ם דמתרי דיני אמרי' הלל בליל פסח הא' חיוב קריאה כמו בי"ח יום שגומרין את ההלל שחיובו הוא גם על היחידים. ויש דין נוסף למצוה מן המובחר לומר אותו בצבור מדין פרסום הנס לדוממה שמו יחדיו, דזה ענין של פרסומי ניסא, כמבואר בביאור הגר"א סימן תרע"א ס"ז בדין הדלקת נרות בבהכנ"ס דזה הוי מדין פרסום הנס כמו הלל בליל פסח בבהכנ"ס יעו"ש בדבריו וא"כ י"ל דהברכות שמברך עליו נמי הוי לא [רק] מדין ברכת המצות אלא [גם] מדין פרסומי ניסא וכמו שנתבאר במקו"א לגבי הברכות של נ"ח, ולדברי הגר"א ההלל נאמר רק בבהכנ"ס בצבור כלשון הרמ"א גומרין ההלל "בצבור" ודלא כרמ"ע מפאנו שהביא הברכ"י הובא ככה"ח ס"ק ל"ט שאומרין אותו גם ביחיד.

וכוונת הרמ"א בס' תפ"ז שאין אנו נוהגין כן כי אין אנו אומרין בלילה בבהכנ"ס ההלל כלל כוונתו כמ"ש הגר"א בד"ה וכל זה וכו' כי לא נתקן לבקיאים כמ"ש בתוספ' פ' בתרא דפסחים בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבהכנ"ס וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את כולו, ואם א"א להם כן גומרין את כולו וכן משמע בירוש' הג"ל שאם שמעה בבהכנ"ס יצא וכו' לדברי קדשו של הגר"א כוונת הרמ"א היא שאין אנו נוהגין כן לומר ההלל בבהכנ"ס כי אין אנו אומרין בבהכנ"ס ההלל כלל, לא חצי קודם האכילה וחצי אחר האכילה ולא הלל שלם קודם האכילה בבהכנ"ס אלא אנו אומרין הלל רק בתוך הסעודה.

ומה שמייתי השו"ע להא דנאמר בנעימה רק בס' תפ"ז בהלל דליל פסח ולא גם בס' תפ"ח גבי הלל דיו"ט היינו משום דנעימה דהלל דיו"ט לא הוי מדין ההלל אלא מדין קריאת כתבי הקודש לכן לא מייתי ליה ורק בהלל דליל פסח שנאמר בנעימה מדין ההלל שבו שנאמר בתורת אומר שירה מייתי ליה השו"ע הואיל והוי מתורת חיוב ההלל ועיי"ב.

עוד בעניין ההלל בליל פסח

בתוספ' דפסחים פ"י הל"ד המקרא את ההלל הם הולכין אצלו וקוראין והוא אין הולך אצלם כותב החזו"י הם הולכין אצלו אע"פ שהן רבים וכבוד הרבים עדיף בכ"ז הם הולכין אצלו כיון שלכתחלה יש לומר הלל במקום סעודה אין לו להניח את ביתו מקום שהוא אוכל שם. וצ"ב מהא דמבואר בפסחים פה: כזית פיסחא והלילא ופקע איגרא וקאמרה הג"מ דאע"פ שגנין ועליות לא נתקדשו לאכילת קדשים איירי שאוכל בבית ואומר הלל על הגג, הרי שא"צ לומר את ההלל במקום הסעודה, ומאי האי דקאמרה התוספ' ע"פ החזו"י שצריך לכתחלה לומר את ההלל במקום הסעודה.

ויעוין בר"מ פ"ח מחו"מ הל"י שכותב ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שרוצה אע"פ שאינו מקום סעודה וכן הוא בר"מ א"ס ת"פ והראב"ד השיג עליו אמר אברהם אין הדעת מקבלת כן לפי שאין כאן שם לד' כוסות אם אינן במקום אחד הרי שבראב"ד מפורש כהבנת החזו"י בתוספ'.

ויעוין עוד בתוספ' שם הל"ה שכשאין להם לבני העיר מי שיקרא את ההלל קורא להם בבהכנ"ס וכו' מבואר מדברי התוספ' שבדיעבד יוצאין יד"ח ההלל גם שלא במקום אכילתו וגם מהא דהל"ד מוכח כן שהרי אמרי' שהשאנין וידעין הולכין אצל הבקי ויוצאין בקריאתו אע"פ שאצלם אינו מקום סעודה אלא שעדיף לקרות במקום סעודה ולכן א"צ הקורא לילך למקום שנמצאים הצבור הרי שדברי התוספ' מסייעין לראב"ד שלכתחלה אין לקרות את ההלל שלא במקום אכילתו.

אלא שמדברי הגמ' דפסחים הנ"ל משמע שלא כדבריו ויעוין במ"מ וברבינו מנוח מש"כ בזה. ויעוין עוד בחסדי דוד בביאורו לתוספתא.

ונראה שהראב"ד סובר שנהי שאכלו את הפסח למטה את הד' כוסות שתו למעלה וההלל נאמר במקום ששתו את הד' כוסות וסגי בזה משום דההלל נאמר על היין דאין אומרין שירה אלא על היין וההלל הרי נאמר בתורת שירה ואע"פ שמבואר בפסחים צה: שהפסח טעון הלל באכילתו הכוונה היא שאכילת הקר"פ מחייבת הלל אבל ההלל בפועל נאמר על היין כמו בקרבנות שמעונין שירה והשירה נאמרת בפועל על ניסוך היין ה"נ קר"פ טעון שירה והשירה נאמרת על היין דהיינו על הד' כוסות [דרך הלל דעשיית הפסח נאמר ההלל שלא על היין משא"כ הלל דאכילת הפסח נאמר על היין].

ויעוין ברש"י פסחים לו. שמצה הוי לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה היינו שגומרים עליו את ההלל ואומרין עליו הגדה הרי שאע"פ שמבואר במשנה קיז: שאת ההלל אומרין על כוס רביעי כותב רש"י שזה מיחשיב שאומר את ההלל על המצה היינו דחובת האמירה הוא משום המצה והאמירה בפועל היא על היין ה"נ ההלל דאכילת הפסח המחייב לאומרו הוא אכילת הפסח והוא נאמר על היין דאין אומרין שירה אלא על היין.

ובגוף דברי רש"י שכותב שהדברים הנאמרים על המצה הם הלל והגדה מבואר בדבריו שא"צ לאומרם כשיש מצה על השלחן אלא בשעה שראויה לאכילת מצה דדרשת המכילתא בעבור זה בשעה שמצה

ומרור מונחים לפניך היינו בשעה הראויה למצה ומרור עד חצות לראב"ע ולר"ע עד עה"ש ולכן גם מה שנעשה אחר גמר הסעודה מיחשיב שנעשה על המצה.

אולם בדברי התוס' קיד. מתבאר שסברי שעונין עליו דברים היינו על המצות המונחין לפניו ולכן כותבין התוס' בד"ה הביאו לפניו מצה שמיד כשעוקרין מחזירין לפניו והמצה והמרור עליו שהרי צריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה וכדאמר לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה הרי שלתוס' עונין עליו היינו עליו ממש שהלחם צריך להיות לפניו בשעת אמירת ההגדה ולדבריהם לכאורה רק ההגדה נאמרת על המצה ולא ההלל כי גמר ההלל הוא לאחר הסעודה כשכבר אין לחם ולדבריהם ההלל נאמר על הכוס. [וכך מתבאר מדברי התוס' במגילה כא. שכותבין שיש להקפיד לאכול המצה קודם חצות אבל על ההלל שאחר אפיקומן אין להחמיר כ"כ שהרי מדרבנן הוא ואפשר דהיינו רק לדבריהם שההלל לא נאמר על הלחם משא"כ לרש"י שסובר שההלל נאמר על הלחם דהיינו בזמן הלחם שפיר יש להחמיר לאומרו בזמן שראוי ללחם]. ויעונין בתו"ס סוכה לח. שכותבין דנשים חייבות בהלל דליל פסח דד' כוסות נתקנו לומר עליהם הלל והגדה מבואר בתוס' שגם ההגדה לא נאמרת על המצה אלא על הכוסות ואולי היינו למ"ד דלא דריש לחם עוני שעונין דברים הרבה יעונין פסחים לו. וקטו: וקטז. לדידהו הכל נאמר על היין.

והנה יעונין ברמ"א סי' תע"ג ס"ז עמש"כ השו"ע דכשיגיע ללפיכך מגביה כל א' כוסו כותב הרמ"א ויהי' הפת מגולה בשעה שאומר ההגדה עד לפיכך שאוחז הכוס בידו ואז יכסה הפת כותב ע"ז הגר"א סע"ק מ"ד וכשיגיע ללפיכך וכו' כדי לומר שירה על היין וכו' והלל היא השירה ובסע"ק מ"ח ויהי' הפת [מגולה] וכו' כמש"כ שם [קטו:] שעונין עליו דברים ובסע"ק מ"ט ואז וכו' מפני בושתו: מבואר ברמ"א שעונין עליו דברים הרבה היינו שהפת תעמוד לפניו ותהי' מגולה ולא סגי במה שהיו זמן הראוי למצה אלא צריך שתהי' לפניו וא"כ בשעת ההלל שהפת מכוסה לא מיחשיב שאומר את ההלל על הפת אלא הוא נאמר על היין וגם גמר ההלל לא נאמר על הפת שהרי הסעודה כבר נגמרה והמצה אינה לפניו אלא הוא נאמר על הכוס.

ונראה שלכן על מש"כ השו"ע בס' תע"ז ס"א שיהא זהיר לאכול המצה קודם חצות וכותב ע"ז הרמ"א שיקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות כותב הגר"א סע"ק ו' ויקדים וכו' בשביל כוס ד' מבואר בגר"א שהקפידא היא בשביל הכוס ולא בשביל ההלל והיינו משום דלרמ"א ההלל לא נאמר על המצה [ורק ההגדה נאמרת על המצה כמבואר בס' תע"ג ס"ז] והואיל וכן אין עיקר הקפידא לומר קודם חצות משום ההלל אלא משום הכוס משא"כ לרש"י שסובר שההלל נאמר על המצה דהיינו בזמן הראוי למצה א"כ הקפידא היא על ההלל יותר מאשר על הכוס שהרי ההלל מישך שייך למצה ולא הכוס והואיל והרמ"א לא ס"ל כרש"י כמבואר מדבריו סי' תע"ג ס"ז לכן לדידהו הקפידא למעבר קודם חצות הוא לא משום ההלל אלא משום הכוסות כמש"כ הגר"א סי' תע"ז ס"א.

והנה יעונין בשו"ע סי' תע"ב ס"א שכותב שלא יאמר קידוש קודם שתחשך ומקורו מדברי התו"ס צמ: ד"ה עד שתחשך שכתבו כן גבי מצה וס"ל לשו"ע דהו"ה בקידוש או משום שכוס של קידוש הוא א'

מד' כוסות וכולם צריכין להיות בלילה כמבואר במג"א סע"ק א' מהתרוה"ד או משום שמצות אכילת מצה הוא בכלל הקידוש ובשבילה בא הקידוש כמבואר בט"ז סע"ק א' והגר"א סע"ק ב' ציין גם לט"ז וגם למג"א וצ"ב במה שכתב הגר"א בס' תע"ז שאיכא קפידא שכוס ד' יהי' בזמן הראוי למצה דבשלמא למג"א קפדי' בזה כמו שקפדי' אכוס דקידוש שיהי' בזמן הראוי למצה כך קפדי' על כל הכוסות שיהיו קודם חצות אלא לט"ז שהדין שמקדשין רק משתחשך הוא דין מיוחד בכוס של קידוש צ"ב מדוע קפדי' אכוס ד' שיהי' קודם חצות כדי שיהי' בזמן הראוי למצה

ונראה דס"ל לגר"א דלט"ז שפיר קפדי' בכל הכוסות שיהיו בזמן הראוי למצות הלילה דמצה אלא שבכוס של קידוש היה מקום לומר שאפשר לקדש קודם שתחשך כמו שבכל שויו"ט אפשר לקדש מבעו"י כותב המ"ז שבליל פסח אין לעשות כן כי כוס הקידוש בא בשביל המצה ומצות אכילת המצה היא בכלל הקידוש לכן קפדי' שגם הכוס דקידוש יאמר בזמן הראוי למצה אבל שאר הכוסות יותר פשוט שצריך למעבדינהו בזמן הראוי למצה ולכן שפיר כותב רבינו הגר"א בס' תע"ז דהקפידא דהלל קודם חצות הוא משום הכוס הד' דקפדי' למעבד את הכוסות בזמן הראוי למצה ועיי"ב

הרב חיים שולביץ

חמין ומצה

כתב בעל המאור [פסחים כו:]: 'יש ששואלין באכילת מצה, מה מעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז', דהא גמרינן מהרד"י שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, בין במצה בין בסוכה, כדאיתא בפרק הישן. ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורו ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה. וודאי אין כוונתו שהחיוב בסוכה הוא רק מצד שמצוותה מוכרחת, שאם כן לא יכרך אלא על שינה שאינו יכול לעמוד בלעדיה, ובהכרח הכוונה שבסוכה מוכח שהיא מצוה חיובית, ואילו בפסח יש לומר שהיא קיומית, וכדעת הגר"א [במעשה רב, הובא במ"ב תעה מה] שכל שבעת ימי הפסח יש קיום מצוה באכילת מצה.

והנה בפסחים [לח:]: אמר רב יוסף כי המעם שרקיקי נוזר אינם ראויים למצה, הוא משום שצריך שתהיה המצה ראויה לשבעה ימים, ואלו צריכים להאכל כזמן הקרבן, שהם באים עם שלמי נזיר, ובמנחת חינוך [יג] כתב שדין זה שמצה צריכה להיות ראויה לשבעה לא הובא בראשונים ואחרונים, כי יש חילוק גדול בין מצה לסוכה, שהסוכה היא מצוה כל שבעה, ולכן יש סברא לומר שהתורה הקפידה שמצוה זאת לא תהיה נחלקת, וצריך שהסוכה שמקיים בה את המצוה תהיה ראויה לקיים בה את המצוה במשך כל שבעת הימים, כי אם יעשה סוכה אחרת עבור כל יום, הרי היא כסוכה העשויה על ראש האילן, אבל מצה שרק כוית ראשון שלה הוא מצוה וכל שבעה הוא רשות גמור, לא שייך דין זה של מצה הראויה לשבעה, ולכאורה סברא זו היא קושיא על שיטת בעה"מ והגר"א.

ובפסחים [צב:]: שנינו פסח שני חמין ומצה עמו בבית, ובמנחת חינוך [שפא ג] ביאר, שהמצוה בפסח שני היא לאכול פסח ומצה ומרור כל אחד כוית ויוצא ידי חובתו, ואף שבכוית שיוצא בו אסור לאכול חמין משום שהוא ככל דבר הרשות שמבטל דבר מצוה, מכל מקום מותר לאכול את שאר הפסח עצמו עם חמין, כי לא מצינו בשום מקום איסור חמין בפסח שני, אלא רק מצות עשה לאכול כוית פסח ומצה ומרור ויוצא ידי חובתו. ולכן תמה על לשון רש"י [במדבר ט י] שכתב 'פסח שני חמין ומצה עמו בבית ואין שם יו"ט, ואין איסור חמין אלא עמו באכילתו' ומשמע שאסור לאכול חמין עם הפסח שני. ובמשך חכמה [במדבר שם] יישב שמשמעות הכתוב 'על מצות ומרורים יאכלוה' הוא שיאכלו אותו רק עם מצה, לא עם חמין, והוא לאו הבא מכלל עשה. ובאבי עזרי [קרבן פסח פ"י הט"ו] תמה, שהרי אין הלכה כהלל שאכל פסח ומצה ומרור יחד, וכיון שהוא מצוה נפרדת לכל מין, הרי אין אכילת החמין עם הפסח נוגדת לאכילת מצה, ואיך משמע שלא יכל עמו חמין. [ולכן פירש שזו גופא כוונת רש"י להתיר לאכול את החמין בפסח שני אף עמו באכילתו]. ואמנם, אף להבנת המשך חכמה יקשה, וכי נאמר כן גם לגבי מרור, שיאסור לאכול שאר ירקות עם הפסח, משום שנאמר 'על מרורים' ומשמע ולא שאר ירקות.

יתכן ששורש נידונים אלו נעוץ בהגדרת איסור אכילת חמין ומצות אכילת מצה, אם שני דינים נפרדים המה, או שמא עניינם אחד, והיינו, שהמשך חכמה נקט כי אף שבפסח שני לא נאסר החמין בכל יראה ובל ימצא, ובמשך היום מותר גם לאכול, מכל מקום בעת אכילת המצה אסור באכילת חמין, כי הוא סתירה

לאכילת מצה, וכן יש להוכיח מדברי הראשונים דלהלן שהכלל ש'כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה' [פסחים מג:], משמעו הוא שאכילת מצה עניינה שכל מאכלו יהיה רק מצה ולא חמץ, ונמצא שאיסור אכילת חמץ אינו כאיסור בל יראה, אלא הוא מלתא דמצה, ונבאר.

במלחמות ה' [פסחים טו:] הביא את מעם הירושלמי שאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא משום שדומה לבא על ארוסתו בבית חמיו, וביאר שזמן זה נחשב כאירוסין כיון שכבר נאסר בחמץ, [וראה מג"א תע"א ו שכתב שבי"ג מותר, ודקדק החק יעקב מדבריו שכבר כליל יד אסור, מחמת תחילת הביעור בבדיקה, אך הסיק ששאר ראשונים נחלקו בזה], ובאליהו רבה שם הביא שמהר"ל [גבורות מח] כתב שלכן לא נאסרה אכילה אלא בערב פסח ולא בערב סוכות, שהרי אין איסור אכילה כמו חמץ האסור בערב פסח, והיינו שאיסור האכילה דחמץ הוא שייך למצוות האכילה של המצה, וכמו שנאמר [שמות יב טו] שבעת ימים תאכל מצות, אך ביום השביעי תשביתו שאור, כי כל אוכל מחמצת וגו', וביאר החזקוני שאכילת החמץ שאדם רגיל בו מבטלת את אכילת המצה, והיינו שמצוות אכילת המצה היא לאכול רק מצה ושלא יהיה עמה אכילת חמץ, אף שהיא עצמה מצוה שלימה, כי חיוב אכילת מצה הוא שאדם שישנו באכילת חמץ לא יאכלנו אלא יאכל רק מצה.

ובפסחים [קמז:] שנינו מצה זו על שום מה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ שנאמר ויאפו את הבצק וגו'. והקשה המהרש"א שהרי לפי מעם זה היה ראוי להיות מצות אכילת מצה אחר חצות לילה, כי אז יצאו ממצרים והתקיים ויאפו את הבצק אשר הוציאו וגו', ועוד, שהרי בפסח שאכלו במצרים אכלו מצה, ועדיין לא היה שייך מעם זה, ואין סברא לומר שאכלוהו ע"ש העתיד. והעלה מכך שאיסור חמץ כל ו' הוא מטעם ויאפו את הבצק גו' אבל מצות אכילת מצה כליל א' דפסח היא כמו שנאמר בקרבן מנחה 'מצות תאכל במקום קדוש וגו' לא תאפה חמץ', כי החמץ הוא כנגד המצה, וכמו שנאמרו במנחה 'כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו', והיינו כמ"ש רצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה, ראה שם שהאריך ע"פ חכמת האמת, ומדבריו עולה כנ"ל, שאכילת מצה עניינה שכל מאכלו יהיה רק מצה ולא חמץ. והם הם דברי בעה"מ והגר"א, שהמצוה כליל א' היא חיוב אכילת מצה כמו במנחה שהיא מצה כנגד החמץ, ואילו בשאר הימים מקיים מצות מצה כמו שהיה בצאתם ממצרים, וזו כוונת בעה"מ שבשאר ימים יכול לאכול שאר מינים, ואם כן אין מאכלו כנגד החמץ [ולפי זה נמצא שאף לדעת הגר"א שגם בשאר הימים צריך מצה שנאפתה לשמה, כדי שתהיה חפצא של מצוה, מכל מקום אין צורך שתהיה שמורה, כי השימור נצרך רק למצה שכנגד החמץ].¹

¹ אכן בזכר יצחק [סי' פ] נקט להיפך, שענין מצה כנגד החמץ שייך רק במצה הנאכלת כל שבעה, ולא במצה הנאכלת כליל א' עם הפסח, כי הוכיח מקושיית הירושלמי [פסחים פ"ד] על הפסוק 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח', שדרשוהו [קידושין לו:]: שלא אכלוהו מצה בכניסתם לארץ, משום שחל עליה איסור חדש, ולא היה להם מתבואה ישנה, ולמה אין אוכלים מצה של חדש, והלא יבא עשה וידחה לא תעשה, ולכאורה תמוה שהרי שנינו [שם לה:] שאין יוצאים במצה של טבל ומעשר, והתבאר בגמ' שהמעם לכך הוא משום שרק מי שישנו בכל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה, ואילו טבל שיש בו כבר איסור אחד, אין איסור חמץ חל עליו, וממעם זה לא יחול גם על איסור חדש ולא יהיה ראוי למצה. והעלה מכך שרק מצה הנאכלת כל שבעה צריך שתהיה ראויה לחמץ, כי מצוה היא מחובת היום, אולם מצה הנאכלת עם הפסח, אינה ברין החמץ, ולכן יכול לצאת גם במצה שלא חל עליה איסור חמץ. וכדבריו משמע מדברי המוגיד משנה [חמץ ומצה ה ט] שכתב שיש דין שימור לשמה למצות שאוכלים בכל שבעת הימים, הרי שהשימור

ויתכן שבסברא זו הסתפק המנחת חינוך [י ד] כשדן אם ניתן לצרף אכילת כוית מצה מכמה מיני דגן, ולכאורה תמוה, שהרי בשלמא לגבי צירוף עיסה לחיוב חלה אי אפשר לצרף כמה מינים כי מקפיד עליהם ומחשיבם כעיסות חלוקות, אך לגבי קיום מצות מצה, הרי הוא כצירוף אכילת חמץ שודאי יצטרף מכמה מיני דגן, ולמה לא יוכל לצרפם גם למצה. ויש לומר ששאר אכילות של איסור או של מצוה, מצטרפים לכוית משום שעניינם הוא במעשה אכילת שיעור כוית, אבל אכילת מצה עניינה קביעת מאכלו באופן מסוים, שהוא מופקע מחמץ, ואם כן יתכן שצריך לקבוע מאכלו כמו חלה, שאין חיובה חל אלא אם יש שיעור בעיסה אחת, ולכן צידד המנחת חנוך שצריך צירוף לשיעור ממין אחד מסויים, שלא מאכל אחר, וצ"ע בזה.

והנה לגבי הצנעת אפיקומן כתוב בשו"ע [תעז ו] 'יקח מצה האמצעית ויבצענה לשנים ויתן חציה לאחד להמסובין לשומרה לאפיקומן, ונותנין אותה תחת המפה', ויש שביארו שהצורך בשמירה הוא משום שנחשב כקרבן פסח, ולכן נותנין דוקא לאחד מן המסובין שהוא כמו אחד מבני החבורה. אך בשם האר"ל מובא שהיה מקפיד להניחה אצלו לשומרה ולא לאחר, ויש שכתבו שהוא מדין שימור מחשש חמץ, והוא שייך גם אחר אפיה, והיינו שהשימור שלא תחמין אינו רק כדי שתחשב מצה, אלא גם כדי שלא יהיה עמה חמץ באכילתה. ומצינו כן בדברי המרדכי [פסחים תתל"ט] שלחמי תודה נאפות יחד חלות חמץ ורקיקי מצה, ואין חוששים לריח החמץ שנבלע במצה, כי ריחא לאו מילתא, ולכאורה טעם זה אינו נצרך ואינו מוכח מחלות תודה, שהרי אין בה אלא מצוה לאכול מצה, אך לא התחדש בה איסור אכילת חמץ כמו בפסח, ומה לי שיבלע בה טעם חמץ, ובהכרח שענין אכילת מצה הוא שתהיה כל אכילתו מצה ולא חמץ.²

ויותר מכך מצינו בראשונים סברא זו גם לגבי איסור כל יראה וכל ימצא שנאמר בחמץ, כי בארחות חיים [סוף הל' ברכות] כתב שאין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ, משום שעיקר המצוה היא לבערו כדי לאכול מצה, ואין לברכה קבע אלא עד אכילת מצה, הרי שאף ענין ביעור החמץ הוא כדי שאכילת המצה תהיה עיקר אכילתו של האוכל, ולא יהיה אוכל חמץ באותו זמן, והיינו שאין עליו איסור חמץ בפני עצמו וחיוב אכילת מצה בפני עצמה, אלא חיוב שיהיה עמו רק מצה ולא חמץ, ובאופן שיש לו מצה וחמץ יחד, הרי לבד מאיסור חמץ הוא מפסיד גם את מצוות המצה.

מחמץ אינו מדין אכילת מצת מצוה, אלא מדין חמץ שישנו בשאר ימים, ואם אינו שומרה הרי אין בה הפקעה מחמץ. ויתכן שמנידון זה נובע חילוק המנהגים אם לאפות מצות מצוה בערב פסח, שבמור [תנח] הובא מירושלמי שאין יוצאים אלא במצות אלו, וביאר הבית יוסף דהיינו משום שהוקשה מצה לפסח, וכיון שמצה של הפסח חלוקה היא משאר מצות של שבעה ימים, הרי עתה שאין מצה נאכלת עם הפסח, אין צורך בכך, אולם יתכן שהמדקדקים בכך סברו שחיוב מצה זו הוא משום שהשימור למצה שייך רק בזמן שחל איסור החמץ, ולכן אכלו מהם כל הפסח כמבואר בטור שם, ובמק"א הארכתי בזה.

² ומכאן יש לדון למרדה שבלע ומבלע טעם חמץ, שאף אם לדין איסור חמץ בטל ברוב, הרי המצה שנבלע בה חמץ אין זו מצה שמורה, וראה משנה ברורה [תנא קיא].

הרב יעקב מילר

בזית בכדי אכילת פרס במצוות

בשולחן ערוך הלכות פסח סימן תעה איתא 'אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס'. והמגן אברהם בס"ק ד' דקדק מל' השולחן ערוך דיצא היינו בדיעבד. דלכתחילה בעי לאכול כל הכזית בבת אחת. וכתב דהמקור לזה מו' התרומת הדשן בס' קל"ט שהביא מהמדרכי בפסחים שהק' בהא דהלל היה כורך פסח מצה ומרור כאחד וז"ל 'ואם תאמר הא אין מחזיק בית הבליעה כל כך, דהא אמרינן בכריתות יד. דשיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, והכא צריך לאכול יחד ג' זיתים דפסח מצה ומרור. ותיקן, י"ל דהני מילי כשהאוכל שלם, אבל כשהוא מרוסק מחזיק יותר, וכשמגיע לבית הבליעה מרוסק הוא ולכך מחזיק כולי האי. כלומר, שאוכל מרוסק גמיש יותר, ויוכל ליכנס יותר בבית הבליעה בבת אחת.

ומוכח מכאן דאע"פ שכל האוכלין מצטרפין לכדי אכילת פרס, מכל מקום מצוה מן המובחר לבלוע כל הכזית כשהוא מרוסק בבת אחת, ולא יבלע מעט מעט. שאם לא כן לא היה קשה למדרכי מיד, דשפיר יוכל להכניס כל הג' זיתים לפיהו ולכוס אותו ביחד ולבלועו ביחד מעט מעט. אלא על כרחיך מצוה לבלוע בבת אחת להלל, והוא הדין לדין זית אחד של מצה או של מרור, עכ"ד.

והמג"א הביא דהמהרי"ל חולק על תרומת הדשן ונקט שיכול לכתחילה לאכול כזית מצה מעט מעט ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מאכילת פרס. ולדינא נקט המג"א שלגבי מצה דאורייתא יש להחמיר בהתרומת הדשן ולכתחילה לבלוע בבת אחת, ולגבי מרור וכורך דרבנן יש להקל אם קשה לו ולסמוך על מהרי"ל שאין צריך לבלוע בבת אחת. ומבואר שנחלקו התרומת הדשן והמהרי"ל האם לכתחילה צריך לבלוע את הכזית מצה ומרור בבת אחת או שמה לכתחילה יכול להמתין כשיעור אכילת פרס.

וביאר הדברים דהנה יש לחקור בהא דקיי"ל מהלכה למשה מסיני דכל האוכלין מצטרפין בכדי אכילת פרס, היאך היה דין לולי הלכה למשה מסיני, אם היה אפשר לצרף האכילות אף ביותר מכדי אכילת פרס או בהיפוך, דלולא הלמ"מ לא היה צירוף של כזית אלא באופן שאוכל בבת אחת ממש, ונתחדש בהלכה דהוא הדין דאפשר לצרף האכילות כל היכא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס.

ובפשוטו מכאן מבואר כהצד השני דלולא הלמ"מ היה צריך לאכול כל השיעור בבת אחת, ולכן יש מקום להחמיר במצוות עשה דאורייתא של מצה שלא לסמוך על הצירוף שיעורין אלא לאכול בבת אחת ממש.

אך באמת בענין זה רבתה המבוכה וכבר עמד בזה בחי' הגר"ז על הש"ס בכמה מקומות, דמחד גיסא כעין הכא מצינו גבי אבר מן החי דמבואר בגמ' חולין קב. דמאחר ובאבר מן החי יש חידוש דחשיב אכילה אף שאין בגידין בגמ', הוא הדין דאינו חייב אלא היכא דאכל בבת אחת ממש, אך אם ששה בין האכילות כל שהוא אפילו שלא ששה יותר מכדי אכילת פרס אינו חייב, וכתב רש"י שם

שאכילה משמע בבת אחת, ובאבר מן החי דהוי חידוש נקטינן דאכילה היינו בבת אחת ממש, ומבואר דלולא הלמ"מ הוי בעינן אכילה בבת אחת ממש, ולכך באבר מן החי דהוי חידוש צריך לאכול הכל בבת אחת.

אך מאידך גיסא גבי נבלת עוף טהור נראה דאינו כן דבזבחים ע. בעינן קרא דשיעור אכילת נבלת עוף טהור בית הבליעה הוי בכדי אכילת פרס, דאל"כ הו"א דהואיל וחידוש הוא מצטרף אפילו ביותר מכדי אכילת פרס. ומשמע דלולא הלמ"מ היה אפ"ל כל האכילות של אותו היום לשיעור כזית.

והנה במתניתין כריתות יב: איתא כמה ישהה באוכלין כאילו אוכל קליות דברי ר"מ וחכמים אומרים עד שישאח מתחלה ועד סוף כדי אכילת פרס. ובגמ' שם נסתפקו אי ר"מ לחומרא או לקולא וכו' ועכ"פ מבואר דלר"מ אופן הצירוף של כזית על ידי שאוכל מעט מעט בלי הפסק כלל ובוזה אפילו כל היום כולו מצטרף לשיעור כזית, דבהא גופא שאוכל בלא הפסק יש בגמ' דיצטרף לשיעור כזית. ולפ"ז יש לצדד באופן נוסף דאכן לולא הלכה למשה מסיני היה אפשר לצרף את האכילות אפילו באופן ששהה יותר מכדי אכילת פרס, אך כל זה דווקא באופן שלא הפסיק כלל בין האכילות. ונמצא לפ"ז דבהלכה למשה מסיני נתחדש תרתי א. דאין אכילות מצטרפות יותר משיעור של כדי א אכילת פרס אפילו שלא הפסיק ביניהם, ועוד נתחדש דבתוך שיעור של אכילת פרס מועיל לצרף אפילו אם הפסיק בין האכילות.

ולפ"ז יש לת' דאכן לולא הלכה למשה מסיני היה אפשר לצרף כל האכילות אפילו ביותר מכדי אכילת פרס, ולכן בנבלת עוף טהור לולא הגזרת הכתוב היה נטמא אפילו שהה יותר מכדי אכילת פרס ומה"ט בעינן קרא לחדש שבנבלת עוף טהור צריך שיעור של אכילת פרס כדי לצרף האכילות, ולולא כן היה נטמא גם ביותר משיעור זה כיון דלא הפסיק בין האכילות, ומה שמצינו גבי אבר מן החי דאיכא למ"ד דכיון שהוא חידוש בעי לאכול בבת אחת ממש, היינו משום שגם לולא הלכה למשה מסיני לא היינו מצרפים ב' אכילות לשיעור כזית אלא באופן שאוכל בלי הפסק כלל דכך דרך אכילה של קליות דאובלן מעט מעט בשיעור זמן ארוך. אולם באבר מן החי לא שייך לומר כן דהא אין כאן דרך אכילה כלל שהרי זה חידוש דהא אין בגידין בגמ' וכיון שזה חידוש שחייב אפילו שאין כאן דרך אכילה, כבי הא יש לומר דאינו חייב אלא היכא דאוכל בבת אחת ממש, דאם יפסיק בין האכילות או אפילו שיאכל מעט מעט אין מה שיצרף את האכילות.

איברא דכל זה עדיין אינו מתרץ מה שמצינו גבי דין אכילת מצה, דמבואר בפוסקים שלכתחילה צריך לאכול בבת אחת ולא סומכים על הלכה למשה מסיני להקל, ומוכח דלולא הלכה למשה מסיני היה צריך לאכול הכל בבת אחת. וצ"ע מהא דנבלת עוף טהור דמוכח שלולא הלכה למשה מסיני היה אפשר לצרף האכילות אפילו ביותר משיעור של כדי אכילת פרס.

ולבאר כ"ז יש להקדים דלעיל הבאנו מהתרומת הדשן שכ' להוכיח מקו' המרדכי גבי כורך דבעינן לאכול הכזית מצה בבת אחת ולא די בשיעור של כדי אכילת פרס. ויעו' בחידושי הגר"ח החדשים על הש"ס שהק' קושיא עצומה על התרומת הדשן דמרברי המרדכי גבי כורך אין להוכיח על עיקר מצוות אכילת מצה, דשאני כורך דצריך לאכול הכזית מצה והמרור ביחד ולכן הוא הדין דצריך לבלוע הכזית בבת אחת, שהרי זה פשוט דאם יאכל הכזית מצה והמרור בשיהוי של כדי אכילת פרס דאינו יוצא ידי חובה, וא"כ לא מוכח מידי מדין כורך שצריך לאכול בבת אחת ממש לכל מצוות מצה דשאני התם דצריך לאכול הכזית מצה והמרור כאחד ממש כדי לקיים הענין של על מצות ומרורים יאכלוהו. וצ"ע בד' התרומת הדשן.

ושמעתי לבאר דאמנם התרומת הדשן נחית לסברת הגר"ח דשאני כורך דלא מהני בכדי אכילת פרס כיון שצריך לקיים הענין של על מצות ומרורים יאכלוהו, אלא דמ"מ הוק' לו דבשביל לקיים ענין זה של אכילת מצות על מרורים לא צריך לבלוע הכזית בבת אחת אלא די שיכניס לפיו בבת אחת, וממה שהצריך המרדכי לבלוע הכזית בבת אחת, מוכח דגבי מצוות מצה לא נוקטים את ההיתר של כדי אכילת פרס אלא צריך לאכול הכזית בבת אחת ממש.

אמנם הדברים עדיין צריכים ביאור דמ"ש דלקיום דין כורך די במה שיכניס לפיו המצה והמרור כאחד, ואילו לקיום עיקר מצוות אכילת מצה דבעינן אכילה בבת אחת לא די בכדי אכילת פרס אלא בעינן שיבלע בבת אחת ממש.

ונראה לבאר בהקדם מה דיש לדון האם במצוות אכילת מצה וכדו' די בהנאת גרוננו או דבעינן נמי הנאת מעיו. דהנה מצינו לר"י ור"ל דנחלקו האם גבי אבר מן החי ושאר איסורים עיקר האיסור הוא בהנאת מעיו או בהנאת גרוננו, ונפק"מ גבי אכל חצי זית והקיא ושוב אכל חצי זית והקיא דאי בעינן הנאת גרוננו מצטרף, ואי בעינן הנאת מעיו אינו מצטרף. ויש לעי' גבי מצוות מצה ושאר אכילות אי לר"י היכא דאכל חצי זית והקיא וחצי זית והקיא אם יצא ידי חובה או לא. ומצינו שנחלקו בזה האחרונים עי' מנחת חינוך מצוה וחת"ס אור"ח קכ"ז.

והנה בעיקר הדין של התרומת הדשן כאן לכאן מוכח כהצד דבמצוות עשה בעינן הנאת מעיו דאל"כ מה"ת דצריך שיבלע כזית מצה בבת אחת, והגע בעצמך את"ל דהיכא שאכל חצי זית והקיא וחצי זית והקיא יצא ידי חובה כ"ש היכא דלא בלע בבת אחת. וכן הקשה במחצית השקל על אתר, עי' מה שתירץ.

אמנם באמת נראה דיש לחלק בין גדר אכילה לענין מאכלות אסורות, ובין גדר אכילה של מאכלות אסורות. דבמאכלות אסורות מהות האיסור הוא דין שלא ליהנות מן החפצא דאיסורא, אלא שלא נאסר ההנאה אלא בדרך של אכילה, אולם במצוות אינו כן דעיקר המצווה הוא לעשות מעשה אכילה של החפצא דמצווה. וכן נראה ממה דמצינו גבי מתעסק חלבים ועריות דחייב שכן נהנה, ויש מן הראשונים הסוברים דבמצוות לא נאמר הדין דמתעסק יצא ידי חובת מצווה ואפילו שנהנה, ונראה הביאור בזה כנ"ל דבמאכלות אסורות מהות האיסור הינו 'הנאה' אלא שהאיסור הנאה קיים דווקא

באופן של אכילה, ומשא"כ במצוות דעיקר המצוה לעשות מעשה אכילה ואינו רק אופן להנאה. ולכן דווקא באיסורים שייך לדון דמתעסק חייב שכן נהנה, דעיקר האיסור הינו הנאה ולא שנא דהאכילה היו באופן של מתעסק, ומשא"כ במצוות דיש דין לעשות מעשה אכילה, ומתעסק באכילה לא חשיב כעושה מעשה אכילה דמתעסק בעלמא הוא.

ולפ"ז יש לומר דעד כאן לא מצינו לשיטת רבי יוחנן בחולין קג. דבהנאת גרונו גרדיא מתקריא אכילה אלא במאכלות אסורות של אבר מן החי וכדומה, דאחר שהאכילה אינה אלא ה"ת להנאה י"ל דלא בעינן אכילה של הנאת מעיו, אולם במצוות עשה של אכילת מצה לא קאמר רבי יוחנן דדי בהנאת גרונו דלא די בזה אלא בעינן נמי הנאת מעיו. וזש"כ התרומת הדשן דלא די במה שיכניס לגרונו הכזית בבת אחת אלא הוא הדין דבעי שיבלענו בפעם אחת.

וכן מבואר היטב מה שכ' לעיל דלקיום דין כורך די במה שיכניס לפיו בבת אחת ולא בעי שיבלענו בפעם אחת. והיינו משום דבאמת בשאר דיני אכילות מצינו דהנאת גרונו גם מיקרי אכילה, ורק במצוות עשה של אכילה בעינן הנאת מעיו, ומעתה י"ל דלדין כורך שעיינו רק לשייך את המצה עם הפסח והמרור לזה די במה שגרונו נהנה בבת אחת מכל הני. וזה שהוכיח הרומת הדשן מהמרדכי דבמצוות עשה בעינן נמי שיבלענו בפעם א', דאפילו שהמרדכי קאי גבי כורך דבזה כולי' עלמא מודו דלא די במה שאוכל כל השיעור תוך כדי אכילת פרס, מ"מ לזה לא בעינן נמי שיבלענו בפעם א', ומדחצריך כן המרדכי ע"כ דבמצוות אכילה לא נאמר הלכה למשה מסיני דתוך כדי אכילת פרס כחדא אכילה, אלא בעי שיבלענו בפעם אחת.

ומעתה ניהדר לת' מה שהק' בתחילה, דמד' התרומת הדשן שהצריך לבלוע הכזית בבת אחת מוכח דלולא הלמ"מ דכדי אכילת פרס בעינן לאכול כל הכזית בבת אחת, ואילו גבי נבלת עוף מהור מוכח דלולא הלמ"מ יכול לצרף אכילות של כל היום.

ואולי יש לומר דאחר שמצינו דכזית דמצוות בעי אכילה חשובה יותר מכזית אכילת איסור, ועד שמצינו דבכזית דאיסור די בהנאת גרונו ואילו בכזית דמצוה בעינן הנאת מעיו, ושמא הוא הדין דחלוק גם לגבי צירוף אכילות דבמאכלות אסורות הרי דלולא הלמ"מ יש לצרף האכילות של כל היום כיון שהוא עוסק באכילת איסור ללא הפסק כלל וכפי שנת' לעיל, אמנם לכזית דמצוה לא די במה שאין הפסק בין האכילות דצריך מעשה אכילה חשוב של כזית ושמא לא חשיב אכילת כזית אלא היכא דאוכל בבת אחת, וצ"ע.

הרב חיים שולביץ

גדר חיוב בדיקה מחמת חשש

פסחים מ., אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף. ובירושלמי מבואר שאילו הוה חיישינן הו צריכין כל ישראל לבדוק חמץ כאחת, כדי שלא תביא חולדה חמץ מזה לזה. אולם רש"י כתב שאם חוששין כשבדק זוית זו ובא לבדוק זו שמא בתוך שבא לבדוק זו גיררה חולדה חמץ למקום הבדוק, היה צריך לחזור ולבדוק, ולכאורה תמוה, מאי מהני שיחזור ויבדוק, והלא אם חושש לחולדה יהיה עליו לבדוק שוב ושוב.¹

עוד יש לתמוה, מה לי שאין לדבר סוף, וכי משום כך ימלט מחשש איסור שמא יש בידו חמץ, ובקובץ שיעורים כתב שאפשר לפרש שהוא סיבה, שאם באנו לחוש לכך אין לדבר סוף, ומשו"ה לא חייבוהו חכמים כשם שאין גזרין בדבר שאין ציבור יכולין לעמוד בו, ואפשר לפרש שהוא ראיה, שאילו היה ראוי לחשוש א"כ יש לחשוש אפילו מעיר לעיר, וזה ודאי אין חוששים, ומוכח שא"צ לחשוש, אך מעמים אלו מועילים לבאר רק למה לא תקנו חובת בדיקה, ועדיין לא התבאר למה לא יבדוק כדי להמלט מחשש איסור.

ואמנם כבר בעיקר הדין יש לעיין, כיון שאפילו בחשש ממקום למקום לא חייבו לבדוק, משום שבחשש מעיר לעיר אין לדבר סוף, ולכאורה היינו משום שחכמים לא תקנו חיוב בדיקה שלא יועיל בשלימות, ושוב יקשה למה תקנו בדיקת חמץ כלל, והלא כיון שגם אחר הבדיקה עדיין יהיה חשש שמא תגרה חולדה, ולו אין חוששין כי אין לו סוף, אם כן אין לתקן בדיקה כלל, כי לא תועיל בשלימות?²

ובמלא הרועים תמה למה הוצרכה המשנה לפמור מבדיקה מטעם שאין לדבר סוף, ותיפוק ליה שאחר בדיקה חזקתו ברוק ואין לחשוש להכנסת חמץ ע"י חולדה.³

¹ לפום ריהמא היה מקום לומר שרש"י נקט שזו כוונת המשנה ש'אין לדבר סוף', כי צריך לבדוק שוב ושוב, אך זה אינו, שהרי לכך אין סוף גם בחשש ממקום למקום, ולא רק מעיר לעיר.

² ובפשוטו יש להשיב, שרק במקום שחזקתו ברוק לא חייבו חכמים לבדוק כשאין לדבר סוף, אך כשאין חזקתו ברוק צריך לעשותו ברוק, ואמנם זהו שורש הביאור דלהלן, אלא שצריך לבאר למה די שיהיה חזקתו ברוק כאשר גם אח"כ יהיה עדיין חשש חמץ.

³ ויש מקום ליישב בכמה אנפ"י: א. כיון שהספק חל מיד אחר הבדיקה, לא החלה חזקה כלל. ב. לפי הר"ן שהחזקה מהניא למפרע, משום שלא חייבו לברר יותר, אלא עד כדי חזקה, י"ל שאילו חיישינן לגרירה, היו מתקנים יותר, ולא היתה חזקה מועילה [ושלא כמבואר בפנים שנידון המשנה על בדיקה מפני החשש גרידא]. ג. אף שהבית בחזקת ברוק, כיון שעל עצם החמץ ל"מ חזקה, שוב חזר החיוב על הבית.

וגראה לבאר עפ"ד הר"ן ריש מכילתין, שכתב שהבודק חמץ ואח"כ מצא חמץ בפסח, לא עבר בב"י, כי סומכים על החזקות, וכבר בארנו דבריו במק"א, שאף אם בשאר איסורים ספק שהוכרע להיתר ע"פ חזקה, ואח"כ התברר לאיסור, נחשב למפרע שעבר איסור בשוגג, מכל מקום בחמץ שהוסיפה התורה באיסורו חיוב לבדוק, גילתה בכך שהוגבל איסורו, ונקבע שדי לבררו ע"י בדיקה, ואף אם ימצא חמץ אינו עובר למפרע בב"י וב"י, ונמצא שחיוב בדיקת חמץ החל על הבית הוא רק בהיותו מקום שמכניסים בו חמץ, אך אחר שהוא בחזקת בדוק, שוב אין חיוב בדיקה מדיני ביעור חמץ, אלא רק כדי להמנע מחשש איסור, והוא חיוב שחל על האדם, ולא על הבית.

וגדר הבדיקה כזה מבואר בשו"ע הגר"ז (סי' תלה ס"ד) שכתב לגבי הבודק ומבער בתוך הפסח, שצריך לברך, כיון שאם אינו מבערו עובר עליו בב"י, אף אם ביטל חמצו קודם הפסח, כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל, ונותרה עליו חובת בדיקה משום ב"י, אך היינו דוקא באופן שלא בדק, כי בית שיש בו חמץ שאינו בדוק נחשב חפצא דאיסורא, ועובר עליו בב"י והוא סיבת החיוב לבדיקה מעיקר הדין, אך בית שכבר נבדק, אין בו חיוב בדיקת חמץ, ואף אם התחדש בו חשש חמץ, ויש לו חיוב לבדוק כדי להמנע מאיסור, בודאי אין ברכה על בדיקה זו.

מעתה הרי אף אם חוששין שמא גררה חולדה, אין הבדיקה הראשונה במלה, אלא שיש חשש המחייב חיוב בדיקה מחודש למנוע איסור⁴, וכיון שכבר בדק והוציא את הבית מכלל 'מקום שמכניסים בו חמץ', ודאי שוב אין חוששין שתביא החולדה ממנו חמץ למקום אחר, ולכן נקט רש"י שהחיוב הוא שיחזור ויבדוק, כי אף שבתחילה היה מקום לחשוש לגרירת החולדה, הרי החשש הוא רק בעוד שלא בדק את שאר המקומות שיכולה להביא מהם חמץ, והם בכלל מקום שמכניסים בו חמץ, ויש לחוש שתביא מהם חמץ, אך אחר שכל המקומות בחזקת בדוקים, אף שהם מעונחם בדיקה מחמת החשש, הרי כיון שהם אינם חפצא דאיסורא, שוב אינם גורמים לחשוש שמא תגרר החולדה חמץ מהם למק"א, ואינו חייב לבדוק במקום אחר שוב ושוב, אלא די בבדיקה חוזרת אחת⁵.

⁴ והנה רש"י במשנה ותוס' בע"ב נקטו שהגידון אם חוששין גררה ממקום אחר באותו בית. והק' הפנ"י שהרי לדעת רש"י (ב.) חיוב הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בב"י, וזה אינו שייך בחמץ של אחרים, וא"כ החשש רק בבית שלו, ואינו שייך לחשש של מחצר לחצר אחרת, ויש לדבר סוף. והעלה מכך שרק על חמץ של נכרי פטור, אך חמץ של ישראל אחר חייב. אך לפי המבואר, הרי כל הוכחתו נכונה רק אם המעם שהבדיקה לא תועיל במקום חשש, הוא מצד שבטלה הבדיקה הראשונה, ואין חיוב בדיקה מעיקר הדין אלא על חמץ שלו, אולם אם הוא חשש חמץ מחודש, והחיוב הוא לבדוק כדי להמנע מאיסור, הרי כזה אי"צ למעמו דרש"י לעיל.

⁵ ובזה לא שייכי מעמי הקובץ שיעורים, שהרי אף אם יש סיבה או ראיה שחכמים לא יבואו לחקן חיוב במקום שאינו מתקן בשלימות, מכל מקום יקשה למה לא יתחייב האדם לבדוק בעצמו כפי יכולתו כדי שלא יכנס לאיסור. אלא הביאור הוא שאין החשש שייך אלא כשיש מקום שאינו בדוק שממנו תביא את החמץ, אך אחר שכל מקום בדוק, הרי אף שיש לחוש שמא הכניסה לאותו מקום, אין לחוש מחמת מקום אחד על מקום אחר.

וכיון שאין החשש מחשיב את המקום לאינו בדוק, ואינו מחייב בדקת חמץ מעיקר הדין, אלא רק כדי למנוע מאיסור, נמצא שסברת המשנה שאינו חייב לבדוק כאשר אין לדבר סוף מועילה רק לגבי בדקה למנוע מאיסור, אך סברא זו אינה מועילה לפטור מחיוב בדקה שחל מעיקר הדין, ולכן אין בה כדי לפטור את עיקר התקנה לבדוק חמץ. ומעתה פשוט שאף במקום שחזקתו בדוק, אינו פטור מחיוב בדקה שחל מחמת חשש, כי החזקה מועילה רק שלא יחול חיוב בדקה מעיקר הדין. אך החשש עדיין בעינו.

ובזה יתיישבו כמה תמיהות בסוגיין:

א. רבינו דוד תמה שהרי גם בלי טעם דאין לדבר סוף, תיפו"ל כשביטל היו רק דרבנן וספיקא דרבנן לקולא. ותירץ שבבדיקת חמץ החמירו אף בספק, ולפיכך יתכן שהיו מחמירים אף בזו, ורק משום שלא הוחזק החמץ בבית לא חששו כיון שאין לדבר סוף. וכן כתב הפני יהושע ע"פ דברי המ"מ (חו"מ ב יד) שבדיקת חמץ מתחילתה נתקנה על הספק, ולכא' תמוה, שמסוגיין מבואר איפכא, שהרי בגמרא דייק' טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדקה, ואמאי נימא אכלתיה כמו במדורות עכו"ם. ואמר רבא שבמדורות עכו"ם יתכן דלא היו נפל כלל, אך בחמץ דחזינא דשקל, היו ודאי, ומי יימר דאכלתיה היו ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי, ולא אמר רבא שבמדורות עכו"ם היו תרי ספיקי ובחמץ היו ספק אחד, והיינו משום שכיון שחיוב הבדיקה הוא רק מדרבנן, כל ספק פוטור, ואין לחלק בין ספק אחד לתרי, ולכן נקט שהחיוב הוא רק משום שאין ספק מוציא מידי ודאי, והדרא קושיא לדוכתא.

ותגדל התימה בדברי מהר"ם חלאוה, שבתחילה כתב לחלק בין מדורות עכו"ם דהוי תרי ספיקי ובין חמץ דהוי ספק אחד, ואח"כ הקשה שהרי הבית בחזקת בדוק, ואיך יאסר ע"י ספק דחולדה, והלא אין ספק מוציא מידי ודאי, ותירץ, דכיון שחזינא דשקל, הרי פקעה החזקה. והקשה שהרי ספק דרבנן הוא ולקולא. ותירץ שבדיקת חמץ מתחילתה נתקנה על הספק. ותמוה, שא"כ יקשה שוב למה הוצרך רבא לסברא דאין ספק מוציא מידי ודאי, ולא חילק בין ספק אחד לתרי ספיקי.

ב. המהרש"א תמה למה מקשה הגמרא ממדורות עכו"ם רק בחזינא דשקל, והלא יש להקשות על המשנה עצמה, בלא חזינא דשקל, למה הוצרכה לפטור משום שאין לדבר סוף, והרי יש לפטור מצד דנימא אכלתו. וכבר כתב המחנה אפרים שעיקר קושיית המהרש"א היא שעל המשנה לא יועיל תירוצו רבא שכיון דחזינא דשקל היו ודאי, ומי יימר דאכלתיה היו ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי, שהרי במשנה לא חזינא דשקל ודי בספק דנימא אכלתיה כדי לפטור.

ג. להלן (י.) אמרו שעכבר שנכנס לבית בדוק, ובדק אחריו ולא מצא חמץ, לדעת חכמים אי"צ ביטול. וכתב מהר"ם חלאוה שאף דקי"ל שהבודק צריך שיבטל, ה"מ בבודק כל הבית, שיש לחוש לחמץ טובא, אבל בעכבר החשש לחתיכה אחת, וכבר בדק, ושוב אי"צ ביטול. ולכא' תמוה שהרי הבית אין חיוב ביטול אלא במקום שיש חזקת חמץ וחייב בבדיקה, אך כאן כבר בדק ולמה יבטל.

ולפי המבואר, הרי כיון שראה שנכנס חל חיוב בדיקה מעיקר הדין, כי נעשה מקום שמכניסין בו חמץ, אלא שכיון שהיא רק חתיכה אחת די לבדוק ולהוציאה ואי"צ ביטול, ובדיקה זו נפטרת מחמת הספק ד'נימא אכלתיה', כי ספק פוטר חיוב בדיקה מעיקר הדין, אך חיוב בדיקה מחמת חשש חל על האדם כדי להמנע מאיסור, ובו לא מועיל צד ספק לפוטרו משום דנימא אכלתיה, שהרי עדיין צריך לבדוק להמנע מאיסור, ולכך הוצרכה המשנה לסברא שאינו חייב לבדוק כאשר אין לדבר סוף, ואדרכא כיון דלא חזינא דשקל, הרי בהכרח שאין הנידון על בדיקה מעיקר הדין, ולכן אין לפטרו מספק דנימא אכלתיה.

מעתה מובן למה הוזקק רבא לסברא דאין ספק מוציא מידי ודאי, ולא חילק בין ספק אחד לתרי ספיקי, שהרי הנידון הוא בעיקר החיוב, ובוה די בספק דנימא אכלתיה כדי לפוטרו, ורק משום שאין ספק מוציא מידי ודאי הרי הודאי מחשיבו כמקום שמכניסים בו חמץ, וכמש"כ מהר"ם חלאוה דכיון דחזינא דשקל, הרי פקעה חזקת בדוק מהבית, ושם עליו חיוב בדיקה מעיקר הדין⁶.

ומה שכתבו רבינו דוד מהר"ם חלאוה והמ"מ שאין ספק דרבנן לקולא בבדיקת חמץ, כי מתחילתה נתקנה על הספק, היינו רק במקום שהוא בחזקת בדוק, והבדיקה היא להמנע מאיסור, שהרי הנידון בספק דרבנן אינו שייך לחזקת הבית, אלא לחיוב האדם, וכיון שהנידון על בדיקת חמץ מצד חשש איסור, הרי לא שייך ללכת בו לקולא, מאחר שאחר שאינו נידון על חיוב, אלא על בירור הספק.

⁶ ואין לטעון שהרי במדורות העכו"ם אין חיוב בדיקה, אלא רק כדי להמנע מאיסור, ולמה נפטר ממנו בתרי ספיקי. כי י"ל שרבא השיב על כך, שכיון ששורש החיוב הוא רק מספק אם הוה נפל, הרי כשיש נגדו ספק שמא אכליה נפקע שורש החשש, ופוטר מלבדוק.

הרב אלימלך שטיין

הערות קצרות בהלכות פסח

תב"ט

ס"ב. רמ"א. נהגו שאין מתעניין בכל חודש ניסן תענית כלל. וכתב המ"ב (סק"י) החתן והכלה נוהגים להתענות אפילו בר"ח ניסן מטעם שיתבאר בסימן תקע"ג ע"כ.

מש"כ המ"ב דהחתן והכלה מתעניין בניסן, כך כתב הרמ"א בסימן תקע"ג. והמ"ב שם סק"ז הביא דיש מקילין בכל הימים שא"א בהם תחנון. ע"כ. ומעשה באחותי תחי' שנישאה בחודש ניסן, והורה אא"מ זללה"ה דתנהוג כהיש מקילין שלא לצום [יום שלם], א.ה. אם לא צם יום שלם מחמת איסור תענית י"ל שלא תצום גם חצי יום. ע"כ.

תל"א

ס"א. בודקין את החמץ לאור הנר בחורין ובסדקין. מבואר דתקנת הבדיקה היתה בחורין ובסדקין. והטעם דמקומות הגלויים רואים את החמץ בלי בדיקה. וכן מפורש בהרמב"ם (פ"ב מחו"מ ה"ג) מדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו. א.ה. לפי"ז יתכן שיש להניח את הפתיתים דוקא במקומות מוסתרים כדי לקיים על ידם מצות בדיקה. ע"כ.

תל"ג.

שה"צ סק"ה. בספר חק יוסף פקפק על בדיקת ליל י"ג לאור הנר לכתחילה משום דיפסיד הברכה [והוי דומיא דערום לא יתרום משום שאינו יכול לברך] ע"כ. ופלא דשאני ערום דחייב לברך אלא שאינו יכול משא"כ בניד"ד דלא נתקנה ברכה לפני י"ד.

מ"ב מ"ג. עבר ולא בדק הבתי כנסיות בליל י"ד, יכול לבדוקם ביום י"ד לאור היום, וא"צ לבדוק לאור הנר, לפי שדרך להרבות בהם חלונות ויש בהם אורה גדולה, ודינם כדין אכסדרה. ובשה"צ (סקנ"ד) כתב, מ"מ בחורין ובסדקין צריך לבדוק בנר, דלא עדיפא מחצר דאין לו גג למעלה, ואפ"ה צריך לבדוק בחורין ובסדקין, וכנ"ל. ע"כ. כוונת השה"צ, דאיתא בשו"ע (ס"ו) אמצעה של חצר א"צ בדיקה. וכתב ע"ז המ"ב (סקכ"ה) "אמצעה" אתי לאפוקי חורין שבצדדי החצר של חצר דצריך בדיקה.

וקשה, מנ"ל להשה"צ דאותם חורים של החצר צריכים אור הנר. עוד קשה דנפסק לעיל (ס"א) דאכסדרה נבדקת לאור החמה ובודאי הכוונה אפילו בחורים וסדקים, א"כ י"ל דה"ה ביהכ"נ שיש לו דין אכסדרה דדי באור היום [וכ"ש חצר שאין לו גג]. וצ"ע.

תל"ד

ס"ב. רמ"א. אין לבטל החמץ ביום, אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. ע"כ. נראה, דהיינו לדעת ר"ת דביטול משום הפקר, אבל לדעת הר"ן דביטול הוא משום דהסכימה דעתו לדעת התורה, ולהכי לא העמידה התורה החמץ ברשותו, אין החמץ יוצא מרשותו אלא בהגיע זמן איסורו, ויכול לשרוף אחר הביטול.

שם מבואר ברמ"א דהביטול חל בזמן אמירתו. לפי"ז נראה, דהמוכר חמצו משום דאינו רוצה שיהיה ברשותו חמץ של הפקר, (ע' פנ"י פסחים ה' ע"ב ברש"י ד"ה לפי שנאמר), לא יבטלו עד אחרי המכירה, דאם מבטלו לפניו לא יוכל שוב למכרו. וצ"ע.

תל"ה.

מ"ב סק"ג לא בדרך לפני פסח האם יבדוק ביו"ט. הכרעת הפר"ח, דאם ביטל חמצו לפני פסח לא יבדוק ביו"ט. ואם לא ביטל חמצו אפשר דיבדוק ביו"ט. ובשה"צ (סק"ו) ביאר דתלוי במחלוקת הפוסקים במוצא חמץ בפסח האם מטלטלו ומבערו או כופה עליו כלי, ע"ש. ועיין תמ"ו מ"ב סק"ו דמנהג העולם לכפות עליו כלי, א"כ בכל אופן אין בודקים ביו"ט.

הרב אשר מילר

בחילוק שבין איסור חמץ לשאר איסורין - לענין מעם בעיקר, ולענין חצי שיעור

א] רמב"ם פ"א הלכה ו': אין חייבים כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירוב חמץ כגון כותח הנבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן אם אכלו בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר כל מחמצת לא תאכלו, במה דברים אמורים בשאכל כוית חמץ בתוך התערובת בכדא"פ וכו' ומבואר ברמב"ם שיש ריבוי מיוחד ד"כל מחמצת" לאסור תערובות חמץ בפסח וכן הקדים בפתיחת אלו ההלכות וכן במנין המצוות כי אסר לנו הכתוב תערובת חמץ, והנה האי תערובת מיירי כשאין בו שיעור ביטול נגד בחמץ כלל, אלא יש בו כל התנאים לאיסור היינו פחות משישים נגד האיסור ואף אכל כוית בכדי אכילת פרס. וא"כ טעונים ד' הרמב"ם ביאור, הא חמץ גמור הוא כשאר איסורים שבתורה ומה לי קרא לכך. ומה שפטר לה הרמב"ם מכרת הנה הוא מדויק בפסוקים אך הא גופא טעמא בעי הא חמץ גמור הוא, וכבר תמה בזה הרמב"ם סהמ"צ ל"ת קצח הובאו בכ"מ כאן ופליגי עליה ולדבריו לפו"ד יתחייב כרת אף על התערובות. ואיצטריך קרא לענין אחר ודעת הרמב"ם בזה צ"ע.

ב] ובהלכה ז': כתב הר"מ עוד וז"ל האוכל חמץ בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל עליו חמץ ואע"פ כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כוית והאוכל פחות מכוית במזיד מלקין אותו מכת מרדות עכ"ל. ותמה המשנה למלך והביא דכבר תמהו חכמי לב בזה למה הוצרך הרמב"ם להביא קרא על זה הא קי"ל בכל התורה כר' יוחנן שאמר חצי שיעור אסור מן התורה ולמה יגרע איסור חמץ משאר איסורים בזה ועוד תמה על המקרא שהביא הרמב"ם שנאמר לא יאכל חמץ אדרבה משמע לשון אכילה שהוא תמיד בכוית ועוד יש לעיין מדוע לאו בכלל וע"ז י"ל דיאכל בצירה משמע אפילו כ"ש שוב ראיתי מובא כן [במקו"צ] מהתו"כ פ' צו ומלבי"ם שם.

ג] והנראה כי שאני חמץ מאחר והחמיון נתפס בהעיסה, הרי שהיא הנאסרת מכח החמיון, אבל החמיון עצמו טעם ונפח בעלמא ואין בו ממש, וא"כ היה מקום לומר כי בפחות משיעור כוית לא נתפס עליו שם חמץ כלל. ושיעור עיסה בעיני ע"מ שיחול עליו איסור חמץ, ודמות ראיה לדבר הא דאיסור כל יראה גם הוא שיעורו בכוית ונחלקו בו ב"ש וב"ה ריש ביצה אי בכוית אי בכל שהוא, [וצידדו בו האחרונים טובא דאין בו דין איסור חצי שיעור], הרי דיש שיעור בשם חמץ דפחות מכשיעור לאו תורת חמץ עליה ואינו בכל יראה, ולהכי הוא דהוצרך הרמב"ם למקרא דלא יאכל חמץ דבפסח הוי איסור חפצא לכל דבר וכל שהוא חמץ אסור באכילה.

ד] ודכוותה גבי איסור תערובות ששאלנו באות א' נראה גם עפ"י מה שיסד לן הגר"ח בכמה מקומות בדעת הרמב"ם [בה' מעשה הקרבנות, חמץ ומצה, תרומות ועוד] והכלל העולה מד' דבטעם כעיקר לא נאמר שלא נתבטל האיסור מאחר והוא נותן טעם [כאשר הסברא הפשוטה בשמעתתא דתערובות ולא כאן המקום] אלא מעיקר הדין הוא מתבטל ברוב מדינא דאחרי רבים להטות אלא איסור מיוחדש הוא שנאמר על טעם האיסור הניכר בתערובת כי הוא כהאיסור עצמו [דיקא נמי הלשון "טעם כעיקר"] עד כדי כך דכללא ד"אינו ראוי לגר" האמור אצל נבילה ושאר איסורים אמור גם על טעם כמבואר בראשונים בע"ז בסוגית נט"פ. ואשר יראה לפי"ז דכל זה נכון כלפי שאר איסורים שהם בעצמותם חפץ האסור כגון נבילה ושרץ אשר על כן גם טעם ידיהו כמותן מקרא ד"הטמאים" לרבות צירן ורומבן חולין צמ:, אולם חמץ שאינו איסור מצד עצמו כ"א שנאסר "עיסה המחומצת" כמו שנת' הנה כאן מאחר ובטל שמו בתערובת הרי אין בו חשיבות של שם חמץ כלל ומשום "טעם החמץ" אין לאסור כי רק עיסת החמץ נאסרת לא החימוץ עצמו כמו שנתבאר. ואם נכון הרי שהוצרכנו שפיר לקרא כל מחמצת לא תאכלו לאסור גם תערובת החמץ והוא איסור מיוחד ואינו בכלל האיסור החמור של חמץ והדברים מיוחדים.

ה] והנה מבואר במשנה למלך דלהרמב"ם שהוצרכנו למקרא לענין כל שהוא חמץ, הנה באמת מישש שעות ולמעלה לא יהיה איסור זה, וכן מדויק ברמב"ם שהתחיל ההלכה "האוכל חמץ בפסח בכל שהוא" משמע הא קודם לה שרי. וראה זה פלא דבצל"ח ריש פרק אלו עוברים דייק מהרמב"ם דגם כלפי איסור תערובות חמץ דיליף לה הרמב"ם מכל מחמצת גם בזה לא נזהג מ' שעות ולמעלה, והנה למה שנתבאר הוא כמין חומר הא בהא תליא, דהחידוש דחצי שיעור בחמץ, ודאיסור תערובות בפסח היינו לתת לחמץ דין איסור עצמי כמו שאר איסורין, וזה נתחדש רק בפסח עצמו, אך קודם נשאר בסברא הראשונה להיות שונה משאר איסורין כמו שנתבאר.

הרב יצחק מנחם פזריני

ברין נתבשל בפסח בכלי חמץ שאינו בן יומו

עי' מ"ב סי' תמב סוס"ק א והעולה מדבריו שתבשיל שבלע קודם פסח מעם חמץ י"א שאע"פ שאסור לאוכלו משום מעם כעיקר מ"מ אינו עובר עליו בב"י וב"י ורק מדרבנן אסור להשהותו וצריך לבער, וי"א שכיון שאסור לאוכלו עובר עליו בב"י וב"י, וכ"ז דוקא כשבלע מהחמץ עצמו אבל אם התבשל קודם פסח בכלי של חמץ אפי' בן יומו מותר להשהותו כיון דלא הוה אלא נ"ט בר נ"ט [ואע"פ שלענין אכילה לא סמכין להתיר משום נ"ט בר נ"ט וכמבואר במ"ב סי' תמו ס"ק סה מ"מ לענין ביעור אי"צ לבער], והוסיף המ"ב 'ואם נתבשל או נכבש לכתחילה בתוך הפסח בכלי חמץ אפילו אינו בן יומו צריך לבער'. והיינו דכיון שנכבש תוך הפסח אין היתר של נ"ט בר נ"ט [דהא הוה נ"ט בר נ"ט דאיסורא] ולא של נותן מעם לפגם וצריך לבער (ומקור דין זה הוא בח"א כלל קכא סוף סעי' א).

ומש"כ המ"ב דבנטל"פ צריך לבער צ"ע שהרי בסי' תמו סעי' י הובא מחלוקת האם נטל"פ אסור בפסח ומשמע שם דמיירי אפי' בפסח עצמו ואע"פ שמבואר שם שהמנהג להחמיר ומ"מ לכאן היינו דוקא שלא לאכול אבל מהב"ת שיהיה חיוב ביעור.

והנה אף אי נימא שלשיתות שאסור בפסח נטל"פ צריך גם לבער מ"מ ודאי אינו אלא מדרבנן דהא הטעם שאוסרים נטל"פ משום דחמץ בפסח במשהו, ודין חמץ בפסח במשהו הוא רק מדרבנן, וכל האיסור להשהותו הוא רק מדרבנן שמא יבא לאוכלו אבל אינו איסור בעצם השהיה שהרי כתב הרמ"א בסוף סי' תנ' ויש מתירים להחם חמץ בכלי חמץ ולרחץ בהם וכן שאר צרכי הנאה בכלי חמץ וכן הוא המנהג הרי שאם אין חשש שיבא לאוכלו מותר לקיימו בפסח.

אמנם יש לתמוה על דברי החיי אדם שכתב שצריך לבער שהרי הרמב"ם (פמ"ו ממאכלות אסורות ה"ט) כתב שהטעם שחמץ בפסח אסור אפי' במשהו הוא משום דהוה דבר שיש לו מתירים והביאו הב"י בריש סי' תמו ואי אמרי' דיש חיוב ביעור כשנתערב משהו (שהרי נטל"פ הוא מדין חמץ בפסח במשהו) א"כ אמאי הוה דבר שיש לו מתירים וצ"ע.

הרב אריה הימלפרב

מצות אכילת פסח שני

א) איתא במשנה בפסחים צ"ה. "מה בין פסח הראשון לשני, הראשון אסור בכל יראה ובל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית, הראשון מעון הלל באכילתו והשני אינו מעון הלל באכילתו, זה וזה מעון הלל בעשייתו, ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת", והנה בדברי המשנה מבואר דגם פסח ראשון וגם פסח שני נאכלים על מצות ומרורים, ומצינו בהא מילתא חידוש גדול בדברי רש"י בפרשת בהעלותך בפרשת פסח שני שכתב עה"פ "דבר אל בני ישראל לאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחקה לכם או לדתיתכם ועשה פסח לה" וכתב שם רש"י "פסח שני, מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם יום טוב, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו", והנה בביאור דברי רש"י שכתב "ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו" נחלקו האחרונים בביאור דבריו דהמנח"ח במצוה שפ"א הבין בדברי רש"י שאף דאין איסור חמץ בפסח שני מ"מ יש איסור חמץ באכילת הפסח שני, והיינו דאף שאין איסור חמץ נוהג כל יום י"ד באייר, מ"מ בשעת אכילת הפסח כן נוהג איסור חמץ, והמנח"ח תמה על דברי רש"י מנין לנו לחדש דבר זה, ובדבריו מבואר דנקט בדברי רש"י שלא רק בשעת אכילת הכזית חובה יש איסור חמץ, אלא בכל אכילת הקרבן יש איסור חמץ, ובה תמה עליו מנלן לחדש דבר זה, וכתב שם דאפי' אם נימא דכוונת רש"י לכזית חובה מ"מ גם כזה מנלן לומר דלא יצא, ולבסוף מסיק דאין שום איסור בדבר אלא יש רק מצוה לאכול הקרבן ויחד עמו יש מצוה לאכול מצה ומרור, אלא שאינם מעכבים את אכילת הקרבן.

ב) והנה המשך חכמה גם יצא לחדש כעין זה עה"פ "על מצות ומרורים יאכלוהו" וכתב "פירוש יאכלו אותו רק עם מצה לא עם חמץ, והוי לאו הבא מכלל עשה, וכן פירש רש"י בפרשת בהעלותך ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו, וכן איתא במשנה "ונאכלים צלי על מצות ומרורים", ובתוספתא פסח ראשון נוהג כל שבועה ופסח שני נוהג יום אחד, וכמו דכל שבועה על איסור חמץ קאי, גם יום אחד הוא שאינו נאכל עם חמץ", ומבואר בדבריו דהא דאמר' דיש איסור חמץ באכילת הפסח שני אין זה איסור חמץ עצמי שנאמר איסור חמץ ביום י"ד באייר, אלא הוי זה איסור עשה שנלמד ממה שאמרה תורה דיש לאכול את הקרבן פסח שני על מצות מזה נלמד שאין לאוכלו עם חמץ, ואין זה איסור חמץ עצמי, אלא זה איסור מדיני אכילת הקרבן, וממילא בזה יהא קצת ישוב לקושיית המנח"ח מנלן לחדש איסור חמץ חדש בפסח שני, ולדברי המשך חכמה מקור האיסור הוא מדיני אכילת הקרבן פסח דממה שאמרה תורה לאולו על מצות מניה גופיה נלמד שאין לאוכלו על חמץ, והנה היה אפשר להבין דאין זה מדיני קיום מצות אכילת הקרבן דפסח שני אלא זה ממצות אכילת מצה שיש יחד עם הקרבן דפסח שני, דהיכא שאוכל עמו חמץ בזה הוא מבטל את מצות אכילת המצה שיש עם הקרבן, ולפי"ז האיסור יהא רק בכזית הראשון שאז הוא יוצא יד"ח אכילת הקרבן עם המצה, אבל לאחר שכבר יצא יד"ח לא יהא איסור לאכול חמץ, אבל מדבריו שם לא משמע דהוא דין במצות אכילת המצה, אלא משמע דהוא דין באכילת הקרבן דמזה שאמרה תורה לאוכלו על המצה מיניה גופיה נילף דאין לאוכלו עם החמץ, וממילא אפשר דיהא איסור בכל הקרבן ולא רק בכזית הראשון, אלא דאין זה מוכרח, דאפשר

דגם אם זה דין באכילת הקרבן שיש דין לאוכלו עם המצה מ"מ דין זה הוא רק באכילת הכזית חובה ולא בכל אכילת הקרבן.

ג) והנה יעויין באבי עזרי בסוף הלכות קר"פ שהביא את הבנת המנח"ח והמש"ח בדברי רש"י ונחלק עליהם וכתב דאין זה הביאור בדברי רש"י אלא כוונת רש"י לומר דעמו באכילתו דמותר לאכול חמין יחד עם קרבן פסח שני, והקשה שם על האחרונים דכיון דלא קיי"ל כהלל שצריך לאכול הכל בכריכה אחת אלא יכול לאכול את המצה אחר הקרבן פסח, א"כ בזה שאוכל חמין עם הפסח אין בזה ביטול מצוות המצה כיון דיכול לאכול את המצה אח"כ, ולכאורה נראה מדבריו דלמד דהדין לאכול מצה יחד עם הקר"פ הוא חובת אכילת מצה וממילא הקשה הרי יכול לקיים את המצוה אח"כ כיון דאין חובה לאוכלם ביחד דהרי לא קיי"ל כהלל, אבל לכאורה אין הדבר כן אלא דבפסח שני אין חובת אכילת מצה כלל כמו בפסח ראשון, דבראשון יש חובה נפרדת מקרא ד"בערב תאכלו מצות" ויש עוד דין באכילת הפסח שיהא דין לאכול הקרבן עם מצות ומרורים, ובפסח שני יש רק את הדין השני שהוא דין באכילת הקרבן על מצות ומרורים, וממילא אפי' אם לא קיי"ל כהלל אלא יכול לאכול המצה לאחר אכילת הפסח, מ"מ היבא שאוכל חמין עם הקר"פ ודאי דאין זה נחשב לאכילת הקרבן על מצה אלא לאוכל על החמין, וממילא יש כאן ביטול למצוה לאכול הקרבן על המצה, ובעצם ההבנה בדברי רש"י יעויין בדברי רש"י במס' סוכה בדף מ"ז: שכתב "פסח שני אינו אסור בחמין, אלא שמעון מצה למצוה, ואוכל חמין מיד", והנה בפסח שני אין מצוות אכילת מצה בפ"ע, אלא רק מדיני אכילת קרבן הפסח, ומדכתב רש"י "ואוכל חמין מיד", משמע דיחד עם הקרבן פסח אין לו לאכול, וזהו כהבנת המנח"ח והמש"ח, וכן גם מבואר בדברי הפנ"י במס' קידושין דף ל"ח. שכתב בתו"ד "ובפרש"י בחומש מפרש להדיא שלא בא אלא לאסור אכילת חמין עם הפסח בפסח שני", ומבואר כהבנת המנח"ח והמש"ח בדברי רש"י שיש איסור לאכול חמין יחד עם אכילת הקרבן פ"ש, ומקור לדין זה הוא כמו שכתב המש"ח דהוי איסור עשה דממה שאמרה תורה "על מצות ומרורים יאכלוהו" משמע שצריך לאוכלו על המצה ולא על החמין.

ד) ונראה בזה עפ"י דברי המש"ח שם בריש הפרשה שביאר את טענת בני הממאים שמענו "למה ניגרע" וביאר שיסוד מהותו של קרבן פסח הוא היבדלות מע"ז והכרה בהנהגתו של הקב"ה בעולם שהוא משגיח על כל יחיד ויחיד, ולכך נאמר "משכו וקחו לכם" וכמבואר במדרש "אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כל זמן שישראל עובדין לאלהי מצרים לא יגאלו, לך ואמור להן שיניחו מעשיהן הרעים ולכפור בעבודת כוכבים, הה"ד (שמות יב) משכו וקחו לכם, כלומר משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים ועשו הפסח", ומבואר דמהותו של קרבן פסח הוא להבדיל את בני מע"ז, ולכך נאמר "וכי יגור אחכם גר ועשה פסח", ופרש"י "יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד, תלמוד לומר חקה אחת וגו'", ולכאורה צ"ב הרי קרבן פסח זמנו הוא בי"ד ניסן ומה היה ס"ד דכל המתגייר יעשה פסח מיד, אמנם לפי המבואר דמהותו של הקר"פ הוא להבדיל את בני מע"ז שפיר היה ס"ד דכל המתגייר יהא חייב בקר"פ, ועיי"ש במש"ח שחידש לפי"ז דבגר שנתגייר והקריב קר"פ יהא פטור מקרבן הגירות שלו, דכיון דיסוד מהותו של הקר"פ הוא להיבדל מע"ז וזהו גם מהותה של הגרות לכך שפיר יפטור מקרבן גרות ע"י מה דהקריב קר"פ.

ה) אלא דלכאורה דין זה תליא במחלוקת הראשונים לענין קרבן גרות, דהנה יש לעיין בדין זה אמאי נפטר הגר מקרבן הגרות הרי דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, והאיך יצא יד"ח קרבן גרות במה שהקריב קרבן פסח, ונראה דהנה הרמב"ם בפ"א ממח"כ ה"ב כתב "גר שמל ומביל ועדיין לא הביא קרבנו, אף על פי שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל, ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל, וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים", ומבואר בדברי הרמב"ם שגר שנתגייר ועדיין לא הביא את קרבנו אינו מיקרי מחו"כ, אלא יש לו איסור לאכול בקדשים מפני שאינו ככשרי ישראל, ולאחר שיביא קרבנו אז יעשה ככשרי ישראל ויכול לאכול בקדשים, ומבואר דקרבן גר אינו מחובת הגרות אלא גם בלא הקרבן נשלמה הגרות אלא יש לו רק חסרון שאינו ככשרי ישראל, וכן גם מבואר בדבריו בפיהמ"ש בכריתות ח': על דברי ראב"י במשנה שאמר "רבי אליעזר בן יעקב אומר גר מחוסר כפרה עד שיוזק עליו הדם", ויש לדון מהי דעת חכמים האם פליגי עליה או לא, וכתב שם הרמב"ם בפיהמ"ש "ואין בין ר' אליעזר בן יעקב וחכמים מחלוקת בענינים זולתי בגר, שתנא קמא אומר משמל ומביל מותר לו לאכול בקדשים והקרבן מצוה בעלמא, ור' אליעזר אומר שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיוזק עליו הדם אם הוא הביא בהמה לכפרתו או עד שיביא קרבן העוף", ומבואר דלרבנן דפליגי עליה דראב"י אין הקרבן מעצם הגרות אלא הוא מצוה בעלמא, אמנם יעויין שם בדברי השטמ"ק בכריתות דף ח': באו"ג שכתב דרבנן לא פליגי עליה דר"א אלא גם הם ס"ל דגר חשיב מחו"כ, אלא דלא מני לגר בהדי הנך דמחוסרי כפרה לפי שאינו דומה להם כיון שהוא אסור לבא בקהל, משא"כ שאר מחו"כ הרי הם מותרים לבא בקהל, ומבואר דנחלקו בדעת רבנן האם גר חשיב מחו"כ ונאסר לבא בקהל וכן גם פוסל אשה בביאתו כיון דלא גמרה הגרות, אבל לשיטת הרמב"ם אין הקרבן חלק מעצם הגרות וודאי כבר נשלמה הגרות בלי הקרבן, אלא שיש לו מצוה להביא קרבן, ונראה דכל חידושו של המש"ח דגר יפטר מקרבנו ע"י מה דהקריב קר"פ זה רק לדעת הרמב"ם שהקרבן אינו מעצם מעשה הגרות, אלא שיש עליו מצוה בעלמא, ויד"ח מצוה זו יוצא גם בקר"פ, אבל לשיטת השטמ"ק דהקרבן הוא מעצם מעשה הגרות ולא נשלמה הגרות בלעדיו הקרבן, וגר חשיב משו"ה מחו"כ, לא יצא יד"ח קרבנו במה שהקריב קר"פ,

ולפ"ז נראה לומר דגם יסוד חיוב מצה בפסח הוא עד"ז להכיר את גדולתו וגבורתו של הבורא שהוציאנו ממצרים, שע"ז נצטוינו במצוות מצה ע"ש "שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמין", וממילא זהו גם יסוד הדין לאכול את הפסח על מצות ומרורים כדי להשריש את האמונה בלב, שהבורא הוא המנהיג על כל העולם בהשגחה פרטית לכל אחד, וממילא דין זה שנאמר לאכול את הפסח על מצות ומרורים דין זה הוא שווה הן בפסח ראשון והן בפסח שני, אלא דבפסח ראשון שיש איסור אכילת חמץ כללי, ממילא אין היכי תימצי לאיסור זה, כיון דבין כה אסור לאכול חמץ, אבל בפסח שני ששם אין איסור חמץ אלא רק יש דין באכילת הקרבן לאוכלו על מצות ומרורים כדי לחזק האמונה בבורא עולם, ממילא בזה כתב רש"י דאם אוכל חמץ בשעת אכילת הקר"פ הרי הוא מבטל את מצות אכילת הקר"פ, כיון שאינו נאכל על המצה.

הרב ישראל שלום פורגס

בענין נאמנות עד אחד בקרבן פסח לדעת

הרמב"ם

[א] כתב הרמב"ם הלכות קרבן פסח (פ"ד ה"א) השוחט את הפסח על בני חבורה ואמר להם לאחר זמן אותו הפסח ששחמתי עליכם שלא לשמו שחטתיו, אם היה נאמן להן סומכין על דבריו, ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן והרוצה להחמיר על עצמו הרי זה משובח ויביא פסח שני. והראב"ד השיג וכתב אמר אברהם אין כאן שבח שאם היה פטור אינו יכול להביא פסחו נדבה על תנאי שלמים. וצ"ב דעת הרמב"ם שמאחר ששורת הדין שאין ע"א נאמן באם אינו נאמן להם איך יוכלו להחמיר להביא קרבן פסח נדבה (ותנאי אינו מועיל כמ"ש בכס"מ כתב הראב"ד וכו') ובאמת דבר תימה הוא שהרי גם רבינו כתב כן בסוף פ"ג ואפשר לומר דמאי יביא פסח שני דקאמר הכא שימנה עם אחרים על פסח שני, ע"כ, ועיין בלח"מ מה שתמה, ובחי' רעק"א פסחים פט' א', ובמעשה-רוקח ובאור-שמח כאן), [עוד יש להבין מהי הסיבה שאם נאמן עליהם סומכין על דבריו אמאי תליא בנאמנותו עליהם בדבר שהוא חשש איסור חולין לעזרה, וגם מהו הלשון סומכין עליו שמשמע שבידם לסמוך עליו ולהאמינו הול"ל אם היה נאמן להן נאמן. גם הלשון הרוצה להחמיר הרי"ז משובח ויביא פסח שני צ"ב שהיה לו לומר הרוצה להחמיר להביא פסח שני הרי"ז משובח ומשמע להפך שהרוצה להחמיר ולהאמין הע"א בפסלות הקרבן לענין כשורתו הרי"ז משובח וממילא יביא פסח שני]. ומקור דברי הרמב"ם בתוספתא תרומות פ"ב ה"ג [וכן הובא דין זה בתוספתא פסחים פ"ד ה"ז], ובגי' שלפנינו בתוספתא תרומות ופסחים לא נכתב ואמר להם לאחר זמן, ואפשר שכיוון שבתוספתא תרומות לעיל מינה גבי זבחים יש חילוק בין אמר לו בזבחים שמקריב עימו נתפגלו שנאמן לאמר לו זבחים שהקרבתי עמך באותו היום נתפגלו שאינו נאמן (ופסקה הרמב"ם סוף הל' פסולי המקדשין), א"כ דימה קרבן פסח שאינו נאמן לשאר זבחים שרק לאחר זמן אינו נאמן, אמנם עיין סוף הל' מטמאי משכב-ומושב שהלשון לאחר זמן משמש אצלו בין באמר לו שנתפגלו בפעם ראשונה שפגשו שנאמן ובין בפגע בו פעם ראשונה ולא אמר לו כלום ורק בפעם אחרת אמר לו שאינו נאמן וכרבא (גיטין נד ב) וא"כ אין להוכיח מלשון זה, אלא דצ"ע אמאי גבי ק"פ לא חילק בין פגש בו פעם ראשונה ואמר לו ללא אמר לו, ובאמת שדב"ז צ"ע גם בין מה שכתב בסוף פסוהמ"ק לבין מה שכתב בסוף מטמו"מ שבפסוה"מ חילק בין אמר לו בשעת שעשה עמו לבין אמר לו לאח"ז ובמטמו"מ חילק בין אמר לו בפעם ראשונה לאמר לו בפעם שנייה (וגם צ"ע שדבריו במטמו"מ הם דבריו רבא בגיטין נד ב שבא לבאר את רישא וסיפא דתוספתא דתרומות שאותה עצמה הוא מה שהביא בפסוה"מ, ולמה שינה וחילק).

[ב] ולשון הרמב"ם סוף הלכות מטמאי משכב ומושב מי שאמר לו עד אחד נטמאו טהרותיך והלה שותק ה"ז נאמן והרי הן טמאות, ואם הכחישו ואמר לא נטמאו הרי הן בחזקתן עד שיעידו שנים, היה עושה עמו בטהרות או בזבחים ולאחר זמן מצאו ואמר לו בשעה שפגע בו טהרות שעשיתי עמך נטמאו זבחים שעשיתי עמך נתפגלו הרי זה נאמן, אבל אם פגע בו ולא אמר לו כלום ואחר כך פגע בו פעם שניה ואמר לו אינו נאמן אלא הרי זבחי בחזקת כשירות וטהרותי בחזקת טהרה. ויש לעיין שבתחילת ההלכה הביא חילוק בין מכחיש הבע"ד את הע"א לבין אין מכחישו (ובפשוטו הם דבריו אביי קידושין סה ב

שרבא הסכים עמו ולא פליג שם אלא בזנחה אשתך), ובסוף ההלכה הביא לחלק בנאמנות ע"א בין מצאו ואמר לו בפעם ראשונה לבין לא אמר לו בפעם ראשונה שאינו נאמן (כרבא גיטין נד ב) וכאן לא חילק בין מכחישו הבעלים לאין מכחישו, ופשטות לשונו שממך ההלכות זל"ז משמע שתחילת ההלכה וסופה מאותו שורש דין נאמנות ע"א הוא, והנה בתחילת ההלכה יש לעיין מה יהיה באופן שאין הבע"ד יודע ואינו מכחיש ואינו שותק (ועיין בפ"ג משנגות ה"ב ששתק היינו לא הפליג את העד, והדין שם הוא שורש הדין הכא כמבאר בקידושין שם ובכריתות ריש אמרו לו) אלא אומר שאינו יודע ואמאי לא מפורש דינו. עוד יש לעיין במה שכתב בראשית ההלכה שאם מכחיש את הע"א הרי המהירות בחזקתן עד שיעידו שנים וצ"ע למה צריך להעמידם בחזקתן ולא סגי לומר שאין הע"א נאמן (ובשלמא בסוף ההלכה שאין הבע"ד יודע איכא למימר דאף שיש ריעותא בדברי הע"א במה שלא אמר פעם ראשונה מ"מ לא הוי ספק משום שהם בחזקת כשרותם ומהרתם אבל ברישא שהנאמנות ביד הבע"ד להכחיש הע"א חזקה למה ל', ולכאורה מורה הלשון שאף ברישא לאו משום נאמנות הבע"ד הוא אלא שבידי הבע"ד כח להפליג הע"א אף בלא שיוודע בוודאות שלא כמזהו, וכלשון הרמב"ם בפ"ג משנגות ה"ב שנאמנות ע"א הוא כשהבע"ד שותק ואין מפליג העד, וצ"ב מהו דין זה).

ובעיקר החילוק בנאמנות ע"א במה שנוגע למי שמעיד עליו או לחפציו בין שותק הבע"ד לדברי הע"א ובין מכחישו, מצינו פלוגתא ברבא בראשונים, דעת ר"ת (יעיין ספר הישר ה' החדושים ס' קיט', ומובאת בתוס' קידושין סה ב ד"ה אמר לו וד"ה נממאו ועי"ש בר"ן על הרי"ף מה שביאר שיטתו, וגיטין נד ב ד"ה אמר, וכריתות יא ב ד"ה אמר וד"ה אלא לאו, ועיין יו"ד ס' קכו' ס"א ובדברי הש"ך שם) שנאמנות ע"א בדבר שכבר איתחזק להתר או לאיסור (כדמשמע מדברי ר"ת בספר הישר שם, ויעיין בתוס' קידושין שם ד"ה נממאו בשינוי, ועיין חזו"א אבה"ע ס' נט' ויו"ד ס' נג') הוא דווקא בשתיקת הבע"ד שהיא כהסכמה והודאה לדבריו (ועיין בתוס' יבמות פא א ד"ה דשתיקה וכן הוא בספר הישר שם ששתיקתו היא רגלים לדבר לאמת דברי העד, ועיין בר"ן על הרי"ף שפירש בענין אחר וז"ל ולא מטעם הודאתו שאפי' הוא יודע בעצמו שלא שתק מפני הודאה חייב וכו' דלאו הודאה גמורה חשבין לה אלא גזירת הכתוב היא באיסורין שיהא עד א' נאמן במקום שתיקה ושתחשב שתיקה כהודאה ואילו בממון ודאי אין אומרים כן וכו', ונפק"מ בין ביאור הר"ן בר"ת לביאור התוס' בר"ת הוא באופן שאינו יודע כי לא היה לו לידע דלדעת התוס' אין כאן רגלים לדבר אבל להר"ן מיקרי שתיקה ועיין ש"ך יו"ד סקמ"ז) אבל במכחישו או אפי' אומר הבע"ד איני יודע אין נאמן הע"א (ובכריתות יב א פירשו התוס' כן דאפי' שם במכחישו אין ע"א נאמן ופי' מכחישו היינו אומר איני יודע) כן היא שיטת ר"ת, אך דעת הרמב"ן ודעימיה (קידושין סה ב, יבמות פו ב) שכל שאין בע"ד מכחישו את הע"א נאמן העד, והא דאמר אביי (קידושין שם) אמר לו ע"א וכו' ושתק נאמן לאו דווקא שתק אלא אפי' אמר איני יודע כל שאין הבע"ד מכחיש בפירוש את הע"א נאמן העד (עיין בביאור הגר"א יו"ד קכו' סק"ב).

ומקור לפלוגתא זאת הוא קרא דאו הודע אליו חמאתו ומוקמינן לה בע"א וילפינן מינה (כריתות יא ב) שלפעמים אין נאמן ע"א דאו הודע ולא שיודיעהו אחרים ולפעמים נאמן הע"א דקרינן או הודע מכל מקום, שאם מכחישו הבעל-דבר לעד אינו נאמן ובאם שותק נאמן, ולשיטת הרמב"ן ודעימיה (קידושין סה ב ויבמות פו ב) למסקנה אין נאמנות ע"א משום שתיקה כהודאה (וצ"ל דקרא דאו הודע מ"מ שנאמן ע"א כשלא מכחישו אתי שאפי' לחיוב קרבן נאמן ע"א ונקרא כיווד מעצמו עיין ברישב"א יבמות פו ב) ודברי אביי בקידושין שם שע"א נאמן כשהבע"ד שותק לאו משום השתיקה הוא אלא משום דאינו מכחישו, שחידשה תורה (בקרא דאו הודע ולא שיודיעהו אחרים וממילא ילפינן לשאר מקומות דאי היה נאמן בכל מקום אפי' בהכחשת בעלים, היה נאמן גם לקרבן) שיש כח ביד הבע"ד להכחיש ע"א [והכחשת הבע"ד עדיפא מסתם ע"א בהכחשה, שהרי באמר לו ע"א אכלת חלב (כריתות יא ב) והוא מכחישו אינו חייב אפי' אשם תלוי ואילו בע"א

בהכחשה חייב אשם תלוי, וכן אמר לו ע"א נטמאת והוא מכחישו טהור ואילו בע"א בהכחשה הוי ספק טומאה וברה"י טמא (סוף פ"ה מטהרות, וצ"ע בפט"ו משאבה"ט שהשמיט הרמב"ם הכחשת בע"ד לע"א באמר לו נטמאת, ואפשר משום שמקל שם שגם בהכחשת ב' עדים נאמן כחמים, אמנם צ"ע שאם דעת הרמב"ם שנאמן נגד ב' עדים רק בטומאה ישנה דמתרצין דיבוריה שטבל כמו שפסק באכלת חלב פ"ג משנגות א"כ בהכחשת ע"א הוא אפי' בטומאה חדשה ולמה השמיטו, וצ"ע), ועיין יו"ד סי' קכ"ו ס"א ברמ"א ועיי"ש ביאור הגר"א אות ט' ובש"ך] אבל כל שאינו מכחישו אפי' אומר בפירוש הבע"ד שאינו יודע נאמן הע"א (ומה שאמר אביי אמר לו וכו') והוא שותק הכוונה שאינו מכחישו), ואילו לר"ת הנ"ל (בספר הישר שם ומשעות התוס' בקידושין ובכריתות ויבמות שם) החילוק בקרא דאו הודע קיימא לדינא שנאמנות ע"א (נגד איתחוק, היכי שלא היה בידו כהא דגישין נד ב) במקום שיש בע"ד תליא בשתיקת הבע"ד דחשיבה כעין הודאה ולא באומר איני יודע (ובתוס' יבמות פח אסברו לה משום דשתיקתו הוי כרגלים לדבר, וצ"ע משמעות דברי התוס' בקידושין סו א שמשמע שבהודאה נמורה היא, ואכ"מ), ובר"ן על הר"ף קידושין שם הוסיף לבאר שיטת ר"ת וז"ל ובודאי אפי' למאי דאמר' התם דלמא משום דאשתיק ושתיקה כהודאה דמיא אין הטעם אלא מפני נאמנותו של עד דכל היכא דשתיק דמחוי כמורה העד נאמן ולא מפני הודאתו בלבד דאפי' יודע זה בלבו שאינו יודע בדבר כלום חייב שאילו תאמר שמפני הודאתו בלבד הוא מתחייב קרא למה לי והא דאי אס הוא יודע בעצמו שאכל חלב ומפני כך הורה לדברי העד פשיטא דחייב ואם הוא בעצמו יודע שלא שתק מפני הודאה היאך הוא מתחייב וכו' משום דכיון דמילתיה דנפשיה הוא לעולם אינו מתחייב אלא ע"פ עצמו וכיון שהוא יודע שלא היתה שתיקתו מחמת הודאה למה יביא קרבן אדרבה יש לו להמנע כדי שלא יביא חולין לעזרה אלא על כרחין אפי' למאי דאמר' דלמא משום דאשתיק ושתיקה כהודאה דמיא מפני נאמנותו של עד מתחייב ולא מפני הודאתו וכו' אמר' וממאי משום דמדינא הכי קא אמר' ממאי דמדינא אפי' באומר איני יודע דלמא איני יודע בהכחשה דמי והתורה לא האמינתו מרביא דאו הודע אלא היכא דאשתיק וגזירת הכתוב הוא באיסורין מרביא דאו הודע שתהא שתיקתו של בעל דבר לגבי עד אחד כהודאה ולא מן הדין וכו', ע"כ (וצ"ע שם קצת ההמשך שכתב ואכ"מ)].

ג] ויש לברר מהי דעת הרמב"ם בזה אי כר"ת שהעיקר תליא בהודאת הבע"ד (ובאופן שאינו יודע אין הע"א נאמן) או כרמב"ן שהעיקר תליא במה שאין הבע"ד מכחיש (וכשאין הבע"ד יודע נאמן הע"א), ועיין לשונו בפ"ג ממטו"מ כשהביא דברי אביי (קידושין סה ב) לגבי נטמא טהרותיך שבשתיקת הבע"ד נאמן הע"א ובהכחיש הטהרות בחזקתן ולא מבואר מהו הדין באומר הבע"ד איני יודע [וכן לענין נרבע שורו בפ"ד מאיסור"מ ה"ב כתב שבשתיקת הבעלים נאמן הע"א ובמכחישו הבהמה מותרת], אמנם לשונו (בפ"ג משנגות ה"ב) גבי אמר לו ע"א אכלת חלב שכתב שתק ולא הפליג את העד נאמן הע"א, מצד אחד מורה שאין השתיקה משום הודאה אלא משום שאינו מפליג את העד, ומצד אחד הלשון מפליג את העד מורה לאידך גיסא שההפך משתק אינו שאומר שיוודע שלא כעד ומכחישו בוודאי אלא סגי במה שמפליג העד ואינו מאמינו, ונראה דעת הרמב"ם בזה דילפינן מקרא דאו הודע (ומוקמינן לה בגמ' בע"א) דפעמים נאמן ופעמים אינו נאמן, שתליא הנאמנות בבע"ד ובידו להאמינו ואפי' בשתיקה ובידו להכחישו ולהפליג נאמנותו ממנו ולא תליא בדיעת הבע"ד אלא שנתנה לו תורה הברירה בין האמנת העד להפלגתו [בדומה למה שביאר הר"ן דעת ר"ת שאפי' שותק מחמת שאינו יודע מיקרי שתיקה ונאמן הע"א, וצ"ל דלפירוש הר"ן דברי ר"ת אפי' בשותק ולא הוי ליה למידע ג"כ נאמן הע"א דלא כדעת התוס' בר"ת שבשתיקה ולא הוי ליה למידע לא חשיבא כהודא ואין הע"א נאמן, ועיין בר"ת בספר הישר קט' דהייב דלא שתיק אפי' נאמן עליו כבי תרי לא מהימן הע"א, וא"כ לר"ת לפ"ן הר"ן באופן שאין הבע"ד יודע אי דכרי העד ברצונו לקבלו ולהאמינו וברצונו לדחותו ולהפליג], ובוה מבואר מה שהוצרך לומר שבמכחיש הע"א באמר לו נטמא טהרותיך מוקמינן הטהרות בחזקתן ולא סגי לומר אינו נאמן משום ההכחשתו לא תליא בדיעתו ובנאמנותו של הבע"ד אלא סגי במה שמפליג העד ולכך צ"ל שמוקמינן להו בחזקתיהו ולא הוי כספק.

ולפי ביאורינו בשיטת הרמב"ם שכח הוא שנתנה תורה בידי הבע"ד להאמין את הע"א או להפליגו י"ל דכל עדות ע"א במה שנוגע לבע"ד [כגון על מומצאת עצמו או על מהירותו או על איסורי חפציו (או על סתם חלב לענין חיובו במלקות או חטאת כדלהלן אות ד')] אינה נגמרת בלא שאמרו לו לבע"ד שבידו להאמין ובידו להפליג, אלא שעדיין יש להסתפק להרמב"ם מהו הדין כשאומר הבע"ד בפירוש שאינו יודע אם כדברי הע"א (שאילו לר"ת הנ"ל זה מיקרי מכחישו, אבל הרמב"ם לא הזכיר בזה בשנגות כלום ורק חילק בין הפליגו לשתק, ואמנם לאכול חלב שהעיד עליו ע"א נראה שאסור אפי' בלי שתוקת הבע"ד משום שלענין איסורין ע"א נאמן באיסורין ורק לענין חיובו במלקות וחטאת בעינין לשתקו. ולענין לאסור עליו דבר של עצמו או למצאותו אין כאן דין נאמנות ע"א כלל אפי' לגבי שאר העולם), ולכאורה לפי הנ"ל בדעת הרמב"ם כשהבע"ד אינו יודע אי כדברי הע"א צריך להיות שאין הע"א נאמן שהרי לא קיבלו והאמינו הבע"ד.

אמנם יעוין פ"ט מניירות הי"ז שכתב אבל אם שתק או נסתפק לו הרי זה מביא קרבן אפילו על פי עד אחד כמו שבארנו (ולכאורה כוונתו כמו שביארנו בשנגות שם) וכן עד שאמר לאחד בפני נדרת בניירות אם הכחישו אינו חייב כלום, ואם לא הכחישו נוהג נזירותו על פיו [וכן גבי אשם תלוי כתב פ"ח משנגות האוכל חתיכה ועד אחד אומר לו זה שאכלת חלב היה ועד אחד אומר לא אכלת חלב, אשה אומרת אבל ואשה אומרת לא אבל, הואיל ונקבע האיסור והוא אינו יודע אם חטא או לא חטא הרי זה מביא אשם תלוי שהחזק האיסור, ומשמע שבוה שאינו יודע כבר יש כאן ע"א לחייבו אש"ת, ועיין השגת הראב"ד שם, ובכס"מ כתב שם שהע"א (אפי' שעד אחר מכחיש אותו) מיקרי שהחזק האיסור ולכאורה הרי לא שתק לו ועי"ש בלחם-משנה, ועיין בש"ד יו"ד קכו' סק"ד מה שהאר"ק בענין חיוב אש"ת גם להסוכרים שע"א בהכחשה כמאן דליתא, וא"כ אפשר שלאש"ת א"י צ' שתקו לו ע"א, וצ"ע] ולכאורה מבוארת כאן שיטתו שהעיקר הוא הכחשת הע"א שאז אינו נאמן אבל באופן שהבע"ד מסתפק מיקרי או הודע מכל-מקום, אמנם א"כ יש לעיין בהמשך לשונו שם אפילו אמר לשנים ראיתי אחד מכם שנזר ואינו יודע מי הוא הואיל ואין מכחישיין אותו נוהגין נזירות על פיו, וצריך עיון למה תלה מה שנוהגין נזירות הואיל ואין מכחישים אותו היה לו לומר שהואיל ומסופקין הן נוהגין נזירות, ומשמע שלא סגי במה שמסופקין אלא במה שאין כל אחד מהן מכחיש אותו והוא הטעם לחיובם בניירות על פיו [וכן בסוף ההלכה כתב נהג נזירות על פי עד אחד ושתה יין או נטמא והתרו יין או נטמא והתרו בו [שנים] לוקה אף על פי שעיקר הנזירות בעד אחד, ויש לעיין למאי כתב נהג נזירות על פי ודי במה שהעיד אותו ע"א ולא הכחישו, ומשמע שהדבר תלוי במה שקיבל דברי הע"א (וכדלהלן) שגם לדין יוחזק למלקות בעי קבלת הבע"ד לע"א)].

עוד יש לעיין אמאי כתב בכל מקום שהחילוק הוא בין שתק לבין הכחיש [ואמנם שם בניירות חילק בהמשך בין הכחיש ללא הכחיש ולא הצריך שתוקה, אמנם בממנו"מ ובאיסו"מ ובשנגות פ"ג הזכיר בפירוש שתוקה] וצ"ל דס"ל דבנסתפק לו מודלא מפליגו הוי כחושש לדבריו ומיקרי שנותן לו האמנה אבל הא מיהא צריך להסתפקות אצל הבע"ד מכח עדות העד והסכמתו לחשוש לדברי הע"א [וכן ביוחזק האיסור (שלהלן) אות ד'] לענין מלקות סגי בהסתפקות אצלו דמאי להסכמה לו, אבל לא הינו עדות ע"א להחזיק האיסור או לחייבו בניירות בלא שידע עדותו של ע"א וגרם לו הסתפקות, וכמ"ש בשנגות פ"ג ה"ב אמר לו ע"א וכו' ושחק] וזהו שכתב בשנגות (פ"ג ה"ב) ששם הביא עיקר חידוש התורה בקרא דאו הודע) שתק ולא הפליגו והיינו שכל שאינו מפליגו חשיב כשתוקה לדברי הע"א ואפי' באופן שמסתפק צריך שתוקתו של הבע"ד ובידו להפליגו ובידו לקבלו [וכלשונו בניירות אם שתק או נסתפק לו, ואם כתב נסתפק מה צריך שתק, אלא לומר ששניהם חשיבי בהסכמה לע"א, ודמאי קצת לדברי הר"ן בר"ת שבשותק אף שכלכו אינו יודע חשיב כהודאה אלא שדעת הרמב"ם משמע שאף באומר בפירוש שאינו יודע חשיב כשתוקה מודלא הפליגו. ואמנם היה אפשר לומר ששיטת הרמב"ם דמאי לש' הרמב"ן בקידושין סה ב בביאור דברי אביי שם שע"א נאמן כששותק הבע"ד שא"י משום השתיקה אלא שחידש אביי ששתק הוא חוסר הכחשה שלא נאמר שבאמת

הוא מכחיש אלא שלא איכפת ליה בדבריו הע"א ולכך שותק, אלא שקשה לבאר כן בשיטת הרמב"ם מדהוכיח גבי נזיר שתק או נסתפק לו ולא היה לו להוכיח אלא שאין מכחישו כמקורו בירושלמי פ"ח דנזיר ה"א שתליא במה שאין מכחישו, ולמה הביא כאן דברי אביי להוסיף ששתק לע"א נאמן הע"א (שהרי בירושלמי לא הוכיח כלום מושתק) וגם ממה שכתב שם בהמשך שאפילו אמר לשנים ראיתי אחד מכם שנזיר ואינו יודע מי הוא הואיל ואין מכחישין אותו נזהגין נזירות על פיו וגם הוא מהירושלמי שם, ולשונו תמוה שאי נאמנות ע"א הוא מחמת עצמו אלא שביכולתם להכחישו והוה החידוש כאן שנאמן הע"א אפי' שאינו מעיד בדבר בבירור א"כ מה שתלה נאמנותו בהואיל ואין מכחישין אלא משמע שזהו החידוש שמה שאין מכחישין אותו וחוששין לעדותו היא הנותנת לו נאמנות כלפי כל אחד מהם, גם ההמשך שם שכתב נהג נזירות עפ"י ע"א לוקה כיון שהחזק האיסור אעפ"י שהוא ע"א משמע שתליא במה שקיבלו הבע"ד ולא סגי רק במה שאינו מכחישו, ונמצא שהרמב"ם חיבר המבואר בירושלמי לגבי נזירות שגם בספק ואינו יודע הבע"ד עם המבואר בכלי שצריך שתקת הבע"ד וכתב הדין שבאינו יודע תלוי בזה ששותק].

(ד) ועיין ברמב"ם פ"ג משנגות ה"ב וז"ל שתק ולא הפליג את העד אפילו אמרה לו אשה אכלת חלב או עשית מלאכה בשבת ושתק חייב להביא חטאת, אמר לו עד אחד חלב הוא זה ושתק, וחזר ואכלו בשנגה מביא חטאת, ואם התרו בו לוקה עליו, אף על פי שעיקר העדות בעד אחד, ע"כ, ודימה דין החזקת האיסור בעד אחד לדין נאמנות עד אחד בשאר דברים שנאמן בהם (כע"א שאמר לו שאכל חלב לענין חיוב קרבן) שתרויהו תליא באם מכחיש הבע"ד את הע"א שאינו נאמן לבין שתק הבע"ד ואינו מכחישו שנאמן הע"א, ובפמ"ז מסנהדרין ה"ו-ז הרחיב יותר לבאר לענין הכחשת הבע"ד את הע"א והתנה כל דין יוחזק במה שאין בע"ד מכחישו (ולא בזה שמכחישו הבע"ד מיקרי עד הראשון בהכחשה), וז"ל אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק, כיצד אמר עד אחד חלב וכו' גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו, הרי זה לוקה אף על פי שעיקר האיסור בעד אחד, במה דברים אמורים שלא הכחיש העד בעת שקבע האיסור, אבל אם אמר אינו חלב זה, וזו אינה גרושה, ואכל או בעל אחר שהכחיש, אינו לוקה עד שיקבעו האיסור שני עדים. שתק בעת שהעיד העד האחד בקביעות האיסור ואחר שעבר והתרו בו מען להכחיש העד אין שומעין לו אלא לוקה.

ויש לדקדק בדבריו (בשנגות), שאם נאמר שהחידוש שהאיסור עצמו בע"א יוחזק הוא כפשוטו שכיון שיש נאמנות לע"א באיסורין לכך מתוך נאמנותו מוחלט הדבר לאיסור וממילא ילקה עליו (אף שלענין חיוב עונש מלקות קאי קרא דלא יקום ע"א באיש. ובפ"ג משנגות הנ"ל חידש דין יוחזק בע"א גם לענין חטאת כי לענין חיוב חטאת חייבים את שתיקתו כמו בע"א אמר לו אכלת חלב שרק בשתק הבע"ד חייב וכדלהלן) א"כ יש לעיין מהו שסמך דין יוחזק בע"א למלקות (בפ"ג משנגות) לדין אמר לו ע"א אכלת חלב הא אינו ענין לזה אלא לדינא דנאמנות ע"א באיסורים (וממילא יוחזק), ועוד שתלה זאת באמר לו ע"א חלב הוא זה ובשתיקת הבע"ד או בהכחשתו ולכאורה אינו ענין לשתיקתו או להכחשתו כלום אלא שכל שהעיד ע"א על איסור (עיין חז"א אבה"ע סי' כ' סוף סק"ד) ונתקבלה עדותו ממילא הוחזק האיסור ומה צריך לומר לו ולשתיקתו של מי שאכל, ועוד שהרי אם מכחיש הע"א הוא לא מדין בע"ד המכחיש אלא מדין ע"א בהכחשה שוראי אין לוקין עליו כיון שהוא עד נגד עד (ובלשונו בפמ"ז מסנהדרין משמע שההכחשה היא דין באוכל עצמו, ועוד שתלה הכחשתו בלשון בד"א בשלא הכחיש ואם הוא מדין עד נגד עד הל"ל ואם הכחישו אותו אין לוקין ומהו שהאר"ך והתנה את דין יוחזק במה שאין הלוקה עצמו מכחישו, וגם שהאר"ך שם בה"ז לומר שאם שתק בשעת החזקת האיסור שוב לא יכול להכחיש בשעת המלקות), ולכאורה מוכח מכל דברי הרמב"ם הנ"ל שדין האיסור עצמו בע"א יוחזק למלקות נובע מאותו הדין ממש של אמר לו ע"א אכלת חלב, שכיון שנוגע לחיובו של איש תליא

בשתיקתו או בהכחשתו (וכן הוא בניירות שם שמאחר שנהג הבע"ד עפ"י ע"א בניירות ממילא יוחזק למלקות, ותלוי במה שנהג וקיבל הע"א).

וחידוש הוא שאינו רק לענין חטאת שמיירי בקרא דאו הודע, אלא אפי' לענין חיוב מלקות שוודאי ע"א אינו נאמן לומר אכלת חלב לחייבו מלקות אפי' בשותק הבע"ד, מ"מ להחזיק האיסור לענין מלקות נאמן, אבל כיון שהוא להחזיק לענין עונש מלקות תליא בבע"ד להכחיש או לשתוק (ומדויק היטב לשונו בשגנות אמר לו ע"א חלב זה וזה וכו' ומקורו בירושלמי פ"י מסוטה ה"ב שהוא דווקא באמרו לו ושתק ולא באמרו סתם בבי"ד, וגם הלשון בסנהדרין בד"א וכו' שמשמעותו שכל הדין של יוחזק בע"א תליא באי הכחשת הבע"ד וכלא מה שאינו מכחיש אין הדברים אמורים, כי דין זה תלוי בנענש אם שותק ומקבל הע"א, וכמו שכתב שם שאפי' לענין חטאת שאינו עונש מלקות גם צריך לקבלת הבע"ד את הע"א, וגם אינו מדין של עד נגד עד אלא שלא נתקבל העד כלל לענין מלקות כל שלא שתק לו הבע"ד שיאכלו אח"כ, וגם שהוא נפק"מ אם יאכלנו בשוגג שאי משום עד נגד עד היה מביא אש"ת כמ"ש פ"ח משגגות ה"ג ועכשיו שלא קיבלו פמור מכלום. ועפ"י הנ"ל בביאור הרמב"ם מבואר מה שהוצרך לומר בהלכה ז' שאם שתק בשעת החזקת האיסור שוב אינו נאמן אח"כ להכחיש קודם הלקאה דסק"ד דשוב לפני העונש יוצרך לשתיקתו כיון שהוא הבע"ד קמ"ל ששתיקה בשעת החזקת האיסור מהניא, ועיין חזו"א אבה"ע נט' סק"ח ולמ'.

לחידוש הדין של האיסור עצמו בע"א יוחזק ולא סגי במה ששתק לע"א שחלב וממילא נאמן הע"א לענין חטאת, שהרי לענין חטאת נאמן ע"א שמעיד שאכל כששותק הבע"ד וא"כ אי"צ לחידוש של יוחזק דע"א ושתיקת הבע"ד מהניא ושאינו ממלקות שצריך ב' עדים על המעשה ולכך צריך לחידוש של יוחזק אם יהיה עפ"י ע"א ושתיקת הבע"ד, ובאמת כהל' סנהדרין ששם עיקר החידוש של יוחזק לא הוכיח חטאת אלא מלקות, ולדברינו ברמב"ם אין דין יוחזק בע"א לענין מלקות [וחטאת] בלא שתיקת הלוקה בשעת החזקת האיסור (ושעת החזקת האיסור הוא כששומע הבע"ד את דברי הע"א), והוא חידוש גדול ונפלא בביאור שיטת הרמב"ם בדין שהאיסור עצמו בע"א יוחזק לענין מלקות

תליא בשתיקת והאמנת הבע"ד שהוא הלוקה אח"ז (ועיין באיסורי ביאה פ"א הכ"ב שאחר קינוי וסתירה ועדות ע"א לוקה בעלה כהן עליה משום זונה שהוחזק האיסור בע"א שהיא זונה והקשו באחרונים שאפי' בלא קינוי וסתירה פסק הרמב"ם כהל' סנהדרין שיוחזק איסור זונה בע"א, ועיין חזו"א אבה"ע ס' כ' סקב"ה ואבי-עזרי גירושין פ"ז, ולדברינו אתי שפיר היטב דאילו יוחזק דסנהדרין תלוי בשתיקת הבע"ד וכלא שתיקתו לא ילקה אבל דין יוחזק שאחר קינוי וסתירה אינו תלוי כלל בשתיקת מי שילקה אלא מכח נאמנותו של העד שאחר הקינוי ממילא יוחזק האיסור וילקה בעלה עליה כי יש נאמנות לע"א מחמת עצמו אחר קר"ם. ועיין בזה דברי חידושי רח"ה שם, אמנם יעוין ברמב"ם איסור"ב פ"ח ה"ח שמעיקר הדין נאמן ע"א לענין איסור זונה לכהן, ועיין). ויש לעיין באופן שהאוכל עצמו הוא זה שהעיד שחתיכה זו חלב האם ילקה אם יתרו בו, ומסברא אין הבדל בין הוא עצמו לאחר כי ע"י שניהם יוחזק האיסור בחתיכה זו, אבל לפי חידושינו ברמב"ם שלענין מלקות מה שהאיסור יוחזק הוא בע"א הוא בגלל שזה נוגע לעצמו והוא

הבע"ד לקבל העד (ואמנם כשמקבל הבע"ד את הע"א מיקרי שהע"א הוא הנאמן בדומה למש"כ הר"ן בשמ"ת ר"ת ואי"ז לוקה עפ"י עצמו, אבל יוחזק האיסור לענין מלקות הוא עדיין דבר הנוגע לבע"ד ובידו לקבל הדבר לענין מלקות בשעה שיוחזק) א"כ אפשר שאם הוא עצמו המעיד מיקרי שלוקה עפ"י עצמו וזה לא אמרינן (ועיין קרן-אורה יבמות ריש פרי"ד ר"ה ואחרי העיון שמביא ראה שאין לוקה עפ"י עצמו מהא דאין נהרגת וכו' אך להאחרונים שחילקו בין מלקות למיתה אין ראייה. ולשון הרמב"ם פ"ט מניירות ה"ז נהג נזירות עפ"י ע"א וכו' לוקה וכו' וכן בשגגות פ"ג הלשון אומר לו ע"א חלב זה וכו' ואם דין זה הוא אפי' כשהוא עצמו אומר נזיר אני או חתיכה זו חלב למה לא חירש שאדם לוקה אפי' עפ"י עצמו משום שהאיסור הוחזק וממילא ילקה, ויש שרצו לתרץ שאין חידוש יותר ביוחזק עפ"י עצמו מיוחזק עפ"י ע"א דכל שנאמן בע"א נאמן עפ"י עצמו, אולם יעוין פ"ב מאיסור"ב ה"ג שכתב שהמחזיק עצמו ככהונה לוקה אם שתה יין ועי"ש בגדפס מהגר"א ג' אות י"א שכל להחמיר ע"ע נאמן יותר מעדים וכו', אמנם נראה דדין זה כשמחזיק עצמו הוא דין אחר מיוחזק האיסור שהרי כאן לא הוכיח הרמב"ם כמו שהוכיח בנייר ובשגגות ובסנהדרין שמשום שהאיסור עצמו בע"א יוחזק וכו', אלא דצ"ע אכן אמאי נאמן ע"ע שהרי אין נאמן ע"ע שאכל איסור כדי ללקות וא"כ למה יהיה נאמן ע"ע לאיסור שמשום כך ילקה אם לא משום שכבר הוחזק האיסור, וכמו בע"א שהוצרך הרמב"ם להא דהאיסור עצמו בע"א יוחזק, והרי בע"א לא שייך לומר שנאמן ע"ע יותר

מק' עדים (ועיין באחרונים הובאו בס' המפתח שם ובפ"ט מנזיר ובפ"ז מסנהדרין), ואם נימא שב' דינים הם ועפ"י עצמו לוקה משום חידוש שנאמן לעצמו אפי' כדי שילקה עפ"י כמ"ש הגר"א ועפ"י ע"א הוא משום יחזוק והוא דין נוסף מובן למה בנזירות ובשגגות הובא דווקא באופן ששמע הע"א ושתק לו כי רק אז יש נאמנות לע"א לענין שילקה עליו, וצ"ע כל זה.)

ה) ולעיל באות ב' הבאנו דבריו בסוף מטמאי מו"מ סוף ההלכה בהיה עושה עמו בטהרות ואמר לו בפעם ראשונה שפגשו נתפגלו או נטמאו שנאמן בפעם שניה אינו נאמן אלא הן בחזקתן, אמנם בפסולי המוקדשין (פ"ט ה"ו) כתב היה מקריב עמו בזבחים ואמר לו נתפגלו, עושה עמו בטהרות ואמר לו נטמאו, נאמן, לא נחשדו ישראל על כך, אבל אם אמר לו זבחים שהקרבתני לך באותו היום נתפגלו, ואותן הטהרות נטמאו, אם היה נאמן לו סומך על דבריו, ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן והרצאה להחמיר על עצמו הרי זה משובת, ומקורו בתוספתא תרומות שם (ודייקו בנו"כ שמה שכתוב שורת הדין אינו נאמן למד שיש לפניו משורת דין והיא ההחמרה בדברי הע"א), ויש לעיין מה החילוק בין פסק דברי התוספתא שהביא בסוף פסולי המוקדשין לבין דברי רבא שביאר את אותה התוספתא שהביאה הרמב"ם בפ"ג ממטמו"מ (הובא לעיל אות ב') ובייחוד שרבא בא לבאר דברי התוספתא דתרומות, ויש גם חילוק לשונות ודינים בין הנו תרי הלכות שהביא מרבא למה שהביא מהתוספתא עצמה שהרי במטמו"מ כתב שבפעם הראשונה שפגשו נאמן ובפעם השניה אינו נאמן ואילו בפסוה"מ כתב שכשעוסק עמו [או בפעם הראשונה שפגשו, כצ"ל מרלא פירט] נאמן משום שלא נחשדו ואחר שהעבירם לו [וצ"ל שהיינו כבר בפעם השניה שפגשו] כבר אינו נאמן ורק אם נאמן הוא לו סומך עליו ואם לאו שורת הדין וכו', וגם לא פירש בהיה עושה עמו בטהרות אם הבע"ד מכחיש או שותק לדבריו (כמו שחילק בריש ההלכה בסוף מטמו"מ באמר לו ע"א נטמאו מהרותך), וגם למה הוסיף הטעם של לא נחשדו ישראל. ואפשר בכל זה שבסוף מטמו"מ הביא רק הכלל של היה עושה עמו בטהרות כמה ששונה מריש ההלכה באמר לו ע"א נטמאו מהרותך ובפסוה"מ הביא פרטי הדין יותר, דיש לעיין בעשה עמו בטהרות או קדשים ואמר לו נטמאו מהרותך אמאי לא תליא בבע"ד. וצ"ל דבעושה עמו בטהרות או בקדשים סובר הרמב"ם שכבר אינו תלוי בבע"ד כל שהוא ביד העוסק בו [עד הפעם הראשונה שפגשו בו] והטעם שכיון שהוא בידי אותו האחר אינו בידי הבע"ד להחליט על נאמנותו והחשש לדברי העד או להפליגו ולכך אין תלוי שוב בבע"ד לשתוק או לדחות כמו בתחילת ההלכה (וזהו שכתב בכללות שעד הפעם הראשונה נאמן ואח"כ אינו נאמן שעיקר ההלכה הוה היא התפטר בניה לבין תחילת ההלכה שתלוי בבע"ד), ומ"מ כיון שנוגע לטהרותיו ולקדשיו אין הע"א נאמן מחמת עדותו בלבד כשאר עדות באיסורין אלא צריך לטעם שלא נחשדו ישראל בכך (ופליג הרמב"ם אראב"ד ושאר ראשונים שתלו סברת רבא כמה שהיה בידו נאמן), אבל משמסר הקדשים והטהרות לבעלים ולא הודיעם והוה בחזקתם לטהרה וכשרות ביד הבעלים, אם עכשיו יעיד לו על זמן שעבר שורת הדין אינו נאמן הע"א והטעם שכבר שוב תליא נאמנות הע"א בבע"ד כשאר עדות ע"א בדבר שיש לו בעלים, שהרי לרבא (גיטין נד ב) לא תליא באם הם בידו או אינו בידו לנאמנות כלאב"י (שם) אלא באמר לו פעם ראשונה שפגשו או לא, וסובר הרמב"ם דהחילוק הוא שמכיון שיצא ממנו (כך לשוני סוף פ"ב ממעשר) חוזר הדין שתלוי ביד הבע"ד להאמינו או לא [ואמנם אם נאמן עליו סומך על דבריו ומשמע הלשון שאינו חייב עליו להאמינו אלא לכתחילה סומך עליו והם כדברי ר' יהודה בתוספתא שלפי שלא נחשדו ישראל ע"כ הכל לפי מה שהוא איש וא"כ אף שכבר חזרו לדין בע"ד מ"מ סומך עליו אם נאמן עליו, ואמנם באישות פכ"ד הי"ח שכשסומך על ע"א צריך להוציא מדינא, ובפ"ד מאיסור"ב ה"ח משמע שהוא אף באיסור כהונה בלבד שמחייב מדינא לעשות אם סומך עליהם, אמנם שם כתב שהוא מספק והכא כתב שהוא מדין ומשמע שמחייב להביא קרבן אחר, ולכאורה הטעם משום דהכא

הסיבה שלא נחשדו ישראל היא סיבה כדי שיאמין לע"א ויקבלו, ואה"נ אם יקבל דברי הע"א שזינתה ילקה עליה משום האיסור עצמו בע"א יוחזק, ולהנ"ל בביאורינו בדברי הרמב"ם הוא אף אם יקבלו מספק] אבל בלא שנאמן עליו שוב אין להאמינו משום שלא נחשדו ישראל בכך שסברא זו שלא נחשדו היא רק כשהדבר תלוי רק בע"א ולא כשתליא בבע"ד לקבלו אבל עכשיו שכבר חזרו להיות תלוי בבע"ד שורת הדין שאין לו נאמנות, אמנם כיון שהוא בידו לקבלו ולהאמינו ואף מספק (כמו שביארנו לעיל דעת הרמב"ם שאף בספק יש כח ביד בעד לקבלו וכלשונו בנזירות שם), ראוי להחמיר ולסמוך עליו [ואולי הטעם משום שהרי לא נחשדו ישראל בכך וממנו זה היה נאמן להרמב"ם כשהיו בידו וא"כ אף עכשיו שחזר הדין להיות תלוי בבע"ד ראוי לו לכתחילה לסמוך ע"ז, ואפי' כשהמעיד הוא עם הארץ וכלשונו בפ"ב ממעשר המוכר פירות לחבירו ואחר שיצאו מתחת ידו אמר וכו' שורת הדין שאינו נאמן אפילו היה המוכר חבר והזרזי מחמיר על עצמו ואם האמינו הרי זה משובח אפילו היה המוכר עם הארץ. ומשמע הלשון שאין זה סתם החמרה לחוש ולעשות כדבריו אלא האמנת דבריו, כי היא שורש הדין שבידו להאמין העד. ואין ההחמרה כאן רק משום שסומך על דבריהם וכמו בפ"ד מאישות הי"ח ובפ"ח מאיסור"ב ה"ח, שהרי כאן בעם הארץ אינו סומך עליו ולמה יחמיר, אלא משמע שהוא מכיון שיש סברת לא נחשדו וכו' המוכר בתוספתא גם לענין מעשר וא"כ ראוי שיאמין לו הבע"ד שבידו הוא להאמינו אף בספק]. ולכל הנ"ל באמר לו ע"א אכלת חלב שתליא בידו אין דין שאם רוצה להחמיר יביא קרבן כי אין סיבה של לא נחשדו ישראל בכך (ומיושב למה לא כתב הרמב"ם בשנגות שאמר לו ע"א אכלת חלב או חלב הוא זה שיש דין שיחמיר על עצמו אף באינו יודע).

[ו] ולפי כל הנ"ל בביאור דעת הרמב"ם שכח ביד הבע"ד לקבל את דברי העד אחד ולהאמינו אף מספק או להפליגו ולדחות עדותו, ולא תליא באם יודע הבע"ד אלא באם מקבל נאמנותו אף כשנסתפק (בדומה למה שביאר הר"ן על הר"ף בקידושין דעת ר"ת שלא תליא בידע או אינו יודע אלא במה שאומר בפיו, ואם שותק אף שבלבו אינו יודע מתקבלת עדותו של העד, אלא שלר"ת באומר אינו יודע מיקרי הכחשה שממועטת מאו הודע כדביארו התוס' כריתות יב א, אך להרמב"ם באומר אינו יודע ואינו מפליג מיקרי הודע מ"מ ונאמן הע"א), וסובר הרמב"ם שבהקריב לו קרבנו והחזירו לו ולא הודיעו שפיגלו (שאם הודיעו בפעם הראשונה שפגשו היה נאמן משום דלא נחשדו ישראל ולא היה תלוי כלל בבע"ד), אך במסר לו ולא הודיעו ואח"כ חזר לאחר זמן ואמר לו שפיגלו א"כ שורת הדין ששוב תליא בבע"ד לקבל עדותו או לא, אך לכתחילה ראוי לו לבע"ד להאמינו (כלשונו בהל' מעשר שם) וממילא מכיון שמחמיר להאמינו מקבלו לע"א ויכול להקריב פסח שני (כמו אם אמר שפיגלו בפעם ראשונה שמשמע הדין שנאמן ומביא פסח שני לכו"ע). אמנם אחר כל הנ"ל צ"ע מה נשתנה קרבן פסח משאר קרבנות שהוצרך דין מיוחד בתוספתא (בתרומות פ"ב ה"ג ובפסחים פ"ד ה"י) לומר ששורת הדין אין אחד נאמן בו, ושהמחמיר הרי זה משובח (וביחוד שבהלכות פסח"מ"ק לא הרחיב הרמב"ם לומר שיביא קרבן אחר תחת מה שכבר הביא לחובתו בנדר נדבה או חובה).

הרב יחזקאל שרגא וינבך

בגדרי מצות סיפור יצ"מ וזכירת יצ"מ והחילוק ביניהם

ידוע החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת בכל יום לבין סיפור יציאת מצרים הנוהג בליל הסדר. ובשם הגר"ח נתבאר ג' חילוקים.

א. דרך שאלה ותשובה. ב. מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ג. פסח מצה ומרור.

ובביאור הענין נראה דביציאת מצרים יש ב' חלקים. א- גילוי כל יסודות האמונה כמשנ"ת ברמב"ן סוף פ' בא דביציאת מצרים נתבררו כל יסודות האמונה, כי אני ה' בקרב הארץ, כי לה' הארץ, ואין כמוני בכל הארץ ויעו"ש. ב- החלק המחייב את עם ישראל לקבל עבודת הבורא וזה מה שנתבאר בדפ"ר הראשון אנכי ה' אלוךך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. וכמו שביארו הראשונים ז"ל יעו"ש ברש"י רמב"ן ואבן עזרא דזה יסוד החיוב שלנו בקיום המצוות יותר מכל המין האנושי.

והנה יסוד כל המצוות שנצטוינו זכר ליציאת מצרים הם להשריש בנו את יסודות האמונה וכמבואר באריכות ברמב"ן בסוף פ' בא וגם עשיית הפסח ואיסור חמץ, אמנם המצוה המסוימת דוהגדת לבנך יסודה להעמיד את החיוב שלנו בקיום המצוות וכן מפורש בדברי האבן עזרא על הפסוק אנכי ה' אלוךך וכו' דזה יסוד החיוב של והגדת לבנך יעו"ש בפירושו. ובאמת הרמב"ן שם כתב את כל המצוות שאנו עושים זכר ליצ"מ ולא הזכיר את מצות סיפור יצ"מ והיינו כנ"ל, דהחיוב של הסיור הוא מטעם אחר.

ולחדד את הדברים אפשר להוסיף דאם היו נעשים ניסים כמו ביצ"מ לאומה אחרת ג"כ היינו מצווים בזכירתם ור"ל הרמב"ן "וכאשר ירצה האלוקים בעדה או ביחיד ויעשה עמהם מופת בשינוי מנהגו של עולם ומבעו יתברר לכל וכו'" והיינו שהזכירה היא על עצם הניסים שבהם נתברר האמונה אבל במצות סיפור אנו מחייבים רק מבח שנעשה לאבותינו ולנו.

ולפ"ז מובן היטב ג' החילוקים הנ"ל. א- מתחיל בגנות דכדי להתבונן בגודל החיוב שלנו כלפי הבורא צריך להתחיל מהגנות. אך מצד גילוי האמונה אין תוספת בגנות, דהאמונה באהמכת הניסים שנעשו ומאי נפק"מ מה היה בתחילה. ב- ענין השאלה ותשובה יסודו ע"פ האבן עזרא בהתבוננות מה החיובים המיוחדים שיש עלינו. ועי' באבן עזרא דברים ו' שביאר את שאלת החכם מה העדות וכו' שהכוונה למה אנו חייבים יותר מכל האומות. וממילא דהתשובה היא לבאר לוי את החיוב שלנו מכח יציאת מצרים. וזה מצות הסיפור. ג- פסח מצה ומרור ג"כ מבואר ברש"י פ' בא דבעבור זה היינו כדי שאקיים מצוותיו. והיינו שבא ליתן טעם לקיום המצוות מחמת יציאת מצרים. ועוד דהדגש בכל הג' דברים הוא

החלק שעשה לנו שפסח וכו' ואת בתינו הציל. מצה - זריות הגאולה. מרור - על המרירות של העבדות. וכל הנקודות האלו הם ביחס לגלות ולגאולה שלנו ולא ביחס לעצם הנפלאות.

ולפי"ז מובן דצורת העבודה בליל הסדר שונה לגמרי מכל המצוות שנעשו ע"מ לזכור את יציאת מצרים דשם כל הענין הוא בפרסום האמונה וכמש"כ הרמב"ן שם ענין מזוזה וזכירת יצ"מ בכל יום ותפילין וכו' אמנם אין שום פעילות המחשה של הגלות והגאולה משא"כ בליל הסדר וזה מכח החילוק הנ"ל. והאמונה מתחזקת ע"י הפרסום אבל הרגשת הכרת הטוב מתחזקת ע"י הרגש של הצער שהיה לנו והפרדות שזכינו.

ולפי"ז מובן מדוע בהגדה דורשים את הפרשה של ארמי אובד אבי ולא את כל הפרשיות של יציאת מצרים בספר שמות. דכיון דיסוד חיוב הסיפור הוא מחמת ההודאה על מה שעשה לנו וע"ז נתקן פרשת "ארמי אובד אבי" בהודאה על מה שהקב"ה נתן לו כמש"כ רש"י שם וענית ואמרת שאיך כפוי טובה וע"כ שייכת פרשה זו יותר למצוות סיפור של ליל הסדר.

וזה לשון הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה קנ"ז וז"ל "וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו ה' ומה שעשו לנו המצריים מעול וחמס ואיך לקח ה' נקמתינו מהם ולהודות לו יתעלה על כל טוב שנמלטנו היה יותר טוב".

ונראה להטעים את דברי הרמב"ם ע"פ דברי השפת אמת ששאל איך נצמיינו להרכות בשבח בליל הסדר הרי קי"ל דאסור להרכות בשבח של מקום יותר ממה שכתוב וכמש"כ בגמ' סימתינו לשבחי דמרך. וחילק בזה בין שבח לבין הודאה דכשאדם מחויב להכיר טובה ולהודות שם אם יקצר הרי זה מיעוט בהכרת הטוב וע"כ בליל הסדר זה מהלך של הודאה. ולפי"ז יומתקו מאד דברי הרמב"ם הנ"ל. והכל מודגש על מה שעשה ה' לנו ועל חיוב ההודאה הנובע מזה.

וגם חיוב ההלל יעוי' בר"ן שכתב דאין מברכים משום שהוא בתורת שירה ולא בתורת קריאה. ועי' ב"ברכת אברהם" שביאר בשם הגר"י את מש"כ הגדה דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו' שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם שנאמר ואותנו הוציא משם וכו' - לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל - דהלל זה כיון שיסוד חיובו הוא משום שירה - זה שייך רק אם נרגיש כאילו אנחנו יצאנו ממצרים [ויש להטעים ע"פ דברי הגר"י אשירה לה' כי גמל עלי דרך אחרי הישועה מגיעה השירה ולא סגי בבטחון, וה"ה דצריך להרגיש בפועל כי גמל עלי].

ועי' בלשון הרמב"ם פ"ז מחמץ ומצה ה"ב כיצד אם היה קטן או טפס אומר לו, בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו כמו עבד זה. והיינו דצריך לחוש בפועל את העבדות והיציאה ממנו ולא סתם להזכיר את היציאה.

ועי' סוכה ל"ח. תוד"ה מי, שכתבו דנשים חייבות בהלל לליל הסדר שאף הם היו באותו הנס. והקשו דהא גם בחנוכה הם היו באותו הנס ומ"מ אינם חייבות בהלל דחנוכה. והביאר דחנוכה אין דין לחוש כאילו הוא ניצל והישועה היתה לו, וההלל הוא בתור שבח על הניסים שהיו אז, וע"כ דינו ככל

מ"ע שהז"ג שנשים פטורות, אמנם ההלל דליל הסדר הוא בתור חיוב הודאה וכמו שחייב לברך על כל נס ברוך שעשה לי נס במקום וכמ"ש בגמ' פסחים דעל כל צרה כשנאמרים ממנה אומרים הלל וזה לא מצוה שהזמן גרמא ולכן גם נשים חייבות.

ועפי"ז יש לבאר דהנה חיוב זכירת יצ"מ לא מנה הרמב"ם בספה"מ מצות עשה זו וביארו בשם הגר"ח דכיון דקיי"ל כבן זומא דכל ימי חייד לרבות הלילות וא"כ ליכא רבוי לימות המשיח וכמבואר בגמ' ברכות סוף פ"ק וע"כ אינו נוהג לימות המשיח, והרמב"ם לא מנה מצוות שאינן נוהגות לעת"ל.

ובטעם הדבר שאינו נוהג ביאר הרשב"א דכיון דהגילויים שיהיו לעתיד לבא יהיו בדרגא יותר גבוהה מהגילויים דיצ"מ וכמאה"כ לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה אתכם מארץ מצרים וגו' כבר לא יהיה טעם בספור יצ"מ.

אמנם חיוב ספור בליל ט"ו מנה הר"מ בסה"מ מצוה קנ"ז וצ"ב מאי שנא מצות זכירה ממצות סיפור. ולפימשנ"ת א"ש דהחיוב דסיפור ליל ט"ו אינו מחמת גלווי הגבורות אלא הודאה וזה שייך לעולם!

הרב יהודה עמרני

הפסק בהגדה של פסח בשיחה ובאכילה ובשתיה

נחלקו הראשונים אם מברכים על כל כוס וכוס שבארבע כוסות או שכוס שני יוצא בכרכת ראשון ורביעי בכרכת שלישי.

דעת הרא"ש ובעל המאור וכן דעת מר בר רב יוסף בן רב מארי גאון ורב כהן צדק שאין מברכים אלא על ראשון ושלישי וכן פסק המחבר.

לעומתם דעת רי"ף ורמב"ם ואבי העזרי ומהר"ם מרוטנבורג ותוס' ורמב"ן ורבינו דוד ור"ן וכן דעת רב נטרונאי ורב עמרם שמברכים על כל כוס וכוס וכן פסק הרמ"א.

ובטעם המחייבים לברך על כל כוס וכוס כתב הרי"ף הואיל וכל אחד מצוה בפני עצמה וסייע לזה מהא דתנן ר' יהודה אומר שחט חיה יכסה ואח"כ ישחוט העוף ואמרינן עלה א"ר יוחנן מודה ר' יהודה שאין מברך אלא ברכה אחת והקשו מאי שנא מהא דאמר רב כיוון דאמריתו הב לן ונברך איתסר לכו למייתי ואהדרו התם מייתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר הכא אפשר דשחט בחדא יצא ומכסי בחדא ידא וכתב הרי"ף הכי נמי כיון דלא אפשר למיקרי ומייתי בהדי הדדי צריך לחזור ולברך בתר דגמר הגדה ובתר דגמר הלילא בפה"ג.

ועל ראייה זו הקשה הרמב"ן דמג' מקומות משמע דאף בשא"א למיקרי ומייתי בהדי הדדי לא הוי הפסק ואין צריך לחזור ולברך

א. מהא דתניא חברים שהיו מסובים ועקרו רגליהם לצאת לביהכנ"ס כשהם חוזרים אינם טעונים ברכה לכתחילה אף דתפילה וקדיש ומייתי בהדי הדדי לא אפשר.

ב. מהא דתנן בריך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון אף שמייתי וברוכי המוציא בהדי הדדי לא אפשר.

ג. מהא דאתמר היכא דליכא שאר ירקי מברך מעיקרא בפה"א ולאכול מרור ולכסוף אכיל בלא ברכה ואף דמיקרי אגדתא והלילא ומיכלי בהדי הדדי לא אפשר.

ובישוב הדבר כתב שיש הפרש גדול בין הפסקת רשות להפסקת חובה ובהפסקת רשות אף שההפסקה ומייתי בהדי הדדי לא אפשר אעפ"כ לא הוי הפסק אבל בהפסקת חובה אם ההפסקה ומייתי בהדי הדדי לא אפשר הוי הפסק וצריך לחזור ולברך ומשכך בכיסוי הדם שלדעת ר' יהודה צריך להיות תכף אחר שחיטת חיה ואסור להפסיק בשחיטת עוף קודם הכיסוי הוי הכיסוי הפסק בין שחיטת החיה לשחיטת העוף אם לא שאפשר לכסות ולשחוט בהדי הדדי. אבל תפילה וקדיש דאין דינם להיות בתוך

הסעודה אינם מפסיקים בסעודה אף דהם ומיכל בהדי הדדי לא אפשר וכן המוציא כיון דאין דינה להיות בתוך שתייתו אינו מפסיק.

ובמצוות ארבע כוסות כיון דמחויב למיקרי אגדתא בתוך שתייתו ואי אפשר למיקרי ולמישתי בהדי הדדי הוי ההגדה הפסק וצריך לחזור ולברך.

ועל הקושיא מהא דאתמר היכא דליכא שאר ירקי דלכסוף אכיל בלא ברכה תי' דבאמת הוי הפסק אלא שברכת המוציא פוטרת את המרור ולפיכך אינו חוזר ומברך (ובהב לן ונברך איכא לכאורה ב' סוגיות א' משום הפסק דהא אינו מסיח דעתו משתיה לאחר ברכה"ז דהא שותה כוס של ברכה ב' אחר שדינו כהפסק איכא היסח הדעת מזמן שאמר הב לן ונברך עד ברכה"ז כדאיתא באור"ח סי' קע"ט).

ובספר בעה"מ הקשה דבהגדה אפשר למיקרי ומישתי בהדי הדדי דהא תנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות שותה. ועל קושיה זו כתב הרמב"ן ז"ל חס ושלום שלא התירו אלא בין כוס לכוס אבל משמזוג לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתיה. והוסיף הרמב"ן דאף כשתמצי לומר רשאי הוא לשתות בתוך ההגדה כבר זכה הרי"ף בדיונו דהא בתוך ההלל אינו רשאי להפסיק כדאיתא בברכות יד: ואצ"ל באמצע ברכה של גאולה.

סיכום דעת הרמב"ן שצריך לברך בפה"ג על כוס שני משום שהפסקת ההגדה בשתיה חובה ולמיקרי ומישתי בהדי הדדי לא אפשר משום דאסור לשתות בשעת ההגדה ובקריאת ההלל.

אלא שדין זה דאסור לשתות בשעת ההגדה צ"ע אמאי אסור אם הוא משום הפסק בהגדה כמו בכל ברכה שאסור להפסיק בה ודעת הרמב"ן שאף בשתיה הוי הפסק כמו שכתב לגבי קריאת ההלל כדאיתא בברכות ושם איירי לעניין שאלת שלום בקריאת ההלל ולמד הרמב"ן דשתיה הוי כשיחה וא"כ אם אסר הרמב"ן שתיה בקריאת ההגדה ה"ה שיחה ואכילה או דהאסור שתיה הוא מדין אחר ולהפסק בהגדה לא חיישינן וא"כ שיחה ואכילה מותרים.

והנה הר"ן שהלך בשיטת הרמב"ן כתב על קושיית הר"ה דאינה קושיא מג' טעמים:

א. שאף אם מותר לשתות בשעת ההגדה כיוון שחייב לומר ההגדה ומיקרי ומישתי בהדי הדדי לא אפשר הוי הפסק.

ב. דמותר לשתות רק בין הכוסות אבל לא באמצע הכוס ואחר שמזוג הכוס לספר עליו יציאת מצרים שהוא מן התורה אינו בדין שימזוג כוס אחר וישתה.

ג. דבשני פרקי ההלל וברכת הגאולה אינו רשאי לשתות והוי הפסק.

וב' הטעמים האחרונים הם טעמי הרמב"ן אלא שלשון הר"ן בטעם הב' מטה שאין איסור בשתיה מטעם הפסק בהגדה שכתב ואחר שמזוג הכוס וכו' אינו בדין שימזוג כוס אחר וישתה ומה ענין מזיגת כוס אחר לכאן ועוד כבר כתב בבית"ל דמשמע מדברי הר"ן שאסור לשתות אף קודם שהתחיל ההגדה ואם האיסור משום הפסק בהגדה אמאי אסור קודם שהתחיל.

והנראה מדברי הר"ן דאיסור השתיה אינה מדיני ההגדה אלא מדיני הכוס דהוא קלקול לכוס אם שותה באמצעו אפשר משום דאמירה על הכוס הוא על כוס שעומד לשתותו ואם שותה באמצעו הוי פגם בעמידה לשתיה.

ומשמע מהר"ן דרך שתיית יין אסור דכתב אינו בדין שימוזוג כוס אחר וישתה ומשמע יין אבל שאר משקין וכ"ש אכילה ושיחה אינם מקלקלים הכוס והדבר מובן דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה.

ובאמת גם לשון הרמב"ן מורה כדברי הר"ן שכתב שלא התירו אלא בין כוס לכוס אבל משמוזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתיה משמע שהאיסור להפסיק בשתיה הוא משהתחיל מצות הכוס השני לא משום מצות ההגדה אמנם אינו מבואר ברמב"ן איזה דבר מפסיק וקצת משמע דוקא שתיה שכתב אינו רשאי להפסיק בשתיה ולקמן לעניין הפסק בקריאת ההלל כתב רק אינו רשאי להפסיק.

וברבינו דוד (תלמיד הרמב"ן) כתב על קושיית בעה"מ ואין זה כלום שאם אמרו בין הכוסות אין לומר שישתה באמצע הכוס שאינו בדין שימוזוג את הכוס לספר עליו ביציאת מצרים שהוא מצוה מן התורה וישתה אותו עד שלא תגמור מצוותו כסדר שתקנו חכמים עכ"ל ולשונו "וישתה אותו" צ"ע דהא לכאורה וודאי אין כוונתו שרק אותו הכוס אסור לשתות ולכן צריך לברך עליו בפה"ג בנפרד דא"כ מהו שכתב "אם אמרו בין הכוסות אין לומר שישתה באמצע הכוס" אלא נראה דכוונתו "וישתה כמותו" וגם נראה שלמד כן הר"ן בדבריו דהא כל סדר דברי הר"ן כרבינו דוד ונראה שלקח ממנו.

אמנם לשון מהר"ם חלאוה - והלכך מדרש הגדה נמי הוי הפסק שהרי אוסרת עליו שתיה שמה ששנינו בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה ה"מ לפני ההגדה אבל משהתחיל לדרוש לא עכ"ל ומדבריו נראה שההגדה עצמה אוסרת השתיה ולפ"ז לכאורה כל הפסק אסור.

אלא שמצאתי בכל בו שכתב ואחריה (אחרי אשר גאלנו) מברך בפה"ג ואינו יוצא מבפה"ג של כוס ראשון שקריאת ההגדה היה פוסק והטעם משום דמישתי ומיקרי בהדי הדדי לא אפשר. ולאחמ"כ לעניין מרור כתב ואין מברכין על חזרת בפה"א שכבר ברך על הכרפס בטיכול ראשון ובאותה ברכה יצא לפי שלא היה הפסק קריאת ההגדה דמיקרי ומיכל בהדי הדדי אפשר עכ"ל הרי לנו שחילק בין אכילה לשתיה אף שלשונו שההגדה היא ההפסק אלא ודאי צריך לפרש דבריו שההגדה שמצוותה בכוס הוי הפסק ולכן מפסקת רק את השתיה ולא את האכילה.

ואם נניח הדברים אפשר שגם כוונת מהר"ם חלאוה כן.

ואחר כל הנ"ל נראה דכיוון דאיסור הפסק בהגדה הוא חידוש גדול ואין בראשונים מי שכתב כן בפירוש ולעומת זה הר"ן ורבינו דוד וכל בו וכן משמע ברמב"ן דהוא דין בכוס א"כ אין לנו אלא איסור שתיית יין אבל שאר הפסקים ושתית שאר משקין מותרים כדמשמע בר"ן וברבינו דוד.

שוב ראיתי שהובא בשם הגריש"א דמהא דכתב השל"ה לומר ההגדה באימה וביראה ראוי שלא לשתות כלום וצ"ע.

הרב מנחם פריינד

בענין הפסק לדברים שבקדושה בברכות ק"ש באמצע הפרק, ובאמצע הלל שבהגדה

במסכת ברכות [יג א] בפרקים, [פירוש, בין הפרקים של ברכות קריאת שמע], שואל מפני הכבוד ומשיב. ובאמצע, [פירוש, באמצע הפרק], שואל מפני היראה ומשיב, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: באמצע שואל מפני היראה, ומשיב מפני הכבוד. ובפרקים, שואל מפני הכבוד, ומשיב שלום לכל אדם.

נחלקו הראשונים מה נחשב מפני היראה, דעת רש"י והרמב"ם שהכוונה לאדם שירא שמא יהרגנו. והרא"ש הקשה על זה, שדבר זה פשימא, שהרי אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, ופירש הרא"ש, שהכוונה לאביו או רבו שהוא מצווה במוראם גם כן.

הטור או"ח סימן ס"ו הביא, שנחלקו הפוסקים, לגבי הפסק באמצע הפרק ובין הפרקים לענייה לקדיש ולקדושה ולברכו. שיש אומרים, שכיון שגם כעת הוא עוסק בשבחו של מקום, אין לו להפסיק באמצעו לענין שבח אחר. אבל רוב המפרשים הסכימו, שמותר להפסיק, שלא גרע ממה שפוסק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, ובתלמודי רבינו יונה הביאו ראיה לזה, מהא דמבואר לקמן [כא, ב], דנחלקו אם מותר להפסיק באמצע תפילת י"ח לקדיש ולקדושה, הרי דאף בתפילה החמורה יותר, ששם הרי אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, יש מקום לומר שמותר לו להפסיק לדברים שבקדושה, ואף ששם נפסקה ההלכה שאינו מפסיק, מכל מקום מדנחלקו רק לענין תפילה, משמע מזה דבאמצע קריאת שמע וברכותיה, פשימא לכולהו תנאי, שמותר להפסיק בהם לעניית דברים שבקדושה.

בשו"ע או"ח סימן ס"ו ס"ג פסק המחבר, שמותר להפסיק לקדיש ולקדושה ולברכו אפילו באמצע פסוק של ק"ש, ובמג"א שם ס"ק ה' וז"ל: דאם פוסק לשאול מפני כבוד בשר ודם, ק"ו מפני כבוד הקדוש ברוך הוא, ומה"ט נ"ל דאם שמע קול רעמים יפסיק ויברך. עכ"ל. וכוונת המג"א הוא, שכיון שכששומע קול רעם, הוא מתחייב בברכת הודאה על זה להקב"ה, לכן מותר להפסיק לצורך זה גם באמצע ק"ש וברכותיה, ואף באמצע הפרק, וכדין קדיש וקדושה וברכו המבואר בשו"ע.

הגרעק"א בהגהותיו הביא על דברי מג"א אלו, דברי התוס' [ברכות יג, ב] ד"ה שואל מפני היראה וכו' וז"ל: ר"מ ור' יהודה הלכה כרבי יהודה, דאמר אפילו באמצע משיב מפני הכבוד, א"כ נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש, דאין לך מפני הכבוד גדול מזה. עכ"ל.

מדויק מדברי התוס', שלדעת ר' מאיר שאינו משיב מפני הכבוד, רק מפני היראה, אסור לענות קדיש וקדושה, [והטעם נראה לכאורה, שמצד יראה, כיון שהוא גם כן עוסק עתה בשבחו של מקום, אין

באי ענייתו חיסרון של יראה, אלא שענייתו במקום שיש חיוב לענות, נחשבת ככבוד להקב"ה, ואף יש מקום לומר, שאם הותר לו לענות ואינו עונה, זה נחשב כחיסרון כבוד ח"ו.

עוד מדויק בדברי התוס' שכתבו, "דאין לך מפני הכבוד גדול מזה", שגם מה שמותר לרבי יהודה לענות לקדיש ולקדושה באמצע הפרק, הוא רק מצד ההיתר "להשיב" מפני הכבוד, אבל אם היתה הענייה מוגדרת כשאלה מפני הכבוד, הרי היה אסור לענות גם לר' יהודה, והמעם שנחשב כאן כמשיב, שכיון שכל הציבור עוסקים באמירת הקדושה, לכן זה שעוסק בק"ש וברכותיה שמצטרף לאמירתם, הרי הוא מוגדר כמשיב על דבריהם, ומותר לו לעשות כן מפני כבודו של הקב"ה, בק"ו מכבודו של בשר ודם.

אמנם כל זה נאמר בקדיש וקדושה וברכו, שכיון שהציבור עונים מותר לו לענות עמהם, אבל בשמע קול רעמים, שכל הציבור עוסקים בברכות ק"ש, יש לומר דאין רשאים להפסיק לאמירת ברכת הרעמים, דזה נחשב כבר כשאלה ולא כענייה, ולפי זה היה נראה לחלק, שרק בין הפרקים שמותר גם לשאול מפני הכבוד, אז נאמר הק"ו דלעיל שמותר לו להפסיק לברכת הרעמים, אבל באמצע הפרק שאינו שואל מפני הכבוד, אז אסור לו להפסיק. עכת"ד רעק"א בהערה זו ע"ד המג"א.

ובאמת שמלשון הרא"ש [פ"ב סימן ה'], וכן מלשון הטור סימן ס"ו, משמע להדיא שלא נקטו כן רק לשיטת ר"י שמותר להשיב מפני הכבוד, רק כתבו בסתם, שלהפסיק לשבחיו של הקב"ה לקדיש וכדומה, לא גרע ממה שפוסק "לשאול מפני היראה" ולהשיב מפני הכבוד, ולפי זה גם לר' מאיר שמותר באמצע הפרק להפסיק רק מפני היראה, מותר להפסיק לעניית קדיש וקדושה, [ואף אם נאמר דבר זה נחשב רק כשאלה מפני היראה, מ"מ מותר לו לעשות כן לכו"ע].

שו"ר בהג"מ הל' ברכות, פ"ב הט"ז, שכתב כן להדיא, דזה נחשב כהפסקה מפני היראה וז"ל: כתב ר"מ בתשובה דכ"ש לענות יהא שמה רבא וקדיש וברכו דאין לך יראה גדולה מזו להמליך ויצרנו ולפארו וכן מצאתי בתשובת גאונים אחרים ג"כ ע"כ.

שוב העתיק הגרעק"א בהמשך דבריו, מה שביאר בתשובותיו, שי"ל שהדין עם מג"א, שיש לומר, שהתוספ' סוברים כשיטת רש"י שמפני היראה היינו אדם שירא שמא יהרגנו והו' פיקוח נפש, ולפי"ז אין לדמות לזה לענות לקדושה וקדיש וברכו, ולכן אסור באמת לדעת ר"מ, משא"כ לפי מה דקיימא לן להלכה בשו"ע, שגם אביו ורבו שמצווה במוראם, נחשב מפני היראה, ומותר לו להפסיק לצורך זה, ק"ו שכבוד השכינה נחשב כמפני היראה, ולפי זה מותר להפסיק לברכת הרעמים, ולכן דקדק המג"א בלשונו, שאם מותר לו להפסיק לצורך בשר ודם, והיינו אדם נכבד שצריך לירא ממנו, ק"ו שפוסק מפני כבוד הקב"ה. עכ"ד.

עוד יש לומר בביאור דברי המג"א, לפי מה שביאר בספר אמת ליעקב בסוגיא דידן, דברי תוס' הג"ל שדימו עניית קדיש וקדושה למפני הכבוד, ולא למפני היראה, לפי מה שמבואר לקמן כ"א: בתור"ה עד שלא יגיע, שהקשו שם על דעת רש"י שסובר באדם המתפלל שמונה עשרה, ושומע מפי החזן

קדיש או קדושה, שישתוק וימתין מעט, דשומע כעונה, והקשו, א"כ אמאי מבואר בסוגיין שאדם הנכנס ומצא ציבור מתפללים, צריך לחשב אם יוכל לגמור תפילתו קודם שיגיע הש"ץ לקדושה, ורק באופן זה, מותר לו להתפלל עמהם, ואם לאו ימתין עד אחר קדושה, הרי לדעת רש"י יוכל לשתוק ולצאת מדין שומע כעונה, ותירצו, שמכל מקום לכתחילה אין לעשות כן, מחמת שענייה בפועל נחשבת מפי הידור מצוה, עכת"ד התוס'.

ולפי זה י"ל שמצד מפני היראה, הרי יכול לצאת גם בשמיעה מדין שומע כעונה, וכל מה שצריך לענות בפועל הוא מחמת הידור מצוה, ודבר זה נחשב רק כמפני הכבוד, ומדויקים היטב דברי התוס', שדימו דבר זה למפני הכבוד. עכת"ד האמת ליעקב.

ואנן נינקוט בשיפולי גלימיו' לתרין לפי"ז הערת הגרעק"א על המג"א מדברי התוס', שיש לומר שכל זה ניתן לומר, רק לגבי קדיש וקדושה וכדומה, שדברים אלו הוא יכול לשמוע מפי הש"ץ ולצאת ממנו מדין שומע כעונה, ולכן החשיבו התוס' דבר זה רק כמפני הכבוד, משא"כ ברכת רעמים, שלא שייך בזה דין שומע כעונה, [שהרי הנידון הוא אם מותר להפסיק לצורך זה, ולא אם צריך לענות ברכה זו עם הש"ץ וכדעיל בדברי רעק"א], ולכן באופן זה שוב הדרגין לדינא שדבר זה נחשב גם כמפני היראה, ולכן מותר גם לשאול לכו"ע לצורך זה, ולהפסיק בברכות הרעמים אפילו בין הפרקים, וא"ש דברי המג"א.

בשולי הדברים יש לעיין, מה הדין באמצע אמירת ההלל שבהגדה, שבסימן תפ"ח ס"א נפסק בשו"ע שבימים שגומרים בהם ההלל, דין ההפסקה בהם כבאמצע ברכות ק"ש שמותר רק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, ומאידך בסי' תכ"ב ס"ד נפסק בשו"ע, שבימים שאין גומרים בהם ההלל, דין ההפסקה בהם קיל יותר ומותר אף לשאול מפני הכבוד.

והנה בליל הסדר מחלקים ההלל לשני חלקים, ומ"מ בהצטרפות ב' החלקים, הרי גומרים ההלל, ויש לעיין איך דינו לענין הפסקה, שמצד אחד י"ל שאף שתיקנו להפסיק באמצע לסדר מוציא מצה עד הלל, מ"מ בשעת אמירת ההלל דינו כימים שגומרים בהם ההלל, שהרי סוכ"ס גם עכשיו יגמור ההלל, ומאידך י"ל שכיון שחילקוהו לב' חלקים, וגם תיקנו ברכת אשר גאלנו לאחר אמירת ב' פרקים הראשונים, הרי אמירת ההלל נחשבת כב' חלקים נפרדים לענין דין ההפסקה בהם, ומותר לשאול בהם מפני הכבוד, כבימים שאין גומרים בהם ההלל.

והנפק"מ תהיה לפ"ד רעק"א לעיל בדעת התוס' לענין ברכת הרעמים, שאם דינו כימים שגומרים בהם ההלל אסור להפסיק לצורך זה באמצע ההלל שבהגדה, לפי שזה נחשב רק כשאלה מפני הכבוד, שאסורה באמצע ברכות ק"ש, אבל אם דינו כימים שאין גומרים בהם ההלל, יהיה מותר לו להפסיק גם לברכת הרעמים, אף שזה נחשב רק כשאלה מפני הכבוד, שהרי ג"ז מותר בימים שאין גומרים בהם ההלל.

הרב אשר מילר

במי שלא אמר ההגדה בליל פסח. פליאה בר' המגן אברהם

א] בסימן תפה ובו סעיף אחד - כתב השו"ע [והוא מד' הרא"ש והר"ן] שלחי פסחים יסודו מהירושלמי מס' שבועות] אמר שבועה שלא אוכל מצה סתם אסור לאכול מצה בליל פסח. [היינו משום 'איסור כולל' דכל השנה] אמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח לוקה ואוכל מצה בליל פסח [היינו דהוי נשבע לכבול את המצוה ולא חייל].

וכתב המג"א ס"ק א' וז"ל: מצה סתם - א"כ כיון שחל על מצה דרשות חל נמי על מצה של מצוה, ונ"ל דמי שלא אמר הגדה בליל פסח אין לו תשלומין דהא כתיב בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב בערב תאכלו מצות מכאן ואילך רשות כנ"ל דלא בע"ש.

והנה המושך ד' המג"א ברין מי שלא אמר ההגדה - מדרש פליאה הוא, דמאי שיימיה כל עיקר לדין 'נשבע לאכול מצה'. גם המעיין בד' הלבוש שהמג"א בא לחלוק עליו יראה כי גם הוא העמיד דין מי שלא אמר ההגדה על דין נשבע שלא לאכול מצה ופלא הוא, [העירני לזה הגר"א סוסבסקי שליט"א].

ב] ונראה עד"א, דהנה יש לדון מה הדין באמר לא אוכל מצה כל שבעה? האם חייל גם על ליל הסדר או לא, דד' המחבר סתרי בזה מרישא לסיפא, דמרישא משמע דמצה סתם הוא דחייל שבועתיה הא אילו אמר כל שבעה לא חייל, ואילו מסיפא דהנשבע שלא לאכול בליל פסח משמע הא אסר עליה כל שבעה חייל.

ושורש הנידון בזה לד' הגר"א דיש איזה מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה, דיש לדון האם מה"ט כבר יצא מכלל רשות או דעדין רשות מקרי דהרי אינו חייב לאכול פת כלל ורק אם אוכל פת יש לו קיום דמצה, ובאמת בביאור הלכה כתב בזה בשם רוב הפוסקים דהנשבע על כל שבעת ימי הפסח חייל השבועה בכלל כה"ג כמו בסתם.

ג] ואשר יתכן דזה הוא דבא המג"א להשמיענו ברין תשלומין למי שלא אמר הגדה, היינו דכל שבעה הוי המצוה רשות גמור, ולא שם חפצא דמצוה עליה כלל, אשר לכן פשיטא ליה דאין תשלומין למי שלא אמר ההגדה, דלא מתקיים בהגדה דכל שבעה בשעה ש'מצה ומרור לפניך'. והוציא זה מדיוק ד' המחבר לענין הנשבע שלא לאכול כל השבוע מצה דחייל נדריה, אלמא דחשיב דבר הרשות כל שבעת הימים למרות דיש בו קיום מצוה, וה"ה לענין הגדה ודוק.

לעומתו הע"ש דייק לאידך גיסא דכה"ג שאסר נפשיה כל שבעה לא חייל נדריה, משום דמצה הוי חפצא דמצוה גם כל שבעה ולא חשיב רשות, לכן הוציא מזה לאידך גיסא דמי שלא אמר הגדה בלילה הסדר יכול להשלים דמקיים שפיר חפצא דמצה לפניך גם אח"כ, [ומשום מרור שאינו לפניו כל שבעה מאחר והוא דרבנן בזה"ז, ודאי אינו מעכב לתשלומי כל שבעה] ודוק.

הרב ישי זאב רדליך

לצללות שני פסחים בתנור אחד

תניא במסכת פסחים ע"ו ע"ב: "אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת" ופסק בן הרמב"ם [פ"ח מהלכות ק"פ הי"ד], וברש"י כתב הטעם: דפטמי מהדדי ונמצא פסח נאכל שלא למנויו. פירוש, חיישינן שמא ייטוף מן פסח אחד לשני ואז נמצא שהוא אוכל מפסח שאינו מנוי עליו. ומבואר דיש איסור לאכול פסח שלא למנויו.

צ"ב לפי שיטת הר"ש משאנ"ץ [בפירושו על הת"כ פרשת צו ט', יג'] דס"ל שאין איסור לאכול משאינו מנוי אלא רק שאם אוכל משאינו מנוי עליו אינו יוצא ידי חובתו. וקשה דא"כ הכא, כשאכל משלו וממה שנמנה עליו ורק התערבב גם ממנוי אחר, אינו פוסל את פסחו ויכול לצאת ידי"ה, וצ"ב א"כ מה האיסור שנא' בתוספתא שאין צולין שני פסחים בתנור אחד לפי הר"ש משנ"ץ.

לבאר זאת יש להקדים ולהקשות בעצם הקרבת קרבן הפסח, שדינו לצלותו שלם כאחד כדמשמע בן במשנה ריש כיצד צולין: "כיצד צולין את הפסח מביאין שפור של רמון ותוחבו לתוך פיו עד בית נקובתו" ופירש"י שצולוהו כולו כאחד, וכן פסק הרמב"ם [פ"י מהלכות קרבן פסח הי"א] ז"ל: כשאדם אוכל את הפסח חותך הבשר ואוכל וכו' שאין מנקין אותו כשאר הבשר ואין מחתכין אותו, אלא צולין אותו שלם ע"כ.

אמנם קשה, איך יכול לצלות כל הפסח בבית אחת והרי יחד עם כל הבהמה נצלה גם גיד הנשה ושמן של גיד וקרומות שבראש ועוד שאר חלקים שהם מאכלות אסורות [לכה"פ מדרבנן], ואיך א"כ לא יפסלו את קורבן הפסח?

ואכן הקשה בן בהשגות הראב"ד ז"ל: בחיי ראשי אין איסור גדול מזה, שיצלה הפסח עם גיד הנשה, ועם שמנו וכו' ואם אזכה ואוכל פסח, ויביא לפני כזה הייתי חובטו בקרקע לפניו ע"כ.

[וגם אי נימא שגיד הנשה אין בו טעם שאין בגידין בנותן טעם, אכתי שמנו של גיד אסור מדרבנן ואין מבטלין איסור לכתחילה וגם ביטול ברוב ליכא כיון שצלי אסור כדי קליפה ואין בבשר הזה מסביב שישים כדי לבטל האיסור וא"א לצלות אם יאסר חלק מן הבשר שדינו לאכול כל הבשר].

וע"כ לתרץ הרמב"ם צ"ל שכך ניתן דין ההקרבה, להיקרב כל הקרבן כאחד, והפשט הוא שמצוותו בכך ליצלותו כאחד כשהוא שלם דווקא, ולפי"ז התחדש בדין הצלייה היתר שנחשב כולו כקורבן אחד ודינו להיצלות כאחד כמות שהוא בתור קרבן פסח, וכשנצלה בתור קורבן פסח אין חשיבות בנפרד לכל חלק לעצמו בתור אבר האסור, אלא חשיב הכל הקרבה אחת של קרבן אחד שלם. וכלפי כל האיסורין דרבנן, לא גזרו בכה"ג שמצוותו בכך. הא מיהת שודאי אסור לאכלם אבל את ההקרבה אינם פוסלים.

לפי"ז יש לומר שכל הסברא הנ"ל היא דוקא בקורבן שלו שיש לו דין להקריבו בצורה זו, שכך ניתנה המצווה, ולכן לא פוסל את ההקרבה משום תערובת של מאכלות אסורות שבו, אבל קורבן של חבירו, ודאי גיד הנשה ושמנו שלו אסור עליו כשאר מאכלות אסורות, ויש כאן חשש מצד מאכלות אסורות שייטוף מן קורבן חבירו על קורבנו ויפסול את קורבנו, וזהו איסור רק מצד מאכלות אסורות שיתערבבו עם קרבנו חלק האסור, ואין כאן ההיתר של הקרבת פסחו כאחד כיון שנוטף כאן מאכלות אסורות על קרבנו מבהמה אחרת ואם יתערב הרי יאסור אותו בתור תערובת של מאכלות אסורות.

אשר על כן יכול הר"ש משאנץ ללמוד שהחידוש בתוספתא שאסור לצלות שני פסחים בתנור אחד הוא משום דין מאכלות אסורות וכו"ל, שמא ייטוף מבהמת חבירו על פסחו ויהיה כאן בליעת איסור של גיד הנשה וחלבו ושמנו ושאר איסורים ולא מצד קורבן פסח שאינו נאכל אלא למנוייו וכדפירש רש"י, והוא חידוש גדול בפשט, ויל"ע עוד.

[ואח"ז הראוני שכבר כתב כעין זה במשנת יעבץ כנ"ל].

הרב אברהם לוי

ברין שומע בעונה בספירת העומר

א - איתא בגמ' (מנחות סה:) "ת"ר 'וספרתם לכם', שתהא ספירה לכל אחד ואחד. ופרש"י "לכל אחד ואחד. שכל אחד חייב לספור". והתוס' (שם ד"ה וספרתם) כ', "גבי יובל כתיב וספרת לך ראבית דין קאמר לה רחמנא" והיינו לאפוקי מיובל שהספירה היא רק על ב"ד, והכא המצוה היא על כל אחד ואחד. והרשב"א (שם) כ' וז"ל "שתהא ספירה לכל אחד ואחד, פי' שכל אחד חייב לספור. וקשיא היכי משמע לכל אחד, אדרבא 'וספרתם לכם' לשון רבים משמע, דלרבים מזהיר רחמנא דהיינו לצבור או לב"ד, אבל לא לכל יחיד ויחיד. וי"ל דאי לרבים, לצבור או לב"ד, הו"ל למימר וספרתם לבד ולשתוק מלכם, ומדקאמר לכם משמע דבא לומר לכל אחד, דהכי משמע לכם שהמצוה היא לכולכם ולא לב"ד, או לכם משמע לכם היא שתקבלו בה שכר ונספירת א"כ לכל אחד מהם, אי נמי מדכתיב גבי יובל וספרת לך לשון יחיד מכלל דלכם לכל חד וחד קאמר".

והנה הביאור הלכה (סי' תפ"ט ד"ה ומצוה) כתב לדייק מדברי רש"י והרשב"א דסברי דמצות ספירה היא על כל אחד ואחד וא"א לצאת בה ע"י שומע בעונה. עיי"ש. (וכ"ז הוא לענין הספירה עצמה, אבל בברכה ודאי שיכול לצאת מחבירו ככל ברכת המצוות). אמנם דברי הביה"ל צ"ב טובא, דהיכן למד מדברי רש"י והרשב"א שלא מועיל שומע בעונה, בדפשמות כל כוונתם לבאר דמצות ספירת העומר חיובה על כל יחיד ולא על הב"ד לחוד, כמ"ש התוס' הנ"ל דהא דאמר' ספירה לכל אחד ואחד, הכונה היא לאפוקי מיובל שהספירה היא רק על ב"ד, והכא המצוה היא על כל אחד ואחד, אבל אכתי אפשר לומר דמהני שומע בעונה כמו כל המצוות שיוצאים בשומע בעונה. [וכן מוכח מדברי הירושלמי שאמר, דדוקא בקריאת שמע ותפילה וברכת המזון אין אחד יוצא מחבירו, משום דבקריאת שמע בעי' שינון בפיו. ותפילה רחמי היא וכל אחד צריך לבקש רחמים על עצמו. וברכת המזון אמר' דמי שאכל הוא יברך, (עי' ר"ן ר"ה לד:). אבל בספירת העומר מהכ"ת שלא יצא מאחר ע"י שומע בעונה].

אכן י"ל, דבאמת מדברי רש"י ליכא לדיוקי מידי וכנ"ל. אכן כוונת הביה"ל היא לדייק מדברי הרשב"א בביאור דברי רש"י, דהרשב"א כתב בזה"ל "וי"ל דאי לרבים לצבור או לב"ד הו"ל למימר 'וספרתם' לבד ולשתוק מלכם, ומדקאמר 'לכם' משמע דבא לומר לכל אחד, דהכי משמע לכם שהמצוה היא לכולכם ולא לב"ד, או 'לכם' משמע לכם היא, שתקבלו בה שכר ונספירת א"כ לכל אחד מהם, אי נמי מדכתיב גבי יובל וספרת לך לשון יחיד מכלל ד'לכם' לכל חד וחד קאמר". מביאר מדברי הרשב"א דילפי' מדכתיב 'לכם' שהספירה תהא לכל יחיד ולא לצבור או לב"ד. ולמד הביה"ל דמש"כ הרשב"א שהמצוה היא לא על הצבור, כוונתו היא, דלולא קרא ד'לכם' הו"א דהמצוה היא שאחד יספור בצבור ויצאו השומעים מדין שומע בעונה, אבל אין חיוב על כל יחיד ויחיד לומר בפיו את הספירה, ולכך כתיב 'לכם' לומר דאין המצוה על הב"ד או שאחד יספור בצבור ויצאו השומעים מדין שומע בעונה, אלא המצוה היא על כל יחיד ויחיד בפני עצמו לספור בפיו ממש. [ונראה דהרשב"א פירש הקרא כן,

משום דאם המצוה היא על הב"ד או על הצבור, א"כ א"צ לכתוב 'לכם', דאפשר לכתוב 'וספרת לך' כמו שכתבו גבי יובל והכונה היא על ב"ד, (כתי' ג' של הרשב"א), או שיהא כתוב 'וספרתם' לשון רבים דהוה משמע שהמצוה היא על הצבור, (כתי' א' הנ"ל), אבל השתא דכתיב וספרתם לכם משמע דאתא לאפוקי לא ב"ד ולא צבור, וא"כ בע"כ דהמצוה היא כל כל יחיד ויחיד שיספור בפיו ולא יצא מפי אחר. ועי' בדברי החת"ס שיוכאו להלן אות ו'.

ב - ובאמת דמצינו ראשונים מפורשים דסברי דילפי' מקרא ד'לכם' דלא אמרינן שומע כעונה בספירת העומר. דכ"כ בספר הפרדס (שער המעשה) וז"ל "וא"ת קשה ספירת העומר, שכולן עושין מצוה אחת, כמו עשרה שקורין את ההלל, וא"כ דין היה לברך אחד לכולן. יש לי לומר, דשאני ספירה שהכתוב אומר 'וספרתם לכם', כלומר כל אחד ואחד חייב לספור ואין אחד יוצא בספירת חבריו". וכ"כ הנמוקי יוסף (סוף פסחים) וז"ל "כל אחד ואחד מונה לעצמו. ולא שיוציא אחד כל הצבור". וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף סוף פסחים) וז"ל "וספרתם לכם, שתהא ספירה לכל אחד ואחד, שכל אחד חייב לספור, ולא שיוציא אחד כל הציבור". וכ"כ האגודה (מנחות פ"ו) וז"ל "ת"ר וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד. ולא שליח ציבור בשביל כולן". [וכן אפשר לדייק קצת מדברי הרמב"ן והרבינו בחיי (ויקרא פכ"ג פמ"ו) שכתבו וז"ל "ומעם וספרתם לכם כמו ולקחתם לכם, שתהא ספירה ולקחה לכל אחד ואחד, שימנה בפיו ויזכיר חשבונו כאשר קבלו רבותינו"].

ג - אולם אכתי דברי הביה"ל צ"ב, דאם נימא דרש"י ס"ל דלא מהני בספירת העומר לשמוע מאחר משום דבעינן שיספור בפיו ממש, א"כ אמאי כתב בהמשך דבריו בזה"ל "ולענ"ד יש לעיין אפילו לפירש"י הנ"ל, היכא שאינו בקי לספור בעצמו אפשר שחבירו יכול להוציא, ולא גרע ממה דק"ל לענין בהמ"ז שאין אחד יכול להוציא את חבריו לכו"ע אא"כ אבל בעצמו משום דכתיב 'ואכלת ושבעת' מי שאכל הוא יברך, ואפ"ה קי"ל דסופר מברך ובור יוצא, ואפשר ה"ה הכא, וצ"ע". הא לכאורה אין זה דומה, משום דגבי ברכת המזון ודאי מעיקר דין תורה אפשר לשמוע מאחר ולצאת ע"י שומע כעונה, כמו כל חיובי התורה בדיבור שאפשר לצאת מאחר ע"י שומע כעונה, וכמש"כ בהמ"ב (סי' קצ"ז סקב"ד), "דאע"פ שהמוציא לא אכל כלל, כיון שחבירו כבר אכל וחייב לברך וכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מפני שאומר שקר במה שאומר שאכלנו והוא לא אכל, הצריכוהו חכמים שיאכל כזית מתחלה, וכיון דהוי חומרא מדרבנן אמרו חכמים דדוקא מי שבקי לא יצא אבל מי שאינו בקי יכול לצאת ע"י שומע כעונה". אבל גבי ספירת העומר כיון דכתיב 'וספרתם לכם' ודרשינן דבעינן בדוקא ספירת כל אחד ואחד בפיו, ומשמע שהוא דין דאורייתא, וכיון שמהתורה א"א לצאת אין מקום לחלק בין בקי לאינו בקי. וצ"ע. [שור"ר במ"ב הוצאת דרשו שהביאו הערת הגרש"ב וולדנברג ז"ל שהעיר כע"ז].

ד - והנה הביה"ל (שם) מדייק מלשון הרי"ף גיאות (הלכות חדר וספירת העומר) שכל אחד יכול להוציא את חבריו בספירת העומר, דכתב וז"ל "ובמוציא שבתות שאומר לאחר תפלת ערבית ויהי נועם וקדושה דסדרא כשהן יושבין, נהגו ראשונים לברך שליח צבור מעומד וכל הקהל עונים אמן בכוונה שלא להמריח את הצבור לחזור ולעמוד". וכ"כ בעל אורחות חיים בשם ר"ה גאון, ע"ש.

ומשמע מזה דיוצאין בספירתו, דאם כוונתם הוא שאין יוצאין רק בברכה גרידא, וא"כ עכ"פ צריכין לעמוד בשביל הספירה גופא שצריכה להיות מעומד וכו'".

ה - ובדעת הרשב"א בתשובות יש לדון, דלכאורה סתרו דבריו, דכח"א סי' קכ"ו כתב וז"ל "תחלת כל דבר דע, ששליח צבור מוציא את השומעים שהשומע בעונה ואפילו לבתחלה. וכו'. וכל שכן כאן שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה, ואם ירצה השומע יוצא ידי חובה על ידו מן הברכה, ואח"כ כל אחד סופר לעצמו, כדרך שאנו נוהגין בברכת ההלל". ומאידך שם סי' תנ"ח כתב וז"ל "אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת שליח צבור צריך לחזור ולברך".

ובישוב דבריו נחלקו הפוסקים, דעת החק יעקב (סי' תפ"ט סק"ד), והפמ"ג (א"א סי' תפ"ט סק"ב), וכן נראה שלמד הא"ר (סק"א), שעיקר דעת הרשב"א שאין יוצא בשומע בעונה בספירה עצמה, ויישבו דבריו בתשובה תנ"ח הנ"ל. אולם הפרי חדש למד דודאי אפשר לצאת בספירה עצמה ע"י שומע בעונה, אלא כוונתו בסי' קכ"ו לומר שאע"פ שלכתחילה כל אחד ואחד צריך לספור בעצמו, מ"מ את הברכה אפשר אף לכתחילה לצאת מהשליח ציבור ואין צריך לברך בעצמו. ועי' במחצית השקל (שם על המג"א סק"ב). והנה לכאורה מדברי הרשב"א במנחות הנ"ל, דס"ל דמדכתיב 'לכם' ילפינן דצריך כל אחד ואחד לספור בעצמו ולא יוצאים מהשליח ציבור, איכא ראייה לדברי החק יעקב.

ו - והנה באחרונים נמי איכא פלוגתא בזה, דהמג"א (סי' תפ"ט סק"ב) כתב וז"ל "ואם ירצה שומע הברכה מהש"ץ וסופר לעצמו, דכל הברכות אע"פ שהוא בקי יוצא בש"ץ חוץ מבהמ"ז וק"ש ותפלה (רשב"א בתשו' סי' קכ"ו), עסי' ג"מ ס"ד, הרי דס"ל דעכ"פ צריך שיספור בעצמו וכמ"ש בגמ' 'וספרתם' שתהא ספירה לכל א' וא', כדרך שאמרו גבי לולב 'ולקחתם' שתהא לקיחה לכל א' וא'. ובכ"י כתוב בשם הרשב"א שיוצא בספירות הש"ץ, ע"ש, וצ"ע. ואפשר כיון דק"ל דשומע הוי בעונה ה"ל כאלו ספר הוא בעצמו, ופשט". וכ"כ הפרי חדש (סי' תפ"ט) כ' וז"ל "וי"ל דעיקר קרא ד'וספרתם' לא אתא אלא ללמד על עיקר מצות הספירה לציבור, דאי הוה כתיב 'וספרת בלשון יחיד הו"א דמיירי על ב"ד דומיא דיוכל, וכו'. ומסתברא דלכתחילה מצוה ג"כ שיספור כל אחד לעצמו ולא ישמענה מחבירו, אבל אם כיון המשמיע להוציאם וכיון השומע לצאת בספירת חבירו יצא דשומע בעונה". וכ"כ החת"ס (סוכה כט:; וז"ל "ומש"ה בספירת העומר אע"ג דכתיב 'וספרתם' ובעינן ספירה לכל אחד ואחד, מ"מ יכול להוציא חברו ע"י שישמע הספירה מחברו ושומע בעונה. וכן תקיעת שופר שאין התקיעה המצוה אלא שמיעת הקול והרי שומע. אבל ספירת היוכל דכתיב 'וספרת' ולא 'וספרתם' אין המצוה אלא על ב"ד הגדול העומדים בשליחות כל ישראל, ולא שיוציאו רבים ידי חובתן, שהרי אינם שומעים כלל, אלא מצוה מעיקרא לא ניתנה אלא לב"ד הגדול". [והנה הוא דרש רק הא דכתיב 'וספרתם' ולא דרש את 'לכם' לומר שאין יוצא בשומע בעונה]. וכ"כ החת"ס (ח"ו ליקומים סי' י"ט), עיי"ש.

ומבואר מדבריהם, דהא דאמרי' דתהא ספירה לכל אחד ואחד, לאו למימרא שכל אחד צריך לספור בעצמו, אלא אתא הא קרא לאפוקי שלא נאמר שחייב הספירה הוא רק על ב"ד, אלא החיוב הוא על

כל אחד ואחד, (ובמ"ש התוס' במנחות שם), ואחר דילפי' דאיכא חיוב לכל אחד ואחד, פשיטא דאפשר לצאת ע"י שומע כעונה, ככל מצוות התורה שבדיבור שאפשר לצאת בהם ע"י שומע כעונה.

אולם הלבוש (סי' תפ"ט ס"א) כתב וז"ל "ומצוה על כל אחד מישראל לספור לעצמו, ואין אחד יוצא בספירת חבריו אפילו אומר אמן, שכן משמעות "וספרתם לכם" שתהא ספירה לכל אחד ואחד". וכן פסק החק יעקב (שם). [וצ"ב דקיי"ל דהעונה אמן הרי זה כאומר ממש, כמ"ש הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"א). ואולי יש לחלק בין עניית אמן על ברכה לעניית אמן על הספירה, דבספירה יש דין ספירה בפה ולא מהני בזה האמנת דברים, וצ"ע]

ז - ובהבנת הענין, מאי שנא מצוה זו מכל מצוות התורה שלא מועיל בה דין שומע כעונה. אפשר ע"פ מש"כ הרב אברהם (ח"א סי' ל"ד) וז"ל "הנה בפשוטו נראה שאין מנין הספירה שיוציא מלות המספר מפיו, אלא עניינה שידע ויוחלט אצלו מדעת ומהחלט המנין שהוא סופר, ובלאו הכי לא מיקרי ספירה כלל, אלא קריאת מלות הספירה הוא דהויא ולא ספירה עצמה". ועי"ש שכתב דלפי"ז אדם המסופק באיזה יום ממנין הספירה הוא, לא מהני מה שיספור ב' ימים מספק, כיון שמצוה היא לא לומר את המילים אלא המצוה היא לידע את מנין הספירה ולאומרה בפה, וכיון שאינו יודע לא מהני מה שיאמר בפה מספק. ומבואר בדבריו, שעיקר המצוה היא לא עצם אמירת המילים, אלא עיקר המצוה היא שידע ויוחלט אצלו המנין שהוא סופר. ועפי"ז י"ל, דפלוגתת הפוסקים היא האם כיון שעיקר הספירה היא שידע ויוחלט אצלו מדעת ומהחלט המנין שהוא סופר, בעינן שיספור דוקא בפיו ממש ולא יועיל מה שישמע מאחר, ומשום דהיכא שסופר בפיו ממש הרי הוא מיוחד ומכבד לעצמו את מנין הספירה, ובוה הוא יודע ומחליט יותר את הספירה. או דילמא דגם אם שומע מחבירו מ"מ כיון שידע את מנין הספירה אין צריך שיאמר בפה ממש וסגי ע"י ששומע מאחר. ודו"ק.

ח - ולענין דינא כתב הביה"ל (שם), דכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא, ע"כ לכתחלה בודאי צריך כל אחד לספור בעצמו, אכן בדיעבד אם שמע מחבירו וכוון לצאת יחזור ויספור בלי ברכה, וכ"כ הפמ"ג (א"א סק"ב) דאם כיון לצאת בספירת השליח ציבור יחזור ויספור בלא ברכה.

הרב שרגא קלוגהויפט

בדברי חידושי מרן רי"ז הלוי הל' חמין ומצה פרק ז' הלכה ט'

- חלק א' -

דברי מרנן הגר"ח והגר"י בשיטת תוס'

ע' בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות חמין ומצה פרק ז' הלכה ט' שמביא דברי התוס' פסחים דף צ"ט ע"ב ד"ה לא דכתבו בזה"ל, מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנים לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם וכו' ע"כ, וכן הוא ברא"ש סימן כ"א. וכתב שתמה מרן הגר"ח על דבריהם [וכ"ה במהר"ל בנבירות ה' פרק מ"ח], דדין דקידוש דהוא דין ברכה על הכוס מובן מה דאחד מוציא את חבריו אבל דין דארבע כוסות דעיקר המצוה הוא השתייה איך יוציא האחד את חבריו, והוכיח מכאן מרן הגר"ח דס"ל לתוס' דעיקר מצות ארבע כוסות הוא הברכות שעל הכוס ולא שתייתו ודין שתייתו הוא כמו כל כוס של ברכה ולכן שפיר דומה לקידוש.

והביא מרן הגר"י דברי התוס' דף ק"ז ע"א ד"ה אם טעם שהוכיחו דשיעור דכמלא לוגמיו באדם בינוני הוא רוב רביעית ממש"כ בגמ' דף ק"ח ע"ב והוא דשתה רובא דכסא, וכן כתבו התוס' בדף ק"ח ע"ב ד"ה רובא, הרי מבואר דלמדו שיעור שתייה דכל כוס של ברכה משיעור שתייה דהארבע כוסות, ומוכח דסברי דשניהם אותו שיעור דכמלא לוגמיו, ואין דין שתיית כוס בארבע כוסות, ומה שאומר הגמרא רובא דכסא לאו דינא הוא אלא שיעורו הוא בכמלא לוגמיו דבאדם בינוני רובא דכסא הוא כמלא לוגמיו, ובעוג בעי טפי מרובא כמבואר בדבריהם בדף ק"ז, וכן הביא לדברי התוס' דף ק"ח ע"ב ד"ה שתאן דנקטו דהדין מצינת הארבע כוסות הוא כדין מצינת כל כוס של ברכה למצוה מן המוכרח, ואין דין בארבע כוסות מצד הדין שתייה דרך חירות, ומובן לפי דברי הגר"ח בתוס' דהדין השתייה בארבע כוסות הוא ככל כוס של ברכה.

קושיות על דברי התוס'

וצריך ביאור בדבריהם מהא דאיתא לקמן דף ק"ט ע"ב רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות וכו', ומרן הגר"י שם הביא מכאן מקור להרמב"ם דאיכא דין שתייה דרך חירות, וז"ל, ולפי טעם זה הרי לכאורה פשיטא דהשתי' היא המצוה ע"כ, וצ"ע לתוס', וכן ע' לקמן דף קי"ז ע"ב ש"מ ברכת המזון טעונה כוס א"ל ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה ע"כ, ומבואר

מדברי הגמרא דאיכא דין ארבע כסי דרך חירות אף ללא הדין לעשותם כוס של ברכה, והדין לברך ברכת המזון על הכוס הוא דין אחרי הדין, וצ"ע לתוס'.

וכן יש להעיר מדברי התוס' דף ק"ח ע"ב ד"ה בבת אחת שכתבו בזה"ל, נראה כפירוש רשב"ם ששתאן רצופין ע"כ, ומשמע מדבריהם דכל שהפסיק ביניהן עכ"פ כשיעור כדי אכילת פרס דע"י זה הויין שתיות נפרדות יצא ידי דין ארבע כוסות, וקשה מזה על דברי תוס' להג"ל, דאם כל הדין ארבע כוסות הוא ארבע כוסות של ברכה איך יוצא שלא על סדר ברכות.

[ובאמת נחלקו הראשונים אם בבת אחת היינו על סדר הברכות דווקא או לאפוקי רצופין, וע' ביאור הלכה סימן תע"ב סעיף ח' ד"ה שלא כסדר, אולם קשה בדברי התוס' דמשמע דאין צריך על הסדר].

ביאור בדברי התוס' על פי דבריהם בסוכה דף ל"ח

וי"ל, ובהקדם דברי התוס' סוכה דף ל"ח ע"א ד"ה מי שהוכיחו דנשים חייבות בהלל ליל פסח שהרי חייבין בד' כוסות, וז"ל, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה ע"כ, ומדבריהם נראה כדברי מרן הגר"ח בתוס' ורדין ארבע כוסות הוא דין כוס של ברכה, [וע' רבינו דוד פסחים דף ק"ח ע"ב ד"ה שתאן בבת אחת שהביא דברי הרשב"ם דשתאן בבת אחת היינו שלא על סדר משנתינו וכתב בזה"ל, היאך אפשר שנאמר לו שלא יצא ידי ארבע כוסות שתקנו לו לשתות דרך חירות ודאי צריכין אנו לומר שהוא יוצא מידי דהוה אנשים ועמי הארץ וכו', הרי דס"ל דלא כתוס' ודאין נשים חייבין בהלל וכדומה ומזה מוכיח דאיכא דין שתייה דארבע כוסות], ומ"מ צ"ע בדברי התוס' דהתינת כוס שני ורביעי אבל בכוס ראשון ושלישי אין דבר מיוחד לפסח.

והנראה בדברי התוס', דהא ודאי דאיכא דין ארבע כוסות אף ללא הדין ארבע כוסות של ברכה, אלא דס"ל דגדר הדין אינו מחייב שתיית הכוסות, אלא שדין הכוסות הוא להודות ולהלל לה' עליהם, דהיינו דיקבע דברי הודאתו לה' על ארבע כוסות, [וכמו שאמר דוד המלך כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא], וגדר זה שייך אף בכוס ראשון ושלישי, ודאף ללא קידוש וברכת המזון איכא דין לומר אמירות של הודאה על כוס יין, ושפיר כתבו התוס' שם דכל הארבע כוסות הן להודות ולהלל, ולפי דברינו שפיר א"א להוכיח דין דנשים בקידוש.

ויש לבאר בזה דברי הגמרא ברך קי"ז וקי"ט, ודיסוד מה דתקנו חז"ל הודאה על כוס הוא משום דאמירה על כוס יין מראה חירות, ובוה אומר הגמרא דהיה תקנה של ארבע כוסות ואף ללא דהוי כוס של ברכה ועל זה הוסיפו חז"ל עוד דין דכל חד וחד נעביד ביה מצוה, ובנוסף לדין ארבע כוסות להודאה וחירות קבעו חז"ל שיהיו הנך כוסות של ברכה.

ולפי זה מיושב דברי הגר"ח בתוס', ודהך דין כוס הוא דין באופן הודאה לה' ושפיר מוציא אחד את חבריו בארבע כוסות בדין דשומע כעונה כמו בקידוש.

ולפי דברינו יש לבאר הא דיצא בשתאן אף שלא על הסדר, די"ל דהך דין השני של ארבע כוסות של ברכה אינו לעיכובא בעיקר דין דארבע כוסות, אלא עיקר הדין דארבע כוסות הוא ארבע הודאות על ארבע כוסות, ולכן אף היכא דשתאן שלא על הסדר מ"מ כל שהן באופן של ארבע שתיות כל שהורה עליהם או דעכ"פ מתייחס הכוס להודאתו לה' יצא עיקר המצוה.

עוד קושיא מדין הסיבה בשתיית הכוס לעיכובא

ועוד יש להעיר בדברי התוס', דהנה איך נבין הדין של הסיבה והרי אין דין שתייה כלל, אולם י"ל דזה לא קשה, ודכל שיש לו איזה דין לשתות אף אם הוי מדין של כוס של ברכה שייך לדין בהשתייה שיעשה מעשה הסיבה להראות חירות.

אולם קשה מדברי התוס' דף ק"ח ע"א ד"ה כולוה דו"ל, וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה וכו' ע"כ, ומה שייך עיכוב בהדין שתייה של כוס של ברכה, וכן מה שייך שיחזור וישתה אם כל הדין שתייה הוא מדין כוס של ברכה הרי הכוס השני לא הוי כוס של ברכה.

[ובאמת מצינו בש"ע סימן רע"א סעיף ט"ו בזה"ל, וה"ה אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו יביא כוס אחר ויברך בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש ע"כ, וקשה אף שם בזה והא הדין לשתות הוא מדין כוס של ברכה, וע' מש"כ במאורי המועדים ממו"ר הגרמ"ד הלוי שליט"א].

וכעין זה הקשה המהר"ל בנבירות ה' פרק מ"ח על דברי התוס' והרא"ש דמה יועיל עוד שתייה שלא על הסדר והא שתאן בבת אחת לא יצא.

יישובן של הדברים

וי"ל בזה, ובהקדם דברי ש"ע הגר"ז סימן ק"צ סעיף ד' שביאר בדברי רש"י עירובין דף מ' ע"ב דמבואר דבכל כוס של ברכה חוץ מקידוש הדין לטעום הוא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה, כיון שיאמרו דברכת היין הוא שלא לצורך ונראית לבטלה, בזה"ל, אבל באמת הוא לצורך שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין ע"כ, ועל פי דבריו נראה לומר דה"נ גדר דין ארבע כוסות לפי תוס' דביארנו דיסודו הוא כדי להודות לה' עליו הוי עיקר חשיבותן של ההודאות במה שהוא מסדרן אצל ברכת יין, וממילא פשוט שיש דין טעימה בהך כוס כמו בכל כוס של ברכה ומשום גנאי.

ולפי זה יש לבאר דברי התוס' בדף ק"ח, ודמה שדנו עיכובא דהסיבה וכן צד דחזור ושותה בהסיבה אינו בהדין כוס של ברכה, אלא בעיקר הכוס דהיינו להודות לה' עליו, ודכיון דכל היכא דמברך על כוס בורא פרי הגפן איכא דין טעימה תיקנו חז"ל מעשה חירות בהשתייה, ושפיר שייך עיכובא לגבי דאם ישתהו ללא הסיבה יבעי לקחת עוד כוס ולהודות לה' עליו ולשתותו בהסיבה

ולפי זה יש ליישב קושיית המהר"ל, דהעיקוב מכח הדין הסיבה הוא בהדין שתיית הכוסות שהוא מכח הדין לטעום הנך כוסות שהן להודאה לה' דרך חירות ולא בהדין השני של ארבע כוסות של ברכה, ולכן אינו צריך הסיבה דווקא בהארבע כוסות שתקנו חז"ל על הסדר.

צריך ביאור בהמשך דברי התוס' דף צ"ט להחמיר שיהא לכל אחד כוס ובשו"ת הרא"ש

והנה ע' בתוס' דף צ"ט הנ"ל דנו להוכיח האם בקידוש בעי כוס לכל אחד ואחד וכן דנו כזה בארבע כוסות וסיימו בזה"ל, ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד ע"כ, וצ"ב בדבריהם במה שהסיקו להחמיר בארבע כוסות יותר מבקידוש, והרי כתבו דסברא הוא דארבע כוסות הוא כמו קידוש ולפי הנ"ל הפשט הוא כיון דאין דין שתייה בהארבע כוסות אלא הוא דין ברכה על הכוס ולכן יועיל שומע כעונה, וא"כ מהו המקום להחמיר, ולא נראה מדבריהם שחזרו מעיקר דבריהם, וכן מבואר מהמשך דבריהם שכתבו בזה"ל, והמחמיר צריך לזוהר שלא יהא כוסם פגום דאמר בגמרא טעמו פגמו ע"כ, וקשה הא פשיטא דבכוס של ברכה איכא דין דלא יהא פגום, ובע"כ דלא חזרו מדבריהם ודעדיין יוצאין מהבעל הבית וא"כ צ"ב מהו החומרא.

וע' בתשובות הרא"ש כלל כ"ה סימן א' שכתב דבכל כוס של ברכה שיעור השתייה הוא כמלא לוגמיו כמו בקידוש, והביא רא' לזה מדברי הגמרא דף ק"ח דאיתא השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא אמר רב נחמן בר יצחק והוא דשתי רובא דכסא ע"כ, ופירש דהיינו כמלא לוגמיו, ולפי זה מבואר דאף שאר כוסות של ברכה בעו כמלא לוגמיו, אולם שוב מקשה דכמו דבכל כוס של ברכה מועיל אף שתיית אחרים להשלים השיעור דכמלא לוגמיו ה"נ יועיל בארבע כוסות, ויישב בזה"ל, וי"ל דשאני הכא שהתינוקות שותין בשביל חיובא של עצמן שאף הם חייבין בארבע כוסות הלכך אין שתייתן עולה להשלים שיעור אביהם, ולא דמי לשאר דברים המעוניין כוס דכל השותה הוא שותה בשביל חובת הכוס שברכו עליו, אי נמי הא דבעינן שישתה הוא רובא דכסא משום דבעינן אחר לא יצא ידי חובת יין אבל בשאר דברים המעוניין כוס די בזה שכל השותים ישתו רוב הכוס דהיינו כמלא לוגמיו ע"כ.

והנה מקושייתו מבואר דהבין דהדין שתייה בארבע כוסות הוא ככל כוס של ברכה ולכן הקשה דיועיל אף שתיית אחרים, ובזה חידש בתירוצו השניה דאיכא חיוב יין בנוסף לדין שתיית כוס של ברכה, [ובהמשך כתב דאף אם איכא עוד דין חיוב יין מ"מ איכא הוכחה דבכל כוס של ברכה בעי כמלא לוגמיו כיון דלשון הגמרא משמע דבעי רובא דכסא אף מצד הדין כוס של ברכה ע"ש, (ואף דלענין צירוף השותין לשיעור כמלא לוגמיו מתחלקת קידוש מארבע כוסות מ"מ מלשון הגמרא נראה דשיעורא דרובא דכסא קאי אף על ארבע כוסות)], אולם צ"ב בתירוצו הראשון והא אם כל הדין שתייה הוא מדין כוס של ברכה איזה חיוב יש לכולם לשתות דלא יוכלו מה"ט להשלים השיעור מלא לוגמיו דמצד הכוס.

ביאור דברי תוס' והרא"ש

וי"ל בזה, דדנו התוס' וכן הבין הרא"ש בתירוצו הראשון, דאף דאין דין שתיית כוסות ולכן היה צריך להיות כמו קידוש, מ"מ תיקנו חז"ל שיהא לכל אחד ואחד ארבע כוסות ולא יצאו עם הכוסות של הבעל הבית, ומ"מ י"ל בכוונת תוס' דיוצאין ידי ההודאות עם אמירת הבעל הבית ובדין שומע כעונה אלא דממילא הוי כמו אמירה על כוסם ובוזה חל על כוסם של כל אחד דין ארבע כוסות, וכן ס"ל להרא"ש אלא שחידש בזה דאין צריך כוס ממש לכל אחד ומספיק אם יתייחס אליו הכוס של הבעל הבית והוא על ידי שישתה ממנו, ולכן לא יועיל שתייתן לגבי חובתו של הבעל הבית, [ואף דסו"ס על ידי שישתו מן הכוס אין כאן גנאי לברכת היין מ"מ הכוס יתייחס להשתותין ולא להבעל הבית אף שהוא עשה האמירה].

ולפי זה נראה ליישב חידושם בדין פגום, דלפי הנ"ל עצם האמירה על הכוס עושה הבעל הבית על כוסו דאינו פגום והו"א דאף אם מתייחס האמירה אף לכוסות שלהם ומה"ט איכא לכל אחד ואחד כוס של ברכה מ"מ לא יהא בזה חסרון אם הוי פגום, וכל דהברכה נאמרה על כוס דאינו פגום אף אם מתייחס לעוד כוסות אין בהן דין שלא יהא פגום.

קושיא על דברי התוס' והרא"ש ממה דס"ל דאיכא לכתחילה לשנות כל הכוס

אולם עוד יש להקשות על דברי התוס' מדבריהם בדף ק"ח ע"ב ד"ה רובא, שכתבו בזה"ל, ומיהו לכתחילה צריך לשנות רביעית ע"כ, וקשה הרי לא מצינו כזה דין בכל כוס של ברכה, ומזה נראה דאיכא עוד דין שתייה בארבע כוסות, וצ"ע.

וע' בב"ח סימן תע"ב סעיף ט' ד"ה ומה שכתב ואין צריך שישתה כולו אלא רובו, שדייק מדברי הרא"ש סימן כ"א דכתב והוא דשתי רובא דכסא ובני ביתו שותין המיעוט הנשאר משמע דלכתחילה א"צ להשקות בניו ובני ביתו אלא הוא שותה כל הכוס והם יוצאין בשמיעה ע"כ, דנראה דס"ל דיש לכתחילה לשנות כל הכוס ע"ש, ואף בדבריו קשה הרי הרא"ש כתב בדברי התוס' הנ"ל וא"כ מהו הך לכתחילה שישתה כל הכוס וצ"ע.

וכזה יש להעיר סתירה בדברי הגר"א, דמרן הגר"ז הביא דבריו דבסימן רע"א בסעיף י"ד, במה דנחלקו בש"ע אם שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, שציין הגר"א דנחלקו איך לפרש דברי הגמרא דף ק"ח והוא דאשתי רובא דכסא, האם קאי על המכרך דווקא או על כולו יחד, ומבואר מדבריו דלפי השיטה דמצטרפות שתייתן ה"נ הוי כן הדין בארבע כוסות, ומזה מוכח דס"ל דאין דין שתייה מדין ארבע כוסות, ובסימן רע"ב ס"ק ח' מחלק הגר"א בין דין מזיגה של כוס של ברכה דמבואר בסוגיא דבבא בתרא דלכתחילה מברך על יין חי להא דארבע כוסות בפסח דשתאן משמע בדיעבד משום דבעי חירות [צינו מרן הגר"ז בהמשך], ומזה מוכח דאיכא דין שתייה בנוסף לדין כוס של ברכה וצ"ע, וכזה יש להעיר בדברי הש"ע דלא מוזכר בסימן תע"ב דין מזיגה יותר מכל דין כוס של ברכה ובסעיף י' מבואר דין שתייה לכל אחד ואחד ע"ש במ"ב סקל"ו.

עוד קושיא מתוס' דהו"א דלא יוצא שמחת יו"ט ללא שתיין ארבע כוסות

ובן יש להעיר מדברי התוס' דף ק"ח ע"ב ד"ה ידי יין יצא, שביארו החידושי דבשתאן בבת אחת יצא ידי יין, דהיינו שמחת יו"ט, בזה"ל, דס"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות לא נפיק מידי שמחת יו"ט אלא אם כן יצא ידי ארבעה כוסות ע"כ, ומזה נראה דאיכא דין שתיית ארבע כוסות.

ונראה דבלא"ה קשה מה שייד דין שמחת יו"ט לדין ארבע כוסות, אלא הפשט דכל שיש עוד דין לשותות הו"א דבזה תלוי שמחת היו"ט, וא"כ אפשר דאף דין שתייה מצד כוס של ברכה מספיק לדון דסו"ס איכא עוד דין שתייה דיהא תלוי בו דין שמחת יו"ט.

חלק ב'

דברי מרן הגרי"ז בשיטת הרמב"ם

ע' בהמשך דברי מרן הגרי"ז שהביא דברי הרמב"ם בפרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה ט' כתב בזה"ל, ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא ע"כ, ודייק דמדלא הזכיר שיעור דכמלא לוגמיו, משמע דחלוק בזה ארבע כוסות מכל כוס של ברכה, דבארבע כוסות איכא דין שתיית כוס ולכן בעי לפחות רובא דכסא לדון רובו ככולו, וכן מכואר בלשון הרמב"ם הלכה ז' שם שכתב בזה"ל, וכל אחד ואחד כו' חייב לשותות בלילה הזה ארבע כוסות של יין ע"כ, ובנוסף לזה איכא עוד דין דהנך כוסות יהיו כוסות של ברכה כמכואר בנגמרא דף קי"ז ע"ב ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ב' מצוה.

ומבאר עוד דשני דינים האלו הן שייד לחלקן זה מזה, ובזה מבאר דברי הרמב"ם בהא דאם שתאן חי, דיצא ידי ארבע כוסות דהיינו הדין שיהא ארבע כוסות של ברכה, ולא יצא ידי חירות דהיינו הדין לשותות ארבע כוסות, ומשום דהך דין בעי מווג הוא דין בשתייה דרך חירות, ובדין שתאן בבת אחת כל שלא עשאן על סדר הברכות, דיצא ידי חירות דהיינו ידי דין שתיית ארבע כוסות מדין חירות, וידי ארבע כוסות לא יצא כיון שלא קיים הדין ארבע כוסות של ברכה.

ולפי זה יוצא דבאופן ששתה הכוסות בבת אחת ויצא ידי חירות יכול לשותות השאר אף לכתחילה ביין חי, וכ"ה במרומי שדה שם.

דברי האבי עזרי בזה

וע' באבי עזרי שם שכתב שלא שייד להפריד בין הדינים ולקיים דין שתיית ארבע כוסות אף ללא שהן ארבע כוסות של ברכה, ומשום דהדין שתייה דארבע כוסות הוא דין לשותות הארבע כוסות של ברכה, ודלא הוי ככל כוס של ברכה דמספיק מעימת הכוס, ולכן היכא דשתאן בבת אחת אינו יוצא אף הדין שתייה דארבע כוסות, והוכיח כדבריו מהא דהשיעור בדין שתיית ארבע כוסות הוא ג"כ רביעית, והרי במדי דשיעורא לא שייד לדון רובו ככולו, כמו דבשיעור כוית א"א לאכול רוב כוית, ואם נאמר כאן

שיעור דרוב רביעית בע"כ דהדין הוא לשתות הכוס דבזה הרי רובו של כוס הוא בחשיבות של כל הכוס.

ולא הבנתי תוקף קושייתו, די"ל אף בדברי מרן הגרי"ז דהדין שתייה הוא לשתות כוס ומ"מ כיון דמבואר בגמרא דף קי"ז ע"ב דהיה תחילת התקנה לשתות ארבע כוסות דרך חירות ואף ללא היותן כוס של ברכה ואח"כ היה עוד תקנה של כוס של ברכה, לכן שפיר מתחלקים זה מזה בזה.

ביאור בדברי הש"ע בשיעור שתייה

אולם באמת נראה מבואר דשיעור רביעית שונה משיעור כוית דאכילת איסור וכדומה, ובהקדם נבאר דברי הש"ע, דע' סימן תע"ב סעיף ט' בזה"ל, שיעור הכוס רביעית לאחר שימוגנו וישתה כולו או רובו ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בני אדם כמנזין רביעיות שבו ע"כ, ופירש המ"ב דמש"כ כולו או רובו היינו כולו לכתחילה ורובו בדיעבד, [וע' בתוס' דף ק"ח ע"ב המובא לעיל], וצ"ב גדר הלכתחילה לשתותו כולו, והא לפי השיטה הראשונה ביש בכוס כמה רביעיות אין לכתחילה לשתות כולו כמבואר, וא"כ מוכח דאין דין שתיית כוס אלא שיעור שתיית רביעית ומה שייך דין דרובו ככולו.

וע' בהמשך הש"ע דיש אומרים דאף במחזיק כמה רביעית שותה רוב הכוס, ומקורו רמב"ן, ויל"ע אם יש בזה לכתחילה של כולו, ומלשון הש"ע משמע דאין כזה דין, וע' בחק יעקב שמביא מחלוקת בזה, וצ"ע בסברא למה לא יהא דין לכתחילה של כולו להאי שיטה.

והיה מקום לומר דאה"נ יסוד השיעורים לפי הדיעה הראשונה אינו מדין רובו ככולו אלא הוא מעיקר תקנת חז"ל דתיקנו כולו לכתחילה ורובו בדיעבד, ודווקא לפי הדיעה השניה דהדין הוא שתיית כוס איכא דין דרובו ככולו וזה אין דין לכתחילה לשתותו כולו, כיון דדינא הוא דעל רובו איכא חשיבות של כולו, ושו"ר כן במועדים וזמנים חלק ג' סימן רנ"ה, אולם לא משמע כן בפוסקים שביארו אף בדיעה הראשונה דאתינן עלה משום דינא דרובו ככולו ועכ"ז איכא לכתחילה ככולו, ושוב קשה במה נחלקו אם איכא דין לכתחילה לשתותו כולו.

ואפשר נפרש דנחלקו לשיטתם במה דמצינו דנחלקו ביסוד הדין דאיכא לכתחילה לעשות כולו אף היכא דאיכא דין דרובו ככולו, דע' רש"י חולין דף כ"א ע"ב ד"ה ואינו מבדיל שמבאר מה דמליקת סימן שני בעוף הוי בכלל איסור ולא יבדיל וחלוק מגמר מליקת הסימן ואף מפי מרובא בזה"ל, וכל הסימן הוי מצות שחיטה בעוף לכתחילה הלכך במליקה כי מליק לכולו סימן לאו הברלה היא אבל בסימן ב' אפי' מצוה לכתחילה ליכא ע"כ, והקשו שם בתוס' הא אף בסימן השני יש מצוה לכתחילה וכנהגמרא חולין דף כ"ז ע"א, ופירשו באופן אחר וז"ל, כיון דדיעבד לא בעי שחיטה בסימן שני שייך בו הברלה אבל במיעוט הנשאר בסימן ראשון לא חיישינן כיון דבעי שחיטת רוב אותו סימן ע"כ, ולכאורה נחלקו רש"י ותוס' אם יש ענין מן התורה לגמור שחיטת כל הסימן או לא, דרש"י מחלק בין התיירוצים של הגמרא שם, וס"ל דאיכא דין דרבנן דלכתחילה ישחוט הסימן השני אבל לגמור הסימן ראשון הוא מן התורה מעיקר דינא דרובא, ותוס' ס"ל כשיטת הר"ן שם דאף לגמור הסימן הראשון הוא רק מדרבנן.

וי"ל דנפק"מ בזה בדין שתיית ארבע כוסות, דלפי התוס' והר"ן י"ל דדווקא בשחיטה חששו חז"ל והצריכו לגמור הסימן משא"כ בארבע כוסות, אבל לרש"י דאיכא דין מעיקר דינא דרובא לגמור כולו הרי שייך הקד דין אף בארבע כוסות, וע' רמב"ן רפ"ב דחולין דמצדד ב' צדדין בזה, ולפי זה יש לומר דנחלקו תוס' ורמב"ן כאן לשיטתם בדין לכתחילה בכולו בדין דרובו ככולו.

ולפי זה עדיין יקשה מה שייך דין רובו ככולו בשיעור שתייה של רביעית.

מה שנראה בגדר שיעור רביעית

והנראה בזה דחלוק דין כזית באיסור וכדומה מדין רביעית בשתיית ד' כוסות, ודאיכא חשיבות בעצם לרביעית ואף שלא במעשה שתייתו וכמו דמצינו דשיעור דכל כוס של ברכה הוא רביעית, הרי דאיכא חשיבות מסויים לרביעית דלכן הוי זה שיעור כוס, וחלוק מהשיעור כזית דמצינו באיסורי אכילה דהשיעור כזית הוא רק חשיבות שיעור באכילתו, ומה דמצינו כזית גבי איסור כל יראה וכל ימצא נראה על פי דברי הר"ן [פסחים דף א' מדפי רי"ף], דמבואר דחומר איסור כל יראה שייך לאיסור אכילתו ולכן תלוי בכזית, [וע' בכף החיים ב' דיעות אם ללחם משנה בעי כזית כשיעור אכילה, וע' בפסחים דף מ"ד וברמב"ן מלחמות שם בשיעור כזית בכדי אכילת פרס לענין ביטול].

וביון שכן י"ל דשייך דין רובו ככולו בהאי שיעור דרביעית, כיון דאיכא חפצא של רביעית ושתה רוב מהאי חפצא, דהיינו דדין שתייתו הוא לשתות הקד חפצא של כמות יין שיש בו חשיבות כוס וממילא שייך בו דין רובו ככולו, ומיושב דברי מרן הגר"ז בשיטת הרמב"ם.

הרב מנחם צבי גרונר

אב ובנו שהתגיירו לענין קורבה בצדקה, והמסתעף לעניני קורבה בצדקה

הדין בהלכות צדקה (יורה דעה רנ"א סעיף ד') דקרוב קודם, והיינו שצריך להקדים את קרוביו בנתינת צדקה. ויש לעיין, באב ובנו שהתגיירו, אם יש לאב דין להקדים את בנו בנתינת הצדקה, וצדדי הספק, דהרי קי"ל לענין איסורי קורבה דערויות דגר שנתגייר כקמן שנולד, ואין לו איסור (מדאורייתא) לישא אחותו או אמו, כיון שהוא כקמן שנולד. ואם כן הוא הדין לענין צדקה, הבן שנתגייר, כבר אינו קרוב לאביו ואין כלפיו דין להקדימו בצדקה, או דנימא דכל הדין דגר שנתגייר הוא בקורבה של דין כערויות או עדות אבל קרוב דצדקה תלוי בגוף ולא בדין והבן שנולד מאביו, אע"פ שנתגייר נחשב קרוב לאביו והדין להקדימו בצדקה ואשתדל לברר קצת.

והנה, נחלקו גדולי האחרונים, אם קרוב קרוב דצדקה תלוי בקורבה דירושה כגון אם אח קודם לאחות דבתשובות גבעת פנחס סימן ס"ד כתב דאינו תלוי בירושה וממילא, מדין קורבה, אח ואחות שוין (וממילא הדין דאשה קודמת עי' בבדי השולחן סימן רנ"א סעיף ד') אכן, בגליון מהרש"א סימן רנ"א הביא מתשו' חוט השני סימן ח' דבנו של מומר שמוטל על הקרובים לזונן, אחי האב, קודמים לאבי האם, כיון שקרובים בירושה ומשמע דס"ל דדיני קרוב דצדקה תליא בדיני ירושה. ולפי זה, לכאורה בגר שנתגייר, כל הספק הוא רק לגבי פנחס, דס"ל דלא תליא בירושה, אבל לגליון מהרש"א דס"ל דהקורבה תליא בירושה, לכאורה לגר שאין לו יורשים, אין לו גם קרובים לצדקה.

ובגוף מחלוקת הגבעת פנחס והגליון מהרש"א, עיין בביאור הגר"א ביו"ד רנ"א, במקור לקרוב קודם בצדקה שהביא מקור ממה שאחים מן האב קודמים, ומדין מבשרך אל תתעלם ואולי סבירא ליה שיש שני דיני קורבה, ירושה, ובשר, ויש לעיין. ומכל מקום צריך עיון לגבי פנחס מה שפסק השו"ע דאחיו מן האב קודם לאחיו מאמו, הא אינו תלוי בירושה וצ"ע ואולי אחיו מן האב הוא יותר קרובה וצ"ע.

והנה, בשו"ע אהע"ז קיט סעיף ח פסק הרמ"א דמצוה לזון גרושתו ואף קודם לשאר עני, והמקור הוא מירושלמי דיש בגרושתו (אף שנישאת לאחר) משום מבשרך אל תתעלם, וחזונו לכאורה שיש קורבה לענין צדקה, אף בלא דיני ירושה ואולי במבשרך שאני וצ"ע.

ואולי יש לומר לפי זה דאב ובנו שנתגיירו לא גרע מגרושתו, וצ"ע. (וחיוב מוזנות לגרושתו יש לכאור הדבר דהנה בשו"ע יו"ד שע"ג סעיף ג' כ' דכהן מיטמא לאשתו אבל לא הגרושה וכתב בזה בביאור הגר"א דהמקור מתורת כהנים לארו הקרוב ולא ארוסה או גרושה ומשמע אולי דגרושתו הוה שארו, אבל לא שארו הקרוב וצ"ע, ושמעתי מהרב דינאל ברונר להעיר אם גם גרושתו מחוייבת להקדימו

בצדקה או דהוא רק דין בבעל, ושמא בכלל יש לומר דהדין גרושה הוא רק במזונות דילפינן משארה ועוד יש לעיין בכל זה).

והנה, במדרש רבה שמות ד' אמרינן דמיטבו הוא גם סיבה לקדימה בצדקה, ולפי זה בבן גר לאביו ודאי שיש סברא דמיטבו, אכן יש לעיין מהו גדר הקדימה במיטבו, וצ"ע. (ועיין בספר משנת המשפט סימן רנ"א סעיף ד' בזה).

הרב שלום פוברסקי

בדין ברכת הגפן על ד' כוסות

מחלוקת הרי"ף והרא"ש אם צריך לברך הגפן על כל כוס, תמצית דברי הרי"ף וקושיות הרא"ש עליו

א. בשו"ע סימן תע"ד איתא וז"ל שותה כוס שני ואין מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, שאין מברכין בורא פרי הגפן כי אם על כוס של קידוש ועל כוס של ברכת המזון, ואין מברכין על הגפן כ"א אחר כוס רביעי. עכ"ל, וברמ"א הגיה ע"ז וז"ל והמנהג בין אשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס. ע"כ. ודין זה הוא מחלוקת הראשונים, דשיטת הרי"ף בפרק ערבי פסחים (כ"ד א' מד' הרי"ף) שמברכים על כל כוס וכוס, והרא"ש שם בסימן כ"ד פליג עליו וסובר דכבר נפטר בברכת הגפן שאמר על כוס ראשון ואי"צ לברך על כוס שני, ועל כוס רביעי מלבד כוס שלישי שהוא אחר ברכת המזון דזה חשיב הפסק, ודעת המחבר כהרא"ש, והרמ"א מכריע כהרי"ף.

ויסוד מחלוקתם הוא דהרי"ף כתב על הא דאמר רבינא בפסחים ק"ט ב' דאין בד' כוסות משום זוגות דכל כוס מצוה באנפי נפשה הוא, דכיון שכן צריך לברך על כל אחת ואחת, והוסיף לסייע דין זה מהא דאיתא בחולין דף פ"ו דהקשו שם למה כיסוי הדם לא נחשב הפסק בין השחיטות ואילו הב לן ונברך חשיב הפסק להצריך ברכה ראשונה אחריה, ותיצו דשאני ברכת המזון דמיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר ולהכי חשיב הפסק, אבל כיסוי אינו הפסק לברכת השחיטה כיון שיכול לשחוט ביד אחת ולכסות ביד שנית, ומבואר דכל שאי אפשר למיכל וברוכי הוא הפסק, וא"כ ה"ה גבי ד' כוסות דאי אפשר למיקרי ולמישתי בהדי הדדי הוא הפסק ומברך על כל כוס וכוס.

והרא"ש הביא דברי הרי"ף, ונראה מדבריו שפירשם שהם ב' טעמים בפני עצמם להא שהצריך ברכת הגפן, חדא משום דמצוה באנפי נפשה מחייב ברכה, והשנית משום דההגדה וההלל הוא הפסק, ולהכי נחלק שם על כל טעם, דעל טעם ראשון שמה שהוא מצוה באנפי נפשה מחייב ברכה עליה, הקשה מהא דאיתא בפסחים ק"ג ב' דרב אשי בריך אכסא קמא ותו לא ולא בריך על כוס של ברכת המזון ברכת הגפן, ונפטר בברכה שבירך על כוס שבתוך הסעודה, ופליג אדרב דסבר דהב לן ונברך הוא הפסק, והרי דאף שכוס של ברכת המזון הוא מצוה לעצמה מ"מ אינה זקוקה לברכת הגפן לעצמה. ועל טעם שני דההגדה הוא הפסק נחלק בזה דלא אמרו דברכת המזון חשיב הפסק אלא משום שהוא מענין גמר וסילוק [ואף כיסוי שרצו לדמות לה בגמרא בחולין שם חשיב גמר וסילוק על השחיטה] אבל תפילות וברכות בעלמא אינם הפסק אף שאי אפשר למיכל וברוכי בהדי הדדי. והוכיח זה מהא דאיתא בפסחים ק"ב א' על בני חבורה שעקרו רגליהם לילך לבית הכנסת דבאופן שלא חשיב שינוי מקום אינם צריכים לברך שנית, ואף שנתפללו בתוך סעודתם ואי אפשר למיכל וברוכי בהדי הדדי, וא"כ ה"ה הגדה והלל דכוותה ואין צריך לברך שנית על כוס שני ורביעי.

סתירה ברעת התום' אם דוקא ברכהמ"ז הוי הפסק או גם שאר ברכות.

ב. והנה התום' ברך ק"ב ד"ה ועקרו כתבו כן כסברת הרא"ש דתפילה לא הוי הפסק ופליגי שם על סברת הר"ר יו"ט דסובר דאף תפילה נחשב הפסק משום דאי אפשר למיכל וברוכי ובהדי הדדי, ואולם ברך ק"ג ב' בד"ה רב אשי, כתבו בריש דבריהם להוכיח מהא דרב אשי בריך אכסא קמא דאין כוס של ברכה טעון ברכת הגפן לעצמו, ובהמשך דבריהם כתבו דמ"מ בד' כוסות צריך לברך על כל כוס וכוס משום דהגדה והלל הוי הפסק, וברש"ש העיר דדבריהם סותרים את מה שכתבו ברך ק"ב דרך ברכת המזון נחשב הפסק משום שהוא גמר וסילוק, וצ"ע.

דברי המג"א דהרמ"א פוסק בחר"ף משום דכל חדא מצוה בעצמה, וצ"ע מ"ש מפורסם מפה ומקדש

ג. ויעו' במג"א תע"ד שם, שהקשה על דברי הרמ"א דמצריך ברכה מהא דבסימן קע"ח מבואר דאין הגדה והלל הוי הפסק, וכונתו להמבואר שם דהליכה לבית הכנסת אינה מחייבת ברכה פעם שנית, ותירץ דשאני הכא דכל כוס מצוה בפני עצמה, ולכאור' כונתו בזה לומר דטעם הרמ"א להכריע כהר"ף אינו משום סברת ההפסק דבזה הוא סובר כהרא"ש דרך דבר שהוא גמר וסילוק נחשב הפסק, ולא נקט לעיקר אלא את טעמו הראשון דמצוה באנפי נפשה זוקקת לברכה לעצמה, ואולם צ"ע רב בזה דהנה התום' הנ"ל שכתבו ללמוד מדרכ אשי דאין צריך ברכה בפני עצמה על כוס של ברכה, הוכיחו לזה עוד בירושלמי מפורש בברכות שאיתא שם דהיכא דמקדש באמצע סעודתו [שהתחיל בה מער"ש, וצריך לפרוס מפה ולקדש] אינו מבכר בופה"ג משום שכבר שתה יין קודם לכן, והרי להדיא דאין כוס של מצוה זוקק לברכה בפני עצמה, ודין זה נפסק בשו"ע סימן רע"א סעי' ד', וא"כ אי אפשר לפרש דברי הרמ"א משום דכל כוס מחייב ברכה מצד מה שהוא מצוה באנפי נפשה דהא גבי קידוש לא קיימא לן כן, ואין מצריכים ברכה לקידוש היכא דכבר שתה יין קודם.

ואכן יעו' במשכנות יעקב סוף סימן ק"ו שתמה בעיקר הך מילתא דהכריע הרמ"א בסימן תע"ד כהר"ף דמבכר על כל כוס וכוס, מהא דהרי גבי קידוש בפורס מפה ומקדש קי"ל דאין מבכר הגפן על כוס של קידוש, והיינו דאין הקידוש הפסק, דהרי חזי' מזה דלית לן להני תרי טעמי דהרי"ף לא משום שהוא מצוה בפני עצמה, ולא משום שהקידוש הוי הפסק, וא"כ מ"ש ד' כוסות מכוס של קידוש, ובאמת ברמב"ן במלחמות פרק ערבי פסחים שביאר דינא דהרי"ף לגבי ד' כוסות כתב דהרי"ף פליג על הירושלמי הנ"ל, וסובר דהירושלמי אויל בשיטת רב אשי דלא בריך על כוס של ברכת המזון, שסובר דאינו הפסק, אבל לדידן דברכת המזון הוי הפסק כמו כן הגדה והלל הוי הפסק ואף קידוש נמי הוי הפסק. ומעתה צ"ע שיטת הרמ"א בזה, דפוטר מברכה גבי קידוש באופן דפורס מפה ומקדש שכבר בירך על יין מקודם, ומצריך ברכה על כל כוס וכוס מד' כוסות.

דברי הרא"ש גבי פורם מפה ומקדש דצריך לברך המוציא משום הצטרפות האיסור אכילה להפסק דקידוש, ומחלק בזה בין הגפן להמוציא, וצ"ב הרכבת ב' הסברות

ד. ואמנם בעיקר הדין הנזכר גבי קידוש שהוכיחו התוס' מהירושלמי דאין צריך לברך בופה"ג על הקידוש, יעו' ברא"ש ריש ערכי פסחים שדן בזה ומתחילה הביא פסק הרי"ף דבפורם מפה ומקדש צריך לחזור ולברך המוציא על מה שיאכל אחר הקידוש, ומשום שהקידוש הוא הפסק, והסכים לדבריו הרא"ש שם וביאר שיש לחלק בין קידוש לתפילה שנתבאר שאינו הפסק, דשאני קידוש שמיד שקדש היום נאסרה עליו האכילה הלכך כמי שנגמרה אכילה ראשונה וכשאכל אחר הקידוש הוא אכילה אחרת, ואח"כ הביא דברי הירושלמי דמבואר דאינו מברך ברכת הגפן על הקידוש, ופירש הרא"ש דלא סגי בהאי טעמא דנאסרה עליו האכילה בלחוד אלא מצטרף זה בהדי מה דהקידוש עצמו הוא הפסק, ועל כן לענין המוציא שברכתו הוא אחר הקידוש כבר יש הפסק מצד איסור האכילה והקידוש, ואולם לענין ברכת הגפן שברכתו קודם הקידוש הרי בשעה שצריך לברך הגפן עדיין לא היה את הפסק הקידוש ולפיכך אינו צריך לברך הגפן, וצ"פ סברתו בזה, דכיון דאפשר לברך הגפן קודם הקידוש כבר נמצא דברכת הקידוש אינו הפסק לענין שתית היין, ולפיכך אין הקידוש הפסק רק לאכילה שאחריה ולא לשתיית היין עצמו. אולם יסוד דבריו צריכים ביאור דמהו צירוף והרכבת טעמים אלו זה לזה דהלא הקידוש עצמו אינו הפסק ומטעם שכתב דלא חשיב הפסק אלא ברכת המזון שהוא דבר של גמר וסילוק, ואין הקידוש עצמו נחשב הפסק מצד מה שאי אפשר למיכל וברוכי בהדי הדדי. ומה מוסיף לזה מה דגם איכא איסור אכילה קודם הקידוש, אשר זה מצד עצמו אינו נחשב סיבה להצריך ברכה חדשה כדחזו' גבי ברכת הגפן שאינו צריך לברך על הקידוש.

עיקר סברת הרא"ש דרך ברכהמ"ז הוי הפסק משום שהוא גמר וסילוק צ"ע דבחולין נאמר טעם אחר משום מיכל וברוכי א"א, וצ"ע השוואת הסוגיות מפסחים לחולין

ה. ונראה דהנה בעיקר מש"כ הרא"ש דמטעמא דברכת המזון הוי הפסק היינו משום שהוא דבר של גמר וסילוק, צ"ע בזה דבחולין לא נזכר כלל מה"ט כלום ולא נקטו שם אלא סברא זו דמיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר, ונמצא העיקר חסר מן הספר דהא להרא"ש כל עיקר ההפסק הוא משום שהוי הברכה גמר וסילוק, ועוד צ"ע בזה דהנה בפסחים דף ק"ג ב' פליגי תלמידי דרב ורב אשי בהא מילתא אם ברכת המזון נחשב הפסק להצריך ברכה שנית, ולא הוזכר שם כלל להך מילתא דמיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר, אלא הנידון הוא באם נחשב עקר דעתיה ממשותיה או לא, והנה בגמרא שם הוכיח רב אשי כשיטתו דלית כאן עקירת דעת ממשותיה, מהא דביו"ט שחל אחר השבת מברכי' יקנה"ז על כוס אחד ואין ההבדלה נחשבת הפסק כלפי ברכת הגפן דהקידוש, ודחי' בגמרא ולא היא התם עקר דעתיה ממשותיה הכא לא עקר דעתיה ממשותיה. והרי דבכלל האי סוגיא דפסחים לא דנו בזה מצד

מיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר ורק משום ענין עקירת דעת השותה דנו בה, וגראים הדברים סותרים את סוגית הגמרא בחולין.

י"ל דישנם ב' דרכים של ברכה אחת לכמה דברים, האחד הוא חובת ברכה אחת לכולם, והשנית שברכה אחת פוטרת כמה חיובים

ו. אך הנראה בזה הוא דברין ברכה על הסעודה מה שאין צריך לברך על כל מאכלי הסעודה אין זה מענין שברכה אחת פוטרת כמה ברכות, אלא שמצד עיקר חובת הסעודה אין הסעודה מחייבת אלא ברכה אחת עליה, וחילאל הברכה על הסעודה, וגראה דבזה לא שייך לדון ענין הפסק כלל, דהפסק לא נאמר אלא בין ברכה לעשיה, אבל הפסק דאמצע הסעודה למה יצריך ברכה נוספת מאחר וכבר בירך על סעודתו זו, דהא ליכא חיוב לסעודה זו אלא ברכה אחת בלבד.

ואמנם שייך לדון ענין הפסק במקום שאוכל ב' סעודות חלוקות, אשר באמת אף בזה יש לפטורו בברכה אחת, והוא מדין גרידה, דברכה על סעודה אחת יכול לכלול עמו כמה דברים ולפטור כולם בברכה ראשונה, אך מ"מ יש כאן ב' חיובי ברכה חלוקים שנפטרים שניהם בברכה אחת. והנה בזה כבר אפשר לדון ענין הפסק, דכמו שהפסק שיחה שבין ברכה לעשיה מעכב את העשיה ומחייב ברכה נוספת, ה"ה בזה, דאף ששיחה עצמה אינה מפסקת בה דלא חשיבא השיחה בשעת הסעודה הפסק כלל, מ"מ שאר מיני הפסקות יכולים שיפסיקו שלא יפטר סעודה בתרא בברכת סעודה קמא.

הסוגיא בחולין מיירי מענין הפסק שלא תפטור ברכה אחת את חובת חברתה ובפסחים מיירי לענין הפסק הסעודה להתחייב ב' ברכות חלוקות, ומבואר ההפרש בין תפילה לברכת המזון.

ז. ומעתה נראה דב' הסוגיות משלימות זו את זו, וכל אחת דנה בענין אחר, דסוגית הגמרא בחולין מיירי בהלכות הפסק בין ב' דברים המחויבים ברכה על כל אחת בפני עצמה, ועל זה הוא דאמרו דברכת המזון הוי הפסק ומטעם שמיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר ולפיכך מעשה הברכה חשיב הפסק, דבאמת מה"ט גם תפילה ושאר ברכות י"ל דהוי הפסק דהרי מיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר, ואלא דטעם זה לחוד לא סגי דהרי כל שהכל סעודה אחת היא אין כאן אלא חובת ברכה אחת בלבד ולא איכפת לן כמה שהוא הפסק, אך בזה יש לדון דברכת המזון הוי גם עקירת דעת משתיה, וכבר נתחלק השתיה שלאחר הברכה מהשתיה שקודם הברכה לשתי שתיות חלוקות זו מזו, אשר מעתה כל אחת חובת ברכה בפני עצמה היא, ואולם אכתי אף דשתיות חלוקות הם יכולות היו ליפטר בברכה אחת על שתיהם שהרי מכיון הוא לפטור את שניהם בברכתו, ולזה הוא דמצרפינן להסברא דהברכה עצמה הוי הפסק בין ברכה ראשונה לשתיה שניה המחויבת גם היא בברכה, ולפיכך אין ברכה ראשונה פוטרת את השתיה השניה. ושפיר צריכינן לב' הסוגיות ואחת משלמת לחבירתה.

ומבואר בזה היטב סברת הרא"ש שחילק בין תפילה לברכת המזון לענין זה דדוקא ברכת המזון דהוי גמר וסילוק מצרכי' ברכה חדשה, ולהנ"ל הרי מתפרש דבעיקר הסברא דחולין דהברכה הוי הפסק אף התפילה נמי דכוותה הוי הפסק דאי אפשר לאכול בעת התפילה, אלא דבתפילה אין חילוק בין הסעודות והוי הכל סעודה אחת ותו לא איכפת לן כמה שיש הפסק דעכ"פ לית כאן אלא חובת ברכה אחת, ורק גבי ברכת המזון אשר הוא דבר גמר וסילוק, ויש כאן עקירת דעת מאכילתו הקודמת, הרי זה מעתה שתיה חלוקה לעצמה, והיא מחויבת בברכה עבודה, ואינה נפטרת בברכה ראשונה משום דין ההפסק שיש בין ברכה ראשונה לבין שתיה שניה זו.

א"ש לפ"ז הרכבת הטעמים בהרא"ש לענין פורם מפה ומקדש דאיסור האכילה מחלק את הסעודה והקידוש נחשב הפסק שלא יפטור אחת את חברתה.

ח. ובזה יובן גם סברת הרא"ש וצירוף דבריו לענין קידוש דמהני הקידוש להיות הפסק במקום שיש עליו גם איסור אכילה משום קודם קידוש. והביאור כנ"ל דבאמת גם קידוש לחודיה אית ביה סברא זו דמיכל וברוכי' בהדי הדדי אי אפשר ויש הפסק, אלא דהפסק בלבד לא סגי להצריך ברכת המוציא נוספת כיון שהכל סעודה אחת, וע"ז הוא דהוסיף דכיון שנאסר באכילה הרי זה חילוק בעיקר הסעודה, ונמצא אחר הקידוש שם סעודה חדשה עליו, וע"כ הגם דאפשר לפטור סעודה שנית נמי בברכה ראשונה מ"מ כיון שקידש הוי הקידוש מעשה המפסיק ומצריך בפועל ברכה נוספת על סעודה שניה.

מבואר לפי"ז דהרי"ף אתי עלה מב' טעמים משלימים זה את זה, גם משום הפסק וגם משום דכל חדא מצוה בפנ"ע.

ט. ומעתה לפ"ז יש לבאר גם את דברי הרי"ף לענין ד' כוסות, די"ל דאין כונתו לשתי טעמים נפרדים להצריך כופה"ג על הכוסות, אלא הם ב' טעמים המשלימים זה את זה, דהאי טעמא דכל כוס מצוה באנפי נפשה הוא סברא לומר דכל כוס חייב בפני עצמה בברכת הגפן, ומתרי טעמי חדא דעיקר שם כוס של ברכה אינו אלא בברכת הגפן שזה משוי בה שם כוס של ברכה, וגם י"ל דבהא גופא שתקנו רבנן הני ד' כוסות בתורת מצות חלוקות זו מזו, ומה"ט אינם נחשבים זוגות, ומדמי' להו כנמלך לענין זה, ה"ה דחשיבי כנמלך בין כוס לכוס, ונמצא כל כוס חלוק ונידון כשתיה לעצמו, ומשום כך כל כוס הוי זה סיבת ברכה לעצמו, ואולם מ"מ י"ל דאעפ"כ מהני ברכה ראשונה לכל הכוסות לפוטמן בברכה אחת על הכל דהגם שכל אחד סיבת ברכה לעצמה היא, אכתי מ"מ מהני ברכה אחת לכמה מצות חלוקות, וכמו כן היה מועיל ברכת הגפן לכמה שתיות חלוקות ויוצא בה ידי חובת כמה ברכות שמתחייב על כל כוס. וכמו שאנו נוהגים לברך ברכת הגפן אחת על כוס של ברכת המזון ועל כוס של שבע ברכות, דברכה אחת מועלת לשניהם. וע"ז הוא שצירף הרי"ף טעם נוסף והביא ע"ז דברי הגמרא בחולין דמיכל וברוכי' בהדי הדדי אי אפשר והוי הפסק, ומעתה הוי ההגדה וההלל הפסק, וכיון שכל שתיה מחוייבת בברכה לעצמה אינה נפטרת בברכה ראשונה משום ההפסק שביניהם.

ביאור החילוק שבין ד' כוסות לפורם מפה ומקדש, ובמחלוקת הראשונים אם ברכת ד' כוסות חשובים ברכה עלה כוס

י. והנה מצינו חילוק בין ד' כוסות לשאר כוסות של ברכה בהא דבכל כוס של ברכה כמו קידוש והבדלה אמרי' לברכת הגפן ברישא קודם ברכת הקידוש וההבדלה כמבואר בפסחים ק"ז א', ואילו בד' כוסות אמרי' לברכת הגפן אחר ברכת ההלל וברכת ההגדה, וי"ל להמבואר דכל מה דאמרינן על הני ד' כוסות ברכת הגפן הוא משום דההלל וההגדה הוי הפסק, וא"כ הרי אין ההפסק אלא לאחר אמירת הברכה, ולחכי צריך לומר ברכת הגפן אחרי ההגדה וההלל, אולם הא גופא צ"ע דגבי קידוש קיי"ל דאין מברכים בופה"ג בפורם מפה ומקדש, וכמו שכתב הרא"ש דכיון שאמירת הגפן היא קודם הקידוש נמצא שבעת כווא לברך עדיין ליכא הפסק ואי"צ לברך, וא"כ כמו כן נימא גבי ד' כוסות דיהיו כמו קידוש דברכת הגפן היא קודמת להברכה, ונמצא שזמנה קודם ההפסק של ההלל וההגדה.

אלא ביאור הענין נראה דבאמת כבר נתפרש הענין בארחות חיים הלכות ליל הסדר סימן כב וז"ל וברכה זו של אשר גאלנו לא נתקנה על הכוס אלא ברכה בפני עצמה היא על שהארכנו בסיפור הנסים וענין הגאולה שאם נתקנה על הכוס היו מקדימין לברך בורא פרי הגפן כמשפט כל שאר הברכות הערוכות על הכוס עכ"ל. הרי דסבירא ליה דברכת הגפן אינה יכולה ליאמר קודם ברכת ההגדה וההלל משום שאין ההגדה וההלל נחשבות ברכות הנאמרות על הכוס. וכפה"נ כונתו דמה"ט כבר נחשב ההגדה וההלל הפסק לענין ברכת הגפן שלפניהם, ולחכי צריך לאומרם אח"כ, וא"כ הרי מבואר החילוק בין ד' כוסות לקידוש, דבקידוש שהיא עצמה ברכה שעל הכוס לפיכך אינה נחשבת הפסק לענין שתית אותה כוס, ומעתה כמו שאם היה מברך על הכוס עצמו לא היה נחשב הקידוש הפסק, הרי ה"ה לענין לסמוך על ברכה ראשונה אין הקידוש נחשב הפסק לענין שתיה זו, ובבואו לקדש ונתחייב בברכה על הכוס שמקדש עליו כבר יוצא ידי חובתו בברכה קודמת וכאילו נאמרה עתה קודם ברכת הקידוש, אבל בהגדה והלל אינו כן דאין ההגדה נחשבת אמורה על הכוס באופן שאינה הפסק בין ברכה שעליה להכוס, וא"כ צריך לברך קודם השתיה ממש, ובאותו זמן שנתחייב בברכה שנית כבר היה ההפסק של אמירת ההגדה ושוב אינו נפטר בברכה ראשונה.

ואכן יעו' שם בארחות חיים שכתב דדעת הרא"ה דהוי ברכת על הכוס ובמקום דליכא כוס אין מברכים כלל את אותם ברכות, ובהמשך הדברים כתב גם דדעת הרא"ה דאין מברכים על כוס שני ורביעי, והדברים מבוארים שהרא"ה לשיטתו דאילו היה מברך על אותו הכוסות היה מברך ברכת הגפן ברישא, ושוב אין ההגדה וההלל נחשבים הפסק ואי"צ לברך על כוסות אלו.

ויש להוסיף בביאור הדבר עוד, דהנה בגמרא בפסחים ק"ג ב' דחו ראית רב אשי שהוכיח דאין ברכת המזון נחשב הפסק לברכת הגפן מהא דביקנה"ז אין ברכת ההבדלה מפסקת לברכת הגפן, ואיתא שם דשאני התם דלא עקר דעתיה למשתיה, ובאמת יש בראשונים שפירשו כונת הגמרא בזה לסברת הרא"ש והתוס' הנ"ל דשאני ברכת המזון דהוא ענין סילוק האכילה להכי הוי ברכת המזון הפסק, אולם הרי"ף בהביאו לשון הגמרא שם האריך והוסיף מילים שלא נזכרו בגמרא לפנינו, וז"ל ולא היא

התם כדאמר הב וגברך דעקר דעתיה ממכלא וממשתאי הילכך אי בעי למיהדר ומשתי צריך לברוכי הכא לא עקר דעתיה ממשתאי דהא איתיה לכסא בידה ודעתיה למשתי וברכות כולוהו דקא מסדר עליה כולוהו כחדא ברכה נינהו עכ"ל ומבואר דעיקר הסברה אינה מצד מה שעקר דעת או לא עקר דעת, אלא החילוק הוא דבאיתא לכסא בידה והוי הכל חדא ברכתא לא הוי הפסק, ומעתה הרי נראה דזה שייך רק בקידוש המעונה כוס מעיקר דינה, ובזה שפיר חשיב איתא לכסא בידה לענין דאין הברכה נחשב עשית דבר אחר מעסק ברכת הגפן והשתיה, ונמצא איפה דומן ברכת הגפן שעל הכוס הוא קודם הקידוש, וכנ"ל דאז עדיין לא עשה שום הפסק ויצא ידי חובתו, אבל בהגדה והלל שאינם מעונות כוס, אינו נחשב לענין זה כדאיתא לכסא בידה, אשר משום כן נימא דלא עקר דעתיה מן הכוס, אלא ודאי ההגדה וההלל הוי בגדר עקירת דעת ועסק אחר מעסק ברכת הגפן ושתיתו, וחובת הברכה השנית חיילא עליו בעת כווא לשותות אחר ברכת ההגדה וההלל ואז כבר נעשה הפסק מחמת ההגדה וההלל. וכנ"ל.

והנה בריטב"א בסדר הגדה של פסח הביא מחלוקת זו אם לברך הגפן על כוס שני ורביעי, ופירש שם את שיטת הרי"ף שמצריך לברך דמעמו משום דכיון שהוא מצוה באפי נפשה צריך לברך עליה, וכתב על זה וז"ל אבל אין כן הלכה מחוורת, ואילו היה כן היה ראוי לומר בפה"ג קודם ברכת אשר גאלנו, שבכל מקום דהוי ברכת בפה"ג איהו הוי ברישא חוץ מברכת המזון, הלכך אין אומרים בפה"ג אלא על כוס ראשון של קידוש ועל כוס של ברכת המזון, אבל לא על כוס שני ולא על כוס רביעי, עכ"ל. והיינו דתמא על שיטת הרי"ף דאם אכן כל כוס מחייב ברכת הגפן הרי זה ככל כוס של ברכה להצריך הגפן קודם ברכת הגדה והלל. ומזה למד שליכא חובת ברכת הגפן יתר על כל ברכת הנהנין בעלמא וסגי בברכה ראשונה לכוס שני.

אולם לפי מה שנתבאר הרי אדרבה דברי הרי"ף מבוארים במעמם ורק משום שסובר דאין ברכות אלו ככוסות של ברכה ממש, אשר מה"ט אין בהם ברכת הגפן ברישא דברכת אשר גאלנו נחשב הפסק בין ברכה לשתיה, ואשר על כן הוי זה הפסק בין ברכה ראשונה לשתית כוס שני דמיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר, ולא הוצרך הרי"ף לסברא זו דהוי מצוה באפי נפשה אלא לפרש למה מעיקרא חשיבי שתי שתיות חלוקות המחויבות בב' ברכות, ואשר מה"ט כל שיש הפסק ביניהם אין אחת פוטרת את חובת חברתה וכנתבאר.

לפ"ז י"ל דההגדה וההלל הוי הפסק רק לענין ד' כוסות ולא לענין הכרפס

והמרור וישוב דעת הגר"א

יא. ולפי המבואר נראה לומר עוד, דהנה בסימן תע"ב איתא בשו"ע שאחר אכילת הכרפס אינו מברך ברכה אחרונה, ויעו"ש בביאור הגר"א שפירש כונתו דהיינו שאף אם אכל כוית אינו מברך עליה כיון דברכת הכרפס באה לפטור את המרור שלאחריה, והוסיף שם דכ"ז ניחא לשיטת השו"ע עצמו דאין מברך על כל כוס וכוס ואין ההגדה וההלל הפסק, אבל להרמ"א דמצריך ברכה על כל כוס והיינו

דההגדה וההלל היו הפסק ה"ה דהוי הפסק גם בין הכרפס והמרור, ונמצא לפ"ז דהמרור נפטר בברכת המוציא כדין דברים הבאים בתוך הסעודה וא"כ יש לברך על הכרפס ברכה אחרונה, והדברים מפורשים בהרא"ש דתליא הא בהא, אמנם במעשה רב מבואר שחזר בו הגר"א מזה ואכל כזית לכרפס ולא בירך ברכה אחרונה, אף דנהג כדעת הרמ"א לברך בופה"ג על כל כוס וכוס, וצ"ב החילוק, ואמנם אינו קשה כ"כ דהרי אם נימא דדעת הרי"ף מיוסדת על מעמים חלוקים ונמצא דאף אם נימא דלא סבירא לן לההפסק דהגדה והלל, מ"מ עדיין מברך על כל אחד משום דכל כל מצוה בפני עצמו, אשר יש לדון אם סברא זו שייכא גם גבי כרפס ומרור.

אכן למה שנתפרש י"ל דלא נאמרו דברי הרי"ף אלא גבי ברכת בורא פרי הגפן אשר כל כוס וכוס מחויב בברכה לעצמו, מצד עצם היותו כוס של ברכה דהברכה שעליו משוי ליה שם כוס של ברכה, ולהכי הוי שתיות חלוקות וכל אחד חובת ברכה לה, ועל כן אם ההגדה הוי הפסק מהני זה שלא תיפטר בברכה של כוס שלפניה, אבל מרור וכרפס אכילה בעלמא היא, ואין ברכת הנהנין שלה חלוקה משאר ברכות הנהנין בעלמא ושפיר יש לומר דהוי הכל אכילה אחת שהרי הכל לפניו בשעת ברכתו, ונמצא דתרווייהו חובת ברכה אחת להם, וכיון שהם אכילה אחת וברכה אחת, לא איכפת לן בההפסק של ההגדה והלל שאינם נחשבים הפסק להפסיק אכילות, אלא להפסיק בין ברכות שלא תפסור אחת את חבירתה וכנתבאר.

וגם למש"כ לעיל דיסוד ההפרש בין הד' כוסות הוא מצד מה דהיא מצוה באנפי נפשה, נראה דזה שייך רק בד' כוסות שמעיקרא נתקן בתורת מצות חלוקות, שלא יהיו זוגות, אבל כרפס ומרור אף דחובתם מצד מצוה עצמית, מ"מ בעיקר חובתם אין צריך שיהיו אכילות חלוקות, ושפיר נידון הכל אכילה אחת וסעודה אחת, וחובתם חובת ברכה אחת, ואין מגרע בזה מה דיש ביניהם אמירת ההגדה.

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

שימוש במים בפסח

בספר 'החשמל בשבת' (מהדור' תשע"ח) תיארונו בהרחבה את תהליך ההתפלה המתקיים כיום באספקת המים והמסתעף מזה. נזכיר כאן רק את הנוגע לנר"ד - השימוש במים בפסח. כפי ששמענו מהאחראים על תחום זה במקורות, לפני חג הפסח סוגרים את כניסת המים מהכנרת, והמוביל הארצי בחלקו הפתוח, ומאזיר חדרה ומטה המים מגיעים ממפעלי ההתפלה בלבד, כשמקור המים הינו מים התיכון. במפעלי ההתפלה, עוברים המים תהליך ייחודי שבו מסתגנים המים ומופרדים מהמים המלחים וכל חומר אחר שבו. ויש לדון בדינו בפסח.

בע"ה, נקדים לעיין במקור הדין ובפרטיו הנוגעים לנו.

חמץ מדאורייתא בטל בשישים, ומדרבנן אוסר במשהו

אף שבכל התורה איסור שנתערב בהיתר ונתן בו טעם (לח בלח, או יבש בלח ונתבשלו יחד) שיערו חז"ל שאם יש עד שישים בהיתר נותן בו האיסור טעם, אך אם יש יותר משישים בהיתר בטל טעם האיסור. (עי' שו"ע יו"ד סי' צו סעי' א, ועי' רא"ש ע"ז פ"ה סי' ל שנחלק עם רש"י בדיון תערובת יבש ביבש בחמץ בפסח).

בהל' פסח אינו כן, שאפילו אם יש שישים כנגד האיסור התערובת אסורה. ונאמרו בראשונים שני טעמים בדבר: הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) כתב שנאסר משום דהוי דבר שיש לו מתירין, וז"ל: "חמץ בפסח אף על פי שהוא מאיסורי תורה אינו בכללות אלו, לפי שאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו, לפיכך אוסר בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו".

מאידך, הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ל) פירש: "דלא החמירו חכמים לאוסרו במשהו אלא היכא דשאר איסורים בנ"ט, וחמץ דמשום דלא בדילי אינשי מיניה אסור במשהו בלא נ"ט כשאר איסור". כע"ז כתב הרשב"א המובא להלן.

וצ"ב מדוע לא פי' הרא"ש כדברי הרמב"ם שזהו דין בכל התורה, מדרבנן, שדבר שיש לו מתירין לא בטל. אמנם נראה שיש כאן מחלוקת יסודית בין הראשונים בטעם שנו"ט בטל בשישים, האם מתורת 'ביטול' נגעו בה, שטעם 'מתבטל' בשישים כשם שיבש ביבש חד בתרי בטיל. וכך כנראה סבר הרמב"ם, ולכן פי' שאם הוא דבר שיש לו מתירין לא מהני שישים. אך הרא"ש נראה שפי' ששיעור שישים אינו מתורת ביטול, אלא שחז"ל שיערו שבשישים אינו נותן טעם, ואין צורך כלל בביטול. שוב הראי' ידידי הרה"ג ר' דב פיינשטיין שליט"א שסברא זו כתבה המ"ז (יו"ד סי' קכ ס"ק י' באמצע הדיבור) וז"ל: "אבל לענין דבר שיש לו מתירין הוא עיקר, כיון שי לו היתר בלא ביטול לא נלך אחר הביטול, א"כ כל שיש לו היתר לאיסורו מצד עצמו או להבלוע בו שוה הוא. ואין להקשות דא"כ קשה גם על מ"ש

דאס אין שם ממש אלא הטעם דלא הוה דשיל"מ, דהתם מיירי שלקח גוף האיסור שלא נתערב בה ממש אלא מעם, אין לו לאיסור כח לאסור, דהא לא נרגש הטעם במינו, והוה בלא נפל האיסור לשם כלל".

כך נפסק להלכה בשו"ע (סי' תמו סעי' א) שחמץ אוסר במשהו. אמנם כאמור לעיל כל זה מדרבנן, אך מדאורייתא חמץ ככל איסורים בטל בשישים. וכך פי' במ"ב (סי' תמו ס"ק א).

נותן טעם לפגם

הרא"ש (ע"פ פ"ה סי' ו) מביא שיטת ראשונים שסוברים שחמץ שנמל"פ אוסר את תערובתו בשונה משאר איסורי תורה, ז"ל: "גם י"א דכל איסורין שהן במשהו לא אמר בהן דנותן טעם לפגם מותר. דהא אין לך בטול טעם יותר ממשהו באלף אפ"ה אסרו רחמנא, וה"ה נמי נותן טעם לפגם. ומביאים סעד לדבריהם מכאן, ומפרשין כך, מכלל דבנותן טעם עסקינן מדרשי שלא כדרך הנאתו, דאי איירי באיסור משהו אפילו שלא כדרך הנאתו נמי אסור".

והרא"ש חולק עליהם שבנמל"פ אין כלל נתינת טעם שתאסור, ז"ל: "ולא נהירא דנהי דהחמירה בהן תורה לאוסרם במשהו, מ"מ יש שם איסור עליהן. אבל כשהוא פגום פקע איסורו כדילפינן מנבילה (לקמן דף סז ב). ועוד עיקר טעמא פריכא הוא, דהיכן אסרה תורה במשהו במין במינו, התם אפילו אחד באלף אין טעמו נפגם ולא נתבטל, דמינו אינו פוגמו ואין מבטלו, אבל נותן טעם לפגם מעיקרא שרי כי לא היה בו טעם. ובשמעתין פריך מרסיפא בנתינת טעם מכלל דרישא נמי בנתינת טעם, וסיפא הוי פירושא דרישא".

כדברי הרא"ש נקטו הרבה ראשונים, וכפי שכתב המרדכי (פסחים פ"ב סי' תקסז) בשם הר"י מפארי"ש שהורה למעשה להתיר בנמל"פ, והביא כמה גדולים שסוברים כן, ואע"פ שגם הביא גדולים שחולקים, מ"מ רבו המתירים על האוסרים. ויש לשים לב, שהמתירים דעתם להקל גם באופן שאין שישים כנגד החמץ שנמל"פ, מ"מ סוברים שככל התורה נמל"פ מותר.

מאידך, הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תצט) נקט שגם נמל"פ אוסר במשהו, ומבאר הטעם בזה, ז"ל: "שאין מתירין נותן טעם לפגם כמה שאיסורן במשהו, שאינו מחמת טעמו אלא מחמת חומר איסורו, וכיון שכן מה לנו אם הוא לשבח או לפגם, הא איכא איסור, ובלבד שלא יהא כל כך נפסד שיחזור כעפרא בעלמא. דכל שנפסד כל כך אין כאן איסור כלל, ונותן טעם לפגם שאמרו בפרק בתרא דעבודה זרה אינו מניע להפסד זה, שהרי דינו דנותן טעם אפילו חומץ לתוך הגריסין (שם סה:) וכן קדרה שאינה בת יומא (סז:) אין האיסור שבה נדון כעפרא בעלמא". לפי"ד הרשב"א מתחדש, שמחמיר בתרתי, גם כשיש יותר משישים, וגם כנגד נמל"פ הרי"ז אוסר.

לפי דברי הרשב"א ניתן להבין בע"ה את שורש המחלוקת בנמל"פ אם אוסר במשהו, שנחלקו אם איסור 'משהו' שנאמר בחמץ הוא משום שקבעו חז"ל להתייחס ולחוש לכל התערבות טעם שהיא,

גם אם אין בכחה ליתן טעם מורגש בתערובת, לכן לא יהנו שישים כנגד האיסור, וא"כ כל זה כשיש גדר של 'תערובת', אך כשאין לפנינו 'תערובת' כגון שניתנת הטעם לפגם, והטעם שניתן רק מקלקל ולא מועיל, הרי שאין לחוש למה שנתערב. וכך כנראה למדו רוב ראשונים. אך הרשב"א ודעמיה למדו ששורש האיסור אינו משום שהחמירו בתערובת שלא יועיל שישים, אלא חידשו שמחמת חומר האיסור יש לחוש לכל מה שנתערב עם חמין, וכלל אין נפק"מ אם בכוחו ליתן טעם, ואם לשבח או לפגם.

לדינא, בתרומת הדין (סי' קכח) כתב "במקום שאין מנהג ידוע יש להורות דהמיקל לא הפסיד והמחמיר תבוא עליו ברכה". ומביא ראיה לחוש גם למשהו בנטפל"פ. ובשו"ע (סי' תמו ס"י) פסק להקל בנטפל"פ, אמנם הרמ"א מביא בשם 'יש מחמירין' את דברי תרומת הדין הג"ל.

בנר"ד יש לדון שחמין שמתערב בים הרי"ז נטל"פ, כמבואר במרדכי (סי' תקסח) עיסה שנפלה לבור החשיב נטל"פ. וכן בשלחן גבוה (סי' תסו ס"ק כו) נקט שחיטים ופת במים נותנים טעם לפגם. ובשעה"צ (סי' תסו ס"ק קכג) מביא בשם החי"א שחיטה ושעורה נחשבים נטל"פ, ושעה"צ שם חולק עליו, אך לכאוף פת פוגם את טעם המים לכו"ע. (נטל"פ אינו רק כשהטעם נעשה 'פגום' ולא טוב, אלא כל שאין טעם זה מתאים למה שנתערב בו, כנר"ד שרוצה מים צלולים וטעם החמין אינו משיבחו אלא פוגמו).

ואולי יש להוסיף ולדון, שגם אם נטל"פ אוסר במשהו בפסח, מ"מ כאן עדיף שמי הים מלוחים, ומיד שנופל הלחם למים סופג את המלח ונפגם טעמו לגמרי, וכדברי הרשב"א הג"ל בתשובה, שפת שנפגם פגם גמור ויצא מתורת אוכל עפרא בעלמא הוא. הו"ד בחק יעקב (סי' תמו ס"ק מו) ובמ"ב (שם ס"ק מז).

צונן אינו אוסר

עד כאן דיברנו באופן שהיה נתינת טעם, ע"י בישול או ע"כ 'כבוש' כמבושל', אך בנ"ד נוסף שגם מדובר במים צוננים, שנחלקו הראשונים בדינו, כמובא בשו"ע (סי' תסו סעי' יב): "ואם נמצאת חטה בקועה או לחם חמין בכלי של מים ואין בו כדי ליתן טעם שהמים צוננים וכשלו באותם מים תבשיל או לשו עיסה מותר. ויש מי שאוסר אם הוא בתוך הפסח". וביאר במ"ב, שמחלוקתם באופן שהמים צוננים ויש שישים כנגד האיסור, ומביא בשעה"צ (ס"ק צט) את דברי הגר"א שלדעת המתירים מותר אף כשאין שישים, שצונן בכל אופן לא אוסר.

ולדינא כתב במ"ב (שם ס"ק סב): "ועיין בלבוש וט"ז ועוד אחרונים שדעתם כדעה ראשונה המוזכר במחבר, דאין לאסור בצונן בכל גונו, וע"כ בשעת הדחק או בהפסד מרובה יש לסמוך להקל כדעתם, ובפרט אם החטה אינה בקועה רק נתרככה, בודאי אין להחמיר. וכ"ז בחטה אבל פרוסת לחם או עיסה שנמצאת בתוך המים כתבו האחרונים לאסור אף בצונן, כי טבע פרוסת הלחם והעיסה להתפרר ולהיות נמס בתוך המים". הטעם לחומרא בזה לכאוף משום שנמס והוי לח, ולח שנתערב אוסר תערובתו. ולפי"ז לכאוף לא יהי סינון, ואמנם כך מביא בשעה"צ בשם

האחרונים שלא מהני סינון. אך צ"ע שמציין לשו"ע הרב שכתב שצריך לסנן קודם פסח, הרי שמהני סינון. וצ"ע בכ"ז.

משהו אוסר רק בשעלול ליתן מעם

בספר 'יהושע' (פסקים וכתבים סי' תקנו) כתב לחדש שמהו אוסר רק בשעלול לבוא לידי נתינת מעם, וז"ל: "עוד זאת אדרוש מכבוד אשר קשה לי מעולם להאוסרין בצונן במשהו האך שותים האנשים יושבים על הנחלים כמו בדובנא וכל מימיהם רק מנחל השטף שמה וכל הדומי' להם, ועל הנחלים עומדים רחיים וטוחנין בהם מאלץ בפסח שהוא חמץ גמור, והאבק מהקמח ולרוב מתבואו' חמוצה נתפורה בימי' ובנחלי' כידוע שאי אפשר להיות בלא זה, לדבריהם כל הנחל נאסר, בשלמא אי אינו נאסר בצונן לא קשה כלל דיש לומר דהאבק מקמח כבר חלף ועבר בנחל השוטף ויורד והתבואה הנופלות לתוך אמרינן דרג' אכלוהו, אבל אם אוסרין בצונן במשהו מה נעשה לאילו יושבי נחלי' בפסח. ואשר לבי אומר לי בדבר זה ומסתפינא מחברייהו שבמקום שאי אפשר לבא בשום אופן לידי נתינו' מעם לא גזרו חז"ל וכמ"ש הרשב"א הובא ביו"ד בסי' צ"ט לענין קדירה דמותר לבשל בה לכתחילה יע"ש, וא"כ הכי נמי דכוותי' דהנחלי' ישטפו לעולם ולא יעמדו אף רגע וא"כ א"א לבא לידי נ"ט לא גזרו חז"ל בכה"ג". נראית כוונתו מצד שהנחל שוטף והמים מתחלפים כל הזמן אין אפשרות שיאסרו.

וכך כתב גם ב'יד יהודה' (סי' קה ארוך סי' ק א ד"ה עוד חקר): "ובעיקר הדין בחמה בנהר בפסח נ"ל להתיר מטעם אחר, דחכמים לא אסרו במשהו בפסח אלא באפשר לבא לידי נ"ט, אז מחמת חומרא דחמץ החמירו לאסור גם במשהו, אבל במקום דא"א כלל לבא לידי נ"ט כגון בנהר דקמא קמא אזלי וא"א שיבא לידי נ"ט לא אסרו בו במשהו כלל. [ומצאתי כעת בספר יהושע בפסקים וכתבים סי' תקנ"ו שכתב נמי סברא זו, אך הוא כתב דמסתפינא מחברייהו ובאמת היא סברא אמיתית...]."

ביאור הדברים נראה, שפירשו האחרונים שמה שהחמירו בחמץ שאוסר במשהו, היינו כגון שנפלה טיפה אחת לתוך חבית גדולה, דאמרינן כיון שיש בילה בלח מסתבר הגיע הרי שהטיפה התפשטה בכל החבית, וקמ"ל שהכל נאסר, כי ראוי היה ליתן מעם ורק חסר ב'שיעור'. וכן אם נתבשל. ולכן נקטו שאם המים מתחלפים ואין במבע הטיפה להתפשט בכל מי הנהר אין לאסור. (שלא חידשו לאסור כל מימות עולם מחמת טיפה שנפלה בהם, רק חידשו שתערובת עם חמץ נאסרת אע"פ שבחמץ אין שיעור כדי ליתן מעם).

וכך גם בנוגע לנדר, שגם אם יש חמץ בים התיכון הרי שאין אפשרות בעולם שהחמץ יתן מעם בכל מי הים, אינם נאסרים. (הכלל של 'יש בילה בלח' אינו גזירת התורה או גזירת חז"ל, אלא שכך שיערו חז"ל את המציאות הטבעית, אך כשידוע שאינו מתערב מחמת סיבות שונות אין בילה, האריכו האחרונים בזה לגבי מקוואות, ראה במקוה מים להגר"י כ"ץ). וכע"ז שמעתי מידידי הרה"ג ר' יוסף

רוזובסקי שליט"א שחז"ל אסרו 'תערובת' עם חמץ, וכל כה"ג שיש פיסת חמץ בצד אחד של הים אין נחשב הים כולו לתערובת עם החמץ, ולכאור' הם הם דברי האחרונים הנ"ל.

'משהו' יש לו שיעור

בספר הליכות שלמה (הל' פסח פ"ד אות ה) מובא שהגרש"ז אויערבך זצ"ל נקט להקל בנדון המים הבאים מהכנרת שיתכן שהתערבב שם חמץ, ונקט להקל ממעט שאע"פ שאסרו חז"ל ב'משהו' אך צריך שיהיה בחמץ איזה שיעור המורגש בחושי האדם, וז"ל: "כידוע נתחבטו רבים בשאלה זו של תערובת חמץ במי הנהרות בפסח, דלכאורה יאסרו כל המימות מפני המשהו חמץ המעורב בהן והעלו צדדים שונים להיתר, ונראה עוד דאע"פ שחמץ בזמנו אוסר אפילו במשהו מ"מ סברא הוא דהיינו דוקא כשיש עדיין גדר של ממשות בהאיסור על פי חושי האדם אלא שאנו באים לדון בו דין ביטול בתערובת ולכן כל עוד שהתערובת היא בשיעור שאילו יציור שתפרד ותעמוד טיפת האיסור המעורבת בכוס זה ששותה עכשיו בפני עצמה יהי' בהטיפה ממשות של רטיבות וכדו' שפיר אוסר אפילו באלף ויותר דכיון שהטיפה קיימת אינה מתבטלת בכל שהוא אע"פ שכבר נתבטל מעמה, אבל במשקין של חמץ שנתערבו במי הכנרת וכדו' וכו". ובהע' מביאים: "והוה מרגלא בפומיה בענין זה: 'משהו' הוא ג"כ שיעור מסוים אשר בפחות מכך גם 'משהו' לא הוי". (ברומה שמעתי מידידי הג"ר אלימלך שטיין שליט"א בשם הגר"פ שיינברג זצ"ל שאמר חז"ל אסרו 'משהו' ולא 'משהו מן המשהו').

הדברים כמות שהם לכאור' מעונים ביאור, שלא הוזכר כאן חשש לחמץ גמור שהושלך לתוך הכנרת, והוא בעין, וכן משקים שנפלו לכנרת הרי הם ניכרים בעת שנשפכים, ומה כוונתו שצריך שיהיה מורגש בחושי האדם. אמנם נראית כוונתו שאין חוששים לחמץ בעין שנשאר שם, כגון כשמסנן את החמץ היטב (ואין תערובת בצונן וכנ"ל), וכל החשש זה שהחמץ נמס ונחשב למשקה ונאסר משום לח בלח. ובוה קאמר שבכל כוס שנוציא מהכנרת יש לדון שכיון ששיעור החמץ המעורב בו הוא אפסי בשיעור שאינו נקלט בחושי האדם אין בזה איסור.

ובהליכות שלמה שם מציינים למקור ליסודו זה של הגרש"ז זצ"ל, בתשובה מבעל ספר 'ראש לראובני' (נד' בירחון 'מורה' ניסן תשנה) שכתב: "אמרתי להשיב בקיצור בנדון חמץ הנמצא בבאר בפסח, ומנעורי שמעתי מהרב המנוח הגאון ר' ליב מקאוונא [-הנודע בשם רבי לייבלי קאוונער] שהי' שם רב ואמר לי ששמע מהרב המנוח הגאון ר' מנשה [-מאלייא, מגדולי תלמידי רבנו הגר"א ז"ל] כי התיר ממעט זה דאמר דמשהו ג"כ בעי' שיעורא". עיי"ש ראיות ליסוד זה.

אמנם כידוע, דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל היתה שלאחר שקבעו חז"ל ש'משהו' אוסר, הרי שאין לזה שיעור ובכל אופן שיש תערובת עם חמץ הרי"ז נאסר. וראה בפוסקים המובאים להלן ובשדי חמד ח"ה מערכת חמץ ומצה שהביא את דברי הפוסקים שהאריכו וחפשו צדדי היתר למים שנתערבו בנהרות ובבורות, ואף אחד מהם לא הזכיר סברא זו, משמע שנקטו כדבר פשוט שאין שיעור ל'משהו'. וצ"ע.

מים מחוברים אינם נאסרים

סברא נוספת שנוכרה באחרונים להיתר בנד"ד, הוא עפ"י דברי הריטב"א (ע"ז מו.) לגבי מים שנאסרו משום שנעבדו, שדינם שאוסרים ב'משהו', כתב: "...ומכאן נראה לי, דהא דתנן לקמן מים במים במשהו, דוקא שנתערבו בתלושין, אבל מחוברין אינם נאסרים, דאי לא, אף על גב דלקמיה בלחוד סגיד, הא מיתסרי אידך משום תערובת, ואדם אוסר אפילו דבר של אחרים על ידי תערובת, אלא ודאי כדאמרן, וכן הודה לי רבינו ז"ל ע"י מעשה שזרק הכומר מים המאררים לבאר של ישראל". (ראיתו מספק הגמ' שם במשתחוה למעיין אם מתכוין להשתחוות למים שלפניו או למקור המים, וטוען הריטב"א אם נימא שאוסר תערובתו הרי שבכל אופן כל הנהר יאסר).

מכאן למד האבני נזר (או"ח סי' שעד) לנדר"ד בחמץ שנאסר במשהו, ז"ל: "ולפי זה הוא הדין דאינו נאסר במשהו חמץ, והבא להחמיר ולומר דחמץ חמור מעבודה זרה דאפילו במחובר נאסר. כי היכי לענין אין מינו. עליו להביא רא' כדתנן במסכת ידים פרק ד' הבא להחמיר בדרכנו עליו הראי'". (יש לציין, שאין מקום למעון שהדין הנ"ל הוא דין מיוחד בע"ז משום אלהיהם על ההרים, שהרי הריטב"א מדבר על 'תערובת' ממה שנאסר, ודבריו אמורים בדין תערובת).

גם בספר הזכרון 'גנוזי מועדים' להג"ר אלכסנדר דינקל זצ"ל (עמ' קמב) מביא את דברי ר' חיים ברלין שכתב בשם אביו הנצי"ב: "אם נמצאו פתיתי חמץ או מיני דגן בבאר מים, שמעתי ממורי אבי הגאון זצ"ל שתמוה בעיניו חומרת הפוסקים בזה, וכי היאך אפשר שמים מחוברים יהיו נאסרים ע"י בליעה, וא"כ הרי נאסר כל מימות שבעולם, דהא אמרינן בפרק חומר בקודש (דף כ"ב.) בארעא כולה חלחולי מחלחלא, וא"כ הרי הנהרות הולכים למרחוק בכמה כפרים שעושים שם נכרים יי"ש בפסח, ושופכין המים החמוצים לנהר, וכיון שחמץ במשהו הרי נאסרו כל הנהרות שבעולם, על כן עיקר הענין הוא דבר תמוה ואינו מתקבל על הדעת".

הפרדת המים מהחמץ ע"י ההתפלה

בנד"ד יש לדון שלאחר שעברו המים את תהליך הסינון הייחודי של ההתפלה עדיף, משני צדדים:

א) יש לדון שהיות ותהליך ההתפלה מסנן את כל אשר במים, כולל מלחים ומינרלים, עד שנשארים מים טהורים ללא שום תוספת (לאחר מכן מוסיפים חומרים רבים בצורה מלאכותית), הרי שגם יצא לגמרי החמץ. ואולי נידון זה עדיף מסינון בעלמא, שנדון להלן עוד בדינו. ואף שאנן קיי"ל שחתיכה נעשית נבילה, ונקמינן שאפשר לסחטו אסור, והיינו שחתיכת בשר שבלעה חלב, גם אם אח"כ נתבשלה חתיכה זו באופן שהיה ששים כנגד הטעם שנבלע, ובכך לבטל את הטעם הבלוע בתוך החתיכה, מ"מ אפשר לסחטו אסור, כיון שהחתיכה כולה נעשית נבילה. והראני ידידי הגר"ח פינשטיין שליט"א שיסוד הדברים מבואר בתוס' (ק"ב. ד"ה תרי) שכתבו: "ואפילו למ"ד (לעיל דף קח:) אפשר לסחטו אסור, יש להתיר כאן, ולא אמרינן מיד כשנוטף השומן מן הבשר נאסר מחמת דם המעורב בו ושוב לא יועיל לו תרי גללי דמלחא, דכיון שהדם נפרש ממנו לגמרי אין נשאר בו טעם ואפילו משהו

דכך היו בקיאיין בדבר המותר, ולא דמי לאפשר לסוחטו דלעיל, דהתם אין האיסור יוצא לגמרי אלא שמתבטל".

(ב) עוד יש לדון להתיר מטעם אחר. שכאן, ששאיבת המים נעשית מעומק הים אין חשש שיגיע תערובת במים שבאיזור השאיבה, אלא שיש לחוש למה שיש חמץ בים התיכון במקום אחר, ונאסרים כל המים משום שנחשבים כ'תערובת' עם החמץ שנמצא באיזור אחר בים. אך א"כ יש לדון, שאם הופרדו המים מהים, שוב כיון שהופרד מהגורם לאיסור, ממילא פקע איסורו והמים מותרים. (ויש לדעת, שכלל אינו ברור שאמרינן 'חנ"נ' בדברים שאוסרים תערובתן במשהו, שבפשטות החידוש של חנ"נ נאמר רק כשיש נתינת טעם, וכאן אין. וכך מבואר בדברי תוס' בחולין (ק:), ואף שתוס' כתבו בהמשך דבריהם שהחתיכה עצמה כן נעשית נבילה אך אין אוסרת אחרות, היינו שחתיכת ההיתר עצמה נאסרת כולה מחמת שהתערב בה דבר איסור שאוסר במשהו.

ואולי יש להביא מקור לזה מדברי המ"ב שאע"פ שכתב (סי' תסז ס"ק סב) שלחם אוסר גם כשנפל לצונן, ואף שלא שהה מעל"ע, מכל מקום כתב (שם ס"ק סז) בדומה לגד"ד: "מי שרוצה לשאוב בפסח מבארות של עכו"ם או מבארות של ישראל שלא נזהר בהן מחמץ כל השנה, נכון שיסנן המים בבגד נקי בכל פעם ששואב", ולא פי' המ"ב מעמו, הרי לכאן כל המים שבבאר נאסרים מחמת החמץ שמעורב בהם. ואולי הוא מטעם הסברא האמורה כאן, ובצירוף עם הסברות האמורות לעיל. (ושעה"צ הנ"ל איירי באופן של חבית וכיו"ב שהחמץ יכול להתערב בכולו).

הרב יאיר יעקב קרמר

במים דמו לאבדם והם נאבדו במים

הנה יעוין בפירוש רש"י עה"פ הבה נתחכמה לו (שמות א'; י) בא"ד ז"ל ורבותינו דרשו נתחכם למושיעין של ישראל לרונם במים שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם. ומקורו בגמ' סוטה דף יא' ע"א הבה נתחכמה לו להם מיבעי ליה א"ר חמא בר חנינא בואו נתחכם למושיעין של ישראל במה נדונם וכו' בואו ונדונם במים שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם וכו'. מבואר שהסיבה שהמצרים החליטו לרדן את בני"ה במים דוקא היתה כדי להתחכם על הקב"ה שלא יוכל להעניש אותם שהרי הוא מעניש מדה כנגד מדה והוא כבר נשבע שאינו מביא מבול לעולם. עם כ"ז המצרים באמת נאבדו במים. ומעון ביאור, האם מה שנאבדו במים היה באמת עונש, מידה כנגד מידה, או מחמת סיבה אחרת.

והנה יעוין שמות יח; יא עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלוהים כי בדבר אשר זדו עליהם. וברש"י שם ד"ה כי בדבר וכו' ז"ל כתרגומו, במים דמו לאבדם והם נאבדו במים. (מכילתא). ושם בד"ה אשר זדו ז"ל אשר הרשיעו. ורבותינו דרשו לשון ויוד יעקב נזיד (בראשית כה; כט) בקדרה אשר בשלו בה נתבשלו (סוטה יא' ע"א). דהיינו התרגום מפרש את "כי בדבר אשר זדו עליהם" מלשון זדון ורבותינו מפרשים מלשון נזיד. טעון ביאור שהרי לפי שני הפירושים משמע לכאורה דהוי ענין של מדה כנגד מדה שכמו שהמצרים דמו לאבד את בני ישראל במים כך הם בעצמם נאבדו במים אבל אין בעצם שום הבדל מהותי בין שני הפירושים.

והנה הגמ' בסוטה דף יא' ע"א הנ"ל מביאה על מה שאמרו המצרים בואו ונדונם במים שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם וכו' – והם אינם יודעים שעל כל העולם כולו אינו מביא מבול אבל על אומה אחת הוא מביא. דהיינו שהמצרים טעו בחשבונם ובאמת נענישו מדה כנגד מדה מכיון שקריעת ים סוף היה קיום של מבול על אומה אחת. אבל הפירוש השני ברש"י שבקדרה אשר בשלו בה נתבשלו כתוב בגמ' בסוטה הנ"ל שהוא (הקב"ה) אינו מביא (עליהם) אבל הם באין ונופלים בתוכו וכן הוא אומר ומצרים נסים לקראתו (ועיין במהרש"א) משמע שלא היה עונש של מדה כנגד מדה מכיון שהם הביאו את העונש על עצמם.

עוד נראה לומר דהנה הגמ' מפרש את הפסוק במשלי (יא; ח) צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו וז"ל: הצדיק אע"פ שבא עליו צרה הוא נחלץ מהצרה ויבא רשע תחתיו ואותה צרה אינה חוזרת ריקם אלא הרשע בא תחתיו באותה צרה כמו המן ואותם שהלשינו על חנניה מישאל ועזריה ע"ש. והענין מוסבר באריכות בתומר דבורה פ"א, ט – ותשליך במצולות ים כל חטאתם. ע"ש. לפי זה אפשר לומר שהתרגום שפירש מלשון מזיד התכוין באמת לענישה של הקב"ה של מדה כנגד מדה. ורבותינו

שפירשו מלשון נזיד, כונתם להנהגה אחרת של הקב"ה, של ותשליך במצולות ים כל חמאתם, דהיינו, שאלו שעושים דין בישראל, וישראל עושים תשובה, הקב"ה משיב אח"כ את גמולם בראשם.

דהיינו, המצרים שחשבו שיוכלו להתחכם על הקב"ה שלא יוכל להעניש אותם במים, אכן נאבדו במים. אלא שנחלקו התרגום ורבתינו האם זה היה באמת משום שנענשו מדה כנגד מדה והמצרים טעו בחשבונם מכיון שלא ידעו שעל אומה אחת הוא מביא מבול או"ד הם טעו בזה שחשבו שהקב"ה מעניש רק מדה כנגד מדה, אבל באמת הם יכולים לאבד במים ע"י שיביאו את העונש על עצמם. או שאפשר לומר שהם נאבדו במים בגלל הנהגה אחרת של הקב"ה שעונש שהיה אמור לבוא על כלל ישראל, והם עשו תשובה, העונש שב על ראשם של אלה שעשו דין בישראל, כפרעה והמון.

הרב חגי פרשל

הנה זה עומד אחר כתלנו - מעולם לא זזה שכינה מכותל המערבי

א.

כתב הרמב"ן בפירושו, שבפסוק זה אומרת השכינה כך: "אין דעתי נוחה בכל המקומות אשר מתהלך שם, בסנה, בסיני, באוהל מועד, עד שיהיה שוכן בבית המקדש בכותל מערבי, כמו שאמרו רז"ל לא זזה השכינה מכותל מערבי שנאמר הנה זה עומד אחר כתלנו משניח משם ומשקיף על בני אדם...". מבואר בדבריו חידוש גדול, שמה שאמרו 'מעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי', אין הכונה דוקא בחורבנו, אלא אפי' בזמן שהיה בית המקדש קיים, עיקר שכינה היתה בכותל המערבי¹. יותר מזה כותב, שבכל המקומות שהיתה השכינה לא היתה דעתה נוחה עד שבאה לשם.

והנה מלשון המדרש כאן משמע שהכותל המערבי הנוכח כאן הוא כותל הר הבית. ז"ל, הנה זה עומד אחר כתלנו, אחר כותל מערבי של בית המקדש למה שנשבע לו הקדוש ברוך הוא שאינו חרב לעולם ושער הכהן ושער חולדה לא חרבו לעולם עד שיחדשם הקדוש ברוך הוא וכו'. עכ"ל. משמע כמו שער הכהן ושער חולדה שהיו מהר הבית, כן הכותל המערבי שהוא חלק מהר הבית.

וכן משמע באיכה רבה (פר' א' ל"א) "...מן דכבשה פליג ארבע מכסייא לארבעה דוכסייא, וסליק פילי מערבאה לפננר, וגורו מן שמיא דלא יחרב לעולם למה ששכינה במערב...". הרי שער המערבי לא נחרב. ולא יתכן שמדובר בכותל מערבי של עזרה, שהרי לא היה שם שער. על כרחך שמיידי בכותל מערבי של הר הבית. [וכבר העלו כן הרבה פוסקים שהכותל המערבי שנמצא עמנו היום הוא כותל הר הבית]. ומדברי המדרש יוצא עוד כדעת הרמב"ן, שגם בזמן בנינו היתה השכינה שורה על הכותל המערבי יותר משאר מקומות.

¹ וכן נראה מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק מ"ה). ז"ל, וידוע שעובדי ע"ז היו מכוונים לבנות היכליהן ולהעמיד צלמיהם במקום הגבוה שימצא שם על ההרים הרמים, ולזה בחר אברהם אבינו ע"ה הר המוריה בהיותו הגבוה שבהרים אשר שם ופרסם שם ביחוד ה', וייחד המערב שקודש הקדשים במערב, והוא ענין אמרם שכינה במערב, ובארו רבותינו ז"ל בנמרא יומא שאברהם אבינו ייחד המערב ר"ל בית קדש הקדשים, וסבת זה אצלי שמפני שהיה הדעת מפורסם אז בעולם עבודת השמש ושהוא האלוה, אין ספק שבני אדם היו כלם פונים למזרח, מפני זה פנה אברהם אבינו למערב בחר המוריה ר"ל במקדש עד שישם אחוריו לשמש, הלא תראה ישראל בעת כופרם ושובם לדעות הקודמות הרעות ההם, מה עשו, אחריהם אל היכל השם ופניהם קדמה והם משתחווים קדמה לשמש וכו'. עכ"ל.

ברם עיקר הדבר הרי צריך תלמוד, כי נודע אשר עיקר השראת השכינה היא למעלה מן הכרובים בתוך קודש הקדשים, ואיך נאמר שהשכינה איותה לשבת דוקא על כותל מערבי של הר הבית.

ונראה לבאר ע"פ מה שממשיך הרמב"ן בפסוק הבא. כתב "קומי לך להעתיק במקדש וללכת לפני מחנה ישראל... הכל משל על זה כמו שאמרו ז"ל ושב ה' אלהיך את שבותך, והשיב לא נאמר אלא ושב, מלמד שהשכינה שבה עמהם מן הגלות...".

לולי דמסתפינא הייתי אומר שיש כאן שתי בחינות של שכינה. השכינה ששורה בבית קדשי הקדשים, היא שכינת עוז, אשר נתאווה לדור בתחתונים. ויש שכינה שהיא שורה בתוך עם ישראל. בזמן שבית המקדש היה קיים היא שכנה בכותל המערבי של הר הבית, וכאשר נחרב הבית והלכו בגלות, היתה הולכת עמם לגלות כענין שנאמר בכל צרתם לו צר, ועמו אנוכי בצרה. אמנם חלק ממנה לא זזה לעולם מכותל מערבי. והיא עתידה לשוב עם ישראל מגלותם, והשיב לו נאמר אלא ושב. וזה עיקר חיובו של הקב"ה שהוא שוכן בתוך בני ישראל.

ועי' בדעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית מו' ד') על הפסוק אָנֹכִי אֶרֶד עִמָּךְ מִצְרָיִם וְאָנֹכִי אֶעֱלֶךְ גַּם עִלָּה. ז"ל, ירדו למצרים נמנה הקדוש ברוך הוא עמהם בעצמו ובכבודו שהרי בפרט לא תמצא רק ס"ט וכתוב בשבעים נפש וגו' הרי שנמנה הקדוש ברוך הוא עמהם והיו שבעים וגם בעלותם עלו ששים רבוא חסר אחד ונמנה הקדוש ברוך הוא עמהם ועלה והיו שלמים. עכ"ל. הרי השכינה נמנית כאחד מהם.

ועוד מצאנו כעין זה ביומא ל"ט ב' בשמעון הצדיק שהיה אומר "בכל יום הכפורים היה מזדמן לי זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים נכנס עמי ויצא עמי". וכתבו התוס' ישנים שם ז"ל, בירושלמי פריך והכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד ודרשינן אפילו אותם שכתוב בהם ופניהם פני אדם, ומתריץ כבוד הקדוש ברוך הוא היה. עכ"ל. הרי זה השכינה שנכנסת ויוצאת עמהם, ולא הבחינה הנמצאת בין הכרובים.

ויתכן לפרש לפ"ז המשך הפסוק כאן מִשְׁנִיחַ מִן הַחֲלוֹנוֹת מִצִּיץ מִן הַחֲרָפִים. והוא ע"פ מה ששמעתי מכבר החילוק בין חלון לחרך. העומד בחלון ורואה הוא גם נראה, ואילו המציץ מן החרך, הוא רואה ואינו נראה. וכאן החילוק מבואר, בזמן שהבית היה קיים, היתה השראת השכינה במערב בבחינת חלון, שהיתה גם נראית. ובזמן זה היה 'משניח מן החלונות'. אבל בזמן שכבר חרב הבית, אמנם לא זזה השכינה משם, אבל כיון שכבר לא היתה נראית, לא היתה אלא כ'מציץ מן החרכים'.

ב.

והנה הבאנו למעלה לשון המדרש כאן שיחד עם הכותל המערבי שלא חרב לעולם, גם 'שער הכהן ושער חולדה לא חרבו לעולם עד שיחדשם הקדוש ברוך הוא'.

ועי' במשנה מידות (פ"א מ"ג) "חמשה שערים היו להר הבית, שני שערי חולדה מן הדרום משמשינ כניסה ויציאה, קיפונם מן המערב משמש כניסה ויציאה..." כיון שבצד מערב היה רק שער אחד הנקרא 'קיפונם' נראה שאלו שני השערים שלא חרבו היו בצד אחר. ולא מצאתי שנתבאר למה שני השערים הללו לא חרבו. איזה מעלה היתה לשערים הללו. וצ"ע.

וצריך לדעת מהו 'שער הכהן' שלא נזכר שמו במשנה. לכאורה כיון שבמשנה נזכרו שני שערי חולדה, ואילו במדרש לא נזכר אלא שער חולדה אחד, יש להניח שהשער הנקרא 'שער הכהן' נקרא במשנה גם הוא שער חולדה. ואם ההנחה נכונה צריך לדעת למה נקרא שמו פעם כך ופעם כך.

ואולי אפשר לומר ע"פ מה שפירש הרא"ש במידות שם (בפירוש השני) למה נקראו אלו השערים שערי חולדה. ז"ל, וי"מ לפי שחולדה הנביאה היתה יושבת בין ב' שערים הללו כדכתיב (דברי הימים ב' לד' כב') וְהָיָה יוֹשֶׁבֶת בִּירוּשָׁלַם בְּמִשְׁנָה וּמִתְרַגְּמִין וְהָיָה יוֹתֵבֶת כִּי אוֹלְפָנָא כְּמוֹ וּשְׁנָתָם, גם משמע במשנה בין שני השערים היתה יושבת שם ומלמדת משפטים ישרים, ולא היתה יושבת בבית משום יחוד כדאמרינן במגילה (י"ד א') והיא יושבת תחת התמר משום יחוד. עכ"ל.

לכאורה יש לשאול למה היתה מלמדת גם לגברים, הלא היו נביאים אחרים. ואדרבה איתא בילקוט שמעוני (ירמיהו רמז רס"ב) "ירמיה היה משלשה נביאים שנתנבאו באותו הדור, ירמיה, צפניה, וחולדה הנביאה. ירמיה היה מתנבא בשווקים. צפניה בתוך בתי כנסיות. וחולדה אצל הנשים". הרי שהיה תפקידה להתנבא אצל הנשים.

ויתכן לומר כך. באמת מתחילתה היתה מלמדת רק לנשים, והיתה יושבת בשער אחד, והוא היה השער היחיד שהיה נקרא על שמה כדאיתא במדרש כאן. ואילו ירמיה, הגם שהיה מתנבא בשווקים, אבל מקומו היה קבוע בשער השני, והוא היה נקרא על שמו 'שער הכהן' [שהיה כהן כמו שכתוב בתחילת ספרו דְּבָרֵי יִרְמְיָהוּ בֶן חִלְקִיָהוּ מִן הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר בְּעֶנְתוֹת בְּאֶרֶץ בְּנִימִן]. אחר כך, כאשר הלך ירמיה להשיב את עשרת השבטים כדאיתא במגילה (שם ב'), אז כל אלו שהיו בשווקים היו הולכים לשמוע נבואה ממנה, גם נשים וגם גברים. ולפי שלא רצתה להתייחד עם הגברים קבעה מקומה בפרהסיא, בין שני השערים, ועל שם זה הוקבעו שני השערים על שמה במסכת מידות. ומיושב.

הרב יאיר יעקב קרמר

וירא כי אין איש - שאין איש עתיד לצאת ממנו, שיתגייר

שמות ב, יא-יב וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו. ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול. וברש"י שם ד"ה וירא כי אין איש ז"ל שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר. (ילק"ש). יעוין בגמ' סנהדרין דף נח ע"ב א"ר חנינא עובר כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי וברש"י שם ד"ה ויך את המצרי ז"ל משום דהכה איש עברי.

אולם יעוין ברמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ו ז"ל בא"ד ועכו"ם שהכה ישראל אפילו חבל בו כל שהוא אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג. ובדרכ"ז שם ז"ל אע"פ שהוא חייב מיתה אין נהרגים בב"ד אלא על ז' מצות. ומעון הסבר מדוע משה הרג אותו.

והנה יעוין בכתבי הגר"ז עה"ת שמביא את דברי רש"י הנ"ל ומקשה שאם נתחייב המצרי מיתה, מה איכפת לו אם עתיד איש להתגייר ממנו. דהנה בפסוק י"ד, הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי, ובפרש"י הלהרגני אתה אומר, מכאן אנו למדים שהרגנו בשם המפורש, עכ"ל. וצ"ב למה. והנראה דהנה כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פ"י ה"ו ז"ל עכו"ם שהכה ישראל אפילו חבל בו כל שהוא אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג, עכ"ל. והיינו שהוא מחויב מיתה בידי שמים וזהו שהרגנו בשם המפורש, דהיינו מיתה בידי שמים. ולפ"ז מבואר היטב דכיון דדין מיתתו היה בידי שמים, ובמיתה בידי שמים יש כבר חשבונות, אם היה עתיד לצאת ממנו איש שיתגייר, לא היה יכול להמיתו. ע"כ.

ונראה לפרש בס"ד עוד על פי דברי האור החיים פ' תולדות על הפסוק וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשו (כח;ה) שבא הכתוב לתת טעם מדוע יצחק אבינו שלח בן צדיק לאדם רשע מפורסם לבן הארמי לקחת לו אשה, מכיון שגם מאדם רשע כמוהו יכול לצאת צדקת כמו רבקה. ומשום שנצוצות הקדושה נשארו בתוך העמים הרי הם ביציאתם לעולם מתאספים ובאים ואחר גרותם יאמנו כי אבודים היו, ולנו הם.

ומעם הכנעני אשר הקפיד אברהם לבלתי קחת לו אשה מהם. אמרו רבותינו (ב"ר נט ט) כי הוא ארור וזרע אברהם ברוך, ודבריהם סתומים. וההסבר, כי הוא משולל מנפשות הקדושות, והוא סוד אומרו (ט;כה) ארור כנען פירוש משולל בהחלט ממין הקדושה, משאין כן עמון ומואב. [ואולי זה הכונה בפר' פנחס (במדבר כה;יח) ברש"י שם ואת מואב לא צוה להשמיד מפני רות שהיתה עתידה לצאת מהם].

ומתקשה האוה"ח מדוע אחרי שידענו שהשיעבוד לאומות הוא לברר הניצוצות של הקדושה שבתוך הקליפה ובכנענים אין שום ניצוץ, אם כן מדוע אנו משועבדים לכנען. ומסביר שיש שני מיני ניצוצי הקדושה שבוים בקליפה. האחד נשמות יקרות שיוצאות באמצעות הלידה כאברהם ושרה ורבקה

ורחל וברות ממואב ובעממה מעמון ואונקלוס הגר וכדומה. והב' הוא מין ניצוץ של קדושה הדבוק בקליפה ואין לו מציאות ליפרד ממנו, אלא כאשר ייצר לישראל ע"י צער או ע"י הכאה, שבאמצעות דבר זה תהיה נפרדת הקדושה וחוזרת לשורשה. ומעתה יש טעם לגלות זה כי תכליתו לברר בחינת ניצוץ הקדושה שאינה נפרדת אלא ע"י צער שמצטערים ישראל וכו'.

לפי זה אפשר לפרש את דברי רש"י הג"ל. דהיינו שמושה הרג את המצרי לאו דוקא כעונש על זה שהוא הכה אחד מישראל, אלא מכיון שהוא ראה שאין איש עתיד לצאת ממנו, דהיינו שיתגייר, זאת אמרת שאין שום ניצוץ הקדושה העשויים לפרד ע"י הצער שהוא ציער אותו, לכן לא היה שום טעם שהוא ישאר בחיים ויצער לישראל, וכנ"ל.

הרב שמואל לפאיר

הרגשות בשיר השירים

צילה של תורה

"כתפות בעצי היער כן דודי בין הבנים בצילו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחיבי". פירש"י מדרש אגדה דהתפות הכל בורחים ממנו לפי שאין לו צל, כך ברחו אומות העולם מהקב"ה בשעה שנתן תורה, אבל אני - כנס"י - חמדתי וישבתי בצילו. הנה משמע שהנמשל לתפוח הוא הקב"ה, ולכא' תימה גדולה יש כאן, וכי יעלה על הדעת שאין להקב"ה "צל", וכי אוה"ע מצאו הגנה ומסתור בעכו"ם שלהם יותר מבצילא דמהימנותא.

ושמעתי מחברי הרה"ג ר' דוד אהרמן שליט"א שביאר דכיון דסביביו נשערה מאוד הרי שהצל של בורא עולם מותנה בהנהגה נאותה, ודפח"ח. וציין לרש"י בתהילים צ"א עה"פ יושב... בצל ש-ד-י יתלונן עיי"ש.

ואולי יש לומר עוד באופן אחר, דבאמת מהות התועלת שבצל אינה כמחסה וכמגן מפני הצרה, דהלא אפילו ולעפות מטר חודרות דרך העלים, קו"ח חצים ואבני בליסטראות. אמנם מעלת הצל ביום שהחמה יוקדת היא להוסיף נוחות ונעימות לאדם החוסה בו. וכמדומה שביטוי הצל הוא כמקום מנוחה ומרגוע.

ומעתה יש מקום לומר דהנה באמת חלוקה הוראת תורתנו תורת אמת משאר הנהגות דתות כוזבות בהרבה דברים. ואחד החילוקים שביסוד הוא כי תורה דידן כשמה כן היא - מורה לאדם את הראוי והמותר האסור והחיוב בכל רגע מימי חייו.

אין שעות הפטורות מדרישת הבורא יתברך, ואין מצב אשר לא יהא לתורה בכל גווניה להביע בה את חוקה והדרכתה. [ומסופר על יהודי מלומד שחזר בתשובה, וסיפר שהדבר שעורר אותו להתעמק בלימוד התורה"ק היה במה שנוכח לדעת שישנן הלכות המורות היאך לקשור את שרוכי הנעלים, והתעורר מכך שרק תורת אמת יכולה להורות פרטי פרטים בכל דבר ודבר¹].

ומעתה נימא דאוה"ע אף אם ישקלו לקבל ציוויים ומצוות, אבל מכל מקום לצל הם צריכים, לזמנים ורשות לזמני מנוחה אשר בהם יהו פטורים מלהתיעץ בדעתה של תורה, וכיון שלא מצאו את הצל "ברחו" מפני הקב"ה.

אולם כנסת ישראל לא זו בלבד שלא ברחו מקבלת התורה, אלא חידוש גדול חידשה - בצילו חימדתי וישבתי - אכן יש צל, מנוחה ומרגוע דוקא בקיום התורה, רק תכנס החמדה ללב, התשוקה והחשק, ולפתע מתברר שדוקא כאן בארצות החיים של התורה והיראה מוצאה לה הנשמה נעימות ושמחה...

¹ וי"ל דתועלת עצומה יש בכך שכל פרט שהאדם עושהו עכ"פ, בהישמע דבר המלך ורתו, הופכת היא למעשה מצוה - עי'.

אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' א-לוקיו!

מפי עליון שמענו

"...ישראל מקלסין מלמעלה למטה, מתחילים מראשו כתם פז, ויורדין ובאין עד שוקיו עמודי שש, לפי שהם באים לרצותו להוריד שכינתו מן העליונים לתחתונים, והוא מונה קילוסם מלמטה למעלה, מהיפו פעמך הם הרגלים ומונה והולך עד ראשך עליך ככרמל, עד שהוא בא למושכה אליו" – רש"י פ"ז פס' ב'.

ולכא' צ"ע דהלא רש"י כתב מספר פעמים בפסוקים אלו שתיאור זה של כנס"י הוא מפי אומות העולם החפצים שנדבק בהם בשביל נוי וחשיבות שראו בנו, (עי' פס' ב' ופס' ח', ברש"י), ואילו כאן כתב ד"הוא" מונה קילוסם והיינו הקדוש ברוך הוא.

ושמא מכאן נלמד יסוד נפלא, דאמנם אומות העולם הם שהוציאו מפייהם קילוסים אלו, אבל מי שם בלבם לומר דוקא כך?? על כן אנו האמונים עלי הידיעה שגם אשר יעשה האדם לחבירו, לטוב ולמוטב, הרי"ז בחינת שלוחא דרחמנא אשר בלי ידיעתו מקיים ציווי בוראו, מקשיבים אנו למסר אשר ממרום נשלך לאזנינו דרך פי אוה"ע, ויודעים מכך שהקילוס מלמטה למעלה כי רצונו למושכיניו אליו!

"מה תחזו בשולמית"

הנה אוה"ע בראותם מעלת כנס"י משדלות אותנו לשוב מאחרי המקום, "שובי שובי השולמית" – השלימה באמונתך עמו, שובי שובי אלינו, ואף מבטיחות "ונחזהו כך" – נציב ממך נציבים ושלמונים, ד"א נתבונן אליך מה גדולה ניתן לך. ותשובת כנס"י – "מה תחזו בשולמית" מה גדולה אתם יכולים לפסוק לי שתהא שוה לגדולתי אפי' לגדולת דגלי מחולות מחנות המדבר. [רש"י].

ויש לבאר את ויכוח אוה"ע עם כנס"י, ובפרט מהו שהדגישו אוה"ע את תוארה כל כנס"י כ"שולמית" שלימה באומנתך עמו יתברך. ושמא י"ל ע"ד החינוך וההנהגה, דאוה"ע ושאר שלוחי היצה"ר בבואם לפתות את כנס"י, ב' דרכים בפניהם, הא' – להשתדל ולהטיל ספקות ח"ו בתוקף האמונה וההשקפה הברורה והנכונה. אולם כאשר מדרגתינו היא בשלימות האמונה², הרי שנוקמים הם בדרך שונה, וכלל אינם מתווכחים ביסודות המחשבה, אלא מפתים ואומרים הניחו עצמכם מלחשוב ולהתבונן, קחו גדולה וכבוד וכל מעלות המושכות לבבות אנש... וחידש שלמה המלך ע"ה ברוח הקודש, שכנגד פיתוי זה אין להשיב בעומקי ההשקפה אלא באותו מטבע "מה תחזו בשולמית" הרי גדולתי והנאתי גדולה בהרבה מכל אשר תוכלו להציע ולפסוק לי!!

² ויש להעיר ולעודר דרש"י לא נקט "אמונתך בו" אלא "אמונתך עמו" ודוק"ה.

הרב דב גדליה דרקסלר

בְּרוּךְ שׁוֹמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל... שֶׁהַקֵּב"ה תִּשָּׁב אֶת הַקֵּץ

על ידי חשבון הקץ להוציאם ממצרים נשמרה ההבטחה שהבטיח לאברהם אבינו

א]. הסתירה שבין שתי פסקאות בהגדה של פסח: האם הוציאנו ה' ממצרים מכח ההבטחה או משום חסדו.

בדברינו כאן רצוננו לעמוד על שתי פסקאות מהגדה של פסח; להבין דברי חכמים ביסוד ההכרה של ההודיה לה' יתברך שהוציא את אבותינו ממצרים. עליה אנו מודים בכל יום ויום, ומספרים בה באותו הלילה הגדול, בשעה שמצה ומרור מונחים לפנינו. עיקרי הדברים כבר מפורשים ונחרזים מדברי חז"ל, ראשונים, ואחרונים, אך אפשר שכינוסם יחד לפונדק אחד יש בו מן החידוש.

כך אנו אומרים: עֲבָדִים הָייְנוּ לַפְּרָעָה בְּמִצְרַיִם, וְיוֹצִיאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה. וְאֵלּוּ לֹא הוֹצִיא הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם, הָרִי אָנוּ וּבְנֵינוּ וּבְנֵי בְנֵינוּ מִשְׁעָבָדִים הָייְנוּ לַפְּרָעָה בְּמִצְרַיִם.

הריטב"א (בפירוש הגדה של פסח) מקשה על דברים אלו, היאך אפשר לומר שהיה צד שלא היה הקב"ה מוציא את אבותינו ממצרים, והיינו נשאים משועבדים לפרעה "הרי כבר נשבע השם יתברך לאברהם בבין הבתרים שיוציאנו בסוף הזמן, ובלא תנאי היתה". כיון שהיתה כאן שבועה בלא תנאי, הרי שגם אם לא היה הדור ההוא ראוי להיגאל מצד מעשיו, היתה גאולתם מכח ההבטחה והשבועה.

מיישב הריטב"א בלשונו כך: "ונראה דכך פירושו שאילו לא הוציאנו הקדוש ברוך הוא ממצרים כמו שנשבע לאבותינו והוציאנו בהבטחתו, לא היה הדור ההוא ראוי ליגאל, לפי שלמדו מעשה ארץ מצרים, וכל שכן שהיינו מתערבים בהם משם ואילך ולא היינו נגאלים לעולם והיינו משועבדים להם, ולפיכך אנחנו חייבים לחשוב עצמנו כאילו נגאלנו מאותו עבדות אנו ובנינו... לפיכך ציינו הכורא לספר בכל דור ודור גם זה...".

הדברים צריכים תלמוד. אם בקושינו סבר שהשבועה בלא תנאי היתה, והיינו, כאמור, שהיה ה' גואלם גם אם אינם ראויים, כיצד בתירוצו נראה שחזר בו ואומר שאם לא היה הדור ההוא ראוי להיגאל לא היה נגאל לעולם; הבטחה שהיתה בלא תנאי להיכן הלכה.

גם כונת לשונו 'כמו שנשבע לאבותינו והוציאנו בהבטחתו' אינה ברורה דיה. הרי כל דבריו אמורים שתתכן מציאות שההבטחה במלה, ועל זה אנו משבחים אותו ית' ומספרים ביציאת מצרים, ואומרים

ש'אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו... משעבדים היינו לפרעה במצרים¹. נמצא שלא היתה הגאולה משום השבועה.

אבל מכל מקום הנחה זו נסתרת מהמשך ההגדה. שכתוב בה, בְּרוּךְ שׁוֹמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל, בְּרוּךְ הוּא, שֶׁהִקְדִּישׁ בְּרוּךְ הוּא חֶשֶׁב אֶת הַקֶּץ לַעֲשׂוֹת. כְּמֹה שְׁאָמַר לְאַבְרָהָם אָבִינוּ בְּבְרִית בֵּין הַבְּתָרִים. שְׁנֵאָמַר... וְהָיָה שְׁעִמְדָה לְאַבּוֹתֵינוּ וְלָנוּ... והרי שהגאולה כן היתה בשביל ההבטחה. וצריך להבין איך הדברים מתיישבים אהרד².

ב. שמירת ההבטחה באה דוקא עם חשבון הקץ; והא כיצד

דברים אלו בְּרוּךְ שׁוֹמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל, בְּרוּךְ הוּא, שֶׁהִקְדִּישׁ בְּרוּךְ הוּא חֶשֶׁב אֶת הַקֶּץ צריכים תלמוד בפני עצמם.

הפירוש 'חישב את הקץ', פירשו ראשונים³ שאנו מודים כאן על כך שה' חישב את חשבון הקץ מלידת יצחק. כידוע נאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים (בראשית ט"ו י"ג) כִּי גֵר יִהְיֶה וְרַעַד בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדִים וְעָנִי אִתָּם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. היה הקב"ה מחשב קץ זה שלא יהיו במצרים גופא ארבע מאות שנה, אלא שיתחיל החשבון מלידת יצחק, כך ששהותם במצרים לא היתה אלא מאתיים ועשר שנים.

כאן כתוב שהחשבון הזה של הארבע מאות שנה שיהיה מלידת יצחק בו היתה שמירת ההבטחה; על ידו עצמו נתקיים בְּרוּךְ שׁוֹמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל. כלומר, שמירת ההבטחה באה דוקא באופן שנשמר חשבון הקץ כך. אם לא היה החשבון הזה היתה שמירת ההבטחה בטילה. וצריך להבין בזה פשוטן של דברים.

¹ ו"ל אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) "ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים וכו' כלומר אם חס ושלום גרמו עונות ישראל כשהיו במצרים ושהיו בהם רשעים וערב רב לבטל חשבון הקץ שנשבע הקב"ה לאברהם אבינו...". גם מדבריו מובן שעונותיהם היו יכולים לגרום שתבטל ההבטחה.

² וראה בריטב"א על הפיסקא שם "ברוך שומר הבטחתו לישראל וכו'. היא הבטחת דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול... ואותה הבטחה היא שעמדה לאבותינו ולנו, והוא הברית שכרת בין הבתרים כשנפלה עליו אימה חשכה גדולה שהראוהו ארבעה גליות והבטיחו שימלטו ישראל מהם....".

³ בפירוש ההגדה של השבלי הלקט, כלבו, אבודרהם, ועוד.

ג. הנבואה שנאמרה לאברהם על זרעו, לא כללה את כל זרעו, אלא את החולכים בדרכו

אמנם נראה הענין פשוט מאוד, ונקדים. בפסוקים הנזכרים בפר' לך לך, כברית בין הבתרים, כתוב כך: ויאמר לאברהם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול.

נודע מדברי חז"ל בכמה מקומות שהגם שנאמר לאברהם בסתם גר יהיה זרעך והיה מקום להבין שהגזירה הזאת כוללת את כל זרעו, לא כן הוא, אלא ש'זרעך' שכאן הם רק חלק מזרעו. החלק הזה שיהיה בכלל הגזירה של הגלות, הוא זה שיגאל ויצא וירש את הארץ.

על הפסוק בפר' וישלח (בראשית ל"ו ו') ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו... ואת כל קניניו אשר רכש בארץ כנען וילך אל ארץ מצרים יעקב אחיו אמרו חז"ל (בבר"ר פר' פ"ב י"ג) 'ר' אליעזר אמר, מפני שטר חוב כי גר יהיה זרעך. כלומר, אמר עשו, כדי לקבל את הבטחת הארץ אצטרך קודם להיות נצרך בפירעון שטר הגלות. איני חפץ בכך, לא בפרעון השטר ולא בקבלת תמורתו.⁴

יסוד המכוון בזה מובן. כל הנאמר לאברהם אבינו במה שיהיה נעשה לזרעו יש בו טעם, שיהיה זרעו הולך בדרכו. עומד בנסיגות לשם אותו טעם, ומקבל אחר כך את ההבטחה גם לשם אותו טעם.

מפורסמים הם דבריו של הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ז) "המילה נצטוו בה אברהם וזרעו בלבד, שנאמר אתה זרעך ואחריך, יצא זרעו של ישמעאל שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברפת אברהם לך ולזרעך, מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ודרכו הישרה, והם המחוייבין במילה". כבר תמזה על דברי רמב"ם אלו ששינה מדברי הגמ' (גדרים ל"א א' ועוד): בגמ' מיעטו את עשו מאותו פסוק שמיעטו את ישמעאל 'ביצחק - ולא כל יצחק'. והנה לא רק שהרמב"ם מיעטו מפסוק אחר, עוד הוסיף סברא חדשה בזה, שעשו אינו 'מחזיק בדתו ודרכו הישרה'.⁵

נקודת הענין ברורה. יש כאן שני מעגלים נפרדים, ומוכרחים כל אחד בפני עצמו. ודאי שכדי להפקיע את עשו מהיות זרעו של אברהם לענין כל שהוא, צריך הוא שיעלה מתוך הפסוקים. אבל מעבר לזה גם מפורש בזה טעם, כי 'זרע אברהם' הוא מהות, מהות ההולכת עמו מתחילה ועד סוף, נכנסת

⁴ וז"ל רש"י בפר' חוקת (במדבר כ' י"ד) וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום כה אמר אחיך ישראל אתה ידעת את כל התלאה אשר מצאתנו "אחיק ישראל, מה ראה להזכיר כאן אחוה, אלא אמר לו אחים אנחנו בני אברהם, שנאמר לו כי גר יהיה זרעך, ועל שנינו היה אותו החוב לפורעו... לפיכך פירש אביכם מעל אבינו וילך אל ארץ מצרים יעקב אחיו, מפני השטר חוב המוטל עליהם והטילו על יעקב".

⁵ הארכתי בדברים אלו בשנה זו, לבאר נקודת החילוק שבין ישמעאל לעשו (תוספת תורנית פר' וישלח, במאמר 'שמע אברהם בקולי וישמור משמרתו מצותי חוקותי ותורותי' פרק ב').

לברית, נצרפת בייסורים, ועומדת בנסיונות; לא ממירה את ריבונה בנויד עדשים. אם המהלך של שרשרת הדורות נקטע, נפרדה חבילה ופקעה לה. ממילא כאשר באשר אין עשו מחזיק בדתו ובדרכו הישרה, ברור מעצמו שאין הוא בכלל זרעו לא לצד העול וייסורי הגלות הנכרכים עמם, ולא לקיווי הגאולה הנרצה ולהסתופף בארץ נחלת ה'.

ד]. והחשבון הזה נמצא גם בזרעו של יעקב. אם אינם חולכים בדרכו פקע שמם ובטלה הבטחה

הצד הנוסף של אותו המטבע נמצא באותו מידה גם בזרעו של יעקב, שירדו למצרים ועמדו בפירעון השמר. אם, חלילה חלילה, הם מרשיעים ומפירים ברית, מיד נפקעים הם מהגדרת זרע אברהם, ואין שום הבטחה ושבועה שהבטיח הקב"ה לאברהם שתתקיים בזרעו מחויבת לחול עליהם.

ומפורש בדברי רבותינו, שקודם גאולת מצרים היו ישראל משוקעים במ"ט שערי טומאה⁶. ועוד אמרו⁷ שהקב"ה הקדים להצילם מיד ולא יכלו להתמקמה, כי אז היו נכנסים לשער הנו"ן, ולא יכלו להעלות משם.

לפי האמור יהיה פירוש הדברים כך: אם חלילה היו נכנסים לאותו שער שאין לצאת ממנו, הרי נפקע מהם כבר שם זרע אברהם וכבר אינם בכלל ההבטחה; אם לא היה מקדים לגאלם והיו משתקעים לגמרי במצרים, היתה ההבטחה בטילה ממילא.

הפירוש הזה הוא פשוטן של דברים בכוונת בעל ההגדה ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא, שהקדוש ברוך הוא חשב את הקץ. באמת יש לדייק הלשון 'שומר הבטחתו', לכאן יותר מדויק לומר 'ברוך מקיים הבטחתו'. אלא שכאמור, אם לא היו ישראל יוצאים באותה שעה היו משתקעים בטומאת מצרים והיתה הבטחה בטילה ממילא, לא היה צריך 'לקיים' הבטחתו. הרי כבר אין הם 'זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה'. אבל היה הקב"ה 'שומר' את ההבטחה בזה שחשב את הקץ, ולא המתין לקץ ארבע מאות שנה כמו שדיבר לאברהם בפירוש. נתחכם לגאלם כאשר עדיין ההבטחה בתוקפה, ועל זה אנו מודים ומשבחים.

לאור דברינו נוכל לראות שחשבון הדברים כבר נאמרו ב'שם משמואל' (הגדה ש"פ, על 'והיא שעמדה') "חישב את הקץ לעשות היינו כמה שהבטיח לאברהם אבינו ע"ה ואחריו בן יצחק וגו', זה היה קיום לישראל שלא ישתקעו ח"ו בטומאת מצרים עד לאין מרפא, וכאשר הגיעו למ"ט שערי טומאה היתה הגאולה בהכרח, דאם לא היתה אז הגאולה והיו באים בשער הנו"ן שבטומאה, לא

⁶ כמו שהביאו בספרים בשם זוהר חדש תחילת יתרו (שנביא בהמשך), וסידור האר"י (הגדה של פסח פסקת 'מצה זו'). עי' קדושת לוי במדבר לספירת העומר.

⁷ מגלה עמוקות פר' בהר, קדושת לוי אבות פ"ב מ"ב בשם זוהר, אוהב ישראל ריש פר' בשלח, ובעוד הרבה מקומות.

היתה להם עוד תרופה ח"ו ועל כן הוצרך לחשוב מחשבות ולדלג על החשבונות למען תעשה הגאולה כמו שהבטיח⁸.

ה. זה הביאור היוצא משתי הפסקאות. הגאולה היתה משום ההבטחה, ואנו מודים על החשבון ששמר שתהיה ההבטחה קיימת

אלו הדברים נתפרשו בדברי הריטב"א הנזכרים בדיוק גמור. הקשינו שבתחילת דבריו כתב שגאולת מצרים היתה מוכרחת משום ההבטחה, שבלא תנאי היתה. ובהמשך נראה מדבריו אחרת לגמרי, שכתב "שאלו לא הוציאנו הקב"ה ממצרים כמו שנשבע לאבותינו והוציאנו בהבטחתו, לא היה הדור ההוא ראוי ליגאל, לפי שלמדו מעשה ארץ מצרים, וכל שכן שהיינו מתערבים בהם, משם ואילך ולא היינו נגאלים לעולם והיינו משועבדים להם". הרי מבוארת דעתו שיש תנאי, אם לא היה הדור ההוא ראוי להיגאל לא היה נגאל לעולם. וכיצד נפרנס שני קטבים אלו.

אין כאן סתירה כלל. אף שבאמת לא היתה ההבטחה בתנאי, אבל היתה ההבטחה לצורה מסוימת של זרע אברהם. בשעה שהיא עדיין היתה ההבטחה קיימת. אבל אילו לא הוציא אנו, כבר היו מתערבים בהם והיתה ההבטחה בטילה ממילא. נמצאו שני הדברים אמת, שהיתה הגאולה משום ההבטחה, אבל לא משום שהיה מחויב עכשיו, שעדיין לא הגיע הקץ, אלא רק משום ששמר את ההבטחה לקיימה קודם שבטלה.

דיוק נפלא ידויק בזה בלשון ההגדה בפסקא שקדמה לה מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו... שנאמר... ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולף אותו בכל ארץ כנען ואברהם את זרעו ואתן לו את יצחק, ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו, ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו, ויעקב ובניו ירדו מצרים. ברוך שומר הבטחתו לישאל... לכאן יש לדייק לאיזה טעם הוזכר כאן את עשיו ואת ירושתו. וכתב הריטב"א "וכדי להודיע לכל כי יעקב הוא זרעו של יצחק ושל אברהם בלבד ובו מתקיימת גזירת כי גר יהיה זרעך וכו', יעקב ובניו בלבד ירדו מצרים, וכשם

⁸ הראוני שכדברים אלו ממש כתב הבית הלוי בפר' בא (י"ב מ"ג) "...והנה בהגדה של פסח אמרו ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, וכבר ידוע ומפורסם הפירוש בזה דאם היו שוהין עוד איוז זמן במצרים לא היה להם מקום להגאל עוד לעולם. ולהסביר הכוונה בזה, דהמצריים בשיעבודם החטיאו אותם באונס עד שיישראל נשתקעו בעבירות ובטומאתן של מצרים ואם היו שם עוד ה' נשקעים כל כך בטומאה עד שלא היה נשאר בלבם שום רושם קדושה ממה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב, והיו מושרשים בטומאתם בלא שום הברל, ושוב לא היה להם שום יחוס לאבותינו ולא היה מקום להבטחת כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, דההבטחה הרי היה לגאול זרעו של אברהם ולא למי שאינו נקרא זרעו, וכמו דעשו וישמעאל לא נקראו זרעו כמשא"ב כי ביצחק יקרא לך זרע ודרשו (בדרים ל"א א') ביצחק ולא כל יצחק, וזה מה שנוכל להסביר ע"פ פשוט מה שהובא בשם קדוש ה' האר"י ז"ל דאם היו שוהין במצרים היו נכנסים בשער החמשים של טומאה ולא היו נגאלים לעולם. והגם כי דברים בגו בכונת הדברים האלה, רק ע"פ ההסבר הפשוט הוא כן..."

שקיים להם גזירת הגלות, כ"ש וכ"ש שיקיים להם גזירות טובות שנאמר וגם את הגוי אשר יעבדו וכו'".

לדברינו יתווסף בזה עומק הענין שהוא חלק מסיפור יציאת מצרים. כשירדו למצרים היה תחילת הבירור שיעקב ובניו הם זרעו של אברהם, ולא עשיו. אבל הבירור לא נסתיים, שיכול היה להיות ח"ו שאף זרע יעקב יופקע מזה, ואנו ובנינו יהיו משועבדים וכו'. ועל זה ממשך בעל ההגדה פרוץ שומר הכתובתו לַיִשְׂרָאֵל, שלא נתן שיהיה כן, אלא שמר את ההבטחה לנו.

ו]. וכל המתבאר עולה כבר מתוך דברי הזוהר הק'

לאור הנתבאר יראה שהדברים כבר מבוארים בדברי הזוהר (זו"ח תחילת פרשת יתרו דף ל"ח ב'). נעתיק לשונו⁹: "אָנְכִי ה' אֱלֹקֶיךָ. בהאי פסוקא שאל רבי ייסא זעירא דמן חברייא מרשב", ואמר ליה, אית לי למשאל שאילתא חדא מינד ומכשכשא לי בלבאי, ואנא דחיל מלמשאל מינד (יש לי לשאול שאלה אחת ממך והקושיא מטרידה ומבלבלת אותי בלבי), ואמינא אי נשאל דחילנא דילמא איתענש, אי לא נשאל משכשא לי בלבאי (ואמרתי אם אשאל אולי אהיה נענש, ואם לא אשאל אזי הקושיא תהא משכשת ומבלבלת את לבבי)".

"אמר ליה רבי שמעון, אימא. אמר ליה, האי דקב"ה מדבר להון לישראל בכל אתר ואתר אָנְכִי ה' אֱלֹקֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, אָנִי ה' אֱלֹקֶיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם (ויקרא י"ט ל"ו) מאי רבותא אוליף הכא, תנאה שלים הוא, כמה דאמר לאברהם כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו' וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בְּרִכְשׁ גָּדוֹל. א"כ למה לאדכרא להון מילתא דא בכל אתר ואתר (שאל לו, זה שהקב"ה מזכיר לישראל בכל מקום שהוציאם ממצרים, איזה חידוש למד כאן, הלא תנאי שלם הוא להקב"ה כמו שהבטיח לאברהם ומחמת כן היה צריך להוציאם, ומה יש לו להזכיר כן)".

"אמר ליה, תא חזי ברי, קב"ה לא אתני עם אברהם אלא דיפיק ית ישראל מן גלותא דמצרים ולא מתחות שעבודא דרחלא אחרא (הקב"ה לא התנה עם אברהם אלא שיוציא את ישראל מגלות הגשמי של מצרים, ולא שיוציאם מתחת שעבוד הרוחני של אלהים אחרים), דודאי ישראל כד הוו במצרים אסתאבו ואתנפנו גרמיהון בכל זיני מסאבו עד דהוו שראן תחות ארבעים ותשע חילי דמסאבותא (כי ודאי כשישראל היו במצרים נטמאו ומינפו עצמם בכל מיני טומאות, עד שהיו שורים ושוכנים תחת מ"ט כוחות הטומאה). וקב"ה אפיק יתהון מתחות פולחן כל שאר חילין. ועוד דאעיל יתהון בארבעין ותשע תרעי דסוכלנותא לקבליהון, מה דלא אתני עם אברהם אלא לאפקותהון ממצרים והוא עבד מיבותיה וחסדיה עמהון (והקב"ה הוציא אותם מתחת השעבוד של כל אלו הכוחות, ועוד שהביא

⁹ הביאורים מתוך פירוש מתוך מדבש. ונזכר המקור בקדושת לוי שצינתי למעלה.

אותם במ"ט שערי כינה שכנגדם, מה שלא התנה עם אברהם אלא להוציאם ממצרים, והוא עשה טובו וחסדו עמהם להוציאם ממ"ט שערי טומאה ולהכניסם במ"ט שערי קדושה".

לולי מה שנתבאר היה מקום להבין בדברי הזוהר שהיה הקב"ה גואלם גאולת הגוף כמו שהבטיח, ותו לא. אבל ודאי אלו דברים תמוהים, שלצורך מה היתה גאולה כזו. אבל להאמור בדיוק דברי ההגדה, ולשון הריטב"א, הנה הדברים משלימים ותואמים: כונת הזוהר גם כן שבאופן זה לא קיימת שום הבטחה, כי לא על שכמותם דיבר ה' לאברהם. ורק מחסד ה' עליהם הוציאם לחירות גם מזה, ורוממם ונשאם למדרגתם הנרצית. והנה הם זרע אברהם יצחק וישראל יוצאים ממצרים לעבוד את אלוקיהם על ההר ההוא¹⁰.

¹⁰ לאור הדברים הללו יתכן לגלות פירוש חדש במעם ההפטרות של שבת חוה"מ פסח. במגילה (ל"א א') אמרו שמפטרין בחזון העצמות היבשות בספר יחזקאל (ל"ז), שהחיה אותם המתים בבקעת דורא. ולפי רש"י מעמנו לפי שאלו העצמות היו של בני שבט אפרים שיצאו ממצרים שלושים שנה לפני הקץ, ונהרגו ע"י פלשתים מגת (בסנהדרין צ"ב ב'). בפשטות הקשר בזה נראה תמוה, מה לנו להזכיר עתה בזמן יציאת מצרים את אלו שמתו שנים קודם, לפני היציאה גופא. אבל לדברינו נוכל לומר, שסימן זה הוא, כי גם כלל ישראל כולו היה על אותו סף שאינם בכלל הנגאלים, וזה אנו מפטרין שכולנו היינו בכלל העצמות היבשות שנתן עליהם גדים והעלה עליהם בשר וקדם עליהם עזר, ונתן בהם רוחו וחיו.

שמה ואולי זה הטעם שגם תחיית המתים תהיה בניסן, כהטעם השני שהביא בטור (סימן ת"צ) "אמר רב האי שמעתי מפי חכמים כי תחיית המתים עתידה להיות בניסן ונצחת גוג ומגוג בתשרי ומש"ה בניסן מפטרין העצמות היבשות ובתשרי ביום בא גוג" - שכבר היה זה לעולמים, וגם בניסן הראשון קמו הכמעט מתים לתחיית עולמים.

הרב יצחק לוי

וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אוֹזֹב וּמִבְּלָתָם בָּרֶם אֲשֶׁר בַּסֶּף

בשמות רבה (פמ"ז ב'):

"ולקחתם אגודת אוזוב", הדא הוא דכתיב (שה"ש ב' ג') 'כתפוח בעצי היער'. למה נמשל הקדוש ברוך הוא ל'תפוח', לומר לך, מה תפוח זה נראה לעין בלא כלום, ובאמת יש בו טעם וריח, כך הקדוש ברוך הוא (שם ה' ט"ז) 'חכו ממתקים וכלו מחמדים'. ובמת"ת נראה (הקב"ה) לעובדי כוכבים ולא רצו לקבל התורה, והיתה התורה בעיניהם כדבר שאין בו ממש, אבל יש בו טעם וריח. טעם מנין, שנאמר (תהלים ל"ד ט') 'טעמו וראו כי טוב ה'". ויש בו מאכל, דכתיב (משלי ח' י"ט) 'טוב פריי מחרוץ ומפז'. ויש בו ריח, שנאמר (שה"ש ד') 'ורیح שלמותיך כריח לבנון'. אך לעומתם אמרו ישראל: אנו יודעין כוחה של תורה, לפיכך אין אנו זוין מן הקדוש ברוך הוא ותורתו, שנאמר 'בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי'.

וממשיך המדרש:

"וכן יש דברים שהן נראין שפלים, וצוה הקדוש ברוך הוא לעשות מהן כמה מצות, ה'אוזוב' נראה לאדם שאינו כלום, וכוחו גדול לפני האלוקים. שמשל אותו לארו בכמה מקומות. בטהרת מצורע, בשריפת הפרה, ובמצרים צוה לעשות מצוה באוזוב, שנאמר ולקחתם אגודת אוזוב. וכן בשלמה אומר (מלכים א' ה' י"ג) וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האוזוב אשר יוצא בקיר. ללמדך, שהקטן וגדול שוין לפני הקדוש ברוך הוא, ובדברים קטנים הוא עושה נסים, ועל ידי אוזוב, שהוא שפל שבאילנות, גאל את ישראל. הוי 'כתפוח בעצי היער וכו' בצלו חמדתי וישבתי'".

מדברי המדרש יוצא שהגויים לא רצו לקבל את התורה ואת דבר ה', משום שזה נראה בעיניהם כמו התפוח, שנראה שאין בו טעם וריח. וצריך לבאר א. מכיון שבציוויים של הקב"ה ובתורה יש טעם וריח מפני מה כביכול הקב"ה נראה לעין באופן מטעה כמו התפוח שנראה כאילו אין בו טעם וריח. ב. איזה עניין מיוחד יש בעם ישראל שהם יודעין ומכירין בכוחה של תורה, לעומת שאר הגוים שאינם יודעים כוחה של תורה. ג. אם קטן וגדול שווין לפני ה', למה צווה הקב"ה לקחת אוזוב ולא ארז¹.

¹ כנראה שאין הנושא כאן דומה למתן תורה, שבחר הקב"ה בהר סיני שהיה שפל משאר ההרים. משום ששם שאר ההרים כבעלי מום חשיבי לגבי הר סיני וכמ"ש במגילה כט, אבל כאן מבואר שהאוזוב והארז שווין.

החלק הנסתר שבתורה נראה כאילו אין בה מעם וריח

בהקדם יש לומר, הרי ידוע שיש בתורה ב' בחינות. בחינה שהיא מגולה, ובחינה שהיא סתומה ומכוסה. וכמ"ש בזהר שהתורה היא סתים וגליא. (מובא בנפה"ח ש"ד פכ"ח). הן אמת שבבחינה שהתורה היא 'גליא' יש הבדל בין פסוקים שכתוב בהם את עיקרי התורה כגון 'שמע ישראל עשרת הדברות', שהם יסודות התורה והאמונה. לבין הפסוק 'ואחות לוטן תמנע' וכדומה. שגם מי שאינו יודע על אחות תמנע ואינו מבין, מ"מ יסודות הדת שלו הם חזקים. יכול לקיים את כל התורה כולה.

אבל מצד הבחינה שהתורה היא 'סתים ומכוסה' אין הבדל בין הפסוק 'ואחות לוטן תמנע' לבין 'שמע ישראל' שכל התורה נאמרה מפי הגבורה ואין בתורה לב וקליפה. כולה הוא מפי הגבורה דברים קדושים וטהורים מלאים חוכמות ופלאים, וכמו שהאר"ך הרמב"ם (ריש פרק חלק) ביסוד השמיני שזהו ענין תורה מן השמים, יעו"ש. וסיים שם שעל כן ראוי להלך בעקבות דוד משיח אלוקי יעקב שהתפלל 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'.

ועל פי זה ניחא שהקב"ה נראה כמו תפוח כדבר שאין בו מעם וריח, משום שהתורה היא בבחינת סתים וגליא. ומצד החלק שהוא סתום ומכוסה, בהכרח הוא נראה כאילו בלי מעם וריח. מרוב שהוא סתום ומכוסה. ואין לו התחלה וסוף.

גם החלק הנגלה שבתורה נראה כדבר שאין בו מעם וריח

אך נראה לבאר בס"ד, שגם על החלק הנגלה שבתורה כוונת המדרש לבאר, שהקב"ה נראה בו כמו תפוח, דהיינו כאילו אין בו מעם וריח. וראיה לכך, שאילו החלק הנגלה בתורה היו רואים בו מעם וריח, מפני מה לא רצו הגויים לקבל את התורה. וכי החלק הנגלה שבתורה אינו מספיק חשוב, ואינו מתוק וערב לחיך, כדי שיבחרו בו הגויים.² ועל כן צ"ל שגם החלק הנגלה שבתורה נראה להם כאילו אין בו מעם וריח. ועל כן לא רצו הגויים לקבל את התורה כלל. משום שהבינו שהתורה כולה אין בה מעם וריח. וא"כ צריך לתת מעם גם על החלק הנגלה שבתורה מדוע הוא נראה כדבר שאין בו מעם וריח.

ונראה לבאר על פי דברי הרמח"ל במאמר "דרך עץ החיים" שהתורה ושכל האדם תכונה אחת להם. וז"ל:

"וזה תראה, כי שנים הם בתכונה אחת נבראו: שכל האדם, והתורה המשכלת אותו. על התורה נאמר (ירמיה כג כט) "הלוא בה דברי כאש נאום ה'". והודיענו בזה, כי אמת הדבר, שהתורה היא ממש אור אחד ניתן לישראל לאור בו, כי לא בחכמות הנבריות וידעיות החול, שאינן אלא

² עי' אמונה ובטחון לחזו"א (פרק ג' כ"ו) שכ' במתק לשונו: "ואם אמנם הלימוד זקן דומה לדיו כתובה על נייר מחוק. אבל לגודל יקרת החכמה ורב ערכה, גם דיו החכמה על נייר המחוק, אין ערך אליה, ואין מספר לעיצם שויה".

ידיעת דבר מה אשר ישיג השכל במרחו - אך התורה הנה קודש ה', אשר לה מציאות גבוהה בנבחי מרומים. וכאשר יעסוק בה האדם למטה - אור היא אשר תאיר בנשמתו להניע אותו אל גנוי מרומים, גנוי הכורא יתברך שמו, בדרך הארה ופעולה חזקה אשר היא פועלת בה וכו'. ובהיכנסה בנשמה יכנס אור בה, כאשר יכנס ניצוץ השמש כאחד הבתים.

ואף גם זאת, הנה בדקדוק גדול נמשלה לאש ובהשוואה מדויקת, כי כאשר תראה הגחלת שאינה מלוכה, השלחבת היא בתוכה כמוסה וסגורה, אשר בהפיח בה אז תתפשט ותתלהב ותצא מתרחבת והולכת, ובשלחבת ההיא נראים כמה מיני גוונים, מה שלא נראה בתחילה בגחלת, והכל מן הגחלת יוצא.

כן התורה הזאת אשר לפנינו, כי כל מילותיה ואותיותיה כמו גחלת הן, אשר בהצית אותן כן כאשר הן, לא ייראו כי אם גחלים וגם כמעט עמומות. ומי שישתדל לעסוק בה, אז תתלהב מכל אות שלחבת גדולה, ממולאה בכמה גוונים וכו', ואין הדבר משל, אלא עצמי כפשוטו ממש. אך כשמשתדל האדם להבין, וקורא וחוזר וקורא, ומתחזק להתבונן, הנה כל כך מתלהבים האורות החם ויוצאים כמו שלחבת מן הגחלת בנשמה.

ובכנדה שכל האדם עשוי כן, כי גם כן יש לו כח השנה רבה אך כאשר יתלהב בכח התבוננות וכו'. אך כדי שתתגבר צריך שאותו הפה המקיים אותה ינשב בכח, ואז נעשה ממש כמו האש גם כן, שכשנפחים בה מתלהבת וכו'.

למדים אנו א. שהתורה נמשלה לאש, אבל בהתחלה לא רואים בכלל אש. אלא תראה בגחלת עמומה, והשלחבת כמוסה בתוכה. ב. שכל האדם לגבי שאר החוכמות יש לו בכח את החוכמות והוא רק חסר את הידיעות שלהם ללמוד אותם עד שיידע. אבל לגבי התורה אזי קודם שלומד יש בעצם חסרון בשכל האדם עצמו שהוא כמו גחלת עמומה. וצריך ע"י עסק התורה בכח ובהתלהבות, לחדש בקרבו שכל שהוא מאיר שכל שהוא חזק ופועל.

כח השינון המרובה פועל באדם הרבה יותר מעצם ידיעת ההלכות

יוצא לפ"ז שגם החלק הנגלה שבתורה נראה בהתחלה, כאילו אין בה טעם וריח. משום שאין לאדם את השכל הנכון שיראה את גוניה וכוחה של התורה, עד שיתלהב שכלו. כמו שהגחלת אינה בוערת כל זמן שלא מלכים אותה. וכאשר עוסק בכח ובהתלהבות מקבל את השכל לדעת, ואת עצם הידיעה. ובאילו שניהם באין כאחת. השכל, וההשכלה. ואז התורה מאירה בו ממש, ומעלה אותו לגנוי מרומים³.

ונסיים בדברי החפ"ן חיים (בסוף הפתיחה) שכ' שקריאת הלאוין העשין והארורין, מועילה יותר מלימוד ההלכות. בזה"ל: ואבקש לירידי הקורא, שזאת הפתיחה יקרא ויחזור ויקרא, כי היא בודאי

³ כעין זה כ' הגר"ם באגרתו שלימוד ההלכות בעיון של מצוה שהציה"ר מכשיל אותו בה, זה תרופה לאדם לתקן את אותו מכשול.

מועילה לענין זה על לחבא, יותר מן הכל. כי היא מלוקטת מאת הראשונים, אשר דבריהם קדושים וטהורים, נוערות כמראה הלפידים. ובודאי שמרו את עצמן ממידה גרועה הזו עד תכליתה, על כן דבריהן פועלין מאד בלב קוראיהן.

ההתבטלות והענווה הם כלים להשגת התורה ודבר ה'

עם ישראל מתייחד במידת ההתבטלות. וכמ"ש (דברים ז') 'כי אתם המעט מכל העמים' ודרשו חז"ל שאתם ממעטים עצמכם. ובפי ההתבטלות כך זוכים להבנת והשגת התורה וכמ"ש ברוח החיים (אבות א' א'). אבל הגויים שאינם מסוגלים להתבטל בפני הקב"ה ותורתו, אין להם את הכלים להשכיל בתורה ולקבל את דבר הקב"ה. אשר על כן התורה ודבר ה' נראים ריקניים בעיניהם. ודוגמא לכך, מצינו אצל נעמן שר צבא ארם שהיה מצורע ובא לאלישע שירפאהו.

וַיָּבֹא נָעֲמָן בְּסוּסָיו וּבָרָכָבוֹ וַיַּעֲמֵד פֶּתַח חֲבִית לְאֵלִישָׁע. וַיִּשְׁלַח אֵלָיו אֱלִישָׁע מִלֶּאֱמָן לֵאמֹר הֲלוֹךְ וְרַחֲצֵתָ שִׁבְעַת פְּעָמִים בִּיְרֵדן וַיֵּשֶׁב בְּשֶׁרֶף לֵךְ וַיִּמָּהֵר. וַיִּקְצָץ נָעֲמָן וַיֵּלֶךְ וַיֹּאמֶר הִנֵּה אֲמָרְתִּי אֵלַי יֵצֵא יֵצֵא וַעֲמֵד וְקָרָא בְּשֵׁם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְהִנֵּי יֵדוּ אֶל הַמָּקוֹם וְאִסַּף הַמַּצְרַעַ. הֲלֹא טוֹב אָמְנָה וּפְרַפֵּר נִהְרֹת דְּמִשְׁק מִכָּל מִימֵי יִשְׂרָאֵל הֲלֹא אֶרְחֵץ בָּהֶם וַיִּמָּהֲרִי וַיֵּשֶׁן וַיֵּלֶךְ בַּחֲמָה. וַיִּגְשׁוּ עֲבָדָיו וַיִּדְּבְרוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ אָבִי דָּבָר גָּדוֹל הִנֵּבִיא דָּבָר אֱלֹהֵי הַלֹּא תַעֲשֶׂה וְאֵף כִּי אָמַר אֱלֹהֵי רַחֵם וַיִּמָּהֵר. וַיֵּרֶד וַיִּטְבֵּל בִּיְרֵדן שִׁבְעַת פְּעָמִים בְּדָבָר אִישׁ הָאֱלֹקִים וַיֵּשֶׁב בְּשָׂרָו כְּשֶׁר נָעַר קִמֹן וַיִּמָּהֲרָ (מלכים ב' ח' ט"ד).

רואים שנעמן כעס משום ש'הבין' שהנביא מדבר דברים בלי טעם, לעומת עבדיו שאמרו 'דבר "גדול" דבר אֱלֹהֵי הַנְּבִיא'. ואולי אילו לא היה בעל גאווה לחשוב שהנביא צריך לצאת לקראתו, לא היה נכשל בזה].

דווקא מצד שהנם בא בדבר קמן אין ישראל זוין מן הקב"ה ותורתו

ולסיום יש להוסיף שהחלק בתורה שהוא 'סתום ומכוסה', שורשו הוא מההנהגה שהקב"ה מסתתר בבריאה ע"ד שכ' 'אכן אתה א-ל מסתתר'. לעומת ההנהגה שהקב"ה 'רוצה' להתגלות לברואיו, שאז יש השגה מצידנו. ואכן אנו מבחינים חילוקי מדריגות וחילוקי דרגות ומקומות של קדושה או טומאה. ומ"מ כל זה רק מצד ההשגה שלנו. ורק מצד ההנהגה הזו הולכים כל יסודות התורה והמצוות כולם. כמבואר כ"ז בארוכה בנפה"ח (ש"ג ובפרט שם פרק ו' ז'). ועפ"ז יש לכאר את סיום דברי המדרש הנ"ל "ללמדך, שהקמן וגדול שווין לפני הקדוש ברוך הוא, ובדברים קטנים הוא עושה נסים. ועל ידי אוזב, שהוא שפל שבאילנות, גאל את ישראל, הוי 'כתפוח בעצי היער'".

הנקודה שהכל שווה לפני הקב"ה, ממש הכל. זה דבר סתום ומכוסה ואין רשות להתבונן בזה כמ"ש שם בנפה"ח באורך. מ"מ ע"י מעשי המצוות האדם זוכה להתחבר ג"כ לאותו בחינה עליונה. וכמו שמצינו בר"ח בן דוסא 'מי שאמר לשמן וידלוק וכו'" שהשיג את האמונה, שאצל הקב"ה הכל שווה!! ומימילא מובן בזה שהקב"ה צווה לקחת בדווקא 'אזוב' כדי להורות שיציאת מצרים באה מהנהגה

גבוהה מאוד, שעם ישראל מחובר ג"כ למהלך הנסתר והסתום של הקב"ה והתורה, שהרי הגאולה באה מאזוב שבעינינו הוא 'קמן', אבל אצל הקב"ה האזוב שווה לארז⁴. והיינו שמצד הבחינה הזו עם ישראל דבוקים בקב"ה ולא זזים ממנו 'סובב את הכל, ומלא את הכל, ובהיות הכל אתה בכל'. [ואולי י"ל שבבחינה הזו הרביקות בה' באה מההכרה שהאדם הוא ממש לפני ה', ההרגשה והידיעה ש'דודי לי' מביא שיהיה 'ואני לו']. וכ' בזה"ק מפני מה כ' בתורה 50 פעמים יציאת מצרים, וכיאר שהתורה באה ללמד לעם ישראל לא רק שצריך להודות לקב"ה על זה שהוציאנו ממצרים מעבדות לחירות. אלא ג"כ באיזה מידה הקב"ה הוציא אותם וגאלם ממצרים. שעל כן נכתב בתורה 50 פעמים יציאת מצרים. ללמד שבאותה מידה שרומזת למניין 50 יצאו ממצרים!!

⁴ ומוכן בזה ג"כ מה שדרשו חז"ל במדרש (שהש"ר פרשה ב' עה"פ הנ"ל) שתפוח אין לו צל. ולכאורה קשה אם אין לו צל, כיצד מסיים הפסוק ואומר 'בצלו חמדתי וישבתי' שהרי מבואר שיש לו צל. ולפ"ד ניחא שבאמת במהלך הרגיל דהיינו מצד השגתנו האזוב אין לו חשיבות. אבל מצד שאצל הקב"ה הכל שווה יוצא שהאזוב הוא חשוב לא פחות מהארז וע"כ הוא ראוי שיגאלו ישראל על ידו.

הרב חיים שולביץ

שלושת המכות האחרונות

למען תספר באזני בנך וכן בנך את אשר התעללתי במצרים (שמות י ב). מקרא זה אומר דרשני, א. למה חיוב הסיפור לבני בניו הוזכר רק במכת ארבה. ב. בכל מקום נאמר "ואמרת" או "והגדת", ורק במכת ארבה התחדש ענין ה'סיפור'. ג. מה הוא ענין שמיעת האוזן שנוספה רק בסיפור לבנו וכן בנו, ולא נאמרה בהגדה לבנו.

ואמנם אף בהתראה למכה זו, נאמר (שם ה-יא) 'ויושב את משה ואת אהרן אל פרעה ויאמר אלהם לכו עבדו את ה' אלהיכם מי ומי ההלכים. ויאמר משה בנערינו ובוקנינו נלך בבנינו ובכנותנו בצאננו ובבקרנו נלך כי חג ה' לנו. ויאמר וגו' לא כן לכו נא הגברים ועבדו את ה'. הרי שבמכה זו דיקא נסוב היוכחות על המשכיות ישראל בבניהם, וראוי לבאר את שייכות נידון זה למכה זו.

וכבר העיר הרמב"ן שבמכה זו לא הוזכר בתורה מה אמר הקב"ה למשה לומר לפרעה, אלא נאמר רק 'בא אל פרעה', ומה נאמר לו נשמע רק מדברי משה אל פרעה, ופירש שהכתוב קיצר בזה, ואף לכך ראוי לתת טעם, למה באמת קיצר הכתוב בזה. וראה בגור אריה שהקב"ה לא היה צריך לומר למשה מה תהיה המכה, שהרי כיון שנעשה נס לחטא ולכוסמת שלא נוכו במכת ברד, ידע שלא לחנם נעשה, אלא נחלקה המכה לשני חלקים, ואחר הברד יבא ארבה לכלותם, וכבר רמז לזה הרמב"ן (ט לא), ויש לבאר מה הוא ענין גילוי המכה באופן זה שיוכח כדבר מתוך דבר¹.

ידועה אמרת השפת אמת (פר' בא) שעשרת המכות עשו מעשרה מאמרות עשרת דברות, וכוונתו לבאר מה ששינו (אבות ה א) בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולתן שכר טוב לצדיקים שמקימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ואח"כ שינו (שם ד) עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, וכבר הקשו למה במכות מצרים, לא פירשה המשנה שבכדי להוציא את ישראל די במכה אחת, או במניעת כח ממצרים, ומה טעם ריבוי המכות, וביאר מהר"ל (גבורות ה' נו) שהענין אחד, כי בבריאת העולם נאמרו עשרה מאמרות בסדר יורד מבריות שמים וארץ עד שנברא האדם, ובכל שלב נוספה התגשמות, שהטועים תפסוה כהסתר וכהגבלת הנהגת ה', עד שבא פרעה וקלקל צורת אדם, ואמר 'לי יאורי ואני עשיתיני', דהיינו שמען כי אחר שגשלה בריאת בראשית נמסרה הנהגת הארץ לבני האדם, והשפע תלוי בכוחם, וכיון שבעת ההיא כל שפע העולם בא דרך מצרים, הרי שהוא כביכול מחוייב המציאות. וכדי להחזיר את העולם לתקנו, נתנו עשרת המכות, שמוכיחות

¹ וראה בביאור הרא"ש משה למד כן בגזרה שוה, מ'למען תספר' ו'למען יספרו' האמור בארבה של עמוס, ובהדר זקנים לבעל יתום' כתבו שלמד כן מלשון 'למען תספר' והדרך לספר במכת ארבה כאמור בעמוס [ולא מגו'ש], עכ"פ מבואר א. שעצם המכה לא נאמרה בפירוש, ב. שלשון סיפור מיישך שיך לארבה, וכמבואר להלן.

את הנהגת ה' בכל רבדי הבריאה, ומגלות את כל השלבים הנראים בהסתר, בסדר עולה המגביל לסדרם של עשרת מאמרות הבריאה, ושלימות הגילוי במכת בכורות, שבאה ב'מורא גדול זו גילוי שכינה', ועל כך כתב השל"ה (פסחים תו"א ב) ש'ציאת מצרים נחשבת חזרה על מעשה בראשית וחידוש העולם ממש'.

ודברים אלו פשוטים להתבונן בסדר המכות, שלכאף הדעת נותנת שראוי להגביר את קושי המכות בסדר עולה, כי כיון שבאו לגלות את כח השי"ת בעולם, הרי אם לא ישמעו לאות חמור איך ישמעו לקל, וא"כ יש לתמוה על אופן הגילוי בשלשת המכות האחרונות, שבשלשתם לא נוצרו פעולות המזיקות, כשבע המכות הראשונות², אלא נמנע השפע העליון, כי הארבה והחושך קלות ביותר מבחינת הסכנה שבהן, ולא היה בהן פחד מוות כקודמות להן, ואף במכת בכורות, הלא ידעו הנותרים שעליהם לא תבא המכה.

אך דעת לנכון נקל לראות נכוחה, בעוד שבע מכות ראשונות התגלה לעין כל כבוד ה' וכוחו בכל ענייני העולם התחתון, הרי בשלש מכות אחרונות בא ללמד על הנהגתו העליונה, ונמצא שסדר מכות אלו עומד כנגד סדר שלשת מאמרי בראשית הראשונים, שבהם לא נוצרו עדיין דברים גשמיים, והראשון בהם הוא 'בראשית', כמו שאמרו (כא ב) שאף שנאמרו רק תשעה פעמים 'ויאמר אלוהים', 'בראשית נמי מאמר הוא', ולפיכך במכה האחרונה בה נשלם הגילוי, מתו דוקא הבכורות, כי סוף הנידון היה על גילוי מלא של כבוד ה' במאמר בראשית, וכאשר התבררה מציאות זו לכל, לא נותר מקום קיום לבכורי מצרים שהן מורים על ראשית התפתחות שפע האדם בבכורת בניו, ובוה במלה בכורת פרעה, כי הגילוי של 'אני יוצא' ביטל את ההסתר של 'אני עשיתיני', וכלשון התרגום 'אנא מתגלי'.

וכדי לגלות את ההסתר שנתפס במאמר 'יהי אור', באה מכת חושך, שאין בה נזק, אלא העדר אור, וגילתה שאמיתת מאמר האור הוא באור הגנוז לצדיקים, ולא באור המשמש גם לרשעים, כמו"ש בפסחים [ב א] "וכאור בקר ירח שמש - וכאור בקר בעולם הזה כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא" [וראה רש"י בראשית א ג, ועי' מלבי"ם שמות י כב].

[ויש בנותן טעם להתבונן בהאמור בתהלים [קה] "שלח חשך ויחשיך ולא מרו את דברו" ודרשו [שמו"ר יד א] אמר הקב"ה למלאכים המצריים ראויין ללקות בחשך, מיד הסכימו כולם כאחת ולא המרו. מהו "שלח חשך ויחשיך" למה"ד לארדן שסרח עליו עבדו אמר לאחד לך והכהו נ' מגלכין הלך והכהו ק' והוסיף לו משלו, כך הקב"ה יתעלה שלח חשך על המצריים והוסיף החשך משלו, הוי "שלח חשך ויחשיך". "וימש חשך" כמה היה אותו חשך, רבותינו אמרו עבה כדינר היה שנאמר וימש חשך

² כידוע שעשרת המכות נחלקות לשלש עליונות המשמשות להשלים את הגילוי, ושבע תחתונות שבאו תחילה, כאשר בז"ת יוצא הדין לפועל, ואילו בג"ד הוא שורש הנידון, וארבה שהוא כנגד בינה, אינו מוסיף מצד עצמו, כשם שבינה אינה דין, אלא שבה השורש לכוחות הנפרדים בבריאה, ומינה דינים מתעדין, וזה ענין הארבה, שהוא כח הטבע, וכאשר מצטרפים ריבוי כח הנפרדים, עולה משם שורש לדינים.

שהיה בו ממש. ולא נתברר מהו הגידון ברשעת המצריים, ואילו הכוונה שהללו והללו עובדי ע"ז, למה לא דנו בכך עד כה³, ואף אם עתה התבררה רשעתם מה שיימא להוסיף חושך שיש בו עובי דינר.

והנה מכת חשך היא התשיעית, ובסדר עולה היא כנגד המאמר השני בסדר עשרה מאמרות, והוא "ויהי אור", ובין המאמר השני לראשון נבראו המלאכים⁴, ומאז כביכול אינו "אחד", ועל כן שאל למלאכים, לבטל הגשמת העולם שבחלקם, וכאשר "לא מרו את דברו", הרי בטל ההסתר האחרון, ולא ייחד לו מכה, כיון שגם מתחילה, לא נולדה בריאתם במאמר, והגידון היה אם המצרים כבר הגיעו להכרה כזו שראוי ללקות במכה שנראית כשני הפכים, כי הסיבה שאין ב' הפכים בבריאה, הוא גופא בריאה היא [כמבואר בגבורות הק' ב], והוא ההסתר הראשון שנבצר מהנברא להבין ב' הפכים, והוא החשך דעלמא שקדם למלאכים [שהחושך נדרש ליצירתם, כי הם שואלים איה מקום כבודו, וזה אחר "ישת חושך סתרו"]⁵, וגם הוא שלב בגילוי, ולפיכך בתחילה "שלח חשך" דעלמא, והוא ככל המכות שנעשו ע"י מלאכים, ורק אחר "הסכמת" המלאכים וביטול מרים הגיע שלב הגילוי המלא, ובו הוסיף "ויחשיך", והיינו תוספת מכה ע"י הקב"ה בכבודו ועצמו, והיינו כמבואר (במאמר מכת בכורות) שעצם הגילוי נחשב כמכה של פרעון, והיא נעשית ע"י המלך עצמו, ולכן בחלק זה הוסיף משלו חשך שיש בו ממש⁵, והוא החשך שקדם למאמר "יהי אור" [ע"י רמב"ן בראשית א ד], ולכן בחושך זה זכו ישראל לאור הגנוז, ובו כלו רשעי ישראל ב"שלשת ימי אפילה".

מעתה יתבאר העמדת מכת ארבה כמכה שמינית, כי אף היא אינה יוצאת מגדר הטבע, שהרי מכות ארבה מצויות, כמו בימי יואל, אלא שטבע זה הוא ענין פלא, כי הנזק בא רק בקיבוץ הארבה, וריבוי אכילתם, אף שכל יחיד ויחיד מהם אינו נחשב כלל כמוזק, ובוה מתגלה ההסתר שבמאמר השלישי במעשה בראשית, והוא מאמר 'יהי רקיע', שהוא המפריד בין מים עליונים לתחתונים, ובו נוצרה החלוקה הראשונה במעשה בראשית, כי כל דבר ביסודו נוצר כאחד שלם, ורק אח"כ נחלק ומתרבה, אלא שבקדושה כל החלקים מתייחסים אל הראשון, שהרי כלם עושים את רצונו ית', ושואפים לחזור לשרשם, כאמור 'צדיק כתמר יפרח' - שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים, ואילו הרשעים פורחים

³ בעת מצאתי שכן הקשה במגלה עמוקות (פר' בא), והוסיף לתמוה, כיצד תיסק אדעתא שלא יסכימו עם הקב"ה, והלא נאמר (קהלת י') 'דבר המלך שלמון', ולדברינו מבואר שלא היה דו"ד, אלא גילוי גמור, שאף דעת המלאכים בטלה בו, וראה שם יישובו.

⁴ ראה בזה"ק (בראשית מו. זו"ח ריש בראשית) ואל"ן אינון מלכיא דאתבריא ביומא קדמא, וביאר בלש"ו (ח"ב סי' א פ"ג) שיש מהמלאכים שנבראו ביום הראשון, ויש שנבראו ביום השני, ויש ביום החמישי, כי המלאכים הם כנגד פרטי הדצח"מ שבעולם, ולכן יצאו הם אחר בריאת השמים והארץ, אך קודם בריאת פרטי הדצח"מ, וראה ביאורו שם באורך.

⁵ וראה שפת אמת (ליקוטים בא) שלכל צד יש מניעה, האיבוד בא על ידי הקטרוגים, והשי"ת דרכו להטיב, ואף על הטובה יש מערערים ומקטרגים, כי אף המיימינים לזכות נוטים יותר לדון מן רצון הקב"ה בעצמו שהוא רק טוב, אבל כשהקב"ה רוצה לאבד הרשע כולם מסכימים לזה, ומכל צד חושך ואבדון, ו'שלח חושך', משמעו שהטובה הבאה משמים ע"י סדר השתלשלות נגרעת ממה שהיא יורדת מהקב"ה, אבל כשיש עונש על הרשע מהקב"ה, החושך ע"י הירידה מתחנן ונוסף יותר ויותר, והיינו וימש חושך, כי החושך הוא רק העדר אור, אבל כשנתמלאה הסאה נעשה דבר עיקר וממש, שגוף החושך הוא עיקר המכוון.

פזורים כמו עשב, ומחלוקת ופיזור לרשעים טוב להם ולעולם, ושיא הפיזור והריחוק התבטא בדברי פרעה 'לי יאורי ואני עשיתיני', ולכן הארבה שנאמר עליו (משלי ל כז) 'מלך אין לארבה' הוא המייצג את הריבוי שאינו נכון, כי רק כשהוא בא להזיק פרטיו מצטרפים ומזיקים, וכיון שמכה זו גילתה את חסרון הריבוי בצד המומאה, התגלתה בה כנגד מעלת הריבוי המאוחד של קדושה, ולפיכך בה הצטוו לספר 'באזני בנך ובן בנך', להורות שבישראל כל הריבוי קשור אל שרשו, וזה המעם שנאמר בה לשון 'סיפור', כי האמירה וההגדה הן הזכרות פרטים, ורק על ידי הסיפור נעשים כל הפרטים לענין אחד שלם.

מעתה מובן שמכת ארבה היא השלמת המכה של ברד, כי הנה במאמרות בראשית אחר 'יהי רקיע' נאמר ביום השלישי 'יקוו המים', ונכפל בו 'כי טוב' ופירש רש"י שבוה הושלמה חלוקת המים של יום שני, ונמצא שבמכת ברד נפסק הטוב של קיווי המים במקומם, ולכן למצרים לא היה בה חילוק בין מים לאש, ולישראל נשלמה קומת ז"א בכל ז"ת, ובמכת ארבה נוסף למצרים פירוד, ואילו לישראל נפקע הפירוד והחל החיבור בין אבות לבנים. ואמנם במדרש אמרו שביום השני לא נאמר 'כי טוב' מפני המחלוקת, ולפי"ז צריך לומר שביום השלישי נכפל 'כי טוב' משום שהתגלה צד טוב במחלוקת, שכל מין עומד 'למינהו', וצד זה התגלה על ידי ש'נשא דשאים קל וחומר בעצמם', והיא ראשית תורה שבעל פה, שעשו על פי הבנתם דבר מתוך דבר, אף שלא נאמר להם בפירוש, אם כן נמצא שביום זה החל גילוי הבינה, שהוא שורש תושבע"פ בישראל.

והמעם שנאמר לספר 'באזני', יבואר בדברי הגר"א על הכתוב 'כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע', שהוא כולל כתיבה בתורה שבכתב, ואמירת תורה שבעל פה הנתפסת רק באזני, והיינו משום שתושבע"פ עניינה הוא ריבוי והרחבת תושב"כ, אך אינה עומדת להכתב בספר בפני עצמה, כי כל אמיתתה היא רק באופן שיש לה קשר למקורה בתושב"כ, והיא שורש החילוק בין סיפור להגדה ואמירה, שהן מתקיימות גם בקריאת דברים הכתובים בתורה שבכתב, אך סיפור מתקיים רק על ידי הרחבת הדברים וריבויים, והוא ענין תורה שבעל פה, שנשמעת 'באזני' ומצטרפת אל שורש הדברים שבכתב.

וכפי המבואר הרי עשרת המכות עשו מעשרה מאמרות עשרת דברות, והדברה השלישית הבאה מכח מכת ארבה, היא 'לא תשא שם אלוהיך לשוא', והוא ענין הפירוד של הוצאת ש"ש לפירוד ולא לחיבור, ותיקונו באמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שהוא גילוי השכינה בכל עולמות העשיה, וחיבורם אל שורשם העליון.

ולכן לא נכתב בתורה מה נאמר למשה שיאמר לפרעה, כי כאן הוא תחילת גילוי שורש לתורה שבעל פה, שניתן למשה הכח לאמר דברים שלא נאמרו בפירוש, אלא שנאמר שרשם, שיבא לפרעה ויש דברים בפיו, וידעתם באה כדרכה של בינה בהבנת דבר מתוך דבר, והוא שורש הריבוי דקדושה, שעומד כנגד ריבוי המומאה של מצרים, ועל ענין זה באה מכת ארבה, ומשום כך אמר בה פרעה שלא ילכו הבנים והבנות, כי אם הגברים, כי חפצו היה למנוע את המשך הריבוי דקדושה.

הרב מנחם זלמן קרמר

בטעם פטור גדול הבית מתענית בכורים

א. כתב בשו"ע סי' תע' סעי' א', הבכורות מתענין מע"פ בין בכור מאב בין בכור מאם ויש מי שאומר שאפי' נקבה בכורה מתענה. ובמ"ב ס"ק ב', שמכת בכורות היתה בכולם כדאיתא במדרש ומ"מ לגדול הבית לא הצריכו להתענות מע"פ שגם בהם היתה המכה והוא מלשון הטור, ובלבוש הוסיף וכתב דלא החמירו כולי האי לחייב גם גדול הבית להתענות. וצ"ת, במה זכה גדול הבית להיות יוצא מכלל תקנת חז"ל דתענית בכורים. ונראה לומר, דהנה יעוי' בקרא שמות יא' ד' - ח', כשהתרה משה בפרעה על מכה זו, משמע בפסוקים דהיה שני חלקים במכת בכורות. החלק הא', עצם מיתת הבכורים, שאמר ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה וגו' עד בכור השפחה וגו' וכל בכור בהמה. החלק הב', והיתה צעקה גדולה במצרים אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסיף, דהיינו שמכה זו תעורר אימה גדולה בכל ארץ מצרים שלא היתה מעולם ולא תהיה לעולם.

ב. ובאמת צריך להבין מדוע נתעוררה אימה גדולה כ"כ, והא ידעו מצרים קודם לכן את העתיד להיות כמו שראו בכל המ' מכות שקדמו למכת בכורות שלא נפל דבר ממה שהתרה בהם משה, וביותר, דכבר איתא בחז"ל שדרשו עה"פ למכה מצרים בבכוריהם שנלחמו הבכורים המצרים קודם לכן בפרעה על כך שמפקדים למות ונפלו ממצרים ס' ריבוא, והיינו שהיה ברור להם כביעתא בכוחא שיתקיימו דברי משה במלואם אלא דהכביד ה' את לב פרעה אף על פי כן לבלתי שלח העם, וא"כ מהי סיבת הצעקה הגדולה והפחד ואימה שנפלו על מצרים בזמן המכה. [גם חזו' שפי' רש"י עה"פ יב' לא' ויקם פרעה לילה, שקם ממיטתו, וכבר נתפלאו בזה גדולים וטובים היאך הלך לישון בשלוח באותו הלילה כשראה שכל דברי משה נתקיימו. ומקובל לבאר, דידע הוא עצמו שיחיה במה שאמר לו משה וידרו כל עבדיך אלה אלי, שנתכוין משה לפרעה עצמו אלא שאמר לו בלשון כבוד. אלא דאכתי צ"ע, מה אירע פתאום שנתבהל כשהתחילה המכה שקם ממיטתו ונתבזה בכל ארץ מצרים].

והתשובה לזה, נראה לענ"ד מפורש בפסוק בקיום המכה [שם יב' ל'], ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת, וע"ז דרשו בפסיקתא הו"ד ברש"י הנ"ל, שמתו גם גדולי הבית ולא רק הבכורים ממש, ובמכילתא הוסיף עוד וגו' הזכיר ברש"י הנ"ל, שהיו המצטריות מזונות תחת בעליהן והיו להם בכורות הרבה פעמים חמשה לאשה אחת, וע"ז נאמר בפסוק לג', ותחזק מצרים על העם למחר לשלחם מן הארץ כי אמרו כולנו מתים, וברש"י שם בשם המכילתא, אמרו לא כגזירתו של משה הוא, שהרי אמר ומת כל בכור, וכאן אף הפשוטים מתים, והיינו דהצעקה היתה מחמת שהיה נראה להם שהמכה אינה כגזירתו של משה וסברו שחזקה יד המשחית והרגישו שכמעט מתו כולם ונתבהלו מאד, ומכת זה חזקה ידם על ישראל למחר לשלחם מן הארץ. ויתכן להוסיף, דהענין בכל צורה זו שיהיה פחד ואימה על מצרים וע"ז ישלחם, הוא מכת מה שאמר הקב"ה למשה בסוף פרשת

שמות [שם ו' א'] כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו, ויעוי"ש ברש"י, על כרחם של ישראל וכו' וכן הוא אומר ותחזק מצרים על העם וגו', עכ"ל. והיינו קרא דידן דע"י הצעקה נגרם ותחזק מצרים על העם ונתקיים כי ביד חזקה ישלחם מארצו.

וא"כ יתכן לומר, דמה שמתו גדולי הבית לא היה מעצם המכת בכורות אלא היה זה רק אופן של קיום המכה כדי שיתקיים והיתה צעקה גדולה במצרים, וכמו דחזי' דבהתראת משה לא נאמר כי אין בית אשר אין שם מת ורק בקיום המכה נוכחו המצרים לראות כן ועי"ז נתבהלו וחזקה ידם על ישראל למחר לשלחם, ולכך בתקנת חז"ל של תענית בכורים לא החמירו על גדולי הבית לחייבם להתענות כיון דמיתת גדולי הבית של מצרים לא היה מעצם המכה אלא כדי לעורר הצעקה ודו"ק

