



ויעודם



גליון חג מיוחד לכבוד חג הפסח

- 8..... הרב שרגא קלוגהויפט
8..... בענין האם שייך מצות זכירת יצי"מ לקריאת שמע
- 8..... הרב מנחם זלמן קרמר
8..... הסיבה בשמאל באיטר
- 8..... הרב מנחם צבי גרונר
8..... בגדר השאלות של מה נשתנה אם כל שינוי חשיב שאלה
- 9..... הרב ישראל מאיר מורגנשטרן
9..... כיצד מכשירים את השיש לפסח בימינו?
- 9..... הרב אליהו סוסבסקי
9..... יום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם
- 10..... הרב יוסף דב פיינשטיין
10..... מצות מצה של שבעה
- 10..... הרב יצחק לוי
10..... בשכר שלושה זכו לשלושה
- 10..... הרב אריה גוטמן
10..... בענין הסיבה
- 11..... הרב יוסף הירשמן
11..... מרור
- 12..... הרב אברהם סומפלינסקי
12..... היום אתם יוצאים בחודש האביב
- 13..... הרב ראובן סגל
13..... תכלית מעשה שמים וארץ
- 13..... הרב רחמים יזדי
13..... מצות הסיבה - דאורייתא או דרבנן
- 14..... הרב ישראל פורגס
14..... בענין ברכת שעשה ניסים בלילי פסח, וב' חלקים בסיפור יצי"מ

- 2..... הרב חיים מרדכי שפירא
2..... לעלות ולראות ולעשות חובותינו בבית בחירתך
- 2..... הרב יצחק רובניץ
2..... בדין ברכה על ד' כוסות
- 2..... הרב חגי פרשל
2..... בענין ספירת העומר
- 3..... הרב ראובן קוקלין
3..... מהו הקשר בין פסח לשבועות?
- 3..... הרב בנימין יאיר פוס
3..... בענין חגיגה הבאה עם הפסח
- 4..... הרב אשר ביר
4..... בענין הלל קודם חצות
- 4..... הרב ישראל חיים פוברסקי
4..... ביאור שיטת הרמב"ם בגדר ביטול חמץ
- 5..... בעילום שם
5..... בחילוק שבין איסור חמץ לשאר איסורין לענין טעם כעיקר, ולענין חצי שיעור
- 5..... הרב מנדל ויליגער
5..... המוצא חמץ באמצע הפסח האם מותר לשרפו
- 6..... הרב חיים שולביץ
6..... קיטניות בשבת שאחר שביעי של פסח
- 6..... הרב יצחק פזריני
6..... זמן מכת בכורות
- 6..... הרב דב גדליה דרקסלר
6..... מצה על שום מה?
- 6..... הרב אשר מילר
6..... הערות בעניני שחיטת הפסח
- 7..... הרב יחזקאל שרגא ווינבך
7..... ביסוד החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים למצות סיפור יציאת מצרים



הרב חיים מרדכי שפירא ראש בית המדרש

לעלות ולראות ולעשות חובותינו בבית בחירתך

במוספי רגלים "ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך ולעשות חובותינו בבית בחירתך". ויל"ע אחר שפתח דגלנו מארצנו, לשון ונתרחקנו מעל אדמתנו, לכאורה כפל ויותר לשון הוא.

ונראה המכוון בזה, ע"פ המבואר בפסחים ח ב דמי שאין לו קרקע פטור מעליה לרגל, נמצא דמה שנתרחקנו מעל אדמתנו, ואין לנו קרקע בא"י, גורם להא, **דאין אנחנו יכולים לעלות, ודו"ק**.

ויכוון לד"ז המשך מטבע הברכה, **ולעשות חובותינו בבית בחירתך**. והנה חובת ראייה מלבד היותה חובת הזמן, אף היא מחובות הבית, כלשון הרמב"ם רפ"א מביה"ב, דמעיקר מצות בנין ביה"ב, לעשות בית מוכן להיות חוגגים אליו ג"פ בשנה, (וכע"ז בסה"מ עש"ן כ). נמצא דמי שאין לו קרקע ואינו מחויב בעליה לרגל, אף אינו יכול לעשות חובותיו כל האמורות בבית הבחירה, והיינו העליה ברגלים.

ואם כנים הדברים, אזי לעת"ל בכדי שתתחדש המצוה בעיני תרתי. חדא, שישבו ישראל ליישובם, ושוב יהיו בכלל מי שיש לו קרקע שעולה לרגל. ועוד, שיבנה בית המקדש, ויתחדש מקום קיום המצוה. ויכוון בזה הבקשה דלהלן מינה, יה"ר מלפניך שתשוב ותרחה **עלינו ועל מקדשך**. וי"ל דלשון **עלינו**, קאי לעניין שיחזרו ישראל ליישובם, ועוד קאמר **ועל מקדשך**, ושוב תתקיים בו גם חובת ראייה.

האומנם דבפשיטות לשון **לעשות חובותינו** קאי לעניין הקרבות. ועל כן נראה לבאר חילוקי המקומות הנזכרים, דגבי **לעלות ולראות ולהשתחוות**, נקט לשון **לפניך**, וגבי **לעשות חובותינו** נקט לשון **בבית בחירתך**. והוא ע"פ מש"כ השפת אמת ריש חגיגה לחדש, דכל הדין המבואר בפסחים שם, דמי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל. אמור אך לגבי חובת עליה לירושלים בלחוד. אולם גם מי שאין לו קרקע, אם נמצא בירושלים מחויב בראיה, אע"פ שאינו מחויב בהדין המסוים דעליה, עי"ש תוכ"ד. המתבאר מדבריו, דמקום קיום חובת העליה לרגל, הוא בירושלים. ואך חובת הראיה עצמה, (או ראית פנים לרש"י או קרבן ראיה לתוס', כמו שנחלקו שם), היא דמיקימא בעזרה דוקא.

והנה ירושלים מקריא בכל מקום לפני ה', [כמבואר מהא דנאכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל העיר, (וזכרים נה א). ודינם תלוי בלפני ה' (ראה יב ז), הרי דכל ירושלים חשיבא לפני ה']. אשר לפ"ז הא **דאין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות**, והיינו חובת העליה לרגל, היא **לפניך**, והיינו בכל העיר. ורק הראיה גופא, או הקרבן או ראית פנים, אינה חובתם בעזרה דוקא, ועליהו קאמר, **ולעשות חובותינו בבית בחירתך**.

אמנם בנוסחת הרמב"ם בסדר התפילות (וכ"ה נוסח הספרדים) איתא, ואין אנו יכולים לעלות להראות ולהשתחוות לפניך בבית בחירתך, הרי דליתא לחילוק לשון זה. ועוד דאכתי צ"ע לשון, **לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך**, הרי דמזכיר **לראות** בהדי **לעלות**, גבי לפני ה'. ולהמבואר חובת ראייה היא בעזרה דוקא, ולא בכל העיר החשובה לפני ה'.

והנראה לומר בזה, דלדרכו של השפ"א ב' חובות ראייה איתניהו, חדא חובת ראייה המחייבת עליה לירושלים, והיא מקרא (כי תשא לד כד) ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות. וראיה זו מקיימא בירושלים כולה. אולם מלבדה איכא חובת ראית פנים דאף לרש"י היא בקרבן דוקא, אלא דחובה בפ"ע היא ואכמ"ל. א"כ נמצא דבחובה העליה איכללה ג"כ חובת ראייה. ושוב אתי שפיר, דנקט **לפניך** אף גבי **לעלות**, בהדי **לראות ולהשתחוות**. דחובת עליה וראיה זו, שפיר שייכא לפני ה' בירושלים.

ומכבוד מו"ר ראש הישיבה הגרבי"מ אזרחי שליט"א, שמעתי לבאר בדרך אחרת לשון ואין אנחנו יכולים וגו' **ולעשות חובותינו** וכו'. ואי קאי לענין הקרבות לכאורה צ"ע, הא קיי"ל דמקריבין אע"פ שאין בית, ואמאי אין אנחנו יכולים. ואמר בזה רה"י שליט"א ע"פ שיטת החינוך דאף שמקריבין אע"פ שאין בית, אין זה אלא רשות, אך חובת הקרבה מיהא בטלה. ולפ"ז דייק לשון ואין אנו יכולים **לעשות חובותינו בבית בחירתך**, דחובתן בטלה. וכן להלן, **ושם נעשה לפניך את קרבות חובותינו תמידים כסדרם** וכו', הרי דקאי התפילה על בנין הבית, משום קרבות החובה דוקא, ודפח"ח.

הרב יצחק רוביניץ ראש כולל בכוללי "עטרת שלמה", לשעבר ר"מ בישיבת עטרת ישראל

בדין ברכה על ד' כוסות

בשו"ע (תע"ג, א) איתא, אם שכח להבדיל ולא נזכר וכו' ישלים עד גאל ישראל ואח"כ יבדיל. ובהגדת מעשה נסים לבעל הנתיה"מ כתב, שאומר את ההבדלה על הכוס של גאל ישראל, ואם נזכר לאחר שהתחיל ברכה"מ עושה את ההבדלה על כוס של הלל. והרע"א בגליון נקט, שעושה את ההבדלה על כוס של ברכה"מ וכן משמע במ"א (סק"ב). נמצינו דנחלקו האחרונים אם עושים ההבדלה על ברכה"מ או דווקא על ההלל. והנה מה שאין אומרים על ברכה"מ לכא' זהו מצד שאין עושים מצוות חבילות חבילות וכמבואר בריש ערבי פסחים, אלא דכאן כיוון שאין מוסיפים על הכוסות צריך להבדיל על הארבע כוסות, ולפי זה צ"ע דעת הנתיה"מ, מאי שנא הכוס של גאל ישראל והלל מהכוס של ברכה"מ לגבי סברא זו שאין עושים מצוות חבילות חבילות.

בשו"ע (סי' תע"ב, א) איתא, לא יאמר קידוש של ליל פסח עד שתחשך, והמקור מובא במ"א בשם תרוה"ד, דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וארבע כוסות צריכים להיות בלילה. וצ"ב דבשלמא השתיה צריך להיות בלילה, אבל הברכה והקידוש בעצמו לכא' למה שלא יוכל לעשותו ביום.

כתב הרמ"א (סי' תע"ג, ז), שצריך שיהיה הפת מגולה בשעת אמירת ההגדה עד שאומר 'לפניך וכו' שאז מחזיק את הכוס ויכסה הפת. ולכא' צ"ע דהרי מבואר בכל הראשונים (רמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"י; רמב"ן במלחמות פסחים כב ע"א מדה"ר; ועוד ראשונים) שמוזג כוס שני ואומר ההגדה על הכוס והיינו שיש קיום דין באמירת ההגדה על הכוס בדווקא, וצ"ע א"כ מאי שנא בכל אמירת ההגדה שנאמרת על הכוס ואין צריך לכסות את הפת, מאמירת לפיכך שצריך לכסות את הפת, הרי בשניהם נאמר הדין דנאמרים על הכוס.

והנראה בזה, דבגמ' (פסחים ק"ז, ב) איתא דד' כוסות תקנו רבנן בכל חד וחד נעביד בה מצווה, ומצווה היינו ברכה ומבואר בראשונים שם דהא דבעינן ברכה היינו לחדר הכוס בברכה, והיינו דהוי הידור בהכוס עצמו, ולא הוי כקידוש דשם העיקר ההוא ברכה ומחשיבות הברכה דבעי כוס, אולם כאן עיקר קיום הדין הוא בשתיית הכוס אלא דבעינן לחדר הכוס בברכה. ומבואר יותר במאירי דבעינן הסיבה בשתיית הכוס ובדברים הנאמרים עליה, וחזו"ן דהברכה הוי חלק מצורת קיום דינא דהכוס.

וא"ש לפי"ז מה דמבואר בשו"ע דהקידוש צריך להיות בלילה, דכיוון דברכת הקידוש הוי חלק מקיום דינא דהכוס בעצמו ממילא כמו דבעינן לכוס לילה הי"ה לברכת הקידוש. ולפי"ז יש לבאר דברי הרמ"א, דהנה מה דבעינן לכסות הפת בקידוש זהו מחמת בושות של פת, ונראה דכ"ז שייך רק היכן שעיקר הדין בזה הוא הברכה ונשנה הדין בברכה דבעינן על יין מחמת חשיבותו של היין ובוזה הדין דיש בה בושות של פת. אמנם בארבע כוסות דאדרבה עיקר הדין הוא בשתיית הכוס רק דבעינן ברכה לחדר הכוס, בזה אין לומר בושות של פת דאין זה מחשיבות היין שהברכה תאמר עליו, ולפי"ז י"ל דהנה בשבה"ל בפירוש ההגדה מבואר דאמירת לפיכך וכו' הוי שירה וצריך לאומרו על הכוס, וא"כ חלוק כל אמירת ההגדה שנאמרת על הכוס מחמת חיובא דהכוס דבוה אין בושות של פת, מאמירת לפיכך דהוי חיוב נפרד דאמירת שירה על הכוס ובוזה יש בושות של הפת דזהו מחמת חשיבותא דהיין.

ויש ליישב לפי"ז דברי הנתיה"מ, דיש לומר דהדין דאין עושים מצוות חבילות זהו רק באופן דעיקר הדין הוא הברכה רק דחשיבות הברכה מצרכת כוס ובוזה הדין דאין אומרים שני ברכות אכסא חדא, אבל בברכה של ד' כוסות שזהו מקיום דין הכוס בעצמו בזה לא איכפת לן שיאמר עוד ברכה על הכוס דאין זה שני ברכות הטענות כוס, ולכן בברכת המזון דחזו"ן מקיים דינא דד' כוסות הוי קיום ברכה על הכוס עדיף שלא יעשה ע"ז הבדלה מחמת דינא דאין עושין מצוות וכו', אבל בגאל ישראל ובהלל דהוי קיום ד' כוסות בלבד, לא שייך בזה הדין דאין עושים מצוות חבילות.

הרב חגי פרשל

מח"ס בחגיו הסלע עה"ח, לפנים ראש ישיבת "אהלי יעקב" מוסקבה

בענין ספירת העומר

איתא בשו"ע (או"ח סי' תפ"ט ס"א) "בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר... וסופר הימים והשבועות. כיצד, ביום הראשון אומר היום יום אחד בעומר..."

השבועות. ודבר זה צריך ביאור: איזה קשר יכול להיות בין חגים כ"כ שונים. ויותר מזה, הרי חגים אלה במבט ראשון הפוכים זה מזה, שהרי בחג הפסח אנחנו מצווים לותר על כל חמץ שיש ברוחנו ואילו יחודו של חג השבועות בכך שבו אנו מביאים חמץ קרבן לה', בשונה משאר ימי השנה כמו שמבואר בספר ויקרא (ב', י"ב).

בכדי להבין תשובה לשאלה זו נקדים שתי הקדמות.

(1) בספר הזוהר מובא שחמץ מסמל יצר הרע. ומהו יצר הרע? את זה אנו יכולים ללמוד מדברי רמח"ל בספרו "מסילת ישרים" (פ"א), הכותב: "והנה שמו הקדוש ברוך הוא לאדם במקום שרבים בו המרחקים אותו ממנו יתברך, והם הם התאוות החמריות אשר אם ימשך אחריהן הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמיתי". למדנו מדבריו שצריך יצר הרע זה המשיכה אחרי החומר. אך ישנה אפשרות שאדם יהפוך את ענייני החומר לקדושה, כמו שכותב הרמח"ל בביאורו את ענייני הקדושה: "והנה האיש המתקדש בקדושת בורא, אפילו מעשיו הגשמיים חוזרים להיות ענייני קדושה ממש".

(2) הרמב"ם (הלכות דעות, פ"א) כותב שאין קיצוניות במידות טובה, אלא על האדם לבחור את הדרך הממוצעת, "שביל הזהב". לדוגמה אין טוב שאדם יהיה קמצן מידי, ואף להיות פרוץ יותר מידי אינו טוב, כמו כן אין טוב שאדם יהיה נוח לבעוס וגם שיהיה כמת שאינו מרגיש, אינו טוב. אמנם, כותב הרמב"ם, אם האדם פרוץ באיזו מידה רעה, בתחילת דרכו צריך להטות עצמו לצידו השני ורק אח"כ יחזור לאמצע. הסיבה לכך- משום שאדם שפרץ באיזו מידה רעה הוא דומה לחולה, ובשביל שישתחרר מחוליו הוא צריך בתחילה להטות את עצמו לקצה השני עד שיעקור המידה הרעה מליבו ואז יוכל לחזור לאמצע. אך אם לא יעשה כן, לא יצליח להחזיק מעמד באמצע שהרי חולה הוא.

בדומה לזה האדם המתחיל ללכת בדרך ה' כדאי שבתחילת דרכו יתרחק ככול האפשר מכל הרצונות הגשמיים (אך, כמובן, יעשה זאת בצורה ובקצב נכונים, שלא יישבר מכך). אמנם בהמשך הדרך כשילמד לשלוט ברצונותיו הגשמיים, יוכל לקדש אותם לעבודת ה'. ועל זה אמרו חז"ל (ברכות, נ"ד ע"א) שצריך שאדם יעבוד את ה' גם ביצר הרע שלו.

על פי זה נוכל להסביר את הקשר בין חג הפסח לחג השבועות: בתחילת דרכנו בעבודת ה' אנו מבטלים חמץ המסמל את יצר הרע, אך בהמשך הדרך כשאדם לומד לשלוט ברצונותיו הוא יכול להשתמש ברצונות שלו לעבודת ה', ועל כן בחג השבועות אנו מקריבים חמץ לה'.

הרב בנימין יאיר פוס

ר"מ ביישיבת חברון

בענין חגיגה הבאה עם הפסח

תנן בפסחים ס"ע ע"ב אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט, ובגמי מבואר הטעם, דחגיגת י"ד לאו חובה היא, ומי"ט אתיא, כדתינא חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע. והקשה הגרי"ז (ע' ח' הגר"ח על הש"ס) מהא דמבואר ברמב"ם (פ"י ממעשה"ק הי"א) דאיכא דין בכל הקרבנות שיאכלו על השובע, וא"כ האין אוכל החגיגה תחילה בכדי שתהא הפסח על השובע, והרי אף את החגיגה יש לאכול על השובע [והו"ל לאכול חולין תחילה כמו דמצינו בגמי תמורה כ"ג ע"ש]. וצ"ע.

וכ' הגרי"ז דצ"ל דהך דינא שתהא נאכלת על השובע הוא דוקא באכילת כהנים [דאיכא מצוה באכילה] ולא באכילת בעלים, ולכן בחגיגה ליכא דין על הבעלים לאכול על השובע, ובאכילת פסח הוא דין מיוחד מקרא דואכלו את הפסח כמבואר בספרא, עכ"ד. וביאור הדברים דכל הדין לאכול אכילת שובע, נאמר היכא דאיכא מצוה בגוף האכילה, והיינו באכילת כהנים ובאכילת פסח דהוי מצוה, אבל בחגיגה דליכא מצוה אכילה על הבעלים ליכא דין לאכול על השובע, ושפיר אוכל החגיגה תחילה בכדי שהפסח יאכל על השובע, ולא איכפת לן באכילת חגיגה דאינה על השובע.

אמנם רש"י פסחים פ"ו ע"א (ד"ה אין מפטירין) ביאר הא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, דכשהגיע זמן להפטר מן הסעודה, דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן (חולין קל"ב), למשחה לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין, אין נפטרינן על ידי אפיקומן ע"כ. הרי דכ' רש"י דחובת כל הקרבנות לאכלם באחרונה על השובע כדרך מלכים, ומשמע דאף באכילת בעלים איכא דין לאכול על השובע, וכן מבואר ברשב"ם לקמן קי"ט ע"ב [ד"ה כגון] "ולפי שדינו ליאכל בסוף על השובע וכן כל הקרבנות דכתיב למשחה לגדולה כדרך שמלכים אוכלין", וצ"ע האין אוכל החגיגה תחילה ואין אכלו על השובע, וצ"ע.

ואשר יראה לבאר בזה, דבעיקר האי דינא דבעינן לאכול על השובע, איכא תרי ענינים חלוקים ביסודם, דהנה תוס' לקמן ק"כ ע"א כ' לבאר הא

בט"ז (סק"ג) כתב דהנוסח שכתוב בשו"ע 'בעומר' הוא הנכון. ופירש דבריו, שלשון 'לעומר' יכול להתפרש על מה שכבר הביאו העומר [הנקרב ביום ט"ז בניסן], וזה אינו נכון [שהרי בלילה עדיין לא הביאוהו]. אלא אנחנו סופרים הימים 'בתוך' העומר, דהיינו על שם תקופת הימים שנקראים על שם העומר, ולא על הקרבן שהבאנו. לכן נכון לומר 'בעומר'.

אבל עדיין הדברים צריכים ביאור. מה באמת הפירוש שהמנין הוא בתוך ימי העומר. הלא העומר כבר נקרב ביום ט"ז, ועל שם מה נקראת התקופה תקופת ימי העומר. מלבד זה צריך עוד להבין למה הספירה היא לשעבר (יום אחד, שני ימים) ולא אלעתידי, שנספור כמה ימים נותרו ליום הביכורים (תשעה וארבעים, שמונה וארבעים), שאנו סופרים עד אליו [כעין זה כבר העיר בספר החינוך מצוה ש"ו, עיי"ש].

והנה ידוע מה שהקשו למה בתורה לא נזכר כלל שהספירה מכוונת לחג מתן תורה, רק להקרבת מנחה חדשה. יותר מזה הקשה המג"א ריש סי' תצ"ד, היאך אנו אומרים בשבועות 'יום מתן תורתנו' הלא קי"ל כר' יוסי דאמר בז' בסיון נתנה תורה, ולדידן לעולם שבועות בז' בסיון. עוד הקשה, דהתורה ניתנה ביום נ"א לספירה דהא יצאו ממצרים ביום ה' והתורה ניתנה בשבת, ולמה אנו סופרים עד ליום ה' בלבד.

התשובה לכל זה הוא מה שכתב המהרש"א (בחי"א ר"ה ט"ז א'), "וע"כ אמר מהחל חרמש בקמה שהוא קציר שעורים מאכל בהמה תספור נ' יום עד הבאת ב' הלחם שבאה מן החטים לקבל דעה וחכמת התורה". היינו שכל ענין הספירה הוא לצאת ממדרגת בהמה שהיו במצרים, לבוא למדרגת אדם, כדי שיוכלו לקבל את התורה. וזה הענין של קרבן שעורים שמביאים בתחילת הספירה, שמראה שאנו במדרגת בהמה שמאכלה שעורים, ומתחילים לאט לאט לצאת מן הטומאה עד שמגיעים למדרגה של אדם, שהוא הדעת, ואז מקריבים קרבן של חטים דהיינו שתי הלחם.

ויוצא מזה שכל ימי הספירה עדיין אין אנו במדרגת אדם, עד יום החמישים שבו מקריבים 'מנחה חדשה' מנחת חטים. ומצאתי בזה דבר נפלא בס' קב הישר (פרק צ"ב) ז"ל, והנה הקב"ה רוצה להראות חיבתו של ישראל נגד כל האומות והאכילנו את המן במדבר כמשי"ה 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים' וצוה אותנו להקריב שעורים לקרבן בחג השבועות וזכא חולקין דישאל דקב"ה בדיק לון בקרבן שעורים כדין סוטה שהביא קרבנה מאכל בהמה כך צוה הקב"ה להביא קרבן שעורים וכו', עכ"ל. בביאור לשונו שצוה אותנו להקריב שעורים בחג השבועות, כתב שם בקב נקי (אות י') ז"ל, מה שכתב רבינו שהקריבו שעורים בחג השבועות אין כונתו למנחה חדשה הקריבה בשבועות שהרי היא באה מן החטים ולא מן השעורים, אלא סובב על מנחת העומר הבאה מן השעורים, וכן מבואר בזוהר שם להמעין. וע"ש במפרשים שכתבו שאע"פ שמנחת העומר הביאו רק ביום ב' דפסח ולא יותר, מ"מ כמו שספירת העומר נמשכת עד שבועות, כמו כן בחי' תיקון מנחת העומר נמשך עד שבועות, וכמבואר בשער הכוונות וע"ש, וזהו גם כוונת דברי רבינו. עכ"ל.

מכל הנ"ל מתבאר היטב צורת הספירה, שאנו סופרים הימים שבתוך העומר [לכן התקופה נקראת 'ימי העומר'], כי ענין העומר, הוא היציאה ממדרגת הבהמה למדרגת האדם, שממשיך כל המי"ט ימים. לכן אנו סופרים גם לשעבר, היינו הימים שעברו 'בתוך העומר'. ומובן ג"כ מה שהדגישה התורה שהספירה היא עד הקרבת מנחה חדשה, דהיא הנותנת. לכן גם לא הקפידה תורה להזכיר ענין מתן תורה, כי העיקר הוא המנחת שעורים שאותה מביאים בתחלת ימי הספירה, והיא זו שנהפכת בסוף הספירה למנחת חטים, ורק אז כשיגיעו למדרגת האדם שהיא הדעת, ממילא ראויים הם לקבל התורה, הניתנת רק לבני אדם.

לפיכך גם לא איכפת לן מה שהיה יום מתן תורה ביום נ"א לספירה, כי הספירה עיקרה לבוא למדרגה הנ"ל, ואחרי נ' יום שכבר הגיעו לזה, נמצאו ראויים לקבל התורה באיזה יום שתתן.

הרב ראובן קוקלין

מרבני 'תולדות ישורון' ו'בארות יצחק' לעולי ברית המועצות

מהו הקשר בין פסח לשבועות?

"ענין הקדושה... שיהיה האדם נבדל ונעתיק מן החומריות לגמרי ומתדבק תמיד בכל עת ובכל שעה באלקיו... ואפילו בשעת התעסקו במעשים הגשמיים המוכרחים לו מפאת גופו הנה לא תזוז נפשו מדביקותה העליון". מסילת ישרים, פכ"ו.

הרמב"ן (ויקרא כ"ג, ל"ו) כותב שימי ספירת העומר נחשבים כחול המועד ארוך. וכמו שאחרי שבעת ימי חג הסוכות בא יו"ט (חג שמיני עצרת), כך גם אחרי שבעה שבועות הבאים אחרי חג הפסח מגיע יו"ט (חג השבועות). מדברי הרמב"ן אלה אנחנו רואים בבירור שישנו קשר הדוק בין חג הפסח לחג

מדברנן משמע מזה דחלק הראשון של הלל חיובו מן התורה) אבל צ"ב לחלק בזה ולומר דחלק הראשון חיובו מן התורה משא"כ הגמר הלל חיובו רק מדברנן.

ויש לבאר ההבדל בין ההלל של קודם הסעודה לגמר הלל, עפ"י היסוד של מור הגרי"ז בהל' חנוכה (פ"ג ח"י) לבאר דברי הרמב"ם שכתב דקריאת ההלל לעולם מדברי סופרים, והקשה הראב"ד ע"ז מהלל דליל פסח דהיא מדברי קבלה מדכתיב (ישעיה ל כט) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, וביאר הגרי"ז דיש ב' דינים בהלל, דיש שדינו שאומרים בתורת שירה וזהו ההלל של לילי פסחים, דהפסח טעון הלל באכילתו ודינו שנאמר בתורת שירה, ועוד איכא דין מסויים של **קריאת הלל** שהיא מצוה מדברי סופרים ודינו הוא דין קריאה. ולפ"ז כתב דהקרא דהשיר יהיה לכם, עיקרו בהלל של שירה בלבד, וזה הוי מדברי קבלה, אבל הרמב"ם מיירי מדין מצות **קריאת הלל** ביו"ט דזהו מדברנן, וכתב דנפק"מ בין הלל של קריאה להלל של שירה, דהלל של קריאה צריך דייקא כל ההלל משא"כ הלל של שירה שייך גם במקצת הלל כמבואר במשנה פסחים ס"ד מימיהם של כ"ג לא הגיעו לאהבת, ועיי"ש בארוכה.

ולפ"ז אפשר לבאר דברי התוס' במגילה הנ"ל, דעיקר ההלל כיון דהוא מדברי קבלה לכן צריך לאומרו קודם חצות, אבל ההלל שלאחר אפיקומן בזה ס"ל להתוס' דחז"ל תיקנו לומר כל ההלל וזה אינו מדברי קבלה ולכן אי"צ להחמיר לומר ההלל **שלאחר אפיקומן** קודם חצות כיון דזהו רק מדברנן.

ועפ"ז יש ליישב הסתירה בדעת המשנ"ב, דס"ל כדעת התוס' במגילה דמחלק בין כל ההלל להלל של אחר אפיקומן, דכאן במשנ"ב איירי לגבי הגמר הלל ובוהו ס"ל דרק **לכתחלה** יקפיד לאומרו קודם חצות, משא"כ במחנה ישראל איירי לומר **כל ההלל** לאחר חצות, ובוהו ס"ל כדעת התוס' דבדעבד אם אומרו לאחר חצות לא יחתום בברכה. ועדיין צ"ע בזה.

שו"ר במשנ"ב מהדורת דרשו שהביא משו"ת צ"ץ אליעזר שהקשה הסתירה בדברי המשנ"ב, וכתב שהמשנ"ב חזר בו ממש"כ במחנה ישראל וס"ל דהוא רק לכתחילה, וצ"ע.

הרב ישראל חיים פוברסקי מערכת ה"אנציקלופדיה תלמודית"

ביאור שיטת הרמב"ם בגדר ביטול חמץ

גמ' פסחים ו ב: "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, מ"ט אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי וכו', אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליוהי".

ומפורש בגמ' בכמה מקומות שבדיקת חמץ היא רק מדברנן, ומשום שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. וכתבו הראשונים שהוא דווקא כשיבטל, שאם לא ביטל, חיוב הבדיקה הוא מדאורייתא. ויש בזה הרבה נפ"מ להלכה, שיש מקומות שהקילו בהם מהטעם שהוא מדברנן, כמו לענין נאמנות אשה וקטן שעשו בדיקת חמץ, שנאמנים רק כשהוא חיוב דרבנן, אבל אם לא ביטל, שחיוב הבדיקה הוא מדאורייתא, אינם נאמנים, וכן לענין נדון הגמ' פסחים ט-י בנכנס עכבר עם כיכר לבית או בככר בשמי קורה, או בפי נחש, וכיוצא, אם צריך לבדוק ולבער, כתבו הראשונים שמספק אי"צ משום שהוא מדברנן, וספיקו להקל, ואם לא ביטל שחיובו לבדוק החמץ הוא מדאורייתא, אין להקל.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' חו"מ ה"ב-ג כתב וז"ל: "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. ומד"ס לחפ"ש וכו'". ולכא"ו יש לתמוה שלא כתב הרמב"ם בשום מקום, שאם לא ביטל חייב לבדוק החמץ מה"ת.

ונראה לבאר, שהנה כתב הרמב"ם בסוף הל' ברכות פ"א ה"טו: "וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור **קודם** שיבדוק כמו שיתבאר במקומו".

ויש להעיר שכתב הרמב"ם "כמו שיתבאר במקומו", ולא מצאנו בהל' חמץ ומצה שכתב דין זה שביטול החמץ נעשה קודם הבדיקה, ואדרבה הרי מפורש ברמב"ם בפ"ג ה"ז "וכשגומר לבדוק וכו' צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ וכו' הרי הוא בטל והרי הוא כעפר". הרי מפורש שאחר הבדיקה הוא מבטל.

ונראה לומר, שהביטול שכי' הרמב"ם בהל' ברכות אין הכוונה לגמ' בפסחים הנ"ל, אלא שסובר הרמב"ם שעצם זה שרוצה לבער כל חמץ שברשותו, כבר חשוב לביטול, שהרי רוצה שלא יהיה לו חמץ וממילא כל איש ישראל שהולך לבער חמצו, מקיים מיד המ"ע דתשבתו, שהרי דעתו להוציאו מרשותו,

דמבואר בתמורה דמנחות נאכלות על השובע "דהתם ה"ט שלא יצא משלחן רבו רעב", ונר' דאיכא טעם נוסף כמש"כ רש"י בדף ע' ע"א [ד"ה על השבוע] "שיהיו נהנין באכילתו ותיחשב להן".

ולפ"ז נר' לבאר בעזה"ה, דהא דמבואר ברש"י והרשב"ם דבכל הקרבנות איכא דין לאכול על השובע משום למשחה, היינו הדין שלא יצא משלחן רבו רעב, דהוא גנאי שאחר אכילת גבוה יהא רעב, ואין זה דרך מלכים שיצאו רעבים מאכילתן, ולכן כ' הראשונים לבאר בזה האיסור לאכול אחר אפיקומן, דבוהו נר' שיוצא משלחן רבו רעב, אי ממשיך לאכול אח"כ [וכדביאר המאירי בדף ק"יט, דנר' דלא היתה אכילתו על השובע].

ונר' דהאי דינא דלא יצא משלחן רבו רעב, מתקיים אף כלפי החגיגה, אף שאכלו תחילה, דכיון דמצות אכילת החגיגה יחד עם הפסח, חשיבא אכילה אחת, וכיון דיצא מאכילה זו שבע, ליכא גנאי באכילת החגיגה, ואף אכילת החגיגה חשיבא אכילת מלכים. וכמו היכא דהיתה חבורת הפסח מרובה דלא צריכין לאכול עם הפסח חגיגה, דבגמר אכילתו הם שבעים, ולא איכפת לן דבתחילת האכילה לא היו שבעים.

אך נר' דאיכא הל' נוספת שנאמרה לענין אכילת פסח, שתהא נאכלת על השובע, שבזמן שאוכלה יהא שבע, וכמש"כ רש"י שיהיו נהנין באכילתן ותיחשב להן, דהוי חשיבות בגוף האכילה, שאין אוכלה מחמת רעבון אלא על השובע, ודין זה נאמר דוקא בפסח ולא בחגיגה, וכמבואר מקרא במכילתא [בא] "ד"א על מצות ומרורים ואכלוהו מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע", ומדמיעט מצה ומרור, נר' דאינו מהל' קדשים, אלא דין מיוחד באכילת פסח שיאכל על השובע ולכן הו"א דה"ה במצה ומרור יהא דין זה. הרי דאיכא דין מסוים באכילת פסחים שתהא על השובע, ולכן צריך לאכול החגיגה תחילה, בכדי שתהא אכילת הפסח נעשית על השובע.

הרב אשר ביר

מ"צ בבית הוראה לעניני ממונות 'הישר והטוב'

בענין הלל קודם חצות

הרמ"א בס"י תע"ז סעי' א' כתב, ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות. ועי' במשנ"ב סק"ז שכתב דר"ל **דלכתחלה** יאמר ההלל עם הברכות קודם חצות, ועיי"ש בשעה"צ שהביא כן משם החק יעקב והגרי"ז דרק לכתחלה צריך להקפיד לגמור כל ההלל עם הברכה שלאחריו קודם חצות. והעירו הלומדים דלכאורה המשנ"ב סותר משנתו למה שכתב במחנה ישראל פ"ב ס"ג שאם קורא את ההלל לאחר חצות לא יחתום אחריו בברכה.

והנה המקור של הרמ"א הוא מדברי הר"ן בסו"פ ערבי פסחים וכן בסוף פ"ב דמגילה שכתב דלא פסיקא לן מילתא כמאן קיי"ל האם כר' אלעזר בן עזריה דפסח אינו נאכל רק עד חצות או כר' עקיבא דנאכל כל הלילה, ולכן צריך לזוהר שלא לאכול מצות מצוה (ובמס' פסחים כתב מצה של אפיקומן) בלילי פסחים לאחר חצות, והוסיף דאפי' בקריאת **ההלל** החמירו בתוס' לקרותו קודם חצות, וזהו המקור לדברי הרמ"א הנ"ל.

ועי' בתוס' במגילה דף כ"א ע"א שהכריעו דהלכה כראב"ע דפסח אינו נאכל אלא עד חצות (דלא כהתוס' בפסחים ק"כ ע"א) וסיימו בסוף וז"ל, וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות וכו' שהרי מצה בזה"ז הוה דאורייתא, אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כ"כ שהרי מדברנן הוא, עכ"ל, והיינו דהגם דהתוס' במגילה **הכריעו** (ולא כהר"ן הנ"ל שכתב רק מכח ספק ואולינן לחומרא) דהלכה כראב"ע, אעפ"כ כתבו דהיינו דוקא לגבי אכילת מצה שהיא מן התורה, אבל ההלל שהוא רק דרבנן אי"צ להחמיר כ"כ לאומרו קודם חצות (ודלא כהר"ן הנ"ל שהביא מתוס' להיפוך).

והנה כשנדייק בלשון התוס' שכתבו ד"בהלל של **אחר אפיקומן**", משמע מזה דבהלל שלפני הסעודה גם התוס' מודים דצריך להקדים לאמרו לפני חצות (וידעתי דיש מקום לבאר התוס' דבהלל שלפני הסעודה הרי בלא"ה צריך לאומרו לפני חצות מצד אכילת מצה שצריך לאוכלו לפני חצות, אבל זהו דוחק, ופשטות משמע מדברי התוס' דבהלל שלפני הסעודה חייב להקפיד מצד לתא **דההלל** לאומרו לפני חצות ולא מצד לתא דאכילת מצה, ונפק"מ לר' יוסי דס"ל בר"פ ערבי פסחים דבהתחיל לאכול מבעי"י בער"פ דאי"צ להפסיק לקידוש דממשיך סעודתו ואוכל הכזית מצה לפני הקידוש, ועי' בתוס' דף ק' ע"א ד"ה ר' יוסי הסדר שעושה עם הד' כוסות, ועיי"ש שכתבו דעל כוס ג' אומר מה נשתנה והחלק הראשון של הלל, עכ"פ באופן כזה דכבר קיים מצות מצה משמע מהתוס' במגילה דצריך לומר החלק הראשון של הלל לפני חצות), וא"כ מוכרח מזה דחלק הראשון של ההלל חיובו **מן התורה** ולכן צריך להקפיד לאומרו לפני חצות, משא"כ הגמר הלל חיובו רק מדברנן ולכן אי"צ להקפיד לאומרו לפני חצות כיון שחיובו רק מדברנן (דהרי כתבו התוס' דמשו"ה אי"צ להקפיד על ההלל שלאחר אפיקומן כיון דחיובו רק

ה) והנה מבואר במשנה למלך דלהרמב"ם שהוצרכנו למקרא לענין כל שהוא חמץ, הנה באמת משש 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 בדבלי"ח ריש פרק אלו עוברים דייק מהרמב"ם דגם כלפי איסור תערובות חמץ דיליף לה הרמב"ם מכל מחמצת גם בזה לא נוהג מו"י 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 מנדל ויליגער

ראש כולל חושן משפט – ברכת יוסף

המוצא חמץ באמצע הפסח האם מותר לשרפו

בזמנינו המנהג להוסיף בשטר מכירת חמץ דמוכרים כל חמץ דיש לו ברשותו¹, ומצד הדין א"צ לשרפו כיון שזה שייך לגוי, אך אם רוצה לשרפו יש לדון שהרי אם ישרוף החמץ יקנהו וגם יעבור על איסור גזל.

והנה מצד איסור גזל י"ל דאין חשש, דכבר כתב בשו"ע הרב סי' ת"מ קונטרס אחרון סק"י"א דאיסור גזל ע"מ לשלם אינו אסור מצד לא תגזול אלא מצד לא תחמוד, ואצל לאו דלא תחמוד נאמר 'רעך' וא"כ אסור רק בישראל ולא בגוי, ובחמץ הגוי חייב לו על החמץ וא"כ יפטרנו מחובו ועי"ז משלם לו הוה גזול ע"מ לשלם, וכ"כ בדברי חיים גזילה סי' ג', והרבה אחרונים חולקים על זה וס"ל דמדברי הרמב"ם משמע דהוא מצד איסור גזילה, ומה שיש לדון דכשיגביהו יתחייב באחריות ע"י קניני גניבה ובחמץ יש איסור בל יראה ע"י חיוב אחריות (ולהגביהו על דעת שלא להתחייב באחריות ע"י בקצוה"ח ונה"מ סי' רצ"א דנחלקו אי בעינן דעת קנין), ולדעת הנהיבות סי' שמ"ח דאפי' למ"ד גזל עכו"ם אסור אבל אין חיוב השבה, י"ל דלא נתחייב באחריות כיון דא"צ להשיב, אבל ע"י בשער המלך סוף סי"א מגזילה דחולק וס"ל דיש חיוב השבה, ואפי' לדעת האומרים דאין חיוב דכ"ז שהוא בעין יש חיוב להשיב דבזה שמחזיקו תחת ידו גזולו שוב, וכן פשיט"ל להבית אפרים או"ח סי' ל"ז דגזל עכו"ם כ"ז שהוא בעין יש חיוב אחריות, אבל ע"י בקצוה"ח סי' שמ"ח סק"י"א דבגונב ע"מ לשלם אין עליו חיוב אונסים, וא"כ כאן דהוה על מנת לשלם לא נתחייב באחריותו.

עוד י"ל דאפילו יש איסור של גזל עכו"ם אפילו על מנת לשלם, כאן שמזיקו אינו איסור גזילה, ויהא תלוי לכאן באיסור מזיק (ע"י קהלת יעקב ב"ק) אי אסור בגוי, בתוס' ב"ק דף ל"ח ע"א משמע דרק בבחמתו שהזיק התירו אצל גוי, אבל במנ"ח מצוה י"א פשיט"ל דאין איסור להזיק גוי, ובחזו"א ב"ק סי' י' אות י"ד כתב דאם מזיק עכו"ם יש עליו חיוב תשלומין דלא התירו ממונו לענין זה, ואפשר דאפי"ה מותר להזיקו אלא דיש עליו חיוב תשלומין, ואפי"ה כשיגביהו יהיה תלוי במחלוקת אי בגזול על מנת להזיק יש חיוב אונסים (בש"ד סי' שצ"ז כתב דיש חיוב אונסים, ובתרומת הכרי סי' שפ"ו כתב שאין חיוב אונסים, וע"י ח"י ר' חיים הלוי הל' חובל ומזיק).

ומה שיש לדון, דבנתיבות סי' צ"ה סק"ג כתב דאם מכר חפץ לחבירו ואח"כ הזיקו יכול הלוך לבטל המקח דהוה כעין מקח טעות, וכתב דאם מזיקו והזול החפץ אחר שמכרו משלם כשעת המכר כיון דנתבטל המקח למפרע, ויש לדון אם בעינן שהלוך יבטלנו או דנתבטל מאליו ונעשה מקח טעות, דאם נתבטל מאליו א"כ אם ישרפנו יעבור למפרע על איסור בל יראה דהיה לו חמץ ברשותו (וע"י מהרש"ם בדעת תורה סוף הל' טרפות דלכן יחזור ויקנה החמץ לאחר הפסח דילמא יבא הגוי ויבקש החמץ ויתבטל המקח למפרע) ובדרך כלל בשטר מכירת חמץ כתוב דיש לו רשות לקחת, א"כ יש לו רשות לשרפו.

וכוונת הרמב"ם שם ש'י' "כמו שיתבאר במקומו", הוא למה שכתב כאן שהמ"ע של תשבינו הוא ביטול החמץ, ומד"ס שבידוק כדי לבערו.

ומה שכתב בגמ' שאם ימצא גלוסקא יפה בפסח עובר על ב"י, וכ"ה ברמב"ם פ"ג ה"ח: "לפיכך אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא, שהרי לא ביער ולא ביטל", אע"פ שהרי לשי' הרמב"ם כבר עשה ביטול קודם הבדיקה, משום שהרמב"ם מפרש הגמ' "דעתיה עליוה" הוא לחמץ שרצה להשתמש בו קודם הפסח, ולא לבערו וממילא חמץ זה אינו נכנס בכלל הביטול, ולזה תקנו חכמים שלאחר הבדיקה יעשה ביטול מפורש גם לחמץ שלא היה בדעתו לבער, כדי שלא יעבור על בל יראה.

בעילום שם

בית ועד לחכמים

בחילוק שבין איסור חמץ לשאר איסורין לענין טעם עיקר, ולענין חצי שיעור

א) רמב"ם פ"א הלכה ו': אין חייבים כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי 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 חמץ בתוך התערובות 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 אסור לנו הכותב תערובות 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 חמץ כזית בכדי אכילת פרס. וא"כ טעונים ד' הרמב"ם ביאור, הא חמץ גמור הוא כשאר איסורים שבתורה ומה לי קרא לכן. ומה שפטר לה הרמב"ם מכרת הנה הוא מדויק בפסוקים אך הא נופא טעמא בעי הא חמץ גמור הוא, וכבר תמה בזה הרמב"ם סהמ"צ ל"ית קצח הובאו בכ"מ כאן ופליג עליה ולדבריו לפי"ר יתחייב כרת אף על התערובות. ואיצטרך 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 כזית והאוכל פחות מכזית 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 כ"י 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 בכזית ועוד יש לעיין מדוע לאו בכלל ועי"ז י"ל דיאכל בציריה משמע אפילו כ"ש שוב ראיתי מובא כן [במקו"צ] מהתו"כ פ' צו ומלבי"ם שם.

ג) והנראה כי שאני חמץ מאחר והחיימוץ נתפס בהעיסה, הרי שהיא הנאסרת מכל החיימוץ, אבל החיימוץ עצמו טעם ונפח בעלמא ואין בו ממש, וא"כ היה מקום לומר כי בפחות משיעור כזית לא נתפס עליו שם חמץ כלל. ושיעור עיסה בעינן ע"מ שיחול עליו איסור חמץ, ודמות ראייה לדבר הא דאיסור בל יראה שם הוא שיעורו בכזית ונחלקו בו ב"ש וב"ה ריש ביצה א' בכזית או בכל שהוא, [נצי"דו 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 שישדן 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 בשמעתא דתערובות ולא כאן המקום] אלא מעיקר הדין הוא מתבטל ברוב מדינא דאחרי רבים להטות אלא איסור מחודש הוא שנאמר על טעם האיסור הניכר בתערובת כי הוא כהאיסור עצמו [ד"קא נמי הלשון "טעם כעיקר"] עד כדי כך דכללא ד"אינו ראוי לגר"ה האמור אצל נבילה ושאר איסורים אמור גם על טעם כמבואר בראשונים בעי"ז בסוגית נטלי"פ. ואשר יראה לפי"ז דכל זה נכון כלפי שאר איסורים שהם בעצמותם חפץ האיסור כגון נבילה ושרץ אשר על כן גם טעם ידידה כמותן מקרא ד"הטמאים" לרבות צירן ורובטן חולין צט.; אולם חמץ שאינו איסור מצד עצמו כ"א שנאסר "עיסה המחמצת" כמו שנת' הנה כאן מאחר ובטל שמו בתערובת הרי אין בו חשיבות שם של חמץ כלל ומשום "טעם החמץ" אין לאסור כי רק עיסת החמץ נאסרת לא החיימוץ 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 מחודשים.

¹ המקור להוסיף כן הוא מהגרע"א (מודפס בשו"ת רעק"א הוצאת המאור ח"ה), ויש מפקפקים על הוספה זו, דבמ"ב סוף סי' תל"ו הביא מחלוקת אחרונים בחמץ שדעתו למוכרו אי חיוב בבדיקת חמץ, ואם מוכר את כל החמץ איך יבדק בדיוק חמץ והא כבר מכר את כל החמץ, והמ"ב פסק דהמנהג להקל ומובא בשם החזו"א דכיון דבדיקת חמץ הוא משום חשש שמא יבא לאוכלו וחמץ של עכו"ם ברשות ישראל יש חיוב מחיצה שמא יבא לאוכלו, גם עי"ז יש חובת בדיקת חמץ למצוא החמץ לעשות מחיצה, וא"כ י"ל דנידון המ"ב הוא רק במוכר את כל החדר.

קיטניות בשבת שאחר שביעי של פסח

כתב בלוח ארץ ישראל, שיש מקילין לאכול קטניות בשבת שאחרי שביעי של פסח, וסומכים על הביאור הלכה (תרסה ד"ה אתרוג), שאין מוקצה מחמת יום שעבר, וא"כ יכול לבשלם ביו"ט ערב שבת על סמך עירוב תבשילין, מסברת הואיל ואי מקלעי אורחים, שהרי מצויים בינינו ספרדים האוכלים קטניות בפסח. וכבר דנו בזה רבותינו לגבי פירות יבשים שנהגו לא לאכלם בפסח, שרעק"א (מערכה ז) התיר לבשלם באחרון של פסח לצורך שבת, משום שראויים לחולה שאין בו סכנה, ואילו החתם סופר (או"ח עט) אסר במקום שאין מי שיאכלם, כי עירוב תבשילין אינו מועיל אלא במקום דשכיחי אורחים. ואף שחולה שאין בו סכנה שכיח, אבל לא שכיח שיהיה אותו החולה צריך לאוכל זה דוקא.

ברם, בכנסת הגדולה (או"ח סי' ס"ב) כתב שאותם הנוהגים שלא לאכול אורז ודברים אחרים בפסח, אך ביום אחרון אוכלים הכל, כשחל שביעי של פסח בערב שבת וצריך לבשלם בעש"ק, אסור לבשלם, כמבואר ברמ"א (סי' תקכז) שהמתענה ביו"ט תענית חלום אסור לבשל ולאפות לאחרים אפילו לצורך אותו היום, דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים, ואם באופן זה שמותר לאכול את מה שמבשל באותו היום, אלא שאינו אוכלו מפני התענית, אינו יכול לבשלם באותו היום, כ"ש בדבר שאינו יכול לאכול באותו היום שהדבר בעצמו אסור ולא מפני התענית. אך יש לדון בראייתו, שהרי המתענה אינו יכול לבשל כלל, ואינו דומה לבישול קטניות, שכיון שמותר לו לבשל שאר מיני תבשיל, יכול לבשל גם קטניות לאחרים או לשבת, כמו ששינוי שאסור להפריש חלה טמאה עד שתאפה, כיון שאינה ראויה לכהן, ומשמע שחלה טהורה מותרת, כי ראויה לכהן, אף שאינה ראויה לישראל האופה אותה.

גם בבן איש חי (שנה א' פר' צו סעי' מא) כתב שמי שאינו אוכל אורז בפסח אסור לבשל אורז ביו"ט גם עבור מי שנוהג בו היתר, וכן מי שאכל ביו"ט בשר תוך ששעות הסמוכים למוצאי יו"ט, אסור לו לבשל מאכלי חלב עבור אחר, כיון שזה אסור למבשל עצמו, ודימה דין זה לדברי הרמ"א (תקכז) סעיף כ) שהמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים אפי' לצורך בו ביום. ובשו"ת מנחת שלמה (קמ"א, תנינא מב) תמה שהרי דברי הרמ"א הם דוקא במתענה שאין אני קורא בו 'אך אשר יאכל לכל נפש', ומחמירים עליו שלא יבשל גם לאחרים, אולם מי שמותר לבשל עבור עצמו מאכלי בשר למה לא יוכל לבשל לאחרים גם מאכלי חלב, וכי ההיתר לבשל לאחרים הוא משום "הואיל" וחזי לדידיה חזי נמי לאחרים [אך צידד להחמיר בבישול קטניות, שגרע אפילו ממי שאכל בשר, שהוא מותר לבשל, כיון שהיה מותר ביום לפני אכילת הבשר וגם מותר לבני ביתו, משא"כ קטניות שגם ביו"ט עצמו אינו מותר רק לאורחים שנוהגים בו היתר].

ובספר הרב מפוניבז' הובא ששמע מבעל המאיר לעולם שלדעת ריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה, מותר לבשל ביו"ט בהמה טמאה, ולאכול ממנה פחות משיעור, והערוך השלחן מחה על כך, ואמר שאף אם אינו אסור, הלא ודאי אין זה בכלל ההיתר של 'אך אשר יאכל לכל נפש', ואמנם באבני נזר (או"ח תיג) נקט שההיתר הוא רק לצורך אכילת כזית, אך לולי דבריו יש לומר שכיון שהשחיטה נצרכת לאכילה כל שהיא, הרי היא מותרת. וכבר קדם בזה בשדה יהושע לירושלמי (ביצה פ"א ה"ג), שנחלקו שם ר"י ור"ל במבשל נבילה ביו"ט, דר"י אמר שאינו לוקה ור"ל אמר לוקה, והקשה מכך על דברי השאגת ארי' (סי' סד) שהעושה מלאכה ביו"ט לצורך דבר שאסור מדרבנן אין לוקין עליו, דכיון דמן התורה שרי הוי צורך אוכל נפש. ולכאורה כיון שר"ל סובר חצי שיעור מן התורה מותר, למה לוקה על בישול נבילה, והרי חזי לחצי שיעור, אלא ודאי דעכ"פ מדרבנן אסור, לוקה, ושלא כשאג"א. ואמנם השאגת אריה עצמו בטורי אבן (אבני מלואים סוף מגילה), כתב להדיא דר"ל דחצי שיעור מותר מן התורה אי אמרת הואיל, מבשל נבילות וטריפות לא משכחת דלקי, דאין לך דבר דלא חזי לאורחים ישראל, דהא חזי למיכל ביו"ט פחות פחות מכשיעור.

הרב יצחק פזריני

לשעבר ראש כולל "בלבבי משכן אבנה"

זמן מכת בכורות

מטו משמיה דהמר"ל דיסקין זצ"ל שהקשה על מה שכתוב "ועברתי בארץ מצרים", שלשון ועברתי משמע שהלך והכה אותם בדרך הליכתו, ולכא"ו קשה שהרי כולם מתו ברגע אחד בחצות הלילה. ותי' שבאמת זמן חצות הלילה אינו שוה בכל המקומות, שהרי בכל מקום משתנה זמן חצות לפי תחילת הלילה וסוף הלילה באותו מקום, וא"כ נמצא שבאמת לא מתו כולם

ברגע אחד ממש אלא בכל מקום ומקום מתו כשהיה במקום זה חצות. וזהו שכתוב 'ועברתי'.

אמנם ברש"י משמע שמתו ממש כולם ברגע אחד, שכתב: "כמלך העובר ממקום למקום, ובהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין". וקשה כיצד יישב את הטענה הנ"ל, שהרי 'חצות' אינו באותו זמן בכל המקומות. וביאר בזה מו"ר הגאון ר' צבי יהודה אדלשטיין שליט"א שבפרשת שמות כתוב "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' וגו' הנה אנכי הרג את בך בכרך". ומבואר שהיה עונש לפרעה שימותו כל בכוריו, ולפי זה לכא"ו פשוט שכולם מתו בשעה שהיה חצות אצל פרעה, שהרי בשעה זו נענש פרעה שמתו כל בכוריו, וכמו אם נגזר על אדם שימותו כל בהמותיו בחצות הלילה, ודאי תלוי בחצות דידה. כך גם כאן כולם מתו בחצות של פרעה. ובהו ביאר למה פרעה עצמו לא מת, ואף שהיה בכור, כיון שהעונש היה שימותו בכוריו של פרעה, וא"כ פרעה אינו בכלל זה.

הרב דב גדליה דרקסלר

מח"ס 'דברים ככתבם'

מצה על שום מה?

בהגדה כתוב שהמצה היא על זה שלא הספיק בצקם להחמיץ. הרבה ראשונים, אבודרהם ועוד, הקשו שהרי ציוס קודם לכן במצה. ויתרצו, שציוס על שם העתיד. - בכל זאת צריך להבין למה ציוס ע"ש העתיד. ועוד יש להבין מה שתקנו לומר 'הא לחמא עניא' שהוא ע"ש המצה שהיו אוכלים בעבודתם במצרים [שנותנים לעבד מצות שלא מתעכלות מהר, אבן עזרא], כמו שפירשו הראשונים. יש לשאול, מה הענין להזכיר גם את המצה הזאת.

השתא התבוננתי ונראה בעיני דבר נפלא. כבר שאלו ראשונים מה החילוק בין זכירת יצי"מ של כל השנה לליל הסדר. חושבני שאם נתבונן בהגדה נראה דבר ברור מאוד, שההגדה היא רק הודאה על החירות, אבל לא מוזכר בה כלל שהחירות הולידה עבדות חדשה, עבדות ה', כמו שמונח בק"ש שזכירת יצי"מ היא אות לעבדות שקבלו על עצמנו, שעבדי ה' נינהו ולא עבדי פרעה. 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים... אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. בהגדה אין שום התייחסות לזה. הסיבה לזה נראית, **שבבילי הסדר ההדגשה היא על החירות לבד** שהקב"ה הוציא אותנו מתחת סבלות מצרים. ובכוחו שידד מערכות הטבע. **וכל יום ההדגשה היא שהקב"ה הוציאנו כדי שנעבוד אותו**. [לכן רואים בהלכה שיש ענין להראות חירות מוגזמת בבילי הסדר, כמו הסיבה, שודאי אין לה מקום כל ימות השנה. א"ל תַּשְׁמַח יִשְׂרָאֵל אֶל גִּיל קְצָמִים].

זה נראה עומק הסיפור שפותח את ההגדה 'מעשה ברבי אליעזר... עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם הגיע זמן קרי"ש של שחרית'. כונת התלמידים היתה: נגמר הזמן של החירות, ומתחילה העבדות, 'קרי"ש של שחרית'.

בזה נתיישב לי הקושי הראשונה. באמת המצה רומזת לכמה דברים, זאת אומרת גם לעבדות וגם לחירות, ודוקא משום כך הדגישו שהמצה של ליל הסדר רומזת לחירות. היינו שכל השנה אנו צריכים לדעת את מה שכתוב בתורה שהמצה היא גם סמל לעבדות ה', שציוס ע"ש העתיד [היינו שודאי חייב שיהיה כאן ציון], אבל בבילי הסדר אנו מבדדים את זה ומדגישים רק את זה שהמצה שאנו אוכלים היא החירות שלנו שאנו מצידנו לא הספקנו להחמיץ את המצה עד שנגלה עלינו מלך מלכי המלכים [ולא מחמת הציון].

הרב אשר מילר

ר"מ ישיבת תורת זאב, ירושלים

הערות בעניני שחיטת הפסח

פסול 'שחוט' לפסח

א] בבכורות יב. איתא דאין פדיון פטר חמור נפדה על שש שחוט, משום דילפינן שה שש מפסח, מה התם שחוט פסול אף כאן. וביאר רש"י דטעמא דשחוט פסול לפסח הוא משום דבעינן **שחיטה לשם פסח**. ויש להעיר הלא ע"כ מייירי בקדם הקדושו למומו, וא"כ כשנשחט אחר הקדושו אמאי יש כאן חסרון של לשם פסח נימא סתמא לשמה, ואלא דנשחט חוץ לעזרה, א"כ חסר כאן שחיטה כל עיקר ולא רק שחיטה לשם פסח וצ"ע. ואולי ס"ל כשיטת הרמב"ם המחודשת דהשוחט פסח לשם חולין פסול, הגם דחטאת לשם חולין איתא בגמ' דכשר משום דלאו מינה - לא מחריב בה, שאני פסח דכתיב בה זבח פסח לה'. ולפי"ז שפיר כ' רש"י דיש חסרון בשחוט בסתמא או לשם חולין, דלא מהני דין 'סתמא לשמה' בפסח דסו"ס לאו פסח הוא לה'. [ומה דהכריח את רש"י להעמיד השחיטה בעזרה, ופסולו משום 'שלא לשם פסח', ולא באופן שלא היה בו קיום שחיטה בעזרה כלל, אולי משום דאילו כן לא

מחוסר זמן, ונהי דפסח שלא בזמנו שלמים הא בעי עקירה, ומאחר וכן אין בזה איסור שחוט חוץ דאינו ראוי לאהל מועד, דמה"ט כי תוסי' [שם] על ניסוך המים בחוץ כל השנה דיהא פטור משום דהוא מחוסר זמן ואכה"מ להאריך.

ע"ד דרוש

[ח] ויש להוסיף וליתן טעם בדרך הדרוש בעיקר הזהירות הגדולה 'דמחזי כאוכל בחוץ', וגם במה דלא דיברו על השחיטה, על המעילה והטומאה וכו', כמו"כ הזהירו שלא להגביה הזרוע שנראה שמקדישו לכך, גם מה דנוהגין כולן בחסידות בדין טיבולו במשקה יותר מן הדין הנוהג כולי שתא, אשר מזה היה נראה דשאני ליל התקדש חג דאתכא דרחמנא יתיבנא, וראה לשונו הזהב דתוסי' פסחים כק. [ד"ה מפטירין] דהתם [במנחה דנאכלת על השובע] ה"ט שלא יצא משולחן רבו רעב, אבל במצה לא שייך האי טעמא **דלא משולחן רבו הוא כולי האי** מדוייק מד' דאיהו בחינה ד'משולחן רבו' ודאי איכא במצה [שמעת]. ונתנו חז"ל לליל הסדר גם לדורות בחינה של שולחן גבוה ואכילת קדשים, והנהיגו להמסדר בגדי לבן ככהן בעבודתו, עד אכילת אפיקומן שדימוהו לאכילת קרבן פסח וחיבוהו להצפינו ושלא להסיח דעת ממנו כפסח, ואולי על משקל זה הוא דנתנו חכמים זהירות גדולה שלא יראה כמקדיש ואוכל קדשים בחוץ ודוק.

הרב יחזקאל שרגא וינבר

ר"מ ישיבת מיר

ביסוד החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים למצות סיפור יציאת מצרים

נצטוונו בתורה ב' מצוות. א'- זכירת יציאת מצרים בכל יום בבוקר ובערב. ב'- סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן. וכבר איתבדר בבי מדרשא דברי הגר"ח שהיה פותח בהם את סיפור ההגדה בליל הסדר דג' חילוקים יש בין ב' המצוות הללו. א'- דמצות סיפור צריך להיות בדרך שאלה ותשובה, ומצות זכירה סגי בהזכרה גרידא. ב'- דבמצות סיפור יש דין דמתחיל בגנות ומסיים בשבח ובמצות זכירה א"צ לזה. ג'- דבמצות סיפור יש את הדין שכל שלא אמר שלושה דברים הללו לא יצא ידיה, פסח מצה ומרור, פסח על שום מה וכו' דהיינו שמחייב לומר את טעמי המצוות הללו ובהזכרה אין דין זה. ויש לבאר מדוע נתחלק ענין סיפור מענין זכירה בג' דברים אלו.

והנה בביאור החילוק בגדרי שני המצוות הללו יש לבאר דביציאת מצרים יש ב' ענינים. הענין הראשון דע"י הניסים שהיו ביצי"מ נתבררו כל יסודי האמונה וכמו שהאריך בזה הרמב"ן בסוף פ' בא, ויסוד מצות זכירת יצי"מ הוא מהאי טעמא, וכמש"כ "ולמען תספר באזני בנך וכן בנך את אשר התעללת במצרים וכו' וידעתם כי אני ה'". וכן כתב הרמב"ן שם וז"ל "ובעבור כי ה' לא יעשה יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו וכו' ושנוכיר זה בפניו בקר וערב כמו שאמרו אמת ויציב דאורייתא ממה שכתוב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך".

אמנם יש ענין נוסף ביצי"מ דע"י יציאת מצרים נהיינו עבדים של הקב"ה ונתחייבנו בקבלת מלכותו. וכמש"כ ה"אבן עזרא" בפ' יתרו עה"פ אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים "שאלני רבי יהודה הלוי מ"כ למה הזכיר אנכי ה"ה אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר שעשיתי שמים וארץ". והאריך שם האב"ע בתשובתו אליו וכתב שם בתו"ד "והנה השם עשה אותות ומופתים במצרים עד שהוציאם משה להיות להם לאלוקים וכו' ואמר אלוקיך כי אתה חייב בעבור שהוצאתיך מבית עבדים להיות לי לעבד שתעבדני ותהיה לי לעם ואני אהיה לך לאלוקים. ומשה פירש זה בפרשת כי ישאלך בנך כי טעם השאלה למה אנו חייבים לעשות מצות השם יותר מכל האדם והלוא בורא אחד לכולנו. והנה הזכיר שלש תשובות הא' עבדים היינו לפרעה והוא עשה לנו את הטובה הגדולה, על כן אנו חייבים לשמור כל מה שיצונו אפילו לא היינו יודעים טעם מצוותיו" עכ"ל. וכן מבואר ברש"י שם על הפסוק אנכי ה' אלוקיך בקיצור וז"ל "יכאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים ל"י וכו"כ ברמב"ן שם ע"ש.

ולפי זה יש לבאר דמצות זכירה שייכת לענין הראשון של האות על האמונה וכמש"כ הרמב"ן להדיא, ומצות סיפור שייכת לענין השני וכמש"כ האב"ע להדיא דהשאלה של כי ישאלך בנך והתשובה לבן סובבות על הענין של חיוב העבדות הנובע מיציאת מצרים. והדברים מדוקדקים להפליא דהרמב"ן כשמונה את כל המצוות שנצטוונו לזכור את יציאת מצרים לא הזכיר את מצות סיפור יצי"מ, והוא פלא. ולפמשנ"ת אין זה שייך לדין זכירה. ולפ"י י"ל דמצות זכירה שייכא בכל יום כיון דיסודי האמונה שייכים לכל יום ומקרא מלא הוא למען תזכור... כל ימי חייך, אמנם כי ישאלך בנך קאי על קיום המצוות וכמפורש בכל הפרשיות של הארבעה בנים דהשאלה מתיחסת

היה לנו למילף מזה לדין פדיון, דמה דפסול בפסח משום שנשלל ממנו השחיטה מעיקרו, אינו יכול להיות לימוד לפדיון, משא"כ לשם חולין או בסתמא דהוא פסול מסויים בפסח שפיר ילפין.

בן פקועה לקרבן פסח

[ב] איבעיא לן בבכורות [שם] ובחולין עב: - בן פקועה מהו לפדות עליו מאחר והוא כשחוט לאו שה הוא או"י כיון דרהיט וכו', ופשיט ליה דילפינן 'שה שה מפסח' מה פסח בן פקועה פסול אצלו אף פדיון כן. וביאר רש"י בטעמא דפסול בן פקועה בפסח דהוא משום יוצא דופן, [ולפ"י] מפרכסת כחיה דילדה בן פקועה כשרה לפסח] אולם התוסי' בחולין עב: פליגי וכו' דטעם מאי דפסול היינו משום דהוא 'כשחוט' ותימה על רש"י מה הוצרך לפסול יוצא דופן, הלא בלא"ה הלא שחוט הוא כבר אגב אמו כדכ' התוסי' [ולמשנ"ת לעיל אות א' בסוגריים] י"ל דאילו משום דכבר שחוט לא הוי ילפינן לפדיון, מאחר ואין כאן פסול בהקרבן, כ"י דאין שייך לשוחטו מאחר והוא כבר שחוט מחמת אמו ולכן הוצרך לפסול יוצא דופן] ועיין בזה באחרונים. ואולם ראיתי בתורת חיים חולין עב: דכתב באופן מחודש דנהי דהוא כבר שחוט מ"מ בקרבן דבעינן מיהא דם לצורך זריקה, ע"כ ישחוט הבן פקועה ע"מ לקבל דם לזריקה. ויש כאן חידוש כאשר יתבאר להלן.

שחיטת ורידין אם הם חלק משחיטת קדשים.

[ג] הנה שמעתי להסתפק מלתא חדתא בעיקר דין 'שחיטת קדשים' האם שחיטת הוורדין שהם בעצם מקור הדם לזריקה, הוי חלק מ'שחיטת קדשים' או רק תנאי. ואפרש. הנה בשחיטת חולין שחיטת יבשתא נמי שחיטה הוי, אבל בקדשים שחיטה יבשתא פסולה. וביארו בחולין כט. מאחר וכל עיקרו לדם הוא צריך. א"כ זה ברור שצריך בקדשים לשחוט גם הוורדין ע"מ שיצא דם, הספק הוא רק האם נעשו הוורדין חלק ממעשה ועבודת השחיטה, או רק כתנאי בעלמא. ונפק"מ **רבנא** למחשבת פיגול למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וכן בשאר פסולי שחיטה. וכן לענין שחוט חוץ למאן דמחייב במיעוט קמא לשחוט חוץ [עין חו"ד יו"ד סימן ב ס"ק ב] - ה"ה יתחייב בשחיטת הוורדין בלחוד, **וטרם נמצא ענין זה דבר ברור**. והנה מבואר בסוטה יד: דסכין הוי 'קידוש ראשון' להדם אשר לכאורה היה נראה מזה כי הוא חלק מן העבודה, [וכן נקט הגר"ז לדבר פשוט בעבודת 'קבלה' דקידוש הדם שבה הוי חלק מן העבודה ולא עוד דין, אולם במקד"ד נקט לא כן ועיין] אולם יש לדחות מאחר וכבר דנו הראשונים דסכין לא בעי למיהוי כלי שרת, נמצא לפ"י לא הסכימו מקדש הדם בנגיעה ממש, אלא בעצם 'מעשה השחיטה', וא"כ שוב בעינן למידע שמא הוורדין לאו מחפצא דשחיטה הוי כלל.

ואולם להמבואר ברש"י, הא קמן בן פקועה דהוא כבר נידון כ'שחוט', ואכתי בעינן למעבד ביה עבודת שחיטה רק לצורך הוצאת הדם, אשר לכאורה עולה מזה דשחיטת הוורדין הוא עיקר בהשחיטה, והגם דיתכן כי גם בבן פקועה נבעי בפועל שחיטת סימנים ולא הוורדים ולא שחיטת ורידין לחוד ויל"ע בזה, מיהו אילו הוורדין לא היו חלק מן השחיטה לכאורה זה הפסח כבר נעדר ממנו עבודת שחיטה, וזה ודאי ד' עבודות מעכבות בהקרבן, וראיתי מי שנקט דשאני פסח דעיקרו לאכילה סגי בהיתר דבן פקועה לחולין, וזה אינו דודאי בעינן ד' עבודות ויל"ע בכל זה.

קרבן פסח בזה"ז

[ד] פסחים נג [ונפקס בטושו"ע סימן תעג] **אסור לומר על שום בהמה בין היה בין שחוט בשר זה לפסח לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח ונמצא אוכל קדשים בחוץ**. ויש להעיר מדוע זה נקט רב איסור אוכל קדשים בחוץ, הלא מיחזי כמועל בהקדש, ומהו שנקטו דווקא איסור אכילה בחוץ. ונ"פ מאחר וניתן להקריב פסח בזמנה"ז דמקריבין אע"פ שאין בית, וטומאה הותרה בציבור, כנועד באחרונים, לכן אין חשש איסור מעילה, ואף קרבן הטומאה הלא שרי באכילה לכמה ראשונים [אם הבשר טהור] ולכן הוצרכו לחשש אכילת בשר קדשים בחוץ. - ומאחר וכן יתכן דבאמת כל האי חשש הוא רק גבי פסח אבל בכולי שתא אין כלל לחוש בזה דהרי אין קרבן קרב בזמן הזה, ומה"ת נימא דהקדישו לקרבן, ובה מיושב קושית הט"ז בה' יוכה"פ סימן תרד דתמה על הרמ"א מאד, איך שרי לסמוך הידיים על התרגול קודם מנהג כפרות, הלא עביד עבודת קרבן ממש ונראה כשוחט קדשים בחוץ, ומאי שנא מהאמורא אצל פסח, ולדברינו נחא.

מדוע לא דיברו על איסור 'שחוט חוץ'

ואולם מה דנקט הט"ז הנ"ל דיש חשש **שחוט חוץ**, הנה רב דייק משום **אוכל** בחוץ ולא משום שוחט בחוץ וצ"ב באמת אמאי לא חששו לשחיטה, ואמנם בפ' השוחט והמעלה קט: דנו על השוחט בזמן הזה בחוץ, אי קאי עליה באיסור שחוט חוץ, או"ד אינו ראוי לפתח אהל מועד. ותלו לה בדין מקריבין אע"פ שאין בית דע"י חשיב ראוי לפתח אהל מועד, ואולם ברמב"ם דייק הכ"מ דרק על העלאת הוא חייב, אבל שחיטה מותרת [והוא מיוסד מכח קושית התוסי' זבחים נט. דבלא מובח דחוי הקרבן משחיטת] ולפ"י נחא דבזה"ז אין איסור שחיטה. עוד י"ל דשאני פסח כששוחט קודם חצות חשיב

להסב על ימינו, מ"מ אין לחלק מפני טעם ב' שמא יקדים קנה לוושט, והאי טעמא עדיפא לן משום דהוי סכנתא וחמירא סכנתא מאיסורא, ויאכל אותו הפעם בימין כל אדם, עכ"ל. ויל"ע, דהנה מי שאינו איטר שהיטב על ימינו נראה ודאי דלא יצא ידי חובתו, וכמש"כ המ"ב בס"ק ט' דאין זה דרך חירות, והיינו משום דדרכו לאכול בימינו ולא בשמאלו, וא"כ מאותו הטעם גופא יש לו לומר דגם איטר שהיטב בשמאל כיון שדרכו לאכול בשמאלו אין זה דרך חירות ולא יצא, ומאי מהני הא דאיכא סכנה בהסיבה על ימין לומר דיטב על שמאלו הא אין זה דרך חירות לדידה כלל ולא שמה הסיבה. ובפשטו היה מקום לומר דטעמא דסכנה אין זה רק טעם לומר אמאי אינו יכול להסב על ימינו, אלא דמשום הסכנה להסב על ימינו חשיב מה"ט גם דרך חירות להסב על שמאלו. אלא דא"כ אינו מובן הדמיון להא דאמר' חמירא סכנתא מאיסורא, והול"ל רק דמיסב על שמאלו משום דהסבת ימין סכנה היא. ועוד דיעוי' בהמשך דברי המ"ב שם בס"ק יא' שכתב, ומ"מ אם היסב על ימינו יצא בדיעבד, ואי נימא דבמקום סכנה דרך חירות לדידה היא על שמאלו אמאי יצא בדיעבד בהסיבת ימין דמ"ש ממי שאינו איטר שאם היסב בימין לא יצא. ועד"ז יש להעיר בדברי הביה"ל, שנסתפק במי שאינו איטר והוא גידס ביד ימינו דבכה"ג אי יסב על שמאלו לא יוכל לאכול, אי יסב מה"ט על ימינו או שאין שייך בו הסיבה כלל, והכריע דנראה דאין שייך בו הסיבה, ואי טעמא דסכנה מהניא לדון הדרך חירות רק בשמאלו מהו הצד שגידס יסב על ימינו.

ונראה לומר, עפ"מ שיש לדקדק בלשונו הזהב של המ"ב שכתב, והאי טעמא עדיפא לן משום דהוי סכנתא וסכנתא חמירא מאיסורא, דמשמע מדבריו דהגם דבמי שאינו איטר כיון דרגלי לאכול בימינו חשיב דרך חירות רק בימינו, אפ"ה יש לדון באיטר, והיינו דבאיטר שם דרך חירות עומד בספק, דמחד גיסא יש לדון דכיון דדרכו לאכול בשמאלו דרך חירות לדידה היינו בהסיבת ימין, ומאידך גיסא כיון דהוא סכנה יש לומר דדרך חירות לדידה היינו בשמאל. בזה כתב המ"ב דההכרעה היא דסכנתא חמירא מאיסורא, והיינו דהשיקול של סכנה חמיר יותר והוי טפי דרך חירות בהסיבת שמאל. ולפי"ז יש להבין מה שהוסיף וכתב דאם היסב בימין יצא בדיעבד דאמנם לכתחילה הוי טפי דרך חירות בשמאל אבל גם בימין לא הופקע משום כך משם חירות דסו"ס דרכו לאכול בשמאל. ונראה דזהו גם הצד שדן הביה"ל לומר דגידס יסב בימין, דהגם דאיכא סכנה בזה, אין זה טעם גמור לומר דרק זה הקובע לומר דהוי דרך חירות, והכריע דכיון דסו"ס אינו איטר, ליכא בדידה דרך חירות בהסיבת ימין כלל ואין שייך ביה הסיבה.

הרב מנחם צבי גרונר

ר"מ ישיבת "תורת זאב"

בגדר השאלות של מה נשתנה אם כל שינוי חשיב שאלה

במתני' פסחים קט"ז. תנן את ד' השאלות של מה נשתנה ויל"ע למה נתקן המה נשתנה על ד' שינויים אלו, הרי עושים עוד שינויים כדי שישאלו. וביותר הרי מה שמסלקים את השולחן לפני כוס שני הוא כדי שישאלו ובאמת לא על זה שואלים.

והנה לכאורה היישוב הפשוט דעיקר השאלות דמה נשתנה הוא מהדין סיפור יציאת מצרים שיהיה בדרך של שאלה ותשובה כמו שביאר הגר"ח, וא"כ בעינן דווקא שאלות כאלו שהתשובות עליהם הוא עבדים היינו. אבל שאלות שהם שינוי כדי שישאלו התינוקות בזה אין קיום של סיפור על ידי שאלה ותשובה.

אכן לכאורה דבר זה תלוי במחלוקת ראשונים דהנה בגמ' קט"ז: אמרי' דרבה הסיר השלחן מלפניו ושאל לו אביי עדיין לו אכלנו וא"ל פטרתן מלומר מה נשתנה ובתוס' כ' שאין הביאור שזה עצמו שאלת מה נשתנה אלא שבא לשאול בשאר דברים ולכאוי ס"ל כמוש"כ דרך שאלות שקשורות לסיפור יצ"מ הם פוטרים במה נשתנה. אכן, ברשב"ם משמע שזה גופא פטרתן וכן נראה בשבלי הלקט שכתב שהמה נשתנה נתקן עבור מי שאין לו מי שישאל שאם יש לו מי שישאל לא צריך והביא זה המעשה של אביי. ומבואר לכאוי דס"ל דכל שאלה פוטרת ול"ד שאלות שהתשובה עליהם היא הסיפור יצ"מ ויל"ע הסברא בזה [ואולי י"ל דהוה כאינו יודע לשאול שהוא מדין את פתח לו וזה הפתיחה. והחילוק בין תם לשאינו יודע לשאול שהתם שואל מה זאת על המצה ושאינו יודע לשאול עושים לו שינויים כדי שישאל סתם וצ"ע]. אכן ע"י ברשב"ם שכי' ששייב לו עבדים היינו ומבואר דהתשובה היא הסיפור יצ"מ ויל"ע כיצד זה תשובה להסרת השולחן.

ולכאורה יש להביא ראיה מהשאלה שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שני פעמים דלכאורה שאלה זו היא רק על השינוי ואין בעבדים היינו תשובה על זה. אכן, מצאתי בשיבלי הלקט [על ההגדה] שביאר השאלה של מטבילין על השינוי ושוב הביא מאחיו ה"ר בנימין הרופא שביאר המה נשתנה על סדר פסח מצה ומרור והשאלה של מטבילין ביאר על המרור

לקיום המצוות וכן בליל הסדר קאי כל הספור על קיום המצוות ולכן כל עניין המצוה היא להעמיד את ענין יצ"מ כיסוד לקיום המצוות.

ולפי"ז מבואר כל הג' חילוקים הנ"ל דבמצוות זכירת יצ"מ סגי בעצם הזכרת היציאה, דבזה מעיד על כל יסודי המונה שנתבררו ביצ"מ ואין ענין לא להתחיל בגנות שאין בזה שום ענין לבירור יסודי האמונה, ולא בהזכרת המצוות דפסח מצה ומרור, וכן אין כאן שום ענין של שאלה ותשובה דהזכירה לא באה לענות על שאלה אלא להזכיר לנו את יסודי אמונתנו, אמנם במצוות סיפור יצ"מ שישוד ענינו להעמיד את החיוב שלנו בקיום המצוות ויסוד ענינו הוא לענות על השאלה מדוע אנו מחוייבים במצוות יותר משאר בני אדם, כמש"כ האב"ע, וע"כ כל הסיפור הוא תשובה לשאלה זו, ולכן גם צריך לציין את המצוות של פסח מצה ומרור וטעמיהם כיון שע"ז קאי שאלת הכן, ולכן צריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח דבזה מונח כל התשובה דכיון שעבדים היינו והקב"ה הוציא אותנו לכן בזה קנה אותנו לעבדים וע"כ אנו חייבים ביותר בקיום מצוותיו.

הרב שרגא קלוגהויפט מח"ס 'אור החלה' על מסכת חלה

בענין האם שייך מצות זכירת יצ"מ לקריאת שמע

א) הנה מצינו בפרשת קריאת שמע שלשה פרשיות, פרשת שמע שהוא קבלת עול מלכות שמים, פרשת והיה אם שמוע שהוא קבלת עול מצוות, ופרשת ויאמר שיש בו חמשה דברים, מצות ציצית יציאת מצרים עול מצוות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז [ע' ברכות דף י"ב ע"ב].

ב) וע' ברמב"ם הלכות ק"ש פ"א ה"ב שמגדיר פרשת ויאמר, פרשת ציצית שיש בה זכירת כל המצוות, ושם בה"ג מפרש מה שקוראין פרשת ציצית אף בלילה דלא נוהגת בו ציצית, משום שיש בה זכרון יציאת מצרים, והסביר הכס"מ בה"ב דלא הסיפק לו לרמב"ם לפרש מה שקוראין פרשת ויאמר אף בבוקר משום שיש בו זכרון יצ"מ, כיון דאין זכרון יצ"מ מענין פרשיות שמע והיה אם שמוע, אלא שמצורף אגב פרשת ציצית שיש בו זכירת יצ"מ.

ג) ויש להעיר דלכאורה מבואר בבבלי ובירושלמי דלא כן, דע' ברכות דף י"ג ע"ב דמובא שם דר' יהודה הנשיא לימד לתלמידיו מתחילת זמן ק"ש ועד לאחר זמן ק"ש, ובאמצע הלימוד קבל ע"ע עול מלכות שמים בפרשת שמע, וכן היה מהדר כל יום אשמעתא דאית בה יצ"מ, כדי להזכיר יצ"מ בזמנה של ק"ש, וע' ח"י הרא"ה שפירש דאף דזמן זכירת יצ"מ לא תלוי בשעת קימה מ"מ לכתחילה זמנה כמו ק"ש.

ד) והנה ר' יהודה הנשיא לא אמר פרשת ויאמר ולפי הכס"מ ברמב"ם הרי אי"כ ל"ש מצות זכירת יצ"מ לק"ש כלל, ומהו הדין לקרותו בזמן ק"ש.

ה) וכן ע' ירושלמי רפ"ג דף כ"ב ע"א (מובא בתוס' רפ"ג), דמקור הדין דאזון פטור מק"ש הוא ממש"כ למען תזכור את יום צאתך מארץ כל ימי חיך, ימים שאתה עוסק בהן בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהן במתים ע"ש, וצ"ע דהך קרא הוא בדין זכירת יצ"מ ואיך נלמד מזה לפרשיות שמע והיה אם שמוע.

ו) ומכ"ז מבואר לכאורה דמצות זכירת יצ"מ שייך בעצם לק"ש, וצ"ב.

ז) וראיתי בגר"ז סטנסיל עה"ת בהגש"פ שפירש דכיון דבפרשת זכירת יצ"מ כתוב אני ה' אלוהיכם וכו' להיות לכם לאלוהים, א"כ תכלית הך מצוה הוא קבלת עול מלכות שמים, ולכן היא מצורפת לק"ש, והסביר בזה מה דלפי רב "מתחיל בגנות" היינו מתחילה ע"ז היו אבותינו, וצ"ב מה זה שייך לסיפור יצ"מ, ולהנ"ל מובן, כיון דתכלית ביצ"מ הוא קבלת עול מלכות שמים היפוך מה שהיו עובדי ע"ז.

ח) ולפי"ז י"ל דמובן מה דלכתחילה הוי זמן זכירת יצ"מ כמו זמן קבלת עול מלכות שמים בק"ש, וכן מובן מה שנפטר מק"ש לאזון שעוסק במתים ואין לו דין לקבל ע"ע עומ"ש.

הרב מנחם זלמן קרמר ר"מ ישיבת מיר

הסיבה בשמאל באיטר

שו"ע סי' תעב' סעי' ג', כשהוא מיסב לא יטה לא על גבו ולא על פניו ולא על ימינו אלא על שמאלו. וברמ"א, ואין חילוק בין איטר לאחר. ובמ"ב ס"ק י', ולא על ימינו דלא שמה הסיבה כיון שצריך לאכול בימינו. ועוד טעם אחר יש, דשמא יקדים קנה לוושט, דוושט הוא בצד ימין וכו' ויבא לידי סכנה. עוד כתב בס"ק יא', ואין חילוק בין איטר לאחר, ר"ל דגם איטר צריך להסב על שמאל כל אדם. ואע"ג דהוא אוכל תמיד בשמאלו וא"כ לטעם א' היה צריך

עייש ולכאורה הביאור תלוי במש"כ אם השאלה צריכה להיות כזו שהתשובה היא עבדים היינו או סתם שאלה על שינוי ויל"ע בזה.

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

מז"צ בירושלים, מח"ס 'מטבח כהלכה' 'החשמל בשבת' ועוד

כיצד מכשירים את השיש לפסח בימינו?

בכדי לברר את אופן הכשרת השיש לפסח נקדים לעיין בדברי הראשונים באופן הכשרת 'שולחנות ותיבות'. יש ראשונים שכתבו שצריך לערוך חמין מכלי ראשון, מחשש שנשפך עליהם חמץ רותח במשך השנה, (וכבולעו כן פולטו), כ"כ ראבי" (סי' תסד עמוד 90), וספר האסופות (ע"פ המגיה של הראב"י). וכן ב'מנהגי מהרי"ל' (הגעלה אות ו וכע"ז להלן אות ח).

אך יש ראשונים שהצריכו עירוי דוקא על גבי 'אבן מלובן', הראשון מהראשונים שהזכיר דבר זה הוא הרוקח (סי' רנז), והיינו שבאופן זה נידון העירוי ככלי ראשון ממש, ולא רק כעירוי כלי ראשון שהוא פחות טוב. וכן כתב המרדכי (סי' תקפא מובא בב"י סי' תנב). וביותר הדברים מפורשים בדברי מהרי"י וויל בתשובותיו (סי' קצג). וכמו"כ מהרי"ל אע"פ שכתב שסגי בעירוי, חזר וכתב (אות ט) **שהמנהג** לא להסתפק בעירוי אלא מכשירים את השלחנות ע"י אבן מלובן.

להלכה, בשו"ע (אוי"ח סי' תנא סעי' ב) הצריך רק עירוי רותחים, אך המטה משה (סי' תקמו) בדיני הגעלה בקוצר כתב: **"והגעלה הוא שהאחד יתפוס האבן או האוד ותבירו שופך עליהם. ואז ההכשר בא ע"י שניהם"**. וכן שאר נושאי כלי השו"ע חששו לדברי מהרי"י וויל שהצריכו הגעלה יחד עם 'אבן מלובן', (כאמור לעיל כן כתבו כבר הרוקח ומהרי"ל), כן כתבו החק יעקב (סי' נח), הא"ר (סי' מ), והפמ"ג (א"א סי' לח). אמנם כתבו הפוסקים שבדיעבד במקום הפסד מרובה יש להתיר ע"י עירוי בלבד.

והנה, הרה"ג ר' גד ליכט שליט"א, העיר במאמרו (עומקא דפרשה, פסח תשע"ב) שמן הדין די בכיסוי 'אלומיניום' דק על השיש בפסח, שהרי גם אם יניח דבר גוש או סיר רותח בפסח ע"ג השיש, אין בולע מהשיש יותר מיכדי קליפה, שהרי השיש הוא 'תתאה' וקיי"ל 'תתאה גבר', א"כ אם שם אלומיניום, וכ"ש כשהוא עבה, הרי יצא מכלל כל שש שהרי היכדי קליפה' יבלע באלומיניום שעביו כדי קליפה ולא יבלע בסיר.

אך אממו"ר שליט"א השיב על דבריו מדברי הראשונים הני"ל - רוקח מהרי"ל ומהרי"י וויל והפוסקים שחששו לשיטתם - שלא סגי בעירוי מכלי ראשון שבכוחו להפליט 'כדי קליפה' אלא צריך גם 'אבן מלובן', ע"כ שחששו לבליעה בכולו, וכשם שמאיוז סיבה נקטו שחוששים ליותר מכדי קליפה ולא סומכים על 'תתאה גבר' שמחמת כן אין בולע יותר מכ"ק, לכן צריך דוקא עירוי על אבן מלובן, ואם לאו הרי שיש לכסות בכיסוי **עבה** דוקא. עכ"ל.

נכון שהדברים צריכים ביאור, מדוע באמת חששו הראשונים לבליעה בכולו והצריכו 'אבן מלובן', הלא גם יפול חמץ רותח על השלחן ואפילו 'דבר גוש', מכל מקום אין השלחן בולע חמץ יותר מיכדי קליפה' כדין 'תתאה גבר' שהרי השלחן צונן. בספרנו 'מטבח כהלכה' מצאנו בס"ד כמה וכמה יישובים לדברי הראשונים, נביאם בזה בקצרה. (עיי"ש בהרחבה).

א. בדברי הרמב"ן בחולין (ק"ב. ומה שאמרו בקערה) מצינו חידוש גדול, שכתב שאם נפל דבר רותח על דבר קר, והשתתה שם הרי הוא מחמם את המשתח שתחתיו וממילא נאסר כולו. א"כ אולי חששו הראשונים הני"ל לאופן זה שיניח קדירה רותחת על השלחן עד שירתח השלחן ואז יבלע בכולו.

ב. משמעות הפרי מגדים (אוי"ח סי' תנא א"א סי' לח) שחוששים לכתחילה לשי' מהרש"ל שבכלי אין 'תתאה גבר'. ולפי"ז, יתכן שגם בנ"ד החשש שיניח כלי על השלחן ואז יבלע בכולו. אמנם נראית הסכמת הפוסקים שגם בכלי אמרין תתאה גבר.

ג. באיסור והיתר הארדך (שער לא) כתב שאין אומרים תתאה גבר באופן שהניח קדירה עם **בשר** רותחת על גבי חלב, וביאר דבריו ביד יהודה (קצר סי' צב סי' סא, ראה גם בארדך סי' סא), "מיהו יש ס"ל דבכל קדירה חמה עם תבשיל, **אף אם העמידה על דבר צונן לגמרי נאסרה כולה ולא אמרינן גביה תתאה גבר**, כן דעת או"ח בשם הרי"י מפארי"ז, וכן הסכים הב"י כאן, אך הרמ"א והרש"ל וכל האחרונים לא ס"ל כן". ואולי, גם הרמ"א שמיקל בזה היינו רק בדיעבד, אך לכתחילה חוששים לזה.

ד. כתב הפרי מגדים (שפ"ד סי' צד סי' א): "דע שאני נסתפקתי, **כלי מתכות שהוחם באור ממש** ותוחבו לתבשיל צונן אי שייך תתאה ואין אוסר רק כדי קליפה, או שאני הוחם ע"י אש ממש, וכחאי גוונא מחלף השי"ך לענין מפליט ומבלע בכולו בין הוחם ע"י אור או ע"י מים חמין וצריך עיון כעת". וכע"ז כתב החו"ד (סי' קה ביאורים סי' ט). אמנם החכמת אדם (כלל נו ס"ח, ויותר שם בבני"א אות עז) נקט שלא כדבריהם, וראה שם בבית אדם. וכן מיקל ביד יהודה (סי' צב

סי' סא). ואולי חששו הראשונים לאופן זה שיניח קדירה שהעבירה מעל האש, וכשיטת אחרונים אלו.

ה. אולי ניתן להציע הצעה נוספת, לפי מה שכתב המרדכי (סי' תקפא מובא בב"י סי' תנב) בדין ההכשר לפסח שצריך 'אבן מלובן' מפני: **"כי לפעמים נשפך מן המולייתא רותחת על הדף**, על כן צריך כלי ראשון", וצ"ב כנ"ל, מה בכך שישפך מהמולייתא, סוף סוף אין כאן בליעה רק כדי קליפה. אך יתכן, שכיון שנשפך בסמוך ממש למולייתא, הרי"ז דומה לאבן מלובן' שנידון ככלי ראשון, ולכן גם להכשרו צריך כלי ראשון דוקא.

העולה לדינא: כאמור בדברי הראשונים והפוסקים מבואר שהצריכו להכשרת השלחן דוקא 'אבן מלובן' מחשש ל'בליעה בכולו', והבאנו כמה אפשרויות לביאור דבריהם. א"כ גם בנידון הכשרת השיש לפסח, יש להכשיר ע"י עירוי מכלי ראשון על גבי אבן מלובן. ניתן לעשות זאת ע"י עירוי מ'מיקומקום חשמלי' תוך כדי שהמים מבעבעים על גבי ברזל רותח וכד'. **לחילופין**, ניתן לכסות את השיש, אך צריך לכסות בכיסוי עבה דוקא שלא יעבור חום שיד סולדת בו עד השיש. וכך היה מורה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

הרב אליהו סוסבסקי

ראש כולל בבית אולפנא "רוממה" מח"ס "לפני תמיד" עמ"ס תמיד וספר "כלי שיר" על פרק שירה

יום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם

בסוף ברכת במזון של ליל הסדר מוסיפים בקשה 'הרחמן הוא ינחילנו ליום שכלו טוב. ליום שכלו ארוך, יום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה ויהי חלקנו עמהם', וצריך ביאור מהו ענינו של הוספה זו.

הנה נחלקו הרא' בענין הסעודות המעודות לצדיקים, אם הם סעודות גשמיות או שאינם אלא משל לעונג הרוחני, וכן כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' תשובה, והביא ראיה ממה שאמרו חז"ל העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. וברשב"א בח"א ב"ב דף ע"ד כתב לעשב שאף שהם סעודות גשמיות כשפוטן של הדברים מ"מ לא תקשה אמרם עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו' אלא שבעולם השכר עצמו יתחלף ענינם, מגשמי לשאינו גשמי, וכ' שם וז"ל ואולי אותה הסעודה המעודות לצדיקים לעת"ל תהיה סוף הזמן שנוהג בו פעולות גופניות כמאכל ומשתה, ואחריה יתבטל הניהוג ההוא ויהיו יושבים ועטרותיהם בראשיהם מתעדנים מזיו השכינה עכ"ל, ועוד הוסיף שם שבעולם הזה יש דברים שהם דוגמא וצורה לענינים רוחניים, ולזכות לדרגא הרוחנית הרמוזה בו צריך קודם לעבור דרך אותה ענין גשמי הרומו לו (והביא גן עדן התחתון, ובית המקדש כדוגמאות לכך) ואף סעודות הללו הם ענין גשמי הרומו לענינו הרוחני של הצדיקים יושבין בעטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה (א"כ מהשאמרו עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו' כוונתם בעולם ההוא שכבר אין בו גוף).

ועיין בראב"ד שם בה"ד שהשיג שאם אין סעודה למה יש כוס של ברכה, ולכאורה כשם שהסעודה הוא משל כן יש לפרש את הכוס של ברכה, אלא נראה שכוונת הראב"ד הוא כנ"ל שהתינו אם בתחילת עולם השכר יש סעודות וניהוגים גשמיים, הרי שיש סוף לניהוג הגשמי ואז מברכים על מזונם ובאים לעולם הבא שאין שם לא אכילה ולא שתיה וכו', אבל לדעת הרמב"ם שאין סעודה כלל וכולה משל על עינוג הצדיקים, למה יש ברכת מזון וכוס של ברכה שאין באים אלא בגמרה של סעודה, והרי לעונג הרוחני אין סוף וקץ כלל.

הנה איתא בהגדת הגר"א (בד"ה די אכלו אבהתנא) וז"ל (כוס ה'ג') הוא נגד תחית המתים שהוא מברך על מזונו, שאז סעודת לויתן, ה' הוא נגד עוה"ב ולכן אומרים עליו הלל הגדול. ועיין ברמ"ע מפאנו מאמר מאה קשיטה סי' ס"ז שכתב וז"ל ובלילי פסחים נמי שותים בין הכוסות אם ירצו אבל לא בין ג' ל' והרמז בזה לסעודת לויתן שאין מפטירין אחריה אפיקומן ואין בין אותו הכוס של ברהמ"ז לכוס ישועות של אחר המזון שום דבר מפסיק ומעכב היחוד כלל. והיינו שתיכף אחר ברכת המזון שבו מברכים על מזונם הגשמי, והוא סוף הניהוג הגופני באים לתיכף לניהוג הרוחני ואין הפסק ביניהם.

ועיי"ש עוד בדברי הגר"א (קודם לכן) שביאר שהכוס הרביעית כלולה בשלישית והביא מדברי הירושלמי שאמרו שדי' כוסות הם כנגד די' פעמים כוס, ודרש השלישי והרביעי דכתיב כוס ישועות אשא יעו"ש וזהו כדאיתא בגמ' פסחים שם באותה כוס שך ברכה שדוד נוטל את הכוס של ברכת המזון שלי נאה לברך שנא' כוס ישועות אשא וכו'.

א"כ ברכת המזון זה רומז לאותו ברכת המזון אשר הוא ניהוג אחרון של הגוף אחר שאכלו מהמזון של סעודת לויתן אשר היה צפון לצדיקים (שאילו

ויש לתמונה בשלמא בנין ביהמ"ק ושמו של משיח הם מעלות טובות שה' נותן לעם ישראל, וצריך זכות כדי לקבל אותם. אך מחיית זרעו של עמלק איזה מעלה וריוח יש בה לעם ישראל, ולכאורה זה רק כמברית ארי מנכסיו שמנע מעצמו נזק אך לא הוסיף בזה עוד ממון לעצמו. ומה צריך לזה זכות מלבד עצם המצוה עצמה של מחיית עמלק.

ונקדים: א. הקב"ה מנהיג את העולם במידת הדין ובמידת הרחמים. שם היה וכן שם א-ל הם שמות של מידות רחמים לעומת שם אלוקים או ש-ד-י שהם מידות הדין. ואמרו חז"ל שצדיקים מהפכין מידת הדין למידת רחמים ורשעים מהפכין מידת רחמים למידת הדין. ורצונו של הקב"ה להנהיג את עולמו במידות החסד והרחמים.

ב. הנה ידוע שהקב"ה מנהיג את עולמו ב"י מידות עליונות קדושות, ומידת הכתר העליונה שבהם כולה רחמים גמורים וי"ג מידות נשפעים ממנה. ויש ג"כ את הגבורות הקדושות והכעס הקדוש אשר השפע מהם יורד בצמצום גדול, והדין הוא בדקדוק גדול, שדוד נתירא מהם וכמ"ש סמר מפחד בשרי ממשפט יראתי. וכאשר אדם חוטא או כועס או עושה מעשים לא הגונים לא יכול להיות מושפע ממידת הכתר שהרי גם בספירות העליונות שהם מגבורות הדינים הקדושים לא ישרה הכתר בהם והן אומרות עליו "אם אין אור הכתר מתגלה בנו מפני דינו הקדוש והטהור, היאך רוצה האיש הזה לגלות רחמים גמורים והרי מעשיו מגונים וחיצוניים- ע"י בהרחבה בתומר דבורה פרק ב'.

ג. שרו של עשו הוא השטן הוא יצה"ר הוא מלאך המות ושמו סמא"ל [ע"י רש"י מכות יב. ד"ה שרו של אדם שלעת"ל הקב"ה שוחטו משום שקודם יפקודו' על צבא מרום במרום ואח"כ על מלכי האדמה על האדמה]. עשו מצ"ע אין לו כלום, וכמ"ש הנה קטון נתתיך בגויים בזוי אתה מאוד. וכל כוחו הוא מחטאים או מעשים לא טובים של ישראל ובכך הוא מעורר קטרוג ודין ובכך יש לו מציאות כח וממשלה ובסוד אמלאה החרבה לא נבנית צור אלא מחורבנה של ירושלים. החורבן והקלקול של ירושלים, זה עצם כוחו של אדם, לקטרג ולטול נשמה, דהיינו למשוך ולהשתעבד בישראל, וכל כוחו זהו בגדר רצועת מרדות לישראל!! (ע"י רש"י במדבר כ"א).

ד. כאשר ימחה זרעו של עמלק לא כולו ימחה אלא כל קומת הרע תמחה מלבד בחינת הראש שלו שלא ימחה. שבחינת ראשו של עשו הוא קדוש וזה ענין שראשו קבור במערה עם יעקב, וזה מש"כ הלא הוא כמוס עמדי שהקב"ה יפריד בחינת כל קומת הרע מהראש שאחזו בקדושה [ע"י רוח חיים אבות א' א'].

יוצא מהנ"ל שהקב"ה ברא לצורך הבריאה את הגבורות הקדושות והדינים הקדושים. אך מההתעוררות הדין שזה שרשו של עשו נשפע למטה כל קומת הרע של עשו. ולעת"ל שישאר רק בחינת הקדושה ויתוקן העולם במלכות ש-ד-י. תהיה הארת הכתר והרחמים מתפשטת בכל המידות.

וזה כוונת חז"ל שאותה מידה שכיום היא שרשו של עשו, ואנו כיום יראים ממנה ומלעורר אותה עלינו. לעת"ל אנו נזכה באותה מידה קדושה שהרחמים יאירו בה רחמים גדולים, וכמו שאמר דוד "אני בצדק אחזה פניך" וכמו שביאר באד"ז האי קרא.

וזה זוכים בזכות יו"ט של פסח שענינו ביעור הרע מתוכנו שחמץ זה בחינת היצה"ר, והמצה והיו"ט זה יציאה מעבדות לחירות גמורה מיצה"ר וממלאך המות ומשאר בחינות של עשו. להיות בן חורין גמור שזהו ג"כ ובלע המות לנצח (ע"ד שא' חירות על הלוחות חירות ממלאך המות). ולכן מפטירין בחזון העצמות היבשות שבזכות שמירת האי יו"ט ראשון נזכה לראשון שהוא בחינת הראש של עשו ויהיה חירות גמור.

נב. ע"י במפרשים על הגמ' הנ"ל היאך כל ראשון מכוון זה כנגד זה. ומסתבר שיו"ט של פסח מכוון כנגד זרעו של עמלק, שהרי מצינו ג"כ שמלך מצווה קודם להכרית זרעו של עמלק ואח"כ לבנות את ביהמ"ק. ועוד שמחית זרעו של עמלק זהו תיקון של שם הויה ב"ה, ושלמות מצוות סוכה הוא תיקון שם הויה"ה אדנות. ועוד יש להאריך בכל המאמר ואכ"מ.

הרב אריה גוטמן

מח"ס משנת הפורים ועוד ספרים

בענין הסיבה

בפסחים קח ע"א בן אצל אביו בעי הסיבה איבעיא להו תלמיד אצל רבו מאי ת"ש אמר אבי כי הויין בי מר זגין אבירכי דהדידי כי אתינן לבי ר' יוסף אמר לן לא צריכתו מורא רבך כמורא שמים ויש לעיין מה היה צדדי הפסק של הגמ' וכן יש לעיין מ"ט אצל רבה הסבו התלמידים הרי שפיר קאמר ר' יוסף מורא רבך כמורא שמים עוד צ"ב במה שכותבים תוס' שמשמע דבן אצל אביו צריך להסב גם כשהוא גם רבוצ"ב טעמא מאי הרי מורא רבך כמורא

רומז צפון כמו שכתב הגר"א, ונהנים מזיו השכינה, והיות ואין הפסק ביניהם וזה מביא לזה, כבר באה הבקשה בגמ' ברכת המזון שנוכה לכך שהאכילה בעולם הזה יביאנו שנוכה לישב עם הצדיקים ועטרותינו בראשונה ונהנה מזיו השכינה.

הרב יוסף רב פיינשטיין

מצות מצה של שבעה

בגמ' פסחים ק"כ ע"א מבואר דאף דכתיב בקרא שבעת ימים תאכל מצות, מ"מ ליכא חיוב לאכול רק בלילה הראשון, אבל בשאר הימים הוי רשות. וידוע מהגר"א [הובא במעשה רב] דאף דליכא חיוב לאכול מצה בשאר הימים וברשותו שלא לאכול, אם אוכל מצה הוי קיום מצוה, וזהו מה דכתיב בתורה שבעת ימים תאכל מצות, דאם אוכל יש בזה קיום מצוה.

ויל"ע מהו מצוה זו שאין חיוב לעשותה ואם עושה הוי מצוה, ולא מצינו דוגמתה. [דבציצית אף דאין מחויב ללבוש בגד של ד' כנפות, מ"מ אם לובש מחויב להטיל בו ציצית, ואין ברשותו לא להטיל].

ונראה דבגמ' סוכה כ"ז א' אמר דגם לגבי סוכה אף דכתיב שבעת ימים תשבו בסוכות, אין חיוב לאכול ולישב בסוכה רק בלילה הראשון, אבל בשאר הימים הרשות בידו שלא לאכול כלל, ויל"ע זה ממצה. ולגבי סוכה אף דאין חיוב לאכול כלל בשאר הימים, אבל אם אוכל פת מחויב הוא לאכול בסוכה, והוי קיום מצוה במה שאוכל בסוכה, ונמצא דמצות סוכה כל שבעה אינו רשות גמור, דאף דאינו מחויב לאכול כמו בלילה הראשון, אבל אם אוכל חייב לאכול בסוכה. ונראה דמשם למד הגר"א דגם במצה הוא כן, דאף דבשאר ימים אין חיוב לאכול מצה כלל, אבל עד כמה שאוכל פת אית ליה מצוה שיהא מצה ולא חמץ, [מלבד האיסור חמץ], וזהו המצוה דכל שבעה, וכמו בסוכה דאיכא מצוה כל שבעה דעד כמה שאוכל פת שיאכלנו בסוכה. אמנם עדין אין מבואר, דאין שייך מצוה לומר לו דאם אוכל פת שיהא מצה ולא חמץ, דהרי הפת שבא לאכול כבר הוי מצה, ואין בו כלל אפשרות של חמץ ואיזה מצוה יש כאן שלא לאכול חמץ רק מצה, ובשלמא בסוכה איכא מצוה כל שבעה במה שנכנס לתוך הסוכה לאכול ואין אוכל בחוץ, אבל במצה שאין כאן ב' אפשרויות אי"כ כשאוכל מצה ולא חמץ אין בזה כלל מעשה מצוה. [ולא מיסתבר דהמצוה הוי שכשאוכל פת מצה זו שלא יאכל פת אחר דחמץ, כיון דהוא אינו רוצה כלל בפת השניה].

והנה במצות מצה דלילה הראשון צריך שיהא מצה המשומרת לשם מצה, כלומר שבשעת האפיה שמרו והשגיחו שלא תחמץ בשביל לקיים מצות מצה, אבל אם אינה משומרת לשם מצה אף דהוא אינו חמץ אין יוצאים בה מצות מצה בלילה הראשון. ונראה דגם בהך מצות מצה דכל שבעה הוי רק במצה המשומרת לשם מצה, ולפ"ז מיושב מה שנתקשנו איזה מעשה מצוה יש במה שאוכל מצה כיון דאין כאן כלל אפשרות של חמץ, דאף דעכשיו בשעת האכילה ליכא אפשרות של חמץ אבל בשעת האפיה יש ב' אפשרויות לאפונה חמץ ולאפונה מצה, והוא אופנה לשם מצה, והאפיה הוי תחילת מעשה האכילה דהוא אופנה בשביל שיהא לו מצה לאכילה, ונחשב שבאכילה יש לו ב' אפשרויות של חמץ ושל מצה, ואם היה רוצה לאכול חמץ היה אופנה חמץ, אלא דבגלל שבחר לאכול מצה לכן אופנה שיהא מצה, והאפיה של המצה הוא תוצאה ממה שרוצה לאכול מצה, ומחשיבין שיש מעשה מצוה באכילה בגלל שבאפיה הוא אופנה מצה ולא חמץ לשם מצוה, דמסתכלים על הכל ביחד על האפיה ועל האכילה וביזה יש לו ב' אפשרויות של חמץ ושל מצה. [ונם אם אדם אחר אפה, הרי הוא אפה עבור מי שיאכל פת זה יהיה לו מצה ולא חמץ, והוא מתייחס לאוכל שבגלל שרוצה לאכול מצה הוא אופנה מצה]. ומעתה מבואר דזהו המצוה כל שבעה, דכשהוא בא לאכול פת יש לו ב' אפשרויות של חמץ ושל מצה, והוא עושהו לכתחילה מצה ולא חמץ, וזה כמו בסוכה דאית ליה מצוה של שבעה דאם אוכל פת שיאכלנו בסוכה.

ולפ"ז נמצא דהרצוה לקיים מצות מצה כל שבעה צריך לאכול מצה שמורה, אבל אם אוכל מצה שאינה שמורה אף דמותר לו לאכול מ"מ אין מקיים מצוה כלל.

הרב יצחק לוי

ר"מ ישיבת 'חומת ציון' – בני ברק

בשכר שלושה זכו לשלושה

בפסחים (דף ה.) אי' תנא דבי ר' ישמעאל בשכר שלושה "ראשון" [שביתת הרגל דפסח שכי' ביום הראשון מקרא קודש, ושביתת יו"ט של סוכות דכי' ביום הראשון שבתון, ולולב דכי' ולקחתם לכם ביום הראשון] זכו לשלושה "ראשון" להכרית זרעו של עמלק דכי' ויצא הראשון, ולבנין ביהמ"ק דכי' כסא כבוד מרום מראשון, ולשמו של משיח שני ראשון לציון הנה הנם.

כלומר שאין לה בעל והיא גברת הבית צריכה הסיבה א"נ שהיא חשובה בפרי ידיה וכו' כוללת שבחי אשת חיל וכו' אע"פ שיש לה בעל צריכה הסיבה א"נ יש לפרש אינה צריכה הסיבה לפי שהיא טרודה בתיקון המאכל והכנתו פטורה מהסיבה כמו שפטורה ממצות עשה שהזמן גרמא אבל אשה חשובה שיש לה עבדים ושפחות הטורחים בעניי המאכל והיא יושבת בקתדרה צריכה הסיבה.

מבואר בדברי רבינו מנוח שאשה אין צריכה הסיבה או משום דאין דרכה להסב כעין דברי השאלות ולכן אשה שחשובה בפרי ידיה וכו' מסיבה אפי' בפני בעלה כי אשה כזו דרכה להסב או שאשה פטורה משום שהיא טרודה במאכלים ופטורה כמו שפטורה מכל מצות עשה שהזמן גרמא הלא"ה היתה חייבת ולא ס"ל כפירוש קמא דרשב"ם שאשה פטורה משום דאימת בעלה עליה וכפופה לו משום דס"ל לרבינו מנוח דא"א לפטור משום כן במצוה המוטלת עליה דאפי' אם היתה חייבת במורא בעלה זה לא היה פטור אותה ממצות הסיבה ולכן עבד ושמש חייבים בהסיבה לא רק משום דהקונה ע"ע כקונה אדון לעצמו אלא גם משום דאטו משום דעבד הוא מפקיען ליה ממצות ומה שתלמיד פטור מהסיבה מחמת חיוב מורא רבו אע"פ שהסיבה היא מצוה היינו משום דמצות מורא רבו עדיפא ממצות הסיבה כי מצות מורא רבו היא כמצות מורא שמים ומצות הסיבה אינה כמורא שמים לכן דחי מצות מורא רבו למצות הסיבה והא דבאביו צריך הסבה נראה דכותב הרבינו מנוח ב' טעמים האחד שאע"פ שהוקש כבודו לכבוד המקום אינו ממש ככבוד המקום כמו שחז"ן שחייב הוא בכבוד רבו יותר מכבוד אביו א"כ ע"כ שכבוד אביו פחות הוא מכבוד שמים לכן צריך לקיים מצות הסבה ועוד משום דודאי מחיל האב על כבודו אפי' כשלא פירש ולכן חייב הבן להסב אע"פ שבמציאות יש לו כבוד ומורא לאביו בכל זאת חייב להסב כי רק כשמחוייב במורא וכבוד נפטר מהסבה ולא כשאינו מחוייב אלא שיש לו מורא דבכה"ג חייב בהסבה ועי"ב.

הרב יוסף הירשמן

ראש מדור אורח חיים – בית ועד לחכמים

מרור

בשו"ע סי' תע"ה סעיף ב' כתב בשו"ע שאם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור יברך עליו בטיבול ראשון בופה"א ועל אכילת מרור, ובטיבול השני יטבלנו בחרוסת ויאכלנו בלא ברכה.

וכתב המג"א בסק"י שלכאורה במרור שלנו – שהוא חריין האיך מברכין ע"ז בופה"א והרי אין ראוי לאכול חי וא"כ מברכין עליו שהכל כמ"ש בס"י ר"ה.

ועיין בחק יעקב שתייר שכוין שע"י טיבול בחומץ זה נאכל, מקרי שהוא נאכל ולכן מברכין עליו בופה"א.

ולכא"י יש להקשות, שהרי סו"ס עכשיו הוא אוכלו בלא חומץ וא"כ אי"ז נאכל כדרכו.

אך זה לא קשה מידי שזה שיש דין שמה שלא נאכל חי אלא מבושל מברכין עליו שהכל כשהוא חי – זה לא משום שאי"ז נאכל כדרך בנ"א, אלא משום שמקרי שהפרי לא נגמר לגמרי ולכן מברכין עליו שהכל, וא"כ זהו רק אם צריך ערוב לבשלו שאז מקרי שעכשיו אין זה ערוב דרך אכילתו ולכן מקרי שזה כמו שלא נגמר הברי. אך אם אוכלין אותו ע"י טיבול בחומץ, א"כ מקרי שהוא נאכל חי, ורק שאי"ז כ"כ ערב לאכילה ולכן מטבילין אותו בחומץ, אך הפרי עצמו כבר נגמר לגמרי וראוי לאכילה.

והנה המג"א הוסיף בזה שבאופן שמברך על שאר ירקות בופה"א ומתכוון לפטור את המרור, אז לק"מ, אף שצריך לברך על החריין שהכל אך מ"מ סמכין על הפוסקים שברכת המוציא פטור. ולכאורה צע"ק בדבריו, שמי"מ יברך על איזה דבר שהכל כדי לפטור את המרור לשי" שס"ל שהמוציא אינו פטור.

והנה הרעק"א כתב שבאופן שברך על שאר מינים בופה"א א"כ המרור נפטר ממילא אף להצד שברכתו שהכל, משום שהמג"א בס"י ר"ה כתב שפרי שלא נגמר פריו שהדין הוא שמברכין עליו בופה"א ולא בופה"ע, אך מ"מ בדיעבד אם בירך עליו בופה"ע יצא, משום שלא שיקר בברכתו שסו"ס הוא פרי העץ ושיקן שפיר לברך עליו בופה"ע בדיעבד.

וא"כ ה"נ בענייננו אף שהמרור ברכתו שהכל, אך מ"מ בדיעבד נפטר בופה"א שביירך על הכרפס.

ובאמת זה חידוש קצת שהמג"א שם איירי בדבר שהוא פרי והרא"ה שמברכין עליו בופה"א אבל כאן שמברכין עליו שהכל כיון שנאכל רק מבושל ולא חי שמכוח זה ירד מברכת בופה"ע לברכת שהכל וא"כ אולי כאן אינו בכלל פרי כלל.

שמים עוד יל"ע במה דקא"ל ר' יוסף "לא צריכתו" מורא רבן וכו' דמשמע דאינכם צריכים להסב קאמר להו אבל אם תרצו תסבו וצ"ב מדוע יסבו הרי מורא רבן כמורא שמים ונראה דהא דמורא רבן כמורא שמים אין פירושו שאסור להסב מחמת מורא רבו כי לא אמרינן שמורא וכבוד רבו מבטל מצות ה' שהרי בדין כיבוד אב ורב אמרי' דאם הורו לו שלא לקיים מצוות או לעבור עבירה אינו שומע להם אלא הכונה היא שהסבה הוא ענין המורה חירות ולכן יש להסב בליל פסח אולם בפני רבו היות ומורא רבו כמורא שמים א"כ גם כשישב בהסיבה חסר בדרך חירות כי הוא יושב באופן של מורא לכן אין ענין להסב כי ההסיבה לא הוי דרך חירות וזהו מה שקאמר להו ר' יוסף לא צריכתו היינו שאין לכם ענין להסב כי הסיבתכם אינה דרך חירות ורבה סבר דלא בעינן שיהיה במציאות ישיבה שמרגיש בה דרך חירות אלא צריך לעשות מעשה המורה חירות אפי' כשאמת אינו מרגיש דרך חירות כגון בפני רבו מחמת מורא רבו ואפשר דפלוגתתם תליא בהא דחייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים האם החיוב הוא לראות את עצמו או להראות את עצמו יעויין בר"מ בפ"ז מחו"מ ה"ו דאם הענין הוא לראות י"ל שבאופן שאינו מרגיש בזה דרך חירות אינו צריך להסב אולם אם הענין הוא להראות דרך חירות י"ל שאע"פ שלמעשה אין בהסבה זו דרך חירות כי אינו מרגיש בעצמו דרך חירות מחמת אימת רבו בכ"ז יש לו להסב.

והנה הגמ' הסתפקה מה הדין בשמש ופשטה שצריך להסב וצ"ב מה הצד שלא יסב הרי אינו חייב במורא וצ"ל דהיות ויש לו מורא הימנו א"כ היה צד שאין ענין להסב כי ההסבה אינה דרך חירות וכמו כן הטעם שכן אצל אביו מיסב אפי' כשהוא רבו היינו משום דנהי דבכה"ג מורא רבו כמורא שמים בכל זאת היות רבו ואביו מרגיש הוא בהסבה דרך חירות ולכן שפיר מיסב.

ועיין בר"מ פ"ז ה"ח שכותב תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות נוקט הר"מלא "שאיין צריך" להסב אלא שאינו מיסב והיינו שאסור לו להסב ואפשר דהיינו משום דהיות "ואין צריך" להסב א"כ "גם אסור" לו להסב כי אם היה בהסבה זו דרך חירות א"כ היה חייב להסב ולא היתה ההסבה נדחית מכח מורא רבו כי במקום מצוה לא צריך לכבד ולכא מורא מרבו כנגד כבוד שמים רק היות והמציאות של מורא רבו גורמת לו שאינו מרגיש חירות בהסבה א"כ אין ענין שישב והיות ואין ענין שישב שוב אסור לו להסב כי חייב הוא במורא רבו במקום שאינו מתנגד לכבוד שמים.

ונראה דהר"מ הוכרח ללמוד שאסור לו להסב כי אם היה מותר לו להסב א"כ הוא היה חייב להסב ולא היה אומר להם ר' יוסף לא צריכתו כי הענין להסב הוא לא (רק) לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים אלא הוא (גם) להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים א"כ גם כשאנו מרגיש בעצמו דרך חירות אלא מראה במעשהו דרך חירות הו"ל לעשות מעשה כזה המורה על חירות ומדאין צריך לעשות ע"כ דאסור לו לעשותו מחמת חיוב מורא רבו ורק אם נתן לו רבו רשות להסב מיסב והטעם שאצל רבה הסבו התלמידים כותב הגר"א סי' תע"ב ס"ה סק"י ד"ה א"כ (נתן לו רבו רשות) דהיינו משום דרבה נתן להם רשות להסב ולכאורה היינו רק לדעת הר"מ ושאר ראשונים שסוברים שתלמיד אצל רבו אינו צריך להסב אולם אם נפרש שרק אין צריך להסב כלשון הגמ' והשו"ע אבל יכול להסב א"כ לכאורה מה שהסבו אצל רבה אינו בהכרח משום שנתן להם רשות אלא הסבו הואיל והם יכולים להסב אם רוצים והגר"א שפירש בדברי השו"ע שהסבו אצל רבה היות ונתן להם רשות ע"כ למד שכונת השו"ע שתלמיד אצל רבו אין צריך להסב היינו אין צריך להסב ואסור לו להסב ועיין בחק יעקב סק"י.

והנה מה שנתבאר דתלמיד אין צריך להסב היינו לא מחמת מצות מורא רבו אלא משום המציאות של המורא שזה גורם שאין בהסבה דרך חירות לכאורה כך מתבאר נמי בהא דקאמרה הגמ' שאשה אינה צריכה הסיבה וכתב הרשב"ם דהיינו מפני אימת בעלה וכפופה לו הרי שאע"פ שאינה מחוייבת במורא בכל זאת היות ובמציאות יש לה מורא אינה צריכה להסב אולם בדברי השאלות שמייית הרשב"ם שכותב דנשים אינן מסיבות משום דאין דרך נשים להסב נראה דס"ל דאם היה דרך נשים להסב לא היינו פוטרים נשים אצל בעליהן מהסבה דהיות ואינן מחוייבות במורא ויראות ממנו בלא מצות מורא יש להם להסב למצוה אע"פ שעכשיו אצלם אינו בדרך חירות ורק משום דאין דרך נשים כלל להסב לכן אשה אינה צריכה הסבה.

והנה יעויין ברבינו מנוח פ"ז ה"ח שכותב השמש צריך הסיבה שהקונה עבד עברי או שוכר אותו לשמשו כקונה אדון לעצמו ותו אטו משום דעבד הוא מפקיען ליה מן המצוות וכו': אבל תלמיד וכו' פירוש דמוראת הרב גדולה יותר ממצות הסיבה שהרי שקולה כמוראת ה' משא"כ במצות הסיבה: א"כ נתן לו רבו רשות פירוש דהא קי"ל הרב שמחל על כבודו כבודו מחול ואע"ג דבן אצל אביו צריך הסיבה דאשכחן שהוקש כבודו לכבוד המקום ואפ"ה צריך הסיבה ביותר מחוייב בכבוד רבו מכבוד אביו וכו' ודאי סתמא דאב לא קפיד אבריה אם היסב באפיה ומחיל על יקריה ומשי"ה אפי' בלא תניית רשות צריך הסיבה.

ולגבי אשה כותב הרבינו מנוח בתחילת דבריו דאשה אין צריכה הסיבה לפי שכפופה לבעלה ואימתו עליה "ואין דרכה להסב": ואם אשה חשובה היא

היום אתם יוצאים בחדש האביב ועבדת את העבודה הזו בחדש הזה² ובפרי ראה אשמעין גם על עשיית הפסח שמור את חדש האביב ועשית פסח כי בחדש האביב וכו' לילה.

ויליע אי יש נ"מ בזה במה חדתית לן קרא דפרי ראה דמצוות הקרבת קרבן הפסח נמי שייכא בדינא דשמור את חדש האביב מדין כי בחדש האביב הוציאת ה' אלקיך לילה שהרי ע"כ כל זמן דבטי"ו ביום נופל תקופת האביב סגי בזה גם לקרבן הפסח.

ואולי אפשר דהנה יש מקום עיונא לפי איזה מקום אזלין כד מחשבינן זמן התקופה³ וייתכן דמצד ניהוג היו"ט דפסח אין כאן מקום מסויים וסגי לו דבאיזה מקום שהוא יפול התקופה בטי"ו אבל מצד קרבן פסח הנה כיוון דמקום הקיום דקרבן פסח הוא רק במקדש לכן ודאי דמקום המקדש הוא דבעינן דלמחוי באביב. ויתכן לפי"ז דיחא נפקותא בזה בין זמן שהמקדש קיים לזמן שאין המקדש קיים היכן בעי למחוי התקופה בטי"ו.

והנה בפ"י הר"ח בגמ' ר"ה כ"א גבי כי חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה להאי שתא ולא תחוש כ' שם הר"ח דכ"ז היה דווקא בזמן המקדש דהוי עומר. דאיהו ס"ל דכל ענינא דחדש האביב הוא משום קרבן פסח ועומר בלבד. ולפי"ז ודאי איכא נפקותא טובא במה חדתית לן קרא דפרי ראה דגם מצד קרבן פסח בעי. אבל הרמב"ם ז"ל הביא דברי רבא להלכה וכו"ד רוב הראשונים ז"ל להלכה כמיומא דכי חזית דמשכת וכו' גם בזה"ז, והיינו משום דגם כל מצוות חג הפסח בעינן דיעשו באביב כיון דיצאו באביב, אבל מ"מ גם לדבריהם מצד עשיית קרבן פסח ועומר ליכא בזה"ז ונ"מ בזה דלא בעינן למיזל דווקא בתר מקום המקדש ולכן האידנה לדברי הבעה"מ ר"ה שם יעו"ש ז"ל דסגי במה דבנקודה כלשהי בעולם יפול ביום של ט"ו תקופת האביב אך יש לחלק בין זה לדינא דיום ולילה מהחדש וצ"ע.

הנה במדרש תנחומא איתא דהקמת המשכן ביום ר"ח ניסן משום דבאחד בניסן נולד יצחק ותמוה שהרי קי"ל דיצחק נולד בפסח שהרי המלאכים באו לאברהם בפסח ואז נאמר לה שוב אשוב אליך למועד הזה וכו' וגם מבואר בהמכילתא דארבע מאות שנה ללידת יצחק גמרו בטי"ו ניסן ולכן יצאו אז ממצרים וצ"ע.

והנה איתא ברש"י הביא מהמד"ר בראשית דהמלאך סרט לו לאברהם סריטה בכותל וא"ל לכשתבוא החמה לכאן הנה בן לשרה אשתך וצ"ע דהחמה תבא לכאן כעבור שש"ה יום כמניין שנת חמה ואם המלאכים באו בפסח אזי אחר שש"ה יום לא יהיה פסח וצ"ע

ולישב כ"ז אולי אפשר לציאת לידון בדבר החדש דהנה על קרא דהחודש הזה לכם ראש חדשים דרשו רז"ל לכם אבל האדם הראשון לא מנה אלא לחמה ולא ללבנה. והנה איתא בפרד"א דאדם אמר לקין והבל בליל יו"ט של פסח שיקריבו קרבן כמו שעתידין ב"י להקריב פסחיהן. [ניתכן דקאי למד"א בניסן נברא עולם וז"ש ויה מקץ ימים דימים היינו שנה כמד"א תשב הנערה עמנו ימים אז עשור]

ויליע מתי הקריבו, די"ל דכיון דאדם לא מנה ללבנה היינו בניסן דחמה והוא מקץ ימים לבריאת העולם שנברא בניסן דחמה וכמ"ש לעיל וא"ש למ"ש בסינוע הנ"ל דגם יצא"מ הוי ברי"ח ניסן דחמה ולכן קודם שניתנה תורה שמנו לחמה עשה האדם פסח ברי"ח ניסן דחמה

והנה בהמכילתא דרשב"י פרי דהחודש הזה לכם איתא לכם ולא לאבות הראשונים כיון דהו קודם מתן תורה וא"כ י"ל דגם פסח שעשה אברהם כיון דהוי קודם מתן תורה הוי ברי"ח ניסן דחמה וכמו שמצינו באדם הראשון וא"כ י"ל דגם יצחק נולד ברי"ח ניסן דחמה והנה אי יצא"מ דהוי ביום ו' בחצות היום לרבנן הוי ברי"ח ניסן דחמה כדברי היסוד"ע א"כ גם יום הקמת המשכן דהוי ביום ראשון הוי ברי"ח ניסן דחמה וגם יום אחד בניסן דלבנה. כפי החשבון שהרי שנה זו ע"כ מעוברת הייתה לדעת היסוד"ע והראב"ח וכמבואר שם יעו"ש וא"ש כמין חומר דברי התנחומא דיום הקמת המשכן הוי נמי יום לידת יצחק.⁴

² ובמה דלא נזכר כאן כלל ט"ו אלא ועבדתם את העבודה הזאת בחדש הזה יש מקום להוסיף יותר דזמן היציאה עיקרו באמת בחדש האביב אלא דאז חודש האביב היה בטי"ו ולכן היציאה היה בטי"ו ורק כיון דאנן עבדינן חג המצות בתאריך היציאה ואנו מונים סדרי שנים וזמנים ללבנה לכן עבדינן בטי"ו בניסן.

³ וכח"ג דנו הראשונים ז"ל במס' ר"ה היכן בעינן לקיומי לילה ויום מן החדש יעו"י בבעה"מ ז"ל ובכורי מש"כ בזה דסגי במה דאיכא נקודה אחת בסוף העולם למערב דיתקיים לילה ויום מן החדש, ובראב"ח הביא דעת ריב"ב הנשיא דפליג בזה אבל בשאלה זו מתי בעי למחוי אביב לא מצינו גלוי מפורש

⁴ בהתרגום דרב יוסף למגילת אסתר עה"פ בלילה ההוא נדה שנת המלך כ' דהלילה זה הוא דנהרגו בו הבכורות והקשו לרדב"י הא התרגום דרב יוסף פירש דבאה למלך ביום השלישי לפסח והוא יום י"ז וא"כ היאך יתכן דהוא אותו לילה שנהרגו הבכורות ותי' הרדב"י דהכוונה לשנת חמה

ובאמת, בשע"ת בסי' ר"ו הביא כן בשם הפנים מאירות שכתב שפרי שהדרך לאכלו מבושל ולא חי אם בירך ע"ז בופה"א יצא בדיעבד, וכשי' המג"א.

אך באמת יש לפקפק טובא בדברי הגרעק"א שהנה מבואר בגמ' שאם בירך על פרי העץ בופה"א יצא ואם בירך על פרי האדמה בופה"א ורוצה לאכול פרי העץ – לא יצא משום שהברכה לא הייתה ע"ז גופא, ולכן לא יצא אפי' בדיעבד. ואם בירך על פרי האדמה בופה"ע ונתכוון לפטור להדיא פרי העץ נפסק בשו"ע סי' ר"ו סעיף ב' שיצא, ובמ"ב שם סק"י כתב שיש מחלוקת ראשונים אם יצא או לא, וספק ברכות להקל. והקשו האחרונים שהרי במ"ב בסי' קע"ו בשע"ת סק"ב כתב שאף שאם בירך בדיעבד בומ"מ על הפת יצא אך היכי שבידך על דבר שברכתו בומ"מ ונתכוון לפטור את הפת לא יצא אף בדיעבד. ולכאוי' הרי המ"ב בסי' ר"ו כתב שבדיעבד ספק ברכות להקל. ובע"כ צ"ל שברכת בופה"א על פרי העץ עדיף מברכת בומ"מ על הפת, שבופה"א היא ברכה טובה ורק שרבנן תיקנו ברכה יותר טובה ולכן בדיעבד מהני אם נתכוין להדיא אך ברכת בומ"מ גרוע מזה שיון שרבנו חייבי לברך ברכת הנהנין על הפת וזה הוא לא פירט ולכן אי"ז ברכה טובה ורק בדיעבד מהני משום שסו"ס לא שיקר בברכתו ולכן יצא י"ח ולכן זהו רק אם בירך על הפת גופא אך אם בירך על דבר אחר לא. וא"כ הי"ז שברכת בופה"א על דבר שדרכו לאכול מבושל ואכלו חי זה שמהני הוא משום שלא שיקר בברכתו אך באמת אי"ז מעניין הברכה וא"כ כשמברך על הכרפס בופה"א לכאוי' אי"ז מהני למרור שברכתו שהכל כיון שזה ברכה יותר גרועה וזה מהני רק אם בירך על המרור גופא שאז מהני משום שלא שיקר בברכתו. וצ"ע.

הרב אברהם סומפלינסקי

מח"ס חסד לאברהם זרעים-אהלות וע"ס

היום אתם יוצאים בחדש האביב

איתא בפרי' בא היום אתם יוצאים בחדש האביב וברש"י שם וכו' לא היו יודעים באיזה חודש יצאו אלא כך אמר להם ראו חסד שגמלכם שהוציא אתכם בחדש שהוא כשר לצאת וכו' ומ"מ יל"ע במלת היום אתם וכו' דיתירה היא

עוד בדברים פרי' ראה שמור את חודש האביב ועשית פסח כי בחדש האביב הוציאת ה' אלקיך לילה. ועי' בתרגום דפי' מלת לילה דעבד לך ניסים בלילה ומ"מ צריך פירוש קישור התיבות בפסוק ומלת לילה מאי בעיא בקרא דהכא דעסיק בחדש האביב, באיזה חודש יצאו.

אמנם עפ"ד התשב"ץ בתשו' והרמב"ם הל' קדה"ח עולה פירוש המקראות כפתור ופרח.

בהקדם אשר יבואר דבהתשב"ץ בתשו' איתא דשנת יצא"מ היא שנת ב"א ת"י למניין שלנו והביא ראייה מחשבון המולדות שבשנה זו יוצא מולד ניסן בה' ב ש"ה וכו' שזהו מתאים לרבנן דר' יוסי דס"ל שר"ח ניסן יהא ביום ו', משא"כ בשנים אחרות לא משתכח כלל דשנת יצא"מ [והוא מתאים ביותר בפרט לפי דברי הגאונים מערב דיצא"מ יהא בבי' ת"י למנינו וכמשנ"ת].

והנה לפי חשבון תקופות אמיתיות שברמב"ם אישתכח לשנת ב"א ת"י דהיא שנת יצא"מ יפול יום התקופה ביום שישי בבוקר שבועיים לאחר מכן היינו בטי"ו בניסן בבוקר [וכ"ה לפי חשבון התקופות שעפ"י המופתים שבזמנינו שיוצא ביום שישי לפני הצהריים] וא"כ היינו דקאמר להם משה סמוך ליציאה היום אתם יוצאים בחדש האביב דעכשיו נעשה חודש האביב ולכן מקודם בכל הפרשה לא נזכר מחודש האביב עד עכשיו בשעת היציאה. ומצאתי שכבר הקדימינו בזה רבינו היסוד"ע בספרו [אך לא נתפרש שם חשבוננו].

ולפי"ז י"ל דאיכא תרי ענינים נפרדים

לפי"ז מתפרש כמין חומר גם קרא דפרי' ראה כי בחדש האביב הוציאת וגו' לילה דפי' בחדש האביב הכוונה ליום תחילת האביב וזהו דקאמר כי בחדש האביב הוציאת וכו' לילה עוד מהלילה של יום תחילת האביב ואף שהלילה באמת קדם לתקופה שהייתה ביום היציאה אבל כיון דהלילה נכלל ביום דהיום מתחיל כבר מהלילה שלפניו דטפל לו ונכלל בו לכן הואיל ויום תקופה מתחיל אישתכח דמהלילה הוא כבר היממה הראשונה דהאביב. לכן גם פסח דעיקר זמניה בלילה ג"כ שייך למצוותא דשמור את חודש האביב. וז"ש שמור את חודש האביב ועשית פסח.

ומשמע לכאוי' מזה דדינא דשמור את חודש האביב דקתני גם בפרי' בא וגם בפרי' ראה הוא לא רק הלכה שנאמרה בדין עיבור השנים אלא הוא דין בקיום דמצוות הפסח, דעבודות חג הפסח צריך להיות באביב ובפרי' בא נאמר

במשנה ברורה סי' צ' מביא בשם הוזה"ק דיש דין עכאוי"א לחדש חידו"ת בשבת ואם לא יכול לחדש עכ"פ שילמד דבר חדש. וצ"ב מהו הענין המיוחד בשבת משאר ימים למה לא סיגי בלימוד רגיל של כל ימות השבוע.

בספר "אור ישראל" להגרי"ס זצוקלה"ה בפרק כ"ז מביא דיש ב' מצוות בלימוד התורה מצוות "והגית" וזהו מצוה דכל מה שלומד ובכל זמן מקיים מצוה זו של "והגית" אולם יש עוד מצוה בלימוד התורה וזהו "ושננתם" שירכוש לו ידיעות ע"מ שיוכל לפלפל בלב נכון ובסברה ישרה ולישא וליתן במלחמתה של תורה ורק ע"י החלק של "ושננתם" יגיע **לתכלית** של לימוד התורה לידע ההלכה על בורי' בכל מקום עיי"ש בדבריו וחזינא דחלק החידוד והפלפול שבלימוד התורה הוא **התכלית** של הלימוד.

נאמר בתפילה דשבת היא "תכלית מעשה שמים וארץ" והיינו שיום השבת הוא התכלית של כל הבריאה. וביאור הדברים ראיתי מבואר, דהנה תכלית בריאת האדם הוא "להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו" כמו שבי' במסילת ישרים ומקום העידון הזה הוא באמת בעולם הבא אמנם הבחינה שיש בזה העולם של "להתענג על ה'" מעין עולם הבא הוא "יום שבת מנוחה" וזה הביאור "תכלית מעשה שמים וארץ" שבשב"ק האדם משיג את תכליתו שהיא "להתענג על ה' ". וחזינא דשב"ק הוא "זמן" שבו האדם משיג את **תכליתו** שהיא להתענג על ה' ולפי"ז יובן הענין לחדש חידו"ת בשבת או עכ"פ ללמוד דבר חדש בשבת דזהו הרי התכלית של לימוד התורה כמושכ' בספר "אור ישראל" ושבית הרי הוא זמן של השגת **התכלית** וע"כ גם בלימוד התורה בשבת ילמד באופן של **תכלית**. וזהו הביאור למה רק בשבת מבקשים בייחוד "ותן חלקנו בתורתך" דהרי נתבאר ד"חלקנו בתורתך" הוא חלק החידו"ת שהוא התכלית של לימוד התורה ואין כמו **זמן המיוחד להשגת התכלית** כשב"ק לבקש להשיג את התכלית של לימוד התורה.

ונראה להוסיף דגם ביום חול כשמוזכרין מטבע לשון זו של "חלקנו בתורתך" היינו רק בסמיכות ל"יבנה בית המקדש" ולחנ"ל פשוט דהרי אז כל הבריאה כולה תגיע לתכלית של "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" בב"א.

הרב רחמים יודי

מורה דוראה – רמת שלמה, ומרבני בית המדרש

מצות הסיבה - דאורייתא או דרבנן

א. יש לדון האם מצוות הסיבה לביל הסדר מדאורייתא היא או מדרבנן.

הנה כתב הר"מ פ"ז הלכה ו' מחמץ ומצה וז"ל "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר "ואותו הוציא משם" וגו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה "וזכרת כי עבד היית", כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית", עכ"ל. ובהלכה ז' כתב "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מייסב דרך חירות", עכ"ל. משמע מדבריו שהסיבה זו מן התורה היא ועל ידה מקיימים מצות "וזכרת כי עבד היית", ובקיום הסיבה זו האדם מקיים בעצמו כאילו יצא ממצרים, וזהו לדברי הר"מ משמעות הכתוב ואותו הוציא משם.

אמנם, הר"מ בספר המצוות בביאור מצוות "וזכרת כי עבד היית" כלל גם מצוות ד' כוסות בפסוק זה, אף שמצוות ד' כוסות מדרבנן הם [כמבואר בתוס' פסחים קח"א ד"ה שאף ובעוד כמה דוכתי]. ודבריו צ"ב דמחזיק גיטא ליק' מפסוק זה דין ד' כוסות אף שהוא מרבנן, ומאידך ב"ד משמע שיליק' מפסוק הסיבה מדאורייתא.

ב. ואשר נראה לומר בביאור דעת הר"מ, דאכן עיקר מצות חירות בלילה זה דאורייתא הוא שחייב אדם להראות עצמו **כבן חורין** כאילו יצא ממצרים, אלא שאת הביטוי לחירות המחויבת מדאורייתא ביאורו חכמים, דהוא ע"י הסיבה, ד' כוסות, ושתיית יין משובה, שהם רק פעולות וביטויים של יסוד מצוות החירות דאורייתא, ואלו הם רק אופנים וגדרים למצווה. ולעולם ס"ל להר"מ שהסיבה גופא הוי מדרבנן, אולם יסוד המצווה שהיא מצוות חירות הוי מדאורייתא, ורק פרטי ודיני המצווה הם תוספת מדרבנן.

והוא כעין מה שכתב החת"ס בשו"ת גבי מצוות פורים שעיקרו מדאורייתא ופרטי המצווה מדרבנן, דהא כל מי שנשעו לו נס בין נס דרבים ובין יחיד חייב בזכרון הנס ולהודות ולשבח לבוראו והוא מדאורייתא, ומה שאמרו שקריאת המגילה ושאר מצוות חיים מדרבנן הוי, הביאור הוא דהם אמרו רק את האופן **היאך** יש לקיים המצווה דאורייתא. והוא הדין בנידון דידן, דעיקר הדין הוא מדאורייתא אלא הפרטים הם מדרבנן כגון הסיבה וכו'.

ג. ולביאור זה מובן מפני מה תלמיד אצל רבו פטור מהסיבה, כיון שכבוד רבו מדאורייתא הוא והסיבה הוי מדרבנן, ולכן ככה"ג פטור מהסיבה. עוד מובן עפ"י דבן אצל אביו כשאין אביו מוחל על כבודו חייב הבן בהסיבה,

הרב ראובן סגל

ר"מ ישיבת מאור התורה

תכלית מעשה שמים וארץ

הנה מצינו בתפילת השבת "ותן חלקנו בתורתך". וצ"ב מהו הביאור במטבע הלשון הזה של "חלקנו בתורתך" מהו החלק שיש לאדם בתורה. ועוד צ"ב, דהנה בכל התפילות בחול בכל הבקשות הנוספות על לימוד התורה הן בברכות [הן בברכות התורה והן בברכת אהבה רבה] לא מוזכר מטבע הלשון של "ותן חלקנו בתורתך" בנוסח הבקשות [מלבד מ"הי רצון] בסוף אלוקי נצור שזה אינו מגוף התפילה [ורק בתפילת השבת בחלק התפילה של קדושת היום טבוע הלשון של "ותן חלקנו"].

והנה מבואר בספח"ק דלכל אדם יש חלק בתורה והוא מה שביכולתו להשיג בהבנה ובחידושי תורה [ובידיעת התורה]. ולאחר שהאדם מתייגע בתורה הקב"ה מוכה לו את חלקו בתורה. וחלק זה של חידושי התורה שהוא מחדש הוא חלקו שלו בלבד ואין אדם שיוכל להשיג חלק זה. אמנם לזכות בטובה הזאת ראוי שיעמול ביגיעתו לקנותה, אך לאחר שהתייגע הקב"ה מוכה לו את "חלקו" וזוכה לחדש חידו"ת שהם מחלקו שלו [וכן מצינו בגדולי המחברים שכתבו בספריהם "ממה שחנני הבורא מחלקי בתורה"] וזהו הכונה ב"ותן חלקנו בתורתך" שאנו מבקשים שהקב"ה יעזור לנו להגיע ולזכות את חלקנו בתורה ונוכל לחדש חידו"ת המיוחדים לנו מחלקנו בתורה. אמנם אכתי צ"ב מאי שייכות המיוחדת של בקשה זו על חידו"ת, לשבת קודש.

הראשונים ז"ל מתנחי סימנא בשנת חורבן ראשון שהיה בשנת "שלח" ויל"ע מה סימנא דחורבן שני שהיה בשנת תתכ"ח ויתכן לפרש פשר דבר בעז"ה דהנה "תתכ"ח" הוא באמת גם "תתתך" ובדניאל בנבואת חורבן שני נאמר כי שבועים שבעים "נחתך" על עמך עיי"ש במפרשים דזה היה הנבואה דלאחר ארבע מאות ותשעים נחתך שיחרב בית שני.

והדברים מתבארים היטב לפי מש"כ לעיל דיום יציאת מצרים הוי יום תקופת האביב בדשנת ג' ת"ו דהיא שנה שבאה אסתר לאחשורוש שאחר זה היה פורים ואחר שנתיים מפורים נבנה ביהמ"ק בת"ט בשנת שנים לדירוש בן אסתר אז יפול תקופת שמואל בליל י"ח וכן גם התקופה אמיתית ב"ח ונתקיימו דברי הרדב"ז ז"ל לדברי היסוד"ע הנ"ל.

ואפש"ל כעיי"ז גם לגבי יציאת"מ דהוה אחר ב' תמ"ח היינו דעד תמ"ח ועד בכלל היו במצרים ותמ"ח הוא "חתם" וכידוע בהרבה מדרשים בראשית דגזירת ידע תדע וכו' ארבע מאות שנה היא שטר חוב על אברהם והובא ברש"י עה"ת בפסוק וילך אל ארץ שהלך מפני השטר ועיש"ה.

[ודבר פלא דגם שנות הזעם דיהדות אירופה התחיל ב"ז אלול תרצ"ט שהוא בעצם תרח"ץ במניין שנות תורה לפי הרמב"ם והגאונים, הי"ת יגאלנו במהרה ונזכה במהרה לאני ה' בעתה אחישנה.]

והנה מה הראשונים ז"ל מתנחו סימנא לשנת חורבן ראשון שנת שלי"ח לפי האמור לעיל אישתכח דהוה שלי"ח אי מנין מניסן, אבל אם מנין מתשרי הוא שלי"ח, וא"כ, התינו להמפרשים דפי' בגמ' ר"ה דק"ל דלמנין שנים מנין מניסן, ורק למבול עצמו ס"ל לחכמים דמנין מתשרי, אבל להמפרשים בגמ' דחכמים ס"ל שלמנין שנים הדורות מנין ג"כ מתשרי לא אתיא הך סימנא אליבא דחכמים דלדידו הרי שנת החורבן היא שלי"ח כיון דמנין מתשרי.

אמנם לפשט"כ לעיל בטעמא דמנין לאדם מתשרי ניחא דמנין שנות אדם ודורותיו אחרי' לחד, ומנין שנות עולם לחד, דאדם כיון דלא הוי ברי"ה דניסן שהיה ברביעי דבו היה מולד חמה ולבנה בחלון אחד ולכן מנין ליה מתשרי וכמש"כ לעיל. אבל לגבי העולם שפיר אמרינן דשנות עולם נחשב מניסן. ועוד דהרי בירו' פ"ק דרי"ה מבואר להדיא דהשאלה אי מנין נח ודורות הראשונים מתשרי או מניסן תלוי בפלוגתא אי למלכי אומות העולם מנין להו מתשרי או מניסן אלמא דהוה נדון מסוים כלפי מנין השנים של נח והאחרים. ונראה פשוט לכאוי דשית אלפי שנין לר' יהושע מסתיימן בניסן.

ולפי"ז יתכן לומר עוד חילוק בין שנות עולם דמנין מניסן לשנות דורות דמנין מניסן [או מתשרי] דמנין דשנות דורות שבתורה הוא ודאי הוא מר"ח ניסן או מר"ח תשרי. אבל מנין דמנין השית אלפי שנים לבריאת עולם הוא מר"ח ניסן דחמה היינו מתקופת ניסן לתקופת ניסן ולכן מסתיימן השית אלפי שנין בתקופת ניסן ולא ברי"ח ניסן דלבנה.

[ונפ"מ לענין מה חשיב מוכר שדהו לזמן דכל שהזמן יגמר לפני תקופת ניסן דסוף שית אלפי שנין אפי' יהא אחר ר"ח ניסן דלבנה יהיו מכירה לזמן ואין מביא בכורים.]

ואשר לפי"ז אישתכח דגם "הדת ניתנה בשושן הבירה". הוה בשנת ג"א ד' ת לבריאת עולם. כיון שהיה לפני ניסן דחמה אף שהיה ב"ז ניסן דלבנה וק"ל וזהו ענינה דפורים דמזה הגיעו לדרגה של הדר קיבלוה לדת של תורה דמימינו אש דת למו באהבה.

יא. ז"ל השו"ע סימן תע"ב סעיף ד' אשה אינה צריכה הסבה אלא אם כן היא חשובה, ע"כ. וכתב הרמ"א שנים דידן חשובות הם, ומ"מ אם לא היסבו יצאו ידי"ח דסמכין הראב"ה, עיי"ש.

והנה ז"ל הר"מ פ"ז ה"ח "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח", ע"כ. ויש להבין מה מקום יש להסיבה זו שצריך להסיב בסעודה דהרי אינו מדין מצוות הלילה. ועוד דלדברינו שההסיבה היא צורת מצוות אכילת מצה ושתיית יין שבה מבטאים את החירות, א"כ במה משובח הוא יותר בהסיבה בכל הסעודה, והרי יסוד ההלכה דהסיבה היא רק במצה ויין דחירות.

יב. ואשר יראה דבליילה זה יש דין נוסף, שחייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ומחוייב לילך בהרגשה זו כל אותו הלילה, וכל מה שיוכל לעשות ולהגביר אצלו המצב של חירות זו קיום מצוות הלילה. ולפי"ז כמה שיגביר מעשים ופעולות להעמקת הרגשה זו מקיים בהידור יותר מצווה זו דחירות, וכגון לבישת בגדים מיוחדים, כנהוג בלבישת קיט"ל⁶, או לצנוף צניף מלכותי וכדומה, דפעולות אלו מהדרים יותר את קיום המצווה ד"יצא עתה ממצרים". ובה מבוארים דברי המהר"ל שכשיש לו כלים נאים של נכרי שממושכנים אצלו שניחים על השולחן, [אך לא ישתמש בהם], וביאורו הוא כדי שיחוש יותר מצב של מלכות.

יג. ולפי"ז נראה לענ"ד לחדש, שיש מקום להדר במקום מושבה של האשה שיהא מקום יותר נאה ומשובח, כי היא רק בזה מקיימת מצוות חירות, והוא חמיר טפי מהבעל דהרי הבעל מקיים דרך חירות בהסיבה והיא אינה מסיבה, כמש"כ השו"ע סימן תע"ב סעיף ד' שנים פטורות מהסיבה אלא א"כ חשובה, וביאורו האחרונים שאינה פטורה מחמת אימת בעלה עליה, אלא מאחר שאין דרכם להסיב, כלומר שחייבות הם בחירות אלא דאין בהסיבה ביטוי של חירות אצל נשים, ולפי"ז כל החיוב של האשה בקיום החירות הוא בהידור בשאר דברים, כגון מקום מושבה נאה ומפואר טפי, דהוא התחליף להסיבה.

נמצא דנשים פטורות מהסיבה אולם חייבות בחירות, וגדול חיובם להביע החירות באופנים אחרים כדי ליתן תחליף למצוות הסיבה שאינם שייכים בו. וצריכים לבטאות זאת ע"י מושב יותר מפואר ושאר דברים המבטאים יותר חירות.

יד. העולה מדברינו, שנים אינם חייבות בהסיבה לא משום אימת בעליהם אלא שאין דרכם להסיב, ואולם בדין חירות כן חייבות. ולכן יש להדר במקום מושב ושאר ענייני חירות טפי מאחר שאינם בהסיבה.

הרב ישראל פורגס

מכון 'דעת אליהו'

בענין ברכת שעשה ניסים בלילי פסח, וב' חלקים

בסיפור יצי"מ

א) ביוצר לשבת הגדול (בפיוט אלוהי-הרוחות לכל בשר, מרבי יוסף טוב עלם), זה לשונו: ובבואו מבית רחשון, מוזגין לו כוס ראשון, ראשון מברך על היין ואח"כ קידוש וזמן, ואינו אומר נס עדיין, שצריך לאומרו באגדה, וראוי לכופלו אין, ע"כ. ובא לתרץ קושי רבונות הראשונים מ"ש לילי פסחים מחנוכה ופורים, שבהם נקבעה ברכה מיוחדת⁷ על הנסים שעשה ה' לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, ואילו בזה הלילה של פסח שבו רוב נסים הפליא ה' עם עמו אין מברכין ברכה חשובה זו, ועי"ז תירץ שכוון שאומרו בהגדה אין לכופלו. ומשמע כוונתו שבהגדה בהמשך יאמר ברכה שהיא כעין על הניסים וא"כ אין לכפול הברכה⁸.

⁶ ויתכן דזהו הטעם של לבישת הקיט"ל וזה מלבד ולהיפך מהטעם שזכיר לו יום המיתה.

⁷ עיין ברמב"ן (תורת האדם ענין הרפואה) וז"ל ואין בין הרואה נר חנוכה לרואה מקום שנעשו נסים לאבותינו (ברכות נד א) אלא שזו קבועה ביומה וזו תלויה במקום. ומשמע שברכת על הניסים היא ברכות שבה והודיה (ענין רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ד ופ"י ה"א). אך בגמ' מגילה כא ב משמע דדין כל המצוות מברך עליהן עבר לעשייתן קאי גם אברכת על הניסים דמגילה (ואף ברמב"ן פסחים ז א יש משמעות שברכת על הניסים קאי אמצוות ראייה של נ"ח, ולכאורה הוא סותר למה שכתב בתורת האדם). ואפשר, שאף שעל הניסים היא ברכת הודאה לא נתקנה לעצמה ביומה אלא כנסמכת על מצוות היום שהיא על הס ולכן דינה כברכת המצוות, וכן משמע מדברי המהר"ל שלחן (ועיין עוד בקובץ 'בית ועד לחכמים' קובץ א' ובי' מה שהרחיבו הלומדים בגדר ברכת על הניסים).

⁸ ומשמע לשונו שלולי מה שאין כופלים היה ראוי לאומרו תחילה על הכוס, וצ"ע טעמה מאי, הא בין כך יאמרו בסדר ההגדה בהמשך. ואפשר שהטעם הוא משום שהיו כעין מה שאיתא בגהות מ"מוני הלכות חנוכה פ"ג ה"ד: כתב רבינו שמחה דאם

[כן כתב הפמ"ג סימן תע"ב סק"ד עיי"ש], כיון שהסיבה מדברנן היא וחיוב כבוד אביו מדאורייתא.

ד. הנה יש לחקור חקירה נוספת בגדר מצוות הסיבה, האם היא מצווה בפני עצמה ואין זה חלק ממנהות המצווה דשתיית יין ואכילת מצה, או דיש לומר דמצוות הסיבה היא חלק ממנהות המצוות המחויות בלילה זה.

להצד הראשון שהוא חלק נוסף על קיום המצוות, אם לא היסב הרי דקיים את גוף המצווה אלא דחסר לו הפרט דהסיבה. ולהצד השני אם לא היסב נמצא חסר בגוף המצווה עצמה, וכשלא היסב ביטל את גוף המצווה.

ה. ויש להוכיח לענ"ד דמצוות הסיבה הוא חלק ממנהות מצווה ולא עוד פרט נוסף למצווה, דהגע עצמך דהרי הלכה פסוקה היא שאם לא היסב במצה ובארבעה כוסות לא יצא ידי"ח וחוזר ואוכל, ואי נימא שהסיבה מצווה בפ"ע היא ללא קשר לגוף המצווה, מה מקום יש לחזור ולאכול פעם נוספת הלוא את המצווה עצמה כבר קיים, ומה שייך לקיים הסיבה בלא אכילה של מצווה שהרי בה יצא כבר. אלא ודאי שהוא חלק מן המצווה, ולפיכך כשחוזר ואוכל הוא מקיים המצווה עם ההסיבה דבלא ההסיבה לא יצא כלל בגוף המצווה.

ו. ונשוב לנידון דידן אי הסיבה הוי מדאורייתא או מדברנן, ונראה לבאר בס"ד בגדר מצווה זו דהסיבה באופן אחר, והוא דחז"ל רק גילו לן את אופן עשיית המצוות בלילה זה שצריך לעשותם בהסיבה שכן היא צורת המצוות דאורייתא דאכילת מצה ושתיית יין שיעשו באופן של חירות והיינו הסיבה, ובלא הסיבה חסר בצורת המצווה, וצורת המצווה שדרשה התורה היא באופן של חירות והסיבה בלבד, וזו היא החירות. נמצא דיש מצוות אכילת מצה סתם ויש מצוות אכילת מצה בליל הסדר ומנהות מצה זו היא מצת חירות, ויש יין של קידוש [ליל שבת] ויש מצוות שתית יין של חירות בליל פסח ומנהות חירות, והם מצוות שונות זו מזו. וא"כ ההסיבה זה לעיכובא במנהות המצווה כי זה מצה אחרת, ולא דרך חז"ל נתנו גדר בדאורייתא, אלא דגילו מה כוונת התורה בצורת המצווה⁵.

והנה לביאור זה הסיבה היא מצווה דאורייתא ממש אלא שחז"ל רק גילו שזה צורת המצווה, ואין כאן שום גדר ודין חדש, ואף לא מצווה בפ"ע. ואילו לביאור הקודם זה תקנה חדשה מדברנן, ואף יתכן שאינה ממנהות המצווה כדלעיל.

ז. ומעתה אתי שפיר דברי הר"מ, דאכן גוף מצוות הסיבה מדאורייתא היא אלא דחז"ל גילו היאך היא צורת המצווה, ולכן את מצוות הסיבה הוא לומד מן הפסוק כי זו מדאורייתא וחז"ל גילו שכן היא צורת המצווה. ויין שכל דינו הוא מדברנן ודאי שההסיבה הויא מדברנן, ופשוט.

ח. אך א"כ קשה, מפני מה תלמיד אצל רבו פטור והרי הוא מדאורייתא, והיאך כבוד רבו דוחה מצוות הסיבה, וכן בכבוד אביו כשלא מחל, דהרי הוא מן התורה.

ואשר יראה, דפטור תלמיד אצל רבו הוא משום דאין זה בגדר חירות כלל דהלוא אימת רבו עליו, ולא שייך בו גדר בן חורין, וכן אצל אביו אלא אם כן הרשהו, ולכן אף שהוא מצווה מדאורייתא מכל מקום לא שייך בו חירות כלל ולכן פטור. ואין זה דחייה לכבוד רבו אלא באופן זה הוא ביטול המצב להיות בחירות, ולכן אינו פטור אלא לא יכול לקיים זאת.

ט. ועולה מדברינו, שני דרכים בגדר מצוות הסיבה, אופן א' דהסיבה הוי מדברנן, דהחיוב להיות בחירות באופן כללי הוא מדאורייתא, אולם פעולת ההסיבה גופא הוא מדברנן.

אופן ב' דהסיבה גופא דאורייתא היא, ורבנן גילו את צורת המצווה. ונראה יותר כגדר זה, ולזה גדר הפטור של תלמיד אצל רבו אינו מדין דחייה אלא ביטול המצב של חירות.

י. הנה, יש לדון באדם שיש לו מכה ביד שמאל וההסיבה גורמת לו צער רב, פשוט הוא שפטור הוא מהסיבה ויאכל המצה בלא הסיבה. אך כאשר אדם זה הפטור מהסיבה נתאמץ וכפה עצמו והיסיב בצער האם יצא כלל ידי המצווה של ד' כוסות ואכילת מצה, שהרי קיים את המצווה באופן הפוך מחירות - במצב של צער, וא"כ יתכן שלא יצא כלל ידי המצווה. ומלבד מה שכתב הירושלמי שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, הכא חמיר טפי כיון שמעמיד עצמו במצב של איפכא מחירות. ובאמת דזה יותר צריך ביאור על פי דברינו לעיל שכל החירות היא צורת המצווה והכא שציער עצמו בכך יתכן שחסר לו במנהות המצווה שצורתה חירות, וצ"ע למעשה.

דין נשים בהסיבה ובחירות

⁵ וכמו שיש חילוק בין בשר לקרבן פסח ואין זה בשר אלא מהות אחרת, הוא הדין הכא דענין אכילת המצה היא באופן של הסיבה.

הים שאמרו בגאולתן ממצרים [והביאור הוא שא"צ דווקא שירה אלא כל מעשה לזכר הנס, ולכן קריאת מגילה חשיבה כשירת הים, וכמ"ש שם הריטב"א שגם מצווה חדשה של הדלקת נר חנוכה נתחדשה מהאי ק"ו כמגילה. ומבואר בדבריו ששירה לאו דווקא]. וא"כ גם בפסח עצמו יש ב' דינים האחד שירה (כעין מה שבמצרים בסיום הגאולה אמרו שירת הים) והשני דין הלל. ויש לעיין מה הם ב' דינים אלו.

(ה) ועיין בספר עמק ברכה (עמ' כג בענין הלל על הנס) מה שהביא בשם הגר"י על הא דאיתא בפסחים ק"ב מאי דכתיב הללו את ה' כל גוים, אומות העולם מאי עבדייתיהו הכי קאמר הללו את ה' כל גוים וגבורות ונפלאות דברך עבדך בהדייהו, כל שכן אנו דגבר שעלנו חסדו. וביאר דב' מיני ברכות הודיה ושבח הן, הא' על טובות השם (כגון הטוב והמטיב והגומל לחיבים טובות) והב' על גבורות ונפלאות השם (כגון עושה מעשה בראשית), וזהו הביאור בגמ' שכשעשה הקב"ה ניסים לישראל יש כאן ב' חיובים, אומות העולם חייבים להודות על גבורות השם שרואים שעושה ביניהם, וישראל חייבים גם בהודאה על חסדיו עמהם, וזהו הכל שכן אנו דגבר חסדו עלן. ומבואר בדבריו שעל טובה שיש בה נס חיוב האדם לדברך חיוב כפול האחד על הטובה עצמה והשני על גלוי הנס וגבורותיו. ונראה להטעים דבריו ולשון הגמ', ששאני ברכת ה' על הנס שראו שעשה בהדייהו אומות העולם, מחיוב בעל הנס עצמו, כי כשעשה לאדם נס להצלתו הרי הנס מיוחד לו בפרטיות, וא"כ מלבד ברכת גבורות השם על הנס יש כאן חיוב מיוחד בהודאה גם על גבורת ה' שנעשה ביחוד עבורו, וזהו כ"ש אנו דגבר חסדו, שגם על גבורות ה' עצמה אנו מחויבים בכ"ש, ומחויבים בהודאה גם על הגבורות והנפלאות מלבד ההודאה על הטובה והישועה עצמה ומלבד הברכה על הגבורות השם. ולפי"ז מובן היטב מה שמשמע בגמ' במגילה שעל תשועות נסים יש חובה כפולה של שירה ושל הלל, האחד על עצם הישועה והשני על הנס וגבורת ה' שדרכו נעשת הישועה. ומהגמ' במגילה משמע דהשירה (והמגילה ולריטב"א נ"ח) הם על עצם הישועה [שהי' על הישועה מעבדות לחרות ומחיים למוות], ולפי"ז ההלל הוא ההודאה על צורת הישועה שהיא בדרך נסים לנו ודרך שגחתו והנהגתו בעולם. וזהו מובן מה שתיקנו ברכת על הניסים על הישועה נ"ח ומגילה, לפי שהם כעין ברכות גבורות השם להודיע על המצווה שהיא כשירת הישועה (שהרי ילפינן לה משירת הים) שנעשית בדרך נס. ולפי"ז גם בליל הסדר שחלק מחיוב סיפור יציאת מצרים היא ההודאה, הרי שיש כאן חיוב הודאה כפולה ראשית על עצם גאולתנו ופדות נפשנו, ובנוסף על דרך הגאולה שנעשית בדרך אותות ומופתים. והנה הלל אמרין וזהו הודאה על שעשה לנו ניסים, אבל ההודאה על הישועה [מה שכנגדה בפורים הוא המגילה ובחנוכה הוא הדלקת הנר, שנלמדו משירת הים] היא כל סדר ההגדה.

(ו) והנה אי' מהגר"ח (הובא בחי' הגר"י סטנסייל סימן ריא') שהיו שתי גאולות במצרים, עפ"י דאיתא בילקוט פ' בא (סי' ר"ח) עה"פ ויקס פרעה לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי וגו', אי"ל ומבקש אתה לכלות את המכה הזו ממך אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדי על דברך ברוך הוא, התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם, מבואר בזה דהיו צריכים שפרעה ישחררם בלשון שחרור. והביאור נראה דע"י הגזירה של ועבדו וענו אותם נמסרו ישראל להיות עבדים לפרעה והיה עליהם תורת עבדות וע"ז היו צריכים שחרור, וזהו ענין הפדיה שהיה שם נוסף על הגאולה שנגאלו מרשות מצרים, היו צריכים גם לפדיה מהשם עבדים שחל עליהם ע"י "ועבדו", וע"י השחרור נעשו בני חורין, וזה היה באמצע הלילה, ואולי הגאולה שיצאו מרשות מצרים לא היתה עד למחר, וזהו ביאור "ממצרים גאלתו ומבית עבדים פדיתו" ע"כ מהגר"ח [והוסיף הגר"י שעפ"י יש לבאר מה שאומרים בהגדה הוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה, דקאי אהנך ב' דברים מעבדות לחרות הוי מה שהופקע מעליהם השם עבדות, ומשעבוד לגאולה היינו מה שנגאלו מתחת ידם מהעבדות בפועל של חומר ולבנים לחרות. וכן מה שאומרים ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו מכוון על ב' דברים הנ"ל. וזהו גם מה שאנו אומרים בברכת המזון ועל שהוצאתנו ה' אלוקינו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים, דהייצאה מארץ מצרים היא עצם זה שאין אנו עובדים, ופדיתנו מבית עבדים היינו זה שבעצמיותנו נפדנו ונעשינו בני חורין בחפצא].

(ז) והנה בגאולת מצרים היה ענין מיוחד להודיע לכל על שה' הוא המנהיג ומלך יחיד ומושל בכל לדעת שהוא ה' לבדו, והוא חלק נכבד ממצוות סיפור יציאת מצרים (שמות ז') ולמנן תספר באזני בנך ובנך בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אלהתי אשר שמתים בם וידעתם פיראני ה'. (והוא מטרה גדולה בצורת היציאה ממצרים והגאולה כמ"ש (דברים ז') או הנסה א-להים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת פאתות ובמופתים ובמלקמה ובגיד חזקה ובזרוע נטויה ובמקראים גדלים בכל אשר עשה לכם ה' א-להיכם במצרים לעיניך). ועיין ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה

בראב"ה (ח"ב מסכת פסחים סימן תקכ"ה) כתב וז"ל ושעשה ניסים אינו מברך, מפני שעתידי לומר בלפיכך אנחנו וכו', וכוונתו שקודם ההלל אנחנו מזכירים לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו' למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלה, וא"כ מזכיר כבר הניסים בלילה זה.

(ב) והנה בסדר רב עמרם גאון סדר פסח, זה לשונו: ואין צריך לומר (בליל הסדר) שעשה ניסים, שכן אמר ראש ישיבה, המקדש בפסח אין צריך לומר על הכוס שעשה ניסים. מאי טעמא, הואיל וצריך לומר ועשה לנו את כל הניסים האלו, ושם צריך להזכיר שעבוד ועבדות ונס וגאולה, אינו צריך להזכיר כאן. ואם מזכיר שתי פעמים, מוציא שם שמים לבטלה. ובחנוכה ובפורים אנו אומרים אותה ברכה בפני עצמה, ששם אין קדוש ולא הגדה ולא סדר נסים כפסח, וכך מנהג בשתי ישיבות שאין אומרים. ופשטות לשונו מורה שאין כוונתו שמזכיר ברכת אשר גאלנו שהרי ועשה לנו את כל הניסים האלו וכו' הוא קודם הלל וברכת אשר גאלנו, ועוד שבסוף דבריו סיים אבל בחנוכה ופורים שאין שם קדוש והגדה וסדר נסים, משמע שבפסח כיון שהוקבע סדר מחוייב להזכרת הניסים שוב אין כאן חיוב נוסף לברכה (ועיין עוד ספר כלבו סימן נ' זה לשונו: וכתב רב עמרם ז"ל לא לטעי איננו למימר שעשה ניסים דיוק ישועה הוא ועדיף מנסים. ולכאורה הכוונה שיום א' דפסח מיוחד כולו להזכרת הישועה בהגדה וסיפור סדר הניסים ועדיף מהזכרת שעשה ניסים בלחוד, וכנ"ל).

(ג) ועיין מהר"ל (מנהגים) סדר ההגדה וז"ל: והא דלא מברכין שעשה ניסים איציאת מצרים, אמר מהר"י סג"ל משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכין שעשה ניסים אלא אמצוה דרבנן, כגון חנוכה ופורים דתיקנו הברכה משום הנס, [אבל] מצות ופסח דאורייתא גם אם לא הנס. ויש אומרים דסומכין על מה שמזכירין בהגדה הנס. וקשה לרב אדחיקא סומכין, אם על שעשה ניסים לאבותינו זה לא הוי ברכה, ואם על ברכת אשר גאלנו אין בו משום לשון נס, ע"כ טעמא כדפירשתי, כע"ל. ויש לעיין מהי סברת ר' עמרם גאון שמועיל סדר הגדה והזכרת הניסים במקום ברכה (כקושיית מהר"ל). לעיין לשון ר' עמרם שכתב וז"ל הואיל וצריך לומר ועשה לנו את כל הניסים האלו, ושם צריך להזכיר שעבוד ועבדות ונס וגאולה, ע"כ. וצ"ב מאחר שהביא שאומרים את כל הניסים האלו מהו שהוסיף ושם צ"ל שעבוד ועבדות ונס וגאולה, וגם מהו הכפילות הן בגנות - שעבוד ועבדות, וכן בגאולה - נס וגאולה.

(ד) ועיין גמ' מגילה (יד א') תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הויתרו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרין שירה (פירש"י שירת הים) - ממייתה 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 - כדנתיא: עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה, עיי"ש עוד. ומקושית הגמ' א"ה הלל נמי נימא (הם) שתקנת המגילה היא כנגד השירה על גאולת מצרים) מבואר דאיכא ב' דיני הודאה על גאולה, האחד שירה [ולפרש"י שם כעין שירת הים שאמרו ישראל בסוף גאולתם ממצרים שהיתה גאולה מעבדות לחרות] והשני חובת הלל [ענין פירש"י (ושעיהו פרק ל' כט) עה"פ השיר יהיה לכם כליל יתקדש חג, השיר יהיה לכם - בליל הפסח תבא לכם שמחה זו. כליל התקדש חג - כמו שאמרתם שיר של הפסחים במצרים ונראה מקרא זה כאילו בא ללמד על סתורב ולימד על פרעה שאמרו הלל בליל אכילת פסחים מדרש תהלים. ובפסחים (צה ב) פרש"י השיר יהי לכם בגאולה העתידה כליל התקדש כמו שרגילין לומר הלל בליל פסח. ועיי"ש פסחים ק"ז א']. ובפורים חדשו נביאים קריאת המגילה בק"ו, כעין שירת

דעתו להדליק בביתו נראה דאין צריך לברך על הראיה עד שיסדר כולן על ההדלקה בביתו, וכן כתב רב"ה, מ"י דהוה אסוכה דמסדר להו כוליה אכסא (סוכה מו א'). והיינו שאף שמשורש הדין היה ראוי לברך על הניסים בראייתו אף שעתידי לברך בביתו (כמשמעות רש"י שבת כג א ד"ה הרווא. ועיין רמב"ן פסחים ז א בענין ברכת הרווא, ומה שהאריכו שם האחרונים בביאורו שיש מצווה בראיה ולכן שייך לברך על הראיה על הניסים כמו על ההדלקה), מ"מ ראוי לסדרן כוליה על ההדלקה, דומיא דמסדר להו לברכות סוכה אכסא. וא"כ הי"ה ראוי לסדר על הניסים בליל פסח על כוס ראשון עם שאר ברכות החג.

⁹ מהמהר"ל משמע שברכת על הניסים נתקנה להיות סמוכה לקיום מצוות ע"ש הנס, ולכן חילק בין מצוות דרבנן (כמגילה ונר חנוכה) שעיקר מצוותן נתייסדו מחמת הנס ושייך לברך על הניסים, לבין מצווה דאורייתא שנצטוו גם לולי הנס וא"כ לא שייך להסמיק להן ברכת על הניסים. ואע"פ שמצוות ד' כוסות היא מדרבנן ונתייסדה על הנס (וכמו שאמרו פסחים ק"ב ב' נשים חייבות ב' כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס) צ"ל שכיוון שעיקר מצוות הלילה שהם דאורייתא לא שייך לברך עליהם על הניסים, אין לברך באותו הלילה בסמוך למצווה דרבנן.

ומה שבנוסף היו עבדים מקושרים ב' החלקים שבגאולה גם בעצם הגאולה ולקחת לו גוי מקרב גוי, וגם בדרך הישועה ע"י אותות ומופתים, זה בחיצוניות וזה בפנימיות.

(ח) וא"כ זהו שכתב ר' עמרם וצריך לומר ועשה לנו את כל הנסים האלו, ושם צריך להזכיר שעבוד ועבדות ונס וגאולה. שכאן בסיפור יצ"מ יש ב' חלקים הגנות וב' חלקים בשבת, וצורת הנס היא עיקרית בו, והיא חלק נכבד מכל הענין [וכמו שכתב הרמב"ם שהוא החיוב על האב ללמד ולספר לפי דעתו של בן, את צורת הגאולה ע"י הנסים וענינים], ולכך שאני הגדה ממגילה ונ"ח, ואי"צ לברך בפירוש על הנס, כי כבר כלול כאן ענין הנסים בעצם רעיון חובת הסיפור וההגדה, וא"כ אין להזכיר ב' פעמים, ומיותרת הברכה על הנסים.

פרק ז' ה"ב) שבספור יצ"מ יש ב' חלקים, את החלק הפשוט והוא עצם העבדות והגאולה שמחויב לספר לכל בן אם יש בו הבנה כל שהיא (כקטן וטיפש) ואת החלק העמוק יותר והוא העיני והאותות והמופתים (וזה תלוי בדעת הבן), וז"ל מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובליה הזו פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן. וכשנדייק בדבריו נלמד כנ"ל שצריך הסיפור בפשוטו היא העבדות בעצם והגאולה מזה, אבל עומק הסיפור הוא העיני שהיה לנו שם וצורת הגאולה ע"י הנסים שעשה ה' ע"י משה, וזה לפי דעת של בן. ונראה שבי' החלקים שבגנות, מה שהיו מעונים

**...אֲשֶׁר גָּאֵלְנוּ וְגָאֵל אֶת-אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם, וְהִגִּיעֵנוּ
הַלֵּילָה הַזֶּה לְאֶכּוֹל-בּוֹ מִצֶּה וּמָרוֹר. כֵּן, ה' אֶל-לִקְיָנוּ
וְאֶל-לִקֵּי אֲבוֹתֵינוּ, יִגִּיעֵנוּ לְמוֹעֲדִים וְלִרְגָלִים אַחֲרִים
הַבָּאִים לְקִרְאָתָנוּ לְשָׁלוֹם, שְׂמֵחִים בְּבִנְיַן עִירָה, וְשָׂשִׁים
בְּעִבּוּדָתָהּ, וְנֹאכָל שֵׁם מִן הַזִּבְחִים וּמִן הַפִּסְחִים אֲשֶׁר
יִגִּיעַ דָּמָם עַל-קִיר מִזְבִּיחָהּ לְרָצוֹן, וְנוֹדָה לָהּ שִׁיר חֲדָשׁ עַל
גְּאֻלָּתָנוּ וְעַל פְּדוּת נַפְשָׁנוּ.**