

אליבא דהלכתא

גיליון רשת כוללי הערב "אליבא דהלכתא" שעל ידי ישיבת "חברת אהבת שלום"

אופקים, אלעד א, אלעד ב, אשדוד, אשקלון, בית שמש - הקריה החרדית, בית שמש - רמה א', בית שמש - רמה ג', בית שמש - רמת חפציבה, ביתר עילית, ביתר עילית - גבעה B, בני ברק - מרכז, בני ברק - שיכון ה', בני ברק - מערב, בני ברק - פרדס כץ, בני ברק - קרית הרצוג, גבעת זאב החדשה, דימונה, זכרון יעקב, חולון, חיפה, עבריה, טירת הכרמל, עלזסטון, ירוחם, ירושלים - בית וגן, ירושלים - גאולה, ירושלים - גבעת שאול, ירושלים - מעלות דפנה, ירושלים - נוה יעקב, ירושלים - נוה יעקב מרכז, ירושלים - קטמונים, ירושלים - קרית יובל, ירושלים - רוממה, ירושלים - רמות, ירושלים - רמת שלמה, כרמיאל, ברנפולד, מודיעין עילית - חפציבה, קרית ספר, מעלה אדומים, מעלות, נהריה, נתיבות, נתניה, עפולה, פתח תקוה, צפת, קרית אתא, קרית גת, רכסים, רכסים - גבעה ג', תל ציון.

סימנים:
תכט - תלה

הלכות חודש ניסן ובדיקת חמץ

גנזי הלכה

תשובות וחיידשים מכת"י רבותינו נ"ע
עורך: הרב אברהם הלל

טעמי פסח

מבין מכלול החיבורים שזכינו אליהם מחו"ר המערב לדורותם, נשתמרו בכתב יד טעמים להלכות המועדים, והוא חיבור מאסף מדברי ראשונים ואחרונים על סדר השולחן ערוך, ובו מקורי דינים בשרשן הטהור ותמצית שיטות הפוסקים, וחקר טעמי הדינים והמנהגים. חיבור זה חביב היה עד מאד אצל החכמים וצורכי מתא, באשר כלולים בו דינים מחודשים וטעמיהם, והוא מבוא ופתיח לידע הלכות חג בחג במועדו בדרך קצרה, ומשום חביבותו נעתק וחזר ונעתק בכתבי יד סופרים ותלמידים, אשר הוסיפו לתוכו מאשר עלה בחלקן בפירוש ההלכות.

כתבי היד המוקדמים יותר של החיבור הם מאחרית שנות הת', והמאוחרים מלפני שנות דור. ריבויים של כתבי היד ששרדו מהחיבור, והשנים הרבות בהן מצוי היה אך בכתבי יד והורקו מכלי אל כלי, גרמו לכך שנוסחת החיבור שונה בחסר וביתיר בין כתבי היד רובן ככולם.

מי הוא מחברו הראשון של טעמי ההלכות לא ידענו, אכן רגלים לדבר שמחכמי ורבני מתא מראשי היה, ומקדמוני הרבנים ששימשו בה. בחלק מנוסחאות החיבור נמצא בתוכו ענין ע"ש 'מורינו' החכם המופלא רבי שלמה עמאר זלה"ה, הוא הרב הכולל שמצודתו פרוסה היתה על מראשי ואגפיה ונפטר בשנת ה'תצ"ג. גם נזכר בחיבור החכם החסיד רבי לוי אלג'ם זלה"ה, אף הוא מחכמי העיר מראשי, תופס בשיבה ומרביץ תורה לעדרים. ולזה ניתן להניח כי מבית מדרשו של הגר"ש עמאר ז"ל יצא חיבור זה, אם על ידו או ע"י תלמידיו.

רמז לדבר נמצא בדברי ג"ע החיד"א זלה"ה (מחזיק ברכה תס"ז י') שם תיאר כתב יד דינים מחודשים שמצא ביד הקדוש רבינו חיים ו' עטר זלה"ה, וזה לשונו: 'תבשיל של אורז בפסח מבושל שנמצאת בו חיטה. ראיתי בספר א' כ"י שהיה להרב המופלא ח"ק כמהר"ח ו' עטר זלה"ה שהיה בו איזה דינים מחודשים, ובכלל כתב על זה דשרי, דהאורז מנהגם להטיל אותו ברותחין וחליטה שרי אלא דהאידינא לא בקיאנן בחליטה והיינו לכתחילה אבל בדיעבד שרי, זהו תורף דבריו שראיתי בימי נעורי. ואחר כמה שנים שמעתי שכך הורה הרב גדול כמהר"ר שלמה עמאר זלה"ה אב"ד דק"ק מרואיקוס ונוהגים כדבריו במערב הפנימי. לומר, כי כבר בחיבור כתיבת יד שראה החיד"א בין ספרי הרחב"ע, לא נרשם שם המחבר. אכן לימים שמע החיד"א שהוראה זו שמצא כתוב בכ"י זה, מהגר"ש עמאר ז"ל יצאת, א"כ הוא ניהו מקורן של דינים מחודשים אלו, בחיבור טעמי ההלכות שכתב הוא, או תלמידיו שומעי לקחו.

ואכן בעותק קדום של ספר טעמי הלכות הנמצא בגנזי ספריית גינזבורג במוסקבה (מס' 5621), נמצא שמו של הגר"ש עמאר ז"ל בפירוש בראש כתב היד: 'טעמי הלכות, חברו הרב כמוהר"ר שלמה עמאר מעוב"י מראכש יע"א'.



טעמי הלכות פסח בכתובת חו"ר מראכיש ר' יעקב אלפאסי ור' מרדכי אזולאי ור' מסעוד כהן אלחדאד

בגיליון:

מפתח ענינים מפורט בעמ' קנ"ב

מעלת חודש ניסן

נתיבי המנהגים עמ' ל"ב

יום שמתחילין בו לדרוש בהלכות הפסח

עיון הלכה עמ' י"א, ביני עמודי עמ' ק"י, הערות והארות עמ' ק"יט

תענית בחודש ניסן

הוראת הלכה עמ' כ"ח, נתיבי המנהגים עמ' ל"ד, הערות והארות עמ' ק"יח

להתענות בר"ח ניסן על תענית

חלום שהתענה בשבת

הגהות הגר"ק עמ' י"ב

ליתן מעות קימחא דפיסחא מכספי מעשר

הוראת הלכה עמ' כ"ח, ביני עמודי עמ' צ"ה, הערות והארות עמ' ק"יז

ברכת האילנות בחודש ניסן

נתיבי המנהגים עמ' ל"ג, ביני עמודי עמ' ע"ט

שבת הגדול

עוד יוסף חי עמ' כ"ב, נתיבי המנהגים עמ' ל"ו, שיח הלכה עמ' מ"ד, ביני עמודי עמ' פ', הערות והארות עמ' ק"יט

אמירת ההגדה בשבת הגדול

האיר המזרח עמ' כ"ז, נתיבי המנהגים עמ' ל"ח, ביני עמודי עמ' פ'

זמן בדיקת חמץ

שונה הלכות עמ' י"ד, הערות והארות עמ' קכ"א

לימוד הלכות בדיקת חמץ קודם הבדיקה

שיח הלכה עמ' מ"ד, הערות והארות עמ' ק"יט

דין בדיקת חמץ במשכיר ביתו

לגוי לכל ימי הפסח

מקור הלכה עמ' כ"א

המנהג בהנחת פתיחי חמץ בזמן הבדיקה

האיר המזרח עמ' כ"ז, נתיבי המנהגים עמ' ל"ח, הערות והארות עמ' קכ"ב ועמ' קכ"ד

בעה"ב ששולח לבדוק מי מברך

מקור הלכה עמ' כ"א, האיר המזרח עמ' כ"ז, הוראת הלכה עמ' כ"ח, ביני עמודי עמ' פ"ט, הערות והארות עמ' קכ"ד ועמ' קכ"ה

האם רשאי להפסיק באמצע הבדיקה

לברכת אשר יצר, או לענות לשיחת טלפון
הוראת הלכה עמ' כ"ח, תשובות ופסקים עמ' ל"א

האם אפשר לבדוק לאור החשמל או לאור פנס

הוראת הלכה עמ' כ"ט, תשובות ופסקים עמ' ל"א, ביני עמודי עמ' צ"ח

מבוא נרחב ביסודות לוח השנה

מכתבים ותגובות עמ' קל"ח



גליון זה יוצא לאור לעילוי נשמת הורי הנדיבים החשובים המסייעים והתומכים בהזקקת רשת הכוללים

הרה"ח ר' נחום יואל
ברה"ה חיים יעקב ע"ה הלפרן
נלב"ע ה' בכסלו תשמ"ז
זו החשובה מרת הדסה ע"ה
בת מוהר"ר אפרים ע"ה
נלב"ע ט"ו אדר ב' תשס"ח

מוהר"ר פרץ
בן מוהר"ר שמואל נטע ע"ה גראס
נלב"ע כ"ב טבת תשנ"ז
זו החשובה מרת יענטא
בת מוהר"ר אשר ע"ה
נלב"ע י"א ניסן תשס"ד

המרוחם
אברהם בן אלטון הררי ז"ל
נלב"ע כ"ז טבת תשכ"ב
זו המרוחמת
שרה עליזה טובה בת מול הררי נ"ע
נלב"ע ו' טבת תש"ן



נסחים של חיבור זה הועתקו בחיבוריהם של חכמים שונים, ובפרט בכתבי חו"ר מראכיש לדורותם. לימים באו צאצאיהם והדפיסום כפי שמצאום בכתבי אבותיהם. נוסח מקוצר של טעמי המועדים נדפס בשם 'טעמו וראו' בתוך ספר 'ארבעה טורי אבן', לרבי מכלוף נחמני, ירושלים תשמ"ט, וכתב שמצאן בכתב יד והמחבר לא נודע שמו. שם נדפס גם ספר 'פקודת אלעזר' מכתב יד רבי אלעזר הלוי, מחו"ר מראכיש, ובהם קצת טעמי דינים מחודשים מלוקטים בעיקר מכתבי האחרונים, אכן גם שם ימצאו טעמים שמקורם בחיבור זה. נוסח מעובד ומורחב של טעמי המועדים שלפנינו, עם הגהות וחיידושים מאת מאספם, נדפס בספר 'גדולת מרדכי', לרבי מרדכי קורקוס, אב"ד מראכיש, ת"א תשל"ח.

הטעמים שלפנינו נדפסים בזה ע"פ הנוסח הרווח יותר של החיבור בין כתבי היד, והם מתוך העתקת החכם רבי מכלוף ב"ר יצחק אוחיון זלה"ה, מחו"ר ודיני העיר אספי במרוקו. חכם זה מושך בקסת סופרים, ומצוי היה בבית מדרשם של גדולי חו"ר מתא מראכיש בין השנים תק"ל-תק"ס לערך, וחיבוריו הרבים שנשתמרו בכתבי יד המה תעודה בלעדית לתשובות ופסקי דין של חו"ר מראכיש שבדורו, והנודעים שבהם: רבי יעקב פינטו ובניו רבי יוסף ורבי אברהם, רבי שלמה אסבאג, רבי יצחק חרוש ועוד. כתב היד נכתב בשנת אש"ר"ך ישראל [=תקל"א], ומכיל טעמי הלכות המועדים, וטעמים להלכות שחיטה וטרפיות ודיני רביית ועוד. מתוך כ"י זה מפרסמים אנו חיידושי הלכות פסח, ע"ס השו"ע סי' תכ"ט-תל"ה.

טעמי פסח

סימן תכ"ט

ס"א. שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום וכו'. הטעם משום שמצינו בגמ' שעמד משה רבינו ע"ה בפסח ראשון והזהיר להם לישראל על פסח שני, ובין פסח ראשון לפסח שני שלשים יום.

והקשה הר"ן ז"ל², והתניא בפרק בני העיר³ משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלים ודורשים הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, אלמא לא בעינן שלשים יום.

ותירץ, לאו למימרא חובה שלשים יום דקאמרו, אלא לענין תרי תלמידים, דקיי"ל דאם אחד שאל כענין ואחד שאל שלא כענין נזקקין להשיב למי ששאל כענין, לכן קאמרו דמשלשים ועד פסח נקרא ענין פסח, ונזקקין להשיב למי ששאל בדיני פסח משלשים יום ואילך דמקרי מענין. וכתב הפ"ח⁵ דבפורים לא מקרי השואל שואל כענין, ואפילו דלא משכחת לה שלשים בלא פורים עצמו, אפ"ה לא מקרי שואל כענין, ובמקום כ"ט ימים נקטו חז"ל שלשים יום, שכן דרכם ליקח בלשונם חשבון שלם, ועוד נקטו שלשים יום לגבי מי שקורין ב"ד.

עוד תירץ הר"ן⁶, לעולם חובה, ומשום דהלכות פסח הלכתא ברברתא ניהו, הריקוד והאפיה וטחינת חטים ועשיית המצות וכדומה לזה, לכן בעינן שלשים יום, אבל לא הלכות סוכה ולולב, דסוכת גנב"ך ורקבי"ש כשרה, וסתם לולבים כשרים הם. והא דתניא משה תיקן להם לישראל וכו', היינו דינים דשייכי ליו"ט דומיא דעצרת, או טעמים שבעבורם נצטוו במועד, אבל לענין דיני הכשר כלים ועשיית המצות בעינן שלשים יום כמ"ש. ועוד י"ל דשלשים יום דקאמרו היינו לענין הקרבן דצריך לבדוק מן המום, לכן צריכי שלשים יום כדי שיהיה להם שהות

ליקח הקרבן ולבקר מהמום. ואע"ג דהשתא ליכא קרבן, מ"מ כיון שנתקנה לא זזה ממקומה.

והט"ז⁸ תירץ לענין אם שאלו התלמידים מהרב תוך שלשים יום בהמה ומתה פטורים, דהרב ברשותם והוי בעליו עמו. והפ"ח⁹ תירץ דלעולם בעינן שלשים יום, והא דתניא בפרק בני העיר משה תיקן להם לישראל הלכות פסח בפסח וכו', פירוש בזמן פסח והיינו שלשים יום, לא ביום פסח ממש, וכן בעצרת וחג.

הגה. ומנהג לקנות חטים וכו'. בירושלמי¹⁰ כתב לישא וליתן, דהיינו אם הוא עני ודר בעיר י"ב חדש, ישא מכלל עניי העיר, דמקרי מעניי העיר דקודמין לעניי עיר אחרת. ואם הוא עשיר ודר בעיר י"ב חדש, יתן, דכיון דדר בעיר י"ב חדש מקרי מבני מתא.

ס"ב. אין נופלין וכו'. כתב הטור משום דבר"ח ניסן הוקם המשכן, וי"ב יום הקריבו י"ב נשיאים הקרבן של חנוכת המזבח, ויום י"ד קרבן פסח, ושבעת ימי החג, הרי כאן כ"א יום, וכיון שיצא רובו בקדושה יצא כולו בקדושה.



טעמי הלכות פסח בכתב ר' שלמה ב"ר יהודה אביקציץ, מראכיש

והלבוש¹¹ כתב דביום ר"ח ניסן שהוקם המשכן הקריב בו נמי נחשון בן עמינדב, וי"א יום הקריבו בהם י"א נשיאים, ויום י"ג נשאר פנוי בלא קרבן ועשו אותו אסרו חג, ויום י"ד קרבן פסח, ושבעת ימי החג, הרי כ"א יום, וכיון שיצא רובו בקדושה וכו'.

ומ"ש ואין מתענין בו. פירוש לדעת הש"ע דוקא להזכיר בצבור הוא דאסור, אבל תענית יחיד מתענין, משא"כ לדעת רמ"א כמ"ש.

הג"ה. ואין אומרים וכו'. קאי אכולהו, דאעפ"י שאין אומרים תחנון בימי ניסן, אפ"ה למנצח וארך אפים אומרים אותה, לכן כתב דוקא ערב פסח. ועיין סי' קל"א¹² בהגה.

ומ"ש ולא ביו"ט. לא קאי אלא אמזמור לתודה ומשום שאין קרבן תודה בפסח, לכן אין אומרים אותו, אבל למנצח וארך אפים אפילו בערב יו"ט אסור, כ"ש יו"ט עצמו.

סימן ת"ל

שבת שלפני הפסח וכו'. הטעם כתב הטור משום דפסח מצרים מקחו בעשור שנאמר¹³ ויקחו להם וכו', וקבלה בידם שפסח מצרים חל להיות ביום חמישי, א"כ בעשור היה בשבת, והיו לוקחין הטלה וכופתין אותו בכרעי המיטה, ומצרים עובדים למזל טלה שנאמר¹⁴ כי תועבת מצרים כל רועה צאן, והיו שניהם קהות ולא היו יכולים לעשות להם מאומה, זהו הנס.

אבל התוספות¹⁵ פירשו שהנס הוא משום דכשראו הבכורות את ישראל כופתים הטלה וקונין בשבת, ושאלום והרי אין אתם מחללים את יום השבת ולמה קונים ומוכרים בו, והשיבו להם ישראל משום דעתיד הקב"ה בשבוע זה להכות את בכורי מצרים ולהחיות בכורי ישראל, מיד הלכו להם אצל אבותם ועשו עמהם מלחמה, שנאמר¹⁶ למכה מצרים בבכוריהם, למכה בכורי מצרים לא נאמר אלא למכה מצרים בבכוריהם, אלא מלמד שעשו עמהם מלחמה בבכוריהם.

והקשה הב"י, לפי טעם א' דהיינו משום כפיית הטלה, א"כ כל הארבעה ימים יקראו ימים גדולים. ותירץ כיון דדש דש ולא היו שניהם קהות רק ביום א'. א"נ¹⁷ משום דלא היו שניהם קהות רק ביום א', משום דהיו סוברין דלמחר בחול ישחטוהו, והטעם דלא שחטוהו היום משום דהוא שבת, ואע"ג שראו אותם מחללים שבת, אמרו שמא השחיטה החמורה משום שהיא במיתה לכך לא שחטוהו, ולמחר כשראו אותם שלא שחטוהו ג"כ אמרו ודאי לא רצו לשחטו, לכן לא היו שניהם קהות רק ביום א'.

אבל קשה אכל אותם הפירושים, אפילו חל בעשור בחול יקרא גדול, ותירץ הפ"ח¹⁸ דזכות שבת אהני להם להצילן מיד המצרים, ולכך יחסו נס זה לשבת. ועוד י"ל¹⁹ דשבת גרם להם לשאול, שהיו יודעים שישראל משמרין השבת, וכיון שראו שלקחו הטלה שאלום. אי נמי²⁰ משום דמיתת מרים היתה בו וקבעו בו תענית כמ"ש סי' תק"ף²¹, לכן דוקא בשבת. אי נמי²² משום דבעשור לחדש נבקע הירדן ובחול היה, וא"כ יטעו ויאמרו משום בקיעת הירדן נקרא גדול, לכן תקנוהו בשבת.

[הג"ה]. ופוסקים וכו'. פירוש, כיון דקוראים ההגדה פוסקים מלומר וכו'.

סימן תל"א

ס"א. בתחלת ליל י"ד וכו'. הטעם משום דאמרו בגמרא²³ אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר בחורין ובסדקין, ובגמ'²⁴ מאי אור אור הסמוך לאור, לכן קאמרו בתחלת וכו'. והקשה בש"ס²⁵ וכיון דלכ"ע בין לרבי בין לרבנן חמץ אינו אסור רק אחר חצות, א"כ לבדוק משש שעות. וכ"ת דזריזין מקדימין למצות, ליבדוק מצפרא די"ד, אבל בלילה לא מקרי זריז אלא בבקר. ומשני בשעה שבני אדם מצוים בבתיהם, ועוד אור הנר יפה לבדיקה, לכן בודקין ליל י"ד.

ס"ב. יזהר כל אדם וכו'. קשה משמע דוקא אם התחיל בלימוד, אבל במלאכה אפילו התחיל בהיתר צריך להפסיק, ואלו גבי מנחה אמרינן²⁶ דאפילו במלאכה דאם התחיל מבעוד יום אינו צריך להפסיק. וכ"ש לדעת רמ"א קשה, דס"ל דאפילו בלימוד צריך הפסק. וי"ל שאני מנחה רגיל בה כוליה שתא ולא אתי למשכחה, משא"כ הבדיקה כיון דאינו רגיל בה אתי למשכחה. אי נמי שאני מנחה

1. פסחים ו' ע"ב. 2. עיין ר"ן מגילה ב' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה פורים, ופסחים ב' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה העושה. 3. מגילה ל"ב ע"א. 4. תוספתא סנהדרין פ"ו ה"ה. 5. סעיף א'. 6. תירוץ זה לא נמצא בדברי הר"ן, כי אם בבית יוסף, ע"ש. 7. עיין סוכה ח' ע"ב. 8. ס"ק א'. 9. שם. 10. ב"ב פ"א ה"ד. 11. סעיף ב'. 12. סעיף א'. 13. שמות י"ב ג'. 14. בראשית מ"ו ל"ד. 15. שבת פ"ו ע"ב ד"ה ואותו. 16. תהלים קל"ו י'. 17. תירוץ זה הוא מדברי רבינו. 18. סעיף א'. 19. ראה כעין זה בלבוש סוף סעיף א'. 20. כ"כ המג"א ס"ק א'. 21. סעיף ב'. 22. כ"כ ה"ט"ו ס"ק א' בשם מהר"ר משה חריף. 23. פסחים ב' א'. 24. שם. 25. שם ד' ע"א. 26. ס"ל ר"ל סעיף ב'.



סי"א. המכבד חדרו וכו'. מיירי ביום י"ג לכן צריך וכו', משום דנהורא דיממא לאו כנהורא דליליא. אבל אם בדק בליל י"ג ודאי שרי, דמ"ש ליל י"ג מליל י"ד, דכולה בדיקה גמורה היא כיון שהיא בלילה.

סימן תל"ד

סי"א. אחר הבדיקה וכו'. הטעם דאמרו בגמ' 52 אין חוששין שמא גררה חולדה מבית לבית וממקום למקום דא"כ אין לדבר סוף. והקשה 53 והא מדקתני סיפא 54 ומה שמשייר מצניעו אלמא חיישינן, ומשני דה"ק מצניעו שמא יטלנו עכבר בפניו. ורב מרי אמר כגון אם יחסר לחמו שהניח עשרה וימצא תשע, אבל מסתמא אין חוששין. ולכך פסק הש"ע כשני התירוצים.

סי"ב. אחר הבדיקה וכו'. הטעם דאיתא בגמ' 55 אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך ליבטל מיד, מאי טעמא שמא ישכח גלוסקא יפה ודעתיה עלויה. והקשה בש"ס וכי משכח לה ליבטלה, ומשני חיישינן שמא ימצאנה אחר זמן איסורה ולא מצי ליבטל לה. והקשה עוד וליבטל בד' שעות וליבטל בה' שעות, ומשני שמא ישכח ולא יבטל, ופי' רש"י 56 משום דאין דבר שמזכירו באותם שעות. והקשה עוד 57 וליבטל בתחלת שש ויזכור בביעור, ומשני כיון דאמרו חז"ל דאסור באותה שעה, לכן אינו ברשותו ולא מצי לבטל ליה.

ומ"ש טוב וכו'. היינו חובה, דפת ששייר למאכלו בביטול הלילה לא נתכוון ליבטלו, ויש לחוש שמא ישאר קצת ממנו ולא אדעתיה ועובר עליו, ולכך חוזר ומבטל.

סי"ד. שלוחו וכו'. הטעם, משום דהקשה הב"י והרי החמץ 58 מדין הפקר נגעו בו ואין אדם יכול להפקיר שאינו שלו ע"י שליח, ותיירץ דהפקר מדין נדר נגעו בו, ואין אדם יכול לידור ע"י חבירו, משא"כ החמץ אינו מדין נדר. א"נ דהפקר שאני כיון שאינו שלו הילכך ע"י שליח לא מהני, דאין לו מה שיפקיר, אבל החמץ אפילו של בעל הבית נמי אינו שלו, אלא שהכתוב עשאו שלו להתחייב עליו בכל יראה ובבל ימצא וכו', לכן מהני הביטול על ידי שליח.

סימן תל"ה

סי"א. לא בדק וכו'. דע, דאיתא בגמרא 59 לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד, לא בדק ביום י"ד יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד, ופי' רש"י 60 דתוך המועד היינו מתחילת שעה ששית עד סופה, ולאחר המועד היינו מתחילת שבע עד שתחשך, אבל משתחשך אינו יכול לבדוק, דכיון דחייב עליו בכל יראה וכו' חיישינן שמא יאכלנו. אבל התוס' 61 פירשו דתוך המועד היינו מתחלת שבע עד אחר הפסח, ואחר המועד כמשמעו. ופסק הש"ע כפי' התוס'.

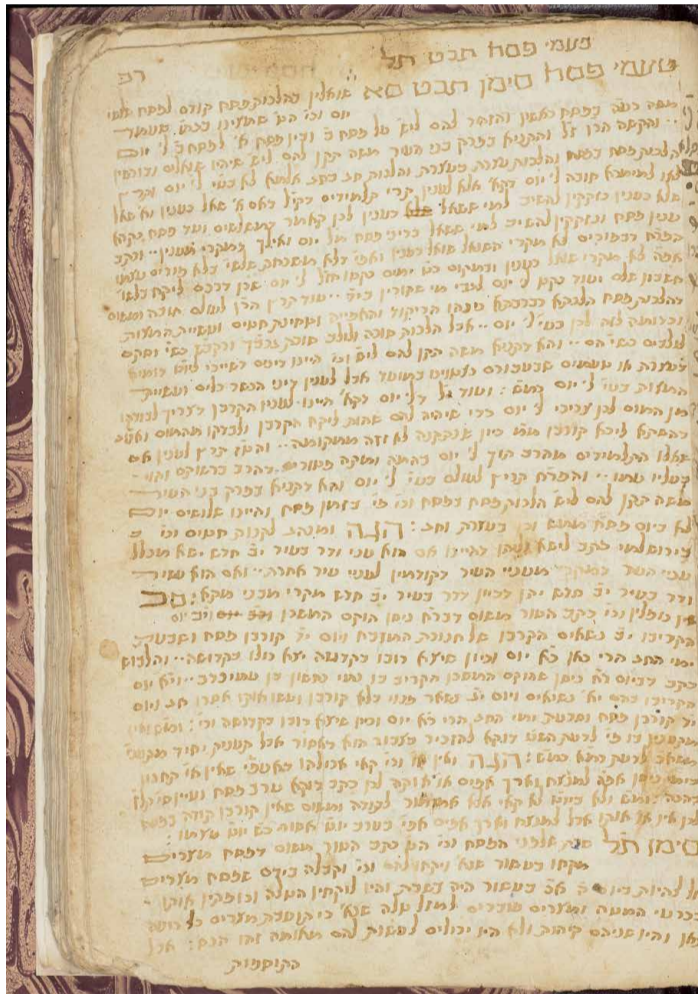
ואע"ג דאחר הפסח אינו אסור רק מדחז"ל, י"ל דכיון דקנסוהו חז"ל בהנאה צריך בדיקה, דחז"ל עשו חזק לדבריהם יותר מד"ת. א"כ מ"ש כל י"ד וכו', לאו דוקא, דלא נחת הש"ע לאשמועינן רק עיקר מחלוקתם שהיא תוך המועד.

והפר"ח 62 כתב דהש"ע פסק כסברת התוס' זלה"ה דמפרשי' דהמועד היינו פסח. ומ"ש בגמרא יבדוק ביום י"ד היינו כל היום, וכן הוא פשוט לשון המחבר.

ומ"ש על הבדיקה, משום דכיון דאינה רק כדי שלא יתערב לו חמץ שעבר עליו הפסח עם האחר, לכן לא יברך עליו, אבל הבדיקה של תוך הפסח יברך עליה, כיון שעדיין עובר עליו.

דהכא, וחזר הש"ע. ור"מ רבקש תירץ 43 דהכא מיירי חמץ בחצר המשתמרת דאין העופות יכולין לבוא שם, והתם מיירי בחצר שאינה משתמרת. א"נ 44 הכא מיירי דאינו משגיח עליו, והתם מיירי במשגיח עליו עד שיאכלנו. [וה"ר לוי אלגים ז"ל השיג עליו במאי דקאמר המחבר התם ואם מצא לאחר זמן איסורו וכו', והרי במשגיח עסקינן, ומאי ואם מצא דקאמר דוד"ק].

סי"ז. חזר שבין וכו'. מיירי בספק חמץ, אבל וודאי חמץ צריך לדחפו בקנה וכו', ושבין יהודי לגוי אפילו ודאי נמי מותר משום כשפים וכו'. ובש"ס 45 הוקשה וכי אשתמיש היכי אשתמיש, ומשני התם דיממא ונהורא, הכא שרגא ובליליא, ואומר כשפים הוא עושה ל'. וכתב הפר"ח 46 דמלשון הש"ע משמע דאפילו ביום לא בעי בדיקה אף דליכא סכנה, דלא אטרחהו רבנן לבדוק ביום כיון שאינו יכול לבדוק בלילה כתקנתם. אבל הכ"מ ז"ל 47 כתב בשם הרמב"ם דביום צריך לבדוק, כיון דלית ליה סכנה כי היכי [ד]אשתמש הכי נמי בודק.



טעמי הלכות פסח בכתבת ר' מכלוף ב"ר יצחק אוהיון, אספי - מראכיש

ולמ"ש שמא יאמר כשפים וכו'. אע"ג דקי"ל 48 שלוחי מצוה אינם ניזוקין, וא"כ היה לו לבדוק בלילה, מ"מ היכא דקביע הזיקא שאני 49, דכתיב 50 איך אלך ושמע שאול והרגני, דהא שמואל היה הולך לדבר מצוה דהיינו למשוח את דוד, ואפ"ה היה ירא מן שאול דקביע הזיקא.

סי"ח. כותל וכו'. מ"ש אחר מחט וכו', משום דקי"ל שלוחי מצוה אינם ניזוקין והכא לא קביע הזיקא, לכן קאמר אחר מחט, דהיינו אחר שישלים המצוה חופש אחר מחט שנאבדה לו מקודם שם 51.

ומ"ש והני מילי וכו', קשה מ"ש מחור שבין יהודי לגוי וכו' דאפילו ודאי חמץ שרי. וי"ל דהתם קביע הזיקא, משא"כ הכא דיכול לחפש במרא וחצינא דליכא סכנה.

שאפילו אינו מתפלל נמי ליכא אלא עשה, משא"כ בחמץ דאיסורו בכרת ובמשהו.

סימן תל"ב

סי"א. קודם שיתחיל. הטעם משום דקי"ל 27 דכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתם דהיינו קודם. וקשה ויברך על בדיקת חמץ. וי"ל דתכלית הבדיקה הוא הביעור, דבדק ולא בער לא עשה ולא כלום. וקשה למה אין מברך על בטול חמץ. וי"ל דביטול דברים שבלב הוא, ודברים שבלב אינם דברים. א"נ דבטול בכלל ביעור ואין ביעור בכלל ביטול.

ולענין שהחיינו איכא מחלוקת חכמים 28, איכא מ"ד מברכין אותה, ואיכא מ"ד דאין מברכין אותה, וכן פסק הש"ע, משום דהבדיקה אין לה זמן, דאפילו מראש השנה יכול לבדוק כמ"ש לקמן 29. ואע"ג דמגילה אין לה זמן קבוע ואפ"ה מברכין עליה שהחיינו. וי"ל דשאני המגילה יש לה אותם הזמנים הנזכרים בגמרא 30 ותו לא, אבל קודם לכן לא, אבל הבדיקה אפילו מר"ה יכול לבדוק כמ"ש 31. א"נ סמכינן אזמן דמועד לכן אין מברכין עליה.

סימן תל"ג

סי"א. הבדיקה וכו'. הטעם משום דילפינן 32 מציאה

ממציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מנרות ונרות מנר. מציאה ממציאה, כתיב הכא 33 שאור לא ימצא בבתיכם, וכתיב התם 34 ויחפש וימצא, מה התם באחי יוסף לא מצאו אלא ע"י חיפוש ה"נ הכא, וכתיב 35 אחפש את ירושלם וכו', וכתיב 36 נר ה' נשמת אדם וכו'. והקשה בש"ס מאי ואומר, וכ"ת קולא עביד קב"ה לירושלים, עון זוטא 37 משתכח עון רבא לא משתכח, לכן הביא פסוק נר ה' וכו', שהנר חופשת כמו הנשמה.

ומ"ש ואם וכו'. הטעם דאמרינן בירושלמי 38 תנו רבנן אין בודקין לאור החמה ולא לאור הלבנה אלא לאור הנר, ופריך וכי יש חמה בלילה, ומשני תיפתר כשלא בדק ליל י"ד, אפ"ה כשיבדוק ביום י"ד לא יבדוק אלא לאור הנר.

ומ"ש ואכסדרה אם וכו'. לאו דוקא, דלכתחלה נמי לאורה נמי בודקה טפי מנר ביום, דאמר רבא אכסדרה לאורה נבדקת אם לא בדקה ליל י"ד. והוא דקאמר לשון דיעבד דהיינו מ"ש אם וכו', והוא משום דעיקר הבדיקה היא בלילה שבני אדם מצוים בבתיהם, ועיין בפר"ח 39.

סי"ב. אין בודקין וכו'. הטעם דנקט פסול האבוקה לבדיקה יותר מהשאר 40, משום שהאבוקה אפילו בדיעבד פסולה משום ארבע טעמים 41, דחיישינן שמא תשרף ביתו ולא יבדוק יפה, ועוד דאינה נכנסת בחורין ובסדקין, ומשום דמקטף קטף, ועוד דאורה לאחריה, אבל אלו שאמר אח"כ בדיעבד מותרין.

הג"ה. אפילו קלועים וכו'. פי' לא מבעיא דאם דבוקים ואינם קלועים דפסולים דהו"ל תרתי דדינם כאבוקה, אלא אפילו קלועים דינם כאבוקה.

סי"ג. בודק וכו'. וכן מתבן וכו'. פירוש אפילו מסתפק, דאין דרך להכנס בו ופתו בידו כאוצר יין שמסתפק ממנו, ולהכי נקטו הש"ע לבדו ולא תני ליה בהדי אצרות יין, כך כתב ר"מ.

סי"ד. אבל הגבוהים וכו'. ובנמוכים מיירי דליכא קטנים, דאי איכא קטנים צריך בדיקה אפילו בנמוכים 42.

סי"ה. גג היציע וכו'. מיירי היכא שביטל, וכן בכולהו דלעיל, כדי שיצא ידי ספיקא דאורייתא.

סי"ו. רפת של בקר וכו'. [הג"ה] אבל לקמן וכו'. פירוש דהוקשה לרמ"א זה הסימן עם סימן תמ"ה שאמר דמותר להשליך שם אפילו חמץ ודאי ואינו מבעיר חמץ אלא אחר זמן איסורו. ותיירץ דהש"ע דלקמן בהפך מן דברי הש"ע

27. פסחים ז' ע"ב. | 28. עיין בטור ובב"י שהביאו הדעות בזה. | 29. סי' תל"ו סעיף א"ב. | 30. מגילה ב' ע"א. | 31. כ"כ בשו"ת הרשב"א ח"א סי' רכ"ג, הו"ד בב"י. | 32. פסחים ז' ע"ב. | 33. שמות י"ב י"ט. | 34. בראשית מ"ד י"ב. | 35. צפניה א' י"ב. | 36. משלי כ' כ"ו. | 37. כגירסת כ"י"מ ועוד, עיין דק"ס אות ג'. ולפנינו: זוטר. | 38. פסחים פ"א ה"א. | 39. סעיף א'. | 40. עיין מג"א ס"ק ה'. | 41. עיין פסחים ח' ע"א. | 42. כ"כ הפמ"ג א"א ס"ק ח'. | 43. בבאר הגולה כאן. | 44. תירוץ זה הוא מדברי רבינו. | 45. פסחים ח' ע"ב. | 46. סעיף ז'. | 47. הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ה. | 48. פסחים ח' ע"א. | 49. שם ע"ב. | 50. שמואל א' ט"ז ב'. | 51. פסחים שם. | 52. פסחים ט' ע"א. | 53. שם ע"ב. | 54. שם י' ע"ב. | 55. שם ו' ע"ב. | 56. ד"ה פשע. | 57. שם ז' ע"א. | 58. אולי צ"ל: ביטול החמץ. וכן להלן בסמוך. | 59. פסחים י' ע"ב. | 60. ד"ה בתוך, ד"ה לאחר. | 61. שם ד"ה ואם. | 62. סעיף א'.



גזני הלכה

תשובות וחידושים מכת"י רבותינו נ"ע

מהר"ר בנימין רבינוביץ זצ"ל

אב"ד ראגאלי ווילקאמיר תקע"ב-תר"ל

בשער משפט ולא חת מפני כל - את המדה המצוינת הזאת מצאו בו אנשי עירו תיכף ומיד בימים הראשונים לבואו אליהם, והימים ההם ימי שנות ראינו רעה בעת שלט האדם באדם לרע לו, ואחד מנכבדי ותקיפי עדתו שהיה עומד בראש העסקים של קהל 'החטפנים' היה מוחזק להתפלל תפלת 'כל נדרי' שנה בשנה. וכאשר נתקבל אאזמו"ר לרב ונודע לו הדבר המגונה הזאת התעצב מאד אל לבבו ויצר לו הרבה לראות איש רע מעללים כזה להיות שליח צבור, ויהי כהגיע זמן תפילת כל נדרי נגש אליו אאזמו"ר זצ"ל ואמר לו לבל יהיין לעבור לפני התיבה אם לא יבטיחנו כי יחדל להלאה מהתעסק בעניינים הרעים הללו. ומי שיודע את טיב האנשים הללו אשר מי הקשה להם וישלם, הוא יבין כמה מסירות נפש יש בזה, לרב צעיר, בימים הראשונים להתמנות לצאת נגד תקיף ומנהל העיר כזה. והאיש ההוא בראותו רוח גבורתו של אאזמו"ר זצ"ל תמימותו וצדקתו, נפל לבבו בקרבו, ודברים החמים שיצאו מלב אאזמו"ר איש האמת נכנסו בלב העריץ ההוא ומיד הבטיחו כי יסור מדרכו הרעה וכן קיים. העובדא הקטנה הזאת מספרת לנו הרבה מרוחב לבבו של אאזמו"ר זצ"ל ועושר נפשו המרגשת, ועד כמה התמכר להגן וללחום בעד רגשותיו ודעותיו. כללא 'דצורבא מרבנן דאינתא במתא כל מילי דמתא עליה רמיא' היה תמיד לנגד עיניו, וכל צרכי הצבור ועניני העיר העסיקו אותו מאד למלאות את תפקידו באמונה ובחביבה יתירה.

דרכו היה בכל עיר שנתמנה לרב להיות מודקדק לדעת חיש קל קורבת ויחסי המשפחות של אנשי העיר, ודבר זה הצליח בידו פ"א גלגות חתומי עדים קרובים על הגט (וזה אחד מן הטעמים אשר התרחק מלסדר גיטין), ועוד תועלויות רבות ונאמנות כיו"ב.

משרת הרבנות היתה לו למשא כבד, והמאמר 'שנא את הרבנות' לא מש מלבבו תמיד, אם מפאת שמדתו היתה להתרחק מכל שררה והתמנות, וגם מפני שלא רצה לקבל עליו אחריות העדה. והיה מרגלא בפומיה כל הימים: מי יתן ואזכר לעזוב את שמירת הרבנות ולקנות שלמות לנפשי. גם את בניו היה מברך תמיד לבל יצטרכו להזקק למשרה זו.

נפלאים ואבירים היו כשרונותיו של אאזמו"ר זצ"ל, ומלבד מה שהיה בעל מח חד ושכל ישר ובעל השגה נפלאה, הצטיין ביחוד בכשרון הזכרון שהיה גדול עד להפליא (ספר לי אבא מארי הגאון [האדר"ת] שליט"א, שהגיד לפניו רב זקן אחד בליטא, כי בעת שלמד בפרישות בעיר איישישאק שמע כי נמצא בזאמוט אברך צעיר לימים בשם ר' בנימין הרב בפיקעלין שאמרו עליו שהוא בקי בספר התומים להגאון ר"י אייבשיץ בעל פה). ונוסף על גאוניותו העצומה וחרפותו ובקיאיותו הנפלאה בהלכה, עוד ידיו רב לו באגדה, ובכח דרשותיו הנפלאים משך אליו קהל השומעים לעבודתו, פיו היה מפיק מרגליות וחכו ממתקים לפעול בדרשותיו הנעימות על כל בני עדתו לתקן כל מה שצריך, תוכן רובי דרשותיו הי' חיווק התורה ולעשות הדברים לשם פעלים.

שקידתו היתה מצוינת ונפלאה במינה, בחוסו על איבוד הזמן לא פשט את בגדיו מעליו בכל ימות החול, וכשור לעול וכחמור למשא שם לילות כימים להגות בתורת ה', וכאורה כחשיכה לא פסק ממש פומיה מגי'רסא. ולמרות העוני והמחסור שהיו שכחים ומצוים תדיר בביתו (סח לי אאמו"ר הגאון נ"י, כי פעם אחת הראה לו כאאזמו"ר זצ"ל במקום אחד מחידושו, ואמר לו בעת שכתבתי הדברים הללו לא היה בביתי אף לחם צר וגרש לפרנס את נפשות ביתי), ולמרות התלאות הרבות וצער גידול בנים שהרכו לדכא ולמרר את חייו, לא עצרו כח להפריעו ולבטלו מלמודו אף רגע אחד. ספר לנו בנו חורגו הרב הגדול גבר חכם ועוז וירא"ב מוה"ר משה אייזיק ראסטאווסקי נ"י, שפעם אחת שאלו לו מפני מה איננו רוצה להנפש מעט מעבודתו ולפסוק תלמודו ולהשתהות לשעה חדא עם בע"ב חשובים שהי' באי ביתו. ועל זה ענה, הן לא ידע האדם את עתו ויוכל היות כי פתאום אל על יקראוהו, אי"כ מוטב שימצאוהו עוסק בתורה ותלמודו בידו מלשוחח בדברים בעלמא (לבו ניבא לו כי כן יהיה).

מנהגו היה תמיד אחר תפלת שחרית לטעום גלוסקא קטנה, כמו שאמרו בסוכה (כ"ו ב') כדטעם בר בי רב כו', עם כוס קאווע קר (לצאת ידי כל הדעות בזה), ובכח הטעימה הזו למד כל היום מעוטף בטלית ומוכתר בתפילין עד נטות היום, ואם היה לו סיום מסכת היה אוכל סעודת קבע, ואם לא פטר את נפשו במיני תרגימא ותבשיל, כן נהג עד ימיו האחרונים שלא לאכול פת בלי סעודת מצוה. ומדי חדש בחדשו היה מסיים כל הש"ס כולה. ידע כמה מסכתות בעל פה, ובלילי שבתות בימות החורף שאי אפשר היה להדליק נר לכל הלילה (כי מאור הגאון טרם היה בארץ) למד בעל פה כל הלילה. כטהרת נפשו של אאזמו"ר זצ"ל כך היה מבנה גוו איתן לעבודת תורתו ורב גובריה וחילו להפליג בשקידה גדולה באורייתא וחכמתו האירה את פניו.

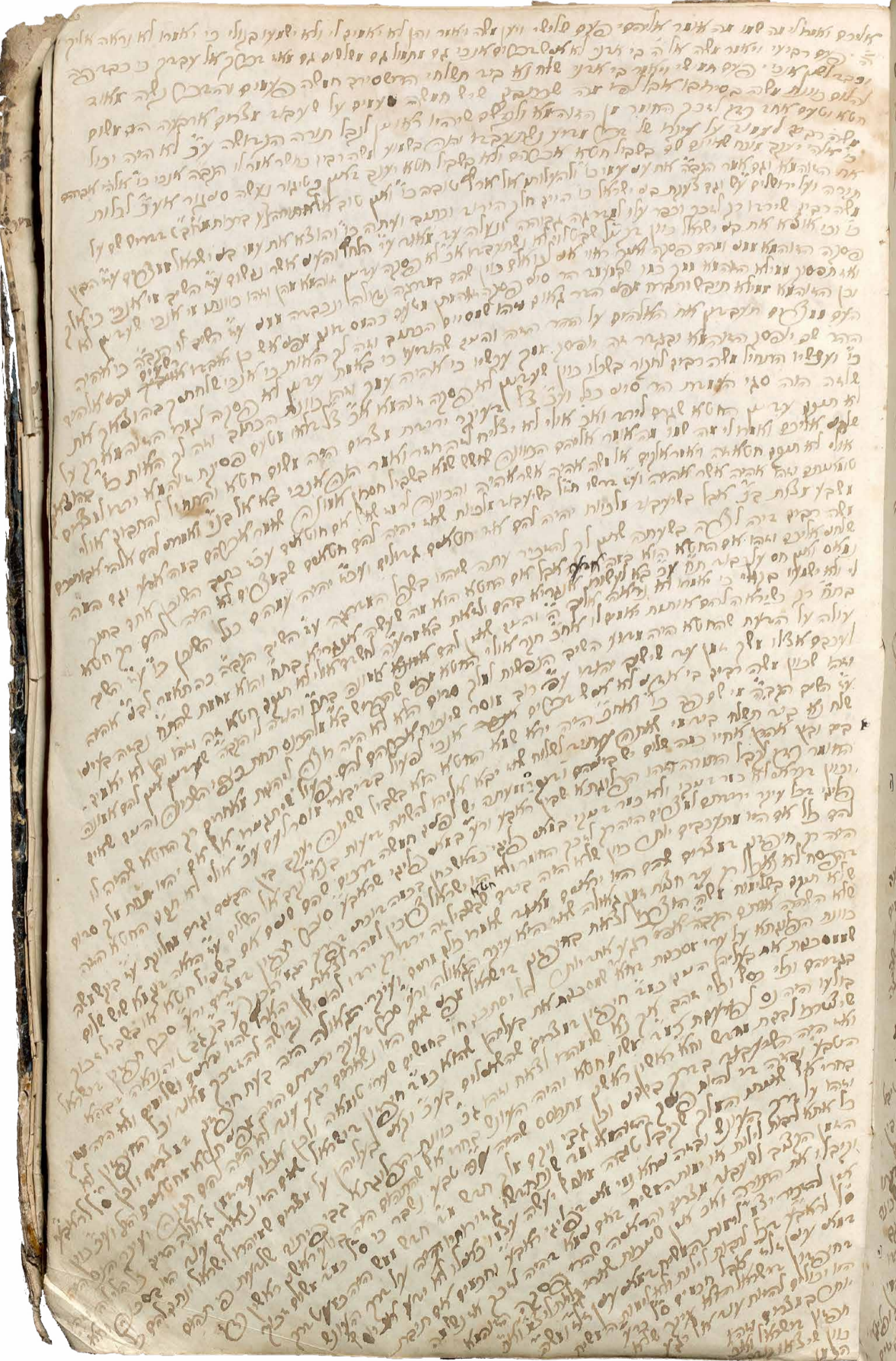
מטבעו היה בעל מזג נעים שמח וטוב לב נוח ורצוי לבריות, אולם בימיו האחרונים התעצב מאד אל לבבו בהרגישו את עקבות הדור החדש שקם לפרוץ פרץ בדת קדשנו, וזה גרם לו הרבה עגמת נפש ומכשול לב, ורק מדת הסבלנות הגדולה שקננה בנפשו העדינה היא שנתנה לו כח לישא וליטול בדומיה את צרת עמו ולצפות לישועת ה'. גם הכאיב מאד את לבבו הרגש והענוג המצב המעציב של העניים

ושקידתו העצומה שהכשירוהו להמנות בין תלמידי הגאון האדיר בדורו ר' צבי הירש ברוידא מסלאנט, גאון המדינה בזאמוט, רבו של הגאון ר' ישראל סלאנטער זצ"ל. ויצק מים על ידו שנים מספר עד אשר מילא כריסו בש"ס ופוסקים בהלכה ובאגדה. ויתן רבו מהודו עליו להיות מורה ורב בישראל, ובהיותו כבן ח"י שנה נתקבל בערב ר"ה שנת תקצ"ב לרב לעדת עיר פיקעלין בזאמוט.

וכבר בראשית ימי רבנותו ראו ונוכחו בני קהלתו כי מלבד רב גדלו בתורה וענותו וצדקתו הנמרצה כיחיד הסגולה שבדור, עוד ידע

הגאון החסיד רבי בנימין רבינוביץ [אבי התאומים הגאון הנודע האדר"ת ואחיו הגאון רבי צבי יהודה], רבה של פיקעלין ושליעל אשר בזאמוט, ולאחר מכן אב"ד ראגאלי ווילקאמיר, בעל משנת ר' בנימין, מגדולי גאוניה של יהדות ליטא היה, נוסף לחסידותו וקדושתו אשר נודעו לשם ותהילה.

ככדי לעמוד על דמותו המופלאה, ראינו להעתיק את אשר כתב אודותיו נכדו הג"ר בנימין אברהם משה בן הגאון האדר"ת זצ"ל, בראש ספר משנת ר' בנימין, ירושלים תר"ס, ובהם פרטים רבים לתולדותיו



דרוש לשבת הגדול בכתובת יד הגאון רבי בנימין רבינוביץ זצ"ל

לכלכל את עניני הציבור והנהגתם בחכמה ודעת. ובה בשעה שכשהוא לעצמו היה עניו וצנוע שפל רוח ובעל נפש נדיבה ורך כקנה, הנה בשעה שנגע הדבר למשרתו בתור פרנס על הצבור, גבה לבו בדרכי ה', ובמקום שהי' שורת הדין ודעתו דעת תורה ויר"ש נוטה, הציג

וקורות ימיו. אלו דבריו שם: 'אאזמו"ר זצ"ל נולד בעיר 'שקוד' שבמדינת זאמוט ברוסיה, ולפי סדר מגילת היחש שיש תחת ידינו מוצאו מגזע הגאון ר' מרדכי יפה בעל הכבושים זצ"ל. כבר מילדותו התנצר במיטב כשרונותיו הנעלים



עוד שם, ענני ה' ענני²². ענני שתרד אש מן השמים, וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם כו'. דמאי ענין מאמר זה למאמרים הקודמים דאיירי ביציאת מצרים.

ה] עוד נבא להעיר, מה זה שהביא המסדר אגדה המעשה שהיו רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית, מה צורך לו להאריך שבאו תלמידיהם, רק הל"ל בקיצור שהיו מספרים ביציאת מצרים עד זמן ק"ש של שחרית.

[וחוץ לדרכינו אמרנו בזה, הדנה לכאורה כיון דפרשת ציצית ביום, שמחוייב לכ"ע להזכיר יציאת מצרים, והיא קדומה בתורה, היה ראוי להקדים יציאת מצרים לשאר שני פרשות שבק"ש המאוחרות לפרשת ציצית, אלא שהטעם שהקדימו ק"ש ליציאת מצרים, כפי מה שאמר ר"י בן קרח בברכות (י"ג א) כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ יקבל עליו עול מצות, והיה אם שמוע לויאמר מפני שיואמר אינו נוהג אלא ביום בלבד, והיינו לשיטת חכמים דס"ל דאין מזכירין יציאת מצרים בלילה, כ"ג לכאורה.

אבל לקושטא דמילתא, אפי' למ"ד דמזכירין יציאת מצרים בלילה, מ"מ ק"ש קדים משום קבלת מלכות שמים ועול מצות, וכן מטעמא דאמר רשב"י שם (י"ד ב') בדין הוא שיקדים שמע ליהיה אם שמוע שזה ללמוד וללמד ולעשות, והיה אם שמוע אין בה אלא ללמד ולעשות, ויאמר אין בה אלא לעשות בלבד.

והנה לכאורה למ"ד דמזכירין יציאת מצרים בכל לילות השנה, א"כ מאי עדיפותא דליל של פסח שחייבה התורה להזכיר יציאת מצרים, ע"כ צ"ל דבכל הלילות של כל השנה יוצא בהזכרה בעלמא, אבל בלילה של פסח צריך לקיים והגדת²⁵, היינו אריכות ומרבית דברים, כדאיתא²⁶ וכל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח.

והנה לכאורה יש נ"מ חדשה בין מ"ד דצריך להזכיר יציאת מצרים בכל לילות השנה ובין מ"ד דא"צ, דלמ"ד דצריך א"כ מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח עם מצות הזכרת יציאת מצרים ביום פסח חדא מצוה, שהרי גם בכל לילות השנה איכא מצוה להזכיר יציאת מצרים, אלא דניתוסף חיובא בלילה פסח שחייב להאריך, אבל מ"מ חדא מצוה היא עם הזכרת יציאת מצרים ביום, אבל למ"ד דבכל לילות השנה א"צ להזכיר יציאת מצרים כלל, ורק בלילה של פסח מחוייב לספר ביציאת מצרים, א"כ היא מצוה בפ"ע, ואין למצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח שום שיתוף והתדממות למצות הזכרת יציאת מצרים ביום, דמאי ענין זל"ז. וא"כ יצא לנו נ"מ חדש לענין העוסק במצוה דקיי"ל²⁷ דפטור ממצוה אחרת, דלמ"ד דצריך להזכיר יציאת מצרים בלילה של כל השנה, א"כ סיפור יציאת מצרים בליל פסח חדא מצוה היא עם מצות יציאת מצרים ביום ראשון של פסח, וא"כ מי עוסק בסיפור יציאת מצרים בליל פסח עד שהגיע זמן ק"ש של שחרית, צריך אז לשנות הסדר של ק"ש ולהזכיר יציאת מצרים שהיא פרשת ציצית קודם ק"ש, שהרי הוא עוסק במצות יציאת מצרים פטור הוא ממצות ק"ש, אבל ממצות הזכרת יציאת מצרים של יום אינו פטור, משום דחדא מצוה היא עם סיפור יציאת מצרים של ליל פסח, אבל למ"ד דאין מזכירין יציאת מצרים בכל הלילות, רק בליל פסח היא מצוה בפ"ע לספר ביציאת מצרים, א"כ כשמגיע זמן ק"ש בעת שמספר יציאת מצרים בליל פסח, לא מיקרי הזכרת יציאת מצרים ביום חד מצוה עם הסיפור של ליל פסח, ולכן צריך להתחיל קריאת השני פרשיות קודם פרשת ויאמר, אם מפסיק מסיפור יציאת מצרים של ליל פסח.

וזהו שמסיים בעל אגדה וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, והיינו כמ"ד דמזכירין יציאת מצרים כל לילות, א"כ במה יפה כח לילה זו של פסח, וע"כ צ"ל דבלילה זו צריך להרבות בסיפור יציאת מצרים.

ולזה מביא מעשה כו' והיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה, דבזה הושוו כולן, אלא דחלוקים בטעמים, דלרא"ב דס"ל דמזכירין יציאת מצרים בכל הלילות, צריך מן הדין להרבות בסיפור יציאת מצרים בלילה זו של פסח, ולחכמים דס"ל דאין מזכירין בכל הלילות, הא שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה היינו ממדת חסידות, ולכן כשבאו תלמידיהם ואמרו הגיע זמן ק"ש של שחרית נפלה פלוגתא ביניהם האיך יקראו, אם השני פרשיות קודם ככל השנה, או פרשת ציצית שהיא יציאת מצרים קודם.

ולכן מביא יתכף אח"כ אמר רבא"ע כל להביא הלילות, וא"כ בלילה זו מעיקר הדין צריך להרבות בסיפור יציאת מצרים, וא"כ פרשת ציצית קודם כמבואר למעלה, אבל אינן חכמים דס"ל כל להביא לימות המשיח אבל בלילה פטור, אין בריבוי סיפור יציאת מצרים בליל פסח רק מדת חסידות, ולא מיקרי עוסק במצות יציאת מצרים להקדים מפני זה פרשת ציצית להשני פרשיות של ק"ש. ודוק כי הוא נכון למכין].

עוד נכון להבין מה זה שמכרך בעל אגדה להקב"ה שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא, כנגד ארבעה בנים דברה תורה, מאי ענין נתנית התורה לענין ארבעה בנים. עוד יש לעיין בפלוגתא רב ושמואל בפסחים (קט"ז א'), מתחיל בגנות ומסיים בשבח, דפליגי רב ושמואל, חד אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, וחד אמר עבדים היינו, דבמאי קא מפלגי.

והנה כבר ראינו רבים מהמפרשים חקרו ודרשו לדעת סיבת וענין גזירת השעבוד שנגזר על אבותינו שישתעבדו במצרים, ויש דיעות

במילתא, ומאי לשון דרשה כיון שאינו מזכיר שום פסוק, כדאשכחן לשון דרוש בסוף פ"ק דברכות (י"ב ב') עד שדרשה בן זומא כו', וכן בסוטה (כ"ז ב') כך היה דורש זכריה בן הקצב, וכן ר"ע דרש בו ביום שלשה פעמים שם, וכן ר' יהושע בן הורקנוס דרש שם, וכולהו דרשי מקראי שם, אבל בלתי פסוק לא אשכחן לשון דרש.

ג] ועוד נבא לבאר מדרש פליאה²⁸ וז"ל, חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך²⁹, אמר דוד רבש"ע והלא קיימתי מצות קרבן פסח על זה אקום להודות לך עכ"ל. והדבר קשה להבין, מדוע תלי ההודאה על קרבן פסח אהא דנאכל עד חצות, משמע דאם היה נאכל כל הלילה לא היה ראוי לו להודות, לא נודע לכאורה כוונה מבוררת בזה, דאל"כ מדוע כינה את הקרבן פסח בשם חצות, והיה לו לקרותו בשם אחר, אע"כ בזה עיקר הטעם שצריך להודות, ומי יתן אפוא ונבינה מבא לביאור מדרש מופלא הלזה³⁰.

עוד נקדים פלוגתא רב ושמואל בסוטה (י"א א'), ערי מסכנותי, רב ושמואל, חד אמר שמסכנות את בעליהן, וחד אמר שמסכנות את בעליהן, וכ"ע שם על את פיתום ואת רעמסס³¹, רב ושמואל, חד אמר פיתום שמה ולמה נקרא שמה רעמסס שראשון ראשון מתרוסס, וחד אמר רעמסס שמה ולמה נקרא שמה פיתום שראשון ראשון פי תהום בולעו, עכ"ל הגמ'. והנה וודאי יש כוונה פשוטה בפלוגתתם, הלא דבר הוא במאי קא מפלגי.

וכ"ע בערובין (נ"ג א') פליגי רב ושמואל, חד אמר ויקם מלך חדש³², חדש ממש, וחד אמר שנתחדשו גזירותיו, עכ"ל הגמ'. גם בזה יש מקום עיון להבין תוכן כוונתם במאי פליגי, וכתב³⁴ כי לא דבר רק הוא מכס, ודרשו חז"ל³⁵ ואם ריק הוא הוא מכס, וא"כ עלינו לחקור ולתור אחר פנימיות דבריהם להבין אמרי בינה, ובעזר עליון אחרי הבטחת חכמינו ז"ל (מגילה ו' ב') יגעת ולא מצאת אל תאמין, נלך בטח, כי נמצא דרך סלולה קרוב לפשט, להבין מליצת אמריהם הקדושים ולא נכשל בעזר השם.

ד] אמנם עוד נבא להקדים משנה בברכות (י"ב ב'), אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, שנאמר³⁶ למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך הימים, כל ימי חיך הלילות, וחכמים אומרים, ימי חיך העוה"ז, כל ימי חיך להביא לימות המשיח, עכ"ל המשנה. ולכאורה צ"ע מאי תליא הדרוש במה שהוא כבן שבעים שנה, משמע משום שנעשה לו נס שנעשה זקן כבן שבעים שנה בהיותו בן י"ח שנה כדאיתא (ברכות כ"ח א'), משי"ה לא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילות.

[והנה חוץ לדרכינו אמרנו בזה בפשוט, דלכאורה הסברא החיצונה מחייבת שראוי לומר יציאת מצרים בלילה כמו ביום, דמאי גריעותא יש בעת הלילה שנאמר שבאותו העת אין ראוי לתת שבח והודיה לשמו יתברך על אשר הוציאנו מעבדות לחירות, ובקבלת הטובה הזאת שווין הן היום והלילה, אלא דכל עיקר מקום שמביא לנו לחלק בין יום ובין לילה מהא דתפילת ערבית רשות, דהשני תפילות שביום המה חובה ותפילת ערבית של לילה היא רשות, אלמא דיש חילוק בין יום ללילה, א"כ יש מקום ג"כ לחלק לענין יציאת מצרים בין יום ללילה. [ואולי דתליא זה בשני תירוצים דאיתא בע"ז (ג' ב') דפריך שם הגמ' ובלילה מאי קא עביד, ומשני כדממא, ואיבעית אימא שומע שירה מפי החיות ע"ש. דל"ק י"ל דתפילת ערבית חובה, כיון שהקב"ה עוסק בלילה בדברים ההם שעוסק ביום, א"כ היום והלילה שוין, אבל ל"ב שמשני ששומע שירה מפי החיות [בלילה], א"כ לא דמי לילה ליום, משי"ה י"ל דתפילת ערבית רשות. וכן יציאת מצרים בלילה י"ל דאינו מזכיר מטעם הנ"ל, וכן שראה רבא"ע שנעשה לו נס לעשותו נשיא ולהעביר לר"ג דס"ל תפילת ערבית חובה, אלמא דתפילת ערבית רשות, ומשי"ה יש מקום ג"כ לומר דבלילה א"צ להזכיר יציאת מצרים, ומשי"ה קאמר רבא"ע הרי אני כבן שבעים שנה, ומשי"ה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות מטעם הנ"ל, עד שדרשה בן זומא מהא דכתיב כל להביא הלילות, ודוק].

עוד נבא להעיר מאמר בברכות (ט' א'), דאיתא שם, דבר נא באוני העם³⁷, אמרי דבי ר' ינאי אין נא אלא לשון בקשה, א"ל הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמרו לישראל, בבקשה ממכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק ועבדום ועינו אותם³⁸ קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול³⁹ לא קיים בהם, א"ל ולואי שנצא בעצמינו, משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים, והיה אומרים לו בני אדם מוצאים אותך למחר מבית האסורים ונותנין לך ממון הרבה, א"ל בבקשה ממך הוציאוני היום ואיני מבקש כלום, עכ"ל הגמ'. והדבר כבר מפורסם בפי מפרשים הראשונים, הלא לא איש אל יזכוב ההוא אמר ולא יעשה ודיבר ולא יקמנה⁴⁰, ומדוע תלה הדבר באותו צדיק.

עוד שם סמוך לזה, וישאלום⁴¹, מלמד שהשאלום בעל כרחם, איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים, ואיכא דאמרי בעל כרחם דישאל. דצריך להבין במאי פליגי. עוד שם, וינצלו את מצרים⁴², א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, ור"ל אומר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים.

עוד שם, אהיה אשר אהיה⁴³, א"ל הקב"ה למשה, לך ואמור לישראל אהיה שלחני אליכם. ולכאורה צריך להבין, מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, ולמה א"ל הקב"ה מתחילה אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכותי.

האומללים שסבלו הרבה חרפת רעב ומחסור לרגל הכפן והרעב האיום הנודע ששרר בכל חבל צפונית מערבית בארץ רוס' בשנות התרכ"ח והתרכ"ט, והדאגות הנוגות שדאג לטובת עניי עירו שגורלם המר נגע עד חדרי לבו, הועילו הרבה לחבל רוחו וגיותו ולהחליש את גופו הקדוש, עד כי הגיע עתו להתלונן בצל היושב בסתר, ובאור ליום ה' לס' וירא אליו ה' ט"ו לחדש מר חשון בשנת תר"ל בלמדו את שיעוריו כדרכו בכל לילה פתאום באמצע לימודו נתבקש בישיבה של מעלה ויצאה נשמתו בטרהרה להתהלך לפני אלהים.

כארבעים שנה כיהן כאאזמו"ר הגאון זצ"ל בכהונת הרבנות, בראשונה עבד עבודת הקודש בעיר פיקעלין, ומשם יצא בשנת התרי"ב לכהן פאר בעיר שילעל, ובשנת תרי"ט נתקבל לרב בעיר ראגאלי מקום רבנותו של הגאון הקדוש ר' אלי מקאליש שנקרא בפי כל בשם ר' אלי ראגאלער זצוק"ל, ובשנת תרכ"א יצא לשכון כבוד בעיר ווילקאמיר שם בלה בקדושה ובטהרה את ימיו האחרונים.

כאאזמו"ר זצ"ל הניח אחריו ברכה אוצר כתי"ק שלפי הנראה מתוך ילקוט הכתובים השמורים עדיין אתנו, החל לכתוב את החיבורים הללו: א] חיבור על משניות טרם שנדפס תורה"א זצ"ל, ומשמע מכתבו שכתבו בשתי מהדורות. ב] חידושים על הש"ס. ג] חיבור גדול לברר וללבן שיטות כל תנא וכל אמורא שבכל הש"ס. ד] הגהות תקונים וחידושים על פסקי תוס' בהוספת פסקים חדשים משלו. ה] חיבור קטן על מסכת ראש השנה שחברו הוא ביחד עם חברו הגאון ר' משה שלמה שהיה אב"ד בפאראצווע בפולין, מח"ס ששק שלמה שנדפס זה עתה, שניהם היו תלמידי הגאון ר' הירש ברוידיא זצ"ל מסלאנט. ו] חיבור על פירוש המשניות להרמב"ם ז"ל. ז] חידושים על הרי"ף והמרדכי. ח] דרושים ופשטים על סדר פרשיות. ט] דרושים על דרך הפלפול כנהוג באותן הימים.

מתוך ספר דרשותיו כ"י הנ"ל¹ אנו מפרסמים בכאן לראשונה דרוש לשבת הגדול, בעניני הלכה ואגדה, בגאונות ובקיאיות מפליאה, אשר דרש במקהלות עם בשנת תר"כ עת שבתו ברבנות ראגאלי. דרוש זה בכלל שאר חיבוריו כתיבת יד, נמסרו לידינו על ידי הגה"צ כמוהר"ר יעקב רבינוביץ תאומים שליט"א, וכן נכד לרבינו המחבר, ומראשי ישיבת קול תורה לצעירים, ישלח ה' דברו וירפאהו במהרה ברמ"ח איבריו ושס"ה גידיו בתוך שאר חולי עמו ישראל, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, אכ"ר.

דרוש לשבת הגדול

שנת גאל ירושלם פה"ק ראגלי

א] הנה איתא בילקוט תהילים (רמז תשצ"ה) לא גלגל הקב"ה והוציא את ישראל ממצרים אלא בשכר שרה רבקה רחל ו Leah, בשכר שתפסה שרה בהגר והעלתה למטתו של אברהם אבינו, בשכר שאמר לרבקה התלכי עם האיש הזה ותאמר אלך, בשכר שתפשה רחל בלהה והעלתה למטתו של יעקב, בשכר שתפשה לאה זלפה והעלתה למטתו של יעקב, לכך נאמר² מושיב יחידים ביתה [מוציא אסירים בכושרות, כניל לגרוס, היינו בכשירות, והבית הוא בית הבעבור, והגם דבילקוט ל"ג את הסוף פסוק הך דמוציא אסירים בכושרות, מ"מ מובן מאיליו דהכוונה והמקור של הדרש הוא מהך דמוציא כו' בכושרות, אלא שנשתבש הגירסא וק"ל], עכ"ל הילקוט.

והנה לכאורה הוא תמוה, לאשר ידענו כי מדת הקב"ה הוא מדה כנגד מדה אפילו במדה טובה, כדאיתא כה"ג בפ"ב (פ"ו ב') בשכר שלשה זכו לשלשה, בשכר חמאה וחלב זכו למן, בשכר והוא עומד עליהם³ זכו לעמוד הענן, בשכר יוקח נא מעט מים⁴ זכו לבארה של מרים. וכן עוד כה"ג בחולין (פ"ח ב') בשכר שאמר אברהם אבינו ואנכי עפר⁵ ואפר זכו בניו לשתי מצות, אפר פרה ועפר סוטה. וכ"ע שם, בשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך נעל⁶ זכו בניו לשתי מצות לחוט של תכלת ולרצועה של תפילין. וכן בברכות (ז' א') בשכר שלש זכה לשלש כו' ע"ש. אי"כ אפוא הדרך אשר נדע מאי התקשרות יש ליציאת מצרים להנך זכיות שעשו אמותינו הקדושות, להעריך בזה מדה כנגד מדה.

ב] ובטרם נבא להתבונן בטיב הענין לתרץ על מה שהערונו, נביא מקודם מאמר מופלא בקידושין (כ"א ב'), אמר רבי אלעזר, יודן ברבי היה דורש, כשהן רוצעין אין רוצעין אלא במילתא, [וחכ"א] אין עבד עברי כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום, וא"ת במילתא הם רוצעים, האיך עבד עברי כהן יעשה בעל מום, הא אין נרצע אלא בגובה של אוזן, עכ"ל הגמ'.

ולכאורה הדבר תמוה מאוד, דאם ברור ומוסכם בפי כל שאין עבד עברי כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום, כנראה מפשטות לשון חכמים שהכריעו מזה שרוצעין בגובה של אוזן, א"כ מ"ט דיוון ברבי דס"ל דרוצעין במילתא, ואי נימא דלא ס"ל ליוון ברבי הך דיוון עבד עברי כהן נרצע, א"כ לא הכריעו החכמים כלל, כיון ד"ל דעבד עברי כהן נרצע, אלא מדהביאו ראיה מזה ע"כ דזה היה פשוט ושגור בפי כל דאין עבד עברי כהן נרצע, א"כ מ"ט דיוון ברבי, הא שפיר קאמרו רבנן. ומ"ט לא מקשה הגמ' כלל ואידך, כדאיתא כה"ג בכמה דוכתי.

ועוד נראה דיש לדקדק בלשון דקאמר יודן ברבי היה דורש, משמע שדורש זה מפסוק, ואי מזה מביא ראיה לסברתו דאין רוצעין אלא

1. דרוש ט"ו בכת"י. 2. בראשית כ"ד נ"ח. 3. תהלים ס"ח ז'. 4. בראשית י"ח ח'. 5. שם פסוק ד'. 6. שם פסוק כ"ז. 7. שם י"ד כ"ג. 8. בגליון כתב היד נוסף: בפי בא. [מדרש זה הובא בספר עיר דוד, בית התלמוד חדר א', דף ע"ו ע"א]. 9. תהלים קי"ט ס"ב. 10. בגליון הכתי"ב כתב רבינו: עיני דרוש לסיום סדר מועד דף מ"ד ע"א בע"א (והוא בדרוש י"ב). 11. שמות א' י"א. 12. שם. 13. שם פסוק ח'. 14. דברים ל"ב מ"ז. 15. ירושלמי פאה פ"א ה"א. 16. דברים ט"ז ג'. 17. שמות י"א ב'. 18. בראשית ט"ו י"ג. 19. שם פסוק י"ד. 20. ע"פ במדבר כ"ג י"ט. 21. שמות י"ב ל"ו. 22. שם. 23. שם ג' י"ד. 24. מלכים א' י"ח ל"ז. 25. שמות י"ג ח'. 26. הגדה של פסח. 27. סוכה

שונות מתפרדים לכמה דרכים, וגם אנחנו נחקור עד מקום שידינו יד כחה מגעת, ובעזר עליון נבואה השערה ויהי רצון שלא נבוש, וזה החלי.

[ז] הנה בנדרים (ל"ב א') איתא דאמר ר' אבהו א"ר אלעזר מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו במצרים מאתים ועשר שנים, מפני שעשה אנגריא בת"ח, שנאמר³⁰ וירק את חניכיו ילידי ביתו, ושמואל אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה, שנאמר³¹ כמה אדע כי אירשנה, ור' יוחנן אמר שהפריז בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר³² תן לי הנפש והרכוש קח לך, עכ"ל הגמ'.

ואם הדבר כן, יש מקום לקבל מוסר ממה שראינו גודל הפגם והעונש שהגיע ע"י חטא קל כזה, אם כך נענש אברהם רק בשביל שהיה יכול להכניס בני אדם ערלים תחת כנפי השכינה, וא"כ אפוא ניקח תשובה להשיב, אם ישאלו מאתנו לא הכנסת את עצמך המכונה בשם ישראל מזרע אבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב זרע קודש להזדרז בכל מצוה שבא לידך, והכתוב אומר³³ ושמרתם את המצוות, ודרשו חז"ל³⁴ א"ת המצוות אלא המצוות, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ומה יעשה אנוש ביום פקודה כי יפקוד עליו לדונו ולשפטו על אשר היה בכח מקור נשמתו הנטועה בו לבא אל מקום קדוש תחת כנפי השכינה, ואולי על כנפי השכינה, כידוע מספרי מקובלים ששורש נשמת ישראל על כנפי השכינה, והוא בעצלותו גם אולי ח"ו בזדון לבו לא עשה המצוה שבאה לידו, כמה עונש יגיע לו, הלא תסמר שערות ראשו בהעלותו זאת על לבו גודל העונש של אברהם אבינו. ומה גם לאיש אמדי ועתיר נכסין ונכסין ונכסין ונכסין ונכסין ונכסין, עדי יוכל העני לקיים מצוות אכילת מצוה ולהכניסם בזה על כנפי השכינה, והוא מונע מזה וימנע די נדבתו, הלא ענש יענש מק"ו ממה שנענש אברהם על נכרים, ק"ו על ישראל עם קדוש והוא מאחיו.

ולואת יסדו מסדרי הגדה לומר קודם סיפור יציאת מצרים כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח, להורות אם ח"ו חטא שגרם לשעבוד מצרים היה מפני שהפריז בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה ועכ"ל פדה אותנו הקב"ה, ע"כ מן הראוי לתקן חטא זה ולהפיש אחרי מי שרוצה לקיים מצוות אכילת מצוה ואכילת פסח רק שאין לאל ידו לקיימם, ע"כ כל איש אשר זיכהו השם בברכתו כדי להעניק לעני וגם לאביון יאמר וכן יעשה, כל דצריך ייתי ויפסח, כל דצריך ייתי ויפסח, כדי לתקן חטא הנ"ל.

עוד יש מקום כעת להזכיר לקיים גם פשוטו של מקרא, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו דכתיב ושמרתם את המצוות, למע"ה³⁵ להזהר בעת אפיית המצות שתהא בהכשר נככון, ואל יקל הדבר בעיניכם, וראוי להאריך בזה מאוד, להיות כי הדבר פרוץ מאוד.

ומה מאוד נכון הדבר לשום יד לפה ולעשות עצמו כאלם בעת עשיית המצות בל יהיה המון חוגג וידברו את כל העולה על רוחם בלי דעת ותבונה והשגחה כלל על עיקר שמירת המצות, בל יהיה שיעור מיל (שהיא ח"י מנוט), ובכתיב החמים צריך להזהר בשיעור פחות מח"י מנוט. ולהיותם פוערים פיהם לכלי חוק בדברים בטלים ולצנות ולה"ר ושאר דבורים האסורים בעת עשיית המצוה, לא זו שע"פ דרך הטבע בעוסקם בקולי קולות ישכחו משמירת המצוה כהלכה, עוד זולת נוסף שעבירה גוררת עבירה.

בא וראה כמה גדול עונש דיבור האסור, שנענש אברהם אבינו בעונש חמור כזה להשתעבד בניו במצרים ר"י שנה בעבודה קשה ובמימת זכרים כידוע על אמרו במה אדע³⁶, והוא רק לפי הנשמע דומה לחסרון אמונה מפני החשד, אבל באמת³⁷ כוונה אחרת היה לו לאברהם באמרו במה אדע, כמבואר בסוף מגילה³⁸ ובסוף תענית³⁹, שאמר באיזה זכות אדע כי אירשנה, שאמר לפניו רבש"ע שמא ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה, א"ל קחה לי עגלה⁴⁰, הרי רכונותיה היה לשמים, אלא דלפי הנשמע מי שאינו מבין כוונתו נראה ח"ו כחסר אמונה, ע"כ נענש. ומה יענה האיש המורגל מידי יום בדברי איסור החמור, או לנו מיום הדין.

ע"כ נא ונא, בעת עשיית המצות העשויין זכר ליציאת מצרים, ובעת יציאת מצרים, יזהר נא מלדבר דברי איסור, אולי החטא מפני דבור הנ"ל, ע"כ ראוי ונכון לתקן הדבור. ודי בזה למבין ולמי שיראת השם בלבבו.

ולענין חלוקת המעוה חטים, למע"ה⁴¹ ראוי להדר פני ת"ח, כנראה שהקב"ה חס בכבוד ת"ח להעניש את אברהם במה שעשה אנגריא בת"ח, אע"פ שהלך להציל נפשות עכ"ל היה צריך להזהר מלעשות אנגריא בת"ח, להיות הת"ח העוסקים בתורת השם קרובים יותר ליראת שמים חס הקב"ה עליהם, והדבק בדרכיו להקדימם בדבר מצוות הידוע, ודי בזה.

[ז] עוד מצאנו ראינו שנוכר עוד טעם לשעבוד מצרים בשבת (יו"ד ב'), דאמר רב שם לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים. הרי בידינו ארבעה טעמים על מה ירדו אבותינו למצרים, שלשה טעמים בשביל חטא אברהם, וטעם אחד בשביל חטא יעקב. ולעומתם יש מקום להבין רמז במה שמקשה בעל אגדה הארבעה שינויים שבליילה הזה, לפי מה שהיה בזמן הבית היתה השאלה על פסח ועל מצוה ועל מרור ומה שאנו מטבילין שתי פעמים. והיינו, כי פסח הוא ביטול ע"י של מצרים, והיה כמעט מסירת נפש בעת שחיתת הפסח אז במצרים, לכפר עון במה אדע אשר לפי הנראה הוא כמחוסר אמונה, ע"כ בא הקרבן פסח להחזיק האמונה והבטחון

בהשם. והמרור לתקן מה שעשה אנגריא בת"ח, ע"כ ראוי למרר חייהם לתקן מה שעשה אנגריא במי שקרויים חיים, כדכתיב⁴² ובניהו בן יהוידע בן איש חי. ומצה כנגד מה שהפריז בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, ע"כ בא אכילת מצוה שהוא ביטול השאור שהוא היצה"ר לבקר הרע מן הארץ ויקראו כלם בשם השם. ולכן היה כורך פסח מצוה ומרור להיות תלויים יחד, ששלתן באים לכפר שלש עוונות של אברהם כנ"ל. והשני טיבולין כנגד חטא יעקב, שחטאו במה שטבלו הכתונת שהיא השני סלעים מילת בדם, כדכתיב⁴³ ויטבלו את הכתונת בדם, ע"ז בא לתקן הטיבולים שבלייל פסח שע"י נעשה אחדות בין הבנים בשומעם יחד מצות סיפור יציאת מצרים, לתקן שע"י הטיבול שואלים הבנים יחד ואביהם מספר להם יציאת מצרים ונעשה אהבה ביניהם, וקנאת סופרים תרבה חכמה, לתקן מה ששינה יעקב בין הבנים וגרם להם שנאה וד"ל.

והתירוץ עבדים היינו לפרעה במצרים מתורץ והכל מדה כנגד מדה, שבשביל שעשה אנגריא והחזיקם לעבדים, ע"כ מדה כנגד מדה נעשו בניו עבדים, ובשביל שאמר במה אדע ופירש עצמו מלחכות תחת הקב"ה, לעוצם קדושתו וצדקתו של אברהם אבינו נחשב זה לחטא, ע"כ ירדו תחת מזל מצרים בהסתר פנים של הקב"ה, ובשביל שהפריז בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, נתרחקו בניו מן השכינה ונעשו עבדי פרעה, כמו שהחזיר אברהם למלך סדום להיות לו נעמרים, ובשביל מכירת יוסף שגרם יעקב שנמכר לעבד, ע"כ גם בניו נמכרו לעבדים.

[ח] ועוד יש אתנו לומר דיעה אחרת, אשר ראוי לקרב ולזכות את אבותינו הקדושים שלא ירדו כלל משום חטא, רק לבעבור הוזהמא שהטיל נחש בחוה, ותליא בפלוגתא דאיתא בשבת (קמ"ו א') דר' יוחנן אמר שם מפני מה נכרים מזהמין, מפני שלא עמדו על הר סיני, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, נכרים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן, וקאמר שם ופליגא דר' אבא ב"ר כהנא דאמר עד שלשה דורות לא פסקה זוהמתן, אברהם נולד ממנו ישמעאל, יצחק נולד ממנו עשו, יעקב הוליד י"ב שבטים שאין בהם שום דופי. א"כ לדעת האומר שבמעמד הר סיני פסקה זוהמתן, י"ל הדעיקר בסבלות מצרים נפסקה זוהמתן, אלא תכלית פסיקת הוזהמא נגמרה במעמד הר סיני, ואילו ישיעבוד מצרים לא היו ראויין למתן תורה.

וזהו נכלל בדברי רשב"י ברכות (ה' א'), דאמר רשב"י ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתנן אלא ע"י ייסורין, ואלו הן תורה כו', תורה מניין שנאמר⁴⁴ אשרי הגבר אשר תיסרונו יה ומתורתך תלמדנו, וא"כ ס"ל לרשב"י דכל עיקר שיעבוד מצרים הוא רק להעביר הוזהמא כדי שיהיו ראויין לקבל תורה בטהרה.

ובזה נבא להבין הפלוגתא שבין רבא"ע ור"ע⁴⁵. דרבא"ע ס"ל דאינו נאכל אלא עד חצות, ור"ע ס"ל דנאכל עד עמוד השחר, וקאמר ר' אבא (ברכות ט' א') שם, הכל מודים כשנאכלו לא נגאלו אלא בערב, שנאמר⁴⁶ הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה, וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, שנאמר⁴⁷ ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, על מה נחלקו על שעת חופזון, שרבא"ע סבר חופזון דמצרים, ור"ע סבר חופזון דישאל, עכ"ל הגמ'.

ומתחילה נקדים לבאר כמה פסוקים בפרשת שמות מה שסיירב משה רבינו חמשה פעמים, פעם ראשון אמר מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים⁴⁸, פעם שנית ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתם להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם⁴⁹, פעם שלישי ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה', פעם רביעי ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך אל עבדך כי כבד פה וכבד לשון אנכי⁵⁰, פעם חמישי ויאמר בי אדני שלח נא ביד תשלח⁵¹, הרי שסיירב חמשה פעמים, והדבר קשה מאוד להלום כוונת משה בסירובו.

אבל לפי מה שכתבנו שיש חמשה טעמים על שעבוד מצרים, ארבעה הם משום חטא, וטעם אחד כדי לזכך החומר מן הוזהמא ולקדשם שיהיו ראויין לקבל תורה הקדושה, ע"כ לא היה יכול משה רבינו לעמוד על עיקרו של דבר מדוע נשתעבדו.

והנה בשמוע משה רבינו כאשר אמר לו הקב"ה אנכי כו' אלהי אברהם כו' אלהי יעקב⁵², מוכח שאינם שם בשביל חטא אברהם ולא בשביל חטא יעקב, דאין קטיגור נעשה סניגור, אע"כ לכלות את הוזהמא, וגם אמר הקב"ה את עני עמי כו' ולהעלותו אל ארץ טובה כו'⁵³, ואין טוב אלא תורה [עיי' ברכות מ"ח ב'] דדריש שם על תורה ועל ירושלים ע"ש, וגם צעקת בני ישראל⁵⁴ כו', היינו חלק הירוד, וכתבי⁵⁵ ועתה כו' והוצא את עמי בני ישראל ממצרים, ע"ז הבין משה רבינו שירדו רק לזכך וכבר עלו למדרגה גבוהה ונעלה עד מאוד ע"י הלחץ והעני אשר נגשם, ע"ז השיב מי אנכי כי אלך כו' וכי אוציא את בני ישראל, כיון דקיי"ל⁵⁶ שבני לוי לא נשתעבדו, א"כ לא פסקה עדיין זוהמא מהן. וזהו כוונתו מי אנכי, שעדיין לא פסקה הוזהמא ממני, ומהם פסקה, ואיך ראוי אני לגואלם כיון שהם במדרגה גדולה ונכבדה ממני.

ע"ז השיב לו הקב"ה כי אהיה⁵⁷, ואו תפסוק ממילא הוזהמא ממך, כמו שבמעמד הר סיני פסקה זוהמתן מטעם כהמס דונג מפני אש כן יאבדו רשעים מפני אלהים⁵⁸, וכן הוזהמא ממילא תיבש ותברח מפני הדר גאוונו. וזהו שמסיים הכתוב⁵⁹ וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, והיינו

שהודיעו כי באמת עדיין לא פסקה לגמרי הוזהמא, רק על ההר שם יופסק הוזהמא, ובגדר זה יופסק ממך עכשיו כי אהיה עמך, וזהו כוונת הכתוב וזה לך האות כו' בהוציאך כו'.

ועכשיו התחיל משה רבינו לחקור בשכלו, כיון שעדיין לא פסקה זוהמא, א"כ צ"ל דלאו מטעם פסיקת זוהמא ירדו למצרים, שלזה היה סגי העמדת הר סיני כנ"ל, וע"כ צ"ל דעיקר ירדת מצרים היה משום חטא, והתחיל להתבונן אולי לא תיקנו עדיין החטא שגרם לירד, וא"כ אולי לא יצליח, לזה חזר ואמר⁶⁰ הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתם להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם, הכוונה שחשש שמא בשביל חסרון אמונה שאמר אברהם במה אדע, וגם המה אולי לא תיקנו חטא זה.

ויאמר אלקים אל משה אהיה אשר אהיה⁶¹, והכוונה לרמוז שאף אם חוטאים עכ"ז כתיב⁶² השוכן אתם בתוך טומאותם, וזהו אהיה אשר אהיה, וע"ז דרשו חז"ל⁶³ בשיעבוד מלכות, שאז יהיה להם חטאים, שבמצרים לא היה להם רק חטא משבע מצוות בני נח, אבל בשיעבוד מלכות יהיה להם אז חטאים גדולים, ועכ"ז יהיה עמהם כנ"ל השוכן כו'.

ע"ז השיב משה רבינו דיה לצרה בשעתה⁶⁴, שאין לך להזכיר עתה שיהיו בשפל המדרגה, ע"ז השיב הקב"ה כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם, וזהו אם החטא הוא במה אדע, אבל אם החטא הוא מה שעשה אנגריא בת"ח, והוא מחמת שהת"ח נבזה בעיניו נמאס ואינו חס על כבוד ת"ח ע"כ בא לעשות אנגריא בהם, ולזאת בא מרע"ה לחשדם אולי לא תיקנו חטא זה, וזהו והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה', והיינו שאין להם אמונה בת"ח, והודה לו הקב"ה שעדיין אין להם אמונה בת"ח, רק כשיראה להם אותות יאמינו לו.

אח"כ חקר אולי החטא מפני שהפריז בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, והיינו שאינו עולה על הדעת שהחטא היה מדוע השיב הנפשות למלך סדום, הלא לא היה רוצה ליהנות מאחרים, רק החטא שהיה לו לעכבם אצלו משך זמן עד שישבו יהודי ע"פ רוב מוסר שיוכיח אברהם להם יפעול שיתגיירו אף אם יהיו תחת מלך סדום. וזהו שכיון משה רבינו בי אדני לא איש דברים אנכי, לפעול בדיבורי מוסר לעם, ע"כ אולי לא תקנו החטא הזה. ע"ז השיב הקב"ה מי שם פה⁶⁵ כו'.

ואח"כ היה ירא שמא החטא הוא בשביל ששינה יעקב בין הבנים וגרם מחלוקת, ע"ז ביקש משה שלח נא ביד תשלח, ביד מי שאתה עתיד לשלוח, שאז יבא אליהו להשוות דיעות בני אדם לקרב אל השלום, ע"ז הראה דוגמא שיש שלום בינו ובין אהרן אחיו, כמה שלום יש ביניהם ודוק.

[ט] ומעתה יש לפנינו חמשה דרכים שהם שנים, אם בשביל חטא או בשביל זכוך החומר כדי לקבל התורה. וזהו הפלוגתא שבין רבא"ע ור"ע, במאי פליגי, שרבא"ע סובר חפזון דמצרים ור"ע סבר חפזון דישאל, וכיון דקראי לא כמר דייקי ולא כמר דייקי במאי פליגי, כדאשכחן בכמה דוכתי דפריך הגמ' הכי (עיי' ב"ק ג' ב').

והנראה דבהא פליגי, דכל עיקר ירדתם למצרים היה רק לזכך החומר, ולא היו ישראל צריכין למהר לצאת מן הארץ, שהיו יראים ושלימים ולא היה מוזיק להם כלל אם היו מתעכבים יותר, כיון שלא היה בינם חטא שבשביל זה ירדו, רק ירדו להוסיף קדושה להזדכך מאוד, וכל החפזון לא היה רק חפזון דמצרים, שהם היו יראים מאוד שאמרו כולנו מתיים⁶⁶, ועיקר הגאולה היה בעת חפזון דמצרים, ולכן ס"ל לרבא"ע דהפסח לא נאכל רק עד חצות זמן גאולה, שאז היא עיקר הגאולה, ור"ע סבר דעיקר ירדתם היה מפני חטא מחטאים הנ"ל, וע"כ כיון שלא תיקנו בשלימות, משי"ה הוצרכו לצאת בחפזון דישאל, מפני שאם היו נשארים רגע עוד לא היה להם תקנה, ועיקר הנס היה שלא השהה אותם הקב"ה אפי' רגע אחד יותר בל יסתכנו ח"ו בחמשים שערי טומאה, ולכן אכלו עד זמן גאולה היינו כל הלילה.

[ו] זהו כוונת הפלוגתא על ערי מסכנות, דחד אמר שמסכנות את בעליהן, שהוא כמ"ד חפזון דישאל שאם היו נשארים עוד היו בסכנה, וחד אמר שמסכנות את בעליהן, היינו כמ"ד חפזון דמצרים שהשאלום בע"כ, וקאי בעליהן על מצרים שמיהרו ישראל ונתנו להם כל בגדיהם וכלי כסף וכלי זהב אך נא שימהרו לצאת.

וזהו ג"כ כוונת הפלוגתא גבי פיתום, שלדעת פי תהום בולעו היה נס לפורענות, כמ"ד משום חטא והיה העונש בחרי אף, שהתהום היה בולע ראשון ראשון כדי שיצטרכו לבנות מחדש, וחד אמר ראשון ראשון מתרוסס, שהיה ע"פ טבע נשבר, כי ס"ל כמ"ד משום זכוך, ואז היה השעבוד בדרך בינוני.

וכן גבי ויקם מלך חדש, מ"ד חדש ממש היה כמעט דרך הטבע ובה די להיות פוסק הוזהמא, ומ"ד שנחתדשו גזירותיו היה על דרך העונש בחרי אף, שאותו המלך שקיבל טובה מיוסף יעשה עצמו כאילו לא ידע את יוסף, וזהו על דרך העונש.

ובזה ניחא נמי מאי דפליגי רבא"ע וחכמים אם תיבת כל אתא לרבות לילות או ימות המשיח, דאם נימא הדיה לזכך, אז נשלמה הזמן הקצוב לשעבוד מצרים, והראיה שהרי פסקה הוזהמא וקיבלו את התורה, וא"כ אין שייכות שארי גלויות ליציאת מצרים, וא"כ אין להזכיר יציאת מצרים לימות המשיח, דמאי ענין זל"ז, ומשי"ה ס"ל לרבא"ע דכל לרבות לילות ולא לימות המשיח, דמאי ענין זל"ז, אבל חכמים ס"ל כר"ע דחפזון דישאל הוא עיקר, שלא היו יכולים להיות עוד אף רגע יותר במצרים,

כ"ה ע"א. | 28. בראשית י"ד י"ד. | 29. שם ט"ו ח'. | 30. שם י"ד כ"א. | 31. שמות י"ב י"ו. | 32. עיי' מכילתא בא מסכתא דפסחא פרשה ט'. | 33. -למען ה'. | 34. בראשית ט"ו ח'. | 35. בגליון כתב היד נוסף: נשמט כאן מאמר של תודוס כו' ע' בסוף הדרוש של יו"ט של פסח. | 36. ל"א ע"ב. | 37. כ"ז ע"ב. | 38. בראשית ט"ו ט'. | 39. -למען ה'. | 40. שמואל ב' כ"ג כ'. | 41. בראשית ל"ז ל"א. | 42. תהלים צ"ד י"ב. | 43. ברכות ט' ע"א. | 44. דברים ט"ז א'. | 45. במדבר ל"ג ג'. | 46. שמות ג' י"א. | 47. שם פסוק י"ג. | 48. שם ד' י"א. | 49. שם פסוק י'. | 50. שם פסוק י"ג. | 51. שם ג' ו'. | 52. שם פסוק ז' ח'. | 53. שם פסוק ט'. | 54. שם פסוק י'. | 55. שמות רבה ה' ט"ז. | 56. שמות שם פסוק י"ב. | 57. ע"פ תהלים ס"ח ג'. | 58. שמות שם. | 59. שם פסוק ג'. | 60. שם פסוק י"ד. | 61. ויקרא ט"ז ט"ז. | 62. ברכות ט' ע"ב. | 63. שם. | 64. שמות ד' י"א. | 65. שם י"ב ל"ג.



דאמר בשריפה מדכתב אך ביום הראשון תשבתו כו', ואין השבתה אלא שריפה כדאמרן, דמנבילה לא ילפינן דס"ל דברים ככתבן הוא דאמא, ומחטאת לא ילפינן כמש"כ התוס' שם דלפי המסקנא גם חמץ מימעט מהך הדותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה, אלא אך ביום הראשון תשבתו בא ללמוד כר"ע דחמץ בשריפה ואסור בהנאה, אי"כ אין לנו לימוד כלל על ביעור חמץ ב"ד מהאי טעמא, שהרי אך ביום הראשון לאו לביעור חמץ ב"ד אתא, אלא להורות דחמץ אסור בהנאה.

ובשלמא אי לא הוה ס"ל דברים ככתבן, והוה ילפינן איסור הנאה בחמץ מנבילה, וליל ט"ו דאסור ילפינן מדאיתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה, ואך ביום הראשון איצטריך ליום י"ד, נוכל ללמוד מזה למקום אחר, כי היכי דהכא אע"ג דכתב ימים לילות בכלל, ה"ה בכל דוכתי היכא דכתב ימים לילות בכלל, דהרי הך ביום הראשון מיותר ולא איצטריך כלל למילף איסור הנאה בחמץ, שהרי מנבילה נפקא, ולא איצטריך רק ליום י"ד, אי"כ הך היקש השבתת שאור כו' ל"ל, אע"כ להורות לן בעלמא אע"ג דכתב ימים גם לילות במשמע, ואי"כ צריך להזכיר יציאת מצרים בלילות.

אבל השתא שנעשה לו נס, ש"מ דיניק וחכים ל"ב קימה, ש"מ דהלכה כת"ק דדברים ככתבן, וכן גבי נבילה כר"י דדברים ככתבן, ואי"כ איסור הנאה בחמץ מנ"ל, וע"כ מן אך ביום הראשון תשבתו, ואי"כ כיון שאצטריך הך ביום הראשון תשבתו לגופיה לאיסור הנאה, ממילא אין מיותר ההיקש ללמד במקום אחר דכל היכא דכתב ימים גם לילות בכלל, דהא י"ל דאיצטריך לגופיה כאן דלא נימא כאן ימים אין לילות לא, מש"ה איצטריך היקשא, אבל במקום אחר אכתי י"ל היכא דכתב יום דווקא יום ואין לילה בכלל, וה"ה ביציאת מצרים דכתב יום אין לילות בכלל, ושפיר קאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ומיד נעשה לו נס גדול כזה, מוכח דדברים ככתבן גבי יניק וחכים כת"ק, וכן בנבילה כר"י, ואך ביום הראשון לגופיה לאיסור הנאה בחמץ, והיקשא שלא תאמר כאן ימים אין לילות לא, אבל במקום אחר נשאר כן דימים אין לילות לא, אי"כ שפיר קאמר ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור כו', עע"ד ת"ד.

אלא דאכתי יש לשדות בה נרגא, ד"ל כר' ישמעאל שם פסחים (ה' א') דילף דאסור חמץ ב"ד מקרא דלא תשחט על חמץ דם זבח⁸⁶, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים, ואי"כ כיון דילפינן דחמץ אסור ב"ד מהך דלא תשחט, אי"כ הך היקשא לא איצטריך כלל להכא לרבות לילות, כיון דמ"ד אסור ממילא פשיטא דגם לילות של שבעת ימים אסור, דהרי בשאר לילות חוץ מליל ט"ו לא ה"ה דמותר, אפי"ל לפי הס"ד דימים דכתב ימים אין לילות לא, מ"מ לא הוה ס"ד דשרי רק ליל ט"ו, כדפרך בהדיא ואימא לרבות ליל ט"ו. וצ"ל דכיון דמשבית ביום ראשון מן השבעת ימים, ממילא אסור לקיים גם בליל שאחריו, ואי"כ ה"ה אם נימא דילפינן מן לא תשחט על חמץ דם זבחי דצריך לבער חמץ ב"ד, ממילא ליל ט"ו אסור, ולא איצטריך היקשא רק להתלמד במקום אחר באם אינו ענין, וכל היכא דכתב יום אפי"ל לילה בכלל כדחכא, אע"ג דכתב ימים גם לילות בכלל, ואי"כ אכתי אמאי לא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילות אע"ג דנעשה לו נס, ומוכח דמקרא נדרש דברים ככתבן, אלא דראב"ע אויל לשיטתו בברכות (י"א א') דס"ל התם כב"ש דבערב כל אדם יטה ויקרא ובבוקר יעמוד.

יד ונקדים ליישב שם דברי רש"י הקדושים שהקשה הגאון מו"ה אברהם ברודא ז"ל הובא בע"י שם⁸⁵ (ט' א'), דבדף ד' א' פריך הגמ' חכמים כמאן ס"ל, אי כר"א ס"ל לימרו כר"א, ופירש רש"י⁸⁶ בפירושא דושכבך, דאית ליה בשכבך כל זמן שבני אדם עוסקים לילך ולשכב זה מקדים וזה מאחר, נימרו כר"א דאמר סוף האשמורה הראשונה, דוודאי כל שדעתו לישן כבר שכב וישן, עכ"ל רש"י. אלמא דאין סברא לומר דחכמים פליגי על ר"א בהא לומר דבני אדם עוסקים לילך ולשכב עד חצות, ואילו בדף ט' א' שם אהא דמשני הגמ' הכי קאמרי ליה [בני ר"ג לר"ג] רבנן פליגי עלוון ויחיד ורבים הלכה כרבים, פירש רש"י שם⁸⁷, כלומר מי פליגי רבנן עליה, דהא דקאמרי עד חצות דווקא קאמרי דלא משמע להו שכתבך כל זמן שכיבה אלא כל זמן שדרך בני אדם להתעסק ולילך ולשכב, ומיהו בהא פליגי אדר"א, דאילו ר"א ס"ל זמן עסק שכיבה אינו אלא עד האשמורה הראשונה, ולרבנן עד חצות כו' עכ"ל. אי"כ י"ל דפליגי במציאות בהך סברא עד מתי עסק שכיבה שבני אדם מתעסקין לילך ולשכב, אי"כ מאי פריך הגמ' לעיל (ד' א') נימא כר"א.

טו וכד הוינא טליא אימנא מלתא, רק קודם אעתיק מה ששמעתי מפי מורי אדומו"ר⁸⁸ הגאון הגדול וכו' מו"ה **צבי הירש ברודא** ז"ל ליישב זה, דהנה לעיל⁸⁹ דף ג' א' איתא קשיא דר"א אדר"א [היינו דתנא דמתניתין ס"ל אליבא דר"מ דזמן ק"ש מתחיל משעה שהכהנים כו' היינו צה"כ, ותנא דברייתא ס"ל אליבא דר"א דזמן ק"ש משקדושים היום, היינו בני השמשות, ע"ש ב' ב' ברש"י ד"ה משעה שקדושת כו'] ומשני תרי תנאי אליבא דר"א. ולכאורה במאי קא מפליגי, וצ"ל דרוב בני אדם מתחילין רק להתעסק לשכב מן צה"כ, והמיעוט מתחילין להתעסק לשכב מן בין השמשות לשיטת ר"א דדריש ובשכבך כל זמן שעוסקין לשכב, דתנא דמתניתין ס"ל דאזיל ר"א בתר רובא דווקא, ותנא דברייתא ס"ל דאזיל גם בתר מיעוטא [כיון דכתב לישון יחיד ובשכבך, גם מיעוט במשמע להקרא זמן עסק שכיבה], וכן בסוף הזמן י"ל ג"כ דהרוב כלים עסק שכיבתן מאשמורה הראשונה, והמיעוט משהין עסק שכיבתן עד חצות.

והשתא ניחא, דהרי אכתי איכא לישנא בתרא לעיל ג' א' דאב"א רישא לאו ר"א היא, והיינו דליכא כלל רובא ומיעוטא בהא, רק כולם מתחילין יחד מן בין השמשות וכלים האשמורה הראשונה. והשתא ניחא, דהגמ' לעיל ד' א' דפרך אי כר"א ס"ל לימרו כר"א, פריך לל"ב דאין חילוק לר"א רק דמתחיל מבין השמשות, משום דס"ל ובשכבך הוא עסק שהולכין לשכב והוא מתחיל מבין השמשות וכלה בסוף האשמורה הראשונה, והגך דס"ל צה"כ, לשיטתם דס"ל ובשכבך זמן שכיבה כל זמן שבני אדם

רשות. וזהו שאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה, שהסכימו מן השמים למנות אותי לנשיא, ע"כ הלכה דתפילת ערבית רשות, והיינו דכנגד תמידין תקנום, וע"כ צ"ל מ"ט לא אמרינן דחובה ויהיה כנגד אבות דהרי אשכחן שאבות התפללו כל אחד תפילה, ע"כ צ"ל משום החטאים שירדו אבותינו בשבילם למצרים ע"כ אין ראוי לתקן נגדם תפילות, וע"כ אם נימא דהיו במצרים משום חטא, אז מסתבר דקאי כל לרבות ימות המשיח, דאז יצאו קודם זמנם והוצרכו להשלים הזמן בשארי גליות, ואי"כ מסתבר להזכיר יציאת מצרים בימות המשיח ולא בלילה, וזהו ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות מפני שהוא כבן שבעים שנה עד שדרשה בן זומא כו', ואיהו ס"ל דאין למדין דין מהאי נס, מטעם לא בשמים היא ודוק.

יב ובדרך חידוד אמרתי באופן אחר, ויתיישב בזה גם מה שאמרו תלמידיהם הגיע זמן ק"ש של שחרית, דהנה איתא בפסחים (ד' ב', ה' א') פלוגתא ר"מ ור"י גבי חמץ בערב פסח, ומקשה הגמ' דכולי עלמא חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן דכתיב⁹⁰ אך ביום הראשון תשבתו והיינו י"ד, ופריך ואימא לרבות ליל ט"ו לביעור, סד"א ימים כתיב, ימים אין לילות לא, כתב רחמנא אך ביום הראשון לרבות ליל חמשה עשר, ומשני ההוא לא איצטריך, דהא איתקיש השבתת שאור לאכילת חמץ שנאמר⁹¹ שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא, ואיתקש אכילת חמץ לאכילת מצה, שנאמר כל מחמצת לא תאכל⁹², בערב תאכלו מצות⁹³, עכ"ל הגמ'.

היוצא מזה, דאך ביום הראשון איצטריך להורות יום י"ד לביעור, דאי לא ביום הראשון כו' הייתי אומר דקאי על חמשה עשר לביעור ולילות אינו כימים, לכך בא הכתוב אך ביום הראשון כו' להורות שיום י"ד הוא לביעור, והתורה קפיד על הלילות כמו על הימים.

תו איתא בפסחים (כ"א ב'), אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנאמר⁹⁴ לא יֶאָכַל חמץ, לא יהא בה היתר אכילה, טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ, הא לאו הכי ה"ה איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע, ופליגא אדר' אבהו, דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפוטו לך הכתוב כדרך שפוטו לך הכתוב בנבילה, דתניא לא תאכל כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי⁹⁵, אין לי אלא לגר בנתינה ולנכרי במכירה, לגר במכירה מנין, תלמוד לומר או מכור⁹⁶, לנכרי בנתינה מנין, תלמוד לומר תתננה ואכלה או מכור, נמצאת אתה אומר אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה דברי ר' נחמיה, ר' יהודה אומר דברים ככתבן, לגר בנתינה ולנכרי במכירה, עכ"ל הגמ'.

העולה מזה, דלחזקיה נלמד איסור הנאה לחמץ מן לא יֶאָכַל חמץ, ולר' אבהו אליבא דר"מ נלמד ממילא, מדלא פרט היתר הנאה כדרך שפירט בנבילה, ממילא אסור בהנאה, דאחד לא יאכל ואחד לא תאכל וכן לא תאכלו כולן איסור הנאה משמע. וכל זה אליבא דר"מ, אבל אליבא דר"י דס"ל דהיתר נבילה לדברים ככתבן הוא דאמא, לא מוכח איסור הנאה מן לא יאכל או לא תאכלו. ולר"מ קרא נדרש למעלה ולמטה רק דברים ככתבן, ולזה איצטריך לפרוט בנבילה לדברים ככתבן, ולא משום היתר הנאה כלל, דלא משמע כלל הנהג' לישני הנ"ל איסור הנאה. אי"כ לר"י איסור הנאה בחמץ מנ"ל.

ולכאורה י"ל דס"ל לר"י כההוא מרבנן שם בפסחים (כ"ג ב') דילף דכל איסורין שבתורה דאסורין בהנאה כדרך שאסורין באכילה, דכתיב⁹⁷ וכל חטאת אשר הובא מדמה כו' לא תאכל באש תשרף. אבל במסקנא מסיק⁹⁸ דכתיב⁹⁹ הנותר באש תשרף, הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה, וכתבו התוס' שם (כ"ח א' ד"ה [אמרו]) דמהך מיעוט הנותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה מימעט נמי חמץ, אי"כ הדק"ל מנ"ל לר"י דחמץ אסור בהנאה. אלא מוכרחים אנו לומר דר"י ס"ל כר"ע דסבר אך ביום הראשון תשבתו דהך השבתה היינו ביעור, כדאיתא שם (ה' ב') ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה. העולה מזה דלר"י דס"ל דברים ככתבן לא מצינו איסור הנאה בחמץ כי אם מן אך ביום הראשון תשבתו, וס"ל כר"ע דמשמע ליה תשבתו ביעור, וס"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה.

תו איתא בקידושין (ל"ב ב'), ת"ר מפני שיבה תקום¹⁰⁰, יכול אפי' זקן אשמאי, ת"ל והדרת פני זקני¹⁰¹, אין זקן אלא חכם, שנאמר¹⁰² אספה לי שבעים איש מוקני ישראל, ר"י הגלילי אומר אין זקן אלא מי שקנה חכמה, שנאמר¹⁰³ ה' קנני ראשית דרכו. ופריך הגמ' ר"י הגלילי היינו ת"ק, ומשני איכא בינייהו יניק וחכים, דת"ק סבר יניק וחכים לא, ור"י הגלילי סבר אפי' יניק וחכים. וקאמר מ"ט דר"י הגלילי דדריש אפי' יניק וחכים, דאי ס"ד כדאמר ת"ק, אי"כ ניכתוב רחמנא מפני שיבה זקן תקום והדרת, מ"ש דפלגיניהו רחמנא, לא מיימרא דהאי לאו האי והאי לאו האי, ש"מ אפי' יניק וחכים. ות"ק מ"ט, אי ס"ל כדקאמר ר"י הגלילי, אי"כ ניכתוב רחמנא מפני שיבה תקום והדרת תקום והדרת פני זקן, ומדלא כתב הכי ש"מ חד הוא, עכ"ל הגמ'.

העולה מזה דלר"י דס"ל אפי' יניק וחכים, ס"ל דמקרא נדרש למעלה ולמטה, מפני שיבה תקום והדרת, וכן תקום והדרת פני זקן, זה שקנה חכמה היינו יניק וחכים. ות"ק סבר דברים ככתבן, מפני שיבה תקום משמע קימה לבד, והדרת פני זקן ביניק וחכים הידור לבד יש דווקא, ולא קימה.

יג וזוהי מבואר מאמר הרי אני כבן שבעים שנה, אחר שראה ראב"ע שנעשה לו נס בהיותו בן ח"י שנה שנעשה זקן כבן שבעים שנה, נתקשה לו מפני מה נעשה לו נס גדול כזה, אלא ע"כ דהלכה דיניק חכים לא בעי קימה, כת"ק שם דס"ל דברים ככתבן, ולא כריה"ג דס"ל דמקרא נדרש למעלה ולמטה [ובקידושין י"ז ב' דס"ל דאם לא נתברך הבית בגלגל אין מעניקין לו, משום דס"ל דברים ככתבן נמי, מהא דנעשה לו נס יליף לה דברים ככתבן ודוק], אי"כ ס"ל לראב"ע דדברים ככתבן גבי נבילה כר"י, נמצא אין לו לימוד לאיסור הנאה בפסח כ"א דנאמר דס"ל כר"ע

וזהו חפזן דישאל, וא"כ כיון שיצאו קודם הזמן הוצרכו להשלים הזמן בגליות אחרות, וא"כ ימות המשיח ביציאת מצרים חדא מלתא היא, מש"ה מסתבר טפי לרבות כל לימות המשיח, אבל לראב"ע הא הוצרכו להיות בגליות אחרות הוא מטעם שחטאו בארץ ישראל ודוק.

יד ועתה נבא לבאר המדרש שאמר דוד והלא קיימתי ישרא' ודוק. בפסוק חצות לילה, בהקדם, דאם היציאה היה בזמנה כדעת ראב"ע, אי"כ פסקה הוזהמא מעיקרה, וקשה האיך חטאו ישראל בעגל, ותקשה המלך במסיבו נרדי נתן ריחו¹⁰⁴, וע"כ צ"ל כדעת ר"ש בע"ז (ד' ב') לא היו ישראל ראוין לאותו מעשה, אלא שאם חטאו ציבור אומרים להם כלך אצל ישראל, וכן לא היה דוד ראוי לאותו מעשה, אלא שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל דוד, והוא כי רשב"י אזל לשיטתו בברכות (ה' א') דתורה ניתנה ע"י יסורין, ולדידיה עיקר ירידת מצרים היה רק לזכך חומרם וזהמתם, ובאמת יצאו בזמנם שפסקה זוהמתם, ואי"כ איך חטאו ישראל, מש"ה ס"ל לר"ש שמן השמים היתה סיבה כדי להורות תשובה. ומהו הטעם ניחא נמי גבי דוד, כל יחשדוהו שוודאי חטא מקודם בקלות בהסתר, דאל"כ איך בא לידו חטא חמור כזה בפעם ראשון, ע"ז השיב ר"ש ואמר לא היה דוד ראוי לאותו מעשה אלא כדי להורות תשובה ליחיד.

וזהו שאמר דוד קיימתי מצות קרבן פסח לאכול בחצות, ואי"כ צ"ל שיצאו בזמנם, ואי"כ תקשה איך באו לידו חטא גדול להיותם עומדים במעלה גבוה כל כך, וע"כ צ"ל כדי להורות תשובה, אי"כ גם אנכי יכול להודות לך, שגם בי יש לומר שהיתה סיבה להחטיאני כדי להורות תשובה ליחיד ודוק.

יא וזוהי נבא ליישב הפלוגתא שבין יודן ברבי וחכמים הנ"ל, דהנה איתא בקידושין (כ"ב ב') רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הוזה כמין חומר, מה נשתנה און מכל איברים שבגוף, אמר הקב"ה און ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי כי לי בני ישראל עבדים¹⁰⁵ ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע, עכ"ל הגמ'. והנה לפי דרכינו נאמר, דהא דאסור למכור עצמו בעבד עברי היינו דווקא לדעת מ"ד שהיו במצרים על עונש של חטא והוצרכו לצאת בחפזן כדי שלא ידבקו בחמשים שערי טומאה, ע"כ ניחא שבא האזהרה בל ימכרו עצמם לעבדי עברי, אבל אם נאמר דהיו במצרים לכלות הוזהמא להעשות קדושים ראוים לקבל תורה הקדושה, או אדרבה יצא מהעבדות הנ"ל טובה גדולה לישראל שנעשו קדושים, דכתיב¹⁰⁶ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, על כן שום פגם במה שהיו עבדים במצרים, אי"כ אין איסור להמכר בעבד עברי.

עוד יש לחלק, דלמ"ד דאין איסור להמכר בעבד עברי, הא דרוצעין היינו כיון דכתיב¹⁰⁷ ועבדו לעולם עד יובל, ואולי מכר בתחילת שמיטה ראשונה אחר היובל ויצטרך לעבוד עד היובל הבא כשאומר אהבתי את אשתי ואת בני, ואולי ישתכח הדבר ויחשבו שהוא עבד כנעני, ובפרט שיש לו אשה שפחה כנענית שרבו מוסר לו ובניו ממנה המה עבדים, ואולי יחשבו גם עליו שהוא עבד כנעני, ע"כ צוותה התורה לרצוע לסימן שהוא עבד עברי, ולפי טעם זה די במלתא בלי יסורין, שהרי הרציעה אינה באה לעונשו רק לסימן. אבל לדעת הסוברים שירידת מצרים היה בשביל חטא, אז אסור עוד להיות עבד, שהרי ע"י עבדות מצרים כמעט נסתכלו לבא בחמשים שערי טומאה, וכיון שאסור להמכר בעבד עברי, אז הרציעה לעונשו על חטא מכירתו כדעת ריב"ז, ולכן צריך לרצוע בגובה של און שיהיה לו יסורין ומכאוב בעת הרציעה ואחריו, דאם במלתא אין יסורין.

ועוד נפקא מינה, דאם היו במצרים מטעם להזדוך, אז ניחא דכהן ל"ה צריך להשתעבד במצרים, מטעם שהם קדושים מבטן, אבל אם השעבוד במצרים היה מטעם חטאיו של אברהם או של יעקב, גם שבט לוי היו צריכים להשתעבד, שהרי גם הם זרע אברהם ויעקב.

וזהו יבא מאמר הנ"ל על נכון, דיוון ברבי היה דורש, היינו שהיה דורש מקרא דכל ימי חיך כדעת ראב"ע דחיופון דמצרים, וס"ל דמוכרין יציאת מצרים בלילה מתבית כל, וזוהי מוכח דלא היו במצרים בשביל חטא רק בשביל שיהיו ראוין לקבל תורה, ולפ"ז יצא לנו טובה מעבדות של מצרים ולזאת אין איסור כלל להמכר בעבד עברי, וע"כ הרציעה אינו לעונש כלל, כיון שמוותר להמכר בעבד עברי, אלא שהוא רק לסימן שהוא עבד עברי ולא עבד כנעני כנ"ל, ואי"כ די במלתא בלי יסורין כיון שאינו לעונש רק לסימן [ואם נימא הגירסא ר' אליעזר ב"ר"ש שם בקידושין בשם אבא יודן ברבי, יש ליתן טעם דגם הוא ס"ל כראב"ע דנאכל עד חצות דווקא].

והשתא לא קשיא קושית חכמים מפני מה אין עבד כהן נרצע, לדיוון מטעם אמר ימי חיך כדעת ראב"ע דחיופון דמצרים, ומש"ה במצרים לרוב קדושתו, ואין לו להמכר כלל לעבד, כיון שאף במצרים לא היה עבד הדין נוטן שגם פה לא יהיה עבד כעת. אבל חכמים ס"ל כחכמים דברכות שם דכל להביא לימות המשיח, והיינו דס"ל דלא נשלמה הזמן ביציאת מצרים, ולכן יציאת מצרים עם ימות המשיח בחדא שייכי, וכיון שיצאו לפני הזמן מטעם שלא יכנסו לחמשים שערי טומאה, ע"כ אסור להמכר בעבד עברי, ומי שמוכר עצמו נרצע מטעם עונשו, ולכן צריך לירצע בגובה של און כדי שיהיה לו יסורין בכפור עונו. וכיון שע"י חטא נשתעבדו, גם הלויים היו בשיעבוד, ואי"כ מפני מה אין עבד כהן נרצע, ע"כ צ"ל מפני שעושיהו בעל מום, ומוכח דרוצעין בגובה של און ולא במלתא ודוק.

ועתה נבא לבאר מה שאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה, דהנה אם נאמר דירידת מצרים היה בשביל חטא אברהם או יעקב, אז אין לומר תפילות אבות תקנום כיון שיש בהם פגם [ואולי דזה הטעם דאמר רב הונא בברכות (ו' ב') לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה כו', מטעם שהוא כנגד יצחק שאין בו חטא, ולכן לא נענה אליהו אלא בתפילת המנחה ודוק], וע"כ צ"ל דתפלות כנגד תמידין תקנום ואז תפילת ערבית

66. שיר השירים א' י"ב. ועיין שבת פ"ח ע"ב. | 67. ויקרא כ"ה נ"ה. | 68. שמות י"ט ו'. | 69. שם כ"א ו'. | 70. שם י"ב ט"ו. | 71. שם פסוק י"ט. | 72. שם פסוק כ'. | 73. שם פסוק י"ח. | 74. שם י"ג ג'. | 75. דברים י"ד כ"א. | 76. לשון הגמרא: תלמוד לומר לגר אשר בשעריך תתננה או מכור. | 77. ויקרא ו' כ"ג. | 78. שם כ"ד ע"א. | 79. עיין שמות כ"ט ל"ד. | 80. ויקרא י"ט ל"ב. | 81. שם. | 82. במדבר י"א ט"ז. | 83. משלי ח' כ"ב. | 84. שמות ל"ד כ"ה. | 85. במסכת ברכות. | 86. ד"ה חכמים, ד"ה אי, ד"ה לימרו. | 87. ד"ה רבנן. | 88. אדוני מורי ורבי. | 89. במסכת ברכות.



שוכבין מתחיל מצאת הכוכבים וכלה בעמוד השחר, א"כ שפיר פריך הגמי אי כר"א ס"ל לימרו כר"א, כנ"ל דאין זמן אחר. אבל בני ר"ג שמיעא להו תנא דברייתא דס"ל לר"א מבין השמשות ותנא דמתניתין ס"ל אליבא דר"א מצה"כ, וע"כ ר"א ס"ל ובשכבך דל זמן שבני אדם עוסקים לשכב, וא"כ במאי פליגי, וע"כ צ"ל ברובא ומיעוטא דכל זמן שפיר קאמר רבנן פליגי עלוויך, וס"ל כר"א בפירושא דובשכבך דכל זמן שפיר אדם הולכין לשכב, אלא דר"א דס"ל עד האשמורה הראשונה אזיל לשיטתו דאזיל בתר רובא בהתחלה מצה"כ כתנא דמתניתין, ומשי"ה אזיל ג"כ בתר רובא בסוף עד האשמורה הראשונה, אבל רבנן פליגי עליה וסברי בהתחלה דלא כוותיה, רק כתנא דברייתא מבין השמשות דאזלינן בתר מיעוטא מדכתבי ובשכבך לשון יחיד, וה"ה בסוף הזמן עד חצות ג"כ בתר מיעוטא המתאחרין, ודוק, ודפח"ח.

טז אבל בעניתינו אמרו ג"כ בזה, בשנדקדק מקודם לשון רש"י הקדוש שפירש"ו דודאי כל שדעתו לישן כבר שכב וישן, מאי בעי רש"י בזה, ומה כוונתו בייתור לשונו הצח והמדוקדק, אלא שכוונתו בלשונו ליישב הסוגיות הסותרות, דכוונתו, איכא מי שהיה דעתו להיות ניעור כל הלילה ואחר האשמורה הראשונה נמלך לישן, וא"כ עוסק לילך ולישן עד חצות, אבל מי שהיה בדעתו להיות ניעור כל הלילה ועבר עליו חצות, שוב אינו נמלך מדעתו ועושה כפי מה שעלה בדעתו וגומר כוונתו להיות ניעור כל הלילה, ולכן יותר מחצות לא מיקרי כלל ובשכבך, זמן עסק לילך ולשכב, אבל עד חצות מיקרי ובשכבך למי שנמלך כנ"ל.

אלא דדוחק הוא לומר דיקרא שם ובשכבך על זמן שהוא מן אשמורה הראשונה עד חצות, כיון שאין זמן עסק שכיבה רק לנמלך, ומנ"ל דזהו כוונת הקרא לכללו ובשכבך לסמוך ע"ז שיהא כל אדם יוכל לקרוא אז ק"ש מטעם שהוא עסק שכיבה לנמלך, ומנ"ל דכוונת הפסוק עליו.

אלא דלכאורה תליא בפלוגתא שבין ב"ש וב"ה, דלכ"ש ס"ל דצריך להטות ולקרות, ומפרש הגמ' מנ"ל, דאי לזמן שכיבה לימא בבקר ובערב, מ"ט כתיב ובשכבך ובקומך, ש"מ שכיבה וקומה ממש. ולכאורה קשה, לפי מאי דקיי"ל דק"ש כל הלילה כר"ג, א"כ היכי מצי למידק דשכיבה ממש מדלא כתיב בערב ובבקר, הא כי היכי דבקר קיי"ל דעד ארבע שעות הוא, כר"י לקמן (כ"ז) [כ"א], א"כ ה"ה ערב הוא רק עד ארבע שעות, אבל השתא דכתיב ובשכבך, כל הלילה זמן שכיבה כר"ג, וע"כ צ"ל דב"ש כר"א ס"ל דק"ש ש"ע"ג הוא רק עד האשמורה הראשונה, א"כ הוה מצי למכתב שפיר בערב [וניחא לשיטת התוס' בשבת ק"ל ב"ש דר"א שמותי היינו מתלמידי ב"ש, בשם הירושלמי⁹², ואע"ג דבשיטת רש"י קיימינן ליישב דברי רש"י, ורש"י ס"ל שם⁹³ בפירושי שמותי מנודה, מ"מ גם רש"י העתיק שם⁹⁴ הירושלמי הנ"ל ודוק]. אבל לדין דקיי"ל כר"ג, לא הוה מצי למכתב בערב, מש"ה ס"ל לב"ה כ"ז שבני אדם שוכבין וכל אדם קורא כדרכו.

והנה לקמן דף ט' א' משני רב יוסף דהא דלא קתני במתניתין בדברי ר"ג אכילת פסחים, ודלא קאמר בלא זו בלבד אמרו גם אכילת פסחים על רבנן, היינו דאתא כראב"ע דאכילת פסחים הוא עד חצות מדאורייתא ולא משום סיג. והשתא ניחא דברי הסוגיות במתק לשון רש"י במה שפירש כל שדעתו לישן כו', להורות דיש מי שנמלך ועוסק לשכב מן אשמורה הראשונה עד חצות.

והנה הגמ' דף ד' א' ידע המסקנא דחכמים היינו רב"ע, כדמסיק רב יוסף דמוכח מדברי ר"ג דלא מזכיר אכילת פסחים בדבריו במה שאמר ולא זו בלבד אמרו, ורב"ע ס"ל לקמן י"א א' כב"ש דצריך להטות ולשכוב, וא"כ מנ"ל, וע"כ צריך לומר מדלא כתיב בערב, וכיון דנימא דס"ל עד חצות מטעם דס"ל דעד חצות הוא זמן עסק שכיבה לנמלך, א"כ מנ"ל דצריך להטות, דאיך הוה מוכח מדלא כתיב בערב ש"מ דשכיבה ממש, דהרי לשיטתו דזמן עסק שכיבה הוא עד חצות, לא מצי למכתב בערב, דאי הוה כתיב בערב, אז ל"ה זמן ק"ש רק עד ארבעה שעות, כמו בבוקר דהוה רק עד ארבע שעות, והשתא דכתיב בשכבך הוה עד חצות.

ולהכי פריך שפיר, אי כר"א ס"ל בפירוש בשכבך, נימרו כר"א דרק עד האשמורה הראשונה, דאין לומר עד חצות משום דהוה זמן עסק שכיבה לנמלך, דמנ"ל למילי אבתריה, ואי דנימא דאיכא הוכחה דאזלינן בתריה, דאי עד האשמורה הראשונה היינו עד ארבע שעות א"כ ליכתוב בערב, זה אינו, דלראב"ע קיימינן, ולדידיה שפיר איצטרך לכתוב בשכבך להא דצריך להטות לשיטתו, אבל בני ר"ג לא הוה ידעי דהך חכמים היינו רב"ע [דהא דמשני רב יוסף דחכמים היינו רב"ע, היינו מתשובת ר"ג שלא הזכיר אכילת פסחים, אבל בני ר"ג דמסקנא להו, אכתי לא שמעו דברי ר"ג למידק דחכמים היינו רב"ע], והו סברי דהם חכמים אחרים דס"ל כב"ה דקורא כדרכו, ואם נימא דבשכבך היינו זמן עסק שכיבה עד האשמורה הראשונה, היינו זמן שניקרא ערב, תקשה קושיית ב"ש ליכתוב בערב, וע"כ צריך לומר דמייירי בנמלך ומיקרי בשכבך עד חצות, וזהו שפירש רש"י דף ט' א' דבהא פליגי חכמים על ר"א וס"ל דעסק שכיבה עד חצות, והיינו לנמלך כנ"ל.

והוכחה לזה, מדלא כתיב בערב לשיטת ב"ה דא"צ להטות, רק קורא כדרכו. והשתא דאתא לידן דס"ל לר"א כב"ש דהא דכתיב ובשכבך היינו שכיבה ממש ולא דריש זמן שכיבה [ואולי הוא בכלל שיטתו דס"ל דברים ככתבן בקידושין י"ז ב'], א"כ הא דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי ג"כ פירושו כל חד וחד כי שחט, ודלא כדמשני הגמ' זמן שחטיה אמר רחמנא, וא"כ אין לראב"ע לימוד דאסור חמץ ב"י"ד מן לא תשחט, דאתא לכל חד וחד כי שחט, ואיצטרך היקשא לגופיה לליל ט"ו, וליכא קרא

להורות לעלמא דאע"ג דכתיב ימים יהא לילות בכלל, ושפיר קאמר רב"ע ולא זכיתי דייקא, לשיטתו דס"ל שכיבה ממש, וכל חד וחד כי שחט ממש, ולא זמן שחטיה אמר רחמנא, ולכן לא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא מהא דכתיב כל.

יז וזוהי היא מקושר במה שבאו תלמידיהם ואמרו שהגיע זמן ק"ש של שחרית, שהרי היו מסובין שם ר"א ורב"ע דס"ל דצריך להטות, ור"ע ור"ט ור"י⁹⁵ דס"ל ודאי כב"ה דא"צ להטות, ולזה ובאו להוכיח להם תלמידיהם מדס"ל לר"א ולרב"ע דצריך להטות, ממילא משמע ימים ולא לילות, כנ"ל כמו שביארנו, ואי משום כל, הא איצטרך [ל] לימות המשיח.

נחזור לענינינו, דראב"ע ס"ל דחיפזון דמצרים היה, היינו דלא היו במצרים משום חטא רק לזכך בלבד, ולמ"ד חיפזון דישאל, היה משום חטא, ולכן אם היה שוהין רגע יותר היו מסתכנים בטומא[ת] מצרים ולכן נחפזו.

והנה אם נימא דמשום חטא לא פסקה וזהמתן לגמרי, ולכן החזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ומ"מ נתן לנו, וע"כ צריכים אנו לזכור במה שנתן לנו ולא להם, אבל למ"ד שהיו במצרים רק לזכך ולא משום חטא, ולא היה רק חפזון דמצרים ופסקה וזהמתן במצרים, וא"כ אין מן הצורך כל כך לברך על תנינת התורה לעמו ישראל, שהרי מן הדין ראוייה התורה להנתן לישראל כיון שפסקה וזהמתן, ולא להם שהמה עדיין בווהמתן כדאיתא בשבת (קמ"ו א'), והא דחזיר התורה עליהם היינו לענשם על אשר לא קיבלו, שלא ... יטענו לע"ל שאלמלא ניתן להם היו מקבלים, עיין ריש ע"ז (ב' ב' ג' א').

עוד יש נ"מ, דאי משום חטא, יש ארבעה חטאים כאשר כתבנו למעלה, וכנגד זה יש ארבעה בנים, היינו, חכם לתקן מה שעשה אנגריא בת"ח, נגד זה צריך האב לחבב את בנו החכם להראות אהבת ת"ח, ותם לתקן חטא במה אדע, ע"כ צריך לקיים תמים תהיה עם ה' אלהיך⁹⁶, ושאינו יודע לשאול את פתח לו, לתקן חטא מה שהפרישו בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, ע"כ צריך ללמד דעת לבנו שאינו יודע לשאול, לפתוח לו ולהודיע לו שורש האמונה, ולהשריש בלבבו יאת השם ונפלאותיו ומצוותיו ואהבת התורה וחיוב מצה ופסח ומרור, ורשע צריך לתקן ולהוכיחו על פניו במה שרחוק השם מלבבו, ולהרחיקו מעל פניו ולשונא אותו, לקיים עליו אוהבי ה' שנוא רע⁹⁷, לתקן החטא מה ששינה יעקב בין הבנים וחשד את בנוי בשלשה עבירות, כמבואר ברש"י ריש וישב⁹⁸ שחשדם על אבר מן החי ומזולין בבני השפחות לקרותם עבדים וחשודים על העריות. ונגד זה באו פסח ומצה ומרור, פסח נגד אבר מן החי, ונגד זה באו צלי ולא נא, וצריך שחטיה בפומבי, ומצה נגד מה שקראו עבדים, שמצה הוא מאכל עבדים כידוע, ומרור הוא לשבור התאוה לתקן עריות כח המתאוה. וזהו הכל מה שמרד הרשע ופקר לומר מה העבודה הזאת לכם⁹⁹, וצריך האב להוכיחו ולהחזירו למוטב לתקן חטא השנאה בין האחים.

וזהו מה שאומר בעל הגדה ומסיק הלכה כסדר ואילו לא הוציא הקב"ה את ישראל הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, והיינו כמ"ד חפזון דישאל, שהיו במצרים משום חטא, ולכן אפילו כולנו כו' יודעים את התורה, דאם משום וזהמא לא היה צריך הת"ח כ"כ להודות ולספר ביציאת מצרים, שהרי וזהמתו לא היתה גדולה כ"כ, אבל למ"ד חפזון דישאל היו בסכנה כמעט רגע, ע"כ חובה אף על הת"ח לספר ביציאת מצרים.

ומכאן ראייה מהנך תנאי שסיפרו ביציאת מצרים, ומספר והולך ואומר שמפני זה צריך לומר ברוך שנתן תורה לעמו ישראל, כיון שלא פסקה וזהמתן במצרים שהיתה חפזון דישאל, א"כ היה יכול הקב"ה ליתן התורה גם לאומות, כיון שגם הישראל לא פסקה וזהמתן, ואפ"ה נתן לעמו ישראל ולא להם, ע"כ צריך לומר ברוך שנתן תורה לעמו ישראל [ל] וג"כ ברוך הוא, שכנגד ארבעה בנים דברה תורה לתקן הארבעה חטאים הנ"ל.

וזהו הפלוגתא¹⁰⁰ שמתחיל בנגאי, ח"א מתחילה עובדי ע"ז כו', וח"א עבדים היינו. היינו המ"ד דס"ל עבדים היינו, ס"ל שלא משום חטא היו במצרים, רק לזכותינו מזהמת הנחש להיתינו נעשים ראויין לקבל התורה הקדושה, ומ"ד מתחילה עובדי ע"ז כו', ס"ל שירדו מפני חטא.

ואח"כ מספר והולך ומסיק ר"ג כל שלא אמר שלשה דברים אלו, היינו טעמם, לא יצא ידי חובתו, והיינו פסח על שום שפסח כו', והיינו שלא היו ראויין ישראל להגאל רק בחמלת ה' אותנו, וזהו כמ"ד חפזון דישאל, וכן מצה ע"ש כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה¹⁰², ומרור מוכח ג"כ שהיו מפני חטא, מדמררו וייהם בעבודה קשה כו' בפרך, מוכח מכל הני שלשה דברים שהיה חפזון דישאל, ולכן צריך לומר זה בפה מלא, ואם לא אמר כן לא יצא ידי חובתו, שעיקר אמונה תלי בזה להיתינו מאמינים שלא היינו ראויין להגאל, ואם היינו עוד רגע אז ח"ו היינו נשקעים לנצח בטומאת מצרים, והקב"ה ברוב חסדיו עד אין חקר גאלנו ביד חזקה וזרוע נטויה.

[ולפי מה שכתבנו למעלה דמ"ד מתחילה עובדי ע"ז כו' ס"ל דמפני חטא היו, ומ"ד עבדים ס"ל דרק לפסוק וזהמתן היו, זה ניחא לפי גירסת הע"י דגרס דרב אמר מתחילה כו' ורבא אמר עבדים היינו, ורב לשיטתו בשבת י"ז ב' דס"ל לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים כו' ונתגלגל

הדבר וירדו אבותינו למצרים, דאילו לגירסא דידן דשמואל אמר עבדים היינו, נסתר זה, דהרי שמואל אמר בנדרים ל"ב א' דמשום שהפריז על מדותיו של הקב"ה שאמר במה אדע¹⁰³ כו', ודוק].

ובזה יתיישב מדוע הוצרך לבקש מהם שישאלו כלי כסף, וכ"ז שלא יאמר אותו צדיק כו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, ונקדים תחילה ליישב הילקוט הנ"ל¹⁰⁴ שבזכות הארבע אמהות יצאו ממצרים, והיינו כנגד הארבעה חטאים הנ"ל, והיינו בזכות שרה שהעלתה להגר על מטתו של אברהם, היינו לתקן החטא שאמר אברהם במה אדע כי אירשנה, והנה היה בחוסר בטחון שלא יירשנו אחר, ולעומת זה עשתה שרה הצדקת הלכה למעשה ובטלה רצונה בעבור רצון הקב"ה להיות יורש לבעלה זרע אחר אשר לא ממנה, וזהו מדה כנגד מדה לתקן חטא במה אדע כי אירשנה, ובשכר רבקה שאמר לה התלכי עם האיש הזה ותאמר אלך, באה לתקן חטא מה שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, וכ"ז באה רבקה לתקן, ומיהרה לצאת מרשות טמא ומיאנה לישב עמהם ימים או עשור כאשר ביקשו מאליעזר, ורצתה ליכנס תחת כנפי השכינה בחיש ומהר, כדי לתקן חטא תן לי הנפש כו'. בשכר רחל שתפשה ללאה והעלתה למטתו של יעקב, לתקן חטא אנגריא בת"ח, והיא לא רצתה לקבל הדודאים מראובן בחינם, מפני שהטריח עצמו להביא הדודאים, ובוודאי היה רוצה לתת בחינם, וע"כ לא רצתה לקבל בחנם להיות יקר בעיניה שימוש וטרחת הת"ח, ע"כ העלתה ללאה בשכר הדודאים למטתו של יעקב ובאה לתקן חטא אנגריא בת"ח כנ"ל. ובשכר לאה שתפשה לזלפה והעלתה למטתו של יעקב, להיות חטא יעקב היה ששינה בנו בין הבנים, והיא היתה אוהבת בני זלפה כבניה, מדהעלתה בעצמה לזלפה על מטתו של יעקב, ובאה לתקן חטא יעקב. וא"כ לפי המדרש ניתקנו הארבעה חטאים הנ"ל ע"י אמותינו הקדושות, ולמה זה היו במצרים, ע"כ צריך לומר לפסוק הוזהמא להקדישם ביתר שאת עד שיהיו ראויין להקרא ממלכת כהנים וגוי קדוש.

והנה קיי"ל¹⁰⁵ דמכרוהו ב"ד מעניקין לו אבל מוכר עצמו אין מעניקין לו, והנה אם נאמר דמפני החטא ירדו במצרים, אז דינם כמכרוהו ב"ד מפני גניבה, אם אין לו לשלם ונמכר בגניבתו, אבל אם מפני וזהמא, אז דינם כמוכר עצמו. והנה הקב"ה אמר ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, אז עדיין לא תיקנו האמהות הארבעה חטאים הנ"ל, אבל האדם הוא בעל בחייה ואולי לא יתקנו החטאים הנ"ל, משי"ה גזרה חכמתו שיצאו ברכוש גדול כדון מכרוהו ב"ד שמעניקין לו, אבל לבסוף שהאמהות הקדושות תיקנו את החטאים האלו, לא הוצרכו לירד למצרים רק לפסוק וזהמא, א"כ דינם כמוכר עצמו דאין מעניקין לו ואז א"צ לצאת ברכוש גדול. אבל הצדיקים לגודל צדקתם הם מקיימים תמיד וחטאתי נגדי תמיד¹⁰⁶, ואינם שותפים שנתכפרו חטאם, ע"כ חושב שדינם כמכרוהו ב"ד וצריך להעניק, וזהו שלא יאמר אותו צדיק שמקיים וחטאתי נגדי תמיד (עיין יומא פ"ו ב'), ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, אבל הקב"ה יודע שהאמהות תקנו זה, ואז דינם כמוכר עצמו וא"צ להעניקם.

ועוד יש מקום להסמך מאמר וישאלום, מ"ד בע"כ דמצרים ס"ל חפזון דמצרים, ומ"ד בע"כ דישאל ס"ל חפזון דישאל. וכן פלוגתא דוינצלו את מצרים דר' אמי ס"ל דעשאוה כמצודה שאין בה דגן, ס"ל שלא היו רק מפני וזהמא, והגאולה היה כדון בדרך נס מרומם ולא כדרך הטבע, לדוגמא שצריך בהגאולה דגן כדי להטעות ולהמשיך העוף שיבא לאכול הדגן ועי"ז ניצוד, רק כמצודה שאין בה דגן ואפ"ה ניצודו שלא כדרך הטבע, ור"ל ס"ל חפזון דישאל ביד חזקה ועשאוה כמצולה שאין בה דגים, שלא היה בה עוד שום ניצוץ קדושה, וע"כ הוצרכו למהר לצאת שכבר לקטו כל הניצוצות קדושות שהיו במצרים בעת נפוצו לקושש קש לתבן ללקט הניצוצות קדושות כידוע מדברי הקדוש האר"י ז"ל¹⁰⁷, ואחרי שלא נשארו עוד ניצוצות קדושות הוצרכו להחפו ולצאת בחיש ומהר, וזהו כמצולה שאין בה דגים, בלי שום קדושה, שהדגים סימן טהרה, שכל שבים טהור¹⁰⁸. ולכן נאסרו לבא שוב במצרים בדרך הזה עוד¹⁰⁹, מפני שאין שם קדושה כלל.

ולכן נסמך לזה אהיה אשר אהיה, ואח"כ אהיה שלחני אליכם, דלמ"ד חפזון דישאל לא נשלם הזמן, ובאו שאר גליות להשלים הזמן, וזהו אהיה אשר אהיה, אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכותי, שתליין זב"ו, אבל למ"ד חפזון דמצרים, נשלם אז הזמן, או ברבוי עם או בקושי השעבוד, ושאר גליות הוא רק מפני חטאם שעשו אח"כ בא"י וזהו אהיה שלחני אליכם, דלא תלי זב"ו.

ואלו ואלו דברי אלקים חיים, ששיניהם אמת, חפזון דמצרים וחפזון דישאל, ולכן אין הכרע באחרונים אי הלכה כראב"ע דנאכל עד חצות, אי כר"ע דנאכל כל הלילה, דאיכא סתמי כראב"ע ואיכא סתמי כר"ע, עיין בהרא"ש ברכות פ"ק¹¹⁰.

ולכן נסמך ג"כ עניי ה' עניי¹¹¹, עניי שתרד אש מן השמים ועניי שלא יאמרו מעשי כשפים הם¹¹², היינו דאם חפזון דמצרים יצאו במעלה גבוה ונשגבה, וודאי דלא נדבק בידם ח"ו טומאת כשפים ממצרים, ואי חפזון דישאל, י"ל דנדבק בידם כשפי מצרים¹¹³. וזהו כיון דאין הכרע אי חפזון דמצרים אי חפזון דישאל, ע"כ ביקש אליהו בתפלתו שיענינו שלא יאמרו מעשה כשפים, אולי נתדבק בידם מכשפי מצרים וכל הפוסל במומו פוסל, ע"כ נא הושיעני ועניי שלא יאמרו מעשה כשפים, רק שכולם יענו ויאמרו ה' הוא האלהים, שהוציאנו ממצרים בחסדו הגדול ובידו החזקה וזרועו הנטויה, כן יוציאנו לחרות בשנה הזאת במועד חג הפסח הבא לקראתנו, וכימי צאתנו מארץ מצרים יראינו נפלאות, אמן כיה"ר.

90. שם די ע"א ד"ה לימרו. | 91. =של ערבית. | 92. ד"ה דרבי. | 93. תרומות פ"ה ה"ב. | 94. ד"ה שמותי. | 95. שם. | 96. בכתה"י נוסף כאן בין השיטין בכתבת אחד מבני המחבר בזה"ל: זה אינו מוכרח, דר"ט שמותי הוא, עיין יבמות ט"ו א'. | 97. דברים י"ח י"ג. | 98. תהלים צ"ז י'. | 99. בראשית ל"ז ב'. | 100. שמותי י"ב כ"ו. | 101. פסחים קט"ז ע"א. | 102. שמותי י"ב ל"ט. | 103. בראשית ט"ו ח'. | 104. אות א'. | 105. קידושין י"ד ע"ב. | 106. תהלים נ"א ה'. | 107. עיין שער המצות פרשת ראה ד"ה ובוזה תבין ענין גלות מצרים. | 108. כלים פ"ז מ"ג. | 109. ע"פ דברים י"ז ט"ז. | 110. ס"י ט'. | 111. מלכים א' י"ח ל"ז. | 112. ברכות ו' ע"ב. | 113. בכתה"י נוסף כאן בין השיטין: עיין שבת ק"ד ב'.



הגהות וחיידושים על סדר שו"ע או"ח
מכת"י הגאון האדר"ת זצ"ל

[שם]. בשום מלאכה. אולי לרבות אפילו כתיבה וכיו"ב או גם מה שהוא לצורך המועד ג"כ אסור, ע"ל סי' רנ"א¹⁵, ובסי' תס"ח¹⁶. מג"א סק"ג. ונ"ל חצוי שעה קודם הלילה. - לפמש"ל סק"א יאסר חצוי שעה קודם סמוך לכניסת הלילה.

[שם] סוף סק"ד. [ולא יאכל עד שיבדוק, אבל טעימה בעלמא שרי, טעימה היינו פירות] או כביצה פת. יל"ע קצת דא"כ יתחייב בבהמ"ז וא"כ הי מינייהו יקדים. ועיין בדגמ"ר סוף סי' רל"ב, משי"כ בשם הכס"מ שלא כמ"ש שם בשו"ע¹⁷.

[שם] סק"ד. עיין תוס' שבת ט' ב' ד"ה לימא, דכשצריך להפסיק או גם טעימה אסור, וא"כ גם הכא טעימה בכלל האיסור.

[שם] סוף סק"ו. משמע מדובר הרשות פוסק לכ"ע. י"ל דרבותא קמ"ל לשי' הר"מ¹⁸ (בס"י ע"ג) דמת"ת צריך להפסיק וגרע מדבר הרשות. וצ"ל משום דא"כ ג"כ הוא חייב, וערש"י שבת י"א א"א²⁰.

[שם] סק"ז. וקיי"ל באורייתא פוסק, לכאורה י"ל שיבטל את חמצו ולא הוי עוד דאורייתא כלל ולא יצרך לפסוק, וי"ל, אן דכשיבטל א"כ אין הבדיקה מחוייבת כ"כ דאינו עוד שלו, וחז"ל לא חייבו רק בשלו²¹. [ב] דתו לא יוכל לברך על ביעור חמץ, שעיקר הברכה היא על הביטול²², ואף דעל הביטול לבד אין מברכין הוא משום דאין בו מעשה²³, משא"כ כבר כשהוא עם הבדיקה מברך על התחלתו ועיקרו הביטול, אבל אם כבר יבטלנו אין לו על מה לברך, ודוק, ושני התירושים אחד הם, דוק, אך עיין לקמן סי' תל"ב²⁴, ומג"א וחק יעקב סי' תמ"ו²⁵.

[שם] סק"ח. מה שהקשה על הב"ח שתיירך דביעור חמץ שאינו רק פ"א בשנה אתי למשכח, דא"כ גם לולב כן, נ"ל ליישב דמדייק לשון "על שולחנו" דתנן²⁶, והיינו כשהוא כבר מוסב בסעודתו בסוכה, א"כ סוכתו יזכירו חובתו שהוא חייב במצות לולב ג"כ, משא"כ בביעור חמץ אין לו דבר שיזכירו אותו חוב. - והקושיא בגמ"ז ממנחה, הוא בק"ו²⁷, ודוק.

סעיף ב'. [באה"ט] סק"ה, דאם אמר לחברו שיזכירו מהני כמו בשבת²⁸ כו'. יש לחלק, שם הוא בשב ואל תעשה שלא יטה, וכאן הוא שיזכירוהו שיעשה אפסר דלא מהני, אך נראה דאין חילוק. ומכאן השבתי לשואלי על דברי הפתחי תשובה ביו"ד סי' י"ח²⁹ בשם זכרון יצחק³⁰ דאם מזכיר לו לבדוק אחר השחיטה דלא מהני בדבר הרשות, דתיפוק ליה שהוא בשב ואל תעשה, והרי הכא נמי כן הוא. ובעיקר הדין שיוכל לסמוך על חברו, ליה לעיר מסוכה כ"ו א' דאמ' ערבך ערבך צריך שמה ישן, וי"ל בדוחק.

סימן תל"ב

סעיף א'. קודם שיתחיל לבדוק יברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ. עיין טור שכתב שבדיקה זו היא תחלת הביעור ומיד אחר הבדיקה הוא מבטלו, ובעל העיטור כתב איכא מאן דמברך שהחיינו כו' ואיכא מ"ד דלא בריך דהא [לא] קבע ל' זימנא דהא מפרש ויוצא בשיירא כו'. ע"ש בב"י שדקדק על לשון "בעל העיטור כתב" והל"ל "וכתב בעל העיטור", וע"ש בהגהת מהר"ל"ח שנדחק, ולע"ד נראה פשוט לפ"מ דקיי"ל³¹ במפרש ויוצא בשיירא קודם ל' יום דבדוק וכשמגיע פסח מבטל, א"כ אין הבדיקה תחלת הביעור כלל דהא זמן רב בנייהם וא"כ י"ל דאז אינו מברך על ביעור חמץ, רק י"ל דלא חילקו חכמים ואולי בתר רובא, דרוב פעמים הוא תיכף אחר הבדיקה, וא"כ ה"נ להאומר דאינו מברך שהחיינו משום דלא אתי מומן לומן משום מפרש ויוצא בשיירא, א"כ לית ליה טעם זה כלל, וזה פשוט ככוונתו ז"ל, ובעל העיטור לשיטתו שכתב הטור בס"י תל"ו בשמו דמברך ככה"ג דשם על ביטול חמץ, ודוק.

[קודם שיתחיל לבדוק יברך]. קושית המפרשים³² מאי קמ"ל רב"ש שהבדוק צריך לברך הא כל המצות טעונין ברכה, י"ל דס"ד הואיל ועיקרו הוא בלב, דאם לא ביטל אינו כלום, להכי קמ"ל דלבתר דקאמר הבדוק צריך שיבטל³³ דמ"מ מברך משום דבכל זאת קעבד מעשה ג"כ. וקושית המפרשים על דעת מרן הגר"א³⁴ דעל הרהור ד"ת צריך לברך מהא דאין ברכה על דברים שבלב³⁵, נ"ל כעת שזהו רק בברכה דרבנן י"ל שחז"ל לא לינקו ברכותיהם רק על דבר שבמעשה או דיבור, אבל ברכת התורה דאורייתא שאני, ואפי' להר"מ דלא ס"ל שברכת התורה דאורייתא³⁶ אתי שפיר.

במג"א³⁷. [יטול ידיו קודם הבדיקה]. לא ידעתי מאין החיוב ליטול הידים קודם הבדיקה עד שהוצרך הרש"ל³⁸ לכתוב שאין מברכין עליו, ומהיכי תיתי נברך, ואין בזה רק כמו בשאר ברכה שצריך שיהיה הידים נקיות כשמזכיר קדושת השם ב"ה, וכמש"ל בס"י (ו) [ד] 41, אבל משום המצוה לא מצאנו בשום מקום חובת נט"י וגם לא נקיות הידים וזלת

משמע דר"ח ניסן אינו תענית ציבור כמש"כ לעיל סי' ק"פ³⁹, ואולי י"ל על צד הדוחק.

סימן ת"ל

סעיף א'. מה שקוראים שבת הגדול, דרך דרוש נ"ל דכיון דהנס היה מה שלקחו הטלה לפסחם, וקשה דה"ל ליקח גדי דשניהם שוים, עיין פסחים נ"ז ב', אך י"ל דאצטריך שניהם, דנהי דאין נמנין על ב' פסחים מ"מ י"ל דבכלל ישראל צ"ל נמנין על הטלה לכה"פ, ולפ"ז מוכח קצת כר' יאשיהו דצריך קרא לחלק, וא"כ לר' יונתן יל"ע בזה. - אך ההפלאה כתב לתרץ מה ששמרו שבת או משום קדום מתן תורה הלילה אחר היום, אך זהו אם צריך קרא לחלק, אבל אם א"צ קרא לחלק י"ל דאז יום או לילה קאמר, וא"כ ממנה ששמרו שבת מוכח כר' יאשיהו וא"כ הוכרחו לנס, וע"כ משום שבת הוא שהיה נס גדול הזה, וא"ש.

סוף סי' ת"ל. במג"א בשם הרש"ל. [שכל א' יאכל מעט קודם פסח מקמה של פסח, כי שמא איה שם חשש חימתן ויתלה במה שאכל], וטוב ליתן ממנו לעני. לא ידעתי טובו בכאן מבמקום אחר, ואולי הוא כהא דברכות ל"ט ב' הואיל ואתעביד ביה ביה חדא מצוה ליתעביד ביה מצוה אחרית.

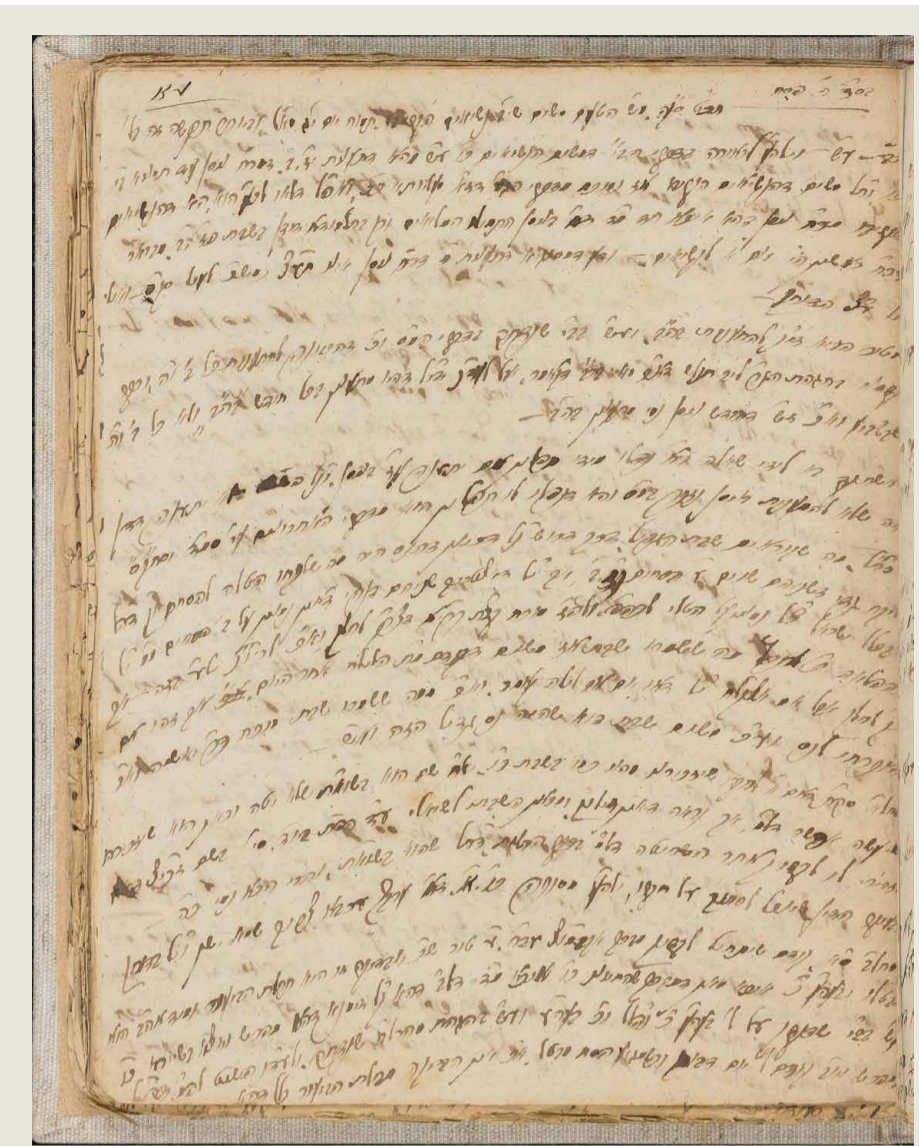
[באה"ט ס"ק א']. בבאה"ט סק"א כתב שאין אומרים בשבת הגדול הפטרת וערבה אלא כשחל שבת הגדול בערב פסח. והאחרונים⁴⁰ נחלקו בזה אם בכל שבת הגדול מפטירין וערבה או ההפטר מפרשת צו. ודעת הגר"א מוויילנא ז"ל⁴¹ שבכל שבת הגדול מפטירין וערבה, וכשחל בערב פסח אין מפטירין, והוא ממש להיפוך מהנהוג, ובמעשה רב כתב שלפי הטעם שכי בלבוש הדין כן. וכשאני לעצמי אם הייתי כדאי הייתי אומר, שבשנות הביעור שהם שנה הרביעית והשביעית שבשמיטה שצריך לבער כל המעשרות, וכדתנן בפ"ה דמעשר שני⁴² שהיה בערב פסח או בערב יו"ט האחרון של חג, אז בשנים האלו צריך לקרות וערבה לפרסם שהוא שנת הביעור לזכרון המצוה, ולא בשנים האחרות⁴³. וכן אמרתי שבשנים האלו יקראו גם באחרון של פסח גם כשחל בחול עשר תעשר לזכרון שנת המעשר.

[ביאור הגר"א ס"ק ב']. מש"כ הגר"א דאין לומר הגדה בשבת הגדול משום דכתיב בעבור זה כו', לכאורה צ"ע דשלא בזמנה הוא בעי כוונה לעבור בכל תוסף כר"ה כ"ח ב', ומה בכך דיאמר, וי"ל.

סימן תל"א

[סעיף ב']. לא יתחיל בשום מלאכה. אולי בא לרבות אפילו מלאכת מצוה, וה"ט כיון שגם ללמוד אסור.

[שם]. לא יתחיל בשום מלאכה. נ"ל דקמ"ל דאפילו מלאכת מצוה אסור כמו שלא התירו לאכול בסעודת מצוה או ובני אברהם משה נ"י אמר דקמ"ל אפילו מלאכה קלה שאין בו שיהי אסור⁴⁴. ומצאתי בהגהת לבושי שרד שמחק מלת בשום.



ספר עובר אורח על שו"ע או"ח בכ"י האדר"ת

הלכות פסח

סימן תכ"ט

[סעיף א']. עיין במפרשים בישוב קושית הר"ן, ויעוי' לשון בה"ג רפ"ב.

סעיף ב'. בטור הביא דיש נוהגין להתענות בה"ב, וע"ש בב"י שנדחק בדברי המסכת סופרים וכתב דהכונה להתענות כל ב' הו', וכבר קדמני בהגהת הגר"ר ל"ב חנשל דא"כ מאי בה"ב דקאמר. אבל לע"ד נראה ד"ל דהוי מתענין בכל חודש "בה"ב" ולא כל ב' הו' שבשבו, וא"כ זהו שאמר דחודש ניסן נמי מתענין בה"ב.

[שם]. אשתקד בא לידי שאלה באחד נפלו מידו תפילין, אם יתענה ע"ז בניסן. ונ"ל פשוט דלא יתענה, דדין זה שלא להתענות בניסן נזכר במסכת סופרים, והא דנפלו לו תפילין הוא מדברי האחרונים, עיין סי' מ"ד⁴⁵ וסי' תס"ו⁴⁶.

[באה"ט סק"ה]. מ"ש הטעם משום שייב נשיאים הקריבו [ייב ימים], תמוה יום י"ג מאי איכא למימר, וביותר תקשה זה בלשון הב"י יע"ש. - ויש להעיר לכאורה בדברי הב"י דמשום הנשיאים כו' ע"ש, מהא דתענית י"ז ב' דמר"ח ניסן עד תמניא ביה כו', ותיפוק ליה משום הנשיאים הקריבו אז, ומוכח מדברי הגמ' דזה אינו מעליותא כ"כ. ואפ"ל דלאו לכ"ע הוא הא הנשיאים הקריבו מר"ח ניסן, דהא איכא חד מ"ד דח' בניסן התחילו המלוואים, ורק בתלמודא דידן בשבת פ"ז ב' מבואר דר"ח ראשון היה יום ראשון לנשיאים. - ודע דמסוגיא דתענית⁴⁷

1. פכ"א ה"ג. 2. שם ה"א א-ג, הובא בב"י. 3. מג"א ס"ק ה'. 4. עיין שיירי כנה"ג שם הגה"ט אות ג-ה, והביא דבריו באה"ט סי' תקע"א ס"ק א'. 5. שם. 6. נראה ט"ס. 7. ב"מ צ"ד ע"ב. 8. שם. 9. עיין פנים יפות בראשית ח' כ"ב. 10. ראה לבוש סעיף א', שו"ע הרב סעיף ג', כף החיים אות ג', ערוך השולחן סעיף ה'. 11. מעשה רב סי' קע"ב. 12. משנה ו'. 13. ראה דברי רבינו בזה בהערותיו למנהגי בית הכנסת הגדול בק"ק אוסטרצה (נדפס לראשונה בסידור כל בו ח"ג ווילנא תרס"ה, ושוב בספר תפלת דוד, הוצאת אהבת שלום עמ' קל"ט), ובגליון ספרו אחרית השנים, מהדורת אהבת שלום עמ' ק"א. 14. עיין פמ"ג א"א ס"ק ה', ו', ח', שדן לומר כן דהכא אפילו במלאכות קלות אסור. 15. סעיף ב'. 16. סעיף ב'. 17. בכס"מ הל' תפלה פ"ו ה"ד כתב דטעימה מיקרי פירות עד כביצה ופת פחות מכזית, אבל בשו"ע סו"ס רל"ב חזר בו וכתב דטעימה היינו פירות אפילו הרבה ופת עד כביצה. 18. הל' ק"ש פ"ב הלכה ה"ו. 19. הו"ד בשו"ע או"ח סי' ע' ס"ה. 20. ד"ה אבל. 21. ולכן אין לבטל לפני הבדיקה. 22. עיין רמב"ם הל' ברכות פ"א סי' י', ובי"ט סי' תל"ב. 23. כ"כ הטור סי' תל"ו. 24. במג"א ס"ק ב', שאם לא בירך על הבדיקה יברך על השריפה (ונמצא דאין עיקר הברכה על הביטול דוקא). 25. ס"ק א', שכתבו דהמוצא חמץ בביתו בתוך הפסח ומבערו יברך על בעור חמץ אע"פ שכבר ביטל (ומבואר ג"כ דאין עיקר הברכה על הביטול דוקא). 26. בסוכה ל"ח ע"א, מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו. 27. סוכה שם. 28. נראה כוונתו לפי דרכו, דק"ו הוא, מה לולב שיש לו זכירה ע"י הסוכה אע"פ מפסיק, כל שכן מנחה שאין לו דבר המזכיר. 29. סי' רע"ה סעיף ג'. 30. ס"ק ב'. 31. סי' ק"ג. 32. סי' תל"ו סעיף א'. 33. ר"ן על הרי"ף דף ג' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה הבדוק. 34. פסחים ז' סו"ע"א. 35. פסחים ו' ע"ב. 36. בבאורו לאו"ח סי' מ"ז סעיף ד'. 37. כמש"כ הטור סי' תל"ו שאין לברך על ביטול חמץ כיון שעיקר הביטול בלבו ולא מצוינו ברכה על מחשבה שבלב. 38. עיין בזה בשאגת אריה סי' כ"ד בארוכה [ועיין מ"ב ריש סי' מ"ז]. 39. בתחילת הסימן. 40. בתשו"י סי' פ"ו. 41. סעיף כ"ג. 42. ד"ה אמאן. 43. ד"ה כל כהן.



בתפלה ובתורה, עיני ברכות ט"ו א"כ, ותוס' סוטה ל"ט א"כ. ועיני מש"כ בחוקות החיים בס"ד לענין נט"י לתפלה דבר חדש לענינו. [שם] סק"ד. **וטוב שלא ידבר בו בזה א"צ כו.** תמוה מאי קמ"ל. וי"ל דלפמ"ש ס"ב דכמה בתים יכול לבדוק בברכה א', ע"ז כ' דגם בכ"ג אין צריך.

סעיף ב'. [בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים]. מש"כ הגרע"א ז"ל דהוה שינוי מקום. י"ל דלכתחילה יכוון גם על בדיקת שאר הבתים ול"ש משום שינוי מקום, ע"ל סי' (קע"ד) [קע"ח]. ובגוף הדין דשינוי מקום, צ"ל מאין לקחו חז"ל דין זה.

[מג"א] סק"ה. **דמצוה בו יותר מבשלוחו.** וכ"כ לקמן בס"י [תנ"ג] א"כ באפיקת המצות. ועיני פתחי תשובה אהע"ז סי' ל"ה שכתב בשם יד המלך דרק לענין קדושתו ושבת הוא זה, וליתא, וכבר הושג מהמחבר ע"ש.

[שם] סק"ו. לכאורה י"ל דאם אין השליח מברך אסור ליתן להשליח לבדוק משום ביטול הברכה, וכמו בתרומה שאין לאלם לתרום מטעם זה⁴⁴ (ומצאתי כן ת"ל בדגול מרובה), והרי גם בגמ' כבר נזכר ששכרו לבדוק. וי"ל דשם מיירי כשבידו לעצמו ג"כ אבל לאחרים לבד י"ל דבאמת א"צ ברכה. וא"ש המשך דברי המג"א בס"ק ה', ע"ש.

[שם]. **דומיא דמילה.** הדגול מרובה כ' דשם מוטל על הב"ד. ולענינו ל"ש ב"ד כשהוא לפנינו ועושה שליח למול א"א למולו בפניו בע"כ משום תורת ב"ד, ואז אין המצוה כלל על אחרים.

ובעיקר מש"כ דהחייב על הב"ד, ק"ל מ"ל דדווקא ב"ד קאמרינן הא נלמד מדכתיב⁴⁵ לכם כקדושתן כ"ט א' אי"כ י"ל דעל כל ישראל החובה, וכבכיסוי הדם בחולין פ"ז א"כ, ומקידוש החדש דדרשינן לכס' לב"ד ב"ר"ה כ"ב א', אין ראי' דשם למשה ואהרן קאמרה תורה כמו שכתוב בראש הפסוק, משא"כ כאן דלאברהם קאמר מ"ל דבתורת ב"ד הוא.

ואולי כיון שהי' אז קודם מתן תורה, א"כ היו מצויים לדון על מפירי המצוה כמו על כל מצות בי"ב שזהו מצות דינים כמש"כ הר"מ פ"י ממלכים⁴⁶, וא"כ גם לאחר שנתחדשה הלכה ממתן תורה, דבר זה במקומו עומד על הב"ד, וצ"ע.

[שם]. מה שהקשה המג"א אך יברך השליח כיון שהוא אינו מצוה כלל לבער, ולא הבנתי דהא גם כשקובע מוזהו לאחרים מברך השליח כמש"כ הר"מ פ"א מברכות⁴⁷, וה"ל להירושלמי⁴⁸ מברך העושה סוכה לאחרים, ועיני סוכה מ"ו א', אלא שלדין אין מברכין על עשיית סוכה כלל אפילו לעצמו, ועיני לקמן סי' תרמ"א⁴⁹, והמג"א עצמו בסוף סי' שס"ו הביא ד' הר"מ וסי' תרמ"א, וכבר רמז הגרע"א ז"ל בזה.

ונ"ל ש"ל דבמוזהו גם השליח יכול להתחייב, שאם ירצה יוכל לדור באותו הבית, ע"כ שייך גם לו הברכה. - וא"ש ג"כ במקדש ע"י שליח שהשליח מברך כבאה"ע ריש סי' ל"ה, דשם גם הוא נאסר באותו הקדושין.

וממילא א"ש ק' הדגול מרובה מתרומה שהשליח כשתורם מברך, דגם שם עיקר המצוה היא כשירצה לאכול וכמש"כ המג"א ריש סי' ח"פ⁵⁰, וא"כ גם להתורם כמו לבעל הכרי המצוה, דתיכף יכול הוא לאכול מהתורם. משא"כ הכא, בחמצו של הבעה"ב אין תועלת כלל להשליח⁵¹, וא"א לו להתחייב כעת בעת שליחתו על העיקר, ע"ז הוא מקשה שפיר.

[שם] סוף הסי'. **ונהגין להניח.** נ"ל שהוא דיבור חדש, וצריך להיות מצויין ע"ד הרמ"א⁵².

סימן תל"ג

סעיף א'. **ואם עבר ולא בדק בליל י"ד כשיבדוק ביום י"ד לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר.** אין הלשון מדוקדק, דהל"ל אם לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד, וכמ"ש לקמן סי' תל"ה.

[שם]. **ביום י"ד.** לכאורה יאסר לו להתפלל גם אז, כמו בתפלת ערבית, ועיני לעיל במג"א סי' תל"א (סק"ג) [סק"ה], וכ"ש בשחרית שאחרים אין בודקין אז ודאי יכול לאשתלו"י.

סעיף ב'. **[אין בודקין וכו' ולא של שמון].** נ"ל דשמן ג"כ יש לחוש שמה ישפך על הבגדים, עיני שלהי תרומות⁵³ ובפ"י המשניות להר"מ שם⁵⁴, אך להר"ש שם⁵⁵ דמשום לתא דטומאה נגעו בה אין ראה.

[מג"א] ס"ק [י']. **[וא"כ כאן בשו"ע נמי מיירי לאחר זמן איסורין].** לענינו שם האיסור אח"כ משום אסור הנאה שהעופות יאכלום

וכמ"ש לקמן סי' תמ"ח⁵⁶ שגם לבהמת הפקר אסור, אבל כאן אנו דנין אם ודאי יאכלו או ספק, א"כ מאי נפק"מ אם לאחר זמן איסורו או קודם, ואולי דייק לשון הרמ"א ש"כ צריך "לבער" ולא כ' "לבדוק", ולי היה נראה דשם מיירי בשעה שהעופות מצויים שם בחצר ולכן י"ל דודאי יאכלום אז, משא"כ על ספק שיתקבצו אח"כ.

סעיף ז'. **[חור שבין יהודי לא"י אינו צריך בדיקה כלל, שמה יאמר כשפים הוא עושה לי] ונמצא בא לידי סכנה.** עיני במג"א מד' הגמ'⁵⁷, ולכאורה י"ל ע"כ מאי פריך הגמ', דלמא במצוה דרבנן לא א' שלוחי מצוה אינן ניוזקין כלל, ומכ"ש להרז"ה⁵⁸ דבמצוה דרבנן לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, ודאי דגם הך דשלוחי מצוה אינן ניוזקין לא שייך כלל דרבנן, וליכא למימר דמזה ראה להסוכרים דכל שלא ביטל, הבדיקה היא מן התורה⁵⁹, דמי"מ י"ל דכיון שיוכל לבטל ג"כ לא אמרינן שלוחי מצוה אינן ניוזקין דהא בידו לבטל ואינו עוד מצוה דאורייתא.

סעיף ז'. **כשפים עושה לי.** לכאורה יכול לומר דמחפש שם מחט, ואולי מיירי בענין דלא יצוייר ד"ו, וי"ל בזה קו' המג"א, וק"ל.

[שם]. **חור שבין [יהודי לחבירו] כו' [והשאר] מבטלו בלב.** עיני מג"א סק"י.

סעיף ח'. **שמה יחפש.** עיני בס' באר אברהם מש"כ ליישב קו' תוס' עפ"ד המ"ר בפ' יד ליד⁶⁰. אולם תוס' הקשו שפיר הכא, דאלי"כ ל"ק קו' הגמ' ג"כ.

[שם]. **שמה יחפש אחר מחט שנאבד לו.** ע"ש בגמ'⁶¹ דמשני בתר דבדיק, וחידוש שבפ"י הר"ח גרס (מי) חיישינן דלמא מסח דעת"י מבדיקת חמץ לגמרי ואינו מחפש אלא אחר המחט שאין שם מצוה להגן עליו. ותמוה לי מ"ט נאיד מגירסתינו. ואפשר ע"פ מה שאמרו בסוטה כ"א א' דמצוה גם בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא מן הפורעניות, א"כ י"ל דאפילו גם לכתר דעסיק בה ואתי לעיוני בתרה תגן עליה מצות בדיקת חמץ, ע"כ כתב שמה יסיח דעתו לגמרי מן המצוה וע"כ שפיר יש לחוש שלא תגן עליו עוד.

סעיף ח'. [מג"א] סק"י. עיני ביאור הגר"א סי' תל"ד⁶² מ"ש שם דהראשונים ס"ל דבדיקת חמץ דאורייתא, ויש להביא ראה מהא דסוכה מ"ו א' דמייתי ראה דרב ס"ל לברוך אדרבנן, ולא מייתי מהכא דהבודק צריך שיברך, דשם י"ל עיקרו דרבנן שאני, עיני ירושלמי סוכה פ"ג סוף ה"ד, ודוק, ויל"ד.

סעיף י'. **בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה מפני [ש] התינוקות [מכניסין בהם חמץ].** משמע להדיא שגם ת"ח אסורים לאכול שם, ועיני לעיל ריש סי' קנ"א במג"א⁶³ וחידוש שלא זכר מכאן, וי"ל, ע"ש במקור הדברים מהירושלמי⁶⁴.

סעיף י'. **בתי כנסיות ובתי מדרשות [וכו'] מפני התינוקות.** לכאורה י"ל משום אורחים וכקידוש היום דשבת. וי"ל ע"פ מ"ש לעיל סי' קנ"א סעיף א' "מדוחק" דווקא, ובה אתי שפיר מש"כ בס"ד להקשות במגילה כ"ח ב'.

סימן תל"ד

[סעיף א']. **או יניחנו בתיבה במקום שאין עכבר.** תרתי בעינן, וא"ש קושית הבאר היטב⁶⁵. ועיני באורי מרן הגר"א ז"ל⁶⁶, ומש"כ בשכבר בס"ד.

סעיף א'. **דיניח החמץ בתיבה.** עיני באורי הגר"א ז"ל שהעיר מחו"מ סי' (ש"א) [רצ"א]⁶⁷ דסתם תיבות חתורות אצל עכברים, ולא זכיתי להבין דברי קדשו דשם במפקיד זמן רב הוא מניח אצלו, אבל הכא ביום אחד ודאי י"ל דאין לחוש, וכמוססה דבר זה תמיד. - וכן הסכים עמי ידידי הרר"א שליט"א.

[מג"א] סק"ב. **לא היה בכלל (הביטול) שהרי שיירו.** נ"ל דהדרכי משה⁶⁸ ס"ל דמה בכך אם יאכל החמץ המבוטל, וע"ל ס"ק ז', וא"ש ד' המג"א.

[באר היטב סק"ב]. מש"כ בבה"ט סק"ב. **ה"ה דצריך לבטל שנית אז.** לחנם הוסיף המגיה דברים אלו, ולא ראה דברי המג"א סוף סק"ב שלדין שמבטלין ביום כמ"ש לעיל בס"ב א"צ לבטל שנית.

[שם סק"ד]. הקשה הבאה"ט על מ"ש שם⁶⁹ דיצניע בתיבה, והרי תיבה חתורה אצל עכברים כדקיי"ל בחו"מ⁷⁰, ולא קשה כלל, (א) שאינה חתורה ליום אחד, רק לזמן רב, (ב) שאינה חתורה רק להשחית במקומו ולא להוציא משם.

בהג"ה סוף סעיף ב'. **ואין לבטל ביום כו' כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו.** אין מנהגינו כן, ועיני אור זרוע הגדול⁷¹ ומש"כ בתשובה בס"ד.

[שם]. סק"ה. **[דאם לא ביטלו עובר עליו אע"פ שלא ידע] מידי דהו אמרין⁷² המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, משא"כ בשאר עבירות, וה"ל בבל יראה, (כמומני שקדמוני האחרונים בזה).**

[שם]. דלהטור⁷³ גם בלא ידע עובר כמו בחלב, ולהר"מ⁷⁴ דווקא בידע. לעד"נ דמחלב אין ראייה, דכל מקום כה"ג שלא ידע ה"ל אונס, ומתעסק אצל בל יראה ולא עבר, אבל באכילה לא שייך לפטור משום מתעסק דהא נהנה כדקיי"ל⁷⁵.

סעיף ד'. **שלוחו יכול לבטל.** לכאורה פשוט הוא, דהא עיקר הביטול הוא בלב, וכשעושהו שליח לבטל חמצו ממילא הוא מבטל חמצו בלבו⁷⁶.

[שם]. **שלוחו יכול לבטל.** ממה שלא כתב שיכול לבטל ע"י שליח, נראה דס"ל דאה"נ דא"א לבטל ע"י. והיינו טעמא דביטול לבד מילי ניהו ומילי לא ממסרן לשליח⁷⁷, ורק אם שלחו לבדוק שהוא מעשה נעשה שלוחו גם לענין הביטול ממילא, ועיני כה"ג בדור"ח כתובות י"א א"כ⁷⁸, וא"ש בזה פלוגתת האחרונים⁷⁹.

[שם]. **[שלוחו יכול לבטל].** לא העתיק הבה"ט דברי המג"א⁸⁰, דווקא כשעשהו שליח גם לבטל.

[עטרת זקנים]. מש"כ העט"ז, דאין לאשה לעשות שליח לבטל החמץ, ע"ש. אולי ר"ל לבטל חמצו של הבעל, שע"ז אין לה רשות. ועיני יבמות (פ"ז ב') [פ"ו א'] דמייתי קרא שנסואה נותנת רשות לתרום, וי"ל שהוא רק דבבר שתלוי במעשה, משא"כ בביטול, וצ"ע. ויש להסתפק, בשליח אם יוכל לעשות שליח אחר, דכיון שהכל תלוי בלב, א"כ הו"ל כמו מילי דלא מימסרן לשליח⁸¹. - אלא לדברינו למעלה, שכבר ביטל בעל החמץ בעשייתו השליח, אין מקום לחקירה זו כלל.

סימן תל"ה

[סעיף א']. **ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך.** יעו"ש בטעם הדבר, שאז הרי הוא כבר מותר באכילה ורק משום קנסא הוא שאסור ע"כ לא שייך ברכה. ונ"ל ליישב בזה קושית הר"ן⁸² על דברי רב יהודה דהבודק צריך שיברך⁸³, דמאי קמ"ל, וביותר תקשה, דלר"י עצמו ס"ל דכל דרבנן בעי ברוכי ככוסכה מ"ו א'. אבל י"ל עוד דהא לעיל⁸⁴ אמר דהבודק צריך שיטבל, ומ"ט לא אמר כלשון קצרה שני המאמרים ביחד הבודק צריך שיברך וצריך שיטבל, וכשמעתי⁸⁵ בעצמו ריש פסחים⁸⁶ לעולם ישנה לתלמידו דרך קצרה. (ודוחק לומר דהו"א שיברך אחר הבדיקה וקודם הביטול).

אמנם להאמור, דהיינו טעמא דאינו מברך לאחר הפסח משום שמן הדין הרי הוא מותר באכילה גם מדרבנן ורק משום קנסא הוא שאסור, א"כ אתי שפיר דלרב לטעמיה דס"ל שם כ"ט ב' דמן הדין אסור חמץ גם לאחר הפסח כר' יהודה, א"כ א"א לכללינהו ביחד דהא לאו בחדא מחתא ניהו, שלדבריו א"ה שיצרך לברך גם לאחר הפסח דהא מן התורה הוא אסור, והביטול הוא רק קודם הפסח כדי שלא יעבור בב"י, וא"כ א"א למכללינהו ביחד.

וממילא אתי שפיר קו' הר"ן, דהיינו דקמ"ל טובא לשיטתי, שגם לאחר הפסח צריך שיברך, ואגב אורחא קמ"ל דכר' יהודה ס"ל דחמץ לאחר הפסח אסור.

[מג"א] סוף סק"א. מש"כ **דאפילו ביו"ט האחרון של פסח צריך לבדוק.** נ"ל דהרבנות אפילו שכשיאכל אינו רק איסור דרבנן א"כ ס"ד דאסור לבדוק משום דביו"ט ה"ל טירחא שלא לצורך, וגם ה"ל כעין הכנה לחול לשורפו במוצו"ט, קמ"ל דמ"מ משום חומרא דחמץ וגם שחובת גברא עליו לקיים מצות ביעור חמץ חייב גם אז, ודוחק. או יש לפרש דהרבנות שהבדיקה משום שמה יאכל, א"כ י"ל דלחד יומא לא חישינן, עיני כה"ג מעילה י"ד א' קמ"ל, ועמש"ל סי' ת"מ סק"ה.

והגהת הלושי שרד צריך "לברך" במקום "לבדוק", תמוה לי דעד"יין לא כתב מענין הברכה, ותו דא"כ מאי אפילו, כמו בבדיקה. וברך פלפול י"ל עפ"ד ה"ב בס"י תמ"ו⁸⁷ דבשביעי של פסח יבער ביום דבלילה יחזור להיתרו, א"כ י"ל דבאחרון של פסח א"צ לבדוק כלל, וי"ל נמי דאסור לבדוק שמה יאכלנו, דבזה ל"ש "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו" כיון דבלא"ה יאכלנו.

44. סעיף א' ברמ"א. 45. ס"ק י"ב. 46. וכ"כ המג"א לעיל סי' ר"ג ס"ק ב'. 47. ס"ק ב'. 48. תרומות פ"א מ"ו. 49. בראשית י"ז י'. 50. דאיתא שם שחט ולא כיסה וראהו אחר מנין שחייבו. 51. שמו"ת י"ב ב'. 52. הלכה י"א. 53. הי"ג. 54. ברכות פ"ט ה"ג. 55. בטוש"ע שם: העושה סוכה בין לעצמו בין לאחר, אינו מברך על עשייתה. 56. ס"ק ב': דהפרשת חלה אינו מצוה כ"כ דאינו עושה אלא לתקן מאכלו דומיא דשחיטה. [ובט"ז י"ד סי' א' ס"ק י"ז ס"ל להיפך, ש"מצות הפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין ולא כשחיטה, אך רעק"א שם משיג דרק כשרוצה לאכול אסור עד שיפריש תרו"מ וציון למג"א הנ"ל. אולם הגר"א או"ח סי' ח' ס"ק ג' חולק על המג"א וס"ל דהפרשת תרו"מ מצוה חיובית היא. וע"ע בנדו"ז במנחת חינוך מצוה רפ"ד אות ר"ב, ובחזו"א דמאי סי' ד' ס"ק ב']. 57. יש להעיר, דלכא"ה גם כאן יש תועלת להשליח שיוכל להשתמש בבית בפסח, דבית שאינו בודק אסור להשתמש בו בפסח אפי' אינו שלו כמבואר בר"ן פסחים דף א' ע"ב מדפי הר"ף ד"ה המשכיר. 58. וכן כתבו רעק"א ויד אפרים, וכ"ה במחצית השקל. 59. פרק י"א משנה י'. 60. ד"ה ורבי יהודה. 61. ד"ה אבל לא. 62. סעיף ז'. 63. פסחים ח' ע"ב: והא"ר אלעזר שלוחי מצוה אינן ניוזקין, ומשני היכא דשכיח הויקא שאני. 64. ר"ה דף ז' ע"א מדפי הר"ף ד"ה אמר רבא. והר"ן שם [דף ז' ע"ב מדפי הר"ף ד"ה אומר] חולק עליו, וע"ע בזה בפמ"ג פתיחה כוללת ח"א אות כ"ט וח"ד אות ה' ובשד"ח מערכת המ"ם כלל צ"ח. 65. כמג"א סי' תל"א ס"ק ז', ועיני בדברי רבינו לעיל שם. 66. בשו"ע: כותל שנשתמש בו חמץ בחורין ונפל ונעשה גל כו', א"צ לבדוק תחתיו כיון שיש סכנת עקרב שמצויים בגלים חיישינן שמה אחר שישלים בדיקתו שאינו עוסק במצוה יחפש אחר מחט שנאבד לו ויבא לידי סכנה. 67. ראה בשמות רבה פרשה מ"ד פ"סקא ג': יד ליד לא ינקה רע (משלי י"א כ"א), אמר ר' פנחס הכהן בן חמא אם עשית מצוה אל תבקש מתן שכרה מיד ליד, למה שלא תנקה שאין אתה מתנקה מעונותיך ורשע אתה נקרא שלא בקשת להנחיל לבניך כלום, שאילו בקשו אברהם יצחק ויעקב מתן שכרן של מצות שעשו, היאך היה זרע צדיקים נמלט, היאך היה מזכיר זכור לאברהם ליצחק ולישראל. וכיו"ב בויקרא רבה פרשה ל"ו פ"סקא ג'. - וכפי הנראה כוונת הב"א ליישב קו' התוס' פסחים ח' ב' ד"ה שיוכה, על מה דאמרו שם האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העוה"ב הר"ז צדיק גמור, והקשו התוס' התנן בריש אבות אל תהו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס, ולפי דברי המדרש הנ"ל אפשר שיש ליישב דכל שעושה עובר בנו הר"ז דבר ראוי, משא"כ כשעושה עובר עצמו. ודוחה רבינו דא"כ לא תיקשי קו' הגמ' (ח' סו"ע"א) מהנותן סלע לצדקה בשביל שיחיה בנו על המחפש באמצע בדיקת חמץ אחר מחטו שנאבדה. 68. פסחים ח' ע"ב. 69. ס"ק י'. 70. ס"ק ב', שדן להתייר אכילה ושתייה בביהכ"נ לת"ח הלומדים שם כדי שלא יתבטלו מלימודם. 71. פסחים פ"א ה"ב. 72. ס"ק ד'. 73. ד"ה או שיניחנו. 74. סעיף י"ג בהגהת רמ"א. 75. אות א'. 76. בשו"ע. 77. סי' רצ"א סעיף י"ג. 78. סי' רמ"ד-רמ"ו. 79. סנהדרין ס"ב ע"ב. 80. סי' תל"ד. 81. ה"ל חו"מ פ"ג ה"ח. 82. כריתות י"ט ע"ב. 83. עיני ר"ן דף ג' ע"ב מדפי הר"ף שהביא פלוגתא אם מהני שליח על הביטול, ועיני בב"י סו"ס תל"ד. 84. גיטין כ"ט ע"א. 85. ד"ה אב"ה שרצה אחי. 86. עיני מג"א ס"ק ט' וט"ז ס"ק ו'. 87. ס"ק ט': שצוהו לבטל, אבל כשצוהו לבדוק אין יכול לבטל. 88. כמבואר בגיטין כ"ט ע"א. ועיני בזה בח"י רעק"א גיטין ל"ב ע"א. 89. פסחים דף ג' ע"ב מדפי הר"ף ד"ה הבודק. 90. פסחים ז' ע"א. 91. דף ו' ע"ב: אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיטבל. 92. דף ג' ע"ב. 93. בסוף הסי' ד"ה פסק.



הגאון רבי שמוחה בונים ולדנברג זצ"ל

יום שמתחילין בו לדרוש בהלכות הפסח

סימן תכ"ט. סעיף א'. מ"ב ס"ק ב'. שלשים יום. ומתחילין מיום הפורים עצמו.

עיינ שו"ת אבני נזר סימן שכ"ב מש"כ לחלק בין הלכות ביעור חמץ להלכות פסח עצמו [דבי"ד אדר מתחילים הלכות ביעור חמץ שזמנו בתחילת י"ד, ובט"ו אדר מתחילין הלכות פסח עצמן].

ועיין פמ"ג במ"ז מה שכתב לענין בן כרך [שיש לפרש בדברי הפר"ח דבן עיר יש לו לשאול בי"ד אחר קריאת המגילה, משא"כ בן כרך השואל בי"ד הלכות פסח הוי שלא כענין דמהראוי לו לעסוק בהלכות פורים, וסיים דדוחק לפרש כן בדבריו].

לי יום ששואלים ודורשים בו הלכות הפסח

מ"ב ס"ק ב'. ומתחילין מיום הפורים עצמו. ובשעה"צ ס"ק ו'. ח"י ויד אהרן וכ"כ הגר"א.

ועיין במגן האלף במש"כ ע"ד הפר"ח [-שס"ל דלי יום הכונה מאחר הפורים, והקשה עליו שע"כ צ"ל דלי יום הם שלמים וביום הפורים עצמו שואלים ודורשים - יעו"ש בד"ה וכתב הפר"ח].

בענין שואלים הלכות פסח בבית ועד

בה"ל ד"ה שואלין וכו'. והנה בח"י העיר דבר חדש לתרץ בזה קושיית כל האחרונים דאיתא בירושלמי פ"א דפסחים ה"א שואלין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, בבית ועד ושואלין קודם לשלשים יום.

עיינ במהרי"ל הלכות פסח שכתב לענין דרשת שבת הגדול "להוציא בדרשה חובת ציבור" - ואולי מובן עפ"י מש"כ כאן מענין "בית ועד".

הספד לחכם בפניו בחדש ניסן

סעיף ב'. בשו"ע. אין נופלין על פניהם בכל חדש ניסן וכו' ואין מספדין בו.

עיינ הלכות חנוכה סימן תע"ד לענין חכם בפניו [שמותר], ועיין בה"ל ריש סימן תקמ"ז [לענין ת"ח שמספדין עליו ערב שבת ועריו"ט וכמו"כ **ערב פסח לאחר חצות**, אף דאנו מחמירין בחול המועד שלא להספיד אפילו על ת"ח] [ועיין גשר החיים פרק י"ג אות י']. ועיין סימן ת"כ שעה"צ ס"ק א' [בשם החיי אדם שמפקפק על ההיתר לדרוש על חכם בפניו בר"ח אם מעורר קינים והספד בתוך הדרשה, וכתב בשעה"צ דדוקא בר"ח, אבל בשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון דמדינא אין ההספד אסור בהם אין להחמיר בזה]. ועי"ש בא"ר ופמ"ג [דחדש ניסן אינו אלא מנהג - ודלא כט"ו שמנאו עם ר"ח חנוכה ופורים שאסורים בהספד מדינא].

התחיל ערב פסח באמירת מזמור לתודה

ברמ"א. ואין אומרים מזמור לתודה וכו' בערב פסח. **ואם** התחיל לומר כתב בפמ"ג סימן תס"ח מ"ז ס"ק ב' דלא יפסוק [כיון דיש מקומות שנוהגין לומר ואינהו אומרים, אנו עכ"פ לא מפסיקים אם התחיל]. - צ"ע אם כהיום לא אומרים בכל דוכתי אם כבר ג"כ מפסיקין, או"ד כיון דמעיקרא דדינא שייך שיש מנהג לומר כבר לא אמרינן להפסיק.

י"ג ימים ראשונים של ניסן שמחמתן אין מתענים בכל החדש

מ"ב ס"ק ז'. מפני שיי"ב נשיאים הקריבו ביי"ב ימים וכל ימי הקרבן היה יו"ט שלו.

עיינ דרישה מש"כ לענין י"ג בניסן [שכתב בכ"י "דמטעם אותם י"ג ימים קאמר דאין מתענין בכל החודש"] [עיי"ש ג' טעמים, וא' מהם שהוא אסור חג שלהם, ועיין בהגהות חתם סופר] [שמפרש דהוא מפני דהא שלמים זמן אכילתן שני ימים

ולילה אחד, וא"כ סוף זמן אכילת שלמי אחרע בן עינן היה ביום י"ג].

צידוק הדין בערב חנוכה

מ"ב ס"ק ח'. אבל בערב ר"ח וערב חנוכה אחר חצות אומרים צידוק הדין.

עיינ לקמן סימן תר"ע ברמ"א ובמ"ב ס"ק י"ב [לענין צידוק הדין ערב חנוכה, דהרבה מקילין דאין נוהג איסור אף בהספד לפניהם, ולהפוסקים דמחמירין בהספד לפניהם ממילא גם צידוק הדין אין לומר], ועיין סימן תרפ"ג [שהשוה הרמ"א צידוק הדין לתחנון וצדקתך שאין אומרים בערב חנוכה במנחה]. וע"ע סימן תרפ"ו במ"ב ס"ק א' [שנחלקו הב"ח והפר"ח עם השו"ע שמתיר תענית ערב חנוכה - ובשעה"צ כתב מהב"ח דבהספד ודאי שרי] - ועיין בסימן ת"כ [ברמ"א שכתב שאין נוהגין לומר צידוק הדין בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון].

הספד באסרו חג

מ"ב ס"ק י"ד. אסרו חג. המנהג שלא להתענות בכל אסרו חג.

ולענין הספד הנה לענין אסרו חג דשבעות משמע ממחצית השקל דאסור, ולענין אסרו חג דסוכות¹ איז אם נימא כטעם הב"ח כלשון ב' של רש"י יתכן דאסור גם בהספד, וא"כ המנהג שלא להתענות [כמש"כ המג"א מתוס' ר"ה י"ט ע"ב] אולי גם לענין הספד [אך צ"ע דיש אופנים שתענית יותר חמור, אך אולי זה רק במה שהוא מדין לפניו או אחריו, אבל מה שהוא מצד עצמו אולי אין לחלק].

ועיין במג"א [ס"ק ח' שכתב "בכ"י כאן משמע שמותר להתענות בו, וכ"מ סס"י תצ"ד דדוקא אחר שבועות אסור משום שהוא יום טובח, וכ"מ בתענית דף י"ח ע"א"] - ועיין במחצית השקל [שמפרש שכן משמע מהא דת"ר מן א' ניסן עד סוף המועד קבעו מגילת תענית, ופריך לימא עד המועד, ומועד גופא אסור דהוי יו"ט, ומשני לאסור יום שלאחריו, דיו"ט דאורייתא לא בעי חיזוק ולכן יום שלאחריו מותר בהספד ותענית, אבל ימים הכתובים במגילת תענית דמדרבנן הם וצריכים חיזוק לכן קאמר עד סוף המועד לאסור לאחריו בהספד ותענית, וא"כ לדין דבטלה מגילת תענית אסרו חג מותר בהספד ותענית] - ולפי"ז יתכן דאפילו להמנהג שלא להתענות מ"מ אולי בהספד אינו אסור, אבל עיין בפמ"ג [שמקשה דהתם בתענית י"ח בהספד קאמר, אבל בתענית בלא"ה אסור איסרו חג, ות"י ד"ל דעכ"פ מוכח דתענית יחיד שרי אסרו חג דאלי"כ כש"כ הספד], ולפי ביאורו בדברי המג"א משמע דמסיק לאסור **להתענות** ליחיד, וא"כ כש"כ דאסור בהספד לפי המנהג וכפי מש"כ הפמ"ג שם, עי"ש.

ומש"כ לענין חכם בפניו עיין לקמן סימן תקמ"ז ס"ג בה"ל ד"ה שמותר [דאף דאנו מחמירין בחוה"מ שלא להספיד אפילו על ת"ח כמש"כ הפוסקים, מ"מ לענין ער"ש ועריו"ט בודאי אין להחמיר בזה], והכא עדיף דהוי לאחריהם - עיין לקמן סימן תר"ע מ"ב ס"ק י"ב.

ולפי הנ"ל דהנדון באסרו חג הוא משום נדון עצמי, א"כ אם תמצי לומר שיש גם איסור הספד בו, א"כ כאן הוא יותר חמור מלפניו, וא"א ללמוד מדברי בה"ל שם. אך אולי כיון דהוי משום מנהג א"כ עכ"פ לענין ת"ח אולי קיל יותר [וכעין מש"כ שם בשעה"צ סימן תקמ"ז סק"ד לחלק לענין ת"ח בין לי יום קודם או בחוה"מ, וכן במש"כ להקל לענין ערב יו"ט]. אך אולי אכתי לענין אסרו חג דשבעות חמיר יותר ואפילו לענין ת"ח, והוי כמו חוה"מ - וצ"ע בזה.

תענית באסרו חג

מ"ב ס"ק י"ד. אסרו חג. המנהג שלא להתענות בכל אסרו חג.

עיינ לקמן סימן תצ"ד מ"ב ס"ק ו' [-שכתב דלפי טעם המג"א בזה שאסור להתענות באסרו חג של שבועות, שהוא מפני כשחל עצרת בשבת היה יום זביחת הקרבנות אחר השבת והוא כעין יו"ט, יוצא דבאסרו חג של סוכות מותר להתענות, אלא שהביא מהגר"א שמשמע מדבריו שאסור, ושכן משמע בכ"י].

עוד טעם שנקרא שבת הגדול

סימן ת"ל. בשו"ע. שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שהיה בו.

בב"ח סימן תכ"ט כתב טעם לפי שמתקבצות קהילות גדולות לשמוע הלכות גדולות [ועיין במהרי"ל].

אכילה ער"פ מקמח של פסח שיועיל לתלות במקום חשש חימוץ

באר היטב. ס"ק א'. רש"ל היה דורש שכל א' יאכל מעט קודם הפסח מקמח של פסח, כי שמא היה שם חשש חימוץ ויתלה במה שאכל [ומ"א תמה עליו וכו'].

עיינ כאן במקור חיים.

ללמוד בחצי שעה קודם זמן קריאת שמע

סימן תל"א. סעיף ב'. מ"ב ס"ק ז'. לא ילמוד. גם בזה יש אוסרין אף בחצי שעה שמקודם דלמא אתי לאמשוכי הרבה.

עיינ לקמן סימן תרע"ב בשעה"צ ס"ק י"ד. - ועיין לעיל סימן רל"ה משנ"ב ס"ק י"ז [שלענין קריאת שמע וכמו"כ הדלקת נר חנוכה מיקל ללמוד בחצי שעה קודם שהגיע זמנה].

ללמוד קודם בדיקת חמץ ע"י העמדת שומר

מ"ב ס"ק ז'. גם בזה יש אוסרין אף בחצי שעה שמקודם דלמא אתי לאמשוכי הרבה, אם לא שביקש לאחד שיזכירנו כשיבוא הזמן.

וכן כתב בנחלת צבי.

לבדוק קודם תפלת ערבית

מ"ב ס"ק ח'. והחק יעקב כתב דלעולם יתפלל תחילה, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

עיינ לקמן סימן תפ"ט ס"א בה"ל ד"ה אחר [בטעם שסופרים ספירת העומר אחר תפלת ערבית, שכתב שם החק יעקב דמדינא צריך להקדים קריאת שמע ותפלה שהוא תדיר].

להשתדל בבדיקת חמץ בעצמו

מ"ב ס"ק ח'. יעמיד מב"ב. וה"ה אחר שאינו מב"ב וכו', ועכ"פ יסייע לדבר כי מצוה בו יותר מבשלוחו.

עיינ פמ"ג - ועיין שו"ע הגר"ז סימן ר"נ בקונטרס אחרון ס"ק ב'. - עי"ש היטב דיתכן דכונת הגר"ז דרק בדין של כבוד השבת סגי בפעם א', אבל ביתרון של מצוה בו וכו' [בעי' בכל המצוה, וא"כ אין זה כמש"כ כאן].

בדיקת ארונות המטבח התנור והמקרר

סימן תל"ג. סעיף א'. מ"ב ס"ק א'. ואם הקדים ובדק יום י"ג לאור הנר צריך לחזור ולבדוק ליל י"ד כתקנת חכמים, ומ"מ נראה דאין לברך אז בלילה על הבדיקה, דיש פוסקים דבדיעבד יצא בבדיקה ראשונה. **ובשעה"צ ס"ק ד'.** הגר"א בביאורו בסוף הסימן.

עיינ בקונטרס איגרתא חדא [להר"ש דבליצקי] בסופו [שכתב להעיר לגבי בדיקת ארונות ומכשירים שמנקים אותם קודם הפסח וא"א לבדוקם בליל י"ד, שאם יבדוק לאור היום ע"י שיוציאם לחוץ מועיל עכ"פ בדיעבד כמש"כ במ"ב ס"ק ו', ולדעת רש"י ורי"ף אף לכתחילה כמש"כ בשעה"צ ס"ק י"ב, ואם הבדיקה בלילה לאור הנר בא' מהלילות שלפני ליל י"ד בזה יוצא לכו"ע, ולהרבה פוסקים אף לכתחילה וכמש"כ

1. מחקתי "דפסח" דהרי בלא"ה אסור כל חודש ניסן. - ואולי עכ"פ נפק"מ לחכם בפניו (כאשר נימא שניסן לא חמיר מחנוכה, כי לענין כל חודש ניסן יתכן דודאי לא חמור יותר מער"ש ומו"ש

אחר חצות וצ"ע), ובזה יל"ע לענין חכם בפניו באסרו חג - ועיין בה"ל ריש סימן תקמ"ז אם יש בזה יותר חומרא מאשר לענין ערב שבת וערב יו"ט אחר חצות. (-מהמקור)

בשעה צ"ס"ק ה', ואם בודק ביום לאור הנר יוצא עכ"פ להגרא בדיעבד].

לבדוק ליל י"ג

מ"ב ס"ק א'. אכן אם בדק בליל י"ג לאור הנר וכו' ונזהר היטב שלא להכניס חמץ, א"צ לחזור ולבדוק, כן הסכימו רוב אחרונים. **ובשעה צ"ס"ק ה'.** עו"ש וח"י והלק"ט וכו', אכן בספר חק יוסף פקפק ע"ז דאף דמצד הבדיקה אין קפידא בזה, מ"מ יש למנוע מזה דיפסיד אז הברכה.

עיין שו"ע הגר"ז סעיף ז' שיכול לבדוק בליל י"ג ובלי ברכה, וישיר חדר א' לבדוק בליל י"ד.

בדיקה לאור היום

מ"ב ס"ק ו'. ולענין אם מותר לבדוק ביום י"ג לאורה, לכתחילה אסור אלא צריך להמתין על ליל י"ד.

עיין חדושים וביאורים פסחים סימן ג' (בדף י"א ע"ב טור ב' [בהצ"ח פסחים דף ח' ע"א] ד"ה ומיהו, שאם נכסיו מרובים או שהבדיקה יותר טובה לאור היום אפשר לעשות כן לכתחילה - ועי"ש בד"ה עוד, מש"כ בזה לענין הבודק ומכבד מקום או כלי באופן שבודאות גמורה שלא נשאר שם כלום, דזה שפיר דמי לכו"ע בכל זמן שהוא, ונעשה בזה למקום שאין מכניסין בו חמץ. - ועיין בהגהות חכמת שלמה להגר"ש"ק צ"ל.

מכירת מקום שטורח גדול עליו לבדוק

סעיף ה'. מ"ב ס"ק כ"ג. ותקרות שלנו שתחת גג המשופע, אם דרך להשתמש שם צריך בדיקה שפעמים הולך שם באמצע סעודתו ופתו בידו וכנ"ל בס"ג. ובאשר שטורח מרובה היא נראה שיש להקל ע"י שימכור לנכרי אותו המקום ג"כ עם החמץ.

עיין לקמן סימן תל"ו מ"ב ס"ק ל"ב [שהביא דעות האחרונים בזה אם מחוייב לבדוק החדרים שמוכר למחר, עי"ש].

חובת ביעור בפירוורין

סעיף ו'. **שעה צ"ס"ק ל"ג.** ובאמת מסתימת לשון הרשב"א ורבינו ירוחם שכתבו דבבית שהתרגולים מצויין א"צ בדיקה, משמע בפשיטות דהוא אף במקום שאוכלין, דבית שדרין בו בודאי אוכלין שם ג"כ, והטעם י"ל משום דלא חשיב זה לודאי, דאף אם נימא דא"א שלא יפלו שם מהשלחן דלמא רק פירוורין דממילא בטילי, וגם אולי כבר כבדו אותו.

עיין לקמן סימן תמ"ב משנ"ב ס"ק ל"ג [בענין בצק שבסדקי עריבה שאין כזית במקום אחד ואין עשוי לחזק, שנחלקו הפוסקים באופן שאין בין הכל כזית אם צריך ביעור], ומש"כ שם בגליון. - ועיין חזו"א סימן ט"ו [קט"ז] ס"ק י"ח [שכתב דחייב מחיצה שתקנו חכמים בחמצו של נכרי משום דלא בדילי מיניה ושמא יבוא לאכלו, אין חילוק בין פירוורין לגלוסקא יפה, ולכן חייבין לבדוק הספרים משום

חשש פירוורין אע"פ שאין בהם כזית], וע"ע שם סימן קכ"ב ס"ק ח' [שכתב דפירוורין בסדקי הרצפה אינו חייב לבער כל שאין חמץ כזית שלם].

ביטול חמץ

סעיף ח'. **בשו"ע.** כותל שנשתמש בו חמץ בחורין ונפל ונעשה גל וכו', אבל בידוע שיש תחתיו חמץ אם אין עליו גובה ג"ט צריך להוציאו משם במרא וחצינא בענין שאין בו סכנה, ואם יש עליו גובה ג"ט מבטל בלבו ודיו.

עיין לקמן סימן תל"ז סעיף ב' בבה"ל ד"ה בלבו. [שהגר"א הסכים להלכה כלשון המחבר דביטול בלב סגין].

ברכה על בדיקת בית הכנסת

סעיף י'. **מ"ב ס"ק מ"ג.** והשמשים אינם נזהרים לבדוק בלילה אלא מכבדין היטב ביום ולא יפה הם עושין, וצריך להזהירם ע"כ שיקיימו מצות חכמים כתיקונה ויכולין לברך על בדיקה זו.

עיין דעת תורה למהרש"ם (והו"ד במעדני שמואל סימן קי"א ס"ק ט"ו) שמפקפק הרבה לענין ברכה, וכתב דמזהיר למשמשים לברך בביתם ולכוון לצאת בדיקת בית הכנסת.

לצאת על בדיקת ביהכנ"ס בברכה שמברך על בדיקה של ביתו

מ"ב ס"ק מ"ג. והשמשים אינם נזהרים לבדוק בלילה וכו', וצריך להזהירם ע"כ שיקיימו מצות חכמים כתיקונה ויכולים לברך על בדיקה זו.

בשמש בית הכנסת שכתב [במ"ב] שיברך על בדיקת חמץ בבית הכנסת, צריך עיון אם בירך בביתו ובדק שם ומיד אח"כ הלך לבדוק בבית הכנסת אם יוצא בברכה הראשונה, דבזה לא שייך מש"כ המ"ב בשם האחרונים בסימן תל"ב [ס"ק ז'] דכולהו חדא מצוה היא, דחובת בית הכנסת לא רמיא עליה אלא על הציבור, אך מ"מ י"ל דאם הוא ג"כ מבין הציבור ההוא א"כ גם עליה רמיא וצ"ע. (ועיין במעדני שמואל בשם המהרש"ם ז"ל [-הובא לעיל] שכתב שלא יברכו, אלא היה מזהיר לשמשים שיכוננו לפטור עם ברכה גם את ביהכנ"ס).

בדיקת חמץ בבתי מדרשים וישיבות

בית מדרש או ישיבה שהלומדים מביאים שם לפרקים חמץ ובימי הפסח סגור ביהמ"ד, צריך עיון אם יש על מי שהוא חובת בדיקה, דהנה הלומדים שם אם הנהלת הישיבה מושיבה אותם שם ללמוד א"כ הרי אינם כבעלי בתים השותפים בביהכנ"ס, דכאן אין להם שייכות עם ביהמ"ד, וא"כ הם ודאי דלא רמיא עליהו. וצ"ע דיתכן דגם על הנהלה אין חיוב, דאם נשאר שם חמץ א"כ הוי הפקר, ובזה צ"ע במש"כ הקצוה"ח [בסימן ר' ס"ק א'] לענין חצר ההקדש בקניית אבדה. ובמה שחייבים לבדוק בית הכנסת אולי אין זה דוקא מפני שהוי רשות שותפים אלא מפני שלא יבואו לאוכלו.

וא"כ בביהמ"ד שסגור בימי החג א"כ לא שייך זאת, והגם דבעה"ב אפילו כשלא יהיה בביתו בחג מ"מ חייב בבדיקה, שאני התם דביתו הוא ואפשר שיבוא לשם, משא"כ כאן שאין להלומדים שום שייכות לשם, ובפרט שלומדים שלא בבית כנסת אלא בחדר מסויים באיזה מקום שהוא. אך אולי במקום ששייך לחשוש מחשש אכילה לא מחלקינן בכל גווני. וצ"ע.

וחמץ של ישיבה יתכן דהחובה רמיא על הלומדים שהחמץ זוכה עבורם, אך כיון שאין להם מגע לחמץ ורק להנהלה אזי החיוב עליהו כמו באפוטרופוס של יתומים [-סי' תל"ד מ"ב ס"ק ט"ז]. אך עדיין צ"ע דאולי אין בכלל חובה על התלמידים. וצריך לעיין בגבאים של צדקה שגבו חמץ על מי חובת הביעור, דאולי לא שייך לומר שכבר זכו העניים ממש אע"ג דאמרינן דזכות הגבאים הוי כיד העניים, מ"מ לגבי חובה זו לא רמיא עליהו כיון שלא זכו בתורת זכיה פרטית, והגבאים עצמם הרי אין זה החמץ שלהם, ומזה יש להשוות לשיביבה באופן הנ"ל.

ברכה על בדיקה חדשה

אם לאחר סיום הבדיקה נזכר שיש לו עוד מקום לבדוק צ"ע אם צריך שוב לברך, ואת"ל שצריך צ"ע באם אמרו לו שבמקום שאין מכניסין שם חמץ הושם שם לחם וחייב לקחתו אם צריך לברך, ואת"ל שבגלל לחם לא שייך לברך מ"מ אולי יברך כיון שכבר יצטרך לבדוק דשמא נתפרר שם מבחוץ ונתגלגל לצדדים, אך נראה דאין צריך לזה דאת"ל דמברכין על בדיקה חדשה, א"כ גם על ככר צריך לברך בהולך לקחתו, דהרי אין הברכה על בדיקה אלא על ביעור.

ברכה לבדיקה הנצרכת אחר כניסת עכבר לבית הבודק

סימן תל"ד. **סעיף א'.** מ"ב ס"ק ג'. כדי שלא יצטרך בדיקה וכו'. ומ"מ א"צ לברך שנית על בדיקה זו. **ובשעה צ"ס"ק ה'.** ח"י ומקור חיים.

עיין שם בביאורים שכתב שצריך לברך, אלא שבחידושים כתב לדברי הח"י וציין לעיין בביאורים.

שליח המבטל אם צריך שיאמר חמצו של פלוני

סעיף ד'. **בה"ל ד"ה חמצו של פלוני וכו'.** עיין ט"ז שרוצה לומר דא"צ לזה משום דמסתמא נתנם לו במתנה, ולא העתקתיו במ"ב דכמה אחרונים השיגו ע"ז דבמה זכה השליח בחמץ.

עיין מקור חיים.

ברכה על בדיקה של יום י"ד

סימן תל"ה. **מ"ב ס"ק ה'.** אבל על הבדיקה שבתוך הפסח צריך לברך.

וה"ה על הבדיקה של י"ד **ביום** וכמבואר ברמב"ם פ"ג ה"ו.

<p>לבדוק מקום שדעתו למכרו, ומיהו כתב דנכון להחמיר למכור ב"ג, וכנראה דהכא מיקל אפי' כשמוכר ב"ד.</p>	<p>חמץ - כעין סברתו זו כתב המ"ב בס"י תרל"ט בשעה צ"ד בשם הב"מ.</p>	<p>הגהות והערות על סדר המשנ"ב מאת הגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א מרא דאתרא הקריה החרדית בית שמש ומרבני בית ההוראה "אהבת שלום"</p>
<p>חמץ שבחור שבין יהודי לגוי ובטלו ועבר עליו הפסח סימן תל"ג סעיף ז' משנ"ב ס"ק כ"ט: וע"ל סימן תל"ו אם מותר ליהנות מחמץ כזה אחר הפסח - ועי' לק' בסעיף ח' בה"ל ד"ה ואם יש.</p>	<p>הפסיק בהליכה בין בדיקת חמץ בביתו לבדיקת חנותו שבחצר אחרת אם צריך לחזור ולברך סימן תל"ב סעיף ב' שעה צ"א אות ה': טעמו דהליכה כזו הוי הפסח - עי' ס"י ח' מ"ב סקל"ג, ועי"ש במ"ב סקל"ד בשם הח"א, ועי"ע ס"י תרל"ט מ"ב סקמ"ח.</p>	<p>סימן תכ"ט להתענות בר"ח ניסן על תענית חלום שהתענה בשבת סימן תכ"ט סעיף ב' משנ"ב ס"ק י"א: ואפילו אם חל ר"ח ניסן באחד בשבת ובשבת שלפניו התענה ת"ח מותר לו לישב בתענית בר"ח ניסן על מה שהתענה בשבת - עי' לעיל ס"י רפ"ח סק"י דמביא בשם התוספת שבת שחולק ע"ז (מ"כ).</p>
<p>סימן תל"ה בדיקה ביו"ט כשנזכר שלא בדק עריו"ט סימן תל"ה סעיף א' אות ו': ולהפוסקים דסברי דאפילו בלא בטלו לא יטלטלנו ה"נ בכל גווני אין לו לטלטלו - לכאורה צ"ל לבדוק.</p>	<p>סימן תל"ג תיקון במ"ב סימן תל"ג סעיף ג' משנ"ב ס"ק י"ד: משכנות - משכנות.</p>	<p>סימן תל"ב ברכה אחת לכמה בתים כשיש הפסק הליכה ביניהם סימן תל"ב סעיף ב' משנ"ב ס"ק ז': שדעתם דכולהו חדא מצוה היא שמחוייב לילך ולבדוק כל המקומות שיש בהם</p>
<p>יישר כח מרובה להרה"ג יצחק זאב טוקר שליט"א מכולל "אליבא דהלכתא" רוממה על סיועו המרובה בעריכת מדור זה</p>	<p>סימן תל"ג סעיף ה' משנ"ב ס"ק כ"ג: ובאשר שטרחא מרובה היא נראה שיש להקל ע"י שימכור לנכרי אותו המקום ג"כ עם החמץ שיש שם - עי' לקמן סס"י תל"ו דמביא מחלוקת האחרונים בזה, וכתב דכן המנהג דלא</p>	



ג מנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח, ומנהג קדום הוא מזמן הגמרא, ויכולין בני העיר לכפות זה לזה לענין זה. ובמדינתנו המנהג לחלק להן קמח שע"ז מקרבא הנייתה טפלי, וכל מי שדר בעיר י"ב חדש צריך ליתן לזה, והאידיא נוהגין בל' יום, ואם אנו רואין שנכנס בעיר ע"ד להשתקע שם לאלתר חייב, ועי' בשע"ת. ואפי' ת"ח הפטור ממס צריך ליתן לזה, ועי' פמ"ג (ס"א וסק"ג ד' ה' ו').

ד ושיעור הנתינה צריך להעריך על כל אחד לפי ממונו, ואלה המשתמטים עצמם מליתן קמח עניים יש עון בידם, והנה ידוע שעיני העניים נשואות לזה, וכשהם יסארו בדוחק וברעבון והוא יעלים עין מזה ידוע מה שאמר הגמ' סנהדרין ל"ה כל תענית וכו' ע"ש בפירש"י, והוא ג"כ כעין זה. ומה שתקנו זה בפסח יותר משאר רגלים משום שאין רשאי לאכול חמץ, ומצה אינו מצוי כ"כ להשיג, ואם לא יכינו לו על כל ימי פסח אפשר שישאר ברעב או יוכל לבא לידי קלקול, ועוד שהוא זמן חירות ויושבין מסובין וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה, אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים, וע"כ נותנין לו קמח על כל ימי הפסח שיוכל גם הוא לספר יציאת מצרים בשמחה (סק"ו ושה"צ).

ה ונותנין לכל עני כפי צרכו לכל ימי הפסח, ואם הוא עני גדול ואין לו במה לאפות המצה צריך ליתן לו גם דמי האפי', ונותנין זה אף למי שיש לו מזון י"ד סעודות, ודוקא לעני שדר שם י"ב חדש, והאידיא נוהגין בל' יום [ואם דעתו להשתקע לאלתר חייבים ליתן לו, ועי' פמ"ג]. ואפי' העני שאין דר פה ל' יום, אף שאין חייבין ליתן לו קמח לכל ימי הפסח בבת אחת, מ"מ חייבים ליתן לו מצה בפסח כדרך שחייבין ליתן לו פת בכל ימות השנה מזון ב' סעודות לכל יום ויום מימות החול שהוא שוהה בעיר, ובשבת מזון ג' סעודות (ס"ק ד' ה' ובה"ל ד"ה י"ב ושה"צ).

ו אין נופלין על פניהם בכל חדש ניסן, ואין אומרים צדקתך בשבת במנחה מפני ש"ב נשיאים הקריבו ב"י ימים, וכל ימי הקרבן הי' יו"ט שלו, ואח"כ ע"פ וימי הפסח גופא ואסרו חג, א"כ יצא רוב החדש בקדושה לפיכך עושין כולו קודש. וטוב לקרות בניסן בכל יום הנשיא שלו, וביום י"ג פרשת בהעלתך עד כן עשה את המנורה (ס"ב וסק"ז ח', וע"ל בסי' רכ"ו שהרואה אילנות מבלבלים בימי ניסן כיצד מברך).

ז בימי הספירה אומרים אב הרחמים ואפי' בשבת מברכין ואפי' בחדש ניסן כשמברכין ר"ח אייר ואפי' חל בהם מילה, אבל כשחל ר"ח אייר בשבת א"א אותו (סי' רפ"ד ס"ז וסק"ח, וע"ל סי' רפ"ד דין י"ד).

ח אותן שמזכירין נשמות בכל שבת אין מזכירין כשמברכין ר"ח אפי' בימי הספירה ולא בכל חדש ניסן, ועי' בסי' רפ"ד דין ט"ו (סי' רפ"ד ס"ק י"ז י"ח).

בצ"ח י"א טבת תש"ע
הנה ידידנו הרה"ח בן שמעון סידר כל מנהגי הספרדים והמקובלים על
או"ח כי המ"ב לא דיבר בדרך כלל רק על מנהגי האשכנזים ויפה סידרם
חיים קנייבסקי

הלכות פסח

סימן תכט. שאין נופלין על פניהם בכל חדש ניסן

א שואלין ודורשינ' בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום, ומתחילין מיום הפורים עצמו, וה"ה בשאר יו"ט נמי דורשינ' קודם לכן ל' יום בהלכותיהן, ודעת הגר"א דבעצרת סגי מיום א' דסיון. וי"א דהחייב ל' יום הוא רק בפסח משום דיש בהן הלכות רבות, כגון טחינת חטים ואפיית המצות והגעלת כלים וביעור חמץ, שאלו אם אין עושין אותן כהלכותיהן קודם הפסח אין להם תקנה בפסח, משא"כ בשאר יו"ט די באיזה ימים מקודם, ועכ"פ ביו"ט גופא לכו"ע צריך לשאול ולדרוש בכל יו"ט בהלכותיה' שהיא תקנת משה רבנו, ואפי' אם למד ל' יום מקודם צריך ג"כ ללמוד בחג עצמו, ואין יוצאין במה שקוראין בענינו של יום שצריך ללמוד ההלכות מה שאסור ומה שמותר (ס"א וסק"א ב' ובה"ל ד"ה שואלין ושה"צ, וע"ל סי' תל"ו דין א').

ב ועכשיו נוהגין לדרוש בשבת הגדול [ואם חל ע"פ בשבת דורשינ' בשבת הקודם] ובשבת שובה, והעיקר להורות לעם דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשון, דהיינו דיני הגעלה וביעור חמץ ואפיית המצות ושאר הלכות פסח, וכן בשבת שובה לדרוש לפניהם הלכות יו"ט וחג הסוכות לכד מה שדורש מענין התשובה, אבל אם יהי' הדרשה רק בפלפול או דרוש בעלמא אין יוצאין בזה ידי חובתן. ומ"מ מצוה על כל א' וא' להתחיל ללמוד הלכות פסח מפורים וכן בחג עצמו, ועכ"פ בביהמ"ד בחבורות בודאי יש חיוב ללמוד ל' יום קודם (סק"ב ובה"ל ד"ה שואלין).

שערי הלכות

וכן ביאר הישכיל עבדי בח"ו סי' מ"ד בסוף התשובה לשאלה ח'. אך בפתח הדבר בסי' ר"פ סק"א בד"ה אלא כתב דאפ"ל דמה שהתיר שם באבקה וכול לומר מי שברך, עיקר סמיכתו על הטעם הראשון שכתב שם דאינו דרך תפילה, אלא להזכיר לפני ה' פעוליו וצדקותו שהוא עושה באותה שעה ואינו מעורר צער וכי' וע"כ התיר, יעו"ש. אך מ"מ למעשה פשט המנהג לומר הרחמן בשבת, ועפ"ז י"ל דגם היה"ר שאחר פרשת הנשיאים אפשר לאומרו, ואפשר דמוהר"א מאני לומר בדברי הירושלמי בביאור סופס ברכה היינו לשון שרגיל לאומרה בחול, ואז אינו מתפעל לבא לידי צער, וכמ"ש בשלמי חגיגה בהלכות שבת בסי' ב' אות י"ז בד"ה וזוהו דבדבר הקבוע והנהוג בכל יום לית לן בה, ועפ"ז הגם שהרחמן אפשר לומר כיון שאומרים אותו בכל יום, מ"מ היה"ר שאחר פרשת הנשיאים א"א לומר כיון דאין דרכו לאומרו בכל השנה. והנה בברכי יוסף בסי' קפ"ח בשו"ב אות א' הבי"ד מהר"י מלונגריש להוכיח מדברי הירושלמי הנ"ל דבשבת לא יאמר ברכה לבעה"ב, אבל שאר הרחמן יאמר כדרכו דצרכי רבים שאני, וע"ז כתב הרחמי"א דראיתו מהירושלמי אינה מוכרעת דבעי נוסח הברכה והקבועה תדיר לכל, והמנהג פשוט דגם בשבת אורח מברך לבעה"ב כמעשהו בחול, ואף זה בכלל סופס ברכות, עכ"ד. וכ"כ הגרי"ח בתורה לשמה בסי' ק"ג דכל דבר הרגיל לאומרו בכל יום מותר לאומרו בשבת, וגדולה מזו אמרו בזה"ל לומר בריך שמיא אף שאינו אומרו בחול, מ"מ כיון שאומרו בכל שבת ושבת אפ"ה שרי, ואין אסור אלא לתבוע דבר מחודש שאינו רגיל בו, ועפ"ז י"ל דהיה"ר דאחר פרשת הנשיאים לא יאמרנו הגם שהוא נוסח קבוע, מ"מ אין אומרים אותו בדרך קבע, וכ"כ ברב פעלים ח"ב סי' מ"ז דכל נוסח ברכה הנתקן לכל אדם וגם נתקן לכל שבת ושבת בקשת קבע הו"ל כטופס תפילה, ומה דאסור בשאלת צרכי הוא שלא יסדר לו שאלה ובקשה הצריכה לו ולב"ב, ובסו"ד הביא מה שתיקן הרחמי"א בקשות בהקפות של שמחת תורה דיש בו שאלת צרכי הרבה, דכיון שנתקן לכל אדם ואומרים אותו בתורת חיוב והוא דבר קבוע לית לן בה, ועפ"ז מבוואר דלא הצריך בדוקא דבר שאומרים אותו בכל שבת ושבת, אלא אפילו נוסח קבוע שאומרים אותו מזמן לזמן שרי. ועפ"ז י"ל דיכול לומר כל היה"ר שאחר פרשת הנשיאים, ובפרט שפשט המנהג לומר היה"ר שסידר הרחמי"א בהקפות. וע"ע מה שהאריך טובא בדין זה בפתח הדבר בסי' ר"פ, וצ"ע.

[ועוד כתב במחבר' בדברשת שבת הגדול יש גם לעורר לב העם לגאולה דבניסן עתידין להגאל].

ג ומנהג ירושלים לחלק מצות מחטים שמורים משעת קצירה, נחפה בכסף והביאו שער המפקד באות י"א, וכ"כ בה"ח סק"ב. ויכול לתת עבור קמחא דפסחא ממועות מעשר כספים, הליכות שלמה פ"א אות ב'.

ד ומנהגינו שלא לומר מזמור יענך ומזמור תפילה לדוד הטה ה' וכו', בכל חדש ניסן וכן בכל זמן שאין בו נפילת אפים, וכמ"ש בשכנה"ג כאן ובסי' קל"א, וכ"כ הפר"ח ברס"י קל"א והבית דוד בסו"ס קמ"א, וכ"כ עוד אחרונים הביאם כה"ח בסי' קל"א סק"ז, ובבא"ח פרשת כי תשא כתב שכי' מנהג בית אל [אלא שכתב שלא ידענו טעם למזמור תפילה לדוד. אך בעוד יוסף חי בפרשת כי תשא אות י"ז הביא דברי המנחת אהרן דטעמא דלא אמרינן מדכתיב ביה ביום צרתי אקראך. ואפשר דמאי דקאמר בבא"ח שלא ידענו טעם למזמור תפילה לדוד הוא לעיקר אמירתו בימים שאומרים בהם תחנון, וע"ז קאמר דכך הוא קבלה מהראשונים ז"ל].

ה וטוב ליתן צדקה בכל יום אחר קריאת פרשת הנשיאים, כה"ח סק"ב, יע"ש הכונה בזה, וי"א אחרי הקריאה סדר תפילה כנדפס בסידורים. ולענין אמירתה בשבת, הנה מוהר"א מאני בספר זכרונות אליהו בהלכות שבת מערכת ת' אות ט' כתב שמנהגו בשבת קדש לומר תחילת היה"ר שיהא חשוב וכו' עד אנתנו וזרעינו וזרע ורעינו, ואח"כ וכשם וכו' מדלג, וכן את היה"ר דעילוי הנשמות אין אומרים כיון דאין לשאול צרכי בשבת, ותחילת היה"ר שיעלה וכו' אין זה שאלת צרכי כ"א שיקובל ברצון, עכ"ד. והנה בירושלמי בשבת פט"ו הלכה ג' תני אסור לתבוע צרכי בשבת, ושם דאמירת רענו זוננו פרנסנו בברכת המזון כיון דטופס ברכות כן הוא. ובב"י הבי"ד שבלי הלקט שהוכיח מזה דאין למעט בהרחמן בשבת כיון שטופס ברכות כן הוא, וכתב ע"ז הבי"ד דלא ינעם לי הוכחה זו, שהרחמן תוספת הוא שנהגו להוסיף מעצמם ולא מיקרי טופס ברכות, ועפ"ז י"ל דגם היה"ר של הנשיאים פשוט שלא יאמרנו וכדברי מוהר"א מאני. אלא דבאבקה וכול התיר לומר מי שברך בשבת, וכתב בסוף הסימן דדמי למש"כ בירושלמי בנוסח ברכה כך הוא, ושם בסי' י"ג הקשה על דבריו מהר"א צרפתי, וכתב תוך דבריו דלא דמי לירושלמי דהתם הוא תוך מטבע ברכה שטבעו חכמים ואין לשנות המטבע בשבת, ומשא"כ במי שברך יעו"ש. והשיב ע"ד מן הבי"י שם בסי' י"ד דהדבר פשוט הוא שלא באתי לומר שהוא דומה ממש למה שאמרנו בירושלמי שטופס ברכות כך הוא, אלא דומה במקצת. ועפ"ז יש לבאר דבריו בב"י שאמר דלא ינעם לי להשוות דברי הירושלמי להרחמן דלא מיקרי טופס ברכה, כוונתו דיש מקום לחלק, אך מ"מ י"ל דלא גרע ממי שברך דדמי במקצת לירושלמי ושרי לאומרו,

א הנה בשו"ע השמיט תיבת דורשינ', ומשמע לכאורה דפסק כשיטת הר"ן דשלשים יום שואלין היינו לשני תלמידים השואלים דבר הלכה דיקדים לענות לשואל בהלכות הפסח שהוא שואל כענין, וכמו שהביא הבי"י בתירוץ הראשון, וכ"ד הרשב"א וכמובא כ"ז בביה"ל, אלא שכתב בביה"ל דהרשב"א והר"ן יחידאי ניהו, ולכאורה י"ל דבשו"ע פסק כמותם דהלא דברי הר"ן תואמין כגירסת הר"ף שהשמיט תיבת דורשינ', וגם הרמב"ם השמיט האי דינא, וע"כ י"ל דס"ל למרן דהכי סברי הר"ף והרמב"ם ופסק כמותם כדרכו. ובפרט שמצינו עוד ראשונים דסברי הכי, דכ"כ הריטב"א במגילה בשם הרמב"ן ועוד ראשונים. ואמנם כ"ז אינו מוכרח לדעת מרן, דהנה הפמ"ג במש"ז סק"א הבי"ד העולת תמיד שכתב כן לדעת השו"ע דאפשר דס"ל כהר"ן, והביא שם מהשו"ע בחו"מ סי' שמ"ז ס"ג דכתב שם בשו"ע ולפני המועדים דדרך לדרוש לעם הלכות המועד הוא נשאל להם, יעו"ש מש"כ בזה, ומבוואר דהדרך לדרוש, וכ"ה באהע"ז סי' ל"ח סכ"ז וכתב שם בשו"ע ואפילו בהלכות החג שמלמדים אותן ברבים מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיאים בהם. ואמנם אפשר לומר דהתם ממנהגא קאמר ואינו חיוב גמור, אך בבית דוד בסי' קל"ד לומד בדעת מרן דיש חובה לדרוש לרבים, וכתב דאי הוה ס"ל למרן דשואלין היינו לענין דחשוב כשואל לענין לא הו"ל לכתוב בשו"ע בסתם שואלין כיון דלא נ"מ אלא לשואל כענין [ולכאורה י"ל דתפס לשון השי"ס], אלא ודאי דס"ל דחיוב הוא לדרוש, ושכן המנהג בשאלוניקי בכל הישיבות שפוסקים מללמוד הענין שבידם ולומדים הלכות הפסח מיד במוצאי הפורים. אמנם שם בהמשך דבריו בסי' קל"ה כתב באופ"א, דחיוב העסק בהלכות הפסח עיקרו לת"ח שיהיו בקיאים בהם ובענינים כדי להורות הלכה למעשה. וגם במקראי קודש למהרח"א כתב דנקט שואלים בסתמא משמע דהיינו ברבים, ודלא כהר"ן. וכ"כ בדברי הטה"ח בסק"א לגבי השמטת השו"ע תיבת דורשינ', שהביא רק דברי החק יעקב שכתב דהשמיט דורשינ' כיון דעיקר הדרשה היה בזמן הבית מפני תקנת הקרבן, וכתירוץ הג' בב"י, והקשה ע"ז כה"ח דהלא בב"י כתב ע"ז דאף שבעונותינו חרב הבית מ"מ תקנה לא זזה ממקומה, וע"ע מש"כ עוד שם בהמשך דבריו פרטי דינים בענין הדרשה, ובפרט בסק"ה דנוקט בפשיטות דמצוה על כאו"א לעסוק בהלכות הפסח כל ל' יום, ואם היה לומד בדעת מרן כדעת הר"ן היה מבאר כן כדרכו.

ב וראוי ללמוד בכל זמן וזמן משניות של אותו הזמן, כגון פסחים בפסח, סוכה בסוכות, ר"ה בר"ה, יומא ביו"כ, שקלים בשבת שקלים, פרה בפרשת פרה, קידוש החדש שבר"ה בפרשת החדש, ותענית בט"ב, וכן ביצה וחגיגה ומויק כ"א בזמנו, כ"ה מדברי הש"ה והביאו כה"ח סק"ו.

ו ואין מנהגינו לאומרו.

ז יעו"ש בסי' רפ"ד דנהגו לומר אחר קס"ת, ומנהגינו שהעולה אחר עלייתו מפסיק עליו הש"צ לעשות השכבה, ועושים כן בכל השבתות, גם בחדש ניסן ובשבת מברכין.

ט אין מתענין בכל חדש ניסן אפי' תענית יחיד^א, ואפי' יום שמת בו אביו או אמו, וכן ערב ר"ח אייר ג"כ אין מתענין אפי' הנוהגין להתענות כל ערב ר"ח, אבל החתן והכלה ביום חופתן נוהגין להתענות בו^ב, ואפי' בר"ח ניסן ש"א שהוא תענית צדיקים כדלקמן סי' תקפ"ו, וא"צ למיתב תענית לתעניתם, והבכורות מתענין בו בע"פ כדלקמן סי' ת"ע (ס"ב וסק"ט י' וסי' תקע"ג סק"ט, וע"ל סי' תקע"ג דין ב' וסי' תק"פ דין א').

י תענית חלום מתענין בניסן, וא"צ למיתב תענית לתעניתו בחדש אייר, ואפי' המתענה ת"ח בר"ח ניסן א"צ למיתב תענית לתעניתו שהרי י"א שמצוה להתענות בו כנ"ל (ס"ב וסק"א וסי' ת"ח סק"ד).

יא המתענה ת"ח בשבת שבתוך ניסן מותר לו להתענות למחר ביום א' על שהתענה בשבת, כיון שאיסור תענית זה אינו אלא מנהג, ואפי' חל ר"ח ניסן בא' בשבת ובשבת שלפניו התענה ת"ח מותר לו לישב בתענית בר"ח ניסן על מה שהתענה בשבת (סק"א), אבל בסי' רפ"ח דין י"ב כתב שלא יתענה בו ויתענה אחר^כ.

יב אין אומרים בניסן צידוק הדין^א והקדיש שאחריו, אבל על אדם גדול שמת מותר לומר צידוק הדין בימי ניסן (ס"ב וסק"ח ובסי' ת"כ שה"צ אות ב'), ואין מספידין בו (ס"ב), וע"ל לקמן סי' תקמ"ז דין ד' ה' (ודין ע"ש ועי"ט וער"ח וערב חנוכה ע"ל סי' ת"כ דין ב' וסי' עת"ר דין ז"ב).

יג להטיל איסור בביהכ"נ לצורך גדול מותר בניסן, אף שאסור בתשרי (סק"ד), וע"ל סי' תר"ב דין ד'.

יד אם חל י"ט באמצע השבוע אפי' ביום ו', אין אומרים במוצאי שבת שלפניו ויהי נועם ואתה קדוש^ב, אבל אם חל ע"פ ביום ו' אומרים במוצאי שבת שלפניו ויהי נועם כו' (סי' רצ"ה סק"ג).

טו משכימין לביהכ"נ בערב פסח כדי לגמור סעודתו קודם ד' שעות (סק"ג).

טז אין אומרים מזמור לתודה בע"פ ולא בימי הפסח^ח, שאין תודה קרבה בהן שלחמי תודה היו חמץ, ואין אומרים א"א ולמנצח בע"פ^ט ולא ביו"ט (ס"ב וסק"ב וסי' נ"א ס"ט).

יז נוהגין להרבות קצת באכילה ושתיה ביום אחר החג והוא אסרו חג, ואין נופלין בו על פניהם, והמנהג שלא להתענות בכל אסרו חג^י, ומ"מ אם התענה בו ת"ח א"צ למיתב תענית לתעניתו, וכן יכול להתענות בו תענית לתעניתו (ס"ב וסק"ז י"ד וסי' רפ"ח סק"ט וסי' תצ"ד ס"ג, ועי' בסי' רפ"ח דין י"א ו"ב ובסי' תצ"ד דין י"ח, ועי' בסי' תקמ"ז סק"ו שכי' שהמתענה ת"ח בחוה"מ טוב שיתענה התענית לתעניתו אחר אסרו חג, ודין חתן ביום חופתו ע"ל סי' תקע"ג דין ב').

יח מי שאינו יודע מנין הימים בניסן וסיון, עי' בסי' שד"מ דין ט"ז כיצד יתנהג עם המועדות. ודיני המדינות שהם למעלה מצ' מעלות דין לענין מועדות כמו לענין שבת, ונתבאר בסי' שד"מ דין י"ח.

סימן תל. שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול

א שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול^א מפני הנס שנעשה בו^ב, שבשנה שיצאו ממצרים ה' י' בניסן בשבת, ולקחו כל אחד מישראל שה לפסחו וקשרו בכרעי המטה, והמצרים ראו זה ושאלום למה זה לכם, והשיבו לשחטו לשם פסח במצות ה' עלינו, והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להן דבר, ומפני שאז ה' י' בחדש בשבת ע"כ קבעו לקרות שבת שלפני הפסח לעולם שבת הגדול^א (ס"א וסק"א, וע"ל סי' תכ"ט דין ב').

ב המנהג לומר במנחה של שבת הגדול [ואפי' אם חל שבת הגדול בע"פ] ההגדה מתחלת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו, לפי שהיתה בו התחלת הגאולה, והגרי"א לא הי' נוהג בזה משום דאיאת בהגדה יכול מבעוד יום כו' (ס"א וסק"ב ובה"ל ד"ה במנחה).

ג פוסקים לומר ברכי נפשי^ה (ס"א, וע"ל סי' תכ"ט דין י"ד בענין ויהי נועם במוצ"ש).

סימן תלא. זמן בדיקת החמץ

א מן התורה סגי כשמבטל את החמץ, וכשמבטלו ומפקירו שוב אינו שלו ואינו עובר עליו, וכ"ש דסגי כשבדוקו ומחפש אחריו ומבערו מן העולם אע"פ שאינו מבטלו, וחז"ל החמירו דלא סגי באחד מהן אלא בשניהם דוקא לפי שחששו אחרי שהביטול תלוי במחשבתן של בני אדם ובדעותיהן, אולי ירע בעיני האדם שיש לו חמץ בעד כמה אלפים להפקיר, ואף שבפיו יאמר שיהי בטל והפקר וחשיב כעפרא, מ"מ לבו לא כן יחשוב ולא יבטלנו בלב שלם והרי הוא עובר בכל יראה שהרי לא הוציא מביתו, ועוד שמה מתוך שרגילין בו כל השנה אם יהי' בביתו וברשותו גזרי' שישכח ויבא לאכול, ולכן תקנו חז"ל שאע"פ שמבטל לא סגי אלא צריך לבדוק ולבערו מן העולם, ומ"מ צריך לבטל ג"כ אחר הבדיקה כדלקמן סי' תל"ד דין ג' שמה לא יבדוק יפה וימצא חמץ בפסח ויעבור עליו (סק"ב, וע"ל סי' תל"ד דין ג').

ב ומפני שצריך לבדוק בחורין ובסדקין, ואור היום לא יועיל לזה, לכן תקנו לבדוק לאור הנר^ה, וכיון שצריך שתהי' לאור הנר קבעוהו בלילה מפני שאז אורו מבהיק יותר מביום^ו ואפי' במקום האפל, וגם מפני שהוא שעה שבוני אדם מצויין בבתיהם (סק"ג).

שערי הלכות

בה הנה אנכי שולח לכם את אליהו וכו', שהוא דומה לבשורת הגאולה של משה רבינו במצרים, והיו מעין המאורע בכל שבת הגדול, ויש שמפסידין וערבה רק כשחל ערב פסח בשבת, והוא משום דכתיב בה הביאו את המעשר אל בית האוצר, וכל דהיינו ביעור המעשרות, וזמנו בערב פסח ולא קודם לכן. והיעב"ץ כתב דמפסידין בכל שנה מכיון שבפסח העולם נידון על התבואה, ובנ"א רצין אחר פרנסתו, ולזה אומרים הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו' ובחוננו וגו', וע"כ בא להזהיר העולם על המעשרות. והגרי"א במעשה רב באות קע"ו נהג להיפך, דרק כשאינו חל בער"פ מפסידין וערבה, וביארו בדבריו לטעמים שכתב הלבוש דמהא דכתיב הנה אנכי שולח הרי אין משיח בא בערבי י"ט, ולטעם הביאו את כל המעשר הלא אין מעשרין בשבת, וא"א לעשות הביעור בו ביום כשחל בשבת, ומעשרין ומבערין בער"ש, אבל כשחל קודם לכן מזהירין לעיקר הביעור בער"פ, והנה בבאר היטב כאן כתב לומר רק כשחל ער"פ בשבת ושכן נהגו, וכ"כ הגרי"א בסי"ג. וכן העידו על המנהג בירושלים השומר אמת בדף מ"ד ע"א, ושכן המנהג בארץ הקודש, והביאו בארץ חיים כאן. ובנתיבי עם כתב דהמנהג בארבעה בתי הכנסת המשולבים יחד בעיר העתיקה שמפסידין רק בער"פ שחל בשבת, והביא דמנהג האשכנזים בירושלים להפסיד בכל שבת הגדול וכמ"ש הגרי"מ"ט במנהגי א"י, וכן מנהג הבבלים שבירושל"ו. וכ"כ בספר זכור לאברהם ח"א מערכת הפטרה דהמנהג להפסיד בכל שבת הגדול יעו"ש. וגם בירושלים כעת נתרבו האוכלוסין, ורבים נוהגין להפסיד בכל שבת הגדול, וכמו שהביא באול"צ בפ"ה תשובה ב', ושם כתב לעיקר להפסיד רק כשחל בער"פ, ומ"מ כל אחד ימשיך במנהגו, ואף אם נזדמן לבית הכנסת שמפסידין שלא כמנהגו יפסיד כפי שנוהגין באותו הבית הכנסת ולא ישנה.

ד וכן המו"ק תמה על המנהג, והביאו המחב"ר סק"ה וכן בכה"ח סק"ח, והביא שכתב הכנה"ג שלא נהגו בזה, וכן המנהג פשוט בבני ספרד שלא לאמרו.

ה גם בזה לא נוהגים בני ספרד לומר ברכי נפשי.

סימן תלא. זמן בדיקת החמץ

א דין הבדיקה באונן עי' כה"ח סק"ח, וע"ע בהליכות שלמה פ"ה אות ט'.
ב ואם אינו יכול לבדוק לאור הנר, יוכל לבדוק לאור פנס חשמלי דק המאיר בחורים וסדקים ולא פנס המאיר בחזקה, הליכות שלמה פ"ה אות י"א, אך באול"צ בפ"ה תשובה ח' כתב דבאופן זה לא יברך על הבדיקה, כיון דילפינן לנר מקראי, וא"כ אפשר דהוא לעיכובא.
ג וא"צ לכבות את אור החשמל בשעת הבדיקה, ולא אמרינן דהו"ל כשרגא בטיהרא. אור לציון ח"ג פ"ז תשובה ז', יעו"ש הראיה לזה. ובשבת הלוי ח"א

חל באותו שבוע י"ט, וכמ"ש הרב אג"ן במנהגי בית אל המודפסים בריש ספר דברי שלום באות ל"ח, וכ"כ השמן ששון בפתח עינים ככונת ויהי נועם דמוצאי שבת (דף נ"ג ע"ג ד"ה בענין). אמנם מבואר שם בדבריהם דמנהג בית אל היה לומר פסוק ויהי נועם ואח"כ אתה קדוש, ולא אמרו יושב בסתר כשחל י"ט באמצע השבוע [ועי' מש"כ בזה במנהגי בית אל המודפסים בריש ספר שמן ששון ח"א הנד"מ במנהג כ"ח]. אך בבא"ח ש"י פרשת יצא אות ו' אחר שביאר ענין אמירת ויהי נועם שהוא ענין גדול ונפלא להמשיך תוספת קדושת שבת לכל השבוע, כתב בסו"ד דהמנהג היה בבגדאד שלא לומר כשחל י"ט באמצע השבוע, והוא תיקון המנהג לומר ויהי נועם עד סוף המזמור בכל מוצאי שבת באין הפרש כלל. ומבואר דס"ל ד"ל כל המזמור דיושב בסתר, ולא די באמירת ויהי נועם, וכן פשט המנהג בבני ספרד לומר גם ויהי נועם וגם יושב בסתר ואח"כ ואתה קדוש בכל מוצאי ש"ק.

ד ומנהגינו לאומרו, וכמ"ש בשכנה"ג בסי' נ"א בהגב"י, והפרי"ח כאן בס"ב, ובית דוד בסי' קמ"א, ושלמי ציבור במשפטי הזמירות אות י"ז, וזכור לאברהם בסי' תכ"ט. וכ"ה מנהג בית אל וכמ"ש הרב אג"ן במנהגים שבריש ספר דברי שלום אות ב', והשמן ששון בפתח עינים ככונת מזמור לתודה דף י"ג ע"ב ובריש כונת פסח, ובכה"ח לעיל בסי' נ"א סקנ"א, ובנתיבי עם כאן.

טו ומנהגינו שלא לאמרו כל חדש ניסן ובכל זמן דלא אמרינן תחנון, ומבואר לעיל בשע"ה אות ד'.

טז ומבואר דעת מרן בב"י דשרי להתענות גם באסרו חג, וכמ"ש בדעתו המג"א בסק"ח, ושכן מבואר עוד בשו"ע לקמן בסי' תצ"ב דכתב דאסור להתענות במוצאי חג השבועות, ומבואר דהוא דין מיוחד בשבועות וכמבואר שם טעמא בב"י, ולא בכל אסרו חג. וכ"כ המאמר סק"א והמטה יהודה בסוף הסימן לדעת מרן. אמנם לענין מעשה כתב בבית דוד סוסי" רפ"ב שלא להתענות, יעו"ש טעמו. וגם המאמר כתב ע"ד מרן שהשיגוהו האחרונים, וע"ע בדברי המטה יהודה כאן סק"ו דמשי"כ בשו"ע בסי' תצ"ד לגבי חג השבועות הוא מדינא, אבל מצד המנהג יש לאסור בכל אסרו חג, וכן הביא בכה"ח סקמ"ה.

סימן תל. שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול

א נהגו המדקדקים לומר בשבת זו במקום שבתות דעלמא שבת שלום מבורך, אומרים בשבת זו שבת הגדול מבורך. מחב"ר סק"ב, כה"ח סק"ב.

ב עי' עוד ניסים שנעשו בשבת זו בכה"ח סק"א.

ג ומפסידין בשבת הגדול וערבה, ויש בזה מנהגים חלוקים, וכתב הלבוש כאן דיש נוהגים להפסיד וערבה בכל שבת הגדול, והוא מטעמא דכתיב

ב' בשו"ע פסק דאין מתענים בו להזכיר בציבור, והיינו דתענית יחיד מתענים. והזכיר כן בב"י מהמג"ב בס"פ דתענית דמדינא שרי להתענות בחדש ניסן, ומה שנהגו שלא להתענות בציבור הוא ממנהגא ממסכת סופרים, וכ"כ להדיא בשכנה"ג דתענית יחיד שרי, ושכן נוהגים להתענות במשמרת ר"ח אייר, וכ"ש יום שמת בו אביו או אמו. וכ"כ הפרי"ח ומרה"י אזולאי בהגהותיו על הלבוש, והבית דוד בסי' קל"ח ושם בסי' קמ"א שכן המנהג בשאלוניקי להתענות בו יום שמת בו אביו או אמו, וכ"כ בשו"ע סק"ד. ומשי"כ בשו"ע בסי' תצ"ב לגבי תענית בה"ב שאחר הפסח שממתינים מלהתענות עד שיעבור ניסן, י"ל דבמקום שנהגו להתענות בה"ב עושים כן בציבור והו"ל כתענות ציבור, ואסור מכא המנהג. [וכ"כ באול"צ ח"ג פ"ה תשובה א' דלכני ספרד להתענות].

ט ובכנה"ג בסי' תקנ"ט כתב שהמנהג בקושטא שאין החתן מתענה ביום חופתו, וכן הרחי"ד כתב בברכ"י בסי' ת"ע סק"ב שכן המנהג פשוט בא"י ובכמה מקומות, ומרה"י עייאש בבית יהודה ח"ב סי' כ"ג כתב שאין רשאים להתענות כיון שיו"ט שלהם הוא. אמנם בבא"ח כתב בשנה ראשונה פרשת שופטים אות י"ג שנהגים שהחתן מתענה ביום חתונתו כיון שנמחלים לו עונותיו, וצריך שיהיה עם זה זכות התענית, ועוד שעי' התענית יהיה לו שברון לב יותר לקבלת התשובה. [אבל הכלות כתב שם שלא נהגו להתענות]. וכ"כ בברית כהונה חלק אהע"ז מערכת ח' אות ג' דנהגו שהחתן מתענה, יעו"ש. ונהרא נהרא ופשטיה.

י אמנם בב"י שם בסי' תק"פ תמה ע"ז היאך תיקנו להתענות בר"ח, וכתב ולא ראיתי ולא שמעתי מי שנהג להתענות, וכ"כ המאמר שם.

יא ובמאמר סק"ב כתב דלדעת מרן לעיל בסי' ת"כ דאומרים צידוק הדין בר"ח, ה"ה דבכל חדש ניסן אומרים, וגדולה מזו פסק ביו"ד סי' ת"א ס"ו דאומרים אותו בחוה"מ וביו"ט שני של גלויות, אי"כ כ"ש בחדש ניסן, עכ"ד. אמנם לענין המנהג מציינו מנהגים חלוקים בזה, דמהר"י עייאש במנהגי אלגרי שבסוף שו"ת בית יהודה במנהגים השייכים ליו"ט וחווה"מ, כתב שהמנהג לומר צידוק הדין ביו"ט שני של גלויות וכדעת מרן, אך בשכנה"ג כאן בהנה"ט אות ג' כ' דמנהגם שלא לומר וכדעת הרמ"א, וכ"כ בשו"ג בסי' ת"א סק"ז דהמנהג כהרמ"א, והביאו דבריו בארץ חיים ונתיבי עם שם. וכתב בכה"ח כאן סק"ל דכיון דאיכא פלוגתא בזה נהרא נהרא ופשטיה, ובמקום שאין מנהג ידוע בזה שב ואל תעשה עדיף, ויל"ע בדבריו מ"ט כתב שלא לומר במקום שאין מנהג ידוע, הלא דעת מרן לומר, והוא ג"כ דעת הרמב"ם וכמ"ש בב"י בסי' ת"כ לגבי ר"ח, דכל כה"ג יש לנו לילך אחר פסק מרן השו"ע. ואפשר דדעת הכה"ח דעדיף שלא לומר, הוא כמ"ש בסי' ת"כ סק"א דיש סוד בדבר שלא להגביר הדין, וצ"ע.

יב ועי' מש"כ במקומות אלו בשע"ה.

יג והברכ"י בסי' רצ"ה סק"ב כתב דע"ד האמת מוכרח אמירת ויהי נועם בכל מוצאי שבת, וכ"ה מנהג בית אל לאמרו בכל מוצאי שבת אף אם



ה אם בעה"ב רוצה יעמיד מבני ביתו או אחרים אצלו בשעה שהוא מברך כדי שיצאו בברכתו ויענו אמן, ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שברך בעה"ב, ומ"מ יסייע הבעה"ב ג"כ כי מצוה בו יותר מבשלוחו. ואם לא שמעו ברכתו לכתחלה אין לשלחם לבדוק, ומ"מ אם קשה לו לגמור הבדיקה בעצמו יכול לבקש לאחר שיסייעו, ואותו אחר א"צ לברך שכל הבדיקה מצוה אחת היא וכבר בירך הבעה"ב עלי' (ס"ב וסק"ח ט' י"א).

ו ואם בעה"ב אין בודק כלל ומצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך. ומדינא יכול לסמוך בבדיקה אפי' על קטנים ונשים ועבדים [ולא על שפחה נכרית שלנו], ומ"מ לכתחלה נכון שלא לסמוך אלא על אנשים בני"ח שהגיעו לכלל מצות, דהיינו מ"ג שנה ואילך (סק"ח י', וע"ל סי' תל"ז דין ד').

ז נוהגים להניח פתיח חמץ [קשה שלא יתפרר, וגם במקום משומר מפני התנוקות והעכברים] במקום שימצאם הבודק, ואע"ג שאם לא הניח ג"כ אין ברכתו לבטלה, דכן הוא המצוה לחפש ולבודק שמא ימצא, ואם לא ימצא אין בכך כלום, ועוד דהברכה קאי על מה שיבער למחר, מ"מ אין כדאי לבטל מנהג ישראל, וגם האר"י ז"ל כתב מנהג זה ושיניח י' פתיחין. וי"א שכהיום שהמנהג לכבד ולנקות הבית מכל חשש חמץ קודם ליל י"ד, יש למנהג זה יסוד מדינא, אכן יש לזהר הרבה שלא יאבד אחד מהפתיחים, ועי' בשע"ת (ס"ב וסק"יב י"ג ושה"צ, וע"ל סי' תל"ז דין ב' וסי' תל"ט דין ג' וסי' תמ"ה דין י"א).

סימן תלג. דיני בדיקת החמץ

א כל אדם צריך לכבד חדריו קודם הבדיקה, דלא מבדק שפיר בלא כיבוד, והמנהג לכבד כל הבית והחדרים ביום י"ג כדי שיוכל לעשות הבדיקה כדין בתחלת ליל י"ד, ובשעת בדיקה המנהג ליטול נוצות ולכבד היטב במקום החורים והסדקים לגרור משם החמץ עם הנוצה (סי"א וסק"מ"ו).

ב הבדיקה צריך שתהי' בליל י"ד לאור הנר, ואסור לכתחלה לדחות הבדיקה על יום י"ד שהנר אין מאיר ביום, ואפי' הוא בית אפל הנר מאיר בלילה יותר מביום, וגם התקנה הי' לכתחלה בלילה בשעה שבנ"א מצויין בבתיהן כנ"ל סי' תל"א דין ב' (סי"א וסק"א ב' ושה"צ).

ג אם בדק בליל י"ג לאור הנר ונזהר היטב שלא להכניס חמץ, א"צ לחזור ולבודק, והרוצה להחמיר על עצמו לחזור ולבודק עכ"פ לא יברך אז [וע"ל סי' תל"ב דין ב'], מיהו לכתחלה אין לעשות כן לבדוק בליל י"ג שמפסיד את הברכה כדלקמן סי' תל"ו דין ג', אבל אם בדק ביום י"ג לאור הנר צריך לחזור ולבודק ליל י"ד [ואפי' שייר חדר אחד לבדוק בלילה לא מהני], ומ"מ לא יברך גם בזה אם בדק הכל ביום, שיש פוסקים דבדיקה ראשונה (סק"א מ"ה ושה"צ). וכ"ש המכבד חדריו ב"ג בניסן, אפי' אם מכיון לבדוק החמץ ולבערו ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ, שצריך לחזור ולבודק בליל י"ד (סי"א וסק"מ"ד).

ד אם עבר ולא בדק ליל י"ד, כשבודק ביום י"ד לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר, שעל ידה יוכל לחפש היטב במחבואות בחורים ובסדקים, ואכסדרה שיש לה ג' דפנות וקירוי, שאורה רב ע"י דופן רביעית שפתוחה לגמרי, בודקה לאור החמה וד"ל. וכן כנגד ארובה שבאמצע הגג שבחדר, וכן נגד החלונות שבכתלים אם אין בו זכוכית או שהוא פתוח בודקה לאור החמה. ודוקא נגד ארובה ונגד החלון ממש ששם אורן רב, משא"כ מן הצדדין אף שיש שם ג"כ אור צריך לבדוק לאור הנר, וכן אם יש זכוכית בהחלון דינו כמין הצדדין. וכ"ז אם עבר ולא בדק, אבל לכתחלה גם אכסדרה צריך לבדוק בליל י"ד ולא להשאיר למחר. וכן לא יבדקנה לכתחלה ביום י"ג לאור החמה, אלא צריך להמתין על ליל י"ד, ובדיעבד א"צ לבדקה שנית, ומ"מ יחזור ויבדוק עכ"פ חדר אחד בלילה (ס"א וסק"ג ד' ה' ו' ז').

שערי הלכות

ה וכמה אחרונים כתבו דלאו דוקא עד שיגמור הבדיקה, אלא גם שלא ידבר עד אחר הביטול דתרווייהו צורך הביעור ניהו, והביאם כה"ח סק"א.

ו ומ"מ יש לכוין בפירוש בשעת הברכה על המקומות הרחוקות, כה"ח סק"ב.

ז וטוב שבכ"א מהפתיחים לא יחזיקו כדאי שאם יאבד אחד מהם לא יצטרך לחזור ולבודק ויסמוך על ביטולו, ומ"מ בין כולם יחזיקו כדאי שיתחייב בביעור, וכמ"ש בזה בשו"ת זרע אמת ח"א סי' מ"ח והביאו המחבר"ר סק"ט, וכ"כ בשדי חמד באס"ד מערכת חמץ ומצה סי' ה' אות מ"ט, ואולי"צ פ"ז תשובה ו'.

סימן תלג. דיני בדיקת החמץ

א ושם בשע"ה אות ב', וה"ה הכא כ"כ כמה אחרונים, והביא כה"ח סק"ב.

ב נקט בפשיטות שיכול לבדוקה לכתחילה לאור החמה, ואף דבש"ע נקט לשון דיעבד שכתב ואכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה דיו, פירשו כמה אחרונים וכפי שהביאם המ"מ משום דלכתחילה גם באכסדרה צריך לבדוק בליל י"ד לאור הנר, אך אם התעכב ליום י"ד יכול לכתחילה לבדוקה לאור החמה. אמנם לא בריא מילתא לדעת מרן, דהרחי"ד א"ב ברכ"י סק"ד כתב דא"א לומר דלשון דיעבד נדקט הוא על עיקר הבדיקה ביום י"ד, דהא מיירי בבודק ב"ד ועלה קאמר באכסדרה דיעבד, יעו"ש שהאר"ך בביאור דעת מרן כאן דס"ל דלכתחילה גם באכסדרה בעי אור הנר, וביאר כן בדבריו בפ"ב מהלכות חמץ ומצה ה"ד יעו"ש"ב, וכן הסכימו בחקת הפסח סק"ב וכסא אליהו סק"א. ומיהו רוב האחרונים נקטו דאף לכתחילה יכול לבדוקה לאור החמה וכמ"ש המג"א סק"ג, וכ"מ בלבוש, וכ"כ בשכנה"ג בהגב"ב סק"ב, והפ"ח כאן, וחק יעקב סק"ג, ומאמ"ר סק"ג, והגר"י ס"ב, ובא"ח פרשת צו אות ג' וכה"ח סק"ז ועוד, והכרעת המ"ב כאן.

ג ובזמנינו שהזכוכית זכה וצלולה יש להקל. דעת תורה כאן, הליכות שלמה פ"ה בארחות הלכה הערה 20.

ג בתחלת ליל י"ד בניסן תיכף אחר יציאת הכוכבים שיש עדיין קצת מאור היום, ראוי להתחיל לבדוק את החמץ כדי שלא יתירש או כדי שלא ישכח. ובודק לאור הנר כל המקומות שדרך להכניס שם חמץ, ואפי' במקום שמשמשים בו לפרקים עם חמץ חיישי' שמא הכניס שם חמץ ולא אדעת'י, וצריך לבדוק כמו שיתבאר בסי' תל"ג (ס"א וסק"א ד').

ד אותן המתפללים מעריב בזמנו בצבור יתפללו לפני הבדיקה דטורח לקבצן אח"כ, וגם אין חשש כ"כ שימשוך וישכח לבדוק שהרי תפלה הוא דבר קבוע, והמתפלל בביתו יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל, ואם אין לו אחר יתפלל תחלה, אך אם הוא רגיל לעולם להתפלל ביחיד יבדוק תחלה, דכיון דרגיל בכך לא חיישי' כ"כ שמא ישכח להתפלל. ודעת הח"י דלעולם יתפלל תחלה דתדיר קודם, ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד (סק"ח ושה"צ).

ה יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יכנס למרחץ וכל הדברים הנזכרים בסי' רל"ב חצי שעה קודם זמן הבדיקה דילמא אתי לאמשוכי, וכן לא יאכל עד שיבדוק, וטעמיה מותר דהיינו פת כביצה ולא יותר או פירות אפי' הרבה, מיהו דוקא בהחצי שעה שלפני הבדיקה, אבל משהגיע זמן הבדיקה גם ע"י פירות אין נכון לשהות הרבה, ואפי' בלא אכילה אין להשהות הרבה משהגיע הזמן (ס"ב וסק"ה ו' ובה"ל ד"ה ולא, וע"ל סי' ת"ע דין ד').

ו אפי' אם יש לו עת קבוע ללמוד לא ילמוד עד שיבדוק, ויש אוסרין גם בזה אף בחצי שעה שמקודם"אם לא שביקש לאחד שיזכירנו כשיבא הזמן, ויש מתירין ללמוד מקודם, ורק בהגיע הזמן של צה"כ אסור. ואף להאוסרין אינו אסור אלא בלומד בביתו, אבל הלומדין שיעור בבהמ"ד מותר עד שיגיע הזמן, דהלא יהא מוכרח בודאי לבא לביתו. ומ"מ אף זה אינו מותר אלא הלומד בלא פלפול, אבל בפלפול חיישי' בכל גווי דילמא אתי לאמשוכי (ס"ב וסק"ז ושה"צ).

ז אם התחיל ללמוד או שאר מלאכות, אפי' התחיל מבעו"י בזמן ההיתר צריך להפסיק כשיגיע הזמן של צה"כ (ס"ב וסק"י י"ב, ואפי' התחיל באיסור א"צ להפסיק עד צה"כ כשיטתו בשה"צ סי' רל"ה אות כ"ז).

ח מי ששכח לבדוק בלילה אסור ביום בכל הדברים עד שיבדוק (סק"ה, וע"ל סי' תל"ג דין ה').

סימן תלב. דין ברכת בדיקת חמץ

א קודם שיתחיל לבדוק יברך אקב"ו על ביעור חמץ [דהבדיקה צורך הביעור היא], ואם בירך לבער יצא, וי"א שטוב שיטול ידיו קודם הברכה והוא רק משום נקיות (ס"א וסק"ב ג').

ב אם התחיל לבדוק בלא ברכה יברך כל זמן שלא סיים בדיקתו, ואם סיים כבר הבדיקה לא יברך עכשיו אלא יברך למחר בשעת שריפה, וי"א שלא נתקנה הברכה כ"א בשעת הבדיקה, ויברך בשעת שריפה בלא שם ומלכות, והרוצה לסמוך ולברך אין מוחין בידו דיש לו על מי לסמוך (ס"א וסק"ד, וע"ל סי' תל"ה דין ג').

ג יזהר שלא ידבר בין הברכה לתחלת הבדיקה, ובדיעבד אם שח בדברים שאין צורך הבדיקה יחזור ויברך. וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ, ואם שח א"צ לחזור ולברך כיון שכבר התחיל המצוה, ובדברים שהם צורך הבדיקה גם לכתחלה יוכל לדבר אחר שהתחיל הבדיקה (ס"א וסק"ה ו').

ד בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, וההליכה מבית לבית לא הוי הפסק, ובח"א כתב שאם בודק ביתו וחנותו והחנות הוא בחצר אחרת צריך לחזור ולברך, אמנם דעת כמה אחרונים שאין זה הפסק דכולהו חדא מצוה הוא, וא"צ לחזור ולברך (ס"ב וסק"ז).

סי' קל"ו כתב שאם הוא מסייע לבדיקה עדיף להשאירו דולק. ובהליכות שלמה פ"ה בארחות הלכה הערה 57 כתב שמנהג הגרש"א שיהא האור דולק בשעת הבדיקה.

ד הנוהגים לענין צאה"כ כר"ת בין לקולא בין לחומרא יתחילו הבדיקה בזמן ר"ת, אבל הנוהגים כר"ת רק לחומרא יבדקו בזמן צאה"כ כהגאונים. הליכות שלמה פ"ה אות י', יעו"ש מש"כ בזה. ועמש"כ בענין זמן צאה"כ לעיל בשע"ה רס"י רס"א.

ה אם אינו יכול לבדוק מיד בתחילת הלילה עדיף שיעשה שליח לבדיקה, ולא יתחיל הבדיקה מאוחר יותר.

ו עי' כה"ח סק"ח דכן הסכימו הרבה אחרונים. ומ"מ הביא מהמחבר"ר סק"ג דאם יש לו מי שיזכירנו לבדוק תיכף אחר התפילה עדיף, דכמה דאפשר לתקוני מתקנינן.

ז ואף אם אינו יכול לבדוק כגון שאבד מפתח חדרו, לא יעשה מלאכה וכל הדברים הנזכרים אלא ימתין עד שיוכל לבדוק, אך אם כל הלילה לא יוכל לבדוק ודאי מותר בכל הלילה. בית דוד סי' קנ"א, כה"ח סק"ד. וכן אם מינה שליח רשאי לאכול, וכמ"ש המ"ב לקמן בסי' ת"ע סק"ו.

ח כ"ה דעת המג"א דמ"ש בש"ע ואם התחיל ללמוד מבעו"י א"צ להפסיק, מיירי בהתחיל בחצי שעה הסמוך לערב דהו"ל התחיל באיסור, ועי' קאמר הרמ"א שצריך להפסיק, אך הקשו על דבריו האחרונים דב"י כתב להדיא בבבאור רבינו יונה דמיירי בהתחיל בהיתר, וכמו שהביא בשע"ה צ"א אות י"ג, ולדבריו כל מבעו"י חשיב התחיל בהיתר, דלא גזרו חצי שעה סמוך לערב לגבי לימוד תורה משום ביטול תורה, וכמ"ש בחק יעקב סק"ה וסק"ח ונה"ש סק"ה ועוד אחרונים.

ט כך הסכימו אחרונים רבים וכמו שהביאם כה"ח סק"ז, אמנם דעת הרמב"ם בפ"ב מהלכות חמץ ומצה ה"ג נראה דאסור גם בשיעור דרבים, וכן מפורש בדברי הכסף משנה שם. וכן הפ"ח כתב לאסור, ועי' כתב באור לציון בפרק ז' תשובה א' דהרוצה ללמוד או ללמד בתחילת זמנה

סימן תלב. דין ברכת בדיקת חמץ

א ואע"ג דמצוה זו באה מזמן לזמן אין מברכין עליה שהחיינו, מיהו כתבו האחרונים אם נזדמן אצלו בגד חדש או פרי חדש יברך שהחיינו ויכוין לפטור גם מצוה זו. כ"כ בא"ח פרשת צו אות ה', והיינו לצאת דעת הפוסקים דס"ל לברך שהחיינו, ומ"מ ר"ה"פ סברי דלא יברך וכן פשט המנהג, ועי' דעות הפוסקים וטעמם בקיצור כה"ח סק"ט. וכתב באול"צ פ"ז תשובה ד' דירבך שהחיינו על הפרי ויאכל ממנו מעט ואח"כ יברך על ביעור חמץ, ויכול גם כדי שלא להפסיק בין שהחיינו לבדיקה שלא לאכול ממנו אלא אחר הבדיקה, שהרי מברכים על הראיה, והוסיף עוד דאם אין לו בגד חדש או פרי חדש טוב שבשעת ברכת שהחיינו בליל הסדר יכוין גם על ביעור חמץ.

ב ובכה"ח בסק"י"ג כתב דשוא"ת ולא יברך דסב"ל, ועי' דברי האחרונים שם בסק"י"ב, ובסוה"ד הביא דברי החמד משה דטוב שיחזור וישתמש בחמץ באיהו חדר ויחזור לו שם חייב בדיקה ויברך לכו"ע.

ג ואם הפסיק במעשה בלא דיבור כגון שהפעיל מכונה צ"ע לדינא, ולמעשה לא יברך. אולי"צ פ"ז תשובה ה'.

ד ואם נצרך לנקיבו באמצע הבדיקה יברך אשר יצר ולא יניח לאחר הבדיקה, עי' נטעי גבריאל פי"ד אות ה'.

ה מי שלא בדק בלילה ובודק ביום יבדוק בבקר, דורזין מקדימין למצות (וע"ל סי' תל"ה דין א' וצ"ע ק"ק), ולא יאכל מקודם עד שיבדוק כנ"ל סי' תל"א דין ח' (סק"ה).

ו אין בודקין לאור הלבנה אלא לאור הנר, ולא לאור האבוקה שאין יכול להכניסו לחורין וסדקין, וגם שמתירא שישירוף הבית ולא יוכל לבדוק יפה. וב' נרות דבוקים ביחד או אפי' קלועין יחד דינם כאבוקה, וכן נר שיש לו ב' פתילות כמו שעושין עתה בנר של חלב לפעמים שיש הפרש בין פתילה לפתילה, חשיב אבוקה. ומשמע בפמ"ג שאם אוחד בידו ב' נרות יחד ואין מפרידן זה מזה, חשיב ג"כ אבוקה. וכן לא יבדוק בעצים דמשחא שקורין ק"ין שאורו ג"כ גדול כעין אבוקה, ואפי' בדיעבד אם בדק לאור אבוקה אין חל הבדיקה, וצריך לחזור ולבדוק לאור נר יחיד (ס"א ב' וסק"ח י"ב, וע"ל סי' רצ"ח דין ו').

ז וכן אין בודקין בנר של שמן שמתירא להכניסו לחורין ולסדקין פן ישפוך השמן, ולא בנר של חלב או של שומן שהוא מתירא שמא יטיף על הכלים ויפסידם, אלא בנר של שעווה והוא יחיד, ובדיעבד אם בדק בנר של חלב או שומן חל הבדיקה, ובשל שמן יש דעות בין הפוסקים אם חל בדיעבד (ס"ב וסק"ט י').

ח מי שאין לו נר של שעווה יכול לבדוק באותן נרות, שבדיעבד יוצא בהן (סק"א).

ט בודק כל המקומות שיש לחוש שהכניסו בהם חמץ אפי' אין רגיל להשתמש בו חמץ כל השנה, רק שיש לחוש שמא הכניס שם חמץ באקראי צריך בדיקה, ולכן כל חדרי הבית והעלי צריכין בדיקה, ואפי' חדרים שמחזיקים בהם משכונות ומרתפות שמונחין בהם פירות וכבושים וגבינות וכיו"ב, וכן בית העצים ונרות שלכל אלו נכנס לפעמים תוך הסעודה, ושמא שכח שם פתו (ס"ג וסק"ג י"ד). אבל מתבן וכיו"ב א"צ בדיקה, שאין רגילין ליכנס בו תוך הסעודה א"כ יודע שהכניס בו חמץ (ס"ג וסק"ז).

י אוצרות יין שאין מסתפק מהם, או שמסתפק מהם ויש לו קבע שנוטל בפעם א' מה שצריך לסעודה, א"צ בדיקה כיון שאין רגילין ליכנס בו תוך הסעודה, א"כ ידוע שהכניס שם חמץ. אבל אם אין לו קבע, שפעמים נכנס תוך הסעודה להביא יין, וכן אוצרות של שאר משקין במקום שרגילין בשתייתו צריכין בדיקה, ואוצרות שמן יש לו קבע, ויש מחמירין בזה (ס"ג וסק"ט ט"ז י"ז ושה"צ).

יא מרתף יין שמסתפק ממנו לצורך סעודה, שמסדרין בו שורות של חביות זו אצל זו עד שנתמלא כולו, וחורין ומסדרין שורות אחרות על התחנות עד הקורה, א"צ לבדוק אלא שורה העליונה הרואה את הפתח ואת הקורות, ועוד שורת חביות אחת למטה הימנה, וי"א העליונה ושלפניה ממנה, ולמעשה צ"ע (ס"ט וסק"מ מ"ב ובה"ל ד"ה א"צ).

יב חיוב בדיקה הוא אף על פירורין פחות מכזית שמא יבא לאכלו, ולכן חייב לבדוק את הספרים משום חשש פירורין אף שאין בהם כזית [ופירורין שעבר עליהן הפסח אסורין], אבל פירורין בקרקע הבית בטלין כדלקמן סי' תמ"ב דין ד' (וכ"ה בשה"צ אות ל"ג ולקמן סי' תמ"ד דין ו', וע"ל סי' ת"ס דין ז'), ולכן אם יש פירורין בסדקי הרצפה כל שאין חמץ כזית שלם אין חייב לבער (חזו"א או"ח סי' קט"ז וסק"ג י"ח וסי' קכ"ב סק"ח).

יג חורי הבית וזיזין הבולטים מהכתלים שאינם גבוהים הרבה ולא נמוכים הרבה צריכין בדיקה, שדרך להשתמש בהן, אבל הגבוהים שאין יד האדם מגעת שם והנמוכים פחות מג' טפחים א"צ בדיקה, שמסתמא לא נשתמשו בו. ואם ידוע לו שנשתמש בהן חמץ באותה שנה אפי' פ"א, צריכין בדיקה. ובבית שהתינוקות מצויין בו אפי' הנמוכים מג"ט צריכין בדיקה, שמא הניחו שם התינוקות מעט חמץ (ס"ד וסק"ח י"ט, וע"ל סי' תל"ח דין ה').

יד על גבי התנורים שרגילין להשתמש שם צריכין בדיקה, וכן בכל החורים שסביבותיהן, אבל על גג היציע [שהוא בנין נמוך] וגג המגדל שקורין אלמע"ר או שאפ"ע שגגיהם משופעים ואין ראוי לשום תשמיש, א"צ בדיקה אפי' הם בתוך הבית. ואם גגיהן שוין כעין שלנו והדרך להשתמש שם צריך בדיקה, וכ"ש תוך המגדל אם משתמש בהן חמץ לפעמים או דברים שדרך ליטלם בתוך הסעודה צריך בדיקה (ס"ה וסק"כ כ"א כ"ב).

טו גג הבית אם הוא שוה ורגיל להשתמש עליו צריך בדיקה, ותקררות שתחת גג משופע אם דרך להשתמש שם צריך בדיקה, ובאשר שטירחא מרובה היא יש להקל ע"י שימכור לגוי אותו המקום ג"כ עם החמץ שיש שם (סק"ג).

טז רפת של בקר ולול של תרנגולים, אם הי' שם ודאי חמץ [דהיינו שהכניסו שם חמץ סמוך לפסח, ואפשר דכל ל' יום מקרי סמוך לפסח, כן דעת המג"א, אבל דעת המקור חיים דדווקא מה שהי' בליל י"ד אחר שהגיע זמן הבדיקה מקרי ודאי חמץ, אבל מה שהי' ודאי רק קודם לכן לא מקרי ודאי חמץ (וכן סתם לק' סי' תמ"ג דין ב')] צריך בדיקה [וכ"ש במקום שמעמידין אוזים בלול שלהן,

ומניחין לפניו בחוץ כלי עם שבולת שועל ושעורים שע"י אכילתן נופלין הגרעינין בחוץ וא"א להם לאכול משם, דבדאי צריך בדיקה דה"ז חמץ גמור שהגרעינין שורין במים], אבל בספק חמץ א"צ בדיקה דתלינן שהבהמות או התרנגולים יאכלוהו, וכן חצר א"צ בדיקה מספק חמץ בין אמצעה ובין הצדדין, שאם הי' שם חמץ העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו, אבל חורין שבצדדי החצר צריכין בדיקה לאור הנר (ס"ו וסק"ה כ"ו כ"ז ושה"צ אות נ"ד, וע"ל סי' תס"ה דין ב').

יז וכן קרקע הבית שהתרנגולים מצויין שם א"צ בדיקה, ומ"מ צריך לכבד תחת המטות כי לפעמים נגרר שם ע"י התרנגולים חתיכה גדולה של חמץ שא"א להם לאכלה או לסיבה אחרת, ובמקום שאוכלין כל השנה ואין שם תרנגולים לכו"ע צריך לבדוק תחת הספסלים והשלחנות, שמצוי ליפול שם חמץ. וי"א שאף אם יש תרנגולים בבית כל שאכלו שם חמץ סמוך לפסח היו כמו חמץ ודאי, שאין סומכין על ספק אכילת התרנגולים וצריך בדיקה, אבל כמה אחרונים מקילין בזה שאין זה נחשב ודאי חמץ (סק"ד ושה"צ).

יח וכ"ז בחצר שלו או של שותפין ששם אסור לזרוק חמץ על סמך שיאכלוהו עורבין ועופות, וגם בדיעבד אם זרק צריך לבדוק ולבער כיון שהוא ודאי חמץ כנ"ל, אבל במקום מופקר לרבים כגון רחוב מותר להשליך שם חמץ ולהפקירו קודם זמן איסורו כדלקמן סי' תמ"ה דין ד' ע"ש, ואם לא אכלוהו העורבים ונשאר עד אחר זמן איסורו לא איכפת לן כיון שכבר יצא מרשותו (סק"ח).

יט חור שבין יהודי לחברו כל אחד בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלבו שמא נתגלגל שם חמץ ודיו, ואפי' בודאי חמץ מהני ג"כ הביטול, וע"ל סי' תל"ו דין ח' אם מותר ליהנות מחמץ כזה אחר הפסח (ס"ז וסק"ט).

כ חור שבין יהודי לגוי א"צ בדיקה כלל אלא מבטלו בלבו, ואפי' בודאי חמץ סגי בביטול, וא"צ בדיקה שמא יאמר הגוי כשפים עושה לי ונמצא בא לידי סכנה², ומ"מ למחר ביום י"ד יבדוק לאור היום ואפי' בספק חמץ שבזה לא יבא הגוי לחשדו (ס"ז וסק"ל ל"א).

כא כותל שרגיל להשתמש בו חמץ בחורין ונפל ונעשה גל, אם אינו גבוה ג"ט ויש שם חמץ ודאי צריך להוציאו משם במרא וחצינא [שלא יהא סכנת עקרב], ואם לא עשה כן ועבר עליו הפסח אסור בהנאה אע"פ שביטלו, אבל אם ספק אם יש שם חמץ סגי שמבטלו בלבו לפי שיש בו סכנת עקרב שמצויים בגלים [ואע"ג דשלוחי מצוה אינן נזוקים אא"כ שכיח הזיקא, חיישי שמא אחר שישלים בדיקתו יחפש אחר מחט שנאבד לו, ואז אין עוסק במצוה ויבא לידי סכנה]. ודוקא במקום שמצויים עקרבים, ואפשר דבמקום שמצויים נחשים צריך לבדוק דלא שכיח סכנתא כ"כ, אא"כ הוא מקום שהנחשים ממייתים דאז הם כמו עקרבים, ואם לא ביטל עד לאחר זמן איסורו צריך לחפש במרא וחצינא [ויש מסתפקין בזה] (ס"ח וסק"ל"ב ל"ד ל"ה ל"ז).

כב אבל אם יש עליו גובה ג"ט, אפי' יש שם ודאי חמץ מבטלו בלבו ודיו, ומדאורייתא אפי' ביטול א"צ דדוקא להטמין בידיים אסור, אבל כאן שממילא נפל הגל אינו עובר, ורק מדרבנן צריך לבטל שמא יפקח הגל במועד ויעבור על כל יראה, ואם לא ביטל עד אחר זמן איסורו מ"מ אפשר שאין כדאי להחמיר לפקח הגל, דעתה כשמכוסה הוא כמבוער מה"ת, וכשיגלהו אפשר דעובר ב"י טרם שיבער (וע"ל סי' תמ"ה דין ג' בשם החזו"א) [ודעת הסמ"ק דמה"ת חייב לבטל דהוי כמטמין, אע"פ שאין דעתו לפקח הגל במועד, ובח"מ מצדד דאפי' ספק חמץ צריך לבטל, ואם לא ביטל עד אחר זמן איסורו חייב לפקח הגל במרא וחצינא לבערו, אם לא שהוא גל גדול שא"א לפקח והוא אבוד ממנו ומכל אדם שאז א"צ לשכור פועלים לפקח הגל, וגם א"צ לבטל אפי' לכתחלה דלא קרינן בי שלך, אבל דעת רוב הפוסקים כדעה ראשונה, ובספק חמץ א"צ גם לבטלו, וכן עיקר]. ואם לאחר הפסח נתפקח הגל ונתגלה החמץ מותר אף באכילה, כיון שלא עבר עליו כלום (ס"ח וסק"ל"ח ל"ט ושה"צ, וע"ל סי' תמ"ה דין ג').

כג בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכין בדיקה בליל י"ד לאור הנר מפני שהתינוקות מכניסין בהן חמץ, והשמשים אינם נוהרים לבדוק בלילה אלא מכבדים היטב ביום, ולא יפה הם עושים, וצריך להזהירם על כך שייקיימו מצות חכמים כתיקונא, ויכולים לברך על בדיקה זו², אבל א"צ לבטל אחר הבדיקה לפי שאינם יכולים לבטל ולהפקיר חמץ שאינו שלהם. ואם עבר ולא בדק הבתי כנסיות וב"מ בליל י"ד, יכול לבדקם לכתחלה ביום י"ד לאור היום, וא"צ נר לפי שדרך להרבות בהם חלונות ויש בהם אורה גדולה, ובלבד שיפתח את החלונות בשעת הבדיקה, דאם סגור ויש זכוכית לא מהני כנ"ל דין ד'. ובחורין וסדקין שבביה"כ צריך לבדוק לאור הנר, דלא עדיף מחצר כנ"ל דין ט"ז (ס"י וסק"ג ושה"צ).

כד הכיסים ובתי ידים של בגדים, בין משלו ובין משל התינוקות שבבית שנותנין בהם לפעמים חמץ, צריכין בדיקה, ואפי' הוא אומר ברי לי שלא ניתן בהם חמץ, דמילתא דלא רמיא עלי לאו אדעתיה². והעולם נוהגין רק לנער הכיסים בשעת הביעור, ונכון לבדוק אותם בשעת הבדיקה,

שערי הלכות

לבערו אם מצא אחר זמן איסורו, וע"ש שהבאנו דברי האחרונים בטעמא דמילתא. ונ"מ בדין זה בזמנינו אם זורק לאשפה דברי חמץ שיקחוהו רק בחוה"מ, ד"ל דלשני הדיעות הנ"ל אסור, אף שמפקירו ונפסל מאכילת אדם, מ"מ לא נפסל מאכילת הכלב ולא הוציאו מרשותו, וכיון שכן הלא יודע שלא יקחוהו קודם זמן איסורו, ואף אם הניחו ברה"ר הרי הוא מונח בכליו דג"כ הו"ל כרשותו, וכ"כ באגרות משה ח"ג דאו"ח סי' נ"ז ובאור לציון ח"ג פ"ו תשובה י"ג ושבת הלוי ח"א או"ח סי' קל"ז. והוסיף בשבת הלוי דאם גוים זורקים לתוכו חמץ לא איכפת לן דאינו רוצה לזכות בו, וטוב שיאמר בפירוש שאינו רוצה לזכות בו.

יב ואם הגוי יודע בטיב הישראל שעושה מצותו של מקום ולא יבוא לחשדו בכשפים, יבדוק כדרכו בליל י"ד. כה"ח סק"ס בשם כמה אחרונים.

יג ובאול"צ פרק ז' תשובה י"ד הביא דיש שכתבו שלא לברך. ע"כ טוב יותר שהבודק שם יכוין בברכה שמברך בביתו גם על בדיקה זו.

יד וכתב באול"צ דאם כובסו הבגדים באבקת כביסה שפוסלת את החמץ מאכילת הכלב א"צ לבדוק את הכיסים, ואם לא כבסו מספיק שיבדוק במיטות היד אם אין כית חמץ בכיסים וא"צ לאור הנר, ואם כשניקו את

בדיקה, יעו"ש עוד מש"כ בזה. וכ"ד הגרשז"א כמבואר בהליכות שלמה פ"ה אות ו', ושם הוסיף דמצד הפירורין מאיסי ובדילי מיניה, יעו"ש עוד מש"כ בזה. והוסיף עוד באול"צ דספרים שרגילים להביאם לשולחן בפסח דיש חשש שיפלו פירורי חמץ ויבאו לאוכלם ח"ו, ע"כ יש לבדוקם היטב ולנערם, ואמנם יש להמנע לגמרי מלהביא ספרים לשולחן שאוכל בו, עכ"ד.

ט חדר מדרגות הרי הוא בשותפות לכל השכנים, וכ"א צריך לבדוק מהקומה שלו ומטה. ותיבת המכתבים א"צ בדיקה דאין דרך להכניס לשם חמץ. אול"צ ח"ג פ"ו תשובה י"ב, והכל לפי הענין.

י ואם כבדו הבית לא חשיב ודאי חמץ, עי' כה"ח סק"ג.

יא הנה בשו"ע לקמן בס' תמ"ה ס"ג כתב דאם מצא אחר זמן איסורו שלא אכלוהו העורבים, אע"פ שהמקום הפקר לא ינחנו שם אלא יבערנו, ועי"ש בשע"ה שהבאנו מחלוקת האחרונים אי מיירי בהניחו במקום הפקר גמור כפשטות לשון השו"ע [ובזה יישבו כמה אחרונים קושיה הרמ"א כאן בס"ו וכמבואר שם], או דמיירי שהניח בחצירו והוא הפקר לעורבים, וכאן כתב לפי שיטה זו, אבל לדברי כמה אחרונים גם במקום הפקר גמור צריך

ד ומיהו לא יברך על בדיקה זו לחוש לדעות שיצא בבדיקה ראשונה. הגר"ז בס"ט, והביאו כה"ח סק"א.

ה עי' כה"ח סק"ב דמהני בדיעבד, יעו"ש מדברי האחרונים.

ו ונרות המצוין כיום העשוין מפראפין שרי לכתחילה, דלא גרע מנר שעווה דאינו מתירא שאם יטיף על הכלים יפסידם. כ"כ באול"צ פ"ו תשובה ח', וכ"כ בקובץ מבית לוי פנ"ט אות ד'. וי"ל נמי דלא גרע מפתילת צמר גפן על עץ דק בלולה בשמן, וכתב הרחיד"א בברכ"י סק"ט בשם הרשב"ץ דדינו כנר שעווה. ויש שכתבו רמזי טעמים להעדיף ליקח שעווה דוקא, עי' נטעי גבריאל פ"ז אות י"ג.

ז ובשו"ע פסק כדעה קמייא רק שורה עליונה ואחת למטה הימנה, ועי' ביה"ל כאן וכה"ח סקע"ו.

ח ובאול"צ ח"א סי' ל"ב הבי"ד החזו"א, וכתב עליו דלא ראינו לרבתינו שנהגו כן, ונראה טעם המנהג דמשום חשש חמץ בספרים לא חיישין שמא יפול ויאכלנו דלא מצוי כזית, ומשום פירורין ג"כ לא חיישין אם מפני דלא חשיבי, או מטעם דכיון דאין בו כרת באכילתו אין בו חובת



שיבטל ג"כ בעצמו במקום שהוא, ובשעת הדחק יש להקל. ודוקא כשצוה לשליח לבטל חמצו, אבל אם צוה לו לבדוק אינו יכול לבטל, ויש מפקפקין בזה, לכן יבטל השליח ג"כ שמא סמך המשלח עליו, וגם המשלח צריך לבטל. אך זה דוקא בנסע בדרך ועשה שליח קודם נסיעתו לבדוק חמצו, אבל כשהוא בביתו ומבקש לאחר לבדוק בודאי צריך לבטל בעצמו אם לא צוהו בהדיא על הביטול ג"כ (ס"ד וסק"ד ט"ו ט"ז ו"ז ובה"ל ד"ה שלוחו וד"ה יהא).

ח בלא שליחות אין יכול לבטל חמצו של חברו אפי' במקום שהוא זכות לו, כגון שהוא בדרך ושכח לבטל (סקט"ו).

ט אם אין האיש בביתו ולא מינה שליח לבטלו, יבטל במקום שהוא שם. ואם יש לחוש שישכח יש להזהיר לאשתו שתבטל אף שלא צוה לה הבעל, ותאמר כל חמירא דאיכא ברשות בעלי דידיע ב"י וכו', ואם אינה מבינה בלה"ק תאמר בלשון שמבינה וכו', ואפי' אינה יודעת בעצמה לבדוק ומינתה שליח לבדוק חדריה מחמץ, מ"מ הביטול טוב יותר שתעשה בעצמה בלשון שמבינה. ומ"מ אין כדאי לכתחלה לסמוך לגמרי על ביטול אשתו כיון שמ"מ אינו שלה, ויבטל במקום שהוא. ויש מפקפקין על עיקר הדין של ביטול אשתו, ומ"מ במקום הדחק יש לסמוך ע"ז (ס"ד וסק"ג י"ז י"ח י"ט ובה"ל ד"ה שתבטל).

י אלמנה כיון שהחמץ שלה תוכל לבטל בעצמה או לעשות שליח כמו איש (סק"ט).

יא אפוטרופוס של יתומים חייב לבדוק ולבער ולבטל, ובמקום שנותנין שכר על הבדיקה נותן שכר, ואם עבר ולא ביער ולא ביטל ועבר עליו הפסח אין לחייבו לשלם כיון שאינו חייב אלא בפשיעה (סקט"ז, וע"ל ס"י תמ"ג דין ז).

יב יתום קטן שאין לו אפוטרופוס ועבר עליו הפסח, אפשר שאין לאסור החמץ שלו דלמאן נקנס, וע"י פמ"ג (סקט"ז).

סימן תלה. מי שלא בדק בליל י"ד

א לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד באיזו שעה שיזכור מהיום, ולאחר שנזכר מחויב לבדוק תיכף שמא ישכח עוד הפעם (וע"ל ס"י תל"ג דין ה' וצ"ע), ואחר הבדיקה יבטל אם עדיין לא הגיע שעה ששית, אבל אם הגיע אין יכול לבטל רק יבדוק ויבער לבד (ס"א וסק"א ב').

ב לא בדק כל יום י"ד יבדוק בתוך הפסח, ואפי' כבר ביטל, ואפי' ביו"ט עצמו בודק אע"פ שאינו יכול לשרפו ביו"ט, מ"מ יוכל לכפות עליו כלי עד מוצאי יו"ט כדלקמן ס"י תמ"ו דין א'. וי"א דביו"ט לא יבדוק רק בחוה"מ, והפר"ח הכריע שאם לא ביטל חמצו קודם הפסח אפשר שיבדוק אף ביו"ט [ותלוי בפלוגתא דלקמן ס"י תמ"ו דין ב'], ואם כבר ביטל לא יבדוק רק בחוה"מ (ס"א וסק"ג ושה"צ, וע"י בסמוך דין ד').

ג לא בדק בתוך הפסח יבדוק לאחר הפסח כדי שלא ישכח בחמץ שעבר עליו הפסח שהוא אסור בהנאה [מיהו מותר לשהותו], ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך, אבל על הבדיקה שבתוך הפסח צריך לברך אע"פ שביטלו קודם הפסח, וכ"ש אם נתחמץ לו חמץ גמור בפסח שמברך בשעת הביעור (ואפי' להחולקים בסי' תל"ב דין ב', משום שכאן חייב מדינא לבער מיד כמ"ש הגר"ז), אבל דבר שאינו חמץ גמור כגון שנמצא חטה בתבשיל וכיו"ב אינו מברך. וכ"ז במי שלא בדק קודם, אבל אם כבר בדק וביטל כדינו קודם פסח ומצא חמץ בפסח י"א שאינו מברך, דברכה ראשונה שבידך אז קאי על כל מה שימצא אף בתוך הפסח, וספק ברכות להקל (ס"א וסק"ה). אך אם נתחמץ לו חמץ גמור בפסח ע"י בפמ"ג ר"ס תמ"ו ובמגן האלף כאן דגם בכה"ג מברך).

ד כל הבדיקות צריך להיות בנר ובחורין ובסדקין, ואפי' כשבודק ביום, אך כשבודק ביו"ט לדעת המתירין צ"ע אם מותר להדליק נר בשביל זה ביום אפי' היכא שלא ביטלו, ובביטול בודאי אין להדליק נר, וע"כ טוב לדחות הבדיקה על חוה"מ (סק"ד ושה"צ).

ה מי שלא בדק קודם זמן איסורו ומת, אם כינויו היורשים לזכות בהחמץ חצרום קונה להם ועברו על ב"י וצריכין לבדוק ולבערו, ואם לא עשו כן ועבר הפסח החמץ אסור בהנאה (וע"ל ס"י תמ"ח דין ו'), אבל אם לא כינויו לזכות א"צ לבער, א"כ משתמשין באותו חדר שאז צריכין לבער שמא יבואו לאכלו, וי"א דבכל גוונא חייבין היורשין לבדוק ולבער (סק"ג).

שערי הלכות

ט ומ"מ עדיפא משליח ברשות, כ"כ המור וקציעה, והביא המחבר סק"ז וכה"ח סקנ"ח. וע"י מג"א סק"י שכתב דביטול האשה אינו מועיל כ"כ כיון דאינו שלה.

ג ע"י לעיל באות הקודמת דכה"ה שיטת התוס', אבל לדעת רש"י ענינו דמשוי ליה כעפרא, ושכ"ה לדעת הרמב"ם ופסק הש"ע. ומ"מ לדינא גם לדעה זו פשוט דצריך להבין מה שמבטל שהרי עיקר הביטול בלב, וע"כ צריך להבין מה שמוציא בשפתיו.

סימן תלה. מי שלא בדק בליל י"ד

א ע"י לעיל בסי' תל"ד בשע"ה אות ו'.

ב בכה"ח סק"ז אחר שהביא מחלוקת הפוסקים כתב בשם הגר"ח פ"פ ברוח חיים דשאו"ת עדיף ויבדוק בליל חוה"מ, אך במ"ב כאן מבואר דהסכים כהכרעת הפר"ח, אך ע"י לקמן בדין ד'.

ג מבואר דגם כשבודק בתוך המועד [וה"ה אחר המועד] יבדוק מיד כשנזכר, וכדלעיל בדין א' כשבודק ביום י"ד. אמנם מצינו דיעות בזה, דבמורה"א אולאי בהגהותיו על הלבוש כתב בשם ספר בית מועד דכשבודק תוך המועד או לאחר המועד ימתין לבדוק בלילה לאחר הנר, והביאו הברכ"י סק"ב. אך בעו"ש וכן בחמד משה סק"א והגר"ז בס"ב כתבו דיבדוק מיד כשנזכר, וכ"כ שהיה פשוט למ"ב. ובכה"ח סק"ח הביא את המחלוקת, וכתב דנראה דאם מסופק שמא ימצא חמץ בתוך ביתו יש לבדוק מיד כשנזכר, אבל אם יודע שביטול נקי ואינו בודק כי אם לקיים דברי חז"ל, ימתין לבדוק בלילה.

ד ומ"מ כשמבין בלשון תרגום לכתחילה יאמר בלשון שתיקנו, דיש טעם למה שתקנו בלשון תרגום, וכמו שהביא בא"ר בשם סדר היום, וכן הביא בכה"ח סק"ו ובאול"צ פ"ז בביאורים לתשובה ט"ז.

ה וראוי להמדיק במעשיו שיאמר גם כשמבטל בלשון ארמי לומר כל חמירא ותמיעא, וכמ"ש הגר"ז באות ט' והברכ"י באות ד' לחוש לדעת הראשונים שהביא הב"י דסברי דצריך לפרש גם בלשון ארמי. והביא כן באול"צ פ"ז תשובה ט"ז.

ו ואופן חישוב שעות אלו נתבאר לקמן בסי' תמ"ג, ועמש"כ שם בשע"ה.

ז ומ"מ בדיעבד אם לא ביטל קודם שעה שישית יבטל אח"כ, ד"ה דמהניא ליה דלא יעבור בבל יראה דאורייתא, אבל מדרבנן עובר, וע"י כה"ח סק"ל"ט שהבי"ד האחרונים, וע"י בחקת הפסח סק"ט.

ח כ"ה דעת מרן ורוה"פ, וכפי שהביא המ"ב בשע"ה צ"ע אות כ"ב.

ומ"מ צריך לחזור ולנערם בשעת הביעור שמא חזר והכניס בהם מחמץ שאכל אחר הבדיקה (סי"א וסקמ"ז מ"ח).

סימן תלד. דינים הנוהגים תיכף אחר הבדיקה

א בשעת הבדיקה יצניע החמץ שרוצה לאכול, שיש לחוש שלאחר שהשלים לבדוק זוית אחת וילך לבדוק זוית אחרת יטול עכבר לפניו ויגרנו לזוית שכבר בדק ויצטרך לחזור ולבדוק. וכן אחר הבדיקה יהא נזהר להצניע החמץ שמשייר לאכילתו, וכן החמץ שמוציא בבדיקתו ומניחו כדי לבער למחר, והעולם אין מצניעין רק החמץ שמוציאין בשעת בדיקה, אבל שאר החמץ אין נזהרין בזה ומוליכין אנה ואנה, ולא יפה עושיין שע"י"ז אין שם בדיקה כלל אחרי שלא השגיח שיהיה החמץ מונח משומר במקום אחד (ס"א וסק"א ב' ושה"צ).

ב ואם לא נזהר להצניע במקום משומר, אם אינו יודע אם חסר מהחמץ או לאו א"צ לחזור ולבדוק, אבל אם הניח עשר ככרות ומצא ט' או שנטלו עכבר בפניו [אע"ג דאפשר שאכלו לא סמכי" ע"ז כיון דאיכא ודאי חמץ] צריך לחזור ולבדוק בלא ברכה (וע"ל ס"י תל"ט דין ג'), ואם בדק ולא מצאו צריך לבטל פעם אחרת (וע"ל ס"י תל"ט דין ד' וצ"ע) [ומיהו אנו נוהגין בלא"ה לבטל שנית בשעת השריפה]. ואם כפה עליו כלי ולא מצאו א"צ לבדוק, דודאי אדם נטלו. ודוקא שהניחו במקום גבוה שאין יד התינוקות ממשמשין בו, ודוקא שכופה עליו כלי רחב שבזה אין השרץ יכול לגלותו, אבל ליתן החמץ בכלי ולכסותו אסור ששרץ יכול לגלותו, לכן יכפה עליו כלי או יתלנו באויר או יניחנו בתיבה, ויתן התיבה במקום שאין עכבר יכול לבא (ס"א וסק"ג ד' ה' ובה"ל ד"ה אם וד"ה או).

ג אע"ג דמה"ת סגי בבדיקה בלא ביטול כנ"ל בסי' תל"א דין א', ואפי' ישאר שם חמץ בבית אינו עובר עליו כ"ז שלא נודע לו כיון שבדק היטב ועשה כל מה שמוטל עליו, מ"מ חכמים חששו שמא ימצא גלוסקא יפה שאינה נבטלת מעצמה כמו פירורין וישהה מעט קודם שישרפנו ויעבור עליו בכל יראה, אבל אם יבטלנו שוב אינו עובר בכל גונוי דהוי הפקר ואינו שלו, ולכן אחר הבדיקה מיד יבטלנו [אפי' בינו לבין עצמו וא"צ בפני אנשים], ויאמר" כל חמירא דאית' ברשותי דלא חזית' ודלא בערת' ליבטיל וליהוי הפקר כעפרא דארעא, אבל מה שראה וביער אינו מבטל עכשיו שהרי רוצה לאכול עוד מה שמשייר, וגם כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו למחר (ס"ב וסק"ו ז' ח'). ויש דעות אם מהני ביטול בלב או דוקא בפה, והגר"א הסכים לדעת המחבר דמהני בלב (בה"ל בסי' תל"ז ד"ה בלב).

ד ויאמר הביטול בלשון שמבין שהרי הביטול הוא מתורת הפקר, ואם אינו יודע מה מהני הביטול, וע"כ טוב ללמד לע"ה שאינם מבינים בלה"ק או אשה מבטלת שתאמר בלשון שמבין, דהיינו (אללען חמץ אדער זויער טייג וואס עס איז אין מיין רשות זאל זיין הפקר אונד זאל ניט זיין גירעכינט נאר אזוי וויא די ערד אין גאס), ואם אמר ע"ה בלה"ק אם יודע לפחות ענין הביטול שיודע שמפקיר חמצו יצא בדיעבד, אבל אם אינו מבין כלל וסובר שאומר איזה תחנה לא יצא אפי' בדיעבד (ס"ב וסק"ט).

ה אם אמר בלשון תרגום כל חמירא" כולל חמץ ושאר, אבל בשאר לשונות צריך להזכיר כל א' בפ"ע, וכן בלה"ק צריך להזכיר חמץ ושאר, והגר"א מפקפק על כל זה דבירושלמי מוכח דסגי שיאמר חמץ (ס"ב וסק"י ובה"ל ד"ה אבל).

ו טוב לחזור ולבטלו ביום י"ד סוף שעה חמשית קודם שתגיע שעה ששית [שמשתגיע שעה ששית נאסר ואין בידו לבטלו], כדי לבטל הפת שקנה ביום י"ד וששייר בלילה למאכלו שלא נתכוין לבטלו, ואפי' בטלו הא חזר וזכה בו וחיישי' שמא ישאר ממנו כזית ויעבור עליו, ואין לבטלו ביום אלא לאחר ששרף החמץ כדי לקיים מצות שרפה בחמץ שלו, ולכן ישרוף קודם שעה ו' ואח"כ יבטלנו תיכף לפני התחלת שעה ו', ויאמר דחזית' ודלא חזית' דבערת' ודלא בערת', שביטול היום אינו אלא מפני הנשאר כנ"ל (ס"ב ג' וסק"א י"ב י"ג), ומ"מ אין לסמוך על ביטול היום לבד ושלא לבטל בלילה דחיישינן שמא ישכח (סק"א).

ז שליח יכול לבטל [ואין לעשות קטן לשליח], ויאמר חמצו של פלוני יהא בטל, ולא יאמר דאיכא בביתא הדין שמא יש לו במקום אחר, ויאמר ביום כל חמירא דאיכא ברשותי דפלוני דידיע ב"י ודלא ידע ב"י כו', ובלילה יאמר דלא ידע ב"י, ויש מחמירין שאין שליח יכול לבטל, ולכן נכון

הבגדים לפני פסח בדקו את הכיסים ונתכוונו לשם בדיקה, א"צ בדיקה שוב בשעת בדיקת חמץ, ומ"מ לא יכניס לכיסים דברי מאכל בפסח אא"כ ניקה אותם גם מפירורים.

סימן תלד. דינים הנוהגים תיכף אחר הבדיקה

א ומנהגינו לאומרו ג' פעמים עפ"י הרחיד"א במורה באצבע ס"י ז' אות ר"ג, וכ"כ בא"ח פרשת צו אות ז'.

ב הנה בבי"ב הבי"ד הגהות מימוניות פ"ג מהלכות חמץ ומצה דיש אומרים שיש לומר ליבטיל ולהוי הפקר כמו עפר, ויש שאין אומרים הפקר, וכתב ע"ז הבי"ד דכן נהגו שלא לומר והוא כמ"ש הרמב"ם שם בה"ז. ומחלוקתם תלויה במחלוקת רש"י ותוס' בפסחים דף ד' בגדר ביטול חמץ, דלרש"י הוא שיחשיב אותו כעפר ואין בו לא חשיבות ממון ולא חשיבות מאכל, ולתוס' ענין הביטול מדין הפקר. ובכה"ח סק"ו הביא דעת מרן הנזכר ושכ"כ הפר"ח, ושם בסק"ז הבי"ד האחרונים דסברו לומר הפקר, וכתב באול"צ פ"ז תשובה ט"ז דבשני הפעמים הראשונים שאומר את הביטול יאמר בלא חיבת הפקר, וכדעת רש"י והרמב"ם כפסק מרן, וטוב שבפעם השלישי יאמר הפקר לחוש לשיטת התוס', ומ"מ כתב שם דכשחל ער"פ בשבת לא יאמר לשון הפקר בפיו אלא יהרהר בלבו בפעם השלישית, יעו"ש בדבריו בביאורים.

שיח הלכה

הערות וביאורים במ"ב וחזו"א מלוקטים מספר "שונה הלכות" וחילופי מכתבים בין הגר"צ גרינהויז שליט"א למרן הגר"ח שליט"א¹

סימן תכ"ט

שונה הלכות סימן תכ"ט דין ג': מנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח ומנהג קדום הוא מזמן הגמרא ויכולין בני העיר לכפות זה לזה לענין זה ובמדינתנו המנהג לחלק להן קמח שע"ז מקרבא הנייתה טפי וכל מי שדר בעיר י"ב חדש צריך ליתן לזה והאידיא נהגין בל' יום ואם אנו רואין שנכנס בעיר ע"ד להשתקע שם לאלתר חייב ועי' בשע"ת. ואפי' ת"ח הפטור ממס צריך ליתן לזה ועי' פמ"ג (ס"א וסק"ג ד' ה' ו').

בגדר המנהג ליתן חטים לעניים

ש. אולי יש להדגיש שהמנהג הוא לא להסתפק בנתינת מעות שזה מעיקרי הלכה זאת, עי' שעה"צ ז'.

[א.ה. באמת יעוי' היטב בשעה"צ, והמתבאר משם שיש כאן ב' חלקים, דין מדינת דגמ, ב' מנהג, ומצד הדין סגי ליתן מעות, ומצד המנהג צריך ליתן דוקא חטים עיי"ש, אלא שבאמת לפי"ז א"י כמוש"כ במ"ב שהוא מנהג קדום מזמן הגמ', שלפ"ז משמע שזה רק מנהג ואין כאן ב' ענינים, ובאמת יתכן שזה ב' דרכים, דהשעה"צ הוא סברת רבינו הח"ח וכמוש"כ להדיא ולפענ"ד וכו' עיי"ש, ובמ"ב לא הלך בדרך זו, והשו"ה כאן העתיק לשון המ"ב והשמט ד' השעה"צ, אך מ"מ הערת הגר"צ שליט"א במקומה דמסתברא שגם לפי הדרך הפשוטה יש כאן הדגשה ליתן חטים, ולא להסתפק בנתינת מעות לחוד, ופשוט שע"ז הוצרכו למנהג גם לדרך המבו' במ"ב, אלא שלפי דרך זו הוה גם הדגשה זו מזמן הירושלמי, וק"ל].

שונה הלכות סימן תכ"ט דין ה': ונותנין לכל עני כפי צרכו לכל ימי הפסח ואם הוא עני גדול ואין לו במה לאפות המצה צריך ליתן לו גם דמי האפי', ונותנין זה אף למי שיש לו מזון י"ד סעודות דוקא לעני שדר שם י"ב חדש והאידיא נהגין בל' יום [ואם דעתו להשתקע לאלתר חייבים ליתן לו ועי' פמ"ג]. ואפי' העני שאין דר פה ל' יום אף שאין חייבין ליתן לו קמח לכל ימי הפסח בבת אחת מ"מ חייבים ליתן לו מצה בפסח כדרך שחייבין ליתן לו פת בכל ימות השנה מזון ב' סעודות לכל יום יום מימות החול שהוא שוה בעיר ובשבת מזון ג' סעודות (ס"ק ד' ה' ובה"ל ד"ה י"ב ושה"צ).

דעתו להשתקע לגבי נתינת מעות חטים ולגבי קבלתן

ש. עי' לעיל דין ג' (במש"כ) ואם אנו רואים שנכנס לעיר ע"ד להשתקע, ושם א"צ לציין ועי' פמ"ג, שרק כאן צריך לציין כן וכמובא בשעה"צ ט', ואין לומר) שהפמ"ג מסתפק גם ברישא, דפשוט שיש לחלק (דבודאי שורת הדין דעי"ש שדעתו להשתקע נהפך להיות כא' מבני העיר, אך כאן בדין ה' בעני שדעתו להשתקע לגבי) ליתן לו יש חשש הערמה, ועיינתי בפמ"ג וכן כתוב שם מפורש.

[א.ה. עי' בשו"ה כאן ותראה שרבינו שליט"א הסכים לזה, ומש"כ בסוף דין ג' ועי' בפמ"ג קאי על דין אחר, אך על נידון דעתו להשתקע לא ציין לפמ"ג רק בדין ה' ולא בדין ג'].
[א.ה. הנהגה הלכות סימן תכ"ט דין י"ז: נהגין להרבות קצת באכילה ושתי' ביום אחר החג והוא אסרו חג ואין נופלין בו על פניהם והמנהג שלא להתענות בכל אסרו חג ומ"מ אם התענה בו ת"ח א"צ למיתב תעניתו לתעניתו וכן יכול להתענות בו תענית לתעניתו (ס"ב וסק"ז י"ד וסי' רפ"ח סק"ט וסי' תצ"ד ס"ג ועי' בסי' רפ"ח דין י"א י"ב ובסי' תצ"ד דין י"ח ועי' בסי' תקמ"ז סק"כ) ש"כ שהמתענה ת"ח בחוה"מ טוב שיתענה התענית לתעניתו אחר אסרו חג, ודין חתן ביום חופתו ע"ל סי' תקע"ג דין ב').

המקור לכך שאין נפ"א בכל אסרו חג

ש. במש"כ ואין נופלין בו על פניהם (הנה ברור שהכונה לכל אסרו חג, דהרי בחודש ניסן בלא"ה ליכא נפ"א וכו"ל דין ו'), לא ציין ע"ז המקור.

[א.ה. הוספתי בסוגריים שההערה היא מכאן דקאי על כל אסרו חג, וכן מבוי בד' רבינו שליט"א שבהערה דלהלן דכל האמור בסעי' זה מתייחס לכל אסרו חג, עי' להלן, אך באמת שלכא"ו מצוין מקור ע"ז דמצוין ס"ק ז', והנה בסק"ז מבוי דהטעם שאין אומרים נפ"א בחודש ניסן משום שרובו בקדושה, ומונה שם הימים שבלא"ה לא היה לנו לומר בהם נפ"א, ושע"ז נוצר המציאות שרוב החודש יוצא בקדושה, וביניהם נמנה אסרו חג, ולמדנו מזה שבאסרו חג מצד עצמו הוא סיבה שלא לומר תחנון, וא"ש ד' השו"ה, וכנ"ר שהערת הגר"צ שליט"א נכתבה על מהדורת הכת"י שבו לא היה כתוב הציון לסיק ז', ומ"מ הדפסתי הערתו עם דברי ללמדך כמה כל מילה מדוייקת, ולכל ציון יש כונה לעוד מרגלית שדלה דלה לנו רבינו שליט"א בעיונו, ורמזה לנו בקיצורו כדרכו].

ש. במש"כ ודין חתן עי' להלן וכו', לכא"ו כבר כתוב בדין ט'.

ת. שם מדובר על אסרו חג אפי' שלא בניסן.

סימן תל"ג

שונה הלכות סימן תל"ג דין ג': אם בדק בליל י"ג לאור הנר ונזהר היטב שלא להכניס חמץ א"צ לחזור ולבדוק והרצוה להחמיר על עצמו לחזור ולבדוק עכ"פ לא יברך אז [וע"ל סי' תל"ב דין ב'] מיהו לכתחלה אין לעשות כן לבדוק בליל י"ג שמפסיד את הברכה כדלקמן סי' תל"ו דין ג' אבל אם בדק ביום י"ג לאור הנר צריך לחזור ולבדוק ליל י"ד [ואפי' שייר חדר אחד לבדוק בלילה לא מהני] ומ"מ לא יברך גם בזה אם בדק הכל ביום שיש פוסקים דבדיעבד יצא בבדיקה ראשונה (סק"א מ"ה ושה"צ) וכ"ש המכבד חדריו ב"ג בניסן אפי' אם מכוין לבדוק חמץ ולבערו ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ שצריך לחזור ולבדוק בליל י"ד (סי"א וסקמ"ד).

[א.ה. מש"כ כאן וע"ל סי' תל"ב דין ב', נתוסף עפ"י הערת הגר"צ שליט"א שביאר כונתו וכדלהלן].

ש. צריך להוסיף וע"ל סי' תל"ב דין ב', שכן ציין בשעה"צ אות ו', והכונה דמ"מ יכול לברך (אם רוצה לסמוך על הסוברים כן, וכמבוי שם) דיש לו ע"מ לסמוך, ועיי"ש היטב, והמ"ב בשעה"צ כאן נתכוין לציין ד"ז, וללמדך שלא הפסיד לגמרי את הברכה, אלא אם רוצה לברך יש לו עדיין היכולת לברך עכ"פ למחרת בשעת שריפה.

[א.ה. ויליע להנך אחרונים דס"ל שאפשר לברך בשעת שריפה דא"כ אין מפסיד הברכה, ולישתרי לבדוק ליל י"ג ויברך ביום י"ד בשעת שריפה שאינו מפסיד הברכה, ואין לומר דמ"מ מקיים מצוות בדיקה בלי ברכה, זה אינו, דעיי"ש בחק יוסף שהוא מקור ד' השעה"צ ס"ק ה' דבמשייר חדר א' לליל י"ד רשאי לבדוק ליל י"ג, ואף שנמצא שברך כמה חדרים בלי ברכה לא איכפ"ל כיון שסוכ"ס מברך ולא הפסיד הברכה לגמרי, וה"נ דכוותיה. ואולי אה"נ, אלא דלמעשה לא נקטינן כי הנך רבותא, אלא שאין מוחין בידי הנוהג כמותם, אך מ"מ צע"ג דהחוק יוסף עצמו הוא מהסוברים שמברך ביום י"ד בשעת שריפה, וכמוש"כ בשעה"צ סי' תל"ב בשמו, וא"כ לדידיה גופיה לא הפסיד הברכה, ואמאי לא יבדוק בליל י"ג ויברך ביום י"ד, וצע"ג].

שונה הלכות סימן תל"ג דין כ"ב: אבל אם יש עליו גובה ג"ט אפי' יש שם דאי חמץ מבטלו בלבו דהו' ומדאורייתא אפי' ביטול א"צ דדוקא להטמין בידיים אסור אבל כאן שממילא נפל הגל אינו עובר ורק מדרבנן צריך לבטל שמה יפקח הגל במועד ויעבור על בל יראה ואם לא ביטל עד אחר זמן איסורו מ"מ אפשר שאין כדאי להחמיר לפקח הגל דעתה כשמכוסה הוא כמבוער מה"ח וכשיגלהו אפשר דעובר בבי"ט טרם שיבער (וע"ל סי' תמ"ה דין ג' בשם החזו"א) [ודעת הסמ"ק דמה"ח חייב לבטל דהו' כמטמין אע"פ שאין דעתו לפקח הגל במועד ובח"מ מצדד דאפי' ספק חמץ צריך לבטל, ואם לא ביטל עד אחר זמן איסורו חייב לפקח הגל במרא וחצינא לבערו אם לא שהוא גל גדול שא"א לפקח והוא אבוד ממנו ומכל אדם שאז א"צ לשכור פועלים לפקח הגל וגם א"צ לבטל אפי' לכתחלה דלא קרינן בי' שלך, אבל דעת רוב הפוסקים כדעה ראשונה ובספק חמץ א"צ גם לבטלו וכן עיקר] ואם לאחר הפסח נתפקח הגל ונתגלה החמץ מותר אף באכילה כיון שלא עבר עליו כלום (סי"ח וסק"ח ל"ט ושה"צ וע"ל סי' תמ"ה דין ג').

בענין ביטול בספק אם יש חמץ תחת מפולת ג"ט

ש. מש"כ אפי' אם יש שם ודאי וכו', מלשון זה משמע (דלא מבעיא בספק אם יש חמץ סגי בביטול, אלא אפי' אם ודאי יש שם חמץ סגי בביטול, וא"כ משמע) דגם בספק צריך ביטול, ובאמת (זה אינו), דבשעה"צ אות מ"ב מבואר דרק להסמ"ק הדין כן (כיון שסובר שחובת הביטול במפולת ג"ט היא מה"ת, ממילא כשיש ספק אם יש שם חמץ חייב לבטל), ושאר פוסקים חולקים (דכיון דלדידהו גם בודאי יש שם חמץ אינו חייב לבטל מה"ת אלא מדרבנן, א"כ במקום ספקא לא הצריכו אפילו ביטול), ובאמת גם לסמ"ק נסתפקתי אם החיוב במקום שזה ספק אם יש שם חמץ הוא מה"ת או רק מדרבנן, ומלשון השו"ה בהמשך וד' הסמ"ק דמה"ת וכו' ובח"מ מצדד דאפי' ספק וכו', משמע שגם במקום ספק חייב ביטול מה"ת, וש"ויר בחמד משה בפנים שמפ"ו שמחויב מה"ת מדין ספקא דאו' עיי"ש.

סימן תל"ד

שונה הלכות סימן תל"ד דין א': בשעת הבדיקה יציני החמץ שרוצה לאכול שיש לחוש שלאחר שהשלים לבדוק זוית אחת וילך לבדוק זוית אחרת יטול עכבר לפניו ויגרנו זוית שכבר בדק ויצטרך לחזור ולבדוק וכן אחר הבדיקה יתא נזהר להצניע חמץ שמשיר לאכילתו וכן חמץ שמוצא בבדיקתו ומניחו כדי לבער למחר והעולם אין מצניעין רק חמץ שמוצאין בשעת בדיקה אבל שאר חמץ אין נוהרין בזה ומולכין אנה ואנה ולא יפה עושין שע"ז אין שם בדיקה כלל אחרי שלא השיגח שיהי' חמץ מונח משומר במקום אחד (ס"א וסק"א ב' ושה"צ).

שונה הלכות סימן תל"ד דין ב': ואם לא נזהר להצניע במקום משומר אם אינו יודע אם חסר מהחמץ או לאו א"צ לחזור ולבדוק אבל אם הניח עשר ככרות ומצא ט' או שנטלו עכבר בפניו [אע"ג דאפשר שאכלו לא סמכי ע"ז כיון דאיכא דאי חמץ] צריך לחזור ולבדוק בלא ברכה (וע"ל סי' תל"ט דין ג') ואם בדק ולא מצאו צריך לבטל פעם אחרת (וע"ל סי' תל"ט דין ד' וצ"ע) [ומיהו אנו נוהגין בלא"ה לבטל שנית בשעת השריפה] ואם כפה עליו כלי ולא מצאו א"צ לבדוק דודאי אדם נטלו דוקא שהניחו במקום גבוה שאין יד התינוקות ממשמשין בו דוקא שכופה עליו כלי רחב שבוה אין השרץ יכול לגלותו אבל ליתן חמץ בכלי ולכסותו אסור ששרץ יכול לגלותו לכן יכפה עליו כלי או יתלנו באויר או יניחנו בתיבה ויתן התיבה במקום שאין עכבר יכול לבא (ס"א וסק"ג ד' ה' ובה"ל ד"ה אם וד"ה או).

בענין מי שלא הצניע את החמץ אם צריך בדיקה נוספת

[א.ה. הערה זו נערכה בלשון העורך].

ש. מש"כ בסוף דין א' שע"ז אין שם בדיקה אחרי שלא השיגח שיהא חמץ משומר במקום אחד, צ"ע דלכא"ו במה שלא היה משומר עדיין אינו מפקיע שם בדיקה מזה, דלזה סגי שיהא מונח במק"א, שכל שמונח במק"א ולא ראה שנחסר מהחמץ א"צ בדיקה נוספת וכדלהלן דין ב', ורק במולכין אנה ואנה אין ע"ז שם בדיקה, וככה"ג שמולכין אנה ואנה לכא"ו חייב לחזור ולבדוק בברכה אפי' א"י שנחסר כלל מהחמץ, דהרי אין ע"ז שם בדיקה כלל, וכהפסיד בין ברכה לבדיקה דמי (ומשא"כ בהניח במק"א ומצא שנחסר שישב שיקים בדיקה וחזר ונתחייב וא"צ ברכה, וכדלהלן דין ב'), ולפי"ז צריך להגיה את לשון השו"ה ולכתוב אחרי שלא הניח החמץ במק"א.

בענין הנחת החמץ בתיבה שמורה מעכברים

ש. מש"כ בסוף דין ב' ויתן התיבה במקום שאין עכבר יכול לבא צ"ע, דלכא"ו אם המקום שמור מעכברים למה לי התיבה כלל, ובפשוטו משמע שיניחנו בתיבה כזאת ששמור נגד עכברים (ולשון השו"ע בתיבה מקום ששמור מעכברים, והיינו שהתיבה עצמה שמורה מעכברים, ועי' ביה"ל שכ' יסתם תיבה חתורה אצל עכברים, וע"כ צריך להניח באופן שעכבר לא יוכל להגיע לשם, אך עדיין אין הכונה שמניחו במקום שעכברים לא מגיעים לשם, דשם א"צ תיבה וכנ"ל).

בענין אם צריך ביטול כשבדק אחרי חמץ שנאבד ולא מצאו

א.ה. בשונה הלכות כאן כתב בסוגריים עגולות, וע"ל סי' תל"ט דין ד' וצ"ע, ומקור הערה זו נמצא במכתב מהגר"צ שליט"א, ויש שם תוספת דברים, והננו מעתיקים אותו כלשונו.

ש. במש"כ ואם בדק ולא מצאו צריך לבטל פעם אחרת, צריך להוסיף בסוגריים עגולות וע"ל סי' תל"ט דין ד' וצ"ע, וגם שם צריך לציין לכאן, ובמקו"ח כאן תירץ דאיירי שם בחמץ שאינו שלו, ועי' פמ"ג כאן.

[א.ה. הנה באמת הרי כל בודק את ביתו כדן לכא"ו היה לו לסמוך שמסתמא אין עוד חמץ בבית שהרי בדק כדן, ואעפ"כ חייבוהו חז"ל לבטל שמה ימצא גלוסקא יפה, ובהכרח שחז"ל תקנו לכל ישראל משום אנשים שאין בודקים כדן, או שטועים וחושבים שבדקו כדן, ומ"מ מצד זה לא הצריכו בדיקה נוספת כי אם ביטול, ולפי"ז י"ל דבסי' תל"ט לא קאמר שא"צ ביטול אלא שא"צ לבדוק, דסומך על עצמו שבדק יפה ואין עוד מה לבדוק, אך מ"מ מכא תקחז"ל צריך לבטל דלא עדיף משאר בודק שצריך לבטל, אף שבסתמא א"צ לחוש שיש לו עוד חמץ בביתו, וה"נ אף שיכול לסמוך שמסתמא הככר אינו בביתו נכלל בתקחז"ל וצריך לבטל, ונפק"מ דגם כשהגיע זמן איסורו שא"י לבטל מ"מ א"צ לשוב ולבדוק, שא"י אלא חובת ביטול, וכשיכול לבטל דווקא, וממילא לק"מ, ואמנם באמת לו"ד המ"ב סי' תל"ד היינו יכולים לומר דבמקרה פרטי שהנידון כלפי חמץ מסוים שכבר היה בפי עכבר ויש לתלות שאכלו, לא נתקנה תקנת חז"ל של ביטול, שזה תקנה כללית כלפי כללות הבדיקה שמה יש ששאר להם חמץ בביתם וכו', ומשא"כ הכא שמצד זה כבר

1. א.ה. כבר כתבנו בגליונות הקודמים ששאלות הגר"צ שליט"א מועתיקים כלשונם, מלבד אותם הערות שהדגשנו שהוצרכנו לערכם בלשונו להבנת הדברים, וכמו"כ כל הסוגריים העגולות שבתוך ד' הגר"צ שליט"א הם הוספות העורך הנצרך להבנת הדברים, אבל הסוגריים המרובעות הם הוספות שהוסיף הגר"צ שליט"א בעצמו בכת"י. יישר כח מרובה להעורך היקר ברוך הכשרונות הרה"ג רבי בן ציון רפאל גרינהויז שליט"א על שעשה ימים ולילות בטירחא מרובה להעמיד הדברים על מתכונתם.



להם רבינו שליט"א, ומי"מ להבנת הדברים היטב המה ערוכים בלשונו של העורך].

הנה המ"ב כאן סתם שמי שנתחמץ לו חמץ בפסח מברך בשעת שריפה, ולא תלאו במחלוקת שבסוף סי' תל"ב, ובהכרח משום שהכא כו"ע מודו דמברך בשעת שריפה, וכן מפורש בד' הגר"ז דשריפה שבתוך הזמן מברכים ע"ז לכו"ע, דזה קיום מי"ע המחוייב לעשות בחמץ זה מה"ת וצריך לברך ע"ז לכו"ע, ומשא"כ קודם זמנו שאינו קיום מ"ע דאו עדיין.

ומי"מ מכו' בהמשך ד' המ"ב דאף בשורף תוך זמנו שמקיים מ"ע המחוייב בהחמץ מה"ת, י"א שאם בירך כבר על הבדיקה אהני הך ברכה גם לשריפה זו וע"כ אינו חוזר לברך, ולפ"ד היה נר' שכה"ג גם לחמץ שנתחמץ בתוך הפסח, וכן משמע לכא' מסידור הדברים במ"ב דסוף דבריו קאי על כל משי"כ תחילה, שביניהם נזכר גם הא דחמץ שנתחמץ בתוך הפסח, וכן משמע לכא' בספר שר האלף עיי"ש, אכן בא"ר משמע שבזה שפיר מברך דהוי דבר חדש, ולא חל ע"ז הברכה שבשעת בדיקה, וכן מפ"ו בפמ"ג ריש סי' תמ"ו, וכ"כ ג"כ בספר מגן האלף כאן, ומפרש כן ג"כ ד' ספר שר האלף, עיי"ש היטב.

שונה הלכות סימן תל"ה דין ד': כל הבדיקות צריך להיות בנר ובחורין ובסדקין ואפי' כשבודק ביום אך כשבודק ביו"ט לדעת המתירין צ"ע אם מותר להדליק נר בשביל זה ביום אפי' היכא שלא ביטלו ובביטלו בודאי אין להדליק נר וע"כ טוב לדחות הבדיקה על חוה"מ (סק"ד ושה"צ).

בענין בדיקת חמץ ביו"ט

ש. מש"כ בסופו וע"כ טוב לדחות הבדיקה על חוה"מ (וכ"ה לשון השעה"צ סק"ט עיי"ש), לכא' נר' שכונתו להכריע גם באופן שלא ביטל (דגם ככה"ג לא יבדוק בנר ביום ביו"ט עצמו אלא ידחה לחוה"מ, דאל"כ מאי וע"כ טוב וכו', הא בביטלו כ' דבודאי אין להדליק נר, ובהכרח שכונתו גם בלא ביטל, דכיון דצ"ע אם רשאי להדליק ע"כ בכל גוונא טוב לדחות לחוה"מ).

[א.ה. אע"פ שהוכיח הגר"צ שליט"א דהמ"ב נתכוין להכריע לא לבדוק ביו"ט אלא בחוה"מ, מ"מ כ"ז רק לגבי נזכר ביום שאין רשאי להדליק נר, אך לגבי נזכר בלילה, או ביו"ט א' בבוקר שיוכל לבדוק בליל יו"ט ב' בנר שנדלק בלא"ה לצורך יו"ט לא קאמר מידי, ובהו עי' מי"ב לעיל סק"ב דבלא בטלו אפשר שיבדוק, ועיי"ש בשעה"צ ס"ק ו' דתלוי בפלו' הפוסקים ריש סי' תמ"ו, ושם הכריע לעיקר הדין דבלא ביטלו יטלטלו ויבערו אלא שנהוג עלמא כהשו"ע, וע"כ הדבר תלוי במנהג, וצ"ע אך להגדיר המנהג בד"ז בזמנינו שהוא דבר שאין מצוי וצ"ע, ונפק"מ ממילא גם לענין שכת ולא ביטל וכמוש"ג, ומי"מ יש נפק"מ לענין יו"ט שני דבהו הכריע המ"ב בסי' תמ"ו שאם לא ביטל שיבער ביו"ט. וא"כ להנ"ל ה"ה שיבדוק ביו"ט ב', אך מ"מ ל"ד הגר"צ שליט"א כ"ז בלילה ולא בנזכר ביום שא"י להדליק נר, וק"ל].

לא מהני אלא למ"ד דמהני ע"י שליח, וא"כ שוב נמצא דכשמינה שליח א"צ שאשתו תבטל, ובמ"ב אין הכרח דמש"כ בס"ק י"ז אם לא מינה שליח קאי כלפי ביטול הבעה"ב במקומו, ולמ"ד דמהני שליח, וע"ז כתב דלמה שהוא הכריע דלא לסמוך על שליח אין נפק"מ בכ"ז, ולא דיבר המ"ב מענין ביטול אשתו במאי עסקינן אם כשמינה בעה"ב שליח או לא, ולמ"ד דלא מהני שליחות, אך מסברא י"ל כנ"ל, וזהו שכי' הגר"צ שליט"א דד' השו"ה שהדגיש אם לא מינה שליח לדין מתפרש לגבי ביטול ע"י אשתו וכמוש"ג].

סימן תל"ה

סימן תל"ה דין א': לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד באיזו שעה שיזכור מהיום ולאחר שזכור מחויב לבדוק תיכף שמה שכתב עוד הפעם (וע"ל סי' תל"ג דין ה' וצ"ע) ואחר הבדיקה יבטל אם עדיין לא הגיע שעה ששית אבל אם הגיע אין יכול לבטל רק יבדוק ויבער לבד (ס"א וסק"א ב').

בענין חובת הזריזות לבדוק מיד בבוקר יום י"ד (למי ששכח לבדוק בלילה)

[א.ה. מש"כ כאן בשו"ה בסוגריים וע"ל סי' תל"ג דין ה' וצ"ע, מקורו מהערת הגר"צ שליט"א, והננו מעתיקים מכתב הגר"צ שליט"א שיש בו גם תירוץ להערה וכדלהלן].

ש. מש"כ דין א' ולאחר שזכור מחוייב לבדוק תיכף צ"ע, דבסי' תל"ג דין ה' כתב דיש דין זריזין (ומשמע שא"ז חייב גמור מצד הדין), ואולי כאן בשכח דווקא, ושם איירי בנאנס או הויד דווקא (דבשכח חיישינן שמה ישכח שוב משא"כ בלא שחכ), ואם כנים דברינו יש לרמוז בסוגריים עגולים כאן ושם.

שונה הלכות סימן תל"ה דין ג': לא בדק בתוך הפסח יבדוק לאחר הפסח כדי שלא יכשל בחמץ שעבר עליו הפסח שהוא אסור בהנאה [מיהו מותר לשהותו] ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך אבל על הבדיקה שבתוך הפסח צריך לברך אע"פ שביטלו קודם הפסח וכ"ש אם נתחמץ לו חמץ גמור בפסח שמברך בשעת הביעור (ואפי' להחולקים בסי' תל"ב דין ב' משום שכאן חייב מדינא לבער מיד כמי"ש הגר"ז) אבל דבר שאינו חמץ גמור כגון שנמצא חטה בתבשיל וכיו"ב אינו מברך וכ"ז במי שלא בדק קודם אבל אם כבר בדק וביטל כדינו קודם פסח ומצא חמץ בפסח י"א שאינו מברך דברכה ראשונה שבידך אז קאי על כל מה שימצא אף בתוך הפסח וספק ברכות להקל (ס"א וסק"ה אך אם נתחמץ לו חמץ גמור בפסח ע"י בפמ"ג ר"ס תמ"ו ובמגן האלף כאן דגם ככה"ג מברך).

בענין ברכה על ביעור חמץ שנתחמץ בתוך הפסח

[א.ה. עי' כאן ב' הסוגרים העגולות בשו"ה, ומעיון במכתבי הגר"צ שליט"א למדנו שנתוספו עפ"י הערותיו, והננו להעתיק דבריו שהסכים

ביטל, ונשאר לו רק חשש ככר זה שהיה כבר בפי העכבר בלבד, אך מי"מ מפ"ו בר"ן כד' המ"ב וכמוש"כ בשעה"צ שם ס"ק ו', עיי"ש היטב].

שונה הלכות סימן תל"ד דין ה': אם אמר בלשון תרגום כל חמירא כולל חמץ ושאר אבל בשאר לשונות צריך להזכיר כל א' בפ"ע וכן בלה"ק צריך להזכיר חמץ ושאר והגר"א מפקפק על כל זה דבירושלמי מוכח דסגי שיאמר חמץ (ס"ב וסק"י ובה"ל ד"ה אבל).

אם צריך לומר חמירא וחמיעא

ש. מש"כ אם אמר בלשון תרגום כל חמירא כולל חמץ ושאר, הנה כן מפ"ו במ"ב ס"ק ט"ז דבאומר לשון תרגום סגי לומר חמירא לחוד, וצ"ע אמאי בסי' תל"ו שעה"צ ס"ק ה' כתב הלשון חמירא וחמיעא, וכמו שנדפס בסידורים שלנו, ואולי ד' השעה"צ שם לא דווקא וצ"ע.

שונה הלכות סימן תל"ד דין ט': אם אין האיש בביתו ולא מינה שליח לבטלו יבטל במקום שהוא שם ואם יש לחוש שישכח יש להזהיר לאשתו שתבטל אף שלא צוה לה הבעל ותאמר כל חמירא דאיכא ברשות בעלי ידע ב' וכו' ואם אינה מבינה בלה"ק תאמר בלשון שמבינה וכנ"ל ואפי' אינה יודעת בעצמה לבדוק ומינתה שליח לבדוק חדריה מחמץ מי"מ הביטול טוב יותר שתעשה בעצמה בלשון שמבינה ומי"מ אין כדאי לכתחלה לסמוך לגמרי על ביטול אשתו כיון שמ"מ אינו שלה ויבטל במקום שהוא ויש מפקפקין על עיקר הדין של ביטול אשתו ומי"מ במקום הדחק יש לסמוך ע"ז (ס"ד וסק"י י"ח י"ט ובה"ל ד"ה שתבטל).

ביטול ע"י בעה"ב כשמינה שליח לבטל, ואם צריך שאשתו תבטל ככה"ג

ש. מש"כ ולא מינה שליח (הנה לגבי הרישא שיבטל במקום שהוא נמצא שם) מפ"ו במ"ב ס"ק י"ז דלא דווקא (אלא אפי' מינה שליח לבטל מי"מ לא יסמוך ע"ז ויבטל במקום שנמצא), ומי"מ דינא דסיפא שאשתו תבטל אם חוששת שישכח, יתכן שנאמר רק היכא דלא מינה שליח (דאם מינה שליח סמכינן ע"ז אפי' אם חוששת שבעה"ב ישכח לבטל במקומו, ואינה צריכה לבטל).

[א.ה. ביאור הדברים דלכא' י"ל דביטול ע"י אשתו אין בו צד עדיפות ע"פ ביטול שליח, ואם שליח לא מהני גם ביטול ע"י אשתו לא מהני, ובאמת שיל"ע בזה אם ביטול דאשתו מדין שליחות ומשום שכאילו אמר לה להדיא, וכן משמע לשון המ"ב ס"ק י"ח שכמו שנתן לה רשות דמי, אך מאידך י"ל שזה דין בפנ"ע שיש לה כח לישא וליתן בביתו [וע"י עוד טעם במ"ב הוצ' דרשו בשם שו"ת יהודה יעלה עיי"ש], ולפי צד א' פשיטא שאין שום עדיפות בביטול אשתו על פני שליח, וממילא במינה שליח א"צ שתבטל אשתו, אך לצד ב' י"ל שיש צד ששליחות לא מהני, וביטול אשתו תועיל, ושפיר צריך ביטול אשתו גם כשמינה שליח. אכן י"ל שלפי הטעם המבוי בבי"ב בסברת מ"ד דשליח א"י לבטל, י"ל דשייך סברא זו גם באשתו, ואף אם אשתו לאו מתורת שליחות קאתיא מי"מ

מקור הלכה

במצות בדיקת חמץ וברכתה

פסחים ז' א' אמר ר"י הבודק צריך שיברך, מאי מברך וכו' על ביעור חמץ. מבואר כל המו"מ בגמ' אי מברכין על ביעור או לבער, אבל דא פשיטא דהברכה היא על הביעור. ולפ"ד צ"ב למה לא מברכין על בדיקת חמץ, ועי' באבודרהם שכתב דמשו"ה לא מברכין על בדיקת חמץ שהיא אינה אלא מדרבנן. וצ"ב רב הא מברכין על כל מצות דרבנן כמי"ש שבת כ"ג א'. כתב הרא"ש שעיקר הבדיקה היא לצורך הביעור, וברש"י כתב בדיקה היא ביעור, ומשמע מלשון רש"י דעצם הבדיקה היא קיום דין של ביעור חמץ, במה שמבערו מכל מקום בביתו ובדוק לאחריו בחורין וסדקין להוציא מבייתו, זה גופא הוא קיום דין של הביעור, ולכן מברכין על ביעור ולא לבדוק. ועי' בקרבן נתנאל על הרא"ש שהביא דברי הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל"ג) דבמה שהוא בודק מקיים דין ביטול, וזהו ביעורו למפרע במעשה הבדיקה גופה, וזהו כפירש"י, ולא כמש"כ הרא"ש, ובקרבן נתנאל לא כתב כן. יעו"ש.

ובדברי הרא"ש צ"ב, דעי' ברא"ש שהקשה למה לא מברכין בשעת הביעור לבער החמץ, ותירץ דכיון שאנו שורפין קודם זמן איסורו דהיינו קודם שש ואז עדיין אין מצוה, דתשביתו לא חייל אלא משש והלאה, ובמה שמבער כדי שלא יעבור בבי"ב ובי"ז זהו רק שמירה מעבירת איסור, ואין בזה קיום מצוה לברך עליו, יעו"ש. ולפי"ז צ"ב א"כ הא דמברכין על מצות בדיקת חמץ היינו דהיא מצוה מדרבנן ושייך בזה ברכה על קיום מצוה זו, וא"כ היה בדין לברך על מצות בדיקת חמץ שהוא עיקר

הגאון רבי פנחס פרנקל זצ"ל מח"ס אבני פינה

בגמ' ו' א' היוצא לדרך תוך ל' יום חייב לבדוק, קודם ל' תלוי אם דעתו לחזור וכו', וכ"ה בשו"ע (סי' תל"ו). ובבי"ב הביא דהכל בו כתב דפלוגתא בראשונים אי יברך על בדיקה זו דתוך ל' קודם י"ד, וברמ"א פסק כן להלכה שלא יברך. ובבי"ח פליג להלכה כיון שחייבוהו חכמים תוך ל' לבדוק הוי זמנו וחייב לברך, ורק כשבודק קודם ל' אז לא יברך כיון שלא הוי זמן בדיקה אלא שמה יחזור קודם הפסח או תוך הפסח ויכשל, יעו"ש. והפ"ח ס"ל דבכל גוונא יברך. ועי' ביה"ל הביא דברי הריטב"א שהביא דעת הרא"ה שיש לברך, והריטב"א ס"ל דרק תוך ל' יברך.

וסברת הנך דסברי לא לברך צ"ב, הא חייב תוך ל' לבדוק כתקנת חז"ל, דהוא זמנו מדין שואלין ודורשין ל' יום כמבואר בסוגיא, ועי' רש"י כ"ז ב' ד"ה שאם לא מצא וכו' יעושה"ה, מבואר דהך זמן דתוך ל' יום ד"ה הוא, וא"כ למה לא יברך. ובביאור הגר"א כתב שהרי אינו מבער אח"כ ורק מוציא מהך רשות, ועיקר חובת בדיקה היא כשבא לידי ביעור, וכל שלא בא לידי כך אין כאן קיום דין של עיקר מצות הבדיקה שהיא לצורך הביעור. וזה מובן היטב לפי מה שביארנו טעם הברכה שכל עיקרה הוא לצורך הביעור. אמנם מהנך דס"ל דמברך בכל גוונא משמע לדידהו דעיקר הברכה היא על תקנת חז"ל במצות בדיקה, וכל שמקיים מצוה זו הרי הוא מקיים מצות חז"ל וחייב לברך, וכיון דהיוצא לדרך כך הוא דינו מעיקר תקנת חז"ל שאז הוא זמנו שפיר מברך. וכל זה צ"ב, דמהא דס"ל להב"ח דאין לברך כלל בשעת ביעור אף שלא בירך בשעת בדיקה, וכן דס"ל כאן ביוצא לדרך דמברך, היינו דס"ל דעיקר הברכה היא על קיום מצות הבדיקה, משא"כ הנך דס"ל דמברך בזמן ביעור

כשלא בירך על הבדיקה, וכמו כן שאין מברך ביוצא לדרך, הרי דס"ל דעיקר קיום המצוה הוא ביעורו, ומש"ה כל שלא שייך קיום דין ביעור דהיינו תוך ל' ביוצא, או להיפך שיש קיום דין ביעור ביום י"ד כשלא בירך עדיין בבדיקה חייב לברך.

וכן נראה לפ"ר מהא דמבואר (סי' תל"ב) שיש להניח חמץ שמא לא ימצא בבדיקתו והוי ברכה לבטלה, וי"א דהעיקר הוא מעשה הבדיקה לראות שלא יהא חמץ, משמע נמי דהיינו פלוגתא דהיינו אי מצות הבדיקה היא הביעור הבא מחמת בדיקה זו, או שעצם מעשה הבדיקה הוא לוודא שאין חמץ ברשותו היינו מצותו. וכל זה צ"ב.

כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' חו"מ הל' א-ג) מצות עשה מן התורה להשבית חמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר ביום הראשון תשביתו וכו', ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר וכו', ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו וכו', ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות וכו' ולהוציא מכל גבולו, וכן מדברי סופרים שבדוקין ומשביתין חמץ בלילה מתחילת ליל ארבעה עשר וכו', עכ"ל. ויש לעי' בלשון הרמב"ם בהל' ג' שכתב וכן מדברי סופרים שבדוקין ומשביתין וכו', דהא דבדוקין היינו מה שכתב הרמב"ם לפני כן דמדברי סופרים איכא מצוה לחפש אחר החמץ, אבל מה שכתב הרמב"ם ומשביתין וכו' צ"ב, הא אין ההשבתה אלא למחר בשעת ביעור החמץ, שהוא כמש"כ הרמב"ם (ריש פ"ג) כשבדוק אדם ומחפש בלילי ארבעה עשר מוציא את החמץ וכו', ומקבץ הכל במקום אחד עד תחילת שעה שישית ביום ומבערו, ואם רצה לבערו בלילי י"ד מבערו, הרי דאין זמן ביעור החמץ אלא ביום בתחילת שעה שישית, ומה זה שכתב הרמב"ם כאן דמדברי סופרים בודקין ומשביתין חמץ בלילה וכו', והא בלילה אינו זמן השבתה אלא זמן בדיקה לחוד.

אמנם נראה ביאור דברי הרמב"ם עפ"י מה שכתב (פי"א מהל' ברכות הל' ט"ו) וז"ל, וכן הוא מברך על ביעור חמץ וכו', שמעת שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו, עכ"ל. היינו שביאר הרמב"ם דברכת על ביעור חמץ שאנו מברכין בשעת הבדיקה היא ברכה דלשעבר, והיינו שמיד בתחילת בדיקתו הרי הוא גומר בלבו לבטל חמץ, והיינו שהרי זו היא מטרת הבדיקה, נמצא שיש כאן מעשה ביטול על החמץ בלבו, וכבר נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק. וזה נראה כוונת הרמב"ם שכתב כאן שמדברי סופרים בודקין ומשביתין חמץ, והיינו עפ"י מה שכתב בהל' ב' דדין תשביתו האמור בתורה היינו שיבטל חמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. הרי דיסוד דין מצות תשביתו הוא הביטול הנכון בלב, להוציא כל חמץ שברשותו ולהשוותו כלא וכעפר, ונמצא שע"י מעשה הבדיקה שהוא עושה שמטרתה היא לבדוק אחר חמץ שברשותו כדי להוציאו, הרי בזה יש קיום דין השבתה שנעשה ע"י מעשה הבדיקה, וכמו שכתב הרמב"ם שהברכה היא לשעבר שכבר נעשית מצותו.

והוה שחידש לן הרמב"ם שיש מצוה מדברי סופרים לא רק לבטל חמץ אלא לחפש אחריו, וכמ"ש בגמ' שצריך ב' הדינים הביטול והבדיקה, אמנם הוסיף הרמב"ם שכבר במעשה הבדיקה מתקיים ג"כ הך דינא דהשבתה, שיש כאן הוראה גמורה לביטול חמץ באיכותו, ולהשוותו כדבר שאין לו חשיבות וערך במה שבדוק כדי להוציאו מביתו. אמנם כל זה צ"ב מנלן דהך חיובא דמדברי סופרים לבדוק אחר חמץ הוא גם כן כדי לקיים בזה דין השבתה, והרי כל עיקר מעשה הבדיקה כדי לבערו למחר כמש"כ הרמב"ם בפ"ג הנ"ל. וביותר צ"ב במה שכתב הרמב"ם דביאור ברכת על ביעור חמץ שהוא לשעבר, וביאר שזהו כוונת הגמ' בפסחים ז' ב' (עי' במפרשי הרמב"ם). ועי' מה שכתב בקרבן נתנאל על הרא"ש (סי' י' אות ט') די"ל דמכאן יצא לו להרמב"ם חידוש זה דע"י מעשה הבדיקה יש קיום דין של השבתה, במה שתקנו לשון זה בהברכה שמשמעה לשעבר. וכל זה צ"ב.

והנה בגמ' פסחים ד' א' מכדי בין לרבי יהודה ובין לרבי מאיר חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה, ונבדוק בשית, וכ"ת זריזין מקדימין למצוות נבדוק מצפרא וכו', אמר רנ"ב בשעה שבנ"א מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה. מבואר בגמ' בפשוטו היות שכל מה שהבדיקה נצרכת הוא כדי שלא להכשל בזה בזמן איסורו, ומש"ה חייבוהו חכמים לבדוק לכל מ"ד מטעמא דאית ליה כמבואר ברש"י ותוס' ריש מסכת פסחים, ומש"ה שאלו בגמ' דלמה יבדוק באור ל"ד וסגי בקרוב לזמן איסורו, ותירצו מחמת השכיחות דבנ"א בבתיהם ותועלת הנר

לבדיקה. אמנם חזינו דהקדמו זמן הבדיקה לתחילת הלילה ולא למיעבד שום דבר קודם לה. ובפשוטו הטעם כדי שלא ישכח לבדוק, מ"מ חזינו שיש בזה זהירות יתירה שהבדיקה תהא מיד בתחילת הלילה, וצ"ב.

וזה לשון הבה"ג (ריש הל' פסח סי' י"א) ומיחייבין בישראל לבעורי חמירא בארביסר בניסן שנאמר שבעת ימים וכו' אך ביום הראשון, מאי ראשון וכו' אלא ראשון דמקמי חג והיינו ארביסר ואימא מאורתא וכו', דהו"ל מתחילת שבע, ועבדו רבנן הרחקה יתירה דלא לינגע באיסורא דאורייתא, ותנו רבנן ושמי רתם את היום הזה לדורותיכם, שמרהו מלפניו מאור ארבעה עשר, מכאן אמרו אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, עכ"ל. והא דהביא הבה"ג דילפינן מקרא דשמרתם וכו' מכאן אמרו וכו' הוא מירושלמי ריש פסחים. הנה לפנינו דברי הבה"ג דדין בדיקת חמץ בלילי י"ד הוא מטעם אחר, דבעינן שמירה ליום הזה שהוא יום ראשון לאיסור חמץ והוא י"ד ניסן, ובעי לשמרו מבערב.

ודברי הירושלמי בפשוטו הם דלא כסתמא דהבבלי דילן, שאמרו דכל חיוב בדיקה מבערב הוא רק מצד דשכיחות הבנ"א ותועלת הנר כנ"ל. אמנם מדברי הבה"ג שהביא דברי גמ' דילן וגם הטעם דרנ"ב כמש"כ הבה"ג אח"כ, ואין בודקין לא לאור החמה וכו' אלא לאור הנר וכו' ואמר רנ"ב בשעה שבנ"א וכו', הרי דכלל הבה"ג גם דברי הירושלמי בהך, וצ"ב הא בפשוטם של דברים דברי הירושלמי הם דלא כדברי הבבלי.

ואנהרינהו לעיינן בדברי הגר"א בשו"ע (סי' תל"ג סי"א) אהא שכתב במחבר המכבד חדרו ב"ג ניסן ומכוון לבדוק וכו', אעפ"כ צריך לבדוק בלילי י"ד. וכתב הגר"א עלה בתוה"ד אבל הר"ן כתב דלא יבדוק ב"ג לאור הנר, כמ"ש בירושלמי שם וכו' לא כמה דאיהו מינהר בליליא מנהר ביממא וכו', וכן בגמ' אמרו בשעה שאור הנר יפה לבדיקה, אבל אם בא בלילי י"ג לבדוק ש"ד, וכ"ה בירושלמי למה בלילה אר"י שאין בדיקת הנר יפה וכו', ר' מנא לא אמר כן ושמרתם את היום הזה לדורותיכם עשה שיהו היום והלילה משומרין, ויתחיל ב"ג ויהא הלילה והיום משומרין אוף אית ליה דאמר ר"י, ר"ל שגם הוא אית ליה טעמא דר"י, ונ"מ מ"ש שיהא וכו', שצריך לבדוק בתחילת הלילה, וזה ראייה לדברי הראב"ד ושו"ע סי' תל"א ס"א וכו', עכ"ל. יעו"ש כל אריכות דבריו.

והנה הגר"א הביא לן דברי הירושלמי בביאור דברי שיטת הראב"ד, והוא גם בשו"ע בסי' תל"א, דהבדיקה צריכה להיות בתחילת הלילה ממש, כטעם הירושלמי דבעינן שיהו הלילה והיום משומרין, וזהו טעם חיוב הבדיקה של לילי י"ד. וטעם דרנ"ב הוא שלא יבדוק ביום י"ג ואז ג"כ הלילה והיום משומרין, ועז"ז קאמר דבנ"א מצויין ואור הנר יפה, אבל בעצם הדברים שחידש לן הירושלמי יסוד חדש בעצם חיוב בדיקה, שחייבו חז"ל דיש לזה אסמכתא דקרא דשמרתם את היום הזה.

ואמנם לפי דברי הגר"א דהיינו טעמיה דהראב"ד שצריך להתחיל כשעדיין אור, והיינו דבעינן שכל הלילה יהא כבר משומר, וזה אי אפשר רק שיתחיל קודם שמגיע הלילה ואז הלילה כבר משומר, דצ"ב שהרי אינו גומר הבדיקה מבעו"י ועדיין אין הלילה משומר, שהרי כל זמן בדיקתו שלא גמר הבדיקה וקיבץ כל החמץ שברשותו אכתי לא הוי משומר, ומינה משמע דאי"צ את גמר הבדיקה שיהא כבר כלה החמץ מרשותו והניחו לבערו, אלא דא גופא שמתחיל לחפש אחר החמץ כדי לבערו ונמצא שכבר דעתו לבטל חמץ מרשותו ולבערו, זהו גופא הקיום דין של ושמרתם, שהרי בודאי לא נתחדש דין שצריך לבער חמץ קודם שעה שישית, אלא שיהא יום זה שהוא זמן ביעור חמץ משומר היטב מכל חמץ, שיהא דעתו של כל אחד ואחד לבער חמץ כבר ביום זה, וזה מתקיים ע"י מעשה הבדיקה שבדוק ומחפש חמץ כדי לכלותו ולבערו מרשותו, בזה הוא שומר יום זה להיות מוכן בביעור החמץ, והיינו כדי לקיים ביום זה מצות תשביתו צריך שיהא בודק ומחפש בכל רשותו את החמץ שיהא מוכן לבערו בזמן שאמרה תורה תשביתו.

והמתבאר מדברי הבה"ג ודברי הגר"א יסוד דין בעיקר דין הבדיקה דיום י"ד, שבעצם יש כאן קיום דין דשמירה של יום זה שהוא יום י"ד שיהא חמץ שברשותו מוכן ועומד לבערו, ויום זה הזמן לעשות כן, והיינו לבדוק כל רשותו ולראות שהחמץ שברשותו אינו רוצה בו ואינו חפץ בו, אלא שיהא מוכן ומזומן אצלו כדי לבערו בזמנו, וזהו גופא קיום דין של שמירה דיום הזה של יום י"ד שהוא זמנו שנאמר ושמרתם וכו' כמש"כ הירושלמי. והיינו שאף מצד קיום דין זה היה שייך שיתחיל גם לבדוק ביום י"ג, שעז"ז ג"כ יבא יום י"ד להיותו משומר בחמצו לבערו

בזמנו, והכנה זו שהיא קיום דין של שמירה דיום י"ד ודאי שייך שיתקיים אף ביום י"ג, ורק מפני שצריך שיהא בשעה שבנ"א מצויים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה, בעינן דוקא בערב י"ד כמש"כ הגר"א לבאר שזו היא שיטת הראב"ד.

ומעתה יש לומר שאף שמטרת הבדיקה היא מדרבנן כמבואר בגמ' בכמה דוכתי וברש"י ותוס' ריש פסחים כל חד וחד לפום טעמו, מ"מ יש ביסוד דינו דמעשה הבדיקה שיהא יום י"ד שהוא זמן ביעור חמץ משומר, והיינו שיהא כבר כל חמצו בידו ומוכן לבערו לקיים דינו בזמנו, וכל זה הוא קיום דין דשמרתם של יום הראשון כדברי הירושלמי. ולפי זה יש לומר דזהו כוונת הרמב"ם הנ"ל שבמעשה הבדיקה יש כבר קיום דין של השבתה, היינו דכיון דיש דין שביום י"ד שהוא יום הראשון שנאמר בו ושמרתם, דבעינן שמירה ביום להיות חמץ מוכן לביעורו מצד עצם חובת יום זה, וזה מתקיים ע"י שבדוק אחר החמץ ומראה בכך רצונו וחפצו לבער חמץ מרשותו בזמן ביעורו, יש בזה קיום דין של ושמרתם את היום הזה, להיות יום זה משומר היטב מכל חמץ, בכך שהוא מכין ומזמין ומקבץ כל חמצו למטרה זו של הביעור, וזה נקרא מעשה השבתה, אף שעצם ההשבתה שלא יהא חמץ ברשותו לא מתקיים רק ע"י ביעורו מן העולם, מ"מ בדיקה זו וקיבוץ כל חמצו למעשה הביעור, יש בזה קיום דין למצוה זו של ביעור, ובוה גופא מתקיים שפיר המצוה של ביעור של יום זה ד"ד מדין ושמרתם את היום הזה.

ואתי שפיר לשון רש"י הנ"ל דביעור היינו נמי בדיקה, כוונתו שע"י מעשה הבדיקה שהוא לבער חמץ מרשותו ולקבצו שיהא מוכן ושומר ביום זה כדי לבערו מן העולם, מתקיים הך דינא דשמרתם, וזהו ביעורו להיותו מוכן לבערו, וזהו חובת יום זה מיד בתחילתו לבדוק כדי שיהא כבר כל יום זה שמור מחמץ, וכל זה מתקיים ע"י הבדיקה שכל עיקר מטרתה היא לכך.

ובזה מובן הא דאין מברכין על בדיקה שנעשה תוך ל' יום, אף שהיא חובה מדין תוך ל' לחג וכדלעיל בשם רש"י פסחים כ"ז ב' כמש"כ הגר"א, שהרי אינו מבערו עכשיו שהרי יש לו זמן כל ל' יום לאכילת חמץ זה, ואינו עומד מעתה לבערו כלל אלא שלא ישאר בביתו כשיגיע יום י"ד, אמנם עכשיו לא חילל שום חלות דין של ביעור חמץ, ואף לא דין שמירה של ושמרתם את היום הזה, ולכן אף שחייבוהו חז"ל לבדוק תוך ל' והיינו לדאוג ולעשות כדי שלא ישאר שום חמץ ברשותו בהגיע זמנו ביום י"ד, מ"מ חוב זה אינו אלא על להבא, שכבר תוך ל' חייב הוא לדאוג לצורך הפסח הבא, אבל פשיטא דהך יומא שהוא תוך ל' לא חילל שום דינים על הבית והחמץ שבו בדין ביעור ולא בדין שמירה, ומש"ה לא שייך לברוכי, שעיקר הברכה היא על ביעור חמץ, וזה לא שייך עתה שהוא תוך ל' אף שהוא חייב בבדיקה, מ"מ עיקר הבדיקה אינה חובה לעצמה, אלא חלות דין של השבתה הבא מכח הדין של ושמרתם כנ"ל, וזה לא שייך תוך ל'.

והנראה דשיטת הריטב"א הנ"ל דעל הבדיקה דתוך ל' מברכין, וביותר שיטת הרא"ה שאף קודם, ושיטת הב"ח שהיא כשיטת הריטב"א, בודאי דאינהו מפרשי כפשטות הגמ' דילן, שכל עיקר חובת הבדיקה אינה אלא מצוה דרבנן כדי שלא יבא לידי בל יראה, או כדי שלא יבא לאוכלו. אמנם מצד עצם הבדיקה אין שום קיום דין במה שנוגע למצות ההשבתה ולדין דשמרתם, ולכן פשיטא להו דכל היכא שהוא חייב במצות בדיקה מעיקר דין תקנ"ח, בודאי שיש גם לברך אז, שהרי בזה הוא מקיים עיקר המצוה של תקנ"ח במצוה זו דבדיקת חמץ, ומה לי שבדוק בליל י"ד דמברך אז מחמת חיוב הבדיקה שהיא במצות חכמים, דכמו כן יש לברך כשבדוק תוך ל' שהוא חייב כן במצות חכמים, כיון שכל עיקר קיום דין של הבדיקה היא במטרה אחת, הרי שבזה שוין הנך יומי, היינו ליל י"ד ותוך ל' דבתרווייהו חד דין בדיקה עליו.

אבל למה שנתבאר מדברי הבה"ג והגר"א עפ"י דברי הירושלמי יש קיום דין מיוחד בבדיקת י"ד של ושמרתם, בזה ודאי יש מקום לחלק בין בדיקה זו דליל י"ד, ומש"ה כך היא נוסח הברכה על ביעור, ולא על בדיקה, דהבדיקה היא קיום דין של ושמרתם את היום, וזהו נעשה ע"י הבדיקה וההכנה שביום זה מתחילתו כבר יהא שמור לבער הך חמץ, וזהו גופא חובת הבדיקה, וכמש"כ הרמב"ם שיש בזה קיום דין של השבתה, שמראה ע"י הבדיקה ביטול חמץ בליבו ובדעתו לאשוויי כלא, אף שעיקר החובה של הביעור אינו אלא בהגעת זמן הביעור, מ"מ כל הכנה זו הוא חלק ממעשה הביעור שצריך להתקיים ביום זה, וכמשנ"ת.



הגאון רבי עזריאל איערנבאך שליט"א
 רב ביהמ"ד "חניני הישיבות" בית וגן ומרבני בית ההוראה "אהבת שלום"

מקום שנכנס בו ויש בו חמץ. ולפי"ו א"ש דעד כמה שלא שייך
 כל יראה אצלו אינו מחויב בבדיקה.

ב. דין בדיקה בשליחות ודין הברכה בזה

כתב השו"ע בס"י תל"ב ס"ב לענין בעה"ב שיש לו כמה בתים
 לבדוק, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך, ויתפזרו לבדוק
 איש במקומו על סמך ברכה שברך בעה"ב, ודייק במג"א דבעה"ב
 מברך דוקא כשגם הוא בודק, אבל אם אינו בודק כלל הוא אינו
 מברך רק האחר. והקשה ע"ז דהא אין המצוה מוטלת על הבודק,
 והאיך יברך עליה. וסיים דצ"ל דמ"מ מצוה קעביד, דומיא דמילה
 שהמצוה על האב ובכ"ז כשהאחר מל אותו אחר מברך. וע"ש
 בדג"מ שהקשה דממילה לאו ראייה היא, דהלא במילה מצוים
 כל ישראל, וממילא מברך המוהל מצד חיובו העצמי ולא מצד
 שליחות. וביד אפרים כתב לדמות ענין זה למש"כ הרמב"ם
 בפ"א מהל' ברכות ה"ג דהקובע מזוזה לאחרים מברך על
 קביעת מזוזה.

והעולה בזה דשליח העושה מצוה למשלחו מברך השליח
 על מעשה המצוה, וכמש"כ המ"ב (ומקורו בבית מאיר) דשלוחו
 הוא גם לענין הברכה (וע"י מקראי קדש סי' מ"ד). וביותר דקדק
 במנחת שלמה ח"ב סי' נ"ז מדברי המ"ב דדוקא אם עושה מצוה
 מתורת שליחות או שייך שהשליח יברך כיון שמברך עבור
 בעה"ב, אבל כשאינו שליח ורק עושה להציל חבירו מאיסור, לא
 שייך לברך כיון שאין המצוה בידו כלל. ולפי"ו בנדו"ד שבדוא"א אין
 האב שולחו לבדיקת חמץ, לא יוכל לברך על הבדיקה שעושה
 עבור אביו.

ג. בדיקה בברכה מדין זכין

בשו"ע סי' תקכ"ז ס"ז כתב מצוה על כל גדול העיר לערב על
 כל בני עירו, כדי שיסמוך עליו מי ששכח או נאנס. ובביאור"ל
 כתב דפשוט הוא דגם כשכבר עירב לעצמו יכול לערב עליהם
 בפני עצמם, אלא שיש להסתפק לענין ברכה דכיון שאין ידוע
 לו שלא עירבו לא יוכל לברך. ואמר בזה מרן הגריש"א דמדויק
 דבריו דאם ידוע שיש מי שלא עירב יוכל לערב עליו בברכה,
 ואף שלא שלחו לזה. ובעכצ"ל הטעם דכיון שזכיה מטעם
 שליחות נחשב כשליח, ומברך כדן שליח העושה את המצוה.

והנה בקידושין כג. נחלקו הרמב"ן והרשב"א האם מהני זכין
 גם בעומד וצווח שאינו רוצה, ומעתה בנדו"ד שהבן בא לבדוק
 עבור אביו שלא בשליחותו, הגם שיש כאן זכין מ"מ אכתי לא
 יוכל לברך לדעת הסוברים דבעומד וצווח לאו זכיה הוא. [עוד יש
 לדרון לפמ"ש"כ בקצוה"ח סי' רמ"ג ס"ק ח' לדרון דלא אמרינן זכין
 מאדם, והכא נמי כיון שלוקח החמץ מבית אביו הו"ל זכין מאדם,
 ול"ש בזה שליחות. ולאידך גיסא י"ל דכיון דהכל מצוים לבערו
 כ"ל הגמ' בב"ק צח: ליכא חסרון, דהלא החמץ בע"כ יוצא מביתו
 ומעתה מזכה לו המצוה ושפ"ד, ויל"ע].

ד. בדיקה בברכה מדין ערבות

מקור דינו של השו"ע לענין בעה"ב שמברך לעצמו ולשלוחו
 (הנזכר לעיל אות ב') הוא מדברי הרא"ש בפסחים פ"ק סי' י',
 ושם דימה ד"ז למש"כ בתוספתא דעשרה העושים מצוה אחת
 אחד מברך לכולם. ולכאורה צ"ב מה הדמיון, דהלא שם באמת
 כ"א יכול לברך לעצמו על מצוה שלו, ורק מדין ברוב עם הדרת
 מלך אחד יברך לכולם, אבל כאן לכאורה מעיקרא דדינא יברך
 הבעה"ב דוקא כיון שבאמת הוא מצוה ידידה. ומוכח בדברי
 הרא"ש דמה שהשליח עושה מצוה נחשב מצוה ידידה, ויברך
 הוא על מצוה שלו [וכל מה שמברך בעה"ב הוא מדין ברוב
 עם]. וביאור הדברים כתב הגר"ז בס"י רס"ג קו"א ס"ה דכיון שגם
 השליח מחויב מדין ערבות שנתקיים המצוה של בעה"ב נחשב
 מצוה ידידה, ומה לי שחייב מצד עצמו או מחמת אחרים, וביותר
 נאמר דין זה בבדיקת חמץ כלשון הגמ' בב"ק צח: [ויש לסמוך
 לזה לשון השע"צ בס"י תרנ"ה, ששם במ"ב כתב בשם המג"א
 דאם אין לחבירו לולב והוא חוץ לתחום מותר לשלוח לו, ודוקא
 אם לא פשע, אבל אם פשע אין אומרים לאדם חטא כדי שיוכה
 חבירו. ובשע"צ הקשה מה שייך בזה חטא, דהא אנו מצוים
 מטעם ערבות לראות שגם חבירו בן ישראל יעשה מצות התורה,
 ואם יחסר לו ה"ה כאילו חסר לי וכו', וכשם שהוא מחויב להשיגו
 כך אני מחויב להמציא לו, ואין שייך בזה חטא].

ו. סוגיית הגמ' בענין זה

בפסחים ו. אמר רב יהודה אמר רב המפרש והיוצא בשיירא
 קודם שלשים יום אין זקוק לבער, תוך שלשים זקוק לבער. ואמר
 אביי דהא דזקוק לבער תוך ל' יום ה"מ אם דעתו לחזור לביתו
 לפסח, אבל אם אין דעתו לחזור הו"ל כחמץ שנפלה עליו מפולת
 כדכתב המהרש"א בשם הר"ן. ור"ב פליג וס"ל דתוך שלשים
 חייב לבער אפילו אם אין דעתו לחזור. ולכאורה י"ל דנחלקו אביי
 ור"ב בנ"ד, כלומר חמץ שבשעת ביעורו לא יתחייב בביעור כיון
 שהוא כחמץ שנפלה עליו מפולת, האם חייב לבערו כשחל עליו
 חיוב בדיקה, וכגונא דהתם דתוך ל' יום חל עליו לדאוג לצרכי
 הפסח וחל עליו חובת בדיקה, דשיטת אביי דכיון שאינו עתיד
 לחזור, ובשעת ביעורו לא יתחייב בביעור, ממילא לא חל עליו
 חובה מעיקרא, וכסברת החת"ס והצ"צ שכל דינו קודם שעת
 הביעור תלוי בחובתו בשעת הביעור וכמשנ"ת. ושיטת ר"ב דאין
 דנים את חובתו עתה כפי שעת הביעור, אלא כיון שחל עליו
 עתה חובת בדיקה חייב לקיימה אפילו אם בשעת הביעור לא
 יהיה עליו חיוב.

ואולם יש לדרון ולדחות שחייב הבדיקה של תוך שלשים א"י
 מחמת חובת הבדיקה של י"ד, אלא דין חדש של שלשים יום
 קודם החג שמחויב לדאוג לצרכי הפסח כלשון רש"י, ובוזה ס"ל
 לאביי דכיון שבשעת החיוב היא כדן חמץ שנפלה עליו מפולת,
 גם עתה אינו חייב בביעור, אבל בחובת בדיקה של ליל י"ד מודה
 שפיר שחייב לבדוק אף אם למחר לא יתחייב.

המורם מכל האמור

הפוסקים דנו בחיוב בדיקה בליל י"ד באופן שעתיד למכור
 הבית ביום י"ד, והוכיחו בראיות לב' הצדדים, ונתבאר שאת
 הראיות יש לדחות, ועכ"פ נחלקו ביסוד תקנת בדיקת חמץ אם
 חובת הבדיקה מדברנן בליל י"ד היא הקדמת חובת ביעור של
 שעה ששית, ועד כמה שלא יתחייב בשעה ששית א"א לחייבו
 למפרע בליל י"ד, או שחובת הבדיקה בליל י"ד היא חובה בפ"ע,
 ולא איכפ"ל מפטורו של שעה ששית.

ולדינא כתב המ"ב אף דאין למחות ביד המקילין (וכך נהגו
 עד הדורות האחרונים), המוכר ביום י"ג שפיר עדיף טפי. ומ"מ
 נראה דאף המוכר את ביתו ישאיר חדר אחד שאינו מוכרו, דהלא
 שיטת הראב"ה דמי שלא יקיים חובת בדיקה חייב לבדוק אפילו
 בית העכו"ם, ע"כ ישאיר חדר אחד כדי לקיים בו מצות בדיקה.

בדין ברכה על מצוה שנעשית בעבור אחרים

מעשה ביהודי בעל תשובה שסמוך על שולחן אביו שאינו
 שומר תורה ומצוות ומזלזל באיסור חמץ, ושאלתו בפיו האם
 חייב לבדוק החמץ בבית אביו ולבערו, ויש לדרון בענין זה מכמה
 פנים וכדלהלן.

א. חיוב בדיקה כדי שלא יבוא לאוכלו

בריש פסחים נחלקו הראשונים בטעם תקנת בדיקת חמץ,
 שיטת רש"י דהוא כדי שלא יעבור בכל יראה ובל ימצא, ושיטת
 תוס' כדי שלא יבוא לאוכלו כשימצאהו בפסח. ובנדו"ד היה
 אפשרי דאמנם מצד כל יראה אינו חייב לבדוק כיון שאין המקום
 רשותו של הבן, ולא נקרא שנמצא ברשותו חמץ, אבל מצד
 שמא יבוא לאוכלו לכאורה יש מקום לחייבו כיון שנמצא ושוהה
 במקום שיש בו חמץ שמורגל בו כל השנה.

אכן כתב הגר"ז בס"י תל"ב ס"ח וז"ל: חובת הבדיקה היא על
 בעה"ב, אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל
 עליהם כלל כיון שאין החמץ שלהם. ויש להוסיף דגם מצד
 הטעם שמא יבוא לאוכלו אינו מחויב, וכדייטס הגר"ז בס"י
 תל"ה ס"ד דגדר חיוב הבדיקה היא שחכמים הפקיעו את דין
 הביטול מדאורייתא, ומי שאינו בודק עובר על כל יראה מדברנן,
 כלומר דהגם שהיה להם טעמים ידועים, אבל עתה אין הטעמים
 מחייבים, אלא שמכוחם תיקנו חובת הבדיקה ודין כל יראה
 מדברנן. [וכמו כן מה שמצונו בפסחים ו. דחמצו של נכרי עושה
 לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר שלא יאכלנו, היינו נמי
 בגדרי כל יראה ומשום דנמצא בביתו, אבל אין דין מחיצה בכל

דין בדיקת חמץ במשכיר ביתו לגוי לכל ימי הפסח

א. מחלוקת הפוסקים בחובת הבדיקה

למי שמשכיר ביתו לגוי

כתב המקור חיים בסו"ס תל"ו וז"ל: נראה דאותן שנותנים
 ביתם לעכו"ם בערב פסח, מ"מ צריכין לבדוק חמץ בליל י"ד וכו',
 דהא בלילה עדיין לא מכר הבית ויש לו בית בשעה שחייבוהו
 חכמים בבדיקה, וכ"כ החיי אדם (בכלל קי"ט דין י"ח במוסגר),
 וכן משמע בכתר ראש מהגר"ח מואלאז"ן אות צ"ו. אולם החת"ס
 בתשו' קל"א כתב דכיון שלמחר ימכור הבית א"צ בדיקה בליל
 י"ד, ובצמח צדק סי' מ"ז הוסיף לבאר הסברא בזה דהלא דין
 ביעור חמץ הוא בער"פ בשעה ששית, וחז"ל הקדימו דין זה לליל
 י"ד שמתחילת הלילה צריך לעסוק בביעור חמץ, אבל א"י דין
 חדש אלא שהקדימו את חובתו של שעה ששית, וכיון שבשעה
 ששית לא יהיה החמץ ברשותו, ממילא למפרע לא חל עליו
 החיוב של ליל י"ד. ולפי"ו נראה דסברת המחייבים היא דכיון
 שרבנן תיקנו חובת בדיקה בליל י"ד, אין דנים אלא לפי שעה
 זו שהיא שעת החיוב, ולא שהקדימו חובת שעה ששית ללילה.

ב. שיטת המחייבים בדיקה וראייתם

מדברי החיי אדם הנ"ל נראה דהוכיח דינו לחייב בבדיקה מהא
 דאמרו בריש פסחים דהמשכיר בית לחבירו ליום י"ד, וכשנכנס
 ליל י"ד עדיין לא מסר לו המפתח, אף דבדוא"א עתיד ליתנו לו
 ביום י"ד, מ"מ כיון שבתחילת הלילה היה הבית ברשות המשכיר
 חייב הוא בבדיקה שהרי הבית עתה ברשותו, וכהסברא הנ"ל
 שהכל תלוי בשעה שחלה חובת הבדיקה, אולם נראה שאין מכאן
 הוכחה לנ"ד, דהלא התם הבית חייב בבדיקה בכל אופן, והנידון
 הוא מצד הלכות חושן משפט על מי מוטלת טירחת הבדיקה,
 ובוזה אמרינן דאזלינן בתר תחילת הלילה משעה שחל החיוב,
 אבל אנו איירינן באופן שהבית לא יתחייב בביעור חמץ, ובוזה
 שפיר י"ל דמעיקרא לא חל כלל חובת בדיקה (וכ"כ בחת"ס הנ"ל
 לדחות הראיה משמעתא דמשכיר ושוכר).

ג. סברת הדברי נחמיה לחייב בבדיקה

בדברי נחמיה כתב עוד מסברא לחייב בבדיקה, דחיישינן שמא
 ישכח למחר למכור הבית לעכו"ם (וע"י בדברי גיסו הצמח צדק
 הנ"ל שדחה דבריו). ונראה שבזמנינו שיש מכירות ציבוריות אין
 לחשוש לזה, שכבר סידר עם הרב קודם י"ד שימכור חמצו. ומה
 שכתבו עוד לחשוש שמא לא ימצא נכרי למכור, גם אין לחשוש
 האידנא שהכל מסודר ומתוקן קודם י"ד.

ד. שיטת הפוסקים מבדיקה וראייתם

בצמח צדק הוכיח מהמבואר בשו"ע בס"י תל"ג ס"ו ח"ל:
 אמצעה של חצר א"צ בדיקה, שאם היה שם חמץ העורבים ושאר
 עופות המצויים שם יאכלוהו. וברמ"א שם כתב דמותר להשליך
 חמץ במקום שהעופות מצויים, כש"כ שא"צ לבער משם אפילו
 חמץ ודאי עד לאחר זמן איסורו [וע"ש במ"ב ס"ק כ"ח שחילק
 בין רשות הרבים לחצר שלו]. ומבואר דבמקום שלבסוף לא יהיה
 חמץ א"צ בדיקה, וה"ה בבית שסופו למכור לנכרי אינו חייב
 בבדיקה מעיקרא. אולם נראה דאין משם ראייה לנ"ד, דהתם מיירי
 שהחמץ יבוער מאליו בודאי מצד דרך הטבע שיבואו העורבים,
 ולכן אפשר לדונו כמבוער מעתה, משא"כ בנ"ד שצריך למכור
 הבית למחרתו, וכ"ז שלא מכר א"א לדונו כמבוער ויתחייב
 בבדיקה.

ה. שיטת הבנין עולם וסברתו

המ"ב סו"ס תל"ו הביא דברי הבנין עולם לפטור מבדיקה
 מסברא חדשה, דבוזה עצמו שמוכר למחר לעכו"ם מקיים
 תשבייתו וביעור, דלא גרע מחמץ שמשויר למאכלו ואינו מבערו.
 ולכאורה יש להוכיח שלא כדבריו מהמבואר בשו"ע שם סעיף ג'
 בשם הראב"ה שהיוצא מבית של עכו"ם ולא יהיה לו בית בפסח,
 כלומר שלא תהיה לו אפשרות לקיים מצות בדיקה וביעור, חייב
 לבדוק ביתו של העכו"ם כדי לקיים מצות ביעור. ומבואר בזה
 להדיא דאף שמוסר כל חמצו לעכו"ם, מ"מ נשאר עליו חובת
 בדיקה, ולא מתקיימת במה שמוסר הבית לעכו"ם.

ומבואר בזה דכל איש ישראל שעושה מעשה מצוה עבור חבירו מדין ערבות נחשב מעשה מצוה דיליה, ויכול לברך ע"ז בעצמו. ומה שבבדיקת חמץ הצריכו לשלוחים לשמוע הברכה מבעה"ב, כבר כתב החק יעקב הגדר בזה שאין מברכים על מצוה אחת ב"פ, וכיון שהבעה"ב מברך על בדיקתו לא יוכלו הם לברך על בדיקה שעולה ג"כ לבעה"ב. וכך מוכח בשו"ע סי' תקפ"ה ס"ג דציבור שהתחילו לשמוע תקיעות והתקוע אינו יכול להמשיך, האחר שבא להחליפו בעיניו שיהא כזה א' שהיה בשעת הברכה, והיינו כנ"ל שהרי עושה מעשה מצוה וצריך ברכה ע"ז, ומכיון

שאין מברכין ב' ברכות על מצוה אחת, לכן בעיני שכבר היה בשעת ברכה וכדין ברכה על בדיקת חמץ וכנ"ל. ובמ"ב שם כתב דמיידי במי שעדיין לא יצא, ולכן צריך לברך קודם שיתקע, ולכן כ' השו"ע דבעיני שכבר היה בשעת הברכה, וד"ז צע"ג דא"כ מה בא ללמדנו, הא פשיטא שמי שבא לקיים מצות תקיעת שופר צריך לברך מקודם ומאי קמ"ל, ולדברינו א"ש.

ולפ"ז בנדו"ד שבא הבן לבדוק מדין ערבות שפיר מצי לברוכי הגם שאינו שליח, ומשום דעושה מעשה ידיה שמחויב בה וכמשנ"ט.

עוד יוסף חי

שבת הגדול

[א]

השו"ע סי' ת"ל ס"א כתב, שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הגם שנעשה בו. והטור סי' ת"ל ביאר יותר וז"ל, שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול. והטעם לפי שנעשה בו נס גדול, שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב (שמות יב, ג) בעשור לחודש הזה ויקחו איש שה לבית אבות שה לבית. ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום חמישי כדאיתא בסדר עולם פ"ה, ונמצא שעשרה בחודש היה שבת. ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשרו אותו בכרעי מטתו. ושאלום המצריים למה זה לכם, והשיבום לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו. והיו שניגהם קהות על ששוחטים את אלהיהם, ולא היו רשאים לומר להם דבר. ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול ע"ש. וע"ע בכל בו סימן מ"ז.

והב"י הקשה, דלפי טעם זה היו צריכים לקרוא לכל הימים מעשור לחודש עד ערב פסח, ימים גדולים, דבכולם נעשה להם הנס. ותירץ, שעיקר הנס היה בהתחלה שאז היה עיקר קהיון שיני המצריים, אבל אחר שעבר היום הראשון כיון דדשו דשו ע"ש.

ועוד הקשו האחרונים למה יחסוהו לנס ליום שבת דוקא ולא ליום עשירי בחודש. ועיין בב"ח, ט"ז סק"א, ומ"א סק"א, מה שכתבו ליישב.

[ב]

ונראה לבאר, דהנה ידוע מה שכתוב בספרים שעל פי המזלות יום שבת הוא יום רע לישראל, שבו שולט מזל שבתאי. ורק ע"י שמירת השבת נהפך יום זה לישראל ליום של טובה וברכה ע"ש. ואפשר שרק אחר שנצטוו על השבת אהני לן זכות השבת להפוך יום זה לטובה ולברכה. ובפרט למד"א (עי' פרשת דרכים דרוש א') שדין בן נח היה להם, וגוי ששבת חייב מיתה, ולא היו שייכים כלל לקדושת השבת. והשתא מובן שפיר, דביום העשירי בחודש שחל בשבת לקחו ישראל את הכבשים וקשרום לכרעי המיטה, והמצריים כעסו כעס רב, ורצו להרגם, וה' עשה נס והצילם, ואף שהיה זה ביום השבת שהוא יום המסוגל לפורענות, מ"מ לא אירע להם כל רע.

ולפי זה אתי שפיר מה שנקבע יום הנס ליום השבת ולא ליום עשירי לחודש, כיון שעיקר הנס היה, שניצלו על אף שהיה זה ביום שבת קודש וכמבואר. וכן מיושב שפיר מה שנקבע יום הנס רק ליום אחד שהוא יום השבת, ולא לכל הימים עד פסח. וע"ע בישועות יעקב סימן רמ"ב סק"א וסימן ת"ל סק"א.

[ג]

ועוד נראה לבאר, דהנה הפני יהושע (הובא בקובץ המועדים פסח ח"א - מוריה. וכן הובא בכמוצא שלל רב פ' בא) הקשה, על הא דכתבו המפרשים דשבת שלפני פסח נקרא שבת הגדול מפני הגם שנעשה שלקחו הטלה וכו' כנ"ל, דהנה לאחר שנסתלק מכת חושך כתיב (שמות י, כד) ויקרא פרעה אל משה ויאמר לכו עבדו את ה' רק צאנכם ובקרכם יוצג וכו', וכתוב לאחריו (יא, ד) ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים. ופרש"י בעמדו לפני פרעה נאמר לו נבואה זו. ואיתא בגמ' ברכות דף ג' ע"ב כחצות הלילה, למחר כי השתא אני יוצא בתוך מצרים. ונמצא מוכח מזה דמכת חושך היתה ביום י"ג לחודש. דהא מכת חושך היתה המכה הט', וכשהוא עמד לפני פרעה במכת חושך נאמר למשה למחר כי השתא אני יוצא בתוך מצרים והכיתי כל בכור. ונמצא לפי פשוטו של מקרא שמכת חושך שימשה ג' ימים, והיינו י"א י"ב י"ג. אבל לפרש"י (י, כג)

נערך ע"י הרה"ג ר' יהודה קיסטר שליט"א

הובא למערכת ע"י כולל "אליבא

דהלכתא" סניף קרית יובל

הרה"ג שלום טוויל שליט"א

בעמח"ס "פסקי בן איש חי" ומרבני בית ההוראה "אהבת שלום"

וגררום וסחבוים על הקרקע, כדי לשחוט אותם ביום י"ד, ובוזא ביטלו בידים את העבודה זרה. ונתבאר דאולי בשיטה דסבירא להו מעשה ידי אדם עדיף, ולא אמרו אם הקדוש ברוך הוא אינו חפץ בעבודה זרה למה אינו מבטלה. ולפי זה איגלאי מילתא, דשמירה שהיו עושין לשבת בכל אותם השבתות שהיו במצרים, הוא בעבור לקדש את השבת, דאף על פי שהקדוש ברוך הוא קידשו, מעשה אדם עדיף לקדשו על ידי השמירה שלו, ונמצא באותו שבת נתגדל השבת בכבודו, ולכן קורין אותו שבת הגדול, ע"כ דברי הבא"ח.

ויש לבאר בדרך זו ע"ד הפשט, דהנה רש"י בחולין דף ה' ע"א כתב, שענין שמירת שבת היא עדות למעשה בראשית, והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית, והעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה ע"ש. נמצא שאיסור עבודת כוכבים ואיסור חילול שבת ענינם אחד, כפירה בהקב"ה, דהעובד ע"ז או המחלל שבת, כופר במעשה בראשית. וכיון שישראל עבדו ע"ז במצרים, והוא כפירה באל אחד, אם כן לא היה משמעות במה ששמרו את השבת שהוא עדות למעשה בראשית, שהרי מצד שני הם עבדו ע"ז וכפרו בהקב"ה. ובאותה שבת שמשכו ידיהם מעבודה זרה, היה התעלות גדולה ליום השבת, שרק עתה שמרוהו כהוגן והעידו על מעשה בראשית.

ולפי זה אתי שפיר למה הוקבע זכר ליום השבת ולא ליום עשירי, וכן למה הוקבע דוקא ליום הראשון ולא לשאר הימים, כיון שהוא זכר לאותה שבת שעלה שבה מאוד שבה שמרו ישראל את השבת כתיקנה, ואינו ענין לשאר ימי השבוע כלל.

[ה]

ועוד יש לתת טעם למה נקרא שבת הגדול, בהקדם מה שכתב החיד"א בס' נחל קדומים פ' בא אות י"א, דהנה אמרו רז"ל דבמעמד הר סיני וע"י התורה נעשינו כנסת ישראל כדן אשה להקב"ה. וקשה דהקב"ה כהן ושבויה אסורה לכהן. וי"ל דבמה שמסרו עצמם על קידוש ה' בקשירת השם אלוה של מצרים, והם היו נמולים, ודרך טבע קרוב שיהרגו המצריים לישראל בהיותם כואבים, ומסרו עצמם על קידוש השם. ובוזא נתקדשו ונעשו כבריה חדשה, ומותרת לכהן כנסת ישראל, ע"ש בחיד"א. ועוד י"ל, דהנה מבואר בים של שלמה כתובות פ"ב סימן מ"ד בשם התה"ד, דיש שרצו להתיר שבויה לכהן היכא שהיא צנועה גמורה, מפני שהיא תמסור עצמה להריגה קודם שיאנסוה ע"ש. והובא בערוך השולחן אה"ע סימן ז' סעיף כ"ג. ולפ"ז יש לומר דישאל שמסרו נפשם למיתה על ציווי השם בהקרבת קרבן פסח, נמצא דינם כדן צנועה ביותר, וגם כי הרבו לפשוט מ"מ לא החליפו אל חי באל זר, וכמו שאומרים בפרשת ביכורים (דברים כו, ז) ונצטק אל ה' אלקי אבותינו, שגם בהיותם בגלות מצרים צעקו והתפללו אל ה', ושפיר הותרו ישראל לכהן. (וע"ע ביומא דף ס"ו ע"ב אמר רבי יוחנן גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה וכו').

ולפי זה יש לבאר הא דשבת שלפני פסח נקרא שבת הגדול, דבאותה שנה י' בניסן חל בשבת ואז לקחו את השם ומסרו נפשם על קידוש ה', והותרו לבוא בקהל ה'. ויתיישב שפיר משה"ק הב"י למה נקבע הנס רק ליום הראשון, ולא לכל ארבעת הימים שבהם קשרו את הכבש, כיון שכבר ביום הראשון שמסרו נפשם הותרו לבוא בקהל ה'. אך אכתי לא יתיישב למה נקבע יום הנס ליום שבת ולא ליום י' ניסן, ועיין בב"ח ובמ"א סק"א מה שכתבו ליישב.

[ו]

ועוד נראה לבאר, דהנה איתא במכילתא מס' דפסחא פרק ה' והובא ברש"י (יב, ו), דבפסח מצרים היו צריכים ליקח את

היתה מכת חושך ו' ימים, והיינו ח' ט' י' י"א י"ב י"ג. וקשה מה היה הגם בעשור לחודש שלקחו טלה וקשרו בכרעי המטה, הלא חושך היה ולא היו יכולין לראות את קשירת הטלה. ויש לומר ע"פ מה דאיתא במדרש דבשבת לא שמשא שום מכה, וא"כ היה חושך ג' ימים קודם שבת והיינו ז' ח' ט' ו' ימים אחר שבת דהיינו י"א י"ב י"ג. ואתי שפיר הנס שראו את לקיחת הטלה בשבת ולא אמרו דבר ע"ש.

ולפי זה מיושב שפיר משה"ק הב"י דלמה רק היום הראשון ללקיחה נחשב ליום גדול ולא כל הימים שאחריו, דרק ביום הראשון ללקיחה היה אור וראו את לקיחת הטלה, אבל בשאר הימים היה חושך ולא ראו דבר, וביום י"ד כבר שחטו את הכבשים.

וכן מיושב שפיר משה"ק האחרונים למה הוקבע יום הנס ליום שבת ולא ליום עשירי בחודש, כיון דכל הנס היה רק מכת דהיה אותו יום שבת שלא שימשה בו מכת חושך, ולכן נקבע ליום שבת ולא ליום עשירי.

[ד]

בספר בן איש חיל ח"ב דרוש ג' לשבת הגדול כתב לבאר מה שנקראת שבת זו שבת הגדול, דידוע שעובדי עבודה זרה טוענים (עבודה זרה דף נ"ד ע"ב), אם הקדוש ברוך הוא אינו חפץ בעבודה זרה, למה אינו מבטלה, ולכן עושין היתר לעצמם לעבוד עבודה זרה. אך התשובה לדבריהם היא, כי הקדוש ברוך הוא רוצה שהאדם עצמו יבטלה משום דמעשה ידי אדם עדיף לפניו יתברך. וכתבו המפרשים ז"ל דיש הוכחה דמעשה ידי אדם עדיף מן השבת, דהא הקדוש ברוך הוא כבר בירך את השבת וקידשו, דכתיב ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו (בראשית ב'), ואפילו הכי כתוב בעשרת הדברות, זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ'), ואמאי ציוה את האדם לקדשו, אלא ודאי מעשה ידי אדם עדיף ליה. ומאן תשובה גדולה לעובדי עבודה זרה, עד כאן דברי המפרשים ז"ל.

והנה נודע, כי קדושת השבת הנעשית על ידי האדם, היא השמירה של השבת, שהאדם שומר אותה ואינו עושה בה מלאכה, זו היא הקדושה שתהיה לשבת על ידי האדם, כי כן מפורש בכתוב זכור את יום השבת לקדשו, ובמה תקדשו, הוא על ידי כי ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה וכו'. וידוע שישראל שמרו שבת במצרים, אך חטאו בעבודה זרה של מצרים, הוא הטלה, דכתיב בהו גוי מקרב גוי (דברים ד'), מה אלו עובדי עבודה זרה אף אלו עובדי עבודה זרה. ומחמת כן היה צער גדול לשבת במצרים, דאף על פי שבאמת שמרו אותה ישראל, לא נחשבה שמירה זו לקדשו, ונחשב כאילו לא שמרו אותה, יען כי במה תחשב שמירתו לקדושתו, הוא מטעם מעשה ידי אדם עדיף, ואם באמת סברי ישראל מעשה ידי אדם עדיף, ולהכי שומרים השבת כדי לקדשו, איך היו עובדי עבודה זרה, והלא אין טענה לעבוד עבודה זרה, אלא משום דמעשה שמים עדיף, ולכן אומרים אם הקדוש ברוך הוא אינו חפץ בעבודה זרה למה אינו מבטלה, ולהכי אי אית להו מעשה ידי אדם עדיף, למה עובדים עבודה זרה, היה להם לבטלה, אלא ודאי לית להו האי סברא דמעשה אדם עדיף, וכיון דלית להו האי סברא, מוכח דאין כונתם בשמירת השבת לקדשו, אלא בעבור מנוחת גופם עבדי, לנוח יום אחד בשבוע, ונמצא צער גדול היה ליום השבת במצרים, בזמן שהיו ישראל עובדי עבודה זרה במצרים.

אמנם ביום עשרה בניסן בשנה שיצאו ממצרים, שהיה באותה שנה יום שבת, בו היתה שמחה גדולה לשבת, שנתגדלה עבורו מאד, יען כי ביום זה משכו ידיהם מעבודה זרה של הטלאים שהיה בידם, שלקחו טלאים שהם עבודה זרה של מצרים,



אבל שמירת שבת שקול ככל התורה והוי כאילו קיים מצוות חבילות ע"ש.

ולפי זה י"ל דיום זה נקרא שבת הגדול, כיון שביום זה זכו ישראל לחזור בתשובה מעוון ע"ז שבידיהם. ונקבע יום שבת ליום גדול ולא יום עשירי, כיון שנתקבלה תשובתם בזכות שמירת השבת, שהרי בני"ו שמרו שבת במצרים וכמבואר במדרש רבה שמות פ' א' סימן כ"ח, וכמו שכתבו הלבוש סימן ת"ל ס"א והפרישה סק"ב, ומהאי טעמא נקבע רק יום השבת ליום גדול ולא כל הדי' ימים שעד פסח.

עפ"מ"כ החיד"א בנחל קדומים פ' נצבים אות ד', דהתשובה לא תיכון אם לא בשמירת השבת כמש"כ בדעת חכמה שער השבת כ"ד, כי ע"י החטא ממשיך הטומאה בפנימיותו וחיזוניותו. אמנם ע"י החרטה והבכיה ממשיך בתוכו קדושה. אבל צריך להמשיך ניצוץ שכינה, ואותו ניצוץ מגרש כח הטומאה מפנימיותו. והב' צריך לעשות מצות חבילות באברים שחטא בהם, וע"י זה יתהוו מלאכים ויגרשו מלאכי חבלה אשר בחיזוניותו. ושתים זו אי אפשר כי אם בשמירת שבת, כי אז יזכה לניצוץ שכינה על נשמה דאצילות. גם צריך זמן רב לקיים מצוות באברים שחטא ומי יזכה.

השה בעשירי בחודש כדי לשוחטו ב"ד בו. וטעמא דמילתא דכיון שהיו ישראל שטופים באיללים, אמר להם משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מאיללים, וקחו לכם צאן של מצוה ע"ש. ומבואר דבלקחת השנה חזרו ישראל בתשובה על עוון ע"ז שהיה בידיהם. ואותו יום, יום שבת היה, ושמירת השבת מסוגלת לכפר על עוון עבודה זרה, וכדאיתא בשבת דף ק"ח, כל המשמר שבת כהלכתה אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו. וביאר הט"ז ריש סימן רמ"ב דע"י שמירת השבת מהני תשובתו ומוחלין לו, ולא דנים אותו כעובר על כריתות ומיתות ב"ד דתשובה תולה ומיתה ממרקת. וע"ע בב"י ובפרישה שם. ועוד יש לבאר

בירור הלכה

הרה"ג מרדכי קרליבך שליט"א
רו"ח "תורת רפאל" - אהבת שלום

ובאבן האזל [הל' שאלה שם] כתב ליישב, דאף שהרב משועבד לתלמידיו ללמד כל מי שיבוא ללמוד הלכות הרגל, מ"מ התלמידים אינם משועבדים לרב אלא 'בלימוד הקבוע', דכשם שהתלמיד צריך את הרב כך הרב צריך את התלמיד, כדתנן ומתלמידי יותר מכולם, אמנם זה אינו שייך 'בהלכות המועדות' שהוא להמון העם, ולכן ביומי דכלה ול' יום שקודם הרגל רק הרב שאול לתלמידיו, ואילו התלמידים אין שאולים להרב.

הב"י [סי' תכ"ט] תירץ קושית הראשונים וז"ל, י"ל דבפ"ק דע"ז [דף ה:]: אמרינן דטעמא דבעינן קודם לפסח ל' יום מפני הקרבן כדי לבדוקו ממומין, כלומר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לחג, לזה צריכין ל' יום לדרוש להם בהלכות הפסח כדי שיהא שהות לכולם ליקח להם קרבנות בדוקים ממומין, ואע"ג דהשתא בעוונותינו אין לנו קרבן, כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהו דורשין ל' יום קודם, תקנה לא זזה ממקומה.

ובפשוטו הוא מוכרח כדברי הב"י דדין שואלין דורשין ל' יום אינו מהלכות יו"ט אלא מדין הקרבת קרבן, דהלא עיקר הדין נלמד מפסח שני, ופסח שני אינו יו"ט ואין בו זולת הקרבת הקרבן [ועי' רינת יצחק שהביא הילקוט (סוף פרשת פנחס) דפסח שני ג"כ הוי מועד, וכ"ה בתוספתא פסחים (פ"ח) דפסח ראשון נוהג כל ז' ופסח שני נוהג יום א', וביאר בעמק הנצי"ב (סוף פיסקא ז') דיש בו יו"ט יום א', ויעוין בעמק ברכה (ע' ע"ח)].

ובב"ח תירץ וז"ל, מ"ש בברייתא הלכות פסח בפסח ר"ל סמוך לפסח, וכן הלכות חג בחג וכו' סמוך לחג וסמוך לעצרת שואלין דורשין בהלכותיהן, וכי הא דאמרינן ב"ר"ה [דף טז:] חייב אדם לטהר עצמו ברגל, פירושו ערב הרגל ולא ברגל עצמו, כי לא על רחיצה נאמר אלא על טומאה וכו', ודכוותיה הכא דקאמר הלכות פסח בפסח לאו דוקא בפסח עצמו, והכי איתא להדיא בספר הרוקח [סי' רמ"ד], וכ"כ הפר"ח ליישב בפשוטו.

ולקמן נתבאר דבריהם, דיסוד חיובא דשלשים יום קודם הרגל אינו משום שזמן לימוד הלכות הפסח הוא שלשים יום, אלא שלשלשים יום הוא שיעור זמן שסמוך להרגל, ובזמן זה חייב להתעסק במצוות קיום הרגל, ולכן שפיר נחשב זה 'ברגל', אכן יש להעיר על זה דבמגילה שם משמע דמקור הדין דשואלין דורשין ברגל נלמד מדכתיב וידבר משה את מועדי ה', ואילו בפסחים שם מיייתי קרא אחר דשוד"ל ל' יום תחילה, וצ"ע.

בחינושי הרשב"א מגילה [דף ד.] וריטב"א ב"ר"ה [דף ז.] כתבו בשם תוס' ליישב דבאמת ב' הלכות נשנו כאן, דצריך לשאול ולדרוש תחילה ל' יום, אך עכ"ז שוב מזרזין לאדם בשעת מעשה בזמנו להתעסק בהלכות.

כמבואר בביאור הגר"א [או"ח סי' קל"א ס"ו], כמו"כ בחודש ניסן.

שואלין דורשין בהלכות הרגל שלשים יום קודם הרגל

כתב בשו"ע סי' תכ"ט שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום.

מקור הדין בפסחים [ו.] שואלין דורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום וכו', שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני, שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, וכתיב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם. והראשונים הקשו מהא דת"ר במגילה [דף לב.] משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין דורשין בענייניו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, הרי דרך בחג צריך ללמוד ולא ל' יום קודם.

הרשב"א והריטב"א [שם ודף ד.] והר"ן בפסחים שם תירצו, דחובה ליכא אלא ברגל גופיה, ומה שאמרו שואלין דורשין ל' יום קודם, היינו לענין שאלה בביהמ"ד, דהנה כשב' שואלין, הא' שואל כענין והשני שלא כענין, נזקקין לשואל כענין [תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ה], ומעתה השואל בענין המועד תוך ל' יום, נחשב כשואל כענין שנוקקין לו תחילה, וכהך מעשה דהטמאים ששאלו את משה והשיב להם הלכות פסח שני.

אכן דעת התוס' במגילה [דף ד. ד"ה מאי] שהוא חיוב לדרוש בהלכות הפסח ל' יום קודם, וכן משמע בסנהדרין [דף יב:]: דמיום פורים יושבין דורשין בהלכות הפסח, ובביאוה"ל [סי' תכ"ט ס"א ד"ה שואלין] הביא שכת"ה להדיא בבה"ג, וכתב הב"ח [סי' תכ"ט] דלדבריהם צ"ל דמה דאי' במגילה שמשא תיקן לשאול ולדרוש הלכות פסח בפסח, לאו דוקא בפסח גופיה, אלא היינו ל' יום קודם לרגל, וכ"ה בביאוה"ל בדעת הגר"א.

ובחק יעקב [או"ח שם סק"א] תמה דאישתמיט מכולהו הא דאיתא בירושלמי פסחים [פ"א ה"א] דשואלין הלכות פסח בפסח והלכות עצרת וכו', ובבית הועד שואלין קודם ל' יום ע"כ, הרי להדיא כדברי הרשב"א והר"ן שאין חיוב ללמוד הלכות החג קודם ל' יום, זולת בבית הועד שמתקבצין שם כל השואלים ללמוד, והריטב"א במגילה שם ובביאור הגר"א הביאו ראייה זו [ובא"ר כתב דתלמודין פליגי על הירושלמי בה].

ובט"ז שם סק"א כתב דנפ"מ גם למה שאמרו בב"מ [דף צז.] דכל שהרב מחויב לתלמידיו ללמוד דבר מסוים הרי הוא כשאל לתלמידיו, לענין זה שאם הרב ישאל להם חפץ הרי"ז כשאלה בבעלים, והובא בשו"ע [חור"מ סי' שמ"ו סי"ג] ובר"מ [פ"ב שאלה ה"ד], ואיתא שם דביומא דכלה הרב שאל להם, ופרש"י כשדורשין לפני הרגל בהל' הרגל דלא מצי לאישתמוטי למילתא אחריתא, וכתב הט"ז דה"ה כל ל' יום הרב משועבד.

במקור חיים [סק"א] כתב דלדעת הראשונים דדין ל' יום הוא רק לענין שואל כענין, הרי שהרב שאל לתלמידיו, והתלמידים אינם שואלין להרב שלא מרצונם, ואילו לדעת התוס' שיש חיוב להתעסק בהלכות הרגל ל' יום שניהם שואלין זל"ז, אכן הקשה ע"ז דהלא פסק בשו"ע דאם גם הרב וגם התלמיד אין יכולים לשנות ממסכתא למסכתא חשיבי כאין שניהם שואלים זל"ז, וא"כ צ"ע למה אמרו שם שהרב שאל ביומא דכלה.

שואלין דורשין בהלכות החג קודם לחג ל' יום מה"ת ומדרבנן א. מדין יו"ט או הקרבן ב. לידע ההלכות או דין תלמוד

בביאור הכתובים החודש הזה לכם ראש חדשים וביאור חדש בטעם שאין אומרים תחנון בחודש ניסן כתב בשו"ע שאין אומרים תחנון כל חודש ניסן.

נראה בזה דבר חידוד, דהנה כתוב בתורה בפרשת בא פ"ב פ"ב החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה.

ראיתי להעיר על כפילות הכתובים בזה, דבפשוטו הוא ממש כפילות הענין, א. החודש הזה לכם ראש חדשים, ב. ראשון הוא לכם לחדשי השנה, ויעוין בדברי הרמב"ן בביאור הכתוב ראשון הוא לכם וגו' שכתב דנאמר בזה דין למנות את החדשים מניסן, למען יהא זה זכרון גאולתינו ממצרים, וא"כ באמת נתחדש בזה מצוה למנות כן, מלבד עיקר דין הפרשה שנוצונו בזה בסדר קביעת החדשים שחודש ניסן הוא הראשון.

והנראה בזה בפשוטו של מקרא, דמקרא קמא נאמר דניסן הוא החודש הראשון למנין החדשים, ואילו בקרא שני נתחדש שיש תורת 'שנת לבנה', וע"י י"ב חדשים חייל שנה שנה, וכל חודש נמנה לאשוויי שנת לבנה שלמה, ומה שחודש ניסן הוא הראשון, הוא משום שהוא החודש הראשון למנין השנה החדש, ונמצא דבאמת ב' ענינים חלוקים נאמרו בזה, א. חודש הראשון, ב. חודש הראשון למנות בו את השנה החדשה.

ובמגילה [דף ה.] דרשו מה דכתיב 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה', חדשים אתה מונה לשנה, ואי אתה מונה ימים לשנה, והיינו דקביעות של שנה שלמה היא מכח מה שיש בה י"ב חדשים, ושנה שלימה חיילא רק מכח מה שעברו י"ב חדשים אשר מונים אותם במנין חדשי שנה, ונמצא דחודש ניסן חלות שמו הוא חודש הראשון למנין חדשי השנה, וכן חודש אייר הוא בעצמותו החודש השני לאשוויי חלות שם שנת לבנה.

והנראה בזה ליישב עוד, דנאמר בזה ב' ענינים חלוקים, דמלבד מה שהוא ראשון לחדשי השנה הרי יש עליו חלות קדושת 'ראש חדשים', וכשם שכל ראש חודש הוא יום מקודש להיותו יום הראשון של החודש, וכן ראש השנה יום מקודש הוא להיותו יום הראשון של השנה, וכן ט"ו בשבט הוא יום מקודש להיותו יום הראשון של השנה לאילנות כדיבואר, הרי כמו"כ חודש ניסן הוא חודש מקודש להיותו 'ראש חדשים'.

[ויעוין בקונטרס דברי הרב לגאב"ד דפוניבו' [סי' ד'] שכתב דבכל ר"ח אית ביה תרתי, א. קביעותו להיותו היום הראשון של החודש, ב. קדושת מועד של ר"ח, ונפ"מ בזה באם ב"ד קידשו את החודש למפרע ביום קודם (כמבואר ברי"מ פ"ג קדוה"ח ה"ט"ו), אין בזה אלא קידוש קביעות יום הראשון של החודש, ולא קדושת מועד של ר"ח, והן הן הדברים גם בקידוש חודש ניסן שיש בו קדושה של ראש החדשים וכמש"נ].

ובזה מצינו טעם חדש לעיקר הדין השנוי במסכת סופרים [פכ"א ה"ג] שאין אומרים תחנון כל חודש ניסן [ושם מבואר משום היו"ט בימים שהקריבו הנשיאים, ופירש בב"י [או"ח סי' תכ"ט] שהאיל יוצא רוב החודש בקדושה נתקדש כולו], ולמש"נ למדנו טעם נוסף דכשם שאין אומרים תחנון בראש חודש ובראש השנה, וכן בט"ו בשבט דעיקרי ראש השנה

בפלוגת רבוותא האם רק בפסח שואלין דורשין או גם בעצרת ובחג

מתוך קושית הב"י והמג"א והפמ"ג נראה בישוב קושית הראשונים באופן נפלא, דבאמת ב' הלכות חלוקות שנו כאן, דבפסחים שם דינא קאמר דשואלין דורשין לידע המעשה אשר יעשו, ובזה העם שואל והרב משיב דורש, ואילו מה שאמרו במגילה שם שמשא תיקן לישראל שיהו שואלין דורשין מענינו של יום, לא מייירי כלל לידע ההלכות אשר יעשו, אלא שהרב שואל מה ענין המועד ועל מה נקבע, ודורש מענינו של יום.

וסמך נפלא מצאתי בילקוט [פרשת ויקהל רמז ת"ח] וז"ל, ויקהל משה רבותינו בעלי אגדה אומרים מתחלת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה ויקהל אלא זו בלבד, אמר הקב"ה עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפנייהם רבים הלכות שבת כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקיהל קהלות בכל שבת ושבת ולכנוס בבתי מדרשות ללמוד ולהורות לישראל דברי תורה איסור והיתר כדי שיהא שמי הגדול מתקלס בין בני.

מכאן אמרו שם, משה תקן להם לישראל שיהיו דורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח וכו', אמר משה לישראל אם אתם עושים כסדר הזה הקב"ה מעלה עליכם כאילו המלכתם אותי בעולמי, שנאמר ואתם עדי נאם ה' ואני אל, וכן דוד הוא אומר 'בשרתי צדק בקהל רב', וכי מה בשורה היו ישראל צריכין בימי דוד, והלא כל ימיו של דוד מעין דוגמא של משיח ה', אלא פותח ודרוש לפנייהם ד"ת שלא שמעתן אוזן מעולם, ע"כ.

הרי דעיקר חובת שואלין ודורשין בענינו של יום שייך גם למצות הקהלה שנצטוו משה ביום השבת, ומפורש בילקוט שהוא שייך לבעלי אגדה, ומאידך מפורש בילקוט שהקב"ה ציהו לדרוש בפניהם הלכות איסור והיתר דשבת, ושוב אמרו שם כדי שיהא שמי הגדול מתקלס, הרי דאף שמצוותו בלימוד ההלכות, אך אין זה כדי שידעו את המעשה אשר יעשו, אלא לקדש שם ה' בקהילות העוסקים בתורת ענינו של כל יום ויום.

והנה בדברי הבי"מ מבואר דבחג עצמו אפשר לדרוש בענינו של מועד בטעמים שעבורם נצטוונו במועד ובדברי האגדה של המועד, והשיג עליו הבי"ח וז"ל, אכן מלשון רש"י [מגילה לב. ד"ה וידבר] והר"ן שם מבואר שעל ההלכות והדינים השייכין למועד בזמנו קאמר, וכן בעצרת שייכים דינים מיוחדים בהבאת שתי הלחם וקרבנותיו, עכ"ל, ובביאור"ל ציין לילקוט הנ"ל שצריך ללמד האיסור והמותר, הרי דדורשין בהלכות.

ולמש"נ הרי עיקר דברי הבי"מ מכוונים מאד, דאין הכוונה בזה משום צורך ידיעת ההלכות, כי באמת חובה זו נשלמה כבר בלימוד ההלכות שלפני הרגל, ואילו ברגל עיקר הדין הוא למען יתקלס שמא עילאה בכך, וכמש"נ.

ובר"מ [פ"יג תפילה ה"ח] כ"י מפסיקין למועדות וליום הכפורים וקוראין בענין המועד לא בסדר שבת, ומשה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו, ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד, ומה הן קורין, בפסח בפרשת מועדות שבת"כ וכו', וצ"ע מה ענין ב' הלכות אלו [א. קריאת התורה מענין המועד, ב. שואלין ודורשין בענינו של יום] עד שהביאן בחדא מחתא, הרי חובת שואלין ודורשין היא חובת כל יחיד כדי לידע ההלכות, וצ"ע.

ומבואר דבאמת חובת הציבור היא, וכשם שחובת הציבור היא לקרוא קריאת התורה, כך חובת הציבור שיהיו דורשין ביו"ט מענינו של יום, והנך שני הלכות באו זה בצד זה במס' מגילה, וכך אמרו שם וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מצוותן שיהו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו, ת"ר משה תיקן להם לישראל וכו', ובפשוטו תרומיהו נלמדו מהך קרא דידבר משה, שמשה קרא את דברי התורה ודרש מענינו של יום.

ובמשנת יעבץ בהקדמה האריך הדנך ב' חובות [א. קריאת"ת, ב. דרשה בענינו של יום] חובת הציבור הוא, לקרוא תורה שבכתב של המועד, וללמוד תורה שבע"פ של המועד, ואין זה שייך לחובת כל יחיד לידע ההלכות.

והנה בב"י כתב תוך דבריו ליישב קושיית הראשונים, דיני פסח צריך להודיע לעם מפני שהלכותיו מרובות, בעסק החיטין ואפיית המצות והגעלת כלים וביעור חמץ, ובה צריך ל' יום, משא"כ בעצרת דליכא דינים יותר מבשאר יו"ט, ובסוכות אע"ג דאיכא מצות סוכה ולולב, א"צ ללמוד בהם כל כך דינים, דאפילו סוכת גנב"ך כשרה, ובדפנות סגי בשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ולולבים ואתרוגים רובם כשרים.

אכן אין לזה שום מובן, דהא מפורש בב"י שם דבסוכות צריך לשאול ולדרוש בהלכות הרגל כבר יום או יומים לפני החג, באופן דעדיין לא נתיישב מאמרם שאמרו שצריך לשאול ולדרוש 'בחג', דמשמע דאין צריך לעסוק בזה קודם החג.

הפשוט בזה דעיקר כוונתו בישוב זה הוא כמש"נ דבאמת ב' הלכות חלוקות שנו כאן, ובפסח צריך כל יחיד ללמוד ההלכות, דלא כדעת הראשונים שחידשו דכל עיקר דין ל' יום אינו אלא לבית הועד לענין הא דמיקרי שואל כענין, ואך דמאחר דהבי"י חידש דחובת יחיד היא ללמוד כל ההלכות [ולא רק ללמד בבית

הועד], מעתה הוסיף אגב אורחא דמה שלימוד הלכות צריך ל' יום אין זה שייך אלא בפסח שהלכותיו מרובין, יעו"ש, וז"ב.

בפלוגת רבנות האם רק בפסח יש דין להתעסק שלשים יום

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום וכו', שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני, שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, וכתוב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם [פסחים ו.].

בב"י [או"ח סי' תכ"ט] כתב וז"ל, דיני פסח על כל פנים צריך להודיעם לעם קודם לפסח שלשים יום, כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ, דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתיהו מקמי הכי, משא"כ בשאר מועדים, דבעצרת ליכא דינים יותר מבשאר יו"ט, ובסוכות אע"ג דאיכא מצות סוכה ולולב א"צ ללמוד בהם כ"כ דינים, דאפילו סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה, ולולבים ואתרוגים רובם כשרים, ועוד שאין טרחת סוכה ולולב מרובה ודיין להתעסק בהם בערב החג, ומשום הכי לא בעי לשאול ולדרוש בהלכותיו כל כך זמן קודם וכו' אלא יום או יומיים, עכ"ל.

המהרש"א בסוכה [דף ט.]. תמה על דברי הבי"י [דאין דין לשאול ולדרוש ל' יום קודם סוכות], ממשנה ערוכה שם שאם עשאה לסוכה ל' יום קודם החג כשרה, ופרש"י [ד"ה ב"ש] דכיון ששואלין ודורשין בהלכות הרגל ל' יום סתם העושה לשם חג הוא עושה, ובפשוטו הדבר תלוי במה שיש חובה להתעסק בהלכות הרגל ובמה שעושין כן, הרי דאף בסוכות שואלין ודורשין ל' יום קודם החג, וכן הובא בביאור הגר"א, וצ"ע.

עוד הוכיחו האחרונים דלא כהבי"י ממה דתנן בבכורות [דף נז:]: בפרוס החג, וביארו בתוס' [ד"ה בפרוס] דהיינו ט"ו יום לפני החג, דשואלין בהלכות החג ל' יום, הרי דאף בסוכות שואלין ודורשין ל' יום קודם, וצ"ע.

[ואאמור"ר שליט"א תירץ קושיית המהרש"א, דהנה בב"י כתב דבסוכות א"צ להתעסק שלשים יום משום שאין הלכותיה מרובות כהל' הפסח, דאף סוכת גנב"ך כשרה, וא"כ כיון דהיהא דאם עשאה ל' יום בא לומר דבכה"ג לא פסלי ב"ש סוכה ישנה, אי"כ י"ל דאזלי ב"ש לטעמייהו בסוכה שם דסוכת גנב"ך פסולה משום דבאמת צריך לעשותה לשמה, א"כ י"ל דצריך לדרוש ל' יום, אך לדידן דסוכת גנב"ך כשרה אין צריך ל' יום, אכן עדיין צ"ת בזה, שהרי גם לבי"ה יש נפ"מ דבסוכה ישנה צריך לחדש דבר, עתוד"ה סוכה].

ובחק יעקב סק"ב תירץ שיטת הבי"י, דחיובא ללמוד הלכות החג ל' יום קודם ליכא, ורק בפסח איכא חיובא משום שהלכותיו מרובין, ומ"מ כיון שנהגה אף בשאר כל הרגלים ללמוד הלכות החג ל' יום קודם, לכן אם בנה סוכה סתמא כשרה לפי דסתמא לשמה, ויעוין במהר"ץ חיות שם [אכן מדברי המהרש"א מבואר דכל מה דאמרין סתמא לשמה הוא רק משום שיש חיוב (מה"ת) לשאול ולדרוש בהלכות החג, ויבואר לקמן], וצ"ת.

ובפמ"ג [סק"א] כתב בדברי הלבוש נראה לדינא דאין חיוב להתעסק בהלכות הרגל שלשים יום אלא בפסח ולא בשבועות וסוכות, והקשה ע"ז דהלא סתימת ההלכה בחו"מ שם נראה דכל המועדות שוים לענין שהרב שאול לתלמידיו ללמוד הלכות הרגל, ומשמע דכולם שוין שהוא שאול להם ל' יום, ולדעת הלבוש מן הדין לחלק ביניהם [וכמדומה שבלבוש מבואר דכיון שהדרך לדרוש בכל המועדות, גם נשאל], וצ"ע.

שלשים יום לפני החג המה ימי החג בהחפצא וחיובי זמן החג

נפ"מ א. חובה ללמוד ב. מפולת על החמץ ג.

יוצא בשיירא ולא בדק ד. סוכה לשם חג ה.

חובת התעסקות שלא יבטל מהמצוה בשעתה

ואשר יראה בזה לחדש, דשיעור זה של שלשים יום [האמור בחובת שאלה ודרישה בהלכות הרגל], לא נקבע לפי מה שהיה נראה לחכמינו ז"ל דהוא מספיק זמן הראוי ללמוד בו כל הלכות

החג, אלא משום דל' יום קודם החג המה בהחפצא זמנו של רגל, ונפ"מ בזה אף לדין תורה, ואדרבה כל עיקר חובת דרישה וחקירה ל' יום קודם הרגל הוא דלפי שימים אלו שייכים להחג, המה זמן הרגל, וכפי שיבואר.

נמצא לפי"ז, דתקנת חכמים ללמוד הלכות החג ולהתעסק בהם, עיקר חיובו הוא רק כאשר מגיע זמן המצוה, ואילו לפני זמן המצוה אין חובה להתעסק בהלכותיה, ומה שחייבו חכמים להתעסק ל' יום קודם החג הוא מה"ט גופיה דזמנו של הרגל מדאורייתא הוא ל' יום קודם, דהרגל מחייב להתעסק בהלכותיו בזמנו של רגל, ואף אילו זמן לימוד כל הלכות החג יהא יותר מל' יום, מ"מ רק ל' יום הוא דמחייב בהם, וכמש"נ.

הן הן דברי הבי"ח דחובת לימוד הלכות הרגל ל' יום קודם נכלל בתקנת משה שתיקן ללמוד הלכות חג 'בחג', והיינו משום דבאמת תוך ל' יום לחג איקרי זמנו של חג, וימים אלו מחייבים להתעסק בהלכותיהם, וסמך לזה מבכורות [דף נח.]. דחכמים קבעו גרנות דמעשר בהמה [שאסור למכור לפני שמעשר] בפרוס הפסח והחג, ושו"ר בתהלה לדוד [למור"ר הגר"ד מן או"ח סי' י'] יעו"ש שהאריך בטוב טעם ודעת.

ויסוד לזה מהא דמבואר בפסחים [דף ו.]. דמל' יום קודם הרגל חייל עליו חובת ביעור משום דשואלין ודורשין קודם לחג ל' יום, הרי דיסוד הדין הוא משום שהוא זמנו של הרגל וחייל עליו חובת ביעור מההיא שעתא, ומה"ט אמרו שם דהיוצא בשיירא קודם ל' יום, או נפלה מפולת על החמץ קודם ל' יום, אינו חייב לבדוק הבית, משום דמעולם לא חייל עליו חובת בדיקה, ומבואר דמל' יום מיקרי זמנו של פסח לחייבו בביעור.

ונפקותא יש בזה לדין תורה, בפלוגת הראשונים בדין חמץ שנפלה עליו מפולת, דהנה תנן בפסחים [דף לא:]: דחמץ שנפלה עליו מפולת א"צ לבער, אך מ"מ צריך לבטלו בלבו, ודעת רש"י [ד"ה צריך] משמע דמה"ת אף לבטלו אינו צריך, דכיון שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, וכן מפורש בר"ן שם בשם המכילתא [והוא דלא כדעת הרמב"ן בפסחים דף ו. בסופו] דאם אפשר לפנות את המפולת צריך לבטל את החמץ מה"ת].

מעתה נפקותא מדאורייתא בדין ל' יום קודם הפסח, דהנה בפסחים [דף ו.]. אמרו, דאם עשה ביתו אוצר לתבואה והיה שם חמץ, הרי הוא כחמץ שנפלה עליו מפולת, אך אם עשה האוצר תוך ל' יום סמוך לפסח חייב לבער את החמץ, הרי דאף דנידון החמץ כנפלה עליו מפולת, מ"מ תוך ל' יום חלה כבר חובת ביעור על זה החמץ, והיינו משום דל' יום הוא זמן חיובי הרגל, ושפיר חלה חובת ביעור על החמץ, והדברים מוכרחים כמש"נ.

עוד נפ"מ בזה, דהנה בשבת [דף יט.]. דעת ר' יהודה דאסור למכור כותח הבבלי ל' יום קודם הרגל, ופרש"י [ד"ה שלשים] דכשמתחילין לדרוש בהלכות הפסח חלה אזהרת פסח עליו, וכיון דאין הכותח עשוי לאכול יחד אינו כלה עד זמן מרובה ע"כ, הרי להדיא דחובת אזהרת 'תשבתו' חלה ל' יום קודם הפסח [ואפשר שאין זה מדין אזהרת תשבתו, אלא מדין בדיקת חמץ שחובתה מדרבנן בערב הפסח, ויש לפלפל וצ"ע].

עוד נפ"מ, דהנה דעת הגרע"א [סי' קע"ו] דהיוצא בשיירא והניח חמץ בביתו אינו עובר בבל יראה, וכמבואר בר"ן שם [דף ו.]. דעשאוהו כמפולת, ואיתא במכילתא דנפלה עליו מפולת אינו עובר לפי שאינו יכול לבערו [והגר"ז (סי' תל"ו ס"ו) חידש דיוצא מביתו אינו עובר משום שאינו מצוי בידו], ועכ"ז אמרו בפסחים שם דהיוצא בשיירא אינו נפטר א"כ יצא ל' יום קודם הרגל, וע"כ כמש"נ דמדאו' תליין חיובי הרגל בזמן זה.

מעתה נראה, דלדעת כולהו רבנותא יסוד הדין הוא משום דל' יום קודם החג הוא זמן הרגל מדאורייתא, ולא נחלקו הראשונים אלא לענין החובה ללמוד ולשאול ולדרוש בהלכות הרגל, דדעת רש"י ותוס' דמה"ט יש גם חיוב מדרבנן משהגיע זמן זה ללמוד הלכות הרגל, כמש"נ דהחיוב להתעסק בהלכות הרגל הוא רק משהגיע זמנו של רגל, ואילו דעת הרשב"א דהוא רק לענין זה שנחשב שואל כענין, והיינו לפי שמעתה הוא זמנו של הרגל.

הלא מעתה נראה, דמה שאמרו חכמים בסוכה [דף ט.]. דסוכה שעשאה תוך ל' יום לרגל כשרה אף לדעת ב"ש דס"ל דבעינן עשיה לשמה, יסוד הדין בזה אינו משום דזה שבונה הסוכה כבר שמע הלכות הרגל ומכין לשמה, אלא יסוד הדין הוא משום דכל שעשה הסוכה בזמנו של הרגל, הרי בהחפצא יש כאן עשיה לשמה, אף שהבונה לא שאל ודרש ושמע מהלכות הרגל [ואפשר דהיינו רק כשהוא יודע עכ"פ שהוא זמנו של רגל].



בנו"ב דבתוס' בב"ק נראה דהגרים ישנם בכל המצוות, ועמש"נ בפר' וילך [פלא"א פי"ט].

בישוב קושית האחרונים למה לא דרשו לי יום קודם

א. פסח מצרים [שנצטוו עליו בר"ח]

ב. פסח מדבר [שנצטוו בר"ח]

והנה בטורי אבן מגילה [דף ד.]. הקשה אהא דא"י בפסחים [דף ו:]. דבר"ח ניסן נצטוו ישראל על מצות פסח מדבר, ומוזה למד רשב"ג דשואלין ודורשין בהלכות הפסח ב' שבתות לפני הפסח, ויש להקשות מזה על דעת חכמים דס"ל דשואלין ודורשין בהלכות לי יום קודם, וילפי לה ממה שבפרשה זו מצינו שמשה עומד בפסח ראשון ומוזהיר על הפסח שני, וקשה לדעת חכמים למה באמת לא הזהירם על פסח ראשון לי יום קודם הפסח.

והנה בפסחים שם ס"ד דרשב"ג הוכיח לדבריו 'מפסח מצרים' שמשה עמד בר"ח ניסן וזהוהיר על הפסח, ונדרה דמשם ליכא ראייה שצריך לדרוש ט"ו יום, דאפשר דלא הזהיר אותם אלא בד' או ה' ניסן, ומסיק דרשב"ג למדו 'מפסח מדבר' שמשה עמד בר"ח ואמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, ומעתה עלינו ליישב קושית הט"ו יום בהנך דוכתי למה לא הזהיר משה את ישראל לי יום קודם א. פסח מצרים ב. פסח מדבר, וצ"ע.

ותירץ הט"ו יום דהנה נחלקו הראשונים בדינא דשואלין ודורשין, דדעת התוס' במגילה [דף ד. ד"ה מאי] שהוא באמת חיוב להתעסק בהלכות החג, אך דעת הרשב"א והר"ן במגילה שאין זה אלא נפ"מ למי ששואל שצריך להשיב לו, יעו"ש [והארכתי לקמן], ולדבריהם ניחא, דבאמת אין חיוב להתעסק בהלכותיה לי יום, ולכן לא הוצרך משה ללמדם לי יום קודם, אכן לדעת התוס' דס"ל דהוא חיוב להתעסק לי יום, שוב צ"ע קושית הט"ו יום, וצ"ע.

והנראה בזה ליישב, דעיקר חובת ההתעסקות בהלכות החג, הוא מהלכות חובת החג, שהרגל מחייב לימוד ההלכות [ויבואר בזה לעיל], וא"כ כל חיוב זה לא שייכא אלא אחר שכבר נצטוו על החג, דהחג מחייב לימוד הלכותיו, אכן בפסח ראשון שעדיין לא נצטוו על הלכות הפסח אלא בר"ח ניסן, א"כ מדינא דלי יום קודם החג אין חיוב להתעסק בזה, ולכן ליכא קושיא ממה שלא לימדם משה.

וביותר נראה ליישב קושית הט"ו יום עפ"מ"נ לעיל דיסוד דינא דלי יום יסודו שהוא זמן הרגל, וחובת ההתעסקות בהלכות הרגל מתחילה מזמן הרגל, וא"כ לכאורה נראה דכל חובת התעסקות זו חלה רק אחר שכבר נצטוו בהמצוה, דלי יום קודם לה הוי זמן הרגל, אך בפסח ראשון עדיין לא נצטוו במצוה זו עד ר"ח ניסן, וא"כ היאך יתכן לומר דלי יום אלו הוי חפצא של זמן הרגל, כ"ז שעדיין לא נמסרה מצות הרגל כל עיקר.

עוד נראה ביישוב קושית הטורי אבן, עפ"י מש"כ בב"י [סי' תכ"ט] בדינא דשואלין ודורשין בהלכות הפסח לי יום, והוא דלפני הרגל צריך לשאול לי יום כדי שיהא שהות לבדוק את קרבנות הרגל מן המומין, אך מהלכות יו"ט אין חיוב לשאול ולדרוש לי יום קודם [ורק מדרבנן הצריכו לשאול ולדרוש לי יום קודם יו"ט], ולפ"ז למ"ד דקרבן פסח מצרים אין נפסל במום, הרי דניחא מאד שלא הוצרכו לדרוש לי יום קודם.

דהנה בירושלמי פסחים [פ"ט ה"ה (סה:)] נחלקו בקרבן פסח מצרים, אית תניי תני דוקים ותבלולים [שאינם חסרון אבר] פוסלין בו, דכתיב שה תמים, אית תניי תני אין דוקים ותבלולים פוסלין בו, ומה אני מקיים שה תמים למעט מחוסר אבר [ופריך] שם דתיפול דמחוס"א פסול אף בקרבן ב"ב, ומשני דכיון שאין ממנו למזבח ס"ד דאין בו פסול מחוס"א, והארכתי בכ"ז בפרשת בא (פ"ב פי"ז).

אכן הנה בכל זה לא יתיישב אלא מה דבפסח מצרים לא לימד משה את ישראל לי יום קודם הפסח, וכמש"נ ליישב בכמה פנים, אך עדיין יקשה בפסח שעשו ישראל במדבר, למה לא ציוה משה אותם לי יום קודם, שהרי כבר נצטוו במצרים על חג הפסח לדורות, וכן נצטוו כבר על המומים, וא"כ בפשוטו היה משה צריך ללמדם כל הלכות הפסח לי יום קודם, מדינא דשואלין ודורשין בהלכות הפסח לי יום, והיא קושיא גדולה.

אף בזה"ז, ופרש"י [ד"ה זכר לשביעית] שלא תשתכח תורת שביעית, וביאר באבנ"ז דאף שבזה"ז אינו נוהג שביעית במעשה, מ"מ בזה"ז לא בטלה ח"ו המצוה בכללה, שהרי מתקיימת בה הברית ללמוד וללמד ולשמור, אך אם ישכחו תורת שביעית ישכחו גם אלו הג' בריתות, נמצא דעיקר הגזירה הוא עבור קיום דין דאורייתא.

באמרי בינה שחיטה [סי' ו' ד"ה והנה] תמה במה דאיתא במנחות [דף מה.]. דס"ד דיהיו כהנים מותרים לאכול נבילה וטריפה [עד דאתי יחזקאל ואסמכה אקרא], דא"כ נמצא דכהנים אינן בני זביחה, כמבואר בתוספתא חולין [פ"א מ"א] דשחיטת נכרי פסולה, ובתוס' חולין [דף ג: ד"ה קסבר] פירש דאינם בני שחיטה, וא"כ כהן שאינו מוזהר בפרשה זו דנבילה ושחוטה אינו בר זביחה [וביומא מב. יליף מקרא דשחיטת פרה או פרו בכהן], וצ"ע.

ובפרשת משפטים [פכ"ב פ"ל] הארכתי ליישב עפ"י הנ"ל, דבאמת כל אחד מישראל נחשב בר זביחה לאשר פרשת זביחה ניתנה לו, ואף אילו היה כהן מותר באכילת נבילה, ואינו מחוייב במעשה השחיטה, היינו רק שאין הוא בכלל הברית של 'לעשות' האמורה במצות שחיטה ואיסור נבילה, אך עכ"ז ניתנה לו פרשת נבילה ומצות שחיטה ללמוד את הפרשה במקראה ובפירושה, ואף גם זאת חייב ללמוד לאחרים, ושפיר חשיב ע"ז בר זביחה.

ודוקא נכרי שאינו מחוייב במצות ת"ת חשיב אינו בר זביחה, וכן מומר להכעיס נחשב כאינו בר זביחה, לפי שאינו חושש לפרשת זביחה, דהיינו משום דבאמת אינו חושש לפרשה זו, לא לעשייתה ולא ללימודה.

ובזה יש מקום ליישב גם מה שהקשו האחרונים [יו"ד סי' א' סי"ה] למה שחיטת קטן כשרה [כשגדול ע"ג] כדתנן בחולין [דף ב.], והרי אינו בר זביחה, ובש"ך [סקכ"ז] תירץ דאסור לקטן לאכול בלא שחיטה, והיינו דאסור להאכילו מדין איסור ספייה, ועדיין קשה לדעת הראשונים דס"ל דאין איסור תורה להאכיל נבילה לקטן [עמש"נ בפרשת ראה פ"ב פכ"א], ולמש"נ יש ליישב דמ"מ הא צריך ללמוד תורת השחיטה, ונפלא.

בשו"ע [יו"ד סי' רפ"א ס"ד] כתב וז"ל, ס"ת שכתבו ממזר יש פוסלין, ומקורו במרדכי שכתב ב' פעמים, א. שאינו כותב האזכרה [של לא יבוא ממזר בקהל ה' לשמה], ב. כל שאינו מוציא את הרבים פסול לכתובת ס"ת, וממזר אינו מוציא הרבים יד"ח, וכ"כ בש"ך [סק"ח], עוד כתב בש"ך וז"ל, דדמי לעבד ואשה וקטן שאינם חייבין במצוות, להכי פסולים לכתוב ס"ת, וה"נ גר וממזר יש כמה וכמה מצוות שאין חייבין בהם, עכ"ד.

הפמ"ג [או"ח סי' תרצ"א משבצ"ז סק"ב] פירש כוונת הש"ך דממזר מותר בשפחה כדאיתא בקידושין [דף סח.], והטעם, דכיון שנולד מקדשות אין מוזהר בלאו דקדש כדפי' שם התוס'. ובנוב"ב [יו"ד סי' קפ"ב] פירש עוד דהוא פטור מכל מצוות הדין שהרי הוא פסול לדון דיני ממונות ונפשות, ובשו"ת אור לי [סי' א' להשד"ח] הביא מהר"י נג"אר דממזר פטור ממצות פו"ר, דאין תקנה להרבות ממזרים [ונסתפק בזה בפמ"ג [או"ח סי' ר"מ]].

ובנו"ב הקשה דלסברת הש"ך דכל שאינו מצווה בכל המצוות פסול לכתוב, א"כ מן הדין שגר צדק יפסל לכתוב ס"ת לפי שהוא מותר בממזרת [כר' יוסי דס"ל] דקהל גרים לא איקרי קהל, ובפמ"ג שם כתב כן בפשיטות דלהש"ך באמת אף גר צדק פסול לכתוב מה"ט, ובנו"ב שם כ' דבתוס' ב"ק [דף פח. ד"ה אלף] מפורש דגר ישנו בכל המצוות, דלא כהש"ך, ושכן מסתבר, דהלא באמת ישנו בכל המצוות ששייכות גביה, ואך דלא שייך גביה איסור זה.

ובפשוטו יש לתמוה היאך יוכשר כל איש ישראל לכתוב ס"ת, הרי הרבה פרשיות לא ניתנו אלא לשבט הכהונה, כגון פסולי חתנות דכהונה, וא"כ לדברי הש"ך נימא דיפסל ישראל לכתוב ס"ת לפי שלא נצטווה בכל המצוות, והעירני לזה הר"מ אלימלך, וע"כ מאי אית לך למימר, דבאמת ניתנה כל התורה לכל אחד ואחד מישראל, ואך שדיני הפרשה לא ניתנו אלא לכהנים, א"כ כמו"כ נימא לענין הגרים שניתנה להם תורה, והדברים צ"ע.

ויש לדון שכל אחד מישראל ניתנה לו תורה כולה, ואף פרשיות של איסורי כהונה, שהרי כל אחד בכלל ברית ללמוד וללמד של כל פרשה בתורה, ברם הגרים לא ניתנה להם פרשת לא יבוא ממזר בקהל ה', שכן מאחר דקהל גרים לא איקרי קהל א"כ הרי הם מופקעים מפרשה זו, ולא מצד דליתנייהו בפועל, אלא מצד חפצא דידהו, ולפ"ז נפ"מ דליתנייהו בכלל הברית ללמוד וללמד של פרשה זו, אכן דבר זה א"א לומר כמש"כ

ובקרן אורה זבחים [דף ב: ד"ה אלמא] הקשה, במה דתנן בסוכה שם דאם עשאה תוך לי יום לרגל הסוכה כשרה לכו"ע, דהלא זה שעשה הסוכה יודע לשם מה עשאה, אם לשם סוכה אם לשם צל ולמה תלינן לה בלי יום, ותירץ דבאמת תוך לי יום אף שלא חישב לשם חג כשרה הואיל וסתמא לשמה, והן הן הדברים [אכן בקר"א זבחים שם (תוד"ה סתם)] כתב דרק לענין קרבן אמרינן סתמא לשמה, כיון שהקדישו מתחילה לשם הקרבן].

הלא מעתה מיושבת היטב השגת הב"ח והמהרש"א, על שיטת הב"י [דליכא חובת שאלה ודרישה בהלכות הסוכות לי יום קודם], דאף דחובת שאלה ודרישה ליכא, ומשום דאין הלכותיה מרובין וכדברי הב"י, מ"מ שלשים יום קודם החג בעצמותם המה ימי החג, וכל שעושה סוכה בימים אלו, בעצמותו יש כאן עשייה לשם חג, ומה שפרש"י ששואלין ודורשין בהלכות הרגל, היינו דיסוד דינם אחד, ועניינו שהוא זמן החג.

וכן מוכרח במהרש"א בסוכה [דף ט.]. דיסוד הדין שאם בנה סוכה תוך לי יום הוה 'סוכה לשם חג' הוא רק משום שיש חיוב לשאול ולדרוש לי יום מדאורייתא [ודלא כדעת החק יעקב דכדי לדון הסוכה נעשית לשמה סגי במה שנהגו לשאול ולדרוש], ולמש"נ הביאור הוא דכיון שעשה סוכה תוך זמן החג הרי הוא בהחפצא סוכה לשם חג, ועוד יבואר א"ה בעניני סוכה בארוכה.

ויבואר לקמן [עניני קרבן פסח שני] עוד נפ"מ לדין תורה, דהנה במנח"ח [מצוה ה' סק"ג] האריך דעול המצוה מוטל אקרקפתא דגברא גם לפני זמן המצוה, לדאוג שיהא יכול לקיים את המצוה בשעתה, וכל שלא נתעסק בהכנותיה של המצוה עד זמן המצוה באופן שמחמת זה נתבטל מן המצוה ונאנס בשעתה הרי זה מבטל עשה, ונתבאר לק' דבאמת י"ל דלפני זמן המצוה אינו מחוייב, ועכ"ז לי יום קודם החג כבר הגיע זמנו של הרגל לענין זה.

אף גם זאת נתבאר שם דנפ"מ לענין חובת זריזין מקדימין למצוות, דבפסחים [דף ד.]. מפורש דאין חובת זריזין להתעסק במכשירי המצוה אלא בזמן המצוה, ולא לפני כן, ולמש"נ דין זה נוהג לי יום קודם הרגל.

והעירני בני היקר יצחק נ"יו דהנה זמן חובת בדיקה לי יום קודם החג הוא לי יום קודם לחג הפסח, וצ"ע למה לא יחול חיובו לי יום קודם י"ד ניסן, שכן חובת השבתה ישנה כבר ביום י"ד ניסן בחצות היום, ונראה דחובת השבתה של ערב פסח אינו אלא מחמת לתא דחג הפסח, וא"כ זמן איסורא דחמץ הוא באמת רק ביום ט"ו, ובלא"ה נראה דזמן איסור חמץ הוא מפסח, ובחצות אינו זמן איסורא, והוא תלוי בכל הנ"ל, וצ"ת.

חובת שואלין ודורשין מכלל כריתת הברית 'ללמוד' שנכרתה בכל מצוה

והנראה להוסיף בזה דבר נפלא, דיסוד הך דינא דשואלין ודורשין בהלכות החג שלשים יום, נעוץ בכריתת הברית שכרת השי"ת עם ישראל על כל מצוה ומצוה, כמאמרם בסוטה [דף לו.]. שעל כל מצוה שבתורה נכרתו ד' בריתות, א. ללמוד ב. ללמד ג. לשמור ד. ולעשות, הרי שיש חובה על כל אחד להתעסק בתלמוד כל מצוה ומצוה, וזמן חובת תלמוד זה אף הוא רק בזמן המצוה, ובה נקבעו שלשים יום קודם הרגל להיותם זמן הרגל.

והנה בתוס' יבמות [דף ה. ד"ה ואכתין] כתבו דלאו דאלמנה לכה"ג נחשב כלאו השהו בכל, שהרי כל הנשים שבישראל מוזהרות בלאו זה לבל ינשאו לכהן גדול כשהן אלמנות, אך לאו דהשחתת זקן חשיב לאו שאינו שוה בכל, הואיל ואינו נוהג אלא בזכרים ולא בנקבות, והקשו האחרונים דעדיין [לאו דאלמנה לכה"ג] אינו שוה בכל, דאינו נוהג אלא בכהן גדול וכל הנשים, ולא באנשים ישראלים, ועיון בחי' רע"א שם.

ותירץ באבנ"ז [או"ח סי' שצ"ב סק"ב] ובהקדמתו לספר אגלי טל ד"ה ובחרתי, דכל ישראל בכלל האיסור שנצטווה הכהן גדול לבל ישא אלמנה, דאף שלא הוזהרו ישראל מלישא אלמנה, מ"מ כל ישראל מחוייבים במצות תלמוד תורה של פרשה זו, ונמצא דכל ישראל בכלל הברית שנכרת עימהם בחורב ללמוד וללמד ולשמור, ודוקא מצוה שאין האשה בכללה נחשב כלאו שאינו שוה בכל, כיון דנשים פטורות מת"ת, עכ"ד.

וכזאת כתב באבנ"ז [יו"ד סי' תס"ג סק"ד] כלפי המבואר בגיטין [דף לו:]. שחכמים תיקנו דשביעית משמטת כספים

והנראה בזה עפ"י דברי התוס' בקידושין [דף לז: ד"ה הואיל] דאיתא בספרי שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד, וביארו בתוס' דס"ל כמ"ד בקידושין שם ש"מ שנאמר ביאה אינו אלא אחר ירושה ושיבה, ובפסח נאמר ביאה בפרשת בא [פס"ה פ"ב], ולכן לא נצטוו עליו עד שבאו לארץ, ומה שנצטוו ישראל בפסח זה במדבר לפני ירושה ושיבה הוראת שעה היתה עפ"י הדיבור, עכ"ל.

ומעתה שוב ניחא מה שלא עמד משה והזהירם על הפסח לי יום קודם, דמאחר דהוראת שעה היתה הרי שוב הדרינן למש"נ לעיל ליישב, דכ"ז שלא נצטוו על הרגל אין מקום לחייב ללמוד הלכותיו לי יום קודם.

שו"ר בפני יהושע פסחים [דף ו:]: שעמד בקושית הטו"א הנ"ל [דלדעת חכמים למה לא דרש משה לי יום בהלכות הפסח], ותירץ דבפסח מצרים לק"מ דקודם מתן תורה לא נצטוו במצוה זו לשאול ולדרוש לפני החג, ובפסח מדבר י"ל דבאמת נתעסקו בו לי יום קודם החג, ופרשה זו שנאמרה בר"ח ניסן באה רק לדבר שנתחדש בה דהפסח דוחה שבת, ועבור הלכה בודדת זו [דפסח דוחה שבת] לא הוצרכו ללמוד שלשים יום קודם לרגל.

אכן כתב דכל זה ניחא רק אם נימא דבאמת נצטוו על הקרבת פסח במדבר, וכל מה שנאמרה פרשה זו במדבר באה ללמד דפסח דוחה שבת, וכמש"נ, אך לדעת התוס' בקידושין שם דהקרבת פסח דמדבר הוראת שעה היתה, כי לא נצטוו על מצות קרבן פסח אלא כשנכנסו לארץ, א"כ ודאי שלא נתעסקו בהלכות הפסח קודם שהרי לא ידעו שיצטוו עליו, ולמה לא הקדים משה להזהיר את ישראל לי יום קודם הקרבת הפסח, וצ"ע.

אשר למש"נ הרי דלהך מ"ד שהיתה הוראת שעה בלא"ה ניחא קושית הטו"א, שהרי קודם שנצטוו על המצוה אין שייך חובת התעסקות בתלמודה, וכל הקושיא רק למ"ד שלא היתה הורא"ש, ולדידה י"ל כהפנ"י.

שואלין ודורשין לי יום קודם א. יום המעשה ב. יום המחייב

במגילה [דף כט:]: אמרו דקורין פרשת שקלים בחודש אדר מכח דינא דשואלין ודורשין בהלכות החג קודם החג, וכיון שמביאין תרומה חדשה בר"ח ניסן מקדימין וקורין, ונחלקו שם בשיעור הימים שדורשין, לדעת חכמים שו"ד שלשים יום, ולכן קורין פרשת שקלים שלשים יום קודם ר"ח ניסן, ולדעת רשב"ג ב' שבועות, ומאחר ששולחנות יושבין במדינה בט"ו אדר לכן מקדימין וקורין י"ד יום לפני ט"ו אדר.

מבואר בסוגיא זו דהך דינא דשואלין ודורשין בענין החג לי יום קודם החג, היינו לי יום קודם יום המעשה, וכיון דבט"ו באדר מושיבין שולחנות ועל כל ישראל ליתן להם שקליהם, לכן מקדימין וקרינן י"ד יום קודם.

אשר לכאורה צ"ע, בהקדם המקור להך דינא דשואלין ודורשין, דהנה תניא בפסחים [דף ו:]. שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, ורשב"ג שם נחלק על חכמים, וס"ל דשואלין ודורשין ב' שבתות, שהרי משה עומד בראש חדש ומזהירם על הפסח, שנאמר החדש הזה לכם ראש חדשים, וכתוב דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו וגו'.

ובחידושי הר"ן בפסחים שם עמד בזה, שהרי לקיחת הפסח היתה בעשור לחודש, וא"כ נילף מזה דשואלין ודורשין בהלכות הפסח לי יום קודם, וכתב ליישב דע"כ לא ילפינן ממה שמשה הזהירם על לקיחת השנה מבעשור לחודש, אלא ילפינן משאר הלכות הפסח שנאמרו להם י"ד יום קודם הפסח, וכן תמה בזה בחידושי רבינו דוד, דהיכי ילפינן מהכא שתי שבתות, הרי על י' ניסן הזהיר ככתוב בעשור לחודש, ויקחו להם איש וגו'.

אשר לכאורה נראה ליישב, דמאחר שהמחייב של הלקיחה הוא י"ד ניסן, לכן המחייב של שאלה ודרישה הוא י"ד יום קודם יום המחייב, ואף דהלקיחה היא מבעשור, הרי עיקר הדין בזה הוא מפני הביקור ד' יום קודם, והרי כל זה מכלל השאילה והדרישה להכין את מה שצריך ל"ד ניסן, ולכן שפיר יליף מזה רשב"ג דשואלין ודורשין בהלכות הפסח שתי שבתות [אמנם הראשונים לא תירצו כן, וצ"ע].

והדברים מחוורים מאד לפי מה שנתבאר דיסוד מה ששואלין ודורשין לי יום קודם החג אינו משום שצריך לי יום כדי לידע מה עליו לעשות, אלא עיקרו משום של יום לפני הזמן הוא חייל בהחפצא שהם ימי הרגל ואותו הזמן, אשר לכן כאשר באנו לדון מאימת חייב להתעסק בתורת הרגל, בזה אמר רשב"ג דסגי י"ד שבתות, וא"כ בודאי דמאחר שהמחייב הוא י"ד ניסן, הרי דמונין ב' שבתות מ"ד ניסן, ופשוט.

הלא מעתה שוב צ"ע היאך מסיק הש"ס במגילה שם דהטעם שצריך לשאול ולדרוש מר"ח אדר על השקלים, משום שבט"ו בו יושבין שולחנות במדינה, הרי כל זה שיושבין במדינה לגבות את השקלים, הוא מכלל הדרישה וההכנה בענין השקלים, וממילא סגי לשאול ולדרוש ביום ט"ו לחודש, בדיוק כמו לענין לקיחת השנה מעשור שאין נותנין לו י"ד יום קודם הלקיחה, שהרי הלקיחה מכלל השאילה והדרישה, וצ"ע.

והנראה בזה, ביסוד מה שתיקנו חכמים שבט"ו באדר יושבין שולחנות במקדש לגבות את השקלים, דנתחדש בזה זמן מחודש מדרבנן לגבות את השקלים, והוא עידן חדש לענין הגביה, ולכן לדעת רשב"ג כבר י"ד יום קודם זמן זה חייל ביה בהזמן שהוא ערב זמן הגביה מדברי סופרים, אכן כל זה אליבא דרשב"ג, אבל אליבא דחכמים דיינינן בעיקר המחייב מדאורייתא, ולכן לי יום קודם ר"ח ניסן שואלין ודורשין בענין השקלים.

והנה התוס' בבכורות [דף נז: ד"ה בפרוס] יצאו לדון בענין מנין היום של לי יום לפני החג [אליבא דרבנן] וט"ו יום קודם החג [אליבא דרשב"ג] האם יום המעשה בכלל הנך ימים, דלדעת חכמים ילפינן ממה שמשה עומד ב"ד ניסן ומזהיר על פסח שני שב"ד אייר, הרי דהמנין הוא לי יום בלא יום המעשה, ואילו לדעת רשב"ג דיליף ממה שעומד בר"ח ניסן ומזהיר על הפסח, הרי דהמנין הוא י"ד יום עם יום המעשה, יעו"ש שהסיקו שאין יום המעשה בכלל.

וראיתי בתהילה לדוד [להגר"ד מן או"ח סי' י' סק"ה] שהאריך בכל הנ"ל, והעלה בזה, דבאמת אף לדעת רשב"ג אין יום המעשה בכלל, ואך דהמחייב של שחיטת הפסח הוא ט"ו לחודש, דחג הפסח הוא המחייב של שחיטת הפסח בערביו של היום"ט [אולם בביאור הגר"א [יו"ד סי' שצ"ט סק"ט] כ' דיום י"ד הוא מועד לעצמו לק"פ ודוחה אבילות], ואשר לכן י"ד יום קודם המחייב של הפסח [בלא יום המעשה] הוא בר"ח ניסן.

משא"כ בפסח שני שאין חג בט"ו לחודש, הרי דבזה המחייב של פסח שני הוא ב"ד לחודש, אשר לכן לדעת חכמים דבענין לי יום קודם, הרי שהוא ב"ד לחודש ניסן, שהוא לי יום לפני המחייב של פסח שני, יעו"ש בטוב טעם, ויעוין עוד בטורי אבן מגילה ל. שהאריך לדון האם יום המעשה בכלל לי יום [לדעת חכמים] וי"ד יום [לדעת רשב"ג], וכבר העיר עליו הרש"ש בבכורות, שבעיקר כל דבריו כבר עמדו בתוס'.

דברי הגר"א בענין הרגל האוזן והרגל הלשון בשלשים יום

לענין א. שופר באלול ב. מוחזקות ג. הזכרת ושאלת גשמים

ואעתיק כאן מש"נ בספר יונה על מה שכתב הגר"א דבר נפלא וז"ל, אפשר לומר דלכך מפסיקין לתקוע ערב ר"ה [שבפוסקים] הזכר הטעם שהוא כדי לערבב את השטן, דבשלשים יום דדש דש נעשה טבע, כמ"ש אצל טיטוס, עכ"ל. והיינו דדין הוא שקול שופר של ראש השנה יביא את האדם לידי חרדה, ורמז לזה, 'אריה' [ר"ת אלול ר"ה יוה"כ [וי"א הו"ר]] שאג מי לא יירא, ואם ישמע לי יום שופר שוב לא יביאנו קול השופר דר"ה לידי חרדה.

וכדברי הגר"א דבשלשים יום אדם רגיל בכך, מצינו הרבה, כגון מה שהביא הגר"א שאחר לי יום ששמע היתוש [שבראש טיטוס] קול ארזפתא דנפחא דש ונתרגל בכך, וכן מצינו בתרומת הדשן [סי' כ"ה] בהא דאמרינן במגילה [דף כד.] דמי שיש לו מומים לא ישא כפיו, משום שהעם מסתכלין עליו ובטלה הכונה, ואם דש בעירו מותר, וכתב התרוה"ד דשיעורו שלשים יום, הרי דבשלשים יום אדם מתרגל ואינו נראה עליו כחידוש.

וראיה לזה הביא בתרוה"ד מהירושלמי בתענית [פ"א ה"א] המתפלל ואינו יודע אם הזכיר הגשם אם לאו, כל שלשים יום חזקה מה שהוא למוד מזכיר, מאן ואילך מה שצריך מזכיר, ע"כ. והלכה זו מוסכמת בדברי הראשונים והפוסקים לענין כל

עניני התפילה דאם אמר לי יום נתרגל בכך, והתרוה"ד הוציא מזה דאדם מתרגל אחר שלשים יום, דכהרגל לשונו כך הרגל דעתו, והובא בב"י [או"ח סי' קכ"ח] ובביאור הגר"א.

ובמס' שמחות [פ"ז] איתא, שלשים יום לאיבול, שלשים יום לגיהוץ, שלשים יום לתספורת, שלשים יום לגיבוי חוב, שלשים יום ליפת תואר, שלשים יום לאירוסין, שלשים יום לנישואין, שלשים יום לבתולים, שלשים יום לאלמנה, שלשים יום ליבמה, המדיר את אשתו שלשים יום, סתם נזירות שלשים יום, ע"כ. והנראה דבכל אלו ההלכות יסוד דינם הוא משום דלי יום הוא שיעור של פרק זמן שלם.

וכזאת נראה בביאור שיטת הב"י [או"ח סי' ש"ז] בדעת הר"מ לענין קשירה בשבת, דכל שבדעתו שיהא קשור שלשים יום הוי קשר של קיימא וחייב עליו, וכבר תמה בט"ז [או"ח סי' ש"ז סק"א] אטו מנין שלשים כתיבי, וכתב דמה"ת חייב רק בעומד לעולם, ומדרבנן אסרו כל שקוצב זמן שבוע או שנה, ע"ש, ולמש"נ נראה ברור בביאור שיטת הב"י דשלשים יום הוא שיעור זמן של תקופת ההווה, ושלאחר לי יום נידון כעתידות.

[והנה כל שבדעתו להתיר את הקשר ביומו שרי אף מדרבנן, וכבר עמד על זה הט"ז לפי שיטתו דבעיקר מלאכת קושר מדאו"א אין שום שיעור של זמן, ומעתה קשה מניין נלקח השיעור הזה של קשר ליום אחד דשרי להתירו לכתחילה, ותירץ וז"ל, אם חושב בדעתו להתירו ביומו זה לא מקרי זמן כלל, עכ"ל, והיינו משום שיום שעומד בו הוא שיעור זמן של תקופת ההווה, וכעין מש"נ לענין שלשים יום שהוא זמן מורחב יותר].

ובב"ב [דף קסז:]: אמר רב, כל שהחזק שמו בעיר לי יום אין חוששין שאין זה שמו, והיינו משום שזהו זמן של יחידה שלימה של זמן ארוך, וסגי בתקופה זו להחזיקו שכך הוא שמו, מאחר שכל הזמן הזה כך היה מוחזק.

ובר"מ [פ"ז סנהדרין ה"ו] כתב דהאיסור עצמו בעד אחד יחזק, שאם העיד ע"א והחזק על פיו ובא אחר ועבר לוקה, וכתב בש"ש [ש"ו פ"י] דהיינו באופן שהחזק לי יום, ובחזו"א [אה"ע סי' כ' סק"ט] הקשה עליו, שרק במקום שדנים אמיתת הדבר, כל שעבר לי יום בשופי החזק שכך הוא האמת, וכהיא דב"ב הנ"ל, אך באיסורין אין כאן אמיתת דבר לי יום, ומה שע"א נאמן גזיה"כ הוא, ומה שייך יחזק לי יום, יעו"ש.

אכן למש"נ נראה, דשיעורא דלי יום לא נאמר רק לענין החזקת אמיתת הדבר, אלא שהוא שיעור של זמן החפצא, ומאחר שחזית לן הר"מ דאין סומכין עפ"י עדות ע"א להלקות אלא בהחזק, בעינן שהעדות יחזקו לי יום, וזה מכוון עם מש"נ בלי יום שמצינו ביתוש של טיטוס, ששם הוא ענין של טבע, וע"כ שכך חקק הקב"ה בהבריאה שתקופת לי יום היא יחידה של תקופה של זמן, ולכן משפיע דבר זה אף על טבעו של עולם.

והנה מצינו עשרות הלכות בתלמוד שנקבעו מכח ענין זה דכל שלשים יום נוהג מנהג מסוים הרי נעשה מוחזק בכך, וענין זה לבטח אגוד יחד עם ענין הנ"ל, דמאחר שלשים יום הוא זמן של הוה מסוים, וכל ששמע היתוש שלשים יום נתרגל בכך, ממילא גם כאשר אדם נראה שלשים יום נוהג מנהג מסוים הרי הוא נעשה מוחזק בכך, כי ההרגל נעשה טבע שני, והרגל הוא תלוי בתקופה, וכל שחקק הקב"ה כתקופה קובעו כהרגל.

וענין זה מכוון עם מש"נ בביאור דינא דשלשים יום קודם הרגל שואלין ודורשין בעניני של חג, וכפירושו של הב"ח דשלשים יום שלפני החג נחשב כתקופת החג, ונתבאר שם דדין לי יום הוא משום שהוא זמנו של רגל.

הן דברי הגר"א לבאר הטעם שמפסיקין לתקוע בשופר אחר כ"ט ימים, והיינו כדי שלא יהיה אדם דש ורגיל בחרדת השופר, ואדרבה בבוא יום ה' בראש השנה שוב יפול עליו פחד ואימת הדין בתקיעת השופר. וענין זה של שלשים יום לכאורה נחקק בבריאה בששת ימי בראשית, וזהו ענין שלשים יום של החדשים, דאין חודש יותר משלשים יום, דחדש הוא מלשון חידוש, דאחר הַרְגָל של שלשים יום מיד מתחדש החודש הבא.

והנה כבר תמהו מאד על דברי הגר"א, שהרי אין הַרְגָל של שלשים יום בתקיעת השופר, שהרי בשבת אין תוקעין, וא"כ אף אילו היו תוקעין בערב ר"ה אין כאן הַרְגָל של שלשים יום, וכזאת נתקשו האחרונים טובא על המבואר בירושלמי בתענית שם שכל שלמוד לומר שלשים יום בשאלת גשמים כבר נתרגל לשונו לומר, ומבואר בפוסקים שהוא תלוי בלי יום, והרי בשבת אין שאלת גשמים, ובחבצלת השרון על ספר יונה נתבאר עפ"י הדברים הנ"ל, יעו"ש.



האיר המזרח

רבני בית ההוראה שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום"
האנשים רבי מנשה שוע ורבי דוד פנירי שליט"א

סימן תכ"ט

מנהג קימחא דפיסחא [ליתן חטים או מעות]

כתב הרמ"א בסעיף א': ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח. וכתב המ"ב בס"ק ד', ובמדינותינו המנהג לחלק להן, שעל ידי זה מקורבא הניייתה טפי. והכה"ח בס"ק י"ב כתב דנהרא נהרא ופשטיה, ופה עיר הקודש ירושלים ת"ו המנהג לחלק מצה, ע"כ.

אמירת צידוק הדין בחודש ניסן

כתב הרמ"א בסעיף ב': גם אין אומרים צידוק הדין בכל חודש ניסן. וכתב על זה הכה"ח ס"ק ל', הרב אזיל לשיטתו לעיל סימן ת"כ סעיף ב' שפסק שם דאין אומרים צידוק הדין בר"ח, וה"ה בכל יום שאין אומרים בו תחנון, אבל מרן ז"ל פסק שם דאפילו בר"ח אומרים אותו. וגדולה מזו פסק ביורה דעה סימן ת"א סעיף ו' דאומרים אותו בחול המועד ובי"ט שני של גלויות, והדבר ברור דכל שכן הוא דאומרים אותו בחודש ניסן (מאמר מרדכי אות ב'). אמנם כבר כתבנו לעיל סימן ת"כ אות ב' לענין צידוק הדין בר"ח דאיכא פלוגתא בזה, וכתבנו שם כיון דאיכא פלוגתא נהרא נהרא ופשטיה, והיכא דליכא מנהג ידוע שב ואל תעשה עדיף, ועיין שם. ואם כן הוא הדין לכאן, עכ"ל.

אמירת מזמור לתודה וקל ארך אפים ולמנצח

בערב פסח ובכל חודש ניסן

כתב הרמ"א ואין אומרים מזמור לתודה וקל ארך אפים ולמנצח בערב פסח ולא ביום טוב. וכתב הכה"ח בס"ק ל"ט, דעיינן לעיל סוף סימן נ"א פהגה ובדברינו לשם שכתבנו שיש מקומות שנהגו לאומרו [עיינן שם שמנהג בית אל יכ"ץ לאומרו], ונהרא נהרא ופשטיה.

ועל מש"כ הרמ"א שאין אומרים קל ארך אפים ולמנצח בערב הפסח, כתב הכה"ח שם אבל בכל החודש אף שאין אומרים תחנון אומרים למנצח יענך, ובב' וה' אומרים קל ארך אפים, אך כל זה הוא למנהג בני אשכנז, אבל למנהג בני ספרד בכל יום שאין אומרים תחנון אין אומרים למנצח יענך וכו' ולא תפלה לדוד.

להזכיר נשמות וקדיש בבית הקברות בחודש ניסן

כתב במ"ב ס"ק ח' ואין מוזכרים בו נשמות, וגם צידוק הדין והקדיש שאחריו אין אומרים. ועי' להכה"ח בס"ק כ"ד שכתב בשם שיירי כנסת הגדולה, דמש"כ [הלבוש] שאין אומרים בו נשמות כלומר השכבות, ואין אומרים קדיש בבית הקברות, אין כן מנהגם, ר"ל אעפ"י שאין אומרים צידוק הדין אומרים קדיש, ואפילו בשבת שחל להיות בערב פסח מנהגם לומר השכבות. וסייע על זה הכף החיים: ואם כן נהרא נהרא ופשטיה.

קריאת פרשת הנשיאים בניסן

עוד כתב במ"ב, שטוב לקרוא בניסן בכל יום הנשיא שלו, וביום י"ג פרשת בהעלותך, עד כן עשה את המנוחה. [וביאר הכה"ח בס"ק כ"ב, כי כל נשיא ונשיא היה לו סודות גדולים אשר המשכיו שפע הרוחניות כל אחד לשבטו כל ימי עולם, ובקריאת הפרשה הוא מעורר קדושת היום, וביום י"ג בניסן הוא כנגד שבט לוי]. ועי' להכה"ח בס"ק כ"ג שהוסיף שטוב ליתן מר"ח ניסן עד ערב פסח לאחר קריאת פר' הנשיא, ג' פרוטות לצדקה, בעד מנוחת אביו ואמו או שאר קרובים, או בעד כל נפשות מת מ' ישראל. [ועל ידי זה שיכין בנתינה זו יעשה חסד עם החיים המתים, והם כנגד ג' נר"ן שלהם, ובצירוף י"ג ימים יהיה כחשבון ט"ל, כי טל אורות טלך, ואם יוסיף עוד ביום י"ד יהיו כחשבון שם מ"ב, ועי' ע"ש עוד].

סימן ת"ל

ההפטרה בשבת הגדול

כתב השו"ע: שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, מפני הנס שנעשה בו. וכתב המחזיק ברכה והביאו הכה"ח בס"ק ב', שנהגו המודקקים שבמקום מה שאומרים בשבתות דעלמא שבת שלום מבורך, אומרים בשבת זו שבת הגדול מבורך.

לענין ההפטרה בשבת הגדול, יש בזה ג' דעות: א. מפטירים וערבה אף שלא חל שבת הגדול בערב פסח. כן הביא הלבוש שיש נוהגים [וכתב הזכור לאברהם שכן הוא מנהגם]. ב. אין מפטירים וערבה אלא כשחל שבת הגדול בערב פסח [כן הביא הלבוש שיש נוהגים כך, וכן כתבו המקור חיים והגר"ז]. ג. מפטירין וערבה בכל שנה חוץ משבת הגדול שחל בערב פסח [מנהג הגר"א הובא במעשה רב סימן קע"ב, וכ"כ בס' ערוך השולחן]. וכתב הכה"ח בס"ק ג' שהמנהג בארץ הקודש ת"ו, שאין מפטירין וערבה אלא כשחל שבת הגדול בערב פסח. וכ"כ בשו"ת אור לציון חלק ג' פרק ה' תשובה ב'. אך כתב שעכ"פ כל מקום ימשיך כמנהגו, וכן מי שנזדמן לבית כנסת שמפטירים בו שלא כמנהגו יפטיר כמנהג אותו בית כנסת.

המנהג לומר ההגדה בשבת הגדול

כתב הרמ"א, והמנהג לומר במנחה ההגדה מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו. ועי' בביאור הלכה שבשם הגר"א כתבו שלא היה נוהג בזה, משום דאיכא בהגדה, יכול מבעוד יום. ועי' בכה"ח ס"ק ח' שגם המור וקציעה תמה על מנהג זה. וכן כתב הכנסת הגדולה שהם לא נהגו כן.

סימן תל"א

תפילת ערבית ובדיקת חמץ

כתב השו"ע בסעיף ב': יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק וכו', וכתב במ"ב ס"ק ח' לענין תפילת ערבית ובדיקת חמץ מה יקדים, דאם מתפלל בצייבור יתפלל קודם, אבל אם מתפלל ביחיד נחלקו בזה האחרונים, והחק יעקב כתב שלעולם יתפלל תחילה, דתדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. וכתב השעה"צ באות י"א, ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ועי' להמחזיק ברכה שכתב דכן הוא ד' רבי יהושע שפירא בשיטתו לפסחים שיתפלל ערבית קודם, ומ"מ אם יש שם אדם אחר עדיף שיאמר לו להזכיר לו לבדוק לאחר תפילתו, דכל כמה דאפשר לתקן מתקנינו. והובאו דבריו בכה"ח ס"ק י"ח.

סימן תל"ב

ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ

שו"ע סעיף א': קודם שיתחיל לבדוק יברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ. ונחלקו הראשונים אם מברכים שהחיינו קודם בדיקת חמץ. עי' בטור בשם בעל העיטור. ועי' להמחזיק ברכה שכתב דהגם דד' הפר"ח לברך, מ"מ האידנא נהגו כו"ע שלא לברך, והביאו הכה"ח בס"ק ט', והוסיף שכ"כ המטה יהודה ונהר שלום ועוד.

ומ"מ כתב הבן איש חי פרשת צו הלכה ה' שאם נזדמן אצלו בגד חדש או פרי חדש יברך עליו שהחיינו קודם ברכת ביעור חמץ, וכיון לפטור את הבדיקה. [ובשו"ת אור לציון חלק ג' פרק ז' תשובה ד' בביאורים הוסיף שיאכל מעט מהפרי קודם ברכת על ביעור חמץ, אולם אם רוצה שלא להפסיק כלל בין שהחיינו לבדיקה יכול לאכול את הפרי עד לאחר הבדיקה. ועוד הוסיף שם שמי שאין לו פרי או בגד חדש, טוב שבשעת ברכת שהחיינו שבליל הסדר יכין גם על ביעור חמץ].

דיבור בין הברכה לבדיקה

כתב השו"ע: ויזהר שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה. וכתב במ"ב ס"ק ה' שאם שח בדברים שאין צורך לבדיקה יחזור ויברך.

ועי' להכה"ח בס"ק י"ז שכתב דאם הבעה"ב בירך להוציא אחרים (עי' בסעיף ב'), אם הבעה"ב דיבר לאחר שהתחילו לבדוק אין צריך לחזור ולברך, אבל אם השומעים דיברו לאחר שהתחיל הבעה"ב לבדוק צריכים לחזור ולברך. ועי' שמו"מ לדין המבואר בסימן קס"ו סעיף ו' ובהכ"ח שם ס"ק נ"ח נ"ט לענין בעה"ב שבירך המוציא להוציא אחרים. אולם בבא"ח ש"ר פרשת אמור הלכה ט"ו פסק שספק ברכות להקל ולא יחזור ויברכו, וכ"פ באול"צ ח"ב פ"ב הלכה א' לענין ברכת הפת והקידוש.

ובהערת חו"ר רבני בית ההוראה אהבת שלום הוסיפו דעיקר דין זה צ"ל שמדובר בשני בעלי בתים שלכל אחד יש חיוב נפרד, משא"כ כשבעה"ב נעזר ע"י אחרים יש רק חיוב אחד, ולכן בכל אופן לא יברכו אחרים - כה"ח אות כ"ח.

בעה"ב ששולח לבדוק מי מברך

כתב השו"ע בסעיף ב': ואם בעה"ב רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך, ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו, על סמך ברכה שבירך בעה"ב. וכתב במ"ב ס"ק י', שאם בעה"ב אינו בודק כלל ומצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, דהוי כשלוחו גם לענין הברכה.

אולם עי' להכה"ח בס"ק כ"ו דלד' חוקת הפסח גם בעה"ב יכול לברך והשליח יבדוק, דשלוחו של אדם כמותו, ואילו לד' נהר שלום אין לבעה"ב לברך, ועל כן מסיק הכה"ח שכדי לצאת מפלוגתא, אם רצה בעה"ב לברך יש לבדוק מעט בהתחלה אחר הברכה, ואח"כ יתן להשליח לבדוק. ועי' בשו"ת אור לציון חלק ג' פרק ז' תשובה ג' שכתב שהמנהג הוא שהשליח מברך על הבדיקה.

המנהג בהנחת פתיחי חמץ בזמן הבדיקה

כתב הרמ"א, ונוהגים להניח פתיחי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה. ומיהו לא לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער את נמצא. וכתב במ"ב ס"ק י"ד בשם כמה אחרונים שהסכימו לדינא שא"צ להניח פתיחים, ומ"מ כתב החק יעקב שאין כדאי לבטל מנהג ישראל, וגם האר"י ז"ל כתב מנהג זה ושיניח עשרה פתיחים. אכן יש להזהר הרבה שלא יאבד אחד מן הפתיחים, ועיין בשערי תשובה, עכ"ל.

ועיין להמחזיק ברכה שהביא דברי הזרע אמת שנכון הדבר להניח פתיחים אלו קטנים פחותים מכזית, כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת אם יאבד אחד מהם. והובאו דבריו [בשערי תשובה שציינו המ"ב ו] [בכה"ח ס"ק ל'. [ובשו"ת אור לציון חלק ג' פרק ז' תשובה ו' הוסיף שאחד מבני הבית שמצניע את הפתיחים, יצניעם במקום שמכניסים בו חמץ ולא במקומות מסתור שאין דרך להכניס שם חמץ, וכן שיהירו לזכור היכן הניחו כדי שלא יאבדו אם לא ימצאם הבודק].

סימן תל"ג

בדיקה לאור אבוקה, חלב, שמן ושומן

כתב השו"ע בסעיף ב': אין בודקין לאור האבוקה אלא לאור הנר, ולא בנר של חלב ולא של שומן ולא של שמן אלא בנר של שעווה.

וכתב במ"ב ס"ק י', ודביעבד אם בדק לאור האבוקה אינו חל הבדיקה וצריך לחזור ולבדוק לאור הנר יחידי. (מג"א וחק יעקב ופר"ח ועוד כמה אחרונים דלא כהט"ז, שעה"צ אות כ'). ובשל חלב ושל שומן בדיעבד חל הבדיקה, ובכל שמן יש דעות בין האחרונים אם חל בדיעבד.

וד' הברכ"י שבשל שמן חל הבדיקה בדיעבד, והובא בכה"ח ס"ק י"ב, והביא סימן חש"ש בעלמא, אבל אבוקה לא חל בדיעבד וכנ"ל. ומ"מ כתב בכה"ח ס"ק י"א בשם הגר"ז שכשחזרו ובודק לא יברך, משום שלענין ברכה יש לחוש להסוכרים שבדיעבד מהני.

[ועיין עוד בברכי יוסף שם שאף שאין בודקים בנר של שמן, אין זה אלא בכלי שמן עם פתילה, אבל פתילה ספוגה בשמן שלא נתונה בבית קיבול של שמן אפשר להשתמש בה לבדיקת חמץ].

המכבד חדרו ב"ג ניסן כיצד ינהג בבדיקת ליל י"ד

כתב השו"ע בסעיף י"א: המכבד חדרו ב"ג ניסן ומכין לבדוק החמץ ולבערו ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אעפ"י צריך לבדוק בליל י"ד. הגה. וכל אדם צריך לכבד חדריו קודם הבדיקה. והכיסים או בתי יד של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכים בדיקה.

וכתב המחזיק ברכה: רוב המוני עם מקילים בבדיקה שעושין דרך העברה בעלמא כמה חדרים בשעה מועטת, ואין מקפידין לבדוק יפה בחורין וסדקין כפי תקנת הבדיקה מדינא דגמרא, ויש להם על מה שייסמוכו באשר הם קודם רוחצין הכל ומנקרין ומחפשיין היטב. ואפילו אם רוחצין ומנקרין על ידי עכו"ם מסתברא ונאמנים, דאמנקיותא קפדי ולא מרעי נפשיהו, ע"כ. והובאו דבריו בכה"ח ס"ק פ"ה פ"ו.

אולם בשו"ת אור לציון חלק ג' פרק ז' תשובה ט"ו כתב שם על ד' המחזיק ברכה שנראה שלא נתכוין החיד"א אלא ללמד זכות על המקילים, אבל מעיקר הדין אף מי שניקה ביתו לפני ליל י"ד ניקוי יסודי יש לו לבדוק בליל י"ד בדיקה יסודית ככל דיני בדיקת חמץ. וכ"כ החיד"א בעבודת הקודש סימן ז' אות ו', אור ל"ד בבדיקה לא יעמוד כמו שר בבית וילך לארכה ולרחבה ותו לא, רק באמת יחפש ויבדוק מון אל זן אולי ימצא איזה דבר ששכחוהו או לא ראוהו, ואם לא עשה כן כמעט הוא כברכה לבטלה, ע"כ. ועי' באול"צ דמ"מ אם עשה ממש בדיקה לפני י"ד, די שיבדוק בליל י"ד חדר אחד ויצא ידי"ח בדיקת חמץ. [ונראה כונת האול"צ כשבדק קודם י"ד ביום לאור הנר, עיין במ"ב ס"ק מ"ה].

[ולענין מה שכתב הרמ"א שהכיסים צריכים בדיקה, כתב הכה"ח בס"ק צ"א שאדם שאין לו חדר, כשבדק הכיסים אינו מברך].

סימן תל"ד

אמירת כל חמירא וחמיצא וכו'

סעיף ב': אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו, ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ליבטל וליהוי כעפרא דארעא. הגה. ויאמר הביטול בלשון שמבין, ואם אמרו בלשון הקודש כל חמירא כולל חמץ ושאר, אבל בשאר לשונות צריך להזכיר כל אחד בפני עצמו. ופירש במ"ב ס"ק י' דמש"כ הרמ"א לשון הקודש לאו דוקא, אלא רוצה לומר בלשון תרגום.

ועיין בברכי יוסף שהגם שמתבאר כאן שלשון חמירא כולל חמץ ושאר, לפי הזמן והדור טוב לפרש ולומר כל חמירא וחמיצא. והובא בכה"ח ס"ק ל"ה.

ועי' בכה"ח ס"ק י"ט ול"ו שלכתחילה יאמר דוקא בלשון תרגום משום המקטרגים, יעו"ש באורך מה שביאר בה.

עוד כתבו החיד"א במורה באצבע (סימן ז' אות ר"ג) והבא"ח פרשת צו הלכה ז' שטוב לומר בלילה וביום לשון כל חמירא ג' פעמים. וכ"כ הכה"ח ס"ק כ"ח.

לומר ולהוי "הפקר" כעפרא דארעא

כתב במ"ב ס"ק ח' שנכון שיאמר וליהוי "הפקר" כעפרא דארעא. אולם לד' השו"ע א"צ לומר הפקר, וכמבואר בבית יוסף, ומ"מ אם רוצה לומר הפקר שפיר דמי, ואף כשערב פסח חל בשבת, כיון שמותר להפקיר בשבת וכמש"כ המחזיק ברכה והכה"ח בס"ק כ"ו. אולם בשו"ת אור לציון ח"ג פרק ז' תשובה ט"ז כתב שטוב שלא יאמר וליהוי הפקר אלא בפעם השלישית [כיון שאם יאמר וליהוי הפקר בפעם הראשונה לא קיים מצות תשבייתו לרש"י והרמב"ם יעו"ש]. ובערב פסח שחל בשבת טוב שלא יאמר כלל וליהוי הפקר, אלא רק כיון עליו בפעם השלישית. [כיון שלד' הרמב"ן אסור להפקיר בשבת יעו"ש].

סימן תל"ה

לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד

כתב השו"ע: לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד באיזו שעה שיזכור מהיום וכו'. וכתב המ"ב בס"ק ב': ולאחר שנזכר מחוייב לבדוק תיכף שמה ישכח עוד הפעם. וכתב השעה"צ אות ב', שזו כונת השו"ע במה שכתב "באיזה שעה שיזכור מהיום".

אכן יעו"ש בברכי יוסף שכתב: ואם יזכור בבוקר לבדוק מצפרא דזריזין מקדימין כמ"ש פ"ק דפסחים, וכ"כ האחרונים לעיל סימן תל"ג, ע"כ. והובא בכה"ח ס"ק ג'. ומשמע מזה שאין חיוב לבדוק מיד לאחר שנזכר, אלא רק מצד זריזין מקדימין, וזה דלא כד' המ"ב והבנתו ז"ל בד' השו"ע.



הוראת הלכה

חנמי ורבני בית ההוראה שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום" בעריכת הרה"ג נדב פרץ שליט"א

המנהג בנתינת קימחא דפיסחא, חטים או קמח או מצות

שאלה: כתב הרמ"א בסימן תכ"ט סעיף א': ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח. וכתב במ"ב ס"ק ד' שבמדינתנו המנהג לחלק להם קמח שע"ז מקרא הנייתה טפי. ויש לשאול האם אף היום המנהג למעשה הוא לחלק קמח, או שהיום עדיף מצות או מעות.

תשובה: נראה פשוט שכיון שהיום רוב בני אדם אינם אופים מצות בבתיהם, אי"כ אין קיום המנהג בנתינת קמח [היינו אף קמח שאינו חמץ כמו קמח מצוה]. ואכן מי שנוהג לאפות מצות בביתו אצלו י"ל שמתקיים הענין בנתינת קמח, ואף כולל בנתינתו דמי החשמל של האפיה וכדו', וכמש"כ במ"ב ס"ק ד'. ולבר מן דין ע"י להכה"ח בס"ק י"ד שהביא דפה עיר הקודש ירושלים ת"ו המנהג לחלק מצה.

ומ"מ נלענ"ד שאם נותן מעות נמי שפיר דמי כהיום שהדרך לקנות מצות בחנויות, וביותר דאם נותן מצות נראה שצריך לדקדק שיהיו המצות בהכשר שאותו אדם נוהג לאכול, דאם לא כן מה הועיל בנתינתו. ולכן נ"ל שבנתינת מעות הדבר מתקיים כדבעי, וכן פשט המנהג כהיום לקיים את המנהג בנתינת מעות.

ליתן מעות קימחא דפיסחא מכספי מעשר

שאלה: עוד יש לעיין האם ניתן ליתן מעות קימחא דפיסחא מכספי מעשר, או דילמא אין אדם פורע חובו ממעות מעשר.

תשובה: הנה ע"י במ"ב סימן תרצ"ד ס"ק ג' לענין מתנות לאביונים, שאת השתי מתנות אין ליתן משל מעשר, אבל את ההוספה שמוסיף יוכל ליתן משל מעשר. ורואים שכל שהוא חייב כבר ממקום אחר, אין לו לפרוע מכספי מעשר. מיהו הנה יעו"ש בביאור הלכה ד"ה ליתן לפחות, לענין המנהג דמחצית השקל, שאם מחלקים לעניים יוצאים בזה אף יד"ח מתנות לעניים. ולכאורה הרי אין אדם פורע חובו ממעות שכבר נתחייב, ואיך איפא יוצא ב' חיובים בפעם א', ולכן משמע מזה דכיון דמחצית השקל אינו אלא מנהג [ומדין צדקה] לית לן בה, ועפ"ז נראה דה"ה לענין המנהג בקמחא דפיסחא. [אולם שוב ראיתי להבאר היטב בסי' תרצ"ד ס"ק א' שהביא בשם השל"ה שאף מחצית השקל אין ליתן ממעות מעשר, אך המג"א והמ"ב לא העתיקוהו לענין מחצית השקל. ובשו"ת אול"צ ח"ד פרק ג' תשו"ג פסק כן, וצ"ע בזה]. וכן ראיתי שפסק בס' חוט שני פסח (פרק א' ס"ק ב') שיכול ליתן מעות קימחא דפיסחא ממעות מעשר. ובס' הליכות שלמה פסח פרק ב' דבר הלכה אות ג' [אך שם ביארו מטעם אחר, וצ"ב בטעם ז"ל].

להתענות ולהספיד בחודש ניסן

שאלה: כתב השו"ע בסימן תכ"ט סעיף ב': אין נופלין על פניהם בכל חודש ניסן, ואין אומרים צדקתך בשבת במנחה, ואין מספידין בו, ואין מתענין בו להזכיר בציבור, והבכורות מתענין בו בערב פסח. והרמ"א כתב שנהגו שאין מתענים בו תענית כלל, אפילו יום שמתו בו אביו ואמו. ועי' במ"ב ס"ק ט' דיש כאן מחלוקת בין השו"ע להרמ"א, להשו"ע לא נאסר אלא תענית ציבור, ולהרמ"א אף תענית יחיד. ולפ"ז יש להסתפק האם אף לענין הספד שאסר השו"ע, אולי לא נאסר אלא שלא בפני המת, אבל בפני המת שרי, דהא בעלמא הספד קיל מתענית, דיש ימים שאסור בתענית ומותר בהספד. גם יש לשאול האם למעשה המנהג כהשו"ע שמותר להתענות בחודש ניסן.

תשובה: הנה עיקר דין זה דאין מתענים בו הובא בטור, ומקורו ממס' סופרים, ע"י בב"י. ועי' פ"ח (הובא בכה"ח ס"ק כ"ו) דא"י אלא ממנהגא, אבל מעיקר דינא מותר להתענות אפילו בציבור, וכ"ש להספיד. וכ"כ בהג"א.

והנה לכא"ל ל"ד השו"ע דלא נאסר אלא להזכיר תענית בציבור, אי"כ מדוע אסור אף להספיד, דהרי רואים שבעלמא הספד יותר קל מתענית, שהרי יש ימים שאין מתענים אבל מספידים כדאיתא במס' תענית. וביותר, איך בא המנהג ועוקר חיוב הספד, ע"י סנהדרין מ"ו ורמב"ם פ"ד מהל' אבל ה"א. ולכן היה מקום לומר שכל איסור ההספד הוא דוקא שלא בפני המת.

ושוב ראיתי שאכן לשון מהריק"ש שהובא בפרי חדש: דה"ה לימים שמבטלין בהם תחנונים ונפילת אפים שאין לספור בהם "שלא בפני המת" וכו'. ולכא"ל נראה לדקדק מלשון זה כדברינו הנ"ל, שדוקא שלא בפני המת הוא דנאסר לספור. [אם לא שנחלק בין חודש ניסן לשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון].

אך שוב ראיתי לדלינא א"י ברור, דיעו"ג בגליון רעק"א שהביא משו"ת גינת ורדים או"ח סי' ד' שאין מספידין על המת אפילו בפניו. [וכ"כ מל' הגר"י שכתב שמותר להספיד בחודש ניסן על ת"ח בפניו, ומשמע דוקא ת"ח]. ועיינתו בגינת ורדים שאכן נחית לדקדק מל'

הריק"ש לחלק בין בפניו לשלא בפניו, ויעו"ש מש"כ ליישב [ועיי"ש שהוכיח כדבריו מהא דא"א צידוק הדין בחודש ניסן, אף דהוי בפניו, אכן בכה"ח ס"ק ז' כתב דל"ד מרן גופיה אומרים צידוק הדין אף בר"ח]. ויעו"ש שסיים, שכ"ז כתב לקיים המנהג שאין מספידים אפילו בפני המת בכל יום שאין אומרים בו תחנון, ומ"מ נלענ"ד שבאם אינו עושה דרך הספד גמור, רק דרך התעוררות לתשובה, יש מקום להקל עכ"פ בפני המת.

ולעיקר ד' השו"ע דכל הקפידא היא שלא להזכיר תענית בציבור, מד' הכה"ח נראה שלמעשה יש להחמיר שלא להתענות אפילו ביחיד וכד' הרמ"א, יעו"ש בס"ק כ"ז שכתב דל"ד השכנה"ג, מטה יהודה ושולחן גבוה, הלכה כד' השו"ע דרק בציבור אסור להתענות, אך בס"ק ל"ד הביא מס' חוקת הפסח שאין להתענות אפילו חתן ביום חופתו, וכן רהיט דבריו שם בס"ק כ"ז בסוף דבריו, ובס"ק ל"ו, יעו"ש. אולם בשו"ת אור לציון חלק ג' (פרק ה' תשובה א') פסק כד' השו"ע דרק בציבור אסור להתענות, יעו"ש.

המנהג לומר במנחה של שבת הגדול את ההגדה מעבדים היינו, האם הוא אף לדעת השו"ע

שאלה: כתב הרמ"א בסימן ת"ל שהמנהג לומר במנחה של שבת הגדול את ההגדה מעבדים היינו וכו', ועי' ביאור הלכה דהגר"א לא היה נוהג בזה. וצ"ע מה דעת השו"ע בענין זה.

תשובה: הנה מרן לא הביא מנהג זה, ואף הגר"א לא היה נוהג בזה משום הא דאיתא בהגדה יכול מבעוד יום, וכן ראיתי להכה"ח בס"ק ח' בשם הכנסת הגדולה שהם לא נהגו בכך. ובפשטות נראה שאנן הספידים ודאי לא נהגו בכך, וכדחזינו.

לאכול פת הבאה בכיסנין, תבשיל של חמשת מיני דגן, יותר מכביצה או בשיעור קביעות סעודה, קודם בדיקת חמץ

שאלה: כתב השו"ע בסימן תל"א סעיף ב': יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק וכו', ופירש במ"ב ס"ק ו' דהיינו פת יותר מכביצה, אבל פירות שרי אפילו הרבה וכמש"כ בסי' רל"ב. ויש לדון מה הדין פת הבאה בכיסנין האם אסור יותר מכביצה, ואת"ל דדינו כפת, יש להסתפק בתבשיל של חמשת מיני דגן כמו פתיתים איטריות קוגל וכו', האם אסור ביותר מכביצה. ואת"ל דמותה, האם אף בשיעור קביעות סעודה שרי.

תשובה: הנה לכא"ל מנ"ל לאסור אף פת הבב"כ, אך י"ל דכיון דמבואר בשו"ע סי' קס"ח שיש ג' שיטות מהו פת הבב"כ, א. נילוש במי פירות. ב. ממולא כעין כיסים. ג. נכסס, לכן כל שלא נתקיימו הג' תנאים הוי ספק פת, וכמש"כ בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק י"ב תשו"י) לענין שלא לברך באמצע הסעודה על פת הבב"כ שלא נתקיימו הג' תנאים הנ"ל, ובעוד מקומות. אך לכא"ל י"ל דכיון דאיסור אכילה קודם בדיקה הוי רק מדרבנן, ספיקו להקל. אולם ראיתי בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק כ"א תשובה ד' בביאורים) שכתב לענין אכילת פת הבב"כ קודם תפילת מוסף שאין לאכול יותר מכביצה [וצ"ע מנ"ל], ולפי דבריו ז"ל גם כאן נראה כן עכ"פ בספק פת.

ולענין תבשיל מחמשת מיני דגן ראיתי להמ"ב בסימן רל"ב ס"ק ל"ד בשם דרך החיים שכתב שמותר אם אינו קובע עליהו, ומתבאר מזה שכל שקובע עליהם ה"ז אסור, וא"כ ה"ה לכאן [שהרי המ"ב כאן ציין לסי' רל"ב]. ובפשטות א"צ גדר קביעות סעודה, היינו שיעור ג' או ד' ביצים, אלא כל שזוהי סעודתו כעת.

ולענין קוגל, לפי"מ שכתב בשו"ת אול"צ ח"ב (פרק י' תשו"י) שדינו כתבשיל ולא כפת הבב"כ, לענין קביעות סעודה שלא מועיל בקוגל לחייבו בהמ"ז, אי"כ ה"ה כאן. [שו"ר בכה"ח כאן בס"ק ט"ו שהעתיק מד' הפמ"ג שחמשת מיני דגן יותר מכביצה אסור כמו פת, ומשמע לכא"ל דהוא אף בתבשיל, וצ"ע].

מהו גדר חצי שעה קודם זמן הבדיקה [בצאת הכוכבים דידן]

שאלה: הנה המ"ב בסימן תל"א ס"ק ה' כתב שאף חצי שעה קודם זמן הבדיקה אסור באכילה ובמלאכה. והנה זמן הבדיקה כתב השו"ע בסעיף א' שהוא צאת הכוכבים, ויש להסתפק מהו שיעור צאה"כ כהיום לענין זה, האם י"ג דק' וחצי לאחר השקיעה, או חצי שעה לערך לאחר השקיעה. [וממילא נפק"מ להחצי שעה שמקודם].

תשובה: הנה כבר נודע שיטת האור לציון שלענין דא"י יש לחוש שצאה"כ היום הוא כעשרים וחמש עשרים ושבע דק' לאחר השקיעה דידן, יעו"י בחלק א' יו"ד סי' י' לענין תינוק שנולד בזמן זה בשבת שאין למולו אלא ביום ראשון, ואכן י"ל דדוקא לענין חומרא דא"י חשש לזה. אך ראיתי לו ז"ל בח"ב (פט"ו תשו"י) שכתב לענין סעודה שלישית, שאף שאין לאכול תוך חצי שעה קודם צאה"כ מצד תפילת ערבית וק"ש, מ"מ יש להקל לענין זה לדון את הצאה"כ כעשרים וחמש דק' לאחר השקיעה, ולכן עד חמש דק' קודם השקיעה יש

להקל להתחיל לאכול סעודה שלישית, יעו"ש, וא"כ ה"נ כאן, נראה לדעתו שיש להקל לאכול עד חמש דק' קודם השקיעה.

[וחו"ר בית ההוראה הוסיפו על זה וז"ל: אכן פשט המנהג בכל ישראל כדעת הגאונים שזמן צאת הכוכבים הוא ח"י דקות אחר השקיעה, וא"כ ראוי להחמיר ולשער החצי שעה לפי ערך י"ג דקות וחצי לאחר השקיעה].

האם למעשה יש ענין לברך שהחיינו על בדיקת חמץ, ואימתי יברך את השהחיינו

שאלה: כתב השו"ע בסימן תל"ב סעיף א': קודם שיתחיל לבדוק יברך אקב"ו על ביעור חמץ. והנה הטור הביא דעות האם מברכים שהחיינו בזמן הבדיקה, דהרי הוי מצוה הבאה מזמן לזמן. אולם מרן בשו"ע לא כתב כלום מזה, וכן במ"ב, ונראה מזה שלהלכה אין מברכים שהחיינו. ויש להסתפק אם יש ענין עכ"פ להחמיר ליקח פרי חדש ולברך שהחיינו ולכוין לפטור את הבדיקה. ואת"ל שיש ענין בזה, יש להסתפק אימתי יברך את השהחיינו, האם קודם שיברך על ביעור חמץ או אח"כ [כמו בעלמא שברכת שהחיינו הוי אחר ברכת המצוה].

תשובה: הנה הגם שמרן לא הזכיר מזה כלום, מ"מ ראינו להרב בן איש חי פרשת צו הלכה ה' שכתב וז"ל: מיהו כתבו האחרונים, אם נודמן אצלו בגד חדש או פרי חדש יברך שהחיינו, ויכוין לפטור גם מצוה זו, והובא בכה"ח ס"ק ט'.

ומ"מ נלענ"ד שלא יברך את השהחיינו לאחר ברכת על ביעור חמץ, דכיון דמעיקר דינא אין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ, הרי יש לחוש בזה משום הפסק, והגם דלענין ליל יו"ט שני של ר"ה כתב בשו"ע סי' ת"ר שיביא פרי חדש ויברך שהחיינו, ורואים שמספק לא חיישי' להפסק [ועי' ט"ז סי' תרכ"ד לענין ברכת הבשמים ביוהכ"פ שחל במו"ש, ובכה"ח שם ואכמ"ל], נראה דשאני התם דמעיקר דינא מברכים שהחיינו ביו"ט שני דר"ה, ורק לרווחא דמילתא הוא ואף אם הוי ספק, אבל הכא הוי להיפוך, דמעיקר הדין א"צ לברך שהחיינו על בדיקת חמץ [ולא מטעם סב"ל], ולכן אם ירצה יברך שהחיינו קודם ברכת על ביעור חמץ. [ושו"ר שכ"כ בשו"ת אול"צ ח"ג פרק ז' תשובה ד', ויעו"ש עוד]. ונראה עוד שאם לא בירך קודם יוכל לברך אף לאחר שהתחיל לבדוק, כיון דמעיקר הדין לאחר שהתחיל לבדוק רשאי לדבר, ורק טוב שלא לדבר וכמש"כ השו"ע, ולכן כאן שמברך שהחיינו לצורך הבדיקה הרי לא גרע ממש"כ המ"ב בס"ק ו' שבדברים שהם לצורך הבדיקה רשאי לכתחילה להפסיק כל שהתחיל כבר לבדוק.

אם בעה"ב אינו בודק אלא ממנה שליח מי מברך

שאלה: כתב השו"ע בסימן תל"ב סעיף ב' שאם בעה"ב רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך, ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכת בעה"ב. וכתב במ"ב ס"ק י' שאם בעה"ב אינו בודק כלל, ומצוה לאחר לבדוק אותו, אחר מברך דהוי כשלוחו לענין הברכה. ויש לדון אם בעה"ב "רוצה" לברך, האם רשאי [דאולי הוי אף בגדר ברכה לבטלה].

תשובה: הנה בענין זה ראיתי להרב כה"ח ס"ק כ"ו שהביא דדנו בזה כמה אחרונים, דבס' ערך השולחן כתב שבעה"ב אינו יכול לברך וכד' רש"ל, ומאידך הערך השולחן עצמו בס' חוקת הפסח כתב שגם בעה"ב יכול לברך, ויעו"ש עוד. וכן ראיתי להגאון רבי יוסף חיים ז"ל בספרו רב פעלים חלק ד' או"ח סימן י"ד שהביא פלוגתא הנ"ל, והעלה לענין נר חנוכה דהיכא דבעה"ב חולה ואינו יכול להדליק, יכול לעשות שליח להדליק, ויברך בעה"ב. וכ"כ בספרו בא"ח בפר' וישב הל' חנוכה הלכה ו', וציין לדבריו ברב פעלים הנ"ל. ולכא"ו יש לחזק שיטה זו, שהרי ז"ל המ"ב בס"ק י' בטעם שהשליח מברך, "דהוי כשלוחו" לענין הברכה, והמתבאר מזה דעיקר חובת הברכה היא על הבעה"ב, ורק שמדין שליחות נחשב כאילו הבעה"ב בירך. והגם כי יש לדון הרבה על סברא זו, מ"מ כך מתבאר מד' המ"ב, וא"כ מדוע שבעה"ב לא יוכל לברך. אך עכ"פ לדינא ע"י בכה"ח הנ"ל שכתב דכדי לצאת מפלוגתא, אם ירצה בעה"ב לברך יש לו לבדוק מעט בתחילה אחר הברכה, וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג שהשליח יברך על הבדיקה, ויעו"ש בביאורים. [ואפשר שאף לביאור הנ"ל שהברכה מתייחסת להמשלח, מ"מ לא תיקנו אלא שהשליח יברך כיון שהוא עושה את המעשה, ובכך מתייחסת הברכה אל המשלח. ולפ"ז אין הכרע מלשון המ"ב הנ"ל, ופשוט].

האם רשאי להפסיק באמצע הבדיקה לברכת אשר יצר, או לענות לשיחת טלפון

שאלה: כתב השו"ע בסימן תל"ב סעיף א', שיזהר שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד



ועכ"פ נמצינו למידים שא"ז דבר ברור, וכבר כתב במ"ב שם ס"ק ל"ג שלד' הרבה פוסקים אפילו פחות מכזית צריך ביעור. [וע"י חזו"א ס"י קט"ז ס"ק י"ג שלדעתו לכ"ע פחות מכזית צריך ביעור, ושאינו חמץ הדבוק בכלי שבטל לכלי].

[והגם שבש"ת אור לציון ח"א סי' ל"ב כתב לענין ספרים שאין בהם חובת בדיקה כיון דהוי פחות מכזית וכמו שיתבאר בזה בסמוך, הנה טעמו הוא דוקא בספרים וכמו שיתבאר מלשוננו שם: שעל פחות מכזית זה שלא נמצא תחת ידו וכו', וכ"ש בספרים שיש ספק אם יש שם פירורי חמץ לא חיישינן "שמא יפול" ויאלכלנו כו'. וע"ע בסמוך. אולם בש"ת אור לציון חלק ג' פרק ז' תשובה י"א כתב לענין כיסים שמספיק לראות שאין שם כזית [וע"ש בתשו' י' וי"ז]. אך המעיין היטב בח"א יראה שלא הקיל אלא בספק חמץ בספרים דלא חיישי שמא יפול, וע"ע].

והנה כ"ז בחתיכות פחות מכזית, אבל פירורים היה מקום לומר דקיל טפי, דהא אמרו בגמ' בדף ו' דפירורין בטילי, אך י"ל דשם הנידון הוא רק לענין איסור דאו' דבל יראה וכמבואר שם, אבל עדיין יש לו לחוש שמא יאלכלנו, וכ"כ בחזו"א (סי' קט"ז סק"ח). אולם נראה שכל זה לענין פירורים בארונות וכי"כ, אבל פירורים שברצפה א"צ לבערם, שכבר כתבו בבית יוסף ובמ"ב סי' תמ"ד ס"ק ד' [לענין ערב פסח שחל בשבת] שינער את המפה, דאותם פירורים דקים נדרסים ברגלים ומתבערים מאליהם [וע"י עוד במ"ב סי' תמ"ב ס"ק ב', ל"ג, דפחות מכזית ומטונף קצת לכ"ע א"צ לבער].

ולענין ספרים, ידוע ד' החזו"א שם דצריך אף לבדוק את הספרים, אולם ד' האול"צ ח"א סי' ל"ב שא"צ. והביא ראה מהא דכתב הרמב"ם בפרק ב' מהל' חמץ ומצה הי"ד "כזית" חמץ בשמי קורה מחייבין אותו להביא סולם להורידו, שפעמים יפול משמי קורה. ורואים שכיון שהפחות מכזית במקום גבוה אין חוששים שמא יאלכלנו, וא"כ ה"ה בספרים דהוי ספק אם יש שם פירורי חמץ, לא חיישינן שמא יפול ויאלכלנו, יעו"ש. והנה יש לעמוד בדבריו ז"ל, א. דאולי דוקא כשהחמץ במקום גבוה. ב. מדוע בספרים החשש הוא "שמא יפול", ולא שמא יבוא ממש לאוכלו, היינו שיקח את הפחות מכזית מתוך הספרים. ועכ"פ נראה פשוט שכל שודאי לו שיש שם פחות מכזית אף להאול"צ צריך לבער. [ומש"כ באול"צ ח"ג תשובה י"א לענין כיסים שמספיק לבדוק ע"י מישוש אם אין שם גודל כזית, היינו כשאין ידוע לו אם יש שם פחות מכזית. ופשוט. אך בביאורים תשו' י' לא משמע כן, וע"ג]. ובכל אופן יעו"ש באול"צ ח"ג תשו' י' שספרים שמביאים לשולחן יש לבדוקם ולנערם היטב לפני הפסח. וכן יעו"ש בביאורים שכו"ז דוקא בפירורים דלא חשיבי, אבל פחות מכזית דחשיבי כגון ביסלי וכדו' צריכים ביעור. [מיהו בעיקר ראיית האול"צ מל' הרמב"ם, הנה אף בשו"ע סימן תל"ח סעיף ב' כתב "כזית" חמץ למעלה על הקורה וכו'. וכבר כתב השעה"צ שם באות י"א, די"ל השר"ע נקט לה משום סיפא דבבור אינו חייב להעלותו אף בכזית].

האם צריך לבדוק אחר החור שבמנעול הדלת, או אחר החור שנעשה בדלת

שאלה: יש להסתפק האם צריך לבדוק אחר החור שבמנעול הדלת, או כשנעשה חור בדלת ואפשר שיכנס שם חמץ, דאולי הכניסו שם התינוקות חמץ.

תשובה: הנה כתב בשו"ע סעיף ד' שחורי הבית וזיזים הבולטים מהכתלים שאינם גבוהים הרבה ולא נמוכים הרבה צריכים בדיקה, אבל הגבוהים שאין יד האדם מגעת לשם והנמוכים פחות משלשה א"צ בדיקה, ופי' במ"ב ס"ק י"ט הטעם שמן הסתם לא נשתמשו בו, והוסיף שבבית שהתינוקות מצויים בו בכל גווני צריכים בדיקה, שמא הניחו שם התינוקות מעט חמץ. והנה רואים שתינוקות ידם בכל, והרבה פעמים מכניסים בייגלה או חתיכות לחם בתוך החור של המנעול, כגון בדלת פשוטה שיש בה חור, ולכא"ו יש לחייב בדיקה.

אך נ"ל דאפי' אם נחוש לכך, כיון שא"א להוציא את החמץ משם באופן רגיל, א"צ אלא ביטול. וראיה ממש"כ השר"ע בסעיף ז', חור שבין יהודי לחבירו כל אחד בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטל בלבו ודיו. ופי' במ"ב ס"ק כ"ט דשמא נתגלגל שם בחור, ואפי' אם היה שם בודאי חמץ מועיל ג"כ הביטול, דלא הוי כמטמין בבור, כיון דלא עביד בידים, עכ"ד. ודכוותה בענינו, אין צריך לבדוק אלא מה שבאופן רגיל אפשר להוציא, ואפ"ל בזה ב' טעמים, א. דכיון דכל חובת בדיקה הרי הוי שמא יבוא לאוכלו (מ"ב סי' תל"א סק"ב), כאן אין חשש שמא יבוא לאוכלו. ב. שלא הטיחוהו חכמים [וע"ע בשו"ע לקמן סי' תל"ח ס"ב לענין חמץ בשמי קורה וחמץ בבור]. וע"ע בתשובה הבאה כיוצא בזה, אולם כשנשברה הדלת ויש שם חור, נראה שכיון שאפשר להכניס איזה מקל או כף ולהוציא את החמץ לכן יעשה כן, ואם לא עלתה בידו ה"ז כדן מקום שאין ידו מגעת, ומבטלו בלבו ודיו.

אם ידוע לו שיש בתא המקפא פירורי חמץ האם צריך לפתוח את ההברגה

שאלה: יש להסתפק אם ידוע לו שיש בתאי המקפא או דלת המקפא פירורי חמץ, האם צריך לפתוח אותם מההברגה או א"צ.

י"ד לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר. ואכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה דיו, והוא הדין כנגד ארובה שבחדר. וכתב במ"ב ס"ק א' שאם בדיק ביום י"ג לאור הנר צריך לבדוק שוב בליל י"ד, אבל בלא ברכה. [משום שיש פוסקים שבדיעבד יצא בבדיקה ראשונה]. וע"י ג"כ בסוף הסימן בסעיף י"א, שהמכבד חדרו ב"ג ניסן ומכוין לבדוק את החמץ ולבערו, ונוהר שלא להכניס שם חמץ, אעפ"כ צריך לבדוק בליל י"ד. וע"י במ"ב שם ס"ק מ"ה שאם בדיק ביום י"ג לאור הנר בחורים ובסדקים, אם השאיר חדר א' לבדוק בלילה יש מחלוקת אם מנהי, יעו"ש שתלוי בהטעמים. ויש להסתפק למעשה כהיום שמנקים ושוטפים היטב הדק הדק היטב את כל הבית, האם צריך לחזור ולבדוק אף מתחת המטות, וכן בארונות האם צריך שוב להוציא את כל הבגדים וכו'.

תשובה: הנה לכא"ו בשלמא אם בדיקו לאור הנר את הארונות וכו', או י"ל דכיון שעכ"פ מקיים חובת בדיקה בשאר המקומות שפיר דמי, וכד' המ"ב שאם בדיק ביום י"ג לאור הנר והשאיר חדר א' לבדוק שפיר דמי, אבל היכא שלא בדיק לאור הנר, וכנהוג בדרך כלל, לכא"ו צריך לחזור ולבדוק תחת המטות. אולם הרבה אין נוהגים כן. [וע"י בכ"ה ח"ס ס"ק פ"ה שהביא ד' המחבר"ר שרוב המוני עם מקילים בבדיקה, שעושים דרך העברה בעלמא כמה חדרים בשעה מועטת, ואין מקפידים לבדוק יפה בחורים ובסדקים כתקנת הבדיקה, כיון שכבר שטפו הכל יפה, אך יעו"ש באול"צ פרק ז' תשו' ט"ו שאין זה אלא לימוד זכות. וע"י באול"צ שם שכתב שמ"מ אם עושה ממש בדיקת חמץ לפני ליל י"ד, מספיק שיבדוק חדר א'. ונראה כונתו ז"ל דוקא כשבדק לאור הנר].

ואפשר דכיון דכיהום אין כ"כ גדר חורים וסדקים, לכן יש להקל אף בבדיקת בדיקה יסודית ושטיפה ונקיון היטב גם שלא לאור הנר, ושור"ר אף לכמה מפוסקי זמנינו שהקילו בזה, ה"ה הגרש"א זצ"ל בהליכות שלמה (פסח פרק ה' סעיף א') והגר"ש"א זצ"ל (בהליכות והנהגות פסח). ונ"ל דשפיר דמי להקל בזה מטעם סברא הנ"ל, ופוק חזי מאי עמא דבר.

האם אפשר לבדוק לאור החשמל או לאור פנס

שאלה: יש לדון אם רוצה לבדוק לאור החשמל, או אור פנס, האם שפיר דמי, או דילמא בעיניו נר בדוקא.

תשובה: נלענ"ד דכיון דכל הענין בנר הוא בשביל חורים וסדקים, א"כ מאי שנא אור הפנס מאור הנר, ואף דילפי' מקרא דנר ה' נשמת אדם מ"מ הלא כל בדיקת חמץ דרבנן, וא"כ אף דין הנר הוא דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. ואף אם הוי דרשה דאו', מ"מ נראה פשוט שאין כאן גזוה"כ דנר דוקא. [וע"י ר"ן רפ"ק דפסחים שג"כ נראה כמסתפק אם הוי דרשה דאו' או אסמכתא. ויעו"ש לרש"י בדף ז' ע"ב שכתב בהדיא דהוי אסמכתא].

אולם ראייתו להרב אור לציון פרק ז' תשובה ח' שהחמיר הרבה בדבר, וכתב שאם אין לו נרות שעה או פרפין יבדוק בנר חשמלי אך לא יבדק על בדיקה זו, וטעמו משום דאפשר דכיון דילפי' מקרא בעי' דוקא נר. ולענ"ד צ"ע מדוע לומר שיהא כאן גזוה"כ. וראיה לדבר, דהרי אכסדרה שאורה רב כנגד הארובה א"צ נר, וחזי' דאין הלכה דוקא של נר, אלא העיקר שיהא אור.

האם יש חיוב בדיקה על פחות מכזית, ועל פירורים שבתוך הארונות והכיסים וברצפה

שאלה: כתב השו"ע בסימן תל"ג סעיף ג': בודק כל המקומות שיש לחוש שמא הכניסו בהם חמץ וכו'. ויש להסתפק האם צריך לבדוק רק כזית או אף פחות מכזית. ואת"ל שאף פחות מכזית צריך בדיקה, האם צריך לבדוק גם אחר פירורים שבכיס הבגדים, בתיקי אוכל, בארונות, ברצפת הבית ובספרים.

תשובה: הנה בסימנים אלו לא חילק מרן בין פחות מכזית לכזית, אולם הנה יעו"ש לקמן בסימן תמ"ב סעיף ח', היו שני חצאי זיתים בשני מקומות וחוט של בצק ביניהם, רואים כל שאילו ניטל החוט ניטלין עמו חייב לבער, ואם לאו אין חייב לבער. במה דברים אמורים בעריבה, אבל בבית אעפ"י שאם ניטל החוט אין ניטלין עמו חייב לבער, מפני שפעמים מקבץ אותם. היה חצי זית בבית וחצי זית בעליה, חצי זית בבית וחצי זית באכסדרה, חצי זית בבית זה וחצי זית בבית שלפנים ממנו, הואיל ואלו החצאי זיתים דבוקים בכתלים או בקורות או בקרקעות אינו חייב לבער, אלא מבטלו בלבו ודיו, ע"כ. [וכ"ז מקורו בש"ס דף מ"ה וברא"ש]. ומתבאר דרק משום שיש צירוף חצאי זיתים לכזית הוא דחייב לבער, אבל חצי זית בפ"ע א"צ לבער ולבדוק, אלא עדדיין אין הכרח, דיעו"ש במ"ב ס"ק ל"ז שלד' המ"מ והכסף משנה והגר"א ועוד הדין הזה הוא דוקא ב"דבוקים" כל' השר"ע, והיינו שעשוי כדי להשוות את הגומות, והוי כדן עשוי לחוק, [אלא דלד' הרא"ש אפי' אין דבוקים א"צ לבער, יעו"ש במ"ב].

אולם יעו"ש להשו"ע שם בסעיף י"א שכתב, עריבות שלשין בהן חמץ אין לסמוך על מה שרוחצים אותן בחמין ומנקרין החמץ מהן, כי א"א לנקרן שלא ישאר בהן בין הכל כזית והכלי מצרפו וכו'. [ומקורו בטור בשם רבינו יחיאל מפר"ש]. ורואים שרק אם יש כזית והכלי מצרפו יש חובת ביעור, וכבר עמד בזה בשעה"צ אות ס"א ונשאר בצ"ע.

שיגמור כל הבדיקה, כדי שישם אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ. ויש להסתפק אם הלך לעשות צרכיו האם רשאי להפסיק לברכת אשר יצר. וכן יש להסתפק אם מתקשרים אליו או רוצים אותו בטלפון או בדלת ביתו, האם רשאי להפסיק.

תשובה: הנה מל' השר"ע שכתב "וטוב" שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישם אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ, נראה דאינו מעיקר הדין, וגם הוא רק כדי שישם אל לבו לבדוק, ולכן נ"ל שאם עשה צרכיו רשאי לברך אשר יצר, הן מצד שלכתחילה צריך לברך מיד, והן מצד שמא יעבור הזמן, והן מצד שמא ישכח, וכן ראייתו שהביאו במ"ב מהדה"ו דרשו הע' 8 בשם רבנן בתראי דבתראי ז"ל, ה"ה הגר"ש אלישיב זצ"ל והגר"ש ואזנר זצ"ל.

ולענין אם מתקשרים אליו, נלענ"ד שמן הראוי שלא ידבר עמהם אא"כ הוי לצורך שאלה דחופה וכו'. ונ"ל שודאי ראוי שינתק את המכשיר, וכמו שמנתק בזמן התפילה, או שיתן לבניו וב"ב לדבר עמהם, וכל כיו"ב. כנלענ"ד.

אם בודק ביתו של חבירו שלא מדעתו, האם הבודק יכול לברך

שאלה: יש להסתפק אם א' ראה ששכינו או חבירו אינו בודק את החמץ [כגון שנסע או שאינו שומר תומ"צ וכל כיו"ב], ורוצה לבדוק לו את הבית, האם יכול אף לברך.

תשובה: לכא"ו היה נראה דכיון שעכ"פ כל ישראל ערבים זה לזה, ויש כאן מעשה מצוה בבדיקת החמץ, מדוע שלא יוכל לברך. אולם ראייתו בשו"ת מנחת שלמה תניינא סי' נ"ח אות ד' שכתב שלא יברך כיון שלא נצטווה על בדיקה זו. וצ"ב. ולכא"ו יש לבאר הטעם שלא יוכל לברך, לפי משנ"ת בתשובה הקודמת שמה שהשליח מברך הוא מדין שליחות על הברכה, ולא מצד עצמו של השליח, ולכן כל שלא שלח אותו איך יברך [וכ"ה במנחת שלמה שם]. ולדינא נראה דשב ואל תעשה בברכות עדיף. [ויל"ע מדין זכין לאדם שלא בפניו וממילא חשיב שליחות, ואכמ"ל].

בהמנהג להניח עשרה פתיתים האם צריך שדוקא אדם אחר יצינע את הפתיתים

שאלה: כתב הרמ"א סימן תל"ב ס"ב: ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה. ומיהו אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא. ופירש במ"ב ס"ק י"ג דלמעשה הרמ"א חולק בעצם הדין וסובר דאין כאן ברכה לבטלה, ומ"מ למעשה אין לבטל את המנהג, וכ"כ האר"י, ושיניח י' פתיתים, אך יש לזהר שלא יאבד אחד מן הפתיתים. ויש להסתפק אם יש קפידיא שאדם אחר יצינע את הפתיתים או לא, דלכא"ו אם הוא עצמו מצינעם ואח"כ מחפש אותם, ה"ז חוכא ואיטולולא, שהרי הוא יודע היכן הפתיתים.

תשובה: בפשטות נראה שלא מועיל אם הוא עצמו יצינע את הפתיתים, דמה הועיל בכך אם הוא יודע מהם. ושוב ראייתו שכן שכתב בס' שדי חמד (אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סימן ה' אות מ"ט), ומילתא דמסתברא הוא, וכן עמא דבר. [ויש בזה נפק"מ באדם שגר יחידי ובודק יחידי, שמן הראוי שידאג לאדם אחר שיצינע לו את הפתיתים].

אם נאבד אחד מהפתיתים האם צריכים לבדוק שוב

שאלה: יש להסתפק היכא ששכחו היכן שמו פתית או שנים, או שנאבד, האם צריכים לבדוק שוב.

תשובה: הנה המ"ב כתב בסוף דבריו: אכן יזהר הרבה שלא יאבד אחד מן הפתיתין. והנה מבואר בסי' תל"ד סעיף א' שלאחר הבדיקה יהא נוהר בחמץ שמשירר להצניעו כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת, כגון אם יטלנו עכבר בפניו או אם יחסר לחמו כגון שיניח עשר ככרות וימצא תשע. ולפי"ז היה נראה שצריך לחזור ולבדוק, אולם ראייתו בשערי תשובה שהביא ממחזיק ברכה בשם זרע אמת שא"צ לחזור ולבדוק, אכן הטעם מתבאר שם משום שפתיים פחות מכזית, יעו"ש. [וכ"כ בשו"ת אור לציון פרק ז' תשו' י"ז]. אכן לכא"ו הרי זה תרתי דסתרי, דמצד א' מניחים פתיתים פחות מכזית, והיינו שיש חובת בדיקה פחות מכזית, ומצד שני אם נאבד א"צ לחזור ולבדוק, והיינו שאין חובת בדיקה פחות מכזית, וע"ע. [ובשו"ת אול"צ פרק ז' תשו' ו' בביאורים נראה שהרגיש בזה. וע"ע לקמן בדין בדיקה וביעור על פחות מכזית. שור"ר בס' שדי חמד (אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סימן ה' אות מ"ט) שנראה שהרגיש בזה, וביאר דכיון שלבסוף אוספם חשיב כזית. ולפום ריהטא צ"ע, דמ"מ מקודם שאוספם אין עליו חיוב בדיקה. וי"ל].

אם שטפו וניקו את הבית באופן יסודי קודם י"ד [וכנהוג], האם צריכים שוב לבדוק בליל י"ד מתחת המטות ובתוך הארונות

שאלה: כתב השו"ע בסימן תל"ג סעיף א': הבדיקה צריך שתהיה לאור הנר ולא לאור הלבנה. ואם עבר ועל בדיק ליל י"ד, כשבדוק ביום

תשובה: נראה לפמש"כ בתשובה הקודמת שכל שא"א לו להוציא את החמץ באופן הרגיל, א"צ לבדוק, ה"נ כאן א"צ לפתוח אותם מההברגה. [אולם פשוט שאם מכניס לשם דברי מזון צריך שיהיה עטופים, כדי שלא יתערב ח"ו עם פירורים]. וכן כתב בשו"ע הגר"ז לענין בית המרוצף בנסרים ויש ביניהם חורים קטנים עמוקים, ואין יכול להכניס את ידו לתוך החור לבדוק, אין צריך לקעקע את הנסרים לבדוק תחתיהם, ואפילו אם ראה שנפל חמץ לשם מבטלו בליבו ודיו, וביאר הטעם כיון שעיקר תקנת הבדיקה אינה אלא משום גזירה שמה יבוא לאוכלו, וזה החמץ שהוא מונח במקום שאינו יכול להכניס ידו לתוכו בודאי לא יאכלנו בפסח, עכ"ד. והובא בכה"ח ס"ק ל"ט.

על מי מוטלת חובת הבדיקה בחדר המדרגות

שאלה: כתב השו"ע בסימן תל"ג סעיף י': בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בבדיקה, מפני שהתינוקות מכניסים בהם חמץ. וכתב במ"ב ס"ק מ"ג שאף יכולים לברך על בדיקה זו. ויש לדון בחדר המדרגות של בנין משותף, על מי מוטלת חובת הבדיקה.

תשובה: בפשטות היה נראה שכיון שהחדר מדרגות משותף לכולם, הרי כולם חייבים בבדיקה. והיה מקום לחלק שבקומה העליונה רק הדיירים העליונים חייבים, אבל בשאר הקומות אף העליונים חייבים כיון שמשמש להם דרך מעבר.

אולם ראיתי (במ"ב מהד' דרשו הע' 16) שהביאו בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל (בהליכות והנהגות על פסח) שכל א' מהדיירים חייב לבדוק את החלק המוביל לדירתו. וכנראה הטעם דעיקר חשש החמץ תלוי "בדירה", ולא "במעבר" בעלמא, ולכן דין הוא לחייב את הדיירים שבאותה קומה. אי נמי שכן הוא מצד ה' חושן משפט, שהמקום שליד דירתו נחשב שלו. אולם שוב ראיתי להאור לציון ח"ג פרק ז' תשובה י"ד שכתב כמו שכתבתי מתחילה, שכל דייר חייב בבדיקה מתחילת חדר המדרגות עד הקומה שדר בה, ויעו"ש בביאורים.

האם בניו ובנותיו מחוייבים בבדיקת חפציהם וחדרם

שאלה: יש להסתפק האם בניו ובנותיו מחוייבים בבדיקה של בגדיהם והארונות וכל חפציהם וחדרם, או שאין זה נחשב שלהם.

תשובה: הנה יש להסתפק האם בני ביתו יש להם זכות בחדרם, ונ"ל דפשוט הוא דאין להם שום קנין ממוני, דאין זה אלא רשות בעלמא, ולכן אינו דומה למשכיר בית לחבירו, ע"י סי' תל"ז. ולכן היה מקום לומר דאף אין חיוב עליהם בבדיקת הכיסים שלהם. אולם בכל אופן אסור להם ללבוש בגדיהם בלא בדיקה או להיכנס לחדרם בלא בדיקה, וכמש"כ בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק ז' תשו"כ) שיש אף איסור לדור בבית שאינו בדוק אף אם אינו הבעה"ב, אך לענין ברכה נראה שלא יוכל לברך באופן זה כיון שאינו "חייב", רק שבא להיציל מאיסור.

ומ"מ לענין חובת ביטול, נראה שהחמץ שאצלם כבר זכו בהם מאביהם, ושפיר צריכים לבטל.

האם יש קפיידא לדעת השו"ע שלא לומר ליבטיל וליהוי "הפקר", וכן האם רשאי לומר וליהוי הפקר בערב פסח שחל בשבת

שאלה: כתב השו"ע בסימן תל"ד סעיף ב': אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו, ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ליבטל וליהוי כעפרא דארעא. וכתב במ"ב ס"ק ח' שנכון לומר וליהוי הפקר כעפרא דארעא. ויש להסתפק ל"ד השו"ע שלא הזכיר וליהוי הפקר, האם יש קפיידא שלא להזכיר הפקר, או שאף ל"ד השו"ע יפה עשה. ואת"ל שאין קפיידא בזה, אכתי איכא לאיסתפוקי בערב פסח שחל בשבת האם יש לחוש מלומר וליהוי הפקר, דאולי יש חשש איסור במה שאומר וליהוי הפקר בשבת.

תשובה: הנה יעו"ב בבית יוסף שכתב בשם הג"מ דיש שמזכירין וליהוי הפקר ויש שאין מזכירים, וכן נהגו. ובפשטות זה תלוי במחלוקת רש"י והתוס' אם ביטול מתורת הפקר (תוס' דף ד' ע"ב), או מדין תשביתו (רש"י שם), דאם ביטול מטעם הפקר צריך להזכיר לשון הפקר, ואם ביטול מדין תשביתו א"צ להזכיר לשון הפקר. אך כמובן שאין זה הכרח, ד"ל דלכו"ע ביטול מתורת הפקר, אלא דלשון ביטול היינו הפקר גם כן. ולפי"ז אף להשו"ע אין קפיידא אם יאמר לשון הפקר. ואף בע"פ שחל בשבת י"ל דרשאי לומר הפקר, ד"ל דמותר להפקיר בשבת [וכמש"כ המאירי בס' מגן אבות ליישב קו' הרמב"ן בפסחים אם ביטול מתורת הפקר איך מבטלים בע"פ שחל בשבת, ות"י דמותר להפקיר בשבת. וכ"כ המאירי בשבת קכ"ז ב'. וכבר דנו בזה האחרונים, ע"י שעה"מ ותשו"ר רע"א ואכמ"ל]. וכן ראיתי להכה"ח בס"ק כ"ו בשם הברכ"י שמותר להפקיר בשבת יעו"ש.

אולם ראיתי בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק ז' תשו"ט) שכתב דלד' מרן ביטול אינו מטעם הפקר אלא מטעם תשביתו, וכד' רש"י והרמב"ם. ולכן לא יאמר וליהוי הפקר אלא בפעם השלישית. [כדי שיקיים מצות תשביתו בחמץ שלון]. ובע"פ שחל בשבת עדיף שלא יאמר כלל לשון הפקר, אלא רק כיון במחשבתו, יעו"ש.

ולענ"ד יש להעיר ע"ד ז"ל, חדא, דאף אם ביטול אינו מטעם הפקר, מ"מ הרי אומר ליבטיל וליהוי הפקר, וא"כ הרי אומר קודם "וליבטיל" ואח"כ וליהוי הפקר, ונמצא שקיים מצות תשביתו כבר באמירת ליבטיל. [והגם דהוי תוך כדי דיבור, הרי אינו בא לחזור בו, ופשוט]. גם בתשו"ב הבאה יבואר מד' האול"צ גופיה דלד' מרן י"ל דאין קפיידא אם מקיים תשביתו בחמץ שאינו שלו. ומש"כ האול"צ שבע"פ שחל בשבת לא יאמר הפקר בפיו רק יכוין, יש להעיר דאת"ל שאסור להפקיר בשבת, א"כ אולי אף אסור לכוין במחשבה על הפקר, וכמש"כ התוס' בחולין דף ז' ע"א לענין להפריש תרומה במחשבה. ועוד ד"ל דהפקר במחשבה אינו הפקר כלל דהוי דברים שבלב וכדכתב הר"ן בריש פסחים, ויש מקום אתי לפלפל הרבה בכל זה, ותקצר העט.

האם לדעת השו"ע יש קפיידא שלא לבטל (ביום) קודם ששורף את החמץ

שאלה: כתב הרמ"א סימן תל"ד סעיף ב': ואין לבטל ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. הנה מש"כ הרמ"א "שריפה" הוא כשיטתו בסימן תמ"ה סעיף א' שהמנהג לשורפו, אולם ל"ד השו"ע שם יכול אף לזרוקו לים. ויש להסתפק האם בענינו ג"כ תלוי בפלוגתא, דהיינו דלהשו"ע דא"צ לשורפו בדוקא, אף אין קפיידא מלבטל קודם שביער את החמץ, או שאין זה תלוי בזה, דבענינו לכו"ע יש קפיידא מלבטל קודם שמקיים מצות השבתת החמץ.

תשובה: הנה ראיתי להרב כה"ח כאן בס"ק מ"א שכתב ע"ד הרמ"א: והגם דמצות ביעור חמץ בכל דבר שמתבער כמ"ש לקמן רס"י תמ"ה, מ"מ נקט שריפה לפי המנהג שכתב מור"ם ז"ל שם בהגה ע"ש, עכ"ל. ונראה מד' הכה"ח דמ"מ עצם דין הרמ"א אמת אף ל"ד השו"ע, והיינו שלא יבטל קודם שמקיים מצות תשביתו. אולם ראיתי בשו"ת אול"צ ח"א סי' ל"ג שכתב ד"ל דכל ד' הרמ"א הם לשיטתו כרבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, דאז הוי המצוה בעצם ההשבתה, ולכן צריך לקיים את המצוה "בקום ועשה", ולכן צריך שיהיה שלו, אבל ל"ד השו"ע שפסק כחכמים, העיקר הוא שלא יהיה לו חמץ, והיינו שמתקיימת המצוה אף בשב ואל תעשה (וכחקירת המנ"ח ואכמ"ל), ולכן לא איכפת לן אם מבטל קודם ששורף, יעו"ש. [וע"ע מש"כ בתשו"ה הקודמת מד' האול"צ לענין לומר וליהוי הפקר. ואפשר דדבריו בח"א בענין זה אינם בדרך הכרח לדניא]. ויעו"ש שכתב עוד דכל ד' הרמ"א הם אם ביטול מטעם הפקר, אבל אם ביטול מטעם תשביתו הרי עדיין החמץ שלו. ולפי"ז לפי מש"כ באול"צ הנ"ל דלד' מרן ביטול אינו מטעם הפקר, הרי אין קפיידא אם יבטל מקודם שישורף, רק ד"ל דמ"מ לחומרא יש לחוש להשי' דביטול מטעם הפקר, ולכן לא יבטל מקודם שישורף, דאז נמצא מקיים השבתה בחמץ שאינו שלו, ובפרט כשאומר וליהוי הפקר.

האם אפשר למנות שליח לבטל חמץ דרך הטלפון

שאלה: כתב השו"ע בסימן תל"ד סעיף ד': שלוחו יכול לבטל. ועי' מ"ב ס"ק ט"ו שיש מחמירים בזה, ובשעת הדחק יש להקל, דרוב הפוסקים הסכימו ל"ד השו"ע. ויש לדון אם מתקשר דרך הטלפון למנות שליח לבטל את החמץ, האם מהני.

תשובה: נראה פשוט דאין דין לראות פנים אל פנים, וכל שמתקשר דרך הטלפון למנות שליח לבטל חמץ, שפיר דמי. אלא דאם הוא יודע ענין הביטול, מהיות טוב לומר לו שיבטל הוא בעצמו. וכ"ז ברור ופשוט.

עבר את שבת ביקורתו של אב"ד "אהבת שלום" הגאון רבי ראובן עבודי שליט"א

רה"ג יוסף זונדל שוב שליט"א רב ומו"צ בקרית ספר ומרבני בית ההוראה "אהבת שלום"

זה הפסק וצריך לחזור ולברך כשיגמור המצוה, ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאין צריך לחזור ולברך כשיגמור המצוה, ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאין צריך לחזור ולברך לישב בסוכה, לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה, שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישב בסוכה הרשות בידו, אבל בבדיקת חמץ מוכרח הוא לגמור את הבדיקה שלאחר השיחה שחייב לבדוק בכל המקומות שמכניסין בהן חמץ, ואילו היה שוכח לברך בתחילת בדיקתו היה חייב לברך בגמר בדיקתו, לכן גם עכשיו חייב לחזור ולברך כיון שהפסיק בשיחה אחר ברכה הראשונה, וכן כיוצא בזה בשאר כל מצוות שהן חובה ואי אפשר לאדם לפטור את עצמו מהן.

אמנם מדברי השו"ע ושאר פוסקים משמע דלא חששו להפסק באמצע הבדיקה וכמו שכתוב בביאור הגר"א, ורק מטעם שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות אין להפסיק באמצע הבדיקה.

וכן כתב בערוך השלחן (סעיף ב'): אמנם משהתחיל לבדוק אין איסור מדינא כשידבר באמצע הבדיקה, ומסיים ומכל מקום נכון לזוהר גם בזה שלא להפסיק בדיבור עד אחר הבדיקה, ולא מפני ההפסק אלא כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בהן חמץ. ומדברי הפמ"ג שם נראה דגם בדברים הכרחיים טוב שלא ידבר (ויעוין בדברי המ"ב ס"ק ד' אם חושש לדעות דהוי הפסק).

ובמעשה רב (אות קע"ח) כתב: ומתחיל לבדוק קודם הלילה, מפסיק באמצע בתפילת מעריב ואינו חושש. (ויל"ע אם הגר"א התפלל מעריב באמצע הבדיקה משום שחשש שיעבור זמן מעריב, או גם בלי זה התפלל מעריב באמצע).

תשובות ופסקים

שיחה באמצע בדיקת חמץ

בטור (סימן תל"ב) איתא: וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל יש אומרים שאין לבדוק לדבר עד שיגמור כל הבדיקה, ויש מוסיפין עוד לומר שאם שח בדברים שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך, וכל זה איננו שוה לי אלא שיש לזוהר שלא לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, אבל משהתחיל לבדוק לא הוי שיחה הפסק, מידי דהוי אישיבת סוכה וכאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הוי שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על ישיבת סוכה וברכת המוציא, ומיהו לכתחילה טוב לזוהר שלא לעסוק בשיחה בטילה עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ.

ובט"ז (ס"ק ג') כתב על דברי הרא"ש והטור: וצריך ביאור במה שכתב תחלה יש אומרים שאין לבדוק לדבר עד שיגמור כל הבדיקה, ויש מוסיפין שאם שח בדברים שלא מעין הבדיקה וכו', וכל זה איננו שוה לי וכו'. וקשה, כיון שהוא עצמו מסכים אח"כ שיש לזוהר כן עד סוף הבדיקה אם כן היינו רישא, דאותן יש אומרים נמי הכי סבידא להו [כמו שכתב]. וכן הקשה מהרש"ל, ותירץ דבודאי ממה שכתב שאין לדבר, ולא חילק בין ברכה לתחילת הבדיקה ובין לאחר שהתחיל לבדוק, אלמא דבחדא מחתא מחתינהו, וזהו ליתא. שבין ברכה לתחילת הבדיקה הטעם משום הפסק, ובבדיקה עצמה הטעם משום היסח הדעת, ועל זה כתב וכל זה אינו שוה לי כו'. עכ"ל. וקשה דהא ודאי על כל פנים יש חילוק בין לא התחיל עדיין שאז צריך לחזור ולברך, ובין התחיל כבר, אף שיש לזוהר מכל מקום אין צריך לחזור ולברך, אלמא לאו בחדא מחתא מחתינהו. ונראה לי [לתרץ] הקושיא של רש"ל, דבדברי הרא"ש במסקנה נזכר שם טוב לזוהר שלא לעסוק בשיחה בטילה כו', והיינו במה שאין לו צורך בה אפילו [שלא] לצורך בדיקה, אלא יש לו רשות לדבר ההכרחיים אף שלא לצורך הבדיקה,

כיון שאין כאן משום הפסק אלא מצד שישים אל לבו לבדוק שפיר, ודי בזה אם נזוהר משיחה בטילה לגמרי. אבל להיש אומרים דלעיל יש איסור מצד הפסקה, על כן לא נזכר שם שיחה בטילה, אלא שאין לבדוק לדבר משמע אפילו הכרחים לו רק שאינה לצורך הבדיקה יש איסור, כן נראה לי ליישב דבריו. ועיין להלן המשך דברי הט"ז.

ובשו"ע (סעיף א') איתא: וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ. ובפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק ג') כתב דמדמהשמיט המחבר שיחה בטילה משמע דלא כפירוש הט"ז.

אמנם הט"ז עצמו מסיים שם: אבל חלקי אמרה נפשי דנראה לי דברי היש אומרים נכונים ויש הפסק כשמדבר קודם גמר בדיקה, ולא דמי לסוכה וסעודה שמביא הרא"ש ראה דיכול להפסיק באמצע, דהתם אי בעי מסיים שם ולא אכל יותר בסוכה וסעודה, מה שאין כן בבדיקה דלא סגי ליה כל שלא גמר הבדיקה, וממילא כל שלא גמר עדיין אותו החלק נקרא התחלה אצלו, דהא אם לא בירך תחלה מברך עדיין בעת ההיא כמו שכתוב סימן זה סעיף א'. ואע"פ שלענין אם שח אין צריך לחזור ולברך כיון שכבר התחיל בענין, מכל מקום יש לו לזוהר בקיום המצוה שלא יפסיק בקיומה בכל ההכרח לו, ולא סגי בלאו הכי. וכיוצא בזה כתבתי בסימן תקצ"ב לענין שלא להפסיק בשיחה בין תקיעות שמיושב למעומד, ע"ש. וכאן באמצע הבדיקה נראה דהוי ממש כמו באמצע תקיעות שמיושב עצמן שודאי אסור להפסיק ביניהם לכולי עלמא. ויעוין בנתיב חיים (בגליון השו"ע) ובערוך השלחן (סעיף ג') מה שדחו את דברי הט"ז.

ובשלחן ערוך הרב (סעיף ז') כתב: מכל מקום לכתחילה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה אפילו בדברי תורה כי אם מעניני צרכי הבדיקה, לפי שיש אומרים שאף המשיח באמצע המצוה הרי



ברכת אשר יצר ועל הברק והרעם וברוך הוא וברוך שמו באמצע הבדיקה

ולפי המבואר לעיל נראה שאם עשה צרכיו באמצע הבדיקה מברך אשר יצר, דבכה"ג לא שייך טעם הפוסקים שיתן אל לבו (והרי מחוייב לעשות צרכיו כדי לא לעבור על בל תשקצו), ואם לא יברך אשר יצר הרי"ז חומרא דאתי לידי קולא שעלול לעבור זמן הברכה, וכן לגבי ברכת ברק ורעם ולענות ברוך הוא וברוך שמו על ברכת חבירו, שהרי יפסיד אם לא יאמר מיד, וכ"ש הוא ממה שהגר"א היה מתפלל מעריב באמצע הבדיקה, וגם לדעות דחושים להפסק י"ל דמותר לברך אשר יצר, דלא גרע מפסוקי דזמרה דכתב המ"ב (סימן נ"א ס"ק ח') דמותר לברך אשר יצר באמצע פסוקי דזמרה, וכן לגבי תקיעת שופר הורו רבותינו מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל ומרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל ועוד, דמותר לברך אשר יצר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד (אולם לדעת הט"ז הנ"ל באמצע הבדיקה הוי כמו באמצע תקיעות דמיושב עצמן).

וכן שמעתי ממרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל דמותר לברך אשר יצר ולענות ברוך הוא וברוך שמו על ברכת חבירו, ולברך על הברק והרעם באמצע הבדיקה.

וכן בסי' חשוקי חמד (פסחים עמ' ק"ט) כתב: האם מותר לכתחילה לברך ברכת אשר יצר באמצע הבדיקה. תשובה. בספר אגודת אוזב (הו"ד באוצר ההלכות עמוד ע"ז) כתב דיברך רק אחר שיגמור לבדוק את החמץ, והדברים מחודשים. ויעוין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן מ"ד) דברכת אשר יצר אינה הפסק בין תקיעות דמעומד למיושב, דלא חמיר מהפסק שבין ברוך שאמר לשתבחה, דכתב המג"א (סימן נ"א ס"ק ג') דאומר אמן כיון שלא הוזכרה בגמ', ופירש הח"י אדם (נשמת אדם כלל כ' סימן ג') דכוונתו שלא נזכרה בגמ' דאסור להפסיק, אלא דהרי"ף כתבו על כן קיל בזה מברכת ק"ש, עיי"ש. ונראה דהכא קיל טפי כיון דהטעם דאסור להפסיק בדיבור אינו משום הפסק באמצע הברכה, דהרי התחיל במצוה דכתב המשנ"ב (ס"ק ו'), אלא הטעם הוא כמו שכתב השו"ע כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ. וממ"ח מרן הגר"ש אלישיב [זצוק"ל] שמעתי דכל דבר שהוא סדר הדברים שאדם עושהו אין הוא הפסק.

וכן שמעתי מהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל דאם עשה צרכיו באמצע בדיקת חמץ יברך מיד ברכת אשר יצר, ולא ימתין לברך בגמר הבדיקה שמא ישכח לברך או שמא יפסיד הברכה, כגון שיצטרך לצאת לצרכיו עוד פעם.

וכן כתב בחוט שני (פסח עמ' ס"א): מכל מקום מסתברא שמותר להפסיק באמצע בדיקת חמץ לברך ברכת אשר יצר, או לברך על ברכת רעם.

וכן שמעתי מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א והגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א דמותר לברך ברכת אשר יצר וברכה על ברכים ורעמים ולענות ברוך הוא וברוך שמו באמצע בדיקת חמץ.

לענות לטלפון באמצע הבדיקה

בקובץ מבקשי תורה (פסח סימן קל"ג ענף ב' אות ה') כתב בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דאם הטלפון מצלצל בשעת בדיקת חמץ אחרי הברכה ובאמצע הבדיקה, מותר להרים את השפופרת ולומר אני באמצע הבדיקה, כי אולי זה דבר דחוף. והדגיש מרן זצוק"ל שזה דוקא באמצע הבדיקה, ונראה דס"ל למרן זצוק"ל דלא חיישינן להפסק באמצע הבדיקה, רק כדי שישים אל לבו לבדוק את כל החמץ אין להפסיק, ולכן בדבר דחוף מותר להפסיק, דאף אם אין לדבר אפילו דברים הכרחיים, מכל מקום בדבר דחוף מותר להפסיק כיון שזה רק דין דלכתחילה, כמש"כ בשו"ע "וטוב" שלא ידבר דברים אחרים עד שיגמור הבדיקה.

וכן שמעתי מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א דאם הטלפון מצלצל באמצע הבדיקה, אפשר לענות ולומר שאני באמצע בדיקת חמץ.

וכן מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א שמעתי דאם הטלפון מצלצל באמצע בדיקת חמץ מותר להרים ולומר אני באמצע הבדיקה, ואם זה דבר דחוף יכול לענות בקיצור.

כיבוי אור החשמל בעת הבדיקה

בשו"ע (סימן תל"א סעיף א') איתא: בתחילת ליל י"ד בניסן בודקין את החמץ לאור הנר. ובמשנה ברורה (ס"ק ג') כתב מפני שצריך לבדוק בחורין ובסדקין ואור היום לא יועיל לזה, וכיון שצריך שתהיה לאור הנר קבועה בלילה מפני שאז אור מבהיק יותר מביום ואפילו במקום האפל.

ובמשנה ברורה (סימן תל"ג ס"ק ב') כתב דלכתחילה אסור לדחות בדיקה עד יום י"ד. וכתב בשער הציון (ס"ק ז') ולא מיבעיא במקום שיש אור יום דאין לדחות דשרגא בטיהרא מאי מהני, אלא אפילו אם הוה בבית אפל הנר מאיר יותר בלילה מביום. ומטעם זה יש נוהגים לכתוב את אור החשמל בשעת בדיקת חמץ שאז אור הנר מבהיק ביותר.

וכן שמעתי מהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל דראוי לכתוב את החשמל בשעת הבדיקה.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קל"ו) כתב: ושאלתך אם אני משתמש לאור האלקטרי בשעת בדיקה הוא ג"כ ע"ד הנ"ל. בדרך כלל אנו רגילים לעשות הכל לאור הנר בלבד. אבל פשוט שאם חסר לנו החשמל לטיב הבדיקה משתמשים בו, כי העיקר הוא לבדוק כדת וכהלכה ואור הנר הוא רק מכשיר למצוה.

וכן כתב בהלכות חג בחג (פסח פרק ה' סעיף ז') דיש מדקדקין לבדוק לא רק את החורין וסדקים לאור הנר, אלא אף את החדר לאור הנר דוקא, ומכבין אור החשמל ועושין כל הבדיקה לאור הנר לבדו עיי"ש.

ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דבבדיקת חמץ כשבדקים את מרכז החדר אין לכתוב את החשמל, דהבדיקה כשהחשמל דולק עדיף. אולם כשבדקים בפניות החדר ובחורין וסדקים עדיף לכתוב את החשמל, דבמקומות אלה הבדיקה עדיפה על ידי נר לבד בלא אור חשמל.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סימן קצ"ט) כתב: האם צריך לכתוב את אור החשמל כשבדוק את החמץ, אם זה מפריע לבדיקה אז מסתבר דצריך לכתוב, ואם זה לא מפריע אז נראה שאין צריך לכתוב את החשמל בעת הבדיקה.

בהליכות אבן ישראל (הלכות בדיקת חמץ סעיף כ"א) כתב על הגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל דבחדרים בבית היכן שהיה דלוק נשאר דלוק, והיכן שהיה מכובה נשאר כך, לא הדליק ולא כיבה בעת הבדיקה.

וממרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שמעתי דרק אור היום מחשיך ומפריע לאור הנר ולא אור החשמל, ולכן אין צריך לכתוב את אור החשמל בשעת הבדיקה. וכן שמעתי מב"ב של מרן זצוק"ל דהקפיד להדליק את החשמל בשעת הבדיקה, וכ"ה בשב"י בשם מרן זצוק"ל, וכן כתב שם בשם מרן החו"א והאג"מ זצוק"ל ובאחרות רבינו שאין צריך לכתוב את החשמל בשעת הבדיקה.

וכן שמעתי ממרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל דאין צריך לכתוב את החשמל בשעת הבדיקה. וכן בסי' באר ישראל (עמ' ל"ג) כתב בשם מרן זצוק"ל דאין צריך לכתוב את החשמל לאור הנר, ובמרכז החדר המואר באור החשמל אף אינו צריך להוביל עמו את הנר, ודומה הדבר למרפסת פתוחה באמצע יום.

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ז' סעיף ז'): אין צריך לכתוב את אור החשמל בשעת בדיקת חמץ. ובביאורים כתב: יש נוהגים לכתוב את אור החשמל בשעת בדיקת חמץ, כדי שיהא אור הנר ניכר, וכעין מה שאמרו בגמרא (חולין דף ס' ע"ב) שרגא בטיהרא מאי מהני, וראה גם ברש"י בפסחים דף ד' ע"א ד"ה ואור הנר ובטור סימן תל"א. ואין נראה כן, שהרי מי שלא בודק בלילה ובודק ביום, בודק הוא לאור הנר, וכמבואר בשו"ע בסימן תל"ג סעיף א', ומבואר בב"י שם בשם רבינו ירוחם, שאף אם יש בבית אור הרבה צריך לבדוק לאור הנר. ורק באכסדרה וכנגד ארובה שבהדר שאורן רב אין צריך נר כמבואר שם, הרי שאף כשיש אור גדול ביום, שהוא יותר מאור החשמל, הצריכו לבדוק לאור הנר. והרי לא מצינו שיצריכו בבדיקה זו שיאפיל את החדר כדי שאור הנר יהא ניכר. ועל כרחק ששרגא בטיהרא הוא רק ביחס לאורה הרב של השמש, ועוד שהרי צריך לאור הנר לחורים ולסדקים, כגון מתחת לארונות, שלא מגיע אליהם אור החשמל, ושם בודאי ניכר אור הנר ומשתמש לאורו, ועל כן אפילו אם יש בחדר מנורת חשמל שאורה גדול, אין כל צורך לכתוב. וכן מנהגו להשאיר את אור החשמל דלוק בשעת הבדיקה.

וכן שמעתי מהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל והגאון רבי שריה דבלציק שליט"א והגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א דאין צריך לכתוב את אור החשמל בשעת בדיקת חמץ.

וכן מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א שמעתי דאין צריך לכתוב את החשמל בשעת הבדיקה. וכן בחוט שני (פסח עמ' נ"ט) כתב: העיקר בבדיקת חמץ הוא לראות היטב בכל המקומות. וגם צריך לבדוק בנר, ולכן אין צריך לכתוב את אור החשמל במקום שבדוק לאור הנר כיון שהנר מאיר ומסייע למקומות שמאיר, ואין אור החשמל מקלקל כמו אור היום שמקום שקרוב לאור הנר, הנר מועיל לו אף שדולק שם החשמל.

בדיקת חמץ בפנס

בשערים מצויינים בהלכה (סימן קי"א ס"ק ד') כתב: ואי מותר לבדוק חמץ באור החשמל, תלוי ודאי בזה אי אור זה מקרי נר או לא, דהא קפדי חז"ל (פסחים דף ז' ע"א) שיהיה דוקא לאור הנר, וחזרו אחרי פסוקים ללמוד משם זה הדין. וש"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סימן ק"כ וח"ב י"ד סימן ל"א) כתב דאור החשמל מקרי "נר" ומותר לברך עליו "להדליק נר של שבת", וכן כתב בשו"ת מחזה אברהם (סימן מ"א). ועיין לעיל בהלכות שבת (סימן ע"ה ס"ק ז'). ואם כן הכי נמי בנדון דידן מותר לבדוק בו. ואע"ג דגם נר של שמן ושומן וחלב, דודאי מקרי נר ומברכין עליהם "להדליק נר של שבת", ואפ"ה אין בודקין בהם, כמש"כ בשו"ע (סימן תל"ג סעיף ב'), התם שאני דהטעם

הוא מפני שאינו יכול להכניסם בחורין וסדקין, ולבודק בין הכלים פן ישפוך השמן והשומן, ושמא יטיף על הכלים ויפסידם. אבל בנר החשמל שפיר יכול להכניסו בחורין וסדקין ולבין הכלים ואינו מתירא מכלום, ואפילו לדברי האחרונים לעיל (בהלכות שבת) שדעתם שלא לברך עליו "להדליק נר של שבת", התם טעמא דידהו משום דצריך שהישראל בעצמו ידליק הנר, וכל מלאכת ההדלקה על הישראל לבדו, ובאור החשמל אין כל המלאכה נעשית ע"י הישראל לבדו, שגם העובדים בבית חרושת שמייצרים הזרם החשמל מסייעים בהדלקה, משא"כ בנידון דידן, אין צריך שהאדם הבודק ידליק נר הבדיקה ואין מברכין על הדלקת הנר, ולא גרע מאכסדרה שלאורה נבדקת כמבואר בגמרא (פסחים דף ח' ע"א), על כן אין שום טעם וסברא לאסור בדיקת חמץ על ידי אור החשמל, ואפילו הכי ישראל קדושים, ומצוה הבאה פעם אחת בשנה מהדרים עליה לעשות כמנהג אבותינו לבדוק בנר של שעוה, וגאון הדור ר' אהרן קאטלר זצ"ל כשראה במהדורא ראשונה דברים אלו אמר שהצדק והלכה כן הוא.

וכן בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פרק ה' סעיף י"א) כתבו בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דכשאי אפשר לבדוק בנר יבדוק על ידי פנס חשמלי, והיינו פנס דק המאיר היטב בחורין ובסדקין, אך לא פנס המאיר בחזקה באופן שמשטטש את הראיה, אבל כשאפשר בנר אין נכון כלל לחפש דרכים אחרות אלא יבדוק לאור הנר כדתנן במתניתין.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן תקצ"ח) כתב בשם מרן הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל שלפעמים יותר טוב לבדוק בפנס, כי אפשר להכנס למקומות שנר לא נכנס שם.

וכן ממרן הגר"ש אלישיב שליט"א שמעתי דאפשר לבדוק לאור פנס המאיר היטב. וכ"ה בשב"י (פרק ד') בשם מרן זצוק"ל דמותר לבדוק לאורו אם הוא דק שמאיר היטב בחורין וסדקים ואינו מסנוור אותו, ומנהג ישראל שבדקים לאור הנר. אך מקומות שבדקים טוב יותר על ידי פנס יבדוק בפנס, מיהו אין לבדוק לאור מנורה שאין אורה פונה רק למקום הנבדק, כיון שמסתנוור ממנה ואין יכול לבדוק היטב.

ומהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל שמעתי דאפשר לכתחילה לעשות בדיקת חמץ בפנס.

ובהליכות אבן ישראל (הלכות בדיקת חמץ סעיף י"ב) כתב בשם הגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל דאפשר לכתחילה לבדוק חמץ לאור פנס [דאין בהם חשש אבוקה, היות שאינם שורפים, וכן אין החשש שיתירא להכניסו בחורין ובסדקין], ויכולים שפיר לברך על זה, אלא דיותר טוב שיברך על הנר, ואח"כ יכול לבדוק על ידי פנס.

ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דבבדיקת חמץ יש לברך ולהתחיל לבדוק בנר שעוה, ואחר כך יכול להמשיך ולבודק בפנס, ואם אין לו נר רק פנס אפשר בדיעבד לברך גם על פנס.

ובשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס אלקטרי סימן ס"א) כתב דלכתחילה לא יברך אלא על נר יחידי, ואם אפשר על נר שעוה, אבל בדיעבד אם אין לו נר יכול לברך ולבודק לאור פנס, וגם אם מברך על נר שעוה אז במקומות שקשה להכניס הנר בודאי ובודאי ישתמש בפנס לסייעו סיוע שיש בו ממש, כי טוב ויפה הוא לבדיקה.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א דלכתחילה יש לבדוק בנר, דתקנו לעשות בדיקת חמץ בנר. ובחוט שני (עמ' נ"ט) כתב: אין להתייר לבדוק חמץ לאור פנס, מכל מקום כשבדוק לאור הנר מותר לו להסתייע גם בפנס.

ומהגאון רבי שריה דבלציק שליט"א שמעתי דלכתחילה יש לקחת לבדיקת חמץ דוקא נר שעוה, אף שנרות חלב בזמננו עושים מחזומרים כימיים ונפט, ואם נוסף על הכלים אינם נאסרים.

וכן מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א שמעתי דלכתחילה יש לבדוק בדיקת חמץ דוקא בנר, ואם אין לו נר יכול בדיעבד לברך ולבודק בפנס.

ומהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל שמעתי דיש לבדוק בדיקת חמץ בנר, ואף במקומות שקשה לבדוק בנר אין לעשות בדיקת חמץ בפנס.

ובשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ז' סעיף ח') כתב: לכתחילה יש להשתמש בנר רגיל של שעוה או פרפין לבדיקת חמץ. ואם אין לו נרות אלו יבדוק בנר חשמלי צר, כגון פנס חשמלי, הנכנס לחורים וסדקים, אך לא יברך על בדיקה זו.

ובביאורים כתב: בשו"ע (סימן תל"ג סעיף ב') מבואר שיש לבדוק בנר של שעוה, אבל לא בנר חלב או נר של שומן או של שמן, ומבואר בטור שם בשם הרא"ש, שנהגו שלא לבדוק בנר של חלב שמא יטיף על הכלים, ולא בשל שומן שמא יטיף על כלי החלב, ולא בנר של שמן שירא שמא יטיף על הבגדים. ע"ש. ואף בחלב פגום אין לבדוק, שאין אדם רוצה לפגום כלי אכילתו אף בחלב פגום. ועל כל פנים, אף שאין בודקים בנר של שמן שירא שמא יטיף על הבגדים, אין זה אלא בכלי שמן עם פתילה, אבל פתילה ספוגה בשמן שלא נתונה בבית קיבול של שמן, אפשר להשתמש בה לבדיקת חמץ. וכמו שהביא בברכ"י שם אות ט' בשם הרשב"ץ, שפתילת צמר גפן על עץ דק בלולה בשמן דינה כנר שעוה, ע"ש. ונרות של פרפין המצויים כיום, הרי הם כנרות שעוה, שהרי אינם פוגמים את הכלים, ואפשר להשתמש בהם לבדיקת

חמץ. ולכאורה היה מקום לומר, שאף בנר חשמלי אפשר להשתמש לבדיקת חמץ, ובלבד שנכנס לחורין וסדקין, וכגון פנס חשמלי צר, כמבואר בפסחים דף ח' ע"א, שצריך שיהא נר הנכנס לחורין וסדקין, אלא שעדיין יש להסתפק לענין נר חשמל, שאעפ"י שלפי פשוטם של דברים כל שמאיר את המקום ואף את החורין והסדקין שוב אין חשש (וראה בשו"ע שם סעיף א', שאכסדרה שאורה רב, אם בדקה לאור החמה דיו), מכל מקום כיון שמצינו בגמ' דף ז' ע"ב שדרשו שצריך נר לבדיקת חמץ, משום דילפינן מציאה ממצאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מגרות ונרות מנר דכתיב נר ד' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן, וע"ש בגמ' שהאריכה בזה שם ובדף ח' ע"א, ואם כן אפשר שיש קפידא שתהא הבדיקה דוקא בנר, ואפשר שלענין זה נר חשמלי לא מהני, ובעינן דוקא נר רגיל שיש בו פתילה, והסליל הנמצא בתוך המנורה לא חשיב כפתילה של נר רגיל, כי אינו דולק, אלא יש בו אש ואינה כלה, ואם כן אפשר שאין לנו להוסיף ולחדש בזה יותר ממה שכתוב, וצ"ע בזה. ועל כן מי שאין לו נר רגיל יבדוק בנר חשמלי, אך מספק לא יברך על הבדיקה.

ברכה על בדיקת כיסים או כלים ומכונות

ברמ"א (סימן תל"ג סעיף י"א) איתא: והכיסים או בתי יד של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ, צריכים בדיקה. ובשו"ע (סימן תל"ו סעיף ג') איתא: ישראל היוצא מבית אינו יהודי תוך שלושים יום וכו', אבל אם הוא מפרש או יוצא בשירא ולא יכנס בפסח בבית, יש מי שאומר שחל עליו חובת ביעור כיון שהוא תוך שלושים יום, וצריך לבער בית האיני יהודי שהוא יוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור אע"פ שהאיני יהודי יכנס לביתו בפסח.

וכתב בחיי אדם (כלל קי"ט סעיף י"ח) בשם החק יעקב (סימן תל"ו ס"ק י"ז) אע"ג שבדוק הכיסים ובתי ידים, מכל מקום מדכתיב תשבתו שאור מבתיכם משמע דעיקר מצוה הוא לבער מביתו.

וכתב בס' שבו"י (פרק ד' אות ב') דלפי זה משמע דאין לברך אבדיקת כיסים לחוד או שאר כלים כמו מזוודה וכיו"ב, דאין עיקר מצות הבדיקה בזה אפשר דלא תקנו ברכה על זה, וכן כתב שם בשם מרן הגרש"ז איערבאך זצוק"ל שאין לברך על בדיקת כלים בלבד, כגון כיסים ומזוודה. וגם מכונית היא כמזוודה גדולה שצריכה בדיקה, ואין לברך על בדיקתה. וכ"ה שם בשם מרן הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל דמכונית שמכניסים בה חמץ צריכה בדיקה, אבל אין מברכים על זה.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א, הגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א והגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א, דעל בדיקת חמץ של מכונית אין לברך, רק על בדיקת חמץ של בית מברכים.

ומהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל שמעתי דמכונית שמכניסים בו חמץ יש לברך על בדיקתה.

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ז' בביאורים סעיף ט'): ויש לדעת שהרכב חייב בבדיקה ככל רשותו של אדם, ומי שאינו בודק אלא את רכבו, חייב בבדיקה בו בברכה, ויבדוק שם כל מקום שיש בו חשש חמץ וכמו שנתבאר לעיל לענין בדיקת מקרה, ולא יסמוך על כך שהרכב נוקה לפני כן.

ומהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל שמעתי דמי שאין לו בית ובודק רק את כיסי בגדיו, יכול לברך על הבדיקה.

בדיקת חמץ למי שלא נמצא בביתו באור ליי"ד ניסן

בספר הליכות ביתה להגר"ד איערבאך שליט"א (סימן י"ח הערה ז') כתב לגבי מי שלא נמצא בביתו באור ליי"ד ניסן, וביתו חייב בבדיקה, כגון שיצא מביתו לאחר י"ד אדר, או אפילו יצא קודם י"ד אדר אלא חוזר לביתו בפסח, דעדיף טפי שימנה שליח לבדוק בזמנו ממה שהוא עצמו יבדוק קודם זמנו, דכן משמע מלשון השו"ע סימן תל"ו סעיף א' ובמ"ב ס"ק א'. והטעם משום הפסד ברכה, דלפני

נתיבי המנהגים

הרה"ג אליקום דבורקס שליט"א חו"צ בד"ץ "שארית ישראל"

מעלת חודש ניסן

השל"ה הק' (עניני מסכת פסחים) כתב שבכל ימי חודש ניסן יש קדושת ראש חודש, עיי"ש. וכן רמזו מהפסוק "החודש הזה לכם ראש חדשים", כלומר, שכל החודש הוא בבחינת ראש חודש ארוך לכל חודשי השנה. בספר דעת משה (עניני חודש ניסן) כתב וז"ל: "טעם שנקרא ניסן חודש האביב, כי אבי"ב אותיות "אב ב"ב", שהוא אב לכל החודשים והם ניזונים ונשפעים ממנו כאב המשפיע על בניו. ומקור הדברים הוא ברבינו בחיי פר' בא (י"ג, ד) וז"ל: "חג הפסח בזמן האביב שהוא זמן קציר שעורים, שהרי קנה השיבולת נקרא אביב, וכמ"ש והאביב גבעול וגו', וזהו מלשון אב, כי הוא המוליד גרגרי החיטה וכו', וניסן נקרא אביב לפי שהוא אב לייב חדשים, ובו מזול טלה אב ובכור לייב מזולות", עכ"ל. האור החיים הק' (שמות ל"ט, ל"ב) כתב להסביר למה המתינו בהקמת המשכן עד חודש ניסן וז"ל: "טעם שהמתין הקב"ה עד חודש הראשון, שהוא חודש המשבח שנקרא ראשון, והוא אומר בגמ' המלאכה ביום החודש הראשון תקים וגו'", עכ"ל.

יום "ראש חודש ניסן" הוא בבחינה מסויימת כעין ראש השנה, וכן שנינו במשנה (ריש מס' ראש השנה) "באחד בניסן ראש השנה למלכים", וכבר אמרו חז"ל "מאן מלכי רבנן", וכל ישראל נקראים בני מלכים, ע"י במשנה פ"ק דברכות לענין זמן ק"ש של שחרית בג' שעות "שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות", עיי"ש. ובגמ' ר"ה דף כ"ז א' נחלקו אם העולם נברא בא' תשרי או בא' ניסן, ועיין בתוס' שם, ובשם האריז"ל מובא דא' תשרי הוא ר"ה לגוף, וא' ניסן הוא ר"ה לנשמות, עכ"ד. ובאמת כל עניני התחדשות השפע והמלכות בבריאה מתחדש ביום זה, וכמו דבגשמיית הוא זמן של אביב ופריחה כן הוא בעניני רוחניות. בספר קדושת לוי (פר' בא) כתב וז"ל: "בראש חודש ניסן מתחדש השפע על כל השנה, ודבר החדש בניקל לעשות בו כרצונו, וזהו "החודש הזה", כלומר התחדשות השפע הוא "לכם" - כרצונכם, כן יתקדש בכל העולמות", עכ"ל.

בס' בני יששכר כתב שחודש ניסן הוא מלשון **נס**, חודש של ניסים גלויים למעלה מן הטבע והשכל. הוא מוסיף שהאותיות נ' וס' מרמזות גאולת ישראל, וכפי שמובא בגמ' ברכות דף ה' - מפני מה לא נאמר "נון" באשרי, מפני שיש בה מפתחן של ישראל, אעפ"י חזר דוד המלך באות "סמך" - "סומך ה' לכל הנופלים", נמצא לפי"ז שהאותיות נ' וס' מרמזות גאולה וישועת ישראל, ולכן נקרא החודש שבו עתידין להגאל בשם "ניסן".

בספר יסוד ושורש העבודה (עניני חודש ניסן) כתב וז"ל: "מיום א' ניסן יגיל וישמח האדם מאוד כי הגיעו הימים אשר בהם חפץ ה' לגאלנו ולקדשנו במצוותיו, והן קרבו הימים אשר בהם נעשה רצונו לנחת רוח לפניו ית"ש במצות רבות וכו', ומיום אל יום

יצפה ויחכה בגילה ורגן על זה שיבא בקרוב על ידו נחת רוח ליוצרו ובוראו יתברך שמו", עכ"ל.

הבית יוסף (או"ח סימן תכ"ט) כתב וז"ל: "טעם שאין נופלין על פניהם בכל חודש ניסן, כי י"ב נשיאים הקריבו י"ב ימים, וביום הקרבן היה יום טוב שלו, ואח"כ ערב פסח ופסח ואסרו חג, אם כן יצא רוב החודש בקדושה, לפיכך עושין כולו קודש", עכ"ל.

בספר אגרא דכלה (פרשת פקודי) הביא בשם הקדוש מוהר"מ זצ"ל, וז"ל: "י"ב ימים הראשונים של חודש ניסן, ימי הקרבת הנשיאים, המה כח כללי לייב חודשי השנה, כל יום רומז לחודש שלם, וזכי הראות יכולין להתבונן בכל יום איזה מאורעות יהיו בחודש אשר נגד היום ההוא, והגה"ק מו"ה יעקב יצחק זללה"ה היה כותב ברוח קדשו בכל יום מ"ב ימים אלו מה יהיה בכל חודש, כנודע הדבר, ובאותה השנה שנתבקש בשיבה של מעלה בחודש מנחם אב לא כתב רק עד חודש זה, והענין מפורסם, ופירש בזה הפסוק (פרשת פקודי) "ביום החודש הראשון באחד לחודש", והרי היה צריך לומר בקיצור "באחד לחודש הראשון", רק דלפי הנ"ל הרי יום הראשון הוא כנגד כל החודש הראשון, והוא שנאמר "ביום החודש הראשון", ר"ל באותו יום שהוא נגד החודש הראשון דהיינו א' לחודש ניסן", עכ"ד [באמת הרי י"ב נשיאים היו נציגי י"ב שבטים, וכבר כתב בטור או"ח סימן ת"ז ד"ב חודשי השנה כנגד י"ב שבטים]. ולכן נהגו בני תורה יראי ה' להרבות בחודש זה ובמים אלו בלימוד התורה ועבודת ה' על אף טירדות הכנת הפסח, שהרי צריך ג"כ הכנה רוחנית, וכבר נאמר על חודש ניסן "ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה", ובוהו מדובר על עבודת ה'. ועי' ברבינו בחיי פר' פקודי (ל"ט, מ"ב) דלשון "עבודה" ולא "מלאכה" רומז על עבודת ה', וכמו שנאמר (שמות כ"ג) "ועבדתם את ה' אלקיכם וגו'", וכן נאמר (דברים י"ג) "ואותו תעבדו וגו'".

כתב מהר"ל בהלכות ראש חודש ניסן "ניסן הוא מלך מפני חג המצות שבו, וכל חודש שהוא מלך אין ראש חודש שלו רק יום אחד". ז"א שחודש ניסן הוא מלך לחדשים. וכך כתוב בהגהות מנהגים של מהר"א טירנא (מנהגי חודש ניסן) דזה נרמז בפסוק "החודש הזה לכם" (שמות יב ב') - אותיות **מלך**. ונראה דזהו רמז המשנה ראש השנה פ"א מ"א באחד בניסן ראש השנה למלכים, כי ניסן הוא מלך כל החדשים, ולכן אין ר"ח שלו רק יום אחד, כי אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד וכמובא בחולין דף ס' ע"ב. מובא בשו"ת אבני נזר או"ח ריש סימן של"ו על חודש ניסן וז"ל: "ימים אלו (ימי חודש ניסן) יקרי הערך, שעה ליום יחשב".

הזמן אין מברכין על הבדיקה, ואע"ג שהוא ממילא אינו מברך אלא השליח, מכל מקום הבדיקה עכ"פ נעשית בברכה כתיקונה. וכ"כ בשער הציון סימן תל"ג ס"ק ה' בשם החק יוסף דלכתחילה אין לבדוק קודם הזמן משום הפסד ברכה, ודלא כדעת שאר אחרונים שם, מלבד היכא דבודק ביתו ומשאיר חדר אחד לבדוקו בליל י"ד ובברכה, כמש"כ בשו"ע שם סעיף ז'.

וכן שמעתי מהגאון בעל שבט הלוי זצ"ל דעדיף לעשות שליח לבדוק את החמץ בזמנו, שהרי רואים והשליח בזמנו עושה ברכה, ובעצמו קודם זמנו אין עושה ברכה.

וכן שמעתי מהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל, הגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל, הגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א והגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א, דהיוצא מביתו קודם הפסח עדיף למנות שליח שיבדוק עבורו בליל י"ד, משיבדוק בעצמו בלילה שלפני יציאתו לדרך לאור הנר בלי ברכה.

ומהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א שמעתי שיבדוק בעצמו קודם זמנו, דמצוה בו יותר מבשלוחו. [ובמנחת שלמה (ח"ב סימן נ"ו) כתב דהבודק חמץ בבית חבריו, אבל חבריו לא עשאו שליח אלא בודק בעצמו, אף שיש לו רשות לעשות כן מדין ערבות ולהציל את חבריו מעבירה, אבל אין זה חשיב שחבירו קיים המצוה ולפיכך אינו רשאי לברך. וזהו גם כונת המשנה ברורה סימן תל"ב ס"ק י' במ"ש שהוא השליח גם על הברכה, שאם לא מדין שליחות נהי דמציל אותו מכל יראה, אבל אינו יכול לברך עבורו, עכ"ד. אולם אם ידור בבית חבריו בפסח יכול לברך על הבדיקה אע"פ שלא עשאו שליח, דחייב לבדוק משום שמה ימצא בפסח גלוסקא יפה ויבוא לאכול ממנה. יעוין במ"ב סימן תל"ג ס"ק מ"ג ובפסקי מרן הגרש"ז איערבאך זצוק"ל בספר מבקשי תורה - אור אפרים (ענף ב' סעיף ו') ובמעדני שלמה (מועדים עמ' ז').]

מרבית בשמחה

מובא בגמ' תענית כ"ט ע"א "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעטים בשמחה כך משנכנס אדר מרבית בשמחה, אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית לה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דרע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה", ופירש רש"י "מי ניסים היו לישראל פורים ופסח", ולכאורה מה שייך פסח לחודש אדר, הרי מבואר שצריך להרבות בשמחה רק בחודש אדר, דלא כתוב משנכנס אדר וניסן מרבין בשמחה, וכבר כתב להעיר זאת בהגהות יעב"ץ (שם) וז"ל: "פשוט דהוצרך לכך, דאי משום פורים גרידא לימא נמי משנכנס ניסן וכסלו משום פסח לחוד ומשום חנוכה לחוד, מ"ש אדר דמרבין בשמחה משום פורים גרידא, אלא ע"כ מחמת שהתחילו ימי ניסים רצופים שני חודשים תכופים זה לזה, וע"כ דווקא באדר משום פורים ופסח ביחד, ולא בכסלו משום חנוכה לחוד או פסח לחוד", ועי' בא"ר סימן תרפ"ה ס"ק ח' שכתב דמפירוש רש"י מוכח **דגם ניסן הוא כאדר**, וכך כתב בפירוש עץ יוסף דלרש"י היה קשה אמאי דווקא נקט אדר ולא ניסן דגם בו אירעו ניסים לישראל, משה"ה פירש דמדובר גם על אדר וגם על ניסן.

לאור זאת שאדר וניסן הם חודשים תכופים זה לזה שהיו בו ניסים, מובן מש"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סימן פ"ח שרצה רש"י לרמז ג"כ שבשנה מעוברת אין שמחה נוהגת אלא באדר שני, דימי ניסן סמוכים הם, וכדאמרו במגילה ו' ע"ב אליבא דרשב"א דאדר שני הוא העיקר לענין קריאת מגילה, דמסמך גאולה לגאולה עדיף. וכ"כ בשו"ת תשובה מאהבה ח"ב סימן ש"א. בס' מועד לכל חי (פלאגי) סימן נ"ב כתב דדין עם גוי מתחיל באדר שני, וכך מובא בס' ועלהו לא יבול עמוד י"ב בשם מרן הגרש"ז איערבאך זצ"ל. ולפי"ז יוצא דגם בחודש ניסן נאמר ענין זה שמי שיש לו עסק עם גוי בדין שיוקף לו באדר ובחודש ניסן, וכך משמע מדברי האלשיך הקדוש בפרשת בא שמביא דברי הגמ' בתענית הנ"ל שישראל יתבע את הגוי לדין ב"יומי ניסן", וכבר תמה הגאון רבי שלמה אליעזר אלפנדר זצ"ל דבגמ' לא מצינו דבר זה אלא על חודש אדר (מובא בקובץ מוריה אדר תשל"ח). אולם לפי דברי הא"ר מובן שבא לחדש לא רק בחודש אדר, אלא גם בחודש ניסן (ועי' שו"ת שבט הלוי ח"א סימן ת"ה).

וענין של "מרבית בשמחה" מובא בס' מכתב מאליהו מהגר"א דסלר זצ"ל ח"ב עמ' 123 להסביר, דכמו שבחודש אב ממעטים בשמחה שפירושו הוא שממעטים והולכים בשמחה מר"ח אב ואילך, שבוע שחל בו תשעה באב, ערב תשעה באב ותשעה באב בעצמו, כך בחודש אדר מרבית והולכים בשמחה מיום ליום, והוא



מוסיף על כך "זוהי עבודה פנימית מיוחדת הצמחת השמחה שהיא התפתחות השמחה".

ברכת האילנות בחודש ניסן

נפסק בשו"ע או"ח סימן רכ"ו "היוצא בימי ניסן ורואה אילנות שמוציאין פרח, אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם, ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות לא יברך עוד". מקור להלכה זו הוא מדברי הגמ' ברכות דף מ"ג ע"ב. וכתב הרא"ה (שם) בספרו פקודת הלויים שתקנו ברכה זו לפי שהוא ענין שבא מזמן לזמן באופן מחודש, שאדם רואה עצים יבשים שהפריחם הקב"ה.

ביומי דניסן

מלשון הגמ' ברכות (שם) "א"ר יהודה האי מאן דנפיק **ביומי דניסן** וחזי אילני דקא מלבלבי, משמע לכאורה דאין מברכין רק בחודש ניסן, אולם דעת רוב הפוסקים דניסן לאו דווקא, וגם באדר או באייר יכול לברך, ומה דנקטו יומי דניסן אורחא דמילתא שאז בחודש ניסן האילנות מלבלבים. וכ"כ בחידושי הריטב"א ראש השנה דף י"א ע"א ובאשכול סימן כ"ט ובשו"ת זכר יהוסף סימן קצ"ד ובשו"ת יד יצחק ח"א סימן קצ"ח ובשו"ת גנוי יוסף סימן ל"ג ובערוך לנר ר"ה ד"ב ע"ב בד"ה מקיש.

בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב סימן כ' מביא מש"כ בשו"ת השיב משה או"ח סימן כ', ח"ל: "אין זה צריך לפניו דודאי צריך לברך על חסדי המקום ב"ה באיזה זמן שיהיה, והגמ' נקט ניסן הוא אורחא דמילתא, ואם אמר יאמר למה להגמ' להזכיר הזמן, לזה אני אומר דאם היה כתוב בסתם שמי שרואה אילנות מלבלבים מברך, הו"א שאם ראה פעם ובירך ואח"כ רואה אחר ל' יום יברך שנית כמו ברואה מקום שנעשה לו נס, ע"כ כתבו ביומי דניסן דרק אז פעם אחד מברך ולא עוד פעם שיראה, אבל כשלא ראה בניסן בודאי מברך גם אח"כ כשרואה (עי' שו"ת חמדת צבי סימן כ"א, שו"ת כוכבי יצחק ח"ב סימן י"ט, שו"ת הר צבי או"ח סימן קי"א, שו"ת יין הטוב סימן מ"ג ושו"ת יחז"ד ח"א סימן ע"ז).

אולם יש שסוברים שרק בחודש ניסן מברכים, לא לפניו ולא לאחריו, וכך היא דעת חכמי הקבלה כפי שמובא בכף החיים סימן רכ"ו ובשד"ח אסיפת דינים מערכת ברכות סימן י', ולכן אפילו אם האילנות הקדימו פריחתן בחודש אדר אין מברכין עליהם עד חודש ניסן, ולכן מן הראוי לכתחילה לברך בחודש ניסן כדי לצאת ידי חובת כל השיטות. (עי' שו"ת אור לציון ח"ג פ"ו סימן ב').

ולענין ברכת האילנות בשנה מעוברת כשיש חשש שבניסן כבר לא יהיו פרחים, יש אומרים שרשאי לברך באדר, וכ"כ בשו"ת בירך את אברהם או"ח סימן רכ"ו ובשו"ת דברי שלום (מזרחי) ח"ב סימן צ"ט. ויש אומרים שאין רשאי לברך באדר, שהברכה זמנה רק בניסן, וכן הלכה כמבואר בשו"ת יחז"ד ח"א סימן א'.

ברכת האילנות בשבת ויו"ט

בס' כף החיים סימן רכ"ו אות ד' כתב שבשבת ויו"ט אין לברך ברכת האילנות, שמא יטלטל האילנות או יקח בידו הפרחים להריח בהם או שמא יתלוש, אולם בס' מועד לכל חי סימן א' אות ח' כתב ח"ל: "בקושטא נוהגין לברך ברכת האילנות אפילו בשבת". וכתב בשו"ת בצל החכמה ח"ו סימן ל"ז להסביר דהדס במחובר יכול להריח, שאין הנאתו אלא להריח וזה יכול לעשות במחובר, אולם אתרוג ותפוח וכל דבר הראוי לאכילה אסור להריח במחובר שמא יקוץ אותו לאכלו, והיות וברכת האילנות אין מברכין רק על לבלוב דהיינו פרחים ואז אפשר לברך על ראייתם, משא"כ אם הפירות שבאילן כבר ראוים לאכילה אין לברך על ראייתם, אי"כ שייך החשש שמא יתלוש, וכן פסק בשו"ת באר משה ח"ג סימן ס"א. מובא בס' ארחות רבינו ח"ג עמוד רכ"ד שמרן הגר"י קניבסקי זצ"ל היה מברך בשבת, וכן מובא בס' הליכות שלמה (עניני חודש ניסן) שמרן הגר"ש אויערבאך זצ"ל היה מברך בשבת. האדר"ת זצ"ל היה מהדר לכתחילה לברך בשבת כדי להשלים למאה ברכות, כפי שמובא בס' נפש דוד עמ' קל"ח. (עי' שו"ת יחז"ד ח"א סימן ב').

בכף החיים סימן רכ"ו אות ד' כתב שבשבת ויו"ט אין לברך משום דברי המקובלים שכתבו דע"י ברכה זו מברר ניצוצי הקדושה מן הצומח, וכ"כ בעל בן איש חי בהגדה של פסח הלכות ברכת האילנות אות ז'. ובס' אור לציון ח"ג פ"ו סימן ה' כתב דיש ענין של בורר, ומסיים בסו"ד "**המנהג הוא שאין מברכין ברכת האילנות בשבת, וכן יש לנהוג**". וכן כתב בשו"ת מעשה ניסים ח"ב סימן קס"ד "מעולם לא ראינו לא בחו"ל ולא בא"י שברכו ברכת האילנות בשבת ויו"ט".

חיוב ברכה בנשים

יש לדון האם הנשים מברכות ברכת האילנות, כתב הגרצ"פ פרנק זצ"ל בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סימן קי"ח שפשוט שגם נשים חייבות לברך ברכת האילנות, דמה שכתוב בגמרא דבחודש ניסן מברך ברכת האילנות, כותב הריטב"א בגמ' ר"ה דף י"א שניסן לאו דווקא אלא כל מקום ומקום לפי מה שהוא מלבלב, אי"כ אין זה נחשב למצות עשה שהזמן גרמא דהיינו דווקא בחודש מסויים, אלא אפילו

אם נאמר דלא כדברי הריטב"א אלא כשאר ראשונים שכתבו דווקא חודש ניסן, אי"כ לכאורה נשים פטורות דכל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות, עכ"ז יש לומר כמש"כ בספר טורי אבן במסכת מגילה ד"כ לענין הבאת ביכורים, דנשים חייבות להביא ביכורים וכפי שמובא במשנה פרק א' ממסכת ביכורים, ולכאורה מצוה זו נחשב למצות עשה שהזמן גרמא, שהרי אי אפשר להביא ביכורים כל השנה, עכ"ז מסביר הטורי אבן דאף שזמן הבאת ביכורים הוא עד חנוכה, בכל זאת נשים חייבות, דפטור של זמן גרמא שייך רק אם הפטור הוא מחמת הזמן עצמו, משא"כ הבאת ביכורים לאחר חנוכה החסרון הוא מחמת שאין פירות מצויים בזמן הזה בשדה, וא"כ ה"ה ברכת האילנות מה שמברכין בחודש ניסן הוא משום שרק אז יש לבלוב של פרחים, ואילו היה לבלוב גם בחודש אחר היה יכול לברך, אלא שבמצאיות אין אז לבלוב, ולכן אין זה נחשב לפטור שהזמן גרמא. וכך פסקו בשו"ת מהר"ל דיסקין בקונטרס אחרון סימן ה' אות כ"ו והגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל בהגהות חכמת שלמה על או"ח סימן תכ"ו. אולם כיון שיש לחשוש שיצא מזה פריצות ותערובות, ע"כ לא יברכו הנשים בקיבוץ קהל, וגם נכון שלא יצאו מחוץ לעיר או לגינות שבתוך העיר, אלא יברכו מביתה מבעד החלון. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן ל"ד כעין ברכת החמה דאין לשנות מהמנהג דנשים מברכות, רק שלא יברכו כנופיא ובקיבוץ קהל. (עי' שו"ת תשובות והנהגות ח"א סימן קצ"ב ובשו"ת באר שרים ח"ה סימן ל' ול"א).

סוגי אילנות שמברכין עליהן ברכת האילנות

לבלוב פרח

מובא בשו"ע או"ח סימן רכ"ו ס"א "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות ליהנות בהם בני אדם". וכתב המשנ"ב (שם) ס"ק ב' דאין לברך אלא באילנות מלבלבין, דהיינו שיצא הפרח שמזה עתיד להתגדל פרי, אבל על עלין לחוד אי אפשר לברך.

ענפים תלושים

האם אפשר לברך על ענפים תלושים שיש בהם את הבלבוב, באשל אברהם סימן רכ"ו הסתפק בזה ולא הכריע. ולכאורה מלשון הגמ' ברכות מ"ג ע"ב "האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי" בלשון הוה, ולא אמרו דלבלבו וענפים תלושים כבר אינם מלבלבים א"א לברך על ענפים תלושים. בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב בהשטות שבראש הספר) כתב לדקדק מלשון הרמב"ם "היוצא לשדות או לגנות", משמע דווקא אם האילנות מחוברין בשדה אז מברך. וכן משמע מלשון האבודרהם (הלכות ברכות שער השמיני) "הרואה אילנות פורחים וניצנים עולים בשדות בימי ניסן", משמע שיהיו עולים בשדות דווקא. בשו"ת להורות נתן ח"ה סימן י"א כתב לדייק מנוסח הברכה "שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות", וזה לא שייך בתלוש, דאילנות נקרא כל זמן שהם מחוברין, וכדמשמע מלשון רש"י וירא פ"ח פסוק ד' עה"פ וישענו תחת העץ, ופירש"י "תחת העץ תחת האילן", והכוונה כמו שפירש שם בשפ"ח דבא להוציא שלא נפרש שתחת העץ היינו בקעת עץ שהוא תלוש, וכמו "ונשל הברזל מן העץ", דמתרגם אעא ולא אילנא, וע"כ פירש תחת העץ תחת האילן, ויוצא מבואר דאילן היינו מחובר. וכן העלה בשו"ת מאור החיים (אונגר) ח"א סימן ד' עפ"י שכתב דכתב בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סימן כ"ח שאין מברכין אלא על אילני מאכל העתידין להוציא פירות, ומשו"ה אין מברכין על אילני סרק, והנה ענפים תלושין שאינם עתידים להוציא פירות לא עדיף מאילני סרק.

אילנות מורכבים

אילנות המורכבים מין בשאינו מינו יש אומרים דמותר לברך עליהם ברכת האילנות, וכ"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ סימן ס"ג, אולם רוב הפוסקים סוברים דאין לברך עליהם, דהיות והם נעשו נגד רצון הבורא יתברך אין לברך עליהם. וכ"כ בשו"ת הלכות קטנות ח"א סימן ס' ובסימן רס"ה. ובשו"ת לב חיים (פלאגי) ח"ב סימן ב' מציינ שכן משמע מהלבוש או"ח סימן תרמ"ט ס"ד ובשו"ת שמע אברהם (פלאגי) סימן מ"ה ובספר פתח הדביר סימן רכ"ה אות י' ובשו"ת קרית חנה דוד ח"א או"ח סוף סימן ל"ד ובשו"ת מעשה איש (אלישר) או"ח סימן ה' ובסימן ו'. אולם אם ההרכבה לא נעשתה באילן זה אלא נטעו את גרעיני פירותיהם וצמחו מהם אילנות מותר לברך עליו, עפ"י המובא בחזו"א כלאים סימן ג' סק"ד ובס' הליכות שלמה פכ"ג אות י"ח בשם מרן הגר"ש אויערבאך זצ"ל שבאילנות אלו אין שום איסור.

אילן ערלה

על אילנות שהם ערלה דהיינו אילנות שהן בתוך ג' שנים לנטיעתן, מציינו על כך מחלוקת הפוסקים, דהיות ואילן ערלה אי אפשר ליהנות מפירותיה, ונוסח הברכה "ליהנות בהם בני אדם". בהגהות רעק"א או"ח סימן רנ"ו נסתפק בזה והניח בצ"ע. בשו"ת דברי מלכאל ח"ג סימן ב' ובכף החיים סימן רכ"ו אות י"א מביא עוד פוסקים שסוברים שאי אפשר לברך, אולם רוב הפוסקים סוברים

דמותר לברך על אילן ערלה, ולא דומה לפוסקים שסוברים דאין לברך על אילנות מורכבים דשם נעשה באיסור, אבל אילן ערלה לא נעשה באיסור, ורק צריך לחכות ג' שנים שהפירות יהיו מותרים באכילה. וכך פסקו בשו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סימן ט' ושו"ת קרית חנה דוד או"ח סימן ל"ד ושו"ת נטע שורק או"ח סימן ט'. בשו"ת דובב מישרים ח"ג סימן ה' כתוב דכוונת הברכה על ענין הבריאה בכללה, שבעצם נבראו אילנות ופירות ליהנות בהם בני אדם, ואין מעכב מה שמצד גזירת התורה א"א ליהנות כעת מהם, דמ"מ לאחר שיעברו שנות הערלה יוכל ליהנות מהם, וממילא נכלל בכלליות הבריאה שנברא ליהנות מהם בני אדם. וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז סימן י"ב, שו"ת נטע שורק או"ח סימן ט', שו"ת ציץ אליעזר ח"ט"ו סימן ט"ו, שו"ת משנת יוסף ח"א סימן מ', ובס' דרך אמונה למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א פ"ט מהלכות מעשר שני.

בס' מקור חיים (להחיות יאיר) סימן רכ"ז וכן בס' תורת חיים (שם) כתבו לחדש דאיסור ערלה אינו אלא משנעשה הפרי, אבל המברך על ליבלוב האילן טרם צמיחת הפירות מברך עליו לכתחילה. וכך משמע במס' ערלה פ"א משנה ד' ובשו"ע יור"ד ריש סימן רצ"ד דכל שאין עליו שם פרי לא נאסר, וכך כתב בשו"ת דובב מישרים ח"ג סימן ה', ובקובץ מבית לוי בשם מרן הגר"ש וואנר זצ"ל (עי' שו"ת עקבי חיים (קלפלהוף) סימן ה').

בקובץ המעין (תשי"ח) מעיר הגאון רבי חנוך זונדל גרוסברג זצ"ל דנכון שפרחים אין בהם איסור ערלה, אבל כ"ז להריח בהם דמותר ליהנות מהם כשהם פרחים, וכך כתב בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן מ"ז, משא"כ בענינינו דהברכה מדובר על הנאת האכילה, ופרחים אלו לעולם לא יבואו לידי הנאת אכילה. אולם בס' אילני דחיי פ"ח מעיר דבשו"ת משנת יוסף סימן ס' כתוב דגם בפרחים יכול לבוא לידי הנאת אכילה, והביא מקורות לזה.

אילנות טובות

מלשון הגמ' ברכות הנ"ל "נראה אילנות" משמע דווקא אם רואה לפחות שני אילנות, וכן כתב בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סימן כ"ח ובכף החיים סימן רכ"ו סק"ב, ויותר מזאת מובא בכף החיים (שם) שיש מקפידים שיהיו שני מינים של אילנות, והאריך בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"יב סימן כ' ובשו"ת אור לציון ח"ג פ"ו אות א'. עכ"ז כתבו הפוסקים דהוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אין מעכב מעיקר הדין, וכן מוכח מלשון החיד"א בס' עבודת הקודש (מורה באצבע אות קצ"ח) "ישתדל לברך ברכת אילנות בחודש ניסן, והמדקדקין מקפידין שיהיו שני אילנות", ומשמע דרק המדקדקין מקפידין, אבל אין זה מעיקר הדין ולעיכוב. וכן פסק בשו"ת בצל החכמה ח"ו סימן ל"ה ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א סימן קצ"א ובס' חזון עובדיה ט"ו בשבט עמ' תנ"ח.

עציץ נקוב

אף האילן לא נמצא בקרקע אלא נטוע בעציץ נקוב, כתבו האחרונים שאפשר לברך על כך ברכת האילנות היות והאילן יונק מהקרקע ודינו כמחובר לקרקע, וכך משמע בגמ' שבת צ"ה ע"א "התולש מעציץ נקוב חייב ושאינו נקוב פטור", וברש"י פירש (שם) "נקוב חייב דהוי כמחובר דיונק מן הקרקע ע"י הנקב שמריח לחלוות הקרקע", ודין עציץ נקוב דינו כמחובר לקרקע גם לענין פרוזבול, כמובא בגמ' גיטין ל"ז ע"א "תני הכל אין כותבין אלא על עציץ נקוב, נקוב אין שלא נקוב לא", ופירש"י "נקוב שהוא מחובר וכש"כ על קרקע עצמו אם שלו הוא", אולם בקובץ מבית לוי מובא בשם מרן הגר"ש וואנר זצ"ל דאפשר לברך על אילנות הגדלים בעציצים בין נקובים בין שאינם נקובים.

אכילת מצה מראש חודש ניסן

מעיקר הדין אסור לאכול מצה בערב פסח, וכמה טעמים נאמרו בזה, א. כדי שיאכל המצה בליל הסדר לחיאבון. ב. משום שקרבן פסח אסור באכילה בערב פסח, ומצה הוקשה לקרבן פסח, ויש שכתבו רמז לזה "בערב תאכלו מצות" - בערב ולא ביום. אמנם יש הנוהגים להמנע מאכילת מצה כבר מראש חודש ניסן, והמקור לזה הובא בס' באר היטב או"ח סימן תע"א בשם בעל כנסת הגדולה. אך כבר כתב בעל הלב חיים בתשובותיו ח"ב סימן פ"ח דהוא רק ממדת חסידות, ולא מעיקר הדין (עי' שיורי כנה"ג סימן תע"א הגב"י אות ג').

אך כתבו האחרונים להסתפק בזמנינו כשיש מצות חמץ של מכונה, ואין שום היכר בינן לבין מצות של פסח והן שוות בצורתן, האם מותר לאכול אפילו בערב פסח עד שעה רביעית של היום, וזה דומה למצה עשירה דהיינו שלשו את הקמח עם מי פירות שמותר לאכול בערב פסח משום שאין יוצאין ידי חובה במצה זו, לעומת זאת יש שכתבו דמצה עשירה שיש היכר בטעמה בינה לבין מצה שיוצאים בה ידי חובה, אבל מצות חמץ שלנו אין שום הבדל בצורה ובטעם, ולכן אסור לאכול בערב פסח ולנוהגין להחמיר מר"ח ניסן.

הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל רבה של ירושלים כתב שאסור לאכול מצה זו בערב פסח, וכמו כן למחמירים מר"ח ניסן, היות

ומצה עשירה אין לה טעם מצת מצוה, אבל מצת מכונה שיש לה טעם של מצת מצוה אסור לאכול. אולם בשו"ת שבט הקהתי ח"ג סימן ק"ב כתב להוכיח מהפוסקים דהגם שבערב פסח אין לאכול, אבל מר"ח ניסן אין להחמיר שלא לאכול כיון שהוא רק חומרא, ודי לנהוג האיסור בודאי מצה ולא במצות חמץ, ולפי"ז לאותם אנשים שנשארו להם מצות מכונה מר"ח ניסן יתכן שיהיה אסור לזרקם לזבל, ויתכן שאולי עוברים על איסור "בל תשחית", ובפרט שזה ראוי לאלו שלא מחמירים שלא לאכול מצה מר"ח, ובפרט לקטנים שאין מבינים מסיפור יציאת מצרים מותר לתת להם לאכול מצות. אולם נראה דאף לאלו שנהגו שלא אוכלים מצות מכונה אסור לאכול בער"פ, אעפ"י שאין הטעם שיהיה למצות עבודת יד, משום שמעיקר הדין נחשב למצה, אלא שמחמירים שלא לאכול, אי"כ אסור לאכול בער"פ.

בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סימן קנ"ה דמנהג של אי אכילת מצה בחודש ניסן יש לזה הסבר, מפני שהחל מאותו זמן מתחילין להזהר ולהכין צרכי פסח, ובאמת הנה נכון לאסור עוד שלושים יום לפני החג לרבנן ושתי שבתות לרשב"ג כמובא בפסחים ו' ע"א, אך לא רצו חכמים להטריח כ"כ על הציבור ולכן רק יחידים. מן הראוי לציין מה שדנו האחרונים האם מותר לצרף מצה בחודש ניסן ללחם משנה, ופסקו שאפשר לצרף היות והמצה ראויה לאכילה, רק יש שנהגו להחמיר שלא לאכול, אין בכך כלום (שו"ת לבוש מרדכי יור"ד סימן מ"ח).

תענית בחודש ניסן

מובא ברמ"א סימן תכ"ט ס"ב "ונהגו שאין מתענין בו תענית כלל אפילו יום שמת בו אביו או אמו", וכתב המשנ"ב (שם) ס"ק י' "אבל החתן והכלה ביום חופתם נוהגים להתענות אפילו בראש חודש ניסן מטעם שיתבאר בסימן תקע"ג", כוונתו דהרמ"א (שם) ס"א כתב שחתן מתענה בראש חודש ניסן (אעפ"י שבדרך כלל אין לחתן להתענות בראש חודש), לפי שהוא אחד מן הימים שראוי לאדם להתענות בהם שכן ביום זה מתו בני אהרן, וכפי שכתבו בשו"ע לקמן סימן תק"פ ס"א וס"ב (ע"י רמ"א אבן העזר סימן ס"א ס"א). אולם המשנ"ב בסימן תקע"ג ס"ק ז' כתב שיש מקילים שאין החתן מתענה בחודש ניסן ובכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, דעת הגר"ג קרליץ שליט"א בס' חוט שני הלכות פסח פ"א ס"ק ג' שנהגו שהחתן מתענה אף בחודש ניסן, אלא שאם יש צירוף נוסף להקל כגון שסובל מחולשה וכדומה יש להקל בדבר, והוסיף שמ"מ אם אפשר שיתענה עד לאחר מנחה גדולה.

הפמ"ג באו"ח א"א ריש סימן תק"פ כתב לחדש שחתן מתענה בר"ח ניסן דווקא אם הוא רגיל להתענות בכל שנה בר"ח ניסן, אבל אם אינו רגיל להתענות ביום זה לא יתענה גם ביום חופתו. וכעין זה כתב בשדי חמד מערכת חתן וכלה אות ד' בשם ס' נהר שלום. בס' מגן האלף סימן תכ"ט כתב שחתן לא יתענה בר"ח ניסן. בס' מועדים וזמנים ח"ה סימן של"ז כתב שרצוי לערוך את החופה מבעוד יום כדי שהחתן והכלה לא יצומו עד הערב, ובחלק ח' סימן של"ז נוטה לומר שאם החופה מתקיימת בלילה במוצאי ראש חודש ניסן לא יצומו ביום.

השבעת אדם בחודש ניסן

כתב בכנסת הגדולה בסימן פ"ז הגה"ט אות כ' בשם ספר תיקון יששכר דף קכ"ד, וז"ל: "מצאתי כתוב אלו הימים שאין ראוי להשבע בהם, שאם ישבע בהם אפילו באמת לא ישלים שנתו חס ושלום, קבלה איש מפי איש, ר"ח ניסן ה' אייר ד' סיון ר"ח תמוז ג' אב וכו' בו ז' אלול יוה"ג מרחשון ד' טבת ח' אדר, ולא שמעתי טעם לאלו הימים, גם לא ראיתי למורי הרב ולשאר גדולי הדור שיהיו נוהרים בזה, מ"מ כשאני זוכר אני נוהר שלא להשביע באלו הימים". בס' זכור לאברהם חו"מ ח"ג ערך שבועה כתב "שמעתי לקצת מורגל בפיהם שאין משביעים להמעידיים בחודש ניסן, ולא מצאתי בספרים מי שיאמר כן, דלא מצינו שאין משביעין רק בי' ימי תשרי וכמו שכתב הרמ"א או"ח סימן תר"ב, אולם יעוין בבאר היטב סוף סימן תכ"ט שמביא בשם פוסקים שכתב ליתן חרם לאיזה צורך גדול בניסן מותר אף שאסור בתשרי, משמע דאם אינו לצורך גדול אין להחרים, אי"כ ה"ה דאין משביעין בחרם היינו שבועה, וכמש"כ המהרש"ד ח"מ סימן רנ"ז".

חרם בניסן

ע"י במג"א בסימן תכ"ט והחק יעקב והא"ר (שם) ובשו"ע הרב (שם) ס"ק י"ד והחתם סופר בחלק חושן משפט סימן ע"ז שמביא בשם רבו הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל לתמוה ע"ז שיש מחרימין בחודש ניסן, ודעתו שחודש ניסן כיו"ט נחשב. בס' רוח חיים (פלאגי) סימן תכ"ט אות ג' כתב שימתינו עד אחר עבוד ניסן על השבעת אדם על איזה תביעה, ומציין ס' אות לטובה סימן כ"ט אות כ"ז.

אין נופלים אפים בכל חודש ניסן

בשו"ע בסימן תכ"ט ס"ב פסק דאין נופלים על פניהם בכל חודש ניסן, ובמג"א (שם) ס"ק ג' ביאר הטעם היות שבי"ד הימים מר"ח ניסן ואילך הקריבו הנשיאים קרבנם, והימים שאחריהם הם ערב פסח

ופסח ואסרו חג, וכיון שיצא רוב החודש בקדושה עושין כולו קודש. בהגהות חתם סופר (שם) מביא שרבים תמחו על מה שאין נופלים בי"ג בניסן, ותיירץ החת"ס דבמד"ר וירא סוף פ"ג מובא שהפיכת סדום היתה בט"ו בניסן, וכתב היפ"ת (שם פמ"ח סימן י"ג) שלפי"ז היו המלאכים אצל אברהם אבינו ע"ה בט"ו בניסן, וחז"ל אמרו בגמ' בבא מציעא פ"ו ע"ב שהיה אז יום שלישי למילתו, ונמצא שנימול בי"ג בניסן, וראוי לעשות יום טוב.

בס' מעדני סופר ח"ב סימן מ"ח מציין מש"כ החת"ס בס' דרושים ואגרות עמ' קע"ו דלית האדם נגמר ע"י מצות מילה דאז נעשה אדם שלם (ע"י דרשות חת"ס דרוש לז' אדר שני דף קע"ט ובס' תורת משה פרשת תצוה), ולפי"ז יובן יותר דברי החת"ס בהגהותיו דהא דאין נופלים על פניהם ביום י"ג ניסן, כי זה חשוב כלית אברהם אבינו ע"ה, דע"י מצות מילה נעשה שלם וככתוב "התהלך לפני והיה תמים" (בראשית י"ד), ובגמ' נדרים ל"א ע"ב מובא ע"ז דגדולה מילה שכל המצוות שעשה אברהם אבינו ע"ה לא נקרא שלם עד ששל שנימול "התהלך לפני והיה תמים". ועוד י"ל עפ"י"מ שכתב הרמב"ן בפרשת בהר פרק כ"ד כי מעת שנימול אברהם אבינו ע"ה נעשה ישראל הוא וכל הבאים אחריו, וכיון שמאותו יום ואילך התחיל עם ישראל הרי הוא יום שמחה, וממילא אין ליפול אז על פניהם.

קמחא דפסחא - מעות חטים

מקור המנהג

מנהג "קמחא דפסחא", מצוה שקבלו עליהם ישראל בשמחה ונתקיימה בידם, מקובל ומושרש היטב בכל קהילות ישראל כבר מימי הראשונים. מידי שנה בהתקרב חג הפסח בעוד ישראל קדושים עסוקים בהכנות לצרכי החג, מתארגנים גבאי ועסקני הקהילות במאמץ מיוחד לטובת העניים שבישראל, לא די בקופת הצדקה המתנהלת בכל ימות השנה, ולא מתוך מסגרות מפעלי החסד הקבועים ינתנו לעניים צרכי חג הפסח המרובים, אלא קופה בפני עצמה עצמאית לכל דבר נפתחת בכל שנה למשימה זו, עלינו לברר מה ראו חכמי ופרנסי הדורות על ככה.

פסק הרמ"א בריש הלכות פסח (סימן תכ"ט ס"א): "ומנהג לקנות חטים ולחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר י"ב חודש צריך ליתן לזה". ובמשנה ברורה כתב שם: "הוא מנהג קדום מזמן הגמרא, והובא דבר זה בירושלמי פ"ק דב"ב". והוסיף במגן אברהם: "דה"ה עני הדר פה י"ב חודש מחוייבים ליתן לו". וכתב הסמ"ק: "האידיא ל' יום, ומ"מ עני שאינו דר פה ל' יום מחוייבים ליתן לו לאכול מצה, אלא שאין נותנים לו חטים". וכן מביא במשנה ברורה דאפילו עני שאינו דר פה ל' יום, אף שאין מחוייבים ליתן לו קמח לכל ימי הפסח בבת אחת, מ"מ חייבים ליתן לו מצה כדרך שחייבים ליתן לו פת כל ימות השנה, מזון ב' סעודות לכל יום ויום מימות החול שהוא שווה בעיר, ובשבת מזון ג' סעודות, ומה שכתבנו ב"ד סימן רנ"ו. ונראה שהטעם לכך שאין להניח עני העובר ממקום למקום, ונמצא במקומו בחג הפסח, ללא מזון, ומלבד זאת הרי חלה עלינו חובה לשמחו כמבואר לקמן מהרמב"ם.

גדר המנהג

ונראה דמה שהנהיגו מימי הגמרא לחלק לעניים חטים של פסח, אין יסודו של המנהג מטעם מצות צדקה שא"כ למה צריך היה לתקן את מנהג קמחא דפסחא, אלא פשוט הוא שהנהיגו חובה מיוחדת על בני העיר להתחייב במס מיוחד לשם חלוקת חטים של פסח לעניי העיר, ואין זה מדין החיוב הרגיל לתת צדקה. וכך מפורש בספר מקור חיים הלכות פסח (ס' תכ"ט ס"ק"ג בביאורים) דחטים של פסח מדינא דמס הן, ושונה עיקר גדר חיובן ממצות צדקה. ולפי"ז יוצא שתלמידי חכמים הפטורים מכל מיסי העיר היו לכאורה פטורים מלתת קמחא דפסחא, וכך משמע ממה שהביא בפרי מגדים (א"א סימן תכ"ט ס"ק"ב) ומובא בשכנה"ג דבקושטנדינא נוהגין שגם ת"ח נותנין. ומזה משמע דדוקא שם תיקנו ז' טובי העיר כן, אבל בשאר המקומות אין חיוב על תלמידי חכמים. אולם מדברי השו"ע הרב (שם) משמע שגם ת"ח חייבין בזה, לפי שזהו מדין צדקה, ע"ש. ע"י בס' יפה ללב סימן תכ"ט שהביא שיש בזה מחלוקת הפוסקים, אי"כ הת"ח יכול לומר קים ליה כמאן דפוטר. ולפי"ז מובן מדוע השמיט הרמב"ם הלכות מעות חטים בהלכות צדקה, דהוא מדין צרכי העיר, אף שכבר קיים מצות הצדקה, או שפטור ממצות צדקה, וכמו שכתוב בשו"ע (י"ד הלכות צדקה סימן רנ"א ס"ג): "פרנסת עצמו קודם לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו". וא"כ יש לומר דזה נאמר רק בחיוב צדקה של כל ימות השנה, אבל מעות חטים צריך ליתן, מפני שחיובו הוא מצד צרכי העיר (ע"י י"ד ס' רנ"ו ס"ה).

אולם בכ"ז יש לברר מאחר וקמחא דפסחא אינו משום מצות צדקה, מאיזה טעם ראוי לחייב את בני העיר במס הזה. והנה בגמ' בבא מציעא (ל"א) שנינו: "פתח תפתח, אין לי אלא לעניי עיר, לעניי עיר אחרת מנין, ת"ל פתח תפתח מכל מקום", הרי מפורש שללא ריבוי הפסוק לא היתה חובת צדקה כי אם לעניי העיר בלבד, ורק לאחר שריבה הכתוב "פתח תפתח" נתרבו גם עניי עיר אחרת.

ובטעם הדבר מצינו במכילתא (פרשת משפטים) עה"פ "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך", וגו', "עני עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמים שנאמר את העני עמך", ומוכח שעניי עירך חשובים יותר, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפסוק במילה "עמך", וכ"כ רש"י (ב"מ ע"א).

ומעתה יש לומר דמנהגם של קדמונים לחלק חטים של פסח דוקא לעניים שדרו בעיר י"ב חודש, כתנאי המנהג מעיקרא או שלשים יום בזמן הזה, מבוסס על הדין ד"עמך". דהרי נתבאר לעיל, דדין לחם עוני ד"מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה", אינו אלא לחירות של העניות שלא ישתעבדו אוכלי מצה לפרנסת שלחן אחרים, ושיהיו בני חורין גמורין בעלי עצמאות מוחלטת המסתפקים ביגיע כפיהם לבד, אי"כ י"ל דלכך הנהיגו בני העיר שלא ימצאו אצלם בפסח, בין הדרים בעירם בסמיכות ובשכנות של "עמך", כאלה אשר אינם בני חורין ובעלי עצמאות.

ולפי"ז יוצא שעיקר מנהג "קמחא דפסחא" לא מדין מצות צדקה נגוע בו, ולא דוקא לשם טובת העניים הוא מכוון, עיקר כוונתו ותכליתו אינו אלא למען שמירת חבורת בני העיר שלא ישכנו אצלם בפסח אנשים המופקעים מן החירות של מצוות לחם עוני. והלכך עניי ששהה בעיר ל' יום והצטרף לבני חבורתה, בבחינת "עמך", דאגו לו שלא יחסרו לו חטים של פסח לאפיית מצה כדרך אפיית עני שהוא מסיק ואשתו אופה, שכן אילו היה מקור המנהג נוגע ממצות צדקה, וכדי לזכות את העני במצה לצורך החג, די במה שנותנין לו מצה למזון ב' סעודות לכל יום ויום מימות החול שהוא שווה בעיר, ובשבת מזון ג' סעודות, ואין צריכים לחלק לו חטים של פסח, אבל כיון שבני העיר רוח אחרת עמהם, וחוששים שמא ימצא עמהם בחבורתם מי שמופקע מן החירות, על כן הנהיגו לחלק חטים של פסח לכל עני שדר בעירם י"ב חודש או שלשים יום בזמן הזה.

כתב בס' פתחא זוטא סימן א' טעם אחר למנהג, מפני שבפסח נידונין על התבואה כמובא בגמ' ר"ה ט"ז ע"א, וא"כ צריך האדם לתקן מה שפגם בעניים, וכמבואר בזוהר חדש (ד"ד) בשם ר' יצחק דלכן נידונין בפסח על התבואה, דבשנה שעברה נתן להם הקב"ה תבואה סיפוקא דעלמא, לא מעשרין ליה בני נשא, לא ייבי למיכל מיניה למסכנא וליתמא ולארגלתא, כד אתי שתא דא דין לכל עלמא על ההיא תבואה דהוה בשתא שעברה, עכ"ל. ולכן מחלקים לעניים קמחא דפסחא, וע"ז מתקנים מה שפגמו בהעניים בשנה שעברה. ולפי"ז הוא מסביר דנותנים קמחא דפסחא רק להעניים הדרים בעיר י"ב חודש, היינו שמתקנים מה שפגמו בהעניים בשעה שעברה, אבל העניים הבאים מחדש להעיר לא חטאו מקודם וממילא א"צ לפייסם. וכ"כ בס' ליקוטי מהר"ח סדר פסח.

ועל דברי הרמ"א שהבאנו בראש המאמר "מנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר י"ב חודש צריך ליתן לזה", כתבו האחרונים להקשות דמה חידש הרמ"א בזה, ובמה שונה הדבר משאר ימות השנה, והרי אדרבה מאחר ולחג הפסח ישנם הוצאות מרובות, ודאי שצריך ליתן לעניים. בספר מור וקציעה להגר"י עמדין זצ"ל כתב להקשות על דברי המג"א שכתב דעניי שאינו דר בעיר ל' יום מחוייבין ליתן לו מצה, אלא שאין נותנים לו חטים, דלכאורה פת עדיף מחיטין דהנאתו קרובה לאדם, ומה המעלה בזה שנותנים חטים לתושבי העיר. וענין זה מצינו בגמ' תענית (כג.) במעשה של אבא חלקיה, דהוא ואשתו התפללו על הגשמים ובאו עננים מצד זוית של אשתו וירדו גשמים, משום שהאשה מצויה בביתה ונותנת לחם ומזון לעניים, וקרובה הנאת העניים ללכה יותר מן האיש הנותן מעות.

וכתב להסביר דברי המג"א דמי שאינו נחשב לתושב העיר, ואין נותנין לו אלא פרנסת לינה או מאכל ג' סעודות לכל היותר, ולכן צריך לתת לו פת, אבל לתושב העיר המקבל מזון שבעת ימים בפעם אחת, נותנים לו חטים כראוי כדי שיוכל לעשות בה כל צרכיו בפת ודייסא, תבשילין של קמח, וטיגונים וציקי קדירה. ויש אחרונים שכתבו דזה דוקא בימים קדומים שלא היו מוכרים מצות אפויות בשוק, אלא כל אחד היה אופה מן הקמח שלו, היתה מצוה יתירה לתת לעני חטים, וכ"ש דעדיף קמח ממעות דבקמח קרובה הנאתו יותר. אבל בימינו שאפשר לקנות מצות אפויות בשוק, מצוה יותר במעות דהנאתו קרובה יותר מאשר בחטים או קמח.

יש עוד להעיר על דברי הרמ"א שכתב "מנהג לקנות חטים לחלק לעניים", דהרי דבר זה שנוי בירושלמי במסכת ב"ב פרק השותפין, וכ"כ הבי"י (י"ד סימן רנ"ו) בשם המרדכי (פ' השותפין סימן תקצ"ב) וז"ל: "לפסח י"ב חודש, אמר רבי בון, בין לחיטין דפסח, בין לישא וליתן י"ב חודש, פירוש בין ליתן משלו חטים לעניי העיר בין לישא משלהם אם הוא עני צריך י"ב חודש. וכתב במישרים בסופו דמכאן נראה שיכולים לכופ לבני העיר שנשתהו י"ב חודש ליתן חטים לפסח לעניים, ע"כ. וא"כ מבואר שהוא מן הדין ליתן חטים לעניים לצורך פסח, וכופין ע"ז, אי"כ למה כתב הרמ"א בלשון מנהג. ויותר מזה כתב להקשות בשו"ת בית דוד (או"ח סימן ל"ו), הובא במשנה ברורה בשער הציון אות ז' דקשה על הטור ושאר הפוסקים שלא הזכירו דין זה כלל, ומכאן זה מחדש הבית דוד דתלמוד בבלי לא



חשוב מתנה לאבינונים עד שבאה ליד האביון, משא"כ בשאר צדקות דתיכה דיצא מיד הנותן ליד הקופה, כבר קיים מצות הצדקה. (עי' חידושי רבינו חיים הלוי פכ"ב מהלכות מכירה). ועיין בפרק ט' מהלכות מתנות עניים הלכה א' והלכה י"ח שם.

ולפי"ז מובן מדוע השמיט הרמב"ם מעות חייבים ומתנות לאבינונים מהלכות צדקה, דהם ממצות היום, שמחת החג ושמחת פורים דמתקיימת בשעת הנתנה לעני ולא קודם לכן, ולא כמו בצדקה דמקיים תיכף בשעת הנתנה לקופה. ויתר על כן י"ל דמקיים את מצות צדקה אפילו בהפרשה בפני עצמו, ע"י בספר אהבת ציון דרוש י' מבנו של הנועד ביהודה, ולפי"ז יובן מדוע הפטורים מצדקה חייבים במעות חייבים.

בספר מור וקציעה כתב שנותנים לעניים עבור צרכי חג הפסח, יתר על מה שנותנים לו כל השנה מקופה של צדקה לצרכי פרנסת השבוע לכבוד יו"ט, ומשום חומרא דחמץ שאין יד העניים משגת לקנות חייטין משומרין, ע"ז מוסיפין להם עכשיו. וכ"כ במשנה ברורה בשער הציון (אות י') בשם ספר מטה יהודה דכיון דחמץ אסור לאכול, ומצה אינו כ"כ מצוי לקנות, ואם לא יכינו לו אפשר שישאר ברעב.

המהר"ש קלוגר זצ"ל (בהגהות חכמת שלמה) כתב הטעם לכך, כיון שנתקן לומר ב"הא לחמא עניא": "כל דכפין ייתי ויאכל כל דצריך ייתי ויפסח", שבוזו שאנו מזמינים אחרים לשולחנו אנו מראים חירות ושמחה, ואם יבוא עני ולא ניתן לו, הרי אנו עושים חלילה שקר בנפשנו, אבל בזה שאנו נותנים מעות חייבים ומרחיבים לעני כאילו הוא סמוך על שולחנו, וכך אנו מאמתים אימרה זאת, דכל דכפין וכו'.

הגדרה מעניינת אנו מוצאים בשו"ת בנין שלמה למהר"ש כהן מוילנא זצ"ל (סימן נ"ה), דהנה מצונו במסכת שקלים דבחודש אדר יש לעיין על צרכי רבים יותר משאר ימות השנה, והסביר לזה עפ"י ששנינו במסכת שבת (דף ל"ג) דכל אדם שנעשה לו נס צריך לפקח ולתקן דרכי רבים, והראיה מיעקב אבינו ע"ה דהואיל ונעשה לו נס שנתרפא מצלעתו לפיכך "ויחן את פני העיר". ומשום דבחודש אדר נעשה לישראל נס כללי ומפורסם שנגאלו בימי מרדכי ואסתר ממש ממות לחיים, ולכן אמרו חז"ל דחוב על ב"י להשגיח בצרכי רבים בחודש זה שנעשה בו נס לכל ישראל, וכיון דבחודש ניסן נגאלו אבותינו ממצרים מעבודת חירות, ראוי לעיין בצרכי ציבור כל משך הזמן ההוא, ולכן נותנים לעניים כל צרכי הפסח.

הרה"ק רבי מאיר מפרימישלאן ז"ע היה אומר: בהלכות פסח אנו למדין בשו"ע בהלכה ראשונה "שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח ל' יום, הג"ה ומנהג לקנות חייטין לחלק לעניים לצורך הפסח", ולכאורה דברי הרמ"א אין להם כל שייכות לדברי המחבר, שהמחבר מדבר לענין הדרשה, והרמ"א מוסיף לענין צדקה, אלא המחבר היה מדבר כרב, ובמה עוסק הרב קודם הפסח ודאי בהלכות החג, ואילו הרמ"א בא להוסיף ואומר, על דיני הפסח אין צורך להזהיר, שכן ישראל קדושים הם וודאי יקיימוה כהלכתה, אלא יותר יש להזהיר שיתנו צדקה כהלכתה כדי שיוכלו גם העניים לקיים את הפסח כהלכות.

בעל החפץ חיים במשנ"ב בשער הציון (שם) כתב להסביר דמצד הדין היו יוצאין בצדקה אם נותנים לעניים מעות שיקחו בעצמם חייטים או קמח, ולכן כתב הרמ"א דמנהג לחלק חייטים שתהיה קרובה הנאתו. יוצא מדבריו שדין קמחא דפסחא הוא מדין צדקה. ועוד כתב לחדש דעני גדול שאין לו במה לאפות המצה, צריך ליתן לו גם דמי האפיה.

בחידושי הר"ם (מובא בסוף חלק יו"ד ח"ג) כתב מדוע נוהגים לתת חייטים או קמח, משום דמצה צריכה שימור ומחובר א"א ליתן, ולכן נותנים חייטים, דעכ"פ יוכל לקיים שימור מטחינה ואילך, ולכן יש מקומות שמחלקין קמח, והוא דיש דעות פוסקים דשימור משעת לישא מועיל.

והנה נאמר בפסוק בפרשת בא: "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה", וכתבו על כך בעלי הרמז, ראשי אבות ש'וקדים וג'ובים נ'דבות הג'ונות ומחלקים אותם לעניים כ'די מ'חייתם ליקנות חייטים ד'גן ש'מורות.

בספר בית הלוי דרוש ט"ז כתב להסביר על מה שסידרו בעלי הגדה של פסח בתחילת ההגדה לומר "כל דכפין ייתי ויכול", מה ענינה של מצות צדקה למצות מצה ומרור וסיפור יציאת מצרים, וכן מדוע קבעו לעסוק בצדקה קודם ימי הפסח והרי כל יום זמנו הוא. וכתב כי הנה תקותינו שכמו שגאלנו ממצרים כן יגאל אותנו לעתיד, ויציאת מצרים עיקרה היה ההכנה לגאולה העתידה, וכמו שבלילה זה זכינו להגאל גם שלא בזכות, רק ע"י ששפט את המצרים, כן לעתיד לבוא גם אם חלילה לא יהיו זכאין יגאלו גם באופן זה, וע"כ יש לנו להקדים תחילה במצות צדקה שעי"ז נזכה לגאולה. וזהו אמרם "כל דכפין ייתי ויכול וכ' לשנה הבאה בארעא דישראל", שע"י מצוה זו של צדקה נזכה לגאולה העתידה בקרוב, וכמאמר הכותב "שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות".

ותוס' שם כתבו "דס"ד הסיבת עני לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה לאכול ואין זה דרך חירות, קמ"ל".

להרגיש שהוא בן חורין

ובשמות רבה (בשלח) מצינו סימוכין לכך מן הכתוב: "ויסב אלקים את העם דרך המדבר, מכאן אמרו חכמים שאפילו עני בישראל לא יאכל עד שיסב". דין זה שאפילו עני צריך להרגיש את עצמו כבן חורין מדובר לא רק בעניי אותה העיר, אלא גם בעני העובר בה, כדמשמע מדברי המשנה (שם) "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי", כלומר שאפילו עני האוכל מן התמחוי, שהוא עני שבעניים, וכדברי רש"י (שם). מכל הנ"ל יוצא שמעות חייטים נותנים לעני העיר אפילו יש להם מזון שתי סעודות. וכך כתב במפורש במ"ב (סי' תכ"ט) שנותנים אפילו למי שיש לו מזון י"ד סעודות, וממילא צריכים לומר שמעות חייטים לא רק עבור מצה ויין, שהרי יש לו מזון י"ד סעודות, אלא גם לשאר צרכים כדי שירגיש בן חורין. ולפי"ז מובן מש"כ המ"ב שנותנים קמח לכל ימי הפסח בבת אחת, שאם יתנו לו רק עבור סעודת הסדר, ידאג ליום מחר דאין לו מה יאכל, ואין זה בן חורין ממש. וכ"כ להסביר בשבלי הלקט (סימן ת"ח) שכל ענין הסיבה כליל הסדר הוא לראות את עצמו כליל פסח כאילו הוא בן חורין (עי' ח"י מרן רי"ז הלוי הל' חמץ ומצה).

יש שכתבו טעם לשבח למה דוקא בפסח נותנים מעות חייטים, דענין לתת חייטים המקור לזה הוא בירושלמי ב"ב, והוא היה בא"י שנהגו בה מתנות עניים, ושבועות הוא עת הקציר שנהגו בו לקט שכחה ופאה, וסוכה הוא חג האסיף שנהגו בה אז מעשר עני (עי' רש"י סוכה דף מ"ז ע"א ד"ה שיר), ועל כן לא הוצרכו לתקן אלא בחג הפסח שאין בו מתנות עניים, ולכן תקנו לגבות מעות חייטים.

בספר משנת יעבץ (להגר"ב זולטי זצ"ל) כתב לחדש דהנה במתנה ע"מ להחזיר דנו הפוסקים (באו"ח סימן תרצ"ד) אם יצא ידי חובת צדקה, אולם במעות חייטין בודאי לא מועיל בע"מ להחזיר, דכיון שנתנת מעות לחייטין אינה רק מדין צדקה, אלא שמקיים בה מצות החג, וכמש"כ הרמב"ם שאם אין נותן לעניים אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ובמתנה ע"מ להחזיר הרי אינו משמח לב עניים, לפיכך לא יצא. ועוד י"ל דכמו שלצרכי שבת וי"ט לצורך עצמו חייב ללוות כסף, כמבואר בביצה (טו:), כמו כן חייב ללוות כדי להאכיל עניים בחג, כיון שמוזן העניים בחג הוא מדין שמחת חג, וכיון שלצורך קיום מצות החג הוא חייב ללוות, ה"ה דחייב ללוות כדי לקיים מצוות החג במתן מזון לעניים.

מובא בס' נועם מגדים פרשת אמור בשם האדמו"ר ר' זושא מאניפאלא זצוק"ל שכתב להסביר דברי הגמ' במגילה ח' "אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד", ולכאורה תיבת **בלבד** מיותר דהיה מספיק לכתוב אלא אוכל נפש, אלא דחז"ל כיוונו עפ"י דהזוה"ק שביו"ט יש ענין להביא אורחים לביתו. וזה הכוונה אוכל נפש בלבד, דהיינו לבדו בלי עני על שולחנו, משא"כ ביו"ט צריך להביא גם אורחים.

כתב בחדושי הפלאה בהערותיו לאו"ח (סימן תכ"ט) להעיר ע"ז שהרמ"א סמך דין מנהג מעות חייטים לדין שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום, והשיב שיש קשר ביניהם, דבמקום שהדרך להקדים ולקנות לצרכי החג כבר בתחילת ל' יום קודם הפסח, ורוצה אדם לצאת מן העיר קודם הפסח, אם הוא תוך ל' יום צריך ליתן למעות חייטים, שכבר חלה עליו החובה מדין ל' יום קודם החג שואלים בהלכות החג. וכן מצונו במי שעשה את ביתו בית אוצר, דהיינו מחסן לחפצים, בתוך ל' יום קודם הפסח חייב לבדוקו.

עפ"י ז'ובן מדוע השמיט הרמב"ם דין מתנות לאבינונים שחייבים בפורים מהלכות צדקה, דהנה כתב הרמב"ם (פי"ב מה' מגילה ה"טז): "וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, ואין פוחתים משני עניים, נותן לכל אחד מתנה אחת מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין שנאמר ומתנות לאבינונים, שתי מתנות לשני עניים, ואין מדקדקים במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול נותנים לו, ואין משנים מעות פורים לצדקה אחרת". ועי' בלחם משנה שם. וכתב ה"טז בשו"ע (או"ח סימן תרצ"ד ס"א) בשם הב"ח דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במתנות לאבינונים כמו בד' כוסות של פסח, משא"כ בשאר צדקה שאינו חייב רק בפעם אחת בשנה, שלישי שקל בשנה, כדי לקיים מצוות צדקה כמו שכתוב ביו"ד (סימן רמ"ח ורמ"ט). וכתבו האחרונים להסביר דסברת ה"טז והב"ח דמתנות לאבינונים אינו מדין צדקה אלא מדין מצות היום, כמו מצות קריאת המגילה ומשלוח מנות. וזהו שכתב הב"ח כמו שחייב בפסח בד' כוסות, דהיינו מפני שהם מצות היום דפסח, כן הוא במצות היום דפורים כמי"ש הרמב"ם (שם ה"ז): "מוטב להרבות מתנות לאבינונים מלהרבות בסעודה ובמשלוח מנות לרעיו, שאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים" וכו'. מבואר דמתנות לאבינונים הוא מדין מצות היום, והוא בכלל מצות שמחה שיש בפורים שהוא יום משתה ושמחה ולא מדין צדקה, ולכן אפילו מי שפטור ממצות צדקה חייב במעות פורים שזהו מצות היום. וכן י"ל דכל זמן שלא בא ליד העני לא קיים מתנות לאבינונים, ולא כמו בצדקה, ולכן אין משנים ממעות פורים לשאר צדקות, דאינו

סובר כדברי הירושלמי, משום ששנינו במ"ב (דף ז'): "ל' יום לתמחוי, ג' חדשים לקופה, ו' לכסות, ט' לקבורה, י"ב לפסי העיר", ואם הבבלי סובר שגם מחלקים חייטין לפסח לעני הדר בעיר י"ב חודש, על הגמ' היה לומר זאת פירוש, אלא ודאי דלבבלי אין לחייטין דפסח כלום, והרי הוא כשאר ימות השנה, דשלושים יום לתמחוי וג' חודשים לקופה, ומטעם זה כתב הרמ"א דהוא מנהג, אבל מן הדין אין חייבים כלום.

אולם האחרונים חולקים על דעת הבית דוד, וכתבו להסביר דברי הרמ"א דמי"ש "מנהג לקנות חייטין" וכו', היינו כדי ליקח ממי שלא דר בעיר עדין י"ב חודש, דאף דאין חיוב מן הדין, מ"מ מתורת מנהג נהגו ליקח ממנו ממון כדי לקנות חייטין לפסח. ומה שכתב וכל מי שדר בעיר י"ב חודש, אינו מתורת מנהג אלא מן הדין, וכמש"כ הירושלמי. וכן מבואר בפרי חדש שכתב, "וכל מי שדר בעיר י"ב חודש הוא מעיקר הדין". ומה שלא הזכירו הפוסקים דין זה הוא משום דסמכו על שאר דינים שפסקו דכל מי שדר בעיר י"ב חודש חייב כאנשי העיר, וה"ה שחייב גם במעות חייטין.

אולם בשו"ע הרב (סימן תכ"א ס"ה) כתב בזה"ל: "מנהג פשוט בישראל לקנות חייטין או קמח לחלק לעניים לצורך פסח". לשון זה ד"מנהג פשוט" הוסיף השו"ע הרב יתר על דברי הרמ"א שכתב בסתם "ומנהג לקנות" וכו', וכנראה שרצה ליישב קושיית המפרשים על לשון הרמ"א, דדבר זה אינו מנהג בעלמא רק מעיקר הדין כמובא בירושלמי ב"ב, ולכן כתב שזה היה מנהג פשוט בכל ישראל עוד מזמן הגמרא, ולפיכך נתפשט בכל ישראל. משא"כ הדר בעיר י"ב חודש חייב להשתתף בקרן למען חייטים, ה"ה אם קנה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד, כמו לשאר דברים דנחשב כאנשי העיר (עי' ב"ב ז' ע"ב, ח"מ ס"ו ק"ג ס"ב). ומי שאינו גר באותו עיר, רק עסקו ומפעלו בעיר, מובא בס' זו המנהגים על הגאון המלבי"ם שפעם אחת הלך לקבץ אצל העשירים קמחא דפסחא, ובא לגביר אחד שהגם שלא היה תושב המקום אבל עסקו ומפעלו היה בעירו של המלבי"ם, והגביר התחמק מלתת פה בטענה שהוא נותן במקום דירתו, ואמר לו המלבי"ם הרי מקרא מפורש הוא שכן עירי אתה, שנאמר (ש"א כ"ה) "ואיש במעון ומעשהו בכרמל", הרי שדירתו היתה בעיר מעון, ומעשהו - פרנסתו ועסקו בכרמל, ונקרא שמו נבל הכרמלי (שם ל'), הרי שנקרא ע"ש עיר מסחרו, ולפי"ז גם אתה מחוייב לתת היות שמסחרם פה בעירנו.

והיה מקום לומר שהוא מדין חיוב צדקה, שכתוב בשו"ע (סימן רנ"ו ס"א): "כל עיר שיש בה ישראל חייבים להעמיד מהם גבאי צדקה, ונותנים לכל עני מה שיספיק לו שבעה ימים, וזו היא נקראת קופה", ע"ש. וא"כ י"ל במעות חייטין דהוא מדין קופה של צדקה. אולם קשה לומר כך, דהרי הרמ"א הביא דין זה בהלכות פסח, ואם הוא מדין צדקה היה לו להביאו בהלכות צדקה, ולומר שיש חיוב לתת לעני די מחסורו אשר יחסר לו כמבואר בשו"ע (יו"ד סימן ר"נ), וצרכי חג הפסח הוא בכלל די מחסורו אשר יחסר לו. ויותר מזה כתב להקשות בספר משנת יעבץ להגר"ב זולטי זצ"ל (סימן ז'), עפ"י"ם שמובא בביאור הלכה (סימן תכ"ט) בשם המקור חיים, שאפילו מי שיש לו מזון לשבעה ימים מ"מ נותנים לו מעות חייטין, ומזה מוכח שמעות חייטין אינן סתם חיוב צדקה.

מדוע שונה פסח מסוכות

מסבירים האחרונים עפ"י"ם שכתוב בשער הציון (סימן תכ"ט אות י') לבאר במה נשתנה פסח משאר המועדים שאין בהם תקנה מיוחדת לתת צרכי החג לעניים, וכתב בזה"ל: "ואפשר דמשום זה תקנו קדמונינו בפסח יותר משאר רגלים לחלק לעניים לצורך פסח, שהוא זמן חירות ויושבין ומסובין כל אחד הוא וביתו ברוב שמחה, אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו רעבים וצמאים". וא"כ יש כאן דין חדש, דאין חיובו מצד שהעני יקבל מזון, אלא דאין זה כבוד להקב"ה שהעני לא מתנהג כבן חורין. ואף שיש לו מזון י"ב סעודות בצמצום, אבל בפסח שהוא זמן חירות ושמחה צריכים לתת לעניים בהרוחה שגם הוא יהיה בשמחה, ונוהג דרך חירות. ולכך כתב המשנה ברורה שנותנים קמח לכל ימי הפסח בבת אחת, שאם יתנו לו רק בשביל סעודת הסדר ידאג ליום מחר, ואין זה בן חורין ממש.

ועוד נראה דחג הפסח שונה משאר ימים טובים, דבכל יו"ט יכולים לקיים את המצוה לשמח את העני בזה שמזמינים אותו לסעוד על שולחנו, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ו מהל' יו"ט ה"יח): "וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים מרי נפש, אין בו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו" וכו'. ודבר זה כבר נכתב בוזהר הק' וז"ל: "תא חזי דכולא חגין בעי בר נש למיחדא למסכנא, ואי הוא חדא בלחודוהי ולא יתיב למסכנה עונשיה סגי עליה דכתב" "וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם", עכ"ל. אולם בחג הפסח יש ענין לתת אפשרות לעניים לערוך הסדר בביתם, שיהנו דרך חירות, שירגישו כאילו הם בעלי בתים שאינם תלויים בחסדי הקהל, ואינם סמוכים על שולחן אחרים, ולכך כתוב במשנה בריש ערבי פסחים דאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, דאפילו עני צריך להרגיש עצמו כבן חורין. וכפי דברי המפרשים בפסחים (צט): "כדרך בני חורין",

בספר פתחי תשובה (סימן תכ"ט) כתב לגבי הדין האם חייבים ליתן לעני מעות כדי לקנות מצה שמורה, וכתב שאם העני מקפיד לאכול מצה שמורה והוא בר אוריין, או אפילו אינו בר אוריין, אך נהג כן בשנה קודמת ואכל רק מצה שמורה, שהוא כנדר שקיבל עליו וצריכין ליתן לו מצה שמורה, וכ"כ באורחות חיים (ספינקא, סי' תכ"ט).

ויש שכתבו, אעפ"י שלכאורה היה ראוי לתת כבר מצות מוכנות, דכשנותנים חטים צריך הרבה מלאכות קשות עד שיהיה מצה, אולם בכ"ז י"ל דאדרבה עדיף לתת חטים ולא מצות שלימות ומוכנות לקיום המצוה, דהרי אמרו בכתובות (ק"א). "גדול המלכין שיניים לחבירו יותר ממשקהו חלב", והיינו שיש ליתנו לעני באופן כזה שלא ירגיש כלל שהוא מקבל ונצרך לאחר, ואף אם יקבל יהיה זאת בנפש חפצה ולב טוב, עד שידמה לו שאינו מקבל כלום, ולכן עדיף לתת חטים, שאילו היו נותנים מצה לעני א"כ בבואו לקיים מצות היום של אכילת מצה, מיד היה נזכר שמצה זו אינו שלו וקיבלה במתנה מן הקהל או מן הגביר, וממילא אינו מרגיש החירות, ולכן תקנו חכמים שיתנו את החטים שאז מעת שמקבל החטים והוא לוקחם לנקותם ולאפותם, וא"כ הולך לבעל הריחיים לטווחן ועושה מלאכות הרבה עד שהם נאפים לשם מצוה, ממילא כשבא לקיום המצוה ולשבת על יד שולחנו ולקיים מצות אכילת מצה, כבר שוכח הוא שלא היה החטים שלו, והוא זוכר את כל הטרחה והיגיעה שיגע לדבר מצוה, וכך הוא מרגיש את החירות והשמחה יחדיו. (עי' שו"ת מהרש"ם יו"ד סימן פ"ח ובשו"ת מנחת אליהו (קלעצין) סימן א' ובשו"ת דברי ריבות סימן נ"ו).

רמז לקמחא דפסחא מהתורה

רבינו הגר"א זצ"ל אמר דבר נפלא בביאור הפסוק בפרשת בא: "שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה' מצות יאכל שבעת הימים". ודייק רבינו זצ"ל דמדוע נכפלה מצות אכילת מצה שבעת ימים, ועוד מה שונה דבתחילת הפסוק כתוב "תאכל", ובסופו כתוב "יאכל", ועוד מדוע בפסוק ראשון כתוב "מצת" בלא ו', ובפסוק השני כתוב "מצות" עם ו'. ופירש שהפסוק בא לרמז על מנהג לקנות חטים לחלק לעניים לצורך פסח, וא"כ י"ל דהפסוק הראשון הוא ציווי על אכילת מצה בפסח, וז"ש הכתוב "שבעת ימים תאכל מצת", דהיינו כל אחד לעצמו יאכל מצות שבעת ימים, ומלבד זאת אתה מחויב להשתדל שמצות "יאכל" (בצירי), היינו שיאכל ע"י אחרים, ז"א שידאג שיהיה לעניים מצות. ועפ"י מובן שלגבי האדם שיש עליו חיוב אכילת מצה כתוב "מצת", שלעצמו רשאי לדקדק ולצמצם אכילתו עד כזית וכביצה, ולכן כתוב חסר, משא"כ כאשר המדובר הוא לתת לעניים אינו רשאי לצמצם, ולכן כתוב "מצות" מלא, דהיינו שיתן להם כדי שביעה ממש, כמש"כ "ואכלו בשערך ושבעו", והדברים מאירים כספירים. ויש מהאחרונים שכתבו דלדעת הגר"א משמע שצריך לראות שיהיה לעני מצה כל שבעה, היינו מה שיכול לקיים המצוה, דהא באמת סובר הגר"א דיש מצוה קיומית לאכול מצה כל שבעה, ע"י במשנה ברורה סימן תע"ה ס"ק מ"ה ובשם הגר"א כתבו דעכ"פ מצוה איכא לאכול מצה כל שבעה אלא שאינו חיוב.

בשו"ת לב חיים (ח"ג סימן כ"א) מעורר שאלה מעניינת במינין שהם משומדים וכופרים בתורת משה ומחללי שבת בפרהסיא, האם חייבים לתת להם מצות לשומרים מחימוץ, כדי שיאכלו המינין בפסח, או שאין לנו להתעסק בשבילם מאחר והם כופרים, וענה על כך דהרי קיימא לן אע"פ שחטא ישראל הוא, וחייבים כל ישראל להאכיל להם מצה בפסח, כמו שאנו מאכילים לישראל גמור, דלענין ערבות גם המינים ואפיקורסים חייבים אנו להפרישם מאיסור מדין ערבות, וממילא חייבים להאכיל להם מצות ולא להניחם לאכול חמץ. ומציין לכך את דברי שו"ת בנימין זאב (סימן ט"ו) שאוסר למין ואפיקורס להתעסק בקבורת המת ביו"ט, והאומר לו אין דינו כהאומר לגוי, וחייב משום לפני עיוור לא לתת מכשול. וכן הוא בשאר מצוות, וחייב לדאוג שיאכל מצות ולא חמץ בפסח. (עי' בספרו גנזי חיים מערכת כ' אות מ"ה).

שינוי מעות צדקה

כתב בספר מועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך שליט"א (חלק ז' סימן קס"ח) להסתפק במי שמקבל מעות חטים אם מותר לשנותם לצורך דבר אחר, וכמו במעות פורים שנסתפקו אם רשאי העני לשנות את יעוד המעות שלא לצורך פורים (עי' ב"מ עח:). טור או"ח סי' תרצ"ד, שו"ת חוות יאיר תשובה ר"ב וחיידושי חת"ס ב"מ שם). וכתב שהיום שנותנים לנצרכים כדי שיהיה להם כל צרכם, ולאו דוקא עבור מצות, אינו נחשב לשינוי מדעת הנותן. ועיין באר היטב סוף סימן תע"ב במי ששולח לו יין לדי' כוסות, דאינו רשאי לשנות. וכתב שיש לחלק בין מסרו לו מעות לקנות או נתנו לו יין ומצות גופא, שבזה דוקא אסור לשנותם, אבל במעות מותר.

ומצאתי שהחיד"א זצ"ל כתב בספר מחזיק ברכה (סימן תכ"ט) דאם גבו לצורך חטים והותירו, אין לשנות לדברים אחרים אלא יתנו לעניים לשאר צרכי הפסח. וכתב בספר חסידים (סימן תת"ע) שאם נשלח לאדם דורון לאכול בשבת, אסור לאכול בחול, רק

הנשאר יתן לבני ביתו, ואם אמר לו אל יאכל ממנו רק אתה אסור ליתנו ממנו לאחר. ולפי"ז מסתבר לומר דמי ששולח לחבירו מעות או יין לקידוש, צריך לקדש על אותו יין או לקנות במעות יין עבור קידוש. ויתכן שלקנות דגים לשבת מן המעות הללו יהיה אסור.

אע"פ שכתב הרמ"א בלשון "ומנהג לקנות חטים" וכו', מ"מ מצינו בפוסקים כמה גדול כוחו של המנהג, ובראשם הרמ"א בעצמו (באו"ח סימן תרצ"ז) דאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבע. ובמהר"ל (הלכות יו"כ) כתב דאין לשנות מנהג המקום בשום ענין אפילו בניגונים, וסיפר מעשה מעצמו שהיה ש"ץ פעם אחת בימים נוראים, ושינה שם באיזה סליחות. לימים מתה בת הרב ביה"כ, והצדיק הרב הנ"ל הדין שלקתה בתו על מה ששינה מנהג המקום. והחת"ס בתשובותיו (או"ח סי' נ"א) כתב דכל המפקפק על המנהגים צריך בדיקה אחריו. ובמקום אחר (יו"ד סי' ק"ז) כתב שלשנות מנהג אבותינו אסור תורה הוא אצלנו. ובשו"ת מהר"ם פאדווה (סימן ע"ח) כתב: "אין להשען על בינתנו ולבטל מנהג קדום, אך צריך לבקש בכל עוז למצוא סמך ליישב אותו, וככה עשו כל קדמוננו כאשר מצאו מנהג של תמהו"ן ע"ש, וכ"כ בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ב' סימן כ"ח). וגדולי האחרונים (שדי חמד מערכת חתן וכלה אות כ"א, שו"ת חוות יאיר סימן רל"ד) כתבו, דמנהג הוא אותיות גיהנום, והוא כדי להמחיש את חומרת כוחו של המנהג.

כתב במהר"ם ש"י"ק (מצוה י') ששמע ממרן הגאון בעל החת"ס זצ"ל, דלא יעשה לכתחילה מצות מקמח שעורים, דכתוב בספרים דקמח שעורים קשה לשכחה, ובמצות כתוב: "למען תזכור", ובה מודקדק לשון הרמ"א "ומנהג לקנות חטים". אולם בתפארת ישראל פסחים בפ"ב מ"ו כתב משום דמצינו בגמ' פסחים מ' ע"א דחטיים שרירים וחזקים ואינם מתחמצים כ"כ מהר כמו שעורים, ולכן המנהג ליקח חטים. וכ"כ בדעת ר"ס תנ"ג. וכתבו האחרונים להעיר מדברי הגמ' שבת דף ק"מ ע"ב, מאן דאפשר לאכול פת שעורין ואוכל פת חטים עובר על כל תשחית, והרי לדעת החת"ס קמח שעורים קשה לשכחה, א"כ לא שייך כל תשחית דהרי הוא קשה לשכחה. וכתב לתרץ החת"ס סופר במסכת שבת (שם) ועוד דרק העוסקים בתורה מונעים עצמם מדברים הקשים לשכחה, אבל מי שאינו עוסק בתורה אינו חושש על מעט חלישות כח הזכרון המסובב מדברים אלו. ועל אותם אנשים אמר שאפשר לו לאכול שעורים, אולם מי שמקפיד אין כל תשחית. והוסיף עוד שמשו"ה מקריבים בפסח מנחת העומר ואוכלים כהנים שעורים, לרמז לשכוח מעשי ארץ מצרים אשר ישבתם בה, וביום הביכורים מתן תורה מקריבים ואוכלים מנחת חטים לסגולת הזיכרון ללימוד תורה"ק כי לא תשכח מפי זרעו.

שבת הגדול

בשולחן ערוך או"ח סימן ת"ל ס"א כתב: "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, מפני הנס שנעשה בו". וכן כתב הטור שם, דזהו זכר להנס הגדול שהתרחש כאשר לקחו שה לקרבן פסח, ואף שהיה אלוהיהם של המצרים לא עשו להם המצריים כלום (ועיין בנר"כ השו"ע שם מש"כ בזה). והנה הרמ"א (שם) הוסיף על השו"ע, דנוהגין לומר "הגדה של פסח" בשבת זו עד "לכפר על כל עוונותינו", ואולם בביאור הגר"א (שם) חולק על זה, וסובר שאין אומרים נוסח ההגדה בשבת זו.

ובספר אור אברהם להגר"א גורביץ שליט"א עורר על דברי השו"ע, שהרי לדבריו וכן לפי שיטת הגר"א אין שום דין ומנהג בשבת הגדול, וא"כ למה כתב השו"ע סימן שלם על שבת הגדול ולא כתב בו כלום, אלא רק ששבת זו "נקראת שבת הגדול", וכי השו"ע בא רק לספר לנו איך קוראים לשבת זו, והרי השו"ע הוא ספר הלכות, וצריך ביאור.

כעין זה מצינו ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ג) לגבי ימי החנוכה וז"ל: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שהיו שמונת ימים אלו שתחילתן כ"ה כסליו ימי שמחה והלל וכו', וימים אלו הן הנקראין חנוכה", עכ"ל, וגם זה צריך ביאור, שהרי הרמב"ם כתב הלכות ולא סיפורים, ולמה כתב שימים אלו "נקראים חנוכה". כן מצינו במגילת אסתר (ט', כ"ו) "על כן קראו לימים האלו פורים על שם הפור וגו'", ולכאורה מה הנפקא מינה אם קוראים לימים האלו פורים או לא, ואיזו הלכה נאמר בזה.

וביאר בזה (שם) לפי חידושו של שו"ת חתם סופר (או"ח סימן ר"ח יור"ד סימן רל"ג) שהוכיח מדברי הגמ' מגילה דף י"ד א' שיש דין מיוחד ומצוה דאורייתא לקבוע זכר לניסים שנעשו לעם ישראל, והזכרון שקבעו חז"ל לנס פורים ננס חנוכה לדורות הוא בגלל החיוב והמצוה הזו לעשות זכר לניסים, עיי"ש. ואם כן כל זכר נוסף הוא תוספת בעצם המצוה, ויש לומר דלכן קבעו ג"כ שמונת מיוחדים לימים שאירעו בהם הניסים, שעל ידי קריאת השם המיוחד נזכרים בנס. [וכעין זה כתב הרמב"ן (פר' בא) וז"ל: "וטעם החודש הזה לכם ראש חדשים, שימנו אותו ישראל חודש הראשון, וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד תשלום השנה י"ב חודש, כדי שיהיה זכרון הנס הגדול של יציאת מצרים, כי בכל עת שנוכרי החדשים יהיה הנס נזכר, ועל כן אין לחדשים שם בתורה, אלא יאמר

בחודש השלישי וגו', בחודש השביעי" וגו', עכ"ל. כלומר דעצם קביעות השם הוא זכר לנס. ועיין בהשגות הרמב"ן על ספר המצוות להרמב"ם (שורש א') שהביא בשם הבה"ג דמצות נר חנוכה היא דאורייתא, וביאר הרמב"ן דהיינו משום שכל זכרון לנס הוא מצוה, "וגם קריאת המגלה בפורים הוא דאורייתא", עכ"ד. והיינו דבדואי עצם מעשה המצוה הוא מדרבנן שציוו לעשות מעשה מסויים זה, אך הסיבה שתיקנו את הזכר הוא משום שהיתה עליהם חובה מדראורייתא לעשות זכר לנס. וזהו גם כן הסיבה שקבעו שם מיוחד לחנוכה ופורים וכן לשבת הגדול, כי ע"י קריאת השם נזכרין בהנס, ועצם "קביעות השם" לימים אלו הוא דין והלכה בפני עצמו שקורין לימים אלו כך להזכיר הנס, דשם "שבת הגדול" מזכיר את הנס הגדול שהיה ביום זה, ושם "פורים" מזכיר את הנס שהיה ע"י פור, ושם "חנוכה" מזכיר את הנס שחננו מהמלחמה ביום כ"ה כסליו (עיין בב"ח או"ח סימן תר"ע ובלבוש ובברכי יוסף שם מש"כ בזה).

ולפי דבריו מובן המנהג שהביא החיד"א זצ"ל בספרו 'מחזיק ברכה' סימן ת"ל ובס' מועד לכל חי אות י"ט, דנהגו המדקדקים בשבת הגדול לאחל איש לרעהו "שבת הגדול מבורך", והיינו כי יש בזה קיום הדין של זכירת נס שבת הגדול, וכנ"ל.

הגאון רבי אליהו מישקובסקי זצ"ל היה אומר, שה"שולחן ערוך" כתב סימן שלם על קריאת שם "שבת הגדול" כדי ללמד אותנו, דאפילו כדי לקבוע שם מסויים על יום מסויים, גם על זה צריך שולחן ערוך, ואי אפשר לעשות זאת לבד, עכ"ד.

שבת הגדול כשערב פסח חל בשבת

בשולחן ערוך או"ח סימן ת"ל ס"א כתב: "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו", והרמ"א הוסיף על זה הג"ה "המנהג לומר במנחה ההגדה מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו". [והגר"א חולק על דברי הרמ"א].

במשנה ברורה שם סק"ב כתב "אומרים במנחה ההגדה, לפי שהיתה בו תחילת הגאולה והניסים, ואפילו אם חל שבת הגדול בערב פסח, ואז דורשין בשבת הקודם" [אחרונים], עכ"ל. כלומר, דבשנה זו הדרשה היא בשבת הקודמת לערב פסח, ואמירת ההגדה היא בשבת ערב הפסח.

לענין קריאת הפטרת "וערבה", נחלקו הפוסקים, בהגדה של פסח מועדים וזמנים הל' ערב פסח שחל בשבת סיכס "לדעת הרבה אחרונים בשבת זו דוקא מפטיירין וערבה, אבל בכל שבת הגדול לא מפטיירין וערבה, אבל רבינו הגר"א זצ"ל סובר להיפך, שבשבת זו לא מפטיירין "וערבה", ובכל שבת הגדול מפטיירין "וערבה", ובארץ ישראל נתפשט המנהג לומר תמיד "וערבה" בשבת שלפני פסח (עי' בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סימן ל"ה).

ויש לדון אם עיקר "שבת הגדול" בשבת זו הוא בערב פסח, ורק את הדרשא מקדימין לשבת שלפני כן כדי שיוכלו הרבנים להזהיר את הציבור על עניני בדיקת וביעור חמץ והכנת צרכי הסדר שהם לפני השבת הבאה, או דבאמת עיקר שבת הגדול הוא בשבת הקודמת לערב פסח. לפי הטעם של הטור והשו"ע הרי שבת הגדול נקראת כן משום הנס הגדול שהיה בעשור לחודש ניסן במצרים, שלקחו את אלהי המצרים לקרבן פסח, וא"כ מסתבר שעיקר "שבת הגדול" הוא תמיד בשבת שלפני הפסח, כמו במצרים שיצא יום י' בניסן בשבת שלפני הפסח.

אולם בשבלי הל' פסח כתב, ששבת הגדול נקראת כך מפני הדרשא הגדולה שדורשים בשבת זו, וביאר שם בזה "שמנהג בני אדם כשאינם הולכים לכאן ולכאן כל היום אלא יושבים במקום אחד, הרי הם נוהגים לומר "כמה היום גדול", עכ"ל. ואם כן, הרי עיקר שם "שבת הגדול" הוא בשבת שלפני ערב פסח, כי בשבת זו דורשין דרשת שבת הגדול.

יש אומרים טעם נוסף לשם "שבת הגדול", עפ"י דברי הגמ' מגילה דף כ"ז א' על הפסוק "ואת כל בית גדול" וגו', ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, חד אמר מקום שמגדלים בו תורה וכו', וכן בשבת זו שמרבין בה בדברי תורה, ולכן נקראת "שבת הגדול", שמגדלין בה תורה. ואם כן הרי זה ג"כ תלוי בדרשת שבת הגדול.

בהגדה של פסח עפ"י המהר"ל מפראג זצ"ל מובא טעם חדש לשם "שבת הגדול", לפי מה שכתב בס' "הזוהר" דשבת משפיעה על כל ששת הימים הבאים, והיא "מקור הברכה" של כל השבוע, ועל ליל הסדר אמרו חז"ל שהוא זמן מסוגל לגאולה, ויום הגאולה נקרא "יום ה' הגדול" (הפטרת שבת הגדול), ולכן שבת שלפני ליל הסדר נקראת "שבת הגדול", כי אנו מצפים ומתפללים שבשבת זו יושפע השפע של "יום ה' הגדול", על השבוע הבא, עכ"ד. ולפי טעם זה עיקר שם "שבת הגדול" שייך להשבת של ערב פסח, שהיא השבת שלפני ליל הסדר, ולא על השבת שלפני כן (ועיין עוד ב"חתם סופר" עה"ת בחידושו על שבת הגדול מש"כ בזה).

אמירת ההגדה בשבת הגדול

מנהג ישראל לומר בשבת הגדול ההגדה מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו, וזהו אף שחל שבת הגדול בערב פסח כמובא ברמ"א סימן ת"ל, מפני שבשבת שלפני פסח היתה התחלת



על המטה אפרים הלכות סוכה בקונטרס אחרון לסימן תקפ"א והמשני"ב (שם) פסקו שאם חל פסח בשבת הבאה אומרים ויהי נועם במוצאי"ק שלפניו, ולא חוששים לאיסור מלאכה דערב פסח, משום דעד חצות מותר במלאכה מדינא ואינו אסור רק במקום שנהגו, והרי כתב הלבוש סימן תס"ח דבמקומותינו מקום שנהגו לעשות הוא, וממילא יש ששת ימי מעשה כל ה' ימים, דמקצת היום ככולו, וגם אף לאחר חצות יש כמה מלאכות גמורות שמתורת מדינא וכמבואר בגמ' ובשו"ע. וכך פסק בשו"ת תורת יקותיאל אור"ח סימן ס"ד ובקונטרס "ויהי נועם" שגדפס בירושלים בשנת תרצ"ז, ומסיים בסו"ד "ועכשיו שנתברר בראיות ברורות שצריך לומר ויהי נועם אף כשחל בשבת הבאה, **הנה המתקשקש דוקא שלא לומר מונע ג"כ רבים מלומר, ראוי לו לחוש שלא יהא חס ושלום בכלל מונע רבים מלעשות דבר מצוה**", וכן פסק בס' פתחא זוטא על הלכות פסח (ע"י פ"ר"ח סימן תס"ח).

מנהגי בדיקת חמץ

מובא בפסחים ד"ב ע"א "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", וכתב רש"י "בודקין שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא". התוס' ד"ה אור מקשים על דברי רש"י דהרי אמרו בפסחים ד"ו ע"ב דהבודק צריך שיבטל, וא"כ כיון דאף לאחר הבדיקה צריך ביטול אי אפשר לומר דהבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבי"ב, ובי"ב שהרי ע"י הביטול בפני עצמו כבר לא יעבור בבי"ב, ואין צורך את הבדיקה בשביל שלא לעבור על בי"ב, ומשו"ה כתבו התוס' דהבדיקה היא רק מדרבנן כדי שלא יבוא לאכלו.

גדר ביטול חמץ

ולעצם עיקר דין ביטול חמץ כתבו התוס' בפסחים ד"ב ד"ה מדאורייתא דזהו משום דהחמץ אינו שלו לאחר הביטול הואיל והביטול הוא מעשה הפקר, וכן משמע בהגהות אשר"י פסחים פ"א ס"ט, אולם מדברי הר"ן משמע דיסוד דין ביטול חמץ הוא משום דחמץ הריהו אחד משני דברים, דעשאו הכתוב כאילו ברשותו כמובא בפסחים דף ו', וזהו דבאמת הרי אינו שלו כיון דאיסור הנאה הוא, ואיסורי הנאה אינם שלו וכמובא ברש"י פסחים דף ו', וא"כ מעיקר הדין לא היה צריך לעבור ע"ז בבי"ב, אלא דגזירת הכתוב דהרי זה נחשב כאילו הוא ברשותו ועובר ע"ז בבי"ב, ולכן אם ביטל החמץ ומביע דעתו שאינו רוצה בחמץ, ולא נוח לו שיהא לו בזה זכות, אז החמץ ממילא נעשה הפקר אף שלא הפקיר אותו בפועל, וכ"כ המאירי פסחים ד"ו ע"ב. וע"י בס' מרחשת ח"א סימן א' ובשערי ישר שער ה' פרק כ"ג. בשאגת אריה בסימן ע"ז כתב דדין ביטול אינו משום דנחשב חמץ שאינו שלו, אלא דזהו גז"כ דאף דהוא חמץ שלו, מ"מ כיון שביטלו והוא אצלו כעפרא דארעא אינו עובר בבי"ב בחמץ זה.

ברכה על ביטול חמץ

יש לברר מדוע אין מברכין על ביטול חמץ, ואם בירך אף בדיעבד לא יצא. כתב הבי"ב בסימן תל"ב משום דביטול הוא בלב, ואין מברכין על דברים שבלב, עוד תירץ דבכלל ביעור ישנו לשון ביטול, ואין בכלל לשון ביטול ביעור. (ע"י פרי"ח בסימן תל"ד שכתב דאף דביטול בפה, סו"ס לא מצינו שתקנו חכמים נוסח ברכה על ביטול). והנה על התירוף הראשון דאין מברכין על דבר שבלב הקשו המפרשים מהפרשת תרומה דניטלת במחשבה ומברכין עליה, וכמו שכתב הרא"ש מסכת עבודה זרה פרק ד' סימן ט' דמוכח דנותן עיניו מצד זה ואוכל, דמברך אע"ג דהוא במחשבה, וכמו שהוכיחו בס' עמודי אש סימן ס' אות כ"ח, שדי חמד מערכת ב' אות ל"ה, המהרש"ם בדעת תורה סימן תל"ב והאור שמח ספ"ג מהלכות מילה. המהרש"ם בדעת תורה תירץ עפ"י מש"כ בשו"ת מהר"ט ח"א סימן קכ"ז דמחשבה דתרומה הוי כמעשה, כדמשמע בגמ' קידושין דף ג' ט"ז ע"ב, דא"כ גם במפריש תרומה בידיים לא יברך מפני שאפשר במחשבה ובע"כ דנחשב כמעשה, ע"י בטור סימן ל"ב, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי שיבטלנו בלבו ויחשבנו כאילו הוא עפר בעלמא ואז אינו עובר עליו, ובבי"ב מדאורייתא מביא. כתב הר"ן איכא מ"ד דלבו לאו דווקא אלא לומר שאין צורך להשימע לאזניו, אבל צריך שיוציא בשפתיו דדברים שבלב אינם דברים, והטור כתב בסימן תל"ו שאם מחשב בלבו לבטל מספיק, וכן דעת ר"י.

ברכה על הרהור בדת

והנה בשו"ע אור"ח סימן מ"ז נפסק שהמהרהר בדת אין צריך לברך ברכות התורה, ודעת הגר"א שמברך גם על הרהורו כיון שיש מצוה בהרהור בדת כמש"כ והגית בו יומם ולילה, ור"ל בלב כמש"כ "הגיון לבי", לכן יש לברך על הרהורו (ע"י בנצ"י"ב במרומי שדה ברכות כ"א ובקהילות יעקב ברכות סימן י"ד מה שכתבו על דברי הגר"א). דעת הנשמת אדם כלל ס"ד שמכיון דברכת התורה לומדים מהפסוק "כי שם ה' אקרא", וקריאה היינו דיבור, לכן גם לא תקנו חז"ל ברכה על הרהורו לפי שאינו ניכר. וכן דעת השאגת אריה סימן כ"ד שאף לדעות שיוציאים בהרהור בברכת המזון, מ"מ ברכת התורה אינו יוצא יד"ח בהרהור, דדומה לק"ש דהרהור לאו כדיבור (ע"י שו"ת משיב דבר להנצ"י"ב חלק א' סימן מ"ז).

ידינו, פעמים צריך שיהיו ששה ימים של חול של עשיית מלאכה. בפרישה (שם) אות ג' מבאר הדברים דפעם אחת מדובר על מלאכת המשכן, ופעם אחת על מעשה ידינו דששת ימי המעשה, או משום שהיו"ו של ומעשה ידינו מרמזת לששה ימים מלאים של מעשה ידים. ויש נותנים הסימן ויהי נועם - כל ה' ימים יהיו לנו לנועם ולברכה. מנהג זה מובא בשבלי הלקט סימן קכ"ט. וכיון שאין אומרים ויהי נועם, גם בסדר קדושה אין אומרים, וכ"כ הרמ"א ריש סימן רצ"ה, ובט"ז (שם) מבאר הטעם וז"ל: אין אומרים סדר קדושה דויהי נועם שייך למלאכת המשכן ועל ידו שרתה שכינה, וזהו "ואתה קדוש יושב תהילות ישראל", פירוש כיון שאתה קדוש יש לו שייכות לויהי נועם, וכשאין אומרים ויהי נועם אין אומרים ואתה קדוש.

רבי שמואל דוד הכהן מונק זצ"ל בשו"ת פאת שדך הוסיף עוד טעם, עפ"י מ"ש באותיות דר"ע שאות וא"ו ביקשה מהקב"ה לברוא בה העולם מפני שנאמר בה שבחו של הקב"ה שנאמר "ואתה קדוש" וכו'. ע"כ. ולכאורה יש לעיין הרי אות וא"ו אינה מוסיפה כלום בשבחו של מקום, שהרי אף אילו היה כתוב "אתה קדוש" בלא וא"ו היה אותו השבח, וא"כ מה טענתה שיברא בה העולם. ויל"פ שהנה הכתוב שם מדבר על עת צרה "אלוקי אקרא יומם וגו' ואתה קדוש יושב תהילות ישראל כך בטחו אבותינו בטחו ותפלטמו", והכי יתפרש הכתוב ש"אתה קדוש" משתייר אף בעת צרה, שאתה ד' לא שנית, ואותה אות וא"ו פירושה כמו "אבל", כלומר אעפ"י שאני בעת צרה מ"מ "אתה" משתייר "קדוש יושב תהילות ישראל", וזהו השבח של אות וא"ו, שאף בעת דין וצרה הוא ית' מהולל וקדוש. ולפי"ז וא"ו דואתה קדוש מורה על אמונה ובטחון בעת צרה, ויפה שייך להקמת המשכן שמבואר שהיתה הקמתו בזכות האמונה.

ויש לציין דלדעת רב סעדיה גאון בסידור תפילת מוצאי שבת יש לאמרו בכל מוצאי שבת, ואף אם חל יו"ט באמצע השבוע, וכך מובא בברכי יוסף בסימן רצ"ה סק"א ובסימן תצ"א סק"ב דראה לקצת גדולי הדור דהגם שהתפללו עם ציבור שלא היה אומר ויהי נועם שחל יו"ט באמצע השבוע, הם היו אומרים מזמור זה בלחש, וטעמם כי על דרך האמת מוכרח באמירתו בכל מוצאי"ק, אף שיהיה יו"ט באותו שבוע. וכן כתב בס' שלמי ציבור דף ר"ח ובחסד לאלפים סימן רצ"ד ובבן איש חי שנה שניה פרשת ויקרא אות ו'.

וכתבו האחרונים להעיר דהנה בטור אור"ח סימן תקנ"ט מובא שאם חל תשעה באב במוצאי"ק שאין אומרים ויהי נועם, ויש מהגאונים שכתבו כיון שאין אומרים ויהי נועם גם סדר קדושה אין לומר, ורב צמח גאון כתב אין אומרים ויהי נועם אבל אומרים ובה לציון וכל סדר קדושה, וכן נפסק בשו"ע סימן תקנ"ט סעיף ב'. ולכאורה הרי מבואר ברמ"א בסימן רצ"ה שבזמן שאין אומרים ויהי נועם כגון שחל יו"ט באמצע השבוע, אין אומרים סדר קדושה, הרי שסדר קדושה נמשך מאמירת ויהי נועם, ובתשעה באב לא פוסקים כהגאונים שאין לומר סדר קדושה משום שאין אומרים ויהי נועם. וכתב לתרץ בס' משאת כפי שבמוצאי שבת שאמירת סדר קדושה נגדר מאמירת ויהי נועם כמש"כ הט"ז בסימן רצ"ה ס"ק ג', ממילא כשאין אומרים ויהי נועם כשאין ששת ימי המעשה בשבוע הבא אין מקום לומר ואתה קדוש וכל סדרא דקדושה, משא"כ בתשעה באב שאמירת ואתה קדוש שייכת בפני עצמה, דגם כשלא חל במוצאי שבת אומרים ואתה קדוש, מדוע נשמטי האמירה שאינה תלויה באמירת ויהי נועם.

אמירת ויהי נועם כשחל יו"ט בשבת הבאה

מבואר בט"ז בסימן רצ"ה דכשחל יו"ט באמצע השבוע אין אומרים ויהי נועם, אפילו חל ביום ו' עש"ק שצריך ששה ימים למלאכה. ומשמע דאם חל יו"ט בשבת הבאה אומרים ויהי נועם במוצאי"ק, שהרי יש ששה ימים שלמים שאפשר לעבור. ולכאורה ה"ה גם כשחל פסח בשבת הבאה אומרים ויהי נועם במוצאי שבת הקודמת.

בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק א' סימן י"ט ובסידורו כתב שכל יו"ט אם חל בשבת שלאחרי זה אומרים ויהי נועם במוצאי"ק שלפניו, **חוץ מכשחל יום א' דפסח בשבת** שיש ניהגים שלא לאמרו כיון שאין עושין מלאכה בערב פסח אחר חצות, וכוונתו דבשו"ע סימן תס"ח ס"א כתב העושה מלאכה בער"פ מחצות ולמעלה משמתין אותו, ובמחצית השקל כתב דמחצות נקרא זמן שחיתת הפסח, וכיון דהוא זמן שחיתת הפסח כתב בירושלמי דהוא יו"ט, שכן בכל השנה אפילו יחיד שמביא קרבן הוי יו"ט שלו, וה"ה בער"פ שכל אחד מישראל היה שוחט פסחו, נמצא דבפסח שחל בשבת כבר יו"ט ביום ו', ע"כ אין אומרים ויהי נועם במוצאי"ק שלפניו (ע"י שער הציון ס"י רצ"ה סק"ה). וכ"כ בס' שלמי חגיגה סימן רצ"ה אות ט'. וכ"כ בס' חידושי הלכות על הלכות פסח סימן א' [לבעל תנא תוספאה]. וכתב בס' חק לישראל דאם חל פסח ביום א' דאז בעש"ק שהוא י"ג בניסן אין מעיקר הדין שום איסור מלאכה, והשערי תשובה סימן תמ"ד סק"א אף כתב דלא ראה נזהרים בזה אפילו דרך חומרא, דכה"ג פשוט דחייבין לומר ויהי נועם במוצאי"ק שלפניו.

אולם דעת הפרי מגדים סימן רצ"ה במשב"ז סק"ב ובקונטרס נועם מגדים במנהגים אות ז' והברכ"י (שם) סק"ב ובס' קצה המטה

הגאולה והניסים, וכך מובא בלבוש (שם). הגר"א ז"ל תמה על מנהג זה שהרי אמרו במכילתא פרשת בא "שומע אני מר"ח ת"ל ביום ההוא וכו', ת"ל בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור לפניך" (ע"י רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ג ה"א, וס' מעשה רב אות קע"ז). היעב"ץ ז"ל בסידורו כתב שעכ"פ בשבת ער"פ בודאי לא לאמרו לרצון, שיש קפידיא באכילת מצה מבעוד יום, וכן באמירת ההגדה. וע"י בס' מור וקציעה סימן ת"ל מש"כ לתמוה ע"ז. דעת הא"ר והחק יעקב והפמ"ג (שם) שיש לאמרו אפילו חל ערב פסח בשבת, וכן דעת שו"ע הרב סימן ת"ל. ראוי לציין שבראב"ה סימן תכ"ה כתב "נהגו התינוקות להקדים ולקרות ההגדה ביום שבת הגדול וכו', ונראים הדברים שהוא כדי להסביר בפיהם ויבינו בפסח וישאלו". ומשמע מדבריו שהמנהג היה שרק התינוקות אמרו ההגדה ולא הגדולים, וכן מובא במהרי"ל בהגה"ה בהלכות שבת הגדול.

אמירת "ויהי נועם" במוצאי שבת כשחל יו"ט באמצע השבוע

אחר תפילת שמונה עשרה במוצאי"ק אומרים רק חצי קדיש, ואח"כ אומרים ויהי נועם וגו' שהוא הפסוק האחרון של מזמור פרק צ'. בטור סימן רצ"ה כתב דהוא מזמור של ברכה שבו בירך משה את ישראל, לכן אומרים אותו במוצאי שבת כדי שנתברך במעשה ידינו בשבוע הבא. ברש"י שמות ל"ט מ"ב כתב שאמר להם משה יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם. בשו"ת בנימין זאב סימן ר"י"ט כתב בנוסח שונה וז"ל: "ומעשה ידינו כוננהו, אנו מתפללין שיבוא מעשה ידינו ביושר, ולא נבוא לידי עבירה כדי שלא נידון בגיהנום".

בסידור רב עמרם גאון דף ל"א כתב וז"ל: "זה שנהגו לומר ויהי נועם וקדושה דסדרא ולומר בנעימה ובעריבות טעם באפוקי שבתא, כדי שישתהו ישראל בהשלמת סדריהם כדי להאריך מנוח לרשעים מלחזור לגיהנום, כדאמרינן במוצאי"ק צועק המלאך שהוא ממונה על הרוחות חזרו לגיהנום למות שכבר השלימו ישראל סדריהם". דבריו מבוססים על הנאמר במדרש נחומא פרשת כי תשא ובשאלות פרשת בראשית "אמר לו ר"ע לטורונסורופוס כל ימות השבוע אנו נידונין ובשבת אנו נחזין, ובמוצאי השבת עד שהסדרים נשלמים, וכשהסדרים נשלמים מלאך שמו דומה שהוא ממונה על הנשמות בא ונוטל נשמתן של אותם אנשים ומקלען לארץ, הדא הוא דכתיב "ארץ עפתה כמו אפל צלמות ולא סדרים" (איוב י'), מהו צלמות, צאו למות שכבר שלמו הסדרים". היוצא מדבריו דאמירת ויהי נועם והקדושה דסדרא נועדה להאריך את התפילה במוצאי"ק כדי להאריך את מנוחת הרשעים בגיהנום.

עוד טעם כתב המטה משה אות תצ"ז וז"ל: "לפי שהשבת היא משמרת שומריה, ואין צריכים לירא מן המזיקים שהרי אין חותמין בשבת שומר עמו ישראל לעד, אלא חותמין הפורש סוכת שלום עלינו לפי שאינן צריכים שמירה מן המזיקין, לפיכך עתה כשנכנסין לחול והם צריכים שמירה מן המזיקין שכבר ניתנה רשות למחבלים לחבל, נהגו לומר זה המזמור במוצאי"ק שיש בו תפילה להמלט מן המזיקים ומדין גיהנום", וכך כתב באותו לשון בעל שבלי הלקט בסימן קכ"ט.

רבי יהודה בן יקר בספרו פירוש התפילות והברכות כתב בדרך דומה וז"ל: "וגומר התפילה ואומר קדיש, ואומר ויהי נועם לפי שכתוב מעשה ידינו כוננה עלינו, ומשה רבינו אמרו כשגמר המשכן ואמר יהי רצון מלפניך שתשלח ברכה במעשה ידינו, וגם אומרים אותה לפי שהוא שיר של פגעים (כמובא בשבועות דף ט"ו ע"ב), שהשדים שולטים בלילה יותר מן היום לפי שגם החושך הוא מעין מלאך המות ומחשיכים עיניהם של בריות, וגם ליל תחילת ממשלתם של שדים היה ליל מוצאי שבת שהרי בראם הקב"ה ערב שבת, ולא ראו חושך עד מוצאי שבת". לפי דבריו יוצא שבתפילה זו יש שני ענינים, היינו המזיקין וברכה במעשה ידינו.

אחר אמירת ויהי נועם אומרים ואתה קדוש כמובא ברמ"א סימן רצ"ה, והטעם לאמירתו כתב במטה משה אות תצ"ט "לפי שאין דרך לברך התלמיד שלא יתברך רבו עמו, לכן מאחר שהתחיל בברכת עצמו ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו ומעשה ידינו, יאמר גם ברכת הש"ת ואתה קדוש". בסדר קדושה אין אומרים הפסוק ובא לציון גואל ואני זאת בריתי, רק מתחילין ואתה קדוש, וכתב הטור בסימן רצ"ה לפי שאין גאולה בלילה. בס' אוצר טעמי המנהגים עמ' קפ"ו מפרש דבמצרים עיקר הגאולה היה ביום שכתוב "ויהי בעצם היום הזה" (שמות י"ג). והב"ח (שם) כתב הטור הטעם דבליל תשעה באב דאין אומרים ג"כ "ואני זאת בריתי", וכתב הטור הטעם לפי שהיה נראה כמקיים ברית על הקינות, ועוד טעם אחר לפי שהכל בטלין מתלמוד תורה שכרת ברית עם ישראל בשביל שניתנה בשלש בריתות, אבל ליל מוצאי שבת דכל השנה למה לא יאמרו ואני זאת בריתי. ונראה ודאי כיון דבליל תשעה באב צריך להתחיל ואתה קדוש משום דאין גאולה בלילה, וגם דהכל בטלין מתלמוד תורה, לפיכך גם במוצאי"ק דכל השנה אין אומרים ובא לציון גואל ואני זאת בריתי, כדי שלא יהא הדבר חלוק ליל מוצאי שבת דכל השנה מליל תשעה באב.

מתי אין אומרים ויהי נועם במוצאי שבת

כתב הרמ"א בסימן רצ"ה כשחל יום טוב באמצע השבוע אין אומרים ויהי נועם. והטעם לזה מובא בטור כיון שאומרים ומעשה

בשורת בנין עולם או"ח סימן ו' בהגהה כתב בשם חכם אחד שהקשה על הגר"א הסובר שמברכים על מצות הרהור בד"ת, מדברי הטור שאין לברך על ביטול חמץ על מצות הרהור בד"ת, על הרהור, ואיך יברך ברה"ת על דברים שבלב, וכתב הבנין עולם שזו אינה קושיא **דביטול חמץ עיקר מצוותו בלב**. והיינו מחשבת לבו שתהא דעתו לעשותו כעפרא, ואז הוא הפקר, והדיבור של כל חמירא אינו אלא גילוי על מחשבתו גרידא, משא"כ בתלמוד תורה אין עיקרו הרהור לבד, אלא עיקר מצוותו היא גם להתבונן במחשבתו להעמיק בתורה, וגם עיקר המצוה בדיבור כמו שנאמר "חיים הם למוצאיהם" - אל תקרי למוצאייהם אלא למוצאייהם, כמובא בעירובין דף נ"ד ע"א. וכן מובא בספרי עה"פ "ושנתם לבניך" - שיהיו דברי תורה משוננים בפיה, ולכן שייכת ברכה גם בהרהור (עי' שו"ת אפרקטא דענייא ח"ב או"ח סימן ה').

בשורת שואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"ב סימן כ"ו) ג"כ נשאל על דברי הבי"ה מהר"א שני"ל שמברכים על הרהור, וכן קשה שאין מברכים ברה"ת על הרהור כמש"כ הט"ז סימן מ"ז דאינו מברך על הרהור בד"ת, וע"כ יוציא קצת ד"ת בפיו משום ברכה, ומתוך דע"כ לא כתב הבי"ה כן דשם תקנו על הבדיקה ולא על הביטול, דביטול מועיל במחשבה, וכן ברה"ת תקנו שיברך על דיבור זה באמת יותר טוב. אבל אם נותן עיניו בצד זה שלא יברך כלל זה ודאי אינו נכון ולמה לא יברך, ועוד כיון שנתקן ברכה על ההפרשה למה ימנע מלברך כשנותן עיניו בצד זה.

בשורת רעק"א סימן כ"ט מביא קושיא זו בשם הגר"י פיק, ותיירץ כיון דשורש ענין הפרשה הוא מעשה ליתנו לכהן, אף שעתה אינו עושה מעשה מ"מ מחשבתו לקרא בשם תרומה שכונתו לבוא לידי מעשה נקרא מעשה, משא"כ בביטול חמץ דנגמר ונעשה הכל במחשבה. באמרי בינה דיני שבת סימן ב' בסו"ד תירץ דכשקורא שם על תרומה אף במחשבה זה במעשה, כיון דחל ע"ז שם תרומה ויוצא מרשותו וחל עליו שם אחר, משא"כ בביטול דבלא"ה אינו ברשותו רק עשאו הכתוב כאילו ברשותו, ועיקר הביטול דמסלק רשותו ומחשיבו כעפר, ע"ז לא תקנו ברכה דלא הוא שום מעשה, משא"כ בתרומה דבמחשבה נתקדש להיות תרומה וממונו של כהן או של גבוה, אין לך מעשה גדול מזה (עי' בס' מלא הרועים מערכת הרהור כדבור דמי אות ד', שו"ת אור לי להשד"ח סימן מ"ט ושד"ח כללים מערכת ב' אות ל"ה).

למה אין מברכים על בדיקת חמץ

ומה דאין מברכים על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד, יש לומר שאין בבדיקה תכלית המצוה, שהרי מי שבדק ולא ביער או לא ביטל לא עשה כלום (ט"ז סימן תל"ב ובשו"ע הרב שם אות ג'), וכן הרמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א הלכה ט"ו כתב שהבדיקה היא רק מדרבנן, והיא ההזמנה וההכנה לביעור והגמור היא הביעור (עי' לבוש סימן תל"ב).

ביטול בלשון ארמית

יש לברר מדוע תקנו את הביטול בלשון ארמי, כתב הרמ"א סימן תל"ב ס"ב שצריך להבין מה שהוא אומר בשעת הביטול, **שהרי עיקר הביטול הוא בלב**, לפיכך צריך להבין בלב מה שהוא מוציא בשפתיו, וזה שתקנו הביטול מפני עמי הארץ שאינם מבינים בלשון הקודש, וארמית היתה השפה המדוברת בימיהם (עי' תוס' ברכות ג' ע"א ד"ה ועונין). לפיכך בארצות הללו שאין המון עם מבינים גם לשון ארמי, צריך ללמדו ולהזהירם שיאמרו נוסח הביטול בלשון שהם מבינים (עי' בשו"ע הרב סימן תל"ד ס"ח). ואם עבר ואמר הביטול בלשון שאינו מבינו כלל, אם הוא יודע כוונת הביטול שכוונתו הוא לבטל החמץ ולהפקירו, אעפ"י שאינו מבין פירוש המילות שהוא מוציא בשפתיו יצא יד"ח, משא"כ אם אינו יודע ומבין ענין הביטול לא יצא יד"ח, שכל הפקר צריך להיות פיו ולבו שווין, וכ"כ המג"א (שם) ס"ק ו'.

ביטול בלשון הקודש

מובא בשו"ע או"ח סימן תל"ד ס"ב דאחר בדיקת חמץ בליל י"ד בניסן יאמר כל חמירא ליבטיל ולהוי כעפרא דארעא, ומוסיף הרמ"א ואומר הביטול בלשון שמבין, ואם אמרו בלשון הקודש כל חמירא כולל שאור וחמץ. ונתקשו המפרשים מדוע קורא הרמ"א לאמירת כל חמירא לשון הקודש, הרי הוא לשון ארמי, ותיירצו הא"ר והלבוש בסימן תל"ד דהרמ"א קורא ללשון הש"ס לשון הקודש. ובחק יעקב סק"י מביא דבשורת שער אפרים בקונטרס אחרון דף ק"ג משיג ע"ז דכל חמירא אינו לשון הקודש, וכתב בחק יעקב דבאמת אין זו השגה כלל, דכנגד שאר לשונות נקרא כל חמירא לשון הקודש, ומביא סמך לדבריו ממש"כ האגודה בפסחים פ"א אחר שהביא נוסח כל חמירא, מוסיף "אבל אם אינו יודע לומר בלשון הקודש יאמר בלשון אשכנז או שאר לשון שמבין", הרי שקורא לארמית לשון הקודש.

מובא בגמ' שבת י"ב ובסוטה ל"ג "לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, וכל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמי", ופירשו בשו"ת תמים דעים סימן קפ"ד ובא"ר או"ח סימן ק"א סק"ז דהיינו אפילו

לשון ארמי שהוא קרוב ללשון הקודש אין מכייר, וכש"כ שאין מכיירין בשאר לשונות, ולכאורה משמע דלא הוא ממש כלשון הקודש כדברי הרמ"א, אלא קרוב ללשון הקודש, וכ"כ התור"ט בתחילת פ"ז דמסכת סוטה בדעת הרע"ב, וכך כתב מהרש"א סוטה דף ל"ג דנקט ארמי שהוא תרגום חדש, אעפ"י שהוא לשון חשוב שניתן מסיני כמובא פ"ג במגילה. ועי' ברא"ש מסכת ברכות פ"ב ע"ב דכתב דנקט לשון ארמי, דאף שמכירים בכל הלשונות מ"מ רק ללשון ארמי אין נזקקין, לפי שלשון זה מגונה בעיניהם להזקק לו (עי' בס' באר שבע סוכה ל"ג מש"כ על דברי הרא"ש). בס' עולת שבת סימן תל"ד מובא שאם אמרו בלשון הקודש אפילו אינו מבין יצא, ופירש כן בדעת הרמ"א, אולם הא"ר משיג על זה ודעתו שלא יצא, וכן מובא בשו"ת כנסת יחזקאל סימן י"ד ובשו"ת עטרת חכמים סימן ה' ד"ה ומיום עמד.

בדיקה בלא ביטול

הפרי חדש בסימן תל"א ס"א האריך להוכיח דמן התורה מועיל בדיקה בלא ביטול, וכל שבדק ולא מצא מספיק מעיקר דין תורה גם כשלא ביטלו, ודבר זה מבוואר בר"ן ריש פסחים שכתב וז"ל: "די"ל דמדאורייתא בחד מינייהו סגי, כלומר או בבדיקה או בביטול בבדיקה לחוד נמי מהניא כדאמרין בדף ז', ע"כ לאור הנר מנא לן, ופשוטין ליה מקראי, אלמא דבדיקה ג"כ מדאורייתא היא, וכל שבדק מן התורה אינו צריך לבטל" (עי' פני"ש ריש מסכת פסחים ד"ה במשנה כתב).

ביטול חמץ בליל הבדיקה ולמחרתו

בשו"ת מהר"י וויל סימן קצ"ג כתב, לאחר הבדיקה יבטל החמץ ויאמר כל חמירא דלא חמיתיה ודלא בערתיה ליבטיל וליהוי הפקר כעפרא, אבל לא יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה, דאי אמר הכי א"כ ביטל אפילו שמצא, וא"כ אינו שלו, וצריך לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. ומאיי טעמא הנ"ל דלמחר אין לבטל עד לאחר השריפה, דאי בטל קודם א"כ לא הוי שלו, ואז יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה, וישורף החמץ קודם שעה שישית כדי שיוכל לבטל. הרמ"א בסימן תל"ד ס"ג הביא מקצת דבריו וז"ל: "ואין לבטל ביום אלא לאחר ששרף את החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו". וכך מובא בטור סוף סימן תל"ד דברי הר"ר פרץ דבביטול הלילה יאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חמיתיה ודלא בערתיה, ובביטול היום יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה דבערתיה ודלא בערתיה, ובב"י ביאר הטעם דבלילה שהוא משייר חמץ שיאכל למחר איך יאמר שהוא מבטל החמץ שראה, ואנו רואים שאינו מבטלו אלא משמרו יפה יפה, אבל ביום שאינו משמר לעצמו שום חמץ שייך שפיר לומר שהוא מבטל גם החמץ שראה, אולם בפרישה ודרישה (שם) פירשו דטעמו כמש"כ מהר"י דאל"כ מבטל גם את החמץ שראה, וצריך לקיים מצות שריפה בחמץ שלו.

בדיקה בחמץ ולא בשאר איסורים

התוס' בפסחים ד"ב ע"א ד"ה אור ל"ד מקשים מדוע תקנו חז"ל בבדיקה בחמץ ולא בשאר איסורי הנאה, ותי' משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר אלא בפסח, משא"כ שאר איסורי הנאה שאיסורם איסור עולם, ועוד דשונה חמץ שעובר עליו בכל יראה ובל ימצא החמירו חכמים לבדוק ולבערו. והר"ן כתב דאיסור חמץ הוא בכרת, לכן החמירו בו. (עי' תוספות י"ט פ"א מ"ג במסכת פסחים). בשו"ת הרדב"ז סימן תתקע"ז כתב בענין זה וז"ל: "שאלת ממני אודיעך דעתי מה נשתנה חמץ בפסח מכל איסור שבתורה שהחמירה עליו תורה להצריכו בדיקה ושרוף וכלה וגם ביטול, והוסיפו חכמים להצריך בדיקה בחורין ובסדקין ולחפש אחריו ולשרש אותו מכל גבוליו, ועבר עליו בכל יראה ובל ימצא, ואסורוהו בכל שהוא שאינו מתבטל כלל, וחומרות כאלו לא נמצאו בכל האיסורין שבתורה, דאי משום כרת הרי חלב ודם, ואי משום דאסור בהנאה הרי כלאי הכרם ושור הנסקל וכמה איסורי הנאה שלא החמירה תורה בהם כל כך, ואי משום דלא בדילי מיניה כולא שתא הרי יין לנוזר דלא בדיל מיניה וכו', ועל כן אני סומך על מה שאמרו חז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמו ליעה"ר והוא שאור שבעיסה, ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו ויחפש בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטל, **והרי זה אמת ונכון**". המהרש"א בפסחים ד"ה כותב "טעם השבתת שאור בפסח כי שאור שבעיסה הוא היצה"ר כוחו של סטרא אחרא שרו של עש"י, וכך כתב המהרש"א בפסחים קט"ז ע"ב. בפירוש הספורנו עה"ת פרשת צו כותב להסביר מדוע בקרבן תודה מקריבין ב' סוגי לחמים חמץ ומצה, כי החמץ רומז ליעה"ר שאור שבעיסה, והמצה היא רמו ליעה"ט, וזה בא לרמוז לאדם דאף שזכה וניצל מהסכנה, מ"מ עליו לזכור שהסכנה שהיתה לו בגלל היצה"ר שבו שהוא גרם לו לחטוא, ובגלל זה נכנס לסכנה. בקונטרס בעניני פסח מהגר"ח קרלינשטיין זצ"ל מסביר את כוונת דברי הרדב"ז הנ"ל, דכיון דהחמץ רומז ליעה"ר לכן הרי הוא אסור אף במשנה, והיינו משום שאם נותנים ליעה"ר דריסת רגל אפילו כחוט השערה, אז היום אומר לו עשה כך ומחר אומר לו עשה כך עד שמשתלט עליו לגמרי רחמ"ל, ולכן אפילו משהו הראשון אסור.

בס' שמחת הרגל להחיד"א לימוד א' הוסיף על דברי הרדב"ז, שאין זה רק על דרך הרמז כי אם גם על דרך הפשט, וז"ל: "עיניך לנוכח יביטו שהרב ז"ל פשפש ולא מצא טעם לחומרות חמץ אשר החמירה תורה וחז"ל יותר משאר איסורים על פי הפשט והדין, והוצרך לסמוך עצמו על הרמז כי החמץ רמו ליעה"ר, דכל החומרות האלו לעורר האדם שצריך להתרחק מאד מאד מן היצה"ר, ולחפש בחורי וסדקי לבו אם שמץ דבר נמצא בו למהר לבערו ולשרפו באש התורה, ולהזהר מאד בכל יראה ובל ימצא ואולי יצאל ממנו". וכ"כ בס' מחזיק ברכה או"ח סימן תס"ז.

עי' בהגדה של פסח מהחתם סופר זצ"ל דהחמץ רמו ליעה"ר, והמצה רמו ליעה"ט, דחמץ בגימטריא קל"ח, מצה בגימטריא קל"ה, ונמצא החמץ הוא יותר ג' מן המצה, וזהו לרמז על ג' אבות היצה"ר שהם הקנאה התאוה והכבוד המוציאין את האדם מן העולם.

נטילת ידים קודם בדיקת חמץ

מובא במשנ"ב בסימן תל"ב ס"ק ב' י"ש אומרים שטוב ליטול ידיו קודם והוא רק משום נקיות", משמע שענין הנטילה אינו מדין הבדיקה אלא מדין הברכה, ויצא לפ"ז אם בירך והתחיל לבדוק ולא נטל ידיו קודם הברכה, באם הברכה מצריכה את הנטילה אינו צריך ליטול ידיו, אמנם אם נאמר דחיוב נטילה הוא משום בדיקה, כיון שעדיין בודק צריך ליטול ידיו. בשע"צ (שם) סק"א הביא מקור שיש ליטול ידיו קודם הברכה מדברי מהרש"ל, אולם מלשון המג"א בריש סימן תל"ב שכתב "יטול ידיו קודם **שיבדוק**" משמע דהבדיקה מחייבת נטילה. המהר"ל בתחלת הלכות בדיקת חמץ כתב "ויטהר ידיו ע"י נטילה טרם שיברך על הבדיקה, דכל המברך צריך נקיות ידים מקודם". משמע שמשום הברכה צריך ליטול ידיו קודם.

בס' ברכת רפאל סימן ז' כתב לציין מש"כ בשו"ת מהרש"ל סימן פ"ו וז"ל: "וקודם אשר יבדוק יטהר אפילו בלא שפשוף, ואין זה מגסי הרוח מאחר שבדיקת חמץ היא ראייה לטהרת הרגל, שהרי סמכין אזמן שמברכים ברגל, א"כ מצוה חשובה היא וראוי להיות בנקיות, וכן פסק מהר"ל, מ"מ ע"י היסק ושפשוף עדיף". ומשמע מדבריו דהנטילה שקודם הבדיקה אינו מקום הברכה אלא מקום הבדיקה, וכן דהבדיקה לצורך טהרת הרגל ולכן יש לעשות הבדיקה בנקיות. וכן מובא בשו"ע הגר"ש סימן תל"ב י"ש מהמדקדקים ליטול ידיהם קודם בדיקה, ואעפ"י שהנוטל ידיו במקום שלא תקנו חכמים וכו', מ"מ מאחר שבדיקת חמץ באה לטהרת הרגל א"כ מצוה חשובה היא וראוי להיות בנקיות", משמע שהנטילה לצורך הבדיקה היא באה. ומשום כך כתב בס' ברכת רפאל להעיר דהמשנ"ב שהביא דין נטילה קודם בדיקה מדברי המהרש"ל, והרי במהרש"ל משמע שהנטילה משום בדיקה, ולא כמש"כ שהוא רק משום נקיות.

הנחת פתיחין לפני בדיקת חמץ

מקור המנהג

כתב הרמ"א או"ח סימן תל"ב ס"ב וז"ל: "נוהגים להניח פתיחין חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, ומיהו אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא", ובדרכי משה שם כתב וז"ל: "ומהר"ב כתב דצריך להניח פתיחין, וכן נוהגין", ומשמע מדברי המהר"ב דמעיקר הדין צריך להניח פתיחין משום שלא תהא ברכתו לבטלה, ולפ"ז מש"כ הרמ"א נוהגין היינו דנוהגין כשיטת המהר"ב, אולם לא כתב זאת לעיכובא, ואף שלא הניח פתיחין אין חשש לברכה לבטלה, שזו היא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא, ואם לא מצא אין בכך כלום, וכ"פ המשנ"ב (שם סק"ג). ובביאור הגר"א משמע דלדעת המהר"ב אם לא ימצא חמץ בבדיקתו יהיה ברכה לבטלה.

המהר"ם חלאווה בפסחים ד"ז כתב דמנהג זה "מנהג נשים", דאין הברכה אלא על החיפוש, וכ"כ הראב"ד בשו"ת תמים דעים סימן כ"ט וז"ל: דמשהו חמירא בחורין בשעת ביעור מעשה נשים הוא ואין לו שורש, וכתב רבינו מנוח דדבריו נכונים דלא מברכין על מציאת חמץ אלא על בדיקת הבית וביעורו מחמץ, וכיון שבדקו הרי זה קיים מצוותו אפילו אם לא מצא שום חמץ. הפר"ח שם והגר"א בביאורו על השו"ע הביאו ראייה לשיטה זו מהא דתנן בפסחים י' ע"ב דאם לא בדק קודם המועד יבדוק בתוך המועד, ופסקו הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ג ה"ו, והשו"ע סימן תל"ה, דגם כשבדק בתוך הפסח מברך על הבדיקה, אלמא דאפילו שאפשר שלא ימצא שום חמץ דומיא דבדוק בתוך הפסח, היתם ע"כ לא הניח פתיחין, אעפ"י מברך. בס' חק יעקב שם כתב להסביר המנהג וז"ל: "שאם יבדוק ולא ימצא זמן מה יתירשל שוב ויתיאש מן הבדיקה ולא יבדוק עוד היטב, לכך מניחין לו פתיחין שיע"ז שימצא חמץ יתן לבו לבדוק היטב אולי ימצא עוד, ואין לבטל מנהג ישראל".

מובא בספר פרי עץ חיים (שער כ"א סוף פ"ח) בשם האר"י ז"ל להניח עשרה פתיחין של חמץ ולבערם מן העולם כנגד עשרה כוחות הטומאה, וכן כתב השל"ה הקדוש דראוי להניח הפתיחין לא במקום אחד אלא בעשרה מקומות נפרדים, וכ"כ בספר נתיבי עם (רביע) שכך נוהגים בירושלים.



לברך כי אם בשעה הראויה לה, וכלל בזה ג"כ שאין לברך אותה ביום.

אולם האחרונים כתבו להעיר על דברי הא"ר במה שדימה ברכת המפיל לברכת השחר, דהרי נוסח ברכותיהן אינו דומה, דכשאומר "זוקף כפופים" שפיר י"ל דמדובר על טבע העולם, משא"כ הנוסח של ברכת המפיל הוא: "המפיל חבלי שינה על עיני", א"כ הוא מדבר על האדם עצמו ולא על טבע הבריאה, דאל"כ למה אדם שאין בדעתו לישן אינו מברך המפיל כמו המברך ברכות השחר שמברך בכל יום אף שלא יביא עצמו לישן חוב אותה ברכה, אלא ודאי דכיון שאומר המפיל חבלי שינה על עיני, לא יוכל לברך אם אין דעתו לישן, וא"כ איך אפשר לומר דנתקן על טבע הבריאה.

ולכאור דברי הא"ר, כתבו בשו"ת פרי השדה (ח"ב סל"א) ובשו"ת ויחי יעקב (ס"י), דהנה כשנדקדק היטב בנוסח הברכה שטבעו חכמים בזה, דבכל ברכות הנהנין והמצוות נוסח הברכה על עיקר הפעולה, כמו להניח תפילין או להתעטף בטלית, משא"כ בברכת המפיל לא תקנו הברכה על עיקר השינה, רק על חבלי שינה, בלשון "המפיל חבלי שינה", ובשחרית נוסח הברכה: "המעביר חבלי שינה מעיני", וכו', היינו עיקר השינה עצמה, וההסבר לזה דבשכיבה לא היה שייך לקבוע על השינה עצמה, כיון שאינה מסורה בידו דאולי לא יישן ונמצא ברכתו לבטלה, ולכן נוסח הברכה הוא רק על נפילת חבלי שינה, שהם הליאות והעייפות הנופלים על האדם ומפילין תרדמה עליו, ואעפ"י שאפשר שאח"כ תגבר עליו איזו סיבה שתמנעהו מהשינה, בכ"ז לא היתה קריאתו לבטלה, כיון שכבר היתה בו העיפות ונפילת חבלי השינה והסתלקות החושים ממנו, וכך משמע מלשון ס' סדר היום שכתב שאין לברך רק כשרואה שהשינה נאחזת בעיניו, ולכן שינו במטבע הברכה בשחרית ותקנו לאמרו בלשון "המעביר שינה", היינו השינה עצמה, כיון שבשחרית ידע שישן. ולכן אם היה ניעור כל הלילה אינו מברך, כיון שעיקר נוסח הברכה הוא על השינה עצמה, ואעפ"י שהיו בו חבלי שינה, ולכן י"ל דכיון שעיקר הברכה בשכבו הוא רק על נפילת חבלי שינה, מברך אפילו אינו ישן כלל, שמשעה שנופלים עליו חבלי שינה חל עליו חיוב הברכה, וא"כ אין זה נוגע לדברי התוס' בכתובות ובמגילה שהבאנו.

נפסק בשו"ע (או"ח סימן תקס"ה ס"ג) שלא יאמר יחיד תפילת ענוו, כי אם במנחה לבד, שמא יאחזנו בולמוס ונמצא שקרן בתפילתו, והקשו התוס' בשבת (כד.) וברא"ש מזה שלוח אדם תעניתו ופורע אף אחר שהתפלל תפילת תענית ונמצא שקרן בתפילתו. ועי' בקרבן נתנאל (שם אות ס') שכתב דכיון דבשעה שהתפלל היה בדעתו להתענות, ושוב נתחדש דבר שלא יעמוד בתעניתו, לא נקרא שקרן. אולם בשו"ת לב אברהם (סל"ח) כתב לפמש"כ הריטב"א שהבאנו לעיל, אם בירך ענט"י ונמלך שלא לאכול לא נחשב ברכה לבטלה, דמאחר ובשעה שבירך היה לצורך, אין חשש שאח"כ נעשית הברכה לבטלה, וע"כ שפיר אדם ליה תעניתו ופורע, אף אחר שהתפלל תפילת תענית ואין חשש שיראה שקרן בתפילתו, כיון שבשעה שהתפלל היה אצלו יום תענית, אבל אם יש שמץ של ספק אם ישלים תעניתו, יתכן שא"א לומר ענוו, דהרי בודאי אם אדם מסופק אם יאכל פת אינו רשאי לברך ענט"י, ולכן חששו הגאונים לגבי כל מתענה ערבית ושחרית שמא לא ישלים תעניתו.

אדם שנוסע מביתו לענין הנחת פתיתין

וכתב הגר"י ווייס בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן ל"ח באדם שנוסע עם כל בני ביתו כמה ימים לפני פסח, דצריך לכבד את ביתו מחמץ בלילה קודם נסיעתו, ונשאלת השאלה האם צריך להניח פתיתין לפני בדיקת חמץ, והאם צריך לקחת עמו כדי לשרוף, ופסק דאין צריך להניח פתיתין, דלפי דברי המהר"י וייל דווקא שמניח הפתיתין בביתו במקום שרגילין לאכול חמץ, אבל ביוצא מביתו ויקח עמו החמץ ויניח במקום שאין רגילין לאכול חמץ, קיים חששו של הט"ז דיניח הפתיתין במקום שלא ימצאו וע"כ לא יניח הפתיתין, ועוד דמטעם ברכה לבטלה אין כאן דלפי ההלכה אין מברכין רק בליל י"ד כמבואר בסימן תל"ו. (עי' שו"ת צ"ץ אליעזר ח"ט סי"ז, שו"ת דברי ישראל (ועל"ץ) או"ח סימן ק"ח, מועדים וזמנים ח"ב סימן ס"ב ובשו"ת איש מצליח ח"א סימן ל"ז).

גודל הפתיתין

כתב בס' צוף דבש סימן ס"ו בענין הפתיתין שיצניעו למחר לקיים בהם שריפת חמץ, הייתי נוהג להניח פתיתין קטנים שהייתי סובר דדי בזה כדי למעט בטרחה דשריפתם, וכך מביא בס' מחזיק ברכה סימן תל"ב ובסימן תל"ט בשם שו"ת זרע אמת ח"א סימן מ"ח שכשר הדבר להניח פתיתין פחות מכזית כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת אם ימצא הכלי שחסר אחד מהם שנאבד, כיון שאין בו כזית אין צריך לחזור ולבדוק דבטלי אגב ביתיה. בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאי ח"א סימן ת"א כתב דווקא לגבי אכילה צריך שיעור כזית לענין להתחייב עליו כרת, אבל לענין מצות תשבתו מודים דהוה לכו"ע בכל שהוא, אך מדייק מלשון הרמב"ם פ"א מהלכות קרבן פסח ה"ה וז"ל: שחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו

שהולך לישון אף שאינו יודע אם יישן, וה"ה כאן, אף שאינו יודע אם ימצא חמץ אפשר לברך".

אולם האחרונים כתבו דאין הדמיון עולה יפה, דשם עיקר המצוה הוא מעשה הבדיקה ולא מציאת החמץ, ואדרבה אינו רוצה למצוא חמץ, וכן משמע לשון המג"א (סי' תל"ב) דכ' וז"ל: "מיהו אם לא נתן פתיתין לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא", וכן משמע מלשון הגר"ז בשו"ע הרב (סי"א) שכך היא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו, ואם לא נמצא אין בכך כלום, וא"כ משמע דבמצות בדיקת חמץ עיקר המצוה הוא החיפוש והבדיקה אף אם לא ימצא, ולכן אינו נחשב לברכה לבטלה אם לא מצא, וא"כ אין זה ענין כלל מברכת המפיל וברכה על השינה בסוכה, ולסברת הגר"ז גם הר"י מודה כאן דצריך לברך על בדיקת חמץ אפי' אם אינו מניח פתיתין, דמברכין על מצוה ודאית, משא"כ בני"ד אם הברכה הוא על השינה, ואם לא יישן יש חשש לברכה לבטלה.

וצ"ל בדעת הגר"א, שמדמה בדיקת חמץ לברכת המפיל, דתחילת תיקון הברכה היא על הספק בין ימצא ובין לא ימצא, כיון דאין המציאה ביד האדם, אבל לא משום שעיקר המצוה הוא החיפוש. ולדעת הגר"ז החיפוש והבדיקה זהו גופא המצוה שמברכין עליה, וזה הרי הוא מקיים בודאות. וצ"ע"ק שמשוה המש"ב (שם בשעה"צ) את דברי הגר"א והגר"ז כאחת.

והנה, התוס' בברכות (יא: ד"ה שכבר נפטר) כתבו באחד התירוצים דמה דאין מברכין בסוכה על השינה, הוא מפני שאין בידו לישן ויהיה ברכתו לבטלה, ויש להעיר דא"כ איך מברכין בכלל ברכת המפיל, מדוע איננו חוששים לברכה לבטלה. ומצינו בתוס' כתובות דף ע"ב ד"ה וספרה דמקשים מדוע אשה אינה מברכת על ספירתה, דהוא מדאורייתא מ"וספרה לה", כמו שמברכין על ספירת העומר. ומתריצים דספירת העומר שונה, שיכול למנות כסדר ולברך, משא"כ בספירת זבה, שאם תראה תסתור הכל, הלכך אינה יכולה לברך, וכ"ה בתוס' מגילה (כ:).

והגם דלפמש"כ הנוב"י (מה"ת יו"ד סק"ג) דכונת התוס' לאו מטעם ברכה לבטלה למפרע, אלא משום דאיכא למימר שמא תראה ותסתור, ע"כ מה שאומר הפסוק "וספרה" לא בא לומר שצריך ספירה בפה ממש, וא"כ אין שום דמיון מדברי התוס' לענין ברכת המפיל. אך בנו, הגאון מוהר"ש ז"ל, כתב בהגהות דכונתם בפשיטות משום ברכה לבטלה, וא"כ קשה מברכת המפיל שמא יארע ביטול שינה דשכיח, וכמו גבי זיבה, דהטעם דאין מברכין משום שאין הטבע בידה. ועוד מצינו בגמ' נדרים (י:): "רש"א מנין שלא יאמר אדם לה' עולה לה' מנחה וכו', אלא עולה לה' ומנחה לה', שנאמר קרבן לה'", והטעם שמא לא יגמור דיבורו ונמצא מוציא שם שמים לבטלה, אע"ג דיש להעמיד על החזקה שיגמור דבריו ולא יוצא שיש לבטלה, מאחר והדבר מסור בידו לגמור כל הדיבור, ומי"מ חוששין, א"כ כש"כ בני"ד דלא מסור הדבר בידו שיש חשש שמא לא יישן ותהא ברכתו לבטלה. וכבר הקשו זאת הפמ"ג בא"א והמה"ש (הביאו בשם א"ר) דכתבו לתרץ דשונה סוכה שאינו מורגל לישון בה, ויכול להיות שלא יישן, משא"כ בביתו על מטתו דלא חיישינן להכי, ועוד דהברכה היא על טבע הבריאה, ולפי"ז הוא כמו שאר סדר ברכות שמסקנת הרמ"א (סמ"ו ס"ח) כדעת הראשונים דאפילו לא נתחייב בהם מברך, וה"ה דמברכין ברכת המפיל דנתקנה על מנהגו של עולם. ולפי"ז כתב הבי"ח (סימן רל"ט) דאפילו אם אינו ישן אח"כ לא היא ברכה לבטלה.

בשו"ת מאור החיים (סי' ב') כתב לתרץ עפ"י מש"כ המהרש"א (פסחים קב.) דהא דספק ברכות להקל, היינו רק בברכת המצוות דברכות אינן מעכבות, אבל בברכת הנהנין אינו כן, דהא קיימא לן דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, א"כ אין חשש לברכה לבטלה דהרי אם לא יברך יהא אסור לו ליהנות (עי' גליון הש"ס להגרעק"א ברכות דף י"ב). ולפי"ז י"ל דבשלמא ברכת לישן בסוכה, דהוא ברכת המצוות, אין לו לברך כיון שאינו ודאי שיוכל לישן והו"ל ספק ברכה לבטלה, ומוטב שלא לברך שכן ברכות אינן מעכבות, משא"כ בברכת המפיל, דהוא כברכת הנהנין וגם תפילה לשימור מן המזיקין, ובזה א"א לומר שלא יברך משום ספק ברכה לבטלה, דא"כ יעבור על איסור הנאה בלא ברכה, וגם לא יהא משומר מן המזיקין.

והנה כתב הרמב"ם (פי"ז מה' תפילה ה"א): "כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך המפיל וכו'". ובה"ב כתב: "וקורא פרשה ראשונה מק"ש וישן", ומוכח מזה דרק כשהולך לישן בלילה מברכין, אבל כשהולך לישן ביום אין מברכין, וכך מוכח קצת מדברי הגמ' ברכות (ס:) דאמרו שם: "הנכנס לישן על מטתו יאמר וכו', כי מתער אומר אלקי נשמה שנתת בי", וכו', ומסדר שם כל ברכות השחר. ועפ"י דהא"ר כתב בשו"ת פרי השדה (ח"ב סל"א) לברך זאת, דכיון שמברכין על מנהגו של עולם וטבע הבריאה, ומאחר שביום אין טבע העולם לישן, לא מברכין. וכך משמע בגמ' עירובין (פרק הדר): "לא איברי ליליא אלא לשינתא", וכן משמע מלשון ספר סדר היום וז"ל: "ולפי שראיתי הרבה בני אדם וכו', ושלא יברך אותם כי אם בשעה הראויה לה, ואעפ"י שהיה אפשר לפרש כוונתו שאין לברך עד שיראה שהשינה באה על עיניו, מי"מ מה שמסיים שאי אפשר

יש שנוהגין שמניחין סכין בקערה בשעת בדיקת עשרה פתיתין, וכתב בספר כתר שם טוב עניני פסח להסביר הטעם למנהג, היות והברזל נברא להשחית עפ"י הרוב להריגה, ומטעם זה נקרא הסכין מאכלת משום שאוכל ומכלה הענין, וחרב ברזל הוא מלשון חורבן, ולכן אמרו חז"ל שאסור לסתת המזבח בברזל כי המזבח נברא להאריך שנותיו של אדם, והברזל לקצר שנותיו, אינו רשאי להניף המקצר על המאריך, ומשום כך נותנים הסכין המקצר והמכלה בצד עשרה פתיתי החמץ שבדקו אשר הם סמל עשרה כתרי דמסאבותא לאבדם ולמחות שמם מן העולם.

אמנם מצינו לגדולי הפוסקים שאמרו שאין צריך להניח פתיתין לכתחילה, והוא דעת הט"ז סימן תל"ב סק"ד וז"ל: "דחיישינן שמא יניחנו במקום שלא ימצאו הבודק, וברכה לבטלה אין כאן דהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי, אלא שמהיום מתחיל ע"י הבדיקה". אולם חשש זה כבר נשלל בשו"ת מהר"י וייל בסימן קצ"ג, וכתב דטעם הנחת הפתיתין דחוששין שמא לא ימצא פתיתין וישכח שצריך לבטל את החמץ, וכמובא בגמ' פסחים ונבטל בד' ובה', כיון דלא אתא זמן ביעורא אתי למיפשע, ה"ה אם לא ימצא חמץ במה יזכור, אבל כשהניח פתיתין יזכור. (עי' ס' דעת יואל להגר"י קלופט זצ"ל סימן כ"ג).

בירך ברכת המפיל ולא ישן

הסתפקו האחרונים במי שבירך ברכת המפיל ואינו יכול לישון, האם חייב להתאמץ להרדם באופן שיקח כדור שינה, או יישן כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. מענה לכך מצינו בדברי הגאון מטשעבין זצ"ל, המציין לדברי בעל החיי אדם, דאפילו לא היה יכול לישן, ג"כ אין הברכה לבטלה, דעל מנהגו של עולם הוא מברך. ומביא ראי' מדברי הריטב"א (חולין דף ק"ו, הובא בשו"ת סי' קנ"ה סק"א) שכתב וז"ל: "ואגב אורחא שמעינן דהנוטל ידיו לאכילה וברך על נטילת ידיים ואח"כ נמלך ולא אכל, אין בכך כלום, ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהא ברכה לבטלה, דהא מכיון שנטל ידו גמרה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, ובאותה שעה היתה דעתו לאכול, וכן דנתי לפני מורה הוודה לדברי", עכ"ל. וא"כ ה"ה בני"ד, כיון דבשעה שמברך דעתו לישן, אפילו אם ע"י סיבה לא היה יכול לישן אח"כ לא הוי ברכה לבטלה.

ועי' ביו"ד הל' שחיטה סי"ט, בש"ך סק"ב, דמביא דברי הירושלמי (פ' הרואה) דמשום כך מברכים קודם השחיטה, משום חזקת בני מעים כשרים הם, ומשמע משום דרוב כשרים מותר לברך, אעפ"י דלפעמים מתנבלת הבהמה בשחיטה, אינה נחשבת לברכה לבטלה. וא"כ י"ל דאע"ג דשינוי בגמ' ברכות (ל"ג) דכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, מותר לברך על סמך הרוב, וכ"כ בשו"ת מהר"י מינץ. וא"כ י"ל דעל פי רוב האדם ישן אחר שברך המפיל, ע"כ אפילו אם אירע לו אונס, אינה נחשבת לברכה לבטלה, ואדרבה שכר מצוה בידו. ולפי"ז צ"ל דלא חייב לעשות תחבולות כדי שישן. (עי' שדי חמד מערכת ברכות אות כ"ט ובשו"ת הר צבי או"ח סי' צ"ט).

והנה, כתב להעיר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ש"כ) דבהפרשת חלה מצינו שיכול לישאל ולהפקיע קדושת החלה ולהפריש אחרת בברכה, וא"צ לחוש לברכה ראשונה שהיתה לבטלה, דאמנם נכון שבחינם אין להשאל על הנדר ולגרום ברכה שא"צ שנית, אבל מי"מ אם אירע שהתחיל משום איזה טעם, יחזור ויתרום ויברך שנית, ואין כאן משום בית מייחוש לברכה ראשונה שהיתה לבטלה, שככה מברך וציוונו להפריש תרומה וחלה, וענין הפרשת תרומה וחלה הוא שישאר לו כח לישאל עליהם, וכה ציוונו להפריש אותם על דעת זה, וכן עשה והפריש. ומציין ראי' לדבריו כמו הברכה שמברך בשעת בדיקת החמץ, למרות שאינו בטוח שימצא חמץ כלל, אלא דעיקר הברכה על ספק תקנוה. (עי' שו"ת אורח ישראל גרוסמן סימן ו').

כתב הרמ"א (או"ח סי' תל"ב) וז"ל: "ונוהגין להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, ומיהו אם לא נתן לא עיכב דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא", וכתב הט"ז (סק"ד) להסביר דדעת החולקים שאין צריך להניח פתיתין, דחוששים שמא יניחנו במקום שלא ימצאו הבודק, וברכה לבטלה אין כאן, דהברכה היא על מה שיבער למחר בודאי, אלא שמהיום מתחיל המצוה ע"י הבדיקה.

אולם הגר"א בביאורו (שם) כתב להסביר את שתי הדיעות, ותלה מחלוקתם במחלוקת ראשונים, ר"ת ור"י המובאים ברא"ש (ברכות פ"ק סי"ג), דלר"י אין מברכין על שינה בסוכה דאולי לא יוכל לישן וא"כ הוא ברכה לבטלה, ולשיטתו צריך להניח פתיתין כדי שהברכה לא תהיה לבטלה דאולי לא ימצא חמץ בבדיקתו, ולר"ת שכתב הטעם דאין מברכין על השינה, משום דאדם מכוון בברכתו באכילה על כל שאר תשמישים שעושה בסוכה, ומשמע דלולי טעם זה צריך לברך על השינה, אף שאינו בטוח שירדם, וא"כ לשיטתו ה"ה דא"צ להניח פתיתין בבדיקת חמץ. ומסיים הגר"א בסו"ד: "ועוד יש ראי' דא"צ להניח פתיתין מברכת המפיל", וכתב להסביר בס' דמשק אליעזר וז"ל: "דאייתא האי ברכה בברכות, ואין יברך שמא לא יישן, אלא ודאי לכתחילה מתוקן ברכה זו על האדם

ה"ז לוקה שנאמר "לא תשחט על חמץ דם זבחי", לא תשחט את הפסח ועדיין החמץ קיים, וקשה הרי שם לא כתוב אכילה ומנ"ל דבעינן כזית, ומוכח דאף לגבי מצות תשבתו צריך כזית. ולכאורה בפסוק דלא תשחט לא נזכר שום שיעור רק על חמץ שתמא כתיב, ומנ"ל שצריך כזית. ולכן כתב בשו"ת לחם שערים בסימן י"ט דכיון דהמ"ע דתשבתו הוא בכזית, א"כ בשורף חצי שיעור אינו מקיים העשה.

והנה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סימן נ"ח נשאל לפי שיטת החכם צבי בתשובותיו סימן פ"ו ובשאלת אריה סו"ס פ"א (ועי' בשערי תשובה סימן תמ"ב סק"י) דאין עובר בבל יראה בחצי שיעור, אך הדין אם היה לפניו כזית אחד דמחוייב לבערו כדי לקיים מ"ע דתשבתו, אם משבת חצי שיעור ונשאר חצי זית אם מקיים זוה מ"ע דתשבתו כיון דלא נשאר לו רק חצי זית, ועל החצי זית אינו עובר בבל יראה והרי הוא כמבוער ומקיים המ"ע דתשבתו, ורצה השואל לומר דיעבור על כל יראה בחצי הנשאר, דהיות והוא ביער רק חצי זית ונשאר חצי זית עושה מעשה שמחשיבו, כיון דראינו שאינו רוצה לבערו אלא שישאר בביתו, וסברא כזו מצינו בס' ישועות יעקב בסימן תמ"ד דבקנה חמץ בפסח אף בפחות מכשיעור שייך לומר דאחשביה, דרצונו בו כיון שקנאו, וה"ה כאן בנד"ד. אולם בעל מנחת אלעזר כתב דאדרבה מעמידן אותו בחזקת כשרות שאין רוצה לעבור על כל יראה, וגם רוצה לקיים מ"ע דתשבתו, וכיון דכל יראה עובר רק בכזית ע"כ הוא חושב שמקיים מ"ע דתשבתו ע"י שהוא ממעטו מכזית ואינו שיעור לעבור עליו עוד, ואינו נחשב עוד רק כדן פירורין דעלמא שבטלים כמובא בפסחים ו' ע"ב, ואינו דומה לענין אם קנה חמץ בפסח דשם עשה מעשה שקנאו בפסח והרי אחשביה בקנינו, משא"כ הכא אדרבה כיון שמיעטו בכזית י"ל שהוא כדי לקיים מ"ע דתשבתו, ואדרבה חשב שפיר כיון שפחות מכזית אינו עובר עוד, וא"כ הוא מקיים מ"ע דתשבתו, וע"כ י"ל דבאמת מקיים מ"ע כזה שמיעטו מכזית.

בשו"ת בנין צבי ח"ב סימן ז' מוכיח מירושלמי פסחים פ"ג ה"ב דאם היה לו כזית ומיעטו, אע"ג דאינו עובר על הנשאר ב"י כיון דאין בו שיעור, מ"מ מחוייב לבער, ומקיים מ"ע דתשבתו כיון דכבר חל על הכזית מצות השבתה, ולא מועיל מה שמיעטו. (עי' שו"ת קנין תורה ח"ב סימן ס"ז אות ב', ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סימן א'). ולפ"ז י"ל דדוקא בנידון שלהם שהיה כבר כזית חמץ, ממילא אף שהיום הוא פחות מכזית חל כבר חיוב, משא"כ בנ"ד ששם לכתחילה פירורין פחות מכזית, ולכן אין בכך שום חשש איסור. ונראה דאף שהפתיתין כל אחד פחות מכזית, מ"מ כל הפתיתין ביחד יהיו יותר מכזית כדי שיהא עליהם חיוב ביעור לכו"ע, וכתבו האחרונים דהוא עפ"י מה דפסק המחבר בסימן תמ"ב ס"א דב' חצי זית בבית צריך לבערם מפני שפעמים מקבץ אותם כשמכבד הבית, ומצטרפים להיות כזית במקום אחד דחייבים בביעור, וע"כ כתבו דמהנכון דכל העשרה פתיתין יהיו בין כולם כזית כדי שיחול עליהם חובת ביעור, ולא יהא חשש דברכה לבטלה.

נוהגין שמניחין בקערה שמניחין הפתיתין מעט מלח, וכ"כ הבן איש חי פרשת צו שנה ראשונה דבעירו בגדד נוהגין כן, וטעם הדבר כי השטן וחבורתו מתקנאין במצות בדיקת חמץ הרבה, ולכן מוליכין עם הבדוק מלח לדחות המשטינים והמקטרגים, ע"ד שאמרו בהשמת מלח על השלחן בשעה שאוכלים (עי' ברכות מ' ע"א). ועוד טעם אחר שעושין כן לסימן טוב שנוכה לשנים רבות לבדוק בכל שנה ושנה, דהמלח הוא סימן לקיום כדכתיב ברית מלח שהוא דבר המתקיים.

מי מניח את הפתיתין

הגמ' בפסחים ד"ז לומדת שבדקים חמץ לאור הנר מהיקש מציאה ממצאיה, כתיב הכא שאור לא ימצא בבתיכם, וכתיב התם ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא הגביע, וחיפוש מנרות וכו'. מפורסם מאחד הגדולים ויש מייחסים זאת להגר"א שתמה מדוע הגמ' לא הביאה ממה שנאמר בלבן "ויחפש התרפים ולא מצא", והוכיח מזאת למה שמבואר בשם הארז"ל להניח עשרה פתיתין לפני בדיקת חמץ, ולכאורה מה שייך חיפוש בדבר שידוע לו, שהרי הניחו הגביע באמתחת בנימין במכוון, אלא מכאן אפשר להביא ראיה למנהג הארז"ל כמו בגביע שהמחפש ידע היכן ימצא הגביע, ואעפ"כ נאמר בו לשון חיפוש ומציאה. ושמעתי מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שחזונו מרן פוסק הדור הגר"ש אלישיב זצ"ל מפזר בעצמו הפתיתים ולא ע"י אחר, וזאת על סמך ענין זה דשייך חיפוש גם בדבר שידוע בו. ומובא בס' טעם ודעת להגר"מ שטרנבוך שליט"א בפרשת מקץ שכך נהג גאב"ד טשעביץ זצ"ל. וכך מובא בס' אור לפארו או"ח סימן תל"ב. אולם בלשון החק יעקב משמע שאחרים מניחין הפתיתין. וכך מובא בס' הליכות שלמה עניני פסח פרק ה' ס"ב בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דמה דמועיל הנחת פתיתין היינו כשאדם אחר מניחם, והבודק אינו יודע היכן הם.

שח לי הגאון רבי חיים פנחס שיינברג זצ"ל שגם הוא סובר כן לפי מה שכתב הרא"ש (בפסחים פ"א ס"י) שהברכה שמברכין על ביעור חמץ בלילה בעת הבדיקה, ולא בבוקר בעת ביעור חמץ, משום שהברכה היא על תחילת הביעור שמתחיל בשעת הבדיקה,

וא"כ אין ענין לבדוק החמץ במקומות שלא יודע היכן נמצא החמץ, אלא העיקר הוא להתחיל בביעור חמץ, ולכן גם כשהוא בעצמו הניח הפתיתין מקודם מועיל.

ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ

כל מצוה הבאה מזמן לזמן מברכים עליה ברכת שהחיינו כמבואר בסוכה מ"ו ע"א, "העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו וכו', נכנס לישב בה אומר אקב"ו לישב בסוכה". ויש לדון האם מברכים ברכת שהחיינו על מצות בדיקת חמץ. ומצינו על כך מחלוקת הראשונים, הטור בסימן תל"ב מביא בשם בעל העיטור הלכות ביעור חמץ שהביא שתי דעות החולקים בזה, יש אומרים שמברכים שהחיינו דהרי מצוה זו באה מזמן לזמן כמו סוכה ולולב שמברכין שהחיינו, וכ"כ בהגהות מימוני בפ"א מהלכות ברכות הלכה ט' ובפ"ג מהלכות חמץ ומצה אות ה' בשם ר' שמואל בן חפני, וכן דעת רבינו ירוחם נתיב ה' דף ל"ח בשם הראב"ד, וכן דעת הפרי חדש להלכה והכלבו סימן מ"ח, וכן הכריע הפר"ח סימן תל"ב סק"א לברך שהחיינו על מצוה זו.

אולם רוב הפוסקים סוברים דאין לברך שהחיינו, והטעם לזה משום שלא קבוע לו זמן שהרי מפרש לים והיוצא בשיירה ודעתו לחזור אפילו מראש השנה צריך לבדוק. הטור (שם) מביא עוד טעם בשם אביו הרא"ש שאין לברך שהחיינו, כיון שהבדיקה היא לצורך הרגל (לצורך החג) לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד, סומכים על ברכת שהחיינו שמברך על החג, והיא פוטרת גם את הבדיקה מברכת שהחיינו, ועי' רא"ש פסחים סימן י' ובשו"ת הרא"ש כלל כ"ה. המקור לזה מהמבואר בסוכה מ"ו דרב כהנא לא אמר שהחיינו על הסוכה, רק סמך על שהחיינו בליל התקדש החג בשעת קידוש, וכן דעת הריטב"א פסחים ד"ז ע"א. אולם בס' מור וקציעה בסימן תל"ב מעיר ע"ז דבשלמא שהחיינו על הכשר מצוה אפשר לדחות ולסמכו על שהחיינו בעיקר המצוה, אבל בדיקת חמץ היא מצוה בפני עצמה וא"כ אף דשייך לרגל, מ"מ בעשיית הסוכה הריא רק הכשר מצוה ואין חיוב על עצם עשייתה.

המאירי בפסחים ד"ז כתב טעם נוסף שאין לברך שהחיינו על מצוה שלא באה אלא להרחיק את האדם מן העבירה, ולכן על מצות בדיקת חמץ לא מברך שהחיינו משום שנתקנה לצורך זה שלא ימצא חמץ בביתו ויכשל באיסור חמץ.

בשו"ת הרשב"א ח"א סימן שע"ט מביא בשם הרב רבינו פרץ ובס' אבודרהם (ברכות שער ג') שאין מברכין שהחיינו אלא על דבר שיש בו קצת הנאה ושמחה, משא"כ בבדיקת חמץ דאדרבה הוא מצטער באיבוד החמץ שנשאר דהרי חייב לבערו מן העולם. וכ"כ הרשב"ץ בס' יבין שמועה דף י"ד. אולם הרשב"א הנ"ל דחה טעם זה של רבינו פרץ, דהרי מצינו שמברכים על יום הכיפורים דג"כ אין שמחה ועכ"ז מברכין שהחיינו, אולם בס' מחזיק ברכה סימן תל"ב כתב דביוה"כ יש בכ"ז שמחה ורוחנית דסליחה וכפרה, וכמובא בגמ' ב"ב קכ"א ע"ב "לא היו ימים טובים לישראל כל ט"ו באב וכיום הכיפורים".

טעם נוסף כותב האבודרהם בשם הרמ"ה דאין מברכים שהחיינו רק על מצוה שעשייתה הוא גמר מצותה, משא"כ בבדיקה שאינו גמר המצוה אלא ביעור חמץ, וכן כתב בשבלי הלקט ח"ב סימן ר"ו, וכ"כ המנהיג הלכות פסח. היוצא מכ"ז שדעת רוב פוסקים להלכה שאין מברכים שהחיינו בבדיקת חמץ, ועי' בהגהות מימוני בפ"א מהלכות ברכות אות ב' שכתב דהמנהג הוא שלא לברך, וכ"כ החיד"א בס' מחזיק ברכה שנתפשט המנהג בכל ישראל שלא לברך, ועל כן לא הובא דין זה בשו"ע להלכה, אבל בשו"ע הרב סימן תל"ב סעיף כ' כתב במפורש הלכה למעשה שאין מברכין שהחיינו משום דנפטרת בזמן הרגל כשיטת הרא"ש.

הפמ"ג במשב"ז סימן תל"ב אות ב' כתב לבאר עפ"י דברי הרמ"א באו"ח סוף סימן רכ"ג שאין אומרים תתחדש על מנעלים העשויים מעורות בעלי חיים, דכדי לעשותם צריך להמית בהמה.

והיות ויש כמה פוסקים שאין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ, נכון להשתדל ולהשיג פרי חדש או בגד חדש לפני שמברכין הברכה על בדיקת חמץ, וכ"כ בס' בן איש חי פרשת צו אות ה', וכן משמע בכף החיים סימן תל"ב אות ט' משם אחרונים שאם הזדמן לו פרי חדש או בגד חדש יברך עליו שהחיינו קודם ברכת על ביעור חמץ, ויכוון לפטור הבדיקה.

אף דאין נוהגים לברך שהחיינו על בדיקת חמץ, אם בדיעבד בירך ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ יכול לברך שהחיינו אף על הרגל, וכ"כ הפמ"ג בסימן תל"ב במשב"ז ס"ק ב' דהרגל עיקר והבדיקה טפילה לו.

בדיקה במקום סכנה

האם צריך לבדוק חמץ במקום סכנה, מובא בגמ' פסחים ח' ע"א דאין מחייבין את בעל הבית להכניס את ידו לחזרין ולסדקין כדי לבדוק אם יש שם חמץ מפני הסכנה, היות ויש חשש שיש שם עקרב שמצוי בחורים ובסדקין. המג"א בסימן תל"ג ס"ק י"ג כתב דבמקום שמצויין נחשים צריך לבדוק, דלא הוי היזקא כ"כ וכמ"ש

בסימן ק"ד ס"ג, וכדבריו הורו בחק יעקב (שם) ס"ק י"ז ובשו"ע הרב (שם) סעיף ל"ז. ומעירים האחרונים הרי אסור להסתכן איפה שיש חשש סכנה כמבואר בפסחים ח' ע"ב, וכעין זה מובא בגמ' ברכות ל"ג על אותו חסיד שהתפלל וההגמון נתן לו שלום ולא השיבו, והעיר המג"א סימן ק"ד ס"א והט"ו סימן ס"ו סק"א למה הכניס עצמו בסכנה, ותירצו דבתפלה שונה ורשאי להחמיר, וכ"כ בספר חסידים סימן תשכ"ז (עי' מהרש"א וצל"ח ברכות ל"ג). בס' משנת אברהם (פרייס) על ספר חסידים סימן תפ"ה ביאר דברי הספר חסידים דיש חילול השם בהפסק תפילה שמניח את מי שאמר והיה העולם מפני יראת בשר ודם, וכשם שגבי קידוש ה' אדם חייב לסכן את עצמו, גבי חילול ה' לא כל שכן, אולם זה ברור דגם לדעת ספר חסידים דבר שהוא ברי היזקא אסור להסתכן, שלכן לעקרב מפסיק (עי' חידושי מהרש"א קידושין כ"ט ע"ב).

בשו"ת חבלים בנעימים ח"ב סימן ט"ו כתב לתרץ דברי המג"א הנ"ל דיש ב' מינים בנחשים וכמ"ש הרמב"ם בהלכות תפילה פ"ו ה"ט, ומש"כ המג"א דבמקום שמצויין נחשים צריך לבדוק דלא ברי היזקא מדובר בנחש כזה שאינו ספק סכנת נפשות דאז צריך לבדוק, משא"כ אם יש אפילו ספק סכנת נפשות ימנע ולא יבדוק, וכן נראה מדברי הברטנורא ריש פ"ה דברכות. וכן מובא בס' נימוקי או"ח סימן ק"ב לבאר, וכך משמע מדברי הב"ח או"ח סימן ק"ד.

בס' קובץ שיעורים פסחים אות ל"ב ובח"ב סימן מ"ז אות ח' מעיר מדברי הגמ' ברכות ל"ג שאם נחש כרוך על עקבו לא יפסוק תפלתו, אבל מחמת עקרב פוסק, כי רוב נחשים אינם ממייתים, ולכאורה קשה הרי אין הולכים בפיקוח נפש אחרי הרוב, וא"כ צריך לחשוש למיעוט נחשים הממייתים. ותירץ שכיון שרוב הנחשים אינם ממייתים הרי נחשב כהיזק לא שכיח, וממילא יש לסמוך על הכלל ששלוחי מצוה אינם ניוקין. ומה שאמרו שאם בא עקרב כנגדו פוסק תפלתו כי שכיח היזקא, היינו ראוין שרואה את העקרב, אבל כאן מדובר שיש לפניו רק חור, ואינו יודע כלל אם יש שם עקרב, ולכן נחשב שלא שכיח ההיזק (עי' בשער המלך הלכות חמץ ומצה פ"ב ה"ו ובעולת שבת סימן תל"ג ובס' המאיר לעולם ח"ב דף ס"ד).

שליחות בבדיקת חמץ

מצוה לכתחילה שבעל הבית עצמו יבדוק את החמץ, ולא ימנה שליח לבדיקת חמץ, משום הדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" כמובא בקידושין מ"א ע"א. רוב הפוסקים כתבו שדין זה אינו אלא מדרבנן וזהירות בעלמא, וכך מבואר בשו"ע הגר"ז בקונטרס אחרון אות ב' ובשו"ת חקרי לב (ריש קונטרס כונן לחקר). בשו"ת מכתב סופר סוף סימן י"ז מביא שמרן החתם סופר זצ"ל היה בודק בכבודו ובעצמו אעפ"י שהיו לו בנים ובנות ובחורי חמד שהיו כדאים לסמוך עליהם, ואפ"ה היה מטריח עצמו גם במה שאינו לפי כבודו להכניס ראשו אל הלול של התרנגולים לבדוק היטב, אולם יעוין בנצ"י"ב שמות (י"ב כ"א) עה"פ "משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם", דמצוה בו הוא מדאורייתא ורמוזו בפסוקים.

מובא בשו"ע או"ח סימן תל"ב ס"ב "בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, ואם בעה"ב רוצה יעמוד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך, ויתפזרו לבדוק איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעל הבית". וכתב המג"א (שם) ס"ק ה' "דעכ"פ אף הוא יבדוק דהא מצוה בו יותר מבשלוחו, ועי' מש"כ לעיל סימן תל"א ס"ק ה' ולהלן בסימן ת"ע סק"א", וכוונתו דמבואר שם דלפעמים יכול לעשות שליח לבדוק אם אינו יכול, דסוף סוף הא דמצוה בו יותר מבשלוחו לא הוי לעיכובא אלא משום שלא יראה כמבזה את המצוות.

והנה יש לדון מי מברך על בדיקת חמץ, המג"א בסימן תל"ב ס"ק ו' כתב "משמע דאם בעה"ב אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, וצ"ע דהאידן יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק, ולא דומה למש"כ בסימן תקפ"ה גבי שופר שהתוקע מברך, דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו, אבל הכא למה יברך הבודק כיון שאין המצוה עליו. וצ"ל דמ"מ מצוה קא עביד, דומיא דמילה שהמצוה על אבי הבן, ומ"מ אם אחר מל אותו אחר מברך". לאור זאת העושה את המצוה הוא מברך, ואין לתת לאחר לברך והוא יעשה את המצוה. וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות ה"י "אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים, מברך קודם עשייה אשר קידשנו במצותיו וצוינו לעשות וכו'", וכן משמע ברמב"ם הלכות ברכות פ"א הי"ג, ומבואר מדבריו דכשעושה את המצוה ע"י שליח השליח הוא המברך ולא הבעה"ב, משום דאין חיוב הברכה חלה אלא רק מי שעושה את המצוה, וכ"כ בס' ערך השלחן (טייב) סימן תל"ב ס"ק ד' בשם מהרש"ל בים של שלמה בפ"ק דחולין סימן ד', שאם בעה"ב אינו בודק כלל אינו יכול לברך להם. וכ"כ בשו"ת בית דוד סימן שצ"ג דלא מצינו שאחד עושה את המצוה ואחד מברך עובר לעשייתה, דשמא אחר הברכה ימלך חבירו ולא יעשה את המצוה ונמצאת ברכתו ברכה לבטלה, וכן הובא בערך השלחן סימן תקפ"ה ס"ק ג'. וכך כתב המשנה ברורה בסימן תל"ב ס"ק י' "אם בעה"ב אינו בודק כלל, ומצוה לאחר לבדוק עבורו את ביתו, אותו אחר מברך והוי כשלוחו גם לענין הברכה". וכ"כ הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה או"ח



ע"י שו"ת להורות נתן חלק ז' סימן ק"א שהביא רא"י השליח מברך כשהוא עושה את המצוה, מהא דכתב הרמב"ם בהלכות אישות פ"ג הכ"ג דכל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו, וכן נפסק בשו"ע אבן העזר סימן ל"א ס"א, ומבואר דאע"ג דהשליח אינו מקיים מצוה ואין המצוה מוטלת עליו כלל, אעפ"כ מברך כיון שהוא עושה מצוה בשליחותו של בעל המצוה, וא"כ ה"ה בבדיקת חמץ מברך השליח כיון שהוא עושה מצוה בשליחותו של בעל המצוה דהיינו בעל החמץ. וכן כתב בס' מגן האלף לאו"ח סימן תל"ג ע"ש. ולפי"ז אף אם המשלח נמצא שם, השליח צריך לברך.

מדברי המרדכי חולין סוף פרק כ"ט סימן ק"א שהביא רא"י השליח על המצוה הוא צריך לקיים המצוה. וכ"כ בשו"ת זקן אהרן (הלוי) סימן ס', והובא במחזיק ברכה סימן תרצ"ב סק"א, וא"כ אם השליח מדליק נרות חנוכה הוא צריך לברך. ויעוין במחזיק ברכה סימן תרפ"ט שהקורא את המגילה להוציא הנשים ידי חובתן, הקורא עצמו יברך על מקרא מגילה ויקרא. בשו"ת נדיב לב ח"מ סימן ס"ב כתב דאם הפועל עושה את המעקה, יברך הפועל ולא בעל הבית. וכן מובא בס' אות היא לעולם ח"א דף נ"א. וע"י בשד"ח מערכת ברכות סימן א' אות ט"ז.

להורות דמצי בעה"ב לברך והשליח יאמר נוסח בדין עירובא, אמנם רוב האחרונים סוברים דהשליח הוא יברך ברכת בדיקת חמץ.

הב"ח באו"ח סימן תרע"ו כתב דדווקא במצוות שאינם מוטלים על גוף האדם אזי השליח מברך לעצמו, משא"כ במצוות שמוטלת על האדם בעצמו אינו מברך השליח אלא במעמד הבעה"ב.

בשו"ת כתב סופר יור"ד סימן ק"נ כתב דמצד הסברא הנה נראה לומר דאם המשלח עומד בצד השליח כשעושה שליחותו, בודאי ראוי שהמשלח יברך דמצוה שלו היא ושלוחו כמותו, ובשעה שהשליח עושה נחשב כמו שעושה הוא בעצמו ומקיים את המצוה, ויוכל לברך על קיום המצוה יותר ממה שהשליח יברך שאינו רק נטפל למצוה, ומש"כ הרמב"ם דהשליח מברך אינו אלא כשהשליח לא נמצא בזמן עשיית המצוה. ומצינו לגבי הדלקת נר חנוכה שהאשה יכולה לעשות שליח שידליק הנרות והשליח יברך (ע"י בהגהות יד אפרים סימן תל"ב ובס' שלמי תודה חנוכה עמ' קנ"ז), אבל היא לא יכולה לברך אעפ"י שרואה את מעשה ההדלקה כיון שבפועל היא לא מדליקה (ע"י שו"ת האלף לך שלמה סימן ק"ס, שו"ת מגידות סימן י' מש"כ לענין נרות שבת כשאחר מדליק עבורה, וכבר האריכו בזה בשו"ת בנין דוד (מייוליש) סימן נ"ח ובכ"ף החיים סימן רס"א ס"ק י"א ובשו"ת נשמת שבת ח"א סימן תל"ט).

סימן ק"י לגבי הדלקת נרות חנוכה ע"י שליח, דכל שהמצוה נעשית ע"י שליח השליח מברך.

וכתב להעיר בס' מקראי קודש עניני פסח ח"א סימן מ"ד למה כתב המשנ"ב דהוא כשלוחו על הברכה, הרי כל שליח מברך משום דהוא עושה את מעשה המצוה, ומשו"ה כתב דלשון המשנ"ב לאו דווקא, ורא"י לזה דבשער הציון (שם) סק"ז מציין דהמקור שלו הוא מדברי המג"א, ושם לא מופיע לשון זה דהוי כשלוחו לענין הברכה.

אולם הפר"ח סימן תל"ב ס"ק א' כתב דאפילו אם בעה"ב אינו בודק כלום, יכול הוא בעצמו לברך ושלוחו יבדוק עבורו, וכן מבואר בבן איש חי פרשת וישב (שנה ראשונה) לגבי הדלקת נר חנוכה וז"ל: "צריך להדליק נר חנוכה במקום הנחתו, ואם בעה"ב חולה ואינו יכול לקום ממטתו להדליק נרות חנוכה לא יביאו לו הנרות ליד מטתו כדי שידליקם ואח"כ יניחו במקומו, אלא ימנה בעה"ב שליח שידליק הנרות במקום הנחתו, ויכול החולה לברך והשליח ידליק תיכף ומיד". וכן כתב בסוף פרשת צו בהלכות עירוב תבשילין, ושנה דבריו בשו"ת רב פעלים או"ח ח"ד סימן י"ד לגבי בעל הבית עם הארץ שאינו יודע לעשות עירוב ולומר הנוסח בדין עירובא, האם השליח גם מברך על ברכת עירוב, ובסו"ד כתב וז"ל: נראה

המנהג וטעמו

בענין קריאת פרשת הנשיאים בחודש ניסן

כתב במ"ב סי' תכ"ט ס"ק ח': וטוב לקרות בניסן בכל יום הנשיא שלו, וביום י"ג פרשת בהעלותך עד כ' עשה את המנורה. ומקורו בשל"ה הקדוש ריש מסכת פסחים וז"ל: ונראה לע"ד מנהג טוב לקרות בכל יום ויום פרשת הנשיא של זה היום, כי כל נשיא ונשיא היה לו סודות גדולות, אשר המשיכו שפע הרוחניות כל אחד לשבטו כל ימי עולם. ולא לחנם כתבה התורה (במדבר ז', י"ב-פ"ג) כל שבט ושבט ופרטה הקרבן, אף על פי שכולם היו שוות. והיה מהראוי לומר בדרך קצרה, וכן זה הנשיא הקריב, וכן זה הנשיא הקריב כן, אלא לכל אחד היה לו סודות מיוחדות. ובזה הדרך דרך מדרש רבות (בבמדבר שם), לבאר טעמים לכל נשיא ונשיא טעם אחר. וגם דברי הרבות הם סודות מופלגות מושגות למי שחלק לו השם מהחכמה האמיתית. ובקריאת הפרשה הוא מעורר קדושת היום, וכאשר נהגו הספרדיים לומר בכל זמן וזמן מזמורים מעניינים של יום. ומצאתי כתוב בכתבי הקודש דהאר"י ז"ל, וכן מצינו, הים נקרע ל"ב קרעים, כמו שכתוב (תהלים קל"ו, י"ג) 'לגוזר ים סוף לגזרים', לכל שבט ושבט בפני עצמו (מדרש תמורה השלם פ"ה ט"ז).

ועיין במשמרת שלום סי' ל"ד שקודם יאמר פסוקים מפרשת פקודי, וז"ל: מנהגי בר"ח ניסן קודם אמירת ויהי ביום כלות משה, לומר בפ' פקודי מפ' וידבר וגו' ביום החדש הראשון בא' לחדש תקים וכו', עד סוף הסדרה, ואח"כ ויהי ביום כלות משה וגו', וכמדומה לי שאבא מארי ז"ל הי' אומר פ' הנשיאים בכל יום שנים מקרא ואחד תרגום.

ועיין בספר דברי משה סי' כ"ח להגר"מ הלברשטאם וצוק"ל שנהגו לומר ביום ר"ח ניסן גם ברכת כהנים, וז"ל: נהניתי בראותי עלים לתרופה מספרו רב הכמות והאיכות בדברים הנוגעים לחודש ניסן, אשר כביר מצאה ידו לקבץ ולבאר כי ה' הטובה עליו, ויזכהו לברך על המוגמר לזיכוי הרבים מתוך ברכה והצלחה וכו"ס, אכ"ר. והנה ראיתי את אשר האריך ע"ד המנהג לקרוא פרשת הנשיאים מתחילת חודש ניסן, ואשר מנהג קדשו של א"י הגה"ק מרן בעל דברי חיים מצאנז ז"ע היה לקרוא מתוך ספר תורה בצבור, וכן נוהגים כל הנוהגים אחר דברי א' חיים, וכבר האריכו בזה בכמה ספרי הגדולים ליישב המנהג, ואכמ"ל. אך מעולם הויה קשיא לי מאי דראיתי הנהוג פעיה"ק בבתי מדרשות שיסדו והנהיגו חסידי קשישאי דכק"ז מרן מצאנז ז"ע, שמתחילין הקריאה ביום הראשון בראש חודש ניסן בפרשת ברכת כהנים, והדבר צריך ישוב ועיון, דהנה בשלמא לענין הקריאה בימי החנוכה, שמצאנו מחלוקת בזה (בטשו"ע סימן תרפ"ד) אם מתחילין בברכת כהנים, הנה מבואר שם הטעם בטור, דהיינו לפי שנעשה הנס על ידי כהנים, וטעם זה לא שייך הכא בנדי"ד. ונתתי אל לבי בס"ד טעם וסברא לזה, דהנה איתא בגמרא דשבת (דף פ"ז ע"ב), תנא אותו היום [ראש חודש ניסן] נטל עשר עטרות, ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה וכו', ראשון לברך את ישראל וכו', ופירש רש"י ז"ל, לברך, ברכת כהנים, כדכתיב וישא אהרן את ידיו וגו' עכ"ל, ומקור טהור לדברי רש"י"ל אלו הוא בגמ' דסוטה (דף ל"ח) עיי"ש, והא לך שביום ראשון דניסן היה יום הראשון להתחלה של ברכת כהנים, וא"כ מה טוב ומה יפה הוא האי מנהגא קדישא להתחיל את הקריאה ביום ראשון דניסן מברכת כהנים, לרמז שבו ביום התחילו כהנים לברך את ישראל, וא"ש. [ויש בנותן טעם לשבח לדברים אלו מדברי

רבינו בחיי ז"ל (סו"פ פקודי עה"פ וירא משה את כל המלאכה), שפירש בזה את הפסוק בתהילים, שמרעה"ה אמרו, ויהי נועם וגו', דקאי על ברכת כהנים ועל הקמת המשכן יעו"ש, ולפמשנ"ת מובן היטב, דתרווייהו הוו בראש חודש ניסן וכו"ל].

ועיין בליקוטי מהר"ח שיש מחלוקת האם להוציא ס"ת עבור זה, ועיין בשל"ה"ק הובא בבה"ט כאן, לקרות מר"ח ניסן כל יום הנשיא שלו, ובי"ג פ' בהעלותך עד כן עשה המנורה שהוא נגד שבט לוי, והנה יש מקומות מוציאים ס"ת לקרות בו הנשיא, ויש מפקפקין במנהג הזה דמשמע בירושלמי דאין לקרות בס"ת בצבור בלא ברכה, עיין שו"ת מהרש"ם קע"ה, אך ראיתי שני גדולי הדור שנהגו כן להוציא הס"ת לקריאת הנשיא, ה"ה מרן הגה"ק מו"ה חיים האלברשטאם מצאנז ואדמו"ר הגה"ק מו"ה יקותיאל יהודא ט"ב מסיגעט ז"ע, ובודאי גם רבותיהם היו נוהגים כן, ועיין בס' שערי אפרים על קרה"ת שער ח' דין ט"ו ודין כ"ט ודין ל"ט שפסק שם לקרות בס"ת בלא ברכה ע"ש.

ועיין בספר שערי אפרים בהגהות שערי חיים שער ח' אות כ"ה שכתב: בשבת שר"ח ניסן וכו'. ואעתיק בזה ע"ד ששאלוני במה שנהגו בקצת מקומות לקרות פ' הנשיא בס"ת ב"ד ימי ניסן, ויש מפקפקים ע"ז דאין לקרות בס"ת בצבור בלא ברכה. והנה האמת אגיד כי בעניי איני יודע שום שורש וטעם לקרוא בס"ת, כי השל"ה הקדוש (במס' פסחים ד' ק"ד) הוא הראשון שחידש זאת מדעתו הקדושה [כמו שהביאו דבריו הבאה"ט וז"ל בש"ע ס' תכ"ט] וז"ל: ונלע"ד מנהג טוב לקרות בכל יום ויום פרשת הנשיא של זה היום וכו', ויען שכ' לשון לקרות ע"כ דימו שכוונתו לקרות בס"ת, אבל לפע"ד ז"א להמעין היטב בדבריו במ"ש שם טעמו של דבר יען דבקריאת הפרשה הוא מעורר קדושת היום, וכאשר נהגו הספרדים לומר בכל זמן וזמן מזמורים מעניינים של יום וכו', והמזמורים הא קורין בתורה רק אומרים ועכ"ז מעוררים בזה קדושת היום, ונראה מזה דגם מ"ש לקרות פרשה של הנשיא אין כוונתו ג"כ רק לקרות ולא בס"ת, דאל"כ הו"ל לפרש לקרות בס"ת, וגם מדברי היעב"ץ בהסידור דיניי ימי ניסן נראה ג"כ כן, שכ' וז"ל: לפיכך נהיגין יחידים לקרות בס"ת כמובן. שו"ר בס' עבוה"ק להגה"ק החיד"א אשר מי כמוהו מורה בעניי מנהגים, וכו' (במורה באצבע ס' ז') וז"ל: נכון לומר פ' הנשיא וכו', ולא כ' לקרות, אולם אח"כ כ' וז"ל: שיהי חשוב קריאתו בתורה וכו', מלשון קריאתו בתורה הי' נראה כוונתו בס"ת, וגם ביה"ר הנדפס בס' נאמר שקראתי בתורתך. אלא דבאמת מכל זה אינו מוכרח שיהי צריך לקרות בס"ת, רק כיון שפ' נשיא כתובה בתורה ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ ע"כ כ' קריאתו בתורה, אבל אין הכוונה שיהי צריך לס"ת דבכגון זה הוי להו לפרש ולא לסתום, ובפרט שמדברי השל"ה שהוא המקור לזה לא נזכר ס"ת, ואדרבה משמע דלא בעי ס"ת מהרא"י שמביא מאמירת המזמורים של הספרדים עפ"י האריז"ל כנ"ל. וגם מורי דודי הגאון מהרא"צ זצ"ל כ' לי כנ"ל, ושגם אצל מוח"ז הגה"ק מהרא"י ז"ל לא קראו בס"ת, וכן מרן בעל השע"א ז"ל אשר דרכו להביא כל המנהגים וגם מנהג של אנשי מעשה, ומזה לא עשה זכר כלל, מכלל דמנהג קלוש הוא זה. אך מ"מ ראיתי בס' לקוטי מהר"ח ח"ג שהעיד שראה שני גדולי הדור שנהגו כן להוציא הס"ת לקריאת הנשיא, ה"ה מרן הגה"ק בעל ד"ח מצאנז ומרן הגה"ק בעל א"צ מסיגוט ז"ע, ובל"ס הי' להם בזה עניינים וכוונות רצויות וכו'.

הרה"ג אליהו נכס שליט"א נו"ל "אליבא דהלכתא" קרית ספר

ועיין בנמוקי או"ח סוף סימן תרס"ט שכתב להתיר להוציא ס"ת וז"ל: וכן ראיתי לעורר על מה שפקפק אחד על מנהג רבותינו ואבותינו הקדושים ז"ל לקרות הנשיא בספר תורה ב"ב ימי ניסן, וכן משנה תורה ליל הושענא רבה, וכן הקרבנות ד"ג מדות בצבור, ומוכן ממילא בלא ברכות העולים כלל, ורצו לפקפק כי אסור לקרות בספר תורה בצבור בלא ברכה. וזה אינו, והיכן כתב זה כלל, ואם אחד רוצה ללמוד (ברבים) מתוך ספר תורה (כמו שמספרים מהגרא"י ז"ל וכדומה) וכי צריך לברך עליה, ופשיטא שיוצא בברכת התורה שחרית, רק בימים דתקנו קריאת ספר תורה בצבור תיקנו העולים בברכה, וזה פשוט ואין כאן מקומו להאריך.

ועיין בספר דרכי חיים ושלוש שהוציא ס"ת, וביום י"ב כבר קרא בפרשת בהעלותך, ומר"ח ניסן עד י"ב לחודש הי' נהוג בבית מדרשו שבעצמו הי' קורא בספר תורה, וכל העם שומעין (בגמר התפלה קודם עלינו לשבח) את סדר הפרשה של הנשיא דבר יום ביומו. ועיין בספרו דברי תורה (ח"ז אות י"ז) שכן הוא מנהג אבותיו עוד מהגה"ק בעל בני יששכר ז"ע לקרות בס"ת בכל יום, וביום י"ב ניסן ישלים הנשיא, ויקרא גם פ' בהעלותך עד כן עשה את המנורה (כמו בזאת חנוכה), הגם שבשל"ה (ריש מס' פסחים) כתב לקרות גם ביום י"ג פ' בהעלתך, אולם כיון שקורין בס"ת יש לקרות ביום י"ב פ' בהעלתך כדי שלא לטלטל ס"ת ביום י"ג בשביל קריאת אלו הפסוקים (בהעלתך) לבד, כיון שיי"ג אינו יום הקרבת הנשיאים כלל, ע"כ.

ועיין בספר דברי תורה שכתב: בענין אמירת (או קריאת) י"ב נשיאים בכל יום ב"ב ימי ניסן [ועיין מ"ש בד"ת מהדורא תניינא אות ג'], ואנחנו נוהגים מנהג אבותינו עוד מהגה"ק ז"ע בעל בני יששכר לקרות בס"ת דבר יום ביומו, ומה שקורין זה בס"ת, עיין בדבריו בעה"י בנימוקי או"ח (ס' תרס"ט ס"ק ב' בד"ה וכן ראיתי לעורר וכו'), אולם במקורו בשל"ה הקדוש (ריש מסכת פסחים) כתב לקרות גם ביום י"ג פרשת בהעלתך [וכנודע הטעם במדרש [מובא ברש"י ר"פ בהעלותך] שאמר הקב"ה לאהרן שלך גדול משלהם ב"ב נשיאים], אולם אנחנו שקורין בס"ת נוהגים לקרות ביום י"ב ניסן גם פרשת בהעלתך עד כן עשה את המנורה (כמו בזאת חנוכה) כדי שלא לטלטל ס"ת ביום י"ג בשביל קריאת אלו הפסוקים (בהעלתך) בלבד, כיון שאינו יום י"ג יום הקרבת הנשיאים כלל עוד, ע"כ כשקורין בס"ת כנ"ל נהגנו מאבותינו הקדושים ז"ע לקרות זה גם כן ביום י"ב לסיום כנזכר. אולם ראיתי ושמעתי מנהג קצת הצדיקים וחסידים שמוציאים ס"ת גם ביום י"ג בשביל קריאת פרשת בהעלתך, ותמהתי על זה, וראיתי עתה במחזורים הגדולים וישנים (שנדפסו בוייען שנת תק"ע) וכן בסדר ספה"ע ונשיאים (שנדפסו שם בשנת תקס"ט בכרך קטן) שכתב בנשיא ליום י"ב ניסן וכו' זאת חנוכת המזבח וגם פרשת בהעלתך עד כן עשה את המנורה ואח"כ יהי רצון וכו', וליום י"ג לא הדפיס כלל (וזהו למי שקורא אותם מתוך הסידור היינו אומרים, ומכ"ש למי שקורא אותן בס"ת שלא לטלטלה ביום י"ג כנזכר), והיינו כמנהגנו נראה שהוא עוד מימי קדם.

ועיין בשו"ת תורת יקותיאל מהדו"ק סי' מ"ו שהביא עוד סימוכין לקראו מס"ת: נשאלתי מאין נצמח מנהג החסידים לקרות בכל יום מר"ח ניסן עד י"ג בו הנשיא שבכל יום בספר תורה, אם יש מבוא וסמך לזה בפוסקים, עכתוה"ש. תשובה. היות כי מנהג זה מפורסם אצל כל צדיקי הדור מסתמא יש יסוד לזה, ואפילו מנהג שנוהגים הזקנות מבואר בתשובות הרשב"א סי' ט' דיש לו יסוד

עד משה רבינו, ובמקו"א הארכתני בחזק מנהג ישראל תורה, ק"ו מנהג הניסוד אצל גדולים וצדיקים שבכל דור ודור. במס' סופרים (פ' בתרא מ"ב) ולמה אין מתענין אותן בר"ח ניסן, מפני שבא בניסן הוקם המשכן, וי"ב נשיאים הקריבו קרבן ליי"ב יום, יום לכל שבט, וכל אחד הי' עושה ביומו יו"ט, וכן לעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן לקיים מה שנאמר אין כל חדש תחת השמש. משנה ג', לפיכך אין אומרים תחנונים בכל חדש ניסן ואין מתענין בו עד שיעבור ניסן, אלא הבכורות מתענין בערב פסח, והצנועין בשביל המצה שיכנסו בה בתאווה, עכ"ל המ"ס. והנה במגילה (דף ל': במשנה) חשיב קרה"ת - ובחנכה בנשיאים, פרש"י דהוי נמי חנוכת המזבח, וברמב"ם פ"ג מהל' תפלה ה"ב ובחנכה וכו'. ובטור או"ח סי' תרפ"ד וקוראין בפרשת נשא בנשיאים וכו' בכל יום, ומפרש בפסיקתא מפני שנשלם מלאכת המשכן בכ"ה בכסליו, והט"ז בסק"א הביא הפסיקתא שבטור, ומפרשה דהקמת המשכן לא הי' עד ר"ח ניסן, ואז הקריבו הנשיאים את קרבנם, ואנו קורין הנשיאים בחנוכה אחר השלמת המשכן, ועפ"י נחזי אנן אם בחנוכה דנשלם המשכן קורין מה"ט דהוי חנוכת המזבח, ק"ו האידנא דבאותן ימים הקריבו הנשיאים קרבן ועשו יו"ט בכל יום, וכן יהיה לעתיד לבא, בודאי מהנכון לקרות הנשיאים בימים הללו, רק שם בחנוכה דקבעוהו חז"ל - הוי קרה"ת בברכה, אבל פה עכ"פ סמך גדול לקריאת פ' הנשיאים בלי ברכה. והן הנה דברי שלה"ק דכ' נכון לקרות בכל יום מר"ח ניסן הנשיא, ומובא לפסק הלכה בבאר היטב סי' תכ"ט, וע"כ כוננו בס"ת - דלומר ביחידות ל"ש לשון קורין רק אומרים הנשיא, כמבואר בשו"ע או"ח סי' א' ס"ה טוב לומר פ' עקדה ופ' עולה בכל יום, וע"י ט"ז סק"ה שם מגמ' ברכות י"ב עפ"י פ"ה דתמיד, דמתחילה הי' קורין בציבור ואח"כ ביטלו מפני תרעומות המינים. עכ"פ מבואר היסוד לקרות בספר תורה, והלא עפ"י האר"י הק' ז"ע לקרות שמות בספ"ת כשר, וכן ראיתי נוהג אדמו"ר רבינו הגדול מרן הגאון"ק הערוגת הבשם ז"ע בכל עש"ק, אי"כ מאי חסרון בהוצאת ס"ת עבור זה, הלא עיקר מצות כתיבת ס"ת כדי ללמוד בו, כמשי"כ הרא"ש דמה"ט האידנא איכא מ"ע בקניית ש"ס ופוסקים. ויש יסוד גמור לקרות הנשיא בס"ת ק"ו מימי חנוכה, דמה"ט דנשלם קרבנות הנשיאים בימים הללו כמבואר בס"ת. וע"י בשלה"ק מס' פסחים דף ק"ד בספרו הקדוש, וז"ל: ונלע"ד מנהג טוב לקרות בכל יום ויום פרשת הנשיא של זה היום, כי כל נשיא הי' לו סודות גדולות אשר המשיכו שפע הרוחניות כ"א לשבטו כל ימי עולם, ולא לחינם כתבה התורה כל שבט ושבט ופרטה הקרבן אע"ג שכולם שוה, והי"ל לומר בדרך קצרה וכו', אע"כ לכ"א הי' סודות גדולות וכו', ובקריאת הפרשה הוא מעורר קדושת היום וכו', עכתד"ק. הרי מבואר דסודות גדולות כיונה התורה בפרשות פרשיות קרבנות כדי שבקריאת זו הפרשה יתעורר קדושה, וזה ברור למעשה"ט. וע"י בסידור יעב"ץ שער המפקד לפיכך נוהגים יחידים לקרות בר"ח ניסן וכו' פרשה של כל נשיא דבר יום ויומו, וצ"ן לע"י בשער נקנור, ושם מבואר בהל' חנוכה לקרות בתורה הנשיאים יע"ש, וזה כוננו, ע"כ להורות בא על הני"ל, ודו"ק, יצא לנו שמנהג זה יש לו יסוד גדול, היות ראיתי לחוקר א' מרעבני זמנינו בחיבורו תשו' רשב"ן, אשרי עין לא ראתה בו, שמתרעם מאד על המתחסדים לקרות בתורה הנשיאים, ופקפק ורצה עבור זה להעביר שו"ב שנהג מנהג זה, ונבהלתי מראות. ובלא"ה כבר כתבו גדולי דורינו שלא לעיין בספר הני"ל, כמבואר בתשו' לבושי מרדכי ובתל' תלפיות להגה"ג מווייצן ובת' מנח"א ח"ב, ובאמת כמה דברים מבחילים נהג דת' ישראלי ימצא שם, והיות כן אמרתי להעיר כי דבריו בטלים ומבוטלים, ואולי יזדמן טועה שיעיין בספריו ויאמין ח"ו לדברים זרים הללו, ע"כ אמרתי להעיר שמנהג זה יסודו חזק, ומנהג כן אצל גדולי הדור, וכן ראיתי ביצקי מים אצל כ"ק מו"ר רבינו הגדול הערוגת הבשם ז"ע, וכן המנהג בכ"מ אצל אנשי מעשה וגדולי הדור, והמפקק נידון כמלגלג על מנהגי ישראל תורה, וכמבואר בתשו' הרשב"א ובתשו' חיים שאל, זאת תורת העולה, מנהג זה שריר וקיים, וד' קיים לנו לבנות בהמ"ק החדש בב"א בקיבוץ נדח"י, ויבער הקוצים מכרם ישראל, והשיבה שופטנו כבראשונה וממילא והסר ממנו יגון ואנחה כ"ד.

ועיין בשו"ת הר צבי או"ח סי' ס"ט שקוראים מיד אחר קריאת התורה ע"ד מנהגם ביומי דניסן מראש חדש והלאה, שקוראים בס"ת יומו של הנשיא השייך לאותו יום דבר יום ביומו, והיו נוהגים על יסוד מנהגו של הגאון ר"ח מצאנז, שביום קריאת התורה אינם מחזירים את הס"ת למקומו עד שקוראים בס"ת גם הפרשה של הנשיא השייך לאותו היום, וכן נוהגים רוב החסידים שבירושלם. והנה זה כשנתים באו אנשים אחדים, ודורשים לנהוג כמנהג חז"ל, שאחרי קריאת התורה מחובת היום יחזירו את הס"ת למקומו, ויגמרו התפלה, ואחרי גמר התפלה יחזרו ויוציאו את הס"ת מחדש לקרוא את פרשת הנשיא, מפני שכן היה מנהגם בחז"ל, ורוצים לכוף את מנהלי ביהכ"נ הנו' שישנו את מנהגם שכבר נהגו זה שלשים ושמנה שנים. ולזאת מסתפק ושואל, שורת הדין היכן נוטה, אם לשנות מנהג או שיהגו כמנהגם עד עכשיו. ולדעתי הדין פשוט שאין לשנות מנהגם מאז ועד היום, ובפרט שהוא ע"פ מנהגו של הגאון רבי חיים מצאנז זצ"ל, ובפרט שכן הוא מנהג עתיק בירושלם, שרוב בתי הכנסיות שנוהגין לקרות פרשת הנשיא בס"ת, קוראים

קודם גמר התפלה, ואין ירושלם כפופה למנהג חז"ל בדבר שנהגו מעולם דלא כמנהג חז"ל, ויש להוסיף עוד, אחרי שהס"ת מוכנה לקריאה בטרם החזירה, יש בזה משום אין מעבירין על המצות, וכע"ז דאמרינן במנחות (דף ס"ד ע"ב) דמצות העומר להביא מן הקרוב, ובגמרא איתא הטעם משום דאין מעבירין על המצות, וכע"ז ביומא (דף לג) ובכמה דוכתי, ומכש"כ להחזיר את הס"ת בשעה שהם צריכין לקרות בה.

ועיין בספר ברכת הפסח סי' א' אות ו' שקוראים אחר התפלה חז"ל: בר"ח ניסן מתחילין לקרות הנשיאים כל יום הנשיא שלו, ובי"ג בניסן קורין פרשת בהעלותך עד כן עשה את המנורה [בה"ט בשם השל"ה], ובקצת מקומות מוציאים אחר התפלה ס"ת וקורין בה סדר הנשיאים בכל יום. וביום של קריאת התורה מחזירין אחר הקריאה של סדר השבוע את הס"ת להיכל, ואחר התפלה מוציאים עוד הפעם לקריאת הנשיא. ואחר אמירת או קריאת הנשיא אומרים היה"ר הנדפס בסידורים.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' ק"ט שכתב לקרוא אחר התפלה לה, וז"ל בסוף דבריו שם: וא"כ בנד"ד ממ"נ, אם נוציא שני ס"ת, הרי שוב אף אם קורין קודם מוסף, נטלטל ס"ת בשביל זה בלבד, ואם נגלול הס"ת שקראו בו, הרי אין גוללין ס"ת בצבור, וכ"ש בקריאת רשות, וכמ"ש התשב"ץ לענין הקריאה פ' חתן כני"ל, וע"כ בודאי נכון יותר שלא לשנות ממה שנהגו רבותינו ז"ע, היינו הגה"ק זקינו הד"ח ז"ל, שקרא הנשיא בתורה אחר התפלה, אפילו בשבת, וכן הי' המ' נהג בבית מדרשם של הגה"צ אבד"ק מונקאטש ז"ל, לקרות בס"ת פ' הנשיא בגמר התפלה קודם עלינו, וכן הי' מנהג אבותינו עוד מהגה"ק בעל בני יששכר ז"ל (ע"י בס' דרכי חיים ושלום).

ועיין בשו"ת דברי יואל שכתב בארוכה הטעם לקרוא פרשת הנשיאים אחר התפלה, וז"ל: והנה האריך בפלפולים אם צריך להקדים תפלת מוסף מטעם תדיר ושאינו תדיר קודם, ומרבה לפלפל דלא שייך בזה תדיר קודם, ועוד האריך בטעמים אחרים בקדימת תפלת מוסף, וכ"ז הוא ללא צורך, שהרי גם בחול שאין תפלת מוסף כלל היו נוהגים כל אלו הצדיקים שהיו קורין הנשיא בס"ת שהיו מחזירין הס"ת ביום הקריאה אחר קדושה דסידרא, ואחר עלינו הוציאו עוד הפעם הס"ת בשביל קריאת הנשיא, אי"כ א"א לחשוב כלל שהיה טעמם בשביל להקדים תפלת מוסף. והנה לפי פשוטו אפשר לומר טעם, שצריך לעשות הפסק והיכר בין קריאה חיובית לקריאה שאין בה חיוב כלל אלא רשות גמור ומנהג בלבד, וכמו שהביא הגמ"א באו"ח סימן תקפ"א ס"ק י"ד בשם הלבוש הטעם שאין תוקעין בערב ר"ה להפסיק בין תקיעות דרשות לתקיעות דחיוב לכן מפסיקין ביום כ"ח, ובלבוש עצמו שם בסימן תקפ"א איתא הלשון כדי להפסיק ולהבדיל בין זו השופר שהיא מתקנת חכמים, לשופר של ר"ה שהיא מה"ת, והמג"א שינה הלשון וקראו תקיעות דרשות, וצ"ל דשביל שהביא הטור מפד"ר"א (פרק מ"ו) וכתב הלשון התקינו חז"ל שיהיו תוקעין בכל חודש אלול, לכן כתב הלבוש שהוא מתקנת חכמים, אבל יען שנראה אח"כ מלשון הטור והשו"ע שנוהגין לתקוע בחודש אלול שמה נראה שאינו אלא מנהג בעלמא, ובפרט שבגמרא לא הוזכר כלל מזה ואינו כשאר תקנת חכמים שנעשה במנין, לכן קראו המג"א תקיעות דרשות שאינו עכ"פ תקנה גמורה מצד הדין. וא"כ חזינן דאף באלו התקיעות שיש בהם עכ"פ קצת חיובא כמ"ש הטור התקינו חז"ל, מ"מ צריך להפסיק בין התקיעות של חיוב יום שלם, ואף דאפי' היו תוקעין בערב ר"ה מ"מ יש הפסק מעל"ע עד אחר תפלת שחרית דראש השנה, מ"מ לא סגי בזה אלא צריך הפסק יום שלם בלי תקיעה שיהיה היכר גמור, ומכל שכן באותו הקריאה של פרשת הנשיא שאינו אלא מנהג פרטי במקומות מיוחדים, ואין לו שום מקור בשולחן ערוך כלל ורוב העולם אין נוהגין כן, ואם יקראו הנשיא תיכף אחר קרה"ת באותו מעמד ובאותו ספר תורה לא יהי' שום הכירא שאינו קריאה חיובית, ובודאי שצריך להפסיק ולהוציא ס"ת אחרת שיהי' היכרא בדבר. ובענין טלטול הס"ת אודות הנשיא אין קפידא, דאך בטלטול הס"ת מביהמ"ד לחוץ או אפילו מבית לבית איכא קפידא, אבל באותו ביהמ"ד שמונח שם בארון אין קפידא, שהרי בשביל כך הונח שם בארון ללמוד ולקרות ממנו, לא שיהיה מונח בארון, אלא שבשעה שאין קורין ולומדין ממנו צריך להיות משומר בארון, אבל בשביל קריאה ולימוד בכל אופן ואופן אין גנאי להוציאו. והא ראי' שהי' איזה גאונים וקדושים יחידים שהיו נוהגים להוציא הס"ת בשביל קריאתם שמו"ת, אף שבדאי אין שום חיוב בדבר, וכל הציבור לא היו נוהגים אחריהם כן, אלא כולם יצאו ידי חובת קריאת שמו"ת מתוך החומש, ואותם היחידים שהוציאו הס"ת לזה אך לגרמייהו היא דעבדו והוציאו הס"ת אך בשביל יחיד לקריאה שאין בו שום סרך חיובא כלל ועיקר שיהי' בס"ת, וע"כ שכן דעתם בהחלט שאין ככה"ג שום חשש לזולת לס"ת שזה רצונו וכ' בודו אם הוא באותו הביהמ"ד להוציאו בשביל קריאה ולימוד באיזה אופן שהוא.

והנה בלא"ה מתחילה אחרי ראותי השאלה לא הבנתי מה זו שאלה, הלא מבואר בגמרא יומא דף ע' ע"א דבעשור שבחומש הפקודים קורא ע"פ בשביל שאין גוללין ס"ת בציבור, ולדעת הרשב"א גם לדין במקום שאין שם אלא ס"ת אחד בשבת ר"ח וביו"ט צריך לקרות המפטיר בע"פ שלא לגלול בציבור, כמובא בב"י

סימן קמ"ד, ואך לדעת המרדכי אין לטלטל קריאת המפטיר בשבת ויו"ט מהס"ת בשביל הך דאין גוללין, ועי"ש בב"י ומג"א הטעם, אבל במקום שיש שני ס"ת הכל מודים דאין גוללין וצריך להוציא שני ס"ת, וא"כ מה תאמר לקרות הנשיא אחר הקריאה שלא יצטרך להוציא ס"ת אחר עוה"פ, הלא גם אם יקראו תיכף אחר הקריאה יצטרך להוציא ס"ת אחר בשביל הטעם שאין גוללין בציבור, ועכשיו ראיתי בסוף התשובה שכ"ת בעצמו הרגיש בזה, וא"כ כל האריכות אך למותר. ובלא"ה הלא כל אותם הצדיקים וקדושים שנהגו לקרות הנשיא, כולם נהגו כן אחר סיום כל התפילה, והאיך יעלה על הדעת לשנות מדבריהם.

ובאמת עיקר קריאת הנשיא אין לו שום מקור בגמרא וש"ע ובפוסקים, גם אין לזה שום טעם ע"פ נגלה, שהרי קרבנות התמידים אנו מחויבים בכל יום, והמוספים בכל שבת, אלא שא"א להקריב בשביל שאין ביהמ"ק ומזבח וכהן, וא"כ מהראוי לקיים עכ"פ ונשלמה פרים שפתינו, ואעפ"כ אין קורין בס"ת לא התמידים ולא המוספים בעתם ובזמנם בכל יום, אלא יש איזה נוהגין לקרות הקרבנות פ"א בשנה ב"ג מדות, וא"כ חנוכת הנשיאים שלא עשו כן אלא פ"א בחנוכת המזבח ושוב לא עשו כן מעולם, גם חנוכת הבתי מקדשים לא הי' בסדר זה, וכיון שאף בזמן שביהמ"ק הי' קיים לא עשו כן מעולם איזה צורך יש עכשיו לקיים בזה ונשלמה פרים שפתינו. אבל הטעם הוא בזה אך עפ"י סוד, שמקור הדברים הוא מהשלה"ק, וכתב שם בריש מס' פסחים הטעם וז"ל: שכל נשיא ונשיא הי' לו סודות גדולות אשר המשיכו שפע רוחניות כל אחד לשבטו כל ימי עולם, ולכ"א היו לו סודות מיוחדות, והם סודות מופלגות מושגות למי שחלק לו השם מהחכמה האמיתית, ובקריאת הפרשה הוא מעורר קדושת היום, עכ"ל בקיצור. ועכ"פ אין בקריאת הנשיא ע"פ נגלה כלל אלא עפ"י סודן של דברים כידוע ליו"ח, ואנחנו לא נדע אלא עושין הכל על דעתם וכוונתם, והרבה גאונים וקדושים היו שלא קראו כלל את הנשיא בס"ת, וא"כ הנהגים כמותם שלא לקרות כלל הנשיא בס"ת אין בזה חסרון, שבדאי בענינים כאלו דעביד כמר עבד ודעביד כמר עבד, אלא שמהראוי לכל אחד ואחד להחזיק במנהג אבותיו ורבתיהם הקדושים זלה"ה, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, אבל הנמשך אחר הצדיקים שקראו את הנשיא מס"ת וסומך על דעתם בזה ומשנה את סדרם שלא לעשות כדרכם, זהו דלא כמר ודלא כמר. ובמה שמתחסד יותר מהם להיות נוהר כ"כ בכבוד הס"ת שלא להוציאו שני פעמים, כאילו כל אותן הקדושים שנוהג כמותם לא היו זחירים כ"כ בכבוד הס"ת כמותו, או שהוא יודע יותר מהם, אין זה אלא מלגלג על דברי חכמים, וטוב לו הרבה יותר שלא יקרא כלל את הנשיא אם אינו סומך על דבריהם, ובגמ' מלקות דף כ"ב ע"ב אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה, וסידור הענינים לאו מילתא זוטרתא הוא, וכמה קולמוסין נשתברו אם לשנות בנוסחאות בספרד ואשכנז, וכתב המשנת חסידים (בהקדמתו לתפילת ערבית) שאין לשנות מנהג אבות בעיקר התפלה לפי שחילוקי המנהגים באו מחילוק שורש הנשמות, ולכל מנהג יש לו שורש מסילה שמורה לו למעלה להעלותו, ואין אדם נוגע במוכן לחברו. וכן הוא בהקדמת פע"ח מהאר"י זקוק"ל שיש י"ב חלונות נגד י"ב שבטים, ואך בנוסח האר"י ז"ל הכין שער הכולל שראוי לכא"א. ובדברי חיים ח"ב או"ח סימן ח' האריך בכ"ז, וכתב באמצע התשובה שעיקר החילוק בין נוסח אשכנז לנוסח ספרד הוא בב"ש קודם הודו יע"ש. והרי דאף כמה שאין בו שינוי אלא בסדר הדברים מה להקדים ולאחר, יש בזה ענינים נשגבים להבין שורש נשמתו במי שרוצה לעשות איזה שינוי, הגם שיש עוד כמה שינוים בין נוסח אשכנז לספרד גם בעיקר הנוסחא, אבל מלשון הד"ח ז"ל מבואר שעיקר השינוי הוא שינוי הסדר. ובאמת כבר נתבאר טעמים מספיקים וברורים על מה שאחרו קריאת הנשיא עד אחר סיום כל התפלה להוציא ס"ת בשביל זה, אבל כתבתי זה רק בשביל שמצוה להבין דעת קדושים בכל מה דאפשר, והראשונים ז"ל נתנו טעמים גם למצות המבוארות בתוה"ק.

אמנם מה שכתב כ"ח נ"י ע"ז שצריך לידע להורות מיד ולדר' רות הלכה למעשה, והביא שכבר החלו לעשות שינויים, אין זה אלא דברי תימה, הכי יש מקום להסתפק בהלכה למעשה אם אותם הקדושים עשו ח"ו שלא כהוגן בטלטול הס"ת בחנם, והלא אף כמה שאין אנו מבינים כלל טעמם ונימוקם הוא ברור שכל דבריהם כנחלי אש, ובמה נחשב כל שכלינו והכרעתנו נגד אפס קצהו של צפרנם של הראשונים, ומעשה רב של הדורות הקודמים זהו בעצמו בירור ההלכה, ובפרט כיון שבעיקר קריאת הנשיא בס"ת אין אנו מבינים הטעם אלא סומכים על דעתם ז"ל, היאך לא נסמוך על דעתם ז"ל בסידור הדברים לעשות שינויים שהוא דלא כמר ודלא כמר, ואם עושין בזה ספק להלכה שאם אין אנו מבינים טעמם ח"ו לא נסמוך עליהם, על כיו"ב ארז"ל בסנהדרין דף ק' באותו תלמיד שאמר לר"י רבי דרוש ולך נאה לדרוש כשם שאמרת כך ראית, א"ל ריקה אם לא ראית לא האמנת מלגלג על דברי חכמים אתה, וזה דרך המתחדשים להתחכם על דורות הקודמים במעטה החסידות ר"ל, וכל המשנה ידו על התחנות.



תשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א נערך ע"י הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א

סיום הרמב"ם

שאלה: אם סיום הרמב"ם הוא סיום ליפטר מתענית בכורות.

תשובה: לא נהוג.

וכן השיב מרן בס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' מ"ג שסיום השו"ע ל"ה סיום לתענית בכורות, ויעו"ש במראי מקומות בזה. ועי' בשו"ת נשאל דוד או"ח סי' כ"ב דפשיט"ל שסיום הרי"ף הוא סיום עיי"ש. ובס' ד' אמות של הלכה פמ"ה ס"ט. כשמסיים מרן רמב"ם ושו"ע אומר ההדרן ושותה יין עיי"ש. ובס' שערי ציון ח"א עמ' מ"ח הביא ממרן שלאכול בערב פסח אפשר רק עיי' סיום של גמרא, עיי"ש לענין נביא וזוהר דל"מ.

סעודת הכנסת ס"ת

שאלה: סעודת מצוה של הכנסת ס"ת, אם פוטר הבכור מתענית בכורות.

תשובה: לא.

ובשו"ת חוות יאיר סי' ע' כתב שסעודת הכנסת ס"ת היא סעודת מצוה, וכ"כ הפרמ"ג סי' תמ"ד מ"ז סק"ט. והו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' רי"ז ס"ק ט"ז, ועמ"ש"כ בזה בס' עולת שיחי ח"ב סי' כ"ו.

שמיעת סיום ללא טעימה אם פוטר

שאלה: השומע סיום מסכת בער"פ ולא אכל כלום אם נפטר מתענית בכורות.

תשובה: לא.

ובשו"ת בית אבי ח"ב סי' ט"ז כתב שיכול לאכול. וכ"כ בס' נטעי גבריאל פסח ח"ב סי' מ"ג ס"כ, אולם בשו"ת אור לציון ח"ב פי"ב ס"א שצריך לטעום. וכ"כ בס' שלמי מועד עמ' שמ"ט וכן בשו"ת ויברך דוד או"ח סי' נ"ד, ועי' בס' וישמע משה ח"ב עמ' קל"ה בשם הגריש"א זצ"ל שא"צ לאכול וסגי שישמע. ועמ"ש"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' רצ"ו ובתשובות והנהגות ח"ב סי' ר"ח ו"ח סי' קי"ד ובשו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' מ"ה ובס' חוט שני פסח עמ' נ"ד, וכן השיב מרן בס' שערי ציון ח"א עמ' מ' רק אם טעם עיי"ש, ומש"כ בשו"ת באר שרים ח"ו סי' ל"ו. ועמ"ש"כ בזה בשו"ת דברי בניהו חכ"ג סי' מ"ב ובס' יומא טבא לרבנן פ"ו סי' ו' ובשו"ת אבני דרך ח"י סי' מ"ח ובס' תענית בכורות עמ' ר"ע ובס' גם אני אודך תשו' הגר"ח"ש סגל סי' ס"ו ובס' סידור פסח כהלכתו פי"ד הערה 13 ובס' הליכות שלמה פסח עמ' ק"פ.

סיום של אשה אם פוטר

שאלה: סיום מסכת של אשה אם ה"ז פוטר בכור מתענית בכורות.

תשובה: לא.

ובשו"ת מנחת דוד סי' צ"ט כתב דסיום של אשה ל"ה גמר מצוה, כיון דאין חייבות בת"ת אי"ז סיום עיי"ש. ועמ"ש"כ בזה בשו"ת אבני דרך ח"י סי' ק"ג ובס' רץ כצבי עניני נשים סי' י"ט.

השמטת הרמב"ם לתענית בכורות

שאלה: מ"ט הרמב"ם השמיט, דהבכורות מתענית בע"פ.

תשובה: שאינו חיוב.

כן הקשה בשו"ת ראשית ביכורים סי' עמ' ע"ג, ועיין בפר"ח סי' ת"ע סק"א, ובשו"ת שאגת אריה בתשובות החדשות קונ' דיני חדש ס"ג, ובשו"ת דברי ישראל ח"א סי' קי"ז מש"כ בדעת הרמב"ם.

תאומים שלא ידוע מי בכור

שאלה: תאומים שנולדו ואין ידוע מי נולד קודם, אם שניהם חייבים בתענית בכורות.

תשובה: כן.

ועיין בפרמ"ג מ"ז ר"ס ת"ע, ובשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג סי' קי"ד, ובס' תענית בכורים עמ' ק"ח, ובשם מרן שליט"א בס' מחשבת עם עמ' רס"ה.

וכן מב' בשו"ת כפי אהרן ח"ב סי' י"ג שיש ללמוד בשביעית ה' שביעית מדין ה' חג בחג עיי"ש. וכן בהסכמת בעל אבי עזרי' לס' עטה אור שביעית, דפשוט דאמרי' שואלין ודורשין קודם השביעית. ועיין עוד בס' אמרי שפר שביעית עמ' ב', ומש"כ בס' מועדי הגר"ח תשו' כ"ח, ובס' בית מתתיהו ח"ב בפתיחה.

בהנ"ל

שאלה: מהו המקור ללמוד ה' שביעית שנה, אולי ל' יום כמועדים.

תשובה: אין מספיקין.

ועיין בס' שיח השמיטה בהקדמה בשם מרן שצריך שנה וחצי קודם.

בהשמטת השו"ע ה' חג בחג

שאלה: מ"ט השו"ע השמיט שצריך ללמוד ה' חג בחג כמב' במגילה ל"ב, וכ"פ הרמב"ם פי"ג מתפילה הי"ח.

תשובה: כי זה פשוט.

ובפ"א השיב מרן מובן מעצמו. כן הקשה הגר"ב רקובר זצ"ל בס' ברכת אליהו או"ח סי' תרפ"ח ס"ק י"ד, וכן בס' בארות יצחק סו"ס ע"ז, ועמ"ש"כ לתרץ בס' משמרת האורים פסחים סי' כ"א. ומה שכתבתי בס' בית מתתיהו ח"ב בהקדמה אות ד', וכן הקשה בס' שערי דעת פסחים שו"ת חק ומשפט ס"א, ועי' מה שהשיב מרן בס' שיח התורה ח"ב עמ' רל"ה.

דעת הרמב"ם בה' חג

שאלה: מ"ט הרמב"ם בפ"ג מתפילה הזכיר ללמוד ה' חג בחג בה' תפילה ולא בה' המועדים.

תשובה: שייך לחג.

ועמ"ש"כ בדעת הרמב"ם בס' משנת יעב"ץ בהקדמה לאו"ח ובס' ברכת רפאל פסח ס"א ובס' באר אברהם פסחים ו' ובס' אמרי נחמיה מגילה ב' ובס' מנחת משה ח"א עמ' קי"ח ו"ח עמ' ע"א, ובס' בית מתתיהו ח"ב בפתיחה.

סעודת בר מצוה אם פוטר מתענית בכורות

שאלה: סעודת בר מצוה אם פוטרת הבכור מתענית בכורות.

תשובה: לא.

ובס' נתיבי עם סי' ת"ע כתב שפוטר, ועי' בס' תענית בכורים עמ' קצ"א, ומש"כ בשו"ת ישמח לבנו ס'.

סעודת חנוכה הבית לתענית בכורות

שאלה: סעודת חנוכה הבית אם פוטר הבכור מתענית בכורות.

תשובה: לא.

ובס' נתיבי עם עמ' רט"ז שפוטר. ועי' בס' תענית בכורים עמ' קצ"ד ובשו"ת אמרי אליהו ח"ב סי' ט"ו, ובשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' קס"ג, ובבן איש חי ש"ר פר' ראה ס"ו.

ובפ"א כתב לי מרן, חנוכה הבית אינו חיוב אלא שאם עשה בא"י י"א שהיא סעודת מצוה, ועי' מש"כ בים של שלמה ב"ק סי' ל"ז ובשו"ת משנת יוסף ח"ו סי' ק"ד, ובשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ו סי' ל"ד.

סעודת מצוה ביום הוצאת ספר לתענית בכורות

שאלה: סעודה ביום הוצאת ספר שהיא סעודת מצוה, אם פוטר הבכור מתענית בכורות.

תשובה: לא.

ובשו"ת תפארת שמואל סי' נ"ה כתב שפוטר, ועי' בשו"ת חקקי לב יו"ד סי' כ"ו.

סעודה במילה שלא בזמנה

שאלה: סעודת מילה שלא בזמנה אם פוטר מתענית בכורות.

תשובה: מסתבר שפוטר.

ועמ"ש"כ בשו"ת נובי"ת יו"ד סי' קס"ו שאין פוטר. אולם בשו"ת תולדות יעקב או"ח סי' י"ד כ' שפוטר.

הלכות פסח

שואלין הוי רשות או חובה

שאלה: שואלין ודורשין ל' יום קודם החג הוי רשות או חובה.

תשובה: מצוה.

ולכא"ו זהו תליא במח' הראשונים המובא בב"ה"ל סי' תכ"ט אם שואלין ודורשין ה"ז רק נפק"מ לשואל כענין, או בעי ל' יום ממש עיי"ש.

שואלין מדרבנן או מה"ת

שאלה: שואלין ודורשין ל' יום קודם החג הוי מה"ת או מדרבנן.

תשובה: מה"ת.

וכ"כ הב"ח סי' תכ"ט והבגדי ישע שם סק"א והמהרש"א סוכה ט' ע"א. ועיין בפני יהושע פסחים ו' ובס' קרבן פסח סי' תכ"ט, אולם בלבוש סי' תכ"ט סק"א ובשו"ע הגר"ז שם סק"א שהוי מדרבנן. ועיין במאירי פסחים ו' ובקובץ שיעורים פסחים אות כ"ב ובס' אוצרות שלמה לירידי הגר"ש רביבו עמ' רס"ה.

שואלין אם שייך בת"ח

שאלה: ת"ח היודע כל ה' חג אם חייב בשואלין ודורשין.

תשובה: לחזור.

ועמ"ש"כ בשו"ת שבט מנשה סו"ס ח'.

בחור בשואלין

שאלה: בחור הסמוך על שלחן אביו בפסח, ואביו יודע כל ה' הפסח, אם הבן גם צריך ללמוד קודם.

תשובה: כן.

ועמ"ש"כ בזה בס' ברכת יצחק פסח ס' תכ"ט.

אם שואלין הוי רק בפסח

שאלה: בב"י סי' תכ"ט כתב דשואלין ודורשין הוי רק בפסח שיש הרבה הלכות. וצ"ע הא שואלין ודורשין יליף ממה שמשה מזהיר בפסח על פסח שני, ובפסח שני אין הרבה הלכות.

תשובה: אין בין פסח ראשון לשני אלא וכו'.

וכוונת מרן למתני' בפסחים צ"ה ע"א, ועדיין צ"ע. וכן הקשה כן על הב"י בס' מגן האלף סי' תכ"ט עיי"ש. וכן בס' מחנה יצחק להגר"י קוליץ פר' בהעלותך. והניף ידו במכתבו שבשו"ת ציץ אליעזר ח"י"ח סי' כ"ח. ועמ"ש"כ בס' משנת שלמה ע"ז ו' ובס' ברכת שי פסחים ו', ובס' בנין אב ח"א סי' י"ז, ובס' בית מתתיהו ח"ב בפתיחה.

שני שואלין בה' פורים ופסח

שאלה: בא לפני הרב שני אנשים ביום פורים, אחד שואל בה' פורים ואחד בה' פסח, למי יקדים.

תשובה: יומא קדים.

והסתפק בזה הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה או"ח ס' שפ"ד, ועמ"ש"כ בזה בס' רץ כצבי חנוכה ס"א ובס' אוצרות שלמה עמ' רנ"ז.

שואלין קודם ר"ה ויו"כ

שאלה: במהרש"א סוף מגילה כ' שבר"ה ויו"כ ל"ש שואלין ודורשין קודם, אם זה להלכה.

תשובה: אין חיוב אבל צריך לדעת את הדינין.

ועיין מה שהשיב מרן בס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' כ"ב ובמראי מקומות בשאלה זו, ועי' בס' דברות משה פסחים ס"ה ענף ב' ובס' מזבח אבנים פסחים ס"א ובשו"ת אבני דרך ח"ו סי' צ"ה, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב בפתיחה אות ה'.

שואלין קודם שביעית

שאלה: כתב לי מרן שיש ללמוד ה' שביעית קודם שביעית שנה שלימה, מהו המקור לזה, ובס' אורחות רבינו ח"ב עמ' ש"ז מובא שהקה"י למד קודם שביעית תשע חודשים.

תשובה: כמו כל יו"ט.



ער"פ שחל בשבת מתי עושים סיום

שאלה: ער"פ שחל בשבת, מתי עושים סיום מסכת לתענית בכורות.

תשובה: יש עושין ב' סיומים, וכן נהג אאמור"ר זצ"ל.

וכן מובא באורחות רבינו ח"ב עמ' נ"ז, ועמש"כ בזה בתשובות והנהגות ח"ב סי' ר"א ובשו"ת אגרות משה ח"ד סי' ס"ט ובשו"ת האלף לך שלמה סי' שפ"ו ובס' מקראי קודש פסח ח"ב סי' כ"ג ובשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' ס"ה ובשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' ק', ובארוכה בס' ערב פסח שחל בשבת להגר"צ כהן פ"ב, ובס' יומא טבא לרבנן פ"ו סי' כ"א, ובס' ד' אמות של הלכה פמ"ה ס"ב שמרן מסיים ב' פעמים.

אבל בסיום

שאלה: אבל שאסור בת"ת, אם יכול להשתתף בסיום ליפטר מתענית בכורות.

תשובה: לא.

ובשו"ת דבר יהושע ח"ב סי' פ"א כתב שיכול, ועמש"כ בס' דברי שאול סי' שצ"ט סע"ג ובשו"ת ושב ורפא ח"א סי' ס"ד ובס' תענית בכורים עמ' רל"ח, ובשו"ת פרי השדה ח"ד סי' נ"ז שאין יכול להשתתף, וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב ח"ז סי' ל"ז, ועי' בס' יומא טבא לרבנן פ"ו סי' י"ב מה שהביא בזה, וע"ע בשו"ת מנחת חן ח"ב יו"ד סי' ק"ח, וכ"פ הגריש"א זצ"ל בס' ציוני הלכה אבילות עמ' תקכ"ד דל"מ לאבל להשתתף בסיום מסכת לתענית בכורות. ועמש"כ בשו"ת אז נדברו ח"יב סי' נ"ח או"ג.

סיום מסכת שלא כסדרה

שאלה: אם סיים מסכת שלא כסדרה אם הוי סיום לתענית בכורות.

תשובה: אולי.

והסתפק בזה בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' צ"ג, ועמש"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' כ"ח ובשו"ת אור לציון ח"ג פ"יב ס"א ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ה סי' צ"ה.

גר בתענית בכורות

שאלה: גר צדק בכור אם צריך להתענות תענית בכורות.

תשובה: א"צ.

והסתפק בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קי"ז, ובס' אשרי האיש פניה ס"ב כתב שא"צ, ובס' שער המועדים פ"ז סק"ד חיזוק הדברים עי"ש.

ועמש"כ בזה בשו"ת שבט הקהתי ח"ד סי' של"ד ובשו"ת אבני דרך ח"ט סי' ס"ב ובס' סדר הערוך ח"ג עמ' מ"ד, וכן השיב מרן בס' שערי ציון ח"א עמ' מ' שאין חייב להתענות.

סיום מסכת בהרהור

שאלה: סיום מסכת בהרהור ולא בפיו אם הוי סיום לתענית בכורות.

תשובה: נכון שיוציא מפיו.

ובס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' ל"א השיב מרן יתכן שהוי סיום, ויעו"ש מש"כ לתלות במח' אם יוצא ת"ת בהרהור, ובס' שערי ציון ח"א עמ' ל"ט השיב מרן ע"ז נסתפקנו בזה עי"ש.

קמחא דפסחא מהכשר שאין סומך

שאלה: אם יוצא קמחא דפסחא כשהמקבל אינו סומך על ההכשר, והנותן סומך על ההכשר.

תשובה: לא.

ובשו"ת משנת יוסף ח"יב סי' ק"ז מסיק שיוצא, ועמש"כ בזה בס' מועדי קדש להגר"א שלזינגר סי' ל"ח.

קלטת הספדים בניסן

שאלה: אם מותר לשמוע הספדים עם בכי מתוך קלטת בחודש ניסן, לפמש"כ השו"ע שאין מספדין בניסן.

תשובה: אין ראוי.

ועי' בשו"ת שבט הקהתי ח"א סי' ר"א.

לילך לקברים בחודש ניסן

שאלה: האם נכון המנהג שאין הולכים לבית הקברות בכל חודש ניסן.

תשובה: יש נוהגין כן שהמתים אין נמצאים שם אז.

ועי' באורחות רבינו ח"ג עמ' ש"ה ובתשובות והנהגות ח"ב סי' ס"ה ובשו"ת מלמד להועיל יו"ד סי' קמ"ד ובס' גשר

החיים פכ"ו אות א' ובשו"ת דבר יהושע ח"ב סי' פ' ובשו"ת באר שרים ח"ד סי' ח' ובשו"ת שערי עזרא ח"א סי' פ"ז ובס' נטעי גבריאל אבילות ח"ב עמ' תרמ"א.

שבת הגדול

שאלה: בשו"ע סי' ת"ל שבת לפני פסח נקרא שבת הגדול, וצ"ע מה בא השו"ע לומר נפק"מ לדינא בזה.

תשובה: אם קידש אשה שיחול בערב שבת הגדול.

כן הקשה ע"ד השו"ע בשו"ת בית דוד סי' קמ"ב, ועמש"כ לתרץ בס' נתיבי המנהגים משמיה דהגר"א מישקובסקי זצ"ל חג הפסח עמ' פ"ו, ובס' משמרת הפסח ס"ב, ובס' שערי ימי הפסח עמ' י"ג ובס' בנין אב ח"ב סי' כ"ה ובס' דרך שיחה ח"א פר' בא ובס' שיח הפסח עמ' י"ב. ובס' לבנימין אמר עמ' מ"ו תירץ מרן, נ"מ לנודר עד שבת הגדול. וע"ע בס' מועדי קדש סי' ל"ט ובקובץ המאור [סיון תמוז תשס"ח] עמ' כ"ה ובשו"ת רבבות אפרים ח"ח סי' צ"ב.

ובס' מחזיק ברכה סי' ת"ל כתב שבשבת הגדול אומרים שבת שלום מבורך, וא"כ י"ל דזהו קמ"ל השו"ע. וכ"כ בס' משנה הלכה סי' ת"ל לתרץ ככוונת השו"ע, וכע"ז בשו"ת אור לציון ח"ג פ"ה סוף ס"ב.

בירך על בדיקת חמץ

שאלה: בירך על בדיקת חמץ במקום על ביעור חמץ אם יצא.

תשובה: לא.

וכן מבואר בפרמ"ג סי' תל"ב א"א סק"א, וכ"פ בס' שגיאות מי יבין ח"ב פכ"ד ס"ו שלא יצא, ועמש"כ בשו"ת אבני דרך ח"ח סי' שי"ח ובס' הל' חג בחג עמ' נ"ב.

בודק רק למצוא פתיתין

שאלה: אלו הבודקים רק למצוא עשרה פתיתין אם ברכתם על הבדיקה הוי ברכה לבטלה.

תשובה: אין ראוי לעשות כן אא"כ מינו שליח ויצא מהם הברכה.

ועמש"כ בזה בס' דרך פיקודך מע' ט'.

לכבות האור בזמן בדיקת חמץ

שאלה: אם יש לכבות אור החשמל בזמן הבדיקה דשרגא בטיהרא מאי אהני.

תשובה: א"צ.

ובס' אורחות רבינו פסח אות ו' כתב שהקהילות יעקב זצ"ל לא כיבה האור בבדיקת חמץ, ובס' שבות יצחק פסח עמ' ל"ד כתב בשם מרן שליט"א שהחזו"א בדק עם אור חשמל, ובס' החדש אלא ד' אמות פמ"ג ס"ה מובא שאצל מרן נשאר אור בשעת הבדיקה. ועמש"כ בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' קל"ו ובס' שלמי מועד עמ' שי"ב, ובס' הליכות שלמה פסח עמ' ק"י ובס' חוט שני פסח פ"ב ובשו"ת אור לציון ח"ג פ"ז ס"ז.

בדיקת חמץ בשמן שביעית

שאלה: אם מותר להדליק נר לבדיקת חמץ בשמן שביעית.

תשובה: לא.

ובס' ההנהגה בפירות שביעית פ"ג ס"ו כתב דמותר להדליק לבדיקת חמץ בשמן שביעית, ואי"ז הפסד בשביעית שמשמש בשמן לצורך הבדיקה. ועי' בדרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל ה"ח ס"ק ק"ג שהתיר להדליק נר שבת בשמן שביעית. ואולי לענין בדיקת חמץ בשמן שביעית ס"ל דאין להדליק, עפמש"כ השו"ע או"ח סי' תל"ג ס"ב דאין בודקין כלל חמץ בשמן, והמשנ"ב שם כתב שיש דיעות באחרונים אם מועיל בדיעבד עי"ש.

ללבוש כובע בשעת בדיקת חמץ

שאלה: אם צריך ללבוש המעיל והכובע בשעת בדיקת חמץ, או שא"צ להקפיד ע"ז.

תשובה: בשעת ברכה.

וכן נהג החת"ס כמובא בשו"ת מכתב סופר סי' י"ז, וכן נוהג מרן שליט"א כמובא בס' אלא ד' אמות פמ"ג ס"ב.

הנחת פתיתין בביהכ"ס

שאלה: אם יכול להניח פתיתי חמץ בבית הכסא.

תשובה: כן.

ובס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' ס' השיב מרן, שגם לבדוק חמץ בביהכ"ס צריך. ועי"כ שאין לדון מקיום מצוה במקום מטונף, וכמו שהשיב מרן במועדי הגר"ח תשו' ס"ז שמשבית

חמץ בביהכ"ס, שהטינוף הוא ההשבתה עי"ש. אולם בס' גם אני אודך תשו' מו"ר הגר"י ליברמן בעל המשנת יוסף עמ' רנ"ד, השיב דאין להניח פתיתין בביהכ"ס שלא יהא מצוות בזויות עליו. ומובא גם בס' אהל יעקב ליל הסדר עמ' ר"ד, אכן בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ג סי' מ"א דשרי להניח פתיתין בביהכ"ס כמו שבדקין חמץ שם. ובס' פרדס יוסף החדש להרה"ג ר"ג רבינוביץ פסח עמ' ל"ד כתב לדון משום דאין להכניס אוכלין לביהכ"ס עי"ש, אכן דעת מרן בס' נזר החיים עמ' קל"ב שאין איסור לאכול אוכלין שנכנסו לביהכ"ס עי"ש, ומשום ביזוי אוכלין ליכא, שאי"ז ביזוי כשעושה משום המצוה, וכמש"כ בשו"ת אור לציון ח"ג פ"יב ס"ב שמה"ט בער"פ שחל בשבת זורקין החמץ לביהכ"ס עי"ש. ואם מותר להכניס פתיתין לביהכ"ס עי' בשו"ת ישיב יצחק ח"ד סו"ס כ"ז, וע"ע בשו"ת ויען יוסף או"ח סי' רי"ג מש"כ.

בדיקת חמץ והשבת אבידה כאחד

שאלה: בבדיקת חמץ אם יכול לחפש גם אבידה ולקיים מצוות השבת אבידה, או שהוי מצוות חבילות.

תשובה: קיום דממילא.

וכע"ז כתב לדון האדר"ת בס' הזכרון להגר"א ראם אגרת אליהו ס"ט בשריפת חמץ ותרומה טמאה כאחד משום חבילות עי"ש, ובשו"ת מענה אליהו סי' מ"א מש"כ. ועמש"כ בנידון זה בבדיקת חמץ והשבת אבידה כאחד, בשו"ת אבני דרך ח"ט סי' נ"ח ומה שכתבתי שם, ובבית מתתיהו ח"ב סו"ס מ"א.

לימוד הל' בדיקת חמץ קודם הבדיקה

שאלה: אם מותר ללמוד קודם בדיקת חמץ הלכות בדיקת חמץ.

תשובה: יתכן שמוותר.

וכן השיב מרן בס' אהל יעקב ליל הסדר בקונ' גם אני אודך עמ' ר', ועמש"כ בזה בס' פרדס יוסף החדש להרה"ג ר"ג רבינוביץ פסח עמ' ל"ה, וכן הביא ממרן בס' שער המועדים פ"ו ס"ו הערה י"א, ועמש"כ בזה בס' נטעי גבריאל פסח ח"א פ"א ס"ק י"ז, ובס' גם אני אודך תשו' הג"ר משה חליוה ח"ג עמ' כ"ה וח"ד סי' מ"ט. וע"ע בס' נטעי גבריאל חנוכה פכ"ו ס"ד.

בדיקת חמץ בין השמשות בשעה"ד

שאלה: אם יכול לבדוק חמץ בבין השמשות בשעת הדחק ולברך, לזקן או חולה.

תשובה: לא.

ועי' בס' הלכה של פסח פ"א ס"ג שהביא בשם הגר"א והחת"ס להקל בזה.

לחנך קטן לביטול חמץ

שאלה: מובא ממרן שיש לחנך קטן לבטל חמץ, וצ"ע למש"כ התוס' פסחים ד' שביטול מטעם הפקר, וקטן אין יכול להפקיר.

תשובה: ע"ד אביו.

כן הביא ממרן בס' שער המועדים פסח פ"י ס"ד, שיש לחנך קטן לביטול חמץ עי"ש, ובס' חינוך הבנים כהלכתו פס"ג ס"ה, אכן בס' אבן העזר פסחים ב' ע"א שקטן אין יכול לבטל חמצו, וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ד ח"ב סי' קצ"ב, אכן בשו"ת מהר"ם שיק או"ח ס"ג כתב שקטן יכול לבטל כשגדול עומד ע"ג ומלמדו ענין הביטול, ועמש"כ בארוכה אם קטן יכול לבטל חמץ ולהפקיר בס' בית מתתיהו ח"א סי' י"ח או"ט.

ברכה על ביטול חמץ

שאלה: הב"י או"ח סי' תל"ב כתב שאין מברכין ביטול חמץ דאין מברכין על לב, וצ"ע ממשי"כ הגר"א או"ח סי' מ"ז שמברכין על הרהור ברכה"ת הא אין מברכין על לב, וכ"כ הגר"א גופיה או"ח ס"ח.

תשובה: לא תיקנו על לב בלבד, אבל ברכה"ת שנתקן על דיבורו צריך לברכו גם על לב שג"ז מצוותו.

כן הקשו ע"ד הגר"א בס' דמשק אליעזר סי' מ"ז ובקהילות יעקב ברכות סי' י"ד. ועמש"כ לתרץ בשו"ת לבושי מרדכי מה"ת סי' כ"א ובס' מלא הרועים מערכת הרהור, ובשו"ת דברי מרדכי סי' נ"ח או"ג, ומש"כ בס' בד קודש להגר"ד פוברסקי מועד א' ברכות ס"ג, ומש"כ מרן בס' תשו' הגר"ח תשו' תתרמ"ה, ומש"כ בארוכה בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות כ"ה.



שו"ת וסיכומי הלכות להלכה ולמעשה
מתוך המבחרים שנערכו בכוללי "אליבא דהלכתא" תמידין כסדרן

סימן תכ"ט

שאלה: תניא שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם הפסח ל' יום, ומאיך תניא משה תיקן לישראל שיהו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח. איך תירץ הבי"ט סתירה זו.

תשובה: א. לר"ן אין דין כלל לדרוש קודם הפסח, אלא השואל ל' יום קודם הפסח נקרא שואל כענין, ונזקקין לו קודם שנוקקין לשואל בענין אחר. ב. בב"י בתי"ק קמא תי' דקודם הפסח דורשין בהלכות שצריכין לעשות קודם הפסח כטחינת החיטים ואפיית המצות והגעלת הכלים וביעור חמץ, וכיון שהלכותיה מרובות מקדימין ל' יום, משא"כ קודם החג סגי ביום או יומים קודם, ובחג עצמו דורשין בדיני יו"ט האסור והמותר ובעניני החג. ג. בתי"ב תי' דדוקא ל' יום קודם הפסח כדי לבקר הקרבן ממומין, ואע"ג דהשתא ליכא קרבן תקנה לא זזה ממקומה (סי' תכ"ט בב"י).

שאלה: אחר כמה זמן שעני דר בעיר צריך ליתן לו חיטים לפסח.

תשובה: אחר י"ב חודש, והאידינא נוהגין לאחר שלושים יום, ואם בא ע"מ להשתקע נותנין לו מיד, ובפמ"ג מסתפק קצת בזה. וכ"ז ליתן לו חיטים לכל הפסח, אמנם חייבים ליתן לכל עניי שבעיר מזון ב"ס בכל יום, ובשבת מזון ג' סעודות (סי' תכ"ט סעי' א' בהגה"ה ומ"ב ס"ק ה' ושעה"צ ט').

סימן ת"ל

שאלה: א. איזה נס אירע בשבת שלפני פסח שלכן נקראת שבת זו שבת הגדול [כתוב גם את הטעם שהוכרז בב"י]. ב. והאם אומרים במנחה בשבת הגדול עבדים היינו וכו' ומדוע.

תשובה: א. שבשבת שקודם פסח מצרים היה י' לחודש שבו נצטוו ולקחו ישראל שה לבית אבות, והמצרים שאלו לישראל ע"כ ואמרו להם שלקחו לשחטו לשם פסח, והיו שיניהם כהות ששוחטין את אלוהיהן ואינן רשאים לומר דבר, ובב"י הביא שכששמעו הבכורים שעתידין למות בפסח עשו מלחמה גדולה במצרים והרגו בהן הרבה (סי' ת"ל סעי' א' ובב"י ומ"ב ס"ק א'). ב. ברמ"א הביא שכן נהגו לפי שהיתה בו התחלת הגאולה והניסים (כנ"ל), ובשם הגר"א כתבו שלא נהג בזה (שם ומ"ב ס"ק ב' ובה"ל ד"ה במנחה).

סימן תל"א

שאלה: האם מותר להתחיל ללמוד ב"ג ניסן בתוך החצי שעה הסמוכה לצאת הכוכבים.

תשובה: יש אוסרין ויש מתירין, ואף לאוסרין שרי ע"י שומר או כשלומד בביהכנ"ס, ומ"מ גם כשהתירו בביהכנ"ס היינו בלימוד בלא פלפול, אבל בפלפול חיישינן שמא ימשך (סי' תל"א סעי' ב' ומ"ב ס"ק ז').

סימן תל"ב

שאלה: מי שלא בירך בהתחלת הבדיקה האם יברך באמצע הבדיקה או בשעת השריפה [פרט גם את הכרעת המ"ב].

תשובה: באמצע הבדיקה לכו"ע יכול לברך, ובשעת השריפה מח, ד"א דיברך בלא שו"מ, והכרעת המ"ב ז"ל נראה שהרוצה לסמוך ולברך אין למחות בידו דיש לו ע"מ לסמוך (סי' תל"ב סעי' א' בהגה"ה ומ"ב ס"ק ד').

סימן תל"ג

שאלה: א. בדק את ביתו בליל י"ג לאור הנר או ביום י"ג לאור הנר, האם צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד. ב. בדק אכסדרה לאורה ביום י"ג האם יחזור ויבדוק בליל י"ד לאור הנר.

תשובה: א. בבדק בליל י"ג: לרוב הפוסקים אי"צ לחזור ולבדוק, והרוצה להחמיר יחזור לבדוק בלא ברכה, ובבדק ביום י"ג לאור הנר: מח, ונקטי' דצריך לחזור ולבדוק, ומ"מ לא יברך (סי' תל"ג סעי' א' ומ"ב ס"ק א'). ב. לכתחילה פסק במ"ב דיבדוק בלילה, ובדיעבד אי"צ לחזור ולבדוק, ומ"מ צריך לחזור ולבדוק חדר אחד שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה (שם מ"ב ס"ק ו' ובסעי' י"א מ"ב ס"ק מ"ה, ועיי"ש שעה"צ נ"ו).

שאלה: חור בין ישראל לאינו יהודי האם ואיך ומתי צריך לבדוק חור זה.

תשובה: אין צריך לבדוק בלילה, ובדקו ביום לאור החמה ומבטלו בלילו (סי' תל"ג סעי' ז' ומ"ב ס"ק ל' ל"א).

שאלה: שכח לבטל את הלחם שנמצא מתחת הכותל שנפל [וגובה הגל חמשה טפחים], האם צריך או כדאי שיפקח את הגל בכדי לבערו ומדוע.

תשובה: לסמ"ק שחייב מדאו' לבטלו צריך, ולרוב הפוסקים שא"י לבטלו מדאו' כ' במ"א דאי"צ, ובח"י כתב שצריך, והעיקר משמע דאי"צ, ובשעה"צ כ' ויל"ע אם כדאי לדעת ר"ה"פ הנ"ל לחוש ולפקח הגל, דכשיגלוהו אפשר דעובר בכל יראה (סי' תל"ג סעי' ח' ומ"ב ס"ק ל"ח ושעה"צ מ"ו).

שאלה: כשהגיע בערב פסח הרב יצחק לוי שליט"א לבית הוריו, סיפר לו אביו שאתמול בדיקת חמץ הלכה לו בקלות מכיון שבדק ע"י אבוקה, בנו הרב יצחק הסתפק האם צריך לבדוק עכשיו שוב, מה דעתך [פרט גם מה הדין בבדק בנר של חלב או שומן או שמן].

תשובה: בבדק באבוקה לא חל הבדיקה וצריך לחזור ולבדוק (דלא כט"ז), ובנר של חלב ושומן יצא בדיעבד, ובנר של שמן נח' (סי' תל"ג סעי' ב' ומ"ב ס"ק י' ושעה"צ כ').

שאלה: בכנס הערכות לבעלי הלולים מטעם הבד"ץ לקראת חג הפסח הורו חברי הבד"ץ לבעלי הלולים שמטעמי כשרות אין להאכיל את התרנגולים חמץ בשבוע שלפני פסח וכך

עשו, האם לדעתך לולים אלו חייבים בבדיקה בליל ארבעה עשר ומדוע.

תשובה: לרמ"א אי"צ בדיקה דסמכינן שאכלוהו התרנגולים. ולשו"ע והסכמת האחרונים לא סמכינן על אכילת התרנגולים אלא בספק חמץ ולא בוודאי חמץ, ולא הקיל במ"א אלא בהיה זמן רב קודם הפסח, ואפשר דשלושים יום קודם חשיב סמוך לפסח, אמנם דעת המקור חיים דל"ח ודאי חמץ אלא בליל י"ד שהגיע חובת הבדיקה, וכל מה שהיה ודאי קודם ליל י"ד חשיב ספק חמץ בליל י"ד וסמכינן שאכלוהו התרנגולים (סי' תל"ג סעי' ו' ומ"ב ס"ק כ"ז כ"ח).

סימן תל"ד

שאלה: לאחר גמר בדיקת חמץ נטל עכבר חמץ בפניו, א. האם צריך לבדוק שוב בברכה. ב. ואם לא מצא החמץ האם צריך לבטל מיד אחר בדיקתו.

תשובה: א. צריך לבדוק שוב, ובלא ברכה (סי' תל"ד סעי' א' ומ"ב ס"ק ג'). ב. צריך לבטל, ומ"מ סגי במה שמבטל מחר כמנהג (שם).

שאלה: הקשו הראשונים על הסוברים שמועיל לעשות שליח לבטל, הרי ביטול הוא מתורת הפקר, והפקר לא מועיל ע"י שליח, איך יישב הבי"ט קושיא זו.

תשובה: א. ע"פ מש"כ הר"ן דלהכי מהני ביטול בלב כיון שהחמץ אינו ברשותו, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שע"כ סגי בגילוי דעתא בעלמא, ואינו כמעשה הפקר גמור אשר ע"כ מהני ע"י שליח. ב. דטעמא דל"ח הפקר ע"י שליח מפני שהפקר דין נדר יש לו, ולא מהני נדר ע"י שליח, משא"כ ביטול אינו ענין לנדר ומתורת ביטול הוי הפקר, ושפיר מהני ע"י שליח (ב"י סו"ס תל"ד ד"ה ושלוחו).

שאלה: השולח שליח לבדוק ולבטל, האם נכון שגם בעה"ב יבטל במקום בו הוא נמצא ומדוע.

תשובה: נכון שהבעה"ב יבטל, והטעם, 1. דיש חולקים דלא מהני ביטול ע"י שליח, ואין להקל כ"א בשעת הדחק (סי' תל"ד סעי' ד' ומ"ב ס"ק ט"ו י"ז). 2. דכל שלא בדק וביטל מחויב במצות עשה דתשבתו מדאורייתא, ובדאורייתא לא סמכינן אחזקה דשליח עושה שליחותו (שם שעה"צ כ"ו).

סימן תל"ה

שאלה: מי שלא בדק קודם זמן איסורו ומת בזמן איסורו, האם יורשיו צריכים לבדוק חמץ ולבערו.

תשובה: אם כיוונו לזכות לכו"ע חייבין לבדוק ולבער, ואם לא כיוונו לזכות י"א שפטורין אא"כ משתמשין שם, וי"א דבכ"ג חייבין (סי' תל"ה סעי' א' מ"ב ס"ק ג').

יישר כח מרובה להרה"ג אריה ויינפלד שליט"א והרה"ג יהודה לוי שליט"א מכולל "אליבא דהלכתא" על סיועם המרובה בעריכת מדור זה

מרפסן איגרי | מדור שאלות

הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

[א]

בד' המ"ב שהתיר ללומדים שיעור בביהמ"ד משום שבלא"ה מוכרחים לילך לביתם

בסי' תל"א סק"ז כ' המ"ב וז"ל: אבל הלומדים שיעור הלכה בביהמ"ד אחר התפלה מותר, דהלא יהא מוכרח לבא אח"כ לביתו, עכ"ל. וצ"ע מהו היתר זה שאין לו שום שומר על עצם מצות הבדיקה רק מה שמוכרח אח"כ לבא לביתו, ותלינן שיזכר אח"כ ממצותו לכשיגיע לביתו, ואטו נימא הכי גם לגבי קודם ק"ש או קודם הדלקת נ"ח וכו' שהנמצא במקום שבהכרח לא ישאר שם שבהכרח יצטרך לילך משם לביתו, ונימא שנחשב ד"ז כשומר, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקרית החרדית בית שמש

[ב]

בענין הפסק בבדיקת חמץ לגבי ברכה

בסי' תל"ב סק"ז דן רבינו המ"ב אי הליכה מבית לבית הוי הפסק להצריך ברכה חדשה או לא, ומסיק דכיון שמחוייב לילך ולבדוק בכל המקומות אין שייך לומר דהוי הפסק עיי"ש, ומשמע דלו יצויר הפסק והיסח דעת גמור מן הבדיקה יצטרך לברך, וצ"ע דלהלן סי' תל"ד סק"ג כתב במי שבדק כדון וגמור לבדוק, ואח"כ נכנס עכבר עם חמץ וכו' ונתחייב שוב לבדוק, דמ"מ א"צ לברך, וצ"ע שהרי אין לך היסח דעת גדול מזה ואמאי א"צ ברכה חדשה, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקרית החרדית בית שמש

[ג]

בענין המוצא חמץ ומתעסק לבערו אי עובר בבי"ד

בסי' תל"ג שעה"צ אות מ"ו נסתפק לד' רש"י והר"ן אם כדאי לגלות הגל, דאולי נאמר שעכשיו אינו עובר בבי"ד לדידהו, וכשמגלה אפשר דעובר בבי"ד קודם שיבערנו, וצ"ע דלכא"ו אם מגלהו בשביל להבעירו ומתעסק לבערו אינו עובר בבי"ד, וכמפ"ו במ"ב להלן סי' תל"ד סק"ו דכל מה שחששו חז"ל שמה ימצא גלוסקא וכו' אינו אלא משום חשש שמה ישהה ויתעכב מלבערו ואז עובר בבי"ד, ומקורו מרש"י בפסחים דף ו' ע"ב וכמוש"כ בשעה"צ עיי"ש, ומשא"כ בזה שמגלה הגל בשביל למצוא חמץ ולבערו ונמצא מתעסק בביעורו, ושאינו התם שמציאתו לא היה בזמן שהתעסק לחפש בכדי לבערו, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקרית החרדית בית שמש

[ד]

הפקר בינו לבין עצמו

כ' המ"ב בסי' תל"ד ס"ק ח' דלכ"ע מהני לשון הפקר אפי' בינו לבין עצמו עיי"ש, וצ"ע דבסי' רמ"ו סק"ד כ' המ"ב דהרבה ראשונים ס"ל דמה"ת צריך להפקיר עכ"פ בפני אדם א', עיי"ש היטב ובשעה"צ, וא"כ איך יועיל לשון הפקר [בלא לשון ביטול] בינו לבין עצמו, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקרית החרדית בית שמש

[ה]

אפוטרופוס שלא מכר חמץ היתומים אי הוה פשיעה

כ' המ"ב בסי' תל"ד סק"ט דאפוטרופוס שלא ביער חמצם של הקטנים פטור דא"י פשיעה, ואיהו לא מחייב אלא בפשיעה, וצ"ע דבסי' תמ"ג סק"ב הביא בשם המג"א דמיקרי פשיעה, ועיי"ש שהאחרונים שחולקים על המ"א לגבי שומר אינו משום שסוברים שא"י פשיעה, אלא משום דס"ל דחובת המכירה אינו מהלכות שמירה אלא מהלכות השבת אבידה עיי"ש, אך לכא"ו כ"ז שייך רק בשומר שלא קיבל עליו אלא לשמור, אך אפוטרופוס צריך להתעסק בנכסי היתומים ולטפל בהן ולראות שלא יפסידו, ולכא"ו איהו מחוייב למכור מעיקר חובתו, ולא רק מדיני השבת אבידה, וא"כ בזה ודאי יודו למג"א דמיקרי פשיעה וחייב [ועכ"פ באופן שלא מכר במזיד ולא מחמת שכחה, ועי' מ"א סי' תמ"ג שם ואכמ"ל]. שו"ר שהחק יעקב הנזכר שם במ"ב ס"ל שא"י פשיעה, ואיהו קאמר ג"כ להדיא דלפ"י אפוטרופוס פטור, עיי"ש בח"י סי' תמ"ג, אך א"י סברת שאר האחרונים הנזכרים שם במ"ב, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקרית החרדית בית שמש

[ו]

בענין מי שנמצא בחצירו חמץ שהופקר ע"י אדם אחר

במ"ב סי' תל"ה ס"ק ב' הביא פלוגתת אחרונים לענין מי שמת והשאיר חמץ בביתו אי זכו בו היורשים, או דנימא דאיסורא לא מוריש איניש לבריה עיי"ש, ומבואר דאי נימא שלא מוריש להם פטורים מן הביעור, ועכ"פ אם לא כיונו לזכות עיי"ש [ובלבד שאין משתמשים שם בבית בפסח, דבזה חייבים מצד שמה יבואו לאכול עיי"ש]. ויל"ע דיעו"י להלן סי' תל"ז סק"ו לגבי מי שיצא מביתו והפקיר כל חמצו, והשכיר הבית לשוכר שאין בדעתו להכנס ולהשתמש בבית עד אחר פסח, דמ"מ השוכר חייב לבערו לפי שחצירו קנתה לו את החמץ המופקר, ולכא"ו גם שם השוכר לא נתכוין לזכות בחמץ, אלא שחצירו

קנתה לו שלא מדעתו, ואמאי לא נימא הכי גם לגבי היורשין שגם אם הם לא כווננו לזכות, והאב לא מוריש להם איסורא, מ"מ החמץ נעשה הפקר וחצירים קנתה להם ויתחייבו בביעור, ועכ"פ יתחייבו בביטול דומיא דמש"כ שם המ"ב לגבי השוכר. ואולי אה"נ, והכא לא נתכוון לפטור מן הביטול כי אם מן הבדיקה והביעור, והתם לא חייב אלא בביטול [ונפק"מ לגוונא שמתאחר שביטולם לא הועיל לחמץ זה, ונפק"מ שאם לא הספיקו לבטל עד שהגיע זמן איסורו יצטרכו לבערו], והמ"ב סתם בזה וצ"ע. וגם לא מסתברא דאמאי תסגי בביטול, דאם קנתה לו חצירו ונעשה שלו לגמרי נצטרך ביעור ממש כדון חמץ שלו שנמצא בבית שאין משתמש בו דלא סגי בביטול, ובעינן ביעור דוקא, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקרית החרדית בית שמש

[ז]

בדין ייחוד לתשייש בחמץ הראוי לאכילה

בדין כופת שאור שייחדה לשיבה, ביאר במשנ"ב ס"ק מ"א דא"כ חמץ הראוי לאכילת אדם א"צ לבערו, דע"י שייחודו לשיבה וטח פניו בטיט, סלקו מתורת אכל וביטלו, וכתב בשעה"צ (אות ס"ח) ואף דמשו"ע לא מוכח אלא כשלא נפסל החמץ שבתוכו מאכילת כלב, אבל מלשון הרמב"ם וכו' משמע כדברינו. וכונתו דיש להסתפק בעצם דין כופת שאור, אי הוא דין בפני עצמו דייחוד מהני לבטל שם חמץ, וא"כ ה"ה חמץ הראוי לאכילת אדם, א"צ שהוא נמשך על דין שרפו באש קודם זמנו ונחרך, דאמרינן דאם אינו ראוי לאכילת כלב או שייחודו לשיבה מותר לקיימו, ולא מהני ייחוד אלא בחמץ שנפסד מאכילת אדם ולא נפסד מאכילת כלב, וכתב דמלשון השו"ע אין הכרע כיצד פירש.

אמנם ע"י בבית יוסף סוף ד"ה ומ"ש וי"א שמותר באכילה, וז"ל: ואע"פ שלא נחלקו אי מותר באכילה או בהנאה אלא בחרכו קודם זמנו, וסובר רבינו דה"ה לנתעפס ויחודו לשיבה, ומבואר להדיא שסבר הב"י דכופת שאור שייחדה לשיבה מותר לאוכלה בפסח לדעת הר"ן, וא"כ ודאי למד הב"י שדין ייחוד נאמר דוקא בחמץ שאינו ראוי לאכילת אדם, דבחמץ הראוי לאכילה ודאי ליכא למ"ד שמותר לאוכלו בפסח מחמת שייחודו לשיבה, וצריך ביאור.

יוסף ויצמן - קרית ספר

ייש"כ להרה"ג יהודה לוי שליט"א מכולל אליבא דהלכתא רמב"ש על סיועו המרובה בעריכת מדור זה

מרפסן איגרי | מדור תשובות

הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

[א]

בהא דדוחין תענית ער"ח שחל בשישי ובטעמו

מ"ב סימן תי"ז ס"ק ד': יש שנהגו להתענות כל ער"ח, ולעיל בסימן רמ"ט ס"ק ד' כתב שאם הוא חל ביום שישי אם הוא מאותן האומרים י"כ קטן, ממילא כיון שאת הי"כ אומרים ביום חמישי גם להתענות התענה ביום חמישי, משא"כ אם אינו אומר ממילא התענית ביום שישי, ואז דינו כמבואר בסימן תקס"ב שאין משלים ומתענה רק אחר שיצא מבית הכנסת. ובאר בסימן תקנ"ג ס"ק י"א הטעם שאין אומרים סדר י"כ בער"ש במנחה, משום שאין אומרים תחנונים בער"ש במנחה.

ואולם בסימן ת"ע סעיף ב' מבואר שאם חל ערב פסח בשבת מקדימין את תענית הבכורים ליום ה', ושם אין הסברא הוה של תחנונים, ומוכח שהסברא היא בעצם כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה, וכמו שמבואר בס"ק י"ח שראוי לכתחילה לא לעשות כן, וצ"ע אי"כ למה כאן הוא תלוי במנהג לומר תחנונים, וצ"ע.

חיים קוגל - הקרית החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בסי' ת"ע דבין כך הקדימו, משא"כ בסי' רמ"ט דהוא בזמנו.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: גם בסי' תי"ח כתב בשעה"צ ז' דלא לגמרי הוי כייחיד כדמוכח ממ"א.

[ג]

בהא דשבועה חלה שלא לאכול בר"ח משא"כ בשבת ויו"ט

מ"ב סימן תי"ח ס"ק י"ב: כתב מג"א אפילו אי תימא דבר"ח מדאורייתא אסור להתענות, מ"מ שבועה חלה עליו כיון שאינו מפורש בתורה כשבת להדיא. וצ"ע הרי גם אף ששבת מפורשת בתורה, מ"מ החיוב לאכול בה ודאי אינו מפורש בתורה [והראיה שנחלקו בו הרמב"ן והרמב"ם כמבואר לעיל סימן רמ"ב ס"ק א' יש פוסקים שסוברים שעיקרו הוא מדברי סופרים. ועיין לעיל בסימן רע"א ס"ק ז' נקט לדינא שג"ס הוא מדברי סופרים, וע"ע לעיל בסימן ר"ג בבה"ל ד"ה ישיכם בבוקר].

חיים קוגל - הקרית החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: אפי' שג' סעודות מדברי סופרים אבל איסור התענית הוא דאורייתא, רק אם התענית עונג לו. והאם מלאכות גם נימא שלא מפורש בתורה דגמרינן רק ממשכן.

[ד]

בהא שאין נוהגין לומר צידוק הדין בר"ח אף על חכם בפניו

מ"ב סימן ת"כ ס"ק ג': ואפילו לחכם בפניו אין נוהגין בר"ח לומר צידוק הדין שהוא תחניה בפניו, אלא דורשין עליו אם הוא בר הכי. וצ"ע שהרי אפילו לענין לקונן שהוא איסור מדינא בר"ח, מבואר לעיל ס"ק א' שנהגו להקל בחכם בפניו, ואיך נחמיר יותר לענין צידוק הדין שהוא רק מנהג בחכם בפניו.

חיים קוגל - הקרית החרדית בית שמש

הרה"ג ר' חיים קוגל הקשה מאחר שמבואר בסי' ת"ע שיש לימנע מלהתענות בע"ש עד שהקדימו מחמת זה את תענית הבכורות כשחל ערב פסח בע"ש, מדוע כאן (סי' תי"ז ס"ק ד') המ"ב תולה את זה אם רגיל לומר את תפילת י"כ קטן.

ונראה שהגם שיש עניין לא להתענות בע"ש וכמו שהוכיח הרה"ג הנ"ל, אבל בודאי שאינו איסור, ולכן הדבר תלוי בחשיבות התענית בע"ש דווקא, שלגבי תענית בכורות שאינה אלא מנהג ואף ע"י השתתפות בסעודת מצווה נפטרים ממנה [דבר שלא נמצא באף תענית], בודאי שראוי להקדימה בכדי שלא להתענות בע"ש, משא"כ בתענית של ער"ח הגם שאינה חובה, מ"מ עד כמה שהיא נעשית ישנה חשיבות מיוחדת שתהיה בזמנה דווקא, ומ"מ כתב המ"ב שאם רגיל בתפילת י"כ קטן יקדים את התענית, שתפילה מתוך התענית עדיפה יותר.

יוסף מימון - צפת

[ב]

בדינא דציבור בזה"ז שגזרו תענית בר"ח והתחילו אם מפסיקין

מ"ב סימן תי"ח ס"ק ה': מבואר באחרונים שכל זה היה מדינא בא"י, אבל האידנא ציבור דינם כייחיד ומפסיקין בר"ח ומתחילים ביום אחר. אולם בסימן תקע"ב שעה"צ ס"ק ב' כתב שלא העתיק במשנ"ב דברי המג"א שהאידנא ציבור דינם כייחידים, כיון שמסתמית כל האחרונים ומסתמית השו"ע מוכח שלא כמוהו, והביא בשם המאמר שאין לזוז מפסק השו"ע, וצ"ע שסתר משנתו בזה.

חיים קוגל - הקרית החרדית בית שמש



הרי אפשר שסמכו עצמם, ובהלל א"א להיסמך, אלא בהכרח שאפשר להיסמך אף בהלל.

יוסף מימון - צפת

[יג]

בד' המ"ב בשוכה יעלה ויבא והתחיל מודים דחורז לרצה משום דג' אחרונות חשיבי כאחת

כתב המחבר סי' תכ"ב ס"א לגבי מי ששכח לומר יעלה ויבא בר"ח, דאם לא נזכר עד אחר ההתחיל מודים אם נזכר קודם שהשלים תפילתו חוזר לרצה, וביאר המ"ב סק"ו דג' אחרונות חשובות כאחת. וצ"ע, דגם אם כל א' מהג' אחרונות היו נחשבות בנפרד כברכה בפניע, גם היה חוזר לרצה (כמו לגבי תן טל ומטר דאם נזכר שלא אמר חוזר לתחילת הברכה).

יום טוב שעיו - רוממה

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: קושיא חזקה, כבר הערנו זה בגליון המ"ב הוא באליבא דהלכתא.

[יד]

הטעם דיש לחלוץ התפילין בר"ח קודם הקדיש של מוסף

במ"ב סימן תכ"ג ס"ק י' כתב שיש לנהוג לחלוץ תפילין בר"ח בובא לציון קודם אמירת יה"ד שנשמור חוקך, ויש נוהגים לחלוץ רק הרצועות מן האצבע, ובסימן כ"ה ס"ק נ"ט כתב בשם הא"ר שלא יחלצם עד אמירת קדושת ובה לציון קודם שאומר יה"ד שנשמור חוקך, ולא ימתין לחלוצם עד אמירת קדיש כדי שלא להפסיק בין קדיש לתפילה, עכ"ד. וצ"ע שהרי מבואר במשנ"ב סימן תכ"ד ס"ק כ"ד שהקדיש שקודם מוסף הוא מחמת הפסוקים של אשרי ובה לציון [ואשרי ובה לציון הם חלק משחרית לכאורה כמו בכל יום].

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: אין מובן הקושיא.

[טז]

בד' המ"ב דברכת הלבנה הוי מ"ע שהזמן גרמא

כתב המשנ"ב בסימן תכ"ז ס"ק א' שקידוש לבנה נחשב מצות עשה שהז"ג, וצ"ע שמצוה זו לא הזמן גרם אותה אלא המציאות גרמה אותה, ובוזה נשים חייבות.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: עצם הדבר שתיקנו לברך על הלבנה רק בחידושה הוי ד"ג ויש עוד טעמים.

הרה"ג הנ"ל הקשה על דברי המ"א שהביא המ"ב שברכת הלבנה חשיב מ"ע שהז"ג הרי אין הזמן גורם אלא הסיבה גורמת, ובחזו"ע חנוכה (עמ' שע"א) הביא שהקשו כך האחרונים והביא שהמאירי אכן כתב שחייבות, ואכן החזו"ע הכריע שראוי שכל אשה תצא יד"ח מבעלה.

ולענ"ד נראה ליישב את דברי השל"ה והמ"א [שבכל תפוצות ישראל נהגו כמותם בזה], שברכת הלבנה חשיב מ"ע שהז"ג משום שהסיבה המחייבת את הברכה [חידוש הלבנה] היא עצמה מגורמי הזמן, ולכן חשיב הז"ג שהרי א"א לומר אילו חידוש הלבנה היה בסוף החודש היינו מברכים בסוף החודש.

יוסף מימון - צפת

[יז]

בטעם שת"ב קודם שקורא בשבת ואתחנן

בבה"ל סימן תכ"ח סעיף ד' ד"ה תשעה באב קודם מבואר בשו"ע שלעולם תשעה באב קודם ואתחנן, וביאר הבה"ל שהוא כדי שיהיה דברים קודם ת"ב שיקראו בה חזון. וצ"ע וכי צריך טעם מדוע קוראים חזון, הרי כל ג' דפורענותא קוראים, ולא זקוקים שיהיו קשורים לאיזה פרשה.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: המ"ב כתב שרוצים שחזון יקרא בפ' דברים, ששניהם תוכחות של משה ושל ישעיה.

בלא"ה הוא אף פעם לא התרגל 30 יום, אלא בע"כ צריך לומר לדיעה זו דא"צ להתרגל לכתחילה אלא שלא יתרגל להיפך וא"כ השאלה היא רק על חוה"מ סוכות וע"ז לא קאמר הרמ"א.

[י]

בדברי המ"ב דהקורא את ההלל והוא בפסוקי דזמרה דיצא הברכות בב"ש וישתבח

כתב במ"ב סימן תכ"ב ס"ק ט"ז שאם רואה שהציבור אומרים הלל בשעה שהוא אומר פסוקי דזמרה, ואח"כ לא יהיה לו ציבור, יקרא עמהם, מיהו לא יברך על ההלל לא בתחילה ולא בסוף, ויצא במה שכבר בירך ברוך שאמר בתחילה וברכת ישתבח בסוף. וצ"ע, בשלמא ברכת ישתבח היא במקום יהללך ששניהם ברכת השבח, אולם ברוך שאמר בתחילה איך יהיה במקום ברכת המצוות, ומה ענין זה לזה.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: וא"כ אהבה רבה הוא ברכת המצוות למצות ת"ת ויש דיעות שהוא ברכת המצוות על ק"ש.

[יא]

בד' המ"ב שנשים יכולות להוציא האנשים בהלל כיון שהוא מנהגא וגם הן נהגו

בבה"ל סימן תכ"ב ד"ה הלל הביא דברי המג"א שנשים אינם יכולות להוציא אנשים בהלל כיוון דאינם מחויבות בדבר, שהרי הוא מצות עשה שהז"ג, והשיג עליו כיון שכל החיוב של הלל בר"ח הוא רק ממנהגא, א"כ כשם שנהגו האנשים כך נהגו הנשים, ונמצא חיובם שווה. ודבריו תמוהים, דא"כ שגם הנשים נהגו, אבל הא גופא החיוב לקיים את המנהג הוא גופא מצוות עשה שהז"ג, ומ"ט נשים חייבות בו.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: דעת המ"ב דאין לחלק במנהג. כיון דנהגו התחיבו.

מה שהקשה הרה"ג הנ"ל איך כתב הביה"ל שבמקום שנהגו הנשים לקרוא את ההלל בר"ח הרי הם מחויבות כמו הגברים ויכולות להוציאם, הרי אכתי מנהג זה הזמן גרמו וא"כ הם חייבות בו כאנשים, נראה ליישב שהמצוה לקיים את המנהג היא בכל זמן, אלא שמנהג קריאת ההלל הוא בזמן מסוים ולכן לא חשיב מ"ע שהז"ג, וכמו שאמרו האחרונים לגבי ברכת האילנות שאף שהפריחה בזמן מסוים מ"מ אין עצם המצוה תלויה בזמן, שאם היתה הפריחה בזמן אחר היה מחוייב בזמן אחר, ואף כאן המצוה לקיים את המנהג איננה תלויה בזמן אלא שהמנהג עצמו הוא בזמן מסוים.

יוסף מימון - צפת

[יב]

בד' הבה"ל שמחלק בין הטעמים אם מותר לקרות ההלל בסמיכה

בבה"ל סימן תכ"ב ד"ה מעומד כתב שני טעמים מדוע עומדים בהלל, א. דהוי כעדות ועדות בעי עמידה. ב. לפי שנאמר הללו העומדים בבית ה' בלילות, וכתב שנפק"מ בין הטעמים לענין אי אמרינן סמיכה כשיביא, שלפי טעם שהוא כעדות הרי מסיים שם וכן ההלל בית המקדש בשחיתות פסחים היה בעמידה, והרי בעזרה מותר לסמוך ואין איסור רק לישב וממילא סמיכה כשיביא, משא"כ לפי טעם השני מקרא דעומדים בבית ה' אפשר שבעינין לעמוד ממש, עכ"ד. והוא פלא גדול, שהראיה מההלל בפסח אינה קשורה לטעמים, ולכאורה במקרה הובא אחר הטעם הראשון, והיא שייכת לשני הטעמים באותה מידה, ומצד עצם הטעמים הרי לא ביאר שום סיבה לחלק.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: הראיה הוכיח דצריך לעמוד הוא משחיתות פסח שהיו אומרים הלל בעמידה ומה הראיה, אלא דבעזרה א"א לעמוד, וכיון דשם מותר סמיכה ה"ה בהלל אין ראיה דאסור סמיכה, וכן בעדות מותר סמיכה.

הרה"ג הנ"ל הקשה מה הראיה שהביא הביה"ל מהל' עמידה בעזרה ששם מותרת סמיכה לגבי קריאת ההלל, ותלה את ראייתו דווקא אם נאמר שהטעם לעמוד בהלל הוא משום דהוי כעדות, הרי לשני הטעמים כלל אין קשר לעמידה בעזרה.

ואף אמנם שצדק הרב השואל שבעצם הדברים אין קשר בין חיוב העמידה בעדות לחיוב העמידה בעזרה, מ"מ נראה פשוט שאף הביה"ל לא כתב להביא ראיה מעצם הדין אלא מלשון השיבולי הלקט, שאחר שכתב השיבולי הלקט את טעם העמידה בהלל סיים [וכן היו קורין בעזרה על שחיתות פסחים בעמידה שהרי אין ישיבה בעזרה], הרי שהשיבולי הלקט הביא כעין ראיה שצריך לעמוד בקריאת ההלל מקריאת ההלל שהיתה בעזרה שהעמידה שם מוכרחת מכח הדין שלא היו יושבים מאחר שאין ישיבה בעזרה, הרי שלשיבולי הלקט סגי שיהא עמידה בהלל כמו שהיתה ישיבה בעזרה, שהרי אם כאן צריך עמידה חשובה יותר [כלומר שאף סמיכה לא מועילה] לא מובן מה הרוויח השיבולי הלקט מקריאת ההלל בעזרה ששם אין יושבים,

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: צדוק הדין אין אומרים משום שהוא תחינה.

הרה"ג הנ"ל הקשה מדוע מחמירים לענין צידוק הדין לאסור בר"ח אפי' לחכם בפניו, יותר מאשר האיסור לקונן שהותר לחכם בפניו בר"ח, הרי האיסור לקונן בר"ח הוא מדינא, ובצידוק הדין אינו אלא ממנהג. ונראה שאף שאיסורו של צידוק הדין קל הוא וכמו שכתב הרב השואל, מ"מ אינו נצרך כ"כ להתירו, בשונה מקנינות על המת שהוא דבר יותר נצרך לעצם האבל, ולכן דווקא אותו התירו אף שאיסורו חמור יותר.

יוסף מימון - צפת

[ה]

הטעם שאין מחזירין השוכה יעלה ויבא בר"ח בלילה

במ"ב סימן תכ"ב ס"ק ג' כתב שבליל שני של ר"ח אין מחזירין השוכה לומר יעלה ויבא כיון שהיום השני הוא רק ספיקא, שאם היום הראשון הוא קודש השני חול, וצ"ע אי מהאי טעמא אפילו בר"ח הראשון, גם צ"ע שבו"ז אינו משום ספיקא דדינא.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: המ"ב לא כתב משום ספק לא מחזירין דא"כ גם ביום לא יחזירו אלא דלא עדיף ליל שני מליל ראשון, ודו"ק.

[ו]

בהא דאין לטעום בר"ח קודם אמירת הלל

בבה"ל סימן תכ"ב ד"ה וקורין הביא בשם היעב"ץ ההלל שייכא לתפילת שחרית, ע"כ אין לטעום עד אחר ההלל, והוא פלא עצום שכל החיוב הוא ממנהגא וא"כ יאסר לאכול קודם. ובשו"ת שאילת יעב"ץ הביא בסוף דבריו שהוא מדין ודיון מקדימין, ולא גרע ממה שאסרו לטעום (כך הבין הוא ז"ל) עד שסיים לקרוא שמו"ת, ק"ו להלל שהוא מצוה גמורה, ולדעת קצת הוא עשה דאורייתא גמורה, הרי דבריו ברור מללו שהוא לא מיירי מהלל של ראש חודש שהוא ממנהגא בעלמא, והמשנ"ב לכאורה מעתיקו על ר"ח.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: המ"ב סובר דלענין זה אין הבדל בין ר"ח ליר"ט כיון דהוא חלק משחרית.

[ז]

בענין הנ"ל

בבה"ל סימן תכ"ב ד"ה וקורין הביא בשם היעב"ץ ההלל שייכא לתפילת שחרית, ע"כ אין לטעום עד אחר ההלל, ועיקר דבריו צ"ע שאין איסור לאכול קודם שחרית אלא קודם שיתפלל על הדם והרי התפלל, והוא ז"ל החשיבו כמעשה מצוה אחת.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כ"ש דבאמצע שחרית לא יתפלל.

[ח]

בדעת השו"ע דאין מברכין אמנהגא

בשו"ע סימן תכ"ב סעיף ב' פסק שאין מברכים על הלל בר"ח, וביאר במשנ"ב ס"ק י"ד דס"ל לשו"ע שאמנהגא אין מברכים. וצ"ע דבסימן תרע"א סעיף ז' פסק השו"ע שיש לברך על מנהג של הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: על מעשה מצוה מברכים גם לדעת השו"ע, גם אם הוא מטעם מנהג, ועי' רי"ז הלוי על הרמב"ם.

במה שהקשה הרה"ג הנ"ל בדעת הבי"א אם מברכים על מנהגים, עי' בחזו"ע חנוכה (עמ' מ"ג) שהביא שהקשה כן החכ"צ, והוא תי' שלושה תירוצים.

יוסף מימון - צפת

[ט]

בדעת הרמ"א שהמסופק אם אמר יעלה ויבא אין חוזר

ברמ"א סימן תכ"ב סעיף א' כתב שאין חוזרים על יעלה ויבא בספק כיון שלא הוחזק שלושים יום לומר בלא יעלה ויבא, וצ"ע הרי בכל שנה מר"ח אלול עד ר"ח חשון יש שישים יום שאין אומרים יעלה ויבא ברצה, שהרי בר"ה אין אומרים ברצה אלא בברכה אמצעית, וא"כ הוחזק ל' יום, ואחרי שהחזוק ל' יום השאלה היא על כל השנה ולא על ר"ח חשוון לבד, שהרי משעה שהחזוק צריך ל' יום כדי לעוקרו, ולעולם אין לו ל' יום רצוף שאומר יעלה ויבא כדי לעקור חזקה זו, וצ"ע.

חיים קוגל - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: עד חוה"מ יש 43 יום ואם נוריד שבתות יור"ט הם 33 או 34.



מקור הלכה

הרה"ג יוסף משדי שליט"א
 נולד "אליבא דהלכתא" בני ברק מרבני בית ההוראה "אהבת שלום"

הלכות פסח

סימן תכ"ט-תל"ה

דינים ומנהגים לפני הפסח

קודם הלכות בדיקת חמץ ושאר הלכות פסח, יבוארו דינים הנוהגים כבר שלושים יום קודם פסח, וכן דינים הנוהגים מראש חודש ניסן.

1. ומלבד זה יש חיוב גמור ללמוד הלכות פסח בחג הפסח עצמו, והלכות עצרת בעצרת, והלכות חג בחג.

2. בגמרא מצאנו ב' דינים: א], שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם לפסח שלושים יום, וכמובא בפסחים (ו). בבבלי דבריהם, ות"ק יליף מעשה שהיה אומר שתי שבתות, והביאו ראיות לדבריהם, ות"ק יליף מעשה שהיה עומד בפסח ראשון ומוזיר על פסח שני (וכתבו התוס' ד"ה ומוזיר שאע"פ שבגלל שאלה הוצרך לומר להם, מ"מ היה יכול לקצר), והלכה כת"ק, עיין מ"ק, ב]. משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, וכמובא בסוף מגילה (לב).

ובב"י (ר"ס תכ"ט) הקשה שלכאורה ב' המימרות הנ"ל סותרות, האם יש לדרוש שלושים יום קודם חג או בחג עצמו [וכשלעצמו יכל להקשות מהגמרא במגילה עצמה שבדף כט: הובא הדין ששואלין ודורשין קודם לפסח ל' יום, ולאחר ב' דפים בסוף המסכת הובא לדרוש בחג עצמו, אך אין בזה נפ"מ, והעיקר במה שרוצה לבאר], והב"י מתרץ בכמה אופנים, וכן האחרונים כתבו ליישב בכמה אופנים, ונזכיר דבריהם בתוספת ביאור, והנפ"מ בזה.

א]. הר"ן בפסחים (ב: מדהרי"ף) ובמגילה (ב: מדהרי"ף) כתב שמה שאמרו שואלין ודורשין אין הכוונה שאנו מחויבים לשאול ולדרוש בה' פסח, אלא היינו למה שאמרו (בתוספתא דסנהדרין פ"ז ה"ה) בשני תלמידים ששואלים אחד שואל כענין ואחד שלא כענין, נזקקין לשואל כענין, ולזה בא לומר שאם אחד שואל בה' פסח תוך ל' יום נחשב שואל כענין, ע"כ (ולהלן יבואר שכדבריו כ"ה דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א ומאירי ועוד ראשונים, ועי' בב"ח מה שהקשה על הר"ן, אולם אין דבריו מוכרחים, דמ"מ הר"ן מפרש לפי דרכו שהמדובר בענין שואל כענין, ועוד בביאור דברי הר"ן ראה בספר קול יהודה להגר"י צדקה בשער ההלכה שיעור ה'). ועפ"י ביאר הב"י את הדברים, שהם ב' ענינים נפרדים, ותקנת משה הוא לענין החיוב ללמוד ולדרוש בה' חג בחג עצמו [ועיין בט"ז שם שכתב עוד נפ"מ בענין השייכות להלכות קודם לפסח ל' יום בדיני ממונות].

ב]. עוד כתב הב"י שלימוד הלכות שלושים יום קודם לכן, הוא רק בפסח, מפני ב' חילוקים, האחד שהלכות פסח צריכים שהות והכנה זמן רב קודם לפסח, שהרי בפסח כבר אין להם תקנה, כמו הגעלת כלים ובדיקת חמץ והכנת מצות וכו', משא"כ בסוכה שדי להתעסק בערב החג, וכן ארבעת מינים רובן כשרים (עיין משנ"ת בהקדמה לה' ד' המינים), ועוד נראה מדברי הב"י שיש חילוק אחר מצד ריבוי ההלכות, שבפסח צריך לדעת הרבה הלכות, משא"כ בסוכה שאפילו סוכת גנב"ך כשרה וכו', אבל עדיין קשה מה שאמרו שצריך ללמוד הלכות פסח בפסח הלכות חג בחג, ועל זה כתב הב"י שתקנה זו היא לדרוש בטעמים שבעבור נצטוו בהמועד ההוא, וגם בהלכות יו"ט, ולכן הזכירו פסח ועצרת כאחת, כי בכלום הוא לימוד אחד, ועיקר כוונת הב"י לבאר שהם ב' לימודים נפרדים, האחד קודם לפסח ל' יום, שהוא ללמוד הלכות הפסח, וזה רק הפסח שנצרך לכן, והשני טעמי המצוות והלכות יו"ט כל חג במועדו, שבזה כולם שוים, ע"כ. ועיין בב"ח שהקשה על הב"י שמרש"י והר"ן משמע שהלכות חג בחג אינו רק על טעמי המצוות וכו', אלא על ההלכות השייכים לאותו זמן, עיי"ש ועו"א, ואכן מלשון הגמרא מוכח "הלכות" חג בחג, וק"ק על הב"י שכתב שזה קאי על טעמי המצוות, וצ"ל שהוא מפרש שהכוונה לדרוש על "טעמי ההלכות" (וגם מצאנו להלן סו"ס תפ"ב בענין סיפור יציאת מצרים שנכלל בזה הלכות פסח, ועמש"ש, ופעמים שהכל נחשב ענין אחד). גם מש"כ שהכוונה להלכות יו"ט שזה כולל את כל החגים, הוא ג"כ ק"ק דא"כ הול"ל הלכות יו"ט בפסח ועצרת ובחג, ולמה פירט הלכות פסח בפסח וכו'. ובעיקר הדברים, הנה לא מצאנו סמך לתירוץ זה בדברי רבותינו הראשונים, משא"כ בתירוץ הראשון והשלישי, הגם שהרשות נתונה, ובפרט למרן הב"י שרוח ה' דיברה בו.

ג]. בגמרא בע"ז (ה: מבוואר שצריך ל' יום מפני הקרבן כדי לבודקו ממומים, ומאחר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לפסח צריכין לדרוש בה' פסח, כדי שיהיה שהות לכולם לקחת קרבן בדוק ממום, ואף שכיום בעו"ה חרב מקדש, מ"מ תקנה לא זזה ממקומה, ע"כ (ועי' בב"ח בסו"ד משם המחזורים וכו'), ותירוץ זה נראה שהוא על דרך תירוץ קודם, והיינו שרק בפסח נאמר דין שואלין ודורשין ל' יום קודם, משום קרבן בפסח, והלכות חג בחג וכו', הוא שווה לכולם, ועיין בדיבור קודם. ועיין בפמ"ג (בא"א סוסק"א) שביאר דברי הב"י למה רק בפסח צריך לעשות כן בשביל הקרבן, עיי"ש, אולם בביאור הגר"א כתב שלא דווקא בפסח, אלא גם בכל החגים צריך לעשות כן בשביל קרבן הבדוק ממום, והביא ראיות לדבריו, וממילא יוצא שלפי הב"י הוא רק קודם פסח, ובהלכות קורבן פסח, וגם שאר הלכות קרבנות, ולהגרי"א בכל החגים צריך ללמוד הלכות הקרבנות.

[ואגב, הנה יל"ד על עיקר הגמרא שאמרה לשאול ולדרוש ל' יום קודם פסח, שלמדו זאת ממשה שדרש על פסח שני, עיי"ש. ולכאורה קשה מהיכן לנו ללמוד מזה לפסח ראשון, הרי בפסח ראשון יש הרבה יותר הלכות, ואולי יצטרכו יותר, ובשלמא לתירוץ השלישי של הב"י ניחא, שהרי זה לסיבת הקרבן, וממילא כמו פסח שני כך פסח ראשון, אבל לשאר תירוצים קשה. וי"ל דמ"מ אין לנו גילוי ליותר מזה, וכל כה"ג יש לנו ללמוד כפי מה שגילו לנו, ובפרט שלא להוסיף, על דרך מה שאמרו (בסוכה ה: תפסת מרובה לא תפסת).

ד]. הב"ח כתב דרך חדשה שמי"ש בסוף מגילה הלכות חג בחג וכו', אין הכוונה שבחג עצמו דווקא צריך ללמוד, אלא בודאי יש לעשות כן הרבה לפני כן, ומש"כ הלכות חג בחג, היינו ללמוד הלכות כל חג במועדו, שזה מתחיל מלפני החג, ובפסח הוא ל' יום קודם לחג, מפני ריבוי ההלכות, וכן בשאר חגים יש ללמוד לפי הצורך, עיין שם, ונמצא מדבריו שב' המימרות הללו ענין אחד הם, שצריך לעסוק בהלכות כל מועד בזמנו, ובפסח פירשו לנו שהוא ל' יום קודם לכן, ע"כ. אולם דבריו נסתרים מדברי הראשונים, וכמו שסיים בעצמו שבתוס' (במגילה ד, ד) מוכח שאע"פ שדרשו ל' יום בהלכות חג, צריך לעסוק גם בחג עצמו, וכ"מ בביצה (דף טו. ודף כא. ודף כה:), ויש להוסיף להוכיח ג"כ מדברי התוספתא במגילה (פ"ג ה"ב) שהובאו ב' דינים אלו בזה אחר זה, ומשמע שהם ב' ענינים נפרדים (וכ"מ בגמרא במגילה (כט: לב), שהובאו כדברים נפרדים), ואחרי כל האמור ק"ק מה ראה הב"ח להחזיק בתירוץ, וצ"ל מפני דברי הרוקח (סימן רמ"ד) שהביא לפנינו, ועדיין אין בזה הכרע לדבריו, ולא זו בלבד אלא שבחוק יעקב סק"ג כתב ללמוד מזה בהיפך, ועי"ש שם, ואין להאריך. ה]. בפר"ח נראה באופן אחר שמה שאמרו שצריך ללמוד הלכות פסח בפסח היינו "בזמן פסח", ולא דווקא בחג הפסח עצמו, וממילא נכלל בזה דין שואלין ודורשין ל' יום קודם לכן, שהוא זמן פסח, והכל ענין אחד הוא, ע"כ. והנה לדבריו אם למד לפני הפסח וסיים ההלכות די לו, אך זה ודאי נסתר מכל הקושיות שהבאנו באות הקודמת על הב"ח, וגם אם נאמר שצריך ללמוד בזמן פסח עד סוף הזמן וכולל בחג עצמו, שהרי לעולם לא יגמור ללמוד, מ"מ יש להקשות ע"ז ג"כ כמו שהבאנו לעיל מהתוספתא שהזכירה ב' המימרות כאחת בזו אחר זו, ואם איתא לפירוש זה הלא הוא דבר אחד.

ו]. הפמ"ג בא"א ביאר ע"ז שתקנת משה לדרוש הלכות חג בחג ופסח בפסח, היינו לומר שאע"פ שכבר דרשו בהלכות קודם לפסח שלושים יום, מ"מ צריכים לדרוש גם בחג עצמו, ע"כ. ופירוש זה יתכן כשלעצמו, לפי מאי דמסקינן שבאמת הם ב' דינים ותרווייהו נכונים לדינא. ז]. בחוק יעקב כתב לתרץ ע"פ הירושלמי בפסחים (פ"א ה"א) שמה ששואלין ודורשין ל' יום קודם החג, היינו בבית הועד, כלומר בבית המדרש שנמצאים כולם יחד, אבל כל אחד בביתו צריך ללמוד בחג עצמו, וכ"כ הפני משה, והובאו דבריהם בב"ה"ל (סוד"ה שואלין), וכתב ע"ז הביה"ל שבא"ר סתר דברי הח"י, שהרי בש"ס דילן הובא בכ"מ מימרא זו ששואלין ודורשין ל' יום קודם פסח, ולא הזכירו בשום מקום שזה בבית הועד, ועל כרחק דלא ס"ל כן לש"ס דילן וכו', עיי"ש. אולם יש להעיר על דבריו, שמצאנו באמת ברשב"א ובריטב"א (במגילה ד, ד) שכתבו להדיא לדקדק מהתוספתא ששואלין ודורשין הוא בבית הועד דווקא, ולא חששו למה שלא הזכיר בש"ס דילן.

סיכום ועוד כמה דינים חדשים: היוצא מכל הנ"ל, ששתי המימרות שייכים לדינא, הן שצריך לשאול ולדרוש קודם הפסח שלושים יום (ולהלן יבואר היאך הוא נעשה), והן שצריך לעסוק בהלכות הפסח בפסח עצמו [שכן הוא מפורש בדברי הראשונים שהזכרנו לעיל, וכ"ה לדברי הב"י, וכן לדברי הפמ"ג והח"י שהבאנו לעיל שדבריהם מיושבים להלכתא].

ולימוד זה, בין בשלושים יום שלפני חג הפסח ובין בחג עצמו, היינו ללמוד "הלכות פסח", ואמנם הב"י בתירוץו השני כתב שרק בשלושים יום קודם פסח יש ללמוד הלכות פסח, אבל בחג עצמו יש לדרוש בטעמי המצוות של כל מועד ומועד בפני עצמו, וכן לדרוש בהלכות "יום טוב", אולם כבר עמדנו ע"ז לעיל באות ב', והעיקר כפשוטה של גמרא והמ"פ שצריך ללמוד הלכות חג עצמו, כלומר הלכות פסח בפסח [ולא סגי בטעמים של המצוות בלבד].

ויש לדון עוד אי סגי בלימוד הלכות יום טוב הכלליות, דאפשר שבדווקא הוא כמו שאמרו הלכות פסח בפסח וכו', אך י"ל שהלכות יו"ט הכלליות הם שייכים גם להלכות פסח ושאר המועדים, וכן מסתבר לכאורה, שהרי בעצרת אין הלכות מיוחדות מלבד הלכות יום טוב הכלליות, וכמו שמועיל בעצרת כך מועיל בפסח וסוכות, ודוחק לומר שבעצרת יצטרך ללמוד רק בקרבנות החג המיוחדים לעצרת וכדומה, אמנם יעוין במהרש"א (בח"א לב), שדן לגבי ר"ה ויוה"כ האם תקנה זו נוהגת, וכתב שלא אמרו כן אלא בדברים הבאים מוזמן לזמן וכו', עיי"ש. ומשמע שמה ששייך ללמוד בו ה' יו"ט לא סגי בהכי, אלא כל הענין

פרק א

לימוד הלכות הפסח

א. שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום², וראה בהערה הרבה דינים חשובים ומעשיים.

ב. שואלין ודורשין, יש מפרשים כפשוטו שצריך לישא וליתן ולדרוש בהלכות, אולם דעת רוב הראשונים שאין חיוב לישא וליתן ולדרוש כלל, ורק אם באו שני אנשים לשאול שאלות בהלכה, יש להקדים את השואל בהלכות פסח, כל שהוא בתוך שלושים יום לפסח³.

הוא בהלכות מיוחדות הבאים מוזמן לזמן, ובכה"ח (אות ד' ד"ה וכן) הביא דברי הפו' שביו"ט יש ללמוד בעניני יו"ט כגון בפסח ביציאת מצרים (ויש להעיר, שכבר נת' שאין זה עיקר ללמוד טעמי המצוות, אלא צריך "הלכות" דווקא), וגם בדברים שאסור ומותר לעשות ביו"ט, ומשמע שגם הלכות יו"ט הכלליות בכלל זה, ולכא"ו שגם מרהיט לשון המשני"ב (סוסק"א) שכתב לשאול ולדרוש ביו"ט "כהלכותיה" משמע כן, אולם ז"א מוכרח, ד"ל בהלכותיה המיוחדות לאותו חג.

ויש להוסיף ביאור, שאע"פ שיש מצוה להרבות ולספר ביציאת מצרים, ובפוסקים הלן (סימן תפ"ב) מבוואר שנכלל בזה גם הלכות פסח, מכל מקום הוצרכה תקנת מרע"ה ללמוד הלכות פסח בפסח, באופן שלא הספיק ללמוד הלכות פסח, רק עסק בסיפור יצי"מ, בקריאת ההגדה וכדומה (ובפרט אם נימא שיש עדיפות לתחילה בסיפור יצי"מ מאשר לימוד ההלכות, ראה להלן מה שיבואר בזה בענין השינה לבילי הסדר). ולזה באה התקנה לעסוק בהלכות הפסח, ולא דווקא לבילה, אלא גם ביזמו אפשר לקיים תקנה זו [ואם עסק בהלכות פסח לבילי הסדר, יש לומר שיצא ידי שניהם, גם מצות סיפור יצי"מ, וגם תקנת מרע"ה לעסוק הלכות חג בחג].

ומה שכתבנו בפנים בלשון ומלבד זאת ישנו "חיוב גמור" ללמוד הלכות פסח בפסח וכו', הוא משום ששואלין ודורשין קודם לפסח שלושים יום, יבואר להלן בהלכה הבאה שלדעת רוב הראשונים אינו חיוב לדינא, אבל בפסח עצמו הוא חיוב גמור.

ומכאן תצא התוכחה להזהיר על דבר זה שהיא הלכה פסוקה שמפורשת בגמרא ומוסכמת בכל הראשונים שצריך לעסוק בה' פסח בפסח, והלכות סוכה בסוכות ועצרת בעצרת [ואף אמנם שהש"ע והפוסקים לא הביאו דין זה, אלא רק את הדין ששואלין קודם הפסח ל' יום, אולם בודאי שהוא דין מוסכם להלכה וכמו שרואים גם בב"י כאן בפשיטות, ולא עלה על לב מאן דהוא שאינו להלכתא, וכן המשני"ב כתבו בפשיטות, וכאמור שזו גמרא ערוכה ומוסכמת בראשונים, ומכאן ראייה לכ"כ הלכות שנשנו בגמרא ולא הובאו בש"ע ופוסקים, שאע"פ יתכן שהם להלכתא, ואין זה מוכרח ממה שהשמיטום שלא סוברים אותם, וכהנה דוגמאות רבות בפוסקים, ואכמ"ל]. וכנראה שמפני שלא הובא בהדיא בש"ע העולם מקילים בזה, ושלא כד"ן הוא.

יש שלימדו זכות על העולם שמקילים ולא לומדים הלכות חג בחג, כתקנת מרע"ה, משום שסוברים שיוצאים ידי חובה בקריאת התורה בענינו של יום, וכמו שכתב בשעה"צ (אות ה) בשם האחרונים [ועפ"ז היה נראה ליישב מה שהש"ע ועוד פוסקים לא הזכירו הלכה זו כלל, וזה משום שיוצאים י"ח בקריאת התורה, אך עדיין ק"ק דנפ"מ לחולה וזי שאין לו מנין לקריאת התורה, וכדומה], אבל העיר ע"ז השעה"צ שלכן הגמרא והילקוט והרמב"ם מוכח שצריך הלכות ממש, עיי"ש, ולכן אין לסמוך ע"ז, ועיין להלן שמי"מ בלימוד משניות הקשורות לחג יוצאים י"ח, ואף שהרבה אינם הלכות פסוקות, מ"מ יש בהם גם הלכות פסוקות, ויסודות הדינים, ויוצאים בהם י"ח.

הנהגות מעשיות: ולכן יזהרו הן בעלי בתים, והן תלמידי חכמים שבלאו הכי יושבים ועוסקים בתורה בחגים חצוי לכם וחציו לה, שיזהרו שיהיה לפחות מקצת מהלימוד בהלכות ועניני החג כל חג במועדו, והוא חיוב יותר משאלה ודרישה בהלכות קודם לחג [ועיין בש"ע הגר"ו ס"ד שלא נהגו לדרוש הלכות בחג עצמו, לפי שהכל כתוב בספר, עיי"ש, אבל מכל מקום יצטרכו ללמוד כל אחד ואחד בספר].

וטוב הדבר לומר בסעודת החג כמה הלכות בענין היום, שבזה מקיים את המצוה הנזכרת ללמוד בעניני החג, ונראה שאין צריך לעסוק בה כל היום אלא די במקצת, וראה ממש"כ המשני"ב (בסימן תרפ"ח סקט"ז) שבפורים יוצא י"ח בקריאת המגילה, עיי"ש, והלא במגילה נאמרו הדברים בקצרה, מצוות היום של משה ויו"ט ומשלוח מנות וכו' [ומצד טעמי המצוות הרי כתבנו לעיל שאינו עיקר], ומוכח שדי בכל הלכה מענינו של יום, ומיהו בודאי שכל המרבה ה"ז משובח, שהרי זו מטרת התקנה לדעת ההלכות כמה שיותר.

ויש נוהגים ללמוד משניות השייכים לאותו חג, כל חג במועדו (כעין מש"כ בשעה"צ דף צ. ובבא"ח פ' ניצבים ופ' האזינו ועוד, וכבר כתב כן השלי"ה במס' יומא בדרך חיים תוכחת מוסר אות ר"ג, עיין שם). והעושה כן יוצא ידי חובת תקנת מרע"ה (כדרך שהבאנו מהמשני"ב גבי פורים, שיוצא י"ח בקריאת המגילה, ועדיפא מיניה), ומכל מקום יזכה אחרים עימו בלימוד שתי הלכות מענינו של יום.

ודע עוד, כי גם בחנוכה ופורים צריך ללמוד באותו חג מהלכות היום, וכמש"כ הפני יהושע (במגילה לב), וכ"מ במשני"ב (סי' תרפ"ח סקט"ז) ועמש"ש, וכן ראיתי בש"ת ציץ אליעזר (ח"ו ס"א אות ה') ע"פ רבינו ירוחם (נתיב ט' ח"א) גבי חנוכה שמצוה לשאול ולדרוש בענינו של יום, ועו"א [והראוני בשפת אמת (במגילה ד, ד) שגם בשבת יש מצוה ללמוד



ועיקר הדרשה תהיה בדברי הלכה, ולא בדברי פלפול ולא בדברי אגדה ודרוש, רק מעט כדי לתבל את הדרשה למשוך את לב השומעים, אבל עיקר הדרשה תהיה בהלכה פסוקה, כדי שידעו את הדרך לכו בה ואת המעשה אשר יעשו¹⁰.

זהירות שלושים יום קודם פסח

ד. משלושים יום קודם לפסח צריך האדם ליתן דעתו וליבו על החמץ, שלא ישהה ברשותו בפסח¹¹.

ונזכיר דוגמאות:

א. מכבדין ומנקין את הבית והארונות וכלי הבית, מכל חשש חמץ¹². וכן מרכזים את החמץ למקום מסוים, שלא יהיה מפוזר בכמה מקומות¹³.

צריך ללמוד שלושים יום קודם לכן, וכיצא, וכן מבואר בתוס' במגילה (ד), וכ"כ בפני יהושע שם, שמר"ח אלול יש ללמוד בהלכות ר"ח, ומט' אלול בהלכות יום הכיפורים, ומי"ד אלול בהלכות סוכות, עיין שם [ומה שלא נהגו כן, (ועיין בפני"ש שם שהעיר ע"ז), הנה כבר כתבנו דלדינא קי"ל כרוב הראשונים שאינו חיוב, ודלא כהתוס', ולפי"ז לק"מ, והנה להם לישראל], ובעצרת אה"נ סגי בקצת ימים קודם לכן.

ואמנם הבאנו דרך נוספת שממנה נהגו יש לדרוש לפני החגים, וא"נ למורי הוראה וכו', אה"נ שדבר זה תלוי לפי הענין וכך יש לעשות, לפי הצורך, ועכ"פ סוכות בודאי צריך שלושים יום, וכדומה.

ובחנוכה ופורים, אע"פ שנתבאר לעיל שהם בכלל התקנה ללמוד באותו יום מהלכות היום, מ"מ זה שצריך ללמוד שלושים יום קודם לכן אינו נאמר בהם, וכ"מ בצ"א שם ע"פ מ"ש בתוס' מגילה ד. ובפני"ש שם, וכן נראה ברור כפי הטעמים שהבאנו לעיל בריש הסימן מהב"י ועוד לענין זה ששואלים ודורשין קודם לכן ל' יום, ולא שייך בחנוכה.

7. לעיל הבאנו שיטת רש"י ותוס' ודעימיה ש"דורשין" בהלכות החג, אבל להר"ן ושאר"י אין חיוב, וכן עיקר. אך מ"מ חזינן בגמ' (סנהדרין יב:) ועוד שהיו נוהגים לדרוש קודם החג, וכפי שנתבאר הוא ענין מוכרח כשלעצמו, ולא דווקא מדינא דשואלין ודורשין, ויש לעשות כן, וכ"כ האח' כמוכבא במשנ"ב וכה"ח.

אמנם כיום לא נהגו כן כ"כ, וי"ל כדרך שכתב הגר"ז (ס"ד) שכיום יש ספרים וכל אחד לומד בספר (וכ"ה בכה"ח סוף אות ד), וה"ה לנידון דידן, אולם מקומות שלא עושים כן, והוא ברוב המקומות, צריך לסדר דרשות, ואשרי המזכים את הרבים, העושים ומעשים, זכות הרבים תלויה בהן.

8. אחרונים, ה"ד במשנ"ב סק"ב וכה"ח אות ג' ד, וכשחל שבת סמוך לפסח מקדימים לשבת שלפניו.

9. וכל חכם במקומו יראה את אשר לפניו, להועיל לאנשי מקומו, ועליה דידיה רמיא.

10. עיין בזה במשנ"ב סק"ב, ובכה"ח אות ג'.

ואגב נתעוררתי בזאת, אודות הכותרות של הסימנים שבשר"ע, שראיתי בש"ך חו"מ (סימן שפ"ו) שמרן הב"י כתבו בעצמו, וע"ע גם בספר ברית יעקב (בסימן מ"א בהערה ש"י) מש"כ בזה, וכי יש ללמוד מזה הלכות, וק"ל מ"ט הש"ע הזכיר רק ענין נפילת אפיים בחודש ניסן, ולא את הענין ששואלין ודורשין, שהוא דינא דגמרא. ואפשר דהלכה זו ששואלין ודורשין אינה אלא כהקדמה ללימוד ההלכות, ויותר נראה לפי מה שהבאנו לעיל שיש כמה פירושים בזה, ולדעת הר"ן אין חיוב ללמוד, וכל הנפ"מ הוא לענין תלמיד ששאל שאלה נחשב שואל כענין, וממילא אין כ"כ נפ"מ, ומה גם ששייך טפי להלכות ת"ת, וכמשנ"ת לעיל.

11. אחר שנתבאר לעיל ששואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ודאי שכלל זה לפסח על הלכות הפסח, שגדול תלמוד שמביא ליד מעשה, ולא המדרש עיקר אלא המעשה, ובפרט בבדיקת חמץ שהוא טורח גדול, כדחזינן בתוס' ושאר"י בפסחים (ד): ועוד (וכמו שכתב גם הב"י בריש הסימן בתוה"ד בתירוצו השני).

ועיין גם במאירי בע"ז (ה): שכתב שמה שאמרו שואלין ודורשין שלושים יום קודם, אין זה רק לשאול ולדרוש בהלכות החג, אלא כל העיסוק וההשתדלות בצרכי החג בכלל זה, עיין שם, ובדאי שקודם לעשה טוב צריך לסור מרע לבדוק החמץ ככל האפשר, ובאמת שנראה שדברי המאירי יסודם בגמרא בפסחים שם (ו). שאמרו שמפני דבר זה ששואלין ודורשין וכו', הלכך שלושים יום קודם לפסח חל עליז חובת ביאור (והובא בטור כאן ס"י תכ"ט, ולהלן ס"י תל"ו). ועפ"ז יבוארו דברי הפי' שיבאו להלן.

ויש ליתן עוד משל לדבר, כדרך שמבואר בפוסקים שאשה הצריכה לטבול בו ביום, תיזהר מחציצה למרות שבדעתה להסיר החציצה קודם הטבילה, וכיעוין בי"ד (סימן קצ"ח סכ"ד) בב"י ובשו"ע ופי', שלא לאכול בשר ושלא ללוש בצק (וע"ע ברמ"א ס"י קצ"ט ס"ו, ובפ"ו שישאל אם אירע שעשתה כן יש להזהר להסיר מיד כשאפשר, ולא להמתין להפירה), וה"ה בנידו"ד שהוא נחשב כזמן שצריך להשיגה שהכל יהיה נקי, הרי שצריך להזהר בכל מעשיו שלא יהיה החמץ ברשותו [וכבר מבואר במהר"ל (הובא במג"א ס"י תל"ג סק"י, ושעה"צ ס"י תס"ה אות ג'), שכל שלושים יום קודם לפסח מקרי סמוך לפסח].

12. מהר"ל (בהל' שלושים יום ה' ז).

ויש להוסיף ולבאר, דהנה להלן (סימן תל"ו) מבואר שמשלושים יום קודם הפסח חל חובת בדיקת חמץ [וכפי שביאר הטור שם שהוא מטעם זה ששלושים יום קודם פסח דורשין בהלכות פסח, וה"ד בכה"ח שם אות ה' בשם האח']. והרי מצאנו בפוסקים (סו"ט תל"ג בהגה) שכל אדם צריך לכבד חדריו קודם הבדיקה, ואף שכאן הוא הרבה קודם לכן, מ"מ שייך הדבר לעשות כן, וביותר שהרי כתבו האח' (וכמשנ"ת שם) שכיום אי אפשר להשאיר ליום האחרון, וצריך לכבד ולנקות מזמן רב קודם פסח, והרי זה ג"כ נחשב חלק מבדיקת חמץ וכמשנ"ת שם, וממילא לפי הצורך הרי יש לעשות כן כבר משלושים יום, ודוק.

13. כ"ה בסדר הלכה של פסח עמוד ד' בשם נט"ג, ע"כ. ואמנם בפ"ו לא

ומכל מקום למעשה ראוי ונכון לכל אדם ללמוד הלכות פסח, כדי לדעת את המעשה אשר יעשו, ובפרט כל בעל בית, שצריך להדריך את בני ביתו, ובפרט תלמידי חכמים ומורי הוראה, הנשאלים בדבר ה' זו הלכה¹⁴.

ולכן, משלושים יום קודם לפסח (ביום פורים), יתחילו כל אחד ואחד ללמוד הלכות פסח¹⁵. וגם קודם סוכות ושאר החגים, ראוי ללמוד הלכות כל חג במועד¹⁶.

ג. במקומות שהאנשים אינם לומדים בעצמם, יש לסדר שיהיו דרשות לכלל הציבור, לדעת את הלכות החגים כל חג במועד¹⁷, וכיום נהוג לדרוש בשבת שלפני פסח הנקרא "שבת הגדול", וכן לפני יום כיפור הנקרא "שבת שובה"¹⁸. ויש להוסיף על זה לפי הצורך¹⁹.

מענין שבת, שהרי שבת בכלל מועדי ה', ע"כ. ואכן ידוע על גדולים שלמדו כל מסכת שבת או כל הלכות שבת בשבת, ומ"מ גם כל אדם ילמד לפחות שתי הלכות, ויזכה בכך את בני משפחתו לקיים מצוה זו, וכפי שביארנו בהנהגות מעשיות]. ועוד יעוין בדברינו לעיל סימן תי"ט בהערה שנסתפקנו בזה לגבי ר"ח, אם צריך ללמוד הלכות של יום, שהרי הוא מדאי, ואמרו עוד שהוקש ר"ח לכל המועדות, וא"כ בודאי שגם בר"ח צריך לעסוק בעניניו של יום, והנה הפוסקים לא נחתי כלל זה, אך הדברים ברורים בעזה"י.

3. הבאנו לעיל דברי הגמרא ששואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום, ע"כ. ויש לדון: א], האם זה חיוב מדרבנן, או מנהג. ב]. מהו השואלין ומהו הדורשין. וכבר נחלקו בזה הפ"ו טובא.

הנהגה הבאנו לעיל דברי המפרשים בביאור הענין, ולפי רוב הפירושים הרי שזו הלכה פסוקה לדרוש ולישא וליתן בהלכות פסח, והיינו הן תירוץ ב' שבב"י, והן תירוץ ג' שבב"י שתקנה לא זה ממקומה, והן לביאור הפמ"ג והח"י, שהם הפירושים העיקריים וכמו שנתבאר.

ומאידך הרי הר"ן הנ"ל (בפסחים ובמגילה) כתב ששואלין ודורשין היינו לענין מה שאמרו בתוספתא, שב' תלמידים ששאלו א' כענין וא' שלא כענין משיבין לשואל כענין, ובא לומר של' יום קודם לחג ה"ז כשואל כענין, ונזקקין לו תחילה, ע"כ. והובא בב"י בפירושו הראשון, ומבואר יוצא שבאמת אין חיוב כלל לדרוש ולישא וליתן בהלכות הפסח, ומעתה הרי כלל נקוט ביינו שדברי רבותינו הראשונים עיקר [ואף שהב"י והמפ" הוסיפו עוד פירושים אחרים, והרשות נתונה, וזה למרות שכאן דברי הר"ן ולא נעלם מעיניהם ח"ו, מ"מ ההלכה הרי בודאי שהעיקר כדברי הראשונים].

ולא זו בלבד אלא שכדברי הר"ן כן מצאנו בעוד כמה ראשונים, כמבואר בח"י הרשב"א סוף מגילה (ל): שכתב לפרש כן, וכן הריטב"א במגילה (ד). הביא דברי התוס' שם שנראה מדבריהם שמה שאמרו שואלין בהלכות הפסח היינו לדרוש ברבים בהלכותיו מאכן ואילך כדי לזרוז, וכתב ע"ז דליתא, שאין החיוב לדרוש כן ברבים, אלא שיש רשות לתלמיד לשאול כענין וכו' (והביאו עוד מדברי התוספתא ששואלין בבית הועד וכו'), וסיים שהוא מפי רבו [הרשב"א], בשם רבו רבינו הגדול [הרמב"ן] ז"ל, ע"כ. וכן כתב המהר"ם חלאוה בפסחים (ו): שכבר כתב הוא בפ"ק במגילה שהמודבר בבית הועד שנקרא שואל כענין, וע"ע במאירי (שם) ד"ה הא למדת [אלא שאפשר לדייק מהמאירי דתרת"י איכא, גם ששואלין המשא ומתן, וגם שנקרא שואל כענין, שהרי כתב שם הא למדת וכו', "ושכל" וכו', ואינו מוכרח], וכן י"ל גם בדעת הר"י ורמב"ם ועוד שהשיטתו דין זה לגמרי, ד"ל שסברו ג"כ ככל הני ראשונים שאין זה דין שחייבים לישא וליתן בהלכות פסח, אלא היינו לענין שנקרא שואל כענין, וזה הרי שייך להלכות תלמוד תורה, נמצאת למד שהרבה ראשונים מפרשים כן שאין חיוב לשאול ולדרוש קודם הפסח.

יש להקדים שנראה שאין לדקדק מלשון הגמרא והפוסקים שאמרו "שואלין" או "דורשין", כי נראה שאפשר לפרש זאת לב' הדרכים, הן לדברי המפרשים כפשוטו, והן לדברי הר"ן ודעימיה שהכוונה לענין שנחשב שואל כענין, ולכן שואל ודורש לדעת ההלכה, וכן נדרשין לענות לו, אבל אין הכוונה שדורשין ברבים [ובאמת שאף הר"ן עצמו בתוה"ד הזכיר את הלשון "שואלין ודורשין", ואעפ"כ פירש כפירושו, איברא שלא גורסים דורשין אלא שואלין בלבד, אך כאמור שפירוש זה מבואר בר"ן לכל הגירסאות, ושוב הראוני שגם המאירי בסנהדרין שם גרס דורשין, ואעפ"כ הסכים בפסחים לפירוש כמו הר"ן, עי"ש. אלא שלעיל כתבנו ששיטת המאירי עצמה אינה מוכרחת כפירוש הר"ן, ויל"ב]. ודוק, ונציין בזאת, שהנהגה בכמה מקומות בתלמוד (בר"ה ז. ובמגילה כט. ובסנהדרין יב: ובע"ז ה.) מובא הגירסא "שואלין" בלבד, ולא הזכירו דורשין, ובכמה מקומות (בפסחים ו. ובבכורות נח.) מובא הגירסא "שואלין ודורשין", אבל כבר ידוע שגירסאות הראשונות אינם בהכרח כמו שהוא לפנינו (ודבריהם עיקר, וכמש"כ הפ"ו טובא, ופשוט), וגם בגירסת הגמרא בפסחים נראה מרש"י שם ד"ה קודם שלא גרס דורשין, וכן הר"ף ורא"ש ועוד ל"ג אלא "שואלין", וכן הטור כאן (בדפ"ר עם הב"י ועוד) לא גרס דורשין, וניחא טפי כפירוש הר"ן ושאר"י.

ובשו"ע (סימן תכ"ט) העתיק לשון הגמרא ששואלין בהלכות פסח קודם לפסח וכו', ע"כ. ויש מקום להבין שהפירוש הוא כדברי הר"ן, וכ"מ באו"ז, וכן הבינו עוד באח', אך באמת ז"א מוכרח כלל, כי הב"י לא כתב אלא העתקת הגמרא, אבל פירושה יתפרש כפי אחד הפירושים שהובאו בב"י, ובשוה"ט לא הכריע בזה, והרי לא בזה תלויה הכרעת ההלכה, שהרי בב"י הביא כמה פירושים בזה, ומשמע שיתכנו כל הפירושים בלשון הגמרא, ולכן נל"פ שאין הכרח מלשון השו"ע [ובדומה לזה בכמה מקומות, כגון בשו"ע סימן תרצ"ה ס"ב שהעתיק לשון הגמרא במגילה ו. חייב איניש לבסומי וכו', ולא פירש את זה כפשוטו, או להתבסם מעט, כדרך שעמדו בזה הראשונים, כיעוין בב"י, הרי שבהכרעת ההלכה לא הכריע השו"ע כאיזה פירוש לפרש, ועוד כהנהג].

ומיהו לדינא בודאי נראה שיש לתפוס כפירוש הר"ן, לאחר שהבאנו

חבל נביאים שכתבו בסגנון אחד, ולא מצאנו בהדיא בראשונים מי שחולק עליהם, ואף שהרבה אחרונים לא פירשו כן, אלא כפשוטו ששואלין ודורשין, אולם נראה שזה מפני שהיתה העלמ"ה מדברי כל הראשונים הנ"ל, ובדאי שאם היו רואים דבריהם היו סוברים כן.

ובביאור הלכה (ד"ה שואלין) כתב בהיפך מדברינו, שצריך לישא וליתן בהלכות הפסח (וכן פסק בפשיטות במשנ"ב), וזאת מפני שלדעתו שיטת הר"ן והרשב"א יחידאי נינהו, ואילו כל הראשונים לא ס"ל כן, אולם אחה"מ יש להשיב על דבריו, ראשית כמה שדקדק שאם כתוב "דורשין", הוכחה היא זו שצריך לדרוש ולדון בהלכות פסח, ודלא כהר"ן (ואף לגירסא "שואלין" בלבד, נמי ס"ל שהכוונה אחת שצריך לישא וליתן), כבר הערנו לעיל שבר"ן מבואר שמפרש את פירושו גם אם גרוס "דורשין", וכ"מ קצת במאירי, איברא שהריטב"א כן דקדק מהלשון מ"מ אינו מוסכם, ומעתה יש לדחות ראיותיו מכמה ראשונים שכתבו הלשון דורשין (שאלתות, עיטור, או"ז), ומה שכתב הביה"ל שכן מבואר ברש"י תוס' ורוקח ובה"ג, ואילו הרשב"א ור"ן יחידאין הם, כבר כתבנו לעיל שאדרכה הם הרבים, שהרי הרמב"ן והרשב"א וריטב"א ור"ן ומהר"ם חלאוה בחדא שיטה, וכ"מ קצת במאירי, וכ"מ מסתימת הר"ף והרמב"ם ועוד [ומה שהקשה הביה"ל מסוגיא דסנהדרין ועוד על הר"ן, יבאר בהערה הבאה, וע"ע שם בד"ה חדא שיש לדחות ראית הביה"ל מבה"ג ועוד], וכל זה הוא דלא ככה"ח שהביא בכל דרכו את דברי האחרונים שלא פירשו כהר"ן.

ומאחר ונתבאר שרוב הראשונים סוברים שאין חיוב בכך, נראה שיש לתפוס דבריהם עיקר, ובפרט שהוא מילתא דרבנן (ולפי מה שיבואר להלן, אפשר שהוא מנהג בעלמא לכ"ע), ושור' אה"כ בשו"ת יב"א ח"ב סכ"ב שעמד בנידו"ד והאריך להשיב ע"ד הביה"ל, אולם מה שכתב לפסוק כן להלכה מפני שכן הוא דעת מרן הב"י והשו"ע, לעני"ד אין הכרח מהשו"ע כלל, דכאמור שלשונו הוא לשון הטור, ואעפ"כ חזינן בב"י שכתב כמה פירושים (וגם הביה"ל לכאן לא כתב כן, לא בדעת הטור ולא בדעת השו"ע, אמנם עיין שם לאחר שהביא ד' הר"ן, ומ"מ כן הבאנו גם מהעו"ש, אך כאמור שז"א מוכרח). אבל נראה מטעם אחר שיש להקל בזה, מפני שכאמור הוא דעת רוב הראשונים, ובפרט בנידון זה דיש ללכת לקולא.

4. לא מביעא לדעת התוס' ודעימיה הסוברים שיש לדרוש ולישא וליתן, שצריך לעשות כן, אלא אף לפי מה שהבאנו מהר"ן ודעימיה נמי יש לעשות כן, וכמו שיבואר.

חדא, דהנה בסנהדרין (יב:) מבואר שאכן דורשים בהלכות פסח שלושים יום קודם לכן, וכבר העירו בזה הבי"ח והפר"ח וכן בביה"ל הנ"ל ע"ד הר"ן, אולם באמת שאין זו קושיה כ"כ, דגם בזה יכול הר"ן לפרש כן כמו שפירש בלשון שואלין ודורשין כנ"ל, אך עוד יש לומר שאף שאין חיוב, מ"מ היו נוהגים לעשות כן, כדי לדעת את המעשה אשר יעשו, שהוא דבר המובן מאליו, כמשה"כ פ' יתרו ועוד, ושור' ש"כ"ב ביב"א שם אות י' בשם שו"ת קרן לדוד, ועפ"ז דחה ראיית הביה"ל הנ"ל מדברי הבה"ג, ועוד יש לומר עד"ז שאף שאינו מדינא של שואלין ודורשין, מ"מ מנהגא איכא על דרך מש"כ שם באות ה'.

ושנית, שאף אם אכן אין חיוב, אולם ודאי שכל אדם צריך לשנן ההלכות, ולא עם הארץ חסיד, ושגגת תלמוד עולה דודן, וכמו בכל דבר וענין שלא לימוד ההלכות עשוי להכשל, ה"ה בזה, ובפרט שהם הלכות מרובות וטרחא גדולה בבדיקת חמץ, וכשרות המוצרים, והכשר כלים, וליל הסדר וכו', ואם לא ילמד הרי הוא כאשר יגשש העור באפילה.

ולכן, כל אדם צריך לשנן הלכות אלו, ואף אם הוא לומד תורה, מ"מ יקבע זמן גם להלכות אלו, והרי זו הכנה רבא כל חג במועדו, וק"ו שאדם ססומכים עליו בביתו, שצריך ללמוד לדעת מה להדריך את בני ביתו (כמש"כ הבה"ג שהביא הביה"ל, לאגמורי אנשי ביתה), וק"ו תלמיד חכם ומורה הוראות, פן יכשל בהוראה (ועיין בבית דוד אות קל"ד שהעיר בזה), ובפרט בימים לחוצים שפעמים שאין ישוב הדעת הראוי מבית ומחוץ, והשואלים נחפזים, וצריך החכם לדעת על אחר את התשובה הנכונה, ולא יכשל ח"ו בהוראה, ועצומים כל הרוגיה.

5. כמבואר בסנהדרין (יב:) שמפורים דורשין בהל' פסח (וכ"כ האחרונים, ה"ד במשנ"ב סק"ב וכה"ח אות ה'), ודלא כמש"כ הפר"ח שהוא שיבוש, וכבר השיב עליו החיד"א במחז"ב, ושכ"ה בברכ"י מדברי התוס'. וזה נפ"מ גם לר"ן שנחשב שואל כענין [אמנם אם השאלה באה ביום פורים, האחד שואל בענין פסח, והשני בענין פורים (ולא בענינים אחרים) עמדו בזה האח', ונראה שבענין פורים קודם, וח"ב].

6. הנה בב"י (בתירוצו השני) כתב שדין זה ששואלין ודורשין קודם לפסח שלושים יום הוא רק בפסח, שהלכות מרובות, וגם צריך שהות גדולה קודם פסח להתעסק בהם, ע"כ. אולם לעיל בהערה הערנו ע"ז, וגם לשאר תירוצים בב"י אין הכרח לזה, וכן הוכיחו המג"א והגר"א מבכורות (נח.), וכן מוכח עוד מדברי התלמוד והראשונים וכמו שכתב בשעה"צ (אות ב'), וכן פסק המשנ"ב (סק"א) שגם בשאר ימים טובים יש לעשות כן, וציין שדעת הגר"א שבעצרת סגי מיום א' בניסן (וככל זה הביא בכה"ח אות ב'). ולדינא, הנה כבר נתבאר שאנן קי"ל כרוב הראשונים שאין חיוב כלל ללמוד שלושים יום קודם החג, וא"כ אינו אלא ענין מציאותי לפי הצורך, כמו שנתבאר לעיל (ד"ה ושנית), ממילא בסוכות שג"כ יש הרבה הלכות

ב. צריך לעיין בכל דבר שעושה, שלא ישאר בו חמץ, באופן שלא יוכל להסירו בנקל¹⁴.

ג. כשאוכל ומעיין בספר, יזהר שלא ישארו פירורים בספר¹⁵.

ד. נזהרים שלא להשתמש בחמץ בכל מיני דברים שעשוי להשאר בפסח, או ליפול לתבשיל, וכדומה¹⁶.

ה. לא להשליך חיטים ושעורים לתרנגולים במקום לח שעשוי לבל לידי חימוץ¹⁷.

ו. אם צריך לאחסן דברים באוצר [מחסן וכדומה], יבדוק את המקום לפני כן מחשש חמץ, ואחר כך יאחסן שם¹⁸.

ז. אסור להספיד בכל שלושים יום קודם לרגל [פסח שבועות סוכות], על מי שמת לפני שלושים יום הסמוכים לרגל, זולת אם הוא תלמיד חכם, ובני אשכנז מחמירים אף בתלמיד חכם, ורק במקרים מסוימים מתירים¹⁹.

ח. ואם רוצים לעשות עצרת התעוררות, יזהרו שלא להספיד ושלא לעורר צער ובכי.

ט. ובסיום השנה שעושים אזכרה, מותר להספיד ולהזכיר נשמתו בהשכבה, אפילו תוך שלושים לרגל²⁰.

פרק ב נתינת צרכי החג לעניים

ו. מנהג ישראל ליתן לעניים את צרכי החג לפני החג [כפי שהיה נהוג בזמן הגמרא, ליתן להם קמח או חיטים למצות, ונקרא "קמחא דפסחא"]²¹, וגם בכל החגים יש לעשות כך²². וכבר משלושים יום קודם לפסח יש להתעסק בענין זה²³.

ז. כל בני העיר חייבים ליתן צרכי החג לעניים, ואפילו תלמידי חכמים²⁴. ויכולים בני העיר לכפות זה את זה לשם כך²⁵. ויסדרו סדר גבייה לפי האפשרות של כל אדם²⁶. ואלה המשתמטים מליתן חלקם, עוון הוא בידם, מפני שעניי העניים נשואות לכך, והרבה ענינים תלויים בזה²⁷.

ח. חיוב זה²⁸ מוטל על כל בני העיר הקבועים בעיר שנה או שלושים יום, כפי המנהג²⁹. ואם בא להשתקע, הרי שמהיום הראשון הוא מתחייב³⁰.

ט. וחיוב זה הוא בעבור כל העניים הקבועים בעיר שנה או שלושים יום, כפי המנהג, ואם הוא בא להשתקע חייבים ליתן לו מיד³¹. ויש לבאר: שגם עני שאינו גר שם חייבים ליתן מזון שתי סעודות לכל יום ובשבת שלוש סעודות, אבל אין צריך ליתן לו בבת אחת, והמיוחד בעני בן העיר שנותנים לו בבת אחת³², ואפילו כשיש לו מזון יד סעודות³³.

י. בזמנינו אין סדר גבייה מסודר מכל אחד ואחד, ומכל מקום צריך כל אדם ליתן לעניים, כפי המנהג³⁴. ואפשר להקל ליתן מכספי מעשר³⁵.

ובמשנ"ב הוסיף בשם האחרונים שאפילו ת"ח הפטורים ממס, וציין לעיין בפמ"ג. ע"כ. ויש לבאר, כי הנה דברי האחרונים שהזכיר המשנ"ב הינם בשכנה"ג (בהג"ט אות ב') שכתב שמנהג קושטא שאפילו ת"ח שאינם פורעין מס נותנין חלק בזה, והביאוהו הרבה אחרונים (כמו שציין בכה"ח אות ז' מהא"ר וח"י ושו"ג והגר"ז), ולזה ציין המשנ"ב מדברי הפמ"ג שהעיר ע"ז שהשכנה"ג העיר שכן היה מנהג עירו בקושטא, אבל אין מזה הכרח לשאר מקומות, ע"כ.

אולם יש ליישב הערה זו, שהאחרונים הבינו שזה דבר מוכרח כשלעצמו, שהרי אין זה כמו מס לשמירה וכדו', שת"ח פטורים מפני שאינם צריכים נטירותא וכדו', כמש"כ בגמ' בב"ב ובשו"ע י"ד הל' צדקה, וגם עליהם מוטל לשמח עניים ונדכאים, ועיין בגר"ח הנ"ל שהוסיף ע"ז דת"ח חייבים לפי שצדקה היא זו [אמנם עיין ביפ"ל והובא בכה"ח שהביא פלוגתא בזה, וכתב שיכול ת"ח לומר קים לי כמאן דפוטר, וכתב ע"ז שמ"מ אם יש מנהג שהת"ח נותן אין לשנות, ע"כ. אמנם אינו פשוט לומר קים לי בכה"ג, ואף את"ל כן היינו לענין שא"א לכפותו, אולם הוא עצמו ראו שיקיים המצוה]. וע"ע על זה בחושן משפט סימן קס"ג.

25. ר"י, וכ"מ בסמ"ג, וכמש"כ במשנ"ב סק"ג ושע"ה צ"ח אות ח'. ועיין באול"צ פ"ה ס"א בביאורים מש"כ בזה [וע"ע בהערה הבאה].

26. כדאשכחן בפ"י ב"ד בהל' צדקה, וכה"ג בא"ח ס"ס נ"ה ועוד ובחור"מ ס"י קס"ג, ואחר שכן אז יוכלו לכפות כאו"א לפי הראוי לו, ומשא"כ בזמנינו, וכמו שיבאר בהלכה הבאה שאין סדר גבייה וממילא א"א לכפות [ואף שמצוי שיש הוראת הרבנים שכל אחד יתן סכום מסוים בכל חודש למשך שנה או שנתיים וכדומה, אין זה החלטה, שהרי א"א לחייב בלא לברר וכו', ואינו אלא בקשה]. וכן בפועל אין ידיו תקיפה על כך, ומי"מ כל אדם כשלעצמו חייב בכך.

27. עיין משנ"ב (סק"ו) ומה שציין בזה, וכבר הפליגו רבותינו טובא בענינים אלו, ראה בספר מעיל צדקה ועוד בסה"ק אריכות דברים, ואין להאריך כאן.

28. יש לבאר, שכתבנו "חיוב זה" וכו', כוונתנו לאותם מקומות שנהוג חיוב גמור בדבר (וכמו בזמן קדום שהיה סדר גבייה, והיו כופין כל בני העיר), לענין שהם חייבים ליתן עבור בני העיר, אולם מי"מ גם בזמן הזה שאין חיוב או כל אדם שהגיע מעיר לעיר, מי"מ מוטל עליו לקיים את המנהג, ויתן הקמחא דפסחא לעיר ששייך אליה, או לאחרים כפי הענין וכסדר הקדימה שבהלכות צדקה.

29. ברמ"א שם כתב שכל מי שדר י"ב חודש בעיר צריך ליתן לזה, וכתב המשנ"ב (סק"ה) בשם הא"ח בשם הסמ"ק דהאידינא נוהגים בכל הצדקות בשלושים יום, ע"כ. (וכדומה שבאהבת חסד הזכיר גם י"ב חודש). וע"ע בכה"ח (אות י"א) שהביא הרבה א"ח שכתבו כן דהוא בל"י יום, אך כתב ש"י"א שהרמ"א ס"ל בדווקא י"ב חודש, ומ"מ למעשה סיים המט"י שהכל כפי המנהג, ונהרא נהרא ופושטיה [ואם נתעכב בעיר מחמת אונס, אינו חייב כבני העיר, כמש"כ בחור"מ ס"י קס"ג, כה"ח אות י"].

30. משנ"ב שם, וכ"ה בכה"ח (אות י"ב) בשם הא"ח.

[וכמו שאם נראה שרוצה להשתקע כבר הוא חייב, כך אם הוא רוצה ללכת מיד הרי הוא פטור שהרי אינו שייך לעיר זאת, והרי הוא בודאי יתחייב כשיבא לעיר השניה, ושם יהיה חיובו].

ונזכיר דוגמאות, א. אם הוא קנה דירה, הרי זה נחשב שדעתו להשתקע, וחייב כבני העיר (וכמש"כ בב"ב ח. וחור"מ שם, וכ"ה בשע"ת וכ"ה כאן אות ח'). ב. אם הוא בשכירות, בזה צריך להתבונן, שאם עשוי לגור י"ב חודש או לי יום (למר כדאית ליה), הרי זה כמו שעומד להשתקע, ועיין בשו"ע וברמ"א חור"מ ס"י קס"ג מש"כ בזה.

ואדם שהיה בעיר ונתן לאותה העיר, וכמה ימים לפני פסח הלך לעיר אחרת, הרי א"א לחייבו פעמיים, וע"ע שם.

31. כ"כ הא"ח (כמש"כ המשנ"ב סק"ה, וע"ע בשע"ה צ"ח אות ט' וכה"ח אות י"ב) שכל הדינים הנ"ל לענין חיוב הנותן, ה"ה לענין העני המקבל, שכל שהוא קבוע שם יש חיוב ליתן לו כשאר בני העיר.

32. משנ"ב סק"ה וכה"ח אות י"ג, וע"ע שם.

33. ביה"ל ד"ה י"ב חודש.

34. כבר כתבנו בהלכה קודמת ד"ה חיוב ובהערה שם, שכיום אין סדר גביה ואין חיוב [ומה שלא נהגו בזה האידינא, הוא מפני שאין ידיו תקיפה להעמיד הדת והמנהג על מכונו, וגם מתוקף הגלות, וכיוצא ביעוין בשע"ר המפקד ובנהר פקוד שמחמת ריבוי האוכלוסין וריבוי העניות נתבטל

אינו להלכתא, וזאת ועוד י"ל שאף לדברי הירושלמי אינו חיוב גמור (וכפי שכתב המשנ"ב עצמו בסק"ג שהוא "מנהג קדום מוזמן הגמרא"), וע"ל לאידך גיסא דבא לחומרא, שגם במקום שאין סדר גבייה וא"א לחייב (וכמו שיבאר להלן), מי"מ מצד המנהג דירשאל צריך ליתן.

ע"כ גם אם הוא מנהג, הרי מנהג ישראל תורה (תוס' מנחות כ:), וכפי שיבאר להלן שאסור להשתמט, וכמה ענינים יש בזה, וראה עוד להלן בסוף הענין בענין מצות הצדקה בכל החגים, ודי בזה.

מה ליתן לעניים [מאכלים, מעות]: והנה ברמ"א כתב שמחלקים חיטין, והמשנ"ב וע"א הנ"ל כתבו שמחלקים קמח [וגם היו נותנים להם שער האפייה, וכמש"כ המשנ"ב סוסק"ד], אולם בזמנינו אין לעניים מה לעשות עם זה כ"כ, והקושי שלהם גדול, היאך לשומרו, והיאך לאפותו ושכר האפייה, ומה גם שכיום האפייה נעשית במפעלים, ולכן נותנים מצות, וכ"כ כבר הנה"ח (אות י"ז) שכן המנהג בירושלמי ליתן מצה, ע"כ. (וע"ע גם בנהר מצרים, ושער המפקד בשם מהר"י נבון שכתב כן). וכל שכן שיש לעשות כן בזמנינו, ובה המעלה גדולה יותר ממה שכתב המשנ"ב והא"ח שנותנים קמח, ולכן יש ליתן מצות.

ואודות נתינת "מעות" לעניים, הנה יש בזה מעלה וחסרון, מעלה מפני שיש הרבה עניים שרוצים דווקא מצות מסוימות, או בהכשר מסוים, בשונה ממוזן קדום שכל הדברים היו שוים, זאת ועוד שבזמנינו יש הרבה ארגוני חסד כ"י, ועשויים ליתן לו כמה אנשים חבילות מצות, באופן שאין לו מה לעשות איתם, ובמקום זה היה עדיף ליתן לו מעות והוא יקנה לו שאר דברים הנצרכים לו, והחסרון - מפני שמן הסתם כשיהיה לו כסף יוציא את זה על חובותיו הכלליים, כמו שמצוי בזמנינו שהעניים מסובלים בחובות מלבד החיסרון במאכל ומשקה, שבוה מצוי שיש יותר לפי השפע המצוי בעולם, ואף שזה גם דבר נחוץ וצדקה תהיה לכסות לו החובות, אולם הרי הנותנים קמחא דפסחא הוא בשביל מאכל ומשקה לפסח, ולא בשביל דברים אחרים, וכמש"כ בשע"ר בשבועה כאן, ולא לזה נתנו העניים, וא"כ צריכים הגבאים לראות שבאמת ישתמש לצרכי החג (ואם לא למצות ושאר מאכל ומשקה, לפחות לצרכי ביגוד וכדומה), ואם יתנו לו מעות הרי ישתמש בזה לחובות, ועדיין יהיה מצומצם בהוצאות החג (והרי המעלה המיוחדת בקמחא דפסחא היא כדי שלא יהיו העניים מצטמצמים ועצובים, וכמש"כ השע"ה צ"ח אות י', ודו"ק), ולכן יש להקפיד שישתמש בזה לצרכי החקא, ומצד זה שעשויים ליתן לו עוד מצות, י"ל שמ"מ כשיהיה לו הרבה ירווח לו ויהיה לו בשפע, אך ז"א מחוור, ולכן צריך ליתן לעני כפי שיהיה לו לטובתו, ובלבד שיהיה לצרכי החג, אם נוח לו יתנו לו כסף, שיקנה הוא צרכי החג, ואם נוח לו יתנו לו מצות ויין, ומן הסתם כיום כל אחד ירצה את המעות להחליט בעצמו מה לקנות, וכיום מצאו עיצה ונותנים "תלושים" לקניה, והם שוברים לקניה בחנויות, וכך מן הסתם הוא ישתמש בזה לצרכי החג ולא לחובות בעלמא, ואמנם גם בדרך זו לא יצאו לגמרי, משום שכפי הנשמע העניים מוכרים את התלושים, או קונים דברים שאינם לחג, מי"מ הוא קרוב לידי התקנה, ושפיר דמי. ולסיכום: יש להשתדל שיהיה לצרכי החג (עדיף אוכל ומשקה, ואפשר גם לצרכים אחרים), ולפי טובת העני יתנו לו את המצרכים ישירות, או כסף לקנות אותם, ולא לחובות, אך אם ישתמש לחובות או לדברים אחרים, כוונה טובה מצטרפת למעשה, ומה גם שכשינוח לו מן החובות הרי הוא ג"כ ישמח (והרי המטרה שהעני ישמח, וכמו שהבאנו מהשע"ה צ"ח, ואף שאינו שמחה כבני חורין, מי"מ שמחה בהקלה מן החובות, וגם יוכל להרשות לעצמו לקנות יותר ברווח, ויחשב כאילו יש לו חלק באכילה ושתייה של העני, ודו"ק), ואי אפשר לעשות יותר מזה.

22. ראה להלן בסוף הענין שהבאנו דברי הוזה"ק והרמב"ם והשו"ע בהל' יו"ט שיש לדאוג לעניים לאוכל לפני כל יו"ט, עיי"ש. וא"כ צ"ב מה המיוחד שהקפידו בפסח יותר מכל חג, וכבר עמד בזה בשע"ה צ"ח (אות י') בב' ישובים נפלאים, עיין שם, ועוד יעוין בכה"ח (אות ח"י) בשם החיד"א במחבר"ט טעם לכך, ועי"ל מפני שהצורך גדול יותר וההוצאה רבה, ויש עוד טעמים בספרי הא"ח, ואכמ"ל. והיוצא מזה בכל אופן, שבאמת גם בכל החגים צריך לעשות כן, אלא שבפסח יש להקפיד טפי, מפני הצורך הגדול שיש, כפי כל הטעמים.

23. כן נראה עפ"י המאירי (בע"ז ה:): דמ"ש שואלין ודורשין קודם לפסח לי יום, לא סוף דבר השאלה והדרישה, אלא יש להתעסק בכל צרכי החג, עיי"ש. וגם זה בכלל.

24. ברמ"א הביא מהא"י שכל מי שדר בעיר צריך ליתן לזה, ע"כ.

זהירו ע"ז אלא לאחר הבדיקה, וכמש"כ בסימן תל"ד ס"א, מי"מ טוב לעשות כן.

14. כן כתבו המשנ"ב והכה"ח להלן (בס"ס תל"ו) בשם האחרונים. ומקור דבריהם בב"ח ומג"א (שם) שכן כתוב במחזורים ע"ש האגודה, וע"ע שם. וכבר כתבנו לעיל בהערה ראשונה בהלכה זו, דמיון נכון לדבר דומיא דחציצה בטבילה.

15. ערוה"ש (סימן תל"ו סט"ו) עיין שם, והצורך בזה הוא בין למ"ד שצריך לבדוק מפירותים, ובין למ"ד שא"צ לבדוק מפניהם, שהרי מי"מ יש חשש שמה יבואו הספרים לשולחן, ויפול לתוך המאכל וכדומה, ולכן משלושים יום צריך ליתן דעתן על דברים אלה.

16. עיין להלן (סימן תמ"ב ס"ג) בשו"ע ובפוסקים שיש להזהר ממיכוס בגדים בחלב חיטה [עמילן], ובפרט על השולחן שיכול לבל למאכל (וע"ע בבן איש חי שהזהיר על זה מצד שיש אנשים שתופסים הבגד בשניים כשהם בבית הכסא), וכן יש להזהר מהדבקה בדבק שעשוי מקמח ומים, עיין שם, ושם מבאר בפוסקים בשם תרוה"ד ס"י ק"י שעיקר הקפידא כשזה נעשה תוך שלושים יום, שאז צורת החמץ קיימת, והובא דבריהם במשנ"ב סק"ט"ו-י"ז, וכה"ח אות ל"ט והלאה, כמה פרטים בדבר.

17. עיין להלן (סימן תס"ה ס"א) ברמ"א שהזהיר שלא להשליך חיטים ושעורים במקום לח, עיי"ש, וכתבו כמה אחרונים שכל שלושים יום קודם לפסח יש להזהר, וכמואב בכה"ח ובשע"ה צ"ח שם.

18. עיין להלן (סימן תל"ו) העושה ביתו אוצר [היינו שרוצה להניח איזה דברים לזמן מרובה במחסן, או בארון, או בידם וכדומה], צריך לבדוק לפניו אם דעתו לפנותו קודם לפסח, עיין שם (והיינו במקום שדרך לפעמים להכניס שם חמץ, אע"פ שאין ידוע שיש שם חמץ), ואם לא עשה כן צריך לפנות ולבדוק, והוא נובע מכך שחל עליו חיוב בדיקה מל יום, וע"ע שם.

19. עיין בא"ח סימן תקמ"ז ס"ב והלאה, וכן ביו"ד סימן שמ"ז, והפרטים רבים בפ"י. ולענין ת"ח, הנה המשנ"ב שם החמיר, וכפי שביאר בשע"ה צ"ח אות ד' שאין לנו ת"ח, אולם בני ספרד נוהגים שיש לנו ת"ח לענין זה, וכיעוין בחור"מ ס"ט"ו ובברכ"י וכן דעת מהר"ט, וכ"כ רבים בא"ח, וגם לבני אשכנז אם הוא אדם גדול ואירעה סיבה ולא עשו כן מותר, וכמש"כ המשנ"ב שם [ודנו הפו"ר ב"ה וי"ח לקולא, ועיקר הקפידא ברגלים].

20. שו"ע ס"ה.

21. דין זה הובא בירושלמי בב"ב (פ"ה ה"ד), וכן הוא באור זרוע, הובא בד"מ כאן בס"י תכ"ט, וכ"פ הרמ"א כאן (סימן תכ"ט) בלשון "מנהג" לקנות חיטים וכו', והמשנ"ב (סק"ג) כבר העיר שהוא מנהג קדום, ובשע"ה צ"ח (אות ז') הביא מהבית דוד שתמה על לשון הרמ"א שכתב מנהג שהרי הוא מדינא דירושלמי.

ויש בזה כמה ישובים, והבי"ד ג"כ תירץ, אך אמ"א קצת לראות דברים בשרשם, ונזכיר כמה ישובים, ומה שיש להעיר בזה.

א. בשע"ה צ"ח שם כתב שמדינא היה יוצא ידי חובה במעות ככל דין צדקה, והעניים יקחו בעצמם קמח או מצות, והמנהג הוא להדר ליתן קמח או חיטים ממש, שתתקרב הנאתם, ע"כ. וע"ע במשנ"ב (סק"ד) שמש"כ הרמ"א שמחלקים חיטין, הנה במקומותיהם המנהג לחלק להם קמח שעל ידי זה מקרבת הנייחת טפי, ע"כ. (וכבר מצאנו כן בחק יעקב ובא"ר, ה"ד בכה"ח אות י"ב, שהיו נוהגים ליתן קמח ולא חיטים).

אולם לענ"ד יש להעיר ע"ז דאמנם מצאנו שיש מעלה בנתינת צדקה כאשר מקרבת הנאתה טפי, וזאת כאשר מצאנו בגמרא בתענית (כג:): במעשה דאבא חלקיה, וכן בכתובות (יז:): במעשה דרב הונא, שבשתייהם היתה מעלה לאשה שהיא נותנת אוכל ממש ולא מעות, אולם י"ל שכל זה רק כשהעני נצרך לאכול עכשיו, ובודאי שמי שיקרב הנאתו טפי עדיף, ואדרבה אם לא יעשו כן ה"ו בחשש פיקוח נפש (כמעשה בנחום איש גם זו בתענית כ"א), אבל כאן הרי המעות והקמח הכל הוא לצורך מצות לחג הפסח, והנתינה הרי היא נתינת מוקדם לפני הפסח, וא"כ מנא לן שגם בזה יש להדר כ"כ אחר הנאתו טפי, ומיהו בודאי שיש מעלה בכל דבר שעושה נחת רוח לעני, ואפילו במה שנותן לו בסבר פנים יפות (וזה עיקר המצוה, וכמש"כ ברמב"ם ובשו"ע י"ד בהל' צדקה), וה"ה כשמיקל ממנו סבלו, אבל מי"מ אינו ממש כמו הצורך של עני רעב באותה העת.

ב. לענ"ד יש לומר בב' אופנים פשוטים, האחד שאף שהובא בירושלמי, מי"מ אי אפשר לומר שזה חיוב מדינא, מאחר ובתלמודא דידן (בב"ב ח. בסוגיה של צדקה) לא הובא ענין זה, ובכ"מ חזו"ן דכל כה"ג



ערב ראש חודש

יא. יש נוהגים להתענות בערב ראש חודש, ובפרט בערב ראש חודש ניסן⁴⁷. ואפילו אם חל בו המולד⁴⁸. אמנם תלמידי חכמים בני הישיבות ומלמדים וכדומה, לא יתענו⁴⁹. אך מכל מקום יש לפשפש במעשיהם ולחזור בתשובה⁵⁰. וכן אומרים סליחות בערב ראש חודש ניסן⁵¹.

וראה בדברינו בסימן ת"ז כל פרטי הדינים אודות התענית והסליחות, ושייך לכאן⁵².

יב. מנהג ירושלים לעלות לקברי הוריים בערבי חודש ניסן, וערב ראש חודש אלול⁵³. אמנם העיקר הוא ביום הזיכרון, יארציט⁵⁴. ואם יום הזיכרון חל בחודש ניסן, ויש חשש שיבואו לכבי ומספד, ילכו בערב ראש חודש⁵⁵.

ראש חודש

יג. היוצא בימי ניסן ורואה אילנות מלבלין, מברך "ברכת האילנות" (ברכות מג.), והלכותיה מבווארים בסימן רכ"ו. וזריון המחבבים את המצוות מברכים בראש חודש ניסן בציבור⁵⁶.

יד. ראש חודש ניסן, יש אומרים שהוא יום תענית צדיקים עבור פטירת בני אהרן, וכן ראש חודש אב הוא בעבור פטירת אהרן הכהן⁵⁷. אבל למעשה המנהג שאין להתענות בראש חודש כלל⁵⁸. ואפילו תענית של יום הזיכרון, יאר צייט⁵⁹, או חתן ביום חופתו⁶⁰, אין להתענות.

ונראה מ"מ שטוב לו לאדם שיתן לפחות סכום של לחם ולפתן כפול י"ד סעודות חגג, ובוה נחשב שמשחף עימו עניים בסעודותיו, אך מדינא נראה שא"ל לחייב יותר מהנ"ל בהשתתפות כפי הענין.

44. במשנ"ב (סוסק"י) כתב שמפני העניים שמתביישין לפשוט יד ולבקש, נהגו באיזה מקומות שקודם י"ט הולכין נבוגי לב לבתי העשירים לקבץ מעות עבור אלה מרי הנפש וכו', עיי"ש. וכן בכה"ח (סוף אות מ"ב) סיים שהעיקר להשתדל לתת לצנועים שמתביישים לקבל כ"א בצנעא [נ"ב]. ומש"כ והעיקר ליתן להם, י"ל מפני שאלה שלא מתביישים כבר מקבלים חלקם ממה שפושטין יד, וזה קשור להנ"ל בהערה הקודמת שהעיקר שלבסוף לא יהיו העניים רעבים], ובפרט לבעלי תורה, כנודע.

45. נראה עוד שאדם שהאפשרויות שלו מוגבלות גם בזה יש סדר קדימה, ככל דיני צדקה המבווארים בהרחבה ביו"ד בה"ל צדקה.

ואציין לגבי ערב סוכות, דהנה בפע"ח (שער כ"ח פ"ד בהגהת מהר"י צמח) מובא על המהרח"ו שעושין פדיון נפש בערה"ה ועידיה"כ, ומחלקים את הקופה של המעות בערב סוכות (וכן הובא בכמה ספרים), ויש לדון אם יוצאים בכך את המצוה ליתן לעניים, שהרי זה חוב עליו, אולם כיום שאין נותנים לפי סדר גבייה קבוע, אפשר שזה מהני, וכדרך שכתב הגרשו"א בהליכ"ש (פסח פ"ב דה"ל אות ג') והח"ו"ש (פסח פ"א ב') לענין נתינת קמחא דפסחא ממעשר כספים, שמותר. וגם כאן אפשר שמועיל ליתן ממעשר כספים, שהעיקר שדואג למחסורם.

46. בשונה מפסח המבוואר בסי' תכ"ט שנותנים קמחא דפסחא, ועיין בשעה"צ (סו"ס תכ"ט) שעמד בטעם שרק בפסח הקפידו על קמחא דפסחא וכו', עיי"ש. והיום יש עוד ישובים בדבר. אולם השעה"צ נקט טעם נכון שמיישב היטב את הטעם שנותנים לו מראש את כל צרכיו, שהרי מבוואר בביה"ל (שם ד"ה י"ב חודש) שהוא עיקר הנידון דקמחא דפסחא, ודו"ק.

47. ראה בדברינו בסי' ת"ז ענין התענית בערב חודש ומקורותיו וכו' עיי"ש, ומה שכתבנו בפרט בער"ח ניסן, הוא ע"פ מה שהראוני להבא"ח בפתיחה למשמרת החודש או"ו, ויותר מזה בער"ח אלול.

48. כן הבאנו שם מה"ח בשם המ"ח, והטעם משום שאף בר"ח עצמו הוא יום תענית כמבוואר בשו"ע סי' תקפ"ב.

49. כן העלינו שם בעוה"ה, ועי"ע שם עוד דוגמאות של הפטורים והאסורים לצום.

50. שזהו כל מטרות התענית, וכמשנ"ת שם, וממילא אף שתענית אינם יכולים מ"מ יעשו תשובה וחשבון נפש, לפני ר"ח שהוא זמן כפרה, ועי"ע בשו"ת קנין תורה ח"ב סי' קכ"ה.

51. ככל ער"ח, וכמו שביארנו שם.

52. עיין שם מי הראוי להתענות, והנודר או נוהג ורוצה לבטל, וקבלת תענית והנהגת התפילה ביום התענית, ועוד ענין הסליחות וכו'.

53. נתיבי עם או"ח סי' רכ"ד. וכן הובא בספר גשר החיים פכ"ט סי' ד ממנהג הספרדים, ועוד. וכן ראינו שיש נוהגים.

ובאמת שגם בכל ער"ח יש שהולכים על קברות, וכמו שהבאנו בר"ס ת"ז בעניני ערב ראש חודש, אך בימים אלו של ער"ח ניסן יש ענין טפי (עיין להלן בענין אמירת יהיה רצון שלאחר פרשת הנשיאים בחודש ניסן, שהוא תפלה על הנשמות). וכן בער"ח אלול שהוא זמן לפשפוש וחשבון נפש. [ויש לציין לדברינו שם כמה הנהגות בענין הליכה על הקברות, ושייך גם לכאן].

54. כתבנו כן מפני שכמדומה רוב העולם אין נוהגים כן, וכן ת"ח שהדבר כרוך בביטול תורה אין עושים כן, ולכן ישקדו בתורה ויפשפשו במעשים, ודי בזה.

55. שבכנון דא שיש חשש שיבואו לידי בכי אין מן הראוי לילך בחודש ניסן, וממילא יקדימו לער"ח.

56. מלבד שזריון מקדימין, עוד בה יש לחוש שישכח מרוב טרדא, והשכחה המצויה בבני אדם. ועיין באו"צ אם זה עדיף על פני יציאה חוץ לעיר, ויל"ב, ואכמ"ל.

57. כמבוואר בשו"ע סי' תקפ"ב ס"א-ב.

58. הגם שבשו"ע כתב כנ"ל, אולם בכ"י שם כתב ע"ז שלא ראינו ולא שמענו שנוהגים כן, עיי"ש. ובאמת שגם בשו"ע (שם רה"ס) כתב זה בלשון יש מי שאומר, והיינו דלא ברירא ליה, וכ"כ רבים באח'. וכן מוכח מדברי הפ"י טובא בכ"ד שלא חששו כלל, וכ"מ שהעירוני מדברי הפ"י גבי אכילת בשר בר"ח אב, ועי"ע בהערה הבאה.

59. עיין כה"ח (סימן תקס"ח אות צ"ו) שהביא מהיפה ללב שבר"ח ניסן ור"ח אב יכול להתענות בו וא"צ לדחות למחר, דהא י"א שמצוה להתענות בהם, וכתב ע"ז הכה"ח אמנם בחכמ"א (כלל קע"א אות י"א) כתב שאפילו

אין משמח את העניים, או גם שמחתו אינה נחשבת ואינו מקיים מצות ושמחת בחגך, עיי"ש. וכבר בזוה"ק שם אמרו דבכה"ג מאן דתקין דיליה הוא ולא מקוב"ה היא. וכן מדוקדק ברמב"ם. ויבואר הדבר ע"פ משל כמדומה על המגיד מדובנא באב שעשה שמחה, ואמר לבנו שישלם לו כל ההוצאות שיוציא לכבוד השמחה שלו, ולא ישכח את אחיו, והוא הוציא הוצאות רבות לעצמו ובני משפחתו, וגם הולך את אחיו כשהוא בבגדיו הבלואים, והאב לא נתן לו שום הוצאה, כי אמר לו שהוא לא התנה שיחזיר לו אלא הוצאות שיוציא לכבוד השמחה, אבל כאשר הביא את אחיו בצורה כזו, אות הוא שלא דאג לכבוד השמחה אלא לכבוד עצמו, ולא באלה חפץ ה'.

41. ידוע לנו על צדיקים ז"ל ושלטי"א שזימנו בפועל עניים שיהיו על שולחנם, אולם מדברי הוזה"ק אין לזה הכרח, ודי בכך שישמח את העניים ע"י שישלח להם מאכלים לשמחם, וכן כיום אין זה מצוי כ"כ שיהיו עניים מאוכלי שולחנו, מכמה סיבות, ובעיקר מפני שבזמנים קודמים היו מחפשים אחר אוכל דבר יום ביומו, וכיום זה סגנון אחר, שיש שפע אך הפרוטה כלתה מן הכיס, ועדיין שייך שיהיה אוכל.

והנה כיום יש הרבה עניים גדולים ביותר שאין להם פרוטה לפרוטה, ומסובלים בחובות של הון עתק, אך עם כל זה יש להם מה לאכול מפני השפע המצוי, ואפשרויות קניה בהקפה וכדו', והנותן להם סכף בדרך כלל אינו בשביל אכילה ושתייה אלא לכיסוי החובות הכלליים [ומפני זה יש שנתנו תלושים לקנייה, אך גם בזה לא יצאו מידי ספק, כי אפשר להמירם בכסף, וגם אפשר שיקנו שאר חפצים, ויותר טוב היה אם יתנו ל"בית התבשיל" שאוכלים ושותים שם בפועל, אך כמובן שזה כאשר אותו מקום מנוהל על ידי אנשים יראי שמים, שהחסד הוא מגמת פניהם, ודי בזה, ועכ"פ בכל דבר שהוא מקיימים מצוה].

אבל אעפ"כ י"ל שמקיים מצוה, כיון שהוא נותן לשם כך, ונחשב שיש לו חלק באוכל ושתייה שקנו, ומה גם שעי"י שירוח להם בשאר חובות יוכלו לקנות יותר במאכל ומשקה [ואולי זה יהיה ג"כ לימוד זכות על אלה שלא נותנים לעניים בערב החג, ומפני שהאוכל ושתייה מצוי גם אצל עניים, אך הפרנסים יודעים את אלה שגם אוכל ושתייה חסר להם, וצריך כל אדם להשתתף בזה].

42. מפני שכיום הדרך לקנות צרכי החג ומאכל ומשקה לפני ערב חג סוכות, ובפרט שבוה הוא משמח את העני שלא ידאב ליבו מאין יבא עזרו, ובכך תהיה טובתו שלימה.

43. יש לדון כמה צריך ליתן לעניים, ולא נתבאר בפוסקים, ויש לדון בכמה דרכים: א. [ליתן להם כל סעודות החג, וכמו שהוא אוכל כך יתן לאחרים]. ב. [אפשר שגם יתן כנגד מה שאשתו ובני ביתו אוכלים]. ג. [יתן כפי שהוא אוכל סעודת יום טוב שהם סעודות חשובות בבשר ויין ושאר דברים]. ד. או די בשיעור סעודה כל שהיא של לחם ולפתן, שזה כמה שקלים אחדים לכל סעודה. ה. או די ב"השתתפות" כל שהיא, והעיקר שמשמחם בנתינה, וכל שירבה יותר טוב. ו. וגם האם יש גבול למספר העניים, ואפס כי לא יהיה בך אביון.

והנראה שהדבר תלוי אם בסך הכל ע"י נתינת כל בני העיר יש לעניים סעודתן, ובאופן כזה די בהשתתפות כל שהיא על ידי כל אחד, וכעין חלוקת צדקה המבוואר ביו"ד הל' צדקה, אבל אם יש עני שאין מגיעים אליו, צריך הוא היודע מזה ליתן לו כל הסעודה, די מחסורו אשר יחסר לו, ועי"ע בהערה הבאה.

והנראה שכל צדדים אלו אינם נפ"מ כ"כ בזמנינו, כיון שכיום אין סדר גבייה לפי מדה (כאשר היה נהוג בזמנים קדומים בעניני צדקה, כגון במ"ש פ"ק דבב"ב, וכן באו"ח גבי פירעון לשליח ציבור וכו', וכן לבניית ביהכ"ס, וכן לקמחא דפסחא, ועוד ביו"ד בה"ל צדקה), העשירי לפי עושרו וכו', וממילא יש ליתן כפי נדבת ליבו, ויוצא בזה י"ח. ומיהו בודאי שזה רק באופן שלבסוף לא יחסר לעניים, ודבר זה מוטל על גבאי הצדקה לבדוק את צורך העניים, ולהתריע ולעורר את לב האנשים.

ומסתבר שכיום שאין אנו יודעים על עניים מסוימים, שאין להם מה לאכול, וגם אם נדע עדיין יש באפשרות כ"כ ליתן להם לסעודות החג, די בהשתתפות שמשתתף כפי נדבת לו [ועיין בזוה"ק פ' אמור שם, שהתורה לא הטריחה לבן אדם יותר ממה שהוא יכול, דכתיב איש כמתנת ידו, ע"כ]. אמנם אם יש לו אפשרות צריך ליתן יותר, אך מאחר וכאמור שזה השתתפות ונתינת צדקה בזה"ז י"ל שדי כנדבת ליבו], והעיקר שלבסוף יהיה לעניים כל ההוצאות, ויחלקו את ההוצאות בין כל אנשי העיר, ואם הוא יודע בנפרד על איזה עני, ישלח לו ממנו בנפרד באיזו דרך, וגם באופנים אלה שהדבר מוטל עליו, מ"מ יש לו ליתן כפי האפשרויות שלו, וכנזכר מדברי הוזה"ק, וכל המרבה ה"ז משובח.

ומאחר והוא ככל דיני צדקה, הרי שיש ליתן לפי סדר קדימה המבוואר בהלכות צדקה, ולכן מי שיודע בקרובי משפחתו שהם נצרכים, חייב להקדימם לשאר עניים, וכדומה, ראה הערה³⁶.

ט. סכום הנתינה הוא כדי ליתן לעני כל צרכי החג, די מחסורו אשר יחסר לו, ראה בהערה³⁷, והנותנים לועדת הצדקה המחלקת, יתנו כפי נדבת ליבם, וכל המרבה ה"ז משובח³⁸. ואין לשנות את הכסף לדברים אחרים, אלא יש לפזרם לעניים לצרכי החג³⁹.

מצות שמחת העניים בכל חג

י. חייב אדם להאכיל את העניים והאביונים ואלמנות ויתומים ושאר האומללים בחג, כאשר הוא אוכל ושותה, ומי שנועל דלתות ביתו ואוכל עם אשתו ובני ביתו בלבד ואינו מאכיל ומשקה את העניים ומרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו⁴⁰.

ולכן, יראה להזמין עניים לביתו בחג, או ישלח להם דברי מאכל ומשקה בערב החג⁴¹. ויפה שעה אחת קודם⁴². ויתן כפי נדבת ליבו, וכל המרבה הרי זה משובח⁴³. וכן יהיו גבאים ממונים לאסוף כסף ולחלק לעניים צנועים שמתביישים לפשוט יד⁴⁴. [ועיין בהערה]⁴⁵. וכל זה הוא דין כללי בכל יום טוב⁴⁶.

המנהג]. ומ"מ כל אדם צריך ליתן בגלל המנהג מ"מ, ומלבד החיוב שיש בכלל בכל חג, וכדלהלן בהלכה אחרונה בפרק זה.

וראינו מספר משנת יעב"ץ סי' שכתב שאף מי שאין לו כדי פרנסתו חייב ללוות ליתן קמחא דפסחא, משום שאע"פ שפטור מצדקה (כמש"כ ביו"ד סי' רנ"א), מ"מ חייב זה הוא מחיוב שמחת יו"ט וכו', וכי לכך הביא הרמ"א דין זה כאן ולא בהל' צדקה, עיי"ש. ולענ"ד אינו מוכרח. ועיין להלן בהערה הבאה שפ"ו זמנינו כתבו שהוא גדר צדקה, ומצד דברי הרמב"ם (שיבואו להלן בהלכה שאחרי הבאה) י"ל שזה לא נאמר בעני, דהיאך עני יארץ עני על שולחנו, ויל"ב.

35. דכל מה שאין נותנים ממעשר הוא בדבר שחייב כמו מעשר כספים, אולם האידנא אינו חייב אלא מנהג, ואפשר ליתן ממעשר כספים, וכ"כ הגרשו"א בהליכ"ש (פ"ב דה"ל ג') ובח"ו"ש (פ"א ב'), ומיהו מסתבר שיש ענין להוסיף, ועי"ע בספר צדקה ומשפט מש"כ בכל זה.

36. דאינו לפי סדר גבייה (המבוואר בחו"מ סי' קס"ו וכ"ד), ויש ליתן ככל צדקה לפי סדר קדימה המבוואר ביו"ד הל' צדקה ובאהבת חסד, ועיין כאן בדרך מצורף כל סדר קדימה בצדקה, ודון לנידו"ד.

37. הנה ככל דיני צדקה בודאי שגם כאן יש ליתן לו די מחסורו אשר יחסר לו, וילא זו בלבד, אלא לפי"ד כמה מפרשים זוהי מטרות קמחא דפסחא שיהיה בשמחה ובן חורין ככל ישראל (עיין שעה"צ סקי"י ועוד), ובודאי שהכל בכלל.

ובכלל זה: מלבד נתינת הקמח והחיסים וצרכי האפיה, ובזמנינו המצות כנזכר, עוד יש ליתן לו יין ושאר דברים, ומה שהזכירו את הקמח וחיסים ומצות, הוא מפני שהוא עיקר ההוצאה וכו' (ועיין בשעה"צ שם, ועי"ע בכה"ח אות ט"ו), וגם ביגוד וכדומה, ואם הוא עני בן טובים יתנו לו יותר כפי צרכו [וגם הגבאים שאספו כסף לשם "קמחא דפסחא" יכולים ליתן לו עבור הביגוד וכדומה, כי הדבר ידוע שהכל בכלל זה].

וגם את המצות ושאר המוצרים יש ליתן לו בכשרות מהודרת לפי מה שהוא רגיל, ולפום דרגה דיליה, ולכן קהילות שאוכלים רק מצות עבודת יד, יש ליתן לו מהם, אע"פ שהוא עולה פי כמה ממצות מכונה, וכיוצא בזה כתב בכה"ח (אות י"ד) משם ספר פתחי תשובה שאם העני בר אוריין ומקפיד לאכול שמורה, או שאכל שנה ראשונה דהוי כנדר, צריכין ליתן לו, ע"כ. אמנם מש"כ מצד דהוי כנדר, הלא יכולים להתיר לו נדרו, ועוד שכיום שמוסרים מודעה בערב ראש השנה, הרי בלא הכי אין חייב להמשיך במנהגו (וכמש"כ הפ"ו ונת' בכ"מ), ומ"מ כבר נעשה מנהג, והוא בכלל די מחסורו.

38. דכאמור שהאידנא אין סדר גבייה והוא מדין צדקה, וגם אי אפשר ליחיד לפרנס כל עניי העיר, ולכן יש קופות צדקה וועדות צדקה, ויש להשתתף עימן כפי האפשר לו [אמנם יש לעשות לפי סדר קדימה, וכמו שכתבנו לעיל שקרוב קרוב קודם, וכן שכנים קודמים לעניי בני העיר, וכן הלאה].

39. עיין כה"ח (אות י"ט) משם האח' שאם גבו לחיטים והותירו, יתנו לעניים לשאר צרכי החג.

40. דברים אלו יסודם ברמב"ם בהלכות יו"ט (פ"ו ה"ח), וסיים בה שהעושים כן עליהם נאמר (בהושע ט') וזכיהם כלחם אין אונים, ושמחה זו קלון להם שנאמר (מלאכי ב') וזיריתי פרש על פניכם פרש חגיכם, ע"כ. [וכבר בזוה"ק פ' יתרו (דף פח):] אמרו כן, עיין שם. ואפשר דמזה נמי איכא הוכחה שהרמב"ם ראה את הוזהר, כאשר דנו הפ"ו, עיין שד"ח וש"א, ועי' בירושלמי פ"ג במ"ק ה"ה שהוזהר בקצרה]. וכן הובא בטור (סי' תקכ"ט), וכ"פ בשו"ע (שם סוס"א) שחייב להאכיל לגר ליתום ולאמנה עם שאר עניים. ובמשנ"ב שם ציין שבזוה"ק כבר הפליג מאד בעונש מי שאינו נותן לעני מסעודתו ביום טוב ר"ל, והעתיקו כן המג"א וכל האח' ונתפרסם גודל החיוב לכל ישראל, וכ"ה בכה"ח אות מ"ב.

וביותר מכל יום טוב שהזכירו ע"ז בזוה"ק הנ"ל [ששם באה האזהרה על כל החגים והזמנים, כיעוין שם], מצאנו עוד בזוה"ק פ' אמור (קד). שצריך לשמח המסכנים, וחלקם הוא חלק האושפיזין שהאדם מזמין, ומי שיושב בסוכתו והזמין אושפיזין, ולא נתן לעניים חלק, הם קמים ממנו ואומרים וכו', ועיין שם מה שמתבטאים עליו האושפיזין כשקמים ללכת ממנו, ולאידך גיסא איזה ברכות אומרים עליו כשהוא נתן חלק למסכנים, ע"כ. ועי"ע בחמדת ימים בעניני סוכות מש"כ בזה ועוד בסה"ק, אמנם זה אמור בפרטות גבי סוכות, אך בזהוהר הנ"ל מבוואר שהחיוב הוא בכל חג ובכל זמן, וכן פסקו הרמב"ם וטושו"ע וכל הפ"ו. וגם בפסח יש ענין מיוחד, וכמו שהפליגו הפ"ו והמפ"י בסי' תכ"ט, ועמש"ש, ולכן גם אומרים בהגדה של פסח כל דכפין וכו'.

ואגב, בשו"ת כת"ס (סימן ק"א) כתב לפרש בדברי הרמב"ם שאם

מנהגי חודש ניסן

קריאת פרשת הנשיאים

ט"ו. נוהגים לקרוא מראש חודש ניסן הנשיאים כל יום ביומו, וביום י"ג בניסן קוראים מתחילת פרשת בהעלותך עד כן עשה את המנוחה⁶¹. [יש חסידים שקוראים פרשת הנשיאים מתוך ספר תורה, אולם מנהגינו לקרוא מתוך החומש או הסידור, וכל אחד יעשה כמנהגו]⁶².

יש מוספים לומר לאחר הקריאה, יהיה רצון המובא בסידורים, ובקשה לעילוי הנשמות⁶³, אמנם מי שאין לו פנאי, יקרא לפחות את הקריאה של פרשת הנשיאים⁶⁴. וטוב ליתן ג' פרוטות לצדקה אחר קריאת פרשת הנשיאים לעילוי נשמת הוריו או קרוביו, או עבור כל נפשות מתי ישראל⁶⁵.

תענית והספד

ט"ז. חודש ניסן רובו ככולו בקדושה, והם ימי שמחה⁶⁶. ולכן יש לנהוג בדברים הבאים, בכל חודש ניסן:

א. אין אומרים תחנון ונפילת אפיים⁶⁷.

ב. אין אומרים מזמור יענך, ומזמור תפלה לדוד בשחרית, כמנהגינו⁶⁸.

ג. לא אומרים "אל ארך אפיים" בזמן הוצאת ס"ת, אלא יהי ה' וכו'⁶⁹.

בהם אין להתענות יא"צ, דמ"מ נוהגים שלא להתענות, ע"כ. ואע"ג ד"ל דלדין כהש"ע קיל טפי, מ"מ למעשה אין להתענות, וע"ע בהערה הבאה, וכן המנהג.

60. הגם שברמ"א (סימן תקע"ג ס"א) התיר לחתן להתענות ברי"ח ניסן ביום חופתו, אולם בנהר שלום (סק"ב) כתב שיותר טוב שלא לעשות כן, כיון שאיסור תענית ברי"ח הוא דינא דגמרא, ולרמב"ם הוא איסור תורה, ותענית חתן אינו אלא מנהג עי"ש. וכן ראיתי בכה"ח כאן (סוף אות ל"ד) בשם הרב חוקת הפסח שאפילו חתן ביום חופתו ואפילו ברי"ח ניסן ש"א שהוא תענית צדיקים לא יתענה, וכ"כ עוד באח'.

61. כן הובא המנהג בש"ל⁷⁰ ובאר"י והגר"ו, ה"ד בכה"ח אות כ"ב, וכ"ה במשנ"ב סוסק"ח.

62. מנהגינו לקרוא מתוך חומש, אולם מנהג הרבה מהחסידים לקרוא מתוך ספר תורה, וכמובא בליקוטי מהר"ח ח"ג בהנהגת ר"ח ובנימוקי א"ח להגאון ממונקאטש או"ח סי' תרס"ט, ובשו"ת מהר"י דושינסקי סל"ב ושו"ת הר צבי סי' ל' סק"ט ומנח"י ח"ב סי' ק"ט ועוד בשו"ת דברי יואל ס"י ובשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' כ"ג (ודנו בזה עוד לשיטתם היאך יעשה בשבת, עיין שם).

ואמנם יש שפקפקו ע"ז משום שעוברים שאין לקרוא בס"ת בלא ברכה, וכמש"כ הנצי"ב בשו"ת משיב דבר סימן ט"ז עפ"ד הירושלמי ועוד. אולם כבר דחו דבריו רבים באח', וכ"ה בחזו"ע עמוד ד', שאין לחוש לזה כלל, ובשו"ת הר צבי הנ"ל חשב לזה, והביא ממנהג הגר"ח מצאנז שבימי שני וחמישי וברי"ח היו קוראים בפרשת הנשיאים מיד אחר קריאת התורה של היום, וע"ע שם. אולם במנח"י הנ"ל כתב שאינו כן, ויש לעשות זאת רק אחר התפילה, וכ"כ עוד רבים. וכן עיקר שאין לחוש להוצאת ס"ת לקריאה שלא לחובת היום. וכן מצאנו בכמה דברים שעשו כן, וכוונתו בקריאת שניים מקרא בערב שבת (וכמש"כ הרדב"ז ח"ג סי' תקכ"ט, וכן נהג הארז"ל בשעה"כ דף ס"ב והובא באחרונים בס"י רפ"ה, ועוד). וכן בפרשת זכור לנשים אנו מוציאים להם ס"ת, ואין חוששים למה שיש שחששו, ותול"מ, ולכן מי שנהג להוציא ס"ת יכול לעשות כן, אך אין מנהגינו כן, וכל אחד יעשה כמנהגו, ואין לשנות.

63. עיין קב הישר ספ"ח, ובסידורי האחרונים, וכן מובא בסידורים נוסח תפילה מהגר"ח בלשון חכמים ועוד, הוזכר בספרו אור"ח בדף א'.

64. עיין אול"צ בביאורים (פ"ה אות א') שכתב שהעיקר זה קריאת הפרשה, ולכן כתבנו שמי שאין לו פנאי א"צ, וכן ראיתי לכמה גדולים זצ"ל ושיבלי"א שעשו כן, וגם יל"ד שבכ"פ החיים כאן ועוד כמה אחרונים לא הובא ענין זה, אלא קריאת הפרשה בלבד. [ומיהו אם הוריו נפטרו או אפילו קרוביו, טוב לעשות עימם חסד ולאומרו].

65. מנהג זה הובא בכה"ח אות כ"ג בשם האח', וע"ע שם הכוונות בזה.

66. במסכת סופרים (פכ"א ה"ב) ולמה אין מתענין בחודש ניסן, מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן, וי"ב נשיאים הקריבו קרבנם ליי"ב יום לכל שבת, וכל אחד עושה יו"ט ביומו [נ"ב]. ויש לומר שממילא היה זה יום טוב גם לכולם, דכולם משתתפים בזה, וכעין מש"כ בסוף הל' פורים ששמחים גם ביי"ד וגם בטי"ו בין הפרזים ובין המוקפים, ועי"ל יתירה מזו שכאן הוא היה יו"ט לכולם, שהרי זו חנוכה לבית המקדש של כולם, אלא שכל שבת עשה את זה ביומו, וכן לעתיד לבא עתיד המקדש להיבנות בניסן וכו', ע"כ. וממשך עוד שם (הלכה ג') לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן, ואין מתענין עד שיעבור ניסן וכו', ע"כ. ומבואר מזה שגם בכל חודש ניסן נוהגים בקדושה.

וכבר עמדו ע"ז המפרשים, שהרי הברייתא לא ביארה אלא חלק מיוחד של ניסן, כלומר י"ב ימים ראשונים, ומן החג עצמו, וא"כ למה הברייתא אמרה לנהוג בקדושה בכל חודש ניסן. ומצאנו ב' ישובים, א. ב"י כתב דכיון שיצא רוב החודש בקדושה לפיכך עושין הכל קודש. ע"כ. וכבר קדם בזה בספר המנהגים, והובא בעו"ש אות ב'. וכ"ה בשכנה"ג ממהר"ל. [בספר מעשה רוקח על המשניות ריש פסחים כתב שלעתיד לבא יהיה החינוך אחר יו"ט ז' ימים, שזה יוצא עד כלות ניסן, ולכן עושין זכר למקדש דלעתיד. [וע"ע שם שבית המקדש השלישי יופיע ביו"ט של פסח (עיין ר"ה יא: ובדף ל. וכפרשי" שם), ואין מערבין שמחה בשמחה (כמו"ק ט), ולכן יעשו חנוכה המקדש אחר פסח]. ועיין להחיד"א בכסא רחמים שם. אולם אף שהדברים נאים ועדיף מלומר שאגב רוב החודש עשו כן, אולם כנראה שהב"י לא ניח"ל לומר שבגלל העתיד יעשה מעתה קודש (ובפרט שהוא רק לזכר המקדש), ומיהו דברי המע"ר מדויקים

ד. אין אומרים צדקתך בשבת במנחה⁷⁰.

ה. מזכירין נשמות בהשכבה, ובני אשכנז לא מזכירין⁷¹.

ו. לדעת השו"ע אומרים צידוק הדין, ולהרמ"א אין אומרים, וכל מקום יעשו כמנהגם⁷².

י"ז. אין מתענים בחודש ניסן: לדעת השו"ע דווקא תענית ציבור אסור, אבל תענית יחיד מותר, ולדעת הרמ"א גם תענית יחיד אסור⁷³. ונפרט את התעניות [וההלכה למעשה מבוארת בהערות בכל פרט]:

א. חתן ביום חופתו⁷⁴.

ב. יום הזיכרון (יאר צייט) על אב ואם⁷⁵.

ג. תענית ערב ראש חודש לפני ר"ח אייר⁷⁶.

ד. תענית בה"ב (שני חמישי שני) שאחר החג⁷⁷.

ה. תענית חלום מתענים, וגם תענית על תעניתו אם התענה בשבת או יום טוב או חול המועד, מותר בחודש ניסן⁷⁸.

ו. הבכורות מתענים בערב פסח⁷⁹.

היטב במסכת סופרים שהוסיף דברים אלו שגם ביה"מ בעתיד יהיה כן. ועיין עוד בתשובות חת"ס (סימן ק"ג) שכתב שאיסור תענית אפילו אחר הפסח, הוא מעיקר הדין, משום חינוך דלעתיד, עי"ש. וכתב הכה"ח (אות ל"ו) שדבריו כדברי המע"ר הנ"ל.

ולעצם הדין, הנה כמה ראשונים הביאו כן, כהרוקח סי' רמ"ה, ושבה"ל סו"ס ר"ח, והטור. והנה שם כתבו שאין נופלין וכו' עד אסרו חג וכו', ואין מתענים עד שיעבור ניסן, ובב"י העיר ע"ז שבמס' סופרים מבואר שבכל החודש נוהגים קדושה, ותיירץ שפיר שהטור הביא למסכת סופרים רק ליתן סמך למנהג, אבל מדינא לא היה ראוי לאסור כלל, כיון שתלמודא דידן לא סובר כן, ומה דנהוג נהוג, עי"ש. ובד"מ כתב שהמנהג פשוט להזהר בכל חודש ניסן, ע"כ. ואכן גם השו"ע עצמו (בסימן תכ"ט ס"ב) כתב בכל חודש ניסן, וצ"ל מפני שכן המנהג.

ואגב, בלשונות הפוסקים יש שכתבו שכל ימי ניסן "בקדושה", ויש שכתבו "בשמחה", והכל ענין אחד הוא, בסוד עוז וחדוה במקומו, ולהלן יבואר שגם אסור לבא לידי צער בכל מיני דרכים.

67. בשו"ע והפ"ר כתב שאין בו נפילת אפיים, אולם ה"ה שנוהגים שלא לומר תחנון [הגם שעצם היודיו לא ברור שאסור, עכ"פ באופן שידוע שעבר איזו עבירה, וכמו שכתבנו בהל' שבת בהערה סי' ר"פ ועוד].

68. ברמ"א כתב שאין אומרים מזמור למנצח בערב פסח, אולם מנהגינו פשוט שבכל יום שאין אומרים יודיו ונפ"א, גם אין אומרים מזמור יענך ותפלה לדוד, וכמש"כ בשכנה"ג בהגה"ט כאן ובס"י קל"א, ועוד רבים באח' כאן ושם, וכן מנהג הספרדים פשוט, אמנם האשכנזים אומרים, אך בסידור הגר"ז לא כתב כן.

69. כמבואר בבא"ח שיש פ' תולדות וכה"ח סי' קל"ד.

70. שו"ע כאן, וכמו שכתב כיוצ"ב בסימן רצ"ב, וכן המנהג.

71. עיין בעו"ש וחי" שביום שאין נפ"א א"א צידוק הדין, ואין מזכירין בו נשמות [והיינו בהשכבה], והי"ד במשנ"ב, אבל בכה"ח (אות כ"ד) הביא מכנה"ג שאין המנהג כן, דאע"פ שא"א צידוק הדין אומרים קדיש והשכבות, ואפילו בשבת שחל בער"פ המנהג לומר קדיש [נ"ב]. יל"ד שהיה לו לומר רבותא שאפילו בשבת שחל ביו"ט של פסח נמי אומרים, ובאמת שאין נפ"מ בזה, אך ק"ק דנקט שבת בער"פ מה אתא לאשמעינן, וסיים בכה"ח דנהרא נהרא ופשטיה, ע"כ. ועכ"פ אצל הספרדים אומרים השכבות גם בשבת ויו"ט.

72. בשו"ע כאן לא הזכיר דין צידוק הדין, רק הרמ"א כתב שלא אומרים צידוק הדין בכל חודש ניסן, וכן מבואר בדברי הפ"י כאן כמו שהובא במשנ"ב וכה"ח.

אכן דעת מרן השו"ע אינה כן, וכמבואר בשו"ע או"ח (סימן ת"כ ס"ב) שאומרים צידוק הדין וקדיש ברי"ח, וביו"ד (סימן ת"א ס"ו) כתב השו"ע שאפילו בחוה"מ וביו"ט שני של גלויות אומרים, עי"ש. וכל זה הוא ק"ו לחודש ניסן, וכ"כ המאמר"ר אות ב'.

וא"ת א"כ מהו שכתב השו"ע שלא אומרים צדקתך בשבת במנחה, הלא הוא ג"כ צידוק הדין, מצאתי באח' ב' ישובים, א. דשאני צדקתך שהוא בציבור, ואוושא מילתא טפי, משא"כ צידוק הדין ביחודות, וכמש"כ במט"י ביו"ט שם. ב. צדקתך הוא צידוק הדין על פטירת מרעה ואינו ביומו, אבל צידוק הדין ביומו חמיר טפי, וכיוצ"ב במנהגי אלג'יר בסוף שו"ת מטה יהודה ס"ה אות ב'.

ולעצם הדין, הנה כנראה שהמנהג בכ"מ היה שלא אומרים גם אצל הספרדים וכמש"כ השו"ג והאר"ח ביו"ד שם, אולם אם אין מנהג יש לבני ספרד לנהוג כדעת השו"ע, ודלא כהכה"ח אות ל' שכתב דשוא"ת עדיף, וכבר הערנו ע"ז גם בהל' ר"ח סו"ס ת"כ, וכ"ש על אדם גדול שבוה יש עדיפות טפי, וכמו שמבואר בס"י ת"כ, ובדאי שאין לשנות בזה מדעת מרן השו"ע שנתקבלו הוראותיו.

73. בשו"ע (סימן תכ"ט ס"ב) כתב שאין מתענין להזכיר בציבור, ע"כ. ומבואר שכל האיסור להתענות בניסן הוא רק בציבור [ועיין במשנ"ב סי' ת"ע סק"ב שיש קפידא כאשר מזכירים בו "ענגנו", והרי זה להזכיר בציבור ולא ראוי]. אבל הרמ"א הוסיף שנהגו שאין מתענים בו כלל, וכוונתו שאפילו תענית יחיד לא מתענים, וכן ביארו המג"א וחי" ועו"א (וה"ד במשנ"ב סק"ט וכה"ח אות כ"ז).

ובדרך כלל ידוע שהספרדים נוהגים כהשו"ע, וגם בנידו"ד ראינו רבים מחכמי ספרד שכתבו שמותר להתענות תענית יחיד, ושכן המנהג, וכמו שכתבו בשכנה"ג ופר"ח ומט"י וש"ג, ה"ד בכה"ח שם ועוד באח'. [ורק אם

יש מנהג בהיפך יעשו כמנהגם, שזה מן הדברים שתלויים במנהג, ועיין כה"ח אות כ"ז ועוד משם המחז"ב ובשם אח', עיין שם, ואין להאריך]. אבל בני אשכנז נוהגים כהרמ"א, וכמו שמבואר בדברי הרבה מן הפוסקים המובאים בכה"ח ובמשנ"ב בכל הסעיף כאן.

ובחלק מן התעניות שיבואו להלן, הרי זה מוסכם לכו"ע אם להתענות או לא להתענות, כמו שיפורט, ויש סיבה לכל דבר. - ואם הוא דבר שאינו קבוע לו זמן לעשותו דווקא ביום מסוים, נראה שאף להשו"ע אין להתענות בכל ניסן ובכל תשרי (ומה"ט מצאנו בס"י תצ"ב גבי תענית בה"ב, וכפי שביארנו באות ד' בהערה).

74. ה"ז תלוי בשיטות הנ"ל, וממילא לשו"ע מותר ולרמ"א אסור, אולם בדבר זה ראינו דברים הפוכים, שהרי המשנ"ב (סק"י) כתב ע"ד הרמ"א שהחתן והכלה ביום חופתם נוהגים להתענות, אפילו ברי"ח ניסן מטעם שיתבאר בס"י תקע"ג, ע"כ. ומשמע דרצונו לומר שכל שכן בחודש ניסן שמותר, ואכן כן כתבו הח"י ועו"א ה"ד בכה"ח (אות ל"ד), אולם לכאורה שאני ר"ח שהוא תענית צדיקים (וכמו שמבואר שם בהגה), והוא עפמש"כ בס"י תק"פ ס"א-ב'), ועל כל פנים הנה בכה"ח (שם) בשם הרב עמודי שמים שמקילין בזה דאתי מנהג ומבטל מנהג, ועוד הביא מהרב חוקת הפסח שאפילו חתן ביום חופתו ואפילו ברי"ח ניסן לא יתענה, ע"כ. וי"ל דלבני אשכנז חמירא תענית חתן וכלה, שיש בה כמה וכמה טעמים בראשונים, וכמשנ"ת במקומו בתשו' בענ"ז, וה"ז דוחה מנהג זה של איסור תענית ברי"ח ניסן, ובפרט שהוא קל יותר בנידו"ד כיון שהוא תענית יחיד, והרי זו תוספת חומרא על תענית ציבור, ומשא"כ לבני ספרד שלא נתפשט כ"כ חומר התענית של חו"כ, שכפי הנראה מתשו' מהר"י מינץ ומהר"א ועוד שורשו באשכנז, ועי"ל ע"ז, ודו"ק.

ונמצא איפוא שלמעשה הדברים הפוכים, שבני אשכנז מתענים, ולבני ספרד אין להתענות [ואמנם י"א שבכלל אין להתענות בחתן וכלה, מפני שיום טוב שלהם הוא, אולם כבר כתבנו להשיב ע"ז בתשו', ושכן נהגו רבים גם מבני ספרד להתענות חתן ביום חופתו, וכפי דמשמע גם בברכ"י ושו"ת, וכ"ה בבא"ח וכה"ח וברית כהונה ועוד, ומיהו למעשה כתבנו שבני תורה העוסקים בתורה ותפילה, טוב יותר שיעשו כן בהאי יומא, ואם לא כן מוטב להם שיתענו].

75. גם זה תלוי במח' הנ"ל, שלשו"ע מתענים, והרמ"א כתב שאין מתענים אפילו בזה, ובכה"ח (אות ל"ה) הביא דברי הרב אבך דרכים שהמתענה בו מזלול במנהג הראשונים (אגב, הוא אשר כתבנו שהכה"ח בכ"מ נטה לדעת האומרים שלא להתענות, הגם שהם ליקוטים). ולמעשה, בני ספרד מתענים כהשו"ע, וכמש"כ באח' הנ"ל ועוד, ובני אשכנז לא מתענים.

76. גם זה תלוי במח' השו"ע והרמ"א, ולמעשה המשנ"ב (סק"י) כתב שלא מתענים גם מי שרגיל בכך בכל ער"ח, אולם לדין לכאן אינו כן, אלא שראיתי בכה"ח (כאן סוף אות ל"ו) ויותר מפורש בהל' ר"ח (סי' תי"ז אות ט"ז) שלא להתענות ער"ח אייר, והגם שיש מתירים וכמו שהביא שם, שב ואל תעשה עדיף, ולכן למעשה אין להתענות בער"ח אייר, ובכל"א אינו מן הדין.

77. עיין בטור ובי" כן בסוף הסימן דין תענית בה"ב, וכן פסק בשו"ע להלן (סימן תצ"ב), ושם כתב שלא להתענות עד אחר ניסן עי"ש (וכל שכן לדעת הרמ"א), וא"ת מאי שנא מכל תענית יחיד שלפי השו"ע מותר, מצאתי בכה"ח (סימן תי"ז אות ט"ז) שהקשה כעין זה לגבי תענית בה"ב שלאחר תשרי, שהרי בזה ודאי יש להקל, וכתב דשאני התם שאין קבוע להם זמן, עיין שם. ולכא"ה היה אפ"ל דזה משום שהיה זה תענית ציבור, אבל אם הוא תענית יחיד שרי, אולם ז"א במשמע, והעיקר משום דהכי תקנו מעיקרא, ולא קבוע זמן.

78. הדברים מבוארים בפ', עיין משנ"ב וכה"ח כאן (ובכה"ח כתב דשוא"ת להתענות לתעניתו בניסן, אלא אחר כך, אולם בפ' לא כתבו כן, ומפני שיש קפידא להתענות סמוך לתעניתו לכתחילה, וכמש"כ בס"י רפ"ח ועוד), ולמעשה כבר העלינו בעוה"י בהל' שבת (סימן רפ"ח) שאינו מצוי כיום להתענות תענית חלום כלל, ובפרט שאין להחמיר בזה בשבת או ביו"ט וחוה"מ וכדומה.

79. כמש"כ הטור (וכ"ה בשו"ע), והוסיף וגם מי שאינו תאב לאכול וכו' [והיינו דין האסטניס שיבואר להלן בהל' ער"פ], אך אין זה גדר של תענית, ועיין במשנ"ב סי' ת"ע (סוסק"ב) ש"מ נכון שאם יש עשרה בכורות מתענים יחד שלא יהיה אחד מהם ש"צ, שלא יצטרך לומר ענגו בציבור בימי ניסן.



י"ח. אין מספידין בחודש ניסן, ואפילו בפני המת, ורק לתלמיד חכם בפניו, דהיינו שעדיין לא נקבר, מספידין. ואפילו בערב פסח אחר חצות⁸⁰. ודין צידוק הדין נתבאר לעיל⁸¹. וכן אין ראוי להביא עצמו לידי צער בסיפורים, ולא בשמיעת קלטות הספד, וכדומה⁸².

וכן אין מספידין גם שלושים יום שקודם לפסח, אם הוא מת יותר משלושים יום שקודם לפסח⁸³. **י"ט.** הקמת מצבה, יש לעשות ביום השביעי. אמנם אין צריך לגמור באותו עת את כל הבנין, ודי באבן התחתון. וכך יש לעשות גם בחודש ניסן, אך לא יספידו באותו עת [ובלאו הכי לא מספידים בהנחת אבן התחתון]. והנהוגים להעמיד כל הבנין בזמן מסוים, יזהרו להקדים לפני ניסן, ואם לא עשו כן אלא בניסן, יזהרו שלא להספיד⁸⁴.

כ. מותר לעלות לבית הקברות בחודש ניסן, ובלבד שלא יבואו לידי צער ובכי, ולכן ביום הזיכרון, יאר צייט, אפשר לעלות, אבל אם עדיין לא נרפא השבר ובפרט בשבעה ובשלושים, יש להמנע, ויקדימו לעלות לפני ראש חודש ניסן⁸⁵. ויש שנהגו בכל אופן לעלות לפני חודש ניסן⁸⁶. ובימי חג הפסח עצמו אין לעלות לקברים בכל אופן⁸⁷.

ומכל מקום אין חשש לעלות לקברי צדיקים⁸⁸.

דין

כ"א. אין קובעים זמן לבעלי הדין לבה לדין בחודשים ניסן ותשרי⁸⁹, אלא אם כן: א. ששני בעלי הדין דרים באותה העיר⁹⁰. ב. כשיש אומדנא שיש דחייה ורמאות⁹¹. ג. אם התחילו לדון קודם ניסן ותשרי וצריכים לגמור הדין, וכפי המנהג⁹². ד. אם בעלי הדין קבלו מרצונם⁹³.

אסרו חג

כ"ב. יום שאחרי הרגל נקרא "אסרו חג", ויש להוסיף בו מעין החג⁹⁴.

80. בש"ע אין מספידין (ולא כאשר עושים איזה דרשנים שאומרים בתחלת דבריהם שהם ימים שלא מספידין, והם רק אומרים דברי התעוררות, ובפועל מספידין, ומעוררים לבכי). אולם לחכם בפניו מותר, וכמש"כ הגר"ח (ה"ד בכה"ח (אות ל"ג), וע"ע שם וכן בדע"ת כאן [וגם בזה"ח יש דין ת"ח, וכמש"כ בא"ח, עיין שו"ע חו"מ סימן ט"ו ובברכ"י שם, וכ"פ מהרי"ט, וכן מנהג בני ספרד, אמנם בשע"ח צ"ח תקמ"ז אות ד' לא כתב כן, והוא כדברי הרמ"א, וכן מנהג בני אשכנז שאין ת"ח בזה"ח, והמשנ"ב בר"ח היקל בזה, ומ"מ לדין יש ת"ח בזה"ח]. ואפילו בער"פ אחר חצות. [אמנם יש שנהגו בכל זה לקצר מדרך שאר ימים].

81. עיין שם המנהגים לשו"ע ולרמ"א.

82. כע"ז כתבנו בהל' ר"ח ובכ"מ.

83. נתבאר לעיל סוף פרק א'.

84. עיין בשו"ת לבושי מרדכי יו"ד סי' ק"מ, ובמנחת יצחק ח"ג סי' נ"ב וח"ד סי' ק"ז, ובד"ס עמוד תש"צ, והנלע"ד כתבתי.

85. עיין בגשה"ח ושאר המחברים, וההוראה כמו שכתבנו שכל זמן שאין חשש לצער ובכי יכולים לעלות בניסן, הלא"ה יקדמו.

86. ידוע שיש נוהגים כן, ועיין בשו"ת מלמד להועיל ח"ב סי' קמ"ה, עיי"ש. אולם שורש המנהג הזה הוא ג"כ ע"פ הג"ל שמה יבוא אחד מהם לצער, וכמו שמצוי בנשים וע"ה רח"ל. ושם בתשו' כתב בגלל שרוצים לומר תחנונים שאסור לאומרם בניסן, ועכ"פ גם יש מעלה בער"ח וכמשנ"ת בהל' ר"ח סימן ת"י. ולכן גם מנהג רבים לעלות בער"ח ניסן, וכמו שהבאנו לעיל.

87. באול"צ (עמוד 70) בביאורים, וציינו שם לדברי האריז"ל בשער רה"ק (דף מב.), עיי"ש. ולכן העושים טיולים בחוה"מ לא ילכו לבית קברות. אמנם לקברות צדיקים נראה דשפיר דמי, דאף אם אין תועלת מצד הנפטר שנח על משכבו, מ"מ מצד המקום עצמו שהוא קדוש, הרי שיש מעלה, ומצאנו בכ"מ בשה"ק שיש מעלה להתפלל בקרבת מקום המקודש. [וראה עוד בדברינו בהלכות ערב ראש חודש, דיני הליכה על הקברות, בר"ס ת"י].

88. פשוט גם ע"פ האמור בהערה הקודמת (הגם שיש דנים בדבר, עיין שו"ת דבר יהושע ח"ב סי' פ', ובאר שרים ח"ד סי' ח' ועוד בא"ח). וכן נהגו גדולים, וכן עמא דבר. ואמנם מצד התועלת אין עולים בחוה"מ, כיון שהנפש אינה שם, וכמו שהבאנו בהל' ערב ר"ח הג"ל.

89. בב"ק (ק"ג). וש"ע חו"מ (ס"ה ס"ב), אין קובעין, ובטעם האיסור נחלקו רש"י והרמ"ה והרמ"מ בשטמ"ק שם שזה כמו קציר ובציר, והרמב"ם פכ"ה מסנהדרין כתב שטרודים בהכנות לחג, ויש נפ"מ בין הטעמים, עיין מהרש"ל ב"ש"ש ופרישה וש"ך ונתיה"מ וכנה"ג ורע"א ופתי"ש וערוה"ש וש"א, ונקטו שגם אחר הפסח אין מזמינים עד סוף החודש, וע"ע שם.

90. בשו"ע שם מבואר שכל הקפידא כשאינם בעיר, וכ"כ הא"ח שם ע"ד השו"ע.

91. ברמ"א שם בשם המרדכי כתב שאם יש חשש כזה דנין לאלתר.

92. רמ"א שם תרוה"ד.

93. ערוה"ש, וזה פשוט.

94. בגמרא בסוכה (מה): כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג בעבותתם, ופרש"י שקורא לחג עונג. ויש אומרים שהוא יום שאחרי החג, ע"כ. (ונזכר בד"מ, וכ"ה בהגה סו"ס תכ"ט). ובירושלמי בע"ז (פ"א סוף ה"א) הביא לזה סמך מנחמיה שלא התענו באסרו חג, וקרי ליה התם בריה במועדא, עיי"ש. וזה כפירוש שני של רש"י. וכן הביאו בשבלי הלקט (סו"ס רס"ב) מדברי הירושלמי, וע"ע שם שסיים שאין לשנות המנהג הפשוט בישראל. אמנם יעוין בברכי יוסף להלן (סימן תצ"ד) שמסתמת שאר הפו' שלא הביאו דברי הגמרא דסוכה, משמע דסברו כפירוש ראשון של רש"י, ומאחר ולא ראו נפ"מ בזה לדינא השיטתו, וע"ע שם. ומ"מ כבר פשט המנהג להחשיבו כאיסור לחג במעלת היום וכבודו, ועפ"י יבואו דברינו להלן.

והנה בתורה"ד ובפסקיו (חגיגה יד.) וכן הוא בשמו בשב"ל (ה"ל), וכן באגור (ה"ד בב"י סי' תצ"ד) הביאו המעשה שלא ספדו במוצאי שבעות

- א. מרבים בו קצת באכילה ושתייה⁹⁵, וטוב לאכול בשר⁹⁶.
- ב. מן הראוי שלא להתענות בו כלל⁹⁷.
- ג. וכן בשאר דברים הנהוגים בחודש ניסן שהזכרנו לעיל, יש לנהוג כאן⁹⁸.
- ד. טוב ללבוש בו בגדים חשובים, כמו בגדי שבת⁹⁹.
- ה. יש הנמנעים ממלאכה¹⁰⁰.

סימן ת"ל

שבת הגדול

א. שבת שלפני פסח נקרא "שבת הגדול", על שם הנס שנעשה בו, שעם ישראל לקחו כל אחד מה כדי לשוחטו לפסח, ולמרות שהוא היה אלוהי מצרים, לא הזיקו להם המצריים¹⁰¹. ונוהגים המברכים זה את זה בשבת, שאומרים בלשון "שבת הגדול מבורך", במקום לומר שבת שלום מבורך¹⁰², או אומרים "שבת הגדול שלום"¹⁰³.

ב. הפטרת שבת הגדול "וערבה לה", ואין חילוק בין אם ערב פסח חל בשבת או לא, וכן פשט המנהג. אמנם במקום שנוהגים אחרת יעשו כמנהגם¹⁰⁴.

ג. נוהגים לדרוש בשבת הגדול, והעיקר הוא להורות לעם דרכי השם, לדעת את המעשה אשר יעשו, דהיינו הלכות הכשר הכלים וביעור חמץ וכשרות המאכלים ושאר הלכות פסח, אבל בפלפולים או

מפני שיום טוב הוא, ומוכח שלא מתענים במוצאי שבעות אפילו בזה"ז, ומשמע מדבריו שבשאר רגלים מותר, אולם בשב"ל הג"ל העיר ע"ז שגם בשאר יום טוב הדין שווה בזה מדברי קבלה, עיין שם. ומ"מ גם הב"י (בסימן תצ"ד) הביא כע"ז מהאגור, וכ"כ בשו"ע שם (סי'ג) שאסור להתענות במוצאי שבעות, ומשמע מכל זה שבשאר רגלים אין איסור, וכ"כ המג"א ועוד רבים בא"ח, וכן מבואר בב"י כאן, וכמש"כ המג"א סק"ח וע"א, וכן דעת הגר"א, וכמש"כ המשנ"ב בסימן תצ"ד (אמנם מש"כ שם מהב"י אין זה פשוט, וכאן מבואר להדיא שאינו כן). ומ"מ כבר פשט המנהג להזהר בזה, וכמו שכתב שבלי הלקט בסו"ד, והוא מקור דברי האגור שהובא בס"י תצ"ד, וכן משמע בתוס' ברי"ה (י"ט): שהמנהג שלא להתענות בשום אסרו חג, וכמש"כ המג"א שם, וכאמור שכ"פ הרמ"א והגר"א, וכמובא במשנ"ב הג"ל, וכן דעת הגר"ח בכה"ח (סוף אות מ"ד) ועוד אחרונים בכה"ח (אות מ"ה), ועוד בא"ח, וכאמור שכן המנהג. ועל כולנה, שכל זה הוא ע"פ פשט, אבל ע"פ סוד הוא שייך בכל החגים מפני המשך הארת החג, וכפי שעולה מדברי רבינו הגר"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ב חסו"י ס"א) ובשו"ת תורה לשמה (סימן ק"מ), עיי"ש. וא"כ גם בכל אסרו חג יש להזהר בכבודו. גם יש לציין לרעיון נוסף שיוצא מספר דרכי חיים ושלוש מהנהגות הגאון ממונקטש סי' תרכ"ד, שכתב שלובשים בירושלים בגדי שבת לכבוד אסרו חג, ולכבוד אחיהם שבגולה, ע"כ. ומצאנו כע"ז גבי תחנון וכדו' בפזרים כאשר יש שמחה במקומים בפורים משולש, ואכמ"ל. ומ"מ ד' בהאמור שדעת רבים שבכל חג יש הענין של אסרו חג, הן ע"פ פשט והן ע"פ סוד, וכן המנהג.

[וכל זה הוא מלבד שגם בכל חודש ניסן דעת הרבה פו' שלא מתענים אפילו תענית יחיד (שאלו תענית ציבור לכו"ע אסור), והרי לנו שני צדדים חשובים לנהוג איסור באסרו חג אפילו בתענית יחיד].

95. רמ"א סו"ס תכ"ט.

96. מהריט"ץ (סימן קל"ט), וה"ד בשע"ת סימן תצ"ו ד"ה בני א"י) שמצוה לאכול בשר באסרו חג.

97. כשו"ע סו"ס תצ"ד, וכפיה"א לעיל שגם בכל החגים ראוי להזהר, וכ"כ בכה"ח כאן סוף הסימן, ובשם הגר"ח שאפילו חתן וכלה, או ביום שמת בו אביו ואמו אין להתענות [זולת תענית חלום].

98. כדברי הראשונים בחגיגה (יח). גבי מעשה ומת אלכסא בלוד ורצו לסופדו וכו', עיי"ש (וכ"כ לבוש בס"י תצ"ד), וה"ה בשאר דברים כמו תחנון וכו' [זולת לחכם בפניו].

99. כן כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן ק"מ) שלפי ענינו של יום, אם ילבוש בגדי חול ויאכלו כשאר ימי חול, במה נעשה איסור וקשר לחג וכו', אם לא ינהגו בו האדם כמו חול המועד ללבוש בגדי שבת, ע"כ. וכן הביאו שם בהגות הוצאת אהבת שלום מספר דרכי חיים ושלוש מהנהגות הגאון ממונקטש (סי' תקכ"ד) ששייב מנהג החסידים והיראים בעיה"ק ירושלים שהולכים ביי"ט שני לכבוד אסרו חג ולכבוד כלל ישראל אחיהם שבגולה במלבושי שבת ויו"ט, ע"כ (וכ"ה בשו"ת תשובות ונהגות ח"ב סי' שכ"א), ואך יש חילוק בין התול"ש להדח"ו אם לובשים בגדים כמו חוה"מ או בגדי שבת או יו"ט [וראה בדברינו בהל' ר"ח סי' תי"ז-תי"ט בהערה שם ג' סוגי בגדים, אמנם סוף דבר שיהיה בגדי שבת, ושפיר דמי]. **100.** כן הוא בשו"ת רב פעלים (ח"ב חסו"י ס"א) שמנהגם שלא לעשות מלאכה באסרו חג, וכן אין עושין משא ומתן כמו בחוה"מ [וע"ע שם באיזה אסרו חג קא"י], וכן בשו"ת תול"ש שם כתב שאם לא עושים כן הוא זלוול בכבוד אסרו חג, והמעייין גם שם יראה שכלל את ב' הענינים, א. שלא עושים מלאכה החגרים וכל בעלי מלאכות וחנויות. ב. למנוע מן מקח וממכר, וממלאכה שאינה דבר האבד, ע"כ. ובהגות שם הביאו מזכרונות מהר"א מני (מערכת יו"ד, ו) שכתב ששמע מוקנים שנהגו בעיה"ק חברון ת"ו שלא לעשות בו מלאכה, ואם לפעמים ימצא אדם שפתח חנותו, הרב מו"צ היה מכריחו לנעול חנותו וכו', ע"כ. והנה שם בזכרונות אליהו הוסיף שאסר המלאכה גם על הנשים, ע"כ. אך כל דברים אלה בודאי אינם על פי דין, שהרי מפורש במג"א (סימן תצ"ד סוסק"ג) בשם שה"ג (בהגמ"ד סופ"ב דשבת) שהנשים מותרות במלאכה, וה"ד בבאה"ט (שם), וציין להדי אהרן, וכן הגרע"א שם ציין לתשובת מהר"ח ש"ס, וכעת אמ"א, ומ"מ מבואר שיע"פ דין מותר, ובודאי

שגם האנשים בכלל ההיתר (ומה שהזכירו נשים, י"ל מפני שמצאנו בכמה דברים שנשים חמירי טפי, כדלעיל סי' תי"ז לענין ר"ח, וכן בס"י עת"ר, ומשא"כ אנשים שזוהו תפקידם יצא אדם לפעלו וכו'), וזה ברור בלא"ה אחר שלא מצאנו שורש בש"ס ובראשונים לאיסור מלאכה. אמנם בכה"ח (בסימן תצ"ד אות מ"ט) אחר שהביא את המג"א הג"ל, כתב שמכל מקום במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אסור משום דברים המותרים וכו' (תו"ח ח"ג ס"ח, וחכ"א בס"י תכ"ט), עכ"ד. וזהו מן הסתם היתה סברת מהר"א מני, אבל בזמנינו לא שמענו מקום שנמנעים ממלאכה ואין לאסור, אך בדברי התורה לשמה מוכח בהדיא שגם מקום שנהגו במלאכה, אין זה ראוי זה זלוול בכבוד אסרו חג, כיעו"ש. ומ"מ בודאי שא"א לאסור, אחר שהדין ברור להיתר וכנ"ל בשה"ג והא"ח, ובפרט לאנשים קשי עמל הצריכים לטרוח למוזנתם. ולכן כתבנו "יש" נמנעים, כי הוא מדת חסידות למי שאפשר ונוהג כן.

101. עיין בתוס' שבת (פז:), ועוד ראשונים כתבו בסגנון אחר את הנס, וכמובא בטור ובב"י ובב"ח ובדרישה ורי"ה עוד בכה"ח, וכן האריכו המפרשים.

102. החיד"א במחז"ב (ה"ד בכה"ח אות ב'), וע"ע מל"ח ס"א סי"ט. ואגב, הנה באול"צ (עמוד 10 בהערה) כתב שהדבר צ"ב למה השו"ע כתב סעיף אחד בכל הסימן לכך שנקרא שבת הגדול, ומה הנפ"מ למעשה, וכתב שיש שנהגו מטעם זה לומר שבת הגדול מבורך או שבת הגדול שלום, וסיים שהוא כדי לזכור את הנס שנעשה בשבת זו, ע"כ. והנראה פשוט שהשו"ע הביא הלכה זו רק כדי ללמדנו שאדם צריך לזכור הנס (וכמבואר במקראות ובחז"ל שצריך בעל הנס להכיר בניסו ולהודות על כך תמיד), ובודאי לא עלה על דעתו איך יאמרו ז"ל שבת שלום וכו', אלא שהאול"צ מוסיף שמ"מ המדקדקים עושים כן כדי לזכור את הנס, וה"ז טוב ומועיל שיוזכרו לזכור הנס, ובדבריו מובן מה נתכוון החיד"א שמנהג "המדקדקים" לומר כן, וכי מאי האי ומאי רבותייהו, אלא כאמור שהם מדקדקים במצוות לזכור נס. ושור"ר שהבית דוד סי' קס"ב כתב לבאר בזה דברי הטור והשו"ע שהביאו כן, אף שלכאורה אינו דין ממש, שהוא כדי לזכור הנס, עיי"ש שזה שנהגו לדקדק לומר שבת שלום, וכמש"כ האול"צ, וכ"כ בחזו"ע בשם ספר חכמה ומוסר.

103. כ"כ בנתיבי עם (עמוד קע"ט) כפי העתקתו מהמחז"ב, ואכן כן המנהג ידוע בלשון נופל על לשון.

104. הנה בדבר הפטרת שבת הגדול מצאנו ארבעה מנהגים:

א. יש נוהגים שאין מפטירין וערבה אלא כשחל ערב פסח באותה שבת (ומפני שהוא זמן ביעור מעשרות ערב פסח בשנה ד' ז', וזה כנאמר בהפטרה הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וכו'), וכן הזכיר מנהג זה בלבוש כאן, וכ"כ הבאה"ט סק"א, ושכן המנהג, וכ"כ המקו"ח את א' והגר"ז ס"ג, וה"ד בכה"ח (אות ג'), ושכ"כ בספר יהושע, עיין שם, וכן הובא בארץ חיים.

והוסיפו הארץ חיים והכה"ח הג"ל שכ"כ בספר השומר אמת שכן הוא המנהג בארץ הקודש (וע"ע בספר זכרונות אליהו ע' הפטרה), וכן בספר נתיבי עם כתב שמנהג ארבע בתי הכנסת המשולבים יחד שבעיר העתיקה להפטיר וערבה רק כשחל ער"פ בשבת, וכן כתב באול"צ (פ"ה ס"ב) שכן היה המנהג בירושלים, ושכן עיקר, אך ציין שכיום נשתנה מיריבו האוכלוסין.

ב. בספר מעשה רב (סי' קע"ב) כתב שמנהג הגר"א בהיפך, שלא לומר וערבה אלא בשבת שאינו ערב פסח, וביאר בהגות שם משום שלפי הטעם הנזכר לעיל שהוא להזכיר על ביעור המעשרות, הרי אדרבה בשבת אי אפשר לבער כשלא הופרשו מאתמול, שאין מגביהין תרו"מ בשבת, וא"כ אין מקום להזהיר ע"ז בער"פ, עיי"ש. אולם בשו"ת יבי"א (ח"ד סל"ט) כתב ליישב שפיר לפי דברי הראשונים שהביעור אינו בערב יו"ט הראשון (כלומר ערב פסח), אלא בערב יו"ט האחרון, וכ"פ הרמב"ם והשו"ע ביי"ד (סימן של"א סעיף קמ"ד), וא"כ בודאי שיש להזהיר ע"ז בכל אופן (והגר"א לשיטתו שתמה על מרן הכס"מ), ואמנם ילי"ד דאדרבה אי"כ יש להפטיר כן בערב יו"ט האחרון ולא בערב פסח, וכבר נרגש בזה הגר"ז (סי'ג) וכתב שאע"פ שההלכה שביעור בעי"ט אחרון, מ"מ נתפשט המנהג כסברא ראשונה, עיי"ש. ומ"מ יש ליישב שפיר, דבערב פסח הוא

בדרושי אגדה בלבד, אין יוצאים בזה ידי חובתן¹⁰⁵. ואם שבת הגדול בערב פסח, יש להקדים לשבת שלפני כן¹⁰⁶. וחובה קדושה על הגבאים והממונים בכל אתר ואתר לייסד ולחזק את הדרשה לרבים. די. יש שעושים לחם בערב שבת הגדול, כדי לתלות בו אם היה חשש חמץ, ונותנים אותו לעני לפני פסח, אך אין המנהג כן¹⁰⁷.

ה. יש שקוראים ההגדה במנחה של שבת הגדול, אך אין מנהגינו כן¹⁰⁸. ועיין בהערה¹⁰⁹.

ו. יזהרו בשבת זו שהיא לפני פסח, לכבד אותה ביותר, שלא יאכלו סעודות השבת במקום צר ודחוק ובין תנור לכיריים, למרות שכבר ניקו את הבית לפסח, מפני שהוא בכלל המבזה את השבתות¹¹⁰, וכן אין צריך ללכת לאכול בבתי אחרים וכדומה¹¹¹.

ז. בתפלת ערבית של מוצאי שבת מנהגינו לומר ויהי נועם, ובני אשכנז לא אומרים כן מפני שחל החג באותו שבוע¹¹².

הקדמה א' באיסורי חמץ

החמירה התורה באיסור חמץ בפסח, יותר מכל איסורים שבתורה, שאסור באכילה, והוסיפו עוד רבותינו לאסור חמץ אפילו במשהו, וכן שאסור להשהותו ברשותו בשום אופן, וצריך לבערו, וכן צריך לבטל את החמץ וגם לבדוק אחריו לבערו, יש טעם בדבר¹¹³, ועוד אסרו רבותינו חמץ שעבר עליו הפסח אפילו בהנאה¹¹⁴, אבל אין חמץ תופס דמיו¹¹⁵.

ובסימנים שלפנינו תל"א-תל"ט יבוארו דיני הבדיקה וביטול החמץ, וביעורו. ועוד בסימנים תמ"ג-תמ"ו, ובסימנים תמ"ז-תמ"א יבואר שכל שייכות שיש לאדם עם החמץ הרי זה אסור, ובסימן תמ"ב יבוארו איזה דברים ובאיזה אופנים אסורים משום חמץ, ובהקדמה שם נתבאר הכללים ויסודות האיסור, ומלבד איסור אכילה ושהיית חמץ יש איסור הנאה מהחמץ ויבואר בסימן תמ"ג, ובסימן תמ"ז יבוארו דיני חמץ ותערובת חמץ, ככל דיני איסור והיתר.

סימן תל"א

דיני בדיקת חמץ

הקדמה ב' בחיוב הבדיקה וביטול חמץ

בפסח יש איסור אכילת חמץ והוא איסור כרת, ואיסור נוסף כל יראה וכל ימצא, ובשביל להנצל מאיסורים אלו צריך לעשות שני דברים, א'. "בדיקת חמץ", כדי שאח"כ יוכל לטלו ולקיים בו מצות "ביעור". ב'. ביטול חמץ¹¹⁶.

(סימן תמ"ה אות י"א ואות י"ח) שהחמץ רומז אל בחינת הקלי, ולכן צריך לבערם בסוד ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ וכו', וע"ע בכה"ח (ר"ס תמ"ה) משי"כ בזה, ועוד בסה"ק מבואר ענין החמץ הנמשל לס"ט"א וחילולתו, אמנם ל"ד שבכה"ח (סימן תמ"ה אות י"ב) כתב שרק החמץ הנמצא בלילה בשעת הביעור הוא רומז אל הקלי, משא"כ שאר החמץ, עיי"ש. אך זה כתב שם כדי לבאר היתר מכירתו לגוי, אולם לכא"ל כל חמץ שרוצה לקיים בו ביעור הוא בכלל זה, ואף שהר"ה ועוד ס"ל שגם באכילה מקיים תשבתו, י"ל, ועכ"פ נראה משאר דוכתי שכל החמץ שרוצה לבערו בכלל, הגם שהחמץ הנמצא הוא בחי חמורה יותר, כנגד יו"ד כתרין דמסאבין כנ"ל, מ"מ גם שאר חמץ הוא בבחי' זו, כאשר בא לבערו¹¹⁷.

114. עיין להלן סימן תמ"ח, ועוד בסימן תמ"ו ותמ"ז.

115. עיין להלן ס"ס תמ"ג.

116. במשנה (ריש פסחים) אור ליי"ד בודקין את החמץ וכו', ובגמרא (שם ו') אר"י אמר רב הובדק צריך שיבטל, מ"ט אי משום פירורים הא לא חשיבא, אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלויה ויש חשש שימצאנה אחר זמן האיסור, ואז כבר לא יוכל לבטלה דלא ברשותיה קאי (מדאורייתא, או מדרבנן בער"פ), ע"כ. ובגמרא (ד' איתא שבדיקת חמץ מדרבנן הוא, אן התורה בביטול בעלמא סגי, ופרש"י בביטול בעלמא סגי דכתיב תשבתו ולא כתיב תבערו, והשבתה בלב הוי השבתה. והתוס' שם (ד"ה מדאו') כתבו בשם ר"י שמן התורה בביטול סגי, כיון שמפקירו יצא מרשותו, ואמרינן (ה): לא יראה לך, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, ע"כ. ועוד עמדו בזה הראשונים [אמנם יש מחלוקת בדבר, שלדעת רש"י בפסחים (ד'): הוא גם מקיים מצות תשבתו ע"י הביטול (וכ"ה ברמב"ם פ"ב מחו"מ ה"ב), אבל לתוס' אינו מקיים בכך מצות תשבתו, רק שלא עובר על כל יראה וכל ימצא, וע"ע בר"ן ושא"ר].

גדר הביטול: בגדר הביטול עמדו בזה הראשונים, דרך א' בראשונים - שביטול מתורת הפקר, שהתוס' (הנ"ל) כתבו שהוא מדין הפקר, ואע"פ שאמרו בנדרים (מה). שהפקר בפני שלשה הוא רק מדרבנן, אבל מדאו' אין צריך, עיי"ש. אמנם לכא"ל מ"מ צריך שיהיה בטל גם מדרבנן, וי"ב. ובאופן אחר מבואר בתוס' בב"מ (ל' ד"ה אפקרה) שכתבו שני צדדים אם צריך שלשה מדאו', וכתבו לבסוף שבמיד דאיסורא אי' שלשה, דאנן סהדי שמפקירי בכל ליבו כדי שלא יעבור איסור, עיי"ש, וה"ה כאן. וכבר מבואר כן בספר הישר לר"ת (בחי' ס"י שלי"ט), וכ"כ בתוס' הראשונים ותוס' ר"פ תוס' רשב"א משאנץ (פסחים ד'): ובאו"ז (ס"י רמ"ד) ועוד שביטול מתורת הפקר, והר"ן (ריש פסחים) ביאר דאע"ג דהפקר כזה לא מהני, מכמה אנפי, וכמו שכתב שם שאני הוא שחמץ אינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולכן בכל צורת הפקר סגי, דבגילוי דעת בעלמא דלא ניחא ליה סגי עיי"ש (וע"ע בכה"ח סימן תל"ד אות כ"ג בשם תשו' מהרי"ק ועוד הרבה אח' שבנידו"ד מהני לכר"ע להפקיר בינו לבין עצמו), וכן דעת הראב"ה (ס"י תל"א) וכן בחי' המהר"ם חלאהו (בפסחים ד'): באריכות, עיין שם, ועוד רבים שביטול מתורת הפקר, וע"ע גם בספר צרור החיים ע' ק"ג בשם רבו הרשב"א [ועיין בדברינו להלן ס"י תל"ד אם לומר בנוסח הביטול לבטיל ולהוי "הפקר"]. ודרך ב' - מבוארת ברמב"ן (בריש פסחים) שהקשה על ר"ת שכתב שביטול הוא משום הפקר, שהרי מבואר (בפסחים ז') שהתירו לבטל בשבת, והפקר הרי אסור בשבת (כמו הקדש בבציה לו:), וכבר הביאו באח' דברי המאירי (במגן אבות ס"ח וכן בשבת קכז:), שתמה עליו שהרי בשבת (שם) מבואר בהדיא שמפקירין בשבת, עיי"ש, אמנם אי מהא דיכול להפקיר והוי עני וחזי ליה, יש ליישב דלעולם אין לעשות כן לכתחילה, וכונת הגמרא שכיון שיש אפשרות כזו במציאות, ורק איסורא הוא דרביע עליה (ובדיעבד הרי לכו"ע אם הפקר הוי הפקר, כמו כל קנין שעשה בשבת שבדיעבד הוא חל), ודוק, וגם בעצם ההלכה אי שרי להפקיר בשבת, מצאנו רבים שכתבו שמותר, וכמש"כ בכה"ח כאן (אות כ"ו), וע"ע בדברינו בזה בסימן ש"ו, ואכמ"ל בסימן ש"ו בענין הפקר בשבת, ומכל מקום כתב המאירי שהענין לכר"ע הוא שמשויבו כדבר מאוס, וכבר ברש"י (פסחים ד'): מבואר שביטול הוא שמשווהו כעפר, וכ"כ הרמב"ן (פסחים ד') ממדרשו של רש"י, וכתב עוד שכן הוא בהלכות גדולות, וגם ברמב"ם (פ"ב ה"ב) לא הזכיר ענין הפקר, אלא כתב כעין האמור שמבטל ממחשבתו חשיבות אוכל מהחמץ ומשווהו כעפר, והיינו דל"ד מצד הפקר, אלא בעצם מחשבה על הדבר והוא כדבר גרוף ואינו רוצה בקיומו, וע"ע בחי' מהר"ם חלאהו מש"כ בזה. נמצא מחלוקת בראשונים אם ביטול מתורת הפקר או לא, וגם

ויתבונן בדברי ההגדה, ואדרבה טוב לעשות כן [ובפרט כשצריך להסביר לבני ביתו, והרי מוכרח להכין את ההגדה ועניניה, וכמו שכתבנו להלן בהל' ליל הסדר במצות והגדת], ורק לא יקראנה בשפתו כסדרה.

110. אזהרה נחוצה, ועיין בחמ"י שהעיר בזה, וכי אדרבה יש לכבד שבת זו ביותר מפני הנס וכו', עיי"ש. והיודע את ההלכות כדינם, מקיים את המצוות באהבה ושמחה כד"ן, ואינו מסתבך בעצמו. (ועיין בספר יוסף טוהר ר"ס ק"צ סוס"א). ואחז"ל ולא עם הארץ חסיד, וע"ע בהערה הבאה.

111. שמעתי על מקומות שמתאגדים הציבור לאכול בחדר אוכל מיוחד, כדי שלא יתפזר חמץ בביתם, וא"צ לכך כלל, והעיקר לקיים מצוות בשמחה ובאהבה כנ"ל, וגדולי ישראל מפני שהיו בקיאים בהלכה נהגו כרגיל בכל שנה, והיו שאכלו בער"פ שחל בשבת בשולחן שחציו היה מיועד לליל הסדר וחציו לסעודות שבת, ועיין להלן ס"י תמ"ד ועוד.

112. עיני בסימן רצ"ה ובדברינו לשם.

113. עיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ג ס"י תתקע"ז) שנשאל בזה, שאם משום שיש בו כרת, הרי גם חלב ודם, ואם משום שאסור בהנאה הרי הרבה איסורי הנאה יש שלא החמירו בהם כ"כ, ואם משום שלא בדילי אינשי מיניה כולי שתא הרי יין לנוזר וחדש [ואגב, עיין בתוס' (ריש פסחים) שהקשו למה החמירו חכמים יותר משאר איסורי הנאה עד כדי שהצריכו לבער, ותירצו מפני שלא בדילי אינשי מיניה וכמש"כ בפסחים י"א, וע"ע שם שהתייחסו גם לקושית הרדב"ז מ"ן לנוזר, אמנם דבריהם לא ברורים, ועיין מהרש"א ושאר מפ' מש"כ בזה, אך הרדב"ז הוסיף מאיסור חדש, אך גם שם אינו איסור הנאה. עוד יעוין בתוס' שם שתייצעו עוד דכיון שהתורה החמירה החמירו גם חז"ל ביותר, עיין שם, אך הרדב"ז מקשה על התורה עצמה מ"ט שהחמירה, וגם הוסיף ממקומות אחרים].

ועיין ברדב"ז שם שכתב לתרץ תרת: א. שבחמץ יש צירוף של כל שלושת החומרות הנ"ל, משא"כ בכל איסורים שבתורה. ב. שחמץ הוא דבר שיש לו מתירין בחמץ אחר, אך שוב כתב להקשות על הטעם השני דמ"מ למה הצריכו לשרש אחריו כ"כ, וגם על הטעם הראשון כתב לגמגם היאך הוא יהיה יותר חמור מעבודה זרה וכו', ולכן סיים ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצה"ר, והוא שאור שבעיסה [והם דברי אגדה בברכות (ז'), וכנראה לזה נתכוון]. וע"ע גם בזה"ק (פ' כי תצא דף רפ"ב), עיי"ש. ולכן צריך ללכתו ואפילו משהו לא בטל, וזה אמת וכו', ע"כ. וזה מתאים כדברי החינוך בכ"מ שכתב דעל כורחינו אנו נזקקים לדברי הקבלה בכמה מקומות שאין לנו טעם מספיק, וה"ה בנידו"ד.

ועדיין אנו צריכים לדברי המפרשים, ורבותינו הראשונים כבר עמדו בזה, וכתבו בפשוטו בטעם איסור חמץ בפסח במשהו תרי טעמים, חדא משום דהוי דבר שיש לו מתירים, וכדברי הרמב"ם פט"ו ממאכ"א, וה"ד בפ"ו להלן ר"ס תמ"ז, ועיין עוד ברמב"ן במלחמות (כט): שהזכיר טעם זה, וכתב עוד שם בתח"ד שכיון שהחמירה בו התורה יותר מכל שאר האיסורים שהוא בכרת, ולא בדילי אינשי מיניה כולי שתא, לכן החמירו בו רבנן, ע"כ. וכבר כתב רש"י בפסחים (שם ד"ה שלא במינו) לתרייהו שחמץ בפסח בכרת, והוסיף ואע"ג שבחלב ודם לא גזר התם הוא דבדילי מיניה, אבל חמץ לא בדילי מיניה וכו' [ועיין גם ברא"ש שם סוס"ה שהזכיר טעם דכרת, אבל בע"ז פ"ה סוס"ל הזכיר טעם דלא בדילי מיניה, וראה מה שכתב בדבריו התרוה"ד ח"ב סימן קפ"ו, עיין שם, וע"ע בדברינו בס"י תמ"ז ס"א-ב' בביאור ד' הרא"ש שבהכרח הוא שלשיתו נצרכים לכל הטעמים], וכ"כ עוד ראשונים משום חומרא דחמץ, וכמו שהבאנו ברי"ס תמ"ז, והוא משום דיש בו חומרא דבלי יראה, ומ"מ מבואר מרש"י והרמב"ן דיש בו בחמץ את כל החומרות, וכעין ד' הרדב"ז, אלא שהרדב"ז פקפק גם על טעם זה דלא יהיה חמור מע"ז, שו"ד שביב"א ח"י ר"ס ל"ו כתב ליישב עפ"מ"ש"כ בבציה (לט). שגם מע"ז בדילי דמאסיה, ועוד שגם ע"ז ומשמשה ותקרובתה אסורים בכל שהן, כמבואר בע"ז (עד), ואת"ש, אמנם יל"ד ממה שביין נסך הוא ג"כ במשהו, ואדרבה בחמץ בפסח י"א שאינו במשהו (כדעת השאלות ור"ת ועוד להלן ר"ס תמ"ז) אלא ככל האיסורים, ונצטרך לומר דין נסך הוא כתקרות ע"ז, ולכן חמור שלא בטל בשישים, כי ע"ז היא החמורה מכל כמבואר בב"ד. ואכמ"ל. וע"ע להלן בס"י תמ"ז ס"א בהערה בטעם דאיסור חמץ במשהו, שביארנו דעל כורחינו לפרש בכל הראשונים כהרדב"ז, שחומרא דחמץ הוא בצירוף כל החומרות יחד דלא בדילי מיניה אינשי והוא בכרת.

[ועיין בזה"ק (פ' כי תצא שם) ענין החמץ והשאור, וע"ע לרבינו האר"י בפע"ח (שער כ"א סופכ"ה) שצריך להניח יו"ד פתיתים כנגד יו"ד כתרין מסאבין, וה"ד בכה"ח (סימן תל"ב אות ל"א), ועוד בכה"ח להלן

זמן האסיפה, וזמן הגבהת תרומ' שהוא הכנה לביעור, ומשא"כ בחוה"מ שאין עושים מלאכה, ולכן הוצרכו להזהיר על כך מראש, ודוק. ועיין באול"צ (שם) טעם נוסף לדברי הגר"א מפני שאומרים הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא, והרי אין בן דוד בא בערבי שבתות וכו', לכן לא אומרים כן בער"פ שחל בשבת, ע"כ. ומ"מ זוהי שיטת הגר"א ותלמידיו.

ג. ביפה ללב (ח"ה ס"י ת"ל) כתב שמנהגם באימיר שלא להפטיר וערבה אפילו כשחל ער"פ בשבת, ע"כ. אך לא ראינו זולתם אצל הספרדים, וביוסף אומץ יוזפא ס"י תרנ"ח כתב ג"כ שנהגו כן, וכן מנהג בני תימן [בלד"ן] שלא מפטירים כלל וערבה, וכמש"כ בשו"ע המקוצר עפ"ד הרמב"ם שלא הזכיר שינוי בדבר זה.

ד. יש נוהגים להפטיר וערבה בכל אופן, בין אם חל ער"פ בשבת או לא, וכמו שהזכיר מנהג זה בלבוש. וכן כתב הגאון יעב"ץ בסידורו בית יעקב (דף רכ"ו) שמנהג ישראל תורה להפטיר תמיד וערבה (להזהיר על המעשרות קודם גמר דין התבואה, בזמן שישאר רצים אחר פרנסתן וכו'), וכן משמע מסתימת דברי הרב מטה משה (סימן תקמ"ב), וכן הבין בדבריו בזכ"ל"א (ח"א הפטרה כט). וכתב שכן מנהגם, אמנם ביב"א שם כתב לדחות הראיה מהמט"מ, ומ"מ הביא שם מבואר בעוד אחרונים שכן מנהגם, כהרב מים חיים רפפורט, ושכן נוהגים ע"פ הר"מ בן החכם צבי, וכן מנהג בעל שואל ומשיב ועוד. והוכיח עוד מדברי החיד"א בספריו על הפטרות (צוארי שלל, ונחל שורק) שהפטרה היא וערבה, וגם מכנגד למנהג שהביאו הארץ חיים וכה"ח ואול"צ הביא שם ממהר"א הלוי פראג שהעיד שהמנהג בירושל"ת ברוב בתי כנסיות ובתי מדרשות להפטיר וערבה בכל שנה, כסברת היעב"ץ, ושכ"כ עוד אחרונים, וא"כ שפיר דמי לסמוך ע"ז, וביותר שהביא שם בתח"ה"ד מספר הפרדס לרש"י (מ"א סוף ע"ד) והאו"ז (ח"ב ס"י שצ"ג) שמבואר בדבריהם שבכל אופן מפטירין וערבה, עיי"ש. ובודאי שבדברי הראשונים מכריעים יותר, והגם שהוא דבר השנוי במנהגים, וחזונו לפעמים שנוהגים היפך דברי ראשונים, ובפרט בדבר כזה שאינו לעיכובא, אך מפני שגם החיד"א וחז"ל"א ס"ל כן, וכן מובא שהיה מנהג בירושל"ת, בודאי ראוי לילך אחר הראשונים, ועדיף טפ'.

אך כל זה במקום שאין מנהג, אבל במקום שנוהגים באיזה אופן יעשו כמנהגם, שאין זה לעיכובא, ואין משנים מפני המחלוקת, ובפרט אם נתייסד על פי גדולים.

105. משנ"ב סימן תכ"ט (סק"ב), וכה"ח (אות ג'), והוסיף שהדרך היא להתחיל בדברי אגדה ומוסר להמשיך לב השומעים ולסיים בהלכה, וע"ע שם. וכן בכה"ח ס"י ת"ל (אות ד') משם האחרונים, שמהג ישראל לדרוש לציבור דיני פסח ולהזכירם גם על ביעור שאור המעשים המקולקלים, ומחמצת הדעות המשובשות, ונפיחת המדות הסרוחות, ע"כ. [וכל זה הוא מלבד הדין ששואלים ודורשים בהלכות פסח שלשים יום קודם לפסח, כמו שנתבאר בסימן תכ"ט], וזה אחד מהטעמים שנקראת שבת זו שבת הגדול.

106. משנ"ב שם במוסגר, וכבר מבואר כן במהרי"ל, וכ"כ הא"ר והח"י והגר"ז, ה"ד בכה"ח שם אות ד'.

107. עיין בכה"ח (אות ה' ו') שהביא מנהג זה בשם המט"מ ושכנה"ג והשל"ה ועו"א, אך לא נהגנו כן, הן מעצם שכיום לא אופין מצות בבית, ואין לנו קמח מצה לתלות בו, וגם שמדינא אינו ענין לתלות זב"ז, ופשוט. ועוד כמה סיבות.

ואמנם הנה כל האמור הוא לפי הטעם שעושים כן כדי לתלות בו חמץ, אבל בדברי המל"מ שם מובא מהכל בו (סימן מ"ז) בשם ר' אשר בעל המנהגות שעושים כן לחלק לעניים, עיי"ש. וע"ז כתב שמיום שזלזלו בו נשתלחה מארה, עיי"ש. ונראה שגם זה עושה שלא נהגו כן, כי נותנים קמחא דפסחא, ובכלל מאתיים מנה.

108. עיין ברמ"א ס"י ת"ל שהביא מנהג זה, אך המו"ק תמה ע"ז, וכן הגר"א בביאורו ובמעש"ר כתב לדחות שהרי אמרו במכילתא יכול מבעו"י, וה"ד בביה"ל ד"ה במנחה, ובכה"ח (אות ח'), אמנם מש"כ יכול מבעו"י, הרי ז"א איסור, ומה שעושים כן הוא כנראה להתלמד, וכעין הענין שאדם מסדיר תפלה שהיא באה מזמן לזמן, המבואר ברמב"ם פ"ד מתפילה הי"ט וטושו"ע ס"י ק', ואף ששם הוא בעל פה, מ"מ רוצים להכין עוד, ובענין קריאת התורה שהכינה וגם חקרה לפני קריאתו וכיוצא, ומ"מ אין זה אלא למי שרוצה, ואין בזה מנהג, וכ"ש אצל הספרדים לא נשמע כזאת.

109. עיין יעב"ץ (בפירושו ההגדה ד"ה יכול מר"ח) שכתב שאדרבה עדיף שלא לקרוא לפני כן, משום שדבר חדש חביב על האדם, ועדיף יותר שתתפעל נפשו בליל הסדר, ע"כ. ודבריו ברורים. ומכל מקום כתב שיעיין



ביטול בלבד בלא בדיקה, וכמו שיבואר בסימן תל"ג ס"ז ובסימן תל"ז ס"ב ובסו"ס תל"ח ובסו"ס תמ"ד¹¹⁹.

זמן הבדיקה

א. בודקים את החמץ לאור הנר בליל י"ד, ואין להקדים לבדוק קודם לכן¹²⁰. ואם עבר ובדק קודם לכן יחזור לבדוק בליל י"ד, אמנם לענין הברכה הדבר תלוי: שאם בדק הכל לאור הנר, ולא נשאר איזה

ומן התורה בביטול לבד די לו, ואינו עובר בלא יראה ובבל ימצא, ומדברנן צריך גם לבדוק¹¹⁷, שמה ישכח ויבא לאכול את החמץ¹¹⁸. וכמו כן מן התורה בבדיקה לבד די לו, ואינו עובר עוד על בל יראה ובל ימצא, ומדברנן צריך גם לבטל, שמה ימצא בפסח חמץ חשוב שאינו בטל מעצמו, וישהה עד שיערבנו, ונמצא שעובר איסור בל יראה ובל ימצא, ולכן צריך לעשות שתיים, גם לבדוק ולבער, וגם לבטל. [נפעמים שהקילו חז"ל והעמידו את הדין על פי התורה, שמספיק

ובאמת צ"ב בדיון זה שכתבו הפו' שאם אדם בדק ועשה כל שביכולתו אינו עובר אף אם נמצא חמץ מוחבא באיזה מקום, וצ"ב שאם נמצא ה"ז סימן שלא בדק אותו מקום (ואם הוא מקום שלא היה צריך בדיקה בכלל אין חשש, ודוחק לומר שהחשש באופן שנכנס לשם בפסח ומצא שם), ועיין כה"ח סי' תל"ד אות טו"ב.

בדיון חמץ שאינו יודע: וכבר נחלקו הראשונים בדיון חמץ שאינו יודע לו, האם עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, א. דעת הרמב"ם (פי"ג מחור"מ ה"ח) שאם מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בעת הביעור ולא ביערו, ה"ז עבר על בל יראה, ע"כ. ומשמע שאם לא ידע ממנו אינו עובר, וכן דקדק המג"א (בסימן תל"ד סק"ה), וכן נראה דעת רש"י בפסחים (ו: ד"ה אפילו), וכמו שביאר המהרש"ל (שם) שסובר רש"י שרק כשיבא לביתו עובר עליו, אבל קודם לכן אינו עובר עליו אף שהחמץ ברשותו, עיי"ש. אולם יעוין במהרש"א (שם) שביאר באופן אחר, שאפילו אם היה יודע אינו עובר עליו, דחז"ל החשיבוהו מי שיוצא בשיירא כנפל עליו מפולת, עיי"ש, וע"ע במג"א סימן תל"ו (סק"א) שביאר ג"כ באופן אחר (והזכירם בקצרה בשעה"צ סי' תל"ו אות כ"ו). ב. דעת הרא"ש בפסחים (פ"א ס"ט) שכתב ברגילות שאפילו חמץ שלא ידוע לו שהם בביתו אעפ"כ עובר, דלא כתוב לא תראה אלא לא יראה, שלא יהיה חמץ במקום הראוי לראיה, עיי"ש. ואמנם המג"א (בסימן תל"ד, הנ"ל) כתב שהרא"ש כהרמב"ם, אולם הפר"ח כאן (בסימן תל"א) כתב בהיפך, עיי"ש. וכן מביאר בתוס' הרא"ש פסחים (ו: ויעוד, ויש בזה נפ"מ בכמה דברים. והנה האחו' הנ"ל שכתבו למכור חמץ בכל אופן, נקטו כהמחמירם לכתחילה, ואינו אלא הידור (וע"ע בזה בר"ן ושאר"י ריש פסחים, וע"ע במשנ"ב סי' תל"א סק"י וסי' תל"ד סק"ו).

סיכום יסודות הביטול והביעור: ישנם ג' דברים שמצאנו שצריך לעשות מאיסור חמץ א'. ביטול חמץ. ב'. בדיקת חמץ. ג'. ביעור חמץ (ובכלל זה מכירת חמץ).

ובתקנת הביטול והבדיקה ה' יחיד, יעוין במשנ"ב (סימן תל"א סק"ב) שהביטול הוא שמה יהיה חמץ בביתו ויעבור איסור, ואעפ"כ צריך לבדוק גם כן ולבערו שמה לא יבטלו בלב שלם, ועוד דשמה מתוך שרגילין בו בכל השנה יבא לאוכלו בטעות, ולכן צריך גם בדיקה ולבערו (ובכלל הביעור הוא מה שמוכר לגוי, אלא שמפני שיש חשש שמה יאכלנו כשהוא נמצא עדיין בביתו, לכן כתבו הפו' שצריך לשים את החמץ במקום מיוחד ולסגורו).

עוד כתב המשנ"ב (סימן תל"ד סק"ו) בהא דבעינן ביטול, דאע"ג דמדאורייתא בבדיקה לבד סגי, שמן התורה די בבדיקה לבד (דהיינו ביעור), או בביטול לבד (והוסיף שאפילו אם ישאר שם חמץ בבית אינו עובר עליו כל זמן שלא נודע לו, כיון שבדק היטב, ועשה כל מה שמוטל עליו), מ"מ חכמים חששו שמה ימצא גלוסקא יפה שאינה נבטלת מעצמה כמו פירורין, וישהה מעט קודם שישרפנו ויעבור עליו בבל יראה, אבל אם יבטלנו שוב לא עובר עליו, שהרי זה הפקר ואינו שלו, עכ"ד.

ומצאנו בכ"ד נפ"מ בזה דהקפידו שיעשה לכה"פ אחד מהם, ועיין בזה בשו"ע סימן תל"ג ס"ז, ובמשנ"ב, ושם בסעיף ח' בסקל"ד וסקל"ח, ובסימן תל"ד סק"ג וסימן תל"ו ס"א וס"ב ובסי' תל"ח, ובסי' תל"ט ועוד טובא, וע"ע בסימן תמ"ב והלאה.

ויש פעמים שא"א לעשות שתיים כגון אחר שעה שישית שא"א לבטל (כמש"כ בסי' תל"ד ועוד), אולם ה"ז חייב ביותר לעשות בדיקה וביעור (משנ"ב סי' תל"ה ועוד), וכמו"כ מצאנו בשו"ע (סימן תל"ז ס"ד) שהאמינו חז"ל לקטן ואשה שאמרו שבדקו חמץ, וביאר המשנ"ב שם דכ"ז משום שהוא מבטל ומדאורייתא סגי בהכי, והלא"ה כגון שהגיע שעה שישית שאין בידו לבטל שוב אין לסמוך על אלו וצריך לבדוק, וע"ע גם בסי' תל"ח סק"ב, וכן שם בסק"א כתב להחמיר ולבדוק שעבר הזמן וא"א לבטל עוד, וכן מביאר במשנ"ב שם סוה"ס, וע"ע גם במשנ"ב בסימן תל"ט ס"ב בכמה פרטים שכל שלא ביטל חייב בדיקה, ולא מקילינן ליה, עיי"ש. וכן שם בסוף הסימן, וע"ע במשנ"ב סימן תנ"ט סקל"ח לענין שיירי חמץ הנשארים מהאפיה שיש להזהר בהם וכו', ואעפ"כ אם ביטל קודם שיחמץ שפיר דמי, וכבר מביאר כן בשו"ע סי' ת"ס ס"ב ובמשנ"ב.

ונוסף לכל הנ"ל יש להזהר שאף חמץ שמבוטל או שאינו שלו, גם כן צריך לעשות שם תקנה כדי שלא יטעה ויבא לאוכלו, ולכן מצאנו כמה דינים, א. דאע"פ שביטל חמץ צריך לבערו מן העולם (מלבד הטעמים חז"ל). ב. גם אם מכר חמצו לגוי צריך להצניע את החמץ ולסגורו וכנ"ל. ג. אם גוי עימו בחצר והוא אוכל חמץ, צריך לעשות מחיצה עשרה טפחים כדי שלא ישכח ויאכלנו (שו"ע סימן ת"מ ס"ב). ד. גם קדירות שבלוע בהם חמץ ומצניעו, צריך שיהיו במקום צנוע שאינו רגיל לילך שם כדי שלא יבא להשתמש בהם (שו"ע סי' תנ"א ס"א). ה'. וכמו"כ בכל אופן שיש חשש שימצא אצלו חמץ צריך להזהר ולסלקו כדי שלא ישכח ויאכלנו, עיי"ש בסימן תל"ג, וע"ע בסימן תל"ח ס"ב בחמץ על הקורה צריך סולם להורידו ולבערו שמה יפול בפסח ויבא לאוכלו, וכתב המשנ"ב שם שלכן אפילו ביטול צריך לבער.

120. משנה (ריש פסחים) אור לארבעה עשר בודקין את החמץ, ובגמרא (ד) הקשו שנבדוק בשש או מצפרא וכו'. [ואגב, י"ל למה הקשו נבדוק מצפרא, הרי מטעם זריזין אם הוא בודק בלילה טפי עדיף, וי"ל שבלילה הוא קודם דקודם, ולא למדנו אלא מאברהם אבינו דין זריזין (בפסחים ב.), והתם כתוב וישכם אברהם בבוקר, ולא קודם לכן (ואדרבה אם איתא

שאף בדעת רש"י שכתב שבדיקה היא מדא"י י"ל דהיינו על פי טעמו של הר"ן, עיי"ש, והלום ראיתי בחינוך (מצוה ט') במצות "תשביתו", שהזכיר דין הבדיקה ודין הביטול, וכתב המנח"ח דמשמע מיניה שגם הבדיקה וגם הביטול מדא"י, ושכבר האריכו המפרשים, עכ"ד. אולם נראה דעל כורחינו ז"א, ובחידא סגי כמבואר בגמרא, והחינוך נקט את האפשרויות למצות תשביתו, ולעולם בחידא סגי מן התורה, ועוד שמדברנן צריך תרופה.

וכן כתבו האחו' וכן הובא במשנ"ב (ר"ס תל"א) ב' טעמים בטעם הבדיקה, אם הוא מחשש שמה יאכלנו או שמה לא יבטל באמת, וכמו שהבאנו לעיל [ואיכא נפ"מ בזה בפחות מכזית, עיי"ש בסימן תל"ח ס"ב ובמג"א סי' תמ"ב אות א' ובפמ"ג במש"ז סו"ס תל"ח וחי' שם, והגר"ז בקו"א אות ב' ושאר מפ', ועיי"ש עוד בחת"ס (סי' ק"ח) שהנפ"מ בזה בתערובת שאין בה כזית בכדי אכילת פרס, עיי"ש, וזה תלוי אם הגזירה דווקא בחשש מאכילת כזית, או גם בפחות, שהרי חצי שיעור אסור מן התורה, ומ"מ למעשה בכל אופן צריך בדיקה].

118. כנ"ל מדברי התוס' ועוד הרבה ראשונים (והבאנו עוד שיטת הר"ן שהחשש הוא שמה הביטול שלא כהוגן).

ויש לבאר, שיש כמה נפ"מ בין הפירושים, לענין "מכירת חמץ", שאם החשש הוא שמה הביטול לא יהיה כהוגן, הרי שבמכירת חמץ אין חשש, ואינו צריך בדיקה, אבל אם החשש כהתוס' ושאר"י שהחשש שמה יבא לאוכלו, הרי שגם אם ימכור את החמץ יש חשש שמה יבא לאוכלו, וכמבואר בפסחים (ו: וש"ע (סימן ת"מ ס"ב), אבל אם הוא עושה מחיצה להיכר, יוצא בזה גם את החשש דשמה יאכלנו, ולכן צריך לעשות גם מכירת חמץ לגוי, וגם מחיצה כדי שיוכל להשהות חמץ, או להפטר מבדיקת מקום מסוים וכיוצא.

השארית חמץ עם מחיצה: ואם תאמר למה לא נתיר לו לעשות מחיצה בינו לבין החמץ שלו, כמו שהתירו לעשות בחמץ של גוי (בגמרא דף ו: וש"ע סי' ת"מ), ובפשטות היה אפ"ל שעל ידי שהוא עושה מחיצה ה"ז כאילו רוצה בקיומו, וזה סותר את הביטול, ובפרט שמצאנו להר"ן שבכל ביטול הוא חושש לשמאל לא יבטל בלב שלם, ודו"ק, אולם החזו"א (סימן קכ"ד) כתב ליישב בטמא אחר שבחמץ שלו הוא רגיל בו ויש לחשוש שיסלק את המחיצה, משא"כ חמץ שאינו שלו (או שמכר אותו) מועילה המחיצה, והוסיף שאפילו בהולך מביתו לפסח חייב בדיקה (כמש"כ סי' תל"ו), כיון שיש חשש שיחזור, עיי"ש, והיינו שאפילו אם זה ודאי שלא יחזור שוב לא פלוג רבנן, שאל"כ זה יאמר שהוא בודאי לא יחזור וזה שהוא בודאי לא יחזור (וכל זה הוא לפי הטעם של שמה יבא לאוכלו, אבל לפי טעם הר"ן שמה ביטול אינו כהוגן, הרי הכל ברור בלאו הכי].

ומכירת חמץ מועילה, משום שבאופן זה נעשה החמץ של גוי בזה מועילה מחיצה, ויכול להשהותו בביתו, וכבר עמדו בכיוצא בזה להלן (בסימן תמ"ח ס"ג) בדברי השו"ע שצריך ליתן החמץ לגוי "מחוז לביתו", ויש מפרשים משום דלא בדיל מיניה (כמש"כ הרדב"ז, ובמשנ"ב שם סק"ב ושעה"צ שם). ואעפ"כ נהגו למכור או להשכיר את המקום ודי בכך, כי כל דברי חכמים כך הם, ודו"ק, ויש לבאר בזה מה שהורה החזו"א כשהוצרכו להוציא איזה חפץ מהמקום שמונח בו החמץ והתיר, ובפעם השניה כבר לא התיר, שזה אינו רק מפני שהמכירה תהא נחשבת מכירה ולא כהערימה בעלמא, אלא יש בזה טעם נוסף לפי מהות התקנה שלא יהיה נראה כשלו ויבא לאוכלו, ובפרט כשכפועל הוא פורץ את המחיצה [ועיי"ש בשו"ת מהר"י אסאד ח"א סי' קט"ו אמאי לא סגי בהקדש החמץ לזמן, שמבואר בנדרים כט. שהוא פוקע מיד, וגם בדילי אינשי מיניה, ותירץ שכל שלא הגיע ליד גבאי צריך לבער, וע"ע שם באופנים אחרים]. אמנם בעיקר דין מכירת חמץ אם היא פוטרת מבדיקת חמץ יבואר להלן, ובמשנ"ב (בסימן תל"ג סוסק"ג) כתב להקל ע"י מכירה לגוי שלא לבדוק מקום שיש בו טרואה מרובה, וכ"כ להקל להלן (סימן תל"ו סקל"ב), וע"ע שם אם צריך מכירת י"ג ועוד פרטים. ועכ"פ מוכרח שיהיה לו מקום מסוים שבו הוא מקיים מצות בדיקה.

119. שו"ע (סימן תל"ד ס"ב) ואחר הבדיקה יבטלנו.

מכירת חמץ מחשש שנשאר חמץ בבית: ויש להדגיש מה שכתב המשנ"ב (שם), שאפילו אם ישאר שם חמץ בבית, אינו עובר עליו כל זמן שלא נודע לו, כיון שבדק היטב ועשה כל מה שמוטל עליו, עיי"ש. וכן מביאר בדברי המפרשים (בפ"ק דפסחים) שאחר שבדק וביטל אין לו לחשוש יותר לחמץ שאינו ידוע לו, כיעו"ש. ולפי זה יוצא שאין צריך לעשות "מכירת חמץ" למי שבדק וביטל ואין לו חמץ ידוע בביתו, ואין לו לחשוש כלל שמה יש חמץ מוחבא באיזה מקום, וכ"כ הרבה מהפוסקים (ועיי"ש בחו"ש, וע"ע באול"צ ח"ג רפ"ט דאדרבה גרע טפי, וי"ל), אבל מנהג רבים למכור בכל אופן, וכן דעת הגרי"ש"א שיש בזה הידור, ועיי"ש להגרשז"א (בהליכ"ש פ"ו ס"ג וד"ה ה') שעושים כן לחזק ולהשריש ענין הביטול והביעור, עיי"ש. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' כ"ה), וכתב הטעם מפני חמץ שבכלים (עיי"ש סי' תמ"ב ס"א) או חמץ שבכתלים (עיי"ש שם ס"ו), וישראל קדושים מהדרים גם אחר זה, עיי"ש. אך כמוכרן שהוא מן הדוחק, ובפרט שהכלים כיום חלקים ונקיים, ויותר מזה היה נלע"ג ליתן לטעם למכירתם מחשש שמה לא בדקו יפה, שהרי רבים בודקים דרך העברה, אמנם כפי שביארנו להלן שסומכים על הנקיון שמנקים קודם פסח, אי"כ ה"ז בדיקה מעלייתא, וא"צ מכירה, ולכן מן הדין מי שעשה בדיקה וביטול אי"צ למכור החמץ.

באח' נחלקו בזה, כיעוין ב"ח פמ"ג וש"א, ומאיידך בפר"ח, וע"ע באבני"ז סי' ש"ז וש"א, ואכמ"ל. והנה במשנ"ב ועוד רבים נקטו כהר"ן שביטול מתורת הפקר [וגם בב"י סו"ס תל"ד הביא ד' הר"ן, וכתב ולי נראה דאע"ג דביטול מדין הפקר וכו', ע"כ. ומבואר שמסכים הולך לדברים אלו, אך אפשר שבה ליישב שם לפי דרכו של הר"ן, אך במהות הביטול יש לומר כשאר ראשונים, ועמש"ש, ואינו הכרח, דמ"מ בפשטות משמע שהוא מדין הפקר. וש"י באול"צ פ"ו בביאורים לתשו' א' שכתב לתלות מו' השו"ע והרמ"א שם בפלוגתא זו אם ביטול הוא הפקר, ודקדק מהב"י סימן תל"ד שנהגו שלא לומר לבטיל ולהוי הפקר ומשמע שאינו הפקר, ובה ביאר פלוגתא אחרת, עיי"ש. אולם אין זה מוכרח דאף שא"צ לומר בביטול הפקר, מ"מ י"ל שהוא מתורת הפקר, וגם ביאר המח' שם י"ל באופנים אחרים וכמו שכתב שם בעצמו. וכבר הבאנו מסו"ס תל"ד, וע"ע שם במוסגר שאולי נתכוונו להעיר בזה, ואין להאריך]. אולם כפי האמור אינו פשוט כלל, שכאמור דעת רוב הראשונים והרמב"ם שאינו מדין הפקר.

בטעם הבדיקה: בטעם הבדיקה, כתב רש"י (ריש פסחים) שהוא כדי שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, והקשו כל הראשונים על רש"י שהרי מן התורה בביטול סגי כמש"כ בגמרא, ומאחר ואמרו (י: הבודק צריך שיבטל, אי"כ אינו עובר כבר באיסור דאורייתא, עיי"ש בתוס' ותוס' ר"פ ורמב"ן ורשב"א וריטב"א ונימוקי"ו ור"ן ומאירי וריבני דוד ומהר"ם חלאה ועוד. ובישוב שיטת רש"י, תירץ המאירי שמ"מ יש לנו ללמוד שזו ג"כ כוונת התורה מלבד הביטול, וכ"ה בספרו מנן אבות סו"פ י"ח, וכ"מ בריטב"א כאן, וכן יש ליישב עפמ"ש"כ הר"ן שהטעם שצריך בדיקה הוא שמה לא יבטל יפה מפני שחיוס על החמץ שלו, ולפ"ז יוצא שיש חשש שלבסוף יבא לאיסור ב"י וכו'. וכן ביאר הפני יהושע והפמ"ג בראש יוסף, ובתוס' ר"פ הביאו מהר"י מפאריש שתיירץ בדבריו דיש לחוש שמה ישכח, ולכן צריך לבדוק שלא יעבור איסור, והמהר"ם חלאה כתב דרש"י נקט חידא מתרתי [זהו כדברי המאירי שאף לפירוש רש"י שהבדיקה בשביל שלא יעבור בבל יראה, מ"מ חז"ל לא פטרוהו שמה יבא לאכול, והיא תקנה מאוחרת כמו שתקנו ביטול], וע"ע ברע"ב שכתב ליישב וכפי שביאר דבריו בתר"ט, וע"ע בר"י מלונגל ונימוקי", ועוד האריכו המפרשים ליישב מהגמרא בדף ו: כמשי"ש החת"ס והשפ"א והקה"י ס"א, וע"ע בח"י תלמיד הרשב"א ועוד בצל"ח ופמ"ג בפתחה כוללת פסח ב' ובסי' תל"א, והדברים ארוכים ונפלאים, תן לחכם וכו'.

הצורך בבדיקה וביטול גם יחד: והראשונים כתבו שמן התורה בביטול בלבד סגי, ורק מדברנן צריך בדיקה, ושני טעמים עיקריים בדבר, א. שמה יטעה ויבא לאוכלו [כן כתבו התוס' ותוס' ר"פ בשם ר"י, וכן הביא הר"ן בשם י"א, וכ"ה בר"ש משאנן ור"ד בונפיד בשם רבו הרמב"ן, וכ"כ הריטב"א ומאירי ומהר"ם חלאה, וכ"ה ברא"ש רפ"ג דפסחים ועוד]. ב. שמה לא יבטל לגמרי בליבו [כן כתב הר"ן בהלכות (אבל בחידושים הביא רק טעם א')], ועד"ז עוד ביאורים, דהתור"פ הביא בשם ר"י מפאריש שיש חשש שמה ישכח לעשות ביטול, כיון שאינו מעשה אלא דיבור ואתי למשתלל, ולכן אמרו לבדוק, ובמעשה יזכר, והר"י מלונגל ביאר החשש שמה ימלך על ביטולו ויחשבנה לאכילה, ע"כ, וכל אלה הם שייכים לטעם ב' שהחשש הוא מפני הביטול שלא יעשה או שלא יעשה כהוגן.

ויש להוסיף ולבאר: בטעם א' שהחשש הוא שמה יאכלנו (וכמש"כ בדף ו: שמצא חמץ כופה עליו כלי, ולקמיה בדף י: בככר בשמי קורה), שביארו התוס' שחוששים משום שחמץ לא בדילי אינשי מיניה כל השנה ולכן יש חשש שמה יאכלנו, וא"נ מפני שראינו שהתורה החמירה בו מכל האיסורים ולהרחיקו בבל יראה וכו', וכן החמירו גם חכמים (תוס', וכע"ז באהע"ז סימן ב' בח"מ סק"ה ובהגר"א), וכן לטעם ב' שהוא מחשש שמה לא יפקיר באמת, ובשו"ת רע"א ח"א סכ"ג הקשה שהרי בפיו הוא הפקיר, וכתב שביטול אינו הפקר ממש רק גילוי דעת מה שבליבו עיי"ש, וכמדומני שעפ"ז מטי"ן בי מדרשא החילוק בין רש"י לתוס' בגדר הביטול אם זה הפקר שהוא כמו הקנאה לעולם, כיודע הצדדים בגדר הפקר בעלמא, או שהוא היסח דעת, וכעין הצד לומר בהפקר שהוא יאוש ולא הקנאה, וע"ע ברע"א שם, ועוד אפ"ל עפ"ד המפרשים שהבאנו לעיל בגדר הביטול, ודו"ק. [ולפי דברי הר"י מלונגל (הנ"ל) ניחא בפשטות שהחשש הוא שמה ימלך על ביטולו ויחשבנה לאכילה, ומשמע שבמחשבה בעלמא חוזר בו (וברע"ב) משמע שבנטילת החמץ חוזר ונאטר בב"י וב"י, וזה כמו כל הפקר המבואר בחו"מ סי' רע"ג שיכול לחזור בו כל שלא זכו בזה, ובדברי הרק"ש (סי' ע"ט) משם ריצב"א כתב שאף בחמץ שביטל אם אח"כ דעתו לאוכלו הרי חוזר וזוכה בו, וכ"כ הפו' להלן סי' תל"ד שמתעם זה יש לבטל שנית ביום אע"פ שביטל בלילה, ומבואר שבמחשבה בעלמא זוכה בו, אמנם שם זו מחשבה הניכרת מתוך מעשיו].

ועל פי האמור כתבנו בפנים שבשביל להנצל מאיסור אכילה הצריכו חז"ל גם בדיקה וגם ביטול, וכנזכר, ובה גם ניצלים מאיסור בל יראה, וכפי שביארנו שצריך ב' דברים, א'. בדיקה. ב'. ביטול. ויש לבאר, שמלבד הבדיקה צריך גם "ביעור החמץ", והיינו לבערו מן העולם, כמו שמבואר להלן (בסימן תל"ד והלאה) לאבדו ע"י שריפה וכדו' [או במכירת החמץ לגוי], אבל מאחר והבדיקה היא צורך הביאור [וכמבואר בסימן תל"ב ובאחרונים ובמשנ"ב שם סק"ג, שמפני זה מברכים בבדיקה על ביעור חמץ ולא על בדיקת חמץ], לכן חילקנו הדברים לשתיים.

117. כן הסכמת הראשונים וכמו שהבאנו לעיל, והבאנו מדברי המפ',

מקום שלא בדק, יש אומרים שאינו מברך, אבל אם נשאר איזה מקום שלא בדק, וכגון שעדיין יש חורים וסדקים הצריכים בדיקה, או שיש חשש שהכניסו שם חמץ שוב אחר בדיקתו, הרי זה מברך, ויש אפשרות להניח פתיתי חמץ למוצאם, ואז יכול לברך לכתחילה¹²¹.

ב. זמן הבדיקה בליל י"ד הוא מצאת הכוכבים¹²², וכפי מנהג העולם הרי זה כעשרים דקות או יותר אחר השקיעה, ונכון שיהיה לפחות חצי שעה אחר השקיעה, והנהוגים כשיטת רבינו תם הוא כשבעים ושתיים דקות אחר השקיעה, אמנם הנהוגים לחשוש לרבינו תם רק משום חומרא במוצאי שבת וכדומה, יבדקו כמנהג העולם¹²³.

בעת הצורך שזמנו דחוק יכול להתחיל לבדוק קודם לכן בבין השמשות, אבל ימתין עם הברכה עד צאת הכוכבים, ואז יברך וימשיך לבדוק עוד קצת¹²⁴.

ג. צריך לבדוק בתחילת הלילה מיד, ולא להמתין [אפילו כשאינו מתעסק בדברים אחרים]¹²⁵, ומכל מקום אין צריך להקדים את זמן תפילת ערבית יותר מכל שנה¹²⁶.

ואם הגיע ליל י"ד ועדיין בני הבית לא סיימו את הנקינות, כמו שמצוי, אעפ"כ יתחיל לבדוק את החמץ, ובנתיים יזדרזו בני הבית לסיים את הנקינות¹²⁷. והחכם עיניו בראשו, לעזור לבני ביתו בערב בדיקת חמץ, ולהורותם מה צריך לעשות, וכך לא יתעכבו בזמן הבדיקה¹²⁸. ובכל אופן, יזוהרו ביותר מן הכעס¹²⁹.

ד. אדם שיודע שבליל יד בניסן לא יוכל לבדוק את החמץ, ויש לו אפשרות לבדוק בליל י"ג ובשאר לילות שלפניו, או לבדוק ביום ארבעה עשר, עדיף לבדוק ביום ארבעה עשר ולא קודם לכן¹³⁰, אך יזהר שלא ישבח, ויתקרב זמן איסור חמץ.

ואמנם מצאנו להפריח ועוד מפרשים שפירשו שיש קפידא בתחילת הזמן, אולם ז"א פשוט, ושפיר י"ל שאם אכן אין חשש שיתרשל או ימשך מותר, וש"ד בשו"ת מחקרי ארץ ח"א סי' כ"א אותיות ח"ט' ובסוה"ס שדן בזה, והביא בזה מחלוקת ראשונים שמכנגד להראב"ד הנ"ל ודעימיה מוכח בכמה ראשונים שאין בזה קפידא בעצם הזמן, כהאר"ח בשם ר"פ וכן הרשב"ץ שהשוה לתפילת ערבית, ושכ"מ מהריטב"א והרי"צ גיאת ומאירי שדנו להתיר באופנים מסוימים שאין חשש שימשך, וכ"מ בספר המכתם ועוד שהביאו דברי הראב"ד הנ"ל, ואעפ"כ הביאו דברי המתירים באופנים מסוימים שאין חשש של שמא ימשך.

ועיין להגר"ז (בקו"א לסי' תל"א) שהאריך לבאר שדעת רוב הראשונים שעיקר מצות בדיקת חמץ בתחילת הלילה ואפילו כשאין חשש של שמא ימשך, ומ"מ גם הוא פסק בסי' שלא לבטל שיעור קבוע, ע"כ. וכבר העיר עליו במגן האלף (ח"א סט"ו) שמאחר ולדבריו הוא נקרא עבריון באיחור זמן הבדיקה, א"כ אין להתיר אפילו שיעור לרבים, ורק להמגי"א שהביא את הראב"ד י"ל דלזריות בעלמא, עיי"ש. ומ"מ י"ל כן שפיר שאף להראב"ד נמי אינו אלא לזריות מטעם שלא יתרשל או ימשך, אבל אין זה נחשב שמבטל את עיקר זמן המצוה, וכ"מ מפשטות דברי השו"ע שפסק שאם התחיל לא יפסיק, ולא חשש להא דמתאחר תפילת הזמן, למרות שגם הוא כתב שיש לדקדק לבדוק "בתחילת הלילה", וה"ט דמי"מ בטעם חשוב הקול, ואינו אלא לכתחילה, ויש עוד להאריך בזה מדברי ה"ב ובדברי הפרי"ח והגר"ז ושי"א, ואכמ"ל.

ומדברי הרבה אחרונים נראה שחששו להחמיר בזה לבדוק בתחילת הלילה, וכמו שהבאנו מדברי הב"ח ופרי"ח ודעימיהו, וכן נקט המשנ"ב וביה"ל ד"ה ולא יאכל, אך אין זה פשוט כאמור [ואגב, יש לדקדק לכאורה בד' המשנ"ב היאך כתב במשנ"ב שמוטרע טעימה בעלמא, ואינו כמו אכילה האסורה קודם הבדיקה, הרי מ"מ אינו לכתחילה להתעסק בדברים אחרים, וי"ל זה נחשב כמו צורך הבדיקה, כדי שתהיה דעתו מיושבת עליו וכדומה, ולכן כתב ביה"ל דמי"מ שהיה הרבה אינו נכון].

126. כגון ביהכנס' שמתפללים חצי שעה אחר השקיעה א"צ להקדים קודם לכן, ואף הנהוגים 45 ד' אחר השקיעה יכולים להתפלל בזמן ואח"כ לבדוק, וכן ראינו שנוהגים [ומש"כ הפי' שהמתפללים בציבור יתפללו "תחילה" מקודם, היינו תחילה וקודם לבדיקת חמץ, ולא קודם לזמן, ומה שכתב המג"א ראה מהטור סי' רל"ה שטרח לקבצן וכו', ועיין מחה"ש שגם זה אינו אלא לדוגמא שלא מטריחים ציבור, אבל אין זה הכוונה שגם כאן ישנו את הזמן, רק לומר שלא מטריחים ציבור, למרות שיש איזה עדיפות באופן האחר], ועצם הדבר שמתפללים קודם בדיקת חמץ יבואר להלן סוה"ס.

127. כן הביא בספר הלכה של פסח ע' כ"א בשם הגרש"א, עיי"ש. אולם לכתחילה אין לעשות כן, כיון שצריך לנקות כראוי קודם הבדיקה, ובעיקר יש להקפיד שלא יהיה הבדוק טרוד מהנקינות, וכגון שהוא צריך להתכופף ולחפש תחת הארונות וכדו', והרצפה רטובה, וכן שלא יחליק, וכל זה הם דברים שטורדים אותו, והרי הוא מגרע בבדיקה הראויה, וכן לא יעשה. שו"ר גם באול"צ (פ"ז סוף ס"ו) שמן הראוי שיבדוק כשהבית מסודר, מפני שבלא זה קשה לבדוק.

128. ולא יקוץ בזה, כי הוא חלק ממצות הביעור כתקנת חז"ל (עיין סו"ס תל"ג), ועוד דיש בזה חסד, וכבר כתב רבינו מהר"ח שצריך החסד שעושה האדם נמדד לפי מה שהוא עושה בביתו קודם האחרים.

129. עיין באול"צ הנ"ל, שמלבד איסור החמור של הכעס, וההפסד התלוי בו [וכמש"כ בזה"ק ובכתבי הארי"ו ועוד שעשוי ככעס אחד להפסיד טובה הרבה חו"ן], עוד בה בלילה הזה שאנו מכוונים לבער את החמץ הרוחני שבקרבו (עיין בנוסח היה"ד, ובדברי היעב"ץ, ובכ"ח סי' ת"ל אות ד'), ואף אם אירע לו יעצור עצמו, ולא יוסיף לכוועס על כעסו, ובתפלה להסיר שטן מלפניו ומאחוריו.

130. כנ"ל,פ' דהגם שהוא לאחר זמנו הראוי לו, וגם הוא ביום שאין הנר מאיר יפה, מ"מ עדיף ביום מפני שהוא שייך לזמן תקנת חכמים, והראה שהרי הבדוק קודם לכן אינו מברך על הבדיקה (כמבואר בשו"ע סימן תל"ז גבי המפרש והיוצא בשי"א), ואילו הבדוק ביום ארבעה עשר מברך על הבדיקה (כמבואר בשו"ע סימן תל"ה גבי מי ששכח ולא בדק בלילה), ועל כרחך שזה עדיף, ופשוט (וראה מעין זו בענין אחר כתב בשבט הלוי ח"ט סי' קי"ח גבי עדיפות בין שליח בזמנו לבדיקה בעצמו קודם לכן), ודו"ק.

איברא שזה אינו מוסכם שאינו מברך על הבדיקה בתוך שלושים, שהרי דעת הב"ח ופרי"ח ועוד שמברך על הבדיקה תוך שלושים, וביה"ל (סימן תל"ז ד"ה ולא) הביא שגם בחי' הריטב"א כתב כן בשם הרא"ה, אך הרי מאידך הכל בו כתב שלא מברך, וכן פסק הרמ"א (שם). וכן הסכימו המג"א ושי"א כמש"כ המשנ"ב שם, וכן הלכה, וממילא יוצא שבדאי יש עדיפות בכך.

גם י"ל בלשון הרמב"ם (פ"ב הי"ט) גבי היוצא לדרך והמפרש שאם דעתו לחזור אפילו קודם לפסח צריך לבער, שמא תתאחר ביאתו עד תוך פסח או בין השמשות (וה"ד בטושו"ע סימן תל"ו), ולכאורה למה לא

שם, ויש לפלפל בזה בדקדוקים, ואכמ"ל. ועי"פ הרמב"ם (פ"ב ה"ג) כתב שבדוקין ומשבתין את החמץ "בלילה" מתחילת ליל י"ד וכו', וכ"מ בתשו' הרא"ש (כלל י"ד ס"ג) וכמש"כ החק יעקב סק"א, וכן הוא פשוט לשון השו"ע (ס"א) שבתחילת ליל י"ד בודקין את החמץ, וכ"כ הרבה אחרונים כמובא במשנ"ב ובכ"ח שם אות ה' שיש לבדוק רק בצאת הכוכבים, דלא כהחולקים.

123. פשוט שהנהוגים כר"ת ינהגו גם כאן כר"ת לבדוק בתחילת הלילה, דמאי שנא, והרי נתבאר לעיל שהתקנה לבדוק "בלילה" ליל י"ד דוקא [ואף שאנו רואים שכבר מתחיל החושך מצאת הכוכבים שלנו, כ-40 דקות אחר השקיעה, והרי כל מטרת הבדיקה בלילה שבני אדם נמצאים בבתיים ואור הנר יפה לבדיקה, אולם כבר הקשו המפ' בדומה לזה על עיקר שיטת רבינו תם בעלמא שסובר שהוא אחר זמן רב, והרי לפי המציאות כבר חושך, ותירצו בכמה אופנים, וה"נ נתרץ כן, ועי"פ די לנו שכן תקנו חז"ל לבדוק "בלילה", ודו"ק].

אמנם במועדים זמנים (ח"ג ס' רפ"ו) כתב שגם רבים הנהוגים כשיטת ר"ת אינם ממתנים לזמן זה, והביא שגם הגר"ז מבריסק שהיה נוהג כר"ת לא נהג כן בזה, עיי"ש. [וכיוצא כ' גם בהל' חנוכה גבי זמן הדלקת הנרות]. אולם הדבר פשוט שהנהוגים כן מדינא כר"ת צריכים לחוש לזמן ר"ת, וכ"כ הגרש"א בהליכ"ש (פ"ה ס"י). אך כ"ז כשהם נוהגים כר"ת גם לקולא, עכ"ל. ולענ"ד יש גם מי שחושש לר"ת רק לחומרא, אבל הוא מחזיק בזה ע"פ "ר"ן" שגם לו כן ע"פ שיטת הראשונים והשו"ע ודעימיהו נמי ימתין לזמן ר"ת, ולא כשהו חומרא בעלמא [ההסימן לדבר אם בשעת הדחק הוא מיקל כר"ת], ואף אמנם שיש לצרף דעת האומרים שאפשר לבדוק קודם הלילה (וכ"ד הגר"א במעשה רב), אולם כאמור לעיל שאין כן דעת רוב הראשונים והשו"ע ובפרט לענין ברכה, ובפרט שאינו לעיכובא, ולכן ימתין לזמן ר"ת.

[ואגב, המשנ"ב בכ"מ כידוע נקט כמו ר"ת, ולכאורה כאן מוכח שאינו כן, שהרי כתב בסק"א שיבדוק תיכף אחר צאה"כ שיש עדיין קצת מאור היום, ע"כ. ואם הוא כר"ת הרי אין אור, ולכא"ו י"ל לפי האמור לעיל שיש מקום לומר שבנידוד' שתלוי באור הנר יפה לבדיקה ובני אדם מצויים בבתיים, א"כ סי' גם בצאה"כ שלנו, אולם ז"א במשמע, כי פשוט לשונו על "צאת הכוכבים" הידוע, אמנם כבר מצאנו בלא"ה שהמשנ"ב החליף שיטתו בזה כהגאונים או כר"ת, ויש ישובים וביאורים, ואכמ"ל].

והנהוגים כשיטת הגאונים, כידוע בא"י המנהג הוא שצאת הכוכבים כ-20 דקות אחר השקיעה (והוא לפי חשבון ח"י דקות למיל), אולם הבאנו בהל' שבת בסיומן מדברי הפו' שיש כמה שיעורים לזה, ועפ"ד הראשונים יותר מדוקדק שהוא תלוי לפי ראות העין, שזה כמו חצי שעה לדעת הרבה גדולים, או כששלוש רבעי השעה לחזו"א ודעימיהו.

124. עיין לעיל שיש מתירים להתחיל לבדוק גם קודם צאת הכוכבים בבין השמשות, ואף את"ל שלא כן, הרי מותר להתחיל לבדוק קודם לליל י"ד וכמו שהבאנו בסו"ס תל"ג עיין שם, אבל לברך לא יוכל לברך כיון שעיקר התקנה בלילה דווקא, ולכן יכול להתחיל לבדוק, ומה שבדוק לאור הנר כד"ן נפטר מבדיקה, ונשאר לו לבדוק רק השאר, ועל זה יכול לברך אפילו נשאר לו מקום קטן מאד [וגם את"ל שאפשר להתחיל לבדוק מביהש"מ, הרי אם שכח אדם לברך יכול לברך אחר שהתחיל הבדיקה].

ומיהו יש להזהר בדבר כשאין לו הרבה לבדוק, וכגון שכבר בדק הכל היטב כד"ן קודם ליל י"ד (וככל התנאים שכתבנו להלן סו"ס תל"ג), שלא יסיים הבדיקה קודם צאת הכוכבים שאז מפקיע עצמו מן הבדיקה, ואמנם אע"פ שגמר אדם לבדוק קודם לכן, חייב לבדוק ליל י"ד שלא תחלוף בין בדיקה לבדיקה וכמש"כ להלן סו"ס תל"ג, אך י"א שלא יברך, ועמש"ש, ולכן באופן כזה ימתין קצת לצאת הכוכבים.

125. נחלקו הראשונים בענין זמן בדיקת חמץ אור לארבעה עשר (כמש"כ ריש פסחים), האם יש קפידא שתהיה הבדיקה בתחילת הלילה, וכעין הדלקת נר חנוכה שזוהו זמנה (אמנם שם הוא בגלל שבזמן זה יש פרסומי ניסא ולא אח"כ, אולם גם כאן י"ל שזוהו תקנת חכמים, כעין מ"ש בפסחים ד: שיהיה דבר קבוע), או שכל הלילה זמנו הוא.

הראב"ד בתמים דעים (סימן רמ"ה) כתב שמש"כ "אור" לארבעה הוא ללמד שצריך להקדים את הבדיקה לתחילת הלילה, וכן הביא הר"ן (ריש פסחים) משמו, והטעם כדי שלא יתרשל, וכן הביאו עוד ראשונים כהמאירי ומהר"ם חלאוה (בפסחים ג:), ועוד, ונתבאר לעיל שיש שרצו לפרש בדבריו שגם קודם הלילה יבדוק בביהש"מ, ועמש"ש. וכן מדוקדק לשון הרמב"ם (פ"ב מחו"מ ה"ג) שכתב שמדברי סופרים בודקין ומשבתין את החמץ בלילה, מתחילת ליל ארבעה עשר וכו', ע"כ. ומוכח שיש קפידא בתחילת הזמן [וכן כתבו הב"ח ופרי"ח והגר"ז והגר"א, וכן הסכים הברכ"י סק"ג כהפרי"ח, ועוד הרבה אח' שהרמב"ם כהראב"ד בזה]. ועיין בב"י ובד"מ רה"ס ובפרי"ח ושי"א.

אולם מד' המרדכי ושאר פו' שנקטו הטעם משום שמא ימשך, משמע שאין קפידא בתחילת הזמן, ואפשר לומר שכן הוא הפירוש גם להראב"ד והרמב"ם ודעימיהו שהקפידו על תחילת הלילה שאין זה בגלל שזוהו הזמן בדווקא, אלא מטעם זה גופא של שמא יתרשל או שמא ימשך,

שמקדים מאד, הרי יכול להקדים שלושים יום קודם לכן, שגם אז הוא זמן בדיקה כמש"כ להלן סי' תל"ו). וידידי הגר"א רפאל הכהן תירץ שכיון שאוכלים חמץ עדיין אי אפשר לומר שיבדוקו מאז, ומה שהקשו בגמרא שיבדקו מוצרא, הכוונה לשעה רבעית שאז אסור באכילה].

אמר רב נחמן בר יצחק בשעה ששני אדם מצויים בבתיים בלילה ואור הנר יפה לבדיקה, ועיין בפרש"י שם, ומבואר שיש בזה ב' טעמים, א'. שמצויים בבתיים. ב'. שאור הנר יפה לבדיקה. וע"כ אחר שכן תקנו חז"ל לבדוק בליל י"ד חו' תקנה קבועה שאין לשנותה, וכ"מ בירושלמי (שם) שאין בדיקת הנר יפה אלא בלילה, ומוכח שא"א לעשות ביום בשום אופן, כיון שצריך בדיקת חו"ס לאור הנר, וזה א"א לעשות אלא בלילה.

וכבר נחלקו בזה הראשונים, שהר"ה ס"ל שאם רוצה לבדוק ביום י"ג רשאי ובלבד שיהיה לאור הנר, וכ"כ הרמב"ן במלחמות לדעת הר"ה, וכן הביא הר"ן שם דעה זו, וכן מבואר במ"מ (פ"ב ה"ד) שאפשר לבדוק מבכ"ע, אולם הר"ן שם פליג עליה דליתא וכמבואר בירושלמי הנ"ל, וכ"כ הרמב"ן והראב"ד שם, וכן המאירי ור"ד בונפיד ומהר"ם חלאוה וריטב"א ועוד, וכתב הב"י (סימן תל"ג) שכ"מ ברא"ש וטור ורי"ו, עיין שם (וע"ע בב"י וד"מ ר"ס תל"א), וכן הלכה.

ואכסדרה שנבדקת היטב גם ביום לכא"ו אפשר לומר דלכו"ע שרי, כמו שאמרו בפסחים (ח). אכסדרה לאורה נבדקת, ועיין בפרש"י שם, וכ"כ בחי' ר"ד בונפיד שם שרק בדיקה לאור נר ביום לא מהני, משא"כ אכסדרה שאינה צריכה נר, אולם ברא"ש (פ"א ס"א) מבואר שאף אכסדרה אינה נבדקת לאורה, אלא אם היה טרוד ולא בדק בלילה, וכמש"כ בירושלמי (שם), וכ"כ רי"ו, וכן משמע ברמב"ם (פ"ב ה"ד) שאין לבדוק לאור החמה וכו', ורק אכסדרה שאורה רב אם בדק לאור החמה דיו, וכ"ה בסמ"ג וסמ"ק וה"ד בב"ח, ומשמע שאינו לכתחילה, וכבר האריכו בזה הכס"מ ולח"מ ועוד רבים בדעת הרמב"ם, וע"ע בזה ביד אהרן ושכנה"ג ופרי"ח וברכ"י בסיומן תל"ג שהאריכו.

ובשו"ע (סימן תל"ג ס"א) כתב שאם עבר ולא בדק ליל י"ד כשבדוק ביום י"ד לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר, ואכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה דיו, ע"כ. ונחלקו האחרונים בהבנת השו"ע האם הקפידא לכתחילה היא בזה שבדוק את האכסדרה לאור החמה ולא לאור הנר, כמו שצריך להיות לכתחילה, ורק בדיעבד עלתה לו, וכמש"כ בברכי יוסף ובחקת הפסח סק"ב ושכ"מ בסמ"ג, או שהקפידא היא בזה שלא בדק ליל י"ג תתקנת חכמים, ומכל מקום אחר שעבר ולא בדק בליל י"ג כשבדוק ביום א"צ נר, וכן כתבו רוב האחרונים כיעוין בט"ז ומג"א ומ"ק ופרי"ח ושו"ג וחק יוסף וגר"ו ומקו"ח ועוד רבים, וכמו שביארנו שם בר"ס תל"ג.

לסיכום: אין לבדוק למצות בדיקה קודם ליל י"ד, אלא רק בליל י"ד ולאור הנר, ואם לא עשה כן ונשאר לו לבדוק אכסדרה די לו לבדוק אותה לאור היום וא"צ נר.

121. עיין להלן בענין אופן בדיקת חמץ כהלכתו (בסו"ס תל"ג) שנתבאר שמי שבדק הכל קודם ליל י"ד צריך לחזור ולבדוק, מב' טעמים, א'. שלא תחלוף בין בדיקה לבדיקה. ב'. שמא לא בדק יפה, ונפ"מ היכן שבדק יפה, שבאופן זה חוזר לבדוק רק מטעם שלא לחלל בבדיקה, ובאופן זה נחלקו הפו' אם הוא מברך או לא, וכמו שכתבנו שם. ונראה שראוי לחוש ולא לברך דסביל, והמברך בכל אופן יש לו ע"מ לסמוך, ומ"מ מן הסתם כשלא בדקו היטב או שיש ילדים המסתובבים עם חמץ הרי שבכל אופן צריך לבדוק, וממילא מברך בשופי.

וכבר פסקו כן המשנ"ב וכה"ח (ר"ס תל"ג) שאם בדק לאור הנר ובלילה, כלומר ליל י"ג וכדו', א"צ לחזור ולבדוק (וכל שכן שלא יברך אם רוצה להחמיר), אבל אם בדק ביום י"ג אפילו לאור הנר צריך לחזור ולבדוק ומ"מ לא יברך, ובכל אופן אף לדידיה הוא דווקא כששמר וזהו שלא להכניס חמץ, הלא"ה לא, דהא לא יצא י"ח בבדיקה כתיקונה.

122. הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סימן רמ"ה) כתב טעם למש"כ במשנה (ריש פסחים) "אור" לארבעה עשר בודקים, ללמד שיקדים לבדוק בתחילת הלילה כשיש עדיין אור היום ואינו חושך, ע"כ. וה"ד בר"ן (שם), והיה טעמו כדי שלא יתרשל, ולכן אמרו "אור" ל"ד לישנא מעלייתא ולא "ליל י"ד" (וכ"ה במאירי ובמהר"ם חלאוה ג).

ויש לדון אם כונתם לבדוק קודם הלילה בבין השמשות או בצאת הכוכבים דווקא, והב"ח (סימן תל"א) הביא מדברי המהר"ל ומנהגי טירנא שכתבו שצריך לבדוק דווקא בלילה ממש, והעיר עליהם מדברי הראב"ד שהובא בר"ן ורי"ו (בנתיב ה' ח"א) וכתב שבדאי הם לא ראו דברי הראב"ד, ע"כ. והיינו שהבין שלדעת הראב"ד צריך לבדוק קודם הלילה, וכ"מ במג"א והפרי"ח וחק יוסף ועו"א, אולם הברכ"י (סק"ג) העיר על הח"י שמופרש בראב"ד בתמים דעים שם בהמשך דבריו שצריך לבדוק "בלילה" ממש, דשמואל דתנא לילי לפרושי למתניתין אתא, ועל כרחך שצריך לבדוק בתחילת הלילה, עיי"ש. וכן העיר הא"ר על הב"ח ושכ"מ בח"י, עיין שם. וכן נראה מדברי הר"ן שכתב "בתחילת הלילה", ומאידך רי"ו כתב שהוא סמוך לתחילת הלילה, וכבר דקדקו בזה הפמ"ג (בא"א סק"א) ובחקת הפסח למהר"י טייב (סק"א) ושכ"מ בלשון רבינו מנוח עיין



ה'. אם אי אפשר לו לבדוק חמץ בעצמו, כגון שהוא חולה, או שהוא במקום רחוק, וכדומה, צריך לשכור אדם שיהיה שליחו לבדוק את החמץ¹³¹, ולהלן בסימן תל"ב יבוארו דיני הבדיקה על ידי שליח, ולהלן בסוף סימן תל"ד יבואר דין ביטול על ידי שליח.

לימוד מלאכה, אכילה ושאר עיסוקים קודם הבדיקה

ו'. אסרו חכמים להתעסק בעיסוקים אחרים קודם בדיקת חמץ, וכמו שיבואר להלן¹³². ודע, שגם מי שלא בדק בלילה מאיזו סיבה, אסור להתעסק ביום בשום ענין עד שיבדוק, וכמו שיבואר להלן בסימן תל"ה¹³³.

ז'. הדברים האסורים קודם בדיקת חמץ הם כדלהלן¹³⁴:

א. מלאכה, מכל סוג שהוא¹³⁵, ואם היא דרך עראי ואין חשש שישתהה, מותר¹³⁶.

ב. אכילה, ודווקא פת יותר מכביצה. אבל עד שיעור כביצה או פירות אפילו הרבה, מותר¹³⁷. וכן שתיה הרבה מותר¹³⁸.

ג. תספורת, בין הראש ובין הזקן¹³⁹.

ד. מרחץ להזיע ושאר עניני מרחץ¹⁴⁰. אולם מרחץ בבית דרך עראי, מותר¹⁴¹.
ה. עיין במלאכתו, וכן עיין בעסקיו, או בחשבונותיו, וכן סחורה¹⁴².
ו. דין בין בעלי הדין, וכדומה¹⁴³.
ז. יציאה לדרך, אפילו על דעת לחזור¹⁴⁴.
ח. שינה, אפילו עראי¹⁴⁵.
ט. לימוד תורה, יבואר בהלכות הבאות. וכן תפלת ערבית יבואר להלן.

ודע, שאם העמיד שומר שיזכיר לו לבדוק חמץ, מן הדין אפשר להקל בחלק מהדברים, ובלבד שלא ישתהה הרבה. ומכל מקום למעשה אין לעשות כן גם אם מעמיד שומר, אלא אם כן במקום צורך. ועיין בהערה¹⁴⁶.

ח'. כל הדברים הנזכרים לעיל, יש אומרים שאסור לעשותן כבר מחצי שעה שקודם זמן בדיקת חמץ, ויש אומרים שאינו אסור אלא מזמן בדיקת חמץ. ובפרט בלימוד תורה אין להמנע אלא מצאת הכוכבים¹⁴⁷. ולהלן יבואר דין התחיל בהיתר אם צריך להפסיק.

כתב שגם באופן שיגיע ביום יש חשש ועדיף לפני כן [ואמנם גם אחר חצות שכבר נאסר החמץ לא כתב הרמב"ם שעדיף כן, אלא תלה הכל בבין השמשות, ולרוב הראשונים איסור בל יראה ובל ימצא הוא רק מליל פסח], ואינו מוכרח.

אמנם יש לכאורה להעיר על כל זה מדברי המשנ"ב (סימן תל"ג סק"א) גבי הבדוק בליל י"ג לאור הנר, שא"צ לחזור לבדוק, ובשעה"צ (אות ה') הביא חבל אחרונים (פרי"ח הגר"א והלקט וח") שכתבו שאפילו לכתחילה יכול לבדוק לאור הנר בליל י"ג, אם מתכוון לשם בדיקה, וגם מה שהעירו בזה מצד שהוא מפסיד הברכה, ועי' בחק יוסף שמברך בגלל חדר אחד, ומשרא שרי, עיי"ש. ועכ"פ מוכח שמותר לכתחילה לעשות כן לבדוק בליל י"ג, אולם על כורחניו שאינו לכתחילה, שהרי זה נגד דברי חז"ל, וכל מה שיכול להועיל לכתחילה הוא כדי לחסוך לו את בדיקת כל הבית, ועכ"פ כל דברי המשנ"ב שם אינו לכתחילה אלא במי שבדק כל י"ג (או שזה רק חלק מהבית ולכתחילה מפני ההכרח). ועי' בחק יעקב, אבל לכתחילה בודאי שעדיף ביום מאשר בלילה.

131. חמד משה ה"ד בכה"ח (אות ז'), וכשהוא נמצא כאן יש אפשרות שיבדוק קצת בעצמו, והאחר ימשיך את הבדיקה (וכמו שמבואר להלן סימן תל"ב).

ודע עוד, שכאשר יש אפשרות שהאדם יבדוק בעצמו אבל לא בזמנה הראוי בליל י"ד, עדיף גם כן שימנה שליח לבדוק בזמן, וכמו שכתבנו להלן ר"ס תל"ו, ואמנם שם המדובר שזה עדיף מאשר שיבדוק קודם י"ד, שהרי שם אין מברכים קודם י"ד, אבל כאן אם יכול לבדוק ביום הרי יכול גם לברך, אלא שמ"מ הוא מבוטל את זמן הראוי לבדיקה, ועיין לעיל (בהלכה המתחילה צריך) שיש להקפיד לבדוק בתחילת ליל י"ד (וה"ז כעין מש"כ הפו' במי שמתאחר בהדלקת נרות חנוכה), וגם הרי הוא עוסק בדברים האסורים לעשותן קודם הבדיקה, ועי' בר"ס תל"ו בהערה, ודון לנידוד, שבכל אופן עדיף ע"י שליח בזמן, מאשר שיבדוק בעצמו שלא בזמן.

132. עיין פסחים (ד). גבי איסור לימוד תורה קודם הבדיקה, שמא ימשך וימנע ממצות הבדיקה, עיי"ש ובמפרשים, ובמ"מ (פ"ב מחור"מ ה"ג) בשם התוספות הוסיף גם איסור אכילה, וכ"כ בהגה"מ (שם) בשם סמ"ק, וכן הוא במדריכי (סימן תקל"ב), וכתב הב"י שהוא פשוט וק"ו מלימוד, עיי"ש. וכמו"כ מלאכה ג"כ אסורה מ"קו מלימוד, ונראה שהוא הדין שיש לאסור בשאר הדברים המזכירים בפו' בהל' תפילת שחרית ס"י פ"ט ובהל' תפלת מנחה סימן רל"ב ותפילת ערבית סימן רל"ה, כגון תספורת ומרחץ וכו', וכמו שנפרט להלן.

ובטעם הדבר מבואר בגמרא הנ"ל שהוא מחשש דשמה ימשך, אולם ישנו עוד טעם לפי המבואר בראב"ד וברמב"ם, מפני שזמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה לכתחילה, ואין לבטלו, אמנם עיין לעיל בסעיף א' בהלכה המתחילה צריך לבדוק בהערה ראשונה מש"כ בזה.

133. יבואר להלן ס"י תל"ה, ונוכח במשנ"ב כאן, ובכה"ח אות י"ב משם הא"ח.

134. כללנו בזה הרבה פרטים שחלקם נזכרו כאן בסימן תל"א, ורובם נזכרו בפוסקים להלן ס"י רל"ב וגם בסי' רל"ה לענין קודם התפילה. (וזאת כמש"כ המשנ"ב, וכן בכה"ח אות י"ג שכל הדברים שזכרו בסי' רל"ב הם בכלל האיסור גם כאן). וכאן יש ב' נידונים, א. האם יש לחוש שמא ימשך, כמו שכתבו הראשונים. ב. מצד שהוא מבוטל את התקנה של חז"ל שיבדוקו בתחילת הלילה, ולדעת כמה ראשונים מיד בתחילת הלילה צריך להזהר בזה, וכמו שהבאנו לעיל (בס"א), בהלכה המתחילה צריך, אך נתבאר שם שבמקום צורך יש להקל, לפי הענין.

135. בשו"ע שלא עסקו "בשום" מלאכה, ועיין בהערה הבאה.

136. יש לדון בדבר במלאכת עראי, האם גם זה אסור, או דווקא שקובע עליה, כעין מש"כ השו"ע והפ"ו בהל' שבת (סימן רנ"א) גבי מלאכה בערב שבת, שדווקא בקובע עליה אסור, אבל דרך עראי שרי, עיין שם. ועיין גם במג"א בהל' תפלת מנחה (סימן רל"ב סק"ו) שכתב שגם כל מלאכה או חשבון כיצא בזה, וכתב הפמ"ג (שם סק"ו) דהיינו מלאכות כיצא בזה שעשוי להמשך אחריהם (ועי' שם שבמנחה קיל טפי מבחינה מסוימת, עיי"ש. אולם מבחינות אחרות מבואר בפ"ו שיש חשש טפי במנחה). וכ"ה במשנ"ב (שם סק"ט), ועי' שם. וכן בביה"ל (שם ד"ה לבורסקי) העיר מדברי המהר"ו דמשמע שבכל מלאכה אסור, וכתב להקל בזה במקום צורך, עיי"ש. ועוד בא"ח. וה"נ י"ל בנידוד שבמקום צורך יש להקל במלאכה שאין בה חשש שימשך אחריה, ודווקא קודם שחרית החמירו טפי אפילו בדברים שאין בהם התמשכות בעסקים, משום שאין ראוי לאדם להתעסק בחפציו קודם התפילה, וכמש"כ בברכות (יד). ובראשונים. ולכן אפילו במנחה וערבית מותר, וה"ה בנידוד קודם בדיקת

חמץ. ומה שכתב השו"ע שאסור ב"שום" מלאכה, יתפרש דהיינו שום מלאכה "כיוצא בה" שיש חשש שישתהה, כלומר בין מלאכת כפיים, ובין מלאכה של חשבון ופרמקטיא וכדומה.

ואמנם עדיין יש לדון מהטעם השני שכתבנו לעיל שתחילת הזמן הוא מתחילת הלילה, אך כתבנו שם שנראה שבמקום צורך יש להקל (ובפרט שרבים חולקים ע"ז, והוא מילתא דרבנן). וא"כ ה"נ במקום צורך יש להקל, אך לכתחילה אין להשתהות בזה, וכעין מה שכתב הביה"ל שלהלן בהערה הבאה.

137. כ"כ במשנ"ב (סק"ו) ובביה"ל, ובכה"ח (אות ט"ו) עפ"ד המג"א שדינים אלו כדן אכילה קודם מנחה, ובשו"ע (סו"ס רל"ב) מבואר שלטעום פירות מותר (אפילו הרבה), וכן פת כביצה מותר, ע"כ. ובכה"ח (הנ"ל) הוסיף בשם הפמ"ג שחמשת מיני דגן אסורים כמו פת אם אוכל יותר מכביצה, ע"כ. ויש לבאר שזה דווקא בפת הבאה בכסנין, אבל כתבשיל שאין שייך בו קביעות סעודה [פתיתים, מקרונים, כוסכוס, קוגל וכדומה, וכן מיני חטיפים שאין בהם תואר לחם ולא שייכים לקביעות סעודה], מותר אפילו הרבה, וכמש"כ המשנ"ב (בסימן רל"ב סק"ד) משם דה"ח. [ועי' להלן בסוף ההלכה שיוהר מ"מ שלא ישתהה].

138. פשוט. ומה שכתב הכה"ח (הנ"ל) דה"ה לשתייה, ודווקא כביצה ולא יותר שמא ישתכר, עיי"ש, היינו במשקה המשכר, אבל שאר משקאות אין חשש אפילו הרבה, וכמש"כ המשנ"ב סו"ס רל"ב ושי"א.

139. כן מבואר בסימן רל"ב, וה"ה כאן שאסור תספורת קודם זמן המצוה, ובודאי אין חילוק בין ראש לזקן, וסיבת החשש שם הוא שמא ישבר הזוג, ולפי"ז כתבו האחרונים שאם יש לו כמה זוגות מספריים [ואפילו שתי זוגות] מותר.

ובזמנינו שיש מכונות נראה שג"כ יש לאסור, שהרי יש חשש שהמכונה תעצר מפני קלקול או חתיפול וכדו', ואף שכיום הוא נעשה בתספורת מהירה, ולכאורה י"ל שמותר (ועיין קצוה"ש כו, טו), ז"א מוכרח, וגילוח זקן שהוא דבר תדירי אצל העושים כן, ונעשה במהירות אפשר דשרי, ואף קודם שחרית היה מקום לדון, ואמנם שם יש לאסור למעשה הפלני שהוא עיסוק קודם תפילה שלפניו בגמ' וראשונים לאיסור (וכ"כ להלכה בהליכות שלמה תפלה פ"ב מהגרש"א שהדבר אסור, וכ"כ באול"צ ח"ב פ"ו ס"ט), מ"מ בנידוד שהוא חשש של שמא ימשך י"ל דשרי, ועדיין צ"ע דשמה יארע קלקול במכונה, ויהיה טרוד לסיים הגילוח.

140. עיין בסי' רל"ב שמדובר להזיע, והא"ח כתבו דה"ה כל עניני מרחץ.
141. כידוע שמרחץ כיום שונה מזמן קדום, שהרי האידנא אין חשש של שמא יתעלף, ומפני זה יש שהקילו גם קודם שחרית כיעוין בשבט הלוי ח"ט ס"א ועו"א, ועי' להגרש"א בהליכ"ש שם רפ"ב, וה"ה כאן אם מרגיש צורך להתרחץ כגון שהיה בדרכים או עסק בצרכי החג ורוצה להתרחץ מותר.

142. כן מבואר במשנ"ב ס"י רל"ב סק"ט בשם הא"ח ועוד, וה"ה כאן שאסור להתעסק בדברים הטורדים, שמא ימשך.

143. עיין בסי' רל"ב.

144. עיין בסי' פ"ט ועוד, והנה כאן ודאי שא"א לצאת לדרך, שהרי מתבטל מהמצוה, אך המדובר הוא גם כשהו לזמן קצר וחוזר אסור.

145. עיין בסי' רל"ב-רל"ה, והנה בלילה הדבר חמור מאד מפני אונס שינה, ולכן אפילו שינה עראית אסורה (וכמש"כ בגמ' פ"ק דברכות, וכ"ה במשנ"ב ס"י רל"ה סק"ו). שהרי החשש ברור שירדם ויתבטל מן הבדיקה (ועי' במשנ"ב בסי' רל"ה סק"ו ובסי' תרצ"ב סק"ט), ואפילו שומר כתבו הפו' דלא מהני, דערבך ערבא צריך [וגם סמוך ללילה יש להזהר].

ואם הוא מניח את ראשו על השולחן, שמניח ידיו וישן עליהם, לכאורה אין שייך בזה חשש שמא ירדם ויתבטל, אולם עדיין נלענ"ד שיש לחוש שמא מרוב עייפות הוא ילך בעודו מנומנם וישן על המטה, או בשכיבה על הספסל, ויתבטל [אך מסתבר שכל זה בעיני מאד, אך הוא תליא, שמי שעייף עושה כן, ובשבילו אסור, ומי שאינו עייף כ"כ לא יעשה כן], ולכן יש לאסור.

146. הנה מצאנו שיש דברים שמועיל להם שומר, וכמו שהזכירו הפו' בסי' פ"ט רל"ב רל"ה, וכך יש לדון גם כאן, וכ"כ האחרונים כאן הביאים בכה"ח (אות ט"ו), ודימו זאת לשומר בהטיית הנר בסי' ער"ה.

וראשית יש לבאר, שאין זה מועיל בכל הדברים, כגון בשינה דערביך ערבא צריך, ושמה ירדם, וכמו שמצאנו בפו' שם. אולם נראה שכל זה דווקא בזמן שדרך בני אדם לישן, ואינו תלוי בלילה ממש, ולכן במקום שרגילות לישן בשעה 10-11 יכולים להיות שומר בתוך הזמן הזה וכל מקום לפי ענינו, וש"ד באו"ח ספינקא וכן בהש"פ עמוד ס' שהביא כמה ספרים שכתבו כן שאם הוא עייף מאד מותר לישן מעט וימנה שומר, ובתנאי שהשעה מוקדמת ובני אדם נעורים.

וכן יש לדון גבי מרחץ שהרי יש חשש שיתעלף, אולם בפו' בסי' רל"ב מבואר שגם בזה מהני, וצ"ל שאין זה התעלפות כ"כ אלא לשעה קטנה, ואח"כ השומר יזהירו, אך שם המדובר במנחה, אבל בלילה שהוא חשש שמא ירדם, וכאמור שגם השומר בחשש זה שמא ירדם, אי"כ ה"נ יש לאסור, אי"כ בזמן שדרך להיות נעורים, וכנ"ל.
וכן לגבי אכילה גדולה שיש חשש שכתוב לא יועיל שומר, וכמש"כ המשנ"ב בסי' רל"ב גבי קריאת השמש שלא מועיל, ואפשר דה"ה שכל שומר לא יועיל לזה, ואינו מוכרח.

וכן יציאה לדרך לא שייך שומר, אף שאפשר שיצלצל אליו להזכירו, מ"מ פעמים שיש עיכובים.

וכן יש לדון לגבי תספורת שהרי יש חשש שיהיה טרוד כשישבר המכונה, אולם בפו' בסי' רל"ב מבואר שלכל הדברים שמוזכרים שם מועיל שומר, ובכלל זה גם תספורת, וי"ל שמ"מ יש גבול לטירדא והוא יזכיר לו, ונמצא ששומר לא מועיל בשינה בזמן שינה (ואפשר דה"ה במרחץ כמשנ"ת), ולא ביציאה לדרך וכדו'.

[ויש לבאר עוד הערה חשובה, ששומר זה שמועיל, הוא דווקא כשהוא אחראי להמתין עד שהוא יעשה את מצותו, שהרי פעמים שהשומר מזכיר לאדם, והוא עדיין טרוד בעסקיו, ואומר לו שהוא כבר הולך לעסוק במצוה, ושוב שוקע בעניניו עד שישכח].

שנית יש לבאר בכל זה, שאף שיש אופנים שמועיל שומר, מכל מקום אין לסמוך על זה אלא לזמן מועט, וכמו שכתב המשנ"ב ובביה"ל כאן כיוצ"ב לענין מה שהתירו טעימת פירות וכדומה, ומכל מקום אין להשתהות בזה, שהרי כאן המצוה היא בתחילת הזמן, וכמו שכתבו הרבה פוסקים [וכמו שהבאנו לעיל בהלכה המתחילה צריך], ויתירה מזו כתב שרק בחצי שעה שקודם הבדיקה מותר, אבל כשהגיע זמן הבדיקה בלילה אסור אפילו מועט [וממילא אסור גם בשומר], ואכן בכה"ח (הנ"ל) אחר שהביא דברי האחרונים שאם העמיד שומר מותר, כתב דהיינו דווקא כשצויה לחבירו להזכירו ולהפסיקו מיד כשיגיע זמן התחלת הבדיקה, ע"כ. ומוכח שכל דין שומר הוא רק לפני זמן הבדיקה, אולם י"ל שהוא לשיטתו שפסק הכאה' דפליגי על השו"ע בהתחיל בהיתר (להלן בסוה"ס), אבל להשו"ע משמע שאין בזה קפיידא.

והנה להלן כתבנו שיש אומרים שבחצי שעה שקודם הבדיקה מותר הכל, ולפי דעתם אין נפ"מ בכל הדינים הנזכרים לעיל (ורק המג"א לשיטתו שאסור בחצי שעה שלפני הבדיקה, הוצרך לפרט איזה דברים מותרים שאין בהם חשש שימשך, כאשר מבואר בסי' רל"ב), אולם נראה שיש צורך בפרטים הנ"ל גם לסוברים שהאיסור הוא רק בלילה, והיינו לפי מה שכתבנו (בהלכה המתחילה צריך בהערה ועוד), שאף לסוברים שיש קפיידא בתחילת הזמן בליל י"ד אינו לעיכובא כ"כ, וכל שכן לדעת רבים האומרים שאין קפיידא בתחילת הלילה דווקא, ולכן במקום צורך כגון שהוא רעב, ורוצה לבדוק בישוב הדעת, יכול לטעום מעט פירות או פת פחות מכביצה, וכן אם הוא מלוכלך ורוצה להתרחץ וכדו' מותר, כיון שהוא דבר מועט ולצורך הבדיקה. וכן נפ"מ נוספת באופן שאי אפשר לו לבדוק עתה מאיזו סיבה, שגם הוא אסור בכל העיסוקים (כמש"כ הכה"ח אות י"ד בשם הבי"ד), שמ"מ מותר לו בכל הדברים הנז' באופנים המותרים שנתבארו.

לסיכום: במקום צורך כגון שהוא רעב וכדו' מותר לו לאכול דבר מועט כנוכר [ומצוי בערב פסח שחל בשבת שנוהגים שבכורות מתענים ביום כו']. ואם הוא עייף מאד, יכול לישן מעט וימנה שומר, ודווקא כשהוא זמן שאין רגילות לישן, והחכם עיניו בראשו לסדר כל עניניו מראש לקיים המצוה כתקנה.

147. הנה מדברי הגמרא והראשונים מבואר שאין איסור אלא מזמן בדיקת חמץ. א. בגמרא (שם) אמרו דלא ליפתח באורא דתליסר נהי אביסר, ופרש"י ליל יציאת י"ג שהוא כניסת י"ד, ע"כ. ומכ"ז משמע שהוא בדווקא בלילה, וכן דקדק הפמ"ג (במש"ז סק"ב). ב. בטור משמע שבלילה דווקא אסור, וכ"כ הגר"ז בקו"א, וגם משאר כל הראשונים משמע שדוקא בלילה אסור. ג. בב"י סוה"ס מבואר בהדיא שרק בלילה אסור, ועי' בשר האלף ומגן האלף סק"ב ועוד בא"ח, וכן פשטות השו"ע בסוה"ס שאם התחיל מבעו"י א"צ להפסיק, ומשמע שהוא זמן ההיתר כל עוד שהוא מבעוד יום (ולא בחצי שעה קודם כמו שפירשו האחרונים), אולם זו אינה ראייה, ד"ל דלענין הפסקה לא מחייבים אותו אלא כשהגיע זמן הבדיקה ממש, ולא בזמן נוסף שהוא קודם דקודם, והוי סייג בעלמא, ואין בכוחו לחייב להפסיק.

ומאידך הנה הרבה אחרונים כתבו לאסור אף בחצי שעה קודם לכן, וכמו שהביאו להלכה המשנ"ב (בסק"ה, וכ"מ בסק"ו). ובכה"ח (אות י"א) ואת כ"א). ובחק יעקב (אות ג') לחלק יצא בין שאר מילי דעלמא שאסור,

ט. גם אדם שאינו יכול לבדוק מאיזו סיבה, כגון שאין לו נר לבדיקה, או שהבית נעול ומחכה שיביאו לו מפתח, או שיבואו לקחתו לביתו וכדומה, גם הוא אסור בכל העיסוקים הנזכרים לעיל, ואף על פי שישב בטל [אלא אם כן אינו מצפה שיוכל לבדוק בלילה כלל], ועיין בהערה¹⁴⁸.

י. בעל מלאכה או חנות, וכדומה, צריכים לסיים את המלאכה הם והפועלים, וללכת לביתם לבדוק כדין, ובדיעבד כשיש צורך יכולים למנות את אשתו או איזה שליח שיבדוק בעבורם, והם יכולים להמשיך במלאכתם¹⁴⁹. וצריך שהשליח יסיים את כל הבדיקה כדין, ולא ישאיר איזה חלק לבעל הבית¹⁵⁰. [וכן הדין לכל מי שצריך לעשות איזה דבר האסור קודם הבדיקה].

ורב המוכר חמץ לרבים, ובאו אליו למכור את החמץ, יכול למכור להם, וטוב למנות אחד מבני ביתו שיהיה שומר להזכיר¹⁵¹.

יא. אסור ללמוד כליל ארבעה עשר קודם שבדק את החמץ, ואפילו מי שיש לו זמן קבוע ללימוד¹⁵², ואפילו שהוא לימוד קצוב¹⁵³, ואפילו דבר שלמד כבר, וכעת הוא רק חוזר¹⁵⁴, ואפילו בלא פלפול¹⁵⁵. ואפילו אדם שאינו נהנה מאותו לימוד¹⁵⁶. וכן כל סוג לימוד אסור¹⁵⁷. אבל מותר למורה הוראה לענות לשואלים, בדבר שאין צריך עיון ולפי הענין.

יב. גם אם אין לו אפשרות כעת לבדוק מאיזו סיבה, אסור ללמוד ולהתעסק בדברים אחרים¹⁵⁸, אבל מכל מקום אפשר לו לקרוא תהילים¹⁵⁹, וכן יכול ללמוד בהלכות בדיקת חמץ, וכדומה¹⁶⁰. אמנם כשיהיה לו אפשרות לבדוק חייב לבדוק מיד כשאפשר, ולא להתעסק בשום דבר.

יג. שיעור תורה לרבים המתקיים בכל לילה אחר תפילת ערבית, יש לדחות אותו לתחילה לאחר זמן בדיקת חמץ, ואם יש חשש שהציבור לא יחזרו לשיעור, יש מתירים ויש אוסרים, והמיקל יש לו על מה לסמוך¹⁶¹, אך לא יעסקו בפלפול המושך את לב הלומדים¹⁶². ויותר טוב ללמוד הלכות פסח¹⁶³.

אבל תלמוד תורה מותר, עיי"ש. אך אין ראייה לדבריו, דממה נפשך הוא, וכבר העירו בזה בא"ח, ועיין בכה"ח שם שכתב לאסור אף בלימוד ואפילו קודם חצי שעה, אולם המשנ"ב (שם) הביא דברי האוסרים, זולת בשומר שיזכיר לו לבדוק, שאז שרי לכו"ע, ואח"כ הביא דברי המתירים כל שלא הגיע זמן צאת הכוכבים.

ולדינא, הגם שהרבה אחרונים כתבו לאסור, אולם מאידך הרבה מתירים, וכך מורים דברי הראשונים כנ"ל [וכאמור שכ"מ בדברי הבי"ו, וא"כ הגם שהמג"א כתב לפרש בשו"ע שגם חצי שעה קודם לכן אסור, וכ"כ עו"א, עיין בכה"ח אות י"ב ובאות כ"א, אך כאמור שבבי"ו ל"מ כן], וא"כ בודאי שיש לסמוך ע"ז טפי לדינא, ובפרט בלימוד תורה, שהגם שלא מצאנו סמך ברור לדעת הח"ו ודעימיה, מ"מ כדי שלא יבטל מתורה בודאי יש להעמיד על עיקר הדין שמוותר, כל שלא הגיע זמן צאת הכוכבים.

אמנם בעיקר הדברים העירוני להקשות דמה הדין בכלל בכל זה, הרי בלאו הכי אסור חצי שעה מקודם הלילה משום תפלת ערבית, וכמש"כ להלן סי' רל"ה, וצ"ל בהיכי תמצוי שיש מי שיזכיר לו את התפלה ולא את הבדיקה, כגון במקומות שיש שמש המכריז תפלה, או שיש לו סימן כמו בכל יום שהוא מזכיר לו את התפלה, ולא יועיל להזכיר לו את הבדיקה שהיא פעם בשנה וכדומה, וצ"ע"ק שלא פירשו כן האחרונים, והרי קי"ל שזמן הבדיקה הוא מהלילה כמו זמן ק"ש.

148. עיין כה"ח (אות י"ד) בשם הבית דוד, שרק אם ודאי אינו מצפה מותר, עיי"ש. ובאופנים אלה שהוא מצפה אסור להתעסק אע"פ שהוא בטל, אמנם עיין לעיל שהבאנו כמה דברים המותרים לעשותם, וכמו כן יעוין להלן [בהלכה המתחילה] שיש דברים שמוותר לו ללמוד ולקרוא, עיין שם, וכן יש להתיר על ידי שומר, באופנים שנתבאר לעיל בהערה שלפני הקודמת, וצ"ע"ק לכאן.

149. לכתחילה צריכים לסיים המלאכה מפני האיסור של עשיית מלאכה כנ"ל, וגם אם הוא שם שומר אין זה מן הראוי כ"כ שבזמן שכל ישראל מקיימים מצות בדיקת חמץ יש קונים ומוכרים, ועיין בקובץ מבית לוי מש"כ בזה מהגר"ש וזנר (מלבד שמצוה בו וכו', אא"כ הוא סמוך על שולחן אחרים וכדו'), ומ"מ במקום צורך מותר.

ויש להוסיף: שגם במקום שיש צורך יכול להמשיך בעבודתו, זה בתנאי שעשה שליח לבדוק במקומו, ואם לא כן כתב באו"צ (פ"ז ס"ב) שחייב לסגור החנות, ע"כ. אמנם אם הוא ספרדי ראוי להתחיל מבעוד יום, וכיון שהתחיל בהיתר שוב א"צ להפסיק, כדעת השו"ע שיבואר להלן (והאו"צ כתב עצה זו להלן לענין לימוד תורה, משום שבדברי הרשות דעתו להחמיר כהרמ"א), ומ"מ לתחילה יש להשתדל לקיים המצוה כתיקונה. ובכל אופן לא ישתהה וכמו שיבואר להלן. והטוב שיעשה שליח את אשתו או איזה אדם [ולהלן סי' תל"ג יבואר דין מי שמוכר דברי חמץ בליל י"ד].

150. שהרי כל שנשאר לו מקום לבדוק נמצא שעדיין רובצת עליו חובת הבדיקה, ופשוט שאסור בכל הדברים הנ"ל, והנה בתשובות והנהגות (ח"ב סי' רי"ה) כתב שאם הוא משתוקק לבדוק בעצמו יאמר לשליח להשאיר לו חדר אחד שלא יבדוק, וכשיבא לביתו יבדקהו בברכה, עיי"ש. והיינו אם השליח בודק הכל ובתנאים יגיע בעל המלאכה, י"ל שזה מותר ובתנאי שימנה את השליח להשגיח, שאם הוא לא הגיע שיזכיר לו לבדוק כדין שומר או שיבדוק הכל בעצמו, אבל אם השליח הולך אח"כ לענייניו, בודאי שאסור לו לעסוק בשום דבר עד שידע שהכל בודק או עשוי להיות בודק.

151. עיין בשעריים המצוינים בהלכה סי' ק"א ס"ג, וכע"ז כתבנו להלן בענין לימוד הלכות פסח.

152. בפסחים (ד.) היא צורבא מרבנן לא לפתח בעידיה וכו', ופרש"י לא יפתח בעידיה, היינו שלא יתחיל בגירסא, אם קבע עת לתורה בלילות לא יתחיל להתעסק בשמעתתא, ע"כ. והיה מקום לומר שדווקא אם קבוע לו זמן אסור, אבל אדם שלא קבוע לו זמן לימוד, אלא שבמקרה רוצה ללמוד מותר, ומשום שבקביעות יש חשש יותר שימשיך אחר שהוא רגיל בכך, ובפרט אם הוא רגיל בכך כל הלילה, אבל באופן שאינו רגיל בכך אין כ"כ חשש שימשיך, ובפרט אם אינו אלא לזמן מועט. וש"ר בריטב"א (פסחים ד.) שדוקק כן מלשון הגמ' דלא לפתח ב"עדידיה", שזה משמע שרק בדרך קבע אסור, אבל בדרך עראי לעיוני בעלמא מותר, עיי"ש. אולם שאר המפרשים לא כתבו כן, אלא אדרבה לרבותא הוא, שאפילו מי שיש לו עת קבוע, ואין מן הראוי לבלט את הקביעות [ועיין בעירובין (סה): יז"ד ביממא ופרע בלילה, וכ"ה בשו"ע (ס"ו רל"ח)], אולם בודאי שלכתחילה יש לשמור את הקביעות בזמנה ולא לשנות, וכמש"כ בשבת (לג.) קבעת עיתים לתורה, וגם הגמ' בעירובין שם נקטה בלשון "הלוואה", אפילו הכי אסור ללמוד את קביעותו כשהגיע זמן הבדיקה, כי לכל זמן ועת, וכ"ה בשו"ע (סימן תל"א ס"ב) שאפילו אם יש לו עת קבוע וכו'.

ונמצא שבין אם זה לימוד קבוע ובין אם זה לימוד דרך עראי אסור, ואפילו שזה רק זמן מסוים קבוע ולא כל הלילה (וכל שכן אם דרכו

ללמוד כל הלילה, אף שכעת הוא חושב רק לזמן מועט מזה, שאסור). ועי' בהערות הבאות.

ולהלן נדון בכמה סוגי לימודים אם הם מותרים או לא, ויש להקדים כאן דלכאורה יש לומר דהכל אסור משום לא פלוג, וכעין מש"כ הפר"ח (אות ב') גבי שיעור לרבים המתקיים בליל בדיקת חמץ, שיש לאסור משום פלוג, כעין מש"כ (בסימן ע"ה) גבי קריאה לאור הנר וכו', עיי"ש. אולם הרי הכנה"ג ועוד רבים לא סברו כמותו (וכמו שיבואר להלן בהלכה שאחרי הבאה, בדין שיעור לרבים בליל בדיקת חמץ), ועל כרחק שחששו כן רק בדבר שיש בו חשש לאיסור דא"ו, ולא כאן שהוא רק חשש להפסד מצוה דרבנן של בדיקת חמץ, וש"ר שדנו בזה הא"ח בדברי הפר"ח הנ"ל, כיעוין בא"ר ובברכ"י ובאו"ח, ושם הזכיר את החילוק שכתבנו. וע"ע גם כיוצ"ב בדברי השו"ג שיושב בהערה הבאה, וכן מוכח מדברי כמה ראשונים שהבאנו להלן שחילקו איזה חילוקים, ואף החולקים לא דנו מצד לא פלוג אלא אם אכן במציאות יש חשש או לא, ודו"ק.

153. כן נראה מסתימת כל הפו', דהרי החשש הוא שמה ימשך, וה"נ ל"ש, ועיין להלן שאפילו בלא פלפול וכדומה אסור, וזה דלא כמש"כ השולחן גבוה (סק"ו) שכתב שנראה שאם יש לאדם קצבה בלימוד ללמוד דף או שניים מותר משום שאין החשש שימשך, ע"כ. דכאמור הפו' חששו גם לזה, וכן מבואר בגר"ז (ה"ד בכה"ח סוף אות י"א) שכתב לאסור בזה אפילו בחצי שעה שקודם זמן הבדיקה, אע"פ שיכול לגמור הפרק קודם צאה"כ, וזה מלבד החיסרון הנוסף לדעת כמה ראשונים ואח' שעיקר זמן הבדיקה בתחילת הלילה, והרי הוא מבטל אותו זמן.

154. הרי"ץ גיאת בספרו מאה שערים (ריש הל' פסח) כתב שדווקא בתחילת מסכתא לא לפתח, משום שכל ההתחלות קשות, ויש חשש שימשך, והובא במכתם שם, אולם המאירי הביא פירוש זה וכתב להשיב ע"ז שאינו כלום, כי כל שמועה אדם נמשך אחריה, וכ"ש הלומדים שנהנים מזה עיי"ש, ואכן כן סתימת השו"ע וכל הפוסקים, ופשוט.

155. עיין במג"א וחי"ו ועו"א, ה"ד בכה"ח (אות ט"ז), גבי ההיתר בלימוד קבוע בבהכ"ס צביבור, שזה מותר רק בלא פלפול, אבל בפלפול אסור, עיי"ש. ומבואר שבאופן האסור, גם בלא פלפול אסור, ואכן גם זה משמע מסתימת השו"ע וכל הפו'.

156. אף שבגמרא אמרו צורבא מרבנן לא ילמד וכו', היה אפשר לומר שדווקא תלמיד חכם שלומד ונהנה בלימודו יש חשש שימשך, אולם המון העם אסור, אולם זה אינו כדמוכח מדברי המאירי (הנ"ל) שכתב וכל שכן התלמידים וכו', וכ"מ מסתימת הפו' שאין לחלק בזה, אלא כל אדם בכלל האיסור.

157. כלומר בין תלמוד ובין הלכה ובין תורה נביאים וכתובים, כן משמע לי מסתימת הפו', ואף אמנם דלשון הגמרא הוא שמה ימשך ב"שמעתתא", וכן ברש"י נקט בגירסא, ועוד ראשונים, וכ"ש להרי"ף גיאת הנ"ל, וכך היה אפשר לפרש בשו"ע ופ"ו שנקטו "לימוד", אולם נלענ"ד שלשון לימוד מורה על כל לימוד שהכל הוא בכלל לימוד, ועיין בלשון הרמב"ם (פ"ב מחז"מ ה"ג) שכתב שאין קובעין מדרש (ויל"פ כמו בית מדרש ללימוד, וא"נ מדרש כמו מדרש הפוסקים, כעין ברכות סוף פרק ב', וש"ע סימן מ"ו), וכן החכם לא יתחיל "לקרות" בעת הזו, ע"כ. ומשמע כל קריאה בכלל, וש"ר לרבינו מנוח שכתב כן בהדיא שלא דווקא תלמוד אסור, אלא אפילו במקרא ושאר עניני חכמה, וה"ד חקת הפסח (אות ג'), ובכה"ח (אות י"ט), וע"ע להלן לענין קריאת תהילים.

158. כן יש לבאר, שכיון שהחשש הוא שמה ימשך, אם כן גם אם אין לו אפשרות כעת לבדוק, וכמש"כ בכה"ח (אות י"ד) בשם הרב בית דוד, כגון שאין לו נר, או שעדיין לא הגיע לביתו, ומחכה לרכב שיקח אותו וכדומה, אע"פ אסור שמה ימשך [זולת שרכב צריך לקחת אותו שהוא יזכיר לו כמו שומר, עיי"ש מש"ב סק"ז], וכ"ה"ג כתבנו בהל' חנוכה ועוד, ועמשי"ש.

וכשהוא ערכב או באוטובוס וכדומה, הלא בודאי יצטרך לעצור ואז ילך לבדיקת חמץ, ודוחק גדול לומר שחוששים שימשך אחר לימודו בעודו יורד מהרכב (וצ"ע על מי שלא כתב כן, וכמו שהבאנו שם בהל' חנוכה). וכמו כן גם באופנים שיש להתיר ואין חשש שמה ימשך וכמו שיבואר בהערות הבאות, מכל מקום אם יש לו אפשרות לבדוק הרי זה אסור, שהרי אין להשתהות מזמן הבדיקה, וכמש"כ הפו', ואפילו תפילת ערבית נחלקו הפו' האם יקדים, ודברינו הבאים אמורים באופן שאין לו אפשרות לבדוק מאיזו סיבה וכנ"ל, ש"מ"מ יוכל להתעסק בקריאת תהילים [ואף שאין קוראים מקרא בלילה, מ"מ כדי שלא יבטל לגמרי מותר, כמו שהתירו הפו' בעם הארץ שאין לו, אך עיין להלן שאפשר בהלכות בדיקת חמץ].

159. כן נראה שתהילים מותר, ואע"פ שכתבנו לעיל שגם לימוד תנ"ך אסור, שאני התם דמ"מ הוא לימוד, אבל תהילים נראה שהוא דרך תפילה ושרי, ואין בזה חשש כ"כ דשמה ימשך, וכמו שכתבנו הפו' להלן לענין תפלת ערבית קודם הבדיקה, אמנם יש לחלק שתפלת ערבית הוא דבר קצוב, משא"כ תהילים, מ"מ גם כשיגמור כל ספר תהילים מסתבר

שהוא דבר קבוע, וצ"ע"ע. [אמנם אם אכן יקרא תהילים דרך לימוד, אה"נ שהוא בכלל לימוד תנ"ך ואסור], ויותר טוב לעסוק בהלכות בדיקת חמץ וכדלהלן.

160. כן נראה שהעיסוק בזה יועיל לו שלא ישכח ממצות הבדיקה, וכעין מה שאמרו בקריאה לאור הנר (עיין לעיל סי' ע"ה), וכדך זה הבאנו בהל' חנוכה לענין לימוד קודם הבדיקה בהל' חנוכה, וה"ה כאן. [ואם כנים אנו בדימוי להל' הטית הנר כפי ע"ה, הרי שגם כל מה שקשור באיזה אופן שהוא מותר, וכן בהל' חנוכה מותר ללמוד כולם קודם ההדלקה, ולא דווקא הל' הדלקה עצמה, וה"ה כאן שיכול ללמוד כל הל' חמץ ועניניו].

אך ק"ק מדברי כל הפו' שהבאנו להלן בהלכה הבאה שדנו בענין קיום שיעור לרבים, ולא כתבו שיתעסק איתם בהלכות אלו, ומיהו זו אינה ראייה כ"כ, שכבר כתבנו בכ"מ דחזו"ן שלא נתנו עיצות, אלא דנו על השאלה כמות שהיא, ועוד דאמנם בזה אין שמה ימשך, מ"מ לדברי האוסרים יש חשש ג"כ על ביטול תחילת זמנה כהפר"ח, ויל"ב.

161. בשו"ת הראנ"ח (ח"ב ס"ו ע"ט) כתב שאין איסור אלא במי שיושב בביתו, שאינו מוכרח לקום ממקומו, שבוה חיישינן שמה ימשך, אבל כשלומד בבית הכנסת ודעתו לחזור לביתו אין חשש שימשך, ולכן חכם שמלמד לקהל שיעור קבוע יכול להמשיך בכך, וכן פסק בכנה"ג (כאן בהגה"ט) עפ"ד מהראנ"ח, וכן הוא במג"א (סק"ה) ועו"א, ה"ד בכה"ח (אות ט"ז), אולם הביא הכה"ח שם שהפר"ח חולק, וכ"מ בט"ז וחמ"מ, ע"כ. וכן במשנ"ב (סק"ז) כתב בפשיטות שדווקא ביחידות מותר, אבל הלומדים בבית המדרש מותר, כיון שבהכרח הם ילכו לביתם, עיי"ש. אמנם בשעה"צ פסק ע"ז מדברי הרמב"ם ופר"ח ועו"א, וכתב שמי"מ יש להקל בחצי שעה שקודם הזמן, ע"כ (אמנם במשנ"ב סתם בזה). ולהלן נעמוד בע"ז בדברי הרמב"ם והא"ח.

והנה האחרונים האריכו בזה ונבאר בקצרה, שבדברי מהראנ"ח ישנם ב' טעמים להיתר, א. שזה בית כנסת שאינם עשויים להשאר שם וצריכים ללכת לביתם [והביא ראייה ממש"כ הרא"ש פ"ק דברכות ס"ז והטור סי' פט"ד בשם ר"י שמה שכתב רש"י שלא ללמוד בבוקר קודם תפילה הוא דווקא במי שמתפלל במקום הלימוד, אבל ההולך לבהכ"ס מותר, עיי"ש]. ואדרבה זה ק"ו לכאן שילכו לביתם ולא ישארו בבהכ"ס]. ב. שבלימוד הרבים אם נדחה את הלימוד, לא יחזור לבהכ"ס ויתבטל השיעור [ואפילו לתפלה אמרו שאין מטריחין לקבצן, ושאינו תפלה שהוא בלומד לעצמו, ויעשה כן אחר התפילה]. ג. עוד טעם נוסף מבואר בדברי הגרי"ח בספרו רב ברכות שבלימוד הרבים יש להקל דרבים מדברי אהודי, ע"כ. [איברא שאין זו במשמעות כל הפו', דהא משמע שיש חשש שכולם ימשכו, מ"מ מצאנו כע"ז בפו' בענין תפילת מנחה וערבית בסימן רל"ב רל"ה, ויש מפוסקי זמנינו שס"ל שאפילו שתיים מותר, וזה בודאי אינו מותר כאן], ומ"מ כפי המציאות הרי ודאי יש פחד להמשיך ולעכב את הציבור, וכמש"כ כנה"ג דלהלן, והוא כעין תירוץ א', ודו"ק.

אולם הדבר קשה מדברי הרמב"ם (פ"ב מחז"מ ה"ג) שכתב שלא קובעין מדרש בסוף יום י"ג, וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת הזו, ע"כ. ומשמע שאפילו לימוד בריבים אסור, וכ"כ שם הכס"מ שבין לימוד לרבים ובין לימוד לעצמו אסור, ויש חידוש בכל אחד, עיי"ש. וכבר עמדו בזה הא"ח, וכתבו ליישב: א. ככנה"ג שם כתב שיש לחלק בין שיעור קבוע לקביעת עיתים לתורה, לבין שיעור שאינו קבוע, וכל היתרו של הראנ"ח הוא בקבוע בכל לילה, עיי"ש. ואמנם י"ל דלפי הטעמים שכתב הראנ"ח הרי גם בלא קביעות תמיד ג"כ מותר, אולם י"ל שבודאי יש איזה חשש שיטרדו בלימוד וכדו' למרות שעשויים לילך לביתם (כעין מש"כ הגר"ז סי' שיטרד בפלפול), ומ"מ לא ראו לאסור כשהו בקביעות, דאכתי אינו דבר שעשוי בודאי ליבטל, ומאחר ועשויים לילך די בכך, ושפיר י"ל כן שדברי הרמב"ם הם דווקא כשאינו קבוע [וכבר הבאנו לעיל מדברי רש"י (פסחים ד.) שמפרש שבקביעות בכל לילה חמיר טפי, אלא שאעפ"כ ס"ל שאסור בזמן בדיקת חמץ, והני מילי ליחיד אבל בציבור י"ל דשפיר דמי]. ב. עוד כתב הכנה"ג ליישב דהרמב"ם לא אסר אלא בחכם המלמד בביתו לבני שכונתו, או שבתיהם סמוכים שאין רה"ר מפסקת ביניהם, משא"כ במקום רחוק ודאי פחד הסובבים עליו, עיין שם. אמנם לעני"ד זה דוחק גדול להעמיד את הרמב"ם באוקימתא כזו, וש"ר שהעיר בזה הערה"ש סכ"ח, ועכ"פ בכס"מ הרי מבואר שבין שיעור בריבים ובין ביחיד אסור, ובהכרח כביאור ראשון של המהראנ"ח לחלק בין אם זה בביתו או בבהכ"ס.

והנה הפר"ח כתב להשיב על כל הנ"ל כיעוין שם מכמה טעמים, א. משום לא פלוג, ועיין לעיל בהלכה שלפני הקודמת בסוף הערה ראשונה שכתבנו ליישב. ב. שיש להקפיד על תחילת הלילה שהוא עיקר הזמן לדעת הראב"ד והרמב"ם, כיעוין שם, וא"כ גם בחכם המלמד לקהל אין זה רק שמה ימשך, אלא הפסד עיקר הזמן, ע"כ. ועיין לעיל בסעיף א' בהלכה המתחילה צריך לבדוק בהערה א' שכתבנו ליישב שאף לדבריהם אין זה



ובכל אופן יזכירו לציבור אחר הלימוד לבדוק חמץ שלא ישכחו¹⁶⁴.

ואם התחילו ללמוד לפני צאת הכוכבים, מותר לכתחילה להמשיך עד גמר השיעור¹⁶⁵.

י"ד. אם התחיל בלימוד או בעיסוקים אחרים מבעוד יום בהיתר, והגיע זמן הבדיקה¹⁶⁶, נחלקו בזה הפוסקים:

לדעת השו"ע - אינו צריך להפסיק, ובלבד שלא ישתה הרבה, כדי שיבדוק כראוי¹⁶⁷. ואם הוא רוצה להפסיק ממלאכתו תבא עליו ברכה, אבל בלימוד תורה רשאי להמשיך מעט¹⁶⁸.

לדעת הרמ"א - צריך להפסיק, כשהגיע זמן צאת הכוכבים¹⁶⁹, וכן הסכימו האחרונים, ובפרט בדברי הרשות¹⁷⁰.

ט"ז. התחיל באיסור, כשהגיע הלילה כתבו האחרונים שלכל הדעות צריך להפסיק¹⁷¹. ויש חולקים. ובפרט בלימוד תורה¹⁷². ומכל מקום אין להקל אלא בזמן מועט, כדי שיוכל לבדוק כראוי¹⁷³.

ט"ז. תפלת ערבית, צריך להתפלל קודם הבדיקה, בין אם הוא בציבור ובין אם הוא ביחיד¹⁷⁴, ואפשר להתפלל בזמן הראוי לכתחילה ואחר כך לבדוק¹⁷⁵.

סימן תל"ב ברכת הבדיקה הנהגות קודם הבדיקה

א. מנהג ישראל שזמן מה קודם בדיקת חמץ מניחים את הבית היטב, וכן מניחים עשרה פתיתים של חמץ קודם הבדיקה, וכמו שיבואר להלן סוף סימן תל"ג¹⁷⁶. ועיין בהערה¹⁷⁷.

ב. יש שנוטלים ידיהם לפני הבדיקה בלא ברכה¹⁷⁸, אם שהה בין תפילת ערבית לבדיקה¹⁷⁹. וגם בני הבית העוזרים בבדיקה, העומדים לצידו בעת הברכה¹⁸⁰. ויש המקפידים גם לטבול במקוה לטהרה קודם הבדיקה¹⁸¹.

ג. קודם הבדיקה, יש נוהגים לומר "לשם יחוד" המובא בסידורים¹⁸².

חמץ, ותלוי גם בשיטת הפי' אם זמן הבדיקה בשקיעה או בצאת הכוכבים, ויש מחלקים בין ציבור ליחיד, עיין משנ"ב סק"ח וכה"ח אות י"ח, והנה בציבור הדבר מוסכם שיש להתפלל קודם הבדיקה, ואף ביחיד נמי יש לנהוג כן מפני שתדיר קודם, ובפרט אם הוא נוהג תמיד להתפלל בציבור, ועתה אין באפשרותו להתפלל בציבור שבדאי יתפלל לפני הבדיקה שמה ישכח כמש"כ המשנ"ב והאח", ועוד שיש חשש שמה ישכח את התפילה דאידי דוטר מירכס וכ"ש בק"ש דאו', [ונראה עוד שאפילו במקום שמקיימים מנינים מאוחרים אין לסמוך על זה, אלא יתפלל ביחידות שלא ישכח, אא"כ יהיה לו שומר, או שזה קבוע וכדו' באופן שנחשב שומר, עיין בס"י רל"ב רל"ה].

175. עיין לעיל בסעיף א' מה שכתבנו בזמן הבדיקה, וכן המנהג שהמתפללים ערבית בזמנה (כ-20 דקות לאחר השקיעה, או חצי שעה וכו', כל חד כדאית ליה), ואח"כ בדיקת חמץ, וטוב למנות אדם שיוכיר לבדוק, עכ"פ כשמתפלל ביחיד.

176. שם יבואר שהדברים תלויים זה בזה, כלומר שמצד אחד חייבים לנקות היטב, שאם לא כן לא יוכלו לעמוד בבדיקת כל הבית כראוי בליל י"ד, ומצד שני אם הכל יהיה נקי ובדוק יש חשש שכבר נפטרו מן הבדיקה, ועי' הנחת הפתיתים חוזר ומתחייב, מלבד טעמים אחרים שישנם בצורך הנחת הפתיתים.

177. יש להעיר לאחר שנתבאר בסיומן הקודם שיש להזדרז בבדיקת חמץ שיהיה בתחילת הלילה, לצאת דעת כמה ראשונים שיש קפידא לקיים המצוה בתחילת הלילה, והנה א'. ניקוי הבית יש לעשותו הרבה לפני יום הבדיקה, כל אחד כפי צורכו [ואצל מרן החו"א ניקו את ביתו כמה בחורים בערב בדיקת חמץ, ואצל המון העם שיש הרבה חפצים, ובפרט במשפחות ברוכות ילדים, צריך לעשות כן הרבה לפני כן]. ב. הנחת הפתיתים, אפשר להניחם מבעוד יום, ובפרט שבני הבית הם שמניחים את הפתיתים, ולא הוא בעצמו (כמש"כ הח"י שם סק"ד), וכך יוכל לבדוק בתחילת הלילה. אולם אין בזה קפידא, והעולם מניחים הפתיתים סמוך לבדיקה, ואין בזה חשש מפני שהוא צורך הבדיקה, ומ"מ אם יש להם פנאי עדיף לעשות כן מבעוד יום, קודם בוא בעל הבית לביתו. [ויש טעם אחר שמחמתו עדיף להניח הפתיתים קודם ליל י"ד, וזאת כמש"כ בשו"ת מור ואהלות שאם מניח בליל י"ד לא אהני מידי, כיון שבליל י"ד הוא חלוט חייב הבדיקה אם כן או לא, ע"כ. אך ז"א מוכרח כלל, ומ"מ י"ל מצד הקדמת הזמן, ואף זה אינו בהכרח כנ"ן].

178. מנהג זה מקורו במהר"ל (והובא בב"ח ובמג"א רה"ס), וכן המהרש"ל (בתשו' סו"ס פ"ו), וכן הביאו ודנו בזה האח", כיעוין במשנ"ב וכה"ח רה"ס, עיין שם. והנה המשנ"ב כתב בלשון "יש אומרים שטוב לעשות כן, והכה"ח כתב בפשטות שיש לעשות כן, עי"ש. אכן בודאי שאי אפשר לחייב בזה, והעולם מקילים בכך, ואינו אלא מנהג חסידות, ופשוט.

וטעם הדבר כתבו האח"י משום נקיות, וביאור הדברים שאין זה סתם בגלל הברכה, כמו שבשאר ברכות לא עושים כן, וגם לא בגלל המצוה בדווקא, אלא ענינו בשביל טהרת הרגל (כמש"כ המהרש"ל שם, ויש בזה כמה נפ"מ וכדלהלן), והיינו שזה שייך למצוות הרגל, ויש לעשותה בטהרה, ואין לברך על זה כמש"כ הח"י והחמ"מ, שאינו חובה אלא משום נקיות.

179. כן נ"פ שאם מיד אחר ערבית בא לביתו לבדוק ולא הסיח דעת מידיו, אי"צ ליטול ידיים לכ"ע, שהרי הם נקיות, וכ"כ בערוה"ש ס"א.

180. עיין פמ"ג (ה"ד בכה"ח אות ב') שהעוזרים בבדיקה (כדלהלן ס"ב) גם הם בכלל זה, וכמו כן אם אין ידיהם נקיות פשיטא שצריכים ליטול בשביל עניית אמן, ע"כ. והיינו שיש כאן ב' דברים, א'. נטילה לנקיות כשאנים נקיות, שזה בודאי חובה ליטול בשביל עניית אמן, ועי' לעיל בשו"ע סימן ד' שגם בעלמא יש ליטול. ב'. נטילה לנקיות לטהרת הרגל הנ"ל, שהוא הידור נוסף, זה שייך לכל מי שמתעסק בבדיקה.

181. עיין כה"ח (סוף אות ב'), עי"ש. ולכן בבוקר של יום י"ג ילך למקוה. **הערה:** הבדוק קודם ליל י"ד (כגון שיוצא לדרך וכדו' להלן סימן תל"ו) כתב בהליכות שלמה (פ"ה דבה"ל כ"ט) שא"צ ליטול ידיים, מפני שלא תקנו אלא כשמברך, עיין שם. ואכן כ"מ מלשון הפי' שהוא קודם הברכה. אמנם י"ל דלהאמור שהוא משום טהרת הרגל א"כ ה"נ הרי הוא לצורך הרגל, וי"ל דמ"מ מוזמן רב כל כך קודם לכן ג"כ אינו בכלל זה, וי"ל ב.

לבישת בגד חשוב: יש עוד מנהגים קודם בדיקת חמץ, כגון לבישת בגד חשוב (מקו"ח, וכן נהג החת"ס), וכן לבישת חליפה וכובע, אמנם אח"כ כשמשתטח לבדוק כהוגן וקשה הדבר מסירים אותו, ומ"מ גם בברכה יש ענין דרך כבוד.

182. ראה כה"ח (אות ג') הנוסח.

רק כשהתחיל בזמן ההיתר, ולשיטתם מש"כ השו"ע מבעוד יום לא דווקא, והנה לדינא לכאורה יש לומר בזה ס"ס לחומרא, שמה שהתחיל להתחלה הוא דווקא בזמן ההיתר שהוא קודם חצי שעה שלפני הלילה, ואף את"ל שגם בתוך החצי שעה נחשב שהתחיל בהיתר, שמה הלכה כהטור והרמ"א שאם התחיל מפסיק, וכמו שעושים ס"ס נגד מרן לקולא, בדבר שלא גילה דעתו להחמיר בשני הספיקות, ה"ה לחומרא נאמר כן. אולם יש לדחות, חדא שהדבר תלוי במ"ה הפי' אם אומרים ס"ס לחומרא בדבר, שרבים אומרים דלעולם לקולא, ואף לפמ"ש"כ במקומו דבפשטות יש להחמיר בזה כל שלא מצאנו גילוי לדבר, מ"מ כאן משמעות הדברים נוטה יותר לקולא, וכן הוא פשוט דברי הב"י שהקפידא היא משחשיכה דווקא, וכ"כ בשו"ע, וכל שכן למג"א שמפרש שבכל אופן מיייר בהתחיל בחצי שעה, ודו"ק. ולכן נראה שאפשר להקל בזה שאף בהתחיל בחצי שעה שקודם הלילה אי"צ להפסיק.

167. לעיל בס"א בהלכה המתחילה צריך הבאנו מח' ראשונים אם יש קפידא שזמן הבדיקה יהיה בתחילת הלילה, ונ"ת שם דמ"מ לצורך יש להקל אבל אין להשתוות, והנה בנידוד לכ"ע אין להתעכב הרבה שהרי התורה ניתנה לקיים, ואם לא יבדוק כהוגן הפסיד במצוה.

168. הנה יש להסתפק בדעת השו"ע שאין צריך להפסיק, האם מ"מ יש עדיפות אם יפסיק [ובזה אף שבדעת השו"ע גופיה לא ברור, מ"מ למעשה אחר שיש חולקים ודאי שיש עדיפות, כהפמ"ג סימן ל"ב בא"א סק"ח ועוד], וביותר יש להסתפק בעוסק בלימוד שהרי אם יפסיק יש בכך ביטול תורה, האם ימשיך, או אעפ"כ עדיף להפסיק, ושו"ר שנחלקו בזה רבנן בתראי, שהבית דוד (ס" קנ"ה) נסתפק, ומהר"י טייב בחוקת הפסח (סק"ד) צידד שרשאי להפסיק דומיא דעוסק באכילה, וע"ע שם. ומהר"י נג'אר במועדי ה' (לד). מצדד שאינו רשאי להפסיק, ועיין בשו"ת מחקרי ארץ עמוד ק"מ שהביא בזה מח' ראשונים, וסיים בשם שו"ג בשם פסח מעובין שאם הוא לימוד שאינו קבוע ועשוי להמשך בו כדרך הת"ח עד חצי הלילה עדיף להפסיק, עי"ש. ומדברי הכה"ח שכתב להלכה כדברי האח"י שפסקו כהרמ"א, משמע שטוב שאף להשו"ע אין בזה חשש איסור, שאל"כ לא היה לו לומר כן נגד השו"ע דו חומרא דאתי לידי קולא, דמסיר אונן משמוע תורה וכו'.

ולסיכום: אם הוא באמצע מלאכתו, ומפסיק, תע"ב. אולם בלימוד תורה נראה דמקצר ועולה, כלומר יגמור הענין, ואז יפסיק (דיותר יש קפידא כשמפסיק באמצע ענין, דהא אין לתורה סוף), ובמקום שאין לו קצבה עדיף להפסיק ומשיך לאחר בדיקה, ועי' בריטב"א פסחים (ד). מש"כ דמקצר ועולה.

169. משנ"ב סוה"ס.

170. עיין כה"ח סוה"ס, ולדין כהשו"ע אין להחמיר בזה בלימוד תורה, וכנ"ל בהערה שלפני הקודמת, ואף בדברי הרשות עיקר הדין כהשו"ע, והכה"ח כדרכו בקודש חשש לחולקים לחומרא. ומ"מ טוב לחוש להרמ"א, ועי' לרבינו הגר"ח רב ברכות (ב, 1), ובכה"ח.

171. הנה בשו"ע כתב שאם התחיל "מבעוד יום" אי"צ להפסיק, ומשמע שאם התחיל משחשיכה צריך להפסיק, כיון שהתחיל באיסור (וכן משמע בלשון הב"י שהרגיש דמייירי שהתחיל בהיתר עי"ש), וכ"כ המג"א (סק"ז) ועי"א, ה"ד במשנ"ב סק"י וכה"ח אות כ"ב, אולם י"ל דהא ומג"א להלן (סוסק"ח) מפרש בשו"ע דמייירי בהתחיל בחצי שעה שסמוך ללילה, עי"ש, ולכאורה קשה שהרי זה התחיל באיסור, ומשמע דאעפ"כ יוכל להמשיך, וי"ל כעין מה שכתבנו לעיל, שאף שגם בחצי שעה אסור, מ"מ זו דרגת איסור אחרת, ובהתחיל בה אף שזה באיסור אי"צ להפסיק, אבל בזמן הבדיקה אה"נ שצריך להפסיק, ושור"י שכ"כ בחמ"מ אות ד' וביד אפרים על המג"א שם, ועי' גם בפמ"ג בא"א סק"ח, ומש"כ בזה עוד, ודו"ק.

172. כן כתבו מהראנ"ח ופר"ח, דמש"כ בשו"ע מבעו"י לא דווקא, ואורחא דמילתא נקט, וה"ד בחוקה"פ (סק"ד), ושכן משמע מהרשב"ץ בשם רבינו יונה, וכ"מ בריטב"א (פסחים ד), ואכן בת"ת יש קפידא יותר, עיין בהלכה הקודמת בהערה, ושפיר י"ל שלענין ת"ת דוקא לא יפסיק, ורק בשאר דברי הרשות ראוי להחמיר, שהרי יש כאן כמו ס"ס לחומרא, כהטור ורמ"א שצריך להפסיק, ואף את"ל כהשו"ע שמה רק אם התחיל מבעו"י אי"צ להפסיק וכמש"כ בב"י והאח". אך זה אינו מוכרח, חדא דרבים סוברים שלא אומרים ס"ס לחומרא בדבר, ואמנם ז"א פשוט, ומ"מ אחר שמשמעות כמה ראשונים להקל, ה"ז נוטה יותר לדינא, ומ"מ המחמיר תע"ב ק"ו ממה שנתבאר בהלכה הקודמת, אבל בת"ת י"ל שלא יפסיק אלא מקצר ועולה.

173. בריטב"א שם יקצר במה שאפשר.

174. האחרונים האריכו בזה מה יקדים תפלת ערבית וק"ש או בדיקת

לעיכובא, ובמקום צורך כזה שלא יתבטלו הרבים מהלימוד שפיר דמי, עי"ש. ועוד יש לפלפל (ועי' בדברי הפר"ח שם בדעת מרן השו"ע), ודי בכל האמור.

ולדינא הנה הבאנו פלוגתא רבתי, והוא מילתא דרבנן ושפיר יש לסמוך להקל כדעת הרבה אח", אמנם לכתחילה נראה שראוי להמנע, וישתדלו לקיימו אחר כך, אמנם אם זה שיעור חשוב לחיזוק הרבים הצריכים חיזוק במים קרים על נפש עיפה, יש להתיר לקיים השיעור לכתחילה.

162. כ"כ האח", ה"ד במשנ"ב ובכה"ח שם.

163. כן נראה ע"פ מה שכתבנו בהלכה הקודמת שבאופן זה אין חשש כ"כ לשמא ימשך, וממילא יצא בזה עוד דעת רבים מהפי' [ובאשר לביטול תחילת זמנה של הבדיקה שהוא בתחילת הלילה, כבר כתבנו לעיל שאין זה הכרח].

164. וכן ראוי שלא יאריכו הרבה, ואפילו באופן שהתחילו מבעו"י שכתב השו"ע שלא יפסיק, אעפ"כ כתבו הפו' שלא יאריך הרבה, וכדלעיל בשם השו"ג, וכל שכן שמדובר בהמון העם, שאם יקשה עליו עשוי להתרשל, ודו"ק.

165. כדעת מרן השו"ע (סו"ס תל"א), ועיין באול"צ (הל' בדיקת חמץ) דס"ל לטבול שיעור גם אם הוא קבוע, אך כתב עיצה להתחיל מוקדם ואז אי"צ להפסיק, עי"ש. ואף שנראה שזה היתר כדחיה ולא כהותרה, מ"מ אי שרי שרי.

166. בטור (סו"ס תל"א) הביא בשם רבינו יונה שאם התחיל ללמוד מבעו"י אי"צ להפסיק, וחלק עליו הטור דכיון שטעם האיסור כדי שלא יטרד בלימודו וישכח מלבדוק אין לחלק, ואפילו אם התחיל כבר פוסק, ע"כ. ובב"י כתב ליישב דמאחר שדין זה הוא מילתא דרבנן דינו להחמיר שלא יפתח, אבל לא להחמיר עליו שיפסיק מדברי תורה אחר שהתחיל בהיתר, ע"כ. [ויל"ד בלשונו שכתב "להחמיר" עליו, וכן כתב "מדברי תורה", ויבאר להלן]. וכבר מצאנו כע"ז להלן (סימן רל"ה) דעת הרבה ראשונים שאם התחיל בהתרת חגורה וכו' אי"צ להפסיק, אפילו שכל הלילה הוא זמנו, ועי' בפר"ח שכבר העיר כן ממה שמצאנו שם שאפילו בק"ש דאורייתא אי"צ להפסיק, ועיין בנה"ש מש"כ ליישב, עיין שם. ועי' בב"ח מש"כ בפלוגתא זו ומהרב"ח ושי"א, ואכמ"ל.

ומכל מקום לדינא בשו"ע (סו"ס תל"א) פסק שא"צ להפסיק, והרמ"א כתב שצריך להפסיק, ע"כ. וכ"פ הרבה אחרונים כדעת הרמ"א וכמש"כ הכה"ח (אות כ"ב כ"ג) עי"ש. והטעם כנזכר בטור משום שמ"מ יש חשש שישכח, ועיין במשנ"ב (סק"א) שכתב טעם אחר מפני שמבטל את עיקר זמנה של הבדיקה שהוא בתחילת הלילה, עי"ש. ויש להעיר שדבר זה הוא מחלוקת ראשונים אם עיקר זמנה בתחילת הלילה או לא, וכמשנ"ת לעיל בסעיף א' בהלכה המתחילה צריך, עיין שם. ומ"מ ק"ק שלא הזכיר טעם הטור עצמו, וי"ל שבא ללמדו עוד דבר נחוץ שיש בו נפ"מ להלכה, כדרך שכתב בביה"ל שאף במקום שמותר באין אופנים, יש להזהר שלא ישתהה (ועי' באול"צ פ"ו ס"א בביאור המח', ויל"ב).

ולדינא מצאנו כמה שיטות, א'. לשו"ע אי"צ להפסיק. ב'. לרמ"א והאח"י צריך להפסיק, כנ"ל. ג'. יש אומרים שבדברי הרשות צריך להפסיק אבל בלימוד אי"צ להפסיק, עיין בכה"ח ה"ד בכה"ח סוה"ס, וכ"כ עו"א ה"ד בכה"ח אות כ'. וכן נקט האול"צ פ"ו ס"ב. ד'. יש אומרים סברא בהיפך שדווקא בלימוד פוסק משום דמשכא שמעתתא, משא"כ בשאר מלאכות, וה"ד בכה"ח אות כ"ב לענין התחיל באיסור, וכ"כ עו"א ה"ד בכה"ח אות כ'. ה'. יש אומרים שאכילה חמורה יותר וכמש"כ הט"ו ה"ד בכה"ח שם, ומדברי רוב הפוסקים נראה שאין חילוק בכל זה, ונמצא שלפי השו"ע בכל אופן אי"צ להפסיק (וכ"כ המשנ"ב סק"ט, ועי' כה"ח), ולרמ"א בכל אופן צריך להפסיק (וכ"כ המשנ"ב סק"י, ועי' כה"ח).

מתי נחשב שהתחיל וא"צ להפסיק: ומתי הוא הזמן שנחשב שהתחיל בהיתר ושוב אינו פוסק, הנה בשו"ע כתב "מבעוד יום", ומבואר שכל עוד שהוא לפני הלילה מותר [ובפשטות גם בביה"ש"מ מותר, כיון שאכתי לא הגיע זמן הבדיקה, ועיקר הקפידא מוזמן הבדיקה, ולא מביה"ש"מ שהוא ספיקא, ובעלמא אזלינן לקולא, וא"כ מותר להתחיל ג"כ, וממילא אי"צ להפסיק], ובמג"א כתב דמייירי שהתחיל באיסור בחצי שעה, והרבה אח"י כתבו שמדובר שהתחיל בהיתר דווקא, כלומר לפני החצי שעה שלפני הלילה (וה"ד במשנ"ב סק"י וכה"ח אות כ"א), אולם לפמ"ש"כ לעיל די"ל שלדעת השו"ע אין חילוק בזה, אלא הכל תלוי אם הגיע הלילה או לא, אי"כ יתפרש הדבר כפשוטו שכל עוד שהתחיל "מבעוד יום" מותר.

ולסיכום: בדברי השו"ע יש לפרש שאפילו התחיל בחצי שעה הסמוכה ללילה אי"צ להפסיק (הן לרמ"א שהתחיל באיסור, ואף לפוסקים דעל כרחך זה בהתחיל בהיתר, מ"מ כתבנו לעיל שיש לומר שגם לכתחילה מותר בחצי שעה, ולא אסור אלא בלילה), אבל הרבה אח"י פירשו שמדובר



אין מברכים שהחיינו על מצות הבדיקה¹⁸³, אבל טוב לברך על פרי חדש קודם הבדיקה, דהיינו שיברך ברכת הנהנין על הפרי, וכן שהחיינו, ויכוין בברכה זו גם על הבדיקה, ויטעם מעט מן הפרי, ואחר כך יברך על מצות הבדיקה "על ביעור חמץ", ויבדוק¹⁸⁴.

ברכת הבדיקה

ד. קודם הבדיקה יברך אשר קדשנו במצוותיו וציונו "על ביעור חמץ"¹⁸⁵. ואם בירך "לבער חמץ" יצא¹⁸⁶. אבל אם בירך על בדיקת חמץ לא יצא¹⁸⁷.

ה. שכח לברך והתחיל בבדיקה, יכול לברך כל זמן שלא סיים את הבדיקה, אבל אם סיים את הבדיקה אינו יכול לברך¹⁸⁸.

דיבור

ו. אסור לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה. ואם עבר ודיבר, אזי: אם הם דברים שהם צורך הבדיקה, יחזור ויברך שנית, ואפילו אם הפסיק במלה אחת. אבל אם הם דברים שהם צורך הבדיקה, אינו חוזר¹⁸⁹.

ז. אחר שהתחיל את הבדיקה, גם כן טוב שלא ידבר בדברים אחרים, ואפילו בדברי תורה עד שיגמור את כל הבדיקה וגם הביטול, כדי שישים אל ליבו לבדוק היטב בכל המקומות שעשוי להיות שם חמץ¹⁹⁰. ואם הפסיק אפילו בדברים בטלים, אינו מעכב ואינו צריך לחזור¹⁹¹.

ובדברים שהם צורך הבדיקה מותר לדבר לכתחילה¹⁹². וגם דברים שאינם צורך הבדיקה, אם יש בהם צורך חשוב יכול לברך, כגון אם יצא ליפנות באמצע הבדיקה, יכול לברך אשר יצר, וכן אם רעב או צמא, מותר לכתחילה לטעום דבר מאכל או משקה ולברך עליו, וכן אם אין דעתו מיושבת עליו ורוצה לשתות קפה או תה, מותר¹⁹³.

ובכל אופן, לא יסיח דעת בדברים אחרים, ולא ישמע קלטות ודיבורים המסיחים את הדעת, ואפילו בדברי תורה¹⁹⁴. וגם העוזרים לבעל הבית בבדיקה ינהגו ככל האמור לעיל, שהרי הם צריכים ליתן דעתם לבדוק כהוגג¹⁹⁵.

ברכה על בדיקת חמץ בכמה מקומות

ח. אדם שיש לו כמה בתים שהוא צריך לבדוק, כגון שיש לו חנות וכדומה, והוא בודק תחילה בביתו, ואח"כ הולך לבדוק בחנות, מברך ברכה אחת ומכוון לפטור בה את כל המקומות, ואפילו אם הבתים רחוקים זה מזה לא יברך שנית, אלא בברכה אחת פוטר את כל המקומות¹⁹⁶.

שע"ת סי' פ"ז, עיין שם), ועוד הרבה. [ועיין גם בתשו' מהר"ח א"ו סי' י"ט שרבו אמרו לו שאין בזה הפסק, והוא השיבו שגם זה אסור כמו שאסור לדבר בין תפלה לתפלה, עיי"ש, וצ"ע שהרי כתבו הרבה ראשונים שהם מצוה אחת, וגם בעינינו שיהיו הוי"ה אחת, ועכ"פ כבר העיר ע"ז הרא"ש דלא מצונו הפסק אלא בין תפילין לתפילין משום שברכה ראשונה חוזרת גם על של ראש, עיי"ש. וע"ע ברי"ף ב"ה (יא, מדהרי"ף) ובר"ן שם], וכבר חלקו ע"ז רוב ככל הראשונים שאין בזה הפסק, כמו דיבור באמצע הסעודה, והגם רבנן בתראי, וכך פסק השו"ע להלכה [ומש"כ הט"ו סק"ג יש לעמוד על כל דבריו, וש"ד במו"ק ועו"א שעמדו עליו בזה, ואכמ"ל], והכי סוגיין דעלמא שאין בזה הפסק.

ומה שכתבנו שיגמור כל הבדיקה "וגם הביטול", כן כתבו רבינו מנוח ה"ד בחוקה"פ, וכ"כ בשבלי הלקט ה"ד בברכ"י, וע"ע שם בברכ"י, וכ"כ עו"א ה"ד בכה"ח אות כ"א [וכן הוא בתשובות הגאונים הנ"ל שכל ששח בין ברכה לביטול חוזר ומברך]. אמנם מלשון השו"ע ל"מ כן, הן ממש"כ עד שיגמור כל הבדיקה, וזה לא כ"כ קשה, דהביטול הוא תכלית הבדיקה, וכמש"כ הפו' לעיל לגבי הטעם שמברכים על "ביעור" ולא על בדיקה, עיין ל"ב, אולם מ"מ קשה ממה שכתב הטעם שלא יסיח דעת ויבדוק כל המקומות וכו', והרי טעם זה לא שייך לגבי הביטול, וי"ל שגם לגבי ביטול יש לחוש שלא ישכח מלבטל, שהרי מבואר בפסחים (ד): שתקנו ביטול אחר בדיקה משום שהוא דבר מסוים וקצוב ולא יבא לשכוח, ואם ידבר ויפסק הרי תתבטל התזכורת, ומ"מ עדיין קשה שמסתימת הדברים בשו"ע נראה ודאי שהכל תלוי בבדיקה, וכל שכן שכל עיקר דבר זה אינו אלא הנהגה טובה, ומכל מקום יש להזהר בזה עד אחר הביטול, כדברי הראשונים.

191. מאחר וכבר התחיל, וכנ"ל בהערה שלפני הקודמת.
192. משנ"ב סק"ו, וכה"ח אותיות ט"ו וי"ח בשם האח'.

ואף שיש אומרים שיש בזה הפסק וכנ"ל, מ"מ כבר כתבנו שאין הלכה כן, ואפילו אם נחוש לזה הוא רק לכתחילה, ולכן במקום צורך שרי, ואין לומר שיש בזה חשש ברכה לבטלה בגלל הפסק, והרי קיי"ל שחוששים בברכות אפילו למקצת פוסקים משום סב"ל, וכאן אם יפסיק הרי גורם שברכה קודמת לבטלה, וז"ל, א. דכיון שהתחיל קצת לבדוק יש לברכה על מה לחול, אף שיש לו עדיין לברך שנית (בגלל הפסק לאותם שיטות), מ"מ לא נתבטלה ברכה ראשונה, ודו"ק. ב. ואפילו את"ל שיש בזה הפסק, והברכה הראשונה לבטלה, מ"מ אין זה כמו שמברך לכתחילה ברכה לבטלה, אלא הוא רק גורם כעת שיהיה למפרע לבטלה, ודומה קצת למש"כ הפו' שאפשר להשאל על הפרשת תרומ"א אף על פי שהברכה למפרע לבטלה, וי"א שבאופן כזה אין הברכה לבטלה, כיון שבאותו זמן היה לה מה לחול, ובמק"א כתבנו לדין בכמה אופנים כע"ז, וכך יש לדין כאן, ג. שדעת מרן השו"ע שאין בזה חשש, וכ"כ כל הפו', והכי סוגיין דעלמא, ובמקום מנהג לא אומרים סב"ל.

193. פשוט לגבי כל ענייני דבר שבקדושה, וכן ברכת אשר יצר (שלכתחילה יש להסמיך למאורע, ועוד דשמה ישכח, כמו שמצו), והוספנו ה"ה"א רעב או צמא או שאין דעתו מיושבת ורוצה לשתות קפה או תה וכד' מותר, וזה פשוט.

194. פשוט לפי טעמא דמילתא הנ"ל שלא להסיח דעת, וכיוצא"ב באול"צ.
195. ספר שולחן שלמה, הובא בפס"ת סי' תל"ב ס"א.

196. בטור וש"ע (סימן תל"ב ס"ב) כתב שבברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, ע"כ. ומשמע בסתמא שאפילו שהמקומות רחוקים פוטר, ועכ"פ הליכה מבית לבית אינן הפסק, אולם הפר"ח ועו"א כתבו שיש לברך בכל בית, משום שהליכה מבית לבית היא הפסק, כמו שמצאנו בשו"ע (סימן ח' ס"י"ג) גבי טלית, שהלובש טלית קטן ומברך עליו, ואח"כ הולך לבית הכנסת ומתעטף בטלית גדול, צריך לברך שנית, משום דהליכה מביתו לבהכנס' נחשבת הפסק, ע"כ. ולא זו בלבד, אלא אפילו כשהוא בביתו, אם הוא הפסיק בשיחה, הוי הפסק בין טלית לטלית כמש"כ השו"ע שם (וכה"ג בשחיטה בשו"ע י"ד סי"ט ס"ה). ולכאורה ה"ה בנידוד"י שהליכה הוי הפסק וגם שיחה הוי הפסק, וכ"כ בח"א כלל ק"ט אות כ"א.

אולם שאני טלית ומוזזה וכל כיוצא"ב, שהם מצוות נפרדות, ועל כל אחת אפשר לברך בנפרד, ואפשר גם לפטור בברכה אחת, ולכן אם הפסיק חוזר ומברך, משא"כ בדיקת חמץ שהכל מצוה אחת, ולא שייך לברך פעמיים, ובודאי אינו מסתלק מברכה ראשונה עד סיום המצוה [ולכן הברכה על "ביעור" חמץ, כמו שהבאנו לעיל רה"ס, שהכל הוא לתכלית הביעור שיהיה בסוף], וכ"כ המאמ"ד (סק"ד) לחלק כן, והשיב ע"ד הפר"ח, וכ"כ החק יוסף (אות ח') ועו"א לחלק כן, וע"ע גם בבית הלל בי"ד (סימן רפ"ט) שכתב כע"ז.

186. אח', ה"ד במשנ"ב וכה"ח (אות ז'), וה"ה בכל המצוות שחלקם בלשון "על", וחלקם בלמ"ד, אם הפך יצא [ובעצם הדבר שיש מהם כן ויש כן, האריכו הראשונים בפסחים ז', ועיין באנצ"ת].

187. פמ"ג סק"א, והיינו דזה משנה ממטבע וגם כי הוא עושה מהטפל עיקר, ואת העיקר שהוא הביעור אינו מזכיר. ובתשו' במק"א עמדנו בנידון זה.

188. בב"י בשם כלבו. וכ"פ הרי"מ ס"א, דאין מברכים אלא עובר לעשייתו, וכל שלא סיים עדיין נחשב עובר [וכה"ג בתקיעת שופר ונר חנוכה, וכן בנטילת לולב כשעדיין יש לו נענועים].

ועדיין צ"ב מה נחשב "סיום". ויש בזה כמה שיטות בפו': א. כל שלא סיים את הבדיקה כפשוטה, כלומר שיש לו מקומות שעדיין לא בדק אותם (כן הוא פשוט לשון הכלבו והפו' שהביאנו). ב. ואפילו תוך כדי דיבור אינו יכול לברך [כה"ח אות י"ד בשם מהר"ט בחוקה"פ]. ג. יש אומרים שכל שלא ביטל את החמץ, עדיין נחשב שלא סיים (כ"כ פ"ח, ולדבריו מש"כ לעיל תוך כדי דיבור, יתפרש תוכ"ד לביטול). ד. יש אומרים שאפילו אם ביטל לברך כל זמן שלא ביער את החמץ עד למחר (ט"ו מג"ח ח"א ועוד, ה"ד במשנ"ב סק"ד ובשעה"א צ"ד, ובכה"ח אות י"ב), וע"ע להלן.

ולדינא, הנה המשנ"ב סתם כדעת המתירים באות ד' לברך כל שלא שרף את החמץ, אך הביא את החולקים, וסיים שהרוצה לברך יש לו על מי לסמוך, ובכה"ח (אות י"ב י"ג) הביא מהאח' שכתבו שבמילי דברכות אין לברך כלל, ואפילו כשעדיין לא ביטל בלילה שוא"ת עדיף, ובפרט שכן פשוט לשון הכלבו והפו', וכן עיקר. ומכל מקום יוכל לברך עדיין בלא שם ומלכות (כמש"כ המשנ"ב שם וכה"ח שם).

ולסיכום: אחר הבדיקה, אף שעדיין לא ביטל, ואפילו תוך כדי דיבור, אין לברך עוד, רק בלא שם ומלכות.

עיצה כדי לברך: בחמ"מ (ה"ד בכה"ח סוף אות י"ב) כתב שיחזור וישתמש בחדר שנית, ויתחייב שוב בבדיקה עם ברכה, ע"כ. והוספנו דה"ה שיניחו לו עשרה פתיתים (כדלהלן סו"ס תל"ו), אולם י"ל שבהנחת פתיתים לא מניח, כיון שהוא יודע שהמקומות רשומים אצל אלה שהניחו לו את הפתיתים, וה"ז חסרון ידיעה בדבר שאפשר לברור, וגם בחזרה שחוזר ומשתמש שם אינו נראה לעשות כן, שהרי יצטרך לבדוק שנית, ובשלמא אם זה רק חדר אחד שפיר דמי, אולם באופן זה הרי יש חשש שיתחייב בכל הבית מפני עכבר, עיין להלן ר"ס תל"ד, אמנם ז"א מצוי האידינא, ועמש"ש. ומ"מ הרי לא רמאי עליה וחיוב לבדוק הכל, ואילו ישים לב בעת אכילתו, הרי לא נחשב שנתקלקל הבדיקה כמו שהאוכלים בערב פסח שחל בשבת א"צ שוב בבדיקה (כדלהלן סימן תמ"ד), וא"כ ה"נ לא יוכל לברך, ובודאי שיש לחוש בזה לטעות בחשש ברכה לבטלה, ולכן נראה למעשה שלא ינהג כן, שעשוי לצאת מזה מכשולות (או בחשש ברכה לבטלה, או מפני החמץ), ומאחר וברכות אינן מעכבות, די לו בבדיקה שקיים את המצוה כתיקנה, ולסיכום: יזהר ככל אדם להצניע חמץ, ודיו.

189. ככל המצוות או ברכות הנהנין שדיבור הוי הפסק, ולכן כתב בשו"ע (ס"א) להזהר שלא לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה.

ולכתחילה אסור לדבר בין בדברים שאינם צורך הבדיקה ובין בדברים שהם צורך הבדיקה [וכמש"כ הרמ"א בה"ל ברכות (סימן קס"ז ס"ו), וכן כתב גם בנידוד"י המאמ"ד (ה"ד בכה"ח אות ט"ז) שהוא פשוט ומבואר בכ"מ, ודלא כדמשמע בבאה"ט].

בדיעבד יש חילוק, שאם הוא צורך הבדיקה כגון שידליקו לו את הנר וכדו', מעכב. אבל אם דיבר בדברים אחרים שאינם צורך הבדיקה, הרי זה הפסק וחוזר ומברך (וכמש"כ הפו' שם ובכ"ד, וכן בנידוד"י במשנ"ב סק"ה וכה"ח אות ט"ו בשם האח'). ואפילו מילה אחת הוי הפסק (כמש"כ הפו' בסימן קס"ז, וכ"ה בכה"ח כאן אות ט"ז, וכתב שזה חוץ מאם ענה אמן, שספק ברכות להקל).

וכל זה אם הפסיק בין הברכה לתחילת הבדיקה, כמש"כ בשו"ע, אבל אם התחיל לבדוק אין בזה הפסק כלל, וכמש"כ רוב ככל הפו', ועיין כה"ח אות י"ט, וכן הוא סוגיין דעלמא.

ואם יש מבני הבית מצריכים לבדוק עימו, והוא דיבר או שהם דיברו, יש בזה פרטים כמבואר בס"ק ס"ז, וכן בכה"ח כאן אות י"ז, ובמקומו נתבאר בה"ל ברכות, וה"ה כאן.

190. שו"ע (ס"א), ואפילו בדי"ת (גר"ח), ופשוט דזמן תורה לחוד. והנה השו"ע כתב הטעם שלא יסיח דעת, אולם יש מהגאונים שכתבו שהדבר אסור גם משום הפסק, וכיעוין בעיטור בשם הרס"ג, ובמרדכי (פי"ק דפסחים סי' תקל"ו) בשם תשו' הגאונים (וכ"ה בתשו' הגאונים

183. מצאנו כמה ראשונים שסוברים שמברכים שהחיינו על בדיקת חמץ, כמו על כל המצוות, וכיעוין בהגה"מ פ"א מברכות אות ב' בשם רבינו שמואל בן חפני גאון, וכן הראב"ד ובעל העיטור, עיין בטור ובאח', אמנם למעשה כבר הסכימו רוב ככל הראשונים שאין מברכים, וכ"כ האח', וכן עמא דבר.

וכבר עמדו בזה הראשונים בטעם הדבר שלא מברכים, א. הרא"ש (פ"א ס"י) כתב כיון שבדיקה זו לצורך החג, וסומכים על ברכת שהחיינו שבחג. ב. שאינו תלוי בזמן, שהרי גם היוצא לדרך זמן רב לפני כן צריך לבדוק (טור), וכ"כ בתשו' הרשב"א ח"א סי' שע"ט). ג. במאירי (פסחים ז'): כתב מפני שאין זו מצוה לעצמה, אלא אדרבה צער באיבוד החמץ (אבודרהם בחמץ. ד). שאין בו שמחה, אלא אדרבה צער באיבוד החמץ (אבודרהם ש"ג, וכע"ז כתב בתשו' הרשב"א בשם הר"ד פר"ך, אך כתב ע"ז הרשב"א שאין לזה יסוד, דא"כ מה נעשה ליום הכיפורים). ה. שאינה גמרא המצוה אלא הביעור (שם), וק"ק דמ"מ יברך לפני הביעור, כעין מש"כ כמה פו' במי ששכח לברך, או שיברך לפניו ודעתו על כל מעשה הביעור, כמש"כ הפו' גבי ברכת "על ביעור" קודם הבדיקה, ויש עוד טעמים באחרונים, ואכמ"ל. [ועכ"פ ברור שאין לברך ברכת שהחיינו, עיין כה"ח אות ט' משם הפו'].

ואם בירך שהחיינו, יש לדין אם יברך חג, שלכאורה לפי כל התירוצים יברך חג, אבל לפי דברי הרא"ש אפשר שלא יברך, אולם ז"א לכ"ע, דמ"מ החג יכול לפטור מצוה שלפניה, שהחג עיקר והיא טפילה, ולא בהיפך, ועיין פמ"ג ה"ד בכה"ח אות י', ונראה כוונתו כאמור, שא"א לטפל לפטור החג, ובפרט שאינו זמנו, ופשוט.

184. עיין בא"ח פ' צו, ה"ד בכה"ח סוף אות ט', ובאול"צ פ"ז ס"ד, ועוד באח'.

ונראה שעדיף יותר לנהוג בסדר הדברים כמו שכתבנו, ולא כמו שכתבו כמה אח' בזמנינו באופנים אחרים, כגון שיאכל אחר גמור הבדיקה ויצא מדינא בברכת שהחיינו בראיה, או כגון שיברך שהחיינו אחר תחילת בדיקת חמץ, דהיינו כשיברך ויבדוק מעט ושוב יברך שהחיינו, וכנראה טעמם הוא כדי לברך שהחיינו אחר ברכת המצוה, כפי המנהג בכל מקום, אולם הרי בודאי שאין בזה קפידיא כלל, ושפיר יכול לברך שהחיינו לפני ברכת המצוה או לפני ברכת הנהנין, ואינו אלא לכתחילה כפי המנהג.

וזאת ועוד שהרי יש קפידיא שלא לדבר שלא מענין הבדיקה באמצע הבדיקה, ואמנם אי מהאי טעמא לכאורה יש ליישב, דכיון שכל הקפידיא הוא כדי שלא יסיח דעת מהבדיקה, א"כ בדבר קצוב ומסוים אין כ"כ חשש שהרי אח"כ ימשך, אולם זה אינו נראה, שהרי מ"מ יש חשש שרוצה לבדוק איזה מקום ושוב יתעסק בדבר אחר, וכשיבא להמשיך את הבדיקה ידלג על אותו מקום שהיה בדעתו לבדוק וימשיך לבדוק הלאה ממקום הבא, וזאת ועוד שהרי כמה גאונים סוברים שאין לדבר באמצע הבדיקה משום חשש הפסק, ואמנם כתבנו להלן שהשו"ע לא כתב כן אלא רק בטעם ראשון, אולם באח' החוששים לזה הרי לשיטתם יש לחוש גם כאן, ומיהו יש ליישב מנהגם, דכיון שדבר שהוא צורך הבדיקה הרי הסכימו הפו' שמוותר לדבר, וא"כ ה"נ הוי צורך ומותר.

ואם אין לו פרי או בנד חדש, כתב באול"צ (שם) שיכוון בהחיינו שבלייל הסדר, גם על מצוה זו, כמש"כ הרא"ש.

185. פסחים (ז): ובטושו"ע כאן (ר"ס תל"ב), ועמדו בזה בטור ובי" ושאר המפרשים לבאר כמה דקדוקים, ונוכחי בקצרה בתוספת נופך, א. למה לא מברכים על "בדיקת חמץ", וי"ל כי הבדיקה אינה תכלית המצוה אלא הביעור (ויש להוסיף ביאור, דאע"פ שאפשר שלא ימצא כלום, והנחת הפתיתים בסו"ס תל"ב הרי אינו חובה, מ"מ כיון שמטרתו שאם ימצא יבער, ה"ז תכלית הבדיקה, וע"ע להלן בסעיף ב' מה שביארנו עפ"י דברי האח' שהליכה מבית לבית חשיב הפסק). ב. למה לא זרק לפני הביעור, וי"ל מפני שמהבדיקה מתחיל הביעור. ג. למה לא מברך על "ביטול" חמץ, וי"ל מפני שעיקר ביטול הוא בלב, ואין מברכים על דברים שבלב, אולם עיין בטור להלן, וראה עוד בדברינו להלן בסימן תל"ד בהערה מש"כ בזה (והאח' דנו לבאר אמאי בהפרשת תרומות ומעשרות מברכים, אע"פ שעיקרו במחשבה). ד. הרי יש הפסק בין הברכה לביעור, וי"ל שהבדיקה היא חלק מהענין ולא חשיב הפסק. ה. אמנם ה"מ אם הביעור הכוונה לביטול שבליילה, אבל אם זה בגלל הביעור שלמחר או הביטול שלמחר, ה"ז הפסק גדול, וי"ל שנחשב שמעתה מתחיל המצוה, כמו במברך על סעודה שאוכל עתה בבוקר, וממשיך לאכול כל היום, שיש לברכה על מה לחול, וכך היא נמשכת עד אחר הביעור, ודו"ק, ובעצם הדבר שהביעור הוא סוף המצוה, עיין בב"י ומשנ"ב וכה"ח משם האח' אם הכוונה לביטול שבליילה או רק שלמחר כשמבער.



מינוי שליח לבדיקת חמץ

ט. אדם שאינו יכול לבדוק מאיזו סיבה, כגון שהוא חולה או טרוד בעסקיו מאד, או שאינו נמצא בביתו וכדומה, ימנה שליח שיבדוק במקומו את החמץ¹⁹⁷, ויאמר לשליח את כל המקומות שצריך לבדוק¹⁹⁸, וראה להלן כיצד ינהגו בברכה על הבדיקה.

י. לכתחילה יש למנות שליח רק אנשים גדולים בני מצוות, ובדיעבד אפשר למנות גם נשים, וגם עבדים החייבים במצוות, וגם קטנים שאפשר לסמוך עליהם שיבדוקו כראוי¹⁹⁹, אבל אין מועיל למנות גויים ולא מומרים, ולכן אין למנות חילוני שיבדוק את החמץ בעבורו²⁰⁰.

יא. השליח שבודק את החמץ, הוא מברך על הבדיקה²⁰¹, ולא בעל הבית. ולכן, אפילו אם בעל הבית נמצא שם והוא זקן או חולה במיטתו, אינו יכול לברך כיון שאינו בודק²⁰², אלא אם כן הוא יבדוק בעצמו מעט, וכמו שיבואר.

יב. הטוב ביותר שכל אדם יבדוק בעצמו את החמץ, משום שמצוה בו יותר מבשלוחו²⁰³. וגם אשה גרושה או אלמנה עדיף שתבדוק בעצמה מאשר לבדוק על ידי שליח²⁰⁴.

יג. אם הוא רוצה שיעזרו לו אחרים בבדיקת החמץ, יכול למנות אנשים מבני ביתו או אפילו שאינם מבני ביתו, שיעזרו לו בבדיקה²⁰⁵.

ואפשר לעשות כן אם קשה לו הבדיקה, וכן אם הוא רוצה לחנך את בני ביתו במצוות²⁰⁶.

יד. אותם אנשים שעוזרים לבעל הבית, צריכים לעמוד ליד בעל הבית בשעה שמברך, כדי שיצאו ידי חובה בברכתו ויענו אמן, ואחר כך יתפזרו לבדוק איש איש במקומו, על סמך הברכה שבידך בעל הבית²⁰⁷.

טו. אם לא שמעו את הברכה שבידך בעל הבית, או שלא כיוונו לצאת בברכתו כדי לבדוק עימו, לכתחילה אין להם לבדוק, אלא בעל הבית יסיים בעצמו את כל הבדיקה, אבל בדיעבד שבעל הבית נחלש, וקשה לו לסיים הבדיקה בעצמו, יכול לבקש מאחרים שיעזרו לו בבדיקה, אבל לא יברכו²⁰⁸.

טז. כל האמור שאם בירך בעל הבית, ואחר כך באו אחרים אינם צריכים לברך, הוא דווקא כשהיה בדעתו בשעת הברכה לבדוק את כל הבית, ולכן חלה הברכה על כל הבית, אבל אם מתחילה לא היה דעתו לבדוק את כל הבית, אין השליח נפטר בברכת בעל הבית, אלא אם כן ישמע את הברכה מבבל הבית ויכוון לצאת, ואם לא שמע יברך השליח בעצמו²⁰⁹.

ולכן, אדם שיש לו שני בתים, ואינו יכול לבדוק שניהם, וכגון שיש לו בית וחנות או משרד, והם רחוקים זה מזה, ושולח שליח לבדוק לו את החנות או המשרד, צריך השליח לברך על זה, כיון שאינו

המנהג שבני הבית משתתפים במצות הבדיקה, ואם הנער יבדוק, ואחריו יבא אביו, יראה כאילו אינו סומך עליו, ולכן יכול האב מראש למנות את בנו מראש על חדרו, ויאמר לו היכן לבדוק, ובדרך כלל לאחר שכבר ניקו היטב את הארונות, אין חיוב הבדיקה כי"כ אלא על המקומות הנמוכים שעשויים להגיע לשם מאחרי מיטות וארונות וכדו' (עיין משנת ס"ו"ס תל"ג), אבל קטנים שאין בהם דעת לא יסמוך עליהם כלל, ולכל היותר יתן להם לבדוק חפציהם, ואח"כ יעבור אחריהם לראות אם בדקו כהוגן, ובזמן מועט הוא יכול לבדוק את זה.

207. רא"ש וטושו"ע (שם) שצריכים לעמוד אצלו בשעת הברכה, ורק אח"כ יתפזרו לבדוק על סמך הברכה שבידך בעל הבית, ע"כ. והאחרונים הוסיפו שיענו אמן על ברכת בעה"ב (עיין משנת ס"ט"ו וכה"ח אות כ"ה משם הב"ח), אולם ודאי שאינו אלא לכתחילה (שמלבד עצם החיוב לענות אמן, עוד בה כן כפרט שבאים לצאת י"ח בברכתו, ומדינא הרי מוטל עליהם לברך, הרי הם צריכים לענות אמן, שבעניית אמן ה"ז כאילו הם מברכים בעצמם כמבואר בגמ' דשבועות ובתש"ו הרשב"א, שכל העונה אמן כמוציא ברכה מפיו, וכמשנת בהל' ברכות), ובדיעבד אף שלא ענו יצאו י"ח, ויכולים ללכת לבדוק [ועיקר המטרה היא כדי שיכוונו לצאת בברכתו, וכמש"כ האחרונים שם, ואין זה סתם לשמוע את הברכה].

הנהגה להלן יבואר שנחלקו הפוסקים באופן שלא שמעו את הברכה אם יכולים ללכת לבדוק, או דווקא "על סמך ברכת בעה"ב", עיין שם.

208. כן כתבו האחרונים, ה"ד במשנ"ב (סק"א) וכה"ח (אות כ"ח), ויש להוסיף בזה דבאחרונים האריכו בזה האם ברכת בעל הבית חלה על כל הדבר הנצרך למצוה או לא, ומסקי שברכת בעל הבית חוזרת על הכל, וא"צ השליח לברך (וכ"ה בח"א כלל ק"ט אות כ') ובנשמי"א סוף הל' פסח (סימן ל"ה), וכן הוא דעת הגר"ו כאן (ס"ט) ובקו"א (סק"ב), עיין שם, והגם שהגר"ו גופיה בסימן רס"ג בקו"א (סק"ה) פקפק בזה וכתב שאפשר לסמוך שיוכלו לברך, אף שאינם חייבים מצד עצמם אלא משום ערבות (ועפ"י"ז כתב ליישב את המנהג שמדליקות כמה נשים בבית אחד, אמנם במקום אחד ודאי גרוע לכר"ע), עיין שם. אף יש לדון בדבריו, ועיין בתהל"ד פסח ס"ט, ואכמ"ל. וכ"כ עו"א שלא לברך ככה"ג שבעה"ב כיון לפטור כל המקומות, ועוד. ואמנם לשון השו"ע הוא שיתפזרו לבדוק על סמך הברכה שבידך בעה"ב, ע"כ. אולם יש לפרש דברכת בעה"ב כללה את הכל, ואין הכוונה על סמך זה ששמעו את הברכה, אלא עצם הברכה שבידך בעה"ב יכולים לבדוק על סמך זה, ורק לכתחילה ישמעו הברכה, כמו שכתב שם, ושור"ר שכן עמד בזה בעו"ש סק"ב, וע"ע שם, ודו"ק.

אכן הדבר תלוי במחלוקת ראשונים קדומה בדבר מי שבידך על השחיטה, ולפניו כמה עופות, ובאמצע השחיטה בא שוחט אחר ורוצה לסייע לו בשחיטה, שדעת הרא"ה בבדה"ב (ב"א סוף ש"ה) בשם הרמב"ן שיכול לומר לחבירו לשחוט על ידו וא"צ לברך, וצ"ע שכן הוא בביעור חמץ, וכן ראייה מברכת התורה שקודם תקנה היה אחד פותח והשני מסיים, וה"ט דנחשבת מצוה אחת, וכ"ה בח"י הרא"ה והריטב"א בחולין (פ"ו): עי"ש (וכן העיר בחוקה"פ כאן סק"ו), ומאידך המאירי (שם) הביא דברי הרמב"ן והרא"ה הסוברים שא"צ לברך, וכתב ע"ז שלדעתו הוא דווקא כשהשוחט השני שמע את הברכה, ואף בברכת התורה הנו' הדין כן, עי"ש. וכ"כ ההשלמה שם (וכן העיר בעה"ש סי' קל"ט), ולדינא בודאי יש לתפוס כפשטות הראשונים הנ"ל (אף דמשמע במאירי שמפרש כן אף לדעתם), ובפרט דספק ברכות להקל [אמנם הדבר צ"ע עפ"מ"כ ככה"ח ביו"ד (סימן י"ט אות נ"א) בשם הרבה אחר, בדין השחיטה הנ"ל, שאם בא שוחט אחר שלא שמע הברכה צריך לברך, עי"ש. והלא הדבר תלוי במח' הראשונים הנ"ל, וע"ע להלן בהערה שבסוף הלכה הבאה], וכאמור בשם האחר' שגם בנידו"ד בבדיקת חמץ בדיעבד כולים לבדוק אע"פ שלא שמעו הברכה.

209. כן כתב בספר מחוקק יהודה, והביאו הזב"צ (בתשו' שבסוה"ס סימן א' סוד"ה אמנם), וכתב שאין לפקפק על דבריו, וכ"כ ברב פעלים (חי"ב אר"ח סי' נ' וביד"ו ס"ב), אמנם בבא"ח (ס"ו פ"ט שמיני) חזר בו וכתב שאין לסמוך ע"ז, ויש לחוש לברכה שא"צ, עי"ש. אך לא ביאר טעמו. ובפשטות יש לסמוך ע"ז, ובפרט שיש סוברים כן גם בלא"ה שצריך השליח לברך אם לא שמע את הברכה מבבל הבית, ויש באחר' שחשבו כן אף בלשון הרא"ש והטושו"ע שכתבו שהשליח בודק "על סמך" ברכת בעל הבית, וכיון שגם לא כיון ע"ז שפיר דמי, ואין לחוש בזה לסב"ל, הגם שבעלמא אף בס"ס לקולא, מ"מ הכל לפי הענין [ונראה שזה תלוי גם בדברי הפו' בנרות שבת ונרות חנוכה שאדם מכוון לא לפטור מקומות מסוימים],

כ"ו) הביא שבספר נהר שלום השיב ע"ד הפר"ח, ומסיק שלא לברך, עי"ש. וע"ע בכה"ח (אות כ"ז) בשם הרבה אחרונים שאם בעה"ב ממנה שליח לבדוק, אותו שליח יברך, עיין שם. אך לא מפורש שם באופן שבעה"ב רוצה אם יש בזה קפידא, וכאמור דיש להזהר בזה.

ועיין במשנ"ב כאן (סוסק"י) שכתב שאותו אחר שמינה בעה"ב הוא יברך, "דהוי כשלוחו גם לענין הברכה", ע"כ. ומשמע לכאן דזה שליחות נוספת על הברכה, אולם ז"א דזה שליחות ממילא, כלומר שהברכה נגרת אחר המצוה (וע"ע במנחת שלמה הנ"ל בח"ב סנ"ח אות ד'), וכבר הבאנו מד' הפו' שאין מברך אלא מי שעושה את המצוה בלבד. וכ"כ עוד באחר' שלא לברך [וכן מצאנו בכמה מקומות שרק עושה המצוה מברך, כמו במצות מילה, וכמו שהעיר המג"א, וכן מצאנו בפו' בס"י רס"ג לענין הדלקת נרות שבת, וכיעוין במשנ"ב שם סקכ"א ועוד].

ולכן כל שאין בעה"ב בודק אין לו לברך, אלא השליח יברך [אלא אם כן יבדוק מעט, ואדרבה כן ראוי לעשות וכדלהלן בהלכה הבאה], ומיהו אם טעה ובידך בעל הבית לא יחזור השליח לברך.

203. כקידושין (מא). וכ"ד, וכ"כ האחרונים בנידונינו, כמובא במשנ"ב סק"ח וכה"ח אות כ"ג. [וכן הדין גם במצות שריפת חמץ וכו'].

204. נשאלתי באשה גרושה שדרה עם בניה בבית, האם עדיף שתבדוק בעצמה או שתמנה שליח, או בני ביתה, והנה לעיל בהלכה שלפני הקודמת נתבאר שלכתחילה יש לבדוק על ידי אנשים ולא נשים, עי"ש. וא"כ י"ל שעדיף למנות שליח איש. ולמרות שמצוה בו יותר מבשלוחו, הרי משמע שאינו אלא הידור, אולם ז"א, א. שכלפי הענין של מצוה בו יותר מבשלוחו, נחשבת הבדיקה של האשה לכתחילה. ב. שמצוה בו יותר מבשלוחו אפשר שעדיף טפי, עיין במפ' בקידושין שם. ג. כל הטעם שעדיף איש מאשה, הוא מפני שהאשה תתעצל, אולם זה נכון כששניהם שליחים, ואז האשה תתעצל יותר, אבל כשזה בית שלה וחמץ שלה בודאי שלא תתעצל, ואדרבה היא תבדוק יותר טוב מהשליח האישי. ד. האשה בעלת בית מכירה את ביתה טוב יותר, ובודאי תבדוק יותר טוב.

ולכן בודאי הוא שיותר טוב שתבדוק בעצמה מאשר שליח, ואם קשה לה וכדו' יכולה למנות שליח [אלא שתצטרך להראות לו היכן המקומות שירך להכניס שם חמץ, וכן לומר לו שלא יתבייש לחטט בכל המקומות הצריכים בבדיקה וכו']. וגם בני ביתה הגדולים יכולים לבדוק, והם כדין שליח, אבל יותר טובים משליח, ונמצא סדר העדיפויות: א. האשה. ב. בני ביתה. ג. שליח.

205. רא"ש בפסחים (פ"א ס"י) שאם בעל הבית אינו יכול לטרוח לבדוק בכל המקומות, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך לבדוק, ואח"כ יתפזרו לבדוק וכו', וכדתיא בתוספתא בברכות (פ"ו ה"ב) עשרה שעושין מצוה אחת, אחד מברך לכולם, ע"כ. וכ"ה בטושו"ע (סימן תל"ב ס"ב).

ודע, שביארו האחרונים שא"צ בדווקא מבני ביתו שיעמדו אצלו אלא גם אנשים אחרים, עי"ש. אולם בודאי שגם כאן יש להקפיד שיהיו לכתחילה אנשים גדולים בני מצוות (כדרך שנתבאר לעיל בהלכה שלפני הקודמת), ופשוט שאין חילוק בין אם הוא שליח לבדוק את כל הבית, לבין אם הוא שליח לבדוק חלק מהבית, בכל אופן לכתחילה יש להקפיד שיהיה איש גדול כשאר אדם.

206. ברא"ש שם והפ"י מיירי במי שיש לו טורח לבדוק, עי"ש. ומשמע שאם אין לו טורח מן הראוי שיבדוק בעצמו הכל, וה"ט כי כל הבית שלו ועליו מוטל המצוה, וכל חלק וחלק יש בזה משום מצוה בו יותר מבשלוחו. ושור"ר שכן מבואר בשו"ע הגר"ו (ס"ח) שכן הדבר שבעל הבית יבדוק בעצמו את הכל, עי"ש. והיינו כמו שכתבנו. אך צ"ע שבפמ"ג (בא"א סק"ה) כתב שאם עשה חלק ממעשה המצוה לא נא' על השאר שמצוה בו יותר מבשלוחו, עי"ש. וכדבריו משמע לכאן מהגמרא בקידושין (שם) דמשמע שאין קפידא לעשות את כל ההכנות לשבת, ודי בכל שהוא להשתתף במצוה, אולם הרי מדוקדק בלשון הראשונים שיש ענין שיבדוק הכל אם אין לו טורח, וי"ל שהם ב' דרגות במצוה בו יותר מבשלוחו, וככל שמוסיף מעלתו גדולה יותר, ודו"ק.

ונראה שאם יש לו צורך בדבר, כגון שרוצה לחנך את בני ביתו ולהרגילים במצוות, יכול ליתן להם חלק לבדוק, כגון שיש בביתו בחור שיש לו חדר נפרד וכדומה, יכול למנותו לבדוק את חדרו, ושפיר דמי שזה ג"כ מצוה המוטלת עליו, ואף שבגיל י"ג כבר אין עליו חובת חינוך (עיין מה שכתבנו בזה בסימן שמ"ג), מ"מ יש בזה מעלה של זירוז בניו במצוות, וכעין מה שאמרנו ע"פ"ש ויתן אל הנער (רש"י ר"פ וירא ממדרש) כדי לחנכו במצוות, עי"ש. וזה למרות שהיה ישמעאל יותר מגיל י"ג, וכן

ועיין להלן בסוף דיני שליחות בבדיקת חמץ, שבשליח הבודק לחבירו יש הפסק בהליכה מביתו לבית חבירו, כמש"כ כמה אחר'.

197. כן מבואר מדברי הרא"ש (פ"א דפסחים ס"י) ובטושו"ע (סימן תל"ב ס"ב) שאפשר למנות אחרים שיעזרו לו בבדיקה, עי"ש. וה"ה שאפשר למנותם לכל הבדיקה, ולא שגא, וכן מבואר בכל האחר' כמובא במשנ"ב וכה"ח כאן, וכן הזכרנו מזה לעיל בסימן תל"א, והזכרנו כגון שהוא זקן או חולה, וכן אם הוא טרוד בעסקיו, וזאת כמו שהבאנו לעיל בסו"ס תל"א באיסור עשיית מלאכה קודם בדיקת חמץ, שאם הוא טרוד מאד ונחוץ לו להשאר במלאכתו ימנה שליח שיבדוק במקומו.

198. שהרי מקומות הבדיקה הם בכל מקום שדרך להניח שם חמץ (וכדלהלן סימן תל"ג), וכל בית ומקום הוא תלוי גם לפי דרך אנשי אותו הבית (וכמש"ש), ומנין לו לשליח לדעת היכן המקומות שעשויים להכניס חמץ, אא"כ יבדוק הכל, ולכן צריך לומר לשליח היכן לבדוק, וכן יאמר לשליח אם יש לו מחסן באיזה מקום וכדומה, שלא יחסר מבדיקת חמץ.

199. הנה לכתחילה בודאי אין ליתן להם לבדוק, שהרי הבדיקה צריכה להיות מדוקדקת כהוגן, ונשים עצלניות הם (כמש"כ במדרש ב"ר), וכל שכן עבדים (שמלבד היותם עצלנים ובהפקידיא ניחא להו שהם מזוללים במצוות, וכמבואר בדוכתי טובא, וכל מה שהם חייבים במצוות הוא בעל כרחם לאחר שמלו וטבלו לשם עבודתו), וכן קטנים שעדיין לא הגיעו לידי מוחין גדולות, וחסר להם בדעת הראויה לבדיקה, וכ"כ בנידונינו המהר"ל והאחר, ה"ד במשנ"ב סק"ח וכה"ח אות כ"ד, וע"ע במשנ"ב סי' תס"ז סקפ"ח.

אבל בדיעבד כתבו הפו' להקל, אולם הדבר תלוי לפי הענין, וכן בסדר עדיפויות, שנראה שהאשה היהודיה שהיא שומרת מצוות הרי היא עדיפה מכולם, וכמו שסומכים עליה בכל הדברים בכל יום, אבל עבדים הרי זה תלוי לפי ענינם, אם הם כטבי עבדו של ר"ג, ואף פחות שפיר דמי, אבל אלה המופקדים בודאי קשה לסמוך עליהם, כל שלא הורגלו ממש כאורחות היהודים, וראה במשנ"ב (שם) שעבדים יכולים לבדוק, אבל לא שפחה נכרית שלנו, עי"ש, והנה בנויות בודאי שא"ל לסמוך עליהם, אולם אף בנתגיירו נמי מבואר בכה"ח (שם) מהרדב"ו וע"א שכתבו ששפחות שלנו שמתגיירות יש להחמיר, ואין לסמוך עליהם בבדיקה עיין שם, והיינו משום שאינו גירות מעלייתא מרצונם, ועדיין מפעפע בהם טומאת העמים, ולגבי קטן הדבר תלוי לפי ענינו, שיש קטנים שהם יראי שמים מרבים, ובודאי שיבדקו יותר טוב מגדולים, אבל קטנים קלי דעת קשה לסמוך עליהם, והכל לפי הענין.

200. פשוט שגויים אינם מועילים, ועיין בהערה קודמת מהרדב"ו והאחר', ואף מי שאינו שומר תורה ומצוות אינו נאמן במה שהוא חשוד עליו, ובפרט בחילונים כיום שמחללים שבת בפרהסיא ועוברים על רוב המצוות, שדינם כגויים, וכמו שנתבאר לעיל בסימן שפ"ה.

ולכן אין לסמוך על חברת נקיון שמעסיקה פועלים שאינם יראי שמים לבדיקת חמץ.

201. עיין מג"א כאן ובמשנ"ב (סק"י) וכו', ושם ביאר דאע"פ שאין המצוה מוטלת עליו, מ"מ יכול לברך כמו במילה וכדומה, וע"ע בפו' שהביא בכה"ח (אות כ"ז), ובשו"ת מנחת שלמה ח"ב סנ"ח, ובמק"א נתבאר.

202. נחלקו בזה האחר' אופן שבעל הבית אינו בודק כלל, האם יכול הוא לברך והשליח יבדוק, או שמי שהוא עושה המצוה הוא זה שצריך לברך, שהמהר"ל ב"ש"ש (פ"ק דחולין ס"ד) כתב שמי שמקיים המצוה הוא מברך, והביאו בעה"ש (אות ד').

וע"ע בעה"ש (בסימן תקפ"ה ס"ג) משם שו"ת בית דוד (סימן שצ"ג) שכתב כן דלא אשכחן אחד עושה המצוה ואחד מברך, שמא ימלך ונמצא ברכה לבטלה, ע"כ. [אמנם יש להעיר: א. דמצאנו בכ"מ שכאשר הדבר ברור שיעשה המצוה לא חוששים שימלך, ורק בדבר שתלוי בטובת חבירו כמו צדקה י"א כן שמא לא מקבל העני וכדו', אבל בקידושין מברכים ולא חוששים שהכלה תתחרט לאחר שכבר הגיע לכאן, עיין ביוסף תואר מש"כ בזה. ב. הרי בנידו"ד יש תקנה באופן שאם חבירו לא יבדוק הרי הוא יבדוק בעצמו, ואין זה כמו שמברך על פרי ונפל מידו, כסימן ר"ו, הנתם הברכה על דבר מסוים, וכאן הברכה על בדיקת הבית, אלא שחבירו שלוחו, ואם לא חבירו אז הוא יעשה בעצמו, ורק בהיכי תמצוי שבעה"ב לא יכול לבדוק כלל אז י"ל כן לחשש ברכה לבטלה]. וכ"כ עוד בא"א בסימן תקפ"ו, ואכמ"ל.

אולם בספרו חוקת הפסח (סוף אות ו') חזר בו וכתב שיכול בעה"ב לברך בעצמו אע"פ שאינו בידך, כיון ששלוחו כמותו, ע"כ. ודבריו הם עפ"י הפר"ח, ושכן מבואר במגן אברהם, עיין שם. אולם בכה"ח (אות

שומע את הברכה מבעל הבית [אלא אם כן השליח גם כן מברך בביתו, ומיד הולך לבדוק בחנות חבירו]²¹⁰.

מנהג הנחת עשרה פתיתים

י"ז. מנהג ישראל להניח פתיתים של חמץ קודם הבדיקה²¹¹, ועל פי הקבלה יש להניח עשרה פתיתים²¹².

יש להזהר שלא יתפזרו הפתיתים בבית, ולכן יזהר לעוטפם באיזה דבר²¹³, וגם יעשה כל חתיכה פחות מכזית, כדי שלא יצטרך בדיקה נוספת בכל הבית אם יאבד אחד מהם²¹⁴. ואם אירע ולא מצאו אחד מהפתיתים, יסמוך על הביטול ודי²¹⁵.

והדרך הטובה והנכונה, שאחד מבני הבית יצניעם, וירשום בדף את כל המקומות שהוא מניח את הפתיתים, ובעל הבית יחפש אחריהם, ולבסוף יבדוק אם נמצאו כולם²¹⁶. ואם הוא דר לבדו, יניח גם כן את הפתיתים בעצמו, וירשום את המקומות ששם את הפתיתים, למקרה שלא ימצא וישכח²¹⁷.

י"ח. יש ללמד את בני הבית להניח את פתיתי החמץ במקומות שדרך להכניס שם חמץ כל השנה, ולא במקומות מסתור²¹⁸. וכן יזהירם שלא יניחו בין כלי פסח ומצרכי פסח ובמקור וכדומה²¹⁹.

י"ט. צריך לדקדק בבדיקת החמץ היטב, בכל הבית ולא רק כדי למצוא את הפתיתים²²⁰. וכמו כן לא ילך בבית כמו שר, לארכה ולרחבה כמצליף, אלא ידקדק לבדוק היטב²²¹, ותבא עליו ברכה.

סימן תל"ג

דיני בדיקת חמץ

אופן הבדיקה

א. הבדיקה צריך שתהיה בליל יד, ולאור הנר²²², ולא לאור הלבנה וכדומה.

בדיקה ביום ולאור היום

ב. אין לבדוק את החמץ ביום, בין ביום י"ג, ובין ביום י"ד, אלא דווקא בליל י"ד כתקנת חז"ל, ואפילו כשבדוק עם נר, ואפילו בבית אפל²²³. ואפילו במקום שאור היום גדול, כדוגמת אכסדרה שיתבאר להלן, וכדומה²²⁴, בכל אופן יש לבדוק לכתחילה בליל י"ד דווקא.

ג. אם עבר ובדק ביום י"ג, אזי אם בדק לאור הנר, צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד בלא ברכה²²⁵. אבל אם בדק לאור החמה במקום שאורו רב, כמו שיתבאר להלן כדוגמת אכסדרה, מן הדין אינו צריך לחזור ולבדוק כלל, אם הוא נזהר שלא להכניס שם חמץ²²⁶.

הנר יפה לבדיקה, ע"כ. וכן הוא בשו"ע ובפ"י בסימן תל"ג ס"א ולעיל בר"ס תלא, וכמו שביארנו שם, ואין לשנות. ואף על פי שדעת כמה אחרונים שאפשר להקדים לבדוק לכתחילה בליל י"ג לאור הנר אם מתכוון לשם בדיקה, אין לסמוך ע"ז, ובפרט למאי דקיי"ל שקודם ליל י"ד אינו מברך, ונמצא שמפסיד ברכה, וכן לא יעשה (כמש"כ בחלה ובתרומות שערם לא יתרום משום הפסד הברכה), ושו"ר שכ"כ בשעה"צ (אות ד') מדברי הפ"י, וע"ע להלן בהלכה הבאה [ועוד יבואר בהלכות הבאות דין דיעבד].

223. כמו שאמרו בגמרא שזמן הבדיקה בליל י"ד מפני שבני אדם מצויים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה, ע"כ. וכ"כ הפ"י. והנה כאן אמנם הוא מצוי בביתו ביום, מ"מ אחר שכבר תקנו חז"ל בליל י"ד נקבע יום זה לקיום המצוה, ואין לשנות. וכשעושה ביום אחר זה כמו שמקיים המצוה בזמן אחר. ומלבד זאת הרי נתנו טעם אחר שאור הנר יפה לבדיקה בלילה, ולכן אין לבדוק ביום, ואפילו בבית אפל גם כן אין הנר מבהיק, כמו שאמרו בירושלמי (ריש פסחים) שהיו מתחבאים במערות היו מדליקין נרות, וכאשר האור היה עמום וכהה ידעו שהוא יום, ובלילה היה האור מבהיק, ומוכח שיש השפעה לאור יום גם במקום אפל.

וכבר עמדו בזה הראשונים, כיעוין ברי"ן (ריש פסחים) שהביא יש אומרים שרשאי להקדים לבדוק ביום י"ג, ושכן דעת הר"ה, וכתב ע"ז דליתא, ואף במבואות האפלים נמי אמרינן דסוגא לא מנהר ביממא כלליא, ע"כ. ובב"י כאן הביא דברי הר"ן, וכתב שדעת המ"מ כהר"ה, אבל הרא"ש וטור ורי"ו והראב"ן סוברים כהר"ן שאסור לשנות לבדוק קודם ליל י"ד [אמנם בליל י"ג י"ל דשפיר דמי אף להר"ן שהרי האור מאיר היטב, אך להראב"ן שבמדרכי גם זה לא מהני, וכבר עמדו בזה הא"ח וכנ"ל בה"ח]. וכ"כ הא"ח, הי"ד בכה"ח (אות ג') שגם בבית אפל אין להקדים, וכ"כ במשנ"ב (סק"ב) ושעה"צ (אות ז'), וכל שכן לפי מאי דקיי"ל שאין מברכים.

224. בפסחים (ח). אכסדרה לאורה נבדקת, ונחלקו בזה הראשונים, א. דעת רש"י ורי"ף שיכול לבדוק את האכסדרה ביום י"ג לאור החמה אפילו לכתחילה. ב. לדעת ר"י וכן נראה דעת הרא"ש דווקא ביד יכול לבדוק לאור החמה ולא ב"ג, ואפילו אם בדק בליל י"ג צריך לחזור ולבדוק ליל י"ד כמש"כ בה"ח. ג. מהרמב"ם (פ"ב הי"ד) משמע שבכל אופן אין לבדוק ביום, אפילו ביד, וכ"כ בסמ"ג וסמ"ק, וכמש"כ בה"ח.

ובשו"ע (ס"א) כתב שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר ולא לאור הלבנה, ואם עבר ולא בדק ליל י"ד וכו', ואכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה דיו, ע"כ. ומשמע בהדיא שאינו לכתחילה, אלא בליל י"ד דווקא.

ולא זו בלבד אלא שמצאנו כמה מגדולי הא"ח שכתבו שלכתחילה אף באכסדרה יש לבדוק לאור הנר ואפילו ביום, וכמו שהביא בכה"ח (אות ז') בשם ברכ"י וכס"א וחוקה"פ, אמנם מאידך הביא שם רבים הסוברים שביום מותר לכתחילה ע"י נר, ומה שכתב השו"ע בלשון דיעבד, הוא מפני שלכתחילה צריך לבדוק בליל י"ד [ומה שכתב הכה"ח בסוף אות ח', צ"ל שזה רק בדיעבד ולא לכתחילה], וכ"כ המשנ"ב (סק"ה) בביאור דברי השו"ע, ועכ"פ לבדוק לכתחילה ביום אסור, וכמש"כ המשנ"ב (סק"ו) שאסור לעשות כן, אלא יש להמתין לליל י"ד, ורק בדיעבד יש להקל וכדלהלן, וכן מבואר עוד במשנ"ב להלן (סקמ"ג) גבי בית כנסת ובית מדרש שהם כמו אכסדרה, וה"ז כמבואר דלכו"ע אסור לבדוק אלא בליל י"ד לאור הנר.

225. המדובר במקום שצריך נר [כלומר שאין זה אכסדרה אלא בית רגיל], והוא בדק ביום י"ג, הי"ז צריך לחזור ולבדוק, שהרי אמרו בגמרא שתקנת חז"ל לבדוק בלילה מפני שאור הנר יפה לבדיקה, ונמצא שהוא לא בדק באור יפה (ומלבד מה שעבר על תקנת חז"ל עכ"פ לכתחילה), ולכן צריך לחזור ולבדוק, ומ"מ כיון שבדק לאור הנר י"ל שאין זה מעכב ולכן לא יברך, ואכן נחלקו בזה הפ"י וכמו שהביאו המשנ"ב לעיל (סק"א) וכה"ח (אות ב'), ולכן יש לחזור ולבדוק בלא ברכה, וכמו שכתבו שם.

226. הנה באופן שעבר על תקנת חז"ל לבדוק בליל י"ד (וכנ"ל בהלכה הקודמת), מ"מ הרי בדק כהוגן, ורי זה דומה למי שבדק בליל י"ג לאור הנר, שבאופן זה כתבו המשנ"ב (סק"א) וכה"ח (אות ב') שא"צ לחזור ולבדוק כלל (ורק הרוצה להחמיר ע"ע, יזהר מכל מקום שלא לברך), וה"ה בנידו"ד, וכ"כ בנידו"ד המשנ"ב (סק"ו) שבאופן זה א"צ לחזור ולבדוק, וע"ע בשעה"צ (אות י"ב), ובנידון דידן לא הזכיר כלל צד להחמיר כעין שהזכיר לגבי בדיקת ליל י"ג לאור הנר (בסוסק"א), דהכא יש ראשונים

להלן סימן תל"ו), שאם הטעם כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, א"כ בכה"ג שאינו מברך אין צריך, וכ"כ במנחת יצחק (ח"ח סי' ל"ה), אולם לפי שאר הטעמים יש להניח גם באופן כזה, וכן עיקר. ושו"ר שכ"כ בשו"ת קנין תורה ח"ב סי' פ"ד, וכ"כ הגריש"א בקובץ תשובות ח"ג סי' ע"ג עפ"ד הח"י הנ"ל, וע"פ סוד. ג. במקום שנהגו לשרוף בלילה, כמ"ש להלן, ולענ"ד נראה שיש להתחשב בטעם הנזכר שהוא כדי שלא יחשב המקום כבדוק, וגם כדי שיתן דעתו על הבדיקה, ולכן בכל אופן שהוא צריך לעשות כן. והמנהג, גם הוא ידוע בכל תפוצות ישראל שעושים כן, ומנהג ישראל תורה הוא (כמש"כ תוס' מנחות כ. ועוד), וכ"כ הגר"ז כאן (סי"א), והגר"ח פלאגי בהגדת חיים לראש (בדיקת חמץ אות ט"ו), והבא"ח (ש"א פ' צו אות ד'), ואף שהיו איזה מקומות שלא נהגו בזה (או שנהגו להניח במקום אחד עשרה פתיתים מקובצים), וע"ע בשו"ת יען הכהן (ח"א סל"ג) בירור מנהג טונים וגרבא, עיי"ש (וכן הגר"א וחז"ל ועוד לא נהגו בזה), האידנא פשט המנהג בכל ישראל, ולכן הגם שיש שאמרו שעדיף יותר שלא לעשות כן, עיין ט"ו (וע"ע במשנ"ב ושעה"צ ס"ס תל"ב), וכן בברית כהונה (ב, טז) כבר השיבו ע"ז באיש מצליח (ח"א סל"ו) ועוד באח"טובא, וכפי האמור אין אחר המנהג ולא כלום, ובפרט שיש טעמים נכוחים למנהג זה, הן ע"פ פשט כמו שכתבנו, והן ע"פ סוד, ותע"ב.

212. כדברי רבינו הא"ר הנ"ל, וכ"כ הא"ח.
213. כיון שנהגו לכתחילה מפירורים לדעת כמה א"ח בסימן תמ"ב ס"ו, ואף לחולקים מ"מ אם יתערב בפסח במאכל שיפול לשם וכו', וע"ע בסי' תמ"ד במשנ"ב סקט"ו, עיי"ש. וגם כאן הוזהרו ע"ז המהר"ל ועוד א"ח, כמו שהובאו במשנ"ב (סק"ב) וכה"ח (אות כ"ט) שיהיה חמץ קשה שלא יתפרר [והוסיף גם שיהיה משומר מן התינוקות ומן העכברים, עיי"ש, וזה יתבאר לפמ"ש"כ להלן ר"ס תל"ח עיין שם, ומש"ש]. הגם שאינו מוכרח דינא, שלדעת השו"ע אין איסור כל שאין כזית, מ"מ אין לעשות כן לכתחילה [וגם מפני הטעם השני הנז'ן], ולכן המנהג לעטפם או שיהיה חמץ קשה כמו ביגלה וכדו'.

214. עיין בשו"ת זרע אמת (ס"ס מ"ח) שהעיר בזה שנכון לעשות כן, והובא במחז"ב ושע"ת (והובא בכה"ח, ונזכר ברמז במשנ"ב), וא"ת אם כן הרי מדינא אין חיוב בדיקה, כל שאין פירורים כזית, וכמו שנתבאר להלן סי' תמ"ב ס"ז, וי"ל שכולם מצטרפים ואדעתא לצרפם.

215. לפידיא שאין בו כזית, ושפיר דמי. אולם אם יש בו כזית, יצטרך לבדוק שנית, ואף אם ימכרו לגוי לא די בכך, שהרי צריך מחיצה בפניו, עיין להלן סי' ת"מ. וע"ע באול"צ ועוד בא"ח.

216. זו הדרך הנכונה לצאת מכל חשש ועגמת נפש.

217. שהרי זה מועיל טפי כדי לדקדק בבדיקה, וכן כדי שיחשב מקום שנשתמש בו חמץ, כמו שכתבנו לעיל שהוא טעם הנחוץ בזמנינו, ואף שהוא זכר מ"מ עשוי לשכוח קצת, ועו"ל. וכל שכן לפי הטעם של המהר"י גם זה יזכיר לו, וכן ע"פ הסוד צריך לעשות כן גם כשהוא יחיד, וגם מצאנו לכמה צדיקים בדורות קודמים ששמו הפתיתים בעצמם.

218. כן העיר באול"צ (פ"ז ס"ו) שלא יעשו כוונה להקשות, ודרך משחק מחביאים וכדו', כי העיקר לפי הטעמים שכתבנו לעיל כדי שיבדוק כדון, ודו"ק, ויש לידם שעוזרים בהנחת הפתיתים, ויש ללמדם היכן להחביא.

219. שהרי עשוי ליפול לשם פירור חמץ, וחמץ בפסח במשהו, ולכן יזהרו בזה כשיש לידם שעוזרים להחביא.

220. כן העירו בקיצושו"ע (סי' ק"א ס"ח) ועו"א, דז"א בדיקה יחששו לברכה לבטלה, וכן בברית כהונה חשב לבטל מנהג זה מהאי טעמא, וכמו שהזכרנו מדבריהם בהלכה הקודמת בהערה.

221. כן העירו החיד"א ועו"א, וכדברי הברית כהונה הנ"ל. וכן באול"צ פ"ז סט"ו. וגדולי ישאל טרחו מאד בבדיקת חמץ, כידוע. ועיין בהליכות שלמה מה שכתבו על הגרש"א, והיו צדיקים שבדקו כל הלילה (וע"ע בהגש"פ מועדים חומנים). ולכן, הגם שאין בכח ההמון לעשות כן, וסומכים על נקיון הבית, וכדלהלן ס"ס תל"ג, מ"מ יבדוק היטב, ויתן דעתו בכל המקומות אם בדקו כהוגן, וכבר אירע כמה פעמים שתוך כדי הבדיקה נזכרו בתיק אחד שלא בדקוהו, וכן בתיק הטלית היה ופלה, ונזכר כעת, או תיק הילדים וכהנה.

ב"ב. ולהלן (סימן תמ"ה ס"א) הובאו דברי הרמ"א שאם לא מצא חמץ, ישרוף את הכלי (כשאין בו כל תשחיתת), ועמשי"ש.

222. בפסחים (ד). שבדוקים ליל י"ד, שבני אדם מצויים בבתיהם ואור

וכאן שלא כיון לפטור, וכ"ש אם כיון בהדיא שלא לפטור את המקום האחר, צריך השליח לברך.

210. כן מבואר ע"פ הנ"ל של השליח צריך לברך אם בעה"ב לא כיון בברכתו על אותו מקום, וכ"פ בדברי יציב ח"ז סימן ל"ח, וכ"כ במחקרי ארץ סימן כ"ב, ושם האריך בזה שאם השליח מברך בביתו, פוטר את החנות שהוא שליח בעבורה. (וע"ע אול"צ פ"ז ס"ד).

אלא שבאופן זה הוא רק כאשר אינו עושה הפסק בין ביתו לבין החנות, אבל בהפסק אינו נפטר בברכתו, וכ"מ מדברי הפמ"ג (בא"א סק"ו) בד' הפר"ח, ועוד בא"ח. וחמור הדבר מבעל הבית שאף על פי שעושה הפסק הכל מצוה אחת ואינו מברך, כמו שביארנו לעיל (ס"ב), משא"כ כאן שהם שני מצוות [וכל זה אם השליח הולך לבדוק למקום השני והוא רחוק, ה"ז הפסק כמש"כ הח"א כלל ב' גבי יציאת, ובפרט שכבר הפסיק בדיבור], ולרווחא דמילתא ראוי שיכוון השליח שלא לפטור בברכתו את החנות שצריך אח"כ לבדוק שם. ואגב, ראיתי שם בע' קמ"ג שעמד ליישב השאלה שהקשינו לעיל בהערה שלפני הקודמת על הכה"ח ביו"ד בסי' י"ט. דמייירי שהיה סילוק מצד השוחט הראשון, וע"ע שם, ואכמ"ל.

211. מנהג זה הוזכר בראשונים, אך לא ראו בו ענין, וכיעוין בשו"ת תמים דעים להראב"ד (ס"ס כ"ט) שהוא מעשה נשים ואין לו שורש, והביאו רבינו מנוח (פ"ב מחז"מ ה"ו) והסכים עימו, משום שהרי אנו לא מברכים על "מציאת חמץ" אלא על בדיקת הבית ולבערו מחמץ [נ"ב]. ואע"פ שהברכה היא על "ביעור", הכל דבר אחד הוא, וכמו שנתבאר לעיל ר"ס תל"ב, וזו גם כונת רבינו מנוח, וכיון שבדקו הרי זה קיים מצותו ואפילו לא ימצא שם חמץ, ע"כ. כלומר, שאלה הנהגים כן הוא משום שחששו שלא תהא ברכה לבטלה אם לא מצאו חמץ, ולזה קאמר שאין בזה חשש. וכ"כ באורחות חיים (הל' חו"מ אות י"ד) שנהגו כן בכמה מקומות מחשש ברכה לבטלה, וכתב ע"ז ואנו לא חששנו, לפי שדעתנו כשמברכים על הביעור שנבער הכל אם נמצא, ע"כ. וכ"כ הכל בו, והובא בב"י (סי' תל"ג).

ומאידך הנה בשבלי הלקט (סימן ר"ו) כתב מצאתי בתשובות [הגאונים] כשמברך אדם על ביעור חמץ אינו חושש אם לא מצא, דמ"מ ביעור חמץ הוא שמחזר אחריו לבערו וחייב לברך, ואח"ר בנימין כתב דלא סבירא ליה, שהבדיקה על הביעור, וא"א לברך אם לא יבער וכו', ע"כ. אמנם בזה י"ל דסגי במה שיבער למחר, גם בלא הנחת פתיתין, אלא שהם נמצאים באיזה מקום, וע"ע בשו"ת מהר"י (סי' קצ"ג) שביאר הטעם למנהג זה כדי שיזכיר לבטל (וכמש"כ כה"ג בפסחים ד:). שצריך דבר שיזכירנו, עיי"ש. וע"ע שמצניע החמץ זכור הוא. ובמהר"ל (בדיקת חמץ אות ח') כתב שבתחלה אמר מהר"ל שנראה לו טעם הנהגים להניח פתיתים לפני הבדוק באיזה ארצות וכו', ושוב דרש שא"צ לעשות כן, שאף אם לא מצא אין בזה ברכה לבטלה עיי"ש, ובד"מ (סימן תל"ב אות ב') הביא מהר"י בריין שצריך להניח פתיתין, ושכן נוהגים, ע"כ. וכ"פ הרמ"א (ס"ס תל"ב) שנוהגים להניח פתיתין חמץ, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה (מהר"ב), ומיהו אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם שאם ימצא יבער (כל בו), ע"כ. וכבר עמדו ע"ז הט"ז והא"ח שהם שיטות חלוקות.

עכ"פ הנה הרמ"א פסק כן לכתחילה, וכפי המנהג, וטעמא דיש מקום לחוש להאמור, ומלבד זאת יש טעם נוסף של המהר"י שיזכור לבטל, וע"ע בחק יעקב (סק"ד) טעם נוסף כדי שלא יתירש לבדיקה, ואין לבטל מנהג ישראל, ע"כ, ודבריו ברורים. ונראה עוד שבזמן הזה הוא דבר נחוץ ביותר, אחר שאמנקים את הבית היטב הדק, ועיין להלן (ס"ס תל"ג) שביארנו שכן צריך לעשות, ומאחר ומנקים הכל יש חשש ששוב לא יוכל לברך על הבדיקה שהרי ניקה הכל, ונעשה כמקום שאין מכניסים בו חמץ, ואף שיש ליישב המנהג, מ"מ ע"י הנחת הפתיתים נעשה שוב כמקום החייב בדיקה, וכך יוכל לבדוק שנית בחיוב לכו"ע ובברכה, ודו"ק. ושו"ר בשעה"צ (אות י"ב) וכן בכה"ח כאן (אות ל"א) בשם עמק הלכה (סימן קכ"ח) שכתב שלדין חובה לעשות כן משום חשש ברכה לבטלה, מטעם האמור (וכ"כ גם בהערות הגריש"א בפסחים ח:). והגם שכתבנו ליישב המנהג שמברכים בכל אופן, מ"מ להאמור נוחא טפי, ומלבד כל הנ"ל ע"פ הפשט. יש זה טעם ע"פ הסוד, כמש"כ רבינו הא"ר בפע"ח (שער כא סופ"ד), והובא בכה"ח (כאן אות ל"א, ועוד), וכמו שצינתי בר"ס תל"א בהערה, ותול"מ.

וכמה נפ"מ יש בין הטעמים הנ"ל, אם צריך להניח את העשרה פתיתים, כגון: א. אם הוא דר לבדו, ואין איש עימו, עיין להלן סוף ההלכה מש"כ בזה. ב. אם הוא בודק חמץ לפני ליל י"ד (כגון היוצא לדרך,



י. אין צריך לכבות את החשמל בעת הבדיקה, ואדרבה זה מיקל על הבדיקה, ושפיר דמי²⁴².

סוג הנר

י"א. יש לבדוק לאור הנר, העשוי משעוה, פרפין, וכדומה²⁴³, אבל לא בנר העשוי מחלב, או שומן²⁴⁴. ובדיעבד יצא ידי חובה²⁴⁵. וכן לא בנר העשוי משמן²⁴⁶. ובדיעבד אפשר להקל²⁴⁷. וכן לא בנר שריחו רע, או שניצוצות יוצאים ממנו²⁴⁸, ובדיעבד יצא ידי חובה²⁴⁹.

י"ב. אבוקה, אין בודקין לאורה²⁵⁰. ואפילו בדיעבד לא יצא ידי חובה, וצריך לחזור ולבדוק. אמנם יש אומרים שלא יברך²⁵¹.

וישנם כמה אופנים שנקרא אבוקה:

א. שתי נרות ביחד, בין שהם דבוקים זה בזה, ובין שהם קלועים, אסורים²⁵².

ב. שתי נרות שאוחזן בבת אחת, אסור²⁵³. אבל בשתי אנשים מותר²⁵⁴. ונראה שגם בשתי ידיו מותר בזה אחד ובה אחד²⁵⁵.

ג. שתי פתילות בנר אחד, ויש הפסק ביניהם, הרי זו אבוקה²⁵⁶, בין שהלהבות מתחברות ובין שלא מתחברות²⁵⁷. אמנם פתילות המלוּפפות או דבוקות זו בזו הרי זה כמו פתילה עבה, ומותר²⁵⁸.

ד. כל דבר שהשלהבת שלו גדולה, הרי זה כמו אבוקה, ואסור, כגון לפיד וכדומה²⁵⁹.

י"ג. מן האמור יש ללמוד, שמי שהדליק בנר של הבדלה, לא יצא ידי חובה²⁶⁰.

וכן בגפרורים גדולים המצויים, אי אפשר להדליק בהם²⁶¹.

ובמצית נראה שאפשר לבדוק בה, אם היא מאירה היטב²⁶².

י"ד. אור חשמל הקבוע בתקרה או בקיר, אין בודקים לאורו²⁶³, ומכל מקום אין צריך לכבות את החשמל בשעת הבדיקה²⁶⁴.

ודווקא חורים וסדקים אין בודקין לאורו, אבל משטח הרצפה ושיש ושולחן וכדומה מותר, ואין צריך שם נר²⁶⁵.

ט"ו. פנס חשמלי, מותר מן הדין לבדוק לאורו, אבל לתחילה אסור לשנות ממנהג ישראל שבודקים בנר דווקא²⁶⁶. ואפשר לשלב ולבדוק עם נר ועם פנס גם יחד²⁶⁷. ובמקום שקשה לבדוק בנר או מחשש שריפה, כגון בארונות או ברכב, יש לבדוק על ידי פנס, וכן במרפסת או חצר שיש בה רוח²⁶⁸.

ומכל מקום הוא דווקא בפנס המאיר היטב, ולא מסנוור, וכן שיהיה בדווקא פנס קטן שאפשר לכניסו לחורים וסדקים²⁶⁹.

ד'. אם עבר ולא בדק בליל י"ד, הרי הוא מחויב לבדוק ביום, ויזהר לבדוק עם נר²²⁷. אמנם מקום שאורו רב כמו שיתבאר להלן דוגמת אכסדרה, אין צריך נר אלא אם יש שם חורים וסדקים²²⁸.

מקום שאורו רב

ה'. מקום שאורו רב, אם לא בדק בליל י"ד יכול לבדוק שם ביום י"ד בלא נר²²⁹, ונוכיר דוגמאות:

א. אכסדרה, והוא מקום שיש לו רק תקרה ושלוש דפנות, אבל ברוח רביעית הוא פתוח לגמרי²³⁰.

ב. מרפסת שפתוחה ברוח רביעית, וכל שכן חצר²³¹.

ג. מקום שיש בו הרבה חלונות, ובאופן שהחלון פתוח. ואם הוא סגור אפשר לפותחו, ואם הוא זכוכית, אזי אם היא זכוכית עבה או מחוספסת [מט], אין לבדוק לאורה, ורק אם הזכוכית שקופה וצלולה מותר²³².

וכל זה הוא באופן שאכן האור ברור ואין חסימה²³³.

ו'. במקומות אלו שהאור גדול כנזכר, די לבדוק לאור החמה, ואפילו ביום המעונן יכול לבדוק לאור היום²³⁴.

ודע, שכל ההיתר לבדוק לאור החמה ולאור היום, הוא דווקא בכל שטח המקום שאין בו חורים וסדקים, אבל אם יש שם חורים וסדקים, צריך לבדוק שם עם נר, ורק שאר המקום אפשר לבדוק לאור היום²³⁵. ולכן, אם יש שם חורים וסדקים צריך לבדוק תחתיה, או אחריהם, או שיש שם מדפים ומגרות וכדומה, צריך לבדוק שם עם נר.

ז'. גם במקום שאין בו פתחים וחלונות רבים, מותר לבדוק בלא נר כנגד החלון או הפתח, וכן כשיש ארובה אפשר לבדוק כנגד הארובה²³⁶, והיינו באופן שהפתח פתוח או כשיש זכוכית שקופה וצלולה²³⁷. אולם גם באופנים אלה אם זה בצדדים צריך נר, בשונה מאכסדרה שגם בצדדים אין צריך נר²³⁸. [ונמצא שישנם שלשה דרגות בדבר: חורים וסדקים, צדדי החדר, כנגד החלון].

ח'. מן האמור יש ללמוד שמרפסת שפתוחה ואורה רב, אם לא בדק אותה בליל י"ד יבדקנה ביום לאור היום ואפילו בלא נר, אלא אם כן יש בה חורים וסדקים, אבל לתחילה יש לבדוק בליל י"ד, ואם יש רוח שמכבה לו את הנר, ישם סביב הנר כיסוי (כוס, וכדומה) עד שיגיע לחורים וסדקים, או שיבדוק עם פנס, וזה עדיף מאשר להניח את הבדיקה ליום²³⁹.

ט'. בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצוי שיש בהם הרבה חלונות, ולכן אם עבר האחראי ולא בדק בליל י"ד כדין, יכול לבדוק ביום לאור היום בלא נר²⁴⁰. אבל כיום שבבתי כנסיות יש ספריות ושאר חפצים, יש לבדוק עם נר או פנס, משום אותם חורים וסדקים²⁴¹.

הסוברים שאף לתחילה צריך לעשות כן.

227. זהו דין השו"ע ס"א שאם עבר ולא בדק ליל י"ד, לא יבדוק לאור החמה (היינו אור היום) אלא לאור הנר בלבד.

228. כמו שיבאר.

229. עיין במשנ"ב (סק"ה) וכה"ח (אות ז) בשם הרבה אחרונים שאם לא בדק בליל י"ד, יבדוק ביום בלא נר, וא"צ להחמיר לבדוק לאור הנר, דלא כמקצת פו' שהחמירו בזה, ומחלוקתם תלויה בהבנת השו"ע שכתב לשון דיעבד, האם הוא מפני זמן הבדיקה או מפני האור, ולמעשה קיי"ל שאף לתחילה א"צ נר, אלא לאורה נבדקת.

230. בגמרא (פסחים ח). אכסדרה לאורה נבדקת, וכ"כ הראשונים, וכ"פ בשו"ע ס"א. וביאור אכסדרה, הנה המג"ח (סק"ב) פירש דהיינו מקום הבנוי מתקרה על עמודים בלא כתלים, אולם הח"י ועו"א העירו שדבר זה נקרא בש"ס אכסדרה רומיתא, אבל סתם אכסדרה היינו שיש לה ג' דפנות כמבואר בב"ב (יא:) ובתוס' שם, ובמנחות (לג). ועוד, וכ"כ הרי"א והתשב"ץ וא"ח וכמו שהביא הברכ"י, וכ"פ הא"ח ה"ד בכה"ח (אות ו), ובמשנ"ב סק"ד ושעה"צ שם.

231. הזכרנו דוגמאות מצויים, והיינו חצר [ואפילו כשיש לה תקרה, סככה, וכדומה], וכן מרפסת שהיא ממש כמו אכסדרה, ואם יש לה תריסים יכול לפתוח, אמנם באופן שאורה רב או לסלקם ואז דינה כאכסדרה.

232. עיין משנ"ב (סק"ז), וה"ה בנידוד, ואמנם י"ל שאור רב מהרבה חלונות מהני גם בזכוכית עבה, וז"א נהירא [וכ"ש אם החלון צבוע וכדומה], ולכן רק בזכוכית שקופה יש להקל.

233. כנ"פ שאם יש לחלונות סככות למיניהם, או שהוא נמצא בין בנינים גבוהים כמו שמצוי בערים הגדולות, בודאי לא מהני אף שהרוח פתוחה בצד אחד וכדו', והכל לפי הענין.

234. הגר"ז, ה"ד בכה"ח (סוף אות ז). ומש"כ לאור החמה, לאו דווקא, ובגמרא איתא לאורה נבדקת, וכ"מ סתימת הגמ', דאטו תמיד יש חמה בניסן.

235. כן כתב בשעה"צ להלן (את נ"ד) בפשיטות.

236. בשו"ע (ס"א) כתב שכנגד ארובה שבחדר די לבדוק לאור היום, והוא חלון שבגג, וה"ה דשאר חלונות שבכתלים יכול לבדוק כנגדם, וכמש"כ הא"ח ה"ד במשנ"ב (סק"ז) וכה"ח (אות ט), עיין שם. אמנם הני מילי דווקא כשהחלון פתוח, או שיש בו זכוכית שקופה וצלולה (וכנ"ל בהלכה שלפני הקודמת).

237. עיין משנ"ב סק"ז וכה"ח.

238. אחרונים, ה"ד במשנ"ב וכה"ח.

239. הנה נתבאר לעיל שאפילו אכסדרה וכדו' אין לבדוק קודם ליל י"ד ולא לאחר ליל י"ד, אלא בליל י"ד דווקא כתקנת חכמים [ורק בדיעבד שלא עשה כן יבדוק ביום לאור היום, ואם יש מדפים וחורים וכדומה צריך לבדוק בהם בנר וכנזכר לעיל], דא עקא שיש רוח המכבה את הנר, ולזה כתבנו פתרונות שישים כוס זכוכית מלמעלה שלא תבא הרוח, וכשיגיע לאותם חו"ס וצריך להכניס שם את הנר יוציאנו מהכוס ויגונן עליו בגופו שלא יכבה, או בפנס, וכדלהלן בדין פנס.

240. כ"כ הא"ח ה"ה להלן סעיף י', ה"ד במשנ"ב וכה"ח שם.

241. עפמ"ש"כ בשעה"צ שם אות נ"ד.

242. הנה לפי הגמרא (ה"ג) שיש קפיידא לבדוק בלילה מפני שהנר מאיר יפה, היה אפשר ללמוד שצריך לכבות את החשמל, וכן כתבו כמה

חכמים. אולם ז"א, דעיקר הקפיידא ביום שהוא מכה את אור הנר (וכמו שהבאנו לעיל מהירושלמי, שהתחבאו במערות חשוכות, ולפי בהירות הנר ידעו אם יום או לילה), ועוד שהרי הוא מאיר בחורים וסדקים שלא מגיע לשם אור חשמל. וכן נהגו החזו"א והסטייפלר כמו שהעיד הגר"ח"ק שליט"א, וכ"כ במועו"ז (הגש"פ ע' צ') בשם כמה גדולים, וכ"כ בשבט הלוי ח"א סי' קט"ו ובחזו"ע ואול"צ ועוד רבים.

ואדרבה נ"ל שעדיף להשאיר את האור מפני שהוא מאיר על שטח פתוח בלא חורים וסדקים ובלא צל, ושם א"צ כלום מפני שרואים היטב, ומיקל על הבדיקה, וכן נהגו הגר"ש"א והגר"מ פיינשטיין להדליק את החשמל בדווקא לפני הבדיקה, ובספר הלכה של פסח הביא שפעם נשרפה מנורת החשמל באמצע הבדיקה, ולא המשיך לבדוק עד שיתקנו. 243. בשו"ע (ס"ב) כתב שלא לבדוק אלא בנר של שעוה, ע"כ. וה"ה בנרות פרפין שבזמננו שמותר לתחילה, אמנם יש מהדרים בנר של שעוה ע"פ סוד.

ואם אין לו נרות אלו, כתבו הא"ח (הובאו במשנ"ב סק"א) וכה"ח אות י"ג) שיבדוק בנרות שיצא בהם בדיעבד, כדלהלן בהלכה זו, ועדיף חלב ושומן מאשר שמן. כה"ח (אות י"ד) מהגר"ז.

244. בשו"ע (שם) כתב ולא בחלב [שהוא ירא שלא יאסור את הכלים], ולא בשומן [שהוא ירא שלא יאסור כלי חלב, טור, וכ"ש אם הוא שומן של נבלות וטרפות, ומן הסתם שהוא ג"כ בחשש חלב].

ואם אין לו כלי אכילה, לכאורה י"ל שמותר לבדוק, אך י"ל דלא פלוג, שהרי כל אדם יאמר שיזהר מכלי אחד או שתיים או שיוציאנו או יזיזו, ולא נתנו דבריהם לשיעורים, כל עוד שיש שייכות לתקנה.

245. עיין משנ"ב (סק"י) וכה"ח (אות יב) בשם הא"ח דעדיף מאבוקה.

246. שו"ע שם מפני שהוא ירא שלא ישפך, ולכן אינו מכניס לחורים וסדקים [וסימנם, חש"ש בעלמא, כה"ח]. - והנה פתילה טבולה בשמן ה"ז כמו נר, שהרי אינו מטפס, אולם אם היא לבדה א"א לבדוק כך מפני שכולה תבער, וזה יתכן רק אם היא עטופה בחלקה בנייר כסף שלא יתפשט האש לכולה.

247. במשנ"ב (סוסק"י) ציין שיש דעות בזה ולא הכריע, אבל בכה"ח (אות י"ב) הביא מהא"ח שיצא, עיי"ש. ומיהו הדבר צ"ב שהרי אינו יכול להכניס לחו"ס, וה"ז כאבוקה, וצע"ע.

248. עיין בח"י ואח', שה"ד בכה"ח (אות ט"ו), ואף שבנידונו יש פירוש אחר דהוי כאבוקה, מ"מ כשלעצמו הוא נכון, שזה אינו לתחילה מפני שמפריע לבדיקה.

249. יש לדון בזה, ובפשטות כל שלא היתה הסיבה המפריעה והפריעה, שפיר דמי כחלב ושומן הנ"ל, וכ"מ בכה"ח שם משם הגר"ז.

250. עיין בפסחים (ח), וע"ע בטור כאן שכתב הטעם מפני שאינו יכול להכניס לחורים וסדקים, וגם ירא שלא ישרוף וכי.

251. יש לומר שהדבר תלוי בטעמים הנ"ל, אם זה מעכב בדיעבד או לא, ועיין בב"ח שהעיר בזה, אולם במסקנתו כתב דמשמע מהפ"ו דמעכב, אמנם ה"ט"ז (סק"ג) כתב שבדיעבד יצא י"ח, אולם כל הא"ח חלקו עליו, וכמו שהביא בכה"ח (אות י"א), וכפי הנראה שורת הדין שצריך גם לחזור ולברך, אלא שבסו"ד הביא ה"ח את דברי הגר"ז שיש לחוש לסוברים שיצא, ולכן יחזור לבדק בלא ברכה, ע"כ. אולם במשנ"ב (סק"י) נראה שסובר שלא יצא כלל, ולכן כתב שאינו חל הבדיקה, בשונה משאר הדברים שהביא שם.

252. רמ"א, וכביאור הא"ח.

253. משנ"ב סק"ב משם הפמ"ג.

254. עיין כה"ח אות י"ז משם הא"ח, עיי"ש. וק"ק דהא פשיטא.

255. הנה שם כתבו הא"ח שבשתי נרות נפרדות כגון שזה נוטל אחד זה אחד שרי, עיי"ש, ולכאורה גם באדם אחד נמי שרי, דלא שייך הטעמים, ודוחק לומר דחושש לבדוק כשיש לו ב' נרות בידי, דז"א נהירא, והעיקר שאינו אבוקה, ושפיר דמי.

256. משנ"ב סק"ב, וכה"ח אות ח"י ואת כ'.

257. הנה בכה"ח (אות ח"י) ציין לדין הבדלה (בסימן רח"צ ס"ב), אולם יש להעיר, דשם כתבו הא"ח שזה רק אם השלהבות נוגעות זו בזו, עיי"ש. אבל כאן פשוט הדבר שגם בלא שנוגעות אסור.

258. דזה כפתילה אחת עבה, שלא מצאנו איסור (א"כ אורה רב, וכדלהלן בסמוך), וכ"כ כה"ח (אות כ') ושכ"מ בפמ"ג.

259. עיין משנ"ב (סוסק"ח) וכה"ח (אות ט"ו) בשם הא"ח גבי עץ וכו', עיין שם, ועוד כתב בכה"ח ה"ה (אות כ"א) דין זה בהדיא בשם הריטב"א, עיי"ש. ולכן אע"פ שנתבאר שפתילה עבה מותרת, מ"מ אם עבה הרבה אסור.

260. כדין אבוקה, ונתבאר לעיל שאין נפ"מ בין אם השלהבות מחוברות או לא.

261. כן העיר בספר הלכה של פסח (עמוד ס"ט) מפני שכל הזמן האש מתקרבת אל האדם, ולא יבדוק יפה, ע"כ. ונראה שבדיעבד חל הבדיקה אם אומר שבדק היטב, וכגון שיש לו מקום אחד קטן לבדוק וכדו', ועדיף מאבוקה. - וכעין זה כתבנו לעיל לגבי פתילה הטבולה בשמן.

262. שהרי אורה דק וכו', אלא שכמדומה שאינה מאירה היטב ע"י גז, ואם כן אין לבדוק בה.

263. שהרי אינו נכנס לחורים וסדקים, ועיין להלן גבי פנס.

264. כמו שנתבאר לעיל מדברי הפו'.

265. שהרי הוא נראה היטב, ולזה א"צ נר, וכ"כ באול"צ.

266. הנה פנס ה"ז כנר ומועיל לבדוק בו, ועיין בה"ל שבת (סימן רס"ד) שכתבנו בארוכה אם אפשר להדליק נר שבת בחשמל, ובפנס ה"ז עדיף מהכל, ועכ"פ בנידוד"י העיקר שבדוק בו היטב, ואדרבה הוא נח יותר מנר, וכ"כ במועו"ז בשם החזו"א שאפשר לבדוק בפנס, וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ו ס"ג) ועוד רבים באח', וכן נהגו הרבה גדולים כהגר"ש"א והגר"ש"א ועוד, ומ"מ בודאי שלא לשנות ממנהג ישראל שבודקים בנר.

ואפשר גם לברך על בדיקה זו בפנס, כדמשמע מכל הא"ח הנ"ל. אמנם באול"צ (פ"ז ס"ח) חשש בזה, כיון שחז"ל דרשו לבדוק בנר (פסחים ח), וא"כ אפשר שצריך נר עם פתילה ואש ולא בפנס [ואפילו במנורת להט מבואר שם בביאורים שמסופק בזה], ולכן לא יברך, ע"כ. ולעני"ד במנורת להט בודאי אפשר לברך, ואף בלא"ה הלא העיקר שיהיה אור יפה לבדיקה (כמש"כ בגמ' שם). וזאת ועוד שהרי אכסדרה אפשר לבדוק לתחילה לאור היום אף שאין נר, וה"ה בזה, ולכן יכול גם לברך על זה.

267. כן נהגו כמה גדולים לבדוק עם נר ועם פנס גם יחד, ומברכים ובודקים עם נר, ובאמצע הבדיקה מידי פעם משתמשים בפנס לפי הצורך, או גם בלא"ה [ובודאי שאין בזה חשש של אבוקה, אפילו למה שכתבנו לעיל שאסור לאחוז ב' נרות כאחת, ופשוט].

268. הזכרנו דוגמאות בהם יש לבדוק עם פנס לתחילה, וא"צ לחוש לבדוק עם נר, ולא חשבי משנה ממנהג ישראל.

269. דברים ברורים לפי דיני הנר שכתבנו לעיל.

ט"ז. בעת הבדיקה לוקחים כלי, כדי לשים בו את החמץ שמוצאים בזמן הבדיקה, ויש שנוטלים נוצה, לכבד בה את החמץ²⁷⁰. ויש נוטלים עימם סכין ומלח ע"פ סוד²⁷¹.

מקומות החייבים בבדיקה

י"ז. להלן יבוארו דיני המקומות שצריכים בבדיקה מחמץ, והמקומות שאין צריכים בבדיקה²⁷². ואחר כל הלכה יבואו דוגמאות מצויות.

ויש לדעת פרטים אלו כבר זמן רב לפני בדיקת חמץ, משום שמן הנמנע להשאיר את כל בדיקת החמץ ללילה האחרון אור לארבעה עשר, מפני ריבוי החפצים והמקומות שצריכים בבדיקה, ולכן מתחילים לנקות ולבדוק זמן רב קודם לכן, ושומרים את המקומות שלא יכנס לשם חמץ²⁷³. ואשר על כן, צריך לדעת איזה מקומות צריכים נקיון ובדיקה²⁷⁴.

י"ח. ודע, שמנהג ישראל הוא, שכל שלושים יום קודם פסח מנקרין ומכבדין את הבית והרהיטים והחפצים²⁷⁵, ומעיינים בכל דבר שעושים שלא ישאר בו חמץ²⁷⁶. וכן שלא יפלו פירורים בספרים²⁷⁷. וכן מרכזים את כל החמץ למקום אחד, שלא יהיה בכמה מקומות בבית²⁷⁸.

י"ח. חיוב הבדיקה הוא בכל מקום שיש חשש שנמצא חמץ, בין אם הוא מקום שרגילים להשתמש בהם חמץ כל השנה תדיר, ובין מקום שאין רגילים להשתמש שם חמץ, רק שיש חשש שנשתמשו שם באקראי²⁷⁹, ואפילו אם השתמשו שם פעם אחת צריך בבדיקה²⁸⁰. אבל מקום שאין רגילות להשתמש שם חמץ כלל אין צריך בבדיקה.

דוגמא לדבר, כל חדרי הבית שלפעמים נכנסים לשם עם חמץ צריך בבדיקה. אבל מחסן וכדומה שאין דרך לבא לשם עם חמץ ביד, וכן מקומות גבוהים שאין יד אדם מגעת לשם וכיוצא, אין צריך בבדיקה²⁸¹. גם אדם שיש לו דירה ריקה צריך לבדוק, אלא אם כן כבר בדקה בשנה שעברה ומאו לא נכנסו בה עם חמץ²⁸².

י"ט. גם מקומות שאין אדם גדול מגיע לשם, אבל קטנים מגיעים לשם, יש לבדוק, ולכן בבית שיש ילדים קטנים יש לבדוק אפילו בחורים הנמוכים ביותר²⁸³. וכן בית הכנסת ובית המדרש צריכים בבדיקה²⁸⁴.

אכן, אם יש חשש שחמץ התגלגל לשם באיזה אופן, צריך בבדיקה, וכגון סביבות התנור, וכדומה²⁸⁵. **כ.** מקום שדורסים עליו אין צריך בבדיקה, כגון רצפה שנפלו עליה פירורים במרכז החדר במקום שהולכים שם²⁸⁶. ועיין בהערה²⁸⁷.

וכל שכן מקום שהפירורים נפסדים על ידי חומרים ושאר דברים, כמו שמצוי שעושים בנקיונות הבית לפסח, אין חשש²⁸⁸.

כ"א. פירות המקומות שצריך לבדוק והמקומות שאין צריך לבדוק, יבוארו להלן, ומכל מקום כפי האמור הדבר תלוי אם יש חשש שנכנס שם כזית חמץ או חמץ הראוי לאכילה.

פירורי חמץ

כ"ב. פירורים שאין בהם כזית אינו עובר עליהם באיסור תורה, אבל מכל מקום יש אומרים שצריך לבערם, מחשש שמא יאכל אותם. ולכן, גם מפני פירורים אלו יש לבדוק ולבער²⁸⁹.

287. עיין להלן מה שכתבנו בענין פירורים בכלל, וכן פירורים בספרים שמן הדין אי"צ בבדיקה אחריהם, כיון דלא חשיבי, וה"ה כאן שעיקר הבדיקה תהיה לחתיכות שיש להם חשיבות מסוימת, וכפי שביארנו שם שאין פחות מכזית אין חשש, ואף למחמירים כ"ז רק כשיש לזה חשיבות מסוימת שיש חשש שיבא לאכול, ולא בדברים קטנים שקשה להבחין, ובאול"צ ח"ג פ"ז תשו' ט' כתב שא"צ לבדוק הרצפה מפירורים קטנים, וכתב בהערה שיש לבדוק רק פירורים בגודל "מטבע" [ואולי חשש לשיעור כזית בשיעור הקטן]. אך זה אינו מוכרע.

288. פשוט, וזוהו אף להמשיג"ב הנ"ל ודעמיה א"צ לבדוק, ולא לחוש כלל. אמנם אין זה מועיל אלא לפירורים, ולענין שלא יצריך דקדוק והבחנה אחריהם, אבל בודאי שאין לסמוך על זה שלא לבדוק תחת ספריה וארון ובשאר חורים וסדקים, שהרי יש לחוש שמא יש חמץ בשקית, או ופלה וכדומה העטוף, ואינו נפסד.

289. בגמרא (פסחים ו'): פירורים לא חשיבי ובטלי, ע"כ. ולהלן (שם מה). בצק בשכסדי ערבה אם יש כזית במקום אחד חייב לבער, ואל"כ בטל במיעוט וא"צ לבער, עיי"ש. וכן עוד (שם) שני חצאי זיתים וכו', עיין שם. ומבואר שכל עוד שאין כזית כאחד אין חשש, וברמב"ן שם ושאר מבואר שכל שאין חשש שיתקבצו למקום אחד ויהיה בו כזית מותר להשהותו, וע"ע במאירי שם שפירורים אין מתחברים כאחד ואין בהם חשש, ושונה מבצק, עיין שם, וכ"כ המהר"ם חלאוה שם, וגם במהר"ל (ע' ס"ה) מבואר כן שפירורים בעלמא לא חשיבי ובטלי מאליהם, ורק פירורי בצק שעשויים להדבק כאחד אסור.

ובשו"ע סימן תמ"ב (ס"ח-ח) הבא כן להלכה דברי הגמרא הנ"ל שאם אין צירוף כזית בכלי א"צ לבער. ולהלן בשו"ע (שם ס"יא) מבואר יותר שרק אם יש כזית במקום אחד, או בין הכל והכלי מצרפו, רק אז צריך לבער או ליתן לגוי, הלא"ה אין חשש, עיי"ש, ויוצא אפוא שלהשו"ע בכל אופן א"צ לבער בפחות מכזית, ומש"כ להלן (סימן ת"ס) שהלש בצק אחר זמן איסור חמץ יאמר שכל מה שיפול בטל, הי"ט דבצק שאני וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל, וכ"כ המג"א שם משם מהר"ל ועוד הרבה אחרונים כיעוין שם, וע"ע גם בשער הציון (סימן תל"ג אות ל"ג) שמשמע שאין חשש בפירורים בעלמא, עיי"ש. אולם במחנה ישראל (פ"ל"ד ס"ה) כתב שצריך לבדוק אפילו אחר פירורים פחות מכזית, עיי"ש. ועיין בהערות הבאות שכתבנו לחלק בין הפירורים.

[ואגב, יש לדקדק אמאי באמת לא יהיה בזה דין חצי שיעור האסור מן התורה, בחצי כזית חמץ, ומצאנו בחכם צבי (סימן פ"ו) שכתב שרק באיסורי אכילה אמרינן חצי שיעור אסור מה"ת, דילפינן ליה (ביומא עא). מכל חלב, גבי אכילה, משא"כ בשאר איסורים, עיי"ש, אלא שתירוץ זה קשה מדברי הראשונים בכ"מ (ועיין בביה"ל סי' ש"מ ס"א ד"ה על), ועוד תירץ שלא נאמר חצי שיעור אלא בעבירה שבקום ועשה, אבל בל יראה שעובר עליו בשוא"ת אינו בחצי שיעור, ע"כ. ובשאגת אריה (סימן פ"א) תירץ שאין בזה חצי שיעור, כיון שאין כאן סברא של חזי לאצטרופי, כי חצי הראשון כעת אינו בכלל האיסור, עיין שם, ולדבריו נמצא נמי שאין איסור חצי שיעור אלא במידי דאכילה, וגם ע"ז י"ל מדברי הפו"ב כ"מ, וע"ע בפני יהושע ביצה (ז), וע"ע בשד"ח מש"כ בזה, וע"ע במנח"ח מצוה י"ט אות ה' ועוד. והנה בחזו"א (סימן קט"ז סק"ג ד"ה שו"ע וד"ה במ"ר) כתב שאכן יש איסור חצי שיעור לכו"ע, ושאינו חמץ בסדקי עריבה שאין חיוב לבער, כיון שהוא בטל מפני שבדוק לכלי ואין דעת האדם ע"ז עיי"ש, ולדבריו לכאן אכתי יש להקל בפירורים כמו בספרים וכדו', באופן שמבטלים את החמץ כנהוג, ואעפ"כ הצריך החזו"א בבדיקה, ויש לבאר דשאני ביטול שלנו שאינו דבר מוחלט, ומהאי טעמא הצריכו חז"ל גם בבדיקה חוץ מן הביטול, אולם ביטול בחמץ שבעריבה הוא ביטול מעליא מצד המציאות של ביטול, שנהפך לחלק מן הכלי, אמנם שם מיירי אפילו באופן שלא עשוי לחזק, וזה הרי לא נעשה כחלק מן הכלי, ואפשר דמי"מ כיון שדבוק בנסריו, אף שאין צריכים לו לחזק, מ"מ הוא נעשה כחלק מן הכלי, ועכ"פ לדינא מבואר בפי' שאין דין חצי שיעור בכל יראה, עיין ברב"ז דלהלן, ובשד"ח מע' ח' אות ז'-ח, ועוד באח' טובא, וכבר משמע כן בראשונים, ואכמ"ל]. וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"א סימן קמ"ה.

ומאידך, דעת כמה פוסקים שאף בפחות מכזית צריך לבער, וכמש"כ המג"א (בסימן תמ"ב סק"י) שדעת כמה פו" לאסור, כל שאינו עשוי לחיזוק הכלי, עיין שם. וחק יעקב וחק יוסף שם (וה"ד במשנ"ב שם סק"ג) וכה"ח אות ע"ז, עיין שם [ודנו האח"א לשיטה זו הוא חיוב דאר', עיין

מצוות ושמתח החג כראוי, וכמש"כ הרמ"א לעיל (סימן תכ"ט) דין קמחא דפסחא עיין שם, ולכן הרמ"א הביא דין זה בסמיכות לדין שואלין ודורשין בהל' הפסח שלושים יום, ועיין בדברינו שם.

279. בשו"ע (ר"ס תל"א) כתב שיש לבדוק בכל המקומות שדרך להכניס שם חמץ, ובשו"ע להלן (סימן תל"ג ס"ג) כתב שבדוק בכל המקומות שיש לחוש שמא הכניסו שם חמץ, וביאר המשנ"ב (סק"ג) דר"ל שאפילו מקום שאין רגילות להשתמש חמץ אלא שיש חשש שמא הכניס חמץ באקראי ג"כ צריך בבדיקה, ע"כ. ועפ"י"ז כתב המשנ"ב (בסימן תל"א סק"ד) דמש"כ השו"ע שם הוא ל"ד, אלא גם במקום שמשתמשים חמץ לפרקים, יש חשש שמא הכניס חמץ ולא אדעתיה, ועיין בשו"ע הגר"ז (סימן תל"ג ס"ב) שבאופן שלא ביטל חמץ חיוב הבדיקה הוא מדאורייתא [עיין לעיל בהקדמה בענין חיוב הבדיקה], וזה רק במקום שמשתמשים שם תדיר בחמץ, אבל במקום שאין משתמשים שם תדיר וקרוב הדבר שלא נשאר שם כזית חמץ א"צ בבדיקה מן התורה, אלא מדרבנן, עיי"ש. אך אין בזה נפ"מ, שאף מי שבטל צריך לבדוק מדרבנן, או מתרי דרבנן (במקום שאינו תדיר בחמץ).

280. משנ"ב (סק"ט) בשם האח", שכבר נכנס בחשש חמץ.

281. עיין שו"ע (ס"ג) אוצרות וכו', ובס"ד חורי הבית וכדו' הגבוהים שאין יד אדם מגעת לשם, ובס"ה גג משופע אין בו חשש, וע"ע בסעיף ט' דין מרתף מה צריך בבדיקה עיין שם, ואידך זיל גמור, ולהלן נזכיר עוד דוגמאות.

ויש לדון אם לחשוש שילדים זורקים חמץ בגובה ונתפס באיזה מדף גבוה, ונראה שא"צ לחוש לזה שהוא דבר שאינו מצוי א"כ יודע שילדיו מסוגלים לכך, ואולי במטבח יש חשש יותר, ולפי הענין.

ועוד יש לחוש לפעמים שהאב עצמו רוצה לנמנע מילדיו לאכול דברים מסוימים ממתקים וכדו' ומניחם בגובה, אך זה נראה שמצוי רק במטבח, אבל בשאר חדרי הבית אין חשש זה, א"כ אין לו מקום במטבח או שהוא מחביא לפעמים במקומות אחרים וכדומה, והכל לפי הענין.

282. אול"צ פ"ז סוף ביאורים ט"ו.

283. עיין שו"ע (סימן תל"ג ס"ד) שחורי הבית חזוין (בליטות מדפים וכדו') גבוהים, שאין יד אדם מגעת שם ופחותים מג' טפחים, א"צ בבדיקה, ע"כ. וכתב המשנ"ב (סק"ט) שבבית שהתינוקות נמצאים שם, צריך בבדיקה בכל אופן, שמא הניחו שם מעט חמץ, ע"כ בשם מג"א בשם הראב"ד. וכ"כ בכה"ח (אות ל') בשם המנהיג שכל מקום שרגלי התינוק מצוי שם יש לחוש [וגם בבית של סבא וסבתא, אם לפעמים באים נכדים קטנים ואוכלים שם יש חשש זה].

284. בשו"ע (שם ס"י) כתב שבתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בבדיקה, מפני שהתינוקות מכניסים בהם חמץ, ע"כ. ולפעמים יש לחוש גם מפני הגדולים שאוכלים בשמחת תורה וכו'.

285. עיין משנ"ב (סק"ב), וכן כל מקום שלפעמים עשוי ליפול לשם חמץ, וע"ע בשו"ע הגר"ז ס"י תל"ג ס"ח.

286. בשו"ע להלן (סימן תמ"ד ס"ד) כתב שאחר שאכל סעודת שבת בער"פ שחל בשבת, ינער המפה שאכלו בה וכו', וכתב המשנ"ב (סק"טו) בשם האח"י שאותן פירורין דקים א"צ להוציא מרשותו, ונדרסין ברגליים ומתבערים מאליהן, ע"כ, ומקורו ברא"ש (וה"ד במג"א שם ואח"), אולם כתבנו שכ"ז רק במרכז החדר, אבל בפניות החדר לא עשוי שיהיה שם חמץ ולא ידרס ברגליים, ואמנם כשכתב המשנ"ב שא"צ לבער פירורים, משמע שא"צ לדרוס ברגליים בפועל, אולם ז"א מוכרח ד"ל שדווקא כשנדרס בפועל מותר, וכן מבואר להלן (סימן ת"ס סק"ט) ש"א לדרוס על הפירורים שנופלים מלישת העיסה למצות אחר זמן איסורן, ובדוחק י"ל דשאני התם שאינם נפסדים כ"כ, אך י"ל באו"א ששם חמור טפי עפמש"כ המאירי ומהר"ם חלאוה בפסחים (מה). שבפירורי חמץ יש לחוש שמא יתקבצו למקום אחד, ויעשו כולם חתיכה של כזית, משא"כ פירורים בעלמא, עיין שם, וכ"כ כמה אח", ולכן שם החמיר המשנ"ב טפי, ודו"ק.

ואמנם כתב המשנ"ב (בסימן תמ"ד שם) שמ"מ טוב שיכבד הבית אחר כך [נ"ב] ומש"כ שיעשה זאת ע"י גוי וכו', עיין בסימן של"ז בזה"ז אין חשש לכבד ע"י ישראל], אולם זו חומרא יתירה של האחרונים, שמלבד מה שהחמירו לבער פירורים פחות מכזית, שזה דלא כהשו"ע (בסימן תמ"ב), וכיעוין במשנ"ב (שם סק"ג), עוד בה שכתבנו הם מתבערים ברגליים, וכאשר הוא מתבער בפועל אין חשש כלל.

270. עיין משנ"ב להלן (סקמ"ו) שהזכיר מנהג זה שנהגו ליטול נוצה וכו', ע"כ. וחסידים מבני אשכנז נוהגים בזה, אולם מנהגינו אינו כן, וכן בדין, שהרי כל המטרה לכבד את הבית, וכבר קודם הבדיקה המנהג לכבד את הבית, ואין שום שימוש בנוצה זו, ואף שגם בני אשכנז נהגו לכבד הבית קודם הבדיקה (כמש"כ הרמ"א ס"ס תל"ג), מ"מ כנראה שעדיין היה מצוי חמץ עדיין, ועכ"פ לא נהגו בזה, הגם שראיתי גם בכה"ח (אות פ"ד) שהביא ד' האח"י בזה שנוטלין נוצה, ולמעשה כ"א יעשה כמנהגו.

271. בא"ח ש"א (פ' צו הלכה ו'). ויש שנוטלים קערה עם חתיכת חמץ (עיין להגר"ח פלאגי בחיים לראש ועוד כזכורני), אך אין נוהגים כן.

272. הכללים מבוארים בפו', והדוגמאות מבוארות בעיקרן בגמרא ובפו' בסימן תל"ג ס"ג והלאה, ויש עוד הרבה דוגמאות מצויות המובאות בספרים, ויבואו להלן בענין נפרד לפי סדר מקומות האנשים, ועד כמה החשש מחיוב לכתחילה או דיעבד.

273. עיין להלן (בס"ס תל"ג) בענין המכבד את חדרו לפני זמן הבדיקה, אם למרות הכל צריך לחזור ולבדוק בברכה בליל בדיקת חמץ כתקנת חכמים, או שכבר יודע שאין לו חמץ ואין צריך בבדיקה, ולהלכה כתבו הפו" שחייב לבדוק בברכה, כיון שאינו בבדיקה גמורה, אך החשש הוא כאשר עושים נקיון גמור, על ידי אור הנר או אור חשמל או לאור היום [והוא הדין בבדיקה מעלייתא על ידי מישוש היד, שזה כמו בנר, וכדלהלן], שבאופן זה נראה שכבר יצא י"ח, וכמו שכתבנו בסוף סימן תל"ג.

אבל למרות הכל מוכרחים לכבד ולנקות ככל האפשר, חדא כמש"כ הרמ"א שם בשם המרדכי, והטעם משום דלא מיבדק שפיר בלא כיבוד, ועוד שכיום יש ריבוי חפצים כלים מכלים שונים וחפצים וכו' בשונה מזמן קודם שהיה שולחן מטה כסא ומנורה ועוד קצת פריטים, ואם ישאירו הכל ללילה האחרון, כמעט וכל הלילה לא יספיק, וגם היא טירחא גדולה, שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה (וכע"ז כתב בנהר פקוד ה' פסח אות ד' ליישב המנהג שבדוקים ומנקים את בית הכנסת היטב קודם י"ד, שזה מפני שטירחא מילתא טובא לעשות הכל בליל בדיקת חמץ שקבועים בהם ספסלים וכסאות ולחזור ולסדרם, ואם ישאירו כל העבודה ולא הזאת לליל י"ד אתי לזלוזלי טפי ומגרע גרע טובא, ויזלוזלו בבדיקה ולא יעשו כהוגן, עיין שם). ולכן בדוקים הרבה לפני כן, ובדיקה זו עושים בדקדוק ונקיון גמור, ומשאירים מקום שאינו בדוק לגמרי, ולפחות שלא יהיה בדוק היטב ובכונה ובדקדוק וכדומה, וגם בהנחת פתיחים וכמש"כ הפו', וזוהו אין שום חשש, וכמו שביארנו שם.

ואשר על כן, צריך לדעת איזה מקומות צריכים לבדוק ומה לא צריך, הן בהכנות המוקדמות שנהוגים כדי לקצר בבדיקה בליל י"ד, והן בזמן הבדיקה בליל י"ד.

274. וכדאי שיהיה סדר קדימה במה שנחוץ ע"פ ההלכה, כי הרבה פעמים משקיעים בנקיון האבק וסידור הבית ושוכחים את העיקר מהחמץ [ומש"כ בנהר פקוד שם שמנקים היטב מעפר ומאבק וכו', יתכן כשיש חשש שנמצא שם חמץ הראוי, או לכבוד יו"ט, ובפרט בחג החירות].

275. מהר"ל (ה' שלושים יום קודם פסח), אמנם אין זה חובה, רק נשים צדקניות עושות כן, ותלוי לפי כמות העבודה שיש להם, והחזו"א היה מנקה ע"י ב' תלמידים בערב בבדיקת חמץ, ובלילה היה בודק [וכבר הזכרנו מקצת פרטים אלו לעיל בסימן תכ"ט בענינים השייכים לשלושים יום קודם לפסח].

276. מג"א (ס"ס תל"ו) והובא בגר"ז ומשנ"ב שם סוה"ס, וכן כתב עוד במשנ"ב להלן (סימן תס"ה ס"א) ש"א שתוך שלושים יום קודם החג נזהרים שלא להניח חטיין ושעורין לתרנגולים במקום לח באופן שיש חשש שלא יאכלו הכל, וכן עזה"ד [ועיין עוד בר"ס תל"ו שהיוצא לדרך חייב לבדוק אם יוצא תוך שלושים יום, אפילו שאין דעתו לחזור].

277. ערוה"ש (פי' תל"ו ס"ט), ועיין להלן בענין פירורים, ומ"מ לכתחילה נזהרים בכל פירורים.

278. כ"כ בנט"ג, ה"ד בספר הלכה ש"פ עמוד ד', והיא עיצה טובה כדי שיוכרו בבא העת לבער או למכור את החמץ, ולא ישכחנו ח"ו, ומומן שבדקים את החמץ עושים כן, ותע"ב.

וכל העיסוק בדברים הנ"ל, הוא בכלל מש"כ בפסחים (ו). וכ"ד ששואלין ודורשין בהל' פסח קודם לפסח שלושים יום, וכתב בחידושי המאירי (ע"ז ה.) ולא סוף דבר שאלה בהלכות החג, אלא כל השתדלות של צורך החג בכלל זה, ר"ל שראוי להתחיל ולהשתדל בצרכי החג קודם החג שלושים יום, ע"כ. ובכלל זה גם העזרה לעניים שיוכלו לקיים



כ"ד. כיסי הבגדים יש לבדוקם מחמץ, ודי למשש את הכיס מבחוץ ולהרגיש שאין בו חמץ²⁹⁸. ובכל אופן יש להזהר בפסח שלא להכניס מאכל לכיס²⁹⁹, אלא אם כן הוא עבר כביסה שהוציאה ממנו את כל החמץ³⁰⁰.

ואין חיוב בדיקה אלא בבגדים כאלה שדרך להכניס שם חמץ לפעמים, אבל אם אין דרך בכך אין לחוש³⁰¹.

כ"ה. כמו כן בשאר דברים שאין בהם איסור להשהות בבית בפסח, מכל מקום יש להזהר שלא יבא לתוך המאכל, או לתוך הפה, ולכן יש לנקות היטב מדפים במטבח, וכן שפופרת טלפון, וכדומה.

וכן מפות שולחן שיש בהם עמילן³⁰². ובגדים שעשוי ליפול מהם לאוכל³⁰³, או שיש חשש שיתפוס אותם בשיניים³⁰⁴. אמנם דברים אלו לא מצויים כיום, וכל מקום לפי ענינו³⁰⁵.

כ"ו. מקרר ומקפיא שמצויים בו פירורי חמץ בחריצים ובגומיות, אף על פי שאינם חשובים כלל, ולפעמים גם מאוסים, מכל מקום יש לנקות היטב להסירם לגמרי, כיון שהם עשויים למאכל ומשקה³⁰⁶. ומכל מקום אם קשה לנקות כל כך, אפשר לפגום את הפירורים על ידי חומר פוגם³⁰⁷.

297. כן הזהירו ע"ז הגר"ח פלאגי ועוד רבים שלא להביא ספרים על השולחן מחשש תולעים, והוא דבר מצוי בא"י, ובפרט באזורי חוף הים שיש לחות, והספרים מלאים בזה, וקשה מאד להבחין בהם לרוב קטנותם. **298.** עיין ברמ"א (ס"ו ת"ג) שהכיסים צריך לבדוקם מחמץ, ואמנם י"ל שבזו"ז אין חשש כ"כ כיון שכיום אין דרך בני אדם מבוגרים להכניס אוכל בכיסים [ורק לילדים יש חשש, וצריך לבדוקם], אולם אף שאין דרך להכניס אוכל כמות שהוא, מ"מ לפעמים מכניס איהו חמץ בשקית או פלה עטוף בניילון וכדו', ולכן צריך בדיקה, ואף בלא"ה הרי פירורים קטנים בטלי ולא חשיבי, וכנ"ל, ולכן א"צ לבדוק מפניהם, ורק מפני דברים גדולים וארוזים [וגם למה שנתבאר לעיל שמחמירם לבדוק גם חתיכת חמץ חשובה שיש בה חשש שמא יאכלנה, כל זה אין בו חשש כשעבר כביסה, רק ללא כביסה צריך בדיקה. ואם לא עבר כביסה, יתכן שצריך למשמש בה היטב, שמא יש שם סוכריה שיש בה חמץ או שקד מרק וכדומה, ולא בהעברה בעלמא]. ומ"מ די במישוש היד מבחוץ, וכמו שכתבנו להלן בענין אופן הבדיקה, ושור"ר ש"כ"ב בנידו"ד האול"צ (פ"ו ס"א) וכן הורה הגריש"א ועוד.

299. כדרך שנתבאר לעיל שאף כשאנו מקילים בפירורים דלא חשיבי, מ"מ יש להזהר שלא יבואו במגע עם אוכל שמא ח"ו יאכל מהם. [וע"ע באול"צ שם שכתב שאף שאין חיוב בדיקה אלא בכזית, מ"מ בגדים שאדם משתמש בהם בפסח ויש בהם חשש פירורי חמץ, אין להשתמש בכיסים אלו בכל בדיקה, אבל בבגד מותר להשתמש, והיינו דלא חיישנן כולי האי שמא יכניס לשם מאכל, ושמא יש שם חמץ].

300. שבאופן זה הרי הוא נפסל, ואף אם נתערב הרי לא אחשביה, ויל"ב. ועכ"פ כאשר הוציא כיסים לחוץ וכבסם, בודאי אין חשש, כדרך שמבואר להלן בסימן תנ"א גבי מפה שיש בה פירורי חמץ, שאם עבר כביסה מותר בשימוש.

301. כן משמע בדרכי משה. וכ"כ באול"צ שם, עיי"ש. ונפ"מ בבגדים חשובים או אנשים חשובים שאין דרכם בכך [וכן נראה בבגדי שבת שאין דרך להכניס חמץ, שהרי כתבנו בהל' שבת סימן רנ"ב שאסור להכניס שום חפץ לכיס בשבת, שמא יצא בו, עיי"ש. ומי שנוהר בזה, ממילא בפסח א"צ בדיקה, אך אם לפעמים הולך עם זה בשמחות בימי החול, לחתונה וכדו', אם יש חשש שנתון בכיסו חמץ מן השמחה חייב בדיקה].

302. עיין משנ"ב ס' תמ"ב סקט"ו, אע"פ שמוותר לקיימן כיון שאין צורת החמץ עליהן, וע"ע שם שהבאנו כו"כ דוגמאות כהנה.

303. שם גבי צע"פ נשים וכו'.

304. בן איש חי הזהיר בזה אודות בגדים שדרך לתופסן בשיניים כאשר נכנסים להתפנות בבית הכסא.

305. כיום האבקת כביסה הוא חומר פגום, ולא שייך בו שום חשש של אחשביה גם אם יפול איהו חתיכה ויאכלנה, וכל שכן שבכביסה שלנו הכל נשטף, ולכן אין לחוש כלל לקנות אבקת כביסה כשרה לפסח, אך נפ"מ במיני דבק וכדו'.

306. הנה ע"פ האמור לעיל בדיון פירורים, לכאורה לא היה צריך לנקות את המקרר שהרי אינם אלא פירורים קטנים דלא חשיבי כלל, ובד"כ גם הם מאוסים, ואין דרך שום אדם לאכלם, ואם מפני החשש שמא יפול למאכלים של פסח, ה"ז חשש רחוק שהרי הם דבוקים היטב בחריצים, ועוד שהרי אפשר לכסות אותם בניילון וכדומה, ואם יכסה היטב לכאורה מותר.

והנה מצאנו בסימן תמ"ב (ס"א) שערבות שלשין בהן חמץ אין לסמוך על מה שרוחצים בחמין ומנקרין החמץ מהן, כי א"א לנקר שלא ישרא בין הכל כזית והכלי מצרפן, ולכן צריך ליתנן לגוי במתנה עד אחר הפסח, או לטווחו בטיט, ע"כ. וכפי שביארו האחר' שם לא דווקא שאף אפשר לנקות, אלא שברוב הפעמים לא יוכל לנקרן, ומשום חומרא דחמץ החמירו בכל גווי, ומ"מ כתבו המג"א וש"א שכלים שלנו שאין מצוי בהם חריצים אין חשש, וא"צ למכרן ויכול להצניען. וה"ד במשנ"ב וכה"ח, עיין שם. ובמקרה שלנו אף שמצוי בו חריצים, מ"מ אין מצוי שיהיה בו בין הכל כזית, ואפילו ללא ניקוי, וכ"ש בניקוי, ולכן נראה שגם זה אינו בכלל מה שכתב השו"ע שחייב למכרן לגוי.

וכל זה הוא לענין להצניען, אבל להשתמש בהם בודאי אסור, כל שיש חשש שיבא לתוך המאכל, וכמשי"כ האחר' הובאו במשנ"ב שם שלענין להשתמש בהם בפסח בודאי אסור אע"פ שאין כזית, שהרי אפילו ישאר חמץ משהו אסור, ע"כ. ובודאי גם אין לסמוך על האדם שידקדק שהמאכל לא יגע באותם פירורים, והפ"ו כתבו (בשו"ע ר"ס תכ"א) שכלי שצריך הגעלה אין להשתמש אפילו צונן, וכ"ש בזה.

ובשו"ע (סימן תנ"א ס"כ) כתב ששולחנות ותיבות שמצניעים בהם אוכלין כל השנה רגילים לערות עליהם רותחים וכו', ובמשנ"ב שם (ס"ק

אמנם פירורים שאין אפשרות לאכלם ואפילו על ידי הדחק, וכגון שהם מטונפים קצת, אין צריך לבדוקם ולבערם כלל²⁹⁹. וגם פירורים קטנים שאין דרך לאכלם, כגון פירור לחם או בסקוטי, אין צריך לבער, ורק פירור כמו חתיכת ביסלי גרגיר שקדי מרק וכדו' צריך לבערם²⁹¹.

ויש מהדרים ביותר לבדוק אחר פירורים דקים כל שהם, ויש להם על מה שיסמכו²⁹². אך בודאי שכאשר יש ילדים אי אפשר להשגיח היטב על זה, והנח להם לישראל²⁹³.

כ"ג. ספרים אינם צריכים בדיקה, מפני הפירורים הנמצאים בהם²⁹⁴. [ומכל מקום אין ראוי להשתמש בזמירות שבת וברכונים למיניהם המלוכלכים בחמץ, אלא יש להצניעם]²⁹⁵.

ובכל אופן, יש להזהר שלא להביא על השולחן שום ספר שלא בדקו אותו היטב דף דף בדקדוק, מחשש שמא יפול על המאכל²⁹⁶. [וגם בשאר ימות השנה הזהירו על זה הפוסקים, שלא להביא ספרים על השולחן, מפני התולעים שבספרים, וכמו שמצוי בזמנינו כיני ספרים (פסוקאים), והם חרקים בגודל של מילימטר ואפילו פחות מזה בצבע חום או אפור]²⁹⁷.

בח"צ ובחזו"א שם, אולם שאר אחרונים כתבו שאינו אלא מדרבנן, וכיעוין בשו"ע הגר"ז סכ"ח ובקו"א סקט"ו ז"ז, ועוד אחר, וכנלענ"ד דעת המשנ"ב שאינו אלא מדרבנן מגזירה דשמא יאכלנו, ודו"ק]. וע"ע בחזו"א (שם סק"ג י"ח) שאף שא"צ ביטול צריך בדיקה מחשש שיבא לאכלם, וע"ע להלן. ויש לפלפל בזה עוד מתשו הרדב"ו בח"א סימן קל"ה וסימן תפ"ח, ועוד בדברי האחר, ואכמ"ל. והנה להלן בענין בדיקת הספרים מפירורים כתבנו עוד בזה, וכפי הנראה שהרבה נשים צדקניות מחמירות, אך כל זה בתנאי שהוא ראוי ומחשש שמא יאכלם, וכדלהלן בסמוך [וע"ע להלן בענין בדיקת פירורים שבספרים].

ואך רגע אדבר, במה שכתב המשנ"ב הנ"ל בסימן תמ"ב בשם האחר' להחמיר אפילו בפחות מכזית, שלכאורה הדברים נסתרים מדברי המשנ"ב להלן בסימן תמ"ד (סקל"ג) שכתב גבי ההולך לדרך עד כמה הוא חוזר עד כביצה וכו', ואם כבר הגיע זמן שעה שישית צריך לחזור מיד אפילו אין שם אלא כזית חמץ, שהרי כל רגע שאינו מבער עובר באיסור תורה, אבל בפחות מכזית לא הטריחוהו, וכשיחזור לביתו יבער, ע"כ. (וכ"כ בכה"ח שם אות ס"ד בשם הרבה אחרונים). והנה לענין שצריך לחזור נחא שלא הטריחוהו, כי אף שאנו מחמירם לבער בפחות מכזית אינו עד כדי לעכב המצוה. אולם מ"מ מבואר שכשחוזר צריך לבער אף בפחות מכזית, וי"ל שהוא חומרא לדברי האחר', ולא לשיטת השו"ע. ויש להוסיף דאם הדבר ספק לדברי המשנ"ב אם צריך לבער בפחות מכזית או לא, הרי לכא"ו יש להחמיר, וכדרך שכתב המשנ"ב (שם סק"ו) שגם בספק שמא יש לו חמץ צריך לחזור [וע"ע בב"י ר"ס תל"ט שהחמירו בספיקות, משום שכל בדיקה חמץ נתקנה על הספק]. אולם י"ל שספק פלגונות, דרבנות אינו בכלל זה, ועוד שכבר הבאנו שם שהמאירי מיקל התם אף בספק חמץ. ועוד דמ"מ במחלוקת זו י"ל שהיה נראה למשנ"ב לצד אחד, ואין להאריך. ובהו יש לדון גם כן בכל הנ"ל אם חומרא זו מדא"ו או מדרבנן, וכמו שהזכרנו לעיל [ועיין עוד במשנ"ב להלן (סימן תמ"ה סק"י)] שלא להניח פירורים של חמץ בלבד כדי לשורפם, כיון שהם מושבתים ועומדים, ואפילו אם הניחם בפסח לא עובר עליהם בכל יראה עד שיהיה בהם כזית, עיי"ש]. ואין הזמן מרשה להאריך בזה, ותן לחכם וכו'.

290. ב"י מהגה"מ בשם הרא"ם. וכ"כ הרבה אחר' (ה"ד במשנ"ב שם וכה"ח שם) שדווקא בראויים לאכילה קצת צריך לבערם לדעות הנ"ל, אבל במטונפים קצת, דאיכא תרתי לרעותא של החמץ, א"צ לבער. וע"ע בחיי אדם (כלל קי"ט ס"ו) שאע"פ שפירורים בטלים מאליהם, מ"מ יש לבערם מחשש שמא יאכלם, וכ"כ עו"א, והדבר מבואר לפמשנ"ת לעיל שלדעת האוסרים אין זה אלא איסור דרבנן מחשש שמא יאכלנו, וא"כ בכה"ג אין לחשוש כולי האי [ואמנם בפ"ו עמודו ע"ז אי גזרינן בדבר שאין בו כרת ולא לאו (אלא חצי שיעור האסור מה"ת), ומן הדין א"צ, כמש"כ באחר, ומ"מ החמירו בזה קצת אחר', וכן מצאנו חשש שמא יאכלנו גם במידי דרבנן לעיל בר"ס תמ"ב גבי תערובת חמץ, וחמץ נוקשה שהצריכו לעשות מחיצה וכו'].

291. כנלענ"ד, דאף למחמירם להנ"ל הוא דווקא בפירורים שיש להם שום חשיבות ולא בפירורים בעלמא שקשה להבחין בהם שאף אדם לא יכניסם לפיו [ועיין במשנ"ב להלן סימן תמ"ב סוסק"ז שבפירורים שאין בהם כזית א"צ לבער וכו'], וע"ע בהל"כ ש"א שכתבו כן גבי פירורים בספרים. וכן שמעתי מכמה גאונים [וע"כ בא"ח סימן תמ"ב במאמר"ר סק"ח וח"מ סק"ז וחק יוסף ועוד].

ואף שאם ח"ו יהיה רעב בעולם יאכלו את זה, מ"מ אין זה דרך, ולא גזרו בה רבנן [ואינו ענין למה שראוי לאכילת כלב שכתבו המפרשים, דהיינו שראוי לכלב מדברי שלא אכל שלשה ימים, ששם הוא כדי להשוות את הדבר לאוכל בעצם, והרי הוא נחשב, משא"כ כאן שהנידון הוא אם יש לחוש שיכניסו לפיו, והסברא שסתם לא יעשה כן, ובודאי שלא גזרו בה רבנן], וכפי הנראה הדוגמא לזה לאיסור הוא כגון חתיכת ביסלי או פירור שקד מרק, אבל פירור לחם אין לו חשיבות, ובשו"ע (סימן ש"ח סכ"ז) מבואר שפירורים שאין להם כזית לא חשיבי והו"ו מוקצה, וה"נ י"ל בנידו"ד, ובשלמא אם זה משובח אסור, וכגון פירור עוגה, וכמו שכתבנו גם בהל' שבת (שם), אבל פירור לחם אין בו שום חשש, ודו"ק.

שור"ר גם באול"צ (פ"ו סוף ביאורים י') שכתב שאמנם אין חיוב בדיקה וביעור בפחות מכזית, הוא דווקא באלה שלא חשובים ובטלים מצמצם (כפסחים ו'), אבל פחות מכזית חשוב, כגון סוכריות חמץ, ופולים קטנים, ביסלי וכדו', שדרכם בכך וחשובים ודאי צריך ביעור, ע"כ. (ונמצא שהמח' הני' לעיל הוא בפירור לחם הראוי לאכילה, אבל אינו חשוב כמו חתיכת לחם קטנה וכדומה), ונפ"מ שאף לידיון יש לבדוק מפני פירורים כאלה, ולדברינו שיש דוגמא של גרגיר שקדי מרק, אי"כ הבדיקה צריכה להיות

מדוקדקת יותר [ונפ"מ לבדיקת הכיסים ותיקים וכדו' במשמוש היד, שיש לדקדק יותר].

292. עיין ח"א הנ"ל, וכן החמירו כמה אחר' גבי פירורים שבספרים, וכדלהלן. (אמנם בדיקה בספרים נחוצה טפי מפני שעשויים להשתמש בזה על השולחן, ועיין בהלכה הבאה ומה שכתבנו שם בסוף הערה ראשונה). וגם נראה שזה בכלל משי"כ השו"ע (סעיף ו') שנהגו לגרר הכתלים והכסאות וכו' ויש להם ע"מ שיסמכו, עיין שם ובמפרשים. ונראה שבכלל זה גם מה שנהגו הנשים לנקות כל פירור, אף שכתבנו שאין בזה חשש מן הדין [ועיין להלן בענין מקרר ובהערה שם משי"כ בזה עוד], וראה בהערה הבאה.

293. הוספנו זה אודות המציאות שנשים בודקות את הבית והחדרים, וכשילדים מסיימים לאכול מנערים בגדיהם ושוטפים ידיים ופנים כדי וכלהלן. (אמנם בדיקה בספרים נחוצה טפי מפני שעשויים להשתמש בזה על השולחן, ועיין בהלכה הבאה ומה שכתבנו שם בסוף הערה ראשונה). וגם נראה שזה בכלל משי"כ השו"ע (סעיף ו') שנהגו לגרר הכתלים והכסאות וכו' ויש להם ע"מ שיסמכו, עיין שם ובמפרשים. ונראה שבכלל זה גם מה שנהגו הנשים לנקות כל פירור, אף שכתבנו שאין בזה חשש מן הדין [ועיין להלן בענין מקרר ובהערה שם משי"כ בזה עוד], וראה בהערה הבאה.

294. ע"פ האמור לעיל שפירורים לא חשיבי ובטלי, ועד כאן לא החמירו האחר' (בסי' תמ"ב ס"ו במשנ"ב וכה"ח שם) לבדוק אלא בחתיכה שיש בה חשיבות כל שהיא, שמא יאכל, אבל פירורים כאלו שאין דרך לאכול אין חשש כלל, וכמו שכתבנו לעיל, ובכלל זה הספרים הללו.

ואמנם החזו"א (סימן קט"ו סק"ח) כתב שצריך לבער הפירורים מן ספרים, והיה טעמו שאע"פ שפירורים א"צ בדיקה, מ"מ חייב לעשות מחיצה ביניהם, כמו גלוסקא יפה שאין לחלק בזה, עיי"ש. [ויש לבאר, דאכן בכל דוכתא אשכחן דלא פלוג חז"ל בתקנתן, ובפרט בדברים אלו שאחד יאמר שזו גלוסקא נאה והשני יאמר שאינה נאה, ונתת דבריך לשיעורין], ואכן ראינו הרבה שמנקים ספרים לפני פסח, אולם ז"א ראינו, כי המציאות שהנשים מרחיבות את הנקינות לכבוד החג גם בדברים שאינם צריכים, ומפני שרוצות פעם בשנה לעשות ניקוי יסודי, ועיין במשנה הלכות (ח"ז ס"ו ס"ד) שגם כן החמירו בזה, וע"ע גם במעשה רב אות קע"ח.

אולם כאמור שמן הדין א"צ לעשות כן וכמו שהבאנו לעיל מדברי הפו', וכ"מ מפשטות דברי השו"ע בסימן תמ"ב, וכן מבואר בדברי האחר' וכמו שכתבנו לעיל, וכן הבאנו מדברי כמה ראשונים שאין לחוש לפירורים בעלמא, וכן עיקר, ואף להנך דחששו בפירורים מ"מ בזה קיל טפי, וכן פסקו להקל שלא לבדוק בספרים באול"צ (סימן ל"ב) ובבי"א (ח"ו סמ"ג), ושלא ראינו לרבנן קשיאי המתחסדים עם קונם שיחושו לזה כלל, וכן דעת שאר גדולי הדור כהאגרות משה והגרש"א והגר"ש"א ועוד.

ואגב, יעוין בשו"ת אבקת רוכל (ס"ו ט') בתשו' מהר"י טיטאצק ז"ל שכתב שהיה עסוק בבדיקה בין הספרים וכו' לפני פסח, עיין שם, ולא כתוב שבדק את הספרים, אלא בין הספרים, ומשמע טפי שספרים עצמם א"צ בדיקה, ועכ"פ כן הלכה כאמור.

הערה: ונראה שמכל מקום יש בזה מדת חסידות, ודלא כהאומרים שאין מקום לחוש, חדא דלא גרע ממש"כ בשו"ע סימן תמ"ב ס"ו שנהגו לגרר וכו', עיי"ש. וכל שכן כאן שיש חשש שיביאו את הספרים לשולחן, ודו"ק. ומזה יש להעיר ע"ד האול"צ בפ"ז שכתב (בסוף ביאורים י"א) שאף שאין חיוב בדיקה בפירורים פחות מכזית, מ"מ בגדים שמשתמש בפסח ויש בהם חשש פירורי חמץ, הרי שאם יכניס מאכל ידבק בהם פירור חמץ, ואין לזבזבם בלא בדיקה, ע"כ. והרי אמרו"כ היה לנו לחוש גם בספרים שדרך להביאם לשולחן, ולמה בזה כתב האול"צ (תשובה י') להקל בשופי, וי"ל שבכיס החשש הוא בשלב אחד שמיד יבא למאכל, משא"כ בספרים שיפול לשולחן, ומשם למאכל, ודוחק גדול, ובודאי שגם בספרים יש דמיון לחשש זה, ולכן בודאי שיש בזה מדת חסידות.

295. שבודאי לא מן הראוי להשתמש במה שרואים לכלוכי חמץ בעין, וכל שכן שלא להביאם למקום האכילה, ולכן יש להצניעם במקום שמוכר לגוי, וכדומה.

296. כמו שכתבנו לעיל שאף שא"צ לבדוק, מ"מ יש להזהר שלא יבא לידי מכשול שיפול פירור חמץ למאכל ויבא לאוכלו, ולכן יש להזהר בזה. ואם אכן רוצה להביאו על השולחן יבדקנו היטב, אך הבדיקה קשה, שכן צריך לבדוק דף דף, ואין מועיל לדפדף בעלמא ולסמוך שאם יש איהו פירור הוא יפול מאליו, שהרי יש פירורים שנדבקים. [ובאול"צ תשובה י' כתב שילמד בהם בשולחן אחר, או לפחות ישתמש במפות נפרדות].

כ"ז. וכן שאר כלים שנשתמש בהם חמץ כל השנה, ורוצה להשתתם לאחר הפסח, צריך לשפשם היטב בענין שלא יהא חמץ ניכר בהם, ומצניען במקום שאינו רגיל לילך שם, כדי שלא יבא להשתמש בהם בפסח³⁰⁸.

כ"ח. אין צריך לגרר או לסייד את הכתלים והכסאות שנגע בהן חמץ, ומכל מקום העושים כן יש להם על מה שיסמכו³⁰⁹. ובכל אופן די להם במטבח או בחדר האוכל שיש ילדים ויש לכלוכי חמץ על קיר, ולא בשאר חדרי הבית.

כ"ט. צריך ליתן את הדעת, לבדוק את הארונות והמוצרים שבהם, אם אינם מכילים חמץ, מפני שיש הרבה מאכלים בקופסאות שימורים או ממתקים או בקבוקי משקה שמכילים חמץ, והרי חמץ בתערובת אסור (וכמו שיבואר בסימן תמ"ב). ואפשר לעשות זאת לפני זמן בדיקת חמץ, ואם לא עשו כן יתן דעתו בבדיקה גם על דברים אלה³¹⁰.

ל. מי שקשה לו להוציא ולבער את החמץ, והוא רואה אותו, יכול לפוגמו ע"י שישפוך עליו חומר פוגם כמו אקונומיקה נפט, או תרסיס של קוטל נמלים וכדומה³¹¹.

יש להזהר מאד, שמרוב הדקדוק מפני החמץ, לא יבואו חס ושלום לידי סכנה בשפיכת חומר רעיל במקומות שיש מאכלים, במקרר וכדומה, ולא להשאיר חומרים כאלה קרובים לילדים, ובעו"ה אירעו סכנות מזה, ויש להזהר מאד, כי חמירא סכנתא מאיסורא, וקרא כתיב "ולא תשים דמים בביתך".

ל"א. מקום שיש טרחא לבדוקו, כמו מרתף, מחסן המלא בחפצים, וכדומה, או שהוא זקן או חלש או טרוד וכדומה, יכול למכור את המקום לגוי ביחד עם מכירת חמץ הנהוגה, וכך הוא פטור מבדיקת חמץ באותו מקום המכור לגוי³¹². אמנם יש מחמירי למכור את אותו מקום כבר ב"ג ניסן, באופן שבזמן הבדיקה כבר יהיה מכור, ופרטים אלו נתבאר להלן סוף סימן תל"ו.

היתר זה הוא רק כאשר המקום סגור כל הפסח, או שיש בפניו מחיצה, ואינו נכנס לשם, כמו שנתבאר להלן סימן ת"מ ס"ב ובסימן תמ"ח.

זריקת ובדיקת חמץ במקום שעשוי חמץ להפסד

ל"ב. מקום שמצויים בו עופות או שאר בעלי חיים האוכלים חמץ, אין צריך לבדוק שם, מפני שיש לתלות שבעלי החיים אכלו את החמץ³¹³ (ודוגמאות יבואו בהלכה הבאה), וכמה דינים יש בזה:

א. רק בשטח החצר באמצעה ובצדדים מותר בלא בדיקה, אבל בחורים ובסדקים שבצדדי החצר צריך בדיקה³¹⁴.

ב. רק בסוג חמץ שדרך בעלי החיים לאוכלו³¹⁵, וכן שאינו עטוף בשקית וכדומה³¹⁶, וכן בכמות סבירה³¹⁷.

ג. דווקא ספק חמץ מותר, אבל בודאי חמץ חייב בדיקה³¹⁸. ונחלקו בזה האחרונים ממתני צריך לחשוש כשהיה ודאי חמץ, יש אומרים שאם תוך שלושים יום סמוך לפסח היה חמץ בודאי הרי זה צריך בדיקה, אבל אם הכניסו חמץ קודם לשלושים יום, ולאחר מכן נזוהר שלא יהיה שם חמץ אין צריך לחשוש, ויש מתירים אפילו אם קודם ליל י"ד היה שם חמץ³¹⁹.

אמנם אם כיבד את הבית, אין צריך לבדוק, אפילו אם היה בודאי חמץ סמוך לפסח³²⁰. **ל"ג.** דוגמאות למקומות שאינם צריכים בדיקה, מפני שתולים שהעופות אכלו את החמץ, ודוגמאות למקומות הצריכים בדיקה:

א. [א. לול של תרנגולים א"צ בדיקה³²¹, ובתנאי שאין בו חורים וסדקים³²².

ב. [אבל אם שמים את האוכל בכלי מחוץ ללול, חייב בדיקה³²³.

ג. [רפת של בקר א"צ בדיקה³²⁴. אבל אם האוכל נמצא מחוץ לגדר, והפרות אוכלות מתוך הרפת, צריך בדיקה³²⁵.

ד. [בית שמסתובבים שם תרנגולים, אזי בשטח הבית א"צ בדיקה, אבל בחורים וסדקים ומתחת למיטות וכדומה, צריך בדיקה³²⁶.

ה. [חצר של בית אין צריך בדיקה, אם אין שם חורים וסדקים³²⁷.

ו. [מרפסת פתוחה, וגם אם היא מקורה מותר, אם היא פתוחה לגמרי. ותלוי גם לפי המקומות³²⁸. וראה בהלכה הבאה.

ודע שבמקום הפקר אינו חייב כלום, אפילו אם זרק לשם בודאי חמץ³²⁹.

ל"ד. בזמנינו מצויים מאכלים של חמץ שהם עטופים בניילון וכדומה, וילדים עשויים לשכוח אותם או להחביאם בחצר או במרפסת וכדומה, ולכן חייבים בדיקה אפילו במקום שמצויים עופות ובעלי חיים, מפני שאין הם אוכלים אותם³³⁰. ולכן, באופנים ד"ר' הנוכחים לעיל, צריך בדיקה, אבל באופנים א-ג' אין צריך בדיקה³³¹. ובאופן ב' צריך בדיקה, והוא מצוי בזמנינו³³².

זריקת חמץ להפקר

ל"ה. קודם זמן איסור חמץ, יכול להשליך חמץ בחצר שהעופות מצויים שם, שאפשר לתלות שהעופות יאכלו את החמץ, וכדומה, וכל שכן שאין צריך לבדוק שם את החמץ.

במה דברים אמורים, כשזרק במקום הפקר לרבים, כמו רחוב העיר, אבל בחצר פרטית או משותפת אסור³³³. וגם במקום המופקר לרבים, צריך להפקירו לגמרי בפיו ובלבד³³⁴.

אם אחר זמן איסור חמץ הוא ימצא את החמץ, לדעת השו"ע צריך לבערו, גם במקום המופקר לרבים, אבל לדעת האחרונים כיון שהוא זרק למקום הפקר קודם זמן איסור חמץ, אינו צריך לחוש לו כלל³³⁵. ואם הוא יודע שהחמץ שמור בשקית וכדומה, עיין בהערה³³⁶.

331. כיון שבהם אין דרך להכניס מוצרים כאלה, אי"כ יש ילדים קטנים שמסתובבים שם, ולפי אופי המקום יתכן שהשאירו שם חמץ, ובד"כ לא מצוי לחוש לזה.

332. כיום בלולים במדגרות ובפרתות האוכל בחוץ ובודאי חייב בדיקה, וע"ע להלן בשו"ע סימן תס"ו בענין אוכל בעלי החיים שמחמץ בפסח.

333. השו"ע (סימן תמ"ה ס"ג) כתב שמותר לזרוק חמץ במקום שיש עופות ובעלי חיים קודם זמן איסורו, ע"כ. ומאידך בשו"ע כאן (סימן תל"ג ס"ו) כתב שאם זרק חמץ במקום שיש עופות ובעלי חיים, חייב בדיקה שם, כיון שהוא ודאי חמץ, ע"כ. והקשה הרמ"א (שם) שהשו"ע סותר עצמו, שהרי בסימן תמ"ה כתב שמותר להשליך, וכל שכן שא"צ בדיקה, ע"כ. ועמדו ע"ז האחרונים ותיירצו בכמה אופנים: א. הב"ח כתב לחלק בין חצר של יחיד לחצר השותפין, שאם זה של שותפים א"צ בדיקה, אולם האח' דחו את דבריו וכמבואר במג"א סק"י, וכן האחרונים להלן בסימן תמ"ה ט"ז וח"י ונה"ש (וכנזכר בשעה"צ כאן אות ל"ו). ב. הט"ז (בסימן תמ"ה סק"ה) כתב לחלק בין חצרו שצריך לבדוק ובין רחוב העיר שהוא מקום הפקר (וכאן בסי' תל"ג כתב באו"א, והעיר בזה הפמ"ג), וכן כתבו גם הפרי"ח ונה"ש, וכן באר הגולה בסימן תל"ג כתב לפרש כן. ג. המג"א (שם ושם) כתב לתרץ שיש הבדל בין אם זרק אחר זמן איסורו, שבוה צריך בדיקה, וכמשי"כ בסי' תל"ג, משא"כ בסימן תמ"ה מדובר קודם זמן האיסור, ולכן מותר גם לזרוק.

והרבה יש לפלפל בדברי האחרונים, והנה תירוץ ראשון נדחה כמשי"כ האח', ובתירוץ שני ג"כ העיר המג"א שבסימן תמ"ה מדובר ג"כ בחצר שלו, וכמשי"כ בהגמ"י שהוא מקור הדין דבבב"א א"צ בדיקה, ועל כרחך שמדובר בחצר פרטית, שאלי"כ פשיטא שא"צ בדיקה, אולם בשו"ע כתב בהדיא שמדובר במקום הפקר, ומשי"כ המג"א לפרש שהכוונה שהחמץ מופקר לכל או לעורבים הוא דוחק, שהרי "מקום" הפקר משמע שהרשות הפקר, ובאשר לקושית המג"א ושאר קושיות, יעוין בחמ"מ כאן ובנה"ש ומט"י וש"א, וגם בתירוץ המג"א קשה, שהרי השו"ע כאן בסימן תל"ג מיידי לענין בדיקת חמץ כתיקנה בליל י"ד, וכל הסימן מיידי בזה, וא"כ קשה לפרש שהלכה זו מיידי לאחר זמן איסורו.

ולמעשה, כפי הנראה מדברי רוב האחרונים שנקטו כתירוץ אמצעי, לחלק בין חצר פרטית למקום הפקר, (וכ"כ המשנ"ב בסימן תל"ג סק"ח ובסימן תמ"ה סק"ז, ובבב"ח ס"י תל"ג אות נ"ג הביא תירוץ זה, וע"ע בסי' תמ"ה), ולכן בחצר פרטית או משותפת חייב בדיקה, כיון שאינו הפקר, אבל במקום הפקר כמו רחוב העיר יכול גם לזרוק לשם קודם זמן האיסור [אבל אחר זמן האיסור אפילו אם זרק למקום הפקר, אסור עד שיבערנו].

334. הגר"ז, ה"ד במשנ"ב וכה"ח ס"י תמ"ה.

335. בשו"ע (סו"ס תמ"ה) כתב שאם ימצאו חייב לבער, אע"פ שהוא במקום הפקר, וכל האח' חולקים ע"ז, וכמשי"כ המשנ"ב וכה"ח שם, ולא זו בלבד אלא שיש מפרשים גם את כוונת השו"ע באו"א, עיי"ש. ובדעת השו"ע כתב בבב"ח (שם אות ל') שמה שצריך לבער אינו מפני שעובר על ב"י ובי"י, אלא משום שאינו מן הראוי שיהא החמץ שלו מונח וראה לעין כל אחר זמן איסורו ואפילו מופקר, כיון שעכ"פ החמץ שלו [נ"ב]. צ"ל כיון ש"יהיה" שלו], ע"כ. ואפשר עוד שחששו שכיון שהוא היה שלו והיה רגיל בזה יבא לאוכלו, אלא שבזמנינו חשש זה רחוק שאדם יזדקק

הערנו שאפשר לעשות כן מזמן רב קודם, וכפי התנאים שכתבנו להלן בסו"ס תל"ג, ודו"ק.

311. זו דרך טובה ומקילה להרבה אנשים, אמנם אקונומיקה ע"י באול"צ שיש לחוש שמא יתאדה ויתנדף החומר וחזר החמץ לקדמותו (ונראה שאם יחזור לקדמותו רק אחר פסח שפיר דמי), והכל לפי הענין.

312. הזכרנו זה מפני שהוא דבר נחוץ לדיני הבדיקה, וכבר נזכר ענין זה במשנ"ב כאן (סימן תל"ג סק"ג), ועוד בהרחבה יותר במשנ"ב סו"ס תל"ו, ושם נתבאר בעזה"י.

313. בפסחים (ח) ובשו"ע (ס"ו). וכללא דמילתא: שאם הוא ספק שיש חמץ, אנו תולים שנאכלו ע"י עופות ובעלי חיים, אבל כשיש ודאי חמץ, אין ספק מוציא מידי ודאי, ואסור בלא בדיקה, וגם בספק יש לדון לפי הענין אם אכן יש סבירות לתלות בזה [ובודאי שתלוי גם אם אכן עופות ובע"ח מצויים, דיש מקומות שלא באים עופות מסיבות שונות]. ואידך זיל גמור.

314. עיין בב"ח ו"ר בביאור הדין דאמצעה של חצר, ובמה שכתבו ע"ז האח', ה"ד במשנ"ב נראה שנטה להקל כהמקור"ח, וכ"כ להלן ס"י תמ"ג סק"ה.

315. שיש סוגים שאינם אוכלים כמו ממתקים חמץ ומשקאות חמץ למיניהם (אפילו גלויים) וכדו', ופשוט.

316. גם זה פשוט, והרי זה כחמץ שכפה עליו כלי, שאין דרך בעלי חיים לאוכלו (עיין להלן תל"ח תל"ט), וע"ע בהלכה שאחרי הבאה.

317. שדבר גדול אין דרכם לאכול (וכע"ז בכה"ח אות כ"ד), ופשוט.

318. שו"ע ס"ו.

319. במשנ"ב (סק"ז) הביא ב' דעות בזה, המג"א והמקור"ח, ובכה"ח (אות נ') הזכיר רק כדעה ראשונה בשם הגר"י, וטעם המתירים בל' יום משום שיש לתלות שכבר נמאס ונפגם ושוב הוא כמו ספק, ותינון לקולא. ומלשון המשנ"ב נראה שנטה להקל כהמקור"ח, וכ"כ להלן ס"י תמ"ג סק"ה (ואמנם בשעה"צ להלן ס"י תס"ה אות ג' הזכיר שיטת המג"א, אולם זה אגב שהזכיר ד' המג"א שם).

320. כה"ח (סוף אות נ'), וע"ע באות נ"א דבכה"ג הוי כספק חמץ, וספק מוציא מידי ספק, וע"ע בשעה"צ אות ל"ג.

321. שו"ע ס"ו.

322. אח' וכנ"ל בהלכה הקודמת.

323. ח"א, ה"ד במשנ"ב סק"ו וכה"ח אות נ"ב, וע"ע שם.

324. שו"ע ס"ו.

325. כנ"ל באות הקודמת.

326. משנ"ב סק"ד וכה"ח מהאח', וע"י בהלכה הקודמת.

327. שו"ע ס"ו. וכביאור האח' בהלכה הקודמת.

328. במרפסת מצויים עופות תדיר, ותלוי לפי המקום אם זו מרפסת בין בנינים שלא מצויים עופות, ואם פתוחה היטב וכדו', וכל אחד מכיר את אופי המקום אם יש צד לתלות.

329. עיין שו"ע סו"ס תמ"ה, ויבואר להלן בנפרד.

330. כן נראה שבזמנינו החשש גדול ונשתנה הדין, וכן שמעתי מכמה ת"ח שהמציאות שהם בודקים חמץ בחצר וכדומה ומוצאים חמץ כמו ביסלי, ופלה וכדומה. [וכל זה מלבד שהוא בית וחצר פרטית שמצוי חמץ בכל מקום].

ק"י) כתב שכ"ז במשתמשים בהם חמץ, אבל סתם תיבות א"צ הגעלה, ובמקרה שלנו אע"פ שמשתמשים בו לפעמים חם, אולם רוב תשמישו בצונן ועשוי לכך, ולכן למעשה המנהג להקל במקרה בשטיפה, וכ"כ באול"צ ועוד.

ולכאורה לפה"א לעיל שפירורים לא חשיבי, אי"כ ה"נ מה חשש איכא, ולא מבעיא לשו"ע שא"צ לחוש אלא בכזית, ואף שלענין אכילה חוששים גם במשהו, מ"מ הרי אין חשש שיבא למאכל שהרי הוא דבוק ובלוע היטב, אולם אע"פ חוששים, ובפרט שזה נחשב כמו כלי אכילה, ולא פלוג רבנן.

ולסיכום: בכלי אכילה אין נפ"מ בכל דיני הפירורים הנ"ל, אלא בכל אופן צריך לנקות היטב לגמרי כדי שיוכלו להשתמש בו בפסח, ואם לא מנקה היטב צריך להצניעו.

307. כן נראה שכאשר פוגם אותו ה"ז כמו שמבער אותו, ושוב אין חשש, ואפילו אם יפול למאכל מזה, הרי מצינו בסימן תמ"ב ס"י שמוותר לכתוב בדיו שיש בו שכר שעורים, ואין חוששים שמא יתן לפיו כיון שפגום, וה"ה בזה [ומשי"כ שם בסעיף ג' הוא ענין אחר].

308. כל זה מבואר בשו"ע (ר"ס תנ"א) ומבואר דבעיני תרתי, גם לשפשפם היטב (כפסחים ל.) וגם להצניעם (מדברי הרא"ש), ומשמע דאין בזה היתר של פירורים הנ"ל, שהרי כתב לשפשפם היטב, וזה מבואר מפני חשש שמא ישתמש בהם, וכלי אכילה שאני דחמוה וכנ"ל, ועיין במשי"כ (בסו"ס תמ"ב) שתלוי רק אם יש חשש לכזית, וכמשי"כ המפ', אבל בפחות מכזית מדינא א"צ, ועמשי"ש.

309. עיין שו"ע (סימן תמ"ב ס"ו) שנהגו לגרר הכתלים והכסאות שנגע בהן חמץ, ויש להם ע"מ שיסמכו, ע"כ. ומקורו בטור בשם הראב"ן, והיינו שאין ללעוג על המנהג הזה לומר שהוא שטות וחומרא יתירה (מאמר סק"ז, וה"ד בכה"ח וכ"כ משנ"ב), וה"ט כמשי"כ שם שיש לזה סמך מירושלמי פסחים (פ"ב ה"ב) אמר רב הונא הטח ביתו בצק חייב לבער, ע"כ. וכתב הב"ח שבודאי אין מזה ראייה, ודהתם מיירי שטח על הכותל בצק, כמו שטחים טיט שיכול להתקבץ במקום אחד, אבל לא בנגיעה מועטת, ע"כ. וביאר בשעה"צ (אות נ"ב) דהענין הוא שישאל קדושים ונהגו להחמיר אפילו במשהו, ע"כ.

ואמנם מן הדין א"צ כלל, וזו חומרא יתירה מאד, וכל הענין כמשי"כ האחרונים היינו לענין שלא ללעוג על המנהג [וכן מבואר שם מכרי"כ הלכות שא"צ לזה כלל], מ"מ יש להם ע"מ שיסמכו, ומשמע שיש קצת הידור בזה, ובכל אופן יש יותר מעלה בזה במטבח ובחדר האוכל (כשיש ילדים), משאר חדרי הבית (ושו"י שכן הורה הגרי"ש שדי למנהג זה בקירות המטבח סביב לכיריים וכדו').

ובזה מיושב מה שראינו הרבה שמסיידים את הבית לפני פסח, ובודאי שהוא נובע מענין זה, אמנם יותר יש ליישב מנהגם שעושים כן לכבוד יום טוב, וסמך למנהגם מצינו במשנה במדות (פ"ג מ"ד) שהיו מלבנים את אבני המזבח והכבש פעמיים בשנה אחד בפסח ואחד בחג, ע"כ. וכדומה שכן הביא בשו"ת תורה לשמה סמך לדבר, עיי"ש. אך כמובן שזה רק לכבוד יו"ט.

310. הערה זו העיר באול"צ (פ"ז ס"ו), (והזכיר שם דוגמאות למשקה ויסקי, בירה, וכן קמח וכדו'), ושם כתב לעשות כן בזמן הבדיקה, וע"ז



אם הוא ספק אם יש שם חמץ - אין צריך לבדוק תחתיו, ואפילו אינו גבוה שלשה טפחים³⁴², ודי לו בביטול³⁴³.

אם ידוע שיש שם חמץ - הדבר תלוי, אם אין גובה שלשה טפחים, צריך להוציא על ידי מעדר וכדומה שלא יסתכך³⁴⁴, ואם לא עשה כן ועבר עליו הפסח, החמץ אסור, אפילו כשביטולו³⁴⁵. אבל אם גבוה שלשה טפחים די לו בביטול³⁴⁶, ואם אחר פסח נמצא החמץ, מותר³⁴⁷.

ודע, שבמקומותינו שאין מצויים עקרבים, צריך לבדוק אפילו בספק חמץ אם אין תחתיו שלשה טפחים³⁴⁸.

המקומות הצריכים בדיקה

מ. המקומות שצריכים בדיקה רבים הם. ישנם מקומות שחייבים מן הדין, ישנם מקומות שראוי לבדקם לכתחילה, וישנם שהם חומרא, וישנם שאינם חייבים כלל, ורק מנהג ישראל שנוהרים ביותר וכי יש להם על מה שיסמכו³⁴⁹. ונפרט בקצרה קצת דוגמאות:

[ט]. אם הוא שופך נפט או חומר אחר על החמץ, עד שיפגם "כולו", מותר לזרוקו אף בפי אשפה פרטי, ועיין להלן סי' תמ"ה, ורק ישאיר כזית אחד לקיים בו מצות שריפה, וכמש"ש. [וגם כשזורק לאשפה ציבורית ישאיר כזית אחד לקיום מצות תשביתו].

[י]. לאחר זמן איסור חמץ, אין מועיל לזרוק לאשפה אפילו ציבורית, אלא עד שיאבדנו בשריפה או בשפיכת חומר, אלא אם כן זו אשפה מאוסה כל כך שפוגמת את "כל" החמץ (גם בתוכו) עד שלא ראוי לאכילת כלל, ואינו מצוי. ולכן צריך לבער, ונראה שגם באופן שהעירייה צריכה לאסוף ולבער את החמץ, אלא שזה יהיה בעוד זמן מה, אינו יכול להשתתות בנתיים, כיון שחובת ביעור עליו בכל רגע. [ואם עבר זמן לשם, יש לדון אם צריך להוציא, שהרי יש בזה משום כבוד הבריות, אך באיסור דאי' יש להחמיר].

[יא]. הזורק לפח אשפה ציבורי, אינו צריך להפקיר בפירוש את החמץ, ואף על פי שגם הזורק במקום הפקר צריך להפקיר בפיו ובלבו (וכמש"כ האח, וכנ"ל), מ"מ בזה שזורק לאשפה אין לך הפקר גדול מזה, וכמש"כ באגרות משה (שם). אמנם הוסיף שם שבמקום שמצויים בהמות וחיות האוכלות מן האשפה, אין כאן אנוס, וצריך להפקיר בפירוש, ע"כ. אולם הגריש"א (בשבו"י שם) כתב שגם באופן זה אין צריך להפקיר, והדברים ברורים.

[יב]. אופסי האשפה, אפילו שהם יהודים ולאחר זמן האיסור, אין להם שום חשש לאסוף האשפה, ואפילו אם יגעו בידיים בחמץ כדי לזרוקו למכונת האיסוף מותר, ואין חשש שמא יאכלנו. (כדרך שאמרו בגמ' פ"ק הוא עצמו מחזר עליה לשרופה, ומיכל קאכיל מינה, וה"נ ה"ז עומד לאיבוד), ופשוט. ולכן יכולים לאסוף האשפה אפילו חמץ בעין, כיון שהם לא מתכוונים לזכות, ואין חשש שיאכלנו בגלל שמחזר עליו לשרוף, וכ"ש כשהוא מאוס.

340. שהרי נתבאר שלמקום הפקר מותר לזרוק את זה קודם זמן איסורו, ולקיים מצות שריפה די בכזית כמו שביארנו כאן ובסי' תמ"ה, וא"צ לסיים את כל הביעור בשריפה, וכ"כ הגריש"א, ועכ"פ יכול לזרוק את כל החמץ לפח הציבורי ואח"כ ישרוף כזית, ובודאי שזה עדיף מאשר לשרוף כמות גדולה של חמץ, שאולי לא ישרף כהוגן, וחבל על הזמן לעמוד ולראות שהכל נשרף (ואח"כ עשוי לראות שלא נשרף, אף שכתבנו שיש להקל בדיעבד אף בראוהו), וגם יש לחוש לשמא ישתהה מלבטל את החמץ עד שיגיע זמן האיסור, ראה להלן סוף סימן תל"ז, ודוק. ולכן יכול לזרוק כל החמץ לאשפה, ומצות תשביתו יקיים בשריפה בכזית חמץ, ובכללם גם הפתיתי חמץ שע"פ קבלה יש ענין לשרפם דווקא, שהם כנגד הסט"א שעליהם נא' והרשעה כולה בעשן תכלה.

341. בשו"ע (ס"ח) הדוגמא בכותל שמשמששים בו וכו', אולם כותל עם חורים לא כ"כ מצוי כיום, אבל יש בזה נפ"מ במקום שנפל שם גל על המקום, וא"כ נראה שכל הדינים בכותל זה שייכים גם בנידון זה, שהרי שטח המקום צריך בדיקה [וע"ע במשנ"ב וכה"ח סוה"ס גבי גל גדול דליכא חשש, דהוא אבוד ממנו ומכל אדם].

342. שו"ע שם.

343. משנ"ב סקל"ד וכה"ח אות ס"ג, וע"ע שם באופן שלא ביטל.

344. שו"ע שם. וע"ע כה"ח ס"ט לשכור פועלים.

345. משנ"ב סקל"ז, וע"ע כה"ח.

346. שו"ע שם, וע"ע כה"ח.

347. משנ"ב סקל"ט, וע"ע בביה"ל.

348. כן משמע בשו"ע כיון שיש בו סכנת עקרב "שמצויים בגלים", ע"כ. והאידיא הרי לא חיישינן לגילוי (כמש"כ ביו"ד סי' קט"ז) של נחשים, וה"ה של עקרבים (אא"כ במקומות שיש שטחים פתוחים), וא"כ ככה"ג א"צ לחוש (וכמש"כ במשנ"ב סקל"ה וכה"ח אות פ"ד משם האח), ובפרט אם נפל מזמן קרוב, שהחשש הוא רחוק מאד שבה לשם עקרב להסתתר שם.

349. פרטים אלו תלויים לפי הכללים שכתבנו לעיל, שיש מקומות החייבים מדינא, והם כל המקומות שעשוי להכניס שם כזית חמץ, ויש מקומות שראוי לכתחילה לבדקם, ויש בזה ב' אופנים, א'. אם עשוי להיות שם חתיכת חמץ שיש לה חשיבות אף שאין בה כזית (כגון חתיכת ביסלי, שקד מרק וכדו') שיש מחמירים בזה דלא כהשו"ע בסימן תמ"ב ס"ז ובמשנ"ב שם. ב'. אם אין לזה שום חשיבות א"צ כלל, כמו שכתבנו שם, והזכרנו מזה לעיל [בדין פירורים], ויש נוהגים להחמיר בכל הפירורים, כידוע. וכן החמיר החזו"א. ויש דברים שא"צ כלל, ורק שנהגו בהם רבים, ואין ללעוג להם שיש להם ע"מ שיסמכו כמש"כ בשו"ע סימן תמ"ב ס"ז [אמנם בדברים שיש חשש שיבואו במגע עם אוכל, בהם צריך להקפיד יותר גם בפירורים, כמו שולחן, מקרר, וכדומה], הם אלו הכללים, ואידך

ל"ז. מי ששרף את החמץ, ואחר זמן מה עבר באותו מקום והוא רואה מבין שארית השריפה את חמצו, שלא נשרף כראוי, ועדיין יש מקומות שהוא ראוי לאכילה, אין צריך לחשוש ולא יגע בו³⁴⁷.

זריקת חמץ לאשפה

ל"ז. אין לזרוק חמץ לפח האשפה, אלא באופנים הבאים: א]. שהוא קודם זמן איסורו. ב]. שהוא פח אשפה ציבורי העומד במקום הפקר, כמו שמצוי פחי אשפה ברחוב השייכים לעיריה.

אבל בפח פרטי או משותף, אין לזרוק שם חמץ אפילו קודם זמן האיסור, אם זה באופן כזה שלא יפנו את החמץ קודם זמן האיסור, אלא אם כן הוא ימאס ויפגם עד שלא יהיה ראוי לאכילת אדם, וזה אינו שכיח כל כך, ולכן יש להזהר בזה לכתחילה³³⁸. ועיין בהערה דינים חשובים ונחוצים³³⁹.

ל"ח. אדם שנשארה לו כמות גדולה של חמץ, בערב פסח אחר אכילתו, יכול לשייר כזית חמץ, ואת פתיתי החמץ, ולשרפם. ואת השאר לזרוק לפח האשפה הציבורי העומד ברחוב³⁴⁰.

ל"ט. מקום שרגילים להשתמש שם בחמץ, ונפל ונעשה גל³⁴¹, והוא מקום שמצויים עקרבים המסתתרים בגלים, יש אופנים שחייבים לבדוק שם ויש אופנים שאין צריך:

לחמץ שזרק למרמס כל, והופקר לשרצים ומזיקים וכו', ובפרט בזה"ז שמקפידים מאד, בשונה ממה שרואים בגמי בכ"מ.

336. יש לדקדק שמבואר בשו"ע שמוותר לזרוק למקום שיש עופות, שיש לתלות שאיכלו את זה, ולפי זה יש לעיין בזרק חמץ עטוף בשקית או בקופסה, ואפילו לפח אשפה ציבורית, שהרי הוא יודע שהחמץ שמור בשקית ולא יאכלוהו בעלי החיים, וי"ל שגם כאן יש לתלות שנרמס ונפסד, ובפרט באשפה שנקבר תחת כמזויות אשפה. ואף אם המקום נתכבד, הרי הוא ספק וכמו שכתבנו לעיל בשם האח, ושוב א"צ בדיקה, וכל זה הוא מלבד זאת שאם הקפידא בגלל, שאח"כ יהיה נראה לו ויצטרך לבער, אם כן כאן שהוא באשפה ציבורית שלעולם לא יהיה גלוי אין חשש, ולכן כזרק לאשפה אין לחוש.

337. הנה לדברי האח' הנ"ל הוא פשיטא, כיון שהוא במקום המופקר לרבים קודם זמן איסורו אין חשש [אבל אחר זמן איסורו, הרי הוא חייב לחזור ולשרוף שנית כדין]. אבל לדברי השו"ע הנ"ל שגם בזרק למקום הפקר צריך לבער, א"כ לכאורה ה"ה כאן, אולם נראה דשאני התם שהחמץ גלוי וניכר לעין כל, ויש בזה זילותא ומראית העין כמו שהבאנו מהכה"ח, אבל כאן שאותות השריפה ניכרת עליו, והכל יודע שבאו לקיים בו שריפת חמץ א"צ לחוש, כנלענ"ד.

338. הנה יש לדון בדבר לפי הדינים שנתבאר לעיל, ועוד פרטים על פי המציאות, וכדלהלן:

א]. נתבאר שקודם זמן איסורו מותר להשליך את החמץ למקום הפקר, וה"נ מותר להשליך למקום הפקר, ואדרבה הוא ק"ו כשזורקו למקום מאוס [וכאן אין שייך החשש שאם יראנו יצטרך לבערו, מפני שבאשפה הוא מכוסה ולא יראנו, ואפילו אם יראנו הוא יראנו, וי"ל שא"צ לחוש ככה"ג, כיון שהוא מאוס, וניכר לפי מקומו שהוא עשוי להפקר, ועד כאן לא אסרו אלא בחמץ שלו הגלוי לעין כל, שבוה יש לחוש כמו שכתב השו"ע, וכמו שהבאנו מהכה"ח ועוד בביאור הדברים, אבל בנידו"ד שמקומו מוכיח עליו שהוא בטל כעפרא דארעא ומאוס על בני אדם, אין חשש (ועיין שכתבנו בהלכה הקודמת בהערה), ולכן מותר לזרוק לאשפה ציבורית, ואפילו אם החמץ עטוף בשקית ושומור בקופסה.

ב]. באשפה פרטית, בין פרטית של יחיד, ובין במשותפת לכמה אנשים, כמו שמצוי בבנינו מגורים, אין להשליך שם חמץ, וכמו שנתבאר לעיל מדברי האח' שביארנו בכך את סתירת השו"ע מסימן תל"ג לסימן תמ"ה, שכאשר הוא נשאר ברשותו אסור, ואדרבה צריך לבדוק ולבער את החמץ משם, אפילו שהוא קודם זמן איסורו.

וכן ראיתי שעמדו בזה האח', והעלו כאמור, וכיעוין בשבט הלוי (ח"א סי' קל"ז) שפח אשפה שלו אפילו עומד ברה"ר, הרי הוא כחצירו וקונה לו, ולכן צריך לשפוך נפט וכדו' על החמץ קודם זריקתו לשם, וכן כתב המנחת יצחק (ח"ד סי' נ"ו) בשם אגודת אוזב שאם לא באו לאסוף האשפה קודם זמן הביעור צריך לבערה, אף שהוא מטונף קצת (וע"ע בהערה הבאה), וכן כתבו גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' ק"ט אות ו' והלאה) ובשו"ת באר משה (ח"א סימן מ"א) שפח אשפה בחצרו צריך לבער החמץ שבו, וכן כתב באגור"מ (ח"ג סי' נ"ז) שאם פח האשפה ברשותו צריך לבער, עיי"ש. גם בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' נ"ח) כתב כן שאף שאין שייך כאן גזירת חז"ל לא חילוק חכמים בדבריהם, וכ"כ במשנה הלכות (ח"ד סי' ג'), וע"ע בזה בשו"ת בית אבי (ח"ג סי' כ"ב אות ט"ו), ובתשובות והנהגות (ח"א סי' רפ"ט), ובחלקת יעקב (ח"ג סי' קס"ה) ובאול"צ (ח"ג פ"ז סי' ג'). ובספר אורחות רבינו (ח"ב ע' ט') כתב שכן נהג החזו"א לשרוף את כל האשפה, ולאחר מכן שטפו את הפחים, וע"ע שם. מאידך בשו"ת קנין תורה (ח"ב סי' פ"ו) כתב להקל לפי טעם חיוני הביעור, שהרי מדאי' בביטול בעלמא סגי, אלא שחששו שמא לא יהיה בלב שלם וכו' (כנ"ל ר"ס תל"א ועוד), אבל כאן שהוא זורק לאשפה אין לך ביטול גדול מזה, ואין סברא לחוש כלל לשמא לא יהיה בלב שלם, שהרי לאשפה הוא בודאי בלב שלם, וע"ע שם, אולם לכאורה יש לומר דהוא בכלל נתת דבריך לשיעורים, שהרי יש פחים שהם נקיים, ובפרט הפחים הקטנים, ויש פחים שאינם אלא לפסולת יבשה ולא מאוסה, ויש אופנים שהחמץ עצמו עטוף בשקית או בקופסה ואינו נמאס, ועשוי להיות שאחר שזרק אותו ימלך ויחזירנו, כגון שחשב שיש לו הרבה וכמו שמצוי כיום בעידן השפע שזורקים גם אוכל ראוי, ואח"כ ראה שחסר לו, או מאיזו סיבה, ועיין בפ"ו בסי' ש"ח בזרק כלי הראוי וכו' שאינו מוקצה מפני שהוא ראוי בעצמו [ומדין חמץ שנפל לבור בסי' תל"ח ס"ב, אינו ענין לכאן דמ"מ לכתחילה אסור]. אך י"ל דמ"מ בעת שזרקו לפח, יהיה מאיזה סיבה שיהיה, ה"ז מעשה המוכיח על מחשבתו וגמירות דעת, שהרי סוף אשפה לאיבוד, ומ"מ י"ל שגם זה אסור חז"ל שמא יזרקנו לאשפה ביתית

וכדומה, ובמחשבתו לקחת את זה לאחר פסח, והוא בכלל נתת דבריך לשיעורים, ודוחק, ובאשר לחשש דשמא יאכלנו כתב שם שאין חשש בחמץ שבאשפה, אך כאמור שיש סוגי אשפה נקיה, וא"כ נראה שעדיין יש לחוש, וכן ידענו במציאות שיש שזרקו חמץ, ושוב ראו שחסר להם ולקחו משם לפני פסח כשהיה עטוף וכדומה.

ומטעם נוסף היה אפשר להקל בנידו"ד, כיון שזורק לאשפה כמוהו כזורק לבית הכסא, שמבואר בפ"ו להלן (סימן תמ"ה) שהוא ביעור חמץ גמור, כמו זורק לים ולרוח, וה"נ האשפה הרי היא כבית הכסא, וכן העיר בשו"ת בית אבי (הנ"ל), וע"ע בשבט יצחק (פסח ס"א) שהביא מהגריש"א שאפילו בזרק לאשפה ביתית א"צ לבער, כיון שבוה החמץ אינו ראוי לכלום, ואפילו לכתחילה מותר לעשות כן, עיי"ש. (ועיין בשו"ת דבר יהושע הנ"ל, שג"כ העיר בזה, אך מש"כ כאשפה העשויה ליפנות, אינו מוכן, דהא לעולם האשפה הולכת מדחי אל דחי). אולם הנה החזו"א (סי' קט"ז סק"ט"ז) כתב שאינו ברור שהטלה לבית הכסא נחשבת ביעור, ועיין מה שכתבנו שם, דהוא מיירי שנמאס רק בחוף ולא כולו ולכן אסור, ולפי"ז ה"ה כאן אסור [ושאני תבשיל של בשר וחלב שמועיל לזרוק לבית הכסא, שכולו נמאס שם, וי"ל]. ועכ"פ הנה בנידו"ד מצוי הרבה שהחמץ נשמר, וכ"כ באול"צ שם שבד"כ החמץ אינו נפגם ובפרט צנימים, עיי"ש. ובפרט באשפה ביתית שאינה מאוסה, ובפרט שמצוי שזורקים דברי מאכל בשקית, ובפרט לחם שנוהגים בו כבוד ולא זורקים בלא שקית, וא"כ באופן זה הרי הוא ראוי, ולכן נראה שלא להקל בזה, והטעות מצויה מאד, ועוד יבואו לטעות כאשר הפח מלא ולהניח בצידו הפח או על המכסה וכדומה, ולכן לכתחילה אין להקל בזה.

339. וארא כי טוב לסכם את ההלכות בענין חמץ בפח אשפה, ועוד פרטי דינים חשובים:

א]. בפח אשפה ציבורי העומד ברחוב, מותר לזרוק לכתחילה (קודם זמן איסור חמץ).

ב]. אם מאיזו סיבה נשפך החמץ חוץ לפח, והוא גלוי ורואהו, אוי להשליך צריך לבערו ולדעת האח' א"צ לבערו, וכנ"ל.

ג]. פח אשפה שהתושבים משלמים עליו, הרי זה שלהם, והוא כדין אשפה פרטית דלהלן, וכמו שמצוי פח משותף לבנין ה"ז פח פרטי, ודינו כדלהלן [ועיין באות ז].

ד]. פח אשפה פרטי במקום פרטי, אין לזרוק שם חמץ מפני שזה חמץ ברשותו, ורק אם הוא נמאס ממש (כמו שמצוי בפח של בנין משותף) אפשר להקל. אך ז"א מצוי כ"כ, ולכן מן הסתם אין להקל. וכן יש להורות להחמיר שלא יבואו לפרוץ גדר, ובפרט שרוב האח' מחמירים.

ה]. פח אשפה פרטי (של בנין משותף וכדומה) במקום ציבורי (ברחוב העיר), יש להזהר גם כן, מפני שחצירו שהוא הפח קונה לו.

ו]. פח אשפה ציבורי (של העירייה) במקום פרטי (בבנין משותף וכדומה), ג"כ ראוי להחמיר [אמנם בשו"ת מנח"י הנ"ל כתב ללמד זכות על העולם שמקילים בזה, מפני שהיהודי נותן רשות לעירייה להניח שם, וה"ז כחצירו של העירייה, עיי"ש. ואמנם שם מדובר בשל גויים, אבל בעירייה ובפרט של יהודים הרי אין כוונתם לזכות ברשות זו, אולם י"ל שזה כמו רשות של העירייה, שהרי גם שם אין כוונתם לזכות בזה, אולם אעיקר דמילתא הנה בשו"ת בצל החכמה (שם) כתב שאפילו בנתינת רשות להניח הכלי שם, מבואר בנתיבות המשפט (סימן ר' סק"ח) שאינו קונה עד שיאמר לו בפירוש לך קנה, ועוד ש"א שאין קנין חצר לנכרי, עיי"ש. וא"כ ה"ה בנידו"ד]. וכן כתב שם בצל החכמה שיכולים הבעלים להפקיר את המקום שהפחים עומדים שם, וה"נ אפשר לעשות כן [אך באופן כזה כל דיירי הבנין יצטרכו להפקירו, אמנם אם אחד לא רוצה לזרוק שם חמץ, רק חבירו רוצה לזרוק שם, לכאורה י"ל שרק בעל החמץ צריך להפקיר ולא כל דיירי הבנין וה"ז כדין מי שזורק חמץ לרשות חבירו, ומהפ"ו כאן בסי' תל"ג אין ראייה, וראוי להפקיר].

ז]. כאשר יש ספק אם הפח שייך לעירייה או פרטי, יש להחמיר. כ"כ במנח"י (שם), ולענ"ד יש להקל, מפני שיש לצרף דעת המקילים בכל זה אפילו בפח פרטי, וה"ז כמו ס"ס בדרבנן שהרי ביטל, ובודאי לקולא [ואמנם יש כאן ס"ס מחסרון ידיעה, אולם נתבאר לעיל בהל' עירובין שצו שמצרפים ספק מחסרון ידיעה לס"ס, ועי"ל דל"ד ס"ס ממש].

ח]. אדם שגר בבנין של גויים או של אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, והם זורקים חמץ בפסח לפח המשותף של הבנין יפקיר את חלקו בפח, ואין עליו עוון, ולמרות זאת מותר לו להמשיך לזרוק אשפה שלו בפח הזה [ונראה שיש להפקיר לכתחילה בפני שלשה, כמשנ"ת בסי' רמ"ה, ושביעית בחצר משותפת ועוד, ומ"מ כיון שהיה לו זכות, ודאי שלא מקפידים שיזרוק שם].

בבית: חדרי הבית, כולם צריכים בדיקה³⁵⁰, וכן מרפסת מכל הסוגים³⁵¹. וכן מחסן שמאחסנים בו דברי מאכל. ואף אם לא מאחסנים בו דברי מאכל, אם עשוי להיות שבאמצע האוכל הולכים להביא משם איזה דבר, צריך בדיקה³⁵². וכן הדין באינטרסול (ביודם).

חדר שירותים והאמבטיה, יש להקל שלא לבדוק, אך אם יש ילדים קטנים בבית חייב לבדוק, אלא אם כן ניקו את המקום היטב ושמרו שלא יכנסו בו קטנים עם חמץ³⁵³.

שאר חלקי הבנין, כמו חצר, גינה, לובי, רחבה שלפני או אחרי הבנין, בכל אופן צריך בדיקה³⁵⁴. [בבנין משותף, יש לבדוק את הלובי, חדר מדרגות, מקלט וכדומה, ולהלן יבואר ההנהגה בבנין משותף]. וגם של בנין, תלוי אם הוא מגודר ועשויים להשתמש שם, דינו כמרפסת³⁵⁵. כמו כן יש לבדוק את תא הדואר, וכל שכן יבדוק את שליו³⁵⁶. וכן ארון חשמל³⁵⁷.

רצפת הבית, א"צ לבדוק מפירורים, אבל צריך לבדוק מחתיכות חמץ, ונהוג לכבד את הבית³⁵⁸. ובפרט במדרגות העולות לקומה שניה או לגג שמצוי בהם עומק בכל מדרגה³⁵⁹. ואם יש שטיח יש להרימו ולבדוק תחתיו, אלא אם כן הוא קבוע מקיר לקיר, אז א"צ לבדוק תחתיו. ואם זו רצפה העשויה מנסרים של עץ כמו שמצוי במחסנים ובמקומות נופש, יש לבדוק בין החריצים שאין חמץ³⁶⁰.

קירות הבית א"צ בדיקה, אלא רק אם יש בהם חורים, כמו שמצוי לפעמים בקיר גבס וכדומה, או בקיר שיש בו טפט שנקלף, או חור שנוצר מאינסטלציה קודמת, וכן מזגנים תחתיים, וכדומה [ובאופן זה יש לבדוק רק אם אינם גבוהים הרבה שאין יד אדם מגעת לשם, או שאינם נמוכים משלשה טפחים, אמנם אם יש קטנים בבית יש לבדוק גם במקומות הנמוכים]³⁶¹, אבל אם אין חורים בקירות א"צ לבדוק, ואפילו אם הקיר מחוספס, או שעשוי מטיט שפריץ, כל עוד שלא נוצרו בו זיזין ממש. אמנם מנהג רבים מישאל לנקות במקומות הצריכים ניקוי, ויש מסיידים את הבית, ויש להם על מה שיסמכו, אך דברים אלו יש לעשות רק במטבח ובמקום האכילה וכדומה³⁶².

לתות הבית ומשקופים, אינם צריכים בדיקה, ורק מנהג רבים מישאל לנקות במקומות הנצרכים כנזכר בסמוך [ומאד יש להזהר שלא לשפוך מים במקום המזוזה, ואם יש חשש כל שהוא שנכנס מים למזוזה, יוציאנה מיד, ויבדוק בעצמו לראות שלא נמוח ממנה כלום]³⁶³.

חור משותף בין דירתו לדירת שכנו, או חלון רחב ביניהם וכדומה, צריך כל אחד לבדוק עד מקום שידו מגעת, בין אם הכותל משותף עם יהודי ובין במשותף עם גוי³⁶⁴.

חלונות א"צ בדיקה, אבל במסילות התריסים יש לבדוק מחמץ. ואם הוא רואה שם חמץ, וקשה לו להוציא, יכול לשפוך עליו חומר פוגם ודיו, וכן אפשר לעשות בכל המקומות שיבוארו בסימן זה שצריכים ביעור³⁶⁵, אך זאת בתנאי שהוא נפגם גם מבפנים³⁶⁶.

ריהוט וכדומה

ארונות הבית, צריכים בדיקה בתוכם בכל חלקיהם, ולפעמים גם מעליהם³⁶⁷. אלא אם כן הוא אוצר שנתמלא שם קודם פסח ואין בו חמץ³⁶⁸. וכן צריך לבדוק כל הרהיטים בבית, מיטות מתקפלות

וארגז שלהם ומגירות, וכן יש לבדוק בארון הסלון ויטרינות, שפעמים שמים שם בקבוקי חמץ, ויסקי וכדומה³⁶⁹, וארונות ספרים לפי הצורך³⁷⁰.

שולחנות וכסאות יש לנקותם, וכן כסאות של ילדים מפלסטיק, וצריך להכשיר אותם לפסח כפי המבואר להלן בסימן תנ"א, ומאד מצוי חמץ במושב הספה והכורסאות, ואם אפשר להושיט יד לחורים ולהוציא החמץ צריך לעשות כן³⁷¹.

ארון שירות וארון תרופות וכדומה יש לבדוק מחמץ³⁷². ודין תרופות בפסח יבואר להלן סימן תמ"ב.

מכונת כביסה וכדומה יש לבדוק מתחתיה ומצדדיה, ואם קשה להזיז המכונה יש להקל, ואם אין ילדים בבית יש להקל שא"צ לבדוק כלל³⁷³.

ודע, שבכל הארונות הנזכרים לעיל אם נכנס חמץ בין הארון לקיר וכדו', ואינו יכול להגיע לשם, א"צ לפרק את הארון ולהוציא את החמץ, אפילו אם זה באופן שאם היה נופל שם דבר יקר היו מפרקים את הארון³⁷⁴.

יש לזכור לבדוק תאים פרטיים בבית הכנסת בבית המדרש, ובמדה וקשה לו לבא לשם ימכור לגוי.

המטבח וכליו

המטבח הוא מקום המיועד לחמץ בכל המקומות, ולכן מבעוד מועד מנקים היטב את כל המקומות: הארונות, המקרר, התנור, הגז, ושאר מכונות ומכשירים, בתוכם ומסביבם, וכן יש להכשיר את השיש והמקרר ותנור, כל דבר לפי ענינו³⁷⁵, אמנם א"צ לפרק חלקים הקבועים בו בברגים וכדומה, אלא רק יזהר להוציא את כל החמץ במקום שידו מגעת, והשאר מבטל ודיו³⁷⁶. ויש לבדוק תחת המקרר והתנור, וכן יש לברר אם אין חשש שהמאוורר של המקרר דוחף את החמץ שבתעלות חזרה לתוך המקרר³⁷⁷.

יש להזהר ביותר שלא יהיה מצב שיחזרו פירורי חמץ אל המאכל הכשר בפסח, ולכן גם כאשר פירורים פחותים מכזית וכדומה א"צ ביעור, מ"מ בארונות ומדפים ומקרר וכדו' יש להזהר ביותר³⁷⁸.

כלי המטבח יש לבדוק בתוכם שאין חמץ, לפי הצורך, ועיין בהערה³⁷⁹. ולהכשיר את כל הטעון הכשר, כדלהלן סימן תנ"א, ואם דעתו למכרם יכול לסגור את הארון ודיו, ולסמן שהוא מכור לגוי³⁸⁰.

הסיפון שתחת הכיור במטבח, טוב לפותחו ולנקות אותו, שמא יארע סתימה ויעלו המים לכיור, ויש חשש שיש שם חמץ הראוי³⁸¹.

כלים וחפצים

יש לבדוק את כסי הבגדים, ודי במשמוש היד. אבל בגדים הנמצאים בארון שלוש יום קודם לכן, ואין בדעתו להשתמש בהם בפסח, א"צ כלום. ספרים א"צ בדיקה, אך יזהר שלא להביאם לשולחן אלא לאחר בדיקה, ולהצניע את הברכונים וזמירות שבת³⁸².

בגדים, מפות, מגבות, וכדומה, א"צ בדיקה, אבל אם משתמשים בהם בפסח צריך כיבוס היטב³⁸³.

370. בדין בדיקת הספרים נתבאר לעיל שמדינא א"צ בדיקה, אולם

הארונות של הספרים צריכים בדיקה מחשש שיש שם חמץ, א"כ במקום גבוה וכדו', ובעיקר יש להסתכל לפני ספרים בחלק הקדמי.

371. דזה אינו כמפולת וכדו', וצריך להוציאו, ושר"ד להגרשו"א בהליכות שלמה.

372. שמא יש דברים הראויים לאכילה ומכילים חמץ.

373. עיין לעיל מה שכתבנו לגבי חדר אמבטיה וכו', ובד"כ מכונת כביסה נמצאת שם, ואין דרך גדולים להכניס חמץ, אבל אם יש קטנים יש לחשוש וצריך לבדוק מסביב ולמטה, א"כ כבד יש להקל, כמש"כ הפו גבי ארונות.

374. חו"ש פ"ב סק"א ועוד. ובדיקת השיש ושולחנות א"צ נר, כיון שזה כמו הרצפה שאפשר עם אור החשמל שחבדר.

375. והיינו אם משתמשים בו, ואל"כ א"צ ובלבד שיצניע, וכדלהלן רס"י תנ"א.

376. עיין בשו"ע ס"ז, וכך נראה שכל דבר שצריך אומן לפרק ולהוציא, א"צ לפרק, ועיין בשו"ע הגר"ז (ס"ט) כה"ג לגבי רצפת נסרים, עיי"ש. וה"ה דבר שקשה לעשותו, וכן הורו גדולי הפו.

377. ואם אכן יש חשש כזה, צריך להוציא את החמץ לגמרי, או לפגום אותו בחומר פוגם, או לסתום את הפתחים שהם בחשש שיצא מהם חמץ.

378. בהערה זו באנו לומר שאע"פ שנקטינן שאין חיוב ביעור בפירורים, וככל הפרטים שנתבאר לעיל בענין פירורים, מ"מ ככה"ג יש לחוש, שהרי חמץ בפסח בכל שהוא, עיין להלן ס"י תמ"ז.

379. הנה כלי המטבח דרך להכניס בהם חמץ, וא"כ צריך בדיקה (עכ"פ במשמוש, וכדלהלן סוה"ס). אולם נראה שמה שמצוי בארונות א"צ, מפני שאין דרך להכניס כלים לשם עם אוכל אלא לאחר נקיון, ואם היה אוכל היו מכניסים למקרר. אולם יש לחוש אם שמים שם עוגיות יבשות וכדו', ותלוי גם לפי סגנון הכלים, ולפי מנהג המקום, ואם קשה ימכור את המקום לגוי, ויסגור הדלת בדבק וכדו'.

380. אם אין בדעתו להשתמש בהם כלל, אם כן לכא"ו א"צ לבדוק אלא אם יש בהם חשש כזית חמץ, ואל"ה אינו חייב, עיין שו"ע ס"י תמ"ב ס"ז ובמש"ש, אולם בשו"ע ס"י תנ"א ס"א כתב לשפסוף היטב ולהצניעם, עיין שם, ועכ"פ בנקיים א"צ, אך יש להתבונן אם לא נמצא בהם וביניהם חמץ, ובפרט אם הם במקום נמוך שיש חשש ע"י ילדים קטנים שמכניסים חמץ לכל מקום, ומ"מ יכול למכור לגוי בסימון מיוחד, ויותר לא צריך כלום.

381. כ"ה כמה גדולים, הגם שנלענ"ד שהוא חומרא, דיש לתלות שהוא פגום מחמת השהיה שם, והחומרים ששופכים לשם, וכ"ש אם צריך לפרק בברגים וכדו', שא"צ לעשות כן.

382. כל פרטים אלו כתבנו לעיל בהלכה בפני עצמה.

383. הנה אם הם מגבות משומשות, אכן צריכים בדיקה מפירורים שבהם שלא ישתמשו בהם ויבואו למכשול, אבל כשהם בארון מן הסתם אין

לגבי מרפסת, וה"ה כאן.

355. סתם גג של בנין אין עשוי להשתמש בו וא"צ בדיקה כלל, א"כ יש מדרגות שעולים אליו והוא מגודר באופן שמשתמשים בו. [ודין מרפסת נתבאר לעיל סעיף ו].

356. סידור פסח כהלכתו (פ"ב ס"ו) בשם הגריש"א, וכן כתב באו"צ עמוד פ'. ונראה שעיקר הקפידא כשיש ילדים שעשויים לשים שם.

357. כ"כ באו"צ (פ"ז). ודימה זאת למרתף שעשוי ללכת לשם בסעודה, וגם כאן עשוי להיות מקצר והולך לשם ופיתו בידו, עיי"ש. ולענ"ד אינו ברור שהולך עם פת ככהאי גוונא שבקושי רואה, אך יותר יש לחוש בארון חשמל שצמוד לדירה, שראינו הרבה פעמים ששומרים שם דברים, ובפרט שיש ילדים, ותלוי לפי הענין.

358. עיין לעיל בדין בדיקה מפירורי חמץ, שבשו"ע (סימן תמ"ב ס"ז ועוד) מבואר שאין חיוב ביעור בחתיכה פחות מכזית, אך המשנ"ב שם הביא מהאח"י שהחמירו, עיי"ש. אולם בשעה"צ כאן (אות ל"ב) כתב דפירורין ממילא בטלי, ועי' במשנ"ב בסי' תמיד (ס"ד) שא"צ ביעור לפירורים הנופלים, אך י"א שטוב לכבד וכו', וכן המנהג לכבד הבית, כמש"כ הפו (סו"ס תל"ג) ועוד. ואף שמדינא אין חיוב אלא בכזית, מהדרים לכבד גם את הפחותים מכזית.

359. דהוי כמו חורים וסדיקים, ותלוי לפי הענין.

360. עיין בשו"ע הגר"ז סימן תל"ג ס"ח והלאה, ועוד בפו בסי' תמ"ב גבי בצק שבסדקי עריבה וכו'.

361. עיין בכל זה בשו"ע (ס"ד), והבאנו דוגמאות מצויות.

362. עיין להלן סימן תמ"ב (ס"ו) נהגו לגרר הכתלים וכו', וביארו שם המפ' דהיינו שאין ללעוג למנהג, וע"ע לעיל בדין בדיקה מפירורים, מש"כ בזה. **363.** כמו שביארנו בהלכות בדיקת מזוזות, שכל היכא שיש ריעותא יש חובה לבדוק, גם לפני הזמן המחויב (שהוא פעם בשלש ומחצה שנים), ויכול לבדוק בעצמו וא"צ לשלוח למגיה, ויבדוק שהאותיות נשארו בשלימותן בלא שום טשטוש ובלא דיבוק, וע"ע בדברינו שם.

364. עיין בשו"ע (ס"ז) חור שבין יהודי וכו', ולגבי גוי כתב להקל, מחשש שמא יאמרו הגוי שהוא עושה לו כשפים, אמנם כתבו ערוה"ש ועוד שהיהוים אין חשש כשפים. וכיוצ"ב כתב גם ככה"ח.

365. כמו שכתבנו לעיל.

366. עיין להלן סימן תמ"ב ובהקדמות ג' ד' לשם, ודו"ק.

367. עיין שו"ע (ס"ה) גג היציע והמגדל שנגיהם משופעים א"צ בדיקה וכו', ע"כ. ובד"כ למעלה הוא כמו מחסן ואוצר ואין עשוי להכניס שם חמץ, והכל לפי הענין. [ונראה לכא"ו שאין צריך לחשוש כ"כ שמא הילדים זרקו לשם, אף שיש מצאוות כזו].

368. כדן אוצר שנתבאר במק"א.

369. הזכרנו זאת מפני שהטעות מצויה שיש שמים בקבוקים לגוי, ואם הוא חמץ חייב לבער או למכור לגוי ולהניחו אחר מחיצה.

זיל גמור, ועד"ז יבואו הדוגמאות להלן.

וזאת למודעי, שהדוגמאות שהבאנו להלן, הם מאשר ראיתי בספר הלכה של פסח שער ב"פ ג', אלא ששם כללו את כל הדברים ביחד, מה שע"פ דין ומה שהוא חומרא, אולם באמת הרבה דברים שם אינם מדינא כלל, ויש שאפילו לחומרא א"צ לאור הכללים הנ"ל, ויש דברים שאפילו בכלל מנהג ישראל הנ"ל אינם שייכים, והיינו מקומות שרוחצים אותם כמו שמנקים רצפה, שאף אילו היה שם פירורים חמץ הרי הכל כמאוס, וכן מקומות שהחשש שיהיה בהם חמץ כמו משקפיים וכנהג, ולכן כתבנו כפי ההלכה למעשה, ובתוספת ביאורים עפ"ד הפו. וגם יש להוסיף ולציין שיש הרבה דברים שעשויים להשתנות לפי המקום ולפי הזמן כל אחד וענינו, אם דרך להכניס שם חמץ וכדו' וכהנה, ונזכיר להלן דברים כלליים, ותן לחכם וכו'.

350. שו"ע ס"י תל"ג (ס"ג), ולהלן דין מחסן, ודין אמבטיה ובית הכסא [וגם חדר ארונות צריך בדיקה, וכדומה].

351. עיין שו"ע (ס"ו) אמצעה של חדר א"צ בדיקה, שאם היה שם חמץ העופות יאכלוהו, עיי"ש. ולפ"ז ה"ה מרפסת פתוחה ובלא תקרה, אלא שבמשנ"ב (סוסק"ד) הביא שיש מחמירים בודאי חמץ, וכל היכא שבודאי נפל שם, וא"כ ה"ה כאן, הרי ודאי אכלו שם חמץ, ויל"ב. אמנם לענ"ד יש לזהר בזמנינו שמצויים הרבה מוצרי חמץ הארוזים בשקית כמו ביסלי, ופלה, וזה דבר שעופות לא יגעו בו, וכיון שמצוי לפעמים שנותנים לילדים שקית כזו יש לחוש שמא ינחש שם, וא"כ צריך בדיקה לדבר זה [וכ"ש במרפסת שאינה פתוחה פשיטא שחייב לבדוק].

352. עיין שו"ע (ס"ג) גבי אוצרות יין (כלומר מחסן), שאם אינו מסתפק ממנו א"צ בדיקה, ואם הוא מסתפק ממנו צריך בדיקה וכו', כמש"כ האח', והיינו דרך משל, שישנם ב' סוגים של מחסן, האחד מחסן מרכזי והשני מחסן ביתי, והיינו שמביאים מהמחסן הגדול למחסן הביתי שעשוי לשימוש תדיר, ובמחסן ביתי יש חשש שילך לשם בעת הסעודה, וכהנה.

353. ראיתי שיש שכתבו שמנהג שלא לבדוק את האמבטיה ובית הכסא, עיין בשו"ת רבב"א ח"ג סי' ש"ה וכן בהלש"פ, ולענ"ד זה אינו אלא רק במקום שאין ילדים, ובזה אנו תולים שגדולים לא יכנסו לשם עם דברי מאכל (ומלבד שיש אומרים שהמאכל נאסר ברוח טומאה כמש"כ הלב חיים וכו', עכ"פ בבית הכסא, וגם אין דרך להכנס לשם), וה"ז כמקום שאין דרך להכניס בו חמץ [ונראה שזה דומה למבואר להלן (סעיף י') שבת הכנסת צריך בדיקה מפני הקטנים שמכניסים שם חמץ, ע"כ. ומשמע שמפני גדולים אין חשש, אף שזה עשוי להיות, וכמש"ש. ועל כרחק שכל שאינו מצוי אין לחוש, וה"ה בנידו"ד, וק"ו הוא]. אבל אם יש ילדים קטנים הרי עשויים להכנס, ובודאי צריך בדיקה, א"כ ינקו היטב וישמרו שלא יכנסו לשם, וככל הפרטים שכתבנו להלן סו"ס תל"ג בדין ניקוי הבית.

354. ואם החצר פתוחה וכו', היינו כמבואר בשו"ע (ס"ו) שאמצעה א"צ בדיקה מפני שיש לתלות בעופות שיאכלוהו וכו', ועיין מה שכתבנו לעיל



שיבדקו את החמץ. ואם לא עשו כן, יבדקו שאר העובדים והפעילים שבמקום⁴⁰⁷. [אם היחידים הנמצאים שם יש להם ארון, תא, חדר וכדומה לשימושם, צריכים הם לבדוק]⁴⁰⁸. ויכולים לבדוק את המקום לפני זמן בדיקת חמץ לאור הנר, או לאור היום אם הוא מקום בעל חלונות רבים וכיוצא⁴⁰⁹.

דין בחורי ישיבה ובתי מלון, ושוכרים, יבואר להלן סימן תל"ז.

עוד דינים

מ"ה. חנות, מפעל, וכדומה, חייב בבדיקה, ויכול למנות שליח, ואם קשה לו לבדוק, יכול גם למכור את המקום לגוי, במדה והוא לא נכנס לשם בפסח⁴¹⁰.

חנות לממכר חמץ, אינם צריכים לבדוק בליל י"ד אלא בגמר העבודה⁴¹¹, ועיין בהערה⁴¹². ויכול למכור את החנות לגוי עם כל תכולתה, ושוב אין צריך בדיקה כלל⁴¹³. והיינו במדה ואינו משתמש שם בפסח, אבל אם משתמש שם, כמו חנות מכולת, חייב בבדיקה בכל אופן. אמנם אפשר למכור חלק מן המקום, וכמו שיבואר בסימן תמ"ח.

מ"ז. מכונית, אוטובוס וכדומה, חייב בבדיקה, ולכן בליל בדיקת חמץ יש לבדוק עם פנס בלא נר, ואם הוא בודק ביום אפשר לבדוק לאור היום בלבד, ויפתח הדלתות כדי שיהיה אור היטב, ויזהר שלא יהיה בחניה חשוכה.

זמן הבדיקה, לכתחילה בליל י"ד, ואם לא עשה כן יבדוק ביום, אמנם מעיקר הדין אפשר לבדוק ביום י"ג, ויזהר שלא יכניסו בו חמץ כלל, וכך לא יתחייב בבדיקה בליל י"ד⁴¹⁴.

ואופן הבדיקה, הוא מחתיכות חמץ בחורים וסדקים ובתאים, אבל פירושים על הרצפה אין חיוב⁴¹⁵. ואם אין בדעתו להשתמש ברכב בפסח אינו צריך בבדיקה כלל, וימכרו לגוי⁴¹⁶. **מ"ז.** השוכר רכב בפסח, יבדקו קודם השימוש⁴¹⁷ [ככל האמור בהלכה הקודמת]. אמנם השוכר מונית וכדומה, אינו צריך בבדיקה כיון שאינו שוכר את הרכב אלא את הנהג⁴¹⁸.

אופן בדיקת החמץ כהלכתו

מ"ח. מה שנוהגים העולם לנקות היטב ולבער את החמץ לפני פסח, וסומכים על זה בליל בדיקת חמץ, שאין בודקים את כל הבית היטב לאור הנר, אלא דרך העברה בעלמא, יש להם על מה שיסמכו⁴¹⁹.

מ"מ חזינן שזה מועיל לו שלא חמץ, ובאמת שא"צ לכל זה שהסברא היא ברורה כן וכמו שכתבנו.

וכן באחרונים מצאנו כן, במחזיק ברכה (סימן תל"ג ס"ו) כתב שרוב המון העם מקילים בבדיקה שעושים העברה בעלמא, ולא בודקים יפה יפה בחו"ס כפי תקנת חז"ל מדינא דגמרא, ויש להם ע"מ שיסמכו כיון שהם רוחצים ומנקים ומחפשים היטב בחו"ס, עכ"ד משו"ת מהר"י שפירא (סימן י"ב), ושם במקור הדברים מובא שלמד כן מתרוה"ד הנ"ל שאם כיבד את חדרו יפה בגומא א"צ בבדיקה, רק משום שלא תחלק בין בדיקה לבדיקה, וסגי במשהו לבדוק (ועיין בהלכה הבאה מש"כ בזה), וכן הוא בשע"ת (סקי"ב) וכה"ח (אות פ"ה), וכיצ"ב כתבו בערה"ש (ס"ג) שאצלינו לא שייך חשש שמא לא נבדק יפה, כיון שאין מצוי חורים וסדקים, ובנקיין שלנו נעשה בחזקת בודק, עיי"ש. וע"ע בשד"ח מערכת חו"מ (סימן ה' אות ג') בשם כמה פ"י שמותר לבדוק את הבית בליל י"ג לאור הנר, ובלבד שישאיר חדר אחד לבדוק בליל י"ד בברכה כמצוה, עיין שם. וש"ר עוד שכי"כ שם המהרש"ם בדע"ת (ס"ג) בשם הדע"ק, ושם כתב כפי שביארנו שאומדנא דמוכח שלא נשאר חמץ ה"ז כמקום שאין מכניסים בו חמץ, וכל כיוצא בזה (ועיין בהערות הגרי"א לפסחים ח', וכן בספר שבות יצחק מש"כ בזה). וע"ע בשו"ת עמק הלכה סי' קכ"ח שכבר עמד לדון בעיקרי הדברים, ואכמ"ל.

והלום ראיתי באול"צ (ח"ג פ"ז תשו"ט) שהבין שבכל אופן צריך בבדיקה, הן באופן שיש חשש שנשאר חמץ בגומות, והן כדי שלא תחלק בין בבדיקה לבדיקה, וכתב דמ"ש החיד"א ממהר"י שפירא [הנ"ל] הוא רק ללמד זכות על המקילים, אבל מעיקר הדין לדעת מרן השו"ע (סו"ס תל"ג, שמקורו במרדכי ותרוה"ד) אף מי שניקה ביתו לפני ליל י"ד ניקוי יסודי צריך לבדוק בבדיקה יסודית בליל י"ד, ושכן המנהג שנשים מנקות ניקוי יסודי, ואעפ"כ אנו מברכים על בדיקת חמץ מב' הטעמים של המרדכי הנ"ל עיין שם, ומכ"י משמע שאף בבדיקה גמורה צריך לבדוק ולברך בגלל הטעם שלא תחלוק בבדיקה [ועיין בסדר היום שאע"פ שהאמת היא שהנשים ניקו היטב וכו', מ"מ מוטלת עליו מצוה לבדוק גם לכתחילה כאילו לא נעשה דבר]. אולם כפי"א ז"א מוכרח, שאפשר לברך גם בגלל הטעם דשלא תחלוק, אלא רק בגלל הטעם דשלא נשאר חמץ בעין. וע"ע שם בהמשך בדיקה ומכל מקום שמחלק בין כיבוד לשם בדיקה לבד או גם לשם ביתו, עיין שם, וזה אינו מחזור, שהרי ממה נפשך אם יש חשש הרי בכל אופן יש חשש, ומצד שלא תחלוק בבדיקה הרי בכל אופן צריך בבדיקה, ואכמ"ל [ואת זה קשה לדברינו לעיל שיוצא ידי חובה בבדיקה קודם פסח על ידי מישוש היד או בניקוי מעולה וכדומה, שלפ"י לאורה יהיה משכחת לה שא"צ נר, וכגון שאין לו חורים וסדקים, ויהיה די לו במישוש היד. אולם ז"א, שרק לגבי חלק מן הבית אה"נ דסגי בהכי, אבל לפטור כל הבית במישוש היד אי אפשר לשנות תקנת חכמים שאמרו בפסחים שבודקין לאור הנר, וע"ע להלן מדברי הפוסקים שבכל אופן צריך לבדוק כדי שלא תחלוק בין בבדיקה לבדיקה].

הערה בכל הנ"ל האם הוא לכתחילה לנהוג כן לבדוק מלפני י"ד: ואמנם יש להעיר על כל הנ"ל שנוהגים לבדוק ומשאירים מקומות שיוכלו לברך עליהם, ממה שמצאנו לעיל (בסימן תל"ב בשו"ע ס"ב) שהרוצה שיעזרו לו לבדוק יעמיד מבני ביתו שישמעו את הברכה, ורק אח"כ ילכו לבדוק, וכתב המשנ"ם (סקי"א) שאם לא שמעו ברכתו, לכתחילה לא ישלחו לבדוק (והוא מיסוד מ"ש במשנ"ב דערום לא יתרום), ומבואר אפוא שצריך שכל חלקי הבית שמקיים בו מצות בדיקה שכולו יהיה בברכה, ולמרות שהוא מברך, מ"מ זה כאילו הם עושים דבר בלא ברכה, ולפ"י גם מי שבודק לפני זמן ליל י"ד, כדי להפטר בכך בליל י"ד, הוא שלא כדין שהרי הוא מפסיד הברכה, וי"ל אם כן שגם כאן אינו לכתחילה, ורק בגלל הקושי עושים כן [והרי זה כמו שכתב המשנ"ב גם שם שאם קשה לו אפשר להקל שאחרים יבדקו גם בלא ששמעו את הברכה]. אולם נראה לחלק באופן אחר, דשאני ליל י"ג שאינו זמן הבדיקה, ומה שהוא בודק לפני כן זה בגדר מניעת המצוה שלא תגיע, וכאילו הוא מסיר חדר אחד מן המצוה כמאן דליתא, משא"כ בליל י"ד שמוטל עליו מצוה בכל חלק וחלק, אין לו לגרום שיבדק אותו חלק בלא ברכה, שכל הקפידא לבדוק בלא ברכה הוא בזמן קיום המצוה, שאז זה נחשב שמקיים מצוה ללא ברכה [ומש"כ בשע"ת ס"י תל"ג סק"ה הוא ענין אחר שמכוון לשם בדיקה].

ועל כל פנים לו יהי כן שזה אינו לכתחילה, מ"מ במציאות כיום אין אפשרות אחרת, ומי שלא עושה כן, הוא בחשש שלא מקיים את המצוה כדינה לגמרי, ומן ההכרח לבדוק חלק מהבית כראוי קודם לכן, ולהשאיר איזה מקומות לבדיקה, וככל הדינים הנ"ל.

לחוד לא סגי דילמא משתכח בגומא כדאיתא התם דאשתכח בגומא, ע"כ. וכ"כ בתרוה"ד (סימן קל"ג) שאין לסמוך על כיבוד הבית ע"י הנשים עפ"י המרדכי (שם) שבכיבוד לחוד לא סגי דלמא משתכח בגומא, ע"כ. ומבואר יוצא שבכיבוד בעלמא אינו נחשב בבדיקה [ואפילו שדרך לבדוק בעת הכיבוד], וזה סותר מש"כ המרדכי לפני"כ שיצא ידי בדיקה, ואינו אלא שלא תחלק בין בבדיקה לבדיקה.

ומצאנו בזה ב' דרכים כמבואר בבגדי ישע על המרדכי (שם אות ל"ג) שהקשה כן, ותיירץ מש"כ בס"י תקל"ה שא"צ לבדוק רק כדי שלא תחלק בין בבדיקה לבדיקה, מיירי שעשה את כל הבדיקה כתיקונה, דהיינו שלא חיסר שום דבר, וגם כיבד וטיאטא, ואפ"ה צריך "לחזור" ולבדוק, כלומר שהיתה כבר בבדיקה מושלמת ועתה אינו אלא חוזר בלבד, משא"כ בס"י תקל"ו, ע"כ. ואכן בב"ח (סו"ס תל"ג) כתב שהראב"ן מיירי שהיתה בבדיקה עם נר, וכ"כ בחיי אדם (כלל קי"ט ס"א) שמי שבדק את ביתו ביום י"ג, צריך מדינא לחזור ולבדוק בלילה כיון שלא בדק לאור הנר, ע"כ. אמנם הראב"ן והמרדכי לא הזכירו נר, אולם יש לומר דמ"מ היתה בבדיקה טובה ע"י מישוש היד שזה נחשב כמו עיין גמור, וכפי שביארנו להלן ובהערה הבאה מדברי הפוסקים (אלא שזה מועיל רק בתשלום של התנאים שכתבנו בהלכה זו), אבל כבר הרגיש הבגדי ישע שם שבתרוה"ד לא כתב כן, והעתיק את לשונו (שם) שכתב בזה"ל: במרדכי כתב בהדיא שאם כיבדו את הבית קודם לכן, אפ"ה צריך לחזור ולבדוק, אלמא דבכיבוד לחוד לא סגי, ואע"ג דמסיק התם משום שלא לחלק בין בבדיקה לבדיקה וכו', מ"מ כתב נמי התם טעם אחר דכיבוד לחוד לא סגי משום דילמא משתכח בגומא, ע"כ [נ"ב. יש לשנות לא ברורות בכל דברי הבגדי ישע, כמו שיראה המעיין, וכתבנו בשינוי לפי הבנת הענין], והיינו שמבואר בתרוה"ד דהא הוא איכא, וכן במג"א (סק"ה), ובמשנ"ב (סק"מ"ה) מבואר ששני הטעמים נכונים לדינא.

ומכל מקום כל זה ניהא רק אם לא היה כיבוד גמור, אבל בכיבוד גמור שברור שלא נשאר חמץ מה שייך לחשוש, ודווקא באופן שיש חשש דמשתכח בגומא יש לחוש (כמש"ש ע"פ הגמ' דנדה), אבל כשאין חשש, כמו רצפה שלנו שאין בה גומות, הרי לא שייך לומר בשום אופן שישתכח חמץ אחר הניקוי, ובאופן זה בודאי שא"צ לבדוק שנית בליל י"ד, ויבואר יותר, שעד כאן לא מצאנו חיוב בבדיקה אלא מדאו' בספק השקול או מדרבנן בחשש מועט, וכמו שהבאנו מהגר"ו סימן תל"ג ס"ב, אבל כאשר אין שום צד שיש חמץ, פשוט שא"צ בבדיקה שנית, דהרי זה כמו מקום שאין מכניסים בו חמץ [ועיין בח"י תלמיד הרשב"א (פסחים ח.) שכתב שרבו היה נוהג להכניס תרנגולים כדי לאכול את החמץ שבשולי הקרקע, שאע"פ שמכבדים אינו מתכבד יפה דיש חשש לגומות, עיי"ש. וכ"כ בספר צרור החיים (ביעור ע' קכ"ג) בשם רבו הרשב"א, ובודאי שכ"ז לא שייך במציאות שלנו שהרצפה חלקה ללא גומות, וגם החרצים שבין האבנים ומרצפות הם סתומים ואין חשש (וכ"כ בכה"ח סי' תל"ג סוף אות נ"א), וגם בזמננו מבואר בריטב"א (י) שא"צ להביא תרנגולים דפירושים לא חשיבי ובטלי, ואם יש חתיכות גדולות הם הם מתכבדים בודאי, עיי"ש. וה"ו כמבואר]. ויש להוסיף ולבאר, שלצד זה שהם ב' שיטות (בד" המרדכי ס"י תקל"ה וס"י תקל"ו), וי"א שצריך לבדוק שלא תחלק בין בבדיקה לבדיקה, לכאן קשה דמאי שנא מכל מקום שאין דרך להכניס בו חמץ, וי"ל דשאני התם שמעיקרא לא נתחייב, משא"כ מקום שהוא חייב אלא שאנו תולים שתיקון דבר, בזה צריך לעשות את התיקון כמצותו.

ואמנם לגבי החורים וסדקים שזה כולל מתחת החפצים וביניהם וכדו', הרי ודאי שא"צ לסמוך על כיבוד, דאלא אם כן הוא במישוש ברור בידו, או אפילו במטלית מצד לצד, שבוזה ודאי שלא נשאר חמץ כלל, ובאופן זה צריך לחזור ולבדוק רק מטעם שלא תחלק בין בבדיקה לבדיקה, ואמנם שעדיין ק"מ מש"כ התרוה"ד לקשר בין הדברים, ויותר נראה בהכרח כתיירץ הבגדי ישע, ואפשר לדחוק שגם התרוה"ד לא נתכוון לומר שהמרדכי בב' המקרים דיבר על אותו מקרה ממש דא"כ סותר עצמו, ועכ"פ הא ודאי כמו שביארנו שזה מוכרח לומר שאם היתה בבדיקה מעלייתא לא שייך שום חשש.

ודבר זה שבכיבוד גמור הוי כבדיקה מוכח בספר המנהיג (הל' חמץ ס"ט) שאם האשה מכבדת את הבית לסמוך על בדיקתה צריכה לברך על ביעור חמץ, ואם להקל על בעלה שיבדוק מהרה א"צ ברכה וא"צ להזהר, אך בעלה יבדוק לאור הנר בכל מקום וכו', ע"כ. ומבואר אפוא שהכיבוד עצמו כמו נר ואף לענין ברכה [וכל מה שאמרו והקפידו על נר וכדו', הוא בכיבוד שאינו מעלייתא], וה"ט שבוזה בעלה פטור לגמרי מבדיקה, ורק אם בודקת בדרך העברה, בזה כתב המנהיג בהמשך שאינו אלא להקל על בעלה, אבל אינו פטור, והוא צריך לבדוק לאור הנר והוא יברך, וד"ק, ואף שלדין לא מצאנו בפ"י לחדש כן שאפשר לברך על בדיקת חמץ בלא נר,

הוא שותף בזה, וכן הסכימו עימו כמה חכמים. ומה שכתב האול"צ שאסור להתארח בבית שלא בודק, צל"ע שהרי לא מצאנו כן אלא ברשותו, וכמו שא"צ לבדוק את הרחוב (ומש"כ שם ראה מהמשכיר בית, הלא שם זה נעשה ביתו, וצ"ע, אאי"כ גם הוא לא נתכוון באירוח בעלמא, אלא בקונה רשותו בשאלה או בשכירות, ולי"מ כן).

407. כמשנ"ת בבית כנסת, וה"ה להבדיל במקומות אלו שהאדם הראשי אחראי לזה, ובאול"צ (פ"ז ס"ד) כתב שאם לא עשו כן, חייבים הפועלים, עיי"ש. ואמנם אם לא באים לשם הפועלים, הרי אין להם חיוב, מ"מ כאן החמץ שלהם, ויל"ב.

408. פשוט, שזה כמו שיש להם בית בשכירות לעצמם. ולכן חולה מאושפז בבית"ח יבדוק את ארונו ומיטתו, וכן כל כיוצא בזה.

409. כמשנ"ת (בסו"ס תל"ג) שמצות בדיקה בזמנינו מתקיימת בבית, והרבה צריך להקדים לפני כן, עיי"ש. ודלא כמש"כ באול"צ שם לדקדק לעשות כן בליל י"ד, דלא מטרחינן להו, וכן כתבנו לגבי בהכניס מן הדין. **410.** ואם הוא עשוי להכנס לשם חייב בבדיקה, וימנה שליח כנ"ל סו"ס תל"ב.

411. פשוט, וכן הורו הגרש"א והגר"ש וואזנר ועוד.

ובאול"צ (פ"ז בבאוריים ס"ב) כתב שחנות פלאפל יבדוק בתחילת הלילה במקצת מקומות שיש חמץ, וכשילכו הקונים יבדוק שאר החמץ, ע"כ. ואינו מחזור, שבודק כלל כבר נעשה הכל כמקום שלא בודק, ואף אם יבדוק את אותם מקצת מקומות יצטרך שוב לבדוק שם, מפני שמצוי שנכנס לשם עם חמץ והוא טרוד בעבודתו, וגם בלא"ה אין זה נחוץ כ"כ, ולכן בגמר העבודה יכול לבדוק הכל ודיו.

412. יש להעיר שבאופן זה שהם בודקים אחר גמר העבודה, צריכים לבדוק מיד בגמר העבודה ולא להמתין לבוקר, שהרי נתבאר לעיל (סימן תל"א) שאין לעשות שום מלאכה ושינה קודם הבדיקה [ואף כאן שעוסק במלאכה ראו שיהיה לו סימן או תזכורת שלא ישכח לבער החמץ ולבדוק], ולכן קודם שישן צריך לבדוק, או ישכר פועלים, ולכן מן הראוי לסיים קצת מוקדם כדי שיוכל לבדוק כדין.

413. ועיין להלן סו"ס תל"ו שגם חמץ שעתידיים למכור מחר, פוטר מחיוב בבדיקה בליל י"ד.

414. הנה לכתחילה יש לבדוק בליל י"ד ככל בבדיקת חמץ, ורק בדיעבד בודק למחרת ביום, אולם כבר נתבאר סו"ס תל"ג שא"צ כיום לבדוק הכל בליל י"ד, ולכן בודקים קודם לכן, ובאופן שבודק כדין בדיקת חמץ די בכך ופטור לגמרי בליל י"ד, ובלבד שהשגח שאין מכניסים שם, וכתבנו שאפשר לסמוך ע"ז, וכן כתבנו לגבי בית כנסת ובית מדרש, וה"ה כאן, וכך לא יצטרך לבדוק בליל י"ד, ובלבד שיבדוק היטב לאור הנר אם הוא בלילה, כגון ליל י"ג וכדו', או לאור היום כשהוא ביום, שזה א"צ נר, כדין אכסדרא לעיל ר"ס תל"ג, ולכן יבדוק במקום מואר ובחלונות שקופות או שיפתח, ואם לא עשה כן הרי זה חייב לבדוק בליל י"ד כדין, על ידי נר או פנס.

415. כמשנ"ת לעיל בדין פירושים, וכן להלן ס"י תמ"ד גבי פירושים לאחר האכילה בער"פ שחל בשבת, ואך יזהר שלא ישים שם דברי מאכל שיכול לבא לשם פירור חמץ.

416. ככל מכירת חמץ, אבל בלא מכירה אסור, שהרי זה נמצא ברשותו חמץ.

417. עיין להלן ס"י תל"ז, ונת' עוד בתשו' במק"א.

418. כן הורו כמה גדולים (ומכאן ג"כ יש להעיר על האול"צ שכתב שלא להתארח בבית שלא בדקו אותו מחמץ, והערנו ע"ז לעיל).

419. ראשית יש לדון האם נקיון הבית מועיל במקום בבדיקה, שהנה המרדכי פ"ק דפסחים (סימן תקל"ה) כתב שצריך לבדוק לאור הנר גם אם כבדו וגמרי את הבית מקודם לכן, כדי שלא תחלק בין בבדיקה לבדיקה, ושכ"כ הראב"ן [סימן ז'], וכן הוא בירושלמי פסחים [פ"א ה"א] חצירות שבירושלים שאוכלים שם חלות תודה ורקיני נזיר צריכות בבדיקה, ואע"פ שכבר בדקו מן הנותר, מ"מ צריך לבדוק שלא תחלוק בין בבדיקה לבדיקה, ע"כ. וה"ד בטושו"ע (סו"ס תכ"ו), אך לא כתבו את טעמו רק את עיקר דינו, ומבואר יוצא שאם בדקו את המקום בכל אופן שהוא ואפילו בלא נר יצאו י"ח מעיקר הדין, ורק כדי שלא תחלוק בין בבדיקה לבדיקה אמרו שיבדוק [ויש להוסיף מש"כ הגר"ו בסימן תל"ג ס"ב שבמקום שלא נבדק בכלל ורגילין להשתמש חמץ חיוב הבדיקה מדאו', אבל במקום שהחשש הוא קטן החיוב בבדיקה מדרבנן, וכאן שכבר נבדק ה"ז מוריד בדרגה כל פרט, להיות דרבנן או תרי דרבנן], ומאידך המרדכי עצמו אח"כ בסמוך (אות תקל"ו) כתב שצריך לכבד את הבית קודם בבדיקה, כמו שאמרו [בנדה נו:] שהשרץ טמא עד שיבדקו את המבוי, או שיכבדו את המבוי שדרך לבדוק בשעת הכיבוד, וסיים ובכיבוד

ובלבד שמלאו התנאים הבאים: א]. שאחר הנקיון בדק לאור הנר או חשמל המאיר היטב, או שהוא בדק במישוש היד או עם מטלית, וכדומה⁴²⁰. ב]. שדקדק בזה היטב לשם בדיקה מחמץ⁴²¹. ג]. ששמר את המקום לאחר מכן שלא יכנס בו שום חמץ⁴²². ועיין בהלכה הבאה.

ג. חיוב הבדיקה בליל י"ד לאור הנר, הוא דווקא בדברים הקבועים כמו כל הזויות והחורים שבקרקעית הבית או בכתלי הבית, והוא הדין דברים הקבועים במקומם, כגון ארונות גדולים וספריות וכדומה, אבל דברים המיטלטלים כגון מגירות השולחנות ושולחנות וכסאות, תיקים, כלי אכילה וכדומה, כולם מותרים בבדיקה גם קודם ליום ארבעה עשר לאור היום⁴²⁵, ובלבד שיבדקם בעיון כדרך שנתבאר

ובלבד שמלאו התנאים הבאים: א]. שאחר הנקיון בדק לאור הנר או חשמל המאיר היטב, או שהוא בדק במישוש היד או עם מטלית, וכדומה⁴²⁰. ב]. שדקדק בזה היטב לשם בדיקה מחמץ⁴²¹. ג]. ששמר את המקום לאחר מכן שלא יכנס בו שום חמץ⁴²². ועיין בהלכה הבאה.

מ"ט. מאחר ומנקים את הבית היטב קודם הפסח, באופן שאין שום חשש שנמצא חמץ, מן הראוי להשאיר חדר או מקום מסוים שלא בדוק, ואפילו מקום קטן, ובכך הרי הוא חייב בודאי בבדיקת חמץ

אזי אם הבדיקה היתה בליל י"ג יצא י"ח, וא"צ לחזור ולבדוק, וכ"ש שאין לברך, ואם זה היה ביום צריך לחזור ולבדוק בלילה בלא ברכה, וכמ"ש בח"א בר"ס תל"ג וכמשנת"ש. ג"ב. ונצטרף כאן מהענין דלעיל.

בדיקת חמץ ע"י נקיון הבית: שאלה: מקומות בבית שניקו אותם לפסח, אם צריך בדיקה מיוחדת מן החמץ בליל י"ד או לא.

תשובה: בנדה (נז). השרץ שנמצא במבוי מטמא למפרע עד שיאמר בדקתי את המבוי הזה ולא היה בו שרץ או עד שעת כיבוד. ובגמ' נסתפקו בלשון המשנה עד שעת כיבוד אם הוא בחזקת בודק, או שחזקתו מתכבד, ואפילו בלא בדיקה מיוחדת מ"מ הוא בחזקת שנבדק, ונפ"מ באמר כבדתי את הבית ולא בודקתי, אי אמרת חזקתו בודק הרי לא בודק, ואם חזקתו מתכבד הא מתכבד, ולהלן (בע"ב) הקשו כיצ"ב גבי כיבוד הכתם, והביאו ברייתא דתני ר"מ שמבואר בלשוננו שעד שעת כיבוד היינו מפני שחזקת בני ישראל בודקין מבואותיהם בשעת כיבודיהן, ע"כ. ואמרו לבסוף ש"מ חזקתו בודק ש"מ, ע"כ. ומבואר דהכל תלוי אם בודק בפועל או לא, אולם סתם כיבוד אינו מועיל [וכן הדין לענין כיבוד הכתם, וכנפסק בשו"ע י"ד סי' ק"צ סמ"י]. ובתוספות (נדה שם) ד"ה ש"מ הקשו ממ"ש בפסחים (ז). ובב"מ (כו). למעות שנמצאו בירושלים בשאר ימות השנה חולין, לפי ששוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום, ותיצרו א' דל"ד מעצם הכיבוד שרגילים לעיין וכו', א"נ כשבודקים את השווקים שלא יאזעם כשעורה אם היו מעות היו נמצאות, ע"כ. ובפסחים (ז). כתבו התוס' דשרץ שהוא כעדשה אין חזקתו מתכבד כ"כ כמו מעות, ע"כ. ולכא"ו איכא נפ"מ בין תירוצי התוס' אם בדברים גדולים כמעדשה צריך בדיקה מיוחדת או לא (והיא דכתמים אפי' אם שיעורו בכגרים ועוד הוא ענין אחר שהוא ע"י כיבוד). והנה לענינו בדיקת חמץ בלאו יוצא ציון שהצריכו חז"ל בדיקה וכיבוד ונהנו בחזקת בודק, א"כ פשוט איפוא צריך בדיקה, וכן לתירוץ התוס' בפסחים, הלא הבדיקה היא אפי' על משהו פירור חמץ, וגם הצריכו בדיקת חורים וסדקים, וא"כ ע"י כיבוד בעלמא אינו מועיל כ"כ לחורים וסדקים, ובפשוטו ה"ל ק"ו משרץ.

זאת ועוד, הרי חז"ל הצריכו בדיקת נר, והתנו בה כמה תנאים, ומבואר שללא כן לא עלתה לו בדיקה כיעוין בסימן תל"ג ס"ב, ובא"ח שם לענין דיעבד, וע"ע בס' הנ"ל בעוד כמה פרטים, הרי לנו שללא כל התנאים הללו אינו מועיל שהרי לא קיים מצות חכמים כתקנה. ואמנם אם קשה לו הבדיקה לאור הנר ליל י"ד, הרי יש מקום להקל באופן שיבדוק עם נר גם מקודם לכן, ע"י פרטי הדינים בסימן תל"ו ובאחרונים, אולם גם זה אינו בזמן תק"ח, אולם בשעת הדחק ובמקומות הקשים הרי מסתבר להקל בכך.

וכמו"כ אם יבדוק במקומות שאור החמה מגיע, ג"כ שפיר דמי באופן שקשה עליו הבדיקה כ"כ בליל י"ד, ופרטי הדין בסי' תל"ג ס"א [וע"י במחזיק ברכה שם אות ה' משם מהר"ש לענין ביהכ"נס].

ודוגמא להנ"ל מבואר בפר"ח (סימן תל"ג) ע"ד השרע שבתו כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה, והביא הפר"ח שלא נהגו כן אלא מבדוין אותם ביום י"ג וכו', וכתב דלאו שפיר עבדי דכיבוד לא מהני למה שבגומות, ועוד שיעקר המצוה היא בלילה לאור הנר (וע"ע בח"י ובשו"ע הגר"י), וה"ד הכה"ח (שם אות ע"ח) ע"י"ש, ומבואר שהיעקר הוא כתקנת חז"ל שיבדוק בליל י"ד ולאור הנר דווקא.

ובעיקר ד' הפר"ח בתירוץ הראשון שאינו מועיל לגומות יל"ע, דאמנם מצאנו בגמ' בנדה (הנ"ל) שהביאו עוד נפ"מ בשאלה אם חזקתו בודק או חזקתו מתכבד, בנמצא בגומא, והיינו דבכה"ג אינו מתכבד שפיר וכדפרש"י שם רע"ב, מ"מ לכא"ו ה"ל למימר רבותא טפי דאפילו שנאמר שמתכבד, מ"מ הלא קי"ל שחזקת כיבוד אינו בדרך, ואנן בדיקת חמץ בעינן, וא"כ בלא"ה אינו מועיל ע"י כיבוד, ובפשוטו י"ל דנקט דרך לא זו אף זו, דאפי' נימא שמכבד מ"מ אין הכיבוד מועיל ללא בדיקה.

אולם באמת יש לעיין בכ"ז דהא כל אדם שמכבד הוא מסתכל בעת הכיבוד שהכיבוד יצא טוב, א"כ למסקנה שאמרו שכל מכבד אינו מועיל ללא בדיקה, א"כ בפשוטו היינו לאפוקי מהאומר שכיבוד בעלמא בדיקה קלה שהוא באמת לא בודק, אולם כל המכבד, ובידעתו כדי שלא ימצא כל פירור חמץ, א"כ בכלל זה יש ג"כ בדיקה תוך כדי הכיבוד (וזהו שסתמה המשנה או עד שעת הכיבוד, דאמנם אמרו בגמ' שאינו מועיל ללא בדיקה, מ"מ אם מכבד בדרך עיון שפיר הוי בדיקה מעלייתא, ובאופן שמכבד את הבית שייך בו גם בדיקה וגם אופן ללא בדיקה), וא"כ אם יכבד באופן שגם יבדוק מסתמא שפיר דמי, ומ"מ ההערה הנ"ל על הפר"ח הוא ממ"נ, בין אם נאמר דהוי כבדיקה ובין אם נאמר שאינו כבדיקה, ודו"ק.

ומה שיש להוסיף בזה ולבאר היאך המתירים סומכים על הנקיון, והלא מהגמ' משמע שצריך בדיקה "דווקא", ונ"ל בס"ד בב' אופנים א]. יש לתרץ שכ"ז ברצפה שלהם, ובפרט שהיתה עשויה מחול ועפר כמבואר במס' ביצה פ"א ובכ"מ, משא"כ בשלנו. ב]. יש לומר שכ"ז באיסור שרץ דאורייתא, אולם לענין בדיקת חמץ שהוא דרבנן (דמדאורייתא בביטול סגי) סומכין להקל, ודו"ק, והיעקר כתירוץ ראשון [מאמר זה מהדו"ק ובסגנון אחר, והיעקר יותר כמו שכתבנו בהלכות].

425. בשו"ע (בסימן תל"ג) מובאים דוגמאות שצריך לבדוק מחמץ, ובתחלה (ס"א-ב) הובא דין בדיקה לאור הנר, וא"כ (מסעיף ג' והלאה)

זה שלא תחלוק בבדיקה, שכפי הנראה המרדכי עצמו בהמשך לא ס"ל כן, ומטעם זה כתבנו שראוי להשאיר חדר אחד או מקום מסוים שלא בדוק כלל, ובכך הוא מחויב בבדיקה ובברכה בשופי בלא פקפוק, וכ"כ בנהר שלום סימן תל"ג סק"ח שאף שאין לבדוק קודם ליל י"ד, מ"מ יכול להתחיל ולבדוק כמה חדרים בלילות שקודם לכן להקל על טרחתו בליל י"ד, "אלא שיינה חדר אחד מלבדוק עד ליל י"ד לקיים מצות חכמים", ע"כ. וכיצא בזה כתב בשו"ע הגר"י ס"ו-ז' שאם הוא בודק כל המקומות כראוי לאור הנר קודם י"ד, שוב לא יוכל לברך אלא יבדוק בלא ברכה, אבל יכול לעשות זאת על ידי שישאיר חדר אחד ואז יוכל לברך כדין.

[יש לבאר דמ"מ יש לו לבדוק גם את שאר הבית בהעברה בעלמא, שהרי כתב השעה"צ שיש לומר שצריך לבדוק כל בית ובית (והכוונה גם לכל חדר וחדר) אף לטעם זה שהוא משום שלא לחלק בין הבדיקות, זאת ועוד דיש מקום לחוש שעדיין לא העלו על דעתם כל המקומות, וכמו שהערנו להלן בסוף ההערה].

ולאו דווקא שלא ינקה את אותו מקום כלל, אלא אף אם מנקה אותו מ"מ אם אינו בודק את כל החורים וסדקים שבאותו מקום [ע"י נר בלילה, או ע"י מישוש הידיים וכן במטלית וכדומה ואפילו ביום, שדברים אלו הם בדיקה גמורה], ושוב חל עליו חובת בדיקה, ולכן צריך שהיו מקומות שלא יבדקו אותן בחורים וסדקים. [ונראה שבשביל לצאת מידי כל חשש די שישאיר פינה אחת שלא ניקו אותה, וא"צ שיעור ד' אמות, ולכן אפשר לומר לאשה שתשאיר קצה החדר שלא ינקוהו כלל, או קצה המקום שתחת הספריה או מטה וכדו', והרי גם אם יש חור אחד או סדק ג"כ צריך לברך ולבדוק].

ואם לא עשה כן ובדק וניקה את כל הבית, יש עיצה להניח פתיתי חמץ, וכמ"ש בתרוה"ד שם שכן היו עושים, וכן הביא הרמ"א בסו"ס תל"א בשם מהר"י, אלא ששם כתב הטעם כדי שלא יהא ברכתו לבטלה אם לא ימצא חמץ, וע"ז כבר כתבו הרמ"א והפ"ו שם שאין לחוש, כיון שכוונתו בבדיקה אם ימצא, ע"י"ש. ומ"מ יש בדבר תועלת בגלל המנהג כיום שמנקים היטב, ובכך לא תהא הבדיקה לשוא וברכה לבטלה, וכן כתב בשו"ת עמק הלכה (שם) והביאו השעה"צ (סו"ס תל"ב) משם הפתחי תשובה שכיום יש למנהג זה יסוד מדינא, ע"י"ש. וע"ע גם בשו"ח (מערכת חו"מ ס"ה סקמ"ט), וכ"פ הגרי"ש שבזמנינו צריך עשרה פתיתים מדינא [אך יש לדון שלפי זה יצטרכו לעשות פתיתים כזית (ולפחות אחד או שתיים מהם יהיו בשיעור כזית), שבוז לכ"ע חשיבי ולא בטלי, והעולם אינו נוהג כן, עיין כה"ח ס"י תל"ב אות ל' וש"א].

ולמעשה נראה שהמיקל יש לו על מה לסמוך אף בלא הנחת פתיתין, ואף אם בודק את כל הבית, ומשום שידוע שגם נשים מנקות את הבית, לא שמות לב לחורים וסדקים כולם, וכ"כ פעמים שבליל בדיקת חמץ מצאו לחמניה מוחבאת בחור המטה או באיזה תיק שלא עלה על דעתם לבדוקו [וידוע שיש ב' סוגים בבני אדם, יש שדרכם להתמקד בדברים הגדולים [כגון ניעוניהו בנקיון הכללי ובדברים הגדולים] ולא שמים לב לדברים הקטנים, ויש בהיפך, וידוע הדבר בתורת נפש האדם]. ובפרט שמצויים כיום הרבה חורים וסדקים שאין חושבים עליהם כמו מתחת ספריה ובחריצי המיטות וכדו', ובריבוי הדברים יש בודאי שנשמטים ולא בודק אותם (וזולת זוג צעיר שחפציהם מועטים), ולפעמים ילדים חוזרים ומכניסים חמץ וכו'. ובאופן אחר י"ל כמ"ש בהליכ"ש פסח (פ"ה ס"ב) שמכריזים גם אם לא הניחו פתיתי חמץ, כיון שזו גופא מכלל חובת הבדיקה לבחון אם אכן ניקו היטב, ואם לא הכניסו חמץ אחר הנקיון, ע"כ. אמנם לענ"ד יש להעיר בטעמו, שהרי בנידו"ד כבר נתבאר שבדאי צריך לשמור שלא יכנסו עם חמץ, וכמו"כ מהו הענין לבחון אם בודק היטב, הרי זוהי גופא הבדיקה שנעשית בשלימות, ואטו מי שלא מנקה לפני כן צריך לבדוק ב' פעמים בבדיקת חמץ, וה"נ הרי אנו דנים על נקיון שהוא כמו בדיקה, ולכן נראה שיש לתפוס יותר כטעם ראשון שכתבנו, ועל כולנה דאפשר שיש לסמוך על דברי הרמב"ם ותרומה"ד שאפשר לברך גם על בדיקה שהיא כדי שלא לחלוק בין בדיקה לבדיקה, וכמ"ש כמה פו', ודו"ק. [ועיין גם בכה"ח להלן (ס"י תל"ה סוף אות ח')] בדין בדיקה במועד למי ששכח, שיש אומרים לבדוק בלילה, וכתב הכה"ח להכריע ולחלק בין אם יש ספק שאפשר שימצא חמץ שאז יש לבדוק מיד, לבין אם יודע שביטו נקי ואינו בודק אלא לקיים תקנת חכמים, ע"י"ש. ומוכח שאף שידוע שביטו נקי בלא ספק חייב לבדוק, ומדובר שם שבדוק עם ברכה, כיעוין שם בכל הא"ח, הרי שאפילו אדם שאין לו ספק, ואין לומר שכוונתו שאין לו ספק במקומות הרגילים, אבל יש ספק שימצא בחורים וסדקים, שאם כן החשש קיים וברור].

ולסיכום: עדיף יותר שלא לבדוק מקום מסוים, ואף אם מנקה אותו מ"מ ישאיר מקום מסוים שלא ינקו בחורים ובסדקים על ידי מישוש היד או בנר וכדומה, אלא דרך העברה [זהו ג"כ נחשב שאינו בודק לגמרי], ואם כבר ניקה ובודק לגמרי, יניח עשרה פתיתים [ואפשר שבאופן זה יעשה אחד או שתיים עם כזית חמץ], ומן הדין יש לסמוך בדרך כלל שבכל אופן חל עליו חובת בדיקה, מטעם שלא תחלוק בבדיקה או מטעם שמצוי שעדיין יש חמץ במקומות מסוימים שאין נותנים עליהם את הדעת רק בבדיקה, ובפרט אם לא שמר את הבית היטב שלא יכניסו בו חמץ.

424. ואם בודק קודם ליל י"ד לאור הנר וגם נוהר שלא להכניס שם חמץ,

ויוצא לסיכום, שבכיבוד גמור ה"ז ממש כמו בדיקה, ומה שבכ"ז בודקים בליל י"ד יבואר בהלכה הבאה, עיין שם.

420. כפי שהבאנו לעיל מהב"ח והח"ו"א שהבאנו בפשטות שרק ע"י נר הוי בדיקה מעלייתא [וכן מוכח מדברי הפוסקים שאם לא בודק לאור נר כשר, וכגון שהוא אבוקה וכדו', לא יצא י"ח, ע"י"ש, וא"כ כ"ש כשלא בודק לאור נר כלל]. וכפי שביארנו כל זה הוא רק כשיש גומות ויש חשש שימצא חמץ בגומא, או שזה בחורים וסדקים, אבל במקום שאין גומות ומכבד את המקום אין שום חשש שימצא חמץ [והיינו אפילו במקום שאין חורים שם כמו בצידי החדר, שאם חורים שם הרי מבואר בס"י תמ"ב שזה כמו ביעור הפירורים], ואם יש חורים וסדקים צריך נר או אור יום [ועיין בהערה שאחרי הבאה], ואפילו בנר חשמל פנס וכדו', או אפילו לאור מנורה הקבועה בתקרה אם הוא היפוך את הכלי כנגדה, ויאיר לתוך החור והסדק, ה"ז טוב.

ואפילו במקום שיש חורים וסדקים ואין אור טוב, אם יכול להושיט ידו ולעבור על כל המשטח של הגומא אין שום חשש, כמו מדרף ארון שהוא בגדר חורים וסדקים, אם עברה האשה או האיש בידיים או במטלית על פני כולו, ודאי שאין שום חשש. וראיתי הלום שכן הורה הגרי"ש שבמישוש היד ה"ז כמו בדיקה גמורה (יש לסייע הדברים ממש"כ ביו"ד סי' קצ"ט בט"ז וא"ח) שבמקומות שאינה יכולה לראות כמו בגב, די בהעברת ידיה שזה מועיל כמו עיון, וא"כ ה"ז כמבוי אך א"צ לזה, דגם בסברא הוא פשוט, וסברא דא"ו היא), וכפי האמור גם במטלית שפיר דמי, ובדברי המהר"י שפירא שם איתא בזה"ל: דאטו אחר נקיון רב כזה ימצאו גלוסקא יפה, ואפילו פירורים עינינו רואות שלא נמצא כלום, ועדיף מכיבוד של המרדכי, ע"כ. והרי שכל שהדבר ברור שאין חמץ שוב אין חשש.

421. עיין בספר המנהיג (ס"ז) שאם מכבדת את הבית "לסמוך על בדיקתה" וכו', ע"י"ש. ויש לבאר שאין הנידון מצד כוונה לשם בדיקה כדון מצוות צריכות כוונה (המבואר בסימן ס'), שז"א קשור לכאן, אלא הוא כשביל שתהיה בדיקה טובה במציאות, ואם לא מכוון בשביל בדיקת חמץ לא רמיא עליה דאינש ולא אדעתיה, אמנם בבדיקה מעולה בודאי שלא שייך אחריה חמץ, וכמו שהבאנו בהערה הקודמת, ושוב ה"ז שעשוי לשם כך שלא ימצא כלום, ובכלל זה גם שלא ימצא חמץ.

422. פשוט דאל"כ מה הועילו חכמים בתקנתן, וכן הוא בראב"ן (סימן ז') ועוד [וע"ע בחכמת שלמה (סימן תל"ג) שדווקא אם ניקה את הבית יותר משלשה ימים לפני י"ד, והקפידו שוב שלא להכניס בו חמץ, אז החזק ונעשה כמקום שאין מכניסים בו חמץ, ונפטר מבדיקת חמץ, ע"כ. ויש הרבה לדקדק בדבריו, עמש"כ לעיל, ועוד להלן בהלכה הבאה, ומ"מ זה ברור שמוכרח שיקפידו שלא יכניסו שם חמץ יותר].

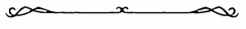
423. הנה מאחר ונתבאר לעיל בהלכה הקודמת שאם ניקו היטב באופן שאין שום ספק שנשארו חמץ, ה"ז נעשה כמו מקום שאין מכניסים בו חמץ שאינו צריך בדיקה, א"כ הדבר קשה היאך מתקיימת מצות חז"ל לבדוק את החמץ לאור הנר באור לארבעה עשר, ובפרט שסומכים ע"ז כדי לבדוק באור ל"ד בדרך העברה בעלמא, וקשה שהרי אסור לבדוק קודם י"ד (כדלעיל ר"ס תל"א), ואף את"ל שאפשר להקדים (עמש"ש בר"ס תל"א), א"כ איך אפשר לברך על הבדיקה בליל י"ד, אחר שכבר קיים מצותו.

ולפי דברי הרמב"ן (הנ"ל ס"ז) שאפילו אם היתה בדיקה מעליא צריך לחזור ולבדוק כתקנת חכמים שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, את"ש. [וכפי שביארנו שאין זה דומה למקום שלא מכניסים בו חמץ מעיקרא, כיון שכאן היה חייב בבדיקה, וממילא צריך לעשות את התיקון כדברי חז"ל], ואכן כן כתבו המג"א והמשנ"ב (סקמ"ה) שאפילו בודק לאור הנר בחורין וסדקין ג"כ צריך לחזור ולבדוק ככל ישראל שלא לחלק בבדיקה, ע"י"ש. וכן מבואר באול"צ ס"ז סט"ז שהבין בדעת השו"ע שאפשר גם לברך בבדיקה כזו שהיא כדי שלא תחלוק בבדיקה, ע"י"ש. וכ"מ בחזו"ע ועוד. וע"ע בשו"ת קנין תורה (ח"ב סי' קכ"ב) שמנהג העולם ברור הוא שסומכים על הנקיון, שאלי"כ א"א לבדוק הכל בשעה שעתיים, מה שנשים עושות חודש ימים לפני"כ, ע"כ. ועל פי זה בודאי שהמיקל יש לו ע"מ לסמוך, אע"פ שכבר הכל בודק לגמרי.

[אלא שאם אין אנו מחשיבים את זה לבדיקה שיוצאים בה י"ח, א"כ יצטרך לבדוק את כל הבית בדקדוק כאילו לא ניקה ולא הועילו כל הנקינות. אולם זה אינו, משום הטעם שלא לחלוק בבדיקה די לבדוק חלק מהבית, וכן כתב בשו"ת מהר"י שפירא (הנ"ל) שסגי בחדר כל שהוא, וכן מבואר בתרוה"ד (הנ"ל), אלא שעדיף יותר לבדוק הכל בדרך העברה, שבוזה נראה יותר כבדיקה המחויבת, וכן משמע מדברי הרמב"ן הנ"ל והמרדכי שבדוק הכל, ואפשר לדחות בדוחק, ודו"ק, וש"ו"ר בשעה"צ (אות נ"ו) שהעיר בזה שלפי תרומת הדשן די לבדוק חדר אחד, ושוב כתב שזה אינו ברור כל כך, ד"ל "שלא תחלוק" קאי אכל בית ובית, וכתב עוד שלפי הטעם שהבדיקה בלא נר אינה טובה, בלא"ה לא יצא י"ח, וצריך לבדוק הכל, ע"י"ש. אמנם באול"צ ע"י פ"ב כתב שבמילי דרבנן יש להקל לבדוק רק חדר אחד, ודלא כשעה"צ שם, ולענ"ד יותר טוב לבדוק הכל דרך העברה מאשר חדר אחד בדקדוק].

אבל כבר כתבנו שזה אינו ברור ומוסכם שיוכל לבדוק ולברך מטעם

בהלכות הקודמות, ע"י אור המאיר עליהם היטב, או במישוש היד, וכן בכיסי הבגדים והתיקים ושאר חפצים די למשש מבחוץ⁴²⁶.
ואדם שאין לו דירה אלא כלים ובגדים, אינו יכול לברך על זה בליל בדיקת חמץ, כיון שלא תקנו ברכה אלא על בית וכדומה⁴²⁷.



סימן תל"ד הנהגות שלאחר הבדיקה וביטול חמץ

א. אחר הבדיקה, יזהר בחמץ שמצאו וכן בחמץ שמשירי לאכילתו, להצניעו, שמא יארע חשש שיתפזר שוב החמץ, ויצטרך בדיקה אחרת⁴²⁸. וזכיר דוגמאות:

א. אם ראה עכבר או חולדה שנטל מהחמץ, צריך לחזור ולבדוק, באותו מקום שהלך העכבר לשם⁴²⁹.

ב. אם מצא שהחמץ נחסר, יש לחשוש שמא נטל ממנו העכבר, וצריך לבדוק את כל הבית שנית⁴³⁰.

ג. וכן אם לא מצא את החמץ לגמרי צריך לבדוק שנית את כל הבית⁴³¹.

ד. היה החמץ בתיבה, או מכוסה בכלי וכדומה באופן שאין חשש שמא עכבר וחולדה נטלו ממנו, אין צריך בדיקה שנית, אף על פי שנמצא חסר⁴³². אבל אם יש שם תינוקות שעשויים למשמש בחמץ, יש לחשוש שמא הם נטלו ממנו, וצריך לחזור ולבדוק כל הבית⁴³³. אמנם אם הם קטנים שיש בהם דעת לשאול אותם אם הם לקחו החמץ, שואלים אותם ונאמנים, כל עוד שעדיין לא הגיע זמן איסור חמץ⁴³⁴.

ובזמנינו בערים הגדולות שלא מצויים כל כך עכברים וחולדות, אפשר שאין צריך לחשוש מפניהם, אבל עדיין צריך לחשוש מפני הקטנים שלא יפזרו את החמץ. ולכן אם הוא מניח את החמץ במקום שאין ידם מגעת, די בכך⁴³⁵.

ובכל אופן שצריך לחזור ולבדוק, יחזור לברך כראוי, כדיני בדיקת חמץ⁴³⁶. אך לא יברך⁴³⁷. ולאחר מכן יבטל החמץ⁴³⁸.

שהשלים לבדוק וזית זו וילך לבדוק וזית אחרת יטול עכבר בפניו ויצטרך בדיקה (וכיעוין בב"ח ומג"א ופר"ח וא"ר ח"י וי"א ומק"ח ומאמר וחמ"מ והגר"ח וז"א, וה"ד במשנ"ב וכה"ח אות א', ודלא כט"ז), והיינו להזהר בחמץ שרוצה לאכול, אולם כמו"כ היה ראוי להזהר בחמץ שמוצא בעת הבדיקה שיהיה עימו כשהולך או שיהיה בתיבה וכדומה, אך זה אינו מצוי לחוש לכך, שבדרך כלל לאחר הנקינות הרבים לפני פסח, אין מוצאים חמץ כלל, אלא את הפתיתים העטופים בנייר, ואין חשש.

אמנם הטור והשו"ע כתבו "אחר הבדיקה", וכבר בשבלי הלקט ועוד ראשונים כתבו כן ש"אחר סיום הבדיקה" צריך להזהר, וי"ל איפוא שבשעת הבדיקה הוא זמן מועט, וגם יש פעילות בבית, ואין חשש כ"כ שהעכברים יגנבו בחטף, ובפרט שאינו איסור, אלא לכל היותר יצטרך בדיקה שנית, לא חששו כולי האי, וכדברי הט"ז. ויש להוסיף עוד שבגמרא (ט). אמרו שבסתם אין לחוש, שאם לא כן אין לדבר סוף, שמא יבא חמץ מבית חבירו לביתו, או מביתו עצמו מזוית זו לזוית זו, אלא ודאי שלא חוששים, ע"כ. ומזה למדו שבסתם א"צ לחשוש, ואמנם אין ראיה שא"צ לכסות באותו זמן, ששם המדובר על חמץ שלא ראינו אותו, שלא חוששים, ומ"מ י"ל שגם באותו שעה של הבדיקה א"צ לחוש⁴³⁹.

429. בב"ח כתב שבאופן שנטל עכבר בפניו א"צ לבדוק בכל מקום, אלא אם כן לא ראינו לאיזה מקום הלך. וע"ע שם ובשכנה"ג, ה"ד בכה"ח אות ו', ועוד מבואר דין זה בפ"י להלן בסימן תל"ח, עיין משנ"ב שם סק"ה, והכל לפי הענין.

430. שבאופן זה כל הבית בחשש חמץ, וכי"מ בגמרא ובראשונים, וכה"ח אות ז'.

431. דהיינו הך כמו שנחסר החמץ, וכמו שביארנו לעיל.

432. ירושלמי הובא ברא"ש, וכ"פ השו"ע ס"א, שאפשר בכפיית כלי על החמץ, ואז אין חוששים לנטילת עכבר, וכי"כ הפ"י דלא כב"ח, עיין כה"ח אות י"א (וק"ק מש"כ בסיום דבריו, דמהיכא תיתי).

ומבואר באחרונים רק כפיית כלי מותר, אבל להניחו ולכסותו בכיסוי אינו מועיל, מפני שדרך השרצים לגלות הכיסוי (כמש"כ בחולין י.), ורק בכלי רחב מותר (מג"א וש"א, ה"ד במשנ"ב וכה"ח אות י"ב).

אולם יש לבאר בזה מדברי הפוסקים שכתבו להניח את החמץ בתוך תיבה או חבית, וכמו שכתב השו"ע בהמשך דבריו (וכן מהר"ל שבכה"ח אות ג'), וצ"ל שתיבה עמוקה היא, וא"כ שכיסי החבית והתיבה הוא כיסוי רחב, וא"כ באופן מהודק וכדו' (ובלשון מהר"ל הנ"ל איתא לשמור "היטב" בתוך חבית או תיבה), ורק בכלי קטן וכיסוי כל שהוא יש לחשוש (ועי' מאמר"ר, ה"ד בכה"ח אות י"ד, ויל"ב).

ועוד מבואר בשו"ע שאפשר לתלותו באויר, ואז אין עכבר עשוי לבא לשם, ובכה"ח (אות י"ג) העיר ממ"ש בפסחים (ק"א). שהתולה פת בסלו קשה לעניות ותירץ, וע"ע בדבריו לעיל בסימן שס"ו בענין תליית פת העירוב בבית הכנסת, ובאופנים הנ"ל ששמר כראוי אין לחוש אף שנחסר כי ודאי אדם נטלו.

433. מג"א ואח"י (ה"ד במשנ"ב סק"ד וכה"ח אות ט'), שיש להזהר שלא יהיה מונח במקום נמוך שיד התינוקות מגיע לשם, מפני שאז יש לחוש אם נחסר, כמו שחוששים בעכבר.

434. כה"ח אות ט' בשם פמ"ג. [א"כ הילך מיוחד מפחד מאביו יש לחוש שישקר, ותלוי לפי הענין]. וקודם זמן איסור די בביטול.

435. כנלע"ד דהאידין החשש רחוק מכדי לחוש לעכבר, שכמעט לא יראה ולא ימצא, וגם אם כן אינו עשוי לחטוף ולשירי כ"כ, ורק בזמנם שהיו העכברים והחולדות מסתובבים בבתי, וכמו שרואים בתלמוד ובפ"י טובא, חששו. ואמנם י"ל דחזונו לעיל שאפילו בכיסוי חוששים (כחולין י.), וי"ל שזה ג"כ היה מצוי, אבל בזמנינו שהם אינם מצויים אין לחוש.

וגם יש לדמות זאת למה שמצאנו ב"ד (סי' קי"ז) שהאידין אין חוששים לגילוי מפני שאין מצויים נחשים, בשונה מזמן הגמרא [ואף להגר"א ודעימיה שחששו לגילוי גם בזה"ו, ולכאורה כ"ש שנחשו בנידו"ד לעכברים, שהם מצויים יותר מנחשים, אולם הרי ב"ד (סימן קט"ז) מבואר שיש גילוי גם מנחשים וגם משרצים (ונפ"מ לשאר משקין שחוץ ממים יין וחלב), עיי"ש. ואעפ"כ כתבו השו"ע והפ"י דלא חוששים לגילוי. אך ז"א, שהרי בנידו"ד הזכיר השו"ע חשש לעכברים, ומ"מ אינו מצוי כ"כ בזה"ו. וגם י"ל שבנידו"ד אין לחוש, כיון שישנו בתקנה שאם יראה העכבר לוקח יחזור ויבדוק, אך כשיראה חסר אה"נ שיצטרך לבדוק לפי הגר"א, ומ"מ י"ל שכאן הוא דרבנן כיון שמבטל, ועוד דשאני התם שהוא סכנה, אך גם זה יש לדחות, כיון שהגר"א אוסר בגלל על עצם התקנה אע"פ שבטל הטעם של הסכנה, וצו"ע]. והנפ"מ שגם אם יהיה חסר, אין אנו צריכים לחשוש לעכבר, מפני שהוא חשש רחוק (כל זמן שאין קטנים

כבית וכדו', ובפרט אם יש בו שיעור רשות גובה עשרה טפחים וכו', ועכ"פ למעשה בכל הנ"ל יש לבדוק היטב כל מה שיכול לפני ליל בדיקת חמץ, וכך יפטר מבדיקתם בליל י"ד, וככל האמור].

ואגב, ראיתי בשו"ת אבקת רוכל למרן הבית יוסף (סו"ס נ') בתשו' ממאה"ר טיטאצק ז"ל שכתב בשולי התשו' שהיה עסוק בבדיקה בין הספרים וכנ"ל, עיין שם. והנה מוכח שאפשר לעשות כל הבדיקות האלה גם לפני י"ג, אמנם זה אינו ראיה לנידון דידן, דבשלמא אם המדובר הוא על חמץ שבספרים עצמם, אה"נ שיל" כן שבדק את הספרים לאור היום, אולם בתשו' שם איתא שבדק "בין הספרים", והיינו בספריה עצמה, ומוכח שגם זה שהוא קבוע אפשר לבדוק קודם י"ג, ואכן לפי דברינו לעיל אפשר להתחיל לבדוק קודם לכן, אולם י"ל שזה רק להקל על הבדיקה ולעולם יחזור ויבדוק בליל י"ד, ועו"ל, ואין להאריך.

ועיין לעיל לגבי רכב מכונית וכדומה שכתבנו שיכול לבדוק ביום י"ג היטב לאור היום, וכן כתבנו גבי בית כנסת ובית מדרש וכל כה"ג שמעיקר הדין יכול לבדוק היטב קודם ליל י"ד. והעיקר שיהיה בביתו מקום שיכול לבדוק כדן.

426. עיין לעיל שביארנו שבשביל להפטר מן הבדיקה צריך שיהיה בדיקה ע"י נר ממש, או באור המאיר היטב כולל חשמל הנכנס לחורים וסדקים, ואפילו במנורה הקבועה בתקרה אם יהפוך הכלי שהחור והסדק יהיה כנגדו ויאיר היטב לתוכו שפיר דמי, ואפילו בלא אור כלל, אם הוא ממש היטב ורואה שאין חמץ די בכך, וכמו שהבאנו לעיל.

וכיסי הבגדים די למשש אותם מבחוץ וא"צ למשש אותם מבפנים, שאם יש איזה חמץ ירגיש [ואף אמנם שיש לפעמים פירורים בקצה הכיס, הרי ק"ל פירווי בטלי ולא חשיבי, ועוד שאין חשש שיבא לאכלם, ובפרט שהם מעורבים עם אבק ועפר].

ונראה שגם אם עבר כביסה במכונת כביסה צריך לבדוק הכיס, כי אף אמנם אם היה איזה חמץ בעין היה נפסד מלאכול כלב, אולם יש לחוש שיש איזה חמץ בתוך גיילון, או בתוך אריזה כמו ופלה, ולכן ימשש מבחוץ ודי לו. ובאופן זה די במישוש גס שאין איזו אריזה וכדו', אבל שאר חתיכת חמץ מכל גודל שהיא, בודאי נמאסה כבר.

וכן דבר שהוא אומדנא ברורה שאין חמץ, כמו שהפך את המגירה יש להקל אם אין חשש שנשאר חמץ, עיין בדע"ת כאן.

427. כמשנ"ת לעיל (בהערה שלפני הקודמת) מדברי החק יעקב ועו"א שלא נתקן אלא על בית, וע"ע שם.

עוד יש לציין מה שהבאנו שם מהח"י שגם מי שבדק את הכיס צריך לחזור ולבדוק בשעת הביעור, שמא הוא נתן שוב לתוך הכיס, ע"כ. (וכן הובא במשנ"ב סו"ס תל"ו בשם הא"ח). והיינו בבגד הזה שהוא לובש באותו יום, ולא בשאר בגדים שכר בדקם ולא לובש בהם.

ומעיקר הדין יש להעיר עוד דלכא"ו כל זה הוא רק כשיש חשש שהכניס לכיס ולא רמיא עליה, אבל באופן שאין חשש כלל, ובפרט גדולים שאין דרכם להכניס חמץ, למה יצטרך בדיקה שנית, ואין לחשוש שמא ידיו היו עם פירורים והכניסם לכיס כיון שהם בטלים, חתיכת חמץ הרי אין דרך להכניס כלל, ורחוק לאסור בשביל סברא דלא רמיא עליה דאיניש, ונראה שבפרט בזה"ו שבי"ה יש אוכל בכל מקום אין דרך לחוס על חתיכות קטנות ולהניחם בכיס [וע"ע לעיל גבי בית כנסת ובית מדרש שאף שיתכן שגדולים מכניסים חמץ, אעפ"כ א"צ לחוש מן הסתם (ולא חששו אלא מפני הקטנים, וכמשנ"ת שם)]. וכה"ג כתבנו לעיל גבי אמבטיה וכדו'. ולכן כיום נראה לעני"ד שא"צ לבדוק שנית בשעת ביעור, ודי במה שבדק לפני כן.

428. במשנה בפסחים (י'): איתא ומה שמשירי יניחנו בצנעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו, ובגמרא לעיל (ט): ביאר רבא שהחשש הוא שמא תטול חולדה בפניו, ויהא צריך בדיקה אחריו, ע"כ. והיינו שבאופן זה שראינו בודאי יש לחשוש, וכדפרש"י, ואין תולים שמא עכבר אכלו, שאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חמץ (ועיין לעיל סימן תל"ג ס"ה גבי עופות, ויש לחלק), ועוד אמרו דוגמא שמא יניח עשר וימצא תשע, ע"כ. והיינו שזה כמו שנטלו בפניו, והיינו הך. וכן הובא בראשונים ובטושו"ע כאן (ר"ס תל"ד) להלכה, ומבואר עוד בדבריהם בהמשך שלא דווקא בחסר, כגון בעשר ונמצא תשע, אלא ה"ה כשלא מצאו לגמרי, והיינו הך, אבל אם לא יודע אם נחסר א"צ לחוש כלל, וכמבואר בגמרא שאם נחוש לכך, אין לדבר סוף, שהרי אי אפשר שלא יבדוק אחד קודם חבירו, ולא חוששים שבא חמץ ממקום למקום, וכ"פ הראשונים, ובטושו"ע שם, וע"ע כה"ח אות ח' [החשש הוא על הן החמץ שמשירי לאכילתו למחר, והן על החמץ שמצא בבדיקה, וכ"כ הא"ח ה"ד במשנ"ב וכה"ח אות ב'].
והנה בשו"ע כתב "אחר הבדיקה" יהא נזהר וכו', אבל האחרונים כתבו שגם בשעת הבדיקה יזהר בחמץ שרוצה לאכול, שיש לחוש שלאחר

מפורטים המקומות שצריך לבדוק או שא"צ בדיקה חדרי הבית והעליה ואוצרות יין ומתבן, חורי הבית, זיזין, גג יציע ומגדל (זה ארון שלנו, אך לא מפורט אם זה ארון גדול או קטן המטלטל וגם קטן במשמע), רפת, לול, חצר, מרתף, ביכני"ס וביהמ"ד, וברמ"א בסוה"ס נזכר דין כיסי בגדים, ע"כ. אך לא מבואר אם כולם צריכים דווקא בליל י"ד ולאור הנה, ד"ל שדווקא דברים קבועים שאינם מטלטלים צריך נר, אבל מה שמטלטל למה לי נר, הרי אפשר לבדוק לאור היום כמו אכסדרה (בשו"ע ס"א).

ובחיי אדם (כלל קי"ט ס"י) כתב שצריך לבדוק גם את כל הכלים שבשלו בהן קמחים לפני הפסח וכו', עיי"ש. ומשמע קצת שזה מכלל הבדיקה שבדקים בליל י"ד, וכ"כ בקיצושו"ע (סי' קי"א ס"ג), עיין שם (אבל מהרמ"א בסו"ס תל"ג אין ראיה), אולם מסתמית הפו"י סי' תנ"א שהביא דין זה בכלל הגעלת כלים, משמע שהוא נעשה הרבה לפני זמן בדיקת חמץ, ומן הסתם א"צ בלילה ולאור הנה, ואינו ככל הבית וכן מנהג העולם, ואמנם בודאי שצריך בדיקה מדוקדקת וזה רק ע"י נר, אך אפשר גם לקיים זאת על ידי מישוש היד או לאור הנה, כדין אכסדרה הנ"ל, וכמו שביארנו לעיל בהלכות הקודמות.

ונראה לבאר, א'. שכמו שכתבנו לעיל שכיום שיש טורח גדול אפשר להתחיל לבדוק כבר לפני י"ד, ובלבד שלא יבטל ממנו את מצות הבדיקה של תקנת חז"ל אור ל"ד, והיינו שמשאיר איזה מקום שלא בדוק, וכך גם כאן, ולכן א"צ לעשות כל זה בליל י"ד. ב'. יש לומר שמעיקרא לא נתקנה התקנה לבדוק אלא את ה"בית" ולא את הכלים, וכמו שכתב החק יעקב (סימן תל"ו סק"ז) להעיר שלפ"ד הרמ"א (בסו"ס תל"ג) שצריך לבדוק כיסי הבגדים, א"כ אף המפרש בים ויוצא בשיירא יכול לעשות כן, שיקיים מצות ביעור ובדיקה, ע"י שיבדוק את הכיסים, וכתב שאפשר לומר שכיון שכתוב תשבתו שאור "מבתיכם" עיקר הבדיקה היא בבית ממש (וה"ד בבאה"ט סק"ז), וכ"כ במקו"ח והח"א (שם סי"ח) וח"י ועו"א, ובכה"ח אות צ"א, ולפ"י בודאי א"צ לעשות כן בליל י"ד.

ובזה נתבאר היטב שא"צ לבדוק כל החפצים והכיסים קודם י"ד, וק"ק מה דן הח"י לעיל מיניה (בסימן תל"ג סק"ז) על מנהג העולם שלא מכבדים את הכיסים בליל י"ד [ושם כתב דמשמע מהרמ"א שצריך לבדוק בליל י"ד, עיי"ש. ולענ"ד אינו מוכרח, ועוד הביא שבלבוש לא כ"כ, וכן מנהג העולם, ונחלק ליישב מנהג]. עיין שם, וצ"ע שהרי לדבריו לא היתה ע"ז התקנה, רק על בית, וא"כ בודאי שאפשר לגמור בדיקה זו קודם לכן, אכן בהמשך דבריו מבואר שאף אם בדק הכיסים צריך לבדוק גם מחר בשעת הביעור שמא הכניס שם חמץ, וא"כ אדרבה גם הבדיקה הזו אינה מועילה, אבל אנו שאנו בודקים ומניחים הבגדים במקום שמור בודאי שפיר דמי, ש"ר בשו"ת תפ"ל"מ ח"ד סכ"ח אודות בדיקת כלים שנשתמש בהם חמץ, שא"צ לבדוק ליל י"ד לאור הנה, וביאר, א'. שסגי במה שהוציא החמץ מתוכו ושוב אין חשש, ורק בבית צריך בדיקה מכל מקום שלא תחלוק בבדיקה. ב'. כיון שאפשר לבדוק לאור היום היטב, ה"ז כאכסדרה ש"י שאפשר לבדוק קודם לכן, ועוד דאין שייך בזה כ"כ הגזירה. ג'. כדברי הא"ח שלאחר נקיין אין שום חשש של חמץ. ד'. ועיקר הבדיקה על בית ולא כלים וכו', וכן המנהג, עיין שם. וע"ע שם לעיל בס"י כ"ז אות ו' שכתב שחייב בדיקה הוא רק על דברים כבדים שאינם מטלטלים או בית, ולא על דברים המיטלטלים, כיון שבדברים המיטלטלים אפשר לבדוקם לאור היום היטב, ושכ"פ הגר"ש דבליצקי, והוסיף לבאר שאע"פ שאכסדרה אין לבדוקה לכתחילה קודם י"ד כמו שכתבו הרבה פו"י, יש לומר שדווקא באכסדרה הדין כן שלא אתי לאיחלופי בבית, משא"כ בשאר מטלטלין, ובהו י"ש דברי הח"י הנ"ל שהעיר על המנהג שלא בודקים את הכיסים בליל י"ד, עיין שם. וכפי האמור הח"י דן גם מצד שצריך לבדוק למחרת, ועוד יש לפלפל בדבריו, מ"מ בעיקר הדברים נראה כפי הסגנון שכתבנו ובשינוי קצת, והעיקר שמותר לכתחילה לבדוק לפני כן, וכפי שביארנו זה אפשרי גם ע"י נר או אור, וגם ע"י נקיין טוב ומישוש, וע"ע בהערה הבאה.

ומכל מקום יוצא שבדברים המיטלטלים אפשר לבדוקם קודם י"ג כיון שלא היתה התקנה אלא על בית, וגם מילתא בטעמא משום שאפשר לבדוקה לאור היום כמו אכסדרה, וכיון שהם מיטלטלים אפשר לעשות כן אף לכתחילה, ויוצא י"ח. [ועיין באול"צ פ"ו (בביאורים לתשו"ט) שכתב להזהיר לבדוק התיקים והילקוטים בבדיקת חמץ, עיי"ש. אולם כ"ז נראה כשלא עשה כן לפני זמן בדיקת חמץ, אבל לכתחילה יכול לבדוק קודם ליל י"ד, ושפיר דמי. וגם האול"צ עצמו (בביאורים לתשו"ט) גבי כיסים של הבגדים כתב שאם בזמן הנקיין בדק אותם לשם בדיקה, א"צ לבדוקם בליל י"ד, עיי"ש. ובודאי ה"ה תיקים וכו'. ועוד יעוין באול"צ (ע' ע"ח) שרכב צריך בדיקה וגם ברכה, וזה חידוש, ואמנם להנ"ל י"ל שאי אפשר להפכו ולכן צריך ברכה כמו בית, אי"נ שזה משמש את האדם למסתור



משגיחים על הקטנים שלא יוליכו חמץ למקומות הבדוקים, ונכון שיהיה מקום מיוחד לאכול שם, שבזה נשמרים מכל מכשול⁴⁴¹. וכבר נוהגים כן המדקדקין להזהר בזה אף בימים שקודם הבדיקה⁴⁴².

ביטול חמץ

ד. אחר הבדיקה מיד בלילה יבטל את החמץ, כדי להחשיבו כמו עפר הארץ, ובכך ניצל מאיסור תורה של "בל יראה ובל ימצא", וחוזרים ומבטלים פעם שניה ביום אחר שריפת החמץ, ודווקא קודם זמן האיסור אפשר לבטל, אבל לאחר מכן אי אפשר לבטל, ועיין בהערה⁴⁴³. ושני נוסחאות יש בביטול, האחת שאומרים בלילה, והשניה ביום, וכמו שיבאר.

[ובאופן אחר היה אפשר לומר שלא תקנו כן בגלל אותם אנשים שעשויים לקנות חמץ בעתיד, והוי דבר שלא בא לעולם, וגרע טפי מביטול דלעתיד (עיין לעיל מה שהבאנו מד' הפו' בזה גבי הפקר), אולם הרי בחו"ש הביא ג' אופנים לטעם הדבר, ורק בצד אחד דן מצד שקונים חמץ בעתיד, וגם הרי מ"מ יועיל למי שלא קונה, ולא ראינו כן בפו', ושמה לא רצו לחלק כדי שלא יסמכו ע"ז, ולא ידעו שאינו מועיל למי שקונה אח"כ].

ולפ"ז יש לומר עוד, שהגם שלא תקנו ביטול לאחר זמן, מכל מקום אם אדם כשלעצמו חושש שלא יוכל לבטל מחר וכד', עדיף שיבטל מעתה, ואף שלא תקנו כן, מ"מ מסתבר שמהתורה זה מועיל ועדיף לעשות כן, מאשר להשאר בחשש איסור.

ועדיין צ"ע ממה שלא הוזכר בפו' עיצה כזו, ויתירה מזו הלא להלן (סימן תל"ו) ברין המפרש והיוצא בשיירא קודם לפסח שא"צ לבער וכו', וכשיגיע הפסח יבטלנו בליבו, ע"כ. והרי שם אין לו מה שיזכיר לו, כמו בכל אדם (כמבואר בפסחים ו: שבזמן שעסקו בבדיקה תקנו את הביטול), וא"כ לפחות היה לנו ליתן לו עיצה שיבטל מעתה, ולמה כתבו הפו' (הטור) והרמ"א (שם) ש"כשיגיע פסח" יבטלנו, ולא מעתה, וע"ע בכה"ח אות מ"ה וע"א שכתבו ליעץ שיאמר לשליח שיבטל מחר, ולא אשתמיט שום אחד לומר שיבטל בעצמותו.

ושם גם אין לתרץ שלא אמרו לבטל מפני שהוא עדיין אוכל חמץ, ואי אפשר לבטל בעודו אוכל (כמו שתירצנו לעיל), שאם כן למה בבדוק בתוך ל' יום מבואר שם שהוא מבטל אחר הבדיקה הרי הוא אוכל עדיין חמץ, ודוחק לומר דשאני התם מפני שהוא גם בודק, וחז"ל תקנו תיכף לבדיקה ביטול, כמש"כ בגמ' (ו:), ומשא"כ בקודם לל' יום שאינו בודק שגם לא תקנו ביטול, דלכאורה כיון שזה יכול להועיל שפיר היה לנו לעשות כן.

לסיכום: לא מצאנו שתקנו חז"ל ביטול לעתיד וזולת בעושה מצות אחר זמן איסורו, ובשאר מקומות לא מצאנו כן, אך אין ראייה שאינו מועיל, ושפיר י"ל שעדיף מכלום.

ביאור דברי הר"ן והדרכי משה אות א': והנה הר"ן (ה.) כתב שאם גיררה חולדה מהחמץ שנשאר אחר הבדיקה, ה"ו צריך לחזור ולבדוק וגם צריך לחזור ולבטל, וה"ד בב"י (סי' תל"ד ס"א), ובד"מ (אות א') כתב ע"ז שלדעתו א"צ ביטול כיון שמנהיגו שלא מבטלים רק חמץ ש"בהדין ביתא", אלא כוללים כל המקומות, אי"כ אף מה שגיררה חולדה מתבטל, וא"צ ביטול אחר, ע"כ. ולכאורה קשה הרי החמץ הזה שגיררה החולדה הוא לא ביטל כלל, שהרי הצניעו לאכל, או לקיים בו מצות שריפה (וכמש"כ בד"מ להלן בסוה"ס), ואדרבה הרי אמר מפורש שהוא מבטל אף חמץ "דלא חזיתיה", וא"כ מה מועיל שכולל את כל המקומות, הרי זה לא ביטל שסובר הד"מ שהמבטל חמץ דלא חזיתיה, הוא לאו דווקא חמץ שלא ראהו עכשיו, אלא גם כל שיהיה בכלל הדבר הזה שלא חזיתיה [והיינו שכל מה שהיה בו בעיה הוא בכלל "דלא חזיתיה", ועיין]. וש"ד שכבר הקשה כן הט"ז (סק"ה), ועיין מה שתירץ שם כעין הנ"ל, ויל"ב.

ומאחר וכתבנו לעיל שלא מועיל לבטל לעתיד, אם כן צריך להוסיף ביאור בדברינו בכוננת הד"מ שאין הכוונה שיהיה כלול בעתיד במה שאומר עכשיו דלא חזיתיה, אלא מעכשיו הוא מבטל אותו, בצורת "תנאי" שכל מה שעתיד להיות דלא חזיתיה, הוא כלול בביטול של עכשיו, והרי זה כמו "ברירה", שאם הוא יהיה קיים ומצוי אינו בטל, ואם יהיה בו בעיה שיעלם הרי הוא בטל מעכשיו, אלא שאם כן הרי זה ככל דיני ברירה, ואכן כיון שבדוק הביטול הוא מדרבנן, ומועיל ככל ברירה בדרבנן [ויש לבאר, שאין זה סותר למה שכתבנו לעיל שלא שייך לבטל למחר מפני שהוא סותר את מחשבתו, שכעת הוא מחשיבו ולמחר מבטלו, משום שכאן זה ברירה, שהוברר הדבר שזו בלבד היתה מחשבתו שיבטל].

אמנם גם בעיקר דברי הד"מ יל"ד א'. אם אכן מועיל ביטול בדרך תנאי וברירה, חוזרת הקושיה הנ"ל למה חז"ל לא תקנו שאדם יעשה כן כבר בלילה במקום היום, ויכלול את כל הבעיות שיכולים להיות עתה, וי"ל שזה תלוי בטעם הדבר שהביטול של הלילה לא מועיל ליום, שברא"ש (פ"א ס"ט) הביא מהריצב"א ג' טעמים, א'. מפני שקונה פת למאכלו. ב'. מפני שחוזר וזוכה. ג'. מפני שלא ביטל אלא חמץ שלא רואה, ע"כ. והנה לב' טעמים ראשונים ניחא, אולם לטעם שלישי קשה, וי"ל דמ"מ מפני ב' טעמים ראשונים שפיר תקנו לבטל למחר (ועיין בראשונים בגיטין לו. כע"ז) שהלל תקן פרוחבול ולא חשש על אפשרויות אחרות, מפני שעשויים לטעות), ועי"ל שלא יכוונו. ב]. עוד יל"ד בדברי הד"מ שהרי לדבריו כל דברי הר"ן הוא בגלל שאמר בהדין ביתא, ולפ"ז כל מה שבא הר"ן לחדש הוא לא רק שיבטל סתם כך, אלא שיבטל באופן כללי, ולא רק בצמצום בלשון הדין ביתא, כמו שאמר מקודם, וא"כ העיקר חסר מן הספר, שלא הוזכר דבר זה בר"ן, וי"ל דזהו גופא כוננתו לעשות ביטול גם למה שהחולדה גררה. - ומ"מ אין כ"כ נפ"מ בכל דברי הד"מ, שכבר כתבו האחרונים שבלאו הכי אנו מבטלים ביום שנית.

ב. אירע והניח במקום שהקטנים יכולים להגיע לשם, אם הוא רואה שנחסר מן החמץ צריך לחזור ולבדוק, וכן אם הוא רואה שחסר אחד מפתיתי החמץ, שמן הסתם אדם גדול לא לקחו, וזולת כשיש לתלות שחשבו שזה לכלוך וזרקוהו לפח, וכדומה לפי הענין, אם יש חשש שנתפזר החמץ צריך לחזור ולבדוק בלא ברכה, אך די לבדוק במקום שנראה ששם נתפזר החמץ ולא בכל הבית⁴⁴⁹. אמנם פתיחים ופירורים פחות מכזית, אינם חייבים בבדיקה שנית, ודי בביטול⁴⁴⁰.

ג. וההנהגה הנכונה שכל החמץ שמשאירים לאכול, מניחים בתוך כלי או תיבה סגורה וכדומה, ומוציאים מה שצריכים לאכילה ומחזירים לשמירתו, וכן נזהרים בעת האכילה שלא לפזר החמץ, וכן

שירצה (ט"ז), וה"ד בשעה"צ אות י"ט), ומה גם שיש שנהגו לשרוף בלילה (וכמש"כ כמה ראשונים, וכ"ה בד"מ אות א', ויבואר להלן), ולכאורה יותר היה אפשר לתרץ שהשריפה בכלל אינה מוכרחת, שהרי אם אין לאדם חמץ אינו חייב לקנות כדי לשרוף (ועיין לעיל בדיני שריפת חמץ בהערה שהבאנו מחלוקת האח' האם מצות תשבתו בקום ועשה או גם בשב ואל תעשה), וי"ל דמ"מ מן הסתם היו נוהגים לקיים מצות שריפה, ועכ"פ מכל הלין אין לסמוך על ביטול היום (ועיין בריש הסימן בהערה האחרונה של הלכה א'), אלא דווקא לבטל בלילה. וכן כתבו הראשונים, וכן פסק הש"ע (סעיף ב') ש"אחר בדיקה מיד בלילה" יבטל.

ועוד טוב לחזור ולבטל ביום, וזה מפני שגם לאחר הביטול, יש לו חמץ שהוא חושב לאכלו ואינו מבטלו, וגם אם היה מבטלו הרי הוא חוזר חזרה בזה, וגם שמצוי שקונים שוב חמץ, וזאת ועוד שגם החמץ שביטל בלילה אינו אלא לחמץ דלא חזיתיה, וכ"כ הרא"ש בפסחים (פ"א ס"ט) בשם ריצב"א, עיי"ש. וכ"כ שם מתשו"ר ש"י, והסכים לזה הרא"ש שטוב לבטל גם ביום, [אולם העיקר הוא בלילה, כמו שאמרנו בגמרא, וכן כתב הטור, וע"ע בבית יוסף מה שביאר בזה, וגם בש"ע כתב בלשון "וטוב" לחזור ולבטלו פעם אחרת]. ואע"פ ששורפים את החמץ ביום, מ"מ יש חשש שלא שרף הכל, ונשאר לו באיזה מקום, או שמה האש לא שרפה את כולו מבית ומחוץ כראוי.

האם ביטול מועיל לעתיד: ויש לעיין, הנה נראה לכאורה שאין אדם יכול לבטל בעתיד, ולומר שמחר יהיה החמץ כעפרא דארעא, וראיה לדבר ממה שמבואר ברא"ש (פ"א ס"ט) ושאר"ד שצריך לבטל בלילה, טוב לחזור ולבטל ביום, ואי איתא הכי היה אפשר לבטל בלילה ולומר וגם מה שמחר יהיה ביטול, ויתירה מזו היה די שיאמר בלילה שהחמץ שישאר למחר קודם זמן איסורו דחזיתיה ודלא חזיתיה יהיה בטל, אלא ודאי שאין ביטול מועיל אלא בשעתו דווקא, וכן מוכח בפוסקים ס"וס תל"ד לענין שליחות בביטול חמץ, שאדם שטרוד בעסקיו וחושש שישכח יכול לשלוח שליח (עיין כה"ח אות מ"ה), ואם מועיל ביטול מעכשיו לאחר זמן, למה לא יבטל בעצמו עכשיו, ויאמר שכל החמץ שיהיה למחר הוא בטל, אלא ודאי שאינו מועיל הביטול אלא עכשיו.

ויש לבאר בטעם הדבר, שהרי ביטול הוא כמו הפקר ומצנו שאף גבי הפקר דנו הפוסקים אם מועיל להפקיר לאחר זמן, עיין בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תקס"ג משם הירושלמי במפקיר מעכשיו ולאחר ל' שההפקר בטל, ועמדו בדבריו קצוה"ח סי' רנ"ז סק"א וסי' רנ"ח סק"א ונתייה"מ וש"ת רע"א סי' קמ"ב קמ"ה, ובשו"ת עונג יוט"ס סי' קט"ו, וע"ע בפתחי חושן ח"ח פכ"ג ס"ז שכתב ש"א שהמפקיר מהיום ולאחר זמן אין ההפקר חל כלל, והוסיף בהערה שנראה דכל שכן במפקיר לאחר זמן בלא מעכשיו שאינו כלום, ע"כ. אך שוב כתב שבדברי חיים דיני הפקר ס"ג האריך בזה, וצידד שאם לבסוף ל' החפץ נמצא באגם מועיל ההפקר, עכ"ד. ויש לדקדק בזה עוד מדברי תשו"ר הב"ח והקצוה"ח שנחלקו האם מועיל להפקיר בדבר שלא בא לעולם, והובאו דבריהם בחי' רע"א בחו"מ ר"ס רע"ג, ולכא"ו מוכח מהב"ח שמועיל הפקר לאחר זמן, אך יעוין בכה"ח להלן (אות נ"א) שהביא תשו"ר הב"ח (הנ"ל), וכתב ע"ז שבספר שולחנו של אברהם כתב להוכיח מש"ס ופוסקים שאינו יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו.

ומכל מקום בביטול חמץ לא מועיל לאחר זמן וכמו שהוכחנו לעיל מסתימת הפו', וי"ל דלכו"ע לא דמי להפקר שאפילו אם הפקר מועיל לאחר זמן ביטול שאני, שהרי מהות הביטול להחשיבו כעפרא דארעא, ואם עתה הוא אוכל ונהנה ממנו איך זה יסתור ויאמר שלמחר יהיה כעפר, ורק בשעה שבאמת אינו רוצה בו אז הוי ביטול [ולכן אמרו המ"פ שצריך בדיקה, שמה לא יבטל בלב שלם, והוא מעין זה]. ועי"ל דשאני ביטול שאינו הפקר ממש, וכמו שכתב הר"ן שבביטול מועיל בגילוי דעת מועט, ואף שהוא ביאר שזו קולא שהקילו בביטול, משום כך שאינו ברשותו ומטעם זה אפ"ר שגי בגילוי דעת, מ"מ סוף דבר הרי אינו כמו קנין והפקר, אלא גילוי דעת בעלמא, ולכן אינו חל אלא באותו עת שהרי הוא מגלה דעתו בבירור שהוא כעפרא דארעא.

וכנגד כל זה יש להוכיח שמועיל ביטול לאחר זמן ממה שכתב הש"ע להלן (סימן ת"ס ס"ג) שהלש אחר זמן איסור חמץ יאמר בשעת לישנה, כל פירורים שיפלו בשעת לישנה וכ"י אני מבטל אותם (ועיין בשאגת אריה סי' צ"ב-צ"ג שבמבאר שהוא מתנה שיחול בזמן שיפלו הפירורים או ידבקו, ולא מזמן דיבורו מיום ברירה), הרי שמועיל לאחר זמן [ובאשר לזה שהפקר לא מועיל לאחר זמן י"ל שחמץ קיל טפי, כעין מש"כ הר"ן ודעימיה שחמץ אינו ברשותו ועשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו, ובכל דהוא מהני].

ומה שהראשונים והפוסקים לא כתבו שיכול לבטל בלילה את מה שישאר לו ביום, י"ל מפני שהוא נראה כחוכא ואטלולא שהוא אוכל ומתעסק בחמץ ומבטל, ואתי לזלוילי בחמץ, וגם עשוי לטעות לעמי הארץ, משא"כ בפירורים של חמץ שלאחר זמן האיסור, שהדבר ברור וידוע לכל מראש שאינו חפץ בהם, ולכן מועיל לבטל.

שמגיעים לשם), ואנו תולים שאדם גדול לקח. [אמנם אם ברור לו שלא היה כאן שום אדם גדול, ואעפ"כ רואה שחסר, יש לחזור ולבדוק].

ומכל מקום יש לחוש מפני שעשויים למשמש, ודי אי"כ שיהיה במקום שאינם יכולים להגיע לשם, וכן המנהג כיום שאין מדקדקים לכסות מפני העכברים, רק מצניעים מפני התינוקות (ואמנם אין כ"כ ראייה מן המנהג, וכמו שראינו במג"א וש"א שתמהו על מנהג העולם שלא מצניעים, אולם האידנא חזינן שגם ת"ח ואנשי מעשה לא מדקדקים בזה), וכפי האמור יש ליישב המנהג, שא"צ להזהר אלא מפני הקטנים.

436. שהרי נתבטלה בדיקתו הראשונה, ולפ"ז צריך לבדוק לאור הנר כדן, ובחורים וסדקים וכו'.

437. משנ"ב סק"ג וכה"ח אות ה' בשם האח'.

438. משנ"ב שם וכה"ח אות ד' בשם המג"א שבלאו הכי מנהיגו לבטל ביום בשעת השריפה.

ויש להקשות, מהו הוספה זו שבלאו הכי אנו נוהגים לבטל, הרי גם בכל בדיקת חמץ אמרו שלא לסמוך על ביטול היום, וצריך לבטל מיד אחר הבדיקה שמה ישכח (פסחים ו:), וא"כ גם כאן כיון שהוא צריך לבטל אין לנו לסמוך על ביטול היום, ויהיה חייב לבטל מיד בלילה. שו"ד במחה"ש על המג"א הנ"ל (סק"ב) שהקשה מדבריו בסק"ז שכתב שלא לסמוך על ביטול היום, ותיירץ דכל זה דווקא בקבע ולשנות מנהג הש"ס שהיו מבטלים בלילה, אבל בנידון דידן שכבר ביטל תחלה בלילה הוסיט הש"ס אלא שעי" מורה הוצרך לבטל שנית, יש לסמוך על ביטול היום, ולא חיישינן שמה ישכח שהוא חשש רחוק, ע"כ. ודבריו צ"ב, הרי מה שלא סומכים על ביטול הלילה אינו רק בגלל שינוי ממנהג הש"ס, אלא מפורש בגמרא שלא לעשות כן מחשש שמה ישכח, וא"כ גם כאן קיים אותו חשש שמה ישכח, ולכן י"ל ע"פ דרכו שדבר זה שיצטרך לבדוק שנית אחר שכבר בדק הוא מילתא דלא שכיחא, ולכן לא חששו כולי האי שמה ישכח, ומיהו לענ"ד כל עיקר דין זה אינו ברור, ויותר ראוי לומר שיבטל עתה, ושוב יוצא מכל חשש, ודו"ק.

439. הדברים מבוארים לפי הפרטים דלעיל, ובאמת שדבר זה תלוי לפי הענין, כי מספק אין חוששים שמה נתפור, אבל כשיש איזה ריעותא שרואים שחסר וכו' יש לחוש, והכל לפי הענין.

440. עיין לעיל (סו"ס תל"ב) שאם אבד אחד מהפתיתים ואין בו כזית, א"צ בדיקה, וה"ה כאן, שאם יש כזית יש מקום לתלות שאדם גדול נטלו (עי' בסימן ש"ח שרק פחות מכזית הוי מוקצה), הלא"ה אין לחוש בלא"ה להצריך בדיקה.

441. מהר"ל ה"ד בכה"ח אות ג', וע"ע בכה"ח סוף אות י"ד.

442. כמו שהבאנו הנהגה זו לעיל בסימן תכ"ט לאחר דין שואלין ודורשין. **443.** בגמרא (פסחים ו:) הבודק צריך שיבטל [ובהקדמה לסימן תל"א נתבאר ענין הביטול וענין הבדיקה, למה צריך שניהם, ועוד נתבאר שם מהו ענין הביטול אם הוא משום הפקר או כדי להחשיבו כעפר ולהוציאו מחשיבות אוכל, ויש בזה נפ"מ לגבי נוסח הביטול, וכמו שיבאר להלן אם אומרים ליבטל ולהוי "הפקר", וכמו שיבאר], וטעם הדבר שצריך לבטל, שמה ימצא גלוסקא יפה, ודעתו עליה, ויחוס מלשורפה, ומשהה אותה אפילו רגע אחד, ונמצא שעובר באיסור בל יראה ובל ימצא, אבל משבטלה אינו עובר, שהרי התורה אמרה "תשבתיו", רש"י [וראה עוד בהקדמה הנ"ל כאשר בדק את החמץ, ונשאר חמץ ברשותו שלא ידע ממנו, האם עובר באיסור, שנחלקו בזה הראשונים, והמשנ"ב סק"ו ובשעה"צ אות י' נקט בפשיטות שאינו עובר, אך באמת הוא שנוי בפלוגתא, וכמש"ש].

ולאחר זמן האיסור, דהיינו בשעה שישית בערב פסח, שוב אי אפשר לבטלו, וכמו שאמרנו בגמרא (שם) שני דברים אינם ברשותו של האדם, ועשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו להתחייב עליו, והיינו חמץ ממש שעות ולמעלה, ע"כ. ועוד אמרו שגם בתחילת שם, שהוא זמן איסור שהוסיפו חז"ל על התורה, גם כן אי אפשר לבטל, כיון שיש עליו איסור דרבנן, והרי זה כאיסור דאורייתא ואינו שלו, עד כדי שהמקדש בחיטים חמץ באותו עת אינה מקודשת, ע"כ. וכן פסק הש"ע (סימן תל"ד סו"ס"ב) שיש לבטל סוף שעה חמישית, קודם שתגיע שעה שישית, שמשתיגע שעה שישית נאסר ואין בידו לבטלו, ע"כ. ואם בכל זאת ביטל ממש שעות ולא ביערו, נחלקו האחרונים האם הוא עובר על איסור תורה או רק באיסור דרבנן, שבשכנה"ג (סימן תל"א בהגה"ט אות ב') והפ"ח (בסימן תל"ד) כתבו שלוקה מן התורה, אולם בנה"ש (אות ג') כתב שאפשר שמועיל להציל מאיסור תורה, וכ"כ בשו"ת בית דוד (סימן קנ"ו), וכן בחמ"מ (ה"ד בכה"ח אות ט"ל), אך בודאי שלכל הדעות נאסר החמץ בהנאה.

ולכן יש להקדים ולבטל, וזמן הביטול הראוי מבואר ג"כ בגמרא (שם) שהבודק צריך לבטל, והיינו שמיד אחר הבדיקה יבטל, וביארו בגמרא שאין להמתין לשעה רביעית או שעה חמישית ביום, משום שאינו זמן האיסור ולא זמן הביעור ויש חשש שהוא ישכח, אבל בלילה שהוא עסוק בבדיקה הוא יזכר, ואע"פ שנוהגים לשרוף ביום, אין זה מועיל להזכיר על הביטול, משום שאין זמן קבוע לשריפה, וכל אחד יכול לשרוף מתי

ה'. נוסח הביטול בלילה: שיאמר בפה⁴⁴⁴ "כל⁴⁴⁵ חמירא⁴⁴⁶ דאיכא ברשותי⁴⁴⁷ דלא חזיתיה ודלא ביערתיה⁴⁴⁸ ליבטיל ולהוי כעפרא דארעא⁴⁴⁹, ונוהגים לחזור על זה שלש פעמים⁴⁵⁰. טוב שבאחד הפעמים יאמר ולהוי "הפקר" כעפרא דארעא⁴⁵¹, וראה בהערות עוד פרטים ומנהגים.

ו'. נוסח הביטול הנוצר הוא בלשון ארמית, כמו שהיה נהוג מקדם. וצריך כל אדם להבין מה שהוא אומר, ואם הוא עם הארץ או אשה שאינם מבינים לשון ארמית, יאמרו בלשון הקודש, או בשפה שהם רגילים בה⁴⁵². וזה הנוסח "כל חמץ ושאר שישנו ברשותי שלא ראיתיו ולא ביערתיו, יבטל ויהיה כעפר הארץ"⁴⁵³.

444. בדין ביטול בלב: הנה בגמרא (ז. תניא היה יושב בבהמד"ר ונוצר שיש לו חמץ בתוך ביתו, מבטלו "בליבו", ע"כ. ומבואר שביטול בלב הוא, וכן מבואר עוד בפ' כל שעה (לא): גבי חמץ שנפלה עליו מפולת, דאר"ח וצריך שיבטל בלבו, ע"כ. (וע"ע להלן מדברי הר"ן). וכ"כ רש"י בפסחים (ו): שיבטל בליבו וכו', ויאמר כל חמירא וכו', ע"כ. וכן הוא ברמב"ם (פ"ב ה"ב) ומהו ענין השביתה האמורה בתורה, שיבטלו בליבו ויחשבונו כעפר וישים בליבו וכו', ע"כ. (וכ"כ עוד בהל' ברכות, וכמואב בכס"מ שם). וכן בטר (סימן תל"ו) כתב שאם מחשב לבטל בליבו סגי, וכה"ד רבינו ירוחם (הובא בב"י סי' תל"א, וכן בד"מ הארוך אות א'). והנה בטר (שם) הוסיף וכתב שאע"פ שנוהגין לומר כל חמירא וכו', לא מצינו שתקנו חכמים לשון זה אלא שנהגו כן, ע"כ. וכתב ע"ז הב"י כאן (בסימן תל"ד) שהוא תמוה, שהרי בירושלמי בפסחים (פ"ב ה"ב) גרסינן רב אמר צריך שיאמר כל חמץ וכו', הרי מצינו שתקנו חכמים לבטל בפה, ע"כ. וצ"ב שהרי הטור יפרש בפשטות שיאמר היינו יאמר בלב, וכמו שמצאנו בכ"מ, וגם רש"י עצמו שכתב לבטל בלב, המשך וכתב "ויאמר" כל חמירא, ועל כרחק שאין זה מוכרח מלשון אמירה.

[וענין זה שאפשר לבטל בלב, יש לבארו לפי גדר הביטול, שנחלקו הראשונים האם הוא מדין הפקר, או שהוא מחשבת ביטול ולהוציא מתורת אוכל, וכמו שהבאנו לעיל בהקדמה לסימן תל"ד, והנה בשלמא לאומרים שהעיקר שמבטלו מדעתו מהני גם בלב, והם הם דברי הרמב"ם, אבל להתוס' (ד): דועימיה שהוא מתורת הפקר, הרי הפקר לא מהני בלב, וצריך אמירה. והנה התוס' שם ג"כ הקשו ע"ז שהרי צריך שלשה, וכתבו שבנידונינו סגי באנן סהדי שמפקיר בכל ליבו, עיי"ש. ועדיין זה אינו מתרץ אלא שא"צ שלשה, אך איך יועיל מלשון הפקר ואיך יועיל ביטול בלב, אכן כבר עמד בזה הר"ן, ותירץ שמ"מ שאני חמץ שאינו ברשותו ועשאו כתוב כאילו הוא ברשותו וכו', ובגילוי דעת בעלמא דלא ניחא ליה סגי, עיי"ש. ואת"ש, וק"ק לפי תוס' מה תירצו שמדאו' באחד סגי, הרי בלאו הכי מוכרחים אנו לתירוץ הר"ן, שאם לא כן איך ביטול בלב יועיל, אא"כ יאמרו דלא דווקא ובאמת צריך אמירה, וצ"ע. ועכ"פ נתבאר שזה הפקר המועיל בגילוי דעת, ודו"ק.]

והנה יש לדון במי שביטל בלב, האם מועיל לו (או שעבר על תקנת חכמים, ונאסר החמץ, כמו מי שביטל משש שעות), והנה בטר הנ"ל מבואר שהוא רק "מנהג", אבל הב"י כתב עליו ע"פ הירושלמי שזו תקנת חכמים לבטל בפה (וע"ע בגר"ז אות ז' שכתב שעיקר הביטול דמאורייתא הוא בלב, אלא שחכמים תקנו שיוציא דברים הללו בפיו, וה"ד כה"ח אות י"ט), ואפשר דס"ל לטור שתלמודא דידן לא ס"ל הכי, וכמו שהבאנו מכמה מקומות שאמרו מבטלו בליבו, ועכ"פ נראה ודאי שאינו מעכב, כי כן הוא עיקר הדין אף לפי הב"י, ולא גזרו חכמים כ"כ שיהיה הביטול כמאן דליתא, וכן מבואר ברמב"ם (פ"ב ה"ב) בדין ביעור חמץ שכתב שהשבחת חמץ הוא שיבטל "בליבו" ויחשוב בדעתו שהוא כעפר וכו', עיי"ש. ומבואר שבלב סגי. וכן בשו"ע לעיל (סימן תל"ג ס"ז) כתב חור שבין יהודי וכו', והשאר מבטל בליבו ודיו, ע"כ. הרי שבלב סגי. וכן הוא בשו"ע (סימן תל"ז ס"ב) ומבטל "בליבו" ודיו, ע"כ. וכן לקמיה (סו"ס תל"ח) מבטלו "בליבו" ודיו, ע"כ. וכן לקמיה (סו"ס תמ"ד) מבטלו בליבו, עיי"ש. וכבר העיר בזה הביה"ל (שם בסיומן תל"ז) שידוע שיש שיטות בזה אי ביטול מהני בלב [ובפשטות כוונתו לנידון הטור והב"י הנ"ל, ומשמע לכאן שלפי הב"י הוא מעכב, אולם זה אינו מוכרח, ד"ל שהמחלוקת לכתחילה], והביא מהגרי"א שהכריע כהשו"ע דסגי בביטול בלב, ע"כ, ודו"ק.

ועכ"פ הרי משמע שהשו"ע סובר שמועיל ביטול בלב, שאל"כ לא היה לו לכתוב כן בפשטות בסי' תל"ג ובסימן תל"ז, ולסמוך על דברי היש מפרשים שהביא הר"ן שהביאם בב"י בסימן תל"א (ואף שבסימן תל"ד סי"ב-ג' כתב שביטול "יאמר" וכו', שם הוא נקט את נוסח הביטול לכתחילה, ולכן כתב אמירה, אולם מדינא י"ל שגם ביטול מועיל). ובכה"ח (שם בסיומן תל"ז אות נ"ז) הביא מהרב כסא שיש מפרשים שמבטלו בליבו לא דווקא, אלא הכונה שא"צ להשמיט לאזוני, אבל צריך שיוציא בשפתיו דברים שבלב אינם דברים, הר"ן פ' כל שעה [נ"ב]. היינו הר"ן בדף ט: מדפי הר"ן ד"ה אמר בשם יש מפרשים, וה"ד בב"י סימן תל"א, ובחי' הגהות ממנה"ל סי' תל"ז]. אבל עיין להר"ן בריש פ"ק דפסחים שהכריח שהביטול אינו ממש הפקר, דהפקר בלב לא מהני, והכא מהני, ע"כ. ונראה יותר דס"ל להר"ן כשעלצמו דגם בלב סגי. ומ"מ נראה שאינו לעיכובא, וכמבואר.

אלא שעדיין צריכא עינא בזה משיטת מרן הבית יוסף, דהנה כאמור שהב"י הקשה על הטור הסובר שגם בלב סגי, ואינו תקנת חכמים אלא מנהגא, וע"ז הקשה הב"י שבירושלמי מבואר שהתקנה לומר בפה, וביארנו ד"ל דמ"מ אינו לעיכובא, אולם הנה בב"י להלן (סימן תל"ז ד"ה כתבו) ד"ה ומש"כ רבינו שאם מחשב בלבו לבטל סגי, כתב הב"י שכבר כתבתי לעיל (בסימן תל"א) שיש חולקים ואומרים שצריך שיוציא בשפתיו "דברים שבלב אינם דברים", ע"כ. ומהוספה זו הרי מוכח שאינו רק תקנה בעלמא, אלא זה דין גמור אף מדאורייתא, וככל דוכתא, וזה פלא, שאם יש כאן חיסרון של דברים שבלב, הרי זו לא רק תקנה בעלמא, והיה לבי"י להגדיל הקושיה על הטור, וגם לדידיה אינו מתאים, כפי שמשמע מב"י שזו תקנת חז"ל, ולחומר הקושיה נראה שבדאי אין כאן חיסרון של דברים שבלב, כי אכן זהו מהות הביטול לבטל בלב, וכפי שביאר הר"ן, אלא תקנת חכמים היא להחמיר גם כאן שיהיה "זומה" לשאר מקומות

שיש בהם חיסרון של דברים שבלב, אבל ודאי שמדאורייתא הוא מועיל גם בלב.

ויש להוסיף ולבאר עוד הא דלא הוי בכלל דברים שבלב מלבד מה שכתבנו דחמץ שאני, והוא כמו שהעיר ר' י"מ נר"ו דהוי בכלל דברים שבלבו ולב כל אדם, של"א בהם דברים שבלב (כמש"כ בקידושין וכו"ד, ועיין בטר חו"מ סי' ר"נ ובקצה"ח שם סק"ה אימתי באומדנא דמוכח אמרין דהוי דברים), ואכן מצאנו יתירה מזו במקו"ח (סימן ת"מ סק"א) שכתב בביאור הדבר שמועיל ביטול בחמץ שאצל גוי, שאף שהגוי אינו יודע, מ"מ כיון שכן הדרך לאבדו, בודאי שאמרינן דמהני.

ועדיין צ"ע למעשה האם אחר שתקנו חז"ל שצריך דווקא בפה, ה"ז לעיכובא (עכ"פ מדרבנן, כחמץ מתחילת שש), וכמו שכתב הב"י שדברים שבלב אינם דברים, או שאינו מעכב, וכמו שמצאנו בשו"ע עצמו שכתב מבטל "בליבו" וכדברי הר"ן בפ"ק דפסחים, ודלא כדברי היש מפרשים שהביא בפרק כל שעה.

ועיין עוד בטר (סימן תל"ו) שהביא מבטל המנהג [והוא בהל' פסח סי"ח, וי"ג בעל העיטור, כדלהלן], שמברך על ביטול חמץ, וכתב ע"ז הטור דנראה שבשום אופן אינו מברך על ביטול, כיון שעיקר הביטול בליבו, ע"כ. וכן כתב בב"י (ר"ס תל"ב) וז"ל: וא"ת יברך על ביטול חמץ, וי"ל משום דביטול הוי בלב, ואין מברכים על דברים שבלב, ע"כ. וק"ק שלא הזכיר ד' הטור, וי"ל. ועכ"פ בפשטות משמע שביטול במחשבה סגי, שאל"כ הרי י"ל שמברך מפני שהוא בדיבור, ועקמת שפתיים הוי כמעשה, וכ"מ מפשטות הדברים, ובדוחק י"ל ששורשו של ביטול במחשבה, ולכן למרות שלבסוף תקנו חכמים שצריך להוציא בשפתיו, מ"מ כיון ששורשו בלב אי אפשר לברך, ולא זו בלבד אלא מפני שאף כאשר הוא מוציא בפה, העיקר הוא מה שמבין את מה שאומר, וכמו שכתבו הפוסקים (להלן) שאם אינו מבין מה שאומר לא מהני, ומצאתי עוד בב"י (סו"ס תל"ד) שכתב לבאר דברי בעל העיטור הסובר שאפשר לעשות שליח לביטול חמץ, שבעל העיטור לשיטתו שמברכים על ביטול חמץ [נ"ב]. כך גרס הב"י בטר בסי' תל"ז הנ"ל], ועל כרחק דס"ל לפרש שמה שאמרו מבטלו "בליבו" לאו דווקא, אלא צריך להוציא בשפתיו ורק א"צ להשמיט לאזוני, שאם לא כן תיקשי שלא מצאנו שתקנו ברכה על מחשבה שבלב, וממילא גם יוכל לבטל ע"י שליח וכו', אבל לפי דעת "רוב גאונים" שאין צריך להוציא כלל הביטול בשפתיו, אלא במחשב בלבו לחוד סגי, גם אין מועיל שליחות, עכ"ת. ומבואר דלרוב הפו"א א"צ להוציא בשפתיו [ודוחק לומר שהכוונה בשורש הביטול, אבל האידנא אחר תקנת חכמים הוא חובה], ולפי דברינו דלעיל שהגירסא בטר המנהג, א"כ גם בעל העיטור אינו בהכרח שחולק על רוב הגאונים, ובלב סגי, ודו"ק.

וכפי דמשמע מהר"ן והטור בכ"מ נראה שכן עיקר טפי שאינו מעכב, ואחרי הכל הרי דעת כל הראשונים שמועיל ביטול בלב, והיינו הר"ן (ולא כיש מפרשים שבר"ן) וכן רש"י וטור ורי"ן, וכן הרמב"ם, וא"כ ודאי שכן צריך להיות לדינא.

445. בלשון ארמית "כל" אומרים בקמץ רחב כמו "כל נדר"י שאומרים בעיניה"כ, וגם בנידו"ד כתב הכה"ח (אות י"ט) משם פסח מעובין וזכ"ל"א שיש לומר בקמץ, עיי"ש. אולם המנהג לומר בקמץ חטוף.

446. כן הוא הלשון ביד הגאונים, והיינו בשאלות (פ' צו סע"ד) לומר בלשון ארמי כל "חמירא" וכו', וכן הוא בראשונים בפסחים (ו): ברי"ף (ג). ובר"ן, וברא"ש (ס"ט), וכן הוא ברש"י ועוד ראשונים, וכ"פ בטר וש"ע (ס"ב), ומאידך הנה בארחות חיים (הל' חו"מ אות י"ז) כתב שצ"ל כל חמיר וכל חמיע, כיון שחמץ ושאר הם שני ענינים, וכ"כ הראב"י"ה ועוד ראשונים [וע"ע ברמב"ם פ"ג מחז"מ ה"ז שכתב לומר כל חמץ שיש ברשותי, ועי' ברבינו מנחם], אולם בחי' מהר"ם חלאה שם הביא דברי האומרים לפרט חמירא וחמיעא, כיון ששאר חמץ תרי מילי ניגהו, וכתב אבל לא אשכחן הכי לקמאי ז"ל שלא כתבו אלא לומר חמץ בלבד, וכ"ה לגירסת הירושלמי, וביאר שכיון שביטול זה מדרבנן וביטול בליבו סגי [נ"ב]. והיינו כדברי הר"ן ושאר' שבגילוי דעת כל דהוא סגי], ולכן לא דקדקו בזה, ע"כ. ובשו"ת תרוה"ד (סימן קל"ד) הביא דברי מהר"ם שכתב לומר חמירא וחמיעא, וכתב שאינו רוצה לחלוק עליו, אבל אין המנהג כן [וכן הוא בכל המחזורים, לומר כל חמירא, וכ"ה ברש"י רי"ף ורא"ש, וכ"כ ר"י טוב עלם], וליישב את המנהג כתב שבלשון חכ"מ מוכח דחמירא כולל הכל, ע"כ. וכן הביאו הרמ"א בהגהה, וע"ע בברכ"י כאן מש"כ בזה.

ונמצא שדעת הגאונים ורוב הראשונים (ומכללם תלת עמודי ההוראה הר"ף ר"א ר"ש ורמב"ם) לומר כל חמירא, ודי בכך וא"צ לפרט (ותרי ישובים יש לזה בראשונים וכו"ל), וכן פסקו רבותינו השו"ע והרמ"א, וגם המנהג כן, ולכן אין לשנות, וכן מנהג בני ספרד.

אמנם יש שנוהגים לפרט גם חמיעא, וכ"ה בדברי הב"ח ועו"א, ה"ד בכה"ח (אות כ"ז), אולם המשנ"ב לא כתב כן, ולא שינה מדברי השו"ע והרמ"א (ולא זו בלבד, אלא בבית"ל ד"ה אבל הביא מדברי הגרי"א שאפילו בלשון הקודש לא כתב לשנות ולהוסיף שאור עיי"ש), ומ"מ בני אשכנז שנוהגים כן האידנא לפרט ימישכו במנהגם, ואדרבה בכלל מאתיים מנה, ואין בזה שום הפסד, אבל בני ספרד ואחרים אין נוהגים כן, ואך פלא בעיני ע"ד החיד"א בברכ"י (סוף אות ד') שכתב שלפי הזמן והדור טוב לפרש ולומר כל חמיר וחמיע (ה"ד בכה"ח אות ל"ד), ע"כ. ולא נהגו כן. (וע"ע גם בכה"ח סו"ס אות נ"ה שהזכיר כן, אך גם שם אינו ראה כי העתיק דברי המשנ"ב). ואין לשנות מדברי רבותינו הפוסקים.

447. כן המנהג, ואמנם בירושלמי בפסחים (פ"ב ה"ב) כתב הנוסח כל

חמץ שיש לי "בתוך ביתי" וכו', אולם בטר כאן כתב שלא יפרט לומר כל חמירא דאיתא "בביתא הדין", אלא דאיתא ברשותי כדי לכלול אף חמץ שיש לו במקומות אחרים, ע"כ. (ואמנם מדברי הב"י משמע לכאן שהטור לא הלך כדברי הירושלמי בענין אחר, גבי תקנת הביטול בפה, מ"מ הרי ודאי ראה הטור דברי הירושלמי, והנוסח לא נשתנה), וכ"כ בארחות חיים (שם) שצ"ל דאיכא ברשותי, שאם יאמר בביתא הדין, לא ביטל של גבולין, ע"כ. וכ"ה בסמ"ג ועוד ראשונים (וע"ע בד"מ כאן אות א', ומה שנתבאר בדבריו לעיל בהקדמה בענין ביטול בסוף ההערה שם), וכ"ה בטושו"ע ופ"י, וכ"כ הא"ח בכה"ח (אות כ') ודלא כהפר"ח, וכן המנהג פשוט.

ובעצם הדבר שאומר "ברשותי", הרי זה כולל כל חמץ שיש לו בכל מקום שהוא, בכדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, וכמו שביאר הגר"ז (בסימן ת"מ בקו"א א') שרק אם החמץ ברשותו, או הפקידו ביד אחר (שזה כמו רשותו) עובר עליו, ושפיר הרי הוא מבטלו, עיי"ש. אך אין זה פשוט כמש"כ הגר"ז שם שגם אם הניח חמץ ברשות אחר שלא בידיעתו י"א שעובר באיסור (כהט"ז), וע"ע ביה"ל שם ס"ד ד"ה עובר עו"א דס"ל כן, וצ"ע), וזאת ועוד שהרי מדרבנן עובר גם באינו ברשותו (ועיין באמרי יושר ח"א סכ"ג מש"כ ליישב, ויל"ב), ויעוין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' מ"ב) שביאר באופנים אחרים, ואת"ש.

ואם ביטל בפירוש גם מה שלא ברשותו, כתב הב"ח בתשו" (סי' קכ"ד) שמועיל הביטול, דביטול מדין הפקר, ויכול להפקיר אפילו מידי דליתיה ברשותיה ולא בא לעולם (הו"ד בא"ר סו"ס תל"ו), אבל בכה"ח (אות כ"א) כתב שהרב ששי"א הוכיח מש"ס ופוסקים שאינו מועיל להפקיר דבר שאינו ברשותו, עיי"ש. וע"ע לעיל בהקדמה לסעיף ב' ובהערה שהבאנו דברי הפוסקים בזה, ונתבאר שגם ביטול לא מועיל לאחר זמן.

448. כן הוא הנוסח בלילה, בשונה מהיום (כמש"כ הראשונים והשו"ע), והטעם שאינו מבטל כל החמץ, שהרי מה שהוא רואה אינו מבטל, שהרי רוצה לאכול ממנו (וגם אם יאמר כן לא יועיל לו שהרי הוא חוזר וזוכה בזה כמש"כ הרא"ש מהראשונים, וע"ע כה"ח כאן אות כ"ד), ועוד שהרי רוצה לקיים מצות שריפה בחמץ שלו למחר (וכן ביארו הח"י וש"א ומשנ"ב וכה"ח).

449. כן הוא הלשון בשאלות שם ועוד, וכ"ה בשו"ע ס"ב ובפוסקים. ומה שאומרים כעפרא דארעא, ולא די לומר כעפרא, כתבו הח"י והגר"ז (ה"ד בכה"ח אות ל') משום שיש עפר שהוא חשוב, כמו ועפרות זהב לו, שגם לגבי כסוי הדם נחשב עפר, ולכן אומרים כעפרא דארעא, ע"כ. (ועיין בלשון אשכנז שכתב המשנ"ב סק"ט ותרגומו כעפר הרחוב, והיינו הך), ואמנם ברמב"ם (פ"ג ה"ז) כתב סתם שיהיה בטל כעפר, ותו לא, ובירושלמי ועוד כתבו רק שיבטל, מ"מ אנו נוהגים להוסיף ולחזק את הביטול, שיהיה בדעה ברורה ושלא יחוס עליו [וע"ע כה"ח אות כ"ט].

450. כ"כ החיד"א במו"ב, וכ"כ הגר"ח בבא"ח, וה"ד בכה"ח (אות כ"ח), דזה כמו שמצאנו בכ"מ שאומרים ג"פ לחיזוק, כמו בקצירת העומר, והתרת נדרים, ועוד הרבה.

451. עיין לעיל בהקדמה לסימן תל"א, ובהקדמה לכאן לסעיף ב', שהבאנו דברי הראשונים בגדר הביטול, אם הוא מדין הפקר או ענין אחר, עיי"ש. ובראב"י"ה (סימן תל"א) כתב שיש לומר בנוסח הביטול לבטל ולהוי "הפקר" כעפרא דארעא, מאחר והביטול מטעם הפקר וכו', וכן קיבלתי מר"י הלוי, אבל רבינו אבי מורי לא היה אומר תיבת הפקר, וגם רה"ג לא הזכיר הפקר, וביאר הראב"י"ה שאף לדבריהם יש לפרש שכשאומר שיהיה כעפרא דארעא מסתמא הוא הפקר.

והנה רבים מהראשונים לא כתבו נוסח להוי "הפקר" (וזה מבואר הן לפי הסוברים שביטול אינו מתורת הפקר, וגם לסוברים שהוא מתורת הפקר, סתמא דמילתא ה"ז כמו שמפקירו, וכמש"כ הר"ן ועוד). והאומרים "הפקר"י יחידאי נינהו, כיעוין, ובב"י ד"ה כתב הביא מהגמ"י (פ"ג אות ח') שיש אומרים שצריך לפרש להוי הפקר כעפרא דארעא, ויש שאין נוהגין ומזכירין הפקר, וכן נהגו. ע"כ. וכן פסק בשו"ע ושאר פוסקים. ואמנם ראיתי שהרבה אחרונים כתבו להוסיף הפקר, והביאם המשנ"ב סק"ח. וכן בכה"ח (אות כ"ז) הביא מכמה פוסקים לומר ולהוי "הפקר", עיי"ש. אולם למעשה לדין בודאי שאין לנו לשנות מדברי רבותינו הראשונים והשו"ע, ולא זו בלבד אם היה איזה פקפוק בהוספה זו (עי' במ"ק כאן, וע"ע פ"ח מש"כ להעיר, אך אין בדבריו הכרח שהוא מקלקל הנוסח), אלא אף אם אין פקפוק מ"מ נראה שאין לנו להתחכם יותר מדברי רוב ככל הראשונים והשו"ע שלא כתבו כן, וכן המנהג, ואין אחר המנהג כלום. אך מפני שבלאו הכי אומרים אותו ג' פעמים, שאין לזה הכרח כ"כ, אפשר להוסיף פעם אחת בלשון "הפקר" (וכ"כ בספר פס"ת בשם הגדה אגודת איזוב, וכ"כ בחזו"ע עמוד נ"ה, וכן באול"צ, וכ"כ בכמה מחזורים), אמנם כאשר חל ערב פסח בשבת, נראה לכאן שלא יעשו כן, ולא יזכירו כלל לשון הפקר, שהרי הדבר שנוי במחלוקת, וכמו שהזכרנו מהרמב"ן, וכן הפר"ח העיר בזה, ואף שיש ליישב כמו שהבאנו לעיל, ובפרט הפקר לדבר מצוה, מ"מ למה לנו להכנס במחלוקת זו, כדי לצאת ממחלוקת אחרת בדבר שלא נוהגים, ומיהו יש לישב גם את הנוהגים לומר כן בשבת, ואין להאריך.

452. בירושלמי בפסחים (פ"ב ה"ב) כתב נוסח הביטול בלשון הקודש, אולם בשאלות (פ' צו ע"ד) כתב הלשון בארמית (וכמו שהביא הר"ן, וה"ד בב"י), והטעם שכתב בלשון ארמית מפני שכן היה הלשון נוהג בזמן הגאונים, כידוע בכ"מ, וכ"כ בדרכי משה (אות ב') ועוד, שתקנו כן בבבל מפני עמי הארץ, ובכה"ח (אות י"ט) הוסיף מספר סדר היום



אמנם אם הוא טרוד מאיזו סיבה, וכגון שצריך לצאת לדרך או שהוא מטפל בחולה, וכדומה, וחושש שישכח לבטל את החמץ, יבקש מהשליח שיבטל עבורו את החמץ. ומכל מקום אם הוא יזכור אחר כך יבטל בעצמו⁴⁵⁶.

ח. דווקא אם אמר לשליח במפורש שיבטל לו, הרי זה מועיל מן הדין. אבל אם לא אמר לו לבטל, אף על פי שאמר לו לבדוק את החמץ, אפשר שאינו מועיל לכל הדעות, ולכן באופן כזה יזהר מאד לבטל בעצמו ולא לסמוך על השליח⁴⁵⁷.

ואם ביטל שלא ברשות בעל החמץ, ואחר כך נודע לבעלים והיה ניחא להם בכך, מועיל הביטול⁴⁵⁸. ועיין בהערה⁴⁵⁹.

ואם אמר בארמית או בלשון הקודש או באיזה שפה שהיא, ולא הבין מה הוא אומר, אזי: אם הוא יודע לפחות את ענין הביטול, שהוא מפקירו ואינו מחשיבו, יצא בדיעבד. אבל אם אינו מבין כלל וחושב שהוא אומר איזו תפלה או בקשה, לא יצא אפילו בדיעבד, וצריך ללמוד להבין ולומר שנית את הביטול⁴⁵⁴.

ביטול חמץ על ידי שליח

ז. בעל הבית שרוצה לבקש משליח שיבדוק עבורו חמץ ויבטל עבורו חמץ, מן הדין רשאי, אולם לכתחילה ראוי שבעל הבית יאמר את הביטול בעצמו⁴⁵⁵.

לשליח, אבל דבר שכולו נגמר ע"י המילי אפשר לעשות שליח, שהוא כמו מעשה, ולכן ביטול הגט מועיל שליח, וכן מוכח ממה שדנו בגמ' (ב"מ צו.) גבי הפרה, והיינו שרק מילי בעלמא שאינו דבר אלים א"א לשלוח, משא"כ כשהוא גמר מעשה, ושם דן בנידוד"ג גבי ביטול חמץ ע"י שליח, שהר"ן כתב שאי אפשר ע"י שליח, וחשב הגרע"א שכוונתו מצד מילי, ודחה לפי האמור שבביטול נגמר כל המעשה, ואינו נחשב כמו מילי, והביא שבבית מאיר (באה"ע"י סי' ק"כ ס"ד) עמד בזה, והביא ממהר"ט (ח"א סי' ק"ז) שכתב שאינו יכול להקדיש ע"י שליח, והעיר ע"ז מהפנת נדרים, וע"ע שם. ובאמת שבודאי אין לשון הר"ן משמע כלל שהחיסרון הוא משום מילי, וזאת ועוד שבש"ת שיבת ציון למהר"ש לנדא (סי' צ"ה) כתב שבודאי אין לפרש כן בר"ן, שאל"כ הול"ל כל ביטול חמץ עצמו, אלא החיסרון בגלל שהוא מדין נדר, ונדר א"א בשליח, עיי"ש. וכבר מבואר בב"י הנזכר לעיל, וע"ע בשיבת ציון שם משה"ק על המהר"ט, ועיין בחי"רע"א שם מש"כ בזה, ועוד האריכו באח"י, וכי"עוין בשד"ח מערכת הה"א כלל צ"ג, ובמערכת המ"ם כלל קס"ט, וביבי"א ח"ב ח"מ ס"ה, ואכמ"ל. ועיין בש"ת יהודה יעלה (סי' קכ"א) שכתב לבאר עוד מה שאין בזה חיסרון של מילי, משום שהביטול מוציא את החמץ מרשות הבעלים, והרי הוא נחשב מעשה [ואפ"ל הן כיסוד הגרע"א שזה כבר חשוב, וא"נ דהוצאה מרשות הוי קנין]. וע"ע שם. ולכא"ו י"ל עוד באופן אחר ע"פ יסוד הר"ן, וכפי שכתב גם הב"י הג"ל דחמץ אינו ברשותו וכו', ובכל שהוא מהני, וא"כ שפיר י"ל שלכן הוא מועיל שרק במילי שמצד אחד הם מילי ומצד שני פועלים, א"א בשליח, אבל בדבר כזה בכל שהוא מהני [וע"ע בחכמת שלמה כאן שבדבר שהוא עשוי לעבור איסור, י"ל דבכל שהוא מהני כמו קנין, ולפי"ז י"ל גם בנידוד"ג דהוי קנין, ובוזה מיושב מש"כ באח"י לדון מדין הקדש בשליח, ויל"ב]. ועיין להחיד"א בברכ"י כאן (סק"ה) שהאריך עוד בהאי מילתא דמילי לא מימסרן לשליח, שאינו שייך בנידוד"ג, וכן במחזיק ברכה (סק"ח) והביא ראיות מגדולי הפוסקים.

ולדינא, הנה השו"ע (סו"ס תל"ד) פסק שאפשר לשלוח שליח לבטל את החמץ, והב"ח נחלק עליו שאינו מועיל, וה"ד במג"א וא"ר, וחק יוסף, אבל ה"ט"ז וחק יעקב ופרי"ח וחמ"מ ודה"ח, וכן הרמ"ע מפאנו שהובא במחז"ב פסקו כהשו"ע, וכ"ה בשו"ע הגר"ז ובח"א מעיקר הדין, וכ"מ מהגר"א כמש"כ בשעה"צ אות כ"ב, וכן בכה"ח אות מ"ה בשם האח"י, אולם הנה כאמור דהיא פלוגתא רבתי בראשונים מערכה לקראת מערכה, ונראה שלכתחילה אין ראוי להקל, כנגד הרבה ראשונים שלא הזכירם הב"י, ואפשר שהיה חשש לדבריהם, ורק בדיעבד או בשעה"ד, וכמש"כ האח"י.

456. כאמור שבשעת הדחק יש להקל, וה"ה כאן. וכ"כ דוגמא זו בכה"ח (אות מ"ה) שאם חושש שישכח ימנה שליח, עיי"ש. אולם הוספנו ע"ז שאם הוא יזכור יבטל בעצמו, שהרי לחזור ולבטל אין בזה שום הפסד, ואדרבה כך ראוי לעשות שהרי זה כמו לכתחילה, שאין בזה שום טרחא (וכע"ז במשנ"ב להלן סק"ז, י"ח), וק"ק שלא הזכיר בכה"ח לעשות כן, ואפשר הדחזיק יותר בדעת השו"ע להקל (וע"ע בכה"ח אות נ"ד), א"נ קיצר, ומ"מ לדינא נראה כאמור שיש להשתדל ככל האפשר לבטל בעצמו ולא לסמוך על שליח [ואצ"ל אם לא ברק שבודאי יש להזהר, עי' שעה"צ].

457. שכל ההיתר לדעת הראשונים הנ"ל, הוא באופן שעשה שליח, ששלוחו כמותו, אבל בלא שליחות כלל לכ"ע לא מהני, שאין אדם יכול להפקירו ולבטל מה שאינו שלו, וכתב הפמ"ג (בפתיחה ד' במשנ"ב סוסקט"ז) שבלא שליחות אין יכול לבטל חמץ של חבירו אפילו היכא דיש לו זכות בדבר, כגון שהוא בדרך ושכח לבטל, ע"כ. והאחרונים הוסיפו שאפילו שלחו לבדוק אינו יכול לבטל, מג"א א"ר ועוד רבים ה"ד בכה"ח (אות מ"ד), וכ"פ המשנ"ב (סק"ד). אמנם בביה"ל (ד"ה היא) הביא שיש מפקפקין בזה, ד"ל שאם שלחו לבדוק מן הסתם דעתו גם שיבטל, ולכן אם יש איזה צד שבעל החמץ לא ביטל, יבטל השליח, ומ"מ לא יסמוך ע"ז בעה"ב ויבטל גם הוא בעצמו, ובפרט שאפילו בשלחו בהדיא, אינו מוסכם וכנ"ל, וכל שכן בזה שאפשר שאינו מועיל לכ"ע.

458. כה"ח (אות מ"ו) בשם חוקת הפסח, עיי"ש. ועוד כתב (באות מ"ז) שאם עשה שליח לבטל לו חמץ ושמע אחר וביטל, הוי שליח ומהני, ע"כ. וצ"ל דכמו שלא מהני מדין זכין, א"כ גם כאן איך יועיל למפרע, ומיהו ראיתי גם בתשובת החיד"א (בברכ"י כאן, ולקראת סופו) דמשמע שאם היה ברור דניחא ליה היה מועיל הביטול בעבורו, עיי"ש. [ולכא"ו גם יש להוכיח כן ממש"כ האח"י (הובאו במשנ"ב סוסקט"ז) שאפטרופוס של יתומים צריך לבדוק ולבטל עבורם, וזה אף אם לא שלחוהו, כגון ביתומים קטנים וכו', עיי"ש. אך ז"א שזה ככל מה שהוא קונה ומוכר עבורם, שהוא כבעלים, ואין מזה ראייה]. וצ"ע.

459. יש לעורר, שאם אכן מועיל הביטול, באופן שבודאי ניחא ליה (כנ"ל בהערה הקודמת), אם כן הנה מה טוב היה שכל רב בעירו, יבטל את החמץ עבור כל בני העיר, שמא יש מי ששכח וכדומה, ומהני להו.

המכתם בפסחים שם. וע"ע בב"ח שנראה מריהטת לשון הר"ן שדעתו כהחולקים על בעל העיטור, וכתב שאף בעל העיטור אפשר שכתב כן להלכה ולא למעשה, שהרי כתב בלשון "אפשר".

ובטעם הדבר, הנה המתירים דימו זאת לכל התורה ששלוחו כמותו, אולם האוסרים ביארו שביטול שאני, שהרי ביטול מתורת הפקר הוא, ואין שייך להפקיר נכסיו ע"י שליח, ויש לבאר שאע"פ שהבאנו מחלוקת בדין ביטול אם הוא מדין הפקר, או משום שאין מחשיב אותו, ונתבאר שכן הוא דעת הרמב"ם ורוב הראשונים, מכל מקום גם לטעם זה הדבר מבואר שאי אפשר לאדם שלא להחשיב נכסו חבירו, שהרי זה תלוי בכל אדם אם אכן הוא מחשיבו או לא, ולא שייך לעשותו ע"י שליח, ובשלמא אם יקנה לו את החמץ ויהיה שלו, הרי הוא יוכל לבטלו, אבל כעת שהחמץ ברשות בעל הבית, מה יועיל שאחר לא יחשיבנו, אם בעל הבית מחשיבו ולא בטלו, וש"ד שכן ביאר בספר המכתם הנ"ל לכל הצדדים, וע"ע גם בצרור החיים שם, והכל ענין אחד הוא שאדם שרוצה להסתלק מנכסיו, בין ע"י הפקר ובין ע"י חוסר חשיבות צריך שיעשה זאת בעל הנכסים עצמו, ומה יש להעיר ע"ד הב"ח (סו"ס תל"ד) שכתב שבעל העיטור לא כתב שאפשר לבטל ע"י שליח, אלא מפני שסובר שביטול אינו מתורת הפקר, כדעת רש"י והרמב"ם, אבל לדעת שאר גאונים שביטול מתורת הפקר יש לומר שאינו יכול לבטל ע"י שליח, עיין שם. וכפי האמור אינו מוכרח, שכמו שבסברא אנו למדין שהפקר א"א בשליח, כך ביטול מחוסר חשיבות, וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל, וגם לשיטת המתירים דוחק לחלק, ועיין בסמוך בדברי הב"י ישובים לדברי בעל העיטור.

ובב"י הביא את טענת הר"ן שמפני שביטול מתורת הפקר, א"א לומר לחבירו הפקר אתה נכסי, וכתב הב"י ליישב שאע"פ שביטול משום הפקר יוכל לבטל ע"י שליח, א. דכיון שחמץ אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, בגילוי דעתא דלא ניחא ליה דלהוי זכותא בגוויה סג. ב.]. שהטעם שבהפקר לא מהני שליחות, הוא משום שיש לו דין נדר (כמש"כ בנדרים ז. ורמב"ם פ"ב מנדרים ה"ד). ואי אפשר לנדר ע"י שליח, אבל ביטול אינו משום נדר, ע"כ. והנה יש לבאר הדברים: א. מש"כ בתירוץ הראשון הם דברי הר"ן (בריש פסחים) בביאור הדבר שמועיל ביטול בלב וכו', והב"י מוסיף והולך לענין שמועיל גם ע"י שליח, כי בקל מהני בביטול כזה (והב"ח הקשה דהר"ן היקל בביטול מהאי טעמא, ומנין לנו להוסיף עוד קולא אחרת, ע"כ. ואינו קושיא על הב"י, דהכל ענין אחד, דבגילוי דעתא סג), אולם עדיין יש לדקדק, דהנה זה שבגילוי דעתא סגי מועיל בכדי שחלות הביטול יהיה על ידו (והיינו שמאחר ושלח שליח לבטל, הרי זה כאילו אומר בעצמו שמבטל), וא"כ דל מהכא שליח, ואילו בפיו מבואר שלכו"ע לא סגי במה שגילה דעתו דניחא ליה, אלא צריך לפחות שהשליח יבטל, וא"כ אינו כלום. ולכן גם לא מועיל לשלוח קטן וכדו, ולא אמרינן די לנו במה שהמשלח הראה שרצונו לבטל (ואין שום סברא שהגילוי דעת של המשלח תפעל רק אחר שהשליח יבטל), וצ"ב. ויש לומר דהנה מבואר בב"י (בסימן תל"ד, וביותר בסימן תל"ו) שביטול אינו מועיל בלב, אלא צריך בשפתי, ודברים שבלב אינם דברים, וא"כ יש ליישב דביטול יש ב' חלקים, א. מחשבה. ב. אמירה. וא"כ לגבי החלק של האמירה לזה צריך את השליח (ובאמירה מועיל שליחות, וכמו שהוכיח הב"ח מכמה מצוות התלויות בדיבור, כמו תפלה וברכות, שמועיל ע"י שליח, עיי"ש. ועיין בבית מאיר כאן, ויל"ד ע"ז מהאמור). אולם לגבי החלק של המחשבה בגילוי דעתא סג, והיינו הגילוי דעת שנודע לנו בעת ששלח שליח, ואת"ש. שו"ר שהאחרונים עמדו בזה, וביארו בדרך אחרת, וכי"עוין בט"ז (סק"ו) שאנו אומרים בכה"ג דסתמא ניחא ליה שלא לעבור איסור, ומסתמא נתנו לו במתנה, עיי"ש ובחק יעקב (סק"ד). אולם דבריהם קשים, במה שכתבו שהוא קונה את החמץ, וכבר כתב בביה"ל ד"ה חמצו של פלוני וכו"ה בכה"ח אות כ"ה, שהאח"י השינו על הט"ז, כי באמירה בעלמא אינו קונה את החמץ. וכן מוכח מדברי הפוסקים שאינם סוברים כן שהשליח קונה את החמץ, שהרי כתבו שיש לומר כל חמץ דאית "לפלוגני" וכו', ודו"ק. וע"ע בחכמת שלמה שכאשר יש סברא דניחא ליה, אמרינן דגמר ומקני באמירה בעלמא, ואכמ"ל. ב. ומש"כ בתירוץ השני נראה דכוונתו ליישב מה שהעירו מהא דבכל התורה מהני שליחות חוץ מהפנת נדרים, ולזה קאמר דהפקר כנדר, אולם ביטול אינו מדין נדר, אמנם י"ל הרי ביטול משום הפקר כמש"כ הר"ן [ואף שרש"י והרמב"ם ורוב הראשונים חולקים, אולם הב"י נראה שהולך עם דברי הר"ן], מ"מ זה הפקר המועיל שלא להחשיב את החמץ, ולא כנדר שיהיה שייך לאחרים וכדומה, [אנב, יש לדקדק שבמשנ"ב סקט"ו הביא את ביאורו הראשון של הב"י, שהוא פשוט ומבואר יותר].

ומה שאין בזה חיסרון של מילי, דקיי"ל מילי לא מימסרן לשליח (בגיטין כט:), והכא נמי הרי הוא לכל היתר מילי, והיאך אפשר לשלוח שליח [ושאלה זו תיתכן לכ"ע, דלא אשכחן בראשונים שהעירו בזה], כבר עמד בזה הגאון רע"א בתוס' לגיטין (ריש פרק ד', אות ל"ד), ושם כתב מתחילה להקשות למ"ד אומר אמרו פסול משום מילי, איך יכול לבטל הגט ע"י שליח, וכתב לבאר שרק אמירה שאינה גמר מעשה אי אפשר למסור

שאפשר גם ליתן טעם כדי שלא יקטרגו המזיקים על מה שנראה כאילו אנו מולזלים בלחם, ולכן תקנו בלשון תרגום שאין מלאכים מבינים אותו, וכ"ש שדים ומזיקים. ואמנם עמדו בזה בכה"ח (שם בסו"ד) ועוד באח"י אם אכן המזיקים מבינים לשון תרגום (וע"ע בגר"ז בקו"א סק"ד), ויש ראיות לכאן ולכאן, ואכמ"ל. אבל עיקר הטעם הוא כאמור מפני שנגרר אחר תקנת הגאונים, והנה לכתחילה אין לנו לשנות ממנהג אבותינו (וע"ע בכה"ח אות ל"ו בשם האח"י, הגם שהוא בהסתמך על סדר היום, ומיהו בכל דבר יש טעם אף שנסתר מאיתנו), אבל נפ"מ שכאשר יש צורך כל שהוא, אפשר לומר בלשון הקודש או בלשון אחרת, כמו שמבואר בירושלמי, וע"ע ד"מ אות ב' ושי"א.

ופסק הרמ"א (ס"ב) שצריך להבין, ועפ"ז כתבו האחרונים שאם עם הארץ או אשה יאמרו בכל לשון שהם מכירים (עיין משנ"ב וכה"ח אות ל"ב), והעיקר שבינו מה שהם אומרים.

ונראה שגם אם הם מבינים בדוחק, עדיף יותר שיאמרו בלשון שמכירים, שיהיו הדברים מבוררים יותר (ויש לפרש כן בדברי הד"מ אות ב' בשם מהר"י ברין שכתב עדיף טפי, וכך י"ל באו"א, וכדלהלן בהערה שבסוף הלכה זו).

453. הוא הנוסח המתורגם ללשון הקודש, אלא שנוסף בו חמץ "ושאור", מפני שרק בלשון ארמית נכלל שאור במלה "חמייא", וכמו שביארנו לעיל, אבל בשאר לשונות צריך לפרט חמץ ושאור, וכמש"כ הרמ"א ס"ב, וכ"כ הלבוש וב"ח וחמ"מ ומטי"ז ומחז"ב ועו"א, ה"ד בכה"ח אות ל"ה.

אמנם הפ"ח כתב שאף בלשון הקודש א"צ להוסיף, אולם בברכ"י השיג ע"ז, וכן במט"י כתב שלא כדבריו, ויעוין בביה"ל (ד"ה אבל) שכתב שגם הגר"א פקפק ע"ז, שהרי בירושלמי איתא לומר כל חמץ, ולא הזכיר שאור, עיי"ש. ובאמת שגם הרמב"ם לא הזכיר אלא חמץ, וכבר הבאנו לעיל שיש ביאור נכון לזה בדברי המהר"ם חלאה (בפסחים ו: שג"כ הוכיח מהירושלמי שלא כתב אלא חמץ (ושכן ראינו לרבנן קמאי ז"ל), וכתב שביטול זה דרבנן לא דקדקו בו, ע"כ. והאחרונים לא ראו דבריו אלא דברי תרוה"ד שתיירן באו"א שבלשון ארמית זה כולל שתיים, ולכן כתבו שבלשונות אחרים צריך לפרט, ומ"מ לכתחילה יש לפרט לצאת ידי הכל. **454.** כ"כ המג"א לחלק בזה אם הוא מבין לפחות את הענין או לא, וכ"פ האח"י (וכ"ה במשנ"ב סק"ט וכה"ח אות ל"ג), והנה יעוין בד"מ (אות ב') שהביא ממהר"י ברין שעדיף טפי לומר בלשון שמבין וכו', ע"כ. ומלשונו דעדיף טפי, משמע שאינו מעכב, וי"ל דמייירי כנ"ל שמבין ענין הביטול, א"נ דמייירי במבין בדוחק, ומן הראוי שיבטל בדעה ברורה, ודו"ק.

ומה שכתבנו שגם בלשון הקודש צריך להבין, הוא פשוט, שהרי כל ענינו של הביטול להפקיר ולבטל, ואין זה כמו תפלה שהמתפלל בלשון הקודש אף שאינו מבין יש בו מעלה מלשון תרגום, וכן מוכח מלשון המג"א והאח"י, וכ"פ בא"ר וכו"ה והגר"ז ושי"א והשינו על העו"ש.

ודע, שמה שכתבנו שיש לכתוב ענין הפחות ענין הביטול שהוא הפקר וביטול החמץ, כללנו בזה ב' שיטות הראשונים (שהבאנום בהקדמה לסימן תל"א, וכן בהקדמה לסעיף ב' בסימן זה בהערות), ואם הוא חשב שמבטל אבל לא חשב שמפקיר או להיפך, הרי זה נפ"מ בין שיטות הראשונים, ונראה שאף שלא חשב על הפקר אלא ביטול בעלמא יצא י"ח, מאחר וכן הוא דעת הרמב"ם ועוד ראשונים, וכן הערנו לעיל בהקדמה לסי' תל"א שדעת רוב הראשונים שאינו מתורת הפקר (ודלא כהמשנ"ב ועוד אח' שהלכו אחר שיטת תוס' והר"ן), ועוד שכבר כתב הר"ן שדבר זה בכלל הוא מהני, וה"נ אפשר דמהני בכלל שהוא כעין הפקר, ודו"ק.

ונראה עוד שדי שיחשוב כל מחשבה שהיא, שמשמעותה חוסר החשבה לחמץ כאוכל, שהרי חזינו במפרשים שהאריכו בגדר הביטול לחולקים על הר"ן, ואטו כל אדם וכל עם הארץ יצטרך לפלפל ולדעת גרדי הביטול, כדי שיהיה חל הביטול, ובודאי שבכל אופן שהוא ה"ז מועיל, כל שכוונתו לחשוב על החמץ כדבר שאינו חשוב ואינו רוצה בקיומו.

455. נחלקו הראשונים, האם אפשר לבטל חמץ ע"י שליח, בעל העיטור (דף קכ:). כתב שמשנתר שליח מבטל חמץ עבור המשלח, ורק בהפנת נדרים ובשואל נחלקו התנאים (בב"מ צו.) משום שיש פוסקים, אבל בשאר מקומות שלוחו כמותו (כדילפינן בקידושין מא. בכל התורה), והביאו המ"מ (פ"ב מחומ"ה ה"ב), וגם הר"ן (ג: מדהר"ף) הביאו, וכתב ע"ז ואחרים חולקים עליו, דכיון שביטול מתורת הפקר נגועו בה (וכמש"כ הר"ן בריש פסחים), א"כ לא שייך ביטול, כמו האומר לחבירו הפקר אתה נכסי, שאין בכך כלום, ע"כ. וכבר נחלקו בזה עוד ראשונים, שהמהר"ם חלאה בפסחים (ו:). כתב שאפשר לבטל ע"י שליח, וכ"כ המאירי (שם) שכן הסכימו הגאונים להקל, וכ"פ באו"ח (הל' חומ"מ אות כ"ב) ובצידיה לדרך (מאמר ד' כלל ג' פ"ד, והובא בב"ח), וכן הכל בו (סמ"ח, והובא בב"ח) כתב שהסכימו כל החכמים שאינו יכול לבטל אם לא בשליחות בעל החמץ, וכה"ד הרשב"ץ (ה"ד בברכ"י כאן בתשו'), ומאידך גיסא הנה הנימוקי יוסף בפסחים (שם) הביא מהירטב"א בשם הרא"ה שאי אפשר לבטל ע"י שליח, וכ"ה בצרור החיים בשם רבו הרשב"א, וכ"כ בספר

ט. מן הדין אפשר לעשות שליח, כל אדם גדול שומר תורה ומצוות⁴⁶⁰. ואפילו אשה⁴⁶¹. אבל קטן אי אפשר לעשות שליח⁴⁶².

י. אשתו של אדם, יכולה לבטל את החמץ עבור בעלה, והיא עדיפה מכל שליח, ולא זו בלבד, אלא אף אם לא ציוה אותה במפורש לבטל עבורו, יכולה מן הדין לבטל עבורו את החמץ, ועדיף מאשר שליח שציוהו הבעל לבטל⁴⁶³. ויש אומרים שגם בני ביתו של אדם יכולים לבטל עבורו את החמץ⁴⁶⁴. [אמנם, האשה או בני ביתה לכתחילה לא יעשו שליח לבטל את חמץ בעל הבית, אלא יבטלו בעצמם]⁴⁶⁵.

ולכתחילה מן הראוי שלא לסמוך גם על אשתו, אלא יבטל בעצמו לצאת ידי הכל, ויכולים גם לבטל שניהם⁴⁶⁶.

יא. הבודק את החמץ לאלמנה, יאמר לה אחר הבדיקה שתבטל, ויסביר לה את נוסח הביטול, או יכתוב לה על דף בלשון שמבינה, ואם אינה יכולה לבטל בעצמה, תעשה אותו שליח גם על הביטול, ויבטל עבורה⁴⁶⁷. וכן הדין כל שליח שבודק עבור בעל הבית.

יב. יש אומרים שהעושה שליח לבטל, יעמוד ליד השליח בשעת הביטול⁴⁶⁸. ויש חולקים, וכן עיקר⁴⁶⁹.

יג. נוסח הביטול למי שמבטל עבור אחרים, יאמר כל חמצו של "פלוגי" יהא בטל וכו'⁴⁷⁰. וכן אשה המבטלת במקום בעלה, תאמר כל חמץ של בעלי וכו'⁴⁷¹, וימשיכו את הנוסח בלילה כפי הנוסח של הלילה, וביום כפי הנוסח שביום⁴⁷². וצריך להבין מה שמבטלים⁴⁷³, וככל דיני ביטול חמץ שנתבאר לעיל.

יד. אפטרופוס של יתומים, חייב לבדוק ולבער ולבטל חמץ של היתומים, ובמקום שנותנים שטר על הבדיקה יתן שכר⁴⁷⁴, ובנוסח הביטול יאמר כל חמץ של היתומים וכו'⁴⁷⁵.

שריפת החמץ וביטולו

טו. מצות עשה מן התורה להשבית את החמץ מרשותו, שנאמר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם⁴⁷⁶. הגם שאינו עובר באיסור כבר משבטלו⁴⁷⁷. גם נשים חייבות במצות תשביתו⁴⁷⁸. וההלכה שבכל אופן שמאבד את החמץ מן העולם מקיים מצות תשביתו, אבל המנהג לשרוף, וכמו שיבואר להלן בסימן תמ"ה [ויכוון בביעור החמץ וביטולו לקיים מצות תשביתו]⁴⁷⁹.

טז. מן הדין אפשר לשרוף את החמץ בלילה לאחר הבדיקה⁴⁸⁰. אבל המנהג לשורפו ביום⁴⁸¹. ורק אם יש איזה צורך, כגון שהוא יוצא לדרך וכדומה, ישרוף בלילה⁴⁸².

יז. מכל מקום יש להזהר לבערו קודם זמן איסור⁴⁸³. וגם טוב לחזור ולבטל אחר כך את החמץ פעם נוספת, בסוף שעה חמישית קודם שתגיע שעה שישי⁴⁸⁴. בנוסח "כל חמירא דאיכא ברשותי דחיתיה ודלא חזיתיה דביערתיה ודלא ביערתיה לבטל ולהוי כעפרא דארעא"⁴⁸⁵, וטוב לחזור על זה שלשה פעמים כנהוג, ובאחד מהם לומר לבטל ולהוי "הפקר" כעפרא דארעא⁴⁸⁶.

יח. יזהר מאד לבטל את החמץ לפני תחילת שעה שישי, משום שמשגיג שעה שישי נאסר החמץ ואין בידו לבטלו שוב [ועיין בהערה האם בדיעבד יבטל גם בשעה שישי]⁴⁸⁷.

הוא כמו הכנה למניעת איסור בל יראה, וע"ע בערך השולחן ר"ס תמ"ג ועוד באח, ובשורת מחזה אברהם סי' פ"ה כתב באו"א כיון שהוא מקיים בשב ואל תעשה (ע"י ביטול שאין בו מעשה), גם נשים חייבות, ולא פטורות אלא ממצות "עשה" שהזמן גרמא, וכדרך שביאר האבודרהם בטעם הדבר מפני שמשועבדות לבעליהן, וכ"כ עוד באח, ואכמ"ל. וכ"ז הוא דלא כהפמ"ג (בפתיחה הכוללת לפסח פ"א אות ז, ובר"ס תמ"ג) שכתב שנשים פטורות ממצות עשה דתשביתו, וכבר העירו עליו רבים באח, ולמעשה פשוט בפי' שחייבות, וכ"כ בשאגת אריה (סימן פ"ב), וה"ד בשע"ת וכה"ח סי' תמ"ה אות ב, וע"ע להלן סי' תל"ד.

479. דמצוות צריכות כוונה (הגם שיש לימוד זכות, עיין משנ"ב סימן ס'), וראה בכה"ח סי' תל"ד נוסח לשם יחוד וכו', ונדפס גם במחזורים.

480. רמב"ם (רפ"ג מחו"מ) ואם רצה יכול לשרוף בליל י"ד, וכ"כ בהגה"מ (שם אות א') שכן נהג רבינו יהודה משפירא לשרוף החמץ מיד בלילה אחר הבדיקה [מחשש שמא תגררנו חולדה וכדומה, ויצטרך לחזור ולבדוק], ע"כ (וע"ע במדרכי ריש פסחים), וכ"כ הכל בו שאם רוצה לשורפו מיד הרשות בידו, וה"ד בד"מ ר"ס תל"ד.

ויש לבאר, שברמב"ם מבואר יוצא שמקיים בכך מצות תשביתו, וכן הוא לדעת רש"י והר"ן וריטב"א ושאר שביטול חמץ מדין תשביתו וכנ"ל (וכ"ה ברמב"ם פ"א מברכות ה"טו), שהוא נעשה גם לפני זמן איסור, וכ"כ הרמב"ן שהשיב ע"ד רבותינו הצרפתים, עיי"ש. ודלא כהסוברים שמצות תשביתו נוהגת אחר זמן איסור שנאסר החמץ ושורפו (כמש"כ הרא"ש סי' ומדרכי שם מהר"ש מפליא ממנהג ריב"א), ואדרבה כתב הרמב"ם שאסור לאחר הזמן, שאחר שעבר עליו מה יועיל לו, וע"ע גם בורש"י תמ"ב.

ויש לציין, שהיו קהילות בחו"ל שאכן נהגו לשרוף החמץ בלילה, וכמו שכתב בספר נפש חיה (ב, ד) ובשיירי הנפש ממנהג גר"בא ועוד, וכן כתב המהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סל"ה ששורפים בלילה, וע"ע בשו"ע המקוצר ע' ל'.

481. במהרי"ל (ה"ל בדיקת חמץ) כתב שלא ישרוף החמץ מיד בלילה, משום דצריך לבטל שנית למחר בשעת שריפה, ע"כ. וה"ד בד"מ ר"ס תל"ד, ויש לבאר שע"ז ששורף למחר יהיה זכור לבטל, וכדרך שאמרו בפסחים (ו): הבודק צריך שיבטל, דווקא אחר הבדיקה כדי שיהיה לו דבר ברור שיוכיר לו (וכ"ה במג"א סק"ג), ועוד כתב הדי"מ משום ששריפת חמץ ילפינו מנותר (עיין פסחים פ"א), ונותר אינו נשרף אלא ביום, וכ"כ הרמ"א (בסימן תמ"ה ס"א) שטוב לשרוף ביום, אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יאבד או יתפור ממנו, הרשות בידו, ע"כ. וכ"כ האח"י שם. וכן המנהג לשרוף ביום, ואין ראוי לשנות בכדי, ועיין בב"ח ושי"א.

482. אמנם כאשר יש צורך כל היום לשרוף בלילה, כגון מפני שיוצא לדרך ולא יוכל לשרוף למחר, ישרוף בלילה, וכמש"כ הפמ"ג בסי' תמ"ה בא"א סק"ג, ובכה"ח שם אות ט"ו, עיי"ש. ואכן זה פשוט וא"צ לראיות, כי בודאי כן עיקר הדין לשרוף גם בלילה, ורק מפני שכן המנהג אין לבטל מנהג ישראל בכדי, אך בצורך כל היום שרי, וכן באופן שחושש שיתפור החמץ וכדו'.

ולכן, מי שצריך לצאת להתארח במקום אחר, נראה שיוכל לשרוף בלילה [לא אומרים לו שיוליך את החמץ עימו לשורפו מחר, כי בטלטולי הדרך יכול לשכות, או שיתפור החמץ בדרך בין כליו וכדו'], והעיקר לקיים את עיקר הדין כראוי בלא כל חשש.

483. עיין בהלכה הבאה, ואם יש חשש שישתהה יש להעדיף לשרוף בלילה (שזה כתב הרמ"א בלשון טוב להמתין ליום), מאשר שיגיע לזמן האיסור (שבוה כתב הרמ"א בלשון אין לבטל אלא לאחר ששרף), ומ"מ די בשריפת כזית כדי לקיים מצות שריפת חמץ, עיין להלן סי' תמ"ה.

484. שו"ע ס"ב, וע"ע להלן סי' תמ"ד ס"ו. [ועיין בהלכה הבאה ובהערה ראשונה].

485. שו"ע ס"ג. והאח"י דקדקו מהו הלשון "דביערתיה", הרי אם הוא מבער למה לבטל, עיין בדע"ת כאן ושד"ח ה, מה, ומנח"י ח"ח סי' מ"א ומוע"ז ח"ג סי' רפ"ד ואול"צ פ"ז מש"כ בזה.

486. ככל האמור לעיל בביטול הלילה, ה"ה בביטול היום.

487. ברא"ש (סימן ט') כתב שמלבד הביטול בלילה, יש חוורים ומבטלים ביום בתחלת שעה שישי בשעת שריפה (והוא בתשובת רש"י), וכתב

בכה"ח (אות נ"ד), וביאר שזה רק לכתחילה אם אפשר, אבל אם לא אפשר יכול לעשות שליח אע"פ שאינו עומד אצלו, ע"כ. ובאמת שצ"ב מאיזה טעם צריך לעמוד ליד המבטל (ואין זה ענין למבואר לעיל סי' ט"ז תל"ב שבברכה יעמדו לידו, דהתם הם בודקים על סמך ברכה זו, ופשוט). וי"ל דהנה האח"י שאלו איך בכלל מועיל ביטול ע"י שליח, ובכ"י ביאר דבגילוי דעת כל דהוא ניהא, ועיין מה שכתבנו ע"ז לעיל בתחילת הענין בהערה ראשונה, ואפשר אפוא דלכך צריך לעמוד ליד השליח, שבוה נראה יותר גילוי הדעת שלו, ועי"ל.

469. כן נראה מסתימת כל הפו', וכן בשו"ע שהביטול ע"י שליח גם כשאינו שם, שמן הסתם אם הוא שם יכול לבטל בעצמו, ולא שכיח שלא ידע כלום, וגם מדובר באופנים שהלך האיש מרחוק ומינה שליח, ולכן גם המשנ"ב לא הזכיר מזה ולא מידי, ודו"ק.

470. רמ"א בהגה ס"ד, ואמנם ה"ט"ז כתב שאצ"ל כן, כי אנו אומרים שמסתמא נתנו לו במתנה, והשליח כאילו מבטל את החמץ שלו, אולם כבר הערנו ע"ז לעיל שפשוט בפוסקים שלא כדבריו (וכן כתבו בקצרה בביה"ל ד"ה חמצו וכה"ח אות נ"ה), וע"ע לעיל בתחילת הענין בדין שליח בביטול.

ויש להעיר, שלפי מה שכתבנו לעיל שבלשון הקודש צריך לפרט חמץ ושאר, א"כ גם כאן צ"ל כן כל "חמץ ושאר" של פלוגי וכו'.

471. דה"ח, ה"ד במשנ"ב סק"ט וכה"ח סוה"ס, ולא אמרינן שזה כאילו שלה לגמרי, עד כדי שתאמר ברשותי.

472. והיינו שביום יאמר דידע בה ודלא ידע ביה (משנ"ב וכה"ח בשם האח"י), ולא נקטו דראה או שלא ראה, וי"ל כי בשליחות הכל בידעיה, ומ"מ אין קפידא.

473. הנה הרמ"א כתב בלשון הקודש, ובודה"ח כתב בלשון ארמי, ועירב ללשון הקודש, והגם שאין קפידא מ"מ לכאו היה עדיף בלשון אחת, ומ"מ העיקר שיבינו מה שאומרים (והזהירו הפוסקים שלא לומר בבית הזה, כי שמא יש לו חמץ במקום אחר, וכבר כתבו כן הפו' לעיל בכל אדם, ולא דווקא בשליח).

474. משנ"ב סק"י. [וע"ע להלן סי' תמ"ח בדין חמץ שעבר עליו הפסח].

475. כי הוא בעל הבית ואינו שלו, וה"ז כנ"ל בהלכה הקודמת.

476. לשון הרמב"ם פ"ב מהל' חו"מ ה"א.

והאחרונים דנו אם יש לקיים מצוה זו בקום ועשה, או גם בשב ואל תעשה שאין לו חמץ מקיים מצוה, עיין במנח"ח מצוה ט', ובחי' הגר"ח הלוי על הרמב"ם שם ה"ג, ובחזו"א סי' קכ"ד בהערות לדף כו. ועוד באבני נזר סי' שי"ח ושי"ט ובחלקת יואב סי' ושי"א, ועיין במהרי"ק שורש קע"ד שמבואר שקיים מצוה, אבל לכתחילה מחמירים, ובשו"ע אין ראיה לדין זה, ואמנם מצאנו בשו"ע (ר"ס תמ"ה) שכתב כיצד ביעור חמץ וכו', ואח"כ (בס"ב) כתב ואם נתנו לגוי קודם שעה שישי א"צ לבער, ומשמע לכאו' שגם בשו"א"ת מקיים, אולם ז"א מוכרח, דלא מיירי מצד מצות ביעור, ופשוט. ומ"מ במשנ"ב (שם סק"י) מבואר לכאורה שאינו מקיים מצות תשביתו אלא דווקא כשיש לו חמץ ומבערו, עיי"ש. אך כתבנו שם לדקדק במשנ"ב שסיים כדי לקיים מצות תשביתו "כתקונתה", ואפשר שנתכוון למחלוקת זו, אך יותר נראה כפירוש א' שכתבנו שם, אבל מצות הביעור הוא בקום ועשה, ודו"ק, וש"י אח"כ שכבר בראשונים העירו בזה אם מקיים המצוה בשו"א"ת או רק בקו"ע (עיין באו"ז פסחים סי' רנ"ו, ובמהרי"ק סי' קע"ד, וה"ד בח"י סי' תמ"ה סק"ד, ועוד). ועכ"ז נקטנו בכל דרכינו שהמצוה היא רק בקום ועשה, ועיין להלן סימן תמ"ה-תמ"ו.

477. ברש"י פסחים (ד): מבואר שבביטול מקיים מצות תשביתו, וכ"ה ברמב"ם בהל' ברכות (פ"א ה"טו), עיי"ש. וע"ע ברמב"ן פסחים (ד). שכה"ד בה"ג (וע"ע בשו"ת מהרי"ק שורש קמ"א, עיי"ש). אבל בתוס' שם איתא דאמנם לא עובר בכל יראה, אבל מ"מ לא מקיים מצות תשביתו בכך, וע"ע בר"ן ושי"א.

478. כן כתב החינוך (מצוה ט') שנוהג בזכרים ובנקבות, ע"כ. ויש להבין הטעם, דאמנם מצאנו שנשים חייבות בשמור וזכור, וכן חייבות באכילת מצה כמו שאסורות באיסור אכילת חמץ, אולם מצות השבתה לכאורה היא מצוה בפני עצמה, ולכאו' י"ל שהבינו שכמו שאסורות באיסור בל יראה ובל ימצא כך חייבות במצות תשביתו, משום שהכל ענין אחד הוא, עיין בספר יהושע סי' ט. אולם עדיין יקשה לראשונים שאיסור בל יראה הוא מהלילה, ואילו מצות תשביתו הוא ביום ערב פסח, וי"ל דמ"מ

460. מומר לא שייך לשולחו לבטל חמץ, מלבד שאינו נאמן, אלא אפילו אם יבטל לפנינו, כי אין שליחות לגוי, וגם במומר יש לדון, עיין בפתחי חושן ח"ג פ"א הערה י"א, וזאת ועוד שגם מצד עצם הביטול, אף שיש לומר שזו מציאות של הפקר וחוסר חשיבות, ואינו ככל דבר הפועל חלות שאינו ע"י גוי ומומר, אולם הנה ה"ר"ן ביאר שמה שמועיל הביטול הוא משום דחמץ אינו ברשותו של האדם, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולכן בגילוי דעת כל דהוא סגי, וא"כ י"ל שבמומר שלא איכפת לו שיהיה ברשותו לא סגי בגילוי דעת כל דהוא, ומה גם שהוא ממשך ומחשיב את החמץ ואיך יבטלנו.

461. כן פשוט ברמ"ע מפאנו וכל האח"י, ה"ד במשנ"ב ובכה"ח אות מ"ח מ"ט נ', ודלא כהעטרת זקנים (ועיין ביה"ל סוה"ס שציינו, וי"ל). וכן בכל דוכתא, ואפילו אשת איש שרשות בעלה עליה, ואפילו עבד ושפחה.

462. פמ"ג, ה"ד בביה"ל ד"ה שלוחו, וכה"ח אות נ'. [ובהגיע לכלל שנים י"ל שתלוי אם ביטל או בדיק, שאז הוא מודא, ואפשר לשולחו לדבר השני, ואלי"כ אסור]. וי"ל דגם שלא מצד שליחות, הרי לאו בני מעבד מצוה ניהו, וכמש"כ הרמ"ע בא"י, והובא במחב"ר ושע"ת וכה"ח אות מ"ח.

463. כתב הכל בו שאם אין האיש בביתו יבטל במקום שהוא בו, ואם אינו עושה כן מוטב שתבטל אשתו, וראוי להזכירה בזה לצאת ידי ספק, וכ"כ השו"ע (סי' תל"ד) שאם אין האיש בביתו טוב שתבטל אשתו, ע"כ. וכפי שביאר האח"י שמדובר שהבעל לא מינה שליח, והאשה חוששת שאינו מבטל, וכגון שאינו רגיל בזה, לכן אמרינן שטוב שהאשה תבטל אף שלא ציוה לה, דמסתמא כמו שנתן לה רשות דמי, וכ"כ המג"א והח"י (הובא במשנ"ב סק"י), ומבואר שאף שלא נתן לה רשות ה"ז כמו שנתן לה רשות, ובמחב"ר (אות ז') הביא מהמו"ק שאשתו בלא רשות עדיף משליח ברשות (הובא בכה"ח אות נ"ח), ואמנם יש לדון בראייתו של המו"ק, אולם ראיתי בחזו"ע עמוד נ"ז שכתב להוכיח מספר המכתם בפסחים (ו): כדבריו, שכתב שם שאשתו יכולה לבטל, למרות שהוא סובר ששליח בעלמא אינו יכול לבטל.

וע"ע במחב"ר אות ח' בשם הרמ"ע (ויובא בהערה הבאה), ואמנם יש מפקקים בזה וכמו שכתב בביה"ל (ד"ה שתבטל) משום שלא ציוה אותה, ומ"מ במקום הדחק יש לסמוך ע"ז, וכמש"כ בביה"ל (שם) בשם הרבה אחרונים דאשתו כגופו לענין זה, ומסתמא כמו שנתן לה רשות דמי, ע"כ. והיינו שבודאי אינו שלה למרות שאשתו כגופו, אבל מועילה סברא זו כדי שישלב כאילו ציוה אותה (ועיין בשו"ת יהודה יעלה סי' קכ"א שסובר דזו סברא המועילה טפי וכדלהלן), ומ"מ לכתחילה אין ראוי לסמוך על זה, וכדלהלן בסוף ההלכה מתרי טעמי.

464. כן כתב הרמ"ע בא"י (ה"ד במחב"ר ושע"ת וכה"ח אות מ"ח) שכל שמוזנתו עליו כגון אשתו ובניו שיש להם רשות לאכול משלו, מסתברא לן דמסתמא יש להם רשות לבטל, ע"כ. [ודווקא גדולים דבני מעבד מצוה ניהו]. אמנם נראה שאינו מוסכם, שהרי הבאנו לעיל מ"ד האח"י שכתבו סברא שאשתו משום דאשתו כגופו, עיי"ש. אי"כ לא שייך בשאר בני ביתו, ועי"ל (וגם המשנ"ב שראה ד' הרמ"ע והזכירו בביה"ל לא הוסיף זאת במשנ"ב, אלא רק באשתו, והבו דלא לוסף עליה, ולכן כתבנו זאת בשם י"א, ונפ"מ שלא לסמוך ע"ז, אא"כ בליט ברירה שאין מי שמבטל, עדיף מכלום).

465. ברמ"ע הג"ל כתב שאשתו ובני ביתו יכולים לבטל ויכולים לעשות שליח (והובא באחרונים שם), אולם בביה"ל (שם בסוה"ד) כתב שאע"פ שכן נראה עפ"ד האח"י וכמש"ש, מ"מ לכתחילה טוב שתבטל בעצמה, עיין שם.

466. כאמור לעיל שיש מפקקים אפילו בביטול אשתו כשלא ציוה עליה לבטל (והובא בביה"ל), וזאת ועוד שאפילו אם היה מצוה לה לבדוק ה"ז כמו שליח (הגם שעדיף קצת משליח, וכנ"ל). וכבר נתבאר שאף בשליחות בביטול נחלקו הראשונים טובא. ואמנם אי מהא לא אריא, שכבר הבאנו לעיל מספר המכתם שכתב שאשתו של אדם מבטלת, אף שכתב ששליח לא מבטל, עיי"ש. ומ"מ כאשר לא ציוה אותה י"ל דגרע טפי, ולכן לכתחילה אין ראוי לסמוך ע"ז אלא יבטל בעל הבית עצמו, ומ"מ תבטל גם אשתו שמא שכה, ויכולים לבטל שתיהם, שאין בזה שום הפסד רק תועלת שמא ישכה, אמנם אם שלח אותה יש להקל טפי, כנ"ל.

467. הכל כפי שנתבאר לעיל, ועיין כה"ח אות נ"ז.

468. כ"כ בדרשות מהרי"ל שיעמוד ליד השליח, והובא בד"מ. וכן הוא



ובאכילה ושאר עיסוקים⁴⁹⁶. ויבדוק לאור הנר, וככל הדינים הנצרכים בבדיקת חמץ⁴⁹⁷, שנתבאר לעיל. ואפילו אם הוא ביטל את החמץ, מחויב גם לבדוק מיד כשנזכר⁴⁹⁸.

ב. כאמור, מי שלא בדק בזמן בדיקת חמץ יבדוק בכל זמן שיזכור ואפילו אחר הפסח, וכעת נפרט את כל השלבים של מי שנזכר לאחר זמן הבדיקה, מה דינו לענין הבדיקה, ולענין הברכה על הבדיקה, ולענין הביטול חמץ.

[א]. לא בדק בתחילת הלילה, יבדוק בכל זמן שהוא נזכר בלילה, ויברך על הבדיקה, ויבטל חמץ⁴⁹⁹.

[ב]. נזכר בבוקר, יתפלל שחרית, ואחר כך יבדוק מיד קודם שיאכל⁵⁰⁰, ויברך על הבדיקה, ויבטל חמץ⁵⁰¹.

[ג]. נזכר עד סוף שעה חמישית, יבדוק מיד ויברך על הבדיקה, ויזהר לבטל קודם שתגיע שעה שישי⁵⁰².

[ד]. הגיע שעה שישי, יבדוק ויברך על הבדיקה, ולא יבטל⁵⁰³.

[ה]. נזכר בליל יום טוב, יש אומרים שיבדוק מיד, ואף קודם עשיית הסדר, ויברך, ויש אומרים שלא יבדוק, וימתין למוצאי יום טוב, ויש אומרים שהדבר תלוי, אם ביטל חמץ לפני פסח לא יבדוק ביום טוב, ואם לא כן יבדוק, ומן הדין נראה כדעה ראשונה שצריך לבדוק [אך יזהר שלא להדליק נר במיוחד בשביל כך], ולמעשה כתבו הפוסקים ששב ואל תעשה עדיף, וידחה הבדיקה למוצאי יום טוב⁵⁰⁴.

בשבת, מפני שא"א לטלטל הנר, ועוד נפ"מ, ולא אמרין שיבדוק לפחות כפי שרואה בלא נר, משום שהבדיקה לאור הנר מתנאי הבדיקה, ולא הצריכוהו לבדוק פעמיים.

498. משום שטעם הבדיקה שמא יאכלנו, ולכן אף שביטל צריך לבדוק, ואף בברכה צריך לבדוק, ואפילו תוך הפסח, וכמש"כ המשגיב (סק"ה) ובשעה"צ סק"א בשם הא"ח, וכן בכה"ח (אות ו') בשם הא"ח.

499. פשוט שכל הלילה זמנו, הן לסוברים שכל הלילה זמנו, ומה שצריך להקדים בתחילת הלילה הוא לכתחילה משום זריזין או שמא ישכח, והן לסוברים שעיקר זמנו בתחילת הלילה, דמ"מ בדיעבד יבדוק כל הלילה, ויברך כדון ויבטל, וכן בכל הדינים הבאים, מן הסתם מיד שנזכר צריך לבדוק עם ברכה, וגם לבטל כל שלא הגיע עדיין זמן איסורו.

500. שגם בבוקר חייב לבדוק מיד, וגם קודם אכילה וכאמור בהלכה הקודמת, אך מ"מ יתפלל מקודם לכן. כמש"כ בבא"ח (פ' צו הלכה ג'), זה ג"כ כדרך שמבואר לעיל (סי' תל"א ס"ב) שיתפלל ערבית קודם הבדיקה, עיי"ש. הגם שבנידונינו הוא איחור, מ"מ אין חילוק.

501. אף שדעתו לבטל שוב אחר השריפה, מ"מ יש לבטל גם אחר הבדיקה, שהרי מבואר בגמרא דפסחים שיש לבטל דווקא אחר הבדיקה, כיון שעסקו בביעור ולא ישכח, וכ"כ הבי"ט משם הראשונים, וא"כ בודאי שגם בבוקר אחר הבדיקה מיד יבטל, ואח"כ יבטל שוב אחר השריפה קודם זמן איסור חמץ.

502. ישנם ב' זמנים: א'. עד שעה חמישית שעדיין מותר, ובוהו יבדוק ויבטל כדון. ב]. אחר שעה חמישית שחז"ל אסרו את החמץ, אבל מן התורה הוא מותר. והנה בשו"ע כאן (סו"ב) כתב דמשהגיע שעה שישי [והיינו תחילת שעה שישי, וכמש"ש] נאסר ואין בידו לבטלו, ע"כ. גם בכה"ח (אות ב') כתב שיברך "ויבטל אם עדיין לא הגיע שעה שישי", רמב"ם, גר"ז (וע"ע להלן בענין שריפת החמץ משי"כ בזה). ע"כ. אולם לעיל (סימן תל"ד אות ל"ט) הביא הכה"ח מחלוקת בזה אם מועיל ביטול תוך שש, כיון שמדאו' מועיל הביטול, וכ"כ כמה אחר, וא"כ בודאי שאין בזה הפסד, ולכן לכתחילה יזיז ויבטל קודם שעה חמישית, ובדיעבד יבטל עד שעה שישי, ובכל אופן בודק ומברך על הבדיקה כל היום.

503. שלאחר זמן איסורו כבר עבר ואינו ברשותו לבטלו, ואמרו בגמ' שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, חמץ בפסח וכו'.

504. נחלקו בזה הראשונים והאחרונים האם ביום טוב גם כן צריך לבדוק: שיטות הראשונים: א]. בתוס' בפסחים (י'): ד"ה בודק משמע שאפילו ביו"ט בודק, וכמש"כ המג"א (סק"א), ושכ"מ בסמ"ג (עשין לט.), וכן מפורש גם בתוס' רשב"א משאנץ שם, וכן מהר"ם חלאווה ורבינו דוד בונפיד, עיי"ש. וכן משמע מפשטות לשון הרי"ף והרא"ש כמש"כ השעה"צ (אות ה' במוסגר), וכן נראה משאר הראשונים שסתמו בזה. ב]. הרי"ף גיאות בספרו מאה שערים (הל' פסח) והריטב"א בפסחים (שם) ורבינו מנוח על הרמב"ם (פ"ג ה"ה) והמנהיג כתבו בהדיא שאינו בודק ביום טוב, וה"ד בשעה"צ שם, וכ"כ בספר אמרכל, ה"ד בא"ר, וציינו בשעה"צ אות ה', הרי לנו פלוגתא דקמאי בזה.

שיטות האחרונים נחלקו בזה בני שיטות, שיטה א'. דעת הבי"ט שבי"ט לא יבדוק ואפילו לא ביטל, וכ"כ שכנה"ג ועו"ש, ה"ד בכה"ח אות ז', וכן הסכים הא"ר עפ"ד ספר אמרכל הנ"ל, וכן במאמ"ר הביא דברי רבינו מנוח הנ"ל. שיטה ב'. דעת הט"ז ומג"א שאפילו ביו"ט בודק, שהרי יש חשש שמא יאכל ממנו, והרי הוא יכול לכפות עליו כלי, וכ"ד הח"י מקור"ח הגר"ז וחי"א, ה"ד בכה"ח שם. ושיטה ג' שיטת הפר"ח שחלק יצא, שאם לא יבטל יבדוק אפילו ביו"ט (אך כתב כן למ"ד, ובמשגיב הביאו בלשון אפשר), ואם כבר ביטל בודאי לא יבדוק ביו"ט רק בחוה"מ (עיי"ש בשעה"צ אות ו').

ולדינא, הנה בפשטות נראה לענ"ד מסתימת השו"ע שבודק אפילו בפסח, ומה גם שכן נראה דעת הרבה ראשונים וכמו שהבאנו לעיל [ואפשר עוד שיוכל גם לברך, ואין לומר בזה סב"ל, שהרי אף לחולקים שפטור לבדוק ביו"ט, מ"מ אם בודק יש לומר שיש מצוה, ואינו מוכרח,

ומאידך גיסא מן הראוי לקיים מצוות שריפה בחמץ שלו, ורק אחר כך לבטל, וגם יש להמתין עד שישירף הכל כראוי⁴⁸⁸.

ולכן, יש להזדרז זמן מה קודם לסוף זמן שריפת חמץ, כדי שכבר קודם לכן ישירף לפחות כזית, וגם יספיק לבטל את החמץ קודם סוף זמן איסור חמץ⁴⁸⁹.

ודע, כי סוף זמן שריפת חמץ המפורסם בלוחות השנה, הוא גם סוף זמן הביטול, ויותר נחוץ לבטל קודם הזמן הזה, מאשר להמתין אחר שישירף ויכנס חס ושלוש לזמן האיסור, ולכן כשרואה שמתקרבת השעה של סוף זמן שריפת חמץ מיד יבטל, והשריפה יכולה להיות גם אחר כך בשעה שישי⁴⁹⁰.

י"ט. הרוצה לצאת מכל חשש, יזדרז בערב פסח להשכים להתפלל, כדי שיגמור את הסעודה של החמץ קודם ארבע שעות⁴⁹¹. ואחר שאכל הוא ובני ביתו בארבע שעות, ירכז מיד את החמץ ויוציא אותו לבית השריפה, כדי שישירף מיד, ויקפיד לבטל את החמץ קודם שעה חמישית [הוא סוף זמן שריפת חמץ]⁴⁹².

ודע, שאסור לעשות מלאכה ולא ללמוד וכדומה, משהגיע זמן שריפת חמץ⁴⁹³.

סימן תל"ה מי שלא בדק בליל ארבעה עשר

א. מי שלא בדק בליל ארבעה עשר, שהוא זמן בדיקת חמץ לכתחילה, יבדוק לאחר מכן בכל זמן שיזכור, ואפילו לאחר הפסח⁴⁹⁴, וכמו שיבואר. ומיד כשנזכר מחויב לבדוק⁴⁹⁵, ואל ישתהה במלאכה

ששורפין כל שש, ועיין בב"ח מש"כ בזה, וכבר העיר ע"ז היעב"ץ בתשו' ח"ב סי' ע"ח ע"ט, עיין שם ובסידורו. וע"ע גם במקור חיים סי' תל"א מש"כ בזה לתלות במח' דר"י ורבנן, ומ"מ מן הראוי לקיים דברי הרמ"א, וממילא יש להזהר עוד לפי"ז להמתין עד שישירף החמץ היטב, ומכאן נבא לסדר הדברים כדלהלן.

489. כן העיר המג"א (סק"ח) עפ"יו, וה"ד בכה"ח אות מ' וש"א, ועיין בפר"ח ובשו"ת הלק"ט ח"ב סי' קצ"ה, ויש להזהר.

490. שיותר יש להזהר שהביטול יהיה קודם תחילת שעה שישי (שלאחר מכן א"א לבטל וכנ"ל), מפני שעיקר הדבר המתיר מן התורה הוא הביטול, כמש"כ בגמ' ובראשונים, ועדיף מאשר ה"ענין" לקיים מצות שריפה בחמץ שלו [שהוא עצמו שנוי במחלוקת כנ"ל בהערה שלפני הקודמת], ולכן מה שיש מתמהמהים בשריפה ורק אחר כך פותחים המחזור לומר נוסח הביטול אינו ראוי, אלא ישים לב שאם קרוב לזמן האיסור מיד יבטל.

וסימן לדבר שסוף זמן שריפת חמץ המופיע בלוחות הוא סוף זמן הביטול, ויש לדקדק לבטל קודם אותו זמן (ובספר הלכות חג בחג עמוד כ"ג ועמוד ק"ל עורר על הטעות שמפרסמים בלוחות סוף זמן שריפת חמץ, ולא מדגישים שזהו סוף ביטול חמץ, ומשתהים מלבטל עד זמן איסורו).

491. כן כתב המהר"ל, ה"ד במשגיב לעיל (סימן תכ"ט סק"ג), עיין שם. (וכ"ה בכה"ח שם אות מ"ב, ועיין מה שציינ' שם). והנה להלן (רי"ס תמ"ד) כתב כן המשגיב (סק"ד) לגבי ערב פסח שחל בשבת, עיי"ש. ואכן שם הזהירות בזה נצרכת ביותר, שהרי התפילה ארוכה ויש מוסף וקריאת התורה, וגם בסעודה רגילים להאריך יותר, ולכן יש להקדים יותר, וצ"ל שיש ב' השכמות, בשבת הוא מאז שאירא היום, כדי שיתפללו בנץ החמה (וכ"ה בדברי הגר"ח זוננפלד שמשכימים משיאיר היום), וביום חול אפשר להתפלל גם אח"כ, אך מ"מ יקדים משאר ימים כדי שיספיק לסיים אכילתו הוא ובני ביתו ברווח ולא יבואו לתקלה, והעיקר שלא יתאחר.

492. כיעויין בב"ח בשם הגהות הסמ"ק שכתב כן שהמנהג הנכון וכו', וה"ד בכה"ח כאן אות מ', ולהלן בסי' תמ"ה (וע"ע בהלכה הקודמת).

493. מג"א הובא בכה"ח (סימן תמ"ה ס"ח), עיי"ש. וכל הדינים שנזכרו לעיל בסימן תל"א קודם בדיקת חמץ שייכים גם כאן.

494. כפסחים (י'): וחכמים אומרים לא בדק אור לארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר, לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד, ופירשו התוס' (ד"ה ואם) דהיינו שיבדוק גם לאחר הפסח כדי שלא יתערב החמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו, וכן פירשו הרי"ף (ד: והרמב"ם (פ"ג מחו"מ ה"ה), וכן הסכימו הר"ן והמ"מ, ודלא כרש"י שמפרש שרק עד ליל פסח צריך לבדוק, אבל לאחר מכן לא [והר"ן פירש בדבריו שחשש לשמא יאכלנו, והוא בכרת, ולכן עדיף שלא לבדוק, אולם שאר ראשונים כתבו שאין לחוש, מפני שאמרו בגמרא שהוא עצמו מחזור עליו לשורפו ומיכל קאכיל מיניה, ולגבי בדיקה לאחר הפסח, זה ודאי ל"ק על רש"י שהרי אינו אלא קנסא דרבנן, ולא חששו כולי האי, כענין גזירה לגזירה], וכן פסקו הטושי"ע (סימן תל"ה).

495. שהרי בכל רגע ורגע מוטל עליו החיוב, ומאחר וחזינן לעיל שיש לבדוק הזמן אור לארבעה עשר, ופירשו הראשונים לבדוק מיד, ולא דווקא משום זריזים, אלא שזהו מצותו, וא"כ בכל רגע החיוב רמא עליה, וזאת ועוד שהרי הבדיקה שלא יכשל, וא"כ בכל רגע צריך לבדוק, וגם לפני פסח שעדיין לא נאסר החמץ צריך להזדרז תיכף, וכמש"כ המשגיב (סק"ב) שמא ישכח עוד הפעם, וע"ע להלן ש"א שבמועד או לאחר המועד יבדוק בלילה, אולם הפו' נקטו שיש לבדוק אפילו ביום מתי שיזכור.

496. שכל העיסוקים האסורים בהגיע זמן בדיקת חמץ לעיל (סימן תל"א ס"ב) שייכים גם כאן, וכן כתב המשגיב (שם סק"ה), והוא מטעם האמור בהערה הקודמת.

497. בדיקה לאור הנר הוא מתנאי הבדיקה, וראה לעיל סי' תל"א תל"ג שנתבאר הפרטים, וה"ה כאן, ולכן יבואר להלן בדברינו שאין בודקין

ע"ז הרא"ש שמה שכתב בתשובת רש"י בתחילת שעה שישי, רצונו לומר סוף שעה חמישית, קודם שיתחיל איסורו, ע"כ. וכ"כ הטור ושו"ע (סימן תל"ד) שביטול היום יהיה סוף שעה חמישית קודם שתגיע שעה שישי, שמשתיגע שעה שישי נאסר ואין בידו לבטלו, ע"כ. וכן הוא ברמב"ם (פ"ג מחו"מ ה"ז) קודם שש שעות צריך לבטל כל חמץ, אבל אם בדק מתחילת שעה שישי ולמעלה אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנאה, ע"כ. ומקור הדברים הוא בודאי ממה שאמרו בגמ' בפסחים (ז.) וניבטליה בשית, כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמי, ולא ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטל, ע"כ. (והוא המשך הגמרא שציינ' המ"מ, ולכן לא הוצרך להמשיך). ובסמ"ג (עשין ל"ט) גם כן כתב שלאחר שהתחיל שעה שישי שוב אינו יכול לבטל, והוסיף עוד ואין ביטולו מועיל כלום, וע"ע שם. וכ"כ המג"א כאן, וכן הובא במשגיב להלן בסימן תמ"ה סק"ז, וע"ע שם בסק"ו.

ויש לדון אם בדיעבד לא יבטל בסוף שעה חמישית, האם יש ענין לבטל בשעה שישי, שהרי מן התורה עדיין מותר, ורק חכמים אסרוהו, ובשכנה"ג (סימן תל"א בהגה"ט אות ב') כתב שנשאלה שאלה זו בונציה, האם אחר שחכמים אסרוהו בהנאה שוב אינו מועיל הביטול, וילקה מן התורה, וכפי הנראה מפשט דברי הרמב"ם, או שמכל מקום יועיל שלא יעבור איסור תורה, ויש שנטו לומר דודאי ילקה, וקצת אמרו ומכללם מהר"ש אבוהב ז"ל שאם ביטל בשעה שישי אינו עובר בכל יראה ובל ימצא אפילו בתוך הפסח, ע"כ, ותמה עליהם הכנה"ג שהרי ברמב"ם מפורש שאי אפשר לבטל, ולא מועיל אח"כ, שאם לא כן למה לא אמר שבדיעבד עכ"פ יועיל וכו', ויותר מפורש בסמ"ג הנ"ל שכיון שאסרוהו בהנאה לא מועיל לבטל, ואם ביטלו אינו מועיל כלום, וע"ע שם באריכות, וכתב לבאר שכיון שמדברנן אסור בהנאה, כבר הפקירוהו רבנן מדין הפקר בית דין, ושוב א"א לבטל, ע"כ. וכ"כ סברא זו מהר"ח אבולעפיה במקראי קודש (דף קנא. כעין מש"כ בגיטין נה:), ודברי כנה"ג הובאו גם בפר"ח [ועיין בברכי יוסף (סו"ס תל"ד) שכתב דמה שביטל בשעה שישי א"צ לפנים, דיל קרי בי רב דלא עשה כלום, אמנם ציין לאח' והביא גם דברי הבית דוד דלהלן], וע"ע גם בחי' רע"א וש"א בפסחים שם.

ומאידך כמה אחרונים כתבו שמועיל הביטול בשעה שישי כדי להציל מאיסור דאורייתא, וכמבואר בחמד משה (אות ו'), אך כתב דמ"מ החמץ אסור בהנאה אחר הפסח, כמו כל חמץ, שאף בשוגג ואנוס ובדק וביטל כדינו אסור, וכ"כ בתשו' בית דוד (סי' קנ"ו) שמועיל שלא יעבור איסור תורה, וכ"כ הנהר שלום (אות ג') דאפשר שיועיל הביטול מדאורייתא, והובאו דבריהם בכה"ח (אות ל"ט), וע"ע גם בשו"מ קמא ח"ב סי' מ', וכאמור בכנה"ג הנ"ל שגם כמה אחר' צידדו כן.

ולכן, בדיעבד אם לא ביטל קודם שעה שישי יבטל בשעה שישי, ואם לא יועיל לא זיק.

ומה שכתבנו שיש להזהר בזה מאד, הוא מפני שהטעות מצויה, ואמנם השו"ע עצמו כתב "וטוב" לבטל וכו', אולם זה מפני שסומך בעיקר על הביטול בלילה, אולם כיום הרי נכוננו ביתר שאת החששות שהזכיר הרא"ש (שם) מכמה אנפי, והמבטלים בלילה מבטלים את מה דלא חזיתיה, ולכן יש להזהר לבטל גם ביום, עוד יש לומר שאינו חיוב אלא לכתחילה, מאחר וכבר אכל וביער את כל החמץ, אלא שאעפ"כ טוב לבטל, וכמש"כ גם בשו"ע סי' תמ"ד ס"ו, ומ"מ צריך לעשותו כדון, כיון שביטול זה הוא מחשש שמא נשאר חמץ שלא נתבטל מאתמול.

488. במהר"ו (סימן קצ"ג) כתב שיבטל רק אחר השריפה, מפני שאם יבטל קודם אז אינו מקיים מצות שריפה בחמץ שלו, דכבר ביטל הכל, ע"כ. וה"ד בד"מ (אות ג'), וכתב שהמנהג כדבריו, וכ"פ בהגה (סימן תל"ד ס"ב), וכן נמשכו האחר' המפרשים אחר זה.

אולם באמת אין זה מוסכם, כי פשטות הגמ' דפסחים ששורפים כל שש, משמע שאין לחוש למה שביטל לפני כן (שהרי בשש אי אפשר לבטל), ואמנם אי מהא לק"מ, כי בזמן הגמרא לא היו מבטלים ביום, אלא בלילה אחר הבדיקה כמש"כ בדף ו', ורק תקנת הגאונים לחזור ולבטל ביום, אך יקשה כן גם מכל הפו' ראשונים ואחרונים שהעתיקו האי דינא

[ו]. ביום חג הפסח, מן הדין נראה כנזכר באות הקודמת, אמנם בזה יש עוד סברא לדחות את הבדיקה למוצאי החג⁵⁰⁵, ויברך⁵⁰⁶.

[ז]. במוצאי יום טוב יבדוק ויברך. וכן בשאר ימי חול המועד ביום או בלילה, מיד כשנזכר יברך ויבדוק⁵⁰⁷.

[ח]. בשבת אין לבדוק, אלא ימתין למוצאי שבת⁵⁰⁸.

[ט]. יום טוב אחרון של פסח, הרי זה תלוי בכל האמור באות ה' האם יש לבדוק ביום טוב⁵⁰⁹, ובכל אופן לא יברך על הבדיקה⁵¹⁰.

[י]. יום טוב שני, יבדוק מיד כשנזכר בלא ברכה⁵¹¹.

[יא]. אחר הפסח יבדוק מיד כשנזכר, בלילה במוצאי החג, או ביום, וכן הלאה⁵¹², אך לא יברך⁵¹³.

ודע, שבמקום שמכרו את החמץ לגוי, אף שצריך בדיקה, מכל מקום אין לברך⁵¹⁴.

ג'. ודע, שדינים אלה הם גם במי שבדק את הבית אך לא בדק את כולו כדין בליל י"ד, שיש לו חיוב לבדוק את כולו גם אחר כך⁵¹⁵, לכן יש להזהר לבדוק בליל י"ד כדין.

ודע עוד, שגם מי שניקה ביתו כראוי, מכל מקום צריך לבדוק אף במועד או אחריו, כדי לקיים תקנת חכמים, לבדוק לאור הנר בחורים וסדקים⁵¹⁶.

ד'. המוצא חמץ, וכבר בדק וביטל את החמץ, אינו מברך, אלא יבערנו מיד כשאפשר לו, בלא ברכה⁵¹⁷. ואם נתחמץ בפסח, יש אומרים שיברך "על ביעור חמץ", ויש חולקים⁵¹⁸. ואם הוא ביטל לפני שנתחמץ [כמו שנוהגים כאשר לשים מצות אחר זמן האיסור], לכל הדעות אין צריך לברך⁵¹⁹. ואם הוא דבר שאינו חמץ גמור, כגון שנמצא חטה בתבשיל וכיוצא בו, לכל הדעות אינו מברך⁵²⁰. וראה עוד להלן בסימן תמ"ו דין המוצא חמץ בפסח.

ה'. מי שלא בדק חמץ קודם זמן איסור חמץ, ומת, כגון שהיה חולה נוטה למות, ומפני זה לא בדק חמץ, ואחר כך מת, ישנם שני אופנים:

[א]. אם הוא מת קודם זמן האיסור, הרי זכו היורשים בחמץ, שחצרו קונה להם, והרי הוא שלהם, וחיבים לבדוק ולבער⁵²¹.

[ב]. אם הוא מת לאחר זמן האיסור, נחלקו הפוסקים האם הם זוכים בחמץ בעל כרחם, או שמפני שהוא איסור אינם זוכים בזה, וממילא אינם צריכים לבדוק ולבער, ולהלכה יש להחמיר, אף על פי שלא כווננו לזכות בחמץ⁵²², ולכל הדעות חיבים להזהר בזה אם הם משתמשים שם מפני חשש מכשול⁵²³.

ובכל אופן, החמץ נאסר בהנאה, כדין חמץ שעבר עליו הפסח⁵²⁴.

ו'. חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, ופרטי הדינים מבוארים להלן סימן תמ"ח.

שלתלמודא דילן אין לחלק בזה (וה"ד בב"י ר"ס תל"ו), וכן מצאנו חילוק כזה בטור (שם) בשם בעל המנהיג לגבי ברכה על ביטול חמץ, הגם שלמעשה גם שם אינו נפ"מ להלכה], ולכאורה יש מקום לצרף בזה להקל לפי מה שהבאנו לעיל בסי' תל"א שבאופן שניקה לגמרי יש צד שכבר נפטר, הגם דלא קיי"ל כן, אך זה לא יועיל אם לא בדק בכלל, או במקומות שלא היה בדיקה לפחות במישוש היד וכדומה.

517. עיין במג"א שנסתפק בזה, ובסי' תמ"ו נראה דעתו שיברך, וכ"כ הרבה אחר, ומאידך יש חולקים, וכמובא במשנ"ב ובכה"ח סוה"ס (וע"ע בסימן תמ"ו במשנ"ב סק"ב וכה"ח שם אות ד', ואין מדבריהם שם שום ראיה למעשה), וספק ברכות להקל, טעם הפוטרים מפני שברכה שבידך בזמן בדיקת חמץ בליל י"ד קאי על כל מה שימצא אף בתוך הפסח [ואף שלא היה בדעתו כלל, מ"מ כל הזמן בעמוד והזהר קאי].

518. במשנ"ב כתב שבזה "בודא" מברך בשעת הביעור, שהרי הוא לא היה בכלל הביטול, אולם בכה"ח בסוה"ס הביא י"א שאפילו נתחמץ בתוך הפסח אינו מברך.

519. כן נראה דבכה"ג הרי ביטל מתחילה ואינו שלו, ומצד הביעור הרי אינו אלא כדי שלא יאכלנו (וע"י כה"ח אות ד'), ולכן בסימן ת"ס מבואר שדי לבטל, והאח"כ כתבו לשרוף את הפירות ולבערם, אבל ברכה על ביעורים א"צ.

520. פשוט שאינו איסור ודאי.

521. דין זה ברור ומוסכם (ואינו שייך למחלוקת שנביא בהערה הבאה), כיון שכאן הוא מת קודם זמן האיסור, וממילא הרי הם יורשים את הכל והחמץ בכלל, שהרי קודם זמן האיסור הרי זה היתר, ואף אם יאמרו שאינם רוצים לזכות בזה אינם רשאים, ככל דין ירושה שאדם זוכה בה בעל כורחו, וכמו שמצאנו להגרע"א בח"י לחו"מ (סימן רפ"א) בשם כמה ראשונים, וכ"כ בחת"ס (אבה"ע"ו ח"ב סי' קנ"ח) ועוד, דלא כהחוו"י סי' נ'. ולכן לכ"ע חיבים לבדוק ולבער.

522. הנה נחלקו בזה האחרונים, שהח"י ופמ"ג כאן כתבו להקל, משום שאין אדם מוריש איסורא לבריה, ולכן אינם זוכים בזה וא"צ לבער, וכן מבואר בנוב"ק (סימן כ'), והובא במחבר"ר ושע"ת סי' תמ"ח, וכן בכה"ח כאן (אות ה'), אולם הרבה אחרונים כתבו שגם איסורא אדם מוריש לבנו, וכדמוכח בקידושין (ז), ואינו יכול לומר שאינו רוצה לזכות בזה, כי הוא בא מאליו בעל כורחו, (וכ"ה בש"ך י"ד סי' קמ"ו סק"ה שמומר שמת בנו יורש את הע"ז שלו), עיין בזה בא"ר וגר"ז והובא במשנ"ב (סק"ג), עיין שם. וכן עמדו בזה האחר' להקשות על הנו"ב הנ"ל, וכמו שהביא בהלכות חג בחג ע' קט"ו, ורוה"פ אוסרים, ולכן כתבנו שיש להחמיר. וע"ע בכה"ח (אות ד') שהביא מהח"י שכתב שטוב לבער, שהרי בלאו הכי הוא אסור בהנאה, וא"כ למה לו לקיימו, וזה מלבד האמור בהערה הבאה, ולכן לדינא יש להחמיר, ואצ"ל אם כיוונו לזכות שעוברים באיסור.

523. משנ"ב שם, ועיין להלן סי' תמ"ד דין מחיצה בפני החמץ וכו', ודון לנידו"ד.

524. שהרי ממה נפשך הוא היה ברשות של יהודי קודם שנאסר, או של המת או של יורשיו (ומש"כ בהלכות חג בחג הנ"ל להקשות על המשנ"ב, לא הבנת, דשפיר קאמר המשנ"ב, ולכו"ע אסור בהנאה).

509. עיין לעיל שהפ"ו כתבו דשוא"ת עדיף.

510. כן נראה ברור, שאפילו לפוסקים הסוברים שאפשר לבדוק ביו"ט, וכנ"ל באות ה', ואף בברכה, מ"מ ביו"ט האחרון של פסח בודאי שלא יברך שהרי הבדיקה היא לצורך הביעור, וכמשנ"ת לעיל (ר"ס תל"ב) שמברכים על "ביעור" חמץ, עיי"ש. ואע"פ שאין צריך בפועל למצוא חמץ, וכמשנ"ת שם (בסופו בענין הנחת פתיתי חמץ), מ"מ הרי צריך אפשרות של ביעור, כלומר שיהיה מצב שאם אכן ימצא חמץ יבערנו, כי הוא התכלית, וממילא בנידו"ד שלעולם לא יבא לידי ביעור א"צ לברך (שכל שלא שייך ביעור אין ברכה בבדיקה, וכדלהלן גבי מכירת חמץ לגוי), וכבר יעבור הפסח, ונמצא שבפסח עצמו אינו מבער, רק במוצאי פסח, והרי על בדיקה שלאחר הפסח אין מברכים, וא"כ ה"ה בזה נמי, ודו"ק, וכ"ש לדברי המגן האלף (סק"ב) שאף ביו"ט ראשון לא מברך מה"ט שאינו יכול לבערנו, וס"ל שיברך בזמן הביעור, וכאן לא שייך, ולכן אין לברך כלל.

511. שאף לסוברים שלא לבדוק ביו"ט, י"ל שבי"ט שני יברך לפמש"כ המשנ"ב להלן סי' תמ"ו סק"ח, ודו"ק. ויזרקנו לבית הכסא וכדו'.

512. ככל הנ"ל, בין ביום בין בלילה.

513. שו"ע. וטעם הדבר עיין במג"א בשם המ"מ וכס"מ שהרי מותר להשהותו, ואינו בודק אלא כדי להבדילו (וה"ד במשנ"ב סק"ה), ובכה"ח (אות י"א) הביא בשם רבינו מנוח טעמים אחרים.

514. פשוט שהרי החמץ של גוי, ואינו עשוי לבער, אלא לעשות מחיצה בפניו, וכל שאינו עשוי לבער אין לברך (וכיוצ"ב בדברי גאונים דין קכ"ח בשם סמא דחיי), וכמו שנתבאר לעיל כיוצ"ב. [ומ"מ חייב לבדוק שלא יכשל בו].

515. נשאלתי בזה במי שבדק כל ביתו, חוץ ממקום אחד, וחשב שבאופן זה א"צ לבדוק לאחר זמנו, והוא טעות, כי בודאי שכל חלק וחלק יש לבדוקו כדין, ואם לא עשה כן, אפילו בחור אחד או סדק אחד שיש חשש שיש בו חמץ חייב לבדוקו, והרי כל עיקר הבדיקה בזמנינו הוא רק על חלק אחד מסוים ולא על כל הבית, שאת זה מנגיק ובודקים כבר זמן רב לפני"כ וכמשנ"ת בסי' תל"ג, וחלק זה אם לא בדקו כדין קודם לכן יבדקנו אחר כך [ואפילו בתוך הפסח, וככל הדינים הנ"ל], וגדולה מזו מבואר במשנ"ב להלן (סימן תנ"א סק"ו) בשם האחרונים גבי קדירות של חמץ שצריך לשפשפן היטב כדי שלא יהיה חמץ ניכר בהם, אם לא עשה כן קודם הפסח יעשה כן בפסח, ואפילו אחר הפסח, עיין שם [אך שם לא יברך, שלא תקנו ברכה אלא על בית, כמשנ"ת בסי' תל"ג, ודו"ק]. ובכלל זה נראה, שגם אם בדק, אבל לא בדק לאור הנר, אם יש חשש שמא יש חמץ לא יצא י"ח וצריך לבדוק שנית, אא"כ ניקו שם במישוש היד וכדו', באופן שמעיקר הדין יצאו י"ח. - ולענין ברכה יל"ע, דאמנם עושה הפסק גדול, וע"י לעיל סי' תל"ב, אולם הרי הברכה שייכת גם למה שימצא בתוך פסח בהלכה הבאה, ובהערה שאחרי הבאה, ויל"ב.

516. הנה לעיל סימן תל"א-תל"ג כתבנו לבאר שגם מי שבדק כל ביתו לגמרי ויודע שהוא נקי ואין בו חמץ, ה"ז חייב בדיקה בליל י"ד כתקנת חז"ל, וממילא נראה שכל הדינים שנתבארו לעיל שצריך לבדוק אפילו בתוך המועד הם שייכים גם בזה, ואף לאחר המועד צריך לבדוק, ועיין כה"ח (סוף אות ח') שמבואר כן בפשיטות שאפילו בידוע שביתו נקי ואין לו ספק, ואינו בודק אלא לקיים דברי חז"ל, נמי שייכים בו דינים אלה (ורק לגבי בדיקה בלילה במקום היום כתב לחלק כן, הגם שאף זה אינו מוכרח כמו שכתבנו לעיל מדברי שאר פו').

ואמנם מצאנו בכמה פרטים שחילקו הפוסקים בין אם יודע שיש לו חמץ בביתו או לא [כגון מש"כ הר"ן (ב): בשם הירושלמי גבי המפרש והיוצא בשיירא, אמנם למעשה דחה סברא זו מפני

די"ל שבי"ט הוא מופקע מן הבדיקה, ובפרט שאינו יכול לבער, רק לכפות כלי, וכל הבדיקה הרי הוא צורך הביעור. ואמנם אינו דומה להאמור להלן באות ט' בהערה גבי יו"ט האחרון, ששם לא יוכל לבער כדין ביעור דחמץ גם אחרי יו"ט, משא"כ כאן שיכול לבער בחוה"מ, אך מצאתי שבמגן האלף (סק"ב) כתב שאף בנידו"ד אינו נחשב שעשוי לבער, כיון שאינו באותו זמן, ושונה מזמן בדיקת חמץ שבליל י"ד, עיי"ש. אך כתב שיש לברך בחול המועד בשעה שמברך]. אבל המשנ"ב (סק"ג) לא הכריע, ונטה לדברי הפר"ח שהכריע בזה לחלק בין ביטל או לא, והכה"ח (סוף אות ז') כתב משם הגר"ח פלאגי (ברו"ח אות א') דשב ואל תעשה עדיף.

ודע, שאף למ"ד שאפשר לבדוק ביו"ט, מ"מ אסור לבער ביו"ט אם הוא מוצא חמץ (וכדלהלן סימן תמ"ו ס"א). אלא רק כפה עליו כלי, ואסור גם לטלטלו משום מוקצה (שהרי אינו לצורך, ועוד שיש חשש שמא יאכלנו, שהרי לא שייך כאן הטעם שהוא מחזר עליו לשרפו ומיכל קאכיל מיניה, וע"ע ברמ"א ובדברי האחר' שם), וגם אסור להדליק הנר בשביל הבדיקה, וכמש"כ בשעה"צ אות ט'.

505. כבנידון זה מלבד האמור בהערה הקודמת שדעת כמה פו' שלא לבדוק ביו"ט, עוד נוסף דעת איהו גאונים האומרים שהבודק בתוך המועד או אחר המועד אינו בודק אלא בלילה, וה"ד בברכ"י בשם האחר, ושדברי טעם הם. וכ"כ החמ"מ והגר"ז, ה"ד בכה"ח (אות ח'), והכה"ח לחלק יצא בין אם יש ספק שימצא חמץ, אז יש לבדוק מיד, אבל אם ביתו נקי, ואינו בודק אלא לקיים מצות חכמים, אינו בודק אלא בלילה, ע"כ. [וע"י לעיל סי' תל"א-תל"ג בגדר הבדיקה, אם הוא רק כדי לקיים תקנת חז"ל, או שצריך מציאות וחשש כל שהוא שיש חמץ ואל"כ אין לבדוק, עיי"ש]. והנה מן הדין נראה מכל הפו' שיש לבדוק ביום כמו בלילה מיד שנזכר, ולא חיישינו, וגם הכה"ח שהוסיף דברים בזה אינם בהכרח כלל לפענ"ד, שהרי הדין ברור בכל הפו', ומ"מ כיון שבלא"ה נתבאר דשוא"ת עדיף בלילה, לכן כתבנו שיש עוד סברא בנידון זה שימתין ללילה [אבל בשאר ימים של חול המועד אין להקל בזה, ויבדוק ביום שנזכר, ולא שייך בזה סב"ל כשהוא נגד משמעות כל הפו']. ועיין עוד בהערה שבסוף ההלכה הבאה מה שכתבנו עוד בחילוק זה שבין אם יודע שביתו נקי או לא.

506. שכל שבודק צריך לברך, ואמנם יל"ע דאנן דחיישינו לספק ברכות טובא, א"כ לכאו' כל שהוא בתוך המועד אין לו לברך, שהרי לשיטת רש"י (שהבאנו לעיל ברה"ס בהערה) אין לבדוק אלא עד הפסח, ולדבריו כיון שאין תקנת חז"ל לא שייך לברך, אך כיון שכל הפו' חלקו עליו לא חששו לסב"ל.

507. מבואר בפו', ועיין בהערה שלפני הקודמת, שנתבאר דקיי"ל שיש לבדוק במועד או אחר המועד מיד שנזכר.

508. הנה מלבד הדעות שהבאנו לעיל אם יש לבדוק ביו"ט, או שיש לדחות לחול המועד, וא"כ ה"ה בשבת שהרי כפיית כלי אינה מציילה לגמרי כמו ביעור, עוד בה בשבת שכולי עלמא יסכימו שאינו בודק, שהרי צריך לטלטל נר, ואסור בשבת, וכ"כ הגר"ז (ס"ג) שלא לבדוק בשבת (למרות שלשיטתו ביו"ט צריך לבדוק), שהנר הוא דבר המעכב בבדיקה, וכנ"ל בהלכה א', וכבר מבואר טעם דין זה בב"י להלן (סימן תמ"ד) גבי ערב פסח שחל בשבת, עיין שם ובדברינו שם, ודו"ק.

אמנם יל"ע באכסדרה שאורה רב, שא"צ נר (כנ"ל סי' תל"ג ס"א), א"כ י"ל שאף בשבת צריך לבדוק [ודוחק לומר שמפני ששאר בני אדם אינם יכולים לבדוק מאחר וצריכים נר, שוב הופקעה הבדיקה מאותו זמן, וכעין מה שמצאנו בשורש התקנה שתקנו לבדוק בליל י"ד מפני שבני אדם מצויים ואור הנר יפה לבדיקה, וז"א מחזור, ששם הוא תחילת התקנה ותקנו דבר השווה, אבל כאן הוא דבר התלוי במציאות שכל שיש חשש צריך לבדוק, ולא הופקע הזמן]. ומיהו כבר כתבנו דאף ביו"ט שוא"ת עדיף.



הרה"ג חיים שלום הלוי סגל שליט"א מור"צ בבית ההוראה דהגרי"מ שטרן שליט"א ומח"ס בירורי חיים

לקט הלכות פסח

שואלן בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום (שו"ע ריש סימן תכ"ט)¹.

א מנהג טוב² לקרות בניסן בכל יום הנשיא שלו [מפני שהמשכן הוקם ב"ח ניסן, וי"ב נשיאים הקריבו אז קרבנות לחנוכה המזבח, נשיא אחד

1. א] הנה מקור הדבר בכמה מקומות ב"ש" (פסחים ו, א - בכורות נח, א - ע"ז ה, ב - סנהדרין יב, ב), אלא שבגמ' פסחים ה"ל הגירסא 'שואלן דורשין', ואילו בשאר מקומות ה"ל הגירסא 'שואלן' לחודא.

ובביאור הענין, מצינו בר"ן (פסחים ב, ב ד"ה העושה - מגילה ב, ב ד"ה פורים) שכתב, דמה שאמר 'שואלן' לחודא, קאתי למימר דבזה הזמן אם באו שני תלמידים ואחד שואל בהלכות פסח, אזי נוקקין לשואל בהלכות פסח קודם, והוא בכלל שואל כענין, אבל אין כלל חיובא ללמוד לי יום קודם הפסח, ורק בפסח עצמו איכא חיובא ללמוד. וזה מה ששנינו (סוף מגילה) משה רבינו ע"ה תיקן להם ישראל שיהיו דורשין הלכות פסח בפסח, לפיכך דייק כאן השו"ע בלשון 'שואלן' לבד, וכ"כ הרשב"א (שם ל, א ד"ה ובהא מיתרצא).

ב] אולם רוב הראשונים פליגי עליהו, וס"ל דאיכא חיובא ללמוד ולדרוש בהלכות הפסח לי יום קודם, ה"ה רש"י בכמה מקומות, ותוס' (מגילה ד, א ד"ה מאי איריא), והרוקח (סימן רמ"ד), והעיסור (ח"ב דף קכ, א), והאור זרוע (ח"א סימן מ"א), וכבר האריך בזה בביאור הלכה (ריש סימן תכ"ט).

ג] והנה בשע"צ (שם סק"ה) הביא מדברי האחרונים, שדנו למה מקילין העולם בלימוד הלכות החג בחג עצמו, משום דסומכין על קריאת התורה בעניניו של יום, היינו בקריה"ת בחול המועד. אלא דלא ניחא ליה לשע"צ בהאי ישוב, כיון דמהלשון 'הלכות פסח בפסח', והלכות עצרת בעצרת, משמע דהלכות ממש קאמרו - מה שאסור ומה שמוותר, וכן מוכח להדיא מלשון הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ח) שכתב בזה"ל, ומשה רבינו תיקן להן לישראל שיהיו קוראין בכל מועד עניניו של יום, ושואלן דורשין בעניניו של יום בכל מועד ומועד עיי"ש, הרי לן דתרי ענינים איכא, א] קרה"ת. ב] לימוד הלכותיה, וזהו שואלן דורשין בעניניו של יום, ע"כ.

ד] ברם מצינו בשו"ע הרב (שם ס"ד) שכתב ליישב מנהג העולם שאין לומדים הלכות החג בחג גופא, ח"ל ועכשיו אין נוהגין לדרוש הלכות בחג עצמו, לפי שהכל כתוב בספר, אלא דורשין באגדה מעניניו של יום וכו', ע"כ. והיינו כיון דכהיום איכא ספרים לפנינו, אזי באם ירצה האדם לראות את המעשה אשר יעשו, אזי על אתר יפתח את הספר אשר לפניו.

ובספר קריינא דאגרתא לבעל הקהלות יעקב ז"ל (ח"א אגרת ט) כתב, עפ"י דרך רעיון הנ"ל דהכל כתוב בספר, ע"ד מה שאין אנו חוזרין ומשננים דברי תלמוד תורתנו הק', כיון דבימינו הם לא היה ספרים, אזי חיובא איכא לחזור טפי, משא"כ כהיום דאיכא ספרים, כל מעשיך בספר נכתבים, והרואה יראה את אשר לפניו. ח"ל, כי באמת סדר הלימוד השתנה בדורינו הרבה מכפי שהיה בימי חז"ל, כי בימי חז"ל היו לומדים בע"פ, והגמרא לא היה כתוב, והעיקר של תלמיד חכם היה בקיאותו בשמועות ברייתות ומשמעותות, והיו צריכים לחזור כל דבר מאה פעמים ואחד שיקבע בזכרונו עולמית, ובזמנינו, מאחר שהותרה לכתוב הגמרא, ויש לנו ראשונים ואחרונים המורים לנו ומאירים לנו דברי הש"ס, נתמעט ענין החזרה, ונתרבה ענין העיון. אבל אמת הוא, שמ"מ צריך כל דבר חזרה כמה וכמה פעמים, שאלי"כ אינו מבין עצם הענין, אעפ"י שנדמה לו שמבין. עכ"ל.

ה] וראיתי בקובץ נר ציון - לחודש ניסן הו"ל ע"י ק"ק בנין ציון בנשיאות הגאון רבי נתן בן סניור שליט"א (עמ' כ"ז הערה א') שהביא מהגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל שאמר, דעיקר התקנה בזמן שהיה בית המקדש קיים, שיש כמה דינים בקרבן פסח וכדומה, אבל מ"מ גם בזמן הזה נוהגים. ע"כ.

ו] ובהא דהבאנו מדעת הר"ן והרשב"א דשואלן, היינו דאם באו שני תלמידים ואחד שואל בהלכות פסח, אזי נוקקין לשואל בהלכות פסח קודם, והוא בכלל שואל כענין עיי"ש, הנה בשו"ת האלף לך שלמה (ח"א סימן שפ"ד) נסתפק בשני בני אדם הבאים לשאול את הרב בפורים, אחד בא בשאלה בהלכות יום הפורים, והשני בהלכות הפסח, למי נוקקין תחילה, דתרווייהו חשיב חובת היום. ולאורה, י"ל דנוקקין לשואל בהלכות הפסח, שהוא מן התורה, ופורים רק מדרבנן, ודומה לתדיר ומקודש, דדאורייתא יש לחשוב מקודש נגד דרבנן. אולם אפשר דפורים נחשב חובת היום, שהחיוב מצד עצמו, או אפשר דמתיר להשיב לאיזה שירצה, וצ"ע. ע"כ. וע"ע מה שכתבנו בספר בירורי חיים ח"א (עמ' ק"נ אות י"א - ובמהד"ת במילואים עמ' תקמ"ב), ובלקט הלכות - פורים, בזה.

2. ומ"מ אינו חיוב, כמ"ש בשל"ה הק' (ריש מסכת פסחים) בזה"ל, מנהג טוב לקרות בכל יום ויום פרשת הנשיא של זה היום וכו', ובקריאת הפרשה הוא מעורר קדושת היום, וכאשר נהגו הספרדים לומר בכל זמן וזמן מזמורים מענינים של יום, עכ"ל. וכ"ה באחרונים - אליה רבה (סימן תכ"ט סק"ו), וחק יעקב (שם סק"י), ושו"ע הרב (שם ס"ט), ומשנה ברורה (שם ס"ח).

3. א] ע"ד המנהג שקורים בתורה בציבור בלא ברכה, כגון קריאת משנה תורה בליל הו"ר, או קריאת פרשת הנשיאים בימי ניסן, ועיי"ן בספר באר שבע (סוטה לג, א) שכתב, דאע"ג דלא חייבתו התורה לקרות בבית הכנסת, מ"מ אם הוא רוצה מעצמו לקרות בבה"כ או חייבתו התורה לברך לפניו, כדכתיב (דברים לב, ג) כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו, כמו גבי בהמ"ז שחייבתו התורה לברך אחר המזון אם הוא רוצה לאכול, אבל הוא אינו חייב לאכול כדי לברך ברהמ"ז עיי"ש.

וכיוצא בזה כתב בספר העמק שאלה על השאלות (יתרו נ"ג אות ד), אהא דאמרו בירושלמי (ברכות פ"ז ה"א) דברכת התורה ברבים הוא דאורייתא, וקשה דהא לא מצינו מן התורה קריאת התורה, ותירץ דאע"ג דאין מצות עשה לקרות ברבים, מ"מ המצוה שאם קורין ברבים שיברך לפניו, והיינו כי שם ה' אקרא וגו', ע"כ. וכן הוא בשו"ת שלו משיב דבר (סימן ט"ז) דאין לקרות בס"ת בציבור בלא ברכה, וכדמוכח במג"א (סימן קמ"ד סק"ה) שנהגו להוציא ס"ת לחתן לקרוא ואברהם זקן וגו', וביום שאין בו קריאת התורה לא נהגו בזה כלל, וש"מ שיש איסור להוציא ס"ת ביום שאין בו קרה"ת, והוא עפ"י הירושלמי הנ"ל, וכמ"ש בהרחב דבר (פר' משפטים כד, יב), ע"כ.

וכ"כ בספר תורת רפאל להגאון רבי רפאל שפירא זצ"ל [חתנו של הנצי"ב מואלוז'ין זצ"ל, וחמיו של הגרי"ח מבריסק זצ"ל] (סימן ב'), וע"ע בנמוקי אורח חיים (סימן תרס"ט סק"ב) דיש שפקפק על המנהג לקרות הנשיא בניסן מתוך ס"ת ובלא ברכה ע"כ, וכ"ה בלקוטי מהרי"ח (ח"ג סדר הנהגת חודש ניסן, דף ג, ב) דיש מפקפקין. ע"כ.

וכך סבירא ליה נמי להגרי"ש אלישיב זצ"ל [מפי נכדו רבי אברהם צבי ישראל זצ"ל שליט"א], שאמר לו כמה פעמים שאסור לקרוא בס"ת בציבור בלא ברכה, כגון קריאת משנה תורה בליל הו"ר, ולא ניחא ליה נמי מה שהתחילו להנהיג בדורינו לקרוא בס"ת פ"ר זכור לנשים. וס"ל דאם שמעו קריאת פ"ר זכור בצפרא דשבתא בציבור עם ברכה אזי שפיר, ואם לא שמעו אין לקרוא בשבילים בלא ברכה. וכמו"כ אמר לי הגר"א גרוסרד שליט"א משם חמיו הגאון רבי ניסים קרליץ שליט"א שלא הלכו אצלם לשמוע קרה"ת בליל הו"ר, אלא ששנה אחת היה חסר למור"ח שליט"א כמה פרשיות ממשנה תורה מכיון שהיה חולה באותן שבתות, אזי הלך לשמוע קרה"ת בליל הו"ר כדי להשלים החסר לו. והוסיף דאף אצל מרן החזון איש זצ"ל לא נהגו מנהג זה, ומה שבביה"כ לדרמן נוהגים לקרות בליל הו"ר, הוא מפני שהגאון רבי יהודה שפירא זצ"ל הביא המנהג מירושלים להתם. וע"ע בספר בירורי חיים (ח"ג עמ' תת"ה ואילך).

בכל יום (במדבר ט, א) ב"י"ב הימים, וכל ימי הקרבן היה יו"ט שלן, וביום י"ג ניסן יקרא פ"ר בהעלותך עד כן עשה את המנורה, כנגד שבט לוי שלא היה בהקרבת הנשיאים (מ"ב סימן תכ"ט סק"ח, מהשל"ה)³.

ב כהן ולוי לא יאמרו יהיה רצון אחר אמירת הקרבת הנשיאים (לוח ארץ ישראל)⁴, ויש שפקפקו על אמירת יהיה רצון אף לישראל (הקדמה לסיפור עוד יוסף ח').

ג אין אומרים תחנון בכולא ירחא (שו"ע סימן קל"א ס"ז - סימן תכ"ט ס"ב), מאחר דיצא רוב החודש בקדושה לפיכך עושין אותו כולו⁵ קודש (מג"א שם סק"ג, ומ"ב סק"ז)⁶.

ברכת האילנות

ד היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום, וברא בו בריות טובות⁷ ואילנות⁸ טובות ליהנות בהם בני אדם (שו"ע סימן רכ"ו), ומטעמא דזריזין מקדימין למצוות יקדים לברך מיד ברח"ח (נ"ל, ופשוט⁹).

אפשר לברך ברכה זו אף בלילות (ספר מעשה חמד על ברכת האילנות פ"א סכ"ו עמ' פ"ה)¹⁰.

ה נשים מברכות ברכה זו, ואינה מצות עשה שהזמן גרמא¹¹.

ב] ועיי"ן בשו"ת להורות נתן (ח"י סימן מ"ה אות ב') שהביא מנמוקי אורח חיים הנ"ל, שהגרי"א ז"ל נהג ללמוד ברבים מתוך ספר תורה ואף שלא בירך לפניו, הנה אף אם נימא שלמד מתוך ס"ת ברבים, מ"מ ליכא חיוב ברכה אלא אם משמיע את התורה לרבים שרוצים לשמוע קריאתו, דאז הוי בגדר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו, אבל כשקורא לעצמו אף אם הוא נמצא בתוך רבים אין חיוב לברך. [וכיוצא בזה הבאנו בספר בירורי חיים (ח"ג עמ' תרל"ז) מפרי עץ חיים (שער י"ז ד"ה מנהגים), שהאריז"ל היה נוהג לקרות בס"ת שמור"ת לעצמו]. ע"כ.

וכיו"ב כתב בספר חזון עובדיה - הגדה של פסח (עמ' ג) ביישוב מנהג האריז"ל הנ"ל, דביחוד מיירי, והתם בודאי שקורא בלי ברכה, ושכן הוכיח בשו"ת פרי השדה (ח"א סימן ו) ע"ש, ומה שבשו"ת משיב דבר הנ"ל פקפק בזה, כיון דאיירי שקורא [עבור] הציבור. ואדרבה רשאי כל יחיד לקרוא בס"ת ואין בזה זלוול ח"ו, וכמ"ש להדיא בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תקכ"ט) שמי שיש לו ס"ת בביתו ויש לו ג"כ חומש, עדיף טפי לקרות הפרשה שנים מקרא מתוך הס"ת, כיון שיש בס"ת קדושה רבה, ועיקר עשייתו לקריאה ולא להניחו בבית גניז, ועדיף טפי מן החומשים אעפ"י שניתנו ליכתב ונהגו לכתבם אין זו עיקר המצוה וכו'. ע"כ.

ג] ומ"מ הני דנהגו לקרות פרשת הנשיאים בס"ת, יוציא ס"ת 'אחר התפילה' לקרות בו - אף בימי שני וחמישי ור"ח, וכמ"ש בשו"ת להורות נתן (ח"י סימן מ"ה אות ה') מזכרונו, שראה סברא שלא לקרוא פרשת הנשיאים סמוך לקריאת החיוב, כדי שלא יטעו לחשוב שגם קריאת הנשיאים הוא חיוב, ולכן אין לשנות המנהג שנהגו לקרות 'אחר התפילה'. ע"כ.

4. ועיי"ן בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ה סימן ה') שכתב, דלפי מה שהגיד החוזה מלובלין זיע"א לזקנינו הבני יששכר שהוא משבט יששכר, ועל שם זה יסד שם ספרו 'בני יששכר', על כן אינו אומר בנוסח יהיה רצון 'באם אני עבדך משבט פלוני' - בדרך ספק וכו' ע"כ, לפ"י אתי שפיר דברי לוח ארץ ישראל הנ"ל דכהן ולוי לא יאמרו את יהיה רצון.

5. עיי"ן פתחי תשובה (ח"מ סימן ה' סק"ד) שהביא משו"ת שבות יעקב (ח"א סימן קל"ט) דאין קובעין זמן לדון בניסן ותשרי, היינו 'כל החודש'. ע"כ.

6. ועיי"ן בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן ק"ג) שכתב, לענין אי אמירת תחנון אחר הפסח, שאינו משום טעם הנ"ל הואיל ויצא רוב החודש בקדושה, אלא 'זכינו לדבר ה' אמת בפי הגאון מו"ה אלעזר בראד [זקנו של השר שלום מבעלזא זיע"א] בספרו מעשה רוקח (פר' בא), והעתיקו ג"כ בספר ככר לאדן (מסכת סופרים פכ"ט), והנה אמת ונכון הדבר כי מעיקר הדין אוסר מסכת סופרים (פכ"א ה"א) להתענות אחר החג [בכל החודש], מפני [שעתיד] בית המקדש להתחנך [להבנות] בהם [בניסן] [והובא בכ"י (סימן תכ"ט)], ויש לנו לעשות סימן שאנו מאמינים ומצפים מתי אנחם, ושמיחים אנו לקראת ביאת הזמן ההוא, והמיקל בו חוששין עליו באינו מצפה או אינו שמח, ע"כ מנהגינו ע"ד האמת בלי ספק, ואם אינם נביאים בני נביאים הם'. עכ"ל.

[וע"ע בתשובות הגאונים (סימן של"ז) בשם רב האי גאון, שעיקר שמחתם של בני ישראל בעלייתם לרגל היה בשעת חזרתם ע"כ, וביאר הרה"ק רבי ישכר דוב מבעלזא זיע"א, דהנה ידוע שכשהאדם רוצה להתעלות בקדושה מתעוררת כנגדו התנגדות גדולה (עיי"ן זוה"ק ח"א קצ, ב), ולכן בהליכתם של ישראל לרגל לא היתה שמחתם בשלימות מחמת היראה מן ההתנגדות - שמה לא תמשך התעוררות הקדושה שנשפעה עליהם בעליה לרגל, ולא יזכו להתעלות בעבודת השי"ת, אבל לאחר שחזרו מן הרגל, וזכו לראות וליראות בלי שום מניעות, שפיר היתה שמחתם שלימה, ע"כ].

7. בהגש"פ להבן איש חי (דרוש לחודש ניסן) כתב, דמוכרים 'בריות טובות' בברכת האילנות, כדי שילמד האדם מוסר מהאילנות הטובים המלבלבים, והאדם עץ השדה להיות ג"כ בחינת טוב למצוא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם. ועוד כתב, דקאי על הנשמות [עיי"ן להלן (הערה י"ב)] שממליצים טוב עליהם, עיי"ש.

8. א] בספר מורה באצבע (אות קצ"ח) כתב לברך על שני אילנות, וכ"כ בכף החיים (סימן רכ"ו אות א-ב), ושכן הוא לשון הגמ' 'אילני דמלבלב' דהוא לשון רבים, ומיעוט רבים שנים [וכ"ה לשון השו"ע דידן בנוסח הברכה]. עיי"ש. אך הסכמת הפוסקים שאינו לעיכובא אלא להידור ולתכחילה, דהרבה מצינו בגמ' דאיתא בלשון רבים, ומ"מ אין הכוונה דוקא למיעוט רבים שנים, וכדמצינו בברכת הרים וגבעות ומלכים וכו'.

ב] וראיתי בלוח דבר בעתו התש"ע (עמ' 744) שהביא עובדא על הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, פעם מצאו אברך שהוא עומד ליד אחת החצרות בשכונת שערי חסד בירושלים, שבה צומח עץ מלבלב ומברך את ברכת האילנות, פנה האברך להגרש"ז ושאלו, ברחוב הסמוך יש חצר ובה מלבלבים 'שני אילנות', שמה ראוי לדקדק לברך על שנים. והשיבו בנועם: גם אני יודע דקדוק זה שזכר באחרונים לברך על ב' אילנות, וגם אני מכיר כל חצר וכל עץ בשכונתי, אולם הבט נא אל חלון הסמוך, הן ממנו נשקפות פניה הקורנות מאושר של אלמנה אחת, בכל שנה היא מצפה לעונה זו ומייחלת ליום בו אבוא לברך על העץ המלבלב בחצרה, מהו דקדוק של מורה באצבע לעומת דמעות של אושר של אלמנה. ע"כ.

ג] והגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א אמר עוד, דאין לשנות לאילן אחר, כדמצינו לענין עירובי חצירות בשו"ע (או"ח סימן שס"ו ס"ג) דאם היו רגילים ליתנו תמיד בבית ידוע, אין לשנות וליתנו בבית אחר, מפני דרכי שלום, ע"כ (קול ברמה סיון תשע"ד עמ' 29).

9. בפסקי תשובות (סימן רכ"ו הערה י') הביא, שהיו גדולי ישראל שכך נהגו לברך מיד. ברם היו שנוהרו לברך ברכה זו דוקא במנין, כמובא בספר מועד לכל חי (סימן א' אות ו'), וכשידעו על תאריך מסויים דאזי איכא כנופיא ויברכו ברוב עם הדרת מלך, המתניו. וכגון זקנו אדמו"ר בעל החלקת יהושע מביאלא זצ"ל המתין מלברך עד אור ליום י"ד ניסן בעת שאיבת מים שלנו, דאז יצא מחוץ לעיר ובירכה. ויש שהמתינו לברך עד חול המועד. והלום ראיתי מובא מבית הבחירה (אות ה') שכתב בזה"ל, ימהר לקיים מצוה זו תיכף בימים ראשונים של ניסן, כי זריזין מקדימין למצוות, ודבר בעיתו מה טוב, ואם לא יוכל מפני טירדת צורך החג, לפחות בחול המועד לא יעבור מלברכה והמברך מתברך. ע"כ.

10. ושם כתב דאעפ"י שאמרו בגמ' 'ומי ניסן' לאו דוקא, ודלא כמו שכתב בשו"ת הר צבי (ח"א סימן ק"ח) [הובא להלן (הערה י"ב)], והדברים תמוהים, וכבר נחלק עליו בספר יין הטוב, ופשוט, דלא שנה משאר ברכות הראיה דמהני בהו אף בלילה. ע"כ.

11. א] כמו שהבאנו בספר בירורי חיים ח"ב (עמ' של"ח אות ד') מתוס' רעק"א על המשניות (ביכורים פ"א מ"ה) דביכורים לא חשיבי מצות עשה שהז"ג, אף דהזמן שמביא וקורא, מחג השבועות ועד סוף החג. ומאחר חג הסוכות ועד חנוכה, מביא ואינו קורא. דדוקא מצוה שאינו נוהג בכל זמן מצד עצמו זה מקרי זמן גרמא, אבל דמן חנוכה

אומרים ויהי נועם במוצ"ש לפניו, אבל אם חל פורים או ערב פסח אין למנוע מלומר במוצ"ש שלפניו.

שנה הרביעית וערב פסח של שביעית - שמיטה, חייב כל אדם להוציא מביתו את כל המעשרות שהפריש מתבואתו כל הג' שנים שעברו מהשמיטה (ש"ע הרב סימן ת"ל ס"ג). וזוהי הנהגתנו עוד בענין יעור מעשרות].

אמירת ההגדה

(א) כתב הרמ"א (סימן ת"ל) והמנהג לומר בשבת הגדול ההגדה מתחילת עבדים היינו, עד לכפר על כל עונותינו. ועיין בביה"ל (שם ד"ה במנחה) שהביא מהגר"א (סק"ב) שלא היה נוהג כן, משום דאיתא בהגדה יכול מבעוד יום וכו' [הרי שאין קוראים את ההגדה קודם ליל פסח], ע"כ. וכו"ה בשער הכולל שאין לאומרו. וביע"ב כתב דהוי בל תוסיף, עיין הערה 18.

(יא) במוצ"ש הגדול אין אומרים ויהי נועם¹⁹, אבל אומרים ויתן לך²⁰. (רמ"א ריש סימן רצ"ה). דבעינן שכל השבוע יהיה ראוי למלאכה, דכתיב בו ומעשה ידינו כוננה וגו' (תור).

וכשחל ערב פסח בעש"ק, נמי אין אומרים במוצ"ש הגדול שלפניו ויהי נועם, כיון דאיכא מלאכות דאסרו בע"פ (שאלת יע"ב סימן י"ט, הובא בשע"ת סימן רצ"ה סק"ב). וכ"כ בלוח ארץ ישראל שאין לאמרו. וע"ע בספר דיני פסח - שבועות (הי"ל ע"י דגל י-ם עמ' מ"א) שכן הוא המנהג בעיה"ק ירושלים תובב"א, שאין לאומרו. [זה דלא כהמ"ב (סימן רצ"ה סק"ג) שכתב, דדוקא אם חל י"ט גמור בימות החול אזי הוא דאין

(ו) יש נמנעים לברך בשבת וי"ט ברכת האילנות, והיינו לדברי המקובלים ע"י שמברך מברר ניצוצי הקדושה מן הצומח, ואזי איכא איסורא דבורר. וכן עמא דבר שאין מברכין בשבת וי"ט (כף החיים סימן רכ"ו סק"ד) דחיישין שמא יטלטל האילנות, או יקח בידו הפרחים להריח, או שמא יתלוש (מועד לכל חי סימן א' אות ט'), ועיין הערה שחזר בו¹².

(ז) לא בירך בימי ניסן, בארץ ישראל אין לברך לאחריו (שו"ת הר צבי ח"א סימן קי"ח)¹³.

ויש אומרים דיברך אח"כ בלא שם ומלכות, וכן עמא דבר (כף החיים סימן רכ"ו סק"א), ובפתיח הדביר (אות ב') דחה דברי מי שכתב בשם האריז"ל דיכול לברך גם אחר ניסן, דזה אינו (גם זה שם)¹⁴.

(ח) מי שצריך לסייד את ביתו, ראוי לעשות כן קודם הפסח, כדמיון מה שעשו בבית המקדש, שסיידוהו אחת בשנה לפני הפסח¹⁵.

שבת הגדול

(ט) שבת שלפני פסח קורין אותו שבת הגדול, מפני הנס שנעשה בו¹⁶ (שו"ע סימן ת"ל).

עכשיו נוהגין לדרוש בשבת הגדול, להורות לעם דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשון, והיינו דיני הגעלה, וביעור חמץ, ואפיית המצה, ושאר הלכות פסח (מ"ב סימן תכ"ט סק"ב)¹⁷.

מפסידין בשבת הגדול וערבה לה' וגו', לפי שבאותו הפרשה כתיב, הביאו המעשר אל בית האוצר, והרי זה מעין המאורע, שבערב פסח של

**הרה"ג נדב פרץ
רמת בית שמש**

סימן א'

בענין איסור תענית והספד בחודש ניסן

כתב השו"ע בסימן תכ"ט סעיף ב': אין נופלין על פניהם בכל חדש ניסן, ואין אומרים צדקתך בשבת במנחה, ואין מספידין בו ואין מתענין בו להזכיר בציבור, והבכורות מתענין בו בערב פסח. והרמ"א כתב ע"ז וז"ל, גם אין אומרים צידוק הדין בכל חודש ניסן. ונהגו שאין מתענין בו תענית כלל אפילו יום שמת בו אביו או אמו, אבל תענית חלום מתענין וכו'. ופי' במ"ב ס"ק ט', להזכיר בציבור, פירוש דאין מוזכרין התענית בציבור, אבל מי"מ היחיד שנהג להתענות כלה"ב מותר להתענות בו לדעת המחבר, ומנהגנו כהרמ"א שאין להתענות כלל, ע"כ.

והנה עיקר מקור דין זה שאין מתענין ומספידין בחודש ניסן, הוא בטור ממסכת סופרים, ויעו"ש ב"י. ועי' להפ"ח הביא כה"ח (אות כ"ו) וז"ל: כל זה הוא על פי המנהג, ויש לו סמך בפרק בתרא דמסכת סופרים וכו',

ביגנות ליבם, ולא הזיקו לישראל מאומה, כי כולם נפלו בחולי רע ומר מפני הכעס. ועל שנעשו נסים לישראל באותו שבת אשר לפני הפסח, לפיכך נקרא שבת הגדול שבת שלפני הפסח. ע"כ.

[ב] עוד הובא טעם ממחר"ל, מפני שמאריכין בדרשות בשבת זו, דנפיש הלכות פסח, ע"כ. עיין שו"ע הרב (עמ' 1328) הערות מהצמח צדק. ובשו"ע הרב (סימן ת"ל ס"א) הביא טעם אחר שכתבו התוס' (שבת פז, ב ד"ה ואותו), וע"ע בערוך השלחן (שם) שכתב עוד טעמים.

[ג] ובקובץ מבקשי תורה (אור אפרים עמ' תקנ"ח), הובא מהגרש"ז איערבאך זצ"ל שכתב, דמדגישים לקרות שבת לפני פסח 'שבת הגדול', כדי לידע שיש עוד אחת שהיא שבת, והיינו י"ט פסח שיהיה אחרי שבת הגדול אשר הוא ג"כ נקרא שבת, רק דשבת בראשית [היינו כל שבתות השנה] נקרא שבת הגדול, ואילו פסח גם נקרא שבת, אלא שאינו שבת הגדול. ונפק"מ להבין מה שאמרה תורה, וספרתם לכם ממחרת השבת (ויקרא כג, טו), דהכוונה על י"ט ראשון של פסח שגם הוא נקרא שבת.

ואמנם יש טעמים רבים, אבל חושבני (הגרש"ז) שהטעם הזה [הנ"ל] הוא אמת, כי הדבר ידוע שהרבה דברים הנהיגו כדי להוציא מטעונו של צדוקים, ומצינו גם במשניות שהשרישו חז"ל מנהגים להפקיע מטעונו של צדוקים [עיין מנחות (סו, ב)], וראה עוד בהגהות וחיידושים לרבי יוסף זכריה שטרן אבד"ק שאו"ל זצ"ל (סוף מסכת ברכות - בהדרן) שהביא, דבמעבר יבק (שפתי צדק פ"ח) כתב המתפלל על אביו ורבו יאמר בסתם וכו', ותמה מה שאומרים בברכת המזון אבי מורי, ולפי זה ראוי למחות באמירת התוארים שבאל מלא רחמים ומי שבידך וכו' דחשיב גבהות לפני המקום, ע"כ.

והגרש"ז זצ"ל יישב מנהגינו, הנה ענין הקראים והצדוקים זה הכל שורש אחד, כת הקראים - בעלי 'מקרא' כפרו ולחמו נגד חכמי התורה שבעל פה, ובכל מקום כשמדברים על הויכוח שהיה בין הקראים לחכמי ישראל כונו בשמות כת הרבנים, ולדעתו זהו הענין בהכרזת יעמוד רב פלוני, למען ידעו הכל שהוא לא קראי חלילה. וזאת דוקא בעת העליה לתורה שבכתב כאשר הוא אומר ברכות התורה, שלא יחשדו חלילה שמכבד רק את המקרא, וע"כ כח יחשבו שהוא שייך לכת הקראים, מכריזים ואומרים יעמוד רב, כלומר שהוא שייך לכת הרבנים.

וכמו"כ מיד לאחר קריאת התורה בשבת אומרים תפילת יקום פורקן, בה מבקשים על חכמי התורה היודעים תורה שבעל פה, כי אכן לא המקרא בפני עצמו הוא העיקר, העיקר המה בעלי מסורת התורה שבע"פ. וכן גם בקריאת התורה בימי שני וחמישי מיד לאחר קריאת שבכתב, מבקשים ומתפללים על חכמי התורה שבע"פ - יהי רצון וכו' לקיים בנו חכמי ישראל וכו' ע"כ. וע"ע בספר בירורי חיים ח"ד (עמ' קנ"ד) בזה.

[ד] עוד טעם ראיתי בספר תפארת שלמה - דראמסק (לשבת הגדול עמ' רע"ח מהדור תשס"ז), דהנה אנו אומרים בתפילת שמו"ע הקל הגדול הגיבור והנורא, שמרמז על אבות הקדושים, 'הגדול' הוא נגד מידתו של אברהם אבינו, כדכתיב (תהלים פו, יג) חסדך גדול עלי, 'הגיבור' נגד מידתו של יצחק אבינו. והנורא' הוא נגד מידתו של יעקב אבינו, כדכתיב (בראשית כח, יז) שאמר מה נורא המקום הזה, וידוע שכל ההשפעות הטובות, וכל החסדים שיורדים במשך כל ששת ימי המעשה, הכל נמשך יורד משבת העבר, כמ"ש בזה"ק כל בראכין דלעילא ותתא ביומא שביעאי תליא, והיינו דבראכין דלעילא הם השפעות בעניני עבודת ה' ויראת שמים, ובראכין דלתתא הם צרכי האדם הגשמיים.

נמצא דכל החסדים שהיה בשעת יציאת מצרים הכל היה משפע השבת הקודם, שאז היה בעשור לחודש. וכן הוא תמיד אפילו אינו חל בעשור לחודש, כיון דהוא השבת לפני חג הפסח, ואז נתעורר מידתו של אברהם בחינת החסד, וא"כ כל החסדים יורדים בשבת הקודם, לכן נקרא שבת הגדול. (זה שמברכין החודש בשבת שלפני ר"ח, הוא ג"כ מטעם הנ"ל, להיות השבת משפיע לחודש הבא עלינו לטובה), ע"כ.

17. בספר צמח צדק להרה"ק מויוניץ זצ"ל כתב, חותני הרה"ק מרוזין זיע"א היה מספר, שרב אחד דרש בשבת הגדול בהלכות תשובה, ובשבת שובה דרש בהלכות הגעלת כלים ודין כלי חרס, והיה דורש טוב לעמו, כי בשבת שובה צריך להיות בעל לב נשבר ונדכה כשבירת כלי חרס [זו טהרתן], שידע כי מחרסי אדמה הוא, ובפסח עת מוחין גדולות צריך לשוב בתשובה שלימה שיהיה [בעל] פה סה לה'. ע"כ.

18. וכ"כ בסידור יע"בץ בפירושו להגדה (עמודי שמים ח"ב דף ל, ב) בזה"ל, מדומה אני שהקפידו שלא להקדים אמירת ההגדה (עכ"פ בערב פסח ודאי לא שפיר דמי, כדרך שיש קפידא על אכילת מצה מבעוד יום, ה"נ מילתא חדתא חביבא ויהבי דעתיהו ושמעו. אבל אם הרגילה על לשונו מבע"י כבר נודקנו הדברים, ואין הנפש מתפעלת ממנו כ"כ. עם שבודאי אין לאסור לימוד הבנתה מבע"י, אדרבה לדעתי מצוה רבה היא לטרוח מקודם לירד לעמקה וכו'). ועוד, משום דקעבר אבל תוסיף, לכן תמהתי על מנהג אשכנזים לאומרה במנחה דשבת הגדול, ע"כ. וע"ע בהוספות לשו"ע הרב (עמ' נ"ה - תשי"ח) שכתב, דנוהגים לאמרו.

19. דבעינן שכל השבוע יהיה ראוי למלאכה, משום דכתיב בו (תהלים צ, ז) ומעשה ידינו כוננה עלינו וגו', ועיין בשע"ת (סימן רצ"ה סק"ב) שהביא מברכי יוסף (אות א'), שראה קצת גדולים שהיו אומרים בלחש לעצמם ויהי נועם, אף בשבוע שחל בו י"ט, כי על דרך האמת מוכרח אמירת ויהי נועם בכל מוצ"ש. ע"כ. והובא בהערה על אלף המגן (סימן תקפ"א סקצ"ח). וכ"כ בשלמי ציבור (דף רי"ח ע"ג), בן איש חי (שנה ב' פ"ר ויצא ס"ו), פלא יועץ (ערך ויהי נועם), ארחות חיים - ספינקא (סימן רצ"ה ס"ב), כף החיים (שם סק"ט). וראה בשע"ת הנ"ל שהביא עוד מברכי"י (סימן תצ"א אות ב') שכתב, דאפילו במוצ"ש שחל בחול המועד אומרים, עיי"ש.

20. בשע"ת (סימן רצ"ה סק"א) הביא משער הכוונות (ענין שני התפילות ד"ה אותם), דהאריז"ל היה אומר הפסוקים של ויתן לך 'בעת ההבדלה בביתו'. [וראה מה שכתבנו בלקט הלכות - ימי הפורים, ע"ד מה שהתחילו עתה לנהוג לומר 'ויתן לך' בביה"כ אחר מעריב, דאזי אינו בעת הבדלה כדברי האריז"ל], ע"כ. ועיין עטרת זקנים (סימן תרצ"ג) שהביא ממנהגים, וכ"ה במ"ג (שם משב"ז סק"א) מא"ר (אות ו') בשם מנהגים, דמבדילין קודם ויתן לך. ויש חולקים, וס"ל דאומרים ויתן לך קודם הבדלה. עיין מ"ב (שם

ואיך אינו מביא, אינו מצד עצמו של הימים שגורם שאינם בני הבאה אלא דבר אחר גורם להם שאין מצויין על פני השדה עוד, ואילו היו מצויים עוד על פני השדה היו הימים ימי הבאה וכו', הלכך לאו מצות עשה שהזמן גרמא ניהו ומשום הכי נשים מביאות. ע"כ. הרי לן דכיון דאיכא חסרון במציאות לא חשיבי כמצוה שהזמן גרמא. שוב ראיתי שכן העלה בשו"ת הר צבי (ח"א סימן קי"ח), דנשים נמי איתגיהו בכלל ברכה זו, ולא חשיבי מצות עשה שהזמן גרמא. [ב] ונהגו להאמור לעיל (הערה י') משו"ת הר צבי (ח"א סימן קי"ח) דס"ל לברך ברכת האילנות ביום ולא בלילה, א"כ נימא דחשיבי מצות עשה שהזמן גרמא ופטורות הנשים מלברך.

ברם זה אינו, דהנה בשו"ת הר צבי הנ"ל הביא מטורי אבן (חגיגה ט"ז) להוכיח דגם נשים ישנם בכלל מצות עשה דשריפת נותר, אע"ג דאינה בלילה. וכל מה דאמרינן דמצוה כגון זו תיחשב מצות עשה שהזמן גרמא, אינו אלא היכא כשעובר הזמן אוזרה לה מצותה לגמרי ובטלה, ואין לה תשלומין עוד, אבל היכא דהמצוה אינה מתבטלת אלא דחורת לחיובה, והלילה אינה אלא מפסקת לקיומה, זה אינו מצות עשה שהזמן גרמא. ולפי"ז בברכת הודאה, דאף שאין מברכין בלילה הוא עומד בחיובו לאור היום, לא שייך בזה פטורא דהזמן גרמא. ע"כ.

[ג] וביסוד הדבר כבר הארכנו בספר בירורי חיים (ח"ב עמ' שנה"א ואילך), ע"ד אי זכירת יציאת מצרים חשיבי כמצות עשה שהזמן גרמא, הנה בשו"ת שאגת אריה (סימן י"ב) מסיק דחשיב כמצות עשה שהזמן גרמא, ואף דמצוה זו נוהגת הן ביום והן בלילה, מ"מ חשיב כמצוה שהזמן גרמא כיון דהמצוה של יום אינה אותה מצוה של לילה, ומצות זכירה של לילה אינה אותה מצוה של יום, ומשום הכי אם לא קיים מצות זכירה של לילה הפסיד, דהא מצות זכירה של יום היא מצוה אחרת, ומשום הכי פטורות הנשים מהאי מצוה, ע"כ. וכן כתב הגרי"ז מבריסק ז"ל (בסנסטיל עה"ת עמ' 89 אות קמ"ח) דיום ולילה הוא תרי מצוות עיי"ש, וממילא לפי"ז בנד"ד בברכת האילנות, דהלילה אינו אלא מפסיק, ולמחר קמ"ח חזרת לאתו חיוב, לא חשיב כמצוה שהזמן גרמא.

12. ולכאורה יש לעיין בדבר, דהנה מצינו בגמ' (סוכה לו, ב) הדס במחובר מותר להריח בו, כיון דלהריח קאי, לא אתי למנוייה. [וברש"י (שם ד"ה כי שרית) אע"ג דשרית ליה להריח, לא אתי למיתלש, דהא במחובר נמי מריח שפיה, ואינו טרוד בקציצתו שישכח ויתלשנו ע"כ]. אחרת במחובר אסור להריח בו, כיון דלאכילה קאי, אי שרית ליה אתי למנוייה. וכך איפסק בשו"ע (סימן של"ו ס"ו). דהדס במחובר שרי, אבל כל דבר הראוי לאכילה אסור להריח במחובר עיי"ש, הרי לן דבפירות הוא דחששו שמא יתלוש.

וח"א העיר לפי"ז בנד"ד דמבואר בשו"ע הנ"ל דהברכה על אילנות שמוציאין 'פרח', הא ליכא למיחש שמא יתלוש, דהא לא גרע מהדס דשרי במחובר להריח. שו"ד דמותר"ח פלאגי זצ"ל חזר בו מדבריו בספרו זכירה לחיים, דאפשר לכתחילה לברך בשו"ט. ויותר מבואר בספרו לב חיים (ח"ב סימן מ"ד), וחיליה מהאי דינא הנ"ל דהדס מחובר דמותר להריח בו. וראה עוד בספר מעשה חמד על ברכת האילנות (עמ' רל"ח) בזה.

הנה בספר פתח הדביר (סימן רכ"ו) הביא מדברי הוזה"ק (פר' בלק דף קצו, ב), שהנשמות מעולם העליון משוטטות בימי ניסן בניגות ופרדסים, ועי' הברכות וזכות לעילוי נשמותיהם ומתפללים על החיים אשר בעוה"ז וכו', ע"כ. וע"ע בספר מורה באצבע (אות קצ"ט) שכתב, ויתעצם מאוד ככוונתו בברכה - שהיא תליקון הנשמות המוגוללות בעצי השדה והעשבים בזמן הזה, ויבקש עליהם רחמים, ע"כ.

וכיון שכן אין מקום לבירור ועליית ניצוצי הקדושה והנשמות המוגוללות בשבת, דהא זה עיקר כוונת הברכה עפ"י המקובלים. וכדי לשבר את האוון הלבישו את הטעמים הנ"ל, מי"מ ב' הטעמים הנ"ל אין להם מקום משורת הדין וההלכה (פסקי תשובות סימן רכ"ו הערה 35).

13. כתב הריטב"א (רי"ה יא, ב ד"ה רבי אליעזר) בזה"ל, ויומי ניסן לאו דוקא אלא כל מקום ומקום לפי מה שהוא דמלבלב, ע"כ. ובשו"ת הר צבי (ח"א סימן קי"ח) כתב, הנה חזינו דלא כתב הריטב"א בקצרה 'כל אימת דחזי מברך', אלא כתב כל מקום ומקום לפי מה שהוא דמלבלב, נראה דגם לדבריו אינו מברך כל זמן שהוא רואה, אלא בכל מקום ומקום בעיניו שיהא זמן הקבוע לבלב שם, ולפי"ז מנתה יש לומר, דבמדינות הרחוקות שטבע לבלובי דאליני נקבע בהם בחדשים אחרים, גם זמן הברכה נגדר בתר ירחא דידהו, דכאמור בכל מקום ומקום אזלינן בתר ירחא דאביבא דידהו, ובארץ ישראל וכדומה דזמנא דלבלובי הוא ביומי ניסן, אזי יומי ניסן דוקא הוא. ואם במקרה פרחו האילנות באדר, יתרון מלברך עד ניסן. ורק לגבי מדינות אחרות שטבע הצמיחה שם נקבע בחודש אחר, אפשר לברך גם לאחר חודש ניסן. ע"כ.

14. ועיין בשו"ת השיב משה לבעל הישמח משה (סימן ח) שכתב, דאפשר לברך בשם ומלכות אפילו בחודש איר. וכ"כ במחצית השקל (ריש סימן רכ"ו) וז"ה בחודש אחר, כל שרואה הלבוב פעם ראשון מברך עיי"ש. וכ"כ מקור חיים (שם קיצור הלכות), חיי אדם (כלל ס"ג ס"ב), קצשו"ע (סימן ס' ס"א), ברכת הבית (שער כ"ט ס"ד).

15. עיין במתני' מדות (פ"ג מ"ד) 'זהיכל [מלבנים בסיד] פעם אחת בפסח'. וראה בספר תורה לשמה (סימן תק"ט) שכתב, שהמנהג שנוהגין העולם בביתם לסייד קודם הפסח, הוא כמנהג שהיו נוהגים בבית המקדש, על כן מי שמיישר אורחותיו ינהג כן. ע"כ.

16. [א] כתב הטור, מפני שבשנה שיצאו ממצרים היה י' בניסן בשבת [כמבואר בגמ' (שבת פז, ב) שביום חמישי שלאחריו ט"ו בניסן יצאו בני' ממצרים], ולקחו כל אחד מ ישראל שה לפסחו, וקשרו בכרעי המטה, כמ"ש (שמות יב, ג) בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו', והמצרים ראו את זה ושאלום למה זה לכם, והיו משיבים לשוחטו לשם פסח במצות ה' עלינו, והיו המצרים שנייהם קהות על ששוחטין את אליהם [דהמצרים עבדו לצאן, כדכתיב (שם ח, כב)], ולא היו רשאים לומר דבר. [וראה בספר תורת חיים (חולין צא) דזה היה סכנה עצומה לישראל, ששמו נפשם בכפם שקשרו את אליהם למיטה, ואותה סכנה עיקרה ביום הראשון - ביום השבת, יותר מבשאר הימים עיי"ש], ומפני שאז היה י' לחודש בשבת, על כן קבעו לעולם לקרות שבת שלפני הפסח 'שבת הגדול'. ע"כ. וכעין זה כתב בשבלי הלקט (סימן ר"ה) בזה"ל, ומקחו של פסח מצרים היה בעשור לחודש שלפני הפסח, ופחדו ישראל, ואמרו הן נזבה את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו. אמר להם הקב"ה עתה תראו הפלא אשר אעשה, וצוה להיות משמרת עד ארבעה עשר, והיו הכבשים צועקים, ומצרים היו שומעין ומיעיזין היו נחתקין, והיו נידונין



יש חמץ, וע"ז אין מברכים דומיא דבדיקת תולעים. דוק, ולפי"ד הפני" בריש פסחים ודאי דברינו מוכרחים, דיעו"ש שביאר בד"ר ש"י דכל שאין ידוע לו מהחמץ אין חיוב בדיקה מטעם שיבא לאכול אלא מטעם ב"י ובי"י, יעו"ש, ונמצא איפא שלאחר הפסח שאין ב"י ובי"י אין לחוש לכך. [ול' המ"ב שצריך לבדוק בחורים וסדקים לאור הנר בכל בדיקות אלו, אין בו הכרע שצריך לבדוק אף אם אין ידוע לו מהחמץ].

סימן ה'

בביאור ד' הרמב"ם שמצא חמץ "שהיה דעתו" עליו ושכחו בשעת הביעור עובר בלא יראה ולא ימצא

כתב הרמב"ם בפרק ג' מהל' חמץ ומצה הלכה 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, ואין הביטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו, והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו כו', ע"כ.

וד' הר"מ צריכים ביאור במה שכתב שאם מצא חמץ "שהיה דעתו עליו" והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו ה"ז עבר על ב"י ובי"י, דלכא"ו מאי נפ"מ אם היה דעתו עליו או לא, סו"ס היה אצלו חמץ ועבר בב"י ובי"י.

ואכן ד' הר"מ מקורם מהש"ס, וכמו שכתב בקצרה ברבינו מנוח דנראה שהר"מ גריס בגמ' דדעתיה עליה, והיינו הא דאיתא בפסחים דף ו' ע"ב, א"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, מ"ט אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי כו', אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליו, וכי משכחת ליה ליבטליה, דילמא משכחת לה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל כו', ומפרש הר"מ דדוקא שדעתו עליו אז הוא דעבר בב"י ובי"י.

אלא דהדברים צ"ע טובא, דבאמת רש"י והתוס' שם פי' בכונת הגמ' דעתיה עליוהי כ' א' לפי דרכו. רש"י פי', חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפי' רגע אחד ונמצא עובר עליה בב"י ובי"י, והתוס' [הקשו לפי' רש"י דא"כ מה מקשה הגמ' וכי משכחת לה ליבטליה, הא פי' שחס עליה מלשורפה, ועל כן] פירשו בכונת הגמ' שלא בטל מאיליו כמו פירורין, יעו"ש. והנה לפי' רש"י אין הנידון בגמ' כלל לענין למפרע אם עבר בב"י, אלא לענין מכאן ולהבא שיעבור בב"י, וזהו ד' הגמ' שדעתו עליו היינו שלא ישרפנו מיד, אך הלא הר"מ מדבר לענין למפרע שעבר בב"י ובי"י, ולענין זה מה צריך דעתו עליו, ומה יועיל אם דעתו עליו או לא, ולהתוס' עיקר כונת הגמ' היא שגלוסקא יפה בדרך כלל אינה בטילה מאיליה כמו פירורין, אך גם לפי"ד הרי א"צ שיהא בפועל דעתו עליו, אלא כל גלוסקא אינה בטילה מאליה, ומהו זה שכתב הר"מ דוקא אם היה דעתו לבער ולא ביער, וצ"ע.

ואשר יראה בזה, דהנה מוכח מהגמ' שכל החשש הוא דוקא כשדעתו עליו, ולכא"ו צ"ע למה לא חיישינן בפשטות שנמצא שעבר למפרע על אותה גלוסקא. [ולתתי' י"ל דאין ה"נ זהו החשש, ומה שאמרה הגמ' דעתו עליו זה רק לבאר שלא בטל מאליו]. וצ"ל דכביאר הר"ן בריש פסחים (על ד' הגמ' אלו) דכיון שבדק מן התורה א"צ לחוש יותר, דהרי סומכין על החזקות ולא עבר בכל יראה [ובפשטוהו הוי עבירה באונס, וכ"מ בטור. ועי' מקור חיים ותשו' רע"א מדין מתעסק, גם י"ל כ' הכס"מ בה"ג שכל שהוא באונס אין כאן חפצא דאיסור ב"י, כיון שגדר האיסור מה שיועד בקיומו וחפץ בו, וכדמשמע בל' הרמב"ן ריש פסחים], ולכן צריכינן לחשש בפ"ע שיעבור מכאן ולהבא.

ונראה דאף להר"מ הכי הוא שאין לנו לחוש למפרע היכא דבדק כדון ועשה את אשר מוטל עליו, אלא כל החשש הוא על גלוסקא שאותה חשב בפירוש לבערה רק ששכח ממנה, שאז הוי "שוגג" ולא "אונס". ושור"ד בחי' המאירי בפסחים דף ו' ע"ב שאכן הביא פי' כזה בד' הגמ', יעו"ש וכנראה שמקור פי' זה הוא בד' הר"מ הנ"ל.

ואשר לפי"ז זהו שכתב הר"מ דאימתי עבר למפרע על ב"י היינו בשוגג, רק אם היה דעתו עליו ורק ששכח ממנו, אבל אם מצא גלוסקא שלא ידע ממנה כלל אין כאן עבירת ב"י, דכיון שבדק כדון אין כאן עבירת ב"י.

מיהו י"ע דמאחר ואף כשידע מהגלוסקא אין כאן עבירת ב"י אלא בשוגג, וא"כ מאי נפ"מ אם בדק או לא, דהרי חטאת ליכא, ומלקות אין בשוגג, וא"כ מאי נפ"מ. וצ"ל דמ"מ נפ"מ אם הוי שוגג חשיב "עבירה" בשוגג, ואם הוי אונס אין כאן עבירה בשוגג. וזה יתיישב אם נימא דעבירה באונס לא הוי עבירה כלל, אי נמי יתבאר עפ"י ס' הכס"מ הנ"ל דכל ב"י באונס אי"ז עבירה כלל, אבל בשוגג חשיב שפיר עבירה כיון שידע מהחמץ אלא ששכח ממנו. איבאר שור"ד שצריך לתקן מעט את הדברים, דהרי הגמ' מקשה וכי משכחת לה ליבטליה, ומאי קו' דהרי הביטול אינו עוקר את העבירה למפרע, ועל כרחך דאין החשש על הלמפרע ואיך כתב הר"מ שעובר למפרע. ולזה צ"ל דהגמ' ס"ל דאף אם עובר למפרע מ"מ כיון דהיה בשוגג לא חששו ע"ז, ומ"מ מוכח מהגמ' דאנן לא חיישינן לגלוסקא אחר שבדק, כיון דאז לא שכח חמץ, ורק לשוגג ששכח ולא ביער חששו שאז יעבור מכאן ולהבא, ומכאן למד הר"מ את החילוק בין שני סוגי בל יראה, דוק.

ובעיקר הדבר שנתבאר דכל שבדק אין כאן ב"י בשוגג, הנה הפני" בריש פסחים רצה לומר דאף אם לא בדק אין כאן עבירת ב"י כיון דמן הדין א"צ לחוש לחמץ, אך כתב דלפי הגי' ברמב"ם דלחמץ ידוע לא מועיל ביטול (עיי"ש בכסף משנה) נמצא דכל ביטול הוא לחמץ שאינו ידוע, ומוכח דיש ב"י לחמץ שאינו ידוע, וכתב שם סברא להיפך דמצד הדין יש לחוש לחמץ דהוי רגילות להשתמש בחמץ יעו"ש. אך יש לדחות ראיית הפני" דלעולם אף כשלא בדק אין ב"י, וכונת הר"מ לחמץ כזה שהיה ידוע לו רק ששכח ממנו, דוק.

"כעפר" וכדבר שאין בו צורך כלל, דלכא"ו כל זה אריכות וכפל לשון, והדברים מגיעים לעיקר מהות הביטול, [ושור"ד להרדב"ז סימן אלף תקי"ח שעמד בזה יעו"ש היטב, ודבריו ז"ל צ"ב]. ועוד צריך לבאר דלכא"ו יש כאן סתירה מיניה וביה, דמצד א' כתב הר"מ שישים בלבו "שאין ברשותו" חמץ כלל, ומאיך כתב הר"מ שכל "חמץ שברשותו" הרי הוא כעפר, והרי דחשיב ברשותו רק שנחשב כעפר.

ואשר יראה בזה בעה"י דהר"מ מבאר לן דבמהות הביטול בע"י תרתי, א' לבטל את עצם החפצא דחמץ מחשיבותו, ב' לבטל את "בעלותו" מהחמץ, ותרתי נא' בזה, ואשר זהו שכתב הר"מ שיחשוב אותו "כעפר" היינו מצד אדם החפצא שנחשב בעיניו כעפר, וכן ישים בלבו "שאין ברשותו" חמץ כלל, היינו מצד בעלותו כאילו אין זה שלו, ומה שהוסיף הר"מ ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, נראה דהר"מ חזית לן עוד דבביטול על עצם החמץ תרתי איכא בזה, א' שאין לו חשיבות "אוכל", דהרי החפצא דאיסור חמץ מיתלא תלי בשם אוכל שבו, ולכן פת שעפשה מותרת, ב' ועוד שאף חשיבות עפר אין לו, וזהו שכתב הר"מ וכדבר שאין בו צורך כלל, היינו לא רק שא"ז עומד לאכילה אלא אף אין בו תועלת של כלום, ואף לא ליחוד לשייבה [דהרי כופת שאור שיחדה לשייבה אין בה איסור ב"י].

והטעם שצריך לבטל אף מתועלת של שום דבר, צ"ל שזהו מצד חלק ביטול "הבעלות", שאם אכן יש לו תועלת מטוסימת הרי לא ביטל בעלותו ממנו.

ולפי פי' זה י"ל דשפיר י"ל הנוסח ליבטיל וליהוי "הפקר", היינו דאף שמהות הביטול אינו מטעם הפקר (כהתוס'), מ"מ מהות הביטול הוא כאילו הוא הפקר. [ובהגהות מיימוניות תלה לה אם ביטול מטעם הפקר או לא]. ודע דאף להשי' דביטול הוי מטעם הפקר יש ב' שיטות, להתוס' בדף ד' ע"ב הוא הפקר ממש, ולהר"ן הגדר הוא שמגלה בדעתו שלא יכנס לרשותו, יעו"ש. ונראה דנפ"מ לומר וליהוי הפקר בע"פ שחל בשבת, דיעו"י להאול"צ ח"ג שחשש לזה, אך לפי"ד הר"ן נראה דאין חשש בזה. וכן יעו"י להאול"צ שיאמר רק בפעם הג' וליהוי הפקר, כדי שתהא השבתה בדבר שהוא שלו, ונראה דלפי"ד הר"ן אין חשש בזה כיון שאינו מפקיר ממש, ועי' בכה"ח שהביא דלכן אומרים כעפרא "דארעא" להראות שאין לו חשיבות עפרות זהב, והיינו כש"נ שצריך להראות שאין בו תועלת של כלום.

ועי' ל' רבינו מנוח בפרק ג' הלכה ז' שכתב: ומאחר שביטולו מצורת אוכל שוב לא נקרא חמץ דהוי כטח פניה בטיט דלעיל וכו', והיינו כש"נ דיש ביטול על עצם החפצא מתורת "אוכל", דוק.

ונראה שיש נפ"מ בכל זה לענין כופת שאור שיחדה לשייבה דמבואר בגמ' שצריך טח בטיט וכ"פ הר"מ, דלכא"ו ק' דתיפול מדין ביטול, שהרי אינו חפץ לאוכלו, אך לפמ"ש"כ מד' הר"מ דצריך אף לבטלו מחשיבותו איש, דכופת שאור הגם שביטלה מתורת אוכל אבל לא ביטלה מתורת החפצא, דוק.

סימן ד'

בענין חיוב בדיקה לאחר החג

כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' חמץ ומצה הלכה ה-ו: מי ששכח או חיזר ולא בדק בליל ארבעה עשר בודק בארבעה עשר בשחרית, לא בדק בשחרית בודק בשעת הביעור, לא בדק בשעת הביעור בודק בתוך החג, עבר הרגל ולא בדק בודק אחר הרגל כדי שיעבר מה שיימצא מחמץ שעבר עליו הפסח מפני שהוא אסור בהנייה, כשבדק החמץ בלילי ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר או בתוך הרגל, מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ. ובודק ומחפש בכל המקומות שמכניסין להם חמץ כמו שביארנו. ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך, ע"כ.

יש לדקדק מה שהוסיף הר"מ בהלכה ו', ובודק ומחפש בכל המקומות שמכניסין להן חמץ כמו שביארנו, דמהיכי תיתי כלל שלא יצטרך בדיקה בכל המקומות שמכניסין להן חמץ, דמה נשתנה בדיקה זו מבדיקה שבלייל י"ד.

והיה נלע"ד דאכן דבר גדול חידש לנו הר"מ, דהנה כתב הרב המגיד בפרק ב' הלכה י' בשם הרא"ה ז"ל דבדיקת חמץ תחילתה על הספק יעו"ש, והמבואר בד' ז"ל דהך דינא דכל מקום שמכניסין בו חמץ אינו משום דהר"ל חזקה דיש שם חמץ ומתורת ודאי קאתינן עלה, אלא מתורת ספק קאתינן עלה, דכיון שעלול ליכנס חמץ חייבו חכמים מספק לבדוק, ונמצא לפי"ז דחז"ל בחיוב בדיקה חידשו לן תרת, הא שלא מועיל ביטול, ב' שצריך לחפש אולי יש חמץ. והנה כל זה בליל י"ד, אבל ביום י"ד ובתוך החג היה מקום לומר שלא נא' חיוב זה לבדוק מספק, ורק הך מילתא דלא מועיל ביטול, ונפ"מ שא"צ לחפש אחר החמץ, אלא שאם ברור לו שיש חמץ אז הוא שצריך לבערו, ולזה חידש הר"מ דשזה הוא לבדיקת ליל י"ד שאף צריך לחפש אחרי החמץ ולבערו.

ועפ"י"ז נראה לדקדק מל' החג דכל זה דוקא בתוך החג, אבל לאחר החג בזה באמת ליכא הך חיובא דלחפש ולבערו, רק החיוב ביעור חמץ ותו לא, ולכן לא כתב הר"מ הך דצריך לבדוק בכל המקומות שמכניסין בהם חמץ לענין בדיקה שלאחר החג.

ועפ"י"ז יש לנו טעם טוב מדוע כתב הר"מ דאין מברכים על בדיקה שלאחר החג (עי' רבינו מנוח), ד"ל דכל עיקר תקנת הברכה הוא על חיוב בדיקה לא על עצם הביעור [וכבר הובא מחלוקת הפוסקים במי שלא בירך בזמן הבדיקה אם מברך בזמן הביעור, עי' מ"ב], ועל כן אין לברך על בדיקה שלאחר החג, כיון ששם אין חיוב בעצם הבדיקה רק בהביעור, דוק.

ובאמת דאף אם לא נימא כחידוש הנ"ל דאין חיוב לבדוק בכל מקום לאחר החג, י"ל חילוק הנ"ל לענין ברכה, והוא דבדיקת ליל י"ד ושבתוך החג חוץ מחיוב ביעור של החמץ נא' אף חובת בדיקה, והיינו דעצם החיפוש הוי מצוה בפ"ע, אבל לאחר הפסח בזה אין מצוה בעצם הבדיקה, אלא נא' רק חובת ביעור, אלא דממילא הוא שצריך לבדוק היכן

וכל זה אינו אלא מחמת מנהג, אבל מעיקר הדין שרי להתענות אפילו בצייבור וכ"ש להספיד כו', ע"כ, וכ"כ בבהגר"א.

ולכא"ו יש לי ב' פליאות, א'. מאחר וחיוב הספד הוא כבוד המת, ובפשטות הוי דאו' מצד ואהבת לרעך כמוך, עי' ר"מ (פ"ד מה' אבל ה"א), ועי' סנהדרין (מ"ו) האם הספד הוי יקרא דחיי או דמותי, האך בא המנהג ועוקר חיוב זה. ב'. עוד ק"ל טובא לפי"ד מרן השו"ע דמותר להתענות ביחיד, א"כ האך אין מספידין, דהא בעלמא תענית חמיר טפי מהספד, וכדחזי' בתענית דאיכא יומי דאסור להתענות ומותר לספוד, והובא בב"י כאן, והאך כאן אסור להספיד ומותר להתענות.

ועל כן היה נ"ל בזה בעה"י, דהנה ראה לשון הפרי"ח שכתב בשם הריק"ש בזה"ל: דה"ה לימים שמבטלין מהם תחנונים ונפילת אפים שאין לספוד בהם "שלא בפני המת" אפילו מת ביום שלפניו, ודוקא ע"י ספדן או שתהיה אחת אומרת וכולם עונות אחריה כו'. וכן הובא בהגהות הר"א אולאי, ומדוקדק בזה דבימים שאין אומרים תחנונים אין לספוד בהם "שלא בפני המת", אבל בפני המת שרי. ונראה לפי"ז דה"נ הכא בחודש ניסן כל הקפידיא היא דוקא שלא בפני המת. וביאור הדברים דכיון דעיקר חובת ההספד היא בפני המת, לכן נהגו שלא להספיד כדי שלא לעורר יותר מדאי צער בחודש ניסן. ואפשר לפי"ז שאף אי"ז בגדר "איסור" ממש שלא להספיד, אלא שלא נהגו לקיים הספד בחודש ניסן. [מיהו לדעת הרמ"א שאף יחיד לא יתענה, אפשר דאף אסור להספיד אפי' בפני המת]. ודוק כי הוא חידוש גדול לדניא. וכעת לא מצאתי לי חבר וריע בדבר זה.

וצור ישראל יציילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.

אך שוב ראיתי בהגהות רע"א ז"ל שהביא משו"ת גינת ורדים חאו"ח כלל ד' סימן י"ח דאין מספידין על המת אפילו בפניו, וכ"נ מד' הגר"ז שכתב שמותר להספיד בחודש ניסן על ת"ח בפניו, ומשמע הא אם אינו ת"ח אסור אפילו בפניו.

ושור"ד בגינת ורדים בפנים דמיייתי ד' הריק"ש הנ"ל, ודייק מדבריו כנ"ל דמותר להספיד בפני המת, אך הק' ע"ז מוא דאין אומרים צידוק הדין בחודש ניסן להגהות מיימוניות, והובא בטור יו"ד סי' ת"א, ואף הב"י שכתב שם דנוהגין להקל היינו דוקא בצידוק הדין, ועל כן מסיק הגו"ר לאסור אף הספד בפני המת, ובע"כ דט"ס נפל בד' הריק"ש, א"נ דמייירי לת"ח, יעו"ש שסיים: כל זה כתבתי לקיים המנהג בכלל נקטי ביידיהו שאין מספידין אפילו בפני המת בכל יום שאין אומרים בו תחנונים, והנלע"ד מספידן, עכ"ל. ולענ"ד מד' הפר"ח ומהר"א אולאי דמיייתי לד' הריק"ש דשתיקה נראה דלא ס"ל כהגר"ר, אלא ס"ל להקל להספיד בפני המת [וידעתי גם ידעתי ד"ל דאף הריק"ש לא היקל אלא בימים שאין אומרים תחנונים, אבל ל"מ כן וגם הגו"ר לא נחית לחלק בהכין].

ומה שהביא הגו"ר ראייה מצידוק הדין, י"ל כמ"ש"כ לעיל דחובת הספד חוב גמור הוא, ולא אתי מנהג ועוקר לחיוב זה, והבן. [ולבר מן דין עי' בכה"ח ס"ק ל' דלד' מרן (בהל' ר"ח) אומרים צידוק הדין אף בחודש ניסן, ומ"מ מסיק הכה"ח דהיכא דליכא מנהג שב ואל תעשה עדין].

ובאמת שאף הגו"ר לא טרח בכל זה להוציא מד' הריק"ש אלא כדי לקיים המנהג, וכמ"ש"כ הוא ז"ל בעצמו, וכהיום אין המנהג ברור בזה, ובפרט לאסור בכל יום שא"ז בו תחנונים, והנלע"ד כתבתי.

סימן ב'

בדין איסור לימוד קודם בדיקת חמץ

כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה ג': ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו. וכן מדברי סופרים שבדוקין ומשבתין החמץ בלילה מתחילת ליל ארבעה עשר לאור הנר, מפני שבלילה כל העם מצויין בבתיהן ואור הנר יפה לבדיקה. ואין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר, וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו שאמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחילת זמנה, ע"כ.

ומדוקדק בל' הר"מ שאין קובעין מדרש "בסוף יום שלשה עשר", ולא רק בתחילת ליל י"ד, וכמ"ש"כ הכס"מ, וביאר דמקורו מל' הגמ' בדף ד' האי צורבא מרבנן לא ליפתח בעידניה "באורתא דתליסר" נגהי ארביסר, יעו"ש.

אלא דיל"ע מדוע לענין אכילה קודם ק"ש ותפלה לא מצינו שנאסר מקודם תחילת הזמן [ואכן במ"ב ס' רל"ה] כתב בשם הפוסקים אף לענין ק"ש ותפלה שחצי שעה קודם הזמן אסור, וכ"כ הכס"מ בפ"י מהל' תפלה הלכה ה' בד' הר"מ. יעו"ש. אבל בד' הר"מ נראה דהוי איסור מסויים קודם בדיקה בסוף ליל י"ג, ובאמת שבמ"ב ס' רל"ה כתב שרק לענין אכילה אסור בתוך החצי שעה אבל לימוד מותר, והרי דהוי זה איסור מסויים בבדיקת חמץ].

ואשר נראה בדקדוק ל' הר"מ שכתב: שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ "בתחילת זמנה", ואילו בעלמא אין החשש שימנע מתחילת זמנו אלא שימנע מעיקר החיוב [ושור"ד שכן דוקדק הפר"ח בסימן תל"א]. ועל כרחך דשאני הכא דתחילת הלילה הוא מעיקר זמנו, ובדיעבד הוי כל הלילה, ועל כן חששו קודם תחילת הזמן כדי שכבר שגייע תחילת הזמן יוכל לבדוק, ומשא"כ בעלמא שאין עיקר הזמן בתחילת הלילה, ואין החשש אלא שימנע ולא יעשה כלל את החיוב, וכל' הר"מ בהל' תפלה שם, שיבטל מן התפלה, ועל כן חששו רק כשהגיע הזמן.

[ועי' בהר"ן שהביא ש"י הראב"ד שדייק דאור לארבעה עשר היינו כשעדיין אור, ועי' באול"צ ח"ג פ"ז תשובה א'].]

סימן ג'

במהות ביטול חמץ

כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה ב': ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין בו צורך כלל, ע"כ. [ועי' בכסף משנה שהביא ג' אחרת שמתבאר בה דלא מהני ביטול לחמץ ידוע, והקי' על גי' זו יעו"ש]. ויש לבאר מהו אריכות ל' הרמב"ם, שיחשוב אותו "כעפר" וישים בלבו "שאין ברשותו חמץ" כלל, ושוב כתב שכל חמץ שברשותו הרי הוא



סימן ו'

בענין בדיקה לאחר החג

א. הנה איתא במשנה דף י' ע"ב, רבי יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחורית ובשעת הביעור, וחכ"א לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד, לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. ובתוס' ד"ה ואם לא בדק בתוך המועד, פי' הקונטרס בשעה ששית, וקשה דלרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור ולמה שינה לשונו, אלא בתוך המועד היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח, ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו, ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה בודקים שלא יעבור בכל יראה, עכ"ל. והנה לעיל ביארנו דבאה דפירש"י בטעמא דבודקים הוא משום ב"י וב"י, איכא בזה ב' דרכים, א' דרש"י מיירי בלא ביטול, דבלא ביטול סגי בבדיקה, ופי' זה ביאר הר"ן ז"ל באורך בשיטת רש"י יעו"ש. ועוד פירשנו עפ"י מה שפי' הר"ן בטעמא דתיקנו חז"ל בבדיקה ואפי' כשיטל, שהוא משום דחוששים שלא יבטלנו יפה. והנה לפי הפי' הראשון ליתא למש"כ התוס', דהא גם רש"י מודה בגוף היסוד שכתבו התוס' דעיקר טעמא דבדיקה הוא משום שלא יבא לאכלו, אלא דרש"י מיירי מדינא דאז דהיינו היכא שלא ביטל [מיהו יש לדחוק דרש"י רצה לפרש דכל המשניות דאיירי בבדיקה הם בלא ביטול ומדין בל יראה]. וכנראה התוס' לשיטתם שם דפשיטא להו דרש"י מיירי גם לבתר שביטל, דס"ל דהא דאמר רב יהודה הבודק צריך שיבטל הוא גם מדינא בהשגה, ואין זו תקנת רב יהודה, וזהו שהקשו שם התוס' על פרש"י דאחרי דבלא"ה בכל בדיקה בעי' ביטול שוב ליכא ב"י וב"י, דהא מדאז' בביטול בעלמא סגי.

ב. והנה במש"כ התוס' בטעמא דבודק לאחר הפסח שלא יתערב לו כו' צע"ג, דאחרי דמשמע מהתוס' דמדן תקנ"ח דבדיקת חמץ השנוי בריש מסכתין אתינן עלה [דהא בהו שכת' דרש"י לשיטתו בריש פירקין], איכ' ל"ל להתוס' הך פירושא דבודקין שלא יתערב לו, דבלא"ה בודקין שלא יבא לאכלו, ואם זהו תקנה חדשה שלא יתערב לו, איכ' אין זה נוגע כלל למש"כ רש"י בדף ב' דטעמ' דבדיקת חמץ הוא משום ב"י וב"י, דהא הכא הו' דין אחר לגמרי דבודקין כדי שלא יתערב לו בהמאכל [וש"יור' שהריגש בזה הפמ"ג].

ונו"פ בזה, דודאי הדכל איכילל בהתקנ"ח דבדיקת חמץ השנוי בריש מסכתין, אלא הדכא לא שייך הטעם שמא יבא לאכלו גרידא, דכל זה שייך דוקא היכא דאין לו חמץ כ"א מצה, דהיינו דבימות הפסח דאי' לו לאכול שום חמץ אז חיישינן שבא לאכול חמץ, אבל היכא דבלא"ה יכול לאכול חמץ שלא עבר עליו הפסח מהיכי תיתי ניהוש שמא יבא לאכול חמץ שעבר עליו הפסח דהוא איסורא, ולזה הצרכו התו' לחדש דהחששא היא שיתערב לו שלא ישים לבו למה שעבר עליו הפסח ולמה שלא עבר, אבל עכ"פ יסוד הדין הוא מהתקנ"ח דבדיקה, ומ"מ צ"ע קצת דלכא' הדין נותן לומר דיש לחשבו כתקנה אחרת כיון דאינו ממש אותו טעם וחשש.

ג. ומלישנא דהר"ן ז"ל משמע דהחששא הוא אותו חששא, והנה אע"ג דליכא פת אחר הפסח חששו חכמים, ואע"ג דכת' הר"ן דף ב' דהטעם דהחמירו בזה טפי משאר איסורין משום דהו' פת וליכא ג"כ בל יראה, ועו"ש בתוס' דהחמירו בחמץ מכח הבל יראה. צ"ל דמ"מ הו' זה כחמץ נוקשה, דאע"ג דליכא בל יראה אחמירו ביה דלא חילקו בין סוג החמץ, וה"נ אע"ג דליכא כרת ובל יראה אחמירו ביה, ונראה מזה דגדר חמץ שעבר עליו הפסח אינו איסור קנס בעלמא, אלא דהו' גדר "חמץ מדבריהם", ולזה החמירו בו גם להצריכו בבדיקה. וכ"ה לשון הר"ן ז"ל דאע"ג דלא מיתסר אלא מדרבנן, כי היכי דקנסוהו רבנן משום דעבר עליה בבל יראה ובל ימצא לאסרו ואפי' בהנאה, עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה להצריכו גם בבדיקה, עכ"ל. ולכא' משמע מפשטות לשון הר"ן ז"ל טעם התקנה אינה שמא יתערב לו, אלא מטעם דילמא אתי למיכליה, ובאמת דנפ"מ טובא בזה אם חמץ שעבר עליו הפסח אית ביה איסור ב"י וב"י וטעון ביעור מדרבנן, דלשיטת התוס' עיקר הדין הוא שבדקנו שלא יתערב, אבל איצ' לבערם אלא סגי בזה שייחד לו מקום בפ"ע, אבל לשיטת הר"ן ז"ל חד דינא הוא עם דין בבדיקת חמץ שצריך לבערו מן העולם, ודו"ק. ומגמ' ב"ק צ"ח: מוכח דחמץ שע"ע הפסח איצ' ביעור, ובע"כ דמודה הר"ן דביעור אין צריך, ורק איסור אכילה אית ביה, והבדיקה היא כמש"כ תוס'.

סימן ז'

בענין יסוד חיוב בדיקה

א. משנה אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, כ"מ שאין מכניסין בו חמץ איצ' בבדיקה כו', ופרש"י ז"ל בודקין שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, עכ"ל. אבל התוס' ד"ה אור לארבעה עשר כו' הקשו על פרש"י וז"ל: וקשה לר"י כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' דף ו: הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים לבדוק כלל. ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא, החמירו עכ"ל התוס'.

וביישוב דברי רש"י ז"ל כתב הר"ן ז"ל ליישב דודאי מודה רש"י דאחרי דביטול ליכא בל יראה, אלא דבלא הביטול מדאורייתא איכא תרי גווני לקיים מ"ע דתשבתיו, א'. שיבדוק ומה שימצא יבער. ב'. או שיבטלנו מן העולם, ולזה רש"י פי' אופן א' היינו בלא ביטול דאז סגי בבדיקה כדי שלא לעבור עליו בבל יראה. אך נראה מד' התוס' דגם הם מודים ליסוד זה שכתב הר"ן ז"ל דבלא הביטול סגי בבדיקה, אלא עיקר קו' דמאחר ועכ"פ צריך ביטול איכ' מאי נפ"מ מהבדיקה, דהא בלא"ה ע"י הביטול תו ליכא בל יראה, אלא שעל זה כתב הר"ן ז"ל בתוך דבריו: ולפיכך תנא דמתניתין לא הזכיר ביטול אחר הבדיקה כלל, אלא שבא רב יהודה אמר רב וחידש ואמר הבודק צריך שיבטל כו', עכ"ל הר"ן. והיינו דמבאר הר"ן דרב יהודה אמר רב אינו פי' בהמשנה, אלא הוא תקנה חדשה שאחרי המשנה, באופן

דבפרט זה הוא דנחלקו רש"י והתוס', דרש"י סובר דמדינא דמשנה הבודק איצ' שיבטל, וממילא דסגי בבדיקה כדי שלא יעבור עליו בבל"י וב"י, והתו' סברי דגם מדינא דמתני' בעי' ביטול, וממילא דשוב איצ' בבדיקה משום ב"י וב"י. [ועי' ח"י הריטב"א].

ב. והנה לכאור' אית לן עוד דרך בביאור דברי רש"י, דלעולם י"ל דמדינא דהמשנה ג"כ הבודק צריך שיבטל, אלא דיל"פ מש"כ רש"י כדי שלא יעבור עליו בבל"י וב"י עפ"י מש"כ הר"ן ז"ל בתוך דבריו דיל"פ דהא דתקנו חז"ל בבדיקה [גם היכא דכבר ביטל], או משום דילמא אתי למיכליה או משום שמא לא יבטל בלב שלם, ואיכ' יל"פ דזהו גופא מש"כ רש"י שלא יעבור עליו בבל"י וב"י, היינו דלא יבטל באמת ואז יעבור עליו בבל"י וב"י, אך כנראה דהר"ן לא ניחא ליה לפרש כך כפרש"י, דפשטות לשון רש"י משמע דעובר עליו בבל"י וב"י בודא, ודוק.

ג. והנה לכאור' יל"ע לפי הר"ן דהמשנה מיירי בבדיקה בלא ביטול, איכ' מנא לן כלל דאחרי דביטול צריך בבדיקה משום שמא לא יבטל בלבו לגמרי, או משום דילמא אתי למיכליה, דילמא אין תקנה כזו כלל דהא המשנה מיירי בבדיקה דאז. עוד צ"ע גם לפי הר"ן בד' רש"י, דאמאי נקט רש"י הך טעמא דשלא יעבור עליו בבל"י וב"י, דהא סגי בזה דאיכא מ"ע דתשבתיו, ומשום זה מוטל עליו לבדוק כדי לקיים מ"ע דתשבתיו לבדוק ולבערו מן העולם, וצ"ע.

והנה נלענ"ד מזה דבאמת לפירש"י תשבתיו היינו ביטול בלב, ולפרש"י אין תשבתיו אלא בביטול ולא ע"י ביעור, ודלא כהר"ן יעו"ש, אלא דאם מבוערו שוב לא רמי עליה מ"ע דתשבתיו כיון דאין כאן חמץ, וממילא גם ע"י הבדיקה אינו מקיים מ"ע דתשבתיו, אלא ע"יז' אינו עובר בבל"י וב"י כיון שבדק, ושוב איצ' לחשוש לחמץ [מכמה טעמים]. אך הר"ן הא לא כתב כן. [מיהו י"ל דבאמת אין הבדיקה נכללת בעצם החובת תשבתיו, דעיקר חובת תשבתיו הו' על חמץ שידוע ממנו, רק דממילא הוא דמספיקא דאז' חייב לבדוק שמא יש חמץ ברשותו, וא"ש מש"כ רש"י ב"י וב"י. אלא דמל' הר"ן נראה יותר דהחייב בבדיקה גופא נכלל בעצם חובת תשבתיו, ודוק]. [וגם יל"ע לפי"ד מגיל דע"י פירור וזריה לרוח אינו בגדר חמץ דהא ראוי הוא לאכילה, ובשלמא אם זה נכלל בהמ"ע דתשבתיו ניחא, ואולי דמיירי אחרי ביטול, ומיירי מצד תקנ"ח בבדיקה, אך הא אגן קיימינן דלרש"י המשנה אינה מיירי כשיש ביטול].

והנה יעויין להרע"ב ז"ל שכתב ליישב שיטת רש"י ז"ל דנהי דביטול בעלמא סגי, מ"מ חששו חכמים שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה וימלך על ביטולו ושוב אין ביטולו ביטול, ולהכי תיקנו חז"ל חיוב בבדיקה. ובקה"י סימן א' הביא דבהגהות הגר"ב ז"ל הקשה דהא בגמ' דף ו' ע"ב מבואר טעמא דהבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפה כו', הרי דחשש זה אינו אלא בדלא ביטל, והביטול מסלק חשש דגלוסקא יפה. וכתב הקהלות יעקב דלק"מ, דהאי ודעתיה עליה שכתב הרע"ב ז"ל הם שני ענינים נפרדים, דהרע"ב ז"ל כתב החששא דשמא יחזיקנו בשביל עצמו וימלך מביטולו, אבל ודעתיה עליה האמור בדף ו' היינו דאינו מזדרו לשורפו, אבל לעולם אינו מחזיקנו בשביל עצמו. ועפ"י מש"כ יתורץ קושיית התוס' על פרש"י מאי פריך וכי משכחת לה ליבטליה הא חס עליה, דלפשמנ"ת אין החשש אלא שע"י היותה יפסיה אינו מזדרו לאבדה מן העולם, אבל עכ"פ יכול שפיר תיכף ומיד כשימצא לבטלה, עכת"ד.

ולדידי אכתי צ"ע, דהא רש"י פי' בדף ו' דחס עליה לשורפה, והיינו דחס עליה משום שרוצה להחזיקנו, ואם הפי' שהוא חיסרון וזריזות מה שייך בזה חס, דוכי משום חייסא דידיה מתעצל לשורפו, או שהוא משאירנו לעצמו או ששורף מיד, אבל שמשום זה מתעצל לשורף מיד אינה סברא כלל לכאורה.

אכן לעיקר מש"כ הרע"ב דשייך להימלך על הביטול, עיי"ש בקה"י שהביא דהרמב"ן ז"ל הקשה כן על רש"י דף ו' דהא נמלך על ביטולו ושוב אין הביטול ביטול, ומבואר דשייך לחזור בו מהביטול, ומ"מ כתב דנראה דלפי' התו' דביטול מטעם הפקר לא שייך חזרה בזה כיון דכבר הופקר מרשותו.

ולצורך הענין אעתיק מש"כ שם הרמב"ן על דברי רש"י, ועוד שאם נתן דעתו עליה לאחר זמן האיסור וחס עליה ומשהה אותה אפי' רגע, אעפ"י שביטול עובר בין שתהא גלוסקא על הפקר או יאוש, ומ"מ כיון שרוצה בה נעשית שלו דחצירו של אדם קונה לו דבר תורה. וא"ת אין זכיה באיסוה"נ, שאני חמץ שאין ביטולו אלא בדעתו שלא רצה בקיימו, וכל שחזר ונתן דעתו עליה עובר הוא, עכ"ד הרמב"ן ז"ל.

הנה אין לדייק ממש"כ הרמב"ן בין שתהא גלוסקא זו הפקר כו', דכוונתו לשיטת התו' דביטול מטעם הפקר, די"ל דכוונתו לשיטתו עצמו לעיל דהביטול ענינו הוא שהסכימה דעתו כו', והו"ל כהפקר או יאוש, יעו"ש. והנה טענת הרמב"ן היא דחצירו של אדם קונה לו כו', ולכאור' תמוה דהא אין זכיה באיסוה"נ, ובשלמא לשיטת רש"י דביטול הוא השבתה ותו לא אי"ש דשוב אינו מושבת, ודין תשבתיו אינו אך דין בפעולת ההשבתה, אלא בעי' כל רגע שם מושבת על החמץ, אבל לשיטת הרמב"ן דאתי עליה מטעם זכיה צ"ב.

והנראה דהרמב"ן ז"ל מבאר דבדין שני דברים כו' נתחדש דיש זכיה בהחמץ עכ"פ לענין לעבור עליו, וזהו ענין ביטול לשיטת הרמב"ן דמגלה בדעתו שאינו רוצה בהזכיה, וממילא דברגע ורוצה בהזכיה שוב יש כאן דין זכיה באיסוה"נ כיון שרוצה הוא בקיימו, באופן דלפי"ז לכאור' י"ל ג"כ לשיטת התו' דביטול מטעם הפקר, דמ"מ יש זכיה באיסוה"נ לענין לעבור עליו, וכיון שרוצה הוא בקיימו עובר עליו.

אכן נ"פ דלא דמי, דעיקר דינא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו הוא היכא דהיה שלו לגמרי עד זמן האיסור דאז עשאו הכתוב, אבל היכא דלא היה שלו שוב גם אם יזכה אין כאן דין עשאו הכתוב, ודוקא לשיטת רש"י דביטול אינו מטעם הפקר, או לפי הרמב"ן דענין ביטול הוא הסכמה דעתו לדעת תורה, דהיינו דאינו הפקר אלא דמפקיע מעצמו חלות דין עשאו הכתוב, ולזה אם שוב מסכמת דעתו חוזר דין זכיה דעשאו הכתוב, וז"פ.

ואולם שיטת הריטב"א נראה דס"ל דאיכא דין זכיה באיסוה"נ לענין לעבור עליו, בין ה"י שלו מקודם או לא, ולפי"ז אין נפ"מ בין רש"י לתוס' בזה, ודו"ק.

וליישב דברי הרע"ב בשיטת רש"י נראה די"ל דבאמת הרע"ב מודה דלא שייך לימלך על ביטול וכדמוכח מרש"י דף ו', ודלא כקו' רמב"ן, ומש"כ הרע"ב שמא ימלך היינו דמאחר והביטול הוא בליל י"ד איכ' חיישי' שמא ימצא גלוסקא יפה קודם זמן האיסור, דאז שייך שפיר לימלך מהביטול. והטעם לחלק בזה, דהביטול אינו פועל בליל י"ד, דאגן בעי' דקודם זמן האיסור יהי' החפץ בגדר מושבת אצלו, אלא דבזה שביטל בליל י"ד חשיב מבוטל כל הזמן עד זמן הביעור, אבל אם נמלך בו קודם זמן הביעור שוב אין החמץ מבוטל, ולזה תיקנו חז"ל בבדיקה, אבל הגמ' מיירי שמא ימצא גלוסקא יפה היינו בתוך הפסח, דלענין תוך זמן הביעור באמת לא יהנו הביטול כיון דנמלך מביטולו. אלא דזוהי שקשה דאיכ' לתקנו חכמים שיבטל קודם זמן האיסור ותו לא מיד, ואם משום דחיישי' דילמא פשע מ"מ בשביל כך לא יתקנו חז"ל בבדיקה, ורק אחרי דתיקנו בבדיקה הוא דאמר' דתיקנו להביטול בזמן הבדיקה, וע"כ דאם תיקנו חז"ל בבדיקה ולא תיקנו ביטול מקודם לכן, ש"מ דיש כאן תקנת בבדיקה שמא ימלך בתוך הפסח. ואם נתעקש דמ"מ תיקנו בבדיקה בשביל הביטול שלא ישכח [וכמו שאכן כתב בס' או"ז הל' פסחים], איכ' בלא"ה יש לתרץ שיטת רש"י דתיקנו בבדיקה בשביל הביטול שלא ישכח, ויבטל בזמן הבדיקה, ואם לא משנינו הכי איכ' קיימינן דמשום זה לא מתקנים חז"ל בבדיקה, ואיכ' שוב יקשה דאין כאן סיבה לחייב בבדיקה דהא יכול לבטל קודם זמן האיסור, וז"פ [גם לשון הגמ' דילמא משכח"ל לבתר איסורא, משמע דשייך עכ"פ משכח"ל קודם איסורא ויועיל הביטול, אבל לק"מ דהא כדמקשו וכי משכח"ל ליבטליה פירושו הוא דלא נחוש שיחוס עליו]. מיהו ל' האו"ז בהל' פסחים הוא שמא ימצא גלוסקא יפה לאחר שש שעות ויבטל ביטולו, והרי דמדובר לאח"י איסורו.

והנה התו' הקי' לפי רש"י דטעם חובת בבדיקה משום ב"י וב"י, מהא דדף י' ע"ב דכבר בשמי קורה אם חוששים דילמא נפל ואתי למיכליה, יעו"ש. והנה כל קו' זו היא דוקא אם נפי' דלרש"י לית ליה טעמא דדילמא אתי למיכליה. ועי' בתוס' ר"פ ועוד ראשונים די"ל דבחמץ ידוע מודה רש"י לטעמא דדילמא אתי למיכליה. ונראה דיל"פ עפ"י דהתוס' שהק' מדוע שאני חמץ מבב"ח וכו', וביאר הקוב"ש דעיקר כונת תו' על חיוב "בדיקה", אבל לא על חובת ביעור, דהא אף בב"ח צריך קבורה מצד תקלה כדאיכא סוף תמורה, ואיכ' לפי"ז הן ד' רש"י דלכן כל שהחמץ ידוע בודאי חייב לבערו. ודוק.

סימן ח'

בענין הבודק צריך שיבטל

א. גמרא דף ו: אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, מ"ט אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי, וכי תימא כיון דמינסר להו אגב ביתיה חשיבי, והתניא ספני תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים, סופי ענבים ומשמר שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות, בזמן שבעה"ב מקפיד עליהן אסורין משום גזל וחייבין במעשר, בזמן שאין בעה"ב מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין משום מעשר, אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה, וכי משכחת לה לבטליה דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דא"ר אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן, בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה, וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש, כיון דלאו זמן איסורא הוא ולא זמן ביעורא הוא דילמא פשע ולא מבטל ליה, וניבטליה בשית כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמיא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דא"ר גידל א"ר חייא בר יוסף אמר רב המקדש משש שעות ולמעלה אפי' בחיטי קורדינייתא אין חוששין לקידושין כו', עכ"כ סוגיית הש"ס.

הנה בהא דאמר' שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה, פרש"י ז"ל חשובה היא בעיניו וחס עליה ליעזר לה שורפה משהה אפי' רגע אחד, ונמצא עובר עליה בכל יראה ובכל ימצא, אבל משבטלה אינו עובר דלא כתב אלא תשבתיו, עכ"ל. אבל התוס' בדי' ודעתיה עילויה כתבו פירוש לא בטל מאליו כמו פירורין, ועל פירוש הקונטרס קשה מאי פריך כי משכחת לה ניבטליה, הא פי' ודעתיה עילויה שחס עליה לבטלה, עכ"ל. ביאור דבריהם, דהתוס' מפרשים הא דאמרו ודעתיה עילויה אין המכוון דרק משום שמוצאו אז דעתו עליו, אלא דבגלוסקא לעולם דעתו עליה, ויותר מבואר כן לגי' ר"ח ז"ל שגורס שמא ימצא גלוסקא דדעתיה עליה. וכדברינו מבואר ג"כ בהר"ן ז"ל.

ואולם לכאור' צ"ב בעיקר פי' ד' הגמ', דהנה בהא דמקשי' אי נימא פרוורין וכו' צריך באור למאי חיישי', דהא בדק הכל, ואם משום שיש לו עדיין חמץ הא לא חיישי' לזה, ובשלמא לענין פרוורין ניחא דזה י"ל דלא בדק, אבל בהא דמשני גלוסקא צ"ב. ולכאור' צ"ל דנהי דסמכה תורה על זה וכמש"כ הר"ן בריש המסכת, מ"מ אגן חיישי' דילמא ימצא. אך לכאור' צ"ב עדיין, דאם חיישי' שמא ימצא איכ' ל"ל שמא ימצא, תיפוק ליה דניחוש דילמא יש לו גלוסקא בביתו וקעבר אב"י (באונס). והנה מדברי התוס' בר"פ שני שצ"ח הגרע"א בגליון הש"ס נלמד ליישב קו' זו, שכתבו שם התוס' בדי' ו' ואי אשמעי', אהא דאמר' שם בגמ' ל"ל למיתני בהמה ל"ל למיתני חיה, צריכא דאי תנא בהמה דאי משיירא חזי לה, אבל חיה דאי משיירא קמצנעא לה אימא לא, ואי תנא חיה משום דאי משיירא מיהת מצנעא, אבל בהמה זימנין דמשיירא ולא מסיק אדעתיה וקאי עליה בכל יראה ובבל ימצא כו', עכ"ד הגמ'. וכת' שם התו', ואי אשמעי' חיה משום דמצנעא לה, ואין עובר משום בל יטמין, דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא, ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא, וכן משמע בפ"ק דף ו: דקפריך וכי משכחת לה ליבטלה, משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בכל יראה, עכ"ד התוס' שם. הנה לפנינו דהתו' אתו לפרש דברי הש"ס דבאמת כל זמן שאין ידוע לו היכן הוא החמץ אינו עובר בכל יראה כלל, וכל החששא הוא דילמא ימצא גלוסקא יפה דאז קעבר אבל יראה ובל ימצא.



הנה יל"ע עוד בד' הרמב"ם דלכאו כיון שבדעתו לבטל בפיו (וכנהוג, ועי' ב"י סי' תל"ז), שוב לא יחול אף בלב, וכמשי"כ התוס' בערכין דף ה' לענין נתכיון לומר תרומה ואמר מעשר יעו"ש, וכבר האריכו בכ"ז, עי' בקה"י ריש נדרים ועוד. וי"ל א' דהר"מ ס"ל כחד תל' בתוס' בערכין שם דחל עכ"פ בלב. ב' דגדר ביטול אינו מטעם הפקר כהתו, אלא כפי רשי' שהוא מדין תשבייתו, וכדנראה מל' הר"מ, ואשר לפי"ז י"ל דאי"ז עשייה של חלות אלא מצב מציאותי, וכיון שגמר בלבו בעל כרחך איכא למציאות זו. ואכמ"ל בזה.

ועוד למדנו מד' הר"מ אלו דסובר דאף ביטול נכלל בלשון ביעור, ושייך ברכה אף על ביטול שבלב. [ועי' ב"י סי' תל"ב ב' תירוץ בזה בטעמא דאין מברכים על ביטול חמץ, אם משום דאין מברכים על דברים שבלב או משום דבלשון ביעור נכלל אף ביטול]. והנה יעוי' להמנ"א בסי' תלי"ד שהביא דמד' הטור נראה דמי שבדק את חמצו ומצא בפסח עבר על כל יראה, אבל מל' הר"מ מתבאר דרק אם היה ידוע לו עבר, ועיי"ש בלבושי שרד שביאר דאף להר"מ הוא בגונא שכבר בדק, ובפשוטו טעמיה דהר"מ משום דהוי אונס. ויל"ע דהא כיון שתיקנו חז"ל דהבדוק צריך שיבטל תו לא הוי אונס, וכמו לענין סמוך לוסתה. וי"ל בזה. אך להני"ל י"ל דהר"מ לשיטתו דכל שבדק ממילא יש כאן כבר ביטול, ושפיר לא קעבר משום כל יראה. ודוק.

סימן ט'

ביסוד דין ביטול חמץ [אם הוא מטעם תשבייתו או מטעם הפקר]

א. גמ' דף ד': דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, ופרש"י דכתיב תשבייתו ולא כתיב תבערו, והשבתה בלב היא השבתה, עכ"ל. אבל התוס' בדי' מדאו' בביטול בעלמא סגי חלקו על פרש"י, וזה לשונם: וקשה לר"י דהאי השבתה הבערה היא ולא ביטול, דתניא בשמעתין רע"ק אומר א"צ, הרי הוא אומר תשבייתו, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, ועוד תשבייתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה, ואחר איסורא לא מהני ביטול. ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטול הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר, מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים של גבוה, והוא דאמרינן בנדרים דף מ"ה א' הפקר בפני שלשה מדאו' אין צריך, עכ"ל התוס'. הנה התוס' הקשו ב' קו' על פרש"י, חדא דתשבייתו הבערה היא וכדמוכח לקמן בהא דרע"ק, ועוד דאחר איסורא לא מהני ביטול. והנה בדבר קו' הראשונה צ"ע דהא ר"י ורבנן נחלקו בזה לקמן ר"פ שני אם חמץ ביעורו בשריפה או מפרר וזורה לרוח ומטיל לים, ואמאי כתבו התו' דהאי תשבייתו הבערה היא דהא לרבנן הוא בפירור וכו'. עוד צ"ע והיא הקשה יותר אמאי לא הק' התו' ממשנה מפורשת דתנן ר"פ ב' דלר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה, ואלמא תשבייתו הבערה היא. והנראה בזה עפ"י דהר"ן ז"ל שכתב בריש מכילתין ז"ל: שמא תאמר א"כ אין לנו מן התורה אלא ביטול זה, ואין לבדיקה וביעור חמץ עיקר מן התורה כלל, אי אפשר לך לומר כן דהא בעי' בגמרא דף ז': בדיקה לאור הנר מנא לן, ומוכחינן לה מקרא, וכ"ת דאסמכתא בעלמא ניהו ליתא, דהא חזינו תנאי דאיפלו דף כ"א. חמץ זה במה מערו, ואיכא מ"ד דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ור' יהודה דסבירא ליה הכי דף כז'. ודנו מנותר, ואם אתה אומר שאין לנו מן התורה אלא ביטול מהו ביעור זה שנחלקו עליו, ומוכח בהדיא בגמרא דבשל תורה נחלקו כדאמר רבי עקיבא דף ה'. מצינו להבערה שהיא אב מלאכה, והתורה אמרה תשבייתו שאור מבתיכם, עכ"ל הר"ן ז"ל. ונראה דהר"ן נסתפק דאולי ר"י ורבנן נחלקו בדרכנן, ולזה הביא ההיא דדף ה'. ונראה דזהו ג"כ ביאור דברי התוס', דמהא דר"י ורבנן אין להקשות, ד"ל דלעולם בעיקר הקרא תשבייתו י"ל כפרש"י דהיינו ביטול בלב, אלא דאחרי דתיקנו חכמים ביעור (כדי שלא יבא לאלו או שאין הביטול שלם, וגם לדעת רש"י וכמו שהאריך הר"ן) נחלקו ר"י ורבנן איזה ביעור צריך, ולזה הביאו התו' ההיא דרע"ק דף ה' דפירשו דמיייר לענין הקרא תשבייתו. אך קצת קשה דהא ר"י יליף מן מנותר, ואולי דהו"א דהוי ק"ו דרבנן. אך לכאול' יש לתרץ באופן אחר, דהא דיליף ר"י מנותר אינו לענין המ"ע תשבייתו, דלעולם תשבייתו הוא בלב, אלא דאיכא ילפותא מנותר לחייב שריפה, אך באמת מהגמ' שם דף כז': מוכח לא כך, דאמר"י התם אמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, לא מצא עצים לשורפו יחא יושב ובטל, והתורה אמרה תשבייתו שאור מבתיכם, בכל דבר שאתה יכול להשבייתו, ואם איתא דק"ו דר"י אינו נוגע לענין המ"ע תשבייתו הא איכ' שפיר מתקיימת מ"ע תשבייתו. אכן לק"מ, דבודאי דלמסקנא הא דר"י הוא פירושא דהמ"ע, וכדחז"ו מרע"ק, אבל כיון דאינו מוכח מגוף המשנה לא רצו התוס' להקשות כ"ז מסוגיית הגמ' והק' בקצרה מדף ה', ולפ"ז שוב י"ל כנ"ל דהוי דרבנן, ועי"כ לא הק' התו' מהמשנה. ונהי דמהגמ' מוכח דהוי דאו' מהא דיליף מנותר, מ"מ לא הק' התוס' מזה כיון דבלא"ה אם מוכח מהגמ' יש להוכיח בפשוטו מדף ה', זה הנלענ"ד.

והנה לעיקר קו' התו' צ"ע לעני"ז, דנהי דלר"י תשבייתו היינו בשריפה, הא זהו מכת מה דיליף מנותר, אבל לרבנן דלא ילפי מנותר מפרש"י להתשבייתו כפשוטו דהיינו ביטול, שו"ר בס' קה"י אות ב' שתייר כן יעו"ש, אך לפי"ז יצא לן לשי' רש"י דאליבא דר' יהודה לא מהני ביטול ולפי"ז י"ל בדרך פלפול הא דפי' רש"י בריש מכילתין דטעמא דבדוקין את החמץ כדי שלא יעבור עליו בבי' ובי", אשר הק' התוס' דהא הבדוק צריך שיבטל, ואיכ' בלא"ה לא עבר בבי' ובי", דהא מדאו' בביטול בעלמא סגי. אך להני"ל י"ל דהנה הטור בס' תמ"ה הביא דרש"י פסק כרבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ונמצא אפ"א דלא מהני ביטול לר' יהודה, ושפיר פי' רש"י דטעמא דבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבי' ובי". אך כמוכן דהוא רחוק לפרש כן בכונת רש"י, ובפרט דידוע שרש"י דרכו לפרש כדרך פשט המשנה ואף לס"ד, ולא דוקא דרך פסק ההלכה. גם בעיקר מש"כ דלר"י לא מהני ביטול מה"ת, עי' ראש יוסף ד"ל דבחמץ שאינו ידוע מועיל ביטול, ועי' פנ"י. אך לעני"ז בסברא צ"ע לחלק בזה.

וראיתי בחי' רעק"א ז"ל במערכה דף ד': שכתב דלשיטת הר"ן ז"ל פ"ק דפסחים דמפקיד חמצו אצל נכרי וקבל עליו אחריות לא עבר אבל יראה, מ"מ מחוייב להשבייתו ע"י פירור. ומבואר מדבריו ז"ל דסובר דגם לרבנן מ"ע תשבייתו אינו אך למנוע ממנו הלאו דבי', אלא הוא מצוה בעצם להשבייתו, ועוד מוכח מדבריו דגם אם לא על החמץ איסור חמץ מ"מ לא קיים בזה מ"ע תשבייתו ולא יועיל ההפקר. ולענ"ד יש לדון טובא בזה, ד"ל דעיקר המצוה הוא להשבייתו החמץ, היינו שלא יהיה "לו" חמץ, ובמציאות אין לו חמץ וזהו גופא ההשבתה. ובדברי רעק"א שם אכתוב עוד בעה"י בסוגי' בדף ה'. ובאמת דגם אם נימא דלא קיים צ"ע האיך ישאר בחיובו, דהא החיוב השבתה חייל רק אם החמץ הוא שלו, וזה החמץ כבר אינו שלו. וצ"ל דכיון דחל חיובא תו לא פקע, ואולם זה צ"ע מנלן לחדש סברא זו [ואמנם מצינו דין כזה בכמה דוכתי, אבל אין לך אלא במקומו ושעתו]. וי"ל דמאחר ובלא"ה חמץ לאחר שש אינו שלו, אלא דעיקר הדין הוא משום שמקודם היה שלו שוב אין נפ"מ אם הוי של הנכרי. אלא דז"א, דהא חזינו דמודה הגרע"א דלענין כל יראה אינו עובר, ואע"ג דהיה שלו מקודם זמן האיסור, ועי"כ דכיון דעכ"פ השתא אינו בביתו ליכא כל יראה [והטעם נ"פ משני טעמים חדא דהטעם הלא הוא מטעם דבתוכו, ולענין זה אין נפ"מ אם שלו או לא, ועוד דגם לענין דין בעלות לו יצויר שהי' שייך דין מכירה לא היה עובר עליו, וכמו שהוכיח הקובץ שערים מהגמ' דף ו:], ואיכ' גם לענין תשבייתו חשוב שאינו בביתו. וצ"ל דסובר הגרע"א דחיוב תשבייתו חייל ותו לא פקע.

והנה בדברינו כתבנו גם לענין ביטול ברוב וגם לטעם מפקיד, ונראה דעדיין יש לחלקם לב' נושאים, דיש לחקור חקירה אחת אם גדר תשבייתו הוא להשביית החמץ מביתו או ממנו, דהיינו שלא יהיה "לו", ואי"ז דין בהחפצא שטעון השבתה, אלא ע"י הפירור חשוב שאין לו חמץ, וממילא דגם הפקר מועיל, ואמנם י"ל דביטול ברוב לא יועיל כיון דעדיין החמץ שלו, ונהי דבטל מיניה איסורא, מ"מ אין כאן השבתה ממנו, או דהוא דין השבתה בחפצא דחמץ שלו טעון השבתה, וכמו דלר"י הוא בשריפה ה"נ לרבנן הוא ע"י פירור. ויש עוד ספק דגם את"ל דהוא דין השבתה בהחפצא, י"ל אם הוא דין להשביית את האיסור אכילה וכו' שבו, או דוקא השבתה במציאות, ובה נפ"מ ג"כ לענין ביטול ברוב, ולהספק הראשון יש להוסיף דאפשר דדין תשבייתו הוא שלא יהי' כל יראה. [ועי' בחי' הגר"ח הל' חמץ ומצה בזה].

ד. והנה הרא"ש ז"ל נראה דמפרש דלא כהתו' שם בר"פ כל שעה וגם דלא כהר"ן, אך פירושו ג"כ צריך ביאור בסוגיא, דז"ל הרא"ש אי נימא משום פירורין דקים לן שלא מצא בבדיקה ונשאר, ועובר עליו בכל יראה ואע"פ שאינו רואה, דהא לא כתיב לא תראה חמץ אלא לא יראה, משמע לא יחא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואע"פ שאין יודע שהם בביתו מ"מ כל יראה איכא, ולכן צריך שיבטל ושוב אין כאן איסור כל יראה. ופריך והא לא חשיבי, ומשום פירורין לא צריך ביטול דממילא בטיל והוי הפקר ואין עובר עליהן. אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה דדעתיה עילייה ולא בטלה ממילא, ולכן צריך לבטל, וכי משכח ליבטליה, ולמה הצריכו לבטל בשעת הבדיקה, דילמא משכח ליה לבתר איסוריה ולא מצי מבטליה דלאו ברשותיה קיימא כו', עכ"ל הרא"ש ז"ל. הנה באמת הרא"ש ביאר דהחשש הוא דילמא שאור פרוירין קעבר אבל יראה גם אם לא ימצא, ואפשר דהטעם משום דס"ל דבדיקה אינה קיום מ"ע תשבייתו, דגם אם הביעור הוא מ"ע תשבייתו אבל בבדיקה בלבד לא סגי, או אפשר דס"ל דהוי גדר כל יראה באונס [ועי' חי' הריטב"א ריש מסכתין שנסתפק בזה אם בדיקה דאו' או לא דאו', ומה"ט גופא צריך לבטל, והן הן דברי הרא"ש יעו"ש].

ולפי דברי הרא"ש הא דאמרו שמא ימצא אין המכוון דוקא שמא ימצא, אך לפי"ז צ"ע טובא מאי מקשי' וכי משכח"ל ליבטליה, דהא מ"מ קעבר כל יראה כשהם שם גם קודם שמצא. ויש לפרש בדרך אפשר, דהרא"ש מחלק בזה בין פירורין לגלוסקא, דבפירורין הא דלא מצאם הוא מפאת שלא בדק כראוי, ובהו אין לפוטרו כאונס כיון דהי' בידו עוד לדקדק, אבל בגלוסקא בודאי בדק כראוי וחשיב כאונס. שו"ר בד' הב"ח שג"כ נראה כמש"כ דמחלק בד' הרא"ש בין פירורין לגלוסקא, דבפירורין תלינן דלא בדק, יעו"ש. אך מל' הרא"ש ששמע דאף בגלוסקא החשש הוא מצד עצמו ולא רק שמיצא, ועיי"ש עוד בד' הב"ח זצ"ע. ויש להוסיף דהא לפי השי' דא"צ לבדוק פירורין, דלכן חיישי' לפירורין. ודוק.

ובאמת דלכאו' איכא ראייה אלימתא לד' הרא"ש מהא דמקשי' אילימא משום פירורין הא בטילי, והשתא ל"ל לה"ט תיפ"ל דכיון דכל החשש הוא רק משום שמא ימצא ולא יבערם, ואיכ' בפירורין הרי זה לא שייך דבפירורין אין חשש שמא לא יבערם. וי"ל.

ובעיקר הך דינא דהבדוק צריך שיבטל ראיתי לבאר בזה ד' הרמב"ם, הנה המתבאר בד' השי"ס דאף לאחר שבדוק צריך שיבטל, וכ"פ הרמב"ם בהל' חמץ ומצה. והנה כתב הרמב"ם בסוף הל' ברכות בטעם שמברכים על בדיקת חמץ בלשון על, לפי שמאחר שגמר בלבו לבטל כבר קיים מצות ביעור. [ועי' מאירי שהק' על טעם זה, וכן שאר ראשונים פי' טעמים אחרים בזה]. והמבואר בפשוטו מד' הרמב"ם דכל שבדק כבר יש כאן אף ביטול. ולפי"ז צ"ע טובא אמאי מבואר בסוגיין דהבדוק צריך שיבטל, וכדפסק ג"כ הר"מ גופיה. ובפשוטו י"ל דכל הא דכתב הר"מ דמשעה שבא לבדוק גמר לבטל, היינו משום הדין גופא דהבדוק צריך שיבטל, אבל אילולא הך דינא דהבדוק צריך שיבטל לא היה גומר בלבו לבטל, ושפיר מוכרח לפסוק הדין דהבדוק צריך שיבטל, ואין לומר דהשתא מיהת דגמר בלבו לבטל שוב א"צ שיבטל לאחר הבדיקה, זה אינו, דא"ת כן שוב לא גמר בלבו לבטל, והי"ז לגלג החזון. ודוק.

ועו"ל עפ"י ל' הר"מ בהל' חמץ ומצה שכתב שיאמר כל חמירא, וי"ל דהיינו דוקא דיבור, ועי' ב"י סי' תל"ד שכתב כן דמשמע שצריך לומר, וי"ל דמה"ת סגי בלב [עי' בב"י שם ובסי' תל"ב]. ואיכ' א"ש דבהל' ברכות מיירי הר"מ מדין תורה דסגי בלב, ובהל' חמץ ומצה מיירי הר"מ מדרבנן דצריך בפה, אך כמוכן כ"ז הוא חידוש, דבפשוטו להר"מ אף מדרבנן סגי בלב.

אך לכאו' הדברים צ"ע עדיין בהא מאי דמקשי' וכי משכחת לה ליבטליה, דהא מיד שרואה עובר עליו, ואע"ג דהוא אנוס הא לזה הוא דחיישי', דהא משנינן בגמ' דלכתר איסורא לא מצי מבטיל ליה, ואע"ג דעכ"פ הוא אנוס, ואיכ' צ"ב מאי מקשי' וכי משכחת לה ליבטליה.

ב. ומדברי הר"ן ז"ל למדתי ביאורו של ענין, ואפשר דגם התו' קאזלי בשיטה זו שכתב הר"ן ז"ל: וכיון דלא בטלה ממילא לכשימצאנה חייב לבערה מיד כמש"כ למעלה, וחיישינן דילמא משהי לה אפי' פורתא ועבר עלה, אבל משבטלה אינו עובר דלא כתוב אלא תשבייתו דלאו ברשותיה קיימא ואינו שלו, עכ"ל הר"ן.

ונראה בביאור הדברים, דבאמת אין החשש שיש לו חמץ ויעבור באונס, דזה לא חיישי' דהא חיובו הוא לבדוק ותו לא, ולבד מזה נראה דאי"ז גדר ב"י באונס כלל, כיון דכבר ביאר הר"ן דבמצות תשבייתו עצמה נכלל ג"כ מצות הבדיקה, ממילא דכשבדוק נפק ליה מכל יראה כלל, ואיכ' עיקר הגזירה הוא דילמא ימצא "ולא יבערנה", ואז בודאי קעבר איסורא, ועי"ז מקשינן וכי משכח"ל ליבטלה, ביאור הדברים דנהי דחיישי' שלא יבערנה, אין החשש כפרש"י שיחוס עליה, אלא החשש הוא שישנהה "ויתעצל" בביעורה, אבל לבטל אין חשש כזה דמיד שרואה בידו לבטל, ועי"ז משני דהוי לבתר איסורא ולא מצי מבטיל, וכל מה שבידו הוא לבער, ועי"ז חיישי' דילמא יתעצל בביעורו.

ג. אכן נראה דבדעת התוס' א"א לבאר הכי, דהא התו' בריש פ"ב הני"ל הוכיחו מהא דמקשי' לכי משכחת לה ליבטליה דליכא איסורא כ"ז שאינו מוצא, ואם התו' מפרשים הסוגיא כפי' הר"ן א"כ מהי הראיה, דהא י"ל בפשוטו דלעולם איכא איסורא גם כשאינו ידוע לו, אלא דהכא כיון שבדק עיקר החששא היא דילמא ימצא ויתעצל או ישנה מלבטלה מיד, ולזה בעינן דוקא שימצאנו. ודוק. ועי"כ דעת התו' צ"ע עדיין. ונראה ליישב בזה דהתוס' לשיטתם בדף כט: ד"ה רב אשי שכתבו בשם ר"י והמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו בכל יראה יעו"ש, ואיכ' לעולם אם הי' עובר גם כשאינו ידוע לו היה זה איסור עכ"פ בשוגג או באונס, אבל כיון דאינו ידוע לו לא עבר אלא בשעה כשמוצאו, ובשעה שמצאו הא בדעתו לבערו או לבטלו ואינו עובר עליו. אבל צ"ע דאיכ' מאי משני דלכתר איסורא ולא מצי מבטיל, דהא עכ"פ דעתו לבערם. וי"ל דבזה מודו התו' להסברא דחיישי' דילמא יתעצל לבערו, אך איכ' שוב צ"ע, משום נראה דמה דדעתו לבטלו לא מהני בזה שלא יעבור עליו בשעה שרואהו, דהא עיקר הטעם דמשהה חמץ ע"מ לבערו הוא כמש"כ התו' שם, וטעמא משום דלא יראה הוי ניתק לעשה, ואיכ' כל זה שייך דוקא במשהה ע"מ "לבערו" דביעור הוא מ"ע תשבייתו, אבל ע"מ לבטלו לא מהני, דהא התו' בדף ד': סכרי דביטול אינו מכלל מ"ע תשבייתו ולא מצינו הוי מטעם הפקר, ואיכ' אי"א לומר דהוי מטעם זה ניתק לעשה, דהא ליכא עשה בהביטול, אלא דבאמת יש לטעם אם מפקיד אם מקיים מ"ע תשבייתו, וביאור הדברים דיש להסתפק אם מ"ע תשבייתו הוא לבער מציאות החמץ, או להשביית חמץ אסור, ונפ"מ לביטול ברוב, אם יבטל החמץ ברוב אי קיים בזה מ"ע תשבייתו, דאם תאמר דבעי' ביטול המציאות הא המציאות גופא לא נתבטלה, אלא דאין עליה דין איסור חמץ, אבל אם תאמר דסגי במה דמבטל מכאן איסור חמץ א"כ אין כאן איסור וקיים בזה תשבייתו. אולם נלענ"ד דבביטול ברוב יש לדון, דנראה דנהי דליכא איסור אכילה והנאה ככל מאכלות אסורות המתבטלים ברוב, מ"מ איכא איסור כל יראה כיון דא"צ לדון על חתיכה מסוימת, אלא ידוע לנו שיש כאן חמץ בהבית וממילא דעובר בכל יראה, וממילא דלא חשיב תשבייתו, אבל במפקיד חמצו שפיר י"ל דכיון דדין הוא בחמץ דבעי' שלך, איכ' להשביית את החמץ היינו חפצא של איסור, ושוב חשיב ניתק לעשה.

אבל נראה דבאמת זה תלוי בפלוגתא דר' יהודה ורבנן, דלר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה ויליף לה מנותר, איכ' אין זה דין אך לבטל את החפצא של האיסור, ואי"ז אך למנוע ממנו כל יראה, אלא הוא דין בעצם דיש עליו חלות דין שריפה, ואיכ' אם מפקיד נהי דשוב אין עליו חיוב שריפה, מ"מ לא קיים כאן דין שריפה בהחמץ, ואין כאן קיום מ"ע תשבייתו, אבל לרבנן עיקר הדין הוא השבתה שלא יהי' כאן חמץ בעולם, ובהו שפיר י"ל דסגי גם במה דמפקיד. ויסוד זה יש להוכיחו מפרש"י בדף ה': ושם יתבאר בעה"י.

ולפי"ז אפשר דהסוגיא מקשה אפי' לרבנן דלדידהו ע"י הביטול שפיר איכליל בהמ"ע תשבייתו [גם נראה דלענין ניתק לעשה תלוי בפלוגתא דר"י ור"ש במכות אי קיימו ולא קיימו או בטלו ולא בטלו, דאם קיימו ולא קיימו באמת אין כאן ניתק לעשה כיון שאין בודעתו לקיים, אבל אם בטלו ולא בטלו י"ל דסגי במה שדעתו שלא "לבטל" את העשה, ויש לדון].

ובאמת עי' בחי' רע"א ז"ל מכות בסוגי' דביטלו ולא ביטלו, דפשיטא ליה דעי' ביטול ברוב לא קיים מ"ע תשבייתו. שו"ר בס' אור לציון תשו' ח"א סימן ל"ג שכתב דכ"מ מדברי הגר"א בתשובה [או"לי צ"ל הגרע"א], וכתב דהגאון ר' יוסף רוזין זצ"ל אמר דזה תלוי בפלוגתא דר"י ור"ש בתו"כ ויקרא פ' בחוקותי לענין והשבתני חיה רעה מן הארץ [וכיכ' בס' גליוני הש"ס להגרי"י ענגיל]. אולם החילוק פשוט, דהתם כתיב "חיה רעה", ואם בטל הרע ממילא אינו חיה רעה, אבל הכא חמץ כתיב ושם חמץ עדיין עליו. ושם כתב האור לציון דזה תלוי בפלוגתא דר' יהודה ורבנן, וזה כמש"כ, אלא דהערנו דמאחר וכל יראה נראה דעבר איכ' אין כאן ביטול האיסור לגמרי. ואפשר דמאחר ואינו אסור באכילה לית ביה איסור כל יראה, בפרט למשי"כ הר"ן בריש פסחים דטעמא דכל יראה הוא הרחקה שלא יבא לאכול, ואיכ' שוב ניוחא, ודו"ק, [ובפרט חמץ בערב פסח להשיטות דליכא כל יראה עד פסח אלא מ"ע תשבייתו, דנמצא דעי' הביטול אין עליו שום דין איסור. אלא דהא איכא ביה רק מצוה בלא איסור אליבא דר"ש דליכא איסור אכילה אלא בפסח, עי' רמב"ן מלחמות דף ז' ע"א, ואיכ' מה יועיל בהביטול, וצ"ל דזה גופא דנפקע ממנו דין חמץ לענין תשבייתו, וזהו גופא התשבייתו, ויותר נראה דעיקר הדין תלוי בהפסח].

הרה"ג שלמה גבאי שליט"א
כולל "אליבא דהלכתא" אופקים

בענין שואלין ודורשין ל' יום קודם
הפסח - בישוב דברי הבית יוסף
ובביאור גדר החיוב דל' יום קודם

צריך ביאור למה דינא דשואלין ודורשין מחייב גם דינא דביעור ל' יום קודם

א. כתב הטור או"ח סי' תכ"ט וז"ל: "תניא שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם הפסח שלשים יום, הלכך שלשים יום קודם הפסח חל עליו חובת ביעור כאשר אבאר". וממה שכתב הטור "הלכך" משמע שמכח דין זה דשואלין ודורשין מתחייב מאליו דין הביעור, ואין זו תקנה נפרדת. וצ"ב מג"ל לטור הא, דילמא דוקא לימוד ההלכות צריך זמן טובא של שלושים יום, אבל חובת ביעור אפשר שלא חלה אלא בערב פסח ולכל היותר מראש חודש. ומאיכא פשיטא ליה לטור כ"כ שדין זה של שואלים ודורשים מחייב גם חובת ביעור ל' יום קודם הפסח.

דברי הבית יוסף שדין זה שייך רק בפסח ולא בשאר מועדים
ב. ובבית יוסף כאן הקשה וז"ל: "ואם תאמר והא תניא בפרק בני העיר משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג חגג", עכ"ל. הרי מבואר שמקשה הבית יוסף, שכאן מבואר שחייבים כבר ל' יום קודם לחג לדרוש בהלכות החג, ואילו בגמ' פרק בני העיר איתא שהחייב לדרוש בהלכות החג הוא דוקא בחג בעצמו ולא קודם לכן.

ותירץ ע"ז הבית יוסף בתירוצו השני והוא עיקר וז"ל: "ועוד יש לומר דדיני פסח על כל פנים צריך להודיעם לעם קודם לפסח שלשים יום כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ, דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתיהו מקמי הכי, מה שאין כן בשאר מועדים", עכ"ל יעו"ש עוד.

הרי מבואר בדברי הבית יוסף שדין זה של שואלין ודורשין בהלכות הפסח ל' יום קודם הפסח, הוא דוקא בחג הפסח, אבל בשאר חגים ומועדים ליתא לדין זה, ואין חיוב לדרוש בהלכות החג אלא בחג בעצמו ולא קודם לכן.

דברי הבית יוסף צריכים לישוב מהרבה
מקומות שמוכח לכאורה שלא כדבריו

ג. ויש להקשות על דברי הבית יוסף מדברי רש"י בכמה מקומות, דהנה איתא בגמרא מסכת סוכה ט, פלוגתא ב"ש וב"ה גבי סוכה ישנה, שבת שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ומבואר שם שסוכה ישנה הוא דוקא אם עשאה קודם לחג שלשים יום, אבל אם עשאה בתוך שלושים יום לחג כשירה, וכתב שם רש"י בד"ה בית שמאי פוסלין וז"ל: "דבעו סוכה לשמה, וזו סתם נעשית, ואילו תוך שלשים לחג הוה, כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלשים יום, סתם העושה לשם חג הוא עושה, אבל קודם שלשים - סתמא לאו לחג", עכ"ל.

וכתב שם המהרש"א וז"ל: "בפרק קמא דפסחים יליף לה מקרא, דשואלין בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום, ואפשר דילפינן הלכות חג מפסח בשום דרשא. ואינו דומה דב"ה הכא לית להו הא דשואלין, דבהא לא פליגי אב"ש. ומכאן תשובה לבית יוסף באו"ח ריש הלכות פסח, שהבין הא דשואלין ל' יום קודם היינו דוקא בפסח ולא בחג", עכ"ל. הרי מבואר מכ"ז, שגם בחג הסוכות איתא דינא דשואלין ודורשין בהלכות החג ל' יום קודם לחג.

ועיוין עוד בדברי רש"י סנהדרין ז: ד"ה בשבתא דרגלא שכתב וז"ל: "שבת ששואלין בו בהלכות הרגל, והיינו שלשים יום קודם הרגל", עכ"ל. ומשמע בפשטות שבכל ג' רגלים היו שואלים בהלכות הרגל. ועיוין עוד בדברי רש"י ברכות י"ז: ד"ה שכתב וז"ל: "שבחא דאורייתא תרי זימני בשתא, שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי, ובאלול לשמוע הלכות החג", עכ"ל. ומבואר שגם ל' יום קודם חג הסוכות היו נאספים ללמוד הלכות החג. וצ"ע ליישב דברי הבית יוסף.

בפסח שני אין דיני הגעלת כלים וביעור חמץ
ואעפ"כ מזהיר מרע"ה, וצ"ע דברי הב"י

ד. עוד יש להקשות ע"ד הב"י, שהנה מש"כ שרק בפסח איתא להאי דינא דשואלין ודורשין מפני ריבוי ההלכות שבו בהגעלת כלים וביעור חמץ, הוא נסתר לכאורה ממקור הדין, שהרי ד"ז נלמד מהא דמרע"ה הזהיר על פסח שני, ובפסח שני לכא"ו אין לדינים אלו, שהרי חמץ מותר.

מבואר בתשובת הרשב"א של' יום קודם לחג הוא זמנו של חג
ה. והנה בגדר דין זה דשואלין ודורשין ל' יום קודם הפסח, מצינו בתשובת הרשב"א (חלק א' סימן ק"מ) שכתב וז"ל: "שאלת עוד הא דתנן בפרק משקין (מ"ק דף ח') לא יעורר אדם על מתו ולא יספדו קודם לרגל שלושים יום, ואמרינן עלה ומאי שנא שלושים יום, אמר רב כהנא ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד שכנס מעותיו לעלות לרגל וכו'. באותה שעה אמרו לא יעורר אדם על מתו ולא יספדו קודם לרגל שלושים יום. ואמרת מנא לן מיהא שלושים טפי מוזמן אחר. תשובה. שפיר קאמר דכל שלושים לפני המועד אדם טורח לאסוף ולכנוס לצורך המועד, אבל לא קודם לכן. ושלושים יום לפני המועד זמנו של מועד, וכדנתיא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום, שהרי משה עומד בפסח ראשון ומוהיר על פסח שני. וכן לענין בדיקת החמץ שאמרו העושה את ביתו אוצר והיוצא בשיירא קודם ל' יום אין זקוק לבער, תוך שלושים יום זקוק לבער", עכ"ל. הרי מבואר מדברי הרשב"א שמהא דמשה עומד בפסח ראשון ומוהיר על פסח שני לומדים של' יום קודם למועד הוא זמנו של מועד, ומשו"ה

סימן י'

עוד בענין בדיקה לאחר החג

א. משנה דף י' ע"ב ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור, וחכ"א לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד, לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. ובגמ' מפרש בטעמא דפלוגתא ר"י ורבנן, מר סבר (ר"י) מקמי איסורא אין בתר איסורא לא גזירה דילמא אתי למיכל מיניה, ורבנן סברי לא גזרינן. ומי גזר ר"י דילמא אתי למיכל מיניה, והא תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא ברצון חכמים, דברי ר"מ, רבי יהודה אומר ברצון חכמים היו עושין, ולא גזר ר"י דילמא אתו למיכל מיניה, אמר רבה שאני חדש מתוך שלא התרת לו אלא ע"י קיטוף הוא זכור, א"ל אב"י תינתן בשעת קטיפה וכו', אלא אמר אב"י חדש בדיל מיניה, חמץ לא בדיל מיניה, אמר רבא דר' יהודה אדר' יהודה קשיא, דרבנן אדרבנן לא קשיא, אלא אמר רבא דר"י אדר"י לא קשיא כדמשנינן, דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא, הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה.

לכא"ו צ"ע מאי מקשינן כלל מדרבנן אדרבנן, דהא בחמץ בע"פ היו רק איסור דרבנן. אלא בדאמת זה תלוי בפ"י המשנה דחכ"א בתוך המועד ולאחר המועד, דרש"י פירש בתוך המועד בשעה ששית, ולאחר המועד היינו לאחר שעה ו', והתוס' פי' דהיינו לאחר הפסח, וא"כ להתו ל"ק"מ בדאמת הוא איסורא דא"ו, אבל לרש"י הא בעי"פ ליכא אלא איסורא דרבנן. אולם באמת י"ל דגם לרש"י נהי דבתוך המועד היינו בשעה ששית, מ"מ לאחר המועד היינו משעה ו' עד סוף הפסח. ונראה דהתו והר"ן נחלקו בדעת רש"י ז"ל בזה, דהתו סיימו, ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה דבדוקים שלא יעבור בכל יראה, עכ"ל. ומשמע דרש"י מודה דבתוך הפסח מיהת יש מקום לחיוב בדיקה, ומה שלא פרש"י בתוך המועד היינו בתוך הפסח משום דאי"כ לאחר המועד היינו לאחר הפסח, וזה ס"ל לרש"י דא"א לומר כן כיון דאז ליכא בל יראה. אולם הר"ן ז"ל כתב טעם אחר בדעת רש"י וז"ל: "ואכתי לא ניהא לן שרש"י ז"ל פי לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד, דהיינו לאחר הביעור עד שתחשך, ואיכא למידק ומשתחשך ואילך למה לא יבדוק, ואפשר דהיינו טעמא משום דאפי' רבנן מודו דכל היכא דעונשו כרת אפילו מחזר עליו לשרפו חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה, ולא סמכינן אההוא טעמא אלא עד שתחשך דליכא כרת, עכ"ל. ומבואר דרש"י ס"ל דלאחר המועד היינו דוקא בערב הפסח, ועל כן לא פרש"י בתוך המועד בתוך הפסח. ובאמת בד' התו הנ"ל צ"ע דנחתו לפרש אמאי רש"י לא פי' כן, דהא רש"י כתב בהדיא כלשון הר"ן דבתוך המועד היינו עד שתחשך, ושפיר לא רצה לפרש רש"י בתוך המועד בתוך הפסח [וכמו שביאר הר"ן], וצ"ע. ועל כן הנראה דאף התוס' מודו להר"ן, רק דעיקר סברת הר"ן אינה מוכרחת אלא רק מכח דהמשנה לא כתבה חיוב בדיקה בחג, וא"כ נראה דר' התוס' הם "ההוכחה" דהמשנה לא כינוה לאחר הפסח, ולאחר הוכחה זו שוב הסיבה היא משום דבתוך הפסח חששו שמא יאכלנו. ודוק הטיב.

ועכ"פ לפי"ז צ"ע טובא מאי מקשינן כלל דרבנן אדרבנן, דהא החילוק ברור, דבמשנה היו אך איסור דרבנן ובהו לא גזרינן, אבל בחדש היו איסורא דא"ו.

והנראה מוכרח מזה דרש"י ס"ל כהשיטות לקמן בסוגיא דף כ"ח: דגם לר"ש דקודם זמנו אינו עובר בלאו, מ"מ מודה דאסור מדא"ו באכילה, ע"י תוס' שם שכת' דנפיק מתשביטו, ועי"ש בחי' המאירי [ומ"מ י"ל דאולי נחלק בין איסור לאו לאיסור עשה, וא"כ מה הקו]. ואפשר דקי' הגמ' אם נפסוק כר' יהודה דקודם זמנו היו לאו וכדפסק ג"כ הרמב"ם.

והנה רש"י במנחות פי' בתוך המועד היינו בתוך הפסח, וכבר בקי' עמדו ע"ז המפרשים, ע"י צ"ל"ח ועוד. והנראה ליישב דהנה יש לדייק בל' המשנה דחכ"א לא בדק ליל י"ד יבדוק בי"ד, לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד וכו', ולא נקטו חכמים נמי י"ד שחרית. ואכן הרמב"ם כתב כן, אך הטושי"ע לא כתבו כן. [ומאידך ע"י במ"ב שכתב דיבדוק מיד כשיזכור]. ושור"י שהרגיש בזה הפמ"ג, וע"ע צ"ל"ח ורש"י.

והנראה לי דזהו דהוק' לרש"י, ולכן פי' דכונת המשנה בתוך המועד היינו שעה ו', ונמצא דאף חכמים חילקו בי"ד שחרית לשעת הביעור [ומפ' דשחרית היינו עד שעה ו']. אך כ"ז למסקנת הגמ' דל"י היינו א' מהני ג' זמנים, אבל למאי דס"ד דיליף מקראי לג' השבתות, הרי י"ל דבהא גופא פליגי ר"י ורבנן, ולכן לר"י דוקא איכא חילוק ד"י"ד שחרית ושעת הביעור, ולרבנן היינו בתוך הפסח ולאחר הפסח, וזהו ד' רש"י במנחות שפי' לס"ד דהש"ס, ודוק.

ב. והנה ראיתי בס' קה"י סימן י' [וכן נדפס עמ"ס ר"ה סימן כ"ג] לתרץ עפ"י הסברא הנז' בגמ' מתוך שמחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה, קי' הגמ"א אמאי לא גזרו בכל תקי"ש ברה"ה שחל בשבת משום שמא יתקן כלי שיר, דהטעם כיון דכל הגזירה שמא ישכח שהוא יו"ט, וכיון דאיהו קעסק במצוות שופר לא ישכח שהוא יו"ט דהא עוסק הוא במצוות יו"ט. ולענ"ד דבריו צ"ע, דהא הגזירה שמא יתקן כלי שיר היא על ב' פנים, שמא ישכח "האיסור" ושמא ישכח שהיום "יו"ט", וא"כ נהי דאין לגזור ככה"ג דבא לקיים מ"ע דשופר שמא ישכח שהוא יו"ט, מ"מ אכתי איכא חששא שמא ישכח את האיסור. והא דלענין בדיקת חמץ לא חששו שישכח את האיסור, משום שהוא עסוק בשריפתו לא ישכח אף את האיסור. [ועכ"פ ז"פ דלד' הר"ן בד' רש"י דבאיסור כרת לא אמרי' הך סברא דמתוך שמחזר עליו לשורפו, ה"ה דא"א לומר כן לענין שמא יתקן כלי שיר בי"ט בשבת, דהא הוא איסור סקילה]. ובגוף הסברא הנז' בגמ' יליע' לקמן בש"ס דף ל"ד בד' רש"י, ושם אכתוב בעה"י.

ועכ"פ לא נפלאה היא לומר דאיכא תנאי דפליגי אדין ביטול, דאף להתוס' דביטול מטעם הפקר הנה יעו"י להר"ן שביאר בטעמא דהפקר כיון דשני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, וסגי בגילוי דעת, יעו"ש"ה. והרי לר' יוסי הגלילי לק' דחמץ בפסח מותר בהנאה, שוב הוי ברשותו ולי' יועיל לו ביטול וכמש"כ השא"גא סי' ע"ז. ומה"ט צ"ע במה שהק' הר"ן לפי' התוס' מר' יוסי דהפקר לא יצא מרשות זוכה, ומאי קי' דילמא לר' יוסי ל"מ הפקר כמו דל"מ לריה"ג. והר"ן ז"ל כתב בדרך אחרת בריש מכילתין דגם לפרש"י תשביטו כולל גם ביטול, וגם אופן בדיקה וביעור, יעו"ש"ה. [וכ"כ הב"ח].

ב. והנה התו' פירשו דהוא מטעם הפקר, ולפי"ז הק' מהא דנדרים דהפקר בפני ג', ות' דמדא"ו אין צריך, ומוכח מדברי התוס' דלא הקנו הממונ' להבעה"ב אחרי שהפקירו, אלא הוא תקנ"ח בפ"ע דאין לו דין הפקר, היינו דא"א לזכות בו אבל לעולם יצא מרשותו. אכן בחי' הריטב"א ביאר דחכמים אוקמוה אדא"ו, ולפי"ז אין ראייה ד"ל דלעולם בעלמא לא הוי הפקר אפי' מדא"ו, ורק הכא אוקמוה אדא"ו. והנה הר"ן ז"ל פי' דרך אחרת דלעולם הוא מטעם הפקר, אלא אינו הפקר מדין הפקר אלא כיון דעשאוהו כאילו ברשותו סגי בגילוי דעת דלא ניה"ל, יעו"ש. והנה נראה מד' הר"ן שם דמבאר דהא דביטול מטעם הפקר אינו כפי' התו' כאן, דאמר רחמנא בל יראה לך, וזה אינו שלך, אלא הוא ילפותא בפ"ע דביטול מהני מקרא דתשביטו יעו"ש, וכנראה דלשיטתו דוקא צריך קרא לזה כיון דאינו מדין הפקר גמור [משום קושייתו דאין בביטול משמעות הפקר יעו"ש, ועוד כמה קו]. והנה הר"ן ז"ל הק' דאין י"ל דהוא הפקר דהא אין ג', והוי דברים שבלב, ועוד קי' יעו"ש, ומד' התו' כאן נראה שפירשו כפשוטו דהוא משום הפקר דעלמא [ואף דהביאו קמאי ז"ל מד' האונקלוס דתשביטו היינו ביטול, י"ל דהבבלי חולק על האונקלוס, ואף דהאונקלוס ניתן מסיני כדאיתא ריש מגילה מ"מ שייך פלוגתא בזה, וכמש"כ בפתיחה לס' נדבת פרץ עה"ת]. שלזה סיימו דהא דבעי' ג' הוא מדרבנן כו', ומשמע דהוי מדין הפקר ממש, והא דליכא חיסרון דדברים שבלב נראה משום דהוי דברים שבלבו ובלב כל אדם, דאנן סהדי דמפקר להו, וסברא זו כתבו התוס' בשבת דף י"ז: לענין שביית כלים, אלא דהתו' שם כתבו סברא זו לענין דלא בעי' ג', וא"כ לכא"ו גם כאן אם איתא דס"ל להתוס' הך סברא דמסתמא מפקר להו, הו"ל לתרץ בפשוטו דלא בעי' ג' משום אנן סהדי דמפקר להו, גם י"ל דהכא ליכא הך אנן סהדי.

ועל כן נראה ליישב שיטת התוס' כאן דסברו כשיטת הרשב"א ז"ל בקדושת דף ג' דליכא חיסרון דברים שבלב אלא כשעושה מעשה וסותרו בלבו כגון ההוא דובין וכו', לא היכא דאינו סותר את המעשה, ועי"ן.

והנה בחי' הריטב"א ז"ל כאן הגם דמבאר דאין זה הפקר גמור אלא כפי' הר"ן, מ"מ כתב דהא דלא בעי' בפני ג' משום דאוקמוה אדא"ו, ולכא"ו צ"ב דאחרי דאינו מדין הפקר מאי קשיא ליה. ואפשר דס"ל דלענין דין בפני ג' אף אם לא הוי תורת הפקר ממש, בעי' בפני ג', וצ"ע. עי"ל דס"ל להריטב"א דאף לה"ט דסגי בגילוי דעת, אין הפ' דהוי דין חדש דגילוי דעת, אלא הפי' הוא דלענין בעלות כזו סגי בתורת הפקר קליש. (ועי' שערי יושר), וע"כ לענין ג' מיהת בעינן. אך בד' התוס' אין נלע"ד לפרש כן, דהרי התוס' פי' משום דכתב לא יראה לך, שלך אי אתה רואה ואתה רואה של הפקר, ואם כונתם ז"ל להך דשני דברים אינן ברשותו של אדם לא הוי צריכי לילפותא חדשה שלך אי אתה רואה שנא' בגמ' לק' לענין הקדש וגוי, ומינה ילפי' הפקר (ועי' פנ"י ורמב"ן ד"ל דהפקר לא נתמעט), אלא הו"ל לצייץ להגמ' דשני דברים אינן ברשותו של אדם, דמזה מוכח דעכ"פ חמץ בפסח לולא חידוש התורה אינו עובר [וטעמא כנראה דאף אם של הפקר עובר היינו משום שיכול לזכות בו, עי' רמב"ן].

והנה הכלבו הוכיח דלא מהני ביטול לחמץ ידוע מהא דאמרו בדף כ"ז שלא יהא יושב ובטל, ואמאי דהא יכול לבטל, וע"ע ב"ח בס' תל"א. ונ"פ דהכלבו אזיל בשי' רש"י דביטול הוי מטעם תשביטו, אבל אם ביטול הוי מטעם הפקר, נמצא דעכ"פ בטל ממצות תשביטו, והבן.

ג. והנה חזי' מד' הר"ן הנ"ל דגדר עשאן הכתוב אינו אך דעובר על בל יראה ובל ימצא, אלא דחשוב זכיה לענין ב"י וב"י וכדהבאנו לעיל, ולזה שייך הפקר שלא יזכה בזה, ונראה דאינו מפרשת הפקר אלא הכל הוי בכלל המ"ע דתשביטו.

ד. הנה כתב הר"ן ז"ל בדף ז': וכתב הרב בעל העיטור ז"ל דמסתבר דשליח מבטל כו' דשלוחו של אדם כמותו, ואחרים חולקים דכיון דביטול מתורת הפקר נגעו בה וכמו שכתבתי למעלה, שליח ודאי לא מצ"ע מבטל, שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי איה בכך כלום, עכ"ל.

ולכא"ו צ"ב הטעם דלא מהני שליחות בהפקר, וכתב הרב ב"י בסימן תל"ד בתי' א' דכיון דהפקר מטעם נדר, ובנדר לא מהני שליחות, ולפי"ז כתב דמאחר וביטול אינו ענין לנדר לא שייך בזה החיסרון, והטעם לפי"ד הר"ן ז"ל דאינו מדין הפקר ממש אלא מטעם גילוי דעת [ובב"י שם כתב ד"ז כב' תירוצים יעו"ש"ה, ואפשר דב' התירוצים תליין במה שרמזתי לעיל, אם גדר הגילוי דעת הוא דין חדש או דהוי דין הפקר, וע"ע להב"ח שם ואכ"מ]. אך במש"כ דהטעם דהפקר משום נדר, הנה זה דנדר לא מהני ביה שליחות מוכח בתוס' נזיר דף י"א ע"א ד"ה דהוי, יעו"ש לענין נזירות דא"א ע"י שליח [ובגליון הש"ס שם לענין נדרים ג"כ], וגם הא דהפקר מטעם נדר כ"כ הרמב"ם, ועי' קצוה"ח סי' רע"ג, אבל לבאר כך בדעת הר"ן ודאי א"א לומר כן, דהא הר"ן הק' על התו' שפיר דביטול מטעם הפקר, דהוי דברים שבלב ואינם דברים, ואמאי לא הק' דבעינן דנדרים לבטא בשפתים, ודוק בזה. ואפשר לדחוק בכונת הר"ן ז"ל, דאין כונתו ז"ל מצד דינא דדברים שבלב דעלמא [דמצד הך דינא הרי י"ל דהוא דוקא אם סותר את דיבורו, וכס' הרשב"א בקידושין דף נ', וכמו שכבר העירו בזה], אלא כונתו ז"ל מצד הדין דלבטא בשפתים. אך כמובן דהוא דוחק גדול.



חלים עליו חלק מחובות הרגל, כגון בדיקת חמץ, ואיסור הספד קודם לרגל.

מבואר בדברי הריטב"א של יום קודם לחג חיילא עליה חובת סוכה

ו. וכעין זה מצינו גם בדברי הריטב"א (סוכה מ"ו). שכתב וז"ל: "העושה סוכה לעצמו אומר זמן. פי' בשעשאה תוך שלשים יום לחג, דחיילא עליה חובת סוכה, אבל לא קודם שלשים יום, כדאיתא בפ"ק דפסחים לענין ביעור, עכ"ל.

הרי מבואר בדברי הריטב"א של יום קודם לחג חלה עליו חובת סוכה, ומשו"ה העושה סוכה בתוך ל' יום מברך זמן. וקודם לכן אי אפשר לו לברך זמן אפילו אם עושה לשם חג, ומשו"ה הריטב"א ד"ז לנדי"ד דל' יום קודם לחג זקוק לבער.

צריך עיון לדברי הראשונים שגם לגבי מצות שקלים איתא להאי דינא

ז. והנה מדברי הראשונים, ובפרט מלשון הרשב"א שכתב של יום קודם לחג הוא זמנו של חג, נראה לכאורה שהוא דין בחג וברגל, של יום קודם לחג הוא זמנו של חג, ומלי' יום קודם לחג כבר ישנה התחלה למהות ומציאות החג, ומשו"ה חלים כבר חלק מדיני החג, ובדומה למא דאיתא בספרים של יום קודם לחג כבר מתנוצץ אורו של חג. (עיי' בספר מכתם לדוד עה"ת, לבעל שו"ת "אפרקסתא דעניא", פרשת בהעלתך עמוד קי"ג ד"ה בחודש השני מש"כ שם בזה).

אמנם דבר זה צ"ע, שהרי בגמרא מגילה כ"ט: גבי הא דאיתא שם במשנה בעמוד א' דבאחד באדר משמיעין על השקלים בזה"ל: "מנלן, אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה דאמר קרא, זאת עולת חדש בחדשו אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. וכיון דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה, קדמינן וקרינן באחד באדר, כי היכי דליתו שקלים למקדש. כמאן, דלא כרבן שמעון בן גמליאל, דאי רבן שמעון בן גמליאל האמר שתי שבתות, דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, רבן שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות, אפילו תימא רבן שמעון בן גמליאל כיון דאמר מר בחמשה עשר בו שולחנות יושבין במדינה, ובעשרים וחמשה יושבין במקדש משום שולחנות קדמינן וקרינן, עכ"ל הגמרא.

הרי מבואר מדברי הגמרא, דהא דבא' באדר שהוא ל' יום קודם לא' בניסן משמיעין על השקלים, נלמד ג"כ מהא דמשה עומד בפסח ראשון ומשמיע על פסח שני. והרי פשיטא שאין שום ענין של מועד ורגל בהבאת השקלים, אלא שהוא חיובא להביא קרבנות מן התרומה החדשה וכדאיתא בקרא, חדש והבא קרבן, ומה שייך כאן דין זה דחיובא מל' יום קודם.

מגופא דדינא קשה שהרי פסח שני אינו מועד ומה שייך א"כ דינא דל' יום קודם

ח. ובאמת שמגופא דדינא פירכא, שהרי פסח שני עצמו אינו מועד, ורק שיש חיוב להקריב בו את קרבן פסח שני. ויעויין בגמרא פסחים צ"ה. שפסח שני אינו טעון הלל, ובגמ' שם איתא משום שאינו מקודש לחג. וכתב שם רש"י בד"ה שאין, שאינו יום טוב. וכן בפרש"י עה"ת (במדבר פי"ט פס' י') כתב שפסח שני אין שום יום טוב. ויעויין בשו"ע או"ח סימן קל"א ס' ע' וז' שלא הזכיר את יום פסח שני בין הימים שאין אומרים בהם תחנון. והפרי"ג משבצות זהב סוף סימן קל"א וכן השערי תשובה נפ' כתבו דמה שכתב הפרי חדש סי' קל"א סעיף ז' שבפסח שני אין בו שפילת אפים, אין מנהגינו כן, ומה שהקריבו בו יחידים היו עיי"ש. וכן נראה מסתימת המשנה ברוהר שלא כתב מאומה בדין יום זה, משמע שאומרים בו תחנון. ובאורחות רבינו חלק א' עמוד מ"ח הביא בשם החזו"א שהורה לומר תחנון בפסח שני. ואע"ג שאין היום המנהג כן, מ"מ חזינו שאין לפסח שני דין יו"ט או דין מועד. וראיתי בספר "היכל הברכה" עה"ת שכתב עה"פ קרבן ד' לא הקריב במעו (במדבר ט' י"ג) וז"ל: "במעו חסר ואו דקאי על פסח שני שאינו מועד באמת ואין שם יום טוב, והוא כמו במעו שנת השמיטה שאין שם ואו", עכ"ל. ולפי"ז צ"ב מהו גדר דין זה דל' יום קודם חלים עליו דיני החג.

הדין דל' יום קודם אינו דין בחג אלא בכל מצוה, שחייב ל' יום קודם לראות איך לקיימה כראוי

ט. ונראה לבאר בכל זה דמהא דמשה עומד בפסח ראשון ומזוהר על פסח שני, אע"ג שאין עניינו אלא הקרבת הקרבן, חזינו שחובת הזהירות והדאגה לקיום המצוה חלה עליו כבר ל' יום קודם, ומאז כבר צריך לראות ולדאוג שיוכל לקיימה כראוי. ודין זה הוא בכל המצוות ולא רק ברגלים. של יום קודם צריך להתיישב עם עצמו ולראות שמוכן כראוי לקיים המצוה כהלכתה בזמנה. ולפי"ז מובן הא דבאחד דבאדר משמיעין על השקלים, אע"ג שהוא רק קיום מצוה של הבאת הקרבנות מן התרומה החדשה, ומשום דמל' יום קודם חלה עליו החובה לדאוג לקיום המצוה.

י. ומה שהקשינו שמלשון הרשב"א משמע שהוא דין במועד, ממש"כ של יום קודם למועד הוא זמנו של מועד, הנה אדרבא המעיין בתחילת לשון הרשב"א יראה שיסוד דבריו בנוי דוקא על כך של' יום קודם לחג מתעסקים להכין צרכי החג, וכמש"כ "דכל שלושים לפני המועד אדם טורח לאסוף ולכנוס לצורך המועד אבל לא קודם לכן", הרי מבואר מדברי הרשב"א שהמציאות היא של יום קודם לחג כבר היו מכינים צרכי החג. ודברי הרשב"א דכל ל' יום קודם לחג הוא זמנו של חג הם חזא עניינא עם מציאות זו של יום קודם אדם טורח לאסוף לחג. ומהיכן נוצרה מציאות זו של יום קודם מכינים צרכי החג, שהרי מה שהוא זמנו של חג אינו מחייב שכבר יתחילו להכין צרכי החג, אלא רק כגון מפרש ויוצא בשיירה, או שלא יספיד על מתו וכיו"ב, אולם מהיכן הגיעה מציאות זו שכונסים ואוספים צרכי החג. ובהכרח שזהו מהדין ומהחייב שיש לכאור' לדאוג לקיום המצוה כראוי כבר ל' יום קודם,

ולכן אדם כונס מעותיו ומכין עצמו לרגל. ועכ"פ אין הכרח מדברי הרשב"א שהוא דין בחג, ומשום שאיירי גבי מועד כתב שהוא זמנו של מועד, אבל שפיר אפ"ל שהוא הדין בכל מצוה ומצוה.

וכך מתפרשים גם דברי הריטב"א שכתב "תוך שלשים יום לחג, דחיילא עליה חובת סוכה", והיינו שהחובה לדאוג לקיום מצות סוכה חלה כבר ל' יום קודם. וכן נראה מלשון רש"י (פסחים ו. ד"ה קודם) שכתב וז"ל: "קודם שלשים יום - לפסח, ולקמן מפרש כנגד ששואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, ומאז חל עליו להזהר בצרכי הפסח", הרי מבואר שמל' יום קודם חלה עליו חובה להזהר בצרכי הפסח.

כל נידון הבית יוסף הוא רק לגבי החובה שמכח התקנה לדרוש ברבים

יא. ועפי"ז נראה לבאר את דברי הבית יוסף, שזה הוה פשיטא ליה דדין זה דל' יום קודם הרגל חלה עליו חובה לדאוג לקיום חובת ההרגל היא בכל הרגלים ובכל המועדים, וכמשנ"ת גם בכל מצוה ומצוה. ורק שהוה קשיא ליה, שהרי דין זה הוא חובת יחיד, שזוהי חובתו של כל אחד ואחד לדאוג לקיום המצוה שמוטלת עליו, ואילו כאן כבריייתא מצינו דין מחודש שיש חיוב לשאול ולדרוש בהלכות הפסח, והיינו שיש חובה על ראשי העם, ועל הרבנים ומורי ההוראה די בכל אתר ואתר, לדרוש ברבים בהלכות הפסח ל' יום קודם. וזוהי תקנה חדשה שאין בשאר המועדים, כי בשאר המועדים הוא חובה רק על כל אחד ואחד בפניע, אבל אין חיוב על אלו שדורשים ברבים לדרוש בהלכות חג קודם. ומה שמצינו חובה לדרוש ברבים בשאר המועדים הוא רק את תקנת משה רבנו ע"ה שיהיו דורשים בהלכות חג בחג, אבל לא קודם לכן.

ולכן תירץ באמת שפסח שאני, שמחמת שההלכות בו מרובות ישנה תקנה מיוחדת על הרבנים ומורי ההוראה לדרוש ברבים בהלכות אלו, ויש עליהם חיוב להורות ולעורר את העם לדעת ולקיים מצות הפסח כראוי.

גם הבית יוסף מודה שיש חובה דל' יום בכל הרגלים, ורק שהיא חובה על כל יחיד ויחיד

יב. וממילא יש ליישב משה"ק האחרונים ע"ד הבית יוסף, שמצינו שגם בשאר רגלים היו שואלים ודורשים בהלכות החג ל' יום קודם, דזה בודאי שמצד המציאות היו מתאספים ודורשים בהלכות החג ל' יום קודם, אבל זה היה בתור היכי תמצו לקיים חובת היחיד, ולא שהייתה חובה על ראשי העם לעשות כן. ובבריייתא מצינו חובה זאת רק לגבי פסח, ומה שהגמרא במסכת מגילה דף כ"ט תלתא את הדין של משמיעין על השקלים במחלוקת חכמים ורי"ג, היינו משום שגם שם מצינו תקנה שיקראו פרשת שקלים כדי להכין את הציבור לקיום המצוה. ובמקום שעושים תקנה בודאי שצריך לכל חד כדאית ליה עפי"ז מה שיש חובת היחיד להתכונן למצוה, אם שבויעים ואם ל' יום. ומש"כ בב"י בסו"ד ובסוכות יום או יומיים, אינו מן התקנה ומן החיוב על ראשי העם לדרוש כמו לגבי פסח, אלא היינו בתור היכי תמצו שראוי לדאוג לחובת היחיד.

החיי אדם מסתפק אם צריך ללכת קודם החג לעיר אחרת כדי לשמוע תקיעת שופר

יג. אלא שיש להעיר על יסוד דברינו שהדין של ל' יום הוא לא דוקא ברגלים אלא בכל מצוה, מדברי החיי אדם חלק א' כלל ס"ח אות י"ט שהסתפק אם חייב לעקור ממקומו ללכת לעיר אחרת כדי לקיים המצוה, וכגון מי שידוע שלא יהיה לו בעירו שופר, אם מחוייב ללכת לעיר אחרת בשביל זה. ובנשמת אדם שם כתב וז"ל: "ועוד מטעם אחר נראה לי דאין צריך לילך מביתו, דהא קודם יום טוב לא חל עליו כלל המצוה עד יום טוב, ואז אי אפשר לו לילך יותר מתחום, ואעפי"ז דקיי"ל שואלין ודורשין קודם שלשים יום לכל יום טוב, כמש"כ המ"א סי' תכ"ט, וא"כ חל עליו חיוב המצוה, כדמצינו בסי' תל"ו לענין בדיקות חמץ, נראה לי לחלק דדוקא התם דהמצוה בידו לבדוק חייבוהו חכמים לקיים המצוה, אבל הכא שאינו בידו רק שיחזור אחריה אינו חייב אפילו מדרבנן", עכ"ל. הרי מבואר בדברי הנשמת אדם שפשיטא ליה שאין חיוב לדאוג לקיום המצוה לפני הגעת זמנה.

אמנם דברי החיי"א צ"ע בסברא, דהרי היכא שהמצוה בידו לקיימה כעת, כמו המפרש והיוצא בשיירה, מודה הוא שכבר עתה חלה עליו חובה לקיימה, וא"כ מאי שנא היכא שאין המצוה בידו, אבל מ"מ יכול להכין עצמו אליה, מאי טעמא לא יתחייב. גם מלשון רש"י שכתב "ומאז חל עליו להזהר בצרכי הפסח", משמע שזהו חיוב כולל בכל מה שקשור לחג, ולא דוקא היכא שבידו לקיים המצוה כעת.

דברי החיי אדם מוקשים מדברי הגמרא גבי הנושאים ארונו של יוסף

יד. ועיין בשו"ת מנחת יצחק (חלק ב' סימן ע"ה) שהביא דברי החיי אדם, והקשה עליו מדברי הגמרא במסכת סוכה (כ"ה): שמבואר שם שאלו שהיו טמאים בפסח הוא משום שהיו עוסקים במצוה, והעוסק במצוה פטור מן המצוה, הא בלאו הכי משמע שם בגמרא שהיה אסור להם להיטמאות אף שעדיין לא הגיע זמן הפסח. וכתב שם שהנשמת אדם עצמו כיון לכך במש"כ בסו"ד "ואמנם בסוכה דף כ"ה ע"ב משמע שהוא מן התורה".

וראיתי עוד בקובץ "יד הרש"ז" (ב' סוכה) שהביאו מתשובת בעל המנחת יצחק הנ"ל מכתב יד שאחרי שהביא דברי החיי אדם והנשמת אדם כתב ע"ז וז"ל: "הנהגה בכל אלה מבואר ההפוך בחי' הרי"ם לה' פסח סי' תכ"ט (הנדפס בסי' תשו' הרי"ם) אחר שהביא דברי הר"ן ובי"ב כפי דברי הש"ס דשואלין ודורשין לענין שואל כענין, כתב ע"ז אולם אינו מובן, דבש"ס אמר דמפרש ויוצא בשיירה ל' יום קודם פסח זקוק לבער מה"ט דשואלין. ולכך נראה פשוט, דמוטל החיוב על כל אדם שיראה שכשיגיע הפסח יתקיימו המצוות כתיקונן, וכמו"ש בעה"מ בהא דאין מפליגין בספינה תוך ג' קודם השבת, ופי' כגון שיהיה אז פקו"נ דרוחה שבת, ולכך קודם ג' מותר דעתה אין עליו חיוב כלל ומפליג, ואז כשיגיע

שבת יהיה פקו"נ. משא"כ תוך ג' דמיקרי קמי' שבתא כבר עליו חיוב שמירת שבת שיראה שכשיגיע שבת יוכל לשומרו ואסור להפליג בו, עיי"ש פ"ק דשבת, וכ"כ ר"ן שם. וכן לענין מפרש תוך ל' לפסח אף דאז כשיגיע זמן בעור יהי' אנוס שלא יהא בביתו ויהא די בביטול, מ"מ עתה תוך ל' כבר חל עליו החיוב, משא"כ קודם ל' אין עליו חיוב בצרכי פסח ומותר לצאת, וכשיגיע הזמן אנוס הוא, וזה עצמו התקנה שואלין ודורשין ל' יום היינו שיראה שתקנים המצוה בזמנה. וכן מבואר לשון רש"י להדיא ד' ו' ע"א כנגד ששואלים בו, ומאז חל עליו להזהר בצרכי הפסח, קודם ל' לא חלה חובת בעור כו' עיי"ש, ואפשר דזה מדאורייתא לרש"י ז"ל שפי' כ"ז ע"ב כו' וכפירש"י פרק כל שעה כ"א ע"ב וכו' וכן פ"ק דסוכה איזה ישנה קודם ל' וכו', שפירש"י ג"כ כנ"ל דתוך ל' סתם לשם חג דכבר מוטל עליו שיה"ל סוכה להגיע החג, דעל כרחך צריך איזה זמן לזה, דאלי"כ בטלו כל מצוות עשה קודם סוכות אין עליו חיוב לעשות סוכה וישב בטל, וביי"ט אנוס הוא ואי אפשר לעשות, ומתי הדין דעשה סוכה כו' לולב וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו, ודוחק לומר דמיידי ליכנס בה דהא אמר "עשה", וכן ל' דדוקא בחוה"מ, ובש"ס סוכה כ"ח יליף דעוסק במצוה פטור מהמצוה מוה"י אנשים וגו' וכו', ואיך נטמאו קודם הפסח שלא יוכלו לעשות פסח, ועביד צריכותא דאי מהתם הו"א דאכתי לא מטי זמן חיובא כו', וע"כ במסקנה גם בזה פטור משום עוסק במצוה כו', עכ"ל. הרי העיר בכל זה להיפוך מהנשמי"א. ואפשר דזהו ג"כ כונת הנשמי"א כמש"כ שם אח"ז "ואמנם בסוכה דף כ"ה ע"ב משמע שהיא מה"ת", עכ"ל.

הרי מבואר מדברי האחרונים, שאדרבא מדברי הגמרא דמסכת סוכה כ"ה: מבואר של' יום קודם חייב להזהר שלא יפסיד המצוה, ואף החיי"א כיוון לזה, ונ"ל דאפשר שאף החיי"א לא כתבו אלא בתור לימוד זכות. טו. ועפי"י היסוד האמור, שמדינא דשואלין ודורשין חזינו שחובת ההכנה למצוה חלה כבר ל' יום קודם, נראה לבאר דברי הטור שלמד מדינא דשואלין ודורשין שחלה חובת ביעור. ולהאמור מובן היטב, שמדין זה חזינו כהיסוד הנ"ל שחובת הזהירות וההכנה למצוה חלה כבר ל' יום קודם. וכמו"כ יש לבאר מה שהביא הטור בסימן תכ"ט דין זה דחובת ביעור ששייך לקמן בסימן תל"ו וכבר כתבו שם, אלא כוננת הטור לומר כבר בתחילת הלכות פסח, שמל' יום קודם לפסח מוטל עליו להזהר בכל צרכי הפסח, והביא חובת ביעור שנוכרה להדיא בגמרא בתור דוגמא לדבר. וה"ה לכל הכנה שיוכל לחשוב שלא יוכל לקיימה אח"כ (כגון אפיית מצות וכד'), שצריך לקיימה בעוד מועד, שחובה זאת חלה עליו ל' יום קודם.

ידון מאימתי חלה החובה להתעסק בצרכי שבת

טז. וא"ת מאי שנא לגבי שבת שאינו חייב להזהר בכבוד שבת אלא ג' ימים קודם, ולמה אין צריך להזהר כבר מתחילת השבוע, ונ"ל כמבואר בדברי הרשב"א הנ"ל, של' יום קודם הוא זמנו של מועד (וה"ה לגבי מצוה אחרית כמו שקלים עתה הוא זמנה), משא"כ לגבי שב"ק שזמנו כל שבוע, וימי השבוע מתחלקים בין ב' השבתות, אמרינן שזמנו של שבת הוא ג' ימים קודם, וכמו שידוע גם ג' ימים שאח"כ שייכים לשבת. ומיזם ד' ואילך מתחיל להיות זמנו של שבת הבאה, ובאופן שהזמנו של שבת הוא ג' ימים קודם לשבת. ועוד אפ"ל שאה"נ גם לגבי שבת חלה חובת הזהירות כבר מתחילת השבוע, וכדברי הגמרא ביצה ט"ז. "מחז שביד לשבת". וכתב האו"ח ח"ב סי' י"ח ע"פ דברי הגמרא מסכת שבת קי"ט ע"א בר' חייא בר אבא ששיב להקבץ (הביאו בב"ח או"ח סו"ס רמ"ב וכו' שכן עיקר, וכן בשו"ע הרב שם ס"י. ועי' ב"ח שם בד' הטור שביד כל אדם לאחוז המנהג כרצונו), שגם ב"ה מודים שכב"ש עדיף טפי. ולגבי איסור הפלגה י"ל בב' אופנים, א. ששבת הותרה אצל פקו"נ ואין כאן ביטול מצות שבת, ומה שג' ימים קודם אסור הוא מדרבנן. ב. שד"ז דל' יום קודם הוא רק לגבי מצוות עשה שצריכות הכנה בקום ועשה שצריך להתכונן להם ל' יום קודם, אבל לגבי לאוין ליתא לדין זה, אלא כשיגיע לידו ישב ולא יעבור. ודינא דמפרש שצריך לבער הוא לא משום שלא יעבור על ב"י וכו', אלא כדי לקיים מצות השבתת חמץ.

בביאור מחלוקת הראשונים בחמץ שאינו ידוע, ובביאור גדר הלאו דבל יראה ובל ימצא מחלוקת הראשונים אם מועילה בדיקת חמץ להצילו מאיסור בל יראה ובל ימצא

א. כתב הטור בסימן תל"א וז"ל: "ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי שיבטלנו בלבד ויחשבנו כאילו הוא עפר בעלמא ואז אינו עובר עליו, אלא שחכמים הצריכו להוציא מן הבית לפי שאדם רגיל בו כל השנה, וחשו שמא יבא לאוכלו אם ישאר בבית", עכ"ל. ומבואר מדברי הטור שמדאורייתא אין לנו אלא ביטול, והבדיקה היא מדברי סופרים כדי שלא יבוא לאכלו. וכן דייק מדבריו בבית יוסף שם שכתב וז"ל: "ונראה מדברי רבינו שהוא סובר דמדאורייתא אין לנו אלא ביטול, ואין לבדיקה וביעור חמץ עיקר מן התורה כלל".

אמנם בבית יוסף שם הביא דברי הר"ן שס"ל שמדאורייתא סגי או בבדיקה וביעור או בביטול, וכל שבדוק ומבער אינו צריך לבטל, וכן כל המבטל אינו צריך לבדוק ולבער. ומה שתיקנו חכמים הוא שמאחר והביטול תלוי בדעתם של בני אדם, ואין דיעותיהם שוות, ואפשר שלא יבטלנו בלב שלם ויעבור על בל יראה ובל ימצא, לכן הצריכו גם את מי שמבטל לבדוק ולבער, אבל אה"נ שהבודק ומבער אינו צריך לבטל לא מדאורייתא וגם לא מדרבנן. וכן מפורש בדברי הר"ן שכתב וז"ל: "ומשמע דתנא דמתנא" לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה, ובהכי סגי ליה לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו", עכ"ל.

ועל כל פנים נמצא לדברי הב"י שנחלקו הטור והר"ן אם מועילה בדיקת חמץ מן התורה להוציא מאיסור דבל יראה ובל ימצא, שהר"ן ס"ל שמועיל, ואילו הטור ס"ל שלא מועיל. וצריך להבין היכי דמי,



שאם באמת בדיק וביער את כל החמץ, למה לא יועיל גם לפי הטור. ובהכרח לומר שמדובר שבדיק בדיקה כתיקנה, ואעפ"כ נמצא אח"כ חמץ, שלטור עובר עליו למפרע בבל יראה ובבל ימצא מאחר שלא ביטל, ואין לבדיקה עיקר מן התורה, ואילו לפי הר"ן מאחר שבדיק כדינו וביער מה שמצא, אע"פ שימצא אח"כ חמץ אינו עובר עליו אלא מכאן ולהבא אם משנהו ולא מבערו, אבל למפרע לא עבר עליו אפילו בשוגג, ונראה גם פשוט שאפילו אין דינו כאנוס אלא לא עבר כלל. וצריך ביאור מהו יסוד המחלוקת בין הראשונים בזה.

מחלוקת הראשונים בענין חמץ שאינו ידוע אם עובר עליו בבל יראה ובל ימצא

ב. עוד כתב הבית יוסף שם בשם הר"ן ז"ל: "וכתב דלפי דעת זה כל שאין לו חמץ ידוע ולא מקומות שהוא רגיל להמצא בהן, לא חלה עליו מצות השבתה", עכ"ל. ומבואר שזהו דוקא אליבא דהר"ן שסגי בבדיקה מן התורה, ושם מצא אח"כ חמץ לא עובר עליו למפרע. אבל לדעת הטור גם במקרה כזה חייב לבטל, שאל"כ אם ימצא חמץ יעבור עליו. וגם כאן צ"ב כנ"ל מהי המחלוקת אם בחמץ שאינו ידוע עובר עליו בבל יראה ובל ימצא.

הר"ן כתב שאינו עובר כי סומכים על החזקה, והקשה האור גדול שהיו עבירה בשוגג

ג. והנה כתב הר"ן בתוך דבריו שם ז"ל: "ואם שמא ימצא אחר כך גלוסקא יפיה יבערנה לאלתר, שמא תאמר למפרע עבר עליה ליתא, שהרי סמכה תורה על החזקה, וכל שבדיק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא י"ח ואין לו לחוש לכך בשמי הקורה... ואי אפשר לפרש שכל שבדיק ולא בטל ואח"כ מצא גלוסקא יפיה עובר עליה למפרע, שא"כ אפי' בדיק הוא מחויב מן התורה לבטל מפני ספק חמץ שאינו מצוי, וכיון דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי אי אתה מוצא בדיקה וביעור מן התורה אלא כדאמרן", עכ"ל.

ובפירושו האור גדול על המשניות הקשה על דברי הר"ן ז"ל: "דבריו תמוהין, דאם כן יש לנו לומר דמדאורייתא אין לנו לחוש משום דסומכין על החזקה, ואפ"ה כל שמצא אח"כ עבר למפרע בשוגג, והוי ככל מילי דסומכין על החזקה ורוב, ואפ"ה כל שמצא אח"כ מהמיעוט עבר למפרע, ואפילו היכא דאיכא לברורי, מדאורייתא אין צריך לברר. רק הכי הו"ל לאקשו, דהא מדרבנן כל היכא דאיכא לברורי אין סומכין על החזקה ורוב, ואם כן מדרבנן מחוייב לבטל כדי שלא יעבור למפרע, ומאי פריך כי משכחת לה לבטלה, ודברי הר"ן צ"ע", עכ"ל.

הרי מבואר שהאור גדול מקשה על הר"ן בתרתי, חדא, שהרי אם סמך על החזקה ונמצא אח"כ חמץ דינו כשוגג, וככל מילי דסומכין על החזקה ונתברר שהיה אסור, ואיך כתב הר"ן שלא עבר כלל. ועוד, שאם סומכים על החזקה, איך הוכיח הר"ן שלא עובר למפרע מכך שמדאורייתא סגי בבדיקה ול"צ ביטול, דילמא עבר למפרע, ומה של"צ ביטול הוא משום סומכין על החזקה ול"צ לחשוש שיש אצלו עדיין חמץ, ודברי הר"ן צ"ע בתרתי.

חקירת הפרי מגדים אם בל יראה ובל ימצא הוא איסור בעצם או רק הרחקה לאיסור אכילה

ד. ונראה בבית דברי הר"ן ובביאור מחלוקת הראשונים בענין חמץ שאינו ידוע, דהנה יעויין בדברי הפרי מגדים בפתיחה כוללת חלק א' אות י"ז שכתב ז"ל: "ומצינו סייג מן התורה כמו שכתב התשב"ץ בספר ריגיל שמועה בריש מאמר חמץ, דבל יראה שהזהירה התורה, הואיל ורגיל כל השנה בשמא יבא לאכלו. ובילקוט נביאים שופטים סימן י"ג השמרי נא, חומץ וענבים האמורים בניד עשאה התורה סייג לין, וזוהו חצי שיעור אין עובר בל יראה למאן דסבירא ליה הכין לפי דסייג לסייג אפילו התורה לא גזרה, וכל שכן חז"ל. וזוהו פירשתי בספר המגיד שלי, מה שאמר המלאך ואל תאכלי "כל" טמא, כענין "כל" חלב לרבות חצי שיעור, הוזהירה שאף חצי שיעור מענבים וחומץ, אף דסייג לסייג הוה, בשמשון הוצרך סייגים יתרים, אלא דא"כ יהיה נזיר מותר מן התורה בחצי שיעור ענבים וחומץ ורק מדרבנן, ואל תתמה על זה שהרי הרי"ב אומר כן כפי מה שכתב רלב"ח בשו"ת סימן י"ח הביאו המשנה למלך פרק א' מחמץ ומצה, דבי"ד אחר חצות חצי שיעור מותר מן התורה כי אם מדרבנן, והוא הדין כאן", עכ"ל.

הרי מבואר בדברי הפרי מגדים שחוקר בגדר הלאו של בל יראה ובל ימצא, אם הוא איסור בעצם, או רק סייג והרחקה לאיסור אכילה, ותולה בזה מחלוקת הראשונים אם יש איסור חצי שיעור בבל יראה, שאם בל יראה הוא איסור בעצם שהיית החמץ, גם בזה אמרין ח"ש אסור מה"ת, אבל אם הוא רק סייג והרחקה, גם התורה לא עושה הרחקה להרחקה, ועד"ז אומר עוד שבערב פסח לאחר חצות, שג"כ איסור חמץ אז משום הרחקה, אפילו על אכילת חמץ לא יהיה את הדין של ח"ש אסור מה"ת. ויש לדון לפ"ז שבערב פסח אחר חצות לא יהיה איסור דבי"ד ובי", מאחר והוא הרחקה להרחקה. ויעויין במ"ב בס' תמ"ג סק"א ובשעה"צ שם שפסק כן להלכה.

ובאמת שכדברי הפמ"ג בזה מפורש בפסוק (שמות י"ב ט"ו) "אך ביום הראשון תשביתו, כי כל אוכל חמץ". וכן שם (ט"ו) "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל חומצת ונכרתה הנפש ההיא", הרי שתלה הכתוב חובת הביעור ואיסור השיהיה במה שחמץ האוכלו בהיכרת.

בחמץ שאינו ידוע אין חשש אכילה ותלוי בחקירה הנ"ל

ה. ועפ"ז יש לבאר מחלוקת הראשונים בענין חמץ שאינו ידוע, שאם זהו איסור בעצם, עובר על כל חמץ שברשותו גם אם אינו ידוע. אבל אם אינו אלא סייג והרחקה, אין האיסור אלא בחמץ המצוי וידוע אצלו שיש חשש שיבא לאכלו, אבל בחמץ שאינו ידוע אין חשש זה ולכן אינו עובר.

ובאופן שהר"ן שס"ל שאינו עובר על חמץ שאינו ידוע, ס"ל כהך צד בחקירת הפרי מגדים שבי"ד ובי"ד הוא איסור הרחקה. ונראה שמשמע כן

בדברי הר"ן גופא שכתב בסוף דבריו שם ז"ל: "היינו טעמא דחשו ביה טפי מבשאר איסורין משום דחמץ לא בדילי אינשי מיניה כולי שתא וחמיר איסוריה טפי דאית ביה כרת, ואפשר עוד שמפני טעם זה החמירה התורה בו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא", עכ"ל.

אחרי שבדיק הוי חמץ שאינו ידוע ומיושבת קושייתו הראשונה של האור גדול

ו. ועפ"ז נבוא בס"ד ליישב קושיית האור גדול ע"ד הר"ן, דהנה לפי האמור שהר"ן ס"ל ביסוד הדין דבי"ד ובי"ד שהוא מטעם הרחקה, אם כן מיושבת הקושייה הראשונה מהא דסומכין על החזקה ואעפ"כ עבר למפרע בשוגג. והיישוב הוא שהני מילי אם איסור ב"י ובי"ד היה איסור שהיה, שיש איסור בעצם שהייתו, מאחר והתברר שהיה אצלו חמץ עובר למפרע, אבל למשנת שהר"ן ס"ל שבי"ד ובי"ד הוא רק גדר וסייג לאיסור אכילה, הרי שהבדיקה מועילה להחשיבו בתורת ודאי לחמץ שאינו מצוי, ועל חמץ כזה לא עוברים כלל, ומה שמצא עכשיו יבערנו מכאן ולהבא, אבל לא אמרין שלמפרע היה חמץ זה מצוי אצלו. ומה שהר"ן הוזהר לומר שלא עובר משם שסומכין על החזקה, ולא אומר בפשיטות משום דהוי חמץ שאינו מצוי, זהו משום שלא נאמר שמאחר ומצא חמץ הרי הוכחה וראיה שלא בדיק שפיר, ואם כן החמץ שמצא אינו בגדר חמץ שאינו מצוי אלא בגדר חמץ מצוי. ע"ז אומר הר"ן שסומכין על החזקה שבדיק כראוי, וממילא לא עבר למפרע. (ועיניין בלשון הר"ן שם שמשמע שמדבריו שמדבר על חזקה הבדיקה של הגבירא, יותר מאשר על חזקה המקום).

הר"ן סבירא ליה שאין חזקה שאין כלל חמץ, ומה שיש חזקה הוא רק שאינו מצוי, והוכחת הר"ן שלא עובר למפרע היא ביסוד הענין, ומיושבת קושייתו השניה של האור גדול

ז. והנה לפי האמור, כל מה שמצינו שסומכים על החזקה בבדיקת חמץ הוא רק כדי להחזיק את המקום שאין בו חמץ ידוע ומצוי, אבל אין בכח החזקה לומר שאין כאן חמץ כלל, דאפשר שבדיק ולא מצא הכל, וכן אפשר שאע"פ שהוא מקום שאין מכניסין שם חמץ, מ"מ נכנס שם חמץ ולא אדעתיה, אלא החזקה אומרת שיש חזקה שלא ימצא כאן חמץ, וסגי בכי שלא יבוא לאכלו, וממילא לא עובר עליו.

ובזה יש ליישב את קושייתו השניה של האור גדול, מהי הוכחת הר"ן מזה דל"צ ביטול, דילמא עבר למפרע, ואעפ"כ ל"צ ביטול משום דסומכין על החזקה, ולהאמור הוכחת הר"ן היא ביסוד הענין הנ"ל, והיינו שכונות הר"ן היא לומר דאת"ל שאע"פ שבדיק כראוי וסומכין על החזקה, מ"מ שכשמצא חמץ עובר למפרע, אם כן בהכרח שלפ"ז ב"י ובי"ד איסורם בעצם השהיה ולא רק בתור גדר והרחקה, ושלכן אע"פ שחמץ זה היה אינו מצוי אצלו מכל מקום עובר עליו למפרע, ואם כן כבר לא תועיל החזקה, כי כל כחה של החזקה הוא רק לומר שאין כאן חמץ מצוי, והיינו שהגבירא לא ימצא כאן חמץ, אבל אין חזקה על המקום שאין כאן חמץ כלל, וממילא לגבי חמץ שאינו ידוע יש עדיין ספק דילמא יש כאן חמץ ועובר עליו, ומשום כך חייב מן התורה לבטל כדי שלא יעבור עליו. וזהו מש"כ הר"ן "שא"כ אפילו בדיק הוא מחויב מן התורה לבטל מפני ספק חמץ שאינו מצוי", הרי שלגבי חמץ שאינו מצוי החשיבו הר"ן לספק ולא סומכים בזה על החזקה.

אפשר לומר שביסוד הענין כו"ע מודו שבי"ד ובי"ד הוא איסור הרחקה

ח. ונראה עוד דביסוד הענין כו"ע מודו שאיסור ב"י ובי"ד הוא הרחקה שהרחיקה תורה, וכפשטות לישנא דקרא. ומחלוקת הראשונים היא אם זהו טעמא דקרא בעלמא וממילא זהו לאו ככל הלאוין, או שאני הכא שהטעמא דקרא גם משפיע על גדר הלאו, והיינו שגדר האיסור אינו המצאות החמץ, אלא חוסר ההרחקה מאכילת מחמץ, ומי שמשעה חמץ בפסח אין הטענה עליו למה היה לך חמץ בפרשתך בפסח, אלא למה לא התרחקת כראוי מאכילת חמץ, ורק ששם הלאו הוא ב"י ובי"ד.

והכרח לזה נראה מדברי התשב"ץ, שאיזה סבירא ליה דבי"ד ובי"ד הוא דין הרחקה כמפורש בדברי הפרי מגדים הנ"ל בשמו. ומאידך הוא ס"ל שעובר על ב"י ובי"ד גם על חמץ שאינו מצוי, וכמו שמפורש בדבריו בספר יבין שמועה בהמשך מאמר החמץ הנ"ל שכתב ז"ל: "ויראה מזה שאין חיוב בדיקה מן התורה, ואם בדיק ולא ביטל לא נפטר מלאו דלא יראה ולא ימצא, ולזה אמרו בגמ' הבודק צריך שיבטל". ומתוך הדברים מבואר, שישוד המחלוקת אם יש לבדיקה עיקר מן התורה, שאם יש לה עיקר מן התורה בהכרח שאינו עובר על חמץ שאינו ידוע וכמו שהוכיח הר"ן. ואם אין לבדיקה עיקר מן התורה הרי זהו גופא הוכחה שהתורה החמירה גם בחמץ שאינו ידוע, דא"כ אמאי לא מהני בדיקה, והיינו שזהו לאו ככל הלאוין וכמשנת.

לשונות הראשונים שמשמע שהוא איסור הרחקה

ט. וביסוד הענין דבי"ד ובי"ד הוא דין הרחקה, יעויין בדברי המאירי עמ"ס פסחים ב' ע"א שכתב ז"ל: "אבל עיקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית לבערו מן העולם, שהרי מצד שאדם רגיל בו החמירה תורה באיסור חמץ יותר משאר איסורין לבערו, ואף על פי שהנזיר רגיל ביון ולא הצריכוהו בכך, נזיר שאני שמצות יחיד היא ולבו עליה, ועוד שאם הוא אסור האחרים מותרים והיאך מבערין אותו, אבל חמץ שאסור לכל ושארן הזהירות מצוי בדבר שמצוי לרבים להיות לב הכל עליה החמירו בה, והוא שאמרו חמץ לא בדילי אינשי מיניה, ולמדת שעיקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית". וכן יעויין בספר המנהיג הלכות פסח שכתב ז"ל: "ולפי שהחמירה התורה בחמץ שלא יראה ולא ימצא בכל גבול ישראל בפסח לא גלויו ולא מוצנע, ולא יפקדנו ביד גוים שלא יבוא לידי אכילה מפני שרגיל בו כל השנה, החמירו חכמים לחפש אחריו בכל מקום תשמישו". וכן מטין בי מדרשא בשם החתם סופר משמו של מו"ר הגר"נ אדלר.

י. ובמש"כ הפמ"ג שגם איסורי נזיר לבד מיון ושכר הוו איסורי הרחקה, כן מפורש בדברי המס"י שער הנקיטות יעויין שם.

בענין דיבור אי הוי הפסק בבדיקה, ואי הוי הפסק בין בית לבית, וכשהיו שליח לבדוק דעת הרא"ש ששיחה לא הוי הפסק באמצע הבדיקה - ודעת הי"א שהוי הפסק, וצ"ב דעתם

א. איתא בשו"ע אור"ח סי' תל"ב סי"א "קודם שיתחיל לבדוק יברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ. ויזהר שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה. וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ", עכ"ל. ומבואר בדברי השו"ע שאחר שהתחיל בבדיקה אין הדבור נחשב להפסק להצריכו לברך פעם נוספת, ורק ממידת זהירות ראוי שלא ידבר.

אמנם בטור בשם הרא"ש הביא פלוגתא בזה, ז"ל: "וכתב עוד א"א הרא"ש ז"ל יש אומרים שאין לבדוק לדבר עד שיגמור כל הבדיקה, ויש מוסיפין עוד לומר שאם שח בדברים שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך. וכל זה איננו שוה לי אלא שיש לזהר שלא לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, אבל משהתחיל לבדוק לא הוי שיחה הפסק מידי דהוה אישיבת סוכה והאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הוי שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על ישיבת סוכה וברכת המוציא, ומיהו לכתחלה טוב לזהר שלא לעסוק בשיחה בטלה עד שיגמור כל הבדיקה כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ", עכ"ל. וכן איתא בשו"ת הרא"ש כלל י"ד סימן ג'.

וצריך ביאור מאי סבירא להו להני דעות שאם סח באמצע הבדיקה שצריך לחזור ולברך, ומאי שנא מכל מקום שאם סח לאחר שכבר התחיל את המצוה שאינו מברך, שהרי גם הם מודים שאם שח לאחר שברך ברכת המוציא שאינו מברך, וכן אם שח לאחר שישב בסוכה שאינו מברך.

עוד צריך ביאור בדברי הרא"ש, שמתחילה מביא ב' דעות ואומר ע"ז וכ"ז אינו שווה לי, ומשמע שמדבר גם על דעה ראשונה, ואח"כ אומר לכאורה כדברי הדעה הראשונה שטוב שלא לדבר על שיגמור כל בדיקתו, וצ"ב מאי איכא בין דברי הרא"ש לדעה קמייתא שתרוויהו ס"ל שאין לדבר, ושם דיבר לא יברך.

קושיית הרעק"א אמאי הליכה לא הוי הפסק במבית לבית

ב. והנה בסעיף ב' כתב השו"ע שבברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, ובהגהות הגרעק"א שם הקשה ז"ל: "יש לעיין במבית לבית אמאי לא הוי שינוי מקום הפסק, ועיין סימן ח' במגן אברהם סי' י"ח, ועיין בבית הלל י"ד סימן רפ"ט, ודבריו דחוקים", עכ"ל.

וצ"ב מאי כוונת הגרעק"א להביא מדברי המגן אברהם, דהנה בשו"ע שם איתא שאם פשט טליתו אפילו היה בדעתו לחזור ולהתעטף בו מיד צריך לחזור ולברך. ובמגן אברהם שם הקשה ע"ז ז"ל: "צ"ע דכתב בסי' תרל"ט בשם המ"מ [בית יוסף אורח חיים סימן תרל"ט - וכתב הרב המגיד ראיתי כתוב דדוקא כשיצא יציאה גמורה לעשות עניניו ובלא לחזור לאלתר, אבל אם לא יצא אלא לדבר עם חבריו או להביא ודבר לסוכה לשעתו לא הוי יציאה לחייבו בברכה כשיחזור, ודבר נכון הוא] דאם יצא מן הסוכה אדעתיה לחזור מיד דאין לברך, ומאי שנא הכא דצריך, דהא בגמרא יליף סוכה מתפילין לענין זה", עכ"ל. ואם כן כמו שאם יצא מן הסוכה על דעת לחזור מיד לא הוי הפסק, הכי נמי בבדיקת חמץ לא הוי שינוי מקום הפסק מבית לבית. או דילמא הראיה להיפך, שדוקא שם שחזור לאותה סוכה לא הוי הפסק, אבל מבית לבית הוי הפסק, וצ"ע.

יסוד הבית הלל שבדיקת חמץ הוי מצוה אחת גדולה על כל הבתים ולכן לא הוי הפסק

ובספר בית הלל כתב ע"ז ז"ל: "ההליכה שהולך מפתח זה לפתח אחר לקבוע המזוזה לא הוי הפסק, אע"ג דלגבי טלית גדול הוי הליכה מבית לבית הנכנסת הפסק (שו"ע אור"ח ח' י"ג), מ"מ לענין מזוזה הליכה מחדר זה לחדר אחר והכל בבית אחד לא הוי הפסק, אבל הליכה מבית זה לבית אחר, אע"פ ששני הבתים הם שלו, הוי הפסק, ואין להקשות מהא דאיתא בה"ל פסח סי' תל"ב סי"ב בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, התם היינו טעמא דלאחר הברכה דהיינו תחילת הבדיקה אם שח בדברים אין צריך לברך שנית, דלא הוי הפסק, דעיקר מצותה בהתחלת הבדיקה. והוא הדין הליכה ג"כ לא הוי הפסק, וכמו דאיתא בהדיא בטור, משא"כ הכא גבי מזוזה דמצותה מתחילה ועד סופו ולכן הוי הפסק בהליכת מבית לבית", עכ"ל.

וכוונת הבית הלל היא לכאורה, שבבדיקת חמץ זוהי מצוה אחת גדולה לבדוק את כל החמץ שברשותו, וזהו מש"כ שעיקר מצותה בהתחלה, והיינו שמאחר והיא מצוה אחת, כבר בתחילתה אוזחו גם בסוף המצוה ומאחר והתחיל במצוה תו לא הוי הפסק, אבל גבי מזוזה כל אחת ואחת היא מצוה בפני עצמה, וזהו מש"כ שמצוה מתחילה ועד סוף שהסוף הוא מצוה בפני עצמו, ולכן ההליכה מבית לבית הוי הפסק.

לכאורה גם המשנה ברורה בשם האחרונים פסק כיסוד דברי הבית הלל

ג. ולכאורה צ"ב מש"כ הרעק"א ע"ד הבי"ה שדבריו דחוקים, שהרי לכאורה כיסוד זה פסק המשנה ברורה בשם האחרונים, דהנה במשנה ברורה שם ס"ק ז' הביא מחלוקת אחרונים אם ההליכה מבית לבית הוי הפסק, שדעת החיי אדם שאם ב' הבתים אינם בחצר אחת שהוי הפסק וצריך לחזור ולברך, ודעת החק יוסף והמאמר מרדכי שבכל אופן לא הוי הפסק. ומשמע מדברי המשנה ברורה שישוד המחלוקת



צ"ע שהרי הר"ן שחידש סברא זו לא תירץ כן

ב. והנה ב' תירוצי הבי" צע"ג, שהנה מה שתירץ בתירוץ הראשון שמועיל הפקר על יד שליח משום שבחמץ סגי בגילוי דעת בעלמא שלא ניחא ליה בגויה, הוא לכאורה פלא, שהרי הר"ן שהוא מאריה דשמעתא של יסוד זה לא תירץ תירוץ זה, שהרי בדף א. מדפ"ה כתב וז"ל: "ואף על גב דהפקר כי האי גוונא לא מהני, דודאי מאן דאמר בנכסי ידיה דלבטלו ולהו כעפרא לא משמע דהוי הפקר, ותו דבגמ' אמרי מבטלו בלב, ובדאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלב לא מהני דדברים שבלב אינם דברים, ותו למאן דאמר התם בנדרים אליבא דר' יוסי דהפקר כמתנה, מה מתנה עד דאיתיה ברשות זוכה לא נפקא מרשות נותן ה"ג בהפקר, וכיון שכן בטול חמץ לר' יוסי היכי מהני מדין הפקר והא לא אתי לרשות זוכה, אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא, חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי", עכ"ל. ומאי דגיסא בדף ג: שם כתב וז"ל: "וכתב הרב בעל העיטור ז"ל דמסתבר דשליח מבטל, דגבי הפרה וגבי השואל את פרתו הוא דפליגי בה תנאי בפרק השואל, אי שלוחו של אדם כמותו, משום דשואל כתוב בעליו, ובהפרה כתוב אישה יקימנו, הא בעלמא כ"ע מודו דשלוחו של אדם כמותו. ואחרים חולקין דכיון דבטול מתורת הפקר נגעי בה וכמו שכתבתי למעלה, שליח ודאי לא מצי מבטל, שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום", עכ"ל. הרי שהר"ן הביא דעת האחרים חולקין ע"ד בעל העיטור (ואינו מדברי בעל העיטור) ושתק להם, ולא תירץ עפ"י יסוד דבריו לעיל שבחמץ סגי בגילוי דעת.

[והנה אלו הסוברים בפשיטות שלא שייך להפקיר ע"י שליח, נראה שהיינו משום דס"ל שהפקר הוא סילוק, שמסלק עצמו מנכסיו, וזה בודאי לא שייך על ידי שליח].

צ"ע איך אפשר לאחוז החבל מבי ראשים

ג. וגם תירוצו השני של הבי" צע"ג, שהרי כמבואר בדבריו, הגם שביטול מטעם הפקר, והפקר אי אפשר לעשות על ידי שליח, יכול לעשות שליח לבטל, כי מה ששלוחו לא יכול להפקיר הוא משום שהפקר מטעם נדר, ושלוחו לא מצי לנדור עבורו, אבל בביטול שאין דיני נדרים שפיר מצי שלוחו לבטל עבורו.

ודברים אלו המה לכאורה מרפסן איגרי, דאיך אפשר לתפוס החבל מבי הראשים, דמחד אמרינן שביטול מטעם הפקר, והפקר אי אפשר לעשות על ידי שליח. ומאי דאמרין שכוין שהפקר מטעם נדר, אם כן בביטול שאין בו ענין של נדר מועיל גם על ידי שליח. וזהו לכאורה תרתי דסתרי, שאם בביטול אין ענין של נדר, אם כן מה שייך לומר שביטול מטעם הפקר, והרי כל עניינו של ההפקר אליבא דהרמב"ם עומד על פרשת נדרים, והרמב"ם הביאו בהלכות נדרים, ואם בביטול אין נדר אם כן אינו מטעם הפקר, וצ"ע! להבין דברי הבי" בזה.

קושיית הקצות החושן מה המקור לשיטת הרמב"ם

ד. עוד צריך ביאור, דהנה הבית יוסף כתב מקור לדברי הרמב"ם שהפקר מועיל מטעם נדר מסוגיית הגמרא ריש נדרים ז, דאיתא שם בזה"ל: "יש יד להפקר, או דלמא אין יד להפקר, היינו צדקה. את"ל קאמר, את"ל יש יד לצדקה דאין היקש למחצה, הפקר מי אמרינן היינו צדקה, או דלמא שאני צדקה, דצדקה לא חזיא אלא לעניים, אבל הפקר בין לעניים בין לעשירים", עכ"ל הגמרא. ומבואר בדברי הגמרא שהסתפקה אם הפקר דינו כצדקה או לא, וממה שהשוותה הגמרא הפקר לצדקה מוכח שהפקר דין נדר יש לו כמו צדקה.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור, וכמו שהקשה בקצות החושן סימן רע"ג וז"ל: "אלא דבעיני יפלא, דאי"כ הו"ל להרב המגיד ומגדל עוז והגהת מיימוני להראות מקום זה, ועוד דכיון דאיבעיא להו בש"ס יש יד להפקר ועלתה בתיקו, וע"ש בר"ן דכתב ספיקא לקולא, אי"כ מוכח דאינו מתורת נדר וצדקה, דאי בתורת נדר וצדקה ודאי יש יד לנדר וצדקה, והיכי כתבו כולם בפשיטות דהפקר מתורת נדר כיון דהיא גופה מספקא בש"ס אם הוא מתורת צדקה או לא, וצ"ע", עכ"ל הקצה"ח.

הרי מבואר שהקצה"ח מקשה ב' קושיות ע"ד הבי", חדא מאי טעמא לא הביאו שאר נ"י"כ הרמב"ם מקור זה לדבריו, ועוד, הרי זוהי איבעיא דלא איפשטיא, ולענין הלכה הוי ספק אם הפקר דינו כצדקה, וספיקא לקולא דכתב הר"ן, וא"כ איך אפשר לומר במוחלט שהפקר מועיל מטעם נדר.

ועיין בבית הבחירה לרבינו המאירי שם שכתב וז"ל: "ממה שנאמר בסוגיא זו הפקר היינו צדקה, למדו קצת מפרשים שהפקר כנדר לענין שאינו יכול לחזור בו. ואף גדולי המחברים כתבו בהלכות נדרים כן. ומכל מקום אין ראיה מזה לדעתי, שהרי אף הוא מספק לומר שאין הפקר כצדקה, ומשום דהפקר חזי לעשירים כלעניים", עכ"ל. הרי שהמאירי כתב שהמקור כדברי הבית יוסף, והקשה עליו את קושיית הקצה"ח, וא"כ צ"ע מקור דברי הרמב"ם.

דעת הקצה"ח שהפקר מטעם נדר לשיטת

הרמב"ם הוא רק מטעם נדר

ה. והנה בעל הקצה"ח גופא, אע"ג שכתב שאינו יודע מקור לשיטת הרמב"ם, הבין דברי הרמב"ם כפשוטם שהפקר דין גמור של נדר יש לו, ואין בו שום דין מדיני הממונות, ורק שאסור לחזור בו מן ההפקר מטעם דבל יחל דברו. וכתב שם לפי"ז שבהפקר ומת, הממון שייך ליורשים, כי אין הנדר חל על היורשים, והממון עדיין שלהם, ועיין בשו"ת בית שערים (או"ח סי' שכ"ו) שכתב בפשיטות בשיטת הרמב"ם, דכי היכי דמהני שאלה על נזירות, הי"נ מועיל להישאל על ההפקר מאחר והוא מתורת נדר.

וחלק מהבדיקה הרי הוא טעון ברכה, ועל ידי ההפסק תו אין הברכה הראשונה יכולה לחול אהך חלק, ועל כן הוא דצריך לחזור ולברך [א"ה, בנו"ב קמא או"ח סי' מ"א פירש דברי הרא"ש בע"א, ולשיטתו דבכל חלק איכא קיום מצוה דבדיקה, אבל לדעת החולקים הנ"ל לכאורה צ"ל כמשנ"ת בפנים. ועיין היטב בכ"ז בדברי הח"י סי' תל"ב סק"ח], עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שיסוד המחלוקת הוא, שלדעת הרא"ש זהו חיוב כולל על כל הבית, ולכן מאחר שהתחיל במצוה אין השיחה הפסק. אבל לדעת הר"א יש חיוב על כל חלק וחלק, והוי כמו ששח בין תפילין של יד לתפילין של ראש שהוי הפסק וצריך לחזור ולברך.

אמנם למשנ"ת לעיל בדעת הר"ן שגם בין בית לבית לא הוי שיחה הפסק משום שעדיין עסוק בביעור, אינו מספיק מה שנאמר שסוברים שכל חלק הוא מצוה בפני"ע, דסכ"ס הברכה חלה על כל החלקים ועדיין עסוק בביעור, ושיחה לא הוי הפסק, וצ"ב.

למה דומה בדיקת חמץ, האם לשוחט כמה בהמות

או לתפילין של יד ותפילין של ראש

ת. ונראה להוסיף בביאור דעת הר"א, שהנה בדינא דשוחט כמה בהמות איכא מאן דס"ל שמברך על כאו"א, והחילוק בין תש"י ותש"ר שמברך אחת הוא משום שבשחיטה אי בעי שחיט ואי בעי לא שחיט, ולכן לא הוי שיחה הפסק כמבואר בטוב"י שם. ולפי"ז בבדיקת חמץ יש לדון לדעה זו אם דומה לכמה בהמות או לתש"י ותש"ר, דמחד חייב לגמור את הבדיקה, ומאי דא"כ יכול לעשות טצדקי להיפטר כגון שימכור או יפקיר ביתו, ואינו מחוייב המציאות שיבדוק הכל. משא"כ בתפילין זוהי צורת המצוה למה המחוייבת, שחייב להניח תרווייהו ש"י וש"ר.

ולפי"ז יש לבאר שב' הדעות הראשונות ברא"ש ס"ל ששוחט כמה בהמות צריך ברכה לכאו"א, ונחלקו למה לדמות בדיקת חמץ, שדעה ב' ס"ל שדומה לכמה בהמות, ולכן אם שח מברך, ודעה א' מספק"ל, ולכן אסורים לדבר אבל לא מצריכים ברכה. אבל הרא"ש חולק על תרווייהו, וס"ל שכל הבית הוא חיוב אחד וממילא אין כלל מקום לנידון זה. והחילוק לדינא בין דברי הרא"ש לשיטה הראשונה, שלשיטה הראשונה אסור לדבר מדינא מחשש הפסק בברכה, ורק מספק לא יחזור ויברך. אבל לשיטת הרא"ש אין כאן הפסק כלל, ורק ממידת זהירות במצוה אין ראוי לשוח עד שיגמור.

הבודק ביתו ובית חבירו בשליחות ושח

בניתיים, פשיטא שצריך לחזור ולברך

ט. והנה על פי כל האמור, כל סברות אלו שייכות בבודק כמה בתים לעצמו, ששיחה לא הוי הפסק משום שעסוק בביעור חמצו, אבל הבודק ביתו ובית חבירו בשליחות, ופוסט שניהם בברכה אחת, כאן נראה פשוט ששיחה הוי הפסק, ואם שח כשבודק ביתו צריך לחזור ולברך כשבודק בית חבירו.

ביאור הסברא דאי בעי לא שחיט שהוי סימן

שאי"ז ברכת המצוות אלא ברכת השבח

י. ואגב אורחא נראה לבאר דעת הסוברים שאין הדיבור הפסק בין שחיטה לשחיטה מטעם דאי בעי שחיט אי בעי לא שחיט, ולכאורה איפכא מסתברא שמתעם זה חסר בקביעות והיה צריך להיות הפסק טפי. ונלענ"ד דהנה ידוע שישנם ב' סוגי ברכות, יש ברכת המצוות ויש ברכת השבח. ונראה לחדש שברכת המצוות היא דוקא במקום שמחוייב בדבר ולא סגי בלאו הכי, אבל דבר שיכול להישמט ממנו אע"פ שכעת מחוייב בו אינו אלא בגדר ברכת השבח. ולפי"ז נראה להסביר דברי הראשונים, דאי בעי לא שחיט הוא בגדר סימן שאין זו ברכת המצוות, ואינו דומה לתפילין ששם אי אפשר לו להישמט מן המצוה. ומאחר והיא ברכת השבח יש לומר שהשיחה לא הוי הפסק, כי כל מה שעושה באותו המעמד הרי נעשה על סמך השבח הנאמר בברכה. משא"כ בברכת המצוות צריך שהברכה תחול על כל מצוה ומצוה בנפרד, ולכן השיחה הוי הפסק. ועיין בט"ז יו"ד סי' א' ס"ק י"ז שכתב שברכת השחיטה היא ברכת השבח, והש"ך שם ס"ק ל"ב נראה דס"ל שהוא ברכת המצוות. ובזה אפשר לבאר פלוגתתם בסימן י"ט בנידון הנ"ל דאם שח בין שחיטה לשחיטה, שהש"ך שם סק"ו פסק בהחלט שהוי הפסק וצריך לברך, והביא שכן דעת כל גדולי האחרונים, אבל הט"ז גמגם בזה וס"ל שאין לברך. ולהאמור הולכים לשיטתם.

בענין ביטול ע"י שליח, בביאור דברי הבית יוסף,

ובביאור שיטת הרמב"ם בענין הפקר מטעם נדר

דברי הבית יוסף שאע"ג שביטול מטעם הפקר

והפקר מטעם נדר יכול שלוחו לבטל

א. כתב בבית יוסף סימן תל"ד וז"ל: "ושלוחו יכול לבטל. כן כתב הרב המגיד בפרק ב' (ה"ב) בשם בעל העיטור (ח"ב הל' ביעור חמץ קכ:), וכן כתב גם כן הר"ן בפרק קמא דפסחים (ג: סוף דבור ראשון), ושיש אומרים דכיון דביטול מתורת הפקר נגעו בה שליח לא מצי מבטל, שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום, עד כאן. ולי נראה דאף על גב דביטול מדין הפקר נגעו בו שפיר יכול לבטל על ידי שליח, משום דכיון דחמץ אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, בגלויי דעתא דלא ניחא ליה דלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי. אי נמי דטעמא דבהפקר לא מהני שליחות היינו משום דהפקר יש לו דין נדר, כדמוכח בפרק קמא דנדרים (ז), וכדכתב הרמב"ם בהלכות נדרים (פ"ב ה"ד), וכיון דדין נדר יש לו משום הכי לא מהני ביה שליחות, שהאומר לחבירו קבל עליך נדר זה בשליחותי שאהא אסור בו אינו כלום, אבל ביטול שאינו ענין לנדר שפיר מהני ביה שליחות", עכ"ל.

הוא בשאלה אם חיוב בדיקת חמץ הוא חיוב נפרד על כל בית ובית, או דילמא זהו חיוב אחד כולל על כל המקומות שברשותו. והמ"ב סותם להקל כדברי הח"י והמאמר"ר, וזהו כדברי הבית הלל ואמאי דבריו דחוקים.

בדברי הגר"א והראשונים מבואר שכל בית הוא

מחייב בפני עצמו כדוגמת שוחט מאה בהמות

ד. והביאור הוא דהנה בביאור הגר"א כאן ס"ב כתב על דינא דהש"ע שבברכה אחת בודק כמה בתים וז"ל: "כמו שכתוב בפרק כיסוי הדם, פ"ו ע"ב שחט מאה חיות וכו", עכ"ל. וכוונתו למאי דאיתא בגמ' חולין שם שלענין ברכה כו"ע מודו שיכול לשחוט מאה בהמות על סמך ברכה אחת, והי"נ יכול לבדוק כמה בתים בברכה אחת. הרי שהגר"א משהו בדיקת כמה בתים לשחיטת כמה בהמות, הרי שכל בית ובית הוא מחייב בפני עצמו, ודלא כדברי הבית הלל.

וכדברי הגר"א מפורש בראשונים, דהנה יעויין בדברי המאירי (פסחים ז, א סוד"ה הבודק) שכתב בזה"ל: "ואם היו לו כמה בתים לבדוק אינו מברך אלא אחת, כדן שוחט כמה בהמות שאינו מברך אלא אחת". וכן הוא בחידושי הריטב"א שם שכתב וז"ל: "וכתב הר"ן ק' ואם יש לו כמה בתים לבדוק אינו מברך אלא ברכה אחת, כדאמרינן גבי שחיטה שאינו מברך אלא ברכה אחת על כמה בהמות". וכן יעויין בדברי הר"ן ט' ע"א מדפ"ה שם שכתב וז"ל: "ומי שיש לו הרבה בתים לבדוק אינו מברך אלא ברכה אחת, כדאמרינן לענין שחיטה שאינו מברך אלא ברכה אחת בבהמות הרבה". הרי מפורש בדברי הראשונים שכל בית טעון ברכה בפני עצמו. וממילא מוכנת השגת הרעק"א ע"ד הבי"ה, שכן אי"א לומר שכל הבתים הם מצוה אחת.

אמנם מאידך צ"ע, שמסתמית הש"ע שלא חילק בכך, משמע שבכל אופן יכול לבדוק כמה בתים בברכה אחת, ואפילו שיש הפסק הליכה ביניהם, שמאחר והוא דבר המצוי היה צריך לחלק בדבר ולומר שאם הבית בחצר אחרת צריך לברך שנית, וצ"ע ליישב דברי ההלכה מקושיית הרעק"א.

דברי הר"ן סותרים לכאורה את עצמם מרישא לסיפא

ה. ונראה לבאר בזה, דהנה יעויין בר"ן ד' ע"א מדפ"ה" שכתב: "ומי שיש לו הרבה בתים לבדוק אינו מברך אלא ברכה אחת, כדאמרינן לענין שחיטה שאינו מברך אלא ברכה אחת בבהמות הרבה, ואיכא מאן דאמר שאם שח בין בדיקה לבדיקה חוזר ומברך, ומדמי ליה לתפילין דאמרינן (מנחות דף ל"ו א') לא שח מברך אחת, שח מברך שתיים, כלומר אם שח בין תפלה של יד לתפלה של ראש מברך שתיים, וליתא דאילו התם שתי מצות נינהו, אבל הכא אינה אלא מצוה אחת והרי הוא כאילו יושב בסוכה ששח שאינו חוזר ומברך", עכ"ל.

ודברי הר"ן צ"ב, דמחד מדמה בדיקת כמה בתים לשחיטת כמה בהמות, ושלפ"ז אם שח בינתיים צריך לברך, ומאי דא"כ כתב להדיא באותו דיבור שאינו מברך משום דכולהו חדא מצוה, שחייב לבדוק כל החמץ שברשותו, וא"כ לאיזה צורך מדמה לשחיטת כמה בהמות, הול"ל שלגבי כמה בתים אינו מברך אלא ברכה אחת משום שכולהו חדא מצוה. [ועיין בש"ך יורה דעה סימן י"ט ס"ק ז' שכתב לדינא גבי מי ששח בין שחיטת לשחיטה וז"ל: "והסכמת הפוסקים והיו הפסק וצריך לחזור ולברך, וכ"כ מהרש"ל שם סי' ט', וכ"פ בד"מ, וכ"כ בספר ל"ח והעט"ז וכל האחרונים", עכ"ל. ובנד"ד לכאו" כו"ע מודו שצריך לברך, כי טעם הסוברים של"צ לברך הוא כמש"כ בטור שם משום שאי בעי שחיט ואי בעי לא שחיט, אבל בבדיקת חמץ חייב לגמור את כל הבדיקה].

אע"ג שכל בית הוא מחייב בפני עצמו, שיחה

לא הוי הפסק משום שעסוק בביעור

ו. ובשיעורי ר' דוד פוברסקי (פסחים ז' ע"א) מבאר דברי הר"ן שאה"נ בגדר החיוב של תקנת חז"ל יש חיוב בדיקה נפרד על כל בית ובית, שמאחר ואסור לדור בבית שאינו בדוק הוי חיוב בדיקה על כל בית, והצריכו חכמים שהבית שדר בו (או עכ"פ המקום שמשמש בתוכו) יהיה כשר וראוי לשימוש בפסח, וזה ע"י שבדוק אותו מחמץ. אלא שמכל מקום מאחר ותכלית הבדיקה הוא הביעור, ממילא לא תיקנו חכמים דבר זה בתור חיוב נפרד וכמו שאין מברכין על בדיקת חמץ, אלא תיקנו חיוב זה בתור חלק מחיוב הביעור הכללי של החמץ, וכמו שאנו מברכין על ביעור חמץ. ולפי"ז הגם ששח בין בית לבית, מכל מקום כל זמן שלא ביער הרי עסוק באותה המצוה, שחיוב הביעור הרי הוא בודאי שוה אצל כל הבתים, שחיוב הביעור אינו חיוב על הבית אלא חיוב על הגביר או על כל החמץ שברשותו, ולכן לא הוי הפסק, כי נהי שכלפי חיוב הבדיקה היה צ"ל הפסק, זהו אם היה דומה לגמרי לשחיטת בהמות שבשחיטה נגמר כל הענין, אבל הכא שלאחר שבידך על בדיקת חמץ, עדיין עסוק בביעור החמץ, לא הוי השיחה הפסק.

ומה שמדמה הר"ן בדיקת כמה בתים לשחיטת כמה בהמות ר"ל, שאם היה הדין שא"א לשחוט כמה בהמות ע"ס ברכה אחת משום שא"א בברכה אחת לכמה מצוות, הי"נ היה צריך לברך על כל בית בנפרד כי הוא מחייב בדיקה בפני עצמו. והברכה שבידך על הבית הראשון לא יכולה לפטור את הבתים האחרים, ולא מהני מה שתכלית הבדיקה הוא הביעור משום שסו"ס חז"ל חייבו בדיקה על כל בית, ורק לגבי כל בית ובית בפני עצמו לא הוי הדיבור הפסק בין בדיקה לביעור משום דחשיבי חדא מצוה, אבל לגבי בית אחר הוי מצוה נפרדת.

יסוד המחלוקת בין הרא"ש ל"א"י הוא בנידון

אם כל חלק בבית הוא מחייב בפני עצמו

ז. והנה בביאור דעת היש אומרים שמביא הרא"ש ובביאור מחלוקתם עם הרא"ש בזה, ראיתי בספר כנסת אברהם (חלק א' סימן כ' חלק א' אות ב') שכתב וז"ל: "ויש להוכיח כן עוד מהנך שיטות שהביא הרא"ש לעיל, שאין לבדוק לדבר עד שיגמור הבדיקה, וי"א שאם שח בדברים בעלמא צריך לחזור ולברך, ומשמע דטעמם הוא דכל חלק

קשה על דברי הקצה"ח מדברי הגמרא

וקשה על הבנה זו בדעת הרמב"ם, דהנה בגמרא ס"פ אין בין המודר איתא מחלוקת בין ר' יוסי לחכמים בענין המודר הנאה מחבירו, שחכמים סבירא להו שמפקירו והלה נוטל, ור' יוסי אוסר משום דלא נפיק מרשותיה עד דאתי ליד זכה. ואי נימא שאליבא דחכמים לא יצא החפץ מרשותו כלל, ורק שמדיני הנדרים אסור לחזור בו, איך מועיל ההפקר שיוכל חבירו המודר הנאה ליהנות ממנו, והרי קעת נהנה ממון חבירו, וצ"ע.

ו. ונראה בס"ד לבאר ביסוד שיטת הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות נדרים (פרק ב' הלכה י"ד) וז"ל: "ההפקר אף על פי שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו, ומה הוא ההפקר הוא שיאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל, בין במטלטלין בין בקרקעות, וכיצד דין ההפקר כל הקודם זכה בו קנהו לעצמו ונעשה שלו, ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדן כל אדם אם קדם זכה בו קנהו", עכ"ל.

ויש לדייק כמה דיוקים בדברי הרמב"ם, חדא שאינו מובן לשונו "אינו נדר והרי הוא כמו נדר", שזה לכאורה לא מובן, ולפי הקצות היה צ"ל דהפקר הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו. ואח"כ כתב ומה הוא ההפקר שיאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל, ול"ל האי לישנא לכאורה יכול לומר בכל לשון שירצה, וכגון הרי אני מפקיר נכסים אלו ממני, או הרי אני מסלק עצמי מנכסי (ואפשר גם שלא יאמר מאומה, ורק שילך החפץ ברה"ר), ולמה נקט הרמב"ם דוקא לשון זו. ועוד צ"כ מה שהאריך הרמב"ם וכתב ג' שלבים בזכירת ההפקר, א. כל הקודם זכה בו. ב. קנהו לעצמו. ג. ונעשה שלו, שלכאורה לא מובן כל האריכות שהיצ"ל בקיצור שכל הקודם זכה בו. ועוד שלגבי דין זכית עצמו כתב הרמב"ם רק ב' מהשלבים: א. אם קדם זכה בו. ב. קנהו. וצ"כ מאי שנא הוא מאחרים, והרי הרמב"ם כתב שזה שהפקיר דינו בו ככל אדם, וצ"ב.

מקור שיטת הרמב"ם הוא ממחלוקת חכמים ורבי יוסי

ז. והנה בכסף משנה שם (וכן במגדל עוז וברדב"י) כתב שהמקור לדברי הרמב"ם הוא מסוגיית הגמרא דמסכת נדרים ס"פ אין בין המודר (דף מ"ג) גבי מחלוקת חכמים ור' יוסי בענין המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל, דאיתא שם במשנה: "היו מהלכין בדרך ואין לו מה יאכל, נותן לאחד לשום מתנה והלה מותר בה. אם אין עמהם אחר, מניח על הסלע או על הגדר ואומר הרי הן מופקרים לכל מי שיחפוץ, והלה נוטל ואוכל, ור' יוסי אוסר". ומבואר מחלוקת חכמים ור' יוסי אם המודר הנאה מחבירו יכול ליהנות ממה שהלה הפקיר, שדעת חכמים שמותר ור' יוסי אוסר.

ובגמרא שם איתא "אמר ר' יוחנן מאי טעמא דרבי יוסי, קסבר הפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתיא מרשותו נותן לרשות מקבל, אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה". ומבואר בדברי ר' יוחנן שלדעת חכמים הפקר יוצא מרשותו מיד וכבר אינו שלו כלל, ולכן יכול המודר הנאה לזכות בו. אולם ר' יוסי סבירא ליה שלא יוצא מרשות המפקיר עד שיבוא ההפקר ליד הזוכה, וכשזוכה הוא כזוכה ממנו, ולכן אסור למודר הנאה שהרי נהנה ממנו.

ובקצות החושן סימן רע"ג תמה על דברי הכסף משנה, מה הראיה מדברי הגמרא שהפקר מטעם נדר, וכתב וז"ל: "ואנחנו לא נדע משם ראייה לזה אלא להא שכתב הרמב"ם שם ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדן כל אדם, אבל במה שכתב הרמב"ם דהפקר הוא כנדר ואסור לחזור בו לא נמצא שם מזה", עכ"ל. וצ"ב ראיית הכסף משנה מסוגיית הגמרא לדברי הרמב"ם.

ח. ונראה לבאר בכוונת הכסף משנה שראיתו היא המשך סוגיית הגמרא שם (מ"ג): דאיתא שם בזה"ל: "תניא המפקיר את שדהו - כל שלשה ימים יכול לחזור בו, מכאן ואילך אין יכול לחזור בו. אמר תהא שדה זו מופקרת ליום אחד, לשבת אחת, לחדש אחד, לשנה אחת, לשבוע אחת, עד שלא זכה בה בין הוא בין אחר - יכול לחזור בו, משוכה בה בין הוא בין אחר אין יכול לחזור בו", ומקשה הגמרא שהרישא של הברייתא סותרת לסיפא, שהרי הרישא אתיא כרבנן שלא יכול לחזור בו מההפקר (ומה שבתוך ג' ימים יכול לחזור בו הוא תקנה מפני הרמאים כמבואר שם), ואילו סיפא אתיא כרבי יוסי, שעד שלא זכה בה אחר יכול לחזור בו.

ומתרצת על זה הגמרא שם (מ"ד): "אמר עולא סיפא נמי רבנן היא. אי הכי, אמאי עד שלא זכה בה בין הוא בין אחר יכול לחזור בו, שאני שנה ושבע דלא שכיחי". ומבואר מדברי הגמרא בשם עולא, שההפקר לזמן גם לדעת חכמים אינו יוצא מרשותו עד דאתי ליד זוכה משום דלא שכיחי. ודברי עולא צריכים ביאור, דמאחר ולדעת חכמים הפקר הרי הוא כקנין שיוצא מרשותו מיד, מאי שנא הפקר לזמן שיכול לחזור בו, ומה בכך שלא שכיחי.

שיטת הר"ן בביאור מחלוקת דעת חכמים שהפקר

רגיל הוא הוצאה גמורה מרשותו, ורק בהפקר לזמן

מודים לסברת רבי יוסי שהוא היתר זכיה

ט. והר"ן על סוגיית הגמרא שם ביאר ענין זה היטב וז"ל: "ומשום הכי מתרץ עולא ואמר דסיפא נמי רבנן היא, וטעמא דעד שלא זכה בה בין הוא בין אחר דיכול לחזור בו משום דשאני שבוע ושבת דלא שכיחי, כלומר דלא שכיח דמפקיר אינשי בכי האי גוונא, וכיון ששנה זה אמדיני לדעתיה דכיון שלא רצה להפקירו הפקר עולם ואכתי אגיד גביה, אפילו באותו זמן שהפקירו לא ניהא ליה דליפוק מרשותיה עד דזכי ביה איך, הילכך סבירא להו לרבנן בהפקר שהוא לזמן מאי דסבירא ליה לרבי יוסי בהפקר עולמית, ואתיא סיפא שפיר לרבנן כדמתוקמא לרבי יוסי שהרי בהפקר שהוא לזמן לא נחלקו", עכ"ל.

ומתבאר מדברי הר"ן יסוד נפלא, והוא שאין חכמים חולקים על עצם דינא דר' יוסי ששייך סוג הפקר כזה שהוא רק היתר זכיה ולא הוצאה מוחלטת מרשותו, אלא שסבירא להו שאין אומרים כן בהפקר רגיל שמפקיר בסתמא לעולם, ודעתו היא להוציא מרשותו לגמרי ולכן כבר

לא יכול לחזור בו, משא"כ בהפקיר לזמן אמדינן לדעתו שאין רצונו שיצא מרשותו לגמרי עד שלא יזכה בו אדם, ובכה"ג גם לרבנן הוי כהפקר דרבי יוסי. [ולהלן בסוגיא שם איתא לדעת ריש לקיש שגם אליבא דר' יוסי אם הפקיר בפני שלושה הוי הפקר גמור כדעת חכמים ואינו יכול לחזור בו. ובאופן שלא נחלקו אלא באומדנא, שבמפקיר סתם דעת חכמים שדעתו להפקר גמור, ודעת ר' יוסי שאין דעתו שיצא מרשותו עד שיגיע לרשות זוכה].

שיטת הרמב"ם בביאור מחלוקת חכמים ורבי

יוסי, שלכולי עלמא הפקר הוא היתר זכיה ולא

נפיק מרשותיה, ורק שאליבא דחכמים יש בו גם

מדיני הנדרים לענין זה שלא יכול לחזור בו

י. אמנם יעויין בדברי הרמב"ם שהעתיק דברי הגמרא כלשונם, ללא האוקימתא של דברי הר"ן. וז"ל הרמב"ם (בפ"ב מהל' נדרים ה"ח) וז"ל: "ומפני מה יש לו לחזור בו עד שיזכו בה, מפני שזה דבר שאינו מצוי הוא שאין אדם מפקיר לזמן קצוב", עכ"ל. הרי שהיה קשה לרמב"ם מאי טעמא יכול לחזור בו, והרי לעיל בהלכה י"ד איתא שאינו יכול לחזור, ומתרץ מפני שהוא דבר שאינו מצוי. ומשמע דלא ס"ל לטעמא דהר"ן, שאלי"כ העיקר חסר מן הספר, והוה ליה לרמב"ם להוסיף ולומר שמאחר והוא דבר שאינו מצוי, עדיין לא יצא מרשותו ע"י הפקר זה. ובהכרח כוונת הרמב"ם לתרץ, שהרי כל מה שאמרנו לעיל בהלכה י"ד שאינו יכול לחזור בו הוא מחמת שאמדינן לדעתו שמתכוין לנדור שלא יכול לחזור בו, הכא שהוא דבר שאינו מצוי אין את האומדנא הנ"ל, וממילא יכול לחזור בו משום שאין כאן נדר כלל.

ונמצא בדעת הרמב"ם שגם אליבא דחכמים לא יוצא החפץ מרשותו על ידי ההפקר, ורק שלא יכול לחזור בו מחמת נדר, ובדבר שאינו מצוי אין תורת נדר בדבריו ויכול לחזור בו, שמאחר ושינה בצורת ההפקר והפקיר לזמן קצוב, אמדינן לדעתיה שלא התכוון להוסיף על תורת הזכיה שנתן בחפץ גם דיני נדרים שאינו יכול לחזור בו, אלא נשאר בגדר היתר זכיה בלבד, וכל זמן שרוצה יכול לחזור בו.

וחזינו מכך שהרמב"ם סבירא ליה שכולי עלמא אית להו דרבי יוסי שההפקר אינו יוצא מרשותו עד שיגיע ליד זוכה, ומה שחכמים ס"ל שאינו יכול לחזור בו מהוא מטעם נדר, שמאחר ונתן היתר זכיה בחפץ לכל אדם, יש דבר צד נדר, ואסור לחזור בו. (ואפשר משום שבהפקר יש צד מצוה, כגון אם יגיע ליד עניים דינו כנדר אליבא דהרמב"ם. או שמשום שאמדינן לדעתו שרוצה להפקיע ממנו חפץ זה לגמרי, ולכן אמרינן שיש בדעתו לנדור שלא יחזור בו מן ההפקר).

מהסוגיא דיש יד להפקר מוכח לכל הצדדים שהפקר

מטעם נדר, וכל הספק הוא אם יש יד להפקר,

וממחלוקת חכמים ורבי יוסי מוכח שיש בו גם מדיני

הממונות, ובאופן שאלו ב' סוגיות המשלימות זא"ז

יא. ועפ"י מיושב גם משה"ק הקצה"ח מה הראיה מסוגיית הגמרא דדף ז' בענין יד להפקר, שכן אדרבא מסוגיא זו מוכח שלכל הצדדים להפקר יש דין נדר, וכל נידון הגמרא אם יש יד להפקר או לא, שאם הוא ממש כצדקה, כמו שיש יד לצדקה יש גם יד להפקר, ואם לאו הרי הוא כמו שבועה שאין בה דין ידות. ורק שמסוגיא זו היה מקום להבין שהנדר הוא כל עניינו של ההפקר, ואין בו כלל מדיני הממונות. ועל זה מביא הכסף משנה ממחלוקת חכמים ור' יוסי, שאין אסור למודר הנאה ליהנות מן ההפקר, ובהכרח שאינו רק מדיני הנדרים, אלא שע"י ההפקר נותן היתר זכיה בחפץ, והנדר היתר זכיה שלא יחזור בו. ובאופן שב' סוגיות אלו משלימות זא"ז בביאור מקור דברי הרמב"ם.

חייב שיאמר דוקא בלשון "נכסים אלו הפקר לכל"

יב. וכעת מובן לשון הרמב"ם שכתב שצריך להפקיר דוקא בלשון זה של "נכסים אלו הפקר לכל", שע"י נותן היתר זכיה לכל אדם בחפץ, משא"כ אילו היה אומר לשון סילוק, וכגון חפצים אלו מופקרים ממני, אין בלשון זה משום נתינת היתר זכיה.

אחרי שהפקיר ידו שוה בו כיד כל אדם ולכן אין אסור הנאה

יג. אמנם קעת חלה עלינו חובה לבאר, שהרי כמבואר גם אליבא דחכמים לא יצא החפץ מרשותו על ידי ההפקר, ואם כן מאי טעמא מותר למודר הנאה ליהנות מהם, וכמשה"ק לעיל ע"ד הקצה"ח. ונראה לומר, שמאחר ונתן היתר זכיה בחפץ, והיתר זה הוא לכל העולם, וגם הוא בעצמו יכול לזכות בחפץ כמו כל אחד אחר ולא בתורת בעלים, וכמשי"כ הרמב"ם בה"י"ד "ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדן כל אדם", אם כן נמצא שעל היתר זכיה זה שנתן בחפץ כבר אינו בעלים כלל. וממילא כאשר קעת משתמש המודר הנאה בהיתר זכיה זה, אין זה נקרא שנוטל מן הבעלים, אלא נוטל דבר ששייך לכולי עלמא.

אליבא דרבי יוסי שיכול לחזור בו חשיב שעדיין נהנה ממנו

אלא שלפ"י תקשי, שאם כן גם לר' יוסי היה צריך להועיל זאת, שהרי גם לר' יוסי חל היתר זכיה בחפץ כמבואר, ומאי טעמא אסור למודר הנאה לזכות בו. ונראה ולומר שאליבא דר' יוסי, מאחר והבעלים עדיין יכול לחזור בו, ויש לו זכות לחזור בו מן ההפקר, אם כן אכתי חשיב שנהנה ממנו, שבנטילתו מפקיע מן הבעלים את הזכות שהיתה לו לחזור מן היתר הזכיה שהחיל בחפץ זה, וזה אסור למודר הנאה. אבל לפי חכמים מאחר ואסור לחזור בו, תו לא מקרי שנהנה ממנו, שהרי כבר אין לו זכות בחפץ זה כלל. והגם שיש מקום לשואל לשאול, והרי האיסור של הבעלים לחזור בו הוא רק מדיני הנדרים, ואינו מדיני חושן משפט, ומצד הבעלות הממונית שיש לו בחפץ לכאורה כן יכול לחזור בו ואמאי מותר. אמנם באמת נראה שאינו כן, שמאחר ונדר שלא יחזור בו, פקעה כבר זכותו מן החפץ, ואין זה מקרי שיש לו זכות לחזור בו, שלגבי זה סגי גם בדיני הנדרים, שמאחר וסכ"ס עפ"י דין תורה אסור לו לחזור בו, סגי בזה כדי להפקיע את זכותו. ובפרט שגם איסור ההנאה של המודר הוא מדיני הנדרים, הרי שמצד דיני הנדרים אין זה מקרי שנהנה ממנו, ובאופן

שכעת חשיב שאין המודר הנאה נהנה ממנו כלל. והגם שאם יעבור על נידור ויחזור בו מן ההפקר יועיל, מכל מקום אין זה בתורת זכות, אלא שאם יעשה כך בפועל הוי חזרה.

בהפקר אליבא דהרמב"ם ישנם ג' שלבים, קודם כל מתפיס

היתר זכיה בחפץ, אח"כ מי שקודם ונוטל את החפץ

זוכה באותו היתר זכיה לעצמו, ורק אח"כ נעשה שלו

יד. ועפ"י יש לבאר אריכות לשון הרמב"ם, שלגבי הזוכה כתב כל הקודם זוכה בו קנהו ונעשה שלו. וכונתו שכל הקודם ומגביה את ההפקר קנהו, היינו שקנה לעצמו את היתר הזכיה שנתן הבעלים בחפץ, שהבעלים נתן היתר זכיה, וכל מי שירצה יכול לבוא ולממש אותו, וכעת אותו זוכה קנה את היתר הזכיה הזה לעצמו, ואחרי שמימש את היתר הזכיה נעשה החפץ שלו. משא"כ אם הזוכה הוא הבעלים בעצמו, לא כתב הרמב"ם "ונעשה שלו", משום שכבר היה שלו ממקודם ולא יצא מרשותו עד שיבוא ליד הזוכה, ולכן סגי במה שיזכה הבעלים בהיתר הזכיה שנתן בחפץ, ואז ממילא הוי שלו. [וגם מזה כמשי"כ שאליבא דהרמב"ם גם לפי חכמים לא נפיק ההפקר מרשותיה עד דאתי ליד זוכה].

מאחר והתפיס היתר זכיה בחפץ, בזה פשיטא

שלא תעמיד התורה ברשותו, שאין לך גילוי

דעת גדול מזה, ובוזה ל"צ לדיני הנדרים

טו. ומעתה יש לבאר דברי הבית יוסף ממש"ק לעיל דא"ך תופס החבל מב' ראשים, שאם ביטול מטעם הפקר למה אין בו מדיני הנדרים. ולהאמור נראה לבאר, שמאחר ולכולי עלמא הפקר חל על ידי שנותן היתר זכיה בחפץ, וחלק זה הוא מדיני הממונות, על זה מועיל גם שליח שיכול לשלוח שליח להחיל בממונו היתר זכיה, ומה שלא מועיל שליח להפקיר הוא רק לגבי החלק הנוסף שלא יכול לחזור בו שהוא מדיני הנדרים, ולפ"י כששולח שליח לבטל את החמץ מטעם הפקר, חל היתר זכיה בחפץ, וממילא כבר לא תעמיד התורה את החמץ ברשותו, ולא צריך כאן את החלק הנוסף של הנדר, שהרי אינו רוצה לחזור בו מן הביטול, וגם אין צריך לזה, כי הכא הוי יותר מגילוי דעתא שלא חפץ בחמץ, אלא הוי מעשה ממש שמתיר את החפץ לכל העולם, ועל זה יסוד השיטה שביטול מטעם הפקר, וכמו שביאר הר"ן שהוא משום גילוי הדעת שבדבר.

ולעיל הקשינו על תירוצו הראשון של הבית יוסף שאין במינוי שליחות משום גילוי דעת, כי עצם המינוי לא הוי גילוי דעת שאינו חפץ בחמץ, כי אפשר שרוצה להימלך, וגם השליח לא יכול לעשות גילוי דעת בעבורו. וכמו שחזינו שהר"ן גופא לא תירץ את דעת האומרים שמועילה שליחות עפ"י היסוד של גילוי דעת, אלא הניח את הדבר בשאלה. אבל עפ"י התירוץ השני של הב"י מובן, שע"י ביטול השליח הוי יותר מגילוי דעת, שהרי חל היתר זכיה בחפץ, ובכי האי גוונא ודאי מועיל שלא יעבור עליו. ומה שהר"ן הניח שיטות הסבורים שמועיל שליחות בביטול חמץ בשאלה, ולא תירץ כמשנ"ת בדברי הב"י שמועילה השליחות לתת היתר זכיה בחפץ, זהו משום שס"ל שהפקר רגיל היינו סילוק, ולא היתר זכיה, כמשנ"ת לעיל, וממילא ברור שלא שייך שהשליח יסתלק בעבורו.

הרב מנוח פרגו
כולל "אליבא דהלכתא" אופקים

ברכת בדיקת חמץ

בדברי הפוסקים שדנו על ברכת הבדיקה מצאנו כמה חידושים הנוגעים לברכות המצוה בכלל כמו שיתבאר, ונקדים כמה חקירות בעצם מצות הבדיקה:

א. יל"ע האם מצות בדיקת חמץ היינו שהאדם מצווה לעשות את המעשה בבדיקה, או שכל חיובו לדאוג שהבית יהיה בדוק, וכגון אם דאג למישהו שיבדוק את הבית שלא בתורת שליחות, יל"ע האם יצא יד"ח וקיים מצותו, או שרק גרם שהבית יהיה בדוק ושוב לא יהיה מחויב לבדוק, אבל מ"מ לא קיים מצותו.

והנה במשנ"ב סימן תל"ב ס"ק ח' וסימן תל"ז ס"ק י"ח משמע שמעיקר הדין יכול לשלוח קטן לבדוק, והרי אין שליחות לקטן. וע"ע תורת היולדת בהערה בתחילת פרק מ"ג שאפשר לשלוח גוי לבדוק אם מפקח עליו כראוי, וש"ר בקו"ש ביצה אות כ"ה שכתב שברש"י ריש פרק כל שעה מב"י שאפשר לקיים ביעור חמץ ע"י גוי [ובש"ת ח"ס יו"ד סימן שני"א ד"ה שמעתי פשיטא ליה שלא מקיים ביעור ע"י הגוי כיון שאין שליחות לגוי]. ולכא"ו הטעם בכל זה מכיון שאינו חיוב לעשות את המעשה אלא לדאוג לתוצאה, ע"י בקו"ש שם, ופסחים אות כ"ט, ובקוה"ע סימן ע"ו ס"ק י"ח. אמנם אפשר להסביר שקטן וגוי כשרים לבדיקת חמץ לפי מה שיש לומדים בכונת תוס' בשבועות דף ג' ד"ה ועל, שקטן וגוי יכולים להיות שלוחים למעשה בעלמא (ע"י היטב בנתיבות סימן שמ"ח ס"ק ד', ועע"ש סימן קפ"ב ס"ק א'), אבל יש ללמוד גם בתוס' כדברינו כאן, והארכת במקו"א.

ב. יל"ע האם הבודק ביתו של חבירו שלא בשליחותו יש כאן קיום מצוה אצל הבודק, או שכל המצוה שייכת רק אצל בעה"ב. ולענין ביעור חמץ המשנ"ב בסיומן תמ"ג ס"ק י"ד הביא מחלו' האם יש חיוב לבער חמץ של אחרים, או שרק מחויב לבער מידון ערבות שלא יעבור בעליו על בל יראה, וכאן לענין בדיקה אם לא יתקיים בבדיקת אחרים עצם המצוה בבדיקה, יל"ע האם שייך ערבות לדאוג שחבירו לא ידור בבית לא בדוק.

וע"י במשנ"ב סימן תל"ד ס"ק ט"ז שאפוטרופוס של יתומים חייב לבדוק ולבער ולבטל. ויל"ע האם המעשה בבדיקה שלו נחשבת כעשייה



בשליחותם של היתומים, עי' היטב בקדושין דף מב. שיש פסו' מיוחד לכה של אפוטרופוס לפעול בשביל יתומים, ולא מה גדרו. ומבו' כאן שיש לאפוטרופוס כח גם לבטל את חמצע [ובפרמ"ג בא"א ס"ק ט' באמת חולק שאין לו כח לבטל, ועי' אמרי בינה פסח סימן ג' ד"ה וראיתי מה שדן בזה, ועי' אבן העזר ריש פסחים שאין היכי תימצא לבטל חמצע של קטנים, ולכאוי' אם האפוטרופוס יכול לבטל אי"כ גם אביו לא גרע מאפוטרופוס, ועי' בזה]. ויל"ע האם מדובר דוקא בקטנים שהגיעו לחינוך.

ג. יל"ע בשיעור המקום שמקיימים בו מצות בדיקת חמץ, האם כל פינה זוית הוא מצוה בפנ"ע, או שלכל הפחות כל בית (או אולי חדר) הוא מצוה בפנ"ע, או שבדיקת כל רשותו הוא מצוה אחת. ולי היה נר' שמצות הבדיקה אין לה שיעור, שאם בדק את כל רשותו הכל מצוה אחת, אבל אם בדק רק חדר אחד או פינה אחת היה כאן מעשה מצוה גמור, אלא שעדיין מוטל עליו לבדוק את שאר הבית, ולכן מי שיודע שלא יוכל לבדוק את כל הבית מחויב לבדוק את מה שיכול, עי' סימן תל"ג סעי' ז.

ושוב מצאתי בראשונים ואחרונים סמך לשלושת הצדדים שהעלנו, האם המצוה היא על כל משהו או על כל בית או על כל רשותו - שהנוב"י באו"ח קמא סימן מ"א כתב שכל חור חויות שבדוק קיים המצוה, שאין ביעור חמץ מעכב זה את זה, ואם מבער כזית חמץ אף שיש עוד בביתו הרבה חמץ על כזית זה שביער קיים מצות תשבתו, והגע בעצמך מי שנודע לו בפסח שמת מורישו קודם פסח ונפל לו בירושה חמץ, או שהיה לו תבואה בשדה ונתחמצה ונודע לו בפסח, והוא במקום רחוק שא"א לו להשביתו ועי' עובר עליו, וגם נתחמץ לו בביתו חמץ גמור, הכי יעלה על הדעת הואיל ואינו יכול לקיים מצות תשבתו בחמץ הוא לא יהיה מצוה מן התורה להשביתו גם החמץ שבביתו, הא ודאי לאו מילתא, וכל חתיכת חמץ מצוה עליו להשביתו ואין אחד מעכב את חבירו [לכאוי' יש להעיר שאם יש דין חצי שיעור במצוה, י"ל שאה"נ לא יהיה לו מצות תשבתו בשלימות אם לא מבער כל חמצו, אבל מ"מ חייב לבער מה שיכול מדין חצי שיעור].

ובשו"ת הריב"ש סימן שפ"ד דן האם במילת תאומים מברכים על כל אחד בפנ"ע, והביא מהעיתור שגופין מוחלקין גינהו וצריכי ברכה אכל חדא וחדא, ואח"כ הביא שלא מצא לאחד מן האחרונים שידון בזה, אך מצאתי בענין ביעור חמץ שכתבו (בטור סוף סימן תל"ב) שמי שיש לו לבדוק כמה בתים ברכה אחת לכולן, ונר' שהיה דומה לזו שכמו שיש לו לבדוק כל רשותו כן יש לו להמול כל זכר באנשי ביתו. ולכאוי' כונתו שכמו שבדיקת שני בתים זה שתי מצוה, ומ"מ ברכה אחת לשניהם. כן מילת שני בתים אע"פ שהם שתי מצוה מ"מ יועיל ברכה אחת לשניהם.

ואילו בר"ן פסחים דף ד. מדפי הרי"ף כתב, ומי שיש לו הרבה בתים לבדוק אינו מברך אלא ברכה אחת, כדאמרינן לענין שחיטה שאינו מברך אלא ברכה אחת בבהמות הרבה, ואיכא מאן דאמר שאם שח בין בדיקה לבדיקה חזור ומברך ומדמי ליה לתפילין, וליתא דאילו התם שתי מצוה גינהו אבד הכא אינו אלא מצוה אחת, והרי הוא כאילו יושב בסוכה ששח שאינו חוזר ומברך. והנה אף שמתחילת דבריו שדימה לשוחט כמה בהמות (וכן העתיק בביאור הגר"א לשו"ע על דין זה בשו"ע סימן תל"ב) משמע שכל בית הוא מצוה בפנ"ע, מ"מ מסוף דבריו לכאוי' מוכח שהכל מצוה אחת, אלא שלא מוכח שחלקי המצוה מעכבים זא"ז, וי"ל שהוא ממש כיושב בסוכה שאם ישב קצת הוא מצוה שלימה, ואם ישב הרבה כל ישיבתו היא חלק ממצוה אחת גדולה [שו"ר בישועות דוד או"ח סימן ט' עי"ש].

והאו"ש בסוף הלכות מילה כתב על מה שדימה הריב"ש מילת תאומים לבדיקת חמץ, שאינו דומה דתמן הבדיקה משום לא יראה, ואם יהיה לו כזית חמץ בבית אחד הרי עדין לא גמר מצותו וכאילו לא בדק כלל דמאי והוי מצוה אחת. וכע"ז כתב במקראי קודש פסח ח"א סימן מ"ה, בביאור דברי הט"ז שמחלק בין אכילה בסוכה שאי בעי לא מסיים, לבין בדיקה דלא סגיא ליה דלא גמר כל הבדיקה, דהיינו שאם לא יגמור כל הבדיקה איגתא מילתא דלא עבדי מצוה כלל, דפשוט דמי שלא בדק רק פלגא דביתא לא עבד מצוה כלל וכו'. אלא שלכאוי' דברי המקראי קודש הם רק בחלקים מאותו בית ולא בבתי נפרדים. אמנם עי' היטיב בחק יעקב סימן תל"ב ס"ק ח'. ועי' מועדים וזמנים ח"ד סימן רפ"ז ד"ה ואמרת, ותורת היולדת בהערה בתחלת פרק מ"ג, שדנו בענין זה.

א. ברכת על ביעור חמץ

נוסח הברכה שעל הבדיקה היא אקב"ו על ביעור חמץ כמבו' בפסחים דף ז. [וכתב הפרמ"ג בסימן תל"ב א"א ס"ק א' שאפי' בדיעבד לא יוצא בברכת על בדיקת חמץ]. וביאר המשנ"ב (סימן תל"ב ס"ק ג') דאע"ג דאינו מבער עד למחר, מ"מ כיון דבדיקה זו לצורך ביעור הוי מעין הביעור [ומטעם זה לא מברכים על בדיקה מוקדמת מכיון שאינה תחילת ביעור, עי' משנ"ב סימן תל"ז ס"ק ד.], ואין מברכין על בדיקת חמץ דאין זה סוף מצוה.

ויל"ע האם למעשה הברכה של "על ביעור חמץ" מתייחסת גם לבדיקה וגם לביעור שכוללים את שניהם בברכה אחת, או שהברכה מתייחסת רק לביעור אלא שמברכים כבר בשעת הבדיקה שהיא ההכשר לביעור, או שהברכה היא רק על הבדיקה אלא שמברכים בלשון ביעור מכיון שזוהו תכלית הבדיקה.

ולצד שהברכה היא רק על הבדיקה למה באמת לא מברכים על הביעור, י"ל שכלל לא שייך ברכה על ביעור שלפני פסח כמו שנביא לקמן מהרא"ש, ועוד י"ל שכיון שכבר חייבו ברכה על הפעולה הראשונה של תהליך הביעור שוב לא חייבו לברך על שאר הפעולות, ויש לדמות קצת למה שכתב המל"מ בתחילת מעשה הקרבנות בשם הלב שמה שלדעת הרמב"ם לא היו הכהנים מברכים על כל עבודה שבעבודת הקרבנות אלא על העבודה הגדולה, וכל שאר העבודות הקטנות שבה נפטרות עמה.

ולצד שהברכה מתייחסת רק לשריפה, או לבדיקה ולשריפה, לכאוי' ק' שהרי מפסיק ביניהם בהפסק גמור. שו"ר בחק יעקב ס"ק ו' שעמד ע"ז, וכתב שאם דיבור באמצע המצוה לא נחשב הפסק ניחא, אבל לכאוי' תימה שהרי טעם הסוכרים שדיבור לא הוי הפסק הוא מפני דהוי כשח באמצע סעודה, אבל שינת הלילה היא ודאי היסח הדעת גמורה שמפסיקה גם בסעודה [ועי' רש"ש נדרים דף נט. ד"ה ודע שכתב כעין החק יעקב לענין אחר, ובשו"ת אמרי יוסר ח"ב סימן מ"ז תמה עליו כנ"ל]. ונר' שצ"ל שזה צורת קיום המצוה, וצורת הברכה שתיקנו עליה, וממילא לא נחשב הפסק, ודו"ק.

ולכאוי' מצאנו סמך לשלושת הצדדים הנ"ל בדברי הראשונים והאחרונים: הרא"ש (פ"ק דפסחים סימן י') כתב מה שאין מברכין על ביעור בשעה חמישית בשעה שהוא מוציא החמץ מן הבית, והוא מצוה מן התורה כדכתיב ביום הראשון תשבתו שאור מבתכם, ודרשינן לעיל דביום הראשון היינו ב"ד, ואמר אני הדוצאת חמץ מן הבית קודם זמן איסוריה לא נפיק מתשבתו, דהא אמר ר"ע לעיל תשבתו היינו שריפה, ולא צותה תורה לשורפו אלא אחר שכבר נאסר מידי דהוה אנותר, אבל בעוד שהוא מותר באכילה לא ישרפנו, ומה שמוציאין אותו מן הבית היינו שלא יעבור עליו בכל יראה, ואין מפורש בו מצות עשה מן התורה שיהא מצוה לברך עליו. ולכאוי' מבו' ברא"ש שלא שייך כלל ברכה על השריפה ערוב פסח, ועי"כ הברכה היא על הבדיקה לחוד. אבל הט"ז בסימן תל"ב ס"ק ב' למד שהוק' לרא"ש למה עשו עיקר הברכה בשעת הבדיקה דרבנן ולא בשעת השריפה דאורייתא, ועי"ז תי' שגם השריפה דרבנן ולכן תיקנו על ההתחלה, ולדבריו אין רא"י שהברכה לא כוללת גם את הביעור.

והכלבו (בסימן מ"ח קרוב לתחילתו) כתב שזה שהצריכו לברך על הבדיקה שהיא מדרבנן, ולא על הביטול ואף שהוא מן התורה, לפי שהביטול תלוי בלב בלא שום מעשה, ובמה שאינו אלא בכונת הלב לא שייך לברך, וגם לא תיקנו לומר על בדיקת חמץ לפי שהבדיקה אינה לעצמה אלא מפני הביעור מן הבית, ולכן תיקנו לשון ביעור שהוא כולל הכל בבדיקה ביעור וביטול. ומשמע מדבריו שהברכה באמת מתייחסת לשלושת החלקים, ולעיל שם הביא בשם ר' סעדיה גאון שאין לדבר בין ברכת הבדיקה לביטול [שו"ר בחי' החת"ס על סימן תל"ב ס"ק א' שנדפסו בחי' למסכת פסחים], שג"כ די"ק מחלו הרא"ש והכלבו אלא שלמד בסגנון אחר קצת עי"ש].

ובדרכי משה לכאוי' מבו' הדרך השלישית, שהבי" ביו"ד (סימן כ"ח קרוב לסופו) הביא דברי המרדכי שמי שאין לו עפר לכיסוי הדם ממצה דמא בבגדא, אי נמי בסנדלא, ומברך על כיסוי הדם, וכי מטי לדוכתא דעפרא יסחי ההוא בגדא או ההוא סנדלא דמצי ביה דמא, ומכסה בלא ברכה, והבי" תמה איך יברך בשעה שממצה בבגד או בסנדל, והרי לא מקיים אז את הכיסוי כלל. ובדרכי משה ס"ק י' יישב הדואל דכי ממצי ליה בבגדא הוי תחילת כיסוי יכול לברך, אע"פ שאינו גומר הכיסוי עד לאחר זמן, מידי דהוי אבדיקת חמץ דמברכין על ביעור חמץ אע"פ דלא מבערין עד למחר, והאיל והבדיקה היא תחילת הביעור, והוא הדין בנידון דידן דלכאוי' פשוט שאין מעשה מצוה במיצי לתוך הבגד, אלא הוא מעשה הכשר בכדי שיוכל לקיים המצוה אח"כ, ומ"מ הוה דמה לבדיקת חמץ, ומשמע שגם בבדיקת חמץ מברך בשעת ההכשר, אלא שעדיין לא ברור האם הברכה היא על שעושה מעשה הכשר למצוה, או שהברכה מתייחסת למצוה עצמה אלא שמברך כבר בשעת ההכשר. ועי' בט"ז יו"ד שם ס"ק י"ז מה שתמה על הדרכי משה.

ונביא כאן עוד ראיות ונידונים שיש לתלות בצדדים אלו:

דעת ר"ת שעל מצוה נמשכת מברכים אקב"ו ל... ועל מצוה הנעשית מיד מברכים אקב"ו על, והעיר הקרבן נתנאל (ברא"ש פ"ק דפסחים סימן י' אות צ') שביעור חמץ יש לה משך עד השריפה ומ"מ מברכים על ביעור חמץ, והגר"ח"ק בנחל איתן (סימן ה' ס"ק ג' ס"ק א' שטיה א' כלל ב') יישב שלדעת ר"ת הברכה מתייחסת רק לבדיקה [ועי' היטב מה שכתב שם בשיטה ה' כלל ד' בדעת המאירין].

הרמ"א (בסימן תל"ב סעי' ב') כתב, נוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם העובד כדי שלא יהא ברכתו לבטלה (מהר"י ברי"ן), ומיהו אם לא נתן לא עיכב שדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא (כל בו). ובמשנ"ב ס"ק י"ג ביאר שהכלבו חולק שאין כאן חשש ברכה לבטלה, וכן הוא המצוה לבדוק אחר החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא. ואם לא ימצא אין בכך כלום, והט"ז כתב עוד דהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי מה ששייך מאכילתו, אלא שמהיום מתחיל עי' הבדיקה. ולכאוי' מבו' שלכלבו שייך ברכה על בדיקה לחוד (אלא שאולי כאשר יש ביעור הברכה מתייחסת גם אליה, כמו שהבאנו לעיל מדברי הכלבו), ואילו למהר"י ברי"ן לא שייך ברכה על בדיקה לחוד, אלא הברכה חייבת להתייחס לכל הפחות גם לביעור. אבל יש לדחות שגם למהר"י ברי"ן שייך ברכה על הבדיקה בעצמה, אבל רק אם היא מביאה לביעור ומתחלת את הביעור, ואם לא ימצא חמץ כלל נמצא שלא היה בדיקה שהייתה לביעור, ולא שייך לברך עליה בלשון על ביעור חמץ. [שו"ר בחי' החת"ס על סימן תל"ב ס"ק א' שנדפסו בחי' למסכת פסחים מה שהוכיח מהכלבו כדרכינו, אלא שכתב את הרא"י בדרך יותר מפולפלת, וצ"ע].

המשנ"ב למחר בשעת השריפה דהא מברכין על ביעור חמץ, אבל הביא שיש מהאחרונים ובראשם הב"ח דסבירא להו דלא נתקנה ברכה זו כי אם בעת הבדיקה, ולדעתם יברך בשעת שריפה בלא שם ומלכות. ולפום ריהטא מחלו זו תלויה בנידון דידן, שאלו שסוכרים שאפשר לברך בשעת שריפה היינו כצד שהברכה על הבדיקה תמיד מתייחסת גם לשריפה, ואילו הסוכרים שלא לברך לומדים כצד שהבאנו שמעולם לא נתקן ברכה על השריפה אלא רק על הבדיקה. וכן משמע בשו"ע הרב סעי' ה' שכתב שאם לא בירך בשעת הבדיקה יש מי שאומר שאעפ"כ יברך למחר בסוף שעה חמישית כששורף את החמץ שמצא בבדיקה, שהרי שריפה זו עיקר ביעור חמץ והיה ראוי לברך עליה, אלא שפוטרין אותה בברכת על ביעור חמץ שמברכין בשעת הבדיקה, וזה

שלא בירך בשעת בדיקה צריך לברך בשעת השריפה. וכן במג"א ובט"ז מבו' שמברך בשעת השריפה מדין המעשה מצוה של השריפה, אבל יתכן שאפי' אם מבו' בדבריהם ששייך ברכה על שריפה לחוד, מ"מ כאשר מברך על הבדיקה אין צריך שהברכה תתייחס גם לשריפה, אלא עצם זה שבירך על אחת מפעולות הביעור פוטר אותו מלברך על שאר הפעולות כמו שהעלינו לעיל. ובכ"ז מבו' שגם אם נאמר שמברך בשעת שריפה אין זה ברכה על מצות השריפה עצמה, אלא שכל זמן שלא שרף עדיין שייך לברך על המעשה בבדיקה, שהביא מהרא"ש שהבדיקה היא תחילת הביעור ונגמרת בשעה חמישית, ודייק שמשמע דאף לאחר שסיים הבדיקה לא הוי עדיין סיום המצוה, וממילא יכול לברך בתוך משך זמן המצוה, ומן הראוי לברך או בשעה החמישית בשעה שהוא מבער, ומבו' בדבריו שבעצם היה יכול לברך בכל משך הזמן שבין הבדיקה לשריפה, מכיון שעיקר הענין הוא שעדין שייך ברכה על הבדיקה שלא נגמרה ענינה לגמרי, אלא שלכתחילה כבר עדיף להסמך אותה למעשה של השריפה. ובט"ז ס"ק ב' כתב שגם אם נאמר שלא נגמר המצוה לא שייך לברך מחמת זה בזמן שאינו עושה מעשה, ויל"ע בזה מסימן קנ"ח סעי' י"א לענין ברכת על נטילת ידיים בין הניגוב להמוציא (ואע"פ שהט"ז חולק שם לא חלק מטעם זה), ועי' היטב בביאור הלכה סוף סימן שס"ו ד"ה בשעה שמוכה. ואולי גם אם בעלמא הברכה מתייחסת גם לשריפה, מ"מ נתקנה דוקא בשעת הבדיקה, ואם לא בירך לא יוכל לברך בשעת שריפה, אבל ממה שנביא בסמוך מוכח לא כן.

המשנ"ב (בסימן תל"ה ס"ק ה') כתב שמי שבדק וביטל כדינו לפני פסח ואח"כ מצא חמץ בפסח, יש דיעות בין האחרונים אם צריך לברך, כיון שכבר בדק וביטל כדינו וקיים תקנ"ה, אפשר דברכה ראשונה שבירך אז קאי על כל מה שימצא אף בתוך הפסח. ולכאוי' תימה איך הברכה של ליל יו"ד יועיל לו, והרי היה היסח הדעת והפסק גמור. וצ"ל כמו שהעלינו לעיל, דהיינו או שמעיקרא תיקנו לברך רק על חלק מפעולות הביעור וזה קצת דחוק בלשונו, או שהברכה מעיקרא מתייחסת גם לשריפה, ואע"פ שיש ביניהם הפסק גדול מ"מ זה היה עיקר צורת התקנה. ויל"ע מה כונת המשנ"ב כיון שכבר בדק וביטל כדינו, ואטו אם לא ביטל לא שייך שברכתו הראשונה תועיל, ואולי כונתו שאם לא ביטל אי"כ החיוב ביעור בפסח הוא מדאורייתא, וראוי שיחייב ברכה בפנ"ע כעין קו' הרא"ש.

ב. ברכת המצוה בשליח

כתב הרמב"ם פ"א מברכות ה"י אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים, מברך קודם עשיית המצוה אשר קדשנו וציוונו לעשות, אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה לעצמו. ובהלכות שאח"כ כתב הרמב"ם העושה מצוה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשיה, כיצד אם קבע מזוזה לביתו הפריש לקבוע מזוזה, עשה מעקה לגגו מברך אקב"ו לעשות מעקה, מברך תרו"מ לעצמו מברך להפריש, מל בן בנו מברך למול את הבן, שחט את פסחו וחגיגתו מברך לשחוט, אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להן מעקה מברך על עשיית מעקה, הפריש להן תרומה מברך על הפרשת תרומה, מל בן חבירו מברך על המילה, וכן כל כיוצא בזה [והאם קי"ל כן למעשה עי' יו"ד סימן רס"ה סעי' ב' ושו"ת מנחת יצחק ח"ו סימן קי"ב]. והנה לא מבו' ברמב"ם האם הוא מדבר על שליח שמקיים מצוה עבור משלחו, או על מי שבא מעצמו לקיים מצוה בשל חבירו, והפרשת תרו"מ לכאוי' לא שייך בלי שליחות, אבל יש אופנים שמועיל עי' זכיה, ודברי הרמב"ם יתבארו לקמן.

ובעצם מה ששליח לקיים מצוה יכול לברך עליו, לכאוי' נחלקו האחרונים האם השליח מברך מדין השליחות כשם שהוא עושה את מעשה המצוה בשליחות, או שהברכה היא מצוה לעצמו מכיון שהוא עושה עכשיו את המעשה מצוה.

המג"א בסימן תל"ב ס"ק ו' כתב, משמע שאם בעה"ב אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, וצ"ע דהיאך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק, ולא דמי למה שכתוב בסימן תקפ"ה גבי שופר שהתוקע מברך, דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בכרכתו, אבל הכא למה יברך הבודק כיון שאין המצוה עליו, וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילה שהמצוה על אבי הבן, ומ"מ אם אחר מל אותו אחר מברך. ולכאוי' כונת המג"א שהשליח מברך על המצוה שהוא עושה, אלא שהוק' לו שאין כאן מצוה של השליח לבדוק בית של אחרים, ותי' שאה"נ יש לו בזה קיום מצוה ועי' מברך, וכמו שהמל את בן חבירו מקיים מצוה, וכע"ז למד גימקוי הגר"ב בכונת המג"א, עי"ש היטב. וצ"ל שאע"פ שלכאוי' כאן שהוא שליח באמת אין לו קיום לעצמו אלא כל המצוה מתייחסת למשלח, אינו כן, אלא גם השליח עצמו נקרא שקיים מצוה, עי' תוס' ר"ד קדושין דף מב: [שו"ר במשאת המלך כתובות סוף אות מ' עי"ש]. ולקמן יתבאר בדרך אחרת.

ובשו"ע הרב סימן רס"ג קו"א ס"ק ה' למד שהשליח מברך על החיוב שלו בעצמו, אבל לא שעצם בדיקת בית של אחרים נחשב מעשה מצוה, אלא שהשליח נחשב מחוייב במצוה זו מדין ערבות, וממילא הוא חייב לברך על עשיית המצוה, דמה לי שמחוייב מחמת עצמו מה לי שמחוייב מחמת ערבות, וכן רמז לדרך זה בסימן תל"ב קו"א ס"ק ב' בהערה, ועי' מה שכתב בשני המקומות האם צריך לברך מחמת ערבות גם במקום שבעה"ב כבר בירך על המצוה. ובמגן האלף למהר"ל צינץ סימן תל"ז ס"ק ב' כתב כע"ז שבעצם אין חיוב על אחד לבדוק ביתו של חבירו, אבל אחרי שעשאו שליח וסמך עליו ממילא החיוב מוטל על השליח לבער שלא יכשל המשלח, וממילא יכול לברך, ועי"ש שהוסף שברכות דרבנן והכי תקינו רבנן. שו"ר באג"מ (או"ח ח"א סימן ק"צ ד"ה ואקדים) שנטק שגם המג"א התכוין שיש לשליח מצוה בעצמו מחמת ערבות ומטעם זה מברך, וכן ביאר בשו"ת כתב סופר (יו"ד סימן ק"נ ד"ה והנה המג"א). ומדברי הג"ד צבי פסח פראנק (בהר צבי ח"ב סימן י"ג, ומקראי קודש פסח ח"א סימן מ"ג ומ"ד) משמע שלמד בכונת המג"א שלעולם אין השליח מברך על הקיום מצוה שלו, שהרי המצוה מתייחסת למשלח

ולא נקראת מצוה שלו וכנ"ל, אלא שמ"מ מכיון שהשליח הוא זה שעושה את המעשה מצוה הוא מברך, והיינו כמו שיתבאר לקמן ענף ד' שברכת המצות הם על המעשה מצוה ולא על קיום המצוה [ודרך זה שמעתי גם מהג"ר אשר וייס, והוסף שהמקיים מצוה ע"י שליח השליח יקבל את המעשה ע"פ שהקיום הוא של המשלח, מכיון שהשליח הוא זה שטרם ולמעשה עשה את פעולת המצוה. ולי היה נר' לחלק שיש שני חלקים בשכר על המצוה, שיש את השכר על העמל והטריחה שטרם בעשיית המצוה, וכידוע שהכל לפי העמל, וזה באמת לא קשור לקיום, וכמו שידוע לבאר שאנו עמלים ומקבלים שכר היינו שמקבלים שכר על העמל גם אם אין תוצאות, אבל יש עוד חלק של שכר לפי סגולת המצות שלא קשור לעמל, וכגון ת"ת כנגד כולם ואי אתה יודע מתן שכרן של מצות, ששכר שליחו הקן הקלה וכיבוד אב ואם החמורה שקולים, ובאמת צ"ע איך זה מתאים עם הכלל שהכל לפי העמל, ואחד המרבה ואחד הממעט, שמשמע שמי שעמל לפי כוחותיו לא מפסיד כלום, ע"י או"ז הלכות ק"ש סימן ו' ומשנ"ב סימן א' ס"ק י"ב היטב. ולמעשה כבר כתב הרמב"ם פ"ג מתשובה ה"ב אין שוקלין [מצות ועבירות] אלא בדעתו של קל דעות, והוא היודע היאך עורכין הזכות כנגד העונות].

ובמשנ"ב סימן תל"ב ס"ק י' כתב אם בעה"ב אינו בודק כלל, ומצוה לאחר לבדוק אותו, אחר מברך דהוי שלוחו גם לענין הברכה. וכן כתב הבית מאיר שם בדובאי השליח מברך, והטעם דכל שליח מדבר אף הברכה בשם משלח, וכדמצינן בתורה ובבבאיים שדיברו על שם משלחם. וע"ע היטב במור וקציעה בסוף הסימן. וצ"ע אם כונתו ג"כ שמברך מדין שליחות על הברכה. וע"ע היטב בחיי אדם כלל ק"ט סעי' כ'.

אבל לכא' תימה כמו שהעיר רע"א בשו"ת קמא סימן מ"ב והגרצ"פ פראנק (בהר צבי ומקראי קודש הנ"ל) שלא מצאנו ששייך שליחות על ברכה. ונר' שמה שבפשוטות לא שייך שליחות על ברכה אין זה משום שמילי לא מימסרן לשליח, שזה יש ליישב בכמה אופנים, אלא מכיון שלא מצאנו שיהיה שליחות על ברכות, וכגון שיאמר לחבירו לברך ברכת הנהנין בשליחותו כשלא שומעו, ואף באופן שהשליח בין כך מברך לעצמו שיש על ברכת תורת ברכה, וע"כ מסתבר שברכות הם מצות שבגופו שמי שמוטל עליו לברך חייב לברך בעצמו [ומה שמב"י בפרמ"ג בפתחיה כוללת ח"א אות כ"ח ששייך מוציא עם שבשדות מדין שליחות, ובב"ח סימן תל"ד מב"י שבכל תפילות וברכות מי שאנוס יכול לצאת מאחרים גם כשלא שומע אותם, צ"ע. ומ"מ גם לדבריהם זה נאמר רק באופנים מסוימים].

ויש ליישב ע"פ דקדוק לשון הבית מאיר, שלעולם כאשר רק שולח שליח לברך בשבילו חסר כאן בכל צורת הברכה, והוא חסרון של מצות שבגופו, אבל כאשר שולח שליח על עצם המעשה אין חסרון במה שהשליח יברך, שכיון שהוא כבר שלוחו הרי 'מצאנו שהשליח מדבר בעד משלחו', וא"כ בכה"ג אין חסרון בצורת אמירת הברכה ושפיר מועיל בשליחותו. והיינו שברכה הוא מצוה שבגופו, שכאשר נאמר ע"י אדם אחר שאין לו קשר אליו (זולת הברכה) אין כאן צורה של ברכה, אבל כאשר נאמר על ידו, או ע"י מי שהוא שלוחו לענין זה, שפיר יש עליו צורת המעשה ברכה בשבילו.

ועוד נר' לומר שלעולם לא שייך שראובן יברך ברכה וייחס אותה לשמעון, אבל אם ראובן עושה מעשה מצוה עם ברכה ומיחסו לשמעון, בכה"ג לא מייחס אליו כל פרט בפני"ע שמייחס מעשה מצוה וגם מייחס ברכה, אלא מייחס דבר שלם של מעשה מצוה עם ברכה [והיינו ע"פ מה שיתבאר לקמן ענף ו' שברכת המצות נחשבים כחלק מהמעשה מצוה ולא כדבר נפרד]. ויסוד זה שבשליחות מייחסים את המעשה בכללותו גם כשלא היה שייך ייחוס על כל פרט בפני"ע, שמעתי ממור"ר הג"ר אביעזר פילץ ליישב קו"ר שמעון (בשערי יושר שער ז' פרק ז' ד"ה דהנה) איך מועיל שליחות של ייחוס המעשה לשלוח שליח לקנות בשבילו בקנין חצר או בקנין משיכה, והרי מכיון שהשליח מושך לרשותו ולא לרשות בעה"ב הרי אם המשלח עצמו היה עושה כן ומכניס לרשות השליח לא היה קונה, ואיך יקנה ע"י שלוחו, אלא הבי"ה הוא שהשליח עושה פעולה שאצלו נקראת משיכה, והיינו ע"י שמכניס לרשות שלו, ושוב יש כאן מעשה שיש לו שם מעשה משיכה, ואת מעשה זה מייחס למשלח. וכן כאן אע"פ שלא היה שייך לייחס למשלח ברכה לחוד, מ"מ יכול לייחס אליו מעשה מצוה עם ברכה, והיינו מעשה מצוה שבירכו עליו, וע"י יחשב שיש למשלח מעשה מצוה מושלם. אמנם אע"פ שבדרך זה יתבאר איך הברכה תתייחס למשלח, יל"ע האם זה מספיק לבאר איך השליח יכול לברך, והרי אצלו אין קיום מצוה וא"כ אין לו על מה לברך, ואם לא יחשב ברכה אצלו את מה ייחס למשלח, וע"י בזה היטב. ואולי י"ל שאה"נ המשנ"ב לא בא כלל ליישב איך השליח יברך, אלא איך ברכת השליח יוציא את המשלח יד"ח בברכה שהוא מחויב בה, אבל לעולם מה ששייך בכלל תורת ברכה אצל השליח זה מפני שהוא עושה את המעשה מצוה, ושוב מייחס את כל המעשה עם הברכה למשלח, ובהו יתיישב מה שהקשינו על המג"א איך השליח מברך על הקיום שלו, והרי הוא לא מקיים כלום אלא מייחס את הכל למשלח, ולהנ"ל בשלב ראשון של כאן מעשה קיום מצוה של השליח, ויכול לברך עליו מכח הקיום שלו, ובשלב שני מייחס את כל עשיית וקיום המצוה למשלחו. ובאמת במשנ"ב לא משמע שבא לחלוק על המג"א, שהרי ציין בשעה"צ שאחד מהמקורות למה שכתב ששליח מברך הוא המג"א, ודו"ק.

ובמנחת יצחק [ח"ג סימן ק"ד אות ג'] הביא מהערך שי (אה"ע סימן ל"ד) שג"כ חילק, שאע"פ שבעלמא א"א לשלוח שליח לברך ברכה בשבילו, מ"מ אם משלחו לקיים את המעשה מצוה יכול להיות שלוחו גם לענין ברכה, אבל שם לא נר' שביאר הדברים כדרכינו, אלא הוא רק כעין מינו שכיון שהוא שליח על מעשה יכול להיות שליח גם על דיבור, ע"י ש היטב.

וע"ע מנחת שלמה ח"ב סימן נ"ו מה שכתב לבאר איך השליח מברך על המצוה, ומשמע מדבריו שהוא מברך מדין ערבות, אבל לא שמחמת הערבות על המצוה נחשב כמחוייב במצוה, ומברך על עשיית מצוה זו

כדברי שו"ע הרב, אלא שיש לו ערבות לדאוג שיהיה ברכה למשלח. אבל לא ביאר איך באמת הברכה תתייחס למשלח, ע"י ש שסובר שלא שייך כלל שליחות על ברכות, ורצה לומר שגם המשנ"ב לא כיון לזה, ונר' שלעולם הברכה לא תתייחס למשלח, אבל מ"מ ע"י שבירך על המצוה הוא השלים את צורת המצוה, וכנ"ל שהברכה היא חלק מהמצוה עצמה, וע"י בלשונו "שהברכה היא בעבור בעה"ב כלומר לעשות מצותו בהידור", והינו שהוא מהדר את המצוה בזה שהוא עושה שהיא מצוה שיש עליה ברכה, אע"פ שלא יהיה נחשב שהמשלח בירך על המצוה.

ולסיכום יצאו לנו חמש מהלכים איך השליח מברך: א. בפשוטות המג"א וכן בנימוקי הגר"ב נר' שהשליח מברך ע"י, שהוא עצמו מקיים מצוה למול בן חבירו או לבדוק את ביתו. ב. לשו"ע הרב, אג"מ ומגן האלף, השליח מברך על מה שהוא מקיים מצוה מדין ערבות לדאוג שהחוב של חבירו יתקיים. ג. להגרצ"פ פראנק והג"ר אשר וייס השליח מברך מכיון שהוא עושה את המעשה מצוה, אע"פ שלא נחשב קיום מצוה שלו אלא של משלחו. ד. לבית מאיר ובפשוטות גם למשנ"ב השליח מברך בשליחות המשלח, וברכתו מתייחסת למשלח. ה. למנחת שלמה השליח מברך מחמת הערבות ע"י שיהיה למשלח מצוה עם ברכה, וע"י ברכתו נעשה המצוה למצוה יותר מהודרת מכיון שבירכו עליה.

והפוסקים דנו עוד במקום שהמשלח נמצא בשעת קיום המצוה, האם יכול לברך בעצמו, או שרק השליח יכול לברך. ובפר"ח סימן תל"ב סוף ס"ק א' כתב, ודע שאפ"י שאינו בודק בעה"ב כלום מצי לברוכי, ולא הוי ברכתו לבטלה כדלקמן בסימן תקפ"ה סעי' ג' [שאם בירך אחד על התקיעות ואח"כ לא היה יכול לתקוע כלל, תוקע אחר בלא ברכה ולא הויה ברכת הראשון לבטלה] וסימן תרצ"ב סעי' א' בהגה"ה [שאחד יכול לברך על קריאת המגילה ויקרא אחר], אבל בסימן תרע"א סעי' ז' בהגה"ה כתוב אם רוצים למהר ולהתפלל לאחר שבירך הש"ץ והדליק אחד [מנורת חנוכה, ויכל השמש להדליק הנשאים והש"ץ יתפלל], אלמא המברך צריך להדליק. והבן איש חי [בפרשת וישב סעי' ו, וש"ת רב פעלים ח"ד סימן י"ד] כתב שהמשלח יכול לברך, וכן הביא הכף החיים סימן תל"ב ס"ק כ"ו מחקת הפסח (ומה שהביא הכף החיים שם וערוך שלוחן סעי' ד' מהים של שלמה שחולק ע"י, כבר כתב המקראי קודש פסח ח"א סוף סימן מ"ד שאין ראוי מדבריו), אבל מ"מ נר' שרוב הפוסקים סוברים שאין המשלח יכו לברך, כמו שדייק בשו"ת כתב סופר יו"ד סימן ק"ג מדברי תרוה"ד, וכן כתבו הפרמ"ג בשו"ת מגידות סימן י', וש"ת האלף לך שלמה או"ח סימן ק"י, ומשנ"ב סימן רס"ג ס"ק כ"א בשם דרך החיים, וכך משמע מדבריו גם בסימן תל"ב ס"ק י' וסימן תרע"ט ס"ק א'.

ולפום ריהטא נידון זה תלוי בטעם שהשליח מברך, שאם הברכה בעיקרה מוטלת על השליח מכיון שהוא הפועל למעשה כהבנת המג"א ודעימיה, א"כ לא שייך שהמשלח יברך, ואילו אם השליח מברך בתורת חלק משליחותו או מדין ערבות על הברכה, א"כ כ"ש שבעה"ב עצמו יכול לברך. אבל באמת גם אם כל ברכת השליח היא לצורך המשלח מדין שליחות או ערבות, י"ל שעכשיו שהשליח הוא זה שפועל למעשה לא שייך שבעה"ב שלא עושה כלום אימור את הברכה בעצמו (ואף שש"י שליחות המעשה מתייחסת אליו, מ"מ במציאות הוא לא "עושה", וש"י בגדולי הקדש על הדעת קדושים סימן רפ"ט סוף ס"ק א' שכתב כע"י, וע"ע אג"מ יו"ד ח"ב סימן נ"ה שעבירה שנעשית ע"י שליח גם במקום שיש שליח לדבר עבירה נחשב לגבי המשלח כלאו שאין בו מעשה). וגם למג"א ודעימיה שהשליח מברך מחמת מעשה עצמו, י"ל שהיינו שמכיון שהוא עושה מעשה הוא ג"כ שייך במצוה זו ויכול לברך עליה, אבל גם בעה"ב יכול לברך [ומ"מ מסתבר שלא יברכו שניהם שבפשוטות א"א לברך שתי ברכות על מצוה אחת, ודו"ק].

והיה נר' שגם אם המקיים מצוה ע"י שליח אין המשלח יכו לברך, מ"מ יתכן שאם מקיים ע"י גוי (במקום שמקיים מצותו ע"י כנ"ל בפתיחה אות א') שפיר יכול לברך, שכאשר עושה ע"י שליח אין הוא עושה כלל אף לא בגרמא, אלא מתייחס אליו העשייה מכח ההילכתא של שליחות, משא"כ כשעושה ע"י גוי היינו שמועיל מה שדאג וגרם לקיום המצוה לשייך אותו לתוצאת המעשה ולהחשיבה מצוה שלו, ואולי זהו עשה מספיקה אינו לברך עליה. [ומתוס' בשבועות שהבאנו בפתיחה יוצא שלוקים בעושה עבירה בכה"ג ע"י גוי, ולא נחשב לאו שאין בו מעשה]. וע"י היטב במחנ"א (שלוחין סוף סימן י"א), והר צבי (או"ח ח"א סימן י"ח), וברכת הבית (לר' אברהם חיים אינהורן, סיגעט תרנ"ג), שבאמת ביאר שאפשר לברך על עשיית הגוי מכיון שלא צריך שליחות ומספיק מה שנעשה בגרמתו, אמנם יתכן שלדעתם גם בשולח שליח ישראל לקיים מצוה המשלח יכול לברך. וע"י שואל ומישיב תנינא ח"א סוף סימן פ"ט שחילק שבעושה מצוה ע"י ישראל, כיון שגם ישראל העושה מחוייב בהמצוה לכך מברך מי שעושה, אבל בעושה ע"י עכו"ם דהוא אינו מצווה ע"י, א"כ מהראוי שיברך ישראל שצריך לעשייה זו למצוה, והיינו כחילוק שכתבנו אלא שבדבריו נר' סברא קצת שונה.

אמנם דעת הט"ז יו"ד סימן ק"כ ס"ק י"ז, והמג"א ומשנ"ב בסימן רס"ג סעי' י"א, שגם בעושה ע"י גוי מקיים מצוה מצוה לא יכול לברך. ונר' שגם השו"ע הרב בסימן רס"ג קו"א ס"ק ג' שנקט שאפשר לברך על נר שבת שהדליקו ע"י גוי אינו מפני שמעשה הגוי מתייחסים אליו, אלא כמו שכתב שם שעיקר המצוה נעשה בהנאת ישראל מהנרות, וכמו שגוי שנטל ידי ישראל יכול ישראל לברך מכיון שהמצוה נעשה בגופו, ולא דומה לכיסוהו הרוח [לדם המחוייב בכיסו] דהתם נגמרה המצוה ע"י הרוח, ולפי דבריו בטבילת כלים ובדיקת חמץ לא יברך על מעשה הגוי. ולהנ"ל להכרעת המשנ"ב שא"א למשלח על מעשה שלוחו וכן לא על מצוה שמקיים ע"י גוי, אם ישלח קטן לבדוק את חמצו לא יברך בעה"ב. ולמג"א ודעימיה שהשליח מברך על מעשה עצמו ממילא הקטן יברך, אבל לשיטות שברכת השליח מדין שליחות, כאן הרי אין שליחות לקטן אלא שהבדיקה שלו מועילה מכיון שעל ידו דאג בעה"ב שהבית יהיה ברוך, וא"כ יתכן שלא יוכל לברך.

שו"ר בספר טבילת כלים פרק ח' סוף הערה ה' שהביא מעצי העולה שקטן שטובל כלים וגדול רואה לא יברך לא הקטן ולא הגדול, ובגליון חקי חיים שם כ' דהכלים אינם של הקטן ואין שליחות לקטן, והגדול אינו מברך דהוא אינו עושה המצוה. אבל באשרי האיש פרק נ"ד סעי' י"א כתב שאם שולח קטן לבדוק ביתו יברך הקטן, וגם בספר טבילת כלים כתב שסתימת הפוסקים דלא כעצי העולה, וע"ע היטב בספר העיקרים לר' שלמה איגר עיקר ברכות סוף גרעין ז'.

והמחנ"א בהלכות שלוחין שם רצה לחדש שאם שוכר גוי לעשות בשבילו מעקה יכול לברך על עשיית הגוי, מכיון שיד פועל כיד בעה"ב, ועפ"י דן בתורת היולדת בהערה בתחילת פרק מ"ג, שאע"פ שלמשנ"ב א"א לברך על מצוה שמקיים ע"י גוי כנ"ל, מ"מ אם ישלם לו אולי יוכל לברך. אבל לפי מה שנתבאר שהטעם שהמשלח לא יכול לברך על עשיית השליח מכיון שהמשלח לא עושה מעשה, אין סברא לחלק בין פועל לשליח דעלמא, והמחנ"א עצמו יתכן שסובר שגם העושה ע"י שליח (ישראל) יכול לברך, אלא שכאשר עושה ע"י גוי אם לא ישלם לו לא נחשב כלל קיום של המשלח.

ראיתי מביאים מקובץ שערי הוראה ח"ו וחי"ט לדון במי שיוצא מצות נר חנוכה [ולכא' הוא הדין נר שבת] בהדלקת בעה"ב, מכיון שהוא מבני ביתו או שהוא אכסנאי שמשתתף בפריטי, ולא שמע את ברכות בעה"ב, האם יוכל לברך בעצמו על הדלקת בעה"ב שנעשית גם בשבילו, ואין הספר תחי"י לראות את הצדדים שכתבו בזה.

והנה נר' שכל הנידון הוא רק לשיטות שהמשלח יכול לברך על מעשה השליח, וממילא נשאלת השאלה כשהשליח כבר בירך האם עדיין שייך שהמשלח יברך. ובפשוטות זה תלוי האם ברכת השליח היא לצורך המשלח מדין שליחות או מדין ערבות על הברכה, וא"כ כבר יש לו ברכה ולא שייך שיברך שוב, או שברכת השליח היא על העשייה שלו שהוא מקיים את גוף המעשה מצוה, או שיש לו מצוה עצמית מדין ערבות, וא"כ עדיין יש מקום למשלח לברך על חובת עצמו. אלא שגם לצד זה יש להסתפק, אחרי שכבר יש ברכה על מצוה זו האם שייך ברכה נוספת, וע"י שו"ע הרב (בסימן רס"ג קו"א ס"ק ה', וסימן תל"ב קו"א ס"ק ב') שדן ככעין זה בציוור הפוך, כשבעה"ב כבר בירך על מצוה זו, וכגון שעשה חלק מהמצוה בעצמו, האם מוטל על השליח לברך פעם נוספת מפני הקיום שלו.

אבל באמת יש לחלק בין נר חנוכה ושבט לשאר מצות לענין ברכת השליח, בין לענין בני ביתו ובין לענין אכסנאי שמשתתף. לענין בני ביתו נר' שאין בעה"ב שליח להוציאם אלא הדלקתו מוציאה אותם ממילא, וכמו שידועים דברי החכם צבי בתשובות הנוספות סימן י"ג, וכבר האריכו בזה האחרונים, וכמדומה שדנים שמטעם זה אין בעה"ב צריך לכיין להוציא בני ביתו. ולפ"י נר' שאין הדלקת בעה"ב מתייחסת לשאר בני הבית כשליחות על יחוס המעשה דעלמא, וממילא לא שייך שהם יברכו על הדלקתו אפי' אם הוא לא מברך.

ולענין אכסנאי הוא להיפך, שלא רק שצריך שברכת בעה"ב תיחשב כברכה שלהם, אלא באמת לא יוצאים יד"ח הברכה אם לא שומעים ומכוונים לצאת, וכמו שכתב המשנ"ב בסימן רס"ג ס"ק ל' על כמה בעה"ב שמשתתפים יחד בנר שבת שחל עליהם חובת הדלקה בברכה, וידליק אחד ויברך ויכין להוציא כולם בברכתו, וגם הם יכוונו לצאת בברכתו. ויסוד הדבר ראיתי מבארים ע"פ מה שהביא הבי"ח בסוף סימן תרע"ו, מציאתי בהגה"ה אדם שהדליק נר חנוכה יכול להדליק לאשה ולברך, וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה, אבל בענין אחר נר' למהר"ח שאין לברך, ונ"ל דוקא דבר המוטל על גוף האדם ולא על דבר הנתחייב ברכה, ורא"י מחלה ותרומה שהשליח מברך בלא המשלח, ע"כ מצאתי. ומקור הדברים משו"ת מהר"ח או"ז סוף סימן קכ"ח, וכע"י ברבינו דוד פסחים דף ז', והיינו שלא שייך שליחות ממש בנר חנוכה שהוא כעין מצוה שבגופו וממונו שער שלו ידלק בבית שלו (ע"י פרמ"ג סימן תר"ע א"א ס"ק א', וש"ת מנחת שלמה ח"ב סימן נ"ו אות ב'), ולכן השליח יכול לברך רק באופן שהוא מוציא את בעה"ב. ולפ"י לשיטות שהמשלח יכול לברך על פעולות השליח [ואולי גם לדעת הפר"ח הנ"ל שבמקום שמועיל שליח גוי, דהיינו שלא צריך שליחות ממש, המשלח יכול לברך], נר' שאם האכסנאי לא שמע את ברכות בעה"ב שפיר יוכל לברך בעצמו, שהרי ברכות בעה"ב לא נאמרו כלל על מצות האכסנאי לפי מה שנתבאר שבנר שבת וחנוכה לא יכול לברך על מצותו כשלא שומע, וא"כ ברכת בעה"ב נאמרו רק על מצות ההדלקה שלו. אבל יש לדון שאע"פ שיש כאן קיום נפרד של בעה"ב ושל האכסנאי, מ"מ המעשה הדלקה הוא מעשה אחד בשביל שניהם, וכיון שבעה"ב כבר בירך על הקיום שלו במעשה זה יתכן שלא שייך עוד ברכה על קיום האכסנאי שבאותו מעשה, שאין מברכים שתי ברכות על מעשה אחד, ע"י לקמן ענף ד' האם ברכות המצות הם על קיום המצוה או על המעשה מצוה, ודו"ק היטב.

ובדרך אגב יש לציין כאן ח"י גדול בדיון זה, שליח להדלקת נר חנוכה מברך בזמן שהמשלח שומע את ברכתו, שהרי לפי מה שנתבאר לא שייך כאן ברכה מצד השליח, וגם ברכה מצד המשלח לבד לא שייך לשיטות שהמשלח לא יכול לברך על מעשה השליח, ומ"מ בצירוף שניהם יחד שייך לברך, ולכא' לא יהיה מוגדר ברכה שלימה של המשלח ולא של השליח אלא של שניהם יחד, וצ"ב גדר הדבר.

ומצאנו קצת כע"י, צירוף לברכת חבירו במקום שהוא עצמו לא יכול לברך, בדין אכסנאי שהבאנו שחייב לשמוע ולכוין לצאת בברכת בעה"ב, אף שלפי מה שנתבאר יש מקום גדול לומר שלא יכול לברך בעצמו. וכן בסימן תל"ב סעי' ב' כתוב בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, ואם בעה"ב רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך, ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעה"ב, ובחב"י יעקב ס"ק י"א למד שבכה"ג שבעה"ב מברך ובודק קצת לא שייך שהשליח יברך, ומ"מ צריך לשמוע ולכוין לצאת בברכת בעה"ב (וע"ע שו"ע הרב סימן רס"ג קו"א ס"ק ה'). אבל כאן לכל הפחות אצל בעה"ב יש כאן חיוב גמור של

ובחי הגר"ח על הש"ס סימן ג' כתב הא דמברך מי שקובע מזוזה בבית חבירו, אף שהוא אינו מקיים שום מצוה, דקיום המצוה תלוי במי שעליו חיוב המצוה, היינו טעמא כיון שבוה המעשה יש בה קיום מצוה, מעשה מצוה היא ומברכין על מעשה מצוה שעשה, ולא דמי לתולה ציצית בבגדו של פלוני אף שהוא לבוש בעת העשיה בהבגד דלא יתא צריך לברך, משום דאין הקיום מצוה בתלית הציצית רק במה שהוא לבוש בטלית שיש בה ציצית, לכן אין בגוף עשייתו קיום מצוה ואין זה מעשה מצוה שמברך עליו, אבל במזוזה הבית מחוייב בקביעת מזוזה, ובקביעתו מתקיים המצוה של קביעות מזוזה, והרי היא מעשה מצוה ומברכין עליו. ולכא' משמע שהגר"ח מדבר גם כשאינו שלוחו לקבוע את המזוזה, וכן כתב בתשובות והנהגות ח"ה סימן קי"ז אות ג' שהקובע מזוזה או מעקה, וכן הבודק ביתו של חבירו אפי' בלי שליחות מברך מכיון שהוא העושה. אבל בגדולי הקדש על הדעת קדושים סימן רפ"ט ס"ק ג' כתב, שאע"פ שיכול לקבוע שלא מדעת הבעלים, מ"מ כיון שאינו שלוחם לא שייך ברכה ע"ז. וכן בספר טבילת כלים (פרק ח' סוף הערה ר*) הביא מעצי העולה שאע"פ שהמטביל כלי של חבירו שלא מדעתו עלתה לו טבילה, מ"מ לא יברך על הטבילה אא"כ הטביל מדעת בעה"ב. וגם במנחת שלמה (ח"ב סימן נ"ו ד"ה והנה) כתב שאם בעה"ב לא עשאו שליח אלא בודק מעצמו, אף שיש לו רשות לעשות כן מדין ערבות ולהציל את חבירו מעבירה, אבל אין זה חשוב שחבירו קיים המצוה, ולפיכך אינו ראוי לברך, ואולי כונתו שבכה"ג לא נחשב כלל שהתקיים מצות בדיקה, אלא גרם שחבירו לא ידור בבית לא בודק.

ואם בעה"ב לא עשאו שליח אבל הוא יודע שניח"ל לבעה"ב ופועל מדין זכין, לכא' נר' שאם זכין מטעם שליחות א"כ ודאי יוכל לברך כמו שליח גמור, אבל אם זכיה אינה מטעם שליחות תלוי הנידון הנ"ל בעושה שלא בתורת שליחות, אלא שלסברת המנחת שלמה שכשעושה בלי שליחות אין כלל קיום מצוה יתכן שכאן יהיה לו תורת קיום מצוה, ותלוי בביאור גדר זכיה.

ג. ברכה על חצי מצוה

הנה מי שלא בירך לפני קיום המצוה יכול לברך באמצעה, כמו שמבוי כאן בסימן תל"ב סעי' א', שאם התחיל לבדוק בלא ברכה יכול לברך כל זמן שלא סיים בדיקתו, וכן כתב המשנ"ב בסימן תרצ"ב ס"ק ו' שאם לא בירך לפני קריאת המגילה יברך באמצע, אף שבמגילה ודאי לא היה שייך ברכה אם קורא רק חציה לחוד. אבל מ"מ אין רא"י מזה ששייך לברך על חצי מצוה, אלא י"ל שכיון שהוא עדין עסוק במצוה ממילא ברכתו מתייחסת לכל המצוה, וכע"ז מבו' בשיטמ"ק (ריטב"א) ברכות דף יד: שמי שנתעטף בטלית כשהיו ידיו מטונפות ואח"כ בירך, מועיל הברכה גם למפרע. ובאמת מצאנו בכמה מקומות שגם אחרי שגמר המצוה לגמרי, כל זמן שהוא עדין עסוק לא יכול לברך, כגון ברכת ענט"י לפני נגיבו, וברכת לולב לפני נענועים. ולפי"ז פשוט שגם מי שלא בירך על אכילת מצה לפני שהתחיל לאכול, יכול לברך באמצע.

אמנם יש כמה מקומות שמצאנו ששייך ברכה גם על חצי מצוה לחוד, בשו"ע סימן תפ"ט סעי' ח' הביא דעת הבה"ג שאם שכח לספור ספה"ע ביום אחד, שוב לא יכול לברך על ספירת שאר הימים, ובפרמ"ג בא"א ס"ק ח' כתב, יש להקשות אי כולוהו חדא מצוה אין מברכין בכל לילה, וצ"ע. ובחי הגר"ח מנחות דף סו. כתב על דברי בה"ג שהובאו בתוס' שם, נר' דכונתו דמצות ספירה הכל היא מצוה אחת, דהיינו חמישים יום ושבע שבתות, וזה ידעין מתמימות דהיא מצוה אחת, והא דמברכין בכל יום משום דכן הדין בכל המצות כל זמן שלא קיים את כולה דמברכין על חלק ממנו.

ובסימן תרנ"א סעי' י"ב כתב השו"ע שמי שהיו כל ארבעת המינים מצוים אצלו ונטלם אחד אחד יצא, וכתב הרמ"א ובלבד שיהיו כולם לפניו, ויטול הלולב תחלה ויברך על הלולב ודעתו גם על האחרים, ואם סח ביניהם צריך לברך על כל אחד בפני"ע. ולכא' מבו' שאע"פ שכל ארבעת המינים הם מצוה אחת כמו שכתב השו"ע שם שמעכבין זה את זה, מ"מ שייך ברכה על כל חלק מהמצוה בפני"ע [וע"י במג"א] וביאור הלכה שם מה שכתבו ליישב פסק הרמ"א שמחמת שיחה לחוד חייב לחזור ולברך, אף שלדין לכא' לא קי"ל ששיחה באמצע המצוה תיחשב הפסק.

ובמג"א שם ס"ק כ"ה הביא מהאבודרהם בשם הרמב"ם, והוא בתשובות פאר הדור סימן קי"א, שאם בשעה שהדליק נר ראשון של חנוכה היה כונתו להדליק אחרות אין צריך לברך, ואם בירך והדליק ואח"כ נודמן לו נרות מברך בכל פעם [ומה שמבוי כאן ששייך ברכה על הידור מצוה, ע"י פרמ"ג סימן תרע"ב בא"א ס"ק ג' ומנחת שלמה ח"ב סוף סימן נ"ג, ושו"ר בחיי אדם כלל קמ"ח נשמת אדם סוף ס"ק א' שהעמיד דברי הרמב"ם באוקימתא מחודשת].

ובי"ד סימן רס"ה סעי' ג' ברמ"א כתוב שמי שמל ואח"כ צריך לחזור על ציצית המעכבין, חוזר ומברך. ולכא' ה"ה אם אחד מל ואחד פרע, וזה שפרע לא נתכוין לצאת מזה שמל, צריך לחזור ולברך, ע"י פתחי תשובה שם ס"ק א', ופרמ"ג א"ח סימן תקפ"ה במשב"ז ס"ק א'. שו"ר שבאגודה ומהרי"ל שהם מקור דברי הרמ"א מדובר על מי שמל ולא פרע ואח"כ חוזר ופורע. ובשו"ע הרב סימן תל"ב קו"א ס"ק ב' הביא מדברי הרמ"א האלו ששייך שתי ברכות על מצוה אחת.

והנוב"י א"ח מהדו"ק סימן מ"א הביא מהרי"ר ב"ה והרא"ש בחולין שהשח באמצע מצוה לא חוזר ומברך, והנוב"י כתב שמצד הסברא במצוה שחייב לעשות כולה ובלעדי זה אין מצוה כגון קריאת המגילה, ממילא לא שייך לומר שהפסקו לא יפסיד הברכה, שהרי אין מצוה בחצייה וממילא חייב לברך, ואע"פ שלמעשה כתב הנוב"י שבטלה דעתו להרא"ש, היינו רק בשח שלדעת הרא"ש והר"ף לא נחשב הפסק אלא הוא כמו שיחה באמצע סעודה, אבל אם עשה הפסק והיסח הדעת גמור או גם לראשונים יתחייב לברך על החצי השני. ובאמת בביאור הלכה סימן תרצ"ט סעי' י"ד סוד"ה אין כתב שאם סיים קריאת כל המגילה אלא

וכעין יסוד זה שאשה יכולה לברך על מצות עשה שהזמן גרמא כשבעצמותו הוא מעשה מצוה כלפי אחרים, ראיתי מיישבים מה שהעיר המקנה (דף כט. ד"ה ואיאה מנא לן) איך אשה מברכת על מילה לשיטות שלא מברך על מ"ע שהזמ"ג, והרי גם ממילה היא פטורה, אלא ע"כ כיון שמלה איש יש למעשה בעצמו שם מעשה מצוה. שו"ר באבנ"ז יו"ד סימן שצ"ה ס"ק ד' שעמד על קו' זו, וע"ש שמבו' כעין דברי האג"מ.

וכן שמעתי על דרך זה שקו' הזכרון שמואל (סימן ל"ב אות ז) לפי רע"א שנשים פטורות מעונג וכבוד יו"ט, איך מברכות על הדלקת נרות יו"ט לשיטות שלא מברכת על מ"ע שהזמ"ג, תהיה ק' רק באשה אלמנה שכל הדלקת נרותיה הם לצורך עצמה, אבל אם יש לה בעל או בנים שצריכים את הנרות ממילא יש על הדלקתה שם מעשה מצוה מחמתם.

ד. העושה מצוה לעצמו ואח"כ לחבירו או להיפך, יל"ע האם יכול לפטור את שניהם בברכה אחת, או שצריך ברכה נפרדת על כל אחד.

וגר' שתלוי האם השליח מברך על המעשה שלו או התורת שליחות וערבות למשל, שאם מברך על העשיה שלו שפיר יכול לפטור שני המעשים בברכה אחת כמו השוחט כמה בהמות, אבל אם מברך בתורת שליחות א"כ הברכה על המצוה שלו מתייחסת רק לשלו, והברכה על המצוה של חבירו מתייחסת רק לחבירו, ונהי שאם היה עושה שניהם בב"א מסתבר שהיה מספיק לו ברכה אחת שע"ז יחשב כאילו הוא והמשלח בירכו כל אחד על המצוה שלו, מ"מ כשעושה בזא"ז העשיה הראשונה מפסיקה בין הברכה לעשיה השניה [וע"ע מקראי קודש פסח ח"א סימן מ"ו בהערה השניה, ואג"מ א"ח ח"א סימן ק"צ ד"ה והנכון וד"ה וא"כ. ושו"ר בחיי אדם כלל קמ"ח בנשמת אדם סוף ס"ק א', ע"ש היטב, וע"ע חובת הדר עמוד קכ"ב, ומעדני ארץ פ"ב מתרומות הט"ז אות ב].

ה. השואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ב סימן רי"ט ד"ה והנה המעיין) הביא מי שנסתפק אם מברך כהן בכל עבודה ועבודה, דלא מצאנו שמברך, ובמנחות עה: וברכות לו: מבו' דכהן מברך שהחיינו, אבל אינו מבו' דמברך ברכת העבודה כגון הקרבת תמידין שהיא מצוה, ואולי הטעם משום דהוה שלוחי דרחמנא, ובשלמא בשלוחי דידן שייך לומר דמברך כיון שעושה בשבילו ושלוחו כמותו, משא"כ שליחות דרחמנא ואינו שליחות גמור לא שייך שיברך, והשואל ומשיב כתב שמפורש ברמב"ן בספר המצות שורש י"ב שמברך על כל עבודה, ולקמן בסוף ענף ג' הארכת'י בזה. ולכא' הסברא לפטור כהן מברכה מכיון שהוא שליח רחמנא תמוה, שגם אם בעלמא שליח לא יכול לברך מצד עצמו אלא מדין שליחות, היינו מכיון שהוא לא מקיים המצוה אלא משלחו, אבל כהן המקריב ודאי מקיים מצוה, וזהו מצותו להקריב בשליחות, חוץ ממה שכבר רמז בעצמו ששליחות דרחמנא אינו שליחות ממש.

עוד הביא השואל ומשיב שהקשו על מה שאמרו במנחות עה: היה עומד ומקריב קרבנות מברך שהחיינו, דאמאי מברך הכהן, הא הרמב"ם כתב דמהראוי לברך שהחיינו אותו שמקיים המצוה לא העושה בשבילי אחר, וע"י מג"א תקפ"ח [לכא' צ"ל תקפ"ה ס"ק ג'], ורצו לומר שלכן רש"י [בברכות לו:] פי' שהישראל מברך, אבל הרמב"ם [וכן תוס' בברכות ורש"י במנחות] דפסק דכהן מברך קשה. ובשואל ומשיב כתב שלפי מה שכתב הפר"ח תרפ"ח [לכא' צ"ל תקפ"ה] לא ק' [ולא הבנתי כונתו ששם כתוב שהתוקע להוציא אחרים יכול לברך שהחיינו בשבילם מדין שומע כעונה, אבל כאן מבו' שהכהן מברך שהחיינו על הקיום של עצמו ולא לצורך הבעלים], ובלאו הכי כיון דהכהן שלוחא דרחמנא הוא, וא"כ מהראוי דיברך הוא דהוא בעלים על הקרבן, וזה פשוט וברור.

ו. בתוספתא פ"ה מברכות הכ"ג כתוב, היה מקריב זבחים בירושלים אומר ברוך שהגיענו לזמן הזה, כשהוא מקריבם אומר בא"י אקב"ו להקריב זבחים, כשהוא אוכלם אומר בא"י אקב"ו לאכול זבחים. והנה כבר הבאנו מה שנחלקו הראשונים מי מברך שהחיינו, אבל יל"ע מי מברך על ההקריבה. ובצפנת פענח פ"א מנדרים ה"ב לקראת סופו דן האם יש מצוה לישראל באכילת קדשים, והביא מרש"י ברכות דף מח: ד"ה כי הוא שמבו' ישראל מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח, ושוב ציין שבתוספתא הנ"ל משמע קצת דרק כהן המקריב הוא מברך על האכילה, ולכא' דייק כן מכיון שהיה פשוט לו שמה שכתוב שהמקריב מברך היינו הכהן. אמנם במקדש דוד בקוב"י מענייני קדשים סוף סימן ה' דייק להיפך מהצפנת פענח שמשמע שמדובר על ישראל שאוכל, דבאכילת כהן ברכה אחרת היא דמברך אשר קדשנו בקדשותו של אהרן כמו שכתב הרמב"ם ריש הלכות ביכורים, ולפי"ז לכא' יש לדייק שגם מה שכתוב שמברך כשהוא מקריבם היינו הבעלים, שהרי גם בברכות שעל העבודה כתב המל"מ בריש מעשה הקרבנות שנוסח הברכה היא אשר קדשנו בקדשותו של אהרן, אבל צ"ע איזה מעשה עושה ישראל בהקריבה שיוכל לברך עליו, ואם המשלח יכול לברך על עשיית השליח נוחא, אלא שלא ברירא שהכהן הוא שליח של ישראל.

ז. יל"ע כאשר אחר מקיים מצוה לצורך בעה"ב שלא בשליחותו האם מברך, והנה יש מצות שאם אחרים יעשו יחשב כל המצוה כמצוה שלהם, כגון המל בן חבירו, והמכסה את הדם של שחיתת חבירו, ובכה"ג ודאי שהעושה יברך, אבל יש מצות שיש לדרן שע"י שאחרים יעשו אותם גם בלי שליחות יחשב קיום המצוה אצל בעה"ב ולא אצל העושה, כגון טבילת כלים (ע"י היטב שו"ת הרשב"א ח"ג סימן רנ"ה ורנ"ט ולבוש יו"ד סימן ק"ט סעי' י"ד), בדיקת חמץ (ע"י היטב בריטבי"א ר"ן ומכתם פסחים דף ז), מעקה (ע"י מחנ"א שלוחין סימן י"א), קביעת מזוזה (ע"י גדולי הקדש על דעת קדושים סימן רפ"ו ס"ק א' ושו"ד"ח מערכת מ' כלל קל"א), ובמקומות אלו יל"ע האם העושה יכול לברך. ולכא' זה תלוי בצדדים למה שליח מברך, שאם מברך מפני שהוא שלוחו על הברכה כאן זה לא שייך, ואם מברך מדין ערבות שיחשב שיש כאן מצוה עם ברכה י"ל שמברך, ואם השליח מברך על מעשה עצמו, אם מברך אע"פ שאין אפילו קיום מצוה, א"כ אף כאן יברך.

ברכה, והאכסנאי או השליחים מצטרפים לברכתו, ואילו בשליח להדלקת נר חנוכה אין חיוב גמור לא על בעה"ב ולא על השליח.

ויש להסתפק בשולח שליח לבדוק בשבילו בדיקת חמץ, ובירך השליח, ואח"כ בעה"ב שורף את החמץ בעצמו, האם יברך על הביעור לשיטות שמי שלא בירך בשעת בדיקה מברך בשעת שריפה.

ולפום ריהטא זה תלוי האם השליח מברך מכח שליחות וא"כ הרי הוא כאילו בירך בעה"ב, או שהוא מברך על העשיה שלו וא"כ לבעה"ב עדין אין ברכה, אבל לפי מה שנתבאר שיש מקום לומר שאם יש כבר ברכה אחת על המצוה לא שייך לברך עליה ברכה נוספת, י"ל שכיון שכבר יש ברכה על חלק מפעולות הביעור דהיינו הבדיקה שוב לא שייך ברכה על השריפה.

ועכשיו נחזור לדברי הרמב"ם שפתחנו בהם, שהעושה מצוה לעצמו מברך לעשות ולאחרים מברך על העשיה. ולכא' למג"א שהשליח מברך על עשיית עצמו נוחא מאד שיש שינוי בנוסח שהרי זה סוג קיום אחר לגמרי, אבל לשיטות שהשליח מברך בשליחות יש כאן ח"י שמברך בנוסח אחר, והרי למעשה יוצא בסוף שהוא כאילו המשלח עצמו בירך. שו"ר בהליכות שלמה על פסח פרק ה' דבר הלכה את כ"ד שהעיר בזה, וכתב שמ"מ גם אם הוא שליחות י"ל שקבעו בלשון "עלי כדי שלא יהיה נר' כאילו השליח עצמו מחוייב בדבר. ובאמת לפי הגרש"א בעצמו במנחת שלמה שברכת השליח היא מכח ערבות שלו לברכת בעה"ב, שביארנו כונתו שמכח ערבות הוא יוצר שיהיה כאן חפצא של מצוה עם ברכה, א"כ היה נר' שמתאים מאד מה שמברך בלשון "על" שהוא באמת לא בא לברך על העשיה שלו וגם לא על עשיית בעה"ב, אלא להחיל ברכה על גוף המצוה. וכע"ז יוצא לפי מה שביארנו לדעת המשנ"ב שלא מייחס למשלח ברכה לחוד ומצוה לחוד, אלא מציאות אחת של מצוה עם ברכה, וממילא יוצא ג"כ שהברכה אין עיקרה על עשיית המשלח או השליח אלא על עצם המצוה.

ומה שחילק הרמב"ם בין ברכת המצות לברכת שהחיינו שהמשלח מברך שהחיינו ומאי שנא זה מזה, ועוד שהרי נתבאר שהרבה פוסקים סוברים שבברכת המצות לא שייך כלל שהמשלח יברך, ואיך מברך כאן לכתיחלה, נר' לבאר בפשיטות שברכת המצות הוא על המעשה מצוה כמו שהזכרנו כמה פעמים (ויתבאר לקמן בארוכה), ואילו ברכת שהחיינו היא על קיום המצוה והקיים הוא ודאי של המשלח. אבל עדיין צריך לבאר לשיטות שהשליח מברך ברכת המצוה בשליחות בעה"ב, למה לא יברך גם שהחיינו בשליחותו [ומה שמשמע במשנ"ב סימן תרע"ט ס"ק א' שבאמת גם השליח יכול לברך אלא שגם המשלח יכול לברך, שם מדובר שהמשלח עומד בצד השליח ויוצא בברכתו מדין שומע כעונה]. ולפי מה שביארנו בשיטת המשנ"ב שבאמת לא שייך שליחות על ברכה לחוד, אלא מכיון שברכת המצות נחשבת כחלק מקיום המצוה עצמה שייך שליחות על עשיית המצוה בכללותו, יש ליישב שברכת שהחיינו אינה חלק מקיום המצוה אלא דבר נפרד. [שו"ר מה שכתב החת"ס בתשובות יו"ד סימן רח"צ, ע"ש היטב].

ונסיים בעוד כמה הערות בעניינים אלו:

א. הסתפקתי כאשר השליח מברך ברכות המצות, האם ברכתו עולה לשליח או למשלח לענין מאה ברכות. ולכא' תלוי האם מברך על העשיה שלה, או שכל הברכה היא בשליחות המשלח, אבל יש לדרן שיתכן שתקנת מאה ברכות היתה שיהיה לאדם מאה ברכות בפועל ע"י מעשה אמירה או שמיעה, אבל לא מועיל מה שמתייחס אליו ברכה, וכן אפי' אם ברכת השליח לא נחשבת שלו אלא של משלחו, מ"מ מכיון שהוא עשה את המעשה ברכה אולי עולה לו.

ב. במקראי קודש (פסח ח"א סימן מ"ג אות ב') הביא שנחלקו הפוסקים האם אונן ששלח שליח לבדוק את חמצו, השליח יכול לברך, שהגרא"ז מרגליות (בהלכות אונן סעי' ח') כתב שיברך, ובארוחת חיים ספינקא (סימן תל"ב אות ג') כתב שלא יברך, ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סימן רמ"ח, מובא בשע"ת ריש סימן תל"א, ובפתחי תשובה יו"ד סימן רמ"א ס"ק ו') נסתפק בזה.

ובמקראי קודש רמז שיש תלות נידון זה בחקירה האם ברכת השליח היא מכח מעשה עצמו וממילא שפיר יוכל לברך, או מכח שליחות וממילא משלחו פטור מברכה. אבל נר' לדחות שגם אם מברך בשליחות י"ל שיכול לברך, שיתכן שאונן לא פטור כלל ממצוה הנעשית ע"י שליחות שאין הוא חייב לעסוק בו בעצמו [ע"י או"ש פ"א מטומאת צרעת סוף ה"ו שלפי הטעם שאשה פטורה מ"מ"ע שהזמ"ג משום דמשועבדת היא או לאב או לבעל, יתכן שזה דוקא במצוה שא"י לקיימה ע"י שליח]. וגם אם נאמר שפטור מלמנות שליח, י"ל שאחרי שהשליח נדר פועל לברך ומייחס אליו, ואין יותר התעסקות מצד המשלח, אם השליח ייחס אליו גם ברכה, שוב אין טעם שלא יברך על הבדיקה. וגם לצד שהשליח מברך על מעשה עצמו, י"ל שאם האונן עצמו פטור מלבדוק ביתו שוב גם אחרים שבדקים בשבילו לא נחשב שעושים מעשה מצוה.

ג. באשרי האיש (ליקוט מתשובות הגריש"א) פרק נ"ד סעי' י"א כתב שיכול למנות את אשתו לבדוק [כאשר הוא לא יכול לבדוק], ואם אשתו בודקת תברך היא על הבדיקה, וזהו אף למנהג הספרדים שאינם מברכים על מ"ע שהזמן גרמא, כיון שהיא יכולה לברך מצד שליח של בעלה. ולכא' מלשון זה נר' שאשה בעצמה לא מחויבת במצות בדיקה [וכנר' שזה רק לשיטות שאשה פטורה מתשבתו, ותקנת הבדיקה נתקנה בתורת חלק ממעשה הביעור כמו שגר' מתוך נוסח הברכה, אבל מ"מ זה עדיין ח"י גדול], ובכל זאת כשהיא שליח של איש יש על מעשיה שם מעשה מצוה ושפיר יכולה לברך. ונר' שיש מקום לדברים בין אם שליח מברך על מעשה עצמו, ובין אם מברך בשליחות הבעלים. אמנם אם הברכה מחמת ערבות, בין אם זה ערבות לקיום המצוה או ערבות לדאוג שיהיה ברכה על המצוה, יש לדרן שאין ערבות לאשה. ובאמת כבר העלה האג"מ א"ח ח"א סימן ק"צ שגם במצוה שאיש ואשה שניהם חייבים, אם אין ערבות בין איש ואשה לא יוכל השליח לברך, ע"ש.

שחיסר תיבה אחת חוזר ומברך, ובשבת הלוי ח"ח סימן קס"א ולהורות נתן ח"ט סימן כ' אות ב' למדו בכונתו שיחזור ויקרא מהמקום שחיסר, ומ"מ צריך לברך על חצי קריאה זו מכיון שכבר הסיח דעתו מהקריאה, ועי' גם בשערי הגריש"א על ברכות עמוד קל"א [אמנם ראיתי מביאים שבקובץ מבית לוי ח"י עמוד קט"ו כתב הג"ר חיים מאיר ואזנר שאע"פ שהשבת הלוי ביאר את דעת הביאור הלכה, מ"מ הוא עצמו סבר שלא יחזור ויברך].

ובספר שערי אמונה על מסכת פאה מהגר"ח (עמוד ח') כתב שבת"ת כל הת"ת של כל חיי נחשב מ"ע אחת, שהתורה אמרה ללמוד תורה, ומש"כ הגר"א שעל כל תיבה מקיימן מצוה היינו חלק ממצוה, ואע"ג שמברכין כל פעם זהו משום שגם מ"ע אחת אם מפסיקין בה מברכין על כל חלק כמו בספ"ע, וכן במגילת אסתר אם קרא חלק ממנה והסיח דעתו, כשחוזר אח"כ לקרוא חוזר ומברך כמב' במשנ"ב כמש"כ בשו"ת הלכות סימן תר"צ דין ו', [ובעיקר ח' זה שהת"ת של כל החיים הוא מצוה אחת, עי' מה שהוסיף בזה הגר"ח במכתב בענין ת"ת בספר דולה ומשקה].

ובמגן גיבורים (סימן ח' ס"ק ו') למד בדעת ספר הפרדס לר' אשר בן ר' חיים, שכונת התוספתא (פ"ו מברכות ה"כ) עשרה שעשו מצוה אחת אחד מברך לכולם, מיידי בעשרה שעשו מעקה או מזוזה אחת, דאז שפיר כיון דליכא רק עשייה אחת אין להרבות בברכות ואחד מברך לכולם. ויל"ע האם כונתו שרק שייך כאן ברכה אחת כיון שבין כולם מתקיים מצוה אחת, או שכונתו שלכתחילה אין לברך עליה אלא ברכה אחת שלא להרבות בברכות, אבל אם כל אחד בירך לעצמו אינו ברכה לבטלה. והרמב"ם בספר המצוות עשה נ"ו כתב שהמרוך נגור לאכילת הפסח ואינו נמנה מצוה בפנ"ע, ומ"מ בהלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו ו' מב' שמברך על המרוך בפנ"ע ועל הפסח בפנ"ע, ומוכח שגם מצוה אחת כשמתחלקת לשתי פעולות מברך עליה שנים. וברכת אברהם (פסחים דף קטו. בענין כורח אותיות ג' וד') רצה ללמוד בדעת הרמב"ם הנ"ל בה"ו שחושש להלל שמצות מצה ומרוך הוא מצוה אחת, ולכן אם אוכלם כאחד מברך על אכילת מצות ומרוכים, ומ"מ אם אוכלם בוא"ז מכיון שיש שני מעשים מברך על כל אחד בפנ"ע.

ובפשוט הטעם בכל זה שאע"פ שהלכ קיום אחד של מצוה, מ"מ מכיון שהיה הפסק בין חלקי המצוה נמצא שהמצוה נתקיימה ע"י שני מעשים, וכל מעשה מבין חלקי ברכה בפנ"ע כמו שיתבאר בענין ד' שברכות המצוות נתקנו על המעשה מצוה ולא על קיום המצוה. ולפ"ז היה נ"ד שגם במקום שצריך לחזור ולברך ברכת המצוות מחמת ההפסק, לא יצטרך לחזור ולברך שהחיינו, שהרי ברכת שהחיינו היא על קיום המצוה ולא על המעשה כמו שכתבתי בסוף ענין ב', אבל באמת מפורש להיפך בב"י סימן תרנ"א שהביא מהאחרות חיים, מעשה בהר"ר משולם שנטל לולב ביו"ט ראשון ובידד על נטילת לולב ושהחיינו, ואח"כ הסתכל בו ולא מצא בו ערבה, והניחה בלולב, וחזר ונטלו ונטל ג"כ האתרוג ובידד על נטילת ערבה ושהחיינו משום ערבה, וכן פסק המשנ"ב שם בס"ק נ"ו, ומב' שגם שהחיינו שייך על מקצת מצוה, וע"ע היטב בלשון הרמ"א ביו"ד שהחזיר על ציצין המעכבין המילה צריך לחזור ולברך "כל הברכות.

ויש שלמדו שלעולם לא מברכים על חצי מצוה, אלא שאם הפסיק באמצעה איבד ברכתו הראשונה לגמרי ושוב מתחייב לברך על המצוה, וכן כתב הערוך השלחן יו"ד סימן רס"ה סעי' י"ח שכתחזירין על ציצין המעכבין המילה מברכין כל הברכות, דהברכות שבידדו כבר הם לבטלה. וכן משמע בנבו"ש שהבאנו שכתב לחלק בין שח באמצע סעודה לשח באמצע קריאת המגילה, דבשלמא בשח באמצע הסעודה עכ"פ לא הפסיד הברכה לגמרי, שהרי אף במה שאכל קודם ששח ג"כ היה צריך לברך עליו, וכיון שנסארה הברכה כהוגן לכך עלתה לו גם על מה שאכל אח"כ כיון שלא הסיח דעתו, אבל בהפסיק באמצע קריאת המגילה כיון דעל כרחו לצאת ידי המצוה צריך לקרות כולה, ואם קרא חציה או רובה או דילג תיבה אחת לא יצא ידי"ח כלל, נמצא שאין שייך ברכה כי אם על קריאת כולה, ואם הפסיק בדיבור באמצע קריאתו לא שייך לומר שהברכה תהא נשארת בלי הפסק, משום שאף על זה שקרא קודם הדיבור שייך ברכה שהרי אין כאן קיום מצוה כלל בקצת קריאתה, וא"כ באיזה מקום מקריאתה שהפסיק היו כמו מפסיק בין ברכה לתחילת קיום המצוה. ומב' בדבריהם שהם למדו כשיטת הפרמ"ג שלא שייך ברכה על חצי מצוה, ולכן הבינו שמה שמצאנו שמברך על חציה השני של קיום מצוה הוא מפני שהברכה הראשונה היא כמאן דליחא. ומה ששייך לברך על החצי השני לחוד, אף שלכא"ו שוב נמצא שמברך רק על חצי מצוה, צ"ל שכיון שהחצי השני הוא הגמר של המצוה ומביא לקיום, ממילא ע"י שמברך עליו הוא כמו שבידד על כל המצוה. אמנם לדרך זה לא יתיישבו דברי הרמב"ם שאם הדליק נר אחד מנרות חנוכה בברכה מברך שוב כשמזדמן לו עוד נרות, והרי הברכה הראשונה היתה על קיום מצוה גמורה, ועכשיו הוא מברך רק על חצי מצוה, ועוד יל"ע לפי דבריהם למה אם דיבר בין נטילת לולב לנטילת הדס יברך על נטילת הדס ולא על נטילת לולב, והרי עכשיו מברך על כל מצות ארבעת המינים, ועי' דרישה ודו"ק.

והנה לענין בדיקת חמץ מב' בשו"ע סימן תל"ב סעי' ב' שבברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, ובמשנ"ב ס"ק ז' הביא מהח"י אדם שאם בודק ביתו וחנותו והחנות הוא בחצר אחרת צריך לחזור ולברך, אבל הביא שהחק יוסף ומאמר מרדכי סוברים שכולה חדא מצוה שמחוייב לילך ולבדוק כל המקומות שיש בהם חמץ, ואין שייך לומר דהליכה היא הפסק בזה. ולעיל בפתחה אות ג' דנתי האם בדיקת כל הבתים שיש לו הוא מצוה אחת, ולכא"ו אם כולו מצוה אחת ולולי שיבדוק כל רשותו לא יקיים מצוה, א"כ לא יוכל לברך שתי ברכות על שני בתים א"כ נאמר ששייך לברך שתי ברכות על מעשה אחד. וי"ל שבאמת הח"י אדם סבר שאין כאן קיום אחד, וכמו שבאמת משמע שבוה חולקים עליו החק יוסף ומאמר"י, אבל במקראי קודם סימן מ"ו כתב להדיא שאם לא בדק כל המקומות לא עביד מצוה כלל, ומ"מ כתב שאם החנות רחוק מהבית

כיון בפירוש שהוא מתכוין לצאת בברכה זו רק לבית ולא לחנות, או שיעשה איזה מעשה שעל ידו נעשה הפסק כדי שיוכל לברך בחנות לכו"ע, ומב' בדבריו שאף שכולו מצוה אחת מ"מ שייך עליו שתי ברכות כשהוא בשני מעשים.

ויש להדגיש שאע"פ שנתבאר שיתכן ששייך ברכה על חצי מצוה, היינו רק כאשר באמת לבסוף מקיים כולה, שאז נמצא למפרע שגם עשיית המקצת הראשון היה חלק מעשיית מצוה, אבל אם לא גמר כלל לא שייך ברכה על חצי מצוה לחוד. ועי' הליכות שלמה פסח פרק ט' סעי' מ"ג שקטן שלא יכול לאכול כזית מצה או מרור בכדי אכילת פרס לא יברך על אכילת מצה ומרוך.

ויל"ע במצוה שבמהותה מורכבת משני מעשים (ולא רק במקרה נתחלקה לשני מעשים ע"י שהפסיק באמצעה) כגון ספ"ע לבה"ג שכל יום הוא מעשה בפנ"ע, האם שייך ברכה על המעשה האחד כשלא קיים בסוף המעשה השני, שאע"פ שהתברר לבסוף שלא היה קיום מצוה, אולי מ"מ כיון שהמעשה הראשון הוא מעשה שלם מצד עצמו, עדיין נשאר לו שם מעשה מצוה, ושפיר נחשבת ברכתו כהוגן שחלה על מעשה מצוה.

ועוד בענין ברכה על חצי מצוה יש לציין שהרמב"ם בספר המצוות שרש שנים עשר כתב שמב' שהיות הכהן לוקח מה שיש לו לקחת [מהקרבן] הוא חלק מחלקי המצוה [של הקרבן, ולכן לא ראוי למנותה למצוה בפנ"ע], וכן ג"כ ראשית הגז כלל המצוה הוא שנוציא ראשית הגז ונתנהו לכהן, וכמו כן שנוציא מעשר ונתנהו ללוי. והרמב"ן השיג עליו וכתב שההפרשה היא מצוה בפנ"ע, והוכיח שכיון שצריך לברך בשעת הפרשה אקב"ו להפריש תרומה או להפריש מעשר למדנו שההפרשה מצוה, שאילו היה המצוה עלינו הנתנה לכהן בלבד לא היו גוזרין עלינו לברך בשעת הפרשה, מן הכלל המסור לנו מהם (מנחות מב:) כל מצוה שעשייתה אינו גמר מלאכתה [כגון עשיית סוכה ותפילין] אין צריך לברך.

ולפום ריהטא משמע שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן האם שייך ברכה על חצי מצוה, אבל באמת מלשון הרמב"ן משמע שלמד שלפי הרמב"ם אין מצוה כלל בהפרשה אלא בנתינה, וההפרשה היא רק כעין הכשר מצוה, ולכן הקי' שזוהו ממש כעשיית תפילין וסוכה. ולדעת הרמב"ם יתכן שבאמת הברכה לא מתחייבת להפרשה לבד אלא גם לנתינה, אלא שמברך כבר בתחילת המעשה הראשון, ויותר נ"ד שאע"פ שההפרשה והנתינה הכל מצוה אחת, היינו שאם יעשה כולה יחשב כולה כמצוה אחת, אבל גם בהפרשה בלי נתינה הוה קיום מצוה גמור, וכעין שהעליתי בפתחה אות ג' שיתכן שאם יבדוק את כל ביתו מחמץ נחשב כולו מצוה אחת, אבל גם אם בדק רק מקצת ביתו נחשב קיום מצוה גמור, אלא שכאן הוא יותר ח"י כיון שמדובר על שני מעשים נפרדים. וע"ע היטב בלב שמח על ספר המצוות שם.

עוד כתב הרמב"ם שם שאין ראוי למנות חלקי המלאכות שמתחלק בהם המצוה כל חלק וחלק בפנ"ע, וכגון בענין הקרבנות המצוה האחת היא כלל המלאכה המתוארת בכל מין ומין ממיני הקרבנות, ודלא כמו שיש שמנו מצוות בפנ"ע יציקות ובלילות פתיחות מליחות הגשות תנופות וקמיצות והקטרות, ולא ידעו כי אלו כולם חלקי מלאכת המנחה. והרמב"ן ביאר דעת הבה"ג שמנה אותם בפנ"ע, שאלה העבודות נמנות מצוות שהכהן כשעושה אחת מכל אלה עושה מצוה ומברך עליה.

והלכ שמח כתב על דברי הרמב"ן האלו שבכל אחד עושה מצוה ומברך עליה, הוא מערבה על הדרוש, שהרב יאמר שלא יברך כי אם על העבודה הגדולה לבדה, וכל שאר העבודות הקטנות שבה נפטרות עמה, והרמב"ם כתב בפ"י המצוה היא הציווי שתהיה מלאכת קרבן הלחם או הסולת שנקריבהו על סדר זה כולו, יראה שהסדר בכללו הוא הציווי וכולו מצוה אחת, וכן ודאי תהיה הברכה אחת על מעשה הסדר כולו כאחד. והמל"מ ריש מעשה הקרבנות כתב שאין דברי הלכ שמח מוכרחים, ואפשר שגם הרמב"ם מודה בזה, גם לא ידעתי איזו היא עבודה גדולה או קטנה. גם מה שסיים שתהיה הברכה אחת על הסדר כולו, זה יתכן אם כל הסדר נעשה ככהן אחד, אך אם כל כהן וכהן יעשה עבודה אחת למה לא יברך על העבודה שעושה. ובנחל איתן לגר"ח (סימן ה' סעי' ב') כתב שגם הלכ שמח מודה שאם שני כהנים עושים את העבודות, שכל אחד יברך לעצמו.

והנה סברת הלכ שמח מובנת היטב, שכיון שלפי הרמב"ם הכל מצוה אחת לא שייך לברך עליה שתי ברכות, לכל הפחות כשלא הפסיק בין העבודות. והנידון האם לברך פעמים כאשר נעשה ע"י שני כהנים, היינו שהוא כמו שהפסיק והסיח דעתו ביניהם, שכבר הבאנו לדון האם שייך ברכה חדשה. אבל דעת המל"מ שגם לרמב"ם יברך על כל עבודה בפנ"ע אפי' ככהן אחד לכא"ו צ"ע, כיון שהכל מצוה אחת אין יתכן שתי ברכות על מצוה אחת בלי הפסק ביניהם. ואולי י"ל שגם מה שנחשב מצוה אחת לענין מנין המצוות, עדיין י"ל שבמהותו נחשב מצוות חלוקות ששייך ברכה על כל אחד בפנ"ע, אמנם ברמב"ם בכמה מקומות כגון במ"ע י"ב י"ג לא משמע כן. ויל"ע אם עשו חלק מעבודות הקרבן ושוב נפסל הקרבן, האם היו על העבודות ראשונות תורת מעשה מצוה או שהעבודות מעכות זו את זו.

ויל"ע כשהיו מחלקים עבודה אחת לשני כהנים, כגון הולכת אברים שכל כהן מוליך אבר אחר, והולכת הדם שהיו מעבירים מזה לזה שכל אחד מוליך קצת, האם כל אחד היה צריך לברך על אותו חלק, וזה תלוי ממש בדיון ברכה על חצי מצוה, ואם לא יכולים לברך א"כ גם הראשון לא יוכל לברך שגם אצלו הוא חצי מצוה, ואולי אחד יוכל לברך להוציא את כולם שע"י כולם ביחד שייך ברכה, ועי' מה שכתבתי בענין ב' לענין שליח המברך על נר חנוכה, ודו"ק.

[ויש לציין שגם באבודרהם עמוד כ"ד בחדש מב' שמברך על כל עבודה מעבודות הקדשים, וכן משמע ברש"י עירובין דף נ. ד"ה והרי מעשר (אמנם בצפנת פענח מהדורא תנינא דף ז. למד שכונת רש"י רק לענין סמיכה ע"ש, אבל יל"ע גם לדעתו האם הכונה שסמיכה תהיה נמנה למצוה בפנ"ע, או שהוא רק מעשה נפרד לגמרי שכלול בתוך סדר

עשיית הקרבן). וע"ע נחל איתן לגר"ח סימן ה' סעי' ב' מה שכתב לענין ברכה על החלקים הנפרדים של מצות עגלה ערופה].

ד. ברכה על המעשה או על הקיום

[הרבה מהדברים המובאים כאן שמעתי מהג"ר נתן זוכובסקין]

כבר הזכרנו כמה פעמים את מה שרגילים לומר שברכות המצוות נתקנו על המעשה מצוה, ולא דוקא על קיום המצוה. ושמעתי לברך הטעם לזה ע"פ דברי הריטב"א שנביא לקמן ענין ה' שענין ברכת המצוות היינו להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף, ועבודת הגוף היא במעשה. ונביא כאן את הראיות והנידונים שיש לתלות ביסוד זה:

א. בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן י"ח) וכן באבודרהם (תפילות חול שער ג') הביאו תשובת ר' יוסף אבן פלט על איזה מצוות מברכים ועל איזה לא תיקנו ברכה (והובא בקצרה בביאור הגר"א או"ח סימן ח'), וכתב שם יש מהם מפני שאין בהם מעשה כגון השמטת כספים וקרקעות ומאי דדמי להו. ומב' בדבריהם שבמצוות כאלו שאין בהם מעשה ופעולה כלל, אלא מקיים אותם בשו"ת, לא תיקנו עליהם ברכה. וכע"ז כתב בספר צמח דוד על שו"ת רע"א סימן ט' אות ג' גם לגבי מצוות שיש בהם מעשה אלא שהוא מקיימם בלא מעשה, שכתב נר' לענין ד' לפרש הטעם דאמאי אינו מברך [על המזוזה אחרי שעבר זמן שלא היה בביתו] בשעת כניסה לביתו, דאמרינן במנחות ל"ו דהמניח תפילין קודם אור היום כשיגיע הזמן ממשמש בהם ומברך, וכתב רש"י דממשמש הוי כמניח, ותוס' כתבו דה"ה בטלית דאם נתעטף קודם אור היום כשיגיע הזמן כיון דממשמש בהם יכול לברך, אבל בלא משמוש אינו מברך, ומוכח מזה דאע"ג דבלילה לא היה מחוייב ועתה מתחייב מ"מ אינו מברך כי אם במשמוש, והיינו דבעינן איזה מעשה בהם דהוי כמניחן עתה, אבל במקיים המצוה בלא מעשה אינו מברך, ומשום הכי בנכנס לביתו דאינו עושה בהמזוזה שום מעשה, אע"ג דמקיים עתה מצוות מזוזה אינו מברך, ולא דמי לסוכה דכשנכנס לסוכה מברך, דהתם הישיבה בסוכה עצמה היא המצוה, אי"כ הכניסה לסוכה הוי מעשה בגוף המצוה, אבל הכא אין מצוה לכנוס לביתו ובמזוזה לא קעביד מעשה, ואינו מברך רק בשעת קביעת המזוזה דאז עביד מעשה בגוף המזוזה, והמתעטף בטלית דמברך משום דהוי מעשה נמי בהציצית ולא גרע ממשמוש.

והנה בטור סימן תל"ו כתב ואם שכח ולא בדק ביטל כשיגיע פסח, ולענין ברכה כתב בעל המנהיג אי הוא יודע שיש לו חמץ יברך על ביטול חמץ, ואם לאו לא יברך, ונר' שאפי' יודע שיש לו חמץ בביתו אין צריך לברך כיון שעיקר הביטול בלבו, ואם מחשב בלבו לבטל סוגי, ולא מצאנו ברכה על מחשבה שבלב. ובב"י סימן תל"ב הביא מהכלבו, זה שהצריך לברך על הבדיקה שהיא מדרבנן ולא על הביטול ואע"פ שהוא מן התורה, לפי שהביטול תלוי בלב בלא שום מעשה, ובמה שאינו אלא הכונת הלב לא שייך לברך, אבל הבי"י הוסיף עוד ש"ל דבכלל ביעור ישנו לשון ביטול, ואין בכלל לשון ביטול ביעור.

ושמעתי לברך כונת הטור והכלבו על דרך הנ"ל שאין ברכה אלא על מעשה ופעולה, ומה שצריך לבטל בלבו אינו נחשב פעולה חיובית, וכן כתב במשמרת חיים (ח"א פסח אות ב') דביטול מטעם תשובתו או משום הפקר, ותרווייהו אינו מחשבה בחיוב אלא מחשבת סילוק, שמשבית הדבר ולא איכפת ליה בדבר, או דמפקירו דאינו רוצה לעצמו ומפקירו לכל שירצה לזכות בדבר, ולכן אין מברכין עליה כיון דאינו מחשבה בחיוב אלא מחשבה שלישית [וע"ע פתיחה כוללת לפרמ"ג ח"ג אות י"א ודו"ק].

אבל האחרונים הבינו שגם במקום שיש מחשבה חיובית שעושה מעשה ופעולה בלבו אין מברכים ע"ז, שהמניח" (מצוה ת"ל אות ה') ודברי מלכיאל (ח"ג סימן ו' ד"ה ואף) ביארו בזה את דעת השו"ע בסימן מ"ז שהמהרהר בדי"ת לא מברך, והקה"י ברכות סימן י"ד ד"ה אכן הביא שמקשים על הגאון איך מחייב לברך על הרהור בדי"ת, ועי"ש שרצה ליישב שדין זה הוא רק סברא בחיוב ברכה דרבנן, ובשו"ת רע"א סימן כ"ט ול' דן איך מברכים על הפרשת תרומ' והרי מועיל במחשבה, ועי' צמח דוד שם ודברי מלכיאל הנ"ל מה שכתבו בזה, ובדבר אברהם ח"א סימן ט"ז אות י"ג כתב שבאמת כאשר מפריש רק במחשבה לא יברך, וגם החזו"א דמאי סימן ט"ו ס"ק ה' הסתפק בזה, ונטה לומר שלא יברך על הפרשה במחשבה. ועי' מועדים וזמנים ח"ג סימן קצ"ג שביטול חמץ גם אם מוציא בשפתיו, מ"מ חל מכח לבו ומחשבתו מכיון שאינו חלול, משא"כ בתרומה אם רוצה להוציא בשפתיו המצוה מתקיימת בדיבורו, וכן ת"ת אם מוציא בשפתיו מקיים בדיבור, ולכן כיון ששייך ע"י דיבור מברך גם אם מקיים במחשבה, ויל"ע האם זה מתאים לסברות שנביא בסמוך, וי"ל שכיון שתיקנו שפעמים מברך עליו לא רצו לחלק, שלפעמים לא יברכו על אותה מצוה.

ואולי י"ל שגם לאחרונים אלו מה שלא מברכים על מצות שבלב הוא מטעם הריטב"א שענין ברכת המצוות להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף, וא"כ מצוה שכל עיקרה רק בלב, דהיינו בנפש, לא צריכה הקדמה זו.

ובשו"ת שלמת חיים ח"א סימן מ"ז כתב שהטעם שלא תיקנו ברכה על מצוה שבלב, משום דאין סברא דמצוה עצמה ליכא אלא מחשבה וברכתה שהיא תפילה למצוה יאה בה דיבור החשוב יותר, ונמצא דהעיקר גרוע מהטפל, ולומר שיתקנו כאן לברך בהרהור זה לא רצו חכמים לתקן כן לכתחילה ולשנות מכל הברכות.

ועוד היה נר' שלא תיקנו ברכה על מצוה שבמחשבה מכיון שלא ניכר שהוא מקיים מצוה [ועי' היטב במג"א סימן שכ"ג ס"ק י"ג שבאופן שמוחר להטביל כלים בשבת מכיון שלא ניכר שמתכוין לטבילה, לא יברך על הטבילה, דאז אינו מוכח שעושה לשם טבילה, ובפשוטו כונתו שבעצם מחוייב לברך, אבל אם יברך ייחיה ניכר ולכן לא יברך, אבל בערוך השלחן שם סעי' י"א כתב בשם המג"א שאין צריך לברכה, ודו"ק]. שו"ר במעדי ארץ פ"ב מתרומות הט"ז אות א' שכתב, שמסתבר שלא נתקן ברכה על

מהא דויברכו את רבקה דילפי מיניה ברכת אירוסין דמשמעות הכתובים משמע שכבר היו קידושין מאתמול, וע"כ צ"ל כמו שכתבתי בחי כתובות דף ז: דע"כ היו קדושין על תנאי שתלך עמו כמשמעות הכתובים, ע"כ לא היו מברכין עד לאחר שנתקיים התנאי, דכתיב וישלחו את רבקה והדר כתיב ויברכו את רבקה, עכ"ל. ויל"ע האם כוונתו שהיה שם תנאי של אם או של מעכשיו.

ובשורת מהר"ש ענגיל ח"ה סימן ס"ו אות ז' כתב שבמקום שאפקעניהו רבנו לקידושין, לכאוי הברכות אירוסין ונישואין הוין לבטלה, ולשיטת כמה פוסקים ברכה שאינה צריכה אסור מהתורה, וע"כ צ"ל דכיון דבשעת מעשה היה לצורך אף שנתחדש אח"כ סיבה לבטל הקידושין תו לא חשיב בכלל ברכה לבטלה, דאלי"כ יוצא דבקדושין על תנאי לא יהיו מברכין ברכות אירוסין, וכ"ת אה"נ, זה אינו דאכתי תיקשי בהא דהריני בוועלין ע"מ שירצה אבא, דאז הרי ע"כ מברכין, דאלי"כ הרי כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה.

ולמעשה ע"י דרך אמונה פ"ד מתרומות ס"ק קס"ט, ונתיבות שבת פרק מ"ז הערה כ"א, שכתבו שאין מברכים בקיום מצוה על ספק, אבל הדרך אמונה בציון ההלכה הביא שיטות שאם מסתמא יתקיים התנאי יכול לברך.

ה. העושה מעשה מצוה שתחול לאחר זמן, יל"ע האם יברך בשעת המעשה או בשעת החלות. בתרומת הדשן סימן רס"ט דן בבכור שיום ה"א שלו חל בשבת, האם אפשר לתת מעות לכהן בע"ש שיחול הפדיון בשבת, ובתוך דבריו כתב, ותו דהאיך יעשה עם הברכות דברכת פדיון ושהחיינו, אם יברך בע"ש בשעת נתינת המעות אכתי אין בנו פדוי לשמואל [דהיינו שכיון שלדידיה המעות הם רק כפדיון וצריך שלא יתאכלו עד זמן הפדיון, אי"כ אין כאן אפי' מעשה פדיון], וגם לרב אכתי לא מחייב לפדותו והיאך יברך וצונו, ובשבת אין ראוי לברך דלאו מידי קעביד השתא, וממילא הבן פדוי בכניסת שבת שהוא יום ל"א כל כמה דלא נתאכלו המעות. ובפוסקים סימן רל"ד כתב על פדיון כה"ג, דקורא אני תגר על הברכה שמברך אבי הבן מע"ש דאכתי לא מטא זמנא דפדיון.

ובשורת ארץ צבי ח"א סימן ק"ג ד"ה וגדולה דייק מדברי תרוה"ד שבעלמא שייך לברך על מעשה מצוה אף שהקיום תהיה רק למחרת [אמנם מה שכתב שתרוה"ד רק אסר בפדיון מחשש שמא יתאכלו המעות לכאוי אינו מדויק], ורצה לבאר בזה מה שמברכים על הדלקת נרות שבת מבעו"י אף שהקיום הוא רק בלילה, ולשונו דכאן תקנו ברכה על פעולת המצוה אף דתכלית המצוה אין עדין עד שבת קודש. וכן כתב החו"א דמאי סימן ט' ס"ק ט"ו דנר' דהמפריש שיחול למפרע מדין ברירה או שמפריש שיחול לאחר זמן בשעת הפרשה, מברך בשעת אמירה ולא בשעת הפרשה, וכדמשמע במג"א סימן של"ט ח' [שהעתיק דברי תרוה"ד הג"ל] דדוקא בפדיון הבן קודם ל' לא שייך לברך דהשתא ליכא מצוה כלל, אבל מצוה שאפשר לעשותה עכשיו ועושה מעשה במצוה עכשיו, אע"ג דחלות לאחר זמן מברך בשעת עשייה [אבל כשמתנה בע"ש כדי להתיר ההפרשה בשבת הדין נותן שייברך בשבת], עכ"ל.

ובמעדני ארץ פ"ב מתרומות ה"ז אות ה' כתב שהמפריש תרומה שתחול לאחר זמן, נלע"ד דאין להוכיח מברכה דערובי תחומין וחצירות דמשמע שמברכין אף בכה"ג שהמוזן לא יהיה ראוי לאכילה, כי אם שעה אחת לפני בין השמשות, דשאני התם שבלאו הכי עיקר החלות הוא רק עם כניסת השבת, ונמצא שמעיקרא כך תקנו לברך על ההנחה אע"פ שהחלות הוא רק לאחר זמן, משא"כ בתרומה אפשר שאין מברכין על תיקון הטבל שנעשה רק לאחר זמן, והנה לענין פדיון הבן כתב המג"א [הנ"ל בשם תרוה"ד] שאינו יכול ליתן המעות לכהן בע"ש ולהתנות שהפדיון יחול בשבת מפני חסרון הברכה, אך נר' דשאני התם דבע"ש עדיין הוא בתוך ל' ולא בר פדיון הוא כלל ולכן אינו יכול לומר וצונו, משא"כ הכא כיון דאי הוי מפריש מעכשיו הוי מצי לברוכי אפשר דכיון שפיר לברך גם בכה"ג, ורק אם יפריש מהמחומר לכשיתשל אפשר דאינו מברך משום דדמי קצת לפדיון הבן בתוך ל', משא"כ בתלוש הרי זה דומה למי שפודה בנו לאחר ל' ומתנה שהפדיון יחול לאחר שעה, דמשמע קצת מלשון התרוה"ד המובא שם במג"א דמברך, ע"ש היטב, ואע"ג דבמפריש ע"י ברירה ואומר ב' לוגין שאני עתיד להפריש מסתבר שאינו רשאי לברך, וכ"כ המשנ"ח בצפנת פענח דיני ברירה אות ל"ב, שאני התם שצריך עדיין לעשות מעשה ולהפריש ולכן אמרנו, דאע"ג שיכול לסמוך ע"ז שעתיד אח"כ להתברר שכבר נעשה תרומה מע"ש ומותר לשתות מיד, מ"מ לברך אינו יכול כיון שצריך הוא עדיין להפריש [וכן בשעת הפרשה ג"כ אינו מברך כיון שבהפרשתו הוא רק מברך שכבר נעשה תרומה למפרע, וע"ש במשנ"ח שכתב דמברך, ולענין צ"ע], משא"כ הכא דממילא קאתי.

[ומה שדנו החו"א מעדני ארץ ומשנת חכמים האם אפשר לברך כשמפריש ע"י ברירה, לכאוי מוכח שברירה אינה אגילאי מילתא בעלמא אלא הביור שאח"כ פועל למפרע, ובמקו"א הארכתי בזה].

ובקה"י (נדרים סימן כ"ו ד"ה עוד) כתב, שהמפריש על דבר שלא בא לעולם מפסיד הברכה, דאימתי יברך, אי בשעת אמירה הא עדין לא חל ולא מתקיים עכשיו מצוה כלל, ואי אח"כ כשיבוא לרשותו הא לא עביד אז שום מעשה, וגדולה מזו כתב האחרונים בהא דאין מברכין על ביטול חמץ משום דאין מברכין על דברים שבלב, וכ"כ בתשובות הרשב"א דכל מצוה שאין בו מעשה אין מברכין כגון השמטת כספים, וכ"כ התרוה"ד מובא במג"א במי שחל פדיון של בנו בשבת דאין לומר יתן המעות לכהן ע"ש, דמה יעשה עם הברכה והסעודה, שבע"ש עדיין לא חלה המצוה והאיך יאמר וצונו, ושבת נמי לא שייך לברך דהשתא לאו מידי קעביד ולכן ימתין עד יום א', ולכאוי ה"ה נמי כשמפריש מע"ש שיחול בשבת אי"א לומר בשעת הפרשה וצונו, אע"פ שהפירות כבר נתחייבו במצות הפרשת תרומה, מ"מ על הפרשה כזו שאינה חלה עכשיו איך יברך כיון שאינו מקיים עכשיו את המצוה, ובשעת חלות התרומה לא עביד מעשה.

שפיר דמי, אלא שמ"מ הק' כיון שלמפרע לא קיים מצוה כלל א"כ מחמת לשון הברכה שאמר שצונו להפריש ולא עשה את הציווי יחשב לבטלה, וע"ז תי' שגם להפריש ולישאל הוא בכלל הציווי, וא"כ אין כאן ברכה לבטלה משום בחינה, שלא בירך במקום שלא אמרו לברך, וגם לשונו יכולה להתפרש לפי מה שקרה.

והרש"ש נדרים דף נט. ד"ה ודע כתב, שלפי מה שכתבו התוס' והרא"ש בתענית לענין תפילת ענינו דאפי' אכל אח"כ לא מיקרי שקרן כיון דאז היה דעתו להתענות, אי"כ י"ל ה"ה לענין ברכה לבטלה, ולכאוי כוונתו כעין מה שביארנו בדעת החת"ס שכיון שבירך ברשות לא נחשב ברכה לבטלה, וזה דומה לשיטת הריטב"א בחולין דף ק"ו שמי שנוטל ידיו לאכילה ואח"כ נמלך ולא אוכל אין ברכתו לבטלה, ושור'ר שבשד"ח (מערכת ברכות סימן א' אות כ"ט) הביא מעור אחרונים שישבו את מה שאפשר לשאל על הפרשת תרומה וחלה על דרך זה. והרש"ש המשיך וכתב, שהיה נר' מזה דכשפירש עתה מחדש לא יצטרך לברך, דיוצא בברכה שבירך בהפרשה ראשונה, אע"ג דלא עשה המצוה אז מ"מ חשב לעשות והוה כתחילת מצוה, ואפי' שעסק אח"כ בענינים אחרים ואפי' שהיה כמה ימים בינתיים מ"מ דומה למפסיק באמצע המצוה דאינו חוזר ומברך.

ובשורת אמרי יושר ח"ב סימן מ"ז כתב על מה שחי' הרש"ש שאין צריך לחזור ולברך, שהדבר תמוה דמה שכתב דהוי כמפסיק באמצע מצוה דאין צריך לברך אף שהפסיק יום או יומים, הא מבו"ד סימן רס"ה סעי' ד' דבחזור על ציצין המעכבין צריך לברך כל הברכות, ומכל שכן הכא כיון דשאל הרי נתגלה למפרע דלא התחיל במצוה כלל, ואף דבאבה"ע סימן ס"א סעי' א' מבו' דבקידש בטעות ונשאל ואח"כ נודע שצריך לקדש מחדש אין צריך לברך שבע ברכות, יש לחלק משם כיון דדר עמה ע"י הקדושין ונשאה בחופה שאני.

והנה דברי הרמ"א באבה"ע שהביא האמרי יושר היינו בתשובות מימוניות בסוף ספר נשים סימן י"ח, ומובא גם במרדכי קדושין סימן תקמ"ה, ולשונו שם, דאפי' את"ל דקידושי טעות הווי, כיון דבעל אחרי כן קנה ותו לא בעיא ברכה, דסגי בברכה שנעשית לשם אירוסין ונישואין, ואע"פ שקידושי טעות ונישואי טעות הווי, כדמוכח בפרק המדיר דתניא קידוש טעות ובפחות משו"פ, וכן קטן שקידש אע"פ ששלה מכלונתם לאחר מכן אינה מקודשת ואם בעלו קנו, משמע דלא בעי טפי לא ברכה ולא מסירה לחופה וכו', אלא ודאי כיון שעשו ברכה על קדושין כל שהוא ועל נישואין כל שהוא לא חיישינו טפי. וכע"ז כתב בסיומן י"ט שצריך לחזור ולקדשה, דיתכן דאותה ברכה דמעיקרא תועיל כמו שמועילות ברכות קטנות לקידושין בעילות גדלות.

והאחרונים האריכו בדבריו, והרבה העלו שכונתו שברכות האירוסין אינם ממש ברכות המצוות, או שמעיקרא לא נתקנו דוקא בשעת המצוה, ע"י אוצר הפוסקים באבה"ע סימן ל"ד ס"ק י"ט אות ג', אבל בחו"א אבה"ע סימן ס"ג ס"ק כ"ג כתב לענין קידושי קטנות, דלענין ברכה לא איכפת לן כיון דרשאי לזווג ולברך הברכה קיימת, וכן בקידושי טעות הברכה קיימת כיון שבירכו בשעה שהיו ראויין לברך, ואף שהיה בטעות ראוי האדם לברך את ה' בכל היום אלא שאין רשאי להרבות בזה, וכעין שאמרו סימתינהו לכולהו שבתא, ולכן צריך להתנהג בגדרים מיוחדים, ולזה הגדירם חז"ל אימתי לברך, וקבעו השעות שהאדם יותר מוכן בהכרת בוראו וחסדיו, וכל שעשה ברשות חשיב ברכה ויוצא בה, שכבר הגיעו שעה המוכנת אף שהיתה בטעות [ומקרי חד אישות מהכניסה שהיתה בטעות עד עכשיו שחידש הקדושין], עכ"ל.

ויש לציין דבר שקצת דומה לזה בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב סימן ל"א שהביא שאלה לפי מה דאיתא בשו"ע או"ח סימן שצ"ג סעי' א', אם חל יו"ט של גלויות ביום ה' ו' ולא הניח עירוב חצירות מערב יו"ט, שיכול להתנות, שביום ה' אומר אם היום חול ולמחר קודש בהדין עירובא יא שרא לן לאפוקי ולעזילי, ואם היום קודש אין בדברי כלום, ולמחר מתנה ג"כ כמבוי שם, אם יש לברך על עירוב זה שבא בתנאי על ספק, וכתב דמסתברא דאין לברך כיון שבכל יום הוא ספק אם מקיים המצוה היאך יכול לברך, אבל יש לצדד ולומר שייברך, לפי מה דמבו' בדרכי משה א"ח סימן ח' דאם מברך ב"על", הגם שאינו מקיים המצוה גמורה רק קצת שייך למצוה יכול לברך, ע"כ כשמתנה ביום ראשון יש שייכות התחלת המצוה, וכיון שמברכין על מצות עירוב יכול לברך, וכיון שמקיים המצוה בודאי כאשר יתנה למחר כי ע"י שני התנאים של שני ימים אלו ע"כ קיים המצוה, אי"כ יכול לברך.

ד. האחרונים דנו האם מברכים על מעשה מצוה הנעשית על תנאי [דהיינו בתנאי דלהכא שספק אם יתקיים, ואין זה ענין לדברי ההתעוררות תשובה שהבאנו לעיל], ולפי מה שידוע שתנאי מילתא אחריתי היא יש מקום לדון האם היא מבטלת רק את החלות או גם את המעשה (ובשערי ישר שער ז' פרק ח' ד"ה אמנם כתב שהמעשה אינו מתבטל, אלא שלא חל הדין, ע"ש נפק"מ בזה), ואם המעשה לא מתבטל י"ל שגם אם חוששים שלא יתקיים התנאי מ"מ יש כאן מעשה מצוה שאפשר לברך עליו.

ועוד יש לדון שהאחרונים חידשו שיש שני סוגי תנאים, שיש תנאי מקיים שמעיקרא לא חל ורק אח"כ יחול למפרע, ויש תנאי מוטל שמעיקרא חל לגמרי, ואם לבסוף לא יתקיים התנאי נעקר החלות למפרע. וממילא יתכן שבתנאי מבטל יכול לברך מעיקרא גם אם מברכים רק על קיום המצוה, שבתחילה היה כאן קיום, וכעין שביארתי באות ג' את דברי ההלכות קטנות, ואילו בתנאי מקיים גם אם מברכים על המעשה, דיתכן שהמעשה אינו מושלם כל זמן שלא נתקיים התנאי, וא"כ יתכן שייברך בשעת קיום התנאי.

והמקנה בקו"א סימן ל"ד ס"ק ד' כתב יש להסתפק במקדש על תנאי אם יברך בשעת קדושין, דנהי דלא חיישינו דלמא הדרא בה ומברכין קודם קידושין, מ"מ במקדש על תנאי איכא למיחש שמא לא יתקיים התנאי, וכ"ש בתנאי של אם דאין הקידושין אלא בשעת קנין [וע"י מה שכתבנו לקמן אות ה' בברכה על מעשה שיחול לאחר זמן], וקצת משמע

מחשבה גרידא מפני שמגוחך לראות איך אדם מברך ברכה ומוכיר את השם ואינו עושה אח"כ כלום, ונר' כמברך לבטלה.

ויש לציין שבפרמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג אות ד' כתב, קשיא לי למ"ד הרהור כדיבור דמי האם יאמר דאין מברכין על מ"ע התלויות כדיבור, וזה לא מצאנו, ואמאי לא נימא הואיל ואפשר לקיים בהרהור אין מברכין על דברים שבלב כמו ביטול אף שמוציא בשפתיו, אם לא שנאמר דגם לדידיה לכתחילה מצוה לומר בפיו ולהשמיע לאזני ולכן מברכין עליו, ולפי הסברות שכתבנו יש לפלפל בדבריו, והרי למ"ד שהרהור כדיבור דמי גם הברכה יכול לברך בהרהור, ודו"ק.

ב. הבאנו לעיל בענף ב' שהשולח שליח לקיים מצוה, השליח מברך, ולפי הרבה פוסקים דוקא השליח מברך ולא המשלח מכיון שהוא עושה את המעשה, וגם לדעת החולקים וסוברים שהמשלח יכול לברך, י"ל שסוברים שע"י שמתייחס אליו מעשה השליח נחשב כאילו גם הוא עושה מעשה.

ויש לציין שבתרומת הדשן סימן ק"מ הביא שאלה בחולה שאינו יכול לבוא לבית הכנסת בר"ה, וחבירו תוקע לו לאחר שכבר יצא עם השי"ץ בבית הכנסת, מי יברך לשמוע קול שופר החולה או התוקע בעצמו, וכתב דמן הדין יש לברך החולה בעצמו, דכיון דעיקר המצוה בשמיעה כדמוכח מהתוקע לתוך הבור, ומשום הכי תקנו לברך לשמוע קול שופר ולא על תקיעת שופר, אי"כ כיון דאירו נמי שומע כמו התוקע, ואיהו דמחוייב לשמוע ולא חבירו התוקע שהרי כבר יצא, אמאי לא יברך בעצמו, ואע"פ שזה מכשיר לו השמיעה מ"מ הרי הוא כמו שקושר תפילין לחבירו בראשו ובזרועו, דמסתמא לא יברך רק המניח.

כך נר' מן הדין אלא שאין נוהגין כן. והרמ"א בסימן תקפ"ה סעי' ב' העתיק לדינא את המנהג שהביא תרוה"ד, שאין חילוק בין אם יברך לעצמו או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים, אפי"ה התוקע מברך שתי הברכות.

ונר' לבאר מנהג זה שהתוקע מברך, שהוא מפני שהתוקע עושה עיקר המעשה, והיינו או מפני שסוברים שהתקיעה עצמה היא ג"כ חלק מנוף המצוה ולא רק הכשר, כלשון תרוה"ד [ויש הרבה מה לדון בצדדים אלו ואכ"מ], או שגם אם הוא הכשר מ"מ שייך לברך על הכשר, כמו שהעלינו בענף א' לענין בדיקת חמץ, וכמו שכתב התרוה"ד בעצמו בסימן ק"ב לענין הדלקת נר חנוכה בע"ש, וכיון שעיקר המעשה שבתקיעת שופר נעשה ע"י התוקע, ששמיעת האחרים אינה פעולה גמורה אלא כעין שוא"ת (ע"י פי' הרא"ש נדרים דף עב:), לכן עדיף שהוא יברך, ולא דומה למי שמניח תפילין לחבירו שזה שהתפילין מונחים על גופו נחשב כעושה מעשה כמבו' בדברי מלכיאל ח"ג סימן ו' ד"ה ואף [שור'ר בשו"ת שרידי אש ח"ב סימן ס"ב אות א' שג"כ הביא המנהג כדרכינו, אלא שכתב לבאר החילוק בין תקיעת שופר להנחת תפילין בסגנון אחר קצת]. ויש להדגיש שגם לדברינו שעיקר המעשה הוא ע"י התוקע, מ"מ גם השומע נחשב כעושה מעשה, ומבו' שהוא מחויב בברכה, ואף התוקע אינו אלא מברך בשבילו להוציא מדין שומע כעונה, אלא שמ"מ מכיון שעיקר המעשה הוא ע"י התוקע יש מקום לומר שלכתחילה עדיף שהוא יאמר בפועל את הברכה.

שור'ר במקרא קודש על ימים נוראים סימן ט' שהביא מהגרש"י שהק' למה לענין שופר פסק הרמ"א שהתוקע מברך, ואילו בסימן תרצ"ב סעי' ג' לענין מגילה משמע שלכתחילה מי שיוצא יד"ח יברך, ותי' שבמגילה שיש מצוה בקריאה וצ"ל שומע כעונה נחשב השומע כעושה כל המצוה, שהרי גם הקריאה מתייחסת אליו ושפיר ראוי שהוא יברך, אבל בתקיעת שופר שכל המצוה היא בשמיעה, ואין צריך ליחס אליו את התקיעה, ממילא אין דין שומע כעונה ולא נחשב השומע כעושה מעשה התקיעה, ולכן עדיף שהתוקע שהוא זה שעושה את המעשה יברך. וע"ש במקראי קודש שמתה עליו, אבל לדרכינו דברי הגרש"י מוטעמים מאד.

ג. האחרונים דנו במי שקיים מצוה שיש בה החלת חלות, כגון הפרשת תרומה וקידושי אשה, ולבסוף נתבטלה החלות למפרע ע"י שנשאל עליה או נתברר שהיה בטעות, האם הברכה שבירך בתחילה נחשב ברכה לבטלה.

והיה אפשר לומר שגם אם נעקרה החלות מ"מ היה מעשה מצוה, ולפי מה שנתבאר יתכן שיש ברכה על מעשה מצוה בלי קיום, אבל באמת יש לעיין טובא האם ע"י טעות ושאלה נעקר גם המעשה או רק החלות, ולענין שאלה נחלקו בזה הקה"י נדרים סימן י"ט אות ב', וחזון יחזקאל פ"ו מנדרים ה"א. ולענין טעות יש לפלפל שאלו בביאורים השונים שנאמרו בגדר מקח טעות, ואם מק"ט מדין תנאי תלוי במה שנתבאר לקמן אות ד' בענין תנאי.

ובהלכות קטנות ח"א סימן מ"ח כתב מי שבירך והפריש חלה והוצרך לשאול עליה, מה ענין הברכה שבירך. תשובה, אין כאן ברכה לבטלה מאחר שחל שם חלה עליה לפי שעה, אח"כ הוי כמו שנשרפה, וקריב אני לומר שמועיל הברכה שבירך למה שיפריש, עכ"ל. ומשמע מדבריו שבא לומר שלא רק שהיה כאן מעשה הפרשה, אלא באמת חלה ההפרשה בשעתה, אלא שאח"כ ע"י השאלה נעקר מכאן ולמפרע כמו שלומדים האחרונים בכונת הירושלמי, ע"י שערי ישר שער ב' פרק ט' ד"ה ועתה, וקוה"ע סימן כ"ו אות ב' [ומה שכתב שהברכה תועיל להפרשה השניה יתבאר לקמן].

ובשו"ת חת"ס יו"ד סימן ש"כ כתב שאין חשש ברכה לבטלה במי שנשאל על הפרשת תרומה, דנהי שבחנם אין לשאול על הנדר ולגרום ברכה שאינה צריכה, אבל מ"מ אם אירע שנתחרט משום טעם ויחזור ויתרום ויברך שנית אין כאן שום בית מיוחד לברכה הראשונה שהיתה לבטלה, כי אין כאן ברכה לבטלה שכבר מברך וצונו להפריש תרומה וחלה, וענין הפרשת תרומה וחלה הוא שישאלו לו כח לשאול עליהם, וכה ציונו להפריש אותם על דרך זה וכן עשה והפריש, עכ"ל. ולכאוי תימה שאפי' אם להפריש ולשאול זהו דין התורה, מ"מ התפרש למפרע שלא היה כאן מצוה ועל מה בירך. ונר' שהחת"ס הבין שאין כאן ברכה לבטלה מחמת שבירך במקום שלא תיקנו חכמים, שמ"מ כיון שבירך ברשות

ולענין ברכה בשעת החלות, בשו"ת הראנ"ח סימן ע"ט כתב שהנותן לכהן ה' סלעים בתוך ל' שיהיה בנו פדוי לאחר ל' יום, לענין הברכה אם מברך בתוך ל' בשעת נתינת הה' סלעים או דוקא לאחר ל' שחלה חובת הפדיון, נר' דלכתחילה ודאי אין לו לברך קודם ל' דהא אפשר שימות הבן תוך ל', ונמצא למפרע ברכה לבטלה. והשי"ך ב"י"ד סימן ש"ה ס"ק י"ב תמה שמב' בדבריו שמברך בשעת חלות, ובתרוה"ד מב' שא"ל לברך בשעת החלות, והוא עצמו הביא דברי התרוה"ד בתשובה שם, ויש לציין שהשפ"א בערובין דף לט: רצה להעמיד דברי הגמ' שם במפריש ב"י"ט ראשון שיחול ב"י"ט שני, ובכה"ג יוכל לברך בשעה שחל התרומה, וכתב דאע"ג דהשתא לא עביד מידי יכול לברך כיון דעכשיו נגמר המצוה (וגם בתורת האוהל למהר"ל דיסקין עמוד ח' ד"ה ולפי"ז העלה כן בכונת הגמ'), אבל שוב ציין לדברי תרוה"ד שלא יכול לברך בכה"ג.

ו. הבאנו בענף ג' מהגר"ז והגר"ח"ק ועוד שכאשר מקיים מצוה אחת ע"י כמה מעשים, יש לברך על כל מעשה בפנ"ע, ומב' ששי"ך ברכה על מעשה מצוה בלי קיום, וגם הפרמ"ג שסובר שאין לברך על חצי מעשה יתכן שסובר שחצי מעשה לחוד אין לו חשיבות, אבל מ"מ כשיש מעשה שלם יתכן שהברכה היא על המעשה ולא על הקיום.

והנה מצאנו לפעמים גם להיפך שמקיים שתי מצוות נפרדות וכוללם בברכה אחת, שבשו"ע י"ד סימן של"א סעי' ע"ח כתב שאם מפריש הכל [תרומ'] זה אחר זה מיד וכל סח ביניהם, כוללם בברכה אחת ומברך להפריש תרומות ומעשרות, ובדרך אמונה פ"ב בתרומות ס"ק קמ"ז ופ"א ממעשר הט"ז כתב שה"ח אם מפריש עמקו ג' חלה, ובמש"ב סימן שס"ז ס"ק ע"ט כתב שאם מניח ערובי תבשילין וערובי חצרות בזמן אחד מברך ברכה אחת על שתיהן, ובמשנה הלכות ח"ו סימן ק"ה הביא שה"ה אם מניח ערוב חצרות וערוב תחומין וערוב תבשילין. ולכא' תימה איך יכלול מצוות שונות בברכה אחת, אבל למה שנתבאר שהברכה היא על מעשה המצוה, י"ל שכיון שכולם באותה צורת מעשה דהיינו מעשה הפרשה או מעשה הנחת עירוב, שפיר יכול לכוללם יחד.

ז. מצאנו נידון באחרונים למ"ד מצות צריכות כונה, האם יכול לברך על מצוה בלי כונה. והנה הצד היותר מקובל באחרונים הוא שלמ"ד מצות צריכות כונה, אם לא מכיון חסר בגוף המעשה מצוה ולא רק בקיום, ע"י קו"ש ח"ב סימן ל"ד, וחזו"א א"ח סוף סימן נ"ט, ואגלי טל בהקדמה ד"ה ובוזו נבאר. אבל ראיתי שמביאים משו"ת בית שערים י"ד סימן שכ"ה שכתב דהרבה אחרונים [ס"ל] דאפי' למ"ד מצות צריכות כונה, היינו רק דבלי כונה לא קיים המצוה כתיקונה, צריך לעשות עוד הפעם [בשביל] מצות כונה, אבל חצי מצוה דהיינו מעשה המצוה קיים בלי כונה, וכך לומד האגלי טל בדעת תוס' כמו שיתבאר.

והיינו שבפסחים דף קיד: מב' שמי שאין לו ירקות אחרים לכרפס אלא רק חסה, רב הונא אמר שמברך מעיקרא אמרו בורא פרי האדמה ואכיל [לשם כרפס], ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל, מתקף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה, אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה. וכתבו תוס' בדרך קטו. ד"ה מתקף, דרב חסדא נמי נר' דסבר דבעי כונה, אעפ"כ סבר דאין נכון לברך בטיבול שני כיון שכבר מילא כריסו, ואע"ג דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצוה, מועלת הברכה שביד בטיבול ראשון לטיבול שני מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון, מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דישביה, ומועלת ברכה לתקיעות דעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות. ובחזו"א א"ח סימן קכ"ד לרד"ק קט"ו תמה על דברי התוס', דבשלמא בתקיעות איכא מיהא מצוה מדרבנן בתקיעות דמיושב, ושפיר מברך אתקיעות דמיושב ומוציא בברכתו גם תקיעות דמעומד, אבל הכא אין בטיבול ראשון שום מצוה במרור אפי' מדרבנן, אלא שאוכל מרור מפני שאין לו שאר ירקי, ולא שייך לברוכי עליה כלל.

ובאגלי טל הנ"ל כתב שמב' מדברי תוס' אלו שאף למ"ד שמצות צריכות כונה, מצוה היא גם בלי כונה אלא שלא יצא בה יד"ח, והיינו שיש כאן מעשה מצוה, ולכן אע"פ שלא מקיים שפיר יכול לברך. אבל כתב האגלי טל שדעת התוס' היא דעת יחידאה, וע"ע שו"ת ארץ צבי סימן י"ט ד"ה וביותר שרצה לדייק מדברי הראשונים והפוסקים שאין מברכים על מצוה בלי כונה.

ובקובץ המועדים (מוריה) פסח ח"ג עמוד תפ"ט מובא מאמר של ר' משה אהרן סלושץ שרצה ללמוד בכונת תוס' שמעיקרא מתכוין לצאת באכילה הראשונה ידו מרור אא"כ יאכל שנית, וממילא מעיקרא היה לאכילה הראשונה תורת מעשה מצוה אלא שאח"כ נפקע, ע"י ש היטב מה שהאריך לדון האם זה דומה למי שנשאל על הפרשת תרומ'.

ומהג"ר אשר וייס שמעתי לבאר בכונת תוס' שמעיקרא באמת מתכוין לצאת ידי אכילת מרור ויש לו קיום מצוה גמור, אלא שיש הידור לאכול את המרור אחרי המצוה, והידור זה מקיים לבסוף באכילה השניה, והיינו ששייך לקיים הידור גם לאחר שגמר את קיום המצוה בצורה לא מהודרת, ודלא כיסודו המפורסם של ר' חיים.

ה. טעם ברכת המצות

מצאנו בראשונים כמה דרכים בביאור ענין ברכת המצות:

הא"ו"ז בהלכות ברכת המוציא סימן ק"מ כתב, שכל המצות שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאינו חייב בהם, כשמגיע זמן חיובם צריך לברך על עשייתם מחמת חיוב, ולכא' כונתו שמחמת חיוב המצוה צריך להודות להקב"ה עליה, וע"ע רש"י ב"מ דף פה: ד"ה שלא ברכו, דכיון דלא מברכי [על התורה] גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם, וכן כתב הרמח"ל בדרך ה' סוף פרק ה', שתיקנו ברכות אלו לחבובה של מצוה להודות לו יתברך שרצה בנו ונתן לנו תיקונים גדולים כאלו. וכע"ז כתבו ספר העיקרים (מאמר שני פרק כ"ו), ובית אלקים (שער התפילה פרק י"ט).

והריטב"א פסחים דף ז: כתב, וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתו, כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה יודיע שהוא עושה

אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה, שהיא עבודת הקוף. ויל"ע האם הריטב"א נתכוין לבאר עצם טעם הברכה, או רק לבאר למה תיקנו עובר לעשייתו.

ורבינו מנוח פ"א מברכות ה"ג כתב שמברך [ברכות המצות] להודות שנצטוו בהם מאת הבורא. ויל"ע מה כונתו במה שכתב להודות, האם הוא מלשון תודה שמודה על מה שנתן לנו כדרך הא"ו"ז, או מלשון הודאת בע"ד שמודה ומודיע שמקיים מצות ה' כדרך הריטב"א.

ובחתי"ס בפסחים שם הביא שמב' בכוזרי טעם ברכת המצות שיהיה ההכנה לעשיית המצוה וקבלת הקדושה ההיא.

ו. האם הברכה נחשבת כחלק מהמצוה

מצאנו באחרונים שחידשו שברכת המצות לא נתקנו כדבר נפרד מהמצוה, אלא הם חלק ופרט במצוה עצמה. והנה לצד שהבאנו בענף ה' שברכת המצות עניינם הכנה למצוה, ודאי יש מקום גדול ליסוד זה, וגם אם הברכה נתקנה לגלות ולהודיע שהוא עושה מצות השי"ת יתכן לומר כן, אבל אם הברכה נתקנה כהודאה על המצוה לכא' ראוי להחשיבו כדבר נפרד ולא כחלק מעצם המצוה, וע"י בזה.

ונביא כאן את העניינים המתבארים ע"פ יסוד זה:

א. בתוס' רא"ש ברכות דף טו. ד"ה אבל תרומה, כתב לדייק מדברי הגמ' שם דאי היא ברכת [הפרשת] תרומה דאורייתא משמע דתרומתו אינה תרומה, דהברכה מעכבת ההפרשה, ואע"ג דברכות אינן מעכבות היינו משום דהויין מדרבנן, אבל אי היין דאורייתא מעכבות ולא היא הפרשה. ולכא' הסברא לומר שהברכות יעכבו את המצוה היינו שהם חלק מהמצוה, ולכן אם חיסרם הרי הוא כמו שלא קיים כל המצוה. וע"י דבר אברהם ח"א סימן ט"ז אות ט"ז שרמז לזה שרק יעכבו את המצוה אם יחשבו חלק ממעשה המצוה, אבל למעשה ביאר כונת הרא"ש שבאמת עכשיו שהם דרבנן אינם חלק מגוף המצוה, וע"ע בהר צבי מילי דברכות סימן א' אות י"ב מה שרצה לומר בטעם הרא"ש. אמנם יל"ע שגם אם ברכות מעכבות את מצות ההפרשה, האם יש סברא לומר שיעכבו את חלות ההפרשה כמב' ברא"ש, שנהי שלא היה כאן צורת מעשה מצוה של הפרשה, מ"מ לכא' לא חסר במעשה הפרשה המחלת חלות תרומ' וע"י היטב בקו"ש כתובות אותיות רמ"ז ורמ"ח האם במצוה שפועלת היתר ההיתר תלוי בקיום המצוה או בעצם עשיית המעשה.

ב. בחולין דף פז. כתוב מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה, וחייבו ר"ג ליתן לו י' זהובים, איבעיא להו שכר מצוה או שכר ברכה, למאי נפק"מ, לברכת המזון, אי אמרת שכר מצוה אחת היא, ואי אמרת שכר ברכה הויין ארבעין, ומסקנת הגמ' שהוא שכר ברכה. ובתוס' ב"ק דף צא: ד"ה וחייבו כתבו שבחולין מוכח שזהו שכר ברכה, וא"ת שכר דמצוה עצמה היכא אזיל, וי"ל דמצוה וברכה הכל אחד, ואע"ג דשור העומד להריגה ואילן העומד לקציצה יש שכר מצוה [כמב' בב"ק שם] אע"פ שאין ברכה, מ"מ התם שכר מצות כיוסו וברכה לא היה כי אם י' זהובים, ושכר ברהמ"ז ארבע ברכות מ' זהובים. ובשו"ת מכתם לדוד (י"ד סימן מ"ב ד"ה ברם) האריך בסוגיא זו והק' כמה קו', ובתוס' הק' גם מנ"ל להש"ס שכל העשרה זהובים היו שכר המצוה או הברכה, אולי ה' היו למצוה וה' לברכה, וכתב לתרץ דטעמא דמילתא שאין ברכת המצות מצוה באפי נפשה אלא כחלק מחלקי המצוה חשיבא, דהכי תקון רבנן לברך אקב"ו לעשות, והא למה זה דומה למה שהקדים הרמב"ם בשרשיו לספר המצות שאין למנות חלקי המצוה למצוה בפנ"ע אלא הכל נקרא מצוה אחת, והגע עצמך אילו חסך אחד מתבירו בימי החג הדי' מיניו ומנעו מליטול לולב ומיניו, האם נאמר שיהיה חייב לו מ' זהובים, לא כן הדבר, והי"ג כשחטף זה המצוה בברכתה מילתא דפשיטא לתלמודא שאינו חייב ה' על מצוה לחוד ועל הברכה לחוד, וע"י שביאר את ספיקת הגמ'.

ג. ובמשנת המלך כתובות אות מ' הוכיח שהברכה קשורה לעצם המצוה ולא נחשבת כדבר נפרד, ממה שדורשים במשנה פ"ה ממע"ש מ"א א מה שאומרים בידיו מעשר לא עברתי ממצותך ולא שכחתי, דהיינו שלא שכחתי מלברך עליה שזהו ברכת הפרשה, ומב' שאם לא בירך חסר בידיו על המעשרות, וע"כ נחשב חלק מההפרשה. אבל נר' לדחות לפי מה שהבאתי בענף ה' מדברי רש"י בב"מ (וכע"ז) הם דברי רבינו יונה שהביא הר"ן בנדרים דף פ"א) שהחסרון במה שלא בירכו בתורה תחילה היינו שהראו שלא חביבה עליהם, וא"כ גם כאן י"ל שאף אם עצם חיוב הברכה היא לא חלק ממצות ההפרשה, מ"מ אם לא בירך על ההפרשה ע"ז גילה שלא היתה חביבה עליו.

ד. בשו"ת נוב"י י"ד קמא סימן ב' כתב, מה ששאל על הלכות א"י שהביא המרדכי בשם אדד הדני [שהשוחט בלי ברכה שחיתתו פסולה], והק' מעלתו מריש חולין, ויש כהנה וכהנה להקשות כמו וכו', אלא שכל זה לא ק' מידי, דטעם הלכות א"י שאוסר השחיטה לכר"ע היינו דס"ל דכיון דהויד ולא בירך, והברכה שייכא להשחיטה, הו"ל כמומר לאותו דבר או עכ"פ כחשוד לאותו דבר, והשחיטה פסולה ע"פ דין. [ועוד ביאורים בדברי ההלכות א"י ע"י גליון מהרש"א י"ד ריש סימן י"ט, והר צבי מילי דברכות סימן א'].

ה. בגליון מהר"א י"ד סוף סימן י"ט דן האם הברכה שמברך על כיוסו יכול להוציא כיוסו של חיות שעדיין לא נשחטו, וכתב דבפשוטו יש לחלק דהא חיוב כיוסו אינו בא כי אם אחר ששחט, והיכן מצינו זה שיהא יוצא במברך בעוד לא נתחייב, ואם יברך בערב פסח סמוך לחשיכה על אכילת מצוה ויאכל כשיחשך מסתברא דלא יצא בברכתו, ואף דיש לחלק קצת דהכא עכ"פ יש חיוב אילו שחט כעת מ"מ מנ"ל זה, וע"י משנה הלכות ח"ו סימן ג' וח"ח סימן רכ"ז שציין הרבה מקורות שא"ל לברך לפני שהגיע הזמן, ובכללם התרוה"ד שהבאנו בענף ד' (אבל הביא שהצ"ח ברכות דף י"א מסתפק בזה). והנה בתרוה"ד ונוב"י כתבו שהחסרון מכיון שלא יכול לומר וציונו כשלא הגיע עדיין זמן החיוב, אבל המשנה הלכות בח"ח הוסיף סברא מעין דברינו שהברכה

והמצוה נהיים דבר אחד (ע"ש שהגדיר שהברכה היא הנשמה של המצוה), ולכן ראוי שתתקיים דוקא בזמן הראוי לקיום המצוה.

ו. הפוסקים דנים באיזה ברכות המצות יש דין עמידה ובאיזה יכול לשבת. ובחכמת שלמה או"ח סימן ח' כתב, די"ל דחז"ל תקנו דבענין המצוה כן הוי הברכה, דאם המצוה מיושב הוי הברכה נמי מיושב, אבל אם המצוה מעומד אז גם הברכה תהיה מעומד, ובפרט לפי מה שכתב הרדב"ז הובא במג"א בסימן קפ"ד דהיכי דהוי דאורייתא ודרבנן יחד מחמירין אף בדרבנן מכח דלא ליתו לזלוזלי בדרבנן, א"כ ה"נ בזה היכי דהמצוה הוי מעומד אם יברך מיושב אתי לזלוזלי בברכות דרבנן, לכך תקנו דגם הברכה הוי מעומד. ולכא' מב' בתחילת דבריו שנקט גם בלי חשש דליתו לזלוזלי שראוי להשוות דין הברכה לדין המצוה.

והי"ח שם כתב שמה שציציות מעומד כתוב בסמ"ק ושאר פוסקים דגמירין לה בגז"ש מספה"ע, ולא ק' דז"ש למה לי הא גרסינן בירושלמי כל הברכות מעומד, דאין זה אלא בברכת המצות דכיון שאומר בהם וצונו צריך לברך להקב"ה מעומד על מה שצונו וקרבונו לעבודתו, דעבודה בעי עמידה אבל לא ברכת הנהנין, ועטיפת טלית ביציאת אע"ג דאומר בה וצונו הויא בכלל ברכת הנהנין כיון דאית ביה נמי הנאה, ולכך בעי הק' גז"ש. וכעין זה למד ההר צבי (או"ח ח"ב סימן ק"ל) בדברי המג"א שם ס"ק ב', שאין צריך לעמוד בברכת התפילה חלה דאיה מצוה כ"כ, דאינו עושה אלא לתקן מאכלו דומיא דשחיטה, שכוונתו שכיון שמוצה זו מטרחה להתיר ממילא מעורב בה גם הנאתו. וצ"ב למה זה טעם לפטור מעמידה בברכתו.

וההר צבי רצה לומר שעיקר כונת המג"א לבאר למה מצות ההפרשה עצמה אינה בעמידה, ואז ממילא כיון שלא צריך עמידה בקיום המצוה ה"ה בשעת הברכה וכנ"ל, וכן העלה השד"ח (מערכת הבי"ת פאת השדה סימן כ"ט ד"ה והנה) בכונת הבי"ת. והסברא שלא יצטרפו לעמוד בקיום מצוה שיש בה הנאה, נר' שהעמידה בשעת קיום המצוה היא ביטוי לעבודתו, ומצוה שיש בה הנאה באמת אינה מעשה גמור של עבודתו.

אמנם באמת דוחק גדול לומר שהי"ח והמג"א דנים על עמידה במצות ולא על עמידה בברכות, וביותר באבודרהם (עמוד נ"ד בחדש) שהביא כמה שיטות על איהו מצות מברכין מעומד, והביא גם חילוק זה ש"יא כלל לזה כי כל מצוה שאין בה הנאה מברכין עליה מעומד.

ולכן היה נר' שלדעתם אין הכרח שדין הברכה תלוי בדין המצוה, וגם מצות שאין דין לקיימם מעומד יתכן שצריך לברך עליהם מעומד, והסברא בזה שמעתי מהגר"י פינקוס שאע"פ שגם המצוה היא עבודה ומאי אולמי הברכה מהמצוה, מ"מ י"ל שהברכה היא עבודה לפני ה' מכיון שמדבר בה אל הקב"ה, ועבודה לפני ה' צריכה עמידה כמו שכתוב לעמוד לשרת לפני ה'. ומ"מ גם לדרך זו דין הברכה תלויה בדרגת העבודה שבמצוה, מכיון שברכת המצות נתקנו כחלק ממעשה המצוה כנ"ל, וממילא מצוה שאין בה הנאה שהיא עבודה אף הברכה שלה היא חלק מעבודה גמורה וצריכה עמידה. משא"כ מצוה שיש בה הנאה.

ז. לעיל בענף ב' נתבאר שכיון שהברכה היא חלק מהמעשה מצוה, יש מקום לומר שאפי' אם אי"א לעשות שליח לברך בשבילו ברכה, מ"מ כששולחו לקיים מצוה בשבילו יכול גם לברך עליו וליחס את הכל למשלח מכיון שהברכה היא רק פרט בעשיית המצוה בכללותה.

ח. בש"ח השדה (לבעל הארץ צבי, עמוד ע"ו ד"ה ויש) ג"כ כתב גדר זה שאם חיסר הברכה חשוב שחיסר ענף מגוף המצוה, וע"י שרצה ללמוד כן מדברי בעל המאור.

הרב משה כהן

כולל "אליבא דהלכתא" תל ציון

בביאור מדוע הרמב"ם השמיט דין דשואלין ודורשין בהלכות הפסח ל' יום קודם

איתא בגמ' במגילה (ד' ל"ב). ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, ויש עוד גמ' במגילה (כ"ט): דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, רשב"ג אומר ב' שבתות, וכן הוא גמ' בפסחים (ו'). וע"ז (ה'): ועוד.

והנה עמדתו ואתבונן, מדוע השמיט הרמב"ם דין זה ששואלין ודורשין בהל' הפסח ל' יום קודם לפסח, דהמעין יראה שהרמב"ם (בהלכות תפלה פ"ג ה"ח) פסק להלכה את הדין שמשא תיקן לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום וכו', ואילו את הדין ששואלין ודורשין בהל' הפסח ל' יום קודם לא נפסק ברמב"ם בשום מקום, אלא רק בשו"ע (ריש סימן תכ"ט), וגם פלא שהרי"ף והרא"ש לא נקטו להלכה דין זה, ובאמת שהרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ב ה"ט) פסק המפרש בים והיוצא בשירא תוך ל' יום זקוק לבדוק, קודם ל' יום אינו זקוק לבדוק, וכתב המהר"ק למה תלו הדבר בל' יום, לפי שדורשין בהל' הפסח קודם הפסח ל' יום וכל עליו חובת ביעור, וא"כ נמצא שהרמב"ם פסק להלכה דין זה, ומ"מ תימה מדוע לא פסק במפורש לענין כל אדם, ולא דווקא המפרש בים דחייב לשאול ולדרוש בהל' הפסח ל' יום קודם הפסח, וצ"ע.

ופלא גדול דלא התחבטו בזה האחרונים והפוסקים, ולא מצאתי לכך מענה לשון במפורש, לכך אורתי חיל ואמרתו אבוא בגיבורים ונערוך ע"ג הדיפתרא את אשר יראה לעני"ד ע"פ דברי כמה מהראשונים ואחרונים.

ראשית, יש לתרץ הקושיא ע"פ הבית יוסף (בריש סימן תכ"ט) שכתב דהא דאמרינן שואלין בהל' הפסח קודם לפסח ל' יום, היינו דאין הכוונה שאנו מחוייבים לשאול ולדרוש בהל' הפסח, אלא משום דקיימא לן בב' תלמידי ששואלין אחד כענין ואחד שלא כענין נזקקין לשואל כענין, ולזה אתא לאשמעינן שהשואל קודם לפסח שלשים יום בענין הפסח חשיב שואל כענין ונזקקין קודם כל לענות לו. וכן כתב להדיא הר"ן



דאף בזמנא שנתנית קמחא דפסחא הוי כדבר שבחובה שרי לתת מעות אלו מכספי מעשר, דזה הוי כתוספת על החיוב לתת, וכמש"כ המשנ"ב הנ"ל לענין מתנות לאבינוים שאת התוספת מותר לתת מכספי מעשר.

בענין פרשת הנשיאים ומעשה המשכן

המשנ"ב (סימן תכ"ט סוף ס"ק ח') כתב: וטוב לקרות בניסן בכל יום הנשיא שלו, וביום י"ג פרשת בעלולות עד "כן עשה את המנורה". ומקור מנהג זה הובא בשל"ה (דף ק"מ ע"ב), ואליה רבה (סימן תכ"ט ס"ק ו'), וחק יעקב (ס"ק י') ושולחן ערוך רבינו זלמן (סעיף ט"ו), ועוד פוסקים.

ובדברי שלום (אות מ"ט) הובא מנהג חסידי בית אל שבימי חודש ניסן אומר השי"ץ אחר תפילת שחרית פרשת הנשיאים דבר יום ביומו בקול רם, ואח"כ התפילה יחי רצון מעליית הנשמות.

ואיתא במדרש תנחומא שבזכות י"ב הנשיאים שהקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח מתקיימים שמים וארץ, כמו שכתוב "אלה תולדות השמים והארץ", בזכות מי מתקיימים השמים והארץ וכל תולדותם, בזכות אלה שמות בני ישראל שהם י"ב הנשיאים.

ובזה"ק (פרשת נשא דף קמ"ח ע"ב) איתא (מתורגם): אמר ר' שמעון אלמלא לא היו מקריבים י"ב הנשיאים את הקרבנות לא היה העולם יכול לעמוד בפני הקטרוג של י"ב נשיאי ישמעאל, כמו שכתוב בבני ישמעאל (בראשית כ"ה, ט"ו) "שנים עשר נשיאים לאומתם", ובזכות זה שהקריבו י"ב נשיאי ישראל את קרבנותיהם הם לקחו את כח השליטה של כולם, ולכן הקריב נשיא אחד ליום, שכל נשיא השפיע שפע ברכות ע"י קרבנותיו ללמלאך אחד מהי"ב מלאכים, ומתמצית השפע ניתן לשר אחד מ"ב נשיאי ישמעאל, כדי לסתום פיו שלא יקטרג.

וכתב החיד"א שכאשר הנשיאים הקריבו את קרבנם בודאי שנמשך שפע גדול ואור גדול לכל עמי", וכך גם היום בעצם הקריאה בפרשת הנשיאים מתקיים בנו "ונשלמה פרים שפתינו", ועי"ז נמשך שפע וברכה לעם ישראל, וכן מבואר בשל"ה (שם) שכל נשיא ונשיא היה לו סודות גדולים אשר המשכיו שפע הרוחניות הם לאחד לשבטו כל ימי עולם, ובקריאת הפרשה הוא מעורר קדושת היום.

ובר"ח ניסן ילמד מעשה המשכן כיון שביום זה הקים משה רבינו את המשכן, ואף שמלאכת המשכן נגמרה כבר בכ"ה כסליו, מ"מ המשכן עמד מקופל עד יום חנוכת המזבח ב"ח ניסן, ולא שרתה עליו שכינה אלא עד ר"ח ניסן, ובמדרש רבה (נשא פרשה י"ג אות ב') היה ר' יוסי אומר אימתי התחילו מילואים בכ"ג אדר, ובא' ניסן שלמו ימי המילואים, וכל שבעת ימי המילואים היה משה מעמיד את המשכן, וכל בוקר ובוקר מקריב קרבנותיו עליו ופרקו, בשמיני העמידו ולא פירקו, ואותו יום שמיני אחד בשבת היה ור"ח של ניסן היה, בו ביום עמד אהרון ובניו ורחצו ידיהם ורגליהם מהכזיב, ועבדו את עבודתם וסדרו על הסדר, בו ביום הקריבו ישראל תמידים, נדרים ונדבות, חטאות ואשמות, בכורות ומעשרות וכו' וכו', וכשעמד המשכן היו ישראל אומרים יבוא דודי לגנו לפי שמלאכת המשכן נגמרה בכ"ה כסליו, ועמד המשכן מקופל עד ר"ח ניסן, והיו ישראל אומרים הרי עשיתי המשכן מתי תבוא השכינה ותשרה בתוך מעשה ידינו, כשהגיע ר"ח ניסן וצויה הקב"ה להקים את המשכן שלח להם ע"י משה מה אתם יראים כבר באתי לגני ומאחר וביום זה הוקם המשכן, והשרה בו הקב"ה שכינתו, ובאו הנשיאים להקריב הקרבנות, ולמ"ד בגמ' ר"ה (י"א), שבניסן נברא העולם הרי יום זה הוא יום בריאת העולם, והמשכן הוא עיקר נשמת העולם, ובגמ' שבת (פ"ו): איתא שיום זה נטל עשר עטרות, ולכן ראוי לקרוא בו גם את מעשה המשכן והקמתו, ואיתא בילקוט שמעוני (יחזקאל רמז שפ"ב) שהלימוד בצורת הבית מעלה עליהם הקב"ה כאילו בבנינו הם עסוקים, ונחשב כאילו אתם בונים בו.

ובענין קריאת פרשת הנשיאים מתוך הס"ת, בפסקי תשובות (חלק ה') סימן תכ"ט אות ז') הביא שנהגו צדיקי הדורות מתלמידי הבעש"ט זיע"א לקרות את פרשת הנשיאים בכל יום מתוך ס"ת, ולא חששו משום טלטול (א"ת שלא לצורך, שכן מצוינו בבאר היטב (סימן רפ"ה ס"ק א') מהרדב"ז והאר"י ז"ל שהיו מעבירים את הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום מתוך ס"ת, וכ"כ בסידור יעב"ץ (סדר ע"ש אות כ"ג) שכן נהג אביו החכם צבי להדר לקרוא הפרשה שמות מתוך הס"ת, ובמשמרת שלום (סימן כ"ד הערה ג') כתב שכן נהגו אבותיו, אולם במחזיק ברכה (סימן רפ"ה ס"ק ב') כתב בשם שו"ת הרדב"ז החדשות (סימן תקכ"ט) שקריאה מתוך ס"ת הכוונה בס"ת שיש לו בתוך ביתו, אבל להוציא ס"ת מהארון קודש לצורך כך ע"ז נאמר לא כל הרוצה ליטול את ה' יבוא ויטול. ועיין עוד שו"ת משנה שכ"י (ח"ב סימן ס"א) שאין ללמוד בס"ת ע"מ להכין הקריאה, אלא רק אם כבר יודע היטב הטעמים, וברצונו לקרוא מהס"ת ע"מ לבדוק שלא יהיה בו טעות או דיבור אותיות בקריאת הפרשה בשבת שאז מותר, ולפ"ז יש לבאר מנהגם של הנהיגים לקרוא את פרשת הנשיאים מתוך ס"ת, וכבר עמד על כך הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (אור"ח סימן ט"ז) שכתב שאף ביום שאין בו קריאת התורה אסור לקרוא בס"ת בלא ברכה, וכמוכח במג"א (סימן קמ"ד) שנהגו להוציא ס"ת לחתן לקרוא ואברהם זקן, וביום שאין בו קריאת התורה לא נהגו בזה כלל ומשמע שיש אסור בדבר, ויש לחוש לירושלמי בברכות (פ"ז סוף ה"א) שעיקר דין ברכות התורה הוא דוקא בציבור שקוראים ברכים משום כבוד התורה, ואין לקרוא בציבור כשלא מברכים ברכות התורה.

אולם החזו"ע (פסח עמ' ג' במקורות אות ח') דחה דבריו, וכתב שהעיקר כהבלי שאין ברכות התורה על הס"ת בציבור אלא משום כבוד התורה, ממילא אין להחמיר ולהמנע מלקרוא בס"ת אפילו בציבור בלא ברכה בכל מקום שלא תיקנו חז"ל מעיקר הדין לברך, וכ"ש שאם אין עשה דאז דינם כיחידים וקוראים לכתחילה בס"ת בלא ברכה, ואף שהשי"ך (י"ד סימן ע"ד ס"ק ה') כתב בשם הפרישה שבזמן הזה שמוותר לכתוב ספרים דפים דפים כל אחד בפני עצמו, אי"כ למה לנו לזלול בכבוד ס"ת בחינם ללמוד מתוכו שלא לצורך, דכיון שאין לומדים בדורות אלו מתוך הס"ת ממילא אין בזה מצות עשה, והוסיף השי"ך דכן נראה עיקר בדעת

ונלענ"ד לומר חידוש נפלא לפי מה שאמרנו שב' שבאו להישאל אז נענים לזה ששואל כענין, עיין בביאור הלכה הראשון בהל' פסח שדן האם שלשים יום קודם לפסח היינו מפורים או יום אחרי פורים. ונראה לי לבאר דלפי הדעות של יום קודם זה מפורים, א"כ אחד הבא להשאל בענין הפורים ושני שבא להשאל בענין הפסח, זה ששואל בענין פסח הוא קודם כי פסח זה מהתורה ופורים זה תקנת רבנו, ואע"פ שעכשיו זה ממש פורים ושואל בעניני דיומא, מ"מ זה ששואל בענין הפסח מיקרי שואל כענין והוא קודם.

קמחא דפיסחא ממעשר כספיים

הרמ"א (סימן תכ"ט סעיף א') כתב ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח, וכתב המשנ"ב (ס"ק ג') שמנהג זה הוא מנהג קדום מזמן הגמרא, והובא בירושלמי (פרק א' ממסכת בבא בתרא הלכה ד'), ובשעה"צ (ס"ק ז') הביא מה שתמה הבית דוד (אור"ח סימן ל"ו) על לשון הרמ"א שכתב ומנהג, והרי הוא דינא דגמ' בירושלמי שם ומה שייך לומר מנהג, ותיקף השעה"צ דמדינא דירושלמי היה יוצא במצות צדקה במה שנותן לעניים מעות שיקחו בעצמם חטים או קמח לאפיית המצות, אולם הרמ"א חידש שמנהג לחלק חטים ממש שבוזה יש יותר הנאה לעניים.

אולם בזמן הזה דעת הגר"ג קרליץ בחוט שני (פסח פרק א' ס"ק ב') שיש לתת לעניים מעות והם יקחו בזה מצות, כיון שהדרך שכל אחד רוכש מכספו את המצות, ועיין עוד בנהר מצרים (הל' פסח סעיף א') שבזמנא הוי נוהגים לחלק לעניים מצות אפיוות, לפי שצער הוא להם לטפל בטחינת החטים ובאפיה. ובי"ה אכשור דרא ורבו המגביית והקרות שמחלקים כספים וכן מוצרי מזון בהידור רב, ושפיר מקימים בזה מצות קמחא דפסחא.

ובטעם הדבר שדוקא בפסח תיקנו לחלק לעניים יותר משאר החגים, כתב השעה"צ (שם ס"ק י') משום שהוא זמן חרות ויושבים מסובים וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה, אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים, ועל כן נותנים לו קמח על כל ימי הפסח שיכול גם הוא לספר יציאת מצרים בשמחה. ועוד טעם כיון שחמץ אינו רשאי לאכול, ומצה אינו מצוי כל כך להשיג לקנות, ואם לא יכינו לו על כל ימי פסח אפשר שישאר ברעב או יוכל לבוא לידי קלקול, וסיים בשעה"צ שמצא זה הטעם במטה יהודה.

והחכמת שלמה (על גליון השו"ע שם) כתב הטעם כיון שהמנהג לומר בהא לחמא עניא כל דכפין ייתי וייכול, ואם יבוא עני ולא יתנו לו הוי כדובר שקרים, ולכן תיקנו לתת לעניים מעות חטים, שאם יבוא העני ויבקש לאכול יאמר לו שאתה לא כל דכפין הואיל וכבר נתתי לך מעות חטים, וממילא לא יהיה כדובר שקרים לפני ה' כשיאמר בהא לחמא כל דכפין וכו'.

והנה יש לדון האם מותר לתת קמחא דפיסחא ממעשר כספיים, וראשית נקדים בקצרה ג' שיטות בגדר חיוב מעשר, דדעת ה"ט"ז (סימן של"א ס"ק ל"ב) שהוא חיוב מדאורייתא, ועיין שם שתמה על הב"ח דס"ל דהוי מדרבנן, וכן נקטו בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סימן ע'), ושו"ת חוות יאיר (סימן רכ"ד) בתשובות ר"ד אופנהיים, ובחתי"ס (י"ד סימן רל"ב) בדעת המהר"ל, ושו"ת מנחת יצחק (חלק י' סימן פ"ח).

אולם דעת הנודע ביהודה (י"ד סימן ע"ג) ושו"ת כתב סופר (אור"ח סימן קל"ט) דהוא מדרבנן, וכ"כ בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סימן פ"ו) בדעת המהר"ם מרוטנבורג (סימן ע"ד) דס"ל שהוא מדרבנן.

ומאי דעת המהר"ם מרוטנבורג (סימן ע"ד) שהוא מנהג קדום מימי אבותינו אברהם יצחק ויעקב, והוא בכלל דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם שנאמר "לא יחל דברו", וכעין זה כתב היעב"ץ (ח"א סוף סימן ג' וסימן ו') בשם אביו החכם צבי דהוא ממידת חסידות שיש לו עיקר מאבינו הזקן שאמר וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך.

עוד כתבו הפוסקים שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וכמש"כ הלבוש (סימן רמ"ט סעיף א') שמצוות אלו הם כחובת הגוף שאין לשלמם מכספי מעשר, והיינו שאם רוצה לקנות טלית, תפילין, מזוזה, סוכה, ד' המינים, נר חנוכה, יין לקידוש והבדלה, ד' כוסות, מצה ומרור, סעודות שבת וי"ט, אין לקחתם ממעשר כספיים. וכ"כ בלקט ישר (י"ד עמ' 76) והגדירם כמצוות של ירושה, וכן הוא בנחלת שבעה (סימן ח') ובשו"ת בית דינו של שלמה (י"ד סימן א'), וכן העלה ה"ט"ז (סימן רמ"ט ס"ק א').

לאור האמור, דבר ידוע שאין לתת מתנות לאבינוים בפורים מכספי מעשר, ועיין משנ"ב (סימן תרצ"ד ס"ק ג') בשם השל"ה שאת ב' המתנות צריך ליתן משלו ולא משל מעשר, ומה שמוסיף עוד מתנות יכול לתת משל המעשר, וכ"כ המהר"ל (סוף סימן נ"ו), ובבאר היטב (ס"ק ב') הוסיף משם השל"ה דה"ה משלוח מנות ומחצית השקל שאין ליתן מכספי מעשרות, ועיין עוד במשנ"ב (סימן תר"ה ס"ק ו') שאין לעשות כפרות בעשרת ימי תשובה הן על כסף והן על בעלי חיים מכספי מעשר, והטעם בכל זה הואיל והוי דבר שבחובה, ונמצא דלפ"ז ה"ה שאין לתת מעות קמחא דפיסחא מכספי מעשר הואיל והוי דבר שבחובה, אולם כתב הגר"ש אויערבאך והובא בהליכות שלמה (פסח פרק ב' הלכה ב' ובדבר הלכה אות ג') ובספר מעדני שלמה (עמ' ב') שמאחר ובזמן הזה סדר הגבייה לקמחא דפיסחא הוא לא דבר קבוע, וכן אין קובעים סכום קבוע שאותו חייבים לתת, ממילא יכול לתת מכספי מעשר ואין זה נחשב כפורע חובו מכספי מעשר, ומשא"כ בזמן הירושלמי והדורות הקודמים יותר שהיו קובעים בכל עיר סכום קבוע כחוב לקמחא דפסחא, אז לא היה רשאי לשלמו מכספי מעשר, וכן דעת הגר"ג קרליץ בחוט שני (פסח פרק א' ס"ק ב'), וכן דעת הגר"ח קניבסקי הובא בספר באורח צדקה (עמ' ת"ו שאלה ק"כ) שאפשר לתת מעות לקמחא דפסחא מכספי מעשר.

ועיין בפתחי תשובה (איסרלין סימן תכ"ט) שכתב לענין עני בר אוריין המדקדק במצוות, ורוצה להדר ולאכול רק מצה העשויה מקמח שנשמר משעת קצירה, חייבים לתת לו קמח זה ממצות קמחא דפסחא, ונלענ"ד

במגילה (ב' מדפי הר"ף), ולפ"ז אתי שפיר דלא אתא לאשמועינן הכא שדורשין זאת לרבים אלא לענין הבא להישאל כענין שנוקקין לו, ודין זה הובא ברמב"ם (פ"ד מהל' ת"ת ה"ח).

אך עדיין זה דוחק, מדוע לא הזכיר הרמב"ם במפורש דין זה ששואלין בהל' הפסח ל' יום קודם לפסח לענין הבא להשאל כענין, וכיון שנקט (בהל' חמץ ומצה פרק ב') שהמפרש והיוצא בשיירא תוך ל' יום זוקק לבדוק החמץ, והבאנו לעיל בשם המהר"ק דכוונת הרמב"ם לדין זה ששואלין ל' יום קודם לפסח, אך מ"מ קשה כקושייתנו לעיל מדוע לא הזכיר דין זה במפורש לענין שאר בני"א, ולא רק לענין המפרש ויוצא בשיירא, ועדיין צ"ע. ואחר כותבי זאת ראיתי שעמד בזה בשו"ת יבי"א (ח"ב אור"ח סימן כ"ב אות ז'), ועיין שם שעמדו בזה בשו"ת זכרון יהודה ושולחן גבוה.

ובדרך אחרת אמרתי ליישב ע"פ השו"ע הרב רבינו זלמן (ריש סימן תכ"ט) שכתב דהא דאמרו שואלין בהל' הפסח ל' יום קודם לפסח, הני"מ בזמנא שלא היה ספרים ללמוד מתוכם, אבל בזמן הזה שיש ספרים ללמוד מתוכם אין צורך לדרוש ברבים ל' יום קודם לפסח.

ולפ"ז אולי בגלל זה השמיט הרמב"ם דין זה, דכיון דבזמן התורה שלא היה ספרים ללמוד מתוכם אז תיקן משה לבני"י שיהיו דורשין בהל' חג קודם שלשים יום, אבל בזמן הרמב"ם שהיה להם ספרים אין את הדין לדרוש שלשים יום קודם כיון שיוכלין לעיין וללמוד מעצמן מתוך הספרים, ולכן לא הביא הרמב"ם דין זה להלכה, ולענ"ד נ"ל דזה תירוץ אמיתי.

ותירוץ נוסף ע"פ הבית דוד (סימן קל"ד) ששואלין ודורשין שלשים יום לפני הפסח זה לת"ח שצריכים להיות בקיאים להורות לכל ישראל, והכוונה לדרוש הל' פסח בפסח היינו לדרוש לרבים בחג עצמו שאינם פנויים קודם לחג הואיל וטרודין במלאכתן, ואילו בחג עצמו פנויים לשמוע תורה, ולפ"ז הרמב"ם לא פסק דין של שלשים יום קודם לפסח הואיל וזה רק לת"ח ולא לכל העם. ודו"ק.

אי נמי יש לתרץ, ע"פ הטעם דאמרו בגמ' ע"ז (ה'): דבעינן קודם לפסח ל' יום מפני הקרבן כדי לבדוק ממומין כלומר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לחג ולכן צריכין שלשים יום כדי לדרוש להם בהל' הפסח שיהיה שהות לכולם ליקח להם קורבנות בדוקים ממומין.

וממילא בזמן הזה שחבר ביהמ"ק בעונותינו ואין לנו לא ביהמ"ק ולא קרבנות, א"כ לא שייך ללמד העם דיני הפסח קודם לפסח כדי שיהיה שהות ליקח קורבנות בדוקים, ולכן לא הביא הרמב"ם דין זה להלכה.

אך עיין בבית יוסף (שם) שכתב דאע"ג הדשאת (בזמן הזה) דבעונותינו אין לנו קרבן, מ"מ כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהיו דורשים שלשים יום קודם הפסח, תקנה זו לא אזה ממקומה, וגם בדורות אלו שאין ביהמ"ק דורשין ל' יום קודם הפסח, ובפרט דבמהרה יבנה המקדש וצריך להיות מוכנים גם בהל' אלו. ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא מדוע השמיט הרמב"ם דין זה ולא הביאו להלכה, אולם עיין בב"ח שהביא בשם המחזורים דעכשיו בגלות שאין לנו קרבנות מספיק לדרוש בשבת שלפני הפסח, ומ"מ מצוה לכל אחד ואחד לעסוק בהל' הפסח ל' יום קודם לפסח.

ועל דברי הבית יוסף תמה המור וקציעה, מדוע נדחק הבי" לומר שדוקא בפסח בענין שלשים יום קודם לפסח, דלכאורה לפי הטעם שהביא בגלל הקרבן זה לא דווקא בפסח, אלא גם בעצרת שייך עולות ראה ושלמי חגיגה דחייבים בהם כמו בפסח, וכן בסוכות מביאים עולת ראה, וא"כ שהשו"ע יביא שגם לפני עצרת וחג סוכות שואלין ודורשין ל' יום קודם.

ובכנסת הגדולה כתב דנראה מהבית יוסף דבשאר ימים טובים לא בעינן ל' יום קודם הי"ט אלא רק בפסח, אך מדברי התוס' במגילה ד'. ד"ה מאי) משמע דאפילו בשאר ימים טובים בעינן ל' יום קודם הי"ט.

ובמהרש"א בסוכה (ט'), השיג על הבי" מהא דתנן בסוכה (שם) תנן סוכה ישנה ב"ש פוסלין, ופרש"י דבעינן סוכה לשמה וזו סתם נעשית, ואילו תוך שלשים יום לחג הוה כיון דשואלין בהל' חג קודם לחג ל' יום, א"כ מוכח דשואלין ודורשין קודם לחג לאו דווקא בפסח אלא אף בחג, וקשיא על הבי". אמנם עיין בחק יעקב (ס"ק ב') שתיקף שבחינם השיג הרב המהרש"א על הבי", כיון שכונת רש"י שבשאר י"ט לאו דינא הוא לדרוש בהל' הי"ט קודם הי"ט, אלא רק מנהגא בעלמא נהגו.

ונלענ"ד ליישב את קושייתנו על הרמב"ם מדוע השמיט דין של ל' יום, דבעצם לא השמיט דין זה, דהמעין ברמב"ם (בהל' אישות פ"ה ה"ה) יראה שפסק הרמב"ם המקדש את האשה ע"מ שאני תלמיד אין אומרים כבין עזאי וכבן זומא, אלא כל ששואלין אותו דבר אחד בתלמודו ואומרו, ואפי' בהלכות החג שמלמדין אותן ברבים מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיאים בהן, עכ"ל. ולפי הרמב"ם הזה נראה דלהדיא פסק דין זה דהרי כתב שמלמדין אותן ברבים סמוך לחג.

אך ב' דחיות לדבר: א. דרש"י ביאר דהכוונה כולה היינו ברייתא, והגמ' בקידושין (מ"ט): אמרה ואפילו במסכת כולה היינו הדרשה שהיו דורשין לפני הרגל, ומשמע דזה דרשות שהיו דורשים מעניני המועד. ואף שהרמב"ם כתב ואפי' בהל' חג, מ"מ ממה שנקט מדברים הקלים משמע דרשות, וזה כבר הדין השני שדורשין בהל' חג בחג, אך זו לא דחיה גדולה כל כך.

ב. ועיקר הדחיה העיקרית דמה שכתב הרמב"ם סמוך לחג י"ל דאין הכוונה שלשים יום קודם, אלא שבוע וכדומה סמוך לחג, וא"כ אי"א להוכיח מהכא דהכוונה היא לשואלין ודורשין בהל' חג קודם לחג שלשים יום.

המורם מהאמור, להלכה נפסק בשו"ע (סימן תכ"ט) ששואלין ודורשין בהל' חג קודם לחג שלשים יום, וגם בזמן הזה, ומה שהשמיט הרמב"ם דין זה צ"ע. אלא דהנראה מהראשונים והאחרונים דמיירי לענין ב' תלמידים הבאים להשאל דנענים לזה ששואל כענין כדאיתא בתוספתא דסנהדרין (פ"ז ה"ה), ולכן השמיט הרמב"ם דין זה.



הרא"ש, ודלא כהב"י והב"ח בדעת הרא"ש דגם בזמן הזה יש מצות עשה בכתיבת ס"ת, עכ"ל הש"ך. מ"מ הברכי יוסף (י"ד סימן ע"ר ס"ק ט') כתב שאינו מחזור לומר כן, והעיקר כמו שכתב הב"י בדעת הרא"ש, וכן דעת הבאר שבע, וכן מוכח מגורי האר"י ז"ל וכן עיקר, וכן הסכים בעל החקרי לב בשו"ת סמיכה לחיים (או"ח סימן ז'), ולפ"י שפיר מהני ורשאי כל יחיד לקרוא בס"ת, ואין בזה חשש זלוול בס"ת, וכתב הב"י (סימן ע"י) שארבה זוהי עיקר המצוה שיקרא בו הוא ובניו, ועי"ש עוד מ"ש החזו"ע בזה.

ונחלקו הפוסקים לנהגים לקרוא מתוך הס"ת כיצד יש לנהוג ברה"ח ניסן ובשבת ובימים ב', דלדעת ר' צבי פסח פראנק בעל שו"ת הר צבי (ח"א סימן ס"ט) שמיד אחר גמר קריאת התורה גוללין הס"ת וקוראים פרשת הנשיא, כיון שהס"ת כבר נמצא על הבימה ומוכן לקריאה יש בזה משום אין מעבירים על המצוות, וכתב שכן יש לנהוג בימי שני וחמישי אחר קריאת פרשת השבוע יקראו בפרשת הנשיא, אולם שאר הפוסקים הכריעו שיש לקרוא אחר תפילת מוסף אף ברה"ח ושבת, יעויין בדרכי חיים ושלום (אות תקל"ז) שכתב שכן מנהג אבותיו לקרוא פרשת הנשיא בשבת בגמר התפילה קודם עלינו לשבח, וכ"כ בשו"ת מהרי"ץ (ח"א סימן ל"ב) והטעם דיש להקדים את תפילת מוסף לקריאת פרשת הנשיא משום תדיר ושאינו תדיר, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן ק"ט) שזמנהו של הגר"ח מצאנו לקרוא אחר התפילה אף בימים שיש בהם ס"ת (וזה דלא כמש"כ ההר צבי במנהגו של הגר"ח מצאנו), וטעמו של המנח"י משום שאין זה כבוד הציבור שהם ימתינו אחרי קריאת היום עד שיגללו את הס"ת לפרשת הנשיא, וגם יש בזה טורח ציבור, ודוקא בקריאת חובה התיירו לגלול.

גם בשו"ת בצל החכמה (חלק ב' סימן כ"ג) הוכיח שכאשר הקריבו הנשיאים את הקרבנות לחנוכת המזבח, הם הקריבו רק לאחר שהקריבו את מוספי היום (היינו בשבת ור"ח), וקיי"ל שהמוספים צריכים להיות סמוכים לתמיד של שחר, וממילא גם אנו שקוראים פרשת הנשיא יש לנו לקרותה אחר תפילת מוסף שהוא נגד קרבן מוסף, כדרך שהקריבו הנשיאים קרבנם אחר מוספי היום. ועי"ש מש"כ בזה עוד, ואכמ"ל.

ובספר שערי הלכה ומנהג (ח"ב סימן קפ"ט) הובא שגם בימי ב' וה' יש לקרוא פרשת הנשיאים בסוף התפילה ולא לאחר הקריאה בתורה, כדי שלא יהיה נראה כמוספי על הקריאה.

ולענין קריאת פרשת המנוחה מתי יש לקרוא פרשה זו, כתב בשערים המצויינים בהלכה (סימן ק"ז) בשם שו"ת מקום שמואל שהוכיח שבי"ג ניסן התחיל אהרן הכהן להדליק הנרות במשכן, ולפ"י יש מקומות שנהגו להוציא הס"ת ב"ג ניסן ולקרוא פרשת המנוחה, אולם בנימוקי או"ח (שם) ובספר דברי תורה (מונקאטש, חלק ז' אות י"ז) כתב שאין לטלטל הס"ת בשביל אלו הפוסקים, ולכן יש לקרוא ביום י"ב ניסן אחר קריאת הנשיא.

בטעמא דשבת שלפני פסח נקראת שבת הגדול

הטור והשו"ע (סימן ת"ל) כתבו שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול. ומצינו טעמים רבים לכך שנקראת שבת הגדול, ונבארם אחד לאחד.

טעם א', הטור כתב לפי שנעשה בו נס גדול, שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב (שמות י"ב, ג') "בעשור לחודש הזה יקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית", ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום חמישי כדאיא בסדר עולם (וכתב הפרישה דטעות סופר הוא כיון שבסדר עולם איא שבערב שבת יצאו), ונמצא שעשרה בחודש היה שבת כיון שט"ו היינו פסח היה ביום ה', ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשרו אותו בכרעי המיטה ושאלו המצריים למה זה לכם, והשיבו להם כדי לשוחטם ולשם פסח במצות ה' עלינו, והיו שנייהם קהות על ששוחטים את אלהיהם ולא היו רשאים לומר להם דבר, ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול, וכ"כ טעם זה המשנ"ב (ס"ק א'). והקשה הב"י דלטעם זה היה צריך לקרוא לכל הימים מיו"ד לחודש עד ערב פסח ימים גדולים שהרי ככולם נעשה הנס, ותיירץ שעיקר הנס היה ביום העשירי.

ר' מרדכי יפה בעל הלבוש (סעיף א') שואל דלפי טעם זה יש להקשות מדוע תולין הנס בשבת דוקא אף שהתאריך י' חל ביום חול, ולא תולים בעשירי לחודש, ומדוע קבעו דוקא את יום השבת. ותיירץ, מפני שלא בא הנס אלא ע"י שמירת שבת, וכשראו המצרים שכל עם ישראל לוקח שה ומושכים אותו באוזנו התפלאו מאוד, כיון שידעו המצרים שעם ישראל שומרים שבת קודש במצרים בכל ההלכות הקשורות בו, ובכלל זה שאסור להשתמש בבהמה (יעויין שמות רבה פרשה א' סימן כ"ח), היו מתמהיים איך שהיו מטפלים בשה בשבת ועי"כ שואלים אותם למה זה לכם, והשיבו לשוחטו לשם פסח, ומפני שהנס נעשה ע"י שמירת שבת ששמרו ישראל השבת, לכן עושים זכר לאותו נס דוקא בשבת, ואף שיו"ד לחודש חל באמצע השבוע.

ובפרישה (ס"ק ב') ביאר לפי שהיו יודעים שאסור לעשות קשר בשבת, וראו אותם המצרים שקושרים בכרעי המיטה, ולא ידעו שיש חילוק בין קשר של קיימא ובין קשר שאינו של קיימא, והשיבו כי מצות ה' עליהם, וא"כ היה עיקר הנס בשביל השבת, לכן קורין אותו דוקא שבת הגדול. ובב"ח וט"ו (ס"ק א') כתבו לבאר, שבעשירי לחודש מלבד הנס שהיה במצרים גם נבקע הירדן לפני בני ישראל, ואם היו קובעים את זכר הנס שהיה במצרים ליו"ד בחודש היו סבורים שיום זה נקרא גדול על שם הנס שנעשה בירדן, לכן קבעוהו בשבת שכן הירדן לא נבקע בשבת.

והמג"א (ס"ק א') כתב שאפשר לומר מפני שביו"ד ניסן קבעו תענית על פטירת מרים (יעויין שו"ע סימן תק"פ סעיף ב'), לפיכך לא קבעו את זכר הנס ביום החודש אלא בשבת.

ועוד מצינו בחת"ס (בהגהות על השו"ע) שכתב שעמ"י משכו ידיהם מע"ז, אבל ביום י' ניסן הקריב למטה דן בעלי ע"ז, וכיון שלא ביטל ע"ז ביומו לכן לא נקבע יום זה ליו"ט (וכע"ז מבואר בדרישה בטעמא דשבת הגדול, ויבאר הלהן בטעם ג'). וראיתי בקונטרס ליל שימורים

(הוצאת נהר שלום עמ' ק"י) שע"י שמירת שבת נעשה תיקון לע"ז, ועי" ששחטו את הע"ז דהיינו שעשו תשובה נשחט גם השר שלהם למעלה, וזוהו היה צער גדול למצרים שהיו שנייהם קהות על ששחטו את הע"ז שלהם, שנתבטל הע"ז של הטלה, ועוד כתב, שלפי סודן של דברים טעם לקיחת השה דוקא בשבת ולא ביום חול, שכידוע שבמצרים היתה טומאה גדולה עד מאוד עד כדי כך שאפילו אם מלאך היה יורד למצרים להוציא את עמ"י, גם הוא היה נטמא, ורק הקב"ה בעצמו יכל להוציא את ישראל ממצרים, ועתה ע"י שהקב"ה מצוה עליהם ליקח את הטלה שהוא הע"ז וכח הטומאה הנוראה שלהם, וציוה לישראל לשלוט בו ולעשות בו שפטים, ואם היה נעשה דבר זה ביום חול לא היה כח גדול לזה, ורק בשבת קודש בבוקר שאז מקבלים מוחין גבוהים מחכמה ובינה העליונים, אז יש כח להכניע ולהתגבר על הע"ז והטומאה הגדולה שלהם. ועוד כתב, שבשבת זו שקודם הפסח מתגלה החסד העליון והנורא של בחינת חג הפסח, כי בשבת טמון הכח של כל השבוע, וא"כ בשבת זו היה כח של יציאת מצרים והגאולה הגדולה, ולכן ציוה הקב"ה ליקח את השה בשבת, שע"י שמתגלה בו ג"כ החסד העליון יש בו כח להכניע את הסטרא אחרא, ורמז יש בה כי שמו של הע"ז "שה" ר"ת שבת הגדול. וראיתי טעם נוסף לכך בספר חמד משה (על השו"ע סימן ת"ל ס"ק א'), דקבעו דוקא בשבת משום שאין לעשות זכרון לזה הנס ביום חול, שהרי בכל יו"ט דרבנן יש זכר שאסור בהספד ובתענית, אולם בחודש ניסן של הרי זה אין מספדין ואין מתענין, וא"כ איזה זכר היה להם לעשות, ולכן ייחסו הנס לשבת, ובלא זה ביום השבת מרבים בסעודה ויהיה א"כ זכרון לנס, גם בשבת דורשים מענין הנס, משא"כ בחול א"א לדרוש מפני ביטול מלאכה לעם.

ובטעם הדבר שנס זה של שבת הגדול היה דוקא ביו"ד לחודש, כתב בקונטרס על שימורים (עמ' ק"א) לפי ש"שה" בגימטריא עולה "כפרה" לומר שיום זה הוא כנגד יום הכיפורים שהוא ג"כ בעשור לחודש תשרי שבו כפרתו של עמ"י, וכמו שביום הכיפורים אין קטרוג על עמ"י, ואין רשות לשטן להשטין ולקטרג, כן בעשור לחודש ניסן, קשרו את הטלה שהוא הע"ז של מצרים בכרעי המיטה, שהיא המדרגה העשירית התחתונה, ונסתם פיהם של מצרים.

טעם ב', התוס' שבת (פ"ו: ד"ה ואותו) והובא בב"י נתנו טעם לשבת הגדול משום נס גדול שנעשה בזמן שלקחו בני"י את פסחיהם, וכפי שמוכח בתנחומא (פרשת בא סימן י"ח) ששקלקחו בני"י את פסחיהם, נתקצבו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום למעשיהם, אמרו להם "זבח פסח הוא לה' שיהרוג בכורי מצרים" הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו את ישראל ולא רצו, ועשו הבכורות מלחמה עם אבותיהם והרגו מהם הרבה, וזהו שכתוב בתהילים (קל"ו, י) "למכה מצרים בבכוריהם". וכן הוא במדרש שוחר טוב (מזמור קל"ו), וזהו"ק (בשלח דף מ"ה ע"א). ועיין עוד בכל בו (סימן מ"ז).

טעם ג', הדרישה כתב שידוע שבזמן שציוה משה לישראל על לקיחת קרבן פסח דרש להם טעמו וסודו, ובפרט שע"י מנען מע"ז שעבדו במצרים כמו שדרשו חז"ל במכילתא (שמות פרשה י"א) עה"פ "משכו וקחו לכם צאן", וכו', משכו ידכם מע"ז, ונאמר בתהילים (ע"ו, ב') "נודע ביהודה אלהים בישראל גדול שמו", וביחזקאל (ל"ח, כ"ג) נאמר "והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה'", וזה היה הכל ע"י לקיחה זו של פסח שבישראל גדול שמו של הקב"ה במה שמשכו ידיהם מע"ז ונתגדלו ונתקדשו לעיני מצרים.

והנה איא במדרש (שמות רבה ט"ו, ב') שבאותה שעה משכו ידיהם מעבודה זרה ושוב בתשובה ובכך זכו שפסח הקב"ה עליהם, וכידוע התשובה נקראת גדולה כדאיא בימא (פ"ו). גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם, ולכן נקראת שבת הגדול על שם התשובה שעשו בשבת זו כשלקחו השה לפסח.

ואיא במדרש פליאה, בן אדם שעבר עבירה וחזר בו ועשה תשובה הקב"ה מוחל לו, על כן נקרא שבת הגדול, וזה ע"י שעשו תשובה שמשכו ידיהם מע"ז אז נמחל להם ונושעו.

טעם ד', החזקוני (שמות י"ב, ג') כתב לפי שבשבת זו עשו ישראל את המצוה הראשונה שנצטוו בה והיא לקיחת השה, ולכן נקראת שבת הגדול.

טעם ה', החת"ס בתורת משה (פרשת בא) נתן טעם שנקראת שבת הגדול שהמילה פס"ח במילוי אותיותיה זה פ"ה סמ"ך ח"ת, וסה"כ בגימטריא עולה 613 כמנין תרי"ג מצוות, ובא ללמד שהכופר בפסח ככופר בכל התורה כולה.

וכתב העטרת דוד (על המועדים) שבשיר השירים (ב', ח') נאמר הפסוק "מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות", כי מתחילה אמר הקב"ה למשה "בהוציא את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", ובסוף הקדים הקב"ה ונתן לנו מצות הפסח שהיא כנגד תרי"ג מצוות עוד בהיותנו במצרים כדי שיהיה לנו זכויות רבות מיד בעת יציאתנו, ונמצא שדילג על ההרים היינו על מה שאמר תעבדון את האלוקים על ההר הזה. וכתבי בתהילים (ק"ד, ד') "ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן", וזאת אומרת בשעה שנתן הקב"ה לישראל מצות הפסח ומשכו ולקחו צאן של מצוה, זה היה בבחינת מתן תורה כי פסח כנגד תרי"ג מצוות, ולכן באותה שעה רקדו ההרים והגבעות כאילים וכבני צאן כבשעת מתן תורה שנאמר בתהילים (ס"ח, י"ז) "למה תרצדון הרים גבנונים", ולכן נקרא שבת הגדול על החסד הגדול שעשה עמהם הקב"ה בצוותו עליהם לעשות פסח, וזה היה ציווי בשבת זו, כדמוכח בתהילים (ק"ח, ה) שחסד נקרא גדול שנאמר "כי גדול מעל שמים חסדך".

טעם ו', המטה משה נתן טעם בשם רבו המהרש"ל לפי שאנו קוראים בהפטרת שבת הגדול במלאכי (ג', כ"ג) "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא", וזה נאמר על יום הגאולה הוא נקרא גדול, וא"כ כאשר נגאלו מגלות מצרים באותה שבת (היינו באותו שבוע) ראו לנכון לקרוא לשבת זו "שבת הגדול", וכן זה בא לרמז לדורות

האחרים דבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל כדאיא ברה"י (א'), ולכן נקרא שבת הגדול שידעו שבזה הזמן עתידים להגאל ולצאת לחירות עולם.

ועיין בדרישה (סוף ס"ק א') שהעיר על טעם זה דנקרא השבת על שם ההפטרות, דלפ"י היה צריך לקרוא לשבת זו בשם "שבת וערבה" (שהפטרות מתחילה בווערבה), כמו שקורין שבת נחמו, שבת שובה, ושבת חזון, וסיים שלפי פירושו (כנ"ל טעם ג') אתי שפיר.

טעם ז', המפרשים נתנו טעם לקריאת שבת זו בשם שבת הגדול, והובא בחזו"ע (פסח עמ' ל' במקורות אות ג'), על שם שהרב הגדול שבעיר דורש ברבים בשבת זו להודיע לעם את חוקי האלוקים ואת תורותיו בהלכה ובאגדה, וזה הכוונה שבת הגדול - שבת של הגדול, וכמו שאמרו כיצא בזה בסנהדרין (ט"ז). "כל הדבר הגדול יביאו אליך" - דבריו של הגדול, דהיינו דינו של כהן גדול.

טעם ח', השבולי הלקט (סימן ר"ה) ומהר"ל כתבו משום שמאריכים בשבת זו בדרשות בבית הכנסת ונמשך הדבר עד לאחר חצות, ונראה יום זה בעיני העם כיום גדול וארוך יותר מיום אחר.

טעם ט', אמרינן בגמ' מגילה (ט'). במעשה דתלמי המלך שכתבו לו הזקנים "ויכל ביום השישי וישבות ביום השביעי", שלא יאמר שהשי"ת עשה מלאכה ביום השביעי, כי הרי לא יקבל דרשת חז"ל כדמוכא ברש"י בבראשית (ב', ב') מה היה העולם חסר מנוחה, בא שבת בא מנוחה.

אומר רבינו בחיי על הפסוק "ויכל אלהים ביום השביעי", כי כשהגיע יום השביעי כבר היה ויכול, וכל הבריאה היתה בשלימותה כמו שנאמר "אך ביום הראשון שבתיו שאור", והכוונה כי בהגיע היום הראשון יהיה השאור מושבת כבר.

ולפ"י אומר הפרי חדש, ידוע שבשעה שנצטוו ישראל לקחת בעשור לחודש שה לבית אבות שה לבית זה היה בעשירי בניסן וזה היה בשבת, ואז נצטוו גם במצוות "אך ביום הראשון תשבתו שאור", ולמדים מכאן שצריכים לשבות כל יום השבת מאחר שאף הקב"ה שבת כל יום השבת, ולכן נקרא שבת הגדול שאז נתוודע שביתת כל יום השביעי, ובו נעשו גדולים ומחוייבים במצוות.

טעם י', בספר עטרת דוד (על המועדים) ביאר שבגמ' חולין (קל"ד:): איא "והכהן הגדול מאחיו" - גדלוהו משל אחיו, היינו שאם אין לכהן רכוש וממון משלו אז אחיו הכהנים מעשירים אותו, ולמדנו מכאן שקבלת רכוש זה נקרא גדולה, וממילא כשיצאו בני"י ממצרים בשבוע זה ברכוש גדול, אז ראו לנכון לקרוא לשבת זו שבת הגדול.

טעם י"א', עוד כתב בעטרת דוד דכל המטרה של יציאת מצרים לבוא לארץ ישראל שנקראת גדול שנאמר (יהושע א', ד') "עד הנהר הגדול נהר פרת", ורש"י עה"ת (בראשית ב', י"ד) עה"פ "והנהר הרביעי הוא פרת" פירש החשוב על כולם, הנזכר על שם ארץ ישראל, ולכן נקרא שבת הגדול דגם א"י נקרא גדול, וכל תכלית יציאת מצרים לבוא לא"י.

טעם י"ב', טעם נוסף נראה לי לומר על דרך הדרוש, משום שמה שרבינו ביקש מפרעה שיתן לבני"י יום אחד מנוחה, ונתן להם את יום השבת, ואומרים בתפילת שחרית של שבת "ישמח משה במתנת חלקך" שנתן לנו בעצם שבת מנוחה, ולכן שבת הגדול הואיל וזה מנוחה לכולם אחרי כל העבודות וההכנות המרובות לחג הפסח, הרי זה דבר גדול שלא מורגש בכל שכחות השנה, ועל כן נקרא בשם זה (על דרך הדרוש בלבד).

טעם י"ג', המהר"י זאבי באורים גדולים (לימוד כ"ד), והובא בחזו"ע (פסח עמ' ל' אות ג'), ובשו"ת שמן המור (יו"ד סוף סימן ט"ו) ובהליכות שלמה (פסח פרק ב' הלכה ז' בארחות הלכה הערה 17), ביארו דיש בזה כוונה נוספת לקריאת שבת זו בשם שבת הגדול, דהנה הצדוקים טענו על מה שכתוב בתורה "ממחרת השבת ניפנו הכהן" האמור בספירת העומר, וביארו דהכוונה מחרת השבת בראשית, וכפרו בקבלת חז"ל דהיינו מחרת יו"ט ראשון של פסח, שיו"ט ג"כ נקרא שבת וכמבואר במנחות (ס"ה), ולכן כדי להוציא מטענותם של הצדוקים נהגו לקרוא לשבת זו שבת הגדול, כדי לפרסם שיש עוד ימים הנקראים שבת, כגון יו"ט של פסח שעתידי להיות בשבוע זה, אלא שיום השבת הוא הגדול והקדוש מכולם, וכמו שתקינו בנוסח רצה והחליצנו "ביום השבת הגדול והקדוש הזה", דהיינו שכל שבת הוא גדול, אלא שנהגו להכריז ולפרסם זאת במיוחד בשבת זו כדי להשריש בלב כל ישראל שגם יו"ט נקרא שבת, וזה שאמרו שבת הגדול על השבת שלפני הפסח, דמכלל דאיא קטן, והוא יו"ט של פסח שבא אחרי שבת הגדול שהוא שבת קטן באופן יחסי לגבי שבת הגדול כיון שביו"ט הותרה מלאכת אוכל נפש, וכן גדול עונש שבת מעונש יו"ט, וכן ציינו שם בהליכות שלמה שכ"כ החיד"א בכסא דוד (דרוש י"א) ובבני יששכר (מאמרי חודש ניסן), נאמר שבת הגדול את ב'.

טעם י"ד', בקונטרס ליל שימורים (עמ' ק"ב) ביאר ע"פ המבואר בספר עשרה מאמרות שלעתיד לבוא בשבת הראשונה שבה יקריבו קרבנות בבית המקדש, באותה שבת ישלימו כל הקרבנות שחסרנו בזמן הגלות, וזה שאנחנו אומרים בתפילת מוסף של ר"ח "את מוסף יום ראש החודש הזה נעשה ונקריב לפניך", וכן במוסף של שבת אומרים "את מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב לפניך", והכוונה היא שהקרבן מוסף של ר"ח זה בשבת זו, נעשה ונקריב אותם לעתיד לבוא. ומאחר ובניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל, שבת שלפני פסח יהיה גדול מאוד שיוכלו לקריב כל הקרבנות, ולכן נקרא שבת הגדול.

טעם ט"ו', בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ה' סוף הערה ב') ביאר שהוא על שם הכתוב בפרשת בשלח (י"ד, ל"א) "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים", ועל שם היד הגדולה נקראת שבת הגדול.

אמירת שבת הגדול שלום ומבורך

החיד"א במחזיק ברכה (סימן ת"ל ס"ק ב') כתב שמנהג המדקדקים שבמקום אמירת "שבת שלום מבורך" בשאר שבתות, אומרים ביום זה "שבת הגדול מבורך", ובספר נתיבי עם (עמ' קע"ט) העתיק בשם המחזיק



בוה לברכה לבטלה אף כשלא ימצא חמץ, מ"מ תקנת חכמים לבדוק בליל י"ד, וכמשי"כ השו"ע (סימן תל"ג סעיף י"א) שהמכבד חדרו ב"ג בניסן ומכיון לבדוק החמץ ולבערו וזוהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אעפ"כ צריך לבדוק בליל י"ד, וכן הוא במרדכי בשם רבינו, והר"י מינאש, הובא ברשב"ץ בספר יבין שמועה (מאמר חמץ דף כ"ו ע"ג), מ"מ יש להניח הפתיתים מטעמים אחרים וכפי שביארנו לעיל.

חמץ קשה - המשנ"ב (ס"ק י"ב) כתב שיש להניח חמץ קשה כדי שלא יתפרר, ואע"פ שמניחים פחות מכזית בכל חתיכה וכדלהלן, מ"מ מאחר ויש ליהזר אפי' במשהו חמץ וכמשי"כ הבה"ט (סימן תמ"ז ס"ק א') בשם האר"י ז"ל שהנהדר ממשוהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחסא כל השנה, על כן יזהר שיהיה החמץ קשה כדי שלא יתפורר אפי' משהו ממנו, ונכון לעטוף בנייר וכדומ'.

תינוקות ועכברים - עוד כתב המשנ"ב (שם) שיניח הפתיתים במקום משומר מפני התינוקות והעכברים.

פחות מכזית - בשע"ת (ס"ק ז') כתב בשם שו"ת זרע אמת (ח"א סוף סימן מ"ח) שהמניח פתיתין נכון לדקדק שיהיו קטנים פחות מכזית, והטעם לכך נראה לומר כדי שאם לא ימצא איזה חתיכה כגון שישכחו היכן החביאו, אין צריך לחזור ולבדוק אלא מבטלו בליבו. אולם ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן קט"ו) שכתב דבפחות מכזית אין חיוב ביעור לרוב פוסקים, וכ"כ בדקדוק, ועל כן יש להניח פתית אחד בכזית.

עשרה פתיתים - הרמ"א שהזכיר ענין זה של הנחת הפתיתים לא כתב מה המניח של הפתיתים שיש להניח, וכן ראיתי בשו"ת תרומת הדשן (סימן קל"ג) בנוסח השאלה שכתב מניחים להם ג' או ד' פתיתים, אולם הבה"ט (ס"ק ח') כתב וז"ל: והאר"י ז"ל כתב מנהג זה ויניח י' פתיתים והוא ע"פ סוד גדול, עכ"ל. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק י"ג), וכן הוא בפרי עץ חיים (שער כ"א סוף פרק ה') בשם האר"י ז"ל. וכן מנהג העולם.

מי מניח את הפתיתים - בספר עמק הלכה (א"ח סימן קכ"ח) כתב שאדם אחר שאינו בודק יניח את הפתיתים, ולא ידע הבודק היכן הניחו, שכן אם ידע היו אלו בודק אחריהם, ובספר שבות יצחק (פסח סוף פרק י') הובא דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל שמצד הדין יכול הבודק להניחם, שכן הברכה שמברכים היא על הביעור, ואף אם יודע היכן הם מונחים, הרי הוא מלקטם ומוציאם מביתו, אולם סיים וכתב שהמנהג הוא שאחרים מניחים את הפתיתים.

מתי יניח הפתיתים - בשו"ת מור ואהלות (אהל ברכות והודאות סימן י"ח בערה) כתב שיש להניחם דוקא ביום י"ג קודם שחל עליו חובת ביעור, ואם לא נתן ביום י"ג לא יתן עוד בליל י"ד, וכתב שזה כוונת הרמ"א שכתב (שם) ומיהו אם לא נתן לא עיכב, אולם בחזו"ע (פסח עמ' ל"ח) דחה דבריו דאין זו כוונת הרמ"א כלל, אלא כוונת הרמ"א שאם לא הניח כלל אין זה מעכב הבדיקה, אבל ודאי שיש להניח בליל י"ד, וכן המנהג להניח בליל י"ד, ואמרינן בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ב, ופאה פ"ז ה"ה) כל מקום שהלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, זאת אומרת צא וראה איך העם נוהגים ונהוג כן.

הבודק קודם ליל י"ד - בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן ל"ה) כתב שהבודק קודם אור י"ד, כגון היוצא מביתו קודם הפסח אין לו להניח פתיתים, שכן טעם הנחת הפתיתים הוא משום חשש ברכה לבטלה, והבודק קודם י"ד בלאו הכי אינו מברך כמשי"כ הרמ"א (סימן תל"ו סעיף א', ועיין בה"ל שם), וכתב עוד דגם לטעם שכתב המהר"י וייל כדלעיל דהנחת הפתיתים כדי שלא ישכח לבטל החמץ לא שייך באופן זה, אולם לגר"ש אלישיב בקובץ תשובות (ח"ג סימן ע"ג) שכתב דלפי האר"י ז"ל שיש סוד גדול בהנחת הפתיתים, אפשר דיש להניח גם כשבודק קודם ליל י"ד, ועוד שע"ז שמניחים פתיתים יתן הבודק אל ליבו לבדוק היטב, וכמשי"כ החק יעקב.

לא הניח פתיתים ולא מצא חמץ - הכה"ח (סימן תל"ב אות ל"ב) כתב בשם המהר"ל שאם לא מצא שום חמץ בבדיקה ישרוף את הכלי לכל הפחות כדי לזכור הביעור, וכתב ע"ז הכה"ח דזה דוקא בכלי עץ, וגם בענין שאין בו משום כל תשחית, ולכן יותר טוב להניח פתיתים.

בענין ברכת שהחינו על בדיקת חמץ

הטור (בסימן תל"ב) הביא בשם העיטור דיש מ"ד דמברכים שהחינו על הבדיקה, הואיל וזה הוי מצוה הבאה מזמן לזמן, וכ"כ פרי חדש, והגהות מימוניות (פ"א מהל' ברכות אות ג') בשם שערי ברכות לרבינו שמאל בן חפני גאון שיש לברך שהחינו על הבדיקה, וכן דעת הראב"ד הביאו רבינו ירוחם (נתיב ה' חלק א').

אולם בשו"ת הרשב"א (סימן רנ"ג) והב"ח כתבו דלענין הלכה ראוי ונכון לכל אחד שלא להכניס עצמו בספק ברכה, וכן נוהגין שלא לברך שהחינו בבדיקת חמץ, וכ"כ הברכי יוסף (סימן תל"ב אות ג'), ומחזיק ברכה (אות א'), וכ"כ בהגהות מימוניות (שם) שאין אנו נוהגין לברך, וכן הוא בהגהות מימוניות (פ"ג מהל' חמץ ומצה אות ה').

והנה מצוינו כמה וכמה טעמים להא דאין לברך שהחינו על הבדיקה, ונבארם אחד לאחד:

א. הטור (שם) כתב בשם אביו הרא"ש (בתשובה כלל כ"ה סימן ג') ובפסקיו (פסחים פרק קמא סימן י') דכיון שהבדיקה לצורך הרגל והכנה למועד, וממילא ברכת שהחינו שמברך ברגל בקידוש פוסרת גם את הבדיקה, וכעין שמצינו לענין העושה סוכה לצורך המועד שמברך שהחינו בחג ופוסר גם את עשיית הסוכה, כמו שכתב השו"ע (סימן תרמ"א סעיף א').

הב"ח והט"ו (סימן תל"ב) הביאו קושיית המהרש"ל על טעם זה, דהא איסור חמץ הוא קודם לרגל, שמשעת זביחת קרבן פסח אסור מהתורה באכילת חמץ, ועדיין הוא חול גמור, ואמאי סמכינן על הזמן שאומרים ברגל בקידוש ולא יברך כבר שהחינו לפני המועד, ולא דמי לעשיית סוכה ולולב שלא קדם מצותו לפני הקידוש במועד, שברכת שהחינו שמברך בקידוש עולה לכאן ולכאן, וכעין זה הקשה הפרי חדש (סימן

ג. הר" יצחק שברדון בהקדמתו לתשובת אביו (שו"ת מהרש"ם חלק ב' אות ל"ב בהקדמה) תירץ נכון שקריאת הפרשה מועילה כאילו שהקריב חטאת... אך האמירה לא נחשבת אלא לחטאת כחושה, ולכן כתב ר' ישמעאל לכשיבנה ביהמ"ק יביא חטאת שמינה, ועיין איך שביאר עפ"ז את הפסוקים בתהילים (פרק נ"א, פסוקים ט"ז-כ"א), ואכמ"ל.

ד. בספר מלכים אמניך (בהקדמה) בשם הגר"ש הלוי וואזנר זצ"ל הובא ישוב נוסף משמו של החתם סופר בשם רבו ר' נתן אדלר מפד"מ, דאדם העובר על איסור דרבנן אינו יכול להביא קרבן שהרי לא עבר על איסור תורה, אך כאשר יביא קרבן יוסיף ויביאנו שמן שע"י תוספת זו יתכפר לו איסור הדרבנן, וממילא נמצא שר' ישמעאל חטא בכפליים, גם עבר על איסור דאורייתא בעצם מעשה ההטיה, וגם עבר על איסור דרבנן ע"י שקרא לאור הנר למרות שחז"ל גזרו על זה, ולכן התחייב בחטאת על איסור הדאורייתא, כשמינה על איסור דרבנן.

ה. בשו"ת תורה לשמה (סימן ק"כ) מתרץ דאיתא בנדרים (י') תניא ר' יהודה אומר חסידים הראשונים היו מתאווין להביא קרבן חטאת לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידם, מה היו עושין, עומדין ומתנדבים נזירות למקום כדי שיתחייבו קרבן חטאת למקום. ולכאורה הרי מספיק באמירת פרשת הקרבנות ונחשב כאילו הקריבו חטאת ממש, על כרחך שהקריאה לא נחשבת כחטאת ממש.

וההוכחה לכך מר' ישמעאל בן אלישע שכתב על פנקסו לכשיבנה ביהמ"ק יביא חטאת שמינה, משום שקריאת הפרשה וכן נתינת צדקה במקום חטאת, כדמצינו בשו"ע (א"ח כסוף סימן של"ד) שמו שחטא וחילל שבת בשוגג, במקום חטאת יתן ח"י מעות פשוטים לצדקה. וכן כתב האורחות חיים (בסימן תמ"ד) דמי שחילל שבת בשוגג בהוצאת חפץ לרה"ר או בנגיעת אש וכיוצא"ב, יש לו ליתן חמש דינרים לצדקה ובכך יתכפר לו, כי כך היה מוציא עבור בהמה לחטאת, ובודאי כשיבנה המקדש יצטרך להביא קרבן חטאת, ולא הוי חולין בעזרה הואיל וצריך חטאת בפועל, ואתו שפיר אמאי כתב על פנקסו שיביא חטאת שמינה.

בענין הנחת עשרה פתיתי חמץ בבדיקת חמץ

מקור המנהג וטעמו - הרמ"א (סוף סימן תל"ב) הביא בשם מהר"י ברי"ן שנוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, שאם יבדוק ולא ימצא חמץ הוי ברכה לבטלה, אולם הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סוף סימן כ"ט) כתב שמנהג נשים הוא ואין לו שורש, וכן פסק הראב"ד בשו"ת (סימן פ"ד וסימן ק"א) ובארחות חיים (הל' חמץ ומצה אות י"ד) כתב שאף שנהגו כן בקצת מקומות, מפני שחששו פן לא ימצא חמץ והוה ליה ברכה לבטלה, אנו לא חששונו בזה, לפי שדעתינו כשמברכים על ביעור חמץ שנבער הכל אם נמצא, וכ"כ הבי"ו והרמ"א גופיה בשם הכל בו (סימן מ"ח), ומיהו אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא, וכ"כ רבינו מנוח (פ"ג מהל' חמץ ומצה ה"ו) בשם הראב"ד והסכים עמו, דהא לא מברכים על מציאת החמץ אלא על ביעורו, וכן הוא בט"ז (ס"ק ד') דלכתחילה ראוי שלא להניח פתיתים, דחיישינן שמא יניחנו במקום שלא ימצאנו הבודק.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן קט"ו) הביא עדות מתלמיד הגר"א שלא הניחו לגר"א פתיתים, ועיין עוד במור וקציעה (סימן תל"ב) שכתב היעב"ץ שאביו החכם צבי היה לועג על המניחים פתיתים שימצאם הבודק, ואף שהבה"ט כתב בשם האר"י ז"ל שיניח פתיתים והוא ע"פ סוד גדול, הוא ז"ל (החכם צבי) היה בקי בכל כתבי האר"י ז"ל, ושמע מינה דס"ל שלא אמר כן האר"י ז"ל (וקצת צ"ע בזה בדברי עץ חיים שער כ"א סוף פרק ה' כתב כן להדיא בשם האר"י ז"ל להניח פתיתים), ועיין בספר ארחות רבינו (ח"ב עמ' ב') שהחזו"א לא נהג מנהג זה דהנחת הפתיתים.

אך דע, דאע"פ שיצא עוררים על מנהג זה דהנחת הפתיתים וכנ"ל, מ"מ האמת יורה דרכו, ומנהג ישראל תורה הוא כדברי השו"ע רבינו זלמן (סעיף י"א) שכבר נתפשט המנהג, ומנהג ישראל תורה, ובספר חיים לראש (הל' בדיקה אות ט"ו) לגר"ח פלאגי כתב שכן ראוי לעשות ע"פ הסוד, וכתב המשנ"ב (ס"ק י"ג) בשם החק יעקב דמ"מ אין כדאי לבטל מנהג של ישראל, ובשער הציון (ס"ק י"ב) הביא בשם הפת"ש שבעמק הלכה (א"ח סימן קכ"ח) איתא שהמים שהמנהג לכבד ולנקות את הבית מכל חשש חמץ קודם ליל י"ד, יש למנהג זה יסוד מדינא, וכבר כתב כן מהר"י שפירא בשיטתו לפסחים (סוף סימן י"ב) שיש סמך למנהג להניח פתיתי חמץ ע"פ מה שכתבו הפוסקים שנוהגים לכבד הבית ולבדוק מכל חשש חמץ לפני ליל י"ד, וא"כ יש בזה חשש של ברכה לבטלה מאחר שידוע בבירור שלא ימצא חמץ כלל, והובא במחזיק ברכה לחי"ד"א (סוף סימן תל"ב), וטעם נוסף להנחת הפתיתים מצוינו במהר"י וייל (סימן קצ"ג) והובא בכה"ח (אות ל"א), דהטעם שמניחים כדי שלא ישכח לבטל למחר, משא"כ כשיש לו חמץ נזכר בזמן הביעור לבטל, וטעם נוסף כתב הכה"ח מדיליה, שאם יבדוק ולא ימצא זמן מה יתירשל שוב ויתיאש מן הבדיקה ולא יבדוק עוד היטב, לכן מניחין לו פתיתין שע"ז שימצא חמץ יתן לבו לבדוק היטב אולי ימצא עוד, ואין לבטל מנהג ישראל, ע"כ. ובאן המקום להודיע דיש לתת הלב בשעת הבדיקה שאין עיקר הבדיקה בשביל למצוא את הפתיתים, אלא עיקר הבדיקה היא למצוא אם יש חמץ, כי אם יהיה מחשבתו רק על הפתיתים נמצא שאינו בודק יפה. וכע"ז כתב בספר ברית כהונה (מערכת בדיקת חמץ אות ט') לגאון ר' כלפון משה הכהן ז"ל: וגם המון העם שבודקים חושבים שכל הבדיקה היא למצוא הפתיתים ואינם בודקים כהלכה, ולכן שב ואל תעשה עדיף, ושכן נהגו בבית מור אביו המהרש"ך (בעל הברית שלום) שלא להניח פתיתי חמץ, ע"כ. ועי"ש טעם נוסף שכתב דפעמים אחר שנתפורו הפתיתים בכל פינות הבית, כמה מהם לא נמצאו. ועיין עוד בשו"ת איש מצליח (ח"א א"ח סימן ל"ז), ושו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן י"ז), ושו"ת קנין תורה (ח"ב סימן פ"ב).

העולה מהאמור, שמנהג הנחת הפתיתים לבדיקת חמץ הוא מנהג נכון וראוי להמשיך בו, ובפרט בימינו שמנקים היטב הבית מכל חשש אבק חמץ יש לתת הפתיתים כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, ואע"פ דאין לחוש

ברכה שבמקום "שבת שלום" אומרים "שבת הגדול שלום", ושכן נהגו עכשיו בירושלים, וכ"כ בחזו"ע (פסח עמ' ל'), ובשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ה' סוף הערה ב') העיר שהשו"ע כתב סימן שלם ובו סעיף אחד בלבד על שבת שלפני פסח שנקראת שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו, וצריך ביאור איזו הלכה למדנו כאן שייחד השו"ע סימן מיוחד לזה, ומה נפק"מ איך נקראת שבת זו, ולכן כתב שיש נוהגים מטעם זה לומר בשבת זו שבת הגדול שלום ומבורך, או שבת הגדול שלום, או שבת הגדול מבורך, והוא כדי לזכור את הנס שנעשה בשבת זו וכמבואר בטור וכנ"ל. וכן העיר בשו"ת בית דוד (סימן קס"ב) על הטור וש"ע שהוצרכו להביא דבר זה, אף שאין דרכם להביא אלא מה ששייך לענין דינא, ותירץ כי לפי שמצוה לזכור ניסי ה' לפיכך כתב כן שהוא כמו דין.

בענין הנהגת מחמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה, ויבואר הטעם לדברי ר' ישמעאל לכשיבנה המקדש אביא חטאת שמונה

ידוע מה שמובטח בשם האר"י"ל דכל הנהגה ממשוהו חמץ מובטח לו שלא יחטא כל השנה (הובא בבאר היטב סימן תמ"ז ס"ק א').

ועיין בהגהות "תורת אבות" שמביא גירסא שיועיל לו שלא יחטא כל השנה (ולא מובטח), ובכה"ח (ס"ק ב') ציין לזוהר (ח"ג דף רפ"ב ע"ב) שכתב ומאן דנטיר לון מחמץ ושאר גופיה איהו נטיר מיצה"ר לתתא.

והביאור בזה, משום שהחמץ זה היצה"ר, ולכן ע"ז שמבערים החמץ בפסח זה משפיע עלינו שלא נחטא כל השנה, וממילא לפי"ז מובן אמאי לא צריכים להתרחק מן החמץ כל השנה הואיל וזה רמז ליצה"ר, אי"כ בכל השנה יהיה איסור של אכילת חמץ, ומדוע בכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה יחד, אלא מספיק בהערה אחת לכל השנה.

בספר דברי תורה (בסימן קל"ד) הביא להקשות על האר"י"ל בשם זקנינו (בת ר"י מהמבורג) דאיתא בשבת (י"ב:) דיש איסור לקרוא לאור הנר בשבת שמא טהא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה, ופעם אחת קרא והטה, ובתוס' בחולין (ד"ה צדיקים) הקשה ע"ז דהא אמרינן בגמ' שם דלא מביא הקב"ה תקלה על ידם של צדיקים ואפילו על בהמותיהם, ואין באה תקלה לר' ישמעאל שקרא והטה, ותירץ דכל הא דאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם זה דווקא במידי דאכילה.

ולכאורה לפי האר"י"ל דמובטח שלא יכשל בחטא בכל השנה אם לא יאכל חמץ, או מוכרחים לומר דר' ישמעאל ח"ו נכשל ואכל חמץ בפסח, דאז ממילא עבר והטה הנר בשבת ובאה תקלה על ידו, וזה לא מיסתברא, אלא בודאי שיכול ליכשל במזיד הואיל ויש בחירה לאדם, אלא דכוונת האר"י"ל דמובטח לו שלא יכשל כל השנה בחטא היינו שבשוגג לא יכשל.

אך בשו"ת דברי תורה (שם) כתב דיתכן דכוונת האר"י"ל היא דכל הנהגה אף מהשהיית חמץ בפסח, היינו שלא יעבור על בל ירא ובל ימצא, ולא רק ממשוהו חמץ, וממילא י"ל דר' ישמעאל לא עבר על אכילת חמץ בפסח אלא רק באיסור דבל יראה ובל ימצא. אך אין לומר כן, הואיל וכוזוהר הקדוש (החדשים ח"ג דף רפ"ב:) איתא דכל ההבטחה הזו שלא יכשל בחטא כל השנה זה נאמר כלפי מי שנהגה מאכילת משהו חמץ בפסח, ולא מהנהגה בדין דבל ימצא.

ובספר חק המלך (פסחים סימן י"ב ס"ק ו') העיר דכל הענין הנזכר בחולין דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י הצדיקים במידי דאכילה זה דווקא על דבר שיש בו איסור אכילה בחפצא של המאכל, אך בדבר שאין בגוף האכילה איסור אלא רק איסור גברא כדחכא באכילת חמץ בפסח שזה איסור לזמן הפסח בלבד, בזה לא נאמר הכלל הנ"ל דאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם.

ובאמת שבספר טעמי המנהגים (עמ' רל"ט) הביא בשם ספר דברי שאול (עמ' ל"ז) שכך הקשתה בת הגאון רב יקל את השאלה הנ"ל, ותירץ ע"ז דבחמץ אין האיסור בעצמותו אלא רק הזמן גורם האיסור וכנ"ל, ובספר "שיחת חולין של ת"ח" הביא את הקושיא הנ"ל בשם אימו של הגריעק"א.

וראינו מכאן שהנשים של פעם היו אף הן לומדות תורה, ולא לחינם זה הפירות שיצאו מהם. ומעתה יש להקשות, דבגמ' בשבת (שם) במעשה דר' ישמעאל אלישע שקרא לאור הנר והטה, וכתב על פנקסו "לכשיבנה המקדש אביא חטאת שמונה", ולכאורה איתא במנחות (ק') כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, והיה מספיק שיאמר פרשת הקרבנות והוי כאילו הקריב חטאת. ובישוב קושיא זו נאמרו כמה וכמה תירוצים באחרונים, וכדלהלן.

א. בשו"ת הר צבי (א"ח סימן א') ובעל בני יששכר (מאמרי ר"ח מאמר ב' אות ח') מוכיחים ממעשה זה דמי שהתחייב להביא עולה או חטאת אע"פ שאמר פרשת עולה או פרשת חטאת שעליהם נאמר דחשיב כאילו הקריב הקרבן, מ"מ כאשר יבנה המקדש יהיה מחויב להביא בפועל את הקרבן שבו התחייב, וכדמצינו ביומא (ד') "האוכל כזית חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבוא בד' אחר וירבה בשיעורין", מוכח דעתיד לבוא יתחייב להביא קורבן ממש.

ב. בעל ישועות יעקב (א"ח סימן א') מיישב בשם ספרי קדמונים כל מה שאמירת הפרשה מועילה במקום קרבן זה כלפי החלק שעולה לגבוה, או קרבן עולה שכולו עולה לגבוה, אך בקרבן חטאת שיש גם חלק שנאכל לכהנים, ואף הוא לשם כפרה כדאיתא בפסחים (כ"ט.) "ואכלו אותם אשר כופר בהם", שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, וכלפי חלק זה לא מהני האמירה, ולכן כתב ר' ישמעאל שיביא חטאת שמינה שבה יש הרבה בשר לאכילת הכהנים.

(ונראה לי להוסיף, דמוכח תורף זה מעצם הגמ' במנחות (שם) שכתוב בגמ', אמר ר' יצחק מאי דכתיב זאת תורת החטאת, וזאת תורת האשם, ללמד דכל העוסק בחטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק באשם כאילו הקריב אשם, ולא מוזכר בגמ' כלל מאי דכתיב זאת תורת העולה, על כרחך דבעולה הכל עולה לשמים, ובוה כאילו הקריב ממש עולה, משא"כ חטאת ואשם דבעינן אכילת הכהנים, וכ"ז דווקא לפי ר' יצחק).



תל"ב) שבביעור חמץ כבר עבר המצוה, ומהיכא תיתי לומר שהרגל יפטור הבדיקה, ותיירץ הב"ח כיון שהבדיקה היא לצורך המועד שלא יהיה בביתו שום חמץ בפסח שמא יבוא לאוכלו, ממילא סמכינן על ברכת שהחיינו שאומר במועד, ועיין בט"ז מה שתיירץ.

ב. הרשב"א (בתשובה סימן שע"ט) כתב בשם רבינו פרץ דאין לברך זמן אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, אבל בדיקת חמץ אין בה שמחה והנאה לגוף, שהרי אם יש לו מאה ככרות צריך לשורפם ולאבדם מן העולם, ואדרבה מצטער הוא באיבוד ממונו הנשאר לו ובשריפתו, ועל צער לא תיקנו ברכה, וכ"כ בארחות חיים (הל' חמץ ומצה סימן ט"ו) דאיכא טורח וצער בעשייתה, וכ"כ האבודרהם (ברכות שער ג' ברכת המצות ומשפטיהם).

ועיין ברשב"א (שם) שכתב על דברי הרבינו פרץ, שלא ידעתי לו יסוד, שאם אתה אומר שאין אומרים זמן אלא על מה שהוא נהנה בישיבת הסוכה ונטילת הלולב בארבעת המינים הרעננים והפסח באכילת המצה והחסה, אי"כ מה נעשה ליהו"כ שצריך לברך זמן, וא"ת מפני הגעת זמן המצוה, גם בבדיקת חמץ י"ל כן, ע"ש.

וראיתי בספר ליקוטי שושנים (עמ' תקס"ד) שהעיר על זה דלא דומה צער הגוף לצער ממונו, וביום הכיפורים ליכא צער ממונו אלא צער הגוף מחמת האכילה, ובתוך תוכו שמח שעונותיו נמחלים ביום הזה, משא"כ שריפת חמץ דאיכא צער הממונו ששורף בידיו את ממונו ואין לו איזה שמחה באותה שעה, בזה שפיר כתב הרבינו פרץ שלא לברך, וכדמצינו בירושלמי בסנהדרין (פרק ח' הלכה ח') ממונו של אדם חביב עליו כנפשו, ובפסחים (ק"ט). אמרינן שמעמידו על רגלו, וע"ש מה שכתב עוד בזה.

וראיתי בספר שלמי מועד (עמ' ש"ז) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שהטעם שאין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ לפי שאין כל כך הנאה בזה, לפיכך מחכים לליל הסדר שעושים אז שהחיינו, ומכוונים על כל המצוות ששייכים וקשורים לזה.

בספר רב חסד (עמ' 38) הביא יש מקשים לפי הרבינו פרץ שאין לברך שהחיינו על בדיקת חמץ כיון שיש צער בשריפת החמץ וכו', אי"כ קשה על השיטות דס"ל שיש לבדוק שהחיינו כשמפריש תרומות ומעשרות וחלה (עיין מה שכתבנו בפרק ד' הלכה כ"ב כ"ג), והוא בזמן הזה דלשריפה אולה אי"כ אין לברך שהחיינו.

ולענ"ד נראה דיש לחלק דבהפרשת תרומ' וחלה מה שהוא שורף זה דבר מועט, וניחא ליה לשרוף דבר מועט זה, ועי"ז הותר באכילה ומקיים בזה מצוה, משא"כ בשריפת חמץ דפעמים שימצא מאה ככרות וכדומה ויצטרך לשרוף את כולם, ויש לו בזה הפסד מרובה ואיכא צער, ושפיר אין לברך על כל שהחיינו.

ג. בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן רכ"ג) כתב, כיון שאין זמן קבוע לבדיקה שפעמים שחייב לבדוק אף בתחילת השנה באופן שמפריש בים והיוצא בשיירה ודעתו לחזור לפני פסח שחייב לבדוק אפילו מר"ה, כמש"כ השו"ע (סימן תל"ו סעיף א').

והעיר הרשב"א דאינו דומה לקריאת המגילה, שאע"פ שמקדימין ליום הכניסה שיש לה זמנים הרבה (כדאיכא בריש מגילה) אפילו הכי אומרים זמן, ודאני התם זמנים תקנו להם חכמים לא פחות ולא יותר, משא"כ הכא בבדיקת חמץ שאין לו זמן אלא אפילו מתחילת השנה רשאי לבדוק, ממילא אין לברך שהחיינו.

ועוד מצינו לרשב"א (סימן שע"ט) שהביא טעם הנ"ל לפי שאין זמן קבוע לבדיקה וכו', וכתב ע"ז הרשב"א וז"ל: אלא שאף זו דוחין ואומרים והלא פדיון הבן אין לו זמן אלא פודה משלושים יום ואילך, ואפילו הכי אומרים זמן, ולפיכך אין בדיקת ראייה מוכרחת, ואנו אין אנו נוהגין לאומרו, עכ"ל.

ועיין לפני חדש (סימן תל"ב) שהעיר על טעם זה מעשיית סוכה, דאם עשאה לשם החג אפילו מתחילת השנה כשרה כדאיכא בגמ' סוכה (ט.), ונפסק בשו"ע (סימן תרל"ו סעיף א'), ואפילו הכי העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו, וכן העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו, אע"ג דלא קביעי ליה זמן, ודחה דיש לחלק בין סוכה ולולב דעיקר המצוה קביעי ליה זמן, משא"כ ביעור, ודחו והקשה מפדיון הבן וכנ"ל.

ויש להעיר על הפרי חדש ולכאורה אף מצות ביעור חמץ קביעי ליה זמן שצריך לבדוק חמץ לפני הפסח כדי שלא יעבור בכל יראה ובל ימצא.

ונלענ"ד דבסוכה ולולב קביעי ליה זמן, שאם עברו שבעת ימי החג תו לא יכול לקיים המצוה, משא"כ בביעור חמץ שאם עבר החג ולא ברך החמץ חייב לבדוק אחר הפסח כדנפסק בשו"ע (סימן תל"ה סעיף א'), וממילא מקרי שפיר לא קביעי ליה זמן.

שוב ראיתי שכן הקשה ותיירץ בספר פקודת אלעזר בשם הכסא אליהו, והובא בספר ליקוטי שושנים (עמ' תקס"ז).

ד. המאירי (פסחים ז'): כתב דאין לברך שהחיינו על בדיקת חמץ שלא באה מצוה זו אלא להרחיק מן העבירה שלא ימצא חמץ בביתו, וכ"כ הארחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות ט"ו) בשם י"א שאין מברכים שהחיינו אלא על עשה גמור.

וכ"כ המור וקציעה (סימן תל"ב) שלא מצינו שיש לברך שהחיינו על קיום הלאוין, ואע"פ שיש בה ג"כ מצות עשה של "תשביתו", מ"מ הוא עשה הבא מכלל לאו דלא יראה ולא ימצא שניתק לעשה דתשביתו, והוזהרו עליו כדי שלא יעבור בכל יראה ובכל ימצא, ועיין עוד שם מה שכתב בזה.

ה. האבודרהם (ברכות שער ג') כתב בשם הגאונים שאין מברכין אלא על מצוה שעשייתה היא גמר מצוותה, וממילא כיון שהבדיקה אינה גמר המצוה אלא שריפת חמץ היא גמר מצוותה לכן אין מברכין על הבדיקה, וכ"כ בשיבולי הלקט (חלק ב' סימן ר"ו) בשם אחי"ר ר' בנימין שעיקר המצוה הוא הביטול, שהרי מהתורה מספיק ביטול לבד דכתיב "תשביתו שאור מבתיכם" ומתרגמינן "תבטלו", אלא שהצריכו חכמים לבדוק גזירה שמא ימצא ברשותו לאחר הביטול גלוסקא יפייפה ועל

כן חייבו חכמים לבדוק ולחפש אחריו, וא"כ כיון שאין הבדיקה לבד עיקר המצוה אלא תלינן בביטול אין מברכין עליה, והביטול הוא בלב, וממילא אינו טעון ברכה דאין מברכין על דברים שבלב.

ובטעם הדבר שאין מברכין על דברים שבלב, כתב במגן האלף הובא בשיטה מקובצת עמ"ס פסחים (ז'), ובשו"ת צ"ח אליעזר (חלק א' סימן ה'), דהא קי"ל בכל המצוות דמברכים עליהן עובר לעשייתה, וא"כ בעת שמתכוון ורוצה לברך הברכה, או בעת שמזכיר בשם ומלכות של הברכה, הרי אז יש כבר המחשבה בלב, לכן אין מברכים עליהם משום דלא הוי עובר לעשייתה, דהא כבר נגמרה העשייה הבאה ע"י המחשבה בלב קודם שיברך.

ו. הראשונים אומרים שאין לברך שהחיינו על הבדיקה משום שיתכן שלא יבער החמץ בכל לבו וא"כ זה הוי ברכה לבטלה, הואיל ושהחיינו זה על חביבות בשמחת עשיית המצוה.

ז. בספר פחד דוד על ההגדה בביאורו כרם דוד (עמ' ל"ו) כתב שיש לנו הכרת הטוב לפת שמחיה אותנו במשך כל השנה, ולפיכך אין אנו יכולים להיות כפויי טובה ולשמוח בכליו, וכל מה שמברכים שהחיינו זה בגלל השמחה שיש לנו בעשיית מצוה זו שאי אפשר לקיימה אלא רק מזמן לזמן, וזה גם הטעם שמזכירים ברכת המוציא לחם על אכילת המצה ומזכירים לחם ולא מצה, כדי שלא להראות כפיות טובה ללחם של כל השנה (ואף שהזכיר בדבריו שיש לברך שהחיינו נראה דס"ל כהדעות שיש לברך שהחיינו, או דס"ל שמה שמברכים על פרי או בגד חדש ופוטרים מצות הבדיקה משום שבא מזמן לזמן, ומדבריו מוכח גם שלשטות שאין לברך שהחיינו על הבדיקה, הוא משום טעם של כפיות טובה ללחם).

וכתבו הפוסקים שילבש בגד חדש או יאכל פרי חדש ויברך עליו שהחיינו, ויכוין בזה גם על מצות הבדיקה, ועיין בבא"ח (פרשת צו אות ה'), ואור לציון (חלק ג' פרק ז' אות ד'), וחזו"ע (פסח חלק ב' עמ' מ"ה), ועיין באור לציון (שם) שכתב שיברך שהחיינו לפני שמברך על ביעור חמץ ויטעם מעט מהפרי, ואם רוצה לאכלו רק לאחר הבדיקה יברך על האכילה לאחר הבדיקה, והחזו"ע (שם) כתב שלאחר שיתחיל מעט בבדיקה יברך שהחיינו כדי להסתלק מחשש הפסק.

ועוד כתב בשו"ת אור לציון (שם) שאם אין לו בגד חדש או פרי חדש יכוין בליל הסדר בברכת שהחיינו גם על ביעור חמץ. ולענין הבדוק חמץ בפעם הראשונה בחייו, כתב בחידושי החת"ס (סימן תל"ב ס"ק ב') שאינו מברך שהחיינו משום דסמכינן על ברכת שהחיינו שמברך ברגל, ועיין מה שכתבנו בספר שהחיינו (סימן ג') בענין שהחיינו בקיום מצוה בפעם הראשונה לחייו.

בדין בדיקת חמץ לאור הפנס

השו"ע (סימן תל"ג סעיף א') כתב, הבדיקה צריך שתהיה לאור הנר ולא לאור הלבנה, והטעם שתיקנו דוקא לאור הנר כתב המשנ"ב (ס"ק א') משום שעל ידה יוכל לבדוק גם בחורים ובסדקים.

והנה יש לדון האם מהני לבדוק חמץ ע"י פנס קטן שאפשר להכניסו לחורים ולסדקים, או דבעינן דוקא נר.

רוב ככל הפוסקים כתבו דלכתחילה בעינן דוקא נר (והיינו נר של שעה, עיין שו"ע ס"ל תל"ג סעיף ב') וכפי תקנת חז"ל, וכדאיכא בדרשת הגמ' בפסחים (ז'): שצריך נר לבדיקת חמץ משום דליפינן מציאה ממציהא, ומציאה מחיפוש, וחיפוש מנרות, ונרות מנר דכתיב "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן", ומוכח שיש קפידא שתהא הבדיקה דוקא בנר, כך העלו בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ז' שאלה ח'), והליכות שלמה (פסח פרק ה' הלכה י"א), וכן הביא בחזו"ע (פסח עמ' ל"ט) מהמג"א (סימן תל"ג ס"ק ד') לענין אכסדרה וארובה שבדקה לאור החמה דהשו"ע פסק דמהני, וכתב המג"א דיש מחלוקת אם החלון מפסיק או לא, ולדעתו אם יש בחלון מחיצה של זכוכית לכ"ע אסור לבדוק כנגדו, ולפי"ז כתב החזו"ע שפנס חשמלי שיש שם זכוכית מפסקת לא מהני לבדוק עימה (והביא כמה דוגמאות לענין אם משקפים חוצצות וכו', וכבר כתבנו בזה בספר שהחיינו פרק א' הערה 46 ובקונטרס על הל' ברכת הלבנה ואכמ"ל), וכן דעת החוט שני (פסח פרק ב' ס"ק ד') שאין לבדוק לאור פנס, אולם יכול להעזר באור הפנס מלבד הנר. וכל זה לכתחילה, אך

במקום הצורך וכגון שאין לו נר אחר הכשר לבדיקה מצינו לכל אחרוני ופוסקי זמנינו שהעלו כולם פה אחד להתיר לבדוק לאור הפנס, והיינו דוקא פנס כיס קטן ודק שמאיר בחורים ובסדקים, וכן שלא יהיה אורו חזק מאוד שאז הוא מסנוור ומטשטש הראיה וא"א לבדוק היטב. ונציין את הפוסקים שהעלו כן לדינא, בספר שבות יצחק (פסח פרק ד' אות ג') הביא שכן דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל, ובמשנ"ב (הוצאת דרשו במקורות וביאורים סימן תל"ג מס' 6) הביאו מספר הלכות פסח להגר"ש איידער (פרק ז' הערה פ"א) שכן דעת הגר"א קוטלר, והגר"מ פיינשטיין, וכ"כ בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן ק"א ס"ק ד'), וכ"כ בהליכות שלמה (פסח פרק ה' סעיף י"א), וכ"כ בשו"ת באר משה (חלק ו' בקונטרס האלקטריק סימן ס"ג), וכן העלה בשו"ת אור לציון (שם), ובשו"ת יב"א (ח"ב או"ח סימן מ') ובספרו מאור ישראל (פסחים ח' ד"ה מפני) ובספרו חזו"ע (עמ' ל"ח ועמ' רנ"ג) ובמקורות הביא שהחזון איש התיר הלכה למעשה לבדוק חמץ ע"י פנס חשמלי, כפי עדות הגר"ח גריינמן זצ"ל, ועיין עוד בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן תקצ"ח) שכתב ששאל את הגאון ר' משה פיינשטיין על זה, והשיב לו שאדרבה פעמים יותר טוב לבדוק בפנס חשמלי כי אפשר להכניסו למקומות שגור דולק לא יכנס שם, ועיין עוד מה שכתב בענין זה בשו"ת יחודה דעת (ח"א סימן ד') ואכמ"ל.

אלא דלענין הברכה על בדיקה זו לאור הפנס ולא לאור הנר מצינו מחלוקת, דלדעת האור לציון (שם) שלא יברך על בדיקה זו. אולם דעת החזו"ע (שם) שיש לברך, ונראה דכן הסכמת שאר הפוסקים הנ"ל מאחר ולא נקטו להדיא דבדיקה בלא ברכה, וכך מסתבר כיון דהוי בבדיקה מעלייתה.

בענין בדיקת הספרים מפירוורים של חמץ

הנה החזו"א (או"ח סימן קט"ז אות י"ח) כתב דבגמ' פסחים (ו') אמרינן שצריך לבדוק חמץ, וכן הא דתיקנו חכמים לעשות מחיצה בפני החמץ משום דחיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה ותהיה דעתו עליה ויבוא לאוכלה, ומשמע דדוקא מפני גלוסקא יפה בעינן לבדוק ולעשות מחיצה ולא בפני פירורין, אולם ס"ל לחזו"א דאין חילוק לענין מחיצה, ולכן חייבין לבדוק את הספרים משום חשש פירורין אף שאין בהם כזית, ובאמת שכן דעת הגר"ח במעשה רב (סימן קע"ח) שצריך לבדוק בספרים שמשמש בהם בשעת סעודה, וראיתי במקורות וביאורים למעשה רב (שבהוצאת מכון מעדני אשר אות ז') שהביאו שיש שכתבו להוכיח ממה שהיה הגר"א בודק את הספרים, דס"ל דיש דין בדיקה גם על הפירורין. ומה שאמרו בגמ' פסחים (ו'): שפירוורים ממילא בטלי, היינו דאין עובר עליהם בכל יראה ובל ימצא, ועל כן אין צריך לבטל את החמץ משום פירורין, אבל חייב בדיקה וביעור יש גם בפירוורים, דחיישינן שמא יבוא לאכלו.

וכ"כ הח"י אדם (כלל ק"ט סעיף ו') שחכמים הצריכו לבדוק בחורים ובסדקים, אע"ג שבחורים וסדקים שאין לחוש אלא לחמץ כל שהוא כגון פירורין, ופירורין ממילא בטלי ואינו עובר בשום אופן, מ"מ מחשש ששמא יבוא לאכלו צריך לבער אפילו כל שהוא, וכתבו בהגהות (שם) דיתכן שהגר"א היה בודק דוקא את הספרים שמשמש בהם בשעת הסעודה, כיון שחשש שמא יש בהם חמץ בשיעור כזית ולא רק פירורין בעלמא, ועל כן בדיק אותם, אבל אם אין לחוש אלא לפירורין פחות מבשיעור כזית באמת אין צריך בדיקה. ועיין עוד בחזו"א (שם ס"ק י"ג) שכתב שאע"פ שפירוורי לחם בטלים מאליהם, ומשום כך אין עוברים עליהם משום כל יראה ובל ימצא, מ"מ התקנה שתיקנו חז"ל לבדוק חמץ ולבערו נוהגת גם בהם, שבתקנה זו לא חילקו בין כזית לפחות הספרים מחשש פירורי חמץ, ובערוך השולחן (סוף סימן תמ"ז) כתב שיש להקפיד מפורים ואילך שלא יכנסו פירוורים לתוך הספרים, ובספר ארחות רבינו (פסח אות כ"א) הובא שהחזו"א והסטייפלר זע"א נהגו להתחיל לבדוק את הספרים שהיו משתמשים בהם בפסח כמה ימים לפני הפסח, והיו בודקים כל דף ודף, ושאר הספרים היו מוכרים במכירת חמץ לנכרי, וגם בשו"ת אור לציון (ח"ג שאלה י') שדעתו שא"צ לבדוק הספרים וכדלהלן, מ"מ כתב שספרים שרגילים להביא לשולחן בפסח והשתמשו בהם במשך השנה וכגון המחזור וכדו', יש חשש שמא יפלו פירורי חמץ לאוכל בפסח ויבשל ח"ו בחמץ בפסח, ועל כן יש לבדוק היטב ולנערם כדי שלא יבוא להכשל באכילת חמץ בפסח, אך אין צריך לבדוק לאור הנר, ושאר ספרים שאין משתמש בהם בפסח אין צריך להם מחיצה, אלא יניחם בארון עד לאחר הפסח.

וכתב עוד באור לציון שיש להמנע לגמרי מלהביא בפסח לשולחן שאוכל בו ספרים כדי ללמוד בהם וילמדו בשולחן אחר, ולפחות שתמש במפות נפרדות, אחת ללימוד ואחת לאכילה.

וכן ראיתי בספר הליכות שלמה לגרש"ז זצ"ל בארחות הלכה (פרק ה' הערה 33) שהביאו שנשאל במה שמצוי לפעמים בכל ימות השנה כשנמצאים פירוורים בין דפי הספרים שתופשם באצבעו ומכניסם מבלי משום לפיו, והגיב בהשתוממות גדולה, היתכן שלא להזהר בתכלית הזהירות מחשש תולעים המצויים בספרים, והיה הגרש"ז נוהר ביותר במשך כל ימות השנה, וכ"ש בפסח שלא להניח ספר על השולחן בעת האכילה, שלא יפלו ח"ו מהספר על האוכלים תולעים וכן חמץ בפסח.

ובדעת הסוברים האלו שצריך לבדוק הספרים מחשש פירורי חמץ אף פחות מכזית, עיין במשנ"ב (סימן תמ"ב ס"ק ל"ג) דדעת הרבה פוסקים דאפילו פחות מכזית צריך ביעור, ודוקא כשראוי לאכילה קצת, אבל אם היה מטונף קצת ופחות מכזית אין צריך לבער לכו"ע, ונחלקו האחרונים האם לדעה זו חובת הביעור מדאורייתא או מדרבנן, דלחכם צבי (סימן פ"ו) והחזו"א (או"ח סימן קט"ז ס"ק י"ג) הוא מדאורייתא כדון חצי שיעור שאסור מהתורה, אולם לדעת שו"ע הרב (סימן תמ"ב סעיף כ"ח) הוא מדרבנן שמא יבוא לאוכלו.

אולם בשו"ת אור לציון (חלק א' סימן ל"ב) כתב שלא ראינו לרבנותינו שנהגו כן לבדוק את הספרים, ונראה לבאר טעם המנהג משום חשש כזית חמץ בספרים לא חיישינן שמא יפלו ויאכלנו, דלא מצוי כזית, ומשום חשש פירוורים ג"כ לא חיישינן, או משום דלא חשיבי כדברי הגמ' בפסחים (ו'): או מטעם דכיון שמהתורה אם יאכלנו אין בו כרת לא חייב לבדוק, וכדמוכח מהגמ' בפסחים (י'): ששואלת בעי רבא ככר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך, מי אמרינן כולי האי לא אטריחו רבנן וכו', והסתפקה הגמ' האם חיישינן שיפול ויבוא לאוכלו או לא.

והרמב"ם (בהל' חמץ ומצה פ"ב הי"ד) שינה מלשון הגמ', וכתב בזה הלשון: כזית חמץ בשמי קורה מחייבין אותו להביא סולם להורידו, שפעמים יפול משמי קורה, עכ"ל. משמע דדוקא כזית חמץ מחייבים אותו להוריד ולבער אבל לא על פחות מכזית, ובהלכה זו של ככר בשמי קורה נתנה הגמ' טעם שמא יאכלנו, ולא נמצא בשום מקום נוסף טעם זה, ואם נאמר כהחזו"א שאין חילוק בין כזית לפחות מכזית, מנלן לרמב"ם שחמץ בשמי קורה זה דוקא בכזית, אלא ודאי שעל פחות מכזית שלא נמצא תחת ידו והוא בשמי קורה, וכ"ש במקום ספק אם נמצא בו חמץ, לא חייבו לבדוק בשמי קורה מחשש שמא יפול ויאכלנו, ולפי"ז גם בספרים שיש ספק אם יש שם פירורי חמץ, לא חיישינן שמא יפול ויאכלנו דלא חייבו בזה לבדוק, אבל אם לא ביטל חייב לבער אפילו בכל שהוא כיון שיש בו איסור של חצי שיעור. וכן העלה בשו"ת אור לציון (חלק ג' שאלה י') דאין צריך לבדוק ספרים, אא"כ רגיל להביא ספרים מטרימים על השולחן כשאוכל חמץ, ורוצה להניחם על השולחן בפסח, דיש לנקותם ולבודקם מחמץ.

וכן העלה החזו"ע (פסח עמ' ל"ה אות ה') וז"ל: אולם לא חזינן לרבנן קשישיא המתחסדים עם קונם שיחשו לוה כלל וכלל, וסומכים בזה על הביטול, ופוק חזי מאי עמא דבר, עכ"ל, וכ"כ בשו"ת יב"א (חלק ז' סימן מ"ג) שפירוורי פת שבספרים בטלי במיעוטייהו, ובביטול כל חמירא



והנה בסוכה ט' ע"א תנן, סוכה ישנה בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין, ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלושים יום, ופרש"י כיון דשואלין בהל' החג סתם העושה לשם חג הוא עושה, הרי דס"ל לרש"י שהחייב לדרוש ל' יום קודם לידע ה"ל החג, וכן הוכיח הב"ח סי' תכ"ט והפ"ח שם מפרש"י, והמהרש"א שם, דמוכח שלא רק בפסח חייב לדרוש ל' יום קודם, ואמנם דעת רש"י בכ"ד שיש חיוב שואלין ודורשין ל' יום קודם דלא כהר"ן, וכמב' ברש"י ב"ק קי"ג ובסנהדרין ז' ור"ה ז', והב"ח שם כתב שכן דעת הרוקח סי' רמ"ד.

וא"כ צ"ע איך יפרשו הא דתנן דסוכה ישנה תליא בל' יום, ופרש"י כיון דשואלין ודורשין סתם העושה לשם חג, ולדעת הר"ן ליכא כלל דין לדרוש ל' יום קודם חג, ומ"ט נימא דסתם העושה לשם חג הוא עושה, ועינין בס' תהילה לדוד להגרי"ד מן זצ"ל או"ח סי' וכו' חבצלת השרון פר' בהעלותך מש"כ.

אמנם י"ל, דהא איתא בפסחים ו' אמר רב יהודה אמר רב, המפרש והיוצא בשיירא קודם שלושים יום אין זקוק לבער, תוך שלושים יום זקוק לבער וכו', הני שלושים יום מאי עבידיהו, כדתינא שואלין ודורשין בהל' הפסח קודם הפסח שלושים יום, הרי מבואר מדברי הגמ' של' יום קודם הפסח חלים עליו דיני הפסח, וכן מפורש בשו"ע הגר"ז סי' תל"ו ס"א היוצא מביתו לעיר אחרת וכו' כשמגיע זמן הבדיקה אם הוא יוצא לפני שלושים יום לפני פסח כיון ששואלין ודורשין ל' יום קודם פסח חל עליו להזהר ולקיים כל מצוות חכמים ע"ש, הרי של' יום הוא זמן שחל עליו דיני המצוה קודם החג, ולא דווקא בפסח, וה"ה בסוכות ל' יום קודם החג חל עליו דיני חג הסוכות, שצריך לדאוג שיקיים ה"ל החג ודיניה, ועינין מש"כ בבית מתתיהו ח"א סי' ט"ו שהוא חיוב בכל המצוות ע"ש, ועפ"ז ל"ק משה"ק המהרש"א על הבי" שס"ל דשואלין הוי רק בפסח ממש"כ רש"י בסוכה דשואלין הוי גם בסוכות, דל' יום קודם ל"ה סוכה ישנה, דסתם העושה לשם חג הוא עושה, ודאי לא נעלם מהב"י רש"י בסוכה, אכן י"ל דל"ה מדין חיובא דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג שצריך לדרוש ממש בהל' החג ל' יום קודם, שזה הוי רק בפסח שהלכותיו מרובין וכמש"כ הב"י, והא דל' יום ל"ה סוכה ישנה, משום שבל' יום קודם החג חלים עליו דיני החג, וכמב' בפסחים שהמפרש יוצא בשיירא תוך ל' יום זקוק לבער, וע"כ שחל עליו דיני החג לדאוג לקיימם קודם ל' יום, וה"ה בסוכות ומש"ה ל"ה סוכה ישנה, ולא משום החיוב לדרוש בפועל וכש"נ.

וזהו מוכח מדעת הריטב"א, דהנה הריטב"א מגילה ד' כתב כהר"ן דשואלין ודורשין ל' יום הוי רק נפק"מ לשואל כענין, וליכא חוב בפועל ללמוד קודם החג, ובריתב"א סוכה מ"ו ע"א בהא דאמר' העושה סוכה לעצמו אומר שהחיינו, כתב פירוש כשעשאה תוך שלושים יום לחג דחיילא עליה חובת סוכה, אבל לא קודם שלושים יום, כדאיתא בפ"ק דפסחים לענין ביעור ע"ש, והיינו להמכו' בפסחים ו' דהמפרש יוצא תוך ל' זקוק לבער מדין שואלין ודורשין ל' יום קודם החג, וצ"ע הא ס"ל לריטב"א דליכא דינא דשואלין ל' יום קודם ורק נפק"מ לשואל כענין, ומ"ט תלה ברכת שהחיינו בסוכה בל' יום, וע"כ דבהא לא פליגי של' יום קודם החג חלים עליו דיני החג, ושיעור ל' יום חזינן מדין שואלין ל' יום קודם החג, דס"ל לריטב"א שה"ל רק נפק"מ לשואל לענין בשני תלמידים שמקדימין לשואל כענין, ותוך ל' יום הוי שחלים עליו דיני החג ומש"ה מברך בזמן זה שהחיינו, ומצאתי כע"ז בס' מאור למלך פסחים סי' כ"ג שעמד בדברי הריטב"א וכש"נ, וע"ע בס' דברות משה פסחים ס"ה ענף ג', ובס' מרקחת חיים פסח ס"ב, ובס' נתן פריו פסחים ו' ובס' בנין אב ח"א סי' י"ז, ח"ג סי' י"ט.

ואשר עפ"ז י"ל דהא הרמב"ם בפ"ב מחמץ ומצה הי"ט הביא לדינא להמפרש בים והיוצא בשיירא, דתוך ל' יום חייב לבער, ולמש"כ בשו"ע הגר"ז הנ"ל קודם ל' יום חל עליו דיני החג ומדין שואלין ודורשין ל' יום קודם החג, חזינן של' יום צריך לזהר בהל' החג, כמילא הוא דשני שואלין קודם הפסח, בתוך ל' נוקקין לשואל בענין דתוך ל' יום חלים עליו ה"ל הרגל, וה"ה שנוקק לשואל כענין, וכיון שס"ל להרמב"ם כהר"ן כמש"כ המקו"ח הנ"ל, דליכא חיוב ממש לדרוש קודם החג וכהגמ' במגילה, שהחיוב הניל, דליכא עצמו, ול' יום קודם הוי רק נפק"מ לשואל כענין, כיון שפסק הרמב"ם בהל' תפילה שיש ללמוד ה"ל חג בחג וכו', ה"ל נפק"מ דשואל כענין א"צ לכתוב דהל' פסח דווקא שכבר כתבה בהל' ת"ת, וכיון שכתב שהמפרש חייב לבער קודם ל', ע"כ שקודם ל' חל עליו דיני הפסח, וה"ה שנוקקין לשואל כענין קודם פסח, וכ"כ בדעת הרמב"ם בס' ברכת רפאל פסח סי' ב.

אולם מו"ר בס' משנת יוסף סוגיות או"ח ח"א סי' כ"ו כתב על דרך זו ברמב"ם שפירוש זה דחוק שדרכו לפרש ולא לסתום, וע"ע בס' אורה ושמחה פ"ב מחז"מ הי"ט ובס' בארות יצחק פסחים סי' ע"ו ובס' באר אברהם פסחים ו' ומועדים ס"א.

ובס' מועדי הגר"ח תשו"כ כ"א השיב לי מרן הגר"ח קניבסקי, בהשטמת הרמב"ם לדין שואלין ודורשין קודם החג בזה"ל: היא בכלל תלמוד תורה לדעת, עכ"ל. ונראה בביאור דבריו עפ"משי"כ הרמב"ם פ"א מת"ת ה"ג, שלא ללמוד אבי חיוב ללמד את עצמו כשכיר, שנאמר ולמדתם אותם ושמתם לעשותם, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד, ומקורו בקידושין כ"ט ע"ב ע"ש, והיינו שעיקר ת"ת זהו בכדי לידע המעשה, וה"ה יש ללמוד ה"ל החג קודם החג כדי לידע ה"ל החג כדי לידע המעשה, וא"צ הלכה מיוחדת קודם המועדים דכל מצות ת"ת היא לידע המעשה, וכ"כ לתרץ דעת הרמב"ם בס' הזכרון בצאת ישראל הגר"מ זכריש זצ"ל בעל שפת הים עמ' תכ"ה ע"ש. ואולם אכתי צ"ע מ"ט השמיט שיש ללמוד ל' יום קודם החג, אי לא דינא דסמך עמש"כ בהל' חז"מ דמפרש ויוצא בשיירא בתוך ל' יום חייב לבער תוך ל', וה"ה שואלין ודורשין ל' יום קודם.

וי"ל דהרמב"ם סמך עמש"כ בפ"ח מאישות ה"ה, ע"מ שאני תלמיד אין אומרים כן עזאי וכבן זומא, אלא כל ששואלין אותו דבר אחד בתלמודו

דכוונתו כל הבדיקות היינו שבחורים ושכסדים וכדומה, אך במקום שמספיק בכיבוד כגון קרקע הבית או הכיסים והארונות למעלה וכדומה וכל המקומות שאין דרך להגיע לשם חמץ, בזה נראה דגם לחיי אדם אין חייב לבדוק דווקא לאור הנר. כנלענ"ד.

וכתב בהליכות שלמה (פסח פרק ה' הלכה ה') שאם בודק רק את הכיסים או את המכונות (כגון שלא בדק אחר שבדק את ביתו, או שבדק ביום י"ד) אין מברך על הבדיקה, ובדבר הלכה (ס"ק ט') ביאר ע"פ החק יעקב (סימן תל"ו ס"ק י"ז) דאין זה עיקר המצוה, דהתקנה היתה על בית ממש, שנאמר 'שאוור לא ימצא בבתיכם'.

וכ"כ במגן האלה (סימן תל"ו ס"ק ט'), ולפ"ז ביאר הא דאיתא במהרש"א בפסחים (ו') שמי שהוא בים ובמדבר ובשיירא שאין שם מקום בבדיקה חיישין שמא יפגע ולא יבטל החמץ, לכן חייבו אותו לבדוק קודם שיוצא אם דעתו לחזור בפסח, ולכאורה יכול לבדוק את כיסיו וכליו באור י"ד, אלא לפי החק יעקב נפלא עד למאוד דכיון שאין מברך על הבדיקה הוי שפיר חיישין שמא ישכח לבטל, ובארחות הלכה (הערה 29) ציינו דלחק יעקב (סימן תל"ג ס"ק כ"ז) אין צריך לבדוק הכיסים דוקא בליל י"ד אלא ביום, אי"כ בלאו הכי אין מברך על הבדיקה, והטעם דבדוקים הכיסים דוקא ביום ולא בלילה מפני שאוכלים עוד חמץ לאחר הבדיקה ואולי נדבק בידיו דבר מה, וחזר ונותן ידיו לתוך כיסו, אשר על כן כשבדק ביום בשעת הביעור אין מברך.

הרב מתתיהו גבאי ירושלים

בהשטמת הרמב"ם לדין שואלין ודורשין ל' יום קודם החג

פסחים ו' ע"א כדתינא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום, רשב"ג אומר שתי שבתות, מ"ט דת"ק שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני וכו' יע"ש, וכ"פ השו"ע או"ח סי' תכ"ט ס"א שואלין בהל' הפסח קודם לפסח שלושים יום ע"ש, והרמב"ם השמיט הלכה זו דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג, שצריך ללמוד ה"ל החג קודם החג, וכמב' בגמ' פסחים, וכן בבכורות נ"ח ע"ש, וכ"פ הטור סי' תכ"ט דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג, וצ"ע מ"ט השמיט הרמב"ם שיש ללמוד ה"ל החג ל' יום קודם החג, וכבר הקשו כן בדעת הרמב"ם הגר"י פיק בס' אומר השכחה אות נ"א, והגר"א מטשכנוב בס' בית אברהם חידושי פוסקים סי' תכ"ט אות נ"א שלא ידעו מ"ט הרמב"ם השמיט הך הלכתא המפורש בגמ'.

ובמגילה ל"ב ע"א וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו, ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענייניו של יום, ה"ל פסח בפסח ה"ל עצרת בעצרת ה"ל חג חג, ופרש"י מלמד שהיה מדבר עמהן ה"ל כל מועד ומועד בזמנו, להודיע חוקי האלוקים ותורותיו, וקיימו שכר המצוות עליהם וכו', הרי שיש חיוב לדרוש ולשאל בתוך עצמו בענייניו של יום בכדי לידע חוקי האלוקים ותורתו, וה"ז סותר לגמ' בפסחים שיש חיוב כבר ל' יום קודם החג, ולא רק במועד עצמו, ואכן הרמב"ם בפ"ג מתפילה ה"ח פסק כהגמ' במגילה ומשה תיקן להם לישראל שיהיו קוראין בכל מועד ענייניו, ושואלין ודורשין בענייניו של יום בכל חג ומועד, הרי שפסק הרמב"ם שיש חיוב שואלין ודורשין במועד עצמו כהגמ' במגילה, שיש חיוב רק במועד עצמו ולא קודם החג ל' יום, וס"ל כיון שאיכא סתירת הסוגיות אם החיוב כבר ל' יום קודם החג, או רק במועד עצמו עיקר להלכה דשואלין הוי רק במועד, וצ"ע. ואכן בשו"ת אבני זכרון סי' נ"ו כתב שבאמת ברייתות חלוקות אם שואלין קודם המועד, ומסנהדרין י"ב מוכח שקודם המועד ע"ש.

והר"ן במגילה ד' כתב משה תיקן לישראל שיהיו שואלין ה"ל פסח בפסח, כלומר ששואלין ומפרשין הלכותיהן, והא דאמר' שואלין בהל' הפסח קודם לפסח ל' יום, ההוא ענינא אחריתא הוא, דלא לימנר דמחייבין מהאי זימנא לדרוש בהל' הפסח אלא לומר שהשואל בהם בבית המדרש באותו הזמן מיקרי שואל כענין, דקיי"ל בתוספתא סנהדרין פ"ז ה"ה בשני תלמידים שואלים שאם אחד שואל כענין ואחד שלא כענין, שנוקקין תחילה לשואל כענין, ונפיק דעת הר"ן שעיקר החיוב דשואלין הוא רק במועד עצמו, וכמב' במגילה וכן פסק הרמב"ם הנ"ל, והא דמכו' בפסחים של' יום קודם החג דורשין, ל"ה חובה בפועל לדרוש, ורק נפק"מ לשתי תלמידים ואחד שואל כענין, שיש להשיב לו קודם, וכ"פ הרמב"ם פ"ד מת"ת ה"ח שנים ששאלו, אחד שאל כענין, ואחד שלא כענין, נוקקין לשואל כענין ע"ש, וא"כ י"ל דס"ל לרמב"ם כהר"ן שהחיוב לשאל ולדרוש זהו רק במועד עצמו, וכ"פ הרמב"ם, והא דאמר' שואלין ל' יום קודם החג זהו רק נפק"מ לשואל כענין, וכבר פסק הרמב"ם שיש להשיב לשואל כענין קודם, ומש"ה השמיט הרמב"ם הגמ' בפסחים שדורשין ל' יום קודם, וכן כתבו בדעת הרמב"ם שמה"ט השמיט דס"ל כהר"ן, ובשו"ת זכרון יהודה או"ח סי' ק"ז ובשו"ת משיב טעם סי' נ"ט.

והביאור ל' סי' תכ"ט כתב בדעת השו"ע שסובר כהר"ן, שכתב שואלין בהל' הפסח, ודלא כהגמ' בפסחים דאיתא שואלין ודורשין, דס"ל כהר"ן שהנפק"מ רק לשואל כענין, והחיוב רק במועד עצמו לדרשו, ומש"ה כתב רק שואלין דנפק"מ לשני שואלין, וכן גרס הר"ף בפסחים שם שואלין בלבד, וכן הגירסא בע"ז ה' ע"ב ובר"ה ז' ובמגילה כ"ט ובסנהדרין י"ב ע"ב, וכדעת הר"ן, ס"ל לרשב"א מגילה ל' הריטב"א מגילה ד', וכ"כ המהר"ם חלאה פסחים ו', והמהר"י שם, והרשב"ץ מגן אבות פ"ה מ"י, אולם הטור סי' תכ"ט כתב שואלין ודורשין ל' יום קודם החג, הרי של"ה רק נפק"מ לשני שואלין, אלא חיוב לדרוש ממש ל' יום קודם, ובדעת הרמב"ם שפיר י"ל דס"ל כהר"ן וכו', ומש"ה השמיט שיש חיוב לדרוש ל' יום קודם, ואכתי צ"ע בהשטמת הרמב"ם דה"ל לאשמועינן נפק"מ בהל' פסח בשני שואלין דנוקקין לשואל כענין ל' יום קודם, וצ"ע.

בודאי דסגי להו, וא"י להעמיד מחיצה, ומותר ללמוד בהם בפסח, וכן עיקר להלכה ולמעשה.

וכן העלה בהליכות שלמה (דבר הלכה פרק ה' אות י') דאין חייבים לבדוק משום שהפרורים אשר אולי נמצאים בהם הם מאוסים, ודינם כדון חמץ של הקדש שפטור מבדיקה הואיל ובדיל' מיניה האנשים.

ובספר חוט שני (פסח פרק ד' ס"ק ב' עמ' פ"ו) כתב שלא נזכר בשום פוסקים ראשונים ואחרונים ענין בדיקת הספרים, ואף שודאי בכל בית יהודי היו ספרים וכמבואר ברא"ש הל' ס"ח, היינו טעמא שבזמנם הספרים היו יקרי ערך וגם היה קשה להשיגם, ואפילו ש"ס שלם לא היה בבתי, והשאלו אחד מחבירו, ופשיטא שהיו נוהרים מאוד עליהם, וכ"ש שלא השתמשו בהם על השולחן בשעת הסעודה, ודלא כמו בדורות אחרונים שבדמים קלים אפשר להשיגם, ואף אם מתקלקל ספר אפשר בקלות לקנותו, על כן בזמנים ההם הספרים היו בחזקת מקום שאין מכניסים בו חמץ ואינם צריכים בדיקה כלל, וה"ה בזמנינו אם ידוע על ספר מסויים שלא השתמשו בו בחמץ, אינו טעון בבדיקה.

ולתועלת המעיין אציין כמה ענינים הקשורים לבדיקת חמץ בספרים כפי שהובא בחוט שני שם:

א. פירורים הנמצאים בספרים אפשר שעדיין ראויים לאכילה ואינם מטונפים, ואפשר שיניח אצבעו עליהם ויכניסם לפיו (וזה דלא כההליכות שלמה דלעיל דמסתמא הם מאוסים), ועוד כתב שספרים שלא השתמש בהם שנה אחת, ובפסח בשנה שעברה ג"כ לא בדקם, קשה לקבוע שפירורים אלו הם מאוסים ונפסלים באכילה אע"פ שמסתבר שם הוא. ועוד כתב (עמ' ע"ח) שספרים ישנים שידוע שכבר כמה שנים לא השתמשו בהם ליד השולחן שאכלו עליו חמץ, יש להקל שלא לבדוק.

ב. ספרים שבבתי כנסיות ובתי מדרשות מותר להשתמש בהם, ואין להמנע מחשש שמא יש בהם חמץ משום שאין החמץ הזה שלו, וכן הגבאים אינם צריכים לבדוק את הספרים.

ג. סדר בדיקת חמץ בספרים שמשמשים בהם חמץ בשאר ימות השנה, צריך שיבדוק דף אחר דף, ומסתכל בראיה בעין רגילה ובמרחק ראייה רגיל, ומה שלא נראה בהסתכלות כזו אין לזה חשיבות פת (ונלענ"ד דסגי בזה שידפדף וינער הספרים וע"ז נופל החמץ שבהם).

ד. יש לבדוק את הספרייה במדפים ואחורי הספרים.

ה. ספרים אינם בכלל חורים שדרך התינוקות להטמין שם חמץ.

ו. מכירת הספרים לגוי במכירת חמץ, בחוט שני (פסח עמ' ק"ג) הביא שהחז"א היה מוכר חמץ ופוסט עצמו מבדיקה ע"ז במקום חשש רחוק של חמץ, כגון ספרים וכיוצא"ב.

בענין בדיקת כיסי הבגדים אי בעינן לאור הנר

בשו"ת מהר"י וי"ל (סימן קצ"ג דף פ"ג) כתב וז"ל: צריך לבדוק בית יד של התינוקות שלא ישרו בו חמץ, וכן בבית יד שלו, מידי דאמרין הלכתא רבתא לשבתא, עכ"ל. וכן הביאו הרמ"א (סוף סימן תל"ג). ומה שכתב המהר"י הלכתא רבתא לשבתא, ע"ן בספר שיערים המצוינים בהלכה (ח"ג עמ' ע') שכתב שראה פעם להגר"י ענגיל בגליוני השי"ס שהוכיח דין זה מהא דאמר' חז"ל (גמ' שבת י"ב), חייב אדם למשמש בבגדיו בערב שבת, והוא הלכתא רבתי לשבתא להפרישו מאיסור שלא ימצא בשבת מוקצה בבגדיו, וה"ה הכא לענין בדיקת חמץ, שהרגילות להכניס חמץ בבגדים, שיש לבדוק את הכיסים כדי שלא ימצא חמץ בפסח.

וכתב המש"ב (ס"ק מ"ז) שאפילו אם הוא אומר ברי ל' שלא נתתי חמץ בכיסי הבגדים אעפ"כ צריך לבדוק הבגדים, כיון דמילתא דלא רמיא עליה הוא ולא אדעתה, והעולם נוהגים רק לנער הכיסים בשעת הביעור, ונכון לבדוק אותם בשעת הבדיקה, ומ"מ צריך לחזור ולנערם בשעת הביעור, שמא חזר והכניס בהם מחמץ שאכל אחר הבדיקה, עכ"ל המש"ב.

ויש לבאר האם צריך לבדוק הבגדים דוקא לאור הנר או אין חיוב, בספר הערות למס' פסחים (ח'): לגר"ש אלישיב זצ"ל כתב שדי לבדוקם ע"י מישוש היד (וכן המשמעות במש"ב כנ"ל), וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קל"ו) מאחר וקשה לבדוק את הכיסים לאור הנר לכן יש לבדוקם באופן שיועיל לבדיקה, והיינו ע"י פנס או בידיו וכדו', ובחוט שני (פסח פרק ד' עמ' פ"ה) כתב שאין לבדוק ע"י מישוש היד, אולם מאחר וקשה לבדוקם לאור הנר אפשר לבדוקם ביום לאור החמה.

ובשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ז' שאלה י"א) כתב שאם כיבס את הבגדים לאחר הליבישה האחרונה אינם צריכים בבדיקה, ואם לא כיבסו צריכים בבדיקה, ואין צריך להכניס ידו לכיסים או להפכם, אלא די שיבדוק ע"י מישוש אם אין שם חמץ בגודל כזית, ואין צריך לבדוק לאור הנר, ומ"מ אם כשניקו את הבגדים לפני פסח בדקו את הכיסים ונתכוונו לשם בדיקה, אין הכיסים צריכים בבדיקה בשעת בדיקת חמץ, ובכל אופן אין להשתמש בכיסים בפסח אלא אם ניקה אותם גם מפירורים.

ובמקורות הלכה כתבו שאף בגדים שפעמים מכניסים בהם חמץ, אם כובסו אינם צריכים בבדיקה, כיון שאף אם היה בהם חמץ כבר נפגם החמץ ונפסל מאכילת כלב ע"י אבקת הכביסה.

ולענ"ד נראה להביא ראייה דא"צ לבדוק כיסי הבגדים לאור הנר אלא ע"י דרכים אחרים, מהא דאמרין בגמ' פסחים (ד'). בודקים לאור הנר כיון שאור הנר יפה לבדיקה, וכתב המרדכי (סימן תקל"ו) דבכיבוד לחוד לא סגי בלא בבדיקה דשמא לא ימצא בנמוט, ומשמע דאם זה במקום שאין חשש של חמץ בנמוט והיינו כגון כיס של בגדים אין צריך בבדיקה לאור הנר, וכן משמע מהשו"ע (סימן תל"ג סעיף ו') דאין צריך בבדיקה בלול של תרנגולות משום שאם היה שם חמץ התרנגולות יאכלו החמץ, וכתב המג"א דה"ה בקרקע הבית שיש שם תרנגולים מצויים דאין צריך בבדיקה. ומה שכתב החיי אדם (כלל קי"ט אות ו') דא"א לבדוק בחורים ובסדקים אלא ע"י אור הנר כיון שאור היום לא מהני לחורים, ולכן התקינו שכל הבדיקות לא יהיו אלא לאור הנר, עכ"ל. נראה לבאר בביאור דבריו

ואמרו, אפי' בהל' החג שמלמדין אותן ברבים מדברים הקלים סמוך לחג, כדי שיהיו כל העם בקיאים בהן ע"ש, הרי שיש ללמוד להל' החג סמוך לחג שהיו העם בקיאים, וחזינו דין שואלין ודורשין ל' יום קודם החג ומש"ה לא העתיק זה בהל' חו"מ, ואכן צ"ע שבא להשמיע הלכה זו בהל' אישות ולא בהל' המועד, ועינין בס' הזכרון בצאת ישראל שם שהביא לתרץ השמטת הרמב"ם שסמך עמש"כ בפ"ב משאלה ופקדון ה"ד, וניחוזי אנן בזה מעיקר הסוגיא שם, וכן רמז לתרץ דעת הרמב"ם בס' משנת יוסף סוגיות ח"א או"ח עמ' רצ"ג, וע"ע בקובץ קול מהיכל פסח ח"ד עמ' רצ"א, ולהמבואר להלן יהא מוכח מהרמב"ם איפכא, ועינין עוד בס' שיעורי מבשר טוב פסחים ח"א ס"כ ובס' משמרת הפסח ס"א.

והנה בב"מ צ"ז ע"א, אמרו ליה רבנן לרבא שאיל לן מר, אקפיד, אמר להו לאפקועי ממונאי קא בעיתו, אדרבא אתון שאילתו לי, דאילו אנא מציי אשתמוטי לכו ממסכתא למסכתא, אתון לא מציי לאשתמוטי, ולא היא איהו שאיל להו ביזמא דכלה, אינהו שאילו ליה בשאר יומי, ופרש"י ביזמא דכלה כשדורשין לפני הרגל בהלכות הרגל דלא מציי לאשתמוטי למילתא אחרייתא, וחזינו דהרב שאול לתלמידיו קודם הרגל, וע"כ עפ"ז שיש חיוב לדרוש בפועל בהל' החג ומש"ה הוי שאלה בבעלים קודם הרגל, ופלא שלא הוכיחו מהך סוגיא דשואלין ודורשין הוי קודם הרגל ולא רק במועד עצמו. והן אמנם שהט"ו ס' תכ"ט סק"א כתב נפק"מ בדין שואלין ודורשין לענין שאלה בבעלים, שבל' יום שאין הרב יכול לשנות המסכת, משום חיובו ללמד להל' הרגל הוא משועבד לתלמידים, ואם שאלו התלמידים חפץ מרבם פטורים מדין שאלה בבעלים ע"ש, וכתב זה בתורת נפק"מ, ולכאז' צ"ע מ"ט לא הוכיחו מהך סוגיא דאיכא חיוב לפני הרגל ללמוד להל' החג בפועל ומש"ה פטורים התלמידים, וכמו שפרש"י כשדורשין לפני הרגל לא מציי לאשתמוטי הרי שהרי חובה לפני הרגל.

והנה כתב הרמב"ם פ"ב משאלה ופקדון ה"ד, הרב שהוא מקריא ברצונו לתלמידים בכל עת שירצה, ואינו מסכתא שירצה והם היו קבועים לבוא תמיד, הרי הם שאולים אצלו, ואין הוא שואל להם, וביום הפרק שהכל באים לשמוע ענין אותו מועד הרי הוא שואל להם, הרי שהעמיד הרמב"ם את סוגיא דהרב שאול להם ביום הפרק, ולא כמבואר בגמ' ביזמא דכלה, ופרש"י כשדורשין לפני הרגל, וכ"פ השו"ע חו"מ ס' שמי"ו ס' י"ג ולפני המועדים שדרך לדרוש להלכות המועד הוא נשאל להם, הרי שפסק השו"ע כפרש"י דהוי שאלה בבעלים לפני המועד וביזמא דכלה, והרמב"ם העמיד דקאי על יום הפרק כשבאים לשמוע ענין אותו המועד, ומשמע דקאי על זמן המועד ולא לפני המועד. ומוכח דפרקא ל"ה קודם הרגל, בגמ' ברכות ו' ע"ב אגרא דפרקא ואגרא דכלה, הרי דהוי תרי זימני, ועינין בס' בניהו שם מש"כ וצ"ע, והגר"ח"ק כתב לי בטעם ששינה הרמב"ם מהגמ' כי בזמננו אין יומא דכלה.

וע"כ מוכח דעת הרמב"ם דליכא חיובא דשואלין ודורשין קודם החג ללמוד להל' החג ל' יום קודם, ורק במועד עצמו צריך ללמוד להל' חג חג וכמו שפסק הרמב"ם בהל' תפילה וכנ"ל, והא דאמרי' שואלין ודורשין בהל' הפסח ל' יום, ה"ו נפק"מ לענין שואל כענין שנוקקין להשיב לו וכמש"כ הר"ן, והקשה הגר"ש קובלוגר בס' תכ"ט פסח ס' תכ"ט מ"ט לא כתב הר"ן נפק"מ לענין שאלה בבעלים וכו"מ ס' ה"ט, דל' יום קודם הרגל הרב שואל לתלמידים והוי שאלה בבעלים, והוצרך לנפק"מ דהוי שואל כענין יעו"ש, אכן י"ל כיון שס"ל לר"ן דליכא חיוב בפועל ללמוד להל' החג ל' יום קודם הרגל, ורק במועד עצמו וכמבואר בסוף מגילה, ממילא ל"ה שאלה בבעלים, דאין הרב חייב ללמד להל' המועד קודם המועד, ומש"ה כתב נפק"מ לשואל כענין, דנוקקין לשואל כענין קודם בתוך ל' יום, וזהו שס"ל לרמב"ם וכמש"כ הנך אחרונים הנ"ל, ועפ"ז י"ל דמש"ה הרמב"ם לא העמיד דין שאלה בבעלים קודם הרגל דליכא חיוב ללמוד להל' הרגל, ורק נפק"מ לתלמיד ששאל מענין החג דנוקקין לו קודם, וא"כ אה"נ בזמן שישאל את רבו בהל' החג הרב שואל לו בזמן זה, אולם כשאין שואל מהל' החג ליכא נפק"מ ומי ימיר שישאל, וגם אם ישאל הוי נפק"מ רק לזמן זה, ועיקר הדבר מבואר גם בטור חו"מ ס' שמי"ו לענין רב ותלמיד דרק בזמן שלומד עמהם הוא שואל להם, וכמש"כ הדרישה שם ס' ט"ו והסמ"ע ס' ק"ב, ועינין בזה בנתיב"מ שם סק"ה ובס' קונטרסי השיעורים ב"מ שיעור ט"ו א"ב, וא"כ י"ל דמש"ה כתב הר"ן עיקר הנפק"מ לענין שואל כענין שאם ישאל לרבו כענין נזקק לו תחילה, וליכא נפק"מ לענין שאלה בבעלים רק אחר דינא דשואל כענין, והנפק"מ רק לזמן ששואל ממש ולכן כתב עיקר הנפק"מ, ומש"ה העמיד הרמב"ם הך סוגיא למועד עצמו, שצריך ללמוד להל' חג חג, ובזמן זה הרב שואל לתלמידים והוי שאלה בבעלים, ולפני הרגל ליכא נפק"מ רק אם התלמיד ישאל מענין החג, ואם לא ישאל ליכא נפק"מ, ולכן העמיד נפק"מ במועד עצמו שלכו"ע חייב ללמוד להל' החג במועד, ושפיר הוי נפק"מ לשאלה בבעלים וכש"נ, ועינין בס' מקור חיים נתיב"מ ס' תכ"ט ובאבן האזל פ"ב משאלה ופקדון ה"ד בדעת הרמב"ם באופ"א מכ"ז, וצ"ע.

ואשר עפ"ז מוכח דעת השו"ע דפסק בחו"מ ס' שמי"ו ס' י"ג ולפני המועדים שדרך לדרוש להלכות המועד הוא נשאל להם, הרי שפסק כרש"י שקאי קודם הרגל, וא"כ מוכח שפסק השו"ע דאיכא חיוב לדרוש ל' יום קודם החג, ודלא כמש"כ הביא"ה ס' תכ"ט להוכיח מהשו"ע דכתב רק שואלין בהל' הפסח ולא כתב דורשין, דס"ל כהר"ן שהוי רק נפק"מ לשואל כענין, ומהשו"ע דהל' חו"מ מוכח דהוי חובה, דא"ל"ה ל"ה שאלה בבעלים רק אם שאל התלמיד מענין המועד, אולם מהרמב"ם יהא מוכח שהעמיד דקאי ביום הפרק ובמועד עצמו, ולא כהשו"ע לפני המועד, ע"כ דס"ל דליכא חיוב בפועל ללמוד ל' יום קודם החג, וא"א לפרש מה שהשמיט הלכתא דל' יום קודם החג דסמך עמש"כ בהל' שאלה ופקדון, דאדרבא מוכח שרק במועד עצמו בעי ללמוד להל' החג ולא קודם המועד וכש"נ.

והנה הפר"ח ס' תכ"ט כתב לתרץ סתירת הסוגיות, אם שואלין הוי ל' יום קודם החג כמבואר בגמ' פסחים, או רק במועד כהגמ' במגילה, וכתב הפר"ח דבגמ' במגילה לא נחית אלא דדורשין להל' פסח בזמן פסח, ואילו

מאימת זמן פסח מקרי לא קאמר, ובגמ' פסחים אשמועינן דשלושים יום מקודם הוי כזמן הפסח, ועפ"ז נפיק דיש רק תקנה אחת לדרוש במועד בהלכותיו, ובגמ' בפסחים מבואר שבל' יום הוי כזמן המועד, ונפיק שאם למד בל' יום קודם החג א"צ ללמוד בחג עצמו, וכדרך זו מבואר בב"ח שם, והביא"ה ל"ה שם דחה ביאור זה ע"ש, וכן תירץ התורה תמימה פ"ר אמור אות ק"פ, וכתב עפ"ז בס' רץ כצבי פסח ס"א או"ז לתרץ דעת הרמב"ם שהשמיט הלכתא דבעי ללמוד ל' יום קודם החג, דס"ל כהפר"ח והב"ח שאיכא תקנה אחת בלבד ללמוד בהל' המועד, והגדרת זמן המועד מבואר בגמ' פסחים שהיא ל' יום קודם החג, ומש"ה העתיק הרמב"ם את עיקר התקנה לדרוש במועד עצמו, ומה שלא הביא גם ל' יום קודם דא"ז דין מיוחד לעצמו, אלא בכלל שואלין ודורשין במועד, ולהכי י"ל שסגי במה שהזכיר בדין המפרש ויוצא בשיירא זקוק לבער בתוך ל', וחזינו דל' יום קודם בזמן המועד, וכיון שעיקר התקנה לדרוש במועד הזכיר כן הרמב"ם לעיקר הדין, ול' יום קודם נכלל בחיוב דשואלין ודורשין במועד, ע"ש.

אכן נראה דא"א לפרש כן בדעת הרמב"ם, דהא הרמב"ם הזכיר דינא דשואלין ודורשין במועד, בהל' תפילה בחדא עם קרה"ח, ומ"ט הזכיר כן בהל' תפילה ולא בהל' המועדים, וכלל זה בהדי דיני קריאת התורה, וכתב בס' ברכת רפאל פסח ס"א דע"כ ס"ל לרמב"ם הא דשואלין בהל' חג בחג במועד א"ז בכדי לידע להל' המועד, אלא הוי כענין הזכרה שמתווייבין בקרה"ח להזכיר עניינו של יום, כמ"כ יש חיוב ללמוד היום מדין הזכרה של יום, והיינו להתקנה לקרות בענינו של יום בתורה שבכתב, וללמוד בתורה שבע"פ ע"ש, וכ"כ בדעת הרמב"ם הגר"ב וולטי זצ"ל בהקדמת ס' משנת יעבץ או"ח ע"ש, ובס' מנחת משה ח"א עמ' ק"י"ח ח"ג עמ' ע"א, ועפ"ז א"א לומר בדעת הרמב"ם דהשמיט הלכתא דל' יום דס"ל שיש רק תקנה אחת ללמוד במועד ול' יום הוי כזמן המועד, והרמב"ם כתב שיש ללמוד במועד, אולם ממש"כ כן בהל' תפילה וקרה"ח ע"כ שהוי כענין הזכרה דקרה"ח, ובעי במועד להזכיר בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ, ומכך אין חזינו דבעי ל' יום קודם, ובשלמא למש"כ רש"י והר"ן במגילה ל"ב דבעי ללמוד להל' חג בחג במועד להודיע חוקי האלוקים, והר"ן כתב שהיה דורש הלכותיהן בזמנן, הרי שבמועד בעי ללמוד להל' החג כדי לידע הלכותיו, בהכי י"ל של' יום קודם כזמן המועד, ואם למד קודם החג א"צ במועד, אולם להמבואר ברמב"ם דהל' חג בחג הוי מדין הזכרה להזכיר בענין היום זהו רק במועד, ומג"ל שבעי ללמוד ל' יום קודם החג לידע להל' החג, וע"ע בס' אמרי נחמיה מגילה ד' ובס' באר אברהם פסחים ו'.

אולם מהשו"ע יהא מוכח כהפר"ח והב"ח, שהשו"ע העתיק רק דינא דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג, והשמיט הלכתא דשואלין בחג עצמו מהל' החג כמבואר במגילה, וצ"ע מ"ט השמיט, ועמד ע"ז בספר בארות יצחק פסחים ס' ע"ו ע"ש, ולמש"כ הפר"ח והב"ח י"ל דס"ל כיון שאם למד ל' יום קודם החג הוי כזמן המועד, נפיק דא"צ במועד עצמו ללמוד בהל' החג כשלמד קודם המועד, ומש"ה לא הביא זה להלכה בפ"ע, וצ"ע. וראיתי בשו"ת שואלין ודורשין להגר"א שלזינגר ח"א ס' כ"ג, שכתב לתרץ השמטת הרמב"ם לדין שואלין ודורשין ל' יום קודם החג, דס"ל כמש"כ הב"י בטעם דשואלין ודורשין ל' יום קודם הפסח, שדיני פסח מרובין, ובעי ללמוד בכדי לידע איך לקיים דיני החג, וא"כ נפיק של' יום הם בתורת הכשר והכנה לחג, ול"ה כדן בפ"ע, כמו בדין המועד שבעי ללמוד בהלכותיו דל' יום הוי כזמן המועד וכנ"ל שכן ס"ל לב"ח ולפר"ח, וס"ל לרמב"ם כהב"י של' יום הוי בתורת הכשר והכנה לידע להל' החג, ומש"ה לא הוצרך לכתוב זה בהלכה מפורשת, שצריך להכין עצמו לחג ה"ז פשוט ומובן מאליו, וניתן ללמוד זאת מדין המפרש ויוצא בשיירא שבתוך ל' יום זקוק לבער, הרי שצריך להכין ביתו בבדיקה וביעור, וממילא צריך להכין עצמו לידע להל' החג, ואילו השו"ע ס"ל של' יום קודם החג הוי חלות מיוחדת ודין נפרד ומדיני החג עצמו, ומש"ה הביא הלכתא דל' יום קודם החג כהלכה בפ"ע ע"ש, ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ד ס' כ"ב.

והנה המהרש"א סוכה ט' ע"א מגילה ל"ב כתב דלא תיקן משה שיהיו שואלין ודורשין ל' יום אלא דאיתין בזמן לזמן, ור"ה ויו"כ לא מיקרי מזמן לזמן, דיש לאדם לשוב בתשובה בכל השנה, משא"כ בג' רגלים ע"ש, ובס' חוט שני פסח ס' תכ"ט הקשה מרן הגר"ח קוליצ' בשעה"צ ס"ק י"א ע"ד המהרש"א, שיש עוד הרבה הלכות ברה"ה ויו"כ ה"ל שופר ודיני הצום והעינין, וא"כ שפיר בעי ל' יום קודם ר"ה ויו"כ, וכן פשיט"ל למרן הגר"ח קניבסקי ומובא בס' מועדי הגר"ח תש"ו כ"ב אם אמרי' שואלין ודורשין ל' יום קודם ר"ה ויו"כ, השיב ע"ז למה לא, ואולם הפני יהושע מגילה ד' ע"א כתב להקשות בדברי התוס' שם שבכל יו"ט בעי ל' יום קודם החג, אי"כ ה"ה ברה"ה ויו"כ, וזה א"א, דאי"כ מט"ו באלול בעי לדרוש להל' ר"ה ויו"כ וסוכות, וכה"ג ודאי לא אשכחן ע"ש. אמנם בס' דברות משה להגר"מ פיינשטיין זצ"ל פסחים ס"ה ענף ב' הקשה לטעמא דכתב הב"י בשואלין ודורשין קודם פסח זהו משום ידיעת הדינין לידע להל' הפסח שהלכותיו מרובות, אף שברה"ה ויו"כ יש דינין מיוחדים נצטרך לומר שאין בהם כ"כ דינין, וכמו שס"ל לב"י דשוכות ליכא להך דינא דשואלין ודורשין, וזהו צ"ע משום שבמצאות יש ריבוי הלכות ברה"ה ויו"כ ומ"ט ליכא להך דינא, ועינין עוד בס' מובא אבנים פסחים ס"א ובשו"ת מחקרי ארץ [שעין] ח"א ס' ס"ט ובס' רץ כצבי חנוכה ס"א אות ו', ואולם במשגיב ס' תכ"ט סק"ב נראה שגם קודם ר"ה ויו"כ בעי לדרוש קודם ע"ש, ובשו"ת אבני דרך לידידי הרה"ג רבי אלתון פרינץ ח"ז ס' צ"ה.

ובתש"ו רבבות אפרים ח"ז עמ' תנ"ב הוכיח מדברי רבינו ירוחם [תולדות אדם נתיב תשיעין] שגם בחנוכה יש לדרוש ל' יום קודם החג ע"ש, אולם בתוס' מגילה ד' ע"א משמע שבפורים ליכא דינא דל' יום קודם ע"ש, וא"כ ה"ה בחנוכה, וכ"כ בס' יבין דעת בחסדי אבות שבסוף הספר ס' י"ז, ואכן מדברי רבינו ירוחם אין מוכח לדל' ל' יום קודם חנוכה, דקאי על ימי החנוכה עצמם שבעי לדרוש מענינו של יום, וכ"כ בשו"ת צ"צ אליעזר ח"ז ס"א, וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"א ס' תקמ"ז ובשו"ת מנחת יצחק ח"ז ס' נ' ובשו"ת שבת הלוי ח"ה ס' פ"ג. אולם בשו"ת האלף

לך שלמה או"ח ס' שפ"ד ס"ל להגר"ש קלוגר שגם בפורים אמרי' דבעי ללמוד ל' יום קודם ע"ש, ובס' רץ כצבי חנוכה ס"א, ומה שהשיב הגר"ח"ק בספרי מועדי הגר"ח תש"ו כ"ג, ובשו"ת מעשה אפוד ח"א הנד"מ ס' ע"ח.

וראיתי בס' דברות משה פסחים ס"ה ענף ב' דהקשה למש"כ הב"י בטעמא דשואלין ודורשין בפסח, משום שיש הרבה הלכות, מ"ט א"צ ללמוד להל' שבת קודם השבת שיש בה ריבוי הלכות, וכתב כיון שתדירי ושבת כל שבוע רגילין בהן מש"ה א"צ ללמוד. ואמנם י"ל למש"כ השפת אמת מגילה ד' ע"א דתקנת משה לדרוש בענינו של יום קאי גם על שבת, דשבת בכלל המועדים ופשיטא שצריך ללמוד בענינו של יום, ואם בעי ללמוד בענינו של יום, ה"ה יש ללמוד קודם השבת, אם נימא דל' יום קודם המועד כזמן המועד, ה"ה קודם השבת, וכך נהג הגר"ח בהר"ן זצ"ל כמובא בס' ארח דוד עמ' נ"ז ללמוד להל' שבת קודם השבת כדן שואלין ודורשין קודם השבת ע"ש, ובס' רץ כצבי פסח ס"א א' מש"כ, והגר"ח קניבסקי כתב לי אם אמרי' שואלין ודורשין קודם שבת ללמוד להל' שבת, לא, ומובא בספרי מועדי הגר"ח תש"ו כ' ע"ש, ומש"כ בס' נהרות איתן ח"ג ס"ט, ובשו"ת חמדת צבי ח"א ס' י"א אות י"א.

ויש לדון לענין שנת השביעית, אם בעי ללמוד קודם שנת השמיטה להל' שביעית, ולכאז' למש"כ הב"י בטעמא דשואלין ודורשין ל' יום קודם הפסח משום שיש בה ריבוי הלכות, ה"ה יש ללמוד קודם השביעית, ולמש"כ בדברות משה הנ"ל בטעמא דבשבת ליכא להך דינא ללמוד להל' שבת קודם, דשבת כל שבוע ורגילין בזה, עפ"ז בשביעית פעם בשבוע שנים בעי ללמוד קודם השביעית, וכן מובא בס' דיני שביעית השלם סוף פנ"ח מס' שנת השבע שבעי ללמוד להל' שביעית קודם השביעית, ויעינין בס' גיבורי כח עמ' ע' מש"כ, וכן השיב הגר"ח קניבסקי בס' מועדי הגר"ח תש"ו כ"ח שבעי ללמוד קודם השביעית, ובתש"ו כ"ט שם כמה יש ללמוד קודם ל' יום או שנה, השיב שנה, ולמש"נ מקורו ממש"כ הב"י בטעם שואלין ודורשין קודם פסח ל' יום שיש בה הרבה הלכות, בשביעית שיש ריבוי הלכות זמנו שנה, ובס' אורחות רבינו ח"ב עמ' שיי"ז מובא שהקה"ל למד להל' שביעית קודם שביעית תשע חודשים ע"ש, וצ"ע, וראה בהסכמת בעל אבי עזרי זצ"ל לסי' עטה אור שביעית שיש ללמוד קודם שביעית להל' שביעית מדינא דשואלין ודורשין, ע"ש.

ואכן בשו"ת כפי אהרן ח"ב ס' י"א כתב אין ספק כי בכלל תקנת מרע"ה שהיו קורין להל' חג חג, הוא ללמוד בשנת השביעית כל הדינין השייכים בה לדעת האסור והמותר, הרי שס"ל ששביעית היא בכלל מועד ויש ללמוד מדין להל' חג בחג בזמן המועד, וכע"ז ס"ל לפני' הנ"ל דשבת בכלל המועד לדין דשואלין בענינו של יום, וא"כ להסוברים דל' יום קודם החג כזמן החג וכנ"ל, ומש"ה בעי לדרוש ל' יום קודם כזמן המועד, ה"ה בשנת השביעית, אכן עפ"ז א"צ בשנה, דלא מצינו אלא דל' יום הוי כזמן החג ולא על זמן י"ב חודשים, אם לא דינא דזמן ל' יום משום ריבוי ההלכות כיון שיש הרבה הלכות בשביעית יהא צריך שנה שלימה, וצ"ע. ועינין בס' אמרי שפר שביעית עמ' ב', ושור' בהקדמת ס' שיח השמיטה שמרן הגר"ח"ק מורז שנה וחצי קודם שביעית ללמוד להל' שביעית, יעו"ש.

והנה הב"י או"ח ס' תכ"ט כתב לתרץ הגמ' בפסחים דשואלין ודורשין בהל' הפסח ל' יום קודם, לגמ' במגילה שדורשין במועד עצמו ולא שלושים יום, שדיני פסח בעי ל' יום בכדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפי"ת מצה והגעלת כלים וביעור חמץ, ואי לא ילמדו ל' יום לא ידעו ההלכות, ובשאר המועדים ובסוכות אע"ג דאיכא מצות לולב וסוכה א"צ ללמוד בהם כ"כ דינין, דאפי' סוכת גנב"ך ורקב"ש כשירה, ובדפנות סגי בשתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח, ולולבים ואתרוגים רובם כשרים, ומש"ה לא בעי קודם המועד, ורק בפסח שהלכותיו מרובות מש"ה בדווקא בעי ל' יום קודם הפסח, והא דאמרי' במגילה שואלין ודורשין בענינו של יום קאי על המועדים ובעי לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוונו במועד ההוא, ורק בפסח בעי ל' יום קודם שיש הרבה הלכות ובעי הכנה לידע הדינין ל' יום, ואמנם הב"ח שם כתב דמהראשונים נראה דגם בעצרת בעי ללמוד ל' יום קודם, וכן דעת הרוקח ס' רמ"ד ורש"י סנהדרין ז', ועיין מה שהוכיח בס' משנת חיים שקלים ס"א, ובשו"ת זכרון יצחק ס' ל"ה, ולעיל הוכחנו מרש"י ב"מ צ"ז דמה"ט הוי שאלה בבעלים קודם הרגל, וקאי בכל המועדים, ועפ"ז מוכח דעת השו"ע בחו"מ ס' שמי"ו ס"ג דכתב ולפני המועדים שדרך לדרוש להל' המועד הוא נשאל להם, הרי שפסק שהוי בכל המועדים, וצ"ע. והמג"א ס' תכ"ט סק"א פסק שה"ה בשאר ימים טובים דורשין ל' יום קודם, ועינין בביאור הגר"א שם סק"א שהוי מח' ראשונים, והביא לרש"י ב"ק ק"ג ע"א ורש"י ברכות ל' ע"א ותוס' מגילה ד' ע"א שהוי בכל המועדים, ועיין בח"י סק"ב ובמחצה"ש שם ובחכ"ש שם.

אולם צ"ע מש"כ הב"י דרק בפסח איכא דינא דשואלין ודורשין ל' יום קודם, משום שהל' הפסח מרובות, הא בפסחים ו' ילפינן דין שואלין ודורשין ממשע שעמד בפסח והזהיר על פסח שני, ופסח שני אין בו ריבוי הלכות ואין בו ביעור חמץ ושירי בחמץ, וכמבואר בפסחים צ"ה ע"א מה בין פסח ראשון לשני, הראשון אסור בב"י, והשני חמץ ומצה עמו בבית, ואפ"ה בעי ל' יום, ומצאתי שכן הקשה על הב"י בס' מגן האלף מהגר"א ל' צ"ג ס' י"ז, ובס' מחנה יצחק לתרץ בס' ברכת שי פסחים ו' ובס' בנין אב ח"א ס' י"ז, ובס' מחנה יצחק להגר"י קוליצ' זצ"ל פר' בהעלותך, ובס' משנת שלמה לידידי הגר"ש רבינו ע"ז ו', וכן הקשה הגר"י קוליצ' במכתבו שבשו"ת צ"צ אליעזר ח"ה ס' כ"ח.

ובס' אלה הם מועדי פסח ס"א כתב הגר"י קוליצ' זצ"ל לבאר המח' אם שואלין ודורשין הוי רק בפסח או בכל חג, דהסוברים שהוי רק בפסח ע"כ ס"ל דשואלין ודורשין הוי הכשר והכנה לידע להל' החג, ובהכי י"ל שהוי רק בפסח שהלכותיו מרובין כמש"כ הב"י, אולם הסוברים שהוי בכל המועדים ס"ל שהוי מדיני החג עצמו, כמו דבעי ללמוד להל' חג בחג,



לי יום קודם הוא כזמן המועד, ובהכתיב י"ל שהיו בכל המועדים וגם בעצרת שאין בו הרבה הלכות.

בענין מצוה בו יותר מבשלוcho בבדיקת חמץ

א. אם מצוה בו הוא בכל המצוות

פסחים ד' ע"ב איבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו, מי הוא כמקח טעות, אלא ת"ש דאמר אביי לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדוק דניח"ל לאיניש לקיומי מצוה בגופיה, אלא אפי' באתרא דיהבי אגרא ובדוק דניח"ל וכו', ומבוי דאיכא אתרא שנהגו לשכור אנשים שיבדקו להם חמץ ולא בודקים בעצמם, והקשה העמק שאלה שאילתא קס"ט מ"ט לא בדקי בעצמם הא קי"ל מצוה בו יותר מבשלוcho, איך שיקיימו המ"ע בדקיקת חמץ ע"י עצמם ומ"ט יהבי אגרא, ע"ש.

ואכן בפרמ"ג בא"א סי' תל"ב סק"ה נראה שגם עמד בקו' זו מ"ט איכא אתרא דלא בדקי, וכתב שבדקו מקצת מהבית ובהכי קיימו מצוה בו יותר מבשלוcho ע"י מקצת, ועפ"י אתרא בדקי כל הבדיקה בעצמם ס"ל שלי"מ מקצת לקיום דינא דמצוה בו יותר מבשלוcho ובעי לעשות כל המצוה, וכמש"כ בשו"ע הגר"ז שם סי' תל"ב דאם יכול קיים כל הבדיקה בעצמו משום מצוה בו, ורק כשאין יכול למסור לאחרים, הרי שס"ל דלי"מ למסור לאחר לכתחילה לבדוק אף שהוא מקיים מקצת מהבדיקה, ע"כ דלא מתקיים בהכי מצוה בו שבדוק מקצת ובעי שיבדוק הכל, ולהלן יבואר הך פלוגתא, וא"כ צ"ע אתרא דלא בדקי ויהבי דמי אף שבדקו במקצת, מ"מ ל"מ למצוה בו דבעי לבדוק הכל, וכן חזינו מקו' העמק שאלה דהקשה מ"ט לא בדקי, ולא תירץ שבדקי מקצת, ע"כ ס"ל שלי"מ, וצ"ע.

ולכאוי"ל דס"ל להך אתרא דלא בדקי ולא קיימו מצוה בו יותר מבשלוcho, ס"ל כס' יד המלך פ"ל משבת ה"ו דינא דמצוה בו יותר מבשלוcho לא מציינו אלא בשני מצוות הכנות לשבת וקידושין וכמבוי בקידושין מ"א, ולמה לא נאמר ד"ו גם בהשבת גזל ועשיית מעקה והעניקה ומוזזה וכו', ע"כ זהו רק בהכנות לשבת ובקידושין דאמרי' מצוה בו, ולא בשאר מצוות, יע"ש בטעמו, ועפ"י י"ל דמש"ה אתרי דיהבי אגרא ולא בדקי ס"ל דלא אמרי' מצוה בו אלא בשני מצוות שמציינו להדיא, ולי"ה בשאר מצוות כבדיקת חמץ, ואתרי דבדקי ס"ל שמצוה בו הוא בכל המצוות והי"ה בבדיקת חמץ, וכמש"כ המג"א סי' תל"ב סק"ה שיבדוק בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוcho כדאייתא רפ"ב דקידושין, ואזיל לשיטתו במש"כ המג"א סי' ר"ג סק"ב דמצוה בו יותר מבשלוcho נוהג בכל המצוות, והפתחי תשובה אהע"ז סי' ל"ה סק"ב הקשה מהך מג"א על ס' יד המלך הנ"ל דס"ל שמצוה בו ל"ה בכל המצוות, ולהדיא כתב המג"א שזהו בכל המצוות, וכן מבוי במג"א שהיו בבדיקת חמץ, ע"כ שזהו בכל המצוות, וזהו ס"ל לאתרא דבדקי, אכן אתרא דיהבי אגרא ולא בדקי ס"ל שמצוה בו הוא רק בקידושין ושבט.

ובמנחות י"ג ע"א ריש גלותא בנא ביתא, אמר לר"נ קבע לי מזוזתא ע"ש, והקשה התבואות שור סי' כ"ח ס"ק י"ד מ"ט לא קבע המזוזה בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוcho, ע"ש. ובשו"ת מור ואהלות סי' ל"א תירץ שע"כ מוכח כהיד המלך דמצוה בו הוא רק בשני מצוות קידושין ושבט, ולא בשאר מצוות כמוזזה ומש"ה לא קבע בעצמו, אכן למש"כ המג"א שמצוה בו הוא בכל המצוות צ"ע מ"ט לא קבע המזוזה בעצמו. ובביתא אדם שער אסור והיתר ס"ו תירץ שלא ידע איך לקבוע המזוזה שהיו הרבה חדרים פתוחים ול"ז, ולא ידע באיזה צד הוא ימין, וכמה דינים הצריכים לזה, ומש"ה נתן לר"נ לקבוע, וכן תירץ לי הגר"ח הך קושיא, לא ידע הדינים איך לקבוע. ואתי צ"ע מ"ט לא ביקש מר"נ שילמדו הדינים איך לקבוע, והיה קובע בעצמו משום מצוה בו, וכן הקשה הבש"ד דברי חכמים סי' מ"ד להך תירוצא ע"ש.

והנה שד"ש ע"י ע"א איתא, אול ר' יהודה לקמיה דר"ה א"ל אזיל או לא אזיל וכו', אתא אשכחיה דקעביד מעקה, א"ל לא סבר מר להא דר"ה בר אידי אמר שמואל כיון שנתמנה אדם פרגס על הציבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלושה, א"ל פורתא דגונדריתא הוא דהא עבידנא, א"ל מי סניא מעקה דכתיב באורייתא או מחיצה דאמרי' רבנן, והמהרי"ט שם הקשה וכי משום דהוא דבר מועט יולול עצמו מפני שכר שכיר, ותו וכי לא היה עבדים ומשרתים, ותירץ כיון שהוא מ"ע אמרי' מצוה בו יותר מבשלוcho כד"ר ספרא מחרץ רישא, מש"ה עביד בגופיה ולא ע"י עבדים, וכ"כ בחי' הרד"ל שם דמשום מצוה בו עביד המעקה בעצמו, הרי מוכח שגם במעקה אמרי' מצוה בו ע"כ שהיו בכל המצוות, וצ"ע מ"ש ממוזזה דלא עביד בעצמו ומ"ט לא הקפיד על מצוה בו, ועיקר ד"ז שבמעקה אמרי' מצוה בו כתב הפני יהושע קידושין ל"ד דהא דאמרי' שם דנשים חייבות במעקה דהוי מ"ע שלא הז"ג, והתוס' שם הקשו הא בלא"ה חייבות דאיכא לאו דלא תשים דמים בבינתך, וכתב הפני" דאיכא נפק"מ דאם חייבת משום המצוה דמעקה אמרי' מצוה בה יותר מבשלוcho שתעשה המעקה בעצמה, ואילו אם חייבת רק משום הלאו ל"ש מצוה בו ע"ש, הרי שס"ל לפני" שגם במעקה אמרי' מצוה בו, והתוס' שלא תירצו כהפני" י"ל שס"ל כהיד המלך הנ"ל, שמצוה בו ל"ה בכל המצוות ורק בשני מצוות אמרי', אי"כ בלא"ה ל"ש במעקה מצוה בו, אכן המהרי"ט והפני" ע"כ ס"ל שמצוה בו הוא בכל המצוות, וע"ע בשיעורי כרם יוסף קידושין מ"א.

ובשו"ע או"ח סי' ת"ס כ' דיש להשתדל ולעסוק במצוות מצוה, וכן ראוי לכל אדם להטפל הוא בעצמו במצוה, והמג"א שם סק"א ביאר דה"ט שיש להשתדל בעצמו באפיית המצוות משום מצוה בו יותר מבשלוcho כמבוי רפ"ב בקידושין, וכ"כ המשנ"ב שם סק"ה שזהו מטעמא דמצוה בו יותר מבשלוcho, הרי שס"ל לשו"ע שמצוה בו הוא בכל המצוות ומש"ה יש להשתדל באפיית מצוות בעצמו, אי"כ צ"ע דעת יד המלך שמצוה בו

ל"ה בכל המצוות, אי"כ מ"ט יש להשתדל בעצמו באפיית מצוות דע"כ זהו משום מצוה בו, וכן הביא הטור שם שבעלי מעשה וחסידין מחמירין ולשין ואופין בעצמם, וכן נהג הרא"ש שהיה משתדל ועומד על עשייתן, ולמש"כ המג"א זהו משום מצוה בו דס"ל שהיו בכל המצוות, וצ"ע לדעת היד המלך שמצוה בו ל"ה בכל המצוות, מ"ט הרא"ש השתדל באפיית המצוות ע"כ משום מצוה בו, אכן י"ל דס"ל כמבוי ברא"ש פסחים פ"ב סי' כ"ו בטעמא דבעלי מעשה מחמירין ע"ע כההיא דאמרי' מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, והיינו דאמרי' בפסחים קט"ו ע"ב לחם עוני עני כתיב, מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה, הרי שהיו גז"כ דיליף מקרא שצריך לאפות בעצמו, ואם נימא דבאפיית מצוות אמרי' מצוה בו שהיו בכל מ"ע, מ"ט צריך לזה קרא בפ"ע תיפ"ל משום מצוה בו, וכן הקשה העמק שאלה קס"ט שם ע"ש, וע"כ מוכח כהיד המלך שלא אמרי' מצוה בו בכל המצוות, ומש"ה הוצרך הרא"ש קרא בפ"ע דבעי לאפות בעצמו, דע"כ לא אמרי' מצוה בו, וא"כ צ"ע דעת המג"א שס"ל שמצוה בו הוא בכל המצוות, וכן פירש גם באפיית מצוות דאמרי' מצוה בו, אי"כ מ"ט הרא"ש יליף מקרא ולא משום מצוה בו, וכבר הקשה כן על המג"א בס' תורה נמימה דברים ט"ז אות י"ט ע"ש, וע"ע מש"כ מ"ט צריך לאפות בעצמו בלבוש שם סי' ת"ט, ובכף החיים שם סי' ט"ו.

והנה הרמ"א או"ח סי' תנ"ג ס"ה אנשי מעשה רגילים לילך בעצמם למקום הריחים לראות הם בעצמם לטחינת קמחיהם, והמג"א שם ס"ק י"ב כתב בטעמא משום מצוה בו ע"ש, ואזיל לשיטתו שהיו בכל המצוות והי"ה בטחינת החיטים, ועפ"י מוכח מהרמ"א דלא כהיד המלך שמצוה בו הוא בכל המצוות, דאל"ה מ"ט צריך לילך בעצמו לטחינת החיטים, אמנם י"ל דס"ל להיד המלך כמבוי בירושלמי פסחים פ"ג ה"א, ר' חנינא בר פפא אול ליה לגביה טחוניא, ובפני משה והקרנן העדה שם פירשו שהיה הולך בעצמו לטחינת הריחים שלא היו נכשלים באיזה דבר שלא תחמץ המצה ע"ש, וא"כ י"ל שלי"ה משום מצוה בו דאה"נ ל"ה בכל המצוות אלא שלא היו נכשלים בחימוץ המצה, אכן העמק שאלה קס"ט שם פירש להירושלמי משום מצוה הלכו בעצמם ע"ש.

והנה הרמב"ם פ"ד מתרומות ה"א כתב, עושה אדם שליח להפריש לו תרומות ומעשרות שנאמר כן תרומו מן אתם, לרבות את השליח ע"ש, והקשה הגר"ש קלוגר ז"ל בשו"ת סת"ם סוף ח"ב קונ' פרט ועוללות סי' ל"ג דמלשון הרמב"ם עושה אדם שליח משמע שהיו לכתחילה, וליכא דינא דמצוה בו יותר מבשלוcho בהפרשת תרומ' דאל"ה מ"ט לא כתב דלכתחילה יעשה בעצמו, ע"כ מוכח שרק בקידושין והכנות לשבת אמרי' מצוה בו, ע"ש בטעמו, וכן נקט עוד הגר"ש קלוגר בחכ"ש או"ח סי' ת"ס. וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין ח"ה סי' ל"ב ובס' מנחת אשר קידושין סי' מ"ד ובס' תהילה לודד להגר"ד מן צ"ל אהע"ז סי' י"ט ובמחזיק ברכה או"ח סי' ר"ג, ובס' ישן יוסף ח"ג סי' ק' הוכיח מהרמב"ם פ"ג מאישות ה"ט שהביא מצוה בו בקידושין, ולא סיים שהי"ה בכל המצוות, וא"כ מוכח כהיד המלך שמצוה בו ל"ה בכל מצוה. וכלשון הרמב"ם בהפרשת תרומ' כתב גם השו"ע יו"ד סי' שלי"א סי' כ"ט עושה אדם שליח להפריש ומצאתי שכן הוכיח מלשון השו"ע בס' הרי"ב דהרי"ב ח"א בחי' לשו"ע יו"ד סי' שלי"א דלא אמרי' מצוה בו בהפרשת תרומ', והגר"ח ק"ק כתב לי שגם בהפרשת תרומ' אמרי' מצוה בו, ושאלתי מלשון הרמב"ם והשו"ע דמשמע שעושה שליח לכתחילה, וכתב לי זהו שקשה לו להפריש בעצמו, ולמש"כ הגר"ש קלוגר זהו דס"ל לרמב"ם והשו"ע שמצוה בו ל"ה בכל המצוות אלא בשני מצוות, ומש"ה בהפרשת תרומ' לא אמרי' מצוה בו, אכן בשו"ת מהר"י מינץ ס"א ובפני יהושע קידושין כ"ו וברכות ט"ו ע"ב כתבו שגם בהפרשת תרומ' אמרי' מצוה בו, ע"כ ס"ל שהיו בכל המצוות, ואמנם זהו מוכח ממש"כ רש"י קידושין מ"א בטעמא דמצוה בו, דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי, ולהך טעמא זהו בכל המצוות שיקבל שכר טפי, ודברי היד המלך והגר"ש קלוגר צ"ע מרש"י.

ובנדרים ל"ו ע"ב איבעיא להו, התורם משלו על של חבירו צריך דעתו או לא, מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת, או דילמא מצוה דליה היא וניחא ליה למיעבדיה, יע"ש. ולכאוי"מ מוכח דאמרי' בתרומ' מצוה בו יותר מבשלוcho, ומש"ה אמרי' דליה זכות לו, שרוצה לתרום בעצמו מדין מצוה בו. וכן ביארו ספק הגמ' שם בשו"ת שם אריה או"ח סי' ל"ו והגר"ש קלוגר בס' נדרי זרוזין נדרים ל"ו שם והחז"ר אהע"ז סי' קמ"ז לרף סי' ו'. וא"כ נפיק שאמרי' מצוה בו בתרומ' והוי בכל המצוות. ומצאתי שהוכיח כן בשו"ת אמרי' כהן סי' ל"ו, וע"ש מה שדחה. אכן י"ל שזהו גופא ספק הגמ' שם אם מצוה בו הוא בכל המצוות, או רק בשני מצוות, וא"כ ל"ש מצוה בו בתרומ' ומש"ה אי"כ דעת בעלים, והרמב"ם והשו"ע פסקו שתרו"מ אי"כ דעת בעלים, וליכא דינא דמצוה בו בתרומ', ואזיל לשיטתם. וע"ע בשו"ת טוב טעם ודעת מה"ק סי' י"א ומהדורא רביעאה סי' שלי"א, ובשו"ת הר צבי ח"א או"ח סי' י"ג, בס' נתן פריו קידושין מ"א.

ובקידושין ל"א ע"ב אמר רבי אבהו, כגון אבימי ברי קיים מצוות כיבוד, חמשה בני סמכי הוה ליה לאבימי בחיי אביו, וכי הוה אתי ר' אבהו קרי אבבא, רהיט אזיל ופתח ליה ואמר אין אין עד דמטאיתתם, יומא חד אמר ליה אשקין מיא, אדאתי ליה נמנם גזין קאי עליה עד דאיתער, אסתאיעא מילתא ודרש מזמור לאסף, ופרש"י ואפ"ה כי הוה קרי ר' אבהו אבבא, היה אבימי רץ ופתוח לו, ואין מניח לאחד מבניו לילך, ע"ש. ולפ"ר מה שהקפיד בעצמו זהו משום מצוה בו יותר מבשלוcho שהיו בכיבוד אב, וכ"כ בשו"ת בית אבי ח"ד סי' קכ"ח, אי"כ מוכח שבכל המצוות אמרי' מצוה בו ודלא כהיד המלך, דאל"ה מ"ט הקפיד בעצמו על הכיבוד, אכן בס' חוט שני הל' כיבוד אב יו"ד סי' ר"מ סק"ח פירש דלא רק משום מצוה בו הקפיד לעשות בעצמו שזהו שלימות במצוות כיבוד אב ולא רק משום מצוה בו, ע"ש. ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ו סי' ס'.

ובתשו"ת בית אבי הקשה ע"ז מש"ס פסחים ק"ד ע"ב, עולא איקלע לפומבדיתא, א"ל ר' יהודה לר' יצחק בריה, זיל אמטי ליה כלכלה דפריי וחזי היכי אבדיל, לא אול, שדר לי לאביי, כי אתא אביי א"ל היכי אמר,

א"ל ברוך המבדיל בין קודש לחול אמר ותו לא, אתא לקמיה דאבהו, א"ל היכי אמר, א"ל אנא לא אזיל אנא שדריתיה לאביי ו"ל המבדיל בין קודש לחול וכו'. וצ"ע מ"ט לא אזיל ר' יצחק בעצמו ושלא לאביי, ולא קיים בעצמו כיבוד אב במצוה בו יותר מבשלוcho כדמוכח בקידושין ל"א וכו"ל, וכן הקשה בסתירת הסוגיות בחי' הגר"ר בעניני צ"ל ח"ב סי' י"ח דבקידושין חזינו דאמרי' בכיבוד אב מצוה בו, ובפסחים חזינו דלא אמרי', ולמש"נ י"ל דפליגי הסוגיות אם מצוה בו הוא בכל המצוות והי"ה בכיבוד אב, או שהיו רק בשני מצוות וכהיד המלך, אי"כ ל"ש בכיבוד אב, ועפ"י י"ל שזהו דפליגי, דאתרא דבדקי ולא יהבי אגרא ס"ל שמצוה בו הוא בכל המצוות והי"ה בבדיקת חמץ, ואילו אתרא דיהבי אגרא ולא בדקי ס"ל שמצוה בו הוא בשני מצוות, אכן עפ"י צ"ע להסוכרים שמצוה בו הוא בכל המצוות, מ"ט איכא אתרא דלא בדקי הא קי"ל מצוה בו יותר מבשלוcho.

ובחולין ט' ע"א ת"ח צריך שילמד ג' דברים, כתב שחיטה ומילה, ויער"ש ברש"ש שפירש דכתב קאי על כתיבת ס"ת תפילין ומוזזה שיכתוב בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוcho, ובס' ברית אבות סי' י"ג אות ז' כתב דממה שהפוסקים לא כתבו כן ע"כ ס"ל כהיד המלך שמצוה בו ל"ה בכל המצוות אלא בשני מצוות, והגר"ח ק"ק תירץ לי מ"ט השמיטו הפוסקים ד"ז, שאינו חייב אלא עצה טובה, ולמש"כ הרש"ש זהו מטעמא דמצוה בו, אי"כ הוי דינא ומ"ט השמיטו, וראה מש"כ בשם הגר"ח ק"ק בס' מנחת תודה עמ' י"ט מ"ט השמיטו הפוסקים. ולמש"כ הברית אבות זהו דמצוה בו הוא רק בשני מצוות, ובאות י' כתב הברית אבות לפרש מש"כ המהר"ח או"ז סי' קכ"ח דס"ל כי ה"ה המלך שמצוה בו הוא רק בשני מצוות, וא"כ עפ"י י"ל שזהו שס"ל לאתרא שלא בדקי בעצמם.

ב. אם אמרי' מצוה בו במצוה שהיא חובת בית

ובאופ"א אפ"ל בזה עפ"מש"כ הפני יהושע שבת כ"א, דהקשה מ"ט בנ"ח אמרי' מצות נר איש וביתו, וא"צ כ"א להדליק משום מצוה בו יותר מבשלוcho, וכתב דנ"ח משום פרסו"נ עשו כחובת בית ובהכי אי"כ בעצמו ומבוי דכל מצוה שהיו חובת בית כל שבבית התקיים המצוה אי"כ בעצמו לקיים, וא"כ י"ל דאתרא דיהבי אגרא ולא בדקי בעצמם ס"ל שגם תשבתו וחובת הבדיקה הוי חובת בית דכתיב תשבתו שאור מבתיכם, וכתב החק יעקב סי' תל"ו ס"ק י"ז דמהך קרא בבדיקת חמץ הוי חובת בית, ועייין בהגהת יד אפרים או"ח סי' תל"ב במג"א סק"ו ובמשנ"ב סי' תל"ב קפ"ז אם בבדיקת חמץ הוי חובת גברא או חובת בית, ובס' קובץ המועדים סוף ח"ב עמ' ל"ג. ומה"כ בזה, אי"כ אתרא דבדקי בעצמם ס"ל שבדיקת חמץ הוי חובת גברא ושפיר אי"כ מצוה בו, וזהו דפליגי אתרא דלא בדקי בבדיקת חמץ הוי חובת בית, ולמש"כ הפני" בהכי ל"ש מצוה בו כדחזינו בנ"ח.

ואשר עפ"י מיושב מש"ה"ק התבו"ש והמור ואהלות מ"ט במוזזה לא קבע בעצמו המזוזה משום מצוה בו, וע"כ דגם מוזזה הוי חובת בית ובהכי לא איכפ"ל שיקבע בעצמו, ועפ"י י"ל דמה"ט התוס' לא תירצו נפק"מ באשה שחייבת במעקה משום המ"ע במצוה בו יותר מבשלוcho, דאלו משום הלאו ל"ש מצוה בו וכמו שתירץ הפני" הנ"ל, י"ל שס"ל לתוס' דל"ש במעקה כלל מצוה בו שהיו חובת בית, ועפ"י מוכח מהפני" דס"ל שחובת בית ל"ש מצוה בו כנ"ח, אפ"ה ס"ל שבמעקה אמרי' מצוה בו, ע"כ ס"ל שמעקה הוי חובה אגברא ול"ה חובת בית, וא"כ י"ל שבמוזזה לכר"ע הוי חובת בית ומש"ה ל"ש מצוה בו. ועייין מש"כ בח"א ס"ו אות כ' לחלק בין מוזזה למעקה, והמהרי"ט הנ"ל שס"ל לפרש בגמ' דגם במעקה אמרי' מצוה בו י"ל דס"ל דמעקה חובה אגברא.

והנה הב"ח סי' תרע"ז כתב, דאף שאשתו מדלקת עליו, מ"מ מצוה מהמובחר שילך להדליק בעצמו כמבוי רפ"ב דקידושין דהכנות לשבת, וכ"כ המג"א שם סק"ז שגם בנ"ח אמרי' מצוה בו יותר מבשלוcho, ואזיל לשיטתו שמצוה בו הרי בכל המצוות וכו"ל, אי"כ מוכח דלא כהפני" שבמצוה שהיו חובת בית כנ"ח ל"ש מצוה בו, אכן י"ל שס"ל דשאני נ"ח שהיו גם חובה אגברא וגם חובת בית וכמש"נ בח"א ס"ב אות כ"א, וכיון שהיו גם חובת גברא להכי אמרי' מצוה בו, ואה"נ במצוה שהיו רק חובת בית ל"ש מצוה בו, וכמו שס"ל לפני" שני"ח הוי רק חובת בית ול"ש מצוה בו, ואשר עפ"י י"ל ה"ה לבדיקת חמץ דכתב החק יעקב סי' תל"ב דאמרי' מצוה בו לבדוק בעצמו, אף שכתב הח"י הנ"ל דכיון דכתיב תשבתו שאור מבתיכם, עיקר המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש, הרי שס"ל שהיו חובה לבית ואפ"ה אמרי' מצוה בו, ע"כ י"ל שבדיקת חמץ הוי גם חובה אגברא וגם חובת בית, וכיון שגם הוי חובת גברא שייך מצוה בו, וא"כ י"ל שזהו שס"ל לאתרא דבדקי בבדיקת חמץ הוי גם חובת גברא ושייך מצוה בו, ואתרא דלא בדקי ס"ל שהיו רק חובת בית ול"ש מצוה בו וכמש"כ הפני" שבנ"ח ל"ש מצוה בו.

ובהכי יל"ד במשה"ק התבואות שור סי' כ"ח ס"ד י"ד איך שרי לכבד במ"ע דכסיו הדם לאחר הא מצוה בו יותר מבשלוcho, ועפ"מש"כ הפני" שבמ"ע שהיו חובת בית ל"ש מצוה י"ל ה"ה לענין כסיו הדם שעיקרה הוי חובת חפצא שהדם יהא מכוסה, וכמש"כ בתשו' אבנ"ז או"ח סי' ת"ו דל"ח צורך אגברא אלא צורך אחר ועייין מש"כ בח"א ס"ה אות י"ג, אי"כ הוי כנ"ח שהיו חובת בית ולא חובת גברא דל"ש מצוה בו, ועפ"י יל"ד לענין מ"ע דמילה אם אמרי' מצוה בו למול בעצמו כמש"כ הער"ג יבמות ע"א ועייין בזה בברכ"י יו"ד רס"ד ובס' אות שלום סי' ר"ס סק"א ובשו"ת כת"ס יו"ד סי' קכ"א ובשו"ת משיב דברים סי' קנ"ד קנ"ה מש"כ בזה, ולמש"נ בח"א ס"ה אות ל"ד שגם מילה הוי צורך אחר היינו חובת הבן לדאוג להסרת ערלתו, אי"כ ל"ח כצורך גברא אלא כצורך חפצא, והוי ככסיו הדם וכנ"ח שהיו חובת בית או חפצא ל"ש מצוה בו, אכן צ"ע למש"כ רש"י בטעמא דמצוה בו דמקבל שכר טפי זהו שייך גם במ"ע שהיו חובת בית וחובת חפצא, וצ"ע. והגר"ח ק"ק כתב לי על חידוש הפני" לא מסתבר, וכן נקט בשו"ת שבת הלוי ח"ד סי' ס"ו דגם בנ"ח אמרי' מצוה בו ע"ש, ובס' חק המלך הל' חנוכה מש"כ, וכ"כ לי הגר"ח ק"ק בנפק"מ להל' חנוכה מצוה בו בנ"ח.

ג. אם מצוה בו הוי במצוה קיומית

ולכאוי י"ל בזה עוד עפמשי"כ המנ"ח מ"ע ט', בעיקר מ"ע תשבייתו אם הוי חובת אגברא, וגם כשאין לו חמץ צריך לקנות חמץ ולהשבייתו שהמ"ע בקו"ע, או"ד שהמ"ע בשוא"ת וגם שאין לו חמץ מקיים המ"ע בתשבייתו במה שאין לו חמץ, והארנו בחקירה זו בבית מתתיהו ח"א ס"ה אות ח', ועפ"ז י"ל דה"ה בבדיקת חמץ דכתבו הר"ן ריש פסחים והחינוך מ"ע ט' שע"י בדיקה מקיים מ"ע תשבייתו, י"ל אם המ"ע לבדוק ביתו גם כשאין לו חמץ שהמ"ע בקו"ע וא"א ליפטר ממנה, או"ד המ"ע בשוא"ת וכשאין לו חמץ א"צ לבדוק ומקיים המ"ע בשוא"ת, וא"כ י"ל דזה נפק"מ למצוה בו בבדיקת חמץ, וזהו למש"כ בתשרי מנחת יחיאל ס"י קכ"ח דלא בכל המצוות אמרי' מצוה בו, ובעי שני תנאים כמו שמצינו בקידושין ובשבת, ובעי שיהא המצוה בקו"ע, ועוד שהוי מצוה חיובית דא"א להפטר ממנה, וכל של"ה בשני תנאים אלו לא אמרי' מצוה בו, וא"כ י"ל דאתרא לא בדקי בעצמם ס"ל שבדיקת חמץ הוי מ"ע תשבייתו דהמ"ע בשוא"ת, וכשאין לו חמץ מקיים המצוה, הרי שיכול ליפטר מחובת המצוה בפועל, וכיון של"ד לקידושין ולשבת שהוי בקו"ע ואין יכול ליפטר מהם ל"ש מצוה בו, וזהו שס"ל לאתרא דבדקי דהמצוה דבדיקה ותשבייתו הוי בקו"ע ואין יכול ליפטר ממנה, וגם שאין לו חמץ צריך לקנות ולהשבייתו, א"כ המ"ע מוטל עליו וא"א ליפטר שפיר שייך מצוה בו, וזהו שס"ל למג"א ולח"י שהמ"ע בקו"ע ולהכי אמרי' מצוה בו, ויעויין בח"א ס"ה אות ט' מש"כ בדעת המג"א בגדר בדיקת חמץ, ועפ"ז מיושב משה"ק הפנ"י מ"ט בנ"ח מצוות נ"א איש וביתו ולא אמרי' מצוה בו, וי"ל דנ"ח הוי מ"ע שיכול ליפטר באם אין לו בית א"צ לשכור בית להתחייב בנ"ח, וכמו שהוכיח הגר"ח ס"א ישרון ח"י עמ' תי"א וברדך שיחה ח"א עמ' ש' מתוס' סוכה מ"ו דמשוי נ"ח למזוזה ע"ש, והפנ"י דהקשה דנימא מצוה בו, וכן מהמ"א והב"ח הנ"ל שאמרי' מצוה בו י"ל שס"ל שני"ח הוי חובה אגברא וצריך לשכור בית להדליק נ"ח, כמש"כ הגר"ח להוכיח מהרמב"ם פ"א מברכות ה"ב. ואשר עפ"ז י"ל מ"ט במזוזה לא אמרי' מצוה בו וכמש"ק התב"ש הנ"ל, י"ל דכיון שאין חייב לקנות בית בכדי לקיים מ"ע דמזוזה, ורק אם רוצה לדור בבית חייב לקבוע מזוזה, א"כ הוי כמ"ע שיכול ליפטר ממנה ובהכי ל"ש מצוה בו, ובהכי י"ל מ"ט התוס' לא תירצו דנפק"מ דאשה חייבת במעקה דמצוה בה במעקה, ס"ל דמעקה כיון שיכול ליפטר מהמ"ע ואין חייב לקנות בית לקיים מ"ע דמעקה, הוי כמ"ע שיכול ליפטר ממנה דלא אמרי' מצוה בו. ובדעת הפנ"י והמהר"ט ס"ל שגם במעקה אמרי' מצוה בו, י"ל דס"ל דכיון שרוצה לדור בבית כבר נתחייב במעקה, ותו אין יכול ליפטר ממנה אחר שקנה הבית ומחוייב בעשיית מעקה בהכי שפיר אמרי' מצוה בו, ואשר עפ"ז י"ל דה"ה לענין בדיקת חמץ נהי דאם אין לו מקיים המ"ע תשבייתו וא"צ לקנות חמץ ולהשבייתו, מ"מ כשיש לו חמץ כבר מחוייב להשבייתו ותו אין יכול להפטר, ובהכי ס"ל לאתרא דבדקי דאיכא דינא דמצוה בו וזהו שס"ל למג"א, אכן אתרא דלא בדקי ס"ל דאם אין לו חמץ בביתו א"צ לבדוק ולבער, ע"כ הוי כמ"ע דרשות, ובהכי ל"ש מצוה בו גם אחר שנתחייב שלי"ד לקידושין ולשבת דא"א ליפטר. ועפ"ז י"ל נפק"מ לכיסוי הדם שהקשה התב"ש מ"ט לא נימא מצוה בו לכסות, דנהי שאחר ששחט מחוייב לכסות, מ"מ כיון שאין חייב לשחוט ולכסות ומרצונו שוחט, וכיון שיכול ליפטר מהמ"ע כשלא ישחוט ל"ש מצוה בו, ועפ"ז שבמ"ע דרשות לגמרי לכוי"ע ל"ש מצוה בו שהוי רק במ"ע שבחובה, ולא במ"ע קיומית שעושה מרצונו. ובהכי מיושב משה"ק הגר"ש קלוגר והגר"צ פראנק הנ"ל מ"ט בהפרשת תרו"מ עושה אדם שליח לכתחילה וכמש"כ הרמב"ם והשו"ע, ומ"ט לא נימא מצוה בו בהפרשת תרו"מ בעצמו, אכן י"ל דהפרשת תרו"מ ל"ה חובה וכמש"כ הרע"ק או"ד י"ד ס"א שהוי רשות, וכן נקט הגר"ש קלוגר גופיה בשו"ת ובחרת בחיים ס"י קכ"ד של"ה חובה א"כ כיון שיכול ליפטר ממנה לא אמרי' מצוה בו, ומצאתי שכן תירץ הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת מה"ק ס"י י"א דעת הרמב"ם שכתרו"מ ל"ש מצוה בו של"ה חובה, ומש"כ הפנ"י והמהר"י מינץ הנ"ל שגם בהפרשת תרו"מ אמרי' מצוה, י"ל שס"ל כה"ט י"ד ס"א ס"ק י"ז שהפרשת תרו"מ הוי חובה ושפיר שייך מצוה בו. אכן עפ"ז צ"ע למש"כ האב"ג י"ד ס"י שצ"ו והמהר"ם שיק י"ד ס"י כ"ג להוכיח מהרמב"ם שהפרשת תרו"מ הוי חובה וכה"ט, צ"ע מ"ט לא נימא מצוה בו, ולהלן נדון בזה, אכן אם נימא שהוי רשות מיושב. אולם בח"י המקנה קידושין מ"א להדיא דהפרשת תרו"מ רשות, ואפ"ה ס"ל שאמרי' בזה מצוה בו, וע"ע מש"כ בח"א ס"ב אות י"א אם הפרשת תרו"מ רשות או חובה. אכן י"ל דגם להרמב"ם שהוי חובה, מ"מ אין חייב לקנות בכדי להפריש, ורק שיש לו ורוצה לאכול חייב להפריש, בהכי ל"ש מצוה בו שיכול ליפטר אם אין, וזהו שס"ל למקנה ולפנ"י שכיון שיש לו א"א ליפטר ושייך מצוה בו, וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ז ס"י קצ"ט ובאילת השחר קידושין מ"א ובס' מנחת אשר קידושין ס"י מ"ד.

ונפק"מ עפ"ז במצות הפרשת חלה, אם אמרי' מצוה בו להפריש בעצמו, ובס' חלת לחם ס"ו שיידי ברכה ס"ק ט"ו כתב דלא מצינו מי שיקפיד בזה, ובס' שערי ציון ח"ב עמ' שמ"ג כתב לדון דל"ש מצוה בו שהוי מצוה קיומית ע"ש, וכן נפק"מ במש"כ הכה"ח או"ח ס"י תקכ"ז ס"ק נ"ז שבעירוב תבשילין אמרי' מצוה בו ע"ש, ואם נימא שבמצוה קיומית ל"ש מצוה בו ה"ה בעירוב תבשילין, של"ה חובה, וכן י"ל נפק"מ לענין נט"י לסעודה אם אמרי' מצוה בו ליטול בעצמו. ועמש"כ בזה בס' ארחץ בנקיון כפי הל' נט"י. והגר"ח כתב לי דאמרי' בנט"י מצוה בו.

ד. שקו"ט אם במצוה קיומית אמרי' מצוה בו

ועיקר סברא זו שבמ"ע דרשות לא אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו, ראיתי בס' אמרי בינה לבעל מהר"ם א"ש קידושין מ"א דלא נאמר מצוה בו כ"א במצוה דמיא על האדם ומחוייב בה, ולא במצוה שהוא מביא עצמו לידי חיוב, דא"כ אף במצוה שחיטה נימא מצוה בו לשחוט בעצמו כשרוצה לאכול, וע"כ כיון דלא רמיא עליו ל"ש מצוה בו ע"ש, הרי שס"ל שבמ"ע דרשות ל"ש מצוה בו ורק במ"ע שבחובה, כדמוכח משחיטה.

וכן הקשה בס' ערוגות הבושם לבעל השם אריה י"ד ס"י כ"ח אות ד' משחיטה דחינוך דא"צ לשחוט בעצמו משום מצוה בו ע"ש, ובתשרי צבי תפארת ס"י ע"ד מש"כ ע"ד. אולם במקנה קידושין מ"א כתב דגם בשחיטה אמרי' מצוה בו אף של"ה חובה, וכ"כ בשו"ת אבני צדק י"ד ס"י קנ"ג שהא"א מבוטשאטש שחט בעצמו העופות משום מצוה בו, אכן י"ל שס"ל דכיון שרצה לאכול מחוייב לשחוט דכבר נתחייב כשרוצה לאכול, ואילו במ"ע קיומית לגמרי כנשים במ"ע שהז"ג י"ל שלכו"ע ל"ש מצוה בו, אכן האמרי בינה ס"ל דגם בשחיטה ל"ש מצוה בו, שמצוה בו הוי רק במצוה דמיא עליה, ושחיטה לא רמיא עליה. ויעויין במהר"ח או"ז ס"י ק"ח מש"כ טעם מ"ט בשחיטה ל"ש מצוה בו, ולא כתב משום שא"י רמיא עליה, ע"כ לא ס"ל הכי. ועפ"ז י"ל הא דמב"י בחולין ט' שתי"ח צריך שידע כתב שחיטה ומילה, והרש"ש פירש שכתב זהו כתיבת סת"ם שצריך לכתוב בעצמו משום מצוה בו, א"כ י"ל שה"ה שחיטה צריך ללמוד בעצמו משום מצוה בו וכמו שנהג הא"א הנ"ל, והפוסקים שהשמיטו הך הלכתא ס"ל שכתיבת סת"ם ושחיטה ל"ה מצוה שבחובה להכי ל"ש מצוה בו וכמו שס"ל להאמרי בינה. והגר"ח קניבסקי כתב לי עמש"כ לו דיש שחידש שרק במצוה שבחובה אמרי' מצוה בו, כתב לי זהו חידוש, וניחוי אגן בזה מעיקר סוגיא דמצוה בו.

והנה בקידושין מ"א האשה מתקדשת בה ובשלוחה, השתא בשלוחה מיקדשה בה מיבעיא, אמר ר' יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה ע"ש, והקשה השיטה לג"ל אע"ג דאתתא לא מפקדא בפ"ר, אית ליה שכר כמו שאינו מצוה ועושה, הרי דגם שאינה חייבת בפ"ר מ"מ יש לה שכר כאינה מצוה ועושה וכמ"ע דרשות, הרי להדיא דאמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו במ"ע קיומית, וכן ביאר ה"ם של שלמה שם, דאע"ג דאינה מצוה על פ"ר מ"מ מצוה איכא לגבה, דומיא דמחרק רישא, אטו מחוייב למחרק רישא אלא מצוה איכא ע"ש, הרי שביאר דמצוה בה אף שאין חייבת בפ"ר מ"מ מקיימת מצוה ובהכי גם אמרי' מצוה בה, והוכיח כן מהכנות לשבת של"ה חובה להחריך רישא ואפ"ה אמרי' מצוה, הרי שגם במ"ע דרשות אמרי' מצוה בו, וצ"ע מש"כ האמרי בינה שרק במ"ע שבחובה אמרי' מצוה, ומוכח מהכנות לשבת ומקידושין דאשה דשייך גם ברשות.

אמנם י"ל דמהכנות לשבת ל"ק, דשפיר י"ל שהוי חובה וכמש"כ הביאה"ל ס"י ר"נ להוכיח מהרמב"ם פ"ל משבת ה"ו אע"פ שהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים להשוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים לשבת לצורך השבת בגופו שזהו כבודו, וממש"כ חייב הרי שהכנות לשבת הוי חובה, אולם מלשון השו"ע ס"י ר"נ ס"א דכתב ישכים בבוקר להכין צרכי שבת, ואפ"י יש לו כמה עבדים ישתדל להכין בעצמו לצרכי שבת וכו', הרי שכתב ישתדל ולא חייב, מוכח שהוי רשות, ויעו"ש בביה"ל שכתב דגם להרמב"ם ל"ה חובה ממש אלא כעין חובה, אכן בשעה"צ שם סק"ט נקט בחד תירוצא שהכנות לשבת הוי כמצוה שבגופו וא"א ע"י אחרים ע"ש, ועפ"ז י"ל דהכנות לשבת הוי מצוה שבחובה ומש"ה שייך מצוה בו, ואילו במ"ע דרשות כשחיטה ל"ש מצוה בו, אכן היש"ש ס"ל דמחרק רישא הוי רשות, וזהו שהוכיח לקידושי אשה דאף שאין חייבת בפ"ר מ"מ מקיימת מצוה כאינה מצוה ועושה, הרי שגם במ"ע דרשות אמרי' מצוה בו, וכן מוכח מהשנה"ל, אולם מלשון התוס' ר"י הזקן קידושין מ"א נראה שרק במ"ע שבחובה אמרי' מצוה בו, דכתב כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא ע"י שליח, ונראה שבא לאפוקי מ"ע דרשות ואין מוטל עליו דל"ש מצוה בו וכמש"כ האמרי בינה, אכן צ"ע לטעמא דמצוה בו כמש"כ רש"י שם דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי, זהו שייך גם במ"ע קיומית, ומצאתי נפק"מ זו בין רש"י לתוס' ר"י הזקן בשיעורי רבי אליהו ברוך קידושין מ"א שהביא משמיה דהגר"ן פרצוביץ זצ"ל שמתוס' ר"י הזקן נראה שבמ"ע קיומית ל"ש מצוה בו, ומרש"י ע"כ זהו גם בקיומי. וגם בס' קונטרס"י השיעורים להגרמ"ש שפירא זצ"ל קידושין ס"י נ"ו כתב לתלות כן הך מח'.

ה. מצוה בה יותר מבשלוחה לאשה בקידושין

והנה הר"ן רפ"ב דקידושין שם גם הקשה בהא דמצוה בה יותר מבשלוחה, אע"ג דאינה מצוה בפ"ר מ"מ יש לה מצוה מפני שמסייעת לבעלה בקיום המצוה בפ"ר, והנה סיוע זה לכאוי ל"ה חובה שאינה חייבת לסייע לו, ואפ"ה אמרי' מצוה בה, הרי גם במ"ע שאין מוטל עליו דווקא אמרי' מצוה בו, וה"ה במ"ע דרשות ומ"ע קיומית, אמנם צ"ע דא"כ מ"ט לא כתב הר"ן כתירוץ השני"ל היש"ש שמקיימת מצוה אף שאין חייבת, מ"מ הוי מ"ע דרשות וקיומי, ומ"ט הוצרך לפרש שמסייעת לבעלה. והעיר בח"י אנשי שם על הר"ן דלא מצינו סיוע זה בשום מקום, א"כ מ"ט לא פירש כמש"כ השני"ל שמקיימת מצוה בפ"ר אף שאין חייבת, ומש"ה אמרי' מצוה בו, ע"כ מוכח דס"ל לר"ן שבמ"ע קיומית ל"ש מצוה בו וכמש"כ האמרי בינה שרק במ"ע שמוטל עליו, ומש"ה הוצרך לפרש דאמרי' מצוה בה שמסייעת לבעלה לקיום חובתו בפ"ר, ובהכי י"ל כיון דא"א לבעל לקיים פ"ר ללא האשה, מדין ערבות חייבת לסייע לו לקיום המצוה, והוי שפיר מ"ע שבחובה. ומצאתי כן בשו"ת להורות נתן ח"ו ס"י ק"ה. וע"ע בשו"ת אז נדברו ח"ח ס"א. ויעויין בסברא זו מש"כ לענין עוסק במצוה בח"א ס"א אות י'. ומש"ה לא פירש כהשני"ל דאמרי' מצוה בה משום קיום מצוה. וע"ע בס' משאת המלך וברכת אברהם בקו"א קידושין מ"א, ובס' מעשי חייא קידושין ס"י כ"א, ובס' מנחת אשר קידושין ס"י מ"ד, ובס' פרי אברהם ב"מ ח"ב ס"י י"ג.

ובח"י המקנה קידושין מ"א תמה ע"ד הר"ן דהמצוה בה משום שמסייעת לו בפ"ר, דא"כ כשקיים כבר מ"ע דפ"ר תו אין צריכה לסייע לו בפ"ר, ואפ"ה אמרי' מצוה בה גם כשקיים פ"ר ובהכי ל"ש מצוה בה, וכן הקשה בשו"ת להורות נתן ח"ג ס"י ק"ז. אמנם י"ל בזה נהי שכבר קיים פ"ר, מ"מ איכא קיום מצוה כשממשיך בפ"ר, וכל בן ובת מקיים עוד מצוה גם כשקיים. וכ"כ בס' עמק ברכה בעניני סוכה. ויעויין מש"כ נפק"מ בזה בח"א ס"א אות ט"ו. א"כ מש"ה לא חילקו בין קיים פ"ר, אפ"ה אמרי' מצוה בה

דהוי מ"ע קיומית. וכן תירץ בברכ"א בקו"א שם ובשו"ת אז נדברו ח"ח ס"א ובס' סוכת דוד שם. אלא שעפ"ז מוכח שגם במ"ע דרשות אמרי' מצוה בה, דמה שמסייעת לבעל כשכבר קיים פ"ר ל"ש חובת ערבות על האשה כשכבר קיים ויצא, א"כ ע"כ שגם במ"ע דרשות לאשה בסיוע לבעל אמרי' מצוה בו, ורק שלא קיים פ"ר י"ל שמדין ערבות חייבת לסייע. ועפ"ז צ"ע דאם כבר קיים פ"ר ל"ש ערבות וחובה, ע"כ שגם ברשות אמרי' מצוה בו, א"כ מ"ט לא תירץ הר"ן כהשני"ל דהמצוה בה משום קיום מ"ע דפ"ר, והוצרך משום שמסייעת לבעל, ע"כ י"ל דס"ל כיון שאין חייבת בפ"ר הוי כמופקעת מקיום המצוה לגמרי ואין לה אפ"י קיום מצוה, ומש"ה הוצרך לפרש דמסייעת לבעל לקיום מצוותו, וגם במסייע למצוה אמרי' מצוה בה, וסיוע זה לכאוי ל"ה חובה היכא שכבר קיים פ"ר, ע"כ מוכח מהר"ן שגם במ"ע דרשות אמרי' מצוה בה. ומקו' המקנה שהקשה מ"ט לא חילקו דאם קיים פ"ר ל"ש מצוה בה אף שמקיים מ"ע קיומית כל שממשיך בפ"ר, ע"כ ס"ל שבמ"ע קיומית ל"ש מצוה בו.

אכן צ"ע למאי דמסיק המקנה שם לפרש מצוה בה בקידושין, אף שאין האשה חייבת בפ"ר, מ"מ אם רוצה לינשא ללא קידושין משום לא תהיה קדשה וכמש"כ הרמב"ם פ"א מאישות, א"כ הקידושין הוי מ"ע כמו שחיטה והפרשת תרו"מ ושילוח הקן, דאין מצוה על השחיטה וההפרשה, אא"כ רוצה לאכול אטו ללא שחיטה והפרשה, וכן בשילוח הקן אין מצוה לשלח אא"כ רוצה ליקח הבנים, וה"ה זהו המצוה בקידושין ע"ש. והקשה ע"ז הגר"א מישקובסקי בעל המשנת אליהו בס' הזכרון אהל חייא קידושין מ"א, דמה בכך דאם רוצה לינשא צריכה ע"י קידושין, מ"מ כיון של"ה חובה בעצם הקידושין ל"ש מצוה בו דהוי כשחיטה שאין חייב לשחוט ומקיים מ"ע כשרוצה ול"ש מצוה בו ע"ש, הרי שהקשה דל"ש מצוה בו במ"ע דרשות, ומהמקנה מוכח שאמרי' מצוה בה ברשות, וכן הקשה ע"ד בס' שערי יצחק קידושין ס"א, א"כ צ"ע מ"ט הקשה המקנה דאם קיים פ"ר ל"ש מצוה בה, הא י"ל שיש קיום מ"ע גם כשקיים פ"ר, ובהכי שייך מצוה בו וכשחיטה וקידושין של"ה חובה אלא כשרוצה. אכן י"ל דס"ל דכשרוצה לינשא ולאכול מתחייב בשחיטה ובקידושין, א"כ שפיר הוי כחובה, ואילו במ"ע קיומי לגמרי כשכבר קיים פ"ר ל"ש מצוה בו, אכן מהר"ן דלא חילק בין קיים פ"ר אם לא קיים ע"כ ס"ל שגם בקיום מצוה אמרי' מצוה בו. וע"ע בספר משחת שמן ח"ב ס"י קל"ז.

ו. אי במ"ע דרשות אמרי' מצוה בו

והנה הרא"ש פ"ק דכתובות ס"י י"ב כתב דליכא מ"ע בקידושין כי פריה ורביה הוא קיום המצוה, ואם לקח פלגש וקיים מ"ע דפ"ר אין מחוייב לקדש אשה ע"ש, א"כ מב"י דליכא מ"ע כלל בגוף הקידושין, ועפ"ז צ"ע הא דאמרי' בסוגיא שם בקידושי האישה מצוה בו יותר מבשלוחו, וזהו לגוף הקידושין, הא ל"ה מצוה כלל להרא"ש. וכתב בס' מנחת יהודה קידושין מ"א שם, ד"ל דגם להרא"ש דליכא מ"ע בקידושין, היינו של"ה חובה, אכן כשרוצה שתהא חוותרת לו ע"י הקידושין שפיר מקיים מצוה בקידושין ס"י כשא"י מצוה חוייבת, וכן נקט בדעת הרא"ש בשו"ת משנה הלכות ח"ג ס"י רכ"א וח"י"ז ס"י מ"ב שאיכא קיום מצוה, ובס' מנחת אשר קידושין ס"י מ"ד נקט גם בדעת הרמב"ם שאיכא מ"ע בקידושין אע"ג דהוי רשות ע"ש, ועפ"ז נפיק מהרא"ש ומהרמב"ם שגם מ"ע של"ה חובה אמרי' מצוה בו, וצ"ע למש"כ האמרי בינה שרק במ"ע שבחובה אמרי' מצוה בו. אכן י"ל דס"ל כמש"כ הרמב"ם פ"א מאישות וליקוחין אלו מ"ע של תורה הם, ומב"י דאיכא מ"ע בגוף הקידושין ודלא כהרא"ש, א"כ י"ל שהוי מ"ע שבחובה בגוף הקידושין, וכן מב"י בסה"מ להרמב"ם מ"ע ר"ג שמנה מ"ע דקידושין במ"ע שבהכרח ע"ש, הרי שהוי חובה ושפיר אמרי' מצוה בו בקידושין ולא כמ"ע דרשות. ועפ"ז י"ל לענין מצוה בה יותר מבשלוחה, דהמצוה דאשה ל"ה משום פ"ר אלא ממצות הקידושין שהוי מ"ע בפ"ע וכמש"כ הרמב"ם, א"כ י"ל דגם אשה חייבת בזה וכמב"י ברמב"ם בסה"מ שם, אולם ברמב"ם בסה"מ מהדורות ישנות כ' דאשה אין חייבת בקידושין, ועפ"ז ל"ש מצוה בה בקידושין לאשה, ועמד ע"ז מו"ד בשיעורי רבי גרשון כתובות ז' ע"א, ועיין בשו"ת משנה הלכות ח"ח ס"י רל"א מש"כ בזה.

אכן י"ל עפמשי"כ בבית מתתיהו ח"א ס"י י"ד אות ב', במ"ע דיבום דכתיב יבמה יבוא עליה, וכתבו רבים מהאחרונים המובאים שם דאף שמפורש הציווי על האישה, מ"מ י"ל שהמצוה גם על האשה, וא"כ ה"ה בקידושין י"ל דאף אם נימא שהמצוה קאי על הבעל, מ"מ כיון שמפורש כי יקח איש אשה, גם האשה בכלל המצוה, א"כ י"ל גם באשה מצוה בה יותר מבשלוחה בגוף הקידושין שהוי מ"ע גם לאשה להרמב"ם, וכ"כ בשו"ת להורות נתן ח"ג ס"י ק"ז ע"ש. אמנם צ"ע דא"כ מ"ט הר"ן והמקנה נדחקו לפרש מ"ט אמרי' מצוה בה יותר מבשלוחה באשה, והר"ן פירש משום הפ"ר, ומ"ט לא פירש שהמ"ע משום הקידושין כדעת הרמב"ם, וזהו שייך גם באשה וכמ"ע דיבום. אכן י"ל דס"ל כהרא"ש דליכא מ"ע כלל בגוף הקידושין, אולם בר"ן כתובות ז' נראה שס"ל דאיכא מ"ע בגוף הקידושין, ומה שאין מברכין על הקידושין שאין מברכין על מ"ע שאין עשיתה גמר מצוותה, הרי שס"ל כהרמב"ם דאיכא מ"ע בגוף הקידושין, וכן מב"י בשו"ת הר"ן ס"י ל"ב. ומ"ט לא פירש דמצוה בה יותר מבשלוחה זהו משום מצוות הקידושין, ע"כ ס"ל דרק לאיש איכא מ"ע ולא לאשה, וצ"ע מ"ט לא פירש משום שמקיימת מצוה בקידושין, אף שהחיוב קאי לבעל בקידושין ל"ש מצוה בו, וצ"ע. וכן ילה"ק עמש"כ המקנה לפרש מה שמצוה בה באשה, דאם רוצה לינשא צריכה ע"י קידושין והוי כשחיטה, ומ"ט צריך לזה למש"כ המקנה גופיה בספרו הפלאה כתובות כ"ד במ"ע דיבום דכתיב ויבמה יבוא עליה, המ"ע גם על האשה אף שאין מפורש הציווי לאשה שסברא הוא דכל מצוה שמתקיימת בין שניים, אף שאין מפורש הציווי לאשה גם הוא בכלל המצוה, א"כ ה"ה במצות קידושין י"ל שהמצוה קאי גם על האשה, ומ"ט הוצרך לפרש דהוי כשחיטה.

וע"כ י"ל כמש"כ מו"ר ב"ד קודש ח"ג ס"ו ס"ב לחלק בין מ"ע דפ"ר דל"ש באשה מיבום, ד"ל שביבום אין מתקיימת המצוה אלא באשה זו



המצוה כאינה מצווה, אי"כ כיון שבלא"ה עושה שליח למצוה והוא אינו מצווה מה נפק"מ אם יתן לשליח אחר, כל שבעל המצוה שהוא המצווה אינו עושה בעצמו, אי"כ ל"ש בשליח עושה שליח מצוה בו, אכן טעם הגר"י ענגיל נסתר גם מרש"י בטעם מצוה בו דמקבל שכר טפי, וצ"ע.

אכן נראה ע"ד לפלוג' להוכיח דבשליח עושה שליח ל"ש מצוה בו והמב' בקידושין מ"א שם, ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח, ועפ"י צ"ע הא דתנן במתני' שם האיש מקדש בו ובשלוחו, ומ"ט לא תנן גם ובשליח שלוחו שליף בגמ' מושלח ושלחה דשליח עושה שליח, וזהו חידוש בפרשת שליחות דגם שליח יכול לשלוח שליח אי"כ איצטריך למיתני במתני', אכן י"ל דכיון דבמתני' תני מצוה בו, ופריך בגמ' כיון דמהני בשלוחו מה קמ"ל בו, ומזה יליף בו דמצוה בו יותר מבשלוחו, ואם תני במתני' האיש מקדש בשלוחו ובשליח שלוחו הו"א כיון דמצוה בו יותר מבשלוחו כדתני ברישא, ה"ה בשליח שלוחו נימא מצוה בשלוחו, ולא ע"י שליח שלוחו משום מצוה בו ושהו השליח הראשון, ומש"ה לא תני כלל שליח שלוחו דלא נימא שגם בשליח עושה שליח נימא מצוה בו דל"ש כלל מצוה בו לטעמא דהגר"י ענגיל דמצוה בו כיון שבו הוי מצווה ועושה ולא שלוחו, אי"כ בשליח שבלא"ה אינו מצווה ליכא נפק"מ שיתן לשליח אחר ולי"ש מצוה בו, וגם להסוכרים שבמ"ע שליח חובה ל"ש מצוה בו מצוה ע"י שליח ל"ה חובה לשליח ל"ש מצוה בו, אכן בדרך שיחה שם כתב דלמש"כ המג"א סי' תל"ב דשליח מצוה מברך ה"ה אמר"י מצוה בו.

והנה בגדר שליח מצוה שמברך ס"ל לרבים מהאחרונים שאין לו קיום מצוה רק מעשה מצוה, וכמש"כ כן בשו"ת הר צבי י"ד סי' ג' ובשו"ת אגרי"מ ח"א א"ח סי' ק"צ ובשו"ת להורות נתן ח"ז אהע"ז סי' ק"א או"ז, ובשו"ת באר שרים ח"ד סי' ס"ט או"ד ובשו"ת אור לציון ח"ג פ"ז ס"ג, אי"כ כיון דגם שליח מצוה אין לו קיום מצוה ורק שליח על מעשה מצוה ל"ש מצוה בו, א"ל"ה דנימא דמצוה בו על המעשה מצוה בלבד דגם בזה מקבל שכר טפי, וה"ה באשה אף אם נימא שאין לה קיום מצוה ב"ג אמר"י מצוה בה למעשה מצוה, אכן אם נימא דשליח מצוה שמברך זה על קיום המצוה, ויעוין מש"כ עוד בזה בס' דעת קדושים סי' קפ"ט גידולה"ק סק"א ובשו"ת התעוררות תשובה ח"ב א"ח סי' ר"א ובשו"ת מחנה חיים מה"ת א"ח סי' י"א ובס' עטרת צבי מועד סי' כ"ב ובס' מנחת אשר בראשית סי' מ"ד ובמקראי קודש חנוכה סי' כ"ג פסח ח"א סי' מ"ד, והאר"ך בזה בגדר שליח מצוה בס' ללקוט שושנים ח"ד שורש ד' ע"ש, ובס' שו"ת דוד ח"ה סי' א"כ שפיר גם בשליח מצוה אמר"י מצוה בו שמקיים מצוה, ויעשה בעצמו ולא ע"י שליח.

אולם מצאתי בחי' מהר"ט קידושין מ"א בהא דתנן שהאב מקדש בתו ובשלוחו, וזהו מטעמא דמצוה בו יותר מבשלוחו שהאב מקיים מ"ע להשיא בתו עדיף ע"י עצמו משום מצוה בו, אף דכבר חזינו דינא דמצוה בו ברישא דמתני', וכתב המהר"ט דאפ"ה קמ"ל דס"ד האב שמקדש בתו אין מקיים מ"ע בפ"ע אלא שליח לקיים מצות בתו, וכמו בכל שליח שמקיים מצות משלחו ל"ש מצוה בו ולא בשלוחו, להכי תנן בקידושי בתו מצוה בו שהמצוה מקיים האב ול"ח כשליח, הרי שנקט המהר"ט דבשליח ל"ש מצוה בו ולא ע"י שלוחו, וע"כ בזה דכיון דהשליח הוא רק למעשה המצוה ולא לקיום המצוה ל"ש מצוה בו שבלא"ה אין לו קיום מצוה, וה"ה י"ל בנשים במ"ע שה"זג אם נימא שאין להם קיום מצוה רק מעשה ל"ש מצוה בו.

אכן הב"ח אהע"ז סי' ל"ז כתב דלא כהמהר"ט דאב המקדש בתו ל"ש מצוה בו, ואין נפק"מ שיחה ע"י שלוחו, ואם נימא שהאב הוא כשליח למ"ע דבת ל"ש מצוה בו דהוי כשליח עושה שליח, ומש"ה ס"ל דל"ש מצוה בו, דאם ס"ל לב"ח שהאב מקיים מ"ע בפ"ע כמש"כ המהר"ט מ"ט ל"ש מצוה בו יותר מבשלוחו, ע"כ ס"ל שהאב כשליח בתו והוי כשליח דל"ש מצוה בו, וברשב"א קידושין מ"ד נראה שבאב המקדש בתו אמר"י מצוה בו, וי"ל שס"ל שהאב מקיים מ"ע בגוף הקידושין ול"ח כשליח הבת, ומש"ה שפיר שייך מצווה בו, ואי"ז מוכח לשליח עושה שליח, וש"ו"ר בס' אילת השחר קידושין מ"א שהסתפק אם בשליח שייך מצוה בו יותר משליח אחר, ולמש"ג זהו תליא בגדר שליח מצוה, וכן למש"ג דעת הסוכרים שבמ"ע קיומית ל"ש כלל מצוה בו ה"ה שליח דאין חייב לעשות המצוה ל"ש מצוה בו, אכן באילה"ש שם ר"ל דלמש"כ הר"ן דבאשה אמר"י מצוה בה משום מסייע, ה"ה השליח מסייע לקיום המצוה ושפיר שייך מצוה בו, ולמש"כ בכונת הר"ן דל"ה משום מסייע אי"ז מוכח, וגם בס' מעשי חייא קידושין סי' כ"א הקשה על הסוכרים שבאב המקדש בתו ל"ש מצוה בו, נהי דליכא מצוה, מ"ש ממסייע למצוה שכתב הר"ן דאמר"י מצוה בו, ולמש"ג בכונת הר"ן שליח משום מסייע אלא מקיים מצוה מיושב, אכן בס' דרך שיחה ח"א עמ' קנ"ז תמה מ"ש מעשיית הסוכה דאמר"י מצוה בו אף שהוי הכשר מצוה, ה"ה אב המקדש בתו מסייע למצוה ולא גרע מהכשר, ולמש"ג הלן י"ל שעשיית סוכה הוי מ"ע בפ"ע ול"ה הכשר, ואי"ז מוכח לאב המקדש בתו שהוי רק מסייע.

ט'. מצוה בו בהכשר מצוה

והנה העמק שאלה שאילתא קס"ט כתב להוכיח מהרא"ש הנ"ל דס"ל דליכא מ"ע בקידושין ועיקר המצוה זהו פ"ר, אפ"ה אמרו מצוה בו יותר מבשלוחו בקידושין, ע"כ ס"ל לרא"ש דגם בהכשר מצוה אמר"י מצוה בו יותר מבשלוחו, ועפ"י צ"ע מה דמדמי הש"ס קידושין כי הא דר' ספרא מחר"ך רישא ע"כ זהו משום מצוה בו, י"ל זהו דווקא בהכנות לשבת דגוף ההכנה הוי מ"ע דכבוד שבת וכמב' ברמב"ם פ"ל משבת הנ"ל, בהכי י"ל מצוה בו בגוף המצוה, אכן במצות קידושין דל"ה מצוה אלא הכשר מצות פ"ר מנ"ל שגם בהכי אמר"י מצוה בו, ואמנם י"ל דס"ל לרא"ש דגם ההכנות לשבת ל"ה מ"ע בפ"ע, אלא הכשר למ"ע דעונג שבת, ועיקרה שיהא מעונג ע"י אכילה וההכנות הוי הכשר לעונג, וכ"כ בס' חתן סופר שער הטוטפות סי' י"א ע"ש, ובס' מעשי חייא קידושין סי' כ"ב, והיינו דאם יעשה הכנות ולא יאכל בשבת ודאי שאין מקיים המצוה, ע"כ דאין ההכנה מ"ע בפ"ע אלא הכשר לעונג שבת, ואפ"ה עשו הנך רבנן בעצמם משום

ר"נ סק"ב דמה טרחו הנך אמוראים זהו משום מ"ע דכבוד שבת והוי מ"ע בפ"ע כמב' ברמב"ם, וכ"כ במקנה קידושין מ"א דהוי מוהכינו את אשר יביאו והוי מ"ע שמפורשת בתורה, ועפ"י צ"ע איך מוכח למצוה בו, שאני שבת שהוי מ"ע בפ"ע לעשות בעצמו, ובפרט למש"כ הביה"ל סי' ר"נ בחד תירוצא שהכנות לשבת הוי מצוה שבגופו, אי"כ מש"ה עשו בעצמם ואין מוכח למצוה בו, וכן הקשה רבינו הגר"ש רוזובסקי זצ"ל קידושין סי' רמ"ד, וכבר הקשו כן בשיעורי רבינו הגר"ש רוזובסקי זצ"ל קידושין אות שלי"ב ובס' מעשה חייא קידושין סי' כ. וכתבו בזה בתשו' להורות נתן חט"ו סי' י"א ובשו"ת אז נדברו ח"ח ס"א דמשום כבוד שבת חזינו שעשו הני רבנן בעצמם, ע"כ מוכח דאם עושה בעצמו הוי כבוד לשבת ומקיים מ"ע דכבוד שבת ע"י שעושה בעצמו, וא"כ י"ל ה"ה שמצוה בו בכל מצוה שע"י שעושה בעצמו הוי כבוד המצוה שמראה שרוצה לעשות בעצמו, וזהו דמוכח ממחר"ך רישא שע"י עצמו הוי כבוד לשבת ה"ה שהוי כבוד למצוה, ויעוין בסברא זו במעשי חייא שם ובס' סוכת דוד קדושין מ"א ובס' מנחת אשר קדושין סי' מ"ד, ובס' פרי אברהם ב"מ ח"ב סי' י"ג, ובשו"ת אהל משה ח"א סי' מ"ג, ובס' משאת המלך קידושין מ"א.

ואשר עפ"י נראה דמהך סוגיא הוכיח התבו"ש שעיקר טעמא דמצוה בו זהו משום דמראה בעצמו כבוד למצוה, ומש"ה שמכבד בתורת כיבוד לאחר שרי, דאל"ה איך מוכח מצוה בו מהכנות לשבת הא הוי מ"ע בפ"ע לעשות בעצמו, ע"כ מהתם חזינו שע"י עשיית עצמו הוי כבוד, ה"ה מצוה בו זהו משום כבוד המצוה, וכששולח לאחר נראה ביזוי המצוה ובתורת כיבוד שרי, וא"כ י"ל כמש"ג שבמ"ע קיומית שבלא"ה לא היה חייב לעשות אם עושה ע"כ מראה כבוד למצוה וש"י גם ע"י שליח. אכן יש להוכיח ממש"כ השו"ע סי' ר"ס דמצוה לרחוץ בע"ש והוה משום כבוד שבת, ומצוה זו ל"ה חובה כמש"כ המשנ"ב, הרי שגם במ"ע דרשות איכא כבוד שבת, אי"כ ה"ה במצוה בו יותר מבשלוחו הוי גם במ"ע קיומית שע"י שעושה בעצמו הוי כבוד המצוה, אכן ע"כ טעמא גם דיליף מושפך וכסה שהוא בעצמו יכסה ושלח יאה מצוות בזויות עליו, וכשעושה בעצמו הוי ביזוי מצוה, וכמב' במ"מ פ"ד משחיטה ה"טו בטעמא שלא יכסה ברגל שלא יאה ביזוי ובדרך כבוד, אי"כ להך טעמא ל"ח ביזוי כששולח שליח במ"ע קיומית, שבלא"ה לא היה חייב, והא"נ אם יעשה בעצמו הוי כבוד טפי, מ"מ רק במ"ע שבחובה נראה ביזוי ששולח שליח, ובהכי קפיד שיעשה בעצמו ולא במ"ע דרשות.

וגם י"ל עוד להמב' בשו"ע סי' ר"נ שעיקר מצוה בו ל"ה חובה אלא רשות וכמש"כ הביה"ל שם, אי"כ י"ל שזהו רק במ"ע שבחובה, ובמ"ע דרשות ליכא להך דינא שבלא"ה מצוה בו הוי רשות, ולהמב' ברמב"ם שהכנות לשבת הוי מצוה בו חובה, אי"כ צ"ע שמצוה בו ל"ה חובה אלא רשות, ואיך מוכח מהכנות לשבת למצוה בו, ע"כ כמש"ג דמכבוד שבת חזינו שהוי כבוד במה שעושה בעצמו אף שהוי חובה, וה"ה דזהו טעמא דמצוה בו, והא"נ מצוה בו ל"ש במ"ע קיומית, וכ"ש לטעמא דמצוה בו דלא הוי מצוות בזויות זהו רק במ"ע שבחובה ולא במ"ע קיומית וכש"ג, ולהך טעמא דמצוה בו מוכח שגם בכיסוי הדם שהוי מ"ע שבחפצא אמר"י שלא הוי מצוה בזויה ומצוה בו, אי"כ ה"ה במצוה שהוי חובת בית ול"ה חובה אגברא שייך הך טעמא ומצוה בו, ודלא כהפנ"י הנ"ל.

ח'. מצוה בו בנשים במ"ע שה"זג

ונפק"מ עפ"י בנשים במ"ע שה"זג אם צריך לעשות בעצמם שלדידיה ל"ה חובה אלא רשות, וכגון עשיית סוכה בעצמם שהוי ז"ג אם אמר"י מצוה בו שהוי כאינם מצווים ועושים ומקבלים שכר, וכיון שליח חובה י"ל דל"ש מצוה בו, וזהו תליא בכל מש"ג אם במ"ע קיומית אמר"י מצוה, ועיין בזה בברכת אברהם קידושין מ"א בקו"א מש"כ לענין נשים בזה, ושאלתי להגה"ק אם נשים במ"ע שה"זג כעשיית סוכה אם אמרינן מצוה בו, וכתב לי אולי, וע"ע בס' משחת שמן ח"ב סי' קל"ז, אכן י"ל למש"ג בח"א ס"א משמיה דהגה"ק לרון דלנשים במ"ע שה"זג גם קיום מצוה אין להם, אי"כ גם להסוכרים שבמ"ע קיומית אמר"י מצוה בו, באשה לכוי"ש ל"ש דמופקעת מהמצוה לגמרי, ורק מקבלת שכר כאינה מצווה ל"ש מצוה בו, אכן למש"כ רש"י בטעמא דמצוה בו דמקבל שכר טפי, ה"ה י"ל באשה דתקבל שכר טפי אף שאין לה קיום מצוה, וצ"ע.

אמנם י"ל עפמש"כ הגר"י ענגיל בגילוינו הש"ס גיטין נ"ב טעם חדש למצוה בו יותר מבשלוחו, זהו משום דקיי"ל גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, אי"כ אם יעשה בעצמו הוא מצווה ועושה, וע"י שליח הוי כאינו מצווה אלא עושה שליחותו ומש"ה מצוה בו ע"ש, ועפ"י באשה במ"ע שה"זג אף אם נימא שיש לה קיום מצוה הוי כאינו מצווה ועושה, אי"כ אין נפק"מ אם יעשה ע"י שליח והוא אינו מצווה, שבלא"ה גם היא אינה מצווה, ועפ"י נפיק שבמ"ע קיומית לאיש גם ל"ש מצוה בו דגם הוא אינו מצווה ועושה, ואין נפק"מ שיעשה השליח, אולם ילה"ק ע"ד ממש"כ השנ"ל והיש"ש הנ"ל בטעמא דמצוה בה יותר מבשלוחה באשה אף שאין מצוה הפ"ר, מ"מ מקיימת מצוה כאינה מצווה ועושה ומש"ה אמר"י מצוה בה, הרי להדיא דגם במי שאינה מצווה אמר"י מצוה בה, אי"כ מ"ט עדיף ע"י עצמה שע"י שליח אינו מצווה, הא גם ע"י בה אינה מצווה ואפ"ה אמר"י מצוה בה, ע"כ שא"י טעמא דמצוה בו משום שהשליח אינה מצווה, דחזינו שמצוה בה גם שהיא אינה מצווה, ומה נפק"מ מי יעשה הא שניהם אינם מצווים. וע"פ השנ"ל והיש"ש ה"ה באשה במ"ע שה"זג אמר"י מצוה בה כעשיית סוכה בעצמה אף שהיא אינה מצווה ועושה, ויעוין מש"כ בענין נשים במ"ע שה"זג לרון שקידושין הוי מ"ע שה"זג כיון שאין מקדשים בשבת וי"ט ע"ש, אי"כ מ"ע דקידושין לאשה הוי ז"ג, ואפ"ה אמר"י מצוה בה יותר מבשלוחה, ע"כ גם במ"ע שה"זג שייך מצוה בה, ולטעמא דהתבו"ש מצוה בו שלא הוי מצוות בזויות, זהו רק במ"ע שבחובה ולא במ"ע דרשות כנשים במ"ע שה"זג וכש"ג, וכן למש"כ הגליוני הש"ס בטעמא דמצוה בו ל"ש בנשים שבלא"ה הם אינם מצווים. ועפ"י יל"ד נפק"מ במה שראיתי בס' דרך שיחה ח"א עמ' קנ"ז שאמר מרן הגר"ח קניבסקי דגם בשליח מצוה אמר"י מצוה בו שיעשה בעצמו ולא יתן לשליח אחר, ולמש"כ הגר"י ענגיל טעמא דמצוה בו, שע"י השליח

וא"א באחרת, והמצוה רק ע"י וחשיב דהאשה כחפצא של המצוה, ואילו בקידושין יכול לקיים בכל אשה, וכן מ"ע דפ"ר מקיים בכל אשה ל"ח דהאשה כחפצא של מצוה, יע"ש מש"כ עפ"י לענין עדל"ת, ומש"כ בזה בח"א סי' י"ד אות ו', וא"כ י"ל עפ"י דשפיר יש לחלק בין מ"ע דיבום דס"ל להפלאה שגם האשה בכלל המצוה, כיון שא"א בענין אחר לקיים המצוה בלעד"ה סברא הוא שגם האשה בכלל המצוה, אכן לענין קידושין דאפשר לקיים המצוה באשה אחרת אין מוכח דגם היא בכלל מצוות הקידושין, ומש"ה אין מוכח שהאשה חייבת בקידושין דהמצוה קאי לאיש, ואין מפורש הציווי עליה, אף שמסייעת לו אפשר באשה אחרת, מש"ה הוצרך המקנה לפרש מצוה בה משום שהוי כשחיטה דאם רוצה חייב לשחוט, ולא פירש שהמ"ע קאי גם על האשה ביבום, דחלוק יבום מקידושין, ועפ"י צ"ע דעת הר"ן דפירש מצוה בה באשה דמסייעת לו בפ"ר, ומ"ט לא פירש דמצוה בה משום הקידושין.

אכן י"ל כוונתו על מצות הקידושין דשייך גם באשה כיבום, ומשום שמסייעת לבעל לקיים מצוותו, וסברא הוא שכל מצוה שמתקיימת ע"י שניים גם האשה בכלל המצוה, וכיון שמסייעת לו בפ"ר יש לה מ"ע בגוף הקידושין, דאל"ה מ"ש מצוה בה לאשה דקאי על הקידושין משום שמסייעת בפ"ר, ע"כ תלוי מצות מעשה הקידושין בחיוב מצות פ"ר כיון שמסייעת בפ"ר יש לה מצוה בגוף מעשה הקידושין וכיבום, וכמש"ג דעת הר"ן כן בח"א סי' ט"ו אות ג', וכ"כ לפרש דעת הר"ן בס' סוכת דוד קידושין מ"א, וע"ע בס' מנחת אשר קידושין סי' מ"ה. ועפ"י י"ל למש"כ שם בס' י"ד אות י' לדון אם המ"ע ביבום על האשה הוי חובה או רשות, אם נימא שהוי רשות ביבום כ"ש בקידושין המ"ע לאשה הוי רשות, ומוכח שגם במ"ע דרשות אמר"י מצוה בו, וע"ע בשו"ת עטרת פז כרך ג' אהע"ז סי' ו' ובשו"ת אז נדברו ח"ח ס"א, וש"מ בס' אהלי שמעון אהע"ז ס"ח שעמד בסתירת הר"ן, שס"ל שיש מ"ע בקידושין, אי"כ מ"ט לא כתב דמצוה בו בקידושין משום המצוה, דע"כ ס"ל שבמצוה קיומית כקידושין ל"ש מצוה בו, ע"ש.

ז'. בטעם דמצוה בו ל"ה במצוה קיומית

אמנם י"ל דבמ"ע קיומית ל"ש מצוה בו עפמש"כ התבואות שור סי' כ"ח סק"ד טעם חדש להך דינא דמצוה בו יותר מבשלוחו, וזהו מטעמא שנראה כאינו רוצה לטרוח במצוה בעצמו, אבל כשמכבד בתורת כיבוד שרי, ומש"ה שרי לכבד לאחר ליתן כיסוי הדם אף ד"ל מצוה בו יותר מבשלוחו, אכן כשנותן בתורת כיבוד ל"ח דנראה כאינו רוצה לעשות המצוה, ובהכי תירץ הך סוגיא במנחות ל"ג דלא קבע בעצמו המוזהר משום מצוה בו, זהו כיון שנתן לו בתורת כיבוד ל"ח שמבזה המצוה ושפיר יכול לשלוח שליח, ולכא"ו י"ל עפ"י דמצוה בו זהו רק במ"ע שבחובה דאין יכול ליפטר ממנה, כשממנה שליח נראה שאין רוצה לעשות המצוה בעצמו, אכן במ"ע קיומית שעושה המצוה מרצונו ולא היה חייב לעשותה, גם ששלח שליח מראה שרוצה לקיים מצוות, דכל שלא היה מחוייב לעשות ל"ח שמבזה כששולח שליח, וכסברא אז נתבאר אצלינו בח"א סי' א"ב אות ו' לענין אין עושה מצוות חבילות לטעמא דנראה כמשא כשעושה בב"א, י"ל שהוי רק במ"ע שבחובה שרוצה לפרוק משאו בב"א, אכן במ"ע קיומית שלא היה כלל חייב לעשותה ועושה מרצונו ל"ח פורק משאו ע"י חבילות. וכן נתבאר לענין מצוות לאו ליהנות ניתנו שפירש רש"י ברי"ה כ"ח בטעמא שהוי כעול ול"ח הנאה, וכתבו רבים מהאחרונים המובאים שם שבמ"ע דרשות ל"ש מלה"ג, שבלא"ה לא היה חייב, ע"כ כשעושה מרצונו ל"ח עול על צואריו ואמר"י מלה"ג, ע"ש. ועפ"י ה"ה י"ל לענין מצוה בו יותר מבשלוחו למש"כ התבו"ש בטעמא שמצוה בו ולא ע"י שלוחו, דמראה שאין רוצה לקיים המצוה, זהו במ"ע שבחובה שבע"כ חייב בה, אם שולח שליח מראה שפורק משאו ע"י אחר ולכתחילה בעי בעצמו, וכן נראה סברא זו בתשו' כת"ס י"ד סי' קכ"א דמצוה בו יותר מבשלוחו דהוי כעול עליו ופורק משאו ע"ש, אי"כ מראה שהמצוה ל"ח בעיניו ואיכא ביזוי מצוה, ומש"ה כשנותן בתורת כיבוד שרי.

ובתשו' צבי תפארת סי' ע"ד הוכיח כן ממה דיליף בחולין פ"ז, ושפך וכסה מי ששפך יכסה, ואילו בשבת כ"ב יליף מושפך וכסה במה ששופך יכסה, שלא יכסנו ברגל שלא יהיו מצוות בזויות עליו, והקשה כיון דיליף מושפך וכסה מי ששוחט יכסה, איך יליף גם שלא יכסה ברגל שלא יהיו מצוות בזויות עליו, ע"כ דהכל חדא טעמא, דטעמא מי ששפך יכסה וצריך לכסות בעצמו משום מצוה בו, זהו גם מטעמא שלא יהיו מצוות בזויות עליו, דאם שולח שליח ע"כ מראה שאין רוצה לעשות המצוה והוי ביזוי, וזהו דיליף גם שלא יכסה ברגל שלא יהיו מצוות בזויות עליו, הרי מוכח דטעמא דמצוה בו כמש"כ התבו"ש דמראה שאין רוצה לעשות המצוה ושלא יהיו מצוות בזויות עליו. וכ"כ הך טעמא בשו"ע הגר"ז קו"א סי' ר"נ סק"ב ובברכ"י י"ד סי' רס"ד שיו"ב ס"א ובכנה"ג י"ד סי' כ"ח בהגהת הטור אות כ"ג ובקרבן אהרון על ת"כ אחרי פ"א או"ז, וא"כ שפיר י"ל שבמ"ע קיומית שבלא"ה לא היה חייב ועושה מרצונו ל"ח ביזוי מה ששולח לשליח, דאם לא היה רוצה לעשות המצוה לא היה עושה, ואם עושה ע"כ מכבד המצוה ושפיר א"צ לעשות בעצמו, ומצאתי כן בס' שערי יצחק קידושין ס"א שכתב כן ע"פ התבו"ש, אכן סברת התבו"ש נסתר ממש"כ רש"י בטעמא דמצוה בו דכי עביד בעצמו מקבל שכר טפי, וזהו שייך גם במ"ע קיומית, וצ"ע שהתבו"ש לא הזכיר כלל דברי רש"י, וכן הקשה ע"ד בשו"ת רב פעלים ח"ב י"ד סי' ל"ה, וע"ע בספר שדה אברהם סי' י"ב, ובס' שערי אושר ח"ב סי' כ"ט.

אולם נראה שהתבו"ש למד כן מהסוגיא עצמה דמצוה בו יותר מבשלוחו, דאמר"י כי הא דר' ספרא מחר"ך רישא ע"כ מצוה בו יותר, וזהו צ"ע למש"כ הרמב"ם פ"ל משבת דאיכא מ"ע בפ"ע דכבוד שבת, וזהו ע"י שעושה בעצמו ומש"ה כל הנך האמוראים עשו בעצמם, אי"כ מנ"ל למילף למצוה בו שאני הכנות לשבת דהוי מ"ע בפ"ע משום כבוד שבת, והטור או"ח סי' ר"נ יליף מוהכינו אשר יביאו שיכין בעצמו, אי"כ מנ"ל דמצוה בו, שאני שבת שהוי כבוד שבת, וכן ביאר בשו"ע הגר"ז קו"א סי'



מצוה בו, מוכח גם לקידושין דהוי הכשר לפור' דאמרי מצוה בו, ולמשי'כ רשי'י דמצוה בו דמקבל שכר טפי ה"ה י"ל בהכשר מצוה שמקבל שכר טפי ושייד מצוה בו, אכן לטעמא במצוה בו דעי' שעושה בעצמו הוי כבוד המצוה זהו שייד רק בגוף המצוה ולא בהכשר מצוה, אי'כ ע"כ מוכח מהרא"ש כרשי' דטעמא דמצוה בו משום דמקבל שכר טפי, ומשי'ה זהו שייד גם בקידושין שהוי הכשר, אולם הרמב"ם ס"ל שהקידושין הוי מצוה בפ"ע, וה"ה כבוד שבת הוי מצוה בפ"ע, ושפיר מדימי קידושין להכנות לשבת דאמרי מצוה בו, אכן להרא"ש שהקידושין הוי הכשר מנ"ל דשייד מצוה בו, וכן הקשה בחתן סופר ובשיעורי הגר"ש רחובסקי זצ"ל קידושין אות שלי"ב, אכן למשי"נ י"ל דס"ל דגם הכנות לשבת הוי הכשר לעונג שבת ול"ה מצוה בפ"ע, וכ"כ בשו"ת להורות נתן חט"ו סי' י"א ע"יש. ועי' בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ו סי' נ"ט, ובשו"ת חדות יעקב [עדס] ח"א אור"ח סי' י"ט.

אכן עפ"י צ"ע מצ"כ הרא"ש הנ"ל שהגאונים היו אופין בעצמן ולשים בעצמם המצות, ויליף מההיא דאמרי מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, ומה צריך להך קרא תיפול'ל ממצוה בו יותר מבשלוחו שס"ל שהוי גם בהכשר מצוה בקידושין שהוי הכשר לפור' ואפ"ה אמרי מצוה בו, אי'כ ה"ה באפיית מצות שייד מצוה בו וכמשי"כ המג"א הנ"ל, אי'כ מוכח מהרא"ש שבהכשר מצוה ל"ש מצוה בו, ויעו"ש בעמק שאלה מש"כ בזה. ולמשי"נ י"ל דשפיר ס"ל להרא"ש שבהכשר מצוה ל"ש מצוה בו, ומה שבקידושין אמרי מצוה בו זהו כמשי"כ המנח"י הנ"ל דגם להרא"ש איכא קיום מצוה בגוף הקידושין רק שלי"ה חובה, וס"ל שגם במ"ע קיומית אמרי מצוה בו, אי'כ ל"ה הכשר מצוה דאיכא קיום מצוה אם רוצה ע"י קידושין, ואילו אפיית מצוה הוי הכשר בלבד ול"ש מצוה בו, ומשי"ה הוצרך לקרא בפ"ע בטעם שהוי אופין בעצמם, אכן המג"א דפירש משום מצוה בו ע"כ ס"ל שגם בהכשר מצוה אמרי מצוה בו. ולכא"ו זהו מוכח גם ממש"כ הר"ן הנ"ל, בטעמא דאמרי באשה מצוה בה אע"ג דאין מצוה בפור', מ"מ כיון שמייעת לבעלה בפור' אמרי מצוה בה, ולכא"ו מסייעת לבעלה הוי כהכשר מצוה בלבד ואפ"ה אמרי מצוה בו, וכן הוכיח מהר"ן שגם בהכשר אמרי מצוה בו בס' חתן סופר שער הטוטפות סי' י"א, וצ"ע מ"מ העמק שאלה לא הוכיח כן מהר"ן דע"כ גם בהכשר אמרי מצוה בו. ועי' בס' שירת דוד קידושין מ"א. ובשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ו סי' נ"ט.

אכן י"ל דלמשי"נ לעיל הסוכרים שביבום המ"ע קאי גם על האשה, אף שבתורה מפורש הציווי רק לאיש, מ"מ כיון דא"א לאיש לקיים המצוה ללא האשה ע"כ הציווי קאי גם לאשה והיא בכלל המצוה, ה"ה י"ל שס"ל לר"ן באשה במ"ע דפור' דשפיר י"ל דהאשה בכלל המ"ע דפור', דכל מצוה המתקיימת בין שניים הציווי על שניהם, ה"ה בפור' האשה בכלל המצוה, ומשי"ה לא פירש הר"ן כהשנ"ל והישי"ש הנ"ל דתירצו דאשה בפור' הוי כאינו מצוה ועושה ומקבל שכר ושייד מצוה בה, וצ"ע וכי הר"ן פליג על אינו מצוה ועושה שמקבל שכר כאשה במ"ע שהז"ג שמקבלת שכר, ולהדיא בר"ן ר"ה ל"ג דאשה מברכת במ"ע שהז"ג הוי כאינה מצוה ועושה ומקבלת שכר ע"ש, אי'כ מ"מ לא תירץ דאשה אף שאין מצוה בפור' יש לה שכר כאינה מצוה ועושה, ע"כ ס"ל לר"ן דאשה בפור' עדיף מאינו מצוה ועושה, דשפיר היא בכלל המצוה דפור' דהמצוה קאי עליה כיבום, והוי כמצוה ועושה כיון דא"א לבעלה בלעדיה היא בכלל המצוה, ומצאתי כן בס' תהילה לדוד להגר"ד מן זצ"ל אהע"ז סי' ל"ג בכונת הר"ן, ויעו"ש עוד בשיעורי רבי אליהו ברוך קידושין מ"א.

ואשר עפ"י אין מוכח כלל להכשר מצוה אמרי מצוה בו באשה, דאד"ג היא בכלל הציווי ומקיימת מ"ע כמצוה בפור', אלא שאין חייבת כאיש בפור', ולאשה הוי קיום מצוה שקאי עליה ועדיף מאינו מצוה ועושה ול"ח הכשר וכשי"נ, ובהכי מיושב משה"ק המקנה ע"ד הר"ן דפירש דהמצוה משום פור' הא הוי הכשר מצוה ול"ש מצוה בו, ול"ד להכנות לשבת דכתיב והכינו דהוי מצוה בפ"ע, ובהכשר ל"ש מצוה בו ע"ש, אכן למשי"נ כונת הר"ן ל"ה משום הכשר וסיוע לבעל בפור', אלא דהאשה בכלל המצוה דפור' כיבום, ומשי"ה שפיר אמרי מצוה בה, ואין מוכח להכשר מצוה דאמרי מצוה בה, ומצאתי כן בס' שיח השדה שער הכללים כלל ד' אות ל"ד שהביא להפני"י ברכות י"ח שבהכשר מצוה ל"ש מצוה בו, ותמה ע"ד מהר"ן שבסיוע אמרי מצוה בו, וכתב דע"כ דל"ה סיוע אלא כיון דא"א לאיש ללא האשה היא בכלל המצוה ול"ח הכשר ע"ש.

י. שקו"ט אם בהכשר מצוה אמרי מצוה בו

והנה המקור חיים מהחז"י סי' תרכ"ח ס"ו כתב הגאונים היו מתעסקים בעצמם בעשיית הסוכה, ועשו כן להטפל בעצמן במצוה דבכל דבר מצוה, אמרי מצוה בו יותר מבשלוחו, וכמו שעשה הרא"ש בעשיית המצות ואפייתן, ולכא"ו עשיית סוכה הוי רק הכשר מצוה דעיקר המצוה הישיבה בסוכה, והעשייה ל"ה אלא הכשר, ואפ"ה אמרי מצוה בו, וכן נראה בפרמ"ג ריש הל' סוכה דאמרי מצוה בו בעשיית הסוכה, אכן י"ל דס"ל דעשיית סוכה הוי מצוה בפ"ע וכשי"נ דעת הסוכרים כן בח"א סי' ה' אות מ"ו, וכן מהסוכרים שמברך בעשיית סוכה ע"כ שהוי מצוה בפ"ע וכמשי"נ בח"א סי' אות ז', וא"כ ל"ח הכשר אלא מנ"ל. ויעו"ש בשאלתות קס"ט דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא ומיית בה שבעה יומי דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, וכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים, וכתב העמק שאלה שם דע"כ מוכח מהשאלתות דאע"פ דעיקר המצוה זהו הישיבה בסוכה והעשייה הוי כהכנה, מ"מ כיון שהכנה זו כתובה בתורה הוי כמ"ע בפ"ע, ושייד בזה מצוה בו יותר מבשלוחו, ול"ד לחטיבת עצים ביער דפרש"י מכות ח' דל"ה מצוה כיון שא"ז כתוב בתורה, ורק העשייה הוי מצוה דכתיב תעשה לך הוי מצוה בפ"ע ושייד מצוה בו, ועפ"י כתב דמה"ט הוצרך הרא"ש קרא בפ"ע להסקת התנור דהוי הכשר שאין כתוב בתורה, דרק השימור הוי מצוה דכתיב ושמרתם את המצות, והסקת התנור ואפיית מצוה ל"ה אלא הכשר, ול"ש מצוה בו שאין כתוב בתורה, ועפ"י מהמקור"ח דכתב דאמרי מצוה בו בעשיית סוכה כמו

אפיית מצוה, ע"כ ס"ל שגם בהכשר שאין כתוב בתורה אמרי מצוה בו, ומשי"ה דימה לעשיית סוכה אף אם נימא שלי"ה מצוה בפ"ע אמרי מצוה בו, ואשר עפ"י י"ל דזהו פליגי אתרא דיהבי אגרא ולא בדקי והא מצוה בו יותר מבשלוחו, י"ל שס"ל כרשי"י ריש פסחים שעיקר בדיקת חמץ שלא יעבור בבי", ע"כ שהבדיקה הוי הכשר שלא יעבור בבי", ובהכשר מצוה ל"ש מצוה בו שהוי רק בגוף המצוה, אכן אתרא דבדקי ס"ל שבבדיקה מקיים מצוה דתשבתו וכמב"ר בחינוך מ"ע ט' והר"ן ריש פסחים, אי'כ ל"ח הכשר מצוה אלא מצוה ממש, ושפיר שייד מצוה בו, ויעו"ש בעמק שאלה שכתב בזה באופ"א במח' רש"י והתוס'.

ואשר עפ"י נראה מיושב מ"ט ריש גלותא לא קבע המזוזה בעצמו הא מצוה בו יותר מבשלוחו, ולמשי"נ י"ל עפמשי"כ החקרי לב ח"ג יו"ד סי' ק"כ ובס' הדרת קודש להגרצ"פ פראגן ז"ל קטן ס"ו בגדר מ"ע דמזוזה אם המ"ע בגוף הקביעה וזהו המצוה, או שהקביעה ל"ה אלא הכשר, ועיקר המצוה שיהא מונח בביתו מזוזה, ויעו"ש מה שהארכנו בזה בח"א ס"ו אות כ'. אי'כ י"ל דאם המ"ע במה שיהא מונח גוף מעשה הקביעה הוי הכשר, ובהכשר ל"ש מצוה בו, ועפ"י י"ל נפק"מ למעקה דמה שהתוס' לא תירצו נפק"מ דאשה חייבת במעקה משום מצוה בו, י"ל דס"ל דל"ש כלל במעקה מצוה בו שג"ז הוי הכשר, דהעיקר שהמעקה היא מונח בביתו ולא היא סכנה, וכמשי"כ בשו"ת זכר יהוסף אור"ח סי' ס"ח סק"ה שמעקה הוי כהכשר מצוה הוי כעשיית ערי מקלט ע"ש, והארכנו בזה בח"א ס"ו אות ז', והפני"י ומהר"ט דס"ל דגם במעקה אמרי מצוה בו י"ל שס"ל שגם בהכשר מצוה אמרי מצוה בו.

ועפ"י י"ל נפק"מ למשי"כ הערל"ב יבמות ע"א הנ"ל דבמילה אמרי מצוה בו יותר מבשלוחו, וכן נקטו במקנה קידושין כ"ט ובמהר"ם שיק יו"ד סי' רל"ט, ועי' בס' נהרות איתן ח"ב סי' ס"ט, ובשו"ת מגדל השן סי' ל"ט. ויל"ד למשי"כ האתון דאורייתא כלל כ"ד ובשו"ת צפנת פענח סי' ע' שמילה הוי כהכשר מ"ע דהעיקר שיהא מהול, ועי"ן מש"כ בזה בח"א ס"ו אות ט' שם, אי'כ י"ל דל"ש מצוה בו כלל במילה שהוי רק בגוף המצוה ולא בהכשר, ועפ"י י"ל דאם במ"ע דשחיטה אמרי מצוה בו ד"ל ששחיטה הוי מצוה, אכן להמב"ר בתשב"ץ ח"א סי' ק"מ ששחיטה הוי רק הכשר שהעיקר דיהא שחוט, בהכי ל"ש כלל מצוה בו, ויעו"ש בתוס' שבועות כ"ד מ"ח אם זבחת הוי מצוה, אי'כ א"כ ל"ה מ"ע אלא הכשר ל"ש בשחיטה כלל מצוה בו, וכ"כ בס' נתן פריו ריש חולין, והגר"ח"ק כתב לי דגם בשחיטה שייד מצוה כשיכול, ע"כ זהו כהרמב"ם בסה"מ מ"ע קמ"ו שכתב והוא צונו לשחוט, ע"כ שהוי מ"ע בעצם אכן להתשב"ץ שהוי הכשר ל"ש מצוה בו, וכ"כ לי הגר"ח"ק שבמזוזה אמרי מצוה בו ואין לכבד אחרים, ויעו"ן מש"כ בזה בס' אגור באהליך פ"ח סי' ו' ובס' המזוזה והלכותיה להגר"א זכאי סי' י"ד ס"א ובס' עלי דשא מזוזה סי' מ"א עלה ט'.

אכן למשי"כ העמק שאלה לחלק בין הכשר דכתוב בתורה דאמרי מצוה בו, י"ל דבשחיטה דכתיב וחבחת אף שהוי הכשר דהעיקר שלא יאכל מבשר שאינו זבוח, שפיר אמרי מצוה בו שהוי מ"ע שכתוב בתורה, וכן עשיית מעקה דכתיב ועשית מעקה אף שהוי הכשר דהעיקר שיהא מעקה, מ"מ כיון שכתוב בתורה הוי מצוה אמרי מצוה בו, ועפ"י במזוזה דאין מפורש הציווי על הקביעה אלא וכתבתם מזוזה א"כ הקביעה הוי הכשר שאין כתוב בתורה ל"ש מצוה בו לכ"ע. ובס' שאלת רב ח"ב עמ' פ"ב השיב הגר"ח"ק דגם במזוזה אמרי מצוה בו ואין וכן לכבד לאחר ע"ש, ולמשי"נ דמשי"ה ר"נ קבע דל"ש מצוה בו ס"ל שהוי הכשר דהעיקר שיהא מזוזה בביתו, ועפ"י י"ל מה שהשיטתו הפוסקים הא דתי"ח צריך שידע כתב מילה והיטו כמשה"ק בס' ברית אבות, אכן י"ל למשי"כ הירשע"ש שם שכתב היינו כתיבת סת"ם סת"ם תפילין ומזוזה, וצריך לכתוב בעצמו משום מצוה בו, י"ל שס"ל לפוסקים שכ"ז הוי הכשר מצוה, דס"ת הכתיבה הוי הכשר למשי"כ הרא"ש פ"א מס"ת דעיקר כתיבת ס"ת ל"ה אלא שילמדו בזה, אי'כ ע"כ שהכתיבה הוי הכשר לת"ת ובהכי ל"ש מצוה בו, וה"ה תפילין ומזוזה י"ל שהוי הכשר בכתיבה, דעיקרה שילבש התפילין ויהא לו מזוזה, ויעו"ן בדעת קדושים יו"ד סי' רפ"ח סק"ג שממדת חסידות יצוה לכתוב בשליחותו, ולא הזכיר שהוי מצוה בו יותר מבשלוחו בכתיבה, ויצא גם שקונה מזוזה והכתיבה הוי כהכשר מצוה דל"ש מצוה בו, ולמשי"כ העמק שאלה הנ"ל שבהכשר הכתוב בתורה אמרי מצוה בו, ה"ה בכתיבת מזוזה דכתיב וכתבתם שפיר שייד מצוה בו, אכן הפוסקים שלא הזכירו כן לכא"ו ס"ל דגם הכשר שכתוב בתורה ל"ש מצוה בו, ומשי"ה גם בשחיטה ומילה אף שהוי הכשר הכתוב בתורה ל"ש מצוה בו.

ועפ"י י"ל במשה"ק הגר"ש קלוגר מ"ט בהפרשת תרו"מ ל"ש מצוה בו כנראה ברמב"ם ובשו"ע, י"ל דס"ל דגם אם נימא שהפרשת תרו"מ הוי מ"ע שבחובה וכנ"ל, מ"מ עיקרה שהפירות היו מופרשים, ואין המ"ע בעצם ההפרשה ובהכי ל"ש מצוה בו, וכע"ז כתב הגיליוני השי"ס גיטין נ"ב לדון דל"ש מצוה בו בהפרשת תרו"מ שהוי רק מתיר ע"ש, אכן מהפני"י והמהר"י מינץ הנ"ל, וכ"כ לי הגר"ח"ק שגם בהפרשת תרו"מ אמרי מצוה בו מוכח שגם במ"ע שהוי מתיר אמרי מצוה בו, וכ"כ בס' חוט שני תרו"מ עמ' שכ"ז שבהפרשת תרו"מ אמרי מצוה בו אף שהוי הכשר, ועי' בס' נופת צופים קידושין ס"כ. אכן בפני"י ברכות י"ח כתב דבהכשר מצוה ל"ש מצוה בו, אי'כ ע"כ ס"ל דהפרשת תרו"מ ל"ה מתיר והכשר אלא הי מ"ע דכתיב ראשית עריסותכם, ולכא"ו יש להוכיח בזה ממש"כ המקנה דהמצוה בה בקידושין אם רוצה לינשא צריכה ע"י קידושין הוי מ"ע כשחיטה הפרשת תרו"מ ושילוח הקן, והקשה האבנ"ז אהע"ז סי' קכ"ב דל"ש מצוה בו שהוי רק מתיר קידושין ול"ה מ"ע, ועי' עפ"י מוכח מהמקנה שגם במתיר אמרי מצוה בו בקידושין הפרשת תרו"מ ושחיטה, וגם שילוח הקן נקט האבנ"ז שהוי רק מתיר, ועפ"י ל"ש מצוה בו בשילוח הקן, ועי"ן בשו"ת ישיב יצחק חכ"ד סי' מ"ד מש"כ אם אמרי מצוה בו בשילוחה"ק, אכן המקנה נקט שגם במתיר אמרי מצוה בו, ואילו בהכשר הקשה על הר"ן דל"ש מצוה בו, וצ"ע.

י"א. נפק"מ אם בהכשר מצוה אמרי מצוה בו

והנה המטה אפרים סי' תקפ"ה כתב שבתקיעת שופר א"צ שיתקע בעצמו, וסגי במה ששומע התקיעות ע"ש, ומב"ר שס"ל שבתקיעת שופר לא אמרי שצריך לתקוע בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וצ"ע מ"ט לא נימא מצוה בו יותר מבשלוחו בתק"ש, הא הוי מ"ע שבחובה, ע"כ ס"ל למט"א כיון המצוה זהו השמיעה כדחזו"ן שמברכים לשמוע קול שופר, בהכי מתקיים מצוה בו ששומע בעצמו המצוה זהו השמיעה, אכן למשי"נ בח"א סי' ג' אות כ"ט דעת הסוכרים והמצוה זהו התקיעה, בהכי שפיר אמרי מצוה בו כשיודע לתקוע בעצמו, וראיתי שדן בזה בתשו' להורות נתן ח"ב סי' ל"א אם בתק"ש אמרי מצוה בו ולא הביא למט"א, ותלה בהך מח' הראשונים אם המ"ע בתק"ש זהו התקיעה שפיר שייד מצוה בו, ואם המ"ע זהו השמיעה ה"ז מתקיים ע"י שמיעה, וכן יעו"ן בהגהת קצה המטה סי' תקפ"ה ס"ק כ"ד שם שתמה ע"ד המט"א מהשיטות שהמ"ע הוי בתקיעה שפיר שייד מצוה בו, ולמשי"נ בח"א שם לכ"ע התקיעה הוי מצוה אף שהמצוה זהו השמיעה לכ"ע שייד מצוה בו. ומצאתי כן גם בס' אגודת אוזב ח"ב הל' שופר עמ' ס"ג שכתב נפק"מ בגדר תק"ש דאם המ"ע התקיעה י"ל מצוה בו יותר מבשלוחו, וכן הביא בס' נתיבות הקדש מועדים דיש לחוש לסוכרים שהמצוה זהו התקיעה ומצוה בו, ושאלתי להגר"ח"ק אם במצות תק"ש אמרי מצוה בו לתקוע בעצמו והשיב, המצוה לשמוע, ועי' בשו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' ו' ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' ע"ד.

והלהורות נתן כתב עוד גם אם המ"ע זהו השמיעה, מ"מ התקיעה הוי כהכשר מצוה, וגם בהכשר אמרי מצוה בו כדמוכח מהר"ן דאשה אמרי מצוה בה שמסייעת לבעלה בפור' והוי הכשר, ולמשי"נ לעיל דעת הר"ן דס"ל דאשה בפור' הוי בכלל הציווי דפור' והוי כאשה כיבום, אי'כ ל"ה הכשר אלא מצוה ממש, אכן מהמקור"ח והפרמ"ג שכתבו שבעשיית סוכה אמרי מצוה בו אף שהוי הכשר, אכן י"ל דס"ל כהשיטות שעשיית סוכה הוי מ"ע בפ"ע, אי'כ איך הוכיח המקור"ח מאפיית מצוה דאמרי מצוה בו, ע"כ ס"ל שגם בהכשר אמרי מצוה בו, וכן ממש"כ המג"א שבאפיית מצוה אמרי מצוה בו אף שהוי רק הכשר, ע"כ ס"ל שגם בהכשר אמרי מצוה בו, וה"ה בתק"ש אף לסוכרים שהמ"ע זהו השמיעה מ"מ התקיעה הוי הכשר ושייד מצוה בו, ולמשי"כ העמק שאלה שבהכשר הכתוב בתורה לכ"ע אמרי מצוה בו, ה"ה תק"ש דכתיב תקעו הוי מ"ע ואמרי מצוה בו, ועי' מהמט"א שבהכשר מצוה ל"ש מצוה בו. ועי' בס' חק המלך הל' חנוכה דכתב לפרש המח' אם אמרי בנ"ח מצוה בו דנ"ח הוי הכשר ע"ש, ובס' דברי ירמיהו פ"ד מחנוכה ה"א.

וראיתי בס' אילת השחר קידושין מ"א דהקשה על הר"ן דפירש דהמצוה בה משום דמסייעת לבעל, דודאי אם אחד ירצה לקנות ציצית לא נימא מצוה שיקנה בעצמו הציצית ולא ע"י שליח, דאין קניית הטלית מצוה אלא גורם שיכול לקיים מצוה, והו"י הקידושין גורם שיכול לקיים פור' והם כהכשר לפור', ושאינו כבוד שבת שהוי מ"ע בפ"ע ע"ש, ולמשי"נ בדעת הר"ן דאין כוונתו, מדין מסייע למצוה דהוי כהכשר, אלא ס"ל דהאשה בכלל המ"ע דפור' כיון שהבעל אין יכול לקיים המ"ע ללא האשה, ע"כ הקיום קאי עליה והוי כיבום, אי'כ ל"ה הכשר וסיוע אלא גוף המצוה, ורק מהרא"ש יש להוכיח שאמרי מצוה בו בהכשר מצוה דס"ל שהקידושין ל"ה מ"ע אלא פור', ע"כ שהקידושין הוי הכשר, אי'כ ה"ה צריך לילך בעצמו לקנות ציצית דמצוה בו, וכן לקנות תפילין דגם בהכשר אמרי מצוה בו.

ושאלתי כ"ז להגר"ח קניבסקי, והשאלה והתשובה הודפס במלואה בס' דעת נוטה ציצית תשו' תרנ"ז אם בהכשר מצוה כלקנות ציצית ותפילין אמרי מצוה בו, והשיב ע"ז לכא"ו ל"ש, אבל חיוב מצוה יש בזה, והיינו דס"ל דל"ש בהכשר מצוה בו, ועי' מש"כ הרא"ש דבקידושין אמרי מצוה בו אף שהוי רק הכשר, זהו כנ"ל שיש מ"ע קיומית בגוף הקידושין ולא משום ההכשר, ורק בהכשר י"ל שיעשה בעצמו משום חיוב מצוה, והנה למשי"כ בתשו' עונג יו"ט יו"ד סי' נ"ד בהגהה דכל מצוה בו יותר מבשלוחו זהו מטעמא דחיוב מצוה, וכ"כ בס' חתן סופר שער הטוטפות סי' י"א ובכת"ס יו"ד סי' קכ"א, אי'כ שפיר אמרי מצוה בו גם בהכשר כלקנות הציצית בעצמו דהוי חיוב מצוה, והוי מדינא דמצוה בו שזהו משום חיוב מצוה, אכן הגר"ח"ק ס"ל שמצוה בו ל"ה משום חיוב מצוה, אי'כ ל"ש בהכשר מצוה לקנות בעצמו הציצית, ורק מטעם דחיוב מצוה שהוי טעם בפ"ע י"ל דיקנה בעצמו.

והלום ראיתי בתשו' ויברך דוד ח"א סי"א שכתב לדון אם מצוה לקנות בגד ללא ד' כנפות כדי שיתיל בעצמו הציצית, או אפשר לקנות לכתחילה ציצית עם ד' כנפות, ול"ש בזה מצוה בו להטיל הציצית בעצמו, והנה בס' דעת נוטה ציצית תשו' תרנ"ז נשאל בזה הגר"ח"ק אם בעשיית ציצית אמרי מצוה בו שיעשה בעצמו, והשיב ע"ז עי' ירושלמי פרק הרואה, והיינו דמב"ר בה"ג דהעושה ציצית לעצמו אומר אקב"ו, ע"כ שהעשייה הוי מ"ע בפ"ע ולא הכשר, וכן בעשיית סוכה מברך, והתוס' מנחות מ"ב כתבו דהש"ס שלנו פליג הירושלמי, וס"ל שאין מברכין על עשיית סוכה וציצית שאין עשייתה גמר מצוותה, אי'כ י"ל שהוי כהכשר ול"ש מצוה בו בעשיית ציצית וסוכה, ועי' בשו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' ו', וגם בשו"ת משנ"ה כתב לדון אם אמרי מצוה בו בעשיית סוכה תליא אם ה"ז מצוה. אכן י"ל למשי"נ בח"א סי"ה אות מ"ו דלכ"ע י"ל שעשיית סוכה הוי מ"ע, ומה שאין מברכין זהו רק משום שלי"ה גמר מצוה דלכ"ע הוי מצוה, וכשי"נ להוכיח שם, אי'כ כיון שהוי מ"ע בגוף העשייה שפיר אמרי מצוה בו, וכן נקט העמק שאלה הנ"ל שגם בעשיית ציצית אמרי מצוה בו דכתיב ועשיתם, והוי הכשר שכתוב בתורה בגוף העשייה, אי'כ יש להקפיד להטיל בעצמו חוטי הציצית משום מצוה בו, ומובא כן בהנהגות הגה"ק רבי ישראל אבוחצירא זע"א בס' ישראל סבא שהקפיד להטיל בעצמו חוטי הציצית משום מצוה בו, ועפ"י דהעמק שאלה י"ל שלקנות בעצמו הציצית ל"ש מצוה בו שהוי הכשר שאין כתוב בתורה לילך לקנות בעצמו, ורק עשיית הציצית גופא יל"ד דאמרי מצוה בו. ולמשי"נ יל"ד עוד דל"ש כלל בציצית מצוה בו, שהוי מ"ע דרשות דאין חייב ללבוש ציצית,



בו, ה"ה בכתיבת ס"ת שעיקר המ"ע שיהא לו ס"ת א"צ שליחות ול"ש מצוה בו.

ובתשו' חסד לאברהם מה"ת יו"ד סי' ס"א כתב בהך ספק אם הידור מצוה עדיף ממצוה בו, כיון שהידור מצוה היא מה"ת דיליף מואנהו התנאה לפניו במצוות, ומצוה בו יותר מבשלוחו ל"ה מה"ת, ומש"ה עדיף שישלח סופר לכתוב ס"ת בהידור שהיו מה"ת ממצוה בו דליכא בזה ילפותא ומקור מה"ת. והנה למש"כ בתשו' צבי תפארת הנ"ל דמצוה בו יותר מבשלוחו יליף מושפך וכסה, מי ששחט יכסה דלא יהיו מצוות בזויות עליו, א"כ מצוה בו היא מה"ת, ואדרבא הידור מצוה י"ל שהיו מדרבנן כמש"כ התוס' מנחות מ"א, ועיין ברש"י ובריטב"א סוכה כ"ט בזה, א"כ י"ל שמצוה בו שהיו מה"ת דיליף מושפך וכסה שלא יהיו מצוות בזויות, וכ"כ בפנ"י ביצה ל' והשאג"א ס"מ דהך קרא ושפך וכסה שלא יבזה מצוות היא מה"ת, א"כ מצוה בו היא מה"ת ואילו הידור מצוה י"ל שהיו מד"ס. אולם בשו"ת רב פעלים ח"ב יו"ד סי' ל"ה כתב גם לטעמא דמצוה בו שלא היא מצוה בזויה עליו ל"ה איסור מה"ת ולא מדרבנן ע"ש, אכן גם למהר"ל הנ"ל שיליף מצוה בו מאברהם שעסק בגמילות חסד ע"כ היא מה"ת, א"כ שפיר י"ל שמצוה בו עדיף. והנה בשו"ת דבר יהושע ח"ד או"ח סי' י"ט כתב בהך ספק אם הידור עדיף ממצוה בו, דמצוה בו אין לזה ילפותא אלא מסברא, ואילו הידור היא מה"ת וכמש"כ החסל"א, וכתב עוד דהידור מצוה היא במצוה גופיה, ואילו מצוה בו ל"ה בגוף המצוה, ע"ש. ד"ו נסתר ממש"כ הרמב"ם בפי"מ לקידושין דטעמא דמצוה בו, כי ההתעסקות האדם במצוה בעצמו יותר שלם מאשר טייל על זולתו, הרי שנקט דמצוה בו המצוה בו היא בשלימות טפי שעושה בעצמו וכשעושה ע"י שליח זהו חסרון בגוף מעשה המצוה, וע"י שעושה בעצמו היא שלימות בגוף מעשה המצוה, ואמנם למש"כ רש"י בטעמא דמצוה בו דמקבל שכר טפי, י"ל של"ה מעלה בגוף מעשה המצוה וכמש"כ כן בדעת רש"י בס' משאת המלך קידושין מ"א, וע"ע בס' פרי אברהם ב"מ ח"ב סי' י"ג.

ועפ"ז שפיר י"ל שהידור עדיף שה"ז מעלה בגוף המצוה, אכן גם בהידור מצוה הארכנו בח"א סי' אות ד' שחקר הגר"י זל"ה אם הוא בגוף המצוה או שהיו דין בפ"ע ע"ש, א"כ שפיר י"ל עפ"ז אם מצוה בו עדיף מהידור דשניהם היא דין בפ"ע, אכן למש"כ החי"י הר"ם דבמצוה שא"צ שליחות ל"ש כלל מצוה י"ל דבכתיבת ס"ת שא"צ שליחות ל"ש כלל מצוה בו ועדיף הידור מצוה. והנה בס' חתן סופר שער הטטפות סי' י"א הסתפק כיו"ב אם מצוה בו עדיף מזוירין מקדימין למצוות אם לא, ועיין בשו"ת נחלי אפרסמון סי' ל"ה, וכע"ז הסתפק הפרמ"ג א"א סק"א אם עדיף עשיית סוכה בעצמו, ממצוה הבא לידך אל תחמיצנה ע"ש, וכע"ז במג"א סי' תל"א סק"ה בבדיקת חמץ בעצמו מערבית בזמנה ע"ש, ועיין מש"כ בבית מתתיהו ח"א סי' ט"ז אות ד' הסוכרים שהידור מצוה עדיף ממצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, א"כ ה"ה י"ל שהידור מצוה דמצוה בו היא עדיף מזוירין מקדימין ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה וצ"ע, וע"ע בשו"ת שבת הלוי ח"ד סי' ס"ו. ובס' רץ כצבי חנוכה סי' כתב לדון דמצוה בו ל"ה חובה, ואילו הידור מצוה היא חובה, ושפיר י"ל שהידור מצוה עדיף ע"ש. אכן י"ל בזה ממש"כ בשו"ת הריב"ש סי' פ"ב שהביא משמיה דהראב"ד דמי שקידש אשה ע"י שליח יחזור ויקדש, שיקיים מצוה בו יותר מבשלוחו ע"ש, וע"כ דעת הראב"ד שמצוה בו היא חובה שצריך לחזור ע"ז, א"כ מצוה בו היא גם כהידור מצוה ע"י שעושה בעצמו, ומש"ה צריך לחזור, א"כ י"ל מאי עדיף מצוה בו או הידור, וע"ע בשו"ת חתן סופר סי' מ"ד.

י"ד. מצוה בו בעשה שיש בו לאו

ולכא"י י"ל בזה עוד, עפ"משי"כ בתשו' עמודי אש סי' אות ח' לדון דבמ"ע דמעקה אף דליכא עשה בגוף העשיה אלא לאו דלא תשים דמים בביתך, מ"מ שעושה מעקה חשיב כמקיים הלאו, וכעשה מצוה במה דלא עבר בלא תשים דמים כיון דכתיב ועשית, ומש"ה ס"ל לתוס' דגם במעקה אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו אף שהיו רק לאו, שודאי בכל הלאוין שהיו בשו"ת ל"ש מצוה בו, אכן במעקה שהיו בקו"ע שייך מצוה בו, אף אם נימא שמעקה ל"ה מ"ע ע"ש, ואשר עפ"ז י"ל שזהו דפליגי בבדיקת חמץ אם אמרי' מצוה בו למש"כ רש"י ריש פסחים דעיקר בדיקת חמץ שלא יעבור בלאו דב"י, א"כ ס"ל לאתרא דלא בדקי דבהכי ל"ש מצוה בו, דעיקר העשיה זהו קיום הלאו שלא יעבור בב"י ל"ש מצוה בו, ואתרא בדקי ס"ל כהעמודי אש שגם בהכי היא מצוה בו, אף שבעשיה מקיים רק שמירת ב"י כיון שהיו ע"י עשיה אמרי' מצוה בו, ועמשי"כ בשו"ת יעלת חן ח"א חו"מ סי' או"י.

וגם י"ל עוד דפליגי למש"כ בשו"ת תורת חסד או"ח סי' מ"ב אות ז' שעיקר מ"ע דתשבתו זהו לחיזוק הלאוין דב"י, ול"ה מ"ע בפ"ע אלא לחיזוק הלאו, א"כ י"ל דאף אם תשבתו היא מ"ע ל"ש מצוה בו, דעיקרה לחיזוק הלאו ורק במ"ע בפ"ע אמרי' מצוה בו, ואתרי' בדקי ס"ל איפכא דעיקר המ"ע דתשבתו היא מ"ע בפ"ע, והלאוין היא לחיזוק העשה כמש"כ בהגהת אמרי' ברוך על השג"א סי' פ"א, ועיין מש"כ בזה בח"א ס"ה אות ט"ז נפק"מ בזה, א"כ שפיר שייך בבדיקה מצוה בו שמקיים מ"ע בתשבתו בבדיקה, והלאוין היא רק לחיזוק התשבתו שיקיימם, ואתרא דלא בדקי ס"ל שהמ"ע זהו לחיזוק הלאוין ול"ש מצוה בו, וי"ל בזה למש"כ התב"ש הנ"ל שמצוה בו היא משום כבוד המצוה, ושלא יבזה המצוה ע"י שאין רוצה לעשות בעצמו, כ"ו במ"ע בעצם, אכן במ"ע שעיקרה רק שלא יעבור באיסור, מה איכפ"ל שעשה ע"י שליח דעיקרה שלא יעבור בלאו ול"ש מצוה בו.

אכן למש"כ המקנה הנ"ל לפרש המצוה בה בקידושין דכיון שרוצה לינשא צריכה ע"י קידושין משום לא תהיה קדשה, הרי הקידושין הוא רק מתיר ללאו, וגם בהכי אמרי' מצוה זהו כאתרא דבדקי בעצמם, שגם במ"ע דעיקרה שלא יעבור בלאו אמרי' מצוה בו, וה"ה במעקה שעיקרה זהו שלא יעבור בלא תשים דמים בביתך אמרי' מצוה בו, וכמש"כ המהר"יט הנ"ל שגם במעקה אמרי' מצוה בו, אכן י"ל שס"ל שמעקה עיקר הלאוין

החי"י הר"ם דאם א"צ שליחות לא אמרי' מצוה בו, אכן הפנ"י והמהר"יט הנ"ל שס"ל דגם במעקה אמרי' מצוה בו, והקשה בס' ילקוט הגרשוני בקו"א בענין מצוה בו, דמעקה א"צ שליחות ואפ"ה אמרי' מצוה בו, אכן י"ל שס"ל שמעקה בעי שליחות ואלי"ה ביטל המצוה וכמש"כ המנ"ח מ"ע תקמ"ו ע"ש, וכ"כ לתרץ בשו"ת באר שרים ח"א סו"ס סי"ג.

ואשר בהכי מיושב מש"ה הנ"ל, מ"ט בנ"ח אמרי' מצוה נר איש וביתו, וא"צ כ"א להדליק בעצמו משום מצוה בו, אכן י"ל בזה למש"כ הפרמ"ג סי' תרע"ט דנ"ח א"צ שליחות ע"ש, מש"ה לא אמרי' מצוה בו, למש"כ החי"י הר"ם דאם א"צ שליחות ל"ש מצוה בו, והמג"א והב"ח וכן מקו הפנ"י שגם בנ"ח אמרי' מצוה בו, י"ל שפיר דס"ל דנ"ח בעי שליחות ול"מ ע"י קוף, ובעי שליחות ממש ומש"ה שייך מצוה בו, ועפ"ז י"ל נפק"מ למילה אם אמרי' מצוה בו שימול בעצמו, ד"ל שמילה א"צ שליחות, ואם מל בן חבירו שלא בידיעתו קיים המצוה דסו"ס הבן נימול, והעיקר שיהא מהול וכמש"כ בח"א סי' ס"ו אות כ"א בארוכה, א"כ ל"ש מצוה בו, וכן י"ל נפק"מ לכיסוי הדם שאם כיסה דם חבירו שלא בידיעתו גם קיים המצוה דסו"ס הדם מכוסה, ואם כיסהו הרוח א"צ לכסות, א"כ ע"כ א"צ שליחות ול"ש מצוה בו. ועפ"ז י"ל נפק"מ למ"ע דתשבתו, דאם המ"ע בשו"ת ע"כ גם אם חבירו ישבית ויבדוק חמצו בביתו שלא בידיעתו מקיים המצוה דסו"ס אין בביתו חמץ וא"צ שליחות בזה, א"כ י"ל שזהו דס"ל לאתרא דלא בדקי דהחמץ בעצמו משום מצוה בו, דס"ל כיון שא"צ שליחות בבדיקת חמץ דהעיקר שלא יהא חמץ בביתו ל"ש מצוה בו, ואתרא בדקי בעצמם ס"ל דשפיר אמרי' מצוה בו דבעי שליחות שהמצוה בקו"ע להשבית והיו כמ"ע שמוטל אגברא, ואשר בהכי מיושב מש"ה בס' ברית אבות מ"ט השמיטו הפוסקים דינא דת"ח צריך שידע כתב מילה ושחיטה, ולמש"כ הרש"י שם דכתב זהו כתיבת סת"ם שצריך שיכתוב בעצמו משום מצוה בו, ולמש"כ בדעת קדושים הנ"ל כתיבת סת"ם א"צ שליחות, א"כ ל"ש מצוה בו למש"כ החי"י הר"ם, וכן שחיטה ומילה א"צ שליחות וכש"ג, ומש"ה השמיטו הפוסקים הך דינא.

ובס' נתן פרוי חולין ב' ע"א הקשה ע"ד החי"י הר"ם, ממה דר' ספרא מחריך רישא, ומכ"כ בגמ' שזהו משום מצוה בו, ומדמי לקידושין דמש"ה איכא דינא דמצוה בו, והא הכנות לשבת א"צ שליחות דאם יכין לו קוף השבת שפיר מקיים המצוה דסו"ס היא מעונג בשבת, וכיון שא"צ שליחות ל"ש מצוה בו, וכבר קדמו בקו"ז בס' ילקוט הגרשוני הנ"ל, ועיין מש"כ בזה בשו"ת באר שרים ח"א סי' ס"ג ובשו"ת ויברך דוד ח"א ס"א. אכן למש"כ י"ל דבלא"ה צ"ע א"כ מוכח מצוה בו מהכנות לשבת, למש"כ הרמב"ם שהיו מ"ע בפ"ע דכבוד שבת להכין בעצמו, א"כ ל"ה משום מצוה בו, וכן למש"כ הביה"ל שהכנות לשבת היא כמצוה שבגופו. מנ"ל למצוה בו, ע"כ כנ"ל לעיל שמהכנות לשבת חזינן דאם עושה בעצמו היא כבוד לשבת, וה"ה שעושה המצוה בעצמו היא כבוד המצוה, והוה הטעם שמצוה בו כמש"כ התב"ש, א"כ א"ה"ג מה שעשו האמוראים ההכנות לשבת ל"ה משום מצוה בו דא"צ שליחות בזה, והוה משום כבוד שבת ומוכח למצוה בו שיעשה בעצמו משום כבוד המצוה, אכן לטעם זה במצוה בו משום כבוד המצוה, זהו שייך גם במצוה שא"צ שליחות, דסו"ס היא כבוד המצוה שיעשה בעצמו, ומה איכפ"ל שא"צ שליחות, וכן לטעמא דכתב רש"י דמצוה בו דמקבל שכר טפי, ה"ה במצוה שא"צ שליחות נימא מצוה בו שיקבל שכר טפי, וצ"ע.

ובהכי י"ל עמשי"כ בס' ברכת אברהם מגילה ז' שהביא משמיה דהגר"י זל"ה"ה שבמצות משלוח מנות אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו שישלח בעצמו, ושכן הקפיד הגר"י לשלוח בעצמו, ועיין מש"כ בזה בענין משל"מ הסוכרים דאמרי' מצוה בו במש"ל"מ, אכן למש"כ החי"י הר"ם שבמצוה דא"צ שליחות ל"ש מצוה בו, ובמש"ל"מ א"צ שליחות כמש"כ החת"ס גיטין כ"ב שמהני ע"י קוף, וכ"כ בשו"ת מהר"א אסאד או"ח סי' ר"ד, ובשו"ת דבר אברהם ח"א סי' י"ג ח"ב סי"ח ע"ש, א"כ ל"ש מצוה בו, אכן י"ל דלמש"כ העונג יו"ט הנ"ל שמצוה בו היא משום חיוב מצוה זהו שייך גם במה שא"צ שליחות, ומש"ה הקפיד הגר"י ליתן המש"ל"מ בעצמו משום חיוב אף שא"צ שליחות, וע"ע מש"כ בבית מתתיהו ח"א סוף סי' י"ז לענין מ"ע דפריעת בע"ח אם אמרי' מצוה בו, למש"כ החי"י הר"ם שא"צ שליחות ל"ש מצוה בו, ה"ה בפריעת בע"ח.

ועפ"ז י"ל נפק"מ למ"ע דטבילת כלים אם אמרי' מצוה בו שיטביל בעצמו הכלים, ועיין בס' דעת קדושים סי' רפ"ט מש"כ בזה, ומוכח מס' יוסף אומץ דיני טבילת כלים עמ' 345 שיעשה בעצמו הטבילה ולא יתן לאחר משום מצוה בו ע"ש, ולמש"כ י"ל בזה למש"כ לעיל שבמ"ע דרשות ל"ש מצוה בו, ה"ה טבילת כלים ל"ה חובה להטביל, ורק שרוצה הכלי צריך להטביל א"כ ל"ש מצוה בו, אכן למש"כ החי"י הר"ם שבמ"ע א"צ שליחות ל"ש מצוה בו, ה"ה טבילת כלים א"צ שליחות, שמכ"כ בתשו' הרשב"א ח"ג סי' ת"ה שהטבילת כלים של חבירו שלא בידיעתו עלתה לו טבילה, א"כ א"צ שליחות ול"ש מצוה בו, ועי"ש בדעת קדושים מש"כ בכ"ז אם שחיטה וטבילת כלים ועשיית ציצית בעי לדין שליחות ונפק"מ למצוה בו, וכן נפק"מ לקביעת מוזהר אם בעי בעצמו ד"ל שא"צ שליחות ע"ש.

מצוה בו או הידור מצוה

והנה החי"י אדם כלל ס"ח אות ז' כתב לדון ברוצה לכתוב ס"ת שמקיים מ"ע בהכתיבה, אכן הכתב אינו בהידור, אם עדיף שישלח שליח ויהא בהידור, או"ד מצוה בו עדיף, ועיין מש"כ בזה בשו"ת חסד לאברהם מה"ת יו"ד סי' ס"א ובשו"ת דובב מישרים ח"א סי' מ"ז ובשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' קל"ה ובשו"ת דבר יהושע ח"ד או"ח סי' י"ט ובס' חתן סופר שער הטטפות סי' י"א ובס' תורת המצוה ס"ג אות נ"ח ובשו"ת מהר"ץ ח"ב ס"ד, ועמשי"כ בזה בח"א ס"ד אות ו', וע"ע בס' מנחת אשר קידושין סי' מ"ד. והנה מ"ע דכתיבת ס"ת א"צ שליחות כמו שהוכיח מהרמב"ם פ"א מס"ת בתשו' משנה הלכות ח"ד סי' קכ"ז, וכן נקט בתשובות ונהגות ח"ב סי' תקל"ב שכתובת ס"ת א"צ כלל שליחות ע"ש, וכ"כ הקובץ הערות סו"ס ע"ז, א"כ למש"כ החי"י הר"ם שבמצוה שא"צ שליחות ל"ש מצוה

רק כשרוצה ללבוש בגד צריך להטיל ציצית, והארכנו בזה בח"א סי' ט"ז אות ט' י"א בגדר מ"ע דציצית אם רשות או חובה, א"כ להשיטות הנ"ל שבמ"ע דרשות ל"ש מצוה בו ה"ה א"צ לקנות בעצמו הציצית, דגם המ"ע דציצית היא רשות, אכן י"ל אם צריך לקנות התפילין שהיו חובה, אכן עצם הקניה וההליכה ל"ה חובה ול"ש מצוה בו, וכן עשיית הציצית ל"ה חובה בגוף המצוה והיא רשות ול"ש מצוה בו, וכן עשיית הציצית ל"ה חובה דגוף המצוה היא רשות ול"ש מצוה בו, ועיין בזה בהערות דעת נוטה שם, ובשו"ת ויברך דוד בזה.

וכי"ב דן בס' שלמי תודה סוכות ס"ט אם צריך לקנות בעצמו הד' מינים בסוכות משום מצוה בו, וכן אם צריך לאגוד הד' מינים בעצמו ותלה אם אמרי' מצוה בו בהכשר מצוה, ולמש"כ לילך לקנות הד' מינים ל"ה חובה רק גוף הנטילה, א"כ להסוכרים שבמ"ע קיומית ל"ש מצוה בו, ה"ה בקניית הד' מינים אף אם נימא שבהכשר אמרי' מצוה בו, וע"ע בס' פרי אברהם ב"מ ח"ב סי' י"ג מש"כ. ושאלתי להגר"ח"ק אם יש לקנות הד' מינים בעצמו וכן לאוגדם, וכתב לי אם האגד מצוה, ואם לקנות בעצמו כתב ראוי אם אין ביטול תורה הרבה, וע"ע בס' אוהל המועד ח"ב סי' פ"ג.

י"ב. מצוה בו במכשירין דמכשירין

ויל"ד להסוכרים שבהכשר מצוה אמרי' מצוה בו, אם גם במכשירין דמכשירין אמרי' מצוה בו שיעשה בעצמו, ולכא"י יש להוכיח בזה למש"כ הר"ן והרא"ש הנ"ל דאמרי' מצוה בו באיש ובאשה זהו משום המ"ע דפ"ר, א"כ היא הקידושין רק הכשר לפ"ר, ומ"ע דפ"ר כתב המנ"ח מ"ע א' שהיו הכשר מצוה שעיקרה זהו בלידת הבנים בפועל, והביאה היא כהכשר מצוה, והארכנו בזה בח"א סי' אות ט', א"כ נפיק שגם בהכשר הכשר אמרי' מצוה בו שהקידושין היא הכשר והפ"ר היא הכשר, ועיין בס' פרי אברהם ב"מ ח"ב סי' י"ג מש"כ, אכן למש"כ דעת הרא"ש דס"ל שיש מ"ע בגוף הקידושין רק של"ה חובה שפיר ל"ה הכשר, אלא קיום מצוה, וכן מש"כ הר"ן דהאשה מסייעת לבעל בפ"ר כוונתו שהיא בכלל הפ"ר, א"כ אף שהפ"ר היא הכשר דעיקר הולדת הבנים מ"מ י"ל שהיו הכשר דכתוב בתורה דכתיב פרו ורבו, בהכי אמרי' מצוה בו, והנה מוכח שהגה"ק בעל הקהילות יעקב זע"א סחב בעצמו הסכך לסוכה ולא נתן לאחר ליקח, ואמר מצוה בו יותר מבשלוחו, ולכא"י זהו מכשירין דמכשירין, דעשיית הסוכה היא הכשר לשיבת הסוכה, וגוף חובת הסכך היא הכשר לעשיית הסוכה, א"כ ל"ש מצוה בו, ע"כ ס"ל לקה"י שגם במכשירין דמכשירין אמרי' מצוה בו.

אכן למש"כ העמק שאלה הנ"ל דגוף עשיית הסוכה היא מ"ע דכתובה בתורה, א"כ ל"ה הכשר והוא מ"ע ורק סחיבת הסכך היא הכשר, וס"ל לקה"י שבהכשר אמרי' מצוה בו, ושאלתי זה להגר"ח"ק בהנהגת הקה"י שסחב בעצמו הסכך דלכא"י הוא מכשירין דמכשירין, וכתב לי מ"ע סוכות תעשה לך, ע"י סוכה מ"ו ע"א תד"ה העושה, והיינו דהביאו התוס' שהעושה סוכה מברך ע"כ שהעושה היא מ"ע בפ"ע ול"ה הכשר, א"כ רק סחיבת הסכך היא הכשר, ובחדא הכשר שפיר אמרי' מצוה בו וצ"ע, אכן גם י"ל דס"ל לקה"י דעיקר מצוה בו היא משום חיוב מצוה כמש"כ העונג יו"ט הנ"ל, א"כ גם במכשירין דמכשירין שייך חיוב מצוה ומש"ה סחב בעצמו, וע"ע בשו"ת באר שרים ח"ג סי' י"ב מש"כ אם בעשיית סוכה אמרי' מצוה בו, ובשו"ת קנין תורה ח"ג סי' צ' ובס' מועדים וזמנים ח"א סי' פ' ובשו"ת בית אבי ח"ג סי' ע', ואם עשיית סוכה היא מ"ע, עיין מש"כ מרן שליט"א בס' שערי אמונה פ"א סק"ט ד"ה העושה, ובשו"ת באר שרים ח"ז סי' י"ד וח"ו סי' נ"ו.

והנה בס' תוספת שבת סי' ר"ג סק"ב עמשי"כ המג"א שם שמצוה בו היא בכל המצוות, דא"כ ה"ה בסעודת מילה וחתונה יש להכין בעצמו משום מצוה בו כהכנות לשבת דאמרי' מצוה בו, והנה למש"כ לעיל דמה שעשו הנך רבנן ההכנות לשבת בעצמם, י"ל של"ה משום מצוה בו דכתב הביה"ל שהכנות היא מ"ע שבגופו, ע"כ מה דמדמי מצוה בו להכנות לשבת, זהו דחזינן דע"י שעושה בעצמו היא כבוד שבת, ה"ה אמרי' מצוה בו משום כבוד המצוה, א"כ בהכנת סעודת מילה וחתונה ל"ש כבוד חתונה והמילה ע"י שעושה הסעודה בעצמו דזהו רק בגוף המצוה דמילה, ולא בהכנת הסעודה, ופשוט. והשד"י חמד דברי חכמים סי' מ"ג כתב לתרץ מ"ט א"צ להכין בעצמו סעודת מילה וחתונה, זהו עפ"משי"כ העמק שאלה הנ"ל שרק בהכשר מצוה שכתוב בתורה אמרי' מצוה בו, א"כ הכנת סעודה למילה ונישואין ל"ה כתוב בתורה ע"ש, ולמש"כ י"ל אף להסוכרים דבהכשר שאין כתוב בתורה אמרי' מצוה בו, וכמו שס"ל למג"א באפיית מצות וטחינת הריחים אמרי' מצוה בו, שפיר ל"ש מצוה בו בהכנת הסעודה דל"ש כבוד המילה ונישואין ע"י שמכין הסעודה.

י"ג. מצוה בו רק היכא שבעי לדין שליחות

ובאופ"א אפ"ל בכ"ז עפ"משי"כ בס' חי"י הר"ם סוף יו"ד, דלהרמב"ם והתוס' הנ"ל ששחיטה היא מ"ע מ"ט לא נימא מצוה בו יותר מבשלוחו כשרוצה לאכול, ומעשים בכל יום דאין מקפידין לשחוט, ומ"ש מקידושין דאמרי' מצוה בו גם לאשה, וכתב שדווקא במאי דבעי שליחות שייך מצוה בו שיעשה בנופו ולא ע"י שליח, ואילו במה שא"צ שליחות כשחיטה ל"ש מצוה בו ע"ש, ואשר עפ"ז י"ל דמ"ט ריש גלותא נתן לר"ג לקבוע מוזהר, ולא קבע בעצמו משום מצוה בו דס"ל שקביעת המוזהר א"צ לדין שליחות, דהעיקר שהמוזהר תהיה בביתו וכמש"כ החק"ל הנ"ל, וכ"כ הדעת קדושים סי' רפ"ה דמצות קביעת המוזהר א"צ לדין שליחות, ויכול לקבוע מוזהר בבית חבירו שלא בידיעתו ומקיים המצוה, ע"כ שא"צ שליחות, ולמש"כ החי"י הר"ם בהכי ל"ש מצוה בו, והתב"ש הנ"ל שהקשה מ"ט לא קבע בעצמו י"ל שס"ל שצריך שליחות בקביעת מוזהר ומש"ה אמרי' מצוה בו, ועפ"ז י"ל דמש"כ התוס' הנ"ל להקשות דאשה חייבת במעקה דל"ה ז"ג, תיפ"ל משום הלאו דלא תשים דמים, וכתב הפנ"י דנפק"מ למצוה בו, והתוס' שלא תירצו כן י"ל שס"ל דל"ש כלל במעקה מצוה בו, דא"צ בזה שליחות דהעיקר שהמעקה היא מונח בביתו, ואם יקבע קוף המעקה בביתו מקיים המצוה דסו"ס יש מעקה בביתו, והארכנו בשיטות הסוכרים כן בח"א סי' אות ט"ז, א"כ למש"כ



זהו לחיזוק המ"ע דמעה וכמו שנתבאר בח"א ס"ו אות י"א, א"כ כיון שהי מ"ע בפ"ע, והלאוין הם רק לחיזוק המ"ע, שפיר שייך מצוה בו, אכן העמודי אש נקט דגם אם העשיה דמעה ל"ה מ"ע אלא שלא יעבור בלא תשים דמים בביתך שייך מצוה בו, ועפ"י י"ל נפק"מ לשחיטה אף אם נימא דאין זבחתה הוי מ"ע, אלא שלא יאכל מבשר שאינו זבוח כיון שהוי ע"י עשיה דשחיטה שייך מצוה בו.

ועפ"י י"ל עוד נפק"מ להגעלת כלים אם אמרי' בזה מצוה בו להגעיל בעצמו למש"כ הסמ"ק מ"ע קצ"ח שהגעלת כלים הוי מ"ע, ונמנה במנין המצוות, וכן נקטו בס' הישר לר"ת חלק השו"ת סי' נ"ו, ובתוס' ע"ז ס"ו ע"ב שהי מ"ע א"כ שפיר י"ל מצוה בו בהגעלת כלים, אכן הרמב"ם בסה"מ והרס"ג והסמ"ג לא מנו הגעלת כלים במנין המצוות, ע"כ ס"ל של"ה מצוה, וההגעלה הוי רק כמניעה לאיסור ול"ש מצוה בו, אכן למש"כ העמודי אש שגם במעקה אף של"ה מ"ע, מ"מ כיון שהוי ע"י עשיה אמרי' מצוה בו, ה"ה בהגעלת כלים י"ל כן, וצ"ע, ואמנם גם בטבילת כלים הרמב"ם בסה"מ והחינוך לא מנו זה במ"ע, ורק הסמ"ק מ"ע צ"ט מנה טבילת כלים כמ"ע, א"כ להרמב"ם והחינוך ע"כ שהוי רק מניעה לאיסור ול"ח מצוה, וממילא ל"ש מצוה בו כלל. ושאלתי להגרו"ח אם אמרינן מצוה בו בהגעלת כלים ומליחת בשר ושריפת תרומה וקדשים שנטמאו, וכתב לי, יתכן, אם יכול לעשות כראוי, ולא יפריעו בלימוד, והשיב לי עוד, אם באכילת תרומה שהוי מ"ע אם אמרי' מצוה בו שיהא בעצמו, וכתב לי יתכן, והנה גודר אכילת תרומה ע"י בחזו"א שקיים המצוה לשומרה מהפסד ע"י, ויעיין עוד בח"א סי' י"ד אות י"ד מש"כ דיל"ד שהוי מ"ע דרשות, א"כ לסוברים של"ש מצוה בו במ"ע דרשות ה"ה ל"ש בזה מצוה בו, אכן הגרו"ח ס"ל שהוי חובה ע"ש.

ט"ו. במצוה שעיקרה התוצאה ל"ש מצוה בו

ואשר יראה בכ"ז עפמ"שנ בכ"ד דאיכא תרי סוגי מצוות, חדא מצוות שעיקרם זהו גוף עשיית המעשה כלולב שופר תפילין וכדו' שהמ"ע בעצם, ומוטל אנברא לעשות והוי מצוה שבגופו דווקא ול"מ שליח, ויש מצוות שמהי שליח אף שעיקרו מוטל אנברא, מ"מ מדין שליחות חשיב להגברא עשה, אכן יש מצוות דעיקרם התוצאה שתעשה, וכל שנעשה ע"י אפי' ע"י גרמא נתקיימה תכלית המצוה, וכעשיית מעקה דכתב המחנ"א שלוחין סי' י"א שמהני ע"י גוי ומקיים המצוה, וע"כ דכל שהתכלית התקיימה דאיכא מעקה בביתו למניעת סכנה זהו גופא תכלית המצוה, ומש"ה התוס' לא תירצו כהפנ"י דנפק"מ אם אשה חיבת במעקה משום המצוה דמצוה בה יותר מבשלוחה, דס"ל דל"ש כלל במעקה מצוה בו, דמעקה עיקרה מ"ע שבתוצאה שיהא בביתו המעקה למניעה מסכנה, וכל שיש מעקה מה נפק"מ מי עשה הוא או שליח, ורק במצוה שעיקרה בעצם עשיית המצוה י"ל מצוה בו, והמהרי"ט והפנ"י דס"ל שגם במעקה אמרי' מצוה בו י"ל שס"ל כמש"כ המחנ"א מ"ע תקמ"ו של"מ גוי במעקה, וע"י גוי ביטל המצוה, א"כ י"ל דס"ל שגם במעקה איכא מצוה בו חייב בעשיית המעקה גם ללא טעמא דסכנה, שגם בגל שאין משתמש בו חייב במעקה וכמש"כ המהר"ם שיק מ"ע תקמ"ו, והארכנו בזה בח"א ס"ו אות ו' הסוברים כן, ויעו"ש באות ט"ז השיטות של"מ גוי במעקה, א"כ ע"כ איכא מ"ע בעצם ושייך מצוה בו, ועמ"ש"כ בשו"ת יעלת חן חו"מ ח"א ס"ו או"ז.

ועפ"י מיושב מה דר"ל לא עשה מזוהה בעצמו וכיבד לר"נ, והקשה התבו"ש מ"ט לא קבע בעצמו משום מצוה בו, ולמש"נ י"ל עפמ"ש"כ בשו"ת מור ואהלות אהל ברכות אות י"ד לדון, למש"כ המחנ"א שמהני גוי למעקה, ה"ה מהני בקביעת מזוזה ע"י גוי, א"כ י"ל דכיון שמהני ע"י גוי ומקיים המצוה, ע"כ שאין המ"ע בגוף עשיית המצוה אלא במה שהמוזהה קבועה בביתו, ויעינן מש"כ בח"א ס"ו אות כ', א"כ ל"ש כלל מצוה בו בקביעת מזוזה דהעיקר שיהא בביתו, ומה נפק"מ אם ע"י עצמו או ע"י שליח, והתבו"ש שנקט דגם במזוזה אמרי' מצוה בו, י"ל שס"ל דל"מ גוי וקטן לקביעת מזוזה שהמ"ע בעשיית המצוה, ול"ח כמ"ע שבתוצאה, וכמש"נ דעת הסוברים כן ע"י, ואשר בהכ"ז י"ל מה שבנ"ח מצות נר איש וזיתו, ולא אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחה ש"כ"א ידליק בעצמו, ולמש"כ י"ל בזה עפמ"ש"כ בשו"ת יחס לאברהם מה"ת או"ח סי' פ' שמהני גוי לנ"ח יוצא יד"ח, וכ"כ בדע"ת סי' תרע"ג עפמ"ש"כ הפרמ"ג סי' תרע"ט שא"צ שליחות בנ"ח, א"כ מהני ע"י גוי, והארכנו בזה בח"א ס"ו אות י"ט, ע"כ ס"ל ש"ח עיקרה משום פרסו"ג, וכל שנתפרסם הנס ע"י נתקיים המצוה גם ע"י גוי, א"כ י"ל שבהכ"ז ל"ש מצוה בו דהוי כמ"ע שבתוצאה דאין נפק"מ אם יעשה ע"י שליח או בעצמו, ואמנם י"ל שזהו כלול בתירוץ הפנ"י מ"ט לא אמרי' בנ"ח מצוה בו, דנ"ח הוי משום פרסו"ג הוי חבובת בית, ולמש"נ לעיל ס"ל שבמצוה שהוי חובת בית ל"ש מצוה בו, אכן צ"ע דא"כ מ"ט הוצרך לפרש דנ"ח הוי משום פרסו"ג ל"ש מצוה בו, הא סגי במש"כ שהוי חובת בית, ע"כ מש"כ שהוי חובת בית זהו טעם מ"ט הוי חובת בית משום פרסו"ג קבעו לחובה על הבית, וכמש"נ בח"א ס"א אות ל"ב משמיה דבעל הבנין אפרים ע"י, א"כ נפיק שעיקר תירוץ הפנ"י שבנ"ח ל"ש מצוה בו, יש עיקר נ"ח משום פרסו"ג והוי כמ"ע שבתוצאה, ובהכ"ז אין נפק"מ אם עושה בעצמו או ע"י שליח, והמג"א והב"ח ס"ל שגם בנ"ח אמרי' מצוה בו ע"כ ס"ל שני"ח הוי כמ"ע שמוטל אנברא בגוף עשיית המצוה, ושפיר שייך מצוה בו.

ואשר עפ"י נראה נפק"מ לביעור ובדיקת חמץ אם אמרי' מצוה בו, שבביעור חמץ כתב המג"א סי' תמ"ו סק"ב שמהני ע"י גוי ומקיים מ"ע דתשבייתו, ועיין מש"כ בזה בח"א ס"ה אות ט' ובס"ו אות י"ח, א"כ כיון שמהני ע"י גוי ע"כ שעיקר המצוה זהו שהחמץ יושבת מהעולם, ואין המ"ע בגוף הביעור והבדיקה אלא בתוצאת המעשה, א"כ י"ל שס"ל לאתרא דלא בדיק דכיון שבדיקת חמץ הוי ממ"ע דתשבייתו, ובתשבייתו מקיים ע"י גוי, ה"ה בדיקה עיקרה שיבוער החמץ, ואין נפק"מ אם עושה ע"י עצמו או ע"י שליח כדחזינון שמהני ביעור ע"י גוי, וה"ה בשריפת חמץ ל"ש מצוה בו דמהני בגוי, ועיין מש"כ בשו"ת באר משה ח"ג סי' ע"ג. ואתרי דבדיק בעצמם ס"ל של"מ גוי לביעור חמץ, וכמש"כ הרעק"א סי' תמ"ו שם, ע"כ ס"ל שהמ"ע דתשבייתו מוטל אנברא בקו"ע ושפיר שייך

מצוה בו, ועפ"י מוכח מהמג"א דס"ל שגם בבדיקת חמץ אמרי' מצוה בו, דגם במ"ע שבתוצאה אמרי' מצוה בו, שהא ס"ל למג"א שמהני גוי לביעור חמץ, ואפ"ה ס"ל דאמרי' מצוה בו.

ובהכ"ז י"ל נפק"מ למ"ע דנר שבת אם אמרי' מצוה בו שידליק בעצמו למש"כ המג"א סי' רס"ג שמהני גוי לנר שבת ומקיים המצוה, עיין מש"כ בזה בח"א סי' ס"ב אות ל"א, ולמש"נ במצוות שמהני ע"י גוי ל"ש מצוה בו ה"ה בנר שבת אין נפק"מ ע"י שליח לתחילה, אכן הבי"ח סי' רס"ג ס"ב כתב שגם בנר שבת אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו ע"י, ובפנתח הדביר שם. אכן י"ל עפמ"ש"כ הבית הלוי ח"א סי' י"א שבנר שבת איכא מ"ע דכבוד שבת, וא"כ י"ל שבהכ"ז שייך מצוה בו שיכבד בעצמו, ואה"נ לטעמא דשלוש בית ל"ש מצוה בו, ובהכ"ז י"ל למש"כ בס' יוסף אומץ, וכ"כ לי הגרו"ח דאמרי' מצוה בו במ"ע דטבילת כלים, ולמש"נ ל"ש מצוה בו שיטביל בעצמו, דהא מבוי בשו"ע יו"ד סי' ק"כ י"ז דאם הטביל כלים ע"י גוי עלתה להם טבילה, ועיין מש"כ בזה בח"א ס"ו אות י"ז, א"כ כיון שמהני ע"י גוי ע"כ עיקר המצוה שהכלים יוטבלו, ואין המ"ע בגוף העשיה, בהכ"ז אין נפק"מ אם יעשה ע"י שליח לתחילה. ועפ"י י"ל נפק"מ עוד למ"ע דכיסוי הדם, דכתב בערוגות הבושם יו"ד סי' כ"ח אות ו' לדון שמהני כיסוי הדם ע"י הגוי, וכן פשיט"ל ביבין דעת סי' כ"ח סק"ה שמהני גוי טבילת כלים, א"כ י"ל דל"ש כלל בכיסוי הדם מצוה בו שהעיקר הדם מוסה, ואין נפק"מ שיעשה בעצמו דווקא, ובהכ"ז יל"ד נפק"מ למ"ע דמילה דס"ל לער"ל"ג הנ"ל דאמרי' מצוה בו, אכן י"ל להמבו ברמב"ם פ"ב במילה ה"א דגוי שמל א"צ לחזור ולמול, ע"כ מילה הוי כמ"ע שבתוצאה שעיקרו במה שנימול, וכמש"כ הרעק"א ע"ז כ"ז, והארכנו בזה בח"א ס"ו אות כ"א, א"כ כיון שמהני ע"י גוי י"ל דל"ש מצוה בו.

ואשר עפ"י יל"ד במ"ע דעשיית סוכה אף אם נימא שהוי מ"ע, מ"מ קי"ל בשו"ע או"ח סי' תרל"ד דסוכה שנעשה ע"י גוי כשרה, ע"כ אין המ"ע בגוף העשיה אלא שיהא סוכה כדי שיכול לקיים בה המ"ע, א"כ כיון שמהני ע"י גוי יל"ד דל"ש כלל מצוה בו, ורק בעשיית ציצית דקי"ל בשו"ע או"ח סי' י"ד דאם עשה גוי פסולה, א"כ י"ל מצוה בו, אכן למש"כ הבי"ח סי' י"ד מהסמ"ק סי' ל"א שעשיית ציצית כשרה בגוי, ה"ה י"ל דל"ש גם בציצית מצוה בו, ובהכ"ז יל"ד עמ"ש"כ הפני יהושע ברכות י"ז ע"ב שבמ"ע דקבורת מת אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו שיקבור בעצמו, אכן י"ל בזה ע"פ המבואר בביצה ו' שמהני גוי לקבור המת, ע"כ שהמצוה ל"ה בגוף הקבורה, והעיקר שהמת יא קבור, א"כ אין נפק"מ ע"י גוי שליח לתחילה, ובהכ"ז יל"ד בכל המ"ע שמהני ע"י גוי שא"צ בו דווקא, כמ"ע דעירוב דכתב השו"מ מה"ת ח"א ס"ו פ"ט שמהני ע"י גוי, ובמ"ע דשריפת קדשים שנטמאו דמהני בגוי כמש"כ הקו"ש ביצה אות כ"ז א"כ ל"ש בזה מצוה בו, ועפ"י י"ל נפק"מ למ"ע דשחיטה דל"ש מצוה בו, ששחיטה הוי כמ"ע שבתוצאה דעיקרה שלא יאכל מבשר שאינו זבוח ול"ה מ"ע בגוף השחיטה ל"ש מצוה בו, ואמנם י"ל שזהו כוונת החי"ה ה"ה הנ"ל דל"ש מצוה בו בשחיטה כיון שא"צ שליחות בזה, ולמש"נ י"ל דכיון שא"צ שליחות ע"כ הוי כמ"ע שבתוצאה דעיקרה שיעשה, ואין נפק"מ לתחילה ע"י שליחות, ולכא"ו זהו גם כוונת המהר"ח או"ז סי' קכ"ח בטעמא שבשחיטה ל"ש מצוה בו שאין מצוותו אלא שתתקן העיסה וליתן חלה לכהן ושישחט הנשחט ע"י.

ולמש"נ י"ל כוונתו דכיון שהמ"ע עיקרה תוצאת המעשה כשחיטה שהעיקר דיהא שחוט, וכן בהפרשת חלה שתתקן העיסה, לא איכפ"ל ע"י שליח לתחילה, ובהכ"ז י"ל נפק"מ למ"ע דמשלוח מנות דל"ש מצוה בו, דעיקרה או משום שמהא ורעות או כדי שיהא כדי סיפוקו לטעודה וכמש"נ בענין משל"מ, א"כ הוי כמ"ע שבתוצאה דל"ש מצוה בו דמהני ע"י גוי וכמש"כ החת"ס ומהר"א אסאד הנ"ל, בהכ"ז ל"ש מצוה בו, ובהכ"ז יל"ד נפק"מ למש"נ בח"א סוף סי' י"ז אם במ"ע דפריעת בע"ח אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו, אכן י"ל שודאי פריעת בע"ח המ"ע ל"ח בעצם מ"ע, אלא העיקר שיחזיר חובו, א"כ הוי כמ"ע שבתוצאה שמהני ע"י קוף וקטן ובהכ"ז ל"ש מצוה בו, ובהכ"ז נפק"מ למה שנקט האדר"ת בס' תולדותיו שבמ"ע דביומו תתן שכרו אמרי' מצוה בו, וכ"כ לי הגרו"ח דמסתבר, אכן למש"נ י"ל שג"ז הוי כמ"ע שבתוצאה ומהני ע"י גוי, ואין נפק"מ שיעשה לתחילה ע"י שליח.

ט"ז. מצוה בו בגירושין

ועיקר סברא זו דבמ"ע שעיקרה התוצאה ל"ש מצוה בו, נראה ממש"כ בתשו' האחייעור ח"ב סי' כ"ח שבמצוות גירושין ל"ש מצוה בו יותר מבשלוחו שיגרש בעצמו, כיון דאינה מצוה אקרקפתא דגברא, אלא הוי דין מדיני התורה, והמצוה בזה משום תקנת עגונות והוי בכלל גמילות חסדים, ולא מצינו מצוה בו בגמ"ח, ה"ה בגירושין ל"ש מצוה בו, והנה מה שנקט האחייעור שבגמילות חסדים ל"ש מצוה בו, יש להעיר ממש"כ המהר"ל בגור אריה פרשת וירא, שעיקר מצוה בו יליף ממצוות גמילות חסדים, מהכנסת אורחים דאברהם כמבו"ב ב"מ פ"ה, וכן מפורש באהבת חסד להח"ח ריש ח"ג בהגהה שגם בגמ"ח אמרי' מצוה בו, ומש"כ עוד שבגירושין ל"ש מצוה בו, בס' תורה תמימה כי תצא כ"ד אות מ"ח כתב דגם בגירושין אמרי' מצוה בו אלא של"ה מצוה, אכן במקום שיש מצוה כאשה שאין מתנהגת כשורה דמבו בגיטין צ' שמצוה לגרשה, וכן בשהה עשר שנים ולא ילדה דמצוה להוציאה, שפיר אמרי' מצוה בו, וכתב שזהו דבר חדש שלא ראה מי שיתעורר בזה, ולהנ"ל לדון אם במ"ע דרשות אמרי' מצוה, ה"ה גירושין ל"ה חובה ול"ש מצוה בו, ומצאתי שכ"כ לדון על התו"ת בס' שערי יצחק קידושין ס"א, וע"ע בס' אהלי שמעון אהע"ז ס"כ.

וגם בתשו' להורות נתן ח"ג סי' קי"ז כתב לדון ע"ד התו"ת דשייך מצוה בו גם היכא של"ה מצוה לגרש, וכמ"ע דקידושין דאם רוצה לקדש מקיים מצוה, וכן בשחיטה אם רוצה לאכול מקיים מצוה דשייך מצוה בו כמש"כ המקנה הנ"ל, ה"ה בגירושין אם רוצה ליפטר מכסות ועונה מקיים מ"ע בגירושין ושייך מצוה בו ע"י, ואמנם בשו"ת אבני צדק יו"ד

סי' קנ"ג הביא דאמרי' מצוה בו בגירושין כמו בקידושין, וכיון שגירושין הוי מ"ע שייך מצוה בו, ותמה דא"כ ה"ה בשחיטה נימא מצוה בו שישחוט בעצמו ול"ש כן, והשיב לו האבני צדק שם שהמקנה קידושין מ"א ס"ל גם בשחיטה אמרי' מצוה בו, וה"ה עפ"י ד בגירושין שייך מצוה בו, וכן נקט בשו"ת שם אריה אהע"ז סי' נ' דגם בגירושין אמרי' מצוה בו לגרש בעצמו כגון שמצא בה ערות דבר שמצוה לגרש, אכן הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת מהדור רביעאה סי' של"א פשיט"ל דל"ש מצוה בו בגירושין, ואכן יש להוכיח כן דעיקר פרשת שליחות יליף מגירושין כמבו בקידושין מ"א שם, א"כ מ"ט לא מבוי שם שמצוה בו יותר מבשלוחו שיגרש בעצמו כמו בקידושין, שהרי קידושין יליף מגירושין דמהני שליחות, א"כ איצטרך לומר מצוה בו בגירושין, ע"כ דל"ש מצוה בו וכמש"כ האחייעור, והגר"ח קניבסקי כתב לי אם בגירושין אמרי' מצוה בו, אולי, וע"ע בס' שו"ע המדות ח"ב עמ' ר"ג מש"כ, ואמנם י"ל בכונת האחייעור דל"ש מצוה בו בגירושין שהוי כמו גמ"ח, דס"ל שגמ"ח הוי מצוה קיומית ולא חובה, ובמצוה דרשות ל"ש מצוה בו וכנ"ל, אולם ראיתי בס' שו"ע המדות ח"ב סי' ס"ג ש"ב שהוכיח שחסד הוי חובה, וכ"כ בשאלות דרב אחאי גאון שאילתא ג', ועיין בס' אורחות יושר סו"ס ג', אכן בס' אילת השחר פר' וירא נקט שחסד הוי מצוה קיומית, וכן בחי' הגר"ש היימאן צ"ל מכתבים סי' י"ז של"ה חובה, ושאלתי להגרו"ח אם חסד הוי רשות, או חובה, וכתב לי מצוה.

ולמש"נ י"ל דל"ש מצוה גירושין מצוה בו שעיקרה שתהא האשה מגורשת, וחש"כ האחייעור של"ה מ"ע שמוטל אנברא והמצוה מתקנת עגונות והוא בכלל גמ"ח, והיינו אין כוונתו שבמ"ע דגמ"ח ל"ש מצוה בו שהמהר"ל יליף מהתם מצוה בו, אלא עיקר כוונתו שבמ"ע לחבירו שעיקרה התוצאה ל"ש מצוה בו, ומ"ע דגירושין עיקר שתהא מגורשת וניתרת לשוק לא איכפ"ל שיעשה ע"י שליח לתחילה, שהוי כמ"ע שבתוצאה דל"ש מצוה בו, ולמש"כ האחייעור שבמ"ע לחבירו ל"ש מצוה בו, ועפ"י דל"ד נפק"מ למ"ע דצדקה אם אמרי' מצוה בו ליתן הצדקה בעצמו משום מצוה בו, והגר"ח קניבסקי כתב לי דיש בצדקה מצוה בו א"כ יודע שיתבייש, ולמש"נ י"ל שצדקה הוי כמ"ע לחבירו שיהא לעני, ומה איכפ"ל שיעשה ע"י שליח א"כ סו"ס נתקיימה תכלית המצוה, ובפרט למש"כ רש"י עה"ת כי תצא כ"ד אות י"ג, שגם אם מצא העני כסף שנפל קיים האובד מצוה צדקה, ועיין מש"כ בזה בח"א ס"א אות נ', א"כ ע"כ דעיקר המצוה שיהא לעני ואף שלא נתן לו כלל קיים המצוה, בהכ"ז ל"ש כלל מצוה בו, ולמש"כ האחייעור שבמ"ע לחבירו ל"ש מצוה בו ה"ה בצדקה, א"ה דנימא כמו שהוכיח הזכרון שמואל במכתבים סי' י"ח מהרשב"א שצדקה הוי מ"ע למקום, ועיין מש"כ בזה בח"א ס"א אות כ"ח מ"ז, שפיר שייך מצוה בו, אכן למש"נ י"ל גם אם הוי מ"ע למקום, הוי כמ"ע שבתוצאה דל"ש מצוה בו, ובגמ"י פסחים ד' ע"ב משוי מ"ע דצדקה לבדיקת חמץ, ובדיקת חמץ הוי כמ"ע שבתוצאה דס"ל דאתרא דלא בדיק דל"ש מצוה בו שעיקרה שיושבת החמץ, ה"ה צדקה הוי כמ"ע שבתוצאה שיהא לעני ול"ש מצוה בו, ועיין מש"כ בזה בח"א ס"א אות מ"ט.

ובהכ"ז מיושב מש"ה"ק בתשו' בית אבי הגי"ל, מה"ש"ס פסחים ק"ד דנראה שבמצוות כיבוד אב לא אמרי' מצוה בו, וכן הוכיח בס' חוט שני הל' כיבוד אב הגי"ל, ולמש"כ הגרו"ח ע"י י"ל דל"ש בכיבוד אב מצוה בו, למה שחקר המחנ"א מ"ע ל"ג אם מ"ע דכיבוד אב הוי כמ"ע למקום, או שהוי כמ"ע לחבירו, והארכנו בזה בח"א ס"א אות נ' כ"ח, א"כ י"ל שס"ל להש"ס בפסחים שכיבוד אב הוי מ"ע לחבירו והמצוה לאב, וכל שנתקיימה המצוה מהני לתחילה ע"י שליח כמ"ע שבתוצאה דל"ש מצוה בו, והא דמבו בגמ"י קידושין שהקפיד בעצמו לעשות הכיבוד לאביו א"ז מוכח שזהו מטעמא דמצוה בו, אלא שרצה לכבד בעצמו מדנפשיה, אכן בשו"ת די יצחק ח"ב סי' ע"ו כתב שודאי גם בכיבוד אב אמרי' מצוה בו שיעשה בעצמה ע"י, ובשו"ת הר צבי יו"ד סי' קצ"ז הוכיח מהש"ס בפסחים שיוצא ע"י שליח, וע"ע מש"כ בזה בשו"ת מחנה חיים מהדו"ת חו"מ סי' כ"ט, אכן י"ל דס"ל שכיבוד אב הוי כמ"ע למקום ושפיר אמרי' מצוה בו, והש"ס בפסחים ס"ל שהוי מ"ע לחבירו ול"ש מצוה בו, ואשר עפ"י יל"ד נפק"מ למ"ע דפריעת בע"ח שהוי מצוה כמבו בכתובות פ"ו אם אמרי' מצוה בו שפירע בעצמו, ועיין עוד בס' יקח מצוות בעניני מצוה בו יותר מבשלוחו ס"ו ענף ד' שנעזרתי בו בסמ"ח זה מש"כ, אכן י"ל למש"כ בס' מנחת סולת מ"ע רכ"ח שמ"ע דפריעת בע"ח הוי מ"ע לחבירו בהכ"ז לא איכפ"ל ממצוה בו כמש"כ האחייעור, ולפמ"ש"נ עיקר המצוה שיוחזרו המעות, ואין נפק"מ שיעשה ע"י שליח לתחילה, ובהכ"ז יל"ד במה שס"ל להאדר"ת הנ"ל, שבמ"ע ביומו תתן שכרו אמרי' מצוה בו, והנה הוי כמ"ע לחבירו ועיקרה התוצאה ול"ש מצוה בו, והנה היד המלך פ"ל משבת הגי"ל נתקשה מ"ט לא מצינו בהשבת גול והענקה מצוה בו, ומצוות אלו הוי כמ"ע לחבירו, והעיקר שיוחזר הגול ויתן הענקה לעבדו, ול"ש כלל מצוה בו, והפת"ש הנ"ל השיג עליו שבכל המצוות אמרי' מצוה בו, ונראה שהסכים גם בהענקה והשבת גול, ועפ"י דל"ה בפריעת בע"ח ובמ"ע ביומו תתן שכרו, וצ"ע.

אמנם אכתי פש לן לברורי לטעמא דכתב רש"י דמצוה בו דמקבל שכר טפי, ה"ה במ"ע לחבירו, ובמצוות שעיקרם התוצאה י"ל מצוה בו דיקבל שכר טפי, אכן לטעמא דהתבו"ש דמצוה בו זהו משום כבוד המצוה שעושה בעצמו ולא ע"י שליח, נראה דשפיר י"ל דבמצוה שמהני ע"י גוי כמעקה מזוזה כיסוי הדם טבילת כלים עשיית סוכה וכנ"ל, ע"כ אם מהני ע"י גוי לא איכפ"ל מכבוד המצוה שעשה גוי, וע"כ בזה דל"ה ביווי מצוה במצוה שעיקרה התכלית כל שנעשה התקיימה המצוה ול"ח ביווי ע"י גוי, וא"כ ה"ה י"ל דליכא דינא דמצוה בו יותר מבשלוחו במצוות שמהני ע"י גוי, דכמו דל"ח ביווי שעושה ע"י גוי ה"ה ל"ח ביווי ע"י ששלח שליח לתחילה והעיקר שנעשית המצוה, אולם לטעמא דכתב רש"י דמקבל שכר טפי זהו שייך גם במ"ע שעיקרם התוצאה, ואמנם יל"ה"ק ממ"ע דקידושין דאמרי' מצוה בו, וקידושין לכא"ו הוי כמ"ע שבתוצאה שהעיקר דתהא מקודשת לו ואפ"ה אמרו מצוה בו, ובהכנות לשבת י"ל שהוי מ"ע בעצם וכמבו ברמב"ם הנ"ל שמקיים מ"ע שעושה בעצמו כבוד שבת,



אחד קיים מצוה בו בעיקר המצוה, ושאר הנרות היו כמצוה בפ"ע דליה מגוף המצוה כלל.

י"ח. מצוה בו אם הוא כשנותן שר

וראיתו בתש"ו דובב מישרים ח"א ס"מ ז"ד פירש מש"כ המג"א ס"י תל"ב דאמרי מצוה בו בבדיקת חמץ, ובגמ' משמע דיש מקומות שנהגו לשכור מי שיבדוק, וכונת המג"א לתרץ מ"ט נהגו לשכור מי שיבדוק ולא בדקי בעצמם דמצוה בו, דס"ל כמש"כ הישמח משה הפטרת עקב דהא דאמרי מצוה בו יותר מבשלוחו זהו כששולח שליח בחינם אמרי במצוה בו, אכן אם נתן שכר עבור טירחתו א"צ לעשות בעצמו, והוכיח כן אתרא דיהבי אגרא דפרש"י דאיכא השתא חסרון כיס, הרי דע"י ששוכר חשיב כטירחת הגוף, וא"כ זהו שתירץ המג"א דאתרא דלא בדקי שכרי לבדוק, וחשיב דנתקיים מצוה בו ע"י ששכרו בממון, וס"ל כהישמח משה, וכ"כ בס' קרבן פסח להגר"ש קלוגר זצ"ל או"ח ס"י תל"ב להוכיח כהישמח משה מהמג"א, ולמש"כ הפרמ"ג לתרץ כיון שבדקי במקצת בעצמם נתקיים מצוה בו אין מוכח כהישמח משה, ויעויין בדרכי תשובה ס"י כ"ח ס"ק קס"א שהביא להישמח משה להלכה בדינא דכיסוי הדם דאם משלם לו על טירחתו א"צ לכסות בעצמו, דשליח בשכר הוא כגופו ע"י, ולמש"כ התב"ש בסברת מצוה בו ע"י שעושה בעצמו הוא כבוד המצוה, וע"י שליח חשיב כמבזה המצוה, א"כ כשנותן שכר ממון ל"ח שמבזה המצוה ונתקיים מצוה בו, אכן למש"כ רש"י דע"י שעושה בעצמו מקבל שכר טפי, ה"ה כשנותן ממון ל"ל דמצוה בו ע"י יקבל שכר טפי. ובש"ת מור ואהלות אהל ברכות והודאות ס"י ל"א כתב לתרץ הא דר"ל כיבד לר"נ בקביעת המזוזה ולא קבע בעצמו משום מצוה בו, דאירי ששכר לר"נ בממון, וע"י נתקיים מצוה בו ע"י, ועפ"ז ל"ל דאתרא דבדקי בעצמם ס"ל דלא כהישמח משה, וגם שנותן לו שכר אמרי מצוה, וכפרש"י דמקבל שכר טפי, וזהו גם ע"י שכר כל שטורח בעצמו בעשיית המצוה.

והנה הפרמ"ג ס"י תרע"ט סק"א כתב דבשלח שליח לניח ל"ה שליחות נמש כיון שממונו הוא, ואחר מעשה קוף עבד, הרי שנ"ח ל"ח כשליחות כיון שנעשה מממון המשלח, ולמש"כ הישמח משה דע"י ממון חשיב כמצוה בו, ה"ה ב"ח ל"ש מצוה בו שידליק בעצמו. כיון שהשמן מממונו, ובנ"ח בעי לם מממונו כמש"נ בח"א ס"ג ע"ב פ"א אות א', א"כ צ"ע מש"כ המג"א והב"ח הנ"ל שגם בנ"ח אמרי מצוה בו יותר מבשלוחו שידליק בעצמו, הא בלא"ה נעשה בממונו וחשיב כמשלם שכר ומשתתף במצוה ע"י ממון, אכן להפרמ"ג שלא תירץ אתרא דלא בדקי דכיון ששכרו בממון נתקיים מצוה בו, ע"כ ס"ל של"מ למצוה בו, א"כ ה"ה בנ"ח שהיו ממנו ל"ל דאפ"ה אמרי מצוה בו, אולם להמג"א דס"ל כהישמח משה כמש"כ הגר"ש קלוגר וגאב"ד שטעבין, א"כ צ"ע מ"ט לענין נ"ח דאמרי מצוה בו כמש"כ המג"א גופיה הא צריך להיות ממנו והוי כשכר, וע"כ דגם אם הוי מממונו ל"ח כשכר, ורק ששוכר גוף מעשה המצוה בממון היינו שמשלם לשליח עבור טירחתו במעשה המצוה נתקיים מצוה בו, וכשמעשה המצוה נעשה בממנו ל"ח כשכר בגוף המצוה.

ובתש"ו מנחת יחיאל ס"י קכ"ח תמה ע"ד הישמח משה, מהמב"ר בשו"ע או"ח ס"י ר"נ אפי' מי שיש לו כמה עבדים, יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת, דכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו, הרי שגם שיש לו עבדים בשכר אפ"ה אמרי מצוה בו, ולמש"כ הישמח משה דע"י שכר מתקיים מצוה בו מ"ט כשנותן שכר לעבדיו ל"מ למצוה בו ע"י, ולמש"נ לעיל דעת הרמב"ם דמה שצריך לטרוח בהכנות לשבת ל"ה משום מצוה בו, אלא משום כבוד שבת, א"כ ל"ל שכבוד שבת הוי במה שעושה בעצמו ולא ע"י עבדיו, ולמש"כ הביה"ל ס"י ר"נ שהכנות לשבת הוי מצוה שבגופו ל"ל שגם ע"י שכר צריך לעשות בעצמו, אכן ל"ל עוד דאף להישמח משה דמהני שכר למצוה בו זהו ששוכר לו גוף מעשה המצוה, אכן בעבדים השכורים לו לכל צרכי ביתו ולדברי חול, וממילא רוצה ע"י להשתמש בעבדו לצורך מצוה ל"ה כבוד המצוה במה שמשתמש בעבדו לצורך עצמו ולצורך מצוה וחשיב כביו מצוה, ורק שמשלם לו על מעשה מצוה זו בלבד מתקיים מצוה בו דל"ה ביזוי, וע"ע מש"כ לתרץ בש"ת ויברך דוד ח"א ס"א, ומש"כ ע"ד הישמח משה בשו"ת בית שער ס"י ח"ב ס"י שס"ז ובילקוט הרועים אות מ' ובש"ת באר שרים ח"ג ס"י י"ב ובש"ת חקי חיים ח"ב אה"ע ס"ב ובש"ת משנת יוסף ח"א ס"ס נ"ג ובש"ת הרי יהודה ח"ג י"ד ס"י י"ב.

ועפ"י נחא מה דלא מקפידין בשחיטה לשחוט בעצמו שהוי מ"ע, ומצוה בו יותר מבשלוחו וכנ"ל, דכיון שמשלם לשחוט עבור טירחתו מתקיים מצוה בו, וכן במ"ע דמילה א"צ למול בעצמו כשמשלם למול על המילה, וכן בכתיבת סת"ם שמשלם לסופר על הכתיבה מתקיים מצוה בו, ועפ"ז נחא מה שהשמיטו הפוסקים דת"ח צריך כתב מילה ושחיטה, והרש"ש פירש דכתב היינו כותבי סת"ם ומשום מצוה בו, אכן ל"ל כיון שהסופר מקבל שכר עבור טירחתו מקיים מצוה בו ע"י ממנו ול"ש מצוה בו, ואכן במשנת חכמים שער כתיבת סת"ם ס"א ס"ק ל"ה הקשה ע"ד הישמח משה, ממש"כ הרמב"ם פ"א מס"ת ה"א, מ"ע על כל איש מישראל לכתוב סת"ם לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם, ואם אין יודע לכתוב אחרים כותבין לו, ולמש"כ הישמח משה שע"י שכר מתקיים מצוה בו גם שיועד לכתוב יכול לשלוח לכתחילה שליח שיכתוב ע"י שכר ומתקיים מצוה בו, ומ"ט כתב רק כשאין יודע, וכן הקשה בש"ת מנחת יחיאל שם, וכן מוכח מספיקת החיי אדם כלל ס"ח אות ז' דמי שיועד לכתוב סת"ם אלא שאין כותב בהידור, וע"י סופר הוי טפי הידור, מאי עדיף, מצוה בו או הידור מצוה, ומאי קמבע"ל הא כיון שמשלם שכר לסופר מתקיים מצוה בו ע"י הממון, ע"כ לא ס"ל כהישמח משה, ויעויין בש"ת להורות נתן ח"ג י"ד ס"י ס"ט מש"כ בזה, ובס' יקח מצוות ס"ט הוכיח דלא כהישמח משה ממש"כ המהר"ט הנ"ל, דהא דר"נ עשה המעקה בעצמו, והקשה וכי לא היה לר"נ עבדים ומשרתים לעשות המעקה, ותירץ דמצוה בו, ולמש"כ הישמח משה שע"י שכר מתקיים מצוה בו לא היה לר"נ צריך לזלול בכבודו לעשות המעקה.

מש"כ בביאור המח' בענין שוכ"ע בח"א ס"ח אות מ"ו, ולמש"כ ל"ל דפליגי אם במצוה בו סגי במקצת ע"י שמיעה.

אולם צ"ע בזה ממש"כ הפרמ"ג או"ח ס"י ר"צ דטוב שיאמר בעצמו הקידוש משישמע מחבירו ע"י, הרי שע"י שוכ"ע לא סגי מה ששומע, ולכתחילה עדיף שיאמר בעצמו לקיום מצוה בו, והא הפרמ"ג ס"ל שסגי למצוה בו ע"י מקצת וכמו שנקט בבדיקת חמץ, וכדברי הפרמ"ג דגם בשוכ"ע אמרי מצוה בו, כתב העולת שבת ס"י רע"ג ס"ו שבקידוש עדיף שיקדש בעצמו, שהרי אמרי בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו, והתוספת שבת שם סק"ה פליג דכיון דשוכ"ע מיקרי בו ממש, והארצות החיים להמלבי"ם ס"ח סק"ה דליכא דיונא דמצוה בו ע"י שוכ"ע ע"י, ולכא"ו זהו מוכח מקריאת המגילה שמוציא אחד את כולם, ומ"ט לא נימא שכ"א יקרא בעצמו המגילה משום מצוה בו דמקבל שכר טפי שטורח לקרוא בעצמו, וכמו"כ בתקיעת שופר שיתקע בעצמו, נהי שמהני שוכ"ע הא לכתחילה מצוה בו, וכתב בס' אגודת אוזב ה"ל שופר הנ"ל דאם תק"ש, מדין שוכ"ע חשיב כמצוה בו, וצ"ע ממש"כ התוס' שגם בשוכ"ע לכתחילה ומצוה ממובחר שיאמר בעצמו, ולכא"ו זהו משום מצוה בו, וע"כ מקריאת המגילה ותק"ש שע"י שוכ"ע לא אמרי מצוה בו, ומ"ט לא נימא שיעשה בעצמו, והקשה כן בשו"ת להורות נתן ח"י"ב ס"י ל"א ע"י, והגר"ח תירץ לי קו זה, לא כ"א יודע לקרות, אכן למש"כ ל"ל הטעם דע"י שוכ"ע א"צ בעצמו, שה"ז מתקיים ע"י השמיעה, וחשיב כמשתתף עצמו בקיום המצוה ע"י שמיעה, ולמש"כ הפרמ"ג למצוה בו סגי במקצת למצוה בו, ה"ה בשוכ"ע חשיב שמקיים בו ע"י שמיעה.

אמנם ל"ל עפ"מש"כ בס' ברית אבות ה"ל מילה ס"א אות י' דשאני בדיקת חמץ שמהני מקצת הבדיקה למצוה בו, שע"י מקצת הבדיקה מקיים מ"ע דתשבייתו, שבכל בדיקה ובדיקה הרי מ"ע בפ"ע, א"כ חשיב שמקיים מ"ע דתשבייתו בשלימות ע"י מקצת. מש"ה א"צ לקיים שוב מ"ע דתשבייתו בהמשך הבדיקה דכבר קיים במה שבדק, ועפ"ז זהו רק בבדיקת חמץ שכל בדיקה הוי מצוה חשיב שמקיים בשלימות מצוה דתשבייתו שבדק מקצת, ועפ"ז לענין שוכ"ע נהי ששמע ומשתתף, מ"מ בעי שיאמר בעצמו שמצוה בו יותר מבשלוחו, וע"י שמיעה ל"ח שאמר בעצמו אלא שיוצא בשמיעה, מ"מ ל"ח שאומר בעצמו בפועל, ושאיני בדיקת חמץ שקיים בעצמו מ"ע דתשבייתו ע"י שבדק וא"צ להשביית כמה פעמים, ועפ"ז ל"ל דאתרא שבדקי בעצמם ס"ל דכל חובת הבדיקה הוי מצוה אחת, וע"י שהתחיל לבדוק אין מקיים כלל מ"ע דתשבייתו עד שאין משביית לגמרי, וכמש"נ בח"א ס"ה אות ט', ויעו"ש בביאור פלוגתתם, א"כ ס"ל דל"מ מה שבדק מקצת למ"ע דתשבייתו דליכא קיום מצוה, עד שהשביית כל ביתו, ושאיני בכבוד שבת שאיכא קיום מצוה דכבוד שבת במה שמכבד במקצת, ומקיים מצוה בו דכל כיבוד הוי מצוה בפ"ע.

והנה הרמ"א או"ח ס"י תרע"א ס"ז ונוהגין להדליק נ"ח בבית הכנסת בין מנחה למעריב, ויש נוהגין להדליק בע"ש קודם מנחה, אם רוצים למחר להתפלל לאחר שבירך הש"ץ והדליק אחד מהם יוכל השמש להדליק הנשארים והש"ץ יתפלל, וכתב המג"א סק"א אבל בביתו צריך הוא להדליק כולם, וזהו מהלבוש שם, אבל רש"ל בתש"ו ס"י פ"ה כתב שגם בביתו רשאי לעשות כן, וכן נראה לי שכן מצינו ביומא ל"א ע"א קרצו ומרק אחר על ידו ע"י, ויעויין באלהיו רבה שם מש"כ על הוכחה זו, ולכא"ו צ"ע מ"ט המג"א הוצרך להוכיח נגמ"מ ביומא דאם הדליק נר אחד ורשאים ב"ב להמשיך בנרות הנוספים, הא להדיא מב' בגמ' שיש מקומות דנוהגים לשכור שיבדוק חמץ בביתם, והפרמ"ג כתב דזהו משום דסגי במקצת המצוה לדינא דמצוה בו יותר מבשלוחו, וכן נראה במג"א דפירש כן לאתרא דלא בדקי דיש מקומות שנהגו לשכור, ולכא"ו זהו כהפרמ"ג שסגי למצוה בו שעושה מקצת מהמצוה, א"כ ה"ה בנ"ח כל שהדליק נר אחד קיים דינא דמצוה בו.

וע"כ מוכח דאין כוונת המג"א לפרש אתרי דלא בדקי משום דנתקיים מצוה בו ע"י שקיים במקצת, דאד"נ ס"ל למג"א כהסבורים דעד שאין בודק כל הבית אין מקיים מ"ע דתשבייתו, דל"ה מצוה בכל כוית וכזית, ורק שגומר לבדוק נתקיים המצוה דתשבייתו, ומש"ה לא הוכיח דמהני בנ"ח שהדליק אחד דהשאר ידליקו אחרים, דהתם כיון שהדליק נר אחד קיים עיקר מצות נ"ח שהוי בנר אחד והשאר הוי הידור, א"כ כשהדליק נר אחד קיים כל המצוה דנ"ח בעצמו ול"ה מקצת המצוה, ואילו בבדיקת חמץ ל"ח קיום מצוה עד שגומר הכל, וע"כ מה שמהני אתרא דשכרי מי שיבדוק לדינא במצוה ל"ה משום שסגי במקצת, וכמו שיבאר להלן באופ"א.

ובס' פתחא זוטא ס"י תרכ"ה כתב לרון שבמצוה דמוטל אגברא לכו"ע ל"מ מה שמקיים מקצת המצוה לדינא דמצוה בו, ורק במצוה שאין מוטל עליו אלא עיקרה זהו בהפצא כבדיקת חמץ שהבית יהא בודק, וה"ה בנ"ח בביתכנס' שהמצוה משום פרסו"נ, וגם בביתו שכבר הדליק נר אחד קיים עיקר המצוה, והשאר הוי הידור וא"ו חובה, א"כ במצוה זו רשאי ליתן לאחר דסגי במקצת, ובמצוה שמוטל אגברא ל"מ במקצת, אולם בס' חקר הלכה ח"ב אות מ' כתב לחלק שבחמץ תכלית המצוה שלא יהא בביתו חמץ, וגם שאחר בודק ע"י אמירתו קיים המצוה ובהכי סגי מה שקיים מקצת המצוה, ואילו בנ"ח שפיר ל"ל כמו שנקט הא"ר דל"מ מקצת מהנרות למצוה בו, שבנ"ח הוי מצוה שמוטל אגברא ופשיטא שבעי לעשות כל המצוה, אכן ל"ל דמה שמוטל אגברא זהו נר אחד, ושאר הנרות הוי הידור ול"ה חובה וכמו שנקט הפתחא זוטא, אולם דעת החקר הלכה ל"ל נהי שהוי הידור בשאר הנרות, מ"מ ההידור זהו לגוף מעשה המצוה וחשיב כהמצוה עצמה, ובהכי שפיר ל"ל שיקיים כל המצוה דנ"ח בעצמו, ובדעת הרש"ל דס"ל שמהני ליתן לאחר שידליק שאר הנרות ס"ל שההידור הוי מצוה בפ"ע ולא מגוף המצוה, א"כ כיון שקיים מצוה בנר אחד בעצמו חשיב שקיים כל המצוה בו בעצמו ול"ח מקצת המצוה, ואשר עפ"ז ל"ל איפכא ממש"נ לעיל, דמ"ט המג"א לא הוכיח מבדיקת חמץ שמהני למצוה בו דמקצת, וכמו שס"ל לאתרא דשכרי לבדיקת חמץ, דהכא בנ"ח א"צ לזה דמהני מקצת למצוה בו, שע"י הדדליק נר

והביה"ל ס"ל שאף הוי כמ"ע שבגופו וכנ"ל א"כ שפיר שייך מצוה בו, אכן בקידושין לכא"ו זהו מ"ע שבתוצאה, ושור"ב בס' מנחת אשר קידושין ס"י מ"ד מש"כ לרון שקידושין הוי מ"ע בעצם ולא בתוצאה ע"י, אכן ממש"כ רש"י בטעמא דמצוה בו דמקבל שכר טפי זהו שייך גם במ"ע שעיקרם התוצאה וצ"ע, ויעו"ש במנחת אשר שהוכיח כן מהתו"כ פ"ר מצוה, ובא אשר לו הבית, שמ"ע שיבוא המצוה לכהן, ומ"ט צריך קרא הא הוי מ"ע לבוא לכהן ומצוה בו יותר מבשלוחו, ע"כ כיון שהוי כמ"ע שבתוצאה ל"ש מצוה בו ע"י, והגר"ח קניבסקי על הך חידושה שבמ"ע שעיקר התוצאה ל"ש מצוה בו לא מסתבר, אכן בס' דרך שיחה ח"א עמ' קנ"ז הביא מהגר"ח קניבסקי דל"ש במ"ע דפריעת בע"ח מצוה, מצוה בו שיפרע בעצמו שעיקרה התוצאה דל"ש בזה מצוה בו. ובס' פרי אברהם ב"מ ח"ב ס"ס י"ג הביא ממור"ר מרן הגר"ג אידלשטיין שליט"א שס"ל דאמרי מצוה בו בפריעת בע"ח, ויעו"ש בדרך שיחה דגם בתשלומי שכר שכרי ל"ש מצוה שאין המ"ע בעצם אלא התוצאה, ולי כתב הגר"ח ק שבמ"ע דיומו תתן שכרו מסתבר דאמרי מצוה בו, וצ"ע.

י"ז. מצוה בו אם הוא כשעושה מקצת המצוה

והנה הפרמ"ג ס"י תל"ב הנ"ל תירץ אתרא דלא בדקי אף שמצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שבדקי מקצת סגי בזה לקיום דינא דמצוה בו, אכן בשו"ע הגר"ז שם נראה דל"מ לכתחילה לקיים דינא דמצוה בו מה שבדק מקצת, וצריך לקיים כל המצוה בעצמו, ולפ"ו ל"ל דה"ו תליא בתרי טעמא דמצוה בו, דלמש"כ רש"י דמקבל שכר טפי ע"י שעושה בעצמו צריך שיעשה הכל דע"י יקבל שכר טפי, א"כ ל"ל דאתרא דבדקי הכל בעצמם ס"ל דלמצוה בו בעי שיעשה כל המצוה דיקבל שכר בזה, אכן אתרא שבדקי רק מקצת ל"ל דס"ל כהתב"ש טעמא דמצוה בו דע"י שעושה בעצמו הוי כבוד המצוה, וע"י שליח חשיב כמבזה המצוה, א"כ שפיר ל"ל כשעושה בעצמו מקצת ל"ח ביזוי, ומתקיים מצוה בו, ולכא"ו זהו מוכח מהא דר' ספרא מחריך רישא היינו שעשה רק דבר אחד בהכנות לשבת וסגי בזה למצוה בו, א"כ צ"ע דברי השו"ע הגר"ז שבעי לעשות הכל למצוה בו, ומ"ר ספרא חזינן שסגי מקצת, וכן הוכיח הדעת קדושים ס"י כ"ח סק"ה דחזינן מהכנות לשבת דסגי במקצת לקיום מצוה בו, ומש"ה במילה שרי לכבד לאחר לפרוע כל שעשה המצוה וא"צ לעשות לגמרי, אכן בס' דרך פיקודך מצות מילה חלק הדיבור אות ד' שגם הפריעה יעשה בעצמו משום מצוה בו, הרי שס"ל כשו"ע הגר"ז שלמצוה בו לא סגי במה שעשה מקצת, וצריך לקיים כל המצוה בשלימות, וצ"ע מהכנות לשבת שסגי במקצת, וכן הוכיח האשל אברהם מבוטשאט או"ח ס"י ר"א ס"ג מ"ר ספרא, וא"כ אתרא דבדקי הכל דס"ל דל"מ מקצת למצוה בו צ"ע מהכנות לשבת, ואתרא דבדקי מקצת ס"ל שפיר שמתקיים מצוה בו ע"י מקצת, וכ"כ בס' חתן סופר שער הטוטפות ס"י י"א, וע"ע בשו"ת מור ואהלות ס"י ל"א ובס' שש"כ ח"ב פמ"ב הערה קצ"ה, ובשו"ת אהל משה ח"א ס"י מ"ג ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ג י"ד ס"י י"ח, ובס' משמרת הפסח ס"ח ובס' עיונים בהלכה ח"ב ס"י י"א, ובשו"ת דברי אור ח"ב ס"י ל"ה.

אמנם ל"ל דשאני הכנות לשבת של"ה משום מצוה בו, וכמש"כ הרמב"ם פ"ל משבת הנ"ל שהוי מצוה בפ"ע דכבוד שבת, והרמב"ם לא הזכיר שם דינא דמצוה בו אלא משום כבוד שבת טרחו בעצמם, א"כ ל"ל דלמ"ע דכבוד שבת סגי גם מה שעושה מקצת דע"י איכא כבוד שבת גם בעשיית דבר אחד, ואה"נ למצוה בו ל"מ מה שעושה במקצת למש"כ רש"י דמצוה בו דמקבל שכר טפי לכתחילה צריך שיעשה הכל, כמו שס"ל לשו"ע הגר"ז והדרך פיקודך, אכן לטעמא דמצוה בו כמש"כ התב"ש שהוי כבוד מצוה שעושה בעצמו, אה"נ ל"ל שמהני ע"י מקצת כמו שמהני בכבוד שבת, דגם ע"י דבר אחד הוי כבוד שבת, וה"ה במצוה בו שעושה מקצת נתקיים כבוד המצוה, וע"ע בס' דעת כהן קידושין ס"ז ובס' יקח מצוות שנוערתי בו בענין מצוה בו ס"ח, ובס' תשו הגר"ח סוף קידושין.

ולכא"ו יש להוכיח בזה ממש"כ הרא"ש הנ"ל דליכא מ"ע קידושין אלא בפ"ר, ואפ"ה אמרו באיש מצוה בו בקידושין שיקדש בעצמו, וצ"ע הא כיון שהאיש עושה בעצמו המ"ע דפ"ר א"כ מקיים מצוה בו ע"י הפ"ר, מ"ט אמרי מצוה בו בקידושין, נהי שהוי הכשר לפ"ר, מ"מ סגי במקצת המצוה למצוה בו, והכא עושה עיקר המצוה דפ"ר בעצמו, ע"כ ל"מ מקצת ובעי לעשות הכל, ומצאתי שעמד כע"ז בס' אהל חייא קידושין מ"א הגר"צ אידלשטיין, והוכיח ממש"כ הר"ן דהמצוה בה בקידושין שמש"ע לבעל בפ"ר, א"כ כיון שהמצוה זהו פ"ר, מ"ט אמרי באיש מצוה בו בקידושין, הא מקיים הפ"ר בעצמו, ולהמג"א סגי במקצת מצוה למצוה בו, ולמש"נ לעיל שס"ל לרא"ש ולר"ן דאיכא מ"ע בגוף הקידושין כיון שהוי מצוה, ל"ל שצריך לקיים מצוה בו בקידושין, ול"מ מה שמקיים בפ"ר שהוי מצוה אחרת. ויעויין בס' תשו הגר"ח סוף קידושין מש"כ.

והנה התוס' סוכה ל"ח ע"ב כתבו אע"ג דשומע כעונה, מ"מ עונה עדיף ומצוה מן המובחר, ולפ"ו נראה כוונתם שמצוה מהמובחר שיאמר בעצמו זהו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, מש"ה אף שיוצא ע"י שוכ"ע קי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו, וכן נקט בדעת התוס' בס' שיח השדה שער ברכת ה' ס"ד, ולכא"ו צ"ע למש"כ הפרמ"ג ודעימיה שלמצוה בו סגי במקצת המצוה, א"כ כיון ששומע הברכה מחבירו חשיב שמקיים מקצת מהמצוה, ומ"ט מצוה מהמובחר שיאמר בעצמו, וכן נקט בס' אשל אברהם מבוטשאט או"ח ס"י ר"א דע"י שוכ"ע הוי מצוה בו דחשיב שמקיים מקצת מהמצוה, ולדינא דמצוה בו סגי במקצת כדמוכח מ"ר ספרא מחריך רישא וכנ"ל, וא"כ צ"ע דברי התוס' דבשוכ"ע צריך לכתחילה שיאמר בעצמו, למש"כ המג"א שלמצוה בו סגי במקצת, וכן למש"כ התב"ש בטעמא דמצוה בו דע"י שליח חשיב כביו מצוה, הא בשוכ"ע בעי לשמוע בעצמו, וע"י ששומע חשיב כמשתתף במצוה, ומ"ט צריך שיאמר בעצמו הא מקיים מצוה בו ע"י השמיעה וסגי במקצת, וכע"ז כתב בס' פתח הדביר ס"י רע"ג ע"י, ואמנם בתשו הרשב"א ח"ה ס"י י"ג מבואר שע"י שוכ"ע הוי לכתחילה וע"כ ל"ש בזה מצוה בו, ויעיין

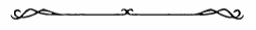
והנה החת"ס י"ד סי' רצ"ב כתב שבמ"ע דפדיון הבן אמרי מצוה בו יותר מבשלוחו שיפדה בעצמו ולא ע"י שליח, וכן נקט להלכה בשו"ת חלקת יעקב י"ד סי' קע"ה ע"ש, ולמשי"ג לעיל שבמ"ע דעיקרה התוצאה לא איכפ"ל ע"י שליח לכתחילה, ה"ה פדה"ב עיקרה התוצאה שהבן יהא פדוי ל"ש מצוה בו, ובפרט למשי"ג בח"א סי' י"ג מאות ז' עד אות ט"ו הסוברים שפדה"ב הוי מגדרי פריעת בע"ח לכהן, אי"כ בפריעת בע"ח ל"ש מצוה בו וכנ"ל, ה"ה בפדה"ב, אכן למשי"ג הישמח משה דע"י שטר שמשלם ממון ל"ש מצוה בו, ה"ה פדה"ב שהוי ע"י ממון שנותן לכהן ל"ש מצוה בו, וש"מ מש"כ כע"ז בס' פתח הדביר או"ח סי' רס"ג ע"ש, אמנם למשי"ג לעיל דרק אם משלם שטר לשליח עבור טירחתו מתקיים מצוה בו, ולא מהני רק שמקיים המצוה ע"י ממון כדמוכח מנ"ח שצריך להיות ממון המשלם, ואפ"ה כתב המג"א דאמרי מצוה בו, ע"כ כיון שאין משלם לשליח שטר עבור מעשה המצוה לא מתקיים מצוה בו, ה"ה בפדה"ב נהי שהוי מממנו מ"מ ל"ח כשטר עבור טירחתו, ואה"י אם ישלם שטר לכהן עבור טירחתו דפדה"ב מלבד הו' סלעים מתקיים מצוה בו להישמח משה.

וש"מ בתשובות והנהגות ח"ג סי' קס"ח שכתב לדון מ"ט בתקיעת שופר אין מקפידין לתקוע בעצמו דמצוה בו לחוש לסוברים שהמ"ע זהו התקיעה, ד"ל דמשלמין שטר לתקוע ע"י שקונים המקומות בביהכ"ס וחשיב שליח בשכר דל"ש מצוה בו, וע"ע בשו"ת מ"מ קדוש ישראל ימים נוראים סי' קמ"ג, ובשו"ת שו"מ מהר"ה ח"א סי' מ"ה.

י"ט. אשתו כגופו לענין מצוה בו

והידוש עצום כתב הערוך השולחן סי' ר"ג ס"ג, ואצלנו נשותינו עושות ומכניות בעצמן לכבוד שבת ואשתו כגופו, והיינו דאם אשתו מכינה א"צ הבעל להכין בעצמו, דע"י אשתו שהיא כגופו חשיב שהוא עשה בעצמו, וע"ג מהמבוי דר' ספרא מחרירי רישא ורבא מלך שיבוטא, וכי לא היה להם נשים שהכינו לכבוד שבת, ומ"ט עשו הנך אמוראים בעצמם, נימא אשתו כגופו והוי כמו שהכינו, ע"כ מוכח דל"ש בהכי אשתו כגופו שהוי רק לדינים מסויימים כקורבה לעדות, וכמ"ש בשו"ת משנת יוסף ח"ט סי' ק"פ ובס' משנת אברהם אה"ע"ו סי' פ"ה אות י"ז מש"כ. אכן יש להוכיח ממ"ש הא"ר סי' תרע"א בטעם דאין אשה מדליקה נ"ח כשיש לה בעל דאשתו כגופו, ע"כ דאשתו כגופו ממש, ויש לדחות דשאני נ"ח שהוי חובת בית וס"ס דלוק בבית, והכנה לשבת הוי בגופו, וע"ע בשו"ת אבני חפץ ח"ג סי' מ"ד.

וגם צ"ע לטעם שכתב רש"י דמצוה בו דע"י הטירחא מקבל שטר טפי, אי"כ נהי שכתב כגופו מ"מ אם יטרח בעצמו יקבל שטר טפי, וגם לטעמא דמצוה בו שמראה בעצמו שאין רוצה לטרוח והוי כביזוי מצוה, נהי שאשתו כגופו, מ"מ כיון שבעצמו אין עושה כלום מראה שאין רוצה לטרוח, ויעוין בס' אמת ליעקב ח"א סי' ענף ה' מש"כ לתרץ דעת הערוה"ש, והגר"ק כתב לי ע"ד הערוה"ש, אולי, וע"ע מש"כ נפק"מ לאשתו כגופו בענין משל"מ בדעת הערוה"ש ע"ש, וש"ר בס' יקח מצוות בעניני מצוה בו יותר מבשלוחו סי' י"א שהאריך אם באשתו אמרי שקיים מצוה בו, והסתפק בזה האדר"ת ע"ש.



**הרב אברהם שקלאר
כולל "אליבא דהלכתא" ברכפ"ל**

בענין עשיית מצוות חבילות חבילות

לענין סעודת בר מצוה כשחל בראש חודש

נבוא לדון להלכה בכמה ענינים הנוגעים בסעודת בר מצוה לנער שאור לי"ד שלו חל במוצ"ש, ורוצים הוריו לערוך את סעודת המצוה יחד עם סעודה שלישית ולהמשיכו לתוך הלילה, באופן שסעודה ג' יעלה גם לסעודת שבת וגם לסעודת בר מצוה, האם אריך למעבד הכי לכתחילה. בשאלה זו יש להעלות כמה וכמה נידונים להלכה:

א ראשית, האם שייך כאן הכלל שאין עושים מצוות חבילות חבילות. **ב** שנית, האם על סעודת בר מצוה שייך הענין דאין מערבין שמחה בשמחה.

ג שלישית, נבוא לדון האם גם סעודת בר מצוה צריך שתהיה ניכרת כסעודת ר"ח ופורים.

ד עוד יש לדון האם בברה"מ ז' שמוכיר "רצה" נראה כתרתי דסתר. **ה** עוד י"ע האם אפשר לכבד את חתן הבר מצוה בזימון, כיון שבתחילת הסעודה לא היה ראוי לכבדו לפי שהיה קטן.

וזה החלי בעה"ת: איתא בפסחים (דף קב:) גמרו כוס ראשון מברך עליו בהמ"ו, והשני אומר עליו קדושת היום, ומקשה הגמ' אמאי נימרינהו לתרוויהו אחדא כסא, ומשני אמר ר' הונא אמר ר' ששת אין אומרים שתי קדושות על כוס א', מ"ט אמר רנ"ב לפי שאין עושים מצוות חבילות חבילות, ועל כך מקשה הגמ' ולא, והתניא הנכנס לביתו במוצ"ש וכי אם אין לו אלא כוס א' מניחו לאחר המזון ומשלש כלום לאחוריו, ומשני אין לו שאני, ותו מקשה הגמ' והא יו"ט שחל להיות לאחר השבת דאית ליה, ואפ"ה עביד הבדלה וקידוש תרוויהו על כוס א' (רק נחלקו בסדרם), ומשני אלא הבדלה וקידוש חדא מילתא, הא ברהמ"ז וקידוש תרי מילי נינהו, והעולה ממסקנת הגמ' הבדלה וקידוש כיון דחדא מילתא הוא מקיימין אותן לכתחילה על כוס א', אבל ברהמ"ז וקידוש תרי מילי נינהו, לכן באין לו יין מותר לקיימן על כוס א', אבל ביש לו אסור לעשותן על כוס א' משום דאין עושים מצוות חבילות חבילות, ולכא"ו צריך להבין הלא אם היילכתא דאין עושים מצוות חבילות חבילות, אי"כ מ"ל יש לו ומ"ל אין לו [ולא משמע בפשטות דאין לו הכונה שאין לו אפי' מאדם אחר לצאת בו יד"ח, אלא אפי' יש לו לצאת מ"מ אם אין לו יין בביתו יכול לקיימן לכתחילה על כוס א'], ומאיך צריך להבין למה קידוש והבדלתא מותר

לעשותן על כוס א' אפי' ביש לו, הלא אפי' נימא דהוי ענין א' מ"מ אכתי חשיב חבילות חבילות דסו"ס תרי מצוות נינהו.

והנה שורש הטעם דאין עושים מצוות חבילות חבילות מבואר ברוב הראשונים (רשב"ם ר"י מלוניל נימוק"י), דהוא משום דמיחזי עליו כמשוי ורוצה ליפטר מחובתן, ואמטו להכי באין לו כוס אחד התירו לו לעשותן על כוס א' לפי שבכה"ג לא ניכר שמוזלזל במצוה ומחזי עליו כמשוי. ומאי דשרי לכתחילה בחדא ענינא לעשותן על כוס א' הוא משום דמעיקרא הכי תיקנו שיעשה אותן על כוס א' לפי שקדושה אחת הן, וטבעו שתייהן במטבע אחת של ברכה, וכמו שפירש הרשב"ם דתרוויהו משום קדושת ימים טובים נינהו, ובהבדלה עצמה הוא מזכיר קדושת יו"ט והמבדיל בין קדש לקדש מברך, ור"ח ביאר טפי וז"ל: פי' דקידוש היום והבדלה תרוויהו קודם אכילה הן, [משא"כ] קידוש ובהמ"ז, קידוש קודם אכילה, ובהמ"ז אחר הסעודה, לפיכך שתי קדושות הן, עכ"ל. הילכך שפיר לא שייך ביה מחזי כמשוי. [ואדרבה אם יעשה אותן על שתי כוסות לכא"ו לא נפיק יד"ח הבדלה דמשנה ממטבע הברכה, וי"ל, ואכמ"ל].

ברם מדברי התוס' במ"ק (דף ה: ד"ה לפי) עולה טע"א, שכתבו בטעמא דאין מערבין שמחה בשמחה וז"ל: וטעם נראה קצת דכמו שאין עושים מצוות חבילות דבעי' שיהא לבו פנוי למצוה אחת, ולא יפנה עצמו לדיניה וכו', עכ"ל. נראה מדבריהם שטעם דאין עושים מצוות ח"ח אינו משום מחזי כמשוי, אלא עניניה הוא שרצו חכמים שכל מחשבותיו וליבו יהיו נתונות רק לאותו מצוה שעוסק בה ולא לשתי מצוות יחד, ולכן במקום ששתי המצוות ענינם אחד תקנו חכמים שיעשה אותן על כוס א' לפי שמצוותם אחת, אמנם מה שהתירו בהמ"ז וקידוש באין לו אלא כוס א' לא מתיישב לדבריהם שפיר, הא סו"ס אינו ליבו פנוי לאותו מצוה, וע"כ צ"ל דבאין לו אלא כוס א' לא חשו חכמים לדבריהם דאינו לעיכובא. ונראה שבסברות אלו נחלקו בעלי התוס' בפסחים (שם) לענין כוס שבע ברכות וכוס בהמ"ז אם אפשר לצרפן יחד, וז"ל התוס' (ד"ה שא"א): ויש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר ז' ברכות על כוס ברכהמ"ז אלא מביאין כוס אחר וכו', אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד, דלא דמי לבהמ"ז וקידוש דתרי מילי נינהו וכו', אבל הכא חדא מילתא היא דבהמ"ז גורם לברכת נשואין, [אבל] ברכת אירוסין ונישואין נהגו לומר על שתי כוסות, וטעמא דרגלים זה בלא זה וכו', עכ"ל. ובספר המתנים איתא להך פלוגתא ובתוספת ביאור וז"ל: בצרפת נהגו בבית חתנים לעשות ב' כוסות וכו', ואנו לא נהגנו כן מאחר שהסעודה מפני השמחה היא הכל עולה למנין א', ואין שם שתי קדושות, עכ"ל. ואיכא למימר שהראשונים שנהגו לברך על ב' כוסות הם תפסו לעיקר כסברת התוס' דיסוד של הדין שאין עושים מצוות חבילות הוא משום שיהיה ליבו פנוי לגמרי לאותו מצוה שעוסק בה, ומאחר שתקנו לברך על כוס בהמ"ז אינו ברין לברך עליו ג"כ ז' ברכות, אלא צריך שכל מחשבותיו יהיו נתונות רק לבהמ"ז. אבל החולקים תפסו עיקר סברת הרשב"ם ודעימי' דהוא משום מחזי עליו כמשוי, לפיכך בסעודת נשואין שפיר אפשר לעשותן על כוס א' לפי שהשמחה גוררת את הסעודה, נמצא שהסעודה והשבע ברכות חדא נינהו ואין כאן משוי כלל, ודו"ק [ועד"ז יש לברר ג"כ השקו"ט בתוס' בברכות לט: ד"ה הכל מודים].

ועתה נהדר לנד"ד דהבא לקיים סעודה ג' בשבת יחד עם סעודת בר מצוה, לכא"ו שייך בזה שפיר הסברא דאין עושים חבילות חבילות לפי שאין ענינם א', דיש עליו חיוב מה"ת או מדברי סופרים לאכול סעודה שלישית בשבת, ומצוה נמי לעשות סעודה לכבוד שנעשה בנו בר מצוה, וזוה שמחברן יחד נראה שעושה המצוות חבילות חבילות, ומחזי עליו כמשוי, דהא תינח אם חל יום הולדתו בשבת דכיון דזה זמנו שפיר יוצא יד"ח באותו סעודה, דהרי זה דומה ליו"ט שחל בשבת דיוצא בחדא סעודה לתרוויהו, אבל בנד"ד שאור ל"ד הוא במוצ"ש כיון שבדיו לעשותו במוצ"ש ועושהו בשבת לכא"ו ניכר בזה שנדמה עליו כמשוי.

והיה נראה לכא"ו לתלות זאת ג"כ בהך פלוגתא דטעמא דמחזי כמשוי איכא, אבל טעם התוס' במ"ק לכא"ו ליכא דאין בסעודת בר מצוה משום פניית הלב. אמנם מדברי האחרונים שנביאם בסמוך מבואר שסעודת ב"מ הנעשית בזמנה יש עליה שם סעודת מצוה לכל דבר (כמבואר בשו"ת חו"י סי' ע' ובשו"ת דברי מלכיאל סי' ג), וא"כ משורת הדין צריך שלא יעשה חבילות ככל שאר המצוות.

ובכדי ליישב ספק זה צריך להקדים מהו מקור והשורש לעשות סעודה ביום שנכנס הנער בעתו"מ, והנה המקור הראשון הוא במדרש רבה (בראשית פ"ג) דריש ר' הושעיה מאי דכתיב "ויגדל הילד ויגמל", שנגמל מיצה"ו, ופי' המפרשים (עץ יוסף מתנ"כ ועוד) שנעשה בן י"ג ונכנס בו יצה"ט, ומשום כך "ויעש אברהם משתה גדולה". ועוד מצינו מקורו בזהר דרשב"י עשה סעודה גדולה לבנו ביום הכנסו לעול תורה ומצוות, ושמה בו שמחה יתירה, והובא במג"א בס' רכ"ה בשם ילקוט חדש, והרחיב בזה הדיבור המהרש"ל בספרו ים של שלמה (מס' ב"ק פ"ז סי' ל"ז) וז"ל: וסעודת בר מצוה שעושים האשכנזים לכא"ו אין לך סעודת מצוה גדולה מזו, ושמה יוכיח עליה, ועושים שמחה ונותנים למקום שבה והודיה שזכה הנער להיות בר מצוה וגדול המצוה ועושה, והאב זכה שגדלו עד עתה להכניסו בברית התורה בכללה, וראיה להדיא ספ"ק דקדושתין (לא). שאמר ר' יוסף לבסוף השתא דאמר ר"ח גדול המצוה ועושה וכו', מאן דאמר לי שאין הלכה כר' יהודה דאמר סומא פטור מן המצוות עבדינא יומא טבא לרבנן אע"פ שהיה כבר חייב, אלא אבשורה שלא היה נוגע לו ע"ז רצה לעשות יו"ט וכו', עכ"ל. ונפסק להלכה בשו"ת חו"י (סי' ע' ובמ"א ובמ"ב שם), והעומ"ד דענין סעודת המצוה הוא בשביל ליתן שבח והודאה להי"ת על כך שזכה הנער להיות בן המצוות, ולהיות גדול המצוה על כל המצוות, והאב צריך להודות על כך שזכה לגדלו לחנכו ולחכמו ולהכניסו בברית התורה [כנוסח הברכה שנתברך בשעת הברית, ועכשיו אינה ה' לידו ויכהו להגיע לכן].

[ומקור נמרץ לדברי היש"ש נראה להביא מדברי הטור והדרכי משה (סו"ס תרס"ט), וז"ל הטור: וקורין אותו שמחת תורה לפי שמסיימין בו התורה וראוי לשמוח בסימיה וכו', עכ"ל. וכ' הב"י וז"ל: ומצאתי עיקרו של

המנהג במדרש בתחילת שיה"ש (פ"א, ט') "ויבאו ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' וגו' ויעש משתה לכל עבדיו", אמר רבי יצחק מכאן שעושים סעודה לגמרה של תורה, עכ"ל. ובד"מ הביא בשם האור זרוע שכתב וז"ל: שהמנהג שאותן שקונים חתן תורה וחתן בראשית המה עושים סעודות גדולות לכבוד התורה, דכן מצינו בשלמה המלך שעשה משתה ושמחה לעבדיו לאחר שלמד חכמה, כמש"נ "הנה נתתי לך לב חכם", ונא' ויקץ שלמה והנה חלום" וגו', ונאמר "ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו", עכ"ל.

למדנו מדבריהם דיש ענין לעשות סעודה הן בגמרה של תורה והן בתחילתו, כפי שעשה שלמה המלך סעודת משתה ושמחה לכל עבדיו בשעה שנתבשר שנתנו לו לב חכם, וכן מצינו בחנוכת המקדש שעשו סעודת מצוה על חנוכת הבית, וכן מצינו ביש"ש (שם) לענין סעודת חנוכת הבית שהעלה נמי וז"ל: נראה מי שהוא יר"ש ורוצה לחנך ביתו בתורה ובמצוות, וליתן שבח למקום אשר חננו וכו' ועושה סעודה לחנכו ולומר בו דברי תורה שפיר הוא סעודת מצוה וכו', עכ"ל. וכן העלה בשו"ת באר שבע (סי' ע') שהסעודה שעושים לחינוך הבית בא"י חשיב סעו"מ, וראייתו מהנמוק"י בב"ב (נג): על הא דתניא ר"א הגדול אומר כיון שהגיע ט"ו באב תשב כחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה, וע"ז כ' וז"ל: מפני שבאותו יום היו משלימים ומסיימים המצוה הוי עושים שמחה גדולה, עכ"ל וכו' מכאן שהוא מנהג לשמוח בענין מצוה עד שכשהשלימה עושים שמחה ומשתה וי"ט, עכ"ל יעו"ש. הרי לנו מדברי הנימוק"י ושאר הפוסקים סמך גדול לעשות סעודת בר מצוה ביום שנכנס בעול התורה והמצוות, שאין לך שמחה גדולה מזו להיות בכלל ישראל המצווים ועושים].

ומעתה נראה ליישב, דהנה כתב הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת הי"ג וז"ל: היה אוכל וגמר אכילתו עם הכנסת שבת, מברך בהמ"ז תחילה ואח"כ מקדש על כוס שני, ולא יברך ויקדש על כוס א' שאין עושים שתי מצוות בכוס א', שמצות קידוש ומצוות בהמ"ז שתי מצוות של תורה הן, עכ"ל. ונוסח זה איתא נמי בכלבו (הל' ע"פ סי' מ"ט) וז"ל: אבל האוכלין בשבת וחשך עליהן היום, אע"פ שאין מפסיקים כשיגמרו מלאכול מברכין בהמ"ז ואח"כ מבדילין, ואפשר לעשות הכל על כוס א' לפי שאין שתי מצוות של תורה, שהרי מדבריהם הוא להיות מבדיל על הכוס, עכ"ל. והנה אם נתפוס דברי הרמב"ם כפשוטו דלא אמרו הך כללא דאין עושים ח"ח אלא במצוות שהן של תורה ולא במצוות דרבנן, שוב אין מקום להסתפק כלל בעניננו, דסעודת בר מצוה אין לה שורש ומקור בתורה, ואין חיוב מה"ת לכ"ע.

אכן כבר נתקשו האחרונים [חת"ס או"ח סי' כ"א ומהר"ל"ד סי' י"ח] מנ"ל לרמב"ם הך תנאה דרק בשל תורה אמרו כן, הלא בסוגיא בפסחים לא משמע כן, ובאור שמח (שם) ג"כ נתקשה בזה ונדחק ליישב וז"ל: ומה שדייק רבינו (הרמב"ם) שמצות קידוש ובהמ"ז שתי מצוות של תורה, אם בא להוציא מצוות דבריהם א"כ מאי פריך (הגמ') מיקנה"ז, הא קידוש יו"ט הוא מד"ס, והבדלה דבר תורה לשיטת רבינו, ואולי כיון דאע"ג דברהמ"ז אינה טעונה כוס, מ"מ אם מברך על הכוס הוי הידור מצוה, והוי כחבילות הואיל דהואי מצוה ד"ת וכו', ולכן גם הידור שלה חשיב חבילות, עכ"ל. ור"ל דכיון דשורש המצוות הן מה"ת, לכן גם להידורן יש חשיבות של תורה שנאמר עליהן שאין עושים אותן ח"ח דאורייתא (ויתבאר היטב ע"פ דרכו של הבית הלוי דהידור המצוה הוא חלק מן המצוה).

ובכלי חמדה (פרשת יתרו) תמה נמי מהסוגיא בפסחים מאי מקשה הגמ' על ר"ש מהברייתא דבמוצ"ש באין לו משלשין כולן לאחריו, הא לק' (קה): מבואר דהברייתא מיירי שכבר הבדיל בתפילה, אי"כ הבדלתו על הכוס אינו אלא מדרבנן, ותו מאי משני הגמ' אין לו שאני, הא אליבא דהרמב"ם יש לו עיצה שיתפלל ויבדיל בתפילה, ושוב ליכא איסור לברך שתיהן על כוס א', וע"כ העלה בדעת הרמב"ם וז"ל: הכלל היוצא לנו בדעת הרמב"ם דבשל תורה אין נ"מ בין יש לו לאין לו, ולכן בקידוש ובהמ"ז כתב סתמא דא"א על כוס אחת ב' קדושות, והא דמפלגינן בסוגיא בין יש לו לאין לו הוא רק באחת של תורה ושני דרבנן וכו', מ"מ נ"מ בבהמ"ז וקידוש אפי' באין לו שצריך להתפלל מקודם כדי שיהיה הקידוש רק דרבנן, עכ"ל. ומשמע מיניה דבתרי דרבנן עושים חבילות חבילות, אבל מהר"ל"ד נקט דהרמב"ם לאו דוקא הוא רק קושטא דמילתא נקט, יעו"ש [וש"ר במשמרת שבת (סי' כ') נדפס בסוף הל' שבת בשבת ח"ד] שהוכיח כדברי הר"מ מגמ' מפורשת (שם ק"ז): דד' כוסות תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה אחרית, ולא חשו לכללא דאעמח"ח, וע"כ היינו טעמם דבמצוה דרבנן רצו להחשיבה ולעשותו בהדי מצוה דאורייתא, ולכן אמרו שיעשו אותן בהדי כוס קידוש ובהמ"ז, יעו"ש ודו"ק].

ואמנם נראה דאף שיש לסעודה זו מקורות במדרש ובוזרה ובפוסקים, מ"מ מאן דלא עביד סעודה כלל או דלא עביד סעודה חשובה עם פת או עם בשר ויין וכיוצ"ב, הרי שלא בטל איזה מצוה מדרבנן ולא עבר על דברי חכמים, ואשר על כן לא שייך בזה דינא דאין עושים חבילות חבילות, דלא מיבעיא לרמב"ם והכלבו דבעי' שיהיה לאותו מצוה שורש ועיקר בתורה, אלא אפי' לשאר הראשונים דשייך אף במצוות שהן מדברי סופרים גרידא, מ"מ לא שייך הך היילכתא אלא במצוות שהן תקנת חכמים שאם בטלן עבר על דברי חכמים (ונ"מ דשרי למקרי ליה עברינא), ולא במצוות שהן רשות בלבד.

ומצאתי תנא דמסייע לסברא זו בשו"ת ויען אברהם להגאון ר"א פלאגי (או"ח סי' נ') שנשאל בענין חבורה שסיימו ב' מסכתות אם יוצאים יד"ח בסעודה אחת, ובסוף כתב וז"ל: ואעיקרא דדינא פירכא מה שייך בזה אין עושים ממח"ח, דאין זו מצוה מה"ת ואפי' מדרבנן כ"א אסמכתא מהראשונים שחידשו דנקרא סעודת מצוה, ואם אין ידו משגת אינו חייב לעשותה, ולא כל המסיימים מסכתות עושים יומא טבא וכו', וכיון דלא הטילו חיוב לעשות אין נכנס זה בסוג מצוות חבילות חבילות, עכ"ל.

ב ומעתה אחר הדברים האלה נבוא לשאלה השניה האם בעירוב הסעודות ישנו משום אין מערבין שמחה בשמחה. ונבאר הדברים,



וכ' הבה"ח אזיל בזה לשיטתו שפסק בסי' תרפ"ח ס"ו לדינא דפורים דמוקפים שחל בשבת עושה הסעודה בשבת, עיי"ש. (ועיי' במח"ש שפירש כונת המ"א להקשות סתירה בדבריו, דגבי ר"ח נקט שהעיקר ביום א', ואילו גבי סעודת פורים שחל בשבת נקט דמדינא יש לעשות בשבת, ולא רק מצד המנהג לבד, וצ"ע עיי"ש. ואולי י"ל דסעודת ר"ח אין ענין דוקא ביומו, דקאי על כל החודש (דומיא דקידוש לבנה), משא"כ סעודת פורים עיקר מצותו הוא ביומו, ועדין צ"ב, והמעיי' בפר"ח שם יתקשה ג"כ בדבריו שסתר דברי עצמו בסי' תרפ"ח, ואכמ"ל).

אבל המ"א כ' וז"ל: ונ"ל דיש למשוך סעודה שלישית עד הלילה, ואז יוצא בו חובת (סעודת) ר"ח גם כן, עכ"ל עיי"ש. והמ"א אזיל בזה לשיטתו לענין פורים מוקפים שחל להיות בשבת, דהמחבר פסק בסי' תרפ"ח ס"ו דפורים שחל להיות בשבת אין עושים סעודת פורים עד יום א' בשבת, וכ' המ"א (סק"ו) וז"ל: ורלב"ח האריך בראיות שהסעודה היא בשבת וכו', ורדב"ז פסק כש"ע, וכן נ"ל דראיות הרלב"ח אינן מוכרחות, וגם אין בנו כח לחלוק על הירושלמי וכו', עכ"ל. וכ"כ המ"א בסי' תרצ"ו סק"ח בשם הלבוש, ומה"ט נחלק הלבוש על המחבר (שם) שהתיר לישא אשה בפורים, וז"ל: ולפמ"ש דאין לעשות סעודת פורים בשבת, אי"כ ה"ג אסור לעשות סעודת נשואין ב"י, עכ"ל. וכ"כ הדרכי משה בשם מהר"י ברי"י דאין לישא אשה לא ב"י ולא בט"ו, שלא לערב שמחתו בשמחת מורדכי ובית דינו.

ברם המ"א גופי' לענין נשואין בפורים נחלק על הלבוש, וז"ל: ול"ג דל"ד, דהתם הטעם דא"כ לא תהא סעודת פורים ניכרת, אבל הכא מה בכך אם לא תהא סעודת הנישואין ניכרת, עכ"ל. חזי לדעתו דנקט דרך בסעודת שבת בעי' שתהיה סעודה הניכרת, ולכן אין לצרף עמה סעודת ר"ח ולא סעודת פורים, אבל בסעודת פורים אין חיסרון במה שמצרף עמה סעודת נישואין [ובזה מסולקת תמיהת הנויות שמשון שתמה על המ"א וז"ל: וקשה דלמא לא יהא סעודת פורים ניכרת, עכ"ל. ולמבואר אה"נ לא שנא, דהחיסרון בפורים המשולש הוא מצד סעודת שבת ולא מצד הפורים, ודרי"ק].

ומעתה אחר הקדמה זו לכא"ו ה"ה שאין לערב סעודת בי"מ עם סעודת שבת, לפי שבכ"ז לא תהיה סעודת שבת ניכרת.

אמנם נראה שבנ"ד אין שום בית מיוחש, ושתי תשובות בדבר, חדא דהמ"א גופי' העלה דאם מושך סעודה שלישית לתוך הלילה שפיר יוצא בה סעודת ר"ח, וא"כ מה"ט גופא יעלה ג"כ לסעודת בר מצוה. עוד י"ל עפמ"ש המ"ב (סי' ת"ט סק"ג) בשם האחרונים (כנה"ג א"ר וח"א) וז"ל: המדקדקים נוהגים כשחל ר"ח בחול עושים מאכל א' יותר מבכל הימים לכבוד ר"ח, וכשחל בשבת עושים מאכל א' יותר ממה שנוהגים בכל השבתות כדי שיהיה ניכר כבוד של ר"ח, עכ"ל. ובשעה"צ (סק"ד) כ' וז"ל: ולא העתקתי עצת המ"א ש' דכשחל ר"ח בשבת להמשיך סעודה ג' עד הלילה, ובוהו יהיה ניכר שהוא לכבוד ר"ח, גם זה אין היכר כל כך בימינו דבלא"ה נוהגים להמשיך כן, וכן החי"א לא העתיק דברי מ"א בזה, עכ"ל. ומעתה יציצה זו תועיל אף בסעודת בי"מ שיוסיף על הסעודה עוד תבשילים כהנה וכהנה, ושפיר יעלה לשתיהם כהוגן, ומלבד זאת נראה שאם יאריך זמן הסעודה יותר עד שיהיה ניכר לכל, גם המ"ב יודה לסברת המ"א דמהני [וסעד לסברא זו מצאתי בתו"ש סי' תרצ"ו בספר הפלאים ש"כ על המ"א וז"ל: ואיפכא ליכא למימר שלא תהא סעודת פורים ניכרת כיון דכו"ע עושים יותר תלינן בסעו"פ, עכ"ל. וע"ע בהגהות חת"ס על הירושלמי שם (נדפס במהדו' מאורי אור) שהאריך בגדר דין זה, ועולה ממנו דלא כתר"ש, ויש לדחות דסעודת בי"מ ניכר טפי הן מצד ריבוי האנשים והן מצד סוג המאכלים, ודרי"ק].

ד עוד יש מקום לדון בענינו האם אוכרת רצה בבהמ"ז יש בכך סתירה לסעודת הבר מצוה, וצדדי השאלה דאפשר דכיון שמוכיז בברכת רצה "את יום השבת הזה" הרי מגלה שאכתי שבת הוא, ואיך תעלה הסעודה ג"כ לסעודת בי"מ שמצותה כביכול בחול, ומצינו בפי ענין תרתי דסתרי לענין ר"ח שחל במוצ"ש ונמשך הסעודה לתוך הלילה, דאם יאכל פת בלילה, דדעת המ"א (סי' קפ"ח) ושי"א דשניהם א"א להזכיר דהוה תרתי דסתרי דהאין יאמר ביום השבת הזה ואח"כ ביום ר"ח הזה, דהא ר"ח הוא ביום א', ולכן מוטב להזכיר ר"ח דחיובו לכו"ע, משא"כ הזכרת שבת הוא מחלוקת ראשונים (להוציא מוצ"ש ולתנוכה ופורים דהזכרת על עה"נ הוא רק רשות), אבל דעת הט"ז ושי"א שזיכר שניהם דאולי גם בתר תחילת הסעודה וגם בתר שעה שמברך בו, ולא קפדינן במה דנראה כסוחרים אהדדי, יעו"ש.

עוד מצינו במ"ב (שם ס"ק ל"ב) בשם אחרונים המ"א ושי"א שאם התפלל מעריב באמצע סעודתו שוב לא מזכיר של שבת בבהמ"ז כיון שכבר עשאו חול, ואם יאמר רצה מחזי כסתרי אהדדי יעו"ש, ולענין אם אמר ברוך המבדיל בלא שו"מ קודם בהמ"ז, הסתפק המ"א (סו"ס רס"ג) וז"ל: וזה פשוט דאם אמר המבדיל וכו' הכל שרי וכו', אך צ"ע אם יכול אח"כ לומר רצה בבהמ"ז, ד"ל דוקא כשהתפלל תפילת חול לא יאמר "רצה", אבל כשאמר המבדיל לחוד רשאי לומר "רצה", עכ"ל. ובאלוהי רבה (סי' רצ"ט סק"ה) הביא ספיקו של המ"א, וכתב עליו וז"ל: ומסתבר דמותה, דאפי"כ כשמתפלל לא ברירה אסור באכילה, ואפי" "רצה" נראה דאומרים, דבסי' תרצ"ה מייתי בשם מורדכי דאפי" במתפלל אומר על הניסים וכו', עכ"ל. ואמנם במ"ב בסי' רס"ג הביא ספיקו של המ"א והניחו בצ"ע, אבל הגר"ז (סו"ס קפ"ח, הביאו התה"ל"י סי' רס"ג) נקט בפשיטות דלא יזכיר רצה, וכ"כ בזאת הברכה בשם הגרי"ש דלמעשה יברך בהמ"ז בלא רצה, אך ישתדל לשמוע רצה מאחר.

ברם דעת המ"א צ"ב למה גבי מעריב פשיטא ליה דאם התפלל בתוך הסעודה דלא יאמר רצה, ואילו לענין ברוך המבדיל הניחו בספק, ובמחז"ש שם כבר הרגיש בזה, ובפשוטות י"ל דתפילת מעריב כיון שעשאו חול הו"ל כתרתי דסתרי, משא"כ אמירת ברוך המבדיל לא מחזי כ"כ כתרתי דסתרי דרך מתיר במלאכה, וראה לדבר הם דברי המ"ב בסי' רצ"ט סק"ח שכתב דאם אמר ברוך המבדיל תוך הסעודה בודאי לא חל עליו חובת הבדלה, ומותר לגמור סעודתו יעו"ש, משא"כ אם התפלל

ובתורה תמימה (פר' בראשית ב, ג) הוכיח בכמה ראיות וסברות לחיוב שמחה ועונג בשבת מה"ת, ובפר"ח (סי' תרפ"ב) כ' שלכו"ע יש דין שמחה בשבת, אלא שנחלקו הבבלי והירושלמי אם יש דין אין מערבין שב"ש בשבת, דהבבלי נקט כמ"ד מערבין והירושלמי חולק, ובקרב"ב (מגילה פ"א סי' ז) נחלק עליו ודעתו שגם לבבלי אין מערבין שב"ש, ולדבריהם הדק"ל דתיפ"ל משום סעודת שבת.

אמנם אף להגר"א דגרס בספרי כך "וביום" קאי השבת שמחתכם קאי על הרגלים [ולג"ז זו אין חובת שמחה בשבת אלא רק עונג כמבואר בעמק הנצי"ב ובפי' זרע אברהם], וכן לשאר אחרונים דנקטו בפשיטות דבשבת אין חיוב שמחה כל עיקר (כמבואר שם בשד"ח ובת"ח), מ"מ הקושיא בעינה עומדת למבואר במ"א (סי' תקמ"ו) בדעת התוס' דהטעם דאין מערבין הוא לא משום חובת השמחה אלא משום המצוה עצמה, דאין ליכר פני לקיים שניהם (ולכה"פ לקיים אחד מהם יד"ח), א"כ יש להמנע משום סעודה ג'.

ונראה ליישב ע"פ היסוד שחידשו כמה מן האחרונים בגדר הדין דאין עושים מצוות ח"ח [ולמבואר בתוס' ממנו נמשך הדין דאין מערבין שב"ש], והוא בתפארת ישראל (שבת פ"ב מ"ב) שתמה על דין המשנה שאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט, וז"ל: ותמוה היכא אשכחן כה"ג שהמעשה בעצמו אינו מצוה, אפי"ה בעשאו בזמן ידוע הו"ל מצוה וכו', ואת"ל דה"ט דאסור מדאין עושים מצוות ח"ח, ליתא, דאי"כ תיקשי דבכל הטעמים שהזכיר הש"ס [למה אין מדליקין] למה לא הזכיר הא דאסור משום ח"ח, אלא על כרחך משום דזהו דוקא בשאדם א' עושה ב' פעולות כאחת כגון כהן שמשקה ב' סוטות וכו', אבל בשעושה פעולה א' ועי"ז מקיים ב' מצוות אין כאן איסור משום חבילות מצוה וכו' (ושבו כ' דאין לתמוה על יסודו מפסחים שם), אלמא דאע"ג דחד גברא וגם כוס א' הוא, אפי"ה מקרי חבילות מדיש לו ב' תכליתים, י"ל התם הבהמ"ז והקידוש המה ענינים נפרדים, והם מחשבו כב' פעולות שנעשים בב"א בהכוס, משא"כ בשנעשה באמת רק פעולה א' שבה ב' תכליתים, והרי עדיפא מינה אמרי' דאפי' קידוש והבדלה מותר לאמרן על כוס א', אע"ג דודאי תרי מיילי נינהו, אפי"ה כיון דתכליתן דומים ול"ז וכו' לא מחשבו חבילות וכו', עכ"ל.

ויסוד זה העלה ג"כ בשו"ת יען אברהם (סי' נ) בקיצור מילין וז"ל: ענין אין עושים מח"ח [שידך רק] בב' מצוות שניכרים לעיני הכל דעשה שתיים, והרי לא כן הוא אלא אכילה אחת עושה במקום שתיים, ובכונת הלב מאי שייך לומר זה, ודייקא רבנן לומר "אין עושים" את המעשה אשר יעשו, ואין כאן עשיה, עכ"ל. ועי"פ יסוד זה רצה להתיר לעשות סעודת ברית מילה וסעודת חתן באותו סעודה, וכן סעודת שבת ור"ח, וכן לעשות סעודת סיום על ב' מסכתות יעו"ש, ודרי"ק.

ועי"פ יסוד זה אין מקום להסתפק, דבנ"ד ג"כ חשיב פעולה אחת שעל ידה מקיים ב' מצוות וב' תכליות כאחת, ושפיר יוצא בסעודה שלישית לשתיהם.

אבל הבא"ח אין דעתו כן כמו שעולה משיטתו בשו"ת תורה לשמה (סימן קצ"ו ורס"ו ושנ"ט) דנקט דאין לצאת יד"ח מתנות לאבינונים במטבע א' לב' עניים, ואין לשלם לכמה פועלי כדינר א', וחדושי עוד דאין לקרות קש' תוך כדי הליכה לכבוד אביו, וכבר חזיק בשפירו הוד יוסף (סי' ס"א) שהעלה עפ"ז עוד כמור"כ נ"מ לדינא, כגון ליל פסח שחל בשבת לא יצא ידי חובת כזית דשבת וכזית דמצוה באותו כזית, יעו"ש [ולמעשה שורש המחלוקת תלוי ועומד במש"כ לעיל אות א' מהו יסוד הטעם דאין עושים מח"ח, האם משום מחזי כמשוי או משום שיהיה ליכר פנוי למצוה אחת, ונראה דהוא תפס לעיקר לטעם דמחזי כמשוי, ודרי"ק].

ואמנם אין הכרח מדבריו שחולק על היסוד שהעלה הר"א פלאגי ועוד דאין במצוות שלא הטילו חיוב לעשותן משום מצוות חבילות, דיתכן דגם הבא"ח מודה דכל דבריו נאמרו רק במצוות שהן חובה על האדם לעשותן, ולא מצוות שהן רשות, דבהני לא שייך לא טעמא דמחזי ולא טעמא דפניית הלב, והיילכך גם כשעושה אותם יחד עם סעודה ג' אין בכך בעיה כלל, דסעודת רשות כלפי סעודת שבת שהיא חובה כמאן דליתא. אכן אליבא דהחשק שלמה דנקט בפשיטות דאף בסעודת בי"מ שייך דינא דאין מערבין שב"ש אכתי לא עלתה ארוכה לבעיין, ואשר נ"ל לומר דכיון דכל המצוה נעשית ע"י משתה ושמחה (ולא תיקנו עשיה או ברכה על כך), א"כ יתכן שיוצא יד"ח ב' השמחות בזה שיוסיף עוד תבשילים על הסעודה, כמבואר בפוסקים לענין סעודת ר"ח בשבת, ותו בזה שמאריך זמן הסעודה שלא כמנהגו כל השבתות יוצא למ"א, ומסתבר דכו"ע יודו בכך (כמו שיתבאר בסמוך אות ג'), ומה שהחשק שלמה לא נחית לזה ה"ט דבסעודה שעושה לכבוד שמחת הבי"מ לא ניכר כלל תוספת תבשילים, ופשוט), ודרי"ק.

ג עוד באנו לדון האם בסעודת בר מצוה בעינן נמי שתהיה הסעודה ניכרת שעושה אותה לכבוד המצוה, כמו שמצינו בראשונים ובפי' לענין סעודת ר"ח ופורים, והנה מקור הדין דבעי סעודה הניכרת הוא בירושלמי לענין ר"ח שחל בשבת, והעתיקו הטור (סי' תי"ט) וז"ל: ומצוה להרבות בסעודת ר"ח, דגרסי' בירושלמי מגילה (פ"א ה"ד) באלו אמרו מקדימין וכו', אבל סעודת פורים וסעודת ר"ח [מאחרין ולא מקדימין] וכו', אלמא דמצוה הוא דחשיב ליה בהדי סעודת פורים, ואיתקש נמי למועד דכתבי "וביום שמחתכם ובראשי חדשיכם" וכו', עכ"ל. וכתב הבי"ח וז"ל: פי' דכשחל ר"ח בשבת הסעודה שחייב לעשות בשבת בשביל ר"ח אינו יכול לקיימה בשבת, מאחרין אותה לעשותה באחד בשבת ולא להקדימה בע"ש, כדן סעודת פורים כשחל בשבת, עכ"ל. ופסקו המחבר (שם). וכתב המ"א (שם סק"א) וז"ל: כתב הרי"ף והרא"ש בשם ירושלמי שאם חל ר"ח בשבת יש לעשות סעודת ר"ח בא' בשבת, דבשבת אין ניכר שעושה משום ר"ח, עכ"ל.

ושבו כתב הבי"ח (שם), אחר שדחה דברי הבי"ב שתמה על ראיות הטור שיש מצוה לעשות סעודה ב"ח" וז"ל: והכי נקטי' להרבות בסעודת ר"ח, וכשחל נמי ר"ח בשבת חייב להרבות בסעודה בא' בשבת בשביל סעודת ר"ח שהיה חייב בשבת, אלא שלא נהגו כן, עכ"ל. והעתיקו המ"א (שם),

דהמקור להלכה זו הוא בגמ' מו"ק (ח:): על הא דשנינו במשנה אין נושאין נשים במועד מפני ששמחה היא לו, ומקשה הגמ' וכי שמחה היא לו מאי הוי, אמר ר"ח לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, ופירש"י כלומר בעינן דלישמח בשמחת מועד לחודיה, ובגמ' [ט.] דרשו זאת מקרא שמצינו אצל שלמה המלך בעת חנוכת הבית ששמח י"ד יום, וכ' התוס' (ד"ה לפי) דהוא גזה"כ, ובירושלמי למדו זאת מקרא דמלא שבוע זאת שאמר לכן ליעקב [וביאר החת"ס שהטעם שהבבלי לא יליף מהך קרא משום שסובר שאין לומדים מקרא דקודם מת"ל].

והטעם דאין מערבין שמחה בשמחה כתבו התוס' (שם) וז"ל: דכמו שאין עושים מצוות חבילות דבעי' שיהיה לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה יהיה ליכר פנוי בשמחה, עכ"ל. ואכתי צ"ב מהו ענין פניית הלב הנצרך לכל מצוה ומצוה, ונראה לבאר עפ"ד הנימוקי" (שם) שכתב בקצרה וז"ל: פי' שאינו שמח כראוי בכל אחד מהן, עכ"ל. ור"ל דכיון שציותה התורה לשמח הן בשמחת הנשואין והן בשמחת הרגל, היילכך אין לערבם יחד, דכשאדם מערב שני דברים יחדיו אינו שמח כראוי בכל אחד ואחד, ואם ישא אשה ברגל הרי הלב יהיה תפוס בשמחה זו ולא יהיה פנוי לשמחת הרגל, וזהו כונת התוס' במה שדימו זאת למימרא דאין עושים ח"ח, דכיון שתיקנו חז"ל ב' מצוות בפנ"ע לכן אין לערבם יחד כי צריך כונת הלב לכל מצוה בלחוד.

והנה השרי"ע (סי' תרצ"ו ס"ח) פסק דמותר לישא אשה בפורים, והטעם הביא המ"א (סק"ח) מהב"י בשם הרשב"א וז"ל: דבחיג כתיב ושמחת בחגך ולא באשתך ולא בפורים, ועוד דהו"ל חד יומא, ומשום חד יומא לא משהי אינש נפשיה וכו', עכ"ל. וכן נקט הט"ז בפשיטות, ותמה על כך המ"א וז"ל: אלא אי קשיא הא קשיא דהא קיי"ל (אהע"ז סי' ס"ב) דאין מערבין שמחה בשמחה וכו', א"כ היאך מותר לערב שמחת הנשואין בשמחת פורים, ור"ל דמשו"ה סיים הרשב"א ודברים אלו מדרבנן הם והולכים להקל, כלומר דלמ"ד אין מערבין באמת אסור, אבל כיון דלאידך שרי הולכים להקל, וא"כ לפי מה שכתבנו ריש סי' תקמ"ו דקיי"ל כמ"ד אין מערבין שב"ש גם הכא אסור, לכן נ"ל שיעשה החופה ביום י"ג, עכ"ל (ועיי' במ"ב ס"ק כ"ח שהביא בזה מחלוקת לדינא, ועי"ע בשו"ת כת"ס אר"ח קל"ח ובערה"ש שם).

ומעתה אחר מסקנת המ"א יש מקום להסתפק בענינו האם בעירוב הסעודת ישנה בעיה דאין מערבין שמחה בשמחה, דכמו שמצינו בשמחת פורים שמצותו מדרבנן דאין מערבין אותו עם שמחה אחרת, אי"כ לכא"ו בסעודת בר מצוה נמי נימא הכי, ומן הראוי לדחותו ליום ראשון ולא לערבו יחד עם סעודת שבת.

אמנם נראה דכל הטעמים ששינו לעיל לא שייכא בסעודת בי"מ, דלא אמרו כן אלא במקום שנצטוונו על השמחה מן התורה או מדברי סופרים כשמחת המועד, וכשמחת הפורים שהוא מדברי קבלה, משא"כ סעודת בר מצוה אינה מצוה גמורה ואינו שמחה חשובה כסעודת נשואין, וכדברי התוס' במו"ק שם (ד"ה מפני) לענין פד"ב בחוה"מ וז"ל: דל"ח שמחה בשמחה כ"א סעודת נשואין לבד, עכ"ל. ומבואר דאפי' לשמואל דאסר לערב שמ"ש בכל סוגי השמחות, ה"מ שמחה גדולה וחשובה כשמחת נשואין, ולא בשאר שמחות כפד"ב, וא"כ סעודת בי"מ דלא שייך בו עירוב כלל.

וסעד לדבר מצאתי בשו"ת מהרי"ל דיסק"י (כתבים ס"ח אות ה') שכ' דאפשר שכל הקפידא לתוס' (במו"ק שם) שאין עושים מצוות ח"ח הוא מחשש שמא לא יעשה המצוה בכונה לשם מצוה, אבל במצוות מדי"ס שיוצא בהם אף ללא כונה אין חשש לעשות חבילות (אך תמה ע"ז שלא שמענו דלמ"ד מצוות אין צריכות כונה שלא יסבור לדינא שאין עושים מצוות ח"ח יעו"ש, ואם ננקוט דברי הרמב"ם כפשוטו שלא נאמר דין זה אלא במצוות שהן של תורה לקי"מ, דבדאורייתא קיי"ל שצריך כוונה, ודרי"ק). וא"כ כ"ש בענינו שאינו מצוה גמורה, דבודאי יוצא יד"ח אף בלא כונה כלל, א"כ פשיטא דאין כאן משום מערבין שמחה בשמחה. ואחר כתבי זאת בינותי בספרים, ומצאתי את שאהבה נפשי בשו"ת עצי ברושים להגאון רבי שלמה הכהן מוילנא (סי' נ"ז בדרוש לבר מצוה) שעמד ע"פ ענין זה, אך נקט בפשיטות דאף בסעודת בר מצוה שייך הענין דאין מערבין שב"ש, ולא נחית לחילוק הנ"ל, וז"ל: ואין לומר דהשמחה לאב הוא מה שזכה לסיים היום מצות חינוך המוטל עליו, וכמו שעשו יום ט"ו באב למשתה ושמחה וכו', דהא ליתא כלל דא"כ איך יוצאים האב והבן בסעודה אחת, דהלא קיי"ל דאין מערבין שמחה בשמחה, דשמחת הבן הוא משום שנעשה מצוה ועושה, ושמחת האב משום שזכה לסיים מצות חינוך, והם ב' מצוות נפרדות, והיה צריך לחלק השמחה, דהאב היה צריך לעשות הסעודה ביום שלפני הגדלות שבו מסיים המצוה, והבן צריך לעשות סעודה למחר ביום שנעשה בר מצוה וכו', עכ"ל.

ותירץ וז"ל: ובוהו ניחא נמי מה שהמנהג הוא שהאב עושה סעודה ביום שנעשה בנו בן י"ג, משום שע"ז זה נעשים שניהם האב והבן מצווים ועושים, הבן נעשה מצוה ועושה על כל מצוות התורה, והאב נעשה מצוה ועושה על מצות חינוך לתפילין, והילכך יוצאים שניהם בסעודה אחת דאין כאן אין מערבין שמחה בשמחה, דהכל שמחה אחת היא לאב ולבן, עכ"ל. הא קמן דגם על סעודת בר מצוה היה פשוט לחשק שלמה דשייך בזה ג"כ אין מערבין שב"ש, ולא נחית לחלק בין המצוות, והדק"ל. ותו יל"ע דאפי' נימא דסעודת בי"מ לא נכנס בכלל השמחות דנאמר בהן דאין מערבין שב"ש, מ"מ אכתי יל"ד משום סעודת שבת דלכא"ו כשמערב סעודה ג' עם חובת סעודה אחרת מגרע הוא בחשיבות סעודה שלישית, ולא מיבעיא ללבוש (סי' רצ"א) ולט"ז (סי' תרע"ח), והביאו הבה"ל סי' רס"ג) שמצותו מה"ת, אלא אפי' להסכמת רוב הפוסקים שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, מ"מ גם על מצוה מדברי סופרים דעת המ"א ודעימיה דאין מערבין שב"ש.

ומלבד זאת ילה"ק למ"ד דיש חובת שמחה בשבת, וכגי' הספרי לפנינו בפר' בהעלותך עה"פ "וביום שמחתכם" שנקטו דקאי אשבת, וכ"מ בירושלמי (מגילה פ"א) שכתבו ששבת שמחתו תלויה בידי שמים [כמבואר בשד"ח מערכת א' אות פ"ח, שהביא בזה מחלוקת הפוסק],

מעריב בודאי כבר נתחייב ע"ע בהבדלה, ואסור לו להמשיך בסעודתו, ודו"ק. [ועל אמירת יום השבת הזה בממשך סעודתו בלילה כבר עמדו ע"כ האחרונים, והבא"ח (שנה א' פר' חוקת) נקט דכיון שיצאה שבת ידלג תיבת הזה, וכ"כ בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' מ"ו) דאי לאו דמסתפינא אמינו שלא יאמר, "הזהר", וטעמו כי מה ענין האכילה שבמעו לעשות מן החיול קודש, ובמ"ד דברי יציב (או"ח סי' ר"ט) הביאו, וכ' ליישב דלא קאי הזה על היום אלא על מצות יום השביעי, עוד כ' ליישב עפ"ד הרשב"ם בפסחים (קה). שכן דכשהתחיל בסעודתו שבעו"ש זהו כבוד השבת שיהא גומר סעודתו אף לאחר שהשיך, ולכן שפיר מזכיר של שבת, יעו"ש].

ונראה שבנד"ד לית בשש כלל דאין באמירת רצה שום סתירה לעצם הסעודה כיון דלא עביד מידי, וא"צ להזכיר שום דבר בברכתו, ומה נעשה שבמצאות הגדיל תוך כדי סעודתו, וכי משום כך לא יזכיר רצה בברכתו, ודו"ק.

ה ונסיים במה שכתבנו לודן האם אפשר לכבד את חתן הבר מצוה לזמן על הכוס בסעודה זו, ובית הספק הוא האם הולכים בתר תחילת הסעודה או אחר גמר הסעודה, והנה אם נלך בתר תחילת הסעודה שהיתה בשבת (דמפני כן מזכירין רצה בברה"מ"ז) הרי בשעתו קטן היה, ומחזי קצת נמי כתרתי דסתר. אך באמת אינו, דק"ל בשו"ע (סי' קצ"ז סי"א) ז"ל: שנים שאכלו כאחד וגמרו ובא שלישי, כל היכא דאי מייתי להו מידי מצי למיכל מניה מצטרף בהדיהו, וחיביבם ליתן לו לאכול כדי שיצטרף עמהם, עכ"ל. וכ' המ"ב (סק"ט) וה"ה בכל זה לענין צירוף עשרה לזמן בשם, וא"כ דל מהכא מה שאכל בשבת, דאפי' אם היה מתחיל לאכול רק מצאה"כ היה מצטרף לזימון, א"כ לא גרע מה שתחילת הסעודה היה בעודו קטן [ואדרבה ככה"ג שחלק מן הסעודה אחר צאה"כ יוצא בה גם ידי ספיקו של הרעק"א בהגהות לשו"ע סי' קפ"ו, והחזו"א הל' בהמ"ז סי' כ"ח הניחו בצ"ע, האם חיוב בהמ"ז הוא על עצם האכילה או על הנאת העיכול, ונ"מ בקטן שהגדיל תוך שיעור העיכול האם מה"ת יצטרך לחזור ולברך, יעו"ש ודו"ק].

ואכן כל זה אליבא דהמ"ב דנקט בסי' קצ"ב דזימון דרבנן, ואסמכו רבנן אקרא דכתיב "וגדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו", וכן נקט בסי' קצ"ז סי' ט"ז בשם רוב הפוסקים, אכן דעת החזו"א (סי' ל"א סק"א) דעיקר ברכת זימון דאורייתא כדמוכח בברכות (מו). דקאמר בהמ"ז ג' דו', וקחשיב בברכת זימון, והתם ברכות דאורייתא קחשיב, עכ"ל [ועל משי"כ המ"ב שדעת רה"פ דזימון דרבנן, השיג החזו"א דלא ידעתי מי מיהו].

ונ"מ טובא במה שהעלה המ"ב בסי' קצ"ט עמש"כ הרמ"א, ז"ל: י"א דאין מצרפין אותו כלל שיהא בן י"ג שנה, דאז מחזקין ליה כגדול שהביא ב' שערות, וכ' על כך המ"ב (סי' כ"ז) ז"ל: וכל אלו הדיעות הוא רק לענין צירוף שיהיה מצטרף לשלושה ולעשרה, אבל שיהיה הוא המזמן ויוציא אחרים בבהמ"ז לכ"ו אינו מוציא עד שיהיה בן י"ג שנה ויום א' וידוע שהביא ב"ש, שבהמ"ז הוא מה"ת, ובשל תורה אין סומכין על חזקה זו, מיהו אם המזמן אינו אומר כ"א נברך, וכל בהמ"ז מברך כ"א"ו לעצמו כמנהגנו, לית לן בה, דכיון שהיו בן י"ג שנה סמכין בזה על חזקה, עכ"ל. אבל אליבא דהחזו"א א"א לכבד את החתן בהמ"ז משום שבדאורייתא יש א"א לסמוך על החזקה [וכ' בשו"ת הלכות שם דה"מ שיש ג' בלעדיו, אבל כשהחתן הוא א' מהשלושה לא [בת]. ובערוה"ש פסק כדעת המ"ב, והוסיף שהמנהג פשוט שחתן הב"מ מזמן בסעודת הבר מצוה (וכ"כ בקצוה"ש שכן המנהג), ואף הכה"ח (סי' קפ"ו סק"ב) הוציא כן מדברי הוזהר שמצוה ליתן כוס של ברכה לבנו לחנוכו במצוות, ע"ש.

ושו"מ שגם בזה נשאל בעל הש"ה"ל (ח"ח סי' נ"ו), והעלה כך ז"ל: מכל מקום למעשה אין אנו צריכים לכך, דהא בזה"ז כל אחד מברך עיקר בהמ"ז לעצמו, וא"כ הנידון רק לענין זימון, וכיון שעכשיו הוא בר חיובא וכו', וכיון דהקטן א"צ להוציא דכולם מברכים לעצמם, ויכול לומר בשופי שאכלנו משלו דהא אכל באמת, ועכ"פ מדרבנן צריך לברך, פשיטא לענין דיכול לברך על הכוס, עכ"ל. ובנד"ד הסעודה גם אחר צאה"כ, פשיטא שיכול לזמן על הכוס, ודו"ק.

וזאת תורת העולה:

- א.** אין מניעה לערוך סעודת ב"מ בשבת ובשאר יו"ט משום מצוות חבילות, ע"פ היסוד שהעלו אחרונים בגדר זה.
- ב.** וכמו"כ אין להמנע משום דינא דאין מערבין שב"ש, משום דלא נאמר בסוג שמחה זו, או משום דבשבת אין דין שמחה.
- ג.** ובשביל סעודה ניכרת או יאריך זמן הסעודה או ירבה בתבשילים.
- ד.** לענין אזכרת רצה בבהמ"ז נראה דאין בזה שום בית מיוחד.
- ה.** לדעת המ"ב ודעימי מותר לכבד חתן הבר מצוה בזימון לכתחילה (ולחזו"א שהוא מה"ת א"א לכבד בכל סעודת ב"מ).

הרב משה חליוה אופקים

ספר ענפי משה

יכיל בקרבו חידושים וביאורים וחקרי

הלכות בשו"ע הלכות פסח

סימן א'

בהא דשואלין בהלכות הפסח קודם לפסח

שלישים יום דהוא מיומא דפוריא

א. בהא דשואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלישים יום, כתב המ"ב ז"ל (תכ"ט, ב') דהוא מיום הפורים גופי, ושוב כתב דכהאידנא נוהגין לדרוש בשבת הגדול, וסוף דבר מסיק ז"ל: "ומכל מקום מצוה לכל אחד לעסוק בהלכות פסח שלישים יום קודם", ע"ש.

והנה לשיטתי' דהלחם משנה הל' מגילה (פ"א ה"ג) דס"ל דאף כשחל פורים בחול יש לדרוש בו מענינו של יום (ודלא כרבוותא דפליגי אהא, ועי' מאי דהאריך בזה בספר ימי משתה ומשחה להרה"ג ר"מ פאק שליט"א פרק ל"ט סי' ו' ע"ש), יש לודן אם בזמניהו דדרשו ביומא דפוריא בהלכות הפסח (עי' ב"י ר"ס תר"ע) היו דורשין הן ענייני פורים והן הלכות פסח בדרשה אחת, או דאיכא למיחש בזה למאי דק"ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות (והצדדים דבזה מי נימא דכיון דבדרשה אחת כוללן יחד ע"כ חשיבא חבילות חבילות, או דהוי כשתי דרשות נפרדות דבעת דגומר נושא אחד מתחיל נושא שני), והרבה יש לודן בזה ומדוכתינן סגי'אן.

ב. עוד יש לודן לשיטתייהו דהתוס' במגילה (דף ד' א' ד"ה פורים שחל להיות בשבת) דכתבו דבפורים שחל בחול אין צריך לקיים שואלין ודורשין מענינו של יום, "שהרי קורין המגילה וטפי איכא פרסומי ניסא".

וכ"פ המ"ב ז"ל לדינא בהלכות מגילה (תרפ"ח, ט"ז), ע"ש. ואכתי צריך ביאור מ"ט לא חיישינן בהא למאי דאין עושין מצוות חבילות חבילות בזה דמקיים המצוה דשואלין ודורשין מענינו של יום בקריאת המגילה, ויתכן דאין בזה קושי' כלל דהך ענינו של יום הוא גופא קריאת המגילה, ורק דבהיכא דחל ט"ו באדר בש"ק הוא דדורשין מענינו של יום מדא"א באופ"א. [ועי' בספר אין עושין מצוות חבילות לידידנו הגר"ח הכהן אדלר שליט"א, ובספר בית מתתיהו לידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א (חלק א') מאי דהאריכו טובא בגדרי אין עושין מצוות חבילות, ומשמם בארה].

ג. תו יש לודן בדעת' דהלח"מ ז"ל דמיינתין לעיל אם כשדורש עניני פורים והלכות פסח בדרשה אחת יש לו לאקדומי למידרש מקודם בהלכות פורים דהוי בעינא, ואילו הלכות פסח הוו רק כידיעה לעוד שלישים יום, או דל"ש.

ואפשר דיש לודן בזה ממאי דמספקא ליה למרנא הגר"ש קלוגר ולה"ה בספרו שו"ת האלף לך שלמה (סימן שפ"ד) בתו"ד ז"ל: ועתה נסתפקתי בשני בני אדם שבאים לשאול בפורים, אחד לשאול על הלכות פורים ואחד לשאול על הלכות פסח, למי נזקקין תחילה, אם נימא להשואל בהלכות פורים או להשואל בהלכות פסח, ואין לומר דפורים הוא חובת היום וחובת שעתא קדים, זה אינו, כיון דחייבו לשאול בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום והיום מתחיל זמנו א"כ הוי נמי חובת היום, וא"כ י"ל דנזקקין לשואל בהלכות פסח תחילה כיון שזה הוי מה"ת כדילפינן מקרא ופורים דרבנן, ודומה למה דאמרינן בעלמא בתדיר ומקודש, כן ה"ג מה שהוי מן התורה הוי מקודש ועדיף, או פורים עדיף דנחשב יותר חובת היום מדין פסח, דאף שמתחיל חובו עכשיו מ"מ הוי רק צורך פסח, אי נימא דיכול להשיב לאיזה שירצה, וצ"ע בזה, ודו"ק. עכ"ל. ויש לפלפל בזה למאי דמספקא לן, ועי' נמי בספר כי בא מועד הל' פורים (עמוד ק"ב) דמייתי לספיקא דהגר"ש ז"ל, וכתב אהא דבשו"ת מנחת דוד (ח"א סימן י"ד סי' ק"צ) מייתי להפר"ח ז"ל (סי' תכ"ט) דס"ל דיענה להשואל בהלכות פורים תחלה, ע"ש. ועי' בספר שערי ימי הפורים להגר"י טשנזר שליט"א (שער א', פ"ד סי' ד) משי"כ בשלהי דבריו אדברי הפרי"ח ז"ל, ע"ש. **ד.** בהא דכתב המ"ב ז"ל (מיינתין לעיל בס"ק א') דמצוה על כל אחד לעסוק בהלכות פסח שלושים יום קודם, והיינו ביומא דפוריא, ע"י ככה"ח (תכ"ט, ה') דנקט בלישניה "דמצוה על כל אחד ואחד לעסוק בהלכות פסח כל ל' יום לפני הפסח שיתחיל מיום הפורים או **מקודם לכן**", ע"ש. ולכאורה כוונתו לפי דאיכא בהלכות פסח הלכות מרובות, על כן אם משער דצריכא ליה טפי משלשים יום הו"ל מצוה ללמוד הלכות הפסח אף מקודם לשלשים יום קודם הפסח, ועי' בספר מועדי הגר"ח לידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א (ח"א, הלכות פסח, תשובה כ"ו) שאל למר"ד מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א במי שאינו יכול לגמור הלכות החג בשלשים יום, אם צריך ללמוד כמה חודשים קודם, והשיבו "כן". [ועי' ככה"ח (תכ"ט, א') דכ' בסו"ד ז"ל: "ועוד עיין בסה"ק עדות ביעקב דרוש ב' לשבת הגדול טעם בסוד לשלשים יום קודם פסח" יעו"ש. ואכמ"ל בזה].

שוב ראינן בהגדה של פסח עם ביאורים הלכות והנהגות שנשמעו ממרן רשכבה"ג הגר"י אלישיב זצוקללה"ה (ריש הלכות פסח, ד"ה שואלין ודורשין סי' א') דכ' ז"ל: מי שיועד שלא יספיק ללמוד כל ההלכות המעשיות הנצרכות לפסח בשלושים יום שקודם החג, יתכן וראוי לו להתחיל ללמוד הלכות הפסח אפילו זמן רב קודם החג, עכ"ל. והר"י כמ"ש הכה"ח ז"ל [ועי' בקונטרס שואלין ודורשין הנד' בשלהי הגדש"פ אור אברהם להגרא"א גורביץ שליט"א (סימן א') בעיקר דינא דשואלין ודורשין, ודוק].

ה. יליד אי יחיד הלומד הל' פסח בפורים יש לו להקדים מצוות היום דפורים קודם לימודו או"ד דילמד מקודם, ומצאתי בספר ליקוטי מהרמ"י להגאון רבי משה ישראל פעלדמן זלה"ה הי"ד אב"ד דאגמירעשע על הלכות פסח (דיני חדש ניסן, סי' א) דכ' ז"ל: מצוה לעסוק בה' פסח ל' יום קודם פסח, ויתחיל קודם סעודת פורים, ע"כ. וע"ש.

והכי נמי חזי היות בספר נטעי גבריאל (הלכות פסח ח"א פרק א' סי' א' הערה ב') דכ' בתו"ד ז"ל: "ועי' בברכת הפסח סימן א' אות א' שהעיד שהגה"ק משניאנוא ז"ע **ביום הפורים לפני הסעודה** ה" מביאים לו שו"ע הל' פסח ללמוד בו, ואח"כ התחיל לסעוד סעודת פורים, וכן נהג כ"ק הגה"ק בעל יגד יעקב ובנו מר"ד מפאפא זצ"ל שבים הפורים למדו משניות מס' פסחים", עכ"ל. וע"ש בכ"ד.

ו. עוד יש לודן בהאי ענינא מהא דנסתפק ידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א בספרו מועדי הגר"ח (ח"א, הל' פסח, תשובה י"ז) גבי העוסק בלימוד דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג אם פטור ממצוה, דבת"ת ל"ש פטורא, ושאל זה למר"ד מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א והשיבו "פטור", ובהערה דשם מייתי מהגר"ב דפורסקי שליט"א (הו"ד בקובץ קול התורה גליון נ"ח עמוד קנ"ו) דהעוסק בשואלין ודורשין שייך פטורא דעוסק במצוה, אף דבת"ת ל"ש פטורא דשואלין לא הוי ממצות ת"ת אלא הכשר לידע הדינן ותקנה בפני עצמה, ועפ"י יישב

הגר"ב שליט"א מ"ש רש"י דסוכה דכ"ה דהולך ללמוד תורה פטור ממצוה אף דבת"ת ל"ש פטורא, דאירי שהולך ללמוד הלכות החג דל"ה ממצות ת"ת, וע"ש בכ"ד. ולפי"ז י"ל אי העוסק בשואלין ודורשין מיפטר ממצוות היום דפורים, ויש לפלפל בזה. אמנם עי' במועדי הגר"ח (שם, תשובה י"ח) דהקשה למר"ד מרן הגר"ח שליט"א דהא איהו גופי ס"ל דשואלין ודורשין הו"ל ממצות ת"ת, ודמה"ט כתב דנשים פטורות משואלין ודורשין, וא"כ ל"ש בהא פטורא דעוסק במצוה, והשיבו "נכון", ע"ש וכפי זה יש לעיין בהא טובא.

ז. בחי' המאירי לע"ז (ה' ב' ד"ה מה, והביאו בספר הלכה של פסח להרה"ג רא"מ פלדמן שליט"א פ"א סי' ד) כתב ז"ל: "מה שאמרו שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלישים יום, לא סוף דבר שאלה בהלכות החג **אלא כל השתדלות של צורך החג בכלל זה, ר"ל שראוי להתחיל ולהשתדל בצרכי החג קודם שלישים יום**", עכ"ל. והנה כיון דשלושים יום קודם פסח הוי יומא דפוריא, יש לודן בגדר השתדלות בצרכי חג הפסח דיש ליעביד ביה, וכן אי בכלל זה הוי כל מלאכה דעושה לצורך פסח כניקוי מכשירי חשמל וכנהנה רבות, ועי' שו"ע או"ח (תרצ"ו, א') בענינא דמלאכה בפורים ובנו"כ דשם, ויל"ע בזה, [ושו"ד בהלכה של פסח (שם, סעיף ה') דמייתי מהמהר"ל ז"ל (הל' ל' יום אות ה' ז') דכ' דכל שלושים יום מנקרין ומכבדין את כל הבית וכלי הבית, ומדיחין הכלים מן החמץ ומגוררין כל מקום שידבק בו חמץ, ע"ש. ולפור' משמע דבפורים נמי הוא, ויל"ע שם].

סימן ב'

אופן אמירת דרשת שבת הגדול

שו"ע (תכ"ט, א') שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלישים יום. ובמ"ב (שם, סי' ב') כ' בתו"ד ז"ל: ועכשיו נוהגין לדרוש בשבת הגדול [כשאין ערב פסח חל בו דאז צריך להקדים בשבת הקודם] ובשבת שובה [והעיקר להורות לעם דרכי השם ללמד המעשה אשר יעשו, דהיינו דיני הגעלה וביעור חמץ ואפיית המצה ושאר הלכות פסח, וכן בשבת שובה לדרוש לפנייהם הלכות יום הכיפורים וחג הסוכות לכד מה שדורש מענין התשובה, אבל אם יהיה הדרשה רק בפלפול או דרוש בעלמא אין יוצאין בזה ידי חובתן], עכ"ל.

וזכרתי בדברשות שבת הגדול דמרן רשכבה"ג פוסק הדור הגר"ש הלוי ואזנר זצוקללה"ה ה"י נוהג לדרוש קרוב לשעתיים הן בפלפול הן בהלכה והן בדרוש, ובדרשת שה"ג דשנת תשס"ד לפ"ק שמעתי מפ"ק דפתח ואמר דריש דבריו "הניג בא ברצות ה' לקיים מנהג ישראל מידור דור, לדרוש הלכות חג בחג משא ומתן של הלכה והוראות קצרות עם הנהגות וכו' ודברי אגדה והתעוררות שצריכים לשעה ולדורות", עכ"ד, ודוק בזה.

וע"ע בספר שער המועדים להגר"י ספטימוס שליט"א (הלכות פסח, פ"ג הערה י"ג) דמייתי מסידור הגריעב"ץ ז"ל דכתב "מנהג ישראל בכל מקום דורש בו הרב לציבור ולהודיעם **דינים** שצריכים לפסח, **ולהוכיחם ולהזהירם** גם על ביעור שאור במעשים המקולקלים ומחמצת הדיעות המשובשות ונפיחת המדות הרעות", ע"ש.

ובספר שערי ימי הפסח להגר"י טשנזר שליט"א (שער א', פרק ד', סי' ד' אות ג') כתב בתו"ד ז"ל: והנה סדר הדרשה הנהוג היום הוא שהרב מתחיל בדברי אגדה קצרים מענינו של החג, ואחר כך דורש פלפול בסוגיא של פסח או מצוה וכדומה, ומסיים בכמה הלכות הנוגעות לפסח, וכבר התלוננו אחרונים שלכאורה אינם מקיימים עיקר תכלית הדרשה שהוא לדרוש בהלכות החג אלא עושים זאת טפל לפלפול, אכן עיין בערוך השלחן (סימן תכ"ט ס"ו) שכתב ועכשיו המנהג שהרב דורש בשבת הגדול ובשבת שובה, ויש לדרוש מענינא להלחיק את העם לתורה וליראה, אבל בעניני שאלות של פסח לא שייך דכל אחד שואל מה שנסתפק לו אם לא דברים כלליים, וכל אחד דורש לפי כחו [עמג"א סק"א], ע"כ. וכע"ז בשו"ע הגר"י שכתב שאין הרב דורש היום בהלכות החג היות שהכל כבר כתוב בספרים, ע"כ. ואם ידורש בדברים הידועים לכל אנשים לא יבוא לדרשה, והרי נחוץ שיגיעו כדי לשמוע דברי הירוש ועוד ענינים העומדים על הפרק שהרב דורש, וכן מצוי שיש כמה הלכות המתחדשות בכל שנה ושנה שעדיין לא נתפרסמו או נכתבו בספרים, והרב מודיעם לציבור בדרשה זו, לכן חשיב שהדרשה תהיה מעניינת כדי שכל אחד ילך לשמוע דרשת הרב, והואיל והפלפול הוא מה שמעניין אותם לכן נהגו לדרוש פלפול בהלכה, עכ"ל, וע"ש.

אמנם מש"כ הגר"י שליט"א דסדר הדרשה הנהוג הוא להתחיל בדברי אגדה, וממשיך בפלפול בסוגי' דפסח וכיו"ב ומסיים בהלכות הנוגעות לפסח, הנה כשזכיתי כ"כ פעמים להשתתף בדרשות שה"ג דמרן רשכבה"ג הגר"ש הלוי ואזנר זצוקללה"ה ראיתי כי התחיל בפלפול מענינא דיומא, ועבר לפרט בהלכות הפסח וסיים באגדה, ויל"ע אם אמנם יש נפ"מ בזה.

ושו"מ בכף החיים (תכ"ט, ג') דכ' בתו"ד ז"ל: ויש מקומות שדורשים כל הלכות מועדיים בשבת שלפני החג, כגון הלכות ר"ה בשבת שלפני ר"ה, והלכות יוה"כ וסוכות בשבת שובה, והלכות שבועות בשבת כלה וכו', **לפי שכן עיקר התקנה להתחיל בדברי אגדה ומוטר להמשיך לב העם ולסיים בדבר הלכה**, וכך אנו עבדא נוהג שקודם סיום הדרשה של שבת הגדול או שבת כלה וכו' אומר את הדינים השייכים לאותו חג, עכ"ל, וע"ש בכ"ד.

תו מצאתי בספר מנהג ישראל תורה (ת"ל, ג') דכ' בתו"ד ז"ל: והנה המנהג שהבעל דרשן אומר בהדרשה גם דברי פלפול, ובעי טעמא דהא העיקר להורות לעם ה' דרכי ה' ללמוד המעשה אשר יעשו כנ"ל, והפלפול אינו לדינא כלל. אמנם עי' בס' בית שמואל אחרון פ' אמור שכתב טעם לזה עפ"י מ"ש המקובלים דמה דאנו אמורים פסוקי דומרה קודם שמו"ע מחמת דתפלה הוא דבר חשוב ועומד ברומו של עולם, ורוצים הקליפות לחטוף את התפילה, לכן אנו אמרים פסד"ו והוא מל' וזכרת הזוללים במזמורת שזורתין את הקליפות, וכן מי שרוצה להוכיח



היתה להאמר בבוקרו של יום, בשוק, ואילו עתה הרי רק בני הבית יושבים סביב השולחן, אם כן איפוא מיהו השומע מהכרזה זו זולתם. וביאר הבית הלוי דבאמירה זו ואלו מצהירים שמעונינים או לקיים מצות צדקה, דרוצים להמשיך עת רצון על הגאולה, והרי בנביאים נאמר שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא, דלתי ישועת הגאולה במעשי הצדקה, ומחכים אנו להגאולה, וזהו שומרם **השנת הנא** בלא קרבן פסח וביהמ"ק, אך לשנה הבאה **בארעא דישאל**, ע"כ, וע"ש (אלא להגה"ק מהרא"ל ז"ל תריץ לה באופ"א וכאמור).

סימן ד'

ידון בעני בן תורה המקפיד על מצות מהודרות אי יש ליתן לו מקמחא דפסחא דייקא מהני מצות והמסתעף

בספר באורח צדקה (פ"ה ס"ח) מיייתי מהפתיחי תשובה (סימן תכ"ט) דכתב גבי עני המבקש לאכול מצות מהודרות בפסח היקרות ממצות רגילות, דאפשר דאין חייבים ליתן לו, אך אם הוא בן תורה ומקפיד לאכול רק מצות מהודרות או שנהג כן פעם אחת והרי הוא אצלו כנדר, יש לתת לו כהרגלו, ע"ש. ובהערות דשם (ס"ק י"ד) כתב דלדעתו הו"ל בכלל די מחסורו אשר יחסר לו, ונפק"מ להיכא דאין חובה לתת לו די מחסורו, ע"ש.

והנה יש לדון בהאי ענינא מהא דכתב הגר"א בלויא זל"ה בספרו צדקה ומשפט (פ"ג ס"א) "וכן יש ליתן לעני כדי שיוכל לקיים מצוה כהלכתה", ע"כ. ובהערות (שם, ס"ק ד') כתב וז"ל: ע"י שו"ת חתן סופר (סימן צ"ב) שמצד השואל לומר שלא נאמר כי אם והחזקת בו, והיינו צרכי הגופניים, והחתן סופר הסכים לדבריו מצד הסכרה, אלא שהוקשה לו ממה שדרשו חז"ל מדי מחסורו שחייבים להשיאו אשה מטעם פו"ר או משום לשבת יצרה, וגם עיקר מצות פדיון שבויים אינו אלא כדי שלא יצטרך לחלל שבת וכדומה, ודחה שבשני אלה יש בהם גם להצילו מעבירה, וכלם שחייב אדם לתת את כל ממונו כדי שלא לעבור על לא תעשה, ה"נ חייבים לעזור לעני בכך. משא"כ במצות עשה שאינו חייב כי אם עד חומש מנכסיו, וכשאין לו אינו חייב בכך. ואין אנו מצוים לסייע לעני שיתחייב, ואין לומר דלא גרע מסוס לרוץ לפניו, דשאני התם שהיה רגיל בכך והרי זה בכלל מחסורו, ומ"מ מסיק שמצד מצות גמ"ח בגופו יש לסייע לעני לכל המצטרף לו וגם קיום מצוה בכלל, עיי"ש. אמנם בליקוטי שו"ת חת"ס (סימן כ"ט) נראה דפשיטא ליה שיש מצות צדקה כשנותן לעני כדי לקיים מצוה, אלא שעני מחוסר לחם קודם למצותו של זה, וכ"כ בה"ל (סימן י"ז). ובמצינו בריש פ' ערבי פסחים שחייבים לתת לעני לקיים מצות ד' כסות, וכן מצונו בנר חנוכה ונר שבת ששואל על הפתחים כדי לקיימן. (ע"י שו"ת מהר"ם שיק אהע"ז סימן פ"ט ובבה"ל סימן תרנ"ו שהקשו על דברי המהרש"ל שהביא המג"א בסי תרנ"ו שמשמע מדבריו שאינו חייב לשאול על הפתחים אפי' קדים לקיים מצוה דאורייתא, ומצד הבה"ל שחייב לשאול לקיים מצוה, וכ"ש מצוה דאורייתא, וע"י שו"ת אמרי יוסר ח"ב סימן ק"פ). ומשמע שעכ"פ יש בזה משום מצות צדקה ואפילו למצוה דרבנן, **ואפשר שאם רגיל לקיים מצוה בהידור, מצוה לסייעו גם בכך, אלא שגראה שאין לעני לעשות כן**. אבל עכ"פ במצוה גופא פשוט שמותר לטול מן הצדקה, ומצוה על כל אחד לסייעו בכך. ויש להסתפק אם היה רגיל לתת צדקה אם גם זה בכלל די מחסורו, אלא שפשוט שאין זה מן ההגיון שיחלק צדקה על חשבון אחרים. ובה"ל ס"י תרצ"ד בשם הפמ"ג מסתפק אם עני המתפרנס מן הצדקה חייב במחצית השקל, אבל במתנות לאביונים חייב אלא שיכולים האביונים ליתן זה לזה, עכ"ל, ודוק בכל זה [ובמ"ש החתן סופר דמצד גמ"ח דבגופו יש לסייע להעני וגם קיום מצוה בכלל, ע"י בספר מבצרי יהודה לידידנו הרה"ג ר"ד בצרי שליט"א עמ"ס זבחים (דף פ"ט א') מאי דהאר"ך לדון כשיש לפניו מצוה דצדקה ומצוה דגמ"ח מאי קדים, ע"ש]. עוד יש לדון בזה ממשי"כ הבאה"ל סימן תרע"א (ס"א ד"ה ואפילו עני, וציינו לו במ"ב מהדורת דרשו), וז"ל: הרב המגיד כתב דהרמב"ם למד כן מדיון ד' כוסות דזהו היה משום פרסומי ניסא, ולפי זה נראה דהגבאים מחויבים ליתן לו נרות להדליק כמו בד' כוסות, מיהו אם לא נתנו לו צריך לעשות כמו שכתוב בשולחן ערוך [שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק], וכן הדין בד' כוסות. **מיהו נראה דאין צריכין ליתן לו כי אם נר אחד בכל לילה, דהיינו נר איש וביתו, דיותר הוי מן המהדרין ואין חיוב ליתן לו [חמד משה], עכ"ל.**

ולכאורה הבאה"ל ז"ל לא חילק בין אי מיירי בעני של תורה דהקפיד בכל שתא ושתא להדליק כמהדרין לבין עני דעלמא, ומשמע דבתרווייהו ס"ל דאין חיוב ליתן לו טפי מן החיוב. ואם כן לכאורה ה"נ נימא דיעלה לדעת"י המ"ב ז"ל דכה"ג דמחלקין מצות עבור מצות אין חיוב ליתן לו מצות מהודרות וסגי ליתן לו מצות רגילות, אף אי הוא בן תורה דהקפיד תמיד בכך.

ברם לפענ"ד יש לחלק בזה טובא, דהנה גבי נר חנוכה אף לו הדליק כל השנים נרות כמהדרין, מ"מ גם איהו סבור דעיקר המצוה הוי בהדלקת נר אחד, וכל הדליק נר אחד קיים למצוה כתיקונה אלא דלא קיים להידור המצוה. ברם מצה שאני דאלו נהג כל השנים לאכול מצות מהודרות הרי דלידידה הני מצות הם המה הוו גוף המצוה כתיקונה, ומצות רגילות לדידיה לא הוו כמצוה כתיקונה (ויש לדמות זה להמקפיד לאכול מצות עגולות עבודת יד, דאין נחשב אצלו מצות מכוונה וכיו"ב). ואכתי אפשר דבזה נמי יודה הביאה"ל דיש ליתן לו מצות מהודרות אי בכל שתא קפיד עלייהו, ודוק. [ומכ"ש אי חפצין ליתן לו מצה שאינה משומרת, ומ"מ יל"ד בזה ממ"ש מרן הגר"ג געשטעטנר זל"ה בקובץ מבקשי תורה (ניסן תשנ"ד, סימן פ) ע"ש, וצ"ע].

והנה בחוט שני למרן הגר"ג קרליץ שליט"א (הל' חנוכה ריש פרק י"ט) מיייתי לדברי הביאה"ל גבי נר חנוכה, וכתב עלה וז"ל: ונראה דבזמנינו שכולם מדליקים נרות בהידור, אי"כ לא גרע מהא שנותנים לעני אפילו סוס לרכב עליו, ומחויבים ליתן נרות כמנין הימים לכל יום ויום, ומסתבר

אמר ליה בעה"ב כיון דקיבלת עבור מצות חטים הלכך בזה דהוצאת הני מצות לצרכיך האחרים אפסדת אנפשך, ושוב אינך בכלל כל דכפין ודצריך המוזמן לשלחנינו. ברם הכרזה זו דכל דכפין ייתי ויכול וכל דצריך ייתי ויפסח הוי דלא קיבל מצות חטים משום קופה וכעני נודד וכיוצא בזה, דעליה שפיר שייך למימר דכפין ודצריך, ופשוט. ועוד יש לדון בזה, ואכמ"ל כעת.

אחר שכתבתי כל זה נתבוננתי דיש לדון בכל זה מהא דכתב הגאון הקדוש רבי אריה ליב צינץ זצוקללה"ה בספרו הגדה של פסח ע"פ ברכת השיר, וליקרת דב"ק הנני מעתיקים בזה אות באות וז"ל: "כהא לחמא, הספיקות שראוי לעמוד בפסיקא זו מה שעמדו המפורשים הקודמים בזה, א. למה נסדר בלשון ארמי. ב. למה תקנו הכרוז כל דכפין שהוא לעניים דוקא בחג הלזה, ולא בשאר חגים שנאמר בהם שמחה. ג. הכרוז הזה ראוי להיות ברחובות עיר ולא בחדרי חדרים בהיות הפתח סגור ואין פותחו, ועכ"פ שיהיה קודם קידוש שיצא העני ידי חובתו בקידוש. ד. למה הוזכר בו לחם עוני שאין נ"מ לעני. ה. למה בארעא דמצרים, הלא אכילת מצה הוא על שום שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ כי גורשו ממצרים, ושם לא נאמר אכילה. ו. אני מוסיף איך אפשר שכל א' יזמין לכל עניים עד שיאמר כל דכפין ייתי ויכול, הצאן ובקר ישחט וכו', ואם כולם יאספו וישכימו לפסח אחד כמה אילי נביות לא יספיקו. ז. כפל השתא הכא כו' השתא עבדי כו'. ח. למה הספיק באומרו לשנה הבאה בלשון הקודש וכולו בלשון ארמית, וברמב"ם הג"ל לשתא דאתיא בני חרי", עכ"ל שאלותיו.

ועל כן יישב הגה"ק מהרא"ל זל"ה וז"ל: "ועכ"ז אני אומר ע"פ איהו הקדמות מה שנהגו בחג להרבות בצדקה ומנות אורחים הוא עצמו מחמת שיציאת מצרים הוא לסימן לכל הגאולות כמ"ש ליל שמורים הוא כו' שמורים לבני ישראל לדורותם, והלילה הזה הוא התעוררות עדים לגאולתנו ופדות נפשינו, אפי' לדברי מי שאומר בתשרי עתידים להגאל מ"מ עיקר התעוררות הגאולה בא מליל זה, והעד אשר נצטיינו לעשות זכר לחירות העבר וזה מעוררין התעוררות הגאולה להיות נכונה ביום המעוהת לגאולתנו אפי' שיהיה בתשרי, ולזה נצטיינו להרבות בצדקות וחסד בעת ההיא שהיתה הגאולה, ומספיק זכות הצדקה לקרב פדות נפשינו, כמו שאמרו ז"ל גדולה הצדקה שמקרבת הגאולה כמ"ש שמרו משפט ושעו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתו להגלות, והלילה הזה מכוון להיות הצדקה מקובלת ולעורר הגאולה, משא"כ בשאר לילות שיש בה שליטת הדינים ואינו מסוגל לצדקה כמ"ש האר"י זל"ה, **ולזה המנהג בכל מקומות לחלק חטים לעניים**, ובמשנה ע"פ אפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מדי' כוסות ואפי' מן התמחוי, וא"כ היה מנהג קדמונים ליתן לעניים הצטרותם מחמת ריבוי הזכות של צדקה שמסוגל יותר בחודש הלזה, ומה גם בלילה המקודש ומשומר ומתוקן לגאולה, **להיות שמעט מזער אשר נשאר איהו עני במקרה אורח אשר לא הומנה מן המנויים אשר התחלק להם מקופת הצדקה, לכן התייחד על זה כל דכפין שמן הסתם אורחים אשר לא ניתן להם צרכיהם מעט מזער המה, ומסתמא לא ישכימו כולם לפתח א' ויהיה די להחיות העניים בנותר אשר ישאר לכל בעל בית שאינו מצומצם כל כך בחג המקודש אשר ראוי להראות רוח נדיבה**, משא"כ בשאר חג שאין דרך מנהג לחלק לעניים הספקת מחסורם על נתיקן לומר כל דכפין כי נפשי חטא דמחוזא, ובא בלשון תרגום שהוא לשון מובן להמוני עם אשר לא ידעו לשון הקודש, ואף גם לנכרים כי מפרנסין עניי נכרים עם עניי ישראל, ולהיות שאין הכונה שיבואו נכרים דוקא גם נפשי חילא, ואי אפשר לעמוד בהספקתן **כי עניי ישראל רובא דרובא קיבלו מהספקת העיר**, לזה נתקן שיאמרו בבית אחר שסגרו הפתח למען לא יכירו בני נכר אשר נעשה כמזכר בתוך הבית, רק אם פעמים יבין אחד ובא לאכול לשבעה פותחין לו, משא"כ אם קראו בחוץ כל הנכרים יקבצו מה שאי אפשר לעמוד בו. ומה שאמר כל דכפין ייתי ויכול לאחר הקידוש, יראה שהוא לפי שהציבור מחלקין לעניים, ואי אפשר לצמצם למלאות כל אחד די מחסורו אף שלא יפחתו לו מארבעה כוסות ויש לו הספקה, אך פעמים אשר לא שבעה לה נפשו של העני, לכן אמר דכפין שכבר יש לו לאכול בביתו, אך כבר אמרו כפין עניא ולא ידע שהוא עדיין רעב, ואי' לכוסות וקידוש של בעל הבית רק חסר קצת למלאות רעבון נפשו, לכן אמר ייתי ויכול כל דצריך, היינו שאין לו כלום וחסר לו ד' כוסות, ובאה הזמנה זו לאחר קידוש שלא יטעה שיצא העני בקידוש של בעה"ב, אבל באמת בלילה זו שהכל חייבין בד' כוסות הרי העני יכול לקדש על הכוס א' מהם מהד' כוסות שנותנים לו, ולכן אמר כל דצריך שאין לו כלום ייתי ויפסח ככל חוקת הפסח הנהוג בגלות, עכ"ל. וע"ש בכ"ד. ויל"ד מהא למאי דכתיבנא.

ואמנם נראה דמ"מ יש בזה סיוע למאי דכתבנו בדעת"י דמרנא הגרש"ק זל"ה דכל דקיבל העני מצות חטים עבור מצה ויין וכיו"ב והלך והוציאם ע"ד אחר, איהו דאפסיד אנפשי, ועד כאן לא קאמר הגה"ק מהרא"ל ז"ל בסו"ד גבי עני דקיבל מן התמחוי ועודנו כפין דייקא בהיכא דנשתמש העני במצות חטים לצורכם ועכ"ז חסר הוא, ודוק בכ"ז, ואכמ"ל. ועי' בספר שערי ימי הפסח (שער א' פ"ג סק"ז) מש"כ בענינא דשמחת החג עם הנצרכים, ע"ש הטב, ובהא דמקשי הגה"ק מהרא"ל ז"ל בקובשיתו השלישית דהאי הכרזה דכל דכפין היתה צריכה להאמר ברחובות עיר ולא בביתו הסגור, הנה זה עתה מצאתי לפום ריהטא בקונטרס וללוי אמר על הגדש"פ מהגה"צ רבי לוי הכהן רבינוביץ זצוק"ל הנדפס בקובץ שבט הכהונה לנכדו ידידינו הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושאי"ס (גליון ז', עמוד ז' ואילך), דכ' בתו"ד וז"ל: "כל דכפין ייתי ויכול, צריכים לומר שזאת הכרזה בבית כנסת אחרי מעריב, ועכשיו בליל הסדר אמרו זאת עוד פעם כדי שבינו האורחים שקריאה זו היה בנדיבות וברצון, ולא בהכרח לצאת ידי קריאה ותו לא", עכ"ד וע"ש. ולפ"ז א"ש, ודפח"ח.

תו הבאנו לבאר בזה באופ"א בספר בעקבי ההגדה שזכינו להו"ל מתורת מו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין שליט"א על הגדש"פ (עמוד י"א, פסיקא דכל דכפין וכו') וז"ל: תמוה, הלא הכרזה זו צריכה

את הציבור אם יזכה להחזיר אף אדם א' בתשובה הוא דבר חשוב מאד, והקליפות רוצים לבטל זה, לכן אנו אומרים קודם מוסר דברי פלפול, דבריי פלפול משברים הקליפות כדאי בשם האריז"ל, עיי"ש.

ובס' נוצר חסד בפ"ה אבות כתב בשם אביו הקדוש טעם אחר ע"ז, שע"י אגדה בתוכחת מוסר יכול ח"ו לעורר דינים, אך ע"י פלפול הלכה מקודם גורמין שמחה למעלה דקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא, ע"כ נמתקו הדינים, ואח"כ יכול לומר אגדה בתוכחת מוסר להורות לעם ה' דרכי ה' בלי שום בית מיחוש, עיי"ש. ואם דטעמים אלו שייכים יותר בשבת שובה, מ"מ הרי גם בשבת הגדול אומרים דברי אגדה ודברי מוסר לעורר העם לבער החמץ הידוע והוא היציה"ר, ועל כן אומרים אז תחילה דברי פלפול לשבר הקליפות ולהמתיק הדינים כנ"ל, עכ"ל. ואולי דלצד הני טעמי הוא דנהג מרן השבט הלוי זצוק"ל להקדים בפלפול ועבר להלכה ומשם לאגדה, ודוק, ומיהו נהרא נהרא ופשטי.

ועי' בספר אשרי האיש מפסקי מרן רשכבה"ג הגר"ש אלישיב זצוקללה"ה (או"ח חלק ג', פרק נ' ס"ק י') דהביא לדברי המ"ב ז"ל דמיייתין לעיל, וכתב עלה וז"ל: "ולכן מי שיש לו אפשרות בחירה אם לשמוע פלפול או לשמוע הלכות, בודאי לפ"ז עדיף לשמוע הלכות, וכדאי לעשות זאת גם באמצע השבוע ולא רק בשבת", עכ"ל. וע"ש בכ"ד. [ועי' שו"ע הל' פסח סימן תפ"א (סעיף ב'), ומש"כ בזה בספר אהל יעקב לידידנו הגר"א סקוצילס שליט"א (הלכות ליל הסדר, עמוד ס"ח הערה ז) מש"כ משו"ת אבני ישפה (ח"ו, סימן פ"א), ואכמ"ל].

סימן ג'

בהא דנקט הרמ"א ז"ל בלישניה "ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח"

כתב הרמ"א ז"ל (תכ"ט, א'): "ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר י"ב חודש צריך ליתן לזה (א"ו), ע"כ. ובמ"ב (שם, ס"ק ג' ד"ה ומנהג וכו') כתב וז"ל: הוא מנהג קדום מוזמן הגמרא, והובא דבר זה בירושלמי פרק קמא דבבא בתרא, ויכולין בני העיר לכפות זה לזה לענין זה, עכ"ל. ובשעה"צ (שם, ס"ק ז') כתב אהא וז"ל: וכבר תמה בספר בית דוד חלק אורח חיים סימן ל"ו על לשון הרמ"א שכתב ומנהג, הלא מדינא דגמרא דירושלמי הוא, עיין שם מה שכתב בזה. ולעניות דעתי אפשר לומר דמן הדין היה יוצא במצות צדקה אם היו נותנין להעניים מצות שיקחו בעצמם חטים או קמח למצה, להכי קאמר דמנהג לחלק חטים שיהיה מקרב הנייתא, עכ"ל.

והנה יש לעיין במאי דמקשי הבית דוד אלישנא דרמ"א ז"ל, דהא רמ"א ז"ל גופי' בדרכי משה (תכ"ט, א') כתב וז"ל: כתב באור זרוע (ח"ב סימן רנ"ה) **מנהג** הקהילות להשים מס על הקהל לצורך חטים ליתן בפסח לעניים, כדאמרין פרק קמא דבבא בתרא בירושלמי (ה"ד) לחיטי דפסחא י"ב חודש בין לישא בין ליתן, פירוש אם שהה בעיר והוא עשיר צריך ליתן, ואם הוא עני נותנים לו, עכ"ל. והרי דהאר"ז נקט בלישניה דהוי מנהג, ומהא דירי' גופא, וצ"ב (ואין לפני ספר בית דוד לעיוני ביה, ועי' שם, שו"ר דב"ס נתיבי המנהגים (פסח, עמוד ס"ט) מיייתי להבית דוד, וכ' דיישב שם לאכוחי דהבבלי ב"ב ז' א') פליגא אירושלמי, עיי"ש). ברם אפשר דיש ליישב בזה, דהנה הן אמת בדיר' נתפרש דאיכא דינא ליתן חיטי דפסח, אמנם לא נתפרש אופן התינה, ואי יש לזה קצבה וסך מסוים, דהא איתא התם א"ר יוסי בר ר' בון לחיטי הפסח בין לישא בין ליתן, עיי"ש. ועי' יתכן דגם אי נימא דהוא דין ליתן, אך לא ה"י בזה כאמור שיעור שווה בכל, ור"א היה נותן חטים בנדרות לבו מחיטי דיליה, וזהו גופא "מנהג הקהילות" דמיייתי האו"י "להשים מס על הקהל לצורך חטים ליתן בפסח לעניים", והיינו דתיקנו דתהי' נתינה זו בסך קצוב לפי ראות עיני הגבאים וצורך העניים, והאי מנהג נתייחד כמבואר עפ"י היר', ועפ"י זהו דכתב המ"מ ז"ל "ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר י"ב חודש צריך ליתן לזה", והיינו דהגבאים קונים החטים, וכל הדר בעיר יב"ח "צריך ליתן לזה", ר"ל למגבית זו והגבאים כאשר שיתו עליו [וצריכה ליהעריך על כל אחד לפי ממונו ע"ש, דשיעור נתינת מקמח דפסחא דצריך להעריך על כל אחד לפי ממונו ע"ש, דמשמע דס"ל דליש' בזה נתינת סכום קצוב לכ"ו, ויל"ע].

מיהו בחכמת שלמה למרנא הגר"ש קלוגר ז"ל נראה דס"ל דמחלקין **מצות** להעניים והם יקנו בזה צרכי הפסח, והוא מדכ' אדברי רמ"א ז"ל "נראה לי טעם נכון בעזה"י למנהג זה כיון דנתקן לומר בכהא לחמא כל דכפין ייתי ויכול, והרי באמת אם יבוא עני ולא יתנו לו הוי כדובר שקרים לפניו יתברך, לכן נתקן ליתן לעניים מצות חטים, א"כ אח"כ כשיבא העני יאמרו לו אני לא אמרתי רק כל דכפין ייתי ויכול, אבל אתה אינך דכפין **כי כבר נתתי לך מצות חטים, ואם אתה נתת המצות על דבר אחר אתה גרמת בעצמך**, ולא יהיה כדובר שקרים לפני הקב"ה וא"ש, וזה נראה לי טעם נכון ודוק היטב", עכ"ל, ויש לעיין בזה.

ובעיקר דברי החכמת שלמה ראיתי דבספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח לידידנו הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (עמוד קי"ז, אות קמ"ד) מיייתי משמ"י ידידינו הרה"ג רבי אברהם דבדה שליט"א בעמח"ס ביכורי אב"י ושאי"ס לאקשווי וז"ל: וכי ע"ז שנתן מצות חטים נפטר עתה ממידת הרחמנות ויכול לפרוק עול מעליו, ואם יבוא אליו עני בלילה הקדוש ליל הסדר יאמר לו חזור על עקבותיך שכבר נתתי מצות חטים, ולמה לא קנית בהם חטים, אתה הזקת לעצמך מה לך בבית עני, האם דבר זה הדעת סובלו, ועוד כשאומר עתה כל דכפין ייתי ויכול הרי מדבר על עכשיו, ואיך יעלה על הדעת לפרש משפטו זה בלשון עבר, הלא כפה מלא קול קורא כל דכפין ייתי ויכול, רעבים הנכנסו פנימה, צמאים בואו בחדרים, לא יהיה איש יהודי מושלך ברחוב או בביתו בחסרון בזה הלילה, רק כל דכפין ייתי ויכול כי כן ציוה אדונינו כל יכול, עכ"ד, וע"ש במאי דהוסיף לתמוה בזה.

ואחר האמת נראה ברור דכונת מרנא הגרש"ק זל"ה למימר דהאי טעמא שייכא דייקא בעני הדר בעירו אשר קיבל צרכיו מן הגבאים עבור מצות חטים, והלך העני והוציאם על צרכים אחרים, דכה"ג שפיר מצי



דה"ה צריך ליתן לו שמן זית ולא נרות [במקום שכולם מדליקים בשמן זית], עכ"ל.

ולפי דבריו נלפע"ד דה"נ היכא דאיתו עני משתיך לחוג מסוים הנהיגים במצות מסוימות, דיש ליתן לו מהני מצות ולא ממצות אחרות (דבפשיטות אין מסתכלים בזה אחר רובא דעלמא דנהיגים אחרת, ודוק היטב), ואמנם יש לדון בכל זה מהא דמיינתין לעיל מהצדקה ומשפט דכתב "ואפשר שאם רגיל לקיים מצוה בהידור, מצוה לסייעו גם בכך, אלא שנראה שאין לעני לעשות כן", עכ"ל. ואולי דתלי באיזה מצוה וגדר ההידור דבה, ובעין דחילקנו לעיל בין נר אחד בתנוכה לבין מצוה מהודרת, וצ"ע בזה.

ועי' נמי בספר אהבת צדקה להרה"ג ר"מ אבידן (זמל) שליט"א (פרק ו, ס"ב בהערה) דמייתי מספר שערים המצוינים בהלכה (ק"ח, ו) דהעלה דאין נכון ליתן מקופת צדקה עבור מצוה שמורה דהא אפי' דמאי מאכילין את העניים, ברם דחה זה מדשאני דמאי דהוא רק חומרא דרבנן משום דרוב עמי הארץ מעשרין ומשו"ה אשכחן בכ"מ דהקלו בדמאי משא"כ גבי מצוה שמורה דמעיקרא דדינא יש פוסקים דסברי דדינא מצוה שמורה וכיון דבשו"ע הובא גם דעה זו י"ל דצריך ליתן להעני מצוה שמורה, ע"ש, ויל"ע.

שוב מצאתי בעז"ה בספר משנת יעבץ להגאון רבי בצלאל זולטי זלה"ה (או"ח, הלכות המועדים, פסח, סימן ז) דעמד באורך בדינא דמעוץ חייטים, ונסתפק מדנפשיה בעני המבקש שיתנו לו מצוה שמורה משעת קצירה אי יש חיוב ליתן לו, ופלפל בזה, וסו"ד העלה דאע"פ דליכא חיובא ליתן לעני ממועוץ צדקה בכדי לקיים הידור מצוה, וכמ"ש במהורה"ב בסיומן תרע"א גבי נר חנוכה, ברם כתב דכל זה דייקא בהידור מצוה ונקרא ד"ואנחהו" דאין זה בגוף המצוה, אך הידור מצוה במצוה דהוא מ"ושמרתם את המצוה" דהו"ל קיום בגוף המצוה דמקיים בהא טפי ושמרתם את המצוה (לפי"מ הרמב"ן ז"ל בפסחים דף מ' ע"א ע"ש), אי"כ כפי דיש חיוב ליתן לעני ממועוץ צדקה כדי לקיים אכילת מצוה, ה"נ איכא חיובא ליתן לו אם הוא מהדר במצוה ושמרתם את המצוה, חטים שמורות משעת קצירה אחר דהוי הידור זה קיום בגוף המצוה דושמרתם וגו' וכמ"ש, ע"ש בכל דבריו וכמאי דהאר"ך לזון בזה. אלא דאכתי לכא"ו לדבריו כיון דליף לה מקרא דושמרתם וגו', אי"כ כל דהוי חייטים שמורות משעת קצירה סגי בהא, ויל"ד אי בעי ליתן לו הידורים נוספים דנהג בהו. ולמאי דכתבנא לעיל לכאורה יש ליתן לו, ויל"ע בזה.

אחר שכתבתי כל זה חזי הוית כרם אלעזר להרה"ג ר"א הכהן רבינוביץ שליט"א סימן כ"ח (נדפס בסו"ס פרדס יוסף החדש על חנוכה לאחיו ידידו הרה"ג רבי גמליאל הכהן שליט"א) דעמד בהאי סוגיא במצות צדקה עבור חפצי מצוה. והאר"ך באורך עצום ונשגב מספרי דרבנן ומדנפשיה, ע"ש ותורה נחת. ועי' מאי דמייתי שם משו"ת משנת יוסף למו"ד הגאון הגדול צ"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א (ח"ג, בפתיחה, עמוד י"ח, ד"ה ולענ"ד) ואילך, דבתו"ד כתב וז"ל: וא"כ בחפצי מצוה כאלה הנוגעים לו בגדר "אשר יחסר לו", ודאי אנו חייבים לתת לו, שאם לא נקנה לו תפילין ולא יוכל להכנס לבית הכנסת להתפלל בצבור אלא ישב וידום או יתפלל ביחיד או בלי תפילין, ה"ז ביוון גדול לו שלעני כל ייחשב כארחי פרחי שאפילו טלית ותפילין אין להם, ואין כאן המדובר על שכן המצוה אלא שבלי המצוה הוי הוא חסר, גברא ערטלא, ואין לך "אשר יחסר לו" גדול מזה, וכמו כן בארבעת המינים בחג הסוכות צריך לתת לו שיוכל לנעוץ ולהקיף בבית הכנסת יחד עם הקהל כראוי.

ולא ישב בצד כאבל בין החתנים (ודבר בלתי מצוי הוא שבלי סוס ועבד הוא ייחשב חסר ולא בלי חפצי מצוה הנ"ל, אי"כ הוא מקלי הדעת), ורק במצוה שעושה אותה לבדו בביתו בזה שייך לומר שאונס רחמנא פטריה, וא"כ אין קופת הצדקה חייבת להשלים לו המצוה כיון שגם כך כלפי שמיא נחשב כאילו עשה ממש, אבל גם בזה תלוי שאם העני יכול להשלים עם זה, ניהא, אבל אם ידאב ליבו ונפשו עליו תאבל שאינו יכול לקיים את המצוה שבהן חפץ מאד, פשיטא שזה בכלל "אשר יחסר לו", דכי נוכל להניחו לגור בלי מזוזה או בלי טלית קטן או אפי' בלי בשמים להבדלה, או בלי סוכה, אלא מאי נאמר קנינו לו סוס ועבד, ימכרם אם במצוה ה' חפץ, אי"כ מה הרווחנו שהרי נצטרך להשלים הסוס והעבד שנית אם מוכרם לקנות בדמיהם צרכי מצוה, ולכן פשיטא שבעני כזה צריכים לתת לו מהצדקה חפצי שמים כמו חפצי עצמו, עכ"ל, וע"ש בכל דבריו. ועמ"ש מו"ד מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטימנ"א שליט"א בספרו אילת השחר עה"ת (פרשת כי תשא פרק ל' פט"ו, ע"ש). וע"ע בספר נתיבי המנהיגים (פסח, עמוד פ"א ואילך), ואכמ"ל.

והלום אינה השי"ת ליד קובץ מבקשי תורה (שנת תשנ"ד לפ"ק, כרך ב'), ובעיוניו בו לפי"ר ראיתי להגאון הצדיק רבי חיים וואלקין שליט"א (עמוד תקפ"ח) דמייתי לדברי הביאה"ל דסימן תרע"א משום החמד משה דאין גבאי הצדקה חייבין ליתן לעני טפי מנר איש וביתו, דיותר מהא הוי מהדין, והגרח"ו שליט"א דימה זה לנד"ד גבי עני המדקדק להיות מן המהדרין במצוה שמורה, ע"ש, אמנם ע"י מאי דכתבנא לעיל לחלק בזה.

תו כתב שם הגרח"ו שליט"א מרגינתא טבא וז"ל: "ובהא ענינא אמרתי להעלות על הכתב מה שסיפר כבוד בעל הפחד יצחק מרן הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל ששמע מהרב דפוניבו זצ"ל שבלמדו בראדן אצל הח"ח ז"ע"א וחזר לביתו לפוניבו, ביקשו הרב הגאון רבי יצחק יעקב מפוניבו [=בעל זכר יצחק] למסור להח"ח שיש לו תפיסה על המ"ב, והוא מה שהביא בשם החמד משה שנתנים רק נר איש וביתו, ואמר הגר"י שלדעתו גם זה אי"צ לתת, דתמחוי הוא רק לאוכל ומוזנות ולא למצוות, והא דנותנים לך כוסות אינו בגלל קיום מצוות אלא הוא מדרכי אכילה, למשל אם רופא הי' מכתוב לעני איזה דיאטה ודאי היינו חייבים לתת לו, ולכן בליל פסח הצורך אכילה של כל יהודי כולל די כוסות, ונותנים מהתמחוי מדין אוכל ומוזנות, עכ"ל. כמובן יש הרבה לפלפל בזה, ורק באתי להעלות זכרונם של אלו גדולי ישראל, עכ"ל [לכא"ו בעיקר יסודו

דהזכר יצחק יש לדון טובא ממ"ש האחרונים באורך עצום בכ"מ אם יש ליתן לעני עבור מצוות, ולעיל הבאנו קצת מזה, ואכמ"ל [כעת].

סימן ה'

בהא דאין נופלין אפיים בכל חדש ניסן דלפי דיצא רוב החדש בקדושה עושין כולו קודש"

שו"ע סימן תכ"ט (סעיף ב'): אין נופלין על פניהם בכל חדש ניסן, וכתב עלה המ"ב (שם, ס"ק ז' ד"ה בכל חדש ניסן) וז"ל: מפני ששנים עשר נשיאים הקריבו בשנים עשר ימים, וכל ימי הקרבן היה יום טוב שלו, וערב פסח וימי הפסח גופא ואיסרו חג, **אם כן יצא רוב החדש בקדושה, לפיכך עושין כולו קודש**, עכ"ל.

והנה המ"ב ז"ל לא מיייתי מקור להא, ברם הכי כתב רבינו הבית יוסף ז"ל בתו"ד וז"ל: "הרי רובו יצא בקדושה", וע"ש במאי דקמפרש ואזיל, ואיכא בהא חידושא דמחשבינן לכל החדש בקדושה לפי דרובו בקדושה.

ובספר גיילי אפרים להרה"ג רבי אפרים פישל שטיין שליט"א (מהדורה שניה, פרק ראשון, ס"ק ו') מיייתי דכהא כתב בספר המנהיגים דרבינו אברהם קלוזנר ז"ל (מנהיג מהרא"ק, הלכות פסח את פ"ז) וז"ל: "שמתוך שלא נפלו לתחינה ברובן לא נפלו בכלן, ואין מתענין ואין מספידין בניסן", ע"כ, וע"ש. [ונשי"מ בכה"ח (תכ"ט, כ"א) דמיייתי נמי דכ"ה במנהיגים, ע"ש]. ועי' בגיילי אפרים (שם) מש"כ אמאי כתב כן מרן הב"י ז"ל מדנפשי, אי משום דספר המנהיגים דהמהרי"ל [דמיייתי למהרא"ק] לא הי' בידו, ומוזה דכתב מרן הב"י ז"ל "ונראה דה"פ" וכו', משמע דחידש זה מדנפשיה וכיוון לקודמו, או לצד דהאי טעמא "משום שיצא רובו בקדושה" היה מפורסם ומקובל כפי הבריות, וכולהו ידע דזהו הטעם לאי אמירת תחנונים כל ימי ניסן, וע"כ קבע זה מרן הב"י ז"ל כדבר הפשוט ומוכן מאליו, ע"ש [אלא דאמנם לפי"ז תקשי מהו שכתב מרן הב"י ז"ל ונראה דה"פ וכו', ואולי דקאי רק אריש מש"כ שם, וצ"ע].

תו כתב בגיילי אפרים דאפשר דזהו דרמו רבי אלעזר הקליר ז"ל בפיוטו ליוצר דפרשת החדש "אדון מקדם תכנו מראש", וזה לשונו שם "קדש בראשו ושלישו חציו ורבו לשמור לקדש לקחת לחג לקצור ולגמור", ע"כ. ופירש הגריעביץ ז"ל בסידורו וז"ל: "לקדש, החדש בתחילתו וליקח הפסח ב' בו ולחוג חג המצות לד' בט"ו, ולקצור ולהביא העומר בט"ז בו, ואח"כ לגמור כל החדש בקדושה", עכ"ל. וכ"כ בפירוש עיון תפילה הנדפס בסידור אוצר התפילות, ע"ש היטב, ודפח"ח.

והנה בכף החיים או"ח סימן קל"א (ס"ק צ"ח) כתב וז"ל: כתב שכנה"ג בהגה"ב"י אות י"ב מלבד לימים שמנה רבינו המחבר שאין נופלין ע"פ, אנו נוהגין שלא ליפול על פניהם יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון כמ"ש המחבר ז"ל בסוף סימן תרצ"ז, וכן בי"ד לאירי מפני שהוא פסח שני, וי"ח בו מפני שהוא ל"ג לעומר, וכמ"ש בס' המפה בס"י זה ובס"י תצ"ג, **וכן אחר חג הסוכות אין נופלין עד ב' חשון והטעם דומיא דניסן, מה ניסן הואיל ויצא רובו בקדושה אין אומרים בו תחנון ואין נופלים ע"פ, אף בתשרי כן לפי שיצא רובו בקדושה ב' ימים של ר"ה ויה"כ, וד' ימים בין כיפור לסוכות וט' ימי החג, הרי ט"ז, ואף לבני א"י שעושין ח' ימים כיון דמצוה חשובה כרובו**, ומיהו האי טעמא לא קאי אלא לפי הטעם שכתב הלבוש בס"י קל"א ותרכ"ד לפי שבהם נשלם בהמ"ק שבנה שלמה ע"ה, אבל לפי הטעם שכתב בס"י תרכ"ד לפי שאין השי"ת מתחיל לחשוב עוונותיהם של ישראל עד יום א' של חג הסוכות לא שייך האי טעמא. ואפשר לומר טעם אחר מפני שהוא חודש הז' שהוא מושבע במצוות, שופר תשובה סוכה ולולב ערבא וניסוך המים. **ואע"ג דבימינו שבין ר"ה ויה"כ נופלין ע"פ, שא"ז התם דיומי סליחה וכפרה ניהו, ובסדר דהיום כתב טעם אחר דמפני שנכנס בעינו ראי שיצא בשמחה**, עכ"ד בקיצור יעושי"ב, והביאו השלמי ציבור (דף קנ"א ע"ג). ועוד עיין בשער הכוונות דרוש ג' דסוכות מ"ש טעם בסוד לימים הללו שבין יה"כ לסוכות, והוא שנכנסין בחי' החסדים, יע"ש. וכ"כ הפר"ח (אות ו') דאין נופלים אלא לאחר כל חודש תשרי, קשר גודל (סימן י"ט אות י"ז), ב"יע (אות ג'), יפה ללב (אות י"ז). ועיין חיים שאל ח"ב (סימן ל"ה אות ב') שכתב דאף שמשלשון מרן מוכח דאחר הסוכות נופלין ע"פ, נהגי אף בא"י אתריה דמרן ז"ל שלא ליפול ממוצאי יה"כ עד סוף חודש תשרי, עכ"ל. ועכ"פ מבואר דס"ל להשכנה"ג דאין נופלין אפיים בחודש תשרי (זולת לימים דבין ר"ה ליה"כ וכדביאר), לפי דיצא רובו בקדושה, ודוק.

ויש לדון דבהחשבון דמייתי השכנה"ג גבי חודש תשרי דיצא רובו בקדושה, כתב בתו"ד דאף לבני א"י דעושין ח' ימים (חג הסוכות) הו"ל יצא רובו בקדושה כיון דמצוה חשובה כרובו, ע"ש היטב, ומשמע דלא חישב לימי שבת, וצ"ב מ"ט לא חישב להא, דהא גם בשבת אין אומרים תחנון. והרה"ג רמ"ן ריין שליט"א בעמח"ס משנת רבית אמר לי דבשבת לא מקרי יום שאין אומרים בו תחנון, וחילי דידיה ממ"ש בשו"ע הלכות שבת (רא"ב ב') אומרים צדקתך, ואם חל בו יום שאילו היה חול לא היו אומרים בו במנחה נפילת אפיים אין אומרים צדקתך, ע"כ. ודוק היטב. ועדיין צ"ב דסו"ס אין אומרים בו תחנון, ועוד דשבת נמי הוי קודש, ובפשיטות ודאי דטפי מחוה"מ, וא"כ שפיר אית לן למימרא דמצטרפין ימי השבת לאחשובי כיצא רובו בקדושה, וצ"ע בזה.

ולכאורה יש להוכיח דיומא דשבתא ודאי מקרי קודש לגבי זה, מהא דמייתי בספר גיילי אפרים (פרק רביעי, ס"ק ל"ו) משם ספר הקנה (ע' ע"ב) דכ' בדיני אכילת מצוה וז"ל: וגם אמרו רז"ל אין מתענין בניסן וגם אין נופלין על פניהם משום ש"ב נשיאים הקריבו את קרבנם ב"י ימים, ואין י"ב בלא שבת הרי י"ג, והי"ד מפני כבוד יו"ט וכו', עכ"ל. וכתב אהא בספר ברכת הפסח (עם ספר פתחא וזוטא) (אות ה') דהכונה דלהכי נתקדשו כל הי"ד ימים, י"ב ימים נגד הנשיאים, **ויום אחד שבת שהוא קודש ממילא**, ויום אחד מחמת קדושת ערב יו"ט, וי"פ דאין לומר דהנשיאים לא הקריבו בשבת לכן יש י"ג ימים, דז"א דהנשיא השביעי הקריב בשבת, ע"י מו"ק (ט א'), ע"ש. ועי' מ"ש בזה באורך, וצ"ע כאמור.

סימן ו'

הטלת חרם בביהכ"ס לצורך גדול בחודש ניסן

כתב הבאר היטב (תכ"ט, י"א) "מ"כ (=מצאתי כתוב) להטיל איסור בביהכ"ס לאיזה צורך גדול מותר בניסן אף שאסור בתשרי, ע"כ. וכ"כ המ"ב (שם, י"ד) משום האחרונים, ע"ש. ויל"ע למה יכונו דבריהם. ואפשר דהכונה במ"ש "איסור" דהיינו "חרם", מדהכי מצאתי בליקוטי מהרמ"י להגר"מ פעלדמן זלה"ה הי"ד אב"ד דראגמירעשט דכ' בריש הל' פסח וז"ל: "אבל ליתן ח' (=חרם) בביהכ"ס לצו"ג (=לצורך גדול) מותר, אבל לא בתשרי", עכ"ל.

והכי כתב רבינו הרמ"א ז"ל באו"ח סימן בת"ר (סעיף א') בתו"ד וז"ל: ואין נותנין חרם וכן אין משביעין אדם בבית דין עד אחר יום כיפור (מהרי"ל). ע"כ. וכתב עלה המ"ב (שם, ס"ק ח' ד"ה חרם) וז"ל: שלא לעורר כוחות הדין בזמן ההוא, וכן אין משביעין שחוששין ביותר להביא עונש שבועה לעולם, חס ושלום, ואפשר אפילו אם חייב לקבל עליו בחרם על ידי היפוך וכדומה, אפילו הכי אין מקבל בחרם עליו עד אחר יום הכיפורים, ומיהו אם רוצה יש לומר דהרשות בידו [פמ"ג], עכ"ל. שוב ראיתי למרן החת"ס ז"ל בתשובותיו (חלק חו"מ, סימן ע"ז וציינו לו בכמה אחרונים) דמייתי בהדיא מהמג"א דסימן תכ"ט דנקט בלישניה "מ"כ לתת חרם לצורך גדול מותר בניסן, אף אם נמנעים בתשרי משום שתלוין בדין", והרי האי איסור דנקטו הבאה"ט והמ"ב ז"ל הוא "חרם" וכמ"ש בליקוטי מהר"מ, ופשוט.

אלא דמרן החת"ס ז"ל כתב אהא וז"ל: ובגליון מג"א של אמ"ו זצ"ל כתב על זה צ"ע, ור"ל כי מה ענין תשרי וניסן לכאן, דהא אפי' בתשרי גופיה אין נמנעין אלא עד אחר יה"כ, ועוד למה הצריך שיהיה לצורך גדול דוקא, ולפע"ז זה הכותב לא מיירי ממהנהגו של מהרי"ל שלא להחרים עד אחר יה"כ, כי זה היה מנהג קבוע כדמשמע למעיין בפנים במהרי"ל, ולא היה הכותב תולה בספק אם נמנעין בתשרי, שהרי הכל נמנעין, אך יש נוהגים שלא ליתן שבועה וחרם כל חדש תשרי וכן נוהגים פה, והוה סד"א דהטעם משום י"ט שרוב חדש תשרי הוא כמו י"ט, ובאשכנז אין אומרים בו תחנה מיה"כ עד סוף החודש, וכעין שאין נותנין חרם בשבת וי"ט, וכתב בספר החינוך פרשת ויקהל ויקהל שישבתו גם החוטאים מיגום. וצ"ע במג"א ס' שלי"ט [סק"ג], ועי' ס' ש"ו ס"ק כ"ד, וא"כ הוה אמינא הטעם בתשרי משום שכל החודש נחשב כ"ט, וא"כ מ"כ"ש ניסן שהוא י"ט טפי, קמ"ל שהטעם בתשרי משום שכל החודש תלויים בדין קצת אפי' אחר סוכות, ועיין במגיד מישרים בהגה"ר רש"י דירמ"ל, עכ"ל, ודוק בזה. וע"ע בספר שמירת הגוף והנפש (ח"ב), סימן רכ"ו סעיף ו' הערה ח' (וט') מש"כ בזה מהישועות יעקב וס' דעת תורה למהרש"ם ז"ל וספר החיים למרנא הגרש"ק ז"ל, ע"ש היטב.

סימן ז'

ידון במאי דכתב הרמ"א ז"ל "ונוהגין להרבות קצת באכילה ושתייה ביום אחר החג והוא איסור חג"

גרסינן בסוכה (מ"ה ב') א"ר ירמיה משום ר"ש בן יוחי ור' יוחנן משום ר"ש המחזיז משום ר' יוחנן המכותי, כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנא' אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, ע"כ.

ופירש"י (שם) איסור לחג - אגודה לחג, באכילה ושתייה - שקורא לחג עונג במאכל ומשתה, ויש אומרים יום שלאחר החג, ע"כ. והרמ"א ז"ל בדרכי משה (תכ"ט, ב') מייתי לה לגמ' ורש"י, ע"ש. ודהכי פסק איהו גופי בשו"ע (תכ"ט, א') וז"ל: ונוהגין להרבות קצת באכילה ושתייה ביום אחר החג והוא איסור חג (גמרא ורש"י פי' לולב), עכ"ל, וע"ש. ולכא"ו הא דכ' הרמ"א ז"ל דנוהגין להרבות קצת באכילה ושתייה באסרו חג, היינו כמ"ש רש"י ז"ל "שקורא לחג עונג במאכל ומשתה", והדר קאמר "ויש אומרים יום שלאחר החג", ומשמע דלה"א ביום דאחר החג יש לנהוג בעונג במאכל ומשתה, אלא דאכתי צ"ב מ"ט נקט במ"א ז"ל בלישניה דנוהגין להרבות קצת באכילה ושתייה, הא בפשיטות משמע מרהיט דברי רש"י ז"ל דדין אחד הוא לחג ולאסרו חג באכילה ושתייה, (ותו צ"ע דהשו"ע ז"ל גופי לא מייתי להאי דינא) ואולי לפי דאיכא בהא תרי לישני ברש"י ז"ל ע"כ כ' רמ"א ז"ל דלכה"פ נהגו לקיים גם ללישנא בתרא בזה דמרבין בו קצת באכילה ושתייה, וצ"ע.

והנה בספר שערי ימי הפסח להגר"י טשנר שליט"א (שער י"ב, פרק ו') כתב אפירושא דרש"י וז"ל והנה לפי הראשון ברש"י שקורא לחג עונג אין שום התייחסות ליום שלאחר החג, ולפי השני יש חשיבות ליום זה, והיינו לחגנו בו קצת כפרידה מן החג וכדלקמן, ומשום כך נקרא איסור חג שיום זה עדיין קשור לחג, ויש בזה שלש שיטות בפוסקים, יש הסוברים שאין דין איסור חג כלל (ברי"ף רמב"ם רא"ש וטור), וי"א שנוהג בכל שלשת הרגלים (שבלי הלקט וכ"ד הרמ"א), וי"א שנוהג רק בשבועות ולא בשאר הרגלים (השו"ע לפי המג"א), אבל לכר"ע אינו נוהג אחר ר"ה ויה"כ, ולהלכה הנה ענין איסור חג לא הובא ברוב גדולי הפוסקים, לא ברי"ף לא ברמב"ם לא ברא"ש וגם לא בטור, אבל הובא בשבלי הלקט (סדר עצרת סימן רס"ב), והרמ"א חשש לדעת המקיימים איסור חג, והביא ד"ז בסימן תכ"ט ס"ב בהג"ה וז"ל: ונוהגין להרבות קצת באכילה ושתייה ביום אחר החג והוא איסור חג (גמרא ורש"י פרק לולב), אכן בדעת המחבר בשו"ע נחלקו האחרונים, כי בסימן תצ"ד ס"ג כתב השו"ע אסור להתענות במוצאי חג השבועות, ע"כ. המגן אברהם (ס"ק ג') הבין שזה דין מיוחד רק בשבועות, שכתב מפני כשחל עצרת בשבת היה יום טובו הקרבנות אחר השבת [=וע"ש בהערה פי' מש"כ דדנו האחרונים בכיבוד דבריו, ע"ש], אבל הגר"א בכיבודו שם הבין שכונתו לדין איסור חג הרגיל כבכל החגים, ומה שהביא דין זה אצל חג השבועות דוקא צ"ל כדי שלא נאמר שבשבועות אינו נוהג איסור חג כדי להוציא מדעת הצדוקים [שמבואר במשנה בחגיגה (י"ז א') שכשחל שבועות בשבת היה מותר להספיד ביום ראשון שהוא איסור חג, כדי להוציא מדעת הצדוקים שס"ל שחג השבועות הוא תמיד ביום ראשון, וי"א שמשום כך



התירו להספיד באיסרו חג של שבועות באיזה יום שחל משום לא פלוג (כבמג"א הנ"ל), עכ"ל.

וכפי זה יש לדון במאי דהנחנו בצ"ע הא דהשו"ע ז"ל לא מייתי לה להאי דינא דאיסרו חג, דהן אמת דלהמג"א ז"ל בדעתו דהשו"ע ז"ל ל"ש איסרו חג בשאר החגים וזלת חג השבועות וכדיהיב לה טעמא, ברם לשיטתו דהגרי"א ז"ל בדעתו דהשו"ע ז"ל גבי שבועות הוא כד"ק, וא"ש, אלא דאכתי ומה דמייתי לה השו"ע ז"ל גבי שבועות הוא כד"ק, וא"ש, אלא דאכתי לא נתבאר דיו מ"ש הרמ"א ז"ל בלישני "קצת", אם אמנם חייש לדעת המקיימים איסרו חג כמ"ש הגרי"ט שליט"א, א"כ נימא כמ"ש לעיל דלכה"פ נהגו לקיימו להאי לישנא בהא דמרבין בו קצת אכילה ושתיה, וצ"ע בזה.

וע"ע בקובץ שיטות קמאי עמ"ס סוכה (מ"ה, ב') [עמוד תשנ"ו] מ"ש מרבתינו הראשונים ז"ל בפירושו דאיסרו חג, ע"ש היטב, ועי' בספר מציון מכלל יופי עה"ת המועדים להגרי"א נבנצל שליט"א (עמוד רס"ב) דמייתי לגמ' סוכה (מ"ה ב') גבי אסרו חג, ולמא' דפירש"י (שם) וכו' הוא חז"ל: וצריך ביאור מה טעם יש להוסיף יום באכילה ושתיה על מה שאמרה תורה, ואם אמרה תורה לשמוח בחג הסוכות ובש"ע **שמונה ימים**, מה ראו חז"ל ולדרוש **והלוסיף** יום באכילה ושתיה על חלק שמונה ששמחו בו כבר. עוד צ"ב מדוע מעלה עליו הכתוב כאילו **הקריב קרבן**, ומה שייכות בין אכילתו ושתיתו של זה **לקרבנות** הקריבים לפני ה'. ונראה דע"י שידוע האדם שיש צורך באכילה ושתיה **שלאחר** החג, הרי ע"י ירבה בקרבנות ביו"ט האחרון של חג בחגיגה הנאכלת לב' ימים ולילה אחד, כי יודע הוא שמה שלא יוכל לאכול ביו"ט יאכלנו **לאחר** יו"ט, שגם אז הוא **מצוה**, ולזה העושה איסור לחג באכילה ושתיה הגורם לו להביא קרבנות **בהרחבה** ביו"ט כנ"ל, מעלה עליו כאילו הקריב קרבנות [דזה דאוכל ושותה אחר יו"ט גורם הבאת קרבנות בהרחבה ביו"ט, כנ"ל], וגם בזה"ל **דאין** קרבנות קריבים במזבח מרבה לצורך סעודת יו"ט שגם היא מצוה כשיודע שגם למחרתו מצוה באכילה, ונראה שבכלל דברי חז"ל שאמרו לעולם יסדר אדם שולחנו במוצאי שבת (שבת קי"ט ב'), לבד כל הענינים שבשורש סעודה זו נכלל עוד בזאת כמה ששייך כבוד שבת במה שעושה סעודה אחר שפנה יום, שלפי מה שנתבאר נראה שכבר **עבר** זמן שבת, ולפי מה שנתבאר נראה דע"י דיעשה סעודה במוצאי שבת [ולהירושלמי פ"ד תענית אף כל יום ראשון בשבת] ירבה מלכתחילה במיני אכילה לכבוד שבת בהרחבה, בהיותו יודע שגם במוצאי שבת צריך לסדר שולחנו, ע"כ. ועי"ש בכל מאי דביאר עפ"י"ו, ע"ש.

אמנם י"ל דבגמ' בשבת (שם) משמע דהכיני לכבוד סעודת מלה מלכה מאכל מיוחד, וכדשחטו עיגאל תילתא, ע"ש. ואולי דמ"מ ה' זה לפי דיש ענין להכין משהו מיוחד (ועי' באל"י רבה סימן ש', ודוק), אך שאר הדברים היו משיירי שבת, וא"ש ודוק, וכן נמי יש לעורר דכיון דמרובה ביו"ט ואסרו חג יש ליעביד זה באופן המותר, עי' שו"ע או"ח סימן תק"ג, ובספר יום טוב וחול המועד כהלכתם לידידנו הרה"ג ר"י ינאי שליט"א (פרק י"א) ע"ש.

[ועיין עוד בספר מתיבתא דרבי אלעזר עמ"ס פסחים (עמוד שע"ז ואילך) מאי דכתבו כמה ת"ח שליט"א בגדרי אסרו חג, ע"ש ואכמ"ל].

סימן ח'

אם יש מצוה בשבת הגדול לספר בניסי שה"ג

שו"ע סימן ת"ל (סעיף א'): שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו, ע"כ. ובשו"ת רבבות אפרים להגרי"א גרייבלט זלה"ה (חלק ה', סימן ש"ו ס"א) כתב דהעירו מכבר אמאי איצטרין השו"ע ז"ל להביא זה בשו"ע וכסימן בפני עצמו, ויישב חז"ל: "ונראה דהשו"ע בא ללמדנו שזהו גם הלכה לפרסם הנס", עכ"ל.

ובמאי דחדית הרבב"א דהשו"ע ז"ל קמורי דזהו גם הלכה לפרסם הנס, עי' בספר נטעי גבריאל (פסח ח"א פ"ה הערה א') דכתב כעין זה חז"ל: אלא ודאי להורות הלכה שזה דין ומוצוה בשבת הגדול לדבר ולספר ניסי השי"ת, וכ"כ בשו"ע הרב ס"א, וקבעו נס לזכרון לדורות בשבת, וכ"כ שו"ת בית דוד סי' קמ"ב, עכ"ל.

ויש לדון אי לדברי הסוברים דהוי הלכה לפרסם הנס, אי בעינן לפרסומי דייקא לניסא דאתרחיש ביה, וכמ"ש המ"ב ז"ל (ת"ל, א') "שבשנה שיצאו ממצרים היה עשרה בניסן ביום שבת, ולקחו כל אחד מירשאל שה לפסחו וקשרו בכרעי המטה, כמו שכתוב בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו', והמצרים ראו זה ושאלום למה זה לכם, והשיבו לשוחטו לשם פסח במצות השם עלינו, והיו שנייהם קהות על ששוחטין את אלהיהם ולא היו רשאים לומר להם דבר, ומפני שאז היה עשירי בחדש בשבת על כן קבעו לקרות שבת שלפני פסח לעולם שבת הגדול", עכ"ל. או דסגי אף דמספר בניסי יציא"מ [ועמ"ש הרמ"א ז"ל אדברי השו"ע דהמנהג לומר במנחה ההגדה מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו, ע"ש (ועי' בביתא"ה ד"ה במנחה דהגרי"א ז"ל לא ה"י נוהג בזה), ויש לעי' אי בהא יוצאין ידי מצות סיפור הנס לפימ"ש המ"ב (שם, ס"ב) דטעמא דהך מנהגא דאומרי' ההגדה במנחה הוא "לפי שהיתה בו התחלת הגאולה והניסים", ע"ש. ואי נימא דחשיב נס דשה"ג תחלת הגאולה והניסים, שפיר י"ל דיוצאין יד"ח מצות סיפור הנס דשה"ג בזה דמספרין בעיקר ניסי הגאולה, ברם אינו מוכרח ושפיר אפשר דבעינן לספר דייקא בנס דשה"ג, ולע"ע לא ראינו למי שיעמוד בזה, וצריך עיון. שו"ר בקובץ מבקשי תורה הל' הפסח ח"ב סימן קל"ה דדנו בזה הרי"י פרלמן שליט"א והרי"א גפני שליט"א, ע"ש בדבריהם].

והגאון רבי אברהם ישעיהו קניבסקי שליט"א כתב לן חז"ל: עיין באחרונים נושאי כלי השו"ע, דנס שבת הגדול הוא תחילת הגאולה, והוא העיקר הגדול בכל ניסי חג הפסח, ולכא"פ פשוט דראוי לספר בכל ניסי הגאולה וכמנהג הרמ"א לומר ההגדה בשבת הגדול, עכ"ל.

ועי' נמי בשו"ת אור לציון (חלק ג', פ"ה שלהי הערה ב') דכתב בתו"ד חז"ל: וצריך ביאור איזה הלכה למדנו כאן שייחד מרן סימן מיוחד בשו"ע על זה, ומה נפקא מינה איך נקראת שבת זו, ויש שנהגו מטעם זה לומר

בשבת זו במקום שבת שלום ומבורך שבת **הגדול** שלום ומבורך, או שבת **הגדול** שלום, או שבת **הגדול** מבורך, וכמו שכתב החיד"א במחזיק ברכה שם שנהגו לומר כן. וראה גם במועד לכל חי סימן א' אות י"ט ע"ש, והוא כדי לזכור את הנס שנעשה בשבת זו, וכמבואר בטור ע"ש, עכ"ל.

איכו השתא מצאתי בספר פדה את אברהם להגה"ק רבי אברהם פאלאגי זלה"ה דבתחילת דרשות שבת הגדול שדרש נהג להודות להשי"ת על ניסיו ונפלאותיו שהוציאנו ממצרים, ובדרוש ב' לשה"ג (חלק הדרושים דף כ"ה א' מדה"ס טור ב') פתח וכתב: אודה ה' בצדקו ואומרה שם ה' עליון על הנס הגדול בהאי יומא דשבתא, כדהביא רבינו הטור בסי' ת"ל משם מדרש, ויותר בא"ר רחובות בחד מן קאמיא הר' אורחות חיים ד"ע ע"א דכשצוה הקב"ה לישראל לשחוט שה לק"פ אמרו משה וישראל הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו, השיב הקב"ה עתה תראו הנס הגדול אשר אעשה לכם, הלכו ולקחו איש פסחו ב"יד לחדש חרבו להשמיד להרוג ולאבד, איך שוחטין את אלהיהם שהוא מזל טלה ראש לכל המזלות, וה' ברחמי הביא על המצריים תחלואים במעייהם, ולא יאכלו (=נדצ"ל יכלו) לעמוד כי נחתכו מעייהם ביסורין קשים, וע"ז שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו, דראו כל הגוים כי גדול ה' מכל האלקים, ואלקים זולתי אין עוד, ע"כ. עכ"ל. וע"ש בכל ד"ק.

אחר זמן מצאתי בספר שער המועדים להגרי"ד ספטימוס שליט"א (הל' פסח, פ"ג הערה א') דמייתי ללישנא דשו"ת בית דוד (דציין לו הנטע"ג דמייתנין לעיל) חז"ל: "ואפשר לומר לפי שמצוה **לזכור** ניסי הקל יתברך, ובקריאת שבת הגדול נזכור הנס, לכן כתב אותו (=הטור) שהוא כמו דין" וכו', וע"ש בכד"ק, והנה מלישנא דהב"ד נראה כי המצוה הוויא בש"ג הוא "לזכור" הנס הגדול, ויל"ע אי גם ס"ל דמצוה "לספר" בו הנס הגדול וכדכתבו לעיל, ולכא"פ מהא ראי' למ"ש בשו"ת אול"צ דמייתנין לעיל דג"כ נקט בלישניה "והוא כדי לזכור את הנס שנעשה בשבת זו", ודוק בכל זה.

ועיין בספר דביר קדשו להגאון רבי יעקב גולדברג שליט"א (הגדש"פ, עמוד צ"א ואילך) דדן במהות מה דנקרא שה"ג בשמ"י אחר דהוי עוד הרבה ניסים גדולים מיני, ע"ש, ובהמשך דבריו כתב: עיין בהא דכתב השו"ע דשבת דלפני הפסח קוראין אותו שה"ג מפני הנס הגדול שנעשה בו, ומאי קמ"ל בהך הלכתא, ובתו"ד כתב חז"ל: "ישמעתני בשם הגרי"א מישקובסקי זצ"ל שאמר דבהלכה זו למדנו חידוש בהנהגת האדם, שאף לקרוא שם לשבת צריך מקור, ואי אפשר לחדש כלום בלא מסורת", ע"ש. ודפח"ח, ובהא דכתבו הפו' דיש לומר "שבת שלום הגדול", כתב דיל"ע מאיזה דין הוא דצריך לומר כן. ואם בכל שבת יש דין לומר שבת שלום, ואפשר שהוא מכבוד השבת, וצ"ע. וציין בזה למ"ש המ"ב ז"ל (ש"ו, ה') משום השל"ק, וע"ש בכ"ד. [ובמ"ש הדביר קדשו לעיין אמאי איקרי שה"ג אחר דהוי עוד ניסים רבים וגדולים מיני, שו"ר דעמד בזה מכבר הגה"ק מוהר"ש זלה"ה מסוכאטשוב בהגדש"פ שם משמואל (דף י' מדה"ס טור א' ד"ה יש להתבונן), ע"ש היטב. וכן נמי ראינו דעמד בזה מרן רשכבה"ג הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בספרו דברי אגדה עה"ת והמועדים (עמוד תפ"א), ע"ש ותורה נחת].

סימן ט'

כבוד שבת הגדול

בשו"ת רבבות אפרים (חלק ה', סימן ש"ו, ס"א) כתב דבספר בית הבחירה (פסח, דיני ע"פ שחל בשבת, אות י"ט) כתב חז"ל: "צריך לכבד שבת הגדול בכל כוחו בכל מקום (=נדצ"ל מכל) כל ביתר שאת מהיו"ט עצמו", ע"כ.

ולפום ריהטאי לא זכיתי להבין כונת אמרוי, ואולי יכוון לומר דכיון דהאי ניסא אקרי "הגדול", וכבר הארכנו לציין לעיל אמאי קחשיב גדול לעומת שאר ניסי הגאולה, על כן קחשיב טפי אף מיו"ט דפסח גופא, וממילא יש לכבד שה"ג בכל כוחו ביתר שאת מהיו"ט עצמו לצד דאיתעביד בו האי ניסא רברבא. אי נמי דהוא לצד דהוי נס דשה"ג תחלת הגאולה, ועל כן חיבה יתירה נודעת לו, וע"כ מכבידנן לשבת זו טפי ואף מיו"ט גופא ומשום הא, ודוק.

אמנם הגאון רבי אברהם ישעיהו קניבסקי שליט"א כתב לן לבאר זה באופ"א, חז"ל: אולי כוונתו פשוטה כיון דבד"ר בשבת הגדול כבר כמעט כל הבית נקי לפסח, וחוששין לקנות חמץ מספיק ללחם משנה ולסעודה, ומזולזין קצת בכבוד השבת הגדול, לכך הזהיר מפני זה, עכ"ל. ודוק היטב.

סימן י'

בהמנהג לחלק לעניים בערב שבת הגדול לחם

כתב השיירי כנסת הגדולה סימן ת"ל (ס"ק ג') חז"ל: כתב ה"ר אשר ז"ל בהלכות פסח נהגו כל ישראל לעשות לחם ערב שבת הגדול, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, וקורין לו חלת עני ובלע"ז לחם בה, ומחלקה לעניים, ומיום שזולזלו בו נשתלחה מארה בתבואה, ושמעתי ממורי ז"ל (=מהרש"ל ז"ל) שהיה דורש כל א' יאפה חלה אחת או תבשיל אחד מקמח הנטחן, שמא היה שם חשש חמץ ויתלה אותו בההוא שניטל מהם, ואפשר שאותו חלת עני היה מקמח הנטחן לפסח זה היה טעמם, מטה משה סימן תקמ"ג, עכ"ל.

והנה בעיקר דברי המהרש"ל ז"ל האריכו האחרונים טובא, עי' במג"א סימן ת"ל, ובבאה"ט ושע"ת (שם, ס"ק א'), ואכמ"ל, ברם צ"ע מי"ט לא מציינו דנוהגין האידנא בהאי מנהגא עפ"י דהרא"ש ז"ל דכ' דמיום שזולזלו בה נשתלחה מארה בתבואה, וחוץ אי נימא דיל"ד בדברי מהרש"ל ז"ל, מ"מ המטה משה לא קאמר דמה דנהגו כן ה"י בהכרח מטעמיה דמהרש"ל ז"ל, רק נקט בלישניה "ואפשר". וביותר דמהרש"ל ז"ל (לפום מאי דהביאוהו האחרונים) לא כ' דיש לחלק האי נהמא דעביד מקמח הנטחן לפסח לעניים, וצ"ב.

וביותר קשה דקחזינא להישועות יעקב סימן ת"ל (ס"ק ב') דהאר"ך לדון בדברי מהרש"ל ז"ל ובמאי דמקשי עלי' המג"א ז"ל, והתם (ס"ק ג') כתב חז"ל: "כתב בספר כל בו נהגו העם לעשות לחם בע"ש הגדול ר"א לפי ערכו לחלקם לעניים, והוא מנהג נכון. ונ"ל טעם מנהג זה, דהנה ידוע שישראל בעת ההוא ה"י תלויים בד"ן, ולולי רחמי השם יתעלה לא היו ראויים לעשות להם נס גדול כזה, והתנהג השם עמם ברחמים, ולעומת זה המצרים אילו התנהג השם עמם ברחמים לא היו נאבדים מן העולם, כמבואר במדרש רבה, שהשר של מצרים אמר להשם שיתנהג עמם ברחמים ונדחו דבריו. וידוע שקשה להקב"ה יתעלה לעשות שני הפכים, אמנם בש"ס דסוטה אמרינן כל השקפה שנאמר במקרא הוא לרעה, לבד השקפה ממעון קדשך מן השמים הוא לטובה, לפי שגדול כח מתנת עניים שמהפכת מדה"ד למדה"ר, ומבואר במדרש אבכ"ר שישראל בעת ההוא נגאלו בזכות הצדקה, והיינו שאף שהתנהג עם המצרים בד"ן, עכ"ז ישראל שנתנו מתנות לעניים נתהפך להם מדה"ד למדה"ר. **לכן עושין חלות** לעניים לזכר עולם שלא בד"ן נגאלו, וכן אומרים בהגדת פסח כל דכפיין יתי יוכיל, וזה טעם הגון, ובדרושים הארכתי בזה בביאור מקראות הרבה, עכ"ל.

וכן נמי הכף החיים (ת"ל, ה) מייתי למ"ש השכנה"ג ז"ל ע"ש, וע"ע בספר שתילי זיתים (סי' ת"ל) דמייתי נמי להשכנה"ג ז"ל [ובספר עריכת שולחן הגר"ש שליט"א (או"ח ח"ה, סי' ת"ל ס"ב) מייתי למ"ש השתילי זיתים, וכתב עלה חז"ל: ולענ"ד נראה דבזמנינו שאין דרך לחלק לחם לעניים, צריך ליתן להם מעות כדי לקנות להם מה שדחוקים בו ולהחזיר ברכה ליושנה, עכ"ל]. ועכ"פ צ"ב דלא הביאו להא רוב הפוסקים, ואפשר דיש ללמד זכות בזה דכיון דנהגו לחלק מעות קמחא דפסחא בשופי זמן רב לפני יומא דפסחא, ממילא כלול זה בזה, ויש לעיין בהא. (וע"ע בקובץ מבקשי תורה (ניסן תשנ"ד לפ"ק, סימן פ"ד) מ"ש מספר נוהג כצאן יוסף מנהגי ק"ק פרנקפורט פ' שבת הגדול ס"א ע"ש).

סימן י"א

בדיקת חמץ לאור הנר היכא דאור החשמל דולק אי מהני

שו"ע סימן תל"א (סעיף א'): בתחלת ליל י"ד בניסן בודקין את החמץ לאור הנר בחורין ובסדרין בכל המקומות שדרך להכניס שם חמץ, ע"כ. וכתב עלה המ"ב (שם, ס"ק א') חז"ל: בתחילת ליל וכו' פי' תיכף אחר יציאת הכוכבים **שיש עדיין קצת מאור היום** ראוי להתחיל לבדוק, כדי שלא יתגרש או שלא ישכח, עכ"ל. ולכאורה מהא דנקט המ"ב ז"ל בלישניה "שיש עדיין קצת מאור היום", נראה דדייקא כה"ג דאיכא קצת מאור היום הוא דלא הוי לעיכובא בבדיקת חמץ. והדברים מפורשים במ"ב (שם, ס"ק ג' ד"ה לאור הנר) דכתב חז"ל: מפני שצריך לבדוק בחורין ובסדקין ואור היום לא יועיל לזה, וכיון שצריך שתהיה לאור הנר קבועה בלילה מפני שאורו מבהיק יותר מביום, ואפילו במקום האפל, וגם היא נעמי שבני אדם מצויין בבתיהם, עכ"ל. ודוק היטב. והכי שזר המ"ב ז"ל וכתב כהא אדברי השו"ע לקמן (ת"ל, א') "הבדיקה צריך שתהיה לאור הנר ולא לאור הלבנה", חז"ל (שם, ס"ק א' ד"ה לאור הנר): "ובליל י"ד, שאז בני אדם מצויים בבתיהם ואור הנר יפה אז לבדיקה, מה שאין כן ביום אין האור מזהיר כבלילה, ותיקנו הבדיקה דוקא על ידי אור הנר שעל ידה יוכל לבדוק גם בחורין וסדקין", עכ"ל. ועכ"פ מבואר מכל הא דצורת בדיקת חמץ לכתחילה הוויא לאור הנר ובלילה, ובגונא דאיכא "קצת מאור היום" לא הוי לעיכובא, ונפק"מ מכל הא אי מהני להשאיר אור החשמל דולק בעת שבדוק החמץ בהנר, דאילו אור החשמל מרובה לכאורה יל"ד דלא גריע מאור יום ויש לכבותו, אך בגונא דמועט הוא אין להקפיד, וצ"ע. והנה בשו"ת רבבות אפרים חלק שמיני (סימן קצ"ט) כתב חז"ל: האם צריך לכבות את החשמל כשבדוק את החמץ אם זה מפריע לבדיקה או מסתבר דצריך לכבות, ואם זה לא מפריע או נראה שאין צריך לכבות החשמל בעת הבדיקה, וכן נמסר בשם הגרי"ח קניבסקי שליט"א שאצל החזו"א לא היו מכבין החשמל בשעת הבדיקה, וכן דעת מו"ר [=מרן] הגאון רבי משה פיינשטיין זצוקלה"ה [ה' בקיצור הל' פסח באנגלית דאין צריך לכבות, וכן נמסר בשם הרה"ג ר"ש"ו אויערבאך זצ"ל, וכן נוטה דעת הרה"ג ר"יש אלישיב (שליט"א) זצוק"ל שאין צריך לכבות את החשמל בעת הבדיקה, ואם קשה לו להכנס לחורין ולסדקים בנר או יכול להשתמש בהנר חשמלי, והדפסתי את זה בחוברת המאור משנת תשי"ד, עכ"ל.

ועי' נמי בשו"ת רבב"א חלק ג' (סימן תקצ"ח) דכ' חז"ל: בדבר לבדוק חמץ לאור החשמל שבבית בודאי לכתחילה צריך לקחת נר, ובאין לו נר יתכן שיכול. ועיין בהמאור אלול (תשט"ז) מ"ש הרב שטנבוך שליט"א אם אפשר להשאיר את החשמל דלוק בזמן שבדוקים בנר **היות שזה כמו אור היום**, או שצריך לכבות את החשמל ולא הכריע בזה, ועיין בספרו מועדים חמנים ח"ב דף ר"צ, ונראה דיכול אף במקום שאין מכבה דמ"מ אור הנר נכנס לסדקים, ואפילו במקום שיש אור החשמל, עכ"ל.

ולכאורה י"ל דאינו סתירה הא דהכריע הרבב"א בח"ג דיכול לבדוק לאור הנר אף בהיכא דאינו מכבה החשמל, למ"ש איהו גופי' ברבב"א ח"ח לחלק בין היכא דמפריעהו אור החשמל או לא, דיל' דבח"ג מיירי ככה"ג דאינו מפריעהו. משא"כ הא דכ' בח"ח לחלק בין היכא דמפריעהו או לא, דאמנם יתכן ופעמים דאור החשמל יפריעהו לזה, וק"ל.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א, סימן קל"ו) כתב חז"ל: ושאלתך אם אני משתמש לאור האלקטרי בשעת בדיקה הוא ג"כ ע"ד הנ"ל (=ע"ש מקודם לזה ד"ה ואשר שאלת), **בדרך כלל אנו רגילים לעשות הכל לאור הנר בלבד**, אבל פשוט שאם חסר לנו לטיב הבדיקה משתמשים בו, כהעיקר הוא לבדוק כדת וכהלכה, ואור הנר הוא רק מכשיר למצוה, עכ"ל. (עי' בקובץ מבקשי תורה (ניסן תשנ"ד, סימן פ"ד) דכ' חז"ל: במקום שאין נר אפשר לבדוק עם פנס, כך השיב לי מרן הגר"ש אויערבאך [שליט"א] זצוק"ל, ושאלתי האם זה לכתחילה, וענה לי **לכתחילה זה מה שכתוב בגמ' שבדוקין לאור הנר**, ושאלתי והאם צריך לכבות החשמל בשעת הבדיקה, וענה לי שלא צריך, עכ"ל, וע"ש).



וע"ע בספר שערי ימי הפסח להגרי"ט שזנר שליט"א (שער ג', פרק ב' סעיף ה') דכ' ז"ל: אין צריך לכבות את אור החשמל בזמן הבדיקה, שהרי אור כזה אינו מחשיך את אור הנר ואדרבה מסייע הוא לבדיקה, ורק אם אור החשמל מפריע לו לבדוק בחורים ובסדקים כגון שמסנוור אותו אז צריך לכבותו (כ"כ בהליכות והנהגות הגרי"ט אלישיב שליט"א) זוקל לפסח, ובס' חוט שני ח"ב קובץ ענינים עמוד ש"ח אות ט"ז), וע"כ. וע"נ בספר הלכה של פסח (ש"ב פ"ה הערה ג') ובספר שער המועדים הל' פסח (פ"ח, סעיף ד' ובהערה ז') וברי"ש הגדש"פ ארזי הלבנון, ואכמ"ל.

ובהא דכתב הרבב"א משמ"י דמו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א דבביתו דמרן החזו"א ז"ל לא היו מכבים החשמל בבדיקת חמץ, הנה כי כן דכירנא דראיתי דכשמו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בדק החמץ בביתו היו אורות החשמל דבבית דלוקין.

ועתה יצא ספר הנהגותיו דמו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א "אלא ד' אמות", ומצאתי שם (פרק מ"ג, ס"ק ה') דכ' ז"ל: "אור החשמל דולק כל זמן הבדיקה, ואמר לי שטעמו כדי שיוכלו לבדוק טוב יותר", ע"כ וע"ש.

סימן י"ב

בהא דכתב המ"ב ז"ל דהמתפלל בביתו יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל דע"ז יקיים שניהם בזמנם

ש"ע סימן תל"א (סעיף ב'): יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק, ואפילו יש לו עת קבוע ללמוד לא ילמוד עד שיבדוק, ע"כ. וכתב המ"ב (שם, ס"ק ח' ד"ה עד שיבדוק) וז"ל: ולענין תפילת מעריב אותן המתפללין מעריב בזמנו בציבור יתפללו מקודם דארח לקבצן אחר כך, וגם אין לחוש כל כך שישכח לבדוק שהרי תפילה היא דבר קבוע, ואין שייך בו שמא ימשוך. והמתפלל בביתו יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל, דעל ידי זה יקיים שניהם בזמנם, ואי ליכא אחר יתפלל תחילה, אכן אם הוא רגיל להתפלל לעולם ביחודי יבדוק תחילה, דכיון דרגיל בכך לא חיישינן כל כך שמא ישכח. והחוק יעקב כתב דלעולם יתפלל תחילה, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, עכ"ל. וע"ע בשע"ה"צ (שם סק"י וסק"א) מש"כ בהא.

ואיכא לעיוני במאי דחדית המ"ב ז"ל דהמתפלל בביתו יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל, דע"ז יקיים שניהם בזמנם, דהא ק"ל בקידושין (מ"א א') דמצוה בו יותר מבשלוחו. [המ"ב ז"ל גופי' (תל"ב, ח') כתב כע"ז גבי המעמיד שליח דע"כ יסייע לדבר, דמצוה בו יותר מבשלוחו, ע"ש]. וכיון דאיכא עמו אחר יעמידנו שומר ויעביד בעצמו להבדיקת חמץ, וצ"ע.

וידידנו האברך המופלג רבי אלחנן כהן טוויל שליט"א אמר לן ד"ל דוריזין מקדימין קודם למעלת מצוה בו יותר מבשלוחו, מדליפינן לה מקראי, וכיון דהכא איכא קמי' ב' מצוות דאיכא עלייהו דינא דוריזין מקדימין, הן ערבית והן בדיקת חמץ, על כן עדיפא דאיהו גופי' יתפלל ערבית דבזה יקיים וריזין מקדימין דתפילה. ויתן לאחר לבדוק, דמקיים בזה וריזין מקדימין, ובדיקת חמץ שלוחו של אדם כמותו הגם שמפסיד בזה מעלה דמצוה בו יותר מבשלוחו, ודפח"ח [עוד שמעתי דמ"מ יכול לעזורו לבדוק אחר תפילתו, ויקיים בזה להא דמצוה בו, וע"נ מאי דמיתנין לעיל מהמ"ב (תל"ב, ח'), וד"ק, ומ"מ מפסיד בזה הברכה, ויל"ד בכל זה טובא].

ולכאורה יש להביא רא"י לדבריו מהא דכתב מו"ר הגאון הגדול צ"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בשו"ת משנת יוסף (חלק ט', סימן ס"ה אות ה'), וז"ל בתו"ד: "נתבאר אצלנו בס"ד בקונטרס הדור מצוה (בכת"י) שיש ג' מדרגות, א. וריזין מקדימין. ב. ברוב עם. היא שניה אחרי הא' (חיי"א ס"ח, ו' מהא דר"ה ל"ב ב'). ג. מצוה בו יותר מבשלוחו (מהר"ם שיק חו"ד סי' רנ"ה)", עכ"ל וע"ש בכ"ד [ועתה אמר לי מו"ר המשגי" שליט"א דנדפס קונטרסו הדור מצוה בספרו החדש משגי" מועד נשים נזיקין, וע"ש באורן]. וכפי זה ודאי י"ל דוריזין מקדימין דיקיים לתרווייהו קדים להא דמצוה בו יותר מבשלוחו, ועל כל יתפלל ערבית ויתן לאחר לבדוק, ודוק היטב הדק.

ויש לדון בכל זה מ"ש בשדי חמד חלק תשיעי (מערכת יו"כ סימן א' ס"ק י"ד, דס"ד א' מדה"ס טור ב') משמ"י דספר החיים, דוריזין מקדימין הו"ל מדאורייתא, וע"ע בשד"ח חלק חמישי (דף קע"ד א' מדה"ס טור ב') דדן אי מצוה בו יותר מבשלוחו הו"ל מדאורייתא או מדרבנן, ומרהיטת דבריו נראה דרו"פ סבירא להו דהו"ל מדרבנן, וע"נ מאי דכתבנו בזה בספרנו ענפי משה עמ"ס יבמות (בסופו, בקונטרס בעניני שליחות רפ"ב קדושים), ע"ש. וכן נמי יל"ד אי אמרינן אין מעבידו ע"מ לקיים דא"י מקמי דרבנן, ועמ"ש בהא השד"ח חלק תשיעי (דס"א א' מדה"ס טור א' ס"ק י') ע"ש באורך. ומיהו שו"ר במכתב לחזקיהו עמ"ס פסחים (דף ד' א') דהשד"ח ז"ל גופי' נראה דס"ל דוריזין מקדימין הו"ל אסמכתא בעלמא מדרבנן ע"ש, וצ"ע לו בס' יהגה חכמה הנדמ"ח (ח"א, ערך וריזין מקדימין) והוסיף שם דהרי ס"ל להטורי אבן ע"ש, ואכתי יש לדון בכל זה. וכן נמי יל"ד בזה ממאי דצ"ע לו ידידנו הראכ"ט הג"ל שליט"א לשו"ת שבת הלי' (ח"ד, סימן ס"ו ד"ה ועכ"פ), דלפ"י יל"ד במאי דקאמר לן, וכבר האריכו בזה באחרונים.

והלום מצאתי בספר תדיר קודם לידידנו הגרי"א הכהן אדלר שליט"א (ליקוטים פרק א', ס"ק ט') דכתב בתו"ד למ"ש המ"ב ז"ל דהיכא דרגיל להתפלל לעולם ביחודי יבדוק תחילה (היכא דאין אחר דיבדוק) ואח"כ יתפלל, ובהערה דשם (ס"ק ל"ג) כתב וז"ל: דכיון שרגיל בכך לא חיישינן כי"כ שמא ישכח להתפלל (ראה ב"ח שם ומשנה ברורה שם), ואין להקשות אמאי יבדוק את החמץ מקודם, אדרבה יקרא קריאת שמע ויתפלל מקודם שהרי תדיר קודם, ועוד דקריאת שמע דאורייתא (=וצי"ן למ"ש איהו גופי' בכללים סימן ד' אות ה'), ד"ל דלבדוק בתחילת הלילה חשיב מצוה עוברת, שאם לא יבדוק מיד בצאת הכוכבים הרי הוא נקרא עובר על תקנת חכמים (ומוכח בברכות כ"ח א' דמצוה עוברת קודמת לתדיר, ובדומה לזה כתב בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק חאו"ח ס"ס מ"א

דאפילו מצוה דרבנן היכא שזמנה בהול קודמת מצד הסברה למצוה דאורייתא שיוכל לקיים אח"כ), אבל בק"ש אע"פ שמצוה מן המובהקת לקרותה בתחילת הלילה, מ"מ אינו נקרא עובר על תקנת חכמים אלא אם כן קורא אותה אחר חצי הלילה (ש"ע הרב שם סעי' ו', ועי"ן ביאור הלכה שם ד"ה לא יאכל), עוד י"ל עפ"י מה שסובר המג"א (שם ס"ק ה') דזמן בדיקת חמץ מתחיל קודם צאת הכוכבים, א"כ חל זמן חיוב הבדיקה לפני זמן קריאת שמע שהוא מצאת הכוכבים (וכמ"ש להדיא במחצית השקל שם), ויש אומרים שמצוה שחל זמן חיובה לפני כן קודמת לתדיר, עכ"ל, וע"ש היטב בזה.

(=וצי"ן למ"ש איהו גופי' בכללים (סימן ט'), וכן נמי צי"ן למ"ש בכללים (סימן ד' אות ה') אם [ואימת] יש קדימה למצוה דאורייתא אמצוה דרבנן וע"ש).

ומיהו במ"ש בתירוץא קמא דאי אינו בודק מיד בצאה"כ מקרי עובר אתקנת חכמים, ע"י בפסקי תשובות (תל"א, ז') דכ' בתו"ד אדברי הביאוה"ל (סי' תל"א, ד"ה ולא יאכל) דדעת ה"ח והפ"ח והגרי"א וש"ע הרב ז"ל דעיקר מצות בדיקה זמנה הוי מיד בתחילת הלילה מעיקר הדין, ולא משום דחיישינן שמא ישכח, ובאם מאחר הזמן שהוא מיד בתחילת הלילה מיקרי עובר אתקנתא דרבנן, אך הטור והמגן אברהם והמקו"ח ס"ל בזמן הבדיקה הוא כל הלילה כק"ש, אלא דמשום חששא דשמא ישכח ולא יבדק אסרו לעשות לכל הדברים העלולים לגרום למשיכת זמן ושכחה, וכדאסרו בק"ש, וע"ש היטב דהביא בהא איזה נ"מ, ואכתי הא מייירגן בשו"ת"א דמג"א ז"ל ויש לעי"ן בזה.

שוב דנתי קמיה הגאון רבי אברהם ישעיהו קניבסקי שליט"א אי מצוה בו יותר מבשלוחו קדים לוריזין מקדימין, וכתב לי וז"ל: בעניני סברתי דוריזין מקדימין קודם כיון דליפינן לה מקרא וישכח אברהם בבוקר, משא"כ מצוה בו לא מצינו קרא לזה, אך מרן אדוני אבי מו"ר (=הגר"ח קניבסקי) שליט"א דעת אחרת עמו והיא מוכרחת ומנצחת, דס"ל דמצוה בו יותר מבשלוחו קודם לוריזין מקדימין, וטעמו עמו כיון דכל ענין וריזין מקדימין הוא למחויב המצוה ולא לשלוחו, ורק עליו יש דין וריזין, ואם אין לו אפשרות כעת לקיים המצוה רק לאחר זמן, א"כ לא מוטל עליו כעת, ואין שייך בזה וריזין מקדימין, ודפח"ח [אמנם פשיטא דהיכא דאין באפשרותו כלל לקיים בעצמו רק ע"י שליח, ודאי דבזה וריזין מקדימין גם ע"י שליח, ופשוט הוא], עכ"ל, ודוק בזה הדק היטב.

סימן י"ג

הפסק דיבור לצורך באמצע בדיקת חמץ

ש"ע סימן תל"ב (סעיף א'): קודם שיתחיל לבדוק יברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על ביעור חמץ וכו', ויזהר שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ, ע"כ.

ובהא דכתב השו"ע "וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה", כתב המ"ב (שם, ס"ק ו' ד"ה וטוב) וז"ל: ובהא אין צריך לחזור ולברך כיון שכבר התחיל המצוה, ובדברים שהם צורך הבדיקה גם לתחילה יוכל לדבר שזה אין חשיב הפסק כלל [אחרונים], עכ"ל.

ורשום אצלי דלפני למעלה מעשור שנים בעת בדיקת חמץ הגיע אדם אחד לבית מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א וביקש דיכניסוהו יען חמיו נמצא במצב קשה מאד וטפלין תליין ביה ומבקש עכו"ר ברכה, ושמעתי אומרים דבירכו ברפ"ש, ואח"כ ביקש הג"ל דיכניסוהו באופן פרטי לבקש ברכת מו"ר מרן שליט"א, ואמנם נכנס וביקש ברכתו. ואחר דגמר לדבר עמו שמעתי מהג"ל דמו"ר מרן שליט"א אמר לו פה קדשו "רפואה שלימה". וכן נמי לקחתי האיש הנוכח לבית מו"ר ורבי מרן הגאון הגדול רבי יהודה שפירא זצוקלה"ה, והי' באמצע בדיקת חמץ וסיפר לי הג"ל אודות חמיו, ונענע מו"ר זצוק"ל בראשו (כמברך לרפ"ש), ואח"כ סימן בידו שירשמו את שמו דהחולה. כמו כן לקחתי להגאון הצדיק חו"פ קש"ת רבי ישראל אליהו וויינטרויב זצוקלה"ה, ואף הוא הי' באמצע בדיקת חמץ, ובירך את הג"ל שיהיה לחמיו רפואה שלימה וכו'.

וע"י בספר שער המועדים הלכות פסח (פ"ו ס"ז ובהערה י"ז) מ"ש אדברי השו"ע ז"ל דנקיט בלישניה וטוב שלא ידבר וכו', מ"ש איהו גופי' בבית יוסף סו"ס תקצ"ב ובחידושי הגהות שם משום מהר"ח, ומהחמד משה סימן תל"ב (ס"ק ד') ומהמ"ב (תקצ"ב, י"א), ע"ש היטב הדק.

והן עתה יצא לאור עולם ספר הנהגותיו דמו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א נקוב בשם אלא ד' אמות, וראיתי שם (פרק מ"ג, בדיקת חמץ, ס"ק ג') דכתבו וז"ל: "והג"ן אצלו להטמין עשרה פתיתים, ועד שלא מוצא אותם נוהר שלא לשוח, וגם אח"כ מדבר רק מעניני הבדיקה או עונה לשאלות החופות" ע"כ, וע"ש מאי דצי"נו בזה - ולפ"י אפשר דמה דהבאנו לעיל דמו"ר מרן שליט"א בירך ברפ"ש היה זה אחר דמצא להעשרה פתיתים, ודוק היטב [וע"י בספר אמרי מאיר בתשו"ה הגרי"ע איוערבאך שליט"א (עמוד ק"ז) ע"ש היטב].

סימן י"ד

בהא דפירשו האחרונים ז"ל למ"ש הרמ"א ז"ל

דנוהגים להניח פתיתי חמץ דהיינו חמץ נוקשה

כתב הרמ"א ז"ל (תל"ב, ב') וז"ל: ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה (מהר"י ברי"ן), ומיהו אם לא נתן לא עיכב דדעת כל אדם עם הברכה לבעור אם נמצא (כל בו), ע"כ. ובמג"א (שם, סו"ס ו') כתב וז"ל: ונוהגים להניח חמץ נוקשה במקום משומר (מט"מ מהר"ל), ואם חסר לחמו עס"י תל"ד, עכ"ל. וכתב עלה המחצית השקל (שם, ד"ה ונוהגים כו' נוקשה) וז"ל: ר"ל חמץ קשה שלא יתפרר ויצטרך לבדוק אחר הפירושים, עכ"ל. ודכ"כ החק יעקב (שם, ס"ק י"ג) מהאחרונים, ע"ש. ודכ"כ בשו"ע הרב (שם, ס"ק י"א) והמ"ב ז"ל (שם, ס"ק י"ב) והכ"ח ז"ל (שם, ס"ק כ"ט) דדייקא נוקשה וטעמא כאמור שלא יתפרר, ע"ש היטב.

ויש לעי"ן מ"ט לא מייתו האחרונים ז"ל דאף חמץ שאינו נוקשה מ"מ יכול לעוטפו בנייר היטב ולהניחו כך, וכדנהוג עלמא כהאינדא להניח פתיתי הלחם עטופים בנייר, ויש מוסיפין אף דבק לחשש פירושים וצ"ב, ויתכן דאמנם יש ענין דלתחילה ימצא חמץ דבעין ולא עטוף וכדומה, דכשהחמץ עטוף הו"ל רק ידיעה דהוא חמץ, אך אינו רואה החמץ קמי', וע"כ כתבו דיניח חמץ נוקשה, ומ"מ אינו מוכרח, ויל"ע בזה. ודחוק לפרש דנייר הי' יקר בימיהם, דעכ"פ בזמן המ"ב ז"ל הי' מצוי בשופי ניירות עיתונים וכיו"ב.

וראיתי בהרבה מאחרוני זמנינו דכתבו דנוהגים להניח הפתיתים בניירות, וציינו דמקורם משו"ע דהרב ז"ל (תל"ב, י"א) ומהמ"ב דמייטנין. ולא ראיתי בדברות קדשם זכר לזה רק דכתבו כאמור להניח חמץ נוקשה דאינו מתפורר (ואולי יש ללמד זכות בזה דכונתם דכיון דהני אחרונים הביאו דיש להניח חמץ נוקשה והיינו שלא יתפורר, מהא גופא אית לן למילמד דיש להניח זה בניירות, ויל"ע).

והלום מצאתי בספר שער המועדים להגרי"ד ספטימוס שליט"א (הלכות פסח, פ"ו ס"ק י"א) דכ' בתו"ד וז"ל: "ויזהרו מאד שלא יאבד אחד מהן (=מהפתיתים), ויניחו אותם באופן שמור שלא יתפורר ולא יתפור [כגון עטוף בנייר או בשקית ניילון]", ע"כ. ובהערה דשם (ס"ק כ"ב) כ' וז"ל: כן נוהגים, וכ"כ באור לציון פ"ו ס"ו. ולכא"ו יש לפקפק בזה שהרי צריך שיגיעו לכדי כזית ע"י צירוף כלי, וכדלקמן בסמוך, ואם כל א' הוא בכלי [ניילון] נפרד א"כ הוי הפסק ואין מצטרפין, ונראה דשקית ניילון אינו נחשב כלי המפסיק, וכמו שכתב בדרך אמונה (פ"ו מביכורים סוף ה"ט"ז כבה"ל) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דשקית ניילון או נייר שמניחין בתוכו הלחם אינו מפסיק לצירוף חלה ע"ש (וע"ע הגדת מועדים זמנים בקו' בסוף הספר אות ו', ודבריו צ"ע), עכ"ל, וע"ש. ולפ"י יש לעי"ן אי נימא דמשו"ה כתבו הפו' דיש להניח חמץ נוקשה דהוא האופן דלתחילה (ברם ממ"ש משמ"י דמרן הגרי"ש זצוק"ל ל"מ הכי), ויל"ע בזה.

סימן ט"ו

אם יש לבחורים לבדוק חדרם בפנימיה ואי יברכו אהא

דבר השאלה אי בחורי ישיבה צריכין לבדוק חדרם בפנימיה ואי יברכו אהא, הנה האריכו בזה האחרונים, וע"י בנינים והנהגות מרן החזו"א זלה"ה (פ"י י"ח) דכ' וז"ל: "בחור א' שאלו על בדיקת חמץ בחדרו בישיבה, והשיב שאם יבדוק בלי י"ד יברך על הבדיקה [אף שלא יהיה שם בפסח], ואם קשה לו לנסוע לשם לבדוק בלי י"ד יבדוק לילות הקודמים בלא ברכה", עכ"ל.

ברם ע"י מאי דמיתני בזה בפסקי תשובות (תל"ז, ג') משו"ת תשובות והנהגות (ח"א, סימן רפ"ז) וס' מועדים זמנים (ח"ד, סימן רפ"ז) וספר חובת הדר להגר"י בלוי זלה"ה (בסו"ס, דיני בדיקת חמץ), ע"ש בדבריהם, וצ"ע. וע"י נמי מש"כ בזה הגרי"ט שזנר שליט"א בספרו שערי ימי הפסח (שער ג', פ"א ס"ק ד'), וע"ע בספר תורת הישיבה להרה"ג ר"מ פנחסי שליט"א (פרק י"ד, עמוד רט"ו) מ"ש בכל זה.

וכששאלתי ממו"ר מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטינמן שליט"א אם בחור ישיבה צריך לבדוק חמץ בחדרו בפנימיה, השיבני "דצו"י, וכששאלתי למו"ר מרן שליט"א אם צריך לבדוק עם ברכה, השיבני "לא" (וע"י בפסק"ת (שם, הערה ט"ו) דכ' דדעת הני פוסקים דנקט דאין לבחורים קנין בגוף הבית, ורא"י לזה שהרי אפשר להעבירם מחדר לחדר בלא רשותם, והחמץ דאוכלין בישיבה הוי משלחן הישיבה, ועל כן אפשר שדינם ככ"ב של ראש הישיבה שאין עליהם חובת בדיקה, וכמבואר בשו"ע דהרב ז"ל (תל"ב, ח'), ע"ש היטב. ואפשר דהכי נמי ס"ל למו"ר מרן הגרא"ל שליט"א, אבל עכ"פ חזינן דהכריע דצו"י דיבדוק, ומיהו בלא ברכה, ודוק בכל זה). וע"ע בספר אשרי האיש מפסקי מרן רשכבה"ג הגרי"ש אלישיב זצוק"ל (חאו"ח חלק ג', מועדים, פרק ג"ד סעיף י"ח), ע"ש.

וכששאלתי ממו"ר מרן הגאון הגדול רבי יהודה שפירא זצוקלה"ה אם יש לבחור לבדוק חדרו בפנימיה והשיבני דצריך לבדוק, והוסיף ואמר "אם הוא לבד או צריך עם ברכה" (ויל"ד ככוונתו בזה).

סימן ט"ז

ידון אי מהני למיבדק בני דאבוקה וכיו"ב בהיכא

דאין לו חורין וסדקין ול"ש שאר חששות

שו"ע סימן תל"ג (סעיף ב'): אין בודקין לאור האבוקה אלא לאור הנר, ולא בנר של חלב ולא של שומן ולא של שמן אלא בנר של שעווה, הגה: והוא יחידי, אבל שני נרות ביחד אפילו קלועים דינם כאבוקה (מהרי"ל בשם אגודה), ע"כ.

ובטעמא דאין בודקין לאור האבוקה, כתב המ"ב (שם, ס"ק ח') דהוא לצד דאינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין, ותו דמתירא שמא ישרוף הבית ולא יוכל לבדוק יפה, וכה"ג אין בודקין בעצים דמשחא (עץ שרף) דאורו ג"כ גדול כעין אבוקה. וגבי נר של חלב דאין בודקין בו, פי המ"ב (שם, ס"ק ט') דהוא לצד דמתירא שמא יטיף על הכלים ויפסידם, וגבי נר דשמן דאין בודקין בו פי המ"ב (שם, ס"ק י') דמתירא להכניסו לחורין ולסדקין פן ישפוך השמן, ע"ש היטב.

ויש להסתפק בגוונא דלא שייכי הני חששות, וכגון דאין לו בביתו חורין וסדקין, והיינו בית שדפנותיו מעוגלות, או דאין לו כלים ובגדים דחושש דיפסדו מהא וכה"ג, אי מהני למיבדק בהני נרות דאין בודקין בהם בעלמא. ויסוד האי ספיקא אי כה"ג אמרינן לא פלוג רבנן, ואחר דלהלכתא יש לבדוק בנר דשעווה ה"נ הכא, או"ד דזיל בתר טעמא וכל דל"ש הני חששות שרי, וצ"ע.

והנה היכא דאין לו נרות אחרים וזלת הני, ע"י במ"ב (שם, ס"ק י"א) דכתב דיכול לבדוק באותן נרות **שבדיעבד יוצא בהן** ע"ש, והיינו בנר דחלב ושומן דבדיעבד אי בדק בהו חל הבדיקה כמ"ש המ"ב (שם, ס"ק י'), אך גבי נר דאבוקה כ' המ"ב (שם) דבדיעבד אי בדק בה אינו חל הבדיקה, וצריך לחזור ולבדוק לאור נר יחידי (וגבי נר דשמן לענין דיעבד מייתי המ"ב (שם) פלוגתא בהא), ע"ש. ומבואר דאבוקה לא מהני אף



זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העוה"ב הרי זה צדיק גמור, דינאמא בטר דבדק אתי לעיוני בתרה, ע"כ. ומבואר מהא דכל זמן דבדוק חמיצו, אף תהו כד הבדיקה מחפש בהדיא אחר מחט לא אכפת לן מהא, וכדפירש"י (שם, ד"ה הרי זה צדיק גמור) וז"ל: בדבר זה, ולא אמרין שלא לשמה עושה אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו, ע"כ. ועי' בשו"ע סימן תל"ג סעיף ח' ובמ"ב (שם, ס"ק ל"ו), ודוק היטב. ואכתי אף אי מחפש בהדיא אחר הטבעת אין חסרון בהלשמה ובדיקת חמץ, ושפיר דמי.

והנה בספר גם אני אודך הדפוס ידידנו הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מתשובותינו (חלק שלישי, סימן מ"ט) עמדנו בהקושי' היאך הפסיד עשו להברכות, והא קי"ל דשלוחי מצוה אינן ניווקין, ובאחד האופנים יישבנו בזה"ל: "ולפענ"ד י"ל בזה דכל הא דשלוחי מצוה אינן ניווקין זהו דייקא בשעוסקין למצוה, אך בעשו י"ל דכל מאי דעביד הי' שלא לשמה, וכדאמר לו יצחק אביו (בראשית כ"ז ד') בעבור תברכך נפשי, והואיל והליתתו היתה עבור זה לא הגינה המצוה עליך", ע"ש.

ובפשטות זהו טעות למאי דמבואר בפסחים (שם) דאף אי בודק אחר מחט תוך כדי בדיקת חמץ מקרי שלוחי מצוה, וכן נדון צדקה ע"מ שיחיה בנו או שיהיה בן עוה"ב דהוי צ"ג, ודוק.

ברם שוב דרשתי בזה עם ידידנו הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, ואמר דיש ליישב מאי דכתיבנא עפ"מ: בבבא בתרא (דף י' ב') אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו בני מהו שאמר הכתוב צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת, נענה רבי אליעזר ואמר צדקה תרומם גוי אלו ישראל דכתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו כמו שנאמר די להוון מהקרבין ניהווחין לאלהה שמאי ומצליין לחיי מלכא ובנוהו, ודעביד הכי לאו צדקה גמורה היא, והתניא האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור, **לא קשיא כאן בישראל כאן בעובד כוכבים**, ע"כ. ועמ"ש רש"י ז"ל (שם, ד"ה כאן) וז"ל: ישראל דעתן לשמים בין יחיה בין לא יחיה אינו מהרהר אחת מדת הדין, אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן, ואם לאו מתחרט, עכ"ל. וכפי זה י"ל דעשו לא הוי בכלל זה, וא"ש (ויש לפלפל בגדרו דעשו ואכמ"ל).

ועי' בספר הערות ע"מ פסחים ממון רשכבה"ג הגרי"ש אלישיב זצוק"ל (ח' ב', ד"ה ע"מ שיחיה בני וכו') דכ"ו וז"ל: ופירש"י בדבר זה, והיינו שהוא צדיק גמור לאותה מצוה, אכן ברור הוא דכשעושה המצוה לשמה ממש הוא הרבה יותר גבוה ונעלה (ויש להעיר שיש י"הר שאומרים בתפילין וסוכה וכו' שמתפללים בזה שבזכות המצוה וכו', ומאי שנא מ"ש ע"מ שאהיה בן עוה"ב, וי"ל שברוחניות שמתפלל שבזכות המצוה [שמסוגלת בעיקר לדברים הללו] שיזכה לשפע קודש, וקידושו וקיום רצון השי"ת עדיף טפי, ושאינו מבקשת שכר אפי' רוחני כגון עוה"ב, וכו'). עכ"ל. ועי' בספר באורח צדקה (פ"א סעיף כ"ג) מש"כ בזה, ומאי דציין לספר חפץ חיים עה"ת (פרשת צו, בהגה' מעשי למלך), ע"ש [ועי' בספר ימלא פי תהלתך למיור מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטינמן שליט"א (עיונים בתפילה, עמוד מ"ב ד"ה במנחות ואילך), ודוק היטב].

סימן כ'

ידון בהא דבתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה

ירושלמי דפסחים (פ"א ה"א) ר' ירמיה בעי, בתי כנסיות ובתי מדרשות מהו שיהו צריכין בדיקה, מה צריכא ליה, שכן מכניסין לשם בשבתות ובראשי חדשים, ותהא פשיטא ליה. הכן הוא צריכא ליה הואיל ואורן מרובה, מהו שיהא צריך לבדוק בתחילה ביום לאור הנר, ע"כ. ובפני משה (שם) פי' בתור"ד וז"ל: מה צריכת ליה, מפני מה מספקא ליה, ומהיכי תיתי שיהו צריכין בדיקה, וקאמר משום שכן מכניסין חמץ לשם בשבתות שאוכלין שם חזוני בה"כ, וכן ב"ר"ח שהיו סועדין שם סעודות בעת קידוש החודש כדאמר בסנהדרין, עכ"ל. וכע"ז פי' בקרבן העדה (שם), ע"ש היטב.

ובתורתן של ראשונים הנדפס בשלהי היר' הביא דיש מהראשונים דגרסו "שמכניסין שם חמץ תינוקות בשבתות ובר"ח", וי"ג "שכן מכניסין לשם בעיבריות ובר"ח", פי' בסעודות שהיו עושין בעיבור השנה ולעבר את החודש. וכה"ג בס' יבין שמועה מהרשב"ץ (דף כ"ו ע"ב), וקמסיים שם "והיא הנקראת סעודה של מצוה, והיא לבתי כנסיות שלנו שצריכים בדיקה שהרי התינוקות היו כנסין שם וכו'", ע"ש.

ובטור שלהי סימן תל"ג כתב וז"ל: ירושלמי בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכין בדיקה, שמכניסין בהם חמץ בעיבורים ובראשי חדשים, פירוש בסעודה שעושין בעיבור השנה ובעיבור ראש חודש, הילכך שלנו נמי צריכין בדיקה לפי שהתינוקות מכניסין בהם חמץ, ע"כ. ובב"י (שם, ד"ה ירושלמי) כ' דהכי כתב הר"ן סופ"ק דפסחים (ד' ב' סוד"ה חצר), ע"ש.

והנה בחידושי הגהות על הטור מייתי ממהר"ח וז"ל: אע"ג דטעם זה לפי שהתינוקות וכו' אינו מטעם הירושלמי, מ"מ תולה הדבר בירושלמי, דאי לא הירושלמי הוה אמניא אע"ג דהתינוקות מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה הואיל והוא רשות של רבים, ואין כאן משום שאור לא ימצא, אבל כיון שבירושלמי קאמר דצריכין הוא הדין דשלנו נמי צריכין בדיקה מפני התינוקות, עכ"ל.

ובעניות דעתי לא זכיתי להבין כונת קדשו, דהא היר' גופא קאמר אספיקא דר' ירמיה "ותהא פשיטא ליה", והיינו כדפירשו הנו"כ דהיר' דתהא פשיט"ל דצריכין בדיקה לפי דהוי מקום דמכניסין בו חמץ, ואזא קאמר היר' דספיקא דר"י "מהו שיהא צריך לבדוק בתחילה ביום לאור הנר", והא קמן דמעולם לא הו"א לירו' דאין כאן משום שאור לא ימצא, וצ"ע.

ולפענ"ד נראה דכונת הטור ז"ל דתלה כן בירו', דהוא לפי דבירו' חזינו בדיקה וכו' וביהמ"ד צריכין בדיקה לצד הני סעודות, והא כהאינא דאין קדה"ח שוב אין אוכלין שם ולא נבעי בדיקה, וכן סעודות דאוכלין עם

צריכים לבדוק החמץ בבית הכסא דשכיח דמכניסין שם חמץ, ודהסכים עמו רבו האדמו"ר מפאפא, ע"ש היטב. ועי' ברבב"א (חלק ד', סימן ק"ז) דמייתי מחוברת פרי תמרים (חוברת ב', פסח תשמ"א לפ"ק עמוד ל"ב) דהעלה הרה"ג מוה"ר זלמן ליב פילאפף שליט"א דבדאי יש לבדוק החמץ בביה"כ מדמקרי מקום דמכניסין בו חמץ במקום שמצויין בו תינוקות, ועוד האריך לדון באוכל הנכנס לביה"כ אי מותר באכילה, וכתב דמדינא דשו"ע ודאי דמותר באכילה ואינו אלא מד"ח, ואפי' לו היבנא דאיכא בהא איסורא מ"מ שייך ביה החשש דשמא ימצא וכו', מדדייקא גבי הקדש דבדילי אינשי מיניה מקילינן, ע"ש. ועי' בסו"ד דנראה דהכי ס"ל להרבב"א להלכתא, ע"ש. [ובעיקר אוכל הנכנס לביה"כ לדעתי דמו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א ודעות הפ' בזה, עי' בספר דעת נוטה מתשובותיו דמו"ר שליט"א (ח"א, עמוד צ"ד ואילך) ותרוה נחת, ואכמ"ל כעת].

וכן העלה לדינא בשו"ת אור לציון (חלק ג', פ"ז ס"ט, הו"ד) בספר שער המועדים ה"ל פסח פ"ח (סל"ו) וז"ל: "וכן בחדר השירותים ובאמבטיה יש לבדוק אם מצויים ילדים בבית", ע"ש.

אחר כתבי כל זה ראיתי בספר פסקי תשובות (סי' תל"א, סוס"ק א') דכתב וז"ל: ומנהג העולם שאין בודקין החמץ בבית הכסא, ואף בבית עם ילדים קטנים שמצויי שמכניסין חמץ לביה"כ משום שסומכים בזה על השטיפה והנקיון שעושים לפני בדיקת חמץ, עכ"ל. (וציין למ"ש איהו גופי לקמן סימן תל"ג ס"ח), ובהערות דשם ציין דמקורו משו"ת רבבות אפרים (ח"ג, סימן ש"ה), והוסף דקנוה הגה"ק מביאלא זלה"ה ה' נותן את הנר לאחד מב"ב שסייעו לו בבדיקה ושלחו לבדיקה בבהכ"ס, ע"ש.

ועינתי במאי דציין להרבב"א (ח"ג, סימן ש"ה), וקחזינא דהתם לא הוי דעתו דהרבב"א רק דמייתי שם מכתב מהגר"א וינד שליט"א דומ"ץ דבד"צ מחזיקי הדת ובעמח"ס סוגה בשושנים, וז"ל: בית הכסא אם מחויב בבדיקה לא מצאתי זה בפוסקים, ולא שמעתי ולא ראיתי שנוהגים לבדוק שם, והנראה לי בזה דכיון שאין דרך להכניס שם אוכלין הוי לי מקום שאין מכניסין בו חמץ (ואולי כיון דהרבה נוהגין דאפילו הכניסו מאכל בשוגג שלא לאכול, עי' בטעמי המנהגים עניני ציצית קונט"א אות כ'. ועי' בכה"ח סימן ד' סק"א דמ"ם שהכניסו לביה"כ פסולים לנט"י משום דמאוסים הם ע"ש. ולכן לפי מנהג זה לא שייך שמא יבוא לאכול), אמנם זה דוקא במי שאין לו תינוקות, אבל במי שיש לו ילדים קטנים שזרעם להכניס שם אוכלין הוי לי מקום שמכניסין בו חמץ. ואפשר לומר כיון דמנקין אותן ב"ג ביום כמ"ש הרמ"א (סי' תל"ג ס"א), ועי"ש בשע"ת דלכן מקילים המוני עם לבדוק דרך העברה בלי חיפוש בחורין ובסדקין, לפי שתחילה מכבדין ורוחצין ומנקין הכל היטב ע"ש. ונראה בכונת השע"ת דהנה חז"ל תיקנו שבליל י"ד יעבור אדם בכל המקומות שדרך להכניס שם חמץ כל השנה, כיון שע"ז יכיר ויראה אם נשאר איזה מקום שמכניסין בו חמץ ששכח לנקות שם ביום י"ג, ולכן סגי בזה שעובר בהעברה ורואה או שואל אם עשו שם נקי, ולכן כיון דניקן הביה"כ ביום י"ג ויותר לא הכניסו שם חמץ סגי, א"נ לפי הטעם שהביא המעדיני שמואל סימן ק"א סק"ט בשם השד"ח דלכן מניחין פתיחין כיון דמכבדין החדרים כמ"ש הרמ"א, שוב הוי לי מקום שאין מכניסין בו חמץ, ולכן כתב שם במע"ש סק"ל דכל הפתיחין יחד יהיו כזית, דפחות מכזית לכמה פוסקים אינו מחויב בביעור ע"ש, וממילא כיון דאינו מכניס בבה"כ אחר מהפתיחין שוב הוי כמקום שאין מכניסין בו חמץ וא"צ בדיקה, כן נראה בזה ליישב מנהג העולם בזה שאין בודקין בבה"כ כליל י"ד, עכ"ל דהגר"א וינד שליט"א דהו"ד ברבב"א, והרבב"א גופי לא העיר בזה ולא מידי.

והנה ממאי דמייתנין לעיל מהרבב"א בכמה דוכתין נראה בהדי' דס"ל דכשיש ילדים קטנים בהבית חייב לבדוק חמץ בבה"כ, ודכן נמי הגר"א וינד שליט"א גופי כתב כן בהדיא, ורק דלימד זכות אלעמא דאין מקפדין בזה, ובאמת הא גופא צ"ע אחר דשאלתי לאיזה ת"ח ואמרו דהם בודקים נמי בבה"כ (כשיש ילדים קטנים בבית).

ובמאי דכתב הגר"א שליט"א בשלהי דבריו "וממילא כיון דאינו מכניס בבה"כ אחד מהפתיחין שוב הוי כמקום שאין מכניסין בו חמץ וא"צ בדיקה", הנה בספר פרדס יוסף החדש על הגדש"פ לידידנו הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (עמוד ל"ד, אות ד') דנסתפק אי שרי להניח פתיחין חמץ בבה"כ אחר דממילא אין אוכלין אותן ועומדין לשריפה. או"י דאין ראו ליעבדי הכי מצד ביזוי אוכלין, ודן בזה לפימ"ש בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג, סימן ס"ג), ע"ש היטב. וכתב דשאל זה מקמי מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, והשיבו דמותר להכניס פתיחין בבדיקת חמץ לבה"כ, אך העיר בפרד"ה דמו"ר מרן שליט"א לטעמי' אויל דאין שום קפיא מדינא שלא לאכול מאכל הנמצא בבה"כ [=ועי' מאי דצינתי בזה לעיל לספר דעת נוטה, ע"ש], ועי' בכל מאי דדן בזה, ע"ש.

סימן י"ט

טבעת שנאבדה קודם בדיקת חמץ אי

שרי לחפש אחריה בבדיקת חמץ

שאלה: איזה דקות קודם בדיקת חמץ נתגלגלה טבעתה של בעלת הבית מאצבעה למקום בלתי נודע, האם מותר לבעל הבית לחפש תוך כדי בדיקת חמץ במכוון אחר הטבעת, או דכיון דמברך על בדיקת חמיצו אין לו לחפש במכוון אחר הטבעת, דדילמא איכא חסרון דלשמה בזה, ורק דאם ימצאנה תוך כדי כך שפיר דמי.

תשובה: לכאורה יש לפשוט זה מהא דפסחים (ח' א') תנא אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה, מאי סכנה, אי נימא מפני סכנת עקרב כי משתמש היכי אשתמש, לא צריכא דנפל, אי נפל למה לי בדיקה, והתנן חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, התם שאין הכלב יכול לחפש אחריו, הכא כשהכלב יכול לחפש אחריו, והא אמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אינן ניווקין, אמר רב אשי שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה, ובכה"ג לאו מצוה הוא, והתניא האומר סלע

בדיעבד, אלא דיש לדון דעד כאן לא אמרו דלא מהניא אבוקה אלא בהיכא דאיכא לו חורין וסדקין, אך אטו לא שייכי כלל הני חששות יל"ע אי גם כה"ג לא מהני (ועי"פ לענין דיעבד צ"ע). והכי נמי יש לדון בכע"ז מהא דכתב בספר הלכה של פסח (ש"ב פ"ה סעיף כ"ח) דבשו"ת הלל אומר (סימן רל"א) ס"ל דאין לבדוק לאור החשמל בלבד, משום שאינו מאיר טוב בחורים ובסדקים, ע"ש. היכי הוי דינא אי אין לו חורים וסדקים אי מהני למיבדק לאור החשמל בלבד, וצ"ע.

וחד צורבא מדרבנן החפץ בעילום שמו שליט"א אמר דיש לדון בהא נמי מ"ש הגה"ק רש"י זלה"ה בשו"ע דיליה (תל"ג, ח') בתור"ד וז"ל: וכן אם הוא שעת הדחק שאין לו נר של שעוה הרי זה כדיעבד, ויבדוק לכתחילה בנרות אחרות, ומ"מ אם אפשר לו בנר של שומן לא יבדוק בשל חלב שכשהוא בודק בשל שומן אינו מתיירא רק שלא יעוף על כלי חלב אבל לא על כלי בשר, משא"כ בשל חלב, ואם אין לו של שומן ויש לו של חלב יבדוק בו, ולא יבדוק בשל שומן שאינו יכול להכניסו יפה לחורים ולסדקים כמו של חלב, עכ"ל. וחזינו דאיכא בהא חילוקי דינים דאומרים בהו זיל בתר טעמא (ומיהו לכא"ר כ"ז בדיעבד דליכא לי' נר אחר, אך בהיכא דאיכא ליד יל"ד וכמש"נ לעיל).

וכושברתי בהא עם מו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף ושאי"ם הי' דעתו דאמרינן בזה לא פלוג רבנן, וממילא אין לו לבדוק בהם.

שוב ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שליט"א (חלק ה', סימן קי"ז ס"ק ד') דכ' וז"ל: שמעתי שחכ"א הורה שתקנת הבדיקה לאור הנר היתה משום הצורך לבדוק בחורים וסדקים שבקרע, אבל כשבדוק בארונות וכיסי בגדים וכדומה אין לחשוש היום לחורים וסדקים, ואפשר לבדוק באור אלקטרי כשמאיר שם באופן יפה ומועיל, מיהו ד"ו הוא חידוש, ואולי י"ל דמשום לא פלגינן תיקנו שבכל מקום יבדוק לאור הנר דוקא (דתיקנו או לאור הנר או לאור השמש (באכסדרא ונגד החלון), והיכא דלא מועיל לאור השמש בעינן לאור הנר דוקא), עכ"ל. ולכא"ו יש לסייע מיני' לדעתי דמו"ר המשנ"י שליט"א, ודוק בזה.

סימן י"ז

בדיקת חמץ בנר של שמן

שו"ע סימן תל"ג (סעיף ב'): אין בודקין וכו' ולא בנר של חלב ולא של שומן ולא של שמן, ע"ש. וכתב עלה המ"ב ז"ל (שם, ס"ק י' ד"ה ולא של שמן) וז"ל: "שהוא מתיירא להכניסו לחורין ולסדקין פן ישפוך השמן", ע"ש.

ויש לדון בנרות שמן מוצק אי מהני למיבדק בהם אחר דאינו חושש פן ישפוך השמן דהוי מוצק [והיינו דייקא כל זמן דלא נמש בהם], י"ל דגם בזה שייך האי חששא דהא כשטטה הנר למיבדק מזרו בזה הנמט השמן ושפיר ישפך. ובלא"ה כיון דדרכו לימס טיפין טיפין, י"ל דחייש להכחות מהטיפות הרוחותות דנמסו, ועי' גלפעי"ד דאין לבדוק בו. ועי' לקמן בסו"ד.

וילה"ס בנר זכוכית מלא שמן דיוצא הימנו כעין צינור עם פתילה, באופן דגם אם מטה הנר אין לחוש דישפך השמן, אי מהני לבדוק בו, דלכאורה כל דל"ש בו האי חששא שרי, ומיהו לפ"ר גם בזה י"ל כדאמר לן מו"ר הגה"צ בעמח"ס משנת יוסף שליט"א דמייתנין לעיל (סימן ט"ז) דלא פלוג רבנן, ויל"ע בזה.

סימן י"ח

בענין חיוב בדיקת חמץ בבית הכסא

שו"ע סימן תל"ג (סעיף ג'): בודק כל המקומות שיש לחוש שמא הכניסו בהם חמץ, ולכן כל חדרי הבית והעליות צריכים בדיקה, שפעמים אדם נכנס בהם ופתו בידו, אבל אוצרות יין שאין מסתפק מהם וכן מתבן וכיוצא בו אינם צריכים בדיקה, ע"כ. וכתב עלה המ"ב (שם, ס"ק י"ג ד"ה שיש לחוש שמא הכניסו וכו') וז"ל: רוצה לומר לא מבעיא מקומות שמשתמשין בהן חמץ פשיטא דצריך בדיקה, אלא אפילו מקום שאין רגיל להשתמש בו חמץ כל השנה רק שיש לחוש שמא הכניס שם חמץ באקראי, גם כן צריך בדיקה וכדמפרש לקמיה, עכ"ל.

והנה בספר חוט שני למרן הגר"נ קרליץ שליט"א (הלכות פסח, פרק ד' סעיף א' עמודים פ' ופ"א) דן בדברי השו"ע ז"ל, ובתור"ד כתב וז"ל: מ"מ מקומות שאפשר שהתינוקות יניחו שם חמץ, אף שאין רגילין בזה כגון מתחת לשולחנות - בין פסי הקרשים, אף שאין זה מקום המשחק שלהם, מ"מ כיון דידעינן שלפעמים מניחים גם שם חמץ, וכמו שמוצאים כמה פעמים שם חמץ ולכן חשיב מקום שמכניסין בו חמץ, ולכן בית הכסא וחדר אמבטיה וכיוצא"ב הוי מקום שאין מכניסין בו חמץ, אך אם יש בבית תינוקות שאפשר שמכניסין בו חמץ צריכים הם בדיקה, עכ"ל.

ולכאורה הכי מוכח מהא דכ' השו"ע (שם, סעיף ד') חורי הבית וחיזין הבולטים מהכתלים שאינם גבוהים הרבה ולא נמוכים הרבה צריכים בדיקה, אבל הגבוהים שאין יד האדם מגעת שם והנמוכים פחות משלשה טפחים אינם צריכים בדיקה, ע"כ. וכתב עלה המ"ב ז"ל (שם, סוס"ק י"ט) וז"ל: "ובכתיב שהתינוקות מצויין בו בכל גווי צריכין בדיקה, שמא הניחו שם התינוקות מעט חמץ", עכ"ל, ודוק.

והנה בשו"ת רבבות אפרים (חלק א', סימן ח' אות ב') כתב בתור"ד במוסגר: "וידידי ר' יוסף סילברמן הביא ראי' מהא דלא צריך לבדוק חמץ בבית הכסא, דאין מכניסין שם אוכלי', ע"כ. וברבב"א (חלק ב' סימן י"ג אות ב') כתב דהעירו הגר"צ כהן שליט"א דמני"ל דא"צ לבדוק, הא דילמא ילדים קטנים הכניסו שם חמץ, ועליהם ל"ש למימר דאין רגילין. ומיהו העיר דאפשר דיש לבדוק בביה"כ רק כשגומר כל בדיקתו ולא באמצע המצוה, ע"ש. [=א"ה, לכאורה תליא בהשאלה אי הנכנס לביה"כ ולא עשה צרכיו בעי ליטול ידיו, וכבר האריכו בזה הפו', וגו"א בענינותין וזינו לדון בזה מקמי' גדולי הפוסקים, ועוד חזון למועד בל"נ להאריך בזה]. וכן נמי עי' ברבב"א (חלק ג', סימן תפ"א) דמייתי מהגר"ג ציננער שליט"א בעמח"ס נטעי גבריאל, דכ' דלדעתו פשיטא דאם יש ילדים קטנים

החזנים יתכן ולא נהג זה בכ"מ, ואכתי כאמור לא נבעי בכה"ג בדיקה, ומשו"ה קאמר דשלנו נמי צריכין בדיקה "לפי שהתינוקות מכניסין בהם חמץ", ועי' שו"ע (תל"ג, י'). וע"ע טובט ירושלים אירושלמי דמיינתין דכ' חז"ל: בטושי"ע ס"ס תל"ג מבואר מפני שהתינוקות מכניסין שם חמץ, ו' קצת דהוון רגילין להביאן בשבתות ור"ח וכנהוג שמביאים עמם חמץ. ועי' ק"ע ותוס' דף ק"א א' ד"ה דאכלו ובפ"ח דסנהדרין, עכ"ל, ודוק היטב. ברם איכא לעיוני מ"ט נקט הטור ז"ל דביהכ"ס וביהמ"ד שלנו בעו בדיקה משום דהתינוקות מכניסין בהם חמץ, הא כתב איהו גופי' באו"ח ריש סימן קנ"א חז"ל: בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה, ואין אוכלין ושותין בהן, ולא נאותין ולא מטיילין בהן, ולא נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, **ותלמידי חכמים מותרין לאכול ולשתות בהן**, עכ"ל וע"ש בכ"ד, ואכתי נימא דמשו"ה בעי למיבדק בביהכ"ס וביהמ"ד, ואפשר ד"ל דנקט הטור ז"ל טעמא דשייך בכולהו (והיינו לאף הדיכא דאין ת"ח מצויין, דמ"מ משום טעמא דתינוקות בעי להו למיבדק, ואפשר דגם ז"ל דאטו כי רוכלא וכו', וטעמא דתינוקות בריא טפי ודרבך לפרו וכיו"ב, ואכמ"ל).

סימן כ"א

בדינא דהנחת חמץ דמשייר בתיבה

שו"ע סימן תל"ד (סעיף א'): אחר הבדיקה יהא נזהר בחמץ שמשייר להצניעו כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת, כגון אם יטלנו עכבר בפניו או אם יחסר לחמו, כגון שיניח עשר ככרות וימצא תשע, אבל בסתם שאינו יודע אם חסר ממנו אם לאו, לא. ואם כפה עליו כלי ולא מצאו אינו צריך לבדוק שודאי אדם נטלו, לכך יכפה עליו כלי או יתלנו באויר או יניחו בתיבה מקום שאין עכבר יכול לבוא, ע"כ.

ובבאר היטב (שם, ס"ק ד' ד"ה בתיבה) הקשה אהא ז"ל: ובח"מ סימן רצ"א ס"ג פסק רמ"א דתיבה חתורה אצל עכברים, ע"ש ודו"ק, עכ"ל. ובביאור הגר"א (שם, ד"ה או יניחנו כו' מקום כו') כתב ז"ל: אבל סתם תיבות חתורות הן אצל העכברים כמיש בח"מ ס' רצ"א ס"ג בהג"ה י"א כו' והכל כו', עכ"ל. ועי' בביאור הלכה (שם, ד"ה או יניחנו בתיבה מקום שאין עכבר יכול לבוא) דביאר בזה ז"ל: רוצה לומר, דסתם תיבות חתורות הן אצל עכברים, כמו שכתוב בחושן משפט סימן רצ"א סעיף י"ג בהג"ה, ולכן דקדק וכתב "מקום שאין", וכו', היינו שיהיה להניח שם באופן שהעכבר לא יוכל להגיע לשם [הגר"א, ונסתלק בזה קושיית הבאר היטב], עכ"ל.

והנה הביאור ז"ל לא פריש לן האופן דיהיה להניח בהתיבה באופן שהעכבר לא יוכל להגיע לשם, ויש לעי' בזה, ועי' במאמר מרדכי (תל"ד, ד) דכתב ז"ל: אע"פ שפסק רמ"א ז"ל בתיבת ס' רצ"א ס"ג דסתם תיבות חתורות אצל עכברים, מ"מ יש תקנה לתת מים לפני התיבה דתו וכ"ש למיחש להו, דאין העכברים עשויים לקלקל אלא מחמת צמאון וכ"ש הרב רש"ל בב"ק, ובזה נסתלקה קושיית הרב באר היטב, ועוד יש לחלק דאינם עשויים לחתור חתירה בלילה א', ומילתא דלא שכיח הוא, וק"ל, עכ"ל, והביאו נמי הכה"ח (שם, ס"ק י"ד). וממילא המניח מים לפני התיבה קחשיב מקום דאין העכבר יכול לבוא וש"י.

ומיהו יש לעיין מ"ט הבאה"ט גופי' לא תריץ לה הכי, אחר דאיהו גופי' בחו"מ (רצ"א, כ"ד) מיייתי למהרש"ל ז"ל (פ"ג דב"ק ס"ס כ"ג) ולשו"ת מהר"א ששון ז"ל דהביאם הש"ך, דכתבו דאי יש מים לפני התיבה פטור (עי' בדינא דשו"ע שם ס"ג), ואפשר דהוקשה לו לישנא דהשו"ע דהכא וכתב "מקום שאין עכבר יכול לבוא", ובנתן קמי' התיבה מים שפיר י"ל דיכול לבוא אלא דאין דרכו בכך, וצ"ע.

ועוד אמינא דלפענ"ד יש לעיין במ"א דתריץ המאמר מרדכי בתיבוצא בתרא דיש לחלק דאינם עשויים לחתור חתירה בלילה אחד, והויא מילתא דלא שכיחא, דלפ"ז י"ל דאי שרי לשומר להניח הפקדון בתיבה ללילה אחד אחר דהוי מילתא דלא שכיחא דחתרו העכברים בלילה א' בתיבה, וכן אי הניח בלילה א' וחתרו אי מחייב אהא, וצ"ע כעת.

שוב ראייתו בחידושי הגאון רבי יוסף ברדוגו זלה"ה אב"ד מנאס הנד' בספר קובץ המועדים ח"א (עמוד שע"ד), דבריש סי' תל"ד כ' חז"ל: מה שהקשה הבאה"ט [ס"ק ד] מהכא לסימן רצ"א בחו"מ סעיף י"ג הנה, לא קשה מידי, דלהדיא סיים מור"ם שם וכתב שההל לפי ענין, ור"ל דיש ענין דאינם חתורים אצל עכברים, ויש ענין שהם חתורים, והכי מיירי באופן שאינם חתורים, ופשוט, עכ"ל. ואפשר דגם ז"ל דייקא תיבות עץ וכיו"ב הוה חתורות, משא"כ תיבות ברזל וכיו"ב ל"ה חתירות, ואם נכונים הדברים י"ל דכשמניח בתיבה דברזל ליכא למיחש, ודוק.

סימן כ"ב

ידון בדברי החק יעקב בהא דאמרינן בביטול חמץ "ליבטיל וליהוי הפקר כעפרא דארעא"

שו"ע סימן תל"ד (סעיף ב'): אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו, ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה ליבטיל וליהוי כעפרא דארעא, ע"כ, וע"ש בכ"ד.

והנה הב"ח ז"ל (שם, ס"ק ה') כתב בתו"ד לבאר הא דאמרינן כעפרא דארעא, ז"ל: כלומר כדבר שאין בו צורך כלל שזוהו אבק הארץ, ואילו אמר כעפרא הייתי מפרש כקרקע הארץ עצמה שהוא דבר צורך, עכ"ל.

ובחק יעקב (שם, ס"ק י') כתב בשלהי דבריו ז"ל: והא דאמרינן דארעא ולא סגי במה שאומר כעפרא, עיין בב"ח דמדחקי בטעמו, ול"ג פשוט דצריך לומר כן דאי לא אמר דארעא אולי יהיה כוונתו ומחשבתו על עפר החשיב שאינו מבטלו, כמו ועפרות זהב לו דהוי גם כן עפר לענין כסוי דם מה"ט, ע"כ אומרים כעפרא דארעא כנ"ל, עכ"ל.

ויש לעיין במאי דנקט החק יעקב בלישני "אולי יהיה כוונתו ומחשבתו על עפר החשוב שאינו מבטלו", דאמאי ניהוש להא אחר דאיהו אומר "ליבטיל וליהוי", והיינו דמבטל הדבר והופכו באמירתו, ואי נימא דמכוון

אעפרות זהב הו"ל רק "הערכת שווי" דהדבר ולא "ביטולו", ואטו מצינו אדם המוכר לרעהו עפר דיאמר לו הקונה דלא כיון לקנות עפר רגיל רק עפרות זהב ויבטל המקח (ועוד דאחר הדברים האלה ס"ס קאמר "כעפרא דארעא", והא גם עפרות זהב הו"ל בכלל עפרא דארעא, מיהו הא מילתא איכא לדחוי, ופשוט). וגדולה מזו אילו הי' חס על חמצו ומחשיבו למאי קאמר להא לישנא, הו"ל לשתוק. ועוד זאת יש לעיין למאי דמסקינן למימר נמי לתיבת "הפקר", הא אף לו יחשב מחשבות כעפרות זהב מאי אכפת לן מינה אחר דסו"ס הו"ל הפקר, ואמנם י"ל דבהא ממאי דכ' הח"י מקודם לזה ע"ש. ואולי דמ"מ עיקר כוונתו דבעינן למימר הלשון המבוררת טפי, וצ"ב [ועמ"ש בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן קי"ג, אות ס"ח), ויל"ד בזה].

והגר"א ש"ס קניבסקי שליט"א כתב לן לבאר מ"ש החק יעקב, ז"ל: הענין בביטול החמץ מבואר בראשונים שהוא מבטלו בליבו, ואינו מחשיבו כלל אלא כעפרא דארעא, ותיקנו חז"ל שצריך לבטלו גם בפיו, וא"כ הלשון צריך להיות ברור ממש, כשם שכוונתו צריכה להיות ברורה לגמרי, ואם אין הלשון מבורר בבירור גמור למאי כונתו א"כ אין זה ביטול גמור, ולכך אין מועיל כאן רגלים לדבר, כי צריך להוציא בשפתיו בבירור, עכ"ל, ויל"ע בזה.

סימן כ"ג

בהא דאומרים בביטול היום "דביערתיה ודלא ביערתיה"

שו"ע סימן תל"ד (סעיף ג'): בביטול היום יאמר דחזיתיה ודלא חזיתיה דביערתיה ודלא ביערתיה, ע"כ. והנה בספר ימלא פי תהלתך למור"ד מרן רשכבה"ג הגר"א שליט"א (עיונים בתפילה, עמוד תל"א, ד"ה דביערתיה) כתב ז"ל: מה שמזכירים דביערתיה אע"פ שזה כבר מבוזר, אולי י"ל דחששו שמא יטעו ויאמרו דביערתיה, וישכחו לומר דלא בערתיה, ולכן תיקנו לומר את שני הדברים (ובשם הגר"ד שפירא זצ"ל תירצו דהכונה לחמץ שנפלה עליו מפולת, דיינו כמבואר בפסחים ל"א ב' שצריך לבטל בלבו), עכ"ל.

ועי' נמי בספר דעת תורה למהרש"ם ז"ל (תל"ד, ג' ד"ה דביערתיה ודלא ביערתיה) דכ' חז"ל: מצאתי בכתבי הד"ק ז"ל דפי' [הא דביערתיה למה לן למימר] דר"ל אולי נחרך סביב ולא בפנים ויש בתוכו חמץ, או הכונה כלשון הפיוט גובה ג' טפחים כמבוער וכו' [כלומר דאותו החמץ שנפלה עליו מפולת ג' טפחים דהוא כמבוער, מ"מ מבטלו לחמץ זה שישנו בעולם עכ"פ], עכ"ד הד"ק, וצ"ע שהביא מלשון הפיוט, והרי כן הוא לשון המשנה בפ"ב דפסחים. ובשם ס' יד יוסף ז"ל מצאתי [שביאר מ"ש דביערתיה] דר"ל מה שמוכר לעכו"ם דהוי בכלל ביעור, ושמא הי' שלא כדיו, לכן הוא מבטלו, עכ"ד, עכ"ל וע"ש.

ומיהו יש לעיין בתיבוצא קמא דהדעת קדושים דכ' דאולי נחרך סביב ולא בפנים ויש בתוכו חמץ ע"ש, דכיון דיכול לברר זה ע"י דיבדוק במקל וכיו"ב א' נחרך או לאו, למה תקון ע"ז נוסח מיוחד. וכ' השו"ע (תמ"ה, א') כיצד ביעור חמץ שורפו וכו', ופי' המ"ב ז"ל (שם, ס"ק א' ד"ה שורפו) "עד שנעשה פחמים" ע"ש. וע"ע בהגדש"פ טעם ודעת להגר"מ שטרנבוך שליט"א (עמ' ט', שריפת חמץ, ס"ב) דכ' חז"ל: צריך ליהזר בשעת השריפה שלא להסתפק כשהושחר החמץ בחוץ, שפעמים הרבה אפשר עדיין לקולפו ושאר כזית ראוי לאכילה ומבטל המ"ע, אלא חיובו שיהא שרוף כולו לגמרי כגחלת, ונראה עוד שמצוה מן המובחר לשרפו עד שיהא כעפר שמושבת לגמרי מן העולם, עכ"ל. וע"ש בהערות ויל"ע בזה, ואולי י"ל דלא בכ"מ אפשר לבדוק דאמנם נחרך כולו, ודוק.

ובהא דמיייתי הדע"ת מס' יד יוסף דביאר בזה דקאי אמה דמוכר לעכו"ם דהוי בכלל ביעור, ושמא הי' שלא כדיו, ולהכי מבטלו באומרו "דביערתיה", הנה ע"י בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח', סימן מ"א סוף ד"ה וכד', וצ"ע לו בפס"ס ס' תל"ד ס"ב וע"ש) דכתב ז"ל: יוכבר הובא בפוסקים המפורסמים בשם הגאון ר' יוסף מזאלקווא ז"ל במה שאומרים בביטול היום דביערתיה ודלא ביערתיה וכו', אין לו פירוש דמה שביער מה צורך לו לבטל, אלא הכונה על מה שמכר ולא מכר כדינו. הובא בשד"ח (אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סימן ה' אות מ"ה) ובשאר מקומות, ובתשובת דבר משה (או"ח סימן צ"ח), עכ"ל.

עוד נתבוננתי במאי דיישב בהא מור"ד מרן הגר"א שליט"א דחששו שמא יטעו ויאמרו רק "דביערתיה", וישכחו לומר "דלא ביערתיה", וע"כ תיקנו למימר לתרוויהו, דמ"ט ניהוש להא, ונראה דכונת קדשו דדרכא דעלמא למימר מה דעסקין בו, וכיון דאומרים זה בעת דמבערין החמץ ע"כ הוא דחיישו דילמא יאמרו רק להא "דביערתיה", ודוק היטב.

סימן כ"ד

בדינא דהבדוק אחר הפסח אינו מברך

כתב הר"מ ז"ל בהלכות חמץ ומצה (פ"ג ה"ו) ז"ל: כשבדוק החמץ בלילי ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ, ובדוק ומחפש בכל המקומות שמכניסין להם חמץ כמו שביארנו, **ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך**, ע"כ.

וכתב עלה המ"מ (שם) ז"ל: יומה שכתב כשבדוק לאחר הפסח אינו מברך, הם דברי רבינו ראויין אליו דודאי אין לברך בבדיקה שלאחר הפסח, שהרי בכל אותו זמן הוא אוכל חמץ, ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר, וא"כ היאך יברך על ביעור חמץ, אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך, ודבר ברור הוא זה, עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין במ"ש המ"מ דודאי אין לו לברך בבדיקה שלאחר הפסח "שהרי בכל אותו זמן הוא אוכל חמץ", דהא גם בבדיקה דקודם הפסח אוכל חמץ, אמנם פשוט דכוונתו דקודם הפסח אסור הוא באכילת חמץ במקום דבדוק דהוי תרת"י דסתר, משא"כ בבדיקה דאחר הפסח

דמותר הוא באכילת חמץ במקום שבדוק, והוה שאמר "ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר", ודוק בזה.

ובכסף משנה (שם) כתב בהא ז"ל: וא"ת מ"ש דבתוך הרגל מברך ואחר הרגל אינו מברך כיון דתרוויהו זמן איסורא, ותירץ ה"ה שבתוך הרגל כיון שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך, אבל לאחר הרגל שהוא אוכל חמץ, ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר, וא"כ היאך יברך על ביעור חמץ, ולא נהירא, דהא שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מבער, לכך י"ל דכיון דקיי"ל כר"ש דחמץ שעבר עליו הפסח מותר וכמ"ש רבינו פ"א (ה"ה), וכיון שכן כיון קנסא, וסוף סוף אם נתערב מותר וכמ"ש רבינו פ"א (ה"ה), וכיון שכן כיון שעבר עליו הפסח אם השהה אותו מעתה אינו עובר עליו, וכיון שאינו עובר עליו אפילו מדרבנן בשהייתו מכאן ואילך היאך יברך על ביעורו, אבל בתוך הרגל שכל שעה שמשאה אותו עובר עליו שייך לברך, עכ"ל.

וכן נמי כתב רבינו מנוח ז"ל (שם, ד"ה ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך) ז"ל: הטעם משום דההיא זמנא לאו זמן איסוריה ולא זמן ביעוריה הוא, ואיך יברך במצותיו וציונו על דבר שלא צו חכמים כי אם משום קנס, אי"נ לא אסרוהו אלא משום קנסא, ואין מברכין על הקנסות שהרי אין קנס בא אלא על ידי עבירה, ועבירה אינה מצוה ואם כן איך יברך, עכ"ל.

[ויל"ע בתיבוצא בתרא דרבינו מנוח ז"ל דהא אפשר דלא בא זה ע"י עבירה, וכגון דנאנס ולא הי' באפשרותו לבדוק ולבטל, ואפשר דמ"מ כיון דברו"פ הוי ע"י עבירה לא תקון ברכה אהא אף דיתכן ויהי' אופן דאונס, ועי' מ"ב ס' תמ"ח סכ"ה, ודוק].

והטור ס' תל"ה פסק כהר"מ ז"ל להלכתא "ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך כלל", ובב"י ובפרישה (שם) מיייתי למ"ש המ"מ בטעמא דמילתא (וצ"ע דהב"י לא העיר בזה ע"ד המ"מ ולא מידי וכמ"ש איהו גופי' בכסף משנה), וכ"פ בשו"ע (תל"ה, א'), ע"ש. ועי' בנו"ח דהשו"ע (שם) מאי דהאריכו בזה [ויש"מ דבפמ"ג (שם, א"א ס"ק ב') כ' בתו"ד "ובב"י ג"כ הביא רק דברי המגיד משנה" ע"ש, ויל"ע בזה].

והנה בפרי חדש ס' תל"ה מיייתי למ"ש הכסף משנה, וכתב עלה ז"ל "וצריך לעיין בזה שהרי סוף סוף הבדיקה היא מצוה מדברי סופרים, ועיין במה שכתבתי בביאורי ליו"ד בסימן י"ג סעיף קטן ה' ע"ש, וצ"ע", עכ"ל.

והתם כ' הפר"ח (קונטרס אחרון, שם) ז"ל: ולא דמי למה שכתב באו"ח בסימן תל"ה שמי שלא בדק בתוך הפסח שיבדוק אחר הפסח, אלא שעל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך, ולא אמרינן דכיון דתקנתא דרבנן היא בדין הוא דליברך עליה דומיא דהכא, דשאני התם שאע"פ שמצווה לבדוק אינו מצווה לבער החמץ שמוצא, אלא משמע ודאי דבהיכרא כל דהו דלעיבדי סגי בהכי כי היכי דלא ליחלף ליה בפת דהתיירא, או אי בעי משליכו לבין העצים מידי דהוי אפת תרומה שנטמאת דהשתא תו ליכא למיחש דלית בי לודי תקלה, וכדאיתא במסכת פסחים (כ', ב'), והבאתי לקמן בסימן נ"ז ס"ק נ"ה ע"ש, וכיון דלא מיחייב לבעוריה מן הבית בדין הוא דלא ליברך עילויה על ביעור חמץ, ודוק, עכ"ל.

ועי' בספר מגן האלף להגה"ק רבי ארי' ליב צינץ זלה"ה (תל"ה, ג') דמיייתי לדברי הפר"ח דפקפק דכיון דהוי תקנת חכמים אית ליה לברוכי, וכתב עלה ז"ל: ונראה דודאי ניהו שמצינו לברך על תקנת חכמים היינו בברכה שנתקנה, על זה שייך לומר וציונו כמו נר חנוכה וכדומה מילי דרבנן, אבל ברכת על ביעור חמץ נתקנה על מצוה שהיא מן התורה, אם כן בשלמא ביום טוב שייך המצוה של ביעור חמץ שנצטוונו אז בתורה, אף על פי שהוא ביטול מכל מקום מצות ביעור איתא בעולם, מה שאין כן לאחר הפסח כבר אזלא מצות ביעור, ואינו אלא כמו ניקור חלב ודם, עכ"ל.

ובמאי דכתב בסו"ד דאחר הפסח אזלא מצות ביעור ואינו אלא כמו ניקור חלב ודם, עי' מ"ש הפמ"ג ז"ל (שם) בתו"ד, ודוק היטב. וע"ע מ"ש הגה"ק רבי אלחנן וסרמן זלה"ה הי"ד בקובץ שיעורים (ח"א, פסחים, אות מ"ג) בתו"ד ז"ל: "והרמב"ם כתב דבבדוק לאחר המועד אינו מברך, דאין זו מצות בדיקה אלא כמו שבדוק פירות מתולעים", ע"ש. וכע"ז כתב מרן הנצי"ב זלה"ה בספר מרומי שדה עמ"ס פסחים (דף ז' א', ד"ה אמר רב יהודה) בסו"ד בדעת הר"מ ז"ל ז"ל: "והיינו משום שאו (=אחר הרגל) אין בזה מצוה עצמית אלא כדי שלא יבא לאכלה, וא"כ אינה אלא כבדיקת הריאה או חלב, משא"כ לשיטת התוס' אין נ"מ בין בדיקת חמץ שלפני הפסח או לאחר הפסח, ולעולם צריך לברך שהרי אין שום נפ"מ בטעמם", עכ"ל וע"ש היטב.

תו תריץ לה המגן האלף ז"ל: ועוד נראה דעיקר הבדיקה שלאחר פסח לא בריא ליה להרמב"ם (חו"מ פ"ג ה"ו), שהרי יוצא מן המשנה (פסחים י' ב') וחכמים אומרים לא בדק תוך המועד כו' יבדוק לאחר המועד, ואפשר לומר דחכמים דרבי יהודה היינו רבי מאיר, ורבי מאיר סבירא ליה חמץ אחר הפסח אסור מן התורה, מה שאין כן לדידן דקיימא לן כרבי שמעון דלא אסר אלא מטעם קנס אפשר שאין חיוב כלל לבדוק אחריו, לכן על כל פנים לא יברך", עכ"ל וע"ש.

אמנם יש להעיר לכל הני טעמי מהא דהביאו האחרונים ובכללם המגן האלף למ"ש הרוקח (סימן רס"ו) דהבדיקה דאחר הפסח בעי דתהי' לאור הנר אפילו ביום, ע"ש (וכן יש לבדוק או בחורין וסדקין, עי' מ"ב ס' תל"ה), ואכתי חזינו דאיכא להא דינא דבדיקה, ברם אפשר דצ"ל דעד כמה שיש לו להבדיל בין חמץ דקודם הפסח שאסור באכילתו לחמץ דאחר הפסח דמותר באכילתו, בעינן דיהיה זה ע"י האופן הראוי לבדיקה, וכיון דקיי"ל דצורת הבדיקה היא ע"י נר, ע"כ גם אחר הפסח הוא דיש לו לבדוק בנר, וכל שלא בדק בנר שפיר שייך למיחש דילמא נותר לו מחמץ דקודם הפסח, וק"ל.



סימן תכ"ט בדין שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח ל' יום

פסחים ו'. "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום, רשב"ג אומר שתי שבתות". וכתב שם הר"ן וז"ל: "כלומר דחשבינן ליה כשואל כענין, וקיי"ל בעלמא בשני תלמידים ששואלים אחד שואל כענין ואחד שואל שלא כענין שנוקדין לשואל כענין".

ובב"י בריש סי' תכ"ט ביאר שהוקשה להר"ן מהגמ' במגילה ל"ב. "משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בהלכות הפסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג". ומבואר דהחובי לדרוש בהלכות החג הוא רק בחג בעצמו. ואת זה תירץ הר"ן שהחובי לדרוש הוא בחג בעצמו, והדין שלושים יום קודם החג הוא רק לענין דין קדימה בשאלת התלמיד, מפני שנחשב שואל כענין [וזה ע"פ גירסת הר"ף, שגרס רק שואלין ולא כתב דורשין]. ולפי דברי הר"ן נמצא שאין שום חוב ללמוד ולדרוש בהל' הפסח קודם החג, ורק מיירי לענין שאלת תלמיד.

והביאור הלכה הביא כמה קושיות על הר"ן, א. דלרשב"ג הרי משה רבינו לימד הלכות פסח, ולא מיירי בלימוד ע"י שאלה שנשאל, ומה נלמד דגם לרבנן דמיירי קרא שמשא רבינו נשאל אי"ז בדוקא אלא יש דין לדרוש בהל' הפסח. ב. מהגמ' בסנהדרין י"ב: דאמרו שם דאין מעברין את השנה בל' של אדר, מפני שראוי לקובעו ניסן, ואם עיברו וקידשו את החדש דעת ר"נ שמעובר ומקודש, והקשטה הגמ' והרי מכין שדורשין בהל' הפסח שלושים יום קודם הפסח, אם יעברו את החדש לאדר ב' לא יאמינו אנשים לשלוחי ב"ד ויבאו ללול בחמץ בזמן הפסח. ואם כהר"ן הרי לא היתה דרשה לרבים בענין הל' פסח ואמאי יזלו בשלוחי הבי"ד, והרי אין פרסום מכח תלמיד ששואל כענין שצריך להקדימו. ולכן נקט הבה"ל הדעיקר קודם רש"י בכ"ד והתוס' במגילה ד' שיש דין לדרוש לשאל בהל' הפסח ל' יום קודם הפסח.

והנה כנ"ל דעת רש"י בכ"ד והתוס' המגילה ד' דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג, הכונה שיש דין לדרוש ברבים בהל' הפסח, וכן יש דין לשאל והיינו ללמוד ולברר כ"א לעצמו את הל' הפסח. ולשיטתם יש להקשות מה שהקשה הר"ן מהגמ' במגילה שמבואר שם שהחובי ללמוד בהל' החג רק בחג עצמו, ותירץ הב"י שם שהדין לדרוש ולברר את ההל' ל' יום קודם החג הר"ז דוקא קודם חג הפסח מפני שיש בו הרבה הלכות שנצרכות "להכנות" לחג, כאפ"ת מצות והגעלת כלים וצריך לידע את הדינים שלהם. משא"כ ביתר החגים דאין ההלכות רק ליי"ט בעצמו, ובוה סגי ללמוד בחג בעצמו. והוקשה לבי"י מחג סוכות שיש הכנות לחג, ותירץ שהדינים להכנות של חג סוכות סגי בהם ליום או יומים, ורק פסח שההכנות מרובות צריך ל' יום. וצ"ע דבגמ' במגילה לא כתבה דבסוכות צריך לדרוש את ההלכות ביום או יומים, אלא משמע דהוי כעצרת, וצ"ע. עוד תירץ באופן נוסף שהדין ל' יום הוא דין דוקא בפסח מחמת הקרבן שהיה צריך לבדוקו ממומין, ואע"פ שסגי ד' ימים לביקור, אבל לתקן דבר זה לציבור הכללי צריך ל' יום [והיינו הגמ' מיירי שמשא רבינו דרש בענין קרבן פסח שני או פסח ראשון, וא"כ י"ל דרק מחמת דיני קרבן צריך את הזמן הזה], ואע"פ דהיום לא שייך טעם זה לא ביטלו התקנה. והינו עפ"י מש"כ התוס' בע"ז ה': דרש התקנה היה לצורך הקרבן, ואע"פ דכעת אין קרבן תקנה לא וזה ממקומה, ותיקנה לענין דינים אחרים בפסח.

וגם על דברי הב"י הקשו האחרונים כמה קושיות, הפרי"ח בסי' קכ"ט הקשה מהמשנה בבכורות נ"ז: דאיתא שם לגבי גורן של מעשר בהמה שהוא בפרוס הפסח ובפרוס החג ובפרוס העצרת, ומבואר שם בדין נ"ח. דהיינו ט"ו ימים קודם הפסח והעצרת והחג, שהוא חצי משלשים יום שקודם החג ששואלין ודורשין ל' יום קודם החג. הרי מבואר להדיא שדין ל' יום קיים בכל המועדים. עוד הביא המג"א בסק"א את מה שהקשה המהרש"א בסוכה ט'. ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום וכו', וכתב רש"י דכיון דשואלין קודם לחג שלשים יום, סתם העושה סוכה לשם חג הוא עושה, הרי שגם בסוכה יש את הדין של שלשים יום.

עוד הקשה מג"א על הש"ע שם, שהרי בסוגיא בפסחים מבואר שהמקור של ל' יום הוא כמה שמשא רבינו עומד בפסח ראשון ומוהיר על פסח שני, ולדברי הב"י הרי אי"צ ל' יום רק בשביל ההלכות המרובות של חמץ ומצה והגעלת כלים, וזה לא שייך בפסח שני שחמץ ומצה עמו בבית.

והמג"א והגר"א שם כתבו ליישב את הקושיא הג"ל שבאמת הדין שואלין ודורשין ל' יום נוהג בכל המועדים, ומה שכתוב בגמ' במגילה הלכות פסח בפסח וחג בחג וכו', הכונה היא לל' יום מכיון שערב החג הרי הוא חג. וכ"כ שם הפרי"ח דאכן קתני במגילה ל"ב. שמהר"ב רבינו תיקן לדרוש בחג, אבל אימתי הוא הפסח לא קתני, וע"ז נאמר שהוא שלושים יום קודם לכן, ודבריהם צ"ב דמהכ"ת של יום קודם החג נכלל בחג עצמו.

ומבואר בדברי הגר"א הבי"ח והפרי"ח, דל' יום קודם החג אלו ימים שיש להם שייכות לחג, וחשיבי כעין "תחילת החג", וכן מבואר ברשב"א בתשובה ח"א סי' ק"מ דשלושים יום של מועד הוא זמנו של מועד. [ועיין בפי' לב דוד של הרב החיד"א על הגש"פ שכתב דהאורות של הגאולה מהיכלות הטומאה מתחילים כל שנה ל' יום קודם הפסח, מעט מעט שיעור חלק אחד משלושים כל לילה]. [ובזה היה נראה לבאר מה שמקשים העולם מדוע בכל מצוות החג, צריך להשתדל על קיום המצוות קודם שנכנס החג, והרי מכיון שהחובי על קיום המצוה חל עליו רק מכניסת החג, אי"כ יבא מוטל על האדם חובה להשתדל לקנות לעצמו ד' מינים רק בחג, ואם לא ימצא יעל לו טענת אונס, ומתיכ"ת היא מחוייב בחובת השתדלות" מעיקרא קודם שהגיע זמן המצוה לדאוג לכל המכשירים של המצוה כדי שיהא באפשרותו לקיים את החובי מצוה שיהא רמי עליה בהגיע זמנה. וצ"ל דגם זה נלמד מהדין של שואלין ודורשין, דחובת ההשתדלות היא חלה על האדם בתוך ל' יום לחג, אכן באמת בזה לא סגי שהרי יש הכנות כנטיעת עצי אתרוגים או לקצור החיטים באופן שיהו שמורות שבהם צריך השתדלות קודם ל' יום, וע"כ ההחיות השתדלות אינו מהאי הלכה דשואלין ודורשין, אלא הוא סברא דגם קודם זמן החובי נמי מחוייב לדאוג שלא יעבור על החובי המחמיר, וכשם שאדם מחוייב לדאוג שחבירו יקיים מצוותיו [ואיכא בזה דין ערבות], אף שהחובה הישירה אינה חובה ידידה, כמו"כ הוא עצמו נמי לא גרע, דמחוייב לדאוג שלא יעבור על חובו המחמיר, ואינו יכול ליפטר למחר מטעם אונס].

ולפ"ז הרי נמצא דיש חילוק גדול בין הדין ללמוד את הלכות החג לדעת הב"י, לבין מה שנקטו הנך אחרונים, דלשיטת הב"י הוא בכדי שידעו בנ"א את הלכות החג כראוי, ולכן ענין זה תלוי בכמות ההלכות שיש לחג. אכן לדעת הנך אחרונים שהוכיחו שא"ז תלוי בכמות ההלכות, היינו משום שנקטו הדין ללמוד את הלכות החג הוא מפני של' יום קודם החג מיקרי ערב חג, ויש דין בערב החג ללמוד את התורה של החג, וכמו דבחה עצמו יש דין ללמוד את הלכות החג. כך הוא הדין בערב החג.

יש ראייה לזה, דהנה מבואר בגמ' דהיצא לדרך חייב בבדיקה וביעור אם הוא בתוך ל' יום לחג, ולדעת הב"י אי"ז מוכן דאם הדין ל' יום הוא בכדי לברר את ההלכות המרובות מה ענין זה ליוצא בדרך, אכן לפי מש"כ האחרונים דל' יום קודם החג הוא נחשב לערב החג, והראיה מזה שיש בזמן הזה דין ללמוד את התורה של החג, לכן כבר מאז חייל עליו חובת בדיקה וביעור.

ובמ"ב נקט כמג"א והגר"א, שבכל המועדים יש לדרוש ולשאל ל' יום קודם החג. וצ"ע למעשה כיצד נוהגים זאת למעשה, והנה הדין של "דורשין" שהוא חוב על הרבנים ללמד את העם את הל' החג כתב המ"ב שהיום סומכין על שבת הגדול ושבת שובה, ומה שהיום יש מקומות שגם את זה אינם נוהגים, עיין בשו"ע הרב שכתב הגר"ז דכיון שיש ספרים ויכולים כ"א ללמוד לעצמו אין חוב על הרבנים ללמד [במקום שהציבור בני תורה]. אכן לפ"ז מוטל על כל אחד ללמוד, ורק ד"ל הדעולם סומך על דברי הב"י שהוא דין דוקא בפסח שהלכותיו מרובות, והיום שהרבה הלכות בפסח כאפ"ת מצות והגעלת כלים לא מצויים, לכן גם פסח נחשב כסוכות שכתב הב"י דסגי ביומים קודם החג.

והנה כנ"ל מלבד החוב של שואלין ודורשין ל' יום קודם החג, מבואר בגמ' במגילה ל"ב. "משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בהלכות הפסח, הפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג". ומבואר שיש חוב דרבנן ללמוד ההלכות של החג ביום סוגן [והיינו דגם אם ל' יום נאמר רק בפסח, אבל ביו"ט עצמו חייב בכל המועדים].

ובשה"צ אות ה' הביא את דברי החק יעקב שכתב דיוצאים יד"ח בזה בקריאת התורה, ודחה דבריהם דהרי כתוב במגילה ל"ב. "הלכות חג בחג", ומבואר שהוא חובי הלכות. וכן הביא את דברי הרמב"ם פ"ג מהל' תפילה ה"ח שכתב שיש ב' חובות וז"ל: "ומשה תיקן להם לישראל שיהו קורין בכל מועד ענינו, ושואלין ודורשין בענינו שיש להם בכל מועד ומועד".

ולכן כתב המ"ב דזה תקנה בפ"ע ביו"ט ללמוד את הל' יו"ט. ועיין בב"י בריש סי' תכ"ט שכתב וז"ל: "היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוונו במועד ההוא, וגם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביו"ט". וכ"כ המג"א דביו"ט יש גם חוב לדרוש בענינו של יום, כגון בפסח על יציאת מצרים. [ובש"ה כתב שיש ללמוד המסכת השייכת למועד]. והנה הדין הזה נוהג בכל המועדים, וכמש"כ המ"ב סי' תרפ"ח ס"ק ט"ז.

בחיוב נתינת "קמחא דפסחא"

כתה הרמ"א בסי' תכ"ט "ומנהג לקנות חטים לחלקם לעניים לצורך פסח". ובשו"ע ס"ק ק"ו הביא שזה חובי גמור המובא בירושלמי, ומש"כ הרמ"א מנהג זה על קניית החיטים, דעדיף בזמננו מנתינת כסף מכיון דמקרבא גנייתם [אכן היום שלא אופין המנהג ליתן מעות].

והנה ישנם ג' דברים שמחובת הציבור ליתן לעניים בערב חג הפסח, האחד, מבואר במשנה בערבי פסחים שיש חוב ליתן לעני ד' כוסות [ועיין מ"ב סי' תע"ב ס"ק מ"ב]. והנה מצד החובי של מצות צדקה ליתן לעניים "כדי מחסורו", הר"ז חוב רק לצרכי גופו שחסרים לו, ולא מה שחסר לו במצוות [אכמז שאין דין ליתן לו ד' מינים בסוכות או לקנות לו סוכה, אפילו באופן שא"ל לו לצאת יד"ח בשל אחרים], ומה שנותנים ד' כוסות לעניים זה חובי מחודש לדאוג לקיום המצוות של העני, והוא מכיון שיש במצוה זו ענין של פרסומי ניסא, וכמבואר שם ברש"י שיש בזה ענין של פרסומי ניסא מחמת שד' כוסות הם כנגד ד' לשונות של הגאולה. [ומכאן זה הביא הבה"ל בסי' תרע"א שיש חוב ליתן לעני נרות חנוכה מחמת שיש במצוה זו פרסומי ניסא].

הענין הב' הוא המבואר כאן ברמ"א ומקורו מהירושלמי שחייב לתת לעניים מצות לחג, וענין זה אינו בכדי שיהא לעניים אפשרות לקיים את מצות מצה, דכנ"ל אין בכלל "כדי מחסורו" חובי רק לצרכי גופו שחסרים לו, ולא מה שחסר לו מצוות, אלא זה מחמת צרכי האכילה של מצות בכל הפסח.

והענין ג' [והוא נכלל בענין הב'] ליתן לעניים כל צרכי החג, וכמבואר ברמב"ם פ"ו מהל' יו"ט ה"ז וז"ל: "וחייב אדם להיות שמח בהן שמח טוב לב, הוא ובניו ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו, שנאמר ושמחת בחגך" וכו', ובהל' י"ח וז"ל: "וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל לדלתתו חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ומרי נפש, אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כרסו וכו', ושמחה זו היא קלון היא להם, שנאמר וזריתי וכו'". ומבואר ברמב"ם דהחובי לדאוג לצרכי הסעודה של העניים, ובל"ז אין מקיים מצות שמחה בחג, דאם רק הוא שמח ואין משמח אחרים הר"ז ראייה דאי"ז אלא שמחת כריסו.

והנה בספר משנת יעבץ סי' ז' כתב דהחובי ליתן קמחא דפסחא, וכן צרכי סעודה לעניים, אינו מדין מצות צדקה, ליתן לו כדי מחסורו לצרכי החג, אלא הוא מדין שמחת החג, וכמבואר ברמב"ם דמי שלא נותן לעניים לא מקיים מצות שמחת החג, אלא שמחת כריסו. ומכאן זה כתב לחדש דאע"פ שמי שאין לו ממון אינו מחוייב להלוות ממון בכדי ליתן צדקה, וכמבואר ברמ"א יו"ד סי' רנ"א ס"ג "פרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו מחוייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו". אכן כ"ז רק שהחובי הוא מדין מצות צדקה, אבל בקמחא דפסחא שהחובי ליתן לעני חטים וצרכי הפסח הוא בכדי לקיים מצות שמחת החג, ולזה צריך להלוות וליתן.

אכן במ"ב כאן בס"ק ו' מבואר שלא כדבריו שכתב וז"ל: "שיעור הנתינה צריך להעריך על כל אחד לפי ממנו", ומבואר שאין חובי להלוות, וצ"ל דודאי החובי של קמחא דפסחא שעל הציבור הוא מכח מצות צדקה, וכל דברי הרמב"ם הם למי שיש לו ממון ודואג רק לעצמו ולא לאחרים, ועל אדם כזה כתב הרמב"ם שזה מוכיח שעושה זאת מחמת שמחת כריסו, ולא מקיים מצות שמחה בחג, אבל מי שממנו מוצמוצם לעצמו, הרי מה שלא מלווה לצורך שמחת העניים אין זה נקרא שמחת כריסו.

והנה עני המבקש מצות מהודרות יל"ע אם חייבים ליתן לו, והנה אם הוא לא אוכל המצות מחמת שחושש לחמץ, ולפי הנהגותיו הוא מהאנשים שלא אוכלים רק כשרות מהודרת, א"כ הרי זה בכדי מחסורו שהרי הוא לא אוכל זאת, אבל אם אין במצות חשש חמץ, ורק לפי הנהגותיו אינם מהודרת מצד הלשמה, והם רק הידורים לענין קיום המצוה, בזה עיין בהל' בסי' תרע"א שכתב בשם החמד משה דלנר חנוכה הגם שמחוייב ליתן לעני, מי"מ אין מחוייב ליתן לו רק נר אחד בכל לילה, דיותר מן המהדרין אי"צ ליתן ליתן לו, ולפ"ז ה"ה כאן, ובספר משנת יעבץ שם דן בזה דמצה שמורה היא חפצא של מצוה יותר מהודרת, ולכן יאה חוב ליתן לו מצות מהודרות כפי הנהגותיו, ושאינו נר חנוכה שהיו תוספת היצונו ולא בגוף המצוה, ויל"ע בדבריו דהרי חובי ליתן לעניים מצות אינו כדי שיקיימו את מצוות מצה, אלא כדי שיהא לו אוכל לצרכי החג וכש"כ לעיל, וא"כ מ"ל שבמצה יותר שמורה מקיים מצוה יותר מושלמת, והרי מצד המצוה אין חובי של כדי מחסורו [ורק במצוה של פרסומי ניסא], ומצד אכילת החג אין נפ"מ במה שהיא יותר שמורה, שהרי אין בה חשש חמץ, ורק מצות פחות מהודרות לענין קיום המצוה, וצ"ע.

והנה עוד דנו הפוסקים האם ניתן לקיים החוב של קמחא דפסחא ממעות מעשר כספים, דבעלמא דבר המחוייב אי"ל ליתנו ממעות מעשר, ובהליכות שלמה חוב שניתן ליתן ממעשר, וסברתו צ"ב. ובחובה"ש כתב דכיון שחוב צדקה הוא חוב כללי המוטל על הציבור, ולא חוב פרטי המוטל על היחיד [ורק שהוא חלק מהציבור], ניתן לשלם זאת ממעות מעשר, ואכתי צ"ע.

בנימין גדליהו - רכסים בענין נתינת דמי קמחא דפסחא ממעות מעשר כספים

יש לחקור האם אפשר ליתן דמי קמחא דפסחא ממעות מעשר כספים, דהנה ידוע נקטת הפוסקים דכל דבר שבחובה לא ניתן לפרועו ממעשר כספים [דלא כשיטת הפ"י בתשובה], ולפ"ז מאחר שמעיקר הדין כופין בני העיר זל"ז ליתן דמי קמחא דפסחא, לא יוכל לפרועו ממעשר כספים.

ועי' בהליכות שלמה שהביאו ממורן הגרש"ז שפאשר ליתן לזה בזמנינו כיון שאין שיעור לגביה, ומשמע שאם היה שיעור וכפיה כמו בזמננו לא היה מותר ליתן, ולא באנו להעיר ע"ד קדשו אלא כמתלמידים, דלכא"ו אי"צ לזה, ואפי' אם היו כופין לזה היה אפשר ליתן לכתחילה ממעשר כספים וכאשר יבואר בס"ד. הנה מבואר במ"ב בהלכות מתנות לאביונים דאין ליתן מתנות לאביונים ממעשר כספים כיון שהוא חייב ליתן אותם, ולכא"ו ה"נ אין ליתנם. ועי' ג"כ בדרך אמונה של בכדי לשמח העניים. וכי"ב החובי ליתן דמי זכר למחצה"ש זכר למחצה"ש ממעות מעשר כספים, והיו שרצו לדמות זה לזה.

ולכא"ו יש לומר יסוד גדול לדחות הדברים, דישנם ב' סוגי חובות בנתינת צדקה שכופין עליה, יש חובי מדיני צדקה, ויש חובי מדיניים בפ"ע, דהחובי ליתן מעות פורים אף שבודאי מקיים בזה מצות צדקה גמורה מדאור', הרי החובי שם הוא מדיני פורים ולא כשאר צדקה, ואפי' לא היה חובי מדאי' ליתן צדקה היו מחייבין ליתן זה בכדי לשמח העניים. וכי"ב החובי ליתן דמי זכר למחצה"ש ע"פ המנהג אינו מגדרי צדקה, אלא זכר למה שנתנו אבותינו, או בכדי לכפר על נפשותינו, ואינו יכול ליתנו ממעשר כספים מהטעם הנ"ל, ובפרט כי מה כפרה יש אם יתן מה שהיה רגיל ליתן ומה הוסיף בזה, אלא ע"כ שנתקן תוספת על צדקותיו.

אך החובי בקמחא דפסחא, הגם ששונה הוא משאר צדקות, כי החובי ליתן לעני הוא רק מונות היום הקרוב ולא ליתן לו דמי שבוע שלם קודם לכן, ובהלכות קמחא דפסחא החובי ליתן לו מתחילת החג כל דמי החג, אין זה מגדר חובי החג אלא הוא רק מדיני צדקה, רק שהגדירו חז"ל שצורת הצדקה תהיה בצורה כזו מהטעמים הנזכרים בשו"ע" (סק"ג), ואילו לא היתה מצות צדקה ליתן לעני מחסורו לא היה שום חובי של קמחא דפסחא, רק שכתב הגדירו חז"ל את החובי במצות צדקה ליתן דברך זו וגם שלא יוכל להשתמש ממנה. [ובדרך משל אמרנו שבכלל הלכה זו אינה קשורה להלכות פסח, והיא רק הלכה מהלכות צדקה, רק שהיא נוהגת בזמן של פסח, ולכן העתיקה הרמ"א כאן]. נמצא דלמבואר אין שום ענין לא ליתן מעות קמחא דפסחא ממעשר כספים, דזהו מדיני כל צדקה רק שכופין ליתנה בזמן זה.

ומיהו אדם שכבר נתן כל צדקותיו, אף שכשנתן חומש מנכסיו שוב אין חייב ליתן לצדקה עוד, מ"מ כאן היתה תקנה שבזמן זה לא יהיה מי שישתמש וחייב ליתן בזה, אך אינו בגלל שיש חובי מיוחד בנתינה בפסח, אך אם יש בידו מעות מעשר כספים, ש"ד ליתנם לקמחא דפסחא.

והנה ידוע דישנה מוח' בגדרי מעשר כספים, דשיטת השו"ע דאין חובי ליתן מעשר כספים, רק שהוא שיעור במידת הנתינה כמה ראי ליתן לפי רוחב לבו, דעין בינונית נותן מעשר כספים, ומי שעניו יפה נותן חומש, ומי שנותן פחות לא עבר שום איסור. אבל שיטת התוס' [עתיני י' ע"א ד"ה עשר] דהוא חובי מדאי' כמו שיעור נתינת מעשר מפוריותו, ע"ש שהוא מתרבה מפרסוק, והוא מי שרצה לומר דלדבריהם כל צדקה שחייב ליתנה בלא"ה, לא יוכל ליתנה ממעשר כספים, ואמרנו דלכא"ו אם נאמר כן, גם אם יבא עני לפניו לבקש צדקה, לא יוכל ליתן לו ממעשר כספים, כיון שהוא מחוייב ליתן לו מדין די מחסורו אשר יחסר לו, וא"כ אין לדבר סוף, וע"כ שכל שהוא מדיני וחייב צדקה, הוא נתקן מדאירתא כך ליתנו בצורה זו ממעשר כספים לשיטת הסוברים דמעשר כספים הוא מדאי'.

ועי' בשו"ע בסי' זה ס"ק ג' שהביא מהפוסקים דמי שנדר שיתן צדקה, כל שהוא תוך ל' יום לפסח יוכל ליתן מזה דמי קמחא דפסחא, והיה מי שרצה בכלל לדייק מזה דמהא שמי שנדר קודם ל' לא יוכל לפרוע ממעות אלו, ש"מ שהוא דין בפ"ע ליתן לחג, ולא יוכל לפרועו ממעשר כספים. ונודעתינו לו שאין גידור דומה לראיה, דהלא מותר הפוסקים היא דמי שנדר ליתן צדקה דעתו להוסיף, והרי דואי מי שרגיל ליתן מעשר כספים ועתה נדר ליתן סך מסוים ולא חשב בשעת נדרו ליתנו ממעשר כספים, הרי דואי לא יוכל לפרועו ממעשר כספים כיון דדעתו אנתוספת, וה"נ מי שנדר קודם ל' יום הרי נדר להוסיף, ואם בין כך היה נותן דמי קמחא דפסחא או מה הוסיף, אבל הנודר תוך ל' יום, כיון שכבר שואלין ודורשין בהלכות הפסח דעתו על הפסח ליתנו למעות קמחא דפסחא, וכעין מאי דתנן כל שעשה סוכתו קודם לחג ל' יום הרי סוכה ישנה, ועי"ש בפרש"י, וא"כ כוונתו לנדר סכום זה למטרה זו.

ואי לאו דמסתפינא הייתי אומר דמי שנדר תוך ל' יום לחג ופירש לצורך קמחא דפסחא, יוכל לפרוע נדרו ממעשר כספים, אף שמי שנדר סתם לא יוכל לפרוע נדרו ממעשר כספים, ונמצא כהנת פחותה מפורדקית, והיינו דלפי המבואר דשרי ליתן דמי קמחא דפסחא ממעשר כספים, הרי הנודר תוך ל' יום

לפסח למבואר דעתו ליתנו למעות קמחא דפסחא, וי"ל דדעתו רק לייחד מעות אלו לקמחא דפסחא, ולא להוסיף עוד מעות, וע"כ יוכל ליתנו ממעשר כספים, אבל הנודר במשך השנה הרי גם בלא נדרו היה צריך ליתן, ומה הוסיף בנדרו, וע"כ כוונתו ליתן בתוספת ממה שרגיל ליתן, ושוב אזכיר שהדברים נכתבו להתלמד, ולא להלכה, ובפרט דלדינא בזמנינו אין נפק"מ מהטעם שכו' מרן הגרש"ז זצוק"ל.

דוד מנשה - רמת שלמה

בדין שואלים דורשים בהלכות פסח לי יום

שו"ע סי' תכ"ט ס"א: שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום. בדין זה רבו השיטות, ולביור פשוט דעת השו"ע יש להקדים הסוגיא מתחילתה, הנה בפסחים ו. ושואלים דורשים וכו', לרשב"ג מר"ח ולרבנן מל' יום, יעו"ש ה"ג גבי בדיקת חמץ ליוצא בספינה, ובבכורות נח. שעפ"ז ג' גרנות למעשר בהמה, ובסנהדרין יב: דמפוריא דרשינן בהלכות הפסח, ובמגילה כט: דלהכי משמעין על השקלים לי יום קודם, ובע"ז ה: מינה דבעי' תלתין יומין לבדיקת מומין לקרבן הפסח.

וכבר תמהו ממגילה לב: שמשוה התקין שיהו שואלין דורשין בענינו של יום, הל' פסח בפסח הל' עצרת בעצרת והל' חג בחג, יעו"ש שכתנת קריאה"ת, ובמגילה ד. מה"ט שאף בפורים החל בשבת מ"מ שואלין דורשין מעניינו של יום (ופריך מה החידוש, ומשני דס"ד שנגזור מדרבה כמגילה עצמה).

ובתוספתא מגילה פ"ג ה"ב שואלין הלכות הפסח בפסח והלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג בבית הועד, שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום (וכן בירו' פסחים פ"א ה"א), ופשוטו דבבית הועד לתלמידים שאני שדורשים שם ל' יום (כמש"כ הריטב"א פסחים ז. מתוס'), או שלומדים יחד בדרך תלמוד את ההלכות.

ועד"ז הוא להמכו' ברש"י בדוכי' טובא (סוכה ט. ר"ה ז. ב"ק קיג. סנהדרין ז: יב: ברכות ל.) שזהו דרשת ירחי' כלה לי יום, והיינו שאכן מהותו בבית הועד, ורק שיש על כ"א להגיע לשם להיות בכלל בית הועד, שזהו ענין ירחי' כלה, ואילו דרשה לכל ציבור בפ"ע מחובת הציבור, היא רק בפסח עצמו ולא מל' יום קודם, וכ"כ בהגרא"ט סי' תכ"ט ס"א.

אך בתוס' מגילה ד. שהוא חיוב לדרוש לעם בהלכות הפסח (ע"ש ברשב"א שדלא כירו'), ובשאלות סי' ע"ח 'ותלתין יומי קמי פיסחא דרשינן במילי דפסחא'.

עוד יל"ע בהמכו' בבכורות נח. מכו' ה"ג שאר רגלים, יעו"ש בכורות דאף בעצרת, וכמכו' תוס' בבכורות ומגילה ד., וכמפורש בתוספתא וירו' הג"ל, וכן מכו' בסוכה ט. ברש"י גבי סוכות (מהרש"ש שם), ויל"ע היאך הצורך שווה בכלוהו.

וביותר תימה ממקורו גבי פסח שני, וחש"א ע"ז ה. מינה דהכנת קרבן ממומן צריכה לי יום (כמו שביארו תוס' ע"ז שם ומש"ח פר' בהעלותך שכונת הגמ' ממש), וה"נ בשאר מועדים משום קרבנות ראה וחגיגה (תוס' בכורות נח. ובמהר"א סי' תכ"ט).

אך צ"ב היאך נקטי' מינה לזה"ז (וחמן הגמ') שאין קרבנות, אלא למדים הלכות המועד, שהוא ג"כ בלי יום, שיהא יותר או פחות, ומש"כ תוס' ע"ז ה. שהתקנה לא בטלה (וכן בהגרא"ט פמ"ג וגר"ז, ובב"ח מינה דלא כמהר"ל שאה"נ מה"ט בזה"ז א"צ ללמוד לי יום קודם), צ"ב דלכאו' התקנה הינה הגדרת זמן הנצרך להכנת הקרבן, וכהיום שאין קרבן בהכרח בטלה, ול"ש להעבירה לעני'א. ותו בזה דליתיה בפורים כמש"כ שם התוס', וצ"ב טעמא (דמאי אכפ"ל שהוא דרבנן).

עוד יל"ע בדעת הראשונים (רשב"א ריטב"א ור"ן, וצ"ב מש"כ הביאה"ל סי' תכ"ט שהר"ן יחידאה) במגילה ד. שביארו התוספתא וירו' באופ"א, דהך דשואלים לי יום להתיר לשאול בבית הועד, ולהגדירו שואל כענין להתיר לשאול, ואין בו חיוב כלל (בריטב"א שכ"כ רמב"ן, וכן בריטב"א ר"ה ז. ור"ן פסחים ו.).

וכבר תמהו דלמכר הדוחק בלשון 'שואלים דורשים', צ"ב שעד כמה שאין חיוב מועד הוי שואל כענין, ותו בבכורות נח. ועפ"ז גרנות מעשר בהמה שהיו קונים בהמות לחג (כתמיהת פר"ח), וביותר בסנהדרין יב: דמאחר דמפוריא דרשינן בהלכות פסח אילו יעברו השנה אתי' ללולולי' בחמץ (כתמיהת הבי"ח), וכבר עמד בזה הריטב"א בפסחים ז., וביאר דמ"מ מעתה משתדלין בנ"א בצרכי הפסח, וצ"ב דלא שייכא לדינא דשואלין דורשים.

הביאור שענינו קביעת זמנו של החג להכנה אליו, כמכו' פסחים ז. ודנפק"מ לבדיקת חמץ ליוצא בספינה, וברש"י ובל' יום 'חל עליו להזהר בצרכי הפסח', וברש"י כו: מתבאר שהוא דאורייתא, ובריטב"א שלכך מברך על הבדיקה (ע"ש דשאני מהבודק קודם לי אף כשמחוייב, כמש"כ בביאה"ל סי' תל"ז), ובמהרי"ל שלעולם מנהג לכבוד הבית מל' יום לפני פסח (וכמקובל היום).

היינו דמועדים שבהם חזקתו בזמן, שוב גם להכנה אליהם (מכשירי מצוה) נקבע ע"ז, ואין החיוב להתחיל קביעת הזמן מחשש שאל"כ לא יספיק, אלא אף כשברור שיספיק, מ"מ חיובו מצ"ע הזמן לעסקו בהכשר מצוה הדמועד, ולהכי לא אכפ"ל כמה זמן נצרך לכל פרט של הכנה.

[ויסודו במה שאכן כל מועד תחילת ענינו מהותית חל לי יום קודם, כפי שתחילת ימי רצון דירח האיתנים בתחילת אלול, וימי גאולה דפסח בפורים, כמכו' ברש"י תענית טט. בטעם משנכנס אדר מרבית שמחה 'ימי נסים היו לשואל פורים ופסח' (ואל בכזי' נמצא שתחילת לימוד הלכות פסח חל בפורים, ואכמ"ל)].

ולהכי הזמן שיקבע יהא לפי אורך ההכנה הארוכה ביותר, וממילא כל השאר עפ"ז, והיינו ההכנת קרבן הצריכה לי יום (כדחזי' בפסח שני, וכמכו' בגמ' ע"ז), ובהו נקבע הזמן להכשר מצוה, וממילא הוא אף בזה"ז שאין קרבן, וממילא הוא גם שאר הכשרי מצוות המועד שאורכם בפחות מזה, ולאפוקי פורים וחכונה דלית בהו קרבנות, כך שלא נקבע להם זמן הכנה כזה, ונפוט.

כך דאף הראשונים מסכימים לכ"ז, אלא דס"ל שכולל רק מעשים הדכשר מצוה למעשי מצוות המועד, אך ביור ההלכות ל"ש לזה, כך דגבי הלכות מהני רק להגדירו לשואל כענין חמת החיוב לעסקו במעשי הכנה והכשר למצוות הפסח. (והן דברי המאירי דס"ל בפסחים ובמגילה כראשונים, ובע"ז ה. הוסיף לא סוף דבר שאלה בהלכות היה, אלא את השתדלות של צורך החג בכלל זה).

ביאור דעת הרמב"ם

והנה בר"מ השמיט הדין דשואלין לי יום קודם, ורק באישות פ"ח ה"ב מצינו בר"מ 'בהלכות החג שמלמדים אותן ברבים מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיאים בהם', וכן בשאלה פ"ב ה"ב (וכן בשו"ע חו"מ סי' שמ"ו ס"יג ואה"ע סי' ל"ח סכ"ז), והיינו שאי"ז דינא, אלא מציאות ששואלים דורשים לי יום קודם להתכונן לחג (וכן לשון השו"ע חו"מ שם **"שדרך"** לדרוש לעם כו'), וכנראה דהר"מ מיישב בכך מנהיגת הראשונים, דרק בינוי תקנת משה היא, אולם א"כ צ"ב היאך מועלת לדינא בהל' בדיק"ח ולהיות גורן למעשר וכו'. והביאור למשנ"ת שמציאות זו הינה מהותית, והיינו כמכו' שבמועד הקבוע בזמן ממילא מהותית הזמן להכשר מצוה ידידה היינו לי יום קודם, אף שאין בזה חיוב או תקנה כלל, עד כדי שאין הר"מ מזכירו, כפי שאינו מזכיר להתכונן לחג בקניית לבושים ומאכלות.

ביור דעת השו"ע

ומעתה נבוא לברר פשוט דעת השו"ע, והלא בשו"ע גבי פסח כתב (סי' תכ"ט ס"א) דשואלין בהלכות פסח קודם הפסח לי יום, והיינו כמכו' בב"י ביישוב תמיהה הראשונים, שמלבד שהביא יישוב הרשב"א הריטב"א והר"ן (וכנ"ר לא נ"ל בה, וכפי שהארכו בפוסקים), כתב ליישב דשאני פסח, הואיל והלכותיו מרובים (וכ"כ בלבוש ותו"ח פסחים ו., ועד"ז בב"ח ופמ"ג שמן התורה בפסח מה"ט, ומנהג לשאר יו"ט מה"ט), או משום קרבן פסח שנצרך לכולם, ע"ש דתקנה לא זזה ממקומה, ומכו' שאכן תקנה היא, אך התקנה רק כלפי פסח. וכבר תמהו (מ"א פרי"ח ח"י א"ר גר"ז) דל"ל דמשום הלכות פסח המרובים, דהלא נלמד מפסח שני, ואילו משום הקרבן הלא ישנו גם בשאר הרגלים (ורבינו הקרבנות משלים לריבוי הל' ק"פ, ויעו"ש צ"א ח"ה סי' כ"ח), ותו מסוכה ט. (מהרש"א שם) ובכורות נח: דמכו' דגם בשאר מועדים, ותו דבשו"ע חו"מ סי' שמ"ו ס"יג ואה"ע סי' ל"ח סכ"ז הזכירה לכל המועדים. (ובמשנ"ב נקט שכונת השו"ע כרו"ן, אך שאר אחרונים נקטו שכונתו כראשונים, ולכלוהו תימה מאי שנא פסח משאר המועדים).

והנראה בכונת השו"ע דלהמתבאר הלא נמצא שבתקנת לי יום מתחדש תרתי, מחד קביעות זמן הכנה, ומאידך חובת הכנה, וגבי חובת ההכנה אכן מתחלק פסח משאר מועדים, דרק גבי עבודת הפסח נתקנה חובת הכנה, אך מה שקיום חובת ההכנה הינה במשך לי יום, חידוש בפ"ע הוא שמהותית קביעות זמן ההקדמה בכלליות למועד הינו לי יום, וזה ממילא ישנו אף בשאר המועדים, שמהותית זמן ההכנה אליהם הינו לי יום, ואף שאין חובת הכנה מ"מ ישנם לנפק"מ בהלכות שאלה וגיטין כמכו'.

יוסף חיים ספיייער - נוה יעקב

תענית בה"ב

כתב הטור סי' תכ"ט: והתלמידים מתעניין בו שני חמישי ושני מפני חילול ה' שלושה ימים, ונראה לי דהנך שלושה ימים אחר הפסח קאמר, עכ"ל. וביאר הב"י אמאי הוצרך הטור לומר דהנך ג' ימים אחר הפסח, משום דלכאורה לא משכחת שלושה ימים בניסן אחר הפסח, סד"א דהנך ג' ימים קודם הפסח קאמר, משו"ה כתב רבינו ונ"ל דהנך ג' ימים אחר הפסח, עכ"ל. וק"ק דהרי הטעם שמתעניין הוא משום שימי פסח וסוכות הם ימי משתה ושמחה, ושמתוך כך באו לידי עבירה, וא"כ היאך ס"ד לומר שמתעניין לפני הפסח.

וראיתי להב"ח שכתב לבאר דמש"כ הטור והתלמידים וכו' אינו מלשון הטור אלא מלשון הכותב, וע"ז הטור מפרש שלא נטעה לומר שכונתו שמתעניין בכל חודש ניסן מטעמא דחלו' ה' בין הגוים דא"כ טפי משלושה ימים, ומדקאמר שלושה ימים משמע דוקא, אלא טעמא מפני חילול ה' שימים אלו הם ימי משתה ושמחה ושמת באו לידי עבירה, וימים אלו לאחר הפסח, ע"ש.

ולענ"ד לומר שכונת הטור דלא נטעה לומר שמתעניין לאחר חודש ניסן, דהא איתא במס' סופרים שכל החודש לא מתעניין, לכך פירש הטור לאחר הפסח, דאנו נוהגים שלא להתענות רק עד הפסח, ולא כמו מס' סופרים, וק"ל.

מאור זאדה - חולון

בענין שואלין דורשין קודם הפסח שלשים יום

א. בטור סימן תכ"ט תניא שואלין דורשין בהל' פסח קודם הפסח שלשים יום. ובב"י הביא בשם הר"ן ז"ל שהקשה מהא דתניא במגילה ל"ב משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין דורשין הל' פסח בפסח הל' עצרת בעצרת הל' חג בחג, ותי' הר"ן ז"ל דהא דתניא שואלין דורשין קודם הפסח לי יום אין הכוונה בתורת חיוב, אלא משום דקיי"ל בעלמא דשני תלמידים ששואלים, א' שואל כענין וא' שואל שלא כענין, ונקזין לשואל כענין, ואתא לאשמעניו דמי ששואל בהל' הפסח לי יום קודם הפסח חשיב שואל כענין. והב"י תירץ עוד דדיני פסח שאני דמורבים הם, וצריך להתעסק בהם קודם פסח דאולי בפסח לית להו תקנתא, ומשא"כ שאר יו"ט דלית להו דינים מרובים ויכול לשאול בהם בערב החג, והא דתניא ששואלין בהל' הפסח בפסח היינו לדרוש טעמים שבעבורם נצטוונו, וגם לדרוש האיסור והמותר בינ"ט.

ולכאו' לפי סוף ד' הב"י דהא דשואלין בפסח גופא היינו הטעמים או הל' יו"ט, א"כ א"צ להתי' שתי' הב"י דשאני פסח משאר יו"ט, והב"י עצמו כתב דגם בסוכות בעי' מיהת זמן מועט לזה, ומשמע דהב"י לאו לתרץ קו' הר"ן בלחוד אתי, אלא קושטא דמילתא קאמר ד"ל דא"צ לי יום אלא בפסח, ודוחק.

ב. והנה בהא דשואלין דורשין בהל' הפסח בפסח יש להסתפק אם הוא בשביל לידע הדינים, או לדואר בשביל גוף הלימוד בהם, והיינו מטעם כבוד היו"ט ועל דרך זה. ומד' הב"י הג"ל משמע דהוא כדי ללמוד ולידע הדינים או הטעמים שנצטוונו על כך, שכת' דילמדו דיני יו"ט לידע מה אסור ומה מותר. ואולם יש להביא רא' מד' תוס' במגילה לא כך, דגרסי' בך ד' ואמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין דורשין בענינו של יום, ומקשי' מאי איריא פורים יו"ט נמי, דתניא שואלין דורשין בענינו של יום הל' פסח בפסח הל' עצרת בעצרת והלכות חג בחג, ופורים איצטריכא ליה מהו דתימא נגזור משום דרבה קמ"ל.

וכת' שם תוס' ד"ה פורים שחל להיות בשבת, דווקא בשבת לפי שאין קורין את המגילה משום גזירה דרבה, אבל בחול א"צ שהרי קורין את המגילה וטפי איכא פרסומי ניסא, עכ"ל התוס'. ובד"ה מאי איריא פורים אפי' יו"ט נמי, נראה לי דהר"פ מלא איריא פורים ד"ל דורשין בו מקודם לכן שלשים יום, דמשו"ה לדרוש בו ביום, אפי' בינ"ט נמי דדרשי' שלשים יום לפניו ואפ"ה דורשין בו ביום כדתינא לקמן, דא"ק וידבר משה את מועדי ה' וכו', עכ"ל התוס'.

הנה מבואר מהסוגי' ותוס' דבפורים איכא דינא דשואלין דורשין, אלא דאם חל בחול קריאת המגילה גופא הוי פרסומי ניסא, ומוכח מזה לכאו' דהדין דשואלין דורשין אינו כדי לידע הדינים, אלא הוא ענין פרסומי יו"ט לזכור היו"ט (ע"ז מ"ב שכת' כן לענין פורים שחל בשבת), וצ"ע בד' הב"י.

ג. עוד צ"ע לפי"ז בדעת הרמב"ם ז"ל, דהנה כתב במ"ב סי' תכ"ט ס"ק א' דעכ"פ מיו"ט גופא לכו"ע צריך לשאול ולדרוש בכל יו"ט בהלכותיה, וכדאיתא סוף מגילה דף ל"ב משה תיקן להם לישראל וכו', ובשעה"צ שם אות ה': עיין בחק יעקב, וכדבריו מבואר ברמב"ם פ"ג מהל' תפלה הלכה ח'. והנה האחרונים רצו לומר דלכך העולם מקילין בדבר משום דסומכין על קריאת התורה בענינו של יום, ובאמת מלשון הל' פסח בפסח והל' עצרת בעצרת משמע דהלכות ממש קאמר מה שאסור ומה שמותר, וכ"מ בילקוט ר"פ ויקהל עיי"ש. וברמב"ם הג"ל ג"כ משמע להדיא דשני ענינים הם עיי"ש, עכ"ל השער הציון. וד' הרמב"ם ז"ל שציין להם החפץ חיים ז"ל וזה לשונם: ומשה תיקן להם לישראל שיהו קוריאין בכל מועד ענינו, ושואלין דורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד, עכ"ל. ומכאן דהגם דאיכא קריאה לא סגי בזה, ומוכח דהדין שואלין דורשין בפסח הוא דוקא בלימוד הדינים, וצ"ע מגמ' הג"ל דמוכח דהגם דשואלין דורשין בפורים מ"מ בחול א"צ, משום דאיכא כבר קריאת המגילה, ולאנו דיסוד הדין הוא משום פרסום היום, ולכאו' נלענ"ד דיש כאן מחלוקת רמב"ם ותוס', ולתי' יסוד הדין הוא משום פרסום, ולרמב"ם הדין הוא משום שידע הדינים. אולם באמת ברמב"ם פרק א' מהל' מגילה הלכה י"ג כתב בהדיא ושואלין דורשין

בהל' פורים באותה שבת "כדי להזכיר שהוא פורים", עכ"ל. הרי דגם הרמב"ם מפרש דהוא דין להזכיר שהוא פורים. ואין לומר דהדין שואלין דורשין בפורים ענינו מדין שואלין דורשין האמור גבי פסח, דהא הגמ' מדמי להו, ועיקר הקו' היא משום דדמיין להדדי. וכ"מ במאירי מגילה דף ד' חו"ל: וכשיארע פורים להיות בשבת כגון בזמן הזה פורים של בני כרכים, ובזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה אף של עיריות הם שואלים דורשים בענינו של יום, שכך תיקן להם משה לישראל שיהיו שואלין דורשין בענינו של יום הלכות הפסח בפסח הלכות החג בחג הלכות עצרת בעצרת, עכ"ל. ומבואר מדבריו ז"ל בהדיא דס"ל דדין שואלין דורשין האמור בפורים הוא דין א' עם דין שואלין דורשין בכל יו"ט, אמנם צ"ע מנ"ל להש"ס דגם פורים הוא בגדר יו"ט לענין זה [ולענין שאר דינים מבואר במגילה דף ה' דפורים לא הוי יו"ט]. והנה נראה דבאמת יש כאן מחלו' רש"י ורמב"ם, דרש"י ז"ל פי' דשואלין דורשין באגרת פורים, והרמב"ם פי' הל' פורים, ולכאו' יראה דרש"י ס"ל דסגי גם בספור המגילה, והרמב"ם ס"ל דבעי דוקא הלכות. אלא דהסברא צ"ע, דאחרי דעיקר הטעם הוא כדי להזכיר שהוא פורים א"כ מאי נפ"מ, ועכ"פ לפי"ז א"ש שי' הרמב"ם גם לענין שאר יו"ט דלא סגי בקריאה אלא בעי' בהלכותיה, אלא דאכתי צ"ע דהא בגמ' מגילה מוכח דאם חל בחול א"צ לשאול ולדרוש, והטעם בעי"כ כמו שפי' תוס' משום דקריאת המגילה היא גופא מהנייא, ולדעת הרמב"ם הא בעי' הלכות. ואולי דקריאת מגילה שאני, או ד"ל דיהא מוכח מזה כמש"כ בלח"מ שם דאין ה"נ דגם כשחל בחול שואלין דורשין [אלא דראיית הלח"מ אשתמטתי' ד' תוס' הג"ל, ועי' בביאור הגר"א ז"ל], ודו"ק.

נדב פרץ - רמת בית שמש

דרשת שבת הגדול

במשנ"ב סי' תכ"ט סק"ב כתב שדרשת שבת הגדול בפלפול אין יוצאין יד"ח בדרשה זו, (א) ויל"ע במה שיש מקומות שעורכים הדרשה בפלפול שאין יוצאין יד"ח. (ב) במה יוצאין בדרשת שבת הגדול אם מלמדים רק חלק מן ההלכות, ועוד כתב המשנ"ב שבשבת תשובה ידרשו בהלכות יוה"כ וסוכות, ולא מצינו שנוהגין כן, וצ"ע.

קמחא דפסחא

ברמ"א מנהג לחלק לקנות חטים וכו', (א) צ"ע למה אין מנהג לחלק יין בשביל ד' כוסות, ואפש"ל לפמש"כ בביה"ל דאמר'י למי שיש לו מזון ד' סעודות שאין נותנין לו מן הקופה, מ"מ חטוין מוסרין לו, את"ש דאפשר דגם יין שו. ובאמת אם אין לו יין כ"א מזון ד' סעודות יצטרך ליתן לו, וכמבואר בפסחים דף קח: וברמב"ם פ"ז מהל' חו"מ ה"ז דאפשר שצריך למכור את הסעודות ולקנות יין.

תענית בחודש ניסן

דעת השו"ע סי' תכ"ט ס"ב "ואין מתעניין בו להזכיר בציבור", וביארו הראשונים שהכונה שאין איסור תענית ליחיד אלא לרבים שלא יאמרו בציבור ענונו. ויל"ע באחד שנפל לו התפילין מידו רח"ל "שהמנהג"י לצום וכמבואר בפוסקים, האם יכול לסמוך על שיטת הרמ"א שלא לצום בחודש ניסן ויתן צדקה, ואה"נ לחלוש שאינו יכול לצום מבואר בפוסקים שיתן צדקה, מ"מ למי שגופו בריא האם יכול לצום.

וראיתי שיש להסתפק ממאי דמבואר במהר"י ברונא (סי' קכ"ז) שמי שנפל לו תפילין ציום באותו היום אם לא טעם מידי לפני התפילה, ולכאורה זהו דומיא דתענית חלום שצריך לצום דוקא באותו היום. אבל לדעת הגר"ח פלאגי שצריך לקבל למחרת הרי שאפשר להתענות שם לאחר הפסח. וגם לדעת המהר"י ברונא אם טעם משהו בבוקר הרי מתענה למחר, ובדאי שיש לכאורה להורות שיתענה לאחר הפסח, ויל"ע בזה לדינא.

אברהם בר ששת - רוממה

שואלין דורשין בהלכות החג

מ"ב סי' תכ"ט טוף סק"א: ועכ"פ ביור'י גופא לכו"ע צריך לשאול ולדרוש בכל יו"ט בהלכותיה, וכדאיתא בסוף מגילה משה תקן להם לישראל שיהיו שואלין דורשין בענינו של יום הל' פסח בפסח וכו'. ובשעה"צ סקה"ה הביא דהאחרונים רצו לומר דלכך העולם מקילין בדבר משום דסומכין על קריאת התורה בענינו של יום, וע"ז כ' השעה"צ דבאמת מלשון הלכות פסח בפסח וכו' משמע דהלכות ממש קאמר מה שאסור ומה שמותר, וכן מוכח בילקוט ריש פרשת ויקהל ע"ש, וברמב"ם הג"ל ג"כ משמע דשני ענינים הם עיין שם. ונראה בעליל דלדינא לא ס"ל לרבינו להלכה כהנך אחרונים.

וצ"ב דאם אמנם משמע מכל המקורות שהביא דלא כהאחרונים, מ"מ לכאו' מסוגיא מפורשת בפ"ק דמגילה (דמית' לה המ"ב לדינא במק"א) יש להזכיר כהנך אחרונים, דהנה איתא התם [ד' א] אריב"ל פורים שחל להיות בשבת שואלין דורשין בענינו של יום, ומקשינן מאי איריא פורים אפי' יו"ט נמי דתניא משה תקן וכו' הל' פסח בפסח וכו', ומפרקי' פורים איצטריכא ליה מהו דתימא נגזור משום דרבה קמ"ל. ומשמע בהדיא שהיה לנו ללמוד דינא דריב"ל מתקנת משה רבינו ע"ה האמורה בשאר ימים טובים (אי לאו משום גזירה משום דרבה), וא"כ מוכח לכאורה דדין אחד דהמ"ב, וכ"מ שהצריכו בזה דבאה לא דחינן מידי אעיקרא דמילתא דלית להו אהדי. והנה מדויק בדברי ריב"ל דדוקא כשחל בשבת צריך לשאול ולדרוש בענינו של יום, אבל בלא"ה א"צ, וכמש"כ התוס' שם (ב"ה פורים), ופי' בה"ט משום דכשחל להיות בחול קורין המגילה וטפי איכא פרסומי ניסא (יע"ש), וכן הביא לדינא המ"ב בס"י תרפ"ח בס"ק ט"ז בזה"ל: ושואלין דורשין בו ביום בהל' פורים כדי שיזכרו ענין היום, וכשחל בחול יוצאין ע"י קריאת המגילה. וא"כ הרי לנו לדינא חזיבא לדרוש בענינו של יום דפורים סגי לן בקריאת המגילה, דעיקר ענינו להזכיר את ענין היום ולפרסם את הנס. וא"כ מ"ט לא תיסגי לן ה"נ בשאר יו"ט בקריאת"ת בענינו של יום, דוכי איכא יותר הל' פורים במגילת אסתר מהל' שאר ימים טובים בקריאת התורה ידידה, ועי"כ שבכל שמזכיר את ענינו של יום סגי לן בזה, וא"כ ה"נ לענין קריאת"ת, וא"כ הרי לנו ראייה חזקה לשיטת האחרונים שהביא השעה"צ.

[האמת יותר יש להזכיר מפירש"י שם אגופא דמימרא דריב"ל דפי' דשואלין דורשין היינו שמעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש אגרת פורים ברבים, ומבואר דאין לומדין הל' פורים. אכן אי מהא לא איריא, דהרמב"ם בפ"א ממגילה ה"ג כ' הלכה זו בזה"ל: ושואלים דורשין בהל' פורים באותה שבת כדי להזכיר שהוא פורים, וכנראה דעל דבריו סמך המ"ב הג"ל בס"י תרפ"ח שכו' דשואלין דורשין בהל' פורים, וא"כ מהא אין להקשות על מה דכאן מטק' השעה"צ דדוקא הלכות, אכן אכתי יש להקשות כנ"ל].

ואולי יש לדחות בדוחק את הראיה הג"ל, דס"ל לרבינו דאף דהמקשן ס"ל לדמות פורים לשאר יו"ט, וס"ל דחדא חיובא הוא, מ"מ אי"ז אמת למסקנא ולדינא דהרי י"ל דהך תקנתא לא נתקנה אלא ביו"ט דאורייתא ולא בפורים, ותקנת ריב"ל תקנה אחרת הוא בכדי שלא ישתכח ענין היום בפורים שחל בשבת (וכדמשמע מל' הרמב"ם בהל' מגילה הג"ל), ואף שהתרת"ל תירץ



אולם אח"כ מביא את דברי רש"י ותוס' במגילה בפרק קמא שיש חיוב לדרוש בהלכות פסח קודם הפסח שלשים יום, והביא שכך כותב העיטור אור זרוע והשאלות והלכות גדולות שצריך לשאול קודם החג שלושים יום, ולפי זה יוצא שדעת הרשב"א והר"ן יחידים נגד כל הראשונים שלא חייבים לדרוש בהלכות החג שלושים יום. לפי זה יוצא לדינא:

- בבתי מדרש חייבים ללמוד שלושים יום לפני החג בהלכות חג.
- הרבנים צריכים לענות לשאלות פסח ראשון.
- רוב הראשונים ס"ל שכל אחד ואחד בביתו צריך שלושים יום קודם החג.
- בחג עצמו כולם צריכים ללמוד הלכות חג.
- בקריאת התורה יש מחלוקת אם יוצאים, ומשמע שלא יוצאים אלא דוקא בהלכה ממש.

שלמה יוסף אקוקה - קרית ספר

סימן ת"ל

שבת הגדול

ע"י בבי" סימן ת"ל שהביא הטעם לקריאת שבת הגדול בשם המדרש שבאותה שעה כשלקחו פסחיהם נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום... וזכ פסח הוא שיהרוג בכורי מצרים, והלכו אצל אבותיהם לבקש שישלחו לישראל... והרגו מהם.

דברי מדרש אלו צריכים ביאור, חדא למה נתקבצו הבכורות אצל ישראל, ועוד פתח הבכורות אומות העולם, וסיים שאמרו להם שיהרוג בכורי מצרים, ועוד מהו הנס שנעשה (ואין לומר שקהו שיניהם דוהו הטעם שהביא הטור, וכ"מ בבי" שכתב לפי טעם זה וכו').

אליהו מזוריב - ביתר עילית

סימן תלי"א

לימוד הלכות פסח לפני בדיקת חמץ

בשו"ע אר"ח (סימן תלי"א סעיף ב') איתא שאין ללמוד לפני בדיקת חמץ, ע"ש. ומקור דין זה הוא בגמרא פסחים (ד' ע"א), וכן פסק הרמב"ם (חרי"ם פ"ב ה"ג) שאין קובעים מדרש בסוף יום י"ג בניסן.

ונסתפקתי אם מותר ללמוד בהלכות בדיקת חמץ לפני בדיקת חמץ, דלכאורה זה גופא יזכיר להאדם שצריך לבדוק חמץ, וכעין הסברה שאיאת בפסחים (י"א ע"א) "הוא עצמו מחור עליו לשרפו מיכל קאכיל מיניה" (בתמיה), וראה בספר גם אני אודך על פסח (סימן א'), מה שהבאתי בזה מכתבים מכמה ת"ח לכאן ולכאן.

ובספר "גם אני אודך" (תשובות שקיבלתי בס"ד מהגאון הנפלא רבי משה חליהו שליט"א (מח"ס ענפי משה, ושא"ס נכבדים) חלק ב' סימן י"ד, הבאתי מה שכתב לי הגר"מ חליהו שליט"א, וז"ל: נלפע"ד דאין לחלק בהא, ובכל גווני דלימוד איכא למיחש דימשך אחר לימודו טובא, דעיין מ"ש רש"י בפסחים (שם, ד"ה הוא עצמו מחור וכו') וז"ל: אע"ג דבעלמא גזרינן דבר שעוסק בו שלא יושיט לפיו, הכא בבדיקת חמץ ליכא למיגזר דהוא עצמו כל עסקו זה בחמץ אינו אלא מחור אחריו לשרפו, אין לך זכרון לאיסור גדל מזה, עכ"ל. ונראה מדבריו דדייקא היכא שעוסק בגוף המצוה הוא דשייכא בי' האי סברא דהוא עצמו מחור וכו', משא"כ כשלומד הרי הך לימוד שייך ומצוה הוא בכלול שתא, ולאו דוקא בערב בדיקת חמץ, גם אינו בגוף המצוה דהבדיקה רק לימוד הלכותיה, ובוה שפיר יש לאוסרו וככל לימוד, דוקו בזה (עכ"ל).

וידו"ג הרה"ג ישראל יצחק הייבלום שליט"א (מח"ס משנת ישראל) הוסיף לי עוד, שיש לחקור גם לענין האם מותר ללמוד בהלכות ק"ש, לפני שקרא ק"ש בערבית, דסתם לימוד אסור לפני שקרא ק"ש, אלא אם יש לו שומר שיזכיר לו להתפלל, או שמתפלל בציבור (עיין משנ"ב סימן רל"ה סק"ז, ובשער הציון סק"ט), אך כאן שלומד בהלכות ק"ש, זה גופא יזכיר לו לקרות ק"ש, וצ"ע למעשה.

להורות הוראה לפני בדיקת חמץ

לענין אם מותר לחכם להורות איזה הוראה לפני בדיקת חמץ, או שמא גם זה בכלל לימוד האסור לפני הבדיקה שמא ימשך, ראה במאמרו של הגאון רבי יהושע גרינוואלד זצ"ל אבי"ד חוסט, בקובץ מבכשי תורה (פסח ח"ב עמוד תרכ"ג) שדן בענין זה, ומסקנתו דהוראה קצרה אינו בגדר לימוד לענין זה, ואין בו איסור לפני בדיקת חמץ.

גמליאל הכהן רבינוביץ - בני ברק

בתקנת חכמים בזמן בדיקת חמץ

א

בשו"ע בסי' תלי"א כתב וז"ל: "יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק, ואפילו אם יש לו עת קבוע ללמוד לא לימוד עד שיבדוק, ואם התחיל ללמוד מבעוד יום א"צ להפסיק". והרמ"א כתב וז"ל: "וד"א שצריך להפסיק, וכן נראה לי עיקר".

ובביאור המח' בין השו"ע לרמ"א ניתן לפרש בתרי אפי', דהנה בפשטות הטעם שאסרו חכמים להתחיל מלאכה, או לקבוע סעודה, חצי שעה קודם הזמן [וכמבואר בסי' רל"ב, וכמש"כ כאן המג"א סק"ג ובמ"ב סק"ה], או ללמוד בחצי שעה שקודם הזמן [ועיין מ"ב סק"ז דלגבי לימוד תורה י"א שאסור ללמוד רק משהגיע הזמן] של בדיקת חמץ, הוא מחשש דילמא אתי לאמושכי טובא ויפסיד את המצוה. ולפ"ו צ"ל דמח' השו"ע והרמ"א היא האם רבנן מחמת החשש שמא ישכח ויבטל המצוה אמרו להפסיק אף באמצע הלימוד.

אכן במ"ב פירש את דעת הרמ"א דהטעם שצריך להפסיק באמצע הלימוד הר"ו מכיון דעיקר תק"ח היתה לבדוק בתחילת הלילה, ואם לא בדק בתחילת הלילה עבר על עיקר תק"ח, ולכן חייב להפסיק בלימודו כמו שצריך להפסיק בלימודו בכל המצוות שמדרבנן. ולפ"ו מח' השו"ע והרמ"א היא בביאור דברי הגמ' בפסחים ד'. דאמרו שם "ונבדוק בשית, ארנב"י בשעה שבנ"א מצויין בבתיהן ואור הנר יפה לבדיקה, אמר אביי היילך צורבא מרבנן לא לפתח בעידינה באורתא דתליטר נגהי ארבעה עשר דלמא משכה ליה שמעתיה ואתי לאימנועי' ממצוה". ובפשטות הכונה שבאמת חכמים תיקנו את הזמן של מצות בדיקת חמץ כל הלילה, ומה שאמרו לבדוק בתחילת הלילה, ולא להתחיל ללמוד, הר"ו מחשש ימשך בלימודו וישכח לבדוק.

אכן הריטב"א שם כתב וז"ל: "פירוש כיון דטעמא לאו משום שאור הנר יפה לבדיקה ראוי שלא לטרוף השעה והבדיקה שלא כראוי". ומבואר מדבריו דמחמת הטעם שאור הנר יפה לבדיקה ואנשים נמצאים בתחילת הלילה בבית, תיקנו חכמים שזהו הזמן של מצות בדיקת חמץ, ומי שבדק לאחר הזמן עובר על עיקר התקנה ובדיקתו שלא כראוי. וכ"כ הלבוש כאן "ולכן קבועה בתחילת הלילה שאז היא שעה ידועה שכל אדם מצוי אז בבית". ולפ"ו מה שאמרו בגמ' דלא יפתח בעידינה דילמא מימשך, הכונה היא שמא ימשך ויעבור הזמן של מצות "תחילת הלילה" שהוא עיקר התקנה [משא"כ לאופן הראשון החשש שמא יעבור כל הלילה ויבטל את כל המצוה].

שיעור הנתינה

א. כתב ר' ירוחם בסוף ספר מישרים, וכן משמע מהסמ"ג עשה קס"ב, ע"ש שיכולים בני העיר לכפות זה לזה בענין קמחא דפסחא, וג"כ ת"ח הפטורים ממש חייבים לתת. שירי נכנסת הגדולה.

ב. שיעור הנתינה הוא כפי צרכו לכל ימי הפסח, אם הוא עני גדול ואין לו במה לאפות המצה צריך ליתן לו ג"כ דמי האפיה, וזה בכלל די מחסורו אשר יחסר לו.

ג. בפשטות הכפיה היא כל אחד לפי ממנו העשיר לפי עושרו וכו', וכן כתב בפרי מגדים [סק"ב].

הזמן שאדם דר בעיר

א. כל מי שדר בעיר שנים עשר חודש צריך ליתן לזה. וכתב המשנ"ב [אות ה'] אם אנו רואים שנכנס בעיר על דעת להשתקע שם לאלתר חייב, וה"ה בעני אמ דר בעיר י"ב חודש חייבים ליתן לו כשאר עניי העיר, אולם אם מגיע עני ודעתו להשתקע לאלתר חייבים ליתן לו. כתב הסמ"ק היום נוהגים בכל הצדקות בין לענין בעלי בתים בין לענין העניים בשלושים יום. נפק"מ שכשלא דר שלושים יום לא מחוייבים לתת לו לכל הפסח, אלא כל יום מזון שתי סעודות ובשבת שלש סעודות.

ב. בשערי תשובה מביא את המחזיק ברכה בשם עבודת הגפן, שאם עשו נדבה בבית נכנסת שבעה טובי העיר לצורך חיטין והיו אורחים, אין לגבאים ושבעת טובי העיר לחייבם, כי כל אחד צריך לתת בעירו והם נותנים לבני עירם. מי שנדר לצדקה תוך שלושים יום לפסח מותר לקחת מזה חיטים לצורך עניים, אפילו שגובים קביעות לחיטים לפני עצמם.

ג. אם גבו לקמחא דפסחא ונשאר כסף, יתנו עוד דברים לשאר ימי הפסח ושאר צורכי החג.

ד. [יש להסתפק אם כל אחד לפי ממונו במחזור שנתי כך וכך, או עשיר בכך וכך כסף, או לפי החודש, ובפמ"ג כתב שכל אחד לפי ממונו, ובוה יש להסתפק אם העשיר עובר אחרי הפסח דירה לעיר אחרת הוא חייב לתת לפי ממונו, או כיון שזה שנתי ואחרי פסח עוזב את העיר לא חייב לתת את כל הסכום, ועיין].

ה. ואותם שלא נותנים קמחא דפסחא יש עוון בידם, שידוע שעיני העניים נשואות וישארו בדוחק וכו'.

ו. א) ואפשר שתקנו דוקא בפסח יותר משאר רגלים, שכן הוא זמן חרות ויושבים כל אחד בביתו ברוב שמחה, ואין זה כבוד ה' שעניים יהיו רעבים, על כן נותנים קמח לכל הפסח שיכול ג"כ העני לספר בשמחה. (ב) ועוד שאין חמץ, ומצה לא מצוי, לכן כדי שלא ישאר רעב צריך לתת לו קמח לכל הפסח.

שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום

כתב הטור: תניא שואלין [ודורשין] בהלכות פסח קודם הפסח שלשים יום, הלכך שלשים יום קודם הפסח חל עליו חובת ביעור כאשר אבאר, עכ"ל. יש בזה שתי גמרות:

א. גמ' בפסחים דף ו' ע"א: כדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, רשב"ג אומר שתי שבתות וכו'.

ב. הגמ' במגילה דף ל"ב ע"א: ת"ר משה תיקן להם לישראל שהיו שואלים ודורשים בענינו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג. מקשה הביי"א כ"כ למה צריך קודם הפסח שלושים יום, ולמה לא כמו שכתוב במס' במגילה הלכות פסח בפסח.

והבית יוסף מתרץ כמה תירוצים:

תירוץ א', שזה לא קאי על הלוגמים אלא קאי על הרב העונה, שאם באו לשאול שני בני אדם שאלה את הרב, אחד בהלכות פסח ואחד במקום אחר בש"ס ולא בהלכות פסח, צריך לענות לתלמיד ששואל בהלכות פסח כיון ששלושים יום זה שואל כענין. [לפי תירוץ זה יש לדקדק קצת למה כתוב שואלים, היה צריך לכתוב עונים על הלכות פסח. אלא צ"ל שואלים השואלים, והעונים הם עונים על הלכות פסח קודם כיון שזה שואל כענין].

תירוץ ב', כיון שיש הרבה הלכות בהלכות פסח, בדיקת חמץ ואפיית מצות והגעלת כלים וביעור חמץ כיון שאין בפסח תקנה, לכן התקינו שיגידו לצבור שלושים יום קודם הפסח. משא"כ סוכות שיש רק מצות סוכה אין בהם כל כך דינים, שרוב הלולכים והאתרוגים כשרים.

תירוץ ג', כיון שהיו כל עם ישראל צריך קרבן לבית, לכן התקינו שהיו דורשים בהלכות הפסח שלושים יום, ואע"ג שהיום אין לנו בעונותינו קרבן פסח מ"מ נשארה התקנה לדרוש שלושים יום קודם הפסח.

הפרישה מדייק מן הגמרא תנא משה עומד בפסח ראשון ומוזהיר על פסח שני, ולכאן למה משה היה מזהיר על פסח שני, היה רק צריך לענות לטמאים שלא יעשו פסח, ולמה ממשיך לענות ולהזהיר על פסח שני, אלא ע"כ שואלין ודורשין על הלכות פסח.

בביאור הלכה מביא עוד תירוץ שכתבו בשם הגר"א שאין הכונה בהלכות חג בחג דוקא ביום החג, אלא כמה ימים לפני החג, והביא עוד תירוץ בשם החוק יעקב שיש בית ועד ששם צריך ללמוד שלושים יום, ואילו כל אחד בביתו לא צריך, ודוחה האליה רבה שלא מצאנו שיש דוקא בבית הועד (שלושים יום).

מה הדין שאר ימים טובים

כתב הבאר היטב בשם המג"א והבי"ח והח"י דלאו דוקא פסח, אלא ה"ה בשאר ימים טובים צריך שלושים יום. וכתב המשנה ברורה שהרי משה עומד בפסח ראשון ומוזהיר על כל הלכות פסח שני, והוא הדין בשאר ימים טובים ודורשין קודם לכן שלושים יום. ועיין בביאור הגר"א דעצרת סגי מא' סיון, והראיה מביא בשער הציון שמוכח בש"ס שלא היו רגילין לקבץ אלא שני פעמים ולא בעצרת. ומביא שיש אומרים דוקא בפסח ולא בשאר ימים טובים לדרוש שלושים יום, וזה לפי תירוצו של הביי"ח השני שבפסח יש הלכות מרובות, ולכן כותב המשנה ברורה שצריך לפני יו"ט כמה ימים.

ביו"ט גופיה לכו"ע צריך לשאול ולדרוש, וזו הגמ' במגילה משה תיקן להם ישראל שיהיו שואלים ודורשין הלכות חג בחג הלכות עצרת בעצרת וכו'. ונשאלת השאלה למה אנתנו לא רואים שמקפידים על זה [למרות שהייתי עם הגאון הגר"ש זעפרני שליט"א בחוה"מ סוכות בשנת תשע"ו בסוכת ידי"ו ר' יצחק פרחים שליט"א, והרב דן בהלכות הסוכות והדברים היו שמחים כנתינתם מסיני, ובאמצע דבריו אמר וזה הלכות חג בחג]. וכתב בשער הציון אות ה' בשם האחרונים שיוצאים בתפילה התורה שקוראים בענינו של יום. אולם דחה דבריהם מדברי הרמב"ם שכותב הלכות פסח בפסח הלכות חג בחג. משמע דוקא הלכות ולא קריאת התורה מה אסור ומה מותר, וכן משמע מהרמב"ם שהקרבנות וההלכות זה שני ענינים, והלכות פסח בפסח היינו הלכות ממש. הביאור הלכה דן אם שלושים יום חובה או לא לדרוש בהלכות פסח, וכתב שכתוב בשו"ע "שואלין" בהלכות פסח, ובטור כתוב כלשון הגמ' "שואלין ודורשין" בהלכות פסח.

הביאור הלכה מביא בתחילת דבריו את דברי הר"ן ודברי הרשב"א שאין חייב לשאול ולדרוש, אלא שהיו דורשים בהלכות פסח, וכן הביא דברי הר"ן שאם באו שני תלמידים לשאול ואחד שאל בהלכות פסח נזקקין אליו ולא נזקקין לשני, ולפי זה מדייק את דברי השו"ע דוקא "שואלין" דהיינו אם שאלו.

כן אלא גזירה משום דרבה, היינו משום דהוא דבר יותר פשוט וברור והוה עדיף ליה לשנויי הכי, אבל באמת לדינא יש לחלק והוה מצוי לשנויי ולחלק בקל, וצ"ע.

ישראל מאיר קלנטרי - רכסים

לענין שואלים ודורשין קודם לפסח ל' יום,

האם פורים עצמו מכלל השלושים

כתב הרב פרי חדש בסימן תכ"ט וז"ל: "יש משתבשין לומר דבפורים מיקרי השואל בהלכות הפסח שואל כענין, דהא לא משכחת ל' יום בלא פורים עצמו, ולאו מילתא היא מכמה טעמים, חדא שכן דרך חז"ל ליקח חשבון שלם ובמקום כ"ט נקטי שלושים, ותו דבזמן הראיה משכחת לה זימנין שלושים יום, ותו דלמקומות שקורין ביי"ד הוי שלושים ממש, אבל במקומות שקורים בט"ו פשיטא דבו ביום שואל בהלכות פסח מיקרי שואל שלא כענין, וזה פשוט, עכ"ל.

הא קמ"ל דס"ל שאין יום פורים עצמו מן מנין הלי, וכן ראיתי שהביא בספר שו"ע המקוצר רצאבי (מועדים סימן פ' אות ב') שכן הוא דעת הרב בית דוד בסימן קל"ד שהמנהג ללמוד הלכות פסח מיד במוצאי פורים, אך סיים שם "ואצלנו יש המזקקים להתחיל ביום פורים עצמו כמו שהעלו האחרונים דלא כהפ"ח", עכ"ד. אולם ראיתי למרן החיד"א בספרו ברכי יוסף סימן תכ"ט ס"ק ב' דלא ס"ל כהפ"ח הנ"ל ודחה שם דבריו, והוכיח מלשון תוס' הרא"ש בסוף מגילה בדי"ה משה תיקן וכו' ומלשון התוספות דבכורות ז": ד"ה בפרוס הפסח וכו', שהנכון הוא שגם יום פורים עצמו מכלל ל' יום קודם, וכן ברש"י ר"ה ז'. ד"ה אתי לזלוזלי וכו', וכן הסכימו הבי"ח בריש הסימן, והביא עמו גמרא ערוכה מסהדרין י"ב: ד"ל רבא לרב נחמן מכדי מפורי'א לפיסחא תלתין זימני הוו, ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח וכו'. וכ"כ החק יעקב שם, וכ"כ בספר יד אהרן בהגהות הבית יוסף ובביאור הגר"א, וכן הסכימו הרב כף החיים סופר בסימן הנ"ל ס"ק ה' והמשנ"ב שם ס"ק ב', וכן הורה בספר חזון עובדיה פסח בריש הספר אות א', והוסיף שם: ומכל מקום אם באו שנים לשאול הלכה מהרב, ואחד שואל בהלכות פסח והשני בהלכות פורים, יש לענות תחילה לשואל בהלכות פורים שהיא חובת היום וחביבה מצוה בשעתה, אלא שהגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה סימן שפ"ד הניח בזה דהרי ילפינן הני ל' יום מקראי בפסחים יז, ופורים הוי מדרבנן, לכן הפסח שם בצ"ע, עכ"ד.

ולענין הלכה כיון שהרב כיון חדש ובית דוד יחדאין הם בזה, וכל האחרונים שהזכרנו ס"ל שאף פורים מן המנין, הכי נקטינן, ואף שאין כל כך נפק"מ בזה לזמנינו שהרי אין אנתנו נוהגים כיום לדרוש ל' יום קודם לפסח אלא רק משבת הגדול, מ"מ לפי מה שכתבו הכף החיים (שם בס"ק ג') והמשנ"ב (שם סוף ס"ק ב') דמצוה על כל אחד ואחד לעסוק בהלכות פסח כל שלושים יום קודם הפסח, שיכול להתחיל מיום פורים עצמו, ע"כ.

בן שלום יונה - חולון

בטעם חיוב הלימוד ל' יום קודם פסח

המשנ"ב סי' תכ"ט הביא קושיית הבית יוסף בשם הראשונים מדוע תיקנו ל' יום קודם הפסח לעסוק בהלכות הפסח, מה שלא נזכר בשאר יו"ט אלא שלמד הלכות חג בחג עצמו, והעתיק המשנ"ב תירוץ הביי"ח ז"ל: דהחיוב ל' יום הוא רק בפסח משום דיש בהן הלכות רבית כגון טחינת חיטים ואפיית המצות והגעלת כלים וביעור חמץ, שאלו אם אין עושין אותן כהלכותיהן קודם פסח לית להו תקנה בפסח. משא"כ בשאר יו"ט די באייה ימים קודם, עכ"ל.

ולכאורה הם ב' סברות נפרדות, א. דאם לא ילמד קודם פסח אין לו תקנה בתוך פסח, ובשביל זה צריך להקדים ולהיות בקי בהלכות. ב. דהלכות פסח רבות מאוד ומשא"כ בשאר יו"ט, וכמו שסיים הביי"ח שא"צ ללמוד בהם כל כך דינים, וצ"ע.

ובאופן אחר נלענ"ד ליישב מה שהצריכו דוקא בפסח ל' יום, דהלכות פסח הם מורכבות מאוד, ובכל מקרה לפני עצמו יש לברר כל הלכות פסח, דפעמים שמשנתה הדין בפסח עצמו וכגון בנתבטל קודם פסח דיש לדון משום חזור וניעור בפסח, ונטל"פ בפסח, ופעמים אף שהדבר אסור בפסח מותר להשהות לאחר הפסח וכיו"ב, ומשא"כ בהלכות שאר החגים כל אדם צריך ללמוד הלכות הנסוגות לו, וכל מקרה הוא סוגיאי פ"ע, וכגון בסוכות אדם הנצרך לעשות סוכה בשני דפנות ושלישית טפח ילמד סימן זה וא"צ להלכות סוכת גנב"ך, וכן להיפך, ואדם שאין מצוי במקומו לולב רק יבש א"צ לעסוק בפרטי חסר באתרוג. ומטעם זה לא תיקנו בהם ל' יום כמו בפסח.

נפתלי זהבי - ברכפלד

בענין קמחא דפסחא

בשעה"צ סי' תכ"ט סק"י כתב: ואפשר דמשום זה תקנו קדמונינו בפסח יותר משארי רגלים, שהוא זמן חירות ויושבין מסוכין וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה, אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים ומצאים, ועל כן נותנים לו קמח על כל ימי הפסח שיכול גם הוא לספר יציאת מצרים בשמחה, עכ"ל. צ"ב הלשון שהעניים יהיו אז רעבים "**וצמאים**", הרי במעות חטים עסקינן, והתקנה רק בשביל המצות. [ואולי כלל את הד' כוסות שמחוייבים הגבאים ליתן]. ואולי שיגרא דלישנא הוא.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

קמחא דפסחא

כתב הרמ"א סי' תכ"ט: ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר שנים עשר חודש צריך ליתן לזה. ומקורו מאור זרוע [ח"ב סי' רנ"ה].

במנהג קמחא דפסחא יש שני אנשים: א. הנותנים. ב. המקבלים. ויל"ע בהמקבל אם הוא צריך ג"כ לדור י"ב חודש כמה הנותן או לא. כתב הרמ"א שמי שדר בעיר י"ב חודש נתון קמחא דפסחא, ומה הדין הגיע בחודש הראשון ודעתו לדור שם לתמיד אם יש חיוב דוקא אחרי י"ב חודש, או באותו רגע שנקרא תושב העיר.

מקור המנהג

כתב המשנה ברורה שמקור המנהג הוא מנהג קדום מזמן הגמ', והובא דבר זה בירושלמי בפרק קמא דבבא בתרא. ויכולין בני העיר לכפות זה על זה. ובשער הציון [אות ז'] כתב לתמוה על דברי הרמ"א שכתב מנהג, וכבר תמה בספר פני דוד [חלק אורח סי' ל"ו] על לשון הרמ"א שכתב מנהג והלא הוא דינא גמי. עיי' שם חג שכתב בזה.

והשער הציון עצמו מתרץ שמן הדין יוצא במצות צדקה אם נותנים לעניים שיקחו בכסף חטין או קמח למצה, ומנהג הוא לחלק חטין שיהיה הנאה קרובה [לפי זה אם יש חלק תלושים או אוכל עדיף אוכל שזה יותר קרוב להנאה שלו, שהרי כתב הרמ"א ומנהג לחלק חטין, וכתב המשנה ברורה ובמדינתנו המנהג חטים שעי" זה מקרבה הנייתה טפי].

ובזה מבוארים דברי הרמ"א שצריך להפסיק מללמוד אפילו התחיל בהיתר, דא"כ הרי הוא מבטל את עיקר תק"ח, וכן כתב הגר"ח בסעיף ו' בביאור הדברים וז"ל: "ואפילו היה עוסק בתורה והיינו שהתחיל לעסוק קודם חצי שעה לפני צה"כ ואפילו היה עוסק בת"ת, שאם לא יפסיק לבדוק מיד בתחילת כניסת הלילה אע"פ שיבדוק אח"כ הרי"ו מבטל תק"ח שתיקנו לבדוק בצה"כ מיד וכו', ואע"פ שעדין לא קרא ק"ש של ערבית, וק"ש היא מצות עשה של תורה וגם היא תדירה בכל יום ויום ב' פעמים, וכל התדיר מחבירו קודם את חבירו, אע"פ צריך להקדים את הבדיקה לפני ק"ש ותפילה לפי שהיא מצוה עוברת, שאם לא יבדוק מיד בצה"כ הרי הוא **עובר על תק"ח** וכו'.

[ב]

ואמנם נחלקו האחרונים בביאור דברי הרמ"א, דהנה הב"ח כאן הקשה מדוע לגבי ק"ש של ערבית מותר ללמוד אם יש לו קביעות ללימוד, ובבדיקת חמץ החמירו שלא ללמוד משהגיע זמן הבדיקה, והב"ח כתב ליישב דשאני התם שק"ש הוא תדיר, משא"כ כאן שהוא פעם בשנה חיישינן שמה ישכח, ותמה עליו המג"א בסק"ח מ"ש ממצות לולב שגם הוא פעם אחת בשנה, ואפ"ה אם התחיל בהיתר א"צ להפסיק.

והט"ז בסק"ב והגר"א כתבו לבאר את דעת הרמ"א דבק"ש יש למצוה זמן כל הלילה, ורק מדין וריון מקדימין יש לקרותה מיד, ולכן אם דרכו כעת ללמוד יכול לקרא ק"ש לאור הלימוד, משא"כ בבדיקת חמץ תקנת חכמים היתה לבדוק מיד בתחילת הלילה, ולכן חייב להפסיק מהלימוד כדי שלא לבטל את עיקר תק"ח.

ומבואר א"כ שדעת הב"ח והמג"א בדעת הרמ"א צריך להפסיק באמצע הלימוד מחשש שמה ישכח, אכן לדעת הט"ז והגר"א והגר"ח צריך להפסיק מחמת שעיקר התקנה היתה על תחילת הלילה.

ונפ"מ באופן שהתחיל ללמוד בהיתר ועבר מחצית שעה מתחילה הלילה, האם צריך כעת להפסיק מלימודו, דאם לדעת הרמ"א צריך להפסיק מחשש שכחה צריך גם ככה"ג להפסיק, משא"כ לדעת הט"ז והגר"א מכיון שכבר הפסיד את עיקר התקנה הרי ולא יצטרך להפסיק מלימודו הקבוע, וכמו שהדין לגבי ק"ש.

[ג]

והנה לדעת הט"ז והגר"א שהמח' בין השו"ע לרמ"א היא בעיקר התקנה, האם עיקר תקנת בדיקת חמץ היא בתחילת הלילה, הרי יצא לנו מזה כמה נפ"מ לדינא, א. מה צריך להקדים בדיקת חמץ או תפילה וק"ש, ולדעת הרמ"א היה נראה שצריך מקודם לבדוק ואח"כ להתפלל ולקרא ק"ש, וכמש"כ לעיל מהגר"ח, ואע"פ שק"ש תדיר מ"מ מצות בדיקה היא מצוה עוברת (להלכתחילה שקבעו רבנן). ובמ"ב כתב דתפילה בציבור א"צ להפסיק משום כך (והיינו דזה עדיף מאשר לקיים את עיקר תק"ח בבדיקת חמץ). אכן הביא מח' בדין מי שרגיל להתפלל ביחידות בביתו [ואין חשש שמה ישכח להתפלל], האם יבדוק קודם או יתפלל ויקרא. וצ"ל דאע"ג שביאר המ"ב את דברי הרמ"א כמש"כ הט"ז והגר"א, דעיקר תק"ח היתה לבדוק בתחילת הלילה מ"מ צידד דתדיר של ק"ש עדיף.

ב. עוד נפ"מ תצא בין השו"ע לרמ"א במה שדן הבאר היטב סק"ה האם ניתן להניח שומר שזוכר לו הבדיקה, דאם מה שצריך לבדוק בתחילת הלילה הוא מחשש שישכח הרי מתינו לזה שומר, אבל אם היתה התקנה לבדוק בתחילת הלילה לא יועיל לזה שומר.

ג. וכן נפ"מ במה שדן הבה"ל האם מותר לאכול פירות הרבה משהגיע הזמן, דחשש שכחה ליכא, אבל אם זהו עיקר הזמן שתיקנו חכמים לבדוק אין לו לאכול בזמן הזה פירות הרבה.

ד. גם יש נפ"מ במי שיכול בעצמו לקיים בדיקת חמץ רק יותר מאוחר, האם עדיף שימנה שלח, או עדיף שיקיים המצוה יותר מאוחר מכיון דמצוה בו יותר מבשלוחו, דאם עיקר התקנה היתה על תפילה הלילה יש לו למנות שלח. [וכ"כ בחוט שני עמ' ס].

בנימין גדליהו - רכסים

לימוד קודם בדיקת חמץ

משנ"ב סימן תל"א סק"י. "מבעוד יום - ואם התחיל בזמן האיסור לכרו"ע פוסק בבדיקת חמץ הו' דאורייתא וכו'. עיין ב"י דכתב בבדיקת חמץ היה דרבנן, ומשום שהתחיל בהיתר לא החמירו עליו חכמים שיפסיק, ודו"ק, וצ"ע.

בענין הנ"ל

שעה"צ סימן תל"א ס"ק ה'. "כן משמע מסתימת המג"א בס"ק ב" - הוא ט"ס וצ"ל סק"ג, וכן הוגה במהדורות "ענו והדר". וע"ע במג"א סוף סק"ח דמבואר מדבריו להדיא דאסור להתחיל ללמוד בחצי שעה שקודם זמן הבדיקה, ע"ש ודו"ק.

אליהו בנגי - פתח תקוה

בענין הנ"ל

במשנ"ב סי' תל"א סק"י כתב דהסיבה שבבדיקת חמץ אם התחיל באיסור פוסק, משום בבדיקת חמץ מהתורה כל זמן שלא ביטל, וי"לע למה שלא יבטל וממילא בבדיקת חמץ תהיה מדרבנן. ואולי צ"ל דאם דעתו לאכול עוד חמץ לא נחשב ביטול זה כלל.

אברהם בר ששת - רוממה

בדין מקדים תפילה לבדיקה

בשו"ע סימן תל"א ס"ב כתב וז"ל: יזהר אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק (וכו'), עכ"ל, וכתב המשנה ברורה סק"ח וז"ל: ולענין תפילת מקדים אותן המתפללים מערים בזמנו בציבור יתפללו מקודם, דטורח לקבצן אחר כך, וגם אין לחוש כל כך שישכח לבדוק שהי' תפילה היא דבר קבוע ואין שייך בו שמה ימשוך, והמתפלל בביתו יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל דעל ידי זה יקיים שניהם בזמנם. ואי ליכא אחר יתפלל תחילה, אכן אם הוא רגיל להתפלל לעולם ביחיד יבדוק תחילה, וכיון דרגיל בכך לא חיישינן כל כך שמה ישכח, והחוק יעקב כתב דלעולם יתפלל תחילה, ותדיר יתפלל תדיר תדיר קודם, עכ"ל.

נראה לומר דבאה דכתב המ"ב ואי ליכא אחר יתפלל תחילה, היינו משום דשפיר אית ביה תרי טעמי דכתב בתר הכי, והיינו דבהך דיתפלל תחילה הוי תדיר קודם, וכן שפיר נמי לטעם הנוסף דמשום שמה ישכח מהתפילה יתפלל תחילה, דהא לחד טעמא המודד אי להקדים התפילה לבדיקה תלוי בהאם ישכח. אך צ"ב דאם תלוי הדין יקדים התפילה [גבי ליכא אחר] בתרי טעמי הנ"ל, לכאורה היה ראוי קודם שהמ"ב יכתוב שבו כתב מפורש את תרי טעמי אלו השניים במחלוקת גבי הרגיל להתפלל יחיד בביתו, ובתר הכי את הדין של המתפלל יחיד בביתו ואינו רגיל בכך ויש לו, א"נ ואין לו מי שיבדוק במקומו בנתיים, ויתכן לבאר דמצד סדר הדברים שפיר טפי כסדר דכתב המ"ב, משום דקודם עדיף לכתוב המתפלל בביתו במקרה ואח"כ בתמידות, כי בדרך כלל אדם מתפלל בבהכ"ס. וכן אנו רואים מדכתב קודם לכל דין

המתפלל בציבור, והיינו משום דזה האורחא, ועל סדר האורחא נקט את סדר הדינים.

א"נ משום דר"ל המ"ב דהחוק יעקב סובר דלעולם יתפלל תחילה, לכן כתב קודם דין המתפלל בביתו יחיד במקרה דהוא דין מוסכם, ואח"כ המתפלל בביתו בקביעות דבו פליגי האחרונים והחוק יעקב, דאז שפיר לומר לעולם וכו' משום דבכך חוזר דברי החוק יעקב על כל הדינים הנ"ל בענין התפילה בשעת זמן הבדיקה.

בענין החילוק בין דין בדיקה לק"ש ותפילה

בשולחן ערוך סימן תל"א ס"ב כתב וז"ל: יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק, (וכו'), עכ"ל, וכתב עלה הביאור הלכה ד"ה ולא יאכל וז"ל: עיין משנה ברורה דפירות מותר אפילו הרבה, והוא נובע מדברי המגן אברהם שדומה להא דסימן רל"ב. ולכאורה משמע דאפילו כשהגיע זמן הבדיקה דהיינו צאת הכוכבים גם כן מותר לאכול פירות אפילו הרבה, דאין אסור אלא אכילת קבע שאפשר להימשך וישכח הבדיקה, ולי צריך עיון דהא אין דומה זה לשאר דברים, קריאת שמע ותפילה, שאין מצותה דוקא בתחילת הזמן, ולכן לא גזרו אלא כשעודה קבועה שאפשר להימשך וישכח לגמרי, מה שאין כן בזה דקבעו חכמים הזמן לכתחילה תיכף בתחילת הלילה כמו שכתבו הרבה פוסקים, ואם כן השהיה גופא אף בלא אכילה אסור כשיגיע הזמן, ועל כן נראה דבכפי שעה הסמוכה לצאת הכוכבים מותר לאכול פירות כמה שירצה, אבל משהגיע הזמן אין להקל בשהיה רבה אפילו על ידי פירות, וכן משמע בדרך החיים שרק בהחצי שעה מקילינן לזה, עכ"ל.

וצ"ב החילוק בעיקר התקנה, דלגבי ק"ש ותפילה לא גזרו דמצותה דוקא בתחילת הזמן, ואילו גבי בדיקת חמץ גזרו דמצותה לכתחילה חכף בתחילת הלילה, הא בין בק"ש ותפילה ובין בבדיקת חמץ מבואר דיש חשש שמה ישכח, דבבה"ל כאן כתב כן בקושייתו גבי ק"ש ותפילה, וגבי בדיקת חמץ כתב כן במשנה ברורה בס"א סק"א וז"ל: בתחילת ליל וכו' פירוש תיכף אחר יציאת הכוכבים שיש עדין קצת מאור היום ראוי להתחיל לבדוק, כדי שלא יתירשל או שלא ישכח, עכ"ל.

ונראה לומר פשוט דמילתא דרגיל ביה לא עביד לשכוח רק כשיעשה דברים היותר יכולים להסיח הדעת בדרך כלל, ולכן ק"ש ותפילה דרגיל ביה לא תקנו שיאמר לכתחילה דוקא בתחילת הזמן כי לא עשוי לשכוח כי רגיל ביה, אך לא יאכל סעודת קבע כי זה דבר שסיח דעתו, אך בדיקת חמץ שאין רגיל בזה במשך השנה יש חשש טפי שישכח דכתב הביאור הלכה, ולכן תקנו דמדי דשהגיע זמן הבדיקה יתחיל לבדוק, והיינו שלא ישעה הרבה. ויש ראה לזה מהמשנ"ב סק"ח דכתב דברגיל להתפלל יחיד בביתו והגיע זמן הבדיקה יבדוק תחילה, והחוק יעקב חולק משום דין תדיר קודם. עכ"פ להסוברים דיבדוק קודם סברי דאין חשש שישכח התפילה משום דרגיל בכך ע"ש. וגם החוק יעקב דפליג לא פליג על הא דאמר" דאין חשש שישכח התפילה משום דרגיל בכך, רק משום תדיר קודם פליג.

ביאור כפילות דברי המ"ב

כתב השולחן ערוך בסימן תל"א סעיף א' וזה לשונו: בתחילת ליל י"ד בניסן בודקין את החמץ לאור הנר בחורין ובסדקין בכל המקומות שדרך להכניס שם חמץ, עכ"ל. וכתב במשנה ברורה סק"ג: וזה לשונו: לאור הנר מפני שצריך לבדוק בחורין ובסדקין, ואור היום לא יועיל לזה, וכיון שצריך שתהיה לאור הנר קבועה בלילה, מפני שאז אורו מבהיק יותר מביום ואפילו במקום האפל, וגם היא שעה שבני אדם מצויים בבתיהם, עכ"ל.

והנה בשו"ע סימן תל"ג סעיף א' כתב וז"ל: הבדיקה צריך שתהיה לאור הנר ולא לאור הלבנה (וכו'), עכ"ל, וכתב עלה המשנה ברורה סק"א וז"ל: לאור הנר ובליל י"ד, שאז בני אדם מצויים בבתיהם ואור הנר יפה או לבדיקה, מה שאין כן ביום אין האור מנהיר כבלילה, ותקנו הבדיקה דוקא על ידי אור הנר, שעל ידה יוכל לבדוק גם בחורין וסדקין (וכו'), עכ"ל.

וצריך ביאור כפילות הדברים, שהרי כתב כן המשנה ברורה לעיל סי' תל"א, ועוד יש להעיר דבסימן תל"א כתב המשנה ברורה נקודות אלו בסדר הפוך, ועוד יקשה דבסי' תל"ג כתב המ"ב ותקנו הבדיקה דוקא ע"י אור הנר שעל ידה יוכל לבדוק גם בחורין וסדקין, ולא הוסיף בתר הכי דאור היום לא יועיל לזה, הגם דבסי' תל"א הוסיף המ"ב כן מיד בתר דברים אלו. ועו"ק דבסי' תל"ג הוסיף המ"ב ובליל י"ד, ואמאי הא פרט זה כבר הוזכר בסימן תל"א סי' גמרי בשו"ע.

ונראה לבאר דסימן תל"א מיירי בדיני זמן בדיקת חמץ, וסי' תל"ג מיירי בדיני בדיקת חמץ כמפורש שם בריש הסימנים, דאשר על כן יקשה מה ראה השו"ע להוסיף בסימן תל"א שבדוקין לאור הנר בחורין ובסדקין ובכל המקומות שדרך להכניס שם חמץ, הא לכאורה הוה ליה להשו"ע לומר רק דבתחילת ליל י"ד בניסן בודקין את החמץ, וע"ז כתב המ"ב שם סק"ג דדברי השו"ע הנוספים הם בכדי לבאר למה בודקין בליל י"ד בניסן ולא ביום י"ד, בכך דכתב דמפני שצריך לבדוק בחורין ובסדקין ואור היום לא יועיל לזה, א"כ יבדוק בליל י"ד, וזהו כונת דברי השו"ע דכתב בתחילת ליל י"ד בניסן בודקין את החמץ לאור הנר בחורין ובסדקין, והיינו דמאחר ולא יועיל אור היום לזה לכן יבדוק בליל י"ד לאור הנר, ולכן כתב המ"ב טעם זה בתחילה. ובתוה"ד הוסיף המ"ב דכיון דצריך שתהיה לאור הנר קבועה בלילה מפני שאז אורו מבהיק יותר מביום, ואפילו במקום האפל, בזה רצה המ"ב לבאר אמאי יבדוק בלילה לאור הנר ולא ביום לאור הנר. ובתוה"ד הוסיף דיש טעם נוסף למה יבדוק בליל י"ד, מפני שזו היא שעה שבני אדם מצויים בבתיהם, והא דלא נקט טעם זה מיד אחר טעם א' הוא משום דבטעם א' הזכיר שבדוק בלילה לאור הנר ולא ביום לאור היום, לכן בסמוך לזה ביאר המ"ב אמאי לא יבדוק ביום לאור הנר דהוא ענין השייך להשלמת טעם א'. [והטעם דאינשי מצויים בבתיהם בלילה הוי טעם נמי לענין זה, דמאחר ואינם מצויים ביום בבתיהם יבדוק בלילה].

משא"כ בסימן תל"ג סי' מיירי השו"ע בדיני בדיקת חמץ. והא דבעינן בדיקה בליל י"ד הוא מדיני זמן בדיקת חמץ, ומשו"ה השו"ע לא כתב כן בריש ההלכה (דמקומו באמת בס"א וכדמצינו שם כן), אך מ"מ כתב כן השו"ע שוב בס"א תל"ג סי' בספ"א דהלכה, מדכתב ואם עבר ולא בדק ליל י"ד כשבדוק לאור הנר י"ד יבדוק לאור הנר, וכל האי משום דרצה לומר השו"ע דיני הבדיקה דגם אם לא בדק בליל י"ד, כשבדוק לאור י"ד יבדוק לאור הנר.

אשר על כן ראה המ"ב להדגיש בסק"א "לאור הנר ובליל י"ד", משום סיפא דהלכה דהתם נקט השו"ע דבעבר ליל י"ד כשבדוק ביום י"ד יבדוק לאור הנר, ולכן המ"ב פירש דרישא דהלכה שבדוק לאור הנר ולא לאור הלבנה מיירי בליל י"ד, ולא משום דמשמע דיני זמן בדיקה אלא לרווחא דמילתא מאחר שכתב הזכיר השו"ע מענין זה בספ"א דהלכה, ולאחר שכבר הזכיר המ"ב ובליל י"ד כתב המ"ב ב' טעמים שהינם מבארים טעם הבדיקה בליל י"ד לאור הנר ולא לאור הנר ביום, טעם א' דבלילה מצויים אינשי בבתיהם, וטעם ב' משום דאור הנר מאיר טפי בלילה מביום, אבל לולא שהזכיר ליל י"ד לא היה צריך להזכיר ב' טעמים אלו, משום דהשתא בא לבאר דברי השו"ע למה בודק לאור

הנר ולא לאור הלבנה דבזה מיירי השו"ע בריש ההלכה. [והא דבסי' תל"ג סי' א הקדים המ"ב טעם דמצויין לטעם האלו לאור הנר בלילה מאיר טפי מביום, ובסימן תל"א סי' א כתב הטעמים האלו בסדר הפוך, כבר נתבאר לעיל דרצה המ"ב לומר השלמה לטעם הראשון שם, ובסימן תל"ג סי' א הוא בלאו דוקא בסדר זה]. ולפי המתבאר דהשו"ע בריש ההלכה לא קאתי להשמיע שלא בודק לאור היום כי זה מדיני זמן הבדיקה, ומקומו בסימן תל"א סי' א, לכן לא נקט המ"ב בס"א תל"ג סי' א אות א' דמפני שצריך לבדוק בחורין ובסדקין יבדוק לאור הנר ולא לאור היום [וכבר נתבאר לעיל דענין טעם זה הוא לבאר אמאי בודק בליל י"ד ולא לאור יום י"ד].

ובתר הכי (דכתב ב' טעמים למה בודק לאור הנר בליל י"ד), כתב המ"ב דתקנו הבדיקה דוקא ע"י אור הנר, כי על ידה יוכל לבדוק גם בחורין וסדקין, ר"ל עיקר הטעם בדברי השו"ע בריש ההלכה דבודק לאור הנר ולא לאור הלבנה משום חורין וסדקין. ומשו"ה לא הזכיר "דאור היום לא יועיל לזה" כבסימן תל"א סק"א דהזכיר המ"ב ענין זה, משום דבסי' תל"ג סי' א קאתי השו"ע ללמד על ענין דיני הבדיקה שיבדוק לאור הנר ולא לאור הלבנה, ובסי' תל"א סי' א מיירי בדיני זמן בדיקת חמץ דיבדוק בליל י"ד ולא ביום י"ד, אך כשהשו"ע בספ"א דהלכה הזכיר דאם לא בדק בליל י"ד ובודק ב"י יבדוק לאור הנר ולא לאור היום, ע"ז ביאר המ"ב סק"ג הטעם משום דעל ידה יוכל לחפש היטב במבואות בחורין ובסדקים. א"כ טעם זה שייך לא רק ביחס למה לאור הנר ולא לאור הלבנה, רק דלא נקט זה המ"ב בסק"א ביחס ליום י"ד שיבדוק לאור הנר ולא לאור החמה, כי ע"ז לא קאי עדיין כי השו"ע מיירי בזה בספ"א דהלכה.

הונתן פייוקוב - אופקים

טעם בדיקת חמץ

כתב הטור סי' תל"א אלא שחכמים הצריכו להוציא מן הבית, לפי שאדם רגיל בו כל השנה, וחשו שמה יבא לאכלו אם ישאר בבית, והצריכו עוד לבדוק אחריו בחורין ובסדקין וכו', עכ"ל. מבואר מ"ד הטור דסגי בהוצאה מן הבית לענין תקנת בדיקה, והטעם נ"פ דכיון דהחששא הוא שמה יבא לאכלו היכא דאינו בביתו ליכא חששא.

ויש להסתפק לדעת רש"י דף ב' דטעמא דבדיקה הוא משום ב"י ובי" א, אי סגי בהוצאה מביתו, ולפ"ד הר"ן שפיר דגם רש"י מודה דאפשר, דטעמא דבדיקה מתקני'ח שמה יבא לאכלו, ורש"י מיירי בדינא דאו' אין מקום לספק, אך אם נפ' דכוונת רש"י גם אעיקר תקנת בדיקה, וכמו שפ"י הר"ן דאפשר דתקנת בדיקה הוא שמה לא בטלו יפה, א"כ יסוד החיוב הוא מלתא דבי"י, א"כ לכאז"ל סגי בהוצאה מביתו, אך נראה דלש"י הגאונים, ועי' רא"ש כלל ד', דמשמע מדבריהם דאם מוציאו מביתו אינו עובר בבי"י, א"כ גם לרש"י אין חששא, אלא דלמה שכת' הר"ן להזכיר ממתני' בפ' כל שעה דנכרי שהלוח וכו' דעכ"פ מדרבנן חייב לבערו [גם כשהפקיד אצל הנכרי], א"כ י"לע אם תיקנו בדיקה על כל יראה דרבנן.

ועכ"פ לש"י התו' ודעימייהו דטעמא דבדיקה משום שמה יבא לאוכלו, יראה דגם בהפקיד א"א לחיובו מטעם תק"ח דבדיקה, אלא סגי בביטול [וע"י תשו' רע"א סי' כ"ג], ועיין.

תפלת ערבית קודם בדיקת חמץ

שו"ע סי' תל"א סעי' ב': לא ילמוד עד שיבדוק, ובמ"ב סי' ח' ולענין תפלת ערבית מדינא צריך לבדוק מקודם, אלא דבציבור טורח לקבצן, וגם אין חשש שישכח לבדוק דתפלה הוא דבר קבוע, והמתפלל בביתו ואין אחר לבדוק, יתפלל בביתו שמה אח"כ וריוזין וכמבואר במ"ב סי' תל"א ס"א [ושם אכתבה לה יבדוק תחלה, דכיון דרגיל בכך לא חיישי'. ובח"י כתב דלעולם יתפלל תחילה, משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וצ"ע באמת דעת הפוסקים ז"ל החולקים וס"ל דקודם יבדוק [ולא משמע דאתו עלה מחשש שמה ישכח ע"י התפלה, דסברת המ"ב דתפלה היא דבר קבוע ואין שייך שמה ימשוך היא סברא ברורה]. ונראה ליישב דכיון דמדינא זמן בדיקת חמץ הוא בתחילת ליל י"ד, ואינו א"כ מדין וריוזין וכמבואר במ"ב סי' תל"א ס"א [ושם אכתבה לה שלא יתירשל או ישכח], וא"כ בזה לא שייך תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, כיון דכל דינא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם הוא דוקא היכא דזמנא שוה, אבל הכא להאינו תדיר יש זמן קבוע, ולתדיר אין זמן מיוחד בתחילת הלילה, וכל כה"ג אין לו דין קדימה, והגדר נראה דתדיר "קודם" ולא "דוחה". ובדעת הח"י י"ל בתרי אנפי, א'. דגם תדיר "דוחה" אמרינן. ב'. דהכא נהי דיש לו זמן קבוע, אבל אין נדחה לגמרי רק אלא הלבנתחילה נדחה וזה לא חשוב דוחה, ונפ"מ בין ב' הפירושים היכא דידחה לגמרי.

והנה לענין הדלקת נר הנכונה זמנה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ונחלקו הראשונים (עיין שו"ע הר"ג) אם משתשקע היינו תחלת השקיעה או סוף שקיעה והיינו צאה"כ, (וכמו"ז דנו הפמ"ג והבאוה"ל כיצד יעשה מי שנהנה להתפלל תפ"ע אחר צאה"כ [בזמנו], דלדחות תפ"ע אינו כדאי משום תדיר ושאינו תדיר, ועוד דיש בה מצות ק"ש דאו, וכתב הבאוה"ל דנראה דיש לסמוך דידיקת קודם צאה"כ, דא"כ יפסיד עיקר המצוה, בפרט להשי' דהיינו מתחילת השקיעה. והנה לכאז"ל להג"ל דדין תדיר ושאינו תדיר קודם הוא דוקא לענין קדימה ולא לענין דחייה, א"כ שפיר ידליק מצאה"כ ואח"כ יתפלל כיון דאם יתפלל יפסיד המצוה. [ואפשר דמי"מ לכתחילה אין כדאי לכנוס עצמו למציאות זו].

ובגדר הנ"ל דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם אמרי' ולא דוחה, נראה דנחלקו בזה תו' ורא"ש מס' שבת דף כ"ג [נמ"מ י"ל דהתם שאני דאין להם אפשרות לשום א' אח"כ, ובוה אפשר דגם דוחה אמרי', אבל היכא דהתדיר יכול אח"כ ככה"ג אין לו מעלת קדימה, והסברא ברורה].

בדיקת חמץ ע"י שלח

כתב הטור בסוף סימן תל"א: ואם בעה"ב אינו יכול לטרוח ולבדוק בכל המקומות שבבית, יעמיד כל בני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך, ויתפורו לבדוק איש במקומו על סמך הברכה שבידך בעה"ב, שעשרה שעושין מצוה אחת אחד מברך לכולם, עכ"ל הטור.

ומשמע מהטור דאי' לאו הך דינא דעשרה עושין מצוה א' היה הדין דכולם מברכים, וזה תימה לכאז"ל דהא בשלמא בעשרה עושין מצוה א', וכ"א מקיים מצוה כמו קריאת המגילה דהוי מצוה על כל א' וא', וע"ז בא החידוש דמ"מ א' מברך לכולם ומציאים יד"ח מדין שמוע כעונה, ואם לא ישמעו את הברכה שלו לא מהני [וא"ו כשליח], אבל הכא דואי מקיים המצוה הוא הבעה"ב אלא שהם שלוחים שלו, ואין ה" סברא לומר דכולם יברכו, דבשביל הבעה"ב עצמו דהוינו תלוי בבית שלו, וצ"ע בפרט זה.

ונראה ליישב דבאמת הו"א הכי, דכיון דהם שלוחים, ובשליח הדין הוא דהשלוח מברך, וכיון דכ"א עושה "חצי מצוה" דהא גמר המצוה היא בבית א' כולו, וא"כ א"א שא' יברך ויפטר את מעשה השני, כיון שמעשה השני לא עשה הוא, אולם לכאז"ל הדין ה" נתון דשום א' לא יברך כיון דאצל כל א' ליכא מצוה בשלימות, ואין באמת כתב הטור דהבעה"ב מברך, וצ"ל דכיון דעושה קצת מפעולת המצוה יכול לברך, אבל עכ"פ הו"א סברא כוז דכולם צריכים לברך



מנין אין חשש שמא ימשך, והנה מהלשון של המ"ב שכתב מתפללים ערבית **בזמנו** משמע שצריך את שני הטעמים, ויש לעיין לדניא.

פסח ריינר - רמות

איסור מדאורייתא על חמץ בפסח

מפסוק שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, ומפסוק אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, למדו חז"ל שחמץ בפסח אסור מדאורייתא, וביים ארבע עשר אסור מדאורייתא רק חצי יום משש שעות ומעלה, וחז"ל הוסיפו עוד שתי שעות.

מדאורייתא בביטול סגי, וחז"ל הצריכו להוציאו מן הבית שמא יבא לאוכלו אם יישר בבית.

הגדרת ביטול: לטור הוי כאילו עפר בעלמא, והר"ן אומר שיבטל בלבו, והרמב"ם פסק שלחמץ ידוע בעיניו ביעור, ולחמץ שאינו ידוע ביטול.

הר"ן כותב שביטול מדין הפקר, והטעם כיון שחז"ל אמרו שזה לא ברשותו. אין צריך להשמיע לאזנו, אבל להוציא מן הפה יש מ"ד שצריך, והטור כתב שאין צריך.

זמן איסור חמץ בערב פסח

יש מחלוקת יסודית ברין בדיקת חמץ, כתוב בתורה לא יראה לך חמץ, ושבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, ללמדנו א. איסור אכילה. ב. איסור הנאה. ועוד עשה אך ביום הראשון תשבתו, שממנו הגמי' לומדת לאסור מחצי היום, וחז"ל הוסיפו שתי שעות. אביי לומד ממשמעות הכתובים, ורבא לומד לא תשחוט הפסח ועדין חמץ קיים.

תקנת חכמים - כל אחד בודק בביתו אור לארבעה עשר וגו"כ מבטל את חמצו. רש"י למד שהבדיקה היא שלא יעבור על כל יראה וכל ימצא, ותוס' מקשים הרי כל אחד מבטל חמצו ודין, ומדוע א"כ צריך לבדוק, ולכן מבארים תוס' שהבדיקה תקנת חכמים כדי שלא יאכל את החמץ בפסח. וכתב הר"ן שכן התורה די או בבדיקה או בביטול, וחכמים הצריכו את שניהם, בדיקה שמא ימצא גלוסקא יפה בפסח ויבא לאכלו, וביטול לבד לא מהני, א. שמא יבא לאוכלו. ב. שמא לא יבטל היטב.

למה בודקים אור לארבעה עשר

הגמ' הביאה שני טעמים: א. זמן שבני אדם מצויים בבתיהם. ב. אור הנר יפה לבדיקה בלילה יותר מהיום. ובירושלמי מוסיף טעם מדכתיב ושמתם את היום הזה לדורותיכם חוקת עולם, עשה יום ולילה שמורים, דהיינו שגם ליל י"ד יהיה שמור ע"י שבודק בתחלתו.

זמן בדיקת חמץ

כתב השו"ע סעי' א': בתחילת ליל י"ד ניסן בודקין את החמץ לאור הנר בחורים ובסדקים בכל מקום שמכניסים בו חמץ, וכתב במשנה ברורה דבתחילת ליל י"ד ניסן פירוש תיכף אחר צאת הכוכבים שיש עדיין מאור היום ראוי להתחיל לבדוק, לפעמים צריך לסדר את הבית, ואז זה ג"כ נקרא בשביל בדיקת חמץ (כך הורה אאמ"ר ר' יעקב אקוקה שליט"א).

עוד כתב השו"ע סעי' ב': לא יתחיל שום מלאכה וכו', אפילו יש לו עת ללמוד לא ללמוד עד שיבדוק, ואם התחיל ללמוד מבעוד יום אין צריך להפסיק, והרמ"א מביא יש אומרים שצריך להפסיק.

בלימוד יש כמה חלקים: א. לומד לבד. ב. לומד בחבורה. ג. לומד בפלפול. ד. שיעור אחרי התפילה. ה. אם יש אחד שזיכירונו חצי שעה לפני צאת הכוכבים, הדין בתפילת ערבית: להתחיל ללמוד קודם חצי שעה יש אוסרים ויש מתירים, וסברת האוסרים דלמא אתי לאמשוכי, ואם ביקש לאחד שזיכירונו מותר ללמוד, והמתירים ס"ל שרק כשהגיע הזמן אסור. וכל זה בלומד בביתו, אבל הלומד בבית מדרש שיעור הלכה אחרי התפילה מותר. וכל מה שמוחר הוא ללמוד בלי פלפול, אבל הלומד בפלפול אסור דלמא אתי לאמשוכי.

תפילת ערבית אם יש מניין קבוע עדיף שיתפללו קודם כיון שיש טורח בקיבוץ אח"כ, ואין בזה אתי לאמשוכי. ובחך יעקב כתב תמיד להתפלל תחילה, משום שתדיר ואינו תדיר תדיר קודם.

שלמה יוסף אקוקה - קרית ספר

דיבור בזמן בדיקת חמץ

מחלוקת בהתחיל ללמוד מבעוד יום אם צריך להפסיק, ובהגיע הזמן דינו כאכילת פירות **שאינ נכון** לשהות הרבה. ומשמע שאין זה איסור גמור. ודיבור שאין בו שמא ימשך אולי דינו כפירות.

שלמה אקרמן - קרית ספר

סימן תל"ב

ברין ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ

כי הטור סי' תל"ב חז"ל: ובעל העיטור כ' איכא מאן דמברך שהחיינו דהא מזמן לזמן קאתי, ואיכא מ"ד דלא בריך דהא לא קבע ליה זימנא, דהא מפרש יוצא בשירא ודעתו לחזור אפי' מו"ה צריך לבדוק, ומסתברא רשות הוא ומאן דבעי מברך, וא"א הרא"ש ז"ל כ' שאין מברך שהבדיקה היא לצורך הרגל, וסמכי' אומן דרגל, עכ"ל. וכ' הבי" מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו דמחוייב לברך שהחיינו בעשייתו, אלא סמכי' אומן דרגל.

ובמהר"ל תמה ע"ז דלא דמי לסוכה, דהתם בשעה שמקיים מצות סוכה ולולב מברך עליהם שהחיינו, ועי"כ א"צ לברך בשעת עשייתו דסומך על מה שיברך ביטעה שיוצא סוּן, אבל הכא מה ענין בדיקת חמץ לקידוש היום, ועי"כ כי טעם אחר דאין מברכין משום דהוי מצוה שבלב, עכ"ד.

וביאור דבריו נראה דבעשיית סוכה ולולב אין הברכת שהחיינו על הרגל פוטרתו, אלא הברכת שהחיינו על עצם המצוה פוטרתו, ואמנם אין מברכין ב' ברכות אלא כוללין ב' החיובים בברכת שהחיינו שבקידוש היום, אבל מ"מ המצות סוכה הוי סיבת חיוב בפ"ע לברכת שהחיינו, ושפיר יוצא בברכת שהחיינו גם על עשייתה, אכן בבדיקת חמץ שאין אח"כ ששיה נוספת ששייכת למצוה זו שמברכין עליה שהחיינו, שנוכל לומר שנפטר בה על הבדיקה, אי"כ יאה צריך לברך על הבדיקה ממש, דמה שמברך שהחיינו על קידוש היום אין לו שייכות לבדיקת חמץ, ורק מטעם דהוי מצוה שבלב אין לברך.

ובפרישה הביא מהרשב"ל תמה הא איסור חמץ קודם לרגל משעת זביחת הפסח, ואז הוא חול גמור ולמה לא יברך שהחיינו, ולא דמי לעשיית סוכה ולולב דלא קדים מצותה לרגל, ות"י הפרישה דאיסור חמץ מתחיל מזמן זביחת הפסח כמ"ש לא תשחט על חמץ דם זבחי, והפסח הוא נשחט לצורך הלילה, ועי"כ שפיר מיקרי הביעור חמץ צורך הרגל, דמה דקדים איסורו לרגל הוא בשביל הרגל, אך ת"י זה אינו מיישב את קו' המהר"ל.

בשו"ת הרשב"א סי' שע"ט הביא טעם אחר מה"ר פרץ דאין אורחין זמן משום שמכלוהו מן העולם, וכ"כ מה"ר מנוח פ"ג ה"ו דאין מברכין הואיל ואין בו הנאה דמצטער באיבוד חמצו. מאידך הפר"ח כי דיש לברך שהחיינו, ושכן ראוי להנהיג.

ולמעשה בשו"ע לא נזכר מזה מידי, ובבא"ח פ' צו כ' בשם האחרונים דאם נזדמן אצלו בגד חדש או פרי חדש יברך עליו שהחיינו (היינו קודם הברכה על הבדיקה), ויכוין לפטור גם מצוה זו, וכן נוהגים הרבה מבני ספרד.

הביא את חידוש המג"א לאסור בשאר מלאכות בהתחיל בהיתר כיון שלכו"ע מותר בזה, וצ"ע.

משה פוריס - אלעד

טעם בדיקת חמץ

כתב הטור סי' תל"א: ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי וכו', אלא שחכמים הצריכו להוציאו מן הבית לפי שאדם רגיל בו וכו' שמא יבוא לאכלו וכו'. והבי" הביא מהר"ן עוד טעם שמפני שביטול זה תלוי במחשבתך של בני אדם וכו' ואפשר שיקילו בכך ולא יוציאוהו מלבם לגמרי, ראו חכמים להחמיר וכו' והצריכוהו בדיקה וביעור.

והיה נ"ל לכאר שהטור לא יכל להביא את הטעם הזה לפי מה שכתב הבי" "ונראה מדברי רבינו שהוא סובר דמדאורייתא אין לנו אלא ביטול, ואין לבדיקה וביעור חמץ עיקר מן התורה כלל". וא"כ מהתורה אין עוד אפשרות חוץ מביטול, ואם חששו שלא יבטל בלב שלם לא יעזור שיתקנו לבדוק ולבער, שעדיין לא קיים חובתו כל זמן שלא ביטל, ורק הר"ן שסובר שמדאורייתא יכול גם לבדוק ולבער, שייך לומר שחששו שלא יבטל בלב שלם, ולכן תקנו שיעשו את הדרך השניה שיש לנו מהתורה שיבדוק ויעבר. אמנם לפי מה שכתב המשגיב (ס"ק ב') שחששו אולי ירע בעיני האדם שיש לו חמץ בעד כמה אלפים להפקיד וכו', ולכן תקנו חז"ל לבדוק ולבערו מן העולם, אי"כ זה יכול להיות טעם גם לסוברים שאין לבדיקה מקור מהתורה, שחששו שע"י שיהיה לו חמץ בעד כמה אלפים לא יבטל בלב שלם, ולכן תקנו שיבער ושוב יבטל בלב שלם, ויקיים מצות תשביתו ע"י שיבטלנו בסוף בלב שלם (שעל הקצת חמץ שנשאר לא ירע לו לבטלו בלב שלם).

צבי לייטמן - מעלות דפנה

בענין ביטול חמץ

כתב הר"ן שהטעם שמועיל ביטול בלב ושונה מהפקר ממונו שלא מהני בלב, משום "שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומשו"ה בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי, ומהני אפי' לחמץ ידוע", עכ"ל. ומקובל בעולם השיבות לכאר דברי הר"ן שאין כאן חלות הפקר, אלא בגילוי דעת זה מונע שהתורה תכניס לרשותך החמץ (עין חת"ס).

וכל הרואה יתפלא שהרי המצב של עשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו קורא רק בשעת חצות בער"פ אחרי שנהיה איסוד"ג, ואיך יתכן שמעשה הביטול שעשה בליל בדיקת חמץ כל המשמעות שלו זה רק למחרת בשעת איסורו.

וביותר צ"ב דהברכה בנוסח על "ביעור חמץ", ומביא הבי" דברי הרא"ש שתיקנו על ביעור י"פ שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והינו ביעור לחמץ שאינו ידוע וכו". וכן מוסיף אח"כ הבי" "ועוד י"ל דבכלל ביעור ישנו לביטול וכו", ותימה שאין יתכן שמברך על הביעור בליל בדיקת חמץ הרי הביטול חל רק למחרת בחצות, וא"כ מברך בשעת החלות לאחר זמן.

ושמעתי בביהמ"ד מ"ר אלעזר וייס ביסוד דברי הר"ן שהגילוי דעת לבטל החמץ נעשה בליל בדיקת חמץ בשביל שיחול למחרת בשעת איסורו, ויש להוסיף על דבריו שהיות ואין זה חלות קנין אלא רק מודעה שלא יחול הדין עשאן הכתוב וכו', בכה"ג מהני למסור המודעה גם לילה קודם, ולפ"ז י"ל שאין סתירה שמברך על דבר שהחלות לאחר זמן, שהרי הברכה אינה על פעולה של חלות ביעור חמץ אלא רק על מודעה וגילוי דעת שמונע את העשאן הכתוב של התורה, וממילא החמץ יהיה מופקר ולא שיוצר בברכה הפקר לחמץ. ולחכי א"ש שהברכה על ביעור זה ברכה על פעולת מסירת מודעה גרידא, וזה היה בליל בדיקת חמץ נחשב שהברכה היה עם החלות ביחד, כיון שהחלות מודעה והחלות של גילוי דעת היה כבר בליל בדיקת חמץ, ואין משהו חדש שיהיה בעתיד שקשור לפעולה שלו, שהרי הוא כבר גילה לתורה לא לעשות עשאן הכתוב.

והנה מוכח מדברי המ"ב בהל' שבת (סימן שלי"ט ס"ק כ"ז) שיש בעיה להפריד בין הברכה במצוה לחלות, שנפסק שאין פדיון הבן בשבת, ויש נידון בברכה אם יוכל לברך בשבת ולתת הסלעים במוצ"ש, או לתת הסלעים בער"ש בשביל שיחול בשבת ויברך בער"ש, ומכאר חז"ל: "לפי שאז לא יוכל לברך, שכיון שעדיין לא חלה המצוה עליו איך יאמר "צוננו", ובשבת גם לא יוכל לברך כיון שאז אינו עושה כלום, לכן ימתן עד אחר השבת", עכ"ל. ומבאר שיש בעיה להפריד בין הברכה במעשה המצוה לחלות, וצריך שהיו שניהם ביחד. וזהו כפי שהקשינו דאך כאן מברך על ביעור והביטול חל רק למחרת, וישבנו שכאן החלות היה במסירת מודעה.

אמנם בתרתי יש להוכיח להיפך דמהני לברך על מעשה המצוה, אע"פ שהחלות במצב אחר, דהרי במשנה בריש פ' האומר בקידושין מהני לקדש אשה לאחר ל', והרי בודאי שאין מברכין על הקידושין לאחר ל' שחל החלות, אלא באמירתו לאשה בתחילת ל' שנעשה רק המעשה והחלות רק לאחר ל', וגם יש להוכיח ממקדש ע"י שליח שהשליח עושה המעשה קידושין ומברך, והחלות חל בשלוחו, שהחלות הולך על הבעל שמקדש האשה, וחזינו שאפשר לברך על עשיית המצות קידושין, ולמרות שהחלות חל בשלוחו יש הפרדה בין העשה לחלות וא"ש. ולפ"ז י"ל שגם בביטול חמץ שמברך על ביעור, זה רק ברכה על המעשה והחלות ביטול שנהיה למחרת בחצות, ואין סתירה זה בזה, ואם נקשה מדברי המ"ב בפדיון הבן שלא מהני להפריד בין הברכה לחלות, י"ל (ע"פ יסוד ששמעתי מהרב ליפשיץ) שבכל ברכה על מצוה צריך עשיה מסוימת, ובלו קשר למציאות המצוה, וכגון במברך על ציצית בכה"ג שלבש כל הלילה "שימשש בציצית", ואע"פ שמקיים כבר המצוה בזה שלובש הציצית, וכן במוזהה שמברך על המוזהה שנמצאת כבר בקיור, מי"מ יש דין שיעשה משהו, וממילא בפדיון הבן שמברך בשבת לא עשה שום פעולה, ואפי' משהו בעלמא בשביל המצוה לא עשה ולכן לא מהני, ומשא"כ בקידושין שעשה קנין ובביטול חמץ שאומר כל חמירא ומוסר מודעה בשביל המחור שבזה עשה משהו, ולכן מהני אע"פ שהחלות למחרת (ובריש דברינו תירצנו עוד שהחלות בביטול חמץ במסירת מודעה שזה היה מיד), ושמעתי שבחזו"א בנידון של מעשר שבבת שמהני ע"י תנאי דן רבות בזה אם מהני לברך על המצוה אע"פ שהחלות אח"כ, ע"ש.

אהרן כץ - רכסים

תפלת ערבית קודם בדיקת חמץ

במ"ב סי' תל"א סי' ק' חתב ולענין המתפללים מעריב **בזמנו** בציבור וכו' הביא שני טעמים, אחד טורח לקבצם, ושנים שתפילה זה דבר קצוב ולא נמשך ואין חשש שימשך, ויש לעיין האם שני הטעמים הם בדווקא או שמספיק טעם אחד, ונפק"מ שמתפללים בציבור אבל לא בזמנו אלא כמו שטיבלאך, ומצטבר מנין מתפללים, שלכאורה לפי הטעם טורח לקבצם אין כאן, שהרי כמו שהתקבצו עכשיו יתקבצו אח"כ שהרי אין זמנם קבוע, אבל לפי הטעם השני שתפילה זה דבר קצוב ואין חשש שהוא ימשכנו, אז גם בכזה שהחלות אח"כ, ע"ש.

מאחר ואין כאן שלימות המצוה לכל א', ולזה בא החידוש דעשרה שעשו מצוה א' ראוי שא' יברך בשביל כולם, ואפשר לחדש דבאמת מאחר והשלוחים אינם עושים כ"א מצוה שלימה ממילא דא"א שהבע"כ יברך לעצמו, אלא מוכרח שהם ושמעו את הברכה מדין שומע כעונה דאז יש כאן הצטרפות גם בהברכה ובהמצוה [ואמנם בב"ח משמע לא כך יעו"ש].

גרב פרץ - רמת בית שמש

ברין זמן בדיקת חמץ

כי השו"ע סימן תל"א ס"א שזמן בדיקת חמץ הוא בתחילת הלילה, וכונתו ל' הראב"ד המובאים בבי" דמש"כ בגמ' אור ל"ד הכונה היא בעוד שאור היום שולט, והיינו בתחילת הלילה.

ונח' הפוסקים בכונת השו"ע בזה, דהמג"א (סק"א) פ' הדכונה סמוך לכניסת הלילה דהיינו קודם צה"כ, והח"י והאר"ו ביארו דכוננת השו"ע דוקא אחר צה"כ ולא קודם לכן (ועי' כ"ז במחה"ש ופרמ"ג), וכ"פ המ"ב.

והנה דעת הגר"א בזה נח' בכתיב תלמידיו, דהנה בפסקי הגר"א כ' שתחילת הבדיקה בצה"כ ודלא כהמג"א, ומאיךך בס' מעש"ד מבו' שהגר"א היה נוהג להתחיל הבדיקת חמץ קודם הלילה, ומבואר שאדרבה הוא סובר כהמג"א שזמן בדיקת חמץ הוא קודם צה"כ (ועי' בספר פעולת שכיר שהוכיח כן מסוגיא דסנהדרין ע: ובתוס' שם שאור היינו מבערע").

ונר' להוכיח שדעת הגר"א שאור היינו מבערע"י וזהו זמן תחילת הבדיקה, דהנה הסברא שדרגא בשתיא מאי מנאי' אשכחן לענין נר חנוכה, ולענין בדיקת חמץ אשכחן שאין אור הנר יפה ביום כבלילה, ולכאז' ענינם אחד הוא (אע"ג דיש לחלק ביניהם).

ולענין נ"ח אשכחן בשו"ע סי' תרע"ב ס"א ד"א שיכול להדליק מפגל המנחה, ובס"י תרע"ט כ' הרמ"א שיכול להדליק בע"ש אפי' מבערע"י גדול, והטעם ביארו הפוסקים דאע"ג שלא מתקיימת המצוה עד שתשקע, מ"מ האדלקה הוי כהכשר מצוה, ומפרשים אע"ג שלא הגיע הזמן, והגר"א נח' שאין מדליקים קודם דא"א לברך עד שגיעע זמן המצוה שהוא משתשקע או קודם.

ומבו' מדבריו שעל זמן שלא מקיימים בו המצוה אי"א לברך, דאי"א לברך על הכשר מצוה, ומ"מ יכול לברך סמוך לשקיעת החמה, וע"כ דזהו זמן קיום המצוה, ומבו' דסמוך לשקיעה כבר אין את החיסרון של שרגא בטיהרא, וא"כ אפשר שזהו ג"כ הזמן דבדיקת חמץ שאין את החיסרון שאין אור הנר מאיר יפה.

ב. ולענין תפילת מעריב קודם בדיקת חמץ, המג"א נקט שהכל תלוי אם יש חשש שישכח להתפלל מעריב אח"כ יקדים המעריב, ואם לאו יקדים הבדיקה, והח"י והאר"י נח' ולעולם תדיר קודם ועי"כ מעריב קודם לבדיקת חמץ. ולכאז' פלו' הוא לשיטתם, דדעת הסוברים שבדיקת חמץ זמנה קודם צה"כ, ע"כ כבר התחיל במצוה קודם זמן תפילה, ועי"כ כשיגיע זמן תפילה אי"צ להפסיק ולהתפלל משום תדיר, ודעת הח"י והאר"י שזמן בדיקה הוא מצה"כ דוקא, אי"כ שפיר עומדים לפניו ב' המצוות יחד, ושפיר אפ"ל דתדיר קודם (ועי' מג"א סק"ד).

[ול"ע על המ"ב שפסק כהאחרונים שזמן בדיקת חמץ הוא דוקא מצה"כ, ואעפ"כ הביא הפלוגתא אם מעריב קודם או בדיקת חמץ קודמת, וצ"ע].

ברין התחיל האם צריך לפסוק

א. פסק השו"ע סימן תל"א ס"ב דאם התחיל אינו פוסק, והרמ"א פסק דאפי' אם התחיל פוסק, ובהתחיל באיסור כ' המ"ב דפוסק כיון שבדיקת חמץ דינה כדאו' כ"ז שלא ביטל, ויל"ע דלק' לענין בדיקת נשים קטנים כ' השע"ה צ' (סק"ו) דהטעם שמעיקר הדין נאמנים כיון שהוא מדרבנן, וצ"ע.

ואפ"ל שלענין קודם הבדיקה דהיינו שהוא רוצה להתעכב עם הבדיקה חשיב דאו' כיון שעכשיו עדיין לא ביטל, אבל לענין בדיקת נשים הרי עכשיו הוא מתעסק עם הבדיקה ע"י נשים, וגם אח"כ כשיגמרו ויתעורר החשש שמא לא בדקו יפה הרי אז כבר יבטל, ובוה ליכא חיוב בדיקה מדאו' אלא מדרבנן. דהיינו שהנידון לענין להתעכב בבדיקה הוא נידון של קודם בדיקה ואף עדיין לא ביטל, אבל הנידון של בדיקת נשים שמא לא בדקו יפה שייך רק בגמר בדיקה ואז כבר מבטל, ולכן אינו ענין של דאו'.

ב. בפלוגתא אם התחיל האם צריך להפסיק או לא, מבו' במ"ב שיסוד המחלוקת אינו משום גזירת שמא ישכח, אלא מפני שעיקר התקנה היא לבדוק מיד בתחילת הלילה, וזהו גופא פלוגתתם כמה תוקף נתנו לתקנה זו דהאם צריך להפסיק בשביל זה או לאו.

אמנם המעיין בטור יראה דטעם פלוגתתם הוא בחשש דשמא ישכח, וכ"פ הבי" דהטעם של מי שסובר שא"צ להפסיק היינו מפני שהוא מדרבנן ול"ג שמא ישכח, וא"כ מבו' בע"א מפ"י זה.

ועי' מג"א משה"ק דמדוע בהתחיל צריך להפסיק מפני שהוא דאורייתא, דהא אפי' בדאו' קו"ל שא"צ להפסיק אפי' התחיל קודם לכן, וא"כ מדוע כאן צריך להפסיק, ומכח זה פירש דנח' בהתחיל באיסור, ועי"כ נח' אי הוא דלא שבזה התחיל באיסור פוסק, או שהוא כדרבנן שאפי' התחיל באיסור אינו פוסק.

אבל המ"ב סובר שהוא ודאי כדאו', ועי"כ התחיל באיסור לכ"ע פוסק, ומפרש הפלוגתא בהתחיל בהיתר וכמש"פ, ולתרץ קו' המג"א כ' הח"י דגבי לימוד יש חשש טפי, ועי"כ אם הוא דאו' מחמירין טפי בהתחיל אפי' בהיתר.

אבל המ"ב פ"י בע"א שהטעם הוא מפני שהוא תקנה לבדוק בתחילת הבדיקה, ול"ש כלל לנידון דהתחיל בהנר הרגיל, ולפ"ז לפי"ד המ"ב ל"ש כל הפלוגתא אלא כשהגיע הזמן, אבל בסמוך תוך ח"ש ל"ש כל הנידון כאן, שכל הנידון של ח"ש סמוך הוא מפני חשש שמא ישכח, ובוה ודאי מועיל ההיתר של התחיל בהיתר אלא דוקא כשהגיע הזמן, ואז נח' מהו גדר התקנה לבדוק בתחילת הלילה, וכז"ו שייך דוקא כשהגיע הזמן, ומשא"כ להמג"א כל הנידון הוא משום שמא ישכח וזה שייך אפי' בזמן הסמוך.

ג. ע"י שעוה"צ סק"ב דדעת המג"א שכל ההיתר שהתחיל לא יפסיק הוא רק לענין ללמוד תורה, ולא לענין שאר מלאכות שבזה לכז"ע אפי' התחיל יפסק, ומאיךך ע"י שעוה"צ סקט"ו בהיפך שכל מאי ד"א שאפי' בהתחיל יפסוק היינו לענין תלמוד תורה, אבל שאר מלאכות לכ"ע אם התחיל לא יפסיק, והוא פלוגתא מן הקצה אל הקצה, וצ"ע.

והנה המג"א שמפרש דמיירי בהתחיל באיסור ע"כ סובר שלעולם צריך להפסיק כיון שהוא מדאו', ודעת המקילין שא"צ להפסיק הוא קולא מיוחדת בד"ד.

ומאיךך הח"י מפרש מיירי כשהתחיל בהיתר, ועי"כ הוקשה לו קו' המג"א דא"כ א"צ להפסיק כדקי"ל לענין ק"ש, ועי' ת"י דבת"ת החמירו כאן שיש חשש טפי שמא ימשך, ועי"כ החמירו בת"ת ואפי' בהתחיל בהיתר, ומשא"כ בשאר מלאכות לא.

ולפ"ז יוצא שלא נח' המג"א והח"י אלא שהמג"א מיירי לענין התחיל באיסור והח"י לענין התחיל בהיתר, שבזה מודה המג"א שאין להחמיר בשאר מלאכות יותר מת"ת, וצ"ע ע"ד המ"ב שמייירי בהתחיל בהיתר כד' הח"י, וא"כ היותר

ובס' הלי' חג בחג להגרמ"מ קראפ שליט"א כ' דדבר זה צ"ע, דהנה הבי"ח שם כ' לדון לפי הרא"ש אם יכול לברך שהחינו שהשעת הבדיקה ולא לברך על הכוס כמיש הר"ן לענין סוכה, יהיה דס"ל דאם יברך שהחינו על הבדיקה אינו מברך על הכוס ורק נסתפק אי יכול לנהוג כן, ואמנם הפמ"ג במ"ז כ' דאף אם בירך על הבדיקה מברך ארגל, דהרגל עיקר ובדיקה טפילה לו, ולא דמי לסוכה דשם יש פלוגתא, אך מ"מ מידי ספיקא לא נפקא, ונמצא דמי שמברך שהחינו על הבדיקה מכניס עצמו לספק אם יוכל לברך למחר על הכוס, ומניין לן לעשות הידור זה ולהכניס עצמינו לספק.

ושמעתי מאמרו"ר שליט"א ליישב דעכ"פ יכול לברך שהחינו בקידוש על מצוות היום שזמנם לא הגיע קודם הפסח, דהא בברכ"י סי' תע"ג סק"א כ' דמה שאין מברכין שהחינו על מצוות מצה היינו משום דברכת שהחינו בקידוש פוטר מצוות מצה, וא"כ אף אי נימא דברכת שהחינו על הבדיקה יצא ידי זמן דרגל, אך מ"מ יכול לברך בקידוש כדי לפטור מצוות מצה.

וסמך לזה הבאתי מד' בעל שבט הלוי זצוקלה"ה (חי'ג סי' ט) דכ' דאשה המברכת שהחינו בהדלק"ג, יכולה לענות אמן בפסח וסוכות (משא"כ בשבועות), משום דהשהחינו בא על כמה דברים, על הי"ט, על מצוות מצה ומורו, על מצוות סיפור יצי"מ וכו', והאשה בשעה שמדלקת לא מכוונת או לתוכן רק על מצוות הדלק"ג, שאה מחמת יו"ט, ועדיין יש לה זכות על השהחינו של שאר מצוות הלילה, ונהי דאין רשות לחלק הברכות שהחינו אלא כולליה הכל בברכה על הכוס, מ"מ אם מכוונת לצאת בהשהחינו של הבעל אין עוול בברכה, ואין להאכזר הפסק.

ובהגהה כ' דיש ליישב אף מנהג הנשים שמקדשות לעצמן, שמברכות שהחינו בהדלק"ג וגם על הכוס, כיון דבשעת הדלקה אין דעתם כלל על מצוות מצה אלא על קבלת יו"ט, ובפרט כשמברכות מבע"י, עכ"ת. ונראה דר"ל דכשמברכות מבע"י אכתי לא הגיע זמן מצוות הלילה, ולא חל השהחינו על אותן המצוות, וכמיש החי"א בהל' מגילה דמברכין שהחינו אף ביום משום דעיקר מצוות ביום, וא"כ כשבירך שהחינו בלילה לא חל השהחינו על מצוות הקריאה ביום, ואף הגר"א דס"ל כהשו"ע דאין מברכין ביום, טעמו משום החשיב כמי שבירך על סוכה ולולב בשעת עשיה, והיינו דאף דעיקר מצוות ביום מ"מ זמן הראיה בלילה חשיב לכה"פ כשעת עשיה, אך בנידון דידן דאכתי לא הגיע זמן המצוה כלל, ודאי דלא חל השהחינו על מצוות הלילה.

ועכ"פ מבואר שיש לחלק הברכת שהחינו על הרגל וברכת שהחינו על המצה, ובפרט היכא דלא מטי זמן המצוה בשעת הברכה הראשונה, וא"כ באופן דידן דמברך על הבדיקה ודאי דלא פטר מצוות הלילה, ושפיר יכול לברך בקידוש.

הן אמנם דנתבאר דעת הבא"ח, אך למעשה הערת הגרמ"מ קראפ שליט"א במקומה עומדת, דהא מד' הבי"ח שהביא שם משמע דלא שייך לחלק הברכות, וכל שבירך על יברך על הכוס, ול"א דיברך על הכוס על מצוות הלילה, ויל"ע מה סברת הבי"ח.

ומצאתי במעגל"צ פסח סי' ל' דתמה דלכא נשים שמברכות שהחינו בהדלק"ג מבע"י, מבטלות שהחינו על אכילת מצה, דהא זמן מצוות מצה בלילה ול"מ לך תוספת יו"ט, וא"כ בברכת שהחינו שלה לא פטרה המצה, וכמיש הרא"ש דברכת שהחינו שבבלי יו"ט אינה פוטרת הלולב משום דבלילה אע"ג זמן לולב, ולברך שהחינו על המצה לא מצוינו.

מבואר דתקנת חכמים היתה לברך ברכת שהחינו על הרגל ולכלול בה כל המצוות, ומי שלא כללן מאיזה טעם שיהיה, לא תיקנו לו ברכה בפ"ע על המצוה, ורק מה שמצינו שתיקנו ברכה בפ"ע כמו בלולב יכול לברך.

ועפ"י נראה לבאר דהבי"ח אויל בזה לשיטתו, דהנה בס' תרמ"א כ' הרמ"א דאם לא אכל לילה האשונה בסוכה אע"פ שבירך זמן בביתו, מ"מ כשיאכל בסוכה יברך זמן משום הסוכה, וכי סוכה היטב והדגמ"ר דהבי"ח תנשי חולק וס"ל דלא יברך, משום דאיכא בזה פלוגתא, דאיכא מ"ד דאין מברך זמן על לולב כיון דפוטר בו זמן שעל הכוס אע"ג דלא מטי זמנא, וא"כ ה"ה בסוכה דפוטר אע"ג דלא ישב בה.

מבואר דחש למ"ד דתקנת חכמים היתה לברך ברכת זמן אחת על הרגל ולכלול בה כל המצוות של הרגל, וא"א לחלק לב' ברכות, וא"כ שפיר כ' דמי שמברך על הבדיקה לא יברך על הכוס כלל כיון דא"א לחלק ברכת הזמן לכמה ברכות.

ובמעגל"צ שם דן אי ברכת שהחינו שעל הכוס יכולה להועיל למצוות מצה, לאשה שכבר בירכה של הרגל בהדלק"ג, דלכא"ו היו הפסק גדול בין הברכה לעשיית המצוה, עיי"ש שהאר"ק והסיק עפ"י הרמ"ע מפאנו דמהני אע"ג שיש הפסק גדול, וע"כ משום דהסדר גופיה ל"ה הפסק.

ונראה להוסיף דכיון דברכת שהחינו פוטר גם מצוות סיפור יצי"מ, ואפשר גם מצוות ד' כוסות, ובהו ליכא שיהיו בין הברכה לעשיה, א"כ כיון דחל על מצוה אחת מהני על כולו.

ולמעשה, הנה מד' הבא"ח נראה דלא חש לשיטת הבי"ח, ועכ"פ הרוצה לצאת ידי כולם נראה להציע שיכיון שברכתו היא על צד היתר טוב, דאם ע"י ברכתו מכניס עצמו לספק אין כוונתו לברך על הבדיקה, אלא רק על הפרי או הבגד החדש.

ישראל ששון - אשדוד

בענין הנחת פתיחין בבדיקת חמץ

א' בדעת החזו"א שלא הניח פתיחין בבדיקה

בס' אורחות רבינו ח"ב עמ' ב' מובא בשם בעל הקהילות יעקב, שאצל מרן החזו"א לא הניחו פתיחין חמץ לפני הבדיקה, ואולם הקה"י כן נהג להניח בעצמו עשרה פתיחים קודם שבדק עיי"ש, וכן בס' אגרות כתבים דרך אמונה בהוראות הנהגות החזו"א עמ' מ"ד, דלא נתנו י' פירורין לפני הבדיקה עיי"ש, ובדעת החזו"א צ"ע כיון שנהגו להניח פתיחין חמץ כמיש הרמ"א או"ח סי' תל"ב ס"ב, ונוהגין להניח פתיחין חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, מ"ט לא נהג כן, והן אמנם שדעת הראב"ד בתמים דעים סי' כ"ט שמנהג זה מנהג נשים הוא, וגם הט"ז סי' תל"ב סק"ד כ' דרא"י לכתחילה לנהוג שלא להניח, שאין ניחוח במקום שלא ימצאנו הבודק, אולם החק יעקב שם סק"י י"ד כתב ע"ז דאין לבטל מנהג של ישראל, והבאר היטב סק"ח הביא מהאר"י להניח י' פתיחין, והוא ע"פ סוד גדול עיי"ש. ומנהג זה היטב בכל בו סי' מ"ח ובתרומת הדשן סי' קל"ג ובמהרי"ל ה"ל בדיקת חמץ אות ח' ובחדשות סי' מ"ח, וניחוח אגן בזה, ובספרי בית מתתיהו ח"א סי' ס"ה אות ט' כתבנו לתלות דין הנחת פתיחין בחקירת המ"ח מ"ע ט' בתשכיתו אם היו בקו"ע, או בשוא"ת ואם מקיים כשאין לו חמץ ל"ה ברכתו לבטלה, כשבודק ולא מצא, וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין ח"א סי' כ"ח.

ולפ"ר י"ל שס"ל לחזו"א כיון דעיקר טעם דהנחת פתיחין שמא לא ימצא חמץ והוי ברכה לבטלה וכמיש הרמ"א, ס"ל דגם אם לא ימצא ל"ה לבטלה דהברכה ביעור חמץ, וע"י שבדק קיים מ"ע בבדיקה גם אם לא מצא דסו"ס בדק, ומה"ט כתב הרמ"א דאם לא נתן לא עיכב דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא, והמשנ"ב סק"י י"ג כתב ע"ז דהמצוה לבדוק החמץ ולחפש

אחריו שמא ימצא, ואם לא ימצא אין בכך כלום, א"כ י"ל שיהו שס"ל לחזו"א דא"צ כלל להניח עשרה פתיחין שמא לא ימצא והוי ברכה לבטלה, דגם אם לא ימצא קיים מ"ע בבדיקה שבדק דזהו המצוה לבדוק ובדק.

אולם ראיתי בתשו' אבן ישראל להגאון האדיר רבי ישראל יעקב פישר וצ"ל ח"ט עמ' צ"ד דכתב להקשות ע"ד המשנ"ב דכתב דל"ה ברכה לבטלה דהמצוה לבדוק ובדק, וכתב ע"ז בזה"ל: אינו מובן הא גם אלה דסברי דצריך להניח פתיחין נמי סברי דהמצוה היא הבדיקה, אלא כונתם הוא דמברכין על ביעור חמץ, וע"ז לא ענה כלום היש מי שכתב, מיהו אם לא נתן לא עיכב דהרי מ"מ מברכין על ביעור חמץ, וע"כ נפרש דעל ביעור נמי כוונתו לא לשרוף אלא לחפשו כדי לבערו מהבית, עכ"ל. הרי שנקט דהברכה קאי על ביעור כדי להוציא מהבית, ואם אין מוצא הוי ברכה לבטלה, וזהו טעם המנהג להניח פתיחין דאם לא ימצא לא קיים ביעור להוציא מהבית והוי ברכה לבטלה, וע"כ עפ"י דהחזו"א פליג וס"ל דעיקר מ"ע דביעור זהו החיפוש והבדיקה בעצם, וכל שבדק וחפשי קיים המ"ע גם אם לא מצא ומש"ה ל"ה לבטלה, וכן מבואר במהר"ם חלאה פסחים ז' ובראב"ד בשו"ת תמים דעים פ"ג סב"ה"ז מכינים הדירה החיפוש ומש"ה א"צ להניח פתיחין, עיי"ש. וע"ע בס' דעת יואל להגר"י קלופט צ"ל סי' כ"ג.

ב'

ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי בטעם מרן החזו"א שלא הניח עשרה פתיחים כמבואר ברמ"א, וכתב לי בזה"ל: לא ידוע ואולי סבר שא"צ, עכ"ל. והיינו כיון של"ה ברכה לבטלה דהברכה על הבדיקה ובדק, ואכן גם בס' שמענתא דמשה פסקי בעל האגרות משה סי' תל"ב מובא שהגר"מ פ"ג שט"ו צ"ל לא הניח עשרה פתיחין, ואמרו לי תלמידו הגאון המפורסם רבי אפרים גרינבלאט צ"ל בעל הרבבות אפרים דס"ל שא"צ להניח, שבלא"ה ל"ה ברכה לבטלה כשלא מצא, דהברכה על הבדיקה ובדק, וקיים מ"ע גם אם לא מצא, וא"כ י"ל שזהו שס"ל לחזו"א וכש"נ. ומש"כ הבאה"ט שיש טעם ע"פ הסוד מהאר"י, עיינין במור וקציעה סי' תל"ב שהאר"י לא אמר זה, עיי"ש. וע"ע בשו"ת משנת יוסף ח"ו סי' צ"ו ובשו"ת ישיב יצחק ח"יד סי' כ"ו, ובס' משמרת הפסח סי' י"א ובשו"ת מגדנות אליהו ח"ד סי' ג.

אכן י"ל למש"כ בתשו' עמק הלכה סי' קכ"ח סב"ה"ז דמנקין היטב כל חדרי הבית, וקרוב לודאי שלא ימצאו חמץ, חובה להניח פתיחין שלא יהא לבטלה עיי"ש, ומובא בשע"צ סי' תל"ב סק"י י"ב דעפ"ז יש למנהג זה יסוד מדינא, א"כ י"ל דמשי"ה הקה"י כן נהג להניח פתיחין בבדיקת חמץ, סב"ה"ז מכינים הדירה לבדיקה משך ימים רבים, א"כ ל"ש שימצא חמץ, ואם יברך יהא לבטלה שגם בדעתו יודע שלא ימצא, ושפיר יש להניח פתיחין כדי שימצא, וכ"כ הש"י חמד מערכת חמץ ומצה ס"ה אות מ"ט עיי"ש, ומצאתי בתשובות והנהגות ח"ג סי' קט"ו שהביא דעת הגר"א שלא הניח עשרה פתיחין, וכמיש הגר"א סי' תל"ב דל"ה ברכה לבטלה אם לא ימצא שדמי לברכת המפיל, דאפי' לא יש ל"ה לבטלה, וע"פ עדות תלמידי הגר"א לא הניח עשרה פתיחין, וכתב בתשו"נ דגם להגר"א היכא שמכניס הדירה לבדיקה היטב ול"ש שימצא ראוי להניח גם להגר"א, דא"כ אין לברך דלכו"ע הוי לבטלה, ועיי"ש בתשו"נ" שכן נוהג לאחרונה להניח אף שנהג לא להניח כהגר"א, וא"כ י"ל שהחזו"א נהג כהגר"א ומש"ה לא הניח, וע"ע בשו"ת איש מצליח או"ח סי' ל"ב מש"כ בהך מנהגא, ובשו"ת ויען הכהן ח"א סי' ל"ג.

אמנם י"ל עוד בטעם של"ה ברכה לבטלה כשלא מצא ובדק, עפמי"כ הריטב"א חולין ק"ו ע"ב שאם נטל ידיו לאכילה ונמלך מלאכול ויברך ענט"י, ל"ה ברכה לבטלה כל שבתחילה היה בדעתו לקיימה, ומובא בשע"ת סי' קנ"ח עיי"ש, ולכא"ו חזיון מהריטב"א דכל שהיה בדעתו לעשות המצוה, אף שנמלך ל"ה ברכה לבטלה דבשעת דבשעת הברכה חשב לקיים, וא"כ כ"ש שבדק חמץ ולא מצא דל"ה ברכה לבטלה שדבעתו היה למצוא, ועשה מעשה בדיקה בפועל, כ"ש דל"ה לבטלה דל"ה זורק ברכה מפיו דזהו איסורא דברכה לבטלה, כמיש"כ הזכר יצחק סי' ס"ה או"י והקה"י בהקדמה לס' שיעורין של תורה. ועפ"י י"ל בדעת החזו"א שלא הניח עשרה פתיחין, דס"ל דגם אם לא מצא ל"ה לבטלה כל שבדעתו למצוא וכמיש"כ הריטב"א, והחזו"א או"ח סי' כ"ה סק"ח הביא לדברי הריטב"א הלכה עיי"ש, ובס' חוט שני ברכות שליט"א בתשו' משנת

יוסף ח"ו סי' צ"ט, דכל סברת הריטב"א זהו רק בנט"י דהברכה זהו על הנטילה ליטור ידיו, וכל שנטל וטוהר ידיו ל"ה לבטלה, ולא משום שבדעתו לאכול אלא שנתקיימה חכמת הנטילה שה"ז ליטור, וא"כ י"ל בבדיקת חמץ אם נימא דהברכה ביעור חמץ אף כדי לחפש ולהוציא מהבית, כל שלא מצא הוי ברכה לבטלה גם להריטב"א, אם לא דנימא שהברכה על הבדיקה ובדק, וע"ע בס' ראש השברכים ברכות ל"א ע"ב מש"כ.

מתתיהו גבאי - ירושלים

להחביא הפתיחים של בדיקת חמץ בבית הכיסא

ברמ"א באו"ח הלכות פסח (סימן תל"ב סעיף ב') כתב וז"ל: ונוהגים להניח פתיחין חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, ע"כ. ונתפסקתי האם מותר להחביא הפתיחים הללו בבית הכיסא, כיון שממילא לא אוכלים אותם, או שאסור.

ויסוד הספק הוא אליבא דהסורבים שאין לאכול מאכל שהיה בבית הכיסא - וראה בשו"ת מנחת יצחק (חי'ג סימן ס"ג) שכי' וז"ל: כל הענין שנהגו העולם להקפיד בזה, נובע ממה שאיתא בספר דברי יצחק (לקוטים מאת הרב הגאון מוה"ר יצחק אייזיק מסוואלעווע ז"ל), ששמעו בשם מרן הגה"ק מהר"ש מבעלזא וצלה"ה, שלא יאכל מאכל שהיה בבית הכיסא עיי"ש, אמנם ראיתי בספר ליקוטי מהרי"ח (דבריים הנוהגים בסעודה) שהביא מספר שלמי ציבור (דיני נט"י שחירת) שכתב שם דהרוח רע דבית הכיסא, אינו שורה אלא על אדם שיש בו קדושה ליהנות ממנו, ולא על מיס ועצים ואבנים עיי"ש, אבל בכ"ז אי אפשר ח"ו לדחות דברי הרב הדומה למלאך ד' צבאות מהר"ש זלה"ה, כי רב תנא הוא ופליג, וכן מנהג העולם, עכ"ת. ובהגהות זכרון מנחם שם הביא מספר חסד לאלפים (סי' ד), שכתב דאם הכניס אוכלים ומשקים בבית הכיסא מטמא המאוכלים, ודלא כשלמי ציבור עיי"ש (עכ"ל), ועיינן בהמשך דבריו מש"כ בזה הענין.

ועכ"פ לפי זה שהמאכל נפסד בזה מאכילה אולי אין ראוי לעשות כן מצד ביזוי אוכלים, או שמא כיון שבלא"ה עומד לשריפה אין בזה קפידא.

והנה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א השיב לי שמוותר להכניס פתיחין של בדיקת חמץ לבית הכיסא, אבל הוא אויל לטעמיה דס"ל שאין שום קפידא מדינא שלא לאכול מאכל הנמצא בבית הכיסא.

ומיהו גם לשיטתו של לודן הוא אם מותר להכניס פתיחין תחת המטה, שהרי בזה לכו"ע שורה רוח רעה, כמבואר בש"ס (פסחים ק"י ע"א) ובשו"ע יו"ד סימן קט"ז (סעיף ה'), ועיי"ש בפתחי תשובה (סק"ד) דיעות הפוסקים לענין דיעבד אם נאסר המאכל, ועיינן גם בחולקת בנימין שם.

ובאמת דגם בלא"ה יש לדון מצד דין קיום מצוות בדיקת חמץ אם צריך ואם ראוי לקיימו בבית הכיסא, שהרי אסור להרהר שם בדברי תורה, ועיינן בבה"ל

בסימן תקפ"ח (ס"ב ד"ה ד"ה שמע) לענין קיום מצוות תיקיעת שופר במקום מטונף, אבל מסתברא שזה אין מונע מלקיים שם בדיקת חמץ, ובפרט באופן שיש חשש חמץ, או אולי מכל מקום אין להצניע שם חמץ במכוון.

וראה בספר "גם אני אוודך" על פסח (סימן ב') שהבאתי שם תשובת הגר"מ מאזוז שליט"א, ותשובת בעל האבני ישפה צ"ל ובעל המשנת יוסף שליט"א ובעל מח"ס "ברכת ראובן שלמה" צ"ל, ועוד, בענין זה.

וע"ע בספרי "גם אני אוודך" תשובות מרן הגר"ח"ק (סימן מ') בענין נתינת צדקה במקום שאינו נקי, וכן בענין אמירת "מודה אני" במקום שאינו נקי (שם סימן ל"ג), וכן עיינן עוד בספר הנפלא "בית מתתיהו" להגאון הבהיר רבי מתתיהו גבאי שליט"א (חלק ב', סימן ג'), שהאר"ק נפלאות כיד ה' הטובה עליו, בענין קיום מצוות במקום מטונף, ע"ש ותרווה נחת בס"ד. והנה בס"ד לפני כעשר שנים חקרתי שאלה חדשה, ושאלתי להגאון האדיר רבי מאיר בראנדסארפער צ"ל בעל "קנה בושם", האם מותר למורה הוראה לבדוק עד מראה בבית הכיסא, משום צניעות, או שיש חשש שיבוא להרהר שם בדברי תורה, וענה לי שאם מסתכל המורה הוראה רק לרגע לראות איזה צבע זה, ויוצא מיד, מותר, אולם אם צריך לשלוט שם, ולבדוק יותר לעומק איזה צבע זה, יש חשש שיתחיל לחשוב דיעות הפוסקים בזה, ואסור להרהר בדברי תורה במקום מטונף, עכ"ד. והנה פסק זה מבעל "קנה בושם" זיע"א שלחתי להגה"צ רב ומו"צ רבי יעקב אהרן סקוצ'לס שליט"א, בעל "אוהל יעקב", והדפיסו בספרו הנפלא "חוקת הטהרה", עמוד ס"ה, ע"ש.

והגה"צ רבי חיים שלום הלוי סגל שליט"א מו"צ בבית ההוראה להגר"מ שטרון שליט"א, ומח"ס בירורי חיים ח"ח, ועוד, כתב לי וז"ל: אופן השאלה היכא דאין אפשרות להסתכל בעד בדיקה, משום דחפצו במקום שאין איש, ובודאי צריך לזהר שלא יהיה בפני בחורים, וד"ל, ואי נאלץ להסתכל בבית הכסא.

תשובה: א) הנה כבר הבאנו בספר בירורי חיים (ח"ד עמ' נ"ח הערה ג' אוק"ב) מדברי הביאור הלכה (סימן תקפ"ח ס"ב ד"ה שמע) שכתב, היכן מצוינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי, האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, לא מצוינו כן בשום מקום, ע"כ, הרי לן מדבריו דמדינא שרינן לקיימו המצוה אף היכא שהמקום אינו נקי.

אלא דהביא עוד שם דקיום המצוה כיון דקיי"ל דמצוות צריכות כונה לצאת ידי המצוה שציונו הש"י, זה גופא חשיב כדברי תורה, ולא גרע מהרהר בדברי תורה, וגם יש לומר דבשעה שמקיים מצוה בפועל היא עבודה, ואין לעשות עבודת ה' דרך בזיון, דהוא בכלל ביזוי מצוה [וראה בספר דרכי תשובה (סימן ל"ט סק"א)] שכתב לחלק, דמצוה חיובית לולב הוא דאסרי לקיימה במקום מטונף, משא"כ מצוה קיומית שרי אף במקום מטונף עיי"ש. וכן נקט בספר

דרך אמונה (מעשר שני פ"ד ה"א). ויש לדון האם מורה הוראה אית ליה חיוב להורות, ואזי הוי בגדר מצוה חיובית או לא. ומורה הוראה היינו כהא דגמ' (סוטה כב, א) מא דכתבי' (משלי יז, כ) כי רבים חללים הפילה, ועצומים כל רוגיה - זה תלמיד חכם שהגיע להוראה אינו מורה, ע"כ. ונראה לומר דהנה מצוינו בפ"ח דשמחות, דהמצעור את האדם להמתין ועל כל צער שמצערין את האדם עובר משום אלמנה ויתום לא תענון, וז"ל: וכך אמר [שמואל הקטן]

בשעת מיתתו שמעון וישמעאל לחרוב וכו', וכשבאו רבן שמעון בן גמליאל ורבי ישמעאל גזרו עליהם שיהרגו, והיה רבי ישמעאל בוכה, ורבי שמעון אמר בשתי פסיעות אתה נזון בחיקם של צדיקים ואתה בוכה [כוונת הדברים

שבועד שבת], שפסיעות הנך כבר נמצא בגן עדן וחוסה ביצילם של הצדיקים, ואתה בוכה? אמר לו [רבי ישמעאל] וכי אני בוכה על שאינו נהרגין, אלא על שאנו נהרגים כשופכי דמים וכמחללי שבתות, אמר לו [רשב"ג] שמא בסעודה

היה יושב וישן ובאה אשה לשאול על נדתה על טהרות שלה - ואמר לה השמש ישן הוא, והתורה אמרה (שמות כב, כב - כג) אם ענה תענה אותו ומה תביע והרגתי אתכם בחבר וכו', עכ"ל [ועיינן בשו"ת מהר"ש"ם (ח"ב סימן ר"י) ע"כ מה שהשיב לבעל האדר"ת בזה, וכבר הוראו בספר בירורי חיים (ח"ב עמ' ת"ו) וז"ל, הרי לן מהכא דמורה הוראה רבי ליה חיוב להורות, וממילא לפ"י לכאורה בנד"ד חמירי, אולם אמר ידידי הרג"ה רבי אברהם צבי

הכהן שליט"א, דהנה הא מציקו הדין שרינן לקיימו המצוה אף היכא שהמקום אינו נקי - וכאמור לעיל, וכל מה שחידש לן הבה"ל אין לך בו אלא חידושו, והיינו במצוה כפשוטו]. ע"כ. ונד"ד דאי ליה חשיב מצוה, ואינו אלא הכשר

מצוה לקיים מצוות עונה, דאילו משום פריה ורביה היכא דעדיין לא קיים, אינו אלא הכשר דהכשר. ומה דהביא דאין לעשות עבודת ה' דרך בזיון, הגם דכל דבר שעושה איש הישראלי רצון בוראו, הוי בכלל עבודת ה', עכ"ז הכא כוונת הביאור הלכה ביסוד המצוה הוי עבודת ה', וכיון דכאמור אינו אלא הכשר מצוה, נראה דיש להקל לראות עד בדיקה בבית הכסא.

ב) וע"ז א' חשיב כמהרהר בדברי תורה בעצם הבידוק.

תשובה: הנה בגמ' (שבת מ, ב) מציינו, והאמרו רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא עיי"ש, וכן א'פסק ברמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ד) כל ענין שהוא מדברי הקודש אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא, ואפילו אמרו בלשון חול, ו'לא לאמרו בלבד אלא אפילו להרהר בלבו בדברי תורה בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטינופת - והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים, אסור, ע"כ. וכ"כ הרא"ש (ברכות פ"ג סימן י"ז), והראב"י"ה (שם ע"א), וכן פסק השו"ע (סימן פ"ה ס"ב) דלהרהר בדברי תורה אסור בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטינופת וכו', ע"כ.

ונראה דההחלטה במחוז היאך להורות לשאול לא הוי כדברי תורה, דאפילו ביצוע ועשיית ההוראה אינו חשיב כתורה, וכעין ראייה לדבר, דהא מציינו במשנה ברורה (סימן מ"ז סק"ו) דאפילו עשיית מצוה שרי למיעבד קודם ברכת התורה, כיון שאינו מתכוין ללימוד עיי"ש [והנה בגמ' (שבת מ, ב - ה) ה"ל] מציינו א"ר יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לביית המרחץ, וביקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי טול בכלי שני ותן וכו', היכי עבדי הכי, והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, וכי תימא בלשון חול, אמר ליה והאמר אביי דברים של חול מותר לאומרו בלשון קודש, של קודש אסור לאומרו בלשון חול, ומשני

אפרשי מאיסורא שאני, ובספר עמק ברכה (מאמר מחנך קודש אות ב' עמ' י"ט) חקר בגדר ההיתר לומר דברי תורה בבית המרחץ כדי לאפרושי מאיסורא, האם הטעם הוא מפני שאפרושי מאיסורא אינו בכלל לימוד תורה, או נימא

דאית ביה משום לימוד תורה, אלא דבאופן זה דבעי לאפרושי מאיסורא לא נאמר האיסור ללמוד, ומדברי קרית ספר על הרמב"ם (ק"ש פ"ג) מבואר דאין לזה דין דברי תורה, שכתב 'אם נודמן לו להפריש מן דבר האסור בבית הכסא ובבית המרחץ ובכל מקום מטונף מפריש ואפילו בלשון קודש ובעניני קודש, ודבית דאין אסור אלא דיבור בתלמוד תורה במקום מטונף או הרהור כדאיתא,

אבל הפרשה מאיסור דלאו לימוד התורה הוא אלא מעשה, יכול להפריש אפילו בלשון קודש כדאיתא, ע"כ. הרי לן דמעשה אינו בכלל לימוד תורה. ולפ"י אית לן למישרי אף לבדוק ריאות או צומת הגידין (לבר מדינא דאכול נטמא)].

וטפי מהכי מציינו ברמ"א (שם ס"ד) דשרי אפילו לפסוק דין בלא נתינת טעם קודם ברה"ח, דהוראת הוראה לא חשיב כלימוד תורה [וע"ע במ"ב



(סימן מ"ז סק"ז) דלא הוי לכרע. וראה עוד בספר פסקי תשובות (שם אות ו') [בזה].

והנה ישיגה המורה הוראה בעצמו בזמן שרואה את העד, רק להורות את ההוראה, ולא לחשבן פרטי השיטות. וחביב לפניו יתברך שהרתן של ישראל, כמו שאמר דוד מלך ישראל ידי מלאים דם ושפיר.

וכן כתב בשו"ת אבני דרך ליידיי הרה"ג ר' אלחנן נפתלי פרינץ שליט"א (ח"ז סימן י' עמוד מ"ב), שיכול לעיין בבית הכסא בעד בדיקה במקום הצורך, ובצאתו מהתם יורה לשואל. והביא שכן כתב לו מח"ס שו"ת שואלין ודורשין 'בדיקת עד צריך אור מתאים, ואין שום נפק"מ היכן הוא נמצא, העיקר שיוכל לראות היטב ולבחון בדוק היטב אם להתיר או לאסור. הענין הוא טכני ולא מביא להרהור בדברי תורה, שהרי הכללים כבר ידועים למורי הוראה, ע"כ.

העולה מן הדברים: מותר למורה הוראה לראות עד בדיקה בבית הכסא, ובפרט היכא דאין אפשרות אחרת [וראה עוד בשו"ת שבת הקהתי (ח"ב סימן שכ"ח) שכתב, שהוראת הוראה צריך שיעתא דשמיא, ובמקום נקי הוא דאיכא סייעתא מלעילא ע"י"ש, וכיו"ב ראיתי מובא משו"ת שערי יושר (ח"ד אור"ח סימן ב')]. ומי"מ ישיגה בעצמו שלא ליתן למחשבותיו דרוך, כדי שלא יבוא להרהר בפרטי ההלכה והשיטות (עכ"ל הגרנ"ש סגל שליט"א).

גמליאל הכהן רבינוביץ - בני ברק

בדין ברכה על דברים שבלב

[א]

בשו"ע סי' תל"ב ס"א כתב "קודם שיתחיל לבדוק יברך אשר קדשנו במצוותיו וצוינו על ביעור חמץ". והטעם כתבו הפוסקים, דאין לברך על בדיקת חמץ מכיון דאין זה התכלית, ולכן מברכין על ביעור חמץ שהוא התכלית, ומה שאין מברכים וזאת בשעת הביעור אלא כבר מהבדיקה מכיון שהבדיקה היא אחתלתא דביעור. והבי' הקשה מדוע לא מברכים על הביטול, ותיירץ דאין מברכין על דברים שבלב. והיינו דחכמים תיקנו ברכה רק על "מעשה מצוה", ומחשבה אינה מעשה. [אכן על דברי תורה אנו מברכים מכיון שדיבור נחשב כמעשה].

והנה נהו שכתב הבי' דביטול הוא בלב ובמחשבה ואי"צ דיבור, כן הרי מבואר בגמ' ז'. "היה יושב בבית המדרש וזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו". וכן דעת רוב הראשונים, הרמב"ן פסחים ד'. והר"ן בר"פ על הר"ף, וכ"מ ברמב"ם פ"ב מחו"מ. וכן משמע בשו"ע לקמן בסי' תל"ז ס"ב "ומבטלו בלבו ודו"י. [ועיי"ש מש"כ בהב"ל].

אכן יש ראשונים שמבטלים בפה, וכמבואר ברטב"א בפסחים ז'. דאין כונת הגמ' ולא דסגי לבטל בלב, ודואי צריך לבטל בפה. אלא כונת הגמ' שאי"צ להשמיע לאוזניו. ולדבריהם צ"ל דמה שאין מברכים על ביטול חמץ כמו הטעם הבי' שכתב הבי' דביטול בכלל ביעור, ואין ביעור בכלל ביטול, אכן לפ"ז באופן שאי"צ לבער ורק מבטל קשה מדוע אינו מברך על הביטול, וכמשי"כ השו"ע בסי' תל"ז ס"ב "ואם שכח ולא בדיק, יבטל כשיגיע הפסח ולא יברך על הביטול", וכבר הקשה זאת המ"ב בס' תל"ז בשער הציון סק"ח מדוע להראשונים שצריך להוציא הביטול בפיו לא יברך בכה"ג, וכתב דמ"מ לא אשכחן שמברכים על ביטול, וצ"ל דנוסח הברכה תיקנו על הדרך הראויה ולא על כל מקרה ומקרה.

ב

והנה יסוד זה שאין מברכין על מצוה שאין בה מעשה, מצינו זאת בכ"ד, דבשו"ת הרשב"א ח"א סי' י"ח כתב דמשה אין מברכין על השמטת כספים, וכ"כ בבבאור הגר"א אור"ח סי' ח' דאדור הכללים בברכת המצות הוא דאין מברכים על מצוה שאין בה מעשה. וכן יעויין בגרעק"א מהדו"ק תשי"כ ס"ז ול' הדוכיח ודספירת העומר לא מהני לסופרה במחשבה מהא דמברכין על ספירת העומר, ואם לא היה במצות הספירה דין דיבור לא היה שייך לברך ע"ז. עיי"ש. ומבואר מזה דחז"ל לא תיקנו ברכה רק היכא דאיכא "מעשה מצוה", ולא סגי ב"קיים מצוה", ומשי"ה כל דליכא כעת מעשה לא תיקנו ע"ז דין ברכה.

אכן צ"ע מהא דמברכים על הפרשת תרו"מ, אע"ג דסגי להפריש במחשבה. ועיין בתשו' רעק"א שכתב בסי' כ"ט דלרש"י בבכורות נ"ט דלהפריש תרו"מ צריך דיבור ל"ק, ורק לתוס' שם דסגי במחשבה קשה. והביא שם ליישב דאמת מהתורה אין מברכים על תרו"מ, ורק מדרבנן שתיקנו שלא להפריש רק ע"ז דיבור תיקנו בזה ברכה. והרעק"א בתשו' ל' כתב ליישב כיון דרשש ענין הפרשה הוא ליתנו ליד הכוה, אף שעתא תל"ז עושה מעשה מ"מ מחשבתו לקרות זאת תרומה שסופו לבא לידי מעשה מיקרי מעשה, משא"כ בביטול שהכל נגמר ע"י המחשבה. ולולי הדברים י"ל דשאני תרו"מ שהוא חלות דין ובהו נחשב למעשה דמהני ברכה, משא"כ ביטול חמץ דלרש"י אי"ז חלות, אלא דלא אחשביה בליביה, ולתוס' דביטול מטעם הפקר אי"ז מצוה כלל.

ג

ויש לדון בדין זה מכו"ז, א. עיין ברעק"א במהדו"ק ט' שדן במי שנכנס לדור בבית חבירו שיש בו מזוזה, והיה לו לברך כיון דמקיים בכל יגע ורגע מצות מזוזה, וכמצוה מתמשכת שמברך עליה גם לאחר העשיה. ואח"כ הביא משם הברכ"י דאינו מברך, כיון דלא קעביד מעשה. עיי"ש. ומבואר בהגרעק"א מתחילה לא סבר כברכ"י, וצ"ע מ"ש מכל מצוה שאין בה מעשה שאין מברכים עליה. וצ"ל בפשיטות דדברי הברכ"י הוא חידוש טפי מהנ"ל, משום דבדין מצוות דלעיל הוה מצוות שאין בהם מעשה, משא"כ מצות מזוזה הרי בעיקר המצוה איכא מעשה, ורק באופן שכבר יש שם מזוזה ליכא מעשה, ומשי"ה בזה סבר הגרעק"א דתיקנו ע"ז ברכה, ובברכ"י חידש דגם ע"ז לא תיקנו ברכה. [ב]. עוד יל"ע ממה שכתב הרמב"ם בפ"א מה"ל ברכות דאף דמי שכבר עשה המצוה אין לו לברך, מ"מ במצוה מתמשכת כמצוות יציאת ותפילין מברך באמצע העשייה, והביאור בזה הוא, שיש לברך על המצוה שיקיים אח"כ, מכיון דבכל יגע מקיים מצוה שלימה. אכן הדברים צ"ב דאין יברך על המצוה דלהבא כיון דאין בה מעשה, ומ"ש מנכנס לדור בבית חברו דלדעת הברכ"י אין לו לברך, כיון דליכא בזה מעשה. והחילוק צ"ל [וכן ראיתי בשם הקה"י] בדמציאות דעביד הגביר בגופו גם בשב ואל תעשה חשיבה עשייה, במה שמונים הם על גופו ואינו מורידם, ולברך אי"צ פעולה מעשית. וסגי "בעשיה בשב ואל תעשה".

וכן עיין בתה"ד שדן בתו"ד בדין תפילין לחבירו חולה מי יברך, וכתב דהמניח יברך אלא דאין נוהגים כן. וצ"ע מדוע נוהגים שהחולה מברך והרי לא קעביד מעשה, וצ"ל כני"ל דמה שאתעביד מעשה בגופו מיקרי מעשה.

ג. עיין במג"א אור"ח סי' יס"ג ס"ק י"א דאשה המדליקה נרות שבת ע"ז נכרי יש לה לברך על ההדלקה. וכן הפרי"ח ביו"ד סי' כ' על סעיף י"ז כתב שהשלוח עכו"ם להטביל עוברו כלים דמברך ע"ז בעה"ב, ובמחנ"א בה"ל שלוחין סי' י"א דן דנכרי המתקן מעקה בבית ישראל דיש לבעה"ב לברך ע"ז. והנה מוכח דמברך הישראל על קיום מצוה אע"ג שלא עשה מעשה מצוה, שבשלמא היכא שעושה שליח ישראל הרי מדין שליחות יש לו מעשה מצוה ויכול לברך [ורק דגם בזה השליח מברך מהטעם שכתב המ"ב בס"ק י'], אבל בהנך אופנים לית ליה מעשה מצוה. וצ"ל דסברי דיש שליחות מעשה לעכו"ם כאשר כתבו התוס' וכו'.

בשבעות ג', או דסברי דמה דעושה בציזוי הישראל חשיב מעשה ישראל, וכן הרי מוכרח דאל"כ גם קיום מצוה לא יקימו.

[ד]. השו"ע אור"ח בסי' מ"ז פסק וז"ל "מהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך", ובבאר הבי' מהאגור דהטעם הוא דהרהור לאו כדיבור. וכ"כ שם הט"ז המג"א והגר"א. ובביאור הגר"א שם סק"ב תמה ע"ז דהא הברכה היא על מצות ת"ת, וגם בהרהור מקיימים מצות ת"ת, וכדכתיב והגית בו, ר"ל בלב ממש, כמ"ש והגינו ליבי, וא"כ אף שהרהור לאו כדיבור מ"מ הרי מקיים בהרהור מצות ת"ת, וא"כ אף על הרהור בדי"ת צריך לברך ברכות התורה. ותמהו על השו"ע שסותר את מש"כ בס"ג דהכותב ד"ת צריך לברך.

אכן המנה"ח מצוה ת"ל ובלבוש שם כתבו דגם השו"ע סובר דמקיימים מצוה בלב, ואין מברכים מכיון שאין ברכה על מצוה שבלב, ובהו יישב הלוש את הסתירה בשו"ע דהכותב ד"ת דאיכא מעשה מברך. [אכן צ"ע, שהרי בברכת התורה רק הברכה הראשונה היא ברכת המצוות, אבל הברכה אשר בחר בנו היא ברכת הודאה ושבח, וכן העיר הקה"י ברכות בסי' כ"ב סק"ב].

וצ"ע דעת כל הנך פוסקים שמשמע שחולקים על היסוד הנ"ל וסברי דמברכים על מצוה שבלב, וצ"ב שהרי הברכה הראשונה היא ברכת המצוות, וכיצד מברכים על מצוה שבלב. וכן הרי כתב הגר"א אור"ח סי' ח' מההשב"א ח"א סי' י"ח דאין ברכה רק על מצות שיש בהם מעשה. [ואין לומר דהרהור נמי חשיב כמעשה, שהרי מפעיל את מחשבתו, זה אינו, דהא בב"י אור"ח סי' תל"ב כתב שאין מברכין על ביטול חמץ כיון שעיקרה בלב, והגרעק"א מהדו"ק סי' כ"ט ול' כתב דלא מועיל לברך ספירת העומר במחשבה מהא שמברכין על ספירת העומר, ואם לא היה במצות ספירת העומר דין דיבור לא היה שייך לברך ע"ז. והנה בהנך אופנים גם צריך מחשבה והחלטה ומ"מ לא תיקנו ע"ז ברכה, שאין ברכה רק על מעשה].

וכבר תמה בזה הקה"י בברכות סי' י"ד, וכתב ליישב דעת הגר"א דברכות התורה חיווב מהתורה, ומהתורה חייב לברך גם על מצות שאין בהם מעשה. ושאני ביטול חמץ וספירת העומר שאין חיוובם רק מדרבנן, והחיווב לברך מדרבנן, ורבנן לא תיקנו ברכה על מצוה שבדיבור. [ועיי"ש מש"כ להקשות ע"ז].

וי"ל בדעת הגר"א עפי"י מש"כ בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם פ"א מברכות הט"ז בשם אביו הגר"ח, דדין ברכת התורה אינו מדין ברכת המצוות על המצוה של ת"ת, אלא הוא דין בפני"ע דהתפצא של לימוד התורה טעון ברכה לפניה, ולכן אף נשים מברכות על מצות ת"ת, דנשים רק פטורות מהמצוה של ת"ת, אך אינם מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם חשיב ת"ת, ולכן יש לברך על לימודם.

ומבואר בדברי הגר"ח דבכל ברכת המצוות, אנו מברכים על נתינת הציזוי, ולכן לדעת השו"ע נשים שלא ניתן להם הציזוי אינם מברכות, אבל ברכת התורה הברכה נתקנה לא על נתינת הציזוי אלא על נתינת החפצא המעולה של התורה, וכיון שגם אצל הנשים חשיב חפצא של תורה מברכים עליה. ומעתה י"ל דדוקא ברכת המצוות שניתקנה על נתינת החפצא של הציזוי בזה נאמר דרק אם צנטה על עשיית מעשה תיקנו ע"ז ברכה, אבל בברכות התורה שהברכה נתקנה על נתינת החפצא של התורה, בזה כל שהיא חפצא של תורה צריך לברך עליה.

בדין שיחה בבדיקת חמץ, ובדין הפסק בהליכה בין בית לבית

[א]

בשו"ע אור"ח סי' תל"ב ס"א כתב וז"ל: "קודם שיתחיל לבדוק יברך אשר קוב"ו על ביעור חמץ וכו', ויהוה שלא יזכר בין הברכה לתחילת הבדיקה, וטוב שלא יזכר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ". ומבואר בשו"ע דבין הברכה לתחילת הבדיקה הוי איסורא להפסיק, וככל איסור הפסק הנאמר בדין ברכת המצוות, דאסור להפסיק בין הברכה לתחילת המצוה, כמבואר בברכות דף מ'. עיי"ש. משא"כ לאחר שהתחיל הבדיקה ליכא איסור להפסיק, ורק הוי ענין טוב כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ.

והמקור לדברים הוא מהרא"ש בסי' י' וז"ל: "וי"א שאין לבדוק לדבר עד שיגמור הבדיקה, ויש מוסיפים עוד יותר ואומרים שאם שח וכו' שצריך לחזור ולברך. וכל זה אין נראה לי, אלא שיש להוזהר שלא יברך בתחילת הבדיקה, ואחר שהתחיל לא הוי שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה וכאדם המדבר תוך סעודתו דלא הויא שיחה הפסק וכו'". ומבואר ד"א דאין להפסיק מדינא כל משר זמן הבדיקה, ואם הפסיק צריך לחזור ולברך, והרא"ש פסק שאחרי שהתחיל לבדוק אי"צ לברך אם הפסיק. והוכיח זאת הרא"ש מידי דהוה אישיבת סוכה דהברכה שמברך היא על כל מה שיאכל בסעודה ומותר להפסיק בדיבור, וכן מכל ברכות הנהנין שאדם מדבר בתוך סעודתו ולא הוי שיחה הפסק.

וכתב הט"ז כאן בסי' תל"ב סק"ג לבאר את דעת הי"א וז"ל: "ולא דמי לסוכה וסעודה שמביא הרא"ש ראה דיכול להפסיק באמצע, דהתם אי בעי מסים שם ולא אכל יותר בסוכה וסעודה, משא"כ בבדיקה דלא סגי ליה כל שלא גמר הבדיקה, וממילא לא יצא גמר עדיין אותו החלק נקרא התחלה אצלו, דהא אם לא בייך תחילה מברך עדיין בעת ההיא".

והביאור בדברים הוא, דהנהו הא דליכא איסור בהפסק שיחה בתוך הסעודה, ולא אמרינן שעיי"ז נפסקה השייכות בין הברכה להמשך האכילה, משום דאי"צ שתתייחס הברכה על כל משהו ומשהו בסעודה, וכל חובת הברכה היא על תחילת הסעודה, וכל שבייך בתחילת הסעודה יכול להמשיך ולאכול אף שאין הברכה מתייחסת אל המשך אכילתו, ולכן אין איסור בהפסק שיחה כיון שהברכה אינה צריכה להתייחס אל כל משהו בסעודה. וכמו"כ נראה דהא דבישיבת סוכה ליכא איסור בהפסק שיחה, אף דכל יגע שיושב בסוכה מקיים מצוה בפ"ע, ובהפסק שיחה נפסק השייכות בין הברכה למצוה שאח"כ, משום דהמקיים כמה מצוות כמה מצוות משם אחד חובת הברכה נתקנה על תחילת עיסוקו באותה מצוה, ולכן דוקא בין הברכה לתחילת המצוה איכא איסור להפסיק בשיחה, שהרי עיי"ז נפסק השייכות בין הברכה למצוה, משא"כ לאחר שישב בסוכה וקיים המצוה ליכא איסור להפסיק בשיחה, כיון דהברכה לא צריכה להתייחס רק לקיום המצוה הראשונה. ומעתה דן הט"ז דהכא כל עוד לא גמר את הבדיקה הרי לא קיים שום מצוה, ואם מפסיק בדיבור הרי זה כמדובר בין הברכה למצוה שצריך לחזור ולברך.

ובדעת הרא"ש והשו"ע מוכח מזה, דבבדיקת חמץ כל מעשה בדיקה ובדיקה הוי מעשה מצוה בפ"ע, ומשי"ה ס"ל דלאחר שהתחיל בבדיקה מותר להפסיק בשיחה, כיון דכבר קיים מצוה בדיקה בשלמות, ושפיר הוכיח הרא"ש כדבריו דבמצוה משם אחד שמקיימה כמה פעמים, דאין הברכה צריכה להתייחס אל כל מצוה ומצוה בפ"ע, מהא דבישיבת סוכה ליכא איסור הפסק בשיחה [משא"כ בתפילין של יד ותפילין של ראש, דהמפסיק בשיחה ביתנים דצריך לחזור ולברך, משום דהם ב' מצוות נפרדות, והברכה צריכה להתייחס לכל מצוה בפ"ע].

ובדעת הנך י"א שהביא הרא"ש צ"ל דסברי דכל זמן שלא גמר את הבדיקה לא קיים מצוה כלל, משום דזה מצוה אחת לבדוק את כל ביתו, ומשי"ה סברי דאסור להפסיק בשיחה בתוך הבדיקה, דחשיב חמץ כדי להוציא מהבית, וא"כ לתחילת המצוה, ושאני מברכת לישב בסוכה דלאחר שישב בסוכה קיים המצוה בשלמות דבכל יגע הוי מצוה בפ"ע, ומשי"ה ליכא בזה איסור הפסק בשיחה כיון דחובת הברכה בזה היא רק על המצוה הראשונה.

[ב]

ונראה שהנידון אם מקיים מצוה בכל בדיקה ובדיקה, או שכל שלא גמר את הבדיקה לא מקיים מצוה כלל, הוא האם מצות בדיקה שתיקנו חכמים היא לעשות "מעשה בדיקה" לבדוק ולהפסך אחר החמץ כדי להוציא מהבית, וא"כ בכל מעשה בדיקה איכא מצוה [וכמשי"כ בנוב"ב אור"ח סי' מ"א סד"ה וראיתי וז"ל: "ואל תשיבני מסח באמצע בדיקת חמץ שאי"צ לחזור ולברך, ואמר אני שכל חור חווית שבודק קיים המצוה שאין ביעור חמץ מעכב זה את זה, ואם מצער כזית חמץ אף שיש עוד בביתו הרבה חמץ, על כזית זה שביער קיים מצוה תשבתו וכו'"], ועיי"ש בראיתות].

אכן י"ל שהמצוה מדרבנן היא לעשות שיחה בבית בדוק ונקי מחמץ, ולפ"ז אין המצוה בעשיית מעשה הבדיקה, אלא בעשיית התוצאה שהבית בדוק, ולפ"ז כל זמן שלא נבדק כל הבית דאין בבדיקתו מצוה, שהרי לא נתקיימה המצוה שבתוצאה.

ויש בנידון זה נפ"מ, א. מה הדין באדם שא"א לו לבדוק את כל הבית, האם יש לו לבדוק לכה"פ חדר אחד, דלמא"כ דמקיים בכל בדיקה מצוה יבדוק, ולי"א אין ענין בבדיקה זו. [ב]. במג"א בסי' תל"ב סק"ה [וכ"כ בפמ"ג בא"א סק"ה] כתב דאף דמהני לשלוח שליח לבדיקת חמץ מצוה בו יותר מבשלוחו, ויש לו לעשות חלק מהבדיקה. ולרא"ש א"ש הדברים דלפחות יקיים מצוה בו בעצמו, אכן יל"ע להנך י"א דליכא מצוה בחלק מהבדיקה אם יהא נכון דין זה, ואפשר דכיון דלאחר שיגמור השליח את כל הבדיקה הרי שיצטרף מעשה כעה"ב למעשה השליח לעשיית התוצאה, וגם מעשה שגורם לחלק מהתוצאה חשיב מעשה מצוה.

[ג]

והנה שם בסעיף ב' כתב השו"ע "בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים", וכתב המ"ב סק"ז וז"ל: "וההליכה מבית לבית לא הוי הפסק, ועיין בחיי אדם שכתב דאם בודק ביתו וחנותו, והחנות היא בחצר אחרת צריך לחזור ולברך. אמנם מצאתי בחק יוסף ובמאמר מרדכי שדעתם דכולהו חדא מצוה היא, שמחוייב לילך ולבדוק את כל המקומות שיש בהם חמץ, ואין שייך לומר דהליכה הוי הפסק בזה". ומבואר שהבודק כמה בתים דעת החיי אדם שההליכה היא הפסק [וכשי"כ השעה"צ סק"ה], אמנם דעת הרבה אחרונים שאין בהליכה הפסק, וצ"ב במה פליגי.

ועיין במאמר מרדכי שציין אליו המ"ב שכתב וז"ל: "אמנם ראיתי להרב פר"ח שכתב דדוקא בשאין הבתים רחוקים, דאלי"כ הו"ל הפסק וצריך לחזור ולברך, והביא ראיה מדין טלית הנוכר לעיל סי' י"ח ס"ג דהליכה מביתו לבית הכנסת הוי הפסק, ולי אני עבדו נראה שיש לחלק בין הכא לתתם, דשאני הכא דחיובא רביעי עליה לבדוק בכל המקומות שיש לו שדרך להשתמש בהם חמץ, ולא גמר מצותו עד שיבדוק בכלם, והו"ל המקום הראשון שבודק תחילת המצוה המקום האחרון גמר המצוה, ופשיטא דליכא למימר בכה"ג דההליכה הוי הפסק, דהא חייב לילך שם לבדוק, וחלה הברכה על כל המקומות שיש לו".

ומבואר שדעת החיי אדם היא דמצות בדיקה היא לבדוק את ביתו, וכל בית ובית היא מצוה בפ"ע, וא"כ שגמר בית אחד קיים את המצוה, וההליכה לבית נוסף היא הפסק, והחולקים על החיי אדם היא דהליכה בין בית לבית אינה הפסק, סוכרים דחיוב דרמי על הבעלים הוא לבדוק את כל "רשותו", וכל שלא בדיק את כל רשותו הרי הוא באמצע המצוה, וא"כ הרי שבבדיקת חמץ זוהי צורת המצוה לבדוק ולהפסך חמץ בכל החצירות והבתים שבבעלותו, ולכן אין שייך בזה ענין של הפסק.

ומעתה הרי צ"ע דעת החק יוסף והמאמר מרדכי שכתבו דליכא הפסק לילך לבית אחר כי אכתי לא נגמרה המצוה, והרי לפי מה שפסק השו"ע בסעיף א' כרא"ש ששרי לדבר לאחר תחילת הבדיקה, ונתבאר לעיל דמוכח מזה דבכל מעשה בדיקה ובדיקה היא מצוה בפ"ע, א"כ מדוע לא הוי הפסק וצ"ע.

עוד יל"ע דהנה כתב המ"ב בסי' תל"ב ס"ק י"א שאם בייך בעה"ב על בדיקת הבית ולא שמע השליח, ובא השליח לגמור את הבדיקה אינו חוזר ומברך, כיון שכבר בירכו על בדיקה זו. וצ"ע דלפי מש"ג דדעת השו"ע כרא"ש דכל בדיקה היא מצוה בפ"ע, מדוע שלא יברך על המצוה הזו. ומוכח מזה דאין מצוה בכל מעשה בדיקה אלא כל הבית הוי חדא מצוה, וכמו שכתב המ"ב "שכל הבדיקה מצוה אחת היא", וא"כ צ"ע מדוע בשח לפני שסיים הבדיקה אינו חוזר ומברך וצ"ע.

[ד]

ואשר צ"ל דהנך אחרונים סברי דבאמת גם לדעת הרא"ש כל שלא גמר את הבדיקה לא מקיים מצוה כלל, משום דמחובתו לעשות שכל הבית יאה בדוק וכש"ג. ומה דסבר הרא"ש דאין איסור שיחה בתוך הבדיקה הרי"ז משום דסבר הרא"ש דכל שהתחיל במצוה אף דעדיין לא גמרה ליכא בזה דין איסור בהפסק שיחה, והנך י"א סברי דלא סגי במה שהתחיל במצוה, דמ"מ כל שלא גמרה איכא איסורא דהפסק.

ובביאור הפלוגתא צ"ל דפליגי ביסוד האיסור להפסיק בשיחה בין הברכה למעשה המצוה, דהנה בהא דבעי ברכה עובר לעשייתן כתב הריטב"א בפסחים ז': "כדי שיתקוש תחילה בברכה ויגלה ויודיע הוא עושה אותה מפני ציווי השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהוא עבודת הגוף". ויתכן לבאר דהנך ב' תרומים של הריטב"א, פליגי ביסוד דין ברכת המצוות, דלפירוש קמא דין דברכה הוי חובה בפ"ע, דכשעושה מעשה מצוה צריך לברך, וכשמברך ועושה מצוה מקיים ב' מצוות, מצוה של תורה, ומצוה דרבנן של ברכה. משא"כ למש"כ הריטב"א יסוד דין ברכה הוא להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף, א"כ הוי זה מדיני עשיית המצוה שתעשה עם ברכת המצוות, וכל שלא בייך לא קיים המצוה כתיקונה והלכתה, דע"י שמברך ומקיים עבודת הבית המצוה טפי בשלמות.

ומעתה נראה יסוד הך דינא דאסור להפסיק בין הברכה למעשה המצוה יהא תלוי בבי' האופנים הנ"ל, דאם דין ברכה הוא חובת הגבירא בפ"ע שצריך שיברך ויודה על שצוהו השי"ת במצוה, הא דאסור להפסיק בין הברכה למצוה הוא רק משום דעיי"ז אין הברכה סמוכה למצוה, דע"י הפסק השיחה נפסק השייכות הברכה למצוה, והוי ברכתו לבטלה. משא"כ אם דין ברכה הוי דין מדיני עשיית המצוה שתעשה עם ברכה, א"כ הא דאסור להפסיק בין הברכה למצוה הוא משום שעיי"ז נעשה הפסק בין עבודת הנפש למעשה הגוף, והוי חסרון בעשיית המצוה עצמה שנעשית בלא שלמות וכש"ג.

ולפ"ז תתבאר המ"ח דפליגי הרא"ש והנך י"א, אם מותר להפסיק לאחר שהתחיל מעשה המצוה, אף שלא קיים המצוה, דהרא"ש ס"ל יסוד דין ברכת המצוות הוא חובה בפ"ע שצריך הגבירא לברך ולהודות להשי"ת קודם

שמתחיל במצוה על שצוהו בזאת המצוה, ומש"ס ס"ל דעיקר איסורא דהפסק שייך רק אם מפסיק בין הברכה לתחילת מעשה המצוה, משא"כ אם התחיל במעשה המצוה תו ליכא איסורא דהפסק, שהרי קיים את חובתו לסמוך ברכה למצוה, ולא בעינן שתהא הברכה סמוכה לכל חלקי המצוה.

והנך י"א דסברי דאיכא איסור הפסק בשיחה כל עוד שלא גמר את המצוה, ס"ל דיסוד דין ברכה הוא מדיני עשיית המצוה שתעשה עם ברכה, שע"י הוי עשייה טפי בשלמות, וא"כ לא סגי במה שהתחיל במעשה המצוה, אלא בעינן שתחול הברכה על כל חלקי המצוה, ולכן אם הפסיק בשיחה בתוך עשיית המצוה צריך לחזור ולברך כדי שיתקיים דין הברכה בחלק הנוסף של המצוה [יסוד הדברים באופן זה ראיתי בספר חק המלך עמ"ס פסחים].

בדין הברכה במי שעושה המצוה ע"י שליח

[א]

השו"ע בסי' תל"ב סעיף ב' כתב וז"ל: "בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, ואם בעה"ב רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך, ויתפורו לבדק איש איש במקומו על סמך ברכה שבידך בעה"ב". והמקור לזה הם דברי הרא"ש בפסחים בסיומן י' בהמשותפתין בבדיקה צריכין לשמוע הברכה, וכיון בעה"ב להוציאם בברכתו.

והמג"א שם בס"ק ו' כתב לדייק מזה שאם בעה"ב אינו בודק ורק מצוה לאחרים לבדוק, דאיתו אחר מברך. והקשה ע"ז המג"א דאין לברך והרי אין המצוה מוטלת עליו, וז"ל: "משמע דאם בעה"ב אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, וצ"ע היאך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק וכו', וצריך לומר דמכל מצוה קעביד דומיא דמלה שהמצוה על אבי הבן, ומ"מ אם אחר מל אותו אחר מברך, ועיין בטור י"ד סי' רס"ה".

והביאור בקושיית המג"א היא, דכיון שהשליח אינו מחוייב בבדיקת חמץ, לא חשיבא בדיקתו כמעשה מצוה, ולא שייך שיברך ע"ז, משום דברכה נתקנה על "מעשה מצוה", ולא על פעולה שע"י שתתייחס למשלח תקבל תורת מעשה מצוה.

וכבר העירו על המג"א, דאמאי קשיא ליה הכא בשליחות במצות בדיקת חמץ כיצד מברך השליח, טפי משאר דוכתי דאשכחן ששליח מצוה מברך, וכמבואר ברמב"ם בפ"א מהל' ברכות ה' י"ג וז"ל: "אבל אם קבע מוזהה לאחרים מברך על קביעת מוזהה, עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה, הפריש להם תרומה מברך על הפרשת תרומה, מל את בן חברו מברך על המילה, וכן כל כיוצא"ב". הרי מבואר ברמב"ם דשליח מברך על מעשהו, אע"פ שאינו מחוייב בדבר, וצ"ב.

ויש לבאר דברי המג"א, דכל דברי הרמב"ם הם במצוות שתכלית המצוה הוא בתיקון החפצא, שצריך שיהא בבית מוזהה ומעקה, וזה הסיבה לחיוב גבאי, ומשום הכי מה שהאדם מתקן את החפצא וזה הסיבה להחשיב את פעולתו למעשה מצוה, וזוהו הוא דכתב הרמב"ם דיש לשליח לברך, שהרי גם שאינו מחוייב בדבר מ"מ כיון שבמעשהו הביא לקיום הדין שצריך שיהא בחפצא, הרי מעשהו נחשב למעשה מצוה ובעינן ברכה.

משא"כ בבדיקת חמץ סבר המג"א דאין דין על החפצא של הבית שיהא בדוק מחמץ, אלא רמי חיוב על האדם שיעשה בדיקת חמץ, ובהנך מצוות הרי החיוב דרמי עליה וגברא הוא דמשויי לפעולתו תורת מעשה מצוה, והשליח שאינו מחוייב בבדיקה אין למעשהו תורת מעשה מצוה כלל, ומש"ה דוקא בזה קשיא למג"א איך מציא השליח לברך, שהרי ליכא ברכה רק על מעשה מצוה, והשליח קעביד מעשה בעלמא.

[ב]

והנה המג"א הנ"ל הסיק דשפיר מצי השליח לברך על בדיקת חמץ, כמו דמצינו דמברך בעושה מילה לאחר בשליחות האב, ומבואר דאף שהחיוב רמי על האב מ"מ מצי השליח למול לברך על המילה, הרי דמצוה הנעשית מדין שליחות יכול השליח לברך עליה. ובדגול מרובה שם הקשה על ראיית המג"א ממצוות מילה וז"ל: "ממצוות מילה אין ראייה ששם אם אין האב מל חיביים בי"ד לממהליה, ולכן כל אחד יכול לברך". והיינו דמצוות מילה מוטלת על כל ישראל ורק חיובא דאב קדים, ולכן התם שפיר יש על עשיית השליח תורת מעשה מצוה ומצי לברך עליה, משא"כ בבדיקת חמץ שרק בעה"ב מצוה לבדוק את ביתו ולא השליח מהיכ"ת שיברך על הבקעה, ובישוב דברי המג"א צ"ל כמשי"ב בשו"ת כתב סופר י"ד סי' ק"נ ד"ה והנה שהחיוב במצוות מילה רמי על האב, ורק אם אין אב מתחדש חיוב על האחרים.

עוד כתב שם הדגול מרובה להוכיח דשליח מברך ממק"א וז"ל: "אבל נראה לי ראייה מעושה שליח לתרום שהשליח מברך, דא"כ שאין השליח מברך א"כ לא היה מועיל לתחילה לומר לשליח לתרום כשם שאילים דערום אינם תורמים לתחילה משום הברכה". ומבואר בדגול מרובה שהוכיח דשליח מצי מברך בבדיקת חמץ ממה דמצינו שמברך בתרו"מ.

ולמש"נ לעיל יש לדחות את הוכחת הדגול מרובה, דשאני הפרשת תרו"מ דתכלית המצוה הוא לתקן החפצא, ומכח הדין שבחפצא רמי חיובא אנברא דהפריש תרו"מ, וכיון שכן גם שליח שהפריש תרו"מ חשיבה פעולתו כמעשה מצוה, שהרי הביא לקיום הדין האמור בחפצא, ושאני בדיקת חמץ דהוי חיוב דרמי אקרקפתא וגברא, וזוהו הוא דקשי ליה למג"א דמני"ל דיברך, והרי מעשה השליח אין לו תורת מעשה מצוה כיון שאינו מחוייב בדבר.

והנה מהא דהוכיח המג"א דשליח מצי מברך כדמצינו במצוות מילה, מוכח דתכלית מצוות מילה אינה בחפצא שיהא התינוק מהול, אלא דיסוד החיוב רמי על האבא למול את בנו, ומהא דאחר דעביד בשליחותו מברך מוכח דגם על מעשה כזה מברכים.

[ג]

והנה בהא דנקט המג"א דאין להמשלח לברך, היה אפ"ל הטעם דכמו שליחא ברכה רק על מעשה מצוה ולא על דברים שבלב, לכן גם בזה אע"ג דע"י פרשת שליחות נחשב המשלח כעושה מעשה, מ"מ לדין ברכה צריך מעשה בפועל. עוד מצינו טעם בט"ז בי"ד סי' א' סק"ז וז"ל: "אותו שיעשה המצוות יברך, ולא נחלק המצוה לזה והברכה לזה".

אכן לא ביאר לנו המג"א מדוע באמת השליח מברך, והרי מכיון שאינו מחוייב לא חשיב מעשה מצוה, ומצינו בזה ג' אופנים:

א. י"ל דכיון דע"י דין שליחות מקבל מעשה השליח תורת מעשה מצוה, שוב מצי השליח לברך על מעשה זה.

ב. מה שכתב בשו"ת כתב סופר י"ד סי' ק"נ וז"ל: "ונ"ל להסביר כיון שכל ישראל ערבים זה לזה, ולהכי אע"פ שיצא מוציא, ולכן יוכל השליח לברך הגם כי עיקר המצוה של האב, מ"מ גם הוא מקיים מצוה בזה מצד ערבותו שעליו, כני"ל להבין". [וה"ל בדבריו ואכמ"ל].

ג. כתב המשנה ברורה כאן בס"ק י' דכשבעל הבית אינו בודק החמץ כלל, ומצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, "דהוי כשלוחו גם לענין הברכה". והדברים צ"ב דהרי ברכה הוי דבר שבגופו, וליכא דין שליחות על מצוות שבדיבור (וכמו דבברכות הנהיגן ליכא שליחות, ורק פרשה מחודשת של שומע כעונה).

וראיתי לבאר בזה, דיסוד דין ברכת המצוות אינו מצוה בפ"ע, דכעושה מעשה מצוה צריך לברך ומקיים הוא ב' מצוות, מצוה של תורה, ומצוה דרבנן של ברכה, אלא דמדיני "מעשה המצוה" שיעשה עם ברכה, וכל שלא בירך לא עשה המצוה כתיקונה.

ועפ"ז י"ל דודאי חובת הברכה מוטלת על המשלח לקיים המצוה כהלכתה, והיינו לעשות המצוה עם ברכה, וכששולח לשליח לעשות המצוה עבורו, הרי דבכלל השליחות על עצם המעשה מצוה נכלל שליחות על הברכה, דשולחו לעשות עבורו מעשה מצוה מושלם, ומש"ה מועילה ברכת השליח למשלח, ומש"כ המ"ב דהוי שלוחו לענין הברכה אין כוונתו שליחות ופרדת לגבי הברכה, אלא דזה מונח בשליחות על המעשה מצוה [ואכתי צ"ב].

אכן באמת דברי המ"ב צ"ע, שהרי כל דברי המ"ב ניחא היכא דהוי למעשה השליח תורת מעשה מצוה, וחשיב מעשה מצוה לברך עליו, כגון בשולחו להפריש תרו"מ, דבזה מעשה השליח חשיב מעשה מצוה, כיון דמתקן במעשהו את הכרי, ומדין שליחות מתייחס מעשה המצוה שלו למשלח, ומקיים המשלח את המצוה, וזוהו א"ש דהשליח מברך כיון דהוי מדיני מעשה המצוה, אבל היכא דאין למעשה השליח תורת מעשה מצוה, וכגון במצוות שחיובם על האדם הוא דמשויי לפעולה תורת מעשה מצוה, כבדיקת חמץ כיוצא"ב, וזוהו צ"ע דכיון דאין השליח מחוייב בזה ואינו עושה מעשה מצוה, היאך קיים המשלח את המצוה, והרי לא מתייחס אליו אלא מעשה דעלמא, וביותר צ"ע דאין יברך השליח על מעשה כזה שאינו מעשה מצוה. וע"כ כמשי"ב לעיל דע"י דין שליחות יש כאן מעשה מצוה, וא"כ קשה ליל ל"מ"ב לומר דין שליחות לענין הברכה, והרי שפיר יכול לברך על מעשה המצוה.

ועיין מנח"ש תנינא סי' נ"ח סק"ד שכתב לבאר דברי המ"ב וז"ל: "וצ"ע מה שייך שליחות על הברכה, ותו דא"כ אדרבה מצוה בו יותר מבשלוחו. אלא דמ"מ נראה דמטעם שליחות הוא, דבאמת צ"ע איך מברך השליח וציונו על ביעור חמץ או לקבוע מוזהה, הרי א"י בית שלו ואינו מצוה כלל, וכבר הקשה כן המג"א, ולמדתי מדבריו שם ובס"ל קס"ו סק"מ, דכמשי"ב הר"ן ב"רה"י כ"ט. דלפיכא אף מי שכבר יצא מוציא מפני שהוא ערב וחשיב כאילו הוא עצמו עושה עתה מצוה, "דכיון שלא יצא חבירו כמו שלא יצא הוא דמי", ואם חבירו צריך לתקוע הר"ז כאילו הוא עצמו לא תקע, וה"נ כאן כיון שבעה"ב צריך לבדוק חמץ כל שאינו בודק הרי כל אחד ערב עבורו, אלא שלא תיקנו בהמים ברכה א"כ השליח עושה ממש את המצוה בעבורו, והינו שעשאו שליח וחשיב כמותו ממש, וגם מברך מדין ערבות שצריך לקיים את המצוה בהיודר גם עם ברכה, שהרי אסור לעשות מצוה בלי ברכה, אבל שלא עשאו שליח אלא בודק בעצמו אף שיש לו רשות לעשות כן מדין ערבות ולהציל את חבירו מעביירה, אבל אין זה חשוב שחבירו קיים המצוה, ולפיכא אינו רשאי לברך, ולזאת נתכוין המ"ב שכתב שהוא שליח על שאם לא מדין שליחות נהי דמציל אותו מבל יראה, אבל אינו יכול לברך עבורו".

בדין הנחת פתיחים בבדיקת חמץ

[א]

בשו"ע סי' תל"ב ס"ב: "ונוהגים להניח עשרה פתיחי חמץ במקום שימצאם הבדוק כדי שלא ברכתו לבטלה. ומיהו אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער את נמצא". ועיין בב"י שם שהביא את ב' הדעות בשם הכלבו, ובחק יעקב ס"ק י"ד הביא מהראב"ד שזה מנהג נשים.

ובאופן פשוט היה ניתן לומר דנחלקו בגדר תק"ח שתיקנו מצות בדיקה, ותיקנו על מצוה זו ברכה, האם מצות בדיקה היא מצוה לעשות מעשה חיפוש ובדיקה אחר החמץ, והמצוה מתקיימת בעצם מעשה הבדיקה, ולפ"ז א"י צ"ל להניח פתיחים.

אכן ניתן לומר דחכמים תיקנו את מצות בדיקה כהתחלה של מצות ביעור חמץ, וכמבואר ברא"ש דלכן תיקנו לברך על ביעור חמץ כי זה תכלית המצוה, והבדיקה היא ההתחלה של הביעור, ולפ"ז כל שלא מצא כלום הרי א"א להחשיב את הבדיקה כחלק מהביעור, שהרי מצות ביעור היא מצוה שבתוצאה, ואינו מקיים את המצוה רק אם מבער ומשבית את החמץ, ואם אין לו חמץ לא מקיים את המצוה, וא"כ א"א להחשיב את הבדיקה כחלק ממצות הביעור רק אם מכח ע"י מעשה הבדיקה התחיל הביעור, ונמצא החמץ שצריך אה"כ לבער אותו.

ב

אכן יש בזה דרך אחרת, דלכ"ע מצות בדיקת חמץ היא חלק מהביעור והברכה נתקנה על ענין הביעור שמתחיל בשעת הבדיקה, וטעם מחלוקתם היא האם הבדוק ולא מצא הוי ברכתו לבטלה היא כמשי"ב הגר"א שם ח"ל: "ויא מחלוקתם תלוי בפלוגתא ר"ת ור"י שכתב הרא"ש בפ"א דברכות סי' י"ג ברכת הסוכה על השינה, ועיין תוס' שם ובפ"ד דסוכה, וראה דאין צריך לדאמרינן בפ"ק דפסחים יבדוק בתוך המועד, ועיין לקמן סי' תל"ה דיבדוק בברכה, ועיין פ"ח, ועוד יש ראייה דאין צריך [להניח פתיחים] מברכת המפיל".

ומבואר שהגר"א פירש דמחלוקתם תלויה במח"י ר"י ור"ת שהביא הרא"ש בפ"א ברכות מדוע אין מברכים על שינה בסוכה, דדעת ר"י שמא לא ירדם ותאה ברכתו לבטלה, ודעת ר"ת דלא חיישנן להכי, ורק שעיקר הקבע היא אכילה ולא שינה. והוכיח הגר"א כדעת הראשונים שם, ואין לחשוש לברכה לבטלה ממה שמברכים ברכת המפיל ולא חיישנן שמא לא ירדם, ובישוב דעת ר"י כתב הח"י אדם בכלל ליה"י ס"ד דברכת המפיל היא על מנהגו של עולם, ובברכות השחר שמברכים אותם אף שאין סיבה מחייבת, והר"ד בבה"ל סי' רל"ט ד"ה וסמוך, ומבואר שנחלקו האם בירך ולבסוף לא קיים את המצוה או לא יש, האם ברכתו לבטלה. [ואכן יש לדון דשם כל הנידון הוא אי חיישנן שמא לא ירדם או לא חיישנן, אבל אי לא חיישנן אף אם לבסוף לא נרדם אין ברכתו לבטלה שהרי בירך בשעה הראויה].

עוד מצינו נידון זה בפוסקים במי שסופר ספירת העומר ושכח א' מהמים, האם ברכתו הם למפרע ברכות לבטלה, דהמ"ב הביא בשם ספר שולחן שלמה שאם לא תספור פן תשכח יום אחד ואינה יודעת שא"א להמשיך לספור. אכן החיד"א בעבודת הקדש הוסיף וכתב דמי ששכח יום אחד הרי הברכות שבידך הם ברכות לבטלה למפרע [ולשיתוש שהכל זה מצוה אחת], והר"ז תלוי בנידון הנ"ל.

ובביאור הדברים מה שיש לומר דאף אם לא מצא חמץ לא תהא ברכתו לבטלה יש לפרש, דהנה הקשה בשו"ת חת"ס יור"ד סי' ש"כ איך אפשר להשאיל על תרומה, כיון שחכם עוקר את הנדר למפרע א"כ איגלאי מילתא שאין כאן תרומה, ונמצא שברכת המפרשת היתה ברכה לבטלה, וכתב וז"ל: "שכתב מברך וצונו תרומה חלה, וענין הפרשת תרומה חלה הוא שישאר לו כח לשאול עליהם, ובה ציונו להפריש אותם ע"ד זה, וכן עשה והפריש". [הוהבא דבריו בפנ"ש י"ד סי' של"א סק"ן]. אכן עיין בגליון מהרש"א י"ד סי' שכ"ג שכתב בשם החותם יאיר דכשנשאל על התרומה הוי למפרע ברכה לבטלה, וכן עיין בשו"ע י"ד סי' רכ"ח בהגהות הגר"ש איגור שכתב דהנשאל על התענית הברכת ענונו שבידך היא לבטלה.

ויש להוכיח כדברי הרש"ש והחת"ס מהא דאיכא דוכתי דאפקיענהו רבנן לקדושיה, וקשה והרי ע"ז תהא הברכה שבידך לבטלה, וכן יל"ע בכל קדושין על תנאי ואח"כ לא נתקיים התנאי שתהא ברכתו לבטלה, וכן המקדש לאחר ל' כיצד יחזור בו מהקדושין והרי ע"ז תהא ברכתו לבטלה. ומוכח מכ"ז כדברי החת"ס והרש"ש שכל שבשעה שבידך היה זה מעשה מצוה, הרי שא"ז ברכה לבטלה גם אם אח"כ אנלאי מילתא שלא היה מעשה מצוה.

ובביאור הדברים יש להוסיף בזה את דברי החזו"א באבן העזר סי' ס"ג ס"ק כ"ד שהקשה גבי קדושין בטעות מדוע אין עובר על ברכות לבטלה, וז"ל: "וכן בקדושי טעות הברכה קיימת, כיון שברכו בשעה שהיו ראויים לברך, ואף שהיה בטעות ראוי האדם לברך את ד' בכל היום אלא שאין רשאי להרבות בזה, וכעין שאמרו סיימתינהו לכל שבחא, ולכן צריך להתנהג בגדרים מיוחדים, ולזה הגדירו חז"ל אימתי לברך, וקבעו השעות שהאדם יותר מוכן בהכרת בוראו וחסדיו, וכל שעשה ברשות חשיב ברכה ויוצא בה שכבר הגיעו שעה המוכנת אף שהיתה בטעות". והיינו דאם האיסור ברכה לבטלה היה מצד דשם ד' יצא לריק ולחינם, א"כ גם באופנים הנ"ל היה עובר על האיסור, אבל מכיון שהאיסור לברך ברכה בשם לבטלה א"י משום שהוציא ש"ש לחינם, שהרי הודה להש"ת, והאיסור הוא על מה שלא היה לו לגשת אל הקדש, א"כ ככה"ג שבשעה שבידך היה מוטל עליו לברך, הרי שיבח בזמן הראוי [שהרי באותה שעה היה כאן מעשה קדושין ומעשה הפרשת תרו"מ, ובאותה שעה האדם היה בזמן המוכן לברכה], ולכן אין זה ברכה לבטלה.

בניגון גדליהו - רכסים

בעניני ברכה על בדיקת וביעור חמץ

א. הנה במ"ב סי' תל"ב סק"ז דן אי הליכה הוי הפסק באמצע בדיקת חמץ, והכריע שאינו הפסק כיון שמחוייב לילך, ומשמע לכאן דלו יצויר שיפסיק הפסק גמור בהיסד דעת של שינה וכדו יצטרך לברך. אכן א"א לומר כן, דאשכחן תרי גווני שהברכה פוסרת אף במקום הפסק גמור, א' בריש סי' תל"ד לגבי מי שאחר הבדיקה נכנס עכבר לביתו והביא חמץ, דאף שנתחייב שוב לבדוק נפטר בברכתו. ב' בסוף סי' תל"ה לגבי מי שמצא חמץ באמצע פסח שאם כבר בדק ובידך דשוב א"צ לברך בשעת שריפה [ואע"פ שעל שריפה בתוך זמנו מברך לכ"ע וכמו שכ' בשונה הלכות סי' תל"ה בד' המ"ב שם, ומקורו מו" הגר"ז, וע"י בשי"ה הלכה לאמרו"ה הגה"צ שליט"א כאן] ומשום דנפטט ע"י ברכה שבבדיקה, ואע"פ שבב' האופנים בודאי הפסק, ובאמת שע"י היטב בחק יעקב, וגר' מדבריו דכיון שהברכה מעיקרא אינה רק על הבדיקה אלא על השריפה והביעור, וא"כ הרי שלהדיא תקנהו חז"ל אף באופן שיפסיק, והיינו דהסברא המבוארת בראשונים בכמה דוכתי דכל שמחוייב להמשיך לא שייך הפסק נאמר כאן עד שיגמור חובת ביעור, דכל עוד שלא נגמר חיוב זה הרי הוא בעמוד והמשך, ולא שייך תורת הפסק כלל.

[ומ"מ בחמץ חדש שלא היה מחוייב בו קודם שלא היה בביתו קודם, כגון שהגיע במבוך או שנתחמץ מחדש, שפיר צריך לברך, וכ"ה בשו"ת סוף סי' תל"ה [וע"י שיח הלכה שם], ומ"מ י"ל דבהגיע חמץ חדש קודם זמן איסורו לרשותו י"ל שאינו מברך, דאז אין הברכה מתייחסת להחפצא אלא למצוותו לדאוג שרשותו יהא נקי מחמץ לכשיגיע חצות, וא"כ הברכה מתייחסת להרשות ועדיין בחובתו קאי, ורק בתוך זמן איסורו מתייחס חיוב להחפצא, וכשזוהו חמץ חדש שלא חל עליו ברכה קודם מברך וכ"ל, ודוק' היטב. וסברא זו דלאחר זמן איסורו מתייחסת המצוה להחפצא ולא רק לנקיון רשותו, וע"כ שייך ברכה מוכרחת בד' החק יעקב דאיהו ס"ל דאפי' בירך ובדק וכו' ושוב מצא בפסח חמץ צריך לברך ואפי' בחמץ שאינו חדש, ולכאן הרי נמצא שלא סיים מצוותו שבידך עליה בליל י"ד לבער כל החמץ מכל רשותו, והרי לא ביער כל החמץ, ועכשיו משלים מצוותו שכבר בירך עליה, והרי משום הפסק לא איכפ"ל להחק יעקב וכמשי"כ בסי' תל"ב וסי' תל"ד, ובהכרח דאחר זמן איסורו המצוה אחרת לגמרי דמי שהנידון מצד החפצא שצריך לשרפו ולבערו [וכ"ש למ"ד שהוא בגדר לאו הניתק לעשה שזה מצוה חדשה לגמרי, ולא שייך להמצוות דקודם זמנו], אכן המ"ב סוף סי' תל"ה הכריע מחמת פסק ברכות להקל שג"ז נפטר בברכת הבדיקה, ולדידה רק מי שלא בדק או בחמץ חדש מברך לאחר זמן איסורו, עיי"ש היטב. וע"י בהגר"ז סי' תל"ב בקו"א עיי"ש].

ב. במשי"כ במ"ב סי' ס"ק י"א שאם התחיל בעה"ב ובידך וקשה לו להמשיך, ימשיך שליח בלי ברכה, גר' מבוי דבאמת כאשר שליח בודק בעה"ב מקיים מצוה, ומה שמברך השליח ולא בעה"ב משום שלא שייך ברכה בלי עשייה בגופו, אך עד כמה שבעה"ב עושה מעשה והיה שייך לברך שפיר נחשב לברכה על מעשה השליח ג"כ כיון שזה מצות בעה"ב, ושליח א"צ ברכה מצד עושהו מעשה כיון שאין זה קיום מצוה עבורו אלא בעה"ב הוא המקיים, ואע"כ בעלמא הוא מברך אף שאינו מקיים אלא עושה מעשה שבעה"ב יקיים. ובאמת לא מסתברא לומר שנעשה שליח על הברכה, ובהכרח צ"ל כשחבירו כבר בירך בעצמו אין ברכה ע"ז לבד, ועדיין יל"ע בזה, ובאמת שהאז אין הדבר מוסכם, ע"י היטב בלשון המ"ב כאן דרק בשעה"ד סומך על זה, ובלא"ה מצריך שבעה"ב ימשיך לבדוק, עיי"ש היטב.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקרית החרדית בית שמש

ברכת שהחיינו בבדיקת חמץ

טור או"ח סי' תל"ב: ובעל העיטור כתב איכא מאן דמברך שהחיינו דהא מוזמן לזמן קאתי, ואיכא מאן דאמר דלא בריך דהא לא קבע ליה זימנא, דהא מפרש ב"ם ויוצא בשיירא ודעתו לחזור אפילו מו"ה צריך לבדוק, ומסתברא רשות הוא, ומאן דבעי מברך. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב שאין מברך, שהבדיקה היא לצורך הרגל וסמכינו אומן דרגל, עכ"ל הטור.

הנה במשי"כ הרא"ש דאין מברכין שהחיינו על הבדיקה משום דסמכי אומן דרגל, משמע מזה דמצות בדיקה נתקנה עבור הרגל, וקשה דהא היא גם נתקנה בשביל ערב פסח מו' שעות ולמעלה. ונראה דלשי' תוס' דחיוב בדיקה הוא משום שמא יבא לאכלו, וכ"כ הטור סי' תל"א, א"כ הקו' ברורה דהא איכא איסור אכילה הוא מו' שעות ולמעלה, אבל לשי' רש"י דהטעם משום ב"י י"ל דאיסור ב"י ליכא אלא מפסח, וכמשי"כ הראב"ד בהשגות.

שי"ר בב"י שהביא קו' בשם מהרש"ל דהא איכא איסור חמץ קודם הרגל, והב"ח כתב עליו דלק"מ יעושה"ה, ולעני"ד פשוט דקו' מהרש"ל הוא ממש הקו' הנו', ות"י הב"ח לפי"ז אינו מובן כלל, ואפשר דלא חיישנן אלא לפסח דאיכא כרת. אי נמי דכיון דהבדיקה הוי ג"כ לצורך הרגל שפיר סמכינו אומן דרגל [וע"י בח"י המאירי שהביא עוד תירוצים בהא דאין מברכים אומן].

בעניני נוסח ברכת בדיקת חמץ

כתב הטור בריש סי' תל"ב: וקודם שיתחיל לבדוק יברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ, שבדיקה זו תחלת ביעור, ומיד אחר הבדיקה הוא מבטלו, וכתב הרב בית יוסף ומשי"כ רבינו שבדיקה זו תחילת ביעור וכו', אפשר שבא ליישב דלא תקשה מאחר שהברכה היא על ביעור היה לו לברך סמוך לביעור, דהיינו אחר הבדיקה, ולמה אנו אומרים שיברך קודם שיתחיל לבדוק, לכך כתב דבדיקה לא הויא הפסק דתחלת ביעור הוא. ואפשר לומר שבא ליישב



ביעורו כשכא לידו קודם שביער שאר חמצו, וכמשמעות סתימת הפוסקים, כיון שעדיין לא סמך את חיובו מהחמץ שבידך עליו, ועדיין צ"ע בזה).

אלחנן כהן טוויל - אוקים

הפסק בין ברכה לבדיקה

בש"ע סי' תל"ב סעיף א' כתב "ויהור" שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, לכאורה לשון ויהור אינו לעיכובא אלא למיגדר מילתא, אבל באחרונים מבואר שזהו לעיכובא, וע"ע סי' ע"ה גבי ק"ש מול ערוה בלשון הש"ע שיהיה מלקרות ק"ש מול ערוה.

במנהג הנחת פתיחים

ש"ע סי' תל"ב סעיף ב' במנהג הנחת פתיחים, ידועה המח' באחרונים האם צריך בדיקה לפחות מכזית או רק בכזית, ונפק"מ לגבי בדיקת ספרים, ולכאורה מנהג הידוע הוא להניח פחות מכזית וכמ"ש השערי תשובה סק"ז, וא"כ היאך מהני הלא הם פחותים מכזית, ולא נמצא שיש בזה פתרון על חיוב בדיקה דסו"ס אין בהם כזית, ויקשה למ"ד שצריך כזית לבדיקת חמץ. ובפרט לדברי השע"צ בסקי"ב דבזה"ז מנהג זה יש לזה יסוד מדינא כיון שמנקים את הבית, וכל דברינו לפי הפשט, דאולי לפ"ד רבינו האר"י יש בזה סוד גדול וכמ"ש בבאר היטב סק"ח.

אברהם בר ששת - רוממה

בדין הנחת ה" פתיחים

הכל בו הביא פלוגתא אי בעי' הנחת ה" פתיחים שמא לא ימצא, וכ' הכל בו דהטעם שא"צ לחוש לזה כיון שדעתנו שמוא לא ימצא וברכנו על ביעור לבער אם נמצא (ה"ד בב"י ס"ס תל"ב), ובעי"ז ברכ"א (שם). ולכא"ו י"ע מה ענין זה לדעתנו בכונת הברכה, דהא לכא"ו הפלוגתא האם חוששים שמא לא ימצא ותהא בדיקתו לבטלה או לאו, ומה ענין לדעתו בשעת ברכה.

והנראה לי בזה דאין הפלוגתא כפשוטו האם תקנו לברך גם במקום שאין חשש חמץ או לאו, אלא לכי"ע סוברים שהתקנה לבדוק אפי' לא ימצא, ועי"כ יכול לברך ע"ז ג"כ, אף דק"ל הלשון על ביעור שזה ל"ש אם לא ימצא, ועי"ז קאמר הכל בו דכיון שדעתנו לבער אם ימצא א"כ גם הלשון על ביעור לק"מ, (ואולי אפ"ל שזה כונת הגר"מ שנהגו שאם לא יוצא ששורף הכלי, דלכא"ו והוא תמוה, ויל"ע), ולפי"ז אם יודע שיש לו חמץ והיא בביתו שצריך לבערו א"צ להניח פתיחים לכי"ע, כיון שידוע שודאי יעבר יתיקיים ברכת על ביעור.

ולפי"ז אפ"ל דמש"כ השע"ת בשם שו"ת זרע אמת דנהגו לעשות פירוורים פחות מכזית, ולכא"ו טעמו שמוא לא ימצא ויעבור על איסור ב"י ועי"כ עושים פחות מכזית, שזהו באמת טעמו של הט"ז שטוב יותר שלא להטמין מפני חשש שמא לא ימצא, ועי"ז כ' הפיתרון שיעשה פירוורים פחות מכזית, ועי"ש מש"כ שלכ"ן אם נאבד אחד הפירוורים מבטלו וא"צ לחפש אחריו, וזהו מעין הטעם כמש"פ. וקשה דא"כ כיון דל"ה חמץ שהוא פחות מכזית א"כ גם לא יפתור כלום, שאם לא ימצא את זה הא אי"ז חמץ שחייב לבערו כיון שהוא פחות מכזית, וצ"ע.

ועפ"י דאפ"ל שזה לא איכפ"ל שלא ימצא חמץ בביעור, אלא הבעיה היא שבידך על ביעור ולבסוף אינו מבער כלום, ולזה מועיל היכא שהניח פירוורים, דאע"פ שכ"א פחות מכזית מ"מ כיון שאסף אותם ונעשו כשיעור כזית החיוב בביעור, ועי"כ מתקיימת שפיר ברכתו דעל ביעור.

ועי' שע"צ (סק"ב) דבזה"ז שמכבדים היטב יתכן שצריך להניח פתיחים מדינא, והיינו שכיבוד שלנו ה"ז כבדוק, ולפי"ז תנם יצטרך להניח דוקא פירוורים של כזית דוקא, דהתם אין רק חיסרון בנוסח הברכה אלא חיסרון בעצם החיוב בדיקה, ויל"ע.

משה פוריס - אלעד

בדיקת חמץ מצוה בפני"ע או לא

כתב הטור סי' תל"ב: יברך על ביעור חמץ שבדיקה זו תחילת ביעור, ומיד [ג'א' שמיד'] אחר הבדיקה הוא מבטלו, ע"כ. ויש לעיין במה תלוי שנוי גירסא זו "ומיד - שמיד".

עוד יש לעיין במה שכתב הב"י ח"ל: אפשר שבא ליישב דלא תיקשי מאחר שהברכה היא על הביעור, היה לו לברך סמוך לביעור והיינו אחר הבדיקה, ולמה אומרים שיברך קודם שיתחיל לבדוק, לכן כתב דבדיקה לא הויא הפסק דתחילת ביעור הוא. ואפשר לומר שהוסף הב"י שבא ליישב דלא תיקשי לן שלא היה לנו לברך אלא על בדיקת חמץ, ע"כ. וצ"ב למה היה צריך הב"י להביא ב' הסברים.

עוד יש לעיין במה שכתב הרא"ש, י"א שאין לבדוק לדבר עד שיגמור הבדיקה, ויש מוסיפין עוד לומר שאם שח בדברים שלא מענין הבדיקה שצריך לחזור ולברך. והטור חלק ע"ז וס"ל דמשהתחיל לבדוק לא הוי שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה וכו', ע"כ. ויש לבאר מה נקודת המחלוקת.

עוד יש לעיין כשהטור חלק על דברי הרא"ש השתמש בלשון לא שגרתית, "וכל זה איננו שוה ל"י, ותמוה למה לא השתמש בלשון שרגיל להשתמש בו כגון "ואין נראה ל"י" או "ויש להקשות".

והנראה לומר שיש טאקום לחקור מה הוא החיוב לבדוק: האם החיוב הוא הביעור, רק כדי להגיע לביעור יש שלב הנקרא בדיקה, אבל הבדיקת חמץ אין לה משמעות בפני עצמה, או נאמר שחכמים תיקנו חיוב לבדוק ועוד חיוב הנקרא ביעור, ואין א' קשור לשני.

ובחקירה הזאת נראה לפרש כל הקושיות, במה שהקשינו למה יש נוסח אחר "ומיד" "שמיד", י"ל דאם אומרים "ומיד" יוצא שהם ב' דברים שאינם קשורים: א. בדיקה, ב. ומיד אח"כ מבטלו. אבל אם אומרים "שמיד", בא לפרש למה מברכים על ביעור חמץ.

ולפי"ז מתורצת גם הקושיא השניה שבב' הפשטים שכתב הב"י רצה ליישב את שתי הגירסאות, דהיינו או נאמר שהם ב' חיובים וא"כ גם על הבדיקה יש מקום לברך, או שנאמר שהביעור עיקר וא"כ למה לו לברך על ביעור עכשיו.

וכן לא קשה מה הנקודה אם שח באמצע, שלפי הרא"ש שהבדיקה הינה חיוב בפני"ע אסור לדבר, משא"כ להטור שאין בזה חיוב רק היכי תמצא לבער את החמץ א"כ אפי' שדיבר לא נקרא שהפסק.

ולפי"ז ג"כ מובן למה כתב הטור הלשון של "איננו שוה ל"י, דמתי שהטור חולק על הסברא אז משתמש בלשון של "ואינו נראה", משא"כ שכאן בא לפסול את ההגדרה ואין במה לבנות בנין על ההגדרה הזאת.

ובעצם נראה שנחלקו גדולי האחרונים בדין בהגדרה זאת, שנחלקו הט"ז והק"מ יעקב [מובא במ"ב סי' תל"ב סק"ד] במי שלא בירך על בדיקת חמץ אם יברך למחרת, דהט"ז ס"ל שיברך בזמן הביעור, אבל החק יעקב ס"ל דיברך בלא שם ומלכות. ומוכח דס"ל דעבר מצותו וכבר לא יכול לברך, ומה שמוטל עליו חיוב לשרוף עכשיו, חיוב חדש בא לידו.

כמו"כ אפשר לומר שזאת היא המחלוקת אם צריך להטמין פתיחים בליל בדיקת חמץ, שאם אומרים שהמצוה לבער אין צורך, ואם אומרים שהמצוה לבדוק חייב שהברכה תחול על משהו.

שם כתב לענין טלית דאם הלך לביהכ"נ צריך לברך על הט"ג אף שבידך על הט"ק, משום דהליכה הוי הפסק, ואולם האחרונים הסכימו דעצם הליכה לא הוי הפסק, אבל משום שינוי מקום איכא הפסק, וגם בזה כתב במ"ב ס"ק ל"ד דהח"א חשש להסוברים דשינוי מקום לא הוי הפסק לענין זה ע"ש, ובאמת צ"ע אמאי לא יהי דין שינוי מקום גבי ברכות המצוות, דמ"ש מברכת הנהנין.

ומשמע בביאור הגר"א ז"ל שם שצ"ע ל"ד הש"ע סי' רי"ז סעי' א' גבי ברכת בשמים שנכנס ויוצא נכנס ויוצא מברך על כל פעם, אבל אם דעתו לחזור לא יברך, ומשמע דאפי' מבית לבית מהני דעתו, וזהו שהק"ש שם הביאור הלכה מד' הש"ע סי' רע"ג סעי' א' דמבואר שם בהדיא לא כך [לענין קידוש].

ועכ"פ לדעת החולקים וסוברים דלא מהני דעתו מבית לבית, יק' הא דבשמים, ובמ"א נתקשה בזה, יעוי' שע"צ סי' ק"ז אות י"ב שהביא בשם המג"א ליישב דשאני התם דהוא מחוסר מעשה שצריך לאכול, ומשא"כ גבי ריח דמאליו נהנה. והסברא לעני"ד צ"ע טובא, דמאי נפ"מ בזה סו"ס הוי שינוי מקום, דמה דמחוסר מעשה אינו סיבה להפסק, וצ"ע.

ולעני"ד הי' נראה ליישב בזה במקצת כהגר"א, דהיינו דיש בזה חילוק בין דעתו לאכול שם או דעתו לחזור, ובדין שינוי מקום יסודו הוא דאם הלך למקום אחר מיד הוי היסח הדעת, ולזה מבית לבית היכא דאין בדעתו לחזור אלא דעתו על המקום השני, דבזה כיון דסילק דעתו מן המקום לא יועיל מה שרוצה לחשוב הכל כ"מקום א", דב' בתים אינם בגדר מקום א', או שרוצה להיות קשור למקום הראשון ג"כ מאחר וחושב להסתלק מהמקום הראשון איננו קשור לשם, ודוקא בחדר לחדר דשייך שיהי' קשור גם בחדר אחר אצל דעתו לחזור, א"צ שיחשב הכל כמקום א' אלא שאין כאן היסח הדעת מהמקום הראשון, ונפ"מ אם חזר, ולעולם בהמקום השני צריך לברך על הבשמים כיון דלא חשוב כמקום א'. אלא דנראה דאחרי שדעתו לחזור שוב אין היסח הדעת, ושוב א"צ לברך על הבשמים במקום השני, ודוק בזה. [זהו דלא כהמ"א]. ובקצרה איכא ב' גונוי דעתו, א'. דעתו לחזור דבזה אין המקום השני חשוב מקום א', אלא דחשוב שלא נסתלק מהמקום הראשון, והוי כמו דברים הטעונים ברכה לאחריהן וחשוב שלא נסתלק, ב'. איכא גוונא דבדעתו משוי הכל כמקום א', ולא אך שהוא קשור למקום הראשון אלא שאין כאן גדר מקום אחד, ודו"ק.

ברכת הבדיקה כשבודק ע"י שליח

במ"ב סי' תל"ב ס"ק י': ואם הבע"ב אינו בודק כלל, ומצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך "דהוי כשלוחיו" גם לענין הברכה. ודברים אלו קשין טובא, דלכא"ו הא לא מהני שליחות בברכה, ובפשוטו הא דמברך השליח אינו בשביל המשלח אלא הוא חיוב עצמי על השליח, ורציתי לבאר ד' המ"ב כפשוטו דהוא מדין שליחות, והביאור ממדינא שייך שליחות בברכה בדוקא דבברים שהם על גופו בלא עשייה כמו תפילין או סוכה, דמלבד חובת פעולה איכא חיוב שיהי' בידו, והוי מידי דממילא כמו שביאר בקצוה"ח [ממ"ה"ט מהני שליחות במילה להר"ן ועוד ראשונים], אלא דחז"ל החמירו שיברך בעצמו, ולזה היכא דגוף המצוה נעשה ע"י שליח לא יהי' טפל חמור מן העיקר ומהני שפיר שליחות. אולם עדין ד' המ"ב נראים דצ"ע מגמ' פסחים דף ז' בסוגי' דברכות בעל ובלמ"ד, דאמרי' התם דגם למ"ד דמברכין בלמ"ד מ"מ במילה היכא דהמוהל אינו אבי הבן מברך המוהל ידעל דמשום דא"י חיוב עליו, אבל אבי הבן באמת מברך בלמ"ד, והשתא את"ל ביעור הדין דמברך השליח הוא משום דין שליחות, א"כ חשוב כאילו המשלח בירך, והמשלח שפיר יכול לברך בלמ"ד, אע"כ דהשליח מברך שלא בתורת שליחות אלא מצד עצמו של השליח דמברך על עצם המצוה שנעשית כאן, ודוק בזה [כנלע"ד ראי' מוכחת].

ברכה על שריפת חמץ

מ"ב סי' תל"ב ס"ק י"ג: והט"ז כתב עוד דהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי מה ששייר מאכילתו, אלא שמהיום מתחיל ע"י הבדיקה וכו', עכ"ד. ביאור דברי הט"ז דהברכה חלה על הביעור שלמחר, ולכא"ו קשה דאך יברך על הביעור שלמחר השתא, ונראה דהביאור הוא דהבדיקה לא הויא הפסק דחשיב מצורך הביעור, וממילא דהברכה נתפסת, וסברא זו מבואר בפ"י אחר בד' הטור בב"י יעו"ש.

נדב פרץ - רמת בית שמש

בענין ברכה על בדיקת חמץ כשנוכר אחרי הבדיקה שלא בדק איזה מקום

במ"ב סי' תל"ב סק"ד הביא מח' האחרונים בלא בדק בלילה כלל, ולא בירך על ביעור חמץ, אי יברך בשעת שריפה בבוקר, ושהרוצה לברך אין מוחזין בידו דיש לו על מי לסמוך, ולכא"ו צריך להבין לדיעה זו אמאי כשבידך בלילה אין מברך שוב ביום כיון שהסיח דעתו בשינה וכו', ויש שרצו לומר שכיון שכך צורת הק"ח אין שייך לומר שהשינה וכו' תיחשב היס"ד. אולם לפע"ד אינו מובן מסברא, דכיון שבמצאיאות ישן ומסמח ידעתו מה מועיל שכך צורת התקנה, ומה טעם ראו לומר שהשינה לא תיחשב היס"ד אם במציאות מסיח דעתו, ומדוע לחדש שאינו נחשב היס"ד נגד הכלל היסודי שבכל הברכות שינה היא היס"ד גמור גם בדבר שחייבים בו בכל רגע כלמוד תורה, ועוד יש להביא ראי' ממש"כ המ"ב סו"ס תל"ה פלוגתת האחרונים אם לברך כשמצא חמץ בפסח, אף ששם לא היתה צורת התקנה באופן זה, ואף שחז"ל ידעו שיתכן מצאיאות כזו לא משום כ"ז יחשב צורת התקנה.

ולע"ד נראה בס"ד שהברכה בליל י"ד אינה על הפעולה של הביעור גרידא אלא על החיוב של האדם לבער את החמץ, וזהו הטעם שהשינה לא מפסיקה דסו"ס החיוב לבער הוא אחד בלבד ועליו בירך כבר, ועל אותו חיוב לא תיקנו לברך פעמיים, וממ"ה נמי במצא חמץ בפסח יש הפי דא"צ לברך, דכבר בליל י"ד היה אותו החמץ בכלל חיובו לבערו אלא שלא ידע ממנו, אך כבר בירך על חיוב זה ושוב אינו מברך עליו [והחולקים סוברים דכיון שבדק וביער כדניו בע"פ פקע חיובו גם ממה שימצא, ודוק], וממ"ה בנתחמץ לו חמץ בפסח כתבו האח"י (א"ר פמ"ג מגן האלף) בס"י תל"ה שאפ"י בדק וביטל כדניו בע"פ, יברך בפסח על ביעורו, דחמץ זה לא היה בכלל אותו החיוב, ויבואר נמי הטעם שפסק המ"ב (סי' תל"ד סק"ג) שאם גיררה חולדה את חמצו אחר הבדיקה שצריך שוב לבדוק, דמ"מ אינו מברך אז על הבדיקה דהרי חמץ זה היה בכלל הברכה שהיה מחויב לבערו ועדיין לא ביערו [אלא שמה שצ"ע שצ"ע ע"ז חק יעקב ומקו"ח, צ"ע דבמקו"ח בחי' העתיק דברי הח"י, וצ"ע לדבריו בכיאוורים ששם חלק על החק יעקב ופסק לברך ע"ש], וכן פסק במגן האלף (ומצאתי שכ"פ בהדיא בס' הגייד דלא יברך), ובס"י תל"ה הוסיף דאף שבקנה חמץ אחר הבדיקה קודם הביעור א"צ לברך שוב [כמבואר בפ"י, עי' טור סי' תל"ד בשם הרא"ש, והנה אורחא דמילתא שקונה חמץ אחר הבדיקה] לא דמי לנתחמץ לו בפסח, ששם לא היתה דעתו ע"ז, משא"כ בקנה, ולכא"ו יש להעיר ע"ז דבגיררה חולדה כ' לא לברך אף שלא היתה דעתו שתגורר חולדה, אלא התי' כנ"ל דמ"מ דעתו על חמץ זה וכן בקנה, משא"כ בנתחמץ, ונמצא דכל שהחמץ הזה היה בכלל חיובו לבערו בשעת הברכה, מהני הברכה ע"ז. (ומ"מ נראה דאפי' חמץ שלא חשב עליו, וכגון שלא חשב לקנות חמץ, אינו מברך על

דלא תיקשי לן שלא היה לנו לברך אלא על בדיקת חמץ, וכ"כ שם הרא"ש ח"ל: ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ, ותקנו לומר על ביעור אפי' שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל, והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו, ומצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה חמישית ואז מבערו מן הבית, ועל עסק זה נגררה הברכה על בדיקה שהיא תחלת הביעור ונגמר בשעה ה', עכ"ל. עכ"ד הרב בית יוסף.

ולכא"ו משמע דלאופן הא' דציידד הב"י לבאר בדעת הטור לעולם הברכה חלה על מצות ביעור ממש, אלא דאין הבדיקה "הפסק", ולאופן השני הברכה חלה על מצות בדיקה אלא דהיא חשובה כחלק ממצות ביעור, כנלענ"ד.

עוד כתב שם הרב ב"י: וא"ת יברך על ביטול חמץ, וי"ל משום דביטול הוי בלב, ואין מברכין על דברים שבלב. ועו"ל דבכלל ביעור ישנו לשון ביטול, ואין בכלל לשון ביטול ביעור, עכ"ל הרב ב"י.

ונראה בפשטות דק"י הרב ב"י אינה שיברך על הביטול ברכה, אלא שיברך לעולם על הבדיקה, וק"י הב"י למה תקנו בנוסח לשון על ביעור ולא בלשון ביטול, כיון דהבדיקה היא שייכת גם להביטול וכלשון הרא"ש לעיל, אולם ד"ז צ"ע, דלא שייך לומר בדיקה תחילת ביעור אלא דוקא לענין הביעור ממש, דבזה אם לא יבדוק מאין יבא לו החמץ שיוכל לבערו, אבל לענין ביטול הא זה יכול לבטל גם בלא הבדיקה, ואין הבדיקה מוטלת להביטול שיברך על הבדיקה גופא בלשון ביטול, ואמנם אחרי שמברך על ביעור חמץ נכלל גם ביטול כיון דהביטול הוי גם חלק ממצות הביעור [אם נאמר דיש בלשון ביעור גם ביטול], וגם לשון הרא"ש הנ"ל ק"ק לפי קושייתנו זו. והי' אפשר לפרש דק"י הב"י שיברכו על הביטול ממש, מאחר וסבר הב"י דאין בלשון ביעור ביטול, ועו"ת דיש בלשון ביעור ביטול, אבל אין מקרא יוצא מידי פשוטו. עוד אפשר לדחוק דכיון דא"א לבטל אלא מה שאינו ידוע לו, דנהי מדא"ו מהני בדיקה, מכל מקום הא זהו תקנת בדיקה, וא"כ הבדיקה היא צורך הביטול שיתקיים הביטול, אבל ד"ז נראה חרוק מהסברא האמיתית, דהבדיקה אינה צורך ביטול אלא צורך עצמו, ורק בביטול לא מהני לבד, וצ"ע.

ובהיסוד דאין מברכים על דברים שבלב הסברא צ"ב דסו"ס מצוה הוא, ואמנם כ"כ בטור סי' תל"ו (ובעל העיטור שם חולק). גם לשון הרא"ש מורה דמברכים על הביטול אלא שנכלל בלשון הביעור, גם ברמב"ם מוכח כן, דהא כתב הרמב"ם דמברכין על ביעור משום דכבר ביטלו מקדם להביעור, ומוכח דמברכים גם על הביטול, ושמא י"ל דאין מתקנים על דברים שבלב בלבד, אבל אחר שתיקנו שפיר גם דברים שבלב נכלל בהברכה, ולפ"ז יש לעיין לענין ברכת התורה דיברכו על ההרהור כיון דכבר נתקנה ברכה על פיו, ויש לחלק. עוד כתב שם הרב ב"י וא"ת סוף סוף יותר היה ראוי לברך על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד, י"ל שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא יעיר או ביטל לא עשה כלום, עכ"ל הב"י. הנה זה הי' מובן אם היינו אומרים דאינה תכלית המצוה, ולזה תיקנו לשון ביעור כיון דהמצוה היא גם ובעיקרו בשביל הביעור, אבל לשון הב"י הוא שהרי מי שבדק ולא יעיר או ביטל לא עשה כלום" צ"ע, דהא בדיקה היא תקנ"ח. והנראה מוכח מזה דדעת הרב ב"י היא דבדיקה אינה מצוה בפ"ע אלא היא מצות ביעור, ויש בזה ב' פנים, א'. דהיא מצוה נמשכת המורכבת מב' חלקים, א'. בדיקה, ב'. ביעור, וי"ל דלעולם אין המצוה בעצמותה של הבדיקה אלא איכא חובת ביעור על הפסק.

והנה כתב הרב ב"י בסוף סימון תל"ב: כתב הכלבו נהגו במקצת מקומות שמממניין פתיחים של פת בימור הבית כ"ז שימצאם הבורק ויבערם, שאם לא ימצא כלום חששו לברכה לבטלה, ואנו לא חששנו בזה לפי שדעתנו כששוכרין על הביעור לברך אם נמצא, עכ"ל הרב ב"י. הנה משמע דגם הב"י מודה דהוי ברכה לבטלה, אם לא היה מוצא כלום אילולא הטעם דדעתו לבער אם נמצא, והטעם כנ"ל דהב"י סובר דאין מצוה בגוף הבדיקה גרידא, אלא דוקא אם ביער, אבל ת"י דהב"י אינו מובן שתי' שדעתנו כשמברכין על הביעור לברך אם נמצא, דסו"ס הוי ברכה לבטלה דהוי ברכה על ספק מצוה, וצ"ב. ונראה מזה דסובר הב"י דאדם שמברך על הפסק אי"ז ברכה לבטלה, כיון דמברך או"ל ימצא, וד"ז תלוי בטעם דסב"ל ואכ"מ. ובעיקר מש"כ דיל"פ דאין המצוה דהבדיקה אלא בהביעור, נראה דזהו תלוי בב' פי' הב"י בק"י הטור, דלפי' קמא משמע דא"צ לברך על בדיקה, ומטעם דא"י"ז מצוה כלל אלא דלא הויא הפסק, ולת"י בתרא דהב"י לעולם שייך ברכה על בדיקה, אלא דאינה מצוה בפ"ע כמש"נ. ודו"ק.

מ"ט אין מברכים על ביטול חמץ

בהא דכת' הב"י סי' תל"ב דאין מברכין על ביטול חמץ לפי שאין מברכין על דברים שבלב, לכא"ו י"ע דהניחא אם מבטלו בפיו, אבל אם מבטלו בפיו הא לא הוי דברים שבלב. ולכא"ו צ"ל דמ"מ אם הביטול יכול להעשות בלב גם כשעשה בפה אי"ז המצוה, והוא המצוה היא בהבל.

אבל צ"ע דא"כ אמאי לענין ברכת התורה איתא בש"ע סי' מ"ז דאין מברכין על הרהור, ואילו בפיו מברכים, דאם טעמא דהש"ע הוא משום דעל הרהור אין מברכים כמו גבי ביטול, א"כ גם בפיו הוא אין המצוה דוקא בפיו אלא מכח הרהור. וצריך לחלק בזה, דגבי תורה הרהור מצוה היא, וגם דיבור הוי מצוה בגוף הדיבור, אבל גבי ביטול הרהור הוא חלות הביטול, וגם כשאומר בפיו אין זה פועל ע"י פיו אלא ע"י מחשבתו, ובוה מבואר הא דאיתא בהר"ן ריש פסחים דטעמא דבדיקה משום שמא לא ביטלו יפה, וקשה דהא אזלי בתר פיו, דבברים שבלב אינם דברים, וכך ה'ק' הגרע"א. ועל כרחק כנ"ל דגם כשאומר בפיו אין זה חלות ביטול מכח דיבורו אלא מכח מחשבתו, וממילא דלא שייך בזה הכלל דבברים שבלב, דדוקא גבי תנאי וכו' דהדיבור נצרך לחלות התנאי, ולא סגי במחשבה, וכ"מ שם בהגרע"א.

אבל לעני"ד הדברים עדיין אינם ברורים, דלכא"ו גם בתנאים וכו' אין גוה"כ דבעי' דיבור (אלא דבברים שבלב אינם דברים), ולזה צריכין לדיבורו "לגלות על מחשבתו", וא"כ גם בתנאים הדיבור אינו פועל החלות אלא המחשבה, ומ"מ אמר' דבברים שבלב אינם מועילים לסתור את התנאי כיון "דאנו דנים מחשבתו לפי דיבורו", וא"כ גם בביטול נהי דסגי במחשבה, מ"מ הדיבור מועיל לגלות על המחשבה, וצ"ע בזה.

אבל עכ"פ ליישב הקו"י הנ"ל בד' הב"י יש ליישב כנ"ל, דגבי ד"ת הדיבור אינו בא לגלות על מחשבתו אלא דיבור הוא גם מצוה, אבל גבי ביטול הביטול חל מכח הלב, והדיבור אינו כלום, ודו"ק.

הפסק בבדיקת חמץ

בש"ע סי' תל"ב סעי' ב': בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, ובמ"ב ס"ק ז' וההליכה מבית לבית לא הוי הפסק, ועיין בח"א שכתב דאם בודק ביתו ויחנות והחנות הוא בחצר אחרת צריך לחזור ולבדוק, אמנם מצאתי בחק יוסף ובמאמר מרדכי שדעתם דכלהו חזא מצוה היא, שמחויב לילך ולבדוק כל המקומות שיש בהם חמץ, ואין שייך לומר דהליכה הוי הפסק בזה, עכ"ל המ"ב. ובפשוטו דנחלקו אם כל בית הוא מצוה בפ"ע, או דגדר המצוה הוא על "ירשותו", והכל מצוה א' היא [ויל"ע לפי"ז אם בודק בית א' אם קיים מצוה], ואז אין נפ"מ כיון דהפסק באמצע המצוה אינו הפסק, אולם באמת גם אם נתפוס דהוי ב' מצוות, יעוי' במ"ב ה"ל ציצית בענין זה סימן ח' ס"ק ל"ג דהש"ע



וכמו"כ יש לתלות בזה המחלוקת במ"ב ס" תל"ה סק"ה, עיין בשעה"צ סק"ג, ונפק"מ לענינו היה נראה לומר שלמרות שגוי לא נאמן בבדיקה, אם נאמר לגוי שכל חמץ שימצא ירויה מאה שי"ח דאדעתא דמפשיה קעביד, אם אמרין שזה רק היכי תמצאי לביעור ודאי שיש לסמוך. אבל אם אומרים דהוי מצוה בפנ"ע, לא כל כמיניה לצאת ידי מצוה ע"י גוי.

גבריאלי יצחק ללוש - אלעד

אפוטרופוס בבדיקת חמץ

במ"ב סימן תל"ב ס"ק ט"ז כתב בשם החק יעקב והחיי אדם, "אפוטרופוס של יתומים חייב לבדוק ולבער ולבטל, ובמקום שנתונים שכר על הבדיקה נותן שכר, ואם עבר וכי אין לחייבו, ולכאורה על מה לחייבו שצ"ל דאין לחייבו. והמעין בחק יעקב רואה שחסר מילה והיא עיקרית בהבנת הענין, שצ"ל "ואם עבר ולא ביער ולא בטל ולא מכר", ולכן מובן על מה לחייבו כי היה צריך למכור ולא מכר (ולאחמ"כ ראיתי במשנה ברורה בהוצאת "דרשו" שג"כ הביאו זאת).

אייל טירקישר - חולון

התחיל ללמוד בהיתר

בהתחיל ללמוד בהיתר, מח' רבינו יונה והטור אם פוסק כשהגיע הזמן. ולכ"י משמע שנחלקו בלא ביטל האם נחשב כחוב דאו, או כיון שיכול לבטל כדרכן (תל"א). ובספק לאן נכנס עכבר בלא ביטל לרמ"א יבדוק שנית (אא"כ ביטל) (תל"ט). וקטן נאמן על בדיקה כי היתנוהו כדרכן (תל"ז). וקשה אם לא ביטל למה נאמן. וי"ל דאם יבטל מתקבל משהקטן שהיית בדוק למפרע. ובהתחיל ללמוד בהיתר החוב דאי לא על הלילה דווקא.

שלמה אקרמן - קרית ספר

ברכת הבדיקה

כתב הטורס"י תל"ב: קודם שמתחיל לבדוק יברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על ביעור חמץ, שהבדיקה היא תחילת הביעור, ומיד אחר הביעור מבטלו.

לגבי ברכת שהחיינו מביא בעל העיטור שתי דיעות, דיעה א' שיש לברך כיון שזה מגיע מומן לזמן, דיעה ב' שלא לברך דלא קביע ליה זמן, שהרי מפרש יוצא בשיירה יכל לבדוק מתחילת השנה. ומסכם הרא"ש שהיא רשות ומאן דבעי מברך, ותמה הב"י הרי סב"ל ומדוע כתב רשות. הרא"ש כתב שלא לברך משום שסומכים על הזמן של הרגל, ובשו"ע כתב שקודם שיתחיל לבדוק יברך אשר קידשנו במצוותיו וצונו על ביעור חמץ.

מברך על ביעור לפי שהבדיקה היא לצורך הביעור. וכתב הבן איש חי [פרשת צו סעי' ה'] שאם נודמן אצלו בגד חדש או פרי חדש, יברך שהחיינו ויפטור את הברכה הזאת. והרמ"א כתב שאם התחיל לבדוק בלא ברכה יברך כל זמן שלא סיים בדיקתו, ואם סיים יברך בשעת השריפה. ויש חולקים שהברכה היא דוקא על הבדיקה, ובשעת שריפה יברך בלי שם ומלכות, והכריע המשנה ברורה שאם רוצה לסמוך ולברך יש לו על מה לסמוך, ואין מוחין בידו.

כתב המשנה ברורה שלפני הברכה יש ליטול ידיו משום נקיות. והמהרש"ל כתב שהבדיקה עצמה תהיה בטוהרה והאיל וחשובה וחובתה שחמת הרגל היא מצוה חשובה, וראוי לעשותה בנקיות. והפמ"ג כתב שמה שכתבנו לקמן שאפשר שבעל הבית יברך ויעמוד מבני ביתו לבדוק כל אחד בפני עצמו מדין שליחות]. גם הם צריכים ליטול ידיהם.

ונפק"מ אם זה משום נקיות או משום כבוד הברכה, לפי שאם זה נקיות אז כמו שנוטל ידים לאכול פירות היה זה מגסי הרוח, או ג"כ אם זה כאן משום נקיות לא צריך, אבל אז זה משום כבוד הברכה או יש כבוד לברכה אם נוטל ידיו לכבוד הברכה. אולם המהרש"ל דס"ל משום נקיות ומסיק שעשה ע"י שפשוף, ואז נפק"מ בשליח שלא מברך וכמו שהבדוק אין, אבל מצד נקיון יש, ועיין עוד בספר הלכות חג בחג פ"ד.

שלמה יוסף אקוקה - קרית ספר

מי שאינו חייב בבדיקת חמץ אי יברך בשעת שריפת חמץ

יש להסתפק בדין אדם שאין לו רשות - כגון בחור ישיבה או בחור הדר בבית אביו, ומבער חמץ השייך לו בשריפה ערער פסח, אי מברך על ביעור חמץ או לא, ושורש הספק הוא כיון שלא בירך בשעת בדיקה - שהרי אין עליו חובת בדיקה - יברך בשעת שריפה, דביעור חמץ ידיה הוא בשריפה, או"ד ולא תקנו ברכה כבה"ג.

ובאדם ששכח לברך בשעת בדיקה, נחלקו האחרונים אי יכול לברך בשעת שריפה, דעת הרבה אחרונים דמברך, משום דשריפה היא סוף הבדיקה כמבואר ברא"ש, ודעת הב"ח וסיעתו דמשגמר לבדוק לא יברך, כמשמעות לשון הכל בו והרמ"א שהביא, ובמשנ"ב הכא (ס"ק ד') מסיק דהרצה לסמוך ולברך אין מוחין בידו, ומאיך לקמן סי' תמ"ו כתב המג"א דאם נתחמץ לו חמץ בפסח שורפו ודאי מברך עליו בשעת שריפתו, והביאו המשנ"ב ס"ס תל"ה. ועתה חזרו אנו, אחר הבהור למי דומה, אי לאדם ששכח לברך בשעת בדיקה, שאינו מברך בשעת שריפה דלא נתקנה ברכה ע"י, והכא נמי מי שלא נתחייב בבדיקה לא נתקנה לו ברכה בשעת ביעור חמץ, או"ד דממי לנתחמץ לו חמץ בפסח שחובתו בשריפה ומברך עליה, והכא נמי כל חובתו בשריפה ויברך עליה.

אמנם יש לחלק דבנתחמץ לו חמץ בתוך המועד אינו יכול לבטל שכבר אינו ברשותו, ודין תשבתו מתקיים רק ע"י שריפה ולכן מברך, אבל קודם המועד שמעיקר הדין לא היה צריך לשורפו ודי בבטול, והא דהצריכוהו שריפה הוא מטעם דחייב בבדיקה - שמא ימצא גלוסקא נאה, וא"כ כיון שאינו חייב בבדיקה אינו מברך אף על השריפה, אולם נראה דאף שאינו חייב לבדוק מ"מ חייב לבער מכח תקני"ח שמא יבא לאוכלו, ולכן אפשר שירך בשעת הביעור.

בביאור לשון המשנ"ב על השליח לבדוק מברך

דהוי שלוחו גם לענין הברכה

במג"א סי' תל"ב ס"ק ו' כתב משמע דאם בעני"ב אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק אותו אחר מברך, וכי המג"א טעמא - כיון דמ"מ מצוה קא עביד, וכן פסק המשנ"ב סק"י וכתב הטעם דאיתו אחר מברך דהוי כשלוחו גם לענין הברכה, ומה שתלה המשנ"ב הברכה בדין שליחות כבר כתבו כן האחרונים ועי' ביד אפרים שביאר בטט"ד.

ויש לדון במה שכתב המשנ"ב דהוי כשלוחו דהוי לענין הברכה, ולכא' כונתו דמברך מדין שליחות והברכה מתייחסת למשלח כשם שהבדיקה מתייחסת למשלח, ודבר זה תמוה ויפתי דברכת המצוות הוי מצוה שבגופו ואין מועיל בזה דיני שליחות.

והנראה לכאור, דכונת המשנ"ב דהברכה מוטלת על המחויב לבדוק שהרי מברך וצויו על ביעור חמץ, וא"כ לכאורה לא שייך שאחר יברך, ולכן ביאר דכיון שהוא שלוחו על מעשה הבדיקה א"כ מקיים את חובת הבדיקה של המשלח, ושפיר יכול לברך על מה שמקיים את חובת הבדיקה, ולכן כתב דהוי

שלוחו גם לענין הברכה, שהוא כשלוחו לענין קיום המעשה עד כדי שיכול אפי' לברך.

יוסף ויצמן - קרית ספר

בענין נטילת ידים לפני בדיקת חמץ, שחיטה, ואכילת פ"ש

כתב הב"ח בסוף סי' תל"ב: וכתב עוד במהרי"ל ויטהר ידיו ע"י נטילה טרם שיברך על הבדיקה, ומהרש"ל כתב דדוקא כשהן אינן נקיות, אבל כשהן נקיות הו"ל מגסי הרוח. מ"מ אפשר לומר טעם אחר מאחר דבדיקת החמץ באה לטהרת הרגל והיא מצוה חשובה, על כן ראוי להחמיר בה ולעשותה בנקיון, עכ"ל. ובתשובה סי' פ"ו מסיק: מ"מ ע"י היסח הדעת ושפשוף עדיף, עכ"ל.

והנה לשון המהרש"ל שם הוא וקודם אשר יבדוק יטהר ידיו אפי' בלא שפשוף, ואין זה מגסי רוח מאחר שבדיקת החמץ היא באה לטהרת הרגל, שהרי סמכנין אומן שמברכין ברגל, א"כ מצוה חשובה היא וראויה להיותה בנקיות, וכן פסק מהרי"ל, מ"מ ע"י היסח ושפשוף עדיף, נ"ל.

ובמשנה ברורה סי' תל"ב סק"ב כ': י"א שטוב שיטול ידיו קודם והוא רק משום נקיות, וצ"י למהרש"ל, ולא הביא המשנה ברורה את המהרש"ל בסי' פ"ו שסיים דמ"מ ע"י היסח ושפשוף עדיף, ובאמת שהמ"א כ' גם כן רק יטול ידיו קודם הבדיקה. ומש"כ הנ"ב דהוא רק משום נקיות, הנה המהרי"ל כ' ליטול ידיו קודם הבדיקה. ומש"כ הנ"ב דהוא רק משום נקיות, הנה המהרי"ל כ' ליטול ידיו קודם הבדיקה באה לטהרת הרגל ראוי להחמיר לעשותה בנקיון, והם שני טעמים שונים, אלא שיתכן שלשני הטעמים זה דוקא ליטול לברכה [ולא בבדוק בלי ברכה]. ובספר בדיקת חמץ וביעורו כ' שיתכן שמש"כ המשנ"ב והוא רק משום נקיות, כונתו למש"כ בסי' קנ"ח במשנ"ב דכשנוטל לכבוד ברכה לא יטול דרך חיוב נטילה, אלא רק דרך רחיצה בעלמא לכבוד הברכה. [ולקמן יבואר שדנו מה כונת המשנ"ב דרך רחיצה].

ובדרכי תשובה יו"ד סי' י"ט סק"ד כתב בדין שו"ב המדקדק במצות, ורוצה ליטול ידיו קודם הברכה משום כבוד הברכה והזכרת ה' הקדוש אי יאות למעבד כן, והביא דבאו"ח סי' קנ"ח ס"ה איתא דהנוטל ידיו לפירות היה זה מגסי הרוח, וכתב שם המ"א סק"ט ואע"י שצריך לברך סתם ידים כשרות לברכה אא"כ יודע שנגע במקום מטונף, משמע מהמג"א דאפי' משום ברכה אין ליטול ידיו כשאני יודע שנגע במקום מטונף, וכן משמע מטר"ה מעצי אלמוגים ה"ל נט"י סק"ב. אך הגאון בעל התניא בשו"ע שלו שם ס"יא כתב: ולא אסור אלא כשנוטל בתורת נט"י כדרך נטילה לפת, אבל אם נוטל דרך נקיות שרוצה להחמיר על עצמו לנקות ידיו לכבוד הברכה, אע"פ שאינו יודע להם שום טומאה מותר, מבואר מדבריו דאם השו"ב רוצה להחמיר וליטול ידיו דרך נקיות ולא בדרך נט"י אין חשש, וכעת הוסיף הדרכי תשובה חידוש דכל זה הוא בשאר ימות השנה, אבל בשוחט קודם הרגל נראה דאפי' דרך נט"י מותר, וכמ"ש במ"א ריש סי' תל"ב שצריך ליטול ידיו קודם בדיקת חמץ, וכ' במחצית"ש שם בשם מהרש"ל דלא חיישי' לגסי הרוח מפני שעושה לטהרת הרגל, ולפ"י בודאי מסתבר דה"ה בשוחט לצורך הרגל הדין כן דמנ"ל לחלק, והוסיף הדרכי תשובה דאע"פ שהמחצית השקל הביא את סיום דברי המהרש"ל דנכון להסך רגליו או לשפשוף וכיצא כדי שיצטרך נטילה ראשון הדין, הרי דמשום כבוד הרגל וגם משום כבוד הברכה אין ליטול משום יוהרא אא"כ סך רגליו. אמנם כיון שהמגן אברהם עצמו השמיט את סיום המהרש"ל וכ' סתם יטול ידיו, משמע שס"ל לדינא דאפי' לא היסך רגליו יכול ליטול ואין חשש יוהרא. וכנ"ר דאף שהמהרש"ל לא החליט דהיכא שחוק לכבוד הרגל אין חשש יוהרא מ"מ המ"א החליט, והוסיף הדרכי תשובה דכן נראה גם מהפמ"ג סי' תע"ג סק"י שהביא מהלבב הטעם שחקנו ליטול ידים לטיבול ראשון אע"פ שיש בזה איסור, דהנוטל ידיו לפירות ה"ו מגסי הרוח, כי בפסח וכן בכל יו"ט דכל ישראל מטהרין עצמן ברגל ונוהרים טפי לא שייך החשש יוהרא, הרי לדניא סמכנין אטעם דכבוד הרגל להנצל מחשש יוהרא. ועוד הוסיף הדרכי תשובה דנ"ר דלא רק המברך יכול ליטול ידיו, אלא אפי' אם השוחט שומע את ברכת השחיטה מאחר שמוציאו יכול ליטול ידיו קודם שמיעת הברכה ועניית אמן, וכמו שכי' הפמ"ג בסי' תל"ב דהשומע ברכת בדיקת חמץ יטול ג"כ ידיו קודם [והפמ"ג קאי אפי' על בני בתוך].

ובעיקר מה שרצה הדרכי תשובה לדמות נט"י לבדיקת חמץ לנט"י לפני שחיטה עבוד בשר שהיה לפסח, ראיתי בספר אוצר ההלכות שכי' דיש לחלק ולומר דדוקא הבדיקה עצמה באה לטהרת הרגל, משא"כ שחיטת בשר דאף שבאה לצורך הרגל מ"מ אינה מצוה הנחשבת כבאה לטהרת הרגל.

ובערה"ש אחר שהביא דנכון ליטול ידיו לפני בדיקת חמץ, כתב אך אם בודק תיכף אחר מעריב א"צ ליטול ידיו שהרי נטלן קודם תפילת ערבית, ובספר אוצר ההלכות העיר על זה דנ"ר דאף כבה"ג יש ליטול מאחר שהטעם הוא משום טהרת הרגל וראוי לעשותה בנקיות, וא"כ אף שנטל לפני מעריב מ"מ יטול שוב משום טהרת הרגל שזה רק בבדיקה שהיא לצורך הרגל, ובפרט למה שזכרתי מהפמ"ג שגם הנהגת בית הנמצאים אצל הבעה"ב טיגורו ידיהם קודם הבדיקה משום שזה לטהרת הרגל, והוסיף הפמ"ג דאם אין ידיהם נקיות מאחר שיש לענות אמן פשיטא שצריכים ליטול ידיהם, משמע שיש כאן נטילה מיוחדת אפי' שאין ידוע להם שמלוכלכות.

והנה לעיל בתוך דברי הדרכי תשובה שהביא מהגר"ז דליטול ידים לא בתורת נט"י אלא לכבוד הברכה מותר, וכ' אח"כ הדרכי תשובה דבשוחט בשליל פסח שאו שם דרך רחיצה הרגל יכול ליטול דרך נט"י, ויש לצין בזה שבמשנה ברורה בסי' קנ"ח סק"ג הביא את האחרונים שכי' דליטול לכבוד הברכה מותר אף שאין לו שום כללון וטומאה, וכתב המשנ"ב דמש"כ הרמ"א שם שאם נוטל בתורת נקיות - "שלא יהיו ידיו נקיות" מותר, דמשמע שרק כשהם לא נקיות מותר, ביאר המשנ"ב דבא הרמ"א להשמיענו דאפי' באופן זה שאין ידיו נקיות ודורא צריך ליטול ידיו משום הברכה, מכל מקום אין ליטול דרך חיוב נטילה כיון, רק דרך רחיצה בעלמא. וראיתי בספר הלכות יום ביטל להגרמ"מ קארפ שליט"א עמ' ק"ד שביאר כונת המשנ"ב דאין כונתו שרק ירחץ בלא כלי, דאין זה משמעות הפוסקים, אלא כונת המשנ"ב שכשנוטל בכלי לא יראה שמדקדק ליטול בדיני הנטילה כנטילה של חיוב, כגון בהגבחת האיד ושכל יליגע ביד רטובה בחבירתה ובנוגית הידים וכיו"ב, אלא רק נטילה בעלמא ובלבד דרך רחיצה נקיות, וכן הוכיח מזה שכי' דנפ"ח ידיו לפני בדיקת חמץ הרי דמשום כבוד הברכה טוב שיטול [ולא רק ירחץ ידיו], עכ"ד. אלא שיש להוסיף דבנטילה של בדיקת חמץ לפי דברי הדרכי תשובה הנ"ל אפשר כן ליטול בתורת נט"י עם דקדוקי נט"י, דרק כשהנטילה היא משום כבוד הברכה נוטל ידיו דרך נקיות, אך כשיש בזה גם טהרת הרגל יכול ליטול דרך נטילה ידים, ובח"כ כ' ולא יברך, ואי דנוטל סתם פשיטא. ואולי שהדרכי תשובה למד דנטילה על גבי כלי, ונטילה דרך נט"י הכוונה עם כלי, וצ"ב. ומה שהדרכי תשובה למד דרשאי ליטול כנט"י, דאל"ה הרי תמיד אפשר לכבוד הברכה, יתכן לדחות שאי"נ גם כאן זה כמו לכבוד הברכה, אלא שכאן הדגישו את הענין הזה אע"פ שבעלמא לא מדקדקים ליטול לכבוד כל ברכה. ובזאת אציין גם מה שדנו לענין נט"י לפירות שביעית, דבשערי צדק לחיי"א פ"י משביעית ה"ו מתבאר דצריך ליטול ידיו לפני, ובספר תורת הארץ פ"י

כוונתו דמשום כבוד קדושת פ"ש יש ליטול, אך אין איסור לטמאם דמותר לאכלם כשהם טמאים. והמקד"ד סי' נ"ט סק"ה כ' דפ"ש יש בהם קדושה ולכן אע"פ שמותר לאכלם טמאות, מ"מ אין לטמאם כמו שאם מטמאים קדשים, ובספר ברית עולם להגר"ב זילבר זצ"ל כתב יש מי שמחמיר ליטול הידים לפני אכילת פירות אף באופן שאין חיוב נטילה משום כבוד קדושת שביעית, וכן יש להחמיר מטעם זה שלא לסוך בבית המרחץ וכן שלא לאכול במקום שאינו נקי. ובמנחת שלמה ח"א סי' ל"ט הסתפק בזה הגרשז"א זצ"ל, ודן לומר שמש"כ בתוספתא לא לסוך בידים טמאות הוא מפני קדושת שביעית, דומיא דלא לסוך במרחץ שהוא מפני ביוון קדושת שביעית, וכ' שם בסוגריים וצ"ע אם מותר לאכול פ"ש בלא נט"י.

ובגליון אליבא דהלכתא 25 האריך בזה הגאון ר' יוסף שוב שליט"א, ואף הביא תשובת הגר"י ליברמן שליט"א שכי' לבאר למה לא נהגו למעשה ליטול לפני, וכיום כבר נדפס בשו"ת משני"י ח"ב. וכ"כ לי מרן הגר"ח שליט"א שלא נהגו ליטול. והגר"ח למד שהכל משום טומאה, ובימינו לא שייך. ובספר שביעית למצוותיה רצה לומר שהכוונה רק לרחיצת ידים כהמשנ"ב הנ"ל שכי' דמשום כבוד הברכה רק נוטל דרך רחיצה בעלמא, אלא שהבאתי לעיל מהגרמ"מ קארפ שליט"א שביאר במשנ"ב דכוונתו כן ליטול עם כלי, אך בלי הקפדת דיני נט"י, ומהדרכי תשובה שיתכן שלא למד כן. וגם לדרכי תשובה כמו שהתיר לכבוד הרגל, יש לומר שיתיר גם לכבוד קדושת פירות שביעית. ושוב ראיתי בספרים שונים לכאן ולכאן כוונת המשנ"ב בסי' קנ"ח דיתול דרך רחיצה, האם כוונתו שיטול בלי כלי, או שכוונתו עם כלי אך לא לשם חיוב נט"י, ובספר חידושי בתרא כ' שהכוונה עם כלי, וענין גסות הרוח תלוי בכוונתו, ועוד דאם בלי כלי נוטל פשיטא שמתור, ויש שכתבו שהכוונה ליטול בלי כלי דהעיקר שלא יראה לאחרים כגסות הרוח.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

סימן תל"ג

המכבד ביתו בליל י"ג ושיירי חדר א'

כ' המ"ב סי' תל"ג בטעם דאף שבדק לאור הנר ב"ג, צריך בדיקה שוב בליל י"ד ו"ל, שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, ובשעה"צ כ' ולטעם זה אם שייר חדר א' לבדוק אותו כדון בלילה שפיר דמי, כ"כ בתורה"ד [וגם דין זה אינו ברור ד"ל שלא תחלוק קאי אכל בית ובית, אבל לפי מה שסיים המ"א ואפי' בדק ביום וכו', ל"מ מה שיבדוק בלילה רק חדר א'], עכ"ל.

והנה יש נפק"מ לדינא בדברי המ"ב במה שכי' בביאור דשלא תחלוק בין הבדיקה לבדיקה, אם קאי על כל בית ובית או קאי אכל גברא וגברא, אף לפי מה שהביא מדברי המ"א שלא יעזור שבדק לאור הנר, דמ"מ אם בדק בליל י"ג הא ליכא לטעם של המ"א, דאור הנר יפה בלילה, ומצד עצם התקנה לבדוק בליל י"ד הא קיימה בבדיקת חדר, ואי נימא כהצד דשלא תחלוק קאי רק על כל גברא וגברא, הא שפיר קיים האדם את מצות הבדיקה, אך אי נימא דקאי אכל בית ובית ל"מ דמ"מ לא בדק לכל הבית.

ובעצם צדדי החקירה האם שלא תחלוק בבדיקה קאי אבית או אכל גברא, ומשמע במ"ב דנקיטת התורה"ד דסגי שישאיר חדר, לכא' קצת יש לבאר יותר הא דלא חשו שלא לחלוק בין בית לבית, דהנה מבואר בסי' תל"ו ס"ג דמי שיוצא מביתו והולך בשיירה ונכנס אחריו גוי, אם יצא תוך ל' יום חייב לבדוק, והטעם כיון שלא יקיים מצות ביעור בשום מקום, יש עליו חיוב אף בחמץ שאינו שלו בזמן איסורו, אך כיוצא לבית אחר ויקיים בו מצות בדיקה שוב אין צריך לבדוק הבית שיוצא ממנו כיון שיקיים בבדיקה בביתו החדש, ויש להוציא משם כעין שורש לסייע מעט לסברת התורה"ד, דעיקר התקנה כשכעת אין לו חמץ ומעיקרא היה לו, היא להגיע למצב של עשיית מצות הבדיקה, וה"נ דמי להתם כי היה במקום זה חמץ וכעת אין בו כי בדוק. והחיוב רק מטעם שלא תחלוק, כי אם תחלוק בין בדיקה לבדיקה נמצאת שעקרת מצות בדיקה מאדם שהיה חייב תוך ל' יום בבדיקה, דמי ליוצא מביתו ונכנס בו גוי, והנה כשיבדוק חדר א' הרי קיים מצות בדיקה, ושוב מה לנו עליו, אך לחייב כל הבית זה לא אמרי', כיון שכל החיוב הוא רק שמי שהיה חייב בבדיקה לא יוכל להסתלק ממנה, ולא שכל מקום שהיה חייב בבדיקה לא יוכל להסתלק ממנו, כמו שאם יש לו בית אחר שנכנס בו שוב אין צריך לבדוק הבית שנכנס בו הגוי, והוא דבר נחמד.

דוד מנשה - רמת שלמה

במה שיש מקילים לסמוך על בדיקת הנשים, ובגדר מצות בדיקת חמץ

סי' תל"ג סעיף י"א בהגה: וכל אדם צריך לכבד חדריו קודם הבדיקה, ובשערי תשובה: ולכן מקילין המוני עם לבדוק דרך העברה בלי חיפוש היטב בחורין וסדקין, לפי שתחלה מכבדו ורוחצין ומנקרין הכל היטב, ואפילו רוחצין ומנקרין ע"י א"י מסתבר דנאמנים, דאנקיותא קפדי ולא מרעי נפשיהו.

ואף דלכא' מ"מ"ג, אם סומכים עליהם א"כ הרי יודע בודאי שאין חמץ, יליך יכול לברך דרך בדיקה כזאת, דהרי זה לכא' כבית שאין מכניסים בו חמץ שפטור בבדיקה. ואם לא סומכים עליהם, א"כ צריך לבדוק גם בחורים ובסדקים, ומה הפשרה של בהעברה בעלמא.

עוד קשה איך אפשר לסמוך על בדיקת הנשים, והרי אינם בודקות לאור הנר, ובמשנ"ב (סי' תל"ג ס"ק א') הכריע שאם בדק ביום י"ג צריך לבדוק שוב בליל י"ד לאור הנר. גם קשה מש"כ המשנ"ב בסי' תל"ב ס"ק ח' דמדינא יכול לסמוך בבדיקה אפילו על נשים ועבדים, אך לא על שפחה נכרית, ואילו השע"ת הנ"ל כ' שגם גוי נאמן.

ונ"ר מוכרח מכל זה, שמצוות בדיקת חמץ צריך לקיים בבית שמכניסים בו חמץ, אפי' אם יודע שכעת אין חמץ, מ"מ יש לו לקיים מצות בדיקה, ולא דמי למקום שאין מכניסים בו חמץ, ששם לא תקנו חכמים בדיקה, משא"כ בבית שיכולים להכניס בו חמץ מחויב לבדוק אף אם יודע שאין בו חמץ.

ולכן כ' השע"ת שכיום שמנקים הכל מחמץ יכול לבדוק בהעברה בעלמא, והיינו דכדי לקיים המצוה יכול לצאת יד"ח בבדיקה כל שהיא, ואין מחויב לבדוק הכל כיון שיוודע שאין שם חמץ, רק מ"מ צריך לקיים מצוות בדיקה ואפי' במשהו.

וא"ש דלגבי זה אפשר לסמוך גם על גוי דאנקיותא קפדי, וא"כ אנו יודעים שאין חמץ, משא"כ מה שהמשנ"ב נקט שלא סומכים על גוי, היינו שרוצה לקיים המצוות בבדיקה ע"י הגוי בליל י"ד זה אסור.

וא"ש שאם בדק לאור היום, או באבוקה וכדו', לא יצא יד"ח ומחויב לבדוק שוב, ואע"פ שיוודע שאין חמץ, וכגון שבדק באבוקה גם בחורים ובסדקים, מ"מ כיון שחז"ל תיקנו שלא יבדוק באבוקה שמא לא יכניס לחורים, א"כ לא יצא בזה יד"ח בבדיקה, ואף שיוודע בעצמו שבדק כל הבית ואין בו חמץ, מ"מ לא קיים מצוות בדיקה.

ודין זה מפורש בסי' תל"ג (סי"א) שאע"פ שכיבד חדרו ב"ג צריך לבדוק שוב ב"י, ועי' במשנ"ב דאפי' שיוודע שאין שם חמץ, מ"מ כיון שלא יצא בזה יד"ח בבדיקה שהרי ברק לאור היום צריך לקיים המצוה.

אך הנה בשעה"צ (סי' תל"ב ס"ק י"ב) הביא מהפתי"ש דכהיום שהמנהג לכבד ולנקות הבית מכל חשש חמץ קודם ליל י"ד, יש למנהג להניח י' פתיחים יסוד



יתכן שיוכל להשכיר גם אחרי זמן איסורו את המקום שמונח בו הספרים [הערת הגר"י אדלר].

ואם שואל רק הדירה ללא מקום הספרים אינו צריך לעשות מחיצה, שלא תקנה מחיצה רק ברשותו, ומ"מ צריך לעשות היכר כל שהוא שלא יבוא לאכלו [כן הורה מרן הגר"ק - מעדות הגר"פ שוב].

ה. **ולכן אין להתארח בקביעות אצל חבירו שאינו עושה מחיצה לספרים** [שמעתי ממרן הגרח"ק], אמנם כיון שהבית אינו שייד לו, וכל מה שצריך לבדוק הוא משום שמא יבוא לאכלו, לכן אם אין מצוי חמץ בספרים יכול להתארח שם, וכנ"ל לענין ספרים של חבירו, ואם יש איזה מדה של ספרים שמצוי בהם חמץ יעשה היכר כל שהוא על המדף, כגון שיכתוב עליו חמץ, או שיכוון שאינו שואל מקום הספרים.

ו. **ומי שאינו נמצא בביתו בפסח** אינו צריך לבער הפירורין שבתוך הספרים, כנתבאר לעיל לענין פירורין.

ז. **ו"א שאין צריך לבדוק הספרים**, משום שאפשר לסמוך שהפירורין מאוסים במצב שאין בני אדם יבואו לאכלו [מרן הגרשז"א הובא בהליכות שלמה פ"ה סעי' ו', אור לציון פ"ו סעי' י', וכן שמעתי מתלמידי מרן הגריש"א בשמו, וכ"כ בהגש"פ ממרן הגר"מ פיינשטיין עמ"ו רס"ד, וכן הוא לפי נוסח אחד במעשה רב שמוציא באשר לשלמה סי י"ט זייק מדברי הר"ן שיש לברך אף על בדיקה של חשש שמא יבוא לאכלו [וכן נראה מסתימת הפוסקים ממה שכתבו לענין שוכר ומשכיר].

ח. ומ"מ **יחזור שלא להניח הספר על המפה שאוכל** עליה שמא יפול פירור על המפה ויכילו שלא במתכוין, אלא שיש כסיוו אחר על השולחן [הערת השבות יצחק עמי י"ח עפ"י המבואר ברמ"א סי' תמ"ז סי"ב].

פירורין שעבר עליהן הפסח

ומה שכתב החזו"א שפירורין שעבר עליהן הפסח אסורין, הטעם בזה ביאר החזו"א "אע"ג דלא שייך כאן לחוש שמא לא הפקיר בלב שלם, מ"מ נראה דלא חלקו חכמים בדבר" [חזו"א, וכ"כ שעה"צ סי' תנ"א אות ו'].

וכל זה פירורים שלא עשה על זה מחיצה, שכיון שכל מה שלא עוברין בבי"ה הוא מפני שמפקירו, א"כ דינו ככל חמץ שמפקירו שתיקנו רבנן שלא לסמוך על ביטול והפקר לבד, אבל פירורים שעושה על זה מחיצה, כיון שעשה כתיקון חכמים היה זה מותר לאחר הפסח [כן העיר לבאר הרה"ג ר"ש צביון]. וכן כל זה דווקא פירורין שאינם מאוסים שחל עליהן חובת ביעור מדין חצי שיעור, לכן אף שהרי הן כמבוטלין מ"מ לא פלוג רבנן ואסרוהו אחרי הפסח, אבל פירורין מאוסים שלא חל עליהן כלל חובת ביעור, מותרים אחרי הפסח [כן שמעתי לבאר מהגר"מ קארפ].

ארונות שניקו לפסח בבית שיש בו קטנים

ואם ניקו אותו מקום והזהירו התינוקות שלא יכניסו בו אוכל, אם הגיעו לגיל חינוך נאמנין [דלא גרע מהמבואר בסי' תל"ז ס"ד שנאמנין על עצם הבדיקה], אבל אם לא הגיעו לגיל חינוך שאינם נאמנים על הבדיקה, מ"מ אם יש בהם מעט דעת שעכ"פ שייך בהם מירתת אין חוששין שהכניסו בו חמץ [עי' בגר"ז יו"ד סי' א' בהגהה אות מ"ב]. והעיר הרה"ג ר"י שפר שכל זה דווקא באופן שאם יכניס הקטן לשם בטעות אוכל, וידיע זאת לאביו לכל הפחות כשישאלנו, אבל באופן שאם הקטן יכניס לשם חמץ בטעות ישקר על אביו מפחד שאביו לא יכעס עליו, אין הקטן נאמן, שיש לחוש שמשקר, אמנם אם אין בהם דעת כלל יש לחשוש שהכניסו בו חמץ. אמנם אם שומרים על התינוק שלא יסתובב עם אוכל בלי השגחה, וכן מנערים אותו כשגומר לאכול, הרי הוא בחזקת נקי מחמץ [ומצוי מאוד כשיניקו חלק מהבית ורוצים להחזיקם בחזקת נקים לפסח, שצריכים לשים לב לכל זה]. [נכתב בסיוע הרה"ג ר"מ שטינמן].

חדר מדרגות

חדר מדרגות המשותף לשכנים, מוטל על כל השכנים לבדוק אותו מחמץ. ומ"מ הקומות שמעליו מוטל לכתחילה על השכנים שגרים באותה קומה, כיון שהם עוברים שם, ומצינו בשוכר ומשכיר שמי שמשתמש במקום הוא מחויב יותר ממי שאינו משתמש, אמנם אם אותם שכנים לא בודקים, צריכים השכנים שבקומות התחתונות לבדוק [שמעתי ממרן הגרח"ק]. אמנם בקובץ תשובות ח"ג סי' ע"ג כתב "המדרגות של הקומה העליונה שמשתמשים בהם דיירי הקומה היא, אין לחייב את הדר בקומה התחתונה, אף שמהדין יש לו זכות בנזירה, ואף שהם לא בודקים לא חל החיוב עליו, אלא מדין זכין לאדם". [אע"פ שהחמץ נמצא ברשותו, צ"ל שחשוב כהשאל אולם מדרגות לדיריים שגרים בה, וס"ל למרן הגריש"א כמו השיטות שחמץ שנמצא ברשות השוכר אמן המשכיר צריך לבדוקו מחמת שאינו מצוי אצלו - כן שמעתי לבאר מהגר"מ קארפ, ומ"מ לפי פשוטו יש לחלק ביניהם, שדווקא שוכר שאין לו אפשרות כניסה חשוב אינו מצוי אצלו, אבל חדר מדרגות שיש לו אפשרות כניסה, י"ל שחשוב מצוי אצלו].

ובאר לציון פ"ו הערה י"ב כתב "מי שדר בקומה העליונה, יש לו שותפות בכל הקומות, ומי שדר תחתיו, יש לו שותפות מהקומה שלו ומטה, שדרך שם נכנס ויוצא, ואין לו רשות שימוש בחדר מדרגות בקומות שמעליו, ועל כן (וכר) הדר בקומה העליונה חייב לבדוק את כל הקומות מחמץ, והדר בקומה ראשונה אינו חייב לבדוק אלא את הקומה הראשונה".

ומ"מ אף לפי דבריהם אם יש עליית גג ששייכת ומשמשת לכולם, לכי"ע צריך לבדוק גם הקומות שמעליהם.

הערה חשובה

להווי ידוע שכפי הנסיון חייבים לבדוק החדר מדרגות בבוקר של שריפת חמץ סמוך לסוף זמן איסור חמץ, כיון שביום זה הרבה בני אדם אוכלים חמץ בחדר מדרגות, ולא נוהרין להשיגח על הילדים שלא יסתובבו [הערת הרה"ג ר"ש לאבנשטיין].

ארונות שבחדר מדרגות

ולענין ארונות חשמל ומים, מן הדין הרי הם שייכים לכל השכנים בשוה [כן שמעתי מכמה דיניים], אמנם במקומות שהתקבל אצל הדיירים שכל שכן משתמש בארון חשמל הסמוך לביתו לצרכיו האישים ואין שאר השכנים משתמשים, יש לצדד שהרי זה כאילו התנו ביניהם השכנים שמשאילים לו את ארון החשמל לאותו שכן, ופקע מהם חיוב בדיקה.

שכנים שאינם שומרי תר"מ

ולכן מי שיש לו שכנים שאינם שומרי תר"מ יש בידו לצוות עליהם שלא יזרקו חמץ בחדר מדרגות [שאם אין בידו למנוע מהם אינו חשוב מצוי אצלו לעבור בבי"ה כמו שביארנו לקמן תל"ז סק"ד ותמ"ג סק"ב] ומכניסים חמץ לחדר מדרגות צריך לבער המצב כדין חמץ של חבירו המונח ברשותו. אמנם אם יפקיר חלקו שיש לו בחדר מדרגות, אינו עובר בכל יראה, ומ"מ צריך לעשות מחיצה בפני החמץ שלא יבוא לאכלו.

וכל זה במשתמש במקומות שמניחים שם חמץ, אבל אם אינו משתמש בארונות שמניחים שם חמץ, אינו צריך לעשות מחיצה [כמו שנתבאר לקמן לענין חמץ של יורשים].

הספרים שלא נזהר בהם מחמץ, במקום שאוכל מאכלי פסח, וכן צריך להיזהר לנקות דפנות הארון שמעל הכיריים באופן שיש לחוש שמא דבוק שם חמץ, שיש לחוש שיעלה זיעה מהסיר ויקבל טעם מהפירורין ויחזור ויבלע בסיר של פסח [אמנם בדרך כלל אין לאסור כבה"ג אף אם בלוע שם חמץ, כמו שנבאר בע"ה בסי' תנ"א]. וכן ראוי לנקות הכיסים מפירורים, שיש לחוש שיכניס ידו באמצע סעודתו לתוך כיסו, וידבק לידו פירורים ויתערבו אותם פירורים במאכל.

מנהג הראוי בפירורין

ז. וכל זה מדינא, אבל י"שראל קדושים ומבערין כל חמץ הנמצא אפי' כל שהוא" [כן כתב הרא"ש פסחים מ"ה: לענין פירורין שבקירות ובשולחנות, והובא דבריו בשו"ע סי' תמ"ב ס"ו ושעה"צ סקנ"ב, ועי' שם מה שכתבנו בפרטי דינים בדברי הרא"ש].

ברכה על בדיקת פירורין

ח. ומי שאין צריך לבדוק רק פירורין [וכן כל דבר שאין בודקים רק מחשש שמא יבוא לאכלו], דעת הגר"ז סי' תמ"ב והחק יעקב סי' תל"ה סק"ב שאין לברך על אותה בדיקה, שלא תיקנו ברכה רק על חמץ שעובר עליו מן התורה. אמנם באשר לשלמה סי' י"ט זייק מדברי הר"ן שיש לברך אף על בדיקה של חשש שמא יבוא לאכלו [וכן נראה מסתימת הפוסקים ממה שכתבו לענין שוכר ומשכיר].

מחיצה בפירורין

אמנם אם יעשה מחיצה בפני הפירורין מבואר בחזו"א שאין צריך לבער או למכור הפירורין לגוי, וז"ל: "נראה דלענין חיוב מחיצה שתקנו חכמים, אין חילוק בין פירורין לגולוסקא יפה, והלכך חייבין לבדוק את הספרים משום חשש פירורין אף שאין בהם כזית" [ואף שחמץ שיש בו כזית כתב החזו"א סי' קכ"ד בהערות לדף ב' שאין מועיל מחיצה בלא שימכור לנכרי, צ"ל שכיון שעובר עליו בכל יראה, ורבנן לא סמכו על ביטול, לכן אף שיש עליו מחיצה צריך לבערו, אבל פירורין שאין עוברים עליו בבי"ה ורק חיישינן שמא יבוא לאכלו, לזה כל שעושה מחיצה אין חוששין שמא יבוא לאכלו].

וכתב בחוט שני עמי ס"ד הערה מ"ח בשם מרן החזו"א שמ"מ אין צריך לזה מחיצה גמורה, אלא אם כניסה מקום הפירורין יצא ידי חובת מחיצה, ועי"ע מה שכתבנו לקמן סי' ת"מ מה שיש לדון בדבריו.

ו"א שמה שכתב החזו"א שמועיל מחיצה לפירורין הוא דווקא אם מכר אותו מקום לגוי [כן ביארו בחידושים וביאורים פסחים דף ו', שבות יצחק מההדרת תשע"ב עמ' יז], ומכיון שאין הפירורין שוים פרוטה וא"א למוכרו, לכן ימכור הפירורין אגב קרקע או אגב שאר דברים שמוכר לגוי. [ועי' עוד מה שכתב בענין זה באבן ישראל ח"ט עמ' צ"ה].

בדיקת ספרים

ומה שכתב החזו"א שצריך לבדוק הספרים, כן מצינו רמז לזה בכמה אחרונים, לשון אבקת רוכל סי' נ' בסוף תשובת ר' יוסף טאייטאצאק "הייתי עסוק בביעור חמץ מבין הספרים", ולשון הנודע ביהודה אה"ע תניגא סי' קל"ז "והנחתי האיגרת מידי באיזה ספר... ועתה היום הזה בחפשי בין הכתבים ומעיין בכל החדרים בעסק חמץ מצאתי מכתבני", וכ"כ במעשה רב אות קע"ח (לפי אחת הגרסאות) "וצריך לבדוק בכל תיבה ואפי' בספרים דלפעמים משתמשים בהם בשעת הסעודה", ועי"ע בנטעי גבריאל ח"א עמ' קל"א שכי"כ גם בספר מעורר ישנים עמ' קט"ו, וכן שמע מהאדמו"ר מקלויזנבורג שכן הוא מנהג צאנו, ועי"ע מה שהאריך במשנה הלכות ח"ו סי' ס"ד].

כמה פרטי דינים בענין הספרים

איזה ספרים צריך לבדוק

א. כל ספר שלא בטוח שהשתמש בו בלי חמץ צריך לבדוק, ואף אם לפי זכרונו נראה לו שלא השתמש, מ"מ כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה [עי' מ"ב סקמ"ז לענין כיסים]. אמנם מי שנוהר שלא להשתמש כל השנה בספרים עם חמץ בגלל פסח, דין הספרים כמקום שאין מכניסים בו חמץ.

ב. כשם שספרים שלו אסור להשתמש בפסח שלא יבוא לאכול החמץ שבו, ה"ה כשנמצא בבית חבירו אסור לו להשתמש בספרים **של חבירו** בקביעות [שלגבי החשש שמא יבוא לאכול אין חילוק בין בית שלו לבית של חבירו, כמו שביארנו לקמן לענין ליכנס לבית של גוי]. אלא שמי"מ בבית חבירו שאין דין בדיקה, רק חשש שמא יבוא לאכלו, אין לאסור רק באופן שהוא ספק השקול שיש בספרים חמץ. אבל באופן שיש רוב צדדים שאין בו חמץ, מותר להשתמש בספרים [שדווקא בבדיקת חמץ צמיגו שהחמירו בזה אפי' בספק חמץ מאוד כמו שכתב הט"ז סי' תל"ט סק"א, מקו"ח סי' תל"ג סק"א, שבדיקת דינו על הספק שתקנה, אבל באשר תקנות דרבנן לא מצינו שהחמירו אלא מדין לכל דין דרבנן]. וכן נהג מרן החזו"א כמו שכתב מרן הגרח"ק "וכשהיה צריך בפסח להסתכל באיזה ספר, היה הולך להסתכל לאחד השכנים שלא מכר את הספרים שלו", והטעם בזה הוא כנ"ל שהחשש בספרים חשוב כרוב צדדים שאין בהם חמץ. עוד העיר הרה"ג ר' ישראל שפר שאפי' בודאי יש שם חמץ מותר להסתכל דרך ארעי, כמו שנתבאר לקמן סי' תל"ז סק"י, ועיי"ש גדר ארעי].

ג. וכל זה ספרים של חבירו, אבל **ספרים של בית הכנסת** לפי מה שביארנו לקמן שבביהכ"נ חיוב בדיקה מוטל על כל אחד, אסור להשתמש בספרים של ביהכ"נ כמו בבית שלו.

ולכן מקומות שלא עושים מחיצה לספרים מחויב לבדוק הספרים, וזה ודאי לא שייך במציאות, לכן לכתחילה יפקיר חלקו שיש לו בבית הכנסת שאו אין לו חיוב בדיקה, אלא שעדיין יהיה אסור לו ליכנס בקביעות לבית הכנסת, לפי מה שכתבנו לקמן סי' תל"ז סק"יד שאין ליכנס למקום שיש בו חמץ בקביעות. אמנם כל זה דווקא בספרים שמצוי בהם חמץ [כמו במקומות שמקובל לעשות סעודות קבועות בבית הכנסת], אבל בבית כנסיות שלא מצוי בהם חמץ רק חשש מועט מותר ליכנס לשם אפי' בקביעות וללמוד בספרים, כנתבאר לעיל לענין ספרים של חבירו.

ד. ומי שמקבל דירה מחבירו לימי הפסח, ובעל הדירה לא נוהג לעשות מחיצה לספרים, צריך לעשות מחיצה לספרים [שכבר ביארנו שכל מקום שגר בו אפי' בלי קנינים צריך לעשות שם מחיצה].

ולפי השיטות שצריך למכור הפירורין לגוי, וחושש השואל שמא לא נתכוון בעה"ב למכור הפירורין שהרי נוהג כשיטות שאין צריך למכור פירורין [ואף שכתוב בשטר מכירה שמוכרים כל חמץ שיש לו בבית יתכן שאין פירורין בכלל, שהרי אינו חמץ שצריך למכרו]. יוכל האורה למכור בעצמו [ועי' לעיל סק"ג כיצד מוכרים פירורין], שבסתמא מפקיר בעה"ב אותם פירורין, ואפי' אם נכנס לדירה בתוך פסח, יש לדון שיכול להשכיר המקום שמונח הפירורין בפסח, כיון שכל הטעם שא"א למכור חמץ בפסח הוא מחמת שנאסר כבר בתחילת הפסח ולא יעזור מה שימכור, אבל בפירורין שאין מוכר החמץ בשביל להתיר באכילה, אלא משכיר מקום החמץ בשביל שיוכל לשהות בבית,

מדינא. אמנם לא כתב שחייבים להניח פתיתים, ואולי כוונתו שיש לחשוש שכיון שמנקים משום חמץ, א"כ נתכוונו לצאת בזה ידי ביעור חמץ, ושמא אף ביום מהני כגון היכא שיש אור רב, וא"כ יש לחוש שמא יצאו כבר י"ח בדיקה. וכן רמיה ברורה מלמקן סי' תל"ז סי"ג "ישראל היוצא מבית א"י תוך ל' יום, ונכנס בבית אחר בעיר זו או הולך לעיר אחרת, אינו צריך לבער בית האי"י שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר, אבל אם הוא מפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית, יש מי שאומר שחל עליו חובת הביעור כיון שהוא תוך ל' יום וכו".

ומבו להדיא החילוק, והיכא שיכול לקיים מצוות בדיקת חמץ במקום אחר, פטור מלקיים במקום הראשון (שהחמץ שם הפקר, והוה כמו שהשליך לרחוב כיון שאינו בביתו), ואם לא יהיה לו בית אחר לקיים מצות בדיקה, יש לו לבדוק בבית הראשון.

נמצא שיש כאן בית, שאם יש לו מקום אחר לבדוק אינו חייב לבדוקו, ואם אין לו מחויב לבדוקו, ומוכח שיש מצות בדיקת חמץ גם במקום שאין חיוב לבדוקו. והו"ט דשע"ת שהעולם סומך על בדיקת הנשים, ולכן סגי בהעברה בעלמא, והיינו כדי לקיים מצוות בדיקה.

אברהם דיסקין - תל ציון

פרטי דינים בניני פירורים

מה נקרא פירורין

כתב הגר"ז [סי' תמ"ב קו"א אות י"ח בהגהה] שכיון שהטעם שפירורין ממילא בטלי הוא משום שאינם חשובים, לכן אף פירורין שיש בהם כזית שאינם חשובים בטלים [עיי"ש ראייתו], וכן כתב בשפת אמת דף ו'.

ומ"מ פירורין חשובים כגון שקדי מרק, פירורי לחם עבור שניצלים וכדו, אף שאין בהם כזית צריך לבערו שבכה"ג אינו מבטלו וחישינן שיבוא לאכלו, כמו שכתב הפר"ח סי' תס"ו, ומגן האלף סי' תמ"ב סק"א.

ויש לחקור בפירורים שנשארו על השולחן אחר הסעודה, שיתכן שאף שאינם חשובים, מ"מ מאחר שדרך בני אדם שכל זמן שמונח אותם פירורים לפניהם אוכלים אותם, שא"כ יש לחשוש שמא יבוא לאכלו.

אמנם באג"מ ח"א סי' קמ"ה כתב שאף פירורין שמבואר בברכות דף ג"ב שמותר לאבדן ביד, מ"מ לענין חמץ אין להקל רק בפירורין דקין, אבל חתיכות קטנות אף שאין בהם כזית, הרי הן חשובים וצריך לבערם [אמנם בביאורו השני מיקל בזה, אלא שלמעשה כתב לכתחילה להחמיר].

האם צריכים לבדוק פירורין

כתב החזו"א סי' קט"ו סק"ג י"ח וסי' קכ"ב סק"ח "חיוב בדיקה הוא אף על פירורין פחות מכזית שמא יבוא לאכלו, ולכן חייב לבדוק את הספרים משום חשש פירורים אף שאין בהם כזית [ופירורים שעבר עליהן הפסח אסורין], אבל פירורין בקרקע הבית בטליו, ולכן אם יש פירורין בסדקי הרצפה כל שאין חמץ כזית שלם אין חייב לבערו", עכ"ל. וכן כתב הריטב"א דף ז' בשם יש מן הגדולים, וחיידושי תלמיד הרשב"א דף ח' בשם הרשב"א, וחק יעקב סי' תל"ג סק"ו, וחי"א סי' ק"ט סעי' ו', ומחנה ישראל פרק ל"ד, ועי' עוד באשר לשלמה סי' י"ט מה שכתב לדקדק מדברי הר"ן.

בדיקת חמץ בפירורין

אמנם יש פוסקים שמשמע מדבריהם שאף שאם רואים צריך לבערם, אבל אין חיוב לבדוקן [הרדב"ו ח"א סי' קל"ה וציץ הקודש ח"ב סי' ל"ד סק"ג, וכן יש ללמוד מדברי הב"ח סוף סי' ת"מ, וזרע אמת ח"א סי' מ"ח, וכן דייק הגר"א מיישקובסקי הובא באבן ציון עמי תרל"ד מדברי הרי"א שהובא בסמוך]. ובכמה אופנים כתבו הפוסקים שלכ"ע אין צריך לבדוק הפירורין.

פירורין שאין נראין לענין

א. כתב החוט שני עמי ע"ו שכל זה דווקא פירורין שנראין לעין בהסתכלות רגילה, אבל פירורין שצריך להתאמץ בשביל לראותם אין צריך לבערם [עיי"ש שכן יש ללמוד מדברי הרי"ז פסחים פ"ג הלכה ב', הובא בשלטי גיבורים דף י"ד. שכתב "ואני אומר שאף פירורין של פת מבערים אותם לכתחילה כשהן נראין לעינן", משמע שאם אין נראין לעינן אין צריך לבדוקם].

פירורין שבסה"כ יש בהם כזית

ב. ומשמע שאף באופן שכל הפירורין יצטרפו לכזית אין צריך לבערם, שאף שבסה"כ יש כזית, מ"מ כיון שאין מחשיבו הרי הוא מבטלו, ולכן אפי' אם כל הפירורים מונחים בכלי אחד יש לדון שאינו צריך לבער, וכן משמע בשעה"צ סי' ת"ס אות ט"ז, אלא אי"כ נאמר שכל שמונחים בכלי אחד ואינם מאוסים, אינו ודאי שמבטלו, כיון שיש בני אדם שמשתמשים בפירורים לדבק מכאלים [כמו פירורי לחתן], וצ"ע בכל זה. אמנם בחמד משה סי' תמ"ד סק"ב כתב שאם בין הכל יש כזית צריך לבערו, שיש לחשוש שיתקבצו כולם למקום אחד ויעבור עליו בבי"ה. וכל זה בפירורים שאין נדבקים, אבל בצק שנדבק יעוין בסי' תמ"ב בשונה הלכות סעי' ג' ד'.

פירורין שבחורין וסדקין

וכל זה פירורין שנמצאים בחורין וסדקים שאינם מאוסים [והיינו באופן שאין מצוי שם לכלוך או חומרי ניקוי - הערת הגר"מ מינצן] [חי"א סי' קי"ט סעי' ו' ומחנה ישראל פרק ל"ד], אבל פירורין שנמצאין במרכז הבית במקומות שדורסין עליהן [ומבואר בט"ז סי' תמ"ב סק"ה שאף אם עדיין לא דרסו ע"ז מ"מ כיון שעומדין לדרוסו ע"ז הרי הן בטליו], אין צריך לבער כניל דבריי החזו"א.

פירורין מטונפים

ג. וכל זה דווקא בפירורין שראויים קצת לאכילה, אבל פירורין המטונפים אין צריך לבער [מ"ב סי' תמ"ב סקל"ג בשם היראים]. ומבואר במ"ב שלאו דווקא פירורין, אלא אפי' חתיכות שאינם בגדר פירורין, מ"מ אם הם פחות מכזית ומאוסים אין צריך לבערם.

אינו נמצא בביתו

ד. ואם אינו נמצא בביתו בפסח שאין חשש שמא יבוא לאכלו, אינו צריך לבער הפירורין [כן מבואר בחק יעקב סי' תל"ה סק"ב לענין בית של יורשים, וכ"כ התהלה לדוד סי' תל"ז סק"ג לענין שוכר].

שיטת הפוסקים שאין צריך לבער פירורין

ה. ו"יא שאין צריך לבער פירורין שאינם מאוסים [כ"כ ריא"ז שם בשם מו"ה, מהר"ם חלאוה דף ו', פ"ח סי' תמ"ד סק"ד וסי' תס"ו, חת"ס פסחים מ"ה ד"ה איכא דמתני; בהגר"א סי' תמ"ב סעי' י"א, פמ"ג סי' תל"ח משב"ז סק"ד, מגן האלף סי' תמ"ב סק"א, שפ"א דף ו', אור לציון ח"א סי' ל"ב, תשובות והנהגות ח"א סי' תח"צ], וטעמם כתב במגן האלף שם "הוא אמרנין פרורים שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד, הרי שאין דרך לאוכלן כלל ונמאסים מיד" [ועי"ע בספר אבן ציון מה שכתב שם הגר"ר אליהו אליעזר מיישקובסקי].

הנחת פירורין ליד מאכל

ו. ומ"מ גם לדבריהם צריך להיזהר שלא יניח הפירורין ליד מאכלי פסח, כמבואר בסי' תמ"ב סקט"ז שיש לחוש שמא יפול פירורין לתוך המאכל, ולכן כתב בשבות יצחק עמי י"ח בשם מרן הגריש"א ומרן הגר"מ"פ שלא יניח

ואף שזורקים חמץ במדרגות מותר לעבור שם, שעל מעבר בלי שימוש לא גזרו לעשות מחיצה כמו שמותר לעבור ברשות הרבים שמונח חמץ, אמנם הגרמ"ם לובין העיר שישל שמאחר שחדר מדרגות טפל לבית צריך לבודקו בכל אופן.

ואין השימוש בחדר מדרגות מקנה לו המקום, שאינו חשוב אלא כמשתמש במקום המופקר [אילת השחר על התורה שמות פרק י"ב פסוק י"ט].
ואם אין בידו להפקיר יש לו הפסד מרובה או טרחה גדולה שלא להשתמש במקומות אלו, יעוין מה שכתבנו לקמן סי' תמ"ד לענין מי שאנוס לבער חמצו. ואם הדירה רשומה אף על שם האשה, אף האשה צריכה להפקיר חלקה [דרך אמונה שמיטה פ"א סק"ט, וע"ע מה שכתבנו בס' תל"ד סק"ג אם יכול בעלה להפקיר בשבילה].

כיצד מפקירים

וצריך להפקיר בלב שלם כלומר שיהיה פיו ולבו שוים, דהיינו שאם השכנים יזכו במה שהפקיר ולא ירשו לו להשתמש באותו מקום, לא יבוא עליהם בטענות שלא התכוון ברצינות שאם לא כן אין ההפקר חל [עי' מעדני ארץ שביעית סי' א' אות כ'], [אמנם כל זמן שלא מחו בו יכול לעבור, שבסתמא תולין שאין מקפידים]. ומ"מ יכול להפקיר רק לימי הפסח ואינו צריך להפקיר לעולם, כמו שמבואר בחו"מ סי' רע"ג סי' ו' ובאו"ח סי' רמ"ו סי' ג' ומקור חיים סי' תמ"ח סק"ט]. ויותר טוב להפקיר כל חדר מדרגות חוץ ממקום דריסת רגליו, שבכה"ג ההפקר הוא יותר בלב שלם.

ואפי' במדינות שהמלכות מקדשת שכל זמן שלא חל הקנין לפי חוקיהם אין ההפקר מועיל, מ"מ כיון שלפי דיני תורה הרי זה מועיל אין דינא דמלכותא יכול לבטלו. ויש אומרים שאין ההפקר מועיל, שכיון שהמלכות מקדשת אין המפקיר גומר בדעתו להפקיר בלב שלם כל זמן שלא רשום בטאבו [ולכן אין זה סותר לדיני תורה], ולכן לדבריהם אין לו תקנה בהפקר [עי' חו"מ סי' ק"צ ברמ"א ובש"י שם ובנחלי אפרסמון חו"מ סי' י"ט ובחזו"א ב"ק סי' י' סק"ט וליקוטיו סי' ט"ז סק"ח].

אמנם אם אין המלכות מקדשת [וכ"ש בא"י שאין דינא דמלכותא], בכה"ג דעת רוב הפוסקים שמועיל ההפקר שעושה שבכה"ג אין חסרון בגמירות דעת [כ"כ דברי אמת סי' י"ב, תשורת שי ח"א סי' רס"ד, אמרי יוסף ח"ב סי' נ"ה, חזו"א ליקוטיו סי' ט"ז אות י', מנח"י ח"ו סי' ק"ע, מעדני ארץ סי' י"ח אות ז'].
ואם עושה מודעה שמפקיר על דעת שמי שיזכה בזה הוא מתחייב להעביר לו בטאבו, הרי זה מועיל בכל האופנים לכו"ע [עי' משנת יוסף סי' מ"ב]. ואם גר בחו"ל יכול למכור המוקד לגוי [וכנ"ל לענין הפקר שתלוי בכל הפרטים הנ"ל של מלכות מקדשת].

אבל בא"י שאסור למכור קרקע לגוי רק להשכיר, אין לו תקנה בהשכרת המקום, שכיון שקיי"ל ששכירות לא קניא נמצא שמונח אצלו חמץ של חבירו, ואפי' אם מפקיר האינו שומר תר"מ את חמצו, מ"מ יש לחוש לשיטות שאין העכו"ם הושכר וזכה בחצר [ואף לשיטות שזוכה העכו"ם מ"מ יש לחוש שאין העכו"ם רוצה לזכות אותו חמץ, ונמצא שיש ליהדיח חמץ של הפקר ברשותו, שלדעת כמה פוסקים עובר על זה בבי"י].

ויכול להשתמש בחדר מדרגות לצורך מעבר כיון שאין הגוי מקפיד על זה [ואינו נראה כחוכא ואיטולולא מאחר שדרך בני אדם לעבור אפי' בקביעות ברשות חבירו כשמקבל רשות].

פח אשפה

וחמץ שנמצא בפח אשפה, אם הפח אשפה שייך לבעלים גוים, מותר לזרוק חמץ לתוכו קודם זמן איסורו, ואין צריך להפקיר החמץ בפיו, שכיון שאין לו ערך ולא יקחו אותו משם לאכילה, הרי זה הפקר אף בסתמא [שבות יצחק עמ' י"ג בשם מרן הגרי"ש"א].

אמנם אם הפח שייך לכל השכנים בשותפות, אסור להניח שם חמץ קודם זמנו על דעת שישאר שם אחר זמנו, לפי השיטות שחמץ של הפקר עוברים עליו בכל ידא. אמנם החמץ הברוק בגוף הפחים אין צריך להסירם מאחר שהוא בחזקת שנספל מאכילת כלב [ואם הפחים שייכים לעירייה, יעוין מה שכתבנו לקמן לענין חמץ של ציבור].

ולכן אם יודע שמכניסים חמץ לתוך הפח ואין בידו למנוע מהם, הרוצה לחשוש לשיטות שעוברים בחמץ של הפקר יפקיר הפחים [ואם הפחים נמצאים בחצירו יפקיר גם מקום הפחים, ומ"מ הדרך שסוברים הפחים בחצרו עד הרה"ר כדי לקחתו ואין צריך למכורו, כיון שבשעה שמוזיו הוא על דעת לבערו - הערת הגר"ם באנד"ן].

ומ"מ גם אחר שהפקיר יכול להשתמש בפחים, שאין השימוש בפחים מקנה לו הפח שאין זה אלא כמשתמש בפח של הפקר [אילת השחר על התורה שמות פרק י"ב פסוק י"ט, וכ"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' ק"ט אות ז']. ואף שאם ליכנס לבית שיש בו חמץ שמא יבוא לאכלו, מ"מ אין הקפידא רק ליכנס, אבל להכניס לתוכו דברים כגון ששכנס לא מצונו איסור בזה. ועוד שאין חוששין בפח שמא יבוא לאכלו, כמו שהוכחנו בס' ת"מ סעי' ו' שבחמץ מאוס אין חוששין שמא יבוא לאכלו.

וכן יכול למכור גוף הפחים לגוי [ואם החמץ מונח ברשותו, אם גר בחו"ל ימכור במקום החצר לגוי, אבל אם גר בא"י שאסור למכור אין לו תקנה בהשכרה, כיון ששכירות לא קניא, ונמצא שמונח חמץ של הפקר ברשותו, שהרי אין הגוי רוצה לזכות בו, וגם אם ירצה, דעת כמה פוסקים שאין גוי קונה בחצר כמו שנבאר בדיני מכירת חמץ], אלא בכה"ג אין לו תקנה רק להפקיר מקום החצר, וכנ"ל לענין חדר מדרגות.

אלא שבכה"ג לא יוכל להשתמש בפח אח"כ, שאף שהגוי מרשה לעבור ברשותו, מ"מ להשתמש בפח כדרך בעלים הרי זה כחוכא ואיטולולא שאין דרך בני אדם להשתמש בקביעות בפחים של חבירו אף ברשות [כן העיר בבאר משה ח"א סי' מ"א חו"א סי' ע"ד], וכל זה כמשתמש בקביעות כדרך כל השנה, אבל אם משתמש רק שימוש ארעי אינו נראה כחוכא ואיטולולא, לפי זה יש לו תקנה להשתמש כל יום בפח של בנין אחר אם אין השכנים מקפידים. אמנם אינו מוכרח דבריו שהוא חוכא ואיטולולא, שכיון שהגוי לא מקפיד שישתמשו בפחים אינו מופקע שאלו ישתמשו בחפצי חבירו.

ועוד העיר הגר"י אדרל שלדעת הפוסקים [ט"ז יו"ד סי' ק"כ] שמותר להשתמש בחפצי גוי בשואל שלא מדעת [שדינו כהפקעת הלוואות שמותר], ה"ה כאן יכול להשתמש מהאי טעמא, אלא שיכיון שאינו רוצה לזכות בשימושו כשואל אלא כמשתמש בלי קנינים. אמנם לדעת המג"א סי' תע"ב סק"ב שאסור, אין להשתמש בפחים אלא באקראי, שבכה"ג אין לדעת המג"א מותר כמו שכתב שם, אמנם בחק יעקב שם סק"ד מחמיר אפי' פעם אחת [וע"ע פתחי חושן גניבה פ"א סק"ג].

אמנם למה שנוקטים העיקר לדינא שאין עוברים בבי"י בחמץ של הפקר [כמו שביארנו בס' תמ"ג סק"ב], מותר להניח חמץ של הפקר בפח קודם פסח, וכן אין צריך למנוע גמדים או מרשעים להניח שם חמץ, ואף שבביתו אסור להניח חמץ של הפקר שמא יבוא לאכלו, מ"מ בפח אין חוששין שמא יבוא לאכלו [כמו שהוכחנו בס' ת"מ ע"י ו' שחמץ מאוס אין חוששין שמא יבוא לאכלו].

[וע"ע מה שכתבו בענין הפחים באג"מ ח"ג סי' נ"ו, חלקת יעקב ח"א סי' קצ"ו, מנח"י ח"ד סי' נ"ו, תשובות והנהגות ח"ב סי' ר"א, קובץ עולת החודש כ"ה - ל"ו תשל"ט עמ' שני"א, ובעוד פסגים המדברים בענין זה].

גדר רשות הרבים

כתב הש"ע סי' תמ"ה שמותר להשליך חמץ לרה"ר, ונאמרו בזה שני ביאורים: א. י"א שרה"ר חשוב מקום הפקר [כ"כ קרית ספר נדרים פ"ו ה"ב, דבר אברהם ח"א סי' א' ענף ו' בדעת כמה ראשונים, טל תורה סוכה כ"ז עפ"י הריטב"א ע"ז דף נ"ג שכל דבר של שותפות שאין לכל אחד שווה פרוטה חשוב הפקר, אג"מ יו"ד ח"ב סי' ל"ט בדעת תוס'].
ב. יש מקומות שהמדינה שייכת למלך [עי' יו"ד סי' קס"ב סי"א ברמ"א בשם הרשב"א לענין העמדת דלתות, בית אפרים סי' כ"ו עמ' 98 לענין עירות, שו"ת רמ"א סי' קל"ב אות ו' לענין מזוזה]. [אמנם בא"י מבואר בגמ' שהוא שייך לכל ישראל]. ולשני ביאורים אלו מותר לזרוק החמץ לרה"ר כיון שאין החמץ ברשותו.

ג. אמנם י"א שרה"ר שייך לכל הציבור [ולקמן יבואר שני ביאורים בגדר ממון ציבור] [כ"כ בדבר אברהם שם בדעת כמה ראשונים, וכ"כ קובץ שיעורים ב"ב אות ת"ד, קונטרס ימי השביעית עמ' מ"ב שכן הורה מרן החזו"א לענין שמיטה]. ד. ולדבריהם צ"ל שמה שמותר לזרוק החמץ לרה"ר, יכול להיות מכמה טעמים, א. לשיטות שאין עובר בכל ראה בחמץ של הפקר, א"כ כיון שמפקיר אותו חמץ אינו עובר עליו, ואינו דומה לחמץ המופקר שנמצא ברשותו שצריך לבערו משום שמא יבוא לאכלו, שדווקא בביתו שגר שם שם חששו חשש זה, אבל רה"ר שאינו גר שם י"ל שלא גזרו שמא יבוא לאכלו.
ה. ולשיטות שעוברים על חמץ של הפקר, צ"ל שס"ל שאע"פ שבעלמא אין סומכים על ביטול כיון שחוששין שאינו מבטלו בלב שלם, מ"מ כאן שביטול במקום שאינו משתמר בודאי מבטלו בלב שלם. אמנם סברא זו אינה אלא לימוד זכות, משום שמסתימת הפוסקים משמע שאף חמץ המונח במקום שאינו משתמר אין סומכים על ביטול.

ו. עוד אפשר לומר שממון ציבור אינו חשוב שלו כמו חפץ השייך לו, שהרי אין לו אפשרות לדרוש לקבל חלקו בבית הכנסת כמו שותף שיכול לדרוש חלקו, ומוכח מזה שאינו בעלות גמורה [וכן כתבו להוכיח באג"מ יו"ד ח"א סי' קס"ג, ובמשנה הלכות ח"ו סי' קפ"ב לענין ס"ת של ציבור], אלא בעלות כללית שיש לכל אחד מהציבור שייכות לאותו ממון, אבל לא נעשה בשביל אותו שייכות בעלים על הממון, לפי זה יש לומר שה"ה שאינו חשוב בעלות לענין לעבור עליו בכל ידא [הערת הגר"ם שוב].

ז. אמנם מי שיש לו רחוב של רה"ר שקנה מנכסיו ונתן לבני רה"ר לילך שם, וכן מקומות ששייך השטח הסמוך לבית לאנשי הבית הסמוך צריך להקפיד בכל הנ"ל, צריך לבער חמץ המונח שם, וכן לצד שמדינות שרה"ר חשוב שלו [ודלא כמו שכתבנו באות ז'] צריך לבער החמץ שיש שם, מ"מ היות שהוא רק חלק אחד בשותפות החיוב מוטל על כל בני רה"ר בשוה, וצריכים כל בני רה"ר להשתתף בהוצאות הבדיקה והביעור.

ח. אמנם אם אין בני רה"ר רוצים להשתתף, מוטל על היחיד לבער החמץ שהרי כל המקום שייך לו מדין שותפות.

ט. והמוכרח הוא להפקיר חלקו שיש לו ברה"ר, ובכה"ג אין צריך לבודק אפי' מחשש שבעל יכל לאכלו כיון שאינו גר ברחוב רק עובר שם, ובכה"ג לא גזרו כמו שביארנו לקמן.

דוד קולדצקי - קרית ספר

בדין בדיקת ליל י"ג

[א]

בש"ע בס' תל"ג סי"א פסק חו"ל: "המכבד חדרו ב"ג בניסן ומכוין לבודק החמץ ולבערו, ונוהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אעפ"כ צריך לבודק בליל יו"ד. הטעם דלא מהני מה שמכבד את הבית ביום יו"ד יש ב' טעמים, דעיינ במירכסי פ"ק דפסחים רמז תקל"ה שכתב חו"ל: "וגם אם כבדו וטאטאו את הבית קודם לכן, אפ"ה צריך לחזור ולבודק, שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה". ור"ל דלא חילקו חכמים בתקנתם, ותיקנו דין בדיקה אחד לכל ישראל שיבדקו בליל יו"ד, ובהמשך ברמז תקל"ו כתב המדריכ ע"ד טעם חו"ל: "ובכביוד לחד לא סגי, דלמיה משתכח בגומא", ור"ל דכיבוד ובדיקה ביום ל"מ, ורק בלילה לאור הנר מהני הבדיקה לחמץ שבגומא. [והובאו ב' הטעמים במ"ב סי"ק מ"ח].
והנה כ"ז בבודק ביום, אבל נחלקו הראשונים בדין הבודק בליל י"ג, דהר"ן ב"ד ד' כתב דהטעם שלי"מ בדיקת יום הוא משום הטעם שאמרו בגמ' דאור הנר יפה לבדיקה בלילה וכו' וזה הוי לעכובא, ואף בדיעבד ל"מ בדיקת יום י"ג אבל אם יבדוק בליל י"ג לאור הנר יצא יד"ח בדיקה ואי"צ לחזור ולבודק, אכן דעת תרומת הדהן בס' קל"ג בדדיקת ליל י"ג ל"מ מכה הטעם ה"ב הנ"ל שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, והמג"א בסק"כ הביא את דברי התה"ד שהטעם שלי"מ בדיקה מוקדמת ה"ו מטעם שלא תחלק בין בדיקה לבדיקה [עיי"ש שמיירי באכסדרא ביום, ואכסדרא ביום לאור החמה ה"ו כבית לאור הנר בליל י"ג], אכן כתב המג"א בסו"ד דיכול לבודק בדיקה מוקדמת ולשייר חדר אחד שיבדוק אותו בליל י"ד, כדי שלא תחלוק בין בדיקה בדיקה.

אכן הבי"ח בס' תל"ג ד"ה לענין הלכה משמע שאפילו אם בדק לאור הנר כראוי טרם ליל י"ד צריך לחזור ולבודק בליל י"ד, ולא כתב דמהני להשאיר חדר אחד, וצ"ל שסברתו היא כמשי"ח השער הציון בס"ק נ"ו דהטעם שלא תחלוק קאי על כל הבית, ומהיכ"ת מהני חדר אחד.
אכן הגר"א והפרי"ח נחלקו על המג"א ופסקו כדעת הר"ן ובדיקת ליל י"ג מועילה ויוצא בה יד"ח, ואי"צ לחזור ולבודק בליל י"ד, מפני דעיקר הטעם דל"מ בדיקת יום הוא מחשש גומא, ולא מהטעם שלא תחלוק בבדיקה [והנה המקור לטעם זה שלא תחלוק בבדיקה הובא שם בגר"א בס"ק י"א, והוא ממה אדיתא בירושלמי דחצרות ירושלים שאוכלין בהם לחמי תודה ונבדקו מחמץ כדי שלא יבואו לידי נותר, מחוייבות היו בבדיקה לאור יו"ד כדי שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה. והגר"א דחה את הראיה מהירושלמי דשאני התם שלא נבדק כלל לשם פסח, משא"כ בנבדק לפני הזמן לשם פסח דיוצא יד"ח ואי"צ לבודק בליל יו"ד]. והמ"ב בס' תל"ג סק"א הביא את הנידון, ופסק כאחרונים דאם בדק בליל י"ג אי"צ לחזור ולבודק, אכן הביא בשם החוק יוסף דאף לדעת הר"ן ומהני בדיקת ליל י"ג, מ"מ אין ראוי לעשות כן משום דא"ל לו לברך על בדיקה זו, ודמי להא דערום לא יתרום מכיון שאינו יכול לברך [מתני' בתרומות פ"א מ"ה], ועיינן בזה לקמן.

[ב]

והנה בביאור דעת הר"ן ודעימיה דמהני לכתחילה בדיקת ליל י"ג ישנם ב' אופנים, דהנה הרמ"א בס' תל"ו כתב שאין לברך על ביעור חמץ, אא"כ בודק בליל י"ד ולא כשבדק מקודם לכן, ובביאור הגר"א כ' שם דהטעם הוא משום דמה דמברך על ביעור חמץ הוא משום דהבדיקה היא אתחלתא דביעור, וברכתו היא על הביטול והביעור שיעשה למחר, ולכן אין שייך לברך רק בליל י"ד שסמוך לביעור החמץ, ולא תוך ל' שאינו סמוך לביעור החמץ. אכן הש"ע הגרש"ו כתב דהא דאין מברכין על בדיקת חמץ רק בליל י"ד, משום דתקנת

חכמים היתה דומן הבדיקה העיקרי הוא בליל י"ד, ורק ע"ז תיקנו ברכה [ועיינן במאירי ב"דף ו'].
ומבואר דפליגי הגר"א והש"ע הגרש"ו בזמן קיום מצות בדיקה, דהגר"א סבר דזמנה אף קודם ליל י"ד, ומש"ה הוצרך לכאור דהבודק קודם ליל י"ד אינו מברך רק משום דאין הבדיקה סמוכה לביעור. והש"ע הגרש"ו סבר דחז"ל תקנו דומן המצוה העיקרי יאה אך ורק בליל י"ד ולא קודם לכן, ומש"ה ביאר דהבודק קודם ליל י"ד אינו מברך שהרי אי"ו עיקר המצוה.

ולדעת הגר"א מבואר היטב מה דסבר הר"ן דמהני בדיקת ליל י"ג שהרי מקיים בזה מצות בדיקה, ומשום הכי אי"צ לחזור ולבודק שנית, וזוהו מבואר היטב מה שדחה הגר"א את הראיה מהירושלמי דהתם לא בדקו החצרות לשם פסח, ולא נתקיים באותה בדיקה מצות בדיקת חמץ, ולכן מחוייבות היו בבדיקת י"ד, משא"כ בכל בדיקת ליל י"ג דמקיים בה מצות בדיקת חמץ.
ובדעת הגרש"ו דס"ל דזמן מצות בדיקת חמץ הוא בליל י"ד, צריך לפרש דהביאור בדעת הר"ן הוא דכל שבדק בליל י"ג ונוהר שלא יכנס לשם חמץ, שוב א"א לחייבו בבדיקה בליל י"ד שהרי ביתו בודק, ולא שייך לחייב בית בודק בבדיקה.

ועפ"י תבואר היטב דעת המג"א שהוכיח כדברי תה"ד שצריך לחזור ולבודק בליל י"ד מההיא דהירושלמי דחצרות ירושלים שהיו אוכלין בהם לחמי תודה ונבדקו מחמץ, שמתחייבות היו בבדיקת ליל י"ד, והגר"א דחה ראייתו דשאני התם שלא נבדקו לשם מצוה, אכן כל דחיית הגר"א הוי לשיטתו, דמה דסובר הר"ן דמהני בדיקת ליל י"ג משום דמקיים בזה מצות בדיקה, אכן בדעת המג"א י"ל כמשי"ח הש"ע הגרש"ו דקודם ליל י"ד לא תיקנו מצות בדיקה, ומה דסבר הר"ן דהבודק בליל י"ג אי"צ לחזור ולבודק בליל י"ד משום דתורת בדיקה לא שייך שיהא על בית שכבר בודק, ואזי שפיר הוכיח המג"א כדעת תה"ד דפליגי על הר"ן וס"ל דשייך דין בדיקה גם במקום שכבר נבדק, מהא דהוי מחוייבים לבודק את חצרות ירושלים אע"פ שנבדקו בליל י"ג, דבוהו אין צורך שיבדקו לשם מצות בדיקה.

[ג]

ונפ"מ לדינא בהני ב' אופנים בכונת הר"ן תהא, דהנה במשנה ברורה בס' תל"ג בשעה"צ סק"ה כתב כנ"ל בשם החק יוסף דאף לדעת הר"ן דמהני בדיקת ליל י"ג, מ"מ אין ראוי לעשות כן משום דא"ל לו לברך על בדיקה זו, ודמי להא דערום לא יתרום מכיון שאינו יכול לברך [מתני' בתרומות פ"א מ"ו].

וכבר העירו דלא דמי, דהך דינא דערום לא יתרום הוא משום דמעשה מצוה בעי ברכה, דבהכי נעשית המצוה טפי בשלמות, ולכן כל שאפשר שתעשה המצוה בשלמות ע"י אדם אחר, אין מהראוי שיעשה ערום את המצוה שלא בשלמות, משא"כ בבדיקת חמץ בליל י"ג דליכא מצות בדיקה, ורק דעי' בדיקתו היום לא מתחייב שוב למחר, וכיון דאין כאן מעשה מצוה, אין שום איסור במה שאין יכול לברך, שהרי אין כאן מעשה מצוה שנעשה בלא ברכה.

ולהאמורו יאה זה תלוי בפלוגתא שבין הגר"א לש"ע הגרש"ו, דלגר"א דמקיים מצות בדיקה בליל י"ג דינו כערום שלא יתרום, ואין מהראוי לכתחילה לעשות כן. משא"כ לש"ע הגרש"ו דאין מקיים מצוה, ורק דעי' הבדיקה גורם שלמחר לא יחול עליו חיוב בדיקה, לא דמי כלל לשם, ולכן שפיר מצי לבודק לכתחילה וכש"נ.

והנה יש הנהוגים היום לבודק בלילות שקודם ליל י"ד את החדרים שניקו באותו יום, ומשאירים חדר אחד לבדיקת ליל י"ד, ובמ"ב בשער הציון בס' תל"ג סי"ק נ"ו משמע דאם משאיר חדר אחד שפיר דמי, וכן כתב בש"ע הגר"ו בס' תל"ג סעיף ז' דגם מי שבדוק קודם ליל י"ד ישאיר חדר אחד לבודק בליל י"ד כדי שיוכל לברך עליו, אכן צ"ע מדוע אין בזה את החסרון שהביא השער הציון הנ"ל בשם החק יוסף של "ערום לא יתרום", שהרי בודקים חלק מהחדרים ללא ברכה, וצ"ע, ויתכן לומר דכיון דמוכח מדברי הפוסקים בס' תל"ב וכ"כ המ"ב שם דכל הבית הוי מצוה אחת, א"כ נמצא דמה שבדוק בליל י"ג אי"ו רק חצי מצוה, ולא נחשב שעשה כאן מצוה בלא ברכה שהרי לא גמר את המצוה, ואח"כ בשעה שגומר את המצוה בליל י"ד, הרי הברכה שלו מכיון שהיא באמצע המצוה הרי היא עולה לו גם לתחילת המצוה.

עוד יש להוסיף בענין הזה, שהיום שמנקים את הבית באופן יסודי מאוד, דנו הפוסקים דסגי בליל י"ד בחיפוש קל, עיינן באשל אברהם סי' תל"ג סי"א דידיעה ברורה שאין כאן חמץ הר"ו כראיה, ורק צריך לקיים הבדיקה מתק"ח שלא תחלק בין בדיקה לבדיקה, וכן בספר דעת תורה למהרש"ם סי' תל"ג סי"ב סג' דאם יש אומנא שאין חמץ הר"ו נהפך לענין מקום שאין מכניסין בו חמץ, וכן באור הנר כל דהוא ואין חיוב חיפוש היטב, וכ"פ בכ"פ החיים סי' תל"ג אות פ"ה, ומהאי טעמא כתב הרב החיד"א במחזיק ברכה סי' תל"ב סק"ח דיש בזמננו טעם יותר ליתן פתיחים שלא תהא ברכתו לבטלה, וכן כתב זאת המ"ב בשער הציון סי' תל"ב סק"ג י"ב בשם הפתחי תשובה.

בנימין גדליהו - רכסים

בטעם שלא לבודק ליל י"ג משום הפסד הברכה

א. בס' תל"ג שעה"צ סק"ה הביא ד' החק יוסף שכי' דאף אם יוצא יד"ח ע"י הבדיקה לאור הנר ליל י"ג אם נוהר אח"כ וכו', מ"מ אין לעשות כן דמפסיד הברכה, ויש לחקור בכונתו אם משום מקיים מצוה בבדיקה זו ומקיימה בלי ברכה [וכן משמע הלשון בשעה"צ שמדמהו לערום שלא יתרום סי' שא"י לברך, אך באמת אינו מוכרח דגם שם יל"פ באופ"ה וכדלהלן], או שכונתו משום עצם הפסד הברכה, ויש בזה כמה נפק"מ, א. במשייר חדר א' או שלמחר יכנס לבית ששוכר ויקיים שם מצוות בדיקה בברכה, אך מ"מ במקום זה וחדרים הללו בדקם בלי ברכה, וראיתי שמציינים שבספר חק יוסף גופא מברך דבמשייר חדר א' רשאי לבודק ליל י"ג, ומוכח כצד ב', אך בסברא צ"ב דיותר היה נ"י כצד א' שאין רשאי לקיים מצוה בלי ברכה, וצ"ע [ואין הספר תח"י לעיין בו].

ויש עוד נפק"מ בחקירה זו לפי האחרונים הסוברים שרשאי לברך בשעת שריפה, וכבר כ' המ"ב סי' תל"ב סק"ד דהרוצה לסמוך עליהם אין למחות בידו דיש לו ע"מ לסמוך, וא"כ לכאוי לדידהו לא שייכא ד' החק יוסף שהרי אין מפסיד הברכה כלל. וכ"ז לפי צד ב', משא"כ לצד א' דסוכ"ס קיים מצוות בדיקה בלי ברכה, וכשתהבוננתי בזה תמוה לי טובא, דבשעה"צ סי' תל"ב סי"ק ד' מפני שהחק יוסף הוא מהסוברים שמברך ביום י"ד, וא"כ לדידהו גופיה לא הפסיד הברכה שעדיין יכול לברך ביום י"ד בשעת שריפה, וצ"ע"ג.

ב. ויל"ע דלכאוי יש טעם אחר שלא לבודק בליל י"ג, דעי' במ"ב להלן ס"ק מ"ה בשם התורה"ד דיש להלכה שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, ומתמת זה צריך לבודק בזמן שכל ישראלי בודקין, אלא שמצד א' מפני בשעה"צ ס"ק נ"ו דאם משייר חדר א' שפיר דמי עיי"ש, ולכאוי היה נ"י דהכא בא ליתן טעם שלא לבודק ליל י"ג אפי' במשייר חדר א', והתם לא איירי לענין לכתחילה כי אם לענין דיעבד, עיי"ש בדבריו היטב. [וזה דלא כעורכי ההערות שע"י דרשו שלמדו מד' המ"ב בשעה"צ אות נ"ו דרשאי לבודק ליל י"ג אם משייר חדר א']. ובאמת הך סברא דמשייר חדר א' נאמר למי שמפקיע עצמו מתקח"ל ופוטר עצמו מן המצווה, דכל שמשייר חדר א' שנמצא מקיים המצוה רשאי, וכבר נזכר סברא זו



אותו ותו לא, אלא אמר ראובן ישתוב מן ידיהו ואי ימות בגובא ימות, ובגין כך כתיב וישמע ראובן ויציליהו מידם, ע"כ.

ולפי זה אפשר, דמבעלי חיים שלוחי מצוה אינם ניוזקין אף אי שכיח הזיקא, דאין להם רשות להזיק לאדם אם לא מגיע לו שינוק, ואף אם חטא, אך במעשה הזה אינו ראוי שינוק מפני שעוסק במצוה [משא"כ אחר שגמר המצוה], אולם בסכנת כשפים יתכן ששכנו הגוי יזיקנו אף אם אין מגיע לו שינוק, והוא מפני דשכיחא סכנתא. ולכן מפני סכנת כשפים פטרוהו, ומפני סכנת עקרב לא פטרוהו אלא משום שאחר המצוה יכול להנזק.

מאיר שלום בוסו - רמות

בדיקת חמץ בחצר

כתב הב"י סי' תל"ג דהא דחצר א"צ בדיקה ביאר הסמ"ק דה"מ בספק חמץ, אבל ודאי חמץ צריך בדיקה. ובהגהות כתוב שמותר להשליך קודם זמן איסורו, ובהכי איירי ההיא דחצר א"צ בדיקה, אבל אחר"י איסורו אין להניחו שם אלא צריך ביעור, ע"כ. ומשמע דפליגי הסמ"ק וההגהות, ובשו"ע הכא פסק הסמ"ק שבדואי חמץ צריך בדיקה, ולקמן (סי' תמ"ה ס"ג) כתב כדברי ההגהות, והוי תרתי דסתרי וכמו שהעיר הרמ"א כאן.

ובבאר הגולה כתב דהתם איירי בהפקר, ולהכי מותר להשליך אף אחר"י הבדיקה, והכא מייירי בתם בחצרו ולהכי אסור להשליך וצריך בדיקה, ע"ש. אך קשה דאם מייירי התם בהפקר א"כ למה צריך לבער אם לא אכלו העורבים, והו"ו כמי שנתן במתנה או כמוכר לנכרי. ועוד קשה דבהגהות כתוב שאם ימצא בחצר צריך לבער, משמע בחצרו ולא בהפקר, ע"ש היטב. וראיתי בס' נהר שלום שכתב ג"כ דהתם מייירי בהפקר, וביאר דהא דצריך לבער הוא רק לתחילה, שכיון שהוא זרק את חמצו לרחוב ואנשים יכולים להיכשל בגללו, לכן צריך לבער, ולא דמי למוכר לגוי דהתם הגוי זכה ואוכלו, אבל הכא נמצא ברחוב, ע"ש.

אולם עי' להט"ו (סי' תמ"ה שם) שהאר"ך בזה, והעלה דהתם הק' שקודם זמן איסורו יכול להשליך לעורבים, ומייירי בהפקר גמור ולא בחצרו, דבס' תל"ג כתב מרן שאסור אחר"י הבדיקה, ומ"ש מרן (סי' תמ"ה) בסיפא ואם ימצא לאחר"י שלא אכלוהו שלא יניחו שם, ה"ק שאם ימצא בביתו אין לזרוקו לעורבים אפי' בהפקר דהרי צריך לבערו, ע"ש שאר"ך. אך ק"ק ע"ד שמרן כתב שאם ימצא "שלא אכלוהו העורבים", משמע שכבר זרקו ולא אכלוהו, וצ"ע. ועי' במאמ"ר ומט"י שכתבו שדברי הט"ו מגומגמים, ע"ש.

גם המג"א (בסי' תמ"ה) הלך בדרכו של הט"ו שבהפקר א"צ לבער, אך ביאר את דברי מרן בע"א שמי"ש מרן אע"פ שהמקום הפקר צריך לבער לאו דוקא הפקר ממש, אלא מונע בחצירו שהוא מופקר לכל הרוצה ליטול, ומ"מ כיון שמונח בפרשותו חייב לבער, ע"ש.

ובחזו"ע פסח (עמ' ס"ה) פסק כסברת הט"ו והמג"א שברה"ר גמור אם הגיח לפני זמן איסורו אין סברא שיצטרך לבער, והביא דברי האחרונים שכתבו דהתם מייירי בהפקר ובכ"ז צריך לבער, והעלה שמעיקר הדין א"צ לבער כלל אך טוב להחמיר כדברי האחרונים, ע"ש. ויש להעיר קצת עמ"ש שם בשם הט"ו, שכתב בשמו לפרש דברי מרן (בסי' תמ"ה) דהפקר לאו דוקא אפי' בחצירו, וכיון שמופקר לעורבים קרי ליה הפקר, ע"ש. והמע"ן בטו"א גופיה יראה שהט"ו ביאר דברי מרן בסופא בע"א, וה"ק אם מצאו בביתו אין להשליכו להפקר גמור דצריך לבער, ואינו מועיל שיוציא מרשותו, ע"ש.

ועוד יש להעיר שבחזו"ע הביא מ"ש המג"א להוכיח מהכס"מ שכתב שאותם בנ"א המשמיים חמץ בצידו רה"ר לאחר"י איסורו, דלא כדן הם עושים שצריך לבערו מן העולם, וכ"מ בהגמ"י, ע"כ. ודייק המג"א דמשמע דאם קודם זמן איסורו שרי אף שלא טלוהו העורבים, עכ"ל. וראיתי בהערות איש תמליח (בס' תל"ג) שכתבו לדחות הראייה, דהא דמשמע דקודם הזמן שרי להשליך אינו ענין לאם מצא לאחר הזמן שצריך לבער, שיש לדייק רק דשרי להשליך קודם, אבל אחר"י אם מצא לאחר"י צריך לבער, ואדרבה מדיסיים מרן ככס"מ וכ"מ מהגמ"י מוכח דהבין דהגמ"י מייירי אף בנמצא ברה"ר וא"כ ה"ה למ"ש מרן (בסי' תמ"ה) דמייירי אף ברה"ר גמורה, ע"ש.

ונלע"ז לדחות דודאי אם יש לדייק שקודם זמן איסורו דמותר להשליך, ה"ה דאינו צריך לבער דודא דבר והיפוכו, דאם לאחר"י אסור להשליך וצריך לבער, אי"כ קודם הזמן מותר להשליך ואינו צריך לבער, דמג"ל לחלק בין השווים.

ומה שכתבו דמון כתב וכ"מ בהגהות וכו', י"ל דהא למג"א מייירי בחצירו והוי כהפקר, ואכתי איכא ראייה שהרי משמע מהגהות דלאחר"י אסור להשליך לחצירו דצריך לבער, דעיקר ביעור חמץ הוא שריפה, וה"ה דאסור להשליך לרה"ר דצריך לבער, דאין סברא לחלק בין רה"ר לחצירו דהא טעמו דעיקר הביעור הוא שריפה, ומש"ה כתב מרן וכן משמע ולא כתוב בהדיא, דלפי דבריהם דהגמ"י מייירי ברה"ר אי"כ בהדיא כתוב שצריך לבער, א"ו דמייירי בחצירו, ומשמע דה"ה לרה"ר מטעמו.

המע"ן בהגמ"י גופא ברפוס שלפנינו כתוב בהדיא בזה"ל "ואם ימצא חמץ **בחצר** לאחר"י איסורו אין להניחו שם", ולא כתוב הפקר, א"ו שמרן כתב הפקר וכוונתו לחצר, ודו"ק.

ועוד יש לתרץ לפי דברי הט"ו דמייירי בהפקר גמור, אך מייירי שאין להשליך לרה"ר למקום הפקר דצריך לבער. אך לפ"ז ק"ק מאי וכן משמע שכתב מרן בכס"מ, ועוד דלפנינו כתוב בהדיא בחצר וכמ"ש לעיל, ולפ"ז נדחה דברי הט"ו. ודו"ק היטב כי קצרות.

מאור זאדה - חולון

בדק אור ליי"ג

משנ"ב סימן תל"ג ס"ק מ"ה. וא"כ אם בדק וכו' שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה וכו' לפי מה שכתבנו וכו'. ובשעה"צ ס"ק נ"ו כתב נפק"מ בבדק הכל חוץ מחדר אחד ע"ש. ולכאורה יש עוד נפק"מ בבדק באור ליי"ג, דלתרומת הדשן צריך לחזור ולבדוק שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, ולמג"א אי"צ לחזור ולבדוק שהלא בדק לאור הנה, בשעה שהוא מאיר יפה.

אליהו בנג"י - פתח תקוה

בדק רוב ביתו אור ליי"ג

יש לחקור טובא בבדוק רוב ביתו בליל י"ג ומשאר מקצת לליל י"ד האם מהני, שהרי בשעה"צ מביא מוח' האחרונים בבדוק בליל י"ג, שלגאון ושאר האח' אפשר לכתחילה לבדוק בליל י"ג לאור הנה, ומאידך גיסא חקק יוסף טוען שאף שמצד הבדיקה אין קפיידא וקיים המצוה, מ"מ יש לנומנו מזה דיפסידא או הברכה לפי מה דק"ל בהרמ"א בסי' תל"ו, דהבדוק קודם הזמן לא יוכל לברך, והוי דומיא דק"ל דערום לא יתרום משום שאינו יכול אז לברך, ומבואר שקיים המצוה והפסיד הברכה, ודומיא דתורם ערום שבדואי קיים המצוה והפסיד הברכה.

ובביהמ"ד חידשו שכמו שבדוק כל ביתו בליל י"ג שבקיום המצוה הפסיד ברכה, ה"נ בדוק רוב ביתו ומשאר חלק לליל י"ד ומבדק בליל י"ד, מ"מ בקיום המצוה של ליל י"ג הפסיד מעשה מצוה עם ברכה, וכמו בתורם ערום שקיים

מצוה בלי ברכה, וה"נ בליל י"ג "החלק של המצוה" שקיים היה בלי ברכה, ובליל י"ד שקיים ה"חלק השני של המצוה" רק בו היה ברכה.

ובפשטות היה מקום להוכיח ולומר שרק המפסיד ברכה במצוה באופן שכל המצוה התקיימה בלי שום ברכה, רק בזה הוי לעיכובא לכתחילה, משא"כ שעושה חלק מהמצוה בלי ברכה ובחלק השני מברך, שבכה"ג מהיכ"ת שהקפידו עליו לכתחילה לעשות את כל החלקים במצוה עם ברכה, וצ"ע.

ונלע"ז ליישב, שבבדיקה שבדק בליל י"ג כל שלא גמר הבדיקה לא קיים מצוה בכלל, ואף אם בדק ביי"ג י' בתים ובבית העשירי נשאר לו פינה קטנה לא קיים שם מצוה, ומקיים המצוה בפינה הקטנה שבדק ב"ד, ויסוד זה מוכרח שהרי מהות בדיקת חמץ שידאג ביהיה "בדוק", ואם בודק "חצי מדף" אין זה נחשב שבדוק שהרי המדף אינו בדוק, כך ה"ה שבדוק חצי בית אין לו בית שעשה לעולם שזה בדוק, ואף שיש לו הרבה דירות ובדק את כולם חוץ מפינה בדירה אחת, הוא לא עשה מצב שהשטח בדוק, ולמרות שאר הדירות קיבלו דין מקום שאין מכניסין בו חמץ, מ"מ מצות בדיקת חמץ שהמצוה שיעשה שנכסיו יהיו "בדוקים", והוא לא עשה שיהיה בדוק שהרי יש עדיין פינה שלא בדק, ואם תקשה שהרי משאירים בפינה החמץ שמוצאים לשריפת חמץ וא"כ לא קיים בדיקה, י"ל שלבדוק המהות שהבית נקי מחמץ, ומה שיש קרטון עם חמץ לשריפה זה לא קשור לבית ולחמץ האבוד, והמהות של נקי זה נקי "מהדבר האבוד".

ויסוד זה בנוי על זה שדין בדיקת חמץ תלוי בגברא שלאדם הזה לא יהיה נכס נקי ולא דין בבית, שהרי כל החיוב מהגברא, וכל עוד שיש לו נכס שאינו בדוק אע"פ שבדק שאר נכסיו, הרי אדם זה אינו נקי מחמץ.

ול"ע שאם זה דין בגברא מדוע היוצא בשיירא ביום אינו בודק, שהרי יבדוק את המזודה שלו וכד' ומדוע צריך בית, וכן שמעתי שאומרים בשם ר' מאיר גריינימן שמי שאין לו בית בגודל ז' טפחים על ז' טפחים שלא יברך על הבדיקה מספק שמא אינו מחויב במצות הבדיקה, ורק שלא יהיה לו חמץ.

אהרן כץ - רכסים

דין גנות לבדיקת חמץ

כתב השו"ע סימן תל"ג סעיף ה' שגג היציע והמגדל שגגיהן משופעין א"צ בדיקה אפי' הם בתוך הבית, ובמשנ"ב ס"ק כ"ג כתב ח"ל: "וגיי הבתים שלהם היו שוין ורגיל להשתמש עליהן וצריך בדיקה", ובשעה"צ ציין (באות ל') רש"י שם (ח.) ד"ה וגג.

ויש להעיר דאמנם כך משמע מרש"י דף ח. שכתב על גג היציע "הואיל משופע א"צ לבדוק, אבל שאר גגין שלהן לא היו משופעין", ומשמע שבא לומר שגג שווה שאינו משופע צריך בדיקה, ולכן הגמ"י כתבה דווקא גג יציע וגג המגדל שא"צ בדיקה, משמע ששאר הגגות צריכין בדיקה.

אבל הראשונים התקשו מאי טעמא ששאר גגות יהיו צריכין בדיקה, דמ"ש מוצר שמבואר בריש העמוד שאין צריכה בדיקה משום דעורבין מצויין שם, ולכן העמידו אוקימתות שגג היציע איירי באופן שאין עורבין מצויין שם, דתוס' שאנץ ותוס' רא"ש ותוס' ר"פ העמידו באופן שהגג בתוך הבית, ותוס' ר"ד העמידו באופן שגג היציע נמוך ומכוון נגד פתחי הלולות העליה, ואין העורבין מצויין בו.

וא"כ לפירושהם הדיוק מהגמ"י יהיה שבאופנים שאין עופות מצויין, או דוקא במשופע א"צ בדיקה, ושאר גגות חלקים בכזה"ש שאין עופות (כגון תחת קירי נוסף או סמוך לחלונות) יצטרכו בדיקה, אבל סתם גגות בתיהן אף שאינם משופעים אינם צריכים בדיקה משום דלא גרע מחצר ששעופות מצויין שם ולכן פטורה מבדיקה. וכן הבין הפרישה אות ד' בטור שהוסיף "אפי' הוא בבית", ופירש דקאי נמי על יציע ולא רק על גג, וכן בשו"ע להדיא כתב "אפילו הם בתוך הבית", שאיירי להדיא גם על גג היציע, ולכן כותב הפרישה להלכה "וגג בתיהם אף שהיה שווה א"צ בדיקה דומיא דחצר". וכן העתיקו הכף החיים להלכה באות מ"ד.

ולכן למרות שלשון רש"י מורה דככתב המ"ב (וכן כתב התוס' ר"ד להדיא ברש"י אלא שחלק עליו), כיון ששאר הראשונים חלקו עליו והם: התוס' ר"ד, תוס' רא"ש, תוס' שאנץ, תוס' ר"פ, וכן ברי"א המובא בש"ג, וכן מורה לשון השו"ע, ודאי לכאז' שלדינא לא יצטרכו לבדוק בגגות השוין כיון שמצויין עופות, ולא גרע מחצר (וכן הריטב"א להדיא לגירסתו מבאר בגמ' דגג היציע א"צ בדיקה משום דעופות מצויין, ולא פ"י משום שיפוע).

ושו"מ שכן כתב הב"ח בביאור דברי הטור והסמ"ג והסמ"ק, וז"ל: ומה שכתב אפילו הוא בתוך הבית כן כתבו הסמ"ג והסמ"ק, והיינו משום דקשיא להו למה לא נקט סתם גג משופע, אלא רבותא קאמר דאפילו גג יציע שבתוך הבית, וכל שכן שאר גגין שהעורבים מצויין שם, וכאן אין רצונו לומר שהיציע עומד חוץ לבית, דאם כן פשיטא דאין צריך בדיקה בגגו דלא יתא אלא חצר, אלא רצה לומר אפילו עומד בתוך ביתו, ומה שכתב הטור אפילו הוא בתוך ביתו איציע נמי קאי, וכן כתב בשו"ע בהדיא בסיומן זה (דלשון השו"ע אפילו הם בתוך הבית) ע"ש, וגם נראה דגג בתיהם אף שהיה שווה אין צריך בדיקה דומיא דחצר, עכ"ל. והביאו בכף החיים אות מ"ד.

א"כ נראה דנקטינן לדינא דגגות הבתים אף שאינם משופעים [ואף שמתמשים בהם כשימוש חצר] א"צ בדיקה, משום שמצויין בהם העורבים והוי כחצר, וכן משמע מלשון השו"ע שכתב "אפילו הם בתוך הבית", שכוונתו לכאז' דעיקר החידוש משום דמשופעים, ולכן פ"י אפי' דהם בתוך הבית דליכא חשש עופות, ולא מבעיא מבחוץ לבית שאו בלא שיפוע א"צ בדיקה משום דהעופות מצויין (וזה דלא כהמשנ"ב שנקט לדינא לחומרא וכר"ש).

דוד בארי - ברכפלד

סימן תל"ד

שליח לביטול חמץ

מינה שליח לבטל יבטל בעצמו גם כן, כי י"א שלא מועיל ביטול דשליח. ולחק יעקב (שעה"צ י"ב) כיון שבדא"ו אין חוקה שליח עושה שליחותו שמוכר לחזקו השליחות, ובה"ח משמע שלא חוששים לחזקו. ואפשר כי סובר כר"ש (עירובין לב), ששליחות שאם לא תיעשה יכשל המשלח באיסור, יש חוקה שתיעשה גם בדא"ו. ובסימן ת"ט ס"ק נ' (ד"ה חוקה) הביא מוח' זו, וקשה למה לא זכר זאת פה.

שלמה אקרמן - קרית ספר

תליית חום באויר

הנה בשו"ע (סי' תל"ד ס"א) כתב ח"ל: "אחר הבדיקה יהא נזהר בחמץ שמשייר להצניע כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת וכו', ואם כפה עליו כלי ולא נמצא א"צ לבדוק שודאי אדם נטלו, לכך יכפה עליו כלי או יתלנו באויר או יניחנו בתביה מקום שאין עכבר יכול לבוא", עכ"ל.

וקשה בזה דהיאך כתב השו"ע שיתלה החמץ באויר, הרי בפסחים (ק"א) איתא תלאי בביתא (פירש"י התולה פיתו באויר בתוך סל) קשי לענינותא, כדאמרי אינשי תלא סילתיה תלא מזוני. א"כ חזינן שהתולה פיתו באויר בא לידי עניות, וא"כ מהו שכ' השו"ע שיתלה את החמץ באויר.

ומצאתי שהקשה כן בס' יפה ללב (ח"ב שם) לגר"נ פלאגי, וכמו כן הקשה שם עמ"כ במדרש שמואל (פרשה ה') [וכן הוא בויק"ר מצורע פי"ט ס"ב] אמר רבי יוחנן "רמאות לאויל כחמות" (משל כ"ד ז'), אמר רבי נאי [משל] לכך נקוב ותלוי באוירו של בית, מי שהוא אומר אין אני נוטלו, פקח מהו אומר לא אחר תלאו, הריני מביא שתי קנים ומספקן זה בזה ומורידו, כך מי שהוא טפס מהו אומר מי יכול ללמוד תורה. והקשה דאמאי המדרש המשיל זאת דבר שאין ראוי לעשותו והוא קיפוח פרנסה, ולא השיב על כך. והביא דבריו נמי בס' ארוחות חיים מספינקא (שם).

ומצאתי אף בכה"ח (שם אות י"ג) שהעיר זאת ח"ל: והגם דהתולה פת בסלו קשה לעניות כדאייתא בפסחים, הכא שאני דכיון דאינו תולה כי אם כדי להנצל מאיסור חמץ הו"ל דבר מצוה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ועיין לקמן סי' תנ"ה ובדברינו לשם בס"ד, עכ"ל. ושם בס' תנ"ה כתב הרמ"א דאין לשפוך מים שלנו מכח מת, ומקורו מדברי המרדכי סו"פ כל שעה שכ' שבא מעשה לפנינו ע"פ, ואמרו שאין לשפוך המים שלנו בשביל מת דליל שימורים לה, וכן הייתי אומר בשאר לילות של פסח דשומר פתאים ה', וחלילה שיארע דבר תקלה במצות ה', ע"כ. ובט"ז כתב דנראה דאף בשאר לילות יוכל לשפוך אם יהיה אפשר לו בקלות להיות בלא אותם מים, משא"כ בלילה דקודם פסח שהם של מצוה אסור לשפוך אותם דהוי מזלזל במצות ה', ומראה בעיניו שמחזיק בדעתו שאין המצוה נגמנת עליו מהתקלה, וקל בעיניו מאמר הכ' שומר מצוה לא ידע דבר רע, ע"כ.

וחשבתי עוד לתרץ ד"ל שכל האיסור של תליית הפת הוא דוקא בתולה בסל, אך אם תולה בלא סל אין חשש, דהנה בשו"ת אור לציון (פ"ב סעיף י"ח) כתב דיש להקל בלמלך בתלמוד תורה לתלות את תיקי האוכל של התלמידי"ם על גבי המתלים, וטעמו הוא משום דרש"י שם כתב התולה 'פיתו', וכיון שהוא ענין סגולי י"ל שהיינו דוקא בפת שלו, אך בפת של אחרים אין לחוש, ע"כ. וה"נ י"ל בנידון ידון כיון דרש"י שם כתב דמייירי שתולה את הפת בתוך סל, אי"כ י"ל שכל החשש הוא דוקא בתולה את פתו בתוך סלו דאז קשה לעניות, אך התולה פתו בלא סל אין שום חשש, ובהו מייירי השו"ע שכ' "או יתלנו באויר" דהיינו דוקא בלא סל.

וכן ראיתי בס' שמירת הגוף והנפש (סי' ל"א ס"ב) שכ' דיש להסתפק האם דוקא כשתולה פתו בתוך סל איכא למיחש, או אפילו כשתולה הפת בלא סל. וביאר שם שהכלל הוא שבדברים סגוליים אין לך בו אלא חידושו, וא"כ בגמ' שם רש"י ורשב"ם פ"י שמייירי שתלה הפת בתוך הסל, ומשמע שדוקא בתולה בסל לא סל אין חשש, ולפ"ז רצה לתרץ את מש"כ המג"א (סי' ת"ק סק"י) שמותר לנקוב חתיכת אפיקומן בפסח כדי לתלותו וכו', וקשה דהיאך שרי לתלות זאת [וכן העיר על המנהג בס' יקיצור הש"ח"ה (בהנהגות הסדר) שהביא נמי מנהג זה לתלות האפיקומן בקיר כל השנה, וכתב ע"ז שלא נמצא מנהג זה בשום ספר, ועוד כתב שם דלאו שפיר עבדי דהוי ביוזן אוכלין וכו', וגם אמרו התולה פתו יתלה פרנסתו, ובפירט שתולין החתיכה של האפיקומן במסמרו, אלא אם רוצה לקיים המנהג יקח דבר מועט מהאפיקומן בכיסו או יניח במקום מוצנע בביתו, ע"ש. אך בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' נ"ב) כתב ע"ז [והובאו דבריו ג"כ בשערי תשובה סימן תע"ז סק"ד], לא ידעתי מה ביזוי אוכלין יש בזה, ומעולם ראיתי אבותי ורבותי נוהגין כן, ואין כאן ביזוי מצוה והוא זכר ליציאת מצרים]. אלא דלפ"ז י"ל שרק בתולה בסל הקפידה, אך כאן תולה האפיקומן בלא סל.

ושוב מצאתי עתה מציאה בזה והיא תשובה משו"ת שיש יצחק (סי' קפ"ט) לגאון רבי יצחק וויס תלמידו ה"שטב סופר" שאף הוא העיר ע"ד הפרמ"ג (מ"ז סו"ס י"ח) שכתב: דאנו נוהגין לערב במצה מים לע"פ, ותהיה שלימה כל שבתות השנה, עד ע"פ הבא מסיון היא ומניחין השניה שם ותולין על הכותל, ואין בזה ביזוי אוכלין שלא יתעפש, והעיר שם מהגמ' בפסחים דתלאי בביתא קשה לעניותא. התולה פתו באויר בתוך סל א', כדאמרי אינשי תל סילתא תלי מזוניה, וכתב דאפשר דלגבי מצוה אין קפיידא, גם אפשר שקפיידא דווקא כשתולוהו בתוך הסל, ולא כשתולוהו לתמצה בעצמה על הכותל.

אלא שבס' שמירת הגוף והנפש שם העיר שמדברי השו"ע הרב (שמירת הגוף והנפש ה"ט) משמע שאף לתלות פת בלא סל קשה לעניות, שכתב שם: פת תלויה באויר קשה לעניות, אבל בשר ודגים אין לחוש הואיל ודרכם בכך. ומשמע מלשונו שאף בלא תלויה סל איכא למיחש. וכן יש לי להוסיף שכן נראה נמי מדברי הב"ח (ש"ב פרשת פנחס ה"י"ב) וז"ל: עוד אמרו שם בפסחים, התולה סל ופת בתוכו קשה לעניות ב"מ, ופה עירנו היה המנהג לתלות פת העירוב של העיר בבכה"ג בתוך הכיס של העמוד, ואנא עבדא קנתגית לקבוע תיבה קטנה פתוחה על העמוד ומניחין בתוכה העירוב, וכפי העירוב יוצא ונראה לכל, וצריך להזהיר המון העם שלא יתלו כעכ"ן של לחם **בחבל בתוך אויר התנור** אחר אפיתם בעוד התנור חם כדי שיצטמקו". ומבואר מדבריו נמי שאף אם תולה בלא סל אלא ע"י חבל איכא נמי למיחש.

ובס' מאור השבת (ח"ב מכתב ל' אות ד') הביא בשם הגרש"ז איערבאך זצ"ל שהאיסור לתלות פת הוא דווקא אם הוא דרך בזיון, אך שלא בדרך בזיון שרי, ולכן מותר ללמלך לתלות את התיקיע על הקולב דלא הוי דרך בזיון, ושם בהערות כתב דבהכי ניהא המנהג שבהיא המ"א נלקב בתחילה מהאפיקומן ולתלותו, ד"ל דלא הוי נדח בזיון. ועוד כתב שאולי י"ל בדרך אחר שרק בסל קשה לעניות וכדאמר בגמ' "סילתא", וכן דייקו רש"י ורשב"ם שם: "התולה פיתו באויר בתוך סל אחד", שאז כאלו קובע מקום כל מזונותיו באויר ומזלזל בהם. ובעיקר הא דאפיקומן י"ל עוד דכיון שעושהו לשמירה ולסגולה מכח סגולת האפיקומן אין לך כבוד גדול מזה, ועוד כתב דאפשר לדייק מלשון רש"י ורשב"ם ש' התולה פתו באויר, שדווקא כשתולוהו באויר כגון בחוט המשתלשל מן התקרה יש לחוש, אך בתולה ביתד שעל הקיר אינו בכלל זה, ולא מקרי תלוי באויר אלא ביתד ונסמך ע"ג הכותל, ע"כ. וכן ראיתי מציינים כ"י"ב ש"כ בס' עץ השדה [בדיני בל תשחית וכיזוי אוכלין] ס"טז בשם הגרש"ז איערבאך זצ"ל דאין להחמיר לאסור לתנוקות לתלות ע"ג מסמר את התיקיע והשקית של התלמידיים שיש בו פת, דלא אסרנן רק תלייה שהיא דרך בזיון, ושם בספר עץ השדה הראה מקום וראיה לזה מהא דאמרו בגמ' שם דבבישרא וכוורי לית לן בה כיון דאורחיה הוא, דמשמע דהא דקשה לעניות הוא משום תלייה דלא אורחיה דהיינו בזיון. [ועתה ראיתי תשובה בזה שנשאל בזה הגר"ח קניבסקי שליט"א (ע"י הרה"ג רבי שלום טוויל שליט"א, והובא בקובץ צהר ז', תש"ס, עמ' ק"ג) אי שרי לתלות תיקי אוכל, והשיב: טוב ליהוה].

ודבר חידוש ראיתי בשם הגר"ר גמליאל הכהן רבינוב"ץ שליט"א שכתב בקובץ תורת העמק (חבורת ט"ו ע"פ) ש אמרו לו פעם זקנו הגר"ל רבינוב"ץ שליט"א, בעל "מעדני השולחן", דהנה בגמ' פסחים (שם) איתא, תלאי בביתא קשי לעניותא, "כדאמרי" אינשי תלא סילתא תלא מזוניה וכו', ע"כ. ומעתה רואים שכל הקפיידא לפי שאמרי אינשי שהתולה סלו תולה מזונותיו ח"ו, אבל כהיום שלא אמרי אינשי כך, אלא רק כשולומדים הגמרא בפסחים הנ"ל מתעוררים על זה, תו ליכא למיחש לזה, ע"כ מה ששמעתי מקוני הגר"ל שליט"א, וזה



בטעם דמהני ביטול ע"י שליח או ע"י אשתו

הנה יעו"י במ"ב סי' תל"ד ס"ק ט"ו שפי' הטעם דמהני ביטול ע"י שליח, אף דבעלמא לא מהני הפקר ע"י שליח, שהוא עפ"י ד' הר"ן דכל ענין הביטול לגלות דעת שאין רוצה לזכות בחמץ, וא"כ יש כאן גילוי דעת, והנה לכא"ל לפי"ז אין השליח מבטל כלל כי אם הבעלים מגלה דעת ומסכים לדבר השליח, וע"י גילוי דעת דבעלים הוא דחיילא ביטול, ולכא"ל לפי"ז מה"ט הוא דקאמר שם המ"ב דלא מהני ביטול מכח דין וכן דהרי לא שייך שליחות, ואנו זקוקים לגילוי דעת הבעלים, וזוכיה הא ליכא גילוי דעת של הבעלים ואך יחול הביטול, וק"ל [וע"י בה"ל במה שדן לגבי שלח שליח לבדוק אי יכול שליח לבטל, ונ"י דשם הנידון באומדנא בד' הבעלים המשלח אם נתכוין בזה למנותו על הביטול, ואיכא ממילא גילוי דעת, או שלא נתכוין לכך להדיא, וק"ל].

ולפי"ז לכא"ל יל"ע בהא דאי' בשו"ע סוף סי' תל"ד דאשתו יכולה לבטל, וביאר המ"ב שם ס"ק י"ח דאע"פ שלא צויה לה לבטל מ"מ מסתמא כמי שנתן לה רשות דמי, דמי' הרי אי"ז אלא כעין אומדנא שמסכים, ודמי לזוכיה, דסוכ"ס ליכא גילוי דעת, ואנן בעינן לגילוי דעתו דאותה אנו מבקשים, שזהו הפועל את חלות הביטול וכנ"ל.

וצ"ל בהכרח דביטול שעי" אשתו מהני באופ"א, שהוא כעין מה דמהני ביטול ע"י אפוסטרופוס שהיא קבלה כח לישא וליתן בעניני הבית בכל מה שנוצר, ופשיר יכולה להפקיר ולבטל ויחול מחמתה, ומה דקאמר דמסתמא נתן לה רשות היינו שמסתמא הבעל מסכים ונכנס גם זה תחת סמכותה, ונמסר לה כח לגבי זה ג"כ, וק"ל.

שו"ר במ"ב הוצ' דרשו שציינו לשו"ת יהודה יעלה שהוכיח מצד אחר שא"ז מצד שליחות, דאי נימא שזה משום שליחות לא יהא בכחה למנות שליח, אלא שבאמת אי"ז מוסכם שיכולה למנות שליח, ומשמע במ"ב ס"ק י"ט דאף האמקילים בשליח י"ל דמ"מ אשתו אי" עושות שליח, ולדידהו ליכא הוכחה, אך מ"מ מכח הנ"ל משפיר מוכח [ומ"מ לא הבנתו מש"כ בשם שו"ת הנ"ל הדטעם דמהני הוא משום דאשתו כגופו, דמה שייך ד"ז לענין כח לפעול חלות בממונו וצ"ע (ואין הספר תח"י), אך יל"פ כמוש"נ].

ויל"ע בד' הסוברים דמהני שהאשה תמנה שליח, דלכא"ל גם אי נימא דיכולה לבטל אף לכא"ל קשה לומר דסגי בגילוי דעת שלה, שהרי סוכ"ס הבעלים, ואי טעמא דמהני שליח הוא משום שיש כאן גילוי דעת דבעלים אי"כ לא שייך לומר כן באשתו, ובשלמא שם ביטול ע"י אשתו מהני מכח שקיבלה כח לפעול חלות בהממונו, ומהני מכח חלות ביטול או הפקר, י"ל שקיבלה גם כח למנות שליח לצורך כך, אך לומר דסגי בגילוי דעת שלה שאינה רוצה לזכות בכדי שהבעלים לא יזכה צ"ע אם אפשר לומר כן [ולפי"ז לכא"ל היה נ"י עוד שביטול דאשתו לכ"ע הוא מכח חלות ביטול או הפקר, ולא מצד גילוי דעת, ולהר"ן בצטרך לומר לשון הפקר דוקא, וצ"ע].

בן ציון רפאל גרינהויז - הקרית החרדית בית שמש

לחצניעו החמץ לאחר הבדיקה

טור א"ח סי' תל"ד: ואחר הבדיקה יהא נזהר בחמץ שמשפירין להצניעו שלא יצטרך בדיקה אחרת, כגון אם יטלנו עכבר בפניו או אם יחסר לחמו, כגון שהניח י' ככרות ומצא ט' שאו צריך לבדוק כל הבית פעם אחרת, אבל בסתם שאינו יודע אם חסר ממנו או לא אין חוששין שמא גיררה חולדה ממנו להצריכו בדיקה. ודינים אלו מתבארים בסוגי דף ט'. ולכא"ל יל"ע, דהא טעמא דהיכא לא חזינא דשקל לא חיישי' מבואר בגמ' משום ספק ספקא, ספק הוה ואת"ל הוה דילמא אכלתיה, וא"כ גם בדחוינא דשקל איכא ס"ס, ספק דילמא גיררתו מחוץ לבית (וא"צ בדיקה), ואת"ל גיררתו לבית דילמא אכלתיה. והנה התוס' בדף ט' בתי' א' כתבו דכל המשנה דהיכא דחזינא דשקל, דהך בדיקה מייירי בללא ביטול, ולפי"ז י"ל דלענין ביטול הא ליכא נפ"מ אם מחוץ לבית או לא כיון דהוי שלו, אבל נראה דהא לשי' הר"ן וגאונים אם מוציא מחוץ לביתו לא הוי איטור דאו, ולענין דרבנן שוב ספק מוציא מידו ודאי לתי' הנ"ל בתוס', ועוד צ"ע לח"א א' בתוס' שם דמייירי בסוגי, גם דביטולו יקשה כתי' דהא איכא ס"ס, וכעת צ"ע.

ביטול כשברך ב' פעמים

כתב הבי" ס' תל"ד ח"ל: כתב הר"ן היכא שצריך לבדוק פעם אחרת צריך לבטל פעם אחרת, שהרי חמץ זה שגררה חולדה מתוך הבית לא נתבטל, הלכך צריך ביטול, עכ"ל. ביאור כוונת הר"ן ז"ל דהגם שבדק את הבית, מ"מ הא באמת אפשר שימציא שם חמץ ולא מצאו, וכדאמרי' בטעמא דהבדוק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפה, ואלמא דחיישי' לזה, ולזה צריך ביטול כיון דחמץ זה הא לא ביטל, גם הא אפשר בגיררתו למקום אחר ושם הא לא בדק, וכתב בדרכי משה על ד' הר"ן: ולי נראה ולפי' מש"כ שלא יאמר בהדין ביתא כדי שיכלול בביטולו אף מה שבמקומות אחרים, אי"כ אף מה שגיררה חולדה נתבטל וא"צ ביטול אחר, עכ"ל. ודברי הד"מ אינם מובנים לכא"ל, דהא נהי דאומר שמבטל מה שבמקום אחר ג"כ, אבל הא אנן קיימי דנאבד לו אחרי הבדיקה והביטול, וכיון דהוא לא ביטל את החמץ הוה וכמשי"כ בטור דאינו מבטל את החמץ שמצניעו כיון ששומרו לאכול ממנו, ומד' הד"מ נראה שהבין דביטולו נכלל גם החמץ ששומר לאכול ממנו. אבל צ"ב דלמה הוצרך הדי"מ להא' שלא יאמר בהדין ביתא, דאם קו' הד"מ משום שביטול גם חמץ זה אי"כ הא בשעה שביטל ודאי היה ברשותו ממש, ורק אח"כ גיררה חולדה, וצ"ע.

נוסח ביטול חמץ

כתב הטור סי' תל"ד: ואחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו, ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותו דלא חזיתיה ודלא ביערתיה להוי כעפרא דארעא וכו', לכא"ל צ"ע מהו כפל הלשון ודלא ביערתיה, ולכא"ל הכוונה דגם החמץ שמצא מבטל אותו, וכן נראה לבאר. וראיתי בדרישה שם שנתקשה בזה וכתב דאי' לפרש כהנ"ל, דהא דעת מהר"ו שצריך לקיים מצות שריפה בשלו, וכ"כ בד"מ אות ג' בשם מהר"ו. ועל כן פי' שם הדרישה דהכוונה על החמץ שהצניע לאכול. ולעני"ז נראה דיש לפרש כן בדעת הטור, דהא הטור כתב אח"כ וא"א הרא"ש ז"ל היה נוהג לבטל פעם אחרת ביום י"ד בסוף שעה ה', לפי שרגילין לקנות פת ביום י"ד, וגם בפת ששייר בלילה למאכלו לא נתכוון לבטלו, ויש לחוש שמא ישאר ממנו בבית ויעבור עליו, לכך טוב לחזור ולבטלו קודם שתגיע שעה ו' וכו', עכ"ל הטור. הרי מפורש יוצא מדברי הטור דהפת ששייר בלילה למאכלו לא נתכוון לבטלו, אמנם יראה דבדעת הרא"ש באמת משמע כהפרישה, דיעו"י בב"י שהביא לשון הרא"ש בפסקים אהך מילתא דמבטלו ביום שכת' הטעם לפי שרגילין לקנות פת ביום, וגם בפת שביטל בלילה הוא חוזר וזוכה, הרי דביטולו. ואמנא הרא"ש שם הוסיף וגם לא ביטל בלילה אלא החמץ של ראה, ושמן שאנן ממנו כוונת. הרי הרא"ש סי"ם למילתיה: דבאמת אינו מבטל את החמץ שרואה, וע"כ צריך לבאר דכוונת הטור דלא ביערתי' הוא כנ"ל על מה שמצניע ע"מ לבער, ואם משום קו' הפרישה דלא יבטל כיון שהחמץ שלו י"ל דלא ס"ל להטור, וע"י מ"ב סי' תל"ד ס"ק כ' שביאר בשם פוסקים דלא חזית' ולא ביערתי' הכל קאי על מה שלא ראה, וצ"ע כפל הלשון דלא חזית' ודלא ביערתיה.

גם נלענ"ד בעיקר דברי מהר"ו דאי"ז חיוב, דהא אין חיוב לקנות חמץ ולהשביט, וגם הא מדאו' סגי בביטול והיינו מטעם הפקר, אלא תקנ"ח לבדוק, ולא משום שקיים מצות בדיקה אלא משום שמא יאכלנו, ומהר"ו מצוה בעלמא קאמר [ובאמת בעידן ריתוחא רחמא מענשינן עליה].

גם משמע דמהר"ו סובר דגדר מצות תשביטו הוא בהפעולה ממש, וזה דלא כמהר"ק בתשו' שכתב דהגדר הוא כגדר מ"ע דשבתו, דעצם מה שאין לו חמץ בזה גופא מקיים מ"ע דתשביטו, יעו"ש וד"ק.

ביטול ע"י שליח

שו"ע סי' תל"ד סעי' ד' שלוחו יכול לבטל, ובה"ל ואין לעשות קטן לשליח [פמ"ג], ודלא כמי שחלק בזה, יעו"ש בפרמ"ג. ולעני"ז ד"ז תלוי בב' תי' הבי"י, דהבי"י הביא דהר"ן ז"ל כתב ד"א דלא מהני שליחות בביטול כמו דלא מהני שליחות בהפקר, ותי' הבי"י, א'. דהכא סגי בגילוי דעת' דלא ניח"ל בהחמץ כמו שביאר הר"ן ז"ל. ב'. ועוד תי' דטעמ' דלא מהני שליחות בהפקר משום דהפקר מטעם נדר, אבל הכא אינו נדר והפקר ממש אלא מטעם גילוי דעת, ולכא"ל צ"ב במה נחלקו ב' תי' הבי"י. ונראה ברור דב' התי' נחלקו אם הוי מדין שליחות או מדין גילוי דעת. דלתי' קמא דהבי"י לא אתי' עלה כלל מדין שליחות אלא דבזה ששלחו גילה דעתו דלא ניח"ל, ולתי' בתרא דהבי"י לעולם בעי' שליחות, אלא דכיון דאינו מדין הפקר גמור מהני שליחות, ויל"ע לפמנ"ש, דאי"כ לתי' קמא דהבי"י בזה גופא ששלחו לכך נתבטל החמץ, ושוב אפי' אם לא יבטל השליח יחשב ביטול [ונפ"מ לענין חזקה שליח עושה שליחותו בדאו', ודוק].

ובעיקר ז"ל הר"ן משמע דגדר הבי"י הוא בזה דנחא ליה, ומשמע לפי"ז בבדיקה אינה מדאו' לה לא ידוע לו, ונראה דנחמ"כ בבדיקה מדאו' כיון דהוי ספק ידוע חשיב אכתי' בגדר ניח"ל, אבל חמץ שאינו ידוע בודאי [אחרי שבדק] אין כאן ניח"ל, אולם נלענ"ד דאינו, דאי' צ"ע ניח"ל בפועל אלא סגי במה דאם ידע יהי' ניח"ל [ולא שייך להדין יאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש, דהכא בעי' לא ניח"ל].

שליחות אשה לביטול חמץ

שו"ע שם: אם אין האישי בביתו יבטל במקום שהוא, ואם אינו עושה כן טוב שתבטל אשתו, ובמ"ב ס"ק י"ט ואפי' אם אינה יודעת בעצמה לבדוק ומינתה שליח לבדוק חדריה מחמץ, מ"מ הביטול טוב יותר שתעשה בעצמה בלשון שמבינה, שאף להבעל עצמו יש מפקפקים על מינוי השליחות על הביטול, וכ"ש לאשתו שהחמץ בעצם אינו שלה, עכ"ד המ"ב. וכן הוא בביאור הלכה יעו"ש. ולעני"ד לא הבנתו ד' המ"ב, דהא אם האשה עכ"פ מבטלת, ע"כ הטעם משום דמסתמא מנו שנתן לה רשות דמי, וכמ"ש בביאור הלכה, וא"כ אין נפ"מ אם תשלח שליח אחרי דשליח עושה שליח. וד' המ"ב צ"ע.

נדב פרץ - רמת בית שמש

ביטול בבדוק ב' פעמים

כתב השו"ע סימן תל"ד סעיף א': אחר הבדיקה יהא נזהר בחמץ שמשפיר להצניעו כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת, ע"כ. וכתב המ"ב ס"ק ג' בשם המגן אברהם שצריך לבטל פעם נוספת, שהרי החמץ שגור העכבר אחר הבדיקה לא היה בכלל הביטול, שהרי שפיר למאכלו או כדי לשרפו למחר, ומיהו אנו נוהגים בלאו הכי לבטל שנית בשעת השריפה, ע"כ. ולכאורה צ"ע הרי כיון שמחוייב לבדוק ולבטל אך יכול לסמוך על ביטול היום, הרי אמרנו שאין לסמוך על ביטול היום גרידא, ועיקר הביטול הוא בלילה, ואך סגי כאן בביטול היום לבד, ואולי אפשר ליישב שחיוב הבדיקה כאן קל יותר מבשאר מקומות, כיון שיש צד שהעכבר אכל את החמץ, ולמרות שזה לא פוסר לגמרי מחיוב בדיקה כיון שאין ספק מוציא מידו ודאי כמבואר בביאור הלכה ד"ה אם יטלנו, אבל אפשר לומר שזה קל יותר כיון שיש צד שהעכבר אכל, ולמרות שזה לא פוסר מחיוב בדיקה אבל החיוב קל יותר, ולכן כאן סמכינן על ביטול היום גרידא ולא בעי' ביטול בלילה.

חמץ של קטן שעבר עליו הפסח

כתב המ"ב סימן תל"ד ס"ק ט"ז שיתום קטן שאין לו אפוסטרופוס ועבר עליו הפסח, אפשר שאין לאסור החמץ שלו דלמאן נקנסיה, ע"כ. ולכאורה יש לעיין למה דווקא באופן זה אין לאסור, הרי גם אם לאותו קטן יש אפוסטרופוס גם אפשר לשאול למה נקנסיה, ולמה נאסור עליו החמץ.

משה לנדאו - רמת שלמה

ביטול שאור

סי' תל"ד ס"ב בהג"ה: "ואם אמרו בלשון הקודש 'כל חמירא' כולל חמץ ושאור, אבל בשאר לשונות צריך הזכיר כל אחד בפני עצמו". ונסתפקתי לפי המצב היום שכמעט לא מצוי שאור, שכולם מטפחים את הבצק ע"י שמרים שלא עשויים מדגן, ורק מעטים משתמשים במטפחי חיטה טבעיים שעשויים מדגן, אי"כ רוב העולם שלקח משתמש בהם לכא"ל לא יצטרך לבטל שאור, שהרי אין לו שאור ברשותו, וכמו שכתב הר"ן שהביאו הבי"י בסי' תל"א "כל שאין לו חמץ ידוע ולא מקומות שהוא רגיל להמצא בהן לא חלה עליו מצות השבתה" ע"ש. אם לא שיש חשש שלא אפה את החלות מיד והספיקו להטפח זמן מרובה, שיש לחוש שבאו לכלל שאור (וזה לא מצוי).

צבי לייטמן - מעלות דפנה

בענין תליית לחם

בשו"ע סי' תל"ד ס"א מבואר שאחד מהאפשרויות עושים עם החמץ שעומד לשריפה הוא לתלותו באויר, וצ"ע דהרי מבואר בגמ' בפסחים דף קמ"א: דהתולה חמץ קשה לעניותו. ועיון לכף החיים בסקי"ג שתירץ הכא שאני דכיון שאינו תולה אלא כדי להנצל מאיסור חמץ חשיב דבר מצוה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. ואמנם נראה דאם באפשרותו להניח בתיבה, יש לבחור אפשרות זו מאשר לתלותו באויר.

לשון הביטול

בשו"ע סי' תל"ד ס"ב מבואר שצריך לבטל בלשון שבמין, וצ"ע למה משאירים את לשון הביטול בארמית ולא עושין בלשון ק, ושור"ד לבאר היטב שכתב בסק"ה לפי שלחם הוא חיות האדם ואין ראוי לזלול בכבודו, לכן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המזיקים והמקטרגים (סדה").

אברהם בר ששת - רוממה

תיבה לשמירה מעכבר

שו"ע סימן תל"ד סעיף א': אי יניחנו בתיבה מקום שאין עכבר יכול לבא, וקשה דבחושן משפט סימן רצ"א סי"ג בהג"ה מבואר שסתם תבות תתורות הן אצל עכברים, ותירץ הגר"א הביאו בבא"ה"ל (ד"ה או) דלהכי הוסיף בשו"ע מקום שאין עכבר לבוא ע"כ. וקשה אי הכי מאי איריא שמונח בתיבה, אפילו בלאו הכי אינו יכול להגיע לשם, ושמן י"ל דיש לחוש לשאר שרצים שכן יכולים להגיע לשם.

איזה דברים לא ביטל בביטול הראשון

שו"ע סימן תל"ד סעיף ב': אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו, ויאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה לבטל ולהוי הפקר כעפרא

דארעא. וכתב במ"ב סק"ז אבל מה שראה וביער אינו מבטל עכשיו, שהרי רוצה לאכול עוד מה שמשייר, וגם כדי לקיים מצוות שריפה בחמץ שלו למחר, עכ"ל. וצריך ביאור מה כוונתו לומר "וביער" מאחר שלא בטלו ואינו מסלקו מביתו, שהרי רוצה לאכול למחר.

אלהיו מזריב - ביתר עילית

סימן תל"ה

הערה בענין ברכה על בדיקת חמץ לאחר הפסח

הרמב"ם חידש לגבי מי שלא בדק חמצו עד לאחר הפסח, שהגם שהוא מחויב לבדוק מ"מ אינו מברך על זה, והסביר זאת הרב המגיד שמכיוון שהוא אוכל חמץ בזמן זה ואינו מבער את כל חמצו לא שייך שיברך "על ביעור חמץ" והובא בב"י ס"ס תל"ה.

ויש להעיר שאף שצדוקי דברי ה"ה שא"א שיברך כמו הנוסח הרגיל שהרי הוא משאיר חמץ בביתו, מ"מ אכתי צ"ב מאחר שחז"ל הם אלו שחייבוהו לבדוק אף לאחר הפסח, מדוע הם עצמם לא תיקנו ברכה שמתאימה לזמן זה. ושמעתי שהגו"ב הסביר שלא תיקנו ברכה על בדיקה זו משום שהיא מצוה בעצם, אלא נועדה להצלה מאיסור חמץ שעבר עליו הפסח, ועל מצוה שהיא הצלה מאיסור אי"א לתקן ברכה, וכמו שלא מברכים על ניקור הגיד והחלב, משא"כ בבדיקה לפני/בתוך הפסח שאז יש מצוה בעצם הבדיקה שכן זוהי מצות "תשביטו".

ולכאורה דבריו נסתרים מדברי ה"ה הנ"ל שהסביר שהבעיה היא רק מצד הנוסח ולא עניין מהותי, שכלל אי"א לתקן ברכה על מצוה שכזו. וכן דבריו קשים לכאורה מהגמי בנדה (נא): שמספרת שבני מערבא היו מברכים על חליצת תפילין לפני השקיעה משום דס"ל דלילה לאו זמן תפילין, והחליצה של התפילין היא ודאי מצוה של הצלה מאיסור.

וחכ"א אמר לי שאפשר ליישב שהיא גופא מה שנחלק בני בבל על בני מערבא, אך בב"י (ס" ס"ט) מבואר לכאורה שלא כדבריו שהאר"ך מדוע לפי כל שיטה בראשונים אין אהנו נוהגים כבני מערבא, ולא הביא אף אחד שהסביר שבני בבל ס"ל כדברי הגו"ב.

יוסף מימון - צפת

להדליק נר ביו"ט ביום לצורך הבדיקה

בשעה"צ סי' תל"ה ס"ק ט' נסתפק אם מותר להדליק נר ביו"ט ביום לצורך הבדיקה, ויל"ע דהא הוא צורך הבדיקה שהרי אין אור היום מאיר יפה בחורין ובסדקין, וכשם שבלילה פשיטא ליה להמשינ"ב דשרי להדליק לצורך הבדיקה ה"ה ביום, ויל"ע בזה. (וגם במסקנתו שכ' דעל כן טוב לדחות הבדיקה על חוה"מ, יל"ע אי קאי אדסמ"ך ליה בביטול דווקא או אף בשלא ביטל).

י.ח. - בני ברק

בדין בדיקת חמץ בליל י"ד ולאחר י"ד

[א]

בשו"ע בסי' תל"ה כתב "לא בדק ליל י"ד יבדוק בתוך הפסח וכו', לא בדק בתוך הפסח יבדוק לאחר הפסח כדי שלא יכשל בחמץ שעבר עליו הפסח שהוא אסור בהנאה, ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך". והט"ז בסקי"ב כתב להסתפק בביטול את החמץ קודם הפסח, ובא בתוך הפסח, אם יברך על בדיקה זו כיון דאינו עובר בב"י, ואין הבדיקה אלא כדי שלא יאכלנו, והיינו דמספק"ל לט"ז האם הדין ברכה על הבדיקה הוי רק כאשר אלולי הבדיקה היה עובר בלאו דב"י, אבל כל שכבר ביטל את החמץ אע"ג שמחוייב בבדיקת חמץ מחשש שמא יבוא לאכול, ליכא עו"ב ברכה.

ובחק יעקב [וכן במג"א ע"ש ביד אפרים] פליג על הט"ז וכתב דודאי יש לו לברך, וביאר הדברים, שהרי התוס' והרא"ש כתבו בריש פסחים שכל הדין בבדיקה הוא כדי שלא יכשל באכילת החמץ, ועו"ב תיקנו ברכה, וכאז"ל בגמ' חילוק קודם ביטול לאחריו. [ומה דאין מברך על הבדיקה לאחר המועד, צ"ל כמשי"כ הרב המגיד (הובא בט"ז) דאך יברך על ביעור חמץ בשעה שאוכל חמץ]. ובמ"ב ס"ק ה' פסק שצריך לברך.

[ב]

ובביאור הנידון בזה הוא, דהנה איתא ריש פסחים, "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", ופרש"י בודקין "כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא", והתוס' ד"ה אור תמחו ע"ז דכיון דבלא"ה צריך ביטול, כדאיתא בגמ' בדף ו' דהבדוק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי ואינו עובר בב"י וב"י, אמאי הצריכו חכמים בבדיקה, ומשום כך פירשו התוס' דהחיוב בבדיקה הוא כדי שלא יבא לאכול.

[והנה קשה מדוע לא הקשו התוס' על רש"י דמוכח בגמ' שם דאע"פ שביטל החמץ מחוייב בבדיקה מדרבנן, וע"כ דחז"ל חייבו בבדיקת חמץ מחשש שמא יבוא לאכול, ומדוע השמיט רש"י טעם זה. ועיון בתוס' שאנץ שהקשה כן, וצ"ע בדעת התוס' שהקשו רק מהגמ' בדף ו'. זה מתבאר עפ"י מש"כ הר"ן דדעת רש"י שמדאורייתא ישנם ב' אופנים להמנע מהלאו דב"י, ולקיים את מצות תשביטו, או ע"י ביטול [כמבואר בדף ד:'] או ע"י בדיקה וביעור [וכמבואר בדף ו': מדאורייתא סגי בבדיקה בלא ביטול, ורק מתקנת ר"י אמר רק הבדוק צריך שיבטל], ומה דבתנתי' חז"ל בבדיקה וביעור ולא סגי בביטול, משום "דמתקנת המשנה" דישבית את החמץ דוקא באופן של בדיקה וביעור, ולא באופן של ביטול, דיש בהשבתה זו עדיפות, שאין חשש שמא יבוא לאכול החמץ, וכן דפעמים המשבית את החמץ ע"י ביטול אינו גומר בדעתו, ומבואר בהר"ן דגם רש"י מודה דמתקנת המשנה חששו לשמא יבוא לאכול החמץ, ורק דהתוס' סברי דמחמת חשש זה היה סיבה לחז"ל לתקן "חיוב בבדיקה", ורש"י ס"ל דאי"ז סיבה לתקן חיוב בבדיקה, ורק סיבה "להעדיף" את האופן של הבדיקה והביעור, מהאופן של הביטול, והיינו דכל שלא ביטל את החמץ, מתקנת המשנה שימנע מהלאו דב"י, ויקיים את מצות תשביטו, דוקא ע"י בדיקה וביעור ולא ע"י ביטול. ואח"כ בתקנת רב יהודה אמר רב נאמר דלא יסתפק בבדיקה וביעור אלא ג"כ יבטל].

ובישוב קושיית התוס' על רש"י ישנם ב' דרכים, דהר"ן כתב שם ליישב דתקנת ר"י אמר רב היתה תקנה מאוחרת שלא היתה בזמן מתקנת המשנה, ולר"י אמר רב שהבדוק צריך שיבטל, אי"כ כל הדין בבדיקה הוא מחשש שמא יבוא לאכול [כן פירש הפני יהושע בדעת הר"ן], וכ"כ רבינו דוד. ולפי"ז לדעת רש"י מה שחכמים חייבו בבדיקה אף שבין כך מבטל החמץ, הוא מחשש שמא יבא לאכול.

אכן יש עוד אופן בדעת רש"י, והוא מש"כ המהרש"ל בדף י"ז, דמבואר שם לפרש"י דדעת חכמים דאם לא בדק בליל י"ד יבדוק עד שיכנס הפסח, והתוס' כתבו דיבדוק אף בפסח ולאחר הפסח כדי שלא יכשל באכילת החמץ. וכתבו התוס' דרש"י לשיטתו דבדיקת החמץ היא כדי שלא יעבור בב"י וב"י, ולכן לא יבדוק בפסח, ונחלקו המהרש"א והמהרש"ל שם מדוע לא יבדוק לרש"י בפסח והרי עובר בב"י, דהמהרש"א כתב דלרש"י כל המשניות מייירי באופן שלא ביטל החמץ, והחיוב בבדיקה הוא מהתורה כדי שלא יעבור בב"י, ומה דלחכמים



הערות והערות | הלג

כתובות נראה דהותר משום מתוך לצורך דרבנן, והא דכופה עליו כלי משום איסור טלטול קאתי עלה, וכיון דהכא אין הנדון לטלטלו אלא אם להדליק נר להבדיקה אע"ג דהוי דרבנן מי"מ שרי, אבל אין נימא מצוה דרבנן לא הותר א"כ אין להתיר, או לשיטת הטור דלא התיר לבער גם בלא ביטלו, ומשום ביעור אסר ולא משום הטלטול. ודו"ק. אלא דלפ"ז צע"ג משי"כ דבביטול פשוט דאין להדליק נר, דמאי נפ"מ דהא גם בלא ביטול הוי דרבנן. ונראה דהמ"ב באמת קאי כאן אם נימא דמותר לבערו, ופשיטא ליה דל"א מתוך במצוה דרבנן, אלא דמספק"ל אם בלא ביטול צריך בדיקה לאור הנר מדאו' או מדרבנן, דנראה לענ"ד דזה מחלו' רש"י ור"ן, דגם הר"ן נראה קצת מסופק בזה, דהנה דין בדיקה לאור הנר ילפי' לה בדף ז' מקראי, וכת' רש"י דאסמכתא בעלמא הוא דד"ת מדברי קבלה לא ילפי', והר"ן ז"ל בריש מכילתין כתב דיש להוכיח דיש לבדיקה וביעור מה"ת, מהא דילפי' בדיקה לאור הנר מקראי. וכת' דאפי' את"ל דאסמכתא ניהו עדיין יש להביא ראיה מהא דנחלוק ר"י ורבנא אי ביעור חמץ ברפיה או לא יעושה, ומוכח דדעת הר"ן ז"ל דדין בדיקה לאור הנר הוא דאו' [וגם למה שר"ל הר"ן דהוי דאסר להדליק נר לצורך בדיקה מהדאן], ושפיר ראוי להסתפק לדינא אם מותר להדליק לאור הנר. אולם באמת צ"ע דלפ"ז פשיטא ליה להח"ח ז"ל דצורך מצוה דרבנן לא שרי מטעם מתוך, ומנ"ל הא דהא התוס' כתובות דף ו' פשיטא להו איפכא, וגם ע"י ביאור הלכה הל' יו"ט ריש סי' תקי"ח סעי' א' שהביא ד' תוס' כתובות הנ"ל, ולא כתב ע"ז כלום. וא"כ אמאי מבואר כאן במ"ב דאסר להדליק נר לצורך בדיקה היכא דכבר ביטלו, ואמאי מסתפק אם לא ביטלו אם אפשר להדליק נר, והבן כל זה. ועי' שאג"א תשו' ק"ח שתמה ע"ד תוס' בכתובות הנ"ל דפשיטא להו דלצורך מצוה דרבנן חשוב מתוך, אך מה שכת' שם הדטור סי' תמו" ס"ל דלא כתו' כתובות הנ"ל תמוה לי, דהא דהטור אתי עלה מטעם טלטול מוקצה וכד' תוס' כתובות, וכמ"ש שם בב"ח [אך דבריו צעק].

מת קודם זמן איסור חמץ

מ"ב סי' תל"ה ס"ק ב': מי שלא בדק קודם זמן איסורו ומת, אם כוונו היורשים לזכות בהחמץ ויחצרו קונה להם פשיטא דעברו בכל יראה, וצריכין מדינא לבדוק ולבערו, ואם לא עשו כן ועבר הפסח אסור כדין חמץ שע"ע הפסח, אך אם לא כוונו לזכות אי'ז לבער [אם לא שמשתמשין שם באותו חדר, דאז בכל גווני צריכין לבער משום דלמא אתי למיכל מיניה], דאין אדם מוריש איסורא לבריה, ויש חולקין וסוברין דבכל גווני מחוייבין היורשין לבדוק ולבער, עכ"ד המ"ב.

הנה האי לישנא דאיסורא לבריה לא מורית מצנינו בגיטין בגמי דאמר אמימר המפקיר עבדו ומת אותו עבד אין לו תקנה, מ"ט גופיה לא קני ליה, איסורא הוא דאיכא גביה, ואיסורא לבריה לא מורית. והיינו דיש לאדון בעבדו ב' קניינים, א'. קנין ממון. ב'. קנין איסור, וכיון שהפקירו נפקע הקנין ממון אבל עדיין נשאר קנין איסור, וקנין איסור זה אין אדם מוריש, וכמ"ש שם הר"ן ז"ל דאינו ממון להורישו לבניו. אולם צ"ע דמאי שייכא להכא. דהכא הוי ממון ממש אלא דהוי ממון אסור. אכן נ"פ דראשון מבואר בגמ' דחמץ בפסח מדינא אינו שלו ואי שיעשאן הכתוב כאלו הן ברהשותיה, והשתא י"ל דפלוגתא הפוסקים הוא בזה. דיל"פ דהתורה עשאו כאלו הוא שלו ממש כיון שהי' שלו מקודם הפסח, וממילא דירשו ממנו בעלות גמורה דהתורה חשבה זה לבעלות, אבל יש חולקים וסוברים דאין הגדר חשוב שלו, אלא כמו שמשמע בחי' הריטבי"א דהוי שלו לענין כל יראה, ונראה דזהו גדר קנין איסור דהוי שלו לענין איסור [אולם י"ל דגם לפ"ז אפשר דגדר קנין איסור אינו שלו לענין איסורים, אלא דיש לו קנין איסור, אבל הגדר הנ"ל נראה יותר מתקבל על הדעת], גם י"ל דאף אם הוי שלו וכדמשמע בהר"ן ריש מכילתין, מ"מ הא אינו אלא משום דניח"ל, ועי"כ דוקא אם היה שלו מקודם ולא ביטלו, אבל אם לא הוי שלו אלא בתורת ירושה כיון שהוא בעי"כ אינו קונה.

והנה יל"ע בהא דמבואר בגיטין דאין לו תקנה, דהא מאחר ומת שוב אין לו בעלות גם על האיסור ושוב ה"ה בן חורין, והי' אפשר'ל דלענין האיסורים חשוב שלו גם כשהוא מת, אך לפי"ז ליתא למש"כ המ"ב דאם כיוונו לזכות פשיטא דבכל גווני צריכים לבער. ומד' המ"ב מתבאר דאחרי שמת ודאי דפקע בעלותו, אלא דגבי עבד נשאר עליו איסורים כיון דהאיסורים נפקעים רק ע"י שטר, ולא ע"י הפקעת בעלות מהאיסורים [אך צ"ע דאי"כ למה צריך קנין איסור, וצ"ל כדי לשחררו]. ודוק בזה. ובמש"כ המ"ב דאם משתמשים באותו חדר צריכים לבער לכו"ע, צ"ל דאע"ג דבסוף סי' תל"ו נחלוק הפוסקים ז"ל אם בנתיאש מהחמץ בעי' ביעור, התם מיירי כשאינו משתמש, והנדון אך מטעם כיון דחל חובת ביעור, ודו"ק.

נדב פרץ - רמת בית שמש

יקבלו תורת כרמלית כיון שהן מקורות, או"ד כיון שנוצרה כולה דינו כחצר שודע כולו שנתבטל ממנה תורת דירה (כמבואר בשו"ע סי' שנו").

תשובה: לחומרא.

גג העשוי מניילון

שאלה: עוד יש לדון **האם גג העשוי מניילון** בעלמא האם יחשב ג"כ למקורה, או שצריך בנין חשוב וגג חשוב העשוי מתקרה שלא מתכלה, וצ"ע למעשה.

תשובה: מקורה.

סעודת ר"ח בלילה

שאלה: כ' השו"ע סי' תי"ט מצוה להרבות בסעודת ר"ח, וכ' המ"ב נראה דמה שמרבה בסעודה ביום לכבוד ר"ח ד', ואי'ז להרבות גם בלילה עכ"ל. ויש להסתפק אם ה"ה להיפך אם סגי במה שמרבה בלילה.

תשובה: אין מקדשין את החדש בלילה.

סעודת ר"ח ללא כוונה

שאלה: כ' השעה"צ לכתחילה טוב יותר שיאכל פת לשם סעודת ר"ח. ויל"ע בידע שהיום ר"ח ואמר יעו"י והלל ומוסף, אבל בסעודת שחרית לא היתה כוונתו לשם סעודת ר"ח, האם יחזור ויאכל פת בצהרים לשם ר"ח.

תשובה: בדיעבד יצא.

שיעור גג לקידוש לבנה

שאלה: כמה השיעור שצריך להקפיד שלא לקדש הלבנה תחת גג, האם גג ממש או גם קורות היוצאים מן הבנין וכיוצא"ב. ונ"מ למש"כ המ"א בשם מהרי"ל שהטעם שלא יאהיל עליו שום טומאה, אי"כ משמע כל גג של טפח, וצ"ב שבמ"ב לא נזכר טעם זה.

תשובה: אם יכול להקפיד.

אברהם שקלאר - מודיעין עילית

אמרו שלא לסמוך על הביטול אלא לבדוק, ממילא חשיב כדאורייתא וקנסו שוגג אטו מויד, וצ"ב. [דאין לפרש כונת המג"א כמהרש"ל דבחמץ שאסור מדאורייתא, תקנו חז"ל שלא לסמוך על הביטול, ועובר על ב"י מדרבנן, ומש"ה נאסר בהנאה, משא"כ חמץ נוקשה חמץ מדאורייתא, ובוה עי"כ שתקנו חז"ל איסור שהייה מיוחדש ומש"ה לא נאסר בהנאה, שהרי המג"א ביאר בזה מה דחמץ שקבל עליו עכו"ם אחריות נאסר בהנאה, ושם א"א לפרש שחז"ל ביטלו את האחריות, שמסתבר דאם נגנב החמץ חייב העכו"ם בתשלומי החמץ גם מדרבנן]. וראיתי לכאר בזה מהגר"י ארינברג שליט"א, דמצנינו דבכח חז"ל להוסיף תוספת על החיוב שמדאורייתא, ולקבוע זאת בתור צורה לקיום החיוב שמדאורייתא, דכל שלא עשה המצוה כמו שקבעו חכמים לא יצא יד"ח המצוה אף מהתורה [ובעניני המצוות נתבאר גדר כח חז"ל בזה עי"ש], ועפ"ז י"ל דגם כאן דמדאורייתא ישנו חיוב על הגברא לבטל החמץ כדי להמנע מלאו דב"י ובי"י, ולקיים את מצות תשביתו, ובאו חז"ל וקבעו דכדי לצאת ידי חובתו להמנע מלאו דבי"י, לא סגי במעשה ביטול, אלא דוקא ע"י מעשה בדיקה וביעור, וקבעו זאת כצורה לחיוב שמדאורייתא, וכל שלא עשה חייבו באופן שקבעו חכמים, לא יצא יד"ח אף כלפי הדאורייתא. וכמו"כ בחמץ ברשות עכו"ם ס"ל למנ"א דתיקנו חז"ל שאחריות לא תחשב ביעור, דבכח חז"ל לקבוע דמצות ביעור תתקיים דוקא ע"י כלוי ולא ע"י מה שאינו ברשותו [משא"כ חמץ נוקשה שאינו חמץ מדאורייתא אסרו חז"ל מדבריהם בלבד, ולכן מותר בהנאה לאחר הפסח].

והנה במ"ב שם בסו"ד הביא נידון במי שקיים המצוה כתיקונה בע"פ, ומצא חמץ בביתו בפסח שצריך לבערו האם יכרך על הביעור, דאפשר שהברכה שבירך מתחילה הולכת על כל מה שימצא אף בתוך הפסח. והדברים צ"ע, שהרי לעיל בס"י תל"ב סק"ז כתב נידון האם הליכה מבית לבית הוי הפסק, אכן כאן היה נראה דודאי איכא היסח הדעת והוי הפסק, וצ"ע.

בנימין גדליהו - רכסים

מת קודם זמן איסור חמץ

כתב המ"ב סימן תל"ה סק"ג: מי שלא בדק קודם זמן איסורו ומת, אם כיוונו היורשים לזכות בחמץ ויחצרו קונה להם פשיטא דעברו בכל יראה, אך אם לא כיוונו לזכות אין צריכים לבער, ויש חולקים וסוברים דבכל גוונא מחוייבים היורשים לבער, עי"ב. ולכאורה יש לעיין מאי שנא מהא דנקט בסימן תל"ז בס"ק ו' באופן שהשוכר אינו רוצה לדור בבית כל הפסח, ורק לאחר הפסח יתחיל לדור, אפילו הכי על השוכר לבדוק כיון דהמפקיר הפקיר חמצו כשיצא מהבית וזכה בו השוכר. ולכאורה הרי השוכר אינו רוצה לזכות בחמץ, ומאי שנא דין יורשים מדין שוכר שכלפי יורשים הביא המ"ב מחלוקת באופן שאינם רוצים לזכות האם מחוייבים לבער או לא, ולגבי שוכר סתם שמחויב. ותירץ לי הגר"י פיגוי שיש לחלק באופן שעושה בעצמו פעולת קנין לבין אופן שקונה הדבר מאליו, דבאופן שפועל הקנין וקונה את הבית לא מהני מה שאינו רוצה לזכות בחמץ, אבל באופן שקונה ממילא כמו ביורשים יכולים לעכב ולומר מה רוצים לקנות ומה לא רוצים.

משה לנדאו - רמת שלמה

בדיקה ביו"ט

במשנ"ב סי' תל"ה סק"ב הביא מהפ"ח שהכריע שאם לא ביטל אז יבדוק ביו"ט, ואם ביטל לא יבדוק ביו"ט, וכתב בשעה"צ סק"ט דאם בודק ביום ספק אם יכול להדליק נר. לכאורה משמע דדוקא אם בודק ביום, אבל בלילה שפיר יכול להדליק נר, וצ"ע מ"ש דסו"ס לא גרע ביום משום שצריך לבדוק בחורין וסדקין, ועו"ז לא יעזור בדיקה ע"י אור יום. ושור' למשנ"ב מהדו' דרשו שהביא לפרש שבלילה יכול להשתמש באור בשביל ליהנות מהאור או שהינה מזה, אבל ביום לא.

ואמנם עדיין יל"ע דסו"ס מ"ש מס' תקי"ד ס"ה שישנו מו"מ בראשונים אם מותר להדליק נר בטלה, והאו"ז להלכה שאסור אבל במשנ"ב הביא שם שמותר להרבות נרות בשביל המילה למרות שזה ביום, דיש בזה כבוד וחובוב מצוה, ומש"ה הא את.

ועיין במשנ"ב מהדו' דרשו שהביאו מספר שערי זבולון דכתב לחלק שאין בנר מצוה כ"א הכשר מצוה בשביל לבדוק, וילע"ב. עוד במשנ"ב הנ"ל הביאו מח' אם יוצא מוריש איסורא לבריה, ולכאורה אם כבר נאסר בהנאה היאך אינו מוריש איסור לבניו, סו"ס הרי החמץ נאסר בהנאה.

אברהם בר ששת - רוממה

בדיקה ביו"ט ע"י נר

במ"ב סי' תל"ה בשעה"צ אתו ט' וסתפק אם בודק ביו"ט לדעת המתירין (כמו שהביא שם ס"ק ג'), יש להסתפק אם מותר להדליק נר בשביל זה ביום אפי' היכא שלא ביטלו, ובביטול בודאי אין להדליק נר, ועל כן כתב דטוב לדחות הבדיקה לחוה"מ, עכ"ד. לכאו' צ"ע, דבאמת הא מדאו' אי' צ נר, וכיון דבביטול הא אסור לבערו, והיינו דלא הותר משום מתוך לצורך מצוה דרבנן, ואי"כ ה"ה דלא הותר להדליק נר משום דרבנן. ונראה דבאמת זהו גופא הפסק, דבתוס'

שהוקף לדירה שנתמלא מים שאינו ראוי לתשמיש אע"ג שהמחיצות שהוקפו לדירה קיימות, ואפילו אם נתלית כדבריו היינו בשנפל הבית (מאליו), אבל בהפילו לבית בכונה בודאי נתבטל מהקרפף שם דירה, עכ"ד.

וכשעסקנו בהלכות אלו הגיע אלינו שאלה כדלהלן: ישיבה גדולה קיבלה שטח גדול יותר מבית סאתים, בקצה אחד הישובים שבדרום, והכשירה את השטח הניחוח שם קראוונים [מבנים ניידים], וגדרה את המקום בגדרות, וסידרו את השטח שביניהם ע"י אספלט (כביש שחור) ובנתה שבילים, ולאחמ"כ מחוסר מקום וכדי נאלצה לעזוב את המקום, ופינתה את כל הקראוונים על כל תכולתם למקו"א, ונסתפקנו האם המקום הנ"ל אחר פינוי הקראוונים נחשב לכרמלית, או דילמא כיון שנשאר המקום מתוקן וראוי לאחרים ונשארו השבילים והמדרכות כתקונם, לא נתבטל ממנו שמו ונשאר עליו תורת מוקף לדירה. ולכאו' מדברי הבה"ל הללו אי"א לפשוט ספיקם, דאפשר דבריו נאמרו רק באופן שהחריבו את הבתים ונעשה המקום גל אבנים ולא ראוי לתשמישו הראשון, וצ"ע.

תשובה: כרמלית.

קרפף מקורה שיש לו גג

שאלה: עוד נסתפקנו טובא בספיקו של הבה"ל והפמ"ג (ריש סי' שס"ב) בענין קרפף מקורה שיש לו גג, כגון בנין גדול יותר מבית סאתים העשוי להכניס בו תבואה או שאר סחורה הנקרא מחסן [מאגוזיין]. ורצה לתלות בזה מחלוקת רש"י והרמב"ם, דלרש"י אם אינו עשוי לדירה אפי' מקורה לא מהני, אבל שיטת הרמב"ם דסגי במה שהוא מקורה להחשיבו מוקף לדירה, וחילא ידי'י ממש"כ הרמב"ם כגון גינות ופרדסים, ומשמע דרק ככה"ג לא חשיב מצד עצמו מוקף לדירה, ומסיק המ"ב דאם משתמש במחסן גם ליתר צרכי ביתו נראה דלכו"ע הוא בכלל דירת אדם יעו"ש.

ומעתה נסתפקו חובשי בית המדרש האם חממות העשויות לזרוע שם ירקות הנקיים מתולעים וכדו' וגדולות מבית סאתים, האם גם בזמן שזרע שם ירקות לא

לא יבדוק בפסח משום דחמץ שאינו ידוע לא עוברים עליו. [ולפ"ז מש"כ רש"י במתני' דידן דעובר בב"י, היינו דחיישינן שמא ימצא במועד יעבור עליו בב"י]. והמהרש"ל כתב דלא כמהרש"א, דכולי מתניתין מיירי אף לאחר ביטול, דאל"כ היה צריך לבדוק בתוך הפסח. והא דכתב רש"י במתני' דידן דעובר בב"י, כתב המהרש"ל חז"ל: "תחילת התקנה שעשו חכמים שצריך לבדוק היינו משום בל יראה וכי כדפרש"י בריש מכלתין, ולא רצו חכמים לסמוך על הביטול לבד". ומבואר מדברי המהרש"ל דגם רש"י מודה דמחמת חשש דשמא יבוא לאוכלו, תקנו חכמים בדיקה. ורק ס"ל דכ"ז דוקא במקום שאולוי הביטול היה עובר בב"י מדאורייתא, דאם תקנו חז"ל שלא לסמוך על הביטול, ולכן לאחר המועד שלא עובר בב"י אינו מחוייב בבדיקה [ובתוך הפסח יהא לרש"י חיוב בדיקה כמש"כ הצ"ח עי"ש].

ומבואר במהרש"ל שרש"י במשנה מיירי אפילו לאחר שביטל החמץ, ואעפ"כ כתב רש"י דצריך לבדוק החמץ בכדי שלא יעבור בב"י ובי"י, והביאור בזה הוא כמש"כ מהרש"ר [פסחים סי' א] דגדר תק"ח שחייבו בבדיקה, לא היה איסור שהייה מיוחדש מחשש דשמא יבוא לאוכלו, אלא שחז"ל תיקנו שמדבריהם [בשו"ע דרבנן] ל"מ הביטול, והפקיעו את חלות הביטול, ועובר בלאו דבי"י ותשביתו מדרבנן. ולפי"ז כונת רש"י דאם לא ביטל החמץ חייב בבדיקה כדי שלא יעבור בב"י ובי"י מדאורייתא. ואם ביטל החמץ תקנו חז"ל מחשש שמא יבוא לאוכלו שיעבור בב"י ובי"י מ'דרבנן]. [דגדר תק"ח היתה שהפקיעו הביטול ולא איסור שהייה מיוחדש].

וכן מבואר מדברי השו"ע הגרש"ז בס"י תל"ה ס"ד חז"ל: "ואף אם ביטל כבר כל חמצו קודם הפסח שאינו מצוה לבערו מן התורה, מ"מ כיון שזרזו חכמים שאין ביטול מהני כלום מטעמים ידועים הרי חמץ זה "כאלו לא נתבטל", ועובר עליו בב"י ובי"י מדברי סופרים, וגם יש בו מצות תשביתו מדי"ט וכי".

[ג]

ומעתה נבא לדון במי שביטל החמץ בע"פ ועתה בודק בחג האם צריך לבדוק בברכה, דלדעת התוס' שכל החיוב בדיקה הוא מחשש שמא יבא לאוכלו וע"ז תיקנו בדיקה, אך גם לאחר שביטל החמץ שכבודק צריך לבדוק בברכה. אכן לדעת רש"י היה נביא דלפמשי"כ הר"ן שדוקא אם בודק החמץ קודם הביטול שאז ע"י הבדיקה מקיים מצות תשביתו, ומפקיע מידי הלאו דכל יראה, הויא פעולתו מעשה מצוה ומכריכם עלה. משא"כ אם ביטל החמץ קודם הבדיקה [ועבר על תקנת המשנה שיש לקיים המצוה ע"י בדיקה] שאז אין לבדיקה תורת מעשה מצוה, כיון דלא מקיים בה מצות תשביתו, ולא מסלק עי"ז את הלאו דבי"י, והוי חיוב הרחקה דשמא יבוא לאכול החמץ, ועו"ז לא תיקנו חז"ל דין ברכה.

ומעתה נמצא דכל דברי המג"א אי"ש רק לדעת התוס', והט"ז אויל בשיטת רש"י [אלא שיל"ע לדעת הט"ז דסבר דאם ביטל החמץ כבר אינו מברך, האם גם בביטל החמץ קודם הפסח כבר לא יוכל לברך, וצ"ע]. ובספר אשר לשלמה כתב דגם לדעת הט"ז המבטל חמצו עובר בפסח קודם הבדיקה, יוכל אכ"כ לברך על הבדיקה, משום דיכול לחזור בו מהביטול ע"י שיחזור ויזכה בחמץ. וביתר י"ל לדעת הר"ן דדין הביטול חל רק בשעה שנאסר החמץ בהנאה, והבדיקה קודמת לביטול]. וצ"ע מדוע פסק המג"א והמ"ב כדעת התוס' ושלא כדעת רש"י, וצ"ב.

אכן לפי מש"כ המהרש"ל בביאור דברי רש"י הרי דברי המג"א יהיו נכונים גם לדעת רש"י, שהרי לפ"ז עולה שכונת רש"י דמי שביטל החמץ ולא בדק, הרי מתקנת חכמים היתה של"מ הביטול, וא"כ פעולת הבדיקה חשובה כמעשה מצוה במועד שהרי מסלק על ידה את הבי"י מדרבנן, ולכן מברך עלה.

ומצנינו במגן אברהם בס"י תמ"ז סקמ"ו שכתב כדברי המהרש"ל, דעי"ש דכתב דחמץ נוקשה אע"פ שמחוייב לבערו מדרבנן מותר בהנאה לאחר הפסח כיון שלא עובר עליו בב"י ובי"י, והקשה ע"ז מהא דכתב הר"ן דישראל שהפקיד חמצו אצל עכו"ם וקיבל עליו העכו"ם אחריות דצריך לבערו מדרבנן, ואם לא ביעור אסור בהנאה לאחר הפסח, ומוכתב דאף דלא עובר בב"י מדאורייתא נאסר החמץ בהנאה. ותירץ המג"א חז"ל: "משום דזה החמץ צריך ביעור מדאורייתא, וחכמים תיקנו שזה לא מקרי ביעור אי"כ הו"ל כאלו עבר אדאורייתא, דומיא דמי שביטל חמצו ולא ביעור דאסור אחר הפסח". ומבואר במג"א דבחמץ שאיסורו מדאורייתא גדר תק"ח היתה שלא מהני הביטול, ועובר על ב"י מדאורייתא, וזהו שחילק דבחמץ שאסור מדאורייתא תקנו חז"ל שלא לסמוך על הביטול, ועובר על ב"י מדרבנן, ומש"ה נאסר בהנאה. משא"כ חמץ נוקשה שאינו חמץ מדאורייתא, ובוה עי"כ שתקנו חז"ל איסור שהייה מיוחדש ומש"ה לא נאסר בהנאה.

וכן מצנינו סידו זה גם בגרעק"א בתשו' כ"ג בד"ה מה, שהביא את דברי שו"ת הפנים מאירות שכתב להלוי באם ביטל החמץ והיה אנוס על הביעור דחמץ וזמ"ל מותר בהנאה, כיון דסגי דמקובל בביטול ואיסורו הוא רק מדרבנן, וזמ"ל לא קנסו שוגג אטו מויד. וכתב הגרעק"א לחלוק על דבריו דדוקא במטבל ומעשר ומטמא ומדמא, דאיסורו מדרבנן לא קנסו שוגג אטו מויד, משא"כ חמץ דאיסור שהייתו מדאורייתא, אלא שעשה תיקון ע"י ביטול, וכיון דחז"ל

תשובות מהגאון ר"ח קניבסקי שליט"א

אמת המים העוברת בחצר

שאלה: כ' השו"ע (סי' שני' ס"א): אמת המים העוברת בחצר עמוקה עשרה ורחבה ארבעה אין ממלאין ממנה בשבת, וכ' הבה"ל (ד"ה העוברת) לאו דוקא שעוברת פה מעולם, אלא אפי' נפרץ שטף מים ועוברת דרך החצר מב' הצדדים כמו אמת המים, ג"כ דינא הכי. **ומ"מ אפשר דאם משער שיתעכבו המים רק משך יום או יומים לא גזרו שיהיה כרמלית**, וצ"ע, עכ"ל.

והנה באחת העיירות בא"י ירדו נשמי ברכה בשפע רב עד שנתמלאו הרחובות ויחצרות הארץ מים בכמויות עצומות, **ובאחת החצרות עברו כבר ג' ימים ועדיין המים לא נספגו באדמה ומתעכבים במקומם**, האם לדעת המ"ב קיבל המקום תורת כרמלית, או שגם ג' **וד' ימים בכלל הספק כיון שגם זמן זה נחשב דבר עראי ויש מקום להלק, וספק המ"ב הוא רק על יום או"ד יומים ותו לא**, וצ"ע.

תשובה: מסתבר שגם זה עראי.

[א.ה. כלומר שגם ה' ימים נחשב דבר עראי ולא קיבל תורת כרמלית].

מקום שהוקף לדירה ואח"כ נפל הבית

שאלה: מקום שהוקף לדירה ואח"כ נפל הבית, דעת התוספת שבת (סי' שנו"ח) שהמקום לא נאסר ושפיר נחשב עדיין מקום מוקף לדירה, והבה"ל (סו"ס שני"ח ד"ה חוור) הביאו ותמה עליו חז"ל: עיקר סברת התו"ש לא בירדא לי, וכי אם הוקפו לדירה מאי הוי, הלא מ"מ עכשיו אינו ראוי לתשמיש דירה, מי עדיף קרפף

מכתבים ותגובות

לכבוד מערכת "אליבא דהלכתא", שלומכון יסגי.

א. משי"כ בגליון ע"ט עמ' ק"א סעי' ד' בענין שגרירות זרות, יש להוסיף דאף דאין לטלטל מבנין השגרירות לרה"ו או להיפך, אבל לגבי טלטול ברחובות העיר שפיר לפעמים יש מגרש חנייה או משהו דומה מבנין השגרירות (או כל בנין של עכו"ם למחמירים שלא מועיל רשות שר העיר לטלטל מבינים הפרטי לרה"ו - ועי' בזה חזון יחזקאל על מסכת זבחים דף ק"ל א'), ואז הוה כפרוץ למקום האסור להיטלטל, וכדברי האג"מ א"ח ח"ב סי' ל"ו וממילא לכל העיר, דהרי אין מחיצות בין מגרש החנייה והרחוב.

ב. משי"כ שם בעמ' ק"ב סעי' ד' בענין מוטב שיהיו שוגגין, וכן בעמ' ק"ג סעי' י"ד בסיכום, דהרבה גדולים העירו דלא היו מודיעים כשנפלט העירוב, דמוטב שיהיו שוגגין וכו'. צריך עיון גדול, דהרי כלל זה רק כשבודאות לא יקבלו דבריו, אבל אם יכריזו בעיר שהעירוב פסול ודאי שהרבה לא יטלטלו, וכדברי האג"מ א"ח ח"ב סי' ל"ו ח"ל: "וכן נראה פשוט שאם יש שם גם מי שיקבל צריך לומר להם שאסור, אף שידוע שאיזה מהם לא יקבלו והיו מידין, דבשביל קלקול אלו שיעברו במיד ויעשו במיד אין קלקול אלו שיקבלו, שהרי כשלא יודיעו יעברו בשוגג שהוא ג"כ איסור וקלקול", עכ"ל.

דניאל הופנר - חיפה

לאחר שזיכנו ה' לסיים חלק ד' במשנ"ב הלכות עירובין החמורות, ועניני ר"ח וברכת הלבנה, אמרתי שכדאי הוא לצרף ביאור ענין שמות ומקורות החדשים והמולות, אשר קשור הוא לר"ח לידע כל חודש למה נקרא כך, ובפרט דעתה התחלנו בס"ד בהל' הפסח אשר חודש ניסן נקרא בלשון התורה "החודש הזה לכם ראש חודשים", וזה החלי בעזר צורי וגואלי לתועלת הלומדים והמעיינים.

הקדמה לשמות החודשים והמולות

א. המקור לשמות החודשים

האבן עזרא עה"ת (שמות י"ב, ב') כתב ששמות כל החודשים אינם לשון קודש, כי אם לשון כשדים, על כן לא תמצא במקרא כתוב אחד מהם, רק בנבואות זכריה ודניאל (וכנראה צ"ל ונחמיה שהיו בדניאל לא הוזכר שמות חודשים, וכן ראיתי שכתב בפירושו ע"י יוסף על המדרש רבה בראשית מ"ח, ט' אסתר זכריה ונחמיה, עיי' שם), ועודא ומגילת אסתר שהיו בגולה (ולהלן צטט הפסוקים), רק מצאנו בלשון הקודש שנקראו ג' חודשים בדרך אחרת ירח זיו והוא אייר (עיי' מלכים א' ו', א'), וירח האתנים הוא חודש תשרי (עיי' מלכים א' ח', ב'), וירח בול הוא חודש מר חשוון (עיי' מלכים א' ו', ל"ח), עכ"ד האבן עזרא.

וכן מובא בחזקוני (שמות י"ב, ב') שהוא לשון כשדים, ועיי' עוד רבינו בחיי (שם), ורד"ק (בראשית ז', י'). וראיתי בירושלמי (ר"ה פרק א') (ב' הלכה ב') (שמות ז', י') וראיתי ישראל העלו עמהם מבבל, והובא ירושלמי זה בתוס' ר"ה (ז' ד"ה מדברי קבלה) ובמאירי ר"ה (ב'), וכן הוא במדרש בראשית רבה (פרשה מ"ח פסיקה ט'), אמר ר' חנינא שמות חודשים עלו מבבל, וברמב"ן עה"ת (שמות י"ב, ב') כתב שמתחילה היה מניינם זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב (ירמיה ט"ז, י"ד-ט"ו) "ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון", חזונו לקרא את החודשים בשם שנקראים בארץ בבל, להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו ה' יתברך, כי אלה השמות ניסן אייר וחולתם שמות פרסיים, ולא ימצאו רק בספרי נביא בבל (זכריה, עזרא, ונחמיה), ועוד היום הגויים בארצות פרס, ומדי כך הם קוראים אותו ניסן ותשרי וכולם כמוהו, עכ"ד הרמב"ן.

ובדרשות הרמב"ן (דרשה ל"ה) כתב בזה"ל: והסיבה בזה, לפי שמתחילה נצטוונו למנותם בזכרון גאולת מצרים, וכשיצאנו מבבל ונצטוונו וכו' חזונו לקרות חודשנו לגאולת צפון, ולא שנשנה את השמות הראשונים ונשכח גאולת מצרים, אבל שנצטרף שמות בבל, להודיע ולזכור ששם עמדנו ומשם הוציאנו ה', הוא שהכתוב אמר (אסתר ג', ז') "בחודש הראשון הוא חודש ניסן", כלומר בחודש הראשון לישראל שהוא נקרא ניסן למלכות פרס, עכ"ל.

והנה בדברי הרמב"ן נחלקו בספר העיקרים והאברבנאל לגבי הזמן הזה, דדעת האברבנאל (עה"ת פרשה בא) שגם בזמן הזה נוהגת המצוה למנות את החודשים לפי מניינם (היינו כפי שהיו מונים ביציאת מצרים החודש הראשון השני וכו'), אלא שמשעלו מבבל עשו זכר גם ליציאתם מגלות בבל, וקראו שמות החודשים גם בשמות אשר נקראו בבבל, וכ"כ האברבנאל בספרו ראש אמנה (פרק י"ג).

אולם דעת ספר העיקרים (מאמר שלישי פרק ט"ז) בדעת הרמב"ן בפירושו לתורה הנ"ל, שציווי מנין החודשים כפי מנין יציאת מצרים היה רק כל עוד שתמדי הגאולה היא היינו גאולת מצרים, אבל אחר שגלו שנית ונגעלו משם ונצטוו ע"י ירמיה "לא יאמר עוד חי ה' וכו', ביטלו את המצוה הראשונה למנות ליציאת מצרים, ותיקנו למנות רק בשמות שנקראו בבבל כדי לעשות זכרון ליציאתם מגלות בבל זכר לגאולה השנייה, ומנין זה הוא מתשרי לשנות העולם, ולא מניסן למנין יציאת מצרים, והיינו שמצוות התורה אפשר שישתנה ע"פ נביא. והנה רבים מהקדמונים תקוה בלשון חריפה את דברי בעל העיקרים, ונצטט בקצרה כמה מדבריהם.

המהר"י בן חביב בפירושו לעין יעקב (מגילה ב': ד"ה עור) כתב "חלילה להעלות על הדעת שאפשר שישתנו מצוות התורה, ישתקע הדבר ולא יאמר", ועיי' שם עוד. גם בספרו גט פשוט (סימן קכ"ו ס"ק ל"ה) כתב המהר"י בן חביב "התורה נצחית עדי עד, ולא מצינו מצוה שבטלה שהיתה רק לזמן", והוסיף וביותר נדקטין כמ"ד לדעתיד לבוא לא תבטל מצות זכירת יציאת מצרים, אלא שתאה שיעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפל עיי"ש. ובסדר משנה (הלכות יסודי התורה פרק ט' הלכה א') כתב בזה"ל: "מבואר בסנהדרין (דף פ"ט): דנביא המתנבא לשנות מצוות התורה לדורות הרי הוא נביא שקר וחייב מיתה".

בתפארת ישראל למהר"ל (פרק ס"ד) כתב "צריך כפרה על דיבור זה". ועיי' בשו"ת בנין שלמה (א"ח סימן כ"ב) שהקשה הרי אנו קיי"ל כחכמים שמזכירין יציאת מצרים גם לעתיד, ועיי' ברכות (י"ב), אלא דשעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפל, וא"כ בעת גלות בוודאי שמזכירין יציאת מצרים, וכן לכן זומא בוודאי הזכירו בבית שני גם יציאת מצרים. ויש עוד אריכות גדולה בדברים אלו, אך אין המקום להאריך כאן. ומ"מ מבואר עד כה ששמות החודשים הגיעו מבבל.

והקשה בשו"ת שם משמעון (א"ח סימן כ"ג) איך יתכן לומר ששמות החודשים עלו מבבל, והרי כבר נזכרו בספר יצירה המיוחס לאברהם אבינו. אולם נלענ"ד דלא קשה מספר היצירה, שהרי אברהם אבינו היה "באור כשדים", עיי' בראשית (י"א, כ"ח, א'), ולעיל כתבנו בשם האבן עזרא ועוד דשמות החודשים הם לשון כשדים, וממילא עלו עמהם מבבל גם את ספר היצירה מאור כשדים, ודו"ק. אולם לדעת הבני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר א' אות ו') כתב שהשמות של החודשים מקורם בסניני, שהרי נזכרו שמות החודשים בתרגום (עיי' ביאור הגר"א לשו"ע אבן העזר סימן קכ"ו שמקור שמות י"ב החודשים בתרגום שני בני מגילת אסתר כפי שגורלו של הן המרשע), וידוע שהתרגום ניתן בסניני (עיי' מגילה ג'). ומדרש בראשית רבה (ל"ו, ח'), אלא שהיו בבחינת תורה שבע"פ עד ירידתם לבבל, ורק לאחר גלות בבל ניתנו שמות אלו להיכתב בבחינת תורה שכתב.

ובשו"ת בנין שלמה (א"ח סוף סימן כ"ב) כתב שמדברי רש"י על המדרש בראשית רבה (וירא פרשה מ"ח) משמע ששמות החודשים כבר היו מקודם, רק שלא נתגלו כי אם ע"י אנשי כנען, וז"ל רש"י "וקודם לכן לא נתגלו, ובשו"ת דברי יואל (ח"א א"ח סימן ט"ו) כתב ד"ל דתרווייהו היו, שאף שניתנו מסיני מ"מ שמות פרסיים הם, שהרי גם התרגום הוא לשון ארמי שהארמיים מדברים בו, ואעפ"כ מבואר בגמ' שהוא מסניני. ועיי' עוד בספר העיקרים (מאמר ג' פרק ט"ז) שהביא את שמות החודשים בלשון אשורית.

ב. מקורות בני"ך שמוזכר בהם שמות החודשים המצויים לנו

תשרי - מצינו בתרגום שרי - דבריים ב', כ"ד ועוד. ומצינו בלשון ירח האיתנים - מלכים א' ח', ב'. חשון - מצינו בלשון בול - מלכים א' ו', ל"ח. כסליו - נחמיה א', א' וזכריה ז', א'. טבת - אסתר ב', ט"ז. שבט - זכריה א', ז'. אדר - אסתר ג', ז' ועוד, ועזרא ו', ט"ו. ניסן - נחמיה ב', א' ואסתר ג', ז'. אייר - מצינו בלשון ירח זיו - מלכים א' ו', ל"ח. סיון - אסתר ח', ט'. תמוז - יחזקאל ח', י"ד (ושם הכוונה לשם של אליל). אב - לא מצאתי. אלול - נחמיה ו', ט"ו.

ג. מקור השם חודש

בספר העיבור לר' אברהם בר חייה הנשיא (מאמר שני שער ראשון) כתב שמילת חודש חצובה מחידוש, ואינה ראויה להאמר אלא על חודש לבנה בלבד המתחדשת בו, והרד"ק (בספר השרשים ערך חודש) כתב שנקרא החודש כן על חידוש הירח שמתחדש בו, ונקראו כל השלושים יום בכלל חודש, ונקרא יום הראשון לבדו חודש, מבואר שהלשון חודש הוא מלשון התחדשות שהלבנה מתחדשת בה, ונביא כמה מקורות. כתב רש"י

(שמות י"ב, ב') עה"פ "החודש הזה לכם ראש חודשים", הראה הלבנה בחידושה ואמר לו כזה ראה וקדש, ורש"י על התהילים (פ"א, ד') "תקעו בחודש שופר, בכסה ליום חגנו", פירש שהוא בחידושה של לבנה, ובגמ' ר"ה (ח':) איזהו חג שהחודש מתכסה בו, זה ר"ה, ופרש"י שהלבנה אינה נראית לכל אדם לפי שסמוך לחידושה היא קטנה, ועיי' עוד בפרש"י בשמואל א' (כ', ה') עה"פ "הנה חודש מחר" שפירש חידוש הלבנה.

החודש נקרא גם בלשון יָחַד כלשון הפסוק (דברים כ"א, י"ג) "ירח ימים", לפי שהחודש תלוי בלבנה.

כיצד כותבים בגיטין ובכתובות - הלבוש (אבן העזר סימן ס"ו סעיף ב' וסימן קכ"ו סעיף ג') כתב שבתארך הגט יכתוב לירח פלוני, משום דאסמכוה על הפסוק (דברים ל"ג, ד') "גם ירחים" רמז לגירושין, ואילו בכתובה ושאר שטרות יכתוב לחודש פלוני, ורמז מהפסוק (דברים כ"ד, ה') "כי יקח איש אשה חדשה". וכ"כ מהר"ם מינץ (סימן ק"ט) ושאר האחרונים.

ד. חודש מלך

כל חודש שיש בו מועד הוא מכונה בשם חודש מלך, והיינו תשרי - יש בו ר"ה, יו"כ סוכות, שמחת תורה, כסליו - חנוכה, שבט - ט"ו בשבט, אדר - פורים, ניסן - פסח, סיון - שבועות, אב - ט"ו באב.

ה. החודשים כנגד י"ב השבטים

במדרש תנחומא (ויחי סימן ט"ו) ופסיקתא רבתי (פיסקא ד') מובא כל מה שברא הקב"ה, בזכות השבטים ברא, אתה מוצא י"ב חודש בשנה, י"ב מולות ברקיע, י"ב שעות ליום וי"ב שעות ללילה, אמר הקב"ה אפילו העליונים והתחתונים לא בראתי אלא בזכות השבטים, ובטור (א"ח סימן ת"י) ובאבודרהם (תפילת ר"ח עמ' קצ"ג) ועוד כתבו ש"ב חודשים הם כנגד י"ב שבטים עיי"ש, ומצינו כמה שיטות בסדר החלוקה של החודשים לפי שבטי י-ה:

1. שיטת הוזהר - הנה בוזהר (ח"א דף קע"ג) רמזו שהסדר הוא לפי לידת השבטים, והחודש הראשון הוא ניסן (וסדר לידתם הוא בני לאה, רחל, בלהה, חילפה). ניסן - ראשון. אייר - שמעון. סיון - לוי. תמוז - יהודה. אב - יששכר. אלול - זבולון. תשרי - יוסף. חשון - בנימין. כסליו - דן. טבת - נפתלי. שבט - גד. אדר - אשר.

וכהמלהק זה כן נקטו היעב"ץ בסידור עמודי שמים (דף ס"ח ע"ב), והגר"ח פלאגי במועד לכל חי (סימן י' סעיף י'). ויש לציין לילקוט שמעוני (ריש פרשת שמות) ורבינו בחיי (שמות א', ו') בשם מדרש תדשא, שיששכר נולד בחודש אב.

ועוד עיי' בילקוט ראובני (וישב ל"ו, ל"ב) כשהביאו לעיקב את הכתונת פסים הלך להרים וחצב י"ב אבנים, שם שבטו ושם מולו אותם היום, ועל כל אחת כתב טלה ראובן ניסן, וכן על כולם וכו', ומבואר כשיטה הנ"ל שניסן הוא כנגד ראובן.

2. שיטת יעירות דבש (חלק א' סוף דרוש ב' ד"ה וכן תע) - שהסדר הוא לפי לידת השבטים אלא שלא מתחילים מניסן אלא מתשרי, ונתן לכל אחד טעם מדוע החודש הוא מיוחד לו, עיי' שם בהרחבה, והסדר הוא כך: תשרי - ראובן. חשון - שמעון. כסליו - לוי. טבת - יהודה. שבט - יששכר. אדר - זבולון. ניסן - יוסף. אייר - בנימין. סיון - דן. תמוז - נפתלי. אב - גד. אלול - אשר.

3. שיטת מגלה ממוקות (בא דרוש ז' אופן י"ז) - הסדר שלא כתולדותם אלא בהתחלה בני האמהות לאה ורחל, ואח"כ בני השפחות, והקדים בני זילפה לבלהה, וכן הסדר: ניסן - ראובן. אייר - שמעון. סיון - לוי. תמוז - יהודה. אב - יששכר. אלול - זבולון. תשרי - יוסף. חשון - בנימין. כסליו - גד. טבת - אשר. שבט - דן. אדר - נפתלי.

4. שיטת הילקוט שמעוני (שמות, פקודי רמז תי"ח) והאריז"ל - שירגלי השבטים לפי סדר חנייתם היו מכונים כנגד דגלי מרום שהם המולות, ומתחילים מניסן וכדלהלן: ניסן - יהודה. אייר יששכר. סיון - זבולון. תמוז - ראובן. אב - שמעון. אלול - גד. תשרי - אפרים. חשון - מנשה. כסלו - בנימין. טבת - דן. שבט - אשר. אדר - נפתלי.

5. שיטת ר' צדוק הכהן מלובלין (בספר רסיסי לילה סוף אות ל"ט) - שקיבל מברכותיו מהסדר כזה: ניסן - לוי. אייר - יוסף. סיון - יהודה. תמוז - ראובן. אב - שמעון. אלול - זבולון. תשרי - יששכר. חשון - בנימין. כסליו - אשר. טבת - דן. שבט - גד. אדר - נפתלי.

ואף שבענין זה יש עוד אריכות גדולה, מ"מ הבאנו עיקרי השיטות בזה.

ו. ענין המולות בקצרה

בספר יצירה (מיוחס לאברהם אבינו פרק ה' משנה ג' ומשנה כ"א) איתא צר בהם י"ב מולות בעולם, ובגמ' ברכות (ל"ב:) איתא י"ב מולות בראתי ברקיע, ועיי' בפירש"י עמ"ס ר"ה (י"א: ד"ה ואודו) וברמב"ם (פ"ג מהל' יסודי התורה ה"ו) שהזכירו את שמות המולות, והרמב"ם שם (הלכה ז') כתב ששמות המולות ניתנו להם בדרך המבול, שאז נראו כוכבים אלו בצורות מסוימות, ועיי' מהרי"ץ חיות עמ"ס ר"ה (י"א:) שכתב שהמקור לדברי

הרמב"ם הם מהגמ' שם, ומתוך ששינו מעשיהם שינה הקב"ה מעשה בראשית, והטעם שנקראו המולות בשמות האלו כתב הרמב"ם שהם על שם צורה שתיראה בו מן הכוכבים שלמטה ממנו שהם מכונים תחתיו, ובשפתי חכמים (בהקדמה למסכת ר"ה, פרק ו') הוסיף שיש אומרים שהוא לפי כח התולדה הרגיל בזמן האהוא, ניסן מולו טלה שבו נולדים הטלאים, אייר מולו שור שבו נולדים העגלים, סיון מולו תאומים שבו יולדו העיזים תאומים, תמוז מולו סרטן כיון שבעת ההיא חזרו השמש לאחור כסרטן שענינו לאחור, אב מולו אריה שבו השמש חזקה, ובמחצית הכדור הצפוני חום חזק מאוד, אלול מולו בתולה שבו נראית השמש כדמות בתולה קוצרת שבולים במגל שזו מורה לזמן הקציר, תשרי מולו מאזנים שבו היום ולילה שוים כמו מאזנים שקולים, מרחשון מולו עקרב שבחודש זה יקרו רוב חולאים לאדם ובע"ח כעקרב שקשה נשיכתו, כסליו - מולו קשת שאז מתחילה צידת החיות בקשת, טבת מולו גדי שאז השמש הולכת מתחת קו המשווה כגדי שדרכו לעלות לראשי ההרים, שבט מולו דלי שאז באים הגשם והשלג הרבים הנשפכים כדלי, אדר מולו דגים שאז זמן צידת הדגים.

בפי היוונים המולות נקראים גלגל החיות, לפי שרוב שמות המולות הם כשמות בע"ח (טלה, שור, סרטן, אריה, עקרב, גדי, דגים), וגלגל המולות הם י"ב קטעים ברקיע שעל רקעם נראים ב' המאורות היינו השמש והירח, וכוכבי הלכת נעים במסלולם, ובכל חודש זורח ושוקע עם השמש מזל של אותו חודש.

הלשון מזל בספר רזיאל המלאך (ד"ה חכמי ישראל אומרים הרקיע) כתב שהוא מלשון הליכה, אולם בספר השרשים לרד"ק (ערך נול) פירש מלשון נזילה, והיינו מזל הוא לשון "תיזול כטל" לפי שהם נוזלים במרוצתם, וכ"כ בחת"ם בקובץ תשובות (סימן כ"ו פרק ג' אות ה') שהוא לשון נזילה שכל ההשפעה תיזול ע"י הכוכבים, מזל מחכים מול מעשיר, ע"כ. וכ"כ השפתי חכמים (שם) שכל כוחות שבעולם התחתון באים ונוזלים מן העולם העליון, ולכן נקראים הכוחות העליונים מזל וכו', ובקדושת הלוי (פרשת שמות) כתב מזל הוא לשון השפעה, שמזילים את הנגהת הקב"ה לעולם.

ז. בענין אין מזל לישראל

בגמ' שבת (קנ"ו.) איתא שאחי האדם תלויים במזל אותו חודש שנולד בו, וכן לפי היום והשעה שהוא נולד, ועיי' במהר"ל בגבורות ה' (פרק ל"ט) שביאר כיצד לפי השעה והמזל שבו נולד האדם נמשכים כל ענייניו, ובדרשות החת"ם (דרוש לח' טבת תקפ"ו) כתב שהתנהגות כל העולם ע"פ מולות, גבוה מעל גבוה וגבוהים עליהם, וכל יום ויום יש לו מזל ושרו הידוע המיוחד בהתנהגותו, וזהו עצמותו וכוחו של אותו היום, ולכן בכל שנה כשיגיע גלגל המולות והכוכבים לנקודת זו, מעורר אותו כוח.

ודבר פלא מצינו לגר"א מוילנא בפירושו למשלי (כ"ב, ו') עה"פ "חנן נלעז ע"פ דרכו, גם כי יזיקן לא יסור ממנה", שלפי דרך מולו וטבעו של הנער תחנכה ותדריכהו לעשות מצוות, ואז גם כאשר יזיקן לא יסור ממנה, אבל כשאתה מכריחו נגד טבעו, עתה ישמע לך מיראתו אותך, אבל אח"כ בעת יוסר עולך צווארו יסור מזה, כי א"א לו לשבר לבדו היינו טבעו והרגלו.

והנה בגמ' שבת (שם) איתמר ר' חנינא אומר מזל מחכים מול מעשיר ויש מזל לישראל, ר' יוחנן אומר אין מזל לישראל, ואודא ר' יוחנן לטעמיה, דאמר מנין שאין מזל לישראל שנאמר (ירמיה י', ב') "כה אמר ה' אל דרך הגויים אל תלמדו ומאורות השמים אל תחתו, כי יחתו הגויים מהממה", הם יחתו ולא ישראל, ואף רב סבר אין מזל לישראל, דאמר רב יהודה אמר רב מנין שאין מזל לישראל שנאמר (בראשית ט"ו, ה') "ויצא אותו החוצה", אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע בן ביתי יורש אותי, אמר לו לאו כי אם אשר יצא ממעיך, אמר לפניו רבש"ע, נסתכלתי באיציטגוניות שלי ואיני ראוי להוליד בן, א"ל צא מאיציטגוניות שלך שאין מזל לישראל. וכתב התורה תמימה (אות ב') שע"י תפילה וזכות משתנה המזל, וזה שאמרו במדרש אברם אינו מוליד אבל אברהם מוליד. וכתב ביערות דבש (חלק א' דרוש ח') הטעם שאין מזל לישראל לפי שישאל נולדו שלא ע"פ מזל, שהרי ע"פ המזל לא היה אברהם ראוי להוליד, ולכן אין למזל שליטה עליהם.

ועיי' עוד בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סימן רפ"ה) שכתב אין מזל לישראל, שישאל חלק ה' ונחלתו ואינם מסורים למולות השמים, כי הם למעלה מן המולות, ורק מי שאינו עושה רצון ה' שאז הוא מסור למזל, שעונותיו הבדילו בינו ובין ה' יתברך, אבל בצדיקים כתיב (תהילים כ"ג, ד') "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי", והיינו שתפילה וזכויות יכולים לשנות את מזלו, והתוס' בשבת (קנ"ו.) ד"ה אין הקשו דבגמ' מ"ק (כ"ח.) אמר רבא בני חיי ומוזני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזל, וא"כ מבואר דלא כר' יוחנן, ותיצרו שגם דברים אלו יכולים להשתנות ע"י זכות גדולה, וכדאיתא ביבמות (ג.) שאם נגזר על האדם כמה שנים יהיה ויש לו הרבה

והמכות שקיבלו המצרים בים, וכבר אמרו בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל. ובשפת אמת פרשת החודש תרניס) כתב שנקרא חודש ניסן על שם פשו מתחדשת דרך הנסים שהיא למעלה מן הים הטבעי, ובבני יששכר (חודש ניסן מאמר א' אות ז) כתב שניסן שמו נודע בשערים, והוא בכתובים במגילת אסתר, ופירושו נודע, נקרא ניסן חודש של ניסים נגלים, מוגבהים למעלה מן הטבע והשכל, חודש אשר הוא מוכן לנסים מששת ימי בראשית וכו'.

י"ב הימים הראשונים של חודש ניסן הם כנגד י"ב חודשי השנה, כך הובא בספר אגרא דכלה (פרשת פקודי) לבעל הבני יששכר, ובספר מאור ושמש עה"ת (בא ד"ה או) ש"ב הנשיאים שהקריבו קרבנות בניסן כל אחד ביומו, היו ג"כ נגד י"ב חודשי השנה, שהיה לכל אחד י"ט ביום הקריבו, וכל אחד היה מקריב נגד חודש אחד, ובעבור שחודש ניסן הוא הראש לכל החודשים לחודשי השנה, וכמו שאצל האדם הראש הוא העיקר לכל הגוף, כך כל חודשי השנה הם נכללים אחר חודש ניסן וכו'.

שם נוסף מצינו לחודש זה בשם חודש האביב, כך מופיע בתורה בכמה מקומות (שמות י"ג, ד' וכן כ"ג, ט"ו, וכן ל"ד, י"ח ודברים ט"ז, א'), ובגמ' ר"ה (ז') איתא איהו חודש שיש בו אביב, הוא אומרו ז' ניסן, וכתב בספר פתח הדברי (סימן רכ"ו) ודגל מחנה אפרים (פרשת בא ד"ה החודש) שהטעם שחודש ניסן נקרא חודש האביב, כי אביב הוא אותיות אב י"ב, והיינו שהוא אב לכל י"ב החודשים.

מזל החודש טלה, בספר התודעה כתב שמזל החודש טלה על שם הפסוק (שמות י"ב, ג') "שה לבית אבות", שציונה התורה לישראל להביא לקרבן פסח, וכבר לפני שצטוו ישראל לקחת שה לפסח בחודש זה, היו האומות וביחוד המצרים מציינים את תקפו של החודש הזה במזל טלה המצטייר מן הכוכבים המשמשים בחודש זה, לפי שהטלה הוא סימן עשירות, ובחודש זה מקור הברכה והחיים לכל השנה, והמצרים לקחו את הטלה בשביל ע"ז שלהם, ולכן ישראל שעובדים את הקב"ה נצטוו לקחת את האיל של המצרים ולשחוט אותו בחודש זה, וזו כוונת הפסוק (שמות י"ב, כא) "משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח", כלומר משכו וייכם מע"ז, וקחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים ועשו הפסח.

אייר

במדרש החפץ כתב שאייר על שם שניתן בו מן בפנים מאירות, והיינו מלשון אור, ובספר קושיות (אות פ"ח) כתב אייר לשון איר שאז עדיין תקופת האביב לא חם ולא קר.

עוד נקרא חודש אייר בלשון הקודש ירח זיו, וישנם כמה טעמים לכך:

- א. לדלח מ"ד בגמ' ר"ה (י'): האבות שהם זיותי עולם נולדו בחודש ניסן, וכשנתחדש חודש אייר הם כבר היו בעולם. ואגב יעויין בספר נחלת שבעה (סימן ד') בשם ילקוט חודש שכתב אייר ר"ת אברהם יצחק יעקב רחל שהם סוד ד' רגלי המרכבה, וכ"כ בבני יששכר (מאמרי חודש אייר מאמר א' אות ה').
- ב. כיון שבחודש זה מופיעים ניצני האילנות שהם זיום.
- ג. בוורה במדבר (דף ק"ז): כתוב שהוא זיו ברכות העולם, שממנו יוצא הזיו לעולם.
- ד. מהר"י קרא על הג"ך (מלכים א' ח', ב') כתב לפי שהחמה טולטת בחודש זה.

מזל החודש שור, והטעם כתב בלקט יושר (עמ' 98) לפי שהשור אוכל עשב לשבוע בחודש זה.

סיון

בתורה החודש הזה נקרא החודש השלישי, ואיתא בגמ' שבת (פ"ח). ברוך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי לעם תליתאי ע"י תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי, ופרש"י ברוך אלוקינו שנתן תורה משולשת היינו תורה נביאים וכתובים, לעם משולש היינו כהנים לויים וישראלים, ע"י המשולש שזה משה רבינו שהשלישי לבטן אמו אחר אהרן ומרים, ביום השלישי לשלשת ימי ההגבלה, ובחודש השלישי שהוא סיון. ובספר עצרת כתב סיון על שם מדבר סין שאליו הגיעו עמי לקבל התורה, ועוד כתב על שם הסנה שראה משה בהר חורב בוער באש ואינו אוכל.

ואיתא במדרש החפץ לרבינו שלמה בן זכריה שחודש זה נקרא סיון מלשון סיני וניסים, והיינו סיני שבו עמדו ישראל על הר סיני, ונסים שבו נעשו להם נסים ביום המעמד.

ובספר קושיות (אות פ"ח) כתב שסיון הוא מלשון סיום שבו נעשו ישראל מסוימים למקום, היינו ניכרים בחשיבותם על שאר אומות העולם, ועוד שבו ניתנה תורה לישראל בסני, וכ"כ בספר ליצחק ריח שנקרא סיון כיון שנעשו בו סיונים למקום.

והוא חודש המסוגל לגאולה, כמש"כ הבא"ח בספרו בן איש חיל (ח"ד כלה א') שכמו שחודש ניסן מסוגל לגאולה כך חודש סיון מסוגל לגאולה, שבחודש זה נגאלנו מטומאת מצרים וכו' היה גאולת הנפש, ובניסן היה גאולת הגוף.

מזל החודש תאומים, והוא בספר התודעה שנקרא בן על שם משה ואהרן ששניהם שקולים כאחד, ועל ידיהם ניתנה התורה לעמי בחודש הזה, וכן על שם התאומים שהתאחדו בחודש הזה, היינו התורה עם כנסת ישראל ע"י נתינת התורה, וגם התורה שניתנה בשני לוחות אבנים מזכירה את המזל תאומים, ועיין עוד בזה"ק (יתרו דף ע"ח: ד"ה ובנין), ובבני יששכר כתב כי בחודש זה שרתה

אחדות שלימה בישראל, שכל אחד לא התגאה על חבירו אלא ראה אותו בשוה כמו התאומים.

ובספר עבודת הגרשוני (קאלמיי חודש סיון) כתב שאותיות סיון מרמוזות על מזל החודש האות עצמה, והיינו סמ"ך המילוי מ"ך עולה ס', הו"ד המילוי ו"ד עולה י', הו המילוי הוא ג"כ ו', והנ' בלי ו' המילוי ו' הוא בן ו'.

תמוז

בספר קושיות (אות פ"ח) כתב שתמוז הוא על שם שהוא חם ביותר, וכדאיתא ברש"י בב"מ (ק"ו), והחמה נקראת תמוז כמו שנאמר ביחזקאל (ח', י"ד) "מבכות את התמוז", ועיין ברש"י שהוא מלשון היסק, והיינו על שם החום שהשור בחודש זה, וכן הוא לשון שריפה ומזיזה בדיבאל ג', (ט). ועיין עוד פרקי דר' אליעזר (פרק ח') על הפסוק בבראשית (ח', כ"ב) "עוד כל ימי הארץ וכו' וחום" - זו תקופת תמוז.

ובספר מורה נבוכים (חלק ג' פרק כ"ט) מובא שהיה איש מנביאי ע"ז שהיה שמו תמוז, וכעין זה ברד"ק ומצודות ביחזקאל (שם) מבכות את התמוז, שביחוד תמוז היו עושים חג לע"ז ע"ש, וגם בחיד"א בחומת אנך עה"פ ביחזקאל (שם) כתב בשם מפרשים מבכות את התמוז הכוונה על חודש תמוז שהובקעה העיר, והיו מכוונות לעבוד ע"ז לבטל הגזירות של תמוז, ואלו הם תועבות גדולות שסוברות כי בעובדים ע"ז בלב שלם יבטלו הגזירות רעות, ולא תימנע ירושלים ביד האויב, ובמדרש החפץ לר' זכריה בן שלמה הרופא (פרשת בא י"ב, ב') מובא תמוז שבו עשו ישראל את העגל, ועל שם אחד ממכמריה נקרא תמוז, על שם הצלם, ועיין עוד באברבנאל על יחזקאל (שם).

וראיתי בספר ליצחק ריח (שם) שנקרא החודש תמוז על שם שבתו בו דור המדבר, ולא זכיתו להבין דבריו, דהרי דור המדבר תמוז למות ב"א ולא בתמוז, וכדאיתא בגמ' שילהי תענית (ל' סוף העמוד), ועי"ג.

וכנראה דצ"ל שבתו למות בו דור המבול (אליבא דר' יהושע שהמבול התחיל ב"ז אייר), וכמש"כ בספר קושיות (שם) לאחד מהראשונים, והיינו שכנסת חודש תמוז כל דור המבול היו מתים, שהרי המבול ירד ארבעים יום וארבעים לילה ואז נמחה כל היקום, והם הסתיימו בכ"ח סיון וכדאיתא בסדר עולם (פרק ד') וחזקוני (בראשית ז', כ"ד), נמצא שכנסת חודש תמוז תמו בו כל דור המבול. מזל החודש סרטן, וכתב בספר התודעה שכן היא דמות קבוצת הכוכבים השולטים בשמים בחודש זה דומה לצורת סרטן, וכן סרטני המים מתרבים בחודש זה מפני החום השולט בימים אלה.

מנחם אב

אב מרמז על ב' הממלכות שהחריבו את בתי מקדשינו שהם אדום בבל, ומזכירים אותם לקלה בקינתו על נהרות בבל, "בת בבל שוודיה", ו"זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים", ועיין בספר קדושת לוי (ליקוטים לט"ו באב) שכתב שאב ר"ת ארור ברוך, לפי שחודש זה מתחילתו עד ט"ו בחודש, ארור ומיום ט"ו באב ברוך.

ובספר טעמי המנהגים (עניני ט' באב) הביא משם ספר רמתיים צופים שיש נותנים רמז לשם החודש מנחם אב, שינחם ה' את האותיות א-ב-ב' שמגילת איכה כתובה לפי סדר הא-ב-ב', וידוע שכל הכריאה נבראה בא-ב', וכאשר תבוא הגאולה יהיה הנחמה על הא-ב'. וכע"ז כתב בספר באר יצחק לגר"י טיקטנסקי (דף קפ"ט): דאיתא במדרש (איכה רבה א', כ"ג) כל הפורעניות שהתנבא ירמיה הנביא במגילת איכה, הקדים ישעיה הנביא ורפאן לישראל, כדאיתא במדרש חזית (פרק ד') הקב"ה מקדים הרפואה ואח"כ הוא מכה, ולכן נקרא החודש מנחם אב רצ"ל מנחם א-ב', כי כל הפורעניות שהתנבא ירמיה הנביא באותיות א-ב' הנה כבר הקדים ישעיה ורפאן ג"כ בסדר א-ב' בנחמות ציון וירושלים.

וטעם נוסף כתב בבאר יצחק (שם) ע"פ המדרש (איכה רבה א', מ"ב) שהקב"ה הגלם דוקא בחודש אב, לפי שגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבחודש אב מבטלים הפירות והתבואות בחוץ לארץ, ותיבת אב שורשו מלשון אביב, וזה כוונתו, במה מנחם אותנו השי"ת בעת החורבן, אלא בזה שהגלה אותנו בחודש אב שבו אביב ומתכבד הפירות והתבואות, ויהיה לבני הגולה מה לאכול בדרך עד בואם לארץ מיושבת.

ועוד ידוע שחודש זה נקרא מנחם אב שכביכול הקב"ה מנחם את עצמו, כמו אב שמנחם את עצמו, ועיין בהגהות החת"ס (א"ח סימן תקנ"א) שכתב שאחר ט"ב מתחיל חודש אחר ונקרא מנחם. ובבן איש חי (שנה א' הקדמה לפרשת דברים) כתב שחודש זה נקרא אב שהוא עתיד להיות אב לכל החודשים, מאחר שנעשו בו רבות רעות מוכרח שיהיה בו טובות מרובות יותר מכל חודשים, על דרך מה שאמר הכתוב בתהלים (צ', ט"ו) "שמחני כימות עניתנו", ועיין עוד אריכות בבא"ח בענין חודש אב ותמוז. ועוד כתב הבא"ח (שם) וכע"ז בבני יששכר שידוע שכל חודש וחודש הוא כנגד אחד מהאברים של האדם, ואיתא בספר יצירה (א') שחודשים תמוז ואב הם כנגד שתי העינים ימין ושמאל, ובחודשים אלו פגמו את בחינת העינים, ועליהם כתוב באיכה (א, ט"ו) "עיני עיני יורדה מים", וביזו בהם ת"ח שהם בחינת עינים (עיני העדה), ולכן יש לתקן פגם העינים בחודשים אלו, וזה שאמר בישעיה (נ"ב, ח') "קול צופיך נשאו קול יחידו ירגנו, כי עין בעין יראו בשוה ה' ציון", כי בתמוז ואב שהם עין ועין יראו בשוה ה' ציון.

וטעם נוסף כתב בבאר יצחק (רבה ע"פ הירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד) והמדרש (איכה רבה א', נ"א) שבחודש אב נולד מושיען של ישראל, אשר עליו אמרו חז"ל בסוכה (נ"ב). משיח בן דוד שעתיד להתגלות במהרה בימינו, אומר לו הקב"ה שאל ממני דבר ואתן לך שנאמר "שאל ממני ואתנה גוים נחלתך" (תהלים ב', ח'), ולחד מ"ד בסנהדרין (צ"ח) : שמו של המשיח מנחם, וזהו הכוונה מנחם אב, שבחודש אב נולד מנחם גואלם ומושיעם של ישראל שיגאלנו במהרה.

ויש לציין לערך השולחן (אבן העזר סימן קכ"ו אות ט"ז) ששם החודש הוא אב, ומה שמזכירים מנחם זה רק לשם נחמה, וידוע מה שבועלי המוסר אומרים אב ר"ת אלול בא, שחודש אלול נמצא בפתח, וצריכים להתכונן לקראתו ולפשפש במעשים ולחזור בתשובה.

מזל של החודש הוא אריה, והוא על שם הפסוק בעמוס (ג', ח') "אריה שאג מי לא יירא", האריה מטיל פחד ואימה, והוא מתאים למאורעות הקשים שאירעו בחודש זה בחורבן הבית ובגלות, וזה רמז לאויבים שהחריבו את בית המקדש, ועוד שהאריה השואג בא להודיע על חודש אלול הממשמש ובא.

אלול

מצינו כמה משמעויות למילה אלול:

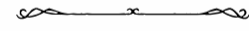
א. התרגום אונקלוס המפורסם (במדבר י"ג, ב') על הפסוק "ויתורו את הארץ", תרגם ויאללן ית ארעא, והיינו שאללו הוא מלשון חיפוש, שאנו מחפשים את עוונותינו ע"מ לחזור בתשובה.

ב. במדרש החפץ לרבינו שלמה בן זכריה פירש שהוא לשון מעולה, כמו שנאמר (מלכים א' ו', ח') "ובלולים יעלו", והוא מעולה שבו ברא הקב"ה את עולמו, לפי שבכ"ה באלול נברא העולם שהוא יום ראשון, ואמרו חז"ל שבאותו היום נברא גופו של אדם שהיה שנתו ביום שיש בו ששה יום, והיתה קומתו מהארץ ועד הרקיע.

ג. בספר קושיות (אות פ"ח) כתב שהוא לשון עוללין (היינו א' וע' מתחלפות), לפי שאז קוצרים את העומר לתבואות, וצ"ע בזה דהרי זמן הקצירה בניסן-סיון. (כך העיר המהדיר את הספר הנ"ל שנת תשס"ז).

מזל החודש בתולה, הרמב"ן ביאר (הובא בספר חכמה ומוסר לסבא מקלס ח"א אות פ"ה) שדבר זה בא להורות על האהבה של הקב"ה לכנסת ישראל, ובספר נפש משמון לגר"ש פינקוס זצ"ל (מימי נוראים עמ' ל"א) כתב על שם הפסוק בירמיה (ל"א, כ') "שובי בתולת ישראל" וכו', שכאשר עמ"י חוטא הוא נמשל לאשה הסוטה תחת בעלה, אולם כאשר הם עושים תשובה הקב"ה מוחק את העון, ואז הם בבחינת בתולה שנקיים מכל חטא, ואיתא בפרוש המיוחס לבעל התוספות עה"ת (בראשית כ"ח, י"ג) עה"פ "מלאכי אלהים עולים ויורדים בו", אותם מלאכים שירדו כאשר ראו בנות האדם היפות, לא עלו עד עתה, כי כשירדו מצאו בתולה אחת, אמרו לה השמעי לנו, אמרה להן ומה תתנו לי, אמרו לה כנפים שלנו, ונלמדך שם המפורש, וכך עשו לימדו לה שם המפורש ונתנו לה כנפים ורחות לשמים, אמר לה הקב"ה הואיל וברחת מהעבירה אקבע לך שם במזלות, והיינו מזל בתולה, והמלאכים שנתנו לה כנפיהם לא יכלו לעלות עד עתה שנמצא סולם לעלות.

משה כהן - תל ציון



בגדרי שביתת תחומין וריבועו

סי' ת"ח סעי' א': מותר לערב עירובי תחומין ולקנות שביתה בסוף התחום. ובסעי' ד' כ' השו"ע נתן עירובו חוץ לתחום אינו כלום, ובמנהגי עירובו בקצה ריבוע התחום שהוא יותר מאלפיים אמה מהעיר מהני כיון דהוי תוך גבולי התחום, ובטעם הדבר שאין קניית עירוב רק לפי אין סקר, ואח"כ מברך ברכת התורה, ואם כן יגדל התימא עירובו, כגון שרוצה להלך אלפיים וחמש מאות אמה להלך מתחומו שאינו יכול לקבוע שאותם אלפיים חמש מאות אמה יהיו אלכסון של ריבוע של שביתה עירובו, נראה דעירוב הוא לקבוע שהתפשטות תחומו לצד אחד יהיה בצד שני, ואינו יכול ליתן ברוח זו יותר ממה שנוטל מיהו אחרת (ע"י חזו"א ס' ק"י סקכ"ד מש"כ וצ"ע), וסדרו שמושי תחומו נקבעו לרוחות העיר שהוא מקום לינתו.

אמנם יש לברר בהדין דסי' ת"ט סעי' י"א דהבא בדרך ומכיר אילן או גדר ואמר שביתתי תחתיו, דתוך אלפיים אמה מהני, ואי הוי חוץ לאלפיים לא מהני, ונראה לכא"י דהני אלפיים אמה נמדדו כפי המרחק בינו לאותו מקום. ויל"ע אמאי אינו יכול לקבוע בדעתו שביתתו בכיוון אחר, או כבה"ג שלפי סדרי רוחות העולם ממנו ולאותו אילן או גדר יש יותר מאלפיים אמה, אבל הוי תוך אלכסון ריבועו לפי סדרי רוחות העולם [או לפי מה שקבע בדעתו], וממילא הוי האילן תוך תחומו אף דהוי חוץ לאלפיים אמה ויכול לומר שביתתי תחתיו, ומדיאנו מבו' הדין כך משמע דאינו מועיל כה"ג, ויש לברר בטעם הדבר.

והנה בסי' ת' מבו' דין תחומי האדם שתלוי בדעתו [ולכך בסי' ת"ג במערב לרובים צריך שידעו מבע"י דמקום חלות השביתה הוא בדעת האדם, לכן צריך דעתו מבע"י, דאין שביתה מצאית רק בדעת האדם], והולך בדרך ודעתו לילך לעיר ועומד תוך תחום העיר דקונה שביתה כנאשי העיר [ונראה דאפי' נמצא תוך ריבוע התחום], אבל

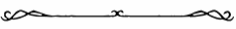
באין דעתו ליכנס בעיר שביתתו במקומו, ונראה דהכא נמי בהאי גברא שאומר שביתתי תחת האילן כיון שכן הוא דעתו לשביתה, סדרי תחומי מדרין לפי זה, אף שלפי סדרי רוחות העולם הוי תוך אלכסון ריבוע אלפיים, אבל כאן שכל אופן קניית השביתה הוא מצד דעתו לילך שם לשביתה, נקבע שזה סדר תחומו, ואינו יכול גם לקבוע בדעתו באופן אחר כדי שיהיה תוך אלכסונו, וזהו כסתירה לתמוה שדעתו לשבות באלון הגדר, והיינו מכיון שקביעת התחום הוא לפי סדר שימושי המקום, ודין הריבוע הוא סניף והמשך לאותו שימוש, וכיון שבדעתו שימוש הילוכו הוא לשבות באלון או בגדר זה תחומו, ולזה נותנין ריבוע.

ויש בנותן טעם להביא דעת הנו"ב [מובא בשע"ת ריש סי' שצ"ח] בדין ריבוע העיר שהדין לרבע לפי רוחות העולם הוא רק דין לתחילה, אבל אם קבעו בני העיר תחומן באופ"א מהני, והיינו דקבעו שכן צורת שימושי העיר לפי רוחות אלו, וממילא ניתן דין הריבוע [אבל אין ליתן רוחות העיר לפי צורך אלכסון הריבוע]. והנראה לכאן בזה את דיני המדידה של תחום דסי' שצ"ט [שדינו בחבל של פשתן ולא בשל ברזל] באופני השיפוע, שמתחלק דינו לפי כמה נוח להשתמש באותו מקום, דדין האלפיים אמה הוי שיעור של שימושי העיר של אלפיים אמה, ולכך תלוי במידת האפשרות בשימושי אותו מקום, וגם דין המדידה הוא דוקא כנגד העיר דהוא שיעור שימושי העיר של אלפיים אמה.

ויש ליתן רמז למדידה בחבל נ' אמה דזהו שיעור שמתייחס הגזול לשוכך, דזה שיעור של מקום שיש שייכות בין תחלתו לסופו, וכן מדידת קבור בחבל ד' אמות שאין המקום המשכינות אחת דאין נוח שימושי רק מתחלק לשימוש מקום, מה בפני"ע, ושיעור מקום היינו ד"א.

ויש לבאר כע"ז בדין דסי' ת"ה סעי' ו' בהוציאווה גוים ונתנוהו בדיר וסרה מוקפת לדירה דכולה כד"א, משא"כ באינו מוקף לדירה או ביצא מתחומו שאינו נחשב כד"א, ובחזו"א (א"ח סי' ק"ט סק"ז) כתב נ"מ לקולא בעומד בקצה הדיר, דאי הוי כד"א אינו יכול לצאת חוץ אפי' תוך ד"א, ואי אינו כד"א יוצא לחוץ תוך ד"א, והטעם דמקומו של האדם נקבע פי מה נחשב שמשמש אותו, ולכך תוך הדיר שנחשב למקום מסוים, זהו מקומו ושימושו ולא חוץ לדיר, אבל כשאין הדיר לשימושו יש לו בסתמא ד"א, ואי"ז תלוי בדעת רק מה מצאיות שימושי המקום. [ובמה שנתבאר בענין התחום והאלכסון דהאלכסון הוא נמשך ממצאיות שימושי תחומו, אין בזה סתירה לדין שייכול להניח עירוב במקום ריבוע התחום, דשפיר הוי הריבוע תוך תחומו ויש לו אלפיים מאותו מקום לרוחות העולם או העיר, ורק לגבי בא בדרך ואמר שביתתי באלון או גדר בזה רק מצד שנמצא בשימושי תחומו מהני האי מילתא, אבל אלכסונו לא תוך ריבוע העיר שפיר הוי תוך תחומו].

אברהם שונברג - נוה יעקב



נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) בענין מה שנהגו בני תימן שלאחר שאמרו ברכת הלבנה והתפילות בזמירות והרקודות, מסיימים בתנא דבי רבי ישמעאל אלמלא לא זכו ישראל להקביל פני אביהם פעם בחודש דיים, הלכך נימריניהו מעומד, דלכאורה תנא דבי רבי ישמעאל מקומו לאמרו מיד בהתחלה, ואח"כ להמשיך בברכות זמירות והרקודות, שאחרי שכבר עשו ואמרו הכל מה מקום עוד לאמירת תנא דבי רבי ישמעאל, ע"כ.

ואשה נראה לומר, ובהקדים שמהג בני תימן שהעולה לברך ברכת הגומל מקדים ואומר הפסוקים יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם, וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו, ואח"כ מברך ברכת הגומל, גם בקריאת התורה מנהג בני תימן שהעולה לתורה ראשון אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוהינו, גדול ה' והמולח מאור ולגודלתו אין סקר, ואח"כ מברך ברכת התורה, ואם כן יגדל התימא דמאי שנא שבברכת הלבנה אומרים תנא דבי רבי ישמעאל לבסוף שלא כדרכם, וזה מלבד מה שכתב מעכ"ת הרה"ג שליט"א להקשות דמצד הענין ונוסח הדברים מקומו בתחילת הענין אף קודם ברכת הלבנה.

וצריך לומר שפסיקא זו תנא דבי רבי ישמעאל נחשבת אגדה, ולכן אומרים אותה בסוף ברכת הלבנה, כדי שיכולו לומר קדיש על ישראל שקדיש זה נאמר רק על אגדה, ואומרים עימה גם דבר הלכה אמר אביי וכו' לסיים המימרא והענין.

ועם הכתיבה עלה בליבי לומר עוד, דאפשר דלכך אומרים זאת לבסוף לחוק האמונה ולהדגיש שמברכים ומשבחים הקב"ה ולא ח"ו ללבנה, שכל מה שאמרנו עד עתה זה בגלל תנא דבי רבי ישמעאל שזה זכיה גדולה שאנו מקבילים פני אבינו שבשמים, וזה כדוגמת מה שנוהגים בשאר קהלות שאחר שמסיימים ברכת הלבנה אומרים עלינו לשבח.



עוד נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) מה דבסמי' ח' גבי ברכת ציצית הביא רבינו מאור גולת תימן בספרו הבהיר 'שתילי זתים' בזה"ל: ושמעתי דש מצוות הן שברכתן מעומד, וסיימם על"ץ של"ם, עומר, לבנה בחידושה, ציצית, שופר, לולב, מילה, כי באלו הוא



חסרון דוד וישאל עליו וכו', וא"כ זה ל"ש ביום אחר, ואם כונת הב"י במש"כ "אלמא מנהגם ה" לעשות וכו", והיינו שאול ושירו שעשו סעודה ביום ר"ח, ומהו רוטם שיש מצוה בוה, א"כ תימה הדלֵא לא מזה הוכיח הטור אלא מהזבח משפחה שהזכיר דוד [אלא דאכן יש להקשות זאת כקושיא בפנ"ע ע"ד הטור מדוע לא הוכיח כן מסעודת שאול שהיא היתה בשל ר"ח, כמשמעות הפסוק "ויהי החדש וישב המלך אל המלך לאכול", ובוה יותר נראה ענין מצות סעודה [דוד].

ובדרך אפשר יתכן ליישב דברי הטור, דאמנם זה הי' זבח משפחה של פעם בשנה מאיזה טעם שיהי, אבל מעצם זה שקבעו לעשות זבח זה בר"ח ולא ביום אחר סימן שיש ענין בעשיית סעודה ביום זה, ולכן זהו העידן המתאים לעריכת זבח משפחה [ואולי לזה נתכוין הב"י]. אלא עדעיינן צ"ב הקו' הב' דהב"י דשמא רק אמר ליהונתן שיאמר כן לשאול, אך למה ישקר על כזה זבח משפחה. ויש להוסיף, הדלא בקרא חזינן שאכן לא הלך דוד לשום זבח משפחה, אלא הסתתר בשדה באותו יום. ויתכן ליישב זאת עפ"י משנ"ת דעצם זה שאומר כזה רעיון ומוזכר שיש למשפחתם מנהג אסיפה בר"ח, סימן שזה דבר שיש בו ענין, ועוד יתכן ליישב דאף שרוד חיפש צדקי להפטר ולהציל משאול, אך למה ישקר על חנם. דאמנם לא הלך לשם כפועל, אבל לפחות כמה שאומר שיש למשפחתו סעודה זה יכול להיות אמת. ודוחק, וצע"ג בכ"ו.

ובגוף טעם ומקור זה, יש להוסיף את המב' ברוקח לפ"ו תכיון דבקרא כתיב בהמשך "ויהי ממחרת החדש השני וגו' מדוע וגו' גם תמול גם היום אל הלחם", א"כ יש להוכיח דמצות הסעודה היתה בב' ימי ר"ח.

ה. ומצינו בראשונים טעמים נוספים לסעודה זו, ונעתיק לשון הארחות חיים [להרא"ה מלוגיל] שכתובים מילה במילה גם בכל בו (סי' מג') וז"ל: נהגו כל ישראל לעשות סעודה גדולה בר"ח [יותר] משאר ימים, משום כבוד היום שהוא כפרה לישראל, כמו שאחז"ל הביאו כפרה עלי שמעטתי את הירח, כלומר בעבורי על שמיעטתי את הירח ממאור שלה, ואני רוצה לעשות לה כבוד ויתכפרו בה כל ישראל בכל עת שתתחדש, ובפרקי דר"א מצאנו מנהג גדול בישראל שעושין סעודה גדולה בר"ח וביוי"ט כדי שנוכרו תפילת המוספין, ושאסור ר"ח לעשות מלאכה לנשים ויו"ט אף לאנשים, ויש שנותנים טעם אחר לסעודת ר"ח זכר לסעודות שעושין לעידי הלבנה בזמן שהיו מקדישין עפ"י הראיה וי"א וכו', עכ"ד, והובאו דבריו בא"ר סי' תי"ט.

ומב' בדבריהם ג' טעמים נכבדים ביסוד הסעודה, ונביאם אחת לאחת:

טעם הא', 'משום כבוד היום שהוא כפרה לישראל' - הנה בפש"י הי' אפשר לפרש שהסעודה היא לשמחת הכפרה דומיא דסעודת ערב יו"כ, דביאר רבינו יונה בשע"ת (שער ד') טעם הראשון משום "הארה שמחתו בהגיע זמן קפירתו", והי"ט בכפרה דר"ח. אמנם מרקדוק לשונם נראה שהסעודה היא ל"כבוד היום", אלא ש"ענינו של יום" ומעלתו הוא כמה שהוא יום של כפרה - וכמוש"כ בהמשך "ואני רוצה **לעשות לה כבוד** שיתכפרו בה ישראל בכל עת שתתחדש", היינו בעצם הדבר שכל פעם שהלבנה מתחדשת לעב זאת הקב"ה לזמן כפרה, וכן מחשיב את הלבנה וממילא גם את הר"ח [עכ"פ נמצינו למדים לפי טעם זה שעיקר מעלת היום הוא כמה שיש בו כפרה, וזה דבר שצריך לתת מבט אחר על כל היום הזה להבין מעלתו וחשיבותו שיש בו כפרה לישראל מידי חודש בחדשו, ומחד זו סיבה לשמחה ולסעודה, אך מאידך זהו גם תביעה ודרישה מהאדם להעמיד עצמו במהלך שיהא ראוי לכפרה, וכמו שהאר"ך המ"ב לבאר ענין ער"ח שהוא זמן של תשובה, והרמ"ק הי' קורא אותו "כיפור קטן"] (היינו דוהו שם היום אלא שבו יש "תפילת" יוכ"ק, ולא שזה שם התפלה כמו שיש טטעוו, ופשטו). ומדיגיש המ"ב שם דגם מי שאינו מתענה ולא אומר הסליחות, מי"מ ודאי שתשובה מיהא בעי לפשפש במעשי החודש ולראות היאך לתקן ולשוב ולהתחדש בחודש הבא].

ו. טעם הב', "ובפרקי דר"א מצאתי מנהג גדול בישראל שעושין סעודה גדולה בר"ח וביוי"ט כדי שנוכרו תפילת המוספין, ושאסור ר"ח לעשות מלאכה לנשים ויו"ט אף לאנשים", והיינו שהסעודה מהוה תזכורת לדינים הנוהגים ביום זה, וביוי"ט זה מוכיר [אך] את האיסור מלאכה לכולם, אך בר"ח זה ל"ש אלא גבי הנשים, אבל אצל אנשים יש רק תזכורת למוספים.

אלא דמלשונם נראה דבפרקי דר"א מבוי שזהו טעם הסעודה, אך המעיין שם יראה דלא נזכר כלל ענין סעודת ר"ח אלא רק את האיסור מלאכה, "ונתן להו הקב"ה שכרן בעוה"ז שהן משרמות ר"ח יותר מהאנשים וכו", וצ"ל דכונתם דבר"י מה שמבוי בפרקי דר"א שנשים אן עושות מלאכה בער"י, ע"כ קבעו גם דבר שיוזכר להן דין זה, וכמו"כ בשביל שיוזכר לאנשים להתפלל מוסף וכן מלאכה לאנשים ביו"ט, וצ"ע לפ"ו הלשון.

ומה שהזכירו שבר"ח זה מוזכר לאנשים "תפלת המוספין", לכאו' לאו דוקא נקט מוסף אלא ה"ה כל הוספות דר"ח שתקנו חכמים, והיינו יעלה ויהא וכלל וקריה"ת, אלא דצ"ע מדוע א"כ הוצרכו להגיע עליו למוסף, והרי יש עוד לפנ"כ את הלל וקריאת ר"ח, וכבר בלילה יש את הזכרת יעלה ויבא, וצ"ע. [ויתכן שבשביל "הזכרות" ו"הוספות" [ואולי אף קריה"ת שזה רק שינוי בתוכן הקריאה] עדיין אין זה סיבה ליצור מצוות מיוחדות, רק בשביל לתת תזכורת לאלו, אך בשביל מצוה חדשה

מחז"ל והסמך מהפסוקים, ומה בכך שזה רק אסמכתא, ויל"ע.

והבי"ח כ' ע"ד הב"י: "ומה שדחה הקישא דר"ח וכו' דסמך בעלמא הוא, והלא בס"י ת"כ מביא רבינו דברי הר"יץ גיאת משם זקנים הראשונים דר"ח ימי שמחה ניהוה מדכתיב וביום שמחתכם וגו', ואומרים הלל זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, ע"כ. (והיינו דחזינן התם שהוקש ר"ח למועדים).

ולא הבנתי כי"כ מה כונת הב"ח להוכיח משם יותר ממש"כ הטור כאן, דגם שם אפשר לטעון דאסמכתא בעלמא הוא, ואולי נתכוין על הפסוק הנוסף שמובא שם שאומרים בגוף ההלל "זה היום וגו' נגילה ונשמחה בו", אך יותר נראה שבא להראות שאין זה המצאת הטור, אלא דמקורו הוא מד' הר"יצ' שהביא כן בשם "זקנים הראשונים", ואמנם דשם הענין הוא גבי הספד וצידוק הדין, אך ה"ה דנוגע למצות סעודה דהא קחזינן דקרינן ל"י ימי שמחה, ומדמינן להו למועדים.

אך הערה אחרת יש בדברי הטור [מובאת בהגהות והערות על הטור בשם דברי צבין] מ"ט הוצרך לטעם "מדאתקש" למועדים, הא עדיפא ליה למימר משום דר"ח גופי' אקרי מועד [בקרא ו"קרא עלי מועד" דקאי ע"ז] כדאתא דאורייתא פסחים ע"ו. ותענית כ"ט ושבועות י"ו, וביותר הדלא אטור גופי' מוזכר טעם זו לעיל בס"י תי"ז וי"ב ראשי חדשי השנה שגם הם נקראים מועדים כנגד י"ב שבטים", וא"כ מדוע כאן הוצרך לטעמא דהקישא.

אמנם הפרישה שם כותב ע"ד הטור "נקראים מועדים" - דכתיב וביום שמחתכם ומועדיכם וראשי חדשיכם, וכן בס"י תי"ט, ע"כ. והיינו שלמד הפרישה שדברי הטור בס"י תי"ז הן הן דברי הטור בס"י תי"ט, ובהך קרא שהוקשו למועדים מבוי ש"גם הם נקראים מועדי", ולדיד"י לא תקשי, אלא דזה מחודש קצת דהא דפשטות כונת הטור בס"י תי"ז להמבוי' נגמי' בכ"מ דר"ח אקרי מועד, ודרשינן לה מ"קרא עלי מועד" דהיינו ר"ח, וז"ל הגמ' בשבועות י'. "והא ר"ח לאו מועד הוא, איברא ר"ח נמי איקרי מועד כדאמר אב"י דאמר אב"י תמוז דההוא שתא מלויי מליוהו דכתיב קרא עלי מועד לשבור בחור"י, וע"ש פרש"י, וא"כ הדרא קו' לדוכתא.

ונראה לבאר (ואולי לזה נתכוין הפרישה) דהן אמת שמצינו שנקראו ר"ח מועדים כקרא, אך מזה עדין לא היינו יודעים מצות סעודת יו"ט, דהגם דשם מועד ע"ז אבל יש לדעת לענין מה אקרי מועד ומה דרגתו, דהא במועדים עצמם אלו כולם שוים, דהא ביו"כ אין אכילה כלל, ובר"ה יש מח' אם יש מצות שמחה [ואולי יש להוסיף דמצינו לשון מועד ששונה לגמרי בט"ב דאקרי מועד ושם ודאי הוא רק לנפ"מ מסוימות מאד], וע"כ כשדן הטור על מצות סעודת ר"ח כותב הטעם דהוקשי הרי"ח למועדות, דהיינו שיש היקש המשווה אותם ואומר שכשם שכאן יש חובת סעודה [ושמחה] כך גם כאן, וזה מגלה דהשם "מועד" דאקרי ר"ח הוא נמי לענין זה, וכניצ"ב לענין צידוק הדין וכו' בס"י ת"כ כותב היקש זה להשמיענו "דהללו ימי שמחה ניהוה", ויבכ"א מהם אומרים הלל", משא"כ בס"י תי"ז שיריבר על עצם מהות המועד ומוזכר שכל המועדים הם כנגד אבות, שם מוסיף דר"ח נמי אקרי מועד והוא כד' ימי שבטים, ודו"ק.

ג. ועתה נבא למה שהוכיח מקרא דשמואל שאמר דוד "כי זבח משפחה לנו", ור"ח הי' דכתיב "ויהי ממחרת החדש" [וכן כתב הרוקח להוכיח משם], הנה המעיין בפסוקים יראה דרא"י זו צ"ע, וכבר עמד בוה הב"י וז"ל: וגם מה שהביא מדכתיב כי זבח וגוי יש לדחות, דאיכא למימר דלא משום ר"ח הי' אלא שהי' דרכם להאסף המשפחה לשמחת מריעות וקרה מקרה שזאספו ביום התוא, ועוד דאפשר שלא עשו המשפחה זבח כלל אלא דוד הי' אומר ליהונתן שיאמר כן לשאול, עכ"ד הקושיות, ונבאר הדברים, דהנה איתא התם שאמר דוד ליהונתן שיעשה מבחן לראות מה דעת שאול כעת עליו (ואם כועס וכו'), וזאת ע"י שבר"ח כשיש אצל המלך סעודה וכולם נאספים, ואז בדי"כ אם דוד מגיע ככל השוים, וכשדוד הפעם לא יגיע אם ישאל המלך עליו יאמר לו שהי' צריך דוד ללכת "כי זבח משפחה לנו", וביארו כל המפרשים שהי' מנהגם פעם בשנה להתנסס כל המשפחה, ולכן נעדר משולחן המלך ונראה מה תגובתו.

וא"כ צ"ב מה מוכיח משם הטור דהא אותו זבח שמוזכר דוד אינו ענין כלל לסעודת ר"ח, אלא כעין מפגש משפחתי שנתי' [כנראה גם מל' הפסוק (שם ר') "כי זבח הימים שם לכל המשפחה", וברש"י שם, זבח הימים משנה לשנה בזמן הזה, וברד"ק בפסוק ז' מבאר: הי' מנהגם לעשות זבחי שלמים בני המשפחה יום בשנה, וברלב"ג הוסיף: וכן שעל דבר שם שעשה הש"י"ת להם היו עושים שנה בשנה ביום ההוא זבחי שלמים וכו']. ודוחק לומר שהטור חלק על הנך מפרשי ולמד שהיינו מצד סעודת ר"ח.

ובכ"י כ' ליישב זאת: ומיהו אפשר דאפ"ה מצי לאתויי קצת ראה מדאמר דוד ליהונתן שיאמר כן לשאול ביום החדש, אלמא מנהגם הי' לעשות זבח משפחה ביום ר"ח, ע"כ. ונראה לכאו' דכונתו דמדוע קבעו דוד ויהונתן שיאמר לשאול דב"י דוקא ביום החדש, ולא בסתם יום שיאמר לו שצריך ללכת ליום השנה הזה, סימן ששכר זה זבח שהי עושים דוקא בר"ח משום שיש בו ענין של סעודה (ובכך מיישב ב' הקושיות, א. דאולי אינו סעודה של ר"ח. ב. דאולי רק אמר ולא הי' מנהגם כן כלל). אך א"כ צ"ע דמה דאמר לו כן דוקא בר"ח הלא הטעם לזה מבוי בפסוקים משום דבר"ח היו באים כל השירים אף המלך, ואז ניכר

שרוצה לילך לטייל ביו"ט או שבת בפרדס שיש בו שמחה דזה מיקרי דבר מצוה, וי"ל.

שוב ראיתי שכתבו הפוסקים דהיכא דעושה עירוב לצורך תפילה במנין, שגם יכול הוא לחזור לביתו לאחר התפילה, דאלי"כ נמצא אתה מכשילו לעתיד לבוא, ולא נחתי להאי סברא דשרי לחזור, דאלי"כ מצטער הוא, ויש בזה משום ביטול עונג שבת ושמחת החג.

ואפשר דנקטו סברא זו דאלי"כ אתה מכשילו לעתיד לבוא, דזה סברא חזקה יותר אבל מצטער תלוי בסוגי בני אדם, ואפשר עוד שנקטו סברא זו דאתו שפיר גם לדברי השו"ע שלא הזכיר ענין זה של טיול בפרדס של שמחה, ואפשר עוד דזהו גופא הסברא, זה מונח בתוך הדברים שאתה מכשילו לעתיד לבוא כי הוא מצטער להשאר כאן עד סוף השבת, ואפשר עוד דנקטו כן דלכאורה יש סברא הפוכה שלא נתיר לו לחזור, כגון שהולך למנין בתפילת שחרית ומוסף של שבת, דאדרבא ישאר שם לכל שאר תפילות השבת, ובכל זאת התירו חכמים כי ידעו שאם לא נתיר לו לחזור לביתו נמצא אתה מכשילו לעתיד לבוא שלא יבוא כלל לשום תפילה בשבת.

ואפשר דכל הסברא שנמצא שאתה מכשילו לעתיד לבוא מישיך שייכא בדבר תמיד, אבל בדבר שמוזמן לפרקים כגון ברית מילה, נשואין, אבל וכיו"ב, אפשר דאין כאן סברא לומר שנמצא אתה מכשילו לעתיד לבוא, ומאידך יש להתיר דף פי דברי הרמ"א לחזור לביתו, דאלי"כ מצטער הוא ויש בזה משום ביטול עונג שבת וביטול שמחת חג, ומסתבר שיש בזה לא פלוג, וי"ל.

הרב חזקיה דחבש - רב ק"ק "שתילי זתים" עם פירוש ראש העין, ומח"ס "שתילי זתים" עם פירוש

באר מרים ג' חלקים

ביסוד מצות סעודת ר"ח, טעמיה, גדריה, והמסתעפים ממנה

א. יל"ע ולברר יסוד דין סעודה זו מקורה וטעמה. ונפתח בדברי הטור בס"י תי"ט הכוללים הרבה, ונשתדל לברר המקורות הנוכחים בדבריו, וז"ל הטור: ומוזה להרבות בסעודת ר"ח וגרסינן במגילה באלו אמרו מקדימין וכו' אבל סעודת פורים וסעודת ר"ח, אלמא דמצוה הוא דחשיב ליה בהדי סעודת פורים, ואיתקש נמי למועד דכתיב (במדבר י"י') וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, וכתיב (שמואל א' כ"כ"ט) גבי דוד, כי זבח משפחה לנו, ור"ח הי' כדכתיב ר"ח למועדים. ד. דברי המחרת החדש, ואיתא נמי בפסיקתא כל מזונות של אדם קצובים לו מר"ה ועד ר"ה ממה שמוציא בשבתות ויו"ט ור"ח וחוש"מ וכו', אם מוסיף מוסיפין לו ואם פוחת פוחתין לו, עכ"ל.

ומבוי בד' הטור ד' מקורות למצות סעודת ר"ח: א. מדברי הירושלמי במגילה שמשוה סעודת ר"ח לסעודת פורים, ב. מדברי הנביא בשמואל דקרינן ל"י זבח משפחה וכו', ג. מדוקש ר"ח למועדים. ד. דברי הפסיקתא דמזונות של ר"ח אינם מן חשבון הקצבה כשבתות ויו"ט, ונבאר הנך מקורות בס"י.

ב. ראשית מה דהביא דחשיב ל"י בהדי סעודת פורים הוא מש"כ בירושלמי עמש"כ במתני' במגילה "באלו אמרו מקדימין אבל לא מאחרין" - באלו אמרו מקדימין ולא מאחרין קריאת המגילה ותורתם שקלים, אבל סעודת ר"ח וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין, ע"כ. ועז"כ הטור "אלמא דמצוה הוא דחשיב ל"י בהדי סעודת פורים", וביאר הב"י ומדקתני על ר"ח בהדי סעוד"פ משמע לרבינו שמצוה היא.

וכ' הב"ח: איכא להקשות אפי' לא הוי חשיב ל"י בהדי סעודת פורים בעי"כ דמצוה היא, דאי לאו מצוה היא למה קאמר דמאחרין ולא מקדימין כיון דאין בה מצוה מאני נפק"ל מינה א' מאחרה או מקדימה. וי"ל דהוי"א דאנו אלא מנהג בעלמא כיון דנקרא מועד, אבל מדחשיב ל"י בהדי סעודת פורים אלמא דמצוה פרטית היא, ומוסיף הב"ח בזה"ל: ומה"ט אמר רבינו ומצוה להרבות בסעודת ר"ח דמדחשיב ל"י בהדי סעו"פ אלמא דצריך להרבות בה כמו בסעו"פ. [ויל"ע אי' כונתו באותו דרגה שיעור שצריך שם, וכ' שכשם ששם צריך להרבות בסעודה כן גם כאן, ומסתבר כצד האחרון].

אך הב"י הק' דלפמש"כ הר"ן (מגילה ג'). דסעודת ר"ח הנז' שם היינו הסעודה שהיו עושין כשהיו עולין לקדש את העבר את החדש א"כ אין רא"י לדידן, והב"ח כותב ע"ז: איכא להק' מניל להר"ן לפרש כן אדרבה מדאשכחן דאתקש ר"ח למועד וכו', אלמא דבכל סעודה שעושין בר"ח קאמר דמאחרין וכו' [אמנם לגופו של דבר כדברי הר"ן הנ"ל כתב גם הריטב"א במגילה ה': "ובסעודת ר"ח פי' שהיא סעודה שהיו עושין אותה כשהיו עולין לקדש את החדש, ולעבר השנים כדאיתא בסנהדרין ע'. דאילו בר"ח לא אשכחן סעודה אחרת"י, דהא קיימ"ל דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל", ע"כ. והנה, וזהו שם ה"ה בס' השטור [עמ"ק ק"ט] בבבאור ד' הירושלמי].

ג. ומש"כ הטור "ואתקש נמי למועד דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח (במדבר י"י) גבי חצוצרות", כ' הב"י לדחות דסמך בעלמא הוא, וצ"ב בכונתו וכי כונת הטור לומר שזה מצוה דאורייתא, הלא רק אומר שיש מצוה [מדרבנן] להרבות בסעודת ר"ח, ומביא המקורות

כתובi לכם, ואנו למדים כולם בגזרה שווה מלכם הכתוב גבי העומר (הלק"ט סימן רט"ו, ושו"ת דרכי נועם, והר"ד אבודרהם). וצריך ביאור, דבגמרא סנהדרין דף מב. איתא תנא דבי רבי ישמעאל אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים פעם אחת בחודש דיים, אמר אב"י הלכך נימיינהו מעומד, ע"כ. הרי מבואר דאי לאו הך טעמא לא היה אב"י מצריך לעמוד בברכת הלבנה, והלא אותה גזירה שווה להצריך עמידה, ואף אם הגזירה שווה היא לענין קיום המצוה ולא לענין הברכה, הרי ברכת הלבנה היא גופא המצוה, עכ"ל.

ואשר נראה להקדים דדוחק לומר דלבנה בחידושה שנקטו, היינו דווקא קידוש החדש דביה הוא דכתיב לכם שנאמר החדש הזה לכם ראש חודשים, אבל ברכת הלבנה אינה צריכה עמידה, אלא מפני הקבלת השכינה, דמסתמימות הלשון משמע דמיירי במצוות הנהוגות בזמנינו, גם קידוש החדש ביה מעומד בגלל העדים שאמרו מקודש מקודש ועדות בעמידה.

שוב ראיתי שכבר העיר ע"ז בספר הפרדס לרש"י בהלכות ראש השנה שכתב בזה"ל: לא מצינו לתרועה שמצוותה או בישיבה או בעמידה, אע"פ שכתוב בה יום תרועה יהיה לכם, ואיכא איניש דגמרי לכם לכם מעומר, וכל מצוה שכתוב בה לכם מצוהה בעמידה, וליתא, דאמר מר על המברך על הלבנה בחידושה כאילו קיבל פני שכינה, ואמר אב"י בעמידה, וטעמא משום קבלה הוא דמברכינן [מעומד] הא משום לכם לכם דגזירה שווה לא, דאי גזירה שווה, בלא קבלה, בעמידה כמו מברכינן, אלא שמע מיניה לאו מילתא הוא, ע"כ. ועל פי דרכינו למדנו, שגם רש"י הבין דלבנה בחידושה היינו ברכת הלבנה, וכמו שביארנו.

ואכתי צריך ביאור, דבסימן תכ"ו סעיף ב' כתב השו"ע ותולה עיניו ומיישר רגליו ומברך, ובהגה"ה הוסיף מעומד, דמדוע לא כתב השו"ע דמברך מעומד עכ"פ מצד הקבלת השכינה, וכמבואר בגמרא להדיא בסנהדרין מב. וכבר עמד בוה בשו"ת אגרות משה א"ח ח"א וז"ל: מה שהקשה ידידי על הא דציין המצ"ח למה שתוב הרמ"א בסימן תכ"ו סעיף ב', שצריך לברך מעומד שהוא מהטור, והא הוא גמרא מפורשת בסנהדרין דף מב. שאמר זה אב"י וליכא חולק עליו, היא קושיא גדולה, וגם תמוה טובא על מה שהשמיט המחבר דין זה המפורש בגמרא וברמב"ם ובטור.

והנכון לענ"ד דמהרמב"ם משמע דרק בבירך בליל הראשון מברך מעומד, שהוא כתב בפ"י דברכות הלכה י"ו, וצריך לברך ברכה זו מעומד, שכל המברך על החדש בזמנו כאילו הקביל פני השכינה, ואחר זה כתב אם לא בירך בליל הראשון מברך עליה עד ט"ז יום בחודש עי"ש, מדנקט דין דמעומד וכאילו הקביל פני השכינה קודם שנקט הדין דעד ט"ו בחודש מברכינן, משמע דרק כשבירך בליל ראשון בדיוק בתחילת חודשה הוא מקביל פני שכינה וכו', ועז"ז שוקק אמר אב"י הלכך נימיינהו מעומד וכו', ולכן המחבר כתב בסעיף ד' שאין מברכינן עד שיעברו שבעת ימים, וטעמו צריך לומר שאף שסובר כהרמב"ם שרק בזמנו הוא כאילו הקביל פני השכינה, וא"כ יש לכתחילה לברך בחידושה וכדהזכיר בסעיף א', וזה יותר טוב ממעלת לברך בעת שנהנין מאורה דלכן לא כתב זה המחבר שם, מ"מ מאחר שכזמן הזה אין מי שיכול לצמצם ולברך בחידושה, ובליל ראשון כתב שלכן עדיף לחכות עד שיעברו שבעת ימים ואז יש כבר מעלת נהנין מאורה ולא הוצרך לכותבה, ונמצא ממילא שבזמנינו ליכא דין זה המברך מעומד למחבר, ולכן השמיט דין זה דמעומד משום שפוסק כהרמב"ם, אבל הטור לא סבר כלל שיש מעלה בליל הראשון אלא דדין שווה הוא עד ט"ו לחודש וכו', עכ"ל.

ועדין מקום איתי לומר דאפשר דסמך השו"ע על מה שכתב ותולה עיניו ומיישר רגליו ומברך, דישור רגלים אתי שפיר טפי מעומד, ולכן לא כתב להדיא ומעומד שזה עולה מתוך הדברים, ובאמת ס"ל דצריך לברך מעומד, גם יש להעיר דאכן תיבת מעומד באה בכתב רש"י, אבל אין הכרח שזה מדברי רמ"א, ובאמת לא כתוב לפני תיבת מעומד הגה"ה, ואפשר שזה תוספת מבעל השו"ע עצמו, וכמו שישדן ה"שדי חמד" בכללי השו"ע, ובנין אב לכל זה מה שכתב השו"ע בסימן ג' סעיף ז' המטיל מים מן הצופים ולפנים (לא) ישב ופניו אל הקודש (אלא לצפון אל לדרום) או יסלק הקודש לצדדין, ובכאן הגם שבאים תיבות לא וכן התיבות אלא לצפון אל לדרום, ובהב רש"י ובסוגריים, בהכרח שזה תוספות מבעל השו"ע עצמו, דלא שייך לומר המטיל מים מן הצופים ולפנים ישב ופניו אל הקודש, זה היפך הדין, דוק מיניה ואוקי בארתין, וי"ל.



עירובי תחומין לדבר מצוה אם מותר גם לחזור

עוד נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים) בהא דכתב השו"ע סימן תט"ו אין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה, כגון שהיה רוצה ללכת לבית האבל או לבית המשתה של נשואין, או להקביל פני רבו או חבירו שבא מן הדרך וכיוצא באלו, האם מותר לו גם לחזור לביתו לאחר נגמר המצוה על סמך העירוב, ע"כ.

ואשר היה נלע"ד לומר דרשא' הוא לחזור לביתו לפי שמצטער הוא להשאר כאן עד סוף השבת, ויש בזה משום ביטול עונג שבת ושמחת חג, ועיין לרמ"א שכתב או

(בפנ"ע) של קריאת ההלל ומוספין יש מקום לתקן מצוה אחרת שתוכניו, אלא דאכתי צ"ע למה לא נקט ההלל].
עוד צ"ע במה דמשמע מדבריהם דביו"ט נמי זהו סיבת הסעודה, ותימה דהלא ביו"ט איכא חיובא מצד מצות עונג יו"ט, וגם להשיטות דאין עונג ביו"ט (עי' רעק"א סי' א) הלא שמחת יו"ט ודאי איכא, וא"כ למה צריך להגיע לסברא דלהכי.

וצ"ל דסברי שמצד עונג ושמחה ה"י אפשר גם בלא סעודת פת, אלא באכילת בשר ושתיית יין גרידא או בדבר אחר המשמחו, אבל הדין סעודת פת שתקנו הוא לצורך זה כדי שיזכיר, אך זה פלא דמהיכ"ת לפת תזכיר יותר מאשר בשר ויין, דהלא עצם השינוי ומצות האכילה היתירה והחשובה היא זאת שמזכירה את הענין [גם כל דברינו שייכי רק להשיטות באחרונים שבשביל דין שמחה א"צ פת, אבל להשיטות שדין פת הוא מצד השמחת יו"ט אי"כ עדיין צ"ב למה הוצרכו לטעם זה, הא בלא"ה יש בזה חיוב מצד החובת שמחה].

ז. עוד יש להתבונן בטעם הנוכר עפ"י מה שדנו האחרונים אם יש מצות סעודה בליל ר"ח, דבמ"ב סי' תי"ח סק"ב כתב: נראה דמה שמרבה בסעודה ביום לכבוד ר"ח די, וא"צ להרבות גם בלילה, ע"כ. וביאר דבריו בשעה"צ סק"ג: כן משמע דמג"א במה שנתן עצה לצאת דעת הירושלמי ע"ש. [וכנתנו למש"כ המג"א ע"ד הירושלמי שר"ח שחל בשבת מאחרין הסעודה ליום א', ומציע המג"א דע"כ יש להמשיך בסעודה שלישית לתוך הלילה למוצ"ש כדי לצאת סעודת ר"ח, וכבר נתקשו בכונת המ"ב במה כונתו להוכיח מדבריו, ויש שהוכיחו מהמג"א להיפך דבלילה נמי יש מצוה, ועכ"פ אם סעודו יוצאין י"ח, דאל"ה מאי מהני למשכו למוצ"ש דהלא לילה אינו זמן סעודה (כ"כ בערוך לנר סנהדרין ע, ויש שישבו ד' המ"ב]. ומצינו פוסקים שמוכח מהם שא"צ בלילה, כמוש"כ בס' משנה שכיר לדייק ב'ל' האו"י ס' תנ"ט, ובהלכות חג בחג (ר"ח פ"א) הביא ל' מפורשת בראש"פ ש"י דברכות (סי' כ"ג).

ומאידך מצינו באחרונים דעות שכן מצריכים סעודה גם בלילה, דהרמ"ק מפאנו (סי' ע"ט) כתב שגם הנוהגים להתענות בער"ח מרבים בכבוד הלילה ויום המחרת [שהרי הקישו הנביאים ר"ח לשבת וכו' והתורה הקישתו וכו'], והוב"ד במג"א סי' תי"ז סק"ב (ג.ב.) השהו עם המ"א הנ"ל בד' המ"ב), וכן משמע בא"י מבוטשטש (תנינא ויבא, דהיינו אם ה' ר"ח יום א' איכא סעודת מוצאי ר"ח לילה כמו בשבת, וסיים שלכן אם אכל בשר בליל ר"ח א"צ לאכול גם ביום... ומשמע שבר"ח שניהם שוים. שו"י מובא לשונו בס' יוסף אומץ סי' תרצ"ד שכותב: מצאתי בס' דרך חיים שהמחבר היה מהר"ם די לונזאנו שאכל ב"ח ג' סעודות כדי שיהיה יכול לברך ברהמ"ז עם יעלה ור"ח, והיינו אם ה' ר"ח יום א' איכא סעודת מוצאי ר"ח דהיינו סעודת לילה ברה"ח, ע"כ. [ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ז כ' דאף שאין חיוב סעודה בליל ר"ח, אעפ"כ יש להרבות באכילה משום דהא אתקש לפורים (עי' לעיל אות א' בזה), וגבי סעודת פורים כ' השו"ע (בסי' תרצ"ה ס"א) דמ"מ גם בלילה ישמח וירבה בסעודה קצת, וראה בנפש דוד להאדר"ת].

ומה שיש לעורר דהנה מדברי הראשונים דהכא לכא"י יש להוכיח שצריך בלילה בדוקא, דהא לטעם הנוכר שהוא משום להזכיר שיש איסור מלאכה ותפלת המוספין הלא בשביל זה צריך לאכול כבר בלילה שנהוגים הדינים הללו, דאמנם המ"ב מביא בבה"ל (סי' ת"ז) ד"ה ה"ה מנהג טוב) צד לומר שבליה אין איסור מלאכה, אך למעשה לא פוסק להקל בזה, ובכמה אח' נז' שכבר בלילה איכא להאיסור מלאכה, ואמנם באנשים ליכא לאיסור מלאכה, אך עדיין מ"מ הזכרות יעלה ויבא וכו' שייך כבר בלילה, ואמנם שזה לא קו' ממש דהא לא נז' שתקנו בשביל ההוספות והזכרות, אך עכ"פ [הלה ל]תפלת מוסף אף שדייכי ביום מ"מ בשביל לעשות תזכורת לזה צריך סעודה בלילה, דהא ביום זמן הסעודה הוא אחר התפילה ולא לפניה, אלא דיש מקום לדחוק [אם ננקוט שא"צ תזכורת ליעלה ויבא, ואם ננקוט שאין איסור מלאכה בלילה] שעבור מוסף לבד סוגי סעודת היום, דגם אם לא יזכור בשחרית מ"מ אחר שסעי' בבוקר ילך ויתפלל מוסף קודם שעה שביעית, וביעבד אף כל היום [וכמו"ל הלל יכול כל היום לאמרו], אך זה ק"ק כיון שאין זמן מסוים לסעודת ר"ח, וגם בצהרי היום [או בסופו] יכול לעשותו, וא"כ מאי אהנו [ועוד דגם הא דמוסף כל היום הוא רק דיעבד, שלא מסתבר שקבעו זאת בשביל זמן דיעבד ולא בשביל לכתחילה], וע"כ נראה מכ"ז דכבר בלילה צריך תזכורת דסעודה. ולכא"י הוא ראי גדולה שמ"מ איתי מי שעמד בה. [והגר"מ ממיטציקי שליט"א דחה, ד"ל שאימתי שיאכל יזכירו להתפלל עכ"פ דיעבד דשייך כל היום, דודאי שלכתחילה למי שזוכר צריך להתפלל מוסף מיד בשחר, אבל התזכורת נועדה למי שלא זוכר, ובפרט להתפלל באיחודות שלא ראה להציבור דמתפללי מוסף, ועו"י תקנו סעודה כדי שעכ"פ עי"ז יזכר [אף שאת הסעודה גם צריך לזכור, מ"מ יתכן שאותה זוכרין טפ"ל, ועכ"פ אימתי שיזכר בה ויעשה אותה יהי להזכירו גם המוסף].

ח. ובנוגע לטעם ה"ג, שהוא "זכר לסעודת שעושין לעידי הלבנה בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראיה", הנה בעצם סעודות אלו לא היו לכלל ישראל אלא רק לעדים

הבאים לקדש, וגם בפשטות הם לא היו בתור סעודות מצוה אלא זה ה"י היכי תמצי למשוך לבבם [ואולי גם לסעודת על טרחתם לבא], שזו מ"מ יש כאן זכר לסעודות הנוגעות לקידוש הלבנה, שהיו ענין הר"ח שהוא יום חידוש הלבנה. אך אולי יש להמתיק קצת ענין זה, משום דבעצם מה דמקדשין הלבנה ומונים אנו ללבנה משום שישראל נמשלו ללבנה ונתחדשים כמותה, ועתידים להתחדש ביותר לעת"ל, ולכן עושים אנו בכל חדש "קידוש לבנה" לשמוח בחידושה ובמה שרומזו ענינה, ומתפללים שיהא לה תיקון ויהא חידוש לישראל, וא"כ י"ל דע"כ גם תיקנו סעודת ר"ח להזכיר ענינה של לבנה וחידושה, וזאת ע"י מה שמזכירים את ענין הקידוש שהיו עושים לה בב"ד בזמן בהמ"ק שזה ה"י ע"י סעודות גדולות.

ויש להעיר במש"כ שלכא"י הנך סעודות דעדים אינן סעודות מצוה, דבראשונים סוף אות א' מבו' דס"ל דהוא כן סעודת מצוה, דהא פירשו דסעודות ר"ח הנו' בירושלמי בהשוואה עם סעודת פורים - אין הכוונה לסעודת ר"ח הנוגעת לידן, אלא היינו הסעודות דעדים.

ט. עוד מצינו טעם בברכ"י סי' ת"ט דמצוה להרבות בסעודת ר"ח כי יש קדושה ברה"ח, ועם היות בקדושת יו"ט יותר מרה"ח מצינו למעלה לרה"ח יותר מיו"ט, והוא שאין אור גיהנם שולט ברה"ח כבשבת, ה"י שבת ורה"ח הנוחל מיום שנברא העולם, אבל יו"ט באים מצד הניסים שנעשו אח"כ, וכתוב וה"י מיד חודש בחדשו וגו', ע"כ.

עוד מובא במשמרת שלום סי' ל' סק"ב: ובסידור הק' ר"ש כתב וז"ל, יש לכבד ר"ח במאכל ובמשתה כמו בשבת, דלהרמב"ם הוי ר"ח מה"ת וחיוב לכבדו, והוא כללל "לקדוש ה' מכובד" שהרי נאמר בו מקדש ישראל ורה"ח, וחיוב אדם לקבל פני רבו ברה"ח וכו' ע"ש, ע"כ נהגו אבותנו הק' לאכול דגים ובשר כמו בשבת, גם היו לובשים בגד אחר לכבוד ר"ח וכו', ע"כ.

הן אמת שכל הדברים הנ"ל אינם ממש טעמים חדשים, אלא הם ע"י הטעם הנוכר בטור (ורוקח) משום דהוא כמועד הויקס למועד, אלא דהברכ"י מבאר ומדגיש ענין קדושת היום ומעלתו על פני יו"ט, ובמשמרת שלום אף רוצה להסמיכו על הפסוק לקדוש ה' מכובד דלפ"ז יש בו דין "כיבוד" כמו בשבת [ויר"ט].

עוד מצינו בשלה"ק (מס' פסחים) אחר שהאריך במקורות להא דהוקש למועד, הוסיף: ועוד מצאתי טעם אחר משום שאמרינן בו הלל, וכתוב בו "זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו", ע"כ. והיינו שנוכר (כביכול) דין שמחה גבי ר"ח, ובעצם זה ג"כ ע"ד הנ"ל שהוא כיו"ט והוקש ליו"ט שיש בו דין שמחה, וצ"ע ששעשו לטעם בפנ"ע (ואולי הוא רק ביחס למקור והסמך מקרא לדרב זה), ומקור לדי השל"ה נראה דהוא מדברי הטור בס' ת"כ בשם הר"צ גאות: "...דהללו ימי שמחה ניהו דכתיב וביום שמחתכם ובמועדכם ובר"ח וגו', וככ"א מהם אומרים הלל זה היום וגו' ונשמחה בו".

עוד ראיתי בספר סדר היום בענין כונת ההלל ברה"ח שכתב: וטעם שמחת היום שהוא יו"ט ללבנה שנתחדש אורה, וצריכים אנו לשמוח בשמחתה שישראל מונין ללבנה, ובשלומה יהי לנו שלום וכו', וכן הנהגה להרבות בו בסעודה יותר מבחול מן הטעם שכתבנו, והכל לפי הכונה אחר המריבה ואחד המעמית וכו', עכ"ל. ולכא"י מבו' כאן טעם חדש לענין הסעודה והשמחה ברה"ח, אך בעצם זה שייך להטעם הראשון שבראשונים הנ"ל, שהקב"ה רצה "ככבודה של לבנה", אלא דהם המשיכו שע"כ קבע למחילה ביום זה, והשמחה היא כמחילה, ואילו לדבריו גם בלא"ה יש שמחה בעצם חידוש הלבנה [ומסתבר שיש כאן טעם יותר עמוק עפ"י - ע"י דברי הרמ"א בסו"ט תכ"ו בענין ויקוד אחר קידוש לבנה, ערו' להלכא].

י. והנה בגופו של דבר, בטעם הטור הנוכר שהוא משום דהוקש למועד, כן מצינו גם ברוקח שביאר טעם סעודת ר"ח, אלא שהוא מוסיף בזה עוד מקורות, וז"ל בס' רכ"ח: ומצוה לאכול ברה"ח כמו מועד דאיתקש בתורה וביום שמחתכם וגו', ובנביאים וה"י מיד חודש בחדשו ומיד שבת בשבתו (ישע"י ס"ו), וכתוב מדוע את הולכת אליו לא חודש ולא שבת (מלכים ב' ד', כ"ג), וכתוב והשבתי כל משושה חגה חדשים ושבתה וכל מועדיה (הושע ב' י"ג), וכתוב בשאלו וכו' ע"כ, וכך בשלה"ה הביא כל הנך מקורות ותוספת המקורות שבדברי הטור הנוכרים. (ולכא"י עפ"י מקורם מקרא בישע"י משמע דהוקש אף לשבת).

ויל"ע ולברר לפ"ז מה שיעור ואופן מצות הסעודה והאם המירא כמו יו"ט, דביו"ט מבו' בגמ' בפסחים קט. ונפסק ברמב"ם וטושו"ע דיש דין שמחה בזמן ביהמ"ק בבשר ובוהמ"ז בשתיית יין, וברמב"ם נזכר אף חובת אכילת בשר בוהמ"ז, ויש בזה מח' כפוי' אם יש חיוב בשר לאנשים בזמ"ז או לא, ועכ"פ מצוה איכא מכבו' בבה"ל סו"ט תקס"ט, וא"כ לכא"י יש מקום להצריכו גם ברה"ח.

ומפשטות לשון הירוקה שכתב "ומצוה לאכול ברה"ח כמו מועד", משמע דדמי לסעודת ר"ח בכל גדריה ופרטיה [גם הבאנו לעיל לשון הטור בסו"ט תי"ז וי"ב ראשי חדשי השנה שגם הם נקראים מועדים].

ולשון השל"ה "ומצוה להרבות בסעודת ר"ח כמו מועד וכו'", ואמנם לכא"י זה תליא קצת אם ההשוואה למועד הוא מצד דין שמחה או מדין כבוד ועונג (ותליא בכל

המקורות הנ"ל) אבל הלא בשר (ודגים וכו') שייכי בין מדין כבוד ועונג ובין מדין שמחה, אלא דלכא"י בדין יין יהא נפ"מ, וא"כ הלשון בשלה"ה דנוכר ברה"ח "שמחה", וכ"ה בדברי הרי"ג הנז' בטור כנ"ל מבו' דיש שמחה, וכן מצינו גם דבריו מפורשים בדעת היראים בס' קצ"ז שיש מצות שמחה ברה"ח [ושם בתה"ד: "שבאלא אכילת פת יכול לשמוח באכילת בשר ושתיית יין"], וא"כ לדבריהם יצא צריך לאכול דוקא בשר ויין בסעודת ר"ח, דומיא דיו"ט, וכן מצינו דברים כמעט מפוי' בדברי הסמ"ג (חלק מ"ע כ"ז): "...דאי לא בעי אכילת פת דבר שיחייבנו בברכהמ"ז, אלא יאכל מעשה קדירה וטגונין וכו', ובשר ויין דהא פשיטא שאסור להתענות בהם שהוא חיוב לשמוח בהן כדאיתא בפ' סדר תעניות (טו): והיינו כנ"ל (אלא דמשמע שם שזה רק דוגמא ולא בדוקא, דהא כתב לפנ"ז מעשה קדירה וטגונין, ואולי תורויהו צריכי, וצ"ע).

הן אמת דעצם הדבר דיש מצות שמחה ברה"ח אינו דבר ברור בראשונים ובאח', ע"י היטב בטור סי' ת"כ גבי צידוק הדין [אך משם אין הכרח שיש מח' בזה, דיש סברות מיוחדות גבי צידוק הדין, ע"ש בב"י וב"ח], וע"י גם תורא"ש ברכות מט. ובפסקיו (פ"ז סי' כ"ג) דמשמע דאין שמחה, וכן במאירי פסחים סח: נראה דהוא רשות. (וראה באריכות בס' וילקט יוסף ח"א סי' ק"ו). דא עכ"פ יש אסמכתות בראשונים למצות בשר ויין, ועכ"פ מידו ספיקא לא נפקא.

גם בפר"ח סי' תי"ח ות"ט נראה שיש מצוה בבשר ויין (וכן יש להביא דברי המ"ב בס' תקס"ט סק"ט וז"ל: ואפי' הוא מסגף עצמו מפני תשובה בכל ימות השנה שלא לאכול בשר ושלל לשנתו יין, בשבת ויו"ט וחנוכה ופורים חייב לאכול ולשתות [בית יעקב]. ואמנם לא נזכר שם מפ' ר"ח). ולשון המ"ב בס' תי"ט סק"א "...מ"מ המוציא על סעודת ר"ח ואוכל ושותה בו בטוב הר"ז משובח" (וע"ש עוד), ואמנם שבשר ויין ודאי בכלל זה, אבל מ"מ לא הזכיר מפוי' להצריך אכילת בשר ושתיית יין, ובעצם יש סברא נוספת להצריך בשר ובפרט יין ברה"ח, עפ"י מש"כ הטור (לעיל אות א') "...אלא מצוה הוא דחשיב ליה בהדי' סעודת פורים", וגם הבאנו (באות ב') את דברי הב"ח "דמדחשיב ליה בהדי' סעודת פורים אלמא צריך להרבות בה כמו בסעודת פורים", ויש בזה משמעות שיש כאן השוואה לסעודת פורים לא רק בעצם המושג "לאכול" אלא ב"להרבות", וא"כ זה כולל גם את התוכן בסעודת פורים שעיקרו יין, וגם בשר הלא מוזכר בהל' פורים, ועכ"פ יש פה איזה דין "משתה ושמחה" ודו"ק בכ"ז.

עוד נוסף בזה כמה הנהגות גדולי הדורות שמצינו בענין זה, הנה במשמרת שלום (קודניוב) סי' ל' אות ד' כותב דאבותינו הק' היו הרמדים לאכול דגים וגם בשר דוקא בסעודת ר"ח. וכבר מצינו בהרח"ד"א בספרו מורה באצבע שכ' (אות רל"ג): "בר"ח אב נהגנו לאכול בשר לכבוד ר"ח", וכ"ה בשכנה"ג [הא למנהג הספרדים שרי לפני שבוע שחל בו]. ובספר שלמי מועד פ"ה שהגרש"ח אויערבאך צע"ל ה"י נוהג לאכול ברה"ח סעודה ברה"ח דוקא, וכן נהג מרן הגריש"א זצ"ל (הלכות חג בחג), ובס' ביצילא דמהימנותא דהרה"ק מהר"א מבעלזא זיע"א ה"י מקפיד לאכול דגים בסעודה זו [ובאורחות רבינו (ח"א) דהקד"י זצ"ל ה"י שותה ברה"ח קצת יין, ונותן לכל ב"ב, וגם לנשים נתן קצת].

יא. עוד נפקותא איכא מהנ"ל אם יש ברה"ח חובת סעודה בפת דהא ביו"ט בודאי יש דין סעודה בפת וא"כ יש מקום להשוותו לזה כנ"ל, ואמנם זה תליא קצת במח' האח' ביסוד חיוב הפת ביו"ט אם הוא משום חיוב "שמחה" או משום "כבוד", אבל הלא הבאנו לשונות בראשונים שהוקש למועד ויש לאכול כמו במועד וא"כ לפ"ז מאי נפ"מ מה הטעם באכילת פת ביו"ט, ובפרט שהלא הבאנו דעות בראשונים שיש מצות שמחה ברה"ח כמו ביו"ט וא"כ לשיטתם יצטרך לכא"י ממנ"פ לאכול פת, וגם לשיטות שאין מצות שמחה מ"מ יש צד לחייבו מצד "כבוד" שזה בפש"י יש גם ברה"ח לכי"ע.

ולמעשה מצינו לדעה מפורשת בראשונים להצריך פת ברה"ח, בחידושי הר"ן בשבת כד. שכתב בשם הר"י יהונתן, דבר"ח חייב לקבוע סעודתו על הפת ולברך ברהמ"ז, והן אמנם שלהלכה לא קיימ"ל הכי דהא מבו' בטושו"ע כאן דאפילו אכל פירות יצא, וכ"ה בס' קפ"ח דאין חזורין בשכח בברהמ"ז יעלה ויבא משום דאי בעי לא אכיל, מ"מ כתב הכה"ח (סי' תי"ט אות ב') דירא שמים יצא ידי כולם, וגם במ"ב בשעה"צ סק"א כ' שמדברי האו"י שכ' שאין חיוב בפת וכו', ומשמע שלכתחילה טוב יותר שיאכל פת לשם סעודת ר"ח, וכ"כ הפר"ח, וע"י בפמ"ג, ע"כ. וז"ל הפר"ח בסוסק"א [אחר הבאתו דברי הטור וכו' וראיתו לדין סעודת ר"ח]: וא"ת והא אמר"י בפ' שלשה שאכלו דבר"ח אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, ועיקר הסעודה הוא בפת, וי"ל דמ"מ מוציא איכא, דכיון דליכא חיוב אין מחזירין אותו, ע"כ. והנה לפי כל אריכות דברינו הנ"ל יש לכא"י מקורות נוספים וטעמים נכבדים להצריך פת ברה"ח. ודוק בכ"ז.

ועוד נוסף בזה לגבי הנידון שהזכרנו לעיל (אות ד') אם צריך סעודת ר"ח בלילה, והוכחנו לצדד כן, והנה עתה מצטרף לנו טעם נוסף לזה דאם מצינו שהוקש למועד,

ולשון הירוקה הוא שמצוה לאכול ברה"ח "כמו מועד", א"כ כשם שבר"ח יש חיוב סעודה בין ביום ובין בלילה (אף שעל עצם חיוב "שמחה" בלילה בבלגונא שנוי, ועכ"פ מדרבנן בפש"י חייב, וכתבנו בזה במק"א), ה"נ ברה"ח יש מקום וסיבה להצריך כן גם בלילה מלבד ביום.

יב. עוד יש לדון במה דנסתפקו אם הדין להרבות בסעודת ר"ח זה רק דין לעשות סעודה (אחת עכ"פ) או להרבות בסעודה הנאכלת, או שגם מעבר לסעודה יש מושג לכבד ולענג את היום דומיא דעונג שבת ושמחת יו"ט, דהלא ביו"ט מצינו בראשונים שכל דבר שאדם עושה ביו"ט שמשמחו בין דבר רוחני בין דבר גשמי מקיים בזה שמחת יו"ט, ואפי' בטילול וכיוצא"ב, כמו שהאריך היראים (סי' תכ"ז) והשבלי הלקט סי' רס"ב (אף שיתכן שאינו מוסכם בראשונים), והארכנו בכ"ז במק"א, ולפ"ז יש לדון אי שייך זה ברה"ח, וביותר יש מקום לדון שיהא זה שייך ברה"ח, להנך דדרשי ומקיים ר"ח למועד [וזהו מקור החובת סעודה], דלפ"ז יתכן שהשווה לגמרי לענין האכילה והשת"י שבכל אופן יהי בו מצוה, אלא דצ"ע"ק דלא מצינו שיהיה מצות "עונג" ברה"ח, ומשמע מזה לכא"י שאין מצוה בכל גווי.

והנה לדעת היראים בס' קצ"ז (הנ"ל באת ו') שיש מצות שמחה ברה"ח, ושכ"ה משמעות דעת הרי"צ גיאת הנז' בטור סי' ת"כ, אי"כ יש מקום לומר שבכל גווי יקיים מצות שמחה [סוף אי ליכא כבוד ועונג], אך לשא"ר שלא הזכירו דין שמחה לכא"י לא מקיים זאת אלא שתקנו חכמים לעשות סעודת ר"ח מכל מיני טעמים הנוכרים, וכ"ה פשוטו ההלכה דבשו"י נזכר רק לשון "מצוה להרבות בסעודת ר"ח", וראה היטב במ"ב הפרטים בזה, ומשמעות כ"ז שהוא דין של תוספת סעודה, וגם בשבת יוסף עוד איזה מאכל לכבוד ר"ח, אך מחוץ לסעודות ל"ש בזה [אם לא שאינו אוכל סעודה בפת דאז צריך לקיים הדין הזה עכ"פ במיני פירות ומגדים פ"א לפחות לכבוד היום].

יג. ועוד ענין קטן המסתעף מזה, הוא חובת נשים בסעודה זו, דהנה בפוסקים לא פירשו ענין זה של סעודת ר"ח בנשים [ורק בכה"ח סי' תי"ט סק"ד מיייתי בשם סידור הריעב"ץ שנשים שותות לאנשים בזה, וראיתי שהעתיקו דבריהם, אך לא מצאתי שום התייחסות בדברי היעב"ץ לענין זה].

והנה הסברא נותנת שגם נשים בכלל חובה זו, דהא חזינן בפ"י שר"ח נקרא יותר יו"ט שלהם, ולכן [בפשטות] רק הם נאסרו במלאכה [מדינא או ממנהגא] וכמו שהאריכו קמאי, ויסודו מפרקי דר"א ומירושלמי, וא"כ כשבאים לכבד היום בסעודה, לכא"י פשיטא שגם הם יכבדוהו וישמחו בו, ויתכן שמחמת הפשיטות לא הוצרכו הפוי' להזכיר דבר זה, ובפרט שקי"י הוא.

ואמנם לפי כל משנ"ת יש לזה מקור וסמך לפי הנך ראשונים דסברי שהוקש ר"ח למועד גם לגבי סעודה, ובפרט להנך ראשונים ואחרונים דסברי שאיכא ברה"ח מצוה של שמחה, א"כ ודאי נשים בכלל זה, כמפוי' בחז"ל גבי שמחת יו"ט שאנשים בראוי להם ונשים בראוי להם ותכשיתם, ובעלה יצטרך לשמחה בכך, וזאת לא שמענו וראינו ולא נזכר בפ"י, ואולי מפני שלהלכה אין חובת שמחה ברה"ח, אך שמא י"ל שהשמחה כאן פחותה ביו"ט (דהא בודאי שאינה באותה דרגת חיוב), וא"כ יתכן שבני ר"ח לא מחלקין בכל אור"א מה יותר משמחו, אלא כולהו מכבדין ומשמחוין ביום זה ע"י ריבוי סעודה].

עוד ראיתי בספר החדש הלכות חג בחג על ר"ח (להגרמ"ק שליט"א) שרצה להביא סמך שגם נשים בכלל מצות סעודה זו, מאותו מקור בנביא שהזכירו הראשונים "כי זבח משפחה לנו" וכל הענין שם, דחזינן מזה שהיו עושים סעודה גדולה ברה"ח לכל המשפחה.

יד. ולסיימוא דמלתא בדברי אגדתא, שחבתי להעתיק דברי היסוד ושורש העבודה ועצתו הנוגע לסעודת ר"ח ותפילותיו, וז"ל (שער ט' פ"ב): הנה כי כן יבר"ך גבר ברכת המזון ויתפלל תפילתו בכל הימים, מהראוי להיות בכונה עצומה, וביותר צריך לרוז ולזיהר בתפילות וברהמ"ז של יום ר"ח בכדי שלא יבא לידי שכחה מלהזכיר בהם יעלה ויבא, כי זה ברור, אם האדם מתפלל תפילת שמו"ע או מברך ברהמ"ז בכונה עצומה, הוא אומר לא לידי שכחה מלהזכיר בהם יעלה ויבא, אך אומא לא יבא לידי שכחה הכונה הוא, וזיהר לומר תפלת יעלה ויבא בכונה עצומה, ודי בהערה זו, עכ"ד.

משה אהרן ארלנגר - מודיעין עילית

יסודות לוח השנה

כתוב בתורה פרשת בראשית (פרק א' י"ד) **והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים** ומבאר הרמב"ן שישילימו מהלכם ושנת החמה בשט"ה יום ושנת הלבנה בשלושים יום¹ דהיינו יש שנת חמה ויש שנת לבנה¹. ושנה הוי כשהחמה או הלבנה ישילמו מהלכם סביב כדור הארץ עד שיחזרו למקום שהתחילו, ללבנה זה לוקח כ-29.5 יום² ובלשון

2 והיינו לפי חשבון ממוצע כמבואר ברמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ה ה"ו) ועיין שם ברמב"ם בקידוש החודש מפ"א מה שמאריך איך לחשב את המולד האמיתי, ומוסיף התשב"ץ (ח"א סימן ק"ג) שבמולד האמיתי יתכן סטיה של עד י"ד שעות לכל צד.



על חשבון שקבעו בני ארץ ישראל עד שגם בני בבל היו בקיאים וקבעו לוח לבד ולא חיכו לקביעות ארץ ישראל, ויבואר עוד לקמן בפרק י' גבי מחלוקת הרב סעדיה גאון והרב אהרן בן מאיר.

ובנוסף קבעו עוד דחיות לגבי ראש השנה שלא יקבעו את ראש השנה ביים המולד אלא למחרת מהטעמים שיבואר, ודחיות אלו גורמות להשלים את ההצטרפויות של התשצ"ג חלקים כדי שראש השנה יתאים לזמן של המולד. ועוד קבע הלל שכל י"ט שנים יקבעו ז' שנים מעוברות, ושבע שנים מעוברות אלו גורמים להשלים שנות החמה עם שנות הלבנה וכמו שביארנו לעיל, ויבואר עוד לקמן.

ומצאנו מחלוקת ראשונים האם החשבון המסור בידינו הוא החשבון שנמסר לחכמי ישראל מסיני, או שמהתורה אין חשבון מסוים ובה הלל וקבע לחשב את החשבון שאנו נוהגים היום²⁴. וכן נחלקו הראשונים שאפי' נימא שחשבון הלוח הוא הלכה למשה מסיני מ"מ האם גם בזמן בית המקדש התחשבו בחשבון או שמא התחשבו רק ע"פ ראייה.

שיטת רבי סעדיה גאון

בספר העיבור (מאמר שני שער שמיני)²⁵ מביא שיטת ר' סעדיה גאון שחשבון הלוח הוא הלכה למשה מסיני ומאז שעם ישראל יצא מצרים הלכו ע"פ חשבון שהרי כשעם ישראל היו במדבר היו תחת ענני הכבוד לא יכלו לראות את הלבנה וקידשו ע"פ חשבון מוכח שחשבון הלוח הוא מוזמן מתן תורה²⁶. וכן מוכיחים²⁷ ממה שמבואר בשמואל א' (פרק כ' פסוק כ"ז) במעשה של דוד ושאלו שהיה יומים ראש חודש ואי מקדשים ע"פ ראייה מה שיד יומים ראש חודש הרי ראש חודש הוא ביום שרואים את הלבנה שבו מקדשים את החודש אלא מוכח שקידוש ע"פ חשבון וכמנהגינו.

שיטת ר"ח

וכן כתב רבינו חננאל בסוכה (נד): על הגמ' שמביאה את דעת אחרים²⁸ וז"ל **וקי"ל דלא היה בקי ר"מ בסוד העיבור** עכ"ל וכוונתו שאחרים (ר"מ היינו אחרים) לא היו בקיאים בסוד העיבור ולכן לא הקפידו על הכלל של לא אד"ו ראש משא"כ לרבנן שהיו בקיאים בסוד העיבור הקפידו על הכלל של לא אד"ו ראש. ומבואר בדבריו שקביעות החדשים שלנו שמקפידים על הכלל של לא אד"ו ראש היינו סוד העיבור וזה קבלנו הלכה למשה מסיני²⁹, וכן מבואר ברבינו בחיי פרשת בא על הפסוק החודש הזה לכם ראש חדשים בשם ה"רח וז"ל **וכתב רבינו חננאל ז"ל קביעות חדשים אינו אלא על פי חשבון לא ע"פ ראיית לבנה** וכו' עכ"ל³⁰.

והנה אע"פ שרב סעדיה גאון ור"ח סברי שחשבון הלוח הוא הלכה למשה מסיני אמנם נחלקו בטעמים דעת רב סעדיה גאון³¹ שהתורה לא רצתה שראש השנה יחול באד"ו ופסח בבד"ו מהטעמים שיבואר לקמן ואילו לר"ח הוא מטעם סוד העיבור, ויבואר בפרק ב' ביתר הרחבה.

20. ועיין אבן עזרא פרשת אמור פרק כ"ג אות ג' שמוסיף שאין זה מדויק שהרי לפי הכללים של הד' דחיות שיבואר לקמן אי"כ יצא שהרבה פעמים ראש חודש יחול יום אחרי המולד הממוצע והאמיתי אלא חז"ל קבעו לנו חשבון כדי שנוכל להתנהג כן בגלות אע"פ שאין זה מתאים ממש עם המולד.

21. כמבואר בגמ' בברכות (ג:).

22. אמנם דעת הרמב"ם בפ"ה ה"ג מקידוש החודש שגם בזמן הזה בעי שבני ארץ ישראל ינהגו לפי החשבון ורק אז יכולים כל העולם לנהוג לפי חשבון זה. ולדבריו אין בני חז"ל יכולים לקבוע גם ע"פ חשבון לא רק ראייה.

23. שו"ת בית אפרים סימן נ"א.

24. ובשני צדדים אלו תלוי גם הטעם שמקפידים על לא אד"ו ראש שאי חשבון הלוח הוא הלכה למשה מסיני אי"כ גם מה שמקפידים על לא אד"ו ראש הוא הלכה למשה מסיני, אבל אי חשבון הלוח הוא תקנת הלל אי"כ צריך לבאר אמאי מקפידים על לא אד"ו ראש ויבואר עוד לקמן.

25. וכן מובא בדבריו ביסוד עולם (מאמר ד' פ"ח) ובאוצר הגאונים ביצה (ד:), ובאוצר הגאונים מבואר שרב סעדיה גאון בא לדחות את טענות הקראים אמאי נוהגים היום יו"ט שני בחז"ל הא בקיאי בקביעי דירחא ואי מטעם שפסק האם לקבוע לפי המולד האמיתי או הממוצע אי"כ גם יוה"כ בעי לנהוג יומים. ולכן ביאר רב סעדיה גאון שיו"ט שני בחז"ל הוא תקנת נביאים ולא מטעם ספיאק דיומא וראיה שאע"פ שתמיד נהגו ע"פ חשבון ואפ"ה נהגו יו"ט שני מוכח שלא הוא מטעם ספיאק דיומא. ומעין זה אמנם רש"י בבב"ב (ד: בדעת רב אסי שיו"ט שני של גליות הוא תקנת חז"ל ולכן חשיב קדושה אחת ואינו ספיאק דיומא, אמנא לא נתבאר בדבריו רב סעדיה גאון מה באמת חז"ל ראו צורך לתקן שניהנו בחז"ל יומים יו"ט כיון שהחשבון הוא העיקרי, עיין עוד לקמן מה שנבאר בשם הסדר עולם והאבן עזרא.

26. ועיין עוד בהרחבה תורה שלמה כרך י"ג סוד העיבור פ"ג.

27. רבינו בחיי פרשת בא פרק (י"ב ב').

28. שסברי שכל החדשים אחד מלא ואחד חסר ויבואר לקמן ביתר הרחבה דעת אחרים.

29. ועיין לקמן בביאור שיטת אחרים שסברי שמולד הלבנה הוא אחר כ"ט שעות וי"ב שעות ולא היו בקיאים בתשצ"ג חלקים הנוספים וזה סוד העיבור שרק עם ישראל ידע שמולד הלבנה כולל גם תשצ"ג חלקים, ועיין בערוגת הבושם ח"ב עמוד 282 שמבאר שזה כוונת הפסוק **ויאמר המלך לחכמים יודעי העתים** ומבואר בגמ' במגילה היינו חכמי ישראל שיודעים לחשב חדשים ושנים וזה מרומו במילה עתים בגימטריא 1080 (שמ' סופית חשיב 600 כמבואר ברש"י סוכה דף נב: ד"ה באטב"ח) לרמוז על חלוקת השעה ל-1080 חלקים כדי שנוכל להגיע למספר המדויק של מסלול הלבנה תשצ"ג חלקים. ולכן חז"ל היו צריכים להוסיף עוד ימים לשנה כדי להשלים את התוספת של התשצ"ג חלקים וכן כתב בשבלי הלקט אות קס"ח וכדי לא לגלות את סוד העיבור תלו את זה בלא אד"ו ראש וא"ש. וכן מבואר בחז"ל א"ח סימן י"ג מכתב א' שסוד העיבור היינו חלוקת היום לכ"ד שעות וכל שעה מתחלקת תת"פ חלקים. וכוונתו שאין מקור לחלוקת היום לכ"ד שעות רק בגלל שמולד הלבנה הוא כ"ט י"ב ותשצ"ג חלקים וכדי להגיע למספר מדויק בעי לחלק את היום לכ"ד שעות, וכל שעה לתת"פ חלקים אבל אילו מולד הלבנה היה כ"ט שעות וי"ב שעות בלבד אי"כ אין צורך לחלק את היום לכ"ד שעות ושפיר אפשר לחלק את היום לארבע רבעים וא"ש. וכן בפרקי דר"א פ"ז וברייתא דשמואל דנקטו שחודש הלבנה כ"ט י"ב ושני ידות שעה בלי להזכיר עוד ע"ג חלקים, ועיין ברד"ל שם שמבאר שבאמת ידעו שחודש הלבנה כ"ט י"ב ותשצ"ג חלקים ורק הסתירו את זה הוא סוד העיבור.

30. עיין שם עוד מה שהאריך בזה.

31. הובא שם בספר העיבור וכן ביסוד עולם (מאמר רביעי פ"ו).

כלל וזה נקרא מולד האמיתי אמנם זה דבר שקשה לחשב מתי בדיוק הלבנה מגיעה למקום החמה בצורה מדויקת¹¹ לכן יש שחישבו לפי ראיית הלבנה בפועל¹². ויש שהיו מחשבים לפי זמן שרואים את הלבנה בשלימותה עד לזמן שתראה שוב בשלימותה. ובזמן חז"ל היו קובעים את חודשי הלבנה ע"פ הראיה (וכמבואר ברמב"ם הלכ' קידוש החודש פ"ה) דהיינו היכא שעדים רואים את הלבנה בחידושה באים לב"ד ומעידים שנראית הלבנה וקדשו ב"ד את החודש בלי לחודש שעבר והיכא שלא באו עדים אז בכה"ג נקרא חודש מעובר דהיינו שראש חודש יהיה בל"א לחודש שעבר. [וכן לא היה חשבון קבוע איך לעבר את השנה אלא אחת לכמה שנים עיברו את השנה דהיינו שהוסיפו עוד חודש לשנה כדי שישלים שנות החמה לשנות הלבנה לפי הכללים שמבואר בגמ' בסנהדרין ויבואר עוד לקמן בפ"ה גבי שנה פשוטה ומעוברת].

אמנם בסוף תקופת האמוראים בשנת ד' אלפים ק"ט לבריאת העולם¹³ (תר"ע לחשבון השטרות) תיקן הלל את חשבון הלוח שנמצא בידינו שהכל הולך לפי חשבון דהיינו כיון שחודש הלבנה הוא כ"ט י"ב תשצ"ג דהיינו כעשרים ותשע וחצי יום אי"כ שני חדשים עולה לנ"ט יום לכן קובעים חודש מלא וחודש חסר עולים יחד לנ"ט יום. ואין זו כמה שאומות העולם היו מחשבים שהם לא היו בקיאים במידה המדויקת של החודש לכן חישבו ע"פ ראייה או ע"פ חשבון האמיתי שנראה להם לחשב אבל הלל חישב ע"פ חשבון ממוצע של כ"ט י"ב תשצ"ג וע"פ זה חישב את כל החדשים וחשבון זה לדעת חלק מהראשונים¹⁴ נקרא סוד העיבור ואומות העולם לא היו בקיאים בל"א וכמו שיבואר לקמן.

ולפ"ז כל חודשי השנה צריכים להיות אחד מלא ואחד חסר וכן דעת אחרים ויבואר לקמן בביאור דעת אחרים. אמנם בלוח שלנו כל החדשים מסודרים אחד מלא ואחד חסר ולפי סדר דהיינו טבת חסר שבט מלא אדר חסר ניסן מלא וכו' חוץ מחדשי חשון וסלו, והיינו מטעם שכיוון שמולד הלבנה הוא קצת יותר מכ"ט וחצי יום לכן כדי להשלים את התוספת של תשצ"ג חלקים¹⁶ אז תקנו שבחדשי חשון וסלו יתכן שיהיו שניהם חסירים או שניהם מלאים או כסדרן דהיינו אחד מלא ואחד חסר, וזה הסימן לדעת האם חשון וסלו מלאים או חסירים שאם כתוב ששנה זו ש' הכוונה שלמה, וכ' הכוונה כסדרן אחד מלא ואחד חסר, וח' הכוונה חסרה.

וכדי לדעת האם שנה העומדת לפנינו היא שנה מלאה או חסרה תלוי לפי קביעות של ראש השנה דהיינו ניקח לדוגמא את שנת תשע"ו שראש השנה חל ביום ב' וכדי שנוכל לדעת מתי ראש השנה לשנת תשע"ז נבדוק מתי יהא המולד בתשע"ו של שנת תשע"ו וע"פ זה נקבע ראש השנה לשנת תשע"ו ביום המולד של חודש תשרי¹⁷, ואחרי שנדע מתי ראש השנה נבדוק כמה ימים יש בשנת תשע"ו, וע"פ זה נדע האם שנה זו מלאה או חסירה שאם יש בשנה 383 יום שנה זו חסירה ואם יש 384 אי"כ שנה זו כסדרן ואם יש 385 יום שנה זו שלמה.

3. ובספר העיבור ביאר שחכמי אומות העולם לא עמדו מתחילה על שיעור הלבנה וחשבו שהיו כ"ט יום וי"ב שעות בלבד ושוב דקדקו וסברו שזה כ"ט י"ב שעות ושני ידות שעה ושוב דקדקו וסברו שזה כ"ט י"ב תשצ"ב עד שהגיעו לשיעור המדויק, ועיין לקמן פרק ז' שיבואר שכן נראה דעת אחרים שסברו שחודש הוא כ"ט יום וי"ב שעות ועיין עוד מה שנבאר דעת אחרים, ועיין רד"ל על הפרקי דר"א (פ"ז ס"ק י"ב), והנה בספר עתים לבניה בתחילה ביאר שגם חז"ל מתחילה לא היה קים להו שיעור כ"ט י"ב תשצ"ג עד שדקדקו ועמדו על זה. אמנם החז"ל א"ח קל"ח אות ד' פליג וסובר שחז"ל קבלו כן הלכה למשה מסיני וכן מבואר בערוגת הבושם ח"ב עמ' 282 עיי"ש. ועיין בפירושו מהרב אריה ליב ליפקין ברייתא דשמואל בחשבון המולדות מה שביאר במחלוקת הרמב"ם והגר"א עיי"ש.

4. **כמבואר** בראש השנה (כה). והיינו מתוך 1080 חלקים לשעה ולפי השעון שלנו 44 דקות ושלוש שניות ושליש שניה ומה שחז"ל חלקו את השעה ל-1080 חלקים עיין ברמב"ם הלכ' קידוש החודש (פ"ו ה"ב) שמבאר שמספר זה מתחלק להרבה מספרים 18-,10,12,15,9,8,6,4,2,3, וכן מבואר באבודרהם (סדר העיבור). אמנם בספר העיבור (מאמר ב' שער שני) וכן הגר"א בקול אליהו על ראש השנה (כה). מבארים כי רצו להגיע לחלוקה מדויקת של הליוך הלבנה ולכן רק בגלל שמחלקים את השעה ל-1080 יכלו לומר שהליוך הלבנה הוא תשצ"ג חלקים אבל אם היו מחלקים לפחות לא היה מספר מדויק לחלקי השעה ואי באמת מולד הלבנה היה אחר תשצ"ב חלקים בכה"ג היה סגי לחלק את השעה ל-15 חלקים ומולד הלבנה יהא 11 חלקי 15 מהשעה ורק כיון שמולד הלבנה הוא 793 בעי לחלק את השעה ל-1080 חלקים.

5. **כל** זה לדעת שמואל אך לרב אדא שנת החמה קצרה יותר, ולרב אדא אחרי י"ט שנה שנות החמה מהשלימים לשנות הלבנה בדיוק משא"כ לשמואל שנות החמה יתירים שעה ותפ"ה חלקים על שנות הלבנה, אמנם באמת גם לרב אדא שנת החמה אינה מדויקת ממש כמבואר ברמב"ם הלכ' קידוש החודש (פ"ה ה"ו) ויבואר עוד לקמן בפ"ה גבי שנה מעוברת.

6. דהיינו שבאמת הלבנה גומרת את סיבובה סביב כדור הארץ בפחות מכ"ט יום רק כיון שגם השמש זה ממקומה אי"כ כדי שהלבנה תגיע לאותו מקום כנגד השמש שזה נקרא הקיבוץ לוקח ללבנה כ"ט י"ב תשצ"ג לפי חשבון ממוצע.

חז"ל כ"ט י"ב ותשצ"ג³ חלקים⁴ ולחמה זה לוקח כ-365.25 יום⁵. ובזמן שהחמה עושה סיבוב אחד סביב כדור הארץ מספיקה הלבנה לעשות 12 סיבובים סביב כדור הארץ ב-354 יום ועוד כשליש סיבוב.

והנה באומות העולם מצאנו שני דרכים לחשב את הימים והשנים, המוסלמים מחשבים לפי הלבנה דהיינו כל פעם שהלבנה עושה סיבוב סביב כדור הארץ ומגיעה לאותו מקום כנגד השמש נקרא חודש⁶ וי"ב סיבובי הלבנה נקרא שנה ולכן משנה לשנה חסר למוסלמים 11 יום להשלים לשנת החמה. ואם בתחילה חודש מסוים של המוסלמים היה בחורף אחרי כשמונה עשרה שנה אותו חודש יהיה בקיץ וחוזר חלילה, אמנם הנוצרים מחשבים את שניהם לפי החמה דהיינו כל 365.25 יום הוא שנה ולכן פעם בארבע שנים מוסיפים הנוצרים עוד יום בשנה להשלים רביע יום הנותן [ועוד שלשה ימים כל ארבע מאות שנה]⁷. ובאמת לנוצרים אין טעם לחלק את השנה ל-12 חלקים אלא לכא' לחלק רק ל-4 חלקים לפי ארבע תקופות השנה⁸ רק לצורך הנוחות חילקו את השנה ל-12 חלקים כנגד י"ב המזלות בשמים וכדי שבכל אחד מהחדשים יהא מולד חדש של הלבנה אפי' שלא יהיה דוקא באותו תאריך.

וכתב העיב"ץ בלחם שמים סוף פ"ג דאבות שכל חכמי אומות העולם ניסו להשוות את שנת החמה עם שנת הלבנה ולא הצליחו ותמיד היו צריכים להוסיף או לגרע, אבל עם ישראל מחשב את שניו גם לפי שנת החמה וגם לפי שנת הלבנה לפי מחזור קבוע של 19 שנה בזה שמוסיפים שבע חדשים נוספים מלאים כל 19 שנה וכן שלפעמים שנה מלאה (דהיינו 355 יום) ולפעמים שנה חסירה (דהיינו 353 יום) וכמו שנבאר בס"ד. וזה כוונת הפסוק כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים זה חשבון תקופות ומזלות שאומות העולם מקנאים בעם ישראל בזה וזה מה שמבואר בגמ' כתובות (קיא.) שהקב"ה השביע את עם ישראל לא לגלות את סוד דהיינו סוד העיבור כפי מה שפירש רש"י שם⁹ ויבואר עוד לקמן בס"ד.

חשבון הלוח והד' דחיות ושיטות הראשונים בזה חשבון הלוח בזמן המקדש

טעם הד' דחיות

שנה מעוברת ושנה פשוטה

תקופת רב אדא ושמואל

הלכות הנוגעות לחשבון התקופות

חשבון שנות עולם והלוח

חודש העיבור מלא או חסר

שיטת אחרים

מחלוקת רב סעדיה גאון וכן מאיר

עיגול דר' נחשון גאון

א. חשבון הלוח וד' דחיות ושיטות הראשונים בזה

¹⁰ והנה מצאנו כמה דרכים כיצד נהגו אומות העולם לחשב את חדשיהם לפי הלבנה יש שהיו מחשבים לפי מה שנקרא מולד האמיתי דהיינו הזמן שבו הלבנה נמצאת בדיוק במקום שבו החמה נמצאת ולכן אין הלבנה נראית

- 3.** ובספר העיבור ביאר שחכמי אומות העולם לא עמדו מתחילה על שיעור הלבנה וחשבו שהיו כ"ט יום וי"ב שעות בלבד ושוב דקדקו וסברו שזה כ"ט י"ב שעות ושני ידות שעה ושוב דקדקו וסברו שזה כ"ט י"ב תשצ"ב עד שהגיעו לשיעור המדויק, ועיין לקמן פרק ז' שיבואר שכן נראה דעת אחרים שסברו שחודש הוא כ"ט יום וי"ב שעות ועיין עוד מה שנבאר דעת אחרים, ועיין רד"ל על הפרקי דר"א (פ"ז ס"ק י"ב), והנה בספר עתים לבניה בתחילה ביאר שגם חז"ל מתחילה לא היה קים להו שיעור כ"ט י"ב תשצ"ג עד שדקדקו ועמדו על זה. אמנם החז"ל א"ח קל"ח אות ד' פליג וסובר שחז"ל קבלו כן הלכה למשה מסיני וכן מבואר בערוגת הבושם ח"ב עמ' 282 עיי"ש. ועיין בפירושו מהרב אריה ליב ליפקין ברייתא דשמואל בחשבון המולדות מה שביאר במחלוקת הרמב"ם והגר"א עיי"ש.
- 4.** **כמבואר** בראש השנה (כה). והיינו מתוך 1080 חלקים לשעה ולפי השעון שלנו 44 דקות ושלוש שניות ושליש שניה ומה שחז"ל חלקו את השעה ל-1080 חלקים עיין ברמב"ם הלכ' קידוש החודש (פ"ו ה"ב) שמבאר שמספר זה מתחלק להרבה מספרים 18-,10,12,15,9,8,6,4,2,3, וכן מבואר באבודרהם (סדר העיבור). אמנם בספר העיבור (מאמר ב' שער שני) וכן הגר"א בקול אליהו על ראש השנה (כה). מבארים כי רצו להגיע לחלוקה מדויקת של הליוך הלבנה ולכן רק בגלל שמחלקים את השעה ל-1080 יכלו לומר שהליוך הלבנה הוא תשצ"ג חלקים אבל אם היו מחלקים לפחות לא היה מספר מדויק לחלקי השעה ואי באמת מולד הלבנה היה אחר תשצ"ב חלקים בכה"ג היה סגי לחלק את השעה ל-15 חלקים ומולד הלבנה יהא 11 חלקי 15 מהשעה ורק כיון שמולד הלבנה הוא 793 בעי לחלק את השעה ל-1080 חלקים.
- 5.** **כל** זה לדעת שמואל אך לרב אדא שנת החמה קצרה יותר, ולרב אדא אחרי י"ט שנה שנות החמה מהשלימים לשנות הלבנה בדיוק משא"כ לשמואל שנות החמה יתירים שעה ותפ"ה חלקים על שנות הלבנה, אמנם באמת גם לרב אדא שנת החמה אינה מדויקת ממש כמבואר ברמב"ם הלכ' קידוש החודש (פ"ה ה"ו) ויבואר עוד לקמן בפ"ה גבי שנה מעוברת.
- 6.** דהיינו שבאמת הלבנה גומרת את סיבובה סביב כדור הארץ בפחות מכ"ט יום רק כיון שגם השמש זה ממקומה אי"כ כדי שהלבנה תגיע לאותו מקום כנגד השמש שזה נקרא הקיבוץ לוקח ללבנה כ"ט י"ב תשצ"ג לפי חשבון ממוצע.
- 7.** יסוד עולם מאמר ד' פרק א'.
- 8.** דהיינו תקופת ניסן תמוז תשרי וטבת כמבואר בגמ' עירובין (נ:).
- 9.** וכן מבואר בשיטמ"ק שם.
- 10.** ספר העיבור מאמר השני שער השני.
- 11.** כמבואר ברמב"ם קידוש החודש פ"א הלכ' ג' וד'.
- 12.** ונחלקו רש"י ובעל המאור בראש השנה (כ:): האם הלבנה החדשה נראית אחר ו' שעות מהמולד האמיתי או אחר כ"ד שעות מהמולד האמיתי. וביסוד עולם (מאמר ד' פ"ה-ח) מבאר שבאמת הלבנה נראית רק אחר כ"ד שעות מהמולד האמיתי, אמנם בחודש תשרי הלבנה יכולה להראות אחר שש שעות מהמולד הממוצע ועל זה מיייר הגמ' ויבואר לקמן ביתר הרחבה.
- 13.** רמב"ן ספר הזכות גיטין (יח). בדפי הרי"ף וביסוד עולם מאמר רביעי פ"ה ד' אלפים ר"ס לבריאת העולם.
- 14.** שיטת ר"ח סוכה (נד:).
- 15.** ספר העיבור שם מאמר השני שער שני וכן חידושי הרד"ל פרקי דר"א פ"ז אות י"ב.
- 16.** שבלי הלקט סימן קס"ח.
- 17.** מלבד הד' דחיות שבגללם דוחים את ראש השנה מיום המולד וכמו שיבואר לקמן.
- 18.** דהיינו ששני הדחיות האחרונות הם מכה שני הדחיות הראשונות.
- 19.** כן מבואר בתשב"ץ ח"א סימן קל"ה, והאריך בזה הגאון ר' זלמן קורן בתשב"ץ ח"ג בנספח לסי' רט"ו אות ב' עיי"ש.



שיטת הרמב"ם

אמנם הרמב"ם בקידוש החודש (פ"ה ה"ב) כתב וז"ל ודבר זה הוא הלכה למשה מסיני שבזמן שיש סנהדרין קובעין על הראיה בזמן שאין שם סנהדרין קובעין על חשבון זה שאנו מחשבינו בו היום און נזקקין לראיה עכ"ל³². עוד כתב בה"ג וז"ל ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה מסוף חכמי התלמוד בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם ב"ד קבוע אבל בימי חכמי המשנה וכן בימי חכמי התלמוד עד ימי אביי ורבא על קביעת ארץ ישראל היו סמוכים עכ"ל וזה התחיל בשנת תר"ע לשתרות שנת ד' ק"ט לבריאת העולם. ומבואר ברמב"ם שיש שני דרכים לחשב את המועדות או ע"פ הראיה או ע"פ חשבון ושניהם הלכה למשה מסיני או לחשב ע"פ ראיה או ע"פ חשבון.

והנה ברמב"ם רק מבואר שהלכה למשה מסיני שאפשר לחשב ע"פ חשבון כשאי אפשר לחשב ע"פ ראיה, אך באמת אפשר לחשב לפי איזה חשבון שרוצים והעיקר שראש חודש יהיה בזמן המולד ופסח יהיה בחודש האביב. אמנם דעת הר"ח ע"פ דברי רב סעדיה גאון שהיו הלכה למשה מסיני ולפי"ז נחלקו ג"כ מהו סוד העיבור דעת הר"ח שסוד העיבור זה החשבון שלנו. וז"ל הר"ח בסוכה (נד): **וקיי"ל דלא הוי בקי ר"מ** [ר"מ היינו אחרים] **בסוד העיבור ולכן עבדינן לעולם אחד מלא ואחד חסר** עכ"ל והיינו שמה שאנו שמקפידים על ד' הדיות היינו מטעם סוד העיבור ועו"ל שהיו הלכה למשה מסיני ומיליה לעולם התחשבו בחשבון זה³³. אך הרמב"ם סובר שאין חשבון הלוח סוד העיבור כיון שהיו רק חשבון וכמו שכתב שם (פ"א ה"ד) וז"ל **ואל יהיו דרכים אלו קלים בעיניך מפני שאין אנו צריכין להם בזמן הזה שאלו הדרכים דרכים רחוקים ועמוקים הן והוא סוד העיבור שהיו החכמים גדולים יודעים אותו ואינו מוסרין אותו לכל אדם אלא לסמוכים בנבונים אבל זה החשבון שמחשבינו בזמן שאין שם ב"ד לקבוע על הראיה שאנו מחשבינו בו היום אפילו תינקות של בית רבן מגיעין עד סופו בשלשה וארבעה ימים** עכ"ל, ומבואר מדבריו שסוד העיבור הוא מהלך החמה והלבנה אבל החשבון הוא דבר שב"ד קבעו³⁴. וכמו שנראה מדבריו שהבאנו לעיל.

ולפי"ז איש דעת הרמב"ם שם בקידוש החודש (פ"ה ה"ג) וז"ל **זה שאנו מחשבינו בזמן הזה כל אחד ואחד בעירו ואומרים שראש חודש יום פלוני ויום טוב ביום פלוני לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחו"ל ואין אנו סומכים אלא על חשבון בני א"י וקביעתם חוה שאנו מחשבים לגלות הדבר בלבד הוא כיון שאנו יודעין שעל חשבון זה הם סומכים אנו מחשבים לידע יום שקבעו בו בני ארץ ישראל אי זה יום הוא וקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהיה ראש חודש או יום טוב לא מפני חשבון שאנו מחשבינו** עכ"ל. והיינו כיון שסבר הרמב"ם שאין החשבון הלכה למשה מסיני רק חשבון שהלל תיקן אי"כ בעי שבני ארץ ישראל יקדשו את החודש רק לא בעי קידוש בפועל אלא סגי שינהגו על פי אותו חשבון³⁵.

אמנם דעת ר"ח וכן דעת רב סעדיה גאון שחשבון הלוח הוא הלכה למשה מסיני ולכן אפי' לא יהא ישוב כלל בארץ ישראל שפיר יכולים לחשב את חשבון הלוח וזה סוד העיבור חשבון הלוח שקבלנו ממש מסיני³⁶. ומעין

זה מבואר באבן עזרא פרשת אמור (פרק כ"ג ג') וז"ל והכלל שחז"ל העתיקו לנו שנסמון על העיבור בגלות וכן קבלנו מפי נביאים ולא נוכל לעשות דבר אחר טוב ממנו וכו' עכ"ל, ומבואר שהיו גולה מפי הנביאים ואין חשבון יותר טוב מזה³⁷.

שיטת הרמב"ן

כתב הרמב"ן בספר המצוות (עשה קנ"ג ד"ה וראיתי לו עוד) וז"ל אבל מרפא הקושי הגדול הזה הוא שר' הלל הנשיא בנו של רבי יהודה הנשיא שתקן חשבון העיבור הוא קדש החדשים ועבר שנים הראויין להתעבר לפי מניינו עד שיבוא אליהו ז"ל ונחזור לקדושינו ע"פ הראיה כב"ד בבית הגדול והקדוש אמן במהרה בימינו יהיה שהוא זכור לטוב ראה שיתבטלו המועדות מפני הפסח הסמיכה כמו שנתבטלו דיני קנסות וכל דבר שצריך מומחין ועמד ותיקן החשבון וקדש ועבר בו חדשים ושנים עד שיבנה בית המקדש, ולפיכך הוא שבטלה הראיה אצלנו לפי שאין לנו ב"ד הראויין לקבל העדות ולקדש על פיהם וכו' עמד וקדש חדשים ועבר השנים כולם לפי חשבון כב"ד ההוא הסמוך ובארץ הנבחרת כראוי עכ"ל³⁸. ופליג על הרמב"ם וסובר שודאי לא בעי שיהא ישוב בארץ ישראל אלא הלל קידש את כל החדשים עד ביאת גאל צדק במהרה בימינו אמן.

שיטת התשב"ץ

כתב התשב"ץ בסיומ קל"ה וז"ל דע כי בזמן הסנהדרין וגם אחר שבטלו הסנהדרין והיו ב"ד סמוכין בארץ ישראל וזה היה עד זמן אביי ורבא שהיה נשיא ר' הלל בנו של ר' יהודה הנשיא בן בנו של רבינו הקדוש היו קובעין חדשים ע"פ הראיה וידוע הוא שלפי הראיה הוא מחויב שיקבעו ראשי חדשים אחר המולד זמן שתרחק הלבנה מהחמה שתוכל להראות שכן היא הלכה למשה מסיני שכל זמן שיש ב"ד סמוכין בארץ ישראל שלא ישגיחו כלל אל המולד אלא אל הראיה, ואם יתבטלו בתי דינין סמוכין שלא ישגיחו אל הראיה אלא על המולד ויקבעו ראשי חדשים ביום המולד כל זמן שאינו זקן ולא ישגיחו אל הראיה, ולפי זה כשראה ר' הלל שבתי דינין היו הולכים ודלים לפי רוב הגלות תיקן לנו אותם קביעות שאנו נוהגין בהם על כן כשאנו אומרים ביום פלוני יהיה ראש חודש לא ע"פ קביעותינו הוא אלא ע"פ קיבועו של ר' הלל שהיה נשיא מבית דוד ויכול לקבוע חדשים מומנו עד זמן משיח שיגלה במהרה בימינו, והרמב"ם ז"ל לא כתב כך בספר המצוות שלו אבל הרמב"ן ז"ל השיג עליו וכתב כמו שכתבתי עכ"ל. ומבואר מדבריו שבאמת ודאי הלכה למשה מסיני שהיכא שליכא ב"ד אפשר לקדש ע"פ חשבון³⁹ אמנם דלא כשיטת הרמב"ם שסובר שבעי שינהגו בני ארץ ישראל וע"פ זה יחול ראש החודש אלא הלל קידש את כל החדשים על ביאת גואל צדק במהרה בימינו וכשיטת הרמב"ן.

פרק ב

חשבון הלוח בזמן המקדש

הנה ביארנו שנחלקו ר"ח ורב סעדיה גאון עם הרמב"ם האם חשבון שלנו הוא הלכה למשה מסיני או שמא רק קבלנו שנוכל לחשב ע"פ איזשהו חשבון.

וכן נחלקו ר' סעדיה גאון והרמב"ם האם בזמן המקדש נהג חשבון הלוח.

32. ובתשובות הרשב"א (ח"ד סימן רנ"ד) כתב וז"ל תשובה אני חושב כי ענין החשבון וקידוש החדש הלכה למשה מסיני כדברי הרב ז"ל דכל שיש מקום הועד חייבים הם לקדש ע"פ הראיה עם עדות החשבון הא לאו הכי מערימין ולא נקדש עד שנכחו הראיה על החשבון וכו' אלא עיקר הוא החשבון, אלא שבזמן שיהיה ב"ד בבית המועד מצוה לקדש ע"פ הראיה וכו' לפיכך סדרו לנו את הסדר הזה וכדשמואל דאמר יכילנא לתקוני לכולה גולה וקבלה בידינו שהסדר הזה תקני הלל בנו של רבינו הקדוש, אבל לא ידעתי שום מקור לדבר זה עכ"ל. ומבואר מדבריו כשיטת הרמב"ם שבאמת גם לחשב ע"פ חשבון הוא הלכה למשה מסיני, אמנם מבאר החזו"א או"ח סוף סימן ק"מ שאע"פ שהלכה למשה מסיני שיכולים לקדש ע"פ חשבון מ"מ אין קבלה ע"פ איזה חשבון לחשב והלל בא ותיקן את החשבון שיש בידינו אבל באמת החשבון עצמו אינו הלכה למשה מסיני.

33. וכבר נתבאר לעיל מה שביאר היעב"ץ בלחם שמים שחשיב סוד העיבור מה שתמיד אחרי י"ט שנה משלימים שנות החמה עם שנות הלבנה ורק ישראל מגיעים לחשבון הזה, ועיין עוד בזה פ"ט בביאור שיטת אחרים.

34. וכן מבואר בחזו"א או"ח סימן ק"מ בסופו בדעת הרמב"ם שמה"ת אפשר לחשב באיזה חשבון שרוצים, והלל בא ותיקן את החשבון שלנו אבל עצם החשבון אינו הלכה למשה מסיני.

35. וכן כתב בספר המצוות מ"ע קנ"ג שאילו יתבטל הישוב בארץ ישראל ולא יהיה ב"ד בחו"ל שנסמך בארץ אי"כ יתבטל קידוש החודש ולא יועיל חשבוננו מאומה רק אם בני ארץ ישראל ינהגו ע"פ חשבון זה.

36. ויבואר עוד לקמן בפרק י' גבי מחלוקת רב סעדיה גאון והרב אהרן בן מאיר.

37. וכעין דברי היעב"ץ שזה סוד העיבור והבאנו דבריו לעיל בתחילת הקונטרס.

38. וכן כתב בגיטין פרק השולח (יח), מדפי הרי"ף.

39. ע"פ חשבון המולד דווקא וכמו שיתבאר לקמן.

40. וכן מובא ביסוד עולם מאמר רביעי פ"ו.

41. ויבואר לקמן מה טעם הקפידו על כללים אלו.

42. וכן הביא דבריו הארנבאל פרשת בא.

43. עיין עוד בדבריו שבת (קטו).

44. ולכן הוכיח רב סעדיה גאון הבא באוצר הגאונים ביצה (ד): שיי"ט שני של גליות לא הוי מטעם ספיקא דיומא אלא מטעם תקנת נביאים וכמו שהבאנו לעיל בהערה.

45. וכן כתב רש"י בסנהדרין (יג): ד"ה ולעברה לאדר וז"ל **ולידחיה לפסח חד יומא ואי נמי מיקלע פסח בבד"ו לא איכפת לן דהא דלא עבדינן פסח בבד"ו טעמא משום תשרי הוא והיכא דלא אפשר מוטב דלעבריה לאדר וליקלע בבד"ו וניעבר בקיטא חד ירחא חסר טפי מכסדרן וניהדר לתשרי בדוכתא ביום הגון** וכו' עכ"ל ומבואר שאפי' שלכתחילה כן הקפידו על פסח שלא יחול בבד"ו, מ"מ במקום הצורך לא הקפידו על זה ויחסרו יום אחד משאר חדשים כדי שראש השנה יקבע בזמנו. וכן מבואר ברי"ה (ט): אמר רב מימון עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, **לא מצינו דלא איצטריך הא איצטריך מעברין** ע"כ הגמ'. וכתב רש"י שם ד"ה הא איצטריך אי משום ירקא אי משום מתיא כדלקמן עכ"ל. ומבואר שגם בזמן המקדש הקפידו דלא יהא תרי שבי בהדי הדדי וכן כתב בתוס' בפסחים (נח): ד"ה כאילו חל בשני בשבת).

בספר העיבור שם (מאמר שני שער שמיני)⁴⁰ כתב בשם רב סעדיה גאון שלעולם בזמן המקדש הקפידו על כל הכללים של לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח, ולפי"ז תמיד הקפידו על חשבון הלוח שלנו ואפי' שקדשו ע"פ הראיה דאנו שזה יתאים עם חשבון הלוח ואם היה צורך איימו על העדים כמו שמבואר בגמ' ראש השנה (כ),⁴¹.

וכן שיטת הר"ח⁴² ומבואר דבריו בהרחבה ברבינו בחיי פרשת בא (פרק י"ב ב') שבאמת מעיקר הדין בעי לנהוג ע"פ חשבון בלבד כשיטת רב סעדיה גאון מ"מ בזמן אנטיגנוס ראש גולה וראש הסנהדרין החלו צדוק וביתוס לעורר על חשבון הלוח וטענו שהעיקר הוא הראיה ולכן הצרכו חכמי הדור להכחיש דבריהם ולהודיע להם בראיות בורות שחשבון הלוח מתאים עם הראיה ולכן החלו לקבל עדות החודש ולחלל שבת על זה, וכן הביא בסדר עולם בדעת הרס"ג. וכן מבואר בר"ח בעירובין (מא): וז"ל הגמ' תניא אמר רבי יהודה פעם אחת היינו יושבין לפני ר"ע ותשעה באב שחל להיות בע"ש היה וכו' ע"כ הגמ', ומבואר בגמ' ותשעה באב חל בערב שבת וכתב שם ר"ח וז"ל ופסח הנהיג שנת יום ה' היה ותמוז הדיחה שנת מילייה מלייה לפיכך חל ט"ב להיות בע"ש⁴³ והיחסרו יום אחד ושנה בא ר"ה להיות בשבת ולמדנו מדבריו שבאמת העיקר החשבון אבל יש כח לב"ד לנטות מהחשבון חודש לכאן ולכאן כפי הצורך אבל תמיד הקפידו על הכללים של לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח⁴⁴.

והנה לדעת רב סעדיה גאון הקפידו על כל כללי הלוח, אמנם רש"י ותוס'⁴⁵ סברי שהקפידו רק לא לקבוע ראש השנה בימים ו' ו' מטעם ירקא ומתיא אמנם לא הקפידו על זה שלא יחול ראש השנה ביום א' וכמו שמבואר בסוכה (נג): שאיקלע יום ערבה בשבת⁴⁶. וכן לא הקפידו על הכלל שלא בד"ו פסח⁴⁷.

וכן נראה מהירושלמי ריש מגילה כשיטת רש"י ותוס' שהירושלמי שם מביא שהקפידו רק שלא יחול יוה"כ סמוך לשבת ולא הקפידו על שלא יחול יום ערבה בשבת⁴⁸.

והרמב"ם בפירושו המשניות פליג וסובר שלעולם התחשבו בראיה ורק היום בזמננו שליכא ב"ד סמוכים מתחשבים בחשבון וז"ל (ר"ה פ"ב משנה כ"ג) בודקין את העדים) **ואני תמה מאדם יכחיש תראה ויאמר כי דת היהודים אינה בנויה על ראית הלבנה אלא על החשבון בלבד והוא מאמין אלו הכותבים כולם** ואני רואה שהראיה זה אינו מאמינו אבל היתה דעתו בזה המאמר להשיב אחרו בעל דינו שאם זה צד זדמן לו בשקר או באמת כיון שלא מצא מציל לנפשו מהכרח היריחו⁴⁹ **ומה שתאמין אתה המעיין כי העיקר דתנו בניו על הראיה אם לא תראה הלבנה תשלים נשלים שלוששים יום לחודש שיצא** ולשון המשנה והגמ' ומעשיות רבות מה שאירעו בזה הענין באורך השנים כולם יעידו באמתות זה הענין והשם יתברך אמר החודש הזה לכם ראש חדשים וכו' ובאה הקבלה האמתית שהראה לו הקב"ה למשה דמות הלבנה ואמר לך ראה וקדש ומה שהיו סומכים על החשבון אם תראה או לא תראה היא כמו שבארתי לך לא יסימכו על החשבון בלבד ויעשו ראש חודש ע"פ החשבון אע"פ שמצד החשבון תראה וסוד העיבור מסתור לו הקב"ה בסנייה הוא ענין החשבון שיודעין רק קצת הראיה באמת וכו' וזה החשבון שיש בידנו היום הוא חלק מאותו החשבון ותחילתו לפי שהוא מנין הקיבוץ האמצעי בלבד עכ"ל. וכן מבואר ברמב"ם

בפיהמ"ש על מנחות (סוף פרק שני הלחם) וז"ל וזה דוחה טענת מי שכופר ומאמין שיום הכיפור לא היה מעולם לא ביום ו' ולא ביום ראשון אע"פ שכל מה שאמר מזה במשנה ע"פ דרך תנאי הלוח חל כבר אמרה המשנה הלכה למעשה שהבבלים היו אוכלים חי וכו' וסוף הענין מסור בראיה בזמן שיש שם ב"ד כמו שבארנו בראש השנה ודע זה עכ"ל. וכן מבואר בדבריו בפ"ה מהל' קידוש החודש הבאנו דבריו לעיל עיי"ש.

וכן הקשה התשב"ץ (ח"א תשובה קל"ה) על רב סעדיה גאון וז"ל והיה אמר רבינו סעדיה גאון זצ"ל כי כשהיו מקדשין ע"פ הראיה היו פוסלין ג"כ אד"ו משום ירקא ומשום מתיא ומשום פירסום ערבה שהוא מנהג נביאים, ואין דבריו נכונים שהרי בכמה מקומות בתלמוד מצינו שבמי המשנה שהיו מקדשין ע"פ הראיה היו כשרים הימים הפסולים לנו שהרי מצינו במגילה שום י"ד באדר יכול לחול בשבת ויום תשעה באב יכול להיות בערב שבת ועצרת בשבת ויום הכיפורים בערב שבת ומצינו שבזמן המקדש ששעיר של יוה"כ נעשה בחוץ שהוא נאכל לכהנים ואינו נאכל אלא ליום ולילה עד צותתו היו אוכלים הכהנים אותו כשחל יום הכיפורים בערב שבת ליל שבת בלתי מבושל שאסור לבלש שבת ושלא יבוא לידי נותר וכו', ואע"י דאסיק תלמודא דהא דאזכר מני אחרים וכו' שמע דהכי הלכתא משום כל הני סתמי דאתו כוותיה, ולדברי הגאון רבינו סעדיה ז"ל כל אלו המשניות הם בטלות.

ובאמת התשב"ץ שם מיישב דבריו רב סעדיה גאון שכל הני משניות אולי כשיטת אחרים⁵⁰ שאין בין ראש השנה לראש השנה אלא ד' או ה' ימים בלבד לכך שפיר חל ראש השנה באד"ו ויה"כ בערב בזה אמנם לדעת רבן הקפידו על זה וקיי"ל כרבנן, אך דוחה התשב"ץ תירוץ זה שא"כ אפי' נימא שכל הני משניות כאחרים מ"מ כיון שסתמא דתלמודא הכי אי"כ מוכח שקיי"ל כאחרים.

⁵¹ ובאמת רב סעדיה גאון תירץ שהמשניות אלו לא דברו שבאמת כך הוא אלא רק מה יהיה הדין אילו כך יחול, אמנם כבר הקשה הרמב"ם שבמנחות (צט): מבואר שהבבלים אכלו אותו חי משמע שכן קרה.

אך מצאנו גמרות שמבואר בהם כדעת רב סעדיה גאון בגמ' בסוכה (נד): מבואר שאם חל יוה"כ סמוך לשבת דוחים אותו, ומכאן הוכיח הר"ח שלעולם התחשבו בחשבון⁵² ורק לדעת אחרים לא התחשבו בחשבון⁵³.

והנה שיטת רב האי גאון⁵⁴ שבאמת תמיד התחשבו בחשבון הלוח אבל יש כח לב"ד לנטות מהחשבון להחסיר ולמלאות במקום הצורך אפי' בימים טובים ושוב לחזור לחשבון⁵⁵ ומעין זה מצאנו בתשב"ץ (ח"א סימן קל"ה) שסובר שאע"פ שהתחשבו בחשבון אבל היכא שהלבנה נראית בעליל ב"ד קידשו ע"פ הראיה כדי שלא יחול זילותא לבי⁵⁶.

והנה עד עכשיו ביארנו את החשבון הלוח שנהגו בארץ ישראל בזמן המקדש ובפשוטו כמו שנהגו בארץ ישראל כן נהגו בחו"ל והמתינו לשלוחים שיבואו מארץ ישראל לומר מתי קידשו ב"ד את החודש⁵⁷.

ודעת היסוד עולם (מאמר רביעי פ"ה) שבאמת בארץ ישראל בזמן המקדש קידשו ע"פ הראיה, אמנם במקום רחוק שהשלוחים לא יכלו לבוא נהגו ע"פ לוח שב"ד בארץ ישראל תיקן להם וע"פ חשבון וי"ט נהגו יו"ט שני של גליות חוץ מיוה"כ מפני הסכנה, ומוכיח כן מהגמ'

46. ועיין לקמן שכן מוכח בירושלמי וכן הוכיח העמק שאלה מהגמ' בסוכה שבזמן המקדש הקפידו רק על שלא יחול תרי שבי בהדי הדדי ולא הקפידו שלא יחול יום ערבה בשבת.

47. כמבואר ברש"י סנהדרין (יג).

48. ועיין סדרי טהרה סימן קצ"ט (ט"ק י"ח) מה שרצה להוכיח מהמשנה בנדה כשיטת רש"י ותוס' ומה שדחה דבריו הגאון ר' שלמה כהן מודפס בסוף המחצית השקל על נדה עיי"ש, ועיין עוד ירושלמי סוכה (פ"ד סוף ה"א).

49. לא נתבאר ברמב"ם מיהו בעל דינו של רב סעדיה גאון שבגללו הוצרך רב סעדיה גאון לומר מה שאמר אמנם בהעמק שאלה על השאליות (שאלתא ס"ז אות כ"ב) מבאר שזה היה חלק ממלחמתו של רב סעדיה גאון בקראים וכן נראה באוצרות הגאונים ביצה (ד): שרב סעדיה גאון בא ליישב אמאי שומרים יו"ט שני בחו"ל הא אנו בקיאים בקביעא דיריחא ויודעים מתי חל ראש חודש ואי מטעם מנהג אבותי אמאי יוה"כ לא שומרים. לכך ביאר שבאמת לעולם הלכו ע"פ חשבון ולא קידשו ע"פ ראיה ואפ"ה הלכה למשה מסיני שישמרו בחו"ל יו"ט שני מלבד יוה"כ, ועיין עוד לקמן מה שהבאנו דעת רב האי גאון בזה.

50. וכן כתב הר"ח בשבת (קטו). שכל הני משניות אולי כאחרים.

51. יסוד עולם מאמר רביעי פ"ו.

52. ובעמק שאלה על השאליות הוכיח מהגמ' בסוכה כדעת רש"י ותוס' שרק הקפידו שלא יחול ראש השנה ביום ביום ד' או ו' ולא הקפידו שראש השנה לא יחול ביום א', ממה שהמשנה בסוכה נקטה שערב שבת שבתוך החג מוכח שלעולם היה ערב שבת בסוכות ומוכח שיום ראשון של סוכות לא חל בערב שבת ולמה המשנה לא נקטה ערב שמיני עצרת שתוקעים בו ג"כ מ"ח תקיעות אלא ע"כ שלפעמים ערב שמיני עצרת חל בשבת מטעם שראש השנה חל ביום א' ובכה"ג אף שכלל עי"ט מבואר ברש"י בחולין שתקעו שש תקיעות מ"מ יו"ט שחל אחר הישבת לא תקעו שש תקיעות להבדיל את העם ממלאכה מוכח שבזמן המקדש הקפידו רק על שראש השנה לא יחול בימים ד' ו' ולא הקפידו על יו"ט א' ודלא כשיטת רב סעדיה גאון.

53. ועיין עוד ירושלמי ע"ז פ"א ה"א שנראה נחלקו בזה האמוראים האם קבעו יוה"כ סמוך לשבת או לאו ותוס' ראש השנה (יט): ד"ה מימות עזרא, ובגמ' ביצה (טז): נראה שבזמן עזרא חל ראש השנה ביום ו', ועיין ברכי יוסף סימן תכ"ט מה שביאר בזה עיי"ש.

54. הובא באוצר הגאונים ביצה (ד).

55. ומוכיח כן מהגמ' בערכין שרבי עשה ט' חדשים חסרים מוכח שיש כח לב"ד לשנות את החשבון לפי הצורך, ומטעם זה פליג רב האי גאון על רב סעדיה גאון וסובר שטעם יו"ט שני בחו"ל הוא מטעם ספיקא דיומא שאע"פ שתמיד התחשבו בחשבון מ"מ כיון שיש כח לב"ד לנטות מהחשבון לפי הצורך אי"כ שפיר הוי ספיקא דיומא, אמנם לדעת ר' סעדיה גאון והר"ח אע"פ שיש כח לב"ד לנטות מהחשבון מ"מ כיון שלעולם מקפידים על הכלל של לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח אי"כ אין טעם לנהוג יו"ט שני בחו"ל רק מכת תקנת נביאים ראשונים.

56. וכן נראה דעת המרכבת המשנה הלכ' שבת (פ"ה הכ"א) עיי"ש.

57. ואף לדעת רב סעדיה גאון שלעולם נהגו ע"פ חשבון שלחו את השלוחים להוכיח לכולם שחשבון הלוח מתאים לראיה.



ואין מוסרין אותו לכל אדם אלא לסמוכים נבונים, אבל זה החשבון בזמן הזה שאין ב"ד לקבוע ע"פ הראיה שאנו מחשבים בו היום אפילו תינקות של בית רבן מגיעין עד סופו בשלשה ארבעה ימים. וע"פ זה כדי שיגיע ראש השנה ליום המולד האמיתי דהיינו יום השלכנה נראית לכך קבעו את ה' דחיות וכמו שהבאנו לעיל דבריו שזה טעם ה' דחיות מסוד העיבור.

טעם הקפדה על לא בד"ו פסח

והנה בזמנינו כיון שלא קובעים ר"ה בימים אד"ו לכך גם לא קובעים את פסח בימים בד"ו, שר"ה לעולם חל ביום שלישי של פסח כיון שהחדשים מניסן עד תשרי תמיד כסדרן אחד מלא אחד חסר דהיינו ניסן מלא אייר חסר סיון מלא תמוז חסר אב מלא אלול חסר. אמנם לזמן שהיו מקדשים ע"פ ראייה רק הקפידו על הכלל של לא אד"ו ראש א"כ מה צורך להקפיד על זה גם בפסח האמנם סגי שיקפידו על זה בראש השנה, ובספר העיבור (מאמר שני שער שמיני) מבאר בשם ר' סעדיה גאון שהטעם שהקפידו שראש השנה לא יחול ביום א' הוא שא"כ נמצא פסח חל בערב שבת ואז יצטרכו לקצור את העומר בשבת וכן להקריב את שלמי ציבור של שבועות בשבת⁷⁵, ולכך הקפידו גם שפסח לא יצא בערב שבת ושלא יצא שבועות בשבת.

וכן הוא הכלל של א"ת ב"ש מובא בשו"ע סימן תכ"ח ס"ג.

תשעה באב ת' חל בא' של פסח.

שבועות ש' חל בב' של פסח.

ראש השנה ח' חל בג' של פסח.

שמחת תורה קריאת התורה לבני חו"ל דהיינו ק' חל בד"ו של פסח.

פורים יום כיפור צ' חל בה' של פסח.

עושים שערב פ' חל ביום ו' של פסח.

ביאור דחיות מולד זקן בל תדרוש

מולד זקן בל תדרוש היינו כשחל המולד הממוצע אחרי י"ח שעות מתחילת היום דוחים ראש השנה למחרת ולא מבואר מה המקור לדיון זה, ועיין בבעל המאור שם בראש השנה (ה:): בתו"ד כותב חו"ל וזה הוא סוד העיבור בדחיות מולד זקן שהוא לאחר י"ז שעות תתע"ט חלקים שהוא נדחה בכל ראשי שנים שבעולם וכו', והמולד הזקן הוא נדחה לעולם ושרש דחייתו מן ההלכה הזאת והוא מסוד בידינו על פי חשבון מסוד העיבור מימי הלל בן יהודה בן רבינו הקדוש שהנהיג לקרש ע"פ חשבון וע"פ הראיה מדוחק הגלות עכ"ל.

וכוונתו לדברי הגמ' בראש השנה (כ:): אדיתא שם אמר שמואל יצילנא לתקוני לכולא גולה אמר ליה אבא אבוא דרבי שמלאי לשמואל ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור נולד קודם חצות או נולד אחר חצות א"ל לא. אמר ליה מדהא לא ידע מר איכא מילא אחינייתא דלא ידע מר, כי סליק רבי זירא שלח להו צריך שיחא לילה ויום מן החדש וזו שאמר אבא אבוא דר' שמלאי מחשבים את תולדתו נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה למאי נפק"מ מינה אמר רב אשי לאכחושי סהדי.

⁷⁶ והנה הגמ' מדברת לגבי מולד האמיתי שאם המולד האמיתי הוא אחר חצות היום נראית הלכנה סמוך לשקיעת החמה⁷⁷ ומ"מ כשכא הלל ותיקן את הלוח קבע ע"פ הכלל הזה שגם במולד הממוצע אם יחול המולד אחר חצות היום שוב ידחו את ראש השנה למחרת אפי"ן שלא שייד את סברת הגמ'⁷⁸.

וביסוד עולם (מאמר ד' פ"ה-ח) ביאר שכוונת הגמ' לנולד קודם חצות היינו ע"פ מולד ממוצע דהיינו שהיכא שהמולד ממוצע בחודש תשרי יחול קודם חצות היום

ומה זכה בגמ' שהיה ולא ידחה ואנו קבלנו דחית א' ד' ו' משום יום ערבה שלא יבוא בשבת ומשום יוה"כ שלא יבוא לא בע"ש ולא במוצ"ש ודחית בד"ו משום אד"ו והוא בעיני כמתעתע עכ"ל, וכוונת הראב"ד שהרי יתכן שגם בימים אד"ו יחול המולד האמיתי ולמה לא נקבע ראש השנה באותם ימים אלא הטעם הוא מטעם יוה"כ ומטעם יום ערבה וכשיטת התוס' והבאנו דבריהם לעיל.

עוד מקשה המפרש על הרמב"ם מהיכי יתני להתחיל את החשבון מיום ג' הא אפשר לומר בראשון קובעין בשני דוחין בשלישי קובעין ברביעי דוחין בחמישי קובעין בשישי דוחין בשבת קובעין ולפ"ו יהיה הכלל לא בד"ו ראש. ומנין להתחיל את החשבון ביום ג' דוקא ואז הכלל לא אד"ו ראש.

והתשב"ץ מיישב שיטת הרמב"ם שבאמת ודאי סיבת הדחיות הוא כדי שיפול ראש השנה ביום המולד האמיתי אמנם לא ידעו באיזה ימים לקבוע את הדחיות ולכך נקבע לא אד"ו ראש מטעם שלא יהא תרי שבי בהדי הדדי ושלא יחול יום ערבה בשבת.

⁶⁶ ובמרכבת המשנה מבאר שהגמ' מיירי שכשדשו ע"פ ראייה לכך עיקר הטעם הוא בגלל מתיא וירקא ובכה"ג לא שייד טעם הרמב"ם כיון שבאמת הקביעות ביום הראיה ושייד לדחות רק מטעם ירקא ומתיא, אמנם בזמנינו שמקדשים על לא אד"ו ראש הא בארץ ישעם הוא שבעי שראש השנה יקבע במולד האמיתי ולא במולד הממוצע.

⁶⁷ והנה כל טעמים אלו שביארנו הם לפי השיטות שחשבון הלוח נהג רק מומן שחלק גדול מעם ישראל היה בגלות ולכך כשקבעו את חודש העיבור חז"ל התחשבו בבני הגולה וקבעו את החדש תשרי בזמן שיהא נח גם לבני הגולה. אך לראשונים שסברי שגם בזמן בית ראשון הקפידו על לא אד"ו ראש הא בארץ ישראל לא שייד טעמים של ירקא ומתיא כיון שלא חם כ"כ, ומבאר בספר העיבור בשם ר' סעדיה גאון שהטעם שהקפידו שלא יחול יוה"כ בערב שבת בכדי שיוכלו לאכול את השעיר הנעשה בחוץ שהרי זמן אכילתו אינו אלא יום ולילה והיכא שחל יוה"כ בערב שבת אסור לבשלו גם ביוה"כ וגם בשבת ונמצא בא לידי נותר⁶⁸.

והטעם ביוה"כ לא יחול ביום ראשון מבאר ר' סעדיה גאון שהרי יש דין להוסיף מחול על הקודש בין בשבת בין ביוה"כ ואם יהיו סמוכים להדרי א"כ אם נוסף על האחד נגרע מהשני לכך לא קבעו ראש השנה בימים ד' ו'.

ודעת הרבינו חננאל⁶⁹ חז"ל שבאמת טעם הדחיות הוא מסוד העיבור שנמסר למשה מסיני עכ"ל⁷⁰ והיינו שבאמת הטעם שדוחים את ראש השנה הוא כי כך נמסר לחכמים בסוד העיבור ורק עולא נראה לו מטעם מתיא וירקא אבל מסקנת הגמ' שבאמת א"כ דוחים קביעות ראש השנה מטעם ירקא ומתיא רק עיקר הטעם הוא מפני סוד העיבור⁷¹, וכן מבואר בערוך לנר ראש השנה (כ:).

וסוד העיבור מבואר ברבינו בחיי פירשת בא שהוא חשבון כ"ט י"ב תשצ"ג חלקים⁷² והיינו⁷³ שבאמת אומות העולם לא ידעו את החשבון המדויק של המולד הממוצע וסברי שהיו כ"ט וי"ב שעות ושוב סברי שהיו כ"ט וי"ב שעות ושני דיות השעה וכדי להשלים את התשצ"ג חלקים של כל חודש הוסיפו עוד ימים בשנה, ולדבריו גם בזמן שבת המקדש קיים וקידשו ע"פ הראיה התחשבו תמיד בחשבון ולכך אפי"ן בזמן המקדש לא התחשבו באמת בטעם ירקא ומתיא ורק עולא סבר כן משא"כ לדעת הרמב"ם בזמן המקדש שפיר התחשבו בירקא ומתיא⁷⁴.

אמנם הרמב"ם סבר שסוד העיבור היינו המולד האמיתי וע"פ זה גם קבעו את כללי הדחיות של לא אד"ו ראש"י וכמו שנתבאר שם (פ"א ה"ד) חז"ל ואל יהיו דרכים אלו קלים בעיניך שאלו הדרכים דרכים רחוקים ועמוקים הן והוא סוד העיבור שהיו החכמים גדולים יודעים אותו

והבעל המאור⁶² תירץ נפק"מ לעצרת שחוששים שלא יהא יו"ט סמוך לשבת, אמנם לגבי פסח לא חששו כיון שעדיין לא חם כ"כ כמו בסיון ובתשרי מטעם ששלהי קייטא קשה מקייטא⁶³.

עוד מביא הבעל המאור בשם חכמי צרפת שלמס' הגמ' מ"ד משום ירקא לא חששו לטעם משום מתיא שהרי תקנת מתים היו דוקא ליוה"כ כיון שבשאר ימים טובים קוברים ע"י נכרים ולכך לא תקנו תקנה לטובת המתים כיון שלמקום שהגיעו שלוחי יוה"כ לא היה חם כ"כ בשביל שהמתים יסריחו ובמקומות החמים באמת לא הספיקו השלוחים לבוא א"כ לא שייד לעבר את החדש בשבילם ולגביהם שייד תקנה רק לצורך יו"ט של סוכות וזה שייד רק בירקות ולא במתים, ומ"ד משום מתיא סבר שגם המקומות שהשלוחים הגיעו לשם ביוה"כ יש חשש שהמתים יסריחו לכך עיברו את החדש אמנם ביו"ט ראשון של סוכות לא חששו לירקא כיון שאפשר בחמימי.

טעם שהקפידו שלא יחול ראש השנה ביום א'

לא נתבאר להדיא האם בזמן חז"ל גם הקפידו על ראש השנה שלא יחול ביום א', אמנם מתקנת הלל הקפידו בזה ונחלקו ראשונים בטעם, שיטת התוס' בערכין (ט. ד"ה מאי שנא תשעה דלא) שהטעם הוא כדי שהשוענה רבא לא יחול בשבת ויתבטל מצות ערבה וכן ביאר רב סעדיה גאון הובא בספר העיבור. ועיין תוס' בסוכה (מג. ד"ה לא איקלע) שהקשה אמאי חז"ל הקפידו רק על הושענה רבא שלא יחול בשבת וכדי שלא יתבטל מצוה ערבה מדבריהם ולא הקפידו על יום טוב ראשון של ר"ה ושל סוכות שלא יחול בשבת ויתבטל מצות שופר ולולב שזה מה"ת. ותירץ תוס' שחז"ל חששו שאם לא יהא מצות ערבה כל שנה יתבטל מצות ערבה, ובתוס' בערכין שם מביא בשם רש"י עוד תירוץ שאם נדחה את ר"ה גם שלא יחול לא ביום ו' ולא ביום ז' א"כ כהה"ג שהמולד יהא בסוף יום ה' נמצא שנבקע את ר"ה רק ביום א' וא"א להרחיק את ר"ה ב' ימים מהמולד לכך הקפידו רק על זה שלא יחול ראש השנה בערב שבת אבל לא הקפידו גם שלא יחול בשבת.

טעמים נוספים לדחיות לא אד"ו ראש

ומצאנו בראשונים שביארו שטעם הדחיות הוא לפי חכמת התכונה ונחלקו בזה הרמב"ם והר"ח⁶⁴ הרמב"ם בהלכ' קידוש החדש (פ"ו ה"ז) כתב חז"ל ומפני מה אין קובעין בחשבון זה בימי א' ד' ו' לפי ההחשבון הזה הוא לקיבוץ השמש והירח בהלכה האמצעי לא במקום האמיתי כמו שהודענו לפיכך עשו יום קביעה ויום דחיה כדי לפגוע ביום קיבוץ האמיתי לפיכך עשו יום קביעה ויום דחיה כדי לפגוע ביום קיבוץ האמיתי כיצד בשלשה קובעין ברביעי דוחין בחמישי קובעין בשישי דוחין בשבת קובעין אחד בשבת דוחין בשני קובעין. ועוד כתב בהלכ' ח' ועיקר שאר הארבע דחיות אלו הוא זה העיקר שאמרנו שהחשבון הזה הוא במהלך האמצעי וראיה לדבר שהמולד יהיה בליל שלישי וידחה לחמישי פעמים רבות שלא יראה הירח בליל חמישי ולא בליל שישי מכלל שלא נתקבצו השמש והירח בקיבוץ האמיתי אלא בחמישי עכ"ל. ובפשטות כוונת הרמב"ם שדחו את ראש השנה כדי שראש השנה יחול במולד האמיתי ולא במולד האמצעי של כ"ט י"ב תשצ"ג שזה לפי חשבון ממוצע ורצו שראש השנה יחול ביום האמיתי של הראיה⁶⁵.

וכתב הראב"ד עליו א"א מפני שהמחבר הזה מתגדר מאד ומתפאר בחכמה הזאת והוא בעיניו שהגיע לתכליתה ואני איני מאנשים כי גם רבותי לא הגיעו אליה ע"כ לא נכנסתי לדבריו לבדוק אחריי אך כשפגעתי בדבר הזה שכתב נפלא בעיני הפלא ופלא ואם היה המולד בבגה"ז על הדרך האמצעי לא ידחה למחרתו אל המולד האמיתי ולדבריו אין ראוי לקבועו לעולם ביום מולדו ומה חטא אד"ו שלא יהא בו המולד לעולם באמיתי ולעולם ידחה

בראש השנה שמבואר שם שבני בבל עשו יוה"כ יום קודם לבני ארץ ישראל כיון שבני בבל קידשו ע"פ חשבון ואילו בני ארץ ישראל קידשו ע"פ ראייה וכיון שנה בני בבל סגי להם בזה שהמולד היה קודם חצות היום אע"פ שלא נראית הלכנה, אמנם בני ארץ ישראל שקידשו לפי הראיה גם היכא שהמולד היה קודם חצות לא מהני בשביל לקבוע ראש השנה באותו יום וקבעו למחרתו וכן היכא שהמולד היה אחר חצות היום אז בני בבל קבעו ראש השנה למחרת המולד ובני ארץ ישראל קבעו למחרת בני בבל.

וכן מבואר בגמ' בראש השנה (כא.) לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי אמר בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבא דמערבא מוכח שבני בבל נהגו לפי חשבון שונה מארץ ישראל והיינו שהם נהגו ע"פ חשבון ולכך נהגו יוה"כ ביום אחד אמנם בני ארץ ישראל נהגו לפי הראיה וקבעו תשרי יום יותר מאוחר וכל עוד שלא הגיעו שלוחים להעיד שפיר יכלו לנהוג ע"פ חשבונם לגבי יוה"כ ולא לגבי יו"ט שני שזה נקבע בהלכה למשה מסיני שניהנו יומים⁵⁸. וכן מבואר בתוספתא בערכין (פ"א ג') חז"ל במקום שאין מכיירין זמנו של חודש ונהגין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר וכן בגלית נהגין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר עכ"ל.

והקפידו תמיד שלא ירחיק הקביעות של ארץ ישראל יותר מיום אחד מבני חז"ל ולכך הקפידו בחז"ל רק על הכלל שלא מולד זקן בל תדרוש ולא הקפידו על כל כללי ה' דחיות וזוהו הטעם נהגו בני חז"ל יומים יו"ט כדי שיחגגו יו"ט גם ביום שבני ארץ ישראל חוגגים⁵⁹ חוץ מיוה"כ מפני הסכנה ואפי"ן היום שגם בני ארץ ישראל קובעים יו"ט לפי חשבון מ"מ נוהגים יו"ט שני מטעם הזהירו במנהג אבותיהם⁶⁰.

טעם ה' דחיות

לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח

לא אד"ו ראש דהיינו שבעקרון ראש השנה צריך להיות לפי היום שבו חל המולד הממוצע, אבל חז"ל הקפידו שלא יחול ר"ה בימים א' ד' ו' ושלא יחול פסח בב' ד' ו' לכך היכא שמולד תשרי חל בימים א' ד' ו' דוחים את ראש השנה ליום המחרת.

נחלקו הראשונים מה טעם הקפידו על לא ד"ו ראש

נגמ' בר"ה (כ. מבואר שתקנו תקנה לבני הגולה שלא יקבעו ראש השנה בימים ד' או ו' דא"כ יצא שיהיה יחול בימים ו' או א' וכיון שאין קוברים מתים ביוה"כ אפי"ן ע"י נכרים א"כ המת יסריח אחרי יומים. עוד מבואר שם בגמ' שחז"ל לא רצו שיהא יוה"כ סמוך לשבת כדי שהירקות לא יאבדו את טעמם ומבואר שם בגמ' למס' שמתעם שאין קוברים מתים א"כ יש להקפיד רק שלא יחול יוה"כ ביום ו' וגם ביום א' ואילו לפי הטעם של ירקות א"כ יש להקפיד על כל הימים טובים שלא יחולו סמוך לשבת⁶¹.

והנה מבואר בגמ' שלטעם משום ירקא לא חששו היכא שחל יוה"כ באחד בשבת שהרי יוה"כ עצמו אסור באכילה ולערב כבר יכול ללכת וללקוט. והקשו הראשונים תיפוק ליה שאי יוה"כ חל באחד בשבת א"כ יו"ט ראשון של סוכות חל בערב שבת וא"כ מצד יו"ט של סוכות נעבר את החודש. ותירץ בעל המאור שעכשיו הגמ' סברא שאיכא תקנתא בחמימי שיכול ביו"ט לשרות את הירקות ולבשלם לכבוד שבת משא"כ היכא שחל יוה"כ בערב שבת אסור בבישול אמנם מס' הגמ' שכל יו"ט שחל סמוך לשבת בעי תקנה.

עוד מקשים הראשונים למ"ד משום ירקא ולכך לא קובעים יו"ט ראשון של סוכות לפני שבת תיפוק ליה שא"כ יוה"כ יחול אחר השבת, ותירץ בתוס' שלכך לא גורסים בגמ' איכא בינייהו יו"ט לפני שבת שזה לכי"ע רק נפק"מ ליו"ט אחר השבת.

58. וכן מבואר בחזו"א א"ח סימן ק"ל, אמנם לדבריו התחילו לנהוג בחשבון זה רק מזמן האמוראים אבל בזמן המקדש בני חז"ל לא היו בקיאים בחשבון ונהגו מספק יומים ורק בזמן הגמ' באמת היו בקיאים ולא הוצרכו כלל לבני ארץ ישראל ומ"מ נהגו יו"ט שני מדין מנהג אבותינו בידינו.

59. ובמנחת חינוך מצוה ש"א מבואר שבזמן המקדש לא הקלו ביו"ט שני לגבי מת כיון שהיו ספק, אך לדברי היסוד עולם גם בזמן המקדש לא היו ספק ושייד להקל ביו"ט שני לגבי מת.

60. ויש רצו לומר הביאם האבן עזרא בסוף ספר העיבור וכן מבואר פרשת אמור כג' וכן בברכת אברהם ט"ז אברהם בן הרמב"ם תשובה ל"ח שהיהו נוהגים ע"י שני משפיקא דיומא האם העיקר הוא החשבון או הראיה, אך דחו דבריהם שם האבן עזרא ור' אברהם בן הרמב"ם שא"כ גם יוה"כ וגם בני ארץ ישראל בעי לנהוג יומים אלא ודאי שרק מטעם הזהירו במנהג אבותיהם בידיכם ולא מטעם ספק.

61. ולמעשה היום חוששים רק לטעם של המתים לכך לא מקפידים על כל הימים טובים שהיו סמוכים לשבת חוץ מיוה"כ.

62. ראש השנה (ה.).

63. ומוסיף לבאר שאי נחשוש גם לפסח א"כ נצרך לדחות העיבור בג' ימים בשביל יו"ט ראשון ושביעי של פסח ובשביל עצרת, אבל כיון שאינו חם כ"כ לכך חוששים רק לעצרת ולא לפסח.

64. ולפי מה שנחלקו לעיל האם גם בזמן המקדש התחשבו בלא אד"ו ראש.

65. וכמו שהבאנו בתחילה שמולד אמיתי יכול להקדים או לאחר י"ד שעות מהמולד הממוצע.

66. מרכבת המשנה על הרמב"ם שם בח"ב, שקל הקודש לגר"ח קנייבסקי על הרמב"ם.

67. שקל הקודש לגר"ח קנייבסקי פ"ז ה"ז ביאור הלכה ד"ה ומפני מה.

68. והנה בספר העיבור מביא בשם ר"י בר ברוך שהקשה על רב סעדיה גאון שהרי היכא שחל יוה"כ בערב שבת זמן אכילת השעיר הוא עד מוצאי שבת וא"כ אין מניעה לעשות יוה"כ בערב שבת ושפיר יאכל השעיר במוצאי שבת. ועיין בספר המצוות לגאון ר' סעדיה גאון לא תעשה קנ"ז דמקשה הגאון ר' ירוחם פישל פערלא הרי שנו במשנה במנחות סוף שני הלחם חל יוה"כ להיות בערב שבת נאכל השעיר לערב והבבלים אוכלים אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה מבואר במשנה שזמן אכילת השעיר הוא עד הערב בלבד ואין נקט ר"י בר ברוך שזמן אכילה הוא עד מוצאי שבת ומוכח כדעת רב סעדיה גאון וכן שיטת רש"י שם במנחות והרמב"ם בפירוש המשניות, אמנם בפשטות דברי ר"י בר ברוך מוכרחים שהרי יש לעיין בלשון המשנה שחל יוה"כ להיות בערב שבת נאכל השעיר לערב הא כל יוה"כ נאכל השעיר לערב ומאי רבותא בזה שחל יוה"כ להיות בערב שבת ועוד מלשון המשנה נראה שיש שני דינים זה שנאכל לערב וזה שנאכל שהוא חי



יתכן שבארץ ישראל יוכלו לראות את הלבנה באותו יום, ואיך אם יבואו עדים ויעידו שראו את הלבנה לא נוכל להכחישם אך אם מולד ממוצע הוא אחר חצות היום אז לא יתכן שתראה הלבנה באותו יום כלל בארץ ישראל והעדים עדי שקר.

וע"פ זה נקבע גם הכלל היכא שמקדשים ע"פ חשבון שאם מולד ממוצע אחרי חצות היום שוב לא נקבע ראש השנה באותו יום. ומטעם שהרי ביארנו לעיל שבניי בכל היה בכוחם לקבוע לוח ע"פ חשבון כל עוד שלא נודע היו צריכים לקבוע את זה לא יותר מהפרש של יום אחד מהלוח של בני ארץ ישראל ולכן אם המולד הממוצע חל קודם חצות היום ויתכן שני ארץ ישראל יקבעו את ראש השנה למחרת המולד הממוצע ממילא שפיר בניי בכל קבעו את ראש השנה ביום המולד הממוצע, אך אם חל מולד ממוצע אחרי חצות היום שבכה"ג ברוך שבניי ארץ ישראל לא יקבעו את ראש השנה למחרת אלא רק לאחר שני ימים גם בניי בכל דחו את ראש השנה למחרת המולד, ולכן גם אנו היכא שמולד ממוצע אחרי חצות היום שוב דוחים את ראש השנה למחרת כפי איך שנהגו אז בניי בכל.

ביאור הדיות ג' ד'

ומכאן ב' הדיות אלו קבע הלל עוד שני הדיות ודחיות אלו נקראים תולדות שהם באים מכאן ב' הדיות ראשונות⁷⁹ וע"פ מה שמבואר במשנה בערכין (ח): שאין פוחתין מד' חדשים מלאים בשנה או חסרים ולפי זה יכול שנה פשוטה להיות בין 352 יום ל-356 יום, וביאר התוס' שם (ט. ד"ה מחד יומא) בערכין שזה דווקא בזמן המקדש, אבל בזמננו הלל תיקן בחשבון הלוח שלא תהא שנה פשוטה יותר מ-355 יום ולא פחות מ-353 יום, ולכן קבעו שאם מולד תשרי מ-385 ולא פחות מ-383 יום, ולכן קבעו שאם מולד תשרי יצא ביום ג' אחר ט' שעות ר"ד חלקים מתחילת היום אין קובעים ראש השנה ביום ג' אלא נדחה ליום ה' ומטעם שעל פי קביעות הלוח שלנו אין עושין בשנה פשוטה יותר משבעה מלאים דהיינו 355 יום וממילא אם נקבע ראש השנה ביום ג' ואותה שנה יהיה שנה פשוטה א' יצטרכו לקבוע ביום ג' השנה שנה הבאה ביום ג' שהרי המולד שנה הבאה יצא ביום ז' וי"ח שעות,⁸⁰ וכיון שאין קובעים ראש השנה אחר י"ח שעות מהמולד וכן אין קובעים ראש השנה ביום א' אי"כ נמצא שידחו את ראש השנה בימים מהמולד וממילא ששנה אחת ראש השנה יהיה ביום ג' ולשנה הבאה ביום ב' נמצא שיהיה בשנה 356 יום ושמונה מלאים, לכן דחולו את ראש השנה ליום ה' ושנה קודם לכן חל ראש השנה בשבת נמצא במקום שנעשה שנה אחת ראש השנה בשבת ושנה שאחריה ביום ג' ושנה לאחריה ביום ב' ויצא שנה אחת 353 יום ושנה אחת 356 יום, לכן עושים שנה ראשונה ראש השנה בשבת ולאחריה ביום ה' ולאחריה ביום ב' נמצא שנה ראשונה 355 ואחריה 354 ולא משנים מזו מלאים וא"ש.

אמנם במקרה שיצא מולד תשרי ביום ז' וט' שעות ור"ד חלקים (ולא ביום ג') כבזה מקרה באמת נקבע ראש השנה ביום ז' ואין לחוש כלל לדחות את ראש השנה מיום ז' ליום ב' שהרי שנה שלאחריה יחול המולד ביום ד' וי"ח שעות וידחה ראש השנה ליום ה' בלבד ושפיר אפשר לקבוע ראש השנה ביום ז' ושנה לאחריה ביום ה' ותהא השנה 355 יום, וכן כשיחול ראש השנה בימים ב' וה' אחר ט' שעות ככה"ג אין לחוש ושפיר קובעים ראש השנה באותו יום שהרי שנה לאחריה יהא המולד או ביום ו' וידחה ראש השנה לשבת או יהא המולד ביום ב' וידחה ראש השנה ליום ג' ולא נצטרך לדחות את ראש השנה בימים רק היכא שחול המולד ביום ג' וט' שעות ור"ד ומולד זקן בשבת.

וכן היכא ששנה שעברה היתה מעוברת ונמצא המולד באותה שנה ביום ב' אחר ט"ו שעות ותקפ"ט חלקים דוחים ראש השנה ליום ג' שהרי שנה לפניה המולד היה ביום ג' אחר י"ח שעות ונמצא ראש השנה נדחה ליום ה', ובשנה

- 79. כמבואר בתוס' ערכין ט' ד"ה מחד יומא.
- 80. שההבדל בין שנה לשנה הוא ד' ימים ח' שעות ותתע"ו חלקים לפי חשבון קט כיב תשי"ג כפול י"ב ומורידים את כל השבועות המלאים.
- 81. רש"י ב"מ (קו: ד"ה עד זמן).
- 82. וארצות שבאמצע הכדור מה שנקרא ארצות קו המשוה היום והלילה בהם תמיד שוים.
- 83. ר"ן ראש השנה (ג. ד"ה בראש השנה).
- 84. עירובין (נו.).
- 85. וכדי להשלים את התוספת של הרבע יום הוסיפו בלוח הלועזי בחודש פברואר אחת לארבע שנים עוד יום, ולכן חודש פברואר יהיה 29 יום במקום 28 יום וע"פ תקופת שמואל ועיין הערה לעיל.
- 86. שבלי הלקט סימן קס"ח.
- 87. כמבואר בלוחות בטור סוף סימן תכ"ח.
- 88. **שהרי** כל מחזור הוא 19 שנה הכפל 19 ב-303 עולה 5757 (שנת תשנ"ו) נמצא שנת תשע"ו (5776) שנה י"ט למחזור שהיא שנה מעוברת.
- 89. ספר עירובין אש תמיד עמ' תשנ"א מאמרו של הגאון ר' יחיאל מיכל שלזינגר קביעת חודש העיבור.
- 90. **ובאמת** זכרון בתפארת ישראל (הקדמה למועד שבילי דרקייע אות נ"ב) שלכן בלוח הלועזי אפ"י שכל ארבעה שנים מוסיפים עוד יום בחודש פברואר כדי להשלים את שש שעות הנוותרות של שנת החמה לפי תקופת שמואל וכמו שהבאנו לעיל בהערה. אך היות שאין זה מדויק וכשיטת רב אדא לכן בכל ארבע מאות שנה מחסרים שלשה ימי עיבור כדי שישלים את החשבון, ויעויין ביודעי בינה כרך ה' מאמרו של הרב יצחק מאיר יעב"ץ.
- 91. שהרי במחזור של י"ט שנות לבנה 12 שנים מעוברות ו-7 שנים פשוטות 235 חדשים שהם 166552 שעות ועוד 595 חלקים לפי חשבון כ"ט י"ב תשצ"ג. ואילו שנות החמה הם 166554 שעות נמצא שנות החמה עודפים על שנות הלבנה אחרי כל מחזור של י"ט שנה שעה ותפ"ה חלקים כמבואר ברמב"ם שם.
- 92. לוח עתים לבינה שנת תשע"ד.
- 93. ועיין בחזו"א א"י"ח סימן קל"ח מה שהאריך לבאר בזה.

מעוברת אם ראש השנה ביום ה' חייב להיות ראש השנה לשנה הבאה לכל הפחות ביום ג' שאם נקבע ראש השנה ליום ב' נמצא באותה שנה 382 יום ואין שנה במעוברת פחות מ-383 יום לכן דוחים את ראש השנה ליום ג'.

שנה מעוברת ופשוטה

כבר נתבאר שחודש הוי מסלול של הלבנה סביב כדור הארץ וכיון שאחרי י"ב סיבובי הלבנה סביב כדור הארץ עדיין לא השלימה החמה את מסלולה סביב כדור הארץ כמו שיתבאר לקמן אורך שנת החמה לכן אחת לשלש שנים מוסיפים עוד חודש לשנת הלבנה ויוצא שעל כל ג' שנות חמה יש ל"ז חדשי לבנה. אמנם גם זה לא מדויק שהרי אחרי שלש שנים חסר לחדשי הלבנה על שנת החמה כל"ד יום לכן שנים בלוח שעל כל י"ט שנים יוסיפו עוד ז' חדשים מלאים ולכן בכל מחזור של י"ט שנים יש ז' שנים מעוברות של י"ג חדשים ועוד י"ב שנים של י"ב חדשים ג' ו' ח' י' י"ד י"ז י"ז י"ט ובזה משלים שנות החמה לשנות הלבנה.

תקופת שמואל ורב אדא

שנת החמה מבואר בגמ' בעירובין (נו.) שמחולקת לארבע תקופות ניסן, תמוז, תשרי, טבת, והנה סביב כדור הארץ מסתובב לגלגל י"ב מזלות לפי סדר⁸¹ טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזניים, עקרב, קשת, גדי, דגים, ודגים, וכתב הרמב"ם בהל"כ קידוש החודש (פ"ט ה"ג) שארבע תקופות השנה מחולקות לפי י"ב מזלות דהיינו תקופת ניסן מתחילה כשהחמה נכנסת לתחילת מזל טלה, ותקופת תמוז כשהשמש בראש מזל סרטן, ותקופת תשרי כשהשמש בראש מזל מאזניים, ותקופת טבת כשהשמש בראש מזל גדי.

וכוונת דבריו שלגלגל המזלות מחולק שחצי מהמזלות נמצאים בחלק הדרומי של כדור הארץ (ובלשון חז"ל חלק התחתון) וחצי מהמזלות נמצאים בחלק הצפוני של כדור הארץ (דהיינו החלק העליון של כדור הארץ) ומזל טלה נמצא בדיוק בחצי של כדור הארץ ומשם מתחילים המזלות לעלות עד שמגיעים למזל סרטן שזה נמצא בנקודה הכי גבוהה של כדור הארץ וחוזר ויורד עד מזל מאזניים ושבו יורד עד שמגיע למזל גדי שזה נמצא בנקודה הכי נמוכה של כדור הארץ שזה הצד הדרומי וחוזר ועולה עד מזל טלה שנמצא בדיוק באמצע הכדור. ולכן ביומי טבת שהשמש נמצאת בנקודה הכי נמוכה של הכדור כל הארצות שנמצאים בצד הצפוני של כדור הארץ היום מתקצר והלך כיון שהשמש נמצאת בצד השני של הכדור ואילו בתקופת תמוז שהשמש נמצאת בצד הצפוני של הכדור לכן כל הארצות שבצד הצפוני של הכדור היום ארוך עד שיש מקומות שאין בהם לילה, ואילו כל הארצות בצד הדרומי של הכדור היום קצר בהם וחוזר חלילה. אמנם בתקופת ניסן ותשרי כשהשמש נמצאת כנגד מזל טלה או מאזניים או בכל העולם הימים שוים דהיינו י"ב שעות ליום וללילה כיון שהשמש כנגד אמצע הכדור.⁸²

ומזל מאזניים הוא כנגד חודש תשרי שבו הקב"ה שופט את העולם.⁸³ אמנם השמש כשהיא נמצאת מול מזל מאזניים אין זה אומר שעכשיו חודש תשרי שהרי חדשי השנה מחושבים לפי שנת הלבנה כמו שנתבאר לעיל פרק א' ואילו לגלגל המזלות מחושב לפי שנת החמה, רק עם ישראל מחשב י"ב חדשים בשנה כמו שבשנת החמה יש י"ב מזלות אבל אין חדשי הלבנה צמודים לגלגל המזלות כיון ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה י"א יום.

ובגמ' ראש השנה (י:.) נחלקו ר"א ור' יהושע האם העולם נברא בתשרי או בניסן דהיינו כשהלבנה החלה את מסלול החודש בבריאת העולם האם היה חודש ניסן או חודש תשרי, אך כלפי איזה מזל עמדה השמש בבריאת העולם נחלקו בזה רב אדא ושמואל ויבואר עוד בהמשך.

אורך שנת החמה

נחלקו שמואל ורב אדא מהו אורך שנת החמה, ⁸⁴ לדעת שמואל כתב הרמב"ם בהל' קידוש החודש (פ"ט ה"א) וז"ל שנת החמה יש מחכמי ישראל שאומרים שהיא שלש מאות חמשה ושישים יום ורביע יום שהוא שש שעות עכ"ל.⁸⁵ ולפ"ז אחרי 19 שנה עולים שנות החמה ל-6939.75 יום. ובשנת הלבנה אחרי 19 שנה לפי שנים כסדרן עולה 6726 נמצא חסר לשנות הלבנה על שנות החמה 213.75 יום א"כ לכן אנו מעבירים 7 שנים מתוך 19 שנים נמצא שהוספנו 210 יום לשנות הלבנה וחסר לנו עוד 3.75 יום להשלים שנת הלבנה לשנת החמה לכן שפיר בכל מחזור של 19 שנה יש 3 שנים או 4 שנים מלאות.⁸⁶ ונמצא שהשלים שנות הלבנה לשנות החמה. והנה באמת⁸⁷ בכל מחזור נגיע 8 או 9 שנים מלאות, אמנם כנגד זה יש גם 5 שנים חסירות נמצא למעשה רק 3 או 4 שנים מלאות יותר מהסדר הרגיל ונמצא משלימים שנות הלבנה לשנות החמה לפי מחזור של 19 שנים וזה נקרא מחזור טסן, והיום בשנת תשע"ו⁸⁸ אנו עומדים בשנה י"ט למחזור ש"ח מבריאת העולם.

אמנם תקופת רב אדא כתב הרמב"ם בהל' קידוש החודש (פ"ה ה"א) וז"ל שנת החמה למי שהוא אומר שהיא פחות מרביע מחכמי ישראל, יש מי שאומר שהיא שלש מאות חמשה ושישים יום וחמש שעות ותשע מאות שבעה ותשעה חלקים ושמונה וארבעים רגע וכו' ולא תמצא תוספת במחזור של תשעה עשרה שנה כלל אלא בכל מחזור מהם ישלמו שני החמה עם שני הלבנה הפשוטות והמעוברות עכ"ל [ולפי חישובים שלנו אורך השנה הוא ⁸⁹365.246688], ולדעת רב אדא אחר י"ט שנה שנות החמה משלימים את שנות הלבנה בצורה מדויקת⁹⁰, אך מחזור מהם ישלמו שני החמה עם שני הלבנה הפשוטות ולדעת שמואל אם נחשב לפי שעות נמצא שמחזור שנות החמה עורך על מחזור שנות הלבנה שעה תפ"ה חלקים⁹¹ ולכן בשנת תשע"ד תקופת תשרי לדעת שמואל חלה בראש חודש חשון ולדעת רב אדא בכ"ב בתשרי.⁹²

והנה בפשוטות גם לרב אדא וגם לשמואל תקופת החמה החלה בבריאת העולם ביום ד' ראש חודש ניסן לפי ר' יהושע שהעולם נברא בניסן, ולפ"ז שבכל 19 שנה תקופת שמואל עודפת על תקופת רב אדא בשעה ותפ"ה חלקים אמור לצאת פער בין התקופות 19 יום, שהרי אנו עומדים במחזור 303 לשנות הלבנה ואם נכפיל שעה ותפ"ה חלקים ב-303 עולה הפער לכתשעה עשר יום ולפי מה שכתוב בלוח הפער עומד על 11 יום בלבד. ומבואר בראשונים שלשמואל תקופת ניסן [דהיינו מתי שהחמה נכנסה למזל טלה] בבריאת העולם החלה ז' ימים קודם תקופת רב אדא.⁹³ דמולד ניסן בשנה ראשונה לבריאת העולם היה יום ד' ט' שעות ותרמ"ב חלקים ולשמואל תקופת ניסן החלה בתחילת ליל ד', ז' ימים ט' שעות ותרמ"ב חלקים קודם מולד הלבנה של חודש ניסן⁹⁴ ואילו לדעת רב אדא תקופת החמה החלה בתחילת ליל ד', ט' שעות ותרמ"ב חלקים⁹⁵ בלבד קודם מולד הלבנה וכיון שתקופת שמואל החלה ז' ימים קודם תקופת רב אדא לכן למעשה היום תקופת שמואל מקדימה את תקופת רב אדא ב-11 יום בלבד ולא 18 יום וא"ש.

ונחלקו הראשונים אמאי באמת קבע שמואל את התקופה ז' יום קודם בריאת העולם, דעת הסמ"ג⁹⁶ שהטעם שקדמה תקופת החמה למולד הלבנה הוא מטעם נויפת הלבנה, ונחלקו שמואל ורב אדא במציאות כמה זמן היתה הלבנה נופה לשמואל הלבנה היתה נופה ז' ימים וט' שעות ולרב אדא ט' שעות בלבד.⁹⁷ ולפ"ז נחלקו שמואל ורב אדא גם מתי נברא העולם לרב אדא העולם נברא בכ"ז אדר ואילו לשמואל בכ' אדר, או לרב אדא העולם נברא בכ"ה אדר ולשמואל העולם נברא בכ"ח אדר, וכן נחלקו במציאות מהו אורך שנת החמה.⁹⁸

אך התשב"ץ⁹⁹ ח"ב (סימן קל"ד) פליג על הסמ"ג וסובר שגם לשמואל באמת חלה התקופה ט' שעות ותרמ"ב

חלקים קודם המולד ולא פליג עליו בזה, רק שמואל כשברא לקבוע את זמן התקופה החל לחשב ז' ימים קודם בריאת העולם מטעם שאם יקבע את התקופה בזמן של רב אדא א"כ נמצא שבזמן שמואל תקופתו תפליג הרבה מתקופת רב אדא לכן הקדים את חשבון התקופה בז' ימים אפ"י שבאמת גם שמואל מודה לרב אדא בזמן התקופה, ובאמת שמואל גם מודה לרב אדא באורך שנת החמה ומה שמחשב את שנה החמה אחרת מרב אדא יבואר לקמן בפרק הבא.

ובתוס' בראש השנה מבואר שבאמת לדעת ר' יהושע חלה התקופה ט' שעות ותרמ"ב חלקים בלבד קודם המולד וכדעת רב אדא רק שמואל סובר כר"א שהעולם נברא בתשרי. ותקופת תשרי [דהיינו מתי שהחמה נכנסה למזל מאזניים] החלה בכ"ח אלול יום ד' ט"ו שעות¹⁰⁰ רק כיון שאנו מחשבים תקופות מניסן כמו שמבואר בגמ' ברכות (נח). וראש השנה (יב). לכן אם נחשב תקופת ניסן של שנת תורה נמצא תקופת שמואל החלה ביום ד' כ"ג אדר בתחילת הלילה¹⁰¹, ורב אדא סבר כר' יהושע והתקופה החלה יום ד' בתחילה הלילה בא' ניסן נמצא תקופת שמואל לר"א חלה בכ"ג אדר ולרב אדא כר' יהושע בא' ניסן בהפרש של שבוע בדיוק¹⁰².

ולפי שיטות אלו תקופת רב אדא היא התקופה האמיתית ושמואל רק פליג עליו לצורך חשבון¹⁰³ אבל לא נחלקו במציאות. אמנם באמת בלוח נראה שיש תקופה שלישית והוא היום שבו היום והלילה שוים וזה התקופה האמיתית, ובשנת תשע"ד תקופת תשרי האמיתית חלה בכ"ח תשרי ואילו תקופת רב אדא חלה בכ"ב תשרי וכן הרמב"ם כשהביא את תקופת רב אדא נקט והיא תקופה קרובה לאמת יותר מן הראשון משמע שגם תקופת רב אדא אינה התקופה האמיתית¹⁰⁴ ועי"פ קביעת התוכנים אורך השנה הוא 365.2422 [לעומת תקופת רב אדא שהוא 365.246688 ותקופת שמואל 365.25].

ולפי חשבון זה גם תקופת רב אדא אינה מדויקת אלא ארוכה יותר מהתקופה האמיתית, ואם נחשב מבריאת העולם היה צריך להצטבר פער גדול מאד בין התקופות, ומוזה שהפער כיום עומד על ארבעה ימים בלבד ובזמן היסוד עולם הפער עמד על יומים, ראיתי מבארים שרב אדא כשקבע את חשבון התקופה הקדים את תקופתו בעשרים ומחצה יום לתקופה האמיתית. ולכן תקופת רב אדא החלה יום ד' ראש חודש ניסן ואילו התקופה האמיתית החלה בכ' ניסן, ובאמת יש לבאר כיון דגם תקופת רב אדא וגם תקופת שמואל אינם התקופות האמיתיות אמאי באמת חז"ל קבעו להשתמש ע"פ חשבון תקופות אלו ויבואר בפרק הבא.

ו. הלכות הנוגעות לחשבון התקופות

מצאנו ארבע הלכות שתלויות בחשבון התקופות. שאילת גשמים בחו"ל, ברכת החמה, איסור לשתות מים בשעת התקופה וקביעת שנה מעוברת. ולגבי שאילת גשמים בחו"ל ברכת החמה ואיסור לשתות מים בשעת התקופה נוהגים ע"פ תקופת שמואל ומבאר החזו"א (או"ח סימן קל"ח אות ד') שכיון שמצוות אלו נוגעות לכל כלל ישראל וקשה לאנשים פשוטים לחשב חשבונות מדויקים לכן חז"ל עיגלו את החשבון כלפי מעלה וקבעו ששנת החמה היא 365.25 כדי שכולם יוכלו לחשב את התקופה¹⁰⁵, ואע"פ שאין זה בדיוק מ"מ לא הקפידו חז"ל בזה שכל המצוות לא ניתנו אלא לצורך הבריות.

אך לגבי מה שקובעים שנה מעוברת נחלקו הראשונים האם חשבון שנות העיבור וחשבון התקופות הוא לפי שמואל או רב אדא או לפי התקופה האמיתית¹⁰⁶. שיטת הדי רמ"ה¹⁰⁷ שחשבון התקופות מחשבים לפי תקופת רב אדא ולפי חודש ניסן שהרי בגמ' בראש השנה (כא.) מבואר שהיכא שתקופת טבת מגיעה עד ט"ז בניסן בעי לעבר את השנה ואילו לשמואל תקופת ניסן מגיעה הרבה אחרי ט"ז בניסן, וכדוגמת שנת ה' תשע"ג תקופת

- 94. רמב"ם קידוש החודש פ"ט ה"ג, ספר העיבור מאמר שלישי שער השלישי.
- 95. רמב"ם קידוש החודש פ"ה ה"ג, ספר העיבור מאמר שלישי שער רביעי.
- 96. מצות עשה מ"ז ד"ה תקופת ניסן והביא דבריו תוס' בראש השנה (ח. ד"ה לתקופות).
- 97. יסוד עולם מאמר רביעי פ"ד.
- 98. ועיין ספר העיבור מאמר שלישי שער רביעי שביאר לפי זה את מיעוט הלבנה וזה שאין הלבנה נראית עד י"ח שעות מהמולד, וכן מבואר בספר עתים לבינה.
- 99. ותוס' בראש השנה דחה דברי הסמ"ג שלא מסתבר שבאמת הלבנה היתה נופה ז' ימים.
- 100. אמנם גם לר"א מולד הלבנה היה ביום ו' י"ד שעות ואיחרה הלבנה מהחמה יום וכו"ג שעות מטעם נויפות הלבנה רק לא היה מסתבר לתוס' לומר שנויפות הלבנה היה ז' ימים כשיטת הסמ"ג.
- 101. וכן שיטת התוס' בראש השנה (ח. ד"ה לתקופות).
- 102. ובאמת הקשה המהר"ם שיק או"ח סימן צ' אי נימא שהעולם נברא בתשרי אך מברכים ברכת החמה בניסן, ובשלמא לתשב"ץ שהעולם נברא בניסן א"ש אך לתוס' אך מברכים ברכת החמה בניסן ע"פ תקופת שמואל שבניי על זה שהעולם נברא בניסן, ותירץ כיון שרק בניסן יוצא שחלה התקופה בתחילת הלילה לכן קבעו לפי שנת תורה של ניסן אע"פ שבאמת נברא בתשרי.
- 103. ואפ"י לשיטת התוס' ששמואל סבר כר"א שהעולם נברא בתשרי מ"מ אנו קיי"ל כר"י שהעולם נברא בניסן רק לחשבון השנים מחשבים כר"א.
- 104. ספר זכרון אש תמיד עמ' תשנ"א מאמרו של הגאון ר' יחיאל מיכל שלזינגר זצ"ל קביעת חודש העיבור.
- 105. ולכן גם קבעו שהתקופה תחל שבעה ימים קודם תקופת רב אדא כדי שלא יהא הפרש גדול בין השיטות וכמו שביארנו לעיל.
- 106. והנה מחלוקת הראשונים הוא על חשבון שנות העיבור שלנו שהוא לפי מחזור קבוע, אך בזמן המקדש שקידשו ע"פ הראיה הכא נמי קביעת שנת העיבור הוא לפי התקופה האמיתית בלבד כמו דמבואר בגמ' בראש השנה (כא.) שבמקום שהגיע תקופת טבת לט"ז בניסן עבר את השנה, ועיין בזה עוד בהמשך הפרק.
- 107. **סנהדרין** (יג: ד"ה אלא אי קשיא הא קשיא) וכן שיטת הישי"ר חסאן הביא בספר העיבור מאמר שלישי שער חמישי.



שנה לחשבון המולד כיון שבשנת המבול המולד לא שמשו אבל החשיבו אותה בכלל חשבון השנים ולכן חסר שנה מהחשבון המולד הוצרכו להוסיף עוד שנה אחורה לחשבון המולד אבל באמת מנין השנים הוא לפי שנות אדם הראשון¹³².

¹³³ ויש ראשונים שסברי שכיון שהעולם נברא בניסן וא"כ חשבון שנות אדם והעיבור והמולד הכל מחשבים לפי חודש ניסן ולפי תקופת רב אדא ולדבריהם שפיר שנת תורה בכלל חשבון שנות התורה כיון שאדם הראשון היה חי בשנה זו חצי שנה ולא צריכים להוסיף עוד שנה לחשבון השנים, ולפי"ו באמת עם ישראל יצא ממצרים בשנת 2448 לשנת תורה כיון שגם שנת תורה הוא בכלל חשבון השנים של אדם הראשון וכן שנת השמיטה היתה בשנת 3828 ושנה לאחר מכן חרב הבית וזה מוצאי שביעית וא"כ נחלקו הרמב"ם וספר העיבור האם יציאת מצרים היתה בשנת ט"ז למחזור או לפי חשבונו יצאו ממצרים בשנת 2449 ויציאת מצרים היתה בשנת י"ז למחזור¹³⁴.

והנה לפי מה שמבואר שעם ישראל יצא ממצרים בשנה ט"ז למחזור וסבר הספר העיבור מאמר שני שער חמישי ששנות העיבור מחשבים רק מיציאת מצרים דהיינו שעם ישראל צטווה שלעולם לא יחול חג הפסח קודם הזמן שחל בשנה שבו יצאו ממצרים ולכן בשנה ראשונה אחר שיצאו ממצרים כיון שט"ו ניסן יחול קודם לזמן שחל בשנה שיצאו ממצרים א"כ הוצרכו לעבר את השנה, ולפי"ו מחשבים את שנות העיבור אבל קודם שנצטוו על הפסח אין דין כלל לעבר את השנה ומה שאנו מחשבים מחזור שנות הלבנה מבריאת העולם היינו מטעם שלמעשה יצא שגם אם נחשב מבריאת העולם יצא החשבון מכוון¹³⁵.

ובאמת כשיטת ספר העיבור כן נראה גם שיטת התוס'¹³⁶ ששנת השמיטה צריכה להיות בשנת תשע"ד, והקשה התשב"ץ ח"ב סימן צ"ט הא חשבונו הוא לפי שנת תורה ואילו חשבון שנות התורה הוא לפי ו"ד וא"כ צריך לאחר את השמיטה בשנה, אך לפי ספר העיבור שגם שנת תורה הוא בכלל שנות התורה ומטעם שהעולם נברא בניסן א"ש דברי התוס'.

ח. חודש העיבור מלא או חסר

נחלקו התנאים¹³⁷ האם חודש העיבור לעולם מלא או שמא לפעמים מלא ולפעמים חסר והיום בלוח שלנו חודש העיבור הוא לעולם מלא והטעם¹³⁸ הוא כדי להשלים שנות הלבנה לשנות הנמה שהרי בשביל חודש העיבור עצמו היה מספיק אם נחשב פעם אחת חודש מלא ופעם הבאה חסר וכן נראה שיטת רשב"ג, אמנם כדי להשלים שנות הלבנה לשנות החמה לכך עושים לעולם חודש העיבור מלא א"כ נמצא שהוספנו על החשבון עוד

אך יש שחלקו¹²⁵ וסברי שהעולם נברא בתשרי¹²⁶ שהרי הגמי בראש השנה (כת), הוכיחה מזה שאנו מתפללים בראש השנה זה היום תחילת מעשיך מוכח שקיי"ל כ"רא שהעולם נברא בתשרי, ולפי"ו חשבון שנות העולם וגם לחשבון המולדות מתחיל מתשרי של בריאת אדם הראשון, וכתב תוס' בראש השנה שמולד תשרי הראשון היה ביום ו' ו"ד שעות ומוכיחים התוס' כן שהרי אדם הראשון נברא בשעה תשיעית ובאותה שעה קידש את החודש והלבנה נראית בחודש תשרי שש שעות אחר המולד מוכח שמולד הלבנה היה ביום ו' ו"ד שעות מתחילת הלילה שזה שעתיים אחר תחילת היום, ולפי"ו בפשטות שנה זו שאנו עומדים היא שנת תשע"ו לחשבון השנים של אדם הראשון אמנם אם נחשב לפי מולד חודש תשרי של שנת תשע"ו ונרצה לחשב מהו המולד של שנה ראשונה לבריאת העולם נגיע למולד בהר"ד דהינו יום ב' ה' שעות ו"ד וחלקים ולא מולד יום ו' ו"ד שעות.

ומבאר החזו"א¹²⁷ שאפי' אם העולם נברא בתשרי מ"מ מחשבים שנה קודם לבריאת העולם לחשבון שנות העיבור מטעם שקיי"ל שמחשבים חשבון התקופות לפי תקופת שמואל¹²⁸ ולכן אחר י"ט שנים אין הלבנה משלימה לשנות החמה אלא עדיין נשאר תוספת של שעה ותפ"ה חלקים של שנות החמה על שנות הלבנה א"כ לכך כבר התחילו לעבר שנה אחת קודם הזמן כדי שלא יצטבר פיגור גדול מדי בין שנות החמה ללבנה עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו¹²⁹. וכל זה דווקא לדעת שמואל אמנם לדעת רב אדא שסובר שאחר י"ט שנה משלימים שנות החמה את שנות הלבנה בצורה מדויקת, לפי"ו באמת ל"רא שהעולם נברא בתשרי שנות העיבור יתחילו משנה ב' ליצירה¹³⁰.

ולדבריהם שהעולם נברא בתשרי ואדם הראשון נולד רק בתחילת השנה מ"מ חשבון שנות העולם שלנו לבני מחזור שנות הלבנה מחשבים משנה קודם, א"כ יוצא אפילו שלפי חשבון אדם הראשון מבואר בגמ' עבודה זרה (ט), שאברהם אבינו נולד ב-1948 ושעם ישראל יצא ממצרים בשנת 2448 וכל חשבון שנות התורה ושנת החורבן שהיה בשנת 3828 היינו דוקא לחשבון אדם הראשון, אבל למנינינו אברהם אינו נולד בשנת 1949 ועם ישראל יצא ממצרים בשנת 2449 ובית שני חרב בשנת 3829.

והגר"א (הובא בחו"מ סימן ס"ז בליקוטים) פליג וסובר¹³¹ שמחזור שנות העיבור ושנות העולם התחיל רק משנה ראשונה של אדם הראשון ולא משנת תורה ושנת תשע"ו הוא באמת תשע"ו מימי אדם הראשון, ומה שאנו מחשבים את חשבון המולד מבהר"ד אע"פ שחשבון שנות אדם עולם הוא מאדם הראשון, היינו מטעם שהוסיפו עוד

היום אנו עומדים בשנת תשע"ו לבריאת העולם שנה ראשונה לשמיטה שנה י"ט למחזור 304 לשנות הלבנה לפי מחזור של י"ט שנים מתשרי דהיינו שכל תשרי מוסיפים עוד שנה לבריאת העולם¹¹⁸ ושנה ראשונה לבריאת העולם מקובל לחשב שהמולד היה ביום ב' ה' שעות ור"ד חלקים ושנה לאחריה המולד היה ביום ו' ו"ד שעות וניסן של אותה שנה היה המולד יום ד' ט' שעות ותרמ"ב חלקים. אמנם חשבון התקופות לגבי ברכת החמה מחשבים לפי שנה ראשונה לבריאת העולם בחודש ניסן שהיה אור ליום ד' החמה עמדה בתחילת מול של טלה וכל 28 שנה מברכים ברכת החמה עד שנת 5769 ברכו פעם אחרונה ברכת החמה ולפי חשבון 28 שנים משנה ראשונה לבריאת העולם.

וחשבון זה ששנות עולם מחשבים מתשרי וחשבון התקופות מחשבים מניסן מבואר כן בגמ' ראש השנה (י): מחלוקת ר"א ור"י האם העולם נברא בתשרי או בניסן ל"רא מתשרי ול"י יהושע בניסן¹¹⁹, ומסקנת הגמ' שם (יב) שחכמי ישראל מונים למבול כר"א ולתקופת כר"י יהושע.

והנה אם נחשב את כל שנות אדם ונח ושנות בית המקדש והחורבן נגיע רק לה' אלפים תשע"ג שנה עיין הערה¹²⁰ ולכא' חסר שנה למנין השנים ולחשבון שנות העיבור, ונחלקו בזה הראשונים.

שיטת רש"י ותוס'¹²¹ שלעולם קיי"ל כר' יהושע שהעולם נברא בניסן ואדם הראשון נולד בניסן ומולד הלבנה היה ביום ד' ט' שעות ותרמ"ב חלקים והתקופה היתה בתחילת ליל ד' וע"פ זה קובעים את ברכת החמה וכן חשבון שנות העיבור רק מנין שנות עולם מחשבים מתשרי אחר בריאת העולם אפי' החלו בתחילה לחשב מתשרי אחר בריאת העולם אפי' שנולד חצי שנה קודם, וביאר בספר העיבור בשם רב האי גאון שבאמת מתחילה חישוב את שנות העולם לפי תשרי אחר ניסן שנברא העולם¹²² אך כיון שגם הכולל לאנשים שתקופות וחשבון שנות העיבור חישובו לפי שנה קודם לשנות העולם לכך גם את שנות העולם החלו לחשב לפי אותה שנה של התקופות, ולכן שפיר באמת מתחילה שנות העולם חישובו שנה פחות עד שהוסיפו עוד שנה לחשבון וזה עולה כפי חשבונו¹²³.

אך רב סעדיה גאון (הובאו דבריו שם בספר העיבור) ביאר שמה שנוסף עוד שנה לחשבון השנים היינו מטעם שנחלקו האם מוסיפים את שנת המבול לחשבון השנים יש שהיו מחשבים את שנת המבול מחשבון שנות העולם ויש שחיסרו, לכך נוצר הפרש של שנה בין חשבונות השנים¹²⁴. ולדבריו חשבון שלנו הי' כפי הירושלמי שהוסיפו את שנת המבול לחשבון וכמו שנתבאר בהערה.

ניסן לשמואל נפלה אור לכ"ח בניסן אלא ודאי שחשבון התקופות הוא לפי תקופת רב אדא. ובאמת מוסיף היד רמ"ה שבעי שהתקופה תיפול כ"ו בניסן ואז מעברים את השנה שהרי בשנת תשע"ג תקופת רב אדא נפלה בט"ז בניסן וכן בשנת ה' ק"ח וקס"ב לבריאת העולם¹⁰⁸ ג"כ נפלה תקופת רב אדא בט"ז בניסן אלא העיקר שחלק מיום ט"ז בניסן היא בתקופה החדשה ובוה סגי שלא יצטרכו לעבר את השנה, עוד מבארים¹⁰⁹ מטעם שבעי להקריב את קרבן העומר בזמן תקופת ניסן ולפי"ו סגי שתקופת ניסן תחול בט"ז ניסן כיום ושפיר קרב העומר בזמן התקופה ניסן.

אמנם בספר העיבור¹¹⁰ מביא בשם רב סעדיה גאון שחשבון התקופות ושנות העיבור היינו לפי שמואל ואע"פ שתקופת שמואל נופלת הרבה אחרי ט"ז ניסן וכ"א תשרי ובמיוחד בשנת תשע"ד הגיע תקופת תשרי לשמואל בתחילת חשוון. מבאר התוס' רא"ש בסנהדרין (יג): ד"ה רבינא) שכל מה שמבואר בגמ' שבעי להקפיד שהתקופה תיפול בזמן היינו בזמן המקדש ואז באמת התקופה לא איחרה יותר מט"ז ניסן אבל היום כיון שהכל הולך לפי חשבון מתחשבים רק בחשבון ולא בזמן שהתקופה נופלת¹¹¹.

והיסוד עולם¹¹² מתרץ שגם תקופת רב אדא אינה מדויקת ממש כמו שנתבאר לעיל, ולפי"ו באמת תקופת ניסן האמיתית תיפול יום או יומים לפני תקופת רב אדא¹¹³ ושפיר נמצא שט"ז בניסן היה בתקופת ניסן ולא בתקופת טבת.

ומבאר הגאון ר' יחיאל מיכל שלזינגר זצ"ל¹¹⁴ שבאמת הרי גם תקופת רב אדא אינה מדויקת וכמו שמבואר ברמב"ם¹¹⁵ רק חז"ל קבעו לנו מחזור של י"ט שנות עיבור כיון שזה חשבון שהכי מתקרב לאמת וכל עם ישראל בכל מקום שהם יוכלו לחשב לפי חשבון זה, אבל אילו באמת היינו רוצים להגיע לחשבון מדויק אז לא היה עם ישראל בכל מקום שהוא לחשב את החשבון המדויק¹¹⁶ וכל מטרות תקנת הלוח היא שכל אחד יוכל לחשב את השנים בלי צורך לחכות להכרעת ב"ד הגדול בארץ ישראל, ובאמת בזמן המקדש שב"ד הגדול היו קובעים את שנת העיבור הם התחשבו רק בתקופה האמיתית¹¹⁷, אבל כיון שעם ישראל גלה ובטל הב"ד הגדול שוב הוצרכו לקבוע חשבון שעל פיו כל אחד יוכל לחשב את הלוח ואז נתקן תקופת רב אדא לצורך מחזור של י"ט שנות העיבור ולא לשום דבר אחר ולשאר דברים השאירו את תקופת שמואל, אבל התקופה האמיתית היא לא כשמואל ולא כרב אדא, ולצורך העיבור נתקן תקופת רב אדא ולצורך שאר עניני התקופה נתקן תקופת שמואל.

ז. חשבון שנות עולם

108. יד רמ"ה שם והיינו ששנים אלו וכן שנת תשע"ג הוי שנה ט"ז למחזור שבה חדשי הלבנה מקדימים מאד יחסית לחמה יותר מכל שנה. שהרי אנו מעברים בשנים ג' ח' א' יד' יז' יט' ולכא' כמו שבשנה ח' למחזור מעברים את השנה כיון שהצטבר כשלושים יום כן היה צריך לעבר גם בשנת ט"ז וכיון שמעברים רק בשנת י"ז נמצא שבשנה ט"ז למחזור תקופת ניסן ותקופת תשרי מתאחרים מאד לעומת הלבנה, ולכן תקופת רב אדא יכולה להגיע עד ט"ז ניסן.
109. כן מבואר בר"ח ראש השנה (כא). וברש"י סנהדרין (יא: ד"ה ועל התקופה) עיי"ש, ועיין מה שהאריך בזה בספר מגיד הרקיע.
110. מאמר שלישי שער חמישי, וכן שיטת התוס' ראש בסנהדרין (ג): ד"ה רבינא) וכן נראה שיטת התוס' סנהדרין (יג). וכן נראה בתוס' בראש השנה (דף ח. ד"ה לתקופות).
111. ולשיטת שקיי"ל כרב אדא א"כ ודאי קיי"ל כר' יהושע שהעולם נברא בניסן, אמנם אי מחשבים לשמואל א"כ אפשר לסבור או כר"א או כר"י ויבואר בחשבון שנות עולם.
112. מאמר ד' פי"ד בתחילה.
113. ולפי הלוח הלועזי שנוהגים בו היום, כתוב בלוח עתים לבינה שהתקופה האמיתית נפלה בעשרים למרץ ובשנת תשע"ג שזה שנה 16 למחזור נפלה התקופה האמיתית בט' ניסן כשבע קודם לתקופת רב אדא וכמו שמבואר ברמב"ם שגם תקופת רב אדא אינה ממש מדויקת ולכן משנה לשנה מתאחרת תקופת רב אדא בתמש דקות מתקופה האמיתית ולכן אם בזמן היסוד עולם ההבדל בין תקופת רב אדא ליום התקופה האמיתית היה כיום היום כבר ההבדל עומד על כארבעה חמשה ימים, ועיין עוד מאמר של הגאון ר' יחיאל מיכל שלזינגר בספר אש תמיד בענין קביעת חודש העיבור.
114. **ספר** אש תמיד מאמר קביעת חודש העיבור.
115. פ"ה מקידוש החודש ה"ו ממה שכתב והיא קרובה לאמת יותר מן הראשון מוכח שגם היא אינה ממש מדויקת.
116. וכמו שיש כח לב"ד לעבר את השנה ולהוסיף חודש מפני הריכים שאינם מתוקנים ומפני הגשרים אע"פ שכבר הגיע עונת התקופה וראוי לחוג בו את חג הפסח מפני צורך העולי רגלים כמבואר בסנהדרין (יא). וברמב"ם בקידוש החודש (פ"ד ה"ה), הכא נמי היה כח לב"ד לקבוע שיעברו את השנה לפי תקופת רב אדא אפי' שאינה התקופה האמיתית, ובאמת כבר הגיע התקופה שאין לך צורך גדול מזה שכל אחד ואחד יוכל לדעת את החשבון המדויק רק העיקר שפסח לא יחול קודם האביב אבל אין קפיצא אם חל יותר מחודש אחר האביב.
117. ופליג בזה על הרמב"ם שם קידוש החודש פ"י ה"ו שסובר שבזמן המקדש קבעו את שנת העיבור לפי תקופת רב אדא.
118. שהרי 304 כפול 19 עולה ל-5776.
119. דהיינו לר"א כ"ה אלול ולר' יהושע כ"ה אדר כמבואר בתוס' ר"ה ח. ד"ה לתקופות, וכן כתב הר"ן בראש השנה ג. בדפי הר"ף בשם הפסיקתא.
120. רש"י ע"ז ט. ד"ה כי מעינת וגמ' ע"ב שם שהרי אברהם אבינו נולד ב-1948 נוסף עוד 100 שנה ללידת יצחק 400 שנה לגלות מצרים 40 שנה למדבר 850 שנה לשיבת בני ישראל בארץ מצרים 70 לגלות בבל 420 לבית שני עולה ל-3828 ומשנה זו מחשבים שבע שבע לשנות המשטיה כמבואר ברמב"ם פ"ב משמיטה ויובלות א"כ יוצא שנת שמיטה בשנת תשע"ד שזה 1946 שנה לחורבן ואנו מונים שמיטה בשנת תשע"ה וחסר שנה למנין השנים.
121. ראש השנה (יב).
122. וזה נקרא שנת ו' ו"ד דהיינו מולד הלבנה היה ביום ו' ו"ד שעות ובשנת תורה היה מולד בהר"ד.
123. ובאמת לגבי חשבון בני אדם לא היה בזה נפק"מ כיון שבזמן הגאונים היו מחשבים לחשבון השטרות ורק היה נפק"מ לחשבון המולד, אמנם כשחזרו האנשים לחשב לשנות עולם ממילא החלו לחשב לפי לשנת תורה ולא לשנות אדם הראשון.
124. ושורש המחלוקת הוא האם שנת המבול היתה בשנת שש מאות לחיי נח או בשנת שש מאות ואחד שבתורה נראה שנה חי 950 שנה ומתוכם 350 שנה אחר המבול ולכא' שנת המבול חסירה מהחשבון, ובביאור הגר"א חו"מ סימן ס"ז בליקוטים הוכיח מזה וכן מהגמ' בראש השנה י: ששנת המבול היתה בשנת שש מאות ולכן שפיר נח חי 950 שנה בלבד, וכן מבואר בריטב"א בראש השנה שם, אמנם רש"י מבאר על המדרש רבה פרשת נח שנה באמת חי 951 שנה רק התורה נקטה שחי 950 שנה כיון שהיו שנת צער לא עלה לו לחשבון השנים ומ"מ מבואר שם במדרש ששנת המבול עולה

125. תוס' ראש השנה (ח. ת), רמב"ן ע"ה"ת פרשת נח (ח' ה'), פרשת לך לך (י"ח כ"ו), רבינו בחיי בראשית (א' ב' סוף ויבדל אלהים בין האור ובין החשך), תוס' רא"ש סוף ראש השנה, ר"ן ראש השנה (ג), ביאור הגר"א א"ח"ח ריש סימן תקפ"א.
126. ובביאור הגר"א בסימן תקפ"א ביאר לפי"ו את מנהגי עם ישראל בסליחות שהספרדים שמתחילים סליחות מר"ח אלול היינו מטעם שסברי שבניסן נברא העולם וכדעת רש"י לכך מתחילים בראש חודש אלול מטעם שאז עלה משה להר ואילו האשכנזים סברי כתוס' שהעולם נברא בכ"ה אלול לכך מתחילים סליחות מכ"ה אלול עיי"ש עוד בדבריו.
127. א"ח"ח סימן קל"ח אות א' וקעין מה שביאר התשב"ץ בח"ב סימן קל"ד, ועיין עוד לקמן מה שיבואר בפרקי דר"א.
128. וכמו שנתבאר לעיל בפרק ה' גבי תקופת רב אדא ושמואל.
129. וכן מבואר במפרש לרמב"ם בקידוש החודש פ"ט ה"ג והביאו החזו"א שם, ומוסיף שם המפרש לבאר הטעם שהקדימו את התקופה שבעה ימים כדי שבשעת מתן תורה שאז נצטוו ישראל במצוות תגיע תקופת שמואל לראש חודש ניסן. אמנם באמת אין זה ממש מדויק שהרי מתן תורה היה במחזור 129 ואם נכפיל 129 בשעה ותפ"ה חלקים שזה כשעה ומחצה עולה ל-193 שעות שזה כשמונה ימים א"כ בזמן מתן תורה איחרה תקופת שמואל מראש חודש ניסן כיום ואולי על יום לא הקפידו.
130. ובפרקי דר"א סוף פ"ח כתב בראש חודש ניסן נגלה הקב"ה על משה ועל אהרן בארץ מצרים והיתה שנת שבע עשרה לשנת מחזור העיבור וכו' עכ"ל, ומקשה שם הרד"ל הא מקובל שעם ישראל יצא ממצרים בשנת 2448 ואם נחלק את זה למחזורים של 19 שנה יצא שעבר מבריאת העולם 128 מחזורים שיחד עולה ל-2432 ממילא שנת 2448 היא שנת שש עשרה למחזור ולא שנת שבע עשרה למחזור ולכן הגיה הרד"ל שצריך לגרוס שם שנת שש עשרה למחזור העיבור ולא שבע עשרה, ובספר עתים לבינה העיר שאדרכה כיון שאנו מחשבים לשנת תורה שפיר יש לגרוס י"ז ששנות העיבור כוללים גם את שנת תורה, אך עיין בחזו"א א"ח"ח קל"ח אות ה' שהקשה הא עם ישראל יצא ממצרים בשנת 2449 לשנות אדם שזה 2450 לשנת תורה, וכן מבואר בתשב"ץ מאמר יבין שמועה שבדק וחישב שמולד שנת 2448 לשנות אדם אינו יוצא ביום ה', ורק המולד של שנת 2449 לשנות אדם, 2450 לשנת תורה יוצא ביום ה' ולכן הוכיח שעם ישראל יצא ממצרים בשנת 2449 לשנות אדם וכן ביאר ר' אריה ליפקין בסוף פירושו על ברייתא דשמואל בחשבון המולדות, ולפי"ו נוקט החזו"א שבעי לגרוס בפרקי דר"א שנה י"ח למחזור וכן גרס בספר עתים לבינה אמנם נוקט החזו"א שבאמת שפיר אפשר לגרוס שנה י"ז למחזור. ובאמת ר' אליעזר חישב מחזורים משנות אדם ולא משנת תורה ובפרט לשיטתו שהעולם נברא בתשרי אע"פ שאנו מחשבים משנת תורה היינו אחר חשבון הלוח, אבל הפרקי דר"א מייירי לפני חשבון הלוח וחישב לפי האמת בלי שנת תורה.
131. **ובאמת** לפי"ו דעת הגר"א ששמיטה צריכה להיות בשנת תשע"ד ולא בשנת תשע"ה כיון ששמיטה מחשבים לפי שבע שבת מחשבים בית שני שהיה בשנת ג' תתכ"ח לחשבון שנות אדם הראשון וממילא אם אנו מחשבים לשנות אדם הראשון א"כ שנת שמיטה חלה בשנת תשע"ד אמנם א"כ נימא שחשבונו הוא לשנת תורה א"כ צריך להוסיף עוד שנה על החשבון ולכן שנת השמיטה בשנת תשע"ה וכן אנו נוהגים, ועיין לעיל בהרחבה בחשבון השמיטות.
132. ושיטת הגר"א הוא כשיטתו שהבאנו לעיל בשם רב סעדיה גאון ששנת המבול אינה עולה לחשבון שנות העולם, וכן דעת האבן עזרא בספר העיבור (ד"ה העבורים) ששנת המבול לא נחשבת כלל מחשבון השנים.
133. ספר העיבור ויד רמ"ה סנהדרין הובאו דבריהם לעיל פ"ה.
134. שהרי 2451 לחלק ל-19 עולה ל-129 א"כ יוצא ששנת 2448 היא שנת 16 למחזור ושנת 2449 היא שנת 17 למחזור.
135. אמנם החזו"א בסימן ק"מ הוכיח מהגמ' בשבת שהשנה ראשונה שעם ישראל יצא ממצרים לא היתה מעוברת ולדעת ספר העיבור חייבים היו לעבר את השנה כדי שיחול פסח בחודש האביב.
136. ע"ז (ט): ד"ה האי מאן.
137. ערכין (ט).
138. שבלי הלקט סימן קס"ח ועיין עוד יפה עינים סוף ערכין מאמר בואו חשבון.



השומע חיוב לענות, והמנהג מהני על המברך ולא על השומע.

עוד כתב בשו"ת משנה הלכות (שם) ששוב מצא בספר המכתם ומאירי וברשב"ץ בברכות דף נ"ג שמעינן מנייהו דעל כל ברכת ישראל צריך לענות אמן, אפילו ברכה שלא נתחייב בה, וא"כ ממילא נשים נמי בכללם על מ"ע שהו"ג, אלא ד"ל דרק צריך ולא חייב ע"ש. וזה לנוהגים לברך, אולם לסוברים שזוהי ברכה לבטלה י"ל דלא רק שאין חיוב לענות אמן, אלא אסור לענות אמן. ואכן בעיקר נדון המשנה הלכות הנ"ל אם יש לענות אמן אחר נשים המברכות על מ"ע שהו"ג, עיין בשו"ת יבי"א הנ"ל שהביא משו"ת בנין עולם (חאו"ח סוף סימן ה') שיש לענות אמן אחריהם, וכתב ע"ז דמיהו אפשר שלא כתב כן אלא לדידהו שנוהגות כר"ת וסיעתו לברך, ואיהו תנא ופליג ע"ד הפמ"ג (והוסיף לציין לשלחן מלכים דף נ"ה סע"א שג"כ חולק על הפמ"ג הנ"ל). אבל לדידן דחיישינן משום ברכה לבטלה, אה"נ שאין לו לענות אמן אחר ברכת הנשים על מ"ע שהו"ג, ושכן עיקר ע"ש (ועיין בספר ברכת ה' ח"ו פ"ו במקור הברכה 40) שהעיר ע"ד היבי"א הנ"ל, ועיין לקמן מה שכתבנו ע"ד).

ואחרי הודיע אותנו ה' כ"ו נראה שא"א לומר באופן ברור שיש חיוב לענות אמן ככה"ג שהוא עצמו אינו מברך את אותה ברכה משום שהוא הולך כדעת הסוברים שאין לברך, בספרדי השומע ברכה מאשכנזי, ומנהג הספרדים כדעת הסוברים שאסור לברך וכן ההיפך, ויתכן ג"כ שיש איסור ככה"ג לענות אמן, וא"כ נראה דשו"ת עדיף ויהרהר אמן בלבד, וכמוש"כ כיו"ב בכף החיים (סימן כ"ה) הנ"ל.

וזאת ועוד עיין בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סוף סימן כ"ט) ובשו"ת יחווה דעת ח"א (סימן פ"ח בהערה) ובח"ד (סוף סימן ל"ד) שכתב להוכיח משו"ת הרמב"ם (ירושלים תרצ"ד, סימן פ"ד) שכתב שכל העונה אמן אחר ברכה לבטלה או ברכה שמסופק חיובה הרי הוא עתיד ליתן את הדיו, והוסיף עוד שכו"ב כתב בשו"ת יכ"ן ובוזעו (סימן ק"יח) בשם הרשב"ץ והרשב"ש שלא היו עונים אמן אחר המקדש בביהכנ"ס בליל שבת, שרבים מן הפוסקים קיימו את המנהג בזה, ושכו"ב כתב הפמ"ג הנ"ל וע"ש, והנה אף שהיה מקום לומר דכל כוונת הרמב"ם הנ"ל במה שכתב כשיש ספק בעניית האמן אין לענות, היינו כאשר ספק לו אם צריך לברך ובידך, אבל כשאשכנזי עושה כפי חיובו ומברך בזה לא דיבר הרמב"ם, וכן ראיתי שכן תמה הה"כ באור תורה (שנה כ"א, סימן קל"א) ע"ש, אולם לפי כל המבואר אין מוכרח לומר כן, ולו היא אפילו ספק בדעת הרמב"ם, מה שאינו נראה מפשט דבריו, ספק אמן להקל, ומספק לפמ"ש הרמב"ם (שם) שהעונה אמן על ברכה שממסתק חיובה עתיד ליתן את הדיו, יע"ש בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סוף סימן ל"ח) (והוסיף שם במוסגר שדברי החיד"א בברכ"י סימן קצ"ד הנ"ל לא דמו לנד"י). וע"ש בספר טבעת המלך על הרמב"ם הלכות ברכות (פי"א הלכה ט"ז) ובחזו"ע חנוכה (עמוד רצ"ו) ובמכתבו הנדפס בשו"ת עמק יהושע ח"ג (סימן א') ובחזו"ע פסח (מהדרת תשס"ב, עמודים רל"ו רל"ז).

ומ"ש בשו"ת עמק יהושע שם (סימן ב') לעמוד בדעתו שאין ראיה לנד"ד מדברי שו"ת יכ"ן ובוזעו הנ"ל, משום שמה שלא ענו אמן אחר ברכת המקדש בביהכנ"ס בליל שבת, זהו משום שחור בו וס"ל שזה ברכה לבטלה, ורק שלא מצא מקום לבטל למנהג וכו' וע"ש, הם דברים הדוקים (וכבר השיב ע"ז בחזו"ע פסח הנ"ל), ומה שסובר שיש לענות אמן בפה מלא תהילה ש"צ האומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל להיות בשבת, ונוסף לזה הראיה שהביא בספרו ח"ב (עמוד ט"ז) ע"ש, הנה עפ"י כל האמור והמדובר תשובה מוצאת לדבריו אלו. וכן תשובה מכ"ז ג"כ לדברי שו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ד סימן צ"א אות ד) שצריך לענות אמן על ברכה שעומעין ע"י טעלעפון וע"י מיקראפון מספק ע"ש, ועיין בשו"ת שלמת חיים (סימן קל"ו).

וראיתי בספר כנסת יעקב להגרי"ח סופר שליט"א (עמוד ק"א) שכתב להוכיח מספר סדר היום (עמוד ק"ג) דס"ל כהביאור הלכה (סימן רט"ו) הנ"ל, שכתב שאין לברך את ברכת הנותן ליתן כח בשם ומלכות, אולם מי שמברך ברכה זו בשם ומלכות יש לענות אחריו אמן, ע"ש. וראשית יש להעיר שבסדר היום (שם) מפורש שיש לענות אמן מתורת חיוב כיעו"ש, וזה לא כהביאור הלכה הנ"ל דס"ל שבכה"ג אין חיוב אלא רשות לענות אמן. שנית יש להעיר על עצם הראיה ד"ל דס"ל לסדה"י דיש לברך ברכה זו בשו"מ, אולם מכיון שיש חולקים יבדך בלי שו"מ לחוש לדעתם, ולכן כתב דמ"מ מי שמברך אין למחות בו ויש לענות אחריו אמן, וסמך לחילוקינו זה מצאתי בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סוף סימן י"ח) שאף דס"ל שאין לברך ברכה אחרונה על תה וקפה מכיון שאין דרך לשתותם תוך כדי שתית רביעית, מ"מ אם שומע מחבירו שמברך ברכה אחרונה ע"ז יענה אמן מכיון שיש בזה ספק ספיקא, ע"ש. וע"ע ביבי"א ח"ה (חאו"ח סימן כ"ה אות ח') שכ' שאף דספק אמן לקולא, מ"מ אולינן בתר רובא ועונים אמן וע"ש, והכי עדיף טפי לומר בדעת סדה"י ולהשוות דבריו לדברי הרמב"ם בתשובה, וכן לדעת הרשב"ץ והרשב"ש הנ"ל.

שו"ת אדרת תפארת ח"ה סימן י' המשך בענין הנ"ל

והנה רוב ככל הדברים הנ"ל כבר כתבנום בקצרה מכבר בשו"ת אדרת תפארת ח"א (סימן מ"א), וחזרנו כעת על

המקרא בהבאת לשונות הפוסקים, ובהרחבת הלשון, ובתוספת נופך כאשר יראה המעיין, ומאז יצאו כמה ספרים אשר רוח אחרת עממה בזה, דאנכי הרואה בשו"ת אור לציון ח"ג (עמוד נ"ז) שכתב שכאשר שומע מאשכנזי המברך על ההלל ברו"ח יכול לענות אמן על ברכתו, והרוצה שלא לענות אמן ושאי שיהי אף אם ישאלו אשכנזי לבני ספרד אם רשאים לברך יאמרו להם שרשאים כיון שיש להם לילך אחר רבותיהם, וכ"ש שבני ספרד רשאים לענות אחריהם אמן, ע"ש, ולא זכיתו להבין דב"ק, שהגם שיש להורות לאשכנזי לברך על ההלל ברו"ח זהו משום שכן רצון השי"ת שיש לנוהג, ומ"מ בנוגע לספרדי הרי לו עצמו אסור לו לברך למרות שמורה לאשכנזי לברך, וממילא י"ל דג"כ אסור לו לענות אמן. ומ"ש באור לציון (שם) ע"ד הפמ"ג (סימן כה) הנ"ל שדבריו צ"ע שהרי אם התירו לברך על תפילין של ראש, כ"ש שרשאים לענות אמן ע"ש, כבר התבאר שגם אם נפקפק כן, זהו דוקא היכן שהוא עצמו מברך, ולא היכן שהוא עצמו אינו מברך.

גם מ"ש באור לציון (שם) שגם לפמ"ג שאני התם שגם הנוהגים כן הסתפקו אם לברך, ומשא"כ בנד"ד שהאשכנזים שמברכים לא נחשבת ברכתם לבטלה ע"ש, אינו מובן לע"ד דהרי למעשה הם מברכים, ובכ"ז הסתפק בפמ"ג אם יענו אמן, כ"ש כאן שהספרדי אסור לו לברך, ומה בכך שלאשכנזי ברור שיש לו לברך, וזאת ועוד לפ"ד הפמ"ג יש לדון אם לאשכנזי עצמו מותר לו לענות אמן על ברכת ההלל ברו"ח, עכ"פ לספרדי אין לענות אמן, ונראה שמאחר שגם לאור לציון אין חיוב לענות אמן ככה"ג נראה דשו"ת ולא יענה אמן, ויהרהר אמן בלבד, וכמוש"כ.

גם ראיתי בספר מורה הנער (עמוד קל"ה) שמאריך לדחות בדברים דחויים את דברי שו"ת יבי"א ויחזה דעת הנ"ל, דשאני בנדון הפמ"ג שיש מחלוקת בפוסקים, והרמ"א חש לאותם פוסקים וכו' ע"ש, וכבר השבנו על טענות ממין לו לעיל, ושאדרבה בנד"ד שלספרדי אסור לברך כ"ש שאין לו לענות אמן אחר אשכנזי שמברך על ההלל ברו"ח. עוד כתב בספר מורה הנער (שם) להביא ראיה פשוטה לדבריו שהפמ"ג בסיומן רט"ו כתב שיכול לענות אמן אחר מי שנוהג כדעה שהובאה בבירור בפוסקים וכו' ע"ש, ואין שום פמ"ג כזה בסיומן רט"ו, אלא שהביאור הלכה (שם) הביא מהפמ"ג שבעניית אמן אין חשש דלא תעשה ע"ש (גם היה שטען על הראיה מתשובת הרמב"ם ושו"ת יכ"ן ובוזעו הנ"ל, כבר הבאנו ממין טענה זו, וביארנו הדברים על נכון, גם מה שהביא מספר סדה"י לאו חדשות הגיד, והתבאר כבר לעיל).

ואנכי הרואה להגאון ר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכת ה' ח"א (פרק ו' הלכה י"ב), שכתב שאם בקהילה מסוימת נהגו כדעת הסוברים לברך, מי ששומע ברכה מבן אותה קהילה שמברך ברכה זו שהיא במחלוקת הפוסקים, צריך לענות עליה אמן אפילו אם במקומו של השומע נהגו שלא לברך אותה, לפיכך אשכנזי שבידך על ההלל ברו"ח צריך גם ספרדי לענות אחריו אמן, וביאר במקור הברכה (שם) שמכיון שזה שמברך אינו מברך ברכה שאינה בשו"ת ע"ש, ולכתחילה מורים לו לברך, אי"כ בודאי שיש לענות אמן אחריו שהולכים בזה אחר זה המברך, ודומה לאשה ששמעה מאיש ברכה על מ"ע שהו"ג שאעפ"י שהיא אסורה לברך לדעת הרמב"ם ומן ועוד פוסקים, מ"מ מכיון ששומעת את הברכה מאיש שמחוייב לברך חייבת לענות אמן אחריו ע"ש, ואין הנדון דומה לראיה, שלגבי מ"ע שהו"ג לית מאן דפליג ע"ז שהאשה צריך לברך, ומשא"כ כאן שהדבר שנוי במחלוקת, והסוברים שאין לברך ס"ל שהמברכים אינם עושים כהוגן, ומה שלמעשה מורים להם לברך זהו משום שכן רצון השי"ת שילכו אחר רבותיהם. ושור"י להגאון הנאמ"ן נ"רו בהערותיו לספר ברכת ה' שנדפסו בברכת ה' ח"ה (עמוד 61) שכ"כ להעיר מחמתים להורות שלא לברך וכו', מ"מ מי ששומך לברך על דעת רוב הפוסקים בודאי שאין למחות בו וכו', לפיכך לענין עניית אמן אפילו לכתחילה יש לסמוך על רה"פ או על ספק ספיקא ולענות אמן, ושכן פסק בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סימן י"ח), ומ"מ נראה שאין חייבים לענות מאחר שזה שבידך עשה שלא כהוגן, וכן גבי דבר שפסק מן שכן יש לברך, אף דק"ל דסב"ל אף נכד מן, מ"מ מכיון שמעיקר הדין רשאי לנוהג כמין לפיכך אין כאן ברכה לבטלה ושפיר דמי לענות אחריו אמן. ומ"מ נראה שאין חייבים לענות אמן הואיל ולמעשה אנו נוהגים להורות לכתחילה שלא לברך, ע"ש ודפח"ח. וכ"כ כיו"ב לעיל, והוספנו לציין לשו"ת יבי"א ח"ח (חאו"ח סימן כ"ה אות ח'), ודחינו עפ"י את הראיה שהביא אחריו ספר סדה"י, וכנ"ל.

ומ"ש עוד בברכת ה' הנ"ל ע"ש. שגדולה מזו מצא לביאור הלכה סימן רט"ו הנ"ל שרשאים לענות אמן כל היכן שאותה סברא לא הודחתה מן הפוסקים, וכ"ש כאן שאדרבה חייבים לענות אמן ע"ש, כבר התבאר ש"ל לאידך גיסא שכאן זהו בגדר של סברא הודחתה מן הפוסקים לגבי הספרדים, וגם אם לא נרחיק לכת כ"כ, פשטות דברי הביאור הלכה הנ"ל שאף בנד"ד זהו רשות, ושם כתוב לפקפק ע"ד הביאור הלכה הנ"ל הואיל ולמעשה אנו מורים לו שלא לברך משום סב"ל, ומשא"כ בנד"ד וכו' ע"ש. וגם ע"ז יש להשיב עפ"י האמור דאף שאנו מורים לו שלא לברך סוף סוף לא הודחתה דעה זו מן ההלכה, ומשא"כ בנד"ד שאף שמורים לאשכנזי לברך, מ"מ כל לגבי הספרדי הו"ל כנודחתה דעה זו ואסור לו לברך, וממילא י"ל דאסור לו לענות אמן, אי"נ עכ"פ אינו חייב לענות אמן וכפשטות דברי הביאור הלכה, ומה שנסתיע מהפמ"ג (סימן כ"ה), אין מה להוסיף על מ"ש לעיל בכ"ז, ותשובה מכו"ז על מה שהשיב (שם) ע"ד מו"ד זצ"ל בשו"ת יבי"א הנ"ל, ונוסף לזה שחל ידך להרבה מהמוכבא לעיל, וגם נעלם מעיני קדשו הרבה מהפוסקים הנ"ל, וה"ז כמבואר. ושור"י הלום בשו"ת אור דוד (סימן ל"ג אות ו') שכתב לדחות דברי מי שכתב שיש לענות אמן אחר ברכת אשכנזי היכן שאין הספרדים מברכים וכמוש"כ.

ואף שראיתי להגאון הנאמ"ן נ"רו בדבריו בספר ברכת ה' ח"ה הנ"ל שכתב שהעיקר כדברי הברכת ה' הלכה, ושכן הוא נוהג לענות אמן על ברכת האשכנזים ברו"ח, דאלי"כ לא יענה אמן על אתרוג ספק מורכב, ועל תפילין העשויים כדברי הט"ז, ועל מי שאינו מתעטף בטלית כעטיפת הישמעאלים, ואין לדבר סוף וכו' ע"ש, הנה

להאמור אכן כל מקום שלדברי השומע אין לברך, אה"נ ששב ועל תעשה עדיף. ואף שגם בספר הליכות שלמה מועדים (הלכות ר"ח, פ"א ה"י) ס"ל שאף הנוהג שלא לברך על ההלל ברו"ח, רשאי לענות אמן כשמעשה הברכה ממי שמנהגו לברך, דכל שלמברך היא ברכה ראויה אין בזה משום אמן לבטלה ע"ש, עפ"י המבואר נראה דשו"ת ואין לענות.

וראיתי הלום בירחון י"תד המאיר" שבט תשס"ז (סימן תקל"א) להרב שי יצחק שרגא שליט"א מר בריה דמור"ר הגאון רבי ברוך שרגא שליט"א, שהאר"ך בנד"ד, ורוח אחרת עמו, ואבא בקצירת האומר לפי סדר דבריו, הנה מה שטען שזה שמברך ועושה כן, עושה כן ע"ד רבותיו וכו', הנה כבר התבאר לעיל מה שיש להשיב ע"ז (וגם בהערת המערכת שם העירו ע"ד בזה). גם מה שדחה את הראיה מדברי שו"ת הרמב"ם הנ"ל, שדבריו מוסבים על מי שמברך לבטלה, יפה השיבו בהערת המערכת שם, דהרי הרמב"ם כתב שאין לענות אמן על ברכה שמסופק חיובה, וכבר התבאר לעיל. וגם מה שנגע מצד נשים המברכות על מ"ע שהו"ג, כבר התבאר לעיל. גם מה שר"ל בדעת הרשב"ץ, אף דהדר ביה, כבר העירו המערכת מהחזו"ע שכבר השיב ע"ז, וכבר התבאר לעיל. גם מה שכתב מהמברכ"י ושו"ת לב חיים, התבאר לעיל. גם מ"ש לדחות את הראיה מהפמ"ג אהמברך עצמו מברך מסופק וכו', כבר השבנו ע"ז לעיל. גם מה שהעיר מפרשיות התפילין, אה"נ שאם לספרדים התפילין פסולים אין לספרדי לענות אמן אחר ברכת תפילין על תפילין כאלו. גם מה שכתב מספר סדה"י כבר התבאר לעיל, באופן שאין כל חדש, וחזרנו לראשונות שכתב ואל תעשה עדיף.

וראיתי בירחון "אור תורה" (תמוז תשמ"ט, סימן קנ"ב אות ב') שכתב להביא ראיה מדברי הבא"ח בספרו עוד יוסף חי (פרשת תרומה אות ט') שאין לענות אמן אחר ברכת אשכנזי במקום שהספרדים אינם מברכים ע"ש, ואין מזה כלום בעו"ח"ש שם כיעו"ש, וכבר הערנו כן ב"אור תורה" (אב תשמ"ט במכתבים למערכת), והרב העורך (שם) הסכים להערתינו זו ע"ש. וע"ע ב"אור תורה" (תשרי תש"ן) במכתבים למערכת) שהעיר כן הרה"ג יוסף חיים מזרחי שליט"א, והעיר ע"ד הרב העורך (שם) שכבר הערנו כן ע"ש. וע"ע בזה בדברינו ב"אור תורה" (חשון תשנ"א, סימן כ"ט) ע"ש, אולם בלא"ה התבאר שאין לענות אמן ככה"ג, וככל המבואר.

ועלה בידינו שהיכן שרוב הפוסקים סוברים שאין לברך ברכה זו, וכן במקום שאשכנזי מברך איזה ברכה במקום שהספרדים אינם מברכים וכן ההיפך, נראה דשו"ת ולא יענה אמן, ויהרהר אמן בלבד.

שו"ת אדרת תפארת ח"ה סימן י"א

ברכה שנחלקו בה הפוסקים אם צריך לברכה, ודעת רוב הפוסקים שיש לברכה, האם יש לו לענות אמן הגם שהוא עצמו אינו מברכה משום סב"ל, ומה הדין במקום שברכו השו"ע סובר לברך ונוהגים מן לברך משום ספק ברכות, ושמעו מי שבידך כדעת מן השו"ע, האם יענה אמן על ברכתו.

והנה בספר ברכת ה' ח"א (פ"ו הלכה י"א) כתב שברכה שנחלקו בה הפוסקים אם צריך לברך אותה או לא, ודעת רוב הפוסקים שצריך לברך אותה או שיש ספק ספיקא שצריך לברך אותה, רשאים לענות אמן אחר מי שסומך לברך אותה, אעפ"י שאנו נוהגים להורות שלא לברך אותה, וכ"ש שרשאים לענות אמן אחרי מי שמברך ברכה שנחלקו בה הפוסקים אם צריך לברך אותה, אם דעת מן השו"ע כדעת האומרים שצריך לברך אותה, אעפ"י שלמעשה אנו נוהגים להורות שלא לברך אותה, וכתב לבאר דבריו במקור הברכה (שם) שאעפ"י שאנו מחמתים להורות שלא לברך וכו', מ"מ מי ששומך לברך על דעת רוב הפוסקים בודאי שאין למחות בו וכו', לפיכך לענין עניית אמן אפילו לכתחילה יש לסמוך על רה"פ או על ספק ספיקא ולענות אמן, ושכן פסק בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סימן י"ח), ומ"מ נראה שאין חייבים לענות מאחר שזה שבידך עשה שלא כהוגן, וכן גבי דבר שפסק מן שכן יש לברך, אף דק"ל דסב"ל אף נכד מן, מ"מ מכיון שמעיקר הדין רשאי לנוהג כמין לפיכך אין כאן ברכה לבטלה ושפיר דמי לענות אחריו אמן. ומ"מ נראה שאין חייבים לענות אמן הואיל ולמעשה אנו נוהגים להורות לכתחילה שלא לברך, ע"ש ודפח"ח. וכ"כ כיו"ב לעיל, והוספנו לציין לשו"ת יבי"א ח"ח (חאו"ח סימן כ"ה אות ח'), ודחינו עפ"י את הראיה שהביא אחריו ספר סדה"י, וכנ"ל.

ועפ"י נראה שיש לענות אמן אחר אלה הנוהגים לברך כל פעם שנכנסים לסוכה, הגם שאנו נוהגים לברך על הסוכה רק בשעה שאוכלים, משום שלרוב הפוסקים המברך אינו מברך ברכה לבטלה, רק שנהגו לברך בשעת אכילה ולפטור הכל באותה ברכה. והגם שראיתי לידדי הרה"ג רב הפעלים רבי אברהם כהן שליט"א שכתב בגליונות ילקוט אברך לפ"ש סוכות תש"ס שאין לענות אמן אחר מי שנוהגים לברך על הסוכה כל פעם שנכנס לסוכה, כבר בזמנו הערתיו בצדק מהנ"ל, וחדאי נפשיא בראותי הלום בתשובת הראשון לציון שנדפסה בקובץ י"תד המאיר" תשרי תשס"ז (סימן תפ"א) שכתב שהוא נוהג לענות אמן אחר המברכים לישב בסוכה כגד על שנכנסים לסוכה, שמצד הדין נראה שהעיקר כהר"ף והרמב"ם ואין בזה חשש בכה שאינה צריכה, ע"ש. ומ"ש בברכת ה' הנ"ל (במקור הברכה, 40) להקשות ע"ד היבי"א ח"א הנ"ל שכתב שאין לספרדים לענות אחר ברכת נשים

על מ"ע שהו"ג, שלכאורה לפי דבריו ביבי"א ח"ה הנ"ל שיש לענות אמן כשיש ס"ס לברך, כ"ש שיש לענות אמן אחר אשכנזיה שמברכת על מ"ע שהו"ג, ויש לישב ע"ש, וכונתו אולי משום שיש הרבה פוסקים אף ספרדים המורים לברך, הנה דעת היבי"א ברורה לדידן נשים המברכות על מ"ע שהו"ג הו"ל ברכה לבטלה, ולכן אין לענות אמן אחר ברכתם, ונראה שלזה התכוין בברכת ה' במה שכתב שיש ליישב.

ועלה בידינו שהיכן שרוב הפוסקים סוברים שיש לברך ברכה זו או שיש ספק ספיקא לברך, הגם שאנו חוששים ולא מברכים משום ספק ברכות, מ"מ רשאים לענות אמן אחר המברך, וכן במקום שמרן השו"ע סובר שיש לברך, הגם שאנו חוששים ולא מברכים משום ספק ברכות, רשאים לענות אמן אחר המברך.

שו"ת אדרת תפארת ח"ה סימן ל"ז

הנוהגים להתענות בערב ר"ח מתי יתענו כשחל ערב ר"ח בערב שבת

הנה בשו"ת אדרת תפארת ח"ד (סימנים י"ד ט"ו) הארכנו בס"ד בדין תענית יחיד בערב שבת או בערב יו"ט אם יש להמנע מלהתענות בהם או שיש מצוה בדבר, ועלה בידינו שבדאי שאין איסור להתענות תענית יחיד בערב שבת ובערב יו"ט, ורק שיש הסוברים שראוי להמנע, ודעת הטור ומרן השו"ע ועוד, שדרך אנשי מעשה להתענות בכל ערב שבת, ונראה שהוא הדין בערב יו"ט (ועיין ברו"ח בעירובין (מא), ובמגדים חדשים שם, ובמה שכתב שם על ראית הטור שדיברנו שם), ואף שאין תלונה על מי שמתענה בערב שבת ובעיו"ט, ואדרבה לדעת מרן מנהג יפה הוא, שו"ת עדיף אי"כ הוא אסטניסט שאם לא יתענה לא יוכל לאכול בלילה לתיאבון, או שחל בהם יא"צ של אביו או אמו, או ז' באדר, או ער"ח, או כ' סיון או שאר תעניות המבוארים בשו"ת סימן ת"פ, שאנו יתענה, ועדיף שלא יתנה כלום בקבלת התענית ושלומי ידע עד סופם, ולהולכים ביד רמ"א ישלים עד אחר יציאה מביהכנ"ס אעפ"י שעוד היום גדול, וטוב שיתנה כן, ונדחקנו לבאר דברי שו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח סימן ל"א), ושמתחי לראות שכ"כ בחזו"ע ד' תעניות (עמוד כ'), והוספנו במוסגר שם שהלום יצא לאור שו"ת חמדת אברהם ח"ד ללידניו אברהם ח"ד דין שליט"א, ושם (סימן ח') דן בתענית ערב ראש חודש בערב שבת, והנלע"ד כתבתי וע"ש, וע"ע בדברינו שם (סימן ט"ז), והיינו שלהמבואר בדברינו כשחל ער"ח בע"ש יתענה וישלים תעניתו.

והנה בשו"ת חמדת אברהם הנ"ל שם (בד"ה נמצינו) כתב שכשחל ר"ח בשבת דעת המנ"א (סימן ת"ז סק"ג) והפרי"ח (שם סק"א) והבא"ח (ש"ש פורשת לך לך הלכה כ"ג, ופורשת ויקרא הלכה ד') שיש להתענות ביום שישי שזה זמנו, ודעת הא"ר (סימן ת"ח סק"א) והבגדי ישע (סימן ת"ז סק"ג) והאליהו זוטא ושכנה"ג והעגלה שבת (סימן ת"ח סק"א) והמ"ב (סימן ת"ז סק"ד) וסיעתם לחלק בזה שאם אומרים סליחות יקדימו ליום ה', ואם לא יתענה ביום ה', ודעת הערה"ש (סימן ת"ז ס"ק י"א) והרב כה"ח (שם ס"ק כ"א) שלעולם יש להקדימו ליום ה' וע"ש, וכבר התבאר שמכיון שלדעת הטור ומרן השו"ע שדרך אנשי מעשה להתענות בכל ערב שבת, וכאן שחל ער"ח בע"ש יש להתענות ולהשלים את התענית של ער"ח, הגם שחל בערב שבת, עכ"פ היכן שאין נוהגים לומר סליחות, ומה שכתב בכה"ח (סימן ת"ז סק"א) הנ"ל שתמיד יש להקדים את התענית ליום ה' משום דתוספת קדושת שבת מתחיל ביום שישי מתחילת שעה שישיית וכו', ועוד מן הטעם של כבוד שבת, פירוש כדי לקבל תוספת נשמת השבת, ועוד מטעם שאסור ליכנס לשבת כשהוא מעונה, ועוד כדי שיוכל לקיים טעמייה חיים זכו ע"ש, הנה להאמור בדברינו בח"ד (סימנים י"ד ט"ו-ט"ז) הנ"ל נראה שמכיון שלדעת הטור וש"ע ועוד מצוה ליכנס לשבת כשהוא מעונה, וכאן הו"ל זימניה, יש להתענות ולהשלים. ומ"ש עוד בכה"ח (שם) שבעשרה בטבת או יא"צ וכדומה מתעניין אף ביום שישי, דשאני התם דמוכרח להתענות, לא כן ער"ח משום תשובה ע"ש, לפי האמור גם ע"ז יש להעיר, ומה גם דערב ר"ח זהו ג"כ זמן קבוע לתענית.

וכן ראיתי בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן ס') שפשיטא ליה שאם חל ער"ח ביום שישי שיש להתענות ביום שישי וע"ש, ומצאתי עוד בזה בספר חמדת ימים ח"ב (ר"ח, פ"א) שכתב שלפי הטעם של התענית בער"ח שמתענים בו מפני חסרון הלכנה, אף כשחל ר"ח ביום א' יתענה בערב שבת, וכל שכן כשחל להיות ר"ח בשבת שיתענה בערב שבת, שהרי ערב שבת זימניה הוא, וזה פשוט בדבריהם שבכה"ג אין להתענות בערב שבת אלא מקדימים ליום חמישי, ועיין בכ"ז בטוטו"ד בשו"ת חמדת אברהם ח"ד (סימן ח') הנ"ל וע"ש. וע"ע במ"ב (סימן ת"ע סק"ה) בשם האחרונים שאם חל ערב פסח בערב שבת מתענים הכבורות באותו יום. וכן הוא בכף החיים שם (ס"ק י"ט), ומ"ש בכה"ח שם (ס"ק כ') לדחות דברי הברכ"י (שם) בשם מהר"ם פורבינצאל ורבינו מנחם לבית מאיר שאף אם חל בשבת מתענים ביום ו', דעיין לעיל סימן ת"ז אות א"א שכתב עוד כמה טעמים דאינו טוב להתענות בערב שבת, על כן אין לזוה מדברי השו"ע וכו' ע"ש, זהו כשלא חל בזמנו, אולם כשחל בזמנו הסכמת כולם שיש להתענות בערב שבת, ולהאמור ה"ה בערב ר"ח שחל בערב שבת שיש להתענות בע"ש.

ומ"ש שהנכון הוא שיש להתענות תענית ער"ח ולהשלימה עד הלילה, עיין במ"ב (סימן ת"ז סק"ד) שכתב שטוב שמי שמתענה תענית ער"ח ניהגו עצמו להשלים עד

הלילה, כן משמע מהא"ר, ומקומות חלוקים יש בענין זה, והכל לפי כוח האדם, וכ"מ במג"א ע"ש. ומ"ש בכה"ח (שם ס"ק י"ד) בשם הרמ"ע מפאנו סימן ע"ט שיהארו המתענים לפני ר"ח שלא יכנסו בו כשהם מעונים, אלא ראוי למהר בסעודת הלילה ע"ש, הכונה היא שאחר שהשלים את התענית עד צאת הכוכבים ראוי שימהר לאכול מפני ר"ח, וכ"מ מהפ"ח שהובא בכה"ח שם, שכן מבאר את דברי הרמ"ע מפאנו, וע"ע בזה בהסכמות הגר"ב זילבר שליט"א והגאון הנאמן שליט"א לספר ראשי חדשים כהלכתם וע"ש, ומינה לנד"ד כחשל ער"ה בע"ש לפי המבואר בדברינו בעיקר דין תענית בע"ש. ואף שראיתי בספר חמדת ימים ח"ב (ר"ח, פ"ב) שכשמתענה בער"ה שחל להיות בע"ש, שיתפלל ערבית מיד בשקיעת החמה, ומה שאמרו מתענה ומשלים היינו עד שקיעת החמה, אבל כל הנכנס לתחום שבת שוב אינו ראוי להתענות כמ"ש הב"י סימן רמ"ט, וה"ה נמי ב"ח משעת צאת הכוכבים ואילך אסור להתענות, ושכ"כ הר"ר מנחם עזריה ז"ל ע"ש, וע"ע בדבריו בחמדת ימים (שובב"ם, פ"ב) שכתב שכבר במשמרת החדש כתב שאף שאמרו הלכה מתענה ומשלים, היינו עד שקיעת החמה וכו', והמתענה תעניתו אלו יזרו של לא ליכנס כשהם מעונים ע"ש, הנה לפי כל המבואר יש להשיב ע"ז הן כמה שכתב גבי מתענה ומשלים שהיינו עד שקיעת החמה, וכן במאי דס"ל שאין להכנס לשבת כשהוא מעונה, והן כמה שסובר כן אף ב"ח, דלפי כל המבואר מתענה ומשלים היינו עד צאת הכוכבים, ואין איסור לדעת גדולים ועצומים ליכנס לשבת כשהוא מעונה, וכ"ש לא ב"ח, שלא מצאנו כן לשום מ"ד, רק שראוי למהר לאכול מפני ר"ח, וה"ו כמבואר.

ויש להוסיף עוד בעיקר דין תענית בע"ש שראיתי בספר ניומיקי או"ח (סוף סימן תרפ"ה) שכתב שנהגו כמה מהצדיקים הקדושים מתלמידי תלמידי רבינו הבעל שם טוב ז"ע להתענות בשבועיים ביום וכו', ויש שטועמים בעת הדלקת נרות שב"ק איהו דבר כדי יכנסו לשבת כשהם מעונים וכו', ויש שמתענים עד הלילה בשעת הקידוש, וכבר כתבנו בע"ה בחיבורי שער יששכר (מאמר צום העשירי בחודש טבת אות א') כי יש להם על מה שיסמכו וכו' כיון שהוא כתענית יחיד וכו', ולתשובה לחסידים ואנשי מעשה, וכבר כתב בשו"ע (סימן רפ"ח סעיף ג') שכמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת, וכ"כ השל"ה הקדוש (מסכת ר"ה, פרק מצוה), ומכ"ש דלהתענות בעש"ק ליכנס בשעה קלה לליל שבת קודש בתענית שאינו עינוי לחסידים ואנשי מעשה מבניו מוע בודאי מצוה היותר לתתחילה, כמו שביארתי שם בארוכה. ועיני בטי"ו הלוח (סימן תרפ"ו סוף סק"ב) שכתב ג"כ החילוק בין אנשי יחיד סגולה שמתענים בע"ש וכו', משום דלעומת זה יאכל בתאוה טפי בליל שבת, משא"כ לרוב העולם הוי עינוי וכו' ע"ש. וע"ע בשו"ת רביד זהב ח"ב (סימן ל"ה אות ב') שכתב ששמע מרבנן קשישא פה יה"ק טבריא ת"ו, שרבותיהם ואבותיהם סיפרו להם אשר עד עיניהם אנשי מעשה, שהיו מתענים בימי ביהודה משבת לשבת בלי הפסק כלל ללא אוכל ושתייה אפילו בלילות וכו', ושכן ראה בעיניו להר"ג רבי אליעזר בחבובת זצ"ל, ויש אשר פסקו מסעודה רביעית, וציון לר"פ ח"ג (חא"ח סימן ל"ה) ע"ש. ועיין בספר שיבת ציון (שער ב' הלכה י') ובספר חיים וחסד (פרק כ"ג הלכה ו') ובספר זמרוי יחזק (פ"ב סימן ג') וה"ו כמבואר ודו"ק. ומ"ש בחיד"ק (ס"ס ט"ז) שאף בזה"ו אי"צ לקבל את התענית שבערב ר"ה מבעו"י, זהו דלא כש"ת שערי חיים (סימן פ"ג), ומ"ש מהמטה אפרים (סימן תקפ"א סעיף ל"ו) לא איירי על ער"ה.

ועלה בדינו שהנהוגים להתענות בערב ר"ח, אף כשחל ערב ר"ח בערב שבת, יתענו בערב שבת, ע"פ היכן שאין נוהגים לומר סליחות, וער"ש שלא י"ג, וה"ו כמבואר התענית וישלמו את התענית עד הסוף, ולהולכים ביד רמ"א ישלים עד אחר יציאה מבית הכנסת אעפ"י שעוד היום גדול, וטוב שיתנה כן.

שו"ת אדרת תפארת ח"ה סימן ל"ח

בדיני ברכת הלבנה

א. האם ברכת הלבנה היא כשאר ברכות הראיה שרק אם ראה התחייב לברך, או שהיא שונה ויש עליו חיוב לברך אף כשלא ראה ע"י שיחייב את עצמו ללכת לראותה ויתחייב לברך עליה (ומה הדין בזה לגבי ברכת הקשת).

הרמב"ם (הלכות ברכות פ"י ה"טז) כתב וז"ל: הוראה לבנה בחידושה מברך: "ברוך אתה ה' וכו' אשר במאמרו ברא שחקים וכו'". וכן הוא לשון הטור ושו"ע (ריש סימן תנ"ו), ואף שמקור הדברים הוא מהגמ' בסנהדרין (מב.) וכמוש"כ בהגהות מימוניות ומגדל עוז וכסף משנה (שם) וב"ב (שם), אולם בגמ' שם לא מובא לשון הוראה כיעו"ש, אולם בירושלמי (פ"ו דברכות ה"ב) מובאת לשון זו, וכן הובאה לשון זו בעוד ראשונים, עיין במאירי בסנהדרין (שם) ובספר המנהיג (הלכות ר"ח סימן מ"ד) ובארוחות חיים (הלכות ר"ח סימן ט') ובכלבו (סימן מ"ג) ובסמ"ג (עשין ז') ובסמ"ק (סימן קנ"א) ובמחזור ויטרי (סימן ר"ב) ובתשובות ר"א בן הרמב"ם (סימן ז"א) ובאבודרהם (הלכות ברכות ש"ח) ובשו"ת הרדב"ז ח"א (סימן שמ"א). ועיין בכ"ז בשו"ת דברי שלום ח"ד סימן י"ג.

וראיתי בספר מעשה איש ח"ד (עמוד קי"ט) שכתב אודות ברכת הלבנה אם יש חיוב לצאת ולראות הלבנה בחידושה ולברך, או שמא דוקא אם פגע בלבנה בחידושה

או חל עליו חיוב לברך, שהנה בקובץ "הנאמן" (תשט"ז) כתב חכם אחד שהרצה לפני הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל את דברי המג"א (ריש סימן תכ"ו) שנשים פטורות מברכת הלבנה כיון דהוי מ"ע שה"ח, והקשה לו הגר"ז מלצר דמה שייך כאן פטור מצות עשה שהזמן גרמא, הרי אין מצוה לצאת לרחוב לראות הלבנה ולברך, אלא דוקא אם יוצאים ורואים הלבנה בחידושה אזי מברכים, וכשאר ברכות הנהיגין. ומוסיף החכם הנ"ל ששאל את פי הגאון בעל החזון-איש, ואמר לו בפשיטות דבדאי אין ברכת הלבנה דומה לשאר ברכות, והוי מצוה גמורה, וכמו שמשמע מדברי הגמ' במסכת סנהדרין (מ"ב, א') דכל המברך על החודש בומנו כאילו מקבל פני שכינה וכו', והוסיף במעשה איש (שם) לציון בזה במוסגר לספר "קידוש לבנה" (מילואים סימן א') שהרחיב בזה ע"ש. והיינו שלפי דברי החזון-איש מיושבים דברי המג"א הנ"ל (ועיין למהרש"ק בחכמת שלמה על השו"ע (שם) שכתב לתמוה ע"ד המג"א הנ"ל דאין לברכת הלבנה ענין למ"ע שהז"ג שכל המניעה מלברך עליה אינו מכח הזמן, והו"ל כפירי של שנה וע"ש, ובספר משמרת חיים ח"ג (עניני ברכות, אות ב') כתב ליישב את קושיית החכמת שלמה שקידוש לבנה עצם הברכה זהו על חידושה, אלא שחז"ל הגבילו את זמן המצוה לזמן חידושה וכו', וכיון שכן חשיבא מ"ע שהז"ג וע"ש).

והנה ספר "קידוש לבנה" שהרחיב בזה אמ"א, אולם אנכי הוראה בספר מקור חיים לבעל החוות יאיר באו"ח (סימן רכ"ט, בקיצור הלכות) שכתב וז"ל: ...אמרו נראה קשת אינו מחוייב לילך חוץ ולברך וכל שכן להפסיק מלימודו, וראה מדברי רבותינו ז"ל (ברכות נח.) גבי מלכי ישראל שאם יזכה יבחינו, וכן משמע בחידושי אגדות שם ע"ש. וכוונתו נראית לדברי המהרש"א בח"א בברכות (שם) ע"ד הגמ' שם שאמרה שלעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עובדי כוכבים, שאם יזכה יבחינו בין מלכי ישראל לבין מלכי עובדי כוכבים, וכתב ע"ז המהרש"א (שם) דמשום הברכה אין צריך לכן, דהא אינו חייב לברך כי אם בראיה, ואם אינו רואה אינו חייב להשתדל כדי לברך ע"ש, וסיים ע"ז במקור חיים הנ"ל וז"ל: ונראה לי דברכת הלבנה שאני דמקבל פני שכינה, ומפורש דס"ל כהחזון-איש הנ"ל דברכת הלבנה שאני דחז"ל מצוה גמורה. וע"ע לבעל החזון-איש בדבריו בשו"ת חוות יאיר (סימן רי"ז) שכתב אודות ראובן שרץ לקול השמש המכריז ברחוב לקידוש לבנה והויק, והשיב שרץ לדרב מצוה רבה כו' וק"ל ברץ ערב שבת דפטור בנזקי חבירו, ומ"מ חייב דמ"מ אפשר לקדשה ביחיד ע"ש. ונראה דהחיות יאיר אילו לטיתיה מנ"ש במקור חיים דברכת הלבנה הו"ל מצוה גמורה, דאם איתא דאין חיוב ורק אם ראה יש לו לברך, אי"כ גם בלי הענין דאפשר לקדשה ביחיד אין לנו לפטור מהזיק חבירו מחמת זאת שרץ לקדש את הלבנה. דהרי אינו מחוייב לצאת ולקדש את הלבנה ושב ואל תעשה עדיף ולא זיק. וכן מתבאר לע"ד מדברי שו"ת נודע ביהודה קמא (או"ח סימן מ"ב) שזן שם כבה"ג שכלה זמן קידוש לבנה בפורים, באופן שליל י"ד שהיא ליל קריאת המגילה הוא הלילה האחרון לקדש את הלבנה, ולא נראתה הלבנה כל אותם ימים, ובאמצע קריאת המגילה נתפורו העינים וקדשה הלבנה, אי שם להפסיק באמצע קריאת המגילה לחדת הלבנה כי אולי אם מתינו עד סוף הקריאה תתכסה בעבים, והאריך שם בפלפול גדול כיעו"ש, והובא להלכה במחבר"ד ובשערי תשובה ובכה"ח (סוף סימן תכ"ו) ע"ש. ואם איתא שאין מצוה לצאת לרחוב לראות הלבנה ולברך אין התחלה לנדון הנוכח הנ"ל, דפשיטא שלא יפסיקו באמצע קריאת המגילה, ודו"ק.

והנה מה שכתב בעל החזון-איש במקור חיים (הנ"ל) דכאשר אמרו לו שגרא קשת אינו מחוייב לילך חוץ ולברך, וברכת הלבנה שאני דמקבל פני שכינה, נראה דאיירי כשהמודבר ביום אחרון, ויש חשש שהלבנה תתכסה בעבים ויפסיד המצוה. א"צ אף קודם הזמן האחרון, אולם יש חשש שכל הימים שאח"כ לא יוכל ללכת מחמת העבים, הא לאו הכי נראה דאינו מחוייב לצאת רק מדין זריזין מקדימים למצוות, ואם לומד או מתפלל לא יפסיד סימןו שיכול לקדש את הלבנה אח"כ, וכן מתבאר מדברי הנודע ביהודה (הנ"ל) כיעו"ש. ומה שכתב במקור חיים (הנ"ל) שכאשר אמרו לו שגרא קשת שאינו מחוייב לילך חוץ ולברך [והובא בקצה בפסקי תשובות (סימן רכ"ט) והשו"ל כשאר ברכות הראיה, וציון לדבריו לעיל (סימן ר"ח הערה 6)], הנה אף שראיתי בספר חסידים (סימן תמ"ז) שכתב וז"ל: אמרו לו הקשת נראה בענן יצא מבית הכנסת וברך על הקשת, אמרו לו העוסק במצוה פטור מן המצוה, ואתה עסוק במצוה לענות אמן אחר כל ברכה שאומר ש"צ, אמר זאת הברכה עדיפא מפני שעוברת, וכן כשהוי עונין אמן יאה שמהי רבא מברך בחצוי בית הכנסת היה הולך לשם למלאות עשרה עממם ע"ש, נראה שהגם שהעדיף לעזוב את מצות עניית אמן וטעמו ונימוקו עמו, שאמר שזאת הברכה עדיפא מפני שעוברת, ועיין בפירוש על ס"ח שם ובבב"ב עולם שם ע"ש, אולם אין מכאן ראיה שיש חיוב לצאת ולברך על הקשת אף כאשר אינו עוסק במצוה, ומכל שכן כשעוסק במצוה, ודלא כמב"ש בשו"ת שבת הקהתי ח"ו (סימן קל"ו) שהס"ח הנ"ל פליג ע"ד המקור חיים, וס"ל שיש חיוב לצאת ולברך על הקשת כאשר אמרו לו שהקשת נראית בחוץ ע"ש, ודו"ק.

ונשובה לברכת הלבנה, וכפי האמור נראה שהיא שונה משאר ברכות הראיה, ויש על האדם חיוב לברך עליה, וראיתי עוד לבעל השד"ח באחד ממכתביו, מובא בקובץ

מקבציאל (גיליון ל"א, עמוד תקכ"ו) שכתב וז"ל: ...זהו חמש חדשים בואינה נהנה לשלום ולא ראיתי אור הלבנה כי אם פעם אחת בחודש שזנא השדה לברך וע"ש וכו' ע"ש, ומבואר שהגם שאינו יוצא מביתו לברך רואה את הלבנה אעפ"י כן יצא בעל השד"ח זצ"ל במיוחד לראותה בכדי לברך עליה, אולם בודאי שאין ללמוד ממעשה רב זה של בעל השד"ח שיש חיוב לעשות כן, משום שיש לומר שמה שעשה כן זהו ממדת חסידות. ומ"מ עיין בספר קיצור שו"ע (סימן צ"ו סעיף ז) שכתב: ביימים לקדש הלבנה בכל חדש ע"ש, וע"ע בשו"ת חתם סופר (חא"ח סימן ק"ב) כמה הצטערו ההמון מאוד בקהילת קרקא בכיסוי הלבנה על סימנא מילתא, והורה להם הרב דקהילתם בכדי להשקיט לב הדואגים כי יש תקוה בליל ט"ו וכך היה, ושאל מהחמ"ס (שם) אם הורה כהוגן ע"ש, ונראה דמה הצטערו על סימנא מילתא זהו משום דברי המגן אברהם (סימן תכ"ו סק"ב) בשם המגיד שכשמקדשין הלבנה במוצאי שבת תהיה הצלחה, וכשתתכסה ולא יוכלו לברך אותו החודש לא יהיה מוצלח, דוק ותשכח ע"ש, והובא באחרונים שם.

ויש להוסיף שראיתי בשו"ת הרי יהודה (חא"ח סימן ל"ג) שכתב לדון ברואה ציבור שמברכים את ברכת הלבנה אם חיוב לברך עמהם, ובה לו בכ"ז בארוכה, ושם (אות א') כתב שלא שמענו מעולם שחייב לברך מיד כשיצא תחת הלבנה, ולא רק כאשר ממתין למוצאי שבת, ואף במוצאי שבת לא שמענו שמיד שיצא מביתו לבית הכנסת יתחייב לברך על הלבנה מצד אין מעבירין על המצוות, וכתב לבאר שברכת הלבנה אין חפץ של המצוה המונח לפניו, וכן לא דבר מחייב שמונח לפניו, וגם אם שם מבטו על הלבנה אין זה עושה שיקרא דבר מצוה שבא לפניו משום שאין אנו מברכין על הראיה שרואים אותה אלא הברכה באה על חידושה של הלבנה, והחיוב בא לפניו ברגע שהתחדשה הלבנה גם כשלא רואה אותה, אלא שתקנו שלא יברך אלא עד זמן שהלבנה נראית, ולא דמי לשאר ברכות שבאים על הראיה בעצם הראיה היא מה שמחייבת, והאריך בזה בטוטו"ד, ושם (אות ד') כתב לבאר עפ"י את דברי התה"ד (סימן ל"ה) שדוחין קידוש לבנה למוצאי שבת, וכתב לדחות את דברי ספר ברכת ה' ח"ד (פ"ד עמוד ער"ד) ועוד שם (פ"ד עמוד רפ"ח), שסובר שכן שייך הדין דאין מעבירין על המצוות בברכת הלבנה, ושאף בברכות הראיה אין משום אין מעבירין על המצוות (א"ה: אולם המענין בספר ברכת ה' הנ"ל יווכח דמ"מ אינו מחייב למעשה לברך על הלבנה מיד כשרואה אותה, וע"ש ודו"ק). והוסיף עוד בשו"ת הרי יהודה הנ"ל שם (אות ו') מהמהרש"ק בשו"ת שנות חיים (סימן קל"א דף ל"ו) וכן בספרו קנאת סופרים (סימן צ"ג דף כ"ח ע"ד) דס"ל שיש דין אין מעבירין על המצוות בברכת הלבנה, וכתב לפלפל בדבריו, והוסיף להעיר ע"ד התשובות והנהגות ח"א (סימן ר"ה) וע"ש. ושור"ר באור תורה תמוז תשס"ו (סימן קכ"ה אות ט') וע"ש (סימן קכ"ז, עמודים תשפ"ז תשפ"ח) וע"ש (אלול תשס"ז סימן קמ"ח) מ"ש בזה.

ועפ"י שהיא ברכת הלבנה כשאר ברכות הראיה, אלא שהברכה היא על חידושה של הלבנה, והחיוב בא ברגע שהתחדשה רק שתקנו שלא יברך עליה אלא עד זמן שהלבנה נראית, מתבאר שיש חיוב על האדם ללכת ולראותה בכדי לברך עליה, ומכ"ש לדעת המהרש"ל בתשובה (סימן ע"ז) דס"ל שברכה זו נתקנה על בריאת עולמו וחידושו ואף סומא יכול לברכה, ואף שאמרו ג"כ בה עד שיאותר לאורו, מ"מ לא אמרו שהוא יראה לאורה אלא שהעולם יאותר לאורה גם עליו חל חיוב לברך, ואף שדברי המהרש"ל הנ"ל אינם מוסכמים ויש בזה מחלוקת גדולה בפוסקים, ועיין לקמן, מ"מ בנד"ד נראה דכו"ע מודים שיש חיוב לברך ברכת הלבנה, ולהצמצמם לראותה יש עליו חיוב ללכת לראותה בכדי לברך עליה, ושור"ר בספר הליכות שלמה מועדים י"ב (פ"א בארחות הלכה 136) ובקובץ בית הלל (טבת תשס"ו עמוד צ"ט) בדברי הר"ג דוד אהרן סופר שליט"א מ"ש בנד"ד, ולדברינו ה"ו כמבואר, ודו"ק.

ואף למ"ד שכשרואה את הלבנה מתחייב לברך עליה, וכמוש"כ בתשובות והנהגות ח"ב (סימן ר"ח) מכת"י מתלמידי הגר"ח מוולוז'ין שרובם הגר"ח מוולוז'ין וכן שאגת אריה ס"ל שמהלשון "הוראה לבנה בחידושה מברך" משמע דתיכף בראותו מתחייב לברך, ואף למסכת סופרים שמברכים רק כשמתבסס, יש עליו עכ"פ להמנע מלראותה עד אז, שאם ראה נתחייב מיד אפילו ביחיד ויברך תיכף, והוסיף עוד בתשובות והנהגות הנ"ל בח"א (מה"ב סימן ר"ה) שלדעתם שיש להמנע מלראותה עד אז שמתבסס, כ"ש כשעובר ליד מקום שמקדשין ודחה מלברך על הלבנה דגרע טפי, ומסתברא שלא יעבור על דם ויקדים לצאת מבית הכנסת או שיצא בדרך אחרת וצ"ב ע"ש. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ב (סימן רמ"ח), ובח"ב (סימן ר"ח) הנ"ל כתב ע"ז שזה חידוש ושלא מצא ד"ז מבואר בפוסקים, וע"ע בזה בשו"ת הרי יהודה הנ"ל ע"ש, מ"מ בנד"ד י"ל שאף לדבריהם שתלו ברכה זו בראה, מ"מ יש חיוב ללכת ולראותה בכדי לברך עליה, ושאינו משאר ברכות הראיה שאין חיוב ללכת לראותם בכדי להתחייב לברך עליהם, רק דס"ל שמיד שראה את הלבנה מתחייב לברך עליה כשאר ברכות הראיה.

ואשר ע"כ נראה שברכת הלבנה שונה משאר ברכות הראיה שאינו חייב לברך אלא רק אם ראה, ומשא"כ ברכת הלבנה שמקבל פני שכינה יש לו לצאת ולראותה בכדי להתחייב לברך עליה (וברכת הקשת הרי היא כשאר

ברכות הראיה שאינו מחוייב לברכה אלא רק אם ראה את הקשת).
ב. אדם הנמצא בחדר סגור בלי חלונות שאינו רואה את הלבנה, אולם הוא יודע בבירור שהיא זורחת כעת ברקיע, האם הוא יכול לברך את ברכת הלבנה (נדפס באור תורה אייר תשנ"ג (סימן ק"ט), ובה כאן בתוספת מרובה).

באור תורה תמוז תשנ"ב סימן קל"ז דן באדם שנמצא בחדר סגור בלי חלונות, ואינו יכול לראות את הלבנה, אבל יודע שעכשיו בודאי לילה והלבנה זורחת ברקיע, האם יכול לברך, ומזה למד לנ"ד, זה אינו דעין בכך החיים לברך ע"ש. ונראה דזה אינו, דהרי פסק הרמ"א באו"ח סוף סימן תכ"ו שאין מקדשים את הלבנה תחת הגג ע"ש, ואף שזה רק לתחילה כמבואר במשנ"ב ובכף החיים (שם), מ"מ הרי באו"ת (שם) נראה מדבריו שרצוה להתיר אף לתחילה. ומ"ש (שם) דבסומא פסקו להלכה כמהרש"ל שיכול לברך, ומזה למד לנ"ד, זה אינו דעין בכך החיים שם (סק"ב) שכתב בשם כמה אחרונים שלא יברך, גם המשנ"ב בביאור הלכה (סוף ד"ה ונהנין) כתב דלענין סומא נראה דיותר טוב שלא יברך בעצמו ויבקש מאחר שיוציאו. וכן העלה בשו"ת יחזק דעת ח"ד (סי' י"ח אות י"ב) שספק ברכות להקל ע"ש, וע"ע בשו"ת אור לציון ח"ג (פ"ד ה"ב) ובשו"ת דברי שלום ח"ד (סימן י"ג) ובחזו"ע חנוכה (עמוד שס"ט והלאה) (ולאפו"ק מ"ש הה"כ באו"ת בדעת המשנ"ב, וכן מ"מ"ש שם (סוף ד"ה ויש לחלק וכו') ע"ש ודו"ק). וממילא ה"ה בני"ד ש"ל שלא לברך דספק ברכות להקל. ומ"ש (שם) דבני"ד י"ל דלא דמי לסומא דאיתא בגמ' חולין (פ"ג) כל הראוי לבלה אין בילה מעכבת בו, וכאן הוא יכול לצאת ולראותה רק שקשה לו ע"ש, עיין בשו"ת זרע אמת ח"ג (סי' מ"ג) שכתב איפכא, שאף לדעת מהרש"ל סומא מברך ברכת הלבנה זהו מפני שאין מצויות לסומא שיהנה יותר מאלבנה ונשלמה תכלית הנאות, משא"כ חולה שהוא בר ראייה ולא נשלמה הנאות לפי טבעו, ואינו רשאי לברך עד שיראה ראייה שלימה את גוף הלבנה, ובכל דברי תשובות של הזור"א (שם) האריך להוכיח דבעינן לעיכובא שיראה את גוף הלבנה, והעלה שם בחולה השוכב במיטתו ואינו רואה את גוף הלבנה שלא יברך, ועל צד היתור טוב יברך בלא שם מלכות וע"ש. וע"ע בחזו"ע חנוכה (עמוד שס"ד והלאה).

ואנכי הוראה בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סימן קכ"ה אות ד') ששנאל כבה"ג שביד"ר שכתב ללבנה ולא הסתכל קודם עליה אם עלתה לו הברכה, וכתב להשיב שלפי דעתו פשוט שיצא, דהוראה לבנה בחידושה היינו שיועד שהתחדשה וכו', וגם אם האיש היה לא הגיגש כלום בחידושה ורק נמשך סתם אחר ההמון עם שהלכו לקדשה, אפ"י דעתו נוטה שיצא, דהו"ל כאילו אחר אמרו על שראה הלבנה בחידושה והוא מברך עפ"י, ואפילו לדעת הרב"ז שהובא בפוסקים דבעינן מביט בלבנה ממש, ולשון הגמ' הוראה לבנה בחידושה דוקא, מ"מ יראה שזה דוקא לענין לתחילה לא לענין עננים מכסים וכח"ג, אבל כשמאירה על הארץ ואחרים ראו והרגישו, ועפ"י מברך אין חשש דיעבר עכ"פ ע"ש. וע"ע בשו"ת רבבות אפרים ח"ד (סימן ק"ד אות ג') שכתב שכמה פעמים נשאל בזה, וטען מסבא דיצא, וכעת ראה כן בשבט הלוי הנ"ל, ושזכה לכיון לדבריו, וסיים: ועיין בזה ע"ש. ונראה שנעלם מעיני קדשם דברי הזור"א (הנ"ל) שמצריך ראיית גוף הלבנה בדוקא, וכן מתבאר מדברי שאר דברי הפוסקים, מלבד הפוסקים דאולי כהרש"ל שאף סומא יברך, ובנד"ד כתב בזור"א (הנ"ל) שאף הרש"ל יודה שאינו יכול לברך וכנ"ל.

ואף שראיתי בשו"ת דבר שמואל אבובב (סימן רמ"ב) שהתיר לברך ברכת הלבנה ברואה אותה מתוך המראה כאשר היו ערים בחוץ וראים הלבנה עצמה ברקיע ומעידים לו עליה, ומה גם אליבא דמהרש"ל סימן ע"ז בתשובות דפסק שהסומא חייב בברכת הלבנה, אם כי יש לפקפק בדבריו, ומה שכתב בעל שלטי הגיבורים והרב ר' דוד בן זמרא לא פליגי אהא דאמרין בנד"ד, כיון שבאמת זרימת הלבנה ניכרת לכל באותו זמן וע"ש, והובא בבאר היטב (סימן תכ"ו סק"א) וביתר אריכות בשע"ת (שם סק"א), וע"ע בשער הציון (שם סק"ד) ולקמן (סק"ב) כ"ה) ושכ"פ הפמ"ג ע"ש, וא"כ אף בנד"ד נאמר דשפיר דמי לברך אף שלא ראה את הלבנה עצמה כיון שבאמת זריחת הלבנה ניכרת לכל, ז"א שהרי מבואר מתוך דברי הדבר שמואל הנ"ל דרואה אותה במראה, וברור לו ע"י עדים שהיא היא הלבנה, וזריחתה ניכרת לכל באותו זמן, והיינו שאף זה רואה אותה דרך המראה.

וראיתי עוד להחיד"א בברכי יוסף (סימן תכ"ו סק"ד) שבא בארוכה בהרבה ענינים, ומסקנת דבריו שאם נראית הלבנה לא יש פקפוק דכל אדם חזו בה משיגה מן החלונות בעין יפה כלבנה, ואף הדבר שמואל (הנ"ל) לא אמרה אלא דלתיבה דשמא דמיא הא לראיה בעששית דאימור בוכיאת דעתיבה היא וכו', וזה לא שייך בנד"ד כלל, וכבר הרב כתב בדבני שאם עדים מעיידים שזו לבנה שיכול לברך דרך המראה, ובנד"ד לא תהא שמיעה גדולה מראה, עיניכם הוראות לבנה בחידושה, ובר מן דין הרב שבות יעקב ח"א (סימן קכ"ו) דחה ראית הדבר שמואל, והן בפיו תוכחות להוכיח במישור שהרואה מתוך זכוכית גוף הדבר ראייה מעליה היא ע"ש. וכ"כ עוד בספרו מורה באצבע (אות קפ"ה) שאם יש לו מיוחד יכול לברך מן החלון, ואם מצטער מהרוח או שהוא קצת חולה וירא שלא יזיקנו ושלא יעבור הזמן, יכול לברך כשרואה אותה מן החלון דרך זכוכית וכו', ובלבד שיראנה מאירה ובהירה ע"ש. וע"ע בברכי יוסף לעיל (סימן רכ"ד סק"א) שכתב שהדבר פשוט שזה הוראה דרך חלון הסתום בזכוכית



שיחמיר ויעלה מעלה אחת שינהוג בו אבילות אבל בביתו ובחומותיו, לא שילך לבית החיים להשמיע במרום קול מקוננות וכו', ואמרתו להם שאם ילך האבל לבדו עם חזן אחד שיאמר לו השכבה של ירצה על הקבר ולא עוד. ועוד שאלו את פי אם ילכו הנשים ערב פורים תוך ז', ואמרתו להם דאינו נכון לעשות כן משום שלא יטעו העולם ויחשבו שאבילות נפסק מחמת פורים, ואינו כן לפי האמת ע"ש. והובאו דבריו בקצרה במג"א (שם סק"ו) וש"א.

ואנכי הוראה בספר גשר החיים (פרק כ"ט אות ה') שכתב שלפניו"ש המג"א הנ"ל אין מבקרים גם בפורים, ואף לא בערב פורים, ובמוסגר שם צייטס דבריו בשם מהר"ש הלוי הנ"ל, וכתב ע"ז שקצת נראה דעיקר ההקפדה היא ללכת בפורים לקונן שם, אבל לומר שם בבית העלמין מוזמורי תהילים לעי"נ אפשר דשרי. אולם ממה שסיים שגם ערב פורים אסור לילך מטעם שלא יאמרו שפורים מפסיק אבילות, משמע שבכלל אין מבקרים לקרות בפורים ובערב פורים, ואף ידעתי"ש שמעונו ז' מהי, דנראה להגשר החיים לא ראה דברים במקורם, אלא רק מה שהביא המג"א בשמו של המהרי"ש הלוי (הנ"ל), ולכן הבין שאין לעלות בערב פורים לבית העלמין אף שמסתיימת השבעה באותו יום, וכי"ו מחשש שלא יאמרו שפורים מפסיק אבילות, וז"ל לפי"ז דאף בפורים אין לעלות לבית העלמין מחשש זה, אולם ז"א, וכמו שהבאנו לעיל דברי שו"ת מהר"ש הלוי, שמאחר שהסיק שאין לעלות בפורים כאשר יום השביעי חל בו, לאותם נשים מקוננות, שאף אין נכון שיעלו יום קודם ביום הששי אותם נשים מקוננות, וזהו מטעם שלא יטעו העולם ויחשבו שמאחר ועלו ביום הששי אבילות נפסקת מחמת פורים הקרב וכו', אולם כאשר מסתיים יום השביעי בערב פורים לית דין צריך בשש שאין שום מניעה לעלות לבית העלמין, דבכה"ג אין לחוש לחששא זו, וכי"כ ללמוד מדבריו בספר מנחם אבלים (מערכת פ' ערך פורים אות ג') ע"ש. ואף לגבי יום פורים מה שכתב בשו"ת מהר"ש הלוי למנוע מלעלות זהו כמבואר בדבריו מטעם שלא נוהג בפורים אבילות בפרהסיה, ורק ירצה ילך האבל לבדו עם חזן אחד שיאמר לו השכבה שם על הקבר ולא עוד.

וראיתי בספר היקר פני ברוך (סימן כ"ט בפני החיים אות מ"ג) שאחר שהביא בהלכה שלמעלה את דברי המג"א הנ"ל, כתב על סוף דבריו גבי ערב פורים, שצ"ע אם מותר לילך האבל לבדו כי הטעם היה שייך גם כשהאבל הולך לבד, ואולי כיון שמשנה והיה הולך עם מנין כנהוג לא יבואו לטעות, ואולם לכאורה טעמו תמוה דבערב יו"ט שמפסיק האבילות אין דרך לילך על הקבר כיון דאין עומדים מהשבעה עד סוף הערב כמבואר במג"א סימן תקמ"ח ס"ק י"א, וצ"ע. ואחר ע"ז דברדב"ו לקמן (סימן ל"ז בפני החיים אות כ"ה), והגר"י פישר זצ"ל בהערותיו בסוף הספר (עמוד תס"ג אות ט"ז) כתב על דבריו אלו שתמוה דהרי המג"א מיייר כאן מיום ז' של אבילות, לגבי הא דרגל מפסיק מאבילות ל', ועי"ז כתב דבערב פורים לא ילך שלא יטעו שפורים מפסיק אבילות של ל' ופשוט, ע"ש. והרואה יראה דלא ראו דברים במקורם, דמעולם לא נאסר לעלות לבית הקברות בערב פורים, וכל המניעה היא שהנשים המקוננות יעלו ביום השישי, ועי"ז כתב מהר"ש הלוי למנוע שלא יטעו שמאחר ועולות ביום השישי האבילות נפסק מחמת פורים, וכל המניעה היא ביום פורים עצמו מחמת אבילות דפרהסיה, והתיר לאבל אם ירצה לעלות עם החזן ולומר השכבה, ושור"ד בפני ברוך בסוף הספר (עמוד תק"ה) ששלחו לו העתק תשובות מהר"ש הלוי, וכתב שלפי"ז יתיישבו כל התמיהות עליו ע"ש, וקיצר ולא ביאר הדברים, ולדברינו הי"ז כמבואר. ושור"ד בשו"ת ציי"א חי"ח (סימן מ"ג) שגי"כ העיר בזה וע"ש.

ונשובה נראה לגבי יום פורים עצמו, דכאמור בשו"ת מהר"ש הלוי (סימן י"ג) מבואר דאסור ללכת לבית החיים ולהספיד ולקונן שם וכו', ואין לך דבר שבפרהסיה גדול מזה, ואם ירצה ילך האבל לבדו עם חזן אחד שיאמר לו השכבה על הקבר ולא עוד וכנ"ל, וכבר הבאנו מספר גשר החיים (פרק כ"ט אות ה') הנ"ל שצדד בתחילת דבריו שקצת נראה שעיקר ההקפדה הוא ללכת בפורים ולקונן שם, אבל לומר שם בבית הקברות מוזמורי תהילים לעי"נ אפשר דשרי, וגם על תחילת דבריו אלו אבא העירה, שמה שכתב כן זהו משום שלא ראה דברים במקורם אלא רק מה שהביא משמיה המג"א, שהרי עיקר טעמו של שו"ת מהר"ש הלוי הנ"ל זהו משום שבפורים לא נוהג אבילות בפרהסיה, וסיים שאם ירצה ילך האבל לבדו עם חזן אחד שיאמר לו השכבה על הקבר, ולא עוד ע"ש, והיינו שאינו מחוייב אף לא מצד המנהג לבא לקבר ביום השביעי, וכתב אם ירצה יוכל לבוא וזאת בתנאי שיבוא האבל, ומסתבר שלא דוקא אבל אחד אלא כל האבלים עם חזן אחד שיאמר לו השכבה על הקבר, ולא להוסיף עוד אנשים אף לא להשלים מנין בכדי לומר קדיש, וזאת משום שאם יבואו עוד כבר היולי בגרז לא אבילות בפרהסיה (ורק לגבי ר"ח וחנוכה יתכן לצדד כמושי"כ בנשה"ח שם, וזאת משום ששם נוהג אבילות אף בפרהסיה, אולם גם בזה כבר כתבנו לעיל שגם זה והו שלא כפשט דברי הכלבו ובאר הגולה, ועיין עוד בזה לעיל).

וראיתי בספר פני ברוך הנ"ל בהערותיו של הגר"ש דבליצקי שליט"א (עמוד ת"צ, הערה ס"ט) שכתב על עצם

שכתבו שאין לעלות בר"ח, וכתב ע"ז בגשר החיים (שם) שלפי"ז ה"ה בחנוכה, רק שנדחק מצד מה שנהגו, וכתב שי"ל שמה שמנעו זהו לזקנו, אבל לאמירת תפילה י"ל שגם לדידהו שרי, ומאחר וכבר התבאר שהיכו להמנע מלבוא לבית העלמין בחנוכה, עכ"פ למנהג הספרדים, אי"כ כ"ש שבר"ח נכון עכ"פ להמנע מלבוא לבית העלמין, ומאחר והתבאר שאף בחנוכה אין לעלות לבית העלמין לא בסוף השבעה ולא בסוף השלושים ולא ביום השנה, אי"כ הוא הדין גבי עליה לבית העלמין בר"ח שאין לעלות לא בסוף השבעה ולא בסוף השלושים ולא ביום השנה.

ואף שבגשר החיים (הנ"ל) נדחק ליישב את מה שנהגו כיום לעלות בר"ח ואין עושים השכבה, ועי"ע בשו"ת דבר יהושע (הנ"ל) (ודן שם בדעת הכלבו אם מותר לעשות אף השכבה). ועי"ע בהליכות שלמה מועדים ח"ב (פ"א הלכה כ"ג) שכתב שהמנהג שהולכים ליא"צ וכן בשאר ימים הקבועים לעלות כיום השבעה והשלושים וכו', אם אומרים רק פרקי תהלים וא"א כלל הספדים ע"ש, אין מזה ראיה למנהג הספרדים, ואף שגם בספר נתיבי עם (סימן רכ"ד) הנ"ל כתב שבר"ח מבקרים וקוראים המזמורים וכו' והשכבה ע"ש, הנה בנתיבי עם כתב לעשות כל גם בחנוכה, ומפורש במועד לכל חי ובא"ח וכה"ח שלא כדבריו בחנוכה, וא"כ הוא הדין בר"ח שאין לעלות, ואין לומר דעכ"פ כך הוא המנהג בירושלים אף אצל הספרדים, משום שיתכן שלמדו כן מהאשכנזים, וכבר התבאר דאף מנהג האשכנזים ערבך ערבא צריך, ועכ"פ נראה שלספרדים נכון עכ"פ שלא לעלות, ושבו ואל תעשה עדיך.

ושמחתי לראות הלום בספר ארחות רבינו ח"א (עמודים ש"ד ש"ה) שהקהילות יעקב ס"ל שביז"ט ובחווה"מ ובר"ח לא עולים, והעיר ע"ד הגשר החיים (הנ"ל) שעירבב חודש ניסן עם ר"ח, שבר"ח הטעם משום דאין בו תועלת לעלות ע"ש (אולם מה שאמר שם שלא לעלות לקברי צדיקים בר"ח ובחווה"מ ויו"ט, עיין לקמן מה שהערנו ע"ז).

ואף שראיתי בספרים ישמח משה וחרזון יצחק (הנ"ל) שחילקו בזה דכרעכ בין חי השביעי והשלושים שיש לעלות, לבין יום ביא"צ שאין לעלות ע"ש, ויש שחילקו להיפך שביום השביעי והשלושים לא יעלו וביום השנה כן יעלו, עיין בחיים וחסד (הנ"ל), ואף הם זוהירו שאם יבואו לידי בכי אין לעלות אף ביום השביעי או השלושים לחד מי"ד או ביום השנה לחד מי"ד, ובישמח משה (שם) כתב שלמשפחות מדלת העם שאינם בני תורה עדיף להורות להם שלא יעלו כלל ע"ש, ולדברינו תורה אחת לכולם, ואטו משפחות בני תורה לא באים לידי בכי, ואף אם ישתדלו להזהר מי ערב לך, וכבר התבאר שכל שאין מספידים אין לחוש מעיקר הדין וכמושי"כ בשו"ת דבר יהושע ע"ב (סימן פ') הנ"ל, ולפי"ז אין לחלק בין הימים הנ"ל, והדברים האמורים כאן הם רק מצד טוב ונכון, וכפי מה שנהגו (וכן מורים פשט דברי החזון עובדיה חנוכה שנדפס הלום (עמודים י"א י"ב) וע"ש). ועיין בספר יקרא דחיי (עמוד נ"ג) ובגיליונות לפ"ש ליידינו הרה"ג אברהם כהן (גיליון 1055) מ"ש בזה ע"ש.

וראיתי להגאון הנאמ"ן בגליון יד רפאל (גליון י"ד) שאחר שהב"ד שו"ת ישיב משה ח"ב (סימן ס"ח) שעוררו בתוניה על מה שנהגו לילך לכה"ק בערב"ח וערבי מועדים חנוכה ופורים, כתב דאם בער"ח אסור כ"ש בר"ח עצמו, ואפשר דקאי אסיפא בערבי מועדים חנוכה ובפורים דוקא, ולפמ"ש ביקרא דשכבי שאין ללכת בחנוכה ובפורים בו' ובל" כיון שבאים לידי בכי, נראה דה"ה בר"ח, ואדרבא ר"ח עדיף טפי שיש בו קרבן מוסף ואין מניחים תפילין במוסף וכו', ועי"ש ולפמ"ש לעיל גבי חנוכה, ולקמן גבי פורים, שאף ביא"צ אין לעלות, ה"ה בר"ח שאף ביא"צ אין לעלות (ומ"ש בשו"ת ישיב משה (שם) שעוררו על מה שעלו בר"ח וערבי מועדים, צ"ע מדוע עוררו, ומ"ש הגאון הנאמ"ן הנ"ל דאפשר דקאי אסיפא על ערבי מועדים חנוכה ופורים, ולא קאי על ר"ח, הנה אין זה במשמעות דבריו שם דכללם בחדא מחתא, זאת מצד טוב מדוע עוררו בערבי מועדים, ואולי משום שלא אומרים תחנון, וערב ר"ה ויוה"כ"פ שאני כמושי"כ הגאון הנאמ"ן (שם), ובער"ח איירי אחר חצות, וצ"ע בכ"ז), והנלע"ד כתבת'.

ואשר ע"כ נראה שהנכון מלהמנע מלבוא לבית העלמין בראש חודש, לא בסוף השבעה ולא בסוף השלושים ולא ביום השנה, עכ"פ למנהג הספרדים, וכשחל יום השביעי בר"ח יעלו לאחר ר"ח, וכשחללים יום השלושים או השנה בר"ח יקדימו לעלות בערב ר"ח.

ג. האם עולים לבית העלמין בפורים או בערב פורים

ראיתי בשו"ת מהר"ש הלוי (סימן י"א) שנשאל במי שמת לו תמ והיה יום הז' ביום פורים, ומנהג העיר הזאת שביום הז' הולכים האנשים על קבר המת ומספידים עליו שם עם מקוננות ונשים וכו', ומספידות ומקוננות שם, ואם יעשו כן ביום פורים, וכתב, שאינו נכון לעשות כן שהרי יושב הטור או"ח סימן תרצ"ו דכיון שנקבר המת לא מענות ולא מקוננות, אי"כ עתה שעברו ז' ימים פשיטא דלא מקוננות, בפרט כפי מה שכתב הטור או"ח בשם השאלותות וכו' שאם מת קודם פורים ופגע בו פורים בתוך ז' בטל ממנו גזרת ר"ז וכו', אי"כ ודאי שלדעתו אסור ללכת לבית הקברות ולספוד ולקונן עליו, ואף לפי דעת הר"ם מורטנבורג ז"ל שהביא בעל הטור שם דחולק וכו', מ"מ אין אבילות נוהג בהם לא בי"ד ולא בט"ו אלא דברים שבצינעא וכו', גם לפי זה הדעת פשיטא דיהא אסור ללכת לבית החיים ולהספיד ולקונן שם וכו', ואין לך דברים שבפרהסיה גדול מזה, ועוד דאף אם חולק עם השאלותות וס"ל דנוהג בו אבילות, די

(ואודות ר"ח ופורים וחדש ניסן שהזכיר בנתיבי עם, עיין לקמן).

וראיתי בספר זכרון יצחק (פרק י"ג הלכה כ"ח הערה 49) שאחר שהביא את דברי הנתיבי עם הנ"ל, הביא את דברי ספר תורת המועדים חנוכה (עמוד רי"ז) שכתב שאם חל השבעה בחנוכה יקדימו את העליה לקבר ביום או יומיים, כתב להעיר ע"ז שבמחל"ת זה אינו, שהרי אין המקורות שציין לא דברו בזה כלל וכו', ולכן למעשה עולים ביום השבעה גם בחנוכה ע"ש, והנה מקור דברי התורת המועדים הם מהקול סיני (שציין ג"כ אליו שם) שמדבר גם על יום השבעה ועל יום השלושים מלבד יום האזכרה שלא יעלה בהם לבית העלמין, אלא או יקדים או יאחר, דהיינו שבשבעה יאחר, וביום השלושים וביום השנה יקדים, ותורת המועדים שכתב שיקדים ולא הזכיר שיאחר ישנו חסרון לשון, אולם זוהי כונתו שבשבעה יאחר, ובל" ובשנה יקדים. (גם מה שכותב בפשיטות בספר זכרון יצחק (הנ"ל) שאם חל יום השבעה בחנוכה שאי אפשר להקדים, מנ"ל כן, והרי יש נוהגים בלא"ה לצאת לבית העלמין בכל יום משבעת ימי אבילות ולעשות השכבה לנפט, וכמובא בתחילת ספר יעילי נשמות, הוצאת מצנור ע"ש).

ומ"ש בזכרון יצחק (הנ"ל) שגם כל המקורות שציין בתורת המועדים לא דיברו בזה ע"ש, הנה בקול סיני (שציין שם) כתב במפורש גם על יום השביעי, וגם על יום השלושים ע"ש, ולפי המבואר הרי דברים ק"ו, שאם ביום השביעי וביום השלושים עולים למרות שיש חשש יותר גדול שיבוא לידי בכי, כל שכן שביום השנה עולים, ואם המועד לכל חי והבא"ח מנעו מלעלות השנה כ"ש שימנעו ביום השלושים או ביום השביעי, ואף שראיתי שגם בספר ישמח משה (עמוד ל"ד) מתבאר שמחלק כהזכרון יצחק, והוסיף שמכל מקום צריך למנוע עיניו הספד ובכיה, ומשפחות מדלת העם שאינם בני תורה עדיף להורות להם שלא יעלו, אף לא בסיום השבעה או השלושים ע"ש, אין נראה כן מסתיימות דברי הפוסקים הנ"ל, שפשט דבריהם מורה שאף ליא"צ אין לעלות, וכי"ש לא בסיום השבעה או השלושים, ותורה אחת לכולם. ושור"ד בספר חיים וחסד (עמוד ש"מ, הערה כ') שכתב בשם הזכור לאברהם (יו"ד ערך קינה) שאסור לילך לבית העלמין בחנוכה בשילום יום השביעי ע"ש, והו' כמושי"ג, ואף בשילום השלושים והשנה, וכן בשאר שנים ביא"צ אין עולים לבית העלמין.

ולאידך גיסא ראיתי שיש שחילקו ואמרו ההיפך מהפוסקים הנ"ל, שביום השביעי וביום השלושים לא יעלו משום החשש שיבואו לידי בכי, וביום השנה שכבר עברה שנה והמת משתכח מהלב יעלו, ואז אין לחוש לבכי, עיין בספר חיים וחסד (עמוד ש"ט).

ובספר גשר החיים ח"א (פרק כ"ט אות נ"ה) אחר שהב"ד הכלבו ובאר הגולה יו"ד (סוף סימן דש"מ) שכתבו שאין לעלות בראש חודש, כתב ע"ז שלפי"ז ה"ה בחנוכה, וסיים שמ"מ כיום נהגו לעלות ואין עושים השכבה (ובנתיבי עם הנ"ל כתב שאף השכבה עושים וכנ"ל). ובגשר החיים (שם במוסגר) כתב שי"ל שמה שכתב הכלבו לא ללכת בר"ח כונתו לקונן, אבל לאמירת תפילה י"ל שגם לדידהו שרי ע"ש, הנה מלבד שאין זו פשט דבריו, אין מזה עכ"פ ראיה למנהג הספרדים, והכונה דאף אם נאמר שכן היא כונת דברי הכלבו, ומצד הדין אין מניעה, מ"מ מאחר ומבואר באחרונים הנ"ל שאין לעלות, יש להמנע.

ואכן בעיקר דברי הגשה"ח הנ"ל שי"ל שמה שכתב הכלבו לא ללכת בר"ח כונתו לקונן, אבל לאמירת תפילה י"ל שגם לדידהו שרי, יש להבטיח שכווי"ב ראיתו שכתב בשו"ת דבר יהושע ח"ב (סימן פ') ע"ש, ומה שיש לחוש גם כאשר לא מקוננים ומספידים, שכשבאים לקבר זה מעורר מרירות ותוגה בלב, עיין בשו"ת דבר יהושע (הנ"ל) שכתב שלא מצונו אסרו זהו זה, רק הספד בפרהסיה שמעורר בכיה אצל רבים, ויש בזה משום חילול כבוד היום רביבים, אבל מה שגורם רק מרירות בלב, ואצל יחידים ליכא משום חילול כבוד היום, אלא שבמים שחייב בשמחה גם בכה"ג יש לאסור וע"ש, ועי"ע בהליכות שלמה מועדים (פ"יז בארחת הלכה 31) שגי"כ כתב שעולים לקבר ביום יארציית בחנוכה ע"ש, ונראה שע"כ דיים בקול סיני (הנ"ל) וכתב לשון"ז, ונכון שלא לבקר ביימ אלו בבית הקברות וכו' וכנ"ל, ואם אכן ישנו מנהג ברור שנהגו לבקר אף בחנוכה מבלי לקונן ולהספיד יכולים להמשיך במנהגם, ומ"ש בסתם בנתיבי עם (הנ"ל) שעולים בחנוכה ביום השבעה והשלושים ולא הזכיר מדברי האחרונים הנ"ל, נראה דערבך ערבא צריך, ויתכן שלמדו מהאשכנזים, ואף שראיתי בשו"ת שמש ומגן ח"ד (סימן ס"ו) שכתב שמנהג מרוקו ידוע שעולים לבית העלמין בחנוכה, והב"ד הנתיבי עם הנ"ל ע"ש, אגן בדין אזלינן כהאחרונים הנ"ל. ועי"ע בשו"ת ישיב משה ח"ב (סימן ס"ח) להגאון רבי משה שתרוג שכתב שכבר ערערו בתוניה על מה שנהגו הנשים לילך לבית הקברות בחנוכה ולא יכלו, אלאנם אסור ועי"ש.

ואשר ע"כ נראה שהנכון מלהמנע מלבוא לבית העלמין בחנוכה, לא בסוף השבעה, ולא בסוף השלושים, ולא ביום השנה, עכ"פ לספרדים, וכשחל יום השביעי בחנוכה יעלו לאחר חנוכה, וכשחללים יום השלושים או השנה בחנוכה, יקדימו לעלות לפני חנוכה, ועיין לקמן.

ב. האם עולים לבית העלמין בראש חודש

ולפי המבואר לעיל באות א' מהגשר החיים ח"א (פרק כ"ט אות ה') בשם הכלבו ובאר הגולה יו"ד (סימן דש"מ)

לבנה, יכול לברך ברכות הראיה, ומילתא דפשיטא היא ע"ש, וכי"כ בשמה נפש (אות ל'), וציין לפני מבין (דף ט' ע"ג) ואמ"א. אולם הב"ד בקצרה באשיות יחווה דעת ח"ד (סימן י"ח ע"ש. וכן הוא בהליכות שלמה מועדים ח"ב (פ"א הלכה ל') וע"ש. וכי"כ בחזו"ע חנוכה הנ"ל (עמוד שס"ו) וע"ש, ומ"מ הנכון שאחר שבירך על הלבנה מבלי לראותה, שיראנה, וישמע אח"כ ברכותיה מאדם אחר, ואם אין לו אפשרות לשמוע מאחר יחזור לברכה בלי שו"מ, ויהרהר שו"מ בלבו. וכי"כ כיוי"ב בשו"ת אור לציון ח"ג (פ"ד ה"ב).

ועלה לדיניו שאדם הנמצא בחדר סגור בלי חלונות שאינו רואה את הלבנה, אף שיועד בבירור שהיא זוהרת ברקיע, אינו יכול לברך ברכת הלבנה.

ג. כאשר ראו את הלבנה, אולם כשבאו לברך התכסתה בעבים, האם יכולים לברך על הלבנה על סמך שראו אותה מקודם.
ראיתי להביא בזה מה שכתבתי בס"ד להגאון רבי אפרים גרינבלט שליט"א בעל מחבר שו"ת רבבות אפרים ט"ח ועוד, בדין מי שראו מקודם את הלבנה, ושבו כשבאו לברך ראו שהיא עתה מכוסה בעבים, האם יכולים לברך על הלבנה על סמך מה שראו אותה מקודם. ונדפסו הדברים בספרו החשוב שו"ת רבבות אפרים ח"ח (עמוד תקי"ה):

סב"ד. בין המצרים יורח אור לישרים ובתוכם מעי"כ הרב הגאון מעוז ומגדול המפורסם לשי"ט ולתהילה הגר"א גרינבלט שליט"א אדשה"ט.

טורם כל שיח הנני מבקש סליחה ומחילה על האיחור וכו' ואבא על של עתה. נראה שיפה עשו אלה שלא רצו לקדש את הלבנה מאחר שהיא מכוסה בעבים, הגם שראו אותה מקודם, ובגדולה מזו כתב המגן אברהם (סימן תכו"ו סק"א) דאחר שהב"ד שו"ת הרדב"ז ח"א (סימן קנ"ז) שכ' שאם התחיל לברך ונתכסה גומר הברכה, כתב דמשמע דכשיועד שתתכסה תיכף לא יתחיל לברך ע"ש, ועל אחת כמה וכמה שמתכסה בתחילה הברכה שלא יברך אעפ"י שראה מקודם, והרי אם איתא דבראה מקודם סגי אי"כ מהו כל הנדון במג"א (שם) דהרי בקל יראה אותה כעת כשהיא עדיין אינה מכוסה, דבכה"ג איירי התם, אי"ו דבעינן שלא תהיה מכוסה בשעת התחיל בהיתר אעפ"י שראה מקודם, וחיידש הרדב"ז דאם כבר התחיל בהיתר יגמור אעפ"י שהלבנה התכסתה, ועי"ו דייק המג"א רכ"ז כאשר לא יודע שתתכסה באמצע הברכה, אולם אם יודע כן אף בכה"ג לא יתחיל מעיקרא. ועיין בביאור הלכה (שם בד"ה ונהנין) מהגאון ר"ח צאנזו בהגהותיו, שכתב שנראה לו שכל שלא עבר יותר מלכדי ידובר משעה שזרחה הלבנה יכול לכתחילה להתחיל ולברך אפילו כשהו הענן, ובביאור הלכה (שם) מפקפק ע"ז וע"ש, ועיין בשו"ת דברי שלום ח"ד (סימן י"ד) מה שמבאר דברי הגאון ר"ח צאנזו וע"ש, ועי"ע בשו"ת ברכת יהודה ח"א (סימן ט"ז). ועי"ע בשו"ת יביע אומר ח"ו (אות"ח סימן ל"ד) ובשו"ת שבט הלוי ח"ד (סימן קכ"ה ח"א ד') ובשו"ת אור לציון ח"ג (סימן פ"ד ה"ג) ובספר ברכת ח"ח (פ"ד ה"ד), ומ"ש הר"ג מדוע אומרים ג"פ שלום עליכם, והרי הרמ"א סימן תכו"ו הביא דאומר פעם אחת, לא דק, וז"ל שם: ויאמר לחבירו ג"פ שלום עליך ומשיב הוי כשואל וכו' ע"ש, ועי"ע בכף החיים (שם סק"ו מ"ו).

ואחתום בשים שלום טובה וברכה וכו' ונתבשר בשרות טובות, אכ"ה.

שו"ת אדרת תפארת ח"ה סימן נ"ב

עליה לבית העלמין במעגל השנה

א. האם עולים לבית העלמין בחנוכה

הגאון רבי חיים פלאגי בספרו מועד לכל חי (סימן כ"ז הלכה י"א) כתב חו' לשונו: ומי שיש לו יארציית בתוך ימי חנוכה ונוהג לילך לבית העלמין, יקדים לילך יום או יומים קודם חנוכה. וכן כתב בספר בן איש חי (שנה ראשונה פרשת וישב הלכה כ"ב): בחנוכה אין הולכים לבית הקברות ביום יארציית כנהוג, ומי שיש לו יארציית בתוך ימי החנוכה ילך קודם חנוכה עיין שם, והובאו דבריו של הבא"ח הנ"ל בכף החיים (סימן תר"ע ס"ק כ"ג), והנה אין להזכירו יארציית נראה שכל שכן שאין לעלות כשמסתיימת השבעה בחנוכה או כשמסתיימים שלושים יום בחנוכה, שאו יש יותר ויותר לחוש שיבואו לידי בכי, וכן ראיתי בקול סיני (עמוד 227) שכתב חו' לשונו: ונכון שלא לבקר בימים אלו בבית הקברות ביום פקודת השנה לא בא ואם, או ביום השבעה והשלושים, מפני שמתעוררים לבכי ולמספד על יד הקבר, ולכן יקדימו לבקר לפני חנוכה, או יאחרו לאחר חנוכה, והוסיף במקורות שם שכיוצא בזה כתב הגאון יעב"ץ בעמודי שמים הלכות ערב יום הכיפורים, עיין שם. וממוצא דבר אנו לומדים שמה שכתב בספר נתיבי עם (סימן רכ"ד) בזה"ל: וגם בראש חודש ובחנוכה ובפורים ובמועד ניסן או חל יום ז' או יום ל' בהם, מבקרים וקוראים המזמורים הנזכרים והשכבה ע"ש, זהו דלא כהאחרונים הנ"ל, ואף שהזכיר יום ז' ויום ל' ולא הזכיר את יום השנה, אין זאת משום שסובר שלא עולים ביום השנה, שהרי אם ביום ז' וביום ל' שיש יותר ויותר חשש לבכי עולים, כל שכן שביום השנה ס"ל להנתיבי עם שעולים, אולם כאמור אין זה כדעת האחרונים הנ"ל.

דברי המג"א בשם מהר"ש הלוי הנ"ל, הובא במ"ב סימן תרצ"ו סק"ח, שכל הנאמר בזה אינו מבין כלל, ראשית כשנגמר השבעה בפורים בבקר בלילה מותר לאבל בעצמו כן ללכת, הלא הבאר הגולה בסימן שד"מ סעיף כ' כתב דיום ז' ב"ר"ח אין יוצאים, ומאי שנא פורים מ"ח. שנית כמה שכתב דהחזן עושה לו השכבה, וכמדומה שבעל הדברים הוא הכהנ"ג, משא"כ הפוסקים האשכנזים כותבים מלא רחמים, ומעתה הספרדים עושים השכבות גם בכל חג ומועד, משא"כ האשכנזים, וא"כ מי התיר לבני האשכנזים לומר מלא רחמים בפורים אפילו על הקבר בשעת הלילה וכו', הלא לא שמענו ולא ראינו, ע"ש. והנה מה שהקשה מדברי באר הגולה דיום ז' ב"ר"ח אין יוצאים, ומאי שנא פורים ור"ח, לא רק שלא שנא, אלא אף אשתני לגרועותא, משום דבפורים נוהג אבילות בפרהסיא, וא"כ תגדל הקושיא, אולם נראה דלק"מ משום שמבואר במקור הדברים בשו"ת מהר"ש הלוי (סימן י"ג) הנ"ל שאין לעלות בפורים דהו"ל אבילות דפרהסיא, ורק התיר לאבל לעלות עם חזן אחד שיאמר לו השכבה על הקבר, ולא עוד. ודבר זה נראה שיתיר מהר"ש הלוי אף ב"ר"ח לעשות במכ"ש, ויתכן שאף הכלכו ובאר הגולה הנ"ל שכתבו לא לעלות ב"ר"ח, יתירו לאבל לעלות בפורים, וה"ה ב"ר"ח יחידי עם חזן, לעשות השכבה, אולם דבריהם אמורים באופן כללי שאין להורות לעלות ב"ר"ח מנין שמקוננים, ובהו כאמור אף המהר"ש הלוי ס"ל כן בפורים במכ"ש, משום שאסור אבילות בפרהסיא, ואף ב"ר"ח אין לעלות מכיון שמקוננים (אולם כאשר אין מקוננים יתכן שכולם יתירו ב"ר"ח לעלות בעוד שהחזן, אולם עכ"פ מצד טוב ונכון יש לקיים המנהג, וכמו"ש לעיל אות ב' ע"ש).

ומה שהקשה הגר"ש דבליצקי (שם) שמשלשן השכבה מבואר שהועתק ד"ו מפוסק ספרדי וכו', ומשא"כ האשכנזים שביים שא"א תחנון אין אומרים מלא רחמים וכו', אכן הועתק זה מפוסק ספרדי, ומקור הדברים הם לא מהכנה"ג כפי שר"ל שם אלא משר"ת מהר"ש הלוי (הנ"ל), ומה שהעיר בזה ממנהג האשכנזים, כבר קדמו בהערה זו בגשר החיים הנ"ל (פרק כ"ט), הלכה ה' (במוסגר) שהגם שאין מוזכרים נשמות בפורים, ואף לא בשאר ימים שא"א תחנון (כמובא ברמ"א או"ח סוף סימן רפ"ד) דאפשר לומר שלדעת המג"א רק בציבור אין הזכרת נשמות, אבל ביחיד אין זו אלא תפילה, וסיים: אולם כבר נהגו הכל שא"א השכבה כלל אף ביחיד, לא בפורים וגם לא בשאר ימים שא"א בהם תחנון ע"ש, אולם משר"ת דברי יהושע ח"ב (סימן פ') כתב שהמנהג לילך בימי הסליחות והרחמים על קברי אבות להתפלל, ואו אומרים גם תפילת אל מלא רחמים, וכן מי שחל יא"צ שלו בימים שאין מספידין בהם לא ננענים מליצק ולהזכיר נשמות בתפילת אל מלא רחמים, וכן ראינו בקברי צדיקים כגון היא"צ של הרה"ק מגארליץ ובאבוב צוק"ל שחל יא"צ שלהם ב"ר"ח, ונתאספו חסידים ואנשי מעשה על קברם ואמרו מענה לשון מאמור"י ואין פוצה פה ומצפצף וכו', ושוב כתב בדעת הפמ"ג בסימן תקמ"ו בין בא לקבר לצורך הנפט, לבין כשכא לצורך החיים וע"ש, ועכ"פ בעיקר הדבר התבאר שבערב פורים אין שום מניעה לעלות לבית העלמין, וביום פורים אין לעלות, ורק האבל עצמו יכול לעלות עם חזן אחד ולעשות השכבה, עכ"פ למנהג הספרדים.

ומוצא דבר יש לתמוה ע"ד ספר נתיבי עם (סימן רכ"ד) הנ"ל שכתב שאם חל יום ז' או יום ל' פשוט במקרים וקוראים המזמורים הנזכרים והשכבה, ע"ש דדבריו הם דלא ככל האחרונים הנ"ל, ועל צבאם שו"ת מהר"ש הלוי, מג"א מ"ב וכה"ח, וכן יש לתמוה ע"ד שו"ת שמש ומגן ח"ד (סימן ס"ו) שכתב שמהנהג מרוקו ידוע שעושים בפורים לבית העלמין, והב"ד הנתיבי עם השתיר על ע"ש, וכן יש לתמוה ספר ישמח משה (עמוד ל"ד) שמתיר לעלות כשחל יום ז' או יום ל' בפורים (וביא"צ אינו מתייר), והוסיף שמ"י יש למנוע עניני הספד ובכיה ולדלת העם יש להורות להם שלא יעלו ע"ש. וע"ע בספר חיים וחסד (פכ"ג ה"טו') שכתב שהגם שמעיקר הדין מותר לעלות בפורים וכן המנהג בירושלים, וציון לגשה"ח ונתיבי עם (הנ"ל) טוב להעניב, אבל ביום פקודת השנה יש להקל ע"ש. וע"ע בחזון עובדי, חנוכה (עמוד י"ב) שבדפס הולם שכתב לדחות שו"ת ירך יעקב (האר"ח סימן כ') שהתיר לעלות בפורים בשלושים מכיון שאין מנהגם שנשים עולות לקונן ע"ש, ופשט דבריו שם שכולל כל הזמנים יחד כיעו"ש (ותגדל התימה ע"ד ספר החיים וחסד שמצוין למ"ב, וכן בהמשך דבריו מצוין מהר"ש הלוי, ולא דייק בהבאת הנ"ל, שכתב שם שמהר"ש הלוי מנע לעלות לבית העלמין ביום ז' כשחל להיות בפורים, וכן הדין בימי חנוכה משום חשש שיבואו לידי כבי ע"ש, ומהר"ש הלוי לא דיבר כלל על חנוכה, ומה שמנע זהו משום אבילות בפרהסיא, ולא משום חשש כבי, ואשר ע"כ אין מקום לחלק כמו"ש"ל שם בין יום ז' ושלושים ליום השנה, ועל ענין הבכי כבר כתבנו בשם שו"ת דברי יהושע ח"ב (סימן פ') שאין לחוש מעיקר הדין ע"ש, ובספר זכרון יצחק (פ"ג הכ"ח) כתב דמנפשיה שאין לעלות בפורים לפי שבפורים אין נוהג בהם אבילות בפרהסיא, וכמו"ש מרן יו"ד (סימן שצ"ט סעיף ב', וסימן ת"א סעיף ז') ע"ש, ולא זכר מכלל האחרונים הנ"ל, ועכ"פ דבריו מכוונים לאמת, לא"כ בנטעי גבריאל ח"ב (פרק פ"ג ס"ק י"ב) בשם הזכור לאברהם (מערכת ק) שאסור ללכת לביה"ק בפורים בסוף השבעה. וע"ע בשו"ת ישיב משה ח"ב (סימן ס"ח) שכתב שכבר ערערו בתוניה על מה שנהגו הנשים לילך לבית הקברות בפורים ולא יכולו, האמנם אסור ע"ש.

כלל העולה שאם חל יום ה' או השלושים או השנה בערב פורים אין שום מניעה לעלות לבית העלמין, ואדרבה מקיים מנהג ישראל, אולם אם חל יום ה' או השלושים או השנה בפורים אין לעלות לבית העלמין בפורים, וביום ה' והשנה יקדימו לעלות בערב פורים, ואפריון נמטייה לידיו" הגר"י קשאני בחיבורו ליצחק ריח ע"ס מנחם אבליים (מע' פ' ערב פורים אות ג') שבשפלנו זכר לנו.

ד. האם עולים לבית העלמין בחודש ניסן

כתב בספר קב הישר (פרק פ"ח) שאין המנהג בניסן לילך על בית החיים להתפלל על הקברים ולומר תחנונים כמו בשאר ימים כדי שיהיה חודש ניסן כולו קודש, ובה ענשים חטיבה מול חטיבה לנשמות הקדושים הנזכרים ע"ש, אולם י"ל דבבב הישר מדבר באופן כללי שאין לילך בניסן על בית החיים להתפלל על הקברים, אולם אין זה ענין למה שנוהגים לעלות בסוף השבעה וביום השלושים וביום השנה, וכ"כ בספר נתיבי עם (סימן רכ"ד) הנ"ל שאם חל יום ה' או יום ה' בחודש ניסן מבקרים וקוראים הדברים הנזכרים והשכבה ע"ש, וכ"כ בשו"ת שמש ומגן ח"ד (סימן ס"ו) שידוע שכן הוא מנהג מרוקו, והב"ד הנתיבי עם הנ"ל ע"ש, וה"ה ליום השנה דמאי שנא, וכ"כ להדיא בספר גשר החיים (פרק כ"ט אות ה') שאפילו בחודש ניסן עולים לבית הקברות ליא"צ ולשלושים ולשבעה לומר שם מזמורי תהילים לענין והקדיש, אלא שאין אומרים השכבה כנו"ל ע"ש (ובענין אמירת ההשכבה התבאר לעיל שיש מנהג חילוק בין הספרדים לאשכנזים).

ואכן אנכי הרואה בשו"ת דבר משה, אמריליו (סימן ס"ח) שכתב שביים כ"ז ניסן נפטר לבית עולמו מהר"ר בנימין עשאל ז"ל וכו', ועלתה הסכמתם של חכמי הישיבה עם אחד משלוחי א"י תוב"ב שאם חל כ"ז בניסן בשבת יש להתענות ביום א' שלאחריו וכו', וכמו כן הולכים באותו יום על קברו לומר השכבה וקדיש, אמנם לע"ד דיותר טוב לומר קדיש והשכבה לילך על קברו ביום שיש שלפניו וכו', ויפה קדיש ביום ו' מביום א' שלאחריו, דאף מהריק"ו וסייעתיה ז"ל הסוברים להתענות ביום א' שלאחריו, מ"מ מודים ז"ל דלומר קדיש והשכבה על קברו יפה שייך יותר ביום ו' לטעם האר"י ז"ל שהוא עליו לנשמה וכו', וכן עשינו מעשה וכו' ע"ש, ומבואר דעכ"פ פשיט"ל שיש לעלות אף בחודש ניסן לבית הקברות ביום היא"צ. וע"ע בשו"ת פני אהרן להגאון רבי משה אמריליו (או"ח ס"ס כ"ז) שהסכים לדברי אחיו בשו"ת דבר משה הנ"ל, ורק באיסור חג אסר לעלות לבית הקברות ע"ש.

ומ"ש בזכרון יצחק (הר המוריה, סימן י"ח) שהמיקל יש לו על מי שיסמוך, ואף שיש לחלק בין אזכרת השנה שיש פחות בכיה מאשר שלושים שעדיין הצפע טרי, עכ"ז הנח להם לישראל דמוטב וכו' ואין למחות בידם, ומ"מ את הנשים ימנעו מליצק לשם שהם המעוררות לבכי כדברי הנביא וכו' ע"ש, דבריו ממוחים, משום שאחר שראה שגדולי הפוסקים מתיירים מה לו כי ילין ולכתוב בלשון שהנח להם לישראל דמוטב שהיו שוגגים ואל היו מזידים, שזה נאמר במקום שאסור הדבר רק מוטב שהיו שוגגים, ולא כן כאן שהוא היתר גמור, וגם לישן יש להם על מה לסמוך אינו נכון, אלא שאף לכתחילה יש לעשות כן, ואין ג"כ לחלק בין יום השנה לשלושים ולשבעה, דאף שהדבר משה איירי ביום השנה, שם הרי פשיט"ל שעולים בניסן ובהכי דיבר, אולם אף הוא מודה דעולים אף בסוף השבעה והשלושים, וכמו"ש בנתיבי עם וגשר החיים (הנ"ל). ועל ענין הבכי כבר הבאנו משו"ת דברי יהושע ח"ב (סימן פ') שלא חששו למה שבא למרירות ותוגה בלב, ולא אסרו אלא על הספד בפרהסיא שמעורר בכיה אצל רבים וכו' ע"ש.

ועוד תימה אקרא ע"ד ספר זכרון יצחק הנ"ל שסותר דברי עצמו ממה שכתב בתוך ספרו (פ"ג הכ"ח) שאם חל יום השביעי בחודש ניסן או יום השלושים נהגו לעלות לקבר, ומצוין לנתיבי עם (הנ"ל), והוסיף שאם יש חשש שכאשר יעלו יבואו הם לבכי ולמספד יש להורות להם שלא יעלו, וכאשר חל יום הפטירה של שנה בחודש ניסן לא יעלו אלא יקיימו, ומקור דבריו מספר ישמח משה (עמוד ל"ד) ע"ש, שבדבריו כאן מתייר יותר בשבעה ובשלושים, ובדבריו בהר המוריה (סימן י"ח) שבסוף ספרו ממתייר יותר בשבעה ובשלושים, ועכ"פ דבריו שבתוך הספר הלוקחים מספר ישמח משה (הנ"ל) הם דברים המהוים שלא מצנינו חילוק בזה, ואדרבה מפורש באחרונים הנ"ל שהתירו ממיד. וכ"כ לדינא בספר חיים וחסד (פרק כג הלכה יח) ע"ש, וכי"ב ק"ל ע"ד ספר הלכות חגים (פרק ב' ה"י"ח) שכתב שנוהגים לא ללכת לביה"ק בחודש ניסן, ומי שיש לו אזכרה של יום השנה ילך בער"ח ניסן, אמנם מי שיש לו אזכרה של יום ז' או ל' בתוך ניסן יכול ללכת ע"ש. וע"ע בדבריו לקמן (פרק י"ט הלכה ס"ג) ע"ש, ולהאמור מקום חילוק בזה לא שמיעה לך, וכן מנהג זה לא שמיעה לך, והרי יש לנו עדות על גדולים שהיה פשוט להם שעולים בחודש ניסן ביום השנה, וע"ע בספר אורחות רבינו חלק א (עמוד ש"ה) בשם הקהילות יעקב שאמרו שחודש ניסן כן עולים (בהגשר החיים הנ"ל) עירבב חודש ניסן לר"ח, ולא דמי דבניסן הטעם משה דאין מתפללים בו צידוק הדין, אבל ב"ר"ח הטעם משום דאין בו תועלת) ע"ש, וע"ע בנטעי גבריאל ח"ב (פרק פ"ג) שהובא שם מכמה חסידיות שעלו לציון רבם, וכ"ז דלא כמו"ש שם ממנהגי מטרסודוך אות רכ"ו שלא לעלות כל יום שלא"א תחנון וע"ש.

ואנכי הרואה בשו"ת מלמד להועיל חלק ב (סימן קמ"ה) שכתב שיש מנהג שלא לילך על הקברות בחודש ניסן, וכל מי שיש לו יא"צ בניסן הולך לקבר אבות בער"ח ניסן, וכתב (שם) שהנהגה באמת ראיית בא"ח לסימן תר"ה שהיעב"ץ הקפיד שלא לילך על קברות בעיה"כ משום שהוא יו"ט וכו', וכ"כ המג"א בסימן תקפ"א שבערב ר"ה אין לומר רק התחינות שכותבים בספרים מפני שאין אומרים תחנון, נשמע מזה שבימים שאין אומרים תחנון אין לומר כל התחינות בבית הקברות, ואפשר דמשום הכי נמנעו ללכת על הקברות בניסן משום דרוצים לומר כל התחינות, אמנם ראיית בשו"ת דבר משה יו"ד סימן ס"ח שכתב דלומר קדיש והשכבה על הקברים אין איסור בדבר באיסרו חג של פסח, והובא בספר עקרי הד"ט יו"ד סימן ל"ו אות ל"ה, וכן הביא שם בא"ח סימן כ"ט אות ל"ג בשם פני אהרן סימן כ"ז, ע"כ נראה שמי שלא הלך על הקבר בער"ח ניסן יש לו יא"צ בניסן יש להתיר לו לילך בניסן, אך לא יאמר כל התחינות שאומרים בשאר ימות השנה, אלא תחינת ההשכבה או תחינת של יא"צ, הכל לפי הענין ע"ש (וציינו לדבריו בחלק מן האחרונים הנ"ל), וכבר התבאר שהמנהג הוא שכן עולים בחודש ניסן, ואף המלמד להועיל הנ"ל ס"ל שמעיקר הדין אין מניעה, רק היפך בזכות הנהגים להקדים ולעלות בער"ח ניסן, ויש ג"כ לציון שמה שנוהגים רבים לעלות בער"ח ניסן, אין זה מצד הקדמת העליה לפני היא"צ החל בתוך חודש ניסן (כמו שיש הרבה חושבים כן), שהרי כבר התבאר שנוהגים לעלות בחודש ניסן ביום היא"צ, אלא מפני הענין הגדול שיש לעלות לבית העלמין בער"ח ניסן, ונפק"מ שאף מי שיש לו יא"צ בחודש ניסן, ועלה בער"ח ניסן, יעלה שוב בתוך חודש ניסן ביום היא"צ כפי שנהגו לעלות בחודש ניסן ביום היא"צ (ומ"ש במלמד להועיל בשם המג"א סימן תקפ"א, לא מצאתי שם).

וראיית עוד בזה בתשובות והנהגות ח"ב (סימן ס"ה) שנשאל בנד"ד אם מותר לילך לבית העלמין בחודש ניסן, או בסוף חודש תשרי להתפלל שם, וכתב שקשה להורות כשאין זה שאלה מן הדין, ואולי תלוי במנהג וכו', ונראה שרק נפ"א לא אומרים אבל לא נראה לומר שבימים אלו הנפש לא נמצאת או בקבר וכו', ומיהו היות שלפעמים בוכים שמה הרבה וימים אינם לבכיה שפיר נהגו להקדים או לאחר וכו', ואם באים רק לומר תהילים וכמה תפילות מותר לבא בחדש ניסן ביא"צ, ואדרבה בעידיה ראו טפי, ושוב הב"ד המג"א סימן תרפ"א שכתב שבער"ה יש לומר רק התחינות שכתוב בספרים מפני שא"א תחנון, וכתב ע"ז שלא שמע שמקפידים ע"ז רק לנפ"א, והב"ד היעב"ץ הנ"ל, וסיים שבימים הללו הדבר אם עוללים לבכות או לא ע"ש (וכבר הערנו שלא מצאנו כן במג"א הנ"ל), והרואה יראה שדבריו קרובים לדברי שו"ת מלמד להועיל הנ"ל, וכבר התבאר שהמנהג הוא שכן עולים בחודש ניסן לבית העלמין ביום היא"צ או השלושים או השבעה, ורק יש לומר שלא להספיד, ואין לחוש למה שבא לידי בכי, יש אסור דבר זה חו"ל (וש"ח י"ב) בספר 'נהגה העם' נהגה ק"ק צפרו (אבילות, אות מ"ד) שכתב שהיו נוהגים בקבר בבית הקברות על קברי קרוביהם בחוה"מ פסח וסוכות, ובפרט ביום היא"צ ע"ש, אולם המנהג המקובל שלא עולים בחוה"מ לבית העלמין, אף אם חל היא"צ בחוה"מ).

כלל העולה שכאשר חל יום השבעה או השלושים או השנה בחודש ניסן אין מניעה מלעלות לבית העלמין, ואדרבה מקיים מנהג ישראל, ויש לזוהר שלא להספיד את הנפטר, ולא לבא לידי בכי.

ה. האם ב"ר"ח, חנוכה, פורים וחדש ניסן, עולים לקברי צדיקים

הגאון רבי חיים פלאגי בספרו מועד לכל חי (סימן כ"ז הלכה י"א), כתב: בחנוכה לא ילך לזיהר"א (השתטחות על קברי צדיקים) משנה כסף דף קס"ב ע"א וכו', ע"ש, אולם בספר בן איש חי (ש"ר פרשת וישב הלכה כ"ב) כתב: בחנוכה אין הולכים לבית העלמין ביום היא"צ כנהוג וכו', אבל הולכין להשתטח על קברות הצדיקים וע"ע, וכן המנהג פה עירנו שהולכין על מצבת אדונינו יהושע כה"ג בתוך ימי חנוכה בערב ר"ח ע"ש, והובאו דבריו של הבא"ח בפי חיים (סימן תר"ע ס"ג כ"ב), ונראה דס"ל דלאו דוקא חנוכה אלא ה"ה אף שאר ימים שאין עולים בהם לבית העלמין, מ"מ קברי צדיקים שאני.

וע"ע בשו"ת דברי יהושע ח"ב (סימן פ') שכתב שכן ראינו בקברי צדיקים כגון היא"צ של הרה"ק מגארליץ ובאבוב צוק"ל, שחל יא"צ שלהם ב"ר"ח, ונתאספו חסידים ואנשי מעשה על קברם ואמרו מענה לשון, ואל מלא רחמים וכו' ע"ש. וע"ע בספר דרכי חיים ושלום (אות תשפ"ג) שמובא שם שהוא (האדמו"ר ממונקאטש) ואנ"ש הלכו לאוהל ציון המצויינת קודש הקודשים של מרן בעל דרכי תשובה זיע"א, ורגיל היה רבינו בבואו לשם לומר דברי התעוררות בככי וזעקה בקשת רחמים על הכלל ישראל, ודברי תורה בשם אגם בהילולא, והתחיל בכל עת לומר הלא קימ"ל גם כשהוא מגיפה על הבמות ר"ל, מתרעין אפילו בשבת, ומכ"ש אנו בדור האחרון בשנות החבלי משיח הנוראים צרות ישראל, מותר לבא ביו"ט שני לעורר רחמים וכו' ע"ש, ונראה שמעיקר מה שבא ליישב זהו לא על עצם הביאה לקבר אביו בעל הדרכי תשובה, ביו"ט שני של גלויות, אלא על זה שהיה אומר דברי התעוררות בככי וזעקה וכו', (ובספרו דברי תורה (מהדורא א', סימן צ"ו) הביא בשם החוזה מלובלין שאף שבוה"מ הנשמות עולות למעלה וגם חלק הנפש השוכן על הקבר, אך עכ"פ ההבלא גרמא נשאר שם. ובספר נשמת ישראל, הראפנענס ח"ב (סימן ל"ו, אות ב', עמוד

תשט"ו) העיר מדוע הוצרך לטעם זה דהלא שייך טעם הפשוט המובא במהרי"ל (מובא בקיצור ברמ"א ומג"א ובאה"ט ס"ס תקפ"א) שהיות שהוא מקום קודש קרוב יותר שתפלותיו יתקבלו שם, וזה שייך אף כשנפשותם עולות משם, כיון שעצמות הצדיק קבורים שם ע"ש).

והנה המהר"ח"ו בשער הגלגולים (הקדמה ל"ח) כתב וז"ל: גם ציוה אותי (האר"י) שאם אלך להשתטח על קברי צדיקים, יהיה בער"ח או בט"ו יום לחודש, כי אז יש יותר הכנה מכל שאר הימים, ושלא אלך לא בשבת ולא ביו"ט ולא ב"ר"ח, כי נפשותם עולות למעלה ע"ש, ובשער רה"ק (דף ל"ט הקדמה א') כתב: אם יתיחדם על קברי הצדיקים, עיקרם הוא בער"ח או בט"ו לחודש, ובשבתות וימים טובים ור"ח לא תשתטח, כי אז נפשותם עולות למעלה ואינם מושגות, ואפילו בחוה"מ תוכל להתפלל עליהם, אבל לא יתיחד ייחודים ע"ש, וכן הוא בשער הגלגולים הנ"ל (שם): ופעם אחת שלחתי על קברי הצדיקים בחול המועד להתפלל עליהם, אבל לא נשתטחתי וכו', ואפילו להשתטח על קברות הצדיקים ביום ר"ח הוא טוב היחוד הנ"ל של ר"ח ע"ש, והובא כל זה בספר היקר שפתי צדיקים (עמוד 18) וכתב ע"ז וז"ל: נמצא כי יש ימים המיוחדים לתפילה והשתטחות, היינו ליל חודש ייחודים, ושאר הימים כולל ר"ח וחוה"מ מסוגלים גם לתפילה, אך לא להשתטחות, והיינו ייחודים ע"ש, וע"ע שם (עמוד 25) בשם המחבר הגה"צ רבי סלמאן מוצפי זצ"ל שבוה"מ, בפורים, ובר"ח נהגו לילך לקברי צדיקים כמ"ש מהר"ח"ו בשם האר"י ע"ש, ונראה שמקור הדברים הוא כנ"ל.

ומן האמור תשובה מוצאת לדברי ספר אורחות רבינו ח"א (עמוד ד"ש) שאמר שאין כל תועלת בתפילה על קברי צדיק ב"ר"ח משום שבר"ח ושבט גם חלק הנפש שהיא מקושרת עדיין לגוף לא נמצאת וכו', שבשבת ור"ח היא מקבלת עליה ונכנסת לגי'ע התחתון, ורוח יחידי חי עולות לגי'ע העליון מהתחתון שבו הם נמצאים וכו', ור"ל שמה שנתפלל למחרת ר"ח יועיל למפרע וע"ש, וע"ע שם (עמוד ש"ח): ושאל אותו אם נוסעים בחודש ניסן לקברי תנאים וכן על קברי צדיקים, וענה לו שביו"ט, בחוה"מ, ור"ח לא עולים וכו', אבל בחודש ניסן כן עולים, והגשה"ח עירבב חודש ניסן ור"ח ולא דמי וכו' ע"ש, ומפורש יוצא מדברי האר"י"ל שלא כדברים האלו, ומנהג ישראל תורה שעולים ובאים במהוניהם לקברות הצדיקים ב"ר"ח וחוה"מ, וכן בשבתות וי"ט, ותשובה מוצאת מאן למ"ש בשו"ת ברכת יהודה ח"ב (ענינים שונים, סימן ג' אות ה') שבשבת אין טעם לבוא ולהשתטח על קברם, ורק מכיון שיש הרגשה של התרוממות אין לבטל מנהגם וע"ש, וכן יש להעיר על המובא בנטעי גבריאל אבילות ח"ב (פרק פ"ג) בשם דברים ערבים (אות ל"ב) שלפי מה שהשיבו להר"ק מראפשיץ זצ"ל נשמע שאין לילך על קברי צדיקים בשבת וי"ט ור"ח, ושכ"כ בשו"ת דברי יואל סימן צ"ט, ואיהו גופיה הביא מספר שערי ירושלים שער ט', מנהגי צפת וקורות העיתים לר' מענדל מקאמינץ, שעושים הילולא גדולה על קבר הושע בן בארי באיסרו חג שבועות ע"ש, ושור"י אחר כותבו רוב ככל הנ"ל בספר נשמת ישראל ח"ב (סימן לו"א אות ב') ומש"ח תשי"ג-תשי"ז) מה שכתב בזה, ונגע בעוד כמה דברים שדיברנו לעיל ועש"ב, והנלע"ד כתבתי.

ואשר ע"כ נראה שבר"ח, חנוכה, פורים, חודש ניסן, והוא הדין בחוה"מ וכן בשבתות וימים טובים, הולכים לקברות הצדיקים (שאינם קבורים עם שאר קברות), וכן המנהג פשוט, והו"ו כמבואר.

שו"ת אדרת תפארת ח"ו סימן כ"ד

האם מותר לענות אמן או קדושה וכו' אחר אלו שמתפללים לאחר זמן תפילה, ובכפל דין עניתי אמן אחר ברכה שמסופק חיובה האם יש לענות אמן מספק.

ראיתי בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' צ"א) שכתב, שכאשר עושים חזרת הש"צ בלילה אין ברכותיו לבטלה, דתפלה רחמי גינהו ולואי שיתפלל כל היום כולו ושנעשה תפלת נדבה וכו', והביא לזה ראיות וע"ש, ולא זכיתי להבין דב"ק, דמ"ש בשם (סי' תל"א) דשהחיינו מותר לברך הגם שהיא רשות וכן ערבות רשות, וכי"ב דייק ברי"ק בבבבכות דף כ"א, הנה מלבד זאת שדברי הב"ח הנ"ל אינם מוסכמים, עיין בח"א (סימן י"ד) ע"ש, זאת ועוד מנ"ל לבא ולהתיר עפ"י להתפלל אחרי הזמן, ובפרט ג"כ שהובא במהר"ם שיק שם שבציבור י"א שלא מתפללים תפלת נדבה, ומ"ש ע"ז במהר"ם שיק שם שזהו דוקא היכן שלא התפללו, לא הבנתי, שהרי עבר הזמן, וגם תפלה לא שייך משום שהם מזידים, ומ"ש שם שזה דוקא ברובה התפלל שניהם, תפלה דשעתא קודמת, ואפי' לשאר טעמים, הנה כאן אינו זמנו כלל משום שעבר זמן מנחה, וממילא אותם הצדיקים המתפללים אחר שעבר זמן תפלה אין לענות אחריהם אמן וקדושה, וכ"כ להדיא בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' צ"ד) שאם כבר הוי צאת הכוכבים ודאי אם יש בידם למונעם מלומר קדושה הם מחוייבים למונעם, ואם אין בידם למונעם עכ"פ לא יענו אחריהם אמן ולא קדושה ע"ש.

ואנכי הרואה בספר בית ברך על החי"א (במילואים כלל ז', אות י"ג) שכתב בשם המהר"ם שיק הנ"ל שכאשר עושים חזרת התפלה בלילה י"א שמתיר לענות אמן, וכל שיש בו איזה צד שאין זה ברכה לבטלה, אף שזה על הצד הרחוק מותר לענות אמן ע"ש, ולע"ד א"א ללמוד כן מדברי המהר"ם שיק הנ"ל, אלא עיקר טעמו זהו משום דס"ל שאין ברכותיו ככה"ג ברכות לבטלה, ורשאי לענות אחריהם אמן וקדושה, אולם ככה"ג שזהו ספק



המבואר, ומה שהביא שם משורת' יוסף אומץ ח"א (סי צ"ט) גבי בן א"י שנודמן לחו"ל שיכול אף לברך על ההלל וע"ש, הנה מלבד שגם זה ערבך ערבא צריך עלי בשורת' יביע אומר ח"א חאר"ח ס"י כ"ט ושורת' יהוד דעת ח"ד סי' ל"א), מלבד זאת הרי שאני התם שהוא ש"צ של בני חו"ל, וזהו נדון אחר, וכן תשובה מכל האמור למ"ש הגר"ח סופר שליט"א בהסכמתו לספר בניי חביבים בשם הגר"ח אבא שאול זצ"ל, והובא בקונטרס חילוקי מנהגים (עמוד 99), וכן למה שכתב הגאון הנאמץ באות" (א"ר תשע"ב עמודים תשל"ו-תשל"ח) ועו"ש (תמוז תשע"ב עמודים תתקכ"ח-תתקכ"ט), וכן למה שכתב בספר עטרת יוסף (סי' רט"ו הלכה י"ד) וע"ש.

ואנכי הרואה בספר בנין אב ח"ה (סי' ל"ד) שדן אם ספרדי יענה אמן אחר אשכנזי המברך על כוס שני ורביעי ב"ד כסות, וכתב שבעיקר הדבר הנכון הוא להיות בשוא"ת, אלא והסו"ף שהלכה זו אינה עד כדי מחלוקת ואי נעיימות וע"ש, ולא ידעתי איזה אי נעיימות יש כשעושה כהלכה (ומ"ש בבנין אב (שם) לחלק מברכת אשכנזי על תפילין של ראש מברכת אשכנזי על ההלל כהארז לציין הנ"ל, כבר כתבנו מה שנראה להשיב ע"ז), וע"ע בהלכה ברורה (סי' כ"ה) ועו"ש (סי' ר"ט) ובשורת' שמן אפרסמון ח"ב (סי' ט"ו אותיות כ"ו-כ"ז) וע"ש.

וראיתי בשורת' אבני ישפה ח"ו (סי' ח' ענף ג') שדיבר בנד"ד, וכתב שכבר ידוע פסקו של הגאון הספרדי שליט"א שסובר שאין להם לענות וכו', ושכמ"ק"א כתב לתמוה ע"ז שהרי בבאור הלכה סי' רט"ו כתב שעונים אמן על ספק ברכה וכו', ובאמת ודאי מסתבר כמותו ע"כ"פ במקום שהוא רוצה להחליט, והרי שהיה חלק מן הברכה כמוש"כ במ"ב סי' קס"ז וכו', וא"כ חייב לענות אמן כדי שהוא יצא י"ח כמו שצריך ע"ש, וכל דבריו דברי תימה וכאילו חדשות הגיד, שהרי מבואר בשורת' הרמב"ם ועוד שספק אמן לקולא, ואף לביאור הלכה אין חיוב לענות אמן, והפמ"ג שהובא בב"ה"ל שם שכתב שאין חשש על לא תשא באמן, איהו גופיה ס"ל שאין לענות אמן אחר מי שמברך על תפילין של ראש, הגם שהוא עצמו מברך שהוא רוצה לתפילין של ראש, וא"כ מדוע נכניס עצמינו בספקות בשעה שלכו"ע אין עלינו חיוב לענות אמן, ולדעת הרבה פוסקים אסור לענות אמן ככה"ג. גם מ"ש בבאני ישפה (שם) שיותר מזה חשב שמכין שהדבר תלוי במנהגי ארצות א"י ש לברך על ההלל ב"ר"ח, ודאי עדיף שהספרדי ישמע את הברכה מן האשכנזי וכו' ע"ש, הנה כ"ז היכן שאין ספק בעצם עניינת אמן כגון מי שמסופק אם חייב לברך שיכול לשמוע ממי שודאי מחויב בברכה, ויאמר לו שיכוין גם עליו ויענה אמן, ומשא"כ בנד"ד דמגרות נתן בזה, וכנ"ל. כלל העולה: שאין לענות אמן א' קדושה אחר אלו שמתפללים לאחר זמן תפלה (א"כ מדובר בזמן שהוא עדיין יום לפי ר"ת ודעיימה), ואחר קדיש יכול לענות אמן גם כשעבר זמן תפלה, ובכל מקום שיש ספק אם יש לברך את אותה ברכה ושמע מי שברך את אותה ברכה, אין לו לענות אמן על ברכה זו שספק אמן להקל, והוא הדין שאין לענות אמן אחר ברכת אשכנזי במקום שאין הספרדים מברכים, וכן ההיפך.

שו"ת אדרת תפארת ח"ו סימן ל"א

האם יש חיוב לצאת ולראות את החמה או את הלבנה או את הקשת או את האילנות, או שרק אם ראה אותם התחייב לברך על ראייתם

הנה נראה בפשטות שברכת החמה הרי היא כשאר ברכות הראיה שאינו מחוייב לברכה אלא רק אם ראה את החמה, וראיתי בשורת' הר' צבי ח"א (סי' ק"ט) שג"כ צידד שאפשר לומר שחיובה של ברכת החמה אינו אלא כשרואה את החמה, ובידו שלא לראותה ולא להתחייב וכו', ואם אמר שהיא חיובית היינו שחייב להשתתף לראות החמה ולברך את הברכה כמו שנראה מסתימות שאר דברי הפוסקים וכו', עכ"פ מדוקדק לשון מהרי"ל שכתב כשרואה החמה, מפני שהחיוב בא בשעת ראייה ע"ש, ולכאורה מדוע תהיה שונה ברכת החמה משאר ברכות הראיה שמתחייב בהם רק כשרואה, ואין עליו חיוב ללכת ולראות כדי להתחייב, ואח"כ שאם ראה התחייב לברך, אולם בידו שלא לראות ולא להתחייב, וכן ראיתי בשורת' בצל החכמה ח"ה (סי' כ"ט) שכתב שלא קתני בגמ' בברכות (נט): הנ"ל שמצוה לראות חמה בתקופתה ולברך, רק הרואה, דומיא דהרואה מקום שנעשו בו ניסים וכו', הרואה את הים הגדול, לקתני במתניתין (רפ"ט דברכות) שאין כל חיוב ללכת לראות את הים הגדול, וכן מקום שנעשו בו ניסים לישראל, אלא שאם רואהו חייב לברך וכו', ושוב כתב בשורת' בצל החכמה שם, דאבל באמת דכמו דאיתא בגמ' שבת (כג.) הרואה נ"ח צריך לברך, ואפ"ה דעת מקצת הפוסקים שחייב ללכת לראות נ"ח כשהוא בעצמו אינו מלקח, וא"כ משמע שהוא חיוב, וממילא אם הכא הוא חיוב ע"ש, ואין לו מוכרח לע"ז מפני שבנ"ח הגדרים הם אחרים ואין זה כברכות הראיה, זאת ועוד גם ש אין זה לרוב הפוסקים אלא לקצתם.

וראיתי בקובץ בית אהרן וישראל (ניסן אייר תשס"ט) בדברי הרב יחיאל וידר שליט"א שכתב בתוך דבריו (עמוד נ"ב, בדי"ה והנה) שלפי דברי הגמרא בברכות (נט): שנקטה לשון הרואה חמה בתקופתה וכו' אמרו ברוך עושה למעשה בראשית, נראה שאין המצוה ככל מצות עשה שיש על המחוייב בה לחפש אחריה ולהמציאם שיהיה בידו לקיימם, כגון תפילין לולב ומצה וכדומה, אלא כאשר יקרה לפניו ויראה חמה בתקופתה אזי יש עליו מצוה לברך את ה', והב"ד הרמב"ם (הלכות ברכות

אמן וקדושה אפי' אם לדידה ודאי לילה, אלא לדלידהו הנהגים כר"ת עדיין יום, יוצא מתשובת מהר"ם שיק הנ"ל דמותר לענות אחריהם ע"ש, ולכאורה מדברי מהר"ם שיק הנ"ל נראה שאף אחר זמן זה, דהיינו שאף לר"ת הנ"ל לילה ודאי יכול לענות אחריהם, ואולי שבט הלוי הנ"ל סומך על דבריו כ"ז שאינו לילה לר"ת, שהיה מקום לומר שלא יענה דספק אמן לקולא, וה"ה גבי קדושה, אולם י"ל מאחר שדעתם של רוב הראשונים כר"ת, וכן היא דעת מרן השו"ע ועוד, יכול לסמוך ע"ז ולענות אחריהם אמן וקדושה כ"ז שלר"ת הוא יום.

וראיתי בשורת' דברי חכמים (עמוד ע"ט) שכתב בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, וכן הביאו בספרים בשמו, שציבור שמתפללים מנחה כשכבר סומך מאוד ללילה, כלומר חצי שעה לאחר השקיעה, דקדושה אין עונים לציבור המאחרים, אך איש"ר יכול לענות וע"ש, ולגבי אמנים על חזרת הש"צ לא דובר שם, ונראה מדבריו אלו שלא יענה אמנים של חזרת הש"צ, ועפ"ה"א נראה שכ"ז שהוא יום לר"ת יכול לסמוך ולענות עמהם אף אמנים של חזרת הש"צ וקדושה, וע"י בשורת' דברי יצחק הנ"ל שכתב בשם הגה"צ ר"י כדורי זצ"ל, שאין להתפלל עמהם, ואין לענות אמן אחריהם, ושאנחנו הולכים אחרי השו"ע, אבל עם זאת אין אנו מזלזלים ומהרירים אחרי אותם צדיקים וע"ש.

והנה בספר אשל אברהם בוטשאטט (סוף סי' רכ"ד) כתב שכאשר כוונתו בעניית האמן לשם שמים, ויש שום צד ספק אפי' רק בצד רחוק שאולי איננה ברכה שאינה צריכה, וכגון בחזרה במנחה בלילה שיש צד לומר שע"י המנהג אין בו חשש ברכה לבטלה, וכ"ש כשהוא ספק חשיכה פשיטא שאין שום פתחון פה כל דהו ע"ז בשום אופן, וכ"ש כשהוא בדרך תמים ומחשבתו יה"ד שיתפרסם כן במרהר לכל, פשיטא שאין ע"ז שום חשש ע"ש, והעירני לדבריו ידידי הרה"ג שי יצחק שרגא שליט"א, ונראה שנעלם מעיני קדשו של הא"א דברי הרמב"ם בתשובה ועוד פוסקים דס"ל שכל שלדידהו הו"ל ברכה לבטלה או ספק ברכה לבטלה, שוא"ת עדיף ולא יענה אמן, ובפרט שלכו"ע לא עשה איסור כשלא ענה אמן, וככל המבואר (ומ"ש בא"א הנ"ל גבי חזרת הש"צ של מנחה בלילה, ע"י אליו לקמן (סי' רל"ב) ובדבריו באדרת תפארת ח"ו (סי' י"ג בדי"ה וראיתי) ע"ש), ומ"ש בא"א (סי' רכ"ד הנ"ל) שכאשר מתכוין באמן שיענה דרך בקשה, כן יהי רצון, אולי אין חשש לענות אחר מי שאומר בשוגג ברכה לבטלה, מצד מה שכתבתי במק"א בבחינת ברוך ה' חילו, והיינו כשא"א להודיע לנועו הברכה לבטלה ע"ש, לע"ד הם דברים מחודשים וא"א לסמוך ע"ז.

שו"ת אדרת תפארת ח"ו סימן כ"ה

המשך בענין הנ"ל והאם יש לענות אמן אחר ברכת אשכנזי היכן שהספרדים אינם מברכים

והנה בח"ה (סימנים ט"ו-י"א) דיברנו בכי"ב, ומסקנת הדברים היא שיש ואל תעשה עדיף, ולא יענה אמן בכה"ג וע"ש, ואנכי הרואה בשורת' שמחה לא"ה (א"ח תשובה א' עמוד ר"ה) שכתב שהוא נוהג לענות אמן אחר ברכת אשכנזי על ההלל ב"ר"ח, שסוף סוף הם מברכים ויקבלו שכר ע"ז, ואנחנו מאשרים זאת בעניינתנו אמן, ויש שפקפקו והעירו לו על כך דהוי אמן יתומה ח"ו, ובו בפרק השיב שיש לו כדמות ראייה לזה מהא דאיתא בשו"ע (יו"ד סי' ט"ז סעיף ט') שאין אסורים כלים של בני ריינוס הואיל ונוהגין היתר, הרי שאף שלדידן אסור, אפי' הכי שרי להשתמש בכלים שבשילו בהם כיון שלדידהו שרי באכילה, והו"ל לדידהו לא הוי ברכה לבטלה, ואנחנו עונים אמן על אמת שצויה אותם הש"ת לברך ע"ש, אולם מכל האמור שם יש להשיב על דבריו אלו, והראיה שהביא לאו שאמרי מתיא, דשאני התם שיש ספק ספיקא להתייר, שמא זה מותר, ואף אם תימצוי לומר שאסור שמא לא יתן טעם, וכמו שכתב לבאר בשורת' יהוד דעת ח"ה (סי' ל"ב) עפ"ד שורת' מהר"ש ח"א (סי' ע"ז) ועוד וע"ש, ומשא"כ בנד"ד.

וכיו"ב של השיב על דברי שורת' דברי שלום ח"ה (עמוד תל"ו) שכתב שיש לענות אמן אחר ברכת אשכנזי על ההלל ב"ר"ח ע"ש, וכבר עמדנו בזה שכתב שם, וביארנו בס"ד על נכון שהעיקר הוא להיות בשב ואל תעשה כיעו"ש, וראיתי עוד בספר בית ברוך על החי"א (במילואים כלל ז' אות י"ג) שכתב שפלא על הפרי מגדים (סי' כ"ה א"א סק"י) שהסתפק אם יענה אמן אחר ברכת על מצות תפילין וע"ש, וי"ל שעיקר השגתו זהו כלפי דברכות) שהם בעצמם מברכים על ברכת תפילין, אולם לספרדים י"ל דאף הבית ברוך הנ"ל יודה שאין להם לענות אמן ככה"ג, ודלא כמוש"כ הגר"ח קניבסקי שליט"א באליבא דהלכתא (אלול תשס"ט עמוד כ"ז) דלא כהפמ"ג הנ"ל, ושאף ספרדי יענה אמן ככה"ג, וספק אמן לקולא, נ"ח כשהוא בעצמו אינו מלקח, ויש להשיב ע"ז, ובפרט מתשובת האמנים ועוד הנ"ל, וספק אמן להקל היינו שלא יענה אמן מספק וכנ"ל.

וראיתי בגליון אליבא דהלכתא (גליון ל"ז עמוד כ"ד) מחכמי רובני בית ההוראה שע"י ישיבת אהבת שלום, שכתבו שמאחר שיש אומרים שיש להמנע מלענות אמן כמוש"כ הפמ"ג בסי' כ"ד האחרונים שם וכו', ואף לדעת הביאור הלכה סי' רט"ו והארז לציין ח"ג ודעיימהו אין חיוב לענות, נראה שעדיף יותר לומר את הספק ברוך ה' לעולם אמן ואמן, וכיון שאם צריך לענות אמן יעלה לו לאמן, ואם לא צריך לענות אמן יחשב לו כאמירת פסוק ע"ש, וזה לחומרא בעלמא, ודלא כמוש"כ באליבא דהלכתא (גליון ל"ט, עמוד פ"ב), ויש להשיב ע"ד מכל

עשה כיון שלא היה יכול להתפלל עם הציבור, וציין לא"א בוטשאטט ומשמרת שלום קידנאו וכו' ע"ש.

וע"ע בספר דרך שיחה ח"ב (עמודים רמ"ז-רמ"ח) שח"א סיפר ששמע מהגר"ש ואנר שליט"א שהיה מי שאמר שכיצד אפשר ללכת להלוויית צדיק פלוני, הרי הוא לא התפלל בזמן, ומרן הגר"א מלצר זצ"ל הראה באבן עזרא שימן רצון זהו בעת תפלת צדיק, והובא עוד שם מהח"ס (סי' ק"ב) שלהתפלל בתוך ד' אמות של צדיק מסוגל הוא, ושכבר כתב החזו"א (סוף טהרות) שכאשר הצדיק מתפלל זהו עת רצון, ושואחד האדמו"רים שינה והתפלל בזמן אף שאבותיו לא נהגו כן הוא יודע ממה שנכתב בשו"ע וע"ש, וע"ע בשורת' נשמת שבת הנ"ל ח"ב מה שהאר"ך גבי תפלה וק"ש בזמנה, וע"ע אליו שם (סימנים ר"ח-ת"ל"א) וע"ש.

וראיתי עוד בשורת' דברי יצחק (עמודים פ"פ-ב) שהביא מספר שארית ישראל שער ההתקשרות בליקוטים, שמהבעש"ט ואילך התחיל להתנוצץ התגלות משיח, על כן ביכולת הצדיקים להתפלל אף לאחר זמן הרבה, ואצלם תורתם אומנותם שיש בזה אומנות גדולה ללמוד ואעפ"י כן להתפלל, והכוונות של התפילה הם מכונים בזמן הראוי, ונוסח התפילה אומרים אף לאחר זמן הרבה, ועוד יש כמה בחינות בזה כמה שמתפלל שלא בזמנה, עם כתוב מחנה דן ומאסף לכל המתנות, הפירוש הוא שהצדיקים שהם בבחינות מחנה דן שרואים רק למחוק ולהמתיק הדינים מעל ישראל, הם יכולים להתפלל שלא בזמנה ולהעלות התפלה של ישראל, ויש בזה עוד ענינים עמוקים, ובתשובה המודפסת בסוף ספרו (במהדורה החזקה עמוד רנ"ד) השיב על שאלתו על מעשי המופלאים באיחור זמן התפילה וכנהג רבות, שצדיק שלמעלה מהשנה אין רשות לחקור אחר מעשים נפלאים שלו כספורי גשמיות של הבעש"ט, עוד כתב שם מספר דברי דוד על הרה"ק ר' ישראל מרוז"ן ולה"ה שאיחר זמן תפלתו, שנשמת צדיקים כאלו שלא חטאו בנחש ובעגל לא שייך בהם זמן כי הם למעלה מהזמן, ואינם צריכים את הצמצום והזיכור של הזמן וכו', ובספר מעולפת ספרים כתב בשם הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב ולה"ה שפניו שהצדיקים מעלים את כל תפלות ישראל, לכן ממתנינים עד שכל ישראל יתפללו, ובספר אמרי ברוך כתב שהצדיקים עבורם לא נבדל שום זמן, כמו שאיש רוצה לדבר לטובת המלך יכול להכניס גם שלא בזמן ברכת האורחים, ובספר ארון העדות כתב שהיהודי הקדוש מפשיסחא הוא היה עושה זמן תפלה בעצמו ובעבורו, עוד כתב שם על בעל היואל משה וע"א שהיה חולה מעיים כנודע, וכשהיה מתפלל שחרית מאוחר היה עושה ש"ש שאם א"א להתפלל שחרית שיעלה לו למנחה וע"ש. וכבר התבאר שאין ללמוד ממעשיהם, ואין לענות אמן או קדושה או ברכו, אם מתפללים. לאחר שעבר זמן תפלה, ומי שפטור מתפלה אנוס רחמנא פטריה, אך מנ"ל להתיר להתפלל שלא בזמן אלא שיתפלל תפילות תשלומים, והכל יעשה אף המבואר בשו"ע ובפוסקים, וכבר כתבנו שלא ראינו כן אצל רבותינו, ואדרבה הם לדוגמא למופת אף בזקנותם, וכנ"ל.

ואנכי הרואה עוד בזה בספר פסקי תשובות (סי' פ"ט אות ז') שהב"ד המאור ושמש (סוף פרשת נצבים) שאלו ההדיוטות אשר מתחסדים ומצדיקים עצמם להתפלל אחר זמן תפילה, כי כן נהגו כמה וכמה צדיקים ואנשי מעשה, תולין בוקי סריקי באילנות גדולים וכו', ושבהגהות לספר סור מרע מהגה"ק בני יששכר (אות ל"ו) ובדרך פוקד"ש (מצות ל"ט ח"ב) כתבו שרעה חולה שעוברים זמן ק"ש ותפלה, שצריכים להמתין למוחין גדולות, ולדעתם יש מקום לאכילת מצה אחר פסח וישיבת סוכה אחר סוכות, ותולים עצמם באילנות גדולים באיה גדול הדור, ונופלים בשוחה עמוקה, כי הצדיק הגדול תורתו ויחודיו הם אמונתו כל ימי חייו וכו', ושכספר זכרון טוב (עניני תפלה אות י') בשם מוהר"י מעשכ"ז ז"ע שמה שמתפלל אחר זמן תפלה זהו משום חולשת בריאותו, ובשורת' מבשר טוב ח"ב (סי' ב') בשם מהר"א מבעלזא זצ"ל שהיה מתנצל על איחור תפלתו שהוא מחמת חולשת בריאותו וחוליו, ופעמים שמצד הדין היה פטור לגמרי מלהתפלל, ובספר דף יחיאל (לבעל לב העבר) ז"ע תנא דבי אליהו זוטא דף מו. שפעמים זהו משום טרדות בצרכי הכלל וכו', שעל פי השו"ע (סי' ע' סעיף ד', וסי' צ"ג סעיף ד') היו פטורים מלהתפלל, עוד הביא שם לשון ספר שולחן הטהור (סי' ק"ט בור זוב סק"ב) שיש טפשים כשפירש עצמו מתאות העוה"ו וכו', ואמר אעלה על במותי עב אדמה לעלין וכו', ואומר שיש לו דרך כזה להתפלל אחר חזות היום תפלת שחרית ומנחה ג' שעות בלילה ולתקוע בשופר בלילה וכו', וכל זה להתרחק מלהתקרב לעם הקדוש להתקשר עמהם וכו', חוץ מצדיק גמור וכו', אין להרהר אחרי וכו', אבל הדרך הנכון להתפלל בזמן עם הציבור וכו', ובדרכי חיים ושלום (אות קמ"ה) כשהיה הגה"ק ממונקאט זצ"ל אצל רבותיו שאם שמתאחר זמן תפלה השני היה מתפלל לעצמו ביחידות קודם סוף זמן תפלה, וע"ע שם בשם ספר דברי יצחק אות מ"ו וספר פרדס יוסף (פרשת אמור) בשם הרה"ק מרוז"ן ז"ע וספר גבעת שאול בשם הרה"ק מוהר"מ ז"ע ובדבורא זצ"ל וספר שפתי צדיקים בשם הרה"ק מקאצק ונ"ע וע"ש.

וראיתי בשורת' שבט הלוי ח"ט (סי' מ"ח) שנשאל אודות מי שרגיל להתפלל מנחה רק עד השקיעה המקובלת כשיטת הגאונים והוא נקלע למנין המתפלל לפי שיטת ר"ת, וכתב להשיב שכאשר ודאי לילה לגאונים ודאי יתפלל ביחידות, מכ"מ אם הוא ביה"ש אפשר להתפלל עמהם, ולענין לענות אחריהם

ברכה לבטלה אין ראייה ממהר"ם שיק הנ"ל דשרי לענות אמן, אלא דכאמור עצם מאי דס"ל למהר"ם שיק הנ"ל שהעושים חזרת הש"צ בלילה אין הברכות לבטלה, אינו נראה וכנ"ל.

ואכן ראיתי עוד בזה בשורת' לבושי מרדכי מה"ת (חאר"ח סוף סי' קט"ו) שכתב על דבר המאחרין תפלת מנחה אם מותר לענות אמן בשמונה עשרה בקול רם, עיין בתשובת מהר"ם שיק שמיקל בזה, ולע"ז כגון זה דהוה מזידין וסומכים על דברים שאין סמיכה ומתחילין בצאת הכוכבים, יש לעשות באופן שלא להיות באותו תפלה ולעמוד חוצה, וכן אני עושה הרבה פעמים דל"ע ע"ש, וע"ע בספר דברי תורה לאדמו"ר ממונקאטש (מהדורה א' אות י"ז) שכתב שאין לעשות דרך מזה היפך דרך ודעת התורה, גם אם יראה את רבו הצדיק מאחר לפעמים זמן תפלה ביותר (וע"י בספר סור מרע ועשה טוב והוספות מהרצ"א שאין ללמוד בכוז להגות כדעת רבו) וכו', וקדושי עליון כאבותינו היה שכינה עמהם תמיד אפי' שלא בזמן תפלה הקבוע וכו', אבל להבאים אחריהם אין להם ללמוד בזה ודי למבין ע"ש, ועוד חזר בשניות והרחיב את הדיבור בזה שם (מהדורה ד' אות צ"ו) וכתב שידוע בפי חסידים ואנשי מעשה וגם בעיני העולם כי מרביתנו קדושי עליון וגאונים עמו"ק"ש שכינה עמהם איחור מאוד זמן התפלה, וכבר אצלנו בנייהם ולתמידהם הצדיקים שלא ללמוד מהם (כדבר שהוא נגד השו"ע והתורה), כי הוא מרוב זקנתם והמה רוצים לעשות הכנות גדולות, הכנה דרבה בשיעוריהם ועבודתם אשר נהגו לעצמם קודם התפלה טרם עמדו לפני מלך הכבוד יתברך שמו להתפלל (אחרי שכבר אמרו ק"ש בזמנו), ויש אשר אינם זקנים כ"כ אמנם מרוב עבודתם נחלש גופם וכוחותיהם וכו', ואין ללמוד מהם להתפלל בזמנם וכו' אבל שלא להרהר אחריהם וכו' וע"ש.

ובספר הלכה ברורה (סי' רל"ג הלכה ח') ובבירור הלכה (שם סי' י"ב) אחר שהב"ד המהר"ם שיק הנ"ל, הוסיף לציין בזה לשורת' מנחת דוד ח"א (סי' מ"ה אות ב'), ושבשורת' ארץ צבי פרומ"ג (סי' ל"ו) האריך ליישב מנהג כמה צדיקים להתפלל אחר זמן תפלה, וכתב ע"ז שהמעייין בדבריו יראה נכוחה שיש להשיב עליהם, ואין בזה סמיכה כלל, ושאמרו"ר מרן הראש"ל שליט"א בתשובה כת"י האריך לרחות דברי המהר"ם שיק הנ"ל, ושדבריו הם נגד דעת כל הפוסקים וכו', והביא מה שכתב בשורת' זכר יוסף (סוף סי' כ"ב) שהאומרים שהצדיקים הם למעלה מן הזמן דבר זמן תפלה, וכי יתבטלו לגביהם דיני שבת ויו"ט וכו', ע"ש, וע"ע להגר"ח מוולוז'ין בספרו נפש החיים (בסוף הפרקים לפני שער ד') שכתב: ובעיני ראיתי במקום אחד איזה אנשים שהורגלו בזה זמן כביר עד שכמעט נשכח מהם זמן תפלת המנחה וכו', ואדרבה נקבע בלבם מרוב הרגל כמו דין והלכה שתפלת המנחה עיקרה אחר צאת הכוכבים, וכשאדם אומר לחבירו נתפלל תפלת מנחה הוא משיבו נראה ונעניין אם כבר נראו הכוכבים ברקיע, וה' יסלח להם ויכפר לשונה פתי ע"ש, וע"ע בזה להגאון הנאמץ נר"ו בדבריו שדפוס בחתילת ספר עבד לעבדי ה' מה שהאר"ך בזה בדברים נפלאים וע"ש, ובדאי שאין לענות אמן אחר ברכות לבטלה.

וראיתי בשורת' נשמת שבת ח"ב (סי' רכ"ח) שכתב שהמשתייך לכת חסידים הם אדמו"ר סמויים ואותו אדמו"ר מתפלל אחר זמן תפלה, יש מקום שיתפלל עמו היות שהוא מקושר אליו וכו', ושדרך זה למד מתורתו של הגה"ק בעל דרכי תשובה המובא בספר גבעת שאול (עה"ת פ' עקב אות רע"ד) דההולך להסתופף בצל צדיק יתפלל במנין של הצדיק אין אם מתפלל אחר זמן תפלה, ושכן על הרבה גדולי וצדיקי הדור ע"ש, ובספר זכרון טוב מתבאר דכשיכול להתפלל עם הציבור בזמן תפלה זה עדיף וכו', והב"ד הארץ צבי בהגהותיו כת"י (סי' ל"ו) טעם לשבח שתפלת החסידים הקשורים להצדיק עולה התפלה לעילא וכו', וכ"כ בספר נחלה לישראל (להרב מנינוב סי' ל"ג), שאותם שמתפללים עמו שפיר דמי, ובספר נחלה לישראל מיקל אף אים אינם מתפללים עמו, וכ"כ שם בסי' מ"ג בסוגריים, והוסף עוד שנשמת שבת (שם) מצד מה שהצדיקים עצמם מתפללים אחר זמן תפלה, וציין לספרו ישראל והזמנים ח"א (סי' ט') שהאר"ך ע"ש, וכבר התבאר שאין ללמוד מהם הגם שאין להרהר אחריהם, ומי שמתפלל אחר זמן תפלה כל ברכותיו הם ברכות לבטלה ואין לענות אמן אחר ברכות, ובה"ה שלא ראינו כן אצל רבותינו, לא מיניה ולא מקצתיה, ואדרבה גם בזקנותם הם לדוגמא ולמופת שמהם יראו וכן יעשו ואשרי העם שכה לו, וע"ע בספר חפץ חיים עה"ת (פ' ואתחנן במעשי למלך) וע"ש.

עוד כתב בשורת' נשמת שבת הנ"ל שבספר תולדות הכהן להגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין (דף כ':) הביא בשם הגה"ק מטיריס זצ"ל שפעם יזרב אודות הצדיקים הנ"ל, ואמר בשם הירושלמי אימתי זמן תפלה בזמן שהצדיקים מתפללים, והשיג עליו כי בירושלמי כתוב בזמן שהציבור מתפללים, והשיב על כך שזה טעות הדפוס וכו', וחיפשו בירושלמיות ישנות ומצאו כן, ובסידור צלותא דאברהם (ח"ב) דף י"ב) מביא שכן הוא בדפוס ראשון ובתשב"ץ, אבל עיין בשורת' שערי אריה (ראבינאוויטש סי' א) שכתב שלא נמצא כן בשום ירושלמי ולא בתשב"ץ, ושם בסי' ב' מחזק ד"ז שבשעה שהצדיק מתפלל זהו עת רצון, ובספר דרך צדיקים הנ"ל מביא סמך זה בשם הגה"ק ר"מ מאפטא זצ"ל, ושהראוהו בספר זכרון טוב (עניני תפלה אות ג') שפעם אחת התאחר וכו', והתפלל עם הצדיק, וא"ל שיפה



פ"א ה"ה (ה"ג) ועוד האריך, והב"ד ההר צבי הנ"ל שם (עמוד ס'), והביא מקובץ הנאמן (גליון א') שכן אמר כיו"ב הגרא"ז מלצר זצ"ל, לגבי ברכת הלבנה, שהרי אין מצוה לצאת לרחוב לראות הלבנה ולברך אלא דוקא אם יוצאים ורואים הלבנה בחידושה אז חייבים לברך, וכמו בשאר ברכות הנהגין שרק אם ברצונו לאכול חייב לברך, ושקובץ הנאמן שם דייק מרש"י בסנהדרין (מב), דברכת הלבנה הוי כמצוה, ושכן השיב החו"א זצ"ל שאין ברכת הלבנה דומה לשאר ברכות, והיא מצוה גמורה, ושאין צריך לדייק כן מרש"י אלא מעצם דברי הגמ' שם וכו', ובקובץ בית אהרן וישראל (שם) כתב להשיג ע"ד הכותב בקובץ הנאמן הנ"ל בדעת הגרא"ז מלצר שהבין שלדעתו אה"נ אף לכשיראה הלבנה לא היה חייב לברך, שלע"ד כונת הגרא"ז מלצר היא שמי שאינו רוצה לברך על הלבנה אינו מחוייב לראותה, ברם אף הוא לא עלתה על דעתו לומר לכשיראה תלוי עוד הדבר ברצונו וע"ש, ולא ידעתי מה הכרחו לפרש אחרת בדברי הכותב בקובץ הנאמן ממה שהוא עצמו הכין בדעת הגרא"ז מלצר, ועכ"פ כן נראה דעת הגרא"ז מלצר.

אלא שבעיקר הנדון של ברכת הלבנה באנו בכ"ז בס"ד בארוכה באדרת תפארת ח"ה (סי' ל"ח), וכתבנו שברכת הלבנה שונה משאר ברכות הראיה ששם מקבל פני שכינה, ויש לו לצאת ולראותה בכדי להתחייב לברך עליה, וברכת הקשת הרי היא כשאר ברכות הראיה שאינו מחוייב לברכה אלא רק אם רואה את הקשת וע"ש, וראיתי עוד בזה בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' קע"ח אות ו') שדיבר בזה, וכתב שבש"ס וברמב"ם ובשו"ע שנינו רק הרואה וכו', אך מפשטות הפוסקים נראה שהוא מצוה, ואא"ז מצאנו ז"ע אמר שבזמן שמעונן מחוייב בלילה האחרון של זמן קידוש לבנה להיות נעור כל הלילה, שאפשר שיתבהרו השמים ויוכל לקיים המצוה, ואם לא הקרא עבריי, והוסיף עוד בשו"ת דברי יציב שם שכן ראה הלשון בעיקר דינים או"ח סי' ט"ז אות י' ושם מביא מוקד אחרון כ"ח לגבי מי שמב"כ כשמעונן שעובר על ל"ת ומבטל מ"ע שחייבו חכמים לברך, ואא"ז בדרך פקודין מערכת ד' קידוש החדוש, ועוד יותר בחלק המעשה אות י"ג מ"ד"ס הוספה לכלל המצוה הזאת, לברך ברכה הלבנה והיא מצוה גדולה, ועוד שם בסוף חלק המחשבה בהג"ה אות א' מ"ד"ס לברך ברכה הלבנה, כיון לקיים מצוה דרבנן ושלא יעבור על לא תסור וכו', ובדברי יציב בהמשך דבריו שם כתב לבאר שזהו משום שהוא כאילו מקבל פני שכינה, וסיים שעדיין צ"ע למה לא נזכר בשו"ע בלשון מצוה וכדומה, אלא רק הרואה כשאר ברכות הראיה שהם רשות וע"ש.

ואנכי הרואה עוד בשו"ת משנה הלכות ח"א (סי' ש"מ"א) שנשאל אם קידוש לבנה היא מצוה חיובית, או רק קיומית שאם תזדמן לו יברך, וכתב להשיב דהו"ל מצוה חיובית, עיין סנהדרין מ"ב ע"א וכו' כל המברך על החדוש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה וכו', אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בחודש דיים וכו', מבואר דמצוה גדולה היא, ועיין מכילתא דר"י פ' בא עה"פ החדוש הזה לכם, לא דיים לישראל אחד לשלושים יום מגביהים עיניהם לאביהם שבשמים וכו' וע"ש, גם ראיתי בשו"ת שרגא המאיר ח"ה (סי' ק"כ אות ה') שנשאל אם צריך לחזור אחר ברכת הלבנה, וכתב בהשגחה שהמהדר אחר מצוה ה' ומי שאצלו מצוה ה' חביבה אי אפשר לו לישון בלילה שהוא סוף זמן קידוש לבנה בלי קידוש לבנה, ובודאי צריך להמתין עד שיהיה לו לבנה וכו', כיון שתנא דבי ר"א אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בחודש דיים, ועי' בסנהדרין דף מ"ב ע"א, ועי' במח"ב אם כל הקהל לא קידשו הלבנה שצריך להפסיק בקריאת המגילה וכו', ולבשנת יעקב ח"ב סי' י' יש במצוה לגזור תענית על הציבור אם אין לבנה, וא"כ היא ברכה שצריך לחזור אחריה ע"ש, ועפ"י מובן מדוע ברכת הלבנה מופיעה במסכת סנהדרין ולא במסכת ברכות פרק הואה, כמו שראיתי בבית הלל (גליון מ"ו), עמוד קכ"ה) שהתקשה בזה ע"ש, דשאני ברכת הלבנה מברכות הראיה, דברכת הלבנה היא מצוה חיובית.

וכ"ז הוא דלא כמוש"כ בפשיטות בספר חשוך חמד עמ"ס סנהדרין (מב). עמוד רכ"ט) שקידוש לבנה אין זה חובה אלא מצוה, והיא מעין ברכת השבח ע"ש, ואשתמטי דברי הפוסקים הנ"ל, ודבריהם א"צ חיזוק, אולם שו"ת בספר והערב נא ח"ב (עמוד 160 והלאה) שהאריך לדון שם עד כמה צריך אדם להחזיק לכת על מנת לזכות בברכת הלבנה, והוא שם מעשה עם הבבא סאלי זצ"ל שנסע שעות ארוכות בכדי לברך ברכת הלבנה, ועוד הוא שם מעשה באחת השיבות שבבילה האחרון לברכת הלבנה השמים כוסו בעבים, ועשו משמרות למשך כל הלילה וכו', האם זו הנהגה של חסידות, או שמא זהו מעיקר הדין, ובתוך דבריו הביא הזו"א ח"ג (סי' מ"א) ושורכים ס"ל שקיים חיוב לקדש את הלבנה, ולכשון הקיצור שו"ע (סי' צ"ו סעיף ז') חייבין לקדש את הלבנה בכל חודש וכו', ומעשה באדמ"ר ר"י מסאטמר זצ"ל שבאחד מחודשי החורף

שכר מטוס ועלה מעל לעננים וערך קידוש לבנה, וסיים שטוב עשו הבחורים שערכו משמרות, אולם לענין מעשה נראה שאין חיוב וכו', והרי גם אשר ישאר ער שמא הלבנה כולל לא תראה וכו', והיינו שאף אם זוהי מצוה חיובית יש לדון האם מחוייבים לצאת לעיר אחרת עבור מצוה דרבנן וכו' וע"ש, וע"ע בספר שער העין (פ"ב ה"א, במקורות ב"ה"ה והא) ע"ש.

ואנכי הרואה עוד בספר מועדי ה', הלכות ברכת הלבנה (עמודים ב-ג), שהביא מהנ"ל, וגם לרבות מ"מ"ש בח"ה הנ"ל, וכתב בשם שו"ת זרע אמת ח"ג (סי' מ"ג) שברכה זו אינה חיוב אלא רק אם רואה מברך ע"ש, וע"ע במועדי ה', ברכת החמה (עמוד ג) גבי ברכת החמה ע"ש, והנה מה שהביא מהזרע אמת הנ"ל כבר הבאנו דבריו בח"ה הנ"ל כיעו"ש, ולע"ד אין מדבריו ראיה לנד"ד, דשפיר י"ל דס"ל שיש חיוב לברך את ברכת הלבנה, אלא שהחיוב הוא להביא עצמו לזה עי"ז שיראה את הלבנה, וכמוש"כ סברא זו בח"ה שם ע"ש, גם מ"ש במועדי ה' שם בשו"ת דברי יציב הנ"ל תמה על השו"ע שנטק לשון הרואה, אין זה מדויק, שבשו"ת דברי יציב כתב שצ"ע שלא נזכר בשו"ע בלשון מצוה וכדומה אלא בלשון הרואה ע"ש, ואשר ע"כ מה שסיים במועדי ה' שם שברכת הלבנה לא הו"ל בגדר של חיוב, אין דבריו נראים, וגם בשו"ת רבב"ו"א ח"ה (סי' רצ"ט) שציין שם כתב הרה"ג ר"י ברנשטיין שליט"א שמהנודע ביהודה מהדו"ק סי' מ"א וכן מהמפרשים שמביא משמע שלכו"ע זוהי מצוה חיובית וכו' וע"ש, ואף שראיתי במועדי ה' הלכות ברכת האילנות (עמודים ד-ה) מה שכתב להשיב על דבריו וע"ש, לא ראיתי חדשות בדבריו, והעיקר נראה כמוש"נ.

ונשובה בס"ד לברכת הקשת האם היא כשאר ברכות הראיה שרק אם ראה התחייב לברך, או שמא דינה כברכת הלבנה שהוא מחוייב ללכת לראותה בכדי להתחייב לברך עליה, ואנכי הרואה בספר כמראה הקשת ליידי הרב י"ד הופמן שליט"א (עמוד ל') שעשה חזק מחלוקת אם יש עליו חיוב לצאת ולראות את הקשת בכדי לברך עליה וע"ש, אולם לפי המבואר לא מצינו לשום אחד מן הפוסקים דס"ל שיש חיוב לצאת ולראות את הקשת, והעיקר דהו"ל כשאר ברכות הראיה שאין חיוב לראות, אלא רק אם ראה מתחייב לברך, וראיתי עוד בקונטרס קשתו דרך ויכונה ליידי הרה"ג יקותיאל אוהב ציון שליט"א הנדפס באליבא דהלכתא (גליון ל"ח עמוד ק) שכתב ע"ז בלע החו"י מלבור חיים (סי' רכ"ט) שכתב שאינו מחוייב ללכת לחוץ לברך, ושכן משמע במהרש"א בברכות (נח), די"ל דדברי המהרש"א שכתב שאין חיוב לברך כי אם בראה היינו שאין לעשות השתדלות גדולה וכו', אך אם יש בידו לעשות כן בנקל נראה שעליו לצאת ולברך, ולא גרע ממה שאמרו במנחות (מא). שבעידן ריתחא וכו' ע"ש, ויש להעיר ע"ד דמנ"ל לחדש חובים חדשים אשר לא שערום חו"ל, והרי רק אם ראה התחייב, וכמו שלא מענישים בעידן ריתחא על מה שלא הלך לראות את הים הגדול בכדי לברך עליו, ה"ה כאן שלא מענישים ע"ז.

גם זאת אבוא העירה עמ"ש במועדי ה' הנ"ל (שם) בראה את הקשת באמצע לימודו אם יודע שעי"ז שיפסיק ויברך על הקשת יטרידנו הדבר מלימודו לא יברך על הקשת, ובפרט בת"ת דרבים וע"ש, שאין דבריו נראים שמכיון שכבר ראה את הקשת התחייב לברך, והו"ל בגדר של מצוה שא"א שתעשה על אחריים, ואף שנתמבטל ע"ז יפסיק ויברך על הקשת, ואף בת"ת דרבים יפסיק ויברך על הקשת כמו בשומע רעמים או רואה ברק שאף בת"ת דרבים יפסיק ויברך. וכן יש להעיר כיו"ב ע"ד ספר עטרת יוסף (סי' רכ"ז ה"ט) שכתב שרשאי להפסיק ממשנתו ולברך את ברכת הברק, ומ"מ אם אינו רוצה לברך כדי לא להסיח דעתו מהלימוד רשאי שלא לברך, ובהערה (שם) הב"ד שו"ת באר משה ח"ב (סי' י') שכתב שצריך להפסיק מלימודו ולברך, וכתב ע"ד שלע"ד אין להשגיח בדבריו ע"ש, ולא הביא שום הכרח לדבריו, והרי התחייב בברכה ומנ"ל לפוטרו. ומ"ש שם לדייק מהחזו"ע ברכות (עמוד תס"ו) שכתב שאם שמע רעמים והיה עסוק בלימודו ולא בירך כשישמע וכו' צריך לברך ע"ש, כוונתו ברורה שמחמת שהיה עסוק בלימודו לא שמע את הרעמים, ולא שאף אם שמע רשאי שלא לברך.

ומה שהביא שם מהפסקי תשובות (סי' רכ"ז סוף אות ה') שכתב שהנמנע מלברך בכה"ג ש' לו על מי לסמוך, הנה גם בספר פסקי תשובות (שם) לא הביא שום הכרח לדבריו, ומה שרוצה שם לצרף דברי הפוסקים לגבי שומע קדיש או קדושה באמצע לימודו שכתבו שא"צ להפסיק, שאני התם דלאו חיובא רמיא עליה כמו כאן (ובעיקר דין שומע קדיש או קדושה באמצע לימודו עיין לקמ"ס סי' פ"ט) ש"ש בזה ע"ש, וכ"כ בשער העין (פ"ד הלכה כ"א) בשם שו"ת חק משה (או"ח סי' י'), והוסיף שאף בת"ת דרבים יש להפסיק דלא מצאנו חילוק, ושכן ראה שמביאים עובדא מהגר"ש גריינימן זצ"ל, שצ"ב על כמה מספרי זמננו, והב"ד הפסקי תשובות הנ"ל ודחאם כמוש"כ ע"ש, וע"ע שם (עמוד ת"מ) בשם הגר"ח קניבסקי ע"ש, וע"ע בשיח אברכים (עמוד 50) ושכ"כ בהלכה ברורה (סי' רכ"ז סעיף ט"ז) ע"ש.

ואנכי הרואה בשו"ת חיי עולם נטע (סי' ז' אות ג') שכתב שבכלל צ"ע ברכת החמה והראיה וכו', דיותר מסתבר לומר דנוסף לברכת הראיה היא גם ברכת המצות וכו', ולשון הגמרא שתפסו הרואה חמה בתקופתה הרואה לבנה בחידושה אין כאן שום הרואה שהנן רק ברכות הראיה ולא ברכת המצות, דאדרבה הרי כן אמרו בברכות דף נ"ח ע"א ת"ר הרואה מלכי ישראל וכו', מלכי אומות העולם וכו', אר"י לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ואפי"ן לקראת מלכי אומות העולם וכו', אלא דשם הו"ל שהיה ס"ד שאין כאן מצוה רק ברכת הראיה הוצרך ר"י לפרש, אבל בברכת החמה ולבנה לא הוצרכה הגמ' לפרש דהוי מצוה, דמובן מעצמו הוא, מכ"ש דעינינו הרואות שכל ישראל משתדלים מאוד לקיים ברכות אלו דחמה ולבנה, והביא ממג"א סי' תכ"ו בשם המגיד שאם תתכסה הלבנה ולא תוכל לברך אותו החדוש לא יהיה מוצלח, והב"ד השב"י והגמ' בסנהדרין הנ"ל וכו', והו"ד בספר נטעי גבריאל (הלכות ברכת החמה פ"א ה"ד) ע"ש, והנה הרואה יראה שלא הובא בדבריו שום ראיה לגבי ברכת החמה, כשראיתיו הם לגבי ברכת הלבנה, וכבר התבאר שאכן שאני ברכת הלבנה משאר ברכות הראיה, וגם מדבריו נראה דס"ל שאין זה חובה ממש אלא מצוה, וכ"כ שלומד בדעתו בנטעי גבריאל (שם), ולדבריו בברכת הלבנה יש חובה לראותה בכדי להתחייב לברך עליה, ומשא"כ בברכת החמה, עוד כתב בנטעי גבריאל שם בשם שו"ת עצי ברושים (סי' ס') ביום ד' בבוקר מחוייבים כל הקהל לברך ברכת עושה מעשה בראשית ע"ש, ונראה שלומד בדעתו הנטעי גבריאל שזהו למצוה ולא לחובה, ועכ"פ נראה שחובה אין כאן, וכ"כ בספר שער העין (פ"ג עמודים ק"ז-ק"ח) ע"ש.

וראיתי עוד בנטעי גבריאל (שם) שהב"ד ההר צבי ובצל החכמה הנ"ל, והוסיף שכעין חקירה זו נחלקו הפוסקים גבי ברכת הלבנה, והב"ד שו"ת זרע אמת ח"ג סי' מ"ג) שכתב שדוקא הרואה לבנה בחידושה אז חל עליו חיוב לברך, ושכ"כ כיו"ב בשו"ת משיב דבר ח"ב (סי' מ"ח), ושכ"כ רמב"ן סוף מסכת ברכות שאין מחזרין על האור כשם שאין מחזרין על ברכת השבח לראות הים הגדול וההרים כדי לברך עליהן וכו', ושכ"ד הראב"ד, ומבואר שאין חיוב לצאת ולראות הלבנה ולברך על חידושה וע"ש, והנה כבר התבאר בדבריו ששאני ברכת הלבנה שיש חיוב לצאת ולראותה בכדי להתחייב ולברך עליה, ומה שהביא מהחזו"א ומשיב דבר, שם מבואר שכ"ז שלא ראה לא התחייב, אולם חיובא רמיא עליו לראותה בכדי להתחייב וכמוש"נ כ"ז בדבריו הנ"ל, ומה שהביא מהרמב"ן שם איירי בשאר ברכות הראיה ולא בברכת הלבנה, ובנטעי גבריאל (שם) סיים מדברי הנוב"י הנ"ל שחובה עליו לצאת ולראות את הלבנה, וסיים דה"ה בנד"ד גבי ברכת החמה ע"ש, וזה אינו דברכת הלבנה שאני וכמוש"נ.

וראיתי בשו"ת עטרת פו ח"ד (בהוספות ומילואים עמוד תקע"ז) שהביא מופעה בשם החזו"א זצ"ל שהיה אומר שברכת האילנות אינה מצוה חיובית שהאדם צריך לחפש אחרי עצים לברך עליהם, וכמו שאין חיוב לחפש וללכת לראות את הים הגדול כדי לברך עליו, וכתב ע"ז בשו"ת עטרת פו (שם) דמ"מ בודאי הנמור דשאני ברכת האילנות שיש בזה משום תיקון לנשמות וכו', ולכן שפיר יש לחפש אחרי האילנות ולברך עליהם, ובפרט שזה ענין לקל מאוד וכו', ואינו דומה לברכת הרואה את הים הגדול שצריך ללכת למרחקים זת"ד, והנה אף שיש בברכת האילנות ענינים גדולים ונשגבים, ומרן החיד"א במורה באצבע (אות קצ"ח) כתב וז"ל: ישתדל לברך ברכת האילנות בימי ניסן ע"ש, ובאליהו רבה (סי' רכ"ז סק"א) כתב בשם הסדר ברכות שהנהוה בברכה זו עליו הכתוב אומר ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה', והובא כמנה פוסקים, וכמוש"כ בשער העין (פ"ד ה"ב), והביא מהמורה באצבע הנ"ל (אות קצ"ט) ששמאוד יתעצם ככוונתו בברכה זו שהיא לתיקון הנשמות שהם מגולגלות וכו' ויבקש עליהם רחמים, ושכפתה"ד (סי' רכ"ז סק"א) כתב שעל דרך האמת ברכה זו מועלת לתקן הנשמות הנדחות וכו', וראה עוד שם סק"ב מה שהביא מהזו"ק פ' בלק ומועד ספרים ע"ש, אולם עדיין דינא דקאי קאי דהו"ל כשאר ברכות הראיה שמתחייב בהם רק אם ראה, ואין עליו לחפש אחר אילנות בכדי להתחייב לברך, וכ"כ בספר שער העין הנ"ל שמדינא אין חיוב ללכת לראות אילנות כדי לברך, והוסיף שמכמה פוסקים משמע שיש ענין לראות אילנות וכו' ע"ש, וע"ע שם (עמוד תט"ו) מהגר"ח שליט"א שהחזו"א לא ראה טוב ולו עצמו אמר לברך, וס"ל שאין חיוב להשתדל ללכת לראות כיון שבגמ' נאמר הרואה, ומי שאינו רואה פטור ע"ש, וע"ע באליבא דהלכתא (גליון ל"ח עמוד מ"ה) ע"ש.

ואף שראיתי בספר הלכות חגים (פ"ב הלכה ט"ו) שכתב שאם לא הזדמנו לו אילנות מלבליים צריך לחפש אחריהם, שמצוה זו היא חיוב על האדם ע"ש, הנה להאמור נראה שמצוה זו הו"ל מעיקר הדין כשאר ברכות הראיה שרק אם ראה מתחייב לברך, הא לאו הכי לא, וכ"כ במועדי ה' הלכות ברכת האילנות (עמודים ד-ה), ובשפלונו זכר לנו שם ע"ש, וישראל קדושים

מהדרים במצות, ורבים כבר ב"ח ניסן מברכים ברכת האילנות ככנופיה, ורבים יוצאים מחוץ לעיר לברך ברכה זו ככנופיה, וראיתי בשו"ת מקור נאמן ח"א (סי' של"ה) שכתב שנשים יכולות לברך ברכת האילנות, אבל אין חייבות דכל כבודו בת מלך פנימה, וכן בחו"ל לא נשמע מעולם שנשים בירכו ברכת האילנות ע"ש, והנה בעיקר הדין אם נשים חייבות כבר דיברו הרבה מהפוסקים, אלא דאינו מובן מה שכתב שיכולות לברך אבל אין חייבות, והרי גם גבר אינו חייב אא"כ ראה, וא"כ ה"ה באשה שאינה חייבת אא"כ ראתה, וכשראתה אנו בדין אזלינן בשיפולי דהחזו"ע דס"ל שאף נשים חייבות בברכת האילנות, והביא דבריו בזה במועדי ה' הלכות ברכת האילנות (עמוד מ"ח) וע"ש.

ועלה בדיניו שברכת החמה או הקשת או האילנות הרי הם כשאר ברכות הראיה שאינו חייב לצאת ולראותם בכדי להתחייב לברך על ראייתם, אלא רק אם ראה אותם מתחייב לברך על ראייתם, אולם ברכת הלבנה שונה משאר ברכות הראיה, שיש חיוב על האדם לצאת ולראות את הלבנה בכדי להתחייב לברך עליה ברכת הלבנה, ומ"מ ברכת החמה וברכת האילנות הגם שאין חיוב ישראל קדושים מהדרים במצות ומחזרים לברך ברכות אלו, ובפרט ברכת החמה שהיא אחת לכ"ח שנים.

שו"ת אדרת תפארת סימן ל"ב

הרואה שמברכים את ברכת הלבנה או את ברכת החמה או את ברכת האילנות האם חייב לברך עמהם, ובדין מי שבירך על הלבנה מבלי לראותה

הרואה ציבור שמברכים את ברכת הלבנה האם חייב לברך עמהם, עי' בח"ה (סי' ל"ח בדי"ה ויש) מה שהבאנו בזה מדברי הפוסקים וע"ש, ויש להוסיף עוד בזה שראיתי בספר חזון עובדיה ד' תעניות (עמוד תי"ג) שהביא דברי מהר"י ענגיל בגליוני הש"ס (ברכות כ:), ובצינוים לזכור (כלל ל"ח) שכתב שרק אם המצוה מסתלקת בינתיים, שיעשה המצוה לאחר זמן שאינו ראוי למצוה כהיא דמגילה (ו:), שייך אין מעבירין על המצוות, אבל במגילה שכל היום כשר למגילה, ואינו מסתלק מן המצוה כשהוא מל באיחור זמן ביום ההוא, והוא מקדים זהו בגדר רזויים, ועפ"י כתב בחזו"ע (שם) להעיר על דברי ספר ברכת ה' ח"ד (פ"ד עמוד רפ"ח), סוף הערה (ג') שכתב שיש שכתב את הלבנה משום אין מעבירין על המצוות, שלפי מה שכתב הגר"י ענגיל ליתנהו להני מילי, כיון שעדיין הוא יכול להתפלל תפלת ערבית ולהקדים ק"ש ותפלה התדירים, ואין מצות ברכת הלבנה מסתלקת ממנו, יש לו לעשות כן ע"ש. וע"ע בשו"ת ברכת יהודה ח"ג (סי' כ"א) ובשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סי' כ"ט אות ג') וע"ש, וע"ע כיו"ב לגבי ברכת החמה אם יש לברך עליה קודם תפלת שחרית, בהליכות עולם ח"ב (עמוד ק"צ) ועוד שם (עמודים קצ"ד-קצ"ה) ובחזון עובדיה ברכות (עמודים ת"פ-תפ"א) ובספר הלכה ברורה ח"א (סי' רכ"ט אות ד', עמודים תצ"ב-תצ"ו) ובספר מועדי ה' הלכות ברכת הלבנה (עמודים מ"ו-מ"ט) וע"ש הלכות ברכת האילנות (עמוד י"ח) ובשפלונו זכר לנו שם) ובספר שער המשיח (עמוד תנ"ג) בשם כמה מגדולי ההוראה והמשגיח מפונבו"ז זצ"ל, וע"ע שם בשם הגר"ח שליט"א ע"ש, וע"ע ליידי הרה"ג אברהם כהן שליט"א בגליונות לפ"ש (גליון 1309 תשס"ט) לגבי מי שרואה שמברכים ברכת האילנות קודם שיתפלל תפלת שחרית ע"ש.

ומ"ש עוד בח"ה (שם) שכ"ז שלא ראה את הלבנה אין לו לברך, ואם בירך סב"ל ולא יחזור ויברך, אולם נכון שיראנו וישמע את הברכה מאחר, ואם אי"א יברך בלי שו"מ ויהיה שו"מ בלבו ע"ש, הנה עפ"י יש להשיב ע"ד שו"ת באר שרים ח"ו (סי' ל"ד) וספר אורח כהלכה (עמוד תנ"ו) שכתבו להקל שיוצא י"ח אף כאשר לא ראה את הלבנה ע"ש, ועכ"פ בדיעבד כשבידו סב"ל, וכ"כ בשו"ת אבן ישראל ח"ט (עמוד צ"ד), וראיתי בספר מועדי ה' הלכות ברכת הלבנה (הלכה כ"ט), ובהערה (שם) שדיבר מהנ"ל, ובשפלונו זכר לנו שם (בדי"ה וכתע), וכתב להעיר בקצרה עמ"ש שיש לברך תחת קורת גג, שאינו ענין להכא, דכפי המבואר במקומו אינו מעיקר הדין, אלא יש בזה ענין מסויים, ושלפ"י הוכחתניו מדין סומא אינה במקומה, וכמ"ש בשו"ת זרע אמת ח"ג (סי' מ"ג) ע"ש, ולא ידעתי מה מלין עלינו, שהרי שם כתבנו להעיר על מי שרצה להתיר לכתחילה לברך כשהוא בתוך חדר סגור, שלכתחילה אין לעשות כן הגם שאין זה מעכב, ומה שכתבנו מהא דסומא היינו דקימ"ל דסב"ל, ובמי שהוא בחדר סגור אף למי שסובר שסומא יכול לברך, בכה"ג אין לו לברך כמוש"כ בשו"ת זר"א הנ"ל, ועכ"פ לדינא גם בספר מועדי ה' הנ"ל העלה כמוש"כ כיעו"ש (ועיין בח"ה (סי' ל"ח אות א') ולקמן (סי' ל"א) שהתבאר ששאני ברכות הלבנה משאר ברכות הראיה, ויש חיוב לאדם לראות את הלבנה ולהתחייב לברך עליה ע"ש).

שו"ת אדרת תפארת ח"ו סימן נ"ד

המשך בענין הנ"ל

ובנד"ד שמדובר במוציא יוה"כפ" י"ל עוד דשאני ממוצאי שבת מכיון שלא מצינו בספרים שכתבו שלא



דברי בניהו חי"ד (סי' ל) שהביא מדברי הפוסקים בזה, ובשפלונו זכר לנו שם, אולם במסקנתו לגבי יא"צ כתב שנהרא נהרא ופשטיה וכו' ושמהנה ירושלים לעלות לעלות, ורק ביום השביעי השלושים כוללים לעלות וימנעו עצמם מלקונן ע"ש. והנה מניל מנהג ירושלים זה, והרי גם בספרי רבני זמנינו כל אחד כתב לפי דרכו, ואם היה מנהג ירושלים בזה היו משוים מדותיהם, וע"כ לכל הפחות מזכירים מנהג זה, וכן ראיתי באור תורה הנ"ל שכתב שחודש ניסן לא דמי כ"כ לחנוכה ופורים, ואדרבה קיל מדיהו כדמוכח דעת מרן השו"ע (סי' תכ"ט סעיף ב') דס"ל דשרי להתענות בו תענית יחיד, ואף עצם האיסור להספיד ולהתענות בו ת"צ אינו אלא מצד דנהגו העם ולא מדינא (כמבואר בב"י שם), ואע"ג דפסק מרן השו"ע (שם) דאסור להספיד בו, יש לחלק דדוקא ההספד אסור, ועל ידו מתעורר לצער ולבכי, ומשא"כ עליה לקבר גרידא ע"ש, ועיין בעטרת פז על ניסן (עמוד כ"ה) ובשו"ת מצות אברך ח"ב (סימנים ה', ו', ט', י') וע"ש, וי"ל ע"ה.

וראיתי בספר נפש חיה (מערכת ב', אות א') שכתב שבתוך חודש פחות או יותר, שאולי יצטער או יבכה, אסור בכל יום שאין אומרים בו תחנון ע"ש, ומשמע אף כשעולה בסוף השבוע ובסוף החודש, וכפי המנהג, אולם לפיה"א נראה שיש להתיר אף בכה"ג וכנ"ל. ומן האמור יש ללמוד לשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון שאין מניעה מלעלות בהם לבית העלמין, ובכלל זה יום ט"ו בשבט, י"ג בעומר, ב' סיון עד י"ב סיון, ט"ו באב וכיו"ב, שאין מניעה מלעלות לבית העלמין בימים אלו, ועיין בשו"ת ישיב יצחק ח"א (סי' כ"א) ע"ש, וכן מובא הנ"ל שכתב דכן נראה הדין בימים שבין יו"ה"כ לסוכות וע"ש, ועיין בספר הלכות חגים (פרק ב' הלכה י"ט) שכתב שטוב לעלות לבית הקברות בער"ח אייר ע"ש, ולכאורה הרי בסתם אין לעלות בחודש ניסן, וער"ח אייר הו"ל בכלל חודש ניסן, וי"ל דשאני ער"ח, שאף שהוא בתוך חודש ניסן טוב לעלות בו. ועיין בשו"ת דברי יואל (יו"ד סי' צ"ט אות ד') שאין לעלות לביה"ק בשבת ויו"ט וע"ש. ולגבי עלייה לקברי צדיקים שאינם קבורים בתוך ביה"ק, ע"ע באורך בשו"ת דברי יצחק (עמודים קפ"ד-קצ"ז) ע"ש, וע"ע בהנ"ל בספר מקדש ישראל חנוכה (סי' ר"צ) ע"ש.

ועתה י"ל שו"ת קול אליהו סופיק ח"ב, וראיתי אליו שם (או"ח סי' ט') שהביא דברי מהר"ש הלוי (סי' י"ג) שהובא במג"א (סי' תרצ"ו סק"ה) שכתב לגבי יום פורים שאם ירצה ילך האבל לבדו עם חזן אחד שיאמר לו השכבה על הקבר ולא עוד, ושהביאיהו גדולי האחרונים, וכתב ע"ז בקול אליהו שם דא"כ כ"ש בחודש ניסן דשרי לעלות בלי מקוננות אלא רק החזן או הרב עם האבלים הזכרים, וימשלו ברוחם שלא יבואו לידי בכי וכו' ע"ש, ולדבריו בחודש ניסן שרי ללכת לעלות רק שלא יספידו וישתדלו שלא לבא לידי בכי וכנ"ל, וע"כ כתב שם שיש לתמוה ע"ד מהר"ש הלוי הנ"ל ושא"כ מדברי הכל בו שהובא בב"י סו"ס שמ"ד שכתב שאם חל יום ז' בר"ח אינו הולך לביה"ק וכו', וצ"ע ע"ש, ונראה הדכל בו איירי באופן כללי לעלות בר"ח, וע"ז כתב שאין לעלות, והרי גם למהר"ש הלוי הנ"ל באופן כללי אין לעלות לביה"ק ביום פורים, והוא"נ שבכה"ג דאיירי מהר"ש הלוי הנ"ל אף הילכו בו יודה דשרי לעלות בפורים וכ"ש בר"ח, אבל כאמור באופן כללי אין לעלות ביום פורים ולא בר"ח ולא בחנוכה לא ביום ז' ולא ביום השלושים ולא ביום היא"צ.

וכו"ז דלא כמוש"כ בקול אליהו שם להתיר לעלות בר"ח ובחנוכה ובפורים כשחל יום ה' או החודש בימים אלו, וע"ע הגברים בלבד ויאמרו שם הלימוד והקדישים, וישמרו עצמם מלעורר בכי ע"ש, והרי מהר"ש הלוי הנ"ל לא התיר בפורים אבלות בפרהסיא, וא"כ בכה"ג הו"ל פרהסיא, וה"ה שאין לעשות כן בר"ח או בחנוכה, ובחודש ניסן בלאו הכי שרי אף לכולם, רק שלא יעשו הספד וישתדלו שלא לבא לידי בכי, וזה הן כשחל בניסן יום ה' או השלושים או היא"צ, ודלא כמו שעושה בזה חילוקים בקול אליהו שם בין יום ה' או השלושים ליא"צ, והוסיף עוד לחלק בחודש ניסן בין קודם פסח לבין אחר פסח.

ומה שהביא שם משו"ת דבר משה אמריליו ח"א חי"ד (סי' ס"ח) שכאילו מחלק בזה, הנה לא דייק בהבאת דבריו, ששם עיקר הנדון היה אם לעלות באיסור חג, אולם לדעת כולם הפסד שאין מניעה מצד חודש ניסן עצמו כיעו"ש, וחזונו לראשונות שאין לעלות לביה"ק לא בפורים ולא בר"ח ולא בחנוכה, לא ביום ה' ולא ביום השלושים ולא ביום היא"צ, ובחודש ניסן מותר לעלות ביום ה' או השלושים או היא"צ, ולא יעשו שם הספדים, וישתדלו ג"כ שלא לבא לידי בכי.

אברהם דורי - בני ברק

חנוכת אברך (סי' ב') ובאור תורה (תשרי תש"ע, סי' ה') וע"ש, וכיו"ב כתבנו (שם אות ב') לגבי עליה לבית העלמין בר"ח.

ושוב ראיתי בשו"ת שערי עזרא ח"א (סי' פ"ז) שכתב ששמוע שגאון רבי שלמאן חוגי עבודי צו"ל לא היה מוחה בעולמי ביום ר"ח, והוא יעץ שכיון שביום השביעי עפ"י הקבלה מצוה גדולה לעשות את המצבה, יעלו למטרה זו ויאמרו קדיש ופסוקים כנהוג, וע"כ אם מטרט העולים להספיד ולקונן יש למנוע אותם מלעשות כן בר"ח, אולם אם לבס כואב עליהם שלא לעלות, יעלו במטרה לסדר את המצבה וכו', ויש להסביר בדרכי נועם לאלה שהם חמים מאוד שאין תועלת בעלייתם וכו' ע"ש, והנה כ"ז אמור א"כ דוקא כשחל ר"ח ביום השביעי, ואין המדובר כשחל יום השלושים או היא"צ בר"ח, ואף לגבי יום השביעי מה בכך אם ידחו את העליה ביום, ולגבי ענין המצבה בלא"ה לא הם עושים את המצבה, ונראה כנותו שע"ז שבאים במטרה לסדר המצבה, זהו היכי תמצא לחפש אחר קולא בדבר לצורך הענין, ועכ"פ הנכון ביותר שאים ביום ה' לא יעלו כשחל בר"ח (ועיקר הבעיה כשחל יום ה' בר"ח, שהרי ישבו ביחד שבעה, ובלא"ה מארגנים הכל כשקמים מהשבעה ולא הולכים לעבודה עכ"פ בשעות הראשונות של הבוקר, ולא כולם דרים באותה עיר, ולמחרת קשה להם להתאסף שוב, מ"מ הנכון שלא לעלות בכה"ג, ומי שלא יכול להגיע למחרת עדיף שלא יעלה מאשר יעלה בר"ח).

והוסיף עוד בשו"ת שערי עזרא ח"ב (סי' פ"ז אות ד') שאה"נ לכתחילה לא כדאי ללכת בר"ח או בחנוכה וכמוש"כ בבא"ח גבי חנוכה, ואפשר שכך נוהגים לכתחילה, אבל אין איסור בדבר וכו', ותסגי לן עדותו של הגאון הגדול רבי שלמאן חוגי עבודי, ויש לסמוך עליו ומעשה רב, אבל לכתחילה לא ילכו, אבל יש אנשים שהם מירי נפש ואם ימנע מהם הדבר יביא להם ד"ז דיכאון, על כן לאנשים אלה יש לסמוך על עדותו של הרב, ובלבד שאם יספידו ע"ש, אולם מה כ"כ יש צורך בה, שהרי יכולים לאחור יום אם חל יום ה' בר"ח, או להקדים אם חל השלושים או השנה בר"ח, ומסתבר שיקבלו לעשות כן, ואם בחנוכה כתב בבא"ח שאין עולים נראה דס"ל שה"ה בר"ח שאין עולים, וכן הובא בספר שפתי צדיקים (עמוד 25) מהכלבו ומג"א שאין מבקרים בבית הקברות בר"ח ע"ש, וכ"כ בקונטרס שנות חיים בשם פנה מנוחת אמת (קל"ו), הערה א"ב והערה י"ד) ובאור תורה הנ"ל ע"ש, וע"ע בחו"ע יבול ג' (עמוד ק"מ) שאין לעלות בחוה"מ ובר"ח ובחנוכה, ע"ש.

וראיתי בספר נפש חיה (מערכת ב', אות א') שכתב שמשברא נראה שמותר לעלות בר"ח אם עברו כמה שנים, שדוקא אם הביקור בתוך החודש פחות או יותר, ואולי יצטער או יבכה על פטירתו, אסור בר"ח ובכל יום שאין אומרים תחינה, אבל במקום שעבר זמנו והוא עושה סתם ביקור ובקשה מותר, ושוב העיר מדברי הכלבו ובהר הגולה שאין לעלות בר"ח, וכתב שאין זה סותר דשאני התם שהיה זה ביום השביעי, ועוד נמצא בזמן חימום, והגאון הנאמן נ"רו (שם) כתב שכיו"ב כתבו גבי חנוכה ופורים בספר יקרא דחיי ע"ש, ויותר נראה כמוש"ג שהנכון שלא לעלות בר"ח לבית העלמין, ועיין בשו"ת ישיב יצחק ח"א (סי' כ') ובספר יקרא דחיי (סי' י"ב הלכה מ"ד, וסי' כ"ה הלכה ל"ט) ובשו"ת מעיין אומר ח"ד (סי' רכ"ה) מ"ש בזה וע"ש, ולגבי עלייה לבית העלמין התם שהיה זה ביום השביעי, ועוד נמצא מנחם אבלים (מערכת פ' אות ג') ובליצחק ריח (שם) ליד"ן הרה"ג יצחק קשאני שבשפלונו זכר לנו, וסמך ידו על הדברים, וביקרא דחיי (סי' י"ב הלכה מ"ח, וסי' כ"ה הלכה מ') ובשפתי צדיקים ואור תורה הנ"ל ע"ש).

עוד כתבנו שם (אות ד') שכאשר חל יום השבעה או השלושים או השנה בחודש ניסן שאין מניעה מלעלות לבית העלמין, ואדרבה מקיים מנהג ישראל, ויש לזהר שלא להספיד, ולא לבא לידי בכי, וכתבנו להוכיח כן משו"ת דבר משה (סי' כ"ח) ושו"ת פני אהרן (או"ח סי' ס"ט כ"ז) וע"ש, וע"ע בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (יו"ד, סי' ל"ו) ובספר רוח חיים פלאגי (או"ח סי' תקס"ח, סק"ז) שהביאו דבריהם וע"ש, וע"ע בכה"ח (סי' תקס"ח, ס"ק צ"ד) וע"ש, ומבואר דפשיט"ל שיש לעלות בחודש ניסן, וכפי מאי דפשיט"ל לדבר משה לפני אהרן הנ"ל, וכן ראיתי בשו"ת מעיין אומר חוג"ג (מה"ב, עמוד ש"ג) שהעיר כן מהדבר משה לפני אהרן הנ"ל (ולא זכר מדברינו), ומה שסיים בשם מו"ר שליט"א שאין איסור אלא שראוי שלא לעלות ע"ש, נראה שהוה לעלות בסתם, אולם לא כשעולים בסוף השבעה או השלושים או השנה, וכמוש"כ שם ע"ש.

וע"ע בספר אורחות רבינו ח"ד (עמוד ק"ב) שכאשר קם מהשבעה ע"ד רעיותו יצא לביה"ק, וכן בגמר השלושים, וב' תאריכים אלו חלו בחודש ניסן, שהרבנית ע"ה נפטרה בער"ח ניסן תשל"ג, ויחד עמו יצא בנו הגר"ח שליט"א והנכדים הזכרים ע"ש, וע"ע בשו"ת שערי עזרא ח"א (סי' פ"ז) שכתב שאין למנוע מקרובי משפחה לעלות בחודש ניסן, ובתנאי שלא יעשו הספד וקנינות רק ילמדו כנהוג לע"נ ויאמרו קדיש, ויכולים אף אחרים להצטרף למנין ע"ש, וכ"כ ביקרא דחיי (סי' י"ב הלכה מ"ו, וסי' כ"ה הלכה מ"א) ע"ש, וע"ע בשו"ת

ביו"ט ע"ש, ומשוה את יוהכ"פ ליו"ט ע"ש, וע"ע בשו"ת ישמח לבב חירירי (או"ח סי' ל"ג) ע"ש.

והנה אף שמיניו שבר"ח שאין אש הגיהנום שולטת וכנ"ל, אפ"י הכי לא מצינו שחששו במוצאי ר"ח שלא לשנות מים, ואכן במנחת דוד ובשמירת הגוף והנפש הנ"ל העירו בזה, והובא בדבריהם עוד ספיקות בנד"ה, ובמנחת דוד (שם אות ח') הסתפק מדוע ביוהכ"פ אין אנו זוהרים מלהניח את הקטנים לשנות מים במוצאי יוה"כ, ולמה לא הביאו הפוסקים כן ע"ש. וי"ל שבכל כה"ג אין לך בו אלא מה שאמרו בפירוש, וכ"כ כיו"ב בפסקי תשובות הנ"ל, שדברים אלו המה בכבשוננו של עולם ואין אתנו יודע עד מה זכר, כגון מדוע אסור ע"ש, השתיה משום גזל המתים, ולא הרחיצה ושאר שימושים במים וכו' וע"ש. וע"ע בס' שיבת ציון הנ"ל שהב"ד פעה"ח (שי"ח פכ"ד) והנהגות מהר"י צמח (שם) שהובא בכה"ח הנ"ל, ושכ"ה בנגיד ומצוה ולחם מן השמים, שאין לשנות מים קודם הבדלה וכו', וכתב ע"ז שלא זכר כלום מענין המתים המצטננים במים, וגם חיפש בכמה מספרי המקובלים ולא מצא שכתבו אסור ע"ש, וכ"כ כיו"ב בשו"ת דברי משה (סי' י"ד, בד"ה ויותר) גבי סודה ע"ש, וכ"כ כיו"ב בשו"ת באר משה ח"ד (סי' ל"ד) גבי סודה ועירוב שאר משקים ע"ש, וממילא י"ל שמכיון שלא מצינו אזהרה זו שלא לשנות מים במוצאי יו"ט, או במוצאי יוהכ"פ ור"ח, אוקמה אעיקרא דדינא שמותה, והרי אף במוצאי שבת מותר הדבר מעיקר הדין וכנ"ל. ועלה בדיניו שמעיקר הדין מותר לשנות מים קודם הבדלה אף במוצ"ש, אף קודם שאמר אתה חוננתנו או ברוך המבדיל בין קודש לחול, וה"ה במוצאי יו"ט או במוצאי יוהכ"פ שמותה, ובכלל י"ל שבמוצאי יו"ט או במוצאי יוהכ"פ אין מניעה מלשנות מים קודם הבדלה, אף להסוכרים שיש מניעה מלשנות מים במוצ"ש, ובמוצאי יוה"כ יעשה כן בצניעה, וטוב שיאמר קודם ששותה מים ברוך המבדיל בין קודש לחול.

שו"ת אדרת תפארת ח"ו סימן נ"ז

קטן שיגדיל לעלות בר מצוה ביום י"א לחודש, והקהל מנכר ברכת הלבנה במוצאי שבת קודם י"א לחודש, האם יש לאותו קטן לברך עמהם את ברכת הלבנה.

ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סי' כ"ז) שדיבר בנדון הנ"ל, והעלה שיש להורות לו שלא יעשה את המצוה בהיותו עדיין קטן אם יוכל לעשותה כשיגדיל קודם שיעבור זמנה של המצוה, וזהו משום דלא אתי מיה שעשה בקטנותו להוציא י"ח כשהגדיל ומ"מ אם בכ"ז בירך קודם שנעשה בר מצוה בדיעבד לא יחזור לברך כשיגדיל וע"ש, וכ"כ עוד בחו"ע חנוכה (עמוד שע"ג) ודלא כמ"ש בספר הליכות שלמה (תפלה, עמוד קפ"ה) שאף נער שעתידי להיות בר מצוה קודם סוף זמן קידוש לבנה יכול לקדשה מיד בתחילת זמנה, דליתא, ושכ"כ בשו"ת משנה הלכות ח"א (סי' שמ"ג) ע"ש, ובמשנה הלכות (שם) כתב שאחרי י' לחודש י"א ימתין שמא יהיו עננים וכו', וכתב זאת ע"פ דברי הרמ"א (סי' תמ"א) ע"ש, ונראה שהיה היכן שירצה לחוש לזה, הא לאו הכי ימתין. עוד כתב במשנה הלכות (שם) שאם ימצא מי שיוכל להוציא י"ח על תנאי טוב שיעשה כן ע"ש, וע"י בתשובות והנהגות ח"ג (סי' קי"ב) ובשו"ת רבבות אפרים ח"ד (סוף סי' ק"ל) בשם ספר צורת הלבנה (עמוד כ"ב) וח"ו (סי' שס"ח עמוד ת"ה, בד"ה והנ"י) ובספר אורח חכמה (עמודים תנ"ה-תנ"ז) ובדרך שיחה ח"ב (עמוד ע"ר) ע"ע חינוך ישראל (סי' ס"ה) בשם שו"ת מנחת דוד ח"ד (סי' פ"ה) ושו"ת חוקי חיים ח"ד (סימנים צ"ז-צ"ט) ובספר אשי ישראל (פרק מ' ה"ד) ובספר משפט הנער (סי' ט"ז) וע"ש, ודברי מו"ר א"צ חיוק (והרב רועי תמיר שליט"א שאל האם אמרינן כל גם בכה"ג שכשיהיה גדול יהיה בחו"ל, ונראה דה"ה אף בכה"ג, שהרי לפני כן אינו מחוייב במצות, ומ"ש בתשובות הנ"ל והנהגות הנ"ל תמצות חינוך והתחיל בקטנותו ממשכה ע"ש, ע"י בדברי מו"ר בהסכמתו לאדרת תפארת ח"ב, שדחה מכל וכל סברא זו ע"ש, וע"ע בדברינו שם (סי' ס"ז) וע"ש, וכ"כ כיו"ב בשו"ת משנה הלכות ח"א (סי' שי"ג) וע"ש).

שו"ת אדרת תפארת ח"ו סימן ק"ג

עליה לבית העלמין במעגל השנה (באיה ימים אפשר לעלות ובאיה ימים אפשר לעלות)

הנה נהגו לעלות לבית העלמין ביום סיום השבעה, וכן ביום השלושים, וכן ביום השנה הנקרא "ארציטי" באותה שנה וכן בשאר שנים, עיין בשו"ע יו"ד (סי' דש"מ סעיף כ') ע"ש, ועיין בבא"ח (ש"ד פרשת ויחי הלכה י"ד) שכתב: ודע כי משמעות יארציטי הוא יום הפטירה בלשון אשכנז, וגם הספרדים הורגלו לקרוא אותו בשם זה בספריהם, ואין בזה ר"ת או רמז אחר כמו שחושבין העולם ע"ש, ובאדרת תפארת ח"ה (סי' נ"ב) כתבנו בס"ד לדון באיה ימים אפשר לעלות ובאיה ימים אי אפשר לעלות, ויש להקדים לעלות ביום השלושים והשנה, או לאחר לעלות בסיום השבעה, ובאות א' כתבנו שהנכון מלהמנע מלבוא לבית העלמין בחנוכה עכ"פ לספרדים, וכשחל יום השביעי בחנוכה יעלו לאחר חנוכה, וכשחל יום השלושים או השנה בחנוכה יקדימו לעלות לפני חנוכה, ועיין בספר יקרא דחיי (סי' י"ב הלכה מ"ה, וסי' כ"ה הלכה מ') ובשו"ת

לשנות מים קודם הבדלה במוצאי יו"ט או במוצאי יוה"כ, וע"י במדרכי בפסחים (קה). שכתב שנראה כר"ת שאין לשנות לאחר מנחה ולכן אנו אומרים ואני תפלתי וגו', וגם לכן אומרים צדקתך במנחה בשבת לצדק הדין מפני הנשמות שחוזרים לדינם במוצ"ש וכו', ע"ש, ולגבי צדקתך כ"כ באשכול (הלכות מועד קטן ואבילות, סי' מט) בשם רבותיו ע"ש, ובשבולי הלקט (ענין שבת, סי' קכ"ו) בשם הר"ר שניאור ע"ש, וע"ע במדרכי (שם) שכתב שביו"ט אש הגיהנום שולטת, ולא כמו בשבת שלא שולטת ע"ש, והנה אף ביוה"ק (פרשת תרומה דין קנ). מבואר שכל אלו שמחללים שבת בפרהסיא דיקן סלקין מיניהו, אבל אש הגיהנום לא אשתכח מעלייהו לעלמין ע"ש, וכן נראה מדברי תיקוני זוהר (תיקון כ"ד, דף ס"ט ע"ב) ע"ש, וכן מתבאר מדברי החפץ חיים בשם רז"ל בספרו שם עולם (סוף פ"ד) ע"ש, אולם ביוה"ר חדש (פ' בראשית ד"ו ע"א), הובא בספר חמ"י (שבת פט"ו), מבואר שאפ"י הרשעים שבגהינום מוכתרין ביום השבת ושוארין נחין וע"ש, וע"ע ביוה"ק (פרשה ויקהל דף ר"ז) שבשעה שפותחים ישראל ויהי נועם וקדושה דסידרא וכו' כרוזא אתער ואמר ישבו רשעים לשאולה ע"ש, וע"ע ביוה"ק (בראשית דף י"א) ובספר חמ"י (שבת פ"ח) ובשאלות דרשא"ג (שאלתא א') ובהנמק שאלה (שם ס"ק ח"י) מהפסיקתא פ' כ"ג ומדרש נחומא פ' תשא, ובמחזור ויטרי (הלכות שבת, אות קמ"ה) ובפירוש בעל הטורים (שמות ל"א, י"ז) ועו"ש (ל"ה ג') ובשערי קדושה למהר"ח (ח"ב שער ו') ובמטה אפרים (דיני קדיש יתום שער ד' ה"ב) ע"ש.

אלא דמ"ש במדרכי הנ"ל שביו"ט אש הגיהנום שולטת ע"י בתוס' בביצה (לג): דס"ל שאף ביו"ט אין אש הגיהנום שולטת ע"ש, וע"ע בס"ח (סי' רמ"א) דמשמע דס"ל כהתוס' ע"ש, ובס"ל לקמן (סי' תתש"ע) משמע דס"ל כהמדרש ע"ש, וכבר העיר בזה במקור החסד (שם ע"ש, וראיתי למרן החיד"א בברכ"י (או"ח סי' ת"ט) שכתב שאין אור גהינום שולט בר"ח שכתב, כי שבת ור"ח הונחלו מיום שנברא העולם, אבל ביו"ט באים מצד הניסים שנעשו אח"כ וכו', מהר"י לינגו משם רבו הרב החסיד אליעזר נחמן פואה בס' גורן ארנן פ' בחוקותי ע"ש, אולם בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' ל"ח אות פ"ב) אחר שהב"ה הנ"ל המדרכי הנ"ל, העיר מדברי זוהר"ק פרשת תרומה דף ק"ג. שאף ביו"ט אין אש הגיהנום שולטת, ותימה ע"ד הרב הנ"ל שהולך בעקבי זוהר"ק, וצ"ע לספרו יעיר און (דף ק"ז ע"ב) ע"ש, וע"ע למרן החיד"א בספרו מדבר קדמות (מערכת ג' אות י"ב) ובספרו ככר לאדן (דף קנ"ו ע"א) ע"ש, וע"ע בנחל אשכול על ספר האשכול (הלכות מועד קטן ואבילות, סי' ס"י ס"ק י"ז) שחמה ע"ד המדרכי הנ"ל שכתב שבמס' ביצה מבואר שאש הגיהנום שולטת ביו"ט, דלא תמצא מזה במסכת ביצה, ואם בר"ח לא שולטת כ"ש ביו"ט ע"ש, וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' רט"ז) שצ"ע להנ"ל, והוסיף לצ"ע לזוה"ק פרשת משפטים (דף ק' סע"א) שאין אור של גהינום שולט בשבת ויו"ט ור"ח ע"ש, ובספרו גיליונות מהרש"ם (עמוד מ"ב) הובא בחו"ע שבת ב' (עמוד תכ"א) הוסיף לצ"ע בזה לזוה"ק (פרשת נשא דף קמ"ה רע"א) ע"ש.

וע"ע במקור החסד על ס"ח (סי' רמ"א) ובמרגליות הים סנהדרין (סה): ובספרו שערי זוהר בביצה (לג): ובסנהדרין (סה): ובב"ר (פ"א ס"ה), ושם הוסיף לצ"ע להקדמת זוהר בראשית (יד): ומקץ (צנז): (לא מצאתי שם) וארא (לא): (פ"ח סע"ב) תרומה (קול). אמור (צד): ועו"ש (קה). עקב (רעג). ויקהל (רג): הקדמת תיקוני זוהר (יג): ועו"ש (סט): ע"ש, ומכל דברי זוהר"ק הנ"ל מתבאר בפשטות שאש הגהינום שובת בשבת אף לרשעים, וע"ע בספר הדר יעקב ח"ב (סי' כ"ה) שצ"ע בזה למהר"ח בספרו עץ הדעת טוב (פ' כי תשא) וליפה ללב ח"ג (סי' רז"ה אות ד') ולספר נפש היפה (מערכת ש), קונטרס נפש תהיה אור (לי"ח) ע"ש, וע"ע בהדר יעקב שם סי' ל"ו) שהביא מבעל הרוקח עה"ת (במדבר י', י) דס"ל שאש הגהינום שולט בר"ח, והקשה סתירה בדבריו ממש"ש שם (הפטרות מחר חדש) שאינו שולט בר"ח, והוסיף לצ"ע לדבריו שם (הפטרות החודש) ועו"ש (פרשת מטות), עוד העיר מדברי הרשב"ם בב"ב (עד). דנראה דס"ל שאינו שובת בר"ח, ובפתורא דאבא (הנהגות בני אבא אות מ' אות מ"ג) ובמאור ציון (מערכת ג' אות ל"ג) ועו"ש (אות ט"ו) צ"ע בזה להרבה מקומות בספר זוהר ובדברי רבינו האריז"ל, ולספר מעולפת ספירים (ליום כ"ד סוף אות ה') ולשון חכמים ח"א (סי' ט') ונועם מגדים (אות נ"ב) ושו"ת צ"ח"ח (סי' מ"ב) ופרדס יוסף ח"ב (דף ס"ב ע"ב) ועו"ש, וע"ע בספרו זכות יצחק ח"ב (סי' כ') (ציוין בהדר יעקב הנ"ל) מה שביאר דעת החיד"א בנד"ה, ויישב מה שהקשה בדברי תורה (ח"א סי' צ"ו) ובקובץ יגדיל תורה (קונטרס י' סי' קנ"ח אות ב'), עוד צ"ע לדברי תורה ח"ה (סי' פ"ג) וח"ט (סי' מ"א) וטוב להודות ח"ג (סי' ז' סוף אות א'), ובשערי הכוונות (דרוש קדיש) הובא בכה"ח (סי' נ"ה אות כ') מבואר דאינו שולט ביו"ט, ובספר הפרדס (בלקוטים בסוף הספר דנ"ח ע"ג) כתב שביום הכיפורים לא מצינו שביחת האור, ומפשט לשונו נראה דאין הגהינום שובת



מפתחות

סימן תי"ז

בהא דזוחין תענית ער"ח שחל בשישי ובטעמו

סימן תי"ח

בדינא דציבור בזה"ז שגזרו תענית בר"ח והתחילו אם מפסיקין

תשו' מרפסן עמ' מ"ו אות ב'

בהא דשבעה חלה שלא לאכול בר"ח משא"כ בשבת ויר"ט

תשו' מרפסן עמ' מ"ו אות ג'

סימן תי"ט

ביסוד מצות סעודת ר"ח, טעמיה, גודריה, והמסתעפים ממנה

מכתבים ותגובות עמ' קל"ז

סעודת ר"ח בלילה

סעודת ר"ח ללא כוונה

בענין עשיית מצוות חבילות חבילות לענין סעודת בר מצוה כשחל בראש חודש

ביני עמודי עמ' ק"ח

סימן ת"כ

בהא שאין נוהגין לומר צידוק הדין בר"ח אף על חכם בפניו

תשו' מרפסן עמ' מ"ו אות ד'

סימן תכ"ב

הטעם שאין מחזירין השוכח יעלה ויבא בר"ח בלילה

תשו' מרפסן עמ' מ"ז אות ה'

בדעת הרמ"א שהמסופק אם אמר יעלה ויבא אין חזרו

תשו' מרפסן עמ' מ"ז אות ט'

בד' המ"ב בשוכח יעלה ויבא והתחיל מודים דחזרו לרצה משום דג' אחרונות

חשיבי כאחת

בהא דאין לטעום בר"ח קודם אמירת הלל

תשו' מרפסן עמ' מ"ז אות י'

דברבי המ"ב דהקורא את ההלל והוא בפסוקי דמזמור דיצא הברכות בבי"ש

וישבתח

בד' המ"ב שגשמים יכולות להוציא האנשים בהלל כיון שהוא מנהגא וגם הם נהגו

תשו' מרפסן עמ' מ"ז אות י"א

בד' הבה"ל שמחלק בין הטעמים אם מותר לקרות ההלל בסמיכה

תשו' מרפסן עמ' מ"ז אות י"ב

בדעת השו"ע דאין מברכין אמנהגא

סימן תכ"ג

הטעם דיש לחלוף התפילין בר"ח קודם הקדיש של מוסף

תשו' מרפסן עמ' מ"ז אות י"ד

סימן תכ"ו

בד' המ"ב דברכת הלכנה הוי מ"ע שהזמן גרמא

שיעור גג לקידוש לבנה

הערות והארות עמ' קל"ג

סימן תכ"ח

בטעם שת"ב קודם שקורא בשבת ואתחנן

תשו' מרפסן עמ' מ"ז אות י"ז

סימן תכ"ט

מעלת חודש ניסן

מרכיבים בשמחה

אכילת מצה מראש חודש ניסן

קריאת פרשת הגשמים בניסן

האיר המזרח עמ' כ"ו, המנהג וטעמו עמ' מ"א,

ביני עמודי עמ' צ"ה

השבעת אדם בחודש ניסן

חום בניסן

הטלת חום בביהכ"ס לצורך גדול בחודש ניסן

התחיל ערב פסח באמירת מזמור לתודה

אמירת מזמור לתודה וקל אך אפים ולמנוצח בערב פסח ובכל חודש ניסן

האיר המזרח עמ' כ"ז

ידון במאי דכתב הרמ"א ז"ל ונוהגין להרבות קצת באכילה ושתייה ביום אחר החג

והוא איסור חג'

ביני עמודי עמ' ק"ג

שוואלין ודורשין בהלכות הפסח

שוואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום

הערות והארות עמ' ק"ז ועמ'

ק"ח ועמ' ק"ט

שוואלין הוי רשות או חובה

שוואלין מדרבנן או מה"ת

שוואלין אם שייך בת"ח

בחזרו בשואלין

שני שואלין בהל' פורים ופסח

בהא דשוואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום דהוא מיזמא דפוריא

ביני עמודי עמ' ק"י, הערות והארות עמ' ק"ט

יום שמתחילין בו לדרוש בהלכות הפסח

ל' יום ששואלים ודורשים בו הלכות הפסח

בביאור גוד החיוב דל' יום קודם

בטעם חיוב הלימוד ל' יום קודם פסח

בענין שואלים הלכות פסח בבית ועד

שלשים יום לפני החג המה ימי החג בהפצא וחשיבי זמן החג

בירור הלכה עמ' כ"ד

דברי הגר"א בענין הרגל האוחז והרגל הלשון בשלשים יום

בירור הלכה עמ' כ"ו

בהשמטת השו"ע הל' חג בחג

דעת הרמב"ם בהל' חג

בהשמטת הרמב"ם לדין שואלין ודורשין ל' יום קודם

בביאור מדוע הרמב"ם השמיט דין שואלין ודורשין בהלכות הפסח ל' יום קודם

ביני עמודי עמ' צ"ד

אם שואלין הוי רק בפסח

מה הדין שאר ימים טובים

שוואלין קודם ר"ה ויר"כ

שוואלין קודם שביעית

בפלוגתא רבוותא האם רק בפסח שואלין ודורשין או גם בעצרת ובחג

בירור הלכה עמ' כ"ד

דברי הבית יוסף שדין זה שייך רק בפסח ולא בשאר מועדים ביני עמודי עמ' פ"ד

גם הבית יוסף מודה שיש חובה דל' יום בכל הרגלים, ורק שהיא חובה על כל יחיד

ויחיד

הדין דל' יום קודם אינו דין בחג אלא בכל מצוה, שחייב ל' יום קודם לראות איך

לקיימה כראוי

ביני עמודי עמ' פ"ה

בענין שואלין ודורשין ל' יום קודם הפסח - בישוב דברי הבית יוסף

ביני עמודי עמ' פ"ד

שוואלין ודורשין בהלכות החג קודם לחג ל' יום מה"ת ומדרבנן א. מדין יר"ט או

הקרבן ב. ליעד ההלכות או דין תלמוד

חובת שואלין ודורשין מכלל כריחת הברית 'ללמוד' שנכתבה בכל מצוה

בירור הלכה עמ' כ"ה

בישוב קושית האחרונים למה לא דרשו ל' יום קודם א. פסח מצרים [שנצטוו עליו

בר"ח] ב. פסח מדבר [שנצטוו בר"ח]

שוואלין ודורשין ל' יום קודם א. יום המעשה ב. יום המחייב בירור הלכה עמ' כ"ו

צריך ביאור למה דינא דשוואלין ודורשין מחייב גם לדינא דביעור ל' יום קודם

ביני עמודי עמ' פ"ד

מבואר בתשובת הרשב"א של' יום קודם לחג הוא זמנו של חג

ביני עמודי עמ' פ"ד

הערות והארות עמ' ק"ח

שוואלין ודורשין בהלכות החג

נפילת אפים בחודש ניסן

שוואלין ונפילין על פניהם בכל חודש ניסן

שונה הלכות עמ' י"ג, נתיבי המנהגים עמ' ל"ד

ביאור חדש בטעם שאין אומרים תחנון בחודש ניסן

בירור הלכה עמ' כ"ג

בהא דאין נופלין בפנים בכל חודש ניסן "דלפי דיצא רוב החדש בקדושה עושין

כולו קודש"

ביני עמודי עמ' ק"ב

שיח הלכה עמ' י"ח

הספד וצידוק הדין בחודש ניסן

בענין איסור תענית והספד בחודש ניסן

הספד לחכם בפניו בחודש ניסן

הספד באסרו חג

קלטת הספדים בניסן

אמירת צידוק הדין בחודש ניסן

צידוק הדין בערב חנוכה

לילך לקברים בחודש ניסן

להזכיר נשמות וקדיש בבית הקברות בחודש ניסן

ביני עמודי עמ' פ'

עיון הלכה עמ' י"א

עיון הלכה עמ' י"א

שיח הלכה עמ' מ"ד

האיר המזרח עמ' כ"ז

עיון הלכה עמ' י"א

שיח הלכה עמ' מ"ד

הגהות הגר"ק עמ' י"ב

הערות והארות עמ' ק"ח

תענית בחודש ניסן

הוראת הלכה עמ' כ"ח, נתיבי המנהגים עמ' ל"ה, הערות והארות עמ' ק"ח

י"ג ימים ראשונים של ניסן שמחמתן אין מתענים בכל החדש עיון הלכה עמ' י"א

תענית באסרו חג

להתענות בר"ח ניסן על תענית חלום שהתענה בשבת

הגהות הגר"ק עמ' י"ב

הערות והארות עמ' ק"ח

תענית בכורות

סעודת בר מצוה אם פוטר מתענית בכורות

סעודת חנוכה הבית לתענית בכורות

סעודת מצוה ביום הוצאת ספר לתענית בכורות

סעודה במילה שלא בזמנה

סיום הרמב"ם

סעודת הכנסת ס"ת

שמיעת סיום ללא טעימה אם פוטר

סיום של אשה אם פוטר

השמטת הרמב"ם לתענית בכורות

תאומים שלא ידוע מי בכור

ער"פ שחל בשבת מתי עושים סיום

אבל בסיום

סיום מסכת שלא כסדרה

גר בתענית בכורות

סיום מסכת בהרהור

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ"ג

שיח הלכה עמ' מ

לימוד הל' בדיקת חמץ קודם הבדיקה

שיח הלכה עמ' מ"ד, הערות הארות עמ' ק"ט
 הערות והארות עמ' ק"ט
 להורות הוראה לפני בדיקת חמץ
 לאכול פת הבאה בכיסנין, תבשיל של חמשת מיני דגן, יותר מכביצה או בשיעור
 קביעות סעודה, קודם בדיקת חמץ
 מהו גדר חצי שעה קודם זמן הבדיקה [בצאת הכוכבים דידן]

להשתדל בבדיקת חמץ בעצמו

הוראת הלכה עמ' כ"ח
 עיון הלכה עמ' י"א
 תשובות ופסקים עמ' ל"א
 כיבוי אור החשמל בעת הבדיקה
 בדיקת חמץ לאור הנר היכא דאור החשמל דולק אי מהני
 בענין ביטול חמץ
 הערות והארות עמ' קכ"א
 איסור מדאורייתא על חמץ בפסח
 הערות והארות עמ' קכ"א
 בביאור מחלוקת הראשונים בחמץ שאינו ידוע, ובביאור גדר הלאו ובל יראה ובל
 ימצא
 ביני עמודי עמ' פ"ה
 מחלוקת הראשונים אם מועילה בדיקת חמץ להצילו מאיסור בל יראה ובל ימצא
 ביני עמודי עמ' פ"ה
 מחלוקת הראשונים בענין חמץ שאינו ידוע אם עובר עליו בכל יראה ובל ימצא
 ביני עמודי עמ' פ"ו
 חקירת הפרי מגדים אם בל יראה ובל ימצא הוא איסור בעצם או רק הרחקה
 ביני עמודי עמ' פ"ו
 לאיסור אכילה
 בענין הנהור מחמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה, ויבואר הטעם לדברי
 ר' ישמעאל לכשיבנה המקדש אביא חטאת שמינה

סימן תל"ב

בדיקת חמץ

בענין יסוד חיוב בדיקה
 חובת בדיקה כדי שלא יבוא לאוכלו
 בדיקת חמץ מצוה בפנ"ע או לא
 דין בדיקת חמץ במשכיר ביתו לגוי לכל ימי הפסח
 מחלוקת הפוסקים בחובת הבדיקה למי שמשכיר ביתו לגוי מקור הלכה עמ' כ"א
 בביאור ד' הרמב"ם שמצא חמץ "שהיה דעתו" עליו ושכחו בשעת הביעור עובר
 בלא יראה ולא ימצא
 ביני עמודי עמ' פ"א
 בענין חיוב בדיקה לאחר החג
 בענין בדיקה לאחר החג
 עוד בענין בדיקה לאחר החג
 ביני עמודי עמ' פ"ד

מנהגי בדיקת חמץ

מנהגי בדיקת חמץ
 נתיבי המנהגים עמ' ל"ז
 נטילת ידיים קודם בדיקת חמץ
 בענין נטילת ידיים לפני בדיקת חמץ, שחיטה, ואכילת פ"ש
 הערות והארות עמ' קכ"ו
 נתיבי המנהגים עמ' ל"ח
 בדיקה בחמץ ולא בשאר איסורים
 לכבות האור בזמן בדיקת חמץ
 בדיקת חמץ בשמן שביעית
 ללבוש כובע בשעת בדיקת חמץ
 בדיקת חמץ והשבת אבידה כאחד
 בדיקת חמץ בין השמשות בשעה"ד
 שיח הלכה עמ' מ"ד

הנחת פתיח חמץ קודם הבדיקה

המנהג בהנחת פתיח חמץ בזמן הבדיקה האיר המזרח עמ' כ"ז, נתיבי המנהגים
 עמ' ל"ח, הערות והארות עמ' קכ"ב ועמ' קכ"ד ועמ' קכ"ה
 בענין הנחת עשרה פתיח חמץ בבדיקת חמץ
 מקור המנהג
 בהמנהג להניח עשרה פתיח חמץ אחר שדוק אדם אחר יצניע את הפתיח
 הוראת הלכה עמ' כ"ט, נתיבי המנהגים עמ' מ'
 אדם נאבד אחד מהפתיח חמץ צריכים לבדוק שוב
 אדם שנוטע מביטול לענין הנחת פתיח
 גודל הפתיח
 בודק רק למצוא פתיח
 בהא דפירשו האחרונים ז"ל למ"ש הרמ"א ז"ל דנוהגים להניח פתיח חמץ דהיינו
 חמץ נוקשה
 בודעת החזו"א שלא הניח פתיח בבדיקה
 להחביא הפתיח של בדיקת חמץ בבית הכיסא
 הערות והארות עמ' קכ"ב
 שיח הלכה עמ' מ"ד

שליחות בבדיקת חמץ

שליחות בבדיקת חמץ
 בענין מצוה בו יותר מבשלוחו בבדיקת חמץ
 בעה"ב ששולח לבדוק מי מברך
 מקור הלכה עמ' כ"א, האיר המזרח עמ' כ"ז, הוראת הלכה עמ' כ"ח, ביני עמודי
 עמ' פ"ט, הערות והארות עמ' קכ"ד ועמ' קכ"ה
 דין ברכה על מצוה שנעשית בעבור אחרים
 מקור הלכה עמ' כ"א
 בביאור לשון המשנ"ב להשליח לבדוק מברך יהוי שלוחו גם לענין הברכה
 הערות והארות עמ' קכ"ו

אם בודק ביתו של חבירו שלא מודעתו, האם הבודק יכול לברך

הוראת הלכה עמ' כ"ט
 מקור הלכה עמ' כ"א
 מקור הלכה עמ' כ"א
 הערות והארות עמ' קכ"ו
 הערות והארות עמ' קכ"ו

ברכת בדיקת חמץ

דין ברכת בדיקת חמץ
 שונה הלכות עמ' ט"ו, מקור הלכה עמ' י"ט, ביני עמודי
 עמ' פ"ח, הערות והארות עמ' קכ"ו

בעניני ברכה על בדיקת חמץ וביעור חמץ

למה אין מברכין על בדיקת חמץ
 בענין נוסח ברכת בדיקת חמץ
 בירך על בדיקת חמץ
 ברכה על שריפת חמץ
 הוראת הלכה עמ' כ"ח
 ברכה על ביעור חמץ
 ברכה על המעשה או על הקיום
 בענין ברכה על בדיקת חמץ כשנוכח אחרי הבדיקה שלא בדק איזה מקום
 הערות והארות עמ' קכ"ד
 נתיבי המנהגים עמ' ל"ח
 הערות והארות עמ' קכ"ד
 שיח הלכה עמ' מ"ד
 הערות והארות עמ' קכ"ה
 ביני עמודי עמ' פ"ט
 ביני עמודי עמ' צ"א
 ביני עמודי עמ' צ"ב

ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ

האיר המזרח עמ' כ"ז, הוראת הלכה עמ' כ"ח,
 נתיבי המנהגים עמ' מ', ביני עמודי עמ' צ"ו, הערות והארות עמ' קכ"א ועמ' קכ"ד

הפסק בבדיקת חמץ

דיבור בין הברכה לבדיקה
 האיר המזרח עמ' כ"ז, הערות והארות עמ' קכ"ה
 תשובות ופסקים עמ' ל'
 שיחה באמצע בדיקת חמץ
 הפסק בדיבור לצורך באמצע בדיקת חמץ
 שאלות מרפסן עמ' מ"ו אות ב', ביני
 עמודי עמ' פ"ו ועמ' ק"י, הערות והארות עמ' קכ"ה
 האם רשאי להפסיק באמצע הבדיקה לברכת אשר יצא, או לענות לשיחת טלפון
 הוראת הלכה עמ' כ"ח, תשובות ופסקים עמ' ל"א
 ברכת אשר יצר ועל הברק והרעם וברוך הוא וברוך שמו באמצע הבדיקה
 תשובות ופסקים עמ' ל"א
 ברכה אחת לכמה בתים כשיש הפסק הליכה ביניהם
 הגהות הגר"ק עמ' י"ב,
 הערות והארות עמ' קכ"ג

הפסיק בהליכה בין בדיקת חמץ בביתו לבדיקת חנותו שבחצר אחת אם צריך
 לחזור ולברך
 הגהות הגר"ק עמ' י"ב
 הבודק ביתו ובית חבירו בשליחות ושח בינתיים, פשיטא שצריך לחזור ולברך
 ביני עמודי עמ' פ"ז
 קושיית הרע"ק א אמאי הליכה לא הוי הפסק במבית לבית
 ביני עמודי עמ' פ"ו
 יסוד הבית הלל שבדיקת חמץ הוי מצוה אחת גדולה על כל הבתים ולכן לא הוי
 הפסק
 ביני עמודי עמ' פ"ו
 דוברי הגר"א והראשונים מבואר שכל בית הוא מחייב בפני עצמו כדוגמת שוחט
 מאה בהמות
 ביני עמודי עמ' פ"ז
 אע"ג שכל בית הוא מחייב בפני עצמו, שיחה לא הוי הפסק משום שעסוק
 בביעור
 ביני עמודי עמ' פ"ז
 למה דומה בדיקת חמץ, האם לשוחט כמה בהמות או לתפילין של יד ותפילין של
 ראש
 ביני עמודי עמ' פ"ז

ביטול חמץ

בענין הבודק צריך שיבטל
 ביסוד דין ביטול חמץ [אם הוא מטעם תשבתו או מטעם הפקר]
 ביני עמודי עמ' פ"ב
 גדר ביטול חמץ
 במהות ביטול חמץ
 ברכה על ביטול חמץ
 נתיבי המנהגים עמ' ל"ז, הערות והארות עמ' קכ"ה

סימן תל"ג

דיני בדיקת החמץ
 בדיקה לאור היום
 ברכה על בדיקה חדשה
 ביטול חמץ
 בענין ביטול בספק אם יש חמץ תחת מפולת ג"ט
 בענין המוצא חמץ ומתעסק לבעור אי עובר בב"י שאלות מרפסן עמ' מ"ו אות ג'
 אינו נמצא בביתו
 כיצד מפקירים
 פח אשפה
 גדר רשות הרבים
 שונה הלכות עמ' ט"ו
 עיון הלכה עמ' י"ב
 עיון הלכה עמ' י"ב
 עיון הלכה עמ' י"ב
 שיח הלכה עמ' י"ח
 הערות והארות עמ' קכ"ז
 הערות והארות עמ' קכ"ח
 הערות והארות עמ' קכ"ח
 הערות והארות עמ' קכ"ח

במה בודקין

בדיקה לאור אבוקה, חלב, שמן ושומן
 האיר המזרח עמ' כ"ז
 ידון אי מהני למיבדק בנר דאבוקה וכו"ב בהיכא דאין לו חורין וסדקין ול"ש שאר
 חששות
 ביני עמודי עמ' ק"ד
 בדיקת חמץ בנר של שמן
 ביני עמודי עמ' קט"ו
 בדיקת חמץ בנר נוח
 הערות והארות עמ' קכ"ט
 האם אפשר לבדוק לאור החשמל או לאור פנס
 הוראת הלכה עמ' כ"ט, תשובות
 ופסקים עמ' ל"א, ביני עמודי עמ' צ"ח

מתני בודקין

בדיקה בליל י"ג
 עיון הלכה עמ' י"ב, הערות והארות עמ' קכ"ח ועמ' קכ"ט ועמ' ק"ל
 בודק חוב ביתו אור ל"ג
 הערות והארות עמ' ק"ל
 המכבד ביתו בליל י"ג ושייר חדר א'
 הערות והארות עמ' קכ"ו
 בטעם שלא לבדוק ליל י"ג משום הפסד הברכה
 הערות והארות עמ' קכ"ח
 המכבד חדרו ב"ג ניסן כיצד ינהג בבדיקת ליל י"ד
 האיר המזרח עמ' כ"ז
 אם שטפו וניקו את הבית באופן יסודי קודם י"ד [וכנהוג], האם צריכים שוב
 לבדוק בליל י"ד מתחת המטות ובתוך הארונות
 הוראת הלכה עמ' כ"ט
 בדיקת חמץ למי שלא נמצא בביתו באור ליל י"ד ניסן
 תשובות ופסקים עמ' ל"ב
 מי שלא בודק בליל י"ד
 שונה הלכות עמ' כ"ז
 לא בודק ליל י"ד יבדוק ביום י"ד
 האיר המזרח עמ' כ"ז
 בענין חובת הזריזות לבדוק מידי בבוקר יום י"ד [למי ששכח לבדוק בלילה] שיח
 הלכה עמ' י"ט
 ברכה על בדיקה של יום י"ד
 עיון הלכה עמ' י"ב
 דין בדיקת חמץ בליל י"ד ולאחר י"ד
 הערות והארות עמ' קל"ב
 הוראת הלכה עמ' ל'

מי בודק

על מי מוטלת חובת הבדיקה בחזר המדרגות
 הוראת הלכה עמ' ל'

האם בני ובנותיו מחוייבים בבדיקת חפציהם וחדרם
 האם יש לבחורים לבדוק חדרם בפנימיה ואי יברכו אהא
 במה שיש מקילים לסמוך על בדיקת הנשים, ובגדר מצות בדיקת חמץ
 הערות והארות עמ' קכ"ו

היכן בודקין

ידון בהא דבתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה
 ברכה על בדיקת בית הכנסת
 עיון הלכה עמ' י"ב
 לצאת על בדיקת ביהכנס"ט בברכה שמבודק על בדיקה של ביתו

בדיקת חמץ בבתי מדרשים וישיבות
 בדיקת ארונות המטבח התנור והמקרר
 ארונות שניקו לפסח בבית שיש בו קטנים
 ארונות שבחזר מדרגות

חזר מדרגות
 האם יש חיוב בדיקה על פחות מכותי, ועל פיחורים שבתוך הארונות והכיסים
 וברצפה
 הוראת הלכה עמ' כ"ט
 חור שבין יהודי לאינו יהודי
 הערות והארות עמ' קכ"ט
 חמץ שבחור שבין יהודי לגוי ובטלו לגוי ועבר עליו הפסח
 הגהות הגר"ק עמ' י"ב
 האם צריך לבדוק אחר החזר שבמגעול הדלת, או אחר החזר שנעשה בדלת
 הוראת הלכה עמ' כ"ט

אם ידוע לו שיש בתא המקפיא פיירוי חמץ האם צריך לפתוח את ההברגה
 הוראת הלכה עמ' כ"ט
 תשובות ופסקים עמ' ל"ב

ברכה על בדיקת כיסים או כלים ומכוניות
 בענין בדיקת כיסי הבגדים אי בעינן לאור הנר
 בענין חיוב בדיקת חמץ בבית הכסא
 כותל שנפל על החמץ
 הוראת הלכה עמ' קכ"ט
 כותל שנפל ונעשה גל
 הערות והארות עמ' קכ"ט
 בדין תל ג"ט
 הערות והארות עמ' קכ"ט
 בענין חיוב בדיקה תחת המיטה
 הערות והארות עמ' קכ"ט
 בדיקה במקום סכנה
 נתיבי המנהגים עמ' מ', הערות והארות עמ' קכ"ט
 בדיקת חמץ בחצר
 הערות והארות עמ' ק"ל
 דין גגות לבדיקת חמץ
 הערות והארות עמ' ק"ל

מכירת המקומות שקשה עליו הבדיקה
 עיון הלכה עמ' י"ב, הגהות הגר"ק עמ' י"ב
 טבעת שנאבדה קודם בדיקת חמץ אי שרי לחפש אחריה בבדיקת חמץ
 ביני עמודי עמ' קט"ו
 שכנים שאינם שומרי תו"מ
 הערות והארות עמ' קכ"ו

בדיקת פירורין

חובת ביעור בפירורין
 חובת ביעור בפירורין
 שיטת הפוסקים שאין צריך לבער פירורין
 פרטי דינים בידי פירורים
 מה נקרא פירורין
 האם צריכים לבדוק פירורין
 פירורין שאין נראין לעין
 פירורין שבסה"כ יש בהם כוית
 פירורין שבחורין וסדקין
 פירורין מטונפים
 הנחת פירורין ליד מאכל
 מנהג הראוי בפירורין
 ברכה על בדיקת פירורין
 מחיצה בפירורין
 פירורין שעבר עליהן הפסח

בדיקת הספרים

בענין בדיקת הספרים מפירורים של חמץ
 ביני עמודי עמ' צ"ח, הערות והארות עמ' קכ"ז
 איזה ספרים צריך לבדוק
 הערות והארות עמ' קכ"ז
 כמה פרטי דינים בענין הספרים
 הערות והארות עמ' קכ"ז

סימן תל"ד

ביטול חמץ
 בדין ביטול חמץ
 נוסח ביטול חמץ
 לשון הביטול
 הערות קצרות בעניני לשון הביטול
 ביטול בלשון ארמית
 ביטול בלשון הקודש
 אמירת כל חמירא וחמיעא וכו'
 שיח הלכה עמ' י"ט, האיר המזרח עמ' כ"ז
 לומר ולהוי "הפקר" כעפרא דארעא
 האיר המזרח עמ' כ"ז
 האם יש קפיא לדעת השו"ע שלא לומר ליבטיל ולהוי "הפקר", וכן האם רשאי
 לומר ולהוי הפקר בערב פסח שחל בשבת
 הוראת הלכה עמ' ל'
 ידון בדברי החק יעקב בהא דאמרינן בביטול חמץ "ליבטיל ולהוי הפקר כעפרא
 דארעא"
 ביני עמודי עמ' קט"ז
 בהא דאמרינן בביטול היום "דביערתיה חלא ביערתיה"
 ביני עמודי עמ' קט"ז
 ביטול חמץ בליל הבדיקה ולמחרתו
 נתיבי המנהגים עמ' ל"ח
 איזה דברים לא ביטל בביטול הראשון
 הערות והארות עמ' קל"ב
 האם לדעת השו"ע יש קפיא שלא לבטל (ביום) קודם ששורף את החמץ
 הוראת הלכה עמ' ל'
 בענין לסמוך על ביטול היום במקום ביטול הלילה
 הערות והארות עמ' קל"א
 לבטל קודם המכירה לנכרי או לאחריו
 הערות והארות עמ' קל"א
 ברכה על ביטול חמץ
 שיח הלכה עמ' מ"ד
 לחנן קטן לביטול חמץ
 שיח הלכה עמ' מ"ד





הופיע משנה ברורה שונה הלכות

חלק ג-ד

הלכות שבת והלכות עירובין

כולל שלשה ספרים נפתחים
שונה הלכות השלם

מאת מרן הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א

והוא קיצור ותמצית כל פסקי ההלכות
המבוארים בשלחן ערוך ומשנה ברורה
ביאור הלכה, שער הציון וחזון איש

וסביבו יחנו

שערי הלכות

ילקוט פסקי ספרד

והוא מורה מקום לכל שינויי ההלכה והמנהג
לדעת המקובלים וגדולי הפוסקים האחרונים
כמנהג ק"ק ספרדים ועדות המזרח

שי"ח הלכות

להגד"ח קניבסקי שליט"א

מאות חילופי אגרות ומכתבים חדשים
בבידור כוונת דברי המשנ"ב והחזו"א
על פי הנכתב בספר שונה הלכות

ואחריהם יבואו

סיכום משנה ברורה ושינון הלכה

תמצית דברי המשנה ברורה
בלשון קצרה ושוה לכל נפש,
שאלות ותשובות וסיכומי הלכה,
להועיל לשינון ההלכה וזכרון הדינים העולים

ב' כרכים מפוארים

יוצאים לאור לדאשונה על ידי
מערכת אלינבא והלכתא

שע"י מוסדות חברת אהבת שלום בארה"ק

ישמחה לב מבקקשוי



להשיג במשרדי ההוצאה:

ישיבת אהבת שלום, רחוב רבי לוי יצחק מברדיצ'וב 12 (ע"י כיכר השבת) ירושלים
טל' 02-5370970 | פקס 02-5370088 | ת.ד. 5515 ירושלים



הופיע כרך ראשון

סידור האר"י

חמדת ישראל

השלם

לימות החול

קיצור דרושי כוונות והנהגות רבינו האר"י זלה"ה

מסודרים בסדר נכון סביב סידור התפלה

כולל נוסחאות התפלות והאמירות בדקדוק

מאת

הרב הגדול המקובל, חסידא קדישא ופרישא

מהר"ר שמואל ויטאל זלה"ה

מרבני דמשק ומצרים

בן הרב הגדול, עיר וקדיש דנחית מן שמיא

רבינו חיים ויטאל זלה"ה

מוגה ומתוקן על פי שבעה כתבי יד דווקניים

כולל מבוא מקיף ומפתחות מפורטים

ישומיה לב מבקשי



הופיע

כרך נוסף בסדרת כתבי מהר"א מני
היוצאים לאור ע"פ דפוסים ראשונים וכתבי יד

ספר

בסא אליהו

הקדמות ושערים בחכמת הקבלה

והוא פתח השער אל כל הבא להבטח להכמת הקבלה
כולל מוסרים והנהגות חסידות להעסקים בחכמה

מאת

הגאון הגדול המקובל

כמוהר"ר אליהו סלימאן מני זלה"ה

מהו"ר בכל ורבה של חברון ת"ז

(תקע"ה-תרנ"ט)

נדפס לראשונה בהעלם שמו בירושלים שנת תרפ"ה
ועתה יוצא לאור לראשונה מוגה בדקדוק לבתי"ק המחבר

כולל תולדות המחבר, מפתחות מפורטים, ומבוא למנין הספר

ניתן להשיג גם את הכרך הראשון בסדרה:

קדנות צדיק ■ ליקוטי אליהו ■ מנהגי ק"ק "בית יעקב" בחברון



להשיג במשרדי ההוצאה:

ישיבת אהבת שלום, רחוב ר' לוי יצחק מברדיצ'וב 12, ירושלים

טל' 02-5370970 | פקס 02-5370088 | ת.ד. 5515 ירושלים

להשיג במשרדי ההוצאה:

ישיבת אהבת שלום, רחוב ר' לוי יצחק מברדיצ'וב 12, ירושלים

טל' 02-5370970 | פקס 02-5370088 | ת.ד. 5515 ירושלים

מעמד סיום טוב"י ומשנ"ב הלכות עירובין

וחלוקת תעודות "כתר תורה"

ברשת כוללי ערב "אליבא דהלכתא" שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום" בהשתתפות גדולי ומאורי הדור שליט"א

דרשותיהם של מרנן ורבנן שליט"א
במעמד ולקט תמונות נבחר בתוך הגליון
דלהכתא

הגליון הבא יעסוק בשאר דיני בדיקת חמץ סימנים תל"ו-תמ"א

רשימות כוללי הערב "אליבא דהלכתא"

- מעלות דפנה - מרכז תורני מעלות דפנה 128
- נה יעקב - ביהמ"ד "שערי תורה" רח' זווין 67
- נה יעקב מרנן - ביהמ"ד "חניכי הישיבות" רח' ויקטור וילויס 1
- קטמנונים - ביהמ"ד "חניכי הישיבות" רח' רבי צדוק 9
- קרית יובל - ביהמ"ד "לתורה ולתפילה" גוטאמלה 18
- חומת - ביהמ"ד "משכן יצחק" רח' ראש פינה 6
- רמות - ביהמ"ד "אברכים" רח' שירת הים 5
- רמת שלמה - ביהמ"ד "אהל יוסף" רח' הרב זולטי 8
- ברמיאל - ביהמ"ד "כרם מוכאל" רח' תניב הלוי 11
- קרית גת - ביהמ"ד "משכן התורה" רח' רבי עקיבא 30
- רכסים - ביהמ"ד "קמורת תמיד" רח' הדקל 36
- רכסים גבעה ג' - ביהמ"ד "אהל מלכה" רח' הצב 6
- תל ציון - ביהמ"ד "בני תורה" רח' אהבת אמת 17

- פודים כץ - ביהמ"ד "התאחדות אברכים" רח' המכבים 48
- קרית הרצוג - ביהמ"ד "אבן ישראל" רח' ח' מייב 6
- גבעת זאב החדשה - ביהמ"ד "משכן דוד אהרן" רח' האילות 2
- דימונה - ביהמ"ד "אהל משה" רח' תניב הל"ה 2
- זכרון יעקב - ביהמ"ד "מסילת ישרים" רמת צבי 1
- חולון - ביהמ"ד "ישיבת אליהו" רח' השלילות 23
- חיפה - ביהמ"ד "היכל התורה" רח' מקור ברק 2
- טבריה - ביהמ"ד "אור תורה" רח' ורנר 20
- טירת הכרמל - ביהמ"ד "שאנת אריה" רח' ביאלק 5
- טלזשטון - ביהמ"ד "נהלי דעת" רח' אוניס לתורה 7
- יוזם - ביהמ"ד "בית פנחס" רח' יצחק שדה 1
- בית נגן - ביהמ"ד "מנין אברכים" רח' החיה"א 21
- אולה - ביהמ"ד "עין החיים" רח' בני ברית 18
- גבעת שאול - ביהמ"ד "משכן יחיאל" רח' בעל השאליות 30

- אופקים - ביהמ"ד "קויות" רח' רחבת האר"י 1
- אלעד - ביהמ"ד "היכל רח" רח' חוני המעל 34
- אלעד - ביהמ"ד "חניכי הישיבות" רח' יונתן בן עזריאל 19
- אשדוד - ביהמ"ד "שכני הלוי" רח' ר'א בן הורקנס 8
- אשקלון - ביהמ"ד "שני המשתה" רח' הר מירון 1
- רמת הפגיפה ב"ש - ביהמ"ד "מנין אברכים" רח' בן איש חי 10
- הקריה החדשה ב"ש - ביהמ"ד "היכל אברהם" רח' חנון איש 1
- רמת בית שמש א - ביהמ"ד "משכן רפאל" רח' נחל שורק 27
- רמת בית שמש ג - ביהמ"ד "עמדת דוד" רח' ירמיהו 24
- ביתר עילית - ביהמ"ד "דרכי תבונה" רח' פחד יצחק 12
- ביתר עילית - ביהמ"ד "מגן אברהם" רח' החוזה מלובלין 43
- רמת אלהנן ב"ב - ביהמ"ד "בני ציון" רח' בן זומא 29
- מערב בני ברק - ביהמ"ד "חניכי הישיבות" רח' הרצוג 31
- בני ברק - ביהמ"ד "חניכי הישיבות" רח' עזרא 60

