

ספר
באר יעקב

שיעורי הגאון הגדול
מוה"ר רבי **יעקב גרינוואלד שליט"א**
רב בית המדרש החסידי בעלזא "זכרון רפאל" בני ברק יצ"ו
חבר הביד"צ דקהל מחזיקי הדת באר"י

חג הפסח

יוצא לאור בס"ד על ידי



ניסן תשפ"ד לפ"ק



באר יעקב



©

כל הזכויות שמורות
מכון טע"ם התורה
רחוב קהילות יעקב 35
בני ברק

להערות והארות:
פקס: 972-3-6771263
taamhatoreh@gmail.com

חיוב כרת בפסח הבא בטומאה

חיוב כרת בפסח הבא בטומאה • ביאור המשך חכמה באבן עזרא שיש כרת • ביאור אחר בכוונת האבן עזרא • שני פירושים ברש"י מדוע מילת בנו נקראת עשה שיש בו כרת • ראית המשך חכמה מרש"י שיש כרת • פירוש הצל"ח שמדובר בפסח הבא בטומאה • הוכחה ממה שיש כרת בפסח הבא בטומאה • ביאור אחר בכוונת רש"י • מו"מ בין רבי צבי פסח פראנק לחכם אחד בהנ"ל

ודבריו אלו נראים לכאורה כמשוללי הבנה. שהרי אדרבה אין כרת למי שלא עשה פסח, אלא באופן שהיה טהור בזמן הפסח וגם לא היה בדרך רחוקה. אבל באופן שחסר אחד משניהם, או שהיה טמא או שהוא בדרך רחוקה, אין לו כרת, אלא מביא פסח שני. ומדוע כתב האבן עזרא שאם היה טהור 'או' שלא היה בדרך רחוקה או 'ונכרתה'.

ביאור המשך חכמה באבן עזרא שיש כרת כדי ליישב דברי האבן עזרא, כתב המשך חכמה (בהעלותך) לחדש חידוש עצום, שבאופן שהפסח בא בטומאה, היינו כשרוב הציבור טמאים, הטמא שנמצא בירושלים וחדל לעשות הפסח, חייב כרת, כמו טהור שלא עשה את הפסח הבא בטהרה. אלא שמכל מקום אם לא היה בירושלים, אלא היה חוץ למקום שחיתת הפסח, פטור מכרת, שכן אינו יודע שהציבור טמאים, ואין עליו חיוב לילך ולברר שמא רוב הציבור טמאים.

יש לעיין בפסח הבא בטומאה, היינו כשרוב הציבור היו טמאים, שהדין הוא שמביאים פסח בטומאה, מה דינו של מי שהיה טמא בפסח זה, אך לא הביא את הפסח אף שהותר פסח בטומאה, האם דינו בכרת כמי שלא הביא את הפסח בטהרה, או שאין בזה כרת, ודין פסח הבא בטומאה אינו אלא היתר להביא קרבן למי שרוצה.

חיוב כרת בפסח הבא בטומאה

בפסוק (במדבר ט, יג) 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה' כתב **האבן עזרא**: 'ובדרך לא היה - או בדרך, וכן 'ומכה אביו ואמו' (שמות כא, טו), 'עכ"ל. [וכן כתב החוקוני שם]. ומשמע שבא לפרש שחיוב הכרת הוא הן על מי שהיה טהור בזמן הקרבת הפסח, אף שלא היה בדרך, והן על מי שלא היה בדרך אף שהיה טמא.

הוסיף הכתוב אופן נוסף של כרת, 'או בדרך לא היה', היינו או שלא היה טהור אלא רק שבדרך לא היה, והיינו בפסח הבא בטומאה, והאיש הזה גם היה טמא, אם היה בירושלים ולא עשה את הפסח, גם הוא בכלל כרת. אבל מי שהיה טמא 'ובדרך היה' - בכל דרך שהיא, הרי הוא פטור מכרת. ע"כ תוכן דברי המשך חכמה בתוספת ביאור.

ביאור אחר בכוונת האבן עזרא

המשך חכמה מסיק בסוף דבריו, 'וברור בדבריו', היינו שברור הדבר מתוך דברי האבן עזרא, שלזו היתה כוונתו. אמנם לולא דבריו היה נראה ברור שהאבן עזרא לא נתכוון כלל לחידוש זה, אלא כוונתו בפשיטות, כפי שמוכח מדברי האבן עזרא עצמו בפרשה זו.

שהנה בתחילת פרשה זו של פסח שני (פסוק י) כתוב, 'איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם'. ומפרש האבן עזרא: 'לכם - לטמא נפש, או לדורותיכם - בטמא נפש ודרך רחוקה'. עכ"ל. מבואר בדבריו, שפסח שני ששייך בין לטמא ובין לדרך רחוקה זה רק לדורות, אבל לדור המדבר לא יתכן פסח שני מחמת דרך רחוקה, אלא רק משום טמא נפש. וטעם הדבר נראה פשוט, שכן במדבר היו כולם מלוכדים ביחד, ולא שייך שמאן דהו יהיה בדרך רחוקה. ורק בדורות הבאים לאחר שהתיישבו בארץ, אז שייך גם טמא נפש וגם דרך רחוקה.

והנה יש לדייק בלשון הפסוק כאן, שאין כתוב ובדרך 'רחוקה' לא היה כמו שנאמר לעיל (פסוק יא) באלו שנדחים לפסח שני, אלא 'בדרך לא היה'. ומשמע שדווקא אם לא היה כלל בדרך אז מחויב כרת, אבל אם היה בדרך כל שהוא, אף על פי שלא היה בדרך רחוקה, אלא בדרך קרובה לירושלים, והיה יכול להגיע בזמן השחיטה, מכל מקום פטור מכרת. ולכאורה הרי הדין אינו כן, אלא כל שהיה קרוב לירושלים שיעור שהיה יכול לבוא לזמן שחיטה, ולא בא, חייב כרת (ראה רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה ה"ח).

אמנם לפי האמור מיושב הדבר היטב, שכוונת הכתוב להורות הדין לטמא שלא הביא את הפסח, באופן שהפסח בא בטומאה, שכאמור מחויב כרת על שחדל לעשות את הפסח, אבל רק באופן ש'בדרך לא היה', היינו שלא היה בשום דרך אלא במקום שחיתת הפסח ממש, ובוודאי ידע שבשנה זו הפסח קרב בטומאה כי רוב הציבור טמאים, אבל כל שהיה בדרך, אף שלא היה בדרך רחוקה, הרי הוא פטור מכרת.

לפי זה מובנת היטב כוונת האבן עזרא, שהשכיל לפרש כן את הפסוק, לכן הוסיף לומר 'או' בדרך, וכוונתו, שהי"ו שבתיבת 'ובדרך' בא לחלק את שני המקרים שבפסוק. בתחילת הפסוק - 'והאיש אשר הוא טהור', מדובר בפסח הבא בטהרה, והאיש הזה טהור הוא ולא הביא קרבן פסח, שחייב כרת. ועוד

באופן זה, וכתב שם, שיש להוכיח דבר זה מדברי רש"י בברכות (יט: ד"ה אמרת). וכדי להבין כוונתו נקדים לבאר מה שמבואר שם בגמרא וברש"י.

בגמרא שם מובאת ברייתא: 'הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא, אמרת לא יטמא'. ומה שקרבן פסח דוחה את מצות הטומאה לקרובו שמת, מבאר רש"י שהוא משום שפסח היא מצות עשה שיש בו כרת. אלא שהוקשה לו מה שאמרו בברייתא גם 'ולמול את בנו', והרי האב אינו חייב כרת על מילת בנו. וכתב על כך שני תירוצים. בתחילה כתב, שגם מצות מילת בנו היא מצות כרת. והכוונה לכאורה, שאף שהולך למול את בנו ולא למול את עצמו, ורק על מילת עצמו יש כרת, מכל מקום מאחר ששייך חיוב כרת על מצות מילה, הרי שמילה היא מצוה חמורה, לכן אף מילת בנו דוחה את הטומאה למת, אף שאין לאב כרת.

עוד כתב רש"י בשם יש מפרשים, שגם ב'למול את בנו' מדובר בערב פסח, שהיה צריך למול את בנו בזמן שחיטת הפסח, ואם יתעסק בטומאת המת לא יוכל להתעסק במילת בנו, והרי מילת זכריו מעכבת את הפסח, כמבואר בפסחים (צו:), ונמצא שמתבטל על ידי כך מקרבן פסח שהוא עשה שיש בו כרת, ולכן יש לו למול את בנו ולא ליטמא למת.

ובזה מפרש האבן עזרא את לשון הכתוב, 'טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם'. שאכן פסח שני שייך בין במדבר ובין בארץ, אבל חילוק יש ביניהם, שב'לכם' - היינו בדור המדבר - יש רק את האופן של 'טמא לנפש', ו'לדורותיכם' שייך גם אופן של 'בדרך רחוקה'.

לפי זה נראה פשוט שגם כאן בפסוק יג נתכוון האבן עזרא לאותו רעיון שכתב למעלה. ולכן פירש את הפסוק 'והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה' שהכוונה 'או' בדרך לא היה, שכן יש לחלק בין דיחוי של טמא לדיחוי של דרך רחוקה, שדיחוי של טומאה שייך בין בארץ ובין במדבר, ודיחוי של דרך רחוקה שייך רק בארץ ולא במדבר. וזהו 'אשר הוא טהור' - בין במדבר ובין בארץ, 'או בדרך לא היה' - רק בארץ. כן נראה פשוט כוונת האבן עזרא. ולפי זה אין להוכיח מדבריו כלום לענין פסח הבא בטומאה.

שני פירושים ברש"י מדוע מילת בנו

נקדאת עשה שיש בו כרת

אך כאמור רבי מאיר שמחה במשך חכמה הוכיח מדברי האבן עזרא, שהטמא שלא עשה את הפסח הבא בטומאה חייב כרת. וכדבריו שם כתב גם בתשובה לחתנו בשו"ת זרע אברהם (ס"ג אות י'), שנשאל מאיש אחד, בפסח הבא בטומאה ויחיד שהוא טמא לא עשה את הפסח, האם חייב כרת, שהרי בפסח כתוב 'איש טהור'. והשיב לו שחייב כרת גם

פירוש הצ"ח שמדובר

בפסח הבא בטומאה

אלא שפירוש זה טעון ביאור, שאם מדובר בערב פסח וצריך לשחוט את הפסח, הרי עצם מצות הקרבת הפסח כבר דוחה את הטומאה למת, שהרי אם יטמא למת לא יוכל לעשות את הפסח, ומדוע הוצרכה הברייתא לכך שהולך למול את בנו.

ובתב הצ"ח (שם) ליישב פירוש היש מפרשים, שלדבריהם צריך לומר שמדובר בפסח הבא בטומאה משום שרוב הציבור היו טמאים, ולכן מצד עצם מה שנטמא למת עדיין היה יכול להקריב את הפסח, שכן פסח זה בטומאה הוא בא, ורק משום שמילת בנו מעכבת את הפסח היה נמנע מקרבן פסח, נמצא שהטעם שאינו מיטמא למת, הוא מחמת מילת הבן, שעלולה לגרום לו להתבטל מהפסח שהוא בכרת.

הוכחה ממה שיש כרת

בפסח הבא בטומאה

לאור הדברים האמורים מובנת היטב ראית רבי מאיר שמחה מדברי רש"י אלו, שיש כרת גם על פסח הבא בטומאה. שהרי בהכרח מדובר כאן בפסח הבא בטומאה כדברי הצ"ח, שאם לא כן היה עצם הפסח דוחה את הטומאה למת, ואף על פי כן אמרו שנדחית הטומאה למת מפני פסח שכן יש בו כרת. ובהכרח לומר, שגם בפסח הבא בטומאה, אם לא יקריב את הפסח הרי הוא בכרת.

נמצאים דברי הגאון רבי מאיר שמחה במשך חכמה ובתשובה משלימים זה את זה, שבתשובה הביא ראיה לחידושו שיש כרת בפסח הבא בטומאה מדברי רש"י, ובמשך חכמה הראה המקור לדברי רש"י, שהדבר מרומז בפסוק 'בדרך לא היה', שלא אמר בדרך רחוקה, ובהכרח מדובר בפסח הבא בטומאה, שרק אם לא היה בירושלים פטור, אבל אם היה בירושלים וידע שפסח בא שנה זו בטומאה חייב כרת.

ביאור אחר בכוונת רש"י

אמנם בעולת שלמה (זבחים ק.) כתב ליישב את פירוש היש מפרשים ברש"י באופן אחר. שמדובר באופן שיש מי שיטמא למת, והוא אינו צריך להתעסק בקבורת המת עצמו, אלא בצרכים אחרים סביב הקבורה, כגון הבאת הארון והתכריכים. ולכן מצד הפסח לבד לא היה נדחה מלטמא, שכן יכול להתעסק בצרכי המת, ואחרים ישחטו את הפסח בעבורו, שהרי הוא נשאר בטהרתו, שאינו מיטמא למת עצמו. ורק מאחר שבנו אינו מהול, ואם יתעסק בצרכי המת לא יספיק למול את בנו, ומילת בנו מעכבת את הפסח, נמצא שמתבטל מהפסח דווקא מחמת מילת בנו, ולכן נדחית ההתעסקות במת מפני פסח שיש בו כרת.

ולפי ביאור זה בדברי רש"י אין שום ראיה לענין פסח הבא בטומאה, שכן אפשר ליישב את דברי רש"י גם אם מדובר בפסח הבא בטהרה. ויתכן

פסח, הרי הוא פסח הבא בטומאה, ובפסח הבא בטומאה יתכן שאינו נקרא עשה שיש בו כרת, שלשון הכתוב הוא 'והאיש אשר הוא טהור' וחדל לעשות הפסח ונכרתה, אם כן יתכן שאדם שהוא טמא, אף שיכול להקריב קרבן, מכל מקום אין בזה כרת אם לא הקריב, שאינו בכלל 'והאיש אשר הוא טהור'.

אולם רבי צבי פסח שם דוחה את דבריו, שלא מצאנו כן בשום מקום שלא יהא כרת בפסח הבא בטומאה*. ואף אם לו יהא כדבריו שאין חיוב כרת בזה, מכל מקום העשה נקרא עשה שיש בו כרת, מאחר שלגבי טהור יש בעשה זו חיוב כרת.

באמת שפסח הבא בטומאה אין בו כרת למי שחדל לעשות את הפסח, ודלא כהמשך חכמה.

משא ומתן בין רבי צבי פסח פראנק לחכם אחד בהנ"ל

שוב מצאתי במקראי קודש (פסח ח"א סי' לא אות ב) שהביא מה שהעיר לו חכם אחד, על מה שכתב במקום אחר, שאף שהקרבת תמיד של בין הערבים נדחית מפני חינוך המזבח, מכל מקום הפסח אינו נדחה מפני חינוך המזבח, שכן הוא עשה שיש בו כרת, ולכן כשיבנה הבית במהרה יוכלו להקריב קרבן פסח אף לפני חינוך המזבח.

והקשה החכם ההוא, שבזמן הזה שכולנו טמאי מת, הרי אם נקריב קרבן



(א) עיין שם שהוסיף בזה: 'ואף יש הוכחה שחיוב כרת הוא גם בפסח הבא בטומאה'. אבל לא הוסיף שם לפרש איזה הוכחה יש לזה. ואולי כוונתו לראיה הנ"ל מרש"י בברכות.

תמצית הדברים:

- ◆ יש לעיין בפסח הבא בטומאה ולא הקריב, אם חייב כרת.
- ◆ באבן עזרא 'או' בדרך לא היה, וצריך ביאור.
- ◆ פירוש המשך חכמה, שמי שבירושלים חייב כרת גם בבא בטומאה, והנמצא בדרך פטור.
- ◆ יש לומר כוונת אבן עזרא שבמדבר לא היה הפטור של דרך רחוקה.
- ◆ שני פירושים ברש"י במה שמילת בנו דוחה טומאה למת, או משום עשה שיש בו כרת, או שמדובר בערב פסח.
- ◆ ביאור הצ"ח בפירוש השני הנ"ל שמדובר בבא בטומאה, שמצד פסח אין מניעה ליטמא.
- ◆ רבי מאיר שמחה מוכיח מזה שיש כרת בפסח הבא בטומאה.
- ◆ בעולת שלמה ביאור אחר, שאין צריך ליטמא אלא להתעסק בטהרה לצורך המת. ולפי זה אין ראיה.
- ◆ השואל רצה לומר שאין כרת, וגם לא הוא עשה שיש בו כרת. ורבי צבי פסח מצדד שיש כרת, ועל כל פנים הוא עשה שיש בו כרת.

חגיגת י"ד כשחל בערב שבת

חגיגת י"ד אינה חובה ולכן אינה באה בשבת • שיטת שני ראשונים שהחגיגה באה ב"ג • זמן אכילת החגיגה הבאה ב"ג • טעם שהנאכלין לשני ימים לא גזרו עד חצות • בחגיגה הבאה ב"ג גזרו עד חצות הלילה • שני תבשילין כשחל י"ג בשבת • שני התבשילים צלויים או מבושלים • פשטות דעת הרמ"א בזה • כוונת הרמ"א לפי הגר"א • כוונת הרמ"א לפי המשנה ברורה

חגיגת י"ד אינה חובה ולכן אינה באה בשבת

בערב פסח, יחד עם הקרבן פסח, היו מביאים גם קרבן חגיגה, והוא הנקרא 'חגיגת ארבעה עשר'. ומבואר במשנה (פסחים סט:), 'אימתי מביא חגיגה עמו, בזמן שהוא בא בחול, בטהרה, ובמועט. ובזמן שהוא בא בשבת כמרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה'. שאין מביאים חגיגת ארבעה עשר, לא כשחל ערב פסח בשבת, ולא בפסח הבא בטומאה, ולא כשיש חבורה מועטת, שאז יש הרבה בשר מהפסח לבני החבורה ואין צורך בבשר החגיגה.

בגמרא (שם) אמרו, שממשנה זו מוכח ש'חגיגת ארבעה עשר לאו חובה היא', שאם החגיגה היתה חובה, ודאי היו מביאים את החגיגה גם כשחל בשבת,

וגם בפסח הבא בטומאה, וגם כמרובה. אלא טעם החגיגה הוא רק כדי שיהא הפסח נאכל על השובע, ולכן אין מביאים אותו אלא כשאינו דוחה את השבת או את הטומאה, וכן כמרובה - שבין כך הפסח נאכל על השובע - אין צורך להביא את החגיגה.

התוספות (ע' ד"ה לאו) פירשו את מה שאמרו 'חגיגת ארבעה עשר לאו חובה היא', שהכוונה שהחיוב של חגיגת י"ד אינו מן התורה, אלא רבנן תקנו להביא את החגיגה כדי שיהא הפסח נאכל על השובע*.

שיטת שני ראשונים שהחגיגה באה ב"ג בפשטות הדברים, כוונת המשנה שבזמן שהוא בא בשבת אין מביאים כלל חגיגת י"ד. אך הר"ש (פסחים פ"י ס"י כה)

(א) עיין שם שכתבו שלדעת בן תימא (ראה הערה הבאה) חגיגת י"ד היא מן התורה ודוחה את השבת. אמנם במקום אחר (ט: ד"ה בארבעה) כתבו התוספות, שגם לפי בן תימא אין חגיגת י"ד דוחה שבת. ואכמ"ל.

הביא חידוש עצום מפי שני ראשונים, רבינו יעקב מאורליניש ורבינו יהודה מקורביל, שגם כשחל י"ד בשבת מביאים את החגיגה, ואין כוונת המשנה אלא לומר שאין מביאים אותה בי"ד שהוא שבת, אלא מקדימים להביא את החגיגה ביום י"ג ניסן שהוא ערב שבת.

ואף שלכאורה אם מביאים את החגיגה בי"ג, הרי בליל פסח כבר עבר זמן אכילתו, שכן החגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד, כמבואר במשנה שם^ב. מכל מקום חידשו הראשונים הנ"ל, שחגיגה זו נאכלת לשני לילות ויום אחד, וכמו כל הקדשים קלים שנאכלים לשני ימים ולילה אחד, אלא שבזה נתנו שני לילות במקום שני ימים.

בעיני זה מצאנו בגמרא (פסחים קכ:), שלולא הפסוק (שמות יב, ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', היינו אומרים שהפסח נאכל בליל י"ד וביום שלאחריו, וכמו שמצאנו בשאר קדשים שנאכלים ליום וללילה שלאחריו, בפסח היה הדין שנאכל לילה ויום שלאחריו, אלא שבפסוק מפורש שאוכלים אותו רק בלילה. וכאן לענין החגיגה דעת הראשונים הנ"ל, שאכן כן הוא הדין, שנאכלת לשני לילות ויום אחד במקום שני ימים ולילה אחד שבכל הקדשים קלים.

זמן אכילת החגיגה הבאה בי"ג

אבל הרא"ש הקשה על דבריהם, שוודאי לא שייך לומר כן בחגיגה, ורק בפסח שאינו נאכל ביום הקרבתו, שנאמר 'בלילה הזה', לכן היה הוה אמינא שיום הקרבתו אינו מן המנין, ונאכל ללילה ויום שלאחריו, אבל בחגיגה שאפשר לאוכלה מיום הקרבתה, ואם כן ודאי יום הקרבתה מן המנין, ושוב לא יוכל בליל פסח לאכול את החגיגה. ולכן מסיק הרא"ש שוודאי אין מביאים כלל חגיגה כשחל י"ד בשבת.

ובדעת הראשונים הנ"ל שכתבו שאם י"ד חל בשבת מביאים את החגיגה בי"ג, צריך לומר לכאורה שאף שמביאים אותה בי"ג, מכל מקום זמן אכילתה אינו אלא מליל י"ד, והזמן הוא שני לילות ויום אחד, כך שאפשר לאכול אותו בליל ט"ו יחד עם הפסח, שכן ודאי לא שייך לומר שזמן אכילתו כבר מיום י"ג, שזה ודאי לא מצאנו שיהא זמן האכילה שני ימים ושני לילות.

טעם שהנאכלין לשני ימים

לא גזרו עד חצות

הנה בכל הקדשים הנאכלים ליום ולילה, הדין הוא שאף שמעיקר הדין נאכלים עד הבוקר, מכל מקום תקנו חכמים לאכול עד חצות הלילה, והוא כדי להרחיק את

(ב) כן הוא סתימת המשנה שם, ובגמרא מבואר שזו דעת חכמים, אבל לדעת בן תימא אינה נאכלת אלא עד חצות ליל פסח, וכמו הפסח.

בחגיגה הכאה בי"ג גזרו עד חצות הלילה מעתה יש לעיין לדעת הראשונים הנ"ל הסוברים שכשחל י"ד בשבת מביא את החגיגה בי"ג, ונאכלת לשני לילות ויום אחד, האם יש לאכול בלילה השני עד חצות כמו הקרבנות שנאכלים ליום ולילה, או שאפשר לאכול עד הבוקר, כמו החגיגה שבכל השנה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד, שהדין הוא שנאכלת כל היום השני עד הלילה.

ונראה פשוט, שהן לטעם התוספות והן לטעם הצ"ח ודאי אין לאכול רק עד חצות הלילה. לטעם התוספות, מאחר וסוף זמן אכילה הוא בעלות השחר, יש לגזור ולהרחיק. וגם לפי הרמב"ן שבשני ימים ולילה אחד עיקר המצוה הוא ביום הראשון, הרי כאן ודאי לא שייך לומר כן, שכן כל עיקר החגיגה לא בא אלא לאוכלו עם הפסח, שהוא בלילה השני, ולכן ודאי רובו נאכל בלילה השני, ויש לגזור בזה ולהרחיק שלא לאכול אלא עד חצות.

שני תבשילין כשחל י"ד בשבת

הראשונים הנ"ל - שחידשו שיש חגיגה בי"ג כשחל י"ד בשבת - כתבו את דבריהם לענין שני תבשילין בזמנינו. שבמשנה (פסחים קיד.) איתא, 'מביאים

האדם מן העבירה, כמבואר במשנה (ברכות ב.). אבל לענין קדשים קלים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד, לא מצאנו שתקנו חכמים הרחקה שלא יאכל ביום השני אלא עד חצות.

בביאור הענין כתבו התוספות (זבחים נו: ד"ה להרחיק), שמאחר שסוף זמן אכילתם הוא בשקיעת החמה, ושעת שקיעת החמה הוא זמן הניכר לכל, לכן לא עשו הרחקה בזה. ורק בנאכלים ליום ולילה - שסוף זמן אכילתם בעלות השחר - תקנו כן, שעלות השחר הוא זמן שאינו ניכר לכל, ויש חשש שיבואו לידי נותר.

והצ"ח (ברכות ב.) כתב ליישב באופן אחר מה שלא גזרו להרחיק בקדשים הנאכלים לשני ימים ולילה, על פי דברי הרמב"ן (ויקרא ז, טז) הידועים, שכתב שכל הנאכלים לשני ימים עיקר מצוותם הוא לאכול ביום הראשון², אלא שאם נשאר בשר, התורה התירה לאכלו גם למחרת, כדי שלא יבוא לידי נותר. ומקור הדברים הוא בתורת כהנים (צו פרק יב ברייתא יא.). על פי זה ביאר הצ"ח מה שלא גזרו בזה עד חצות, שכן רוב האנשים אוכלים ביום הראשון כעיקר המצוה, והמיעוט שאוכלים ביום השני הוא מילתא דלא שכיחא, ולא גזרו בו חכמים.

ג) בפשטות הדברים אין כוונת הרמב"ן ליום הראשון דווקא, אלא הוא הדין ללילה שלאחריו, שגם זה בכלל עיקר הדין, ורק היום השני הוא בדיעבד, וכן מפורש בצ"ח (פסחים פח:) ובפנים יפות (ויקרא ז, טז). אולם באמנוהא דספרי (על ספרי זוטא רג.) כתב שעיקר המצוה הוא דווקא ביום הראשון, וכן הנאכלים ליום ולילה יש לאוכלם לכתחילה דווקא ביום. וראה עוד בשו"ת חכם צבי (סי' קנא).

תבשילין, שאחד מהתבשילים הוא צלוי, והוא זכר לפסח, והשני מבושל, והוא זכר לחגיגה. והקשו עליו, שהרי קיימא לך כבן תימא (שם ע), שגם החגיגה אינה נאכלת אלא צלי. ולכן כתבו התוספות ששני התבשילים יהיו מבושלים, ושכן מורה הלשון 'שני תבשילין'.

המהרש"א (שם) הקשה על התוספות, שאם הלכה כבן תימא שהחגיגה גם נאכלת צלי, אם כן אדרבה היה לו לצלות את שני התבשילים ולא לבשל. וכתב, שמאחר שאין באים אלא לזכר, אין צריך לצלותם.

פשטות דעת הרמ"א בזה

בשולחן ערוך (אורח סי' תעג סעי' ד) פסק: 'שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, ונהגו בבשר וביצה וכו', ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים והביצה תהיה מבושלת'. והרמ"א כתב: 'והוא הדין צלויה, וכן נוהגים בעירנו'. עכ"ל.

בפשטות כוונת הרמ"א היא, שהביצה אינה צריכה להיות מבושלת דווקא, אלא שהוא הדין שיכול לצלות את הביצה כמו הבשר, שכן החגיגה נאכלת בין צלי בין מבושל. וזהו 'והוא

לפניו וכו' ושני תבשילין', ובגמרא (שם ע"ב) מבואר: 'רב יוסף אמר, צריך שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה'.

ובתבו התוספות (שם ד"ה אחד), שלכאורה כשחל י"ד בשבת, אין צריך אלא תבשיל אחד זכר לפסח, ואין צריך שני תבשילין, שהרי חגיגת י"ד אינה דוחה את השבת. אך כתבו בשם ר"י שלמעשה אין לחלק, ויש להביא שני תבשילין גם כשחל י"ד בשבת, שלא יבואו לחשוב שהתבשילין אינם לזכר אלא כפסח וחגיגה ממש, ויאמרו שאוכלים קדשים בחוץ. וגם יש לחוש שאם לא יעשו שני תבשילין כשחל בשבת, שמא לא יעשו גם בשאר פסחים.

אך הראשונים הנ"ל שהביא הרא"ש, כתבו שוודאי יש להביא שני תבשילין גם כשחל י"ד בשבת מעיקר הדין, שכן לדבריהם גם כשחל י"ד בשבת היו מביאים קרבן חגיגה שנאכל עם הפסח, אלא שהיו מביאים אותו ביום י"ג כנ"ל, ואם כן צריך זכר לחגיגה גם בשנה זו.

שני התבשילים - צלויים או מבושלים

מענין לענין יש להעיר באופן עשיית שני התבשילים. שהתוספות (שם ד"ה שני) הביאו בשם רבינו חננאל לענין שני

(ד) ואף שבגמרא מבואר טעם זה רק לרב יוסף הסובר שצריך שני מיני בשר, כבר כתב הר"ן (הידושי הר"ן שם, ר"ן על הרי"ף שם) שהוא הדין לחולקים עליו, וסוברים שאין צריך שני מיני בשר, מכל מקום שני התבשילים הם זכר לפסח וחגיגה.

אלא כוונתו שגם הביצה דינו כמו הזרוע, שבזרוע כתב המחבר שהוא צלוי, כמו כן הביצה תהא גם היא צלויה, וכשיטת בן תימא שחגיגה נאכלת דווקא צלי.

וראיתי בדבר שמואל (פסחים קיד:) שתמא על הגר"א שציין לדעת בן תימא כמקור לדברי הרמ"א, והרי לבן תימא צריכה החגיגה להיות צלי דווקא. והיינו משום שהדבר שמואל הבין בפשיטות בכוונת הרמ"א, ש'הוא הדין צלויה' היינו שמותר לאוכלו גם צלי, אך כאמור הגר"א נקט לכאורה בכוונת הרמ"א, ש'הוא הדין צלויה' היינו שגם את הביצה יש להביא צלויה דווקא. וכן מפורש בספר מזבח **אכנים** (סי' כא) בכוונת הרמ"א, שיש להביא גם את הביצה דווקא צלויה משום בן תימא, והוא מבאר בפירוש ש'הוא הדין צלויה' הכוונה שגם הביצה תהיה צלויה כמו הזרוע.

כוונת הרמ"א לפי המשנה ברורה

ולפי המשנה ברורה שמבאר את לשון הרמ"א 'והוא הדין צלויה' כפשוטו שאפשר להביא את הביצה בין צלויה ובין

הדין צלויה', היינו שאין קפידא שהביצה תהיה מבושלת דווקא, אלא שיכול גם לצלותה. וכן משמע במשנה ברורה (שם ס"ק לא), שכתב 'שהחגיגה באה בין צלי בין מבושלת'.

אלא שהענין טעון ביאור, שהרי גם המחבר וודאי לא נתכוון לומר שצריך לאכול את הביצה מבושלת דווקא, אלא שהביצה יכולה להיות מבושלת, ולא כמו הבשר שהוא דווקא צלי, וכשיטת חכמים החולקים על בן תימא שחגיגה נאכלת בין צלי בין מבושלת, ואם כן מה הוסיף הרמ"א על דברי המחבר?.

כוונת הרמ"א לפי הגר"א

אך בביאור הגר"א (שם ס"ק כא) כתב על דברי הרמ"א: 'כבן תימא, דסתם מתניתין דערבי פסחים כוותיה', וכפי שכתבו התוספות שקיימא לן כבן תימא. ולדעת בן תימא הרי החגיגה נאכלת צלי דווקא, ואם כן משמע שגם הביצה צריכה להיות צלויה דווקא. לפי זה צריך לומר שאין כוונת הרמ"א 'והוא הדין צלויה' כנ"ל שאפשר לאכול גם צלי וגם מבושלת.

ה אולי אפשר לדחוק ולחלק בין דברי המחבר לדברי הרמ"א, שהמחבר פסק שהביצה תהיה מבושלת משום שפוסק כשיטת חכמים, שהחגיגה נאכלת בין צלי ובין מבושלת, ולפי זה יכול להביא את הביצה כרצונו, וגם יכול לשנות משנה לשנה, שפעם הביצה תהיה מבושלת ופעם תהיה צלויה, שהרי כן הוא דעת חכמים שהחגיגה נאכלת בין צלי ובין מבושלת. אבל הרמ"א, אף שגם הוא סובר שאפשר להביא את הביצה בין צלויה ובין מבושלת, אין זה משום שנקט להלכה כשיטת חכמים, אלא שמשופק אם הלכה כחכמים או כבן תימא, וסובר שאין צריך להחמיר כחכמים ולהביא דווקא צלויה, אלא שאם כן כל שכבר התחיל להביא צלויה, יתכן ששוב אין לשנות ולהביא לשנה האחרת ביצה מבושלת, שכן כבר החמיר על עצמו לנהוג כבן תימא הסובר שחגיגה נאכלת דווקא צלויה.

בן תימא הסובר שגם החגיגה נאכלת צלי דווקא, ולכן עדיף לצלות את הביצה שהוא זכר לחגיגה.

אך מכל מקום תחילת דברי הרמ"א 'והוא הדין צלויה' העדיף המשנה ברורה לפרש כנ"ל, שהכוונה בין צלי בין מבושל, כי לדעתו כן מורה פשוט הלשון 'והוא הדין', שמוסב על מה שאמר המחבר שהביצה תהיה מבושלת, על זה אמר הרמ"א שהביצה יכולה להיות גם צלויה, אבל למעשה נהגו בצלויה דווקא לחשוש לשיטת בן תימא.

מבושלת, מכל מקום המשך דברי הרמ"א 'וכן נוהגין בעירנו' ודאי אי אפשר לפרש כן. שאיך שייך לומר שנהגו להביא או צלי או מבושל, והרי לא שייך בזה מנהג, שאם יכול להביא כרצונו, אם כן אין בזה מנהג.

ואבן המשנה ברורה עצמו שם (ס"ק לב) מפרש: 'וכן נוהגין בעירנו - לצלות הביצה', היינו שהמנהג היה בצלייה דווקא. ובשער הציון (ס"ק לו) מבאר, שלדעת הרמ"א יש להעדיף להביא את הביצה צלויה דווקא, כדי לחשוש לשיטת



תמצית הדברים:

- ◆ במשנה מבואר שחגיגת י"ד אינה באה בשבת.
- ◆ בפשטות הכוונה שכשחל י"ד בשבת אין מביאים כלל את החגיגה הבאה עם הפסח.
- ◆ רא"ש מביא שני ראשונים הסוברים שכשחל בשבת מביאים חגיגה בי"ג, ונאכלת לשני לילות ויום אחד.
- ◆ רא"ש מקשה שהרי אפשר לאכול מי"ג, ואם כן איך שייך לאכול עד ליל ט"ו. וכנראה הם סוברים שזמן האכילה רק מליל י"ד.
- ◆ ביום ולילה גזרו עד חצות, ובשני ימים לא גזרו. לתוספות משום שזמן סוף היום ניכר. ובצל"ח על פי הרמב"ן שעיקר האכילה הוא ביום הראשון, ומשום מיעוט לא גזרו.
- ◆ בחגיגה הנאכלת לשני לילות, לשני הטעמים יש להחמיר עד חצות.
- ◆ בתוספות דנים כשחל י"ד בשבת, אם יש שני תבשילין, ולראשונים הנ"ל ודאי מביאים, שיש חגיגה.
- ◆ אופן שני התבשילין כתב בשולחן ערוך זרוע צלי וביצה מבושלת.
- ◆ הרמ"א כתב והוא הדין צלויה, למשנה ברורה הכוונה שאפשר לצלות את הביצה, ולגר"א שהביצה גם כן צלי דווקא.

בגדר דין שימור המצות

גדר שימור המצות לרוב הראשונים • ראיות מדברי הגמרא שצריך שמירה לשמה • הוכחת המנחת חינוך מבצקות של נכרים • דברי הצ"ח בדין שימור לשמה • סתירה בין דברי הצ"ח לדבריו בנודע ביהודה • דחיית המנחת ברוך על הראייה מלחמי תודה • דעת הרי"ף והרמב"ם שאין צריך שמירה לשם מצוה • דין שמירה במצה של שבעת ימי הפסח • דעת השולחן ערוך הרב שמכוון לשם מצה של שבעת ימים • מחלוקת הראשונים בנאכד האפיקומן אם סומך על המצה שבתחילת הסעודה • דעת המשנה ברורה בזה • דעת הפרי מגדים בזה ומו"מ בדבריו • ספק החזון איש במתכוון לשם אכילת מצה בשאר ימי פסח • הוכחת המנחת ברוך ששמירה לשם הנאה בלבד לא נחשב שמירה

צורך שהשמירה תהא לשם מצת מצוה של פסח.

אולם יש מקום לומר שאין די בכך שמשמר את המצה בסתם שלא תחמיץ, אלא צריך לשומרה לשם מצת מצוה שיוצא בה בפסח, כמו עשיית תפילין וטויית ציצית, שצריך לעשותן לשמה. ואם שמר את המצה בעשייתה שלא תחמיץ, אלא שלא נתכוון לעשותה לשמה, אינו יוצא בה ידי חובתו.

**ראיות מדברי הגמרא
שצריך שמירה לשמה**

ובאמת יש להוכיח כן מדברי הגמרא (סו), שלמדו את הדין שאין יוצאים ידי חובת מצה בחלות תודה ורקיקי נזיר, ממה שנאמר 'ושמרתם את

גדר שימור המצות לרוב הראשונים

דרשן חז"ל (פסחים לח:) מהפסוק (שמות יב, יז) **ושמרתם את המצות: 'מצה המשתמרת לשם מצה'.**

לפי פשוטו היה נראה ככוונת דבריהם, שחידשה התורה שבשעת עשיית המצה צריך להתכוון לשמרה מחימוץ, והחידוש הוא, שאם לא נתכוון לכך בשעת עשייתה, כגון שנילווה על ידי נכרי, או על ידי ישראל שלא לשם מצה, אף על פי שהוא מכיר בה שלא החמיצה, אין יכול לצאת בה ידי חובת אכילת מצה. וזהו כוונת הכתוב 'ושמרתם את המצות' - שתשמרו אותם מחימוץ בקום ועשה, ולא די שתדעו שלא החמיצה, ואפילו אם הידיעה היא בבירור. אמנם, לפי זה די בכך שישמור אותה שלא יחמיץ, אבל אין

שהחסרון במצות אלו הוא שלא שמרם לשם מצת מצוה, שכן הנכרי אינו משמר לשם מצוה, ולכן אינו יוצא בהם ידי חובת אכילת מצה של לילה ראשונה.

איברא שיש לדחות ראייה זו, לפי מה שכתבנו למעלה, שאף אם אין הפירוש בדין 'ושמרתם את המצות' שצריך שימור לשם מצת מצוה וכדברי הראשונים, מכל מקום 'ושמרתם את המצות' לכל הפחות מחייב לשמרה בפועל ולהשגיח עליה בשעת עשיית המצה שלא תחמיץ, ואין די בכך שיוודע שלא נתחמצו, ואם כן יש לומר שמטעם זה אינו יוצא ידי חובתו בבצקות של נכרים אף על פי שיוודע שלא החמיצו, הואיל ולא שמרם בעצמו מחימוץ, ולא מטעם שלא היה שימור לשם מצוה.

ולא מיבעיא לדעת רש"י (שם ד"ה בצקות) בבציקות של נכרים שמדובר בבצקות כאלה שמכיר בהם על ידי סימנים שלא החמיצו [היינו שאין שם קרני חגבים ולא הכסיפו פניו], שלפי זה יש לומר שלא ראה כלל את עשיית המצה, ולא שמרם בעצמו מחימוץ, ולא נתקיים כלל 'ושמרתם את המצות' אלא אפילו לשאר הראשונים (שם) שחלקו וסברו שאין לסמוך על סימנים אלו, ומה שהתירו לאכול בצקות של נכרים היינו כשראה את עשיית המצות על ידי הנכרי וראה שלא נתחמצו, עדיין יש לומר שאין זה נחשב שמירה שלו, הואיל והוא לא עסק עם המצה, אלא הנכרי שאין חילוק

המצות' - מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. והנה, אם נאמר שהשמירה היא רק שלא תחמיץ, מה בכך שנשתמרו לשם זבח, הלא מכל מקום נשתמרו בכוונה שלא יחמיצו, ובהכרח שצריך שיהא השימור לשם מצת מצוה של פסח, ואינו יוצא ידי חובתו במצה שנשתמרה לשם מצוה אחרת. וכן מוכח מדברי רש"י שם (ד"ה ושמרתם): 'כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ, התכוון לשם מצה של מצוה'. הרי שצריך לשמרה דווקא לשם מצת מצוה.

וכן מוכח במה שמבואר בגמרא (שם מ.), שרבא אמר לקושרי העומרים 'כי מהפכיתו הפיכו לשם מצוה', ושם מדובר מענין שימור, הרי שצריך לשמור החיטים דווקא לשם מצוה. וכן הוכיחו הפרי חדש (או"ח סי' ס"ק א) והמנחת חינוך (מצוה י אות ח) שלא די במה שישמור סתם מחמץ, אלא צריך שמירה דווקא לשם מצוה.

הוכחת המנחת חינוך מבצקות של נכרים עוד מוכיח המנחת חינוך שצריך שמירה לשם מצת מצוה, ממה שאמרו בגמרא (שם) 'בצקות של נכרים - אדם ממלא כריסו מהם, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה', דהיינו שאינו יוצא בהם ידי מצות מצה, ולכך צריך לאכול מצה באחרונה. ובוודאי מדובר שמכיר בהם שלא נתחמצו, שאם לא כן היה אסור לאכלם כלל שמא חמץ הם, ובהכרח

שיודע שלא החמיצה כגון על ידי סימנים, אלא צריך לשומרה בפועל שלא תחמיץ, וכפי שביארנו. ובהכרח שסבר הצ"ח, שאם דין שימור היה רק לשומרה מחימוץ לבד, לא היה לנו לומר שהתורה מצריכה לשמור המצה בכל עת עשייתה, ודי היה במה שיודע בבירור שלא החמיצה, ומכך שחייבה התורה לשמור המצה מתחילת עשייתה, מוכרח הדבר שצריך לשמרה לשם מצת מצוה. ובפרט לדעת הסוברים שאין לסמוך על סימנים בעיסה [שאין בהם קרני חגבים ולא הכסיפו פניו], וממילא צריך להשגיח על מעשה הנכרי, שפשוט שאין כוונת הכתוב לשמירה זו, שאין צריך להשמיענו שאסור לאכול חמץ.

סתירה בין דברי הצ"ח לדבריו בנוגע ביהודה

מדברי הצ"ח עולה, שדעתו שצריך מן התורה לשמור את המצות לשם מצוה, שאם לא כן הפסוק מיותר. אולם, בספרו נודע ביהודה (מהדו"ת א"ח סי' עט), כתב בפירושו שמן התורה אין צריך לשמרם לשם מצת מצוה, אלא רק מדרבנן, והפסוק משמיענו רק שצריך לשמור שלא יראה סימני חימוץ.

ואת הוכחת הפרי חדש שהבאנו לעיל, ממה שאמרו בגמרא יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח' - שצריך שימור לשמה דווקא, דוחה הנודע ביהודה, שאפילו אם נאמר שאין שימור לשמה מעכב, מכל מקום שימור

לגביו אם הבצק יחמיץ או לא, ונמצא שלא היתה כאן שמירה על ידי העוסק במצה, ומטעם זה אינו בכלל 'ושמרתם את המצות' ואינו יוצא בהם ידי חובה. ועל כל פנים אין לנו ראיה מדין בצקות של נכרים שצריך שימור לשם מצוה.

וצריך לומר, שסבר המנחת חינוך, שעל הצד שאין צריך שימור לשמה אלא רק שמירה מחימוץ, היה מועיל שישאל רואה ומשגיח במעשה הנכרי, והיה זה נחשב שימור, שאין שום סברא לומר שדווקא העוסק בעשיית המצה צריך לכוון שהוא שומרה מחימוץ. ואם כן כל שראה שלא באה לידי חימוץ, בודאי היה יוצא בה ידי חובת מצוה. ומעתה, ממה שאמרו שאין יוצאים ידי חובת מצוה בבצקות של נכרים, מוכח שגם שמירת הישראל לא תועיל, עד שיתכוון לשם מצת מצוה.

דברי הצ"ח בדיון שימור לשמה

בעין סברא זו יוצא גם מדברי הצ"ח (פסחים לה.). שהקשה, מנין לנו שצריך לשמור את המצה לשמה, הלא לא נזכר בפסוק אלא שמירה סתם 'ושמרתם את המצות', ואולי כוונת הפסוק רק לשמירה מחימוץ. ותירץ, שאם היתה כוונת הכתוב לשמירה מחימוץ בלבד, אין כאן כל חידוש, שזהו דבר פשוט שאם לא שמר אסורה משום חשש חמץ, אלא ודאי השמיענו הכתוב שצריך לשמרה לשמה.

ולבאורה קשה על תירוצו, שמא השמיענו הכתוב שאין די בכך

ברש"י (פסחים לח: ד"ה שאינה) מבוואר שהוא תלוי במחלוקת רבה ורב יוסף. שנחלקו רבה ורב יוסף מהיכן לומדים שאינו יוצא בחלות תודה, שלדעת רבה לומדים מ'ושמרתם את המצות' - יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה וכמובא למעלה, ולפי זה אם שומרה לשם שתייהם כשר ויוצא בה בפסח, שהרי נשתמרה לשם מצה. ולרב יוסף לומדים מ'שבעת ימים תאכל מצות' - מצה הנאכלת לשבעה, יצתה זו שנאכלת ליום ולילה, ולפי זה אינו יוצא בה גם אם שמרה לשם שתייהם, שהרי אינה נאכלת לשבעת ימים. ועיין בחידושי הר"ן (שם) שפירש את המחלוקת בענין אחר.

דחיית המנחת ברוך על הראייה מלחמי תודה

בשו"ת מנחת ברוך (סי' עב) דן באריכות בענין זה, אם צריך כוונה בשמירה לשם מצה של מצוה, או שדי במה ששומרה מלהתחמץ. וכתב שהיה אפשר לדחות ראיית הפרי חדש ממה שאין יוצאים בלחמי תודה ואף על פי שמר את המצה מחימוץ, שיש לומר שמאחר ששמרה לשם דבר אחר גרע מאם היה שומרה בסתם, וכמו בשחיתת קדרשים (ראה זבחים ב:), שאם שחט חטאת סתם - כשר, ואם שחט חטאת לשם עולה - פסול, משום שניתקו להיות עולה. והוא הדין כאן, כששמר מחימוץ לשם לחמי תודה ניתקו ממצה לשם פסח להיות מצה לשם תודה.

לשם דבר אחר גרוע משימור סתם, ולכן אם שמרם לשם זבח אינו יוצא בהם ידי חובתו. ופירוש דבריו, שאין צריך לכוון בפירוש ששומר העיסה לשם מצת מצוה, כי סתם שימור הרי היא כשימור לשמה, אלא שאם משמרה לשם דבר אחר, הרי זה היפך כוונה, ומעכב.

ובתב עוד, שאדרכה, משם ראייה שאין דין שמירה לשמה מן התורה, שאם היה צריך לשומרה לשם מצת מצוה, מנין לנו למעט חלות תודה, והרי אפשר לכוון בעשייתם גם לשם תודה וגם לשם מצת מצוה, ומאחר שנעשו גם לשם מצת מצוה, אין סיבה שלא יצא בהם ידי חובתו בפסח. וגם אין לומר שהפסוק מצריך שתהא נעשית רק לשם מצוות פסח בלא כונה לשם מצוה נוספת, שהרי לא נאמר 'בלבד'. ובהכרח כוונת הכתוב לשמירה מחימוץ בסתם, ולא שמירה לשם מצוה, וכיון שכן קשה למה לי קרא, הלא פשוט שאסור לאכול חמץ, ובהכרח הכתוב משמיענו שאין יוצא ידי חובת אכילת מצה בליל פסח אלא במצה ששמרה מחימוץ משום איסור חמץ של פסח, לאפוקי חלות תודה שצריך לשומרן מחימוץ גם משום איסור חמץ של זבח, שאינו יוצא בה מגזירת הכתוב.

סברת הצ"ח שאינו יוצא באופן שנתכוון למצוה נוספת תלויה במחלוקת אמוראים ובמה שכתב שבמצה שנתכוון לשם שניהם אינו יוצא בפסח, הנה

לשמור מחימוץ כלל לא שייך לומר, סתמא כלשמה, משום שסתם בצק אינו עומד למצה, אבל אם שמרם במתכוון שלא יחמיצו, הרי זה כנתכוון לשם מצוה. ולפי זה שוב אין להוכיח מחלות תודה ורקיקי נזיר שצריך דווקא כוונה לשם מצות מצוה, שאף אם בסתם שמירה יוצא ידי חובתו הואיל ודינו כלשמה, אבל זה שנתכוון לשם זבח גרע מסתם שמירה, שכן מנתקו לשם תודה, ואינו יוצא בה ידי חובתו^א.

דעת הרי"ף והרמב"ם שאין צריך שמירה לשם מצוה

הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ט) כתב, שלמדו חכמים מהפסוק 'ושמרתם את המצות' שצריך להיזהר במצה ולשמרה מכל צד חימוץ. ולא הזכיר כלל שצריך לשמרה לשם מצוה, ומשמע שדעתו שאין צריך שמירה לשם מצוה, אלא די בזה ששומרה שלא תחמיץ. וכן מדייק הערוך השולחן (סי' תנג סעי' כ-כא) מלשונו, שחולק על שאר הראשונים שמצריכים שימור לשם מצוה. וכתב עוד, שגם מדברי הרי"ף נראה כן, כי בדברי רבא שאמר להנהו דמהפכי כפי' הפיכו לשם מצוה, לא גרס הרי"ף לשם 'מצוה', אלא לשם 'מצוה', משמע שסבר שאין צריך שמירה לשם מצוה^ב.

אמנם המנחת ברוך דוחה סברתו, שדווקא בקדשים שייך לומר שכוונה הפוכה פוסלת, שבקדשים סתמן כשר, משום שסתמן כלשמה, ומאחר שנתכוון לשם דבר אחר שוב אין לומר בהם סתמא לשמה. אבל בשמירת מצוה, גם אם שמרה סתם בלא כוונה הפוכה, אין לומר סתמא לשמה, שכן סתם בצק אינו עומד למצה, ובהכרח שאם היה די לשמור את הבצק מחימוץ בלבד, הוא משום שאין בזה דין לשמה כלל, ואם כן אין לחלק בין שמירה מחימוץ בסתמא לשמירה לשם זבח, ולא שייך לומר שהשמירה לשם זבח ניתקה אותו מלהיות מצוה לשם פסח, שאין צריך להיות כלל לשמה, וכל ששמר עליהם שלא יתחמצו די בזה. ומאחר שאנו רואים שחלות תודה ששמרם לשם זבח אין אדם יוצא בהן ידי חובת מצוה, בהכרח הטעם משום שצריך לכוון בשמירתם דווקא לשם מצות מצוה.

אך שוב כתב, שעדיין יש לומר להלכה שאכן די בשמירה מחימוץ בלבד, אפילו שלא לשם מצות מצוה, ולא משום שאין צריך לשמרן לשם מצות מצוה, אלא שכאשר שומר את העיסה במטרה שלא תחמיץ, אנו אומרים שסתם שמירה כנתכוון לשמה. ורק אם אינו מתכוון

(א) וכבר האריכו האחרונים בנידון זה אם אומרים במצות מצוה סתמא כלשמה, ועיין ביאור הלכה (סי' תס ד"ה אין לשון) שהביא בזה מחלוקת ראשונים, ועיין עוד בחזון איש (אוי"ח סי' קכד, פסחים לה.) שכתב: 'ובראשונים לא הוזכר רק שימור ולא הוזכר כלל לשמה, משום דמצותו הוא שימור, וסתם שימור הוא למצותו'.

למצות של שאר ימי הפסח, משום שכל המצות אכן צריכים להיות שמורים מחימוץ. וכן לא הביא להלכה דין בצקות של נכרי, שמשמע מזה שיש דין שמירה רק לכזית אחד של ליל ראשון של פסח, משום שסבר שבכל ימי הפסח אין לאכול מצה שעשאה נכרי, הואיל וצריך הישראל לשמרם שלא יחמיצו. ועיין במגיד משנה (שם ה"ט) שעמד בזה, מדוע לא פירש הרמב"ם שדין שמירה נאמרה רק לענין הלילה הראשון, וכתב שהרמב"ם סבר שלכתחילה יש לאכול מצה שמורה בכל ימי הפסח, אלא שאינו מעכב.

דעת השולחן ערוך הרב שיכול לכוון לשם מצה של שבעת ימים

לדעת הסוברים שצריך לשמור את המצה לשם מצוה, יש לברר אם צריך לכוון לשמרה דווקא לשם מצות אכילת

דין שמירה כמצה של שבעת ימי הפסח עוד כתב הערוך השולחן (שם סעי' יח-כג) שלדעת הסוברים שצריך שמירה לשם מצת מצוה, ולא די בשמירה שלא תחמיץ, אין דין השמירה אמור כי אם במצה של לילה הראשון, שיש בה חיוב אכילת מצה, אבל בשאר ימי הפסח, שאין בהם חיוב אכילת מצה, אלא רק איסור אכילת חמץ, אין צריך שיהיו המצות שמורות לשם מצוה, ודין השימור כלל לא נאמר על שאר הימים. אבל לדעת הרי"ף והרמב"ם שהשמירה היא מחימוץ בלבד ולא לשם מצוה, נוהג מצות 'ושמרתם את המצות' בכל שבעת ימי הפסח, שמכיון שאסור לאכול חמץ בכל שבעת ימי הפסח, הוא הדין שנוהג בהם מצות שמירה.

ומזה הטעם לא חילק הרמב"ם בדין זה בין המצות של הלילה הראשון

(ב) ולפי זה צריך לומר שהרי"ף והרמב"ם סברו שאם שומרם לשם זבח גרע משימור סתם, כמו שנתבאר לעיל, שאם לא כן יקשה לפי דעתם, מדוע אין יוצאים במצות של לחמי תודה.

וכן כתב הקרן אורה (מחזות מב.), שנראה שדין שמירת המצה אין פירושו שצריך לכוון לעשותה לשם מצוה, אלא שיכוון לעשותה מצה, שלא תבוא לידי חימוץ, ושכן נראה מדברי הרמב"ם, שכתב רק שצריך לשמרה מכל צד חימוץ.

ולפי זה הקשה, מדוע אין יוצאים במצות של לחמי תודה מטעם שנשתמרו לשם זבח ולא לשם מצה של פסח, ואם די בשמירה מחימוץ למאי נפקא מינה לשם מה נשתמרו, הלא מכל מקום נשתמרו מחימוץ. וכתב, שצריך לומר שגזירת הכתוב הוא, שהשמירה לא תהיה אלא למצה לחוד, ולא לשם מצוה אחרת. וצריך לפרש דבריו כביאור הנודע ביהודה שהבאנו, שאף על פי שאינו צריך לכוון לשם פסח, מכל מקום אם השמירה היא מחמת איסור חמץ אחר, כגון משום לחמי תודה, אין יוצא בה ידי חובתו.

(ג) ועיין עוד בביאור הלכה (סי' תס"ד מצת מצוה) מה שכתב בענין זה. ועיין גם במשך חכמה (בא), מה שכתב על דברי הרמב"ם.

מצה בלילה הראשונה, או די בכוונה לשם מצה שיאכל בכל ימי הפסח.

בשולחן ערוך הרב (סי' תנג ס"ק יד) מביא בזה שתי דיעות, יש אומרים שצריך לשמור המצה לשם מצות 'בערב תאכלו מצות', שהיא מצות אכילת מצה בלילה הראשון. ויש אומרים שדי בכך ששומרה לשם מצות 'שבעת ימים תאכל מצות', ויוצא בה אפילו בלילה הראשון. ומסיים הרב, שכן עיקר.

מחלוקת הראשונים בנאכד האפיקומן אם סומך על המצה שבתחילת סעודה

מקור הדברים הוא במחלוקת ראשונים במי שנאבדה לו מצת האפיקומן, שדעת הרא"ש (ש"ת, כלל יד), שיכול לסמוך על המצה שאכל בתחילה בסעודה, מפני שהן שמורות, והרוקח (סי' רפג) כתב שיקח מצה אחרת ויאכלנה לשם אפיקומן, ויכול לקחת מסתם מצות, הואיל והן בחזקת שימור. אבל דעת האור זרוע (ה"ב סי' רמט), שאינו יוצא במצות שבביתו, שלא נעשו לשם מצוה. (ראה בית יוסף אור"ח סוף סי' תעז ודרכי משה שם אות ג).

וסבר השולחן ערוך הרב בשורש מחלוקתם, שלדעת הרא"ש והרוקח אפשר לצאת ידי חובת מצה בסתם מצות שנאפו לשאר ימי הפסח, הואיל ונשמרו לשם מצות 'שבעת ימים תאכל מצות', ואין צריך שישמרם דווקא לשם מצות 'בערב תאכלו מצות', ולכן, אם אבדו

המצות שייחד ללילה הראשונה, יוצא בשאר מצות, שגם הן משומרות יפה. ודעת האור זרוע, שצריך לשמרם דווקא לשם מצות 'בערב תאכלו מצות', ואם כן אינו יוצא בשאר מצות, שלא נעשו ביחוד לשם לילה הראשונה.

דעת המשנה ברורה בזה

המשנה ברורה (סי' תנג ס"ק כא; סי' תס ס"ק ב) לא ירד לפרש לאיזו כוונה צריך לשמור המצות, וכתב בסתם שצריך לשמרן לשם מצות מצוה, וכמו שכתבו רוב הפוסקים. ומשמע בפשיטות שצריך כוונה לשם מצוות אכילת מצה בלילה הראשון, שכן הוא פשוט הלשון לשם 'מצת מצוה'.

אך דבר זה צריך עיון, כי בשולחן ערוך (סי' תעז ס"ק ב) נפסק להלכה, שאם שכח לאכול האפיקומן ונזכר לאחר שבירך על כוס שלישי, לא יאכל אפיקומן, רק יסמוך על המצה שאכל בתוך הסעודה, שכולן שמורות הן משעת לישנה. הרי שיוצא מצות מצה במצה ששמרה לשאר ימי הפסח. וכן עולה מדברי הרמ"א שם, שכתב שאם נאבד האפיקומן יאכל כזית ממצה שמורה אחרת שיש לו. הרי שנקטו כדעת הרא"ש והרוקח שיוצאים בשאר מצות, ולא כהאור זרוע שמצריך מצה שמורה לשם לילה הראשונה דווקא. וקשה על המשנה ברורה שסתם שצריך שמירה לשם מצת מצוה, שמשמע דווקא לשם הלילה הראשון.

דעת הפרי מגדים בזה ומו"מ בדבריו

בביאור הלכה (סי' תפב ד"ה מי) הביא במה שדנו הפוסקים (ראה ברמ"א שם), בענין מי שאין לו אלא שלש מצות לשני לילות הראשונים, האיך ינהג בהם. שהאליה רבה (שם ס"ק ה) כתב, שיתכן שהנידון הוא כשאיין לו אלא שלש מצות 'שמורות' בלבד, אבל מצות שלנו כולן שמורות משעת לישנה, ויכול לקחת ללילה השני משאר מצות. והפרי מגדים (שם מש"ז ס"ק ב) תמה על דבריו, וז"ל: 'וצריך עיון קצת, כי משמע שמצת מצוה שיוצא ידי חובתו צריך שיאמר בעת עשייה 'הריני עושה לשם מצוה לצאת בה ידי חובתי', ובדיעבד במחשבה סגי, ומצות שלנו - אף על פי שנעשה על ידי גדול בן דעת ומשומרת מחימוץ - אין נעשה לצאת בה ידי חובה, אם לא שיאמר תחילה 'כל מה שאעשה יהיה לשום מצוה לצאת בה ידי חובה', וצריך עיון. ומסיים הביאור הלכה, שטוב להחמיר ולהשאיר מצה אחת לליל שני.

ולבאורה טענת הפרי מגדים היא, שצריך שמירה לשם מצות מצה של הלילה הראשון, ולכן אין לצאת ידי חובה בשאר המצות שלא נעשו לשם כך, ואם כן למדנו שדעתו שצריך שמירה דווקא לשם מצות 'בערב תאכלו מצות', וגם המשנה ברורה מחמיר כדבריו.

וייש לדחות, שגם לפרי מגדים די בשמירה לשם מצה של כל ימי הפסח, אלא שצריך לכוון בשמירתן לשם מצוה,

והיה נראה לתרץ, שסבר המשנה ברורה, שאף על פי שעיקר שמירת המצות צריכה להיות לשם מצות 'בערב תאכלו מצות', מכל מקום סתם מצות גם הן כשרות, שאנו אומרים סתמא - לשמה. ואכן לפי זה אם שמרן בפירוש למצות 'שבעת ימים תאכל מצות', אינן כשרות לצאת ידי חובה בלילה הראשון.

אלא שקשה לומר כן, שבשלמא לדעת הסוברים שדי בשמירה לשם אכילת מצה בשאר ימי הפסח, יש לומר שבסתם משמר את המצות לשם אכילתם בחג הפסח, אבל אם צריך שמירה דווקא למצות בערב תאכלו מצות, אין לומר כן, שהרי אין כל המצות מיועדות לילה ראשונה בלבד. ועוד, שהמשנה ברורה (סי' תס, ביאור הלכה ד"ה אין לשיין) מביא מחלוקת בזה, אם סתמא דינו כלשמה, והניח בצריך עיון.

ונראה לומר בדעת המשנה ברורה, שאף שצריך לשמור המצה לשם מצות אכילת מצה בלילה הראשון, ובסתם אין כוונתו לליל פסח, מכל מקום הכוונה הכללית שנתכוון בעשיית המצות לשמרם לשם אכילה בכל ימי הפסח - מועילה, משום שגם הלילה הראשונה היא בכלל ימי הפסח, ונמצא שבכלל כוונתו נתכוון גם לזה. ולפי זה נחדש, שאם נתכוון בשמירת המצות רק לשאר ימי הפסח, ולא ללילה הראשונה, אינו יוצא בה ידי חובת מצה בלילה הראשונה.

ואפילו אם מכוון לשם מצות 'שבעת ימים תאכל מצות', אבל המצות שלנו אין עושים אותם כלל לשם מצוה, ואין משמרין אותן אלא כדי שלא לעבור על איסור חמץ בפסח, ושמירה זו אינה מועלת למצות אכילת מצה, וכבצקות של נכרי.

אולם איך שלא יהיה, דברי הפרי מגדים צריכים ביאור, מהי תלונתו על האליה רבה, הלא כך נפסק בשולחן ערוך במי ששכח לאכול אפיקומן, או שנאבד לו האפיקומן, שכל המצות שלנו הן בחזקת שימור, כמו שהבאנו לעיל, ומוכח שאין צריך שמירה לשם מצוה.

ויתבן מסבר הפרי מגדים, שאם אופים מצות לכל ימי הפסח ביחד, נמצא ששמרן גם ללילה ראשונה לשם מצוה, ולכן פסק השולחן ערוך שסתם מצות שלנו בחזקת שימור הן, אבל בזמן הזה, שנוהגים לאפות מצות ביחוד ללילה הראשונה, נמצא שאר מצות אינם נעשים למצוה כלל. אך אין זה ברור, כי גם בשולחן ערוך משמע שהיו אופים מצות ללילה הראשונה בנפרד, ואף על פי כן מכשיר שאר מצות ללילה ראשונה. וצריך עיון גם על הביאור הלכה שמביא דברי הפרי מגדים בפשיטות ומחמיר כדבריו.

ספק החזון איש במתכוון לשם אכילת מצה בשאר ימי פסח

החזון איש (או"ח סי' קכד, פסחים לה.) כתב, שאם משמר את המצה כדי שיהנה

בה בפסח, ולא לצורך אכילה כלל, אין זה נחשב שמירה, אמנם אם משמרה כדי לאוכלה בשאר ימי הפסח אפשר שנחשב שמירה, ויועיל גם למצות הלילה הראשון. וסיים: 'מיהו בסתמא דאופה מצות בשימור, חשיב כמשמר לשם מצת מצוה... וכל שכן כשאופה לפסח, דמסתמא דעתו שאם ירצה יאכלן למצה'. ומוכיח כן מדין עיסת הכלבים (שולחן ערוך סי' תנד סעי' ב) שבזמן שהרועים אוכלים ממנה יוצא בה ידי חובתו, ומסתמא לא נתכוון בה לשם מצוה.

וצריך להבין באיזה אופן נסתפק החזון איש במשמר כדי לאוכלה בשאר ימי הפסח, שהרי לאחר מכן כתב שבסתם הרי הוא כמשמר לשם מצוה. ונראה כוונתו שנסתפק באופן שהוא מכוון בפירוש כדי לאוכלה בשאר ימי הפסח ולא בלילה הראשונה, והספק הוא אם שמירת המצה צריכה להיות דווקא לשם מצות 'בערב תאכלו מצות' שהיא בלילה הראשון, או שדי בכך שמכוון לשם מצה של פסח, שאם צריך לכוון לשם הלילה הראשון, באופן זה אין שייך לומר סתמא לשמה, כיון שיש לו כוונה הפוכה לשאר הימים, אבל אם די בכוונה כללית לשם פסח, מועילה כוונתו אפילו אם כוון שלא לשם הלילה הראשון, כיון שעל כל פנים שמרן לשם פסח שמירה כללית.

ומה שלא תלה החזון איש ספק זה במחלוקת הראשונים הנ"ל במי שלא אכל אפיקומן, יתכן שסבר שנחלקו אם

הדבר משום שאינה משומרת לשם מצה. והנה, הרי פשוט שדעתם של הרועים בשמירתם כדי ליהנות ממנה בפסח, או שלא יעברו עליה בכל יראה, ואף על פי כן אינה בכלל משומרת למצה, ובהכרח שכוונה זו לא נחשבת שמירה, עד שיכוון לצורך אכילת אדם בפסח.

ונראה שכל נידון זה הוא לדעת הסוברים שיש דין שמירה לשם מצה, אלא שגם בסתם דינו כלשמה, אבל אם אין דין שמירה כלל לשם מצוה, וכל שיוודע שלא נתחמזה יוצא בה, ועיקר דין שמירה הוא רק שלא יהיה שמור לשם דבר אחר [כמו חלות תודה], נראה פשוט שמצה שנעשתה לשם הנאה בלבד, גם כן כשירה, ואין זה בכלל שמירה לשם דבר אחר, כי סוף סוף כוונתו לשם פסח - שלא לעבור על כל יראה וכל ימצא.

סתמא כלשמה או לא, אבל זה שנתכוון בפירוש שלא לשם לילה ראשונה - גרע. אבל זה דוחק, שעל הצד שצריך לכוון לשם הלילה הראשון, והוא אפה מצות בייחוד ללילה הראשון, איך אפשר לומר ששאר מצות שנעשו סתמא הם כלשמה, ומדוע התירו הרא"ש והרוקח לקחת משאר מצות.

הוכחת המנחת ברוך ששמירה לשם הנאה בלבד לא נחשב שמירה

ומה שכתב החזון איש שאם שומר את המצה שלא לצורך אכילה לא נחשב שמירה, ראיתי בשו"ת מנחת ברוך (סי' עב), שמוכיח כן מדין עיסת הכלבים, שהדין הוא שבזמן שאין הרועים אוכלים ממנה אין אדם יוצא בה, וכתב המחבר (שם) בשם הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ה), שטעם



תמצית הדברים:

- ◆ לרוב הראשונים צריך שמירה לשם מצוה, ולא די בשמירה מחימוץ.
- ◆ כן מוכח ממה שאין יוצאים בחלות תודה אף שנשתמר מחימוץ, ועוד ראיות.
- ◆ מנחת חינוך מוכיח מבציקות נכרים שצריך שימור לשם מצוה. אך יש לומר שצריך שימור בפועל שלא תחמיץ, אבל לא לשם מצוה.
- ◆ לצ"ח ומנחת חינוך לא שייך שמירה בפועל שלא תחמיץ, אלא או שצריך שמירה למצוה או שאין צריך שמירה כלל.
- ◆ בנודע ביהודה ששמירה לשם מצוה מדרבנן, ולשם לחמי תודה הוא משום ששימר לשם דבר אחר. וסותר את דבריו בצ"ח.
- ◆ דעת המנחת ברוך ששומר מחימוץ סתמא כלשמה, ובמכוון להיפך לשם זבח גרע מסתם שמירה.
- ◆ מהרי"ף ורמב"ם משמע שסוברים שאין צריך שמירה לשם מצוה.
- ◆ לערוך השולחן לסוברים שמירה לשם מצוה אין צריך אלא לליל ט"ו, ולסוברים מחימוץ צריך לכל הפסח.
- ◆ השולחן ערוך הרב מביא שתי דיעות, אם צריך לכוון לשם בערב תאכלו או שדי לשם שבעת ימים תאכלו. ומכריע שדי לשם פסח סתם.
- ◆ נאבד האפיקומן, נחלקו הראשונים אם יכול לסמוך על המצות שבסעודה.
- ◆ השולחן ערוך הרב תולה המחלוקת בהנ"ל אם צריך שמירה לשם לילה ראשון. ומשולחן ערוך שפסק שסומך על שבסעודה משמע שדי לשם פסח סתם.
- ◆ במשנה ברורה משמע שצריך שמירה לשם לילה ראשון. וצריך לומר שמכוון בפירוש רק לשאר הימים לא יצא.
- ◆ בפרי מגדים משמע שצריך שמירה לליל ראשון, שכתב אם אין לו אלא שלש ישאיר אחת ללילה שני. ואולי מצות שלנו אין שמורות לשם מצוה כלל.
- ◆ דברי הפרי מגדים צריכים ביאור, שבמחבר מוכח שאין צריך שמירה לשם מצוה. ואולי החמיר רק בזמן הזה שאופים במיוחד לליל הסדר.
- ◆ בחזון איש שסתמא נחשב שימור לשם מצוה. ובכוונה לאכול בשאר ימי הפסח מסתפק. ולכאורה הכוונה כשמכוון בפירוש לשאר הימים בלבד.
- ◆ בחזון איש ששמירה שלא לשם אכילה אינה שמירה. וכן הוכיח מנחת ברוך מעיסת הכלבים.
- ◆ לסוברים שאין צריך כלל שימור לשם מצוה, וודאי גם לשם הנאה כשירה.

מצוות ליל הסדר אחר חצות

אכילת מצה אחר חצות • סיפור יציאת מצרים אחר חצות • דעת הדגול מרבבה להקדים מצה ומרור קודם חצות על פני אמירת ההגדה • סיפור יציאת מצרים כשאין מצה ומרור מונחים לפניו • ברכת אשר גאלנו אחר חצות • שתיית ארבע כוסות אחר חצות

אכילת מצה אחר חצות

נחלקו רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא (ברכות ט; פסחים קכ:): בזמן אכילת הפסח, לרבי אלעזר בן עזריה זמנו עד חצות, ולרבי עקיבא איגר כל הלילה. וכיון שהוקשו מצה ופסח, הוא הדין שנחלקו לגבי זמן אכילת מצה האם הוא עד חצות או כל הלילה. וכן איתא בפסחים (שם).

לבתחילה ודאי יש לאכול לפני חצות, שכן גם לרבי עקיבא יש להחמיר מדרבנן להקדים האכילה לפני חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה. ובדיעבד, נחלקו הפוסקים להלכה, האם מקיים מצות אכילת מצה אחר חצות. ולמעשה נפסק בביאור הלכה (סי' תעז ד"ה ויהא זהיר), שמי שנתאחר ולא אכל מצה עד חצות, חייב לאכול מצה, אך לא יברך על אכילת מצה, משום שספק ברכות להקל.

סיפור יציאת מצרים אחר חצות

הנה, מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח נלמדת במבילתא (בא פרשה יז),

וכן אומרים בהגדה של פסח, מהכתוב (שמות יג, ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה - בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך', שבשעה שמונחים לפניו המצה והמרור, והוא ליל ט"ו ניסן, אז יש לקיים מצות סיפור יציאת מצרים.

לפי זה יוצא לכאורה, שכמו שלענין מצה יש להחמיר לאכול לפני חצות, שכן לדעת רבי אלעזר בן עזריה אינו מקיים את המצוה לאחר חצות, הוא הדין שיש חיוב לומר את ההגדה דווקא לפני חצות, שהרי צריך לומר את ההגדה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. וכן כתבו המשכנות יעקב (אור"ח סי' קלט) והמנחת חינוך (מצוה כא אות ב), שיש לומר ההגדה דווקא קודם חצות.

אמנם יש שהעירו (מקראי קודש ח"ב סי' מג; עמק ברכה סדר ליל פסח אות ג) מהמעשה המסופר בהגדה, שרבי אלעזר בן עזריה וחביריו היו מוסבין בבני ברק, והיו עוסקין ביציאת מצרים כל אותו הלילה, והרי לדעתו כאמור זמן אכילת מצה היא

ויברך גם על המרור ויאכלנו קודם חצות, ואחר כך יאמר את ההגדה. ולכאורה לפי האמור יפלא, למה יקדים את המרור שחיובו בזמן הזה מדרבנן לקודם חצות, וסיפור יציאת מצרים שחיובו מן התורה יאחר לאחר חצות, והרי זמנה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכן תמהו עליו בעזרת ישראל^א בעמק ברכה (שם).

ויתבן ליישב, שכוונת הדגול מרבכה היא, שידי חובת סיפור יציאת מצרים כבר יצא בקידוש, כפי שיש מי שכתב (רבינו ירוחם נתיב ה' ח"ד בשם רבינו פרץ; וראה עוד פרי חדש סי' תעג סעי' ו'). או שכוונתו שיספר קודם מעט בסיפור יציאת מצרים, ולכן יש יש לו להקדים מצות מרור לאמירת כל ההגדה, שמצוה זו עדיין לא קיים כלל לפני חצות. אך זה דוחק, שמלשונו משמע שאף שלא קיים עדיין כלל את מצות ההגדה, יש לו להעדיף את אכילת המרור לפני חצות יותר מסיפור יציאת מצרים.

אמנם יתכן שמאחר שלמעשה בחז"ל ובפוסקים מצינו שיש להקדים לפני חצות רק לענין מצה ומרור^ב, שמצה ומרור הוקשו בפירוש לפסח – על מצות ומרורים יאכלוהו (במדבר ט, יא) כדאיתא בפסחים

רק עד חצות, אם כן להנ"ל גם סיפור יציאת מצרים אינו אלא חצות, שהרי אינו נוהג אלא בשעה מצה ומרור מונחים לפניך.

אולם יתכן שאף שאינו יוצא ידי חובת המצוה אלא עד חצות, מכל מקום יש מצוה להרבות ביציאת מצרים, ומצוה זו נוהגת עד סוף הלילה, ומצד מצוה זו היו מספרים כל הלילה. וכן כתב המשך חכמה (פרשת בא).

ובמשכנות יעקב (שם) תירץ, שמה שסיפרו כל הלילה לא היה משום מצות סיפור, אלא שלאחר חצות יש את הדין של 'מזכירין יצאת מצרים בלילות' (ברכות יב:), השייך כל השנה. עיין שם שמבאר לפי זה מה שהסמיק לזה בעל ההגדה את המימרא של רבי אלעזר בן עזריה 'מזכירין יציאת מצרים בלילות'.

דעת הדגול מרבכה להקדים מצה ומרור קודם חצות על פני אמירת ההגדה

אך בדגול מרבכה (או"ח סי' תעז) כתב, וכן הובא להלכה במשנה ברורה (שם ס"ק ו'), שמי שהחשיך לו עד סמוך לחצות, יקדש וישתה כוס ראשון, ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל המצה,

א עוד תמה שם על הדגול מרבכה, שאם אוכל את המצה לפני ההגדה, הרי אין המצה 'לחם עוני', שפירושו 'שעונין עליו דברים הרבה' (פסחים לו:), אם כן צריך לומר ההגדה על המצות.

ב שגם לענין אכילת מרור כתבו הפוסקים (פרי מגדים סי' תעז א"א ס"ק א; ועוד) שאם עבר חצות ולא אכל יאכל בלי ברכה. ואין לומר שמאחר שאכילת מרור בזמן הזה הוא רק מדרבנן, אם כן יברך גם אחר חצות

רק על זמן סיפור יציאת מצרים, שהוא בלילה, ולפני חצות לרבי אלעזר בן עזריה, או שהוא גם על עצם צורת קיום המצוה, שצריך הסיפור להיות כשמצה ומרור מונחים לפניו ממש.

לכאורה נראה, שאף שיש ענין לומר את ההגדה כשמצה מונחת לפניו, שהרי לכך נקראת המצה לחם עוני – 'לחם שעונים עליו דברים הרבה' (פסחים לו.), מכל מקום הלימוד על סיפור יציאת מצרים – 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' לא בא להגביל את מצות ההגדה, שאינה נוהגת אלא אם יש לו מצוה ומרור, אלא בא ללמד שזמן החיוב הוא בליל ט"ו, ולרבי אלעזר בן עזריה קודם חצות, אבל גם מי שאין לו מצה ומרור יש לו חיוב לספר סיפור יציאת מצרים בליל פסח.

אך יש מי שרצה לומר (הרמ"מ מליבאוויטש בהערה על שו"ע הרב סי' תעג; שיעורי רמ"ד הלוי על התורה, הגדה של פסח, בשם אביו הגרי"ז), שאם אין מצוה מרור מונחים לפניו, לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים כלל, שהמצוה הוא רק בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך בפועל. והגרי"ז רצה לומר, שאף אם מונחים לפניו מצה ומרור אחרים,

(שם), ולענין סיפור יציאת מצרים לא מצינו בפירוש חיובו דווקא לפני חצות, אף שלמעשה גם בזה עיקר חיובו לפני חצות, שהרי מצותו בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, מכל מקום דעת הדגול מרבכה שבאופן שאין אפשרות להספיק את שניהם לפני חצות, עדיף להקדים מצוה ומרור יותר מסיפור יציאת מצרים.

או שמא נקט הדגול מרבכה, שאף שמרור הוא מדרבנן, מכל מקום הוא מעכב להיות דווקא לפני חצות, שההיקש בין מצה ומרור לפסח הוא לימוד גמור, מה שאין כן אמירת ההגדה, שיתכן שהוא רק דרש לענין לכתחילה. ויש לעיין בזה.

ברם יתכן דעתו שאין כל חיוב לומר את ההגדה לפני חצות, וכוונת המכילתא ובעל הגדה באומרו: 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' – לומר, שמצוותה בליל פסח דווקא, אבל אין כוונתם לומר שמצוותה דווקא קודם חצות, אלא כל הלילה כשר לסיפור יציאת מצרים.

סיפור יציאת מצרים כשאין מצה ומרור מונחים לפניו

עוד יש לעיין, האם הלימוד 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' הוא

מצד ספק דרבנן לקולא, וכמו שמצינו במגן אברהם (סי' תפט ס"ק 1) לגבי ספירת העומר בין השמשות שאם בירך יצא, משום שספיקא דרבנן לקולא. שזה ודאי אינו, שבספק שמא עבר זמן המצוה ודאי לא שייך לומר שיברך, אלא אדרבה מצד ספק דרבנן לקולא יש לו לחוש שודאי לא יברך אחר חצות, ובספירת העומר שהקילו בבירך בין השמשות, היינו שהקילו שלא לברך עוד משום שספק הגיע זמן החיוב ואם כן יצא כבר במה שבירך קודם לכן.

לפני חצות, אבל את הברכה שלאחריה אפשר לברך אף לאחר חצות.

הנה, הבית יוסף (ארו"ח סי' תפג) הביא מחלוקת הראשונים, במי שאין לו יין האם מברך ברכת אשר גאלנו, שלדעת הארחות חיים (סדר ליל פסח סי' ז) אינו מברך, ולדעת הרי"ף (פסחים כז.) מברך, ובשו"ע (שם סעי' א) הכריע שיברך, שכתב: 'מי שאין לו יין בליל פסח וכו' ואומר מה נשתנה, וכל ההגדה עד גאל ישראל'.

אבל לענין ברכת 'יהללוך', לא כתב השו"ע מה יעשה אם אין לו יין. ונחלקו הפוסקים בזה. המגן אברהם (שם) כתב, שברכת יהללוך גם לדעת השו"ע אין לברך ללא כוס, וכן כתב החק יעקב (שם ס"ק ד). אבל דעת הפרי חדש (שם) שגם מי שאין לו יין יסיים יהללוך בברכה, וכן הכריע המשנה ברורה (שם ס"ק ה) למעשה.

במעם הדבר לחלק בין ברכת אשר גאלנו ליהללוך, כתב המגן אברהם שם: 'ונראה לי, דטעמא דההגדה נתקנה על המצה שעונים עליה דברים הרבה, מה שאין כן יהללוך. ויש לעיין בכוונתו. ויתכן שכוונתו לומר, שברכת אשר גאלנו היא חלק מההגדה, ולכן לא מעכב שתהא על היין. אם כן יתכן ומר גם לענינינו לגבי זמן ברכת אשר גאלנו, שהיא חלק מההגדה גם לענין חצות, ומעכב לאומרה דווקא קודם חצות.

שוב מצאתי בהגדה של פסח אור ישרים (לבעל עמודי אור) שנסתפק בזה, עיין שם.

אבל הוא כבר יצא ידי חובת אכילת מצה ומרור, מכל מקום מצות סיפור יצאת מצרים אינה נוהגת בו, שהרי אין המצה ומרור שמקיים בהם המצוה מונחים לפניו. ויש לעיין בזה.

ובן יש לדייק מדברי החתם סופר (דרשות לשבת הגדול, דף סה), שביאר הטעם שהיו מסובין בבני ברק כל הלילה, שאף שמצות סיפור יצאת מצרים הוא עד חצות, מכל מקום הם סיפרו כל הלילה, שהרי מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק (גיטין טו:), ולכן כדי לתקן מצוות אביהם המן, שגרם בשעת הגזירה לביטול מצות מצה וסיפור יציאת מצרים, לכן סיפרו ביציאת מצרים גם אחר חצות, שהיא משמרת של כלבים, והמן היה קליפת כלב. ע"כ תוכן דבריו, עיין שם. על כל פנים מבואר מתוך דבריו, שבזמן גזירת המן שדרשו חז"ל (מגילה טו.): 'ויעבור מרדכי (אסתר ד, יז) – שהעביר יום ראשון של פסח בתענית', גם סיפור יצאת מצרים לא נתקיים אז, ולכאורה היינו כנ"ל, שמאחר שלא היו מצה ומרור מונחים לפניהם, לכך לא היה שייך אצלם סיפור יציאת מצרים.

ברכת אשר גאלנו אחר חצות

לפי האמור, שסיפור יציאת מצרים הוא דווקא קודם חצות, יש לעיין מהו דינה של ברכת 'אשר גאלנו'. כגון שאמר את כל ההגדה לפני חצות, האם צריך לברך גם ברכת אשר גאלנו לפני חצות. או שמא רק את ההגדה עצמה יש לומר

עוד מצאתי שהפתחי תשובה (סי' תעז) מקשה על הדגול מרבכה הנ"ל, שיוצא מדבריו כאמור ששייך לומר ההגדה אחר חצות, תינח הגדה, אבל מה עם ברכת אשר גאלנו, שהרי אם יאמר ההגדה אחר חצות, נמצא שיאמר גם את ברכת אשר גאלנו אחר חצות. הרי שנקט בפשיטות שברכת אשר גאלנו צריך לברך דווקא קודם חצות, ויש לעיין בטעם הדבר.

שתיית ארבע כוסות אחר חצות

פסק השו"ע (או"ח סי' תעז סעי' א), שיש ליזהר לאכול האפיקומן קודם חצות. וברמ"א שם כתב, שגם את ההלל יש לגמור לקרוא קודם חצות. ובפשטות הטעם שיש לומר את ההלל קודם חצות הוא, משום שההלל נאמר כזכר להלל שנאמר על הפסח, על כן כשם שיש לאכול את האפיקומן קודם חצות משום שהוא זכר לקרבן פסח, כך יש לומר את ההלל שנאמר כזכר להלל שנאמר על הפסח – קודם חצות. וכן כתב בכף החיים (שם ס"ק יד).

אמנם בכי"אור הגר"א (שם ס"ק ו) כתב טעם אחר בדעת הרמ"א שיש לקרוא את ההלל לפני חצות, שהוא כדי להספיק לשתות את הכוס הרביעית לפני חצות. משמע מדבריו, שאין דין לומר את ההלל לפני חצות, אלא שצריך לשתות את הארבע כוסות לפני חצות, ולכן יש להקדים את קריאת ההלל, כדי שישפיק לשתות גם את הכוס הרביעית קודם חצות.

והנה, בשער הציון (שם ס"ק ו) הביא מהשו"ע **הרב** (שם סעי' ו) **והחק יעקב** (שם ס"ק א), שרק לכתחילה יש להיזהר לומר הלל לפני חצות, אבל אינו מעכב. וכן משמע לשון הרמ"א. ברם יתכן שכל זה הוא רק לפי הטעם שהיותו והוא זכר להלל שנאמר על הפסח יש לאומרו קודם חצות, אבל לדעת הגר"א שהחיוב הוא על הארבע כוסות שצריך לשתותם לפני חצות, הוא לעיכובא, וכמו מצות סיפור יצאת מצרים שמעכב שתהא אמירתה קודם חצות כמו מצה (ראה משכנות יעקב או"ח סי' קלט; מנחת חינוך מצוה כא אות ב; ומה שכתבנו בבאר יעקב ח"א פסח), ואם כן יתכן שהשותה את הכוס אחר חצות לא יצא ידי חובתו. וראה בשו"ת **בנין שלמה** (סי' כט) שדן בדעת הגר"א בזה, האם דין שתיית ארבע כוסות לפני חצות הוא לעיכובא, או רק לכתחילה.

בעצם הדין שיש לשתות את ארבעת הכוסות לפני חצות, כבר כתב **המהרי"ל** (סדר ההגדה אות מז). וכן מתוכן דברי **הפרי מגדים** (סי' תעג א"א ס"ק א) והדרך החיים (דין כוס ראשון אות ג) מבואר, שסוברים שדין זה מעכב. שכתבו, שמי שאיחר לשתות

כוסות בכלל, לדעת רבי אלעזר בן עזריה. ולכאורה היה נראה, שדבריהם נסתרים מדברי הרמ"א הנ"ל, שכתב שיש לומר את ההלל לפני חצות, משמע מדבריו שאת הכוס הרביעית אין צריך לשתות קודם חצות. אך לדברי הגר"א הנ"ל, שכל כוונת דברי הרמ"א לגבי ההלל היא רק מחמת הכוס הרביעית, לא קשה מידי מהרמ"א, שאדרבה גם לדעתו יש לשתות את ארבעת הכוסות קודם חצות דווקא.

את הכוס הרביעית עד לאחר חצות, אינו מברך ברכת הגפן על הכוס, שהרי בכל ימות השנה אינו מברך אלא על כוס אחת, והיא פוטרת את כל הכוסות, ורק בליל פסח, מאחר שכל כוס וכוס היא מצוה בפני עצמה, תיקנו שיברך על כל כוס וכוס, אבל השוטה אחר חצות, הרי הוא כשוטה יין כל השנה, שאינו מברך על כל כוס.

היוצא לנו מדבריהם, שהשוטה אחר חצות לא קיים מצות שתיית ארבע



תמצית הדברים:

- ◆ זמן אכילת מצה, לרבי אלעזר בן עזריה עד חצות ולרבי עקיבא כל הלילה. בביאור הלכה שגם בדיעבד אינו מברך אחר חצות.
- ◆ יש שכתבו שהוא הדין סיפור יציאת מצרים עד חצות, שצריך להיות בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.
- ◆ מה שסיפרו התנאים עד הבוקר להנ"ל, או מצד מרבה לספר, או מדין זכירה של כל השנה.
- ◆ בדגול מרבבה שיש להקדים מצה ומרור קודם חצות על פני אמירת ההגדה. ואולי משום שיצא כבר בקידוש או שסיפר קצת קודם.
- ◆ בפשטות דעת הדגמ"ר שהגדה אפשר כל הלילה, כי לא הוקש בפירוש לפסח, או שההיקש אינו לזה.
- ◆ יש אומרים שאינו יוצא סיפור יציאת מצרים אם אין לפניו מצה ומרור שיוצא בו בפועל. וכן מדויק מהחתם סופר.
- ◆ יש הסוברים שגם ברכת אשר גאלנו צריך להיות לפני חצות. ואולי זה תלוי אם הוא חלק מההגדה.
- ◆ ברמ"א שיש לגמור הלל לפני חצות. ויש שני טעמים, או משום שהוא זכר להלל על הפסח, ולגר"א להספיק כל הכוסות לפני חצות.
- ◆ בכמה פוסקים שהוא רק לכתחילה, אך לגר"א יתכן שמעכב.

מצות 'תשביתו' בתוך ימי הפסח

ספק אם תשביתו נוהג גם בפסח או רק בערב פסח • דעת התוספות שתשביתו נוהג גם בפסח • מחלוקת הרב השואל והנודע ביהודה אם יש תשביתו בתוך ימי הפסח • המקור למצות תשביתו בתוך ימי הפסח • שריפת חמץ ביום טוב • ראייה מדברי הרמב"ם שמברכים על בדיקת חמץ בפסח • ביאור דברי רש"י ע"פ הרב השואל שרק בתוך פסח לוקין על כל יראה • דעת המהר"ם שיק ופרי צחק לחלק בין תשביתו של ערב פסח לשל פסח

ספק אם תשביתו נוהג גם בפסח או רק בערב פסח

במסכת פסחים (ה.) מבורר, שמה שנאמר בפסוק (שמות יב, טו) 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', אין כוונת הכתוב ליום ראשון של חג, אלא לארבעה עשר בניסן שהוא ערב פסח. ונחלקו שם התנאים מנין לנו שזהו כוונת הכתוב 'ביום הראשון', אבל זה ברור שלכולי עלמא המצוה היא קודם החג ב"ד בניסן.

ויש לחקור בזה, אם כוונתם לומר שעשה זה נוהג בערב פסח בלבד ולא בפסח עצמו, ואם כן המשהה חמץ ברשותו בימי החג אינו עובר על העשה של תשביתו כלל, רק על הלאו של כל יראה וכל ימצא. או שמא בשבעת ימי הפסח ודאי נוהג גם תשביתו חוץ מן איסור כל יראה וכל

ימצא, אלא שחז"ל ביארו והוסיפו שגם בערב פסח נוהג עשה זה, שבזה מדבר הכתוב של אך ביום הראשון תשביתו, משום שאז הוא עיקר מצותו לכתחילה, לבערו לפני זמן איסורו, אבל מי שעבר ולא ביער לפני הפסח עדיין עומד בעשה זה של תשביתו.

דעת התוספות שתשביתו נוהג גם בפסח

והנה מדברי התוספות מוכרח שסוברים שתשביתו נוהג בכל שבעת ימי החג, שכתבו (שם כט: ד"ה רב אשי) שהמשהה חמץ בפסח על מנת לבערו אינו עובר באותה שהייה, משום שהלאו של כל יראה הוא לאו הניתק לעשה, שכן ניתק לעשה של תשביתו, שאם עבר על איסור כל יראה וכל ימצא מתקן את הלאו על ידי קיום מצות עשה של תשביתו^א. הרי

(א) האחרונים נתקשו בדברי התוספות, מדוע אינו עובר כלל, והרי גם בלאו הניתק לעשה יש איסור, אלא שאינו לוקה, ראה שאגת אריה (סי' פא); מקור חיים (פתיחה לסי' תלא אות ה); עונג יום טוב (סי' ל), ואכמ"ל.

שפירשו חז"ל 'ראשון' הכונה לי"ד, ואם כן מניין לנו מקור לומר שהמצוה הוא גם בתוך ימי הפסח?¹

אולם הנודע ביהודה דוחה את דבריו, וכתב: 'מעולם לא נסתפק אדם בזה, דעשה זו שייכא כל הפסח'. וכן הוא פשוט הדברים, וכן מבואר מתוך דברי **השאגת אריה** (סי' פב), וכן מפורש במנחת **חינוך** (מצוה ט אות ב) שכן היא הסכמת האחרונים.

המקור למצות תשביתו בתוך ימי הפסח ואף שבפסוק מפורש רק 'ביום הראשון', כבר כתב הנודע ביהודה במקום אחר (מהדו"ק או"ח סי' כ), 'שלומדים 'שאור' דתשביתו מ'שאור' דכל יראה, שכשם שאיסור כל יראה הוא בתוך הפסח, שהרי נאמר בו 'שבעת ימים', גם מצות תשביתו נוהגת בתוך הפסח.

מקור אחר לזה שמצות תשביתו נוהגת גם בתוך ימי הפסח כתבו כמה אחרונים (הגהות רבי בצלאל הכהן על הנודע ביהודה מהדו"ק שם; מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה ט אות ב), שכן מתפרש מתוך לשון הכתוב, 'אך ביום

מוכח שתשביתו נוהג אף בימי החג, שאם לא כן אין כאן לא הניתק לעשה.

גם במקום אחר (שם צה. ד"ה בפרטיה) כתבו התוספות שכל יראה הוא לאו הניתק לעשה, וזהו לפי גירסתם בגמרא שם שגרסו כן שכל יראה הוא לאו הניתק לעשה. וכן הוא גירסת רש"י שם (ד"ה תלמוד לומר לא) בגמרא שכל יראה הוא לאו הניתק לעשה, אולם מדברי רש"י אין להוכיח שתשביתו נוהג גם בפסח, שאפשר להעמיד את דבריו בערב פסח, ולפי דעת הסוברים שאיסור כל יראה וכל ימצא נוהג גם בערב פסח². אך בתוספות מפורש כאמור לענין משהו חמץ בפסח עצמו שכל יראה ניתק לעשה דתשביתו.

מחלוקת הרב השואל והנודע ביהודה אם יש תשביתו בתוך ימי הפסח

אמנם בשו"ת נודע ביהודה (או"ח מהדו"ת סי' ס) צידד הרב השואל (רבי וואלף באסקעוויץ, בנו של המחצית השקל) לומר, שמצות תשביתו שייכת רק בערב הפסח, ולא בתוך ימי הפסח. והוכיח כן מלשון הכתוב 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם',

(ב) וכן משמע באמת דעת רש"י בכמה מקומות, ראה פסחים ד. ד"ה בין לרבי מאיר); שם ו: ד"ה דאמר רבי אלעזר); בבא קמא כט: (ד"ה ממש), וכפי שמדייק הצ"ח (פסחים ו: בדבריו, וכן כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כ) בדעת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ח). אך דעת הראב"ד (שם) שאין איסור כל יראה נוהג אלא בשבעת ימי הפסח ולא בערב פסח, וכן נפסק להלכה במגן אברהם (סי' תמג ס"ק א).

(ג) עוד כתב הרב השואל להוכיח כדבריו, שאין מצות תשביתו בתוך ימי הפסח, מזה שפסק הרמב"ם (הל' חמץ פ"א ה"ג) שלוקים על כל יראה, ואם יש בפסח מצות תשביתו, לא היה לוקה על כל יראה, מאחר שלא זו ניתק לעשה דתשביתו. עיין שם, ומה שדחה הנודע ביהודה שם את דבריו.

הראשון תשביתו שאר מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי'. ואף שבפשטות בסוף הפסוק מדובר על כרת על אכילת חמץ, שזה נוהג בכל שבעת הימים, מכל מקום יש לומר שסוף הפסוק 'מיום הראשון עד יום השביעי' מוסב גם על תחילתו, על עשה דתשביתו', ולכן אף ש'ביום הראשון' הכוונה לערב פסח, מכל מקום מפורש בהמשך הפסוק שגם בפסח עצמו יש מצות השבתה.

או שמא יש לומר, שאין צריך גילוי מיוחד שמצות תשביתו נוהג בפסח, שזה נלמד בקל וחומר מערב פסח, שאם ערב פסח מצווה להשבית את החמץ, בעצם הפסח על אחת כמה וכמה. וכן כתבו **הברוך טעם** (בהגהות על הנודע ביהודה מהר"ק שם) ו**המהר"ם שיק** (שם).

שריפת חמץ ביום טוב

בהעמק דבר (הגהות הרחב דבר, בא) הביא כפירוש הנ"ל משמו של רבי בצלאל הכהן, ש'מיום הראשון עד יום השביעי' מוסב גם על תשביתו. וכתב שרבי בצלאל פירש לפי זה מה שנכתב בפסוק זה 'הראשון' ו'השביעי' חסרים, שהכתוב בא ללמדנו, שאף על פי שיש מצות השבתה בכל ימי החג, מכל מקום

ביום הראשון והשביעי אסור לשרוף משום מלאכת הבערה ביום טוב, ולכן כתוב מיד בפסוק שאחר זה (טו): 'וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש', שזה נתינת טעם למה אסור לשרוף בראשון ובשביעי.

ואף שמפשטות דברי הגמרא (פסחים ה.-ה:) משמע שדבר זה - אם שריפת חמץ דוחה יום טוב - במחלוקת היא שנויה. שדעת רבי עקיבא ששריפת חמץ אינה דוחה יום טוב, ואמרו שם שרבי עקיבא סבר שאין אומרים מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך. אלא שדבר זה אם אומרים 'מתוך' נחלקו בו בית שמאי ובית הלל (ביצה יב.), ונמצא שלדעת בית שמאי שאין אומרים 'מתוך' אסור לשרוף את החמץ ביום טוב, ואילו לדעת בית הלל שאומרים 'מתוך' מותר לשרוף. ולפי זה מאחר שקיימא לן (טור ושר"ע אר"ח סי' תקיח סעי' א) כבית הלל שאומרים 'מתוך', אם כן לכאורה היה מותר לשרוף חמץ ביום טוב. אמנם כבר כתב **המהר"ם חלאווה** (פסחים ו.)¹, שאין כוונת הגמרא שרק לבית שמאי אסור לשרוף חמץ ביום טוב, אלא הכוונה להוכיח שאין אומרים 'מתוך' במקום שאין צורך כלל, ושריפה לצורך מצוה אינו נחשב לצורך היום, ולא הותר ביום טוב לכולי עלמא.

ד) המהר"ם שיק (שם) רצה לתלות הענין במחלוקת התנאים (ראה שבת לב; בבא מציעא צה; ועוד) אם מקרא נדרש לפניו ולפני פניו או רק לפניו. שאם נדרש גם לפני פניו אם כן 'ביום הראשון עד יום השביעי' מוסב גם על תשביתו, ואם נדרש רק לפניו מוסב רק על אכילת חמץ.

ה) וכעין זה כתבו הכסף משנה (הלי חמץ פ"ג ה"ח) ו**המגן אברהם** (סי' תמו ס"ק ב), עיין שם.

ודאי אסור לשרוף ביום טוב, ולכן גם לרש"י מובן הרמז בזה ש'ראשן' ו'שבעי' נכתבו חסרים.

ראיה מדברי הרמב"ם שמכרכים על בדיקת חמץ בפסח

הנודע ביהודה כתב להוכיח כדבריו שתשביתו נוהג גם בימי הפסח, ממה שמפורש ברמב"ם (הל' חמץ פ"ג ה"ו) שמכרכים על בדיקת חמץ גם בתוך ימי הפסח, וז"ל: 'כשבודק החמץ בלילי ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר או בתוך הרגל, מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך וכו' אשר קדשנו וכו' על ביעור חמץ', עכ"ל הרמב"ם. והרי חז"ל לא תיקנו ברכות על שמירת לא תעשה, כגון על

ההעמק דבר מוסיף עוד, שאף שמדברי רש"י (שם ד"ה כופה) משמע ששורפין חמץ ביום טוב, שכתב על מה שמבואר בגמרא (שם) 'המוצא חמץ בביתו יום טוב כופה עליו כלי', שאינו עובר על כל יראה מאחר שביטלו מערב פסח, מוכח מזה שאם לא היה מבטלו מערב יום טוב היו שורפין אותו ביום טוב כדי שלא לעבור משום כל יראה. מכל מקום אין זה מצד שהותרה הבערה שלא לצורך, אלא מצד שעל מצות תשביתו ועל לאו דבל יראה עובר בכל רגע ורגע, ולכן היה דוחה את העשה ולא תעשה של יום טוב שאינו אלא בשעת מעשה. ולכן גם לרש"י, אם אפשר לתת את החמץ לגוי או לבהמה,

ו ההעמק דבר שם הוסיף על זה: 'ויש לי ראיה לזה מפירוש רש"י בבא מציעא (לכ), ואין כאן מקומו'. וכוונתו צריך ביאור. אולם בספרו מרומי שדה (פסחים 1) מצינו שביאר ראיה זו, שבגמרא שם הקשו לפי פירוש רש"י על מה שאין לאדם לשמוע בקול אביו כשאומר לו לעבור על דברי תורה, כגון שאומר לו אל תחזיר אבידה, ולמדים כן מאיש אמו ואביו תראו ואת שבתותי תשמרו אני ה', שאיך היה הוה אמינא שצריך לשמוע לאביו לעבור על השבת אבידה, והרי כיבוד אב הוא עשה, ובהשבת אבידה יש עשה ולא תעשה, ואם כן פשוט שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. והקשה הנצי"ב, מדוע לא תירצו שמדובר כשאמר לו אביו אל תחזיר האבידה לאחר שכבר הגביהה ונטלה על מנת להשיבה, שיש בזה רק עשה ולא לאו, ולכן הוה אמינא שכיבוד אב ידחה עשה זה, ששב ואל תעשה עדיף ולא יעבור על עשה בקום ועשה. ומוכרח לומר שמאחר שעל העשה של השב תשיבם עוברים בכל רגע ורגע כפי שפירש רש"י שם (כו: ד"ה עובר) שעובר משנטל עד ששייבנה, ולכן הקשו שפשוט שהעשה של כיבוד אב נדחה מפני השבת אבידה.

אך דבריו צריכים עיון, ששם מצינו דווקא בשני עשין הסותרים זה את זה, שהעשה שעוברים עליו בכל רגע חשוב יותר ודוחה את השני, אבל איך אפשר להוכיח משם שעשה שעוברים עליו בכל רגע דוחה אף לא תעשה ועשה. וגם לפי דעתו מדוע הוצרכו בגמרא לומר שהשבת אבידה הוא עשה ולא תעשה, ולא הקשו מטעם זה שעוברים עליו בכל רגע.

ז מדברי הרמב"ם אלו מבואר, שעל כל פנים על ביעור אחר הפסח ודאי אינו מברך, ואף שגם אחר הפסח מחויב בביעור אם עבר עליו הפסח כמבואר ברמב"ם (שם ה"ה), מכל מקום אינו מברך עליו. ובטעם הדבר כתב המגיד משנה (שם), שהרי אחר הפסח מותר לאכול חמץ, ואין הבדיקה אלא להבדיל בין חמץ

כלל לבערו, מאחר שמדרכבן חייב לבער. כתב הנודע ביהודה לחלק, שדווקא שם, מאחר שאם אינו מבטל יש מצות עשה דתשבתו מן התורה, כיון שתיקנו רבנן שלא די בכיטול, אם כן נשאר כאן מצות תשבתו מדרכבן, ולכן מברך על זה כמו על שאר מצוות דרכבן. אבל בתוך ימי הפסח לדעת השואל, שמן התורה לא שייך כלל תשבתו, גם מצוה דרכבן לא שייך בזה מצד תשבתו, ולכן לא היה לו לברך.

ביאור דברי רש"י ע"פ הרב השואל שרק בתוך פסח לוקין על כל יראה

האדר"ת בספרו חשבונות של מצוה (מצוה ט) כתב על פי דברי הרב השואל, שחידש שאין מצות תשבתו נוהגת אלא בערב פסח, שלפי זה אפשר ליישב את דברי רש"י בפסחים (טז), שכתב על מה שמבואר בסוף המשנה שם, שהשוחט את הפסח בתוך הפסח שלא לשם פסח אלא לשם שלמים על החמץ חייב משום לא תשחט על חמץ דם זבחי, כתב רש"י (ד"ה חיים): 'וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא ואיכא מלקות נמי דשחיטה', עכ"ל. ויש לדייק שבתחילת המשנה כשמדובר בשוחט את הפסח לשמו בערב פסח, לא כתב רש"י 'בהדי לאו דבל יראה ובל ימצא'. וכבר העירו

איסור אבר מן החיונבילות וטריפות, שאין ברכה על מה שנמנע מלאוכלם, כמבואר בראשונים (רא"ש פסחים פ"א ס"י י; ר"ן על הר"ף כתובות ב.). ואם כדברי הרב השואל שאין מצות השבתה בחג, מדוע כתב הרמב"ם שמברך על בדיקת חמץ בתוך החג, שאם הברכה היא על האזהרה של כל יראה ובל ימצא, הרי זו מניעת איסור בלבד שכאמור אין מברכים עליה. ועל כרחק שיש מצות תשבתו גם בתוך החג, ולכן מברך.

שוב כתב הרב השואל (נודע ביהודה שם ס"א) לבאר מה שחייב ברכה בתוך החג להרמב"ם, אף שאין מצות תשבתו בחג, שהוא משום שיש מצוה מדרכבן לבדוק בתוך החג, וגם על מצוות דרכבן יש ברכה. וכן משמע בדרך פקודיך (מצוות עשה ט חלק הדיבור אות ד) שהברכה בתוך ימי הפסח הוא מחמת המצוה דרכבן. אך הנודע ביהודה דוחה סברא זו, שאם אין תשבתו מן התורה בתוך החג, לא היה שייך ברכה, וחכמים גם לא היו מתקנים ברכה, מאחר שהברכה הוא על הביעור ולא על הבדיקה, ועל הביעור הרי הוא מחויב מצד כל יראה, ולכן אין צריך תקנה בפני עצמה.

ואף שגם מי שביטל את החמץ לפני זמן איסורו חייב לבדוק בברכה (מגן אברהם ס"י תמו ס"ק א), אף שמן התורה אין עליו חיוב

זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר, לכן לא שייך לברך 'על ביעור חמץ', אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך. וראה בכסף משנה (שם) שתמה על הרב המגיד, שעדיין שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מבער עכשיו. לכן הוא מבאר באופן אחר, שהטעם שאין מברכים לאחר הפסח הוא, משום שאין אז שום איסור אפילו על חמץ שעבר עליו הפסח, ואינו אלא משום קנס.

כן האחרונים (צל"ח שם; תוספות יום טוב פסחים פ"ה מ"ד).^ה

אך להנ"ל שמצות תשביתו שייכת רק בערב פסח ולא בתוך ימי הפסח מיושב כוונת רש"י, שכן בערב פסח לא שייך לומר שלוקה על לא תשחט 'בהדי לאו דבל יראה', שכן על לאו דבל יראה אינו לוקה מאחר שהוא ניתק לעשה דתשביתו, ורק בתוך ימי הפסח שאין מצות תשביתו, הרי הלאו של בל יראה אינו ניתק לעשה, לכן שייך לומר שלוקה על לא תשחט 'בהדי לאו דבל יראה'. ע"כ תוכן דבריו של האדר"ת.

דעת המהר"ם שיק ופרי יצחק לחלק בין תשביתו של ערב פסח לשל פסח

המהר"ם שיק (מצוה ט) מביא ממחותנו רבי אברהם פראנער, שמלשון הבעל הטורים (שמות יב, טו) משמע כדעת הרב השואל שאין תשביתו נוהג בתוך ימי הפסח, שכתב: 'אך בגימטריא חובה, שאין חובה אלא ביום הראשון, עכ"ל. ומבאר כוונתו, שאין מצות תשביתו נוהגת כלל בימי הפסח, אלא בערב פסח. ולכאורה הכוונה שאף שבפסוק עצמו מפורש 'ביום הראשון', מכל מקום היה אפשר ללמוד ממנו קל וחומר לתוך ימי הפסח, אבל מלשון הבעל הטורים שרק

יום הראשון הוא חובה, משמע שבתוך ימי הפסח אין מצות תשביתו כלל.

אולם המהר"ם שיק דוחה, שאין ראיה מדברי בעל הטורים, שיתכן שגם בתוך ימי הפסח יש מצות תשביתו, אלא ששונה מצות תשביתו של ערב פסח לתשביתו שבתוך ימי הפסח. שבערב פסח תשביתו היא מצוה חיובית כמו כל מצות עשה, אבל בתוך ימי הפסח אינו חובה מצד עצמו, אלא תיקון לתקן הלאו דבל יראה, שלא ילקה על הלאו. ולזה נתכוון הבעל הטורים 'שאין חובה אלא ביום הראשון', שבשאר הימים אינו מצד חובה אלא מצד תיקון. עכ"ד המהר"ם שיק.

ובעין זה כתב הפרי יצחק (ח"א סי' יז), שיש תשביתו גם בתוך ימי הפסח, אבל עיקר המצוה היא בערב פסח. עיין שם שכתב שתשביתו בערב פסח, הוא כמו מילה ביום השמיני שאז הוא עיקר מצותו, ואם לא השבית ביום זה ביטל העשה, ואף שיש חיוב להשבית גם בשאר הימים, מכל מקום אין זה השלמה לעשה זה. עוד כתב שם לחלק, שבערב פסח עובר בכל רגע ורגע שאינו מבער, אבל בתוך ימי הפסח אין מתבטל העשה בכל רגע ורגע אלא עד שיעבור כל החג. וראה עוד בדברי יחזקאל (סי' י) מה שכתב בזה.



(ח) ואין לומר שהטעם הוא משום שבערב פסח אינו עובר על בל יראה וכשיטת הראב"ד המובא למעלה (הערה ב), שכן דעת רש"י מפורש שבל יראה ובל ימצא נוהגים מערב פסח משש שעות ולמעלה כנ"ל. וראה בצל"ח שם ובנודע ביהודה (או"ח מהדו"ק סי' כ) מה שכתב עוד בדעת רש"י בזה.

תמצית הדברים:

- ◆ בפסחים שתשביתו ביום הראשון היינו בי"ד. ויש לחקור אם גם בתוך הפסח.
- ◆ בתוספות שבל יראה בפסח הוא ניתק לעשה. ומוכח שתשביתו נוהג בתוך הפסח. ומרש"י שגם כתב שהוא ניתק אין ראיה.
- ◆ לרב השואל אין תשביתו בפסח, לנודע ביהודה שאגת אריה ומנחת חינוך יש.
- ◆ תשביתו בפסח נלמד משאור דבל יראה. או שסוף הפסוק 'מיום הראשון עד יום השביעי' קאי גם על תשביתו.
- ◆ דברי רבי בצלאל הכהן ש'ראשון' ו'שבעי' חסרים לומר שאין שריפת חמץ דוחה יום טוב. והעמק דבר מוסיף שאף לבית הלל דאמרינן מתוך. ואף לרש"י ששורפים ביום טוב אם אין גוי או בהמה.
- ◆ נודע ביהודה מוכיח ממה שמברך על הבדיקה, ואין ברכה על מניעת איסור. ואין תשביתו דרבנן.
- ◆ במהר"ם שיק שבערב פסח היא חיובית ובפסח רק לתקן. ובפרי יצחק מדמה למילה, שמצוה בערב פסח וממשיכה אחר כך. עוד חילוק, שבערב פסח עובר בכל רגע ובפסח רק בכל החג.