



# הביאני חדריו

גליון 354

מזן רבינו ראש הישיבה שליט"א

## הואיל וחפץ בגאולתכם אינו מביט במעשיכם הרעים

יאכלום, ולאחר זמן לפולטם ולקוברם. והסיבה שנפלטו לאלתר היתה כמבואר בגמ' הכא בכדי שיהיו ישראל בטוחים בהצלתם מהם.

\*\*\*

והנה במש"כ הרשב"ם שניתנו לקבורה בזכות שאמרו 'כי ה' נלחם להם במצרים', ונשבע הקב"ה לארץ שלא תיענש על ידם, ומקורו במכילתא עה"פ 'נטית ימינך תבלעמו ארץ', [עיי"ש כמה פירושים בענין]. ובפירוש האחד אמרו שניתנו לקבורה בזכות שאמרו 'ה' הצדיק', ופירש שם הנצי"ב שאזי ה'נטית ימינך' מתפרש למידת הימין שהיא הרחמים, ואח"כ כתב עוד במכילתא שהוא לשון שבועה, [וכמש"כ ברשב"ם], ואמרו במכילתא שהיה הים זורקן ליבשה והיבשה זרקתם לים, וטענה היבשה שכאשר קיבלה את דמו של הבל שהוא יחיד נענשתי, וכ"ש שאיענש על הרבים, עד שנשבע לה הקב"ה שנאמר 'נטית ימינך' ואין ימין אלא שבועה.

ולכאורה פירוש זה אינו כסוגיית הגמ' בפסחים, שבמכילתא מפורש שאדברה הים פלטן וזרקן ולא רצה שישראל בו, [ועיי' באוה"ח עה"ת מה שיישב בזה]. ועכ"פ מבואר שהאדמה חששה לקבלם שלא תיענש על כך כמו שנענשה על דמו של הבל. ויל"ע דבפשוטו במעשה דהבל היתה הטענה על הקרקע במה שכיסתה את דמו של הבל, שכביכול בכך באה להסתיר את רציחתו בידי קין אחיו, וא"כ היאך נלמד בק"ו להיענש על קבורתם של רשעים, וצ"ב.

ונראה לבאר בזה, דהנה תכלית ענין הקבורה הוא היכללות הגוף בעפר היינו לחזור לשורש בריאתו להיות עפר מן האדמה שממנה נוצר, ובכך האדמה מקבלתו לצרפו כחלק ממנה. וכמו שנאמר בפרשת הרציחה 'ולארץ לא יכפור לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו' (במדבר לה, לג), שכשיש רוצח - אזי בקבלת האדמה את דמו של הנרצח להיות כחלק ממנה, בכך נידונת היא כביכול כמסייעת לרציחתו והיעדרותו מן העולם, שאין לה כפרה אא"כ יגאלו את דמו מהרוצח.

וכן זהו מה שנאמר בשירת האזינו על העתיד לבא, 'ונקם ישיב לצרייו וכפר אדמתו עמו', שכשינקום השי"ת מהעכו"ם על כל ההריגות והשריפות וכו'.

הדגים, ועל כן ביאר שנצרך להשאירם ביבשה לצורך קבורתם, שרק בקרקע מתקיים ענין הקבורה, [וכדלהלן]. ועוד י"ל דפשיט"ל להרשב"ם שלא סגי הטעם שנאמר בגמ' ליטול כעת את גופות המצריים מהדגים, שהרי מבואר שנחשב כמתנה שכבר קבלוה, ומסתברא שטענתם היתה שברצונם לקדש ש"ש ע"י כילויים של אותם הרשעים, וא"כ אף הענין של חיזוק ביטחונם של ישראל לא היה מספיק בכדי להפקיע מהדגים את זכיותם בזה, ולפיכך הביא הרשב"ם את הטעם הנוסף [המבואר במכילתא] שהיתה למצריים זכות מצד עצמם להיקבר בקרקע.

אך עדיין צ"ב, דאמאי לא סגי בטעם זה לחודיה, ומה הוצרכו בגמ' לטעם שהוא בשביל שישאל יהיו בטוחים בהצלתם מהם. וצ"ל שמשום טעם הזכייה לקבורה עדיין לא היה צריך שייפלטו ליבשה מיד באותו הזמן ושישראל יראו אותם מתים, אלא שהיה יכול הקב"ה לעכב מהדגים שלא

א. בשמעתתא דהלל הגדול (פסחים דף קיח), רבי נתן אומר 'ואמת ה' לעולם' - דגים שבים אמרוהו, כדרב הונא, דאמר רב הונא ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו, וכדדרש רבה בר מרי מאי דכתיב 'וימרו על ים בים סוף' - מלמד שהמרו ישראל באותה שעה ואמרו כשם שאנו עולין מצד אחד - כך מצריים עולים מצד אחר, אמר לו הקדוש ברוך הוא לשר של ים פלוט אותן ליבשה, וכו', מיד פלט אותן ליבשה, ובאו ישראל וראו אותן שנאמר 'וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים'. ופירש הרשב"ם וז"ל, פלוט אותן ליבשה - וניתנו לקבורה שם בזכות שאמרו 'כי ה' נלחם להם במצרים', והיינו דכתיב 'נטית ימינך תבלעמו ארץ' שנשבע הקדוש ברוך הוא לארץ שלא תענש על קבורתן. עכ"ל. [ומקורו במכילתא, ושם הגירסא בזכות שאמרו 'ה' הצדיק'].

ודברי הרשב"ם צ"ב, שהרי בגמ' ביארו שהועלו ליבשה בשביל שישאל יהיו בטוחים בהצלתם מהם, ואילו הרשב"ם מביא בזה טעם אחר, שהוא בכדי שיזכו המצריים לקבורה כשכר על מה שהאמינו בה' ואמרו 'כי ה' נלחם להם במצרים'.

ובפשוטו יל"פ שהרשב"ם בא ליישב הענין המבואר בסוגיא שם, דהנה מבואר שם בגמ' שהשר של הים עיכב מלפולטן, ובא בטענה כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה וחוזר ונוטל ממנו, והבטיחו השי"ת שישלם לו אחד ומחצה שבהן במלחמת סיסרא שטבעו תשע מאות רכב ברזל, ואף העמיד את נחל קישון כערב, ומבואר שהעיקוב היה מפני טענת הדגים, וכדפירש הרשב"ם שקיבלו אותם כמתנה לצורך פרנסתן, וא"כ קשיא ליה להרשב"ם דאמאי היה השי"ת צריך להבטיח לדגים לשלם להם בפעם אחרת, והרי היה אפשר לפולטן לשפת הים ולהחזירם לאלתר לים לאכילת



**בפרוס חג המצות**  
**נשגר ברכותינו לרבותינו שליט"א**  
**ולכלל בוגרי הישיבה ותלמידיה**  
**ברכת פסח כשר ושמה**  
**ויהא רעוא שנזכה לחוג את חג המצות**  
**מתוך רוב קדושה ושמחה**  
**ולאכול מן הזבחים ומן הפסחים**  
**בזאת השנה**  
 בברכת התורה

של זמן זה]. וכמו שאמרו חז"ל (שה"ש רבא ב' א') בשעה שאמר לישראל בחודש הזה אתם נגאלים, אמרו לו משה רבינו היאך אנו נגאלים והרי אין בידינו מעשים טובים, אמר להם הואיל וחפץ בגאולתכם אינו מביט במעשיכם הרעים, וכו', עכ"ל. וכמה כח ותעצומות נותנת לנו זאת החיבה לכל המשך השנה.

ג. עוד למדנו מסוגיא זו, שאף שרצה הקב"ה לדוממו ולהשלים ביטחונו בו, ולצורך זה ציוה על שרו של ים לפלוט המצרים מתוכו לשפת הים לעינינו, מ"מ כל זמן שהיה לדגים פתחון פה בטענה כלום יש עבד וכו', היה עליו להשיב להם תשובה ולהעמיד להם ערבות שישולם שכרם בעתיד, ואלמלא היתה טענתם מתקבלת לא היינו זוכים לגילוי החיבה הזאת, וחזינו באופן נפלא להנהגת 'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו', שכל גודל וחשיבות ענין אינו יכול להתקיים כשחב לאחרים, [ודמי למציאה שנחשבת ג"כ כחב שעומדת כבר לזכות האחרים].

וכן חזינו בהמשך הפסוק 'נחית בחדשך עם זו גאלת נהלת בעוז אל נוח קדשך', שאף כניסתם לארץ ישראל נתעכבה, וכמו שנאמר בברית בין הבתרים 'כי לא שלם עון האמרי', והיינו שהיה צריך לעכבם עד שתוגדש סאת עוון העכו"ם, כלומר בכדי שלא לחוב להם, וכו"ל. [ועיין משנ"ת בזה בפרשת שלח גבי פרשת המרגלים]. ועלינו ללמוד מכך להזהר בכל הידורי המצוות שלא להיות חב לאחרים.

ובזכות שייגענו השי"ת הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור, נזכה כולנו בקרוב להודות ולומר לפניו שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו, ונראה עין בעין בשובו אל ציון במהרה.



חשים בשלימות ההטבה, שכשהאדם מתעלה לראות שהנהגת הבורא היא חטיבה אחת של חסד פורצת ממנו השירה, ונראה שבכך חלוקה השירה מאמירת ההלל, שגדר ההלל להיאמר גם באופן שמתגלה חסד מסוים אשר עכ"פ גבר על הדין, וכדאמרינן 'כי גבר עלינו חסדו', שמהללים על אותה ההטבה, ותקנוהו על כל צרה כשנגאלו ממנה, אבל אמירת שירה נאמרת על שלימות ההטבה, וכמו"כ מי שאומרה משורר בשלימות גופו ונפשו, וכדאמרינן 'כל עצמותי תאמרנה' ו'ליבי ובשרי ירננו לא-ל חי', והוא מעין בחינת העתיד לבא שכולו טוב ומטיב, וכן דרשו חז"ל על שירת הים, 'אז ישיר משה' מכאן לתחיית המתים מן התורה, שבאמת באותה השעה זכו לבחינת העתיד באומרים 'זה א-לי ואנחנו' ונראהו עין בעין. [וכמאמרם ז"ל ראתה שפחה וכו'].

ובהתבוננות הרי כל גילוי זה נעשה בתחילת ה'אתה בחרתנו' להאיר לנו את העתיד המושלם המובטח לנו, ושנדע למה אנו מעותדים, ושלוה צריכים אנו להכין עצמנו כל הימים. ובכך הוכשרנו לקבל את התורה לאחר עבודת המ"ט ימים, שבהם זיכנו עצמינו מלתתא להתכונן לקבל את התורה. וכן כל ימי משך הגלות הם ימי זיכון בחינת 'הזורעים בדמעה' להגיע לתכלית של 'ברנה יקצורו'.

ועל כך התחייבנו בזמן זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וברמב"ם כתב 'כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים', והיינו שבלייל שימורים הבעל"ט עלינו לחוש את אותה החיבה היתירה שנבחרנו בה להיות גאולי ה' ולומר שירה חדשה. [וכידוע שבכל שנה ושנה מתעוררת אותה הבחינה

שעשו לעם ישראל בכל הדורות, אזי בכך יכופר לאדמה שקיבלה את דמם וגופותיהם של ישראל.

ועל כך הכא טענה האדמה בק"ו, שמכיון שהיא נחשבת כבעלת דברים שמקבלת אליה את הגופים, א"כ בוודאי שאין לה היתר לקבל אליה את הרשעים, והם צריכים להיות מושלכים כדומן על פני השדה ומאכל לעוף השמים, ואין לה לקבלם ולצרפה אליה.

\*\*\*

ב. ובעצם דברי הגמ' חזינו את גודל חיבתן של ישראל באופן נפלא, שהרי כשלא האמינו ולא בטחו בישועת השי"ת, נחשבו כממרים על הים, כלומר שלאחר שכבר ראו את כל הניסים שנעשו להם בארץ מצרים ואף באותה השעה כשנבקע להם הים לעיניהם, עדיין חששו שמא המצריים עולים מצד אחר, ולכאורה היה מקום לעונשם על חשש שכוה, והשי"ת בחסדו הגדול עוד מוסיף לגזור על שרו של ים לפלוט את המצרים בשביל שתושלם אמונתם ובטחונם בו בתכלית, וכל זה נעשה בכדי לרוממם באיתערותא דלעילא בכדי שיוכלו לומר את שירת הים בשמחה רבה.

ובפסוק נאמר 'לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלוקיו עמו ותרועת מלך בו', ופירש"י וז"ל 'כשהן עוברין על דבריו אינו מדקדק אחריהם להתבונן באוניות שלהם ובעמלן שהן עוברין על דתו', וכו', 'ותרועת מלך בו' - 'לשון חבה ורעות', ע"כ. והכא חזינו ביותר שלא רק שאינו מדקדק אחר עוונותינו, אלא שבאותו עוון גופא שהיינו צריכים להיענש עליו ונחשבנו כממרים, חיבבנו המלך בחיבה יתירה להשלים את ביטחונו בו, ושעי"ז נוכל כולנו יחד בשמחה רבה לשורר לפניו 'ה' ימלוך לעולם ועד'.

והנה מעלתה של השירה ותפארתה היא, כאשר

## מזן המשגיה שליט"א

### 'כי ישאלך בנך'

לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו, ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלקינו כאשר צונו, אבל

בפשטות הפשוטה הבן רשע רואים את הרשעות שלו מיד במינימום, כלל ישראל בלאו הכי לא יודע הרבה מה יהיה, משה רבינו מספר להם לפני מכת בכורות ולפני היציאה, הם עוד היו ברמה די נמוכה, מה אפשר לדרוש מהם להסביר למישהו

הרשע. והבן התם ושאינו יודע לשאול נכתבו בסו"פ בא. 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים'. ואילו הבן חכם כתוב בפרשת ואתחנן (ו), 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם, ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה, ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו, ואותנו הוציא משם למען הביא אתנו לתת

בעל ההגדה אמר כנגד ד' בנים דברה תורה, התורה נתנה אפשרות לבאר את ענין יציאתם בארבע צורות, ארבעה רמות של בני אדם, שא"י לשאול, תם, רשע, חכם. בהבחנה מסויימת אנחנו מוצאים בחומש דבר כזה, ג' בנים נזכר בפרשת בא ובן א' בפרשת ואתחנן, הראשון הוזכר עוד דלפני יצאת מ, הבן הרשע, עוד לפני היציאה נזכר (בא, י"ב כ"ז) 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם, ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'. את זה משה רבינו אמר לכלל ישראל מיד במשכו וקחו. זה בן

אחר מה התוצאות של יצא"מ, אומרים להם שאולי יהיה מישהו שאפילו את המינימום הזה של משכו וקחו ולעשות קרב"פ, גם את זה הוא לא רוצה. וכן הבן תם ושאינו יודע לשאול אי אפשר להסביר להם הרבה. אפשר לדבר על זה עם כלל ישראל לפני קריעת י"ס והם יענו משהו על זה. אבל לבן החכם אי אפשר לדבר בפרשת בא, הרי הם עצמם לא בן חכם ולא יוכלו להסביר לבן חכם, אליו אפשר לדבר רק בפרשת ואתחנן, אחרי קריעת ים סוף ומותן תורה ומ' שנה במדבר, מדברים עמם דברות שניות, מדבר עמם שוב את מעמד ה"ס אז אפשר לדבר על בן חכם, מה העדות והחוקים וכו', ועונים לו פרשה שלימה מעבדים היינו לפרעה עד כי צדקה תהיה לנו.

מה נאמר בפרשה זו, הרמב"ן לומד דזה המשך של קודם, כתוב שם לא תנסו את ה"א כאשר ניסיתם במסה. והרמב"ן מבאר שזה המשך, 'שלא תאמר, אם יש ה' בקרבנו לעשות לנו נסים, או שנצליח בהיותנו עובדים לפניו ונשבע לחם ונהיה טובים, נשמור תורתו, כי הכוונה שם כך היתה, שאם יראו שהשם יתן להם מים בנס מאתו ילכו אחריו במדבר, ואם לא יעזבוהו'. בודאי לא ממש כפשוטם של מילים אלא היחס של ההנהגה של הקב"ה עם כלל ישראל במדבר היה ברמה מאוד מאוד גבוהה של ניסים גלויים כל הזמן, כלל ישראל ידעו שבעצם המצב שלהם הוא לא כ"כ מעודד לעשות להם כאלו ניסים גלויים מצד זכות שלהם ולכן מיד חשדו את עצמם שהם לא ראויים לכך ומי יודע אם ה' ימשיך להתנהג עמם כך. ועל זה היה תלונה עליהם שתמיד צריך להיות בהרגשה שלא מבחינת זכויות אלא מבחינת היחס שהקב"ה אימת להם שחפץ בהם ומעוניין בהם הם היו צריכים להמשיך לבטוח בבטחון מוחלט שהקב"ה ימשיך בהנהגה זו. 'אחרי שנתאמת אצלם באותות ובמופתים כי משה נביא השם ודבר ה' בפייה אמת, אין ראוי לעשות עוד שום דבר לנסיין'.

הניסים נעשו אז בשביל כל הדורות הבאים כמו שהתורה אמרה מעיקרא שהחפץ הוא למען ידעו דורותיכם, למען תדעו, וכיו"ב, הרבה ניסים נעשו כמעט בכדי, למשל קריעת י"ס מעיקרא הקב"ה אמר ולא נחם אלוקים דרך ארץ פלישתים, אומרים במכילתא כדי שיצטרכו לעשות להם ניסים, היה יכול להיות שילכו לפלישתים ולא ילחמו אתם, זה גם נס, למה צריך דוקא במדבר שאי אפשר שאנשים יסתובבו שם בזמן ממושך כ"כ הרבה אנשים לא סמוך ליישוב, בדוקא. וההמשך להסב אותם במדבר ולהכביד לב פרעה שישכח מה היה

רק לפני שבוע שהוא התחנן שיצאו ממצרים וכעת הוא יכביד את ליבו ויצליח לשכנע את הציבור המצרי לבוא עמו. והכל בשביל להביא את ישראל למצב של קריעת י"ס ולקרוע להם את הים. רואים להדיא שלא בשביל ההצלה זה היה נצרך אלא הביאו אותם לזה שיצטרכו לניסים. וכן כל היציאה. כל המכות, אפשר בבת אחת כמו שמתו כל חיילי סנחריב ברגע אחד וזהו. הרבו כאן בניסים מרובים.

רואים מזה שהיה זמן מסויים שהקב"ה היה חפץ לגלות שיוכלו להכיר שיש אדון לעולם שיש מנהיג לבירה ומשגיח על העולם ובחר בישראל, ושיש נבואה, וכמו שהרמב"ן הרחיב בסו"פ בא, הכל נעשה מעיקרא בשביל כך כדי שבכל הדורות כשיעשו ישראל את המצות שנקראים 'עדויות' תהיה הרגשה לכל א' וא' מהמקיימים שהוא מעיד שהוא עצמו המעיד כהמשך מתמיד של אותה אומה שבהם ובגללם נעשו הכל הניסים הללו, הוא מעיד על כך, הבב"ה הפך מים לדם, הביא את צפרדעים באופן על טבעי בחום ותנורים, הגדילו את כל הניסים, הכל היה אופנים להגדיל אפשרויות ללמוד ולראות דרכי ההנהגה של השי"ת איך שבכל יסודות הטבעיים הכל שליטה מוחלטת של השי"ת, הוא בעל הסיבות ובעל המסובבים ואין עוד מלבדו. ובכל פעם שיהודי מקיים מצות אלו הוא מעיד עדות. ועל זה יש ציווי מיוחד שמור תשמרו את העדות. פסח מצה סוכה.

'ותשמרו חוקיו אע"פ שלא תדעו טעמם, כי באמת ייטב לכם בסוף, אין צורך לנסיון בתורה ובמצות אחרי שכבר נתאמת אצלכם שהוא מאתו יתברך וכן בכל דבר נביא המנוסה והמוחזק בנביא אמת באותות ובמופתים כדין התורה, לא תנסו את דבריו בכל גמול ובכל עונש שיאמר לכם, ולא תסתפקו ביכולתו יתעלה, אבל האמינו בתורתו ותאמינו בנביאיו והצליחו'. אי"צ לנסיון בתורה ומצוה אין שום ספק שהטוב הוא מיטיב וכל דרכי ההטבה ברור לכל א' וא' אחר שהתאמת שהתורה היא מעמו וכל דבר נבואה הם אמת יש איסור לא לנסות אפשר להיות באמונה ברורה בבהירות.

למדנו ברמב"ן שלכל הדורות כדי שיהיה להם את אפשרות להיות הכל בכל מצבי הנסיונות שיכול להיות בכל הדורות כולם, ממה יכולים לשאוב ולהתבסס עזו ואומץ וחוזק לעמוד בהכל, הכל מהפרש הזו של כי ישאלך בנך מחר. הבן החכם ניגש אל התורה והוא שואל מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציוה ה"א אתכם, מבאר הרמב"ן, מה העדות, 'שישאל תחלה, על מה יעידו אלה

המצות הנקראים "עדות" בעבור שהם זכר לנפלאותיו ועדות בהם, כגון המצה והסוכה והפסח והשבת והתפילין והמזוזה ומה החוקים, כי נעלם טעמם בתורה והמשפטים, ישאל מה המשפטים שנעשה במצות האלה'.

הוא רוצה להיות בריא לדעת ברור, לחיות במצב נפשי שיוכל לעמוד בכל הנסיונות, האמונה בהי"ת צריכה להיות אצלו בריאה והוא מעוניין שהיא תהיה בריאה אצלו, האמונה בתורה ומצוות, היחס הנכון אל התורה והמצות, מאיפה זה נובע. אומר הרמב"ן מפרשה זו, מה החוקים, הוא רוצה שהחוקים יהיו קרובים לליבו לא פחות מהכל, להיות בריא בנפשו בזה.

וציוה בתשובת השאלה הזאת, כדי להגיע שלא תנסו ששמור תשמרון ועשית הישר והטוב צריך שיהיה ברור ואמרת לבנך עבדים היינו, וגו'. 'ציוה בתשובת השאלה הזאת שנגיד לשואל כל ענין יציא"מ והכוונה בזה הוא הטעם למה שאמר בעשרת הדברות אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. רואים שהוציאנו ה' ממצרים זה המילים שאיתם הקב"ה התראה עם כלל ישראל פב"פ והם נאמרו מפיו יתברך אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים, זה הבסיס שעל זה התורה העמידה את כל התורה כולה, בבהירות הכי גדולה של מתן תורה מה נתבהר להם בבהירות זו אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים. זה הבסיס, כשאתה בא לדבר עם הבן החכם אתה בא להעמיד לו את כל התורה כולה במצבים הכי קשים שיוכלו להיות במשך הדורות, לא לזוז יזי כל שהוא מהרמה הנבחרת ביותר של מעמד ה"ס, ומה אומרים לעצמינו, עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה'.

כתב הרמב"ן בפסוק אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים, 'הדבר הזה מצות עשה, אמר אנכי ה', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה', והוא אלקים להם, כלומר הווה, קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, והוא אלקים להם, שחייבים לעבוד אותו. ואמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ, כי בידיעה ובהשגחה ממנו יצאנו משם, וגם תורה על החדוש, כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו, ותורה על היכולת, והיכולת תורה על הייחוד, כמו שאמר (לעיל ט יד) בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ וזה טעם אשר הוצאתיך, כי הם היודעים ועדים בכל אלה'. ע"כ.

הרמב"ן בא לבאר מה פי' המילות אני ה' אלקיך, ומבאר 'כי יש ה', והוא אלקים להם, כלומר הווה,

ישיר להשם, אותו מהווה הוא אלוקים לי. וכשכך כל הכוחות של האדם מוכרים אצלו מקבלים יחס ישיר ממנו הם משועבדים אליו זה השעבוד המוחלט שכל ההכרה האנושית שבו אליו יתברך. זה חיוב העבדות. מאיפה זה נובע מהאשר הוצאתיך מארץ מצרים.

לכן בפסוקים של כי ישאלך כתיב 'ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה', מספר לבן שיש מציאות כזו ורק היא היתה יכולה להוציא ממצרים ביד חזקה, 'ויתן הוי"ה אותם ומפתים גדלים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעיניו'. אנחנו עדים על כך ואותנו הוציא משם, בכל הדורות חייב אם לראות את עצמו, ואותנו הוציא משם, ליראה את הוי"ה אלוקי, כאן מלמדים את התוצאה של יציא"מ, אלוקי, העבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו וכו' ואותנו הוציא משם ויצוינו ה', איך אני מכיר אותו כעת באיזה יחס, ליראה את הוי"ה אלוקי, התוצאה הישירה של יציא"מ, של ההבנה ביציא"מ היא ההשתעבדות המוחלטת ליראה את ה' אלוקי לטוב לנו כל הימים לחיותינו כהיום הזה. ליראה את ה"א זה גופא הלטוב לנו כל הימים, זו הטובה הגדולה ביותר.

איזה משפט היותר מעודד בעולם לאנושות נשמע פעם בעולם כולו, בלי ספק המשפט 'אנכי ה' אלוקי' זה המשפט המעודד ביותר לאנושות, זו הטובה הכי גדולה לנברא, שהוא יכול להיות כ"כ קרוב לאותו מהווה. הקשר האמיתי הזה הקשר הנכון הזה ששום נברא עלי תבל אין לו את זה, רק אנחנו שיצאנו ממצרים זכינו אליו. אין מלאך כל כך קרוב להקב"ה כמונו. מלאך לא אומר ה' אלוקי ה' אחד, מלאך משבח את רוממות ה' ללא יחס של קשר, אבל לייחס ה' אלוקי זה רק אנחנו ששמענו אנכי ה"א אנחנו יכולים לומר ה' אלוקי. לחיותינו כהיום הזה עד סוף כל הדורות.

'וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלקינו כאשר צונו' מבאר הרמב"ן מה כתוב בזה, 'זהנה אנחנו חייבין לעשות רצון הבורא, שהוא אלקינו ואנחנו עמו וצאן ידיו, ואין בכל מצותיו רק טוב ועוד שתהיה לנו צדקה לפני ה' אלקינו, ויתן לנו שכר טוב בעשיית כל המצות האלו קרא גמול המצות "צדקה", כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו צדקה יעשה עמו'.

אם אדון קנה עבד במחיר מלא עצם הקנין מחייב את העבד לעבוד את רבו כדרך העבדים. ואם הרב יתן לו על כל פעולה שכר זו צדקה, האבא אומר

פנים בפנים דיבר ה' עמנו בחורב לאמר, אנכי הוי"ה ומיד הצמיד 'אלוקיך', מילת היחס המדויקת שבינו ובינינו. כמו שהרמח"ל בדרך ה' כתב שבענותנותו הרשה אלינו להתייחס אליו כמלך עלינו.

מהות כל כך מרוממת אם לא שיש ידיעה בנבואה שהחפץ הוא שיהיה קשר בין הנבראים ובינו אז מהיכתי תיתי, כבר בדור אנוש חלה טעות ביחס בקשר בין הבורא והנבראים. רק דור שלישי של בריאת העולם, אדם הראשון עוד נמצא שם, וכבר טעו, הם טעו בסברא הם לא הבינו את המהלך את הרצון והחפץ האלוקי את הענותנות הזו שיש רשות לנבראים להתייחס אל הבורא כמלך עליהם, שיש רשות לנבראים לעבוד אותו יתברך, אם היו מגלים שיש רשות לעבוד אותו הסברא היתה כבר מחייבת לעבוד אותו, מהרשות ועד חייבים כבר יותר קצרה הדרך. אם יש מילת יחס 'אלוקיך' והוא אלוקים להם, שההרגשה היחס שהנברא צריך מותר ובגלל שמותר כך צריך להתייחס אל כל מה שקורא לו. לא ימלט מכך שום פרט רבי רבבות הפרטים שקורה עם האדם כל שניה מחיו.

להתייחס שכל מה שקורה לו ישיר רק ממנו יתברך, אין שום ממוצע אין מתווך בין האדם והי"ת. את היחס הזה זהו יחס מיוחד שניתן רק לכלל ישראל. ונאמר כאן פעם ראשונה בתחילת פרשת וארא הקב"ה מבטיח למשה רבינו ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים. בפרשת שמות שהקב"ה מתראה אליו לא אמר לו אנכי אלוקיך, אלא אלוקי אביך וגו' ואח"כ כשקיבל נוסח איך לדבר לכלל ישראל ה' אלוקי אבותיכם. בפרשת וארא הקב"ה אומר לו שוהייתי לכם לאלוקים, דבר עתידי, יהיה כך ומתי זה קרה, אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים, במתן תורה. כשאנחנו מתפללים על העתיד בר"ה ויו"כ אומרים וידע כל פעל כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה, כל פעול ויצור ונשמה באפו זה כולל כל הנבראים אפילו מלאכים, המלאך לא יכול לומר ה' אלוקי, המלאך אומר ה' אלוקי ישראל מלך, עם הבנה שמלכותו בכל משלה מהאיפה מכיר את זה? במה הוא מכיר את זה, 'אלוקי ישראל', מצב של יחס כה קרוב זה קרה מתוך היציאת מצרים, ביציא"מ, אבל לאור זה יצא במעמד הר סיני האזנים וענים של כולם שמענו וראינו ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. הקירבה הזו שהאדם קשור בכל מה שהוא מתייחס לעצמו ומכיר את עצמו הכל מתקשר

קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, והוא אלקים להם, שחייבים לעבוד אותו. יש כאן ב' ידיעות נכבדות שעליהם מתבססת כל התורה כולה, א' הידיעה שיש הווה, כלומר מהות מציאות שעליה מה שאנחנו יכולים לדבר זה רק במילה הגבוהה הזו ולא מעבר לזה, אין לנו שום השגה להבין בזה כי אנחנו מוגבלים אבל אנו יודעים את המציאות הזו בתכלית הבהירות, הנוסח הזה שהשי"ת דיבר אל ישראל במעמד ה"ס במצב הבהיר ההוא כולם השיגו את הבהירות הזו, יש מציאות שלא מוגבלת בשום גבול שום גבול לא מגביל כלום אי לנו אפשרות לדבר עליה אלא רק 'הווה', לא עבר עליו כלום ולא עתיד בו כלום אלא הכל הווה קיים, קיים בהיותו ללא שום שינוי, כמו שאמרנו בהפסדה אני הויה לא שנית, לא עבר כלום ולא יעבור כלום, אין בו שום גבולות והגבלות, מה שאנחנו רק יכולים לומר שהוא הווה קיים מציאות קיימת הויה קיימת, ולכן כלול בזה הכל, קדמון מאיתו היה הכל מחפץ ויכולת, כמ"ש הרמב"ם אילו נצייר שכל המציאות הקיימת שהיא אינה קיימת, מציאות לא נפסדת בכלום, ואילו ח"ו להיפך אין מציאות כזו אז אין שום מציאות, לא יתכן מציאות בעולם בלי מציאותו יתברך. זה המילה 'הווה' בהווה הזו אנחנו קובעים ב' דברים, הוויתו הקיימת, ושכל ההווית הקיימות הכל נובע רק ממנו ועל ידו. מאתו היה הכל בחפץ ויכולת.

וכשאנחנו מעמידים לעצמינו בבהירות רבה בעמקות את הידיעה הזו שרק הווייתו קיימת רק הוא הישות היחידה של מציאות שלא תלויה בזולתו כלל, ממילא מיד יש לנו קושיא גדולה, מאיפה כל העולם, אנחנו רואים לפנינו את כל העולם. אז בתוך ההויה אומרים תשובה ההויה הוא מהווה הכל, בהוויה אומרים שני הדברים. אין מציאות זולתו כי מציאותו המציאות הבלעדית, וממילא כל הנמצא ממנו הוא נמצא. אלו דברי הרמב"ן שידעו ויאמנו בה' כי יש הויה 'כלומר הווה קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת'.

כעת יש עוד תוספת, כי זה לחוד לא מספיק לנו לחיוב העבדות, כי אנו לא יודעים את היחס והקשר שיש בין הנבראים והבורא, בין המציאות המחודשת ובין המחדש, והוא אלוקים להם, שחייבים לעבדו אותו, כאן כתוב היחס בין המהווה לבין הנבראים, אתם אלו השומעים את דברי אנכי הויה המילה המוצמדת לכך היא 'אלוקיך', והוא אלוקים להם שחייבים לעבוד אותו. כאן כבר כתוב חידוש גדול, אם המהות ההיא שהי"ת הרשה להכיר אותו ברמה כזו של הוי"ה,

יאיר והאור י שלהב אותנו ונהיה לשלהבת אש. כתוב התאנה חנטה פגיה זה רשעים שמתו בג' ימי האפילה, זה חלק מההתפתחות, וגם לעתיד כך כתוב במדרש פתאום יהיה דבר גדול וימותו כל הרשעים, והגפנים הם סמדר אמנם אבל נתנו ריח, יש שם ריח טוב קצת. כשאנו עומדים לפני הלילה צריכים לצפות לליל שימורים מושלם ללא שום הנחה, בו אליהו ומשיח מתגדלים מתוך קיום התורה ומצוות שלנו מתוך כמה שכל א' וא' מאיתנו משתדל לשים את הדברים על לבבכם ועל נפשכם. כמה זה כבר יכול להיות את זה הקב"ה יודע, מתי זה כבר יכול להיות שלהבת. ובכל ליל שימורים יש ציפיה עצומה בשמים ממעל שהסדר של כל ישראל תחת כנפי השכינה אליהו ומשיח מתגדלים בו. זו רמה אחרת לגמרי. כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק, אומר המדרש כי י"ד זה י"ד ניסן, על כס י"ה ט"ו ניסן. מה אנחנו ידעים מה יכול להיות מלחמה לה' בעמלק בי"ד וישועה בט"ו ניסן. גם אם לא רואים בעינים מגושמות איננו יודעים כמה הם פועלים למעלה. בכל דור ודור בליל שימורים יש יציאה וצריכים להתייחס לכך באמונה שלימה. לא לומר וכי הלכנו קדורנית מפני ה', תוכל לענות לו שאפשר לעמוד בכל הנסיונות גם כשלא רואים כלום, בהיר לנו הכל כי עמדנו בהר סיני שמעתנו בעצמינו אנכי ה' א אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אין שום קשיים וקושיות, בהיר וברור בריא. יתן ה' יתברך ונזכה ליגאל בגאולה שלימה.



ישראל לכסות מערומיהם ליצור מצב שכלל ישראל יוכלו להיות דבקים עמו ליצור את הקשר. כימי צאתך מארץ מצרים הראנו נפלאות, גם בעתיד היחס של הזכויות העתידיות באיזו רמה רוחנית כלל ישראל צריכים להגיע זהו במצב שכל התורה ומצוות שלנו כלשון חז"ל הבל הן לעומת העתיד, ואעפ"כ מתוך זה כמה שאנחנו קושרים את עצמינו לתורה ומצוה מתוך זה זוכים ומזכים את העתיד.

כשמגיע ליל שימורים כתוב בחז"ל שזה לילה של ציפיה מיוחדת הקב"ה מאיר לכלל ישראל באופן לא טבעי בכל ליל שימורים, מאז ומעולם אותו לילה זה הלילה שהקב"ה כרת ברית עם אברהם בברית בין הבתרים. ליל שימורים הוא לה' לדרותם. מה חסר בפסוק זה שלא נאמר בו. כל מה שעתידי להיות הכל כתוב כאן. כשמגיע ליל שימורים צריכים להתכונן להגיע לרמה אחרת בבהירות האמונה, זה הלילה שבו נקבעים בלבבות כל עיקרי הדת כל יסודות האמונה, כאן האמונה חובקת את כל העמקות של עקוב הלב מכל ואנוש הוא מי ידענו. אני ה' חוקר לב ובוהן כליות. שם האור מאיר מזכך את נפשות ישראל. להוציאם מארץ מצרים, לצאת מכל חשכת הגלויות. כלל ישראל ביציא"מ לפני אותו לילה היו ברמה אחרת לגמרי ובאותו לילה פתאום קיבלו רמה אחרת.

פתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים, היכן הוא היכלו, ללבבות ישראל, ושכנתי בתוכם היכל ה' היכל ה' המה, כלל ישראל יהיו ברמה אחרת לגמרי. פתאום נהיו אנשים אחרים לגמרי, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה. מותר לנו וצריך להבין שאנחנו השייכים למדרגה שהקב"ה

לבן לא תנסו את ה' אלוקים, כשהבן ישראל במצב השפל ביותר שיש יכולים לחשוב 'מה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבקות'. והבן החכם רוצה לדעת איך עומדים בזה, 'ויצוינו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ידוד אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה', אומר האבא לבן, הקשר שלנו אל הקב"ה מתוך יציא"מ הוא הלטוב לנו לחיותינו כהיום הזה, וצדקה תהיה לנו, אל תדאג יהיה את הצדקה אבל זה צדקה, מה חסר לך חוץ ממה שאתה קשור אליו יתברך שאתה יכול לומר ה' אלקינו. זו הפרשה מעמידה את כלל ישראל לעמוד בכל הנסיונות העתידיים כמ"ש הרמב"ן.

אנחנו כיום עומדים סמוך ונראה לליל שימורים כמ"ש לילה כיום יאיר מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות מבאר הגר"א בדרך כלל כל המצוות הזמניות מצוות ביום וכאן לילה משונה לילה שהוא יום שבו מתקיימות מצוות זמניות. לילה שתכונתו היא יום.

הסמ"ק במצוה הראשונה כתב שבאנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים יש בזה ציווי של ציפית לישועה. דנים כל אחד לעתיד ציפית לישועה. היכן יש חיוב לצפות, אומר הסמ"ק, במצוה זו של אנכי ה' א אשר הוצאתיך מארץ מצרים. כאן כתוב את התכלית והמטרה שיש להי"ת מן העולם וזה חייב להתממש. אשר הוצאתיך מארץ מצריים, המצב של כלל ישראל אז היה ואת ערום ועריה, ללא שום אפשרויות וזכויות מצידם לצאת ואעפ"כ הקב"ה הראה חיבה יתירה עצות מרחוק אמונה אומן, יצר יצירות מחודשות דרכים עמוקים להאיר את חשכת כלל

### מדינו הגדלה"ד מינצד שליט"א

## פנינים על הגדה של פסח

באמת לק"מ דהתשובה על שאלה זו אין ענינה לסיפור יצי"מ ואינה שייכת לסדר ההגדה, אך א"כ גם השאלה אינה שייכת לסדר ההגדה, וכמו דשאר שינויים דעבדינן בהאי יומא שיכירו התינוקות וישאלו לא נכתבו בסדר ההגדה, ולא היה לקבוע שאלה זו דמטבילין בסדר ההגדה.

והנראה בזה דהנה הרי"ף לא הביא הך שאלה דבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות הלילה הזה מרור, וצ"ע אמאי לא נקבעה שאלה על המרור כמו שהוקבע על שאר דברים, גם צ"ע דהא חזינן דמשיבין לבן למה אוכלים מרור ואי לא שאל אמאי

הסיבה, (ובאמת ברי"ף לא הובא השאלה דמסובין וגם לא הנוסח בהגדה בכל דור ודור וכו'), אבל מה תשובה משיבין לשאלה דמטבילין.

והנה טעמא דמטבילין ב' פעמים דהיינו שאוכלים ב' פעמים ירקות (דהיינו לישנא דמטבילין דאכילת ירק דרכו בטיבול וכדכתב הרשב"ם בערבי פסחים ככמה דוכתי), אמרינן בפסחים (קיד"ע ב) כי היכי דליהוי היכרא לתינוקות, ואי נימא כפשוטו דהיינו שיכירו וישאלו, צ"ע מה ריוח יש בזה הלא אין לזה שייכות לסיפור יציאת מצרים, ובתוס' שם (קט"ו ע"ב) כתבו דמתוך כך יבוא לשאל בשאר דברים, ולפי"ז

**שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים.** - וצ"ע מה תשובה משיבים לתינוק על שאלה זו, דעל יתר השאלות דהיינו פסח שהיו שואלים בזמן המקדש ומצה ומרור אף בזה"ז משיבים במה דאמרינן רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור, ועל שאלת מסובין נמי משיבין במה דאומרים מיד אחר ר"ג היה אומר וכו' בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים וכו' וכמבואר ברמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה (ה"ו וה"ז) דזהו טעמא דבעי

משיבים לו ע"ז.

ונראה דבאמת אכילת מרור לחודיה לא הוי שינוי, דמרור הוי מאכל ראוי לאדם ובני אדם אוכלים מרור, ולא יכיר הבן שאוכלים זה למצוה לשאול ע"ז, לכן תקנו שיאכלו כבר מקודם ירקות שיכיר שפעם שניה הוי משום מצוה וישאל ע"ז, וזוהי כוונת הגמ' והאי דבעינן תרי טיבולי כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות, ולא נקטה הגמ' לישנא דלקמן דלמה עוקרין את השלחן כדי שיכירו התינוקות וישאלו, דהתם הכוונה היא שישאלו שאלות אחרות וכמו שכתבו התוס', אבל כאן הכוונה שיכירו וידעו שזה לשם מצוה, נמצא דשאלת שבכל הלילות אין אנו מטבילין זו היא השאלה למה אוכלין מרור ושפיר הוקבעה שאלה על המרור אף להרי"ף, אלא דלדידן איכא הכא תרי שינויי א' מה שאכלו כבר ירקות ש"מ דזה למצוה, ב' מה דאוכלין ירק מר, ולהרי"ף ליכא הכא רק שינוי אחד מה דאכלו כבר ירקות, אבל לכו"ע זו היא שאלה על המרור ושייכא שפיר לסדר ההגדה, וגם משיבין לו ע"ז מרור זה שאנו אוכלין על שום מה וכו'.

**חכם מה הוא אומר מה העדות וכו'.** צ"ע מה הפרש יש בין שאלת החכם לשאלת התם, והלוא בשאלת שניהם מונח השאלה מה זאת, עוד צ"ע דבתורה נאמרה התשובה לשאלת החכם אותה התשובה שנאמרה לשאלת התם ואמרת לבנך עבדים היינו וכו', ונראה דשאלת מה זאת מתפרשת לשני דברים א' למה, ב' מה. ונראה דהתם רק על מה שידוע שואל למה וכדחזינן מהתשובה שמשיבין לו ואינו רוצה לדעת עוד, אבל בשאלת החכם מונח גם מה, והיינו ישמע חכם ויוסף לקח, והיינו דאומר העדות והחוקים והמשפטים דרוצה לדעת עוד, ועל שאלה זו לא נכתב בתורה תשובה דזוהי כל התורה וכל המצוות שנצטוו, ובתורה נאמרה רק תשובה על החלק הא' שבשאלה למה זאת, ומסדר ההגדה כתב מה להשיב לחכם על החלק הב' שבשאלתו, דאף אתה אמור לו כהלכות הפסח דהיינו דתלמדוהו כל הדינים וההלכות.

ונראה דע"כ בתשובת התם נאמר בתורה ואמרת אליו דהיינו לבן התם ששאל, ובתשובת הבן חכם נאמר ואמרת לבנך דלא קאי התשובה הזו דוקא לבן חכם, דתשובה זו אומרים גם לבן תם לכן נאמר סתמא ואמרת לבנך.

עוד צ"ע דבשאלת הבן רשע נאמר בתורה ואמרתם זבח פסח הוא לה' וכו' ובהגדה נקט קרא דוהגדת לבנך, גם צ"ע מנלן דשאלת מה העבודה הזאת לכם זוהי שאלת הבן רשע דלמא כוונתו כמו החכם או התם, ונראה דבשאלת הבן חכם והבן תם נאמר בתורה והיה כי ישאלך בנך, אבל בבן רשע נאמר והיה כי יאמרו אליכם בניכם, והיינו דהבן חכם והבן תם שואלין ואין זה כפירה בעיקר אלא אדרבה באין ללמוד, אכן הרשע אינו שואל כלל דאינו רוצה כלל לדעת אלא להיפך הוא בא לומר ולא לשאול והוא דבא לכפור בעיקר ואף להכשיל האחרים, ובאמת כיון דאינו שואל גם אין עונין לו, והא דכתיב בקרא ואמרתם זבח פסח הוא לה', לא נאמר ואמרתם אליו אלא שתאמרו לעצמכם שלא תבהלו מליצנות הרשע ולא תתורו אחרי דברי המינות דהבן הרשע, אלא ואמרתם לעצמכם זבח פסח הוא לה', וגם בעל ההגדה לא כתב דעונין לו אלא הקהה את שינוי והגדת לו לא שתענה לו, אלא שתגיד לו בעבור זה וכו'.

**יכול מר"ח ת"ל ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבע"י ת"ל בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.** וכבר נתבאר דלא למעט הספור דיציאת מצרים אתא תנא שלא יספרו מר"ח ולא יספרו מבע"י אלא אדרבה בא לרבות בספור יציאת מצרים, וכלומר דאף דמר"ח שייך וראוי לספר ביציאת מצרים וכדכתיב 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה' דכל החדש הוא חודש הגאולה משום דמשעה שנאמר למשה בר"ח פרשת החדש הזה שהוא תחילת המצוות שנצטוו ישראל נעשו ראויין לגאולה, וכ"ש ביום ההוא שהוא יום הקרבת הפסח שע"י כן נגאלו ישראל ממצרים, וכל החדש והיום ראויין לספור יציאת מצרים והמספר בהם הרי הוא

בכלל כל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח, מ"מ אתא תנא למימר דלא סגי מר"ח ואף לא סגי מבע"י ואף אם כבר סיפר מר"ח ומבע"י וקיים בזה ריבוי סיפור יציאת מצרים מ"מ בעי לחזור ולספר בלילה הזה משום דסיפור יציאת מצרים בעי טפי דבעי שיהא מצה ומרור מונחין לפניך כי היכי דלהוי הכירא טפי לסיפור.

**בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.** והרמב"ם (פ"ה ה"ז) מסיים וז"ל 'לפיכך וכו' צריך לאכול ולשתות כשהוא מיסב דרך חירות', ולפי"ז הוי המשך לתשובת מה נשתנה מפני מה מסיבין, (ובנוסח הרי"ף ליתא לבכל דור ודור דהרי"ף ל"ג שאלת מסובין), וצ"ב דלא מפרשינן לה להדיא דמפני כן מסיבין וכדמפרשינן מצה על שם שלא הספיק להחמיץ ומרור ע"ש שמיררו, וצ"ל דכיון דאמר' לראות את עצמו או להראות את עצמו היינו הסיבה.

והרמב"ם בפ"ז הזכיר בכל דור ודור וכן בסדר ההגדה, אכן בפ"ח בסדר עשיית המצוות לא הזכיר בכל דור ודור, ולא הזכיר כלל התם הא דצריך לומר ואותנו הוציא משם, אלא דאף בפ"ז אף דהביא בכל דור ודור והביא ואותנו הוציא משם, לא משמע בדבריו שצריך שיאמר בכל דור ודור ולא ואותנו הוציא משם, דאר"ג היה אומר וכו' כתב הרמב"ם דצריך שיאמר וסיים ודברים האלו קרוין הגדה הרי דדברים אלו כתב שצריך שיגידם, ואח"כ כתב בכל דור ודור וכו' לפיכך כשסועד וכו' והוא טעם להסיבה אך לא כתב שצריך שיאמר ולא קראו הגדה הרי דא"צ להגידם, ואך בסדר ההגדה כתב כן בכלל האמירה, ומשמע דלהרמב"ם אמירה לאו דוקא אלא ע"י שמיסב ושותה ד' כוסות בזה אומר, ואף דהבן שואל מפני מה מסובין והרי צריך להשיב לו, צ"ל דאמירת עבדים היינו וכו' ויוציאנו ה' הוי תשובה אהסיבה, ואך פסח מצה ומרור דאין ניכר טעמם בעצם אכילתם ובעצם ספור יציאת מצרים בעי לפרש.



## מודינו הגרי"ד אילן שליט"א

# מצות מרור בזה"ז וכורך

ריח שכ' דלחכי עבדי' למצוה אפיקומן זכר לפסח ולא עבדי' למרור אפיקומן, כיון דמרור עיקר אכילתו עתה אינו אלא זכר למה שהיינו אוכלין אותו בזמן הפסח מדאורייתא, ועתה אוכלין אותו מדרבנן, וכיון שהוא זכר לעצמו אינו

בשו"ע הרב בסימן תעה כ' על מצות מרור בזה"ז דהוי זכר למקדש, והיינו דבזה"ז דליכא פסח ל"ש מצות מרור מהתורה, אלא הוי מצותו כזכר למקדש, וכך מבואר בראבי"ה סימן תתקצז, וכ"נ לשון השיבולי חלקט סדר פסח סימן

ערך זכר שכ' וזו אכילה לזכרון בעלמא לא מברכין עלה, וכן במהר"ל בגבורות פרק סג כ' דכיון דהוי רק זכר לא בעי ברכה כלל, וכן מבואר בפרמ"ג באו"ח סי' תפט משב"ס סק"ג, וראה בהגרי"פ על הרס"ג ח"א עמוד רכא.

וכן מדויק בר"מ חו"מ פ"ח ה"ח והוור ומברך על אכילת מרור וזו מצוה מד"ם וחזר וכוך מצוה ומרור ואוכלו בלא ברכה זכר למקדש, היינו דהם ב' מצות והחילוק לגבי ברכה דעל זכר ליכא ברכה, ולכן הר"מ חזר דהוי מד"ם ומצוה מד"ם לאכול המרור לבדו כליל זה אפי' אין שם ק"פ, וזוהי מצוה בפ"ע, ונלמד מהא דמרכי' דערל וטמא בזמן המקדש יש לו מצוה מדרכנן של מרור כמש"כ הר"ן ור"ד הנ"ל, ובזמן המקדש ל"ש חוב זכר למקדש, וע"כ דהוי מצוה בפ"ע, של אכילת מרור זכר למרור במצרים, וה"ל בכל מצות מרור בזה"ל עשאוהו מדרכנן למצוה בפ"ע, ומה שהזכר הר"מ לומר ד"ז אף שכבר כ' לעיל פ"ז הי"ב דמרור בזה"ל דרכנן דמצוה מד"ם לאכול המרור לבדו כליל זה אפי' אין שם ק"פ, היינו דהוי מצוה בפ"ע לאכול מרור בזה"ל זכר למרור במצרים ועשאוהו מצוה בפ"ע ולהכי מברך עליה וזוהי שהוסף כאן הר"מ כמעט דלחכי מברך.

ועי' בדברי הגרי"ז במנחות סו. גבי מצוות ספה"ע, שביאר דהוי מצות זכר ולכן אמרו במנחות שם דלאמיור מנינן רק יומי כיון דהוי רק זכר, להכי ל"ב הברכה בשלמות למנות גם שבועות עי' רש"י שם, ומכל מקום יש ברכה על ספה"ע, והר"י ירוחם שם כ' דמנינן יומי ועל זה הברכה אבל אין הברכה על השבועות כיון דהוי זכר בעלמא ומדמי' ליה לכורך, ונראה דמצינו ב' סוגי מצוות של זכר, דהנה גם לולב ז' ימים הוי זכר ואיכא על זה ברכה, אך כבר הדגיש הרמב"ם בהל' לולב פ"ז ה"ט וכל יום ויום מברך עליו מפני שהיא מצוה מד"ם, היינו דאיכא ברכה כיון דעשאוהו למצוה מד"ם, וכך צ"ל על ספה"ע, אף דהוי לזכר, ואמר' יהי רצון וכו'.

ובזה ניהא השו"ע בסימן תעה דלא יסיה עד הכורך וכו' והביה"ל הק' דאמירת זכר למקדש כהלל הוי הפסק, אכן דברי השו"ע מקורם בטור דכנראה ס"ל דכורך בעי ברכה וברכת הקודמת עולה עליה להכי לא יפסק, אבל לדידן הכורך לא בעי ברכה כלל, וזה נראה כוונת הב"ח שם שכ' על הטור דאינו אלא לכתח' והיינו משום דעל הכורך לא בעי ברכה כלל דהוי מצוה זכר, ובהגדת זקני המנחת בכורים כ' דאכן אומר זכר למקדש אחר שאכל הכורך דהוי הפסק.

עכ"פ נראה לכאורה דמצות מרור חלוקה ממרור של כורך, דמצות מרור בזה"ל הוי מצוה דרכנן זכר למרור במצרים, אך מצות מרור דכורך הוי זכר למקדש כהלל, ותרי ענינים הם, וכ"מ בדברי רבי שלמה איגר ז"ל בתשובתו באו"ח סימן כ דמצות זכר פחותה ממצוה דרכנן,

ועי' בר"מ חו"מ פ"ח ה"ח שכ' דעל מרור בזה"ל דטובל בהרסת לא ישהנו שלא יפוג מעמו, אך בה"ז לא הזכיר כן לגבי מרור דכורך, וכן הב"י תעה כ' כן בשם האגור רק על מרור דרכנן דינער משא"כ על כורך, ומבואר חידוש גדול דעל מרור נראה דבעי מעם מרור דהוא להרגיש המרור דמצרים, אבל על מרור דכורך כיון דהוי זכר למקדש סגי במין מרור, ודהם ב' דינים מין מרור וטעם מרור, ולכן בכורך לא חיישינן שיפוג מעם המרור, אכן המ"ב בס' תעה סק"ז כ' וגם בזה צריך לנער ההרסת כמו במרור שאכל מקומם, מאמר מרדכי. ובה ניהא הר"מ שם פ"ז ה"ב דבלע מצוה ומרור לא יצא כי המרור טפילה והראב"ד השיג דהטעם דבטל מעם מרור, אכן להר"מ לשיטתו ניהא כיון דעל מרור דכורך ל"ח למעם מרור.

ולאור המבואר יש ליישב הערת המ"ב כבה"ל בסימן תעה דאמירת זכר למקדש הוי הפסק בין ברכה לברכה, עי' בדבריו, ד"ל דהכורך לא בעי ברכה כלל כיון דהוי מצוה זכר, אכן המש"כ נקט דבעי ברכה ומשום דס"ל דגם

עושה זכר לאחרים ע"כ, ומפורש בדבריו דהוי רק מצוה זכר, וכן נקט בשפ"א סוף מסכת פסחים בהגהותיו על הר"מ ק"פ פ"ח ה"ב שכ' להסתפק באין לו מצוה רק פסח ומרור אם מחויב לאכול מרור פלגא דמצוה, וממילא גם בזה"ל דמרור דרכנן דמסתמא הוא זכר למקדש י"ל דאע"ג דאין לו מצוה מחויב במרור עכ"ל.

אך צ"ע דהרי גם בזמן המקדש איכא מצות מרור מדרכנן לערל וטמא, וכאן ל"ש גדר זכר למקדש, ועי' בהס"ד על התוספתא שכ' דגם בזמן פסח הוי מצוה בפ"ע של אכילת מרור מדרכנן למי שאינו אוכל מהפסח, ומוכרח דהוי חיוב עצמי מדרכנן, דבזמן המקדש ל"ש מצוה זכר למקדש, ומקור דבריו מהא דמרכי' בפסחים כה: ערל וטמא למצה ומרור, והר"ן ור' דוד כ' דמרור ל"ד, עכ"פ הוי דרכנן, ומוכח דגם בזמן המקדש שייך מרור דרכנן, ונראה דודאי מצות מרור בזה"ל הוי מצוה בפ"ע מדרכנן, ורק יסודה היה סדר לזמן המקדש שהיה פסח והיינו דהוי כזר לפסח, וכ"ה לשון השבלי הלקט שהבאנו שכ' זכר למה שהיו אוכלין אותו בזמן הפסח, ובזה חלוק מצות מרור מכורך כדיבואר.

והנה כ' הרא"ש בפסקיו בפסחים פ"י סימן כה דמשום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית וכו'. ומבואר בדברי הרא"ש דבמרור ליכא חיוב אכילה בכזית, אלא דבעי' כזית משום הברכה, ולפ"ז נ"מ דבכורך דליכא ברכה ה"ל לא בעי' כזית, (וכן דייק בגליוני הש"ס בפסחים שם בדברי רש"י בס' הפרדס עי"ש), וכבר כתב כן בד' הרא"ש בשאג"א בס' ק דבכורך ל"ב כזית. ובסברת הרא"ש י"ל עפ"י הגמ' בפסחים שם דבלע מרור לא יצא, ומבואר דעיקר המצוה היא הרגשת טעם המרירות, ושפיר י"ל דגם בפחות מכזית סגי, וכ"כ בספר קובץ על הרמב"ם סוף פ"ז מחו"מ. ועי' בתרוה"ד פסקים רמה שכ' דעל מרור לא כתי' יאכלוהו בתורה דהך קרא קאי על הפסח, ולענין כורך מפורש ברוקה רפג ובטור תפו ובשו"ע הרב סימן תעה דבעי כזית.

אכן בעיקר ד' הרא"ש תמה טובא השאג"א שם דהא מצות מרור הוקשה למצה כדכתי' על מצות ומרורים יאכלוהו, וכל דיני מצוה נאמרו במרור, וא"כ ה"ל שיעור כזית הנא' במצה נא' גם באכילת מרור. ועוד דפשטות הגמ' להלן למ מבואר דמצרפין כמה מיני מרור לכזית, הרי דבעי שיעור כזית.

ובכתבים המיוחדים להגר"ח ביאר בזה ובחקדם מש"כ הרמב"ם בפ"א מק"פ ה"א וה"ב דמרור בלא פסח אינו מצוה, וכ"כ בר"מ פ"ז מחו"מ הי"ב ופ"ח ה"ה, דל"ה מצוה בפ"ע, וכ"ה בר"מ בסה"מ דלא נמנה אכילת מרור למצוה דנגררת היא אחר הפסח, וכ"ה ברמב"ן בחומש בפ' בא, ומבואר דאכילת המרור והמצוה הוי תנאי באכילת הפסח, ורק דבמצוה איכא חיוב נוסף מקרא דבערב תאכלו מצות, ובהוכח מצוה שמדין על מצות ומרורים יאכלוהו ה"ל גם המצה ל"ב כזית, ואם יאכל חצי כזית מצוה וחצי כזית מרור יצא דחד חיובא הוא מדין הק"פ עכתו"ד. ובחת"ס בפרשה כ' דבר נפלא דלחכי כתי' בקרא כאן ומצות על מרורים יאכלוהו, ובפסח שני בפ' בהעלותך כתי' על מצות ומרורים יאכלוהו, כיון דהכא בפסח ראשון איכא על מצוה מצוה בפ"ע של בערב תאכלו מצות, ורק בפ"ש דליכא מצות מצוה להכי כתי' על מצות ומרורים יאכלוהו דתרויהו הוי מדיני אכילת הפסח.

ויש לחקור בעיקר מצות מרור בזה"ל דהוי דרכנן, אם הגדר הוא רק מצוה זכר, והיינו דהוי זכר למרור שבזמן המקדש, או דהוי מצוה דרכנן בפ"ע זכר למרורים שבעבדות מצרים, ולעיל הבאתי מהשבה"ל וראבי"ה דנקטו דבזה"ל הוי מצות מרור זכר למקדש, אך לכאורה מהא דתקנו חז"ל ברכה על אכילת מרור, מוכח דמדרכנן הוי מצוה בפ"ע, דאם הוי רק מצוה זכר, הרי על מצוה זכר ליכא ברכה, ומה"ט לענין מצוות כורך ליכא תקנת ברכה, משום דכורך הוי רק מצוה זכר וכמש"כ רבנו ירוחם נתיב חמישי חלק רביעי, וכ"ה בערוך

וזהו שכ' הרא"ש דמש"ה בעי כוית, דכיון דהוי חיוב עצמי מתק"ה של אכילת מרור, א"כ בעי' בזה אכילת כוית ככל מצות אכילה, ונמצא דאין כוונת הרא"ש דמחמת חשיבות הברכה בעי' כוית, אלא דמהך דמברכין ע"כ דמרור הוי מצוה בפ"ע של אכילת מרור מדרבנן זכר לעבדות מצרים, ותיקנו מצוותו באכילת כוית, גם אם לא יברך ברכת המרור, וכ"כ גם בלשון הרבינו ירוחם, ויעוי' בהת"ס בתש" או"ח סי' קמ' שכ' דגם לרא"ש בעי' כוית, וכונת הרא"ש רק להוכיח דמדקבעו חז"ל ברכה על אכילת המרור ע"כ דבעי' כוית, ועפי"מ שנתבאר א"ש היטב.

הלל היה כורך מצה ומרור ונאמר מצות זכר למקדש כהלל. יש בזה רמז גדול לתקופתינו, כי לצפות ולהרגיש את הגאולה, אפשרי רק למי שהרגיש שחי בגלות, וחי את קושי הגלות ומצפה לגאולה, וזאת עושים אנו זכר למקדש כהלל, לברוך מצה ומרור ביחד, כי זאת הרגשת הגאולה במצוה, הכרוכה עם מרור הגלות ביחד, וכך עשה הלל וכן יעשה לדורות, וחי רצון שנוכח בפסח השתא לגאולה שלימה.



## מודינו הגד"א גוסטגזדה שליט"א

# בסוגית משכיר ושוכר

והיינו שלשניהם יש סיבה לחיובם ולכן מי שהמפתח בידו הוא חיוב, וכן מפורש בחי' הר"ן שכיון שלשניהם יש טעם לחיובם מסירת המפתח מכרעא. [אלא שבחי' הר"ן הוסיף שהטעם לחיוב את המשכיר משום דביאת ידיה וחמירא ידיה, שהוסיף בסברא לחיוב המשכיר משום שגם הבית עיקרו של המשכיר, וכ"ה גם בר"ן על הרי"ף, אבל רבינו דוד לא הזכיר זה].

בטעמים לחיוב את המשכיר ואת השוכר, והפשיטות ממוזח.

ג. ובעיקר הנידון בגמ', הרש"ש פי' שהצד לחיוב המשכיר שהמירא ידיה זה אם חיוב הבדיקה משום שמא לא בטלו בלב שלם ועבר אבל יראה, דזה טעם לחיוב המשכיר שהוא עובר בכל יראה [כן נקט וכ"ה במהרש"ל שכלא ביטול המשכיר עובר בכל יראה, אמנם דעת הרמב"ן שעל חמץ שאינו בביתו אינו עובר בכל יראה וכ' רבינו דוד ומהר"ם חלאוה והר"ן שכאן אין א' מהן עובר בכ"י]. והטעם לחיוב השוכר משום דאיסורא ברשותיה זה לצד שהיוב הבדיקה משום שמא יבא לאכלו, שלפ"ז החיוב על השוכר שהוא עלול לאכלו, [ומה"ט כתב החת"ס שלתוס' שכל חיוב הבדיקה משום שמא יבא לאכלו אין צד לחיוב המשכיר אלא כשבכניסת י"ד היה הבית ברשותו, דאם אינו ברשותו אין צד לחיוב, ויל"ע אם לפ"ז ישראל שהפקיד חמץ אצל גוי ובטלו, שלא עבר עליו מן התורה, אינו חיב לבער שהרי אינו ברשותו, וצ"ע בסוגיא לא: שמשם הוכיחו הראשונים שישראל שהפקיד אצל גוי חיב לבער ונאסר אחר הפסח אם לתוס' י"ל דהיינו דוקא בלא בטלו. ועי' להלן]. ועד"ז כ' המקו"ח לפי דרכו ששני הטעמים אמת ויש לחיוב את המשכיר משום שמא לא בטלו בלב שלם ועבר בכ"י ואת השוכר משום שמא יבא לאכלו.

ולכא' חידוש הוא לתלות ספק הגמ' בטעמי החיוב בדיקה שכ' הראשונים [ולא הזכירו הראשונים שטעמיהם תלויים בסוגיא זו], ולכא' י"ל שיהא הטעם אשר יהא כשתקנו חיוב בדיקה וביעור חמץ דנו בגמ' על מי חייבו האם על בעל החמץ [ואף אם הטעם משום שמא יבא לאכלו י"ל שהיובו את הבעלים לבער חמצו שלא יכשלו בו, ע"ד שכ' החזו"א שהיוב נקברים הוא על הבעלים], או על זה שהחמץ ברשותו.

בכורך כהלל כיון דעבדי' גם כהלל עשאוהו כמצוה בפ"ע של מרור דכורך ובעי' ברכה, ולהכי בעי' גם שיעור כוית, ונמצא דרך ברכת המרור פוטרתה, ולכן כ' המ"ב דלא יסיה דעתו ואמירת זכר הוי הפסק, ולהכי במ"ב לשיטתו הביא המאמר מרדכי הנ"ל דגם במרור דכורך ינער החרוסת כדי שישאר טעם המרור, דגם בזה הוי מצוה זכר למרור במצרים, וכן ראיתי בהגדת המנחת בכורים שכ' דהזכר למקדש אומרה אחר שקיים אכילת הכורך.

ולפי דברינו נ"ל לומר ביאור חדש בדברי הרא"ש הנ"ל שכ' דבמרור בעי' כוית מחמת הברכה, ונראה דאין כוונת הרא"ש דרך מחמת חשיבות הברכה גרידא בעי' כוית, אלא אתי לומר דאמנם בזמן המקדש ליכא חיוב אכילה מרור בכזית הואיל וחיובה הוא רק מדין חק"פ וכמבואר לעיל מדברי הגר"ח, וא"כ היה מקום לומר דבזה"ז דחיוב המרור הוא מדין זכר למקדש, ה"נ ל"ב כוית כלל, כמו דל"ב במרור כוית בזמן המקדש דהזכר לא עדיף מעיקר המצוה, ובה כ' הרא"ש דמדמברכין עליה ע"כ בעי' כוית, וביאור דבריו הוא דהרי על מצוה דזכר ליכא ברכה, ומה"ט כ' הראשונים דעל כורך ליכא ברכה, ומיזה הוא שהוכיח הרא"ש דאם איכא תקנת ברכה על מרור בזה"ז, ע"כ דהוי חיוב עצמי מדרבנן ולא מדין זכר הוא, [ולא ס"ל כד' השבה"ל הנז' דהוי מצוה דזכר ומ"מ מברכין עליו].

## בבבדי הפסק אם החיוב על המשכיר או על השוכר

א. בעי' מיניה מרנב"י המשכיר בית לחבירו על מי לבדוק על המשכיר לבדוק דחמירא ידיה הוא [החמץ שבבית שלו הוא. רש"י]. או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי. [שהרי עתה הבית שלו. רש"י]. ובפשיטות נראה שהפסק כשבכניסת י"ד יש כאן משכיר ושוכר על מי מוטלת הבדיקה, ומ"ש ב"ד פי' הר"ן דהיינו לצורך י"ד, וכן כתב מהר"ם חלאוה שהשכירה לו שיכנס בה ב"ד [ופי' החת"ס שע"כ צ"ל שהשוכר לא דר לפני י"ד דאם דר והכניס חמץ שלו ודאי שהוא חיוב]. תוס' כתבו שמדנקמו י"ד ש"מ שבמשכיר ב"ג פשיטא שעל השוכר לבדוק וכל הצד לחיוב המשכיר משום שכבר נתחייב בכניסת י"ד, וכ"כ בחידושי הר"ן.

וספק הגמ' יל"פ שזה נידון בעיקר חיוב בדיקת חמץ על מי הטילוהו על בעל החמץ או על בעל הבית שהחמץ ברשותו, [ויש לדון אם כמו כן היה אפשר להסתפק במוכר בית לחבירו ב"ד, או בשוכר שנשתמש חמץ כל השנה ויצא מן הבית, שהמירא ידיה והבית ברשות בעל הבית, וכה"ג. ועי' להלן].

ב. ובמקו"ח תלו ב כתב שודאי יש לכל א' מהם חיוב וספק הגמ' רק מי מחיוב יותר, ויש להוכיח כן שהרי מסקי' שאם בכניסת י"ד היה מושכר לשוכר ומפתח בידו על השוכר לבדוק, דהיינו שנפשט שזה שברשותו חיב לבדוק, וכתב רבינו דוד דהו"ה ישראל שהפקיד חמץ אצל חבירו על הנפקר לבער, ומ"מ כ' רבינו דוד וכ"כ שא"ר שישראל שהפקיד חמץ אצל גוי חיב לבער [אף לשיטות שאינו עובר בכ"י] ש"מ שהמירא ידיה מחיוב לבער אף שאין איסורא ברשותיה.

וכן יש להוכיח מהא דלמסקנא אמרי' שתלוי במסירת המפתח, ורש"י פי' שמסירת המפתח הוא קנין השכירות, ותוס' כתבו שהשוכר לא ההזיק ומ"מ מי שהמפתח בידו צריך לבדוק, אבל רבינו דוד והר"ן ועוד ראשונים פירשו שמדובר שהשוכר קנה את השכירות ומ"מ אם לא קיבל המפתח בכניסת י"ד על המשכיר לבדוק, ופי' רבינו דוד שהרי החמץ שלו וכיון שהוא יכול לבדוק חיוב.

משום היכר [שלא ישכח ויאכלנו, רש"י]. ולא חייבו לבקר כמו חמץ של ישראל אלא רק לעשות מחיצה ובה סגי שלא יבא לאכלו, חזו"ן חייבו לבקר חמץ שברשותו, ולמה כאן חייבו את השוכר לבקר את החמץ.

ז. ויש לומר שכל שהחמץ ברשותו חייבוהו לבקר ורק של גוי לא חייבוהו לבקר, או משום שאין כ"כ חשש שמא יבא לאכלו שהרי זה של גוי ולא יבא לגזול, או י"ל שלא תקנו לבקר חמץ ששייך לאחר לכן סגי במחיצה, אבל חמץ הפקר או של ישראל אחר י"ל שזה שהוא ברשותו חייב לבקרנו שלא יבא לאכלו [אמנם גם זה של אחר, ואם הטעם שלא גזרו לבקר של אחר י"ל שבשל ישראל אחר ל"ש לומר כן שהרי אף הוא עצמו צריך לבקר, אבל אם הטעם משום שאין כ"כ חשש שמא יאכלנו יל"ע בזה, ומורינו ראש הישיבה שליט"א דן שהרי בישראל לא מעכב מלאכלו שהרי זה איסורו"נ לכן יש חשש שיאכלנו אף שאם יזכור שזה איסורו"נ הא י"ל שלא יהא לאכול, ועי'].

אמנם יש שיטות שלא חייבו ביעור אלא בחמץ שלו (אף אם בטל) אבל חמץ שלא היה שלו אין חיוב ביעור, כן כתב החזו"א בכ"מ (הועתק בתוס' ב). שלא חייבו ביעור אלא בחמץ שלו או שהיה שלו ובטלו שאי"ז היסוד דעת גמור מן החמץ ויש חשש שמא יבא לאכלו.

וכן דעת הב"ח סו"ס ת"מ שחמץ של גוי שעושה לו מחיצה אי"צ בדיקה משום זה, וכתב הטעם שרק כשעובר עליו בכל יראה תקנו חכמים בדיקה, וא"כ אף בשל הפקר ובשל ישראל אחר (לשיטות שזה שהחמץ ברשותו אינו עובר עליו, וכן ש"י הב"ח סו"ס תמג) אי"צ בדיקה, ואין בזה חובת בדיקה וביעור.

ובמשנ"ב תמד שעה"צ לא' כ' בשם הפמ"ג שאם ביטל עיסה לפני שנתחמצה אי"צ להפסיק מדבר הרשות כדי לבקרו כיון שלא חל עליו תקנתא דרבנן, וכ' שמ"מ כשפסק מטרדתו צריך לילך לביתו ולבקר החמץ משום חשש שמא יבא לאכלו, ששייך אף בחמץ שאינו שלו כמב' בסו"ס תמו. וישם הוא לענין חמץ של גוי שאם נפל לגזול ידחפנו בקנה, משמע לכא' שחמץ של הפקר אין חיוב ביעור אלא רק להוציאו מרשותו כחמץ של גוי, [ומ"ש השעה"צ לבקר אולי חכוונה לבקרו מביתו].

ולשיטות אלו שחמץ שאינו שלו אינו חייב בביעור צ"ב למה מסקי' כאן שהשוכר חייב לבדוק.

ח. ויש לדון שכיון שעכ"פ חיוב לכה"פ לעשות מחיצה, כמו בחמץ של גוי שברשותו שחייב עכ"פ מחיצה, לכן חיוב השוכר לבדוק כדי לעשות עכ"פ מחיצה, וצ"ע דלפ"ז אחר הבדיקה לא יתחייב השוכר לבקרו, ויצטרך המשכיר לבא לבקרו כמפקיד אצל גוי שחייב לבקרו, וודאי לא משמע כן כלל. גם לשיטת הב"ח הנ"ל שבשל גוי אין חיוב בדיקה ודאי א"א לפרש כן שהרי כאן השוכר חייב לבדוק.

גם יל"ע מסברא, שהרי המשכיר חייב ביעור וא"כ לכא' מסתבר שכשא' חייב ביעור גמור ובדיקה והשני אין חיוב אלא מחיצה אף אם חיוב בדיקה חמור חיוב הבדיקה של המשכיר מהשוכר ולמה מסקי' שהשוכר חייב ולא המשכיר.

[ומטעם זה יש לעיין עוד, למ"ש הט"ז תלה ב' שאם ביטל לפני פסח לא יברך על הבדיקה, שאז אין הבדיקה אלא משום שמא יאכלנו, מב' שעיקר מצות בדיקה כשלא ביטל, וא"כ כשלא ביטל לכא' למשכיר יש את עיקר המצוה ולשוכר אי"ז אלא משום שלא יאכלנו ולמה לא יהא עדיף המשכיר על השוכר, וכן למג"א סו"ס תמ"ז שכ' שאף אחר ביטול הוי כעבר אדאורייתא וכן כשהפקיד אצל גוי, אבל לשוכר לכא' אי"ז כעבר אדאורייתא שהרי מן התורה אי"ז חמץ שעובר עליו כלל, ולמה זה גופא לא יעדיף את המשכיר על השוכר, וכן ילח"ק למהרש"ל ד. שלרש"י אם לא בטל המשכיר עבר אדאורייתא, והרי

ד. ואמרי' בגמ' ת"ש המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה, וכ' רש"י אלמא מידי דמצוה עליה רמיא [ודחו דאמר רב משרשיא מזוזה חובת הדר] וצ"ע מה באו לפשוט ממוזזה לחמץ הא בחמץ הצד לחיוב את המשכיר משום חמירא ידידה. ובתוס' ותור"פ וחיהר"ר פי' ע"פ דרכם שכל הספק היה רק משום שחל חיוב על המשכיר ותו לא פקע עי"ש, אבל לראשונים שהספק היה בעיקר הדין אם החיוב על המשכיר או על השוכר צ"ע מה באו לפשוט ממוזזה, ועי"ע פנ"י.

ויש לדון לפרש שהספק לא היה ספק פרטי בתקנת בדיקה וביעור חמץ אם תקנוהו על בעל החמץ או על בעל הבית ששם החמץ, אלא היה פשוט שחייבו חכמים את החמץ ביעור, והמילווהו על בעל החמץ, והספק מי נחשב בעל החמץ לענין זה שעליו יוטל המצוה, האם הבעלים הממוניים של החמץ ועליו מוטלים מצוות החפץ, או שזה שהחמץ ברשותו ובשליטתו הוא נחשב בעלים להטיל עליו חיוביו, ויש לדמות לדיני נזקי ממון שלא תלוי בבעלים הממוני אלא זה שהממון מסור לו ובידיו].

וא"כ אולי י"ל שכעת סברו שאף מזוזה כן הוא שחייבה תורה את הבית במזוזה, והחיוב מוטל על בעל הבית ואף בזה יש לדון אם בעל הבית לענין הטלת מצוות זה הבעלים הממוני של הבית או זה שהבית ברשותו, והמשכיר הוא הבעלים הממוני על הבית (שהרי שכירות לא קניא) והשוכר הבית ברשותו, וזוה שהשוכר חייב במזוזה באו לפשוט שזה שהבית ברשותו הוא נחשב כבעל הדבר לענין הטלת מצוות וא"כ אף ביעור חמץ יוטל על השוכר כיון שהחמץ כעת ברשותו.

אמנם עדיין צ"ע, דחמץ לכא' אינו נחשב ברשות השוכר כמו בית לענין מזוזה, דהבית עצמו ששכור לו נחשב ברשות השוכר, אבל את החמץ הא לא שכר ולא קיבל עליו שמירה ומהיכא תיתי שישחב ברשותו ובאחריותו לענין מצוות [הא כה"ג לענין שמירת נזיקין יש לדון שלא יתחייב השוכר אם נשאר חפץ של המשכיר בבית]. (ואם נפרש כפשוטו שהספק בתקנת בדיקה חמץ, י"ל שהספק שמא חייבו חכמים את זה שהחמץ נמצא במקומו שהוא יבקר, אבל אם כמ"ש שפשוט שהחיוב על הבעלים ודנו מי נקרא בעלים לענין הטלת החיובים עליו, בזה צ"ע לומר שהשוכר יחשב כבעל החמץ להטיל עליו את חיוב החמץ.)

הצד לחיוב את השוכר אף שאין החמץ שלו.

ה. ובעיקר חיוב הביעור שעל המשכיר ועל השוכר יש לברר שורש חיובם. והנה הצד לחיוב את המשכיר אמרו בגמ' משום דחמירא ידידה, ובפשטות היינו שהחמץ שלו אף שאין הבית שלו (ולענין חמץ כל שהבית מושכר י"ל שנחשב כאן החמץ ברשותו עי' להלן ו. יחד לו בית). וכן כתב הרמב"ן להלן ו ע"א שאף שלשיטתו חמץ של ישראל שבבית עכו"ם אין עובר בכל יראה מ"מ מדרבנן חיוב לבקר, עי"ש שהוכיח כן מלהלן לא' בחמץ של ישראל שהרהינו אצל גוי שאחר הפסח אסור בהנאה משום שעבר עליו ולא ביערו בתקנת חכמים, [ועי"ש עוד שהוכיח כן מב"ש וריב"ב שאסרו למכור חמץ לגוי והו"ה לדידן להפקיד]. וכתב בדבר ברור הוא דכל חמץ של ישראל צריך ביעור בכל מקום שהוא, [וצ"ע שמהוכחתו מב"ש מ' קצת שרק תוך ל' אסור להפקיד כמו מכירה לגוי לשיטת ב"ש, ומסו"ד משמע שכל שלפני פסח יש חמץ של ישראל בבית גוי חיבו חכמים לבקרו]. וכ"כ הר"ן ו. והמהר"ם חלאוה ו. וכ"כ רבינו דוד כאן ולהלן ו.

ו. אבל בחיוב השוכר יש לדון מ"מ חיוב הא אין החמץ שלו, ובפשטות נר' כאן בגמ' שכיון שאיסורא ברשותיה חיוב בבדיקה וביעור, וא"כ יוצא שלמסקנא חייבו חכמים ביעור זה שיש ברשותו חמץ אף שאינו בעלים על החמץ, [וי"ל או משום שמא יבא לאכלו, או משום שחכמים חייבו ביעור והמילווהו על זה שהחמץ ברשותו. וכנ"ל].

וצ"ע דלהלן ו. אמר ר"י אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה י' טפחים

בד' הר"ן שהזכיר בחיוב המשכיר הא דביתא דידיה.

**יא.** והנה בחידושי הר"ן כתב שהטעם לחיוב את המשכיר משום דביתא דידיה וחמירא דידיה, ונ"ל גם בר"ן על הר"ף, אלא שהעירו ששם היה אפ"ל שזה רק סברא לענין המפתח ע"י"ש. וצ"ב למה הוסיף שביתא דידיה ובגמ' לא הוזכר אלא שחמירא דידיה, והרי הר"ן עצמו להלן ו' כתב שישאל שהפקיד חמזו אצל גוי מדרבנן חיב לבער אף שאין הבית שלו ולמה כאן כתב שהסיבה לחיוב המשכיר זה משום שגם ביתא דידיה, ואם לא שנאמר שמפקיד אצל גוי שחיב לבער זה רק בלא ביטול, וכאן שחיב אף אם מבטל זה רק משום שגם ביתא דידיה, וע"ע להלן בס"ד.

ומבארים שלענין חיוב ביעור סגי שהחמץ שלו כדי להיכיר בביעור, אבל כאן שהנידון על הבדיקה, וידוע לדון שחיוב בדיקה חכמים תקנוהו כדין על הבית, וי"ל שלא שייך כלל לחיוב את בעל החמץ לבדוק אם אין הבית שלו, לכן פי' הר"ן שהצד לחיוב את המשכיר בבדיקה זה רק משום שגם הבית שלו.

ולפ"ז פסק הגמ' אין לפרש שנסתפקו מי נחשב בעל הבית המשכיר או השוכר, דא"כ למה אמרו שהסברא לחיוב את המשכיר משום חמירא דידיה. אלא י"ל ששניהם נחשבים בעלי הבית ושייך אצלם חיוב בדיקה, ומ"מ דנו בגמ' אם עדיף לחיוב את בעל החמץ או את זה שהחמץ ברשותו, דאף שחיוב הבדיקה הוא על הבית י"ל שזה ודאי גם על החמץ, וא"כ לחיוב בדיקה אלא מי שגם הבית שלו וגם החמץ, ולענין הבית שניהם שווים, ולענין החמץ דנו בגמ' על מי יותר מוטל על בעל החמץ או על זה שהחמץ ברשותו, וי"ל"ע מה הפשיטות ממוזנה, וי"מ שבדאורייתא פשיטא שאין להעדיף א' על השני ואם לשניהם יש סיבת חיוב הרי החיוב על שניהם (כעין שני שותפים) וזוהו שרק השוכר חיב הוכיחו שרק הוא נחשב בעל הבית וא"כ בבדיקת חמץ פשיטא שרק השוכר יבדוק שהרי המשכיר כאינו בעל הבית ול"ש חיוב בדיקה על מי שאינו בעל הבית. וע"י.

לדון שהצד לחיוב את השוכר זה רק בבדיקה.

**יב.** ובדעת הפוסקים הנ"ל י"ל שלענין ביעור פשיטא להו שרק בעל החמץ חיב ולא זה שהחמץ אצלו, דדין ביעור הוא דין על החמץ ודאי שבעל החמץ חיב ולא זה שהחמץ נמצא בביתו, וכן בכל הנפקדים י"ל שודאי החיוב מוטל רק על הבעלים (כמ"ש החו"א) ולא ע"ז שזה מונח ברשותו.

ומה שמבואר בסוגיין לחיוב את השוכר משום דאיסורא ברשותיה זה רק בבדיקת חמץ, שחיובה הוא על הבית, ובוה י"ל שכיון שהבית כעת ברשותו הוא חיב בדיקה וי"ל"ע דא"כ יבדוק ויוציא החמץ מהחורים ולא יתחייב לבערו, א"כ למה בודק, ודוחק לומר שבדוק כדי שיוכל המשכיר לבא ולבער, ואפשר שכל שנתחייב בבדיקה נכלל בוה גם חיוב לבער אף שהביעור כבר אינו דין בבית, דהתקנה היתה לבדוק הבית ולבער ממנו את החמץ, ועי"ל"ע אם יספיק להוציאו מביתו או שנכלל בחובת הבדיקה שיבער את החמץ.

והשתא יל"ע מה הסברא לחיוב את המשכיר [ואם משום שהבית שלו כמ"ש בר"ן, א"כ ודאי עדיף המשכיר שהרי גם הבית שלו וגם החמץ שלו משא"כ השוכר, שהרי לשיטה זו נקמינן שחמץ בבית שוכר אי"ז סיבה לביעור, ולמשכיר הא חמץ זה חובת ביעור עליו, וע"י].

הצד לחיוב את המשכיר בבדיקה

**יג.** ויש לדון בוה, דגם אם הבדיקה היא דין בבית, אין הכוונה שזה ממש דין על הבית [להוציא ממנו את החמץ] בפרט אם כמ"ש שחיוב ביעור הוא דין על החמץ, אלא שיי"ל שבדיקה נחשבת כפעולה בבית לחפש בו חמץ, ועיקר החפצא שהוא יסוד הדין הוא החמץ אלא שהמזוה נחשבת כפעולה בבית, ובוה דנו אם המשכיר יתחייב כי החמץ שלו או השוכר כי הבית כעת ברשותו,

לרש"י חיוב הבדיקה משום כל יראה א"כ מה הצד לחיוב את השוכר.

עוד יש להוכיח שאין חיוב השוכר משום מחיצה כחמץ של גוי, שהר"ן כתב בבעי' המשכיר בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק, שאף שבי"ד על המשכיר לבדוק היינו ממצות ביעור עליה רמ"א אבל אם אינו רוצה לבדוק חיב השוכר כדאמרי' להלן חמזו של נכרי עושה לו מחיצה, מבואר בר"ן שעיקר חיוב השוכר לבדוק זה מעיקר מצות ביעור, ורק במשכיר בי"ד שעיקר החיוב על המשכיר ולא על השוכר בזה כתב דאם אין המשכיר מקים חובתו חיב השוכר כבכחמץ של גוי, ומבואר שכשדנו לחיוב את השוכר היינו בעיקר חובת ביעור ולא משום מחיצה, (אמנם דייקו בלשון הר"ן שם שכשהשוכר חיב כחיוב מחיצה יצטרך לבער ולא סגי במחיצה, וי"ל"פ שרק של גוי לא חיובוהו לבער אבל של הפקר או של ישראל אחר אף אם חיובו רק משום חשש אכילה כאן לא סגי במחיצה, ואולי מ"מ יועיל להוציא מחבית, וע"י).

**יד.** אלא לכא' הביאור שעיקר סיבת חיוב הביעור ודאי משום המשכיר, דזה חמץ של ישראל שחכמים חייבו לבערו, ומ"מ כשהיכיר חכמים ביעור י"ל שהמילווה לא על מי שמחמתו יש את החיוב, אלא על בעל החמץ שעליו ראוי שיוטלו חובות החמץ, וכמש"נ בס"ד לעיל, וע"ז דנו שמה יותר ראוי לחיוב את השוכר שהחמץ ברשותו מאשר את המשכיר שהחמץ שלו.

והדברים מפורשים ברכינו דוד, שכתב שמן התורה אין שניהם עוברים, מ"מ חכמים גזרו ביעור על כל חמץ של ישראל וכו' וידענו שאין חכמים מניחין חמזו של ישראל שלא יתבער ע"י"ש שהספק על מי הטריחו לבדוק ולבער על מי שהחמץ שלו או על מי שהוא ברשותו. [וע"ע שם ו' ע"ב שאם הפקיד חמזו חיב בביעור משום הערמה, מכו' כנ"ל שבהפקד דעלמא שמעולם לא היה שלו אין חיוב ביעור, ואמנם צ"ע מלעיל ב' ששם כתב הטעם משום שמה יבא לאכלו].

**יז.** והנה בשו"ע תמוג ב פסק ישראל שהיה בידו חמץ של ישראל אחר בפקדון ולא בא בעליו חיב לבערו בזמן איסורו אף אם אינו חיב באחריותו, וטרחו רבותינו הפוסקים לבאר למה חיב הנפקד לבער הרי אינו עובר עליו, וכתבו הב"ח והמג"א [והפרישה] שצריך לבערו כדי שהמפקיד לא יעבור עליו וכו' המשנ"ב דכל ישראל ערבים זה בזה, והביאם החק יעקב, והגר"א כתב משום שעובר כל יראה על של ישראל אחר.

ומדלא כתבו שחיב לבער משום שלא יבא לאכלו נראה שס"ל כנ"ל שלא גזרו אלא בחמץ שלו [או שהיה שלו] אבל של ישראל אחר יועיל מחיצה כבשל גוי, לכן הוצרכו לומר שמבערו להציל המפקיד מבי"א או שהנפקד עובר בבי"א.

אלא שבאמת צ"ע דבריהם, שהרי מסקי' בסוגיין שבהשכיר בי"ג על השוכר לבדוק כי איסורא ברשותיה, וא"כ מה הוקשה לרבותינו למה חיב השומר לבער, ולמה לא יתחייב כמסקנת סוגיין שמדרבנן על השוכר לבער דזה שאיסורא ברשותיה צריך לבער והו"ה חיב השומר לבער. [ומוראח"י שלימ"א דן שיי"ל שכל שהמפקד עובר מן התורה לא יחייבו את השומר, ועי"ל"ע וכי אין לנו לחוש שהמפקד בטלו כתקון חכמים, וי"ל"ע שם בפוסקים לענין חיוב תשלומין של השומר למפקד].

ובאמת רבינו דוד למד מסוגיין שישאל שהפקיד אצל ישראל חבירו על הנפקד לבער, כיון שהחמץ של ישראל הטילו על זה שהוא ברשותו לבערו. [והראו שכ"כ המהר"ם חלאה ו' ד"ה כללא דשמעתין, וחמץ של ישראל כל שאינו ברשותו בפסח אינו עובר עליו אלא מדרבנן צריך לבערו, אבל מי שהוא ברשותו אם הוא של ישראל צריך לבערו, משמע שמוטל על השומר לבער אף שיש מפקד שיש לחיבו. וי"ל"ע מלעיל שם סוד"ה הפקידו, שכתב והו"ה נמי לחמזו של ישראל ברשות ישראל אחר שלא באחריות דמדאורייתא לא קא עברי אבל מדרבנן מחייב בעל החמץ לבעורו וכדכתיבנא לעיל, משמע שבעל החמץ חיב. וע"י].

זוה חמץ של ישראל א"כ כשיבטל המפקיד אף השוכר יפטר, ולכאור' הביאור בזה כמו כל חמץ דבית ישראל שתקנו חכמים שלא סגי בביטול וצריך בדיקה וביעור אף כאן מדרבנן יצטרך לבער, אבל יל"ע בזה.

דמה שתקנו חכמים שלא יועיל ביטול וחיב לבער, היה אפשר לומר שאף שמעתי אינו שלו מ"מ כל שיש בביתו חמץ של הפקר חייבוהו לבער, אמנם א"כ לא יועיל לבאר כאן חיוב המשכיר שהרי אין החמץ ברשותו אלא ברשות שוכר, ואחר שביטל ואין המירא ידידה למה יתחייב עליו. גם יל"ע אם כמש"נ שאין חיוב ביעור על מה שיש ברשותו חמץ, א"כ למה אחר ביטול חיב לבער.

וי"ל כמש"נ מהחזו"א שכל שהיה שלו אף אם בטלו והפקירו אי"ז היסח הדעת גמור ועדיין יש חשש שמא יחזור ויאכלנו.

או כמ"ש הפמ"ג שכיון שהיה שלו אחר שהחמץ נתחייב מדרבנן לבערו אף שכעת אינו שלו, ואף שעדיין לא הגיעה שעה ששית י"ל שחל החיוב מל' יום, (וי"ע אם מכניסת ליל י"ד) ומ"מ למכור לגוי רשאי, או משום שאז בטל כל עיקר החשש אכילה (אף שצריך מחיצה) או משום שאז כבר אינו באחריותו כלל כי אינו שלו ולא ברשותו ובוהו כאילו מעיקרא לא נתחייב, וכמ"ש מורינו ראש הישיבה שליט"א.

או כמ"ש הר"ן שכביטול חיישין שמא לא בטלו בלב שלם ובחפז אפשר שכמ"כ חיישין להערמה ע"י רבינו דוד.

וזו. ועדיין יש לברר, דהנה המשנ"ב תלג כח הביא הסכמת הפוסקים שאם לפני שעה ששית הוציא חמץ למקום מופקר לרבים והפקירו שם נפטר מן הביעור כמו מוכרו לגוי, ומ"ש הכא שהמשכיר הרי ביטל את החמץ (וכתבו הפוסקים שגם מפקיר את חמץ כשיצא מן הבית) וגם אינו ברשותו ולמה חיב לבערו. וכן מפקיד חמץ אצל גוי שכ' הראשונים שחיב לבער תמימת דבריהם לכאור' נראה שלא יועיל לזה ביטול, וכן מפורש בתשו' רע"א כג ע"ש. וכן הראו למשנ"ב סו"ם תלו שבמכירת חמץ לא סגי שימכור החדר אלא צריך שימכור כל החמץ המצוי בחורים וסדקין, מבואר שלא מהני ביטול אף שמכר את הבית לגוי (אם לא שנחלק שמכירת יד' שאני ע"ש).

ומבארים שלא התירו האחרונים אלא במניח במקום מופקר אבל במקום השמור לו לא מהני, ולכן מפקיד חמץ אצל גוי שביטל והפקיר ולא הודיע לגוי, עדיין החמץ שמור לו, ואפשר שכן הוא גם במשכיר בית כיון שהבית עדיין שלו ועתיד לחזור אליו (אף אחר הפסח) נחשב שהחמץ עדיין שמור לו.

ובשוכר היוצא מבית גוי פסקו האחרונים (עי' משנ"ב סו"ם תלו) שכיון שהפקיר החמץ וגם אין הבית שלו פטור מבדיקה, וצ"ל שזה כמפקיר במקום שלא משומר לו, אמנם חמ"א שם מחייב בדיקה ועי' מחצית השקל. ועי' היטב מקו"ח סי' תלז.

והנה לדרך החזו"א שמה שחייבו בדיקה וביעור אחר ביטול משום שלא הסיח דעתו לגמרי, את"ש שבמקום מופקר ודאי הסיח דעתו, וכן אם הטעם משום שמא לא ביטל בלב שלם או הערים.

אבל לפמ"ג שכל שנתחייב בביעור לא סגי בהפקר, צ"ע למה במפקיר ומוציא לרשות מופקר מהני ואם משום שאינו שלו ואינו ברשותו אף משכיר לא יתחייב ונלכ"ו מוראח"י שליט"א שהחמץ שדינו בדיקה כל שנכנס י"ד והוא ברשותו לא נפטר ממנו את"ש, אך עדיין יל"ע לשיטתו שהיה צד בגמ' שאף במשכיר ב"ג חיב המשכיר. ואולי סגי שהבית שלו להחשב ברשותו, וצ"ע במפקיד אצל גוי וביטול אם יפטר.

ואמנם בגמ' לא אמרו הסברא לחיב את השוכר כי ביתא ברשותיה אלא כי איסורא ברשותיה.

ויש מקום להוסיף בזה עוד, דהנה נת' בס"ד שיש לפרש בגמ' שהנידון היה האם מצוה שמוטלת על דבר והבעלים חיב בה, האם החיוב מוטל על הבעלים הממוני, או על זה שהחמץ ברשותו (כעין שמירת נזקין) ושורש הנידון י"ל האם מצוה שעל החפץ מוטלת על בעליו משום שבעל הדבר עליו מוטל האחריות והחובה לתקן ולהשלים דיני הדבר, או על זה שהדבר ברשותו, שהמצוה מוטלת על מי שהדבר מסור לו ובו תלוי קיום המצוה.

וי"ל שזה היה בנידון כאן, האם החיוב על הבעלים הממוניים, וא"כ המשכיר יתחייב כי החמץ שלו ועליו מוטל לקים דין החמץ, [אבל לא משום שהבית שלו, דלצד זה שהולכים אחר הבעלים הממוני הולכים לפי מי שהחמץ שבו עצם המצוה שלו, אבל מה שהבית שלו אי"ז סיבה לחיובו]. או שהולכים אחר זה שקיום המצוה ברשותו, וזה השוכר כיון שהבית ברשותו וקיום מצוה בדיקה נחשב כפעולה בבית, ומ"ש איסורא ברשותיה חיינו המצב שבו מתקיימת מצוה בדיקה שזה הבית הוא ברשותו, [אבל ביעור שהוא דין על החמץ ללא שייכות לבית י"ל שודאי לא יתחייב השוכר].

ואת"ש מה שכאן לפשוט ממוזזה, שמכרו שחיוב ממוזזה על הבית, וא"כ אם במצוות הולכים אחר הבעלים הממוני הרי זה המשכיר, ומוזה שהשוכר חיב ש"מ שהולכים אחר זה שהבית ברשותו, ודחו שממוזזה חובת הדר.

סיכום האפשרויות לבאר את חיוב השוכר אף שאין החמץ שלו.

יד. כ"ז נת' בס"ד לענין חיוב השוכר. שבפשוטו יל"ע שחיובו משום שיש ברשותו חמץ [ומה שבחמץ של גוי שברשותו סגי במחיצה י"ל או שגם כאן זה מחייב מחיצה (ואולי בשל הפקר שאין בעלים אף חייב משום כן לבער עכ"פ מחיצה) אמנם זה צ"ע א. דא"כ למה לא עדיף המשכיר שחיובו מעיקר חובת ומוצות בדיקה וביעור. ב. בר"ן מבואר שחיוב שוכר הוא מעיקר הדין. ג. שיטת הב"ח שחיוב מחיצה אינו מחייב בדיקה. אלא י"ל שאף שבשל גוי לא חיבו עיקר חובת בדיקה וביעור אך כל שאינו של גוי (אלא של ישראל או של הפקר) חייבו עיקר חובת בדיקה וביעור, או משום שבזה יש יותר חשש אכילה, או שכיון שאין כאן בעלים שמעכב לא הקילו]. אמנם יש הוכחות שבשל הפקר ושל ישראל אחר אין את עיקר חובת הביעור ובדיקה. א. בב"ח מבואר שאין חיוב בדיקה אלא במקום שעובר ב"י. ב. המשנ"ב בשם הפמ"ג שאם ביטל לפני שהחמץ אין חיוב ביעור ונר' שם שחיובו רק בחמץ של גוי. ג. החזו"א כתב שרק חמץ שהיה שלו חייבו בדיקה וביעור. ד. הפוסקים סו"ם תמג שטרחו לבאר למה ישראל שהפקיד אצל חבירו חיב הנפקד לבער נר' שאין חיוב ביעור בחמץ שאינו שלו ולא היה שלו. ה. כן מבי' ברבינו דוד שאין חובת ביעור ובדיקה אלא בחמץ שלו ולא בשל גוי והפקר (ויש להוסיף שרבינו דוד והר"ן להלן לא: הביא הגירסא שהחמץ של פועל גוי שאבד בחנות של ישראל אף שזה הפקר לא קנסוהו אחר הפסח, אמנם לא מפורש שם שלא חיב לבער, ד"ל שלא קנסו אחר הפסח רק חמץ ששיך בו ב"י דאורייתא וכמ"ש חמ"א סו"ם תמו מהר"ן ריש פ"ג ד"ה ולפיכך). ואם אין חובת ביעור אלא בחמץ שלו למה חיב השוכר, י"ל שישכרו כמ"ש רבינו דוד דכל שהוא חמץ של ישראל חייבו חכמים לבערו, ודנו בגמ' שו"ל שהטילו את החיוב על זה שהחמץ ברשותו, אף שסיבת החיוב משום שהוא של הישראל חבירו. ולפוסקים הנ"ל שנר' שאין חיוב ביעור בשל ישראל חבירו, נת' לדון שמה שכאן השוכר חיב, כי בדיקה ששייכת לבית חייבו בה את השוכר שהבית ברשותו.

יל"ב מה הצד לחיב את המשכיר משום המירא ידידה אחר ביטול או הפקר.

וזו. ויש לדון בצד לחיב המשכיר שאמרו בגמ' משום דחמירא ידידה, וצ"ע למה לא יבטל ושוב אין החמץ שלו ויפטר מן הביעור (ואם גם חיוב השוכר תלוי בכך



## סמיכת גאולה לתפילה

### המקור והנפ"מ

יצא בתפילה הראשונה, אם מפני שלא היתה דעתו מיושבת עליו כ"כ (כמ"ש רש"י), או מפני שהיתה במיושב (ע"ש ברא"ש פ"ד סי' כ).

וכתב להוכיח מזה דסמיכת גאולה לתפילה זהו מדיני הגאולה, ולכן מהני שפיר אפילו סומכה לתפילה שאינו יוצא בה, דמ"מ ברכת הגאולה שיוצא בה עשאה כהוגן בסמיכתה לתפילה, אבל אם סמיכת גאול"ת זהו מדיני התפילה, א"כ מה הועיל בזה, הא התפילה שמתפלל אח"כ מעומד צריכה להיות סמוכה לגאולה, (וע"ש עוד בדבריו באורך בענין זה).

### סמיכה לגאולה שאינו יוצא בה

ואפשר שיש לתלות עוד בזה - דהנה מצינו נידון בעיקר סמיכת גאולה לתפילה, אם בעי' דוקא להזכרת יציאת מצרים דחובה, או דמהני גם כשאומרה רק כקורא

בתורה, ונפ"מ כגון בקרא ק"ש בשחרית קודם התפילה, אם כשחזור ומזכיר יציאת מצרים עם ברכת גאל ישראל בתפילתו אח"כ סגי לסמיכת גאול"ת, [גם אפשר דהסמיכה היא לברכת גאל ישראל], או דכבר הפסיד סמיכת גאולה לתפילה (עי' פלוגתת הבית יוסף והפ"י בסוס"י מו), וכן דנו בזה לענין המתפלל ערבית מבע"י קודם זמנה, אם מקיים או סמיכת גאולה לתפילה, (ובדעת רש"י והראשונים בסוגי' דריש ברכות, ובדעת תר"י בכ"מ בזה, ואכאמ"ל).

והנה לכא"פ אפ"ל דגם נידון זה - אם בהזכרה שאינה חובה הוי סמיכת גאול"ת - יהי' תלי' בהנידון הנ"ל, וכמו דכתב הקה"י דאם הסמיכה מדיני הגאולה סגי גם לסמוך לה תפילה שאינו יוצא בה יד"ח, א"כ עד"ז י"ל איפכא, דאם הסמיכה מדיני התפילה, סגי גם בהזכרה שאינו יוצא בה יד"ח, ודו"ק.

### דברי מרן הגרש"א זצ"ל

ובספר הליכות שלמה (תפילה פ"ג הע' ב) הובא

בשם מרן הגרש"א זצ"ל, דכשנא ומצא ציבור מתפללים ערבית, דקיי"ל דמתפלל עמהם ואף דאין סומך גאולה לתפילה (סי' רלו ס"א), מ"מ אפשר דאם יוכל יזכיר תחילה פסו' יציאת מצרים בלא ברכות, כדי לסמוך לתפילה, לצאת דעת תר"י (ברכות ד, ב) דמ' מדבריו דעיקר סמיכת גאול"ת הוא להזכרת יציאת מצרים ולא לברכת גאל ישראל. אלא שהעיר מד' הגר"א [והמג"א] (הנ"ל בסוס"י מו) דלא סגי לסמיכת גאול"ת בקריאה שאינו מחוייב בה [אף עם ברכתה].

ולכא"פ היינו משום דכונת הגרש"א זצ"ל - בדבריו הנ"ל - היתה שלא יזכיר עתה יציאת מצרים בלא ברכות, אלא רק כקורא בתורה, וכנראה משום דצריך לכתחילה שתהא הק"ש המחוייבת עם ברכותיה (עי' במג"א ובהגר"א), ובכזה"ג אם יצא עכ"פ יד"ח הזכרת יציאת מצרים בלא ברכות, תהי' הזכרת יציאת מצרים שאח"כ בברכותיה רק כקורא בתורה, ודו"ק (כמד' דכ"ה כונתו וע"ש היטב).

וכתב ע"ז: מ"מ קצת מעלה מיהו איכא בכך, וצ"ע למעשה. ע"כ.



כתב רש"י ברכות (ד' ע"ב): וסמיכת גאולה לתפילה רמזה דוד בספר תהלים, דכתיב 'ה' צורי וגואלי' (תהלים יט) וסמך ליה 'יענך ה' ביום צרה' (שם כ'), ואמר' בברכות ירושלמי (פ"א) מי שאינו סומך גאולה לתפילה למה הוא דומה, לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך, יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג. אלא יהיה אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים, והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו, ע"כ.

ומצינו בפוסקים נפ"מ בין הטעמים - דהרמ"א (סי' קיא ס"א) הביא דעת י"א דהא דצריך לסמוך גאולה לתפילה היינו דוקא בחול או ביו"ט, אבל בשבת אין צריך - והטעם משום דטעמא דבעי' למסמך גאולה לתפילה משום דכתיב 'יענך ה' ביום

צרה' וסמך ליה 'יהיו לרצון אמרי פי וגו' וגואלי', ושבת לאו זמן צרה ע"ש. וכתב המשנה ברורה (סק"ח) דהבית יוסף חולק ע"ז, וס"ל דההוא קרא סמך בעלמא, ועיקר סמיכת גאולה לתפילה הוא מדברי חכמים שדימו שמונה עשרה ברכות אחר ברכת גאולה, לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתח המלך וכו' ע"ש - ועל כן כתב רמ"א וטוב להחמיר. ע"כ. [וע"ע במשנה ברורה לענין הפסק בשבת לאיש"ר וכו', וע"ע בבאור הלכה].

### דין בתפילה או בברכת הגאולה

בעיקר דין סמיכת גאולה לתפילה, כתב הקהלות יעקב (ברכות סי' ב) לחקור, האם זהו לצורך התפילה - שהתפילה מקובלת כשהיא באה מיד אחר גאולה, או דנימא שזה צורך הברכת גאולה - שמטכסיסי הברכה הוא להסמך לה תפילה.

וכתב, דאין להביא ראיה ממה שפירש רש"י בשם הירושלמי, דמי שאינו סומך גאולה לתפילה דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על

פתחו של מלך, יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג - דיש לפרש בב' האופנים הנ"ל. דיש לפרש מאחר שמצאו המלך שהפליג הוי גריעותא בהברכה של גאולה, וגם יש לפרש דהוי גריעותא במה שיתפלל אח"כ כיון שהמלך הפליג.

\*

וכתב עוד, דאי סמיכת גאולה לתפילה הוא צורך התפילה, יש לשאול למה תפילת מוסף ומנחה מקובלת בלי סמיכת גאולה לתפילה? [אבל אם נימא דזהו מצורך הגאולה שראוי להיות סמוך לתפילה, ניחא בפשיטות]. וביאר דצ"ל דמ"מ בזמן דאינו בחיוב גאולה לית לן בה, דרק בצפרא הוה גאולה או באורתא דהתחלת הגאולה הוה בלילה (עי' ברכות סס).

### סמיכה לתפילה שאינו יוצא בה

והביא בקה"י לדעת הראשונים דס"ל בהא דאי' בגמ' (ברכות ל' ע"א) דרב אשי היה מתפלל מיושב כדי לסמוך גאולה לתפילה, ואח"כ היה חוזר ומתפלל מעומד, דלא