

”היום אתם יוצאים...”

קובץ דברי תורה על עניני חג המצות, זמן חרותנו
יו”ל ע”י ישיבת נר ישראל

מאת מורינו ורבינו הרה”ג יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ”ל

- 2..... חג המצות ושמחה של מצוה.
3..... הערות בפיוט ”דיינו”

מאת מורינו ורבינו הרה”ג ר’ יעקב משה קולפסקי זצ”ל

- 5..... בענין חמץ נוקשה ומי פירות אין מחמיצין.
8..... ואחרי כן יצאו ברכש גדול.

מאת הרב זלמן מינץ

- 9..... בענין חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים.

מאת אברכי כולל עבודת לוי

- 11..... אכילת אפיקומן אחר חצות בליל פסח.
הרב דוד ליב הכהן בעונשטיין
13..... בענין מצות אכילת הפסח.
הרב נועם הינברג

תורה מאת מורינו ורבינו הג"ר יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל

חג המצות ושמחה של מצוה

ריבוי המצוות בליל הסדר

חג הפסח ממשמש ובא, ואנו צריכים להיות בשמחה גדולה על האושר שלנו שאנו זוכים לקיים את המצוות החשובות של חג הפסח. בליל הסדר אנו זוכים לקיים מצות אכילת מצה שהיא מצוה חשובה עד מאד, ובתורה נקראת היום טוב "חג המצות" על שם מצות אכילת מצה, ובזוה"ק (חלק ב' פרשת תצוה דף קפ"ג ב') קורא למצה "מיכלא דאסוותא" – מאכל של רפואה – שמצות מצה חשובה כל כך שהיא נותנת רפואה רוחנית לנפש האדם. חשיבות נוספת יש לליל הסדר שאנו מקיימים בו הרבה מצוות, ואומרים בשם הגר"א שהסכום של כל המצוות של ליל הסדר [כולל כל מצוות דאורייתא ודרבנן וכל ברכה] הוא ששים וארבע מצוות.

שמחה של מצוה

ובאמת כל מצוה פרטית ראויה לעורר בנו הרגשים של שמחה, שהרי אי אפשר לתאר את החשיבות של כל מצוה, ואפילו מצוה שנראית לנו כמצוה קלה, וכמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג', אות טי-י'), "ואמרו רז"ל (אבות פ"ב מ"א) הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות וכו', מתן שכר על כל מצוה לא נתפרש בתורה כדי שלא יחדלו לקיים המצוות הקלות ויתעסקו בחמורות לבדנה, ומשלו על זה מענין המלך אשר אמר לעבדיו לנטוע בפרדסו כל עץ נחמד, ושכר אמר לתת להם, ולא הודיעם שכר מטע כל אילן, כי חפץ המלך אשר לא יחסר כל בפרדסו, על כן יטעו רב מינים נטעי נעמנים, ואילו ידעו עבדיו שכר נטיעות כל עץ מעצי הפרדס, אז יתנו את כל עמלם בנצרי מטעיו אשר שכרם רב מן השאר להרבות השכר, כן ענין המצוות, כי הואיל השם לזכות את ישראל בקיום כל המצוות להנחילם חיי עולם ולהיות כל המצוות יחדיו לזכות חן לראשם, כי בהשלים חק מלאכתם תהי משכורתם שלמה מעמו וכו', והמצוה הקלה שכרה גדול והפלא אשר לא ימד ולא יספר וכו'".

ויעוין בברכות (דף ט' ב'), "אמר ליה רבי אלעא לעולא, כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות, זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא". רב ברונא הכיר את חשיבות המצוות, ולכן לא היה גבול לשמחתו כשזכה לקיים מצוה אחת של סמיכות גאולה לתפילה.

וכעין זה מצינו בגמ' בברכות (דף ל' ב') אודות אביי, "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזייה דהוה קא בדח טובא, אמר 'וגילו ברעדה' כתיב (תהלים ב', י"א), אמר ליה אנא תפילין מנחנא". אביי היה שמח מאד בלבישת התפילין מאחר שהכיר את פנימיות המצוה וידע את חשיבותה (ע"ש בתלמידי רבינו יונה, אולם רש"י שם פירש באופן אחר).

הכרת פנימיות המצוה

ובאמת, אם נבין את פנימיות המצוות בודאי נרגיש שמחה לאין שיעור, אלא שאנו רואים רק את חיצוניות המצוה. נקח לדוגמא את מצות השבת. אנו רואים יום של מנוחה ועונג, אבל אין אנו מכירים את גודל הרוחניות הטמונה במצוה זו. והנה איתא בויקרא רבה (אמור פרשה כ"ז סימן י'), "והיה שבעת ימים תחת אמור (אמור כ"ב, כ"ז), ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר, משל למלך שנכנס למדינה וגזר ואמר כל אכסנין שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני המטרונא תחלה, כך אמר הקדוש ברוך הוא לא תביאו לפני קרבן עד שתעבור עליו שבת, שאין ז' ימים בלא שבת, ואין מילה בלא שבת, הה"ד 'ומיום השמיני והלאה ירצה'". ומבואר במדרש שטעם מילה ביום השמיני הוא כדי שתעבור עליו שבת קודם המילה. מכאן רואים את גודל קדושת השבת, שזכות השבת נותנת לתינוק את היכולת להמול. מקור כח זה של השבת נובע מעצם בריאת העולם, שהעולם היה רופף ורועד בששת ימי בראשית עד שבאה שבת ונתחזקה העולם (כמבואר בבראשית רבה פרשה י' סוף אות ט').

על פי יסוד זה נראה לבאר את דברי הגמ' בבבא מציעא (דף ס"א ב'), "אמר רבא, למה לי דכתב רחמנא וכו' יציאת מצרים גבי יציאת וכו', אמר הקדוש ברוך הוא אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני הוא שעתידי ליפרע וכו' ממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא". ומשמע שעונש גדול מגיע למי שלובש יציאת מצרים בצבעים בקלא אילן במקום תכלת. וקשה, למה נחשב מעשה זה לחטא כה גדול? ונראה לומר בזה שמי שלובש קלא אילן במקום תכלת חושב בדעתו שאין חילוק בין קלא אילן ותכלת מאחר שהצבע של שניהם שוים. אבל מחשבה זו שייכת רק אם האדם אינו מכיר את פנימיות המצוה, שאם יכיר שיש פנימיות אינסופית לכל מצוה אז בודאי יבין שאי אפשר לצבוע בקלא אילן במקום תכלת. מטעם זה מגיע לו עונש גדול, שהרי הוא חושב שאין שום פנימיות למצוות וזה הוא סילוף במהות המצוה.

שמחה אמיתית ושמחה שטחית

והנה שמחה בקיום המצוות היא שמחה אמיתית, והאדם צריך לדעת שיש שני סוגים של שמחה; שמחה פנימית ואמיתית ושמחה שטחית. מי שזוכה ללמוד תורה ולקיים מצוות ירגיש שמחה פנימית ויחיה חיים של אושר אמיתי. אבל הרגשת שמחה

מחמת עשירות ושאר תענוגי עולם הזה אינו אלא שמחה שטחית ואינה נותנת לאדם אושר אמיתי. יש הרבה עשירים שאם נשאל אותם אם יש להם אושר אמיתי ישיבו שיש להם הרבה צרות ממשפחתם ושאר צרות, ורגיל הוא שצרות אלו נגרמות מהעשירות, באופן שלא זו בלבד שאינם משיגים אושר מהעשירות, אלא הוא להיפך שסובלים הרבה צרות מהעשירות. אבל מי שעוסק בתורה ומקיים מצוות יחיה חיים של שמחה אמיתית ואושר אמיתי, ואפילו אם תהיו צרות בחייו לא ישברו אותו, ששמחת החיים שלו תתן לו את האומץ לחיות חיים של שמחה אמיתית, ונמצא שלא זו בלבד שזוכה לעולם הבא אלא הוא זוכה גם לעולם הזה. (מאמר צח)

* * * * *

הערות בפיוט "דיינו"

ביאור בסדר הפיוט של "דיינו"

הנה יש יסוד גדול המבואר מתוך הפיוט של "דיינו" בהגדה של פסח, שמתחילה אנו אומרים "אילו הוציאנו ממצרים ולא עשה בהם שפטים, דיינו", ואח"כ בעל ההגדה מונה את החסדים שעשה עמנו הקב"ה כמו קריעת ים סוף, אכילת המן, שבת קודש, ומתן תורה. ובסוף הפיוט אומרים "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו". הרי מבואר שכפרת עוונות הוא החסד הכי גדול, אפילו יותר מיציאת מצרים ומתן תורה.

(מאמר עג, י)

ולא נתן לנו את התורה דינו

הנה יש לבאר מה שאנו אומרים בהגדה של פסח, "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דינו", שהכוונה בזה היא שכבר בהתקרבותם לפני הר סיני זכו למדרגות גדולות עד שהיו יכולים להשיג את התורה בעצמם ע"י שכלם וכמו האבות שקיימו את כל התורה עד שלא ניתנה, ולכן אנו אומרים שאם קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דינו, שהרי באותה מדריגה היינו יכולים להשיג את התורה בלי נתינת התורה.

(מאמר לו, א. צו, א)

אילו קרבנו לפני הר סיני

איתא בהגדה של פסח, "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דינו". ומבואר מזה שיש תועלת בקירבה לפני הר סיני אפילו לפני קבלת התורה. וצריך ביאור, מה מדרגה השיגו בני ישראל בשעה שקרבו לפני הר סיני?

העיקר הגדול...

ונראה לבאר בזה בהקדם ביאור דברי הרמב"ם, דאיתא במשנה בחולין (בדף ק' ב') בענין איסור גיד הנשה, "נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, רבי יהודה אומר אף בטמאה, אמר ר' יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן, אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו".

וכתב הרמב"ם (שם) בפירושו המשניות, "ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת, והוא מה שאמר 'מסיני נאסר' לפי שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבר מן החי אינו מפני שהקב"ה אסרו לנו אלא לפי שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבר מן החי, וכמו כן אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה, וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו אלא מצות משה רבינו ע"ה, הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה מסיני, וכל אלו מכלל המצוות".

ולמדנו מדברי הרמב"ם שממה שאמרה המשנה לענין גיד הנשה "בסיני נאמר" יש ללמוד שכל התרי"ג מצוות נצטוו רק ע"י משה רבינו, ואפילו מצוות שנצטוו קודם מתן תורה [כגון מילה ואבר מן החי] חזרו ונצטוו ע"י משה רבינו. והרמב"ם כתב שדבר זה הוא "עיקר גדול". וצריך ביאור למה זה הוא עיקר גדול, ולמה הוצרכו כל המצוות להצטוות ע"י משה רבינו?

עינינו ראו ולא זר

ונראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, שהנה כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ח ה"א), "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף וכו', ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעיינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך וכו'". וכתב עוד (בהל' ג'), "לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו ואנו יודעין בביאור שאותן האותות בלט וכשוף הן, לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, אלא בעיינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא וכו'", ע"ש באריכות בדבריו הנפלאים.

ומבואר מדברי הרמב"ם שתכלית מעמד הר סיני היתה כדי שנהיו עדים בנבואת משה רבינו ובמתן תורה ולא נצטרך לסמוך על מה שקבלנו מאחרים. ולפי"ז אם היינו מקיימים מצות מילה מפני המסורה מאברהם אבינו אז היה חסר לנו את ה"עדות" בקיום המצוות.

ונראה שזהו הביאור בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות בחולין, שמה שכל המצוות נצטוו לנו על ידי משה רבינו הוא "עיקר גדול", שרק ע"י זה יש לקיים המצוות את המדרגה של "עדות", ואילו היינו מקיימים את המצוות מפני המסורה מהאבות, אז היה חסר לנו עיקר גדול בקיום המצוות.

שני שלבים בקבלת התורה

ואולי יש לפרש בזה מה שהערנו בתחילת דברינו שאנו אומרים בהגדה של פסח, "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו", שמשמע שיש מעלה עצמית בעצם היותנו אצל הר סיני. וצריך ביאור, מה קרה לבני ישראל בהיותם אצל ההר לפני עצם קבלת התורה?

ונראה לפרש שיש שני שלבים בקבלת התורה, הראשון שהתעלו במדריגתם עד שהיו יכולים להשיג את התורה בשכלם, ויש שלב שני ששמעו את הקב"ה מדבר עם משה רבינו ונותן לו את התורה.

והנה הגיעו להשלב הראשון מיד שבאו להר סיני, שהרי איתא במס' שבת (דף קמ"ו א'), "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן", שמשמע שעל ידי עצם הקירבה להר סיני פסקה זוהמתן והתעלו והגיעו למדרגה גבוהה, ויש לומר שעל ידי זה הגיעו למדריגת האבות הקדושים שיוכלו להבין את התורה. אלא שעדיין חסרים את המדריגה של "עדות" וה"עיקר הגדול" עד ששמעו בעצמם איך שהקב"ה מדבר עם משה רבינו. ולכן שפיר אנו אומרים, "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו!" (מאמר קה)

תורה מאת מוריני ורבינו הג"ר יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין חמץ נוקשה ומי פירות אין מחמיצין

לומר וכו"ו אין הכוונה שהתורה מיעטתו מכרת אלא רק שלא מצינו רבוי אלא ללאו]. הרי שנחלקו הרא"ש והבעל המאור אם צריך מיעוט מיוחד למעט חמץ נוקשה מכרת.

ונראה דפליגי בחקירה הנ"ל, שהבעל המאור סובר דילפינן מ"כל מחמצת" שחמץ נוקשה הוא חמץ גמור, וא"כ בלי מיעוט מיוחד היינו אומרים שחייב עליו כרת. אבל הרא"ש סובר שחמץ נוקשה אינו חמץ כלל אלא שהתורה חידשה שיש לאו מיוחד על אכילתו, ומאחר שבלא הריבוי ד"כל מחמצת" לא היינו יודעים שהוא חמץ לכן אין צריך שום מיעוט למעטו מכרת.

ויש לומר דבזה פליגי גם רש"י והתוס', שרש"י סבירא ליה כהבעל המאור דילפינן מ"כל מחמצת" שחמץ נוקשה הוא חמץ גמור, ומה שהאוכלו פטור מכרת היינו מחמת מיעוט מיוחד, אבל מכל מקום עובר בבל יראה שהרי בזה לא מצינו שום מיעוט. אבל התוס' סבירא להו כהרא"ש שחמץ נוקשה אינו חמץ, אלא שיש גזירת הכתוב שהאוכלו עובר בלאו, אבל כיון שלא מצינו שום ריבוי לחיוב כרת ולבל יראה מסברא אנו יודעים שאינם שייכים בחמץ נוקשה.

ג) והעולה מזה שנחלקו רש"י ותוס' בגדרו של חמץ נוקשה, שלרש"י הוא חמץ גמור אלא שהתורה מיעטתו מכרת, אבל לתוס' אינו חמץ כלל אלא שהתורה חידשה דמ"מ האוכלו בפסח עובר בלאו, אבל לגבי שאר דינים [כגון כרת ובל יראה] כדקאי קאי שאינו חמץ כלל.

ונראה דהתוס' לשיטתייהו אזלי בזה בכמה דוכתי. דהנה כתבו התוס' (דף מ"ג א' ד"ה מאן תנא) וז"ל משמע בשמעתין דאי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו איסור לא היה בו, ותימה לר"י דבפ"ק דחולין (דף כ"ג ב') בעי רבי זירא הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור⁴ מהו, שיאור דמאן אי דר"מ לר"מ, מדלקי עליה חמץ הוא, והשתא מנא ליה דהוי חמץ לענין תודה דילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות, ואורי"י דהתם נמי איכא שום קרא דמרבין מיניה חמץ נוקשה עכ"ל.

וכוונתם להקשות שבפסחים מבואר שחמץ נוקשה אינו חמץ ומה שאסור לאוכלו בפסח הוא משום לאו מיוחד ד"כל מחמצת לא תאכלו", וא"כ קשה דאיך אמרינן במס' חולין ששיאור [דהיינו חמץ נוקשה] נחשב חמץ לענין לחמי תודה, והלא גזה"כ היא לגבי פסח דוקא שאסור לאוכלו, אבל אין זה גילוי שנחשב חמץ בכל דוכתא [ומחמת זה חידשו דעל כרחך יש שום רבוי לרבות חמץ נוקשה לענין לחמי תודה].

א) פסחים מ"ב א' במשנה – ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי וכו' וזומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים¹ וכו', זה הכלל כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת עכ"ל.

ומבואר במשנה שחמץ נוקשה² [דהיינו מה שנשנה במשנה מזומן של צבעים ואילן] אע"ג דאסור באכילה כחמץ גמור מ"מ אין חייבין כרת על אכילתו³. אולם נחלקו הראשונים אם עובר עליו משום בל יראה ובל ימצא.

דהנה כתב רש"י (בד"ה ואלו עוברין) וז"ל ואלו עוברין עליהן בבל יראה ובבל ימצא עכ"ל. ומבואר מדבריו דס"ל שיש איסור בל יראה בחמץ נוקשה. אמנם התוס' שם (בד"ה ואלו עוברין) הקשו עליו וז"ל ואין נראה לר"י דמשמע דכל הנך מרבין מכל מחמצת לא תאכלו, ואפילו באכילה לא הוה מיחייב אי לאו דרבייה קרא ומהיכי תיתי בל יראה ובל ימצא עכ"ל. וכוונתם דלקמן (דף מ"ג א') ילפינן מדכתיב "כל מחמצת לא תאכלו" שחמץ נוקשה אסור באכילה, וחזינן דבלא הך דרשה היינו אומרים שמותר לאכול חמץ נוקשה בפסח, ומאחר שלא נתרבה אלא לאכילה א"כ מהיכי תיתי שהוא אסור בבל יראה. [וע"ש בתוס' שמטעם זה פירש רבינו תם שכוונת המשנה היא שאלו עוברין מן השלחן דהיינו שאסור לאוכלם].

ב) והנראה לומר בדעת רש"י בהקדם מה שיש לחקור ביסוד דין חמץ נוקשה, דהנה בחמץ גמור חייב כרת על אכילתו, אבל בחמץ נוקשה אע"ג שהאוכלו עובר בלאו מ"מ אינו חייב כרת על אכילתו. ויש לחקור אי ילפינן מ"כל מחמצת" שחמץ נוקשה הוא חמץ גמור אלא שהתורה מיעטתו מכרת או דנימא להיפך שאינו חמץ כלל אלא שחידשה התורה לאו מיוחד על אכילתו.

ונראה שנחלקו בזה הבעל המאור והרא"ש, דהנה כתב הבעל המאור (מ"ג א' מדפי הרי"ף) וז"ל וכתב לית ביה דמעטיה רחמנא מדכתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה, על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו, והוא הדין לנוקשה בעיניה לרבי מאיר וכו' עכ"ל (וע"ש שהאריך בביאור הדרשה). ומבואר מדבריו שצריך מיעוט מיוחד לומר שאינו חייב כרת על חמץ נוקשה. אמנם יעוין ברא"ש (פ"ג סי' א') שכתב וז"ל והיינו דוקא לאכילה דבאכילה איירי קרא, ואפילו באכילה לא הוי מיחייב אי לאו דרבויה, וכי אתרבי נמי דוקא ללאו אתרבי ולא לכרת עכ"ל. ומשמע מדבריו שאין צריך מיעוט מיוחד למעט האוכל חמץ נוקשה מכרת, דמאחר שלא מצינו שנתרבה אלא ללאו א"כ מסברא אנו יודעים שאינו חייב כרת על אכילתו [והא דאיתא בברייתא "יכול יהא ענוש כרת תלמוד

שנזכרת במשנה בר"פ אלו עוברין (מ"ב א'). ג) מי פירות דהיינו עיסה שנילושה עם מי פירות וכדאיתא בדף ל"ו א' שאין לשיין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש, ופירש"י התם (בד"ה אין לשיין) דאע"ג דריש לקיש אמר (בדף ל"ה) דמי פירות אין מחמיצין מכל מקום הוי חמץ נוקשה, וכן מבואר במס' מנחות (נ"ד א') ע"ש.

4 אין זה דומה לשיאור [בלי יו"ד] שהוא חמץ שנתחמץ כל כך שראוי לחמץ בו עיסות אחרות והיחייבים כרת על אכילתו אע"פ שאינו ראוי לאכילה מחמת רוב חימוצו [וע"י בביצה (י' ב')] שמטעם זה נקרא "חימוצו קשה"], אבל שיאור [עם יו"ד] הוא שהתחיל להחמיץ אבל לא נגמר חימוצו והוא רק חמץ נוקשה וכמו שהבאנו לעיל בהערה.

1 זומן של צבעים – מי סובין שצובעים בה עור אדום, עמילן של טבחים – פת תבואה שלא הביאה שליש שמניחה על פי קדירה ושואבת את הזוהמא, קולן של סופרים – דבק שהרצענים מדבקין בו את העור ודרכן לתת בה קמח של שיפון (גמ' מ"ב ב' ע"פ רש"י).

2 דהיינו חמץ "רע" וכמו שביאר רש"י בפסחים (בדף ל"ו א' בד"ה אין לשיין ובדף מ"ג א' ד"ה מאן תנא).

3 והנה מצינו כמה אופנים של חמץ נוקשה. א) שיאור, דהיינו שהתחיל להחמיץ אבל לא נגמר חימוצו (והיא משנה בפסחים בדף מ"ה ב'). ב) חמץ שמתחילתו נעשה באופן שאינו ראוי לאכילה כל כך כגון קולן של סופרים

ונראה שהתוס' לשיטתייהו אזלי שחמץ נוקשה אינו חמץ, אבל לפמ"ש בדעת רש"י שהתורה גילתה שחמץ נוקשה הוא חמץ גמור א"כ אין כאן קושיא כלל, דמכיון שגילתה התורה שהוא חמץ נחשב חמץ לכל דבר.

ד) והנה יעוין בפסחים (כ"א ב') שנחלקו חזקיה ורבי אבהו לגבי מקור הדין שחמץ בפסח אסור בהנאה, שלחזקיה ילפינן ליה מדכתיב "לא יאכל חמץ" דמשמע שלא יהא בו היתר אכילה, ורבי אבהו סובר דכל מקום שנאמר איסור אכילה בלשון לא תעשה הרי זה כולל גם איסור הנאה. ובגמ' (כ"ג ב') אמרינן מאי בינייהו [ר"ל מה הנפקא מינה בין חזקיה ורבי אבהו], והקשו התוס' (ד"ה מאי בינייהו) וז"ל תימה לרשב"א לימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע"י תערובות דמרינן בריש אלו עוברין (מ"ג א') מכל מחמצת לא תאכלו, דלחזקיה מותר בהנאה ולרבי אבהו כל מקום שנאמר לא תאכלו משמע איסור הנאה, וכי תימא כיון דמרינן ליה לאכילה ה"ה להנאה א"כ כרת נמי ליחייב עכ"ל.

ומבואר מדבריהם שלחזקיה יהא חמץ נוקשה מותר בהנאה מאחר דלא כתיב גביה לשון "לא יאכל", וכתבו עוד שאין לומר שמאחר שגילתה לנו התורה שחמץ נוקשה אסור באכילה ממילא יאסר נמי בהנאה כמו חמץ גמור דא"כ למה אינו חייב עליו כרת.

ונראה שהתוס' לשיטתייהו אזלי גם בזה דסבירא להו שלא כתוב בתורה שום מיעוט למעט חמץ נוקשה מכרת, ומה שאינו חייב כרת היינו משום שבאמת אינו חמץ אלא שחידשה התורה שאסור לאוכלו, וממילא כתבו שאין לומר שהוא אסור בהנאה כמו חמץ גמור שהרי חמץ נוקשה אינו חמץ גמור אלא סוג חדש של חמץ שנתחדש מגזיה"כ ד"כ מחמצת לא תאכלו".

אבל רש"י לשיטתו יחלוק על כל זה, דלדידיה גם לחזקיה יהיה חמץ נוקשה אסור בהנאה, שהרי לדידיה הגזיה"כ ד"כ מחמצת" היא גילוי שחמץ נוקשה הוא חמץ גמור ומ"מ יש מיעוט למעטו מכרת, אבל כיון שלא נתמעט מאיסור הנאה ממילא אין לחלק בין חמץ גמור וחמץ נוקשה ששניהם אסורים בהנאה.

ה) והנה בעיקר שיטת רש"י יליע דאמאי מיעטה התורה חמץ נוקשה מחיוב כרת, דמאי שנא מכל חמץ גמור.

ונראה שרש"י עצמו הרגיש בזה, שכתב במס' חולין (כ"ג ב' ד"ה חמץ הוא) וז"ל ואע"ג דכרת לא מחייב משום דלאו חמץ הראוי לאכילה הוא, מיהו חמץ נוקשה מיקרי מדקא מיחייב עליה מלקות עכ"ל. ומשמע מדבריו שמה שאין חייבין עליה כרת הוא משום דאע"ג שהוא חמץ גמור מ"מ מאחר שאינו ראוי לאכילה הקילה התורה על עונש האוכלו לפוטרו מכרת.

אלא שלפ"ז יש לתמוה איך שייך לומר שמי פירות הם חמץ נוקשה, שהרי עיסה שנילושה במי פירות ראוי מאד לאכילה ואעפ"כ נחשב לחמץ נוקשה (וכמו שהבאנו לעיל בהערה 3), וא"כ בחמץ נוקשה דמי פירות הדרא קושיין לדוכתא, דאם נאמר שאינו חמץ גמור א"כ למה נקרא חמץ נוקשה מאחר שלדעת רש"י חמץ נוקשה הוא חמץ גמור, ואם באמת הוא חמץ גמור למה אין חייבים כרת על אכילתו.

ו) והנראה לומר בדעת רש"י ע"פ מה שחקרו האחרונים (הובא בחי' רעק"א בדף מ"ג א' על תוד"ה מאן תנא) בגדר חמץ נוקשה. דיש לעיין מה היתה הסברא החיצונה קודם הגזירת הכתוב ד"כ מחמצת", האם היינו יודעים בלא הפסוק שהוא

חמץ גמור אבל אחרי שהתורה מיעטתו מכרת שוב צריך לרבותו ללאו כדי שלא תאמר שגם מלאו נתמעט, או דנימא דגם מתחילה היינו אומרים שאינו חמץ כלל וצריכים לגזיה"כ ד"כ מחמצת" ללמדנו שהאוכלו עובר בלאו, אלא שכדי שלא תאמר שנתרבה גם לכרת הוצרכה התורה למעטו מכרת.

ונראה שרש"י ס"ל שזהו החילוק בין חמץ נוקשה דשיאור וחמץ נוקשה דמי פירות, שהרי בחמץ נוקשה דשיאור החסרון אינו במעשה החימוץ עצמו אלא במה שאינו ראוי כל כך לאכילה, וממילא בשיאור מסתבר לומר כהצד הראשון שהסברא החיצונה היא שהוא חמץ גמור, והא דאיצטריך כל מחמצת היינו רק לומר שאע"פ שנתמעט מכרת מ"מ לענין שאר כל דיני חמץ אין חילוק בין חמץ נוקשה לשאר חמץ. אבל במי פירות החסרון הוא שעצם מעשה החימוץ אינו חימוץ גמור אלא סירחון בעלמא וכמו שכתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ה ה"ב) וז"ל חמשת מיני דגן אלו אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים לעולם אינם באין לידי חמוץ, אלא אפילו הניחן כל היום עד שנתפח הבצק הרי זה מותר באכילה, שאין מי פירות מחמיצין אלא מסריחין עכ"ל. ואע"פ שרש"י חולק על הרמב"ם וסובר שמי פירות אסורים באכילה מ"מ גם רש"י מודה שעצם מעשה החימוץ של מי פירות אינו חימוץ גמור אלא תהליך אחר הנקרא "סירחון". ולכן מסתבר שהסברא החיצונה היא שאינו חמץ כלל, וילפינן מ"כ מחמצת" שאעפ"כ אסור לאוכלו כמו חמץ.

ולפ"ז יוצא שרש"י חמץ נוקשה דמי פירות וחמץ נוקשה דשיאור חלוקים הם ביסוד דינם, שבחמץ נוקשה דשיאור ילפינן מ"כ מחמצת" רק שלא נלמוד מהפטור של כרת לשאר דינים, וממילא הדין נותן שהוא חמץ גמור אלא שאינו חייב כרת על אכילתו. אבל בחמץ נוקשה דמי פירות שהסברא החיצונה היא שאינו חמץ כלל וכל איסורו הוא רק מהריבוי ד"כ מחמצת" א"כ אין דינו כשאר חמץ אלא שהתורה חידשה שהוא אסור באכילה אע"פ שבאמת אינו חמץ גמור.

והיינו שכל מה שכתבנו לעיל בשיטת רש"י ש"כ מחמצת" היא גילוי שחמץ נוקשה הוא חמץ גמור לא שייך אלא באותו סוג של חמץ נוקשה שמסברא הוי חמץ גמור, אבל באותו סוג חמץ שמסברא היינו אומרים שאינו חמץ כלל מהיכי תיתי לומר שהתורה גילתה לנו שהוא חמץ גמור, ולכן אמרינן שגם אחרי הריבוי של "כ מחמצת" עדיין אינו חמץ גמור רק שהתורה חידשה שיש לאו על אכילתו.

ולכן מה שכתב רש"י במס' חולין שהטעם שאינו חייב כרת על חמץ נוקשה הוא משום שאינו ראוי לאכילה, קאי רק על חמץ נוקשה דשיאור ולא על חמץ נוקשה דמי פירות [כמבואר מדברי רש"י עצמם], שרק בחמץ נוקשה דשיאור שייך לומר שהתורה מיעטו מכרת מאחר שאינו ראוי כל כך לאכילה, אבל בחמץ נוקשה דמי פירות מסברא אנו יודעים שאינו חייב כרת על אכילתו, שהרי כל איסורו הוא מ"כ מחמצת" ואין דינו כחמץ גמור.

ויש להעיר עוד שלפי דברינו מה שכתב רש"י בר"פ אלו עוברין שיש איסור בל יראה על חמץ נוקשה, זה שייך רק בחמץ נוקשה דשיאור וכדומה שהם חמץ גמור אלא שנתמעטו מכרת, אבל לא בחמץ נוקשה דמי פירות.

והיוצא מזה הוא, שרש"י ותוס' נחלקו אם יש סוג אחד או ב' סוגים שונים של חמץ נוקשה. שלדעת התוס' יש רק סוג אחד של חמץ נוקשה, שבכל מיני חמץ נוקשה אמרינן שאינם חמץ גמור ומה שאסורים באכילה הוא רק מ"כ מחמצת" ומסברא

אנו יודעים שאין בו כרת וגם לא יהיה בו איסור של בל יראה. אבל לדעת רש"י יש ב' סוגים של חמץ נוקשה, שבחמץ נוקשה דשיאור שהוא חמץ גמור אלא שנתמעט מכרת יש בו איסור של בל יראה כמו חמץ גמור, אבל בחמץ נוקשה דמי פירות שאינו חמץ אלא שהתורה חידשה שאסור באכילה בזה מודה רש"י שאין בו איסור של בל יראה.

ז) ולפי מה שנתבאר נראה שרש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו, דהנה איתא בגמ' (דף ל"ה א') וז"ל אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת עכ"ל. וכתב רש"י (בד"ה ביין ושמן) וז"ל דלא נתן בה מים עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י שרק במי פירות בלי תערובת מים אמרין שאין חייבין עליה כרת, אבל אם עירב מים עם המי פירות אז הוא חמץ גמור וחייבין עליה כרת. אבל התוס' (ל"ה ב' ד"ה ומי פירות אין מחמיצין) חולקים על רש"י וסוברים דהא דאינו חייב כרת במי פירות היינו היכא שעירב בה מים אבל עיסה שנילושה במי פירות בלי תערובת מים שרי לגמרי.

והתוס' הביאו ראייה לדבריהם וז"ל וכן מוכח בסוף כל המנחות באות מצה (מנחות דף נ"ז ב') דאמר אשר תקריבו לרבות מנחת נסכים לחימוץ דברי רבי יוסי הגלילי, ופריך מנחת נסכים מי פירות הן ואין מחמיצין, אמר ריש לקיש אומר היה רבי יוסי מנחת נסכים מגבלה במים והיא כשירה, והשתא אי סלקא דעתך דריש לקיש ורבי יוחנן מיירי הכא בלא מים כלל ואפילו הכי כרת ליכא אבל מלקות איכא דחמץ נוקשה הוי, אמאי איצטרך למימר התם מגבלה במים, בלא גיבול מים נמי איצטרך קרא שלא תאפה חמץ דהוי חמץ נוקשה וחמץ נוקשה פסול למנחה כדמשמע התם במנחות (דף נ"ג א') דקאמר התם שיאור דר' יהודה לרבי יהודה דפסול למנחות, אלא ודאי היכא דליכא מים אינו מחמיץ כלל עכ"ל.

וכוונתם היא דמבואר מהסוגיא במנחות (בדף נ"ז) דהא דצריך ליהזר במנחת נסכים שלא יחמיץ הוא רק אם נילושה בתערובת מים מלבד השמן שבמנחה, אבל אם נילושה רק עם שמן [דהיינו מי פירות] אין צריך ליהזר מחימוץ, ועל זה הקשו התוס' מהגמ' במנחות (בדף נ"ג א') דמבואר התם שחמץ נוקשה דשיאור נחשב חמץ לענין קרבן מנחה, וא"כ אי נימא שעיסה שנילושה עם מי פירות בלי תערובת מים נחשב חמץ נוקשה, א"כ למה אין צריך ליהזר מחימוץ במנחת נסכים אם לא עירב בה מים. ומזה הוכיחו התוס' שמי פירות בלי תערובת מים לא נחשב חמץ נוקשה כלל ודלא כרש"י.

אמנם לפי מה שביארנו יש לומר שרש"י לשיטתו אזיל ולדידיה אין התחלה לקושייתם, שהרי כל ראייתם של התוס' שחמץ נוקשה נחשב חמץ לענין קרבן מנחה הוא מחמץ נוקשה דשיאור, אבל כבר ביארנו שרש"י סובר שחמץ נוקשה דמי פירות וחמץ נוקשה דשיאור חלוקים הם ביסוד דינם, שחמץ נוקשה דשיאור הוא חמץ גמור אלא שאין חייבין כרת על אכילתו, אבל חמץ נוקשה דמי פירות אינו חמץ כלל אלא שגזיה"כ היא שאעפ"כ אסור לאוכלו. ולפי זה שפיר יש לומר שרק חמץ נוקשה דשיאור נחשב חמץ לענין קרבן מנחה אבל חמץ נוקשה דמי פירות לא נחשב חמץ כלל לענין קרבן מנחה, ושפיר אמרה הגמ' במנחות שרק בתערובת מים יש איסור חמץ בקרבן מנחה. והתוס' לשיטתייהו אזלי שאין חילוק בין חמץ נוקשה דשיאור וחמץ נוקשה דמי פירות וכמו שנתבאר.

ח) ונראה שגם דברי התוס' בדף מ"ג א' הם לשיטתייהו, דהנה כתבו התוס' (בד"ה מאן תנא) וז"ל משמע בשמעתין דאי לאו

דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו איסור לא היה בו, ותימה לר"י דבפ"ק דחולין (דף כ"ג ב') בעי רבי זירא הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור מהו, שיאור דמאן, אי דר"מ לר"מ מדלקי עליה חמץ הוא, והשתא מנא ליה דהוי חמץ לענין תודה דילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות, ואור"י דהתם נמי איכא שום קרא דמרבין מיניה חמץ נוקשה, והא דתניא בפרק כל המנחות באות מצה (מנחות דף נ"ג ב') אין מחמיצין בתפוחים דהוי חמץ נוקשה כדמשמע התם היינו לכתחילה אבל בדיעבד כשר עכ"ל.

וכוונת התוס' בסוף דבריהם היא, שמאחר שמוכח מהגמ' בחולין שחמץ נוקשה דשיאור נחשב חמץ לענין לחמי תודה א"כ קשה למה איתא בגמ' במנחות שאי אפשר להחמיץ הלחמי תודה ע"י תפוחים [דהיינו מי פירות] והלא גם חמץ נוקשה נחשב חמץ לענין לחמי תודה [ומכח קושיא זו חידשו דהא דאין מחמיצין בתפוחים הוא רק לכתחלה].

אבל לפי מה שנתבאר יוצא שקושיא זו היא רק לשיטתם שסוברים שאין חילוק בין חמץ נוקשה דשיאור לחמץ נוקשה דמי פירות, ולכן שפיר הקשו שאם חמץ נוקשה דשיאור נחשב חמץ לענין לחמי תודה א"כ גם חמץ נוקשה דמי פירות ראוי ליחשב חמץ לענין לחמי תודה. אבל לרש"י לא קשה כלל, שהרי רש"י סובר שאין דמיון כלל בין חמץ נוקשה דשיאור ובין חמץ נוקשה דמי פירות, שהרי חמץ נוקשה דשיאור הוא חמץ גמור אלא שאין חייבין כרת על אכילתו, אבל חמץ נוקשה דמי פירות אינו חמץ כלל וגזיה"כ היא שאעפ"כ אסור לאוכלו.

ט) ולפי מה שנתבאר בשיטת רש"י נראה שיש ליישב סתירה בדבריו, דהנה איתא בגמ' (ל"ו א') וז"ל אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש, ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד עכ"ל. וכתב רש"י (בד"ה אין לשין) וז"ל ובמועד קאמר, ולא ביום טוב דהבערה שלא לצורך היא, ולריש לקיש דאמר לעיל מי פירות אין מחמיצין לא קשיא הך, דאיהו אין חייבין על חימוצו כרת קאמר, ולא הוי חמץ גמור אלא חמץ נוקשה הוי כלומר רע, ואותו חימוץ הן ממהרין להחמיץ ואי אפשר לשומרן עכ"ל. ומבואר מרש"י שאם יש לו חמץ ביום טוב שלא נתבטל מלפני יו"ט [כגון שנתחמץ ביו"ט] אסור לשורפו ביו"ט עצמו.

וקשה, דאיתא לעיל (ו' א') וז"ל אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי עכ"ל. וכתב רש"י (בד"ה כופה) וז"ל דהא לא חזי לטלטולי ואפוקי, ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטליה בליביה מאתמול, כדאמרין לקמן הבודק צריך שיבטל בלבו, אלא משום שלא ישכח ויאכלנו צריך כפיית כלי עכ"ל. ומבואר מרש"י דהא דסגי בכפיית כלי היינו משום שכבר ביטל את חמצו מלפני הפסח ושוב אינו עובר עליו משום בל יראה, אבל אם לא ביטל את חמצו חייב לבערו אפילו ביום טוב. ונמצא שדברי רש"י סתרון אהדדי שבדף ל"ו כתב שאפילו אם לא ביטל את חמצו אינו יכול לבער את החמץ ביום טוב עצמו.

ויעוין בב"ח (או"ח ריש סימן תמ"ו) שעמד בזה, ותיירץ שכוונת רש"י בדף ו' היא שאם לא ביטל את החמץ מערב יום טוב חייב לאבדו על ידי שישליכנו לנהר וכדומה שבה לא יעבור אלא על איסור טלטול מוקצה דרבנן, אבל בודאי אסור לשורפו ביום טוב עצמו כמבואר ברש"י בדף ל"ו (וע"ע ברש"י בדף ל"ו מה שכתב ביישוב סתירה זו).

אמנם לפי מה שנתבאר בשיטת רש"י נראה שאין כאן סתירה כלל, שהרי רש"י בדף ל"ו מיירי בחמץ נוקשה דמי פירות, וכבר ביארנו שרש"י סובר שבחמץ נוקשה דמי פירות אינו עובר בבל

גמור, וממילא שפיר כתב רש"י שאם לא ביטל את החמץ מערב יום טוב יש לו לבער את החמץ ביום טוב עצמו כדי שלא יעבור עליו משום בל יראה.

יראה, וממילא שפיר כתב רש"י שנחשב הבערה שלא לצורך אם ישרפנו ביום טוב, שהרי מן התורה מותר להשהות חמץ נוקשה דמי פירות בביתו בפסח. אבל רש"י בדף ו' מיירי בחמץ

* * * * *

ואַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בְּרֻכָּשׁ גְּדוּל

קושיא על דברי המדרש

ברכות דף ט' - "דבר נא באזני העם וגו'" (שמות י"א) אמרי דבי רבי ינאי, אין נא אלא לשון בקשה, אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה, בבקשה ממך, לך ואמור להם לישראל, בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק 'ועבדום וענו אותם' קיים בהם, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם עכ"ל. דהיינו שהקב"ה צוה למשה שיבקש מישראל שיטלו ממונם של מצרים כדי שלא יהיה טענות לאברהם אבינו על שאינו מקיים ההבטחה של "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

אמנם, לכאורה דברי הגמ' צריכים ביאור, שבדאי הקב"ה שומר הבטחתו לישראל, ואין ספק שהקב"ה יקיים ההבטחה של "רכוש גדול", ואם כן למה אמר להם הקב"ה שאם לא יקיים ההבטחה של "רכוש גדול" יהיה לאברהם טענה, שמזה משמע שבלי טענת אברהם אבינו לא היה מקיים הקב"ה את ההבטחה של "ואחרי כן יצאו רכוש גדול".

המדרש משמע שיש קפידא במה שיצא מפיו

ויש ליישב על פי דברי התנחומא בפרשת קדושים (פרשה י"ד), "אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע אתה נתתי לי רשות לומר לפניך שני' (בראשית ט"ו) 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה', אמר לו ידוע תדע, **אוי לאדם שמוציא דבר מתוך פיו ואינו יודע היאך מוציאו**, שאברהם על שאמר במה אדע השיבו ידוע תדע וגו' ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה. "ור"ל שמה שאמר הקב"ה "ידוע תדע וגו' ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" היה עונש על מה ששאל אברהם אבינו מאת הקב"ה "במה אדע כי אירשנה". אלא שהמדרש מדגיש שהקפידא היתה על מה שהוציא מפיו דוקא. וצריך ביאור, מה הטעם שיש קפידא מיוחדת במה שאמר בפיו "במה אדע", והלא אפילו אם יחשוב כן בדעתו הוא חטא לפני הקב"ה.

ונראה לומר שכוונת המדרש היא שבאמת לא חטא אברהם אבינו במה שאמר "במה אדע" שהרי לא היתה כוונתו לומר שאינו מאמין להבטחת הקב"ה, אלא כוונתו היתה לשאול מאת הקב"ה באיזה זכות יזכו ישראל למתנת ארץ ישראל שמא יגרום החטא, וכמו שמבואר להדיא במס' תענית (דף כ"ז ב') ובמס' מגילה (דף ל"א ב'), ומה שנחשב דבר זה לחטא הוא רק מחמת שהוציא דבר מפיו שמשמע מפשטות הלשון שאינו מאמין להבטחת הקב"ה, ולא דקדק בדבריו לאומרם באופן שלא יהיה במשמעותם שום זלזול בהקב"ה. ומטעם זה מובא במדרש "אוי לאדם שמוציא דבר מתוך פיו ואינו יודע היאך מוציאו", שהקפידא היתה על מה שהוציא מפיו, אבל באמת לא חטא במחשבה כלל.

והנה בהבטחת הקב"ה שכשיצאו ממצרים יצאו ברכוש גדול גם כן יש לפרשו בב' אופנים, שהפשטות היא שיצאו בממון הרבה, אבל הפירוש האמיתי הוא שיצאו ויזכו לקבלת התורה בהר סיני, שאין לך רכוש גדול מזה. ולכן בלי טענתו של אברהם אבינו לא היה נחשב להבטחה מאת הקב"ה שיוזכו לממון הרבה כיון שבאמת לא כוון לזה כלל. אבל אברהם אבינו יכול לטעון שכשם שהקב"ה ענשו על פי פשטות דבריו אם כן גם הקב"ה צריך לקיים פשטות דבריו.

בענין חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים

הרב זלמן מינץ

אם עושיהו בשבת הגדול בלא מצה ומרור ליכא בל תוסיף, דהרי המצוה אינו נעשית כצורתה. משא"כ הגר"א סבר כצד א' שמצה ומרור אינם אלא סימן לזמן של מצות סיפור יציאת מצרים אבל המצוה עצמה היא סיפור לחוד, וממילא אם עושיהו בשבת הגדול אפי' בלא מצה ומרור יש צורת המצוה ועובר על בל תוסיף.

עכשיו יש לחזור ולתרוץ קושית המנחת חינוך על החינוך, דלמה חייבות נשים במצות סיפור אם הוא מעשי"ג. די"ל שהחינוך סבר כצד ב' שמצה ומרור הם האופן של קיום המצוה. ונמצא שסיפור יציאת מצרים אינו מצות עשה שהזמן גרמא דאין הזמן של טו' ניסן הגורם אותו לבא. אלא זה שיש מצה ומרור לפניך גורם אותו לבא. ואה"נ אם יהיו אוכלין מצה ומרור בחנוכה היה מצות סיפור אז. וממילא פוסק החינוך שנשים חייבות הואיל ואינו מצות עשה שהזמן גרמא. וכעין מוסג זה נמצא בספר מקראי קודש. דשיטת הרמב"ן בקידושין הוא שמצות ספירת העומר הוא מצות עשה שלא הזמן גרמא. וכבר תמהו רבים דהלא יש זמן קבוע למצוה זו דהיינו בין פסח לעצרת וא"כ הוי זמן גרמא. ותירוץ ר' צבי פסח בשם ר' ירוחם פישל פערלא כיסוד הנ"ל. דמצות עשה שהזמן גרמא הוא כשהמצוה מצד עצמה תלויה באותו זמן, אבל היכא שדבר אחר גורם שלא תתקיים המצוה אלא באותו זמן, אין זה בכלל מצות עשה שהזמן גרמא. וממילא ספירת העומר אינו נקרא זמן גרמא שתלוי על מהחל חרמש בקמה, דרק אז תוחל לספור והיינו דתלוי על הבאת העומר. ודבר שהזמן תלוי על דבר צדדי לא נקרא זמן גרמא.

ולפי"ז יש לתרוץ ג"כ הסתירה בהרמב"ם כמין חומר. דאה"נ נשים חייבות כדמשמע בספר המצות, אבל עדיין לא מנה אותו הרמב"ם עם מעשי"ג שנשים חייבות בהן בגלל שאין זה זמן גרמא דזה שעושין אותו דווקא באותו לילה הוא משום שזהו הזמן שיש מצה ומרור לפניו ולא משום שתאריך זה הוא זמן של המצוה, וממילא נשים חייבות בו משום שאינו זמן גרמא.

אולם קשה לומר דבר זה בשיטת הרמב"ם. דכל הנ"ל אתי שפיר רק אם אמרינן שצריך לקיים המצוה כשיש מצה ומרור לפניו, דאז י"ל דחפצא של מצות סיפור הוא כשיש מצה ומרור עמו. וכן פסק הש"ע סי' תע"ג סעיף ז' דכשמתחיל עבדים היינו מחזיר הקערה שיש בו המצות וקורא כל ההגדה. אבל בהרמב"ם פרק ח' מחו"מ הלכה ד' מבואר דלא כזה. שכתב הרמב"ם דאחר הכרפס עוקרין השולחן וקורא עד סוף דרשת ארמי אובד אבי ומחזיר השולחן ואומר פסח מצה ומרור. ומשמע שאין צריך סיפור ביחד עם המצה ומרור דהא אומרים כל ההגדה עד ר"ג היה אומר בלא השולחן והמצה.

אבל אפשר שאין זה כ"כ קשה. דלעיל אמרינן שהגר"א הקשה על הרמ"א דאיך אמרינן ההגדה על שבת הגדול הא המצוה היא דווקא בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך.

איתא בחינוך במצוה כא' בנוגע למצות סיפור יציאת מצרים ונוהגת בזכרים ונקיבות בכל מקום ובכל זמן עכ"ל. וכתב ע"ז המנחת חינוך דבר זה חידוש גדול אצלי, למה תהיה נוהגת מצוה זו בנשים, כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות. ואין לומר שהטעם שנשים חייבות הוא משום אף הן היו באותו הנס, דסברה זו אינו מחייב אלא מדרבנן, כדאיתא בתוס' בכמה מקומות, ולשון החינוך משמע שנשים חייבות מדאורייתא.

עוד קשיא, דלכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם בזה. דבפי' יב' מהלכות עבודת כוכבים הלכה ג' מונה הרמב"ם כל המקומות שהם מצות עשה שהזמן גרמא ועדיין נשים חייבות. כגון קידוש, אכילת מצה, ושמחת יו"ט, ולא חשיב שם מצות סיפור יציאת מצרים. ומשמע דסיפור יציאת מצרים ככל מעשי"ג ונשים פטורות. אבל צ"ע דבספר המצות בסוף מנין העשין מונה הרמב"ם שנשים חייבות בכל מקום ובכל זמן. וביד' מהם כתב ונשים פטורות או אין נשים חייבות. אבל בסיפור יציאת מצרים כתב לספר ביציאת מצרים ולא כתב פטור לנשים. ומשמע משמע שהרמב"ם סבר שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים.

עוד דבר שצריך ביאור. דבפי' תל' בדיני שבת הגדול פסק הרמ"א וז"ל, והמנהג לומר במנחה ההגדה מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו עכ"ל. וכתב הגר"א ע"ז שהוא דבר שאינו, דאיתא במכילתא יכול מר"ח ת"ל ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. והיינו דלפני זה אסור לומר ההגדה, וא"כ איך אמר הרמ"א שיש לאומרו בשבת הגדול. ולכאורה קוי הגר"א היא פילאה. דהברייתא אינו ר"ל שאסור לומר ההגדה לפני זה, אלא שזהו זמן החיוב בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. אבל אם רצה לאומרו לפני זה מהו החסרון. ומצאתי בסידורו של ר' יעקב עמדין בסדר הגדה שביאר המכילתא כמו הגר"א שאסור לומר ההגדה קודם ליל פסח, וביאר שהוא משום בל תוסיף. והיינו דהואיל והמצוה היא בליל פסח אם עושיהו לפני זה ה"ה עובר על בל תוסיף. ולכאורה זהו ג"כ כונת הגר"א.

וא"כ צריך לידע מה סבר הרמ"א למה אין כאן בל תוסיף לקרות ההגדה בשבת הגדול.

ויש להסביר המח' בין הרמ"א והגר"א בחקירה הנמצא בספר מאורי המועדים מהגר"ד סאלאוויציק. שיש לחקור בזה שדורשין שמצות הגדה הוא בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך. האם הוא לימוד על הזמן של מצות סיפור יציאת מצרים שהוא באותו זמן שיש מצה וכו', דהיינו טו' ניסן. או דילמא הלימוד הוא הדרך לקיים המצוה של סיפור יציאת מצרים כשיש מצה ומרור מונחים לפניך, וכדאיתא בגמ' דמצה נקרא לחם עוני בשביל שהוא לחם שעונים עליו דברים הרבה. וי"ל שהרמ"א סבר כצד ב' שזהו הדרך לעשות המצוה, וא"כ

ולתרץ קושיא זו בעד הרמ"א י"ל דבאמת הרמ"א מודה להגר"א שאסור לאומרו מקודם אלא שסבד שדין זה הוא דווקא בעיקר ההגדה דהיינו ר"ג היה אומר כל שלא אמר וכו'. שאינו יוצא המצוה אם אינו אומר. אבל שאר ההגדה שאינו עיקר המצוה ליכא איסור לקרותו לפני פסח. וזהו מדויק בלשון הרמ"א שכתב דעל שבת הגדול אמרינן ההגדה מעבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו. דמשמע דאחר על כל עוונותינו אין לומר ומהו אחר על כל עוונותינו ר"ג היה אומר.

ולפי"ז י"ל שהרמב"ם סבר כהש"ע שחפצא של המצוה הוא לאומרו עם המצה ומרור. אבל זהו דווקא בעיקר ההגדה דהיינו ר"ג היה אומר. וזהו מה שכתב הרמב"ם שצריך להחזיר הקערה קודם שאומר פסח מצה ומרור שזהו אופן קיום המצוה וזהו עיקר קיום המצוה.

אכילת אפיקומן אחר חצות בליל פסח הרב דוד ליב הכהן בערנשטיין

הזה דאורייתא אבל בהלל שאחר אפיקומן אין להחמיר כל כך שהרי מדרבנן הוא.

הרא"ש בפסחים (ק"כ): כתב ג"כ מאי אולמא גי' סתמי מחד סתם וג"כ הסתם במגילה שהוא כר' עקיבה קתני לה בהדי הלכתא פסיקתא, ומיהו נראה להחמיר כר"א בן עזריה דאפשר דר' עקיבא מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא. וכן היה נוהג ר"ת ז"ל למהר לאכול אפיקומן קודם חצות.

הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו הל' א) פסק מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן פסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצותה כל הלילה, וכו', ואמר המגיד משנה וכתב רבינו שמצותה כל הלילה וכן דעתו באכילת פסחים כמבואר פ' ח' מהל' קרבן פסח וכסתם מתניתין במגילה (כ): דכל שמצותה בלילה כשר כל הלילה וכו"ע דאמר הכי. ופליגא דראב"ע דאמר עד חצות וק"י"ל כר"ע מחבירו ואמר עוד דדברי רבינו עיקר דאמרינן ביבמות (ק"א): מה לי חדא סתמא מה לי תרי וכיון דאיכא סתמא לר"ע מהדרין לכללין דק"י"ל הלכה כר"ע מחבירו. ועוד כתב רמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח הל' ט) וז"ל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, עכ"ל. ולא הזכיר שצריך לאכול מצה זאת שהיא האפיקומן קודם חצות. הרי"ף בפסחים (ק"כ): השמיט מה שכתב שם רבא שאליבא דראב"ע צריך לאכול מצה קודם חצות. א"כ משמע שלא סבר שהלכה היא שצריך לאכול מצה קודם חצות.

כתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ' ח' הל' ט"ו) הקרבן פסח אינו נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר וכבר ביארנו, וכו'. שהוא טעון הלל בשעת אכילתו. ומבואר שהרמב"ם פסק כר"ע, שלפי ראב"ע הוא נעשה נותר מיד אחר חצות. מזאת נראה שהרמב"ם סבר אע"פ שמן התורה מותר לאכול קרבן הפסח אחר חצות מ"מ משום הרחקה אפילו ר"ע מודה שאין אוכלין אותו אחר חצות, וזאת מסביר שו"ת בית הלוי (חלק א' ס' ל"ד) שהוא כעין הוה אמינה של גמ' זבחים (נ"ז). שאמר שם אביי שאפשר ר"ע מודה שאסור לאכול פסח אחר חצות מדרבנן משום הרחקה מן העבירה (שלא יבא לידי נותר), וזאת ג"כ סברת הרא"ש בפסחים (קכא): דאמר דאפשר ר"ע מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא וכן היה ר"ת נוהג למהר לאכול אפיקומן קודם חצות. הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"א הל' א) פסק איזהו זמן קריאת שמע בלילה מצותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עמד עמוד השחר יצא ידי חובתו שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה, עכ"ל. ולכאורה זאת שלא כמו שכתב לגבי מצה שלא חילק שם שצריך לאכול

כתב המחבר (או"ח ס' תע"ז סעי' א) לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד זכר לפסח הנאכל על השובע ויאכלנו בהסיבה ולא יברך עליו ויהא זהיר לאכלו קדם חצות ומוסיף עליו הרמ"א ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות.

הגמרא בפסחים (ק"כ): מביא שר"א בן עזריה אמר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה (שמות י"ב). מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. הרשב"ם מסביר שם דנפקא ליה מקרא דאכילת פסח עד חצות ומחצות הוי נותר וכו'. אמר לו ר"ע והלא כבר נאמר חפזון עד שעת חפזון ומסביר רשב"ם שלר"ע לא הוי נותר עד הבקר. אח"כ איתא בגמ' אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו. פשיטא דכיון דאיתקיש לפסח כפסח דמי עכ"ל של הגמ'. הגמרא (שם) מביא שמשנה (ק"כ): כר' אלעזר בן עזריה וזאת סתם משנה. ובכל מקום אנו אומרים שפסק הלכה כסתם משנה אבל תוס' שמה (ד"ה אמר רבא) מביא שיש מפרשים שמגמרא זאת ראינו שהלכה כר"א בן עזריה ואין זה ראייה שיש סתם אחרת במס' מגילה (כ): דלא כוותיה דתנן זה הכלל שכל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה לאתוויי אכילת פסחים ודלא כר"א בן עזריה דאמר אכילת פסחים עד חצות עכ"ל. אבל הגמ' מביא המשנה בזבחים (נ"ו): הפסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות. ואיתא בגמ' (נז): שהמשנה כר' אלעזר בן עזריה ואיתא בתוס' (נ"ז): (ד"ה ואיבעית אימא) דיש לדקדק שהלכה כר' אלעזר בן עזריה שסתם לן תנא כוותיה בפסחים ובפ"ק דברכות (ט). וצריך לזהר אמצה משום דקאמר רבא בסוף ערבי פסחים אכל מצה אחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, והמרדכי בפסחים (סוף ערבי פסחים) ג"כ פסק כר"א בן עזריה וצריך לאכול אפיקומן קודם חצות.

הר"ן בפסחים (קכ"א) מביא שמצינו שלשה סתם משניות כר"א בן עזריה והם בפסחים (ק"כ): ובזבחים (נ"ו):

ובברכות (ב). מ"מ מצינו סתם משנה כמו ר' עקיבה שחלק עליו במגילה (כ): ואע"פ שיש שלשה לחד כמו ר"א בן עזריה מ"מ מצינו הגמרא ביבמות (ק"א): שאמר מה לי חדא סתמא מה לי תרי סתמי. ואפ"ה מספקא לו האי מנייהו סתמא בתרייתא הילכך אזלינן לחומרא כר' אלעזר בן עזריה ולפיכך צריך לזהר לאכול קודם חצות מצה של אפיקומן ואפילו בקריאת הלל החמירו בתוס' לקראתו קודם חצות. ויש מקילין ואומרים דסתמא דסתים כר"ע אלים טפי מדקתני ליה התם גבי הלכתא פסיקתא. ועוד דק"י"ל הלכה כר"ע מחבירו והיינו דאמר רבא לר' אלעזר בן עזריה ולא אמר לה סתמא, ואין ראוי לקבל, עכ"ל. תוס' מגילה (כ"א). ד"ה לאתוויי, ג"כ מביא כתוס' בזבחים ולבסוף מוסיף צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן

קודם חצות. וכתב הבית הלוי שאפשר לחלק, לגבי קרבן פסח יש דין הרחקה משום שאם תאכל נותר הוא ועובר באיסור דאורייתא משא"כ אם האיש משהה מלאכול מצה עד הבקר, אע"פ שיהא חסר מצוה מ"מ אינו עובר איסור. אבל עדין צריך לחלק בין מצה וק"ש, שבק"ש ג"כ אם אינו קורא עד בקר אינו עובר איסור (יהא ביטול עשה). המחבר פסק או"ח (ס' תרפ"א סעי' א') חייב אדם לקראת המגילה בלילה, וכו'. ושל לילה זמנה כל הלילה, עכ"ל. ואינו כותב שצריך לקראתה קודם חצות, אפילו משום הרחקה. ואמר מ"א (שם) הטעם משום שמצותה חביבה ומשום הכי אינו דומה לק"ש, כן מביא מרא"מ בסמ"ג. א"כ אמר בית הלוי שאנו נוכל ג"כ לאמר לגבי מצות מצה שאינה אלא חד זמנא וחביבה היא. אבל לבסוף כתב הבית הלוי כיון שלגבי קרבן פסח צריך הרחקה, אפילו לפי הרמב"ם לאכול אותו קודם חצות והאפיקומן הוא במקום הקרבן פסח, א"כ אפשר שצריך להחמיר לאכול אותו קודם חצות.

כתב הטור או"ח (ס' תע"ז) יהא זהיר לאכול האפיקומן קודם חצות, וכן פסק המחבר (שמה סעי' א') ויהא זהיר לאכול קודם חצות ומוסף הרמ"א יקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות, עכ"ל. וביאורו משמע משום שדומה לאכילת פסח ובאכילת פסח אמרינן הלל. הסמ"ג (שם א"א ס"ק א') כתב שכיון שלא כתב המחבר אלא לשון של זהירות א"כ אם לא אכל האפיקומן קודם חצות, צריך לעשות כן אחר חצות משום שיש ספק על הכרעם הפסק הלכה.

כתב שו"ת אבני נזר (או"ח פ' שפ"א) שלפי ר' אלעזר בן עזריה אין הקרבן פסח נאכל אלא עד חצות וכן במצה. א"כ כיון שצריך להיות טעם הפסח נשאר בפיו, אין זאת אלא כל זמן המצוה ואין נשאר שום מצוה אחר חצות. א"כ אחר חצות מותר לאכול. על כן כתב דאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות יאכל כזית מצה על תנאי, אם הלכה כר' אלעזר בן עזריה יהיה לשם אפיקומן, וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואח"כ יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך. אם הלכה כראב"ע דעד חצות יוצא באפיקומן ראשון ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים, ואם הלכה כר' עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני.

בס' מקראי קודש (פסח ח' ב' ס' נ"ו) להר' צבי פסח פראנק מביא שגיסו ר' אריה לוי אמר שהגר"ח מבריסק לא רצה לאכול האפיקומן אחר חצות להשיטות דקי"ל כראב"ע דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות ואם לא הספיק להתחיל הסעודה ולגמור קודם חצות היה מהדר לאכול האפיקומן קודם חצות (ובתנאי) ואת הסעודה היה אוכל אחר חצות, דלראב"ע דאין פסח נאכל אחר חצות לא נאסר לאכול את הסעודה אחר האפיקומן מכיון שאין זה עוד זמן של אכילת אפיקומן. ומביא שאח"כ מצא כן בשו"ת אבני נזר (כמו שכתבנו).

לפי מה שכתבנו בדברי הרמב"ם מכל לשונות שלו לא אמר כלום שצריך לאכול האפיקומן קודם חצות, אע"פ שאמרנו שאפיקומן במקום הפסח ודין הפסח לפי הרמב"ם הוא מצד הרחקה צריך לאכול אותו קודם חצות לא הזכיר כן לגבי אפיקומן. ויש להסביר שאע"פ לשיטת בית הלוי וכו' שצריך להיות טעם הפסח נשאר ולא לאכול שום דבר אחריו, וזאת ג"כ סברא לאמר כן לגבי האפיקומן, מ"מ לגבי הזהירות לאוכלה קודם חצות יש לחלק שאין כאן איסור לא תעשה על אכילת האפיקומן אחר חצות וזאת גופא הגרמה לפי הרמב"ם שלא לאכול הקרבן פסח אחר חצות, א"כ נשאר שאפילו שאמרין שהאפיקומן במקום הפסח מ"מ לא נשאר באכילתו הדין איסור אכילה אחר חצות.

ס' גנזי חיים על שו"ע (או"ח ס' תע"ז סעי' א') כתב מלשון הטור ושו"ע משמע דרק זהירות הוא לכתחילה, והיינו דרוב גדולי הפוסקים פסקו כר"ע דהפסח נאכל כל הלילה, ואף דקצת פוסקים כתבו דאף לר"ע אפשר דחכמים עשו ס"ג שלא לאכול רק עד חצות וכן פסק הרמב"ם, אבל אפיקומן של המצה לכתחילה מותר כל הלילה, שבמצה לא שייך שום איסור אחר חצות, ולא שייך שום גזירה, לכן כתבו רק לזהירות. ומביא שמהר"י פאנעט כתב בספרו מנחת ציון על פי סוד, מצניעין את האפיקומן קודם חצות לילה לבל ירגישו בו הקליפות ואחר חצות מוציאים אותו משם ונקרא אפיקומן שהוא אפיקו מנא שצריך להוציא הכלים, ועתה חיבר חכם אחד ספר קראו אם לבנינה ובקונטרס הנקרא תפארת מנחם האריך ליישב דברים על פי מה שהוכיח דרוב פוסקים כר"ע והנה מי שבא בסוד ה' ויודע תעלומות חכמה יכול לסמוך על זה, ואין זה נגד מה דקי"ל הלכה כהנגלה כנגד הקבלה, וכמ"ש דמצה אף לדידהו אינו רק זהירות. ומה שכתב השע"ת בשם הדגול מרבבה דאם לא אכל מצה עד חצות שוב לא יברך, ולפע"ד יש לסמוך על גדולי הפוסקים שפסקו כר"ע, וכו', ולכן המברך ודאי לא הפסיד, כן נלפענ"ד.

ר' משה פיינשטיין כתב תשובה בקונטרס עם התורה (מחדורא ב' חוברת ז' שנת תשד"מ) מביא שיטת האבני נזר שסבר שאפילו לראב"ע אין איסור אכילה אחר פסח אלא עד חצות ולר"ע כל הלילה מותר באכילת מצה (ע"ש מה שהסברנו). וכל זאת משום שאין האיסור שאסור לאכול אלא עד סוף זמן המצוה ולראב"ע הוא חצות, ולר"ע כל הלילה. וטען שמהר"י בפסחים (המובא לעיל) משמע שאפילו ר"ע סבר שצריך לאכול אפיקומן קודם חצות. ועוד טען שחידוש גדול לאמר שיהא מותר לאכול אחר אפיקומן שלא מצינו שנהגו כן מקדם וכל זאת מצד הסברא בלבד שלפי ראב"ע אינו אסור לאכול אחר אפיקומן. ואמר שלא מצינו מקור לזה. וטען ג"כ שאם יש חשיבות בלילה של אכילת אפיקומן אפילו לראב"ע יש סברא לאמר שאפלו אחר זמן אכילת הפסח עדיין נשאר הסברא שיהא הטעם של הפסח, או בזמן הזה האפיקומן נשאר בפיו, א"כ פסק שצריך לאכול האפיקומן דוקא קודם חצות.

בענין מצות אכילת הפסח

הרב נועם הינברג

ועתה נראה דיש ב' דינים במצות אכילת הפסח דכל א' מחוייב לאכול כזית ממנו וזהו חיוב פרטי המוטל על כל יחיד ויחיד ועוד איכא מצוה שבני החבורה יאכלו כל בשר הפסח. אבל צ"ע מנלן דהפסוק ואכלו את הבשר וגו' מתפרש בתרי אנפי.

עוד צ"ע מדברי התוס' בפסחים (פ.א. א ד"ה שה) שכתבו דלמ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא איכא איסורא דשלא למנויין באכילת קטנים (ולא כן דעת הר"ן בנדריים לו, א ד"ה אמר ר' זירא) והא דשרי להאכילם הוא משום דכה"ג דאיכא חינוך מצוה שרי לספות להו איסורא וקשה היאך מבטלים בידים מצות אכילת הפסח מבשר זה (דכיון דיש באכילתם איסורא דשלא למנויין פשיטא דאין באכילה זו קיום מצות אכילה) וכבר הקשה כן הגראמ"ה בהגהותיו על דברי התוס'.

גם צ"ע מפירוש הרא"ש בנזיר (כג, א) דאיתא התם דמי שאכל את הפסח אכילה גסה לא נקרא רשע. והרא"ש פי' דמירי באכילה גסה כזו דלא שמה אכילה ואינו מקיים באכילתו מצות אכילת הפסח (והתוס' שם פירשו באופן אחר) ומ"מ אין באכילה זו מעשה רשע דאחר שכבר שבע לא היה לו למנוע מלאכול. וקשה דאם יש חיוב אכילה בכל בשר הפסח ודאי צריך הוא למנוע ולהשאירו לשאר בני החבורה כדי שיתקיים מצות אכילת הפסח על ידיהם.

ואולי י"ל דלעולם ליכא ב' דינים במצות אכילת הפסח אלא דין א' שיאכלו כל המנויין מבשרו ויש למצוה זו שיעור למטה דהיינו כזית ואין לה שיעור למעלה וכל מה שמוסיפים לאכול מבשרו מוסיפים בקיום המצוה. ואע"ג דאין העשה מחייב לאכול כל הבשר עד תומה מ"מ הוה ס"ד דידחה קיום העשה הלאו דשבירת העצם דבכל עשה דוחה ל"ת מסתברא דאין סיבת הדחייה משום מניעת ביטול העשה אלא משום קיומו (ואם אפשר לפטור עצמו מן העשה לא מיקרי אפשר לקיים שניהם). ולע"ד הכל א"ש לפי מהלך זה.

עוד נוכל להבין על פי זה הא דמבואר בדף פג, ב דאין אוכלים שמנו של גיד בקרבן פסח אע"ג דאין בו אפי' איסור דרבנן אלא נהגו בו איסור. וקשה דבשלמא מה שאסור מדבריהם יש לומר שהעמידו דבריהם ועקרו מצות אכילת הפסח מאותו בשר, אבל בזה מאי איכא למימר. (וכבר עמד בזה הנצי"ב במרומי שדה וחיידש דאע"ג דמתחילה נהגו בו איסור מעצמם לבסוף אסרוהו רבנן וקיימו את המנהג בתקנה שלהם. ובאמת כן נראה מהרמב"ם בריש פ"ח מהל' מאכלות אסורות אבל לא כן דעת הרשב"א והר"ן אשר הביאם הבי"ד ביו"ד סי' ס"ה ולדידהו הדרא קושיא לדוכתה.) אבל לפמ"ש"כ אין צריך לזה עקירת דבר מן התורה כיון דאין חיוב מן התורה לאכול כל הבשר רק יש באכילת כל הבשר תוספת קיום (ולענין בל תותירו יש לומר דאין יסוד האיסור שלא נגרום שיהא נותר אלא שלא נתעצל מלאכול וכל שיש טעם הגון למניעתו ואפי'

בזבחים (צז, ב) ובפסחים (פה, א) מבואר דהיה מותר לשבור עצם מהפסח שיש מתוכו מוח משום עשה דוחה לא תעשה אלא דילפינן לאסור ממה שכתבה התורה ועצם לא ישברו בו בפסח שני דלא איצטריך אלא לזה (ומינה ילפינן כללא דאין עשה דוחה ל"ת בקדשים). ופירש רש"י (בב' המקומות) דהעשה הוא מש"כ בתורה ואכלו את הבשר בלילה הזה.

ובשאגת אריה (סי' צ"ו) הוכיח מזה דמצות אכילת הפסח מחייב לאכול כל הבשר מבלי להשאיר כלום (או כזית, ויש לדון בזה). אבל במנחת חינוך (קלד, ב) דחה הראיה דשמא איצטריך קרא להיכא דנמנו הרבה בני אדם על פסח א' ולא יגיע לאי מהנמנים כזית אלא אם ישבור את העצם ויאכל המוח שבתוכו.

והנה לדעת התוס' בעירובין (ק, א) דלא אמרינן עשה דוחה ל"ת היכא שהיה אפשר לקיים המצוה מבלי דחיית האיסור ועל ידי פשיעה נתגלגלו הדברים שאינו יכול לכאורה אין לומר כהמנחת חינוך שהרי רק ע"י פשיעה בא לידי צורך הדחייה. (אבל אם נאמר דמצות אכילת הפסח אינו מחייב את האדם להמנות על הפסח כדי לאכול ממנו ולא חל מצוה זו אלא על אלו שכבר נמנו יש לומר דא"ש דחיית המנחת חינוך אף להתוס' בעירובין - יעויין בחי' הגרע"א בכתובות מ, א.) אמנם יש לומר כעין דברי המ"ח דמתחילה היו כולם יכולים לאכול ממנו כזית ואח"כ נפסד מקצת הבשר ולא נשאר לאי מהם כזית בלי שבירת העצם.

ולפמ"ש"כ פסקי התוס' בזבחים דהא דהוה ס"ד דידחה העשה דאכילת הפסח להל"ת דשבירת העצם אע"ג דבעידנא דשובר את העצם לא מקיים העשה הוא משום דקיום העשה א"א כלל בלי דחיית הל"ת אין לומר כהמ"ח, דבשלמא אם יש מצוה לאכול כל הבשר אז המצוה לאכול אותו בשר שבתוך העצם לא מתקיים בשום אופן בלי שבירה, אבל אם בעלמא ליכא מצוה לאכול אותו בשר הרי עצם המצוה מתקיים שפיר בלי שבירת עצם רק במקרה יש צורך לשבור ודומה לשאר דוכתי דבעינן בעידנא.

אבל תמה אני דנראה דאי אפשר להעמיס פירוש המ"ח כלל בסוגיא דפסחים דהכי איתא התם "ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח ומה אני מקיים ואכלו את הבשר בלילה הזה בבשר שעל גבי העצם או אינו אלא בבשר שבתוך העצם ומה אני מקיים ועצם לא תשברו בו בעצם שאין בו מוח אבל בעצם שיש בו מוח שובר ואוכל ואל תתמה שהרי יבא עשה וידחה ל"ת" – הרי מבואר דלמאי דס"ד דאמרינן בזה עשה דוחה ל"ת לא מיירי קרא דקאסר שבירת העצם אלא בעצם שאין בו מוח וכל עצם שיש בו מוח הותר שבירתו וזהו כדברי השאגת אריה דמצות אכילת הפסח שייכא בכל בשר הפסח עד תומה.

מנהג ישראל קדושים תו לית ביה משום בל תותירו). וכן נראה מהא דמבואר בגמ' שם דאף אם היו גידי הצואר נחשבים בשר ומקיימים באכילתם מצות אכילת הפסח מ"מ מסתמא לא היו נאכלים והיו נעשים נותר דלכאוי מוכח מזה דאין חיוב גמור מצד מצות אכילת הפסח לאכול כל מה שאפשר לאכול ממנו (ומוכח דגם משום בל תותירו א"צ לאכול מה שראוי רק ע"י הדחק ולכי הביאור בזה הוא כנ"ל דכיון שאין דרך בני אדם לאכול לא מיקרי מותר).