

ערב חג הפסח

אפיית מצות

ברכת שהחיינו באפיית המצות: הגמ' בסוכה מו. אומרת 'העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו... העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו... אמר ר' אשי חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא'. יל"ע מדוע ביחס לאפיית המצות לא נזכר שיש לברך שהחיינו. הנה איתא במרדכי בסוכה סי' תשסט שאין לברך על עשיית פתילות לנר חנוכה שהחיינו, משום שלא ניכר בעשייתן שעושה לשם מצווה, שהרי יכול להדליק בה נר לצורכו. ורק בעשיית הסוכה או בהכנת הלולב ניכר שעושה כן למצווה וע"כ מברך בשעת עשייתן שהחיינו. אמור מעתה כי בהכנת המצה לא ניכר מעשה המצווה, שכן יכול לאכול מצה זו כל השנה כולה לתיאבון, כשאלת הבן שכל הלילות אוכלין גם מצה, וע"כ אין לברך בעשייתה שהחיינו. ועוד י"ל באופן שונה, ולחקור על מה מברכין שהחיינו בשעת הכנת הכשר המצווה, האם הברכה מתייחסת על ההכנה כשלעצמה, או שהברכה הינה על המצווה, ומקדימין לברך שהחיינו כבר בהכנת הכשר המצווה. נראה שנחלקו בכך הראשונים, שכן התוס' בסוכה מו. בד"ה 'נכנס' כתבו שאם בנה סוכה קודם החג וברך ברכת הזמן אינו מברך שוב מפאת החג. והרמב"ם בהל' סוכה ו, יב פליג וסבר כי יברך ברכת הזמן על החג, וכ"כ הריטב"א. והקרבן נתנאל פ"ד בסק"צ כתב כי לעולם יברך זמן על החג, אלא שאם בנה סוכה (ולא ברך ברכת הזמן בעת בנייתה) הרי יקדים את ברכת הסוכה בכדי שברכת הזמן תסוב גם על בניית הסוכה, ואם לא בנה סוכה יקדים את ברכת הזמן ל'לישב' משום שאינה נסבה על בנייתה, אלא רק על החג עצמו. נמצאנו למדים שלדעת התוס' ניתן להקדים ולברך את ברכת שהחיינו שעל גוף המצווה ולברכה כבר בעת הכנת המצווה. אמנם בעת אפיית המצות אין מברכין שהחיינו, משום שאף בשעת אכילת המצות אין מברכין שהחיינו, וכיון שעל אכילתן אין מברכין ברכת הזמן, אז אין לנו ברכה שאפשר להקדים ולברכה בשעת הכנתה. שכן האבודרהם בהלכות ברכת המצות ומשפטיהם שער ג כתב שאין מברכין ברכת הזמן על אכילת מצה ומרור אף שנהנה באכילתו, שכן יוצא יד"ח בברכת 'אשר גאלנו' שמזכיר שם 'והגענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור'. נמצאנו שאין מברכין ברכת הזמן בפני עצמה על אכילת מצה, ועל כן גם אין בידינו ברכה שנוכל להקדימה ולברכה בעת האפייה.

ברכה על אפיית המצות: הירושלמי במסכת ברכות פ"י ה"ג ובמסכת סוכה פ"א ה"ב אומר כי יש לברך על עשיית סוכה ברכת המצוות, אולם הבבלי לא הזכיר ברכה זו. הרי שנחלקו אם מברכין על הכשר מצווה, וכן הבין הביה"ל בס"י תרנו בד"ה אפי' מצוה' שלשיטת הירושלמי יש מצווה בהכנת המצוות עצמן וע"כ מברכין עליהן. ויתירה מכך, לדעת הביה"ל, לשיטת הירושלמי יש אף חיוב לעסוק בכך ו'אינו יכול לפטור עצמו במה שיקנה תפילין או סוכה מחבירו במעותיו', ולפי"ז אף

באפיית המצות יהא חיוב לעסוק באפייתן בעצמו, או שימנה שליח שיאפה עבורו ובכך מייחס אליו את האפייה, וכיד הבעלים הוא. וכן דעת השאלתות בשאלתא קסט אות א שכתב שיש חיוב לעסוק בהכשר מצווה. וכן הבין הנצי"ב בדעתו כי ישנה מצווה בעצם עשיית הכשר המצווה, היכא שעניינה כתוב בתורה.

והנה הרמב"ם בהל' ברכות יא, ח פסק שאין מברכין על עשיית המצוות מלבד מעקה, שכן אין אחר עשייתו ציווי נוסף: 'כל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך... מפני שיש אחר עשייתו צווי אחר... אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה'. וראה שהטור והשו"ע בהר"מ בסי' תכז השמיטו ברכה זו של מעקה, וסברו כי אין לברך על כך. וצ"ב במאי פליגי. הרמב"ם בסה"מ מצוה קפד כתב: 'שצונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבינו'. הרי עיקרה של המצווה במניעת הסכנה ולהסיר מכשול. אמור מעתה, כיון שאין במצוות עשה זו עשייה חיובית, אלא שלילת אירועים שאינם רצויים, הוי כהכשר מצווה בלבד, סברו הטור והשו"ע שאין לברך על כך. ואילו הרמב"ם סבר שיש לברך על מעשה מצווה גם אם הוא מיסודו אינו מעשה חיובי, ובלבד שאין אחריו ציווי, ורק מעקה נמנה על גדר זה. ויתכן שנחלקו הראשונים ביסוד גדר מצוות מעקה אם מצוותה בקום עשה או בשב ואל תעשה. וראה שהמנ"ח מצווה תרמו כתב שמצוות מעקה הינה בקום עשה (ותלוי הוא אם החיוב בבניית מעקה חל על בעה"ב הגורם למכשול, או על הדייר שהמכשול אצלו, ראה תועפות רא"ם על היראים בסי' רלד).

התוס' בשבת כה: ד"ה 'חובה' כתבו בהר"א כי אין לברך על נר שבת, שכן אם היה כבר נר דלוק ועומד מבעוד יום לא היה צריך לכבותו ולהדליק בשנית, הרי שאין מצווה בעצם מעשה ההדלקה אלא הכשר מצווה היא. ואפ"ה השו"ע פסק בסי' רסג, ה שמברכין על הדלקת הנר. צ"ל ביסוד דין הדלקת הנר שאינו הכשר מצווה בלבד, הגם שלא היה מחוייב להדליק נר אם היה נר דלוק מכבר. אלא ישנה חובה לדאוג שיהא נר דלוק, וחובה זו מקיים גם בראותו נר דלוק, אך אינו יכול לברך על כך בחוסר מעשה כלל. ובהעדר נר דלוק מחוייב גם להדליק נר, ומברך על הדלקתו זו. והמרדכי בשבת סי' רצד כתב שר' משולם לא היה מברך על הדלקת הנר, שכן אין עשייתה גמר המצווה, וגמר מצוות נר שבת הינו בעת אכילתו. אולם הביא את דעת ר"י שכיון שהנר אף משמש למאור בבית ולישא כלים לשלחן הרי שמיד בהדלקתו הוא גמר מצוותו, ושפיר מברכין על הדלקת הנר. ואפשר עוד לבאר, שעל הנר מברך משום שמקיים בו גם דין כבוד שבת במעשה ההדלקה וגם עונג שבת בכך שהנר דלוק, כדבאר הגרי"ז בחידושי הגר"ח סטנסיל בסי' יא. הרי שלבבלי אין מברכין על הכשר מצווה וכן פסקו הטור והשו"ע, ואילו לירושלמי והשאלתות מברכין.

דין שימור בהכנת המצות: הטור בסי' תס פסק: 'אין עושין המצות ע"י עכו"ם וחש"ו, והכי איתא בשאלתות לשה עכו"ם לעיסה או חש"ו... אע"ג דאפייה ישראל בר דעת ועבד בה שימור בשעת אפייה, לא נפיק בה ידי חובתו. וכ"כ רב כהן צדק לצאת ידי חובתו בליל ראשון אינו אלא במצה שאפאה ישראל לשם מצה דכתיב ושמרתם את המצות עד שיהא שימור לשם מצה. ורב

האי גאון כתב מצה שאפאה עכו"ם בפני ישראל ע"י שימור כתיקונה מותר לישראל לאוכלה. הרי שחסר בשימור המצה באפייה ע"י גוי, ולר' האי גאון מהני כשישראל עומד שם. והמג"א בריש הסי' הביא משמיה דהמהרי"ל ש'אל יסייע עכו"ם וחש"ו לא בלישה ולא בעריכה ולא באפייה. משמע דווקא אלו ג' מלאכות דמיוחדות לפת, אבל בנקוב שמנקבים המצות אין קפידא. אבל במהרי"ל כתוב וכן כל תיקונים אסור, דבעינן שימור לשם מצוה. הרי שהצריך המהרי"ל שימור בכל הנעשה במצה, ולא דווקא במלאכות המכשירות את המצה. והב"ח אסר אף לטחון ע"י גוי שכן צריך שימור משעת קצירה. ואילו הט"ז בסק"א כתב לאסור דווקא לישה ואפייה ע"י גוי דבעינן שימור לשם מצוה, אבל ניתן לטחון את החיטים ע"י גוי אם ישראל על גביו שכן הישראל שומר מחימוץ. אולם בלישה ואפייה יש טעם נוסף לאסור מעשה של הגוי שכן צריך שיכוין לשם מצה, ועיקר עשיית המצה היא לישה ואפייה, ולכן אסרו בהן מעשה גוי מכל וכל.

וי"ל דנחלקו בגדר שימור לשמה, האם דרוש שהפעולות שמכשירות את המצה יעשו לשמה, או שהעיסה והמצה ישמרו לשמן. נפק"מ תהיה אם פעולות שאינן מכשירות את המצה אינם צריכות להעשות לשמה, או שכיון שנעשתה פעולה כל שהיא שלא לשמה פגמה בשימור המצה, שכן המצה צריכה להשאיר בשימורה לשם מצוה עד לסיומה. וראה שהמנ"ח במצווה י' הבין כן שא"א לשמר מה שביד חבריו, וא"כ בכך שמסר עשייתו למי שאינו בר שימור, גרע משמירת הלשמה. ולפי"ז שפיר אסר המהרי"ל לנקוב המצוות ע"י גוי שאינו בר שימור.

הפר"ח בס' תנן סק"ד הצריך שימור משעת קצירה כרבא. הרי שהצריך שימור לא רק בעיסה ומשעת לישה אלא בחיטין ובכל הנעשה בהכנת מצת מצווה ולעיכובא. והמקור חיים בסק"ג שהשיג עליו מהירושלמי המובא בתוס' בר"ה יג. בד"ה 'דאקרוי' הבין כי יכלו ישראל שבאו לארץ לקנות מיושבי הארץ הנכרים חיטין, משום שחיוב בשימור הינו משעת לישה ולא קודם לכן. אמנם הרא"ש והר"ן ג"כ הצריכו שימור משעת קצירה למצווה מן המובחר, ואף לדבריהם הוא דין בשם המצות ולא רק הידור במצוות מדין 'זה קלי ואנוהו'.

עוד י"ל דס"ל לט"ז כי דין שימור בעינן רק משעה שמביא מים ומכשיר את עשיית המצה, וקודם לכן ישנו דין זהירות מלהחמיץ את החיטין, אך אינו דין חיובי לשמר את המצה לשם מצווה.

אפיית מצה בערב פסח: רש"י בספר הפרדס סי' קכט כתב שמן התורה אין יוצאין במצה הנאפית קודם חצות ערב פסח, שכן המצה איתקש לקרבן פסח בפסחים קכ, ויש לאפותן בזמן הראוי להקרבת הפסח, וכ"כ האבודרהם בסדר ההגדה בשם הראב"ד 'אין לשיין מצה של מצוה אלא אחר חצות כשחיתת פסח שאינה אלא אחר חצות'. וכן פסק השו"ע בס' תנח. ובשיבולי הלקט בס' ריג הביא משמיה דרש"י שיש לאפות אחר ז' שעות ומחצה, וכ"כ הרוקח אות לו, והב"ח כתב שלדידו הוא אף לעיכובא. הטור בס' תנח כתב כי הוא מחלוקת בין הירושלמי לתוספתא אם מצה ישנה כשירה אף שעשאה לשם פסח, וכיון שהירושלמי אוסר ראוי להחמיר ולאפות בערב הפסח, ולכלל הפחות ג' מצות מצווה יעשו כן משום שחביבה מצווה בשעתה.

הבי"ה הקשה על דין זה, דא"כ נתיר לאפות מצות בשבת בערב פסח, דומיא דשחיטת הפסח הנערכת בשבת זו. ונקט שהיקש זה נאמר לעניין אכילה בלבד, ולא לעניין אפיית המצות, וכך הביא בשם המרדכי.

שיטה נוספת יש בארחות חיים הלכות חו"מ סי' קכא, במעשה רוקח את לו ובמנהיג סי' מד שאין לאפות המצות בעוד יש לו חמץ בביתו (צ"ל דאינו מעכב כפי ששחיטת הפסח בעת שיש חמץ אינה מעכבת אף שלוקה ע"כ, כמבואר ברמב"ם בהלכות קרבן פסח א, ה).

הרי שנחלקו מה כלול בהיקש המצה לקרבן הפסח, אם רק לאכול את המצה בזמן אכילת הקרבן, או דיש אף להכנין ולאפותן בזמן הראוי לשחיטת הפסח, או בזמן שחיטתו בפועל. או שלמדו משחיטת הפסח שיש להכין את המצות בלא חמץ, אך לא העתיקו את כל דיני הקרבן, הלכותיו וזמניו לדיני המצה. ומשו"ה כתב הברכי יוסף בסי' תנח סק"ב שראה שמדקדקין להתפלל מנחה קודם אפיית המצות, וצ"ל שהוא משום שהפסח היה קרב אחר תמיד של בין הערביים. השו"ע כתב בסי' תנח, א ש'נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר ששעות', למרות שבכותרת לסימן כתוב 'מצווה ללוש המצה בער"פ', ונראה שהוא מעיקר הדין ולא רק מנהג (יש מהדורות הגורסות בכותרת 'מנהג ללוש'). הפר"ח והגר"א כתבו שא"צ לאפות דווקא אז, וכ"כ המשנ"ב בסק"ג שרוב ישראל אינם נוהגין להזהר בכך, משום חשש לחמץ שאוסר במשהו בשעה זו.

המג"א בסק"א כתב כי זמן אפיית מצת מצווה הוא משעה ששית. והקשה החק יעקב שלגבי זמן תפילת מנחה החמיר המג"א והצריך להמתין לשש ומחצה, ומדוע הכא לא מחמיר להמתין חצי שעה. והא"ר תירץ כיון שדין ההיקש לפסח הוא רק אסמכתא, ולא דין ועל כן אין להחמיר כ"כ. נמצאנו, שיש סיבה נוספת לכך שלא מקפידים על מצות הנאפות בערב הפסח.

אם יש דין שליחות באפיית מצות: כתב בהעמק שאלה שאילתא קסט שהכשר המצווה הינו מצווה, היכא שההכנה כתובה בתורה ויש מצווה בהכנתה ולכן יש בה דיני שליחות, כגון עשיית סוכה, כתיבת תפילין ומזוזות, הכנת צרכי השבת ושמירת מצת מצווה. אולם הכנה שאינה כתובה בתורה אין מצווה בהכנתה ואזי גם אין בה דין שליחות, כגון אגד הלולב ותיקון שופר. לדבריו עולה שישנה עדיפות לעשות סוכה ע"י שליח, ולא לפטור עצמו בסוכה העשויה מכבר. וכמו"כ עדיף שיכתוב מזוזה ותפילין ע"י שליח, ולא שיפטור עצמו בקנייתן שכן בכך מפסיד את מצוות הכתיבה. וה"ה שיש להעדיף ולאפות מצות בשליחות ולקיים אף את מצוות ההכנה הכתובה בתורה, כנאמר 'ושמרתם את המצות', מאשר לקנות את המצוות, ובכך מפסיד את מצוות הכשר המצווה – האפייה. וכן עולה מהביה"ל בסי' תרנו בד"ה 'אפי' מצוה' ש'אינו יכול לפטור עצמו במה שיקנה תפילין או סוכה מחבירו במעותיו'.

ראה ברבינו הרוקח סי' רפ"א שכתב: 'וכל אדם חייב לתקן בעצמו המצות דאמר במכילתא ומשארותם צרורות בשמלותם, ר' נתן אומר וכי לא הי' שם בהמה אלא שהיו ישראל מחבבין את המצות וילכו ויעשו בני ישראל ליתן שכר להליכה ולעשייה'. והמהרי"ל הל' מצות דף י כתב: 'וכן

נהג האשר"י שעמד ועשאם בגופו משום שנאמר צרורות בשמלותם על שכמם, והלא סוסים וחמורים הרבה היה להם, אלא שחביבה היתה המצוה עליהם. ועוד דמצה מיקרי לחם עוני, ודרכו של עני הוא מסיק ואשתו לשה'. הרי שיש לעשות בעצמו את המצוות אם מטעם חביבות המצווה, ואם משום גדר 'לחם עוני' שהוא גם גדר במעשה הכנת המצה שיהא הוא אופה ואשתו לשה, ולא רק ברכיבי העיסה ובאיסור תפיחתה.

ונשלמה פרים שפתינו

ההקפדה לומר סדר קרבן פסח: מובא במעשה רב ס"ק קצ שהגר"א נהג לומר בע"פ אחר חצות פסוקי עשיית קרבן פסח, וכן כתב המשנ"ב בס"י תע"א ס"ק כב שאחר תפילת המנחה נכון שיתעסק בדיני קרבן פסח ויחשוב לו הקב"ה כאילו הקריבו בפועל. ומקורו בגמ' במגילה לא: 'כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם'. וכן במנחות בדף קי. 'אמר ריש לקיש מאי דכתיב זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם, כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם... א"ר יצחק מאי דכתיב זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם'. וכ"כ השו"ע בס"י א, ה: 'טוב לומר... פרשת עולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם'. וצ"ב מדוע השמיט השו"ע בהל' פסח דין זה ולא כתב לומר סדר הקרבת הפסח בזמן הקרבתו? בביה"ל בס"י א כתב: 'ומה טוב למי שנוהג בזה שילמוד מתחלה את ענינים האלו מן הגמרא או מספרי הרמב"ם, כדי שיבין אח"כ מה שהוא אומר ובוזה תחשב לו כאילו הקריב ממש קרבן'. וכן כתב במשנ"ב בס"י מה סק"א על הנאמר כל העוסק בפרשת עולה 'הכוונה שמתעסק להבין ענייניה ולא אמירת התיבות בלבד'. ומדויק כן בגמ', שבמסכת מגילה נאמר 'כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני...', הוי הקריאה כחלופה לפעולת הקרבן. ואילו במנחות נאמר 'כל העוסק בתורת... כאילו הקריב', הרי בעיסוק ובהבנת הפרשה נראה כמקריב בעצמו את הקרבנות, והלימוד אינו משמש כתחליף בלבד. והמימרות אינן שוות בדינן. ואכן נחלקו הנו"כ בשו"ע בס"י מה אם יש לעמוד באמירת הקרבנות דוגמת הקרבנות שנעשו בעמידה, וכ"כ השו"ע בס"י א, ו שלא יאמר הקרבנות אלא ביום. ובביה"ל הביא מהפוסקים שכתבו שצריך להתודות קודם קריאת פרשת הקרבנות והוידוי יהיה במעומד. ובדרך פיקודין ל"ת יג, יד חלק הדיבור ס"י ב כתב דלפי הפוסקים שדנו אם יאמר את ה"ה"ר כאילו הקרבת חטאת' שכן אולי אינו מחוייב בו והוי כחולין בעזרה – שהוא כהקרבה ממש, ואף את אמירת סדר קרבן הפסח יזהר מלאמרו עם מומר ואפיקורוס, בהיותם מופקעים ממצווה זו. הרי שנחלקו אם באמירת הפרשיות הללו הוי תחליף לקרבן וחייב לנהוג כדיני הקרבן וכהלכותיו, ועד היכן מגיעה השוואתו לקרבן. ובניגוד לכך, י"ל שהעוסק בלימוד הקרבנות כיון שנחשב כהקרבה ממש אין לו הגבלות ודינים אלו, כיון שאינו פועל כתחליף לקרבן עצמו, אלא הוא אופן שונה הפועל את הקרבן עצמו – דינו

עצמאים, ולכן אין הגבלה מלעסוק בלילה בתורת הקרבנות, ולא הצריכו לעמוד כשעוסקים בעניינה.

המהרש"א במנחות שם באר שר' יצחק נקט פסוק העוסק בחטאת ואשם בדווקא, ולא בעולה ומנחה, שכן עולה ומנחה באין בנדבה ושפיר הוי כאילו הקריבן, אולם חטאת ואשם שלא באין בנדבה, אלא חייב החוטא להביאן, אימא שצריך דווקא שיקריבן ולא יועיל עסקו בהן כאילו הקריבן. חידש ר' יצחק שדין זה נאמר אפי' ביחס לחטאת ואשם. ולדבריו איכא הבדל נוסף בין המימרות השונות. הגמ' במגילה עוסקת בשאר קרבנות שכל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני, ואילו במסכת מנחות מיירי בתורת החטאת והאשם וע"כ נאמר שהעוסק בהן כאילו מקריבין ממש, ולא רק מצילתו מלחטוא. נמצאנו, שקרבן הבא כדורון (עולה, ראה זבחים ז:) וכנדבה די בקריאת הפרשה להחשב כאילו הקריב קרבנו, שכן המבוקש הוא ביטוי הרצון והנדיבות, וסגי גם בתחליף לקרבן – משא שפתיים, כנאמר ונשלמה פרים שפתינו. אולם כשהבעלים מחוייבין בכפרה הרי נדרש לעסוק בהלכות הקרבן ע"מ להחשב כאילו הקריבו, שכן צריך את הקרבן ממש, ומשא שפתיים כשלעצמו הוא רק תחליף לקרבן ולא כאילו הקריב ממש. ואפ"ה נאמר במסכת מגילה שאם קוראין בהן 'מוחל אני על כל עונותיהם', ויש תועלת בכך.

ולפי"ז שפיר הצריך המשנ"ב להבין את שאומר, שכן כל דבר שמחוייב בו, צריך להבינו ע"מ שיחשב כאילו הקריבו ממש ולא רק יתקבל כאילו הקריבו. אמור מעתה, שהשו"ע הביא דווקא את דין אמירת הקרבנות, שכן הוא דין תפילה, ומשיג באמירתו זו את אשר היה הקרבן משיג, אם את ביטוי נדבת לבו, הודאה וקרבת אלוקים ואם את כפרת מעשיו, אך לא הביא השו"ע דין העיסוק בהלכות הקרבן שכן הוא בדיני ת"ת, שהוא נחשב כהקרבה ממש. וכיון שחובת הקרבת הפסח הוי דבר שבחובה, לא מהני תחליף של משא שפתיים ולכך צריך מעשה הקרבה בדווקא ורק עיסוק בתורת הקרבן מועיל כהקרבה, ולכן מאריכים בתיאור מעשה הקרבנות מעבר לקריאת פרשתה המפורשת בתורה, שכן ההבנה והעיסוק בעניינה מעכב, אך השו"ע לא איירי בדיני ת"ת ולכן לא ציין זאת. ואפשר שסמך השו"ע על החיוב לעסוק בהלכות הפסח בלילה עצמו, כמבואר בתוספתא בפסחים בסוף פ"י המובא בטור בסי' תפא, ולכן לא הצריך לעסוק בכך מבעו"י בזמן הקרבנות, אולם המשנ"ב ציין דין זה.

ולדברינו, אין הכרח להקפיד בקריאת סדר הקרבת הפסח מלאמרו עם הפסולין, ועם אלו שלא יכולין להמנות על הפסח ובכללן ערל שמתו אחיו מחמת המילה, וניתן לאמרו בישיבה ובעל מום, שכן דין ת"ת הוא וכאילו מקריבן ממש ואינו כפוף לגדרי הקרבת הקרבן עצמו.

איסור אכילת הפסח שלא למנויו אימתי חל: הקה"י בפסחים בסי' נא, ב חקר אם איסור אכילת אלו שאינם מנויים מתחיל רק מבליילה שאז הוא זמן אכילת הפסח, כשם שאיסור נא וצלי חל רק בלילה, או שמא האיסור הוא לאכול מגוף הקרבן ואף מבעו"י חל האיסור. הצל"ח

בדף צה. כתב כי איסור אכילה של אלו שאינם מנוייו חל מיד בסיום שחיטתו, ואף עוד טרם זריקת דמו נאסר באכילה לשאינו מנוייו.

איסור אכילת מצה ערב הפסח

איסור אכילת מצה בערב פסח: התוס' בפסחים בדף צט: בד"ה 'לא' הביאו ירושלמי בפסחים פ"י ה"א שאסר לאכול מצה בערב פסח משום שאמר רבי לוי 'האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה'. בבעה"מ בדף טו: בדפי הרי"ף הבין כי רק משעה שנאסרת הארוסה – משעה שישית שהחמץ נאסר חל איסור אכילה של המצה בערב הפסח. ולעומתו סבר הרמב"ן במלחמות שם שהאיסור הוא כל היום ומשעה שהתחיל לבער החמץ בלילה הקודם לו. הרי שהבין הירושלמי שאכילת המצה היא כאכילת לחם, ומשעה שאסר הכתוב אכילת הלחם ע"מ להתירו בערב בצורת המצה, הוי כארוסה שנאסרת בעת הארוסין ומותרת בנישואין. ואתי שפיר שהירושלמי והרמב"ם בהל' חו"מ ו, יב כתבו שחייב מלקות ע"כ, שכן איסור אכילת 'לחם' טרם זמנו איכא.

אך ראה שהרמב"ם בהל' חו"מ ו, יב נקט טעם אחר: 'כדי שיהיה הכר לאכילתה בערב', והבין המ"מ שהאיסור נוהג כל היום כפשט לשון הרמב"ם. וכן פסק הרמ"א בס"י תעא, ב שאין לאכול מצה שיוצאין בה בלילה, כל יום י"ד, ולא נקט את טעם הירושלמי. נפק"מ בין הטעמים יהא, אם איסור האכילה נוהג במצה הראויה לקיום המצווה בדווקא, שכן בהקדמת אכילת מצת זו טרם זמנה לא ניכרת אכילתו בערב לשם מצווה, אך היא מותר לאכול מבעוד יום מצה שאינו יוצא בה יד"ח מצוותו, שכן בערב היא ניכר שאוכל מצת מצווה בדווקא. אולם לטעם הירושלמי שהאיסור הוא משום שהוי כארוסה בבית חמיה יש לאסור באכילה כל מצה, שכן משעה שנאסר לאכול חמץ הוא אסור באכילת כל מצה, ולא דווקא ממצת מצווה יש לו לפרוש (בפרט לפי ההבנה לעיל כי איסור 'ארוסה' הוא הגדרה ב'לחם' שנאסר עד הערב, ואז יש לאסור כל מצה).

וקצ"ע שלירושלמי אין לאכול כל מצה בערב היום, ואילו בלילה עצמו מותר לאכול בציקות נכרי קודם למצה כדמשמע בפסחים מ... ובשלמא לטעם הירושלמי אכן בלילה המצה אינה עוד כארוסה, אך לטעם הרמב"ם שבעי היכר בין המצות, מדוע הותר בציקות נכרי? מוכח שרק ממצת מצווה יש לפרוש ולא מכל מצה.

הפרי חדש בס"י תעא, הביאו הפרמ"ג בס"י תעב משב"ז סק"א כתב טעם חדש בשם הרוקח, שבכך שציוותה תורה לאכול מצות רק בערב, הו"ל לאו הבא מכלל עשה ואסור לאוכלה מבעוד יום.

היכר בין אכילת מצווה לאכילת רשות: יש לחקור בגדר טעם זה להבדיל בין אכילת מצווה לאכילת רשות, אם הוא בכדי שהאכילה עצמה תהיה ניכרת ויהא חידוש באכילתו שכן מתוך ההעדר ניכר החיוב, ובכך שרק בערב אוכל מצה ניכר כי מקיים באכילתו מצווה, או שמא

הוא דין בגברא, שאם יאכל קודם זמן חיובה, לא יהא בעיניו הבדל ושינוי ויאכלנה כמצוות אנשים מלומדה כמעשהו הקודם, וע"כ חייב להבדיל בין מעשיו כדי שבנקל יבחין ויכיר ויאכלנה לשם מצווה.

הט"ז בסי' תקפא בסק"ד והמג"א בס"ק יד כתבו שלא יתקע בערב ר"ה כדי שיבדיל בין תקיעות מצווה לתקיעות רשות. ושם הוא מילי דמצווה, ושפיר יותר לבאר כצד השני בחקירתנו, שכן דווקא בפעולות שיש בהן הנאת לאדם כאכילה שייך לומר שצריך שיהא המעשה ניכר שלא עושהו בשל פניות שונות, ברם אם עושה מעשה מצווה (שאינ לו בה הנאת הגוף), ניכר בעליל שעושה לצורך גבוה, והמצווה מניעתו לקיים זאת. אך לטעם השני, אף שנכיר שעושה מצווה, דאילולא כן לא היה תוקע כלל בשופר, מ"מ יסבור השומע כי חיובו הוא כיום האתמול, וע"כ חייבו להבדיל בין התקיעות.

ומיושב בכך מה שהקשה המהר"ל בגבורות ד' פרק מח, מדוע אין איסור אכילת פת בסוכה בערב סוכות, דומיא דאיסור אכילת מצה ערב הפסח, כארוסה האסורה בבית חמיה. ותירץ שהאיסור בערב פסח הוא בשל העובדה שנאסר החמץ מחצות ועדיין לא הותר המצה, ודומה הוא לארוסה שכבר נאסרה על העולם ועדיין לא הותרה לאישה. אך בערב סוכות אין איסור אכילה בבית, ואין דמיון לארוסה וע"כ אין סיבה לאסור אכילה מבעוד יום. אולם אם איסור אכילת מצה בערב החג הוא בשל הצורך לעשות היכר, הרי דווקא בערב פסח בעינן כן משום החיוב לעשות היכר בין אכילת מצווה לאכילת רשות. והדרא קושיא לדוכתא, מדוע אין איסור מקביל לכך בסוכות האוסר אכילה בסוכה בערב סוכות, ולהבדיל בין אכילת חובה לאכילת רשות.

ולפי הנ"ל י"ל כי דווקא בפסח ישנו חיוב שיאכל המצה מתוך הכרה וידיעת המצווה שעליו ולא יקיים מצוותו כיום האתמול, אולם בסוכות אמנם צריך שיכיר שעושה מצווה כנאמר 'למען ידעו דורותיכם', אך לא בעינן שיכיר מתוך מעשיו שעושה כן ולכן לא נאסרה האכילה בסוכה בערב החג. ועוד שבפסח יש לעורר את הקטנים לשאול מה נשתנה שבילילה זה אוכלין רק מצה אזי יש להבחין בין האכילות ביום הקודם, לעומת חג סוכות שא"צ להבדיל באכילתו.

ועוד י"ל עפ"י תרומת הדשן סי' קכה שכתב: 'אם הגיע הקטן (בערב פסח) שיוכל להבין, נראה דאין להאכילו מצה דדרשינן והגדת לבנך כו', ובעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כבר כריסו מן המצות, היאך שייך לומר בעבור זה כיון דאין המצה חידוש לו לקטן'. הרי שבאכילת המצה עצמה טמון סיפור יציאת מצרים ושפיר הקפידו בהיכר האכילה במצווה זו בדווקא.

אכילת חלות מצה בערב פסח: המשנה בפסחים ה, א אומרת: 'חל ערב פסח להיות בערב שבת - נשחט בשש ומחצה, וקרב בשבע ומחצה, והפסח אחריו'. רש"י בדף נח. בד"ה 'ובזיכין בשבע' כתב שהיה לחם הפנים נאכל בשעה שביעית, וכ"כ התוס' שם בד"ה 'וקעברין ליה'.

המשך חכמה הקשה בפרשת אמור כד, ה והא אין לאכול מצה בערב פסח שכן הוי כבועל ארוסתו בית חמיו, ויישב בתירוץ הראשון שקדשים שאינם משתמרים לשם מצה אין יוצאין יד"ח בלילה והוי כמצה עשירה. ובתירוץ השני כתב שחביבה מצווה בשעתה ולא אסרו אכילתה.

הצל"ח בפסחים יג: דקדק בלשון הגמ' בפסחים יג: שכתבה: 'תניא, אין מביאין תודה בחג המצות, מפני חמץ שבה... הכא בי"ד עסקינן, וקסבר אין מביאין קדשים לבית הפסול'. מדוע לא נאמר כי אף אין מביאין תודה בער"פ משום איסור אכילת מצה. ובאר שחכמים לא היו מעמידין את דבריהן במקום מצוות עשה דאכילת קדשים, ורק משום שיביאנה לבית הפסול מנועים מלהביא את חלות התודה בערב הפסח. והצל"ח בביצה יט: באר באור נוסף שהאיסור להביא קדשים לבית הפסול, הוא רק כאשר מנוע בסוף הזמן מלאכול, אך ביחס לאיסור אכילת מצה חל האיסור כבר בתחילת היום ועל כך לא נאמרה הגבלה זו, ולכן נקטו שסיבת המניעה היא משום חמץ שבה.

הרי שהביא הצל"ח שני ביאורים שחולקים בהיתר אכילת מצת קדשים בערב הפסח, דלתירוץ בפסחים הותר משום שלא העמידו חכמים דבריהם במקום עשה דאו', ואילו לתירוץ בביצה אסור לאכול חלות תודה בערב פסח בשל איסור אכילת מצה בערב פסח. ובמשמר הלוי בכורות בסי' נו חילק ביניהם עפ"י שיטת הרמב"ם שכתב בהל' מעשה הקרבנות י, א: 'אכילת החטאת והאשם מ"ע שנאמר ואכלו אותם... הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלין אותן הכהנים שאכילתן מצוה', אך אכילת הבעלים אינה מצווה כמש"כ במ"ע פט. וזהו יסוד החילוק בין תי' הצל"ח, הגמ' בפסחים עוסקת בלחם הפנים שהוא קדשי קדשים ואכילתו מצווה, ולכן לא העמידו חכמים דבריהם במקום מצווה, ואילו הגמ' בביצה עוסקת בחלות תודה שהינם קדשים קלים שאין מצווה באכילתן ואיסור דרבנן בעינו עומד. אך לרש"י בפסחים נט. בד"ה 'בשאר' ס"ל כי אכילת בעלים הינה מצווה: 'אכילת קדשים עשה היא, בין הנאכלים לכהנים בין הנאכלים לישראל', עדיין תקשה שלא יעמידו רבנן דבריהם במקום אכילת התודה, ומדוע נזקק הצל"ח בביצה לבאור נוסף. ועוד קשה שכף החיים בסי' תעא כתב שיש אוסרים לאכול מצה כבר מהלילה,

וא"כ אף בי"ג בניסן לא יביאו שכן ישנו זמן שאסור באכילת מצה, דבר המעכב הקרבן. ושמא י"ל כי אכן אין מביאין קדשים לבית הפסול גם בשל איסורי דרבנן, ואכן לא העמידו חכמים דבריהם במקום מצווה. אולם היכא דאפשר להמנע מעימות זה של איסור מדרבנן (לאכול מצה בער"פ) למצוות אכילת קדשים - מחוייבים להמנע. וע"כ, כיון שאכילת לחם הפנים הינה מחוייבת, שפיר התירו לאוכלה למרות איסור דרבנן (אכילת מצה בער"פ), ברם לגבי חלות תודה שיכול להמנע מלהביאם ביום זה, מחוייב לנהוג כן בכדי שלא יצטרך לדחות איסור דרבנן. לכן במס' פסחים שאירי בלחם הפנים, נקט הצל"ח שאין מניעה מדינא לאכולה כיון שחייבת להאכל בזמן זה, ובמס' ביצה כתב הצל"ח שלא הותר להביא תודה לכתחילה ולגרום לאכול מצה בער"פ.

איסור אכילה סמוך למנחה

איסור אכילה בערב פסח סמוך למנחה: רש"י בפסחים ב"דף צ"ט: בד"ה 'לא יאכל' כתב בטעם המשנה שערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך: 'כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, משום הידור מצוה', וכ"כ הרשב"ם. ואילו הר"ן ור' דוד שם בארו שיש חשש שיאכל המצה כאכילה גסה ולא יקיים מצוות אכילת מצה כלל, ולא הסתפקו בכך שלא יאכל לתיאבון. ויש להעיר על הר"ן, שבשלמא לרש"י ורשב"ם ניהא שלא חששה הגמ' לקרבן הפסח ובשל כך יש להמנע מאכילה סמוך למנחה, שכן הפסח בלאו הכי נאכל על השובע, ואין הידור שיאכלנו לתיאבון. ברם לר"ן שטעם המשנה לאיסור האכילה הוא משום אכילה גסה, היה לגמ' למנות אף את אכילת הפסח, שכן אין לאכול הפסח באכילה גסה (וראה שהגמ' ב"דף ק"ז: חששה רק שמא יפגע מלעשות הפסח, אך לא חששה שיתבטל מלאכול הפסח). ובלאו הכי יש להקשות, שלגבי האיסור לאכול בערב שבת נאמר בבב"ב בפסחים צ"ט: 'כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה'. ומדוע נקטו טעם שונה באיסור האכילה בערב הפסח (ושמא י"ל שבשבת אין דין אכילה אלא דין עונג היום, ומותר להתענות למי שהצום הוא תענוג עבורו ואינו מבטל מצוות עונג שבת, ולכן אם יאכל לשובע קודם השבת, לא יהא בביטול אכילתו בשבת עוון. לכן, לגבי ער"ש חששו שאכן יאכל אך בלא תיאבון, ובערב פסח חששו לביטול מצוות האכילה בערב). ולרש"י והרשב"ם יש להעיר, שלשיטתם ב"דף ק"ט: ד"ה 'אין' ס"ל שיוצאין יד"ח במצת האפיקומן ולא במצה הראשונה, ובין כך נאכלת המצה על השובע, ומדוע הצריכו שתאכל המצה לתיאבון, אדרבא, היה להם לנקוט את טעמו של הר"ן ולחשוש שישבע ואכילתו תהא גסה ומבטל מצוותו? על כרחך, שאכילת המצה בתחילת סעודתו הוי ג"כ מצווה, ויש הידור לאוכלה לתיאבון. ומה שנצרך רבנו דוד לטעם ביטול המצווה הוא משום שהגמ' דחקתו לכך. שכן הגמ' שם בארה, שגם למ"ד שמיקל לאכול בערבי שבתות וימים טובים, אבל בערב הפסח 'משום חיובא דמצה מודה'. ובתוס' רי"ד הקשה: 'וא"ת גם בשבת איכא מצות שלש סעודות. תשובה, לא מצינו עשה מפורש בשלש סעודות כמו שמצינו באכילת מצה'. הרי שבערב פסח ישנו טעם מיוחד על פני ערב שבת, וכך נקט רבנו דוד שחיישינן שלא יקיים מצוותו. ומשום"ה לגבי שבת כתבו רק הטעם 'כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה', ולביטול המצווה לא חששו אלא במקום שנאמר במפורש שהוא מצווה. ויש ליישב בכך מדוע לא חששו אף לאכילת הפסח שתבטל, שכן הפסח בלאו הכי נאכל על השובע, ובכל סעודת החג, יש להתבונן בסעודתו להקפיד לא לשובע על מנת לאכול את המצה כדין, כדברי תוס' שם בד"ה 'סמוך למנחה': 'דבאותה הסעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו, כדי שיאכל מצה לתיאבון. אבל מבעוד יום אין אדם נזהר ואוכל כל שובעו וסבר שעד הלילה יתאוה'. נמצא שהאיסור הוא מחמת החיוב להיות מוכן למצוות האכילה שיבואו, ולא למצוות הבאות תוך סעודתו ובסיומה.