

# עלים

## עלון שבועי משולחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466  
alehzayis.com

### עלה בדיקה

ספק חמץ דאורייתא - בדיקה או ביטול

מתוך ספר בית הבדוק, מהרב חיים אליהו קאסירער שליט"א, ע"פ משנתו של הגאון רבי אשר אריאלי שליט"א

בגמ' פסחים (ט:), תשע ציבורין מצה וציבור אחד חמץ, ואתא עכבר ושקל ונכנס לבית הבדוק ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל, מספקא לן אם חייב לחזור ולבדוק מחמת הספק.

ופשטינן לה מברייתא דתשע חנויות, דבנמצא הלך אחר הרוב, ובקבוע הוי כמחצה על מחצה, וממילא לענין חמץ בנטל העכבר מן הקבוע הוי כמע"מ, צריך בדיקה מספק, ואם נטל לאחר שפירש מן הקבוע, אינו צריך בדיקה, דתלינן הככר ברוב ציבורין מצה.

ובתוס' כתבו (ד"ה היינו תשע), דמיירי בלא ביטל דהוי ספק דאורייתא, וממילא צריך לבדוק בנטל מקבוע, דספיקא דאורייתא לחומרא. והנה בתוס' מדוקדק דספיקת הגמ' הוא לענין אם חייב לבדוק, ולא שיהא סגי בביטול לחוד, דלאחר שכתבו דמיירי בלא ביטל הקשו דמ"מ אוקמי לבית אחזקתו שהוא בדוק ולא בעי בדיקה, הרי מבואר מתוך קושייתם דספיקת הגמ' לענין בדיקה קאי, וכן כתבו בהדיא הרא"ש והר"ש בתוספותיהם "דלענין בדיקה בעי, וכגון שלא ביטל דהוי איסור דאורייתא". וכדרך זה מפורש נמי בטור (סי' תל"ט), שכתב דבלא ביטל "צריך לבדוק".

אולם בעל המאור כתב נמי דמיירי בלא ביטל ובספק דאורייתא, אך כתב דספיקת הגמ' הוא לענין אם "צריך לבטל" או לא.

ויל"ע במה נחלקו הני ראשונים, וביותר צ"ע מסברא בשיטת התוס', דעד כמה דעסקינן בספק דאורייתא, א"כ שפיר תסגי בביטול לחוד, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ואמאי בעי בדיקה דוקא.

ומן הנכון לציין, כי המאירי הביא שיטת הבעה"מ בזה"ל, "וכל שאמרו כאן בספקות לדעתם אינו אלא שהוא צריך ביטול הואיל והביטול מן התורה, רצה לומר שמפקיע ממנו איסור תורה", הרי הוסיף תוך דבריו עצם הסברא דביטול מפקיע איסור תורה וסגי, וצ"ב אמאי לא סברי הכי בעלי התוס' והטור.

ונראה לבאר פלוגתתם באופן נחמד, דהנה שיטת התוס' (ד: ד"ה מדאורייתא) היא דביטול מטעם הפקר, דהיינו שעי' הביטול הרי הוא מפקיר חמצו ובכך יצא החמץ מרשותו ושוב לא עבר עליה בכל יראה ובל ימצא. ובשגגת אריה (סי' עז), וכן בחי'



הרב אשר אריאלי שליט"א

continued on page 3

### עלה אפיקומן

אין מפטירין אחר המצה אפיקומן

ע"פ ספר קרית משה מהרב משה יצחק ראבערטס שליט"א

הדרכי משה (סימן תע"ז) הביא מהכל בו (סימן נ') בשם הר"ר אשר - שנהגו הקדמונים לאכול מצה באחרונה ביום כמו בלילה עכ"ל, ועל זה כתב הדרכי משה וז"ל, ולא ראיתי מנהג זה, גם אין טעם לאוכלו ביום דהא אינו בא אלא זכר לפסח, ופסח לא נאכל אלא בלילה עכ"ל. ושמעתי מהרה"ג שמואל יהודה לוי שליט"א להעיר מכאן על מה שייסד האבני נזר (או"ח סימן שפ"א), שמאחר ואיסור אכילה אחר אפיקומן הוא כדי שיהא טעם מצה בפיו זכר לפסח [שהיה בו איסור אכילה לבסוף כדי שישאר טעם הפסח בפיו], לפיכך דין זה הוא רק עד גמר זמן המצוה של אכילת פסח. ואילו בכל בו מבואר שיש מצאות של חיוב טעם מצה אפילו שלא בעידן המצוה.

ונראה לבאר שיטת הכלבו, בהקדם מה שכתב המדרש שכל טוב הובאו דבריו בספר קרואי מועד [עמוד רל"ו] וז"ל, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, לא מסימין הסעודה במיני מגדים קליות ואגוזים, כלומר אין מפטירין גמר סעודתייהו דמיני מגדים אלא במצה, מק"ו ומה תחילת הפסח במצה דכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו" אף גמר סעודתייהו במצה דכתיב בערב תאכלו מצות, עכ"ל. ומבואר במדרש שאין זה דין באכילת מצה אלא מדיני סעודת הפסח זכר לחירות, שצריך לסיים הסעודה במצה דווקא, שכמו שפתיחת הסעודה צריך שתהיה דוקא ע"י מצה, כדכתיב בקרבן פסח "על מצות ומרורים יאכלוהו" והיינו מצה בראש ואח"כ קרבן פסח ומרורים, הכי נמי סיום הסעודה צריך שתסתיים במצה דוקא ולא בדבר אחר, דנפקא לן מ"בערב תאכלו מצות".

והביאור הוא כמו שאמר הג"ר משה שמואל שפירא זצ"ל בעיקר גדר אפיקומן, שאין דין זה משום זכר בעלמא לאכילת הפסח, אלא יש בזה משום צורת הסעודה של המצה, שכן הוא החיוב שתיעשה הסעודה דומיא דסעודת החירות שהיתה בשעה שאכלו את הפסח.

ולפי זה, יש לבאר את דעת הכל בו בשם הרא"ש שהצריך שישאר טעם מצה בפיו לאחר סעודת היום, והקשה עליו הדרכי משה שהרי אינו זמן של זכר לפסח, שזו רק בלילה בזמן שהיה מצות אכילת ק"פ. ולהנ"ל שהוא דין בסעודת מצה ומצד מצוות ניהוג החירות כדרך בני חורין "ביום זה", מבואר שפיר שזה שייך גם ביום, כל זמן שמוטל עלינו לנהוג כבני חורין. ויתכן לומר עוד שהרא"ש לטעמיה שכתב



הג"ר משה שמואל שפירא זצ"ל עם הגר"ש בינבנים זצ"ל

(בסימן ל) שהשלש מצות שנוהגים להניח בליל הסדר הם דומיא דקרבן תודה שהיוצא מבית האסורים מביא לחמי תודה שהן ג' מינים של מצה. והנה כל עצמו של קרבן תודה הוא אכילת יום שלם ע"י בנצ"ב (פרשת צו), וכיון שנתבאר שייסוד המצה הוא בשביל סעודת חירות, שפיר מובן הסברא שבכל סעודת היום ישאר טעם המצה בסוף הסעודה.

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו וערוכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א							
ערב פסח		ליל שבת-פסח		שבת א' דפסח		מוצאי שבת	
10:11	הדלקת נרות	7:17	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק)	8:52	שקיעת החמה	7:36	סוף זמן אכילת חמץ מג"א (לחומרא)
10:44	איסור מלאכה (בשעה"ד)	7:32	סו"ז קרי"ש גר"א וגר"ז	9:37	ג' כוכבים קטנים (למעריב)	8:19	סוף זמן אכילת חמץ גר"א וגר"ז
11:34	שקיעת החמה	7:35	סו"ז תפילה גר"א וגר"ז	10:43	ע"ב דקות	8:49	סוף זמן ביטול חמץ מג"א (לחומרא)
11:50	צאת ג' כוכבים (התחלת הסדר)	8:18	חצות היום (סעודת שחרית להב"ח)	12:56	ר"ת ד' מילין לחשבון המעלות	9:03	סוף זמן ביטול חמץ גר"א וגר"ז
12:57	חצות הלילה	12:56	ט' שעות לסעודה שלישית	4:16	חצות הלילה	12:56	חצות היום (לאיסור מלאכה)

מאמינים בזה, ובשכר זאת האמונה ניגאל במהרה בימינו אמן. ויש סמך לדבר זה בכתובות פרק הנושא את האשה בירושלמי וכו', עכ"ל, והובאו דבריו בחק יעקב (סימן תפ ס"ק ו). הרי מפורש שטעמה ועניינה של פתיחת הדלת היא כדי שנוכל לצאת בלי עיכוב.

ולפי זה אין טעם פתיחת הדלת כדי להראות שאנו נשמרים מן המזיקים, אלא כדי שנהיה מוכנים לגאולה. ומה שהזכירו הראשונים שהוא 'ליל שמורים' הכוונה שהוא משומר להיות ליל הגאולה, אבל אינו ענין לזה שהוא שומר מן המזיקים.

ומפשטות דברי הגמרא בראש השנה שם מבואר בגמרא ששתי דרשות הללו - משומר מן המזיקין ומשומר לגאולה - סותרות הדדי. אלא שבתוספות הרא"ש (שם) כתבו שאליבא דרבי יהושע איתא לתרווייהו, וז"ל, ורבי יהושע תרתי שמעת מינה, דכולהו מודו דמשומר מן המזיקין, כדמוכח בערבי פסחים (פסחים קט, ב) דתקון ד' כוסות ולא חייש אזונות, עכ"ל.

**שיטת מהרי"ל** ברם, מדברי המהרי"ל (מנהגים סדר ליל והאחרונים שני של פסח אות ב) מבואר שלא כדברינו, שהרי כתב וז"ל, בליל פסח יקרא אדם בפני מטתו ברכת המפיל חבלי שינה וקריאת שמע. אך שאר פסוקים שאומרים להצלה מהמזיקין לא צריך כי ליל שמורים הוא משומר ובא מן המזיקין. ומטעם זה אין נועלים דלתות בתים בבריה חזק כמו שעושים בשאר הלילות, דעיקר האמונה לבטוח בשמירת הקב"ה, וכן באור זרוע, עכ"ל. והובאו דבריו במגן אברהם (סימן תפא ס"ק ב).

ויש להעיר, שעל אף שציין מהרי"ל לדברי האור זרוע, מכל מקום דבריו אינם דומים לדברי האור זרוע, ויש ביניהם שני חילוקים: חדא, שמהרי"ל כתב הטעם משום שהוא משומר מהמזיקים, ומדברי האור זרוע נראה שהוא משומר להיות ליל הגאולה. והשני, שמהרי"ל כתב שאין נועלים בריח חזק, ומשמע שבבריח חלש אפשר לנעול, וחילוק זה יתכן רק אם רוצים להראות שסומכים שהוא ליל המשומר מהמזיקים. אבל אם הטעם משום שצריכים להיות עומדים מוכנים לקבל פני אליהו, מה לי בריח חזק או חלש, הלא בטרחה תליא מילתא.

והנה, מדברי הרמ"א אין הכרע אם כוונתו לטעם שהוזכר בראשונים הנ"ל או לטעם שהוזכר במהרי"ל, אבל בשולחן ערוך הרב (סימן תפ סעיפים ד-ה) הביא שני הטעמים וחילקן לשתי הלכות. וז"ל, ונהגין לומר שפוך חמתך וגו' קודם שמתחיל לא לנו, ופותחין הדלת כדי לזכור שהוא ליל שמורים ואין מתיראין משום דבר, ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך הקדוש ברוך הוא את חמתו על הגוים [ע"פ דברי המגן אברהם בשם מהרי"ל]. ובקצת מקומות נוהגין שלא לנעול החדרים שישנים שם בליל פסח, כי הוא ליל שמורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה, ואם יבא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו במהרה, ואנו מאמינים בזה ויש באמונה זו שכל גדול [ע"פ דברי החק יעקב בשם המנהיג]. אולם במשנה ברורה (שם ס"ק י) הביא רק הטעם ש"אין מתיראין משום דבר", והוא מלשון שו"ע הרב שכתב כן ע"פ המגן אברהם בשם מהרי"ל, וצ"ע.



מערבת ליל שמורים מתוך מחזור כתב יד מהמאה ה-13

**ליל שמורים** - יש שלשה דינים שהובאו בשו"ע הקשורים לזה שליל פסח **משומר מן המזיקין** הוא ליל שמורים. דין אחד נוגע במיוחד לשנה זו, והוא מש"כ המחבר (סימן תפז סעיף א) שאין אומרים בליל ראשון שחל בשבת את ברכת מעין שבע. והטעם משום "דלא נתקנה אלא מפני המזיקין, ופסח הוא ליל שמורים". הדין השני נוהג בכל שנה, שקורין רק פרשה ראשונה של קריאת שמע על המטה (סימן תפא סעיף ב). והדין השלישי, שנוהגים לפתוח את הפתח כדי לזכור שהוא ליל שמורים (סימן תפ סעיף א).

ויש להעיר, שלכאורה נראה שלא הרי שני הדינים הראשונים כהרי הדין השלישי. ששני הדינים הראשונים נובעים מזה שיש שמירה מיוחדת בלילה זה ואין המזיקים שולטים, וכדאיתא בגמרא (פסחים קט, ב) "ליל שמורים - ליל המשומר ובא מן המזיקין". וע"פ זה כתבו הראשונים שאין אומרים ברכת מעין שבע, ומה"ט אומרים רק פרשה ראשונה שבקריאת שמע.

**פתיחת הדלת** ואילו הדין השלישי שפותחים את **הכנה לביאת אליהו** הדלת, נראה מדברי הראשונים שהוא מטעם אחר. כמו שכתב במעשה רוקח (סדר ליל פסח אות ע) וז"ל, מצאתי במגילת סתרים (לרב נסים גאון), ראיתי מרבנא אלוף אבא לא היה סוגר דלתי הבית אשר אנו יושבין בו כלל מעידנא ועד עתה, כך מנהגינו שלנו, ודלתות הבית פתוחות, כשיבא אליהו נצא לקראתו במהרה בלא עיכוב.

ואמרינן בפסח עתידין ליגאל, שנאמר ליל שמורים הוא לה', המשומר מששת ימי בראשית, עכ"ל. ומבואר שהמנהג להשאיר הדלת פתוחה הוא משום שלילה זה מסוגל לגאולה, ודרך הפתח הפתוח יצאו במהרה לקראת הגאולה. וענין 'ליל שמורים' בזה, הוא כדאיתא בגמרא (ראש השנה יא, ב) שלילה זה משומר ומוכן לגאולה מששת ימי בראשית.

וכדברי המעשה רוקח מבואר גם באור זרוע (סימן רלד) וז"ל, כתב רב נסים גאון וצ"ל בשם אלוף אביו שלא לנעול דלתות הבתים בליל פסחים, כי זאת היא האמונה בדבריו של הקב"ה ובהבטחתו, ובשכר האמונה אנו זוכין לגאולה. ואמרינן בירושלמי דכתובות פרק הנושא (פרק יב הלכה ג) ר' ירמיה מפקיד אלבושני (חזרין) [חורין] חפותין [אלבושני דנרסיי] [יכון] [והבון] מסנאי ברגלי וחוטרא בידי ויהבוני על [אסרטא] [סיטרא] אין אתי משיחא (נהי) [ואנא] מעתד [פירושו: רבי ירמיה צוה לפני מותו, שילבישוהו בלבנים כמדתו ובבגדים חשובים, ושיתנו נעליו ברגליו ומקלו בידו ושישכיבוהו על צידו, כדי שיהיה מוכן כשיבא משיח]. וזאת נמי אמונה היא ויש לו שכר גדול עליה וכו', עכ"ל. הרי מפורש שעניינו הוא כנ"ל שיהיה מוכן בביאת המשיח, כמו שהביא סמוכים לכך מהירושלמי.

וכן מפורש בספר המנהיג לראב"ן (הלכות פסח) וז"ל, ומנהג בכמה מקומות שאין נועלים החדרים שישנים בהן בליל הפסח, כי בניסן נגאלו ובניסן אנו עתידין ליגאל, דכתיב ליל שמורים הוא לה', לילה המשומר ובא מששת ימי בראשית ואם יבוא אליהו ימצא הבית פתוח ויצא לקראתו מהרה ואנו



שלא לקדש בין שעה שש לשבע [ובשעון קיץ הוא בין שבע לשמונה] אי"צ לדקדק בליל פסח, כי ליל שימורים הוא.

**הגדה:** מותר לקרות ההגדה לאור הנר [כגון אם נכבה החשמל] כיון שהנוסח שגור אצלו (שו"ע סימן ער"ה סעיף ט). ולכתחילה בכהאי גוונא יקרא יחד עם חבירו, שכל אחד מהם שומר שלא יטה. אבל אם אין לו אחר מותר לקרות ההגדה אפילו ביחיד (חק יעקב ס"ק ג, ומשנה ברורה סימן ערה ס"ק יז בשם הפרמ"ג שם).

**מצה: א** מצה שהביאו דרך רשות הרבים בשוגג, מותרת באכילה, ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה או משום מעשה שבת (ביאור הלכה סימן תנד סעיף ד). [ובטעם שלא גזרו שמא יעבירונו במצות מצה ראה העמק שאלה (שאלתא סז אות כא)]. **ב** אפילו הנוהגים לבצוע על ב' מצות בכל שנה [כדעת הגר"א] ולא שלש, מכל מקום בשבת יש אומרים שצריך ג' מצות מטעם לחם משנה (כן כתב הטור סימן תעה). [אלו הלוקחים י"ב חלות בכל שבת זכר לחם הפנים אין עושים כן בליל הסדר (נימוקי או"ח סימן תעג-הוספות)]. **ג** בוצע על המצה העליונה ולא על התחתונה, אע"פ שבשאר לילי שבתות בוצע על התחתונה (מג"א סימן תעה ס"ק ג).

**ברכת המזון:** אם שכח לומר רצה בברכת המזון וכבר שתה הכוס, מברך שוב על הכוס ואין בזה משום נראה כמוסיף על הכוסות (מקראי קודש). [ואם בירך פעם אחת ושכח רק יעלה ויבוא, ובירך פעם ב' ושכח רק רצה, יש לומר דיצא ידי חובתו מבין שניהם].

**סעודה שלישית:** בא' דפסח [בחו"ל] יש לדקדק לאכול סעודה שלישית קודם שעה עשירית [אף שאינו מדקדק בשאר ימים טובים], כי הלכה כרבי יהודה בערב פסח (שערי תשובה סימן תעא בשם רמ"ז).

**ליל ב' דפסח:** האומרים פיוטי מערבית, אומרים של ליל ב' במוצאי שבת [ולא של ליל א'], כיון שיש בו פיוט על קצירת העומר שהיה בליל ט"ז ניסן.

**הבדלה: א** הרבה נשים נוהגות לקדש בליל הסדר בעצמן, מכל מקום יש אומרים שאין להן לומר ברכת האש בעצמן אלא ישמעו מאחר. **ב** יש נוהגים לישב בשעת הבדלה בליל הסדר כיון שיושב בשעת קידוש, אף שבכל השנה אומרים הבדלה מעומד. ואלו העומדים בשעת קידוש כל שכן שעומדים בשעת הבדלה. **ג** ביום טוב אין נוהגין למלא הכוס על כל גדותיו (שש"כ פרק סב אות טו). **ד** שכח להבדיל על כוס ראשון יבדיל על כוס שני או מתי שיזכור. אפילו לא נזכר עד אחר כוס ד' יקח כוס חמישי ויבדיל עליה (ראה משנה ברורה סימן תעג ס"ק ד-ה כמה פרטים בזה). **ה** יש אומרים בברכת גאל ישראל "מן הפסחים ומן הזבחים" אף בשנה זו (ב"ח, ערוך השלחן). אבל יש נוהגים שלא לשנות הנוסח, ורק כשחל ליל א' במוצאי שבת [כמו שהיתה בשנה שעברה] אומרים כן. **ו** יש מוסיפים קצת בסעודת יום טוב כדי לצאת ידי סעודת מלוה מלכה (משנה ברורה סימן תיט ס"ק ב, וראה ויגד משה סימן כז).

**הימים האחרונים: א** בערב שביעי של פסח עושים עירוב תבשילין. אפילו אלו שאין אוכלים מצה שרויה רק באחרון של פסח, מותרים לאפות ולבשל בשביעי עם מצה שרויה. **ב** בהרבה קהילות נוהגים להפוך הפיוטים כשחל אחרון של פסח בשבת, ואומרים של אחרון בשביעי ושל שביעי באחרון. אבל יש אומרים שאין לשנות.

**ערב פסח: א** הבכורים מתענים בערב פסח, אף שהוא ערב שבת. **ב** בשנה זו מקדימין להקריב הפסח בשש ומחצה (פסחים נח, א), כדי לגמור הצליה קודם השבת. ולכן יכולים להתפלל מנחה גדולה לכתחילה לכל הדעות. **ג** אומרים סדר אמירת קרבן פסח קודם קבלת שבת, כי אמירה במקום הקרבה.

**ערבית: א** אין אומרים מגן אבות בתפילת ערבית כי עתה הוא ליל שימורים מן המזיקין (שו"ע סימן תפז סעיף א), רק אומרים ויכולו. [ויש אומרים דמכל מקום אם התחיל ברכת מגן אבות יגמור]. **ב** במקומות שאומרים הלל, אומרים תחילה ויכולו דתדיר קודם (פרי חדש סימן תפז ס"ק ד דלא כרדב"ז). ואם התחיל הש"ץ לברך לא יפסיק ויאמר ויכולו אחר הלל (שערי תשובה סימן תפז ס"ק ב).

**ברכת הבנים:** הנוהגים לברך הבנים בכל ליל שבת, גם בליל הסדר יעשו כן. ואפילו אותם שאין נוהגים לברך הילדים בליל שבת, מכל מקום בליל הסדר יש ענין לברך הילדים, שבו ביום קיבל יעקב אבינו את הברכות מיצחק אביו (ויגד משה סימן ט אות ז בשם מי הי"ם).

**זמירות שבת: א** מנהג רוב העולם שאין אומרים שלום עליכם בליל הסדר [אפילו האומרים אותו בשאר יו"ט שחל בשבת] משום שאין אנו זקוקים למלאכים בליל הסדר, וגם כדי למהר לקדש (ראה שו"ת רב פעלים סוד ישרים סימן יג). **ב** וכן שאר זמירות שבת המנהג הפשוט שאין אומרים (סדר הערוך סימן כז ע"פ הירושלמי דרק הלל מזמירין), חוץ מזמר האר"י אתקיננו סעודתא שאומרים (סידור יעב"ץ).

**הכנת הקערה: א** כרפס: כיון המי מלח לכרפס מבעוד יום. ואם לא עשה כן לא יעשה בשבת רק מעט ולא הרבה. ויש אומרים שיעשה בשינוי ליתן המלח תחילה ואחר כך המים (משנה ברורה סימן תעג ס"ק כא). **ב** חרוסת: יכין החרוסת מבעוד יום מטעם איסור טוחן על האגוזים והתפוחים ואיסור לישה בעירוב היין. ואם לא הוסיף יין מבעוד יום, יעשה באופן של בלילה רכה ועל ידי שינוי, שיתן החרוסת לתוך היין, וגם יערב על ידי שינוי כגון באצבע או ידית הכף ולא יטרוף בכך (ע"פ שו"ע סימן שכא סעיף טז ובמשנה ברורה שם ס"ק סח). **ג** מרור: יכין המרור (חריין) מבעוד יום משום טוחן. ואם לא עשה כן לא יפרר בכלי אלא על ידי סכין לחתיכות ורק סמוך לאכילת מרור (ראה שו"ע סימן שכא סעיף יב מדיני טוחן). **ד** עלי החזרת יברור מבעוד יום אם יש מעופשין שהם פסולת, ואם לא עשה כן יזהר לברור אוכל מתוך פסולת סמוך לאכילתו (ראה שו"ע סימן שיט סעיף א). **ה** יין: יש מדקדקין שלא ליתן יין אדום לתוך יין לבן משום צביעה ולכן יתן יין אדום לתוכו מבעוד יום (ראה הליכות שלמה עמוד רז). **ו** שיעור רביעית לכוס של קידוש, נוהגים להחמיר שנתקטנו הביצים ולשער בערך 4.5 אונץ. אבל שאר כוסות דרבנן אפשר לסמוך על השיעור של 3 אונץ (ע"פ מדידות של הגר"מ פיינשטיין). ולדעת החזון איש לעולם יש לדקדק בשיעור 1.5 אונץ אפילו בכוסות דרבנן.

**קידוש: א** יש אומרים דאפילו מי שנוהג לעמוד בקידוש בליל שבת, מכל מקום בליל הסדר יושב דרך חירות (ע"פ החק יעקב סימן תעג ס"ק ד ופרמ"ג שם א"א ס"ק ב). ודעת הא"ר (שם ס"ק ה) דאפילו ויכולו אומר בישיבה. וכן לענין הבדלה [בליל שני] אומרים בישיבה (משנה ברורה שם ס"ק ג). **ב** המדקדקין

continued from page 1 רעק"א (ב. ד"ה מ"ש חתני) נקטו פשוט בדעת התוס', דאפילו כאשר ביטל חמץ ופקע נפשיה מאיסור חמץ

דאורייתא, מ"מ אין בביטולו קיום מצות עשה דתשבתו, אלא אדרבה מאחר והפקיר חמץ הרי הוא "אינו שלו" ואין עליו חיוב של השבתה כלל, וכמו שמדוקדק בלשון התוס' שם "דמאחר שביטולו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר, מדקאמרין אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה".

ומעתה לגבי ספיקת הגמ' בתשע ציבורין, למאי דסברי התוס' דמיירי בלא ביטל והוה ספק דאורייתא, איה"נ שאם הלך זה וביטל החמץ שנכנס לביתו שפיר הפקיע נפשיה מאיסור תורה ולא יעבור עליה בבל יראה ובל ימצא, אך מ"מ לא שייך לומר דמשום ספק דאורייתא זהו דינו ש"צריך לבטל", דהא ביטול אינו בכלל קיום מצות התורה של השבתה, אלא דינו הוא שצריך "לבדוק" משום ספק, ואם הלך זה וביטל החמץ אכן הפקיע עצמו מחיוב בדיקה דרמי עליה, אבל לא קיים בזה חובת השבתה כלל. וכדרך זה י"ל בדעת הטור, שכתב (סי' תל"א) שע"י ביטול חמץ "אינו עובר עליו", ולא כתב שע"י הביטול יקיים מצות תשבתו וחובתו ביעור.

משא"כ בדעת הבעה"מ שכתב דמשום ספק דאורייתא "צריך לבטל", י"ל דקסבר דביטול הוא קיום של השבתה, וכשיטת רש"י לעיל (ד: ד"ה בביטול בעלמא), דילפינן ביטול מקרא דתשבתו והשבתה הוא בלב, וממילא בסוגיין דמיירי בלא ביטל והוה ספיקא דאורייתא, שפיר קאמרין דמשום ספק "צריך לבטל", וקצת מדוקדק הכי בלשון הבעה"מ שכתב "וצריך בטול שהוא מן התורה", כלומר דחיוב ביטול הוא מן התורה, ולכן זהו עצם החיוב דרמי עליה מחמת הספק, שצריך לבטל החמץ שהוכנס לביתו, ובכך יקיים מצות השבתה על הספק דשמא יש חמץ בביתו.

ומצות על מרורים יאכלוהו", דמיירי בפסח ראשון [ועיין בזה בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קמ) וברש"ש פסחים (קטו, א)].

וביאר בנו הרה"ק מוה"ר יהושע זי"ע, דמה שאומרים 'לקיים מה שנאמר', הוא תפלה ובקשה, שנזכה בשנה זו לקיים מה שנאמר בפסח שני "על מצות ומרורים יאכלוהו". ומביא שם בספר אמירה יפה, שחסידי אחד מהעיר לעמבערג חזר לעירו לאחר החג, ואמר את הדברים לפני בעל השואל ומשיב, והשו"מ הקשה ע"ז מגמ' מפורשת (פסחים סו, ב) שציבור אינם נדחים לפסח שני, ואם כן קשה על ביאור מהר"י מבעלזא, הלא בעת האמירה - כל הציבור כבר הפסידו פסח ראשון, וכיצד שייך לבקש שנקריב פסח שני, והרי אין ציבור נדחים לפסח שני. ומהר"י מבעלזא השיב על קושיית השו"מ, שבירושלמי בפסחים (פ"ט ה"א) מבואר דלרבי יהודה אם יבוא משיח בין הפסחים יקריבו הציבור קרבן פסח בפסח שני, וא"כ בקשתנו היא אליבא דרבי יהודה בירושלמי.

ויש לציין שהפני משה וקרנן העדה (שם) מפרשים דברי הירושלמי בענין אחר, ולדבריהם אין הוכחה מהירושלמי לנידון דידן האם יעשו פסח שני כשיבנה בית המקדש בין הפסחים, ושמא לזה כיוון השו"מ. אכן בפירוש הגר"ח קנייבסקי זצ"ל וכן בספר אבי הנחל (רי"א שפירא דרוש יג) ביארו דברי הירושלמי כהבנת הרה"ק מבעלזא.

ויש להוסיף בזה דברי המשך חכמה בפר' בהעלותך על הפסוק (ט יד) "וכי יגור אתכם גר", שרבי יהודה לשיטתו, שהוא סובר שפסח שני בא בטומאה, ומה"ט ס"ל שיוכלו הציבור להביא פסח שני אם יבנה בית המקדש קודם פסח שני. ולפי מה שכתבנו, יתכן שאפילו לשיטת חכמים החולקים על רבי יהודה וסוברים שפסח שני אינו בא בטומאה, שפיר ישנם אופנים שבהם יוכלו הציבור להביא פסח שני בטומאה אם יבנה בית המקדש, וכמו שבארנו. ועיין עוד מזה בספר מקראי קודש על חג הפסח (סימן יג).

## עלה מועד

ע"פ ספר חולא דמועדא, מהרב חיים וואלדמאן שליט"א

איתא בשו"ע (סי' תקמה סע"ז) שאסור לכתוב בחול המועד ע"י שינוי. וכתב שם הט"ז (ס"ק יב), שיש ב' אופנים של שינוי בכתובה, האחד הוא שינוי במעשה הכתיבה אבל לא בעצם הכתב, וכמו לכתוב בעיגול ועיקום, ורק שינוי זה אסר השו"ע, ואופן שני הוא שינוי בעצם הכתב וכמו לכתוב בחתיכת האותיות, ושינוי כזה מותר בחוה"מ. והוכיח כן הט"ז מהטור, שכתב בהדיא חילוק זה.

אמנם דברי השו"ע עדיין צ"ע, שסתם וכתב שאסור לכתוב בחול המועד ע"י שינוי, ולא חילק בין השינויים, וקשה מדברי הטור שהתיר לכתוב בחתיכת האותיות.

ונראה בזה ע"פ מש"כ המרדכי (סי' תתנט, והביאו הבית יוסף שם) וז"ל, נהגו לכתוב אותיות חתוכות ופסוקות וקטועות, ואף כי לא מצינו שהתיר התלמוד ע"י שינוי, אולי אין זה כתיבה ואין כח לאסור, עכ"ל. מבואר שישוד ההיתר לכתוב בחול המועד ע"י חתיכת האותיות, אינו מטעם שינוי כלל, אלא משום שאינה חשובה כתיבה כלל. ועפ"ז מבוארת סתימת השו"ע, שבאמת אסור בכל ענין לכתוב בחול המועד ע"י שינוי, ומה שמותר לכתוב בחול המועד ע"י חתיכת האותיות [כדברי הטור], אינו מטעם שינוי כלל, אלא מטעם שכתבת אותיות חתוכות אינה חשובה כתיבה כלל, וכדברי המרדכי.

איתא במסכת עירובין (צו, א) שתפילין הם אות, ואין מניחים תפילין בשבתות וימים טובים מפני שהם גופן אות. וכן פסק הרמב"ם (פ"ד מהלכות תפילין ה"י), ונחלקו הראשונים אם מניחים תפילין בחול המועד, להרשב"א (חלק א סי' תר"צ) אין מניחים, ולהרא"ש (כלל כג, ג) מניחים, וראה בבית יוסף (סי' ל"א) שהאריך.

והנה שיטת התוס' במסכת מנחות (לו, ב ד"ה יצאו) שאין מניחים תפילין בחול המועד, וכתבו הטעם לפי שחול המועד פסח נקרא "אות" מפני איסור אכילת חמץ, וחול המועד סוכות נקרא "אות" מפני מצות ישיבה בסוכה. אך התוס' במסכת מועד קטן (יט, א ד"ה רבי יוסי) כתבו, שה"אות" בחול המועד פסח הוא מחמת המצוה לאכול מצה. [ויש לומר שנחלקו שתי הדעות בתוספות האם יש מצוה קיומית של אכילת מצה כל שבעת ימי פסח, שלשיטת התוס' במסכת מועד קטן יש מצוה, ולשיטת התוס' במנחות אין כלל מצות אכילת מצה בשבעת ימי הפסח, אלא רק בלילה הראשון יש מצוה חיובית. ואכמ"ל].

ואף האחרונים נחלקו בטעמי התוס', שבשו"ע הרב (סי' ל"א, ב) מבאר טעם הדעה שאין מניחים תפילין בחול המועד פסח משום איסור אכילת חמץ, משא"כ המשנה ברורה ביאר משום מצות אכילת מצה, ויש להסתפק לדעת שו"ע הרב במי שלא הניח תפילין לפני חצות בערב פסח, אם יש להניח לאחר חצות. שהרי מבואר בדבריו (סי' תמ"ג, א) שהאיסור לאכול חמץ מסוף שש שעות ולמעלה בערב פסח הוא מן התורה, וא"כ לפ"ז לכאורה אין להניח תפילין בע"פ לאחר חצות, דמה לי איסור אכילת חמץ לאחר שש שעות ואיסור אכילת חמץ בחוה"מ.

ומ"מ יש לומר שעצם ה"אות" של איסור אכילת חמץ אינו פוטר מתפילין, אלא ה"אות" מראה על קדושת היום, שהיום הזה נקרא מקראי קודש, ולפ"ז בע"פ אחרי חצות רשאי להניח תפילין, דה"אות" אינו מורה בו על קדושה. אכן יש להביא ראיה שהפטור בתפילין בא על ידי עצם האות ולא על ידי קדושת היום, מדברי בעל מנחת אלעזר (בהסכמתו לספר זוכר הברית) שכתב לדון אם בעינן תפילין בשעת המילה, שיש לומר שכיון שמילה היא עצמה אות לא בעינן תפילין בשעת המילה. וכן נהג הגאון הצדיק רבי משה לייב מסאסוב לחלצן קודם המילה. ומבואר מזה שאין הפטור נובע מחמת קדושת היום אלא מצד עצם האות.

וכל זה הוא רק לפי שיטת התוס' דתליא ב"אות" של איסור אכילת חמץ, אבל לפי דברי הזוהר שהובא בבית יוסף (שם), נראה מבואר שהוא דין בשם מועד של ימי חול המועד, ופשיטא שחייב להניח בע"פ אחר חצות.

## עלה פסחים

### הזכרת הפסוק דפסח שני בנוסח "זכר למקדש כהלל"

ע"פ קונטרס ויעש הפסח מהרה"ג ר' שלמה יצחק ביקסענשפאננער שליט"א, רב ואב"ד דק"ק עדת ישראל - העגרון, בלונדון הבייה

בספר אמירה יפה (אות תקפה) הביא בשם הרה"ק השר שלום מבעלז זי"ע, שהקשה על מה שאומרים בליל הסדר כשאוכלים את הכורך "זכר למקדש כהלל" וכו', והנוסח הוא עפ"י הגמ' בפסחים (קטו, א), ומסיימים 'לקיים מה שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו'', שהוא פסוק הנזכר בפר' בהעלותך (במדבר ט, יא) לגבי פסח שני. ויש לתמוה, למה אין מזכירים בנוסח האמירה את הפסוק שבפר' בא (שמות יב, ח) "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש



# עלה שמחה

## שמחת החיים של הגאון רבי חיים קנייבסקי זצוק"ל

הרב יצחק פלדמן שליט"א

בשבעות האחרונים שמענו סיפורים ומעשים רבים בגדלותו של שר התורה רבינו ר' חיים קנייבסקי זצוק"ל, על דרך לימודו, שקיעתו בלימוד התורה, הנהגתו, מידותיו הטהורות, חוסר ההיכרות שלו והניתוק המדהים מהעולם הזה, ועוד כהנה וכהנה. בנוסף, כל צורב אשר לו ידיעה ומקצת הבנה בתוה"ק אשר נחפז לספריו הרבים, נדהם מהיקף ועוצמת ידיעתו, משליטתו ומהבנתו בכל מקצועות ומכמני התורה.

השאלה הגדולה היא כיצד נוכל ללמוד מדרכיו. יש שינסו לחקות דרכיו, כגון לסיים כל יום שבעה דפים וכיוצ"ב, וכן בהנהגות ומעשים וכדומה. ואכן יש בנקיטת דרך זו אפשרות גדולה להתעלות, אבל פעמים רבות סופה יאוש וכשלונות, שכן בודאי שיש לאדם הפשוט קושי גדול לאחוז בדרכיו של אדם גדול זה, ובפרט רבינו שר התורה שמינקותו צמח וגדל בבית גדולי הדור, אביו הסטיפלער, והחזון איש דודו, ומילדותו קידש ודיבק עצמו בתוה"ק, ועוד... .

ברצוני להציע בפני הקוראים לימוד פשוט ויסודי שאפשר לקחת מדרכיו של רבינו. אם נתבונן בדורינו דור השפע, שאין בו אנשים חיצוניים המפריעים ללימוד התורה וקיום המצוות, כמדומה שיש קושי גדול העומד בפני כל בן תורה להתמסר ללימוד התורה, ולהתנתק מכל השפע והפתויים הרבים המצויים בדורינו. הרצון לאחוז מזה וגם מזה אל תנח ירך, כביכול להנות מכל העולמות, הוא זה שעומד בעוכרנו. כדי שנהיה שקועים לגמרי בעבודת ה', יש צורך להכיר שיש דרך של התמסרות לתורה ועבודת ה' שאין בה הקרבה ובריחה מהחיים המשמחים, אלא אדרבה דרך זו מלווה בשמחת חיים אמיתית.

הדבר שתפס אותי בסיפורים על ר' חיים, היא שמחת החיים הגדולה שהיתה לו, כפי שסיפר נכדו שהיה שרוי תמיד בשמחה בלתי מצויה. ידוע גם חוש ההומור שהיה לו, לדוגמה כשסיפרו על הנשיא אובמה שהגיע לביקור בארץ ישראל והיה זה בחודש ניסן, הוא שאל למה הגיע, וכי הוא רוצה לקנות את החמץ שכאן בארץ ישראל.

ר' חיים היה ציור מוחשי בדורינו אנו של חיים רוחניים והתעלות תמידית, עם התמודדות עם קשיי החיים, וסופה אף כבוד התורה. וכאשר אנו רואים אצלו שלא היו לו חיים כבדים וקשים מנשוא, של הקרבת החיים כביכול, אלא חיים אמתיים משמחים ומענגים - יש לנו היכולת לחזק השאיפות והמעשים, מתוך ידיעה שגם אם נתמסר ללימוד התורה, קיום המצוות, עבודה, ותיקון המידות - אין אנו מפסידים כלל את 'טעם החיים' והשמחה האמיתית בעולם הזה, אלא אדרבה כך נוכל לחיות באושר ועושר אמיתי. קצרתו מאוד בזה, כי אני חושב שריבוי הדברים הוא רק למחסור, ישמע חכם ויוסיף לקח.

## קריעת ים סוף - חיבור החומר עם הצורה

ע"פ ספר מילי דבי הלולי - אחד מל"ז חיבורים שחיבר הגאון האדיר רבי יששכר זייסבערג זצ"ל

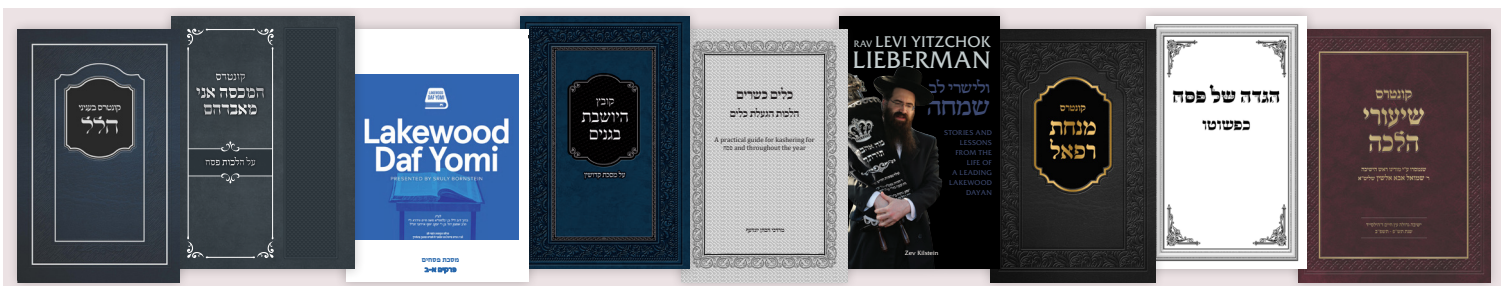
# עלה קריעה

אמרו חז"ל (סוטה ב, א) על זיווג איש ואשה, שקשה לזווגן כקריעת ים סוף. והענין, כי קריעת ים סוף היה ענין חיבור החומר עם הצורה, שהמים כולו חומר, שאין להם צורה כלל, ובקריעת הים כתיב (שמות טו, ח) וברוח אפיך נערמו מים, ופירש התרגום חכימו מ"א, ד'נערמו' מלשון ערמומיות שהחומר קיבל חכמה וצורה. וזהו גמר ענין יציאת מצרים, שכלל ישראל היו תחת שליטת מצרים שהם ה'מיצר ים', ופרעה הוא התנין הגדול האומר לי יאורי ואני עשיתיני, שהוא שקוע בים החומר. וכך מוגדר עיקר גלות מצרים בתואר באנו באש ובמים (תהלים סו, יב) כדאיתא (במגילה יא, א). ולכן רצו להטביע ילדי ישראל במים, ומושיען של ישראל בפרט. ובקריעת הים שנבקע כח הים ושליטת המים, אדרבא קיבל הים צורה, שנקרע ל"ב חלקים ונעשה שביל לכל שבט בדרכו המיוחדת בעבודת ה' לעבור בו. וזהו ענין הזיווג, שמתאחד החומר של האשה עם הצורה של האיש, ולכך יש קושי לזווג אותן כמו בקרי"ס.

ואחר שנקרע הים אמרו כלל ישראל שירה, שזהו ענין שירה כאשר כל חלקי הנפש והגוף מתאחדים ובוקע מתוכם קול שירה. וכך אחר כל נישואין שהוא כענין קרי"ס יש חיוב שירה לומר שבע ברכות של שבת. ואכן הפסוק שמלמד לנו חובת ברכת נישואין, הוא אותו פסוק שמלמד על שירת הים של העוברים שבמעיי אמן, כדאיתא בכתובות (ז, ב) דנחלקו אמוראי במה להעמיד הפסוק (תהלים סח, כז) במקלות ברכו אלוקים ה' ממקור ישראל, חד אמר דקאי על ברכת התנים וחד אמר על מה שהעוברים אמרו שירה, ובודאי אלו ואלו דברי אלוקים חיים רק נחלקו מהו עיקר נקודת הדרש, אבל בשרשם שניהם ענין אחד.

ובמדרש איתא הרבה נושאים נשים והרבה יורדים לים, והרי שהנישואין נדמה להליכה בלב ים וכענין קרי"ס, והמפרשים ביארו דרצה לומר שכמו שבים כל אחד הולך בשביל ומהלך אחר, כך בנישואין כל זוג הוא עולם בפני עצמו ולא שייך לדמות אחד לשני וצריך כל אחד למצוא את מהלכו הפרטי. וזהו ענין קריעת הים שנקרע ל"ב חלקים כנגד ה"ב שבטים, ודוקא בים נקבע ענין החלוקה של י"ב מהלכים שונים בעבודת ה', שזהו ענין ההליכה בים שאין בו דרך סלולה וכל אדם הולך בו בדרך אחר.

ומלבד הטעם הפשוט שלכל שני אנשים שונים יהיה בהכרח מהלך שונה, עומק הטעם הוא משום שהנישואין הוא גמר בנין האדם, וכיון שכל יחיד הוא עולם בפני עצמו ושורש נשמה אחרת, ולכל אחד פרצוף ודעה שאין לחבירו, כך בצורת החיים של נישואין יש מהלך מיוחד לכל אחד, וכך קבע הקב"ה את הבריאה שיהיה בדוקא כך באופן המתאים לבנינו של כל יחיד ויחיד.



# עלה חדשות

As part of a new initiative, Machon Aleh Zayis is proud to announce the forthcoming publication of the Lithuanian classic, *Galya Masechta*, by R. Dovid of Novharodok (1769-1836). The new edition will contain an accurate version of the text, and will be complete with sources, and references to Acharonim who discuss the responsa of the *Galya Masechta*. Additionally, the *sefer* will be beautifully designed and handsomely published in keeping with the high standards of Machon Aleh Zayis.

Preparation for this volume is long underway by a select team of professionals with experience in editing works of Rishonim and Acharonim previously published by our Machon, such as *Pirush Rabbenu Avraham Ben HaRambam Al HaTorah*, *Rav Mordechai Bannet's Magen Avos*, *Shu"t Bais Yaakov*, *Sifrei Yaavetz*, *Deroshos Machtzis Hashekel* among others. Dedication and sponsorship opportunities for this and other similar projects are still available. Please direct all serious inquiries to [publish@alehzayis.com](mailto:publish@alehzayis.com). What follows is a brief historical snapshot of R. Dovid as well as an appreciation of his magnum opus, the *Galya Masechta*.

The *sefer* *Galya Masechta* occupies a place of prominence among the many significant publications of nineteenth century rabbinic scholarship. Its author, Rav Dovid of Novharodok, was born in 1769 to Rav Moshe, rabbi of the Lithuanian city, Kletzk, who invested much effort in training his son to learn Torah constantly and to study each *sugya* in depth. The young prodigy was married at the age of fourteen, but he continued his rigorous program of study under his father's tutelage for the next eleven years, whereby he would spend the entire week learning in the *beis midrash* in Kletzk, returning home only for Shabbos.

In 1794, at the age of twenty-five, he was selected for the prestigious position of Rav of the venerable community of Novharodok, a town full of *talmidei chachamim*. Over the course of his career, many offers for better-paying and more prestigious rabbinical positions would arrive from the greatest communities in Europe, but Rav Dovid's heart was bound with Novharodok, and he served there until his untimely death in 1836. An angelic personality, with a soul brimming with compassion, tradition records that he died of heartache over the oppressive 'Cantonist' decrees and the role of the Jewish *khappers* in its cruel implementation. He was succeeded in his position by such giants as Rav Yitzchok Elchanan of Kovno

and the Aruch Hashulchan, who always strove to uphold the *halachic* policies of their predecessor, the *Galya Masechta*.

This *sefer* excels in its rigorous *pshat* analysis and it sparkles with clear and crisp *lomdus*. Each topic discussed in the *sefer* is approached with a thorough survey of the *sugya* and its *Rishonim* and the thread of *pshat* in the *sugya* is then followed to its natural conclusion. As such, this work may be considered a prime representation of the Talmudic methodology which was the hallmark of Lithuanian Torah study, promulgated by Rav Chaim of Volozhin (which he in turn absorbed from the Vilna Gaon and the Shaagas Aryeh).

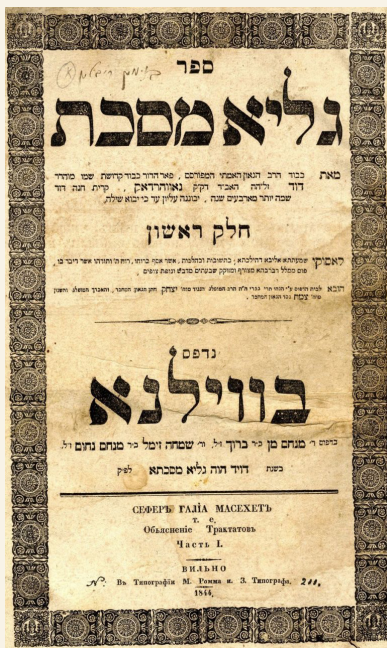
The *Galya Masechta* is confident in its approach and does not shy away from arriving at original conclusions, even if they are sometimes at odds with accepted rulings of the Shulchan Aruch. An example of this can be found in the *halachos* of Chanukkah: The Rema rules that each member of the household should light their own Chanukkah lights. The *Galya Masechta* dissects the pertinent *sugya* and concludes that this position has no basis in the *Rishonim*. Hence, he rules that only the householder should light for everyone. This position is cited by the Aruch Hashulchan, who, as mentioned, was a later rav of Novharodok. Reportedly, the Chazon Ish also gave credence to this

ruling and instructed that apart from the head of house, family members should not recite a *brachah* on their Chanukkah lights.

Aside for the widely acclaimed halachic responsa contained in *Galya Masechta*, the volume also contains a selection of Rav Dovid's *derashos* and *hespedim*, wherein he exhibits his great ability as a *darshan* with a profound mastery of the *agadah* as well. One very famous *hesped* was given upon the passing of his mentor, Rav Chaim of Volozhin. In this classic *hesped*, he observed that Rav Chaim of Volozhin passed away on the anniversary of his bris, and that this constitutes the true 'fulfillment of days' merited by *tzaddikim*.

The prominence and importance of this *sefer* can be gauged from the fact that the *Pischei Teshuvah* cites it numerous times throughout Shulchan Aruch, even though it was relatively contemporary and was only published a short time before the publication of the *Pischei Teshuvah* itself. Rav Shach zt"l once animatedly related the words of the *Galya Masechta* where he writes to Rav Dovid of Mir not to argue with his explanation

*continued on page 7*



First Edition





## Mitzva Momentum— Harav Shlomo Feivel Shustal shlit”a

Based on the Rosh Yeshiva's sefer Rishpei Aish

The Rosh Yeshiva will be giving a virtual Shiur [via Zoom] on this topic on Wednesday, Chol Hamoed, for Agudas Yisroel Yarchei Kallah in conjunction with Kollel Iyun Halacha.

After Pesach, Kollel Iyun Halacha will expand into in-person learning with chavrusos and shiurim at Bais Elazar-Kollel Imre Kohen, 185 Miller Rd, Lakewood, NJ 08701. For more information email Rabbi Shlomo Gottesman at kollelyishurun@gmail.com.

The Mishna in *Pesachim* (64a) describes how the *dam* of the *korban Pesach* was passed from *kohen* to *kohen*: each *kohen* would hand the full *kli* to the next *kohen*, and then return the empty one to his friend. The Gemara notes that this order is deliberate: he must first take the full *kli* and only then return the empty one.

This has unexpected ramifications in practical halacha. The Rema (O.C. 141:7) writes when someone gets an *aliyah*, he should not leave the *bimah* until the next *oleh* comes up. The Gra cites his source as the Maharil, who derives this practice from the above Mishna, that the empty one is only returned after he has received the full one. The Gra notes that another ruling of the Rema has the same source. The Rema writes (O.C. 147:8): When two *sifrei Torah* are used, the first should not be removed from the *bimah* until the second is placed there. The Gra again points out that this originates in the Maharil, who derived it from the same Mishna. There, he writes that the reason for this practice is so that we should not be distracted from mitzva performance. In other words, the Maharil understands that were the *kohen* to hand off the empty *kli* before receiving the full one, he would spend the few moments until he received the full one empty-handed. At that moment he would not be occupied with the performance of a mitzva, and this would be an interruption of sorts.

This idea, that *mitzvos* should be done in such a way that they overlap so that there is no break in their performance, can be better understood based on the *Nefesh Hachaim's* description of the Heavenly effect of being involved in a mitzva. He writes (1:6):



R' Shlomo Gottesman, Rav Shlomo Feivel Shustal, Rav Moshe Hillel Hirsh, and R' Avrohom Gottesman

When a person begins thinking about doing a mitzva, the effect of his thought is immediately felt on High, in its uppermost sources. From there he draws down upon himself an aura of light and elevated kedusha. This aura assists him in the completion of the mitzva, and through the completion of the mitzva, the light becomes even stronger... this is what Chazal meant by “הבא לטהר מסייעין אותו” — One who comes to be purified is assisted.” This [light] also awakens his desire and draws him towards performing more and more mitzvos ... as Chazal said, “מצוה גוררות מצוה” — One mitzva leads to another.

In Chapter 12, the *Nefesh Hachaim* describes another aspect of this process:

...this aura of light and holiness helps him complete the mitzva, and when the mitzva is completed, the holiness and the light return to their source.

In other words, when a person begins to consider doing a mitzva, he merits Divine assistance and inspiration. As long as he is involved in the performance of the mitzva, the Divine inspiration keeps on getting stronger and more powerful. Once he stops, this Divine assistance leaves him and returns to its source.

When a person stops doing a mitzva and then starts a different mitzva, he must start this whole process anew. He has lost his momentum. That is why the Maharil stressed the importance of never being without a mitzva. When a person must perform two mitzvos, he should not let go of the first until he has started the second. That way the *kedusha* of the mitzvos will join and build on each other, and instead of the *kedusha* of the first mitzva departing, it will serve as a foundation for the second mitzva, and the *kedusha* will accumulate.

When he starts the second mitzva before releasing the first mitzva, the *kedusha* of the mitzva which surrounds him will remain in full force, and it will not be necessary to start anew as he begins the second mitzva. In this manner, the second mitzva will be elevated beyond measure, for aside from its own *kedusha*, it will also be accompanied by the *kedusha* of the first mitzva, which remains at its peak as long as he is involved in the mitzvos.

*continued from page 7* Sefas Emes asks how does it help that he was included in the *korban*? The Gemara clearly says that if one ate matzah when he was a *shoteh*, it does not help for later. The same should apply to the *korban Pesach*, and the fact that he was included in *Pesach rishon* should not exempt him from bringing a *Pesach sheni* when he becomes a *gadol*.

This difficulty can be explained based on a *chiddush* of Rav Chaim (חידושי רבי חיים הלוי בלכות קרבן פסח). Rav Chaim explains that although a *koton* is exempt from doing *mitzvos*, *korbanos* are different, and a *koton* can also fulfill the mitzvah of bringing a *korban*. The reason for this is because the mitzvah of a *korban* is different than other *mitzvos*. Whereas a typical mitzvah is performed through an action, which a *koton* is *halachically* not capable of, the mitzvah of *korban* is fulfilled by passively 'having a *korban*'. A *koton* too can have a *korban*, when it is brought on his behalf. According to this, the ruling of the *Ramban* does not contradict the Gemara: although the actions of a *koton* or a *shotah* do not help for later, a *korban* it is different because a *koton* can fulfill the obligations of a *korban* while he is still a *koton*, therefore a *koton* who was included in the *korban Pesach* does not have to bring *Pesach sheni*.

The *Sefas Emes* explains the *Ramban* differently. He writes that regarding *Pesach sheini*, the Torah clearly describes the requirement to bring a *Pesach sheni* as: וחדל לעשות הפסח, and he refrained from bringing the *korban Pesach*. In order to be obligated to bring a *Pesach sheni* he must have refrained from bringing the *korban Pesach*. A *koton* who was included in the first *korban Pesach*, even if he is exempt from the mitzvah, cannot be referred to as someone who refrained from bringing the *korban Pesach*. Therefore, he does not have to bring *Pesach sheni* even though he did not fulfill the mitzvah of the first *korban Pesach*.