בס״ד

ספר

ילקוט יוסף

מועדים

פסח - כרך ג׳

דיני ליל הסדר ותפלות החג

כולל: דיני הכנה לליל הסדר, דיני היסבה וד׳ כוסות, דיני קדש, ורחץ, כרפס, יחץ, מגיד, רחצה, מוציא מצה, מרור, כורך, שלחן עורך, צפון ברך, הלל נרצה. דיני כוס ראשון וסדר הפסח עד כוס שני, ברכה על ד׳ כוסות, דין אכילת צלי בליל פסח, דיני אכילת אפיקומן, שלא לאכול ולשתות אחר האפיקומן, ברכת המזון על כוס שלישי, סדר כוס רביעי, מי שאין לו יין לד׳ כוסות, מי שנשבע שלא לאכול מצה, שיעור כזית, דיני ליל הסדר שחל במוצאי שבת, דיני תפלת ליל פסח, הלכות יום טוב ראשון של פסח, תיקון הטל ביום טוב של פסח, סדר התפלות ביום טוב אחרון וחול המועד, שביעי של פסח. סדר ההבדלה. דיני ביעור מעשרות וידוי מעשרות, ביעור פירות שביעית בשנה השמינית לשמיטה. ותענית שני וחמישי ושני..

פסקי הלכות לפי סדר השלחן ערוך, במקורותיהם מהש״ס הראשונים והאחרונים, עד אחרוני זמנינו, בתוספת פסקיו של **אאמו״ר** פוסק הדור מרן רבנו **עובדיה יוסף** זיע״א

מסימן תעב עד סימן תצב

[סימן תפט - מובא בילקוט יוסף על הלכות יום טוב]

בתוספת דברי אגדה על ״הגדה של פסח״

מאת: **יצחק יוסף**

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הרבני הגדול

מהדורת תשע״ח עיה״ק ירושלים ת״ו

©
כל הזכויות שמורות למחבר

בכל ענייני הספר ניתן לפנות: a0772249906@gmail.com
טל: 077-2249906

הנה כל היכא שהמחבר כותב בריש ספרו, כל הזכויות שמורות, הוי כמוכר הספר על תנאי שאחרים לא ידפיסוהו. ובודאי דכל תנאי שבממון תנאו קיים. וראה בשלחן ערוך (חו"מ סי' צט ס"ח). וכ"כ הגאון שואל ומשיב. דזה ודאי שספר חדש שמדפיס מחבר וזכה שדבריו מתקבלים על פני תבל, פשיטא שיש לו זכות בזה לעולם, ואין אחר רשאי לעשותו בלא רשותו, ומעשים בכל יום שמדפיס חיבור יש לו זכות, וכן לבא כוחו. וע"ש שכתב שכך סוברים הצל"ח וההפלאה. וראה להגאון ההפלאה לספר כתובה. וכן מבואר מדברי מהר"י אייבשיץ בהקדמה לספרו כרתי ופלתי. וכן סובר הבית יצחק (סי' פ) בשם אבד"ק בראדין. וכ"כ בספר ברכת שלמה (סי' כד). ובספר שערי ציון (סי' ו), והרב עמודי אש, ומחנה חיים (סי' מט), ומשיב דבר (סי' כד), והשדי חמד בתחלתו, ובהקדמת בניו של רבי שניאור זלמן מלאדי, לספרו של אביהם על הלכות פסח, שנת תקע"ד. ובמנחת יצחק ח"ט (סי' קנג) והביא שם הרבה פוסקים ומחברים שכתבו, שפשוט הוא שהמחבר עצמו יכול לאסור על אחרים להדפיס את ספרו. וסיים, ונתקבל דעתם למעשה. ע"כ. וכן הוכיח המנחת יצחק בצוואת החפץ חיים. וראה בשו"ת יבי"א ח"ז (חו"מ סי' ט), שדעתו כהרב שואל ומשיב.

וז"ל מרן החיד"א בברית עולם (סי' רכד): וכן אם כותב ספר וגנב תורת אחרים, אם נהנה בכבוד התורה, נוטל חייו, קל וחומר שהוא נהנה במה שגנב תורת אחרים. על כן בחצי ימיו יעזבנו, ואחריתו יבוא בגלגול אחר, ויהיה נבל ויהיה מזולזל, כי נבל הוא ונבלה עמו. רחמנא ליצלן. עכ"ל.

הקדמה

ב"ה. אדר תשע"ח

אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו, תבענה שפתי תהלה להשי"ת על כל הטוב אשר גמלני, ועל אשר זיכני להניח ברכה בפני רבים מאחינו בני ישראל, את סדרת הספרים **"ילקוט יוסף"** מ' כרכים, וג' חלקי **"עין יצחק"** וב' חלקי **"שלחן המערכת"**, וב' חלקים של מכתבי הלכה שו"ת **"הראשון לציון"**, שטיפחתי וריבית בעמל וביגיעה בס"ד עשרות בשנים, וממקור קדוש יהלכון מדברי הש"ס הראשונים והאחרונים, הב"י, ש"ע ונ"כ, עד ממעיין תורתו של מרן אאמו"ר עט"ר פוסק הדור זיע"א, בתוספת שיעורים שנאמרו בס"ד בכולל ובישיבת **"חזון עובדיה"**. ותהלות להשי"ת נתקבלו הספרים ברצון ובחיבה בכל אתר ואתר בארץ ובחו"ל, ורבו הלומדים בהם תמידין כסדרן. במה אקדם ה' אכף לאלהי מרום, הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

והנה לאחר שנתנו עיניהם בי גדולי התורה ומנהיגי הצבור בארצנו הקדושה, ובראשם מרן אאמו"ר עט"ר זיע"א, ושמו על שכמי משרת "הראשון לציון והרב הראשי לישראל ונשיא ביה"ד הגדול", (י"ז אב תשע"ז לפ"ק), רבו טרדותי ותלאותי בעסקי הצבור למעלה ראש והנני מוקף בחבילי טרדין, ועול הצבור והיחיד סבבוני כתרוני, מנוחה הדריכוני, לא ירפוני עד בלעי רוקי, עוד זה מדבר וזה בא ויאמר, ואני כותב בין גברא לגברא ובין הופעה להופעה, ובין נסיעה לנסיעה, מעיר לעיר בארצנו הקדושה, להביא את דבר ה' לפני שוחרי תושיה, וממדינה למדינה בתפוצות הגולה, לחזק ידים רכות ולאמץ ברכים כושלות לזכות את הרבים, ולקרב רחוקים ולעודד קרובים, לתורה ולמעשים טובים. כי תהלות לאל יתברך מתגשמת והולכת לעינינו נבואת עמוס (בפרק ח): "הנה ימים באים נאום ה' והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'". וכבר אמרו חז"ל (ברכות סג.): "אם ראית דור שהתורה חביבה עליו, פזר".

תודות להשי"ת שבתוקף תפקידי כנשיא ביה"ד הגדול, זכינו לפתור בעיות רבות של עגונות, מהם תיקים שנערמו בביה"ד הגדול במשך שנים, וזכינו לשחרר עגונות מכבלי עגינותן, וכבר כתב מרן הב"י בשו"ת ב"י (אה"ע, דיני גוי מסל"ת ס"ס י) שדין היתר עגונה שווה לדיני נפשות. והב"ח (ס"ס סד) כתב, שעל העגונה אמר שלמה המלך: ראיתי דמעת העשוקים ואין להם מנחם, וכל מי שמתיר עגונה אחת בזה"ז כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים העליונה, ע"כ. גם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי'

יד) כתב, שיש להתיר לקבל עדות בשבת ע"י בית דין מאיש מסוכן כדי להתיר עגונה, ולא ימתינו למוצ"ש, שאין לך שעת הדחק גדולה מתקנת עגונות, ושאין להתעצל בדבר כמו שאין להתעצל בפיקוח נפש. ע"ש. ומרן החיד"א הביא בשם הגאון המקובל מהר"א חיון, שיש צער לשכינה כשיש עגונה, ועל זה נאמר, בתולותיה נוגות והיא מר לה, ומי שמתיר עגונה עושה נחת רוח לשכינה. והביא דבריו הראשון לציון הנדיב לב (בנו של הראשון לציון בעל החקרי לב), בתשובה (אבן העזר סימן ו'). וב"ה שזכינו להקל על העגונות במסגרת ההלכה הצרופה המקובלת בידינו מדור דור.

עולם הדיינות עולה ומשגשג, וזכינו למנות עשרות דיינים ראויים לבתי הדין האזוריים וגם זכינו למנות ולמלא את מושבי בית הדין הגדול, שהיה משותק עם דיינים בודדים משך שנים רבות וב"ה מכהנים בו כיום 12 דיינים, עוד זכינו בחסדי ה' למנות אבות בתי דין ראויים בכל רחבי הארץ, ועוד היד נטויה בס"ד ולמנות בהקדם עוד קרוב ל-20 מינויים חדשים בעזה"י. ולא אכחד, כי לעיתים עגמת נפש וצער היו מנת חלקי, ולילות עמל מנו לי, מאנשים חורשי מזימות המתייצבים לנגדי, על לא חמס בכפי, לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי ויבא רוגז, ובחלקם, בפיהם שלום ידברו ובקרבם ישימו ארבם, רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם. ומהם גם בעניני הלכה שלא כדרכה של תורה. ולעת אשר כזאת זכרתי מה שמובא בסה"ק שכאשר נתגאים, אזי הקב"ה מקים עליהם בני אדם שיחלקו וידברו עליהם, כדי שלא יזוחו דעתם עליהם, כמו שאמרו חז"ל (יומא כב.) אין ממנים פרנס על הצבור אלא אם כן קופה של שרצים תלוי מאחריו. ועי"ז מחזיק את עצמו בבחינת מה ואפס ואין. ואני תפלה לפני השי"ת: "עשה עמי אות לטובה ויראו שונאי ויבושו, כי אתה ה' עזרתני וניחמתני".

והנה אף שבילקו"י כרך א' כתבנו רק את ההלכות שבהם דן מרן אאמו"ר בתשובותיו הרבים, מח"ב ואילך, וכן בכל שאר חלקי ילקו"י [40 כרכים], הרחבנו הדברים והבאנו גם פסקי הלכה מדברי גדולי הדורות. וכן תשובות בהלכה, מאשר עלה בידינו יד-כהה. [ובכל מקום שכתבנו בסיום ההערה ומבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר וכו', וכיו"ב, הרי אלו מדברי מרן אאמו"ר. ובמקומות שאין סיום זה מופיע, הרי הדברים בד"כ הם מאשר עלה בחכתינו בס"ד]. ובהרבה מקומות כתבנו להשיב על הערות שנדפסו בספרים שנתחברו ע"י אברכים, או בירחונים שונים, הן על ילקו"י, והן על ספרי מרן אאמו"ר. וכמו כן כתבנו להשיב אחה"מ על דברי כמה מחכמי הדור,

בדברים שדעתם נטתה מדעתו של מרן אאמו"ר. וכל יודע ספר עיניו רואות נכוחה שזו היא דרך כל רבותינו מימי התנאים והאמוראים, הרמב"ם והראב"ד, מרן והרמ"א, ועד אחרוני הפוסקים, וכמו שאמרו בקידושין (לז:) שאפי' הרב ותלמידו נעשים כאויבים זה לזה, ואת והב בסופה. [וראה באורך במבוא לילקו"י על הלכות השכמת הבוקר מהדורת תשס"ד].

וזאת למודעי, כי בעת כתיבת הספר הגיעו לידי מאמרים בהלכה של רבני זמנינו, ויש מהם שהולכים בדרך ישרה של פלפול נכון וסברות ישרות מבלי המצאות דקדוקים ודחוקים, אבל בונים הכל ע"פ מעט ראשונים וכמה מהאחרונים בלבד, ואמנם בהגלות נגלות דברי עוד מרבותינו הראשונים ורבים מגדולי האחרונים, כל התמונה משתנית, וחבל שלא עיינו תחלה בספריו של מרן אאמו"ר זיע"א, שהאיר פני תבל לשעה ולדורות, ויצבור יוסף בר כחול הים. וגם בהלכות פסח הניח לנו ברכה את ספרו הגדול **שו"ת חזו"ע ב' כרכים**, וזכה לתורה שאין אחריה פתחון פה. וכמו שאמרו בתנא דבי אליהו (רבה פכ"ה): השכם והערב בדברי תורה לעשות רצונו בתורתו בכל יום תמיד, ותהא דומה לחמה שמאירה לרבים, וללבנה שמאירה לרבים, שנא' (ישעיה נח) אז יבקע כשחר אורך, כשם שאם עשית לי רצוני בתורתי בכל יום תמיד, כך אני אתן לך פתחון פה **בתורה ברורה, שאין כל ברייה יכולה לסתור אחריהם".** ע"כ. וכיון שמחמת האריכות רבים לא זכו לעיין בספר הנכבד הזה שו"ת חזו"ע, שהזריח אור ממש בעומק הסוגיות של הלכות הפסח, לכן טרחתי ויגעתי הרבה להביא כאן את **תמצית דבריו בקיצור, כל הלכה והלכה במקומה לפי סדר הב"י.**

ואציב בזה מצבת זכרון לאדוני אבי עט"ר, רבינו ומאורינו, אור העולם ופלאו, רבן של ישראל, ראש עדת אריאל, שר התורה והתעודה, גדול הדורות האחרונים, הראשון לציון מרן רבנו **עובדיה יוסף** זצוק"ל, שנלב"ע ביום המר והנמהר, ג' מרחשון תשע"ד. לאורו נלך, נהגה חוקיו, ולא נסור מפסקיו, עד בקרוב נחזה פניו, לימין משיח צדקינו.

ואזכיר גם את נשמת אמי מורתי, הרבנית הצדקת מרת **מרגלית** בת זכייה ע"ה.

ת.נ.צ.ב.ה.

ונות בית תחלק שלל, עזרתי בחיים מרת **רות** [לבית **עטייה**] שתחי', יהי רצון שנזכה יחד שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם. אמן. ואסיים בתפלה לבורא עולם שיזכני לכוין לאמתה של תורה, וחלילה לא נבוש ולא נכלם ולא נכשל בדבר הלכה, ונזכה לסייעתא דשמיא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא להרבות תורה והלכה בישראל, ולהרים קרן התורה בישראל.

כה דברי הכותב לכבודה של תורה, שבט תשע"ח לפ"ק

יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל
ונשיא בית הדין הרבני הגדול

דרשת שבת הגדול

כידוע חג הפסח נקרא גם חג החירות, שבו יצאו בני ישראל מעבדות לחירות, ונאמר בתורה (שמות ג, יב) בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה. דבר זה נאמר למשה רבינו עוד בתחלת הדרך, לפני שמשה רבינו הלך בשליחות השי״ת לפרעה, לפני עשרת המכות, לפני כל האותות והמופתים, מיד כאשר הקב״ה נראה למשה בסנה, אומר לו את המטרה של יציאת ישראל ממצרים, וכאן הקב״ה מודיע לו למשה כי כל התכלית של יציאת ישראל ממצרים היא קבלת התורה.

במדרש רבה (שמות רבה, פר׳ שמות פר׳ ג) אמרו, זה שאמרת באיזה זכות אוציאם ממצרים, הוי יודע שבזכות התורה שהן עתידים לקבל על ידך בהר הזה, הם יוצאים משם.

והנה נודע מה שחקר המהר״ל מפראג, אם עם ישראל הוא ככל העמים, רק שיש לו חכמה מיוחדת, התוה״ק, להבדיל כמו שיש לנוצרים את הברית החדשה, ולמוסלמים את הקוראן, כך אלף אלפי הבדלות יש לעם ישראל את התורה החכמה הגדולה, אבל מלבד זה אולי עם ישראל הוא ככל העמים, או דילמא שעם ישראל זה עם בפני עצמו, ולא ככל העמים בית ישראל.

והנה ידועים דברי הכוזרי דארבע מדרגות יש בבריאה, דומם, צומח, חי מדבר, וחי בלתי מדבר. ומוסיף הכוזרי מדרגה חמישית: יהודי. ועוד אומר דההבדל בין מדרגת מדבר למדרגת יהודי, הוא כהבדל בין מדרגת חי בלתי מדבר, למדרגת חי המדבר, והמשגיח רבי ירוחם ממיר הוסיף על הכוזרי מדרגה נוספת, וזהו ישראל הלומד תורה, ושעל כן אומר התנא בפרקי אבות (פ״ו) חביב אדם שנברא בצלם, כי בצלם אלקים עשה את האדם, זהו חי מדבר, וחביבין ישראל שנקראו בנים למקום, שנאמר בנים אתם לה׳ אלקיכם זהו כל יהודי מהעם הנבחר, בני בכורי ישראל, וחביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו, זהו ישראל הלומד תורה, ואף אנו נוסיף מדרגה שביעית באדם, שבט לוי שהם חלק ה׳ אשר תורתם אומנותם, ונאמר בהם יורו משפטיך ליעקב.

ולכאורה דומם וצומח זה היינו הך, אלא שנתווסף בו הענין שהוא גם צומח וגדל, אולם על כרחנו שהצומח הוא דבר בפני עצמו, ואין לזה קשר לדומם, שהרי אם נוציא את הצמח מהקרקע, או נוציא את העפר מהעציץ, הצמח יבול ויתייבש, ולא ישאר כמות שהוא. ואילו היה הצומח בכלל דומם, הצמח היה צריך לישאר כמות שהוא לא יתפתח ולא יבול, ומזה שהצמח נובל רואים שצומח הוא דבר בפ״ע, שהרי מנתקים אותו ממקום חיותו ויניקתו. וכך עם ישראל שנאמר עליהם, והייתם לי עם סגולה, עם בפני עצמו שזכו לבוא מצאצאי קודש, אברהם יצחק ויעקב. יש אומות העולם, וכנגד זה יש עם ישראל, זה עם בפני עצמו, לא ככל העמים בית ישראל עם איזו חכמה נוספת, אלא זהו בריה בפני עצמה, המהות של עם ישראל היא מהות אחרת, וכמובן ע״י התוה״ק. ולכן כתוב שכאשר עם ישראל יורד, יורד עד התהום, כי בלי התורה יכולים להגיע לדיוטא התחתונה.

לפ"ז נוכל ליישב מה שהקשו התוס' בשבת פח. ע"מ שאמרו בגמ' שם, ויתייצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם, אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא, אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש. ע"כ. והקשו התוס', והרי הקדימו נעשה לנשמע, והסכימו לקבל את התורה, עד כדי כך שהקב"ה אמר, מי גילה רז זה לבני שהקדימו נעשה לנשמע. וא"כ מה היה צורך לכפות עליהם הר כגיגית.

ולהנ"ל אפשר לומר עוד, שהקב"ה רומז לעם ישראל שידעו שאפי' שהסכימו ואמרו נעשה ונשמע, אין הדבר תלוי רק בהסכמתם, אלא שידעו שזה המהות של עם ישראל, אין זכות קיום לעם ישראל בלא התורה. ולכן אמר להם ואם לאו כאן תהיה קבורתכם. שלא יבוא יום ויעשו משאל עם מחדש, ויחזרו בהם מקבלת התורה. וכמו שאמר רב סעדיה גאון, אין אומת ישראל אומה, אלא בתורותיה. תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

התבוללות

לפני כמאתים וחמישים שנה קמה תנועת ההשכלה, שהרסה כל חלקה טובה בעם ישראל, הסיסמא היתה "ככל העמים בית ישראל", ומשה מנדלסון הכריז "היה יהודי בביתך ואדם בצאתך" [ובליקוטי שו"ת חתם סופר (לונדון תשכ"ה סי' פב) מביא מכתב המהר"ם שיק בענין חומש שהודפס עם ביאור רמ"ד (משה מנדלסון), שבדקן ולא מצא שם דברי אפיקורסות, והחתם סופר העיר לו שהמחבר אפיקורס. ובס' דרך פקודיך (מצות עשה כא חלק הדיבור) כתב, ומידי דברי בזה באתי כמזכיר להיות שכעת יש הגדות מתורגמים בלשון אשכנז, (תרגומי מנדלסון וסיעתו שר"י) והוא מכת האפיקורסים, והוא מספרי המינים ואסור בבל יראה ובל ימצא]. כאן נזרעה זרע הפורענות של ההתבוללות, מנדלסון לא העיז בזמנו לעזוב את דרך היהדות לגמרי, הוא נהג בערמה, הוא בחר בסיסמה מטעית, אפשר להתנהג כיהודי, אבל בצינעא, בביתך פנימה, להניח תפילין ולנהוג קלה כבחמורה, אבל בצאתך לחוץ תהיה "אדם" ככל העמים, ללמוד באוניברסיטה עם הגויים, ולהתערב בהם. ולפני פחות ממאה שנה עשו סטטיסטיקה, ומצאו שהיו מאתיים וחמישים אלף יהודים שהתנצרו והשתמדו מתוך רצון ותשוקה של להיות ככל העמים, אף אחד לא כפה עליהם זאת, לא היה אונס לכך, אלא היה זה שמד מתוך רצון עצמי, להיות ככל העמים, חשבו שאולי ע"י כך יפסקו הרדיפות והפוגרומים ביהודים, וכן נישאו לגויות, ומי יודע כמה צאצאים נולדו מאותם נישואי תערובת.

וזו בעצם גלות קשה יותר, שזו גלות בידי היהודים, ההשכלה התפתחה ורבים שהתבוללו וחיו ללא דת ודין, מטרתם היתה שהעם היהודי לא יהיה מובדל ומיוחד מכל העמים, וכל מחשבתם היתה ש"ככל העמים בית ישראל". מתנועת ההשכלה נולד החוג של ביקורת המקרא, והמטירה שאלות על המקרא, בזדון, כדי להוכיח ח"ו שהתורה לא יכולה לשמש קו הנהגה בזה"ז, עפ"ל. וזו היתה מטרתו של פרעה במה שאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל

הבת תחיון. שרצה שהבנות של עם ישראל יינשאו למצריים, וע״י ההתבוללות ימחה שם ישראל מקרב הארץ ח״ו.

וכך ראינו בעוה״ר בזמן השואה האיומה, כאשר החיה הנאצית לא הבדילה ולא תחמה תחומין בין יהודי מתבולל ליהודי עובד ה׳, והגאון רבי אלחנן וסרמן הי״ד, היה מהיחידים שחזו את השואה לפני שפרצה, והתבטא: ״מי יודע איך תהיה החימה השפוכה שתבוא אם לא נחזור בתשובה ולא נשנה את דרכנו״.

וכבר אמרה תורה הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב, שאם עם ישראל לא יתחשב בגויים ויהיה נבדל, אזי ישכון. להיות עם נבדל ושונה בתכלית מכל האומות, ה׳ בדד ינחנו ואין עמו אל נכר. שאם עם ישראל הם עם לבדד, אזי אין עמו אל נכר. וכמ״ש ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי לעם סגולה, פירושו, מתי נבדלים אתם לי, אם לא זה שאבדיל אתכם מן העמים, שרק אז אתם יכולים להיות לי, כי בלא זה אתם לא שייכים לי, והא בהא תליא.

◇◇◇

בתפלות הפסח אנו אומרים **זמן חרותינו**, מושג חירות יש לו משמעות מעוותת, חושבים דהיינו שאדם יעשה מה שלבו חפץ. אולם אין זו כוונת החירות, אלא חירות משיעבוד לתאוות לבו, שפעמים שאדם משועבד לתאוות גופו, וצריך שיצא לחירות משיעבוד זה.

האבן עזרא כותב בפרשת נשא, דתיבת נזיר היא משורש נזר, שיש עליו נזר וכתר, והראיה לכך, כי נזר אלוקים על ראשו, והטעם שהנזיר זוכה לכך, כי כל העולם עבדי תאוות העולם, והמלך באמת הוא כל מי שחופשי מהתאוות.

בזה יש לבאר דברי הגמ׳ ע״ז יח. המספרת לנו על ר״ח בן תרדיון שהקיפוהו בחבילי זמורות והניחו צמר גפן רטוב על לבו, ושרפוהו וס״ת עמו, אמר להם לתלמידיו, גוילים נשרפים ואותיות פורחות בשמים. וכוונתו, התלמידים רואים שהנה הרומאים שולטים על גופו של ר״ח ועל הס״ת, ולכן אמר להם כ״ז בגוף, אבל לא שולטים על הנשמה, אותיות פורחות באויר, ברוחניות אין להם שליטה. כשמשתלטים על הגוף עדיין לא נקרא עבד, העבד האמיתי זה שמשתלטים עליו תאוות לבו.

חיזוק האמונה בסיפור יציאת מצרים

והנה נודע שעיקר המצוה בליל הסדר היא מצות ״והגדת לבנך״ לספר ביצי״מ על הנסים והנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, והפלה ה׳ בין מחנה ישראל למחנה מצרים, וכל המרבה לספר ביצי״מ הרי זה משובח. כי זו ההזדמנות להחדיר בלב הבנים והנכדים את האמונה כבר מקטנות, כחצים ביד גבור, כן בני הנעורים. כמו חץ שכל עוד הוא בידו יכול לכוין את החץ לאיזה כיוון שירצה, אבל אחר שהחץ יצא מידו אינו יכול להתחרט ולכוונו לכיוון אחר. כך בחינוך הבנים כל עוד שהבן קטן וברשותו יכול לכוונו לכיוון אליו הוא רוצה, אבל כשיצא מידו, כשגדל ונעשה לאיש, כבר אין שליטה לכוונו להיכן שרוצה.

ולכאורה אם אנו מרבים לספר בסיפור יצי״מ הרי אנו ממעיטים את הנסים שנעשים עמנו כל יום, הרי האמונה בהשגחת השי״ת היא בהתבוננות בטבע, כיצד גוף האדם פועל, כי האדם מכונה פלאית המהלכת על שנים, ומבשרי אחזה אלוה, וכן כשמתבונן במחזה שמים לרום, והארץ לעומק, העולם ידמה בעיניו כחידה. ואם כן מהו שאנו אומרים כל המרבה לספר ביצי״מ ה״ז משובח, הרי הסיפור ביצי״מ ממעיט את האמונה בהשי״ת תוך כדי התבוננות בטבע.

אלא אם מרבים לספר ביצי״מ בעצם מראים שהקב״ה שולט בכל, ממילא שולט גם בטבע, כשרואים איך הפלה ה׳ בין מחנה ישראל למחנה מצרים, בכל המכות, דם צפרדע וכו׳, מזה אנו נתבונן ונשליך את הטבע שהכל בעצם נס אחד גדול, ומאתו יתברך.

וכיו״ב יש לומר ע״מ שאמרו במדרש (רבה פר׳ לט ס״א), אמר ר׳ יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה דולקת אמר, אפשר שבירה זו בלא מנהיג וכו׳. ע״ש. והביאור הפשוט הוא, שאברהם אבינו ראה עולם שצועק אנכי ה׳ אלוקיך, ומזה הבין שיש בורא לעולם. כי א״א אחרת. מי יצר את הטבע הנפלא. אמונה פירושה בדבר שאתה לא רואה בחוש, אבל אתה מתבונן ומאמין. והרי מתוך העולם רואים את הקב״ה. מתוך התפוח, השולחן, וכו׳, והוי בגדר ידיעה ולא אמונה.

ובאמת שיש אמונה ויש ידיעה. ידיעה נאמרת על דבר הנראה ונתפס, אמונה נאמרת על דבר שלא רואים ולא נתפס, דבר שלמעלה מהשגתינו. רואים מציאות הבורא מתוך העוה״ז, זה בגדר ידיעה, אני יודע שעץ זה נעשה בכח עליון, סוגי הפירות במראה ובטעם כל זה אני יודע שזה מכח עליון שטבע כן בטבע. אמנם לא ראיתי, אבל זו ידיעה. ולכך צריך אמונה.

הסמ״ג (מ״ע א׳), כותב, מצות עשה להאמין כי אותו שנתן לנו את התורה בהר סיני, ע״י משה רבינו, הוא ה׳ אלוקינו שהוציאנו ממצרים, וזהו מה שאמר בשעה שנתן את התורה (שמות כ, ב): אנכי ה׳ אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. ע״כ. והיינו שמהפסוק אנכי ה׳ אלוקיך למדים שמצווים אנו להאמין שיש מציאות ה׳. אחד יחיד ומיוחד.

והרמב״ם (בפ״א מהל׳ יסודי התורה ה״א) כותב, יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. ע״כ. והדגיש את המושג ידיעה. וכן מבואר בה״ו שם, שכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה, עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכופר בעיקר שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו.

ונודע מה שהעירו ממ״ש הרמב״ם בספר המצוות (עשין מצוה א) בזה״ל: המצוה הראשונה היא הצווי אשר צוונו להאמין האלוהות, והוא שנאמין שיש שם עילה וסיבה, הוא פועל לכל הנמצאות, והוא אמרו ית׳ אנכי ה׳ אלהיך. ע״כ. ומבואר שמצות אנכי ה׳ אלוקיך הוא אמונה, ואילו ביד החזקה מבואר דאנכי ה׳ אלוקיך הוא ידיעה. והדברים לכאורה סותרים. ומביאים שהגרי״ז שאל את אביו הגר״ח סלוביצ׳יק שאלה זו, והשיב, שביד החזקה מדובר ע״מ שבני אדם יכולים לתפוס בשכלם, שבזה צריכים להגיע לדרגה של ידיעה, שנוכל לדעת מתוך

הבריאה מציאותו יתב׳, מבשרי אחזה אלוה, ואילו בספר המצוות הכוונה היא בדברים שהם למעלה מהשגתינו, שבהם חייבים אנו להאמין, מאחר ולא שייך בהם ידיעה, ואין כאן סתירה.

וכיו״ב כתב במעשה רוקח על הרמב״ם, וז״ל: ולא כתב להאמין לפי שעיקר המצוה היא ע״י הידיעה האמיתית, כדרך שעשה אברהם אבינו ע״ה, ועל דרך דע את אלהי אביך ועבדהו, אשר ע״י זה תתחזק ממילא האמונה בלבו, ויחול עליו מצות היחוד והאהבה וכו׳, וכן עשה רבינו בתחילת מנין המצוות. ע״כ. וע׳ להגר״ח העליר במהדורתו על ספר המצוות. ויש מי שכתב ליישב, שהמילה הערבית שהשתמש בה הרמב״ם בספר המצוות, להאמין האלהות, משמעותה ידיעה.

הגאון רבי אלחנן וסרמן בקובץ מאמרים כותב, שעצם העובדא שהתורה ניתנה לכלל ישראל, מקטנם ועד גדלם, וכל ילד בן י״ג שנה, וילדה בת י״ב שנה, נעשים חייבים בכל המצוות, כולל מצות האמונה, מדבר זה מוכח שמצוה זו היא פשוטה ביותר, שמתוך הבריאה רואים בחוש את מציאותו יתב׳. כי אם היה צריך מחשבות ומחקרים לכך, היאך התורה ציותה ילד בן י״ג שנה. הרי טעו בדבר פילוסופים וכו׳.

ובאמת שהשכל בעצמו מחייב זאת, להבין שבדברים שהם למעלה משכל אנוש, אין להתבונן בהם, וכל המתבונן באלו מבזה את השכל. למה הדבר דומה, למי שנותנים לו פרח עם ריח טוב להריחו, והוא לוקח את הפרח ומניחו ליד האוזן. הוא מבזה את עצמו בזה, שתולה באוזן מה שלא יכולה. וכן מי שמביאים לו ציור נאה ולוקח הציור ומניחו אצל האף להריח, הרי א״א להריח יופי של ציור. כך מי שמתבונן בדברים שהם למעלה מהשגת השכל, מה יש למעלה וכו׳, בזה גופא הוא מבזה את השכל, שתולה בה מה שאין בה שום כח לידע דברים כאלה. וזה שמצינו אצל אברהם אבינו שהגיע להכרה מתוך התבוננות בבריאה. מה רבו מעשיך ה׳. צאו וראו מי ברא אלה, ומבשרי אחזה אלוה.

ובאמת מי שמתנער מתאוות העולם הזה, ומתבונן בשכלו ממחזה שמים לרום, הארץ והימים לעומק, הוא נרגש ונדהם, כמ״ש החזון איש בריש ספרו אמונה ובטחון, וע״ש שתיאר את פעולות גוף האדם שזו למעשה מכונה פלאית ההולכת על שתים, כיצד המעיים פועלות, כיצד הלב פועם עשרות שנים בלי בטריה, והדם נזרק למעלה ולקצה הרגלים בתמידות, חוש הידים, המוח, כל הדברים האלה מחזקים את האמונה, כי מי יכול לברוא דבר פלאי כזה, אם לא הבורא יתב׳, וזהו בבחינת מבשרי אחזה אלוה.

חג החינוך

חג הפסח התברך בשמות רבים, חג הפסח, חג המצות, חג האביב, ויש שקוראים לו חג החינוך, או חג האמונה, כי חג זה הוא ההזדמנות שלנו לחנך את בנינו לאמונה בה׳ יתברך, שהרי סיפור יצי״מ הוא יסוד האמונה לכל השנה. וכפי המעשה שהיה אצל הגאון הצדיק רבי ישראל סלנטר זצ״ל, שהיה רגיל להתאכסן מפעם לפעם בפונדק אותו ניהל יהודי פשוט מאד אך ירא שמים. והנה פעם אחת הגיע הרב לאותו פונדק, ומיד הבחין שאצל הפונדקאי חלה ירידה גדולה ביראת שמים. כאשר חקר אותו הרב, התברר ששהה בפונדק ״משכיל״ אפיקורוס,

וכאשר ראה שלפניו יהודי פשוט, ניצל זאת כדי להכניס בו ארס של כפירה. אותו רשע הוציא מתרמילו נתח של בשר חזיר, והתרברב בפני הפונדקאי: הנה אני אוכל זאת בכוונה כדי להרגיז את האלקים, אם לא יקרה לי שום דבר רע הרי זה סימן שאין אלקים! עפרא לפומיה. אמר ועשה. הפונדקאי היה בטוח שברגע בו יכנס בשר התועבה לתוך פיו של האורח תצבה בטנו והוא יפול כפגר שמת. לתדהמתו מאומה לא קרה, ומאז אמונתו מאד התקררה, והוא מפקפק ומגמגם אם אכן יש שכר ועונש. ע"כ דברי הפונדקאי. הרב לא מיהר לענות לכסיל כאוולתו, אלא חיכה להזדמנות נאותה שאכן באה.

בתו של הפונדקאי חזרה באותו יום מבית הספר בסוף שנת הלימודים, ובידה תעודה המורה על הישגיה. הרב ביקש לראות את התעודה, והילדה מיהרה להיענות לבקשתו ולהתכבד בציוניה הטובים. בין הציונים היה ציון "מצוין" בנגינה בחליל. הרב עשה את עצמו מפקפק ביכולת נגינתה המצויינת וביקש שהיא תוכיח לו זאת ע"י שתנגן בפניו, אולם הילדה סירבה, ואז אמר לה הרב: אם כן מנין לי שאכן את מנגנת מצויין? והיא מיהרה לענות: בשביל זה יש לי תעודה! נבחנתי אצל המורה והמנהלת והן מעידות עלי שאני מנגנת מצויין, כדי שלא אצטרך להוכיח את יכולתי לכל דורש.

או אז פנה רבי ישראל מסלנט אל אביה שנכח במקום ואמר: ישמעו אוזניך מה שפיך מדבר! אף הקב"ה לא יוכיח את יכולתו לכל דורש ומבקש, "יש לו תעודה"! כביכול הוא הוכיח את האמת שהוא בורא ומנהיג העולם, משלם שכר טוב לצדיקים, ומעניש את הרשעים, לעיני כל ישראל ביצי"מ בנסים גדולים מפורסמים, והכל מתועד בספר התורה, ואין זה מכבודו "להבחן" שוב ושוב אצל כל טיפש או רשע!

אשר על כן מצוה עלינו לנצל כל רגע בליל הסדר, כדי לספר בסיפור יצי"מ, ולהחדיר את האמונה הפשוטה בה' ובהשגחתו הפרטית בלב כל השומעים.

הטעמים שאין מברכים על מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח

ולכאורה יש לעמוד בזה, דאחר שסיפור יצי"מ זו מ"ע מה"ת, אמאי אין אנו מברכים בליל הסדר קודם קריאת ההגדה, אשר קדשנו במצותיו וצונו לספר ביצי"מ. ונאמרו בזה י"ד תירוצים:

א. בתשובת הרא"ש (כלל כד סי' ב') מבואר, וששאלת, למה אין מברכין על סיפור ההגדה, הרבה דברים ציוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים, ואין אנו מברכין עליהן, כגון, הפרשת בכורות וכל המועדים. שא"צ להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליצי"מ, אלא שציוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרים יצי"מ. ולאו דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו (וזהו ההגדה לצד שזוכרים יציאת מצרים). ע"כ.

והרב שבח פסח (לרבי ישמעאל הכהן בעל שו"ת זרע אמת, דיני קדש אות ב') ביאר, כיון דאינה אלא בלב אין מברכין. [ויש שהקשו, דהא מקרא מלא צווח והגדת לבנך, וזה א"א בלב. וצ"ל דאף שאומר בפה הרי העיקר הוא ההבנה וידיעת הסיפור, וזה נעשה בלב, וכמו שנאמר ולמען תספר וגו' וידעתם כי אני ה'].

ב. שכל מצוה שאין לה קיצבה, שביד האדם למעט בה או להרבות בה, אין מברכים עליה, (הרשב"א). וכ"ה בהגדת מעשה נסים להגאון חוות דעת, בשם מהרי"ף, שהוא מפני שאין לזה שיעור. [וראה למהר"ם שיק (תרי"ג מצות פ' בא), שהעיר על זה מכח דברי הרמב"ם ז"ל. ע"ש]. וגם צריך לספר ביציי"מ כל ימי חייו, ואין המצוה נגמרת, וז"ש מצוה עלינו לספר ביציי"מ. ואי תימא א"כ למה אין מברכים על זה, על זה בא המענה: "וכל המרבה לספר ביציי"מ הרי זה משובח", שכיון שאין למצוה זו קיצבה, שכל המרבה הרי זה משובח, מש"ה אין מברכים על מצוה זו. (וע"ע במאירי פ"ג דמגילה כא. ע"ש).

ג. שכבר יצאו י"ח סיפור יציאת מצרים בברכת הקידוש, שבו מוזכרת יציאת מצרים, (אבודרהם). וכ"ה ברבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ד דף מד) בשם רבינו פרץ, ובפר"ח (סי' תעג סק"ו). וע"פ זה מבואר מה שאנו אומרים בהגדה, "מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר וכו'", שאע"פ שיש עלינו מצוה לספר ביציאת מצרים, מ"מ אין מברכים, שבקריאת ההגדה אין זה אלא בבחינת "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים", שהרי כבר יצאו י"ח בקידוש, ולכן אמר וכל "המרבה" לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. (פר"ח).

והגאון רבי יעקב ענתבי זצ"ל (בקובץ גדולת מרדכי עמוד כב) תמה ע"ז, דהא קא מקשה הרב מפסוק והגדת לבנך, והיאך יוצא י"ח בזה בקידוש, ועוד דא"כ יברך קודם הקידוש על מצות סיפור יציי"מ. ועוד קשה ע"ז, שהרי כיון שבריבוי סיפור יציי"מ ממשיך לקיים את המצוה, אכתי אמאי לא יברך, ומ"ש מלולב, דאמרו בפסחים (ז:) נטלו ויצא בו מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו על נטילת לולב. וכתבו התוס', דאע"ג דבעינן לברך עובר לעשייתן, אכתי עוסק במצוה הוא, שהרי צריך לנענע, ואף שאין הנענוע מעכב, אפ"ה מברך. ולפ"ז כיון שהמרבה לספר ביציי"מ ממשיך את המצוה, וכמ"ש הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנז) שציונו לספר ביציי"מ בליל ט"ו מניסן בתחילת הלילה, כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השי"ת, ומה שעשו לנו המצרים, ואיך לקח ה' נקמתינו מידם, ולהודות לו יתעלה על כל הטוב שגמלנו, יהיה יותר טוב, וכמ"ש וכל המרבה לספר ביציי"מ הרי זה משובח. ע"כ. וא"כ כ"ש מנענוע הלולב שאינו אלא מדרבנן, ואמאי לא יברך. וגם יש להקשות שהרי צריך לקיים מצות והגדת לבנך, ולהאריך בסיפור נפלאותיו, והיאך יצא י"ח כ"ז בקידוש. ועיין בשו"ת חזו"ע ח"א (עמ' צא).

ד. ועוד, שכבר יצאו י"ח בליל פסח בק"ש של ערבית, שהזכיר בה יציאת מצרים, וק"ש טעונה ברכה לפניה ואחריה. (שבלי הלקט).

ה. וז"ל המאירי: (ספ"ק דברכות) וראיתי מי ששאל למה אין אנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו להזכיר את יציי"מ, וכן להתפלל, ואיני רואה מקום לשאלה זו, שיציי"מ ותפלה הרי הן ברכות גמורות לעצמן, והזכרת יציי"מ בליל פסח בהגדה, יש מי שמזהיר שלא לברך עליה לפניה, ואע"פ שיש ברכה לאחריה, שהרי אפשר לו לסמוך על אמת ואמונה שחתם בה גאל ישראל. ואע"פ שאין הטעם ברור, מ"מ המנהג כך הוא, אלא שיש חולקים ומברכים, ע"כ.

ו. ועוד, כיון שההגדה כולה קילוסין ותשבחות להשי"ת, לא שייך לברך על סיפור ההגדה, כשם שאין אנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לברך ברהמ"ז (שהיא חיוב מדאורייתא).

דברכת אשר גאלנו ברכה גמורה היא, (שו״ת בשמים ראש סי׳ קצו). והיינו משום דלא מצינו ברכה על ברכה. [והכא ברכת אשר גאלנו בהגדה הויא כברכת המזון].

ז. ועוד י״ל, דסיפור יציאת מצרים סמוכה למצה ומרור, וכיון שבירך על מצה ומרור ברכה זו פוטרת מצות ד׳ כוסות ומצות סיפור יצי״מ, כיון שהיא סמוכה לחבירתה.

ח. וכיו״ב כתב בחסד לאברהם, שכל מצוה שנסמכה למצוה אחרת ואי אפשר לקיים את המצוה השניה מבלי לקיים את המצוה הראשונה, לא תיקנו לברך על השניה, וסיפור יציאת מצרים סמוכה למצות מצה ומרור, וכיון שבירך על המצה והמרור, אינו מברך על סיפור יציאת מצרים, ולכן אין מברכים על ד׳ כוסות.

ט. שהרי מצינו שגר מברך על הטבילה רק אחר הטבילה, כדי שיוכל לומר ״וצונו״. וגם כאן הרי אמרו חכמים שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, והוי כאילו רק עתה נעשה יהודי, וממילא כולנו כמו גרים. ולכן אין אנו מברכים קודם ההגדה. ואין מברכים גאל ישראל אלא אחר סיפור יצי״מ. (חתם סופר).

י. ועוד, שאין מברכים על מצוה שאינה ניכרת שעושה אותה לשם פועלה, (שו״ת קרן לדוד), והיינו, שבמצוות שההגיון מחייב את קיומן, לא שייך לברך על זה בלשון וצונו, שהרי גם בלי ציווי השי״ת היינו צריכים לקיים מצוות אלו, וכן בסיפור יצי״מ שההגיון מחייב אותנו לשבח ולפאר ולהודות למי שעשה לנו ולאבותינו ניסים ונפלאות. (מעש״ת). ומטעם זה אין מברכים על מצות כיבוד אב ואם, מפני שיבה תקום, מצות הלואה, מצות צדקה, מצות ג׳ סעודות שבת, אכילה בעיוהכ״פ, וכדו׳, שבכל אלה אין ניכר שעושה אותם לשם פועלם.

יא. ועוד, הואיל ומפסיקים בסיפור יציאת מצרים בסעודה, והרי צריך לספר ביציאת מצרים עד שתחטפינו שינה, וכיון שאינו עושה את כל המצוה בבת אחת, אין לברך, וכמ״ש הרוקח והכל בו בכיו״ב, שאין מברכין על ד׳ כוסות. (שבח פסח).

יב. ועוד, שאין מברכים על מצוה שבאה ע״י קללה, וכעין מ״ש בשו״ת הרשב״א ח״א (סי׳ יח), בשם רבנו יוסף אבן פלט, שכל מצוה שהיא באה מתוך עבירה, כגון השבת הגזלה, והחזרת הרבית, שלא ציוונו לגזול כדי להשיב, וכו׳. וכן אין מברכים על הגרושין, שיש מקצת הגרושין שהן בעבירה, כגון שלא מצא בה דבר עבירה ומגרשה. ע״ש. וגם כאן איך נברך על כך שמתחלה אבותינו היו עבדים לפרעה במצרים. וכיו״ב כתב התומים (סי׳ צז) שאין לברך על הצדקה, שהיא קללה ופורענות, דכתיב ואתה לא תלוה גבי ברכה, וזה עוונותיו היטו אלה, שלא קויים בו אפס כי לא יהיה בך אביון, ע״כ אין לברך, וה״נ כיון שאם תבוא הגאולה תהיה יצי״מ טפילה ואין צורך להזכירה, ועונותינו היטו אלה, והאריכו קיצנו, לכן א״צ לברך ע״ז, ואף דחכמים אומרים כל ימי חייך להביא לימות המשיח, אינה אלא טפלה בזכרון הגאולה האמיתית, דכעת עושים הטפל (לעת״ל) עיקר, ע״כ אין לברך ע״ז. (חסד לאברהם מה״ת).

יג. אין מברכים על מצוה שהמעשה גופא הוא מעיקר המצוה וללא התכלית, כי ביציאת מצרים עיקר התכלית להשריש בלב הבנים, וכמ״ש והגדת לבנך.

יד. בשו״ת מחנה חיים (ס״ס כח) כתב, שנראה לי שאדם יחיד שיושב לבדו א״צ לספר ביצי״מ, אלא זוכר במחשבה ביצי״מ, ורוב הנסים אשר הפליא ה׳ לעשות, כי הסיפור הוא רק

לאחרים, דכתיב למען תספר באזני בנך וכו', ורק בעמלק דכתיב זכור ואל תשכח, דרשו בגמ' מגילה (יח.) דבעינן זכירה בפה, אבל ביצי"מ די בזכירה בלב, והסיפור רק לאחרים, ואם כן תליא אם אחרים רוצים לשמוע, כמ"ש הרשב"א (בתשובה סי' יח) גבי צדקה, שאין מברכים על נתינת צדקה, שתלויה אם ירצה העני לקבל מידו. ע"ש. ולכאורה עיקר תירוצו דהוי דברים שבלב. ומה שבפה (שהוא מספר לאחרים) תלוי בדעת אחרים, ולכן אין מברכים, וכ"ה לשון הרא"ש בתשובה (כלל כד סי' ב), דסיפור יצי"מ לאו דוקא בפה, אלא אם ישאל מפרשים לו. (ועיין בשאגת אריה סי' יג, שדן בדין זכירת יצי"מ בהרהור הלב).

וכן מבואר בדברי המהר"ל בהגדה של פסח, דכיון שמקיים מצות סיפור יציאת מצרים כשהוא לבדו גם במחשבה, לפיכך לא תיקנו על זה ברכה.

וכיו"ב י"ל דכל מצות עשה שאין בה מעשה, אין מברכים עליה, ולמ"ד עקימת שפתיו לא הויא מעשה, סיפור יצי"מ חשיב כמצוה שאין בה מעשה, ולכן אין מברכים על מצוה זו, ואינו דומה לברכה"ת, דשאני ברכה"ת דכתיב בה קרא. [רשב"א]. ויש לדחות, דמאי דבעינן מעשה כדי לברך, היינו לאפוקי מצוה שהיא בשוא"ת, אבל אם היא נעשית בקום ועשה, אף למ"ד דעקימת שפתיו לא הויא כמעשה בידים, מ"מ היא בקום ועשה, ושפיר מברכינן.

ובשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' כט) העיר לפמ"ש הר"ן, והובא בט"ז (או"ח סי' תפ"ט) דרבנן גמירי להו דהאי וספרת גבי עומר דצריך לספור המנין, משא"כ בשאר ספירות, כגון גבי יובל דכתיב וספרת לך, וכן בזבה כתיב וספרה, שפיר לא תיקנו ברכה גבי זבה, משום דגמירי להו הכי גבי ספירת יובל, דא"צ לספור המנין, וא"כ הוי דברים שבלב. אך א"כ תיקשי לפמ"ש הר"ן דגמירי להו הכי גבי ספירה דיובל דא"צ לספור, ולפי הנראה מדברי תוס' דפרק המדיר שכתבו בפשיטות דמברכים על ספירת היובל, א"כ תיקשי לפי האמת לפי דברי הר"ן הוי דברים שבלב ואין ראוי לברך עליהם. איברא דהמעיין בתוס' מנחות (סה:) יראה שכתבו בזה"ל: ושמא מברך על ספירת היובל וכו', הרי דלא פסיקא להו דמברכים על ספירת היובל, וגם לא מצאתי ברמב"ם הל' שמיטה ויובל שהזכיר מזה דמברכים, ואפשר דה"ט דס"ל כמ"ש הר"ן, דגמירי להו דבשאר ספירות חוץ מספיה"ע א"צ להוציא המנין בשפתיו, וא"כ הוי דברים שבלב ואין ראוי לברך.

והנה סברא זו דאין מברכין על דברים שבלב, מבוארת בב"י (סי' תלב): וא"ת יברך על ביטול חמץ, וי"ל משום דביטול הוי בלב ואין מברכין על דברים שבלב. ע"כ. גם הלבוש והמג"א (סי' מ"ז אות ד'), כתבו גבי המהרהר בתורה שא"צ לברך, משום שאין מברכין על המחשבה.

ועפ"ז נתבאר בילקו"י תפלה כרך א' (סי' פט), דמש"ה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו להתפלל, שהרי מה"ת די בבקשה אחת ובלב, ועיין במג"א (סי' ק"א סק"ב), שנסתפק אם די במה שמתפלל רק בלב. ובחובת הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג ד"ה והתשיעי) כתב, שדי אם מתפלל בלב. וראה להפמ"ג בפתיחה להל' תפלה, ובילקו"י כיבוד אב ואם בפ"א (הערה י' עמוד פט).

ומרן החיד״א (מחזיק ברכה או״ח סי׳ תלב סק״ו) הביא מספר הפרדס (כת״י) ששמע מפי החכם רבי יהודה בנו של הרשב״א, ששמע מאביו, דהנהו כללי דכיילי על איזו מצוה חייב לברך ועל איזו מצוה פטור, כולם הם אבני תוהו על אבני בהו, אלא באותה מצוה שידענו שתיקנו לנו רבותינו לברך מברכין, ועל מצוה שלא תיקנו ברכה לא מברכינן. עכ״ד.

וכיו״ב מצינו במאירי (מגילה כא: ד״ה כבר ביארנו) שכתב, ומ״מ אין למדין מן הכללות, שכמה מצוות נעשות בלא ברכה, עשיית מעקה, ועשיית דין, פריקה, השמטת כספים וקרקעות, שילוח עבדים והענקתם, ועמידה מפני הרב, ומורא וכבוד אב ואם, ונתינת הצדקה והלואה לעני, השבת גזלה והשבת אבידה, עזיבת לקט שכחה פאה, ופרט ועוללות, ונתינת מעשר עני, והשבת העבוט, ושילוח הקן, ושמחת גר יתום ואלמנה, מצות יבום וחליצה, וכן הרבה. אלא שיש מי שאמר כלל בזה, שכל אלו אינן חובה קבועה על אדם, אלא כשיזדמן אותו ענין לידו, ובכל כיו״ב אין כאן ברכה. ועל דרך האמת רוב מצוות נכללות בדין זה, אלא שהשחיטה אינה חובה קבועה, ומברכין [עליה]. וכן קידושי נשים לדעת גדולי המחברים שכתבו בחיבוריהם, כל המקדש אשה צריך לברך ואח״כ מקדש, כדרך כל המצוות שמברך עליהם עובר לעשייתן, ומ״מ לא נהגו בכך, וסוף דבר ראינו לקצת גאונים שהאריכו בזה, ר״ל לבאר על איזו מצוה מברכין ועל איזו מצוה אין מברכין, ולא מצאו להם כלל אחד לכלול בו את כולם, עד שהסכימו שאין הדבר תלוי בטעם אחד, אלא בענינים רבים, מהם מפני שאין בהם מעשה, כהשמטת כספים ודומיהם, ומהם שהם מצוה הבאה בעבירה, כגון השבת גזילה ודומיהם, ומהם שעשייתן כדי להישמר מן הלאוין, לא שיהא גופן מצוה, כגון הגעלה שאינה מצוה בתורה להשבית בליעתן של כלים, אחר שאין בהם חמץ בעין, אלא שמ״מ אם רוצה להשתמש בהם צריך להגעילן. ומהם שאין הדבר תלוי מכל וכל במברך, כגון נתינת צדקה, שמא לא יקחנה, והדומים לזה. וכן אצלי טעם אחר שלא לברך על ענין שאינו מוגבל, אלא לכל אחד כרצונו, ומפני זה אין מברכין על ההגדה בליל פסח, שהסיפור ביצי״מ אינו מוגבל, אלא כל אחד מאריך כרצונו. וכן הרבה מצוות בדין זה. וכן הדברים מתפרשין בהרבה טעמים, והמבין יכול להתבונן בפרטיהם איזו סיבה מונעת מהם הברכה. ע״כ.

ילקוט יוסף

דיני ליל הסדר ותפלות החג

סימן תעב - דיני ההכנה לליל הסדר

א. צריך שיכין כל צרכי ליל הסדר מבעוד יום, וגם יהיה השלחן ערוך כבר מבעוד יום, ויפרוס מפה יפה על השולחן, ויסדר מקום שיהיו מזומנים לפניו כל צרכי ליל הסדר, המצות והכרפס והמרור והחרוסת ומי המלח לטבילת הכרפס, ושאר הדברים הנצרכים. כדי להתחיל את הסדר מיד בתחילת הלילה, כאשר חוזרים מבית הכנסת. ואמנם אין הכרח שכל הדברים יהיו מונחים כבר על השולחן, שלפעמים אין מקום בשולחן, או שמטעמי נוחות מעדיפים להביא כל דבר בזמנו, לכן די שיכינו את החרוסת והמי מלח, וכן שידיחו ויבדקו היטב את עלי הכרפס והמרור קודם הלילה, באופן שהכל יהיה מתוקן לסעודת החג, ולא יהיה עיכוב בדבר. וכן את הקערה ובה מצה מרור זרוע וכו', יכינו קודם, כדי שלא יתעכבו. [ועל כל פנים לא יעשה מחלוקת וכעס בעבור זה, כי בעבור השלום והשלוה ירויח למעלה מן הכל. ובפרט בלילה קדוש זה שצריך להראות גילה ושמחה מבלי שום לב רגז (קב הישר פרק צ)]. א)

לסדר צרכי הסדר מבעוד יום - כולל עריכת השלחן ומקומות הישיבה

א) כ"כ הטור (סי' תעב), שיהיה שולחנו ערוך מבעו"י כדי לאכול מיד כשתחשך. וכ"ה בש"ע שם (ס"א). ונראה שהעיקר הוא שיוכל להתחיל בקידוש וסדר ליל הפסח, מיד, מבלי עיכובים.

ובשו"ת תורת חיים (להגרי"ח זוננפלד סי' מד) כתב, שאפי' בער"פ שחל בשבת, מי שאפשר לו יכין מער"ש שלחן מיוחד לסדר של פסח, וכסאות נוחות להיסבה, והקערה ומי מלח, וכל מה שצריך לסדר ליל פסח במקום מיוחד, בכדי שלא ימשך בליל מוצ"ש בהכנת הסדר, או שיאכל במקום אחר בשבת, ויכין בביתו כ"ז מער"ש. [וראה עוד בזה להלן סעיף כ].

והנה מדברי הטור והש"ע משמע דה"ה לגבי סידור הקערה, שמכין הכל מבעו"י. ומ"ש בס' עוד יוסף חי (פר' צו אות יב) כשמנהגם שמכינים הכל מבעו"י, אבל סידור הקערה של ליל הסדר, מסדרים אחרי הקידוש. [וסיים, שיש נוהגים לסדר אותה קודם הקידוש ולהניחה על השלחן בשעת הקידוש, אלא שמכסים אותה במפה. וכל אחד יעשה כפי מנהגו ומנהג אבותיו]. לכאורה זה טעם ע"פ הסוד. דאל"כ מה קפידא יש בזה, ואדרבה עדיף להכין הכל קודם.

ומאידך בהגדת ראב"ן (עמ' קסא) כתב, שכשיבא מביהכ"נ, צריך שימצא ש"ע ונר דלוק, ומקום מוכן להיסבה. ובאבודרהם כתב, וכשיבוא אדם אל ביתו, ומוצא נרות דולקות ושולחנו ערוך וכוסות מוצעות מלאות יין מביאין לפניו סל או קערה וכו'.

ובעבודת הקודש להחיד"א (אות רו) כתב, שיסדר קערת הלילה בעצמו, ואח"כ ילך לביהכ"נ, ויכוין מאד בערבית, כי רבו מאד רזין עילאין ואורות גדולים בשמים, גדולי גדולים, תלי תלים. ע"כ. וכ"ה במנהגי החת"ס (פ"י אות כו) שהיה מכין בעצמו את השלחן לפני הליכתו לביהכ"נ. ולא נתן לאחרים לעשות כן, רק הוא בעצמו ואף היה מסדר מקום נוח להיסבה.

ובשמכין וטורח בעצמו, מקיים מצות הכנה לכבוד שבת ויו"ט, וכמבואר ברמב"ם

שבת (פ"ל ה"ו), שחייב כל אדם לטרוח בעצמו לכבוד שבת, כמו בבישול צרכי סעודה, או בהכנת הפתילות והדלקת הנרות, או בקניית מאכל או משקה לצורך השבת, וכל המרבה בזה ה"ז משובח.

ובהלכות יו"ט (פ"ו הט"ז) משמע דה"ה ליו"ט.

גם טוב לסיים את הבישולים קודם כניסת החג, כדי שגם האמא והבנות ישתתפו בכל אמירת ההגדה וסיפור יצי"מ.

כשיזהר בכבוד הזולת ולא יכעס - ירויח יותר מכל דקדוקי המצוות

ועכ"פ הזהירות למעלה מן הכל, היא ליזהר בכבוד הזולת, ושלא לכעוס ולא להקפיד, ובזה ירויח יותר מן הכל, גם אם יחסרו לו דקדוקי המצוות, וזו עבודת ה' האמיתית. וטוב להרבות בשתיקה בלילה זה חוץ מדברי תורה והמצות. [וכתב באוה"צ (ח"ג פט"ו אות י) שאין בכל הימים יום שמחה גדול כיום זה. וירחיק מאוד כל עצבות או רוגז לעומת השמחה הגדולה שיש לשמוח ביום זה. ואף אם באו לו נסיונות של כעס וכדו', יקטין אותם בעיניו כשיתבונן בגדלות היום הזה. וכיון ששורש היותנו לאומה שבחר ה' הוא בלילה זה, הרי שעיקר החינוך לבנים הוא בלילה זה, שיחנכם לבנים לעם ה', ויזכו מתוך כך לתורה].

וכתב מרן החיד"א (מורה באצבע סי' ד' אות רח), שיראה שהלילה הזה מאירה כשמש, בתוקף אורות עליונים, ועל כן היצה"ר מבקש עילה להכנס ולערבב המצוה ושמחת החג ע"י איזה סיבה, או באחד מבני הבית או במשרת, ולזה החכם עיניו בראשו, שינעול דלת לפניו, ויעביר על מדותיו, ומוציא מצ"ה ומכניס אהבה. ואשריו.

והובא במחזור בית הבחירה (דיני הסדר אות כז). והוסיף, שלכן לא יסיח דעתו מקדושת החג ובפרט בלילה הזה, ואפי' רגע קטון, ויהיה מהיר במלאכתו מלאכת שמים לעשות את החג הפסח כהלכתו ככל חוקתיו, ויתן בקולו קול עוז לאל אלים נאדר בקודש הילולים.

וישראל קדושים דואגים במצוות וחרדים עליהן חרדה גדולה, ובפרט בענין הזהירות מחמץ, וקיום מצוות מצה וכו', ובשעה זו יכולים לבא יותר לידי רוגז וקפידא, ולכן אמרו בדרך צחות, שבזה יתבאר סמיכות הכתובים, "אלהי מסכה לא תעשה לך", "את חג המצות תשמור", שבא הכתוב להזהיר על הכעס בזמן הפסח והזהירות מן החמץ, שכל הכועס כאילו עובד ע"ז, ולכן כשאתה בא לקים מצות "את חג המצות תשמור", תיזהר תחילה, שלא תעשה לך ע"ז מכח הכעס. ועוד, שהזהירות מן החמץ ומצות אכילת מצה, הכל להבדל מן היצר הרע, ואין לך התגברות היצר הרע כמו הכעס ורוגז הלב.

[**ומובא** מעשה ברבי ר' שמעלקא הלוי מניקלשבורג, שהיה רגיל להתאמץ בכל מצוה לעשותה על צד ההידור. וגם באפיית המצות היה יגע מאד לעשות הכל בדקדוק רב, מכל חשש של ספק וס"ס של חימוץ, והיה עושה הכל בתכלית הזהירות, וגם אחרי האפייה, היה בורר מתוך המצות שאפה את המעולות והיפות שבהן, נוטל אחת ומניח עשר עד שמוצא שלש מצות מהודרות לקיים בהן המצוה. ופעם אחת חזר מבית האפייה בערב פסח בשעת המנחה, וידיו מחזיקות בשלש מצות מעוטפות עטיפה בתוך עטיפה, ופניו מלאות חרדת קודש של מצוה, ורואה ממולו אדם פשוט שגם כן חוזר מבית האפייה, ומחזיק את מצותיו בידו ופניו קורנות משמחה, הכיר בו הצדיק ששמחה של מצוה היא זו, ושאל אותו, במה זכית לשמחה זו של מצוה, אמר לו אותו תלמיד שמח אני במצות שלי שיצאו כשרות ומהודרות. באותה שעה נתקנא בו הרבי, ושאל, שמא רוצה אתה שנחליף בינינו במצות, קפץ אותו תלמיד כעל מציאה גדולה ונעשו החליפין. ובאותה שנה בלבד היתה שמחתו של הצדיק שלימה במצותיו, ואילו התלמיד הלז, גדלה שמחתו שבעתיים שזכה לאכול ממצות שטרח עליהן אותו צדיק, שבודאי מהודרות היו משלו עשרת מונים. ולמה שמח הצדיק במצותיו של התלמיד יותר מבשלו, אלא שכך אמר, המצות שאפיתי אני, לבי נוקפי עליהן ואיני יכול להעיד עליהן בפה מלא כי הן כשרות, ואילו מצות אלה שבאו לידי אדם כשר מישראל העיד עליהן שהן כשרות ומהודרות. (ספר התודעה ערב פסח)].

על ידי הזהירות מכעס בפסח זוכה לעשירות

וכתב בס' לקוטי הלכות (חו"מ הל' כח והרשאה ד), שהחמץ הוא בחינת כעס, שנא' כי יתחמץ לבבי, שהחמץ עולה בנפיחה ע"י ששולט בו אויר ורוח העולם, וזה בחינת כעס שהוא חרון אף, איש

אשר אין מעצור לרוחו, ובפסח צריכים להמשיך שפע עשירות וכו', וצריכין ליזהר לכבוש הרוח שלא יתחמץ בכעס וחרון אף, ולא יתהפך שפע העשירות לכעס וחרון אף ח"ו, ונעשה מחומה חמה. ובזה תלוי עיקר הגאולה. ואחרי שזוכין לחומה של עשירות, החומה הזאת שומרת את האדם מכעס, אך בתחלה כשיורד שפע של העשירות, היצר מתגרה מאד להפוך את שפע העשירות לכעס, ולכן בפסח שאז מתחיל השפע של עשירות לרדת, צריכין שמירה גדולה מחמץ שהוא בחינת כעס. ולכן עיקר מצות אכילת מצה הוא בלילה הראשונה בעת יצי"מ, בעת שמקבלין את הרכוש גדול, משא"כ אחר ההתחלה שהוא לילה הראשונה, אין חיוב לאכול מצה, ורק צריכים לשמור את עצמו מחמץ, שאע"פ שכבר זכינו לעשירות בעת יצי"מ, עדיין לא קיבלנו העשירות בשלימות ועדיין לא נגמר החומה של העשירות בשלימות, שעדיין היו יראים מהמצרים שרצו לרדוף אחריהם, עד שביעי של פסח שנקרע הים ונפלו המצריים לגמרי, ואז ג"כ זכינו לעשירות בשלימות גדולה ביותר, שגדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים, ולכן משם מותר לאכול חמץ, שכבר נשלמה החומה השומרת מכעס ויצה"ר. ע"ש.

ומבואר מדבריו, שכמו שהאורות של הניסים חוזרים בכל שנה במעגל השנה, בהגיע החג והמועד, כך הרכוש הגדול שזכו עם ישראל באותו הדור, חוזר בכל שנה ושנה, מליל פסח ועד שביעי של פסח, וזוכים לזה ע"י השמירה מחמץ ואכילת מצה, והעיקר תלוי בשמירה מן הכעס כל שבעת ימי הפסח. וכ"כ הגר"א קוטלר, שמעגל השנה הוא כמו תחנות, ואותו אור שהיה באותה תקופה של הנס, נשאר במעמדו, ואנחנו זוכים להיכנס בו.

ובספר המדות (ערך ממון אות לה) כתב, שכזית מרור שאוכלין בפסח, מסוגל לפרנסה.

ולכן צריך ליזהר בפסח ובפרט בליל הסדר, מכל לב רגז, אלא יעביר על מדותיו ויהיה שמח וטוב לב, וכמו שהביא בספר קב הישר (פרק צ) מזוה"ק (פר' ויקרא) "דבעי למחדי בההוא לילה, בגין דחדוותא משתכח לעילא ותתא", וכתב שלכן צריך ג"כ לומר בלילה זה שירות ותשבחות בשמחה ובגילה, ולהזהר שלא להראות בלילה זה שום לב רגז. וגם הסיפור ביצי"מ צריך להיות בשמחה, כמ"ש בזוה"ק "דחיובא הוא על בר נש לאשתעי ביצי"מ, ובההוא סיפורא כונס הקב"ה לכל פמליא דיליה ואומר להו זילו ושמעו סיפורא דשבחא דקא חדאן ברזא דפורקנא דמאריהון כדין אתיין ואודין ליה להקב"ה על כל אותן ניסין וגבורות, וכל פמליא דלעילא אודאן ליה על עמא קדישא דאית ליה בארעא דחדאן בחדוה דפורקניה דמאריהון, כדין איתוסיף חילא וגבורתיה לעילא בישראל בההוא סיפורא יהבין חילא למאריהון, וכל העולמות דחלין מקמיה קב"ה". ע"כ.

אם בערב פסח רשאין להתפלל מנחה גדולה לכתחלה

והנה מרן החיד"א בברכ"י (סי' תנח אות ב) כתב, שיש מדקדקים להתפלל מנחה של ער"פ קודם עשיית המצות, אף שבכל השנה חוששין לדעת הרמב"ם (הל' תפלה פ"ג ה"ב) ומרן (סי' רלג ס"א) שלא להתפלל לכתחילה מנחה גדולה, בער"פ היו מתפללים מנחה קודם עשיית המצות. ע"כ.

והטעם שלא חששו לדברי הרמב"ם ומרן, י"ל משום שרבו הטרדות בער"פ, ובפרט שמתעסק במלאכת אפיית המצות, ויש חשש שישכח מלהתפלל אח"כ, לכן ראוי להקדים ולהתפלל קודם שיתעסק באפיית המצות. ובשע"ת (סי' תנח) כתב, שאצלם לא נהגו כן אף המדקדקים, לפי שבער"פ שהם פנויים לגמרי אחר עשיית המצות, אין חשש שכחה כלל, וגם אין לחוש שיטרדו באפייה יותר וימשיכו עד הלילה, משום שהאופים בער"פ זריזין הם, וגם שעכשיו קורין לבה"כ וליכא למיחש שמא יפשע.

ובלוח אר"י הביא מהגר"ח ברלין טעם חדש, שבכל השנה מקפידין שלא להתפלל מנחה גדולה, כיון שזמן הקרבת התמיד בפועל היה מאוחר יותר, משא"כ בער"פ שהיו מקדימין את הקרבת התמיד, מפני קרבן הפסח שהיה ציבור גדול, לכן אפשר להקדים גם את התפלה מנחה, ואולי הכי עדיף טפי. וגם יש בזה זכר לקרבן התמיד של ער"פ, שהיה קרב מוקדם יותר. וע"ע בכה"ח (סי' תנח אות ד).

והגרצ"פ פראנק במקראי קודש (פסח ח"ב סי' כו) השיב ע"ד הגר"ח ברלין, שאין להוכיח מהקרבת התמיד בער"פ, דלעולם עיקר זמן התמיד הוא בתשעה ומחצה, ורק מחמת הדוחק הקדימו להקריבו, ובתפלה לא שייך טעם זה.

קריאת סדר קרבן פסח בערב הפסח

והנה רבים נוהגים לקרוא בער"פ קודם תפלת מנחה או אחריה, סדר הקרבת קרבן פסח, לקיים "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע יד). [ובמעשה רב להגר"א (אות קצ) כתב, שהגר"א היה קורא בער"פ כל פסוקי עשיית קרבן פסח שבתנ"ך. דהיינו בפר' בא. ובפר' אמור, ובפר' בהעלותך, ובפר' פנחס, וביהושע פ"ה, ובמלכים ב' פכ"ג, ובדברי הימים ב' פ"ל ופל"ה].

ומי ששכח לאומרו בער"פ יתכן שיועיל לאומרו גם בליל פסח. וכתב בסדר היום, שצריך האדם הירא והחרד על דבר ה', לקרוא אותו בזמנו, שתעלה קריאתו במקום הקרבתו, וידאג דאגה על חורבן הבית ויתחנן לפני בורא עולם שיבנה אותו במהרה בימינו.

ובספר הנהגות צדיקים במנהגי מהר"א גאלאנטי (אות ד) כתב, שער"פ אחר חצות מתקבצין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, וקורין בהלכות קרבן פסח ברמב"ם, ומתפללין מנחה גדולה, ויוצאים לעשות מצות שמורות, ויש נוהגים לקצור החטים בידם ומקיימים לקט שכחה ופאה תרו"מ וחלה, ומברכין על אכילת מצה בליל פסח במצה שנעשו עליה עשרה מצוות.

ובס' חיים לראש (דף יט.) כתב שאנשי מעשה נוהגים ללמוד בער"פ אחר חצות דיני קרבן פסח ברמב"ם, ועוד דברים השייכים לסדר היום. וברוב תפוצות ישראל נוהגים שאחר שמתפללים מנחה גדולה, קורין כולם יחד סדר קרבן פסח כמו שנדפס בחמ"י.

ע"י עסק התורה וההסכמה לקיים המצוה, נחשב כאילו עשאה

ועניין ונשלמה פרים שפתינו, ביאר באורך המבי"ט בהקדמת ספרו קרית ספר (פרק ז). דהנה יש לנו תרי"ג מצוות, אך רבים מהם א"א לנו לקיימם, ומכל רמ"ח מצוות עשה יש רק ס' מצוות הכרחיים. וכן במה שארז"ל שהאבות שמרו כל התורה, הרי יש הרבה מצוות שלא יכלו לקיימם. וכתב דאפשר לכל אדם לקיים כל תרי"ג מצות על אחד משני דרכים או שניהם ביחד. הדרך א'. שבהיות שישראל נעשו ערבים זה לזה, כאשר יהיו בעזרתם ויסייעו אותם בעשיית המצות, יחשב להם כאילו הם עשאום. וכן המצוות המוטלות על בי"ד, כל הזריז ומרוצה למאמר בי"ד, הרי הוא כמצטרף עמהם באותה מצוה. ולגבי הלאוין, כל שמוחה בחוטאים, נחשב שקיים אותה המצוה. והדרך הב', כשיקבל האדם לעשות כל מה שנצטווה מפי הגבורה, הרי הוא כאילו עשאן, והקבלה ע"י הקריאה תחשב כמעשה, כמ"ש "ויעשו בני ישראל את הפסח בראשון וגו'", הרי שקראה הכתוב עשייה ע"י קבלה ושמיעה שלהם. וכן אמרו בספרי, וזכרתם ועשיתם את כל מצות ה', מכאן שהזכירה כמעשה. וא"כ העושה כל המצות שאפשר לו לעשותם, ומקבל על עצמו לעשות אותם שלא הגיעו עדיין לידו, ושאר מצוות שאינו מצווה בהם, כגון מצוות הכהנים, בקריאה בהם ובקבלתם אילו נצטווה, נחשב לו כאלו עשאה. וזה הדרך כולל כל המצות אף בזמן שאין ביהמ"ק קיים. וכמו שבקריאת תורת הקרבנות נחשב כאלו עשאם. וכן ארז"ל לגבי כמה מצוות שלא היו ולא עתידין להיות, אלא דרוש וקבל שכר. ולכן נאמר תורה צוה לנו משה מורשה, מורשה לדורות, ע"י קריאתנו ועסקנו בה יומם ולילה. ע"כ.

והגרי"ח זוננפלד (סדר ער"פ שחל בשבת אות ו) כתב, שהמהדרין בירושלים עיה"ק נוהגים לומר סדר קרבן פסח אצל הכותל המערבי, ובער"פ שחל בשבת אומרים אותו לעולם אחר סעודה שלישית.

וראה בילקו"י (פסח ח"ב עמ' תרג) שאין צורך לצאת חוץ לירושלים בער"פ בכדי שלא להתחייב בקרבן פסח.

סגולת הר"ש מאסטרופולי לאומרה כל השנה ובפרט בערב פסח

וסגולה נפלאה בפרט בער"פ, נדפסה בהגדות של פסח, מאגרת הקודש של הגה"ק רבי שמשון מאסטרופלי [בן רבי פסח] הי"ד, שיש שם רמזים נפלאים בעשרת המכות שגילו לו מן השמים בביאור דברי רבינו האר"י. ובסוף האיגרת כתב, שכל המעיין בסוד נפלא ונורא הזה על מכונו אפי' פעם אחת בשנה, וביותר בערבי פסחים, מובטח שהוא מוצל וניצול כל אותה השנה מכל מכשול ומיתה משונה ושום אונס, ואל ימשלו בו אויביו, וכל שונאיו יפלו תחתיו, ובכל אשר יפנה יצליח.

וכ״ה במחזור בית הבחירה (דיני ער״פ אות כו) שבכתבי הרב ז״ל איתא, שמי שמעיין בסוד הנפלא והנורא הזה אפי׳ פעם אחת בשנה, ובפרט בער״פ, מובטח לו שיינצל באותה שנה מכל מכשול ועוון וממיתה משונה, ושום אדם לא ימשול בו, וכל אויביו יפלו תחתיו, והוא על במותימו ידרוך, ובכל אשר יפנה יצליח, ובכל עסקיו ירויח עד ביאת הגואל בב״א. [וע״ש שיש שהעתיקו נוסח המאמר הזה, בכמה השמטות ונמשכו אחריהם רבים, ואילו בספרו של הר״ש מאסטרופלי זיע״א בס׳ קרנים בליקוטי שושנים (דף כ:) נדפסה בשלימות, והביא את שם הנוסח השלם. (וברוב המחזורים שלנו נדפס הכל)].

והגה״ק הנ״ל רבי שמשון בן ר׳ פסח מקוריץ, חי לפני כארבע מאות שנה. נולד בערך בשנת ה׳ אלפים ש״ס, בקוריץ שבפולין (היום באוקראינה), ונעקד על קידוש ה׳, בג׳ מנחם אב בשנת ת״ח. והיה בקהילת פולנאה, והיה לו מלאך המגיד שלימד לו סתרי תורה בכל יום, ועשה פירוש על הזוהר ע״פ קבלת האר״י ז״ל, ולא זכינו שיבא לדפוס, ואמר לו המגיד שיש גזירות בשמים ושיעשו תשובה גדולה, ודרש כמה פעמים, אולם אח״כ כשקיבלו ממנו, כבר נחתמה הגזירה, וכאשר באו האויבים לצור על העיר, נכנס לביהכ״נ, ועמו כשלש מאות בעלי בתים חכמים גדולים, מלובשים בתכריכין ובטליתות על ראשיהם, ועסקו בתפילה עד שבאו האויבים לעיר ונהרגו שם כולם בביהכ״נ, ואף הוא נהרג בעמדו בבהכ״נ מעוטף בציצית ותפילין. ה׳ ינקום דמם.

והוא היה בזמן הגר״מ יהושע מקראקא בעמ״ס שו״ת פני יהושע [שם הגדולים (מע׳ ש אות קפ)]. **וחיבר כמה ספרים, נצוצי שמשון, וספר דן ידין** (על ספר קרנים שחיברו רבינו יצחק בן הראב״ד. וי״א שחיברו רבינו אהרן מקרדינא), **וספר מחנה דן** (פירוש על הזוה״ק. ומובא שמועה בשם הבעש״ט הקדוש, שאילו היה מתגלה ספר זה, היה קירוב הגאולה), **וספר בן מנוח** (פירוש על האידרות), **וספר נזר אלקים, וספר שמש ומגן, וספר שמש נוגה, וספר יזרח שמש, וספר נפלאות חדשות** (על התורה וה׳ מגלות), **וספר דיני הנהגת האדם, ומאמר זאת חוקת הפסח.** וי״א שחיבר גם פירוש למ״ב מסעות.

וז״ל הרמח״ל בספרו דרך עץ חיים: אין תרופה למכתנו כי אם בעסק התורה, כי אין לך דבר המחליש כח הסיטרא אחרא כי אם עסק התורה, וכמו שהוגד לנו, שבימי המנוח החסיד המקובל הגדול הרב רבי שמשון אסטריפאליר, כשהיתה הגזירה, רחמנא ליצלן, בשנת ת״ח, השביע הרב ושאל אותה, ע״מ ולמה את מקטרגת על עמנו בני ישראל יותר מכל האומות, והשיבה לו, יתבטלו מכם שלושה דברים אלו ואחזור מקטרוגי. ואלו הם, שבת, ומילה, ותורה. מיד השיב לה הרב, יאבדו הם כהנה וכהנה, ואל תתבטל אות אחת מתוה״ק חלילה. ע״כ.

ומצאצאיו היו הגאון ר׳ יעקב יוסף מפולנאה בעל התולדות יעקב יוסף, והגאון ר׳ צבי אלימלך שפירא מדינוב, בעל הבני ישששכר.

ויש שהביאו עדויות על יהודים רבים שהיו בשואה שאמרו אגרת של מהר״ש מאסטרופולי, **וניצלו מן השואה** בניסים גלויים. וכך עשו יהודים רבים במדינת הונגריה. וכן העידו על האדמו״ר מערלוי. [וי״א אגרת זו גם בר״ה].

ובספר דברי שלום מנהגי ק״ק בית אל תלמידי הרש״ש זיע״א (פסח) כתב, שמנהגם שבער״פ **מסדרין הקערה קודם מנחה** כל אחד בביתו, ובאים לבהכ״נ, וכל אחד לבדו לומד ״בהבנה״ את אגרת מהר״ש מאוסטרופולי ז״ל. ואחר המנחה בער״פ קודם קדיש בתרא, לומד הש״ץ סדר קרבן פסח ככתוב בסידורים שלהם. ע״כ.

ויפה נהגו בכמה מקומות, להתאסף יחד בביהכ״נ [או בני הבית בבית], וללמוד בצוותא את האגרת הזאת.

על גזירות ת״ח ות״ט

ובספר יון מצולה (פרק ד), מתאר את הפרעות שהיו אז בשנות ת״ח ות״ט, איך ששונאי ישראל ימ״ש התעללו ביהודים, קצתם פשטו עורם מעליהם והבשר השליכו לכלבים, וקצתם קצצו ידיהם ורגליהם והשליכום על הדרך ועברו עליהם בקרונות ודרכום בסוסים, וקצתם פצעו בהם פצעים הרבה שלא יהיו בהם כדי להמית והשליכום בחוץ שלא ימותו מהרה, ויפרפרו בדמיהם עד שיצאה נשמתם. והרבה קברו בחייהם. ושחטו ילדים בחיק אמותם. והרבה ילדים קרעו

לקרעים, וכל מיתה משונה שבעולם עשו בהם, ונתקיימו בהם ד' מיתות בי"ד: סקילה, שריפה, הרג וחנק. והרבה לקחו הקדרים בשביה. ורובם עמדו בנסיון למסור נפשם על קידוש ה', גם כאשר נתנו בידם את הברירה להמיר דתם ולהנצל. ה' ינקום דמם. [ויש שכתבו, שאז טבחו למעלה ממאה אלף יהודים, ושרפו והחריבו שליש מקהילות ישראל בפולין].

קריאת סדר מ"ב מסעות בערב פסח

ויש נוהגים לקרוא ג"כ סדר מ"ב מסעות, כפי שהביא מהר"י נינו בס' אמת ליעקב (קונ' שפת אמת), סדר מ"ב מסעות, שנסעו בנ"י מיציאתם ממצרים עד ערבות מואב, כד נטלו ישראל מרעמסס לא ידעון אי ינטלון לסכות או לקהלתה או למוסרות, ופקיד מדברנא דעמיה דינטלון לסכות וכו'.

וכתב שם בשם המקובלים, שהקורא אותם אות באות תיבה בתיבה, מידי יום ביומו בזמן מגפה ב"מ, מובטח הוא שישמר וינצול מדבר וממגפה ולא ישלוט בו שום פגע רע. ושמאמר זה הובא בספר הפליאה, והזכירו מוהר"ש מאסטרופולי, ונמצא כתוב בכתבי מוהר"א הכהן מאיזמיר בעל שבט מוסר. והביאו רבינו יעקב אביחצירא זיע"א בס' פתוחי חותם (ר"פ מסעי) ע"ש מה שביאר בזה, וכדבריו שם כתב המלבי"ם (במדבר לג, ה).

וכתב מהר"י נינו שם, דלפי מה שגילו רבותינו במקובלים שנקראו מסעות על שם שהיו מסיעי"ן מסוערו"ת ומבררין ניצוצות הקדושה בין בדרך הילוכם ובין בחנייתם, והיו מוציאין לאור ניצוצי הקדושה, והם נגד שם מ"ב, וכל שם מ"ב הוא להעלות ע"ב, ובשעה"כ כתב שחולי המגפה בא מבירורי ניצוצי הקדושה שלא נבררו כל הצורך, שהם מכים לאותו אדם. בזה מבואר איך קריאת מ"ב מסעות אלו מגינה אלף המג"ן לינצל מדבר ומגיפה, כיון שע"י קריאת מ"ב מסעות אלו, מתעורר אותו הבירור מחדש, ע"ד מ"ש בשעה"כ שצריך בכל יום לבקש על נקמת י' הרוגי מלוכה, לפי שעי"ז באותה שעה מתעורר מחדש אותו הבירור שעשו היו"ד הרוגי מלוכה. ובצירוף ע"י קריאת התרגום שגם הוא בא לברר, נמצא שנעשה הבירור וממילא ניצול מן המגיפה.

טוב להסתפר קודם הרגל

ומצוה להסתפר קודם הרגל לכבוד הרגל, וכמ"ש תלמיד ר"י מפאריש (מו"ק יד.), ע"פ הגמ' בסוכה כט. שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין. וכ"ה בראבי"ה (סי' קצז עמ' 247), ובד"מ (או"ח סי' רס), בשם או"ז. ובפסקי תוס' (מו"ק סי' פו), ובטוש"ע (או"ח תקלא א). ועי' בהגר"א (או"ח רס ס"א), שהביא מקור לזה מהירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג) לגבי ערב ר"ה, ומגלחים זקנם (וי"ג: שערם), ור"ה לאו דוקא אלא כל ערב יו"ט. ומי ששער ראשו מגודל, נכון שיסתפר כבר בשבת שקודם הרגל לכבוד השבת, ולא ימתין עד סמוך לרגל. ואפי' שבוע קודם הרגל. [ובלוח דבר בעתו (שנת תשס"ח עמ' 651) כתבו, שיש מסורת בפי זקני ירושלים, וי"א כן בשם הגרי"ח זוננפלד, שהמסתפר בער"ח ניסן (לכבוד הפסח), לא יסבול מכאבי ראש כל השנה. ע"כ. ואם שער ראשו יהיה מגודל בשבתות שבימי העומר, יכול להסתפר שוב בער"פ].

לטהר עצמו במקוה - אף שבזמן הזה אין חיוב לטהר עצמו ברגל

ואחרי כן טוב לטבול במקוה טהרה קודם הרגל, לקבל את הרגל בקדושה. ובגמ' (ר"ה טז:) איתא, א"ר יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל. אולם כ"ז בזמנם, אבל בזה"ז, אין בזה חיוב. וראה בת' הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' מד), שבזה"ז אין ישראל מוזהרין מלהטמא במשכב נדה ומושב וכל הטומאות, ומי שחפץ ליגע בכל טומאה אין עליו איסור, אלא שחייב לטהר עצמו בעתות שהוא חייב להכנס למקדש, דאמרי' חייב אדם לטהר את עצמו ברגל. ואפי' בתפלה מוזהרים ישראל לטהר עצמן, דבעלי קריין אסורין בתפלה, אע"פ שמותרים ללמוד תורה. ויש שנסתפקו, וכי יש טהרה לחצאין, ומאחר שאיננו טהורים מטומאה חמורה, למה נרחץ מטומאה שאינה חמורה כמוה, לא מחכמה נסתפק להם זה, שמשנה שלימה שנינו זב שראה קרי וכו' צריכין טבילה. ולא אמרו דמה הזב מועיל כשירחץ מן הקרי. ע"ש. וצ"ל שטומאה היוצאת מגופו שאני, ויש בזה טהרה לחצאין. וע' בשו"ת עמק הלכה (ח"ב

סי׳ כד). וע״ע בילקו״י ברכה״ש ופסד״ז (סי׳ פח). וילקו״י ימים נוראים (עמ׳ קמט).

והרא״ש (יומא פ״ח סי׳ כד) הביא מ״ש רב עמרם גאון, שבערב יוהכ״פ, טובל אדם בשבע שעות, ומברך על הטבילה [וכ״כ בשבה״ל (סי׳ רפג) שבכל רגל ורגל חייב אדם לטהר עצמו, וכ״ש בר״ה ויוהכ״פ שהן ימי משפט וצריך אדם לטהר ולקדש עצמו ולהוציא כאור צדקו ומשפטו כצהרים. והר״ר יצחק כתב שהטובלין בערב ר״ה ויוהכ״פ וכל מי שטובל לשם תשובה, מברך ברכת טבילה קודם שיכנס לנהר או לים, לפי שכל השבים חייבין בטבילה], וכתב שאין דבריו נראין בזה, שלא מצינו בש״ס רמז לטבילה זו, ואין לה יסוד נביאים ולא מנהג נביאים. ואי משום שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, היינו לטהר עצמו מכל טומאות ואפי׳ מטומאת מת, ולהזות עליו שלישי ושביעי, והאידנא אין לנו טהרות, וכיון שאין בעלי קריין טובלין כל השנה כולה, גם אין חובה לטבילה זו ואין לברך עליה, אלא שנהגו העולם לטהר עצמן מקרי לתפלת יוהכ״פ, וסמכו אמדרש תנחומא בפרשת ואתחנן, ביוהכ״פ שהם נקיים כמלאכי השרת. ע״כ. וכ״כ הטור (א״ח סי׳ תרו). וכ״כ באבודרהם (ת׳ יוהכ״פ), בשם רב יהודאי, שהטובל לכבוד שבת או לכבוד יו״ט או לכבוד יוהכ״פ, א״צ לברך, שכך שנו חכמים, מיום שחרב ביהמ״ק אין עלינו חובה [לאנשים] לטבול מה״ת אלא לביאת מקדש, עד שיתקיים וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם. ולכן אם יטבול אסור לברך, ורק הנדה שטובלת לבעלה צריכה לברך מפני שהיא חובה עליה.

וכן עיקר שבזה״ז אין בזה חיוב. וכ״כ בפתחי תשובה (אה״ע סי׳ נה סק״ד. לחלוק עמ״ש בבית שמואל שם סק״י). ודלא כפשטות דברי הפמ״ג (סי׳ קכח א״א סק״ע), והמשנ״ב (סי׳ קכח ס״ק קסה). וע״ש במשנ״ב שנהגו הכהנים סלסול בעצמן לטבול בערב יו״ט, משום נשיאת כפים שלמחרת. וזה מדברי האגור (סי׳ קעו) בשם מהרי״ל (בתש׳ החדשות סי׳ כא) שלכן מנהגם שלא לישא כפים רק ביו״ט, כיון שמנהגם לטבול קודם, ובכל יום קשה להם לטבול בחורף, [משא״כ בערב הרגל שבלא״ה טובלין]. ובב״י שם העיר ע״ז, שדחק עצמו לקיים מנהג מקומו, וזו חומרא דאתי לידי קולא היא, וטבילה לנ״כ לא הוזכרה בתלמוד, ולמה יבטלו בשביל כך ג׳ עשה בכל יום.

ובמור וקציעה שם תמה ע״ז, דאף שכבר פשט המנהג כך לטבול גם עכשיו ברגל, מנהג זה תמוה, שחיוב זה הוא רק בימי חז״ל שהיה להם מי חטאת, והיו יכולים לטהר מטומאתן כדי לאכול חוליהן בטהרה, שהוזהרו לפרוש מהטומאה ברגל לקיים המקרא דובנבלתם לא תגעו, דלא מתוקם אלא ברגל, וה״ט דע״ה נאמן על טהרת התרומה ברגל, שעשאן הכתוב חברים, לפי שכולן מיטהרין, על כן הוכרחו ודאי להטהר גם מטומאת מת, ולטהר כל כליהם שלא יחזרו ויטמאום. משא״כ בזה״ז שאין לנו טהרה כל עיקר, כי מיד אנו חוזרין ומטמאין עצמנו בכל דבר טמא, א״כ פשיטא שאין טבילה זו מטהרתנו כלל וכלל, ומה טיבה ברגל. ואם לקדושה ולפרישה מטומאת קרי, מדוע החמירו בה ביו״ט יותר משאר ימות השנה. ובשלמא ביוהכ״פ איכא למימר משום סרך קדושה ופרישות ויסורין נהגו בה לכפרת עוונות, מה דלא שייך ברגלים. איך שיהא פשוט שאין לבטל נשיאת כפים מחמת העדר טבילה. ע״כ. ועכ״פ יש בזה תוספת ״קדושה״. וביו״ט רצו להתקדש יותר. ואין זה דומה ל״טהרה״, שאין טהרה לחצאין.

ובספר המנהיג (הל׳ סעודה) כתב, שמנהג רוב מקומות ישראל, שיש להם בחצר ביהכ״נ שוקת מים לרחוץ הידים, ויש סמך לזה, דקיי״ל אין אדם נכנס לעזרה אפי׳ טהור עד שיטבול דכתיב בבאם אל אהל מעד ירחצו מים ולא ימותו. ואע״פ שאין לנו טהרה עד שנזכה לאפר פרה, מ״מ מה שיש בידינו לתקן נתקן להטהר בעלי קריין בט׳ קבין, ושאינן בעלי קריין לרחוץ הידים שהן עסקניות.

טבילה בערב הפסח זכר למקדש וזכר לחירות

ובברכות (כב:) איתא, רב חמא טביל בער״פ, כדי להוציא רבים י״ח, וכתב שם בהגהות טל תורה, דקשה, מ״ש מכל ערבי שבתות וימים טובים שג״כ מוציא אחרים י״ח בקידוש. וכתב שהטהרה שקודם הרגל היא זכר למקדש, שאז היה בזה חיוב כדי שיביא קרבנות ברגל וגם יתראה בעזרה.

ובער״פ, גם אם רוב הציבור טמאים, צריך לטבול, שטומאת בעל קרי לא הותרה בציבור, ולכן גם בזה״ז טובלין בער״פ זכר למקדש.

וכ״כ בשואל ומשיב (תליתאה ח״א סי׳ קכג) שבזה״ז חייב אדם לטהר עצמו ברגל, זכר למקדש. גם בח״א (כלל עט ס״א) כתב, שראוי שכל אדם יטבול בערב יו״ט זכר למקדש, שאז כל ישראל היו חייבים לטהר עצמם ברגל, להראות בביהמ״ק. [ועוד בענין טבילה בזה״ז, ראה בילקו״י הל׳ פסד״ז מהדו׳ תשס״ד עמ׳ תשד, ובילקו״י כיבוד אב ואם פ״ה הערה מא].

ובקב הישר (פרק צ) כתב, שראוי לטהר עצמו בער״פ יותר משאר ערבי יו״ט, וקודם הטבילה מצוה לרחוץ גופו בחמין כמו בכל ערב יו״ט, כמ״ש השל״ה. והטעם, ע״פ הזוה״ק (פ׳ ויקרא) שבי״ד בניסן כשמבערים החמץ בשריפה, יכוין שהוא בן חורין ויוצא משעבוד היצה״ר, וכולנו קדושים ובתוכינו ה׳. ולפי שביעור חמץ מורה על החירות מסט״א, לכן **ראוי ג״כ לרחוץ בחמין כדרך השבויים היוצאים מבית השבי** שמרחיצין אותן בחמין. ואח״כ יתעסק בעשיית המצוות, כדי להכניס עצמו בקדושה העליונה, ולאקמא שכינתא, כדאי׳ בזוה״ק (שם) ישראל קדישין מתקנין ליקבה״ו, דבההוא לילה ז׳ עילאה קדישא אתער ואשתכח. הה״ד, הוא הלילה הזה. ע״כ. ובמועד לכל חי (סי׳ ד אות ד) כתב, שבטבילה יכוין כי יצאה נפשו לגמרי משיעבוד הסטרא אחרא, דשלשים לילות קודם פסח מוציא הקב״ה בכל לילה מעט, וליל פסח נטהרין לגמרי, כמ״ש החיד״א (בס׳ דבש לפי, ובספרו לב דוד פ״ל), של׳ יום קודם פסח יוסיף לטהר עצמו, והבא ליטהר מסייעין אותו.

וז״ל החיד״א (מורה באצבע אות רד), בערב פסח, יזהר לטבול במקוה טהרה, כי חייב אדם לטהר עצמו ברגל, ויכוין לקבל קדושה משמות הקודש ע״ב קס״א גימטריא רג״ל. ע״כ. אכן הטובל במקוה טהרה בבית המרחץ, אסור לו להרהר כוונות בשמות הקודש בשעת הטבילה, במקוואות שלנו שהמים שם חמים. וכ״ש שאסור לו לברך שם. אך אם המים שבמקוה לעולם צוננים, כגון מקוה האר״י, ואין שם זוהמא ריח ולכלוך, מותר לברך שם, כשאין נגד עיניו בני אדם שאינם לבושים. [ואם יש בור אחד שבו מים צוננים, ובור אחד מים חמים, דין המקוה כדין בית מרחץ שאסור להרהר שם בד״ת]. ואם יש שם בני אדם שאינם לבושים, יהפוך פניו לצד אחר ויברך. אבל אם בדרך כלל המים חמים, אסור להרהר ולברך שם, וכאמור.

ובספר תורת המגיד (הנהגות כללים אות כו) הובא בשם המגיד ממזריטש זיע״א, שכלל גדול ליראי ה׳ ולחושבי שמו, שע״י טהרת המקוה בתמידות, יעלה וישיג אדם למדריגה גדולה, וזה יותר טוב מהתעניות, שהתעניות מחלישות הגוף מעבודתו ית׳. וגם יותר טוב שאת הכח שהוא מניח בתענית, יתן בתפלה, שיתפלל בכל כוחו וכוונתו, שבזה בודאי ישיג למדריגה.

והטובל במקוה צריך ליזהר מאד שלא יכשל במה שהזהירו חכמינו ז״ל, שלא להסתכל בערוה, וכמו שהזהיר ע״ז הגה״ק רבי אהרן ראטה בספר טהרת הקודש (בסוף ח״ב מאמר מקוה ישראל פ״ו ופ״ז) וצווח ככרוכיא על אלו שלא נזהרים בזה. ולכן אם יוכל יטבול בעמוה״ש בעת שאין אנשים במקוה, וכיו״ב, בודאי דעדיף טפי.

ולענין טבילה לטהרת עצמו ברגל, אין קפידא אם יהיה במים שאובין, כמבואר בדברי מרן הב״י (סי׳ פח) ובפר״ח. וה״ד הרב זכרינו לחיים (א״ח אות ח׳ סי׳ א). וע׳ בדבק מאח (מערכת ט). [כ״ה במחזור בית הבחירה דיני ער״פ אות כב].

אם אינו יכול לטבול - יטהר עצמו בשפיכת ט׳ קבין

ואם אינו יכול לטבול במקוה, יטהר עצמו בט׳ קבין מים. כמ״ש באורחות חיים (דיני ערב ר״ה אות ד), שהר״מ כתב שאין לברך על טבילת ערב ר״ה וערב יוהכ״פ, והוא היה נוהג לשפוך על גופו ט׳ קבין מים חמין, שהן רי״ו ביצים במקום טבילה (כ״ה במנהגים דבי מהר״ם דיני מילה), כי אותה טבילה אינה כי אם בשביל טהרה ולא בשביל חובה. וכ״כ שם בהל׳ ערב יוהכ״פ (אות ב), שנהגו לטהר עצמן ולטבול קודם תפלת המנחה בנהר או בט׳ קבין מים שאובין, ואין מברכין על הטבילה כי אינה רק בשביל טהרה. וכ״ה בתשב״ץ קטן (סי׳ קכב) שמהר״ם היה שופך על ראשו ט׳ קבין, במקום טבילה, בער״ה ועיוהכ״פ ובהושענא רבה, וכן כשהוא בעל ברית. ארחץ בנקיו״ן כפי בגימטריא רי״ו, רמז ט׳ קבין שהם רי״ו ביצים, דהוי טהרה ונקיות. ע״כ.

גם בלקט יושר (ח"א עמ' קמח) כתב שבעל תה"ד, היה נוטל בבוקר של הוש"ר, קודם שיאיר היום, ט' קבין מים שהיו קצת חמין, ואמר למשרתו לשפוך על ראשו, וכן היה עושה לפעמים לשאר רגלים. ושאר העם הצנועים טובלים בבוקר בהושענא רבא. ושאלתי לו, מה טבילה זו, והרי טבול יום בעי הערב שמש, והשיב דמ"מ הוא מתפלל באימה וביראה יותר ממי שאינו טובל, כי עתה יש לו גוף נקי. וקצת ראיה לזה מדאמרינן ניתנה תורה לטבולי יום, ומסקינן ראוייה קאמינא. [וכתב שם, שיקח כלי גדול, אפי' אדם גבור כשעמד במקום גבוה על הספסל, ובטורח גדול יכול להגביה הכלי למעלה עם המים, לשפוך על ראשו, ולפעמים היו ב' אנשים].

גם בסדר היום (סדר אמירת קרבן פסח) כתב, שיטהר עצמו לכבוד הרגל ויגלח ראשו וירחץ גופו בביתו או בבית המרחץ, וראוי לו לטבול לקריו אף מי שלא מקפיד בזה כל השנה, דמשום כבוד הרגל צריך שיטבול, ואם הוא זקן או חולה וירא מן הצינה, לפחות יטיל עליו ט' קבין מים על ראשו ועל רובו "מים חמין" ומזה אינו יכול להפטר. וכ"כ בקב הישר (פרק צ), שאם הוא זקן או חלש או חולה, לא יסכן נפשו במצוה זו [פי' כשטובל במים קרים], כי אין הקב"ה חפץ שיבואו בני אדם לידי סכנה, אלא יוכל לטהר עצמו בתשעה קבין במים שאובין, וגם זה יקובל ברצון לפני הקב"ה.

אופן טהרת ט' קבין - ומועיל גם במקלחת

וטהרת ט' קבין, הוא בשפיכה על ראשו ורוב גופו. ודוקא כששופכים עליו, אבל לטבול בתוכם לא מהני מידי, בין אם הם בכלי או בקרקע, וכמבואר בב"י (סי' פח). ואפי' מים שאובין מועיל, ואפי' מג' כלים, ובאופן שלא יפסיק משפיכת כלי אחד עד שיתחיל השני, אבל יותר מג' כלים אין מצטרפין לשיעור ט' קבין. וכמבואר במשנה מקואות (פ"ג מ"ד). וכתב במטה אפרים, שבעת שפיכת הט' קבין עליו, יש לו לעמוד זקוף ושתי ידיו מונחים נגד לבו, ולא ידחק אותם בחיבוק הרבה, רק בריווח קצת כדי שיבואו המים גם שם. ויזהיר לשופכים עליו שישפכו כנגד גופו ממש. והובא במשנ"ב (סי' פח סק"ד). וע' בכה"ח (סי' פח סק"ז).

וגם מקלחת מועיל לזה [ואם הזרם חזק, די בשתי דקות, לשיעור ט' קבין], כמבואר בשו"ת תורת יקותיאל (חאו"ח סי' ג), וכ"כ בקונט' שארית יעקב (סי' ט), שפסק דמהני לטהרת ט' קבין, בעומד תחת צינור ה"טוש" עד שמשער שנפלו עליו ט' קבין. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סי' סא), ובשו"ת מנח"י (ח"ד סי' כא, כח), ובשו"ת ויען יוסף (א"ח סי' מה), ובשו"ת קנין תורה (ח"א סי' לג), ובס' יסודי ישורון (ח"ד עמוד רסו), וכ"כ הרבה אחרונים.

ואף שדעת הראב"ד (תמים דעים סי' סו) שט' קבין צריך שיהיו מכח גברא, י"ל דלא כתב להחמיר אלא בזמן שתקנת עזרא היתה נוהגת, משא"כ בזה"ז, וכ"כ בשבט הלוי (ח"א א"ח סי' כד). ושהעיקר הוא להקל בענין זה שיעמוד תחת זרם מי המקלחת עד שישער שנשפכו עליו ט' קבין של מים שהם 12 ליטר ושש מאות גרם.

אולם העירוני שיש לפקפק בזה, לפי המבואר במשנה (מקואות פ"ג משנה ג), שמים היוצאין מן הצרצור [כלי שמשקין בו, שיש לו כמה נקבים, והמים מתפזרין לכמה צדדים, להשקות בקילוח דק], אינם מועילים לטהר, [וכן לא לפסול את המקוה בג' לוגין]. וכדקי"ל במשנה שם שעד ג' כלים מצטרפין, אבל ד' כלים לא. והצינור של המקלחת בזה"ז, דומה למים היוצאין מן הצרצור, שאם יש שם ד' נקבים אינו מועיל. ולפ"ז אם יש במקלחת י"ב נקבים, יצטרך לעמוד שם שיעור של פי 4 מהזמן של שפיכת ד' קבין, כיון שרק ג' נקבים מצטרפין ולא יותר, [וזה, אם כך הדין בצרצור שיש בו נקבים רבים]. וע' במס' כלים (פ"ב מ"ו) לגבי טיטרוס.

וכבר עמד בהערה זו בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' א). וכתב דאפשר לפרש דלר"ע אין ג' לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה אא"כ מטילין מכלי אחד וממקום אחד, למעוטי כסות וצרצור. וחכמים פוסלים דקסברי ג' כלים מצטרפין [הר"ש והר"ב שם], אבל לרבנן, צרצור כלי אחד הוא, אמנם אינו ממקום אחד, וס"ל לפסול, דכיון דהאי צרצור כלי אחד הוא לא חיישינן מה שהמים יוצאים מכמה מקומות. וקיי"ל כחכמים. וא"כ בנ"ד שהמים באים מכלי אחד, רק שיוצאים ממקומות הרבה דין אחד להם לענין שיצטרפו לט' קבין. וצ"ע.

בענין טהרת ידים ב- 40 נטילות, תשובה על מי שפקפק בדבר

ואם קשה לו לטהר עצמו בט' קבין, יכול לעשות טהרה בטבילת ידים, כמ"ש בשם האריז"ל ובשם הבעל שם טוב הק'.

ונתבאר באורך בס' אמת ליעקב למהר"י ניניו (קו' שפת אמת ו), מספר חמדת ימים, שמצא כתוב בכתבי הקודש שבמצרים, קבלתי ממורי, שבעל קרי שלא יעצור כח לטבול יעשה סדר רחיצת ידיו כסדר הזה ויאמר נוסח תפילה זו לפני רחיצתו, ומעלין לו כאלו טבל. וזה הנוסח: ליקבה"ו בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו וכו', בשם כל ישראל ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'. ויר"מ ה' או"א שתהא רחיצת ידי אלה נחשבת לי כאילו טבלתי במקוה טהרה של ארבעים סאה וכו' [עש"ב], וכשם שאני מטהר את עצמי מלמטה כן תטהר נשמתי למעלה בנהר דינור בשם ה' צור עולמים, ויהי נועם וגו'. ואח"כ ירחץ בניקיון כפיו, ויכוין באותיות שם ע"ב יוד קי ויו קי. כל אות ואות על ב' ידיו, ותחילה יערה מים על יד ימין ויכוין באות י' פשוטה, ויערה על יד שמאל ויכוין ג"כ באות י', ואח"כ יערה מים על יד ימין ויכוין באות ו' וכו'. ושוב יערה על יד ימינו י' פעמים רצופים זא"ז, ושוב על יד שמאלו, ובכל פעם יכוין לאות אחת, סך הכל נעשו מ' נטילות נגד מ' סאה. ע"כ.

ונזכר ג"כ בשמו בבא"ח (פ' נצבים אות ג) לגבי טהרת ערב ר"ה, שאם אינו יכול לטבול או ליטהר בט' קבין, טוב שיטול ידיו ארבעים פעמים, שיערה תחלה על יד ימין פעם אחת וכו'. ולא כתב את נוסח התפלה הנ"ל, והיינו שהתפלה איננה לעיכובא.

וכן הובא ברב פעלים (סוד לישרים ח"ד סי' ג). ע"ש נוסח תפלה שסידר לזה. ועיקר הענין הובא ג"כ בס' דרך ישרה (דף ד'). ובס' זמן בי"ד (עמ' קטו).

וכן הביא בס' שלחן הטהור (סי' פח ס"ב). ושכ"כ בס' מכתב קודש מהר"מ מטשערנאביל. וכן הובא בס' יושר דברי אמת (קונט' השני אות י). ובס' דברי יצחק (דף לג) ששמע כן מפיו של מה"ר צבי הירש מזידיטשוב, בשם הרה"ק ר' שמעלקא אב"ד ניקאלשבורג, שיטול מ' נטילות י' י' לסירוגין, ואח"כ י' י' רצופין וכנ"ל, וזה עולה כמו טבילה במקוה מ' סאה.

ובס' בעל שם טוב עה"ת (פ' יתרו אות יד) הובא, שאמר הבעל שם טוב הקדוש, דמה שזכה לכל המדריגות שלו, הוא מכח שהתמיד בטהרת המקוה, שהוא מטהר את הגוף והנפש, אלא שצריך לעשות בכוונה ולא כמצות אנשים מלומדה, שיתיישב בדעתו מקודם. ושם (באות כ) הובא סדר נט"י המועיל במקום מקוה, ממהר"ם מטשרנוביל, ושהביא בזה נוסח תפלה ע"פ האר"י. וע"ש שממקום קדוש יהלכו מהבעש"ט הקדוש. וע"ע בספר צוואת הריב"ש (עמוד סד והלאה), ובספר אור צדיקים למהר"מ פאפירש (סי' א אות יד), ובס' מועד לכל חי (סי' כח אות כג). והובא ג"כ בס' חסד לאברם, ובס' הנהגות ישרות, ובס' תורת המגיד (שבת. סוד המקוה). [והשל"ה (מסכת תמיד נר מצוה לא) כתב שמי שנטמא ואינו יכול ליטהר במקוה, ירחץ, ויחשוב בלבו מ"ש בברכות (טו.) כל הנפנה ונוטל ידיו, ומניח תפילין, וקורא ק"ש ומתפלל, מעה"כ כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. אמר רבא וכו' כאילו טבל. דהיינו שמעלה עליו הכתוב שכר רחיצת כפים כאילו טבל כל גופו. ומי שמצטער על שאינו טובל את עצמו, ומתלבש ברוח טהרה בשעה שרוחץ, אז הוא כאילו טבל, ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה].

ומכאן תשובה למ"ש חכם אחד בדורינו (ע' בשו"ת וישב הים ח"ג סי' מ. ובס' גבורת האר"י), שאין לסמוך על דברים אלו שכתבו הרב אמת ליעקב והגרח"פ והבא"ח ועוד מגדולי הספרדים, לעשות מ' נטילות שיעלו בשעה"ד כמו טבילה, שכולם טעו ונמשכו בזה אחר ס' חמ"י, ואין לדברים אלו שום מקור בכתבי האר"י, ואין לסמוך על שום דבר שלא נתבארו בכתבי האריז"ל שלפנינו.

ותמוה לומר שכל גדולי הדורות טעו. ועוד, שמקור טבילה זו יוצא ממקור טהור, הבעל שם טוב הקדוש, שדבריו היו ברוח הקודש ומפי אליהו זכור לטוב. ודי בזה. וכ"ש אם באמת מקור דברים אלו הוא כבר מכתבי האריז"ל שנמצאו במצרים.

ועוד, דכיון דעכ"פ אין שום חשש איסור במנהג זה, למה לבטלו במחי יד ולומר שכל גדולי הדורות טעו. ולכן אפשר להמשיך במנהג זה. ולסמוך שגם את"ל שיש כאן טעות במקור הדברים, השי"ת לא יכשיל לגדולי הדורות. ורק במנהגים

ב. מי שלא טבל בערב יום טוב של פסח, או שטבל מערב יום טוב, וביום טוב הוצרך שוב לטבילה, יכול לטבול במים חמים שהוחמו מערב יום טוב. ב)

ג. יסדר את הבית להציע מצעות נאים לכבוד הרגל, וכדי שימצאנו ערוך ומסודר בבואו מבית הכנסת, ודין זה נוהג בכל שבת ויום טוב. ובליל הסדר כפי מה שמוסיף לקשט את השלחן ומקום האכילה, כך מקיים יותר המצוה להראות דרך חירות בלילה הזה, וכאילו הוא עתה יצא משעבוד מצרים. ג)

שיש בהם חשש איסור, אם יש לנו הוכחות שגדולי הדורות לא כיוונו בפרט מסויים, אפשר לנו לחוש נגד דבריהם. ודלא כמו שיש שמהפכים את הדברים, ומבטלים במחי יד מנהגי מסורת אבותינו שהם טובים ויקרים בלא שום חשש, ומאידך נתפסים למנהגים תמוהים שהם נגד רווה"פ, אע"פ שיש בהם חשש איסור לדינא.

ושו"ר שבס' טהרת יצחק (נט"י דף נה) ביאר היטב את הכוונות בזה, ושבמקום אונס מועיל כמו טבילה ממש במקוה מ' סאה. וכתב שדברי הרב אמת ליעקב ניניו, הגם שלא מצאנוה בכתבי האריז"ל האמיתיים, נראה שבכל זאת היא מהאריז"ל ולא ממקור לא טהור ח"ו, ודלא כמקובל אחד שטען שזה מש"צ ח"ו.

וראיה ברורה שכ"ז חוצב ממקור טהור, ממה שהובא כ"ז בצוואת הבעש"ט הקדוש, שידוע כמה שהיה מתנגד לכתבי תלמידי ש"צ.

וכתב שם, ששמע כן ג"כ מפיו של הרה"צ ר' יצחק כדורי, שכל מי שצריך טבילה ואינו יכול לטבול במקוה טהרה מאיזו סיבה שתהיה, יעשה מ' נטילות הנז', ובזה יוצא י"ח הטבילה, ומותר לו אח"כ ללמוד אפי' בלימוד הנסתר בלי חשש כל שהוא. וסיים, דאע"פ שנראה שמי שיכול לטבול במקוה טהרה בודאי שלא יסמוך על המ' נטילות, מ"מ כיון שברור שהכוונה הנז' של המ' נטילות היא אמיתית, והיא מהאר"י ז"ל, לכן מי שאינו טהור, יוכל לסמוך על המ' נטילות הנז' אפי' לענין הלימוד בסתרי תורה, ולא יתבטל מלימודו, אלא שאח"כ כאשר יזדמן לו מקוה טהרה ילך לטבול ממש. ואם לא עשה מ' נטילות, אזי לא ילמד בסתרי תורה כלל, כמ"ש בס' מאור ושמש. וראה במבשרת ציון להגרב"צ מוצפי שלי'.

ביו"ט מותר לטבול במקוה במים חמים שהוחמו מערב יו"ט

ב) הנה מי שלא טבל מערב יו"ט, או שטבל מערב יו"ט וביו"ט הוצרך שוב לטבילה, יכול לטבול רק במים חמים שהוחמו מערב יו"ט, וראה בילקו"י ימים נוראים. ובשו"ת הראשון לציון ח"ב (סי' עד). [ועוד, שבמקואות שלנו יש כלור וחומרי ניקוי רבים, שמחמת כן רבים מקפידים תמיד לרחוץ עצמם אחרי הטבילה. עש"ב].

ושו"ר שכ"כ בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ט עמ' תשכח), בשם מרן אאמו"ר, שלענין יו"ט יש מקום יותר להקל לטבול אף לאחר צאה"כ במים חמים שהוחמו מערב יו"ט, הואיל והמקואות שלנו היום הם נקיים, ואין בהם זוהמה, אין נחשב דינם כמרחצאות שהחמיר בהם מרן השו"ע, הילכך יש להקל בטבילת ליל יו"ט במים שהוחמו מבעו"י. אלא דמ"ש שם שכיום המקואות נקיים וכו', ואפשר "כלי שלישי אינו מבשל" לכ"ע, ע"ש, הנה כפי הנראה לא דקו כ"כ בשם מרן, דאטו מחמת זוהמה החמיר הש"ע במרחץ, והרי גזירת מרחצאות היא מחשש שהבלנים יחממו המים באיסור. ועוד, שבטה"ב ח"ג (עמ' רלז) דן לענין ברכה במקוה, וסתר להדיא את הסברא שמקוואות שלנו אין בהם זוהמא, והוכיח שגם בהם יש זוהמא (אפילו של הנשים), ע"ש. ודי בג' הטעמים שהובאו בשו"ת הראש"ל ח"ב (עמ' שח), ובפסק מרן זיע"א שהובא שם (עמ' שט), ותל"מ.

יכין מקום מושבו מבעוד היום שישב בהיסבה דרך חירות

ג) זה לשון מרן בש"ע (סי' תעב ס"ב): יסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כוחו, ויכין מקום מושבו שישב בהיסבה דרך חירות. ע"כ. ובהכנת שלחן הסדר מבעו"י, יש טעם נוסף, משום כבוד שבת, כמ"ש בש"ע (סי' רסב ס"א), שיסדר שולחנו ויציע המטות ויתקן כל ענייני הבית, כדי שימצאנו

ד. יכין את היין והמצות והכרפס והמרור מבעוד יום, שיהא בכמות מספקת לכל המסובין. וטוב שהילדים ישנו בערב פסח ביום, בכדי שיוכלו להשאר רעננים בכל הסדר, ויקיימו בהם מצות והגדת לבנך.[ד]

ה. יש בני אדם שמסדרים את המצות והכרפס והמרור ושאר הדברים השייכים לסדר ליל הפסח, על השלחן עצמו, אמנם הנכון הוא, לסדר הכל דוקא בתוך קערה, והקערה תהיה על השלחן. וטוב להדר שתהיה הקערה נאה ומפוארת.[ה]

ערוך ומסודר בבואו מביהכ"נ. ועוד, שזה מנהג חירות, כמו שרים ומלכים שמכינים להם את הסעודה ועורכים השולחן זמן רב קודם הסעודה (כ"כ בערוה"ש סי' תעא ס"ב). **ובהגדת פרי עץ חיים** (עמ' יא) כתב, שצריך להציע גם מצעות נאים וחשובים שבביתו כדי להגביר כח הקדושה, כדאי' בזוה"ק (פ' עקב דף רעב:).

הכנת השלחן ג' ימים קודם פסח. ומהר"ם חאגיז בשו"ת שתי הלחם (סי' מו) נשאל על מנהג קצת ק"ק מאשכנז ואיטליא, שקודם חג הפסח ג' ימים, מכינים כבר את השולחן של ליל הסדר. וכתב שודאי מנהג זה הוא זכר לקרבן פסח שהיו מבקרין אותו ג' ימים קודם פסח. וכמ"ש בהלכות הפסח, כי פסח דורות היה מבוקר ועומד בי"ד.

הכנות בני הבית לקראת ליל הסדר

ד) **מה** שכתבנו שטוב שישנו וכו', כ"כ בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קצג) שהתינוקות ישנו ביום כדי שיוכלו להיות ניעורים בלילה. וכ"כ המהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה. אות ג): יש ליישן התינוק ביום למען יקיצו וישאלו בלילה. וממהרין בכל היכולת לאכול בשביל שישאלו התינוקות, דהתורה העידה על ככה, כדדרשינן כנגד ארבעה בנים דברה תורה, ושינויים טובא עבדינן היכר לתינוקות שישאלו. ועל כן יהא שלחן מוכן מבעו"י. וגם משום אפיקומן לאוכלו קודם חצות. ע"כ. וכ"ה בחזו"ע (עמ' ו) שטוב שישנו התינוקות ביום ער"פ, בכדי שיוכלו להשאר ערים בכל הסדר, וכדמוכח בש"ס (קט.) וברשב"ם ותוס' שם.

וגם הגדולים, טוב שינוחו בערב פסח, כדי שיהיו עירניים בלילה הקדוש הזה, לקיים את מצוות החג בשמחה וטוב לבב, ובעיקר במצות סיפור יצי"מ.

ובמטה משה (סי' תר) כתב, שנוהגים לאכול מאכלי חלב בער"פ, לפי שהם מביאים שינה, בכדי שיישן ביום, ויהא נעור בלילה לספר ביצי"מ, וכן כדי שהתינוקות ישנו ושישאלו מה נשתנה. והובא בפסח מעובין (אות קכד) שיש נוהגין לאכול מאכל חלב בע"פ מיד בשחר, מפני שהחלב מיישן, כדי שיישן ביום ויעור בלילה לספר ביצי"מ. וכתב שלא נתפשט מנהג זה בינינו.

וכ"כ בבא"ח (פ' צו דיני ער"פ שחל בשבת אות ז), שצריך כל אדם לישן ביום שבת זו אחר סעודת שחרית, כדי שיוכל להיות ניעור היטב בלילה, וה"ה הנשים והקטנים יזהרו בכך. ואחר שיקיץ משנתו ביום יעסוק בתורה הנותנת חיים לעושיה, וטוב ללמוד משנה פסחים. ע"כ.

גם בפלא יועץ (ערך הגדה) כתב, וכבר מלתי אמורה שלכל דבר צריך הכנה מקודם, וזהירות מביאה לידי זריזות, וכן הלילה הזה צריך להקדים לעשות הכנה, שלא יהא רעב ולא יהא מטומטם בשינה, ואפי' הבכורות שמתענים בערב פסח וקשה עליהם מחמת התענית להאריך בהגדה וא"א כ"כ לשמוח מחמת חולשת הלב, עכ"פ השעה צריכה להתחזק ברוב עוז ותעצומות וכל אשר בכחו לעשות יעשה, וישתה קפה ומרק קודם קריאת ההגדה, ויקדים לישן ביום אם יוכל.

יכין קערה מיוחדת כדי להניח עליה את הדברים השייכים לליל הסדר

ה) **כ"כ** הגרי"ח זיע"א בס' עוד יוסף חי (פ' צו אות יב), יש בני אדם מסדרים המצה ושאר מינים אשר עמה על השלחן עצמו בלתי קערה, וטעות הוא בידם, אלא צריך קערה ממש. עכ"ד. וברשב"ץ במאמר חמץ (דף ל"ד) משמע שהיו מניחים את הדברים שבסדר הקערה שלנו, על שלחן קטן

1. כשחל ליל פסח בשבת, הנוהגים בכל שבת על פי הסוד לסדר י״ב ככרות על השלחן, גם בשבת זו יסדרו י״ב מצות. ואם חל ליל פסח בחול, יסדרו ד׳ מצות. וכל זה על פי הסוד. אבל על פי הפשט די בכל שבת בשתי ככרות. ובליל פסח די להניח ג׳ מצות בקערה. [וכן נהג מרן אאמו״ר זיע״א].[1]

אחר, ולא על השלחן שמסובין לפניו. [וע״ש שכתב, ויהא לו מוכן שולחן אחד קטן מעוטר בכלים נאים, משום זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות. והלא לפני מלך בשר ודם עושין כן. שנאמר ויכינו את המנחה (בראשית מג, כה) שעיטרוה בכלים נאים (רש״י שם), כ״ש לפני מלכו של עולם. ויהיו שם מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין. ואע״פ שאינו צריך למצה וחזרת עד אחר קריאת ההגדה, מקדימין להביאן, לעשות היכר לתינוקות כשעוקרין השלחן קודם קריאת ההגדה, ועוד שיהיו מוכנים לפניו כשאומר מצה זו מרור זה].

וכתב בסדר היום (סדר ביעור חמץ) שהקערה תהיה היותר יפה ומהודרת שיש לו, כדי להדר את המצוות. ובחיים לראש (דף כט:) כתב, שמי שחננו השי״ת יעשה את הקערה מכסף, ויחקוק בתוך הקערה צורת הסדר שעליה, מצה מרור וכו׳.

עוד כתב הרשב״ץ במאמר חמץ שם (אות קיג), כשיביא לביתו [והוא עומד על שלחנו ערוך], יאמר זה השלחן אשר לפני ה׳ (יחזקאל מא, כב). ובבא״ח (ש״ב פ׳ וירא אות יז) כתב מדנפשיה, שכאשר תסדר האשה את הפת על השלחן, תזהר שאחר שתניח המפה העליונה, תניח שתי ידיה על השלחן, ותאמר פסוק זה, וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה׳, וכמ״ש בב״מ. וכתב בעוד יוסף חי (פ׳ צו), שגם ביו״ט תזהר בכך. אמנם בליל פסח, גם האיש כשיעמוד על שלחנו הערוך ע״י אשתו, יהיה נזהר לומר פסוק זה וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה׳. ע״כ. [ומי שמבין בתורת הסוד, נכון שיכוין בעת שמסדר את הקערה, שהקערה היא סוד המלכות. וקערה ג׳ שע״ה, כמנין חמשה שמות אכדט״ם עה״כ עולה ע״ה, וה׳ פעמים עולה שע״ה, כמנין קערה. כי שם זה מאיר בליל פסח בסוד ותבוא בעדי עדיים, כי שם זה ג׳ ע״ד. וגם יכוין קערה מספר כ״ה פעמים י״ה. עיו״ח שם].

ובמנהגי מהרי״ל (סדר ההגדה) כתב, שמהר״ש רבו היה נוהג להניח את הירקות והחרוסת בקערות מיוחדות, ולא בקערה שבה המצות, כדי שישארו לפניו כאשר עוקר את קערה שבה המצות, בשביל שישאלו התינוקות על הירקות.

כשחל ליל פסח בשבת הנוהגים ע״פ הסוד יסדרו י״ב מצות על השלחן

[1] **כמ״ש** באגרות הרמ״ז (סי׳ לה) שאין לבטל סידור זה בכל יו״ט בשבת שעושים ג׳ סעודות. ובשערי תשובה (סי׳ רעד) הביא דברי הרמ״ז שאף ביו״ט שחל בשבת יש לסדר הי״ב לחמים, שגם לחם הפנים היו מסדרין ביו״ט שחל בשבת, וכתב שאין לבטל הסדר בכל יו״ט שעושין ג׳ סעודות לאפוקי שבת ור״ה או ע״פ שחל בשבת וכו׳. ע״ש. וכתב ע״ז, ולא ידעתי מקום למאי דמשמע מדבריו שאין מקיימים ג׳ סעודות סעודות בשבת ור״ה, וגם לא ידעתי לתלות סידור י״ב לחמים בג׳ סעודות. וצ״ע. וראה בשו״ת רב פעלים (ח״א סוד ישרים סי׳ יג) מה שדן בזה, וסיים, וכן אנו נוהגין בבתינו כשחל יו״ט בשבת, להקיף ב״פ, ולהריח בהדס כשאר שבתות וכו׳, ומסדרים י״ב לחמים כשאר שבתות וכו׳.

ובחמדת ימים (שבת קדש פרק ד) כתב, ודע, שסדר י״ב ככרות אלו לא ישתנה לעולם אף ביו״ט שחל בשבת, מפני שבחינתם אף ביו״ט ושבת ולא יתבטל, וכן במקדש היו סודרים לחם הפנים בי״ט שחל בשבת בלי ספק. וכן ראיתי למורי נר״ו ואין לשנות. וע״ע בבא״ח (ש״ב בראשית אות לא). [ויש שכתבו דביו״ט לא נהגו להניח י״ב ככרות, ראה מ״ש בזה בס׳ שיבת ציון (ח״א עמ׳ רנה) שכ״ה על פי הסוד].

וז״ל רבינו הגרי״ח בספר עוד יוסף חי (פר׳ צו אות י), יהיה שלחנו ערוך מבעו״י כדי שיקדש מיד כשתחשך. ובסידור רבינו הרש״ש ז״ל מפורש, שאם חל יו״ט של פסח בשבת, יסדר על השלחן י״ב ככרות ואם חל בחול יסדר ארבעה. וכן אנחנו נוהגים בבתינו. ע״כ. [וע״ש דמשמע שכ״ז יסדר מבעו״י, וכתב, שבזה אין מנהגם כן. וראה להלן].

וכ״כ עוד בספרו בא״ח (ש״ב בראשית אות לא), שאם חל יו״ט בשבת, מבואר בסידור הרש״ש (בפסח שחל בשבת) שיכין על השלחן י״ב לחמים, ושאר

ז. טוב ויפה לחמם את המצות קודם אכילתן בליל הסדר, מכמה טעמים. וגם כשחל ליל פסח בשבת, מותר לכתחלה לחמם את המצות על הפלטה של שבת, שאין אפייה אחר אפייה. ואין להחמיר בזה. ובמצה רכה נכון להזהר שלא יחמם הרבה מצה רכה, כדי שלא תתייבש ויהיה לו קשה לאוכלה. ומותר לתת את המצות ישירות על הפלאטה שהוכשרה מקודם הפסח, מבלי להניח דבר המפסיק. וכבר נתבאר לעיל בסימן תנא, דטוב להחמיר שאחר ההכשר של הפלאטה, בעירוי רותחין על הפלאטה, לעטוף את הפלאטה בנייר כסף.[ז]

ח. בסדר הקערה של פסח, מביאים שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לקרבן חגיגה, ונהגו להביא בשר וביצה, בשר זרוע צלוי על גחלים, והביצה תהיה מבושלת. אמנם אין זה לעיכובא, כי די בכל שני תבשילין ואפילו אורז ותרד.[ח]

דברים לא נזכרו בפירוש, ואנחנו מנהגינו בביתנו כשחל יו"ט בשבת להקיף ב' פעמים, ולהריח כשאר שבתות, ואומרים שלום עליכם ואשת חיל ויהא רעוא, ומסדרים י"ב לחמים כשאר שבתות. גם נאמר אתקינו סעודתא, ואזמר בשבחין, יען כי מצינו שיש חיוב כפי הסוד בג' סעודות, וגם בס"ת במנחה ואני תפלתי וכו'. ורק אם חל ראשון של פסח בשבת, אין מנהגינו לזמר פזמון אזמר בשבחין, אבל נעשה הקפות והדס, ואין לי טעם מספיק בדבר זה לשנות בין ליל פסח לשאר לילות יו"ט בענין הפזמון הנזכר. ע"כ. [ובסידור הרש"ש (סידור הירא ח"ב עמ' שמו) כתב, כשחל פסח בשבת יניח י"ב מצות כמו בכל שבת, ובכללם הג' שמורות יהיו מן הד' האמצעיים, וכשיחתוך המצה לשנים ביחץ ישים אחרת שלימה במקומה, וכשירצה לברך המוציא יקח הב' מצות העליונים, המוציא שכנגד היו"ד בימין ושכנגד הוא"ו בשמאל, וכו'].

טוב ויפה לחמם את המצות קודם אכילתן בליל הסדר

ז) **הנה** יש בזה הידור מצוה, לאכול מצה חמה ועריבה לחיך. והרמ"א בדרכי משה (סי' תנח סק"א) כתב מטעם אחר, שאם אפשר טוב לשמור את המצות חמים, לפי מ"ש באו"ז (ח"א סי' רנ) שטעם הנוהגים לאפות מצות בליל י"ט שני, משום דאמרינן (פסחים קטו:) מרור צריך לשקועיה בחרוסת משום קפ"א, פי' ארס של חזרת ואמרינן (קטז.) קפ"א דכולהו חמימי, פירוש החמין הם רפואה לארס של ירקות. ולכן אופין בליל שני כדי שיהיו המצות חמין ויבטלו קפ"א של מרור. ע"כ. [וע"ע בהגדה של פסח לריטב"א שכתב, מצות של מצוה ראוי לעשותן דקות כמו שנהגו, וכן המשנה קורא אותם פרפרת הפת (פסחים קיד.). ע"כ. ובב"י (ס"ס תעה) הביא מהכלבו בשם הראב"ד, שראוי לעשות מצות של מצוה רקיקים וקטנים לא עבים וגדולים, שאין זה לחם עוני].

מביאים שני תבשילין בקערה זכר לקרבן פסח וקרבן חגיגה

ח) **כתב** מרן בש"ע (סי' תעג ס"ד) "מביאים לפני בעה"ב קערה שיש בה שלש מצות ומרור וחרוסת וכרפס וחומץ, ושני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, ונהגו בבשר וביצה, והבשר נהגו שיהיה זרוע, ויהיה צלי על הגחלים, והביצה תהיה מבושלת". וזה עפ"ד האר"ח (הל' ליל פסח אות יד) שהמנהג לעשות שני תבשילין אחד צלי ואחד מבושל, הצלי זכר לפסח והמבושל זכר לחגיגה, ומנהגינו לעשות הצלי מזרוע בהמה, זכר לזרוע נטויה. והמבושל עושים ביצה שהיא קלה להתבשל וכו'. ע"כ. וכ"כ הכלבו (סי' נ). והוסיף משם הירושלמי, שנוהגים לקחת זרוע וביצה, כלומר בעא רחמנא למפרק יתנא בדרעא מרממא. ע"כ. וכ"כ האבודרהם (דף נח) בשם הירושלמי. וכ"כ הרשב"ץ ביבין שמועה (דף לו.).

מיהו אין זה לעיכובא, אלא העיקר שיהיו ב' תבשילין, וכדתנן (פסחים קיד.), הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין. ובגמ' (קיד:) מאי שני תבשילין, אמר רב הונא אפי' סילקא וארוזא. רבא הוה מהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפק מפומיה דרב הונא. חזקיה אמר אפי' דג וביצה שעליו. רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. רבינא אמר אפי' גרמא ובישולא [חתיכת בשר ומרק שנתבשלה בו. רשב"ם].

ט. יש נוהגים לצלות את הזרוע על גבי גחלים ולא בשפוד, כיון שהזרוע בא זכר לקרבן פסח, וקרבן פסח היה אסור לצלותו בשפוד של ברזל. ומכל מקום כל זה רק חומרא והידור מצוה. ויכול לצלות את הזרוע בכל דרך שנוח לו בין על גחלים בין על הגז. ואם קשה לו לצלותו יכול לעשותו צלי קדר [דהיינו בישול בקדרה בלי מים], או אפילו מבושל. [ונפקא מינה בזה, שאם הוא מבושל אין איסור לאוכלו בליל פסח, אבל בצלוי יש להמנע מלאוכלו בליל פסח. שבמקומות הללו, נהגו הכל שלא לאכול צלי בליל פסח.]. ט)

וכתבו התוס', אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, פירש רבינו חננאל, צלי זכר לפסח, ומבושל זכר לחגיגה. וכן פי' רשב"ם. ולא נהירא, דהא קי"ל לעיל (ע.) שאין חגיגה נאכלת אלא צלי. [וכ"פ הרמב"ם בפ"ח מהל' קרבן פסח ה"ד. וע"ע בתוס' פסחים קטז. ד"ה כולו צלי].

ומרן אאמו"ר העיר בשיעוריו דמה שאמרו בגמ' שם, אפי' סילקא וארוזא, אין הכוונה ללפת האדום כמו שפירשו כמה מאחינו האשכנזים, אלא לסילקא כמו שמביאים בר"ה.

ומה שנהגו להביא ביצים, ראה להלן בדיני קדש, הערה פו.

אופן צליית הזרוע בליל הפסח

ט) הנה דיני צליית קרבן פסח מבואר ברמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ח), שאין צולין את הפסח על גבי כלי אבן או כלי מתכות, שנא' צלי אש לא צלי דבר אחר. ואין צולין אותו בשפוד של מתכת שהרי השפוד כולו חם וצולה מקומו. ע"כ. וכתב הר"ן דעצם בלא בשר לא מיקרי תבשיל, ולכן יראה שיהא מעט בשר סרוך עליו [ד"מ. מג"א. משנ"ב].

ומרן בש"ע (סי' תעג ס"ד) כתב: והבשר נהגו שיהיה זרוע, ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים, והביצה תהיה מבושלת. ומקורו הוא בב"י שם מהכל־בו (סי' נ) שמנהגם לעשותו צלי מזרוע בהמה, זכר לזרוע נטויה (שמות ו, ו). ואין צולין אותו בשפוד, רק על הגחלים, והטעם לפי שהוא זכר לפסח, ופסח לא היה נצלה אלא בשפוד של רמון (פסחים עד.), ואם נחזר אחר שפוד של רמון יהיה טורח גדול. והמבושל עושין מביצה זכר לאבלות ביהמ"ק, [וי"א לפי שאנו אומרים הוציאנו מעבדות לחירות ומאבל ליו"ט לפיכך עושין המבושל מביצה כי כן דרך לנחם בה אבלים (אר"ח סדר ליל הפסח אות יד). וע"ש שהמנהג לקחת ביצה הוא מפורש בירושלמי, כלומר בעא רחמנא למפרק יתנא בדרעא מרממא], וי"א מפני שהיא קלה לבשל. ע"כ. [וכ"כ באבודרהם (עמ' ריז), מיהו כתב בשם ה"ר פרץ דאין לחוש לזה. (דרכי משה)].

והנה בדברי מרן הב"י (שהביא דברי הכלבו בקיצור), היה אפשר לפרש שבא להקל, שא"צ בדוקא לצלותו על שפוד דומיא דקרבן פסח, שאע"פ שהפסח היה נצלה בשפוד, מ"מ כיון שאין נצלה אלא בשפוד של רמון, וטורח לחזור אחריו, לפיכך די לנו בצלי אפי' ע"ג גחלים. ולעולם אפשר לצלותו אפי' בשפוד של מתכת. והיה נח בזה, בכדי שלא לדמות כ"כ צליה זו לקרבן הפסח.

אולם בספר המנהגות לרבינו אשר מלוניל (דף כד:) כתב, שנהגו כל ישראל לצלות הזרוע זכר לזרוע הנטויה, ואין צולין אותו בשפוד של ברזל, זכר לפסח, אלא בשפוד של עץ או בגחלים, וגם צולים ביצה עמו ע"ג גחלים זכר לחגיגת י"ד שנאכלת צלי.

ומפורש יותר בארחות חיים (ליל הפסח אות יד), ובכל־בו (סי' נ): ואין צולין אותו בשפוד רק על הגחלים והטעם לפי שהוא זכר לפסח ופסח לא היה נצלה אלא בשפוד של רמון שאין בו מוח, שאם יצלהו בשפוד של עץ אחר שמא לחות העץ יבשלנו ויהיה מבושל ואסור, וגם לא בשפוד של ברזל שמא חמימות הברזל יצלנו ויהיה צלי ברזל ולא צלי אש. ואין צולין אותו רק על הגחלים שאם נחזר אחר שפוד של רימון יהיה טורח גדול. ע"כ. והובא במטה משה (סי' תרט). וקצת משמע כדברי הרא"ש מלוניל הנ"ל. וכן מבואר בלבוש בהגה לס"ה, שלא לצלותו בשפוד. וכ"מ בפסח מעובין (אות רלג). וכ"כ בהגהות עטרת צבי (סק"ז). וכ"כ הגר"ז (סעיף כא). וכ"כ במחצה"ש על דברי המג"א (סק"ח) שצולין אותו ע"ג גחלים, כיון שאם

י. המנהג להשתמש דוקא בבשר זרוע בקערת הסדר של ליל פסח, אין בו שום חיוב מן הדין כלל, ואינו אלא מנהג מאוחר, לרמוז מה שנאמר: ויוציאנו ה׳ ממצרים בזרוע נטויה. ולכן אם יש מזה תקלה, כגון שמחזרים אחר זרוע של כבש דוקא, מבלי להקפיד על כשרות הבשר, בהשגחה ראויה, כדאי להשתמש בכל בשר ולאו דוקא בזרוע, ובלבד שיהיה בכשרות חלק. וכן אפשר להשתמש גם בבשר עוף לרמוז על הנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים, ואביא אתכם אלי.[י]

צלו את הפסח על גבי גחלים, כשר (פסחים עה.), וסיים שהתוס׳ שם כתבו דדוקא ע״ג גחלים לוחשות ולא עוממות.

ומ״מ כל זה רק הידור מצוה, שהרי בלא״ה אין שום חיוב בזה. ולכן אפשר לכתחלה לצלותו על הגז כשהוא תחוב קצת בברזל, כיון שאין זה דומה לשפוד שכל הזרוע מונח בשפוד, וכאן רק אפס קצהו נוגע בברזל. אך בצליה על גבי רשת ברזל, צ״ע אם מקיים ההידור הנ״ל. אמנם הרי מבואר ברמב״ם (ק״פ פ״ח ה״ט) שאם היה כלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור צולין עליו, אע״פ שהוא של מתכות. ע״כ. וע״ש בהשגות הראב״ד. [ויש נוהגים לבשל הזרוע והביצה ואח״כ צולין אותן מעט ע״ג הגז]. (ולכאו׳ יש עדיפות שלא לדקדק בזה הרבה שלא לדמותו לקרבן פסח).

ובפרט לפמ״ש באבודרהם (סדר ההגדה) שהב״ד הכלבו, וסיים בשם רבינו פרץ, שאין לחוש לזה, כיון שאינו אלא לזכר בעלמא, ואדרבה המדקדק בזה נראה שעושה אותו כמין קדשים ממש, וכ״כ בעל העיטור אל ישנה אדם. ע״כ. [וראה מ״ש על קושיא זו במרכבת המשנה אלפנדרי (חו״מ פ״ח ה״א)]. ודלא כמ״ש בתשוה״נ (ח״ה סי׳ קמג) שכוונת הש״ע שלא יחזיק אותו בסכין או מזלג מעל הגאז, כיון שבפסח צריך צלי אש לבד דוקא, וע״י ברזל הוא נצלה גם מהברזל, כמבואר בפסחים (עד.), וא״כ לא יהיה דומה לפסח, וכ״ש שיש ליזהר שלא יהא מבושל. וזה אינו, וכמבואר.

[**ובעיקר** מ״ש הטור (או״ח סי׳ תעג) ששני תבשילין יכול מאיזה מין שירצה, ונהגו בבשר וביצה. וכ״ה בש״ע. הב״ח השיג על המנהג, דלמה לנו להקל נגד הר״ח והרי״ף והרמב״ם ור״ת ושאר גדולים שכולם כתבו דבעינן שני מיני בשר. אכן מפורש באר״ח ובכלבו הנ״ל שכ״ה בירושלמי לקחת ביצה].

ומי שאין לו זרוע יקח שאר בשר אף בלא עצם [פרי מגדים. משנ״ב]. וכשצולה את הבשר או הזרוע עבור קערת ליל הסדר, יזהר שלא לומר עליו שהוא לפסח, כגון שאומר אני צולהו לפסח, או צלי לי בשר זה לפסח. שלא יהיה נראה כמו שמקדיש אותו לקרבן פסח, ונמצא אוכל קדשים בחוץ. והרשב״ץ במאמר חמץ (אות יז) כתב שכן נזהרין בנ״א שכשמולחין בשר קודם הפסח, אין אומרים זה לצורך הפסח, אלא לצורך יו״ט [וכ״כ הלבוש סי׳ תסט], כי ׳פסח׳ הוא שם הקרבן, ולא שם הרגל.

ורבים נכשלים בזה ואומרים אני הולך לעשות הזמנה של בשר לפסח. וראה מה שכתבנו לעיל בסי׳ תס״ט אם יש למצוא לימוד זכות בזה. ומ״מ בדיעבד שרי, וכמ״ש בארח״ח (ח״א דין ערבי פסחים) בשם הר״ש, שאף שהקונה שה לא יאמר זה לפסח, דנראה כמקדישו לשם פסח, מ״מ אם אמר מותר לאכול. ומיהו מותר לומר בשר זה על פסח (מג״א), ואפי׳ בלשון הקודש שרי (פמ״ג שם, וחיי אדם כלל קח ס״ח. וכן הובא במשנ״ב).

ואפשר דה״ה אם אומר בפירוש בשר זה ל״חג״ פסח, דלכאורה אפשר להקל, כמו בבשר זה ״על״ פסח.

אין חיוב להשתמש בבשר זרוע בקערת הסדר של ליל פסח

י) **ז״ל** מרן אאמו״ר בתשובה כת״י משנת תשל״ג: בדבר המנהג להשתמש בבשר ״זרוע״ בקערת הסדר של ליל פסח, אין זה חיוב מן הדין כלל וכלל כמבואר בפסחים דף קיד: ואינו אלא מנהג מאוחר, לרמוז מה שנאמר: ויוציאנו ה׳ ממצרים בזרוע נטויה. אולם כיום נראה שראוי להשתדל בביטול המנהג, מפני שהוא גורם למכשול גדול, שאנשים רבים שומרי מסורת, קונים מחוסר ידיעה בשר זרוע מן הבא ליד, ולצערינו בעלי אטליזים רבים גם מאלה שהם נתונים להשגחת

יא. לגבי החזרת, הנה עיקר המצוה בחזרת, שהיא החסא שלנו, ואם אין לו חזרת יחזור אחר עולשין (הנדבא). תמכא. חרחבינא. מרור. כפי הסדר הנז'. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סי' תעג ס"ה). ולכן יש להדר ולחזר אחר חזרת ולקנותה אפילו בדמים יקרים [וכמ"ש מרן הבית יוסף בשם הסמ"ק. וכן פסק בלקט יושר (עמ' צב), וכן הסכימו האחרונים], וכל שכן שמי שיש לו חזרת ועולשין ומברך על העולשין ומניח את החזרת, שבודאי אינו עושה יפה, ואין רוח חכמים נוחה הימנו, שעובר על המצוה, ועושה נגד פסק מרן שקבלנו הוראותיו, ובפרט שכן דעת רוב הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים. ושומע לנו ישכון בטח. יא)

הרבנות הראשית המקומית, כשאין סיפוק בידם להמציא ללקוחותיהם הרבים בשר זרוע לפסח משחיטה כשרה ובשר חלק, מרשים לעצמם להביא משחיטה שחורה ובלתי חוקית, אשר אין עליה שום השגחה שנעשית כדת וכדין, ובהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה (ביצה כה.), וליל התקדש החג נותנים בשר פיגול של חשש נבילות וטריפות על השלחן הטהור אשר לפני ה', וכדי בזיון וקצף.

גם ענין האמרת המחירים והפקעתם בער"פ ע"י בעלי איטליזים רבים במכירת בשר הזרוע לפסח, הוא נימוק נוסף לביטול המנהג, כמבואר בסוכה (לד:), ובפסחים (ל.), וראה בבאר היטב א"ח (סי' רמב סק"א), ובאחרונים שם.

ולכן כדאי להשתמש בכל בשר שהוא כשר בקערת הסדר לפסח, ובלבד שיהא כשר כדת, ואפשר להשתמש גם בבשר עוף לרמוז על הנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים, ואביא אתכם אלי. בכבוד רב. עובדיה יוסף. ע"כ.

ובשם החזו"א כתבו (הגש"פ חזו"א ב"ב תשס"ד עמ' לו), שלקח בשביל הזרוע, כנף עוף מבושל ולא צלי. ואכלוהו למחרת בסעודת החג. והגרש"ז אויערבך היה לוקח בשביל הזרוע כנף עוף, והיו צולין אותו על אש הגז.

עיקר המצוה בחזרת - שהיא החסא שלנו

יא) שו"ת חזו"ע (עמ' תרנב, תרנג) וז"ל: הנה בפסחים (לט.) תנן, ואלו ירקות שאדם יוצא בהן י"ח בפסח, בחזרת, בתמכא, בחרחבינא, בעולשין, ובמרור. ובגמ', רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמרירתא, אמר ליה, מאי דעתיך דמרירין טפי, והא חזרת תנן (ברישא דכולהו תנן חזרת, רש"י), ותנא דבי שמואל חזרת, ואמר ר' אושעיא מצוה בחזרת. ואמר רבא מאי חזרת חסא, דחס רחמנא עילוון. ואמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן למה נמשלו מצרים למרור, לומר לך מה מרור זה תחילתו רך וסופו קשה, אף מצרים תחלתן רכה וסופן קשה. אמר ליה הדרי בי. ופי' רש"י, למה נמשלו כמרור, דכתיב וימררו את חייהם, תחלתן רכה, בתחלה נשתעבדו למצרים ע"י שכר שהיו שוכרים אותם. (כדאיתא בסוטה יא: ובשמות רבה פרשה א' סי' יא). מרור סופו קשה, הקלח שלו מתקשה כעץ. הדרי בי, לא אוסיף עוד. עכ"ל.

ויש להעיר בזה על פירוש רש"י מהירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה), ובמרור, ירק מר ופניו מכסיפים. התיבון, הרי חזרת מתוק, הרי אינו קרוי חזרת אלא מתוק, ר' חייא בשם ר' הושעיא, כל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת, מה חזרת תחלתה מתוק וסופה מר, כך עשו המצריים לאבותינו במצרים, בתחלה במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך, ואח"כ וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים. ע"כ. ומבואר דסופו קשה דאמרינן היינו במרירות. וכן העיר הרש"ש בהגהותיו. והמאירי כתב שני הפירושים.

וע"ע בארחות חיים (הל' סדר ליל פסח אות יא), שאחר שהעתיק לשון הירוש' הנ"ל, סיים, ובגמ' אמרו מה מרור תחלתו רך וסופו קשה, פירוש שהקלח שלו מתקשה כעץ, כך עשו המצרים, בתחלה נשתעבדו בהם ע"י שכר ואח"כ וימררו את חייהם. ע"כ. ומשמע שרש"י פירש ע"פ פשט הגמ' שלנו.

ומה שפירש רש"י אהא דאמר והא חזרת תנן, דברישא דכולהו תנן חזרת, בספר המכתם הובא לפרש, דהא לקמן בפרק ערבי פסחים (קיד.) תנן, בסדר הפסח, הביאו לפניו מצה וחזרת וכו',

מכלל שעיקר המצוה בחזרת. וכ״כ המאירי והמהר״ם חלאוה בשם יש מפרשים. ע״ש.

והנה הטור (סי׳ תעג) כ׳ וז״ל: ״ועיקר המצוה בחזרת, ואם אין לו חזרת יחזר אחר ראשון ראשון כפי הסדר השנויים במשנה״. וכתב ע״ז מרן הב״י, בגמ׳ פסחים (לט.) אמר ר׳ אושעיא מצוה בחזרת. ולא ידעתי למה השמיטו הרמב״ם. ואולי שהוא מפרש מצוה נמי בחזרת אע״פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות. ושוב מצאתי לרבינו ירוחם, שכתב, מצוה בחזרת וא״צ לחזר אחר המרור יותר. וזה מבואר כמו שכתבתי. אבל הסמ״ק כתב כדברי רבינו, וז״ל: ״ונהגו העולם בחסא, דחס רחמנא עלן, והיכא דליכא חסא נוהגים ליקח פורפור״. אך מ״מ טוב לחזר אחר חסא מטעם שאמרנו, ואפי׳ לקנותו בדמים יקרים״. עכ״ל.

ולכאורה קשה, שאיך יתכן לפרש דברי רבי אושעיא מצוה בחזרת, כלומר מצוה נמי בחזרת, והרי בירושלמי איתא בשם ר׳ אושעיא עצמו שכל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת, ולשון זה מורה בבירור שעיקר המצוה בחזרת. וכן פירשו מפרשי הירושלמי. ומוכח דהא דאמר בתלמוד דידן בשם ר׳ אושעיא מצוה בחזרת היינו שהיא קודמת לכולן, ולה משפט הבכורה.

וכן הפר״ח (סי׳ תעג ס״ה) כתב ע״ד מרן הב״י הנ״ל, ולא משמע הכי בגמ׳ בעובדא דרבינא דאשכחיה לרב אחא בריה דרבא דקא מהדר אמרירתא, ואמר ליה והא חזרת תנן וכו׳, ומאי קושיא, איהו נמי ידע דחזרת תנן, אלא דס״ל דבמרירתא טפי אית בה מצוה טפי, זכר לוימררו את חייהם, אלא ודאי כפי׳ רש״י דברישא דכולהו חזרת תנן, ומדאקדמה בין במשנה בין בתוספתא דבי שמואל משמע דקדמה לכולהו. ע״ש. וכן תמה בזה הרב יד אהרן שם.

אולם המהר״ח אבולעפייא בס׳ מקראי קודש (דף קעא.) כ׳ ליישב קושית הפר״ח, שהקדמת החזרת במשנה באה לומר שאע״פ שאינה מרה ככל הנך מ״מ שקולה היא להם, וא״צ לחזר לכתחלה בתר הנהו דמרירי טפי, וזהו שאמרו מצוה בחזרת ר״ל שאף דלא מרירא כהנך שקולה היא כמותן משום דאיכא טעמא דחס רחמנא עלן, ולכן הקדימה לומר שאף לכתחלה א״צ לחזר אחר אותם שהם מרים יותר. ואיה״נ דלכתחלה יכול לקחת חד מהנך דמרירי טפי. ע״כ. וכן תירץ המעשה רוקח (סוף פ״ז מהלכות מצה). וכ״כ בברכ״י (סי׳ תעג סק״י).

ומ״מ אכתי לא איפרק מחולשא, שהרי בירוש׳ מוכח שהכוונה שעיקר המצוה בחזרת. וכדברי רש״י והטור והסמ״ק. וכן מוכח בארחות חיים (הלכות סדר ליל פסח אות י׳ ואות כה) ובכלבו, שכתבו, מרור האמור בתורה הוא החזרת והעולשין והתמכא והחרחבינא והמרור, וא״צ למהדר אמרירתא, דהא מצוה בחזרת שהיא חסא, דחס רחמנא עלן ופרקינן, וכן נראה ממתני׳ דתנא חזרת ראשון לכולן, ואם אין לו חזרת יקח שאר ירקות כגון החרבינא עולשין תמכא ומרור. ע״כ. וכ״כ הרשב״ץ בס׳ יבין שמועה (דף לה), וכ״ד הרי״ץ גיאת (פסחים עמ׳ צח), וכ״כ מהר״ם חלאוה (עמ׳ צח) שממה שהקדימה תנא דמתני׳, מוכח שהיא העיקר. וכ״כ ראבי״ה (סי׳ תעג) והראב״ן (דף קסב), והרוקח (סי׳ רפג), וכ״כ המכתם והמאירי והרד״א. וכ״פ מרן בש״ע (תעג ס״ה) שעיקר המצוה בחזרת, אם אין לו חזרת, יחזר אחר ראשון ראשון. ע״כ.

ולכן יש להדר ולחזר אחר חזרת ולקנותה אפי׳ בדמים יקרים, וכמ״ש מרן הב״י בשם הסמ״ק. וכ״פ בלקט יושר (עמ׳ צב). וכ״כ הראש יוסף אישקאפא (דף נא ע״ג), שמצוה לטרוח ולבקש חזרת זכר לנס ההצלה הגדול, שעשה עמנו הקב״ה להציל אותנו, מכל אותו השעבוד הגדול של מצרים, ורק אם אינו מוצא יחזר אחר הנשארים ראשון ראשון וכו׳. וכן הסכימו האחרונים. ובשו״ת תירוש ויצהר (סי׳ קיז) כתב, שכן נהג הגר״ח מצאנז לצאת י״ח בחסא.

וכ״ש שמי שיש לו חזרת ועולשין ומברך על העולשין ומניח את החזרת, שבודאי אינו עושה יפה, ואין רוח חכמים נוחה הימנו, שעובר על המצוה, ועושה נגד פסק מרן שקבלנו הוראותיו, ובפרט שכ״ד רוה״פ אשר מפיהם אנו חיים. ושומע לנו ישכון בטח.

גם החכם צבי (סי׳ קיט) כתב וז״ל: לזכות את הרבים בענין מצות אכילת מרור, ראיתי כי טוב להודיע, שהחזרת השנוי במשנתינו, ובלשון חכמים חסא, מצוה לחזור עליו, כי הוא הראש וראשון השנוי במשנתינו, והוא הירק הנקרא בלשון אשכנז סאלא״ט, ובלשון ספרד סאלאט״א, ושם העצם שלו הוא לטוגא. ואין בו שום ספק ופקפוק בעולם ויש לו הסימנים האמורים בגמ׳, שרף, ופניו מכסיפין, ותחלתו רך וסופו קשה, ותחלתו מתוק וסופו מר כלענה. ומפני שבארצות אשכנז ופולוניא שהן קרות

אינו מצוי בזמן הפסח, לא הורגלו לקחתו לחובת מצות מרור, או מפני שלא היו בקיאין בטיב פתרון שמות הירקות כאנשי ארצות הקרובות לאר״י ובבל, לא ידעו מה הוא, ולקחו הקרי״ן שהוא תמכא לפ״ד מקצת חכמים, ונפק מיניה חורבא, כי הן רבים עתה עם הארץ שאינם אוכלין אפי׳ כחצי זית מחמת חורפיה, ושהוא מזיק באכילתו חי, ומבטלים מצות מרור, ואף החרדים אל דבר ה׳ ואוכלים כזית מהקרי״ן, מסתכנים בו, כי באמת במקום שחזרת שכיח כמו בערי אמשטרדם והמבורג ושאר ערי אשכנז, אף שהוא עודנו קטן מאד, קורא אני על הקרי״ן סכנה ואין בו מצוה, וכל אשר נגע אלקים בלבו יקיים מצוה כתיקנה ויקנה האלטוגא סאלאט לשם מצות מרור אף אם הוא ביוקר. והירק שקורין בהמבורג אינדבין ובאמשטרדם אנדייבי, הוא עולשין השנוי במשנתינו, וגם בו יוצאין י״ח מצות מרור אם אין לאטוגא סאלא״ט מצוי. עכ״ל.

וכן הסכימו לזה בשו״ת חת״ס (סי׳ קלב). ובשו״ת יהודה יעלה אסאד (סי׳ קלט). [וכתב החתם סופר שם שכן נהגו כל רבותיו, ושכן נהג אחריהם, כי החסא שהיא החזרת נשנית במשנה ראשון לכל מיני מרור, והיא מצוה מן המובחר].

בדברי האר״י ז״ל שצריך לתת עולשין בקערה של ליל הסדר מלבד החזרת

ואין ספק שהחזרת היא החסא שלנו, ואף שע״פ סדר הקערה להאר״י ז״ל שנדפס בהגדות של פסח, צריך לתת חזרת ועולשין בקערה של הסדר, אין זה משום שיש לנו ספק מהי החזרת, אלא הוא משום טעם ע״פ הסוד, ואנו אין לנו עסק בנסתרות. ודלא כמ״ש ביפ״ל (ח״ג דף קיד) שאין ידוע להם בבירור מהי חזרת, אם מה שקוראים ליג׳ונה או מה שקורין אינדובייא, ולכן מניחים שניהם בקערה, ואוכלים ממה שנקרא ליג׳ונה, שרגילים לאכול ממנו תמיד בקינוח סעודה. אך כבר מפורש בחכם צבי (הנ״ל) שהחזרת היא ליג׳ונה. וכ״כ בשלחן גבוה (ס״ק יט). וכ״כ בארחות חיים.

וכתב בתשובה מאהבה (ח״ב דף לב:), שבעירם פראג בפסח לא מצוי לא לאטוגה סאלטא שהיא החזרת, ולא אינדיבי שהיא העולשין, ואוכלים קריין שהוא התמכא. [שו״ת חזו״ע סי׳ לה עמ׳ תרנג].

ואל יקחך לבך לתמוה, שהרי החכם צבי שם כתב שיש לחזרת שהיא הלטוגא כל הסימנים האמורים בגמ׳, שרף, ופניו מכסיפים, ותחלתו רך וסופו קשה, ותחלתו מתוק ״וסופו מר כלענה״. ע״כ. ואילו החסא שלנו אין בו טעם מרירות כלל, הא לא תברא, שהרי מרן הב״י כתב שהחזרת מתוקה היא ואין בה מרירות כלל, וכן מבואר בדברי הירושלמי פ״ב דפסחים, הרי חזרת מתוק הרי אינו קרוי חזרת אלא מתוק. וכ״כ בס׳ הלבוש.

ואמנם בקצה הקלח של **החסא** שלנו הוא קצת מר. ואפשר שבמקומות מסויימים גם עלי החסא יש מרירות. ובברכות (נו.) מריר עסקך כחסא, נראה שהכוונה על הקלח שבו שהוא מר. ועכ״פ אין ספק שהחסא שלנו שנקרא בלשון ערבי כס (כף רפויה) הוא החזרת, שעליה אמרו חז״ל שמצוה בחזרת. והקבלה והמעשה הם הם עמודי ההוראה.

וכ״כ הרשב״ץ בספר יבין שמועה (דף לה ע״ד).

והרידב״ז בתוספתיו לירושלמי (רפ״ו דברכות) כתב, צ״ע על מ״ש החכ״צ בתשובה להכשיר הירק הנקרא סאלאט למצות מרור, משום שיש לו סימנים האמורים בגמ׳ תחלתו רך וסופו קשה וכו׳, והרי הסאלאט אין בו שום טעם מרירות, והרי אפי׳ מרור שנתבטל ממנו טעם מרירות אין יוצאים בו י״ח, ואולי בערי אשכנז שהזכיר החכ״צ יש בסאלאט טעם מריר. וצ״ע. ע״כ.

גם בספר דברי זאב (חלק יט עמ׳ כז) הביא שהרידב״ז אסר לצאת י״ח מרור בחסא שאינו מר. וכתב, שאף שהגאון בעל בית אב בספר דורש אב (פר׳ ויקרא) חולק עליו, ומתיר לצאת בו י״ח מרור, מ״מ יש להחמיר שלא לצאת בו כדברי הרידב״ז. ע״ש.

ותמוה שלא זכרו דברי הב״י הנ״ל שכתב שהחזרת מתוקה היא ואין בה טעם מרירות כלל. וכ״כ הלבוש. וגם בירוש׳ (פסחים פ״ב ה״ה) מבואר כן, וכנ״ל.

ובשו״ת תירוש ויצהר (סי׳ קיז אות ג), הביא בשם שו״ת דבר משה (מה״ת סי׳ צח אות ס) שיש לחזר ולהדר אחר השאלאטין שהוא החזרת, שהוא עיקר מצות מרור, וכמ״ש החכם צבי והחת״ס וכו׳, וסיים, ומידי דברי זכור אזכור מה ששמעתי שיש מפקפקים על הלוקחים שאלאטין למרור, והלא אין בהם טעם מרור, ובגמ׳ איתא שתחלתו מתוק וסופו מר, ובשאלאטין אין טעם מר גם בסופו, אולם באמת

טועים הם בזה, שחשבו שפירוש סופו מר היינו כשלועסים אותו בפה מרגישים טעם מר, וזה אינו, אלא הפירוש הוא תחלתו מתוק בתחלת גידולו, וכשגדל הרבה הוא מר, וכ״ה בדוק ומנוסה בשאלאטין הנ״ל שבתחלת גידולם הם מתוקים, וכשגדלים הרבה הם מרים כלענה.

וכ״כ בספר אור כשלמה (דף לא.) וז״ל: ואשר נפלאת על הבוחרים הסאלאט למרור של מצוה וכו׳, רואה אני כי אתה טועה בדמיונך בפירוש מאמר חז״ל תחלתו מתוק וסופו מר, בחושבך כי בסוף אכילתו הוא מר, ולא כן אחי, אלא הפירוש, תחלתו מתוק, בתחלת גידולו כשהוא עדיין קטן, וסופו מר כשהוא גדל מאד יותר מדאי, וכ״ה באמת בשאלאטין כשהם גדלים הרבה הם מרים כלענה, ואינם ראויים לאכילה כלל. ומרור דמצוה א״צ שיהיה בו טעם מרירות כלל. [אלא סוג של קלח שיש בו מרירות], וכן מבואר בירושלמי (פרק כל שעה) דפריך והרי חזרת מתוק וכו׳. ומעתה מה שהקשה הרידב״ז פ״ו דברכות, והניח בצ״ע, לק״מ, וכמו שביארנו. עכת״ד.

וסיוע לפירושו מדברי המכתם (פסחים לט.) שפירש שתחלתו בעודו בינקותו הוא רך ולבסוף מתקשה ומתמרמר. ע״ש. וכ״כ המהר״ם חלאוה שם.

ואף שבקרבן העדה בירושלמי שם כתב, התיבון הרי החזרת מתוק וכו׳ כלומר, דמקשה הרי יש מין חזרת שהוא מתוק, ואיך אמרת שהוא מר, ומשני הרי אינו קרוי חזרת אלא מתוק, כלומר שאינו קרוי חזרת סתם אלא חזרת מתוק, ואנן בעינן מרור שאין לו שם לווי. ע״כ. מבואר יוצא מדבריו שישנה חזרת מתוקה שאין יוצאים בה י״ח מרור. אבל העיקר כפירוש הפני משה שהכל הוא בלשון קושיא, ומה שמסיים הירוש׳ דהחזרת תחלתה מתוק וסופה מר, הוא התירוץ. וכן מוכח במאירי (פסחים לט.) ובראבי״ה (ס״ס תעג).

ומה שפירש הקרבן העדה שיש לחזרת מתוקה שם לווי, ולכן אין יוצאים בה י״ח מרור. הנה בסוכה (יג.) אמרו, אמר רב חסדא הני מרירתא דאגמא אדם יוצא בהן י״ח בפסח, מיתיבי, אזוב, ולא אזוב יון, ולא אזוב רומי, ולא אזוב שיש לו שם ליואי. אמר רבא הני מרירתא סתמא שמייהו, והאי דקרי להו מרירתא דאגמא, משום דמשתכחי באגמא. (ועיין בפי׳ רש״י שם שפירש מרירתא דאגמא, חזרת של אגם).

והנה המאירי שם כתב, שחידושו של רב חסדא שהיא בכלל חזרת, לקיים בה מצות חזרת, אבל י״ח מרור פשיטא שיוצאים בה. ולפ״ז אין לפקפק על חזרת שהיא מתוקה, משום שם ליווי, שאפי׳ את״ל שיש לה שם ליווי לא נפסלה מדין מרור. ועיין בתוס׳ סוכה שם. ובאמת דכולהו חזרת מיקרו, ואם קוראים לה חזרת מתוקה משום שיש בה מתיקות מסויימת, ולא חשיב שיש לה שם ליווי וכעין תירוצו של רבא. וכיו״ב כתב בשו״ת חלקת יואב (חאו״ח ס״ס לב) לדחות דברי מי שעלה על דעתו לפסול אתרוגי קורפו משום שם ליווי.

ובקובץ על יד (בפ״ד מהלכות מצה הלכה יג) כתב, דאפשר לומר שטעמו של הרמב״ם שהשמיט מה שאמרו מצוה בחזרת, שדוקא בזמן המשנה והגמ׳ שהיו בקיאים בחזרת, אמרו כן, אבל עכשיו אין אנו בקיאים בחזרת בין מתוק למר, ובירושלמי יש מחלוקת אם יוצאים בחזרת מתוק, ומ״ש הפר״ח שיוצאים בחזרת אע״פ שהוא מתוק. הוא צ״ע. ומש״ה לא כתב רבינו שמצוה בחזרת. וכן מנהג גאוני עולם בארצות האלה לאכול כריין למצות מרור. ע״כ.

ובאמת שכבר כתב החכם צבי שאין להביא ראיה מארצות אשכנז ופולניא שיוצאים בתמכא דוקא, שהוא מפני שלא היו בקיאים בטיב פתרון שמות הירקות של מרור, משא״כ בארצות המזרח הקרובות לא״י ובבל. וא״כ אין שום ראיה מגאוני עולם אלה שנהגו כן מחוסר ידיעה ובקיאות. וגם בירושלמי לפי מה שנתבאר אין כאן מחלוקת כלל, ולכ״ע יוצאים אף בחזרת מתוקה. וכן העלה בספר מאורי אור (עוד למועד דף לה:) ונסתייע מדברי הירוש׳ ומרן הב״י.

ולא על הרב פר״ח תלונתו, אלא גם על הב״י והלבוש שכתבו להדיא שהחזרת מתוקה ואין בה טעם מרירות כלל. וכ״כ המהר״ח אבולעפייא, והמעשה רוקח, והחק יעקב (ס״ק יח), ומרן החיד״א בברכ״י, ושאר אחרונים.

ועיין להמהר״ם חלאוה (פסחים לט.) שכתב, ואע״ג דחזרת לא איקרי מרור, ואנן מברכינן עליה ״על אכילת מרור״, שמה המיוחד אינו מרור, אבל נכללת היא בשם מרור מפני שסופה להקשות ולהיות מרה באחריתה, ואנו מברכים על מצות הכתוב

שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, כל ירק מר בכלל. ע״כ.

ונמצא שאין צורך שתהיה מרה באכילתה, אלא כל שסופה להתמרר יוצאים בה גם כשהיא מתוקה, וכיו״ב מצאנו בלולב שנקרא בתורה כפות תמרים, והעיד החת״ס (סוכה לד:) שהמנהג פשוט בלא שום פקפוק ליטול מלולבים הגדלים במדינתם, אע״פ שלעולם אינם נותנים פירות של תמרים, כי אין כוונת הכתוב אלא על מין הדקל שראוי לגדל תמרים, אבל אין צורך שיהיה מגדל תמרים בפועל. וכ״כ בשו״ת בני ציון (סי׳ כא). וכן העיד בגדלו במנחת אלעזר בתשובתו (שם סי׳ כב). וכ״כ בשו״ת הר צבי (א״ח ח״ב סי׳ קח). וע״ע בספר חזו״א (כלאים סי׳ ב אות יח). ע״ש. הנה כי כן אף לגבי החזרת שהמנהג להדר אחריה, ומנהג זה יסודתו בהררי קודש, וכדברי מרן הב״י, אין שום ספק כלל שהחסא הנפוצה במדינתינו היא החזרת, אע״פ שהיא מתוקה אין לפקפק בה כלל, לצאת בה י״ח מרור.

בדברי החזון איש לגבי חסא מתוקה למצות מרור

והנה הגאון החזו״א (א״ח סי׳ קכד פסחים לט.) ישב על מדוכה זו, והביא דברי החכ״צ שהחזרת היא החסא שנקראת סאלאט בלע״ז, וכתב, ומ״מ צריך ליזהר שלא לצאת בו עד שיתמרר, כי בסופו הוא מר כלענה, וצריך לצאת בו קודם שיתמרר כל כך. אבל אין לצאת בו בעודו מתוק, וכדמוכח בפסחים (קטו:) דאמרינן לא נשהי איניש מרור בחרוסת, דילמא אגב חולייה דתבלין מבטל ליה למרירוה, ובעינן טעם מרור וליכא. וה״נ אמרינן התם, בלע מרור לא יצא, ומשום דטעם מרור בעינן וליכא. עכת״ד.

ובמחכ״ת אין דבריו מחוורים, שהפירוש בגמ׳ ״טעם מרור בעינן וליכא״, היינו טעם החזרת שהיא החסא, שעלול להשתנות ולהפיג טעמו, מכח חריפות התבלין שבחרוסת, וכל שמשתנה טעם החסא ע״י שהייתו בחרוסת, אין כאן טעם מרור, אבל לעולם א״צ שיהיה טעם של מרירות בחסא, תדע שהרי אנו מברכים על החסא ״על אכילת מרור״, וא״כ הברכה היא על החסא בטעמה הטבעי, וכמ״ש המהר״ם חלאוה בפסחים (לט.) הנ״ל. ובשינוי טעם החסא אינו יוצא בה. וכן בדין בלע מרור לא יצא דטעם מרור בעינן וליכא, היינו דבעינן שירגיש בטעם החסא, שהיא המרור שבתורה, אבל א״צ שתהיה בטעם של מרירות.

גם מה שרצה להוכיח כדבריו מדרב אחא בריה דרבא, דהוה מהדר אמרירתא, וא״כ איך הוה ניחא ליה דינא דחזרת דמתני׳, א״ו דס״ל שאין יוצאים בחזרת בתחלתה שעדיין אינה מרה וכו׳. ואין כאן הוכחה כל עיקר, שהרי השיבו לו והא חזרת תנן וכו׳, ומאי קושיא איה״נ דחזרת מצוה מן המובחר, אבל זהו רק בסופה שהיא מרה באחריתה, ולעולם קפדינן אמרירתא. ובאמת שלפי המסקנא דמצוה בחזרת לא בעינן מרירותא כלל, ויוצאים בה גם כשהיא מתוקה. וכדברי מרן הב״י והלבוש והאחרונים. וכן מוכח להדיא בירושלמי הנ״ל. ושלא כפירוש החזו״א בירושלמי שנדחק לפרשו לפי סברתו שהיא נגד כל הפוסקים.

ובשו״ת משנה הלכות (ח״ו סי׳ צב) הניף ידו להשיב על דברי החזו״א וראיותיו הנ״ל, ודחה הוכחותיו כמו שכתבנו ביתר אריכות, והעלה שהעיקר להקל לכתחלה בכל אופן להדר אחר החזרת, גם בעודה רכה ומתוקה, וכן המנהג פשוט לצאת בה בכל ענין. ואין אחר המנהג כלום. ע״ש.

וכ״כ בשו״ת בית אב (חאו״ח ס״ס עד) בשם הגאון בעל ניר דוד, שיוצאים בחזרת גם בהיותה מתוקה.

וכ״כ בספר נתיבי עם (סי׳ תעג), שכ״ה מנהג הספרדים בכל מקומות מושבותיהם לברך על החזרת על אכילת מרור, והאשכנזים שנוהגים לצאת בתמכא הוא מפני שבארצותם לא היה מצוי חסא בימי הפסח, וכמ״ש החכ״צ, וכל אשר נגע יראת ה׳ בלבו יקנה חסא דוקא למצות מרור. וכמ״ש ג״כ הלבוש דחס רחמנא עלן ופרקינן.

גם הרה״ג ר׳ שמואל אהרן יודלביץ בספר מעיל שמואל (בחי׳ לפסחים לט. דף צו ע״ב) דחה דברי החזו״א בזה, והעלה כמ״ש שיוצאים לכתחלה בחזרת אף כשהיא מתוקה. ע״ש.

גם בספר באר המלך (עמוד קיח), דחה דברי הגאון החזו״א בזה, ע״פ דברי מרן הב״י שכתב להדיא שמצוה בחזרת אע״פ שהיא מתוקה, ואין בה שום מרירות וכו׳. ע״ש.

והגאון הנצי״ב בס׳ מרומי שדה (פסחים לט.) כתב במכתב לבנו הגר״ח ז״ל: ״הקשבתי ואשמע מבנינו נ״י, כמה מעכ״ת מחמיר בכזית מרור שהוא החריין, ונפלאתי ע״ז, מה ראה מעכ״ת בני להחמיר בזה, והן אמת שלדעתי כל חיובי שיעור זית הוא רק לצאת י״ח המצוה, אבל מצוה יש כל זמן שמרבה ומוסיף על השיעור. וכמ״ש בהעמק שאלה (סי׳ נג אות ד), בכל זאת אין מצות מרור בכלל, חדא שאינו אלא מדרבנן, ועוד שלשיטת הרא״ש אין עיקר המצוה במרור אלא בכל שהוא לטעום טעם מרור. וגם מה שמדקדק מעכ״ת בני נ״י לאכול חריין למצות מרור, איני מבין מדוע לא ינהיג את עצמו בחזרת, וכמו שנראה במסכת עוקצים (פ״ב מ״ז). וכדעת רוב האחרונים. ולמה נחמיר לאכול החריין שהוא כחרבות לגוף, והלא נאמר דרכיה דרכי נועם. ומכ״ש בליל פסח אחר תענית הבכורות, ושתיית יין, לכן לפע״ד על בני לשנות מנהגו בזה. עכת״ד. ישמע חכם ויוסף לקח.

ולכן המנהג שנהגו במצרים לצאת י״ח מרור בעולשין, ולברך עליהם על אכילת מרור, אף שיש לפניהם חזרת, שהיא החסא, לאו בר סמכא הוא, ושלא ברצון חכמים נהגו כן. וחוששני שאף היראים ובני התורה אינם אוכלים ממנו כזית לרוב מרירותו, חוץ מהשרידים אשר ה׳ קורא, אשר דוחקים עצמם וסובלים מאד באכילתו בצער רב לקיים המצוה, באכילת כזית, והנכון להורותם לצאת י״ח בחזרת הרגילה, ולא יצערו עצמם, ואדרבה מצוה מן המובחר בחסא.

ואמנם הרה״ג רבי יהודה מסלתון אב״ד מצרים, בספרו קול יהודה (דף קעג:) כתב, שלקיים מצות מרור יקח חזרת והנדב׳י ביחד שיהיה בין שניהם שיעור תשעה דרהם שהוא כזית, ויטבלם בחרוסת, וינער החרוסת מעליו, ויברך על אכילת מרור. ע״כ.

ובמחב״ת לשוא צרף צורף, שאין צורך לצרף עולשין שהם הנדב׳י לחזרת, ולהיות מזכה שטרא לבי תרי. ואע״פ ששנינו (פסחים לט.) שמצטרפין זה עם זה לכזית, זהו כשאין לו כזית ממין החזרת, אבל כשיש לו, מי זה אמר ותהי לצרף הנדב׳י לחזרת, והרי מצוה מן המובחר בחזרת דוקא. וכן פירש רש״י (בפסחים לט. בד״ה ומצטרפין לכזית), שאם אין לו מאחד מהן כזית אבל יש לו חצי כזית מזה וחצי כזית מזה, מצטרפין זה עם זה כדי לצאת י״ח מרור. עכ״ל.

ובשו״ת שאלת שלמה ח״ב (סי׳ נד) דייק מפי׳ רש״י והר״ן שם, ומספר איסור והיתר לרש״י (סי׳ מ), דלכתחלה מצוה מדרבנן לצאת י״ח בכזית ממין אחד דוקא, ורק אם אין לו מצטרפים זע״ז. וכ״כ האור חדש פסחים (לט.).

גם הרה״ג רבי זאב פראנק בספר תולדות זאב (עמוד רכז) כתב, שמדיוק לשון רש״י משמע שדוקא באין לו כזית ממין אחד מצטרפין זע״ז, אבל ביש לו מאחד מהם כזית אין לו לכתחלה לצרף כזית משני מינים. ע״ש. ואף שיש מקום לפלפל בזה, [ומה גם שבערוה״ש (סי׳ תעג ס״ק יד) כתב, שיש נוהגים אצלם ליקח חזרת עם מעט תמכא, שטוב לאוכלם ביחד, וכשיש כזית משניהם יוצאים י״ח מרור]. מ״מ כשיש לו כזית חזרת, בודאי שעליו לקיים מצוה מן המובחר, ולא לצרף מין אחר עמו. וזה ברור. [כ״ז משו״ת חזו״ע].

וכ״כ בס׳ טבעת המלך (על הרמב״ם פ״ז מהל׳ מצה הי״ג), דמ״ש החזו״א שצריך שישהה החסא בקרקע עד שיתמרר ואז יוצאים בו י״ח, במחכ״ת אין דבריו נכונים להלכה, אלא כל שבמינו יכול להגיע לכלל מרירות, יוצאים בו י״ח גם כשהוא מתוק, וכמו שמתבאר מדברי הראשונים ומרן הב״י הנ״ל. וכל הלכה הרופפת בידיך צא וראה היאך הצבור נוהגים ונהוג כן. (ירושלמי מע״ש פ״ה ה״ה). וכבר פשט המנהג בארי״ בבל מצרים וסוריה, לצאת י״ח מצות מרור בחסא בכל אופן. והקבלה והמעשה הם עמודי ההוראה. וכן עיקר.

וגם הגרי״ז מבריסק היה לוקח למרור קלחים של חסה. (הגש״פ מבית לוי עמ׳ רד). וכן הגאון ר׳ אהרן קוטלר היה לוקח חסה מתוקה למרור, ואמר שדי אם ישאירוה בקרקע זמן רב תהיה מרה. אלא שאח״כ מצאו בחסא תולעים גם אחרי הבדיקה, ואז בחר לאכול חריין. (הגש״פ ארזי הלבנון). [ויכול ליקח מהקלח שאפשר לבודקו. וכיום מעלי קטיף].

וכ״כ בהליכות שלמה (פ״ז אות כא) שיוצאין בחסא אף שעדיין אינה מרה, שדי להרגיש טעם של המין הנקרא מרור אע״פ שאינו מר, וכמבואר להדיא בב״י הנ״ל, ודלא כהחזו״א.

ומשמע דלא כמ״ש בס׳ שבות יצחק (פסח עמ׳ רכג) בשם הגריש״א שכיון שקשה להבין את השיטות שסוברים שיוצאים י״ח בחזרת מתוקה, לכן צריך לקחת חסה שיש בה מרירות, ואם לאו יקח

יב. על פי סדר הקערה להאר״י ז״ל שנדפס בהגדות של פסח, צריך לתת חזרת ועולשין בקערה של הסדר, ואין זה משום שיש לנו ספק מהי החזרת, אלא הוא משום טעם על פי הסוד, ואנו אין לנו עסק בנסתרות. יב)

מרור אחר. [וע״ש שהחסה כיום עוברת תהליך להסיר ממנה טעם מרירות].

ופוק חזי מ״ש בקריינא דאיגרתא (סי׳ שעה), שמי שאין יכול לאכול חריין מטעמי בריאות, יקח חסה למרור, כפי שנוהגים הרבה ת״ח, ״וישתדל״ שיהיה לה עכ״פ קצת איזה נטייה של משהו מרירות, שמסתבר שאפשר למצוא כזו חסה. ע״כ.

ואף שבספר המנהגות (לרבינו אשר מלוניל דף כז.) כתב, ונהגו לבקש חסא מרירא מדאמרינן ר׳ פלוני מהדר אמרתא פי׳ אירקות מרים. ואינו מברך בפה״א משום דבעינן שיהו מרים ואין אדם נהנה מהם, לכך לא יברך בורא פרי האדמה. ע״כ. [ובהגה שם הוסיף. וי״א מטעם שאינו רשאי לאכול אכילתו עד שיאכל מרור, וכדברים הבאים מחמת סעודה דמי, וי״א שכיון דחייב לעשות כל הסדר, ההגדה לא שמה עקירה. ועוד שהפת פוטר כל מיני מאכל היכא דבא ללפת ואפי׳ פירות או ירק]. הנה בשאר ראשונים מבואר דשפיר יש לברך בפה״א, דסו״ס נהנה ממנו מעט. אלא דבלא״ה הרי נפטר בברכת הכרפס.

ובספר הערות להגרי״ש אלישיב (פסחים לט.) כתב, שאין מעלה במרירות יותר, רק בחסא, אבל בחסא עצמה אין מעלה להיות יותר מרירה, דהמרירות הוא ענין **במין מר**. וע״ש שאין נראה כדעת הסוברים דדי שסופו להיות מר אם ישאר בארץ, דבעי׳ שבשעת אכילה יהיה מר. אלא שבמציאות י״ל דחסה בתחילת לעיסתה אין נרגשת מרירותה כלל. אבל בסופו של דבר מורגש טעם מריר. ע״כ. וראה להלן בדיני מרור סעיף יב.

עוד בדברי האר״י ז״ל לגבי עולשין בקערת ליל הסדר

יב) אף שבסדר הקערה של האר״י ז״ל, שהובא ביד אהרן (סי׳ תעג בהגה״ט), העתיק מספר עץ חיים, וכן בכה״ח (שם ס״ק נח), איתא, שצריך לתת בקערה מרור וחזרת, וכתב שהחזרת יניחנה למטה מן המרור כדי לעשות בה הכריכה. ע״ש. ומשמע שהמרור אינו החזרת, אלא עולשין או תמכא, ושאין לוקחים החזרת אלא לכריכה, אבל ברכת על אכילת מרור יש לקיים בעולשין או בתמכא. וצורת הקערה ע״פ השיטה הנ״ל נדפסה בהגדות ובמחזורים של פסח. מ״מ אנו אין לנו אלא דברי הש״ס והפוסקים שהמצוה מן המובחר בחזרת, ועליה צריך לברך, ולצאת בה י״ח מרור. ולא להשאירה למצות כורך שאינה אלא לזכר בעלמא. ונתבאר בהערה הקודמת. **והנה** בתרגום המיוחס ליונתן (שמות יב, ח) איתא, ואכלו את הבשר וכו׳, צלי אש ומצות, על תמכא ועולשין יאכלוהו. [ולגבי פסח שני בפרשת בהעלותך תרגם על מצות ומרורים יאכלהו, על פטיר ומרירן ייכלוניה]. גם בתרגום לשיר השירים (פ״ב פסוק ט) על הפסוק ״דומה דודי לצבי״, תרגם, שבליל הפסח השגיח השי״ת מן החלונות והציץ מן החרכים וראה את דם שחיטת הפסח ודם גזירת הברית על השער, וחס משמי מרומיו וראה את עמו שאוכלים את זבח הפסח צלי אש ״על תמכא ועולשין״ ופטירין, וחס עלן וכו׳. ע״כ. וצ״ב מדוע נקט שני מינים של מרור ולא אחד מהם. ופשוט שלהלכה די באחד מהם. ואולי יש מזה קצת סמך לב׳ מיני מרור. אלא שכאן מבואר תמכא ועולשין, ואילו לדברי האריז״ל מביאין חזרת ועולשין. ושו״ר בפמ״ג (א״א סי׳ תעג ס״ק טו) שהביא דברי התרגום הנ״ל. וע״ש שכתב שהתרגום ס״ל כברייתא דבר קפרא (פסחים לט.), וס״ל דסדרא לאו דווקא, ומרורים תרין, הכל במשמע.

מחלוקת הפשטנים עם המקובלים - הלכה כדברי הפשטנים

וכבר כתב הרדב״ז (ח״ד סי׳ לו) שבכל מקום שתמצא ספרי הקבלה חולקים על דברי הגמ׳ הלך אחר הגמ׳ והפוסקים. וכ״כ עוד שם (סי׳ פו) וז״ל: ויש בידי כלל גדול, שבכל דבר שנכתב בגמ׳ או באחד מן הפוסקים או בעלי ההלכות, אפי׳ שיהיה היפך ממה שכתבו בספרי הקבלה, אני מורה בו (כדברי הגמ׳ והפוסקים), ולא אחוש למה שכתוב באחד מן הספרים. ולעצמי אם הוא חומרא אני נוהג אותו,

ואם קולא לא אחוש כלל. ע״כ. וכן כתבו הרא״ם, החת״ס, ומהרי״י אלגאזי, ועוד.

ואף שמרן הב״י (סי׳ קמא) כתב שדברי הזוהר עיקר כנגד הפוס׳. וכ״כ בשו״ת משאת בנימין (סי׳ סב). מ״מ זהו דוקא לגבי מה שמפורש ב״זוהר״, אבל כשהאר״י ורבני המקובלים חולקים על הפוס׳, ואין הדבר מפורש בזוהר, גם מרן יודה דנקטינן כדברי הפוס׳, וכמ״ש הרדב״ז הנ״ל.

ובפרט בנ״ד שמפורש בגמ׳ שלנו (פסחים לט.) שמצוה בחזרת. וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ תעג ס״ה) שעיקר המצוה בחזרת. והרי כשהתלמוד חולק על הזוהר, בודאי שהלכה כהתלמוד שלנו. וכמ״ש מרן הב״י (סי׳ כה), שכל דמשמע להפוס׳ מהש״ס שלנו היפך דברי הזוהר, עבדינן כדמשמע להפוס׳, ולא חיישינן לסברת הזוהר. וע״ע בב״י (סי׳ קמא).

ובשו״ת שאלת יעב״ץ (ח״א סי׳ מד) כתב, שבמקום שהמקובלים כותבים שלא כדברי הפוס׳ הלכה כהפוס׳, שאפי׳ אם היו הפוס׳ רואים דברי המקובלים שכתבו דבריהם ע״פ סתרי תורה, לא היו חוזרים בהם, כי התורה לא בשמים היא, ויש לדון דברי המקובלים כסברא יחידאה, וכאילו נשנו בברייתא דלא מתנייא בי ר׳ חייא ור׳ הושעיא.

ובשו״ת חת״ס (א״ח סי׳ קצז) כתב, האמת אגיד ולא אכחד כי מרגלא בפומי כי כל האמור להלכה בש״ע, היא התורה הנתונה לכל ישראל בשוה. וכן ראיתי לרבותי, הגאון ההפלאה, ומורי הגאון החסיד רבי נתן אדלר זצ״ל, שמימי לא שמעתי מפי גאוני ישראל אלו, בשום דרוש שספר הזוהר יוצא מפי קדשם, ותלי״ת לא זזה ידי מתוך ידם ולא חיסרתי מהם דבר.

וכ״כ בשו״ת התעוררות תשובה ח״ב (סי׳ כט) כאמור, והוסיף, ואף שהאר״י לא כתב כן, נראה שדברי האר״י סברא יחידאה היא, ואין הלכה כן.

וכ״כ בשו״ת שלמת חיים להגרי״ח זוננפלד (סי׳ צח), שכל מה שלא נמצא בספרי הפוס׳ הראשונים, רק בספרי המקובלים, אין צורך לנהוג בו. וכיון שהפוס׳ הראשונים לא כתבוהו אינו הלכה.

וע״ע בשו״ת אג״מ (חאו״ח ח״ד סי׳ ג) שכתב, שאף שבמחלוקת הפוס׳ דברי הזוהר והתיקונים מכריעים, אבל כתבי האר״י והמקובלים אף שכבודם גדול מאד, אין הם אלא כאחד מן הפוס׳ שרשאים לחלוק עליו, אפי׳ בדברי הקבלה, ולכן אין דברי האר״י מכריעים יותר מדברי רבותינו הפוס׳. לפיכך כשהמחלוקת בענין ברכות, נקטינן דסב״ל. ע״ש.

וא״כ כאן שיש קולא בדבר לבטל המצוה מן המובחר שהיא החזרת, לדעת חכמי התלמוד והפוסקים הש״ע והאחרונים, הא ודאי שאין לעשות כמ״ש בעץ חיים הנ״ל. ואין לומר דשאני הכא שאפשר לדחוק בלשון הגמ׳ ולפרש דמצוה נמי בחזרת, וכמו שרצה לפרש מרן הב״י אליבא דהרמב״ם, הילכך יש לנהוג כהאר״י ז״ל, זה אינו, שהרי כתב הב״י (הנ״ל, סי׳ כה) בדין ברכת תפלין של ראש, אם לא שח בינתים, שאפי׳ אם היו הפוסקים שכתבו לברך שתים, יודעים מדברי הזוהר דס״ל שמברך רק אחת על תפלה של יד בלבד, לא הוו חיישי ליה במקום דפליג אתלמודין, ואינהו משמע להו דבהדיא קאמר הש״ס הכי, ולפיכך פסקו כן. ע״כ.

הרי שאע״פ שיש לפרש דברי הש״ס כדברי החולקים שאינו מברך אלא אחת, חשיבי ליה כמפורש להדיא, שלא לחוש לדברי הזוהר. וא״כ הכא נמי שרוב ככל הפוסקים פירשו דברי הש״ס כפשטן שמצוה מן המובחר בחזרת, ואף בדעת הרמב״ם י״א שהוא מסכים להלכה לדברי שאר הפוס׳, הא ודאי דנקטינן כהש״ס והפוסקים, דפליגי על סדר האר״י ז״ל. ומכ״ש שכן נראה דעת הירושלמי, וכבר כתב הפתה״ד (ח״א סי׳ כה) שאם הירוש׳ חולק על הזוהר נקטינן כהירוש׳.

ועיין להגר״ח פלאג׳י בשו״ת לב חיים ח״א (סי׳ סד) שכתב שמכיון שמדברי הש״ס (ברכות ס:) מוכח שיכול לברך בהזכרת ה׳ אף קודם נט״י שחרית, לא חשש מרן הש״ע (ס״ס ד) לדברי הזוהר, במקום שהש״ס חולק על הקבלה. וכמבואר בכנה״ג (כללי הפוסקים אות א). וכ״ד הרדב״ז (סי׳ פ). וכ״כ במעדני יו״ט (פ׳ הרואה אות תעז), ובשו״ת מקום שמואל (סי׳ פ), ובשו״ת בית דינו של שלמה (א״ח סי׳ יב), ובשלמי צבור (דף רלב ע״ג). ובשו״ת זכר יהוסף (סי׳ קצד), ובשו״ת מכתב לחזקיהו (סי׳ ז). ובספר אות אמת (דף קכב.). ובשו״ת זכר יהוסף (סי׳ קצד).

ולכן הדבר ברור שאין לחוש בזה כלל לדברי המקובלים, ומצוה מן המובחר לצאת י״ח בחזרת, אפי׳ היא מתוקה, ולברך עליה ״על אכילת מרור״. וכן המנהג פשוט. וכמ״ש ג״כ בספר נתיבי עם. ופוק חזי מאי עמא דבר. [שו״ת חזו״ע עמ׳ תרס. וע״ע בחזו״ע דיני מרור עמוד צב ובמקורות שם].

יג. עלים של חזרת או כרפס, שחלק מהם רקובים ומעופשים, אסור בשבת לברור את הרקובים מן הטובים, אפילו היו ראויים לאכילה על ידי הדחק, כי מדברי סופרים נחשב כבורר פסולת מתוך אוכל, אלא יברור העלים הטובים על מנת לאכול לאלתר, ויניח הרקובים. וכל זה כשהעלים תלושים מן הקלח, אבל אם הם מחוברים בקלח, והעלים הרקובים הם מבחוץ, מותר לבררם ולסלקם על דעת לאכול לאלתר, שהרי הוא כקולף פרי מקליפתו שהוא מותר. יג)

עלים של כרפס, שחלק מהם רקובים ומעופשים, אסור בשבת לברור את הרקובים

יג) כן יש ללמוד מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות שביתת עשור ה"ג), שהתיר קניבת הירק ביוהכ"פ מן המנחה ולמעלה, היינו שמותר להסיר את העלים המעופשות מן הירק. והקשה ה"ה, שא"כ יש לאסור מה"ת מטעם בורר פסולת מתוך אוכל, ותירץ שאין עלין הללו פסולת גמור, ואפשר שראויים לאכילה על־ידי הדחק, דלא מיקרי בורר אלא מתוך פסולת גמורה. ולכן אין בזה אלא משום שבות בשבת, והותר ביוהכ"פ משום עגמת נפש. ע"ש. (והובא במג"א סי' תריא סק"ב). ומטעם זה כתב המג"א (סק"ג) לאסור בנ"ד לברור המעופשים, דהו"ל כבורר פסולת מתוך אוכל.

והא"ר (סק"ה) כתב לדחות ראיית המג"א שי"ל שהאיסור משום שמכין מיוהכ"פ לחול, או מפני שאינו לאלתר. ע"כ. אלא שמדברי ה"ה מוכח דלאו משום מכין מיוהכ"פ לחול הוא, אלא שבות דברירה. וכ"כ הרמ"א בדרכי משה (סי' תריא סק"ב).

ומ"ש דהיינו טעמא מפני שאינו לאלתר, הרי ברירת הפסולת מתוך אוכל לרוה"פ אפי' לאלתר אסור, וא"כ אין טעם לחלק בהסרת העלין המעופשים בין לאלתר או שלא לאלתר. ומשאלת ה"ה משמע דאיירי בבורר הפסולת מהאוכל.

ובשו"ת ערוגת הבושם (סי' פ' במלאכת בורר סוף סק"ג) כתב לתרץ קושית ה"ה, דלעולם בבורר אוכל מתוך פסולת מיירי, ומ"מ איכא שבות שמכין מיוהכ"פ לחול. ע"ש. והנה מלבד שלשון הרמב"ם דהיינו "להסיר את העלים המעופשות" מוכח שבבורירת פסולת מיירי, עוד יש לדחות דמן המנחה ולמעלה ודאי דלא הוי לאלתר. וכמ"ש ג"כ הא"ר הנ"ל. וע"ע בדרכי משה (סי' תריא סק"ב), ובאגלי טל (ס"ק כט). ובבדי השלחן (סי' קכ"ה אות יב). ובשו"ת חלק לוי (חאו"ח סי' קט).

ואמנם כי דייקינן פורתא בלשון ה"ה בתירוצו "ויש לי לתרץ לדעתם דלא מיקרי בורר אלא מתוך פסולת גמור" היה מקום לומר דאיירי באוכל מתוך פסולת. ועיין בר"ח (סוף פרק אלו קשרים, שבת קיד ב) שחילק בקניבת ירק בין לאלתר לבין לאחר זמן, ואיהו גופיה כתב בשבת עד. דחילוק זה בין לאלתר לבין לאחר זמן אינו אלא באוכל מתוך פסולת. ומשמע דמיירי בקניבת ירק בבורר אוכל מתוך פסולת, מדחילק ר"ח בין לאלתר לאחר זמן. והמגיד משנה אזיל בשיטת ר"ח דהבורר אוכל מתוך פסולת מיירי. ועדיין צ"ע בזה.

ובספר יד יוסף (סק"ב) הביא מהתוספת שבת (סק"ו) דאם העלים המעופשין ראויין לאכול שלא ע"י הדחק אלא שהם מקולקלים ואינם נאכלים יפה אפי' מדרבנן שרי לברור. והקשה ע"ז, דכיון שמשליך העלין לחוץ אסור. ע"ש. ועכ"פ לדינא אין לברור העלין הטובים מן המעופשים לצורך אחר זמן. ואף שהגאון האגלי טל (שם סעיף יז) פסק להתיר לברור העלין הטובים מן המעופשים אפי' לאכול אחר ג' וד' שעות. מ"מ לדינא אין להקל בזה, וכמו שפסק בבדי השלחן שם, שהעיקר כהמג"א והגר"ז דבעינן שיאכלם לאלתר. ע"ש. [ילקו"י שבת כרך ג' (עמוד שכב). ושוב יצא לאור הספר הליכו"ע ח"ד, ושם (פר' בשלח אות ו) כתב כמו שנתבאר בילקו"י הנז'. ע"ש במקורות].

ומחבר אחד התיר מדנפשיה להוציא בשבת את הענבים הבאושים מהטובים, [מנוח"א ח"ב עמוד רלא, סעיף יט], ותמוה שלא חשש בזה לבורר פסולת מאוכל שהוא דאורייתא. וראה בילקו"י שבת כרך ג' (עמוד תצ). ובשלחן המערכת ח"א (עמוד תל). מה שכתבנו להעיר על דבריו. ואחר שנים יצא לאור

יד. כששוטף את עלי החסא בליל הסדר שחל בשבת, יזהר שלא להשרות אותם במים על מנת להפריד מהם את גרגירי החול שישקעו, או גבעולים ועלים שונים שיצופו, שאסור ליתן בשבת אוכל ופסולת לתוך מים, כדי שהפסולת תשקע או תצוף מעל המים, ובכך האוכל יופרד מהפסולת, שיש לחוש בזה לאיסור שנראה כבורר. אלא יפריד את העלים, ואז ישטוף אותם תחת זרם המים. [ומותר לכתחלה לשטוף פירות וירקות בשבת, כשעושה כן על דעת לאכול לאלתר]. ובחסא שלנו שהיא מגידול מיוחד, ומשרים אותם במי סבון כדי להסיר חשש של חרקים שנדבקו בהם [שהם נפרדים על ידי החומר שיש באמה שמסיר שומנים], ואחרי כן שוטפים אותם עלה עלה בזרם המים מהברז, יש להתיר להשרות אותם במים עם אמה ומי סבון, אף שעל ידי כך גם גרגירי החול נפרדים מן העלים, כיון שאינו מתכוין לכך אלא בשביל הסרת החרקים. יד)

חזו"ע שבת כרך ד' ושם (עמ' קעט), ג"כ העיר על דבריו. ע"ש. ולכן יתלוש את הטובים שאותם הוא רוצה לאכול עכשיו, ואילו את אלה שאין בדעתו לאכול, כגון ענבים רקובים וכדו', ישאיר באשכול ולא יתלשם, שהרי יכול להגיע לענבים הטובים גם בלא לתלוש את הענבים הרקובים.

כששוטף את עלי החסא בליל הסדר שחל בשבת, לא ישרה אותם במים

יד) הנה האיסור לשרות פירות או ירקות בכלי מלא מים להוריד עפרוריתם, מבואר במשנה (שבת קמ.) שאסור להציף מים על כרשינים בשבת בתוך כלי, כדי להסיר הפסולת. וכ"פ בש"ע (סי' שיט ס"ח) אין שורין את הכרשינין, דהיינו שמציף מים עליהם בכלי כדי להסיר הפסולת, ולא שפין וכו' דהו"ל כבורר. אבל נותנין בכברה אע"פ שהפסולת נופלת מאליה דרך נקבי הכברה. וכתב המג"א שם, דה"ה אם יש אוכל ופסולת מעורבין אסור ליתנם במים כדי שהפסולת תיפול למטה, כגון עפר, או שיציף למעלה כגון תבן. ע"כ.

והפמ"ג נסתפק אם אסור מה"ת או רק מדרבנן. ובביאה"ל שם כתב להביא ראיה שזה איסור תורה, אלא דמלשון מרן שכתב "דהו"ל כבורר" משמע שאינו אלא מדרבנן. וכ"כ הלבוש. וכן מבואר במאירי (ביצה יד:).

אבל נקטינן לדינא שמותר לכתחלה לשטוף פירות וירקות בשבת, כשעושה כן ע"ד לאכול לאלתר, ואין לחוש בזה משום בורר. ולא דמי לשריית כרשינין, דהתם ע"י השרייה במים הפסולת צפה ועולה, והאוכל נשאר למטה. ולכן אסרו משום בורר, דדמי לנפה וכברה. משא"כ בשטיפת פירות וירקות מהלכלוך שעליהם מאחר ואין הפסולת מעורבת בתערובת עם האוכל, אלא הפסולת היא מעל האוכל, דמי לקליפת פירות וירקות דשרי, דלאו דרך ברירה היא. ואולם במשנ"ב שם כתב, שה"ה לתפוחי אדמה וכיו"ב, שלא יתן עליהם מים כדי להסיר האבק והעפר מעליהם. ע"ש. ולדבריו צ"ל דלא דמי לקליפת פירות וירקות, דהתם הקליפה היא חלק מהפרי, ודרך אכילת הפרי ע"י קליפתו סמוך לאכילה. משא"כ בעפר שע"ג הפירות.

אולם י"ל שכ"ז דוקא כשאינו עושה לצורך אכילה לאלתר, אבל כששוטפם ומדיחם כדי לאוכלם מיד מותר, כמו שמותר לקלף בצל או שום בשבת ע"מ לאכול מיד, כמבואר ברמ"א (ס"ס שכא). וכן התיר מרן הש"ע (בסי' שיח ס"ד) להדיח דג מלוח במים צוננים, ורק במים חמים אסור משום שהדחתו זהו גמר בישולו. וכן התיר המג"א (סי' שכא) להדיח בשר חי מן הדם בעין שעליו, ואין בזה לא משום בורר ולא משום מתקן.

ומכ"ש לפי דברי הירושלמי שכל האיסור בשריית הכרשינין אינו אלא משום דש, שאין לזה כל שייכות לשטיפת פירות.

וע' בקצות השלחן (ח"ה סי' קמו) שהעלה להתיר כשאוחז הפירות בידו ומדיחם היטב במים, שאין זה בכלל בורר. שאינו אלא כמסיר קליפה מן הפרי שמותר כשעושה כן ע"מ לאכול מיד. ושכן מתבאר מדברי ה"ה (פ"א מהל' שביתת עשור) בדין הדחת הירק ביוהכ"פ מן המנחה ולמעלה. ופירות שא"א לשוטפן ביד, כגון אשכול ענבים שמתפורר, מותר ליתנו בכלי ולשטוף היטב פעם ושתים עד

שיהיה נקי וראוי לאכילה. עכ"ד. וכ"פ בשו"ת צור יעקב ח"ב.

ואמנם מדברי הגר"א פלאג'י בשו"ת ויען אברהם נראה שנוטה להחמיר בזה. וכ"ד כמה רבנים מחכמי דורינו, אולם העיקר להלכה להקל.

וכ"פ בפקודת אלעזר (סי' שיט ס"ח), דאפשר לצדד דהיינו דוקא כשא"צ לרחוץ הפירות ממש רק להסיר העפרורית וכו'. משא"כ במלוכלכים ואינו מספיק ליתנן במים אלא צריך לשפשפם ולרחצם מותר, דהו"ל כקולף פירות וכו'. וכ"ה בטל אורות, שעד כאן לא אסרו אלא בכרשינין שאינם ראויים למאכל אדם כל כך, אבל פירות וכיו"ב מותר לשרותן בכלי לצורך אכילה לאלתר.

וכ"פ בשו"ת רב פעלים (ח"א סי' טז), שמותר להדיח בשבת פירות מלוכלכים, ורק אם נפלו לתוך צבע לח שא"א לנקותם אלא ע"י שפשוף רב בחוזקה, אין נכון לעשות כן בשבת שנחשב כמתקן. ע"ש. ואולם במ"ש באחרונה דנחשב כמתקן, כבר חלקו ע"ז הרבה אחרונים וס"ל דאין מכה בפטיש באוכלין, וכמ"ש בביאה"ל (סי' שיח ס"ה), ובלוית חן (סי' מט). ועיין בסי' שכג ס"ח, שהתירו להדיח כוס יין ששתה ממנו הגוי. ע"ש. וכן העלה להתיר בשו"ת אג"מ, כשעושה כן לאלתר, דדמי לקולף שום או בצל ע"מ לאוכלו לאלתר. וכן העלה להקל בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו. ע"ש. וכן המנהג.

וא"צ לומר שמותר להדיח הפירות כשהם נקיים, ואינו עושה כן אלא לשם זהירות מטעמי היגיינה, שבזה לכל הדעות יש להתיר. ואפי' לדברי המשנ"ב נראה שדוקא כשנותן הפירות בכלי ומציף עליהם מים אסור, דומיא דדין הכרשינין שבש"ע שם. אבל לקחת פירות ביד ולשוטפן תחת הברז, אין בכך כלום, ומותר לכתחלה לעשות כן. וע"ע בזה בלוית חן (סי' נב עמ' ע). וכן העלה בשו"ת בית אבי ח"ג (סי' מז אות ו).

וראה מ"ש בילקו"י שבת כרך ג' (עמ' שכז בסוף הערה עח) דמותר לכתחלה לשטוף פירות וירקות בשבת, כשעושה כן על דעת לאכול לאלתר, ושם בהערה לא ביארנו היטב היאך הדין גבי שריית פירות וירקות עם עפרירותם בכלי מלא מים. וכתב בהליכו"ע ח"ד (עמוד פה): מותר לשטוף פירות וירקות מן האבק או העפרורית שעליהם, או מחומרי הריסוס שעליהם, על דעת לאוכלם לאלתר, ואין בזה משום איסור בורר פסולת מתוך אוכל. וכן מותר לשטוף במים צוננים דג מלוח, להעביר את המלח שעליו. וכן פירות שאין עליהם קליפה, כגון ענבים תאנים אפרסקים ואגסים שנפלו לתוך כלי שיש בו סממנים צבעוניים ונתלכלכו, מותר לשטוף אותם היטב במים לנקותם, על דעת לאוכלם לאלתר. ואין בזה שום חשש איסור. אבל אסור לשרות פירות או ירקות בכלי מלא מים להוריד עפרוריתם.

אם יש חשש בורר במסננת שעל הברז

והנה נשאלנו אם מותר לתת מסננת על הברז, ולהשתמש בזה בשבת ויו"ט של פסח, כמנהג המחמירים שעושים למניעת חשש איזה משהו חמץ במים. או שיש לחוש בזה משום בורר.

והנה בגמ' (שבת קלט:) אמרו: נותן אדם מים או יין צלולים לתוך המשמרת בשבת [לסננם] ואינו חושש. אבל עכורים לא. וכ"פ מרן (סי' שיט ס"י) שיין או מים שהם צלולים, אע"פ שיש בהם קסמין דקים, הואיל ובלי הסינון ראויים הם לשתיה, מותר לסננם במשמרת, אבל אם הם עכורים אסור לסננם במשמרת. וכתב הר"ן (שם), שאם רוב בני אדם אינם מקפידים לשתות מהם בלי סינון, נחשבים "צלולים" שמותר לתת אותם בשבת לתוך המשמרת כדי שיהיו צלולים יותר. ואם רוב האנשים מקפידים שלא לשתות מהם בלי סינון, אף שיש מיעוט אנשים ששותים אותם כך, נחשבים כעכורים שאין להתיר לסננם במשמרת, ורק ע"י סודרין או כפיפה מצרית מותר לסננם. ע"כ. והובא להלכה בב"י (סי' שיט).

ואמנם דעת הב"ח דבעינן שיהיו צלולים לגמרי, אבל בעכורין קצת, אף שרוב בני אדם אין מקפידים לשתותם בלי הסינון, אסור לסננם במשמרת.

אולם רוב האחרונים הסכימו לדברי הר"ן הנ"ל דאזלינן בזה אחר רוב בני אדם. וכ"ה בט"ז, תוספת שבת, ש"ע הגר"ז. ועוד.

גם בסמ"ג (לאוין סה) הביא שרבינו יצחק בר שמואל בעל התוס' התיר לסנן משקה של שקדים כתושים, כיון שיכולים לשתותו גם בלי הסינון. וכ"כ בספר התרומה, ובמרדכי.

וז"ל מרן בש"ע (סי' שיט ס"י): יין או מים שהם צלולים מותר לסננן במסננת, הואיל ורואיין לשתות בלא"ה. ע"כ. ובמשנ"ב (ס"ק לד) כתב,

דצלולים מיקרי כל שראוי לשתות כך בלי סינון לרוב בני אדם, ויש מחמירין דדוקא כשכולם יכולים לשתות כך ואין מסננן אלא כדי שיהיו צלולין ביותר. וכן משקה שקדים הכתושין מער"ש מותר לסנן בשבת הואיל ויכולים לשתותו בלי סינון. ע"כ.

וכתב בחזו"א (סי' נג ד"ה ואם) לגבי משמרת שתלויה על הברזא, בשביל לסנן המים מן החול, שאם רוב בני אדם אינם נמנעין מלשתות המים בלא סינון, מותר, וכדאי' בש"ע (שם). אבל אם החול מרובה שאין הרוב שותין מהן בלא סינון אסור. ע"ש.

ובשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' ח) הוסיף, דאף אם מקפיד שלא לשתות בלא הסינון שרי, שהרי אינו אלא ליתרון נקיות. ע"ש.

גם בשו"ת מנח"י (ח"ז סי' כג) כתב טעם להתיר בזה, מאחר שהמסננת תלויה על הברז תמיד, ואף המים שמשתמש לנט"י ולשטיפת כלים וכדומה זורמים דרכה, ואינו עושה פעולה חדשה בשביל המים לשתיה, לפיכך אין בזה איסור בורר. וע"כ לומר כן דאם לא כן לא שבקת חיי לכל בריה, דהרי אף בלתי המסננת שע"פ הברז הרי מימי העיר הולכים דרך כמה מסננות עד שבאים לצינורות הבית, ובלתי אותם סינונים לא היה אפשר לשתות מאותן המים. וסיים, דהמחמיר ע"י שינוי תבא עליו ברכה, והיינו דלא יסגור הברז מיד עם הסרת הכוס, אלא יניח מעט למים לזרום קצת לאיבוד, שלא ייראה שמשתמש במסננת במיוחד לצורך שתיה. אבל מדינא שרי. ע"ש.

גם בספר אול"צ (ח"ב עמ' רמג) פסק, שמותר להשתמש בברז מים שיש בו מסננת, ואין לחוש משום איסור בורר. דאף שהמסננת מונעת חול וכדומה שלא יצא החוצה אין בזה משום בורר, שדבר שראוי לשתיה לרוב בני אדם בלא סינון אין בזה משום בורר, כמבואר בשו"ע הנ"ל (סי' שיט ס"י וברמ"א שם).

ובשמירת שבת כהלכתה (ג. מט, נ) כתב, שאם רוב בנ"א רגילין לשתות אותו מבלי לסננו תחלה, אם גם הוא רגיל לשתותו בלי סינון מותר לסננו אפי' במסננת. אבל אם רוב בני אדם אינם שותים משקה זה כאשר איננו מסונן, או שהרוב שותים אותו ורק הוא אינו רגיל לשתות משקה זה מבלי לסננו תחלה, אסור לסננו במסננת.

ועיין בב"י (ס"ס שיט) שכתב, ונ"ל דלא איצטריך להאי טעמא אלא בתולעים דלא הוי מישתתי כלל בלא סינון, משום דאיכא למיחש שמא יבלע אחד מהם דאסור, אבל אם היו קשין וקמחין דבלא סינון נמי מישתתי "ע"י הדחק" בלאו האי טעמא נמי שרי, דלאו היינו בורר, כמו שנתבאר בסמוך. עכ"ל. ומשמע לכאו' דכל שבלא הסינון היה שותה ע"י הדחק נמי שרי.

[**ולגבי** קומקום של עלי תה שיש בפיו מסננת, באול"צ (ח"ב עמוד רמד) כתב לחלק בזה בין אם עלי התה נמצאים בתחתית הקומקום, דבזה מותר למזוג את התמצית מתוך הקומקום, שהרי אינו בורר כלום, וכמבואר בש"ע (סי' שיט סעיף יד), דאף אם יש פסולת בשולי הכלי יכול לערות בנחת כל עוד לא הגיע לטיפות האחרונות. אבל אם הם מעורבים במים יש בזה חשש בורר, ובפרט דהכא איירי בכלי דאפשר דלכו"ע יש לאסור. ע"ש. אמנם אינו מוכרח, וע' בלבוש (סי' שיט), ובילקו"י (סי' שיט) מה שהשבנו בזה].

ולענין הלכה נתבאר בילקו"י (סי' שיט סעיף לא. כרך ג' עמוד רצב), שמסננת המותקנת ע"פ הברז, א"צ להורידה מהברז מער"ש, ומותר להשתמש בה בשבת, דכיון שהמים שבברזים שלנו הם צלולים ונקיים וראויים לשתיה כמות־שהן, ואין המסננת באה אלא לתוספת נקיות, לפיכך אין לחוש בזה לאיסור בורר. ויש להקל בזה אף אם מקפיד שלא לשתות בלא הסינון. ומ"מ במה שמצוי כיום באיזה איזורים, דכשיש קלקול בצינורות נכנס לשם עפר רב עד שיש הכרח להשתמש במסננת דקה, דלכאורה יש ליזהר להכין מים לשתיה מער"ש, אך לרחיצת ידיו או הכלים נראה שאין מקפידים ע"ז כל כך. וראה עוד בזה בשו"ת שערי עזרא (ח"א סי' כג), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימנים יב - יד), ובשו"ת שמחת כהן (ח"ז סי' יב), ובספר יסודי ישורון (עמוד 57), ובשו"ת מנח"י (ח"ז סי' כג), ובשו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' קכא), ובשו"ת באר שרים (ח"א סי' לח).

[**וע"ע** בביאה"ל (סי' שיט ד"ה הואיל) שהביא בשם הפרי מגדים, שאדם שהוא איסטניס, ואינו יכול לשתות בלא סינון, אפשר שאסור לו לסנן מפני קיסמין וכדו', אף אם רובא דאינשי לא קפדי כלל, ולא אמרינן בטלה דעתו, אלא לדידיה

אסור, דהוה בורר. וראה גם בשמירת שבת כהלכתה (פ״ג בהערה קסג) מ״ש בשם הגרש״ז זצ״ל, לאדם שמקפיד שלא לשתות בלי סינון, משום שנחלה באבנים בכליות, או משום תולעים. אמנם בס׳ תהלה לדוד (ס״ק כד) כתב שבגינת ורדים משמע שמתיר אפי׳ במקפיד. אלא ששם העיר ע״ז ונתסייע מהפרי מגדים הנ״ל. וראה מ״ש בזה בשו״ת מנח״י (ח״ז סכ״ג). ואכמ״ל. וע״ע בשו״ת מענה אליהו (ח״ב סי׳ קא) לגבי השימוש בשבת בברז עם מסננת. ושם (בסי׳ סט) לגבי סינון במשקין מגולין, אם יש חשש משום בורר, כאשר יש שאין מקפידין לשתות כך].

בורר בדבר שאינו ניכר שעושה כן מחמת חשש איסור

אמנם יש לדון בכה״ג שעושה כן מחמת חשש איסור, שהרי נחשב שכל אדם מקפידים שלא לשתות כך, אם אכן יש חשש לחרקים. וראה לעיל בשם הב״י.

אמנם אם הוא רק ספק חרקים, יש לציין מ״ש בכה״ח (סי׳ שיט ס״ק קכג) שנהגו בירושלים לסנן מים במקום שיש ספק תולעים. ונפ״מ לסינון מים בפסח מחמת חשש חמץ. גם בשמירת שבת כהלכתה (פרק ג׳ ס״ק נו בהערות ס״ק קסו) כתב לגבי פסח, שיש ללמוד להקל, עפ״ד כה״ח הנ״ל. וכתב עוד, דלגבי פסח הוי רק חומרא בעלמא שהרי לא חזינן חמץ, וממילא יש מקום להקל.

גם בקובץ מבית לוי (תשנה עמ׳ מב) כתב, שנראה שמותר להשתמש בפסח בברז שיש עליו מסננת בד וכדו׳, אף למי שמקפיד שלא לשתות בפסח רק מים מסוננים. כיון שאינו בודאי שיש שם דבר האסור בפסח, והוי ספק פסיק רישיה. ע׳ בביאה״ל (סי׳ שטז ס״ג ד״ה ולכן). ובפרט שעצם הענין הוא רק חומרא.

וע׳ בחזו״א (או״ח סי׳ קנ ס״ק כג) במ״ש סוכה (נ.) לגבי מים לניסוך המים שנתגלו פסולין, ומקשינן בגמ׳ וליעבד במסננת, והק׳ החזו״א דהא דמ״ש ממשמר שחייב (שבת קלח.), ואפשר משום דגילוי אינו אלא חומרא כדאמר בפ״ק דחולין, ולניסוך מחמירים משום הקריבהו וכו׳. עכ״ד. וע״ע בשו״ת קנין תורה בהלכה (ח״ב סי׳ סו) שג״כ כתב, שהעולם נהגו באונגרין לשים מסננת ע״פ הברז, ובפרט בפסח, ולא חששו כלל משום בורר. ע״ש.

ובשו״ת מהר״ם שיק (או״ח סי׳ קלד) דן לגבי סינון המים בשבת באותם שנזהרים בכך משום חומרא, וכתב, דכיון שע״פ רוב לא מצויים תולעים במים, וגם יכול לראות בשעת השתיה, דמי למ״ש מרן במים שהם צלולים שיש בהם קיסמין, שמותר לסננם הואיל ורובא דעלמא שתו ליה הכי ולא קפדי. ומ״ש מרן מתשובת הרא״ש דדוקא בשעת שתיה מותר לסנן, היינו בדאיכא בודאי תולעים.

סינון וברירה בדבר שרק איסורא הוא דרביע עליה

וע״ע בנשמת אדם (כלל טז סק״ה) שיש סברא להתיר בסינון בדבר שא״א לשתותו רק מחמת איסור, אבל בלא האיסור היה יכול לשתותו. והק׳ ממ״ש מרן בש״ע (סעיף טז), והוא מתשובת הרא״ש (כלל כב), דמים שיש בהם תולעים, מותר לשתותם ע״י מפה, דלא שייך בורר ומשמר בשעת שתיה. ומשמע שאם לא בשעת שתיה, אסור. ואפשר דיש לחלק דמיירי בתולעים כמו זבובים וכיו״ב שאפי׳ בלא איסור הם מאוסים, ומקרי פסולת גמור, משא״כ בתולעים קטנים הגדלים בשכר וכדו׳, שאילולי האיסור היו שותין אותן, והראיה שהגוים שותים אותו כך, בזה אפשר דדמי לקסמין, וכמ״ש הר״ן בשם רמב״ן, דאז בשבת לא מקרי פסולת אע״ג דאינו ראוי לאכילה, מ״מ כיון שאינו אלא מחמת איסורא דרביע עליה. [וע״ש בדעת מרן]. ובכלבו (סי׳ לא) כתב, ומסננין יין מפני היבחושין שבו אם אפשר לשתותו בלא סינון. ונראה דיש להשוותו עם מש״כ הרא״ש בתשובה וכמו שכתבתי שהרא״ש מיירי בתולעים ממש. וצ״ע. עכ״ד.

ובתהלה לדוד (סי׳ שיט אות טז) כתב לדחות הראיה שהביא הנשמת אדם מהכלבו, דבגמ׳ (חולין סז.) מבואר דיבחושין שלא סיננן, מותרים. [כיון שלא פירשו]. וא״כ אפשר לשתותן בלא סינון.

ובשו״ת מנח״י (ח״ז סי׳ כג) דחה, שהרי יש בזה כמה תנאים מתי מותר לשתות יבחושין אלו, וכמבואר בש״ע ופוסקים (יו״ד סי׳ פ״ד). וכאשר מערה מכלי לכלי לסננן, האיסור והסינון באין כאחד. אלא די״ל שכוונת הכלבו, דאין שם כ״כ תולעים, ואם שותה ביום יכול לראות מה שבולע, וכיון שאינו רואה בו א״צ בדיקה יותר מעיקר הדין, ורק משום

זהירות מסנין יראי חטא את המים, וכמ״ש בתשו׳ מהר״ם שיק (או״ח סי׳ קלד), וזה כוונתו של הכלבו במש״כ אם אפשר לשתותו בלא סינון כנ״ל, אבל היכא דא״א לשתותו אף אם יהי׳ רק מחמת איסור, אסור גם לדידי׳, ושפיר נשאר הנ״א בצ״ע. עכ״ד.

ומה שהביא הנשמת אדם מדברי הר״ן, הנה נח׳ בזה הראשונים בשבת (קמד:) במה שאמרו, חולב אדם עז לתוך הקדירה, אבל לא לתוך הקערה וכו׳. שהתוס׳ שם כתבו בשם ר״ת שבשבת אסור, דלא חזיא לשחיטה, ונחשב כמו דש, אוכל (חלב), מתוך הפסולת (הבהמה), וכן משמע בבה״ג דביו״ט איירי. ע״ש. והרי״ף הביא בזה מח׳ הראשונים. וביאר הר״ן סברת המתירים, דעז גופה חזיא לאכילה ואיסורא הוא דרביע עילויה, הלכך לא מיקריא פסולת. וע״ש ברמב״ן. ובשו״ת מהר״ם שיק (או״ח סי׳ קלד) השיב ע״ד הנשמת אדם, במה שדייק מדברי הרמב״ן.

וראה גם באגלי טל (מלאכת בורר סי׳ כ, אות ב) שיתכן שגם ר״ת מודה שמחמת איסור אינו נחשב לפסולת, ועז שאני, שבגלל האיסור שבה, אינה ראויה כלל לאכילה, שאפי׳ גוי אינו אוכל בהמה בחייה, שעתה אינה ראויה לאכילה גם מחמת עצמותה.

ובמג״ח (מוסך השבת מלאכת בורר) כתב לחקור לדעת המג״א (סי׳ שיט) שאין בורר במין אחד, האם מותר לברור פירות של ערלה מתוך פירות של היתר, דאפשר דכיון שהכל מין אחד ורק אריה הוא דרביע עליה, אין בזה בורר.

וראיתי שהביאו משו״ת מחנה חיים (ח״ב, סי׳ כז) לגבי חֵלֶב שנפל לתוך קדירה בשבת, ויש שם שישים, שמותר ליתן שם מים צוננים כדי להקפיא את האיסור מן ההיתר (הרמ״א ביו״ד סי׳ צח ס״ד), דמותר לעשות תיקון זה בשבת. ודלא כמ״ש בשו״ת אבני צדק (סי׳ לו) לאסור מטעם בורר. וביארו דבריו, כיון שמעיקר הדין שרי, ואין זה רק חומרא בעלמא, וכמ״ש הפמ״ג ביו״ד (סי׳ צח סק״ז). וע״ע מ״ש בנידון זה בשו״ת לבושי מרדכי (או״ח תנינא סי׳ קה).

ובלבושי מרדכי שם, דן ג״כ מטעם דשמא לא נאסר משום בורר אם רק איסורא הוא דרביע עליה. והביא מ״ש מרן (או״ח סי׳ תק ס״ו) שנוהגין לנקר בשר ביו״ט, ואפי׳ אם נשחט מערב יו״ט. והמג״א (סי׳ תק ס״ק יב) ביאר בשם הגמ״י (יו״ט פ״ג אות ב) דהא דלא חיישינן הכא לבורר, היינו משום דהגיד שמנקרים אותו לא חשיב לפסולת, כיון דאיסורא בעלמא הוא דרביע עליה. אלא דשם משמע דלא הוה ב׳ מינין ממש דכחדא חשוב.

וכ״כ הפר״ח שם (סי׳ תק, סק״ו) דלא שייך איסור בורר רק במשמרת, שבורר היין מן השמרים או בורר אוכל מתוך פסולת או פסולת מתוך אוכל או בורר אוכל מתוך אוכל וכיוצא, שהם ב׳ מינים דברים מחולקים. אבל בניקור שהכל הוי בשר ואינו אלא מין אחד, שמה שמפריד זה מזה אינו אלא מחמת אריא דאיסורא דרביע עילויה, לית ביה איסור בורר.

ובילקו״י (שבת ג דיני כלי שני אות מט) נתבאר לגבי עלי נענע ומנטה וכדו׳, שרשאי לסנן בשבת את עלי התה במסננת בד, ואין בזה משום בורר, והיינו שאחר שנתן את הנענע לתוך הכוס - תה, יניח מפה או מטפחת ע״פ הכוס, וישתה דרך המפה או המטפחת. וכן יוכל ליתן את עלי הנענע לתוך מטפחת, ויטבל את המטפחת עם עלי הנענע בתוך התה, שבזה הוא מונע את התולעים מלירד למים, ואין בזה לא משום בורר ולא משום מלבן.

וזה ע״פ המבואר בש״ע (סי׳ שיט סט״ז) לגבי מים שיש בהם תולעים, שמותר לשתותן ע״י מפה בשבת, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתיה, אבל אם בשעת שתיה מעכב את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר. ע״ש.

וכן יש להתיר אם נותן את עלי הנענע לתוך מטפחת, ומכניס את המטפחת עם העלים לתוך התה, באופן שהעלים לא יצאו מהמטפחת, דגם בזה אין חשש בורר, שהרי אינו בורר את התולעים מהמים, אלא מונע את חדירת התולעים לתוך התה, ואין בזה חשש בורר כלל.

ובאול״צ (ח״ב עמ׳ רלב) כתב שרשאי לסנן את עלי הנענע במסננת בד. ולא ביאר להדיא כיצד יסנן, דאם יתן את עלי הנענע במסננת קטנה כדרך שעושין כן ביום חול, בודאי שאין להקל בזה, דדמי למה שנתבאר בש״ע שם סעיף ט׳ גבי משמרת שמסננין בה את השמרים והיין יורד זך וצלול, דאסור ליתן בה שמרים בשבת. והוא איסור בורר. וכנראה דכוונתו באופנים שכתבנו. וכן משמע

טו. מותר לבדוק בשבת את עלי החסא אם אין עליהם חרקים, וכשימצא תולעת גדולה מותר להסירה בזהירות, כי הרי התולעת עומדת בפני עצמה, ואין בהסרתה משום איסור בורר. אך טוב שיקח את התולעת בזהירות יחד עם קצת מן העלה, ולא יטלטל אותה בפני עצמה, גם מחשש שלא יהרגנה בידיו. אך כשמוצא תולעים קטנים בעלי החסא, לא יוציאם בשבת לבדם, אלא יוציאם עם קצת מן העלה.[טו]

טז. החרוסת היא זכר לטיט שעבדו בו עם ישראל במצרים, וזכר למרור, שעבדו בעבודה קשה, וזכר לדם, וזכר לתפוח. לכן עושים אותה עבה ורכה, וטוב לתת בה קצת יין אדום זכר לדם. ומנהג בני בבל לעשות החרוסת מתמרים [רמז מהפסוק אמרתי אעלה בתמר, זאת קומתך דמתה לתמר], ודורסים אותם, ומרתיחים אותם עם מים, ומסננים אותם, וסוחטים את התמרים היטב, ונותנים את מה שנסחט לתוך כלי, ומניחים על האש, ומרתיחים, ומצטמקים עד שנעשים כמו דבש, ואחר כך מערבין בהם מעט אגוזים ושקדים שחוקים וכדומה. ואין לפקפק על מנהגם. ויש שעושים את החרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל, [כגון רמונים, זכר לכפלח הרמון רקתך, הנצו הרמונים. ותאנים, התאנה חנטה פגיה. ענבים, הגפנים סמדר נתנו ריח. ותפוחים, תחת התפוח עוררתיך]. והתפוחים הם זכר לבנות ישראל שילדו במצרים תחת התפוח. ונותנין בה תבלין כגון קנמון וזנגביל הדומים לתבן, זכר לתבן שהיו מגבלין בו את הטיט. ויש שנותנים בה אגוזים דכתיב אל גנת אגוז ירדתי, ויש שנותנים בה שקדים, על שם שהקדוש ברוך הוא שקד למהר את הקץ. ויש בזה כמה מנהגים, וכל עדה תנהג כמנהגה.[טז]

בביאורים שם שכתב, דהיינו טעמא דליכא בזה בורר משום שהמים עצמם נקיים, ואין הוא בורר מהמים, אלא שהמסננת מונעת את התולעים מלירד לכוס. וכן מוכח מדברי מרן (שם) במשמרת שנתן בה שמרים מער"ש, שמותר ליתן עליהם מים כדי שיחזרו לזוב צלולים. ע"כ. ומבואר דאיירי באופן שהמים נקיים והסינון מונע את כניסת התולעים לתוך המים. והוא כמו שכתבנו. וגם אין לחוש בזה משום מלבן במה שמכניס את המטפחת לתוך הכוס תה, שהרי אין ליבון אלא במים נקיים, אבל במי תה בודאי שאין זה דרך ליבון, שהרי בשאר משקים אין דרך ליבון, וכמבואר בש"ע שם.

מותר לבדוק בשבת את עלי החסא אם אין עליהם חרקים

טו) כ"כ בשמירת שבת כהלכתה ח"א (פרק ג' סעיף לו) בשם הגרש"ז אויערבאך, דדין זה דמי לנוצה שעל הבגד שמותר להסירה מן הבגד בשבת, וכמ"ש הרמ"א (בסי' סב סעיף א'), וגם כאן התולעת נפרדת לגמרי ואינה מעורבת עם עלי החסא. וגם יש לדון אם יש איסור בירירה אם יברור אוכל דאיסורא רביעא עליה מתוך אוכל אחר, דלכאורה הוא מחלוקת ראשונים. ע"ש.

וע' להגרשז"א בס' שלמי מועד (עמ' שסו) לגבי ליל ראשון של פסח שחל בשבת, שאיסור בורר הוא מדאו', מ"מ יכולים לברור מה שצריכים לצורך ההגדה ומצה ומרור, שכ"ז נחשב לאלתר, אך יתכן שבבתי מלון שמכינים כבר מתחילה מה שצריכים עבור הסעודה, זה אסור. וצ"ע. [מנחת שלמה (ח"ב סי' נח אות כ)].

אופן עשיית החרוסת, ואם נתינת חומץ מעכבת

טז) בפסחים (קיד.) תנן, אע"פ שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: מצוה. ובגמ' (קטז.) מאי מצוה, רבי לוי אמר זכר לתפוח, [שהיו יולדות בניהן שם בלא עצב, שלא יכירו בהן

מצריים, דכתיב: תחת התפוח עוררתיך. רש"י]. וריו"ח אמר זכר לטיט, אמר אביי הילכך צריך לקהוייה (להטיל בו תפוחים ויין ומילתא דאית ביה קיוהא) וצריך לסמוכיה (להטיל ולכתוש בו הרבה כדי שיהיה עב). לקהוייה, זכר לתפוח (שהיו יולדות בניהן שם בלא עצב ולא יכירו בהם מצריים, דכתיב תחת התפוח עוררתיך. רש"י). ולסמוכיה, זכר לטיט.

וכתבו התוס' (ד"ה צריך) שצריך לעשות חרוסת בפירות שנדמים לכנסת ישראל, ומהם כפלח הרמון (שה"ש ד ג), ושקדים, ע"ש ששקד הקב"ה על הקץ.

וחיינו שעושים אותה מדברים חמוצים זכר לתפוח, וזכר למרור. וכמ"ש הטור (סי' תעג), שהחרוסת הוא זכר לטיט שהיו אבותינו משתעבדין בו, לכך צריך לעשותו עב זכר לטיט, ומדברים חמוצים זכר למרור. ואיתא בירושלמי אית דעביד לה עבה, ואית דעביד לה רכה זכר לדם. ופירש ה"ר יחיאל [כ"כ התוס' (פסחים קטז.) בשם תשובות הגאונים, וסמ"ק (סי' קמד), והגמ"י (פ"ז הי"א)] דהא והא איתא, שמתחלה עושין אותה עבה, ואח"כ מרככין אותה בחומץ. ונותנין בה תבלין כגון קנמון וזנגביל הדומים לתבן, זכר לתבן שהיו מגבלין בו הטיט. ונותנין בה תפוח זכר לתחת התפוח עוררתיך, ואגוזים דכתיב אל גנת אגוז ירדתי, ותאנה דכתיב התאנה חנטה פגיה. ע"כ.

גם בלקט יושר (ח"א עמ' פג) כתב, שמצוה לתן לחרוסת רמונים וכל הפירות הנזכרים בשיר השירים, אבל אגסים שקו' בירן אין ידוע למה נהגו לתת בחרוסת, ומ"מ אין לשנות המנהג. וי"א שנותנים אגסים בתוך תפוחים ואגוזים שיהא לו צבע כמו טיט [פי' חמר]. ע"כ. ואגסים נזכר באו"ז (סי' רנו).

ובדעת זקנים (שמות יב, ח) כתב, חרוסת זכר לטיט ונותנין בו תפוחים, זכר לתפוח, כדכתיב לעיל תחת התפוח עוררתיך, ומיני תבלין דומין לתבן זכר לתבן, ואגוזים ושקדים שמלבנין החרוסת זכר לטיט שעושין מסיד שהוא לבן. וכן הביא בערבי פסחים תבלין זכר לתבן, חרוסת זכר לטיט, ב' תבשילין זכר למשה ואהרן.

וז"ל הרמב"ם (מצה פ"ז הי"א), החרוסת מצוה מד"ס זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, וכיצד עושין אותה, לוקחין תמרים או גרוגרות או צמוקין וכויו"ב, ודורסין אותן, ונותנין לתוכן חומץ, ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן, ומביאין אותה על השלחן בלילי הפסח.

ובפיהמ"ש (פסחים פ"י) כתב הרמב"ם, שהחרוסת היא תערובת שיש בה חמיצות, וכעין תבן זכר לטיט, וכך אנחנו עושין אותה, שורין תאנים או תמרים ומבשלין אותן ודכין אותן עד שיתרככו, ולשין אותן בחומץ ונותנין בתוכן "סנבל" או קרנית או איזוב "בלי שחיקה". [וכעי"ז העתיק המאירי (פסחים קיד.), שורין תאנים או תמרים ומבשלין אותן, ודכין אותן עד שירטבו, ולשין הכל בחומץ, ונותנין בו שבולת נרד או אזוב וכויו"ב "בלתי שחוקים"].

והרוקח (סי' רפד) כתב, החרוסת עשוי מתפוחים, על שם תחת התפוח עוררתיך. וצריך לסמוכיה זכר לטיט, ונותנים בו קצת מה שבשיר השירים אגוזים תאנים ורימונים ופילפל וזנגביל וכמון וכרפס ומירת"ך, אבל העיקר הוא התפוחים והאגוזים.

והמרדכי (דף לד.) כתב בשמו, דלכך משימין בחרוסת קנה וקינמון וזנגביל, לפי שא"א לדוכן היטב שלא יהא בהם חוטים קשין, וזה זכר לטיט, שהיה תבן מעורב עם הטיט.

וי"א שעושים אותה ממיני ירקות ופרחי אילן, כמ"ש בשבולי הלקט (סי' ריח), חרוסת עשויה ממיני ירקות כתושין, ופרחי אילן, ותבלין. וצריך לקהוייה כגון בתפוחים חמוצים וכו', ויש משימין בה מעט חומר או גרידת (גרירת) לבינה זכר לטיט. ועוד יש שם תבלין זכר לתבן כגון קנמון ושבולת נרד ועוד. ע"כ. ומ"ש שיש משימין בו מעט חומר וכו', בגיליון מהר"ם די לונזאנו כ"י כתב, שתמוה מאד לעשות כזה דבר משונה, ואולי גם בפורים יוציאו מהם דם זכר לגזרת ההריגה, והלא צריכין להפך היגון לששון והרע בטוב. אלא יצא זה מט"ס שנפל בפירושי רש"י ורשב"ם (פסחים קטז.) שכתוב וחרס שכותשין בו הדק זכר לטיט. ואני בדקתי בפירוש כ"י ישן נושן וכתוב בו וחרוסת שכותשין בו היטב זכר לטיט, והוא מוכרח שהוא פירוש על מ"ש שם חרוסת זכר לטיט. והובא בברכ"י (סי' תעג אות יג).

ובמקור השם "חרוסת", באיסור והיתר לרש"י (סי' לח) כתב, שכך קורין בלשון ארמי לירקות הרבה שכותשין יחד, שנקראים "חרוסת". וכעי"ז

כתב במחזור ויטרי (סי׳ נ) שמיני ירקות הרבה הכתושין ביחד ושמם חרוסת בלשון ארמי, וכל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת. ורש״י בפסחים (ל:) כתב, ובית חרוסת כבית שאור שחימוצו קשה דמי, פירוש, בית חרוסת הוא כלי שנותנים בו חומץ וכל דבר שיש לו קיהוי, ולשון חרוסת קיהוי. [וע״ע בתוס׳ יו״ט פסחים פ״י מ״ג]. עוד אפשר שהחרוסת היא זכר לטיט, והוא דומה לחרסית, שהיא שחיקת חרסים (רש״י חולין פח.), או לבינה כתושה (רש״י שבת עח:), או כתותי רעפים (רש״י ב״ק סט.). והמאירי (שבת פ.) כתב שחרסית הוא טיט החומה. והרמב״ם בפיהמ״ש כתב שהא טיט שרוף. והר״ש פי׳ שהוא קרקע ידוע שעושים ממנו כלי חרס. והריטב״א (חולין פח.) פירש שהוא מן סיד שעושין אותו מהחרסים.

והרב בית דוד (סי׳ רנג) הביא בשם רש״י ורשב״ם חרס שכותשין, ותמה על הרמב״ם וסמ״ג והטור שלא כתבו כן, וכתב דבשלוניקי העידו זקנים שהיו נותנין בחרוסת אבן קיילירמינ״י כתוש. ע״ש. וכתב החיד״א, דמאי דסמיך אמאי דכתיב בפירוש רש״י ורשב״ם, כבר העיד מהר״מ די לונזנו דליתיה בנוסחת כ״י, ונראית נוסחא נכונה. ומנהג איזה קהילות שבשלוניקי אפשר שנתפשט ע״פ נוסחת רש״י ורשב״ם או ע״פ שבולי הלקט. אבל כמדומה שברוב העיירות לא נהגו מנהג זה.

עוד כתב הרב בית דוד (סי׳ רנד) שבשאלוניקי נוהגין לעשות עיקר החרוסת מערמונים, והוא תימה, שלא נזכרו ערמונים בשום פוסק וגם לא מצינו שנדמו ישראל לערמונים. והחיד״א שם כתב שמצא כן ברבינו מנוח (הל׳ מצה ספ״ז) שמנהגם לקחת ערמונים קלופין ומבשלין אותן. ועמ״ש הרב בית דוד שם (סי׳ רנג) בפירוש קנה וקנמון.

ובשם האר״י כתבו, שהיה רגיל תמיד להניח בחרוסת ג׳ מיני תבלין, והם שבולת נרד וזנגביל וקנילא הנקרא קנמון. ושבעה מיני פירות, והם ענבים ותאנים ורמונים ותמרים ואגוזים ותפוחים ופיראס. אבל האשכנזים נוהגין לשים עיקר החרוסת מג׳ דברים אלו, שהם אגוזים ותפוחים ופיראס, ונותנים סימן: ובחרושת אבן למלאת, ואלו הם היותר מוכרחים. [ובמחברת הקודש (שער יצי״מ) כתב, שהיה עושה חרוסת מתפוחים ואגסים ואגזים וקד׳ זינגבל וקנמון, וסימן לדבר חרושת ע״ץ, חרשת אב״ן, ר״ת בל״א עפי״ל צימרנ״ג אינגב״ר ביר״ן ניסין. ובליל א׳ דפסח היה ניעור כל הלילה והיה קורא בסדר יצי״מ עד הבוקר, והיה מספר ביצי״מ. ע״כ]. וכ״כ בדרך פקודך (מצוה י) שהעיקר בחרוסת כמ״ש בכתבים (פע״ח חג המצות פ״ו בהג״ה), וסימנם, חרושת אב״ן חרושת ע״ץ. ר״ת, א״ינגבור ב׳ארין נ״יס ע׳פיל צ׳ימרונג.

והגר״ז (סי׳ תעג סל״ב) כתב, שהחרוסת צריך להיות עב לפי שהוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו, ואח״כ צריך לרכך אותו במשקה זכר לדם. ויש לרככו במשקה אדום כגון חומץ או יין אדום וכו׳. ומעיקר הדין יכול לעשותו אפי׳ מירקות ולרככו אפי׳ במים ושאר משקין, אבל עכ״פ צריך ליתן לתוכו דבר שיש בו קיוהא, כגון תפוחים או יין וחומץ, זכר לשיעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שיניהם קהות.

ובס׳ האורה (סי׳ פז) כתב שכאשר היו נושאים את הטיט על צווארם, היה צווארם תופח מחמת הכובד ונעשה מוגלה, ולכן משימים בו פירות ודכים במדוכה. ובס׳ מצוות זמניות לתלמיד הרא״ש (הל׳ פסח) כתב שלוקח לחרוסת ממיני הפירות ״שיהיה בכללם תפוח״, ויכתוש הכל היטב עם מיני תבלין, ויטביל הכל בחומץ, שצריך שיהיה חמוץ ועבה.

ויש נוהגים לעשות את החרוסת מפירות שתלו אותם בסוכה בחג הסוכות למצות נוי סוכה, דהואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי. ועוד שהסוכה היא זכר ליצי״מ. (ויגד משה סי׳ ד).

ורבינו ירוחם (נ״ה ח״ה) כתב, שצריך שיהיה בחרוסת דברים חמוצים ומתוקים זכר לתפוח, וזכר לטיט, וגם תבלין זכר לתבן. והריטב״א בסדר ההגדה כתב, שצריך שתהיה עבה כעין טיט, ונותן בו מיני תבלין שיהיו נראים שם ״למעלה״, זכר לתבן.

ובסידור רס״ג (עמ׳ קלה) כתב, שמכינים אותו מתמרים ואגוזים ושומשמים ולשין אותם בחומץ. ובסדר רב עמרם גאון (סדר פסח) כתב שעושים אותו במקום מתמרים.

ונהגו במדינת בבל לעשותו מתמרים, ששורים תמרים במים ימים אחדים, ואח״כ מרתיחים אותם עם מי שרייתם, ונותנים אותם בכיס של בד וסוחטים ומסננים אותם, וחוזרים ומרתיחים מה שנסחט היטב, ויש שמוסיפים עליו קצת סוכר, ולאחר שמתאדים המים, נעשית החרוסת סמיכה ועבה, וטעמה מתוק מדבש. ונותנים בה אגוזים

ושקדים שחוקים, ומטבלין בה המרור ואוכלים, ונקראת בשם חילק. וכ״ה בסדר רב עמרם גאון (דף קה.) שמביאים חרוסת ששמו חילקא, שעושים אותו במקומותינו מן התמרים. ע״כ.

והנה בחרוסת הנז׳ בגמ׳ לכאורה ליכא קיוהא כלל, וכן בשאר חרוסת שבזמנינו לא נהגו לתת לתוכו חומץ, אלא אוכלים אותו בעודו מתוק כדבש. ואולי טעמם משום דאנן קי״ל כר׳ יוחנן דתניא כוותיה, שהחרוסת זכר לטיט, וא״כ א״צ לקהוייה, דלא בעינן שיהיה זכר לתפוח.

וכ״כ בסדר פסח של רבינו יונה (עמוד רסט), שאחר שהביא הגמ׳ הנ״ל, סיים, ואביי דאמר צריך לקהויי זכר לתפוח, ברייתא לא שמיע ליה, ומש״ה הוה חייש להא דר״ל ולהא דר׳ יוחנן. ויש לפרש דאיתא להא דאביי למצוה מן המובחר, ומיהו עיקר מצות חרוסת לסמוכיה זכר לטיט, ויש ליתן בו תבלין כגון סנבל (שבולת נרד) וקנמון. וכן הלכה. ע״כ. וע״ע בתוס׳ (ד״ה תגרי).

נמצא דמעיקר דינא קי״ל כר׳ יוחנן דתניא כוותיה, מש״ה אין הכרח שיהיה בו קיוהא וחמיצות זכר לתפוח. דאביי קאמר לפום פלוגתא דאמוראי, ואכתי לא קים לן דתניא כוותיה דר׳ יוחנן. אבל למסקנא א״צ. והפוס׳ שהביאו להך מילתא דצריך לקהוייה וכו׳, הוא לרווחא דמילתא ואין זה מעכב. ולפ״ז איכא בין ת״ק לרבי אלעזר ברבי צדוק, אם צריך ליתן בו חומץ. [וע׳ בשו״ת תורה לשמה סי׳ קכז, שיכולים לעשות החרוסת מדבש תמרים או מדבש ענבים, אך לא מדבש דבורים], דלת״ק דאמר משום קפא מייתינן לחרוסת, צריך שיהא בו חומץ להמית הקפא. ולר״א ברבי צדוק א״צ ליתן בו קיוהא וחומץ.

גם הריטב״א (בהל׳ סדר ההגדה עמוד יד) כתב, שהחרוסת תהיה עבה זכר לטיט, ונותנים בה תבלין זכר לתבן. ע״כ. ולא כתב שצריך לקהוייה זכר לתפוח.

ואף הרמב״ם לא כתב אלא זכר לטיט, ולא הזכיר זכר לתפוח, ומשום דתניא כוותיה דרבי יוחנן. [ומ״ש שמנהגם לתת חומץ בחרוסת, י״ל דלטעמא בעלמא עושים כן].

ועיין בלקט יושר (עמ׳ שדמ) שכתב לגבי נר חנוכה, דבבית גוי מדליקין רק נר אחד ושמש, אע״פ שאין הגוי מקפיד על שנים או שלשה נרות, שמא אחת למאה פעמים תהיה סכנה מהדבר, ויהיה גנאי למצוה, וראיה מחסא בליל פסח, שאוכלים עם חרוסת משום קפא, ובכל השנה אוכלין אותו בלא חרוסת, וע״כ כמו שפירשתי. ע״כ. ושם בהערה ציין לדברי הרא״ש (בפ״י דפסחים סי׳ כה) בשם רבינו יונה, שרק בטיבול של מצוה הזהירו חכמים שלא יהיה בו חשש סכנה. וראה בשו״ת מהרי״ל (סי׳ נח ס״ד), אפשרויות נוספות לבאר זאת. וראה בסדר הערוך (מהרב וינגרטן עמוד תקטז).

והנה אף שהראב״ן (דף קסו) וראבי״ה (סי׳ תקכה), ובפרדס הגדול (סי׳ קיב), ובשבולי הלקט (דף צב:), ובאר״ח (סדר ליל פסח אות ט.), הביאו הא דאביי, דצריך לקהוייה ולסמוכיה, י״ל שאינו אלא למצוה מן המובחר, ולאו לעיכובא, דהא קי״ל כר׳ יוחנן דתניא כוותיה. וכמ״ש רבינו יונה הנ״ל. ועיין בפר״ח (סי׳ תעג ס״ה) שכתב, שלפי דעת ר׳ יוחנן דתניא כוותיה שהחרוסת זכר לטיט, מעתה א״צ לקהוייה, אלא צריך לסמוכיה, ומיהו מד׳ הרמב״ם נראה דאף לריו״ח צריך לקהוייה, והיינו משום רמז למה שהיו משעבדים את ישראל עד שהיו שיניהם קהות. וכן נראה מדברי הרי״ף והרא״ש, וכ״כ הב״ח וכו׳. ע״כ. ולפמשנ״ת א״ז מוכרח לעיכובא.

וצ״ע לפמשנ״ת בשו״ת חזו״ע (ח״א סי׳ לט, עמוד תשכב-תשכג) בשם כמה פוסקים, דאף לרבי אלעזר ברבי צדוק איכא טעמא דקפא. א״כ בעינן שיתן לתוכו חומץ אף לרבי יוחנן. אלא ודאי דהחרוסת מבטל הקפא אף בלי קיוהא. אלא שכבר הובא שם ד׳ הרי״ף והרמב״ם והרא״ש דנראה דס״ל דלרבי אלעזר ברבי צדוק לא חיישינן לקפא. ועיין מועדי ה׳ (דף מד:).

ומיהו אף למנהגם רגילים לעשות זכר לתבן ולטיט, שמערבין בחרוסת אגוזים ושקדים שחוקים וכדומה. (ועיין בסי׳ תעג ס״ה ובאחרונים), ונעשית החרוסת עבה יותר, ומקיימים בזה מ״ש צריך לסמוכיה. וסמך לזה כתבו הראשונים שנותנים אגוזים על שם הפסוק אל גינת אגוז ירדתי, והשקדים על שום ששקד הקב״ה על הקץ, וכמ״ש התוס׳ (קטז.). וגם הם כתבלין שהם זכר לתבן. וכן יש סמוכים לזה ממ״ש בדעת זקנים מבעלי התוס׳ (פר׳ בא פרק יב פסוק ח), שנותנים בחרוסת מיני תבלין הדומים לתבן, ואגוזים ושקדים שמלבנין את החרוסת, זכר לטיט שעושים מן הסיד שהוא לבן.

יז. טוב שיסדר את הקערה של ליל הסדר בעצמו. ולדעת האר״י ז״ל סדר הקערה הוא: ג׳ מצות בראש הקערה. ועליהם, הזרוע מימין, והביצה משמאל, ומרור באמצע מתחת הזרוע והביצה. וחרוסת למטה בימין, כרפס למטה בשמאל. וחזרת באמצע מתחתיהם. [ויש אומרים שחזרת למטה מן המרור בקו אמצעי], ודעת הפשטנים שסדר הקערה הוא באופן

וכ״כ בארחות חיים (סדר ליל פסח אות ט), שנותנים לתוך החרוסת אגוזים, על שם אל גינת אגוז ירדתי, וי״א לפי שמלבנין החרוסת זכר לטיט שעושים מסיד שהוא לבן. וכ״כ הרשב״ץ בספר יבין שמועה (דף לה ע״ד).

ומה שאין אנו חוששים בחרוסת זו משום קפא, זהו משום שקפא זה אינו מצוי בינינו, וכמ״ש הפר״ח (סי׳ תעה ס״א), והשלחן גבוה (שם סק״י) והגר״ז (שם סעיף יא). אי נמי שסומכים על שיטת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש דס״ל דלדידן דקי״ל כר״א בר צדוק שהחרוסת מצוה, לא חיישינן כלל לטעם קפא. וכמ״ש כן בדעתם הרב נהר שלום והרב שבח פסח, ושכ״ד רשב״ם ר״ת ור״י שהובאו בהרא״ש (פסחים קיד.). וכנ״ל.

איברא דבש״ס איתא בואו וקחו לכם ״תבלין״ למצוה, וזה אין רגילים להניח תבלין בתוכו, שאין זה לעיכובא. ועיין ביבין שמועה להרשב״ץ. ובכה״ח (ס״ק ק). ועיין פסחים (ל:). ע״ש ובפרש״י. וכן שם (מ:). ושם חרוסת מורה כמ״ד זכר לטיט, לשון חרס. ובאו״ז כתב שכן הוא נקרא בלשונם.

והרב בא״ח (פר׳ צו ס״ל) כתב, החרוסת זכר לטיט שנשתעבדו בו ישראל ולכך מניחים בתוכה אגוזים ושקדים שחוקים. ולא העיר כלל על עיקר מנהגם בעשיית החרוסת כנ״ל, אלמא דמינח ניחא ליה למר מנהגם בלי פקפוק. ובכה״ח סופר (סי׳ תעג ס״ק ק) כתב ג״כ שכל אחד יעשה החרוסת כמנהג אנשי עדתו, כי לפום דינא אין בזה לעכב. ע״ש. והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם.

והן אמת שעדיין יש להעיר בזה לפמ״ש רש״י (פסחים ל:), שלשון חרוסת, היינו קיהוי, שנותנים בה חומץ וכל מיני קיוהא. וכ״כ הברכ״י (סי׳ תעג סוף ס״ק יא) בשם הערוך. ע״ש. וא״כ החרוסת הנ״ל שאין בה שום קיהוי אין שם חרוסת עליה.

אולם המרדכי (בפרק ערבי פסחים בהלכות סדר פסח בקצרה) הביא בשם הירושלמי, למה נקרא שמה חרוסת זכר ללבנים שהן מעשה חרסית, אמר ר׳ יהושע בן לוי, וצריך שתהיה עבה זכר לטיט וללבנים. וכ״כ ראבי״ה (סוף עמוד קסו).

ועיין להאו״ז (סי׳ רנו) שכתב, וחרוסת הוא לשון דברים מעורבים ונדרסים, ותרגום של שער האשפות תרעא דחרסית. עכ״ל.

והמחזור ויטרי (סי׳ נ) כתב, חרוסת שאמרו, הם מיני ירקות הרבה הכתושים ביחד, וכל דבר שמטבלים בו נקרא חרוסת. וכמו שאמרו בפסחים (ל:) בית חרוסת כבית שאור דמי וכו׳. ע״ש. וכ״ה בפרדס הגדול (סי׳ קלב), ובסידור רש״י (סי׳ שפה). ובספר הפרדס (מהדורת עהרנרייך עמוד נ).

הילכך אין לפקפק על מנהג בני בבל בעשיית החרוסת הנ״ל. [ועיין בשו״ת בית דוד (סי׳ רנד) שפקפק על מנהג סאלוניקי שעושים החרוסת מערמונים, שלא נזכר בשום פוסק לעשות כן, וגם לא נמשלו ישראל לערמונים, ועוד יש לתמוה שלא נותנים בתוכה חומץ או דבר שיש בו קיוהא, הילכך צריך ליתן לתוכה תפוחים ואגוזים וכו׳. ע״ש. ולפמש״כ יש מקום להליץ על מנהגם. ועכ״פ תמרים שעושים מהם החרוסת נזכרו בפוסקים, וכמ״ש רב עמרם גאון, וכ״כ הרמב״ם, וישראל נמשלו לתמר, אמרתי אעלה בתמר, זאת קומתך דמתה לתמר. ועיין בשלחן גבוה (סי׳ תעג ס״ק יב). ודו״ק]. [ילקו״י שבת כרך ג׳ עמוד תה, ותקא. שו״ת חזו״ע סי׳ לט עמו׳ תשכה. חזו״ע פסח עמוד קעג, ובמהדורת תשס״ג עמוד צז].

וראה להלן בסי׳ תעג לענין נתינת אגוזים בשבת לתוך החרוסת.

וכמה מגדולי ישראל נהגו להכין את החרוסת בעצמם. וכן נהג מרן אאמו״ר זיע״א, גם הגאון הסטייפלר היה מכין בעצמו את החרוסת לפסח, ולא ע״י שליח. (הגש״פ הקלות יעקב עמ׳ ק).

וטוב עין הוא יבורך לתת מן החרוסת שהכין, לעניי עם שאין ידם משגת לקנות כל הדברים שנאמרו בה, ושכרו כפול מן השמים. [בית הבחירה דיני הסדר אות כט].

שלא יעביר על המצוות. ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. ורבים נוהגים בזה כמנהג האר״י ז״ל.יז)

סדר הקערה של ליל הסדר

יז) **כבר** הזכרנו לעיל מ״ש החיד״א (עבודת הקודש אות רו), יסדר קערת הלילה ״בעצמו״. וסדר הקערה על דרך האמת כך הוא: כח״ב, ג׳ מצות. חסד, זרוע, גבורה, ביצה. ת״ת, מרור. נצח, חרוסת. הוד, כרפס. יסוד, חזרת. והקערה, מלכות. ויילך לביהכ״נ וכו׳. ע״כ. ולא ביאר היכן יניח את המצות.

ובם׳ פרי עץ חיים (חג המצות פ״ו) איתא שהמצות מלמטה. וז״ל שם: תקח הג׳ מצות מצה שמורה, ותניח הכהן למעלה, והלוי למטה ממנו, והישראל למטה ממנו, והם ג׳ בחי׳ חב״ד, (ס״א ג׳ מוחין) דאבא עלאה. אח״כ תקח מרור וכרפס וזרוע וביצה, ותניח על הג׳ מצות. והזרוע הרומז לחסד מצד ימין שלך, והביצה [שרמזת לגבורה] בצד שמאל שלך, ומרור הרומז לת״ת, מבריח מן הקצה אל הקצה, באמצע בין הזרוע והביצה. והחרוסת בצד ימין, תחת הזרוע בקו ימין, והוא נגד נצח. והכרפס הרומז להוד, תניח תחת הביצה מצד שמאל בקו שמאל. וחזרת תניח למטה מן המרור בקו אמצעי, לעשות בו אח״כ כורך, והוא נגד יסוד. והקערה בעצמה הכוללת כולם, נגד מלכות. והובא בבאה״ט (תעג, ח), וסיים שאשרי לו מי שמכוין להנ״ל. וגם בקש״ע (סי׳ קיח ס״ח) כתב שהמצות מלמטה. [וע׳ בערוה״ש (סי״א) שהמנהג אצלם לעשות כסדר האר״י. וביאר שהמרור הראשון הוא למצות מרור, השני הוא למצות כורך].

אולם המהר״ל מפראג בס׳ דברי נגידים (עמ׳ מא) כתב, שהמצות הם מלמעלה, וז״ל: שיקח קערה יפה גדולה לא עמוקה אלא פשוטה, ויניח עליה ג׳ מצות שמורות. הראשונה שמניח על הקערה היא כהן ועליה הלוי ועליה הישראל. ויכסה המצות במפה נאה. ועל המפה יניח טס יפה ארוכה מעט, ויסדר על הטס ששה דברים, שהם זרוע צלויה בימין, וביצה מבושלת בשמאל. ותחתיהם במרור בימין והחרוסת בכלי קטן ויפה בשמאל. ותחתיהם הכרפס בימין, והמי מלח בכלי קטן ויפה בשמאל. וזה הסדר אינו מתנגד לדינא דאין מעבירין על המצוות. וכך ראוי להזהר תמיד שהסוד והכוונה לא יתנגדו לדינא כלל. ואף מי שאין לא השגה בכוונה וסוד, מ״מ ייסד את העבודה בלב באופן שתהיה מכוונת ע״פ הכוונה והסוד. והקב״ה יעלה עליו כאילו כיוון מה שראוי לכוין. ע״כ.

ובשו״ת מנחת אלעזר (ח״ו סי׳ יג) כתב להניח את המינים על המצות, שכן נכון ע״פ הסוד. אך בכה״ח (סי׳ תעג אות נח) כתב שע״פ האר״י יניח את הקערה בצד המצות, ולא עליהן. והלשון על המצות היינו בסמוך, כמו ועליו מטה מנשה.

והרמ״א (סי׳ תעג ס״ד) הביא, שיסדר הקערה לפניו בענין שא״צ לעבור על המצה, דהיינו הכרפס יהא למעלה (פי׳ שיהא סמוך אליו) מן הכל, והחומץ סמוך לו יותר מן המצה, והמצות מן המרור והחרוסת, ומרור וחרוסת יהיו יותר קרובים אליו מב׳ תבשילין [ע׳ במהרי״ל]. ובחק יעקב (שם ס״ק טז) כתב, שבחרוסת ובשר וביצה כיון דאין מברכין עליהם ואין מביאין אותם על השלחן רק לזכר בעלמא, לא שייך גבייהו כלל אין מעבירין על המצות, וי״א אין חרוסת מצוה, ורק לגבי מצה הקפיד מהרי״ל שהוא מצוה שמברכין עליה וצונו, וגם הוא מוקדם לברכה, לכן יש להקפיד לקרב אליו הירקות יותר מהמצה, ואפי׳ המרור לא הוזכר כלל במהרי״ל לרחק או לקרב, אע״ג שמברכין עליה וצונו, ואפשר דכיון שאינו חביב על אדם ואין לו דין קדימה בברכה, לכן לא הקפיד מהרי״ל על המרור, וגם הראיה מנר מערבי שהביא מהרי״ל שם יש לחלק. [וכ״כ הגר״ז (תעג, כו) שיש שאין מקפידין על החרוסת וב׳ תבשילין אם יהיו סמוכים אליו, שבאין רק לזכר בעלמא. וגם על המרור אין מקפידין, כיון שאינו חביב על האדם ואין לו דין קדימה לענין ברכת הנהנין. וע״ז סומכים הנוהגים מטעם הידוע להם לסדר כל דברים אלו ״על גבי המצה״, זרוע טלה מימין, וביצה משמאל, ומרור למטה מעט כנגד אמצעם כעין סגו״ל. ואח״כ חרוסת מימין וכרפס משמאל, ומרור של כריכה למטה מעט כנגד אמצעם כעין סגו״ל שני]. והפמ״ג פקפק ע״ז.

ושיטת הגר"א לקחת רק שתי מצות, ומניח את המצות באמצע, ואת המרור והחרוסת מעליהם, ואת הזרוע הביצה מניח מתחתיהן [מעשה רב סי' קפא].

ובחמ"י (פסח פ"ה) כתב שמהר"ח הכהן היה מסדר הקערה כסדר רמיזתן בעליונים למעלה, [כנ"ל מס' פע"ח], ושהחזרת "שהיא האינדיבייא", מניח למטה מן המרור, לעשות בו הכורך. ושכן נכון לעשות כסדר הזה ולא לבלבל הדברים, וכל כיו"ב אין חוששין לכלל אין מעבירין על המצוות, וכמ"ש בפ"ק דמגילה לגבי אדר שני, דאע"ג דאין מעבירין על המצות, מסמך גאולה לגאולה עדיף. ואף אם לא ישכיל עמקי הדברים הנעלמים, מעשי ידיו כוננהו לעורר שרשיהן של מעלה. [וע"ש שאין ראוי להניח החומץ בקערה, שכל המוסיף מי' דברים הנזכרים מגרעות נתן. ואף על השלחן לא ישים שאר מצות, זולת השלשה מצות, עד אחר גמר הסדר. ע"כ. ואמנם אין בזה קפידא כל כך, שסודות שלא גילה רבינו האר"י אין הכרח לחוש להם כ"כ].

ובשם הגרי"ש אלישיב הביאו, שהיה מסדר את סדר הקערה כפי סדר האר"י ז"ל. וכך היה נוהג הגרש"ז אויערבאך, כמ"ש בשלמי מועד (עמ' שסז). [וכן הביאו בשם הגראי"ל שטיינמן], והיה מניח את הזרוע וכו' הכל בתוך קערת קטנות מעל המצות, בהפסק מפה הנמצאת מעל המצות.

והחזו"א (הגש"פ חזו"א ב"ב תשס"ד עמ' לו), לא היה מדקדק בסדר הקערה, ואמר שיכול להניח באיזה אופן שירצה. [וצ"ע אמאי לא הקפיד על הסדר כפי שיטת הגר"א].

ומ"מ אנן נקטי' שבמקום שאין חשש ע"פ הדין, והוא חומרא והידור חשוב, ראוי לחוש לכתחילה ולהתחסד לעשות כפי הסוד שגילה לנו רשב"י או האר"י, כשאין בזה קביעת דין ושום איסור. [ובהגש"פ חזו"ע הביא סדר הקערה כדברי רבינו האר"י].

ויש נוהגים שכל המצות יהיו מונחות בתוך הקערה ולא על הקערה, ולוקחים קערה גבוהה בעלת שלש תאים, ובכל תא מניחים מצות הרבה שיספיקו לכל המסובין, [בתא הראשון, לאכילת כזית ראשון של מוציא מצה, ובתא השני לכזית שני וכזית אפיקומן, ובתא השלישי לכזית של כורך]. וכן נהג הגר"י פישר זצ"ל [הלכות אבן ישראל (מועדים עמ' קמו, קמז). וע"ש שהיה מסדר הקערה עפ"ד הרמ"א. זרוע מימין וביצה משמאל. ולמטה כרפס מימין ומי מלח משמאל, ובאמצע מרור וחרוסת].

והגרא"מ שך היה עורך את שלחן ליל הסדר כבר מאתמול, והיה עורך הכל בעצמו לכל בני הבית כולם. [הגש"פ ארזי הלבנון]. וצ"ל שעשה כן משום חיבוב המצוה בחרדת קודש.

עוד כמה מנהגים בעריכת השולחן

ובהגדת חיים לראש להגר"ח פלאג'י (סק"ג) כתב, שיזהר לפרוס מפה לבנה להשים עליה המצות. וע' בסידור הרש"ש. וע' בזה בא"ר (סי' רעא ס"ק טז) בשם ספר צדה לדרך (מאמר ד כלל א פרק ה) שיכסה את הלחם משנה במפה לבנה. ובליל פסח יש טעם נוסף לכרוך במפה, זכר למ"ש משארותם צרורות בשמלותם. ויש נוהגים לכרוך כל מצה במפה בפני עצמה, כדי להפסיק בין מצה למצה מכמה טעמים, ובס' מאורי אור (עוד למועד דף ל:) כתב שאין לזה טעם. וכ"כ בח"א (כלל קל) שהוא מנהג בורות. אך בטעמי המנהגים (סי' תקכ) כתב, שכך מנהג הרבה גדולי ישראל.

ומנהג האר"י ז"ל לאכול בשבתות ובחגים ובמועדים בשלחן של ד' רגלים, ולעשות באורך י"ב טפחים לא פחות ולא יותר, וברוחב ו' טפחים, ובגובה ט' טפחים דוגמת השלחן שהיה בביהמ"ק, אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קומתו. ובפרט בלילה הזה ראוי לעשות כדוגמא של מעלה, ויפרוס מפה לבנה על השלחן לשים עליה המצות, ועוד מפה אחרת לבנה על הלחם. ויכוין מקום מושבו להיות אחוריו בצפון ופניו כנגד הנרות שבדרום. ומצוה לסדר כל אלה בכלים נאים והיותר חשובים שבביתו. ובזה יתגבר כח הקדושה, כמ"ש בזוה"ק (פ' עקב), שצריך בכל מילוי לאוספה מחול על הקדש, בין במיכלא, בין במשתיא, בין בלבושוי, ובין בהסבתיה, דצריך ליה לתקנא מסיבה שפירא בכמה כרים וכסתות מרקמין מכל מה דאית בביתיה, כמאן דתקין חופה לכלה וכו', כגוונא דצריך לקבלא [שבתא] בכמה נהורין דשרגין בשבת, ובכמה עינוגין ולבושין שפירין וכו'. ולא יעזוב הכל ביד אשתו,

יח. יש אומרים שבענייני סדר הקערה למצות ליל הסדר, ראוי להקפיד שיהיה בתכלית ההידור, וגם דבר שאוכלים ממנו בכל שאר ימי הפסח, וכגון חומץ שנפל בו פירורי חמץ, שנתבטלו קודם החג, ומותר בשימוש בפסח, אף על פי כן, לא ישתמשו בו למצות חרוסת בליל הסדר. [ויש שהתירו בזה לכתחלה]. יח)

יט. אף שמעיקר הדין אפשר להשתמש בכוסות חד פעמיות מפלסטיק או נייר קרטון, בשביל קידוש והבדלה וארבע כוסות, וכל הדברים הנאמרים על הכוס. אמנם משום הידור מצוה היכא דאפשר יקח כוס נאה, ובפרט בליל הסדר שהוא דרך חירות ומצוה להשתמש בכלים נאים כמנהג בני חורין, ולהראות עצמו כאילו עתה יצא ממצרים. יט)

רק יטפל הוא בעצמו בתקון מושבו ועריכת שלחנו. [חמ"י פרק ה].

וכתב הגר"ח פלאג'י (מל"ח סי' ד אות כד), שלפי דברי רבינו האר"י זיע"א, טוב ליתן בשלחן אזוב [זעתר]. ולכן לפחות יתן דעתו בלילי פסחים לשים אזוב בשלחן אם אפשר.

חומץ שנפל בו פירורי חמץ, קודם החג, לכתחלה לא ישתמשו בו לחרוסת

יח) **מרן** החיד"א במחז"ב (סי' תעג ס"ה) הביא משו"ת בית יהודה (דף קי"ז) נידון בין רבני ארגי"ל, בחומץ שמצאו בו פרורי חמץ, ורצו לתת מהחומץ הזה בחרוסת, כמ"ש הרמ"א (ס"ה בהגה), שיתן בחרוסת מעט חומץ, והורה הרב מיימון יאפיל, מרבני ארג"יל, שמותר לעשות כן, שכבר נתבטל קודם פסח. אמנם הרב מהר"ש צרור, אסר לעשות כן, דלכתחילה אינו נכון לעשות חרוסת של מצוה בחומץ שיש בו חשש חימוץ, כיון דאפשר בחומץ אחר.

ובספר לב דוד (פ"ל אות ט) כתב, שכל מעשיו ובפרט בלילה הקדושה הלזו ידקדק שיהיו אליבא דהלכתא, אליבא דכו"ע, בשגם כל ימי חלדו כל פונות שהוא פונה יהיו לצד ימין ולא יתפוס קולות, על אחת כמה וכמה הלילה המקודשת היא נפלאת, הקולו'ת יחדלון. ע"כ. אך יעשה הכל בצינעא שלא לפגוע במקילין.

והרה"ק ר' פנחס מקורין זיע"א (אמרי פנחס ש"ד שבת ומועדים אות רעז) כתב, שבפסח יורד אור גדול, ולכן מקפידין בשמים אפי' על חטא קל.

ובפלא יועץ (ערך פסח) הביא מהמקובלים, שלא רק איסור חמץ בלבד חמור מאד בימי פסח, אלא כל דבר פשע חמור מאד ופוגם ועושה רושם בפסח יותר ויותר משאר ימות השנה, וצריך ליזהר ולעמוד על המשמר יותר מכל ימות השנה.

אפשר להשתמש בכוסות חד פעמיות לקידוש והבדלה וד' כוסות

יט) **ע'** מ"ש בזה בילקו"י ברכות (עמ' נד) לגבי קידוש וכוס ברהמ"ז. גם בילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי (סי' רעא פרק יב הערה צ-צא), נתבאר, שמעיקר הדין אפשר ליטול ידיו או לקדש בכוס חד פעמי, ולא דמי כלל לקרן שלא נעשה לשם כלי ולא ניכר כלל שהוא לכלי, משא"כ בנ"ד שנעשה לשם כלי, ואף ראויים לכמה וכמה שתיות, ורק מפני שמחירם זול ביותר משליכים אותם אחר הסעודה, אבל באמת המה ראויים עוד לשתיה, ושם כלי עליהם. ואף בקרן כתב הרמב"ם שאם חשב עליה מתחלה מקבלת טומאה. וכ"פ להקל מטעם זה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' כג) שכוסות הנייר שראויים להתקיים, ושותים מהם אפי' תה חם, בודאי שברור הדבר שמותר לקדש או להבדיל בהם. וכן כשרים הם לנט"י, ולא איכפת לנו מה שאין נזהרים לקיימם, שהעיקר בזה מה שמצד עצמם ראויים הם להשתמש בהם פעמים רבות, ושם כלי עליהם.

והן אמת שבשו"ת אג"מ (א"ח ח"ג סי' לט), כתב שאין לקדש על כוס נייר וקרטון, מפני שהוא רק לשעה, ואין לו שום חשיבות. והוכיח ממ"ש התוס' (ברכות נ. ושבת עו.) דכוס של ברכה צריך שיהיה חי, והיינו גוף הכוס שיהיה שלם, וכוס של נייר שהוא רק לשעה לפעם זה לבד, הוא עוד גרוע שאין לו שום חשיבות, וכשנשבר הבסיס אף שהכוס שלם, נפסל. ומוכח דבעי' כוס חשוב, ובודאי שאינו ראוי

כ. כשחל ערב פסח בשבת, אין להקדים לערוך את השלחן לצורך ליל הסדר אלא אחר שיעבור זמן בין השמשות של מוצאי שבת, דהיינו קרוב לעשרים דקות אחר שקיעת החמה. ואם יש צורך גדול להכין השלחן וכליו קודם צאת הכוכבים, כגון שהמקום רחב ידים ובני הבית מרובים, יכולים להקל בבין השמשות דמוצאי שבת. כ)

לברהמ"ז ולקידוש, וסיים, ומ"מ כשאין לו כוס אחר, אולי יש להקל. ע"כ.

אך יש לחלק בין הדברים, דבנשבר בסיסו נשתנה מברייתו, ואינו מקבל עוד משקין לבדו, דכל שעה הוא נופל, ואינו ראוי עוד לקבלה, ומש"ה נפסל, דהמשקין שימלאו בו נשפכין ולכן אין שם כלי עליו. משא"כ בכוס חד פעמי הראוי לקבלה ועומד טוב מעצמו ללא סיוע אחר, ולכך נוצר מתחלה, ולא חסר בו כלום ממה שנוצר בתחלה, והרי הוא בשלימותו משעה שיצא מידו של היוצר, ואין לנו כל מקור לאוסרו. וכן מוכח מד' הרמב"ם (פ"ב דכלים א), שכתב, כלי נייר אפי' עשאום תינוקות מקבלים טומאה. ועוד, דהיכן מצינו שיהיה הכוס נאה, הא לא אמרו אלא שיהיה שלם, ואי משום "זה אלי ואנוהו", בודאי שאין זה מדינא שיעכב בשביל זה.

גם בספר אז נדברו (ח"ו עמ' קנד) כתב להשיב ע"ד האג"מ, שהרי אפי' בקבוק של יין כשר לקדש עליו. ע"ש. [אלא שהרמ"א (סי' תעב סי"ד) כתב, שאין ליקח כוס שפיו צר כעין קלו"ג גלא"ז, מפני שלא יוכל לשתות רביעית כאחד (מהרי"ב). ובכוס של ברכת המזון בלא"ה אין לוקחים אותו, וע"ל סי' קפג ס"ד בהגה, וכן הכוס של קידוש, ועיין לעיל סי' רעא ס"י. ע"כ. וכ"ה בב"י. וראה בילקו"י שבת א' חלק שלישי סי' רעא הערה צב].

ואי משום כבוד קדושת הלילה, הנה כיום יש כלים חד פעמיים נאים ויפים, ויש המשתמשים בכלים כאלה גם במסיבות שבע ברכות וכדו'. וכ"ז דלא כמ"ש בס' מחוקק במשענותם (ח"ד סי' תעב) שאין להשתמש בליל הסדר בכלים חד פעמיים, שכיון שמצוה לסדר שלחנו בכלים נאים, דרך חירות, כמנהג שרים ובני מלכים, לכן לא ישתמש בליל הסדר בכלים חד פעמיים. אולם זה אינו, ובפרט בכלים חד פעמיים שנעשו באופן יפה הראוי לשלחן ליל הסדר. ואם רוצה להידור מצוה שלא להשתמש בכלים חד פעמיים תבוא עליו ברכה. וראה בילקו"י סי' רע"א, דאף שבשו"ת משנת יוסף (להגר"י זילברמן, ח"ה סי' סד) פיקפק על המשתמשים לסעודת שבת בכלים חד פעמיים, מ"מ מצד הדין אין לנו מקום לאסור בזה, וכבוד שבת הם דברים שאין להם שיעור, ולעולם יכול להוסיף עוד ועוד, כל אחד כפי כוחו וממונו. ותלוי כיצד מתנהג לפני אורחים. וכיום יש כלים חד פעמיים יוקרתיים, ובזה אין חשש. וכן אם יש לו צורך מיוחד בזה באופן חד פעמי, אינו מחוייב לדקדק כ"כ. ובפרט כאשר הדבר גובל בטירחה יתירה עבור עקרת הבית בנקיון הכלים אח"כ, כאשר בני הבית רבים בפ"י ועוד אורחים וכדומה, וכידוע שמכבוד יו"ט הוא למנוע טירחה יתירה.

לערוך את השלחן בבין השמשות של ליל הסדר שחל בשבת

כ) הנה בבא"ח (ש"א פ' צו, ער"פ שחל בשבת אות ז) כתב, שאסור לערוך את השלחן אלא אחר שיעבור זמן ביה"ש, דהיינו י"ג דקות וחצי אחר השקיעה, שאין שבת מכין ליו"ט. כמ"ש בשו"ת מהרי"ו (סי' קצג). וכ"כ הכנה"ג והפר"ח (ס"ס תמד). וע"ע למהר"ח פלאג'י בחיים לראש (דף יז.) ובשו"ת פרי השדה (ח"ב סי' פח). ואם יש צורך גדול להכין השלחן וכל כליו קודם צאה"כ, מפני שהמקום רחב ידים, וצריכים להקדים כדי להספיק לערוך השלחן, נראה שיכולים להקל בביה"ש של מוצאי שבת, שכל שהוא משום שבות לא גזרו עליו בביה"ש, וזהו גם באפוקי יומא כמבואר ברשב"א (עירובין לב.). וע"ע במחז"ב (סי' שמב). ובשו"ת רב פעלים (ח"ד א"ח סי' יא). [לויט חן. הליכו"ע].

והנה בכל מוצ"ש רבים מיראי ה' מחמירים וחוששין לשיטת ר"ת ומרן הש"ע, מ"מ כאן יש לסמוך להקל כשי' הגאונים, דמלבד שהוא מילתא דרבנן, הכנה, ובזה יש נוהגים להקל גם בכל מוצ"ש, עוד י"ל שאם ימתין לזמן ר"ת יש לחוש שהתינוקות ישנו, ויפסיד מצות והגדת לבנך.

כא. גולת הכותרת של ליל הסדר היא מצות סיפור יציאת מצרים ולספר לבנים, וכן לאלו שאינם יודעים בסיפור יציאת מצרים, ויפה עושים האנשים המזמינים לביתם בליל הסדר אנשים רחוקים מן התורה, כדי לקרבם ליהדות בלילה זה המסוגל לחיזוק האמונה, ויש מקומות שעורכים סדר משותף לכל מאן דבעי, ומביאים לשם משפחות שלא זכו עדיין לשמור תורה ומצוות, ומקרבים אותם לאביהם שבשמים. וכל אדם יש לו להרחיב בסיפור יציאת מצרים, ובניסים ובנפלאות שעשה השי״ת עמנו, ובכלל המצוה להחדיר בלב בניו את ההשגחה של השי״ת על כל ברואיו ובפרט על עמו ישראל, וכמו שהיה אז במצרים, שהשי״ת היה מכה במצריים מכות גדולות ונאמנות, ומבני ישראל לא היה נפגע עד אחד. וראוי ונכון מאד לכל אחד ואחד לקיים מצוה זו בהידור, על ידי שיכין עצמו קודם החג ללמוד מדרשי יציאת מצרים, והעושה כן אשריו ואשרי חלקו. כא)

כב. יכין מערב פסח את הקליות והאגוזים ומיני מתיקה [וחטיפים למיניהם], כדי לחלק לתינוקות שלא יישנו, וכדי שיראו שינוי וישאלו מה נשתנה לילה זה מכל הלילות. [אך לא ימלאו כריסם מזה, כדי לחנכם לאכול מצה ומרור]. כב)

כא) ואכן בלילה זה יש סיעתא דשמיא לחזק את האמונה לכל השנה, וכן לקרב רחוקים לאביהם שבשמים. ובאול״צ (ח״ג פט״ו אות י) כתב, שיש לדעת, שעיקר מצות סיפור יצי״מ היא לבנים, ויסוד החינוך שמצינו בתורה נאמר בפסוקי והגדת לבנך, ועיקר החינוך מן התורה הוא בליל פסח, והוא שורש החינוך לחינוכם של הבנים בדרך התורה והמצוות כל ימי חייהם. ע״כ. ולכן יתן דעתו לספר לכל אחד ואחד מבניו ובנותיו בשפה שלו, וברמתו, דברי חיזוק בעיקרי האמונה, וחובתינו לעבוד את השי״ת, וזכותינו ושמחתינו בזה.

יכין מערב פסח את הקליות והאגוזים ומיני מתיקה [וחטיפים למיניהם]

כב) ראה להלן דיני קדש סעיף א׳. וכ״ה בשו״ת אורח משפט (א״ח סי׳ קכח), דראוי להזכיר לקיים דין חז״ל לחלק לתינוקות קודם הסדר אגוזים וכיו״ב, דבר שמרגישים בו שינוי וחידוש, ויש להתרעם למה נשתכח לגמרי זה הדין. ע״כ.

ויש מבארים ענין שאלת התינוקות בזה, שהרי בכל השנה אין מוציאין קליות ואגוזים רק בסוף הסעודה, כמ״ש הרמב״ם בהלכות דעות שמסדרים את המאכל מן הקל לעיכול ועד הכבד לעיכול. ועוד שהם באים לבסומי ולמתק את הפה, ולא לשבוע מהם, ומה נשתנה הלילה הזה שמחלקים אותם לפני הסעודה, וישיבו להם, שבלילה זה אסור להתחיל בסעודה עד שנספר יצי״מ, והמצה היא לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה.

ויש בזה ג״כ משום שמחת החג. וכן יש לו ליתן לב על שמחת אשתו ובניו בכל יום מימי החג. ויתן לבו שכל הוצאות החג אינן בכלל חשבון פרנסתו, ע׳ בביצה (טז.). ומרן האמו״ר אמר פעם באחד משיעוריו: כל מה שאדם מוציא בשביל החג הכל על חשבון הקב״ה, לוו עלי ואני פורע. וכתוב, פסח הוא לה׳. ואפי׳ יקנה במחיר יקר. הקב״ה ישלם הכל. ואם יחסוך גם משמים מקמצים לו. כי פועל אדם ישלם לו, פוע״ל ר״ת לוו עלי ואני פורע. ובליל פסח אנחנו צריכים לאכול מצה של עבודת יד, לא מצת מכונה. וצריך להדר לקנות מצה שמורה מאנשים יראי שמים שיודעים לכוין הכל לשמה. לקחו מים שלנו, אם לא עשה מים שלנו אפי׳ בדיעבד המצה פסולה אפי׳ לכל ימי החג. ולא יהיה קמצן בזה. וגם בהוצאות ת״ת, ירשום את בניו רק לתלמודי תורה, זה עולה כסף, אבל השי״ת ישלם לו הכל. ע״כ.

כג. ערב פסח שחל בשבת, ילבש בגדי מועד בשבת זו אחר מנחה, וגם הכתונת יחליפו אותה אחר מנחה, מפני שאכל חמץ בלילה ובשחרית בהיותה עליו, וחוששין שמא נדבק בה איזה פירור קטן של חמץ, אבל במכנסים וטלית אין חשש זה. ומי שהוא עני ואין לו אלא כתונת אחת שלבשה בליל שבת, יזהר בעת אכילתו לתחוב בית יד של הכתונת לפנים, ואחר אכילתו יבדוק כותנתו. (בא"ח.) ונראה שהוא ממדת חסידות, אבל מעיקר הדין די לו שינער הבגדים יפה, ויחטט בכיסים וכדומה לבדוק ולהסיר מהם כל חמץ ניכר.כג)

כד. יש מאחינו האשכנזים שנוהגים ללבוש בגד לבן בליל הסדר (קיטל), אבל אצלינו בני ספרד לא נהגו כן, ועל כל פנים ראוי שילבש חלוק נאה לכבוד ליל הסדר.כד)

כג) **בא"ח** (שנה ראשונה פר' צו - ערב פסח בשבת).

אין לבני ספרד לשנות מנהגי אבות וללבוש קיט"ל בליל הסדר

כד) **הנה** מנהג זה הובא בתשב"ץ קטן (סי' קס) לתלמיד מהר"ם שכתב, ועל מלבוש שריגניז"א שרגילים ללובשו ביו"ט, כדי שלא תזוח דעתו עליו, לפי שיש בו שמחה יתירה, וכשלובשו על בגדיו יזכור יום המיתה.

ובסדר היום (הכנה לליל התקדש הפסח) כתב, שראוי ללבוש בגדים לבנים בליל הסדר, שהוא סימן חרות, שיצאנו בדימוס וזכינו בדין בחמלת ה' עלינו, וכל הנמלט מן הדין ראוי הוא ללבוש לבנים ולהתעטף לבנים, וכ"ש אנחנו שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו משם, עדיין אנו ובנינו וכו', וכ"ז להכיר הטוב והגמול הגדול אשר גמל עמנו השי"ת, להיותנו בני חורין תחת רשותו וממשלתו, קדושים וטהורים, ולא משועבדים ומוטבעים בבוץ תחת שעבוד מצרים הקשה מלאים שקוצים וגלולים בגלולי מצרים.

וכתב הט"ז (סי' תעב סק"ג), דלכאו' אבל לא ילבש קיט"ל [כיון שהוא דרך חירות], אלא שנראה דטעם לבישת הקיט"ל הוא שלא תזוח דעתו עליו מפני השמחה, ולכן לובשים בגד מתים, ולפ"ז גם האבל ילבשנו.

והמהר"ל בספר דברי נגידים (עמוד מא) כתב, בענין לבישת הקיטל, שנוהגים ללבוש בגד לבן בליל פסח לעבודת הסדר, כי גוון הלבן הוא גוון פשוט בלי שום הרכבה, וזה מורה שהגאולה היתה מצד עולם העליון הנבדל והפשוט, בכח אתערותא דלעילא ולא מצד שום עולם המורכב. וכדמיון זה היה הכהן גדול משמש ביוהכ"פ לפני ולפנים בבגדי לבן, בשביל שהיה קונה מדרגה העליונה. וליל שמורים הוא כיוהכ"פ בזה הענין. וטעם שניהם נסתר. ע"כ.

ובשם הנצי"ב מוואלוז'ין כתבו, שבזמן אכילת הפסח היה מנהגם ללבוש בגדי פשתן לבנים, שהוא בגד חשוב שבו עומדים לפני המלך. ויש שכתבו משום שעם ישראל במצרים בלבושם היו מצויינים בלבושם, שלבשו בגדים לבנים כדוגמת מלאכי השרת, וזכר לזה עושים בליל פסח. וי"א הטעם, דהנה מנהגם ללבוש את הקיט"ל בב' ימים בשנה, ביוהכ"פ ובליל פסח, ביוהכ"פ משום שדומים למלאכי השרת, ונקיים מכל חטא ורבב, כמ"ש אם יהיו חטאים כשני, כשלג ילבינו, ובליל הסדר, מטעם אחר, משום זהירות מחמץ, שהקיט"ל הוא בגד ללא כל חשש חמץ, מאחר שאין לובשים אותו כל השנה אלא רק ביום כיפור, שאסור באכילה.

ובאמרי פנחס (ש"ד שבת ומועדים אות רעז) כתב, שלכן לובשין הקיט"ל בליל פסח, כי ישראל נגאלו ממצרים בשביל שלא שינו שמם לשונם ומלבושם, והקיט"ל הוא מלבוש שאין הגויים לובשים מלבוש כמוהו, ואנו מראים בלבישתו שבזכות זה נגאלו. ויש שכתבו הטעם, כיון שבבגד זה אין חשש חמץ, לפי שלובשים אותו רק ביוהכ"פ שאסור באכילה.

ובטעמי המנהגים כתב, שחתן בשנתו הראשונה לנישואיו אינו לובש קיט"ל, שטעם לבישת הקיט"ל הוא כדי שלא תזוח דעתו עליו, משא"כ חתן בשנה ראשונה, שמוטל עליו לשמוח עם רעיתו.

כה. ראוי לאדם שבכל יום טוב יזמן אצלו עני לאכול עמו על השלחן, כדי לחלוק משמחתו לעניים ולאביונים, וכל שכן שראוי ליזהר בזה בליל הפסח, לחזר אחרי עניים להיות מאוכלי שלחנו. וכמו שאומר אחר כך בהגדה, כל דיכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח. ועוד שבלילה זה הוא מראה שררה כדרך חירות, וכך ישמח את לב האומללים, ויחשוב אותם כבני חורין ולא יחסר להם דבר בלילה הזה. ועל כל פנים יפריש צדקה לעניים בערב החג, וטוב להפריש מעות לעניים עבור כל סעודה מסעודות החג, כדי לשתף את העניים בשמחתו. כה)

והנה אצלינו בני ספרד לא נהגו בזה, וספרדי שרוצה לנהוג בזה, יש לו לחוש שמסייע בכך לטענה הנשמעת שכביכול אין לנו הספרדים מסורת, ולכן אנו מחקים את מנהגי האשכנזים, ונמצא מזלזל בכבוד הקדמונים. ובאמת שמסורת ההלכה נשמרה אצלינו, וכל ההלכות שלנו כולם מבוססים היטב, ע״פ גדולי עמודי ההוראה, ורוב בנין ורוב מנין של הפוס׳, ולא ע״פ מנהג או דעה יחידאה זה בכה וזה בכה.

ומרן אאמו״ר זיע״א מעולם לא נהג בזה ללבוש קיטל, לא בליל הסדר וגם לא ביוהכ״פ, ונהג כמנהג כל גדולי חכמי הספרדים בדור הקודם, שמעולם לא לבשו קיט׳ל ביוהכ״פ או בליל הסדר. [והגרי״ז מבריסק, הגם שבבריסק היה לובש קיטל בליל הסדר, משהגיע לירושלים עיה״ק לא ראוהו שלבש קיטל. וכנראה טעמו שלא לשנות ממה שהציבור נהג].

להזמין עניים על שלחנו - מהו כל דצריך ייתי ויפסח והרי צריך להמנות על הפסח

כה) כ״כ בספר סדר היום (סדר ההגדה וכוונתה). ומה שכתבנו שעכ״פ וכו׳, הטעם, שחייב אדם לשמח עמו ברגל את העניים והאביונים ואת האלמנות והיתומים, שכך נאמר (דברים טז, יד), ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך, ״והלוי והגר והיתום והאלמנה״ אשר בקרבך. ולכן יש לשלוח להם דרך כבוד מערב יו״ט, דברי מאכל ומשתה בעין יפה, די מחסורם אשר יחסר להם, כדי לשמחם. ומי שנועל דלתות ביתו, ואוכל ושותה עם אשתו ובניו בלבד, ואינו משמח את העניים ומרי נפש, אין זו שמחת מצוה של החג, אלא שמחת כריסו. וכלשון הרמב״ם (הלכות יו״ט פ״ו) **והש״ע** (סי׳ תקכט ס״ב).

וכ״כ במחזור בית הבחירה (דיני ער״פ אות כג), דטוב עין יהדר מבעו״י אחר עניים להביאם אל ביתו ויהיו באוכלי שולחנו כל ז׳ ימי החג, כדי שימצא את ידיו לאמר בליל התקדש החג כל דכפין ייתי ויכול וכו׳, ואם לא שיזמינם לביתו מבעו״י, איך יוכל לומר כן על שלחנו, וביתו סוגרת ומסוגרת אין יוצא ואין בא, והעני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים.

ואשריהם ישראל, ולא נצרכה אלא להעדפה.

וכתב עוד (בדיני שולחן עורך אות ה), שהאורח לא יעשה עצמו מורה הוראות באכילה ואפי׳ בביתו ק״ו בבית אחרים וזוהי מדה טובה כמ״ש הרב דבר שבקדושה (אות א סי׳ ה) הביא מעשה מספר הקנה שכתב וז״ל, שמע בני פעם אחת הלכתי לכרכי הים, וראיתי אדם אחד צד דגים, ותולה ברשת שלו ב׳ דגים וזרקם לשמים, ויצא פיסת יד וקיבלם, שמע קול דאמר, מזומנים לך לעוה״ב. ושאלתי מהו זה, ואמר מעולם לא נכנסתי בספק הוראת אכילה, ולא בספק הוראת עבירה״. עכ״ל.

ובאבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) הביא מרב מתתיה גאון, דמה שנהגו לומר כל דיכפין ייתי ויכול, כך היה מנהג אבות, שהיו מגביהין שולחנותיהם ולא היו סוגרין דלתותיהם, והיו אומרים כך כדי שיבואו ישראל העניים שביניהם לאכול, ולקבל שכר היו עושין זה, ועכשיו שנעשו שכני גויים יותר משכני ישראל, מפרנסין אותם בתחלה כדי שלא יחזרו על הפתחים. ואח״כ מגביהין את השולחן ואומרים כמנהג ראשונים. ע״כ. והובא ג״כ ברי״ץ גיאת (עמ׳ שכה).

ומרן החיד״א בס׳ פני דוד (פר׳ בא אות א) הביא מפירוש רבינו ישעיה דיטראני עה״ת שכתב, ״ואם ימעט הבית משה״, בפסחים (סא.) דרשינן מכאן, שאין הפסח נאכל אלא למנוייו, ותימה מאי דאמרינן בהגדה מאן דצריך ייתי ויפסח ואע״ג דלא אימני בהדייהו, וי״ל דמיירי ששחטו ע״מ כן. ועוד

כו. גם ביום טוב צריך להוסיף מחול על הקודש, דהיינו שיוסיף איזה זמן בערב יום טוב קודם השקיעה, שהוא ודאי יום, וכבר מאז ישבות ממלאכה, ונמצא שהוסיף מחול על הקודש. ויכול להוסיף ולקבל יום טוב הכי מוקדם נ״ח וחצי דקות זמניות קודם שקיעת

תימה דהתנן בגיטין (כה.) הריני שוחט הפסח ע״מ שיעלה מכם לירושלים וכו׳. ע״כ.

ובשבולי הלקט (סי׳ ריח) הביא ג״כ בשם רבינו ישעיה, שאין לגרוס כן, לפי שאין לנו פסח עתה, ואפי׳ אם היה לנו עתה פסח, לא היינו מזמינין אותם, שאין הפסח נאכל אלא למנוייו כשהוא חי, כמו שדרשו (פסחים פט.) מהיות משה, מחיותיה דשה, ואז רשאין לפחות ולהוסיף, אבל לאחר שנשחט לא, ולכן לא גרסינן ליה. ואחי רבי בנימין נר״ו כתב דאין חשש לסלק ליה, ואע״פ שאין עתה זמן פסח וכו׳, שכך משמעו, כל מי שאין לו פסח יבוא וימנה על שלי, ובודאי קודם הפסח אמרי לה, וקבעוהו בהגדה לזכר בעלמא וכו׳, ועוד, שהאפיקומן שאנו אוכלים הוא במקום פסח, והרי אנו משימין בקערה שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, וא״כ ראוי לידע לזכר מה אנו עושין כל זה. ע״כ.

אולם בס׳ מעשי ה׳ (פרק כד) ביאר, שלכן פיסקא זו היא בלשון ארמי, שאינה מן הנוסח העיקרי של ההגדה, ונתקנה אח״כ בזמן הגלות, כמבואר ברמב״ם (סוף הלכות חמץ ומצה) בנוסח ההגדה בזמן ביהמ״ק שלא היו אומרים פרק זה. אלא שכאשר גלו בבית שני חג פסח ראשון שהיו שם בליל פסח ורצו לקיים מצות סיפור יצי״מ, וישבו על שלחנם, זכרו את ציון ששם בציון היו מתקרבים השכנים והאוהבים והיו מתמנים לאכול קרבן פסח, והיו שמחים לעשות רצון קונם, ושם בגלותם שראו שאין קרבן פסח, ושיש להם לאכול כזית מצה שמורה זכר לקרבן פסח, ולא נתחברו האוהבים והקרובים כמנהג, וראו עצמם יחידים גלמודים עבדים גולים מארצם, ואמרו על סעודתם זאת בראשה, כהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, פי׳, אין זו סעודת שמחה כמו בזמן המקדש, שבכל ליל פסח לא היו רשאים לקרוא מי שלא נמנה על אכילת הפסח, שאינו נאכל אלא למנוייו. וסיימו בדברי נחמה ותפילה, השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין. עכת״ד.

והרגאצ׳בי (בקובץ כרם שלמה, הו״ד בס׳ שלום יעקב עה״ת עמ׳ קפ) הקשה, דהיאך אנו אומרים ייתי וייפסח, והרי אין קרבן פסח נאכל אלא למנוייו, ותירץ עפ״ד הרמב״ם (פ״י מהל׳ קרבן פסח ה״י) שכתב, גידין הרכין שסופן להקשות, אע״פ שהן ראויים לאכילה עכשיו ונאכלין בפסח, אין נמנין עליהם. ע״כ. ומשמע שאף שאין נמנין על גידין הרכין מ״מ נאכלין בגדר קדשים הנאכלים שלא למנוייו, ויוצאים בזה י״ל מ״ע דאכילת קרבן פסח. ולכן אמרי׳ כל דצריך ייתי ויפסח, שכל מי שלא נמנה על הקרבן יוכל לבוא ולאכול מן הגידין ויצא י״ח.

מעלת הצדקה, בפרט ברגלים, והיא לתשלומי קרבן ראיה, ושמחת החג

ובשו״ת בית הלוי (דרושים דרוש טז) כתב, שסידרו לומר השתא הכא וכו׳, לפי שמנהג ישראל לעסוק בצדקה קודם ימי הפסח, וליתן חיטים לעניים, שתקוותינו חזקה שניגאל בניסן, וזה בזכות הצדקה, כמ״ש (ישעיה נו) שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות. והיינו, שלכן מתחילים באגדה בפיסקה הזאת, ליתן לעניים, ובזכות זה נזכה להקריב קרבן פסח, וזהו, השתא הכא, לשנה הבאה בארי״.

והיראים (סי׳ שח) הביא מהספרי (פ׳ ראה) ולא יראה את פני ה׳ ריקם, מן הצדקה. ותשלומי ראיית הרגלים, היא נקראת צדקה. לכן נהגו הכשרים לעשות צדקה ברגלים. עוד שם (ס׳ תכה) כתב, ולתשלומי קרבן ראיה, נהגו בני ישראל לעשות צדקה ברגלים. ומהרי״ל (מנהגים. הל׳ יו״ט אות טו) כתב, גדולה המצוה להזמין לסעוד עמו ביו״ט את העניים ויתומים ואלמנות, ועיקר שמחת הרגל הוא לשמח את העניים, וליתן להם צדקה.

ובשו״ת אורח משפט (א״ח סי׳ קכח) כתב, שיזהר בצדקה, וצריך לדעת שלפי דין התורה הקדושה, מה שנוגע לחיי העני, קודם לכל מותרות של עצמו.

החמה. ותוספת זו אין לה שיעור, ודי אפילו בשתי דקות קודם שקיעת החמה. וגם הנשים חייבות במצות תוספת שבת ויום טוב. [ויש סוד גדול להוסיף מחול על הקודש, ולקבל שבת וכן ימים טובים מוקדם. וזו סגולה טובה לכמה דברים]. כו)

כז. המאחר להתפלל מנחה, אף אם מסיים המנחה אחר השקיעה, לא ביטל מצות תוספת, כיון ששבת ממלאכה. ואפילו אם רוצה לקבל תוספת שבת או יום טוב בפה מלא, יכול להתנות שאינו מקבל שבת או יום טוב אלא למלאכה ולא לשאר דברים. ולכן ציבור שמאחרים להתפלל מנחה אחר השקיעה, יוכלו לקבל שבת או יום טוב אף קודם שקיעה, על פי תנאי שאינם מקבלים שבת או יום טוב אלא למלאכה ולא לתפלה. ועיקר מצות התוספת היא שביתה ממלאכה האסורה בשבת מן התורה, [שהרי במקום הצורך לא גזרו חכמים על השבות אפילו בבין השמשות], ואין תפלת המנחה מפקיעה מצות תוספת, וכל שנתכוונו לשבות ממלאכה, והסיחו דעתם מכל מלאכה, אפילו שחשבו כן רק בלבם ולא הוציאו בפה, קיימו בזה מצות תוספת. כז)

כו) **ראה** בילקו״י על יו״ט סי׳ תרח. ויל״ע ביו״ט שחל בער״ש וקיבל תוספת שבת, האם יכול להקל באיסור כמו בשבת. ומסתבר שיכול להקל. וכן כתב בשם הגר״ח קנייבסקי (מחשבת מלכים גל׳ לח).

לקבל קדושת שבת ויום טוב ואחר כך להתפלל מנחה

כז) **הנה** נודע בשערים מחלוקת הראשונים בעיקר חיוב תפלה או הוא מדרבנן או מדאורייתא, שדעת הרמב״ם (פ״א מהל׳ תפלה ה״א) שחיוב תפלה מה״ת, אלא שמשנה וכפל התפלות אינו אלא מדרבנן. ולדעת הרמב״ן חיוב התפלות אינו אלא מדרבנן [זולת בעת צרה]. והיוצא מזה דבין להרמב״ם ובין להרמב״ן תפלת מנחה היא מדרבנן, שהרי היא התפלה השניה שביום. [בפרט אי נימא דתפלת ערבית היא התפלה שחיובה מה״ת, שהרי היא התפלה הראשונה שביום, ע״פ הפסוק ויהי ערב ויהי בוקר, ובמק״א הארכנו בזה], ומעתה, כיון שמנחה מדרבנן, יכולה האשה שקיבלה שבת בפירוש, להתפלל מנחה גם אחר הדלקת הנרות, שאין זה שונה ממה שהתירו עשיית שבות בביה״ש, וכמבואר בש״ע (סי׳ שצג ס״ג) דאחד עירובי חצרות וא׳ שיתופי מבואות, מערבין אותם בביה״ש, ואפי׳ אם כבר קיבל עליו תוספת שבת. ויש אוסרים אם קיבל עליו תוספת שבת. ע״כ. וקי״ל דסתם ויש הלכה כסתם. ומנחה שהיא מדרבנן לא גרע מעירובי חצרות וכו׳. **ואמנם** כבר העירו האחרונים דלכאורה איכא סתירה בדברי מרן השלחן ערוך, שבסימן רסא ס״ד כתב מרן, דאחר עניית ברכו, אף על פי שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבליה לשבת עליה. ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו. ע״כ. וכיון שמרן אסר שבות אחר קבלת שבת, הוא הדין מנחה שהיא מדרבנן אין להתפלל אחר קבלת שבת. אלא שזה סותר לסימן שצ״ג הנ״ל, וכמבואר.

והנה מקור דברי מרן בסי׳ שצג, הוא ממ״ש המרדכי (פ״ב דשבת סי׳ רצ), בשם רבינו יואל שיש להתיר שבות בביה״ש, אפי׳ לאחר שהתפלל ערבית, ורבינו שמריה אוסר. ומרן הש״ע (סי׳ רסא ס״ד) פסק לאסור כדעת רבינו שמריה, שאף על פי שלא גזרו על השבות בביה״ש, מ״מ אם קיבלו שבת בעניית ברכו, אין מערבין ואין טומנין, משום איסור שבות.

והאחרונים כתבו לחלק בזה, בין קבלת שבת ביחיד לבין מי שקיבל שבת עם הצבור, דקבלת שבת ביחיד מותר לאחר מכן לעבור על איסורי שבות לצורך מצוה וכדו׳, ומה שפסק מרן בסי׳ רסא הנ״ל, איירי בקיבל שבת עם הצבור. וכ״כ הא״ר (סי׳ רסא סק״ח). וכ״כ בשו״ת מכתם לדוד (חאו״ח סי׳ יז דף לג: ד״ה ועד), וז״ל: ואהוב וחביב בעיני מה שתירץ מר פסקי מרן הש״ע, דלא תקשי ממ״ש בסי׳

רסא, למ״ש בסימן שצג, שיש לחלק בין קבלת שבת בציבור לקבלת שבת ביחיד, שפתים ישק. עכ״ל.

וכ״כ הנציב״ב בשו״ת משיב דבר (חאו״ח סימן כב ד״ה ולולא), שאם ענה ברכו עם הצבור, אסור לו לערב אפי׳ עירובי חצרות. אבל בקבלת שבת שעל ידי הדלקת הנרות מודה מרן הש״ע שאף אחר הדלקת הנרות מותר לערב. וכן מבואר בשלטי הגבורים (פ״ב דשבת), שמחלק בהדיא בין קבלת שבת ע״י עניית ברכו עם הצבור, ובין קבלת שבת ע״י הדלקת הנרות. ע״ש.

וכן כתב מרן החיד״א במחז״ב (סימן רסא) שלענין הלכה אם קבלו הצבור שבת יש להחמיר, אבל אם קבלת השבת היתה ביחיד יש להתיר כסברת רבינו יואל, ושכ״ד מרן הש״ע (סי׳ שצג). וכן כתבו בספר מאמר מרדכי (סי׳ רסא סק״ו), ובשו״ת רב פעלים ח״ב (סי׳ מט). וע״ע במשנ״ב (סי׳ רסא סוף ס״ק כח). וכ״פ בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ סה בד״ה ע״כ נראה), שאפילו לבה״ג דההדלקה הויא קבלת שבת, מ״מ לא נאסר לה כל איסור שבות. דקיי״ל לא גזרו על השבות בביה״ש, ולכן גם לאחר ההדלקה מותרים להטמין, ואף דלכתחלה צריך להקדים הטמנה ושאר שבות לפני ההדלקה, מ״מ אם שכח והדליק הנרות, אף שנאסר בעשיית מלאכה, מ״מ בהטמנה ושאר שבות דרבנן לכו״ע לא נאסר בדיעבד. כיון שההטמנה מותרת בספק חשיכה. ע״ש.

ולפ״ז ה״ה לגבי תפלת מנחה, שהיא התפלה השניה ביום [בד״כ], וחיובה הוא מדרבנן, שרי להתפלל מנחה אחר שקיבל שבת ביחיד. דאין זה שונה ממה שהתירו עשיית שבות בביה״ש, [ולא גרע ביה״ש מקבלת שבת].

ואמנם במשנ״ב (סי׳ רסג ס״ק מג) כתב, שהאשה תתפלל מנחה קודם ההדלקה, ואם אין שהות לכך תדליק ותתפלל ערבית שתים של שבת. דההדלקה היא מעשה. ושאני קבלת שבת בפיו או ע״י רוב הצבור, ממעשה הדלקה לכבוד שבת. וכמבואר בביאור הלכה (ס״ס רסג) בשם הפמ״ג.

אולם אין דברי המשנ״ב מוסכמים, ומצינו להרבה אחרונים שכתבו שגם לאחר ההדלקה מותר לה להתפלל מנחה של חול, ואפי׳ לסברת האומרים [בעל הלכות גדולות] שמקבלים שבת עם ההדלקה, מ״מ לענין מנחה יכולות להתפלל, לפי מ״ש האחרונים הנ״ל. ותפלת מנחה קילא טפי מאיסור שבות, דהא אמרי׳ (ברכות כז:) רב מצלי של מוצ״ש בשבת. ואמרי׳ בברכות (כא.) טעה ואמר תפלת חול בשבת, גומר כל אותה ברכה משום דגברא בר חיובא הוא (להתפלל תפלת שמונה עשרה), ורבנן הוא דלא אטרוחוהו משום כבוד שבת. ע״ש. ובקיבלה שבת ביחידות ל״ד למי שעונה ברכו ״עם הצבור״, שאינו יכול להתפלל מנחה של חול אחר כך, (כמ״ש מרן הש״ע סי׳ רסג סעיף טו). דכיון שענה עם הצבור חשיב כצבור שקיבל שבת, ואסור באיסורי שבות. אבל בהדלקת נרות שקיבלה שבת רק ביחיד, מותר בכל שבות לצורך מצוה.

וכיו״ב העלה בשו״ת הר צבי (או״ח ס״ס קמב) שאף לכתחלה מותרת להפריש תרו״מ אחר קבלת שבת שבהדלקת נרות שבת. [אך לא קאי לגבי מנחה].

וכ״פ בשו״ת באר משה ח״א (סי׳ טו), שמותר להתפלל מנחה אחר הדלקת הנרות.

וכיו״ב כתב בשו״ת זרע אמת ח״ג (סי׳ כז), לענין מי ששכח יעלה ויבוא במנחת ר״ח שחל בער״ש, ונזכר אחר שאמר בואי כלה ומזמור שיר ליום השבת, שעדיין יכול לחזור ולהתפלל מנחה של חול בהזכרת ר״ח. ולחלק יצא בין קבלת יחיד לקבלת רבים. וכן כתבו בפתח הדביר (סי׳ רסג ס״ק יא), ובשו״ת עמק המלך (לפני למעלה מ-150 שנה, סי׳ לה), ובשו״ת ציץ אליעזר חלק יג (ס״ס מב).

וכן מבואר בנ״ד בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קא:), וז״ל: מסתברא, אשה ששכחה והדליקה הנרות קודם שתתפלל מנחה או קודם שתפריש חלה, מתפללת ומפרישה חלה אח״כ, כיון שקבלת שבת שלה לא היתה בצבור. ולא ענתה ברכו של מנין עשרה וכו׳. ע״ש.

וכ״כ בספר תורת שבת (סי׳ רסג ס״ק יט), וז״ל: נ״ל שאם שכחה האשה ולא התפללה תפלת מנחה קודם הדלקת הנרות, ונזכרה אח״כ, תוכל להתפלל אח״כ מנחה של חול וכו׳. ע״ש.

וכ״כ בשו״ת ארץ צבי פרומר (סי׳ ס דף סו:) דמ״ש המג״א שיש להתפלל מנחה קודם ההדלקה, היינו רק לכתחלה, אבל בדיעבד אף לאחר הדלקת הנרות מותר להתפלל מנחה, דהא אמרי׳ בברכות (כא.), שבאמת היה ראוי להתפלל י״ח ברכות גם בשבת, אלא דלא אטרחוהו רבנן, מפני כבוד השבת. ודוקא אם קיבל שבת בעניית ברכו שהוא התחלת תפלת ערבית של שבת, א״א שיתפלל מנחה של חול

אח"כ, דחשיב כתרתי דסתרי, שאחר שעשאו קודש עושהו חול, אבל כשמקבל שבת שלא ע"י ברכו מותר להתפלל מנחה אח"כ. וראיה לזה מדברי הפמ"ג וכו'. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קכא אות ד, ואות ח). וכן עיקר.

[**ועיין** בארחות חיים החדש (סי' רסג ס"ק יב) בשם האשל אברהם מבוטשאטש, שאף לדידהו שמקבלים שבת בהדלקה, אם עשתה תנאי שאינה מקבלת שבת, אפילו למאן דאמר דלא מהני תנאי למלאכה, מהני לתפלת מנחה, שהרי אף בשבת אם התחיל אתה חונן ושאר ברכות אמצעיות, מסיים אותה ברכה. ע"ש. וכ"ש לדידן דלא קיי"ל כבה"ג שקבלת שבת תלויה בהדלקה, אלא כדעת רוה"פ ומרן שחולקים עליו. וכן בקיבל עליו שבת ביחיד, יכול להתפלל אח"כ מנחה, ורק בקיבל שבת בצבור אינו יכול להתפלל אח"כ מנחה].

וכ"כ בספר ליקוטי סופר (דף מג:), והעיד, שפעם אחת הדליקה אמו את הנרות בער"ש וקיבלה שבת, ונזכרה שלא התפללה מנחה, והורה לה מר אביו הגאון ז"ל שתתפלל מנחה. ע"ש.

ובספר זכרון יוסף (אב"ד קשוי אות מח דף ל.) כתב, שמכיון שאנו מתפללים מנחה בביה"ש, אין הדלקת הנרות חמורה יותר מביה"ש וכו'. וי"ל ע"ד.

וכיו"ב כתב הרב תורת חיים סופר (ס"ק נא), שאע"פ שפסק בש"ע (סי' רסג סעיף יב), שאם רוב הקהל שבעיר קיבלו עליהם שבת, המיעוט נגרר אחריהם בעל כרחם, היינו דוקא לענין איסור מלאכה, אבל להתפלל תפלה של חול, מותרים. (וכיו"ב כתב הכנה"ג בהגב"י בשם הר"א בן נחמיאש, שמותרים בשאר שבותים), ותפלה קילא טפי, כל זמן שלא קיבל שבת בעצמו עמהם, שהרי גם בשבת היה ראוי להתפלל שמונה עשרה, ורק משום כבוד שבת לא אטרחוהו רבנן. ע"ש. וכן בקבלת שבת ע"י הדלקה דהוי קבלת שבת דיחיד, ומותר באיסורי שבות, מותר להתפלל אח"כ מנחה של חול. וזה שלא כמ"ש בספר גדולות אלישע (סי' רסג ס"ק יא), שאם האיש הדליק הנרות מבעו"י אחר פלג המנחה, וקיבל שבת בהדלקה זו, אינו יכול להתפלל מנחה אח"כ, אלא ערבית שתים. ע"ש. וליתא, דקבלת שבת ביחיד אינה מונעת אותו מלהתפלל מנחה של חול.

וכיו"ב כתב הרב משמרת שלום מקאיידנוב (סימן כו אות ג), שהמאחר בתפלת מנחת ער"ש, ועד שיסיים תפלתו תשקע החמה, יקבל תוספת שבת קודם תפלת מנחה, ומ"מ רשאי אח"כ להתפלל מנחה של חול. ע"כ. וזה מסייע לדברינו. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ט (סי' ג' אות ה').

וראה בילקו"י על יו"ט סי' תרח. ובחזון עובדיה שבת ח"א (עמוד רסו).

מעלת תפלות הפסח, וי"א שנתקנו ביום א' דפסח

ויקבל הרגל בשמחה ובששון, ויחזיק טובה למי שעשה לאבותינו ולנו החסד הגדול, להוציאנו מכור הברזל, ולקח אותנו מטיט היון שהיינו מוטבעים בו בין עובדי עבודה זרה, וכמעט שכחנו ברית אבותינו, וייחד אותנו לעם סגולה ועטרנו בתורתו ומצוותיו. ויודה וישבח לאדון הכל כפי יכלתו והשגתו, מלב ומנפש חפצה. ויתפלל ערבית בכוונה שלמה ובשמחה, ובפרט במקומות שמזכיר יצי"מ, יתעורר בכוונה שלמה, ולהודות ולהלל ולשבח את השם יתברך (סדר היום. והובא בשל"ה מס' פסחים אות לו).

ותפלת ערבית בליל פסח, מעלתה גדולה מאוד על פי הסוד יותר מתפילות כל השנה, (וע' בזה בכה"ח סי' תפז אות לו), ולכן ישגיח להתפלל תפלה זו בנחת כמונה מרגליות, ובהכנעה, ובשמחה גדולה ובניגון. ויתן בלבו שמחה גדולה על הגאולה ביום זה באופן שלא תהיה לו שמחה בחייו כמו בליל פסח. זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו. [אול"צ ח"ג סוף פט"ו].

וע' בחמ"י (פסח פ"ו) שבתפלת ערבית של ליל פסח, יראה לתקן התפלות הפסולות האמורות בלא לב, הנדחות מלעלות בהר ה' צבאות. שזהו מחסדו וטובו הגדול יתב' עמנו, לבלתי ידח ממנו נדח ולהעלות בכח תפלה אחת מכוונת כהלכתה, שאר התפלות האמורות שלא כסדרן ומוספי"ן שלא כהלכתן, כמ"ש בזוה"ק (פרשת פקודי).

ויש לבאר מעלת תפלת ערבית בליל פסח, לפי מ"ש בשו"ת דברי יציב (חאה"ע סי' פג) שכל השלש תפלות שתקנו האבות הקדושים, כולם נתקנו ביום א' דפסח. שהרי בלוט כתיב ומצות אפה,

כח. בליל הסדר יראה שמחת לבו בחסדי השי״ת, שבחר בנו אז מכל העמים וקדשנו במצותיו. ויתנהגו הוא ואשתו כמלך וכמלכה, ובני ביתו כבני מלכים, ויכינו כלי כסף וזהב ובגדי משי ורקמה מכל מה שחננם השם יתברך. כח)

כט. ראוי למעט בשיחת חולין בלילה הזה, ולהתעסק רק במצוות הלילה הזה ובסיפורי הניסים ביציאת מצרים, ולפרסמם לבני ביתו. והחיד״א כתב, שלא ידבר שום שיחת חולין משהתחיל הקידוש עד גמר ההלל, כי הכל ייחוד גמור, ואין להפסיק בינתיים. כט)

ופרש״י שפסח היה. ואם כן מה שנאמר וישכם אברהם בבוקר, ומפסוק זה למדו בגמ׳ שאברהם תיקן שחרית, היה ביום א׳ דפסח. וכן ביעקב כתיב ״ויפגע במקום״, והיה זה בליל א׳ דפסח. ולכן בסידור האריז״ל מובא תפלת ערבית ואח״כ תפלת שחרית ואח״כ מנחה, שלפי סדר היום בפסח כך הוא, ערבית (דליל א׳ תיקן) יעקב, ושחרית יום א׳ דפסח אברהם, ומנחה לערב ביום א׳ דפסח ע״י יצחק. ע״כ. ולפ״ז יש מעלה לכל הג׳ תפלות של יום הראשון של פסח.

ינהגו בליל הסדר כבני מלכים, ואיזה כוס עדיף לקידוש וד׳ כוסות

כח) **השל״ה** (פסחים פרק נר מצה אות לז). וסיים, שקדושת הלילה הזה וכל הדינים הנוהגים הוא קדושה רבה במאד, כי אז בחר בנו השי״ת מכל העמים וקדשנו במצותיו.

וכתב בכף החיים (אות יא) שגם הכוסות של הלילה הזה יהיו נאים ומהודרים לכבוד היום, ואם השיגה ידו יקח של כסף, שהא רומז על החסד, כי כוס גי׳ אלקים, שהוא בחי׳ דין, ולכן אם הוא של כסף יהיה ממותק.

ואם אין לו כוס של כסף, יש שלוקחים כוס של זכוכית, כדי שיהא ניכר צבע האדום של היין. ויש להסתפק אם עדיף כוס קטנה נאה ויקרה, כגון כוס כסף, או כוס גדולה שאינה נאה שיש בה שיעור גדול יותר של יין. ולכאו׳ עדיף כוס קטנה יותר, שדי שיש בה שיעור רביעית כפי מנהגינו, ויש ראיות רבות למנהגינו בענין השיעורים. אך יש שנסתפקו אם עדיף לקחת כוס גדולה נאה והדורה, שלא יוכל לשתות את רובה, או שיקח כוס פשוטה יותר ובלבד שיוכל לשתות רוב הכוס.

טוב שלא ידבר שיחת חולין משהתחיל הקידוש עד גמר ההלל

כט) **כ״כ** השל״ה (פסחים פרק נר מצה אות לז), שראוי לאדם להיותו נזהר שלא ידבר בלילה זה שום שיחה משיחת חולין, ויזהיר בני ביתו ע״ז, ולא יהיו נפרדים מדבקות השי״ת רגע כמימרא, רק יתעסקו הכל במצוות הלילה הזה ובסיפורי ניסי מצרים ולפרסמם לבני ביתו. ואם הקב״ה חלק לו חלק בבינה ויודע סודות הענינים, יעסוק בהם.

ועוד מטעם אחר, שראוי שלא ישיח שום שיחה עד אחר אכילת אפיקומן, כי ברכת בפה״א שמברך על הכרפס, קאי גם על אכילת מרור, כמ״ש רשב״ם (פסחים קיד:), וכן הסכים הרא״ש (שם פ״י סכ״ו), ולכן אין לברך בורא נפשות רבות אחר אכילת הכרפס אף אם אכל כזית. וא״כ איך ישיח ויפסיק ביניהם במה שאינו מעניינים של הסדר. וכשמברך אמצה ומרור, יכוין בברכתו ג״כ על הכריכה. גם מן הראוי, כשמברך על אכילת מצה, שיהיה במחשבתו ג״כ אכילת אפיקומן שיאכל בסוף, וכשהוא כך איך יפסיק. ועוד, יחשוב האדם, שאלו מצוות הבאים לו פעם אחת בשנה, ולכן בשעתם יכבדם ויאהבם וידבק בהם, לא יפרד מחשבתו מהם. וראיתי מבני עליה המחבבים מצוות, היו מנשקין המצות והמרור, וכל המצוות בעת מצוותן. וכן הסוכה בכניסתם וביציאתם. וכן ד׳ מינים שבלולב, והכל לחבב המצוות. ע״כ.

ויש שכתבו שבלילה זה עבודתו של כל יהודי, בעריכת הסדר קדש ורחץ וכו׳, הוא כעבודת הכהן גדול אשר נכנס לפני לפנים. וכבר כתבנו לעיל (הערה כד), מ״ש בס׳ דברי נגידים למהר״ל (עמ׳ מא), שהטעם שיש לובשים קיט״ל בליל הסדר, לפי שזה כמו בגדי לבן של הכהן גדול ביוהכ״פ.

ל. טוב לברך את הילדים ובני הבית בליל הסדר, כי הוא עת רצון, שבלילה הזה נפתחים אוצרות טללים, ועליונים ותחתונים אומרים שירה. [ונקטינן להלכה שאין שום איסור לישראל לברך את בניו או תלמידיו בסמיכת ב׳ ידיו על ראשם, שהרי אינו נושא כפיו, ואינו מכוין לקיים מצות ברכת כהנים. ולא נצרכה אלא לברכה]. וראה להלן (דיני מגיד סעיף יד) שגם בליל פסח מנהגינו לנשק ידי הוריו, אבל לא ינשק ידי חמותו.ל)

טוב לברך את הילדים ובני הבית בליל הסדר

ל) **כראיתא** בפרקי דר׳ אליעזר (פרק לב): הגיע ליל יו״ט הפסח, וקרא יצחק לעשו בנו הגדול, ואמר לו, בני, הלילה הזה העליונים אומרים שירה, **הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים, היום הזה ברכת טללים**, עשה לי מטעמים וכו׳. אמרה רבקה אל יעקב בני הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים, הלילה הזה העליונים אומרים שירה, עשה מטעמים לאביך ויאכל, עד שבעודו חי יברכך. ר׳ יהודה אומ׳ עשרה ברכות בירך יצחק את יעקב, כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, ויעקב יצא מאת פני יצחק אביו מעוטר כחתן וככלה בקשוריה, וירד עליו תחתיו טל מן השמים, ונדשנו עצמותיו ונעשה גם הוא גבור כח, לכך נאמ׳ מידי אביר יעקב משם רועה אבן ישראל.

וכ״כ בחזקוני (בראשית כז, ד), בעבור תברכך נפשי, אמר לו, בני, הלילה הזה פסח הוא, עליונים אומרים שירה, ואוצרות טללים נפתחים, ״והברכה חלה מפי המברכים״. ועפ״ז יש שהעירו שטוב לברך את הילדים ובני הבית בליל הסדר (ויגד משה סי׳ ט אות ז).

ומובא מספר ״בית אהרן״ (עניני ליל הסדר), שבליל הסדר יכול כל אדם לבקש מהשי״ת ותקובל תפלתו, ויש רמז לזה בהגדה, ״וכאן הבן שואל״, כלומר, שואל מאביו שבשמים הן ברוחניות והן בגשמיות. עכ״ד.

וכתב בס׳ האמונה והבטחון לרמב״ן (פרק טו) שלכן יצחק בירך את יעקב, בטל וברוב דגן ותירוש, ולא ברכו במטר וביצהר, לפי שאותו זמן פסח היה, כמו שאמרו בענין שני גדיי עזים שהאחד הקריב פסח והאחד עשה מטעמים. ובפסח הוא זמן הזכרת הטל, ולכן ברכו בטל ולא במטר. וכן ברכו ברוב דגן, לפי שבפסח העולם נדון על התבואה. וכן ברכו בתירוש לפי שעתידין ישראל לשתות ד׳ כוסות של יין בפסח. ולא ברכו ביצהר שבא מפירות האילן, שזמן דינן בעצרת, ואין לו טעם בפסח. ע״כ.

ובנתיבות שלום כתב, שליל הסדר מסוגל לשנות מזלו מרעה אל טובה, ויכול לצאת לחירות מכל צריו, על דרך אמרם בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

האורות שהאירו בשעת הנס, חוזרים ומאירים בכל שנה ושנה

והחיד״א בס׳ חומת אנך (תהלים פרק קיא) הביא מרבינו האר״י ז״ל שכל הנסים הנעשים לישראל, הם ע״י אורות גדולים המאירים, ויש יחודים גדולים, ובזה מתבטלים המקטרגים, ונעשו נסים לישראל, ותשועתם מאויביהם. ולא זו בלבד בזמן שנעשה הנס, אלא שנקבע לדורות עולם, שיאירו אורות אלו בכל שנה ביום ההוא, ובו בפרק ריוח והצלה יעמוד ליהודים, והם ימי נסים. ובזה ביאר החיד״א מה שאמר דוד המלך ע״ה בתהילים (פרק קיא), ״זכר עשה לנפלאותיו״, פי׳, שבכל שנה ביום שנעשה הנס מאירים האורות ביום הנס, והוא בעצם זכר עשה זכרון עולה תמיד בכל שנה לנפלאותיו. ״חנון ורחום ה׳״, חנון כשנעשה הנס, ורחום בכל שנה שהוא זמן רחמים על ישראל.

ומובא בשם המשגיח ר׳ אליהו לופיאן שהביא ראיה לדברי האריז״ל, מהגמ׳ (שבת קכט:) שבכל שנה בערב שבועות, יש סכנה להקיז דם, כיון שבשנה של מתן תורה יצא בערב החג מזיק ושמו ׳טבוח׳, שאם לא היו ישראל מקבלים את התורה היה מזיק להם, וגזרו חכמים על כל ערבי ימים טובים משום ערב יו״ט של שבועות. וצ״ע דמאי דהוה הוה, אלא שהכח שהיה באותה השנה, יש בו רושם בכל שנה במעגל השנה בהגיע העת ההיא. וכ״ש שמדה טובה מרובה.

וכ"כ בספר דרך ה' (ח"ד פ"ז), שזהו הסדר שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו. ועפ"ז נצטוינו בחג בכל הענינים שנצטוינו לזכר יצי"מ, כי בהיות התיקון ההוא תיקון גדול מאד שנתקנו בו וכמש"ל, הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור שהאיר אז, ותחודש בנו תולדת אותו התיקון, ועל כן נתחייב באותם הענינים כולם. ועל דרך זה חג השבועות למתן התורה. וחג הסוכות לענין ענני הכבוד, אף שאינו אותו הזמן בפרט, אלא שקבעה התורה חג זה לזכרון ענין זה, וכמ"ש, כי בסוכות הושבתי וכו'. וכן חנוכה וכן פורים. ועד"ז היו כל ימי מגילת תענית, אלא שנתבטלו מפני שלא היו ישראל יכולים לעמוד בהם, ונפטרו מהיות עושים זכר להם והתעוררות לאור המאיר. ע"כ.

גם בספר קדושת לוי כתב כיסוד הזה, וביאר בזה לשון הברכה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזה"ז, שאותם הארות חוזרים ויורדים בכל שנה ושנה באותו הזמן. ובליל פסח בכל שנה ושנה מתעוררים ההארות מיצי"מ, וזוכים בנ"י להארה מאותן הגילויים שהיו בעת שיצאו בנ"י ממצרים, ויכולים לזכות לאלו הגילויים רק ע"י המצוות המעשיות של אותו הלילה, שע"י הפסח ומצה ומרור הוא זוכה לגילוי שכינה שהיה בעת יצי"מ.

ובזה תי' קושיית הט"ז (סי' תרפ"ב ס"ק ה) מ"ט לא תיקנו חז"ל זכר גם לשאר ניסים שהיו, כגון מלחמת סיסרא, ומבאר, כי רק בניסים כאלו שחוזרים ויורדים ההארות בכל שנה ושנה, עשו זכר לדורות.

ובספר עלי שור להגר"ש וולבה (ח"ב עמ' שצ) ביאר עפ"ז מה שאנו אומרים בהגדה: "ומתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", ויש לשאול וכי "עכשיו" קרבנו ה', והלא היה זה לפני שלשת אלפים שנה. אלא כאן רמזו לנו רבותינו כי עכשיו ברגע זה של ליל הסדר ממש, הקב"ה לוקח כל אחד מאתנו בידו ומקרב אותו לעבודתו. כי החג הקדוש הזה אינו זכרון גרידא, כי אם בכל שנה ושנה מתחדשת אותה הארה רוחנית שהאירה לאבותינו במצרים, ואם נזכה נהיה גם אנו כ"יוצאי מצרים" ממש. ובזוה"ק איתא ש"הגדה" הוא לשון רזא דמילתא. כי ההגדה מגלה לנו את המהלך הפנימי של הדברים, שאנו כעת ממש זוכים להארה שהיתה לאבותינו במצרים.

אין איסור לישראל לברך את בנו או תלמידו בסמיכת ב' ידיו על ראשם

וראה בילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי (סי' רעא סעיף קלו), שאין שום איסור לישראל לברך את בניו בסמיכת ב' ידיו על ראשם, שהרי אינו נושא כפיו, ואינו מכוין לקיים מצות ברכת כהנים. ולא נצרכה אלא לברכה, כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל.

והיעב"ץ בסידור בית יעקב (הנהגות ליל שבת) כתב, שמנהגם של ישראל לברך הילדים בליל שבת אחר התפלה או בכניסה לבית, ומניחים ב' ידיהם על ראשם כדרך שמצאנו בכהנים שמברכים בב' ידיהם, ומה שמצאנו ביעקב אבינו שבירך את אפרים ומנשה כל אחד ביד אחת, זה היה מפני ההכרח שלא להטיל קנאה ביניהם, מאחר שבאו לפניו בב"א לקבל ברכתו, ולא כחסרי דעת שחושבים שיש קפידא לברך דוקא ביד אחת. ע"כ. ועיין בדברי הרב השואל בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב (סי' קכה) שהיעב"ץ הקפיד לברך בשתי ידים, ושכן היה נוהג מר אביו החכם צבי. שיש טעם לזה ע"פ הנגלה והנסתר, ושלא כמי שמקפיד לברך ביד אחת בלבד. ע"ש.

ואמנם בשו"ת באר משה ח"ד (סי' כה) העיר ממ"ש בתורה תמימה (פר' נשא) שהגר"א מוילנא בירך את הגאון רבי יחזקאל לנדא המו"צ דווילנא, בשעת חופתו, והניח ידו אחת על ראש רבי יחזקאל בשעת הברכה. ושאלוהו על כך, והשיב, שלא מצינו ברכה בשתי ידים רק לכהנים במקדש. ואיכא חשש איסור לזר, מיסוד זר הנושא את כפיו שעובר בעשה, כמבואר בכתובות (כד:).

אולם נראה דלגבי בניו ובנותיו ליכא שום חששא לברך בב' ידים, כי כו"ע יודעים שמדרך האב לברך יוצאי חלציו, ולא יטעו לחשוב שעושה כן מדין ברכת כהנים. אבל לגבי המברך אחרים בזה המחמיר על עצמו שלא לברך בברכת כהנים בהנחת ב' ידיו, כדי לחשוש לדברי הגר"א, תבא

סימן תעב-תפ - דיני היסבה וארבע כוסות

קדש

א. נכון שיסדר את השולחן להכינו מבעוד יום, כדי שכאשר יבוא לביתו יקדש מיד אחר צאת הכוכבים, ולא יצטרך להתעכב ולהמתין.א)

עליו ברכה. אך מעיקר הדין גם בזה אין חשש, דמה שאמרו דהנושא כפיו עובר בעשה, זהו דוקא כשמתכוין לקיים מצוה לברך את ישראל כמו שנצטוו הכהנים, אבל אם אינו מכוין לשם מצות ברכת כהנים, אלא כאדם שמברך את חבירו, אין בזה איסור. וכמ״ש בשו״ת כתב סופר (או״ח סי׳ יד), ובכה״ח (סי׳ קכח סק״ח). ואף אם נותן ב׳ ידיו על ראש המתברך, מעיקר הדין אין לחוש, שהרי אינו נושא כפיו, ואינו מכוין לקיים מצות ברכת כהנים. וכן מבואר בשו״ת יהודה יעלה אסאד (א״ח סי׳ מא). ובשו״ת דעת סופר (א״ח סי׳ יד). והו״ד בשו״ת יחו״ד (ח״ה סי׳ יד). ושם כתב להעיר עמ״ש בתורה תמימה הנ״ל, שאין דבריו מחוורים בדעת הגר״א שכאילו יש בזה איסור עשה, שהרי אין כאן נשיאות כפים, ולא כוונה לקיים מצות ברכת כהנים.

ובספר פחד יצחק (מערכת ברכה דף נד ע״ג) בא מטעם אחר, וכתב, ראיתי מדקדקים שלא לברך לתלמידיהם בשתי ידים על ראשם, ואומרים שעושים כן כדי שלא לקשר מדת החסד עם מדת הדין (שהימין חסד והשמאל גבורה שהיא מדת הדין), ואני נהגתי לברך את מי שנשוי אשה בשתי ידים, בעדו ובעד ביתו, ולמי שהוא פנוי ביד אחת, אבל לבחורים העוסקים בתורה בשתי ידים, כי התורה מסייעתם במקום אשה. והנני רואה מנהג טוב שהחכמים יברכו לתלמידיהם והאבות את בניהם עם שתי ידים, כמו שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וכן ראוי לעשות על דרך הסוד, וכמ״ש הראשית חכמה (שער היראה פ״ד), וסמך לזה מהזוה״ק (פר׳ וארא) וכו׳.

הנה מבואר שטוב ויפה לברך בשתי ידים. ע״כ.

גם מהר״ח פלאג׳י בספר נפש כל חי (מערכת ב׳ אות לא), הביא דברי החמדת ימים שכתב להקפיד לברך ביד אחת דוקא, ובשל ימין. והביא גם את דברי היעב״ץ שסובר להיפך. וסיים, שאין להקפיד בזה כ״כ, ומהיות טוב אם סומך שתי ידיו על ראש המתברך ולברכו יהיה בזה תוספת ברכה, אבל גם המברך ביד אחת בלבד די בזה. ע״כ. וכן עיקר, שאין להקפיד בדבר, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד.

ימהר בעריכת הסדר ואכילת המצה שלא ישנו התינוקות

א) כתב מרן בש״ע (סי׳ תעב ס״א): יהיה שלחנו ערוך מבעו״י, כדי לאכול מיד כשתחשך. ואף אם הוא בביהמ״ד, יקום, מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו. ע״כ. והוא מדברי הטור שם. ומקורו מדברי הגמ׳ בסוכה (כח.), אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שמימיו לא שח שיחת חולין וכו׳, ולא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם, ולא אמר הגיע עת לעמוד מביהמ״ד, חוץ מערבי פסחים וערבי יוהכ״פ, וכן היה רבי אליעזר תלמידו נוהג אחריו. וכ״ה בפסחים (דף קט.), רבי אליעזר אומר חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו. אמרו עליו על ר״ע מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בביהמ״ד חוץ מערבי פסחים וערב יוהכ״פ, בער״פ בשביל תינוקות, כדי שלא ישנו, וערב יוהכ״פ כדי שיאכילו את בניהם. ועפ״ז פי׳ רש״י (פסחים נ.) טעם איסור מלאכה בער״פ, שהוא בכדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו, ושחיטת הפסח, ותיקון מצה לצורך הלילה, שמצוה לטרוח מבעו״י כדי להסב מהר, כדאמרינן חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו. ע״כ.

ה׳ טעמים שמקדימים לקדש ולאכול בליל הסדר

והפוסקים כתבו כמה טעמים שממהרים בליל פסח. א. כדי שלא ישנו התינוקות. ב. כדי שיספיקו לאכול אפיקומן לפני חצות. ג. ויש להוסיף למ״ד שמצות קידוש ביו״ט מה״ת, הרי איתא לעיל

ב. מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים, בליל פסח קודם עשיית הסדר, וכן מיני מתיקה, כדי שלא יישנו, ויראו שינוי וישאלו. [ועצה טובה שיקנה ממתקים ומשחקים (שאינם מוקצה) בשביל הילדים הקטנים, לעורר את תשומת לבם במהלך ליל הסדר וסיפור יציאת מצרים,

(סי׳ רעא) שמצוה לקדש מיד, כדי לזכור את השבת מיד בכניסתו. [וע׳ להלן]. ד. ובשו״ת כתב סופר (או״ח סי׳ קיח) כתב שצריך למהר לאכול משום זריזין מקדימין, וזה שייך בפסח יותר מכל שבת ויו״ט, שמצות מצה [וכן בליל סוכות] שהיא מצוה המוטלת עליו ושלא להנאת אדם ותענוגו בוודאי איכא משום זריזין, ע״ש. ה. וע״ע באור שמח (הל׳ מצה פ״ו ה״א סד״ה ונראה) שהואיל ומצה הוקשה לפסח, א״כ כשם שמצות פסח לאוכלו מיד כשתחשך, דדרשינן כבוא השמש אתה אוכל, כך אכילת מצה בזה״ז צריכה להיות סמוך לצאה״כ ככל מה שאפשר.

ובאו״ז (ח״ב סי׳ רנו) כתב, לשון הפייט: ״טעמו לחטוף מצה״. פי׳, טעמו לשון טעם, שמסלקין הקערה שלא יאכלו התינוקות הרבה וישכחו לשאול מה נשתנה, דאם יאכלו ישנו. אי נמי ׳לחטוף׳ למהר קודם שישנו. ועוד דמצוה למהר אכילתו קודם חצות, ואפי׳ תהא זמנה כל הלילה יש להחמיר בה כמו בק״ש מאחר דמצה דאורייתא. **ובשל״ה** (מס׳ פסחים פרק נר מצוה אות לא) הוסיף, שצריך לראות שיהיה הכל מוכן, ולא ישהה משחשיכה, ויתחיל לעסוק בהסדר, כי צריך להקדים עצמו שגם הלל יקרא קודם חצות. ובא״ר (תעב סק״א) הביא מחק יעקב (סק״ב), שנהגו שמניחין לילדים לחטוף אפיקומן בכדי שלא ישנו.

מצוה גם למהר לאכול

ולשון מרן בש״ע הוא ״כדי לאכול מיד כשתחשך. ומצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו״. ולכאורה משמע שיש מצוה למהר לאכול, כדי שהתינוקות ג״כ יספיקו לאכול מצה ומרור, ולא ירדמו בינתיים. וכתב המשנ״ב (סק״א) דמ״ש מרן כדי לאכול מיד, לאו דוקא הוא, אלא הכוונה כדי שיהיה אפשר לו להתחיל הסדר תיכף משתחשך ולא ישתהה [הגר״ז. ופשוט]. ושם (בסק״ג) כתב, דכוונת הש״ע שיש לזרז לעשות הסדר כדי שלא יישנו התינוקות כשידעו שלא ישתהה הרבה עד האכילה, וממילא ישאלו מה נשתנה וישיב להם ויקיים והגדת לבנך ביום ההוא. דא״א לומר דהכוונה היא שיקצרו בהגדה, דאטו האכילה הוא העיקר. וביבין שמועה להרשב״ץ כתב שממהרים להאכילם כדי שלא יישנו, ואתינוקות קאי, ופירוש זה אתי שפיר טפי. ומ״מ אין להאכילם הרבה, שאדרבה, טפי יש לחוש שיישנו ע״י זה וכמ״ש הרשב״ם בסוגיא, ע״ש. ואפשר עוד לומר בכוונת הש״ע, דשפיר יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה, כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין הטיבול בחרוסת, ואע״ג דבסדר ההגדה תיקנו מה נשתנה בתחלת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו, וצ״ע. עכ״ד המשנ״ב.

והנה כבר מצינו כזאת לעיל בהלכות קידוש של שבת (באו״ח סי׳ רעא ס״א) שכתב מרן, ״כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד״. ובמג״א שם (סק״א) העיר, לאכול מיד, לו״ד, אלא היינו לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו. ע״כ. אך י״ל שהעיקר הוא אכילת המצה, ורק שמקדים לספר יצי״מ לבאר למה אוכלים לחם זה, כמ״ש לחם שעונים עליו דברים הרבה, וכתיב והגדת לבנך לאמר בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואכילת המצה ומצות והגדת לבנך הכל ענין אחד. וכן משמעות דברי הגמ׳ שם שחוטפין מצה בלילי פסחים, אם קאי על אכילת מצה, שממהרין לאכול, וכ״ה בראב״ן (מס׳ פסחים שם) וממהרים לאכול מצה בער״פ כדי שלא ישנו התינוקות וישאלו, ועוד. ובמאירי (פסחים קח:) כתב, חוטפין מצות, י״מ שמקדימין באכילה, וכן שואלין במהירות, וזהו שסמכו לזו אמרו עליו על ר״ע מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד מביהמ״ד חוץ מלילי פסחים וכו׳. ע״כ.

וכמו כן אתי שפיר לפי מה שהבאנו לעיל מהכתב סופר, שג״כ יש לפרש הטור וש״ע כפי פשטו, שיש מצוה להקדים לאכול. ועכ״פ נפ״מ שלא יאריך הרבה בסיפור ההגדה, שאם יש חשש שהילדים ירדמו, ולא יאכלו מצה ומרור, יצא שכרו בהפסדו במה שהאריך כ״כ. וכן מפורש באור שמח הנ״ל, שמצות מצה צריכה להיות סמוך לצאת הכובים מה שאפשר.

וכל ילד שישאל שאלה טובה, או יענה תשובה יפה, או שיספר משהו, או שיקשיב היטב, יקבל בכל פעם ממתק או פרס מבעל הבית עורך הסדר]. ב)

מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים

ב) בגמ' (פסחים קח:) איתא, הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בער"פ כדי שלא ישנו וישאלו. אמרו עליו על ר"ע [גי' הרי"ף ר' טרפון], שהיה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בער"פ, כדי שלא ישנו וישאלו. והובא בהרי"ף ובהרא"ש שם. [ובמדרש שכל טוב (פ' בא פי"ב) איתא, בגו סעודתיה נהגו רבנן לחלק מגדני וקליות לתינוקות כדי שלא ישנו וישאלו בהלכות הפסח, וזכר לדבר והיה כי ישאלך בנך (שמות יג יד) עביד ליה הווייה כי היכי דלישאלך].

ובטור וש"ע (תעב סעיף טז) כתבו: מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים, כדי שיראו שינוי וישאלו. וזה לשון הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ג): וצריך לעשות שינוי בלילה הזה, כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד שישיב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה, מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה, וכיוצא בדברים האלו, ע"כ. [ובהגהות מרדכי (סנהדרין פ"ג רמז תשכ) כתב שאסור לשחוק באגוזים וכו', ולא הותרה שחיקת אגוזים אלא לתינוקות ביו"ט הראשון של פסח בלבד, כדאמרינן נותן להם קליות ואגוזים וכו'].

ובזמנינו, אפשר שצריך לחלק לילדים ממתקים, שוקולדים, סוכריות ושאר מטעמים, ולאו דוקא אגוזים, כדי שלא יירדמו, יקשיבו לסיפור יצי"מ, ויקראו את ההגדה. מסיבה זו ישנו ענין גדול וחשוב להשכיב את הילדים לישון בער"פ, כדי שיהיו עירניים בלילה.

מקיים בזה גם מצות שמחת החג

ובשמחלק לקטנים קליות ואגוזים ומיני מתיקה, מקיים ג"כ מצות שמחת החג, שמוטל עליו לשמח את בני ביתו, או נכדיו, כמ"ש הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הי"ז) חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכו'. הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות. וכ"ה בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) קטנים בראוי להם כגון אגוזים ולוזים. ובים של שלמה (ביצה פ"ב סי' ה) כתב שמקור דברי הרמב"ם מהגמ' שם. וכן מתוספתא (פ"י ה"ב): מצוה על האדם לשמח בניו וב"ב, ר"י אומר נשים בראוי להן, וקטנים בראוי להן. ומה ראוי לקטנים, כי אם קליות ואגוזים. ועוד מסברא, שמאחר שציוה הקב"ה לשמח כל בני ביתו, במה ישמח הקטנים, אשר הם הגיעו לחינוך מצוה, הלא קליות ואגוזים הן שמחת יו"ט שלהם. ע"כ. וע' בזה להלן אם שמחת יו"ט בליל פסח מה"ת או מדרבנן.

ובראבי"ה (ח"ב סי' תקכה) כתב: חוטפין מצה וממהרין לאכול כדי שלא ישנו התינוקות וישאלו. וכן נותנין בידם על ככה שום דבר חידוש, כדאמרינן מחלקין להן קליות ואגוזים וכו', קליות מאשתקד משום איסור חדש. ורבנו זקני כתב שהוא פרי עץ ארז, כעין אגוזים קטנים, ומחלקין לתינוקות לשחק בהן. וכתב שכן נמצא באגדה שהוא פרי כעין אגוז. ואני מצאתי בירושלמי בפירקין, "חייב אדם לשמח אשתו ברגל ובניו הקטנים וכו' בלוזין ואגוזים". והעם נהגו בו רק ביום כיפור, והם מתכוונים לשכח מהם התענית ועושין מצוה ואינם יודעים, ומתוך שלא לשמה בא לשמה. ע"כ.

ובשבולי הלקט (סי' ריח) כתב, שצריך לסדר שם גם קליות ואגוזים ומיני מגדים ופירות, לשדל בהן את התינוקות בכדי להפיג שינה מעליהן כדי שיראו השינוי וישאלו.

וע"ע בכלבו (סי' נא) שכתב, שמטבילין קודם סעודה ואוכלין ג"כ קליות ואגוזים קודם סעודה, שמחלקין להם כדי שישאלו, ודרכן לבא אחר סעודה. והאב משיב לבן החכם, שאוכלים קליות קודם סעודה משום שאין מפטירין אחר הפסח

ג. המנהג כיום שהבנים הנשואים הולכים בליל הסדר אצל ההורים, ויש בדבר משום שמחת יום טוב, שעל ידי כן תגדל השמחה. וגם זה גם כעין המצוה לאכול את הפסח בחבורה, שיש בזה פרסום הנס טפי.[ג]

אפיקומן, וא"א לאוכלם אחרי הסעודה, ע"ש עוד. וכ"ה בפירוש הרשב"ץ להגדה. וראה עוד בחזו"ע פסח (עמ' קיז, ובמהדו"ב עמ' ה).

ובספר מנהג ישראל תורה (סי' תעא אות ה) כתב, דהנה רבים אין נזהרין בזה והוא פלא, דהרי ענין זה מבואר בש"ס ושו"ע, ואולי יש מקום ליישב מנהגם, דהנה מפשטות סוגיא דתלמודא משמע דדוקא לר' יהודה מצוה לחלק קליות ואגוזים, אבל לת"ק שס"ל דגם תינוקות חייבין בארבעה כוסות א"צ לחלק קליות ואגוזים, וא"כ כיון דהמנהג פשוט ליתן כוסות אף לפני קטנים כת"ק א"צ לחלק קליות ואגוזים, אלא דפליגי הראשונים אם הפלוגתא דת"ק ור"י הוא בתינוקות שהגיעו לחינוך או בתינוקות שלא הגיעו לחינוך, דמהר"ן נראה דהפלוגתא הוא בתינוקות שהגיעו לחינוך, ומהרשב"ם נראה דהפלוגתא הוא בתינוקות שלא הגיעו לחינוך. וא"כ לפי' הר"ן ודאי במה שנוהגין להכין כוסות לפני קטנים אפי' רק לפני קטנים שהגיעו לחינוך, יש הכרח דלא קי"ל כר"י אלא כת"ק וא"צ לחלק קליות ואגוזים, אבל לפי' הרשב"ם דת"ק ור"י פליגי בתינוקות שלא הגיעו לחינוך, א"כ הן אמת הנוהגין להכין כוסות גם לפני תינוקות שלא הגיעו לחינוך יש בזה הכרח דלא קי"ל כר"י, אבל הנוהגין להכין רק לפני תינוקות שהגיעו לחינוך בזה לא פליג ר"י, ועדיין י"ל דקי"ל כר"י וצריך לחלק קליות ואגוזים. ומעתה הנה בשו"ע נפסק דא"צ להכין כוסות אלא לפני תינוקות שהגיעו לחינוך, וגם הובא בשו"ע דמצוה לחלק קליות ואגוזים, ואתי שפיר לפי' הרשב"ם, אבל המהרי"ל כתב דמסוגיא דתלמודא משמע דצריך להכין כוסות אפי' לתינוקות שלא הגיעו לחינוך, ולפי"ז א"צ לחלק קליות ואגוזים, ובאמת במהרי"ל אינו מביא כלל מנהג זה לחלק קליות ואגוזים, וא"כ אותן שלא נהגו לחלק קליות ואגוזים יש להן סמך מדברי המהרי"ל, או גם אם לא נהגו להכין כוסות אלא לפני תינוקות שהגיעו לחינוך, מ"מ אפשר להן לסמוך על דברי הר"ן. ואף דודאי אין לזוז מפסק השו"ע בכדי, אמנם כיון דרבים אין נזהרין בזה, כתבתי לתרץ מנהגם, [ובקרבן נתנאל (סי' כא סק"ד) בפי' השני בדברי הרא"ש כתב די"ל דאף דקי"ל כת"ק, מ"מ לענין חילוק קליות ואגוזים קיי"ל ג"כ כר"י מדעבד ר"ט עובדא כדאיתא בגמ', אבל בפי' הראשון כתב כנ"ל]. גם בשו"ת וישב משה (ח"א סי' עח) עמד ע"מ שרבים אין נזהרין בזה. ע"כ.

טוב להתקבץ יחד בליל הסדר כמה משפחות, בכדי לעשות את הסדר בקיבוץ גדול

ג) בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' סז) כתב, שהמנהג שהולכים בליל הסדר אצל ההורים, יש בו משום שמחת יו"ט, שעי"כ תגדל השמחה. ויש להוסיף, שזה גם כעין המצוה לאכול את הפסח בחבורה, שיש בזה פרסום הנס טפי.

וע"ע בשבולי הלקט (סי' ריח), שהבן החכם כשרואה אביו מתחבר עם שכניו על פסח אחד, שואל למה אתם צריכים לכך, ודרך העולם לחוג ולשמוח עם אנשי ביתו. ובהקבץ המשפחה תתרבה השמחה כידוע.

ובתרגום המיוחס ליונתן (שמות יב, מז) על הפסוק "כל עדת ישראל יעשו אתו", תרגם, כל עדה ישראל מתערבין זה עם זה, גניסתא עם גניסתא אוחרי (משפחה עם משפחה אחרת) למעבד יתיה (לעשות אותו).

ובשו"ת שיח יצחק וייס (סי' רטו) כתב, שמנהג הספרדים היושבים באה"ק שנקבצים ובאים יחד כמה וכמה משפחות לעשות הסדר בקהל עם. והביא בשם תשובת לקח טוב, דס"ל שאין לומר פזמון לכה דודי בלי עשרה, משום שאומרים בואי כלה, וחופה צריכה להיות בעשרה. ע"ש. ולפ"ז הסתפק שם, בליל פסח, שצריכים לומר ז' ברכות טרם יאכלו המצה ע"פ הירושלמי שכל האוכל מצה בער"פ כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו, ולרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה) לוקה מכת מרדות, [והמקור לזה הוא בשו"ת בעלי התוספות (נספח א)

ד. לכתחילה יש להתחיל את הקידוש ועריכת הסדר בליל פסח, דוקא אחר צאת הכוכבים, כדי שיקיים מצות ארבע כוסות בלילה ודאי, ומכל מקום בדיעבד או בשעת הדחק, מותר לקדש מבעוד יום, משתשקע החמה, אחר שקיבל עליו קדושת יום טוב בתפלה. אולם סדר ליל פסח לא יתחיל אלא אחר צאת הכוכבים. וכן בטיבול ירקות הראשון, אם טיבל קודם צאת הכוכבים, נכון להחמיר אף בדיעבד לחזור ולטבל קצת אחר שתחשך. וכל שכן שראוי להחמיר במצות מצה ומצות מגיד, שיהיו לאחר צאת הכוכבים, ובדיעבד יחזור בלי ברכה. [ולא יברך שוב "אשר גאלנו"]. ד)

אמרינן האוכל מצה בער"פ כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואמאי דמי לאותה עבירה טפי משאר עבירות, אלא כשם שהכלה צריכה ז' ברכות קודם שתהא מותרת לבעלה, כך המצה צריכה ז' ברכות קודם היתר אכילה. כך מצאתי בשם ר' מנחם הזקן זצ"ל. ע"כ], ובפמ"ג (מש"ז שם) חקר במי שאכל המצה בלא ברכות הנ"ל, שהרי כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. ע"ש, וא"כ היו צריכים לעשות את הסדר במנין דוקא, דקי"ל (באה"ע סי' סד ס"ב), דז' ברכות צריכים מנין, וזה לעיכובא ע"ש בב"ש. ובאמת נראה בגמ' שבזמן ביהמ"ק, עשו את סדר ליל הפסח במנין, שאמרו בגמ' (פסחים סד:) גבי פסח מעובין, אין לך כל פסח שאין נמנין עליו יותר מעשרה בני אדם. ע"ש. אמנם בזה"ז אין מנהגינו כן, זולת הספרדים שנקבצים ובאים יחד כמה משפחות לעשות הסדר בקהל עם, וצ"ע בזה. עכת"ד. וכ"ז חידוש, ולא שמענו כן בפוסקים שיצריכו שיהיה מנין בליל הסדר.

והנה הרמב"ם בספר המורה (ח"ג פרק מג) כתב: **הימים הטובים כולם הם לשמחה "ולקבוצים" שיש להם הנאה שבני אדם צריכים אליהם ברוב**, ויש מהם תועלת ג"כ בענין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם בקיבוצים המדיניים. וייחוד הימים ההם יש לו סיבה. פסח: ענייננו מפורסם. וטעם היותו שבעה ימים, מפני שהיקף השבעה ימים הוא היקף בינוני וכו'. ושבועות, הוא יום מתן תורה, ולהגדיל היום ההוא נמנו הימים מן המועד הראשון אליו, כמי שממתין בו הנאמן שבאוהביו ושהוא מונה יום וגם השעות, וזאת היא סיבת ספיה"ע מיום צאתנו ממצרים עד יום מתן תורה, שהיא היתה הכוונה והתכלית ביציאתם, באמרו ואביא אתכם אלי, ולא היה המראה הגדול ההוא אלא יום אחד, כן זכרונו בכל שנה יום אחד. אבל אכילת מצה אילו היה יום אחד לא היינו מרגישים בו ולא היה מתבאר ענינו, כי הרבה פעמים יאכל האדם מין אחד מן המאכלים שני ימים או שלשה, ואמנם יתבאר ענינו ויתפרסם בהתמיד אכילתו היקף שלם. ושני המועדים סוכות, ופסח, מלמדים דעות ומדות. והדעת בפסח, היא הזכרת אותות מצרים והתמדתם לדורות. ובסוכות, להתמיד זכר אותות המדבר לדורות. והמדות הם, שיהיה האדם זוכר ימי הרעה בימי הטובה, בעבור שירבה להודות להשם ושילמוד מדת ענוה ושפלות, יאכל מצה ומרור בפסח לזכור מה שאירע לנו, וכן יצא מן הבתים לשכון בסכות כמו שיעשו השרויים בצער שוכני המדברות, לזכור שכן היה עניננו בתחלה, כי בסכות הושבתי את בני ישראל וגו', ונעתקנו מן הענין ההוא לשכון בבתים המצויירים במקום הטוב שבארץ והשמן שבה בחסד השם וביעדיו לאבותינו, בעבור שהיו אנשים שלמים בדעותם ומדותם, ר"ל אברהם יצחק ויעקב וכו'.

יתחיל את הסדר בליל פסח, דוקא אחר צאת הכוכבים

ד) **במשנה** (פסחים צט:) ערבי פסחים לא יאכל אדם עד שתחשך, ובתוס' שם (עד שתחשך) הקשו "עד שתחשך" למה לי. וכתבו לתרץ בשם הר"י מקורבי"ל, דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך, וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה. ומצה ומרור איתקשו לפסח. אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעו"י כדאי' (ברכות כז:) מתפלל אדם של שבת בער"ש ואומר קידוש היום מבעו"י. ואומר ה"ר יחיאל, דכי פריך בגמ' מאי איריא ערבי פסחים וכו', לא מצי לשנויי דנקט ערבי פסחים משום דבעי

למיתני עד שתחשך, דכבר אשמעינן באיזהו מקומן (זבחים נו:) דקתני הפסח אינו נאכל אלא בלילה. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (שם), שבערו"פ לא מצי אכיל עד שתחשך. וכן משמע בתוספתא דקאמר פסח מצה ומרור אוכלין בב"א, ומאימתי אוכלן משתחשך. ותנן נמי הפסח אינו נאכל אלא בלילה. ומצה איתקש לפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. וכ"כ רבינו ירוחם (תא"ו נ"ה ח"ד), דאף שבזה"ז אין קרבן פסח, אין לאכול מצה ומרור אלא משתחשך. וכ"כ באו"ז. וכ"כ בסמ"ק (מצוה ריט).

ואע"פ שבזמן שאין ביהמ"ק קיים, אכילת מצה היא מקרא של בערב תאכלו מצות, ולא משום על מצות ומרורים יאכלוהו, מ"מ גם בזה"ז הוקשה מצה לפסח, כמו שמפורש בגמ' (שם קכ:) שאהדרה קרא ולמילתא קמייתא אהדרה, ומשם למדנו שזמנה עד חצות. ולאפוקי ממ"ש בס' מגיד דבריו (דף טו.) שדוקא בזמן דאיכא פסח הוקשה מצה לפסח, אבל לא בזה"ז.

והגרעק"א (פסחים צט:) הביא מס' ברית שלום הקדמון (פ' בא) בשם מו"ה יעקב זצ"ל, דיש לפרש מהו 'ואפי' עני וכו' עד שתחשך', לפי המבואר בריש ברכות משעה שעני נכנס לאכול פתו, ופירש"י שעני שאין לו נר אוכל מבעו"י. ולזה קאמר הכא דאפי' עני שבישראל שאין לו לקנות נר ובכל השנה אוכל מבעו"י, אפ"ה בליל פסח לא יאכל עד שתחשך. ע"כ.

ועוד יש להעיר, שהט"ז (סי' תרלט סקי"ב) כתב מקור אחר לדין זה, מדכתיב בערב תאכלו מצות. וגם הגרח"פ בספר חיים לראש (דף מ.) הביא ראיה לדין זה מקרא דבערב תאכלו מצות. אולם בראשונים הנ"ל הוצרכו ללמוד כן מהיקש לפסח, ומשמע שמקרא של בערב תאכלו מצות אין הכרח. ונפ"מ מהא, לענין אכילת פת בסוכה בליל ראשון של סוכות, דאיתקש למצה בג"ש דט"ו ט"ו. שאם ילפינן לה רק מהיקשא, הרי דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בגזירה שוה. אך אם ילפינן לה מקרא דבערב תאכל מצות אפשר דה"ה לענין ליל א' של סוכות.

גם בליל א' של סוכות אין לאכול בסוכה עד שיהא לילה ודאי

וכיון דילפינן בחג הסוכות ט"ו ט"ו מחג המצות, ה"ה שאין לאכול הכזית פת בסוכה אלא בלילה ממש. ובב"י (סי' תרלט) הביא כן מהארחות חיים (הל' סוכה סי' לו), שאכילה בליל יו"ט הראשון בסוכה צריך שיהיה בלילה ודאי. ומקור דברים אלו נראה שהוא מדברי רבינו פרץ בהגהת סמ"ק (עשין ריט) שאף שבערו"ש יכול לאכול מבעו"י, מצה שאני, דרחמנא קבע מצות אכילתה בלילה, דכתיב בערב תאכלו מצות, כדפי' רבינו יעקב מאורלינ"ש במשנה (פרק ערבי פסחים), וה"ה לענין אכילת סוכה לילה הראשונה. וכ"ה בתשב"ץ קטן (סי' ריד) צריך ליזהר שלא לאכול סעודה ראשונה בליל סוכות עד שיהא לילה ודאי. דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות וכתיב בה במצה בערב תאכלו מצות, ע"כ צריך שיאכל כזית משחשכה בה. ע"כ.

והובא במהרי"ל (מנהגים הל' סוכות אות יח): בליל א' של סוכות צריך שיהא לילה טרם יאכל בסוכה, דילפינן ממצה, והתם כתיב בערב תאכלו מצות. ומטעם זה צריך לאכול כזית בסוכה אפי' בירדו גשמים בליל ראשון, דומיא דמצה דלא מצי להפטר נמי ממנה בשום ענין. וצריך נמי בליל ראשון דסוכות לאכול קודם חצות דומיא דמצה. וכן לא יאכל אדם בערב סוכות משש ולמעלה דומיא דער"פ. ע"כ.

[**ובזה** ניחא קו' התוס' (ברכות מט:) דתיפוק ליה שצריך לאכול, משום יו"ט, ולמה לי ט"ו ט"ו מחג המצות לאכול בסוכה. ע"ש. ויש ליישב דאי מטעם זה היה יכול לאכול מבעו"י ויוסיף מחול על הקודש, לכן צריך ט"ו ט"ו. וכן תי' בכת"ס (ס"ס עא). וע"ע בקו' קבא דקשייתא (סי' פו), שעמד בזה על התוס'. וי"ל שהתוס' לשיטתם דילפי הכי במצה מהיקשא דאיתקש לפסח, וא"כ בסוכה י"ל דלא מהני בזה ג"ש דט"ו ט"ו להצריך לילה, דהו"ל דבר הלמד בהיקש (מפסח דהוי קדשים), ואינו חוזר ומלמד בג"ש (זבחים מט:). וכן מוכח בהרא"ש דבשאר יו"ט מוסיף מחול על הקודש. אך העיקר דילפי' במצה מדכתיב בערב תאכלו מצות, ולהכי כן הוא בסוכה מגזירה שוה דמצה. וכ"פ הב"י והרמ"א (בסי' תרלט). והאחרונים שם הוסיפו שגם בקידוש שם יהיה לילה ודאי. וע' ברמב"ן (שמות יב, ו), בביאור מלת "ערב". וצ"ע].

גם במנהגים דבי מהר"ם (סדר פסח) איתא, ואינו רשאי לאכול עד הלילה כדכתיב בערב תאכלו מצות. ובהגהות מנהגים (טירנא. דיני לולב וסוכה)

ה. יש שנהגו לחוש להחמיר ולקדש רק לאחר שיגיע זמן רבינו תם, שהוא שעה וחומש בשעות זמניות אחר שקיעת החמה. ועל כל פנים ינהגו כן לגבי אכילת מצה שהיא דאורייתא, וכן אמירת חלק מן ההגדה (על כל פנים סוף ההגדה). אך אם יש זקנים או ילדים

ממתינין מלאכול בליל ראשון דסוכות עד הלילה דילפי׳ ג״ש ט״ו ט״ו מפסח דכתיב ביה בערב תאכלו מצות. ומשמע דילפי לה מקרא דבערב תאכלו מצות.

והביאו הרמ״א (או״ח תרלט, ג) וז״ל: ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה (ב״י בשם א״ח), ויאכל קודם חצות לילה (מהרי״ו ומהרי״ל), ולא יאכל ביום מחצות ואילך, כדי שיאכל בסוכה לתיאבון (מהרי״ל). וביאר הט״ז שם שהטעם שגם בערב סוכות ימתין עד שתחשך, משום דדמי למצה דכתיב בערב תאכלו מצות, וכן כל מ״ש שם הוא משום דילפי׳ ממצה. וכבר מפורש כן במהרי״ל שם. [ובמג״א שם תמה שמהרי״ל לשיטתו שמחמיר גם בער״פ מחצות, אבל אנן קי״ל רק ממנחה קטנה, וצ״ע ע״ד הרמ״א. וע׳ בחתם סופר (ביצה טו:) מ״ש ליישב].

ואף שהתוס׳ לא כתבו אלא לענין אכילת מצה משום דאיתקש מצה לפסח, בתרוה״ד (סי׳ קלז) כתב שנראה לאסור ג״כ כוס של קידוש שהוא אחד מד׳ כוסות, וכן אכילת שאר ירקות, וכן יתר שינויי דעבדינן בכדי שישאלו התינוקות, וכ״ש ההגדה עצמה, אלא בעינן שכולם יהיו בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דכל הני אמצות מצה ומרור שייכי. ודרשינן והגדת לבנך כו׳ בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ר״ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דהא מבעו״י נמי היה יכול להניח לפניו, וא״כ אין לומר ההגדה קודם הלילה ממש, והשינוי נמי, אין כאן דרך כדי שישאל הבן ויגיד לו האב, וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד׳ כוסות מן הרמוזים בלשון גאולה במצה שהיא זכר לחירות, א״כ כולהו צריכין שיהא לילה ממש. ע״כ. ומרן בב״י ה״ד התוס׳ וש״ר, ואח״כ הביא, כתוב בתה״ד וכו׳ וכנז׳. ובש״ע (ס״א) כתב מרן: אבל לא יאמר הקידוש עד שתחשך. ע״כ. הרי שחשש להלכה לדברי תה״ד.

וז״ל המהרי״ל (מנהגים. סדר ההגדה אות ז): אמר מהרי״ל, פליאה נשגבה בעיני ע״מ שצריכים בע״פ להמתין עם הסדר עד הלילה, אי משום ״בערב תאכלו״ והא עדיין אף אם יתחיל שעה ויותר קודם הלילה, ע״י הקידוש וסיפור ההגדה יהיה לילה טרם שיאכלו מצה. וכ״ת משום שתיית הכוסות שצריכין נמי להיות בלילה דומיא דמצה, תקשה לך על שני כוסות האחרונים דלאחר אכילה יהיו ג״כ מחוייבים לשתות קודם חצות כדרך מצה. וכן איתא מ״ד שרוצה להקיש ד׳ כוסות ומצה, ונסתר מטעם זה. ואמר שנראה בעיניו טעמא משום שאכילת ירקות אתא למען שישאלו תינוקות, א״כ צריך להיות בלילה דכתיב בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב והגדת לבנך, וההגדה בלילה היא. ע״כ. והו״ד בקיצור בחק יעקב (סי׳ תעב סק״ג). וצ״ל שלדעת תרוה״ד גם ב׳ כוסות האחרונים צריך קודם חצות.

ובחידושי החת״ס (פסחים שם במשנה) כתב, דנראה שלאכילה דוקא קפדינן עד שתחשך, אבל מ״מ יכול לקדש משתשקע החמה כמו בכל שבת ויו״ט, ויאריך בסיפורי הגדה עד שתחשך ואז יאכל, דאל״ה מאי מקשינן אפי׳ ער״ש ויו״ט נמי, דילמא קמ״ל שאסור גם לקדש עד שתחשך, ובע״כ דדוקא על אכילה הוא דקפדינן שיהיה חשיכה, עכ״ד. ואפשר שלא נחת להלכה בזה, רק לביאור הסוגיא, שהרי מפורש בתה״ד ובש״ע שיש להמתין שלא לקדש עד שתחשך, והחת״ס לא יחלוק ע״ז. וע״ע אריכות בזה בשו״ת חזו״ע (ח״א סי׳ א), ובספר חזו״ע פסח (מהדורת תשס״ג עמ׳ ב).

ודע, דמ״ש בס׳ חיים לראש (דף מ.) להצריך שיתפללו ערבית ליל פסח אחר צאה״כ. ע״ש. אינו מחוור כ״כ. [ושם כתב ג׳ טעמים לחומרא זו. א. שיש לחוש שמא ישכח לחזור לקרוא ק״ש אחר צאה״כ, וירדם מבלי ק״ש מחמת שהסדר מתארך. ב. שאם יתפלל מבעו״י, אולי יתחיל את הסדר ג״כ מבעו״י. ג. שי״א שבליל שבת ויו״ט אין להתפלל ערבית קודם חשיכה. ע״ש. אולם אין לנו לגזור מדעתינו שמא יתחיל הסדר מבעו״י, וגם שמא יירדם, ובלא״ה דעת הרמב״ם שאפשר להקדים סעודות שבת מבעו״י אף דלא ס״ל דין תוספת זולת ביוהכ״פ. וע׳ בשלחן המערכת ח״א עמ׳ תרמב מ״ש בענין שאין גוזרים גזירות מדעתינו].

קטנים, לא ימתין לזמן רבינו תם, ואף החוששים לדעת רבינו תם במוצאי שבת, בקידוש ליל פסח לא יחמירו, דהויא קולא, שבינתיים ישנו התינוקות ויבטל מצות והגדת לבנך. וכן רופא שממהר לאכול ורץ לעבודתו להתעסק ברפואת החולים, אין צריך להמתין לזמן רבינו תם.ה)

אם יש ילדים קטנים, אין להחמיר בזה ולהמתין לזמן רבינו תם

ה) **נתבאר** לעיל בסעיפים הקודמים שצריך להזדרז להתחיל מיד את עריכת הסדר, בצאה"כ.

וכמ"ש מרן בסעיף א' שימהר לאכול מיד, וסיים מרן, דמ"מ לא יאכל עד שתחשך. [וגם הגרי"ז מבריסק הגם שבכל השנה היה ממתין בתפלת ערבית אחר שעה ומחצה זמנית מהשקיעה, בליל הסדר הקדים להתפלל, וקרא אח"כ ק"ש בהגיע זמן ר"ת. הגש"פ מבית לוי עמ' צ]. והנה בחי' מהר"ם חלאוה שם כתב, דאכילת פסחים היא משתחשך, דכתיב כבא השמש ודרשינן (ברכות ט.) כבוא השמש אתה אוכל. וליכא למימר דהיינו משקדש היום דהיינו משקיעת השמש, דהא כתיב קרא אחרינא ואכלו את הבשר בלילה הזה, בלילה ממש ואכילת מצה היא קודם הפסח. ע"ש. ומבואר מזה דלא כמ"ש בשו"ת צוף דבש (סי' קכה) שיש לפרש דברי הש"ע עד שתחשך שאין כוונתו דוקא לצאה"כ. וכתב מהר"ם חלאווה שם שצריך שיהא צאה"כ ולא בספק חשיכה.

[**ובהערה** הקודמת הבאנו דברי החתם סופר (פסחים צט: ד"ה שתחשך) שלענין קידוש יכול לקדש משתשקע החמה, אלא די"ל שלא כתב כן רק בדרך פירוש].

וטעם נוסף יש בזה, משום שאמירת ההגדה היא מ"ע מה"ת, ולכן אין להקדים אמירת ההגדה קודם צאה"כ, שספיקא דאורייתא לחומרא, אלא יש להמתין עד שיהיה לילה ודאי. וראה בשו"ת חזו"ע (סי' א) באורך שראוי לכתחלה שלא לקדש אלא עד אחר צאה"כ. וע"ע שם (ס"ס כג בהערה). ובחזו"ע פסח (עמ' קיט, ובמהדו' תשס"ג עמ' ג).

ודע דמ"מ בדיעבד כגון בשעה"ד, או אם שכבר קידש מבעו"י, יצא י"ח, דבכה"ג יש לסמוך דמהני מצות תוספת מחול על הקודש, או משום שי"א שמפלג המנחה דינו כדין לילה, עיין בתוס' (בשם ר"ת) והרא"ש בברכות (ב.). וע' בש"ע (ס"ס תרצ"ב) לענין מגילה. ובפסקי התוס' (מנחות סו.) לענין ספיה"ע.

ומ"מ אף שאנו חוששים לשיטת ר"ת וכל רוב הראשונים דעימיה, כגון במוצ"ש וממתינים שעה וחומש משקיעת החמה, אע"פ כן לענין קידוש של ליל פסח אין להחמיר בזה, משום דהוי חומרא דאתי לידי קולא, שבינתיים ישנו התינוקות ולא יוכלו להשאר ערים עד אכילת המצה והמרור, ובזה מפסיד ממצות והגדת לבנך, וגם מצות חינוך של אכילת מצה ומרור, שצריך לחנך בה גם את הקטנים. ורק אם אין שם ילדים קטנים טוב להחמיר בזה. ובפרט לדברי האו"ש שהבאנו לעיל שכתב לצדד שמצות אכילת מצה צריכה להיות סמוך לצאה"כ כל מה שאפשר.

חקירה בדין תוספת שבת ויום טוב

והנה מצינו בתוס' ר' יהודה החסיד (ברכות כז.) שכתב בזה"ל: "מיהו גבי מצה יאכל משתחשך, וראיה מתוספתא שאמרו על הלל שהיה כורך פסח וכו' ושאני פסח דכתיב ביה ואכלו את הבשר בלילה הזה, דבעינן דוקא לילה וכו'. ומיהו שמא הזכיר משתחשך לאשמועינן שאע"פ ששחיטת פסח מבעו"י, אינו נאכל מבעו"י, כמו שאר קדשים, ולעולם אין לחלק לענין תוספת". ע"כ. ומבואר דס"ל שגם בפסח דכתיב ביה "לילה", יכול לאכול קודם הלילה.

וזה תלוי במה שיש לחקור בדין תוספת שבת ויו"ט, האם הוא רק בדברים השייכים לענין קדושת שבת ויו"ט, ואיסור מלאכה שבו, ומש"ה מקדש מבעו"י אחר שקיבל תוספת שבת, אבל אין התוספת לכל מילי. או שע"י מצות תוספת, נתחדש לנו שכל דיני היום הקודם כבר חלפו והלכו להם, ודינו כמו

לילה לכל הענינים, אף שבמציאות עדיין יום הוא. וצ״ל שדעת רבינו יהודה החסיד, שבדין תוספת נתברר לנו שע״י קבלת תוספת חשיב כלילה לכל הדינים, אף שבמציאות עדיין הוא יום.

וכן יש לתלות חקירה זו במחלוקת האחרונים בדין אכילה בסוכה בליל שמיני עצרת, קודם הלילה, אחר זמן תוספת. ועיין בט״ז (סי׳ תרסח) שהביא בשם המהרש״ל, שאין לאכול בליל שמיני עצרת עד צאה״כ, שאם יאכל מבעו״י אחר זמן תוספת, יצטרך לאכול בסוכה, שעדיין יום הוא. שאין לומר דכיון שמוסיף מחול על הקודש א״כ עבר היום חלף הלך לו, דזה אינו, דנהי שמוסיפין בתפלה, כדאשכחן רב צלי של שבת מער״ש, אבל לא לעשותו לילה, שהרי ק״ש של ערבית חוזר וקורא משתחשך. והט״ז שם חלק עליו בזה, שבחנם גזר תענית משעת כניסת שמיני עצרת מבעו״י. וסברא זו שבנה הרב ז״ל אין לה קיום כלל, דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע״פ ציווי תורתינו הקדושה, ונתגלה לנו בציווי זה שכבר חלף הלך לו כל חובות היום מה שהיה קודם התוספת, ולכן יכול להתפלל ערבית. [אלא דבקריאת שמע הוא דין של ״ובשכבך״, דבעינן זמן שכיבה]. ע״ש. ומחלוקתם תלויה בחקירה הנ״ל. ובילקו״י שבת כרך א׳ חלק שני הארכנו עוד בכמה נפ״מ שיש בחקירה זו.

ובקובץ שיעורים (פסחים אות ריב) הקשה ממה שכתבו התוס׳ בכתובות (מז. ד״ה דמסר), עלה דאמרינן דלמא דמסר לה בשבתות ויו״ט, ואע״ג דאין מערבין שמחה בשמחה משכחת דמסר לה בתוספת דאסורה במלאכה ושמחה ליכא. ומבואר שבזמן תוספת יו״ט אין דין שמחה, שהתוספת היא רק לענין דין איסור מלאכה. וא״כ ה״נ נימא לענין אכילת מצה ופסח, שפשוט שאינו יוצא י״ח כשאוכל בזמן התוספת, ומה הוצרכו התוס׳ למעט זה מקרא דכתיב בלילה. ע״ש. וכוונתו שבתוס׳ שם מבואר, שהתוספת נאמרה רק לענין איסורים, וכעין דין נדר ושוויא אנפשיה חד״א, אבל לא מועיל לענין המצות שנוהגות בחג. ולכן קשה דפשיטא שלא יועיל לצאת י״ח במה שאוכל מצה בזמן זה.

ויש מי שהקשה ממה שמצינו שאפשר לקדש בער״ש בזמן תוספת, כמ״ש ראשונים בברכות (כז:), ע״ש בריטב״א בשם הרא״ה דתוספת מחול על הקודש דאורייתא, ולכן אפשר לקדש מבעו״י. ותי׳ דע״כ כוונת התוס׳ שמצות שמחה שאני שאינה שייכת רק ב״מציאות״ של החג עצמו, ולא בזמן שנוהגים ״דיני״ החג. ולכן גם אם בזמן תוספת נוהגים הדינים של השבת והחג, מ״מ לא יועיל מצד המציאות, ומצות שמחה שייכת למציאות של החג. וזה חידוש.

עוד בדין תוספת יום טוב לענין אמירת הגדה וד׳ כוסות

ובתה״ד (סי׳ קלז) הובא בב״י (סי׳ תעב) כתב, שגם מצות הגדה נוהגת דוקא בלילה, ולא בזמן התוספת. וי״ל בזה ב׳ טעמים. א. כיון דאמרי׳ בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך וכו׳, א״כ זהו תלוי בדין מצה ומרור שנוהג דוקא בלילה, ואין זה תלוי בדיני היו״ט. וכ״כ בחי׳ הגרי״ז (על הש״ס בפ׳ ערבי פסחים). ב. י״ל שמצות הגדה אינה מדיני החג, אלא תלויה במציאות של החג, בלילה שבו יצאו ממצרים, וכמו דין שמחת החג שכתבו התוס׳ שאינו נוהג בזמן התוספת, שאינו רק לענין דיני החג.

ובדברי יחזקאל (סי׳ מה סק״ה) חקר, האם דין התוספת הוא חלק מהיו״ט עצמו, פי׳ מגוף היו״ט, כדי שנאמר דהזמן הוא הסיבה המחייבת, או״ד אינו אלא דין שאמרה תורה שצריך להוסיף מחול על הקודש, וזה רק לדין מלאכה ולא לשאר מילי. והוכיח מהתוס׳ כתובות הנ״ל כצד ב׳.

והביא מ״ש הרמ״א (א״ח סי׳ תרלט ס״ג) גבי ליל ראשון של סוכות, שלא יאכל עד שיהא ודאי לילה, והגר״א שם ביאר הטעם, דילפינן ממצה דבעי לילה ממש, וכמ״ש התוס׳ בר״פ ע״פ. והקשה הגר״ח מבריסק, שאין לדמות מצה לסוכה, דכיון דאיכא דין תוספת אף קודם שנעשה לילה, א״כ מחוייב בסוכה גם בזמן תוספת, ובשלמא במצה אין לחייבו בזמן התוספת, משום דבעינן לילה, ובזמן התוספת במציאות עדיין יום הוא, משא״כ בסוכה, שהחיוב שלה הוא בין ביום בין בלילה, א״כ התוספת של ערב יו״ט לא גרעה משאר ימי הסוכות, שיש בהם חיוב סוכה. ואת״ל שיש דין שצריך לאכול בסוכה כזית ״בלילה ממש״, דילפי׳ ממצה, הרי אפשר לקיים הך מצוה בזמנה.

ותי׳ בדברי יחזקאל, שדעת הרמ״א, שכמ״ש התוס׳ שאין חיוב שמחת יו״ט בזמן התוספת, כיון

שהזמן של התוספת אינו נחשב מגוף היו"ט, אלא דרק להוסיף באיסור מלאכה בלבד חייביה רחמנא, כמו כן אינו חייב בסוכה. ואע"ג דמדברי התוס' (בר"פ ערבי פסחים) משמע דאי לאו דמדמינן מצה לפסח לענין דבעי לילה היו יוצאין י"ח מצה אף קודם שתחשך כשאר סעודת שבת ויו"ט מתורת תוספת, אלא דשיטת התוס' שזמן התוספת נחשב מגוף היו"ט, מ"מ הרמ"א חשש לדעת התוס' בכתובות הנ"ל דמבואר דס"ל דלא איתרבי אלא למלאכה לבד ולא לשאר מילי.

ולהמבואר לעיל, אין הכרח לעשות מחלוקת בין התוס', ממס' פסחים למסכת כתובות, דלעולם התוספת נחשב כמו היו"ט עצמו, רק שזהו לענין הדינים וההלכות של יו"ט ולא לענין המציאות של יו"ט, ומצות שמחת יו"ט שייכת ביו"ט עצמו. אלא שזה חילוק מחודש.

ומה שהקשה מדין קידוש, יש לדחות, דאפשר שהקידוש אינו שייך לדיני היום עצמו, כמו אכילת מצה בפסח וישיבת סוכה בחג סוכות, אלא העיקר הוא לכבד את השבת באמירת דברי שבח, וזה אפשר גם בזמן תוספת. או שכך נאמרה בדין תוספת, שכיון שקיבל תוספת שבת, יש כאן קדושת שבת, ושפיר שייך לקדש את היום.

תוספת שבת ויום טוב לדעת הרמב"ם

והנה בעיקר דין תוספת שבת כתב המ"מ (פ"א משביתת עשור ה"ו) שלדעת הרמב"ם אינו נוהג רק לענין עינוי יוהכ"פ, ולא לענין שבת ויו"ט. והובא בכס"מ (פ"ה משבת ה"ג). ויש שהקשו מהגמ' (ברכות כז:) אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קידוש על הכוס. ומבואר שיוצא י"ח קידוש מה"ת, בזמן התוספת, ומוכח שנוהג דין תוספת בשבת מה"ת. [ראה להלן לשון הרמב"ם]. ובאמת בשו"ת הרדב"ז (ח"ז סי' ריג, ורס"ח) כתב לחלוק ע"ד המ"מ בד"ז, ולעולם ס"ל לרמב"ם דין תוספת גם לענין שבת ויו"ט. ע"ש. וע"ע בגר"א (סי' רסא סק"ח) שכתב שלדעת הרמב"ם יש מצוה להוסיף מחול על הקדש בשבת מדרבנן עכ"פ. והובא בביאה"ל (שם). ע"ש. וא"כ י"ל כמ"ש המרדכי (ספ"ב דמגילה) שדרבנן מוציא י"ח מדאורייתא, באופן שאח"כ יבוא לידי חיוב מה"ת. ע"ש. [ובביאור דברי המרדכי ע' בקובץ שעורים (ח"ב סי' ל). וע' בשיעורי ר' שמואל רוזובסקי (סנהדרין פג:) דמ"מ קטן שאני, דכיון דהשתא בפועל אינו חייב, לא חשיב חפצא דברכה כלל מדאו']. אכן בב"י (סי' רסא) כתב להדיא שאין דין תוספת שבת כלל לדעת הרמב"ם. ע"ש. ובשו"ת יבי"א ח"ה (סי' כא) שהביא מעוד פוסקים שהעיקר כד' הב"י שלדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת ויו"ט נוהג כלל. ע"ש. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך יכול לקדש מבעו"י לשיטת הרמב"ם.

בדין קידוש ותפילה מבעו"י לדעת הרמב"ם

אכן זה לשון הרמב"ם (פכ"ט הי"ט משבת), יכול לקדש מבעו"י, אע"פ שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס אע"פ שעדיין היא שבת. שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט. וכתב המ"מ שמבואר מדברי הרמב"ם דאע"ג שלא נכנסה השבת, מ"מ אפשר לקדש מבעו"י, ודומיא דהבדלה שמבדיל אע"ג שלא יצא השבת כלל, ואסור לעשות מלאכה אח"כ. והיינו טעמא כיון שאין מצוה לעשות את הקידוש בשבת דוקא, אלא אפשר לעשותו סמוך מעט, אבל לעולם השבת נכנסת ע"י הקידוש. ודלא כמ"ש הריטב"א והרא"ה (ברכות כז:) שקידוש מבעו"י מהני מדין תוספת מחול על הקודש. ע"ש. וכן מדוקדק בל' הרמב"ם בהל' תפלה (פ"ג ה"ז) שאפשר להתפלל של שבת בער"ש, כיון שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה. ולכאורה צ"ב מה הוצרך לטעם זה, תפ"ל בלא"ה כיון שמוסיף מחול על הקודש, הרי"ז חשיב כמתפלל בשבת. והשתא י"ל שלדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת, ולזה אשמועי' דמ"מ יכול להתפלל תפילה של שבת בער"ש. וכ"כ בפרי יצחק (ח"א סי' ט). ובזה תי' קו' הלח"מ (שם). וכ"כ הפמ"ג (סי' רעא מש"ז סק"א), והמנ"ח (מצוה לא אות ח) שלדעת הרמב"ם אין דין הקידוש שייך לתוספת שבת.

בביאור דעת רבינו יהודה

ובהמשך כתבו התוס׳ (פסחים צט:) וז״ל, ורבינו יהודה תירץ אפי׳ אי בעינן גבי שבתות ויו״ט עד שתחשך הכא איצטריך למיתני, דאתא לאשמועי׳ דאע״ג דשחיטת פסחים מבעו״י אינו נאכל מבעו״י כשאר קדשים. וכן יש בירושלמי בריש פרקין תני ער״ש מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך. עכ״ל. ובפשטות מבואר מד׳ רבינו יהודה שאין דין תוספת שבת כלל, וגם לענין שבת, וכדמוכח מהירושלמי. ומה דקתני הכא בפסח שלא יאכל עד שתחשך היינו לאפוקי משחיטת הפסח. אבל הפר״ח (ר״ס תעב) כתב לפרש בד׳ רבינו יהודה דס״ל שאין המשנה באה להשמיע דין תוספת כלל, ולעולם הוא מודה לד׳ ר״י ברצלוני שבשבת יש דין תוספת משא״כ בפסח, אבל אכתי ס״ל דבמתני׳ מיירי בדין אכילה בערב החג ללא תוספת יו״ט, וא״כ אין לחלק בין שבת לפסח, דבלא תוספת לא מצי לאכול מבעו״י כלל. ולפ״ז זהו גם הפירוש בד׳ הירושלמי שבע״ש אין לאכול עד שתחשך, דהיינו בלא תוספת שבת כלל. וכנ״ל מתוס׳ רבינו יהודה חסיד (ברכות כז.) שכתב להדיא שיש דין תוספת שבת מה״ת, וא״כ לא יתכן לומר דהכא מיירי באופן שעשה תוספת שבת.

ולפ״ז כתב לבאר גירסת היד אהרן בד׳ התוס׳ שבסו״ד כתבו ״ומיהו״ בירושלמי וכו׳. והקשו האחרונים דאדרבה מהירושלמי יש סייעתא לד׳ רבינו יהודה שא״א לאכול מבעו״י. ואולי השתא אזלי ע״ד ר״י ברצלוני שבתחילת דבריהם. אבל לפ״ד הפר״ח יש לבאר בפשטות שרבינו יהודה מיירי באכילה בלא תוספת כלל, אבל לעולם באופן שיוסיף מחול על הקודש יוכל לצאת י״ח בשבת, ולזה כתב שבירושלמי מבואר שלא יטעום ״כלום״ עד שתחשך, ומשמע דמיירי גם באופן שעשה תוספת. אכן עדיין י״ל שגם בירושלמי מיירי באכילה בלא תוספת שבת, וכדמפרשי׳ במתני׳ אליבא דרבינו יהודה שלא אייר׳ לענין תוספת כלל.

ב׳ סוגי תוספת שבת ויום טוב

ועוד יש לפלפל בענין תוספת, לפי מ״ש בדגול מרבבה (ס״ס רסא), שיש קבלת תוספת שבת בסתם, שבזה חל עליו כל דיני שבת, ויש קבלת שבת שמפרש שמקבל עליו רק מצוות תוספת שבת. ובזה י״ל דכמו שלא גזרו על השבותים בביה״ש, כן י״ל דלא גזרו על השבותים בקבלת מצוות תוספת שבת. ומבאר שם החילוק בין קיבל עליו תוספת שבת, שאין כאן עשה, ולכן יש להקל לגבי שבות, לבין עניית ברכו, שאז מסתמא מקבל עליו קדושת השבת ממש. והובא בשע״ת שם. וע׳ בשבט הלוי (ח״ד סי׳ כז). ובתהל״ד (סי׳ רסא) נסתפק בקבלת שבת שע״י הדלקת הנרות, להסוברים שמקבלים שבת בהדלקה, אם דמי לקבלת תוספת שבת סתמא, או לעניית ברכו ותפילת ערבית.

והנה המג״א (סי׳ תצא סק״א) נסתפק, במי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעו״י ונמשכה סעודתו עד הלילה, ועדיין לא התפלל ולא הבדיל, האם מותר לו כעת לאכול חמץ. וכתב, דלכאורה נראה שמותר לאכול, שכיון שחשכה, לילה הוי שהוא חול לכל מילי, ורק שחכמים אסורהו לעשות מלאכה עד שיבדיל בתפלה, אבל איסור חמץ אינו תלוי בהבדלה, שהרי אף בחוה״מ אסור לאכול חמץ, ולכן כיון שחשכה מותר לאכול חמץ.

ובס׳ קרבן פסח למהר״ש קלוגר (סי׳ תמז ס״ב) דן כמו כן לגבי תחלת היו״ט של פסח, באדם שקיבל עליו תוספת חג מבעו״י, שאיסור חמץ אינו תלוי בקדושת היום של פסח, רק בעצם היום עצמו. ולכן אם קיבל עליו תוספת, ואח״כ נתערב במאכליו חמץ דייניו ליה דבטל בשישים, כדין חמץ שנתערב בערב החג, דקי״ל בש״ע (סי׳ תמז ס״ב) דמחצות ועד הלילה בטל בשישים, ולא כחמץ שנתערב בחג שאוסר במשהו.

וביתר ביאור כתב הגר״ז שם (סי׳ תצא ס״ג), מי שנמשכה סעודתו במוצאי י״ט האחרון של פסח עד לאחר צאה״כ, מותר לאכול חמץ בסעודה, אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל, לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר, וכבר הלכה ממנו קדושת יו״ט, ומה שאסור בעשיית מלאכה קודם ההבדלה אינו מחמת קדושת יו״ט, אלא שהחכמים אסרוהו. ואף להוסיף מחול על הקודש א״צ כי אם

ו. יש מי שכתב שילדים קטנים שאינם יודעים מה שמספרים ביציאת מצרים, פטורים מד׳ כוסות, שכל מי שפטור מההגדה פטור ממצות ארבע כוסות, שהרי צריך לשתותם על הסדר שתיקנו חכמים, וזה יהיה שלא על הסדר. אכן דעת מרן השלחן ערוך שאפילו שתאן שלא כסדר יצא ידי חובת ארבע כוסות. ומיהו כיון שבעיקר דין חינוך ארבע כוסות לתינוקות, דעת רבים מהאחרונים שאין זה לעיכובא אפילו בהגיעו לחינוך, יש להקל בכהאי גוונא. ומיהו ילד שמבין בסיפור יציאת מצרים, מצוה לתת לפניו יין לארבע כוסות, אלא שאין צריך רביעית, ועדיף שיתן להם מיץ ענבים. [ואם אין לו רק יין, ימזוג להם את היין במים, וישתדל שיהיה הרוב יין]. ויותר הכרחי ויותר הכרחי לתת להם קליות ואגוזים או מיני מתיקה קודם עשיית הסדר, כדי שלא יישנו, וגם שיראו שינוי מכל לילה וישאלו. אבל הנשים פשוט שחייבות בד׳ כוסות.[1]

לענין שביתת יו״ט ממלאכה שזה נלמד ממה שכתוב תשבתו שבתכם, אבל לענין שאר דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש, א״צ להוסיף מחול על הקודש, וכ״ש לענין אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום, שהרי אף בחוה״מ אסור בחמץ. ע״כ.

ילד שמבין בסיפור יציאת מצרים, יתן לפניו יין לארבע כוסות

ו) ראה לעיל סי׳ תעב הערה ד׳. והנה בפסחים (קט.) איתא, תניא ר׳ אליעזר אומר חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו. אמרו עליו על ר׳ עקיבא מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערב יוה״כ. ויש בזה ב׳ גירסאות, שרש״י ורשב״ם שם גורסים חוץ מערבי פסחים, בכדי שיישנו התינוקות, פי׳ שיישנו ביום ולא בלילה, שאם לא יישנו ביום יהיו נרדמין בלילה בשעת ההגדה. אך התוס׳ ומרדכי ועוד שם הק׳ ע״ז, והעלו שגרסינן חוץ מלילי פסחים, ולפי שבימיהם היו רגילין לדרוש באגדה בכל הלילות של יו״ט, וראיה ממ״ש (ביצה כא.) שלא בא אמש לביהמ״ד וכו׳, וקאמר הכא דבלילי פסחים לא היו דורשים כדי שלא יישנו התינוקות.

ומה שכתבנו שילד שמבין בסיפור יצי״מ מצוה לתת לפניו יין לארבע כוסות, הנה מקור הדברים בגמ׳ (פסחים קח:): הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, א״ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בער״פ כדי שלא ישנו וישאלו. אמרו עליו על ר״ע, שהיה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בער״פ כדי שלא ישנו וישאלו. ומדברי הרמב״ם בהל׳ חמץ ומצה (פ״ז ה״ז ה״ג) נראה שפוסק כדברי רבי יהודה, וכן משמע לכאו׳ מדברי הרי״ף שהביא דברי הגמ׳ כצורתם ומשמע שפוסק כמעשה רב. אך במרדכי ועוד ראשונים שם כתבו שהלכה כת״ק, וכתב המרדכי שא״כ תינוקות חייבים בד׳ כוסות. ובתוס׳ (פסחים צט:) נסתפקו אם בד׳ כוסות מועיל שומע כעונה כמו בקידוש, או שצריך שיהיה כל אחד ואחד ד׳ כוסות בידו. והביאו ראיה ממ״ש הכל חייבין בארבע כוסות אחד נשים ואחד תינוקות, אר״י מה תועלת לתינוקות ביין, ומשמע דלת״ק צריך כוס אף לתינוקות, ויש לדחות דחייבים לשמוע ברכת ד׳ כוסות קאמר ומשום חינוך, ונראה להחמיר ולהצריך ד׳ כוסות לכל אחד, ע״כ. ומבואר שס״ל להלכה כת״ק.

ובהגדה של פסח להריטב״א כתב: ואחר שנוטלין את ידיהם מברכין בהמ״ז על כוסות מלאים מזוגים מים, ושותים כל אחד רוב רביעית אנשים ונשים וקטנים שהגיעו לחינוך, שבכל סדר ליל הפסח כולם חייבים.

והרא״ש (פ״י סי׳ כא) כתב, דמשמע דלת״ק צריך כוס ונהגו ליתן לפני כל אחד ואחד כוסו וכן נכון לעשות. ובהלכות פסח בקצרה כתב: לא יפחתו מד׳ כוסות אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות שהגיעו לחינוך. וכ״ה בשו״ת הרא״ש (כלל

יד סי׳ ה) אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות שהגיעו לחינוך צריך שיהיה כוס לפני כל אחד. וכ״כ רבינו ירוחם (תא״ו נ״ה ח״ד).

אלא שנח׳ המפרשים אם מיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך אבל הגיעו לחינוך לכו״ע חייבים, או״ד מיירי בקטנים שהגיעו לחינוך אבל בלא הגיעו לחינוך לכו״ע פטורים. והר״ן פירש שנח׳ בשהגיעו לחינוך, ור״י קאמר שבדין זה ל״ש לחנכם במצות, דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות. וקרוב לזה כתב המאירי שם, שאין התינוקות חייבים בד׳ כוסות הואיל ואין להם שמחה כ״כ ביין. [ונראה שפוסק כר׳ יהודה. וכ״פ רבינו אליהו מלונדריש בפסקיו עמ׳ קג]. אך הרשב״ם שם כתב: מה תועלת יש לתינוקות ביין, הלא פטורין מן המצוות, ולכאורה משמע שמפרש שנחלקו בשלא הגיעו לחינוך. וכ״כ הב״ח שאם הגיעו לחינוך ודאי חייבים. וכ״כ בקרבן נתנאל על הרא״ש שם, וכתב שהרא״ש פסק כר׳ יהודה שבלא הגיעו לחינוך פטורים, אבל בהגיעו לחינוך מודה ר״י שחייבים.

והרשב״ץ (מאמר חמץ אות קיז) כתב, מה שאמרו (פסחים קח:) השקה מהם לבניו ולבני ביתו יצא, והוא דשתו רובא דכסא, בבני חיובא מיירי שהם גדולים, אבל קטנים אין מחנכין בזה כשאר מצוות. וכדאמר רבי יהודה (שם) מה תועלת לתינוקות ביין, דכיון שאין נהנין בו אינו להם דרך חירות. וגם הרופאים אומרים כי היין לקטנים הוא כתוספת אש על אש בעצים תלושים. ולא התירוהו עד שיעברו על הקטן שלש שבועות שנים. [והיינו, היינו כ״א שנים, אלא דצ״ב שהרי בודאי מגיל י״ג חייבים בד׳ כוסות. ושמא היינו דעת הרופאים שעד כ״א שנה מזיק, אבל איה״נ שבגיל י״ג שנה חייב, אף שמזיק קצת, אבל לפני בר-מצוה לא הטילו עליהם חובת חינוך מטעם דמזיק. עי׳ פר״ח הנ״ל]. ומבואר שמפרש מח׳ ת״ק ור״י אף בשהגיעו לחינוך, וכפי טעמם של הר״ן והמאירי.

ובארחות חיים (הל׳ ליל פסח אות ה) כתב, ומחנכין את הקטנים בארבע כוסות כדי שישאלו, ע״כ. ואפשר שמפרש לה בקטנים שלא הגיעו לחינוך, וטעמו של ת״ק גופיה רק משום כדי ישאלו, וע״ז השיב ר׳ יהודה שאין להם תועלת ביין אלא יתן להם אגוזים כדי שישאלו. ודו״ק. וכ״ה ברי״ץ גיאת (הל׳ פסחים עמ׳ שיז): ואמר מר רב עמרם אחד האנשים ואחד הנשים חייבין בד׳ כוסות הללו, ש״מ דלית הלכתא כמ״ד תינוקות חייבין בה, אלא כר׳ יהודה דאמר מחלק להן קליות ואגוזים כדי שישאלו. [ועוד שם (עמ׳ שיח): ואמר מר רב נטרונאי ד׳ כוסות הללו חובה הם וא״א שלא לשתותן, ואם לא שתאן לא יצא י״ח, וחייב במלקות מדרבנן].

ובראבי״ה (ח״ב סי׳ תקכה) כתב, שנותן טיבול לגברים ולנשים ולתינוקות כדי שישאלו, וגם לכל אחד ואחד יתן ד׳ כוסות, שכולם היו בספק. ועוד כי ע״י נשים צדקניות נגאלו ישראל ממצרים. וקצת משמע שאפי׳ לא הגיעו לחינוך, וכמו לענין טיבול שנראה שאפי׳ לא הגיעו לחינוך יש ליתן להם כדי שישאלו. ועיין. [ויש סברא נוספת לחייב קטנים ואפי׳ קודם חינוך, משום שאף הם היו באותו הנס, וכמ״ש ראבי״ה (ח״ב סי׳ תקסט) לגבי מגילה, דכיון דתלי טעמא מפני שהיו בספק, אפי׳ קטן שלא הגיע לחינוך רק שיודע להבין, צריך לשמוע מקרא מגילה. וכ״ה בספר הפרנס (סי׳ רע). וי״א דמה״ט הקטן עצמו מחוייב במגילה ושלא כמו בשאר מצוות שהחיוב הוא על האב, ע׳ בזה בשו״ת שבט הלוי (ח״ה סי׳ פ) בדעת בעל העיטור. ובמאירי (מגילה יט:), ובשו״ת הרשב״ש (סי׳ תנב). וע׳ בשו״ת מהר״י ברונא (ס״ס רא)].

גיל חינוך לענין מצוות אלו הוא אף פחות מגיל ה׳ שנים

אלא שבלא״ה יש להעיר עוד, שגיל חינוך לענין החק יעקב כאן (ע׳ להלן סי׳ תרמ). אלא יש לחלק בזה בין סוכה לנ״ד, שכאן העיקר בזה הוא כדי שיהיו מבינים מה שמספרים הגדה ויצי״מ, ואם לאו פטורים. וכ״כ מהר״ש אביגדור בהגדה (דף כב.). וע׳ בשו״ת חזו״ע (ח״א עמ׳ שי) שהעיר על דבריו כמבואר כאן. וכ״כ בשו״ע הגר״ז (סי׳ תעב סעי׳ כה). וזת״ד שם: אף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר, אם כבר הגיעו לחינוך, דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות, כגון שהן יודעין מענין קדושת יו״ט ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון (עיין סי׳ רסט), וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיצי״מ באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים

על כוס שני, וכן חייב לחנכם לשמוע ברהמ"ז שאומרים על כוס שלישי וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס רביעי. ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים. ע"כ.

ומ"מ נראה שרוה"פ ס"ל שהלכה כר' יהודה, ומדינא א"צ ליתן לפני התינוקות. וע"ע בב"י שמשמע שאפי' תינוקות שהגיעו לחינוך, אינו מתורת חיוב, שהטור שם כתב אנשים ונשים חייבים בד' כוסות, וגם התינוקות טוב ליתן להם. וכתב ע"ז מרן בב"י: ופירש הרא"ש בתשובה דהיינו בתינוקות שהגיעו לחינוך. ע"כ. ומשמע שאף תינוקות שהגיעו לחינוך אינו בתורת חיוב. וגם לשון הרא"ש (שם) משמע דלת"ק צריך כוס, ונהגו ליתן לפני כל אחד ואחד כוסו, וכן נכון לעשות. ע"כ.

ולענין הלכה, די להחמיר בשהגיעו לחינוך, וגם זה אינו אלא לשינוי בעלמא, ונפ"מ שא"צ שיעור רביעית. וכן נראה מהשלחן גבוה כאן. וסימוכין לזה יש להביא מדברי הברכ"י (או"ח תרנ"ח סק"ו), ובכה"ח שם (ס"ק סד), וע"ע בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שעב), ובשו"ת עמק הלכה (או"ח ס"ס קנד), ובשו"ת מנחת שמואל (סי' לט), ובשו"ת משיב דבר (סי' מא). ואע"פ שמהרי"ל מחמיר להצריך רביעית יין לקטן שהגיע לחינוך, ואף אם לא הגיע לחינוך נותנים יין לפניו, וכ"פ בס' עולת ראיה (עמ' רמז אות ל), נראה דלדידן א"צ להחמיר בזה. ומ"מ טוב ליתן לפני כולם היכא דאפשר. אבל לחלק להם קליות ואגוזים או מיני מתיקה וכיו"ב, הוא יותר הכרחי, כדי לעוררם בשאלה. ועיין בחזו"ע פסח (עמ' קכ, ובמהדורת תשס"ג עמ' ה').

לא תיקנו חז"ל לברך על מצות ד' כוסות

ומה שלא תיקנו חז"ל לברך על מצות ד' כוסות, ביאר המנהיג (סי' פא) משום שאיך יאמר, לשתות ד' כוסות, הרי הראשון מצווה ועומד עליו בכל שבת ויו"ט, ואם יאמר לשתות ג' כוסות, הרי ארבעה הם, הילכך א"א לברך. ע"כ. וכ"כ באבודרהם, והוסיף עוד, מפני שאין מברכין אלא על מצוה הנעשית בב"א בלא הפסק, משא"כ ד' כוסות, שעושה מצוה על כאו"א מהם. וכן תי' באו"ז (סי' קמ) ובאר"ח (אות ז דף עד) ועוד. ולכן גם אין מברכים על ההלל בליל פסח, לפי שאין אומרים כולו בב"א. ועי"ל עפמ"ש בשו"ת קרן לדוד (סי' סא אות ח) ועוד, שאין מברכים על מצוה שאין ניכר שעושה אותה לשם פועלה, כגון מצות אכילה בערב יוכ"פ, וכן מצוות שכליות כמו מפני שיבה תקום, וגמילות חסדים, וכיבוד אב ואם. [שו"ת חזו"ע פסח, דיני ליל הסדר אות ב].

ובמ"ש בארחות חיים הנ"ל שאין מברכים על ד' כוסות משום שהם מופסקים, לכאורה ק' דמ"ש מספיה"ע דפסקה פסקה ואפ"ה מברכים. ואכן הרב נחפה בכסף ח"ב (בקונטרס פרי מפרי ד"ו), הביא תי' בזה מהפר"ח בשם הרוקח. והוקשה לו מספיה"ע, ותירץ, דשאני עומר דהברכה אינה מכחישה למעשה המצוה, דהברכה היא על הספירה ואיה"נ הוא סופר. אבל בשתיית ד' כוסות דהברכה צריכה שתהיה בנוסח על שתיית ד' כוסות והשתא שותה רק כוס אחד. וראה עוד בזה ביפ"ל שם. אלא דאכתי קשה מכיבוד אב ואם דהא גם כשמכבדם ומברך ע"ז אינו משקר בברכתו, אף אם לא יעשה המצוה בשלימות. וא"כ מ"ש מספיה"ע שמברכים על קיום מצוה זו.

ולכאורה אפשר לומר, דבספיה"ע אמנם עדיין לא קיים את כל המצוה, אבל לאחר מ"ט יום יקיים בסופו של דבר את המצוה בשלימותה. [אא"כ יהיה אנוס]. משא"כ במצות כיבוד אב ואם שכבר אמרו חז"ל שרוב העולם אינם זוכים לקיימה בשלימות, ולא עוד אלא שבכל פעם שמכבד את אביו, זו מצוה חדשה, וא"כ אף הנזהר ביותר במצוה זו, לא יבצר שמידי פעם לא יקיים את המצוה כראוי ובכבוד רב, ועל כן לא תיקנו כאן ברכה, משא"כ בספיה"ע.

ובמה שכתבנו הטעם שאין מברכים על מצוה שאין ניכר שעושה אותה לשם פועלה, כן מבואר גם בשו"ת ערוגת הבושם (חא"ח סי' רז). וכ"ה בשד"ח (מערכת ברכות סי' ג' ד"ה דרשת), דהיינו טעמא שאין מברכים על אכילה בערב יוהכ"פ, ועל מצות אכילה בשבתות ובימים טובים, משום שאין מברכים על מצוה שאין ניכר שעושה אותה לשם פועלה. וכ"כ עוד במערכת יוהכ"פ (אות ג') דחז"ל לא תיקנו ברכה אלא על דבר שניכר מתוך מעשיו שעושה דבר זה מחמת המצוה אשר צונו הבורא

ז. יסדר שולחנו בכלים נאים כפי כוחו, ואם יש לו כוסות מכסף וכדומה, טוב שישתמש בהם בליל הסדר כדרך בני חורין. וינהג שררה בליל פסח דרך חירות. ויכין מקום מושבו שישב בהיסבה דרך חירות. וצריך גם להכין מקום היסבה לכל בני הבית, בכרים מוצעים נאים טובים ונוחים. ואפילו עני שאין לו כרים וכסתות, יסב על הספסל, או על הקרקע לצד שמאל, או לסמוך על ירך חבירו, אבל לא על ירך עצמו, שנראה כדואג ואבל חס ושלום. ז)

יתברך, וכיון שצונו לעשות את הדבר הזה לשם מצוה זו, כגון שצונו לאכול מצה או מרור, אשר בלתי ציווי ה׳ היה יכול לאכול כל מה שירצה להשביע את נפשו, והוא יתברך ציונו לאכול בדוקא מצה ומרור, בזה שייך שפיר לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו. משא״כ סעודת שבת ויו״ט ואכילת ערב יוהכ״פ, דגם בלי ציווי הבורא יתב׳ היה אוכל, כי הטביע הטבע כי כל אדם יתאוה תאוה לנפשו לאכול כדי שובעו, ואין ניכר באכילתו שום ענין שאוכל מחמת צוואת השי״ת, לכן לא ראו לתקן בזה ברכת אשר קדשנו במצותיו. ודוגמא לזה תמצא בסנהדרין (מב.) א״ל רב אחא מדיפתי לרבינא, וליבריך עליה הטוב והמטיב, א״ל אטו כי חסר מי מברכינן דיין האמת דליבריך עליה הטוב והמטיב, ולברכינהו לתרווייהו, כיון דהיינו אורחיה לא מברכינן. ע״כ. ועיין ברש״י שם.

מצות ד׳ כוסות כוללת מצות שמחת יו״ט - שיש בו מצות שמחת י״ט מדרבנן

ואף שמצות ד׳ כוסות כוללת גם מצות שמחת יו״ט, וכמבואר בגמ׳ (פסחים קח:) ידי יין יצא, וברשב״ם ותוס׳ שם, דהיינו ידי שמחת יו״ט. [וז״ל הרשב״ם שם, משום שמחת יו״ט, כדתניא לקמן ושמחת בחגך במה משמחו ביין], הנה בגמ׳ (שם עא.) ממעט מקרא דוהייתי אך שמח למעט ליל יו״ט הראשון משמחה, וע׳ ברמב״ם (פ״ב מהל׳ חגיגה הי״ג) ובכס״מ שם, וצ״ל דמ״מ יש מצות שמחה מדרבנן, וכמ״ש ליישב השאג״א (סי׳ סח), והוכיח כן מהגמ׳ הנ״ל (פסחים קח:). ואף שבמג״א (סי׳ תקמו סק״ד) משמע דהוי מדאו׳, י״ל שדעת הב״י שבא המג״א שם להשיג ע״ד, אינו כן, וס״ל דהוי מדרבנן, וכ״כ בשו״ת שאילת שמואל (סי׳ כח). וכן בשו״ת עמודי אור (סי׳ לג) שתפס בזה על המג״א. וע׳ בספר מאור ישראל (פסחים צט:).

מצות ד׳ כוסות אינה מן התורה

ודע, שפשוט שמצות ד׳ כוסות היא מדרבנן ולא מה״ת, וכמ״ש הראשונים, הרשב״ם (ב״ב נח: ד״ה רביעית), והתוס׳ (פסחים קח: מגילה כד.) וש״ר, שמצאו להן חכמים סמך מה״ת מד׳ כוסות האמורים במצרים. וכ״ה בבה״ג (סי׳ יא. עמ׳ קפ): הא דתקינו רבנן ד׳ כוסות של פסח, כנגד ד׳ גאולות וכו׳. ודלא כמ״ש הגרש״ק בשו״ת קנאת סופרים (ס״ס צה), ובספר כלי חמדה (פר׳ וארא דף עג ע״ב).

ומ״ש בשאילתות (פר׳ צו שאילתא עז): וארבעה כוסות מה״ת מנלן, כנגד ארבעה גאוות שכתוב ביצי״מ וכו׳. וכן הביא הרי״ץ גיאת (הל׳ פסחים עמ׳ שיח) והעיטור (דף קלג.) בשם הירושלמי, כ״ז אסמכתא בעלמא הוא. [וע״ע בשו״ת חזו״ע סי׳ יב עמ׳ קצד. ובשו״ת יבי״א ח״ד יו״ד סי׳ כה אות ג]. וכתבנו בזה עוד להלן במקורות לסעי׳ ט.

יסדר שולחנו בכלים נאים כפי כוחו, וינהג שררה דרך חירות

ז) **כ״כ** הטור (סי׳ תעב): ויסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו, ויכין מקום מושבו שישב בהיסיבה דרך חירות. וכ״כ מרן בש״ע שם (סעיף ב). וכתב מהרי״ל (מנהגים סדר ההגדה. אות ג), כל ימות השנה טוב למנוע כלים נאים למען מיעוט שררה זכר לחורבן. לבד מלילות הסדר לפי שהתורה הזהירה להראות דרך חירות. על דרך שמשתמשין בכלי כסף וזהב ובגדי צבעונים באותה הלילה. ואפי׳ כלים הממושכנים בידו מן הגוים מותר להשים אותם על שלחן מיוחד לשמוח בראותם. והעיד שכן עשה

אביו. והביאו המג״א (סק״ב), שאף שכל השנה טוב למעט בכלים נאים זכר לחורבן, בליל פסח טוב להרבות בכלים נאים כפי כחו, ומהרי״ל לא היה משתמש במשכנות של גויים כי אם בפסח. ואף ששואל שלא מדעת גזלן הוי (ח״מ סי׳ שנט), י״ל כיון דאין משתמש בהם אלא פעם אחת בשנה לא מקפיד העכו״ם, ועיין בט״ז (יו״ד סי׳ קכ ס״ט), ע״כ. והובא באח׳ שם.

והוסיף הגר״ז, שאפי׳ הכלים שא״צ לסעודה יסדרם יפה על השולחן לנוי זכר לחירות. וגם כלים הממושכנים בידו מהגוי יסדרם על השולחן לנוי ואף אם ירצה להשתמש בהם אין בזה משום גזל הגוי ולא משום גניבת דעת. ויכין מקום מושבו שישב בהיסבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים, לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים, שנא׳ בעבור זה עשה ה׳ לי בצאתי ממצרים, וע״ז צוה הקב״ה וזכרת כי עבד היית במצרים, כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד ונפדית ויצאת לחירות. ע״כ.

והגר״א (שם) ביאר הטעם שיסדר שלחנו בכלים נאים, לפי שזהו בכלל דרך חירות, כמו שאמרו (פסחים קטז.) עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה, אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי וכו׳.

ויש רמז לזה, שכמו שביציאתם ממצרים השאילום המצרים כלי כסף וכלי זהב, כך עתה משתמשים במשכונות של גויים. ושו״ר שכ״כ בראש יוסף, דלו חכמו ישכילו שצריך להציע את הבית בכלים נאים, ע״ש שהוציאנו הקב״ה ברכוש גדול וינצלו את מצרים. [הובא בבית הבחירה דיני הסדר אות טל].

וכתב הרשב״ץ בס׳ מאמר חמץ (דף ל״ד), ויהיה שלחנו ערוך במצע נאה לעשות היסבה דרך הידור לכבוד הרגל וכבוד המצוה, וכמו שאמרו (סוכה כח:) היו לו כלים נאים ומצעות נאות מעלה אותם לסוכה. ובגדים שבישל בהם קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו (יומא כג:). ויטול הכוס וימזגינו. ע״כ. ובס׳ חיים לראש (דף כה.) כתב, יכין כלים נאים כפי אשר תשיג ידו, זכר למ״ש ושאלה אשה משכנה וגו׳, כלי כסף ושמלות. וגם להבטחה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, שהתקיימה, וכמ״ש בס׳ חקת הפסח. וכדי להורות דרך חירות יש להרבות בכלים נאים. ויעטר השלחן בצלוחיות ועששיות מלאות שושנים ופרחים [באופן שאין חשש חרקים שיפלו על השלחן], וכל מיני בשמים. ע״כ.

ונכון להכין כוסות מהודרים למצות ד׳ כוסות, ואשר תשיג ידו יעשם מכסף משום ״זה אלי ואנוהו״, לכבוד ה״כוס״ הרומז על השכינה. ויעטר את השלחן בפרחים ושושנים ובשמים להריח בהם כמו בשבת. וטוב עין יהדר מבעו״י אחר עניים מרודים להביאם אל ביתו והיו באוכלי שולחנו, כדי שימצא את ידיו לאמר בליל התקדש חג ״כל דיכפין ייתי וייכול״ וכו׳. [חמ״י פסח פ״ה].

וכ״כ בשו״ת משנה הלכות (חי״א סי׳ שעה. ובחט״ו סי׳ קנח) דבדרך דרוש נראה לומר, דבליל פסח דחייב כל אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ובליל יצי״מ כתיב דבר אל בני ישראל וישאלו וגו׳, והיו בני ישראל משתמשים בכליהם, לכן משתמשים במשכנותיהם של גויים לזכר יצי״מ.

גם בתשובת חת״ס (אה״ע ח״ב סי׳ קלז) כתב שיש ענין להשתמש בליל הסדר במשכונות של גויים להניחם על השלחן, זכר למה שנאמר ״וישאילום וינצלו את מצרים״. ובמנהגי החת״ס (פי״א) כתב, שהיה מסדר ״בעצמו״ את השלחן לפני הליכתו לביהכ״נ, ודקדק להדרו בכל מיני הידור בזריזות נפלאה ושמחה עצומה לקראת היום הקדוש. ובמשנ״ב הביא שכן היה נוהג המהרי״ל. וע״ע בחזו״ע פסח (עמ׳ קעז, ועמ׳ קיט, ובמהדורת תשס״ג עמ׳ ו).

וביסוד יוסף (פרק פה), ובקב הישר (פרק צ) כתבו, שלא יכין מקום ההיסבה ע״י שפחה נכרית. שגם בהכנת מקום ההיסבה יש בו סוד ותיקון גדול. שבכל ההכנות בליל הסדר עושים הכל לכבוד השכינה הקדוש, וגם הצעת השולחן וההיסבה שעושין, שמציירין ומייפין ההיסבה כמנהג ישראל קדושים, עיקר כוונה צריך לתקן ההיסבה לכבוד השכינה הק׳, ולכן יעשה זאת בעצמו ולא ע״י שפחה נכרית, אם לא ישראלית טהורה.

וכתב השל״ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה אות לז והלאה):

יתנהגו הוא ואשתו כמלך וכמלכה, ובני ביתו כבני מלכים, ויכינו כלי כסף וזהב ובגדי משי ורקמה מכל מה שחננם השי״ת, והכל כדי להראות לכל שמחת לבו בחסדו של מקום, וקדושת הלילה הזה

ח. אין להניח מקום פנוי בשלחן זכר לחורבן, שאין עושים כן ביום טוב.[ח]

וכל הדינים הנוהגים הוא קדושה רבה במאד, כי אז בחר בנו השי״ת מכל העמים וקדשנו במצותיו. על כן ראוי לאדם להיותו נזהר שלא ידבר בלילה זה שום שיחה משיחת חולין, ויזהיר בני ביתו ע״ז, ולא יהיו נפרדים מדבקות השי״ת רגע כמימרא, רק יתעסקו הכל במצוות הלילה הזה ובסיפורי נסי מצרים ולפרסמם לבני ביתו. ואם הקב״ה חלק לו חלק בבינה ויודע בסודות הענינים, יעסוק בהם. ועוד, מטעם שלא ישיח שום שיחה עד אחר אכילת אפיקומן, כי ברכת בפה״א שמברך על הכרפס, קאי גם על אכילת מרור, כמ״ש רשב״ם (פסחים קיד:) והרא״ש (פ״י סכ״ו), ושעל כן אין לברך בורא נפשות רבות אחר אכילת כרפס, אף אם אכל כזית. וא״כ איך ישיח ויפסיק ביניהם במה שאינו מעניינים של הסדר. וכשמברך אמצה ומרור, יכוין בברכתו ג״כ על הכריכה. גם מן הראוי, כשמברך על אכילת מצה, שיהיה במחשבתו ג״כ אכילת אפיקומן שיאכל בסוף, וכשהוא כך איך יפסיק. ובר מן דין, יחשוב האדם המצוה הבאה לו פעם אחת בשנה, ואח״כ כל השנה אלו מצוות עוברות ממנו. על כן בשעתם יכבדם ויאהבם וידבק בהם, לא יפרד מחשבתו מהם. וראיתי מבני עלייה המחבבים מצוות, היו מנשקין המצות והמרור, וכל המצוות בעת מצותן. וכן הסוכה בכניסתם וביציאתם. וכן ארבעה מינים שבלולב, והכל לחבב המצוות. ויש ללמוד זה ממ״ש הרמ״א (או״ח כד ס״ד), יש נוהגים לנשק הציצית בשעה שרואה בם, והכל משום חיבוב מצוה. ואשרי מי שעובד את ה׳ בשמחה ובטוב לבב ובדביקה וחשיקה וחפיצה. עכ״ד השל״ה.

ויש להעיר בדברי המהרי״ל במ״ש שכל השנה טוב למעט בכלים נאים, ורק בליל הסדר טוב להרבות וכו׳. דצ״ע שהרי גם בכל שבת ויו״ט אין לחסר שום דבר בשלחן, וכמ״ש בברכ״י (תקס אות ה) שאין לעשות זכר לחורבן בשבת. ופשוט שה״ה ליו״ט. וכ״כ במור וקציעה, הובא בכה״ח שם (ס״ק טז). וכ״כ עוד במור וקציעה (ס״ס תרצה) לגבי פורים, שאע״פ שעורך השלחן לסעודה מחסר ממנו מעט, לזכר חרבן ירושלים, בפורים א״צ להזהר לעשות זכר לאבילות ירושלים, כיון דקי״ל חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

וכ״כ ביוסף לקח, הובא בענף יוסף על העין יעקב (סי׳ כו). וכן משמע במאירי מגילה (ז:). ושמא ריבוי כלים שאני, שאינו ניכר. ואע״פ כן ליל פסח עדיף, משום שצריך לנהוג דרך שררה, להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים. ודוחק.

בליל פסח אין להניח מקום פנוי בשלחן זכר לחורבן

ח) **בש״ע** (סי׳ תקס ס״ב) מבואר, שהעורך שלחנו לעשות סעודה לאורחים, מחסר ממנו מעט, זכר לחורבן, וכן יש להניח מקום פנוי בלא קערה, מן הקערות הראויות לתת שם. ע״ש. אולם בעריכת השלחן ביו״ט אין לחסר שום דבר, ואין להחמיר כמו בכל זמן אחר, וכמ״ש בברכ״י (שם סק״ה), בשם יש מי שכתב, דאין לעשות היכר לחורבן בשבת. ובודאי דה״ה ליו״ט. וכ״כ במור וקציעה, הובא בכה״ח (שם ס״ק טז).

ולכאורה היה נראה דבליל פסח יש להניח מקום פנוי בשלחנו, כיון דבו ביום חל ט״ב, וכמ״ש הרמ״א (ס״ס תעו), דמהאי טעמא אוכלים ביצים בסעודה זכר לאבלות, ועוד זכר לחורבן שהיו מקריבין קרבן פסח. ע״ש. ומינה שיש להניח מקום פנוי בשלחנו, ולחסר ממנו מעט. וע״ע בביאורי הגר״א שם, שזהו ע״פ מה שכתוב במדרש איכה, השביעני במרורים הרוני לענה (איכה פרק ג), מה שהשביעני מרורים בליל פסח, הרוני לענה בט׳ באב.

אולם לפמ״ש בספר מעשה רב (סי׳ קפז) בשם הגר״א, שאכילת ביצים בליל פסח זכר לקרבן חגיגה, ולא משום זכר לאבלות של ט׳ באב, שחלילה להזכיר אבלות ט״ב ביו״ט. וכ״כ בבא״ח. לפ״ז דין ליל פסח כדין שאר יו״ט, שאין להניח מקום פנוי בשלחן. וע״ע בשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ מג עמו׳ תשעג). ובחזו״ע פסח (בהוספות ומילואים עמוד שי), וזה דלא כמ״ש בחזו״ע פסח מהדו״ק (בהערה בעמ׳ קז. ובמהדורת תשס״ג עמוד קו) שיש להשאיר מקום פנוי וכו׳, וגם במילואים שם (בעמ׳ שי, וכן במהדורת תשס״ג שם), הדר ביה בהאי מילתא.

ט. מותר לעשות תענית הראב"ד גם בשבת ויום טוב. כיון שאין מונע עצמו מעונג אכילה ושתיה, רק שובר תאוות יצרו. אולם בליל הסדר וכן בפורים אין צורך לעשות תענית הראב"ד. ט)

אין צורך לעשות תענית הראב"ד בליל פסח וכן בפורים

ט) הנה מצינו שליל פסח עדיף משבת ויו"ט, וכמ"ש במגיד מישרים וכדלהלן. וכן מצינו שתקנו ריבוי שתיית יין בפורים ובליל פסח יותר מכל השנה.

והנה יש לדון אם מותר או 'ראוי' לעשות תענית הראב"ד בשבת וביו"ט, והיינו שמושך ידו מעט מן המאכל באמצע אכילתו בכדי לשבור תאוותו. ולכאורה אין לאסור בזה, ואינו בכלל תענית שאסור אפי' שעה אחת אם עושה לשם תענית. שכאן אין עליו שם תענית, רק מיעוט הנאתו לשבור תאוותו.

וכן משמע בתנא דבי אליהו (רבה פכ"ד) דאיתא בזה"ל: אע"פ שאמר ר' עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, יטול אדם בשר, ואל ירבה יין, ואם הרבה, הרי מקרא מוכיח, אל תהי בסובאי יין וגו' (משלי כג). לא זכה אדם שיבקש רחמים על דברי תורה שייכנסו לתוך מעיו, יבקש אדם רחמים על אכילה ושתייה יתירה שלא תיכנס לתוך מעיו. מעשה בר' יהודה הנשיא שאמר בשעת מיתתו, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שעמלתי בעשר אצבעותיי ולא אכלתי אלא באחת, ולא חבלתי, ולא אמרתי, אלך אוכל ואשתה ואהנה ואלך לי מן העולם וכו'. ע"כ. ומשמע שגם בשבת אין לו למלאות תאוותו.

וכן איתא בספר מגיד מישרים בכמה דוכתי, שצריך לעשות כן גם בשבת ויו"ט, זולת יום הפורים וליל הסדר. [ויש סיוע לזה, ממה שבשניהם מצינו ריבוי שתיית יין מה שלא מצינו בשאר מקומות. וראה בס' יין המשומר להגאון ר' נתן שפירא, שביום פורים הגבורות ממותקות כ"כ ע"י החסדים, עד שאינו ניכר בין ברו"ך מרדכי (שהם החסדים), לארו"ר המן (שהם הגבורות), אלא כולם הם חסדים גמורים. ולכן חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו', להראות האדם שאין שליטה לחיצוניים, ביין של מעלה, כי אז נקרא יין "המשמח אלהי"ם ואנשים". ולכן בפורים חייב אדם לשתות, משא"כ בשאר ימות השנה שיש אחיזה לחיצוניים ביין זה, ואז נקרא יי"ן המשכר, ואסור לשתות הרבה ולהשתכר, שעי"כ יכנסו בו החיצוניים לעשות כמה עבירות].

וזה לשון המגיד מישרים (פר' צו): "ואזדהר לך מלמשתי חמרא אפי' בשבתות וימים טובים כי אם מעט מזער, כי היכי דתיהך קמאי בקשיטותא ולא תסטי לימינא ולמשמאלא מפולחני, ולבך יהא קינא ומשכנא לאורייתא, תדיר לא יפסוק אפי' ריגעא חדא". שם (פר' ויקרא): "בני ידידי שמע בקולי, ולא תאכל ולא תשתה בדרך הנאה כלל, כמה דאוליפתך, וזכור דברי יונה קדישי כי בעוד שהאדם מאכלו ערב עליו יסלק ידו ממנו לעבודת בוראו, וזה חשוב יותר מתענית, ולהכי איקרי שולחנו של אדם מזבח דכמו דמזבח מתנכיס ההוא סיטרא, ה"נ מתנכיס בשולחנו של אדם כד מסלק בר נש ידיה ממיכליה וממשתייה כד ערב ליה, בהכי מתעבר יצה"ר ומתנכיס. ובכן אזדהר מלמיכל ומלמישתי בדרך הנאה ועונג אף בשבתות וימים טובים, ועכ"פ תדיר תהא מחשבתך דביקא באורייתי אוף בעידן דאת ממלל עם בני נשא ובעידן דאת אכיל ושתי".

ומאידך שם (פר' ויקהל) איתא: "הלא לך למינדע כי בימי הפורים ובליל פסח מותר לשתות כל יין שירצה האדם, ולהתענג ולהתפנק, שבכל השנה, דרך הס"מ וחוייא בישא, להכניס שמחה בלבות בני אדם ולתת בלבם לאכול ולשתות, ואח"כ עולה ומסטין, וזהו סוד התענית שמתענין בי"ג באדר, והוא להכניע כחו מלהשטין, וזהו סוד ג"כ שמתענין הבכורות והאיסטניסין וקצת בני אדם אחרים בער"פ וכו'". וע"ש עוד (פר' בא): "והדבק בתורתי וביראתי ובמשניותי, אל תפריד רגע ממחשבתך, ומעט במאכל ומשתה אפי' בשבתות וימים טובים, וכל מחשבותיך לא יהיו אלא בי".

וכן הביא בספר שכחת הלקט שבסו"ס ילקוט הראובני (ערך ימים טובים), שבפורים ובליל פסח יכול האדם לשתות כל יין שירצה, וכדי שלא ישטינו

י. בכל יום טוב שחל בשבת יש לומר שלום עליכם ואשת חיל, אבל בליל פסח שחל בשבת אין צריך לומר שלום עליכם ואשת חיל, מפני שצריך להזדרז בליל פסח לקדש היום, כמו שאמרו בגמרא (פסחים קט.), חוטפים מצה בליל פסח, כדי שלא ישנו התינוקות. י)

עליהם, נוהגים להתענות בערב פורים ובער"פ, כדי להכניעם ולהורות שאינם אוכלים ושותים להשלים תאות יצה"ר, אלא לעבודת קונו. משמיה דהמגיד למרנא הב"י. והובא בשו"ת שיח יצחק (סי' ריב).

ובילקו"י (שבת כרך א ח"א עמ' כו מהדו' תשע"א) הבאנו מאבודרהם (דיני שלש סעודות) שכתב, שאף שמצוה וחובה לאכול שלש סעודות בשבת, לא יאכל בשום סעודה מהם כי אם בשיעור שיוכל לאכול בהגיע זמן הסעודה שאחריה, ונמצאו כל סעודותיו לשם מצוה ולשובע נפשו, וישאר לבו פנוי לעסוק בדברי תורה, והוא כובש יצרו בסלקו האוכל מלפניו בעודו תאב לו". ולכאורה זה סיוע לומר שבשבת מותר לעשות תענית הראב"ד. ויש לדחות.

ובסדר היום (סדר ההגדה וכוונתה) כתב, ראוי לכל אדם לענג נפשו וגופו בלילה הזה, ולהראות חירות בעצמו, וירחיק מעליו כל דאגה וצער שיש לו ממקום אחר, וכ"ש שיתרחק מקטטה ומריבה, אלא הכל יהיה שלום והנחה ולא יתן פתחון פה לבע"ד לחלוק. ע"כ. ויש כאן חידוש, שמכלל ההרגשה של בן חורין הוא לענג את גופו ונפשו. וא"כ יש יותר מצוה בעונג ליל הסדר משאר ימים טובים. [ע' ברמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הט"ז) שיש מצות עונג גם ביו"ט כמו בשבת].

אמירת "שלום עליכם" ו"אשת חיל" בליל פסח שחל בשבת

י) **עיין** בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' תכ) שכתב, דמ"ש חכם אחד דכשחל יו"ט בשבת אין לומר שלום עליכם בליל שבת, לא הבנתי טעמו. אך תפלת הרבון שיש האומרים אותה אחר שלום עליכם, מסתבר שלא לאמרו, משום שהוזכר שם מעלת שבת לחוד, ואינו כבוד ליו"ט, אבל שלום עליכם מה טעם שלא לאומרו.

ואמנם בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' קכג) כתב, דכשחל יו"ט בשבת שאין אומרים אתקינו סעודתא דשבת, שיש הארת יו"ט, ממילא אין אומרים גם שלום עליכם, ששייך דייקא לסעודת שבת בלא מסירת כח להאושפיזא. ועוד, שהרי אמרו בגיטין (נב.), הנהו בי תרי דאיגרי בהו שטן, דכל בי שמשי הוו קמינצי בהדי הדדי, איקלע ר"מ להתם עכבינהו תלתא בי שמשי, עד דעבד להו שלמא. ולזה י"ל שאומרים שלום עליכם מלאכי השלום דייקא, שהם מסייעים לגרש המחלוקת שנעשה בער"ש, אבל ביו"ט שחל בער"ש שיש חיוב שמחה, ובטלה המחלוקת והריב, לא בעי למימר בליל ש"ק שלום עליכם וגו'. וע"ש שכתב, שזקנו הדברי חיים מצאנז לא היה אומר כלל שלום עליכם ביו"ט שחל בשבת, ולא בשבת חוה"מ, ואפי' לא באסרו חג שחל בשבת. וכתב שם סימוכין למנהג זה ע"פ הסוד. ומ"מ מנהגינו כנ"ל לאומרו גם ביו"ט שחל בשבת.

ואמנם בליל פסח, א"צ לומר כ"ז, שהרי מבואר בגמ' פסחים (קט.), חוטפים מצה בליל פסח, כדי שלא ישנו התינוקות. וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"א (סוד ישרים ס"ס יג) דכשחל יו"ט בשבת, מנהגינו להקיף ב"פ וכו', ואומרים שלום עליכם ואשת חיל ויהא רעוא וכו', ורק אם חל א' של פסח בשבת, אין אנחנו אומרים שלום עליכם ואשת חיל ופזמון אזמר בשבחין, אבל נאמר אתקינו וכו'. וכן מנהגינו ג"כ כשחל יו"ט של ר"ה בשבת, שאין אומרים פזמון אזמר בשבחין ושלום עליכם ואשת חיל, אבל נאמר אתקינו סעודתא, ונעשה ההקפות וברכת הריח בהדס כשאר שבתות. וכ"כ עוד בספרו בא"ח (ש"ב בראשית אות לא), שאם חל ראשון של פסח בשבת, אין מנהגינו לזמר פזמון אזמר בשבחין, אבל נעשה הקפות והדס, ואין לי טעם מספיק בדבר זה לשנות בין ליל פסח לשאר לילות יו"ט בענין הפזמון הנזכר. ע"כ. וע"ע בשו"ת ויחי יעקב (חאו"ח ס"ס כט). וי"א הטעם, משום שבליל פסח שערי שמים פתוחים, וא"צ סיוע מהמלאכים. [ילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי סי' רעא עמ' שסב].

ודע, שבליל שבת כשאומרים שלום עליכם, אין לומר "ממלך" אלא "מלך", וכ"כ היעב"ץ בסידורו ח"א (עמ' תרמו). וכ"ה בספר כה"ח פלאג'י (סי' לו אות יג), ובבא"ח (ש"ב פר' בראשית אות כט). גם

יא. יש נוהגים לומר במנגינה קודם ההגדה קדש ורחץ וכו', ומנהג טוב הוא, שמלבד שעוזר לזכור את הסדר, גם כתבו שיש בזה סוד. (יא)

בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סי' ב), כתב, לומר מלך וכו', דהשלום שנותן הוא מאת האדם למלאכים, ולא מאת ה' למלאכים, ואיך יאמר ממלך וגו'. ולכן הנכון לומר רק מלך, ותנא והדר מפרש מלאכי עליון הוא מלך מלכי המלכים הקב"ה. ואם כי בספרי התפילות כתוב ממלך אין לחוש להם דהמדפיסים על הרוב לאו דסמכא הם. (וע"ע בשו"ת מים חיים משאש ח"א סי' קנט, וחזו"ע שבת ב).

יש נוהגים לומר במנגינה קודם ההגדה קדש ורחץ וכו'

יא) בספר אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) הביא: אלו החרוזים מצאתי סימן לסדר הפסח: קדש ורחץ. כרפס יחץ. מגיד רחצה. מוציא מצה. מרור כורך. שלחן עורך. צפון ברך. הלל נרצה. ובספר המנהגים (חילדיק, ליל הסדר) כתב באופן אחר: קדש ורחץ, כרפס יחץ, מגיד רחצה, מוציא מצה, מרור כורך, שולחן עורך, טמון רחץ, ברך הלל, נרצה. ובאלשיך (שמות פרק יג) כתב לבאר חרוזים אלו על דרך הרמז, שהם סדר תשובה ועבודת ה', וכתב שהראשונים שמו סימנים למזכרת הסדר, למען יהיה נזכר לקורא אותו.

וכתב ביסוד ושורש העבודה (שער ט פרק ו), סימנא מילתא היא בהני ט"ו (שלחן עורך חד הוא) מילות של הסדר "קדש ורחץ" וכו', כי נרמזו בו סודות גדולים ונפלאים מאד, ולכן בעבודה זו יאמר גם סימניה בפה מלא וכו', והעיקר שיכוין שבכל דבר הוא עושה נחת רוח ליוצרו ובוראו יתברך שמו, ויעשה כל דבר בשמחה עצומה, ורחמנא ליבא בעי. ע"כ. ויש נוהגים שבעל הבית מכריז בכל פעם לפני התחלת הדבר, "קדש", ואח"כ "ורחץ", וכן כולם.

מי סידר את הסימנים קדש ורחץ וכו'

והסימנים שנתקבלו ברוב תפוצות ישראל, הם אלה המיוחסים לרש"י ז"ל, ויש שמייחסים אותם לרבנו שמואל מפליזא, מבעלי התוס', והם כפי המקובל כהיום, שש עשרה תיבות, של חמשה עשר ענינים משובצים בשמונה חרוזים: קדש ורחץ, כרפס יחץ, מגיד רחצה, מוציא מצה, מרור כורך, שלחן עורך, צפון ברך, הלל נרצה. אך הרבה סימנים נתנו גדולי הדורות לסדר ליל פסח כדי שירוץ בהם כל הבא לערוך את הסדר ויעשהו כהלכתו, כמו מהר"ם מרוטנבורג, ור' יוסי הגדול [הוא ר' יוסף טוב עלם. ובס' כוס אליהו (דף כ) כתב שהראשון שעשה סימנים קדש ורחץ וכו' הוא רבינו יוסף טוב עלם, שחי בדורו של רב האי גאון. וז"ל רש"י בסידורו (סי' תלה): ולמען אשר לא ישנה בסדרו, יגרוס לו מסורת זה הטעם לר' יוסף הגדול: גפן קדוש זמן, נטילה ירקות אדמה וטבל, וכסא בצע עניא, כסא ונשתנה, נטילה שלימה, מוציא ופרוס, אכיל מצה, אכיל עמה וחסא ומרור, טבל ברך וסעד, בצוע מפטיר ונוטל, שלישי למזון, רביעי להלל]. וכגון, קנ"ך יהנ"ה ממ"ך. ר"ת: קידוש, נטילה, כרפס, יבצע וכו'. או קר"י חכמ"ה ב"ן המל"ך אמ"ן. ר"ת: קידוש, רחיצה, ירקות, חולק, כהא, מוזג וגו'. [ומרן אאמו"ר זיע"א היה משורר את החרוזים הללו קדש ורחץ כרפס יחץ וכו', בנעימה. וכל פעם בלחן אחר כדי לעורר את המסובין].

מי סידר את ההגדה של פסח

ולענין המקור של נוסח סדר ההגדה שבידינו, כתב בס' זכירה לחיים (דף ד.), שנראה יותר שר' עקיבא סידר את ההגדה של פסח, וזה עפ"ד הירושלמי (שקלים פ"ה ה"א), לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל זה ר' עקיבא שהתקין מדרש ההלכות והגדות, וי"א אלו אנשי כנה"ג תיקנו, אלא מה תיקן זה כללות ופרטות. **ויש** שהקשו על זה שבגמ' בפ' ערבי פסחים נחלקו בימי האמוראים מהו מתחיל בגנות ומסיים בשבח, אם מתחיל מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו,

יב. בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים, שנאמר (דברים ו) ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה (דברים ה) וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך, כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות, שיעור כל כוס מהן רביעית. ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. [לשון הרמב"ם הל' מצה פ"ז ה"ו]. וראוי לעמוד על המשמר לזכור ולהזכיר לאחרים להסב, מפני שאין אנו רגילים להסב בכל ימות השנה. ומנהגינו שגם הנשים מסיבות בליל הסדר כמו האנשים. [וראה להלן בסמוך ובדיני מוציא מצה בדין אשה שלא היסבה, שבדיעבד יש להקל לה שלא תצטרך לחזור ולשתות או לאכול מצה בהיסבה]. יב)

או עבדים היינו. אך אינה קושיא, שאפשר שהיו כמה שינויי נוחסאות, ועכ"פ י"ל שרוב ההגדה כבר היתה מסודרת קודם זמן האמוראים. כמבואר במשניות בס"פ ערבי פסחים. ובפסחים קטו: איתא שהיו קורין לה אגדתא או הגדה. ובסידור רשב"ן (דף כט.) כתב לשער שר' אליעזר בן הורקנוס תיקן את ההגדה.

ובם' קול מבשר (ח"ג פסח אות יב) כתב, בשם הרה"ק ר' בונים מפשיסחא, שמלשון ההגדה, ובפרט מהמאמר "ברוך המקום ברוך הוא" הנאמר בהגדה, [שלשון זה נזכר כמה פעמים בס' תנא דבי אליהו], נראה שאליהו הנביא זכור לטוב היה מסדר ההגדה של פסח. ולכן עושים כוס של אליהו, שמזמינים את אליהו להראות שקיימנו מה שסידר לנו בהגש"פ.

שאכילת סעודת הפסח על מצות ומרורים הוא כמו אכילת קרבן

ויש שהעירו שאכילת קרבן פסח עם מצה ומרור דומה להקרבת קרבן, ולכן יש מצוה שלא להוציא מן הבית חוצה, כאילו הבית הוא בדוגמת העזרה, או בין החומות מקום אכילת קדשים קלים, וכן בפסח מצרים הזאה על המשקוף והמזוזות אשר יאכלו את הקרבן בהם, כאילו הבית הוא המזבח, והדם הזה הוא מתן דמים על המזבח. וגם קי"ל (א"ח סי' תעז) דאתכא דרחמנא סמכינן, [כביכול על שלחנו של הקב"ה אנו אוכלים בליל הסדר]. וכ"ז בדרך רמז. **ויש** למצוא לזה קצת סיוע מדברי המדרש (במדב"ר בלק פרשה כ): אמר בלעם את שבעת המזבחות ערכתי, א"ל טוב ארוחת ירק, "טובה סעודה שעשו ישראל במצרים ואכלו על מצות ומרורים", מפרים שאתה מקריב ע"י שנאה. ע"כ. ומשמע שאכילת סעודת הפסח על מצות ומרורים הוא כמו אכילת קרבן. ונצטוינו לאכול על הפסח ז' ימים מצה ולא חמץ, כמ"ש שבעת ימים תאכל עליו מצות. שאכילת הפסח היא כמו קרבן, ובמזבח נאמר וכל שאור וכל דבש לא תקטירו. ובקובץ כרם שלמה (שנה ז קובץ ז עמ' יז) הביא מהגאון הרוגאצ'ובי, שאכילת פסח היא בגדר הקטרה, דבעינן גברא דחזי לאכילה בשעת עשיית הפסח, ולכן גם בפסח שני נאסר חמץ באכילתו כמו בשאר הקטרות. עכ"ד.

טעם תקנת חכמים של מצות היסבה בליל הפסח

יב) כ"כ הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ז ה"ו ה"ז). והנה בעיקר מצות ההיסבה, מבואר בתנחומא (במדבר סי' ב) אמר הקב"ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם שיוצא למדבר שמא מוצא שם שלוה ואכילה ושתיה כשם שהיה בפלטרין שלו, ואתם הייתם עבדים למצרים והוצאתי אתכם משם והרבצתי אתכם בסבסטין, שנא' ויסב אלהים את העם דרך המדבר, מאי ויסב, מלמד שהרביצם כדרך שהמלכים מסובין רבוצין על מטותיהן. וכ"ה בשמות רבה (כ, יח) ויסב אלהים את העם, מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להם הקב"ה, שנאמר ויסב אלהים, מלמד

שהושיבם בהיסבה כדרך בני מלכים מסובין ורבוצין על מטותיהן.

וכ"כ הראב"ן בספר מנהיג (הל' פסח עמ' תע) בשם מדרש ילמדנו ובראשית רבה, שמצאו סמך להיסבה מה"ת, שנאמר ויסב אלהים את העם, מלמד שהושיבן בהיסבה כבני מלכים.

גם בחי' רבינו חיים פלטיאל (עה"ת פ' בשלח) כתב בשם הירושלמי, ויסב אלהים את העם, מכאן שהושיבם בהיסבה. וע"ז נהגו בהיסבה בער"פ. ע"כ. וכ"ה באר"ח (ליל הסדר אות ב), מלמד שהושיבן בהיסבה דרך בני מלכים מסובין רבוצין על מטותיהן.

וביאור הדברים נראה, שהיו נתונים בענני כבוד, בדרך שכיבה ומנוחה. וזכר לזה תקנו חכמים מצות היסבה בליל הפסח.

והרב טור ברקת כתב, שמצות היסבה שתקנו חכמים היא זכר לענני כבוד שהיו ישראל מסובין בתוכם והולכים, והוא גם רמז לעתיד, כמו שאמרו רז"ל שעתידין הצדיקים להיות מסובין בגן עדן, והקב"ה מיסב עמהם. [הובא במחזור בית הבחירה].

ומכאן מוכח דמה ששנינו בפסחים (צט:) ואפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, קאי על דין היסבה, דס"ד דהיסבת עני לא חשיבא היסבה, שאין לו ע"מ להסב, ואין זה דרך חירות. וכפירוש ראשון של התוס' שם, וכן פירש הרמב"ם. ודלא כמ"ש התוס' שם בשם יש מפרשים, דאדלעיל קאי, לא יאכל אדם עד שתחשך, ואפי' עני שבישראל. פי' ואפי' עני שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך. (ובתוס' הרשב"א משאנץ שכתב שהעיקר כפירוש השני. ע"ש). והרש"ש שם כתב, ולי נראה לפרש, שאפי' עני שאף אם יאכל סמוך למנחה, מ"מ יאכל מצה לתיאבון, לאחר שתחשך. וכמ"ש במגילה (ז:) כי נפקי מבי מר, הוה שבענא וכו', כפין עניא ולא ידע. ע"כ. ובמדרש הנ"ל מוכח כפירוש הראשון של התוס'. וכ"כ להוכיח בס' נתיבות עולם (דף סג.). וכן בנימוקי מהרא"י על הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ח) כתב לסייע פירוש זה מהמדרש, ושכן פירש הרמב"ם. וכן בספר אור יקרות (דף ה ע"ג) הקשה ע"ד היש מפרשים הנ"ל מדברי המדרש. וכן העיר מזה בהגהות יפה עינים. ובהגהות הרא"ם הורוויץ. ובהגהות בן אריה. וכן מוכח עוד בסדר רב עמרם גאון (ח"ב דף קג.).

והמאירי (פסחים צט:) כתב בטעם מצות היסבה, שזה דרך חירות, כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה, ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה.

אם מצות היסבה בליל פסח היא מן התורה

ועכ"פ במ"ש הראב"ן שם "מצאתי סמך להיסבה מה"ת, שנא' ויסב אלהים את העם וכו'", וכ"כ הארחות חיים (דף עח ע"ג), והאבודרהם (דף נח ע"ג). וכ"ה בשמו"ר (פרשה כ אות יח). נראה פשוט דלאו דוקא הוא, אלא כלומר שיש להיסבה סמך מה"ת, אבל לעולם עיקר ההיסבה אינה אלא מדרבנן, ואשכחן כה"ג בביצה (טו:) מכאן סמכו חכמים לעירובי תבשילין מה"ת. והדבר ידוע שדין עירובי תבשילין אינו אלא מדרבנן. וע' בפסחים (מו:). גם בתוס' (סוטה כז.) כתבו, דהא דאמרינן בכתובות (י.) מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מה"ת, לאו דוקא, אלא שיש לה סמך מה"ת. ע"ש.

ואמנם מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה הלכה ו) שמצות היסבה נכללת במצות התורה, שנא' וזכרת כי עבד היית במצרים, כלומר, כאילו אתה בעצמך היית עבד, ויצאת לחירות ונפדית, ולכן בכל דור ודור חייב אדם להראות עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם. לפיכך צריך לאכול ולשתות כשהוא מיסב דרך חירות. ע"ש. ומ"מ אין זה אלא פרט מדברי סופרים לקיים ההיסבה, וכעין מה שסיים הרמב"ם שם "שלכן חייבים ג"כ לשתות ד' כוסות של יין, ושתהיה שתיה עריבה ע"י מזיגת היין דרך חירות". והא ודאי ששתיית ד' כוסות היא מדרבנן, ואשר לכן חייבו בה גם את הנשים מפני שאף הן היו באותו הנס. כמ"ש התוס' והמרדכי (פסחים קח:). וע' בירושלמי (ריש פרק ערבי פסחים), א"ר לוי, לפי שדרך העבדים לאכול מעומד, כאן התקינו שיהיו צריכים לאכול כשהם מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות. וכ"כ רש"י ורשב"ם במשנה (פסחים צט:) שההיסבה היא זכר לחירות.

גם הגרש"ז אויערבך (ישורון י' עמ' קלב) כתב, דודאי מודה הרמב"ם שהיסבה היא מדרבנן, וכמו שפשוט שעיקר חיוב ד' כוסות הוא מדרבנן, וביאור

דברי הרמב"ם פשוט, דכיון שחייב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לכן קבעו חכמים צורה של חירות במה שיהיה מיסב ואוכל, אבל מדאו' יכול שפיר האדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים מבלי שהוא מיסב ואוכל. ואילו היסבה היתה מדאו', איך אפשר לפטור תלמיד אצל רבו ואשה אצל בעלה. וע"כ שבכל סימני חירות שהאדם מראה בלילה זו שפיר מקיים מצוה דאו' לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וקביעות הצורה בהיסבה אינה אלא מדרבנן.

אכל מצה בלא היסבה, קיים מצוה מה"ת, אלא שהחסיר מצות היסבה דרבנן

והפמ"ג (סי' תפה א"א סק"א) כתב, שהאוכל מצה בליל פסח, ולא היסב בה, לא יצא י"ח מה"ת, וציין למ"ש התוס' (סוכה ג.) אהא דאמרי זקני בית שמאי לר' יוחנן החורני, א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, דאף היכא דהחומרא מדרבנן, משום גזרה שמא ימשך אחר שלחנו, לא יצא י"ח אף מדאורייתא. ע"ש. אולם הנה רבים חולקים על התוס' בזה. ע' בחי' הריטב"א (סוכה כח.). ובדברי המאירי והר"ן (פסחים קטז:). ובפסקי הרשב"ץ (ברכות יא. עמוד מג).

ולכן האוכל מצה בלא היסבה, קיים מצות מצה דאורייתא, אלא שהחסיר מצות היסבה דרבנן. [קטע זה ממאור ישראל פסחים. וראה עוד בשו"ת חזו"ע ח"ב עמ' תשסג]. וכתבנו בזה עוד להלן בדיני מוציא מצה סעיף יב.

ובס' דבר שמואל (פסחים קח:) כתב, שהאוכל מצה או השותה ד' כוסות בלא היסבה שלא יצא י"ח, אין זה מטעם שלא אכל ושתה כדרך חירות, אלא מטעם שלא אכל ושתה כפי תקנת חכמים, אבל השותה יין חי, יצא י"ח, אף שאין כאן חירות, כיון שמעולם לא תקנו כן חכמים שישתו רק יין מזוג ולא יין חי, מטעם שבלא"ה אין דרך בני אדם לשתות יין חי.

אכל מצה בלא היסבה האם קיים מצות מצה וחוזר לאכול רק בשביל מצות היסבה

והנה האחרונים חקרו, האם מה שצריך לחזור ולאכול מצה ולשתות ד' כוסות כשאכל או שתה בלי היסבה, הוא רק בשביל קיום מצות היסבה, או גם בשביל מצות קיום מצות מצה וד' כוסות, שכיון שאכל ושתה בלא היסבה, מדרבנן לא יצא י"ח, והוי כאילו לא אכל מצה ולא שתה ד' כוסות. [וע"ע בשו"ת חזו"ע ח"ב עמ' תשסד].

ונפ"מ כאשר אכל ושתה בלא היסבה, ואחרי כן הלך לבית רבו [או חסיד שהולך לטי"ש של האדמו"ר], ושם הוא פטור מהיסבה, כדין תלמיד אצל רבו. ועתה שצריך לחזור ולאכול, האם יועיל לו לאכול ולשתות שם בלי היסבה, או שצריך להמתין לצאת למקום אחר ולאכול שם בהיסבה. שאם יצא י"ח מצה וד' כוסות, ורק לא קיים מצות היסבה, אין שום תועלת אם יחזור ויאכל וישתה, שהרי כעת אסור לו להיסב, ומצות מצה וד' כוסות כבר קיים. אבל אם מדרבנן נחשב שלא יצא י"ח מצה, וכן ד' כוסות, ומוטל עליו לחזור ולאכול ולשתות, אע"פ שזה בלא היסבה, מועיל לו, דכעת הדין הוא שא"צ להסב ויוצא י"ח מבלי היסבה. וראה מה שדן בחידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז), האם מצות היסבה היא דין בעצם מצות מצה וד' כוסות, או שהיא חיוב בפני עצמו.

אכל מצה בלא היסבה האם כשחוזר לאכול מברך שוב על אכילת מצה

ולכאורה נפ"מ עוד בחקירה זו, במי שאכל מצה בלא היסבה, ובירך ברהמ"ז. האם כשחוזר לאכול מברך שוב על אכילת מצה. שאם כבר יצא י"ח אכילת מצה, ומה שחוזר לאכול, הוא רק כדי לקיים מצות היסבה, לכאורה אינו מברך, ואם חכמים אמרו שגם מצות מצה לא יצא [מדרבנן], א"כ חוזר ומברך.

ובביאה"ל (סי' תעב סעיף ז) כתב בפשיטות, שלדעת מרן שפסק שהיסבה מעכבת גם בדיעבד, אם גמר כל הסעודה ובירך בהמ"ז ואח"כ נזכר שלא אכל בהיסבה, נראה שצריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה. ורק לדעת הי"א שהביא הרמ"א שמקילין בדין היסבה בזה"ז, א"צ לחזור ולברך על אכילת מצה. ע"כ.

ולכאורה משמע דס"ל לביאה"ל שאף ידי מצות מצה עצמה לא יצא, ולכן חוזר ומברך.

אלא שאין זה מוכרח לתלות נידון זה בחקירה הנ"ל, שגם אם נימא שקיים מצות מצה, ואינו חוזר לאכול רק בשביל מצות היסבה, אפשר ששייך כאן ברכה על אכילת מצה, דסוף סוף הרי מדרבנן מוטל עליו כעת חיוב לאכול מצה, ושייכא ע"ז ברכה על אכילת מצה.

ועוד יש להעיר ע"ז, דמ"מ גם אי נימא שמדרבנן לא יצא ידי מצות מצה עצמה, מ"מ כיון שיצא י"ח מצה דאורייתא, ורק מדרבנן לא יצא י"ח אכילת מצה, אפשר שעל קיום מצוה כזאת לא תיקנו ברכת על אכילת מצה. [ובנזכר בתוך הסעודה יש שדנו מצד ההפסק במעשה אכילת מצה הראשונה שלא יצא בה י"ח, וכ"ש אם אכל כבר מרור וכו', דשמא חשיב הפסק. וע"ד אי"ז נחשב להפסק. וראה מ"ש בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' מו)].

ובחזו"ע פסח (עמ' סח) כתב, שאם אכל מצה בלא היסבה, צריך לחזור ולאכול בהיסבה, אבל לא יברך אפי' אם הפסיק בינתים בשיחה. ע"כ. אמנם י"ל דכ"ז כאשר לא גמר סעודתו.

ולגבי מצה בלא היסבה, יש לצרף מ"ש הראבי"ה שבזה"ז א"צ להסב, ולדעתו יוצא י"ח מבלי היסבה. ולפ"ז לענין ברכה הוי סב"ל. ואף שכאן המחלוקת במצוה ולא בברכה, ומרן פסק שצריך לחזור ולאכול, וא"כ נימא שיברך, מ"מ אין הדבר ברור בידינו לענין ברכה, דסוף סוף לכ"ע מה"ת יצא י"ח המצוה. וצ"ע.

וכה"ג יש לחקור במי שאכל מצה של טבל דרבנן, שלא יצא י"ח מדרבנן, האם חוזר ומברך על אכילת מצה, כשאוכל מצה כשרה.

והנה לענין סוכה, כתב בפמ"ג (א"א סי' תרלד סק"ב) במי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו חוץ לסוכה, שלדעת התוס' (סוכה ג.) מה"ת לא יצא י"ח, מאחר שחכמים גזרו ע"ז ואמרו כאילו לא קיים מצות סוכה, דא"כ אם אכל כך בליל ראשון של סוכות, מה"ת לא יצא כל שאפשר לעשות כהוגן, ועבר על דברי חז"ל, כאמור, וגם מדרבנן לא יצא י"ח, וראוי לברך שהחיינו שנית. ובביאה"ל שם כתב, דלדינא אין נפקותא במח' הראשונים הנ"ל [אם רק מדרבנן לא יצא או שגם מדאו' לא יצא], דלכל השיטות צריך לחזור ולאכול בסוכה, ורק לענין שהחיינו, נחלקו הפמ"ג, והבכורי יעקב. ע"כ. ומשמע שלענין לישב בסוכה ודאי חוזר ומברך, גם לדעת הר"ן והריטב"א שרק מדרבנן לא יצא.

אכן יש לחלק בפשיטות, דהתם ודאי כשחוזר ואוכל, מתחייב בסוכה, ומקיים מ"ע דאורייתא של ישיבה בסוכה, וכמו בכל שאר ז' ימי חג הסוכות, ושפיר מברך לישב בסוכה. משא"כ כאן שאם יצא י"ח מצה מדאו', א"כ עתה במה שחוזר ואוכל, אין בו קיום מצוה מה"ת. וגם את"ל שבליל ראשון אין שיעור למצות מצה, וכל כזית שאוכל, אפי' אחרי שגמר סעודתו, מקיים מצות אכילת מצה, מ"מ כיון שאין זו אכילת חיוב, לא מצינו לגבי מצה שתיקנו ברכת על אכילת מצה, על אכילה שאינה חיוב. וצ"ע. [ובילקו"י הל' לולב הבאנו דעת כמה גאונים שביום הראשון מברך על הלולב בכל עת שנוטלו].

ומ"ש באיסור והיתר הארוך (שער נח אות צג), שאם הטביל כלי מבלי לנקותו מטינוף וחלודה, אם הוא מיעוט המקפיד, צריך לחזור ולהטבילו בברכה. ע"כ. יש לדחות, דהתם תיקנו חכמים ברכה גם על כלים החייבים בטבילה מדרבנן. משא"כ באכילת מצה שלא מצינו שתיקנו ברכה על אכילת מצה שחיובה רק מדרבנן.

והגרש"ז אויערבך (ישורון י' עמ' קלג) כתב, שהנידון הנ"ל, במי שאכל מצה בלא היסבה, אם חוזר ומברך, תלוי בחקירת הגר"ח מבריסק, האם ההיסבה היא לעיכובא בעצם מצות מצה, או שאין זה לעיכובא ואם אכל ולא הסב ידי מצה יצא ורק ידי חירות לא יצא. וס"ל בדעת הרמב"ם, שיש בלילה הזה ב' מצוות, אכילת מצה והיסבה, ואם אכל כזית מצה ולא היסב שפיר יצא ידי מצה מדרבנן, ומה שחייב הוא לאכול כזית בהיסבה, הוא לקיים מצות היסבה, ולפ"ז אינו חוזר ומברך על אכילת מצה, אבל לדעת הרא"ש דנראה דס"ל דמי שאכל ולא היסב, מדרבנן גם ידי מצה לא יצא, חייב גם לברך שנית על אכילת מצה.

ועוד יש לחקור, באדם שאכל מצה ושתה ד' כוסות בלא היסבה, מחמת אונס, באופן שהיה פטור מהיסבה, כגון שנמצא בבית האסורים בצינוק צר ולא יוכל לשבת או לשכב, [הדבר היה שכיח בזמן השואה, שהיו צריכים לאכול איזו מצה שעשו להם

במסירות נפש ממש, הכל בחטף, ולא בדרך שכיבה, כדי שישגיחו היטב שלא באים אחריהם צוררי ישראל ימ"ש]. ואחר זמן עבר האונס, האם חייב לאכול לשתות בהיסבה.

ולכאורה גם זה תלוי בחקירה הנ"ל, האם בלא היסבה קיים מצות מצה וד' כוסות, ואינו חוזר לאכול ולשתות רק כדי לקיים מצות היסבה, או שמבלי היסבה לא קיים גם מצות מצה. שההיסבה מעכבת את עצם מצוות מצה וד' כוסות.

וכאן כיון שהיה אנוס, ודאי יוצא י"ח המצוה מבלי היסבה, וא"א לומר שההיסבה תעכב את המצוה עצמה. וא"כ לא נותר לדון רק אם מוטל עליו לחזור ולאכול ולשתות כדי לקיים מצוה דרבנן דהיסבה. והנה לפי הצד הראשון בחקירה הנ"ל, שמדרבנן ההיסבה מעכבת את עצם מצות מצה וד' כוסות, א"כ אפשר שלא חייבו חכמים לחזור ולאכול רק למי שלא קיים מצות מצה וד' כוסות, לא כן מי שהיה אנוס, ושפיר אכל מבלי היסבה, ויצא י"ח מצה וד' כוסות, שאין לנו מקור לחדש שיצטרך לחזור ולאכול רק בשביל מצות היסבה. משא"כ לצד הב' בחקירה הנ"ל, בכל מי שאכל ושתה בלא היסבה כן הוא, שאע"פ שיצא י"ח מצה וד' כוסות, חוזר לאכול ולשתות שוב רק בשביל קיום מצות היסבה.

ולכן, מי שאנוס שלא להסב, ומוכרח לאכול מצה בלא היסבה, נראה שאוכל מצה בלא היסבה ומברך על אכילת מצה. ואם עבר האונס צ"ע אם צריך לחזור ולאכול ולשתות כדי לקיים מצוה דרבנן דהיסבה. והנה לפי הצד הראשון בחקירה הנ"ל, ויתכן שפטור. ועיין היטב.

דין נשים ועבדים בחיוב ד' כוסות

ולגבי נשים ועבדים בחיוב ד' כוסות, הנה בברייתא (פסחים קח.), איתא, אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס. [ובשו"ת נשמת חיים (סי' מט) פלפל שיתכן שדי להם בג' כוסות]. וז"ל הרשב"ץ (מאמר חמץ אות קיז): נשים חייבות בד' כוסות כמו האנשים, שאף הן היו באותו הנס שנגאלו הנשים כמו האנשים, ואי לאו ה"ט היו פטורות משום דמ"ע שהז"ג היא, ואפי' בדרבנן פטירי, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אבל מפני שהיו באותו נס חייבות. ואע"פ שהם מצטערות ממנו חייבות בו. כמו שהיה ר' יהודה בר אלעי עושה, דלא הוה שתי חמרא אלא ארבע כסי דפסחא, והיה חזיק רישיה מפסחא עד עצרתא, פי' כאב ראשו מפסח עד עצרת. ע"כ.

ובשד"ח (אסיפת דינים מע' חמץ ומצה סי' טו אות ח) הסתפק בזה האם בזמן הבית שהיו להם עבדים שאינם משוחררים, וכן בזה"ז בערי תוגרמה, לא נתבאר בפוסקים אם חייבין בד' כוסות ככל מצות שהנשים חייבות או לא, ונראה דתלי בפלוגתא דרשב"ם ותוס' (פסחים קח:) ע"ש. ומדברי הרמב"ם נראה דעבדים שאין משוחררים פטורים מקריאת המגילה, ואפשר שטעמו כרשב"ם שהנשים חייבות משום שעיקר הנס נעשה על ידן, וזה לא שייך בעבדים, אבל לפי פי' התוס' שם ודאי גם הם חייבים וכו'. ע"ש. אמנם הטור (סי' תרפט) כתב שעבדים חייבים במגילה. וע"ש בב"י ובנ"כ.

ובשו"ת דברי חכמים (או"ח סי' צח) כתב לדייק מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"י) שכתב, הכל חייבים באכילת מצה אפי' נשים ועבדים. ואילו להלן (פ"ז ה"ז) כתב, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין. הרי שלא הזכיר עבדים, ולכאורה משמע דס"ל לפטור עבדים, וע"ש מה שפלפל בזה.

אכן מצינו להדיא בשו"ת הרשב"ש (סי' תנג) שכתב בפשיטות שעבדים ג"כ חייבים בד' כוסות. ובילקו"י הלכות פורים (מהדורת תשע"ב עמ' רמא והלאה) הארכנו בס"ד בדין חיוב עבדים שאינם משוחררים במגילה, ושכן עיקר שגם עבדים שאין משוחררים חייבים במגילה, ודלא כמו שדייקו מלשון הרמב"ם והש"ע שכתבו "עבדים משוחררים" דמשמע שאם אינם משוחררים פטורים ממקרא מגילה, דזה אינו, שאין דרכו של הרמב"ם לחדש דינים שאין להם מקור מפורש, ואם זה מסברא דנפשיה, כותב להדיא יראה לי וכו'. אלא כבר כתב הרשב"ש (סי' תנב) שזה שיטפא דקולמוסא הוא בדברי הרמב"ם [ומשם העתיק בש"ע], ולאו דוקא הוא, וה"ה שעבדים שאינם משוחררים חייבים במקרא מגילה. [ושמא דברי הרשב"ש בזה א"ש טפי לשיטתו במגילה דס"ל שעבדים חייבים. וע"ע במח' הש"ך והט"ז בריש יו"ד (סי' א) לגבי עבדים משוחררים בשחיטה, אם נחשבים גרים גמורים, והט"ז כתב דאינו ישראל גמור מצד הסברא, אולם הב"י שם כתב להדיא שהוא ישראל גמור].

בדברי הירושלמי אם עבד כנעני חייב בהיסבה

והנה בירושלמי (ר"פ ערבי פסחים) נסתפקו לגבי עבד, אשה בפני בעלה חייבת בהיסבה. אלא יותר נח לפרש בירושלמי שלא שמע לחייב וכמ"ש בשדה יהושע ובקרבן העדה.

וז"ל שם: ר' יוסי בעא קומי ר' סימון, אפי' עבד לפני רבו, אפי' אשה לפני בעלה, א"ל ברבי. עד כאן שמעתי. ופי' הפני משה, כלומר עכשיו הוא ששמעתי ממך דמספקא לך בהו, ולדידי לא מספקא לי שא"צ היסיבה. וכן הב"י הביא מ"ש הסמ"ק, שעבד לפני אדונו אינו מיסב. וכ"פ מהריק"ש. [ואף שהשמש צריך היסבה, צ"ל שעבד עברי שאני, והירושלמי מיירי בעבד כנעני. ראה מ"ש רבינו מנוח בפ"ז מהלכות מצה]. ובחק יעקב (ס"ק יב) כתב, דאפשר דמיירי בעבד כנעני. אבל שלא בפני אדונו צריך היסבה, שהוא חייב בכל המצוות שהנשים חייבות, ואף שהיסבה זכר לחירות והוא ובניו משועבדים, אפשר להם להשתחרר. ע"כ. ובא"ר (סק"ט) כתב, שעבדים ושפחות עבריים חייבים בהיסבה, אבל עבדים כנענים לא, אע"פ שחייבים במצות שהנשים חייבות בהן. ע"כ.

אמנם המהרי"ל (רף יד:) כתב, הכל חייבים להסב, אחד אנשים ונשים ועבדים ושפחות.

גם הפר"ח (סעיף ו) הביא דברי הירושלמי הנ"ל, ופירש, פי' לחיובא. ובברכ"י (ס"ק ז) העיר ע"ד הפר"ח, שלדבריו יוצא שמסקנת הירושלמי שגם

ודע, דמה שהפוס' השמיטו דין שוליא דנגרי שצריך היסבה, צ"ל שסמכו ע"מ שכתבו שהשמש צריך היסבה, וכמ"ש בנהר שלום, ובמועדי ה' (דף מב.).

הנשים חייבות בהיסבה - ובגדר אשה חשובה

וע"ש בגמ' (פסחים קח.) דאשה אצל בעלה לא בעיא היסבה, ואם אשה חשובה היא צריכה היסבה. בן אצל אביו בעי היסבה.

ויש בזה כמה טעמים מדוע אשה פטורה מהיסבה.

א. משום כבוד ואימת בעלה. וכ"ה ברשב"ם שם, אשה אינה צריכה היסבה, מפני אימת בעלה וכפופה לו [וברא"ש הגי': שכפופה לו]. ובאו"ז (ח"ב סי' רנו) כתב, מפני שהיא כפופה לבעלה ואין נכון להראות לפניו שררה וחירות.

ב. ובשאילתות (פר' צו שאילתא עז) כתב, אשה אינה צריכה היסבה, מאי טעמא לאו דרכא דנשי למזגא. ואפשר לפרש משום צניעות. אך יש לפרש ג"כ משום שאין דרכה בכך, ואינו דרך חירות לה. או שכיון שאין דרכן בכך לא חייבו אותן. ובסדר רב עמרם גאון (סדר פסח) כתב, אשה אינה צריכה היסבה שאין דרכן של נשים להסב.

ג. הר"ן על הרי"ף שם (דף כג.) כתב, אשה אינה צריכה היסבה, לפי שמשמשת לבעלה. ובמאירי שם כתב, הטעם שאין חירות לאשה אצל בעלה, ואם אשה חשובה היא צריכה היסבה, שאין שפחות באישות שלה, ואחר שכן, כל שלא במקום בעלה מיהא יראה שצריכה היסבה. ע"כ.

וע' בכס"מ (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ח) בשם רבינו מנוח: אשה חשובה, כלומר שאין לה בעל, והיא גברת הבית. א"נ שהיא חשובה בפרי ידיה, בת גדולי הדור אשת חיל יראת ה'. אי נמי יש לפרש אשה אינה צריכה היסבה, שלפי שהיא טרודה בתיקון המאכלים והכנתם, פטורה מהיסבה כמו שפטורות הנשים מטעם זה ממ"ע שהזג"ג, ושמש אע"פ שמתעסק בצרכי הבית מיסב, לפי שהקונה ע"ע כקונה אדון. אבל אשה חשובה שיש לה עבדים ושפחות, שהיא יושבת בקתדרא (כתובות נט:) צריכה היסבה. וכן

בתניא רבתי (סי׳ מז) כתב כפירושו האחרון, וז״ל: אשה חשובה צריכה היסבה, פירש מורי הרב חביבי ז״ל אשה עשירה שהכניסה לבעלה שתי שפחות כדי לשמשה, צריכה היסבה. ע״כ.

וע״ע באו״ז (שם) שכתב: אשה אין צריכה היסבה מפני שהיא כפופה לבעלה, ואין נכון להראות לפניו שררה וחירות, ואם חשובה כגון הכא באשה חשובה עסקינן גבי שבת, ואחרי שהיא גברתנית צריכה היסבה.

והנה גירסת השאילתות אשה בסתם, אשה א״צ היסבה, ולא גרס ״אצל בעלה״. וכן גירסת הרי״ף שם. וכ״ה ברמב״ם (פ״ז ה״ח), ובספר האורה (ח״א סי׳ פח). וכ״כ הרי״ץ גיאת (הל׳ פסחים עמ׳ שיז) אשה אינה צריכה היסבה, לפי שאין דרך הנשים להסב, ואם אשה חשובה היא דדרכה להסב צריכה היסבה. ע״כ. ואולם גירסת הרוקח (סי׳ רפג), ושבולי הלקט (סי׳ ריח). והרא״ש בתשובה (כלל יד סי׳ ה), וכלבו (סי׳ נ), ״אצל בעלה״. ואפשר שהוא תלוי בטעמים הנ״ל, [אך שמא לאו דוקא נקטו כן. וגם יש מקום לפרש, שאשה שנשואה כבר, בכל מקום שהיא אפי׳ שלא אצל בעלה כבר אין דרכה להסב].

ובאו״ז (ח״ב סי׳ רנג) כתב, אשה אצל בעלה א״צ היסבה, מפני אימת בעלה שכפופה לו, ולפירוש זה אם אין לה בעל צריכה היסבה. ובשאלתות כתב, דלאו דרכא דנשי למזגי, ולפירוש זה אפי׳ יש לה בעל. ע״כ. וכ״כ הרא״ש (פ״י סי׳ כ). וכ״כ במאמר חמץ לרשב״ץ, שאשה א״צ היסבה שאימת בעלה עליה. ולפ״ז אלמנה וגרושה צריכות היסבה. וי״א משום דלאו אורחא דאשה בהיסבה. ולפ״ז אין לחלק בין נשואה לפנויה. ע״כ.

וכ״כ באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) שלטעם שאימת בעלה עליה, אלמנה וגרושה בעיא היסבה. אך בה״ג פירש מפני שאין דרך האשה להסב, ולפ״ז כל אשה אינה צריכה היסבה. וכ״כ הטור (סי׳ תעב), ובאגור (סי׳ תשצא). וע״ע בת׳ הרא״ש (כלל יד סי׳ ה) דנקט אשה אצל בעלה שפטורה מהיסבה.

ובסמ״ק (מצוה קמד) כתב, אשה לפני בעלה פטורה מהיסבה. וכ״כ ברבינו ירוחם (תא״ו נ״ה ח״ד דף מד) שאלמנה וגרושה בעו היסבה.

וכתב מרן בב״י, שרבינו ירוחם (נ״ה ח״ה מב ע״ד) כתב בשם התוס׳ שכל הנשים שלנו חשובות הן וצריכות היסבה, וכ״כ גם המרדכי שם (פ׳ ערבי פסחים שם) בשם התוס׳ שנשים שלנו חשובות הן וצריכות היסבה. ע״כ. והוא עפ״ד הרוקח הנ״ל, ״אשה חשובה שאין הבעל מקפיד עליה צריכה היסבה״. וא״כ בזה״ז שאין מקפידים על כך, כולן צריכות היסבה. וכ״כ במנהגי מהר״ש (סי׳ כו). וכ״כ לדינא בספר מהרי״ל (מנהגים סדר ההגדה אות יט).

ומרן בש״ע (ס״ד) כתב, אשה אינה צריכה היסבה אא״כ היא אשה חשובה. הגה: וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות. אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי״ה שכתב דבזה״ז אין להסב. ע״כ.

ומרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תעב אות ב) כתב, שלענין דינא נראה דגם אלמנה וגרושה אינה צריכה היסבה [אא״כ היא אשה חשובה], וכדמשמע מדברי השאלתות. וגם רשב״ם עצמו דטעמא טעים דאימתא דבעלה עלה, הביא בסוף דברי השאלתות ולא פליג עליה. וכן הרב צידה לדרך (מאמר ד כלל ג פי״א) כתב כדברי השאלתות. וכ״כ הרב פר״ח דטעם השאלתות עיקר, וכל אשה אינה צריכה היסבה. ע״כ.

והב״ח כתב, שנראה עיקר כפירוש השאילתות. ומה שנמצא בגמ׳ שלנו אשה ״אצל בעלה״ לא בעיא היסבה, טעות סופר הוא. והתלמידים הגיהו ככה ע״פ פירוש רשב״ם, והעיקר דאפי׳ אלמנה וגרושה לא בעיא היסבה כפירוש השאילתות. אם לא בנשים שלנו שכולן חשובות הן.

עוד כתב החיד״א שם (אות ג), שכדברי המרדכי ורבינו ירוחם מוכח ג״כ בראב״ן (סי׳ תלט) שכתב, ונשים בעו היסבה וחייבות באכילת מצה וכו׳. ע״ש. ונראה דעתו כהתוס׳, דהאידנא כולהו נשי מיקרי חשובות ובעו היסבה. ומיהו ק״ק דהול״ל דין התלמוד דאשה אינה צריכה היסבה אלא אם היא חשובה, והדר לימא דהאידנא מיקרו כולהו חשובות, ולא לסתום ולומר ונשים בעו היסבה וחייבות וכו׳, דמשמע שכ״ז מדינא דגמ׳. ונראה דלפי טעם הגאון דמאי דאשה אינה צריכה היינו משום דלאו דרכה למזגא, והוא טעם כעיקר, כמ״ש הפר״ח וכמ״ש אות ב. א״כ האידנא, דאיש ואשה יחד עשיר ואביון בימי שנה לאו אורח ארעא למזגא, מאחר שכן ליל התקדש חג דנהוג להסב, איש ואשה שוו בשיעוריהן, וצריכו היסבה, דאידי ואידי בכל השנה לאו אורחייהו בהכי. עכ״ד החיד״א.

ולפ"ז אם אם נאמר שמרן בש"ע השמיט במכוון דברי התוס', ואולי מטעם שהרי"ף והרמב"ם וש"פ לא חלקו בזה, מ"מ האידנא יש לנשים להסב מצד המנהג שגם האנשים נהגו להסב.

[**והפר"ח** הקשה בד"ז מכתובות (סא.), אע"פ שאמרו יושבת בקתדרא, אבל מוזגת לו את הכוס ומצעת לו את המטה וכו'. וא"כ גם אשה חשובה תהיה פטורה מהיסבה. וביד אהרן תירץ עפמ"ש רש"י שם, דה"מ משום חיבה נינהו כדי שתתחבב עליו, ואינו כופה לה, אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג כן בישראל. ולפ"ז ניחא דבאשה חשובה כיון דלא מצי כייף לה מש"ה חייבת בהיסבה. הריטב"א בכתובות שם, הקשה על פי' רש"י, מהירושלמי, דאמרי' התם, שאפי' הכניסה לו מאה שפחות כופה למזוג לו את הכוס וכו'. והב"ש (סי' פ סק"ז) כתב שבתוס' (כתובות סג.) מוכח שחייבת לעשות כן. וכן מוכח בש"ע (יו"ד סי' רלד סעיף עג)].

ולפ"ז אין חילוק בין נשים שלהם לנשים שלנו, דאטו אחשוב דרי. גם לפמ"ש הארחות חיים והכלבו שאשה חשובה היינו שרגילה להסב בכל השנה, הרי עתה לא נהגו להסב גם האנשים, אלא שי"ל שכיון שהושוו הנשים לאנשים בזה"ז, כולם צריכים להסב בליל פסח דרך חירות, וכמ"ש מרן החיד"א בברכ"י הנ"ל. ולפי דעת הרוקח הנ"ל אתי שפיר טפי. וכ"כ בספר המנהיג, אשה חשובה אין אימת בעלה עליה. והרב שלחן גבוה (בס"ק יא), כתב, שמכיון דהני נשי דידן רגילות להכין צרכי הפסח מערב יו"ט, והכל מתוקן לסעודה מבעו"י, הו"ל כהכניסה לו עבדים ושפחות.

וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' כ) שכתב, דמה שאמרו שאשה פטורה כיון שאימת בעלה עליה, אינו בגדר רצון החכמים שתהא אימת בעלה בדברים בעלמא שאינו נוגע לו, וגם בביטול מצוה [היסבה]. וגם אין זה דבר טוב לפני הבעל שיקפיד על אשתו, כדחזינן שכמה מאות בשנים שלא מקפידין ע"ז, כדאיתא בב"י בשם התוס'. ולא שייך לפרש שכל הנשים עצמן נעשו חשובות ממש, אלא הוא מצד שהכירו במשך הזמן שאין להאינשי במה להתגאות נגד נשותיהן וכו'. ע"כ. אולם אין זה מוכרח, דיל"פ שאשה חייבת בכבוד בעלה ואינו דרך ארץ שתסב בפניו. וכוונת התוס', שכיום אין דרך להקפיד כ"כ על הנשים. ועיין. [וע"ע במה שהבאנו לעיל בגדר אשה חשובה. ובדעת הרמב"ם, הנה רבינו ירוחם שם העיר שהרמב"ם כתב בסתם שאשה אינה צריכה היסבה, ובברכ"י שם העיר ע"ז].

ועכ"פ המנהג שלנו שהנשים מסיבות, כיון שאין דרך להקפיד, ואין לשנות. ולענין דיעבד ראה להלן. וראה בשו"ת חזו"ע (סי' יד).

בדעת הראבי"ה שכיום א"צ להסב, והרי אע"פ שבטל הטעם לא בטל הדין

ולכאורה היה מקום לדון על דברי ראבי"ה והראב"ן שכתבו שבזה"ז שלא נהגו להסב כל השנה, א"צ להסב בליל פסח, דהא בעלמא קי"ל כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, ואפי' בטל הטעם אין התקנה בטלה. (ע' ביצה ה.). אא"כ נאמר שטעמם של ראבי"ה וראב"ן משום שמצאנו לחז"ל שפטרו הנשים מהיסבה מפני שאין דרכן להסב, וכמ"ש השאלתות וסיעתו, ולכן כשבטלה היסבה גם באנשים, א"צ למנין אחר כדי להתיר.

[**ובמהדו"ק** של חזו"ע, הוסיף, דהוי כאילו הטעם מפורש שהוא משום דרך חירות, ובזה"ז לא הוי דרך חירות, וכשהטעם נתבטל ש"ד לבטל התקנה. ובמהדו"ב השמיט ד"ז. וע' בזה בב"י (א"ח סי' ט) בשם ת' הרא"ש שאם טעם התקנה ידוע, כשנתבטל הטעם ממילא נתבטלה התקנה או האיסור. וע"ע בזה בטה"ב ח"ב (עמ' ט). וביבי"א (ח"ג חו"מ ר"ס ז) דן בטעמו של מרן שהתיר לגדל בהמה דקה בא"י בזה"ז, ומתחלה כתב עפ"ד הרא"ש הנ"ל, ואח"כ הוסיף דברי הרדב"ז דהיכא שתלו תקנתם להדיא משום דבר פלוני, ונתבטל הטעם, נתבטלה התקנה. וסיים שאין דבריו מוסכמים בזה, והעיקר כתי' קמא עפ"ד הרא"ש. וע"ע בטהרת הבית שם, ובמאו"י (פסחים קיג:) בשם כמה אח' שבדבר מצוה שנאסר משום גדר סייג, כשבטל הטעם בטל האיסור. וכאן יש סברא שאם יסב זהו היפך דרך חירות (קובץ בית הלל ס' הזכרון למרן אאמו"ר בקובץ הערות על שו"ת חזו"ע)].

וכיו"ב כתב בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' יז אות ה), שדוקא כשהיתה גזירה או תקנה מוחלטת וכוללת באין הבדל וחילוק בין איש לאיש, אז

אמרינן שאע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה. אבל אם בראשית ותחלת הגזירה חילקו בדבר והוציאו מן הכלל אותן שטעם התקנה אינו שייך אצלן, בזה אם נתבטל הטעם בטלה גם התקנה, כיון דחזינן שאף בתחלה לא תיקנו היכא דליתא לטעמא דידהו.

והביא ראיה לכך. ע"ש. וה"ה לכאן.

וכ"ש שיש עוד לומר, דלפמ"ש מהרי"ל בשמו שההיסבה בזה"ז לא רק שאינה דרך חירות אלא שנראה כחולה, בכה"ג בטלה התקנה מעיקרא, שזה היפך כוונת בעלי התקנה. וכדאשכחן כה"ג בירושלמי (פ"ב דמו"ק ה"ג), א"ר אבא בר ממל, אילו היה לי מי שימנה עמי, הייתי מתיר מלאכה בחוה"מ, שכלום אסרו לעשות מלאכה בחוה"מ אלא כדי שיהיו אוכלים ושותים ועוסקים בתורה, ואינון אכלין ושתין ופחזין. והרי לדעת הרמב"ם אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואפי' בטל הטעם, וכמבואר ברמב"ם (הלכות ממרים פ"ב הלכה ב). אלא ודאי דשאני הכא שאילו ידעו בדורות הראשונים, שאדרבה ע"י תקנתם, מגרעות נתנו שיעשו היפך כוונתם, לא היו מתקנים כן כל עיקר. אך אין זה מספיק, שעכ"פ צריך מנין אחר להתירו אפי' ע"י בי"ד קטן מביה"ד הקודם. וכ"כ בשו"ת תורת חסד (ר"ס יז).

אלא דבלא"ה נראה ליישב ע"פ דברי המלבי"ם בארצות החיים (סי' ט ס"ק מא), שלא אמרו צריך מנין אחר להתירו, אלא רק היכא דידעינן בבירור שסנהדרי גדולה תקנו הדבר שבמנין, אבל דינים שהוזכרו בתלמוד, אף שכבר החזיקו בהם דורות רבים, כל שלא ידענו שנתקנו במנין, א"צ מנין אחר להתירם, אלא כשבטל הטעם בטלה התקנה ממילא. [ובמאור ישראל (פסחים קיג:) הביא עוד כיו"ב בשם המעיל צדקה. אך ביבי"א (ח"ג חו"מ ר"ס ז) כתב שלא משמע כן ברמב"ם ובאו"ז ועוד]. וגם דין ההיסבה לא נודע בבירור שהיתה תקנה גמורה ע"פ סנהדרי גדולה, לפיכך סמכו ראבי"ה וראב"ן לבטלה, כיון שראו שאין דרך להסב בכל השנה, **הילכך ישיבה דידן כהיסבה דידהו**, כמ"ש הטור (או"ח סי' ריג). וגם בזה די להראות דרך חירות, וכמו שאמרו בירושלמי (ר"פ ערבי פסחים), לפי שדרך עבדים לאכול מעומד, כאן אוכלים מסובין להודיע שיצאנו מעבדות לחירות, ולדידן די שאוכלים מיושב להודיע שיצאנו מעבדות לחירות, וכ"כ בספר מאורי אור (עוד למועד דכ"ט:). [ויש להסתפק בשיטת ראבי"ה האם לשיטתו צריך לדלג שאלה אחת מנוסח מה נשתנה, שבכל הלילות וכו' הלילה הזה כולנו מסובין].

גם לבנות אשכנז ראוי לקיים מצות היסבה

ולגבי נשות אשכנז, הנה הרמ"א כתב על דברי המרדכי הנ"ל, שלא נהגו להסב, משום שסמכו גם על ראבי"ה. [ואפשר גם כן דס"ל כהפירושים האחרים בענין אשה חשובה]. ויש מקום לומר שאף שהאנשים לא רצו לשנות מדין הש"ס עפ"ד ראבי"ה, מפני שחיובם מן הדין שבתלמוד, מ"מ הני נשי דפטירי ועטירי מדין הש"ס, לפי הטעמים הנ"ל, ומסתמא לא הויא בכלל אשה חשובה אא"כ דרכה להסב כל השנה, כמ"ש השאלתות וסיעתו, ובזה"ז אין דרך להסב כלל, לכן שפיר סמכו על ראבי"ה להקל. אולם כ"ז לפי מנהג אשכנז, אבל הנשים הספרדיות אף בזה"ז נהגו להסב בליל פסח, וכמו שהעיד הכנה"ג בספר פסח מעובין (סי' קע), וכתב, שסמכו ע"ד המרדכי ורבינו ירוחם שהנשים שלנו חשובות הן וצריכות היסבה. ע"ש. וכ"כ בשלחן גבוה הנ"ל. והיינו ע"פ פי' הרוקח הנ"ל.

ונראה שגם לנשות אשכנז כיום ראוי להן להסב, וכפי עיקר ההלכה. והרמ"א רק העיד על המנהג שנתפשט בעריהם שלא להסב, אך לא נתכוין לפסוק שא"צ להסב. ועוד דאכתי יש מקום להחמיר ולהסב. וזה לשון הרמ"א בדרכי משה: "לא ראיתי בזה"ז נשים מסיבות, ואפשר שנהגו להקל ע"פ דברי ראבי"ה דכתב דבזה"ז לא בעיא היסבה". ע"כ. ומבואר, שהרמ"א לא פסק להלכה שאינם צריכות היסבה, [וכ"ש שלא פסק אף לכתחילה לא יסבו], רק העיד על המנהג. וע"ע לשון הרמ"א בהגה (סי' תעב ס"ד). ודו"ק.

בהרבה הלכות הרמ"א אינו חולק על מרן רק מציין דעת החולקים

וכהנה י"ל בהרבה הלכות, שהרמ"א לא בא לחלוק על מרן שפסק ע"פ רוב בנין ורוב מנין ולא התחשב במנהגים, אלא הרמ"א בא לציין את המנהג, ומודה שמעיקר הדין הלכה כהכרעתו של מרן, ואלא

דס״ל שפעמים יש מקום למנהג כמו שאין למחות בידם, ופעמים שציין את המנהג לכבוד. וראיה לזה, שרק במקומות מספר כתב הרמ״א ונהגו וכו׳ ואין לשנות. או וכן נוהגים וכו׳ ואין לשנות. או וכן עיקר. ומשמע שבשאר המקומות אין הכרח שבא לחלוק על מרן.

והרמ״א עצמו כתב בהקדמתו לתורת חטאת בזה״ל: על כן לא דקדקתי להביא תמיד סוגיות הגמ׳ או הפוסקים הראשונים ולשונם, כי לא כוונתי רק לדקדק במנהגי האחרונים ז״ל, כדי לידע ולהודיע כיצד נוהגין, ובזה דברי האחרונים ז״ל הוא העיקר, גם עם מה שראיתי רבותי נוהגים, והוא צורך גדול בזה, כדי לעמוד על האמת בכל דבר, גם כי הרבה דינים אין אנו נוהגים כמסקנת מוהר״ר יוסף קארו, אשר כבר נתפשטו ספריו בכל ישראל, ואם יפסוק אדם אחר דבריו בפרט בדיני איסור והיתר אשר יסד בש״ע שלו, יסתור כל מנהגים שנוהגים בהם במדינות אלו. ע״כ.

וכבר הבאנו בעין יצחק ח״ג (בכללי הרמ״א. וע״ש בעמ׳ תקיט) מ״ש הפמ״ג בהקדמת כללי או״ה [נדפס בש״ע דפוס וילנא בריש ש״ע יו״ד] באות ג, שבמקום שהרמ״א הגיה בסתם ויש חולקים או וי״א, אפשר דכיון שלא כתב ״וכן עיקר״, לא הביא סברת הי״א אלא לכבוד בעלמא, והעיקר להלכה כדעת המחבר. אך שמא הוא משום שלא הכריע בהלכה זו [ולעולם בא לחלוק], וס״ל שהדבר ספק, וא״כ בדאורייתא אזלינן לחומרא, ובדרבנן לקולא. והביא משו״ת מהר״ם זיסקינד (סי׳ ד) שכתב כצד הראשון, שאפי׳ המחבר הביא דעה אחת, והרמ״א כתב י״א, דעת המחבר עיקר. ושכן משמע בש״ך (יו״ד סי׳ סג סקי״ג. ובסי׳ שטו אות ד). ע״כ. וכתב הפמ״ג, דאפשר שגם במקום שהרמ״א חולק על מרן, אינו חולק מסברא או ראיה, אלא מחמת איזה מנהג וחומרא בעלמא. עכ״ל.

והיעב״ץ בשו״ת שאילת יעב״ץ (חלק א סי׳ עה) כתב בנידונו, שלא יסתפק עוד שום מבין עם תלמיד שהבא לשאול עכ״פ, אין מורין לו אלא כפסק מרן הש״ע, שהיא דעת תורה ודעת נוטה, וגם הרב בעל המפה מסכים הולך בשיטת הרב ב״י ז״ל ככתוב בדרכי משה וכו׳, ולא הביא בהגהותיו הדעת האחר אלא לכבודו דמהרי״ל, ולחלוק כבוד למנהג במקום שנהגו כן, להודיע ע״מ סמכו, כמו שהוא מדרכו ז״ל בכמה מקומות, אע״ג דאיהו לא ס״ל הכי, וידוע זה לרגיל בדבריו, אך מ״מ כל שאפשר, לא נעקור מהלכה, מה שהוא מוכרח מהתלמוד ומוסכם מאבות העולם ראשי הפוסקים ואדיריהם והמחזיק על ידיהם. עכ״ל. וכן בשו״ת הרמ״ץ (חיו״ד סי׳ טז) כתב בנידונו, שאף שהרמ״א כתב וי״א וכו׳, כיון שלא כתב וכן עיקר, הלכה כדעת המחבר שנאמרה בסתם.

גם בשו״ת בנין ציון (סי׳ קכח) כתב, שאף דהרמ״א שם הביא בשם י״א שיטת הטור וכו׳, מ״מ מדכתב בשם י״א ולא כתב וכן הלכה, א״כ ש״מ דגם הרמ״א לא כתב כן רק להחמיר, אך לא להקל.

ובשד״ח (כללי הפוסקים סי׳ יד אות יד. הובא בעין יצחק כרך ג עמ׳ תקיט) הביא מתשובת רח״ב מהגאון רבי דב בנו של הפני יהושע, שקבלה בידו מפי אביו, שכל מקום שמביא הרמ״א דין בשם י״א ולא סתם אח״כ וכן ראוי להורות, אין כוונתו לפסוק כמו הדעה ההיא, והדבר מסור לחכמים להכריע במאזני צדק, והביא שני הדעות כדי להוציא מדעת מרן הב״י שלא חש להפוסק ההוא.

ובשו״ת הרי״מ (או״ח סי׳ ד) כתב, שאף שאנו מחוייבים לכוף עצמינו לדעת הרמ״א ז״ל, מ״מ הרי גם כפי כללי הוראה כשכותב המחבר סתם, והרמ״א וי״א, ולא כתב הרמ״א ׳וכן עיקר׳ וכדומה, עכ״פ בדרבנן יש למיזל לקולא. עיין פמ״ג בהקדמתו ובכללים. א״כ לענ״ד אין להחמיר רק כשאפשר לתקן בנקל וכו׳. ע״כ. וכיו״ב כתבו בשו״ת בית שערים (יו״ד סי׳ ז), ובשו״ת הרי בשמים (אב״ד סטריא. ח״ט סי׳ קטו) בדברי הרב השואל. ובשו״ת עבודת הגרשוני (סי׳ קכב). ובתבואות שור (סי׳ ב ס״ק מז), ובפמ״ג שם (מש״ז אות יג). ובשו״ת אבנ״ז (חיו״ד סי׳ ריח אות ו. ובחאה״ע סי׳ ח אות מה. ושם בסי׳ לה אות ב. ובסי׳ לח אות ג ואות ד). ועוד.

והגאון בעל הדברי משה (ר׳ משה הלוי זאקס) בתשובה שנדפסה בקובץ צפונות (גליון יט עמ׳ נב) כתב, שכיון שהרמ״א לא כתב בסיום דבריו ״וכן נ״ל להורות״, או ״וכן עיקר״, כפי דרכו בכמה מקומות, או ״וכן המנהג״, אלא כתב בלשון מיהו הרא״ש כתב וכו׳ ולא הכריע, נראה שלא הביא דעת הרא״ש רק לצרף לסניף או סברא נוספת. ע״כ. אמנם האמת שגם במקום שהרמ״א סיים וכן המנהג, מפורש בפוס׳ שלא הכריע בזה. ולאפוקי ממ״ש בשו״ת משנה הלכות (ח״ד סי׳ קיז), שידוע לכל יודעי דת ודין

דכל מקום שכתב הרמ״א ז״ל וי״א פליג על המחבר. ע״כ. שזה כלל טעות, ואינו מוכרח. וכבר מפורש בדברי גדולי אשכנז במשך הדורות היפך כלל זה.

והנה הרמ״א (יו״ד סי׳ ב ס״ט) כתב, מסור דינו כמומר, ושחיטתו פסולה, ויש מכשירין. ע״כ. ומשמע שהרמ״א פוסק לפסול, וכמ״ש בסתם, ורק שיש מכשירים. אמנם הנה מרן בש״ע (יו״ד סי׳ קיט ס״ו) כתב: מסור, שחיטתו כשרה ונאמן על האיסורים. ע״כ. ושם ציין הרמ״א, וע״ל סי׳ ב׳ דיש פוסלים שחיטת מסור. ובתבואות שור (סי׳ ב ס״ק מז) כתב שהרמ״א לא הכריע בדין זה לפסול שחיטת מסור וכו׳. וביאר בפמ״ג (מש״ז אות יג) דאע״פ שכתב כן הרמ״א בסתם ויש, ונראה שהלכה כסתם, שאני הכא שבסי׳ קי״ט ס״י גילה דעתו שאין הכרע בזה, שכתב ויש פוסלין. ע״כ. ובשו״ת יהודה יעלה אסאד (ח״א יו״ד סי׳ רצט) העיר ע״ד הפמ״ג הנ״ל שזה דוחק, והביא מתוספת שבת (סי׳ שפה סק״ד) שכתב דברמ״א משמע שמכריע כדעת הסתם, לפסול שחיטת מסור. וביהודה יעלה יישב דברי הפמ״ג דכוונתו היא, דהו״ל להרמ״א בסי׳ קיט לסיים עוד ״וכן עיקר״, או ״והכי קי״ל״. וכמו שהעיר כבר הפמ״ג (בהקדמתו ליו״ד בכללים אות ג), ומדלא סיים הרמ״א הכי, בע״כ שלא הכריע בהלכה זו. ע״כ. והלבוש ביו״ד (סי׳ קיט) כתב, מסור, אינו אוסר שחיטתו, ויש אוסרין.

וראה גם בשו״ת יבי״א (ח״י אה״ע סי׳ לט) שכתב כן להלכה בנידונו, לגבי מ״ש בש״ע (אה״ע סי׳ קנו ס״ח) שע״א נאמן להעיד שניתן לבעלה בן להתירה לעלמא. וכתב ע״ז הרמ״א, ויש חולקים. וכתב ביבי״א, דמאחר שהרמ״א לא כתב וכן עיקר, או והכי נהוג, מוכח שלא הכריע בדבר, וגם לאשכנזים הלכה כסתם מרן. וכ״כ בשו״ת מהר״ם זיסקינד (סי׳ כו) בשם הב״ח (בהנהגות איסור והיתר, בקונטרס אחרון ליו״ד), דהיכא שכותב הרמ״א, ויש חולקים, נקטינן לדינא כסתם דברי מרן המחבר. וכן הובא בשד״ח (כללי הפוסקים סי׳ יד ס״ק יב). וכ״כ בשו״ת הרמ״ץ (חיו״ד סי׳ עז) כאמור. וכ״כ בשו״ת דברי חיים מצאנז (חאה״ע סי׳ צה) כתב כדברי הב״ח. ואף שהפמ״ג בהקדמה ליו״ד נסתפק בזה, אין ספיקו של הפמ״ג מוציא מידי ודאם של האחרונים הנ״ל. והמעיין בשד״ח (שם אות א) יראה שהובאו כמה דוגמאות שדרך הרמ״א לכתוב בהגה ״ויש חולקים״ אף שאינה אלא סברא יחידאה.

וחבל שאין יודעים כללי הרמ״א, ומחמת כן טועים בהרבה הלכות, וכ״ש שיש שרוצים להנהיג כמנהגי אשכנז גם אצל הספרדים, ואע״פ שהרמ״א בעצמו לא בא לחלוק על מרן, ומודה שההלכה כדברי מרן, ורק ס״ל שלפעמים יש מקום למנהג.

הגאון הסטייפלר הורה גם לנשים אשכנזיות להסב

ולענין היסבה, מובא מספר מכתב סופר להגר״ש סופר (בדרשות להגש״פ) שכתב, שאשתו של החת״ס, בתו של הגרעק״א, היתה נוהגת להסב בפני בעלה, והוא היה מדקדק שיהיה לה ספסל מוכן מיוחד ראוי להיסבה. ע״כ. וע״ע בכה״ח כאן שג״כ כתב, שהנשים מבנות אשכנז המסיבות, יפה עושות.

שו״ר שהביאו בשם הגר״ח קנייבסקי (שיח הפסח עמ׳ קיט), דאף שלא נהגו הנשים אצלם להסב, מ״מ יותר טוב שיסבו, שהרי אין טעם בזה לחלק בין אנשים לנשים. ולא טוב עשה מי שכתב בהלכות שלו שהנשים אוכלות ושותות בלא היסבה, שהיה לו לפרש שיותר טוב שהנשים ג״כ יסבו.

ובספר טעמא דקרא (ס״פ צו. חידושים לפסח) כתב, דמה שכתבו המרדכי ורבינו ירוחם שכל הנשים שלנו מיקרי חשובות, זהו מזמן תקנת רגמ״ה שגזר בחרם שלא לישא שתי נשים, ומאז מיקרו הנשים שלהם נשות חשובות. ולכן מרן בש״ע לא כתב דבר זה, דאזיל לשיטתיה (אה״ע סי׳ א ס״י) שלא גזר רגמ״ה אלא עד האלף השישי, אבל הרמ״א בהלכות פסח (סי׳ תעב ס״ד) שכתב דכל הנשים שלנו מיקרו חשובות, אלא שלא נהגו להסב שסמכו על ראבי״ה שכתב שבזה״ז א״צ להסב, אזיל לשיטתיה שבאהע״ז שם ס״ל דגם האידנא שייך חרם דרבינו גרשום. [ויש שביארו מטעם שבני אשכנז נוקטים שכתובה מדאו׳, וכותבים דחזו ליכי מדאו׳, ומאתים זוז הם בזוז צורי. ולכן הנשים חשובות. ודוחק]. ובמ״ש הרמ״א שלא נהגו הנשים להסב, המנהג כיום גם אצל האשכנזים ע״פ הוראת הסטייפלר זצ״ל, שכל הנשים מסיבות בין נשואות ובין שאינן נשואות. והטעם לכך אמר, הואיל שכיום הבעל אין מקפיד על כך שלא תסב בפניו, ולכן כל הנשים חייבות להסב. אך קטנות נראה דא״צ להסב. ע״כ.

ואפשר שביאור דבריו הוא, שלא אמרו שלא תסב בפני בעלה, רק כאשר כל השנה מקפיד עליה שלא תנהג מנהגים כאלו בפניו, אלא תשב לפניו בכובד ראש, משא"כ כיום שכולם אין מקפידים בזה, לא שייך לפוטרה כלל, שהרי בכל השנה אם תרצה לאכול לפניו בהיסבה, וכל כיו"ב, עושה כן ואינו מקפיד, ומאיזה טעם תיפטר השתא בליל הסדר.

אלא שיש לעיין, שהרי הרמ"א לא כתב מטעם שאין דרכם להסב, אלא משום שסמכו על ראבי"ה, וזה שייך גם בזה"ז. וצ"ל דס"ל בביאור דברי הרמ"א שכיון שאין דרך אשה כ"כ להסב, לכן סמכו על ראבי"ה, ולכן אנשים לא סמכו על ראבי"ה, שרק הנשים סמכו על כך בצירוף הא דמ"מ אין דרכם כ"כ להסב אפי' נשים חשובות, בזמנם היה שייך קצת קפידא של הבעל, אבל בזה"ז שאין הדרך להקפיד על הנשים כלל, חזר דינם להיות כמו האנשים, וכמו שהאנשים לא סמכו על ראבי"ה, ה"ה לגבי הנשים.

ובערוה"ש (תעב ס"ו) הקשה ע"ד הרמ"א, שאם טעמו של המנהג לפי שהנשים סמכו על ראבי"ה, א"כ למה האנשים לא סמכו על ראבי"ה, ועוד דזו דעה יחידאי, אלא נראה שסמכו על השאילתות והרי"ף דגרסי אשה סתם, וכתב השאלתות הטעם, דלאו דרכייהו דנשי למיזגי. ומשמע אפי' פנויה. והיינו שאין דרכן להטות על צידן, ורק אשה חשובה שדרכה להטות, צריכה היסבה כאיש, ועכשיו אין דרך נשים בהטייה כלל. ולכן נהגו הנשים שלא להסב.

אמנם לפ"ז יש מקום עיון ג"כ לגבי תלמיד אצל רבו, שכל שאינו רבו מובהק אין הדרך להקפיד שלא להסב בפניו. וצ"ע.

ומובא מהגש"פ להחת"ס, שבאמת בזמן הגלות היה ראוי שגם האנשים לא יצטרכו להסב, שאין לנו להראות דרך חירות כשאנחנו בין הגויים, אלא שמפני שאין ב"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אא"כ הוא גדול ממנו בחכמה ובמנין אפי' כשבטל הטעם, לכן צריכים אנו להסב גם בזה"ז. אולם הנשים שלא נתחייבו במצות היסבה בשעה שתיקנו חכמים מצוה זו, משום שאז לא היו חשובות, אינן צריכות להסב, כיון שהטעם בטל, ועליהם לא חלה התקנה מתחלה. ע"כ. ולכאו' לפי טעם זה, כיום שאין אנו שרויים בין הגויים גם הנשים יצטרכו להסב.

בדיעבד אשה ששכחה להסב אינה צריכה לחזור ולאכול בהיסבה

ועכ"פ לענין דיעבד ששכחה האשה להסב, נראה דלא מבעיא בארבע כוסות שיכולה להקל שלא לחזור ולשתות, כיון דבלא"ה רבו הפוסקים המקילים בזה בדיעבד גם לאנשים משום דהוי ספיקא דרבנן ולקולא, ורק לכתחלה הצריכו היסבה בארבע כוסות משום שאין טירחא בדבר, אבל בדיעבד הדרינן לכללא דספיקא דרבנן לקולא. וע' הר"ן פרק ערבי פסחים. וכן מוכח מדברי המהר"ם הלאוה והרשב"ץ. וכן פסקו להלכה האגודה והמהרש"ל והב"ח והחק יעקב, שבדיעבד א"צ לחזור ולשתות, וכ"כ בספר עולת שבת. וכ"כ בשו"ת מהרי"ו (סי' קצג). ע"ש.

ואף דאנן בדידן נקטינן כדברי מרן הש"ע להחמיר באנשים לגבי ד' כוסות אף בדיעבד, מ"מ לגבי נשים מיהא יש להקל בדיעבד, כי אין לנו הכרח ברור לחייבן בהיסבה מדין הש"ס מטעם אשה חשובה, כמו שיתבאר להלן, אלא אפי' בכזית מצה של חובה, שאין ספק שההיסבה מעכבת בה אף בדיעבד, כדמוכח מהלשון "השמש שאכל כזית מצה בהיסבה יצא", הלא"ה לא יצא. מ"מ כיון שמצאנו חברים לראב"ן וראבי"ה דס"ל שבזה"ז אין להסב כלל, אף שאין אנו סומכים עליהם אפי' בדיעבד, כיון שחיוב ההיסבה מבואר בש"ס שזהו דרך חירות, [וכן המהר"ל בספר גבורות ה' (פרק מ"ח עמוד ר), תמה בזה על ראבי"ה], מ"מ לגבי הנשים שאין הוכחה ברורה לחייבן בהיסבה, דתליא באשלי רברבי, והוי כעין ס"ס לקולא, דשמא פירוש אשה חשובה צריכה היסבה, היינו שהיא גברת הבית ואין לה בעל, או שהיא אשת חיל עטרת בעלה בת גדולי הדור, או שיש לה עבדים ושפחות, וכמו שפירש כ"ז רבינו מנוח. או שמא פירוש אשה חשובה שדרכה להסב בכל השנה, כמו שפירשו הארחות חיים והכל בו, וכן פירש בספר המכתם (פסחים קח.). לפ"ז שאר נשים שלנו שהן אצל בעליהן, ואין דרכן להסב בכל השנה, אינן צריכות היסבה. ואפי' את"ל שהפירוש הוא כמ"ש הרוקח, אשה חשובה, שאין

יג. באלו הדברים צריכים היסבה: בשתיית ארבע כוסות, באכילת המצה, אכילת הכריכה, ובאכילת האפיקומן. ובשאר כל סעודתו, אם ירצה להסב הרי זה משובח. יג)

בעלה מקפיד עליה, וזה שייך בנשים שלנו. מ״מ שמא הלכה כראב״ן וראבי״ה שבזה״ז אין להסב, ולכן בדיעבד מיהא אפשר לנשים לסמוך להקל שלא לחזור ולשתות, אבל לכתחלה בודאי שאין לשנות מן המנהג שנהגו בכל עדות המזרח, שגם הנשים נוהגות להסב בד׳ כוסות ובאכילת מצה והכורך ואפיקומן, וכדין האנשים שעושים כן דרך חירות.

באלו דברים צריך להסב

יג) מבואר בגמ׳ (פסחים קח.) מצה צריכה היסבה. וע״ע לענין ד׳ כוסות. ועיין במדרש אגדה (שמות פרק יג) ויסב אלהים את העם, שהסיבן במסיבה כבני מלכים, ומכאן להיסבת פסח מה״ת. ובשמות רבה (פר׳ בשלח פרשה כ) ויסב אלהים את העם, מכאן אמרו רבותינו אפי׳ עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב״ה שנאמר ויסב אלהים. וכתב השל״ה (מסכת פסחים מצה שמורה אות קסב) שסוד היסבה הוא, שסיבב אותם השי״ת להראות שאין הפסק בינינו. וכלל הענין הוא, שמצד סיפור נפלאותיו, אז נעשה דביקות בינו יתברך לבינינו, ומסתלק החשך והענן המפסיקים ומבדילים בינו לבינינו, וזהו הגאולה האמיתית, כי אז יתגלה לנו, הוא לנו לאלהים, ואנחנו לו לעם.

וכתב הרמב״ם (חו״מ פ״ז ה״ח): ואימתי צריכין היסבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה״ז משובח ואם לאו א״צ. ע״כ. וכ״ה בסמ״ג (עשין מא) ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה״ז משובח, ואם לאו א״צ. והרמ״א (סי׳ תעב ס״ז) כתב בשם מהרי״ב: ולכתחילה יסב כל הסעודה. ובט״ז שם (סק״ו) כתב דמדאמרו בגמ׳ השמש שאכל כזית מצה והוא מיסב יצא, משמע שאדם אחר לכתחילה צריך להסב בכל הסעודה. [והגר״מ פינשטיין היה מעיר בסעודת ליל הסדר, שלפי שורת ההלכה היה ראוי להסב בכל הסעודה אלא שבזמנינו לא נהגו כן, כיון שלא נח לנו לאכול בהיסבה. (הגש״פ שלו עמ׳ רז). וגם החזו״א לא החמיר בזה (הגש״פ חזו״א עמ׳ מ). ובשם הגראי״ל שטיינמן כתבו (מחשבת איש גל׳ לח) שמדוייק בלשון הרמב״ם שאין מעלה להסב בסעודה, רק אם יסב בכל שאר הסעודה ולא בחציה. וזה חידוש].

מיהו שמא אכילת מצה שאני. בפרט אם נאמר שמקיים מצוה במה שמרבה באכילת מצה בלילה זה.

ומ״מ מלשון הרמב״ם משמע שאינו חיוב לכתחילה להסב בכל הסעודה. שלא כפי משמעות דברי הרמ״א. ודלא כהמשנ״ב (ס״ק כג) שכתב, דמשמע מדברי הרמב״ם שלכתחילה יסב באכילתו ובשתייתו בכל הסעודה, ובדיעבד יצא בשעת אכילת כזית מצה וד׳ כוסות. ולגבי שמש כיון שהוא טרוד דיינינן ליה כדיעבד לגבי כל אדם. ע״כ. שהרי הרמב״ם כתב: אם היסב ״ה״ז משובח״ ואם לאו ״א״צ״. [וע״ע בשו״ת חזון עובדיה (סי׳ מה) ובשו״ת יבי״א (ח״י א״ח ס״ס לה), שפשטות דברי הרמב״ם שא״צ להסב באפיקומן].

ואף שיתכן שדיוקם של האח׳ הוא מדברי הרמב״ם לעיל (הלכה ז) שכתב: ״לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות״. אך אכתי לא נתיישב, שהרי מ״מ כדי שלא יהיו דברי הרמב״ם סותרים, נצטרך לומר שכ״ז לגבי אכילת מצה אך לא בשאר הסעודה. ועוד נראה, שאינו מוכרח מהרמב״ם שם שלכתחילה צריך להסב בכל הסעודה, שאפשר שהרמב״ם תנא והדר מפרש, שתיקנו חכמים להסב בשעת אכילתו ושתיתו והדר מפרש שזהו באכילת מצה וד׳ כוסות.

ושו״ר להב״ח (סי׳ תעב אות ה) שהביא בשם מהר״ל מפראג (גבורות ה׳ פרק מח), דמדקאמר בגמ׳ השמש שאכל כזית מצה כשהוא מסב יצא, ומשמע דיעבד יצא, יראה דדוקא השמש שמשמש לבני הסעודה וא״א לו להסב יוצא באכילת כזית אחד בהיסבה, אבל שאר כל אדם יסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה, דכל האכילה של המצה אפי׳ אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת, ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה. וכה״ג כתב הרמב״ם שם, ואימתי צריך היסבה בשעת אכילת כזית מצה, ובשתיית ארבע כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב ה״ז משובח, ואם לאו א״צ. ע״כ. [ובחי׳ הגרי״ז על הרמב״ם (פ״ז ה״ז) כתב דמכאן יצא מקור לדברי הרמב״ם

שאם מיסב כל הסעודה הרי זה משובח, והיינו דבכזית מצה יצא, אבל משובח הוא אם מיסב בכל הסעודה. ויש שהעירו שדברי המהר"ל שלמד מכאן דלכתחלה יש להיסב בכל "המצות" שאוכל בלילה זה, הוא דוקא לשיטתו שסובר שכל מצה שאוכל בלילה זה מקיים מצוה מה"ת, לכן אין לו ראי' לענין היסבה, רק באכילת מצה, משא"כ אי נימא דיותר מכזית מצה, הרי הוא כשאר אכילת רשות, ואם כן מוכח מכאן דכל סעודתו הרי זה משובח].

וכ"כ בשל"ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה אות נה) מצוה שכל "מצה" שאוכל בסעודה, יאכל בהיסבה. כדמוכח ממ"ש השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע דבעל הבית שאינו זז מעל שלחנו, לא די כשאכל כזית מצה בהיסבה, רק יאכל הכל בהיסבה, וכ"ה במהרי"ל (בסדר ההגדה סי"ט). ע"כ.

וע"ע בחק יעקב (סקט"ו) שכתב בשם מהרא"י, שכזית המוציא א"צ היסבה, וכוונתו למ"ש להלן בסי' תע"ה שיש לאכול בהמוציא ב' כזיתים. ע"ש. אבל אינו מוכרח, ומה שאמרו "כזית" מצה, משום דמעיקר הדין א"צ רק כזית, וכמו שהעיר בערוה"ש (סי' תעב ס"ט).

אם צריך היסבה באכילת הכורך

ומהר"ח או"ז בדרשותיו (סי' כא) נסתפק אם כשכורך מצה על המרור צריך היסבה אגב מצה, או א"צ אגב מרור. וכן הביא הטור (סי' תעה) בשם אחיו ה"ר יחיאל, שנסתפק בזה. וברוקח (סי' רפג) ובשבולי הלקט (סי' ריח) כתבו שא"צ היסבה. אולם מרן בב"י שם כתב, ולי נראה, דפשיטא דבעי היסבה, שהלל כשהיה כורך בהיסבה היה אוכלן, שהרי מצה דכריכה היתה עולה לו לאכילת מצה דמצוה, וקי"ל דמצה צריכה היסבה. ואע"ג דמרור א"צ היסבה אם רצה לאכלו בהיסבה אין בכך כלום. וכן נראה מדברי הרמב"ם (פ"ז ה"ח) שכתב אימתי צריכין היסבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות, ושאר אכילתו ושתייתו אם הסב ה"ז משובח ואם לאו א"צ. ומדלא כתב אבל מרור אינו אוכלו בהיסבה, משמע שאם רצה לאכלו בהיסבה אין בכך כלום, אע"ג דאיכא למידחי דאכילתו ושתייתו משמע אכילה ושתייה שאינה של מצוה, ולאפוקי אכילת מרור כתב כן, י"ל דהיינו כי היכי דלא נימא דאכיל מרור בהיסבה הוי משובח, אבל אין ה"נ שאם רצה לאכלו בהיסבה אין בכך כלום, וכיון דמצה צריכה היסבה והיא מעכבת בה צריך לאכול מצה ומרור דכריכה בהיסבה. ע"כ. ולגבי אכילת אפיקומן אם צריכה היסבה, ע' בטור ובש"ע להלן (סי' תעז).

אם עיקר מצות היסבה וד' כוסות יש להם שורש מן התורה

והנה כתב הרמב"ם (פ"ז ה"ו) בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר (דברים ו) ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (דברים ה) וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין אין פוחתין מהם וכו'. ע"כ.

ומבואר לכאו' בדברי הרמב"ם שעיקר דין היסבה ושתיית ד' כוסות סמכום חכמים על מה שמבואר בתורה שצריך לראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה משעבוד מצרים, ולכן תיקנו שיעשה דרך חירות להסב ולשתות ד' כוסות של יין.

ולפ"ז יש מקום ליישב קושיית הראשונים (פסחים קח.), במה שנסתפק לנו בגמ' אם דין היסבה הוא בשתי כוסות הראשונים, או בשתים האחרונים, ומסקינן להסב בכולן. ואמאי, הרי ספד"ר לקולא. ולפי המבואר ברמב"ם י"ל, שכאן החמירו חכמים כשל תורה, הואיל שאסמכוה ע"מ שמתבאר מתוך הכתוב שצריך להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים. [ושמא י"ל שחכמים הגדירו את החיוב של להראות את עצמו, במה שישתה ד' כוסות ויאכל וישתה בהיסבה. ואפשר גם שהוא על דרך מסרו הכתוב לחכמים. אך זהו דוחק לחדש כן]. וע' בזה בהר"ן פ"י דפסחים, ובס' ברכת אברהם.

ובחי' הגרי"ז הלוי על הרמב"ם כתב, שכוונת הרמב"ם לומר, שיסוד הנך תרתי מצות דהיסבה וד' כוסות, הוא בכדי שיראה עצמו דרך

חירות, כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים, שהוא מצוה מה״ת, אלא דחכמים תיקנו בשביל זה היסבה וארבע כוסות דשניהן עניינן הוא דרך חירות וזו עיקר מצותן, ע״ש. ומ״ש הגרי״ז שהוא מצוה מה״ת להראות את עצמו וכו׳, אינו מוכרח שיש כאן ממש מצוה מה״ת, [והרי לא נמנתה מצוה זו בכלל המצוות]. אלא לפי שמצינו בתורה לשון זו שמעינן שכך רצון וכוונת התורה בענין ההנהגה בלילה זה. ובזה ניחא שלא נצטרך לחדש שגם ד׳ כוסות עיקרם מה״ת, שהרי הרמב״ם השווה דין היסבה וד׳ כוסות ששניהם תקנו משום ענין וזכרת כי עבד היית וכו׳, וכן למד ג״כ הגרי״ז הנ״ל בדברי הרמב״ם. [וראה מ״ש בזה לעיל בסוף סעיף ד].

ובשו״ת ציץ אליעזר (חלק יח סי׳ כז) **הביא דברי הגר״ש הכהן מווילנא** (נדפס בהגדה של פסח עם פירושי גאוני ווילנא), **שכתב** ע״ד מרן בשו״ע (תעב ס״ז): כל מי שצריך היסבה אם אכל או שתה בלא הסבה לא יצא וצריך לחזור ולאכול ולשתות בהיסבה. שמשמע דאף אם אכל כזית מצה הראשון בלא היסבה צריך לחזור ולאכול בהיסבה, וצ״ב אמאי, והא יכול לצאת בכזית מצה דכורך, דהטעם דאין יוצאין במצה דכורך לחוד, משום דאתי מרור מדרבנן ומבטל למצה דאורייתא, אבל בנ״ד הרי יצא ידי דאורייתא, וא״כ יכול לצאת בכורך דלדידיה שניהם דרבנן, דהא דמחויב לאכול מצה בהיסבה היינו מדרבנן, דתיקנו שיאכל בהיסבה, ואין לומר דכיון דאכל מרור בפני עצמו בתחילה חיישינן שמא הלכה כרבנן, דאפי׳ בפ״ע יצא, ונמצא שכבר יצא י״ח מרור, ואתי מרור דרשות דכורך ומבטל למצה דרבנן. דהא ליתא דלא יאכל באמת מרור בפ״ע כלל ויצא במרור דכורך, דהטעם דאין יוצאין במרור דכורך, משום דשמא הלכה כרבנן דיצא כבר במצה שאכל בפני עצמו, ואתי מצה דכורך דהוי רשות אליבא דרבנן ומבטל למרור דרבנן, וכמו שמבואר בגמ׳ (פסחים קטו. וע״ש בתוס׳), אבל בנ״ד דאכל בלי היסבה הרי חייב מדרבנן לאכול שנית ולא יבטל כלל, דהא מחויב במצה דרבנן מיהת, ולכן נראה לי דמ״ש הש״ע דאם אכל בלא היסבה צריך לחזור ולאכול, מיירי שנזכר לאחר שכבר שאכל מרור בפני עצמו, או דמיירי בכזית מצה דאפיקומן, אבל בכזית מצה הראשון, נ״ל כמ״ש בעז״ה דלא יאכל מרור בפני עצמו כלל, רק יאכל כורך לחוד, ובזה יהיה יוצא הכל, ומ״מ צ״ע להלכה בזה. עכ״ל.

ובצי״א שם הקשה ע״ז מדברי הרמב״ם הנד׳, שלפי דבריו יתכן שהחיוב מדרבנן של לחזור ולאכול כזית מצה בהיסבה, הוא יותר חמור מאכילת הכזית מרור מדרבנן בזה״ז, ומהלשון שכתב הרמב״ם ״לפיכך״, משמע שענין חיוב ההיסבה הוא פועל יוצא ממה שחייבה תורה להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, וחכמים קבעו את הדפוס לזה באיזה צורה שיבצענו, וא״כ כל עוד שלא קיים בכזאת חסר לו עדיין החיוב דאורייתא. ע״כ.

אולם לפי מה שנתבאר, הרמב״ם לא בא לחדש מצוה נוספת, רק מטעם שמצינו בתורה שזו כוונת התורה במצוות אלו, לכן תיקנו חכמים כן. ועיין. [ובעצם קושיית מהר״ש הכהן מוולינא, ע׳ בשו״ת מהרש״ם (ח״ו סי׳ לח) שהביא קו׳ זו בשם האדר״ת, וע״ש מה שפלפלו בכמה דרכים ליישב קושיא זו].

[**ויש** להעיר עוד, דהנה לשון זו של ״וזכרת כי עבד היית במצרים״ נאמרה בכמה מקומות בתורה: א. לגבי שבת, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה׳ אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, על כן צוך ה׳ אלהיך לעשות את יום השבת (דברים ה, יד). ב. לגבי חיוב הענקה לעבד עברי, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה׳ אלהיך, על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום (דברים טו, טו). ג. לגבי חג המצות וחג השבועות, וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החקים האלה (דברים טז, יב). ד. לגבי לאו דלא תטה משפט לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה. (דברים כד, כא). וא״כ יש לשאול מה ראו חכמים כאן לקבוע מעשה מיוחד לזה יותר מכל המצוות. והנה עיקר הדבר מפורש כי עבד היית במצרים ויפדך ה׳ אלהיך משם, על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה (דברים כד יז). ה. לגבי מתנות עניים, כי תבצור כרמך לא תעולל וגו׳, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה (דברים, פסחים קטז:) בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו וכו׳, שנא׳ והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה׳ לי בצאתי ממצרים. והרמב״ם נקט קרא אחר. ובפס״ז (לקח טוב שמות פי״ב) אי׳, זה, לדורות האחרונים, וכתיב ואת בתינו הצילו, זה ששנינו בכל דור ודור צריך אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכה״א ואותנו הוציא משם].

מה השיעור לחיוב שחייב לראות את עצמו כאילו יצא עכשיו ממצרים

והנה יש לעיין מהו השיעור לחיוב זה שחייב לראות את עצמו כאילו יצא עכשיו ממצרים, דלכאו׳ זו מצוה שקשה לקיימה כדבעי, שירגיש כך ממש, וצריך התאמצות יתירה. ובפרט לסברת האומרים (הובא בהגש״פ מוע״ז) שמצוה זו לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, היא חיוב גמור ומעיקר חובת הלילה הזה, ובאמת דקשה מאד לקיים חיוב זה, באופן שתמיד יש להסתפק אם יוצא י״ח אף בדיעבד. **אולם** כבר נתבאר לעיל שיתכן שכוונת הרמב״ם שחכמים הגדירו את החיוב של להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, במה שישתה ד׳ כוסות ויאכל וישתה בהסבה, ודי שינהג הנהגה של חירות הזו.

גם יתכן שהחיוב לראות [או להראות] את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, אין זה חיוב שבלב, אלא חיוב במעשה, כמו שאר המצוות המעשיות. לנהוג הנהגה של בן חורין, כדי לחוש זאת בעצמו, ולמסור את האמונה לבנים באופן מוחשי. אבל עיקר החיוב הוא במעשה. וזה נקל יותר לעשות. [ואחר המעשים נמשכים הלבבות].

אם קרבן פסח בעי היסבה בשעת אכילתו

והנה יש לעיין האם קרבן פסח בעי הסבה, ויתכן שעיקר דין היסבה היה בעת אכילת קרבן פסח שהוא עיקר הסעודה, ורק בזה״ז שאין לנו קרבן פסח מיסב באכילת המצה. [ולפ״ז א״ש טפי לשון הרמב״ם (פ״ז ה״ז) לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. אף שכתב להלן שהיסבה בשאר הסעודה היא רק למצוה מן המובחר. ואלא דבלא״ה י״ל דתני והדר מפרש].

ומרן בב״י (סי׳ תצה) כתב, שבזמן שביהמ״ק היה קיים, היה הפסח צריך היסבה באכילתו, שהוא זכר לחירות.

ואפשר לפשוט ספק זה, ממחלוקת הראשונים האם צריך היסבה בשעת אכילת הכורך. וע׳ בב״ח (סי׳ תעה אות ז) שכתב, שהעיקר כדעת המנהיג שכורך צריך היסבה, דכיון שבזמן שביהמ״ק קיים היה צריך היסבה, משום פסח שהוא זכר לחירות, כמ״ש (במדבר ט יא) על מצות ומרורים יאכלוהו, אלמא דאכילת הפסח הוא העיקר, ממילא בזה״ז נמי בעינן למיעבד זכר לאכילת הפסח. וע׳ בב״י שם מטעם אחר, שהלל כשהיה כורך בהיסבה היה אוכל שהרי מצה דכריכה היתה עולה לו לאכילת מצה דמצוה וקיי״ל דמצה צריכה היסבה וכו׳.

אך לכאו׳ לדעת כל הגדולים דס״ל שכורך א״צ היסבה או שנסתפקו בזה ולא פשטו משום הפסח עצמו. וגם למ״ד שצריך היסבה אך לא ביארו מהטעם הנ״ל, אפ״ל דס״ל שקרבן פסח א״צ היסבה. וי״ל. [ובשו״ת דברי יציב (או״ח סי׳ רי) פלפל שיש ב׳ בחינות במצה, זכר לעוני כדפרש״י (דברים טז ג) לחם עוני לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצרים, וכן ברמב״ן שם כתב, כי היו במצרים בלחם צר ובמים לחץ, וכן בספורנו שם, שלא היה להם פנאי וכו׳ מפני נוגשים אצים. ע״ש. וא״כ מצה זכר לשעבוד. וכן זכר לחירות שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שגאלם הקב״ה מיד. ואפשר דנפ״מ אם מצה צריכה היסבה, שרש״י ורשב״ם (פסחים קח.) כתבו דמצה צריך היסבה כבני חורין שהוא זכר לגאולה, ומרור זכר לעבדות. ושי׳ רבינו יחיאל שכורך א״צ היסבה, י״ל שטעמו שכשאכל פסח מצה ומרור יחדיו בעי היסבה משום פסח, ואז נמי הוה המצה לזכר שלא הספיק משום חירות, ובטל מרור לגבייהו, אבל בזה״ז דליכא פסח כשאוכלין בכריכה, אדרבא המצה זכר לעוני. ע״ש].

ויש מי שכתב, שמדוייק ברמב״ם שדוקא בסדר הלילה מביא לאכול כרפס ומצה ומרור וחרוסת, ולא בקרבן פסח שהוא דרך מלכים. וכן הרמב״ם לא הביא שיש לאכול קרבן פסח בהיסבה, שרק במצה שהיא לחם עוני צריך היסבה להראות דמ״מ אנחנו בני חורין אף שאוכלים לחם עוני. ולכן במשנה בנוסח מה נשתנה, לא נזכר בשאלה כולנו מסובין, ורק בנוסח דידן בהגדה שהיא אחר החורבן נזכרת שאלה זו. עכ״ד. (תשוה״נ ג, קלג). ואינו מובן כ״כ, דהא גם בזמן המקדש היו צריכים היסבה במצה ובין. ומפורש ברמב״ם (מצה רפ״ח) לגבי זמן הבית: מביאין ש״ע ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה וכו׳. ואומר הקורא מה נשתנה וכו׳, והלילה הזה כולו צלי. שבכל הלילות וכו׳, והלילה הזה כולנו מסובין. ע״כ. ויש שכתבו שבזמנם שהיו רגילים

יד. בעת קריאת ההגדה, ובהלל, אם ירצה להסב יש לו על מה לסמוך, אך בברכת המזון יברך מיושב בלי היסבה. והקידוש נוהגים לאומרו מעומד, וכשמסיים הקידוש יושב ומיסב ושותה מכוס הקידוש.[יד]

בהסבה לא היתה נחשבת שינוי ולכן לא נזכרה במשנה. [ראה בערוה"ש תעב ג].

והפמ"ג (א"א ר"ס תעז) כתב ע"ד הש"ע שצריך לאכול את האפיקומן בהיסבה, וז"ל, ברמב"ם לא מצאתי שיהא קרבן פסח חייב לאכול בהיסבה, וא"כ למ"ד שאפיקומן זכר לקרבן פסח, אפשר דלא בעי היסבה, וכן משמע מביאור הגר"א סי' תע"ז דלא היה היסבה בקרבן פסח. וע' במועדי ישראל (פסח סי' עב).

ובפני משה על הירושלמי (ר"פ ערבי פסחים) כתב בתו"ד, שאותו כזית שאדם יוצא בו באכילת פסח צריך לאוכלו מיסב.

וראה גם במדרש (שיר השירים רבה פרשה א) א"ר יודן עד שחזקיהו וסיעתו אוכלין פסחיהם בירושלים, כבר הקדים הקב"ה בלילה ההוא, שנא' ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור, א"ר אבהו עד שמשה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים, כבר הקדים הקב"ה, שנא' ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים.

האם פסח מצרים נאכל בהיסבה אע"פ שנאכל בחפזון ולכן תקנו היסבה לדורות

ועוד יש לעיין לגבי פסח מצרים, האם היה צריך היסבה, שהרי נאכל בחפזון, כמ"ש (שמות יב, יא) "וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה'". ואמנם אין כאן מקום שאלה, שהרי היסבה היא תקנת חכמים ולא מדאורייתא.

ובמ' הכתב והקבלה (בראשית כז, א) כתב בתוך דבריו, שפסח מצרים נאכל בדרך חפזון, והיתה אכילתם בעמידה. ולכן הזכיר יעקב 'קום נא', כנגד הפסח שהיו אוכלים במצרים. [ויש להעיר, שמאידך עשו אמר "קום נא שבה" (בראשית כז, יט), ואיתא בפס"ז שם, "שבה", בהיסבה].

אלא שהביאו מספר ברית שלום הקדמון (פר' בא ד"ה ועתה חל) שכתב, שצריך להבין מה טעם תקנו חז"ל היסבה בליל פסח, דלכא' אין טעם בדבר. אך יש לבאר, דהנה היה למצרים דין בית המנוגע, ושיעור קבלת טומאה הוא כאוכל ומיסב וכו', ולכך שוינהו לן רבנן לחובה, זכר לאכילת הפסח במצרים שהיו ג"כ אוכלין בהיסבה. ומ"ש ואכלתם אותו בחפזון, היינו כדרך האכילה בהיסבה, דלא תימא כיון שלבוש בגדיו כדרך מלבוש ומנעליו ברגליו, א"כ רשאי לשהות שיעור אכילה כמו שאוכל בעמידה והולך ובא, דבזה הוא שוהה, בא הכתוב ואמר ואכלתם אותו בחפזון, פירוש, שיהיה דוקא כדרך האכילה בהיסבה, דבכה"ג ממהר לאכול ואינו שוהה כ"כ כמו האוכל בעמידה. וזהו שמסיים הפסוק "פסח הוא לה'", פי', מה שציוה הכתוב כמה דברים לעשות כדי שלא יטמאו הבגדים, ואע"פ שיש להם תקנה ע"י טבילה [כמו שעל גופם לא הקפיד מפני שיכולים לטבול עצמם], מ"מ הקב"ה חס אפי' על כלי חרס של ישראל שלא יטמאו, וק"ו על השמלות, שאם היו צריכים כביסה היו מתקלקלין, לכך בא הציווי שלא ישהו בשיעור אכילה, וככה תאכלו מתניכם חגורים, כדי שלא יטמאו מיד. ע"ש.

בעת קריאת ההגדה, ובהלל, אם ירצה להסב יש לו על מה לסמוך

יד) הנה בבית דוד (סי' רנ) כתב, דבר ברור הוא שכל היסבה שצריך להסב בלילה הזה הוי דוקא בשעת אכילה ושתיה, ולא בשעת ברכה, וקצת קשה על הטור (סי' תפו) שכתב דכשיברך ברהמ"ז יברך יושב בלי היסבה. ומאי איריא ברהמ"ז אפי' כל הברכות נמי, כברכת הכרפס ואמירת ההגדה, וברכת המציא ועל אכילת מצה. והו"ד בברכ"י (סי' תעג אות יד).

אולם מצינו מפורש להמאירי (פסחים קח.) שכתב: ד' כוסות כולם צריכין היסבה, הן שתייתם, והן הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברהמ"ז. ואם היה מיסב בכל הסעודה ה"ז משובח. ע"כ. ובב"י (סי' קפג) הביא בשם הארחות חיים, שאם אכל מיושב, מברך מיושב, ואם אכל כשהוא מיסב, מתעטף ומברך. ונראה מכאן שיוכל לברך כשהוא מיסב.

טו. בן אצל אביו, ואפילו אם הוא רבו המובהק, צריך להסב, שדרך האב למחול על כבודו לבנו. ואם האב מקפיד על בנו שלא יסב בפניו, חייב לשמוע לו. אבל תלמיד לפני רבו, אף על פי שאינו רבו מובהק, אינו צריך היסבה בפני רבו. ואסור להסב אלא אם כן יתן לו רבו רשות להסב. ותלמיד חכם מופלג, אף על פי שלא למד ממנו כלום, וכל שכן אם התלמיד חכם נחשב לגדול הדור, שנחשב כרבו לכל דבר, אסור להסב בפניהם. טו)

ע״כ. והטור פליג עליה בברהמ״ז משום חומרא דבהמ״ז, ולכן לא נהגו כדברי המאירי. ע׳ בב״י לעיל (סי׳ קפג) שאסור לשאול בבהמ״ז אפי׳ מפני היראה והכבוד. משא״כ בהלל וכ״ש בהגדה כמבואר בגמ׳ ברכות (דף יד.), **ובש״ע או״ח** (סי׳ תפח וסי׳ תרמד), ושם סעיף ג׳ פסק, צריך לישב בשעה שמברך וכו׳, כדי שיוכל לכוין יותר, וגם לא יהא מיסב, שהוא דרך גאוה, אלא ישב באימה. ע״כ. וכתב הא״ר, הא דלא פסק בש״ע כדברי הארחות חיים הנ״ל, משום שהוא נגד הש״ס (סוף פרק שלשה שאכלו), דקאמר הלכתא בכולהו יושב ומברך. ע״ש. וכ״כ מרן החיד״א בשיו״ב (אות ד), ועוד אחרונים. אבל בהגדה ושאר ברכות יודה הטור להמאירי. ולעולם י״ל שההגדה וההלל אומרם בהיסבה, דאפושי פלוגתא לא מפשינן.

ובהגדת מעשי ידי יוצר להגר״ש קלוגר (בפיסקת מעשה בר״א וכו׳ שהיו מסובין בב״ב) כתב, שממה שאמרו שהיו מסובין בבני ברק וכו׳, מוכח שראוי להיות בהיסבה בשעת אמירת ההגדה, דמה הצריך המגיד לספר לנו שהיו מסובין בעת אכילת מצה, הלא אין כוונתו רק להראות שהיו מספרים כל הלילה, אלא בודאי שצריך להיות בהיסבה אף בסיפור יצי״מ, ודלא כדעת השל״ה שהובא בח״י (סי׳ תעג ס״ק לה), שסובר שא״צ היסבה, ואסור להסב בשעת אמירת ההגדה. עכ״ד. ובשו״ת שיח יצחק (סי׳ רטז) העיר ע״ז, שהרי טעמו של השל״ה כדי שתאמר ההגדה באימה ויראה, וס״ל שיש לה דין תפלה, עיין בדרכי משה (סי׳ תעג סקי״ב), ולזה אין ראיה מהתנאים האלקים הדומים למלאכי השרת, שהם ירונו בגאון ה׳, מלאי אימה ופחד, אף אם מסובין הן, ומי ידמה עצמו לאיתני עולם אילים ותרשישים אשר גובה להם ויראה להם אף בהיסבה בלכתם ילכו. ע״כ. אך אין דבריו מוכרחים.

אמנם כל האח׳ ומכללם המשנ״ב (ס׳ תעג ס״ק עא) נמשכו אחרי דברי השל״ה (פסחים פרק נר מצוה אות מו) שאע״פ שיושב באמירת ההגדה, ישב באימה וביראה ולא מוטה, ויאמר הלל בכונה וביראה. ע״כ. אך אינו מוכרח כ״כ, ודעבד כמר עבד. וגם בזכור לאברהם (ח״ג) הביא דברי הבית דוד, והשיב על דבריו, שדוקא בברהמ״ז החמיר הטור. [וע״ע בב״י (או״ח סי׳ רלט) שכתב: כבר כתבתי לעיל (סי׳ סה) שלד׳ רש״י והרמב״ם והטור, מותר לקרות ק״ש לכתחילה והוא מוטה על צדו לגמרי. ולדבריהם הוי על מטתו כפשוטו כשהוא שוכב על מטתו ממש. ומיהו לרבינו יונה (ברכות טו.) היכא דליכא טירחא לא יקרא ק״ש כשהוא מוטה על צדו].

ויש להוסיף בטעמו של המאירי, שכאן ההיסבה היא חלק ממצוות היום, ובה מראה את עצמו שיצא עתה משעבוד מצרים כמ״ש הרמב״ם, וזה קשור גם לעצם סיפור יצי״מ. ויש שהעירו לנכון שהרוצה לנהוג כדברי המאירי, יכול להסב גם על צד ימין, שאין כאן את הטעם שלא יקדים קנה לושט, וכן הטעם השני שצריך לאכול ביד ימין.

שהרי יכול להניח את ההגדה על השלחן.

והקידוש, נוהגים לאמרו מעומד, כפי מנהגינו בכל ליל שבת ויו״ט, לפי שכך הוא ע״פ הסוד, כמבואר בשעה״כ (דף ע ע״ד), ובספר פרי עץ חיים (שער ח״י פרק יד). ובעניינים כאלו שאין בהם איסור והיתר, מנהגינו לחוש לדברי הקבלה. וכמבואר בחזו״ע פסח (עמ׳ קכד, ובמהדורת תשס״ג עמ׳ י הערה ח).

בן אצל אביו, ואפילו אם הוא רבו המובהק, צריך להסב

טו) מה שכתבנו לגבי בן אצל אביו, כן מבואר בגמ׳ פסחים (קח.). וכתב התוס׳ שם (ד״ה בפני) והרא״ש (פ״י סי׳ כ) בן אצל אביו צריך היסבה אפי׳ הוא רבו, דסתם בן אביו מלמדו תורה. ע״כ. וכ״כ רבינו ירוחם (נ״ה ח״ד דף מב). וכ״כ באבודרהם (סדר ההגדה) שאפי׳ הוא רבו מובהק צריך היסבה.

וכ״ה בטור (סי׳ תעב), ובש״ע שם (סעיף ה). וכתב המג״א (סק״ו) בשם האבודרהם שהטעם הוא שמסתמא מוחל לו. וטעם זה מפורש בשאילתות (שאילתא עז) דסתמא דמילתא לא קפיד עליה. וכ״כ המאירי (פסחים שם) שאע״פ שהוא בעול יראה מ״מ אף האב נוח לו בכך ומוחל על כבודו. אך הרשב״ם שם פירש מטעם שאינו כפוף כ״כ לאביו. וכ״ה באו״ז (ח״ב סי׳ רנג) מטעם דלא הוי כפוף כ״כ.

והנה בשו״ת פנים מאירות (ח״א סי׳ צג) כתב להעיר ע״ד התוס׳ והרא״ש, ע״ש בארוכה, וכתב שאף שאחרונים מביאים עוד טעם שסתם אב מוחל לגבי בנו, מ״מ נראה דעכ״פ אין חיוב על בנו שיסב עמו, וראי׳ לזה מפסחים (קח.) דאמר אביי כד הוינן בי מר זגינן אבירכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכתו מורא רבך כמורא שמים, ולמדו הפוס׳ מזה דאם נותן לו רשות מותר, דאטו היכי הוי רבה מניח למעבד איסורא לתלמידי׳ אלא ע״כ שהיה מוחל להם ושתיקתו הוי כמחילה. ולכאורה יש לדקדק על רב יוסף, אטו רב יוסף לא היה בו מדת ענוה חלילה, אלא הורה לנו בזה שהתלמידים חשבו שעושים מצוה בזה, והוא אומר להם אע״פ שהוא מוחל לכם אין אתם עושים מצוה בזה, ואף שהרב מוחל לכם מ״מ אינו נחשב לכם למצוה, ואם אין אתם אוכלי׳ בהיסבה נמי כדין אתם עושים, דמורא רבך כמורא שמים. וכן מצאתי שכתב הט״ז שאין חיוב על הרב לתת לו רשות. ואני הוכחתי דאין התלמיד עושה שום מצוה בזה. א״כ אם האב רבו מובהק א״כ אין על בנו שום מצוה כלל לאכול בהיסבה, וכן נראה מפשיטות לשון הרי״ף והרמב״ם שלא כתבו ד״ז, משום שסמכו שזה דבר פשוט שא״צ היסבה. ע״כ.

אולם הרי טעם זה שמסתמא האב מוחל מפורש בשאלתות, ובמאירי ובארחות חיים (ליל פסח סי׳ ג). [ואפשר, שאף שהבן חייב במורא אביו, מ״מ אין דרך להקפיד בכיו״ב, ודמי לאשה חשובה שחייבת בהיסבה]. והחיד״א בברכ״י (אות ה) כתב, שאף שהרב פנים מאירות חולק ע״ז, אין ראיותיו מכריעות, ומי ישמע בדבר שהסכימו התוס׳ (שם) והרא״ש (שם) ורבינו ירוחם (שם) והטור (שם) ואורחות חיים (שם) וצידה לדרך (מאמר ד כלל ג פי״א) והרשב״ץ (במאמר חמץ דף לה.).

ונתבארו פרטי הדינים בזה בארוכה בשו״ת חזו״ע (סי׳ טו עמ׳ רכח). ובחזו״ע פסח (עמ׳ קכא, ובמהדורת תשס״ג עמ׳ ז׳).

דין היסבה בתלמיד אצל רבו

ובדין תלמיד אצל רבו, כן הוא בגמ׳ (פסחים קח.) תלמיד אצל רבו מאי, ת״ש דאמר אביי כי הוינן בי מר זגינן אבירכי דהדדי, כי הוינן בי רב יוסף אמר לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים. וכתב הרא״ש (סוף מס׳ פסחים הלכות פסח בקצרה) תלמיד אצל רבו מובהק לא בעיא היסבה. ומשמע דוקא רבו מובהק, והטעם צ״ל שרק בזה שייך מורא רבך כמורא שמים. אולם הרא״ש (פ״י סי׳ כ) כתב, ואפי׳ אינו רבו מובהק, מדלא משכח לאוקמי ברייתא דאפי׳ תלמיד בפני רבו אלא בשוליא דנגרי. וכ״כ המרדכי שם. וכ״כ בארחות חיים (שם). ובכלבו (סי׳ נ): והר״ף ז״ל כתב, תלמיד של תורה אינו מסב לפני רבו, אפי׳ רבו שאינו מובהק, מדלא מפליג תלמודא לחייב תלמיד רק לחייב תלמודא דשוליא דנגרי דהיינו של אומנות. ע״כ. וכ״כ הרשב״ץ (מאמר חמץ אות קיט) שאפי׳ אינו רבו מובהק, משום דמורא רבך כמורא שמים.

ואף שכתב הב״ח (סי׳ תעב) שאפשר לדחות ראיית הרא״ש, דדילמא מדקאמר סתמא ואפי׳ תלמיד אצל רבו משמע אפי׳ מובהק. ולכך יש להחמיר ברבו שאינו מובהק שיתן לו רבו רשות ואז חייב בהיסבה מספק. וכ״פ מהר״ל מפראג (גבורות ה׳ פרק מח). ע״כ. [וע״ע בהגמ״י (פ״ז ה״ח) בשם רבינו שמחה, שרבה ורב יוסף נחלקו בדין זה, והלכה כרבה שצריך. ועפ״ז כתב מהרי״ל (מנהגים. סדר ההגדה): תלמיד בפני רבו מאימת רבו לא יסב, אך רבו יתן לו רשות. ורבינו שמחה פסק כרבה הילכך טוב ליתן לו רשות אפי׳ אינו רבו מובהק. ע״כ]. מ״מ אין לנו אלא דברי מרן והפוסקים. וכמו שפסק בש״ע (סי׳ תעב ס״ה), שתלמיד לפני רבו אפי׳ אינו רבו מובהק א״צ היסבה. וע״ע ברמב״ם (הל׳ ת״ת פ״ה ה״ו): שלא יחלוץ תפיליו לפני רבו, ולא יסב לפניו, אלא יושב כיושב לפני המלך. והובא בש״ע (יו״ד רמב סט״ז): ולא יסב לפניו, אלא יושב כיושב לפני המלך. וכתב הרמ״א בשם הרוקח (סי׳ שלה) שאם היה רבו יושב בסעודה עם אחרים, נוטל רשות מרבו ואח״כ מאחרים.

ובספר מגן האלף (סי׳ תעב סק״ג) הביא קושית המהר״ל מפראג בספר גבורות ה׳ (פרק מח), דמנא ליה למקשה שאפי׳ לרבו שאינו מובהק לא יסב לפניו, ולמה לא יהיה חילוק בזה בין רבו מובהק לשאינו מובהק, ואמאי התרצן דחק עצמו לומר דמיירי בשוליא דנגרי, ועוד דהא עיקר הטעם משום דמורא רבך כמורא שמים, וזה לא שייך אלא ברבו מובהק, שאילו היה שייך טעם זה ברבו שאינו מובהק, היה צריך לעמוד ממנו ג״כ כמלוא עיניו, ובאמת שאינו עומד מלפני רבו שאינו מובהק אלא בתוך ארבע אמות. וכתב לתרץ, משום דהכי משמע מדקאמר אביי כי אתינן לבי רב יוסף, דהיינו תיכף בתחלת בואם לפניו, ועדיין לא למדו אצלו, ובכל זאת אמר להם רב יוסף, לא צריכיתו, מורא רבך כמורא שמים, אע״פ שאז עדיין היה דינו כדין רבו שאינו מובהק. עכת״ד. וי״ל, דעכ״פ היה לו דין רבו מובהק, כיון שהיה מופלג בחכמה וגדול הדור.

ומ״ש עוד הרב מגן האלף, שמלשון המשנה וכבוד חברך כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים, משמע דכל דהוי טפי מחבריה חשיב שפיר בכלל מורא רבך כמורא שמים, אינו מוכרח, דהא באבות דרבי נתן (סי״פ כז) למדו כן מיהושע שאמר למשה אדוני משה כלאם, שהמורד כנגד רבו כאילו מורד בשכינה, וכ״כ הרשב״ץ במגן אבות (פ״ד דאבות משנה יב), וא״כ י״ל דדוקא ברבו מובהק, כמשה לגבי יהושע. וע׳ בירושלמי (רפ״ט דנדרים), שאפי׳ למ״ד פותחים בכבוד אביו ואמו, מודה שאין פותחים בכבוד רבו, דקי״ל מורא רבך כמורא שמים, ומכיון דעדיף גם מאביו ואמו, בע״כ דהיינו רבו מובהק. ומיהו י״ל דמ״מ משמע ליה להש״ס דברייתא דקתני אפי׳ תלמיד אצל רבו, היינו גם ברבו שאינו מובהק, שכן הוא סתם רבו, וכמו שהוכיח הפר״ח (סי׳ תעב ס״ה), מהגמ׳ סוטה (מו:) גבי מצות לויה, תלמיד לרב אין לו שיעור, וכמה עד פרסה, ולא אמרן אלא ברבו שאינו מובהק, אבל רבו מובהק עד שלש פרסאות וכו׳. ע״ש.

אמנם הרמב״ם (הלכות ת״ת פ״ה ה״ו) כתב, ולא יסב בפני רבו, ושם (בה״ט) כתב, בד״א ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו, ה״ז תלמיד חבר, ואינו חייב בכבודו בכל הדברים האלה. ע״כ. ומוכח דמותר להסב בפני רבו שאינו מובהק. וכ״כ הפר״ח (סי׳ תעב סק״ה). והמהר״ל מפראג הנ״ל נשאר בספק אם יכול להסב בפני רבו שאינו מובהק, וכתב, ולכן יתן לו רשות להסב, כדי שיסב לפניו. [מאור ישראל פסחים קח.].

האם תלמיד חבר מיסב לפני רבו

ובחסדי דוד חסאן (סי׳ תעב) הקשה מדתניא בהגדה, מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ור״ע ור״ט ור״א בן עזריה, שהיו מסובין בבני ברק, ור״ע היה תלמיד של ר׳ אליעזר ור׳ יהושע (נדרים נ. ושבת לט:) ואיך היה מיסב בפניהם. וכתב דשמא י״ל דתלמיד חבר היה, ולפ״ז תלמיד חבר שרי. וראיה לזה מברכות (כז:) גבי המתפלל אחורי רבו. וק״ק דא״כ למה הוצרך לאוקומי ברייתא דצריך היסבה בשוליא דנגרי, ולא קאמר דמיירי בתלמיד חבר. וי״ל. אי נמי י״ל דנתנו לו רשות. וזה דוחק. עכ״ד. ומ״ש שתי׳ זה הוא דוחק, הנה בב״י כתב, שכל שרואהו רבו ושותק ש״ד, ולפ״ז זה אינו דוחק, אמנם במאמ״ר (סק״ב) כתב דאף מרן לא כתב דשרי לכתחלה, אלא שאם עבר והיסב ולא אמר לו רבו ולא מידי הוי כנתינת רשות, ע״ש. לפ״ז אין לעשות כן לכתחלה, אא״כ פירש רבו להדיא שנותן לו רשות. וכ״כ הד״מ (אות ג) דלא כמהרי״ב. וכ״כ החק יעקב (ס״ק יא), דלא כהרב פסח מעובין. וכ״פ המשנ״ב (ס״ק יז). וע״ע בשו״ת חזו״ע (סי׳ טו עמ׳ רל), ובמאור ישראל שם. [וע׳ בהגמ״י בשם רבינו שמחה, שכתב, שהלכה כרבה, שתלמיד בפני רבו מסב. וע״ע בשו״ת דברי מלכיאל (ח״ב סי׳ עד אות ו)].

והנה הרמ״א הביא ממהרי״ב, להתיר להסב בפני רבו כשאוכל על שלחן בפני עצמו, וי״ל דההיא דר׳ עקיבא נמי הכי הוי. אולם הפר״ח חולק בזה. ויש מקום לחלק בזה בין רבו מובהק, שצריך לעמוד מפניו כמלוא עיניו, לכן גם בישיבתו לא יסב אפי׳ על שלחן אחר, כל שרואהו. אבל רבו שאינו מובהק, או תלמיד חבר כנ״ל, נהי די״ל שאינו רשאי להסב אצלו, מ״מ על שלחן אחר ש״ד. ולשון הרמב״ם הנ״ל (ת״ת פ״ה ה״ו) ולא יסב לפניו, אלא יושב כיושב לפני המלך. ומשמע דהיינו כמלוא עיניו. ושם (הלכה ט), בד״א, ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, אבל לא למד רוב חכמתו ממנו, ה״ז תלמיד

חבר, ואינו חייב בכל אלו הדברים. ע"ש. וכ"ה ביו"ד (סי' רמב). וכיון שר"ע נתחכם אח"כ והפליג בתורה, ובצירוף שהיה זה על שלחן אחר, אפשר דש"ד. והנה בזמן הש"ס היה לפני כל אחד ואחד שלחן בפני עצמו, עיין ברכות (מב. תד"ה סילק), ובפסחים (ק:, ובתד"ה שאין), וכן היה לפני רבה ואביי, בליל פסח, עיין פסחים (קטו:). ואפ"ה כד אתי אביי לבי רב יוסף אמר ליה לא צריכתו, משמע דאף שלא היה רבו מובהק (מהרש"א הוריות יד.), וגם בשלחן בפני עצמו, אינו ראוי להסב. ולכן נראה דלא היקל בזה מהרי"ב אלא לשיטתיה דרשאי להסב בפני רבו, רק שא"צ, אבל לפי מה שחלק עליו הרמ"א בדרכי משה שאינו רשאי, גם בשלחן בפני עצמו אין להקל. וכ"כ בשעה"צ (ס"ק כב). והיא דר"ע מיירי בנתנו לו רשות. וע' בזכור לאברהם (ח"ג מע' פסח אות קכב), שהאריך ע"ד החסדי דוד הנ"ל. [חזו"ע עמ' ז' הערה ד].

תלמיד חכם מופלג בדורו - דינו כרבו מובהק

וכתב מרן הב"י כאן, כתוב בתרוה"ד (ח"א סי' קלח) שבעה"ב הסועד בליל הפסח אצל ת"ח מופלג בדורו אע"פ שלא למד כלום לפניו חשוב כרבו וא"צ היסבה. וכ"פ בש"ע (ס"ה) ות"ח מופלג בדורו, אע"פ שלא למד ממנו כלום, חשוב כרבו וא"צ היסבה. ובתה"ד שם פירש דזיל בתר טעמא, דילפינן את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח, וכל ת"ח בכלל. והיינו ת"ח מופלג כמו שהביא מהתוס' (ב"ק מא:). וכ"ש אם הת"ח נחשב לגדול הדור, דחשיב לכל מילי כרבו אפי' שלא למד ממנו כלום, וכדאי' (ברכות לא:) ובתוס' שם, דאמר עלי לשמואל אתה מורה הלכה בפני רבך, כיון שגדול הדור היה. הא קמן דחשיב כרבו מובהק מדקאמר דהיה חייב מיתה על הוראתו בפניו. ושני טעמים נפרדים הם לכך שעלי נחשב רבו של שמואל, שעלי היה גדול הדור, וששמואל בא ללמוד לפניו, וכ"מ משו"ת מהרי"ל (סי' א), שכל שגדול ממנו דינו כרבו. ועי' ביד אהרן (או"ח ס"ס תעב) שתמה, שהתוס' דנים בהוראה לפניו, וזה אסור אפילו ברבו שאינו מובהק, משא"כ לגבי כבוד רבו מובהק. ועי' במהרי"ל (הל' שמחות אות ה), דמי שמופלג וגדול הדור צריך לקרוע עליו גם מי שאין שגורים לו חידושים ממנו.

ועי' שו"ע (יו"ד סי' רמד ס"י), דמופלג בחכמה דינו כרבו מובהק [לענין קימה בפניו מלא עיניו], ועי' רמ"א שם שהכוונה לגדול הדור. ועי' בש"ך שם (ס"ק ב) שכתב, דמי שמופלג בחכמה יותר משאר חכמי דורו, ומפורסם בדורו בכך, הכל חייבים בכבודו כרבם, אפילו מי שלא למד ממנו דבר.

ומרן החיד"א בברכ"י (או"ח תעב אות ו) מפרש שהכונה למופלג בחכמה, אף על פי שאינו גדול הדור. ואפי' מהרי"ק (שרש קע) שחולק בזה על תרוה"ד בביאור דברי התוס' שם, וס"ל שאינו חשוב רבו לענין מורה בפניו אא"כ הוא גדול הדור ובא ללמוד לפניו, נראה שבדין זה מודה, שהרי מ"מ איתיה בכלל את ה' אלהיך תירא, ומשום מורא אין לו להסב בפניו. וכן ק"ק על מור"ם שבד"מ כתב שתי החלוקות, והכא בדין זה בהגהה לא פירש דאפי' מופלג שאינו גדול הדור א"צ היסבה. גם מה שפירש מור"ם בדברי מרן ביו"ד אינו מתיישב, דמרן כתב סתם מופלג בחכמה, והול"ל לפחות מופלג בדורו כמ"ש כאן בדין זה. עכ"ד. ובברכ"י יו"ד (סי' רמו אות כג) כתב להסתפק אם המופלג בחכמה יכול להשתמש בשונה הלכות כדרך שהרב משתמש בתלמידו. ע"ש. וע"ע בשו"ת בנין ציון (סי' פג), ובשו"ת הב"ח החדשות (סי' מב).

והמהר"ל בס' גבורות השם (פרק מח) כתב, דמ"ש בתה"ד שהסועד אצל ת"ח מופלג בדורו א"צ היסבה, קשיא, דמורא רבך כמורא שמים לא שייך רק ברבו מובהק, אך בודאי אם סועד אצל רב שהוא מנהיג בעיר כיון שכל העיר נוהג על פיו זה נקרא רבו אע"פ שהוא לא למד בפניו, כיון שהוא רב בני העיר והוא ג"כ בעיר.

ומהר"ח פלאג'י בגנזי חיים (מע' ר אות ה) כתב, שלהלכה נקטינן כדעת תה"ד וש"פ. ושנראה, שאפי' מהרי"ק מודה אם הוא מרא דאתרא, שהוא דיין ושופט בעירו, שחייב לשמוע לו וכמ"ש מהרי"ק גופיה (שורש קסג). ועוד נראה פשוט, שברב שיצא טבעו בעולם בספריו, מסתמא כיון שנתפזרו בכל תפוצות ישראל, כולם לומדים בספריו ולומדים תורה ממנו, ולא גרע ממ"ש התנא בפ"ו דאבות הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או דיבור

אחד, או אפי׳ אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא ב׳ דברים בלבד וקראו רבי אלופי מיודעי וכו׳. וזכר לדבר מ״ש הרב שבות יעקב בתשובותיו ח״א לענין המורה הלכה כשאינו רואה מה שכתבו בספרי הפוסקים, דמיקרי מורה הלכה בפני רבו, והביאו נמי הברכ״י (יו״ד סי׳ רמב), הרי שהספר שחיבר הפוסק ההוא קרי ליה רבו, כיון שהוא לומד תורה מתוך ספרו, והרי הוא כאילו לומד בפניו.

ויש שכתבו שיש לכבד מחברי ספרים שהכל לומדים בהם, כדין רבו, לפי שהם מורים ומלמדים בחיבוריהם, וכמ״ש במרגניתא טבא (הנהגות מר״י וואלינער) שבסו״ס אהבת חסד, אות לה. ומשמע שאין כוונתו דוקא למי שלמד רוב חכמתו מאותו ספר, אלא ר״ל שהספרים נתפשטו והכל לומדים בהם, נמצא שהכל למדו דבר מה מהם או מאחרים שלמדו בהם, וע״ש שלא יחלוק עליהם אלא כחולק על רבו, ומשמע שדן אותם כרב מובהק.

וכתב מהרלנ״ח (סי׳ ל) שכל שהרב הוא אדם גדול ורב בדורו ובעירו, הרי הכל חייבים בכבודו כאילו הוא רבם. והגרח״פ שם (מער׳ ג אות ג) כתב, ולענין מי נקרא גדול הדור היינו בהסכמת הכל, שרוב העולם מחזיקים אותו לגדול הדור. כ״כ מהר״ם מינץ (סי׳ צט). עכ״ד.

ובזוה״ק (פ׳ ואתחנן דף רסה ע״ב) איתא: ר׳ אבא אתי מלמחמי לר׳ שמעון, פגע ביה ר׳ יצחק אמר ליה מאן אתי מאריה דנהורא גבר דאתדבק בנורא דאכלא כל יומא הא נהורא עמיה שריי אמר ליה תנינן דחיובא עליה דבר נש לקבלא אפי שכינתא בכל ריש ירחי ושבתי, ומאן איהו רביה, כ״ש בוצינא עלאה קדישא [היינו רשב״י] דכל בני עלמא בעאן לקבלא אנפוי, אמר ר׳ יצחק אהדרנא עמך ואקבל אפיה שכינתא ואטעם מאינון מלין עלאין דאטעמת קמיה. ובזוה״ק (פ׳ בא דף לח.) איתא: וכתיב (שמות לד) ״יראה כל זכורך את פני האדון ה׳״ מאן פני האדון ה׳, דא רשב״י, דמאן דאיהו דכורא מן דכרניא בעי לאתחזא קמיה. ע״ש. והיינו שגדול הדור, חשיב כרבן של כל ישראל.

ברכת שחלק מחכמתו ליראיו על חכם הבקי בהלכה

ולענין ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, הנה בגמ׳ ברכות (נח.) שנינו בברייתא: הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, הרואה חכמי אומות העולם אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. וברכות אלו בשם ומלכות, שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. וכ״ה בתוס׳ (ברכות נד.).

וכ״פ הרמב״ם (בפ״י מהל׳ ברכות הי״א), לברך ברכה זו בשם ומלכות. וכ״ה בטור ובש״ע (סי׳ רכד ס״ו).

והנה לגבי ברכת חכם הרזים (ברכות נח:) כתב הטור שם, דבהיות ואמרו בגמ׳ הרואה חכם גדול המופלג בחכמה וכו׳, לפיכך אין בזה״ז חכם הראוי לברך עליו ברכה זו. גם מרן הש״ע השמיט ברכה זו. ומשמע מהטור והש״ע שכ״ז לגבי ברכת חכם הרזים, אבל ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, שאינה מיוחדת דוקא לחכם גדול המופלג בתורה, יש לברך אותה גם בזה״ז. וכן הוכיח במישור החיי אדם (כלל סג סי׳ ח) שגם בזה״ז מברכים על מי שמופלג בתורה. וכ״כ הרב עולת תמיד, דמ״ש בש״ע הרואה חכמי ישראל, היינו אפי׳ אינם חכמים מופלגים, דדוקא לגבי ברכת חכם הרזים שיהיה מופלג בחכמה. ע״כ. והובא להלכה בספר גדולות אלישע (סק״ג).

ובספר מזמור לאסף (דף קטו:). ובס׳ יין הטוב.

אמנם בספר חסד לאלפים (סי׳ רכד אות יב) כתב, שיש לברך ברכה זו בלא שם ומלכות, מפני שאין לנו דין ת״ח בזה״ז. וכ״כ בבן איש חי (פר׳ עקב אות יג). וכנראה שסמכו על מ״ש הרמ״א ביו״ד (סי׳ רמג ס״ב), שהדין המבואר בירושלמי, שהמבייש ת״ח קונסים אותו לשלם לו ליטרא זהב, אינו נוהג בזה״ז, שאין בדורינו חכם לענין זה. ומקורו מתרוה״ד (סי׳ שמא).

אולם בשו״ת רבינו יוסף מטראני, המהרי״ט, (בחו״מ סי׳ מז), דחה בשתי ידים סברא זו, וכתב, שגם בזמנינו יש דין ת״ח אף לענין הקנס של ליטרא זהב. והובא בש״ך חו״מ (ס״ס א).

ומרן החיד״א בברכ״י (חו״מ סי׳ טו סק״ג) כתב בשם גדול אחד מגדולי האחרונים, שדברי הרמ״א הנ״ל לא נאמרו אלא לגבי הוצאת ממון מהמוחזק לקנסו ליטרא זהב, וכן לענין להיות דן יחידי, וכן לענין התרת נדרים, אין לנו דין יחיד מומחה בזה״ז,

אבל בשאר ענינים כגון להפך בזכותו של ת״ח, ולהחזיר לו אבידה בטביעות עין, וכיו״ב, גם הרמ״א מודה שיש דין ת״ח בזה״ז, וכ״פ הרמ״א ביו״ד שם, שלענין פטור תלמידי חכמים ממסים, יש דין ת״ח בזה״ז. ומרן החיד״א הסכים לחילוק זה, וסיים, דבלא״ה אנו שהולכים אחר פסקי מרן הש״ע, אין לנו צורך בחילוק הנ״ל, כי מרן אינו חושש כלל לדברי הרמ״א הנ״ל, ולכן פסק מרן להלכה בש״ע את כל הדינים השייכים לת״ח כפי שנאמרו בתלמוד, וכ״כ המהרימ״ט בתשו׳ (סי׳ מז). וכיו״ב כתב בשו״ת זרע אמת ח״א (סי׳ פט דף צו ע״ד).

וכ״ד רבינו יהונתן אייבשיץ בספר התומים (סי׳ טו סק״א), שחלילה להשפיל בכך כבוד התורה ולומדיה, ואדרבה בדורותינו אלה חובה קדושה עלינו לרומם ולנשא מעלת לומדי התורה, ולחלוק כבוד ויקר לעוסקים בתורה לשמה, כדי לעודד ולחזק שוחרי תושיה, ולא יהיה כעם ככהן. ע״כ.

גם בספר נזירות שמשון (סי׳ תכ) כתב, שאף בזה״ז י״ל צידוק הדין על ת״ח בחוה״מ ובר״ח, שאין מועד בפני ת״ח, ואין לומר שבזה״ז אין דין ת״ח, שהרי עיקר הטעם משום כבוד התורה (כבמגילה ג:), ויפתח בדורו כשמואל בדורו. ועוד שבעיקר מה שאמר מהרי״ו שאין דין ת״ח בזה״ז, יש להתיישב הרבה אם אפשר להקל בכבוד ת״ח בשום צד, שהרי גם הראשונים אמרו (שבת קיב:) אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם, ואם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר. ובעירובין (נג.) לבם של ראשונים כפתחו של אולם, לבם של אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא מחט סדקית. ע״כ.

וכן מבואר בשו״ת צפיחת בדבש (סי׳ כו דף סג ע״ד), ובשלחן גבוה (סי׳ תקמז), בשם מהר״ש אמרילו (בעל כרם שלמה), ובזכרונות אליהו מני (יו״ד עמ׳ צא).

גם בספר ארח משפט (סי׳ ד אות יז), הוכיח מהמהרש״ל ביש״ש (פ״ב דבב״ק סי׳ ה), שיש דין ת״ח בזה״ז, שיפתח בדורו כשמואל בדורו. ע״ש.

ולמעשה נראה שאם הוא חכם הבקי בהוראה ויושב על מדין, ומרביץ תורה ואתמחי גברא לדון ולהורות, ויראת ה׳ היא אוצרו, גם בזמנינו אפשר לברך עליו ברכה זו בשם ומלכות. וכן העלה בשו״ת אהל יוסף פריד (או״ח סי׳ ד), ע״ש.

ואף שבפתח הדביר ח״ב (סי׳ רכד סק״ו) כתב שלא ראה מי שיברך ברכה זו אפי׳ על גדולי הדור, ולכן כתב שיברכו ברכה זו בלי שם ומלכות, מ״מ לענין דינא אנו אין לנו אלא דברי מרן הש״ע ומהרימ״ט ומהרש״ל ומרן החיד״א והאחרונים הנ״ל, שהסכימו לברך ברכת ברוך שחלק מחכמתו ליראיו על ת״ח שבזה״ז כדין התלמוד.

גם האדמו״ר ממונקאטש בשו״ת מנחת אלעזר ח״ה (סי׳ ז), העיד בגדלו שראה בעיירות גדולות מרבנן קשישאי שבירכו ברכת שחלק מחכמתו ליראיו בשם ומלכות. [וע״ע בשו״ת שלמת חיים ח״א סי׳ נד, שהמברך ברכה זו על חכם בזה״ז, אין מזניחין אותו].

ועכ״פ נראה שבזה״ז טוב שלא לברך ברכה זו אלא על חכם הגדול בתורה, ויראת ה׳ היא אוצרו.

וע׳ בשו״ת שבט הלוי ח״י (סי׳ יג דף י), שמסתימת דברי הש״ע והפוסקים שהעתיקו את ההלכה לברך שחלק מחכמתו ליראיו, ולא גדרו גדר בזה, מוכח שברכה זו נוהגת גם בזה״ז. אלא שהגדר הוא שהוא ותיק ומנוסה בחכמתו, חכמת התורה, ולומד בה לשמה, ורצוי לבני דורו. ונהירנא שבבוא הגר״י רוזין בעל צפנת פענח לוינא בירכו עליו ברכה זו. עכת״ד. ובספר הליכות שלמה (תפלה עמוד רצד) סיפר הגרש״ז אוירבך, שהלך עם הגאון רבי דוד בהר״ן לבקר את החזו״א, והגר״ד בהר״ן בירך על החזו״א ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, והחזו״א לא אמר לו דבר. [ס׳ חזון עובדיה ברכות. וע״ש עוד].

האם מצות היסבה נדחית מפני כבוד רבו או שמתחלה פטרו חכמים לתלמיד

וניהדר אנפין לדין היסבה בפני רבו, דהנה הגאון ר׳ אלחנן וסרמן בקובץ הערות (סי׳ יז אות ב), הקשה, בהא דתלמיד אצל רבו פטור מהיסבה, ואסור להסב, וגם בן אצל אביו היה פטור אם לא שדרכו למחול לו. וקשה מ״ש היסבה מכל המצות, דאפי׳ מצוה דרבנן אינה נדחית מפני כיבוד אב. ואי נימא דהיסבה הוי קלון לאביו, וזה לא הותר בשביל מצוה, א״כ לא מהניא מחילת האב, וכמ״ש בשו״ת הריב״ש (סי׳ ר״כ) בשם הראב״ד, דדוקא כיבוד אב ניתן למחילה ולא בזיונו.

וצ״ל שכך תיקנו חכמים מתחלה, דהא חיוב היסבה אינו אלא מדרבנן, והם ידעו שהרבה תלמידים

טז. בן אצל אביו שיודע שאביו מקפיד עליו שיתנהג לפניו במורא ולא יסב, יבקש מאביו בפירוש שימחל לו ויתן לו רשות להסב בפניו. ואם אינו מסכים פטור מהיסבה.[טז]

יז. חתן אצל חמיו אין דרך להקפיד עליו שלא יסב בפניו, ולכן חייב בהיסבה. ואם חמיו הוא רבו, או שהוא מופלג בדורו, יש אומרים שבזה צריך רשות מפורשת בשביל להסב, ולמעשה נראה שעל כל פנים כיום אין דרך להקפיד גם על חתנו, כמו שאינו מקפיד על בנו, אף על פי שהוא רבו, וחתנו כבנו.[יז]

אוכלין בליל הסדר לפני רבותיהם, ופטרום מדין היסבה. נמצא שאין זה דחיית מצות היסבה, אלא שמעיקרא פטרום לגמרי.

ויש שתירצו, שכיון שאין דרך תלמיד להסב לפני רבו, וכן אשה [של זמנם, שלא היו חשובות] בפני בעלה, ממילא גם כשאוכל בלא היסבה הוי דרך חירות, ושפיר מתקיים אכילה ושתיה דרך חירות מבלי היסבה. וזה דוחק, שלפי דברי הרמב"ם שטעם מצות היסבה בשביל להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כיצד במה יראה. ואולי די לו בשתיית ד' כוסות, וכמו הנשים.

ובהגש"פ מבית לוי (ח"א עמ' צד) ביאר, דמה שפטרו את התלמיד מלהסב בפני רבו, אין זה משום כבוד רבו, אלא משום שכאשר יושב לפני רבו שמוראו עליו, אין היסבתו דרך חירות, ושכן מוכח ממה שדנו לגבי שוליא דנגרי, אף דלא שייך בו כלל מצות מורא, ומוכח שטעם הפטור בתלמיד לפני רבו הוא מטעם שאין זה דרך חירות.

והרי"ן גיאת (הל' פסחים עמוד שיז) כתב, תלמיד אצל רבו א"צ הסבה, ואע"ג דהסבה מצוה, וכבוד רבו מצוה, כבוד רבו עדיף, דכבוד תורה הוא. ע"כ. והיינו דעשה דכבוד תורה עדיף.

וכתב המשנ"ב בשעה"צ (סי' תעב אות כ), שמדברי הרי"ן גיאת מוכח כדעת הפר"ח, שאם הרב מוחל על כבודו, אז התלמיד חייב בהיסבה.

טז) ראה בכה"ח (סי' תעב ס"ק לג) שראוי שבכה"ג יבקש רשות מפורשת להסב, כיון שיתכן שבטלה דעתו של האב ברוב העולם שאינו מקפידים על הבנים, וכמ"ש בחק יעקב. ומאידך הפמ"ג (מש"ז סק"ד) כתב, שאסור להסב, שכיבוד אב ואם הוי ספק תורה ולחומרא, והיסבה ספק דרבנן ולקולא, ופשיטא שראוי לבקש רשות מאביו. [ובערוה"ש ס"ז כתב שאינו צריך להסב אם לא שיודע שאביו מקפיד]. וכבר נתבאר לעיל שאם האב מקפיד על בנו שלא יסב בפניו, חייב לשמוע לו, וראה בשו"ת חזו"ע (סי' טו עמ' רכח).

דין היסבה בחתן אצל חמיו והוא רבו

יז) בם' חוט שני (פסח פרק יז אות ח) כתב, שחתן הנמצא אצל חמיו והוא רבו, א"צ להסב. ולא דמי לבנו. וכ"כ בהליכות שלמה (פ"ט אות לח), ובשו"ת שערי יושר (ח"ד א"ח ס"ס עא). אולם אין זה מוכרח, דאפשר שהוא בכלל בן אצל אביו. ועכ"פ כיון דחזינן שאין דרך להקפיד בזה, נראה להכריע שא"צ רשות מפורשת, ומנלן לומר שבזמנם היה הדרך להקפיד על חתנו ולא על בנו. והרי הוא מיסב על שלחנו כמו בנו, ואחד מבני המשפחה. וכמו שאינו מקפיד על נכדו שהוא בן ביתו, כך לא יקפיד על אביו. [ובזה ניחא טפי שלא פירשו חז"ל לפטור מדין היסבה, רק תלמיד אצל רבו ואשה אצל בעלה].

וכן הדין בכלה אצל חמיה, [כיום שהנשים שלנו חשובות הם], אע"פ שחמיה גדול הדור. וכן נהגו בבית מרן אאמו"ר זיע"א, החתנים והכלות שלא הוצרכו לבקש רשות מפורשת להסב בפני מרן זיע"א. וי"ל דכל שרבו רואה ושותק, הוי כנתינת רשות. [ואחד החתנים ביקש פעם רשות ברבים, ולא ניחא למרן זיע"א הנהגתו].

וכן מבואר בהגש"פ הקהלות יעקב (עמ' שכו), שבבית הגאון הסטייפלר נהגו כולם להסב, מבלי קבלת רשות כלל. ופעם אחת אחד מבני הבית ביקש רשות להסב כדין גדול הדור ודין רבו, והשיב לו שכיום אין דין של רבו וא"צ לבקש רשות להסב. ושגם אצל החזון איש נהגו כולם להסב. ע"כ. וזה צ"ע. ואולי כוונתו שכיום אין דרך הרב להקפיד על תלמידיו שלא יסבו בפניו, ויהיו תמיד במורא ממש לידו. וממילא גם לענין היסבה אין בזה קפידא, וחייבים להסב. וזה חידוש.

יח. השמש צריך היסבה. וכן האבל צריך היסבה. יח)

השמש צריך היסבה. וכן האבל צריך היסבה

יח) **מה** שכתבנו לגבי שמש שצריך היסבה, כ״ה בגמ׳ (פסחים קח.) אריב״ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא, ש״מ בעי היסבה. וכתב המאירי שם, הטעם, שאין עול יראה בשמש אלא בעניני שימושו, ולא עוד אלא שהלילה הזו, כעין קריאת דרור לכל היא. ע״כ. [ויש להעיר, אמאי נשים לא יתחייבו מטעם זה, לסוברים שפטורות מטעם שרשות בעלה עליה].

וראה לעיל לגבי עבדים ושפחות העבריים, דצריכים היסבה, שאף שהם צריכים לילך אנה ואנה לשמש בסעודה, מ״מ בעיקר הדברים הצריכים היסבה, אפשר להם להסב. כמבואר במהרי״ל (הלכות הגדה), ובפר״ח כאן, ובט״ז (סי׳ תעב סק״ו), ובחק יעקב (שם ס״ק יב), ובש״ע הגר״ז (שם סי״ב).

וביושלמי (פ״י ה״א) נסתפקו לגבי עבד לפני רבו אם צריך היסבה. ובב״י כאן הביא מהסמ״ק (סי׳ קמד) שעבד לפני אדונו פטור. וע׳ בזה בפר״ח ובחק יעקב מה שהקשו ע״ז.

וכן נתבאר בילקו״י מועדים (קדש אות ט), שעבד עברי צריך היסבה, לפי שהקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו. וכ״פ המשנ״ב (תעב, יט) שעבדים עבריים חייבים בהיסבה, עפ״ד הפר״ח והח״י וא״ר והגר״ז.

עבד עברי חייב בהיסבה

והנה יש ג׳ סוגים בזה. א. עבד עברי. ב. עבד כנעני. ג. משרת. ולגבי משרתים, פשוט טפי שחייבים בהיסבה, דלא גרע מדין השמש. אלא שבמור וקציעה (סי׳ תעב) נסתפק במשרת ישראל, דשמא לא אמרו אלא בשמש לאותה סעודה בלבד, משא״כ שכיר שנה, שעושה כל צרכי הבית כעבד. ומרן בכס״מ (הל׳ מצה פ״ז ה״ח) הביא דברי רבינו מנוח, שהשמש אע״פ שמתעסק בצרכי הבית, מיסב, לפי שהקונה ע״ע כקונה אדון. ומשמע להדיא שאינו מחלק בזה. וגם משמעות דברי רבינו מנוח והכס״מ לחייב עבד עברי בהיסבה. וע״ע במאירי (פסחים קח.), השמש צריך היסבה, שאין עול יראה בשמש אלא בענייני שמושו, ולא עוד אלא שלילה זו כעין קריאת דרור היא לכל.

וזה לשון רבינו מנוח שם, והשמש צריך היסבה, שהקונה עבד עברי או שוכר אותו לשמשו, כקונה אדון לעצמו, ועוד, דאטו משום דעבד הוא מפקיעינן ליה מן המצות וכו׳. הרי להדיא דס״ל שעבד עברי חייב בהיסבה.

ומ״ש בקובץ בית הלל (ס׳ הזכרון למרן זיע״א עמ׳ תרנג) שמדברי הפר״ח נראה שלמד בדעת מרן שאפי׳ עבד עברי פטור לגמרי מהיסבה, שהרי דימה זאת לשמש, וה״ט שאי״ז דרך חירות, שהוא משועבד לאדונו. ודלא כמ״ש בחק יעקב ויד אהרן בדעת הב״י. ושמעיקר הדין אפשר לפטור ע״ע מהיסבה, דספד״ר לקולא, רק שבדין היסבה מחמרינן אף בסד״ר (ראה בזה בשו״ת חזו״ע סי׳ יג), ולדעת מרן אף בדיעבד ששתה בלא הסבה חוזר ושותה בהיסבה, כיון שאין בזה טירחא כ״כ, ומזה יש ללמוד לנ״ד לגבי עבד עברי. ע״כ. הנה אין כל הכרח ללמוד בדברי הפר״ח שדעת מרן לפטור עבד עברי מהיסבה. ובפרט שבכס״מ נראה דס״ל שחייב, וכן ברבינו מנוח. [וגם יותר נוח להעמיד דברי הב״י והסמ״ק בעבד כנעני, כי עבד עברי לא שכיח כ״כ, והוא מכונה בשם משרת ולא בשם עבד]. ובפרט שקשה לחדש פטור חדש שלא נזכר להדיא בש״ס ובראשונים, שלא דנו רק לגבי אשה, ולא לגבי עבד עברי.

ומ״ש עוד שם, לגבי עבד כנעני שלא בפני אדוניו, שאף שנראה בדעת מרן לחייבו, מ״מ יש לצדד לפוטרו לגמרי מדין היסבה. כיון דבדיעבד נקטינן ודאי דלא חמיר מאשה, ולא יצטרך לחזור ולאכול בהיסבה, ונמצא שכל המחלוקת היא לענין לכתחלה, ובכה״ג נקטי׳ כדעת המיקל, ע׳ בפרי תואר (סי׳ ח סק״א), ובשו״ת חבצלת השרון (חיו״ד סי׳ סב), ובדעת תורה (פתיחה ליו״ד אות לו). ואף שברור שאין לומר כזאת כאשר דעת מרן לחייב. מ״מ להבנת הפר״ח בדעת מרן דמיירי בעבד עברי, יתכן לפרש בדעת מרן שעבד כנעני פטור לגמרי. ואף שיש כאן כעין ס״ס בדעת מרן לחייב עבד כנעני בהיסבה,

יט. לכתחלה יש להסב על גבי כרים וכסתות בצורה נוחה ודרך חירות, אולם מי שאין לו כרים וכסתות, יסב על גבי הספסל וכדומה [ולא יסב על גבי קרקע. וכן ישתדל לשאול כרים וכסתות משכנו להסב עליהם]. וכשנמצאים רבים ואין מקומות ישיבה, ולא כרים להסב עליהם, אפילו אם נשענים אחד על ברכי חבירו, מקיימים בזה מצות היסבה. יט)

מ"מ לא יצא הדבר מכלל ספק בדעת מרן, ובפרט לפמ"ש ביבי"א ח"ו (חו"מ סי' ב אות א') שלא קבלנו הוראות מרן במה שאינו ברור בדעתו. [קובץ בית הלל ס' הזכרון עמ' תרנג]. ויש להשיב ע"ד. ודו"ק.

והעיקר להלכה, שלכתחלה גם עבד כנעני יש לו להסב כשאוכל שלא בפני אדוניו.

ולגבי אבל, אף שהב"ח כתב שתוך י"ב חודש אין לו היסבה, וכתב הט"ז (סק"ג) שכן המנהג. ובמג"א (סק"ה) כתב, שה"ה אבל תוך ל' על שאר קרובים, כשלא נהג ז' קודם הרגל. אולם החק יעקב (סק"ה) השיג ע"ז, והעלה שכל אבל צריך היסבה, רק שישנה קצת, וקיטל אין לובשין דכבר נכנע לב. והובא בא"ר כאן. וע"ע בש"ע הגר"ז כאן (ס"ב וס"ג), ובמשנ"ב (ס"ק יג). ולהלכה נקטינן שגם האבל צריך היסבה. ועיין בחזו"ע פסח (עמ' קכב, ובמהדורת תשס"ג עמ' ט), ובשו"ת חזו"ע (סי' יד עמ' ריג בהערה).

עני שאין לו כרים וכסתות, יסב על גבי הספסל וכדומה

יט) במשנה (פסחים צט:), ואפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ופירשו התוס', דס"ד דהסיבת עני לא חשיבא היסבה, שאין לו ע"מ להסב (שאין לו כרים וכסתות אלא ספסל בעלמא. תוס' ר"פ) ואין זה דרך חירות. והיינו, דס"ד שעני יהיה פטור מהיסבה כיון דאין דרך חירות בכך, קמ"ל. וכ"ה במרדכי שם (רמז תריא). והריטב"א (שם) הוסיף, שעני אינו רגיל בהיסבה כל השנה כולה. וכ"כ במרומי שדה, דס"ד דעני דמי לאשה שאין דרכה להיסב, וע"ע בשו"ת חזו"ע (עמ' רי).

וכ"כ באבודרהם (סדר ההגדה), דס"ד שהעני אינו רגיל בהסבה כל השנה, ועוד, דעשיר שמסב על כלי מילת וכרים וכסתות, הוי דרך חרות, אבל עני שאינו מסב אלא ע"ג ספסל הו"א לא הוי דרך חרות וא"צ היסבה, קמ"ל שצריך היסבה. ועפ"ז כתב הרמ"א (תעב, ב), שאפי' עני שאין לו כרים, יסב על הספסל. [ובערוה"ש (סי' תעב ס"ד) כתב שמכאן ראיה שגם בזה"ז צריך היסבה, שהרי עני שאין לו כרים, מיסב על הספסל, פי', יעשה איזה היסבה כל דהוא על הספסל להניח בגדו או חפץ אחר ובלבד שלא יהא בלא היסבה, דהיסבה מעכבת. ובפרט שמצוה לעשות שינויים בליל זה (כמ"ש הרמב"ם בפ"ז ה"ג) כדי שיראו הבנים וישאלו, ואין לך שינוי טוב מהיסבה].

ובמג"א (סי' תעב סק"ג) הביא ממהרי"ל שעני ישב על הספסל, ולא ישב על הקרקע, ובמרדכי משמע דגרסינן יסב על הספסל. וגם מותר לסמוך על ירך חבירו כדאי' בגמ', אבל לא על ירך עצמו דמחזי כדואג. והובא באח'. והמשנ"ב כתב שזה בשעה"ד. ואפשר שגם המהרי"ל מיירי לגבי עני דוקא, והכי מסתברא, דודאי סתם אדם אין לו לסמוך ע"ז, אלא לעשות מה שאפשר לו להסב כראוי. וכן מבואר בש"ע הגר"ז (סי' תעב ס"ח) [ובמה שסיים מהרי"ל שלא יסמוך על ירך עצמו דמחזי כדואג, קצ"ב מאי ס"ד שהיסבה כזו חשובה היסבה].

חקירה - בגדר מצות היסבה אם להרגיש חירות או להראות חירות

ובעיקר מצות היסבה, יש לחקור, האם המצוה היא להרגיש חירות או להראות חירות. והיינו, שיש להסב כדי להרגיש חירות, כבני חורין, או שדי (עכ"פ בדיעבד) לנהוג במעשה כדרך בני חורין, כדי להראות שאנחנו בני חורין. [וגם זה דרך שרים ומלכים, שלפעמים נוהגים גינוני מלכות ושררה אף בדברים שאינם נוחים להם כ"כ].

ונפ"מ אם היסב באופן שלא הרגיש נוח, שאף שאין כאן הרגשת חירות אך מ"מ יש כאן מעשה המראה על דרך חירות.

ואולי דבר זה הוא תלוי בחילוק הגירסאות בזה. דהנה במשנה (פסחים פ"י מ"ה קטז:) איתא: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר והגדת לבנך וגו' עשה

ה׳ לי בצאתי ממצרים. וכ״ה לפנינו בגמ׳ (קטז:) ובירושלמי (פ״י מ״ד דף לז). והגירסא לפנינו היא ״לראות את עצמו״.

אולם גירסת הרמב״ם (הל׳ חמץ ומצה פ״ז ה״ו): בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם וגו׳, ועל דבר זה צוה הקב״ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. וכ״ה במגיד משנה שם, וכ״ה בסמ״ג (עשין מא). ויש כאן כמה הוספות. א. ״להראות״ במקום לראות. ב. כאילו יצא ״עתה״. ג. כאילו יצא ״משעבוד״ מצרים. ד. וגם כתב הרמב״ם מקור אחר ממה דאיתא במשנה. גם בנוסח ההגדה גרס הרמב״ם: להראות א״ע כאילו הוא יצא ממצרים, שלא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו גאל, שנאמר ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו.

גם בהגדה של פסח להריטב״א הגי׳: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו׳. כלומר כל יחיד ויחיד צריך שיראה עצמו כאילו הוא היה עבד במצרים ויצא לחרות, כמ״ש עשה ה׳ לי בצאתי ממצרים, וכבר דרשו למעלה לי ולא לו, מכלל דדרשינן לי על כל אחד ואחד האומרו עכשיו בפיו. וכ״ה בפירוש הרשב״ם (פסחים קטז:). **ובשבולי הלקט** (סי׳ ריח) להראות את עצמו וכו׳. וכן בהגדה של פסח לרשב״ץ. [אולם באבודרהם (סדר ההגדה) כתב, בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו וכו׳, פי׳, שיראה ויביט בעצמו כאילו הוא היה עבד ויצא לחירות ממצרים. וז״ש וזכרת כי עבד היית במצרים, כאילו אתה בעצמך היית עבד ונפדית. ולא גרסינן להראות אלא לראות את עצמו. וכ״ה בסדר רב עמרם].

וצ״ב אמאי הרמב״ם ודעימיה שינו מלשון המשנה בפסחים שם, ובפרט שדרכו של הרמב״ם שלא לחדש, זולת מה שפירש להדיא שהוא מדברי עצמו בלשון יראה לי וכדו׳.

וראה בברכ״י (חו״מ סי׳ כ סק״י) דכל שבא הדין להרמב״ם מאיזה דיוק בש״ס מביאו בלשון יראה לי, ואינו כותב בסתמא אלא רק מה שהוא מפורש בש״ס ממש.

וכ״כ התוי״ט (שקלים פ״ב מ״א) שאין זה דרך הרמב״ם לכתוב דין מתוך איזה דקדוק שבמשנה אלא מעתיקה כמות שהיא, או כותב עליה ויראה לי.

והראוני שכ״כ בחידושי הרי״מ (חו״מ הל׳ מקח וממכר סי׳ קצ סק״ד) שאין דרכו של הרמב״ם לכתוב דין בסתם מה שאינו מפורש ממש בש״ס.

והנצי״ב בהעמק שאלה (שאילתא ו אות א) כתב, שדין היוצא מתוך דיוק בש״ס אפי׳ שהוא דיוק מוכרח כותב הרמב״ם בלשון ״יראה לי״. ע״ש.

גם בס׳ לבושי מרדכי (חידושי מס׳ נדרים י. ד״ה משנה) כתב, שדרכו של הרמב״ם לכתוב בלשון ״יראה לי״ כל היכא דאינו מפורש בתלמוד ורק מחמת שקלא וטריא יוצא כן כנודע דרכו בקודש.

וע״ע בשד״ח (כללים מערכת א כלל קב ד״ה והנה הרמב״ם) שאין דרכו לכתוב דין בסתם מה שאינו מפורש בש״ס דילן או ירושלמי וכיוצא, וכשמחדש בטובו איזה ענין מגיד דבריו לאמר ״נראה לי״ וכיוצא, להורות כי חידוש הוא שחידשה תורה דיליה. ע״ש. [ואף שבסדר ההגדה ג״כ גרס הרמב״ם להראות, מ״מ לא גרס שם כאילו יצא ״עתה משעבוד״ מצרים].

והנה כלשון הרמב״ם מפורש במדרש תנאים (דברים פרק ו): ואמרת לבנך שלא תתבייש מלומר לו. עבדים היינו לפרעה במצרים לפי דעתו של בן אביו מלמדו, שאם היה טיפש או קטן אומר לו, בני כולנו היינו עבדים לפרעה במצרים, כמו שפחה זו או כמו עבד זה, שנא׳ עבדים היינו לפרעה במצרים. ויתן ה׳ אותות ומופתים גדלים ורעים, מה ת״ל ורעים מלמד שהיתה רפואתו של זה מיתתו של זה, ומיתתו של זה רפואתו של זה, כענין שנא׳ להלן ומצאוהו רעות רבות וצרות. ואותנו הוציא משם, מכאן אמרו בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שלא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו, שנא׳ ואותנו הוציא משם. ע״כ. [ובהגש״פ מועדים וזמנים פלפל בזה אמאי שינה הרמב״ם מלשון המשנה. ולהנ״ל ניחא, די״ל שהרמב״ם מפרש שכ״ה כוונת המשנה כפי שנתפרש יותר במדרש].

וכבר כתב החיד״א בס׳ טוב עין (סי׳ יח), דהרמב״ם כשכותב על דבר אחד שהוא הלכה למשה מסיני ולא נזכר בתלמוד וכיוצא, יצאו עוררי״ן היו תמהי״ם מנא ליה, וכאשר עיניך תחזינה מישרים

להרב חוות יאיר (סי׳ קצב), בשגם עקימת שפתי הרמב״ם תורה שלימה, ובודאי הכי איתא בשום דוכתא, או כך הוה גריס, או בהרבה מדרשים שהיו לו, וירושלמי קדשים שנאבדו ממנו. ע״כ.

והנה לפי נוסחא זו אפשר שהעיקר לעשות מעשה המורה על דרך חירות, אע״פ שאינו מרגיש דרך חירות, וכגון מי שאינו מרגיש בנח בהסיבתו, דאף שאין זה דרך חירות בשבילו, ולפי גירסת הרמב״ם והריטב״א ושבה״ל ועוד, יתכן לומר שדי בזה שעושה מעשה המראה על חירות, וא״צ דוקא להרגיש חירות. [והיינו שתיקנו היסבה וד׳ כוסות משום הדין שחייב אדם להראות א״ע כאילו הוא יצא ממצרים].

ועכ״פ נכון שבשעת ההיסבה שגופו ישען על ידית הכסא או על צד השלחן וכדו׳, אבל אם רק מטה את גופו מעט, ואינו נשען לצד שמאל, לכאו׳ אין כאן היסבה. אם לא שגבו נשען קצת, ושמא די בזה. [וע״ע במהר״ל (גבורות ה׳ פמ״ח), שהיסבה לשון ישיבה, וכיון שכל ישיבה שאין בה סמיכה עמידה טובה הימנה, לפיכך צריך לסמוך].

וע״ע בקרית ספר (מצה פ״ז) שכתב: מצוה לספר בנסים ונפלאות וכו׳, ובכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו וכו׳, וכ״ז נכלל במצות סיפור יצי״מ בליל ט״ו בניסן. ע״כ.

ועוד יש מילין בזה למנהג אשכנז, וכמ״ש בשו״ת מהרש״ל (סי׳ פח), וז״ל שם: ואח״כ ישתה רוב רביעית בהיסבה דרך חירות, אף שכתב ראבי״ה שאין דרך חירות האידנא בהיסבה כי אם דרך חולים, מ״מ נראה שאין קפידא, ״שאינה אלא לרמז החירות שהיה בימים ההם״, ולכן אומר ורמז חירות, ומאחר שאינו אלא לרמז, א״כ בדיעבד אף אם לא היסב יצא וא״צ לחזור וכו׳, כמו שפסק האגודה. ע״כ. [וכ״ז לפי דברי האגודה].

י״א שהתנאים שסיפרו ביצי״מ כל הלילה היה מדין לראות עצמו כאילו הוא יצא וכו׳

ומובא מפירוש האברבנאל על ההגדה, שהתנאים שהיו מסובין בבני ברק היו מספרים כל הלילה, מדין חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ובאותו הלילה היו ישראל ערים כל הלילה, וכך התנאים הקדושים קיימו בעצמם כאילו הם יצאו ממצרים.

ולפ״ז יש ליישב קושיית המפרשים, מדוע נצטוו על קרבן פסח באותה השנה שיצאו ממצרים, והרי עדיין לא נגאלו, והפסח הוא זכר לנס שנעשה שהשי״ת פסח על בתינו. וזה שייך רק משנה שאחרי כן והלאה, ולא קודם לכן. ויש לבאר, שבאותה שנה עשו את הסדר שראוי לנו לעשות כל השנים הבאות, כדי שנרגיש שאנחנו כעת במצרים, ועושים ג״כ מה שעשו הם, שאכלו קרבן פסח על מצות ומרורים וכו׳.

ואם תאמר הלא אז אכלו את הפסח במצרים, ואנחנו בירושלים. זה אינו, שגם אז שהיו עם ישראל במצרים, את קרבן הפסח אכלו בירושלים, כדאיתא בתרגום המיוחס ליונתן עה״פ ואשא אתכם על כנפי נשרים (שמות יט, ד), ״אתם ראיתם את אשר עשיתי למצרים, ונשאתי אתכם על עננים כמו על כנפי נשרים, מרעמסס, והובלתי אתכם למקום ביהמ״ק לעשות שם פסח, ובאותו לילה השבתי אתכם לרעמסס ומשם קרבתי אתכם ללמוד תורתי״. [ואפשר שהיו אז מסובין בשכיבה על ענני הכבוד]. ולכן גם אנחנו באים לירושלים בכל שנה, ואוכלים שם בכל שנה קרבן פסח על מצות ומרורים. ועורכים ״ליל הסדר״, פי׳, כפי הסדר שעשו אז עם ישראל.

ובזה יש מבארים את המנהג שהזכיר מהרי״ל לקחת משכון של גויים ולפאר בהם את השלחן של ליל הסדר, שזה זכר למה שבאותו הדור, שאלה אשה מאת רעותה, הגויה, כלי כסף וכלי זהב ושמלות. שכ״ז בכלל להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

ובן אומרים את ההלל כמו שעם ישראל אמרו את ההלל באותו הדור בחצות הלילה, כששמעו מפי פרעה [בדרך נס, שהלך קולו בכל מצרים], הרי אתם בני חורין וכו׳, ואמרו ״הללויה הללו עבדי ה׳״ ולא עבדי פרעה. ע׳ בירושלמי (פסחים פ״ח ה״ה). וכ״כ הרשב״ץ בפירושו להגדה ש״פ (ד״ה ברוך שומר הבטחתו), שא״ל משה קרא בקול גדול ואמור בני ישראל הרי אתם ברשות עצמכם קומו צאו מתוך עמי, ומאותה שעה נחשבו גאולים, וקראו הלל בחצות הלילה אחר אכילת פסח כמו שאנו עושין אחר אכילת מצה ואמרו הללו עבדי ה׳.

אם החובה לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים נמשכת כל הלילה

והנה עפ"ד האברבנאל הנ"ל, מיושבת קו' העמק ברכה (ליל פסח סי' ג), דלפמ"ש שם שמצות סיפור יצי"מ היא רק בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, ולראב"ע שזמנם עד חצות, ה"ה שאין מצות סיפור יצי"מ לאחר חצות. קשה, אמאי ראב"ע נשאר עם התנאים הקדושים לספר ביצי"מ כל הלילה, מאחר ולשיטתו אין בזה קיום מצוה של יצי"מ.

ולדברי האברבנאל ניחא, שראב"ע עשה כן מחמת קיום המצוה שחייב "לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", שיתכן שזה נמשך כל הלילה ההוא. ולפ"ז סיפור יצי"מ שסיפר עם שאר התנאים הקדושים, לא היה בשביל קיום מצות סיפור יצי"מ, אלא בשביל להמחיש לעצמו כאילו הוא עצמו היה במצרים ונגאל כעת. וצ"ע.

ובעמק ברכה שם תי', שראב"ע לא רצה לפרוש מהם ולנהוג כשיטתו, כיון שבאותו מעמד היה יחיד כנגד הרבים.

אי נמי, שעשה כן לא בשביל מצות סיפור יצי"מ, אלא בשביל החיוב שחייב אדם לעסוק בהלכות חג בחג, בפסח בהל' הפסח [וחייב לעסוק בזה כל הלילה עד שתחטפנו שינה].

ועוד י"ל דראב"ע לשיטתו (ברכות פ"א משנה ה), שמצות זכירת יצי"מ נוהגת גם בלילה. וא"כ אף אם מחצות הלילה של ליל פסח אין יותר מצות סיפור יצי"מ, מ"מ מקיים בזה מצות זכירת יצי"מ.

והגאון הסטייפלר תי', שמלבד המצוה דאו' לספר סיפור יצי"מ בזמן אכילת מצה ומרור, יש מצוה דרבנן להוסיף ולהרבות בסיפור יצי"מ, ומצוה זו נמשכת כל הלילה.

ויש לשאול שהרי המצוה היא לכל היותר עד עמוד השחר, והם היו עסוקין עד זמן ק"ש של שחרית שזה סמוך לנץ החמה. [וכן יש לשאול לגבי ברכות התורה, אם עסקו בהלכות], וצריך לומר שלא הרגישו שעבר זמן של עמוד השחר. והגרי"ז מבריסק (הגש"פ מבית לוי עמ' קיז) תי' שהם היו עסוקים בלימוד הלכות הפסח, שגם בזה מקיימים המצוה, ואחרי עמוד השחר המשיכו מתורת לימוד תורה, עד שאמרו להם שהגיע זמן ק"ש של שחרית, וקי"ל דמפסיקין לק"ש. ופ"א נשאל הגרי"ז ממי שלומד באשמורת הבוקר ולפעמים נמשך לימודו עד זמן ק"ש, האם מחוייב להפסיק מיד לקרות ק"ש, אע"פ שמפריע לו בלימודו, והשיב שלא מצינו מפורש בהלכה תשובה לשאלה זו (ע' משנ"ב וביאור הלכה סי' קו סק"א בשם האח'), ולכן יש להכריע בכל כה"ג ע"פ הכלל שת"ת כנגד כולם, וא"צ להפסיק (מבית לוי עמ' דש). ובשם הגר"ש אויערבך תי', שכיון שהתחיל במצוה בזמנה, גם מה שממשיך לספר אחרי הזמן, נגרר ההתחלה ועדיין מקיים מצות סיפור יצי"מ, גם אחר שעלה עמוה"ש.

הלל של שירה או של קריאה. וראה עוד בחי' הגרי"ז (סי' רי) שעמד על הסמיכות שבסדר ההגדה, בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, שנאמר וכו' לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וכו', ונאמר לפני שירה חדשה הללויה. וכתב, נראה בביאור הדברים, ע"פ שיטת הגאונים (הובא בר"ן ר"פ ערבי פסחים) דיש ב' דיני הלל, דין הלל של קריאה, והוא בי"ח ימים הקבועים. ודין הלל של שירה, שאומרים כשנגאלו מצרה שאירעה להם. ואחד מהחילוקים שיש ביניהם, שהלל של שירה הוא רק על צרה שאירע לו, אבל על גאולה מצרה של חבירו ל"ש שיאמר שירה ע"ז. (וע"ע במ"ש בחידושי הגרי"ז הלוי הל' חנוכה).

והנה הלל זה שאנו אומרים בהגדה הוא מדין הלל של שירה ולא של קריאה, וזהו שאמר כאן חייב אדם לראות את עצמו וכו', דאם אין רואה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים הרי ל"ש הלל של שירה, וזהו גם מה שממשיך כאן לפיכך אנחנו חייבים וכו', למי שעשה לאבותינו ולנו וכו', ונאמר לפניו שירה חדשה, והיינו אחר שיש חיוב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לכך יש עליו חיוב לומר הלל של שירה ואומרים הללויה.

מדוע חייב לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים

ובביאור טעמא דמילתא שחייב לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, אפשר לבאר בכמה דרכים. א. משום שאילו לא הוציא השי"ת אותנו ממצרים עדיין היינו משועבדים. לכן נחשב שהשי"ת הוציא גם אותנו, וצריכים לזכור חסדי ה' שאנחנו ממש היינו צריכים עדיין להיות

משועבדים. ויש להוסיף ביאור, עפ"ד האר"י שעם ישראל היו בגבול נ' שערי טומאה, ואילו שהו שם עוד כרגע אחד, היו נטמעים שם ולא יכלו לצאת לעולם. וכ"כ בשבולי הלקט (סי' ריח) כלומר הרי אנו בכלל כל הנסים, שאילו לא יצאו הן עדיין היינו עבדים לפרעה במצרים. וכ"כ הרשב"ץ בהגדה שלו, זאת ההלכה נאמרה בגמ' אחר המשנה של ר"ג, לומר כי הוא זה "ממצות ההגדה", שחייב אדם לומר לא את אבותינו גאל הקב"ה, אלא אף אותנו גאל עמהם, שנא' ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו אל הארץ אשר נשבע לאבותינו. וכבר אמרנו אל התינוק השואל מה נשתנה, ואילו לא גאל את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים.

ב. שבכל שנה ושנה מתעוררת הארת גאולת מצרים, ויש גאולה רוחנית לכל יהודי. ובפרט לפי מ"ש בחסד לאברהם למהר"א אזולאי, של' יום קודם פסח מוציא השי"ת את נפשות ישראל מהיכלות הטומאה, אחד חלקי ל' בכל לילה ולילה, עד שבליל פסח נמצאים כל נפשות ישראל חוץ להיכלות הטומאה. וזה עושה השי"ת בחסדו עמנו גם עם הפחות שבישראל.

וכ"כ בערוה"ש (או"ח סי' רפד סי"א) זה שאומרים בברכות הפטרה, ודבר אחד מדבריך "אחור" לא ישוב ריקם, ולכאורה הך "אחור" מיותר, ונ"ל דה"פ, דזהו מילתא דפשיטא שכל דברי התורה וכל דברי הנביאים יתקיימו אי"ה, והמפקפק בזה אין לו חלק באלוקי ישראל, אלא דלכאורה בדברים שכבר עברו, אין לנו תועלת בדבריהם, וחלילה היא כסיפור מעשה, אבל האמת דגם העבר עדיין נוצץ בכל עת ובכל זמן, כמו יצי"מ, שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ונמצא דבכל עת הוא יצי"מ, וכן כל דברי הנביאים שכבר עברו לא עברו ולא יעברו, ונוצצים תמיד ופועלים בכל עת, וזהו מסגולת תורה"ק, ולזה אומרים ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם, כלומר אפי' אותם העומדים עתה באחור שכבר עברו, גם הם לא ישובו ריקם, והם תורה שלימה.

וכ"כ בספר אוהב ישראל (דברים לפסח), שבכל שנה ושנה מתעורר זה, ויכול האדם לפי בחינתו ומדריגתו להוציא את עצמו מתוך הקליפות. וזהו ענין בדיקת חמץ, היינו שכל אדם יבדוק עצמו מהמדות שיש לו, ואח"כ אם ימצא אצלו איזה מדה רעה ח"ו, יבער אותה מכל וכל, ע"י התשובה שלימה, שיקבל האדם על עצמו שלא לעשות עוד כזאת. וזהו בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, היינו שממש צריך האדם בעת הזאת להרגיש שיצא ממצרים שהם הקליפות, ומן השמים יסייעוהו וכן יהי רצון.

וכ"כ הגאון ר' צדוק הכהן בספר מחשבות חרוץ (אות ח) שיצי"מ כל אחד משיג, וכמ"ש חייב לראות כאילו הוא יצא ממצרים, דכל אחד מישראל משיג אור זה בניסן בכל שנה ובכל דור, שאף שמשוקע במקום שמשוקע, יכול להתעורר פתאום לה' יתברך ולצאת מכל מיני השתקעות, שהוא מצרים המצירים לים החכמה האמיתית דנפשות בני ישראל, והוא מצד הקדושה דלעתיד שיתגלה במהרה בימינו בימות המשיח, שיש בכל נפש מישראל שיש להם חלק לעוה"ב.

ג. יש לפרש שחוזר על הנשמות, ששורש נשמות ישראל הם שישים רבוא, ושם היו כל שרשי נשמות ישראל. והחיד"א בס' לב חיים (פרק ל) הביא בשם החסד לאברהם, וזת"ד: והוא מה שאמרו חייב אדם להראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, דמלבד הטעם הפשוט כי אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, עדיין אנו ובנינו וכו' וא"כ הוי כאילו אנחנו יצאנו ממצרים. ובפרט כי עיקר נשמות ישראל ס' רבוא, ועל הרוב גם נשמתינו היתה היא במצרים בשעבוד קשה. אך עוד הביאור בזה, כי ממש אנחנו עצמינו היינו משועבדים בסטרא אחרא, והקב"ה מידי שנה בשנה מוציאנו מעט מעט [ל' יום קודם פסח חלק אחד משלושים בכל לילה, ע"ש], ומביאנו לקדושה, עד שבליל פסח כולנו בני חורין. וכ"ז נמשך מיצי"מ, ואתי שפיר דבר שבחובה להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. ונגלה טעם רבותינו שאמרו שואלין בהל' פסח ל' יום קודם הפסח, כי בל' יום הללו החלו עולין לאט לאט נפשות ישראל מרשות הסטרא אחרא. ע"כ. ומבואר שנקט בתוך דבריו ג' טעמים למה שארז"ל חייב לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים.

ובהגהות ברוך טעם לספר טורי אבן (ר"ה ז.) כתב באופן אחר, שנראה ביאור הכתוב כך, כי צריך האדם לראות את הנסים שעושה לו הקב"ה.

כ. לכתחלה ישתדל כל אדם להסב היסבה נוחה שירגיש נח לאכול ולשתות באופן כזה, אולם אם לא עשה כן, והרגיש שלא בנוח לאכול ולשתות כך בהיסבה שהסב, יצא ידי חובתו. כ)

כי הקב"ה עושה נסים לאדם בכל יום כאילו הוא איננו כדאי לכך, רק מצד חסדו הגדול, כמו בשעה שיצאו ישראל ממצרים שלא היה להם שום מצוה. וזה פי' חייב אדם לראות א"ע כל הנסים שעושה לו הקב"ה, כאילו הוא יצא ממצרים, והבן.

ובגמ' (פסחים קטז:) איתא, אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם. והרי"ף הוסיף למען הביא אותנו לתת לנו וגו'. וכתב בשו"ת ציץ"א (ח"ז סי' א) שלפי דברי הרי"ף יש לבאר מה הוסיף רבא ע"ד המשנה, לומר שלא מספיק שיאמר אמירה נעימה שה' הוציא גם אותו ממצרים, אלא צריך שיזכיר ויכלול את עצמו גם בתכלית המתבקש מזה, והיינו ממה שנא' בסיפא דקרא של "ואותנו", והיינו "למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו", ור"ל שיחד עם ההגדה לבן על "ההוצאה" ולראות כאילו "לי" בעצמי הוציא ממצרים, צריך בכורך עם זה להזכיר ולספר לו כי תכלית ההוצאה שהוציא "אותנו" מארץ מצרים היתה למען הביא אותנו ולתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. וגם לפי הגירסא שבגמ' שלפנינו י"ל דהו"ל כאילו היה כתוב וגו', ורבא כיוון שצריך שיאמר מה שנאמר בתוכן הקרא של "ואותנו הוציא משם", והיינו כנ"ל להזכיר נוסף ל"והוצאתי" גם את ה"והבאתי".

לכתחלה ישתדל כל אדם להסב היסבה נוחה

כ) הנה לכאורה כיון שההיסבה היא דרך חירות, צריך להרגיש נח באכילה ושתיה בדרך זו, ולא שהיה מעדיף מבלעדיה, וכ"ש אם מרגיש קושי בהיסבה שהיסב. אולם הרי מצינו שאיטר יד מיסב על צד שמאלו, ואע"פ שאינו נח לו שצריך לאכול ביד ימינו, שאינו מורגל בה. ויש לדחות, דמ"מ עיקר ההיסבה היא נוחה לו במה שמראה דרך חירות.

וכבר כתבנו בהערה הנ"ל שלד' הרמב"ם החיוב להראות עצמו כבן חורין אף שאין הדבר נוח לו. שוב הראוני שבס' ברכת יצחק (ברכה מועדים עמ' נה) חקר בזה, האם מאי דקי"ל לעשות היסבה גם בארצות שאין רגילין בזה, הוא משום תקנת חכמים גרידא ואע"פ שאין מרגישים חירות, או שבאמת בעי הרגשת חירות, ובלא זה לא חשיב היסבה. ולכן צריך לתקן לו מושב כראוי, ודלא כאותם שמיסבים באופן שכל מעשה ההיסבה גורם להם צער. ויש לדון טובא דלא חשיב היסבה. והגרב"צ אבא שאול היה מעורר ע"ז תמיד בשיעוריו על ליל הסדר. ע"כ.

אכן מעשים בכל יום שרבים עושים היסבה שאינה נוחה כדבעי. ועל כרחך שסמכו על הסברא הנ"ל. ובספר אחד כתב בשם מרן אאמו"ר זיע"א, על מה שמקילין בהסבה שאינה נוחה, כיון שיש בזה זכר לחירות, ובלא"ה דעת הראבי"ה שבזה"ז א"צ היסבה. ע"כ. וכוונתו שגם החולקים על ראבי"ה מודים קצת בעצם הסברא הזו, ולכן יש לצרף שי' ראבי"ה אע"פ שאין הלכה כן. א"נ שכיון שבזה"ז אין רגילות להסב בכל השנה, די שנשען קצת ועושה מעשה המראה על היסבה ודרך חירות.

ובמ' חוקת הפסח (פרץ עמ' נב) כתב בשם הגרח"פ שיינברג, שאם מיסב היסבה שאינה נוחה, לא יצא י"ח, דבעינן דרך חירות וליכא, ועדיף שלא יסב. שהיסבה כזו, ישיבה טובה הימנה, והיינו שבאופן כזה יוצא י"ח לשיטת ראבי"ה. ולכאו' כוונתו שאם מיסב היסבה שאינה נוחה, גם לשיטת ראבי"ה אינו יוצא י"ח. ולפמשנ"ת אינו מוכרח.

ואפשר דשיעור חובת היסבה, הוא שישתדל כל אדם בזה כפי כחו, וכיום שרבים מתקשים בזה, סומכים על שמטים עצמם כפי יכולתם. ומ"מ ראוי להדר בזה ולהשתדל לעשות באופן שנח לו.

ובבה"ח (תע"ב סקכ"ב) חידש, שכל מי שאינו יכול להסב בנחת פטור מההיסבה, דלא תיקנו חז"ל היסבה אלא דרך חירות ודרך תענוג ולא דרך צער. ע"ש. אולם להאמור, אם העיקר הוא להראות דרך חירות, אפשר שאין לדקדק כ"כ, וגם אם אינו נח לו, יעשה היסבה במה שיוכל.

ויש שיעצו, שיקח כסא עם משענת, ויצדד את הכסא באלכסון, ויניח כרית על המשענת, וכך יתמוך את גופו על המשענת, שבאופן כזה יכול להרגיש נוח בהיסבה כזאת.

ביאור פלוגתת הראבי"ה ומהר"ל אם יש להסב בארצותם כדי להראות חירות

והנה המהר"ל בס' גבורות השם (פמ"ח) הביא דברי ראבי"ה שבארצותם שאין דרך להסב כל השנה, אף בליל פסח א"צ, אלא מיסב או יושב כדרכו. וכתב, ודברי תימה הן, דמה בכך שאין מיסב כל השנה ואין מראה חירות בעצמו, בלילה הזה מחוייב להראות עצמו כאילו בן חורין, ולפיכך צריך להסב, ואף שכל השנה אינו מיסב ואינו מראה חירות, בלילה הזה חייב. ע"כ.

ובדרך פלפול י"ל שנחלקו בחקירה הנ"ל, שלראבי"ה אין די במה שמראה דרך חירות [כפי שהיה בזמן תקנת חכמים], אלא צריך שירגיש חירות, וכיון שכיום אין בזה הרגשת חירות, א"צ להסב.

אך י"ל גם בהיפך, שסברת ראבי"ה דבעינן שיהא ניכר שהוא דרך חירות, ובארצות שאין רגילים בזה, אין בזה היכר של דרך חירות, ואינו מראה דרך חירות בזה, ולכן פטור מהיסבה.

ומ"מ אפשר שסברת ראבי"ה שבמה שאוכלין בישיבה נאה דרך קבע, ג"כ מתקיים כעין דין היסבה דרך חירות, ולא נתבטלה בזה מצות היסבה. ודו"ק.

ובשו"ת חזו"ע (ח"א סי' יד) כתב, שבעיקר דברי ראבי"ה והראב"ן שבזה"ז שלא נהגו להסב כל השנה, א"צ להסב בליל פסח, צ"ע, דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, ואפי' בטל הטעם אין התקנה בטלה. (ע' ביצה ה.). וי"ל עפמ"ש בארצות החיים (ס"ס ט ס"ק מא), שלא אמרו צריך מנין אחר להתירו, רק כשידעינן בבירור שסנהדרי גדולה תיקנו הדבר שבמנין, אבל דינים שהוזכרו בתלמוד, אע"פ שכבר החזיקו בהם דורות רבים, כל שלא ידענו שנתקנו במנין, א"צ מנין אחר להתירם, אלא כשבטל הטעם בטלה התקנה ממילא. ע"ש. וגם דין ההיסבה לא נודע בבירור שהיתה תקנה גמורה ע"פ סנהדרי גדולה, לפיכך סמכו ראבי"ה וראב"ן לבטלה, כיון שראו שאין דרך להסב בכל השנה, הילכך ישיבה דידן כהיסבה דידהו, **וגם בזה די להראות דרך חירות**, וכמ"ש בירושלמי (ר"פ ערבי פסחים), לפי שדרך עבדים לאכול מעומד, כאן אוכלים מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות, ולדידן די שאוכלים מיושב להודיע שיצאו מעבדות לחירות, וכ"כ במאורי אור (עוד למועד דכ"ט:). עכ"ד.

אם היסבה היא מלשון הטייה או ישיבה וקביעות

ומהו ענין ההיסבה, יש לעיין אם הוא בדוקא ענין של שכיבה [ראה להלן מהמאירי בשם הרמב"ם], או ענין של חשיבות וקביעות. ובברכות (מב.) תנן, היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסיבו אחד מברך לכולן. ופרש"י דהסבה היא שמוטה על צדו השמאלית על המטה. והרשב"א שם כתב, בשם רב האי, דישבו היינו כגון שלא ישבו סביב הלחם, והסיבו היינו שישבו סביב הלחם, וכדמתרגמינן וישבו לאכל לחם ואסחרו למיכל לחמא. וקשיא לי וכו', אלא הסיבו היינו בשהסיבו על המטות כדרכן לאכילת קבע. ובדורות הללו שאין דרכינו בהיסבה, כל שיושבין על שלחן אחד הוי כהיסבה. ובאו"ז (ח"א סי' קנ) הביא מפירוש ר"ח, דהסיבו היינו שישבו ע"מ לאכול, ושיש מפרשים 'הסיבו', שישבו סביבות הפת. ע"כ. וכתב, דהיסבה לפי פירוש הר"ח, היא ישיבה דרש"י.

ובמאירי שם הביא מהרמב"ם, דהסבו היינו הטו, וענינו, שהיתה אכילתם על דרך קבוץ וחברה. וכתב המאירי, שאפי' ישיבה ע"ד אכילה אינה כלום, אלא לדידהו בהסבה ולדידן במפה ושלחן (שדרכן היה לאכול בהיסבה על מטות, וזהו קביעותם לסעודה, כדרך שקביעות שלנו בשלחן ומפה). **וכתב בש"ע** (סי' קסז סי"א) דהאידנא שאין אנו רגילים בהיסבה, ישיבה דידן בשלחן אחד או בלא שלחן במפה אחת, הוי קביעות, ואפי' לבני חבורה כהיסבה דידהו דמי. ולדידן, אפי' קבעו מקום לאכילתן, או בעה"ב עם ב"ב, לא מהני אא"כ ישבו בשלחן א' או במפה אחת. [וע"ע ביו"ד (סי' שמא ס"א) שאונן אינו מיסב ואוכל, ופי' האח' (ט"ז ש"ך ועוד), מיסב, על השלחן או על המטה].

והרד"ק (שרש סבב) ביאר מה ששנינו "לא יאכל עד שיסב", הנה ההיסבה כלשון רבותינו הוא לשון סיבוב והקפה, לפי שהיתה ישיבתם ואכילתם ושתיתם כמסיבה, שהיתה דרכם לישב על המאכל והמשתה סביב, ובעת אכילתם ושתייתם היו נסמכים

לצד שמאלם דרך חשיבות, ולכן קראו גם לסמיכה היסבה. ותדע, כי לא קראו לשום סמיכה בעולם היסבה כי אם בעת האכילה והשתיה שדרכם לשבת סביב, וכן אמר התרגום וישבו לאכל לחם, ואסתחרו למיכל לחמא.

ומהר"ל בס' גבורות השם (פרק מח) כתב, פירוש היסבה, מלשון ישיבה, כדמתרגם וישבו לאכול, ואסתחרו, שהוא מלשון סבוב, וכן פי' רה"ג. ומפני שכל ישיבה שאין בה סמיכה עמידה טובה הימנה (כתובות קיא.), לפיכך צריך לסמוך, אבל לעולם היסבה מלשון ישיבה, ועוד שלא היה נראה שיושב כדי לאכול אא"כ מיסב, כמו שדרך להסב לאכול ע"י סמיכה, ולכך נקט עד שיסב ולא אמר עד שישב. ע"כ.

והיינו, שעיקר לשון היסבה, קאי על עצם הישיבה. ועוד מבואר בדברי המהר"ל, שהסמיכה בשעת ההיסבה היא עיקר, ואפשר שגם מעכבת.

ולפ"ז צריך ליזהר בשעה שמיסב שישען טוב. וארז"ל כל ישיבה שאין בה סמיכה עמידה טובה הימנה (כתובות קיא.). [ובמדרש אגדה (בראשית כז, יט) אי', "קום נא שבה", ישיבה שאין בה היסבה, עמידה שיש בה היסבה נאה ממנה. ובפס"ז שם איתא, קום נא שבה, בהיסבה, שכל ישיבה שאין בה היסבה עמידה שיש בה היסבה טובה הימנה]. **ובהליכות שלמה** (פ"ט הע' 135) **כתב** שהגרשז"א היה מיסב כשהוא מוטה על ידית הכסא שעליה הונח כרית. [ובהגש"פ שלו (עמ' פה) כתבו שיסב בישיבה ולא בשכיבה].

ראוי להכין כסאות נאים טובים ונוחים לכבוד ליל הסדר

לכן ראוי להכין כסאות נאים ומפוארים, טובים ונוחים לכבוד ליל הסדר. וכן כל מה שמפארים את השלחן ואת הבית לכבוד עריכת ליל הסדר, כדרך חירות, הכל בכלל הידור המצוה.

ובזה מבוארים דברי רש"י ורשב"ם (פסחים צט:) שההיסבה כוללת גם את השלחן, כמ"ש "עד שיסב כדרך בני חורין, זכר לחירות, במטה ועל השלחן". שתהא הסעודה מכובדת.

וכמו שבעל הבית לוקח כסא מהודר, כך יבחר עבור אשתו ושאר בני הבית, כמדת האפשר. וכדברי השל"ה (פסחים נר מצוה אות לז): שיתנהגו הוא ואשתו כמלך וכמלכה, ובני ביתו כבני מלכים, ויכינו כלי כסף וזהב ובגדי משי ורקמה מכל מה שחננם השי"ת. ומקורו בסדר היום (קידוש של ליל פסח), שמקום מושבו יהא מוכן ומזומן מתוקן כמושב בני חורין, והמובחר מכל אשר יש לו יוציא ויציע ויתקן ביתו ומקומו, ואפי' בבגדי משי ורקמה. ויעשה לצד שמאלו תיקון כדי שיסב עליו, כדי שיהיה בן חורין מכל וכל. [ובזה אפשר לקיים קצת מצות היסבה למי שאינו יכול להסב, או לשיטת ראבי"ה שבזה"ז א"צ להסב].

מהו שיעור ההטייה שצריך - ואם לעיכובא צריך להטות 45 מעלות

ועוד יש לדון לגבי שיעור ההיסבה, האם צריך הטיה ממש כעין שכיבה, או חצי שכיבה, או"ד די במעט הטייה. [ובמשנה (ברכות פ"א מ"ג), ב"ש אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו וכו', שנא' "ובשכבך" ובקומך. ופי' הרמב"ם בפהמ"ש (שם): פירוש יטו, שנוטין כמי שמיסב, כמ"ש ולא יטה לארץ מנלם. וכן עשה ר' טרפון שירד מעל הבהמה וישב על הארץ והטה].

ונודע שהגרב"צ אבא שאול זצ"ל היה מעיר [וכן נדפס באול"צ ח"ג עמ' קנד] שצריך ליזהר בהיסבה, שיטה את גופו [ולא את ראשו לבד] בהטייה של ארבעים וחמש מעלות. ובאול"צ שם הביאו עוד שגם בישיבה מועיל היסבה, ולא רק בשכיבה, ובלבד שיטה את גופו היטב בזוית שהיא בין שכיבה לישיבה, בארבעים וחמש מעלות, ויש ליזהר שלא יטה עצמו באויר שאין זה היסבה ואין זה דרך חירות. ע"כ.

אמנם הנה בלקט יושר (ח"א עמ' פד) כתב על הנהגת רבו בעל התה"ד, זכורני, בליל פסח כשאכל מצה של מצוה, היה מהפך ראשו לצד שמאלו, מעט למטה, ועיניו למעלה מעט, והיה יושב במורא כמלך. ע"כ.

והרש"ש (סוכה ג.) כתב בתו"ד, שהיסבה שלהם, לא היה בפישוט כל הגוף בשוה, אלא ראשו וצוארו וקצת גופו הסמוך לו, היו בזקיפת אלכסון קצת על משענת הכותל או ראש המטה. ורש"י בשבת (מג.) כתב, למיזגא, להשען שכל הסבתן כך היתה, יושב קצת ונשען קצת על שמאלו. ע"כ.

וע' בקובץ משנת יוסף גליון ד' סי' מה שהוכיח בטו"ט מהראשונים שאם יסב כ־45 מעלות הוי שכיבה ולא היסבה ולא יצא י"ח. וכן משמע מרש"י.

בדין היסבה על כתף חבירו

ובפמחים (קח.) איתא, אמר אביי כי הווינן בי מר זגינן אבירכי דהדדי, פי', שכל אחד נשען על ברכי חבירו. ובשו"ת תורה לשמה (סי' קלה) דן אם היסבה על כתף חבירו נקראת היסבה, או"ד כיון דאין דרך בני אדם להסב, בכה"ג אין זו דרך חירות, וכתב דשפיר חשיב זה היסבה, כמו על ברכי חבירו, והא נמי דכוותא. ע"כ.

וקצת קשה שהיסבה על כתף חבירו, אינה יכולה להיות דומה לשכיבה, רק בהטיה מעט. ולכאו' מוכח דס"ל להרב תורה לשמה, שדי בהטיה מעט. ואולי כתף לאו דוקא, אלא שנשען על צדו. אלא דבלא"ה יש לדחות בקל, דמיירי שיושבים כמה אנשים, וכולם מוטים באלכסון זה ע"ז, כך שיש כאן חצי שכיבה.

והמג"א (סי' תעב סק"ג) הביא מהמהרי"ל שלא יסב על ברכיו כיון שנראה כדואג. והרי באופן כזה לא שייך היסבה של 45 מעלות. [וכן העיר בס' חקת פסח (פרץ)]. וראה מ"ש בזה בס' הלכות חג בחג.

והביאו בשם הגר"ח קנייבסקי שהשיב ע"ד האול"צ הנ"ל, שלא מסתבר להצריך 45 מעלות, אלא די להסב מעט, ואין בזה שיעור בדיוק איך וכמה, אלא הכל כפי הענין. עכ"ד. וכן היה מנהגו של מרן אאמו"ר זיע"א.

האם בהיסבה צריך לעיכובא שתהיה משענת לראש

ויש שחקרו אם היסבה צריכה משענת לראש, או שמועיל אפי' שהראש תלוי באויר. ובמשנ"ב (סי' תעב סק"ז) כתב, שישב בהיסבה, פירוש, ראשו מוטה לצד שמאל על המטה או על הספסל, וכרים תחת ראשו אצל השולחן. ע"כ. ושמא 'ראשו' שנקט המשנ"ב לאו בדוקא הוא, אלא כל גופו בתר רישיה גריר, וכולו מוטה.

ולענין אם צריך משענת לראש בשעת ההיסבה, הנה ראינו לרבותינו שעושים היסבה ולא מקפידים כלל שתהיה משענת תחת הראש. וכן יש לנקוט להלכה. וכן פשט אצל רבים, שמסיבים על משענת הכסא או על כרים המונחים בכסא שלידו, ואינו מקפיד להשעין את ראשו על הכר או על הכסא.

וזה דלא כמ"ש בס' חוט שני (פי"ז סק"ו) שצריך בדוקא להניח כר תחת ראשו, ואין די במה שמניח כרית על ידית הכסא וכל גופו נשען עליה. וכן הגראי"ל שטיינמן השיב שצורת היסבה היא דוקא כשגופו וראשו נשענים על הצד, ואין די שגופו נשען וראשו באויר, אלא די שמשעין ראשו על ידו. (בנתיבות ההלכה כרך לד פסח עמ' רס).

ויש שהביאו בשם הגרי"ש אלישיב, שעיקר ההיסבה היא בגוף ובכתף, וא"צ להטיית הראש. ושכן השיב הגר"ח קנייבסקי, שהראש יכול להשאר זקוף, שהעיקר רק שהגוף יהיה מוטה. ודי אפי' להטות את הגוף ולהשען על ידו השמאלית.

האם בכל יום צריך לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ומה נתחדש בליל פסח

ובעיקר דברי הרמב"ם שחייב להראות את עצמו וכו', הנה מצוה זו של "וזכרת כי עבד היית וגו'" אפשר שנוהגת כל השנה, דאטו רק בליל פסח צריך לזכור זאת. וא"כ קשה, מה נתחדש בליל פסח.

גם בספר חרדים (מצוות עשה פ"א אות כד) כתב, שחובה לזכור בלבו בכל יום כי עבדים היינו לפרעה במצרים בעבודת פרך בחומר ובלבנים, ואילו לא הוציאנו, עדיין אנו ובנינו היינו עבדים, שנא' זכור את היום הזה אשר יצאתם מארץ מצרים, וכתיב ואותנו הוציא משם, וכדתניא בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאלו הוא עצמו יצא ממצרים. ע"כ. ומבואר שזו מצוה תדירית.

ויתכן לומר, שיש כמה חילוקים בין הזכירה של ליל פסח לזכירה של כל השנה, א. שבכל השנה המצוה היא לזכור זאת בלב, ואילו בליל פסח המצוה היא לעשות מעשים שיעוררו את הלבבות לזכירה זאת. שהלבבות נמשכות אחר הפעולות. ב. שבכל השנה המצוה היא "לראות את עצמו", ואילו בליל פסח המצוה היא "להראות את עצמו". ג. שבכל השנה זוהי מצות זכירה בכלליות. אבל בליל פסח המצוה היא לראות את עצמו כאילו הוא יצא "עתה" משעבוד מצרים. ודו"ק.

ובמה שאמרו "בכל דור ודור חייב אדם להראות וכו'", יש שואלים דפשיטא שמצוה זו

כא. ואמנם מי שמצטער הרבה מן ההיסבה בכל צורה ואופן של היסבה, יש אומרים שפטור מההיסבה, שלא תיקנו חז"ל מצות היסבה רק למי שיכול להרגיש בכך דרך חירות, ולא למי שמצטער בזה בכל אופן, כגון שיש לו מכה בצד גופו השמאלי, באופן שהוא מיצר ומצטער כשנשען על צד שמאלו. ולהלכה אם יוכל להחמיר בזה תבא עליו ברכה. מיהו באדם זקן ותשוש או חולה שכל צורת היסבה שיעשה מקשה עליו ומצטער בזה ממש, אפשר לפוטרו ממצות היסבה, אך יצדד עצמו מעט כפי יכולתו ודי בזה להראות חירות. כא)

כב. המיסב על המטה ואין שלחן לפניו, יצא בזה ידי חובת היסבה, שהעיקר שבשעת האכילה והשתיה אוכל בדרך חירות, ולא איכפת לן אם אין הדבר נוח בהגשת המצה והיין לפניו מחמת שאין שלחן לפניו. כב)

נוהגת בכל דור ודור, כמו כל המצוות כולן שלא נתבטלו בשום דור. ואפשר שמרמז לרבות את הדורות שהיו מעונים ובסכנת נפשות, כמו תחת עינויי האינקוויזיציה, וכן בשואה, ובכל השמדות, שגם הם היו חייבים לשבת בליל הסדר ולספר על יצי"מ, ולראות ולהראות את עצמם כאילו הם עתה יוצאים ממצרים. ובזכות כל זה עם ישראל חי וקיים לנצח. [והשנה שנת תשע"ח זה אחר 3,330 שנה בדיוק מיצי"מ, שהיתה בשנת 2448 לבריאת העולם].

אם מצטער בהיסבה פטור ממצות ההיסבה

כא) בכה"ח (סי' תעב ס"ק כב) כתב, שגידם ביד ימין או שיש בה מכה בענין שאינו יכול לאכול בה, ואם יסב על שמאל לא יוכל לאכול בשמאל, וכן מי שיש לו מכה בזרוע שמאל בענין שאינו יכול להיסב על צד שמאל, נראה שפטור מהיסבה, שלא תיקנו חז"ל היסבה אלא דרך חירות ודרך תענוג ולא דרך צער, ר"ל שיבא לידי צער. ועוד, דבנידון כזה ודאי סמכינן אראבי"ה, וכמ"ש לקמן סעיף ד' בהגה. ע"כ. אולם הסברא הראשונה שכתב בכה"ח, יש לדון בה, דלכאורה הדבר תלוי האם מצות היסבה היא להרגיש דרך חירות, או לנהוג כדרך חירות. ושמא זה תלוי בשני הגירסאות בראשונים, אם חייב אדם "להראות" עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים. או שחייב אדם "לראות" עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים. וגם נודע שאין לפטור מצטער מקיום המצות, מלבד בסוכה שאמרו בגמ' תשבו כעין תדורו. אבל בשאר מצוות אין פוטרים מצטער, כמו שהארכנו לבאר כן בילקו"י סוכה, בדיני ישיבה בסוכה. ולפ"ז בנידון היסבה שמא בכל אופן צריך להסב מעט, וצ"ע לדינא.

וע' באול"צ (ח"ג עמ' קנד) שכתב, שמי שקשה לו להסב, אעפ"כ יש לו להתאמץ ולהסב, ואין להקל בזה אלא לנשים שמצטערות בכך. ע"כ.

המסב על המטה ואין שלחן לפניו, יוצא בזה ידי חובת היסבה

כב) הנה יש שכתבו להחמיר בזה, אך מסתברא כמו שכתבנו. והנה רש"י והרשב"ם (פסחים צט: ד"ה ואפי') כתבו לגבי דין היסבה, "עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השלחן". וכ"כ הרב ברטנורא בפיהמ"ש שם. ובחי' הגר"ח (שם) עמד בזה, דלכאורה מה ענין של שלחן אצל היסבה, וכתב דע"כ זהו נכלל בהסבה דרך חירות שיהי' דוקא על השלחן, אבל אם יסב על המטה בלא שלחן לא הוי היסבה. ובזה א"ש הא דמשמע בביאור הגר"א (סי' תעב סק"ב) דהדין שיסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו, הוא בכלל דרך חירות שנאמרה במצות היסבה. וצ"ע מה ענין זה למצות היסבה, אלא כיון דבעינן שיסב על השלחן, כדי לקיים מצות היסבה, א"כ שייך ג"כ שיהיה השלחן מסודר בכלים נאים משום מצות הסבה דרך חירות. עכ"ד. [וכן מובא בשם הגרי"ז מבריסק, שהשלחן הוא חלק מההיסבה, ולכן שלחן נאה הוא הידור במצות היסבה (הגש"פ מבית לוי עמ' פו)]. ונראה שאינו מוכרח להלכה. וא"א

כג. מי שפטור ממצות היסבה, כגון תלמיד אצל רבו, לכתחילה לא יאכל בעמידה אלא בישיבה, שאכילה בעמידה אינה דרך חירות כלל, ויעשה מה שאפשר בידו לעשות באכילה ושתיה קצת כדרך חירות. ואם אכל בעמידה, לגבי מצות מצה שהיא מדאורייתא, נכון שיחזור ויאכל בישיבה. מיהו אם שתה מהד' כוסות בעמידה, יכול להקל שלא לחזור ולשתות, כיון שיתכן שפטרוהו חכמים לגמרי ממצות היסבה, וספיקא דרבנן לקולא. כג)

לחדש דין שלא מפורש בפוסקים. ולכן יצא י"ח.

אלא שראוי להקפיד בזה לכתחלה.

ויש מי שכתב שכוונת רש"י, או שיסב על המטה, או על השלחן, דס"ל שהעיקר שלא תהיה אכילה כדרך עניים שאוכלים אכילתם בדרך עראי. וע"ע ברש"י (ברכות יז:) "ואינו מיסב ואוכל, כדרך המסובים בחשיבות על צדו השמאלית ובמטה. ע"כ. ובשבלי הלקט (שמחות סי' ו) כתב על דברי רש"י הנ"ל, ועכשיו שאין המנהג כך להסב על המטה, נראה לפרש ואינו מיסב על השלחן, וכן מצאתי שפירש רבינו שלמה, ואינו אוכל בשר ושותה יין. ע"כ. וע"ע בתר"י ובשטמ"ק שם, דבהיסבה הוי טפי כקביעות סעודה ואתי להמשיך סעודתו. ובש"ע (יו"ד סי' שמא ס"א) אי', שאונן אינו מיסב ואוכל. ופירשו הט"ז והש"ך, שאינו מיסב על השולחן או על המטה.

ובשם הגרי"ש אלישיב כתבו, שלכתחלה צריך להסב ליד שלחן, שזה חלק מצורת ההיסבה דרך חירות. ולכן אותם המיסבים ע"ג כורסא או ספה, יניחו שלחן קטן לפניהם, אלא דמ"מ בדיעבד אינו מעכב. (שבות יצחק פסח עמ' ריג). [ובקונט' הליכות והנהגות כתב בשמו, שאף שההיסבה ליד שולחן היא חלק מצורת ההיסבה, כדאי' ברש"י ורשב"ם הנ"ל, מ"מ אם היסב על ספה או כורסא ולא הי' שולחן לפניו אינו צריך לחזור ולאכול ליד שולחן].

כמה פרטים בדיני מצות ההיסבה

ועוד כתב שם כמה הלכות [בשם הגרי"ש אלישיב] בדיני היסבה: **א.** אפשר להסב בין דרך ישיבה ובין דרך שכיבה ובלבד שתהא ההיסבה בצורה נוחה, כדי שתהא באופן של חירות. צורת היסבה על המטה היא, כשהוא יושב על המטה, ומניח לצדו כרים עד לגובה הכתף ונוטה קצת. ולא יטה הרבה במדה שלא נוח לשבת כך. [ומי שנוח לו להסב על המטה בפישוט רגלים ובשכיבה על צידו, יכול להסב כך, ורק שיעשה זאת באופן שנראה נוח ולא חריג].

ב. ומי שנוח לו יותר לשבת על כסא, צריך לקחת כסא שיש לו ידיות, כדי שיוכל להניח כר על הידית ולנטות קצת על שמאלו. ואם יושב על כסא מבלי ידיות, יקח כסא נוסף בצידו, ויתן עליו כרים, באופן שיוכל לתמוך את גופו ע"י הכתף או ע"י היד. ואם המקום צר, וא"א שיניח כסא בצידו, יניח כר על צד משענת הכסא של היושב לידו ויסב. [ויש מי שכתב דהיסבה על הידית של הכסא לא מהניא, אפי' אם המניח עליה כרית, משום דהוי מחיצה, ומקרי יושב וראשו עקום. ודין ההיסבה הוא שגופו מיסב (הגש"פ קהלות יעקב עמ' שכו). וצ"ע].

ג. היושב ומטה ראשו וגופו לאחור, גם זה בכלל פרקדן, ולא יצא חובת היסבה. [שם. ופשוט].

ד. והיושב ומטה גופו בלי להשען על שום דבר, אין זו היסבה. [שם. וצ"ע בזה].

ה. עוד כתב שם, שאף שהיסבה על כתף חבירו נחשבת היסבה רק לאותו שמיסב, מ"מ אותו אדם שמסיבים על כתפו, אין ישיבתו באותה שעה נחשבת כדרך חירות. ולכן יאכלו או ישתו בזה אחר זה ולא בב"א. ע"כ. ואולי זה תלוי בחקירה היאך הדין בהיסבה שאינה נוחה, דאפשר שהעיקר הוא להראות את עצמו כדרך חירות, אע"פ שאינו מרגיש בפועל חירות בזה. (וכנ"ל בהע' קודמת.) ואם אין הדבר מפריע לחבירו, מהני שפיר.

הפטורים מהיסבה שאכלו בעמידה אם צריכים לחזור ולאכול בישיבה

כג) איתא בירושלמי (פסחים פ"י ה"א דף לז), אמר רבי לוי, לפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות.

ויש לעיין אם אכל מעומד אם יצא י"ח לדעת ראבי"ה שעתה לא נהגו להסב, והנה כמה מחכמי זמנינו כתבו שהפטורים מהיסבה שאכלו בעמידה, לא יצאו י"ח כלל, כיון שאכילה בעמידה

היא ודאי לא דרך חירות. [ובהליכות שלמה (מועדים ח"ב פ"ט סי"ט) צידד בזה, שיתכן שאם אכל המצה ושתה הכוסות בעמידה, לא יצא, שאפשר דעמידה שאני ואינה דרך חירות כלל, כי כך היא צורת אכילת העבדים. וכן כתבו בשם הגרי"ש אלישיב (קונט' הליכות והנהגות) להזהיר על כך את הנשים מבנות אשכנז שאינם מסיבות].

אולם אין זה מוכרח כ"כ, די"ל שאותם שאמרו חכמים שאינם צריכים היסבה, פטרום לגמרי מדין היסבה. שכל חיוב היסבה הוא רק מדרבנן, והם אמרו והם אמרו, ומנ"ל לחדש דמ"מ מדינא צריכים לאכול דוקא בישיבה ולא בעמידה. ואמנם לגבי מצה שהיא מדאורייתא, יחזור ויאכל. אך לגבי ד' כוסות שהם מדרבנן, אפשר להקל יותר, בפרט אם שתה רק כוס אחת, או שנים ראשונות, או שנים אחרונות בעמידה, שהדבר שנוי בספק בגמ' הי מנייהו בעי היסבה.

אכן צ"ע אם יש לצרף כאן דעת ראבי"ה שבזה"ז א"צ להסב. דלכאו' גם ראבי"ה מודה שלא בטלה מצות היסבה בזה"ז, רק שאינו דרך חירות, ויתכן שיודה דעכ"פ צריך לאכול בישיבה ולא בעמידה. וכן י"ל דלכתחלה צריך לאכול ליד שלחן, שזה דרך קביעות וחשיבות, ולא דרך עראי ודרך עניים, כמבואר ברש"י ורשב"ם (פסחים צט:).

והתום' (יומא כה.) כתבו, דבאכילת קדשים דכתיב בהו למשחה לגדולה, צריך לאכול כשהוא מיושב. ובתש' מהר"י ברונא (סי' קכב) כתב, מצאתי בתוס', שאבי הבן יעמוד לפני הכהן, והכהן ישב, בדרך חשיבות לקבל מתנת כהונה, שנאמר למשחה בהם. [ושם (סי' קסא) הביא ממהרי"ו, שכופין את הכהן לקבל את הבכור, וציין לרש"י (ביצה כז:), ושריא"ז פסק במס' בכורות, דאין כופין את הכהן לקבל מתנת הבכור. והביא שיש לחלק בכור גמור דכופין, לבין ספק בכור דאין כופין. מ"מ אמר כשיתן הישראל בכור לכהן לא יתננו לו להכעיס, אלא לכבודו דרך גדולה שנאמר למשחה בהם כדרך המלכים. ומהר"י מרפור"ק העיר, דא"כ אם מוכרח לקבל ממנו א"ז דרך מלכות, אלא דרך כפייה ועבדות].

שו"ר בשם הגרי"ש אלישיב, שיש לחלק בין אשה לבין תלמיד אצל רבו, שנשים בזה"ז לכ"ע חייבות בהיסבה, ומה שסמכו על ראבי"ה, אינו לפוטרם מצד הדין, רק מצד המציאות שכיום אין דרך להיסבה, ולכן אשה שאכלה בעמידה אפשר שלא יצאה י"ח. אבל תלמיד אצל רבו, אפשר שפטרוהו לגמרי מדין היסבה, ואפי' אם אכל בעמידה יצא י"ח (שבות יצחק עמ' רייד). וכ"כ בס' אשרי האיש, שאשה שאכלה בעמידה לא יצאה י"ח, שאין זה דרך חירות כלל.

אכל מצה ושתה ד' כוסות בישיבה מבלי סמיכה אם חשיב שאכל בלי היסבה

ולפ"ז יש לעיין אפי' באיש שאכל מצה בישיבה מבלי סמיכה, דאיתא בכתובות (קיא.) אל תרבה בישיבה, שישיבה קשה לתחתוניות. ואל תרבה בעמידה, שעמידה קשה ללב וכו'. כל ישיבה שאין עמה סמיכה, עמידה שיש בה סמיכה נוחה הימנה. ע"כ.

וע"ע במהר"ל (גבורות ה' פמ"ח), שהיסבה לשון ישיבה, וכיון שכל ישיבה שאין בה סמיכה עמידה טובה הימנה, לפיכך צריך לסמוך. וצ"ע לדינא.

ומ"מ כתב הגריש"א (ס' הערות ברכות דף לז:), שבביהמ"ק היו הכהנים אוכלים בעמידה, [שהרי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד], שבביהמ"ק א"צ לאכול בהיסבה, דלא גרע מתלמיד לפני רבו, ואין לך תלמיד בפני רבו גדול מזה, ולכן יכולים לאכול גם בעמידה.

וכבר עמד בזה הגרצ"פ פראנק בס' מקראי קודש (פסח ח"ב סי' לא), שבברכות (לז:) איתא, לקט מכולן וכו' אם מצה הוא, יוצא בו י"ח בפסח. והרי כזית מצה בעי היסבה לעיכובא, והרי אין ישיבה בעזרה. והביא תירוץ הגר"י אברמסקי, שהדין דהיסבה מעכבת, הוא רק מדרבנן, דמדאו' יוצא גם בלי הסבה. והגרצ"פ פראנק העיר, שאם יצא כבר י"ח, מה יועיל שיחזור ויאכל, שהרי ההיסבה היא שלא בזמן קיום המצוה, ועוד דמשמע דרבנן הפקיעו המצוה, וא"כ שוב קשה כיצד אמרו דאם מצה הוא אדם יוצא י"ח, הא מדרבנן לא יצא.

ולכאורה יש ליישב, דמשכחת לן שיאכל בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, דאוכלין שם קדשי קדשים ומ"מ מותרין בהן בישיבה. וע' בתוס' (יומא כה.) לגבי לשכות שבנויות בחול ופתוחות לקודש, אם שרי לשבת שם. ועי"ל שבביהמ"ק הוי כמו תלמיד אצל רבו.

כד. תלמיד הרוצה ללכת לערוך את הסדר אצל רבו, רשאי לעשות כן לכתחלה, ואין לו לחוש שיצטרך לאכול ולשתות מבלי היסבה משום כבוד רבו. ואין בזה כל חומרא אם ימנע מללכת אצל רבו בליל הסדר, בשביל לקיים מצות היסבה. וכמו כן אין חיוב שהתלמיד יחמיר ליטול רשות מרבו להסב. כד)

כה. קטן צריך לחנכו לאכול בהיסבה, כמו שמחנכים אותו לכל מצוות דרבנן. ואם אכל בלא היסבה, טוב לחנכו לאכול שוב בהיסבה. אבל אין בזה חיוב. כה)

תלמיד יכול לאכול אצל רבו, ואינו צריך לחוש שמפקיע מעצמו מצות היסבה

כד) שאין לנו אלא מה שאמרו חכמים. וזה ברור.

וכן הביאו בשם הגראי״ל שטיינמן (מחשבת איש גל׳ לח). [ונסתפק שם, בתלמיד שרבו נתן לו רשות להסב באמצע אכילת המצה אחר שכבר אכל חצי כזית, האם יצטרך לאכול כזית שלם בהיסבה, כיון שעדיין לא גמר את המצוה. והעלה שמסתבר שדי לאכול חצי כזית הנשאר בהיסבה]. והגרי״ש אלישיב כתב (ס׳ הערות עמ״ס פסחים, הגש״פ שלו מהדו׳ תשע״ג עמ׳ יא), שלשון הגמ׳ שרב יוסף אמר לאביי לא צריכתו להסב, משמע שאם ירצה יסב, והכוונה בזה, שהרי יש עצה שיטול רשות מרבו להסב, וע״ז אמר רב יוסף שאין צורך לעשות תחבולה, שעיקר דין היסבה הוא שלא יאכל בדרך עבדות והכנעה, ותלמיד אצל רבו שכך הדרך לאכול שלא בהיסבה, אין בזה סתירה לדין היסבה, ואפשר שאדרבה הדרך חירות שלו הוא שישב זקוף. שההיסבה איננה תנאי מתנאי קיום המצוה, שא״כ גם תלמיד בפני רבו היה חייב להסב, שאין עצה ואין תבונה נגד מצוות ה׳, אלא שתלמיד אצל רבו מנוע מלהסב משום דרך ארץ לרבו, ולכן אין זו סתירה לדרך חירות.

ולפיכך אין התלמידים צריכים לאכול במקום אחר שאין רבם שם, בשביל לקיים מצות היסבה.

וגם במה שאמרו בגמ׳ שוליא דנגרי צריך היסבה בפני רבו, צ״ע, דפשיטא הוא, שהרי פשוט שאין לו דין מורא רבו. אלא דכיון שאין זה תנאי מתנאי המצוה לכן ס״ד שגם שוליא דנגרי אין דרכו להסב בפני רבו ואי״ז דרך חירות. ע״כ.

ובם׳ הערות עמ״ס ר״ה (דף כח.) כתב הגריש״א באופן אחר, שיש לשאול לגבי כפאוהו פרסיים, איך יצא י״ח, והרי ההיסבה מעכבת, וגם את״ל שאכל בהיסבה, הרי אין זה דרך חירות כשאוכל בכפייה. ותי׳, שדי שאוכל את המצה בדרך חירות שאפשר לקיים באותו זמן, וכמו שהכהנים בביהמ״ק היו אוכלים את המצה מבלי היסבה, ובכפאוהו פרסיים, כיון שאין שייך שיאכלנה בהיסבה, יוצא י״ח, שדי שאכלה בדרך חירות כפי יכולתו. וזה הטעם לגבי תלמיד בפני רבו, שפטרוהו מהיסבה, לפי שדי שאוכלו בדרך חירות כפי האופן השייך באותו זמן. [ובהגש״פ להגר״מ פינשטיין (עמ׳ עח) הביאו, שהיה נוהג להורות לתלמידים שהתארחו בביתו, שיסבו. וזה מדין מחילה].

וכתב המהרא״ל צינץ בהגש״פ ברכת השיר, במעשה שהתנאים ר׳ אליעזר ור׳ יהושע ור״ט וראב״ע ור׳ עקיבא שהיו מסובין בבני ברק, וקשה, מאי נפ״מ היכן היסבו. וביאר, שיש לשאול כיצד ר״ע היסב בפני רבו רבי אליעזר (כמבואר בב״מ נט: ובסנהדרין סח.), וצ״ל שרבי אליעזר נתן לו רשות. אכן תיקשי לן אמאי נתן לו רשות, [והרי אין שום צורך שהרב יתן רשות לתלמידו להסב], לזה השמיענו שמעשה זה היה בבני ברק, שהיתה עירו של ר״ע, וכיון שר״ע היה מרא דאתרא של בני ברק, כדאי׳ בסנהדרין (לב:) אחר ר״ע לבני ברק, לכן נתן לו רשות, כדי לחלוק לו כבוד במקומו. ודפח״ח.

קטן צריך לחנכו לאכול בהיסבה, כמו שמחנכים קטן לכל מצוות דרבנן

כה) פשוט. וכ״כ בבא״ח (פר׳ צו). וגם אכילת כל ארבע כזיתות של מצה יהיו בהיסבה, בין אנשים ובין הנשים, בין הגדולים ובין הקטנים. ע״ש. ובדיעבד יש להקל גם בקטן אם לא היסב. שיש לסמוך על שיטת ראבי״ה, אחר שכל חיובו הוא רק מדין חינוך.

ואמנם מדרך חינוך טוב להצריכו לאכול שוב אם יוכל, שהרי צריך לחנך את הקטן גם למצוות דרבנן, כדמשמע במשנה מגילה (יט:), הכל כשרים לקרות את המגילה, חוץ מחש"ו. רבי יהודה מכשיר בקטן. וכתבו התוס' שם, וקשה, באיזה קטן מיירי, אי בלא הגיע לחינוך, מ"ט דר' יהודה דמכשיר וכו', ואי בהגיע לחינוך מ"ט דרבנן דפסלי וכו'. וי"ל דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך ואפ"ה פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפי' בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחוייב אלא מדרבנן אפי' בשאר מצות וכו'. ע"כ. ומלשון: אין מחוייב אלא מדרבנן "אפילו" בשאר מצוות, משמע, דגם במק"מ הקטנים מחוייבים מדין חינוך, ומקרא מגילה הא הוי מדרבנן. ומשמע דמצות חינוך היא גם במצוות דרבנן.

אך י"ל, דשאני מגילה דהויא מדברי קבלה, ודברי קבלה כדברי תורה דמי, וכמ"ש בכיו"ב בעל המאור (סופ"ב דתענית). הובא בהר"ן שם. אבל בשאר מצוות דרבנן לכאורה ליכא למצות חינוך.

ולכאורה יש סמך לזה ממה שאמרו בחגיגה (ו.) כל היכא דגדול מחוייב מדאורייתא קטן נמי מחנכינן ליה מדרבנן, וכל היכא דגדול פטור מדאורייתא, מדרבנן קטן נמי פטור. ע"ש. ומשמע דקטן פטיר ועטיר ממצות דרבנן. אך בשו"ת יבי"א ח"ג (סי' כז אות ז') תמה ע"ז, דהא תנן בברכות (כ:) קטנים חייבים בתפלה, והיינו אף להסוברים דתפלה דרבנן. וכ"פ בש"ע (סי' קו ס"א). ואף שאין ראיה כ"כ מד' מרן, די"ל דאזיל לשיטתיה דס"ל התם דתפלה הויא מדאורייתא, וכמ"ש הפר"ח שם בדעת מרן, מ"מ מדברי הלבוש שם נראה דהויא מדרבנן. ועכ"ז פסק לחיובא. וכמתני' הנ"ל שאין מי שחולק עליה. ודוחק לחלק דשאני תפלה דרחמי נינהו.

ולכאורה כן יש ללמוד גם מדברי רש"י בברכות (מח. ד"ה עד שיאכל כזית דגן), שכתב, ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אע"ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו, מיהו כיון שמחוייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה, ומוציא רבים י"ח, וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפי' מדרבנן לא מחייב, דעליה דאבוה הוא דרמיא לחנוכיה. ע"כ. ומשמע דיש מצות חינוך גם במצוות דרבנן, שהרי ברכה אחרונה על כזית דגן היא מדרבנן, דמה"ת אין חיוב לברך ברהמ"ז עד שיאכל וישבע, ואפ"ה קאמר רש"י דעליה דאבוה רמי לחנוכיה. ודו"ק.

תדע, שהרי להתוס' והרמב"ן עיקר מצות התפלה היא מדרבנן, ואעפ"כ שנינו שחייב לחנכו בתפלה. וה"ה לדידן לגבי שאר התפלות. וכ"כ בשו"ת חקרי לב (חאו"ח סי' צט) להוכיח מדין חינוך בתפלה, שחייב האב לחנך את בנו גם במצות דרבנן. וע"ע בספר ערה"ש (סי' נג וקפו ותקנד), ובברכ"י (ס"ס תרנז), ובשו"ת תורת רפאל (סי' עט), ובשו"ת חוט המשולש להגרא"י (סי' מה), ובשו"ת יבי"א ח"ג (חאו"ח סי' כז אות ז'), ובספר מאור ישראל (חגיגה ו.).

וכן מבואר בירושלמי (פ"ב דמגילה ה"ה), שגם במצות דרבנן תיקנו חינוך לקטן. וכ"פ הרמב"ם (ריש הלכות מגילה) שמחנכין הקטנין לקרוא את המגילה. וכ"פ בש"ע (או"ח סי' קו ס"א) שקטנים חייבים בתפלה.

ואמנם הא"ר (ס"ס קפו) כתב אליבא דהלבוש, דמכיון דקיי"ל (בס"ס שמג) דבאיסור דרבנן אין מצווים להפרישו לכו"ע, משמע שאין קטן מחוייב במצות דרבנן כלל, ולא תיקנו חינוך בזה.

וכיו"ב כתב בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קיא), דהואיל וקיי"ל כרבנן דר"י (מגילה יט:) שאין חינוך בדרבנן, לכן אין הקטנים צריכים להתענות בד' צומות. ע"ש. והו"ד בספר פתה"ד (סי' ריט אות ו'), ושכ"כ המהר"ם בן חביב, דאין חינוך לקטן במידי דרבנן. שהרי במגילה (יט:) שנינו, הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו, ורבי יהודה מכשיר בקטן, ואנן קיי"ל כרבנן שאין חינוך בדרבנן. ע"ש. ובשו"ת יבי"א ח"ג הנ"ל תמה על הרמ"ע מפאנו, דמה שאמרו במגילה היינו לענין להוציא אחרים י"ח, אבל לענין החיוב לחנך את הקטן גם במידי דרבנן, לא מבואר שם ולא מידי. וכדמשמע מדברי הרמב"ם (ריש הלכות מגילה) שמחנכין את הקטנים לקרות המגילה. וכן לענין איסורי דרבנן, דדעת הרמב"ם והרשב"א דאסור למיספי בידים לקטן. [וראה מ"ש בזה בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סי' ד'].

והראיה שהביא הא"ר מההיא דקיי"ל (בס"ס שמג) דבאיסור דרבנן אין מצווים להפרישו, יש לדחותה עפמ"ש התוס' בנזיר (כח:), דחינוך לא שייך אלא להזהירו לעשות לקיים מצוות, אבל להזהיר מלעבור אין זה חינוך. ועוד אומר ר"י דחינוך לא שייך אלא באב אבל באיניש אחרינא לא שייך. ע"כ. והשתא לתירוץ הראשון שהחינוך הוא בקום ועשה להזהיר לעשות לקיים מצות, פשוט שאין ראיה מההיא דסי' שמג. דשאני מצוות דרבנן

כו. אונן, דהיינו מי שמת לו מת בליל פסח, אם דעתו לקוברו בלילה על ידי גויים, פטור מכל המצוות הנהוגות בליל פסח. ואם דעתו לקוברו במוצאי יום טוב, אין אנינות חלה עליו, ודינו כדין שבת שאין אנינות חלה עליו, וחייב בכל המצוות הנהוגות בליל פסח, לרבות מצות ההלל, מצה, מרור, וכו'. ומכל מקום לא יברך שום ברכה מהברכות בעצמו, אלא ישמע הברכות מאחרים, לרבות ברכת הקידוש וברכת על נטילת ידים ואכילת מצה

שהם בקום ועשה לחנכו לקיימם איה"נ דחייב. וכ"כ להדיא המג"א (סי' שמג סק"ב) שאפי' מאיסורין דרבנן אביו מצווה להפרישו, וכדאיתא בסי' קו לענין תפלה. ע"ש. ומבואר מדבריו דגם במצוות דרבנן אביו חייב לחנכו. וכ"ד הפמ"ג (סי' תרנז), ושכ"ד הט"ז, וערה"ש.

וכן יש להוכיח ממה שנתבאר בש"ע (סי' תרעה ס"ב) שקטן שהגיע לחינוך צריך להדליק נר חנוכה. וכ"פ הלבוש שם, שקטן שהגיע לחינוך צריך לברך ולהדליק. הא קמן דגם במצוות דרבנן יש חובת חינוך לקטן. אך י"ל דשאני חנוכה שגם הקטנים היו באותו הנס. ולפ"ז נדחית הראיה גם ממגילה. וע' להר"ן (ספ"ב דמגילה) שהביא כן בשם הרמב"ן, ודחה, דסברא זו שהיו באותו הנס לא שייכת בקטן שאינו בר דעת. והו"ד ביבי"א הנ"ל, וכתב, שאף הר"ן לא דחה כן אלא לשי' הרמב"ן דקטן לאו בר חיובא כלל, אבל לשאר הפוסקים עדיין יש מקום לומר כן. ועיין בברכ"י (סי' תרנז סק"ג) שנסתפק בדין חינוך לקטן בלולב דרבנן [בחוה"מ]. ובשו"ת חקרי לב הנ"ל האריך בענין זה, כיעו"ש.

ואף שראיית המג"א מדין תפלה לכאורה לדעת הש"ע יש לדחות, דהא לד' הרמב"ם חיוב תפלה פעם אחת ביום הוי מה"ת, מ"מ עיקר הדבר שמצות חינוך היא גם על מצוות דרבנן הכי משמע מדברי הרמב"ם הנ"ל. [והמג"א ס"ל כד' הרמב"ן דחיוב תפלה מדרבנן, ראה בסי' קו סק"א].

והנה בשו"ת יבי"א הנ"ל הביא מ"ש הלבוש (סי' קפו ס"ב) גבי קטן שאוכל כדי שביעה, דחייב לברך ברהמ"ז מדרבנן. וכתב הא"ר (סק"ג) בשם הע"ת שמדברי הלבוש נראה דקטן שלא אכל כדי שביעה פטור מברהמ"ז. ודחה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אלא כוונת הלבוש בקטן שלא אכל כדי שביעה, שאינו יכול לפטור גדול שלא אכל כדי שביעה. דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. ועוד, דלמאי דקיי"ל דאין מאכילין לקטן איסור דרבנן, אבל א"צ להפרישו, משמע דאינו מחוייב במצוה דרבנן. ע"ש. וביבי"א דחה את תירוצו השני של הא"ר, לפי מה שכתבו התוס' בנזיר (כח:) בתירוצם הראשון דחיוב חינוך שייך רק במ"ע, אבל בל"ת אין חיוב לחנכו. וא"כ אפ"ל דאף במצות דרבנן דוקא בקום ועשה חייב לחנכו, אבל בל"ת אינו חייב, ולכן א"צ להפרישו מאיסור. ואף לפי תירוץ ר"י שם דאין חיוב אלא לאב, אפשר דס"ל דבמצות דרבנן בקום ועשה חייב האב לחנכו.

והרב חקרי לב הנ"ל הוכיח מהברייתא בר"ה (כט:), דיש מצוה לחנך את הקטנים גם במצוות דרבנן, שהרי אמרו שם, פורס אדם לבניו ולבני ביתו, כדי לחנכם במצוות. וכתב הב"י (סי' רצז) דבקטנים שהגיעו לחינוך מיירי, והשתא הלא ברכת המוציא היא מדרבנן ככל חיוב ברכות הנהנין, ותני כדי לחנכם במצוות. גם במשנ"ב (סי' ע' סק"ו) כתב, שלדעת ר"ת דקטנים שהגיעו לחינוך חייבים בק"ש, היינו אף עם הברכות לפניה ואחריה. וכתב בשעה"צ שם, דפשוט הוא בכל מקום דחינוך הוא גם במילתא דרבנן, וכ"כ הרמב"ם. וכ"ה בכה"ח (סי' תרנז אות מט). וע"ע בשד"ח (אס"ד מער' אבילות סי' קעח).

ואמנם לגבי היסבה בד' כוסות יש מקום להקל יותר, כיון שמעיקר ההלכה יש לנו ספק איזה מן הכוסות צריכים היסבה האם שתים הראשונות או שתים האחרונות. וגם דין היסבה הוא מדרבנן.

ובשו"ת אורח משפט (או"ח סי' קכח) כתב, שלא יזלזל שום אדם בהסבה, וכדאי הוא שכל אחד מישראל יבין איך לשמוח בגאולתנו ופדות נפשנו, ואפי' מי שאין לו כר יסמוך על איזה דבר, וכן לחנך הבנים קטנים שיש בהם דעת בהסבה בשעת שתית הכוסות ואכילת כזית ראשון ואפיקומן.

ומרור. וכן ההגדה וההלל טוב ונכון שישמע מפי אחרים, ואם רצה לאומרם בעצמו, רשאי. [וכשאוכל כרפס צריך שיטול ידיו קודם האכילה, כדין נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה]. כו)

כז. אונן צריך להסב בליל פסח כרגיל, כשדעתו לקברו למחר על ידי גויים, או ביום טוב שני על ידי ישראל. כיון שכל דבר הצריך היסבה אם עשאו בלי היסבה לא יצא ידי חובתו. כז)

אונן בליל הסדר

כו) **ראה** להלן דיני נרצה, הערה ג'. וע' בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' עג) שכתב, דאונן בליל פסח חייב בכל המצות הנהוגות באותו לילה. שהרי בשבת ויו"ט שאינו יכול לעסוק בצרכי המת, קי"ל דדוקא בשעה שהוא מחשיך פטור מכל המצות, אבל כל היום חייב, וכיון שאינו יכול לקוברו עד למחר ע"י גויים, ואינו מתעסק בצרכי המת עד למחר, חייב בכל המצות, וכו'. ומיהו לומר ההגדה, כיון שיש בה אריכות ומדרש פסוקים, נראה שיאמרנה אחר לפניו, ע"כ. ומשמע שאם רוצה לקוברו בלילה ע"י גויים פטור מכל המצוות, ועיין בהערה הבאה, ובחזו"ע פסח (עמ' קפה - קיט - בהערה).

אם אונן חייב בהיסבה בליל פסח ואם יושב ליד השלחן בסדר

כז) **הנה** הב"ח (סי' תע"ב) כתב, שאפי' אבל תוך י"ב חודש לא יסב, וא"כ כ"ש אונן. ובתשובות החדשות (סי' צ') כתב, דמזה שלא כתבו הטור והש"ע דבשבת ויו"ט מיסב ואוכל, משמע דאסור להסב אף בשבת ויו"ט, שההיסבה גורמת לו שמחה, ואונן אסור בשמחה גם בשבת. ואמנם גבי לישב ליד השלחן כרגיל, אין בזה שמחה מיוחדת, ושרי לאונן. וכ"כ בנט"ג (עמ' קמז). ועי' שו"ת שמן רוקח תליתאה (סי' כז). מ"מ כיון שכל האחרונים דחו דבריו דאין להקל בדין היסבה, עי' פסח מעובין, ח"י, שו"ג, פמ"ג, כה"ח, ושו"ת בנין שלמה (סי' י). ומכ"ש שאם לא מיסב הוי אבילות בפרהסיא, ולכן דינא יתיב דאונן בעי היסבה. [חזו"ע פסח עמ' קפט, קיט].

ודע, דמי שמת לו מת ביו"ט, ישתדל מאד שלא לבוא לידי בכי משום שמחת יו"ט, אך אם דעתו לקוברו ע"י גוי, י"א דמאחר וחלים עליו דיני אנינות, פטור ממצות שמחת יו"ט, ורשאי לבכות. וע' בש"ע (יו"ד סי' שמא ס"א).

והנה בשו"ת עמודי אור (סי' עו) כתב, ביו"ט ראשון של שבועות מתה עלי אשתי וכו', ונסתפקתי אם מותר לי ולבני לבכות ביו"ט, כי לבותינו סוערים מהפרץ הנשגב אשר השברנו, ולכאורה כיון שאיסור הבכי הוא כדי שלא להשבית מצות שמחת יו"ט, והואיל והיינו אוננין, שבו ביום נקברה, אין עלינו איסור, שאונן פטור מכל המצות, ובכלל זה אנו פטורים ממצות שמחת יו"ט, דמ"ש מ"ע זו משאר מצות. ואע"פ שפטור אונן מן המצוות אינו אלא מדרבנן, וכמ"ש החכם צבי (סי' א') מ"מ יש בידם לעקור ד"ת בשוא"ת, שלא לחייבנו בשמחה. ולא ידעתי אם יש לחשוב הבכי קום ועשה. ומה גם למ"ד דעיקר שמחה היא בשלמים, והרי אונן אסור בקדשים אף ברגל וכו'. ואע"פ שאין הדברים מוכרעים, מ"מ סמכתי על סברת הפוסקים דמי שהבכיה תענוג לו מותר לו לבכות. כי זולת זאת הייתי משומם יותר. ואחר קבורה כיוונתי דעתי לקיים בקצת היום שמחת יו"ט שבלב ולקבל דינו יתב' באהבה. עכת"ד.

ובשו"ת חכם צבי (סי' ק') נשאל באשת חכם אחד שמתה ביו"ט שני של פסח, ואותו חכם היה רגיל במשניות, והיה לו צער גדול ללמוד דברים אחרים, והורה לו שילמד משניות כדרכו, בכל חוה"מ, ואע"פ שבמועד יש אבילות בדברים שבצינעא, מ"מ רק בשאר השנה אסור ללמוד, אחר שיש לו אפשרות ללמוד איוב, אבל במועד אין נכון ללמוד דברים רעים, ולישב בטל אינו נכון להיות בטל מד"ת, ולכן התיר לו ללמוד, בצירוף שיטת הרמב"ם שבמועד אין אבלות גם בצינעא. ע"ש. [ומוכח מדברי החכ"צ שהאבל חייב בת"ת. וע' ריטב"א מו"ק טו. שכתב: ואי קשיא לך דאמרי' אבל אסור בד"ת ואילו בסוכה (כ"ה.) אמרינן שהוא חייב בכל המצות חוץ מן התפילין, וי"ל שאין למדין מן הכללות, אף שנאמר בהן חוץ, והכא פשיטא ליה דאסור בד"ת שהן משמחי לב. עוד י"ל דכיון דקורא ק"ש שחרית וערבית בדידה סגי ליה וכו' ונמצא שאינו פטור ממנה. ע"כ וכנראה ב' התירוצים חולקים אם יש חיוב ת"ת בת"ב]. וראה עוד בשד"ח (מע' אנינות אות כד) שכתב לצדד בזה ע"פ הש"ע (או"ח סי' רפח ס"ב) ובט"ז (סק"ב). ובמשמרת שלום (אות א' ס"ק מב), ובכה"ח (סי' רפח אות ו').

כח. אונן בליל הסדר, [באופן שהקבורה נעשית אחר יום טוב] יש לו לישב ליד השלחן בעת שאוכל ושותה, ומותר בבשר וביין. ואם חל בשבת אומר שלום עליכם ואשת חיל וכו', וינהג כמו באבל בתוך שבעה ימי אבלות. ולגבי ברכה ראה לעיל סעיף כו. כח)

ואמנם בשו"ת יבי"א ח"ד (דף רצז), העיר ממ"ש בארחות חיים (הלכות פורים סי' לט), שהאונן ביום פורים מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבלות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים, דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה. עכ"ל. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תרצו ס"ז). וכתב בספר נהר שלום (שם סק"ד) דבעלמא מיד שמת לו מת חלה עליו אנינות, ונפטר מכל המצוות שבתורה, אבל לגבי שמחת פורים, שאנינות ושמחה הם ב' הפכים, ואם חלה עליו אנינות אינו שמח, הילכך שמחת פורים שהיא עשה דרבים דוחה אנינות שהיא עשה דיחיד. ע"כ. ואפי' מת קודם פורים וטרם נקבר אתי מצות שמחת פורים דהויא מ"ע דרבים ודחי אנינות דהויא מצות עשה דיחיד. וה"נ לגבי שמחת החג י"ל כן במכ"ש, שמעולם לא חלה אנינות, וא"כ מדוע יצטרך לקרוע במועד. ומכ"ז תשובה למ"ש העמודי אור להתיר הבכי ביו"ט, משום דאונן פטור מכל המצוות ומשמחת החג, דלפי מ"ש הארחות חיים ומרן הש"ע ונהר שלום הנ"ל י"ל דמעיקרא לא חל דין אנינות עליהם משום שמחת יו"ט, דהוי מ"ע דרבים.

והנה גבי אונן י"ל דפטור מן המצוות לגמרי אף בקום ועשה, וכדמוכח ממ"ש בברכ"י (סי' שמא סק"ה) דנראה דאונן חייב בנט"י כשאוכל מצה [כשיעור] משום דהוי סרך תרומה, ואונן חייב בכל הלאוין. והתם נמי אם יאכל בלי נט"י הו"ל עוקר בקום ועשה. ואפ"ה לא חייבו אלא משום דאיכא ל"ת דלא תסור. וכן משמע בעתים לבינה (עמ' קצז) דמ"ש החכם צבי (סי' א') דאונן פטור רק ממ"ע אבל לא מעונשין ולאוין, הני מילי בלאוין של קום ועשה, אבל בלאוין דשוא"ת פטור וכו'. ע"ש. אלמא דבמ"ע פטור גם כשהן בקום ועשה. וי"ל. ומצאתי בפמ"ג (או"ח סי' תרמ א"א סק"י) שכתב, ודע דאונן פטור מסוכה ומכל המצות וכו', וי"ל דוקא במ"ע בשוא"ת, וסוכה קא עבר בקום ועשה כשאוכל חוץ לסוכה וכו'. ע"כ. ונראה דמספ"ל בזה לדינא.

אולם בבכורי יעקב (שם ס"ק יט) כתב לחלוק על הפמ"ג הנ"ל. והובא כ"ז בשו"ת יבי"א הנ"ל, וכתב ע"ז: ולכאורה הדבר במחלוקת הראשונים, כי המאירי בסוכה (כה:) כתב, "ולמדנו שהאבל חייב בסוכה, ויש מפרשים אותה דוקא כשקבר את מתו. ומ"מ ראיתי לגדולי קדמונינו אשר בנרבונא בתשובת שאלה, שאף במתו מוטל לפניו חייב בסוכה, הואיל ואין אבילות חלה עליו כלל ולא שום אנינות. ואין לבי מתיישב בה, שהרי מ"מ מתעסק במצות קבורה הוא, ואם אמרו בברכות (יח.) שאם היה מתו מוטל לפניו בשבת אוכל בשר ושותה יין וכו', שבת שאני, שאין בו טרדת קבורה. אבל במקום שטירדת קבורה עליו, ודאי דפטור הוא". ע"כ.

והיינו, דלסברא ראשונה אונן חייב במצוה שהיא בקום ועשה, ואין בזה דין אנינות, ולהמאירי גם מזה פטור. אבל נראה שגם לסברא ראשונה פטור, ומירי שהוא אונן ביו"ט, ולכן סבר שלא חל עליו דין אנינות, וס"ל להמאירי דאף ביו"ט כיון שיש תקנה לקוברו ביו"ט ראשון ע"י עכו"ם, וביו"ט שני ע"י ישראל, הו"ל טירדת קבורה עליו ופטור. אבל בחוה"מ לכו"ע פטור מסוכה אף דהוי בקום ועשה. ולד' הפמ"ג נראה דלא מפליג בין מ"ע למצות ל"ת, אלא בין קום ועשה לשוא"ת. ולכן כתב הפמ"ג (בפתיחה כוללת הנ"ל) דאונן אינו מוזהר בחוה"מ פסח על לאו דבל יראה ובל ימצא. והובא בפתחי תשובה (סי' שמא סק"ז). וכתב שבספר חומות ירושלים (סי' רסז) השיג עליו בזה. ורמז להחכם צבי (סי' א') שחילק בין מ"ע לל"ת. וע"ע להרב פני מבין (חיו"ד סי' רנד) שהשיג על הפמ"ג בזה. [כנ"ל].

אונן בליל הסדר, ישב ליד השלחן בעת שאוכל, ויקדש עם ברכת שהחיינו

כח) ע"פ המבואר בהערה הנ"ל, והנה מרן בש"ע (סי' תקמח ס"ה) כתב: אבל אם מת ביו"ט שני והוא רוצה לקברו בו ביום, או ביו"ט ראשון ורוצה לקברו ע"י אינו יהודי, חל עליו אנינות. ע"כ.

כט. אונן במוצאי יום טוב, אינו יכול להבדיל, ואם המת נקבר רק למחרת, יש אומרים דשוב אין לו תשלומין, ויאכל בלי הבדלה. ויש חולקים ואומרים שיש לו תשלומין כדין שבת. וכן עיקר. ויכול להבדיל למחרת. ועד הקבורה רשאי לאכול גם בלי הבדלה. [ואף שדעת רוב האחרונים שאין לו תשלומין. וכך כתבנו בילקוט יוסף אבלות (מהדורת תשס"ד סי' ז סנ"ח). אולם ביביע אומר ח"ז (או"ח סי' מז), כתב, שיש לו תשלומין, ולכן כך העיקר לדינא]. כט)

וכתב שם המג"א (סק"ז) שהנכרים אינם רוצים לקברו, ומשמע מדבריו שהעיקר תלוי אם יש בידו יכולת לקוברן, ולאו דוקא ברצון. ואם האונן יברך שהחיינו יש מי שכתב שלא יברך, שברכת שהחיינו קשורה עם שמחה, וביום זה שהוא יום ראשון לפטירת האב, איך יברך ברכת שהחיינו, ואם כי דין אנינות לא חל עליהן משום יו"ט, מ"מ יום מר יש כאן, והביא דמות ראיה לזה מדין נשיאת כפים, שאונן אפי' ביו"ט שהוא חייב בכל המצוות, אינו נושא כפיו, משום דאינו שרוי בשמחה [עיין משנ"ב סי' קכח ס"ק קנח. וע"ש דאם קראוהו לעלות יעלה. וי"א דבאונן אפי' קראוהו לעלות לא יעלה]. והובא בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קטז) וסייע דבריו מדברי בעל המאור והר"ן סוף פסחים, שכתבו, דלכן אין מברכין שהחיינו על ספיה"ע, משום שאין בה שמחה, דהיא באה לזכר לעגמת נפש לחרבן ביהמ"ק.

אולם עיין בילקו"י אבלות (מהדורת תשמ"ז) שנתבאר שאין מניעה לאבל לברך שהחיינו בימי אבלו, וגם בהר צבי הנ"ל דחה דבריו, דלא מצינו דבאבילות יהא אסור לברך שהחיינו. והביא מ"ש המג"א (סי' תקנא סעיף יג), דמה שנזהרים מלברך שהחיינו בבין המיצרים, אין הטעם משום אבילות, דלא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו וכו', אלא משום דהוא זמן פורענות. וע"ש דשמא ביום הראשון שהוא יום מר ויום פורענות אצלו, גרע טפי. ונהי דאין עליהן דין אנינות, מ"מ יום מר איכא. וכ"כ בחזו"ע (יו"ט בדיני מנהגי ספיה"ע), במה שחילק בין ברכת שהחיינו בימי העומר, לבין ברכת שהחיינו בימי בין המצרים.

וכעין סברא זו כתב הפמ"ג (סי' עא מש"ז סס"ק ה) לענין מת בחוה"מ, וז"ל: בסי' לח כתבנו, בחוה"מ מניח תפלין, אבל לא ביום א'. ועיין א"ר שם, ואיכא לעיוני בה דמ"מ יום מר הוא לו וכו'. אבל יש חולקים עליו בזה. ויש מי שהביא ראיה לזה, דגם ביום הראשון לפטירת אביו שהוא יום מר אצלו, יכול לברך שהחיינו, מהא דמבואר בברכות (נט:) באמרו לו מת אביו ואין אחר עמו, מברך שהחיינו, וכ"ה בש"ע (סי' רכג ס"ב) מת אביו מברך דיין האמת, היה לו ממון שיורשו, אם אין לו אחים מברך ג"כ שהחיינו.

וע' בביאור הגר"א (סי' תקנא ס"ק ס) שכתב על דברי מרן שם (סעיף יז) שטוב ליזהר מלומר שהחיינו בבין המצרים, שכתב וז"ל: חומרא יתירא הוא, דאינן חמורים מאבל יום המיתה, ואמרינן בפרק הרואה א"ל מת אביו וכו', ודוקא בדאיכא אחר בהדיה, הלא"ה מברך שהחיינו. עכ"ל. וכך הוא לשון הרשב"א בתשו' (ח"א, סי' רמה): אבל ברכת שהחיינו אינה תלויה בשמחה, אלא תלויה בדבר שמגיע לו תועלת, ואע"פ שמתערב עמו צער, שהרי אפי' מת אביו ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו. עכ"ל.

אונן שלא הבדיל במוצאי יום טוב אם מבדיל למחרת

כט) בפסחים (קו.) אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה. ועד כמה, אמר רבי זירא עד יום רביעי. ושם (קז.) איכא תרי לישני אליבא דרבא, ללישנא קמא מבדיל והולך כל השבת כולה, וללישנא בתרא מבדיל והולך כל היום כולו. ופסקו הרשב"ם התוס' והרא"ש כלישנא קמא, שמבדיל והולך עד יום רביעי. והרי"ף כתב, שמבדיל והולך כל היום כולו. וכ"ד ר"ח, ובה"ג, והעיטור, ועוד. והרמב"ם (פרק כט מהלכות שבת ה"ד) פסק שאם לא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך עד סוף יום שלישי. וכ"פ מרן בש"ע (סי' רצט ס"ו) דמבדיל והולך עד סוף יום שלישי.

ומהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (ח"ב סי' כח) כתב, דמי שלא הבדיל במוצאי יו"ט מבדיל והולך כל השבת. ואם היה מוצאי יו"ט בליל שני ושכח ולא הבדיל, נמשך זמן ההבדלה עד לילי שישי. ע"ש.

ל. ההיסבה צריכה להיות בצד שמאל, ואם הסב בצד ימין, כאילו לא הסב כלל.ל)

לא. דעת מרן השלחן ערוך שההיסבה מעכבת גם בזמן הזה, ולכן אם אכל מצה בלא היסבה, צריך לחזור ולאכול, וכן אם שתה ארבע כוסות בלא היסבה, חוזר לשתות בהיסבה. ואפילו בכוס שלישי או רביעי.לא)

ומרן החיד"א במחז"ב (סי' תצא) כתב לדחות ראייתו של מהר"י עייאש, וכן שמע מאחד מגדולי דורו דלא שמיע ליה הוראת מהר"י עייאש. ע"ש. ולא פירש לנו אם כוונתו לחלוק לגמרי על מהר"י עייאש וס"ל שאין תשלומין להבדלה של יו"ט, ואפי' למחר, או אין כוונתו לחלוק רק ע"מ שהתיר להבדיל כל השבת כולה.

אולם מהר"א ישראל בכסא אליהו כתב, שדין הרגל כדין שבת, שמבדיל והולך עד ג' ימים. וראה מה שהאריך בזה בשו"ת יבי"א ח"ז (חאו"ח סי' מז) ושם הביא מ"ש בשו"ת משחא דרבוותא ח"א (סי' תרא) במי ששכח ולא הבדיל במוצאי ר"ה, אם דינו כדין מי ששכח להבדיל במוצ"ש, וכתב, דמסתברא שאינו יכול להבדיל כלל, לפי שאף שאילו שכח להבדיל בשלש רגלים היה יכול להבדיל ביום, לפי שהוא אסרו חג, שיש לו שייכות לרגל, אבל בר"ה אינו יכול להבדיל, לפי שר"ה אינו נקרא חג וכו'. ע"ש. ותמה עליו דמקרא מלא צווח תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו. ודרשו חז"ל בר"ה (ח.) איזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה. וע"ש שהביא דעות הפוסקים שאין תשלומין להבדלה של יו"ט, אף לא באסרו חג, ומידי ספיקא לא נפקא, ולכן אם יכול לשמוע הבדלה במוצאי יו"ט ב' מפי ש"צ בן חו"ל, הכי עדיף טפי. ע"ש.

ההיסבה צריכה להיות בצד שמאל, ואם הסב בצד ימין, כאילו לא הסב כלל

ל) **כן** הוא לשון הגמ' (פסחים קח.) הסיבת ימין לא שמה היסבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לווושט ויבא לידי סכנה. ומשמע שאינה היסבה כלל, וכ"כ המאירי שם: היסבה זו אם עשאה בצד ימין אינה היסבה, שהרי האכילה בימין. ובאיטר מיהא יראה שהוא מיסב מצד ימין וכו'. ע"כ. וכ"כ המהרש"ל בביאורו לטור שאף שיש תופסים פירוש רשב"ם עיקר, ד'ולא עוד', קאי אהסיבת ימין וכו', מ"מ מאי דקאמר תלמודא מעיקרא הסיבת ימין לא שמיה היסבה, הוי נמי דסמכא, ולכך אפי' דיעבד לא הוי הסיבת ימין היסבה, דה"ל כאילו לא היסב כלל וצריך לחזור ולהסב, ואע"פ שלפי הטעם דשמא יקדים לא שייך לחזור דמאי דהוה הוה, מ"מ לפי טעם הראשון לא הויא היסבה כל עיקר. עכ"ד. והובא בב"ח כאן. וכ"ד הפר"ח. וע' באשדות הפסגה (דף יט ע"ד). ומה שהיקל בזה בדיעבד בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' מט) בצירוף דעת הראבי"ה שאין דרך להסב בזה"ז ע"ש, וע"ע בב"ח כאן. אינו מוכרח לדידן. וצ"ע בשו"ת עונג יו"ט (סי' מא). [חזו"ע עמוד ט].

ההיסבה מעכבת גם בזמן הזה, ולכן אם אכל מצה בלא היסבה, חוזר לאכול

לא) **בגמ'** (פסחים קח.) איתא, "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא". ומלשון "יצא" הוכיח הרא"ש שם (סי' כ) שדוקא אם היסב יצא, אבל אם לא היסב אפי' בדיעבד לא יצא. [והרשב"ץ (מאמר חמץ אות קיט) כתב שלכאו' נראה שאם שתה ד' כוסות בלא היסבה, דינו כדין שתאן חי, שיצא ידי ד' כוסות יצא ורק ידי חירות לא יצא. אלא שראיתי בטור שכתב שצריך לחזור ולשתות בהיסבה. ואינו נראה. ובגמ' (שם) נחלקו אם תרי כסי קמאי בעו הסבה, או תרי בתראי, ולא הוכרע, והיה מן הדין למיזל בהו לקולא, אלא כיון דמילתא דלאו טירחא הוא, עבדינן כולהו בהיסבה, ומעתה אם שתה ראשונים בלא היסבה או אחרונים בלא היסבה, היה נראה שא"צ לחזור ולשתותן בהיסבה. אלא שאם כולן או אחד מן הראשונים ואחד מן האחרונים שתה בלא היסבה. צריך לחזור ולשתותן בהיסבה. ובגמ' לגבי שמש מוכח שהיסבה מעכבת בדיעבד, אם לא שנחלק בין היסבה דמצה להיסבה דיין. עכ"ד].

ואע"פ שלגבי מי ששתה אחד מן הד' כוסות מבלי היסבה, לכאו' יש מקום לומר שיש כאן

לב. הנשים שלא היסבו, וכן איש שאינו בקו הבריאות וקשה לו מאד לחזור ולשתות בהיסבה, כדאים הם הפוסקים המקילים שלא להצריכם לחזור ולשתות. לב)

כעין ס״ס, שמא כדעת המרדכי (סדר ליל פסח בקצרה) בשם הראב״ן (פסחים קח.), שבימיהם שהיו נוהגים להסב על המטות בהסיבת שמאל דרך תענוג, לכן היו חייבים לאכול בליל פסח בהיסבה, אבל אנו שאין רגילים בכך יוצאים בשלא כדרך היסבה, ואין לנטות ימין ושמאל. [וכ״כ ראבי״ה (סי׳ תקכה), שבזה״ז שאין רגילות בארצנו להסב, שאין רגילות בני חורין להסב, ישב כדרכו״. וכ״כ הטור (סי׳ תעב), ובהגמ״י (פ״ז אות ב) בשם ראבי״ה, אך סיים בהגמ״י ״אמנם יחידאה הוא״. והובא בב״י (סי׳ תעב), וכתב: ״כלומר שדעת כל הפוסקים שלעולם צריכים היסבה, ואפי׳ בזה״ז״. ומהרי״ל (הלק ההגדה דף טו.) כתב, שמהר״ם מצא כתוב ששמע מפי רבו רבינו יהודה ז״ל, דלדידן דלא נהגינן בשאר ימות השנה להסב, אין לנו להסב בליל פסח, כי מה חירות שייך בזה, אדרבה הוא דומה בזה לחולה. וכ״כ ראבי״ה. ע״כ. ובמאורי אור (עוד למועד דף כט:) כתב, שמצא בתוס׳ הריב״א על קלף כ״י שכתב כדברי ראבי״ה], ושמא א״צ היסבה רק בתרי כסי אחריני. שהרי בגמ׳ נחלקו בזה אם תרי כסי קמאי בעו היסבה, ולא בתראי, ואיכא דאמרי איפכא. וא״כ הו״ל כעין ס״ס ואזלי׳ לקולא. ובתוס׳ ד״ה כולהו, כתבו, וצ״ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה וכו׳.

אלא שמרן בש״ע (סי׳ תעב ס״ז) פסק: ״כל מי שצריך היסבה, אם אכל או שתה בלא היסבה, לא יצא י״ח, וצריך לחזור ולאכול ולשתות בהיסבה״. וזה כמסקנת הרא״ש הנ״ל שכתב שאף בשני כוסות אחרונים צריך לחזור ולשתות בהיסבה. וכן משמעות דברי הרמב״ם. וכ״פ רבי יצחק בן גיאת (עמוד צח). ורש״י בספר האורה (סי׳ פח). והאו״ז (הל׳ פסחים סי׳ רנג). ובעל העיטור (דף קלב ע״ד) והמנהיג (הל׳ פסח אות נד). והטור (סי׳ תעט). והרב צדה לדרך (דף קו:). ומהרי״ל בשם מהר״ש. ועוד. והאחרונים נחלקו בזה. ובשו״ת אשדות הפסגה (בהל׳ הסדר דף יז ע״ג) כתב דלא שבקינן פשיטותא דהרא״ש מקמי ספיקם של התוס׳, ולכן אם שכח ולא היסב אף בכוס שלישי או רביעי חוזר ושותה בהיסבה. וכן העלה המאמ״ר (בסק״ג) שאנו אין לנו אלא פסק מרן שבכל ד׳ כוסות אם לא היסב, חוזר ושותה בהיסבה. ושאין לחוש לד׳ ראבי״ה כלל. וכן עיקר. ע״כ. וכ״כ בס׳ נוכח השלחן (להרה״ג ר׳ שאול הכהן עמ׳ רכב). וכן עיקר. ונתבאר בארוכה בשו״ת חזו״ע (ח״א סי׳ יג), ובחזו״ע פסח (מהדו׳ תשס״ג עמ׳ ט).

ובעיקר הדבר דמסקינן בגמ׳ (פסחים קח.) להצריך היסבה בכל הכוסות, אע״פ שהוא מחלוקת בגמ׳ שם, אם ב׳ כוסות הראשונות דוקא צריכים היסבה, או ב׳ כוסות האחרונות דוקא. נודע מ״ש הר״ן לבאר, דאע״פ שבכל מקום הלכה רווחת דספיקא דרבנן לקולא, כאן כיון שאין בזה טירחא יש לעשות היסבה בכולם לרווחא דמילתא. וכ״כ בחי׳ מהר״ם חלאוה (שם), דאע״ג דמחלוקת בדרבנן הוא, והוה לן למימר ספיקא לקולא, כיון דאפשר בלא טורח ובלא הוצאה ש״ד, דמהיות טוב אל תקרי רע.

וכתב בשו״ת יחו״ד (ח״א סי׳ טז) שכן משמע בברכות (נא:). וכיו״ב כתב הפנ״י (ברכות יב.). והאריך בזה בשו״ת זכר יהוסף שטרן (א״ח ס״ס א). ועפ״ז כתב בשו״ת יחו״ד שם, לגבי שיעור כזית של המרור, דלדידן שקבלנו הוראות מרן, יש לקחת גם למרור שיעור ט׳ דרהם, שכל שאפשר לצאת י״ח כל הדעות, בלי טירחא מיוחדת, יש לעשות כן, אפי׳ במצוה דרבנן. וכמבואר בדברי הר״ן הנ״ל.

הנשים שלא היסבו, אין להצריכם לחזור ולשתות

לב) ראה לעיל סעיף י. והנה מבואר בפסחים (קח.) שאשה אצל בעלה אינה צריכה היסבה, ואם אשה חשובה היא צריכה היסבה. והטעם שאשה פטורה, פי׳ רשב״ם שם, מפני אימת בעלה שהיא כפופה לו. וכתב הרא״ש, דלפ״ז אלמנה וגרושה בעו היסבה, והשאילתות (סי׳ עז) וסדר רע״ג (ח״ב קד:) ועוד כתבו משום שאין דרך נשים להסב, ולפ״ז אפי׳ אלמנה וגרושה נמי. ובפר״ח (סי׳ תעב) כתב שהעיקר כהשאילתות, שבגמ׳ לא חילקו בין נשואה לבין אלמנה וגרושה, ומשמע שכולם פטורות, ועוד שהרי אף אשה חשובה כפופה לבעלה, דאפי׳ קרחא בביתיה פרדשכא ליהוי (מגילה יב:).

ויש ליישב קושיית הפר"ח לפי הגירסא, בגמ' אשה "אצל בעלה" אינה צריכה היסבה [כן גי' הרוקח (סי' רפג). וע"ע בשבולי הלקט (סי' ריח), שאשה אצל בעלה אינה צריכה היסבה, וכ"ה בתניא רבתי].

וקושיא שניה של הפר"ח יש ליישב, שאין כונת רשב"ם משום שמחוייבת בכבודו, שהרי בן אצל אביו חייב בהיסבה אע"פ שמחוייב בכבודו ובמוראו מה"ת, אלא הכוונה שטיפול הבית כולו מוטל על האשה, ואימת בעלה עליה לעשות הכל יפה בעתו, לכן פטורה מהיסבה. ע' בר"ן שם. וממילא י"ל שאשה חשובה איננה עסוקה בצרכי הבית, אלא המשרתת וכדו'. [ראה בסמוך מרבינו מנוח ותניא רבתי. ואפשר נמי שכוונת הרשב"ם שאשה חשובה אין בעלה מקפיד עליה, ולעולם אף היא כפופה לבעלה, וא"ש קו' הפר"ח. וראה בשו"ת חזו"ע (ח"א עמ' ריז) בדעת המנהיג].

ושיטת הרשב"ם לאו יחידית היא, שכ"כ המאירי שם, שאין חירות לאשה אצל בעלה, אבל כל במקום בעלה צריכה היסבה. וכ"ד הר"ן. וכ"כ רבינו מנוח. וכ"כ בא"ח (סדר ליל פסח אות ג). ובכל־בו (סי' נ). והרוקח (סי' רפג). וכן משמע להדיא בירושלמי (ר"פ ערבי פסחים), ר' יוסי בעי קומי ר' סימון, אפי' עבד בפני רבו, אפי' אשה בפני בעלה, א"ל ע"כ שמעתי. ומוכח דשלא בפני בעלה צריכה היסבה. ובהגהות חשק שלמה כתב שלשי' השאלתות צ"ל דכיון שבגמ' דידן לא נזכר "בפני בעלה" [לגי' רוב הראשונים], מוכח דפליג ע"ד הירושלמי.

והנה המרדכי כתב בשם התוס' שנשים שלנו חשובות הן וצריכות היסבה. וכ"פ הראב"ן. וז"ל הרוקח (סי' רפג), אשה חשובה שאין הבעל מקפיד עליה צריכה היסבה. ע"כ. [ובס' המנהיג כתב, אשה חשובה אין אימת בעלה עליה]. ולפ"ז בזמנינו אין מקפידים על כך.

ורבינו מנוח (הל' מצה פ"ז. הובא בכס"מ שם ה"ח) כתב, אשה חשובה, פי' שאין לה בעל והיא גברת הבית. א"נ שהיא חשובה בפני ה', שהיא יראת ה' בת גדולי הדור כוללת שבחי אשת חיל. א"נ אשה פטורה לפי שטרודה בתיקון המאכלים והכנתם, אבל אשה חשובה שיש לה עבדים ושפחות, שהיא יושבת בקתדרא (כתובות נט:) צריכה היסבה. וכ"כ בתניא רבתי (סי' מז) בשם רבו, אשה עשירה שהכניסה לבעלה ב' שפחות כדי לשמשה. ולפ"ז אין חילוק בין נשים שלהם לנשים שלנו, דאטו אחשוב דרי.

וגם לטעם האר"ח והכלבו שאשה חשובה היינו שרגילה להסב בכל השנה, הרי עתה לא נהגו להסב גם האנשים. אלא די"ל שכיון שהושוו הנשים לאנשים בזה"ז, כולם צריכים להסב בליל פסח דרך חירות, כמ"ש בברכ"י (סי' תעב סק"ג).

ובשלחן גבוה (ס"ק יא), כתב, דכיון שנשי דידן רגילות להכין צרכי הפסח מבערב, והכל מתוקן לסעודה מבעו"י הו"ל כהכניסה לו עבדים ושפחות. ואמנם הרמ"א כתב ע"ד המרדכי, שלא נהגו להסב, משום שסמכו ג"כ על ראבי"ה. (ואפשר ג"כ דס"ל כהפירושים האחרים בענין אשה חשובה). ויש מקום לומר שאף שהאנשים לא רצו לשנות מדין הש"ס עפ"ד ראבי"ה, מפני שחיובם מן הדין שבתלמוד, מ"מ הני נשי דפטירי ועטירי מדין הש"ס, לפי הטעמים הנ"ל, ומסתמא לא הויא בכלל אשה חשובה אא"כ דרכה להסב כל השנה, כמ"ש השאילתות וסיעתו, ובזה"ז אין דרך להסב כלל, לכן שפיר סמכו על ראבי"ה להקל. אולם כ"ז לפי מנהג אשכנז, אבל הנשים הספרדיות אף בזה"ז נהגו להסב בליל פסח, וכמו שהעיד בפסח מעובין (סי' קע), ושסמכו על המרדכי ורבינו ירוחם שהנשים שלנו חשובות הן וצריכות היסבה. וכ"כ בשלחן גבוה (ס"ק יב). והיינו ע"פ פירוש הרוקח הנ"ל.

ועכ"פ לענין דיעבד שהאשה שכחה להסב, נראה דלא מבעיא בד' כוסות שיכולה להקל שלא לחזור ולשתות, כיון דבלא"ה רבו הפוסקים המקילים בזה בדיעבד גם לאנשים, משום דהוי ספיקא דרבנן ולקולא, ורק לכתחלה הצריכו היסבה בד' כוסות משום שאין טירחא בדבר, אבל בדיעבד הדרינן לכללא דספיקא דרבנן לקולא. וכדמוכח מדברי המהר"ם חלאווה והר"ן והרשב"ץ. וכ"פ להלכה האגודה והמהרש"ל והב"ח והחק יעקב דבדיעבד א"צ לחזור ולשתות. וכ"כ בעולת שבת, ובשו"ת מהר"י ווייל (סי' קצג). ואף דאנן בדידן נקטינן כדברי מרן להחמיר באנשים לגבי ד' כוסות אף בדיעבד, מ"מ לגבי נשים מיהא יש להקל בדיעבד, כי אין לנו הכרח ברור לחייבן בהיסבה מדין הש"ס מטעם אשה חשובה.

ואפי' בכזית מצה של חובה, שאין ספק שההיסבה מעכבת בה אף בדיעבד, כדמוכח מהלשון "השמש שאכל כזית מצה בהיסבה יצא", הלא"ה לא יצא. מ"מ כיון שמצאנו חברים לראב"ן וראבי"ה דס"ל שבזה"ז אין להסב כלל, אף שאין אנו סומכים עליהם אפי' בדיעבד, כיון שחיוב ההיסבה מבואר בש"ס שזהו דרך חירות, [וכן המהר"ל בספר גבורות ה' (פרק מח) תמה בזה על ראבי"ה], מ"מ לגבי הנשים שאין הוכחה ברורה לחייבן בהיסבה, דתליא באשלי רברבי, והוי כעין ס"ס לקולא, דשמא כרבינו מנוח שאשה חשובה שצריכה היסבה, היינו שהיא גברת הבית ואין לה בעל, או שהיא אשת חיל עטרת בעלה בת גדולי הדור, או שיש לה עבדים ושפחות, או כפי' הארי"ח והכלבו שאשה חשובה היינו שדרכה להסב בכל השנה, וכן פי' המכתם (פסחים קח.), ולפ"ז שאר נשים שלנו שהן אצל בעליהן, ואין דרכן להסב בכל השנה, אינן צריכות היסבה. ואפי' אם ת"ל כפירוש הרוקח, שאשה חשובה היינו שאין בעלה מקפיד עליה, וזה שייך בנשים שלנו, מ"מ שמא הלכה כראב"ן וראבי"ה שבזה"ז אין להסב, ולכן בדיעבד מיהא אפשר לנשים לסמוך להקל שלא לחזור ולשתות. אבל לכתחלה בודאי שאין לשנות מן המנהג שנהגו בכל עדות המזרח, שגם הנשים נוהגות להסב בארבע כוסות ובאכילת מצה והכורך ואפיקומן, וכדין האנשים שעושים כן דרך חירות. וכמבואר בשו"ת חזו"ע (סי' יב). ובחזו"ע על הלכות פסח (עמוד קכג. ובמהדורת תשס"ג עמוד ט').

וע"ע במקראי קודש (פראנק, ח"ב סי' לב), ובשו"ת מהר"ם שי"ק (א"ח סי' רס), ובשו"ת חזו"ע (סי' לג). ובמה שכתבנו בזה להלן.

וכ"ז דלא כמ"ש בשו"ת אול"צ ח"ג (פרק טו אות ב, עמ' קנה) שגם אשה ששכחה ושתתה ד' כוסות או אכלה מצה בלא היסבה, צריכה לחזור ולהסב, שהרי מרן פסק שההיסבה מעכבת. וע"ש שכתבו לבאר דברי המרדכי ורבינו ירוחם שנשים שלנו חשובות, דר"ל, שבזמן התלמוד לא היו הנשים יושבות בסעודה יחד עם בעליהן, משא"כ בזמנינו שכל הנשים יושבות עם בעליהן הרי הן חשובות, ולכן צריכות היסבה. וכיון שמנהג בני ספרד כשיטת המרדכי ורבנו ירוחם שמסיבות כמו האנשים, דאנן נקטינן דנשים שלנו כולן חשובות הן, א"כ גם אשה ששכחה להסב צריכה לחזור ולהיסב, כמו האיש. זולת באשה שקשה לה להסב ומצטערת בכך שבלא"ה יתכן להקל לה בענין ההיסבה. ע"כ. אמנם עדיין טעמו ונימוקו של מרן אאמו"ר זיע"א בעינו עומד. וכן יש להורות לכל המודה על האמת.

וכיון שהאשה מחוייבת להסב, גם היא תתאמץ בכך. ורק לענין דיעבד יכולה לסמוך על סברת ראבי"ה, ולא מצינו בדברי מרן לענין דיעבד, בפרט באשה.

ודו"ק היטב בזה בלשונו של מרן אאמו"ר זיע"א בחזו"ע (דיני קדש ה"ד): אשה חשובה שאין בעלה מקפיד עליה צריכה היסבה. וכ"ה "מנהג הספרדים" ועדות המזרח שהנשים מסיבות, מפני שאין דרך להקפיד, ואין לשנות. ומ"מ בדיעבד אם לא הנשים היסבו יצאו י"ח, ואינן צריכות לחזור ולשתות. ע"כ. ומשמע שאין הדבר ברור כ"כ שהנשים שלנו נחשבות חשובות, אלא הוא מצד מנהג. ואפשר שזה תלוי ג"כ בכמה טעמים שונים שכתבו הראשונים בזה. ובזה ניחא טפי מה שהיקל בנשים לענין דיעבד. משום דלרוב הטעמים לא חשיבי נשים חשובות, וגם שבצירוף סברת ראבי"ה הו"ל ס"ס לקולא. ועכ"פ מוכח ברמב"ם שלגבי אשה אין קפידא אם תסב. שלגבי אשה כתב, 'אשה אינה צריכה היסבה', ולגבי תלמיד לפני רבו כתב 'אינו מסב'.

וכן איש שאינו בקו הבריאות, ששתה בלא היסבה, שא"צ לחזור ולשתות בהיסבה, גם בב' כוסות הראשונים, ולא רק בב' כוסות האחרונים. אך במצה אין להקל בזה במיחוש בלבד, אם לא שיהיה חולה ע"י זה ועלול ליפול למשכב, שבזה יש להקל גם בעיקר אכילת מצה. ואם יכול לאכול כזית אחת, ואכל בלא היסבה, וכשנצריך אותו לחזור ולאכול יבא לידי חולי, פטור, ובפרט לאלו הרגישים לאכילת מיני קמח, שיש לפטרם בכה"ג. [כן השיב מרן אאמו"ר, והובא בקובץ בית הלל ספר הזכרון למרן אאמו"ר, עמ' תרמז, ועמ' תרנב].

ויל"ע בזקן שלא היסב וקשה עליו לחזור ולאכול בהיסבה, האם צריך להטריח עצמו לחזור ולאכול בהיסבה. מיהו ראה לעיל שנתבאר, שאדם זקן ותשוש או חולה שכל צורת היסבה שיעשה מקשה עליו ומצטער בזה ממש, יתכן לפוטרו ממצות היסבה, ולמעשה יצדד עצמו מעט כפי יכולתו ודי בזה להראות חירות.

לג. גם איטר־יד שכל מעשיו ביד שמאל, צריך להסב לצד שמאל, ככל אדם. ואם היסב לצד ימינו, בדיעבד יצא ואינו צריך לחזור ולשתות בהיסבה.[לג]

לד. מי שרוצה לשתות מעט מן הכוס בעמידה או בישיבה, כדי שלא ישפך על בגדיו בעת השתיה בהיסבה, ואחר כך ישתה בהיסבה מבלי שישפך, רשאי לעשות כן, שכל שנשאר בכוס רביעית, יכול לעשות כן. אלא שאינו מוכרח למלא את הכוס כל כך, כי גם כוס שאינו מלא לגמרי ממש, נחשב כוס מלא.[לד]

גם איטר-יד שכל מעשיו ביד שמאל, צריך להסב לצד שמאל

לג) **ראה** לעיל בדין היסבה בצד שמאל, דבאיטר יש להקל בדיעבד, וכמ״ש הפמ״ג, וכ״פ המשנ״ב (סקי״א), ובכה״ח (ס״ק כג). וראה בזה באריכות להלן דיני מוציא מצה סעיף יג, ובשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ טו). ובחזו״ע פסח (עמ׳ קכב. ובמהדורת תשס״ג עמ׳ ט), שאיטר שיכול להשתמש בדוחק ביד כהה שלו, שהיא היד הימנית, צריך לחוש לכתחלה לרוה״פ שלעולם היסבת ימין לא שמה היסבה, ויסב על יד שמאל ככל אדם. ורק בדיעבד אם היסב בימין של כל אדם, יצא. ומי שנשתתקה ידו או גידם בידו הימנית, יש לסמוך ע״ד רש״י והר״ן והתניא, והרדב״ז, ומהר״ל, והרמ״ע מפאנו באלפסי זוטא, שיסב בצד ימין של כל אדם, כדי שיוכל להשתמש בידו השמאלית. וזה עדיף ממה שתיעקר מצות היסבה לגמרי. ובדיעבד אם לא היסב לא עיכב, וא״צ לחזור לאכול ולשתות בהיסבה. וראה בזה באריכות להלן דיני מוציא מצה סעיף יג.

יכול לטעום מעט בעמידה ואח״כ להסב ולשתות שאר הכוס

לד) **הנה** כשהכוס מלא ממש קשה לשתות בהיסבה מבלי שישפך על בגדיו וכיוצא, ולכן העצה היעוצה שתיכף אחר גמר הקידוש ישתה מעט בעמידה או בישיבה, ואחרי ששתה מעט והכוס כבר אינו מלא על גדותיו, יכול לשתות בהיסבה מבלי שישפך, ואז יסב וישתה בהיסבה. ושוב שמעתי שמרן האמו״ר זיע״א נשאל בזה והשיב שכל שנשאר בכוס רביעית, הדבר פשוט שיכול לעשות כן. וע״ע בחי׳ רבינו דוד (פסחים קח.) אם דין פגום שייך רק בזמן הברכה.

וכמה ממחברי זמנינו נסתפקו בזה, והאריכו לפלפל בזה בסברות שונות, ואם חיוב היסבה הוא על כל היין, או רק על הרוב, ואם נחשב בכה״ג כשותה מכוס פגום. וכל הפלפולים האלו, אין להם הכרח, ופשוט שרשאי לעשות כן. ותו לא מידי. [וראה גם מ״ש לפלפל בזה הגאון רבי דוד כהן בקובץ בית הלל (גליון כב עמוד יד) באורך רב].

ובלא״ה אין שום הכרח ע״פ ההלכה למלא את הכוס על כל גדותיו, כי גם כוס שאינו מלא לגמרי ממש, נחשב כוס מלא. וכן הביאו בשם הגרש״ז אויערבאך, והגראי״ל שטיינמן. ואם אע״פ כן רוצה לשתות מעט כדי שלא ישפך על בגדיו, רשאי לעשות כן.

וע׳ בט״ז (סי׳ קפג סס״ק ד) שהרבה בני אדם אינם ממלאים את הכוס ממש, שאם יהיה הכוס מלא יין הרבה ישפך על בגדיו או על השלחן. והב״ח (סי׳ תע״ב ד״ה ומ״ש ואע״צ) כתב, דאפי׳ לכתחילה אין למלאות כל הכוס ממש, אלא ימלאנו עד רובו, דזה נקרא ג״כ כוס של יין. וע״ש בפר״ח דמ״מ יש בזה מצוה מן המובחר. וע׳ בברכות (נא:) שלא שכיח שנוטף יין מהכוס.

ושו״ר שהגרש״ז אויערבאך היה מעיר בזה, שלגבי כוס מלא אין זה נכון למלא את הכוס ממש על כל גדותיו, שהרי אין דרך לכבד אדם נכבד בכוס מלא כל כך, ושכן מוכח ממתני׳ (ברכות נא:) שדעת ב״ה שמוזגין הכוס ואח״כ נוטלין לידים, דאין חוששין לניצוצות שאחרי הכוס, דניצוצות לא שכיחי, ואם איתא שהיה דרכם למלא את הכוס כ״כ, ודאי ניצוצות שכיחי. [שלמי מועד עמ׳ שסא].

וכן הביאו בשם הגראי״ל שטיינמן, שמנהגו ללגום מהכוס בישיבה, ואח״כ מיסב ושותה בהיסבה. וזה פשוט.

אם יכול ללעוס את המצה בלא היסבה ולבלוע בהיסבה, ואם הלעיסה חלק מהמצוה

ואמנם לגבי אכילת המצה יש להסתפק, האם עיקר ההיסבה היא דוקא בשעת הבליעה, או דילמא מתחילת האכילה כולל הלעיסה. ואפשר שגם ההכנסה לפיו נחשבת חלק מהאכילה. או דאף אם אינה נחשבת מהאכילה עצמה, מ"מ כיון שדרך חירות היא לעשות הכל בהיסבה, צריך לעשות הכל בהיסבה. והכי מסתברא טפי.

ועוד יש לעיין בזה לגבי שיעור כדי אכילת פרס, אם אפשר להתחיל לחשב רק מעת הבליעה, או שצריך להתחיל לחשב כבר משעת הלעיסה. ולכאו' במצה דקי"ל בלע מצה יצא, אפשר לחשב רק משעת הבליעה ואילך. וכבר דנו עוד לגבי מצה גזולה אי נימא שקנה כבר בלעיסה קודם שהתחילה בקיום המצוה שהיא בבליעה, ראה בריטב"א (סוכה לה.), והובא בהג' רע"א (סי' תנד ס"ד), ובביאה"ל שם, ובשו"ת הב"ח החדשות (קו"א סי' א). וכתבנו בזה במק"א. וראה בשו"ת חלקת יואב (יו"ד סי' ט) שהלעיסה חלק מהאכילה.

וגם יש לדון כה"ג לגבי הפירורים שבין השינים, אם מה שנשתייר שם ממעט משיעור כזית. [ולכאו' יש להעיר עוד לגבי שיעור הכזית עצמו, דהגם שעיקר השיעור הוא בנפח, לא אכפת לן כלל שמתרסק בשעת הלעיסה, אך זה יש לדחות שכך נאמרה הלל"מ, שכ"ז דרך אכילה, אף אם הלעיסה איננה חלק מהמצוה]. וגם יש להעיר ממה שדנו בחומרת התה"ד לאכול הכזית בב"א, אם הקפידא רק על הבליעה. וע"ע במכות (טז: ובפרש"י שם) לגבי שרץ, ובחולין (קג:) לגבי אבר מן החי. ודו"ק.

ובשם הגרי"ש אלישיב הביאו (משנת אי"ש עמ' פא) שהלעיסה היא חלק מהאכילה, ולכן שיעור כדי אכילת פרס מתחיל מתחילת הלעיסה הראשונה, עד סוף הבליעה השניה, שצריך שלא יהיה ביניהם יותר משיעור כדי אכ"פ. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קיט אות ג). ומ"ש שם ע"ד הישועות יעקב. ושם (סי' קעג אות ה) כתב, שבאיסורין שמשערים בהנאת גרון (חולין קג: רמב"ם מאכל"א פי"ד), ומה שבין החניכים מצטרף לשיעור כזית, וביאר המאירי (שם), שהוא המקום שטועם, ומצטרף למה שבלע, שאין חיוב אלא בהנאת גרון, וא"כ פשיטא כיון דהתחיל משם אכילת האיסור, מתחיל משם גם דין צירוף אכ"פ, וכן הוא באכילת מצוה, דבעינן הנאת גרון. ומה שכתב במחצית השקל (סי' תעה) דבריו תמוהים בזה, כאשר העיר בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רנ). זולת בבהמ"ז או באכילת יוה"כ לדעת הח"ס, דהנאת מעיים משום יתובי דעתא, ודאי מתחיל השיעור אח"כ.

אך בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק טו) כתב, שמונים שיעור כדי אכילת פרס מרגע הבליעה, ואין הלעיסה בכלל חשבון זמן זה.

לשתות את היין של הקידוש דרך קש

ואם רוצה לשתות את היין ע"י קש, [ושותה בכדי שיעור שתיית רביעית] ע' בשו"ת תורה לשמה (סי' קלד) לגבי חולה שקשה לו לשתות יין ושאר משקין כדרך העולם, ורוצה לקדש על הכוס, ומיד אחר הברכה יריק היין לכלי העשוי כמו שפופרת, האם מותר לעשות כן, והביא מה שאמרו בגמ' (סוטה יח.) בעי רבא השקה [את הסוטה] בסיב מהו, בשפופרת מהו, דרך שתיה בכך או אין דרך שתיה בכך, תיקו. וכתבו התוס', ליכא למפשט מהא דאמר רבא (פסחים קטו.) כרכן בסיב אף ידי מצה לא יצא, אלמא אין דרך אכילה בכך, דהתם מפסיק הסיב בין המצה ובין בית הבליעה, אבל הכא דלא מפסיק קא מבעי ליה. ע"ש דאיתא בעיי אחריני, דמחקן בשתי כוסות, וכן אם נשתפכו ונשאר חציין, וכולהו הביאם הרמב"ם (בה' סוטה פ"ד הי"א) ופסקינן לקולא, דבדיעבד כשר. אבל האי בעיא דסיב ושפופרת, לא הזכיר אותה הרמב"ם. ואפשר דשמא מסתפק בדבר, אי דמי להך דכרכן בסיב דפסחים הנז', דפשיטא ליה לרבא דלא יצא משום דאין דרך אכילה בכך, והכא נמי אין דרך שתיה בכך, ובתר דבעיא הכא הדר פשטה התם בפסחים, או"ד דיש לחלק ביניהם, וכמ"ש התוס', והואיל ומספקא ליה להרמב"ם השמיט דין זה. וקצת דוחק. והמאירי כתב, דצריך שישקנה דרך שתיה, ר"ל בכוס, אבל השקה בשפופרת, או בסיב דקל שעשאו חלול, ה"ז ספק אם דרך שתיה בכך, ואם השקה כשר. עכ"ל. וי"ל

לה. בכוס של מצוה, כגון כוס של קידוש וברכת המזון, או כוס של ארבע כוסות בליל פסח, יכול לשתות בבת אחת, ואין לחוש בזה שנראה כגרגרן, שהרי עושה כן לחיבוב מצוה לצאת ידי חובת המצוה. לה)

דמאחר שמצינו למאירי שכ״כ, לא מפשינן פלוגתא, וי״ל שגם הרמב״ם סבר כן, דבדיעבד אם השקה כשר. מיהו לכתחילה משמע דלא עבדינן הכי, משום דאין דרך שתיה בכך.

אולם הגרי״ש אלישיב השיב בזה, דשפיר דמי, ואין לומר שאין זה דרך מלכים לשתות כך, שאין חיוב לנהוג ממש כמו מלכים ושרים, רק כבני חורין. ובלבד שישתה ברצף. ולא דמי למ״ש הרמ״א (סי׳ תעב סט״ו) שלא יקח כוס שפיו צר, דהתם אינו יכול לשתות רביעית בב״א, שצריך לשפוך ולהפסיק בכל פעם, אבל בקש, שותה ע״י שאיבה מבלי הפסק. (שבות יצחק פסח עמ׳ רי). וכן הביא בס׳ משנת אי״ש (ליל הסדר עמ׳ לג) בשמו, שכיום שתיה דרך קש הויא דרך שתיה. וע׳ בביאור הלכה (סי׳ תריב ד״ה אם יש).

בכוס של ברכה יכול לשתות כוסו בבת אחת

לה) **בגמ׳** (סוכה מט:) איתא, האי צורבא מרבנן דלא נפישא ליה חמרא ליגמע גמועי, ופרש״י לגימות גסות דרך חשיבות ושביעה, משום חיבוב מצוה. וע״ש במהרש״א בח״א וברש״ש שם. ועפ״ז כתב במג״א (סי׳ קצ סק״ב), שמצוה לגמוע גמיעות גסות משום חיבוב מצוה. וע״ע בט״ז (סי׳ קפג סק״ד).

ואף שאמרו בביצה (כה:), כיוצא בו לא ישתה אדם כוסו בב״א, ואם שתה ה״ז גרגרן. ת״ר, השותה כוסו בב״א ה״ז גרגרן, שנים דרך ארץ, שלשה מגסי הרוח. צ״ל דמה שנראה כגרגרן שהוא מעשה רעבתנות, הוא רק בסתם כוס, שאם שותה בב״א מראה תאוותו לשתות, אבל בכוס של ברכה, הוא מראה חיבוב המצוה שתאב לשתות כוס של ברכה. וכמו שהביא בערוך לנר (סוכה מט:).

גם הגרי״ח זיע״א בס׳ בן יהוידע (ביצה שם) כתב, שנראה שכ״ז לא נאמר בכוס של מצוה, של בהמ״ז וקידוש וכוסות ליל פסח וכיוצא, דאדרבה אם ישתהו בב״א מיחזי חיבוב מצוה, וכדמצינו בפרוסת המוציא, דבחול לא יפרוס פרוסה גדולה משום דמיחזי רעבנותא, אבל בשבת אדרבה פורסין פרוסה גדולה משום חיבוב מצוה, ורבי זירא היה פורס בשבת שיעור גדול המספיק לו לכל סעודתו (ברכות לט: שבת קיז:).

והביא שם ממהריק״ש (ביצה שם) שכתב [לגבי סתם כוס שאינה של ברכה], שאם חבירו ממתין לו לתת גם הוא יין לתוך הכוס ולשתות, אדרבה לא יאריך בשתייתו.

ובגמ׳ אמרו, שיין מתוק או מי שכריסו רחבה, מותר לשתות בב״א. [אלא דמשמע ברש״י שדוקא רבי ישמעאל שהיה כריסו רחבה מאד מותר. ושמא מש״ה השמיטו הרמ״א, דא״כ נתת דבריך לשיעורים].

ובילקו״י ברכות (סי׳ קסט, קע, אות י במקורות) נתבאר, דעכ״פ ביין מתוק שלנו, וכ״ש במיץ ענבים, לא שייך דין זה שהשותה כוסו בב״א ה״ז גרגרן, וכמו שאמרו שם בגמ׳, לא אמרו ביינך מתוק. וכן כתבו המג״א והמשנ״ב. ומרן אאמו״ר זיע״א הוסיף עוד, דלא שייך זה אלא ביין שלהם שהיה חזק מאד, משא״כ ביינות שלנו שהם רפויים וחלשים, נרפים הם נרפים, וכמ״ש בב״י (סי׳ תעב) בשם המרדכי (פסחים קט:), דהא דאמרינן שתאן חי ידי ארבע כוסות יצא ידי חירות לא יצא, דבעינן שיהיה היין מזוג שתהיה שתייתו עריבה, הני מילי ביין שלהם שהיה חזק ביותר, אבל יין שלנו שאינו חזק, טוב יותר לשתותו חי. וכ״כ בהגמ״י בשם הרשב״ם. ע״כ. וכיו״ב כתבו תלמידי רבינו יונה (ס״פ כיצד מברכים). וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ רד סעיף ה). ודון מינה ואוקי באתרין.

ובשו״ת משנה״ל (ח״ח סי׳ לג) הביא שמועה זו בשם החת״ס, שבקידוש והבדלה מותר לשתות כל הכוס בב״א משום חיבוב מצוה. ושגם בתוספת שבת (סי׳ רעד סק״ד) כתב, שאפשר שבשבת יכול לשתות רוב הרביעית בב״א ולא מיקרי גרגרן בזה.

וזה דלא כמ״ש בשם הגר״מ פינשטיין שהעיר ע״ד המג״א שכתב שיש לשתות כל הרביעית בב״א, שלא מסתבר שחז״ל יתקנו מצוה נגד שורת דרך ארץ, ולכן נראה שהכוונה היא רק לרוב רביעית שזה נכנס במלא לוגמיו. ע״כ [הגש״פ ארזי הלבנון].

לו. אם שכח להסב בכוס ראשון, ונזכר אחר שתייתו, כשחוזר לשתות שוב, שותה בהיסבה בלי ברכת הגפן, כיון שברכת בורא פרי הגפן פוטרת עד כוס שני, ועד בכלל. וכן אם לא נזכר שלא היסב עד שסיים ברכת אשר גאלנו, ישתה כוס אחד בהיסבה במקום כוס ראשון של הקידוש, וישהה מעט, וימזוג כוס שני וישתהו בהיסבה בלי ברכה. [ואם נזכר אחר כוס שני ראה להלן בדיני מגיד הלכה לה]. לו)

אם שכח להסב בכוס ראשון, ונזכר אחר שתייתו

לו) **הנה** אם שכח להסב בכוס הראשון, ונזכר אחר שתייתו, כתב המג"א שהואיל והאידנא אין דרך לשתות בין השתים הראשונות, א"כ הו"ל נמלך, ואם שתה צריך לברך על הכוס האחר בפה"ג. וכתב עוד, שלכן יתנה שיהיה דעתו לחזור ולשתות בין הראשונות, ואז אם טעה ושתה בלא היסבה יחזור וישתה בהיסבה בלא ברכה. והסכים לזה הרב שבח פסח (דיני קדש, סוף אות ג). אמנם לדינא נראה שאין צורך בזה לדידן, כי המג"א כתב כן לסברתם שמברכין על כוס שני בפה"ג וכמו שמבואר בסי' תעד, אולם אנן דנהגינן כמרן ז"ל שם שאין לברך על כוס שני, אין ספק שאם שכח ושתה כוס ראשון בלי היסבה, שחוזר ושותה הכוס האחר בלא ברכה, כיון שברכת בפה"ג פוטרת עד כוס שני, ועד בכלל. וכן מתבאר מדברי מרן שלא כתב זה אלא (בסי' תפ) גבי כוס רביעי, שכבר סיים שתייתו, משא"כ אחר כוס ראשון שדעתו לשתות עוד, וכן אחר כוס שלישי. וגם בכוס שני איכא יין שבתוך הסעודה כמ"ש המג"א. על כן א"צ לברך שנית. וכ"ה להדיא בקרבן נתנאל (פרק ערבי פסחים סי' כ, אות ש), ובמאמ"ר (סי' תעט) שכתבו כן, וכ"כ במשנ"ב (סי' תפ סק"ח), ובשעה"צ שם, לדעת מרן. וכן מפורש ברבינו ירוחם בהלכות הסדר, שאם שתה בלא היסבה יחזור וישתה בהיסבה, אבל בכוס רביעי אם שתה בלא היסבה צריך לברך בפה"ג. [חזו"ע פסח מהדורת תשס"ג עמ' יא].

והנה מי ששתה את ד' הכוסות שלא על הסדר שתיקנו חכמים, דעת מרן הב"י שיצא י"ח. ודעת הפר"ח שלא יצא. והנה, לדעת הפר"ח, לכאורה נראה שאם אינו יודע לומר ההגדה וההלל, ובאופן שאינו יכול לשמוע מאחרים, אינו חייב בד' כוסות, שגם אם ישהה מעט בין כוס לכוס, כל שהוא שותה אותם שלא על הסדר שתיקנו חכמים, דהיינו על ההגדה וההלל, פטור ממצות ד' כוסות, אבל לדעת מרן הב"י וסיעתו שאין הסדר מעכב, חייב בארבע כוסות, וישהה מעט בין כוס לכוס. וכן אם שכח ושתה כוס הקידוש בלא היסבה, שחייב לחזור ולשתות בהיסבה, אם לא נזכר עד שסיים ברכת אשר גאלנו שבסוף ההגדה, ישתה כוס אחד בהיסבה במקום כוס ראשון של הקידוש, וישהה מעט וימזוג כוס שני וישתהו בהיסבה. ויועילו לו לדעת מרן הב"י לב' כוסות הראשונים.

והגר"ח נאה (שנות חיים. מקור חיים סי' יח ס"ק יז) כתב, שדלעת מרן שאם שהה קצת בינתים יצא בכה"ג וצריך לשתות ב' כוסות, צריך להפסיק עכ"פ כשיעור אכילת פרס, כמו לענין שתיית הכוס עצמו שאם שהה פחות מכדי אכילת פרס יצא י"ח דהוי כשותה רביעית בב"א, וכמ"ש המג"א (סי' תעב ס"ק יא), ה"ה כאן שצריך לשתות ב' כוסות אם ישהה פחות מכדי אכילת פרס נחשב הכל לשתיה אחת. ע"כ. אולם לדידן דאזלינן בתר הוראת מרן, די שישהה בין כוס לכוס כדי שתיית רביעית, שכ"ד מרן (ס"ס תריב), [ראה בשו"ת חזו"ע סי' יב באורך, וכאן שהמחלוקת היא בדרבנן, א"צ להחמיר להמתין בכדי אכילת פרס].

ושו"ר להפמ"ג (סי' תעד מש"ז סק"א) שכתב, מי שאין לו הגדה ואינו יודע לאומרה, מ"מ יש לו לשתות ד' כוסות, ואף שאם שתאן בב"א ידי ד' כוסות לא יצא, מ"מ ידי יין יצא דהיינו ידי שמחת יו"ט. ועכ"פ ישתה ד' כוסות לזכר בעלמא, אלא שלא יברך בפה"ג אלא על כוס ראשון ושלישי, ועל הגפן בסוף כוס רביעי. ע"ש. ולפי דברי הרב זכרון יהודה (סי' קמב) שעשה את המזיגה לעיקר, אף שאינו מוכרח, מהיות טוב ימזוג הכוס השני אחר שתיית הכוס הראשון של הקידוש, וישהה קצת וישתהו. וכן בין שלישי לרביעי. ועכ"פ בין כוס ראשון לשני יש להקפיד שימזוג הכוס השני אחר שתיית הראשון, כדי לעורר התינוקות אם ישנם, וכדאיתא בפסחים (קטז.) מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל, ופירש

לז. מצוה לקדש על יין אדום, ומנהג ספרד שמקדשים עליו אפילו אם היין הלבן משובח ממנו. ומיהו אם אינו לבן יותר מדאי, אם הוא משובח מן האדום, לו משפט הבכורה. ובשעת הדחק יוצאים ביין לבן. ומי שיש לו יין לבן, טוב שיערב בו מעט יין אדום, כדי לתת לו מראה אדום. ומותר לעשות כן אף בשבת וביום טוב. לז)

רשב״ם, כלומר שהבן ישאל מה נשתנה עכשיו שמוזגים כוס שני קודם אכילה. אף שי״ל שבהבאת הכוס לפניו יכול ג״כ לעורר את הבן לשאול, ולאו דוקא המזיגה גורמת.

וע׳ בביאה״ל (סי׳ תעב ס״ח) שכתב, שלפי דעת הפר״ח צריכות הנשים לומר או לשמוע ההגדה, דאל״כ לא יצאו י״ח ד׳ כוסות, דהוי כשתאן בב״א שלא על הסדר שלא יצא. ע״ש. ואף שלדעת מרן הב״י י״ל דאין הכרח לזה, מ״מ מדברי התוס׳ (סוכה לח.) מבואר שצריך להקפיד על כך.

מצוה לקדש על יין אדום, אף אם היין הלבן משובח ממנו

לז) **בגמ׳** (ב״ב צז:) בעא מיניה רב כהנא חמוה דרב משרשיא מרבא, חמר חווריין מהו, אמר ליה אל תרא יין כי יתאדם. ובירושלמי (שבת פ״ח ה״א. פסחים פ״י ה״א שקלים פ״ג ה״ב) איתא, ד׳ כוסות שאמרו וכו׳ מצוה לצאת ביין אדום, מאי טעמא אל תרא יין כי יתאדם. ומשמע שאינו לעיכובא רק למצוה. וברד״ק (תהלים עה) כתב, כי מעלת היין הוא האדמימות. כמ״ש אל תרא יין וגו׳. וי״מ שהנאת היין היא בטעם במראה ובריח. וע׳ במהרש״א ח״א (פסחים קח:) דיין אדום משובח טפי, שהוא משכר ביותר, כפרשב״ם בפ׳ המוכר פירות, ואמר אל תרא גו׳ שתלה הדבר בראיה, כי הוא מרווה ומשכר ביותר, ע״ד שאמרו ביומא, גבי מן, סומא אינו שבע. וזה שמסיים בהאי קרא כי יתן בכוס עינו. רוצה לומר גם בשעת ברכה שצריך האדם ליתן עינו בכוס, קאמר דאל תרא על אדמימותו, שמרבה לך תאות השכרות. ע״כ. ובגמ׳ (מנחות פז.) איתא, יין בן שתי שנים לא יביא לנסכים ואם הביא כשר, וה״ט דכתיב אל תרא יין כי יתאדם, ופרש״י דלא הוה חשוב יין אלא אדום, ושנה ראשונה יש בו עיקר אדמימות, טפי לא. וברבינו גרשום שם כתב דעד שני שנים יש בו עיקר אדמומית.

וכתב בב״י (או״ח סי׳ רעב) שלרמב״ן יין לבן פסול לקידוש, ואפי׳ בדיעבד לא יצא. ולדעת ר״י יין בורק כשר, והיינו שמבהיק ומתלבן קצת ודומה קצת לאדמימות, ורק לבן יותר מדאי פסול. וגם בירושלמי משמע שזה רק למצוה ולא לעיכובא. והרמב״ן פי׳ שהירושלמי בדיעבד קאמר, משום דבעי קרא כדכתיב, שאל״כ הרי יין לבן חשוב הוא ועולה על שלחן מלכים, ולא מצאנו לגבי קידוש דבר שפסול רק לכתחילה. וכתב הרמב״ן שצריך טעם ומראה יין אפי׳ בדיעבד, וכושי שכשר, צ״ל שאדום הוא אלא שלקה, אי״נ שאינו שחור גמור.

אולם הריטב״א כתב שבירושלמי משמע דוקא מצוה מן המובחר, ובדיעבד יצא או כשאין לו יין אחר. ואם הוא חמר מדינה מותר. וג׳ עמודי הוראה השמיטו סוגיא זו, ומשמע שס״ל שלנסכים קאמר. וכ״ד הטור שיין לבן כשר לכתחילה, שהרי כתב לגבי ד׳ כוסות בשם ירושלמי שמצוה לחזר אחר יין אדום, ואם הלבן משובח מהאדום, קודם. וכ״כ הרוקח. והרשב״ץ צידד שיין לבן שבגמ׳ הוא שנתלבן בגריעות. ועפ״ז פסק מרן בש״ע (סי׳ רעב ס״ד): מקדשין על יין לבן, והרמב״ן פוסלו לקידוש אפי׳ בדיעבד, אבל מבדילין עליו, ומנהג העולם כסברא ראשונה. ע״כ.

יין אדום לד׳ כוסות. ולענין ד׳ כוסות, יש עדיפות מיוחדת ליין אדום יותר מקידוש ושאר מצוות שעל היין, שהרי דברי הירושלמי נאמרו לגבי ד׳ כוסות. וכ״כ הטור (סי׳ תעב) ואיתא בירושלמי שמצוה לחזר אחר יין אדום. ויראה שאם הלבן משובח מהאדום שהוא קודם, ע״כ. [ובספר כפתור ופרח (פרק כ) כתב שדברי הירושלמי הנז׳ מיירי לענין קידוש].

גם הרוקח (סי׳ רפג) כתב, ומדאמרינן (נזיר לח) חמשה סומקנא וחד ד׳ כוסות של פסח, ש״מ מצוה באדום כר׳ יהודה, ואם הלבן משובח מן האדום יקח לבן, כדאמר (ב״ב צז), יין אדום היו מנסכין (סוכה מח) אלא שהיו מושחרין.

והרשב״ץ במאמר חמץ הוסיף על דברי הטור, ואני מצאתי סיוע בתרגום ירושלמי על שיר השירים, שיין לבן הוא כשר לניסוך היין. שהוא

מתרגם שתיתי ייני עם חלבי (שיר השירים ה, א), קבילת חמר סומק וחיור דנסיכית קדמי. וע״ע לרבינו יהודה החסיד בספר גימטריאות (פר׳ תזריע) ומנין לשתי ברכות, אחד על המילה ואחד על הכוס, שנאמר ״וברכתיה וברכתי אותה״. ועל יין אדום היה מצוה מן המובחר לברכת המילה ולד׳ כוסות של פסח, ״ודם ענב תשתה חמר״ (דברים לב יד), בגימטריא כל ארבע כוסות ולכוס של מילה.

כמה טעמים שיין אדום עדיף בארבע כוסות

א. באו״ז (ח״ב סי׳ רנו) כתב שמצוה לחזר אחר יין אדום, מדאצטריך קרא ליזהר עליו מכלל דמעלי. וגם יין אדום זכר לדבר שהיה פרעה שוחט תינוקות כשנצטרע.

ב. עוד כתב באו״ז שהוא זכר לדם פסח ודם מילה. ומצינו כה״ג בטור וברמ״א (או״ח תעג) שחרוסת יעשה עב, זכר לטיט, ואח״כ יתן בו מעט חומץ או יין אדום זכר לדם. ובט״ז (סי׳ תעב סק״ט) כתב: והקפיד הטור כאן בד׳ כוסות בזה ולא בקידוש לעיל (סי׳ ערב) לפי שיש עוד רמז לאדום, זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל. והאידנא נמנעו מליקח יין אדום מפני עלילות שקרים בעו״ה. ע״כ.

ג. בפמ״ג (שם א״א סקי״ג) כתב שהוא זכר למכת דם במצרים.

ד. ובכה״ח (ס״ק עח) כתב שהוא רמז לעתיד לבוא, שנאמר מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה וגו׳ מדוע אדום ללבושך. וברושלמי איתא שהם כנגד ד׳ כוסות של פורענות שעיד הקב״ה להשקות את אומות העולם. וכנגד ד׳ כוסות של נחמה שעתיד הקב״ה להשקות את ישראל.

ה. בדרשות ר״י אבן שועיב (פר׳ צו ולשבת הגדול) כתב, מצוה מן המובחר על דרך האמת להיות אדום דכתיב אל תרא יין כי יתאדם. [ועוד כתב שם: לפי דרך האמת צריך יין מזוג, ולכן יחפש יין חזק שיוכל למזגו כפי דעת השותהו]. ועיין בשל״ה (מסכת פסחים מצה שמורה אות קמג) שיש רמז ביין המשומר בענביו ששת ימי בראשית, כלומר, למעלה ששת ימי בראשית, והוא משומר ממגע גוי, שאין להם שם שום יניקה. על כן גאולת מצרים היתה ע״י חמשים שערי בינה ויצאו לחירות, אין בהם מגע וכח גוי. ולזה באו ד׳ כוסות נגד ד׳ לשונות של גאולה, והכוסות הם של יין. ונודע, כי סתם יין הוא בגבורה, ובפרט כשהוא אדום, וכשהוא לבן נוטה אל החסד. ואמנם נקרא יין טוב כשנמזג במים, מצד מימי החסד, ומצד הבינה נקרא יין משומר.

מנהגינו לקדש על יין אדום

והנה אף שהטור סיים אם אין היין הלבן משובח ממנו, מ״מ מנהג ספרד לקדש לעולם על יין אדום אע״פ שהלבן משובח ממנו, וכמו שהעיד בפסח מעובין (אות קפז) שכן המנהג. ומנהג זה יש לו יסוד ע״פ הדין, לחוש לדעת הרמב״ן, וכן דעת הרשב״ץ, שסיים, שאף הוא חושש בזה לדינא. ולכן אע״פ שמרן לעיל (בסי׳ ערב) כתב שהמנהג לקדש על יין לבן וכדעת רוה״פ, ומכללם הרי״ף והרמב״ם, מ״מ י״ל שנשתנה המנהג. ולכן אין לקדש על יין לבן או לצאת בו י״ח ד׳ כוסות, אלא בשעה״ד כשאין שם יין אחר. וכ״כ הנמוק״י בב״ב (שם). וכמ״ש בחזו״ע (מהדורת תשס״ג עמ׳ יב). ומ״מ אם אינו לבן יותר מדאי והוא משובח מן האדום לו משפט הבכורה. וכמבואר בחזו״ע שם בהלכה י״ב.

ויש להוסיף, דהנה מרן בסי׳ תעב (סעיף יא) כתב, מצוה לחזור אחר יין אדום. ע״כ. והשמיט סיום דברי הטור אם אין הלבן משובח ממנו. אך סיום דברי הטור הובאו ברמ״א בהגה. והנה טעמו של הטור צ״ל משום שכל העדיפות ליין אדום הוא מחמת שמסתמא הוא משובח יותר, ולכן היכא שהלבן משובח יותר, עדיף מהאדום. וכ״כ הלבוש (סי׳ תעב סי״א) שהטעם הוא, משום דהא דאדום עדיף, הוא מפני שדרכו להיות משובח מן הלבן.

אולם אפשר דמ״מ יש עדיפות ליין אדום מכמה טעמים. א. לחוש לדעת הרמב״ן שפוסלו אף בדיעבד. [ומרן בש״ע (סי׳ ערב) הביא שי׳ הרמב״ן וסיים שהמנהג אינו כן. ושמא ר״ל שיש מקום לחוש לדברי הרמב״ן]. ב. יתכן שמראה אדום הוא הידור ליין, וגם גורם הנאה יותר [כמו שמבארים שיש בזה גם הנאת חוש הריאות]. ג. ובפרט לענין ד׳ כוסות שיש כמה טעמים להקפיד דוקא על יין אדום.

וע״ע בב״י (או״ח סי׳ קעה) שהביא מהמרדכי בשם ר״ת, שהיין הלבן בריא יותר לגוף. ולפ״ז נראה יותר שאדום עדיף אף שלבן משובח ממנו.

וע״ע באו״ז (ח״ב סי׳ רנו) שכתב, שעל דרך הפשט ביאור הכתוב הוא, אל תבזה יין כי יתאדם. ע״ש.

והביאו בשם הגריש״א שכיום אין מעלה על יין אדום מיין לבן, אם אינו משובח יותר מהלבן (ושמא כ״ז רק לענין קידוש). וראה בספר דרור יקרא (עמ׳ שנ והלאה), ובספר וביום השבת (סי׳ לז אות יא).

ובמ״ש הט״ז הנ״ל והאידנא נמנעו מליקח יין אדום מפני עלילות שקרים בעו״ה. ע״כ. כ״כ עוד אחרונים, כמו הגר״ז (סי׳ תעב סכ״ו), שאף שמצוה ליקח יין אדום לד׳ כוסות, זכר לדם שפרעה היה שוחט מבנ״י, עכשיו שמצויים לעלול עלילות שקרים נמנעו מליקח יין אדום לפסח. וכ״ה בקש״ע (סי׳ קיח), ובמשנ״ב (ס״ק לח) שבמקומות שמצויים הגויים להעליל עלילות שקרים נמנעים מליקח יין אדום.

ומובא מספר קובץ מאמרים להגר״א וסרמן הי״ד, שכתב, שגזירת עלילות דם, בא בסיבת מכירת יוסף, שטבלו שעיר בדם. [ובפנים יפות (שמות יב, כב) כתב, שדם הפסח בא לכפר על מכירת יוסף].

ועל זאת אמר דוד המלך (תהילים עט), שפך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו, כי אכל את יעקב ואת נוהו השמו.

ובס׳ מנהגי מצרים (נדפס תרל״ג, אות מז) כתב, שאין בנמצא ישראל שיתעסק במצות לבדו, ונהגו שאף בלישה ועריכה וקטיפה הכל ע״י גוים, אלא שישראל עומד ע״ג, להיות שא״א בענין אחר. ובס׳ נהר מצרים (ה׳ פסח אות טז), הביא דבריו, ונתן טעם למנהג שהוא מחשש עלילת דם, וכיון שיד הגוי באמצע יבואו מהם ויעידו בהם, ואם נסלקם במצת מצוה, ניתן יד לפושעים לחשוד בנו, כי כל העלילה היא על מצת מצוה, וחמירא סכנתא. עכת״ד.

ואגב, כתב הגרח״פ (מל״ח סי׳ ג׳ אות לד), שמצות שנמצא באחת מהם אפי׳ טיפת דם כחרדל, יגעתי כדי להכשיר שאר המצות, ואותה מצה שנמצא בה דם תיכף תלך לאיבוד, כמו שכתבתי בספה״ק נשמת כל חי (ח״א סי׳ טז), והלא תראה בספר הנורא חקרי לב (מהדו״ב סי׳ י, יא) מה שכתבו מרן זקני, עם הרב מר בריה. ע״ש. ומי יתן והיה שהגויים היודעים ספר, ילמדו בזה, ויראו כמה טפשאי אינהו, דמעלילים עלילות ברשע בדבר שלא נמצא ולא ימצא בעולם מילתא כדנא, ואדרבא הוא חמץ גמור, ואפי׳ בשאר ימות השנה אית ביה כרת לאוכל דם.

מיץ ענבים אדום

וע״ע בשו״ת משנה הלכות (חלק יא סי׳ שעו) שכתב שפשוט הוא, שתירוש מענבים שחורים או אדומים, הוא בכלל יין כי יתאדם, ומצוה להדר אחריו. ותמה על השואל שנסתפק בזה, שבאמת כי גם תירוש שנעשה מענבים אדומים או שחורים, היין אדום. ע״כ. אולם אפשר שיש מקום לדברי השואל בזה, עפ״ד הראב״ן (בבא בתרא) שכתב, יין חיוור, פי׳ יין אדום צלול שאינו אדום גמור עד שיצבע את הכלי. ע״ש. ומ״מ לכאו׳ הצדק עם דברי הרב משנה הלכות, שהעיקר שיש לו מראה אדום.

מותר לערב יין אדום ביין לבן ביו״ט - ואין לחוש לאיסור צובע

ודע, שמותר לערב בשבת או ביו״ט יין אדום בתוך יין לבן, ואין לחוש בזה משום צובע, שאין צביעה באוכלין. ודלא כמו שהחמיר בזה בשו״ת רב פעלים (ח״ג או״ח סי׳ יא), ובבא״ח (ש״ב פ׳ פקודי אות ג ד). וכן החמיר בשו״ת בצל החכמה (ח״ב סי׳ מט), וכן פסקו: החכם צבי (סי׳ צב), ה׳ טל אורות. ה׳ בית מנוחה. זכרונות אליהו מני. ויען אברהם פלאג׳י. יוסף אומץ יוזפא. ח״א לדעת מרן. הפמ״ג. המשנ״ב. שביתת השבת. פקודת אלעזר. צרור החיים. וכ״כ בשטמ״ק. והרמ״א בדרכי משה. וכן העלה בשו״ת ציץ אליעזר (חלק יד סי׳ מז). וכ״כ בספר נתיבי עם (סי׳ רנג עמ׳ קכב), שכבר נתפשט המנהג כפי שהורה בספר יבי״א, שאין צביעה לא באוכלין ולא במשקין. וע״ע בקצות השלחן (ח״ח סי׳ קמו ס״ח) בבדי השלחן שם.

ובשו״ת שבט הלוי (ח״י סי׳ נו) נשאל אודות מה שמקפידים בליל פסח שהיין יהיה אדום דוקא, בכוס הקידוש וביתר הכוסות, וכמבואר בש״ע (סי׳ תעב סעיף יא), אם יכול לערב יין אדום לתוך יין לבן, או יש בזה משום איסור צביעה, והעלה שבודאי פשטות ההלכה (בסי׳ שכ סעיף יט), שאין צביעה באוכלין ומשקים בכל אופן ואפי׳ יין אדום לתוך הלבן. ומ״ש הרב פעלים ח״ג (סי׳ יא), שלא ליתן יין אדום לתוך הלבן, שדין אין צביעה באוכלין אינו אלא רק באוכל מוצק ולא במשקה, הרי הוא נגד משמעות כל הפוסקים. ועכ״פ מי שירצה להחמיר

לח. כבר פשט המנהג לקדש ולברך בורא פרי הגפן על יין מבושל, או מפוסטר, שמרתיחים אותו עד לשמונים מעלות ויותר, אך אינו מתמעט ממדתו, וגם אין שינוי משמעותי בטעמו וריחו. ואין לחוש בזה לספק ברכות להקל. והוא הדין שאפשר לצאת בו ידי חובת מצות ארבע כוסות אף לכתחילה. לח)

יש לו במי להתלות. ומ״מ אין חילוק בזה, וגם בליל פסח מותר מן הדין ליתן יין אדום לתוך הלבן, והמונע עצמו ורוצה להחמיר יתן היין הלבן לתוך האדום, שזה בודאי מותר והכל פשוט. עכת״ד. ועיין בשו״ת יבי״א ח״ב (חאו״ח סי׳ כ). ובשו״ת יחו״ד (ח״ו סי׳ כג).

קידוש על יין מבושל ועל מיץ ענבים

לח) **כתב** רבינו האי גאון בתשובה, בשם הגאונים הראשונים: יין שנתבשל, כיון שעבר האור תחתיו והרתיח, אין בו משום גילוי, ולא משום יין נסך, ואין אומרים עליו שירה, ואין מברכים עליו אלא שהכל. והובא להלכה בספר מאה שערים לרבינו יצחק בן גיאת (עמ׳ ג). וכן הביאו בעל העיטור ח״ב (בדף קלב ע״ד). וכ״כ רבינו נסים גאון במגילת סתרים בשם רב האי גאון, שאין לקדש על יין מבושל, ואין מברכים עליו אלא שהכל. והו״ד בספר המנהיג (הלכות פסח אות נג). וכ״כ רב פלטוי גאון בתשובה, והו״ד בספר המכריע (סי׳ כד), ובשבולי הלקט (סי׳ קמה). וכ״כ בשו״ת הרי״ף (סי׳ רצה), שהיין המבושל מברכים עליו שהכל, ואינו ראוי לקידוש היום, מפני שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. ע״כ. וכ״ה בשו״ת הגאונים (שערי תשובה סי׳ ד). וכ״ד רש״י בספר הפרדס (דף יז:). וכ״כ רב צמח גאון הובא בהרא״ש והנימוק״י (ב״ב צז.). וכ״ד הרמב״ם (בפכ״ט מהל׳ שבת הי״ד) שאין מקדשים על יין מבושל. וכתב ה״ה, שכ״ד כל הגאונים שאין לקדש על יין מבושל. ואע״פ שלא נזכר בפירוש בב״ב (צז:), לאו כי רוכלא ליחשוב וליזיל. ויש מהגאונים מי שכתב שאין מברכים עליו אלא שהכל, ואין כן דעת רבינו שלא הזכיר כן בהלכות ברכות.

ואמנם דעת התוס׳ (ב״ב צז. ד״ה אילימא, ופסחים קט:), והרא״ש (סי׳ י) (ב״ב צז.), דיין מבושל מברכים עליו בפה״ג, ומקדשים עליו. ושכן מפורש בירושלמי (פרק ערבי פסחים), שיוצאים י״ח ד׳ כוסות ביין מבושל ובקונדיטון. [ודחו סברת רש״י והר״ש שכתבו שיין מבושל מברכים עליו שהכל משום דאישתני לגריעותא]. וכ״ד הר״ן (בפרק ערבי פסחים כב: ד״ה אין), וכן הסכים הסמ״ק (סי׳ רפ״א). וכתב ה״ה (שם) שכ״ד הרמב״ן (ב״ב צז: ד״ה שם למעוטי, ובתשובות המיוחסות להרמב״ן סי׳ ק״ץ, ובחי׳ הרמב״ן ע״ז ל: סוף ד״ה הלכתא), והרשב״א (שם ד״ה ויין מבושל, ובתשו׳ סי׳ כד), והנימוק״י שם. וכתב עוד, שהאחרונים הסכימו שמקדשים על יין מבושל, שהרי השביחו, ועלויי עלייה. וכן הסכימו הרמב״ן והרשב״א. ע״כ. וכ״כ המרדכי (בפרק כיצד מברכין סי׳ קכב). וכן העלה רבינו ישעיה הראשון בספר המכריע (סי׳ כד). וכ״כ בספר המנהיג (הל׳ פסח אות נג). וכ״פ מהר״ם מרוטנבורג בתשו׳ (דפוס פראג סי׳ תע). וכ״כ בהגמ״י (בפ״ח מהל׳ ברכות אות ד). וכ״כ הריטב״א (ע״ז כט: בד״ה אמר רב חסדא), דאף שאמרו יין מבושל אין בו משום מגע עכו״ם ואינו נאסר משום יין נסך, מ״מ שם יין ודאי עליו, בין לענין קידוש בין לענין ברכה שמברכים עליו בפה״ג, ורק לענין איסור נסך לא גזרו עליו, מפני שאין רגילים לשתות ממנו אלא דרך תענוג ודבר מועט ולפרקים, ואינו מצוי אצל הכל, ולפיכך לא היה בכלל גזירה ועמד בהיתרו. ע״כ. [וראה עוד בריטב״א ב״ב צז:].

ורבינו ירוחם (נט״ז ח״א קמב ע״ג) כתב, שהרמב״ם סובר שמברכין עליו שהכל. [וכתב הב״י, ואני לא מצאתי שכתב כן, דאי משום דכתב (הל׳ שבת שם) דאין מקדשין עליו, הרי פירש שהטעם מפני שאינו ראוי לנסך ע״ג המזבח]. וגם הרב תרוה״ד (סי׳ ל׳) הסכים לדברי התוס׳ והרא״ש. וכן העלה בשבולי הלקט (סי׳ קמה) שמברכין עליו בפה״ג מאחר שמפורש בירושלמי (שקלים פ״ג ה״ב פסחים פ״י ה״א) כן, ולא מצינו בתלמוד שלנו שיחלוק עליו בזה. וכ״פ בשו״ת

התשב"ץ ח"א (סי' פה), ובשו"ת הריב"ש (סי' י). וע"ע בראבי"ה (פסחים, סי' תכג), ובאו"ז (סי' קסב). וכ"ד עוד ראשונים.

ומרן הב"י (סי' רב וסי' ערב), הביא דברי הפוסקים בזה, וכתב שדברי הראשונים שסמכו על הירושלמי שמקדשים על יין מבושל ומברכים עליו בפה"ג, דברים של טעם הם, וכן הלכה. וכ"פ בש"ע הנ"ל. וכ' הרמ"א בהג"ה שכן המנהג.

ונמצא שלד' מרן יין מבושל מברכים עליו בפה"ג ומקדשים עליו.

כל שאינו משקר בברכתו - מברך לכתחלה בורא פרי הגפן

אולם נראה שאין לחשוב נידון זה לספק ברכות, כי אפי' לדעת הסוברים שיש לברך על יין מבושל שהכל, זהו דוקא לענין לכתחילה, אבל בדיעבד גם הם יודו שהמברך הגפן על יין מבושל יצא. שהרי באמת פרי הגפן הוא, ואף שנשתנה לגריעותא, מ"מ שם פרי הגפן עליו, ואינו משקר בברכתו. וכמ"ש כיו"ב המג"א (סי' רו סק"א), דאף שהמברך על פרי האדמה בפה"ע לא יצא, מ"מ פירות הגדלים באילן, שצריך לברך עליהם בפה"א משום שלא נגמר הפרי, או מפני שאינם עיקר הפרי, אם בירך עליהם בפה"ע יצא. שהרי אינו משקר בברכתו, שבאמת הוא יונק מן העץ. וכ"כ עוד אחרונים. ומבואר כ"ז בשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' לה). [שו"ת חזו"ע ח"א סי' ז]. ולכן מיץ ענבים מפוסטר, מברכים עליו בורא פרי הגפן, ולבסוף ברכה מעין שלש, ומקדשים עליו בשבתות וימים טובים.

גם בשו"ת הר צבי (א"ח סי' קנח) כתב, שאין חשש במיץ ענבים זה שתיכף לסחיטתו מבשלים אותו ועי"כ נפקע ממנו כח האלכוהול, שכבר פסק בש"ע שיין מבושל ברכתו בפה"ג ומקדשין עליו, וכ"פ בתה"ד (סי' לו), וממילא דה"ה למיץ ענבים מבושל. ומה שתמה הפמ"ג על הכרעת מרן הש"ע נגד הרבה מהראשונים, דסברי דיין מבושל אין מקדשין עליו ואין ברכתו בפה"ג, הנה מלבד מ"ש בתה"ד (הנז'), דמסתבר כהרא"ש, הכא אין לחשוב נידון זה לספק ברכות, כי אפי' לדעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם שסוברים שיש לברך על יין מבושל שהכל, זהו דוקא לענין לכתחילה, אבל בדיעבד גם הם יודו שהמברך הגפן על יין מבושל יצא. שהרי באמת פרי הגפן הוא, ואע"פ שנשתנה לגריעותא, מ"מ שם פרי הגפן עליו, ואינו משקר בברכתו. ועכ"פ הלא תיכף כשסוחטין את הענבים יש ע"ז שם יין, ומה שמבשל אח"כ אינו מוציאו משם יין. ועוד שמבואר בחיי אדם (כלל ו ס"ז) דמצוה לקדש על יין או יין צימוקים ובלבד שיהיה בו טעם יין. ומקדשין על יין מבושל, ולכן מותר לבשל הצימוקים ולסנן היין ולקדש עליו. וכ"ה בסידור דה"ח (דיני קידוש). וכ"ש בנסחטו קודם הבישול שחל עליהם שם יין קודם הבישול. ע"כ.

וכיו"ב כתב בשו"ת מנחת שלמה (סי' ד), [וע"ע במוע"ז (ח"ג סי' רנה) בדין מיץ ענבים שיש בו חומר משמר המונע את תסיסתו].

[**ולענין** ברכה אחרונה צ"ל שיש כאן ס"ס וגם דעת מרן. וכן המנהג, וסב"ל במקום מנהג לא אמרינן].

וראה מה שהארכנו בזה בס"ד בעין יצחק ח"ב (כללי ספק ברכות), וכן בשלחן המערכת (ערך ב') בורא פרי האדמה. ושם הזכרנו הרבה אחרונים שנקטו כדברי המג"א, ומכללם, מרן החיד"א בברכ"י (סי' רו סק"ב), צמח צדק, מגן גבורים, חיי אדם, פנים מאירות, אוהב משפט, תורת רפאל, נחלת בנימין, קרן לדוד, ישועות יעקב, תורת חיים סופר, ועוד. ומילתא דמסתברא היא, שהרי כל מאי דאמרי' סב"ל הוא משום חשש ברכה לבטלה ומחומר איסור לא תשא, אבל היכא שאם עבר ובירך עליהם בורא פרי העץ לא בירך ברכה לבטלה, דסוף סוף דבר זה גדל בעץ ולא שיקר בברכתו. אין לחוש לחולקים.

ומה שהקשו מדברי מרן הב"י לגבי סוכר (סי' רב), שאני התם שהסוכר הוא בגדר פנים חדשות באו לכאן ונעשה ע"י אידוי, ואם יברך האדמה יתכן

ולכאורה היה מקום להעיר בזה על מרן הב"י, שמאחר ששנים מתוך ג' עמודי ההוראה, והם הרי"ף והרמב"ם, הסכימו לדעת הגאונים שאין מקדשים עליו, וברכתו שהכל, היה לו לפסוק כדבריהם, ע"פ הכלל שקבע בהקדמתו לב"י. ונראה שמרן הב"י לא ראה תשובת הרי"ף, ולכן פסק כדברי רוה"פ שחולקים על הרמב"ם. ולפ"ז בהגלות נגלות תשובת הרי"ף הנ"ל, נראה לכאורה שיש לנו לחוש לשיטת הרי"ף והרמב"ם שפסקו כדברי הגאונים שאין לקדש על יין מבושל, ועכ"פ נימא דסב"ל.

שהוא משקר בברכתו. שאין כאן הסברא "במילתייהו קיימי".

ואעיקרא יש להסתפק במעשה הפיסטור בימינו אם נחשב בישול ממש, הן לענין ברכה, והן לענין יין נסך, וכבר האריך בזה למעניתו הגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (סי' כה), וכתב במסקנתו, שלכל הדיעות נראה שיש לברך עליו בפה"ג. ע"ש. ופוק חזי מאי עמא דבר.

וע' בשו"ת בית הלחמי (דף לא:) שכ', שכבר נתפשט המנהג לקדש על יין מבושל, ולברך עליו בפה"ג. ובמקום מנהג אין לומר סב"ל. וכ"כ בשו"ת קרית חנה דוד ח"א (סי' לא). וע"ע בשו"ת תורת רפאל (סי' יז).

וביחו"ד שם צירף מ"ש בשו"ת התשב"ץ ח"א (סי' פה), דאפשר שאף הגאונים שאמרו שאין מקדשין על יין מבושל, ואין מברכין עליו בפה"ג, לא אמרו כן אלא על יין שנתבשל הרבה ונעשה כעין דבש ולא נשאר עליו שם יין, ובודאי שבזה הדין עמהם, אבל יין שנתבשל מעט, ולא נשתנה בטעמו וריחו, שם יין עליו, ומקדשים עליו ומברכים עליו בפה"ג. וכ"כ המאירי (ע"ז כט:).

גם מרן החיד"א בככר לאדן (דף קסב) הביא סברא זו, וכ"כ הכנה"ג בשם הריא"ז, ובערה"ש בדעת הרמב"ם ועוד. וא"כ יש לנו כאן ס"ס, שמא הלכה כדעת רוה"פ שיין מבושל מקדשים עליו ומברכים עליו הגפן. ושמא ביין שלא נשתנה טעמו בבישול לכו"ע מברכים עליו הגפן ומקדשים עליו, ובצירוף הטעם שאף להגאונים בדיעבד אם בירך הגפן לא חשיב ברכה לבטלה, שהרי לא אמר שקר בברכתו, ובפרט שכאן המנהג לקדש על יין מבושל, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. וכמבואר כ"ז בשו"ת יבי"א ח"ו (סי' כו), ובשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' לה). ובשו"ת חזו"ע ח"א (סי' ז' עמ' צט), ובהערות מרן ראמו"ר בריש ספר שלחן לחם הפנים (ח"ד עמ' א). ובס' מאור ישראל (פסחים קט:).

גם מיץ ענבים מבושל כשר לקידש וארבע כוסות

ובשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' קיא) הביא שיש מפקפקין על מיץ ענבים אם ברכתו הגפן, לפי שהוא מבושל, ורק ביין מבושל מצינו בש"ע (סי' רב ס"א) שמברכין בורא פרי הגפן, משא"כ במה שלא בא לכלל יין, ומה שאמרו (ב"ב צז:) סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום, היינו משום שראוי להיות יין, משא"כ תירוש זה שהוא מבושל ואין ראוי להיות עוד יין. והביא, שבעל מסחר אמר לו שאינו מבושל כ"כ ואפשר לעשותו יין. ואם כך הוא אפשר לסמוך ע"ז.

[**ואמנם** בספר אשרי האיש (ח"ב עמ' פ) כתב בשם הגריש"א, שמיץ ענבים מפוסטר פסול לקידוש לד' הרמב"ם שפוסל יין מבושל לקידוש, כל שיש עליו שם בישול, ובחום הפיסטור בודאי היס"ב. ע"כ. אולם אנן נקטינן כמבואר לעיל דמקדשין ומברכין הגפן על יין מבושל].

נתינת גפרית לתוך מיץ ענבים

והנה יש שערערו בענין ברכת הגפן על מיץ ענבים, מאחר ובתהליך עשייתו נותנים בתוכו גפרית לשם הפסקת תסיסת היין, ואז לכאורה אינו ראוי לשתיה, ורק ע"י סינון חוזר הטעם ונעשה היין ראוי לשתיה. ומאחר ובעת שנתנו ביין גפרית לא היה ראוי לשתיה ולברכת הגפן, גם אח"כ שנעשה ראוי לשתיה א"א לברך עליו בפה"ג, שהרי לענין תערובת איסור שנפגמה ונעשית כעפר בעלמא, כתב הרא"ה בבדק הבית (דף קט:), דכיון שהותר משום נותן טעם לפגם, שוב א"א לו להיאסר כלל. וא"כ גם בנ"ד מאחר ולא היה ראוי לשתיה, שוב א"א לברך עליו הגפן, גם כשאח"כ נעשה ראוי לשתיה. שהרי פנים חדשות באו לכאן, וכעין מ"ש רבינו יונה, שהובא בהרא"ש (ברכות פ"ו סי' לה), בהיתר אכילת המוסק, שאע"פ שמתחילה היה דם, אין לחוש לכך, שיש ללכת אחר המציאות של אותה שעה, וכבר נשתנה ויצא מתורת דם, שהרי הדבש שנפל לתוכו חתיכה של איסור, אע"פ שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להפוך הדבר הנופל לתוכו לדבש, כדין דבש דנים אותו, והכל מותר. ע"כ. והו"ד בשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' סב), וכתב שם, שנראה שהרא"ש מסכים לדבריו. וגם הט"ז הסתמך על דבריו, ולפ"ז התיר שם בפסח חומצת לימון המופקת מעמילן של חטה, שמאחר ובתהליך עשיית החומצת לימון הוי טעם לפגם, אף שאח"כ ע"י תערובות של חומרים כימיים חוזר ונותן טעם לשבח, פנים חדשות באו

לכאן בשמו ובצורתו ובטעמו. ע״ש. וא״כ לכאורה ה״ה בנ״ד.

אלא שיש לחלק בזה בפשיטות, דהתם הטעם לשבח נעשה ע״י נתינת חומרים מסויימים לתוך התערובת, אבל בנ״ד לא נותנים לתוך היין שום תערובת, והכל נעשה מאליו ע״י סינון והתנדפות הגפרית מאליה, ובפרט שגם באשר הוא שם, כשעדיין יש בו התערובת של הגפרית, אינו נפסל לגמרי משתיה, [וכן שמעתי מחכ״א, שטעם בעצמו מהיין אחר שנתנו לתוכו הגופרית, ומלבד שהדבר גורם לשיעול ולצריבה, אין טעם היין פגום כלל].

גם בס׳ אול״צ ח״ב (עמ׳ קפח) כתב, דיין שנתנו בו גפרית באופן שאינו ראוי לשתייה, ואח״כ חוזר מאליו להיות ראוי, ברכתו בפה״ג, משום שחזר להיות ראוי בלא מעשה, והוי כמו יין שהרתיחוהו שאין לומר שאיבד את ברכתו כיון שלא היה ראוי לשתיה כשהיה רותח. משא״כ מיץ ענבים משוחזר שחזר להיות כמו יין ע״י הוספת המים, הוי כמו דבר חדש, ואינו חוזר לברכתו הראשונה.

אשר על כן אין בזה כל חשש, ומברכים על מיץ ענבים בפה״ג, כהוראת מרן אאמו״ר זיע״א.

ובעיקר האי כללא דאילו מרן היה רואה דברי חד מג׳ עמודי ההוראה שהיה חוזר בו, ראה בילקו״י ח״ב (עמ׳ רסז), ובח״ג (עמ׳ תד). ובקונטרס כללי ההוראה (שנדפס בסוף יחו״ד ח״א מהדורות הראשונות), ובעין יצחק ח״ג (עמ׳ תקנג), שוב יצא לאור שו״ת יבי״א ח״י, ושם (חו״מ סי׳ א) האריך להוכיח האי כללא.

קבלת הוראות מרן מחמת הגברא - ולא מחמת חיבורו

ובמ׳ עין יצחק ח״ב הזכרנו מ״ש בשם הרב אול״צ דלגבי מרן אין לומר אילו היה רואה וכו׳, וטען, שלא קיבלנו הוראות מרן מצד הגברא, אלא מחמת החיבור עצמו שהוא ברוה״ק, ומש״ה לדעתו לא איכפת לן במה שמרן עצמו היה חוזר בו. אולם בכל גדולי הדורות מבואר להדיא שקבלת הוראות מרן היתה מחמת גדלותו, וגם מחמת שחיבורו נתקבל בשמים כדברי מלאך המגיד, ולכן קיבלנו הוראותיו גם במ״ש בתשובה. כמבואר בעין יצחק ח״ג. ובעצם גדלותו של מרן היתה השפעה גדולה לקבלת הוראותיו, והקבלה היתה על הגברא מכח גדלותו, וממילא שייך שפיר לומר דאילו מרן עצמו היה רואה דברי הראשונים הנז׳ היה חוזר בו.

ולפ״ז יש לבאר מה שמצינו בכס״מ (פ״ד מהלכות נזקי ממון הלכה ד׳) בשם חכמי לוניל, ששאלו מהרמב״ם, ע״מ שפסק דאם שמרוה שמירה מעולה כראוי, ויצאה והזיקה, השומרין פטורין והבעלים חייבין, דאמאי הבעלים חייבים, כיון ששמרוה השומרים שמירה מעולה. והשיב להם הרמב״ם, שט״ס הוא וכך היא הנוסחא האמיתית, ויצאה והזיקה השומרים פטורים וכו׳. ע״כ. והנה אף שבכס״מ הביא תשובת הרמב״ם ע״ז, בש״ע (חו״מ סי׳ שצו ס״ח) פסק דלא כדבריו בכס״מ, וחזר על הדין דאם שמרוהו כראוי שמירה מעולה, השומרים פטורים והבעלים חייבים בנזק קרן בלבד וכו׳. וע״ש בנושאי כלים. וע״כ דגם לגבי הש״ע אמרינן דאילו היה רואה דברי הרמב״ם הוה הדר ביה, והעיקר כמ״ש בכס״מ.

חיבור הכס״מ נתחבר אחר הבית יוסף

וכיו״ב מצינו עוד בש״ע (או״ח סי׳ ג׳ ס״ז) גבי המטיל מים מן הצופים ולפנים, דאיתא בש״ע שישב ופניו כלפי הקודש וכו׳. ע״כ. והוא מדברי הרמב״ם (פ״ז מה׳ בית הבחירה). אלא שהכס״מ שם כתב, שט״ס הוא וצריך להגיה וכל המטיל מים מן הצופים ולפנים ״לא״ ישב ופניו כלפי הקודש, אלא לצפון או לדרום וכו׳. וכ״כ בספרי רבינו המוגהים. עכ״ל. וכבר תמה הט״ז שם על הש״ע שלא כתב כאן כמו שהגיה הוא עצמו בכס״מ. ואפשר שכתב דברים אלו קודם שכ׳ אותו בכס״מ. וכ״מ שם בכס״מ שכתב, וז״ל: וכל הדברים האלו ביארתי היטב בספר או״ח בב״י, ויש כאן ט״ס וצריך להגיה וכו׳. עכ״ל. והנה לפניך בב״י שכתב ופי׳ הנוסח׳ כמ״ש בש״ע בלי ט״ס, אלא פשוט שבסוף ימיו חזר בו אחר שמצא ספרי רמב״ם המוגהים, ואז כ׳ כאן ויש כאן ט״ס וכו׳. וע״כ צריך להגיה גם כאן. וכ״כ מו״ח [הב״ח], שיש להגיה בש״ע כן. ע״כ.

ועל כן אילו מרן היה רואה הגירסא הנכונה בדברי הרמב״ם לא היה כותב מ״ש בש״ע שלפנינו. וכלל גדול מסור בידינו שספר הכס״מ חיברו מרן

לט. מיץ ענבים משוחזר ברכתו שהכל ואין יוצאים בו ידי חובת ד' כוסות, ואין לקדש עליו. והיינו מיץ ענבים שמרתיחין אותו זמן רב עד שנעשה כמו דבש, ואחר כך מוסיפים עליו מים, ומכיון שנעשה כדבש בטל ממנו שם יין, ויצא מתורת משקה לתורת מאכל, ולכן לא יכול לברך עליו בורא פרי הגפן. לט)

אחר חיבורו הגדול ב"י, וכמ"ש מהר"י קאשטרו בשו"ת אהלי יעקב (ס"ס מט דפ"ח ע"ב). וכ"כ בפתה"ד ח"א (דף קמג).

ומרן החיד"א בס' ועד חכמים (מער' כ אות ה) כתב, שספר כס"מ חיברו מרן בסוף ימיו. וע"ע ביד מלאכי (כללי המגיד משנה והכס"מ אות ז'), **ובשד"ח** (כללי הפוסקים סי' יג אות כט). ולפ"ז אף שמצינו בב"י שכתב ביאור בד' הרמב"ם, מ"מ בכס"מ הדר תבריה לגזיזיה דיהיב דעתיה לדקדק יותר בדעת הרמב"ם, ותדע, שהרי לא מצינו בשום מקום שמרן הזכיר את הכס"מ בחיבורו הב"י.

ואמנם אין זה כלל גמור, שכנראה איזה חלקים מהכס"מ חיבר מרן קודם חיבור הב"י, כאשר עסק בדברי הרמב"ם במשך השנים. ובזה אתי שפיר מה שהעירו בס' כל החיים (כללי הפוסקים מע' י' אות סג) בשם ספר שם חדש. ודו"ק. וראה ביד מלאכי הנ"ל שהביא מחלוקת בזה. וציין ללח"מ (פ"ה מהל' אבל ה"ט) שכתב, כאן חזר הרב בכס"מ ממ"ש בב"י. וכתב ביד מלאכי, שיש בידינו הודאת בעל דין הוא מהר"י קארו שכתב בסוף ספר ב"י חו"מ, כי גמר חסיד חיבור זה בשנת שי"ד, ובכס"מ (פ"י מהלכות שמיטה ה"ו) כתב ששנת השמיטה היא תשכ"ז, נמצא שחיבור הב"י נעשה קודם הכס"מ י"ג שנה בקירוב. וראה בזה בילקו"י ח"ב (עמ' רסז).

בדין יין משוחזר

לט) **כ"כ** הרשב"ץ (הנ"ל, ח"א סי' פה) שיין שנתבשל ונעשה כעין דבש, ולא נשאר עליו שם יין, אין מקדשין עליו ואין מברכין עליו הגפן. ועיין בב"י (סי' רב) שהביא בשם הארחות חיים, שעל האירופי מברך שהכל. ומרן החיד"א בברכ"י (אות ב) כתב בשם מהר"א אזולאי, שהוא מי ענבים שנקפאו, וכן ענבים מבושלים הנקרא טראנקופי"ט. ובכה"ח (שם אות טז) כתב בשם האחרונים, שענין האירופי הוא שדורכין הענבים, ואחר דריכתן משימין בתירוש עפר לבן ידוע, שעה אחת או יותר, כדי שיצליל היין היוצא מהם במהרה, ויעמוד במתיקותו, ואח"כ מחממין אותו בכדי שהיס"ב. [כנה"ג בתשובה]. וע"ע במהריק"ש, ובספר שמו יוסף (סי' קעא).

והנה בבא"ח (פר' מטות אות י) כתב, אירופי, הנקרא דב"ס, שהוא מי ענבים שנקפאו, מברך שהכל ולאחריו נפשות. ע"כ. גם הכנה"ג והמהר"א אזולאי הנ"ל כתבו שמברך שהכל. אלא שיש לפקפק קצת, דלכאורה מ"ש מיין שבישלו עד שנעשה אוכל, שנפסק בשו"ת בית יהודה עייאש (סי' סא) שמברך בפה"ג, ודימהו ליין מבושל וקונדיטון, וכתב, שאפי' עירב בו קמח לעבותו ולחזקו שיהיה בו ממשות, הוי היין עיקר, והקמח טפל, אפי' הוא נותן טעם ביין. והובא בכה"ח (סי' רב אות יד). וע"ע בשו"ת זכור ליצחק הררי (סי' נה דף כט ע"ד) שהשיג על הרב בית יהודה (ושם דף צ.), והביא תשובת הרשב"ץ שכתב להדיא שצ"ל שהכל נהיה בדברו. ע"ש. ודלא כהרב כה"ח שלא הרגיש בסתירה זו.

ולפ"ז הוי הדב'ס שהוא מי ענבים שעירב בו עפר לבן שיעמוד במתיקותו ונקרש, להא דמיא, דהא יש עליו תורת יין בתחלה עד שנאסר מטעם יין נסך, כמו שהעלה למעשה בתשובת הר"ן (ס"ס ה). וע"ע בשאר הפוסקים בזה. א"כ כיון שהיה עליו תורת יין תו לא פקע מיניה גם לענין הברכה. ולא דמי למ"ש המהריק"ו והובא בב"י (סי' רד) כאשר יראה הרואה. ודו"ק. וא"כ יש לדמותו ליין מבושל וקונדיטון.

ונחי שלענין ברכה ראשונה נימא שמברך שהכל, כיון שאפי' ביין מבושל י"א דמברך שהכל, הגם שלמעשה צריך לברך עליו בפה"ג כמבואר לעיל, אבל לענין ברכה אחרונה קי"ל כרוה"פ שאין ברכת נפשות פוטרת מעין שלש, א"כ יש לחוש שלא לברך נפשות מחשש ברכה לבטלה ח"ו. וכ"ש להפנים מאירות הו"ד בעיקרי הד"ט (סי' י' אות מ), דס"ל דביין מבושל לכו"ע מברך לאחריו מעין שלש. ע"ש. שיש לחוש ביותר לזה, ואע"פ שד"ז נפתח

מ. יין שנתנו בו דבש להמתיקו, אף על פי שיש אומרים שאין לקדש עליו ואינו ראוי לארבע כוסות, הואיל ואינו ראוי לינסך על גבי המזבח, מכל מקום להלכה יכולים לקדש עליו ויוצאים בו ידי חובת ד׳ כוסות, מכיון שלא נפסל לינסך על גבי המזבח מחמת גריעותא, אלא משום שנאמר כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה׳. הילכך כשר הוא לקידוש ולהבדלה. וכן המנהג. מ)

בגדולים הנ״ל, וכולהו פשיטא להו שמברך שהכל. מיהו לענין בורא נפשות רבות מידי ספיקא לא נפיקנא, וסב״ל. [קטע זה ממרן אאמו״ר בכת״י].

והנה בספר אשרי האיש (ח״ב עמ׳ עה) כתב בשם הגריש״א, שיין משוחזר אינו כלל יין לברכת בפה״ג וקידוש ולשאר דברים. וכ״כ עוד שם (עמ׳ פא) שמיץ ענבים משוחזר שמאדים את המיץ עד שנשאר תמצית אחד מחמשה מה שהיה קודם, ולאחר זמן שזה כבר מיועד למכירה, מוסיפים עליהם מים עד ארבעה חמישיות כשיעור שהיה קודם, וגם הטעם חוזר להיות כמעט כמו שהיה קודם, מ״מ כיון שאותם ארבע ידות של מים אינם עומדים וגם מעולם לא עמדו להיות יין, אין לברך ע״ז בפה״ג. ע״כ.

ובשו״ת מנחת שלמה (ח״א סי׳ ד) האריך בזה, והעלה, דאף אם ננקוט שאין להתחשב עם זה שהתמצית והמים אינם ראויים להיות ממש כמו יין, וגם נאמר דכיון שהטעם של מיץ משוחזר שוה למיץ ענבים רגיל, שפיר אזלינן לענין ברכה בתר חשיבות של הטעם, ואע״ג שהמים שהם פי ארבע מהמיץ, מעולם לא קבלו שום טעם מגוף הענבים, אפ״ה חשיב כמזיגה, הואיל ועכ״פ הוא נהנה ומרגיש טעם של יין מגיתו, או כמו מי בישול של צימוקים אשר מברכין עליו בפה״ג, מפני שראוי להיות יין כזה שהוא סעיד ומשמח. וכן נראה לכאורה ממה שהק׳ המג״א (בסי׳ ר״ד ס״ק ט״ז) וכו׳. ואע״ג דמסתבר דהשתא מיהא לא סעיד ומשמח, מ״מ הוא מרגיש עכ״פ טעם של יין דסעיד ומשמח. וה״נ גם במשוחזר הוא מרגיש טעם טוב של יין מגתו, וכמו בתרכיז של מיא דסילקא, הרי מסתבר שיכולים להוסיף מים ולברך ע״ז בפה״א, וה״נ גם כאן מברכין בפה״ג ולא פרי העץ או שהכל, כיון שהמים אין להם טעם, וכל החשיבות הוא רק הטעם של המיץ, וכמ״ש הט״ז (בסי׳ ר״ב סק״ט).

וע״ש שלענין קידוש החמיר בזה, וכתב, דבנ״ד הרי לאחר שנתבשל כ״כ הרבה עד שנשאר רק תמצית של אחד מחמשה, אינו ראוי כלל לשתיה, ובההיא שעתא חושבני שהוא פסול לקידוש, וא״כ מנין לנו שחוזר להכשירו ע״י הוספת מים. והן אמנם שאין זה ממש לגריעותא, הואיל וע״י הוספת מים יכולים שוב לתקנו ולהחזירו שיהי׳ קרוב להטעם שהי׳ לו קודם, אבל מ״מ אין זה למעליותא. וכידוע שגם נגרע במקצת. ואף שר׳ אליעזר סובר שההכשר לקידוש נעשה רק ע״י מזיגה של מים, שאני התם שכך הוא עיקר עשיית יין, משא״כ בנ״ד מנלן שחוזר להכשירו, כיון שטעמו נפגם קצת ע״י הבישול גם לאחר הוספת מים. ע״כ.

וכן להלן שם (תנינא סי׳ יג) בענין מיץ ענבים משוחזר כתב, דאפשר דשאני יין שכך דרכו תמיד דבתחלתו הוא חי ולא ראוי כ״כ לשתיה וטעון מזיגה אפי׳ לחכמים שמברכים הגפן גם על חי, ולכך יש שמוזגין על חד תלת ויש שמוזגין על חד שית, ולכן מברכין על שניהם הגפן מבלי להתחשב בטעמי המזיגה. משא״כ מיץ ענבים אינו שייך כלל למזיגה, כי רק מוציאים את אשר יש בו מתחלת בריאתו ומחליפים אותו במים ולכן נראה דחשיב כדבר נוסף הבא מבחוץ, ולכן הנני מפקפק אם כדאי לברך על כך ברכת מעין ג׳.

ועכ״פ לדינא נראה שיברך ע״ז שהכל, שלא יצא הדבר מידי ספק, ושמא משקר בברכתו אם יאמר בפה״ג. וגם לא יברך נפשות. וע״ע בשו״ת מנח״י ח״ח (סי׳ יד) וח״ט (סי׳ יז) מ״ש בזה.

יין שנתנו בו דבש להמתיקו

מ) הנה דעת רב האי גאון לפסול לקידוש יין שיש בו דבש. הביאו הטור (ס״ס ערב). והרמב״ם (שבת, פרק כט הל׳ יד) כתב בזה״ל: יין שנתערב בו דבש אין מקדשים עליו, כך אנו מורים בכל המערב, שאינו ראוי לינסך על גבי המזבח. ויש מי שמתיר לקדש עליו, ואומר שלא נאמר יין הראוי לינסך ע״ג

מא. וכן מקדשים ומבדילים על כל יין מתוק. כגון שנתנו בו סוכר להמתיקו, וכשר לארבע כוסות. ויש מהדרים לקדש על יין יבש שהוא כשר למזבח, שיהיה לכולי עלמא, ואף אינם מוסיפים טיפות מים ליין. וזו חומרא והידור היכא דאפשר, ותבוא עליהם ברכה. מא)

המזבח אלא להוציא יין מגולה ויין שריחו רע, שאין מקדשים עליהם. ע"כ. וכ"כ באהל מועד (ח"א דף סג: נתיב ב), בשם הרמב"ם והרי"צ גיאת.

ובארחות חיים (דף סד ע"א) כתב, הרמב"ם והר"י בן גיאת, כתבו לפסול לקידוש יין שנתערב בו מעט דבש, מפני שאינו ראוי לינסך ע"ג המזבח. ותימה ע"ז דהא לא אימעיט, אלא היכא דפסול מחמת גריעותו. ולכן נראה עיקר שמקדשים עליו. ע"כ. וכ"כ הכל בו (סי' לא דף לד ע"ד). וכן בספרו מאה שערים (הל' קידוש עמ' ב) כתב לפסול יין שנתערב בו דבש, בשם רבינו האי גאון.

ובשבולי הלקט (סי' קמה) כתב בשם ר"י בן גיאת יין שנתנו בו דבש אין מברכים עליו בפה"ג, והרב שה"ל שם כתב לחלוק עליו. ע"ש.

אבל הראב"ד בהשגות (פרק כט הלכה יד) פסק להתיר לקדש על יין שיש בו דבש, שכן מפורש בירושלמי (פרק ערבי פסחים ה"א), שמקדשים על קונדיטון.

גם הרמב"ן (ב"ב צז:) כתב, שהעיקר כדברי המכשירים יין שנתן בו דבש, משום דלא ממעטינן הכא אלא יין הפסול מחמת עצמו, כמו יין מגולה, אבל יין שנתערב בו דבש, אינו פסול אלא למזבח, משום שנאמר כל שאור וכל דבש וכו', אבל לא פסלו הכתוב לקידוש. והכי איתא בירושלמי (פסחים פ"י ה"א), שיוצאים י"ח ארבע כוסות ביין קונדיטון, שיש בו דבש ופלפלין, אלמא דמקדשין על יין קונדיטון וכו'. ע"ש.

וכ"כ הר"ן (פרק ערבי פסחים דף כב: מדפי הרי"ף), שיין שיש בו דבש שלא נפסל למזבח משום גריעות שלו, מקדשים עליו. כדאמרינן להדיא בירושלמי (פ"י דפסחים), שיוצאים י"ח ארבע כוסות בקונדיטון, שיש בו דבש ופלפלין. וכ"כ הרשב"א (ב"ב צז:). וכ"כ עוד בתשובה ח"א (ס"ס כד). וכ"כ המאירי (ב"ב שם עמ' תלז).

והמאירי הניף ידו שנית בפרק ערבי פסחים (דף קז. עמ' רכט), והביא מ"ש הרמב"ם לפסול לקידוש יין שנתערב בו דבש, וכתב, והדברים מתמיהים, שהרי לא נפסל זה למזבח מצד היין עצמו, אלא מצד הדבש, ולענין קידוש מיהא לא נפקעה תורת יין ממנו וכו'. ע"כ. וכתב רבינו ירוחם (דף סה ע"ג), שכן הסכימו רוה"פ להתיר בזה.

גם הריב"ש בתשובה (סי' י) כתב, שכבר הכריעו כל האחרונים כדברי המתירים לקדש על יין שנתנו בו דבש. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ (ח"א סי' כט), שהאחרונים דחו סברת האוסרים בשתי ידים, והעלו בראיות ברורות להתיר יין שיש בו דבש. והוסיף (שם בסי' פה), שאע"פ שנראה שהרמב"ם נוטה לדעת גאוני המערב שפסלו לקידוש יין שיש בו דבש, כמו שסיים אחר סברתם, "וכך אנו מורים בכל המערב", מ"מ אין לסמוך עליהם בזה, וכמ"ש האחרונים. ולא עוד אלא אפי' אם נתנו לתוכו שליש דבש מקדשים עליו, כמו שאמרו להדיא בירושלמי (פרק ערבי פסחים הל' א), שיוצאים י"ח ארבע כוסות בקונדיטון והכוס הראשון הוא של הקידוש. ע"ש. וכ"כ עוד הרשב"ץ בח"ב (סי' קסח). וכ"פ מרן והרמ"א בש"ע ס"ח. וע' בש"ע הגאון רבי זלמן (סי' ערב סעיף ט).

ואין לחוש לסב"ל אפי' נגד מרן. אחר שכן פשט המנהג לברך בפה"ג על יין שיש בו סוכר ודבש.

אם טוב להחמיר לקדש על יין יבש ולא מבושל ומתוק כשיטת הרמב"ם

מא) כן הוא לפי מסקנת רוב גדולי הראשונים שהסכימו להכשיר יין שנתערב בו דבש. ודלא כהרמב"ם. וכן סתם מרן הש"ע (סי' ערב ס"ח), שדעת הפוסקים להכשיר אפי' היכא שנתנו ביין דבש לכתחלה, שהרי הביאו ראיה מקונדיטון שנותנים בו דבש לכתחלה. וזה פשוט. וראה עוד בשו"ת מנח"י ח"ט (סי' כו אות ג). ובמ"ש בספר אז נדברו חלק יב (סי' ג עמ' ט). וי"ל ע"ד.

והנה בספר אשרי האיש (ח"ב עמ' עה) כתב, שאף שיש מהדרים לצאת ידי שיטת הרמב"ם ולקדש על יין יבש שהוא כשר למזבח, מ"מ הרי תמיד מוסיפים בו מעט מים, ולפ"ז לא הועילו, שהרי

מב. יוצאים ידי חובת ארבע כוסות ביין צימוקים שנשרו במים, ובלבד שיש בצימוקים לחלוחית קודם שנתנם במים, שאם היו סוחטים אותם היה יוצא מהם לחלוחית כעין דבש. ושיעור המים שיש לשרותם עם הצימוקים, צריך שלא יהיו יותר משיעור הצימוקים לאחר שנתפחו במים. וכן במזיגת היין במים לקידוש, לעולם צריך שהרוב יהיה יין והמיעוט מים, כדי שיהיה בו טעם יין. שכל שאין ברור שיש שם יין יותר מן המים, אין מברכים עליו הגפן, אלא שהכל נהיה בדברו. מב)

יין שהוסיפו בו מעט מים פסול למזבח מפני שחסר בשיעור. ומ״מ אפי׳ אם אין בו שום תוספת מים, המנהג הוא לקדש על יין מתוק ומבושל וכן מיץ ענבים, אע״פ שיש לו יין יבש רק שאינו טוב כמו המתוק או המבושל, וכמ״ש הרמ״א בסעיף ח. ע״כ. ולפ״ז תמוה המנהג של המחמירים בזה לקדש על יין יבש ושאינו מבושל, שהרי נוהגים כולם לעשות מזיגה של ג׳ טיפות על דרך הסוד. אך בידו להחמיר לשיטת הרמב״ם, ולא ימזוג את היין כלל, אחר שאין בזה שום חשש ע״פ הדין, ואילו לחוש לשי׳ הרמב״ם הוא חומרא בדין.

גם מ״ש שלדעת הרמב״ם א״א למזוג, הנה תמוה לאסור למזוג את היין, שהרי בגמ׳ אמרו להדיא (ב״ב צז:) אי למעוטי מזוג, עלויי עלייה. והיינו שיין מזוג כשר לקידוש. ואע״פ שיין מזוג פסול לנסכו על גבי המזבח, וראה ברשב״ם (ב״ב צז: ד״ה מזוג) שכתב משום שאינו בכלל שכר, והביא מספרי שדרשו, ונסכו רביעית ההין, חי אתה מנסך ולא המזוג. מ״מ לגבי קידוש וד׳ כוסות מבואר להדיא בגמ׳ שטוב למוזגו. וכ״ה ברמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ט). ושו״ר שבס׳ אשרי האיש שם (עמ׳ עט) כתב, שגם למחמירים כשיטת הרמב״ם, מותר לערב בו מעט מיץ ענבים ואע״פ שהוא מבושל, דהא מים ג״כ אפשר להוסיף, ובודאי גם מיץ ענבים לא גרע. ע״כ. ולכאורה סותר למ״ש לעיל. [ובפשטות מ״ש באשרי האיש לעיל שלא למזוג מים כלל, היינו לדידן שאין היינות שלנו חזקים ואין דרך למזוג כלל במים אצל שותי היין, ולכן ס״ל לגריש״א כדעת העולת תמיד, דבכל דהו מים נפסלים (ולדידיה לא מהני רוב יין), וכמבואר בילקוט יוסף שבת סי׳ ערב בשם הגריש״א. ואינו ענין לדעת הרמב״ם שפסל תוספת כל דהו של דבש.].

ומ״ש בס׳ אשרי האיש שם, דמ״מ הרמ״א העיד שהמנהג להעדיף יין מבושל ומתוק, אם הוא יותר טוב מהיבש. הנה אינו מוכרח שכוונת הרמ״א לומר שכך צריך לעשות, שאפשר שהרמ״א רק העיד על המנהג, שהם העדיפו עונג שבת. ואה״נ אם רוצה להתחסד לחוש לשי׳ הרמב״ם, מודה הרמ״א שיש מקום להתחסד.

לקדש על יין צימוקים

מב) בגמ׳ ב״ב (צז.) אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך ע״ג המזבח, למעוטי מאי, אילימא למעוטי יין מגתו, והא תני רבי חייא יין מגתו לא יביאו, ואם הביא כשר, וכיון שאם הביא כשר, אנן אפי׳ לכתחלה נמי, דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום. ואלא למעוטי יין כושי [שחור], או בורק [יין לבן, ורע הוא] ושל הליסטון [יין מתוק], ושל צימוקים, והתניא בכולן לא יביא [לנסך ע״ג המזבח] ואם הביא כשר, ואי למעוטי יין מזוג, הא עלויי עלייה, דאמר רבי יוסי בר חנינא מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכים עליו עד שיתן לתוכו מים. ומסיק, אלא למעוטי יין שריחו רע, א״נ למעוטי יין מגולה. ואע״ג דעבריה במסננת, משום הקריבהו נא לפחתך. ע״כ. וכיון דאם הביא ע״ג המזבח יין צימוקים כשר, אנן אפי׳ לכתחלה נמי מקדשינן עליה. וכדאמרי׳ כן לגבי יין מגתו.

וכ״כ הרי״ף בפרק ערבי פסחים (קז.), ואמרי רבוותא, דלאו כל צימוקים שרי לקדושי עלייהו, אלא כגון דכמישן בגופנייהו וכד עצרת להו נפקת מנייהו לחלוחית, הני הוא דתרינן להו במיא ומעצרינן להו ומקדשינן עלייהו, אבל אי כד עצרת להו לא נפקא מנייהו לחלוחית לא מקדשינן עלייהו.

וכ״כ הרא״ש (פ״ו דב״ב סי׳ י) כלשון הרי״ף.

והנה בסדר רב עמרם גאון ח״ב (דף קיג:) הובאה תשובת רב נטרונאי גאון, בזה הלשון: ואם אינו מוצא יין לארבע כוסות בכמה פרסאות או

מג. יש להקל לתת לפחות ג׳ ליטר מים על קילו אחד של צימוקים. וכל זמן שלא משך היין מהצימוקים והחרצנים והזגים, אין עליו תורת יין, בין לענין ברכה בין לענין מגע עכו״ם, בין לענין ארבע כוסות. מג)

שהיה בספינה ואין תקנה כל עיקר להביא יין, ישרה צימוקים במים, ויעשה ארבע כוסות, שכן שנו חכמים יין צימוקים לא יביא לקרבן, ואם הביא כשר, וכיון שלקרבן אם הביא כשר, לקידוש ולהבדלה לכתחלה נמי כשר במקום שא״א. ע״כ. וכ״כ רבינו יצחק בן גיאת (בהל׳ קידוש עמ׳ ב) בשם רב פלטוי ורב צמח ורב האי הגאונים. וראה בספר מאה שערים ח״ב (הל׳ פסחים עמ׳ צט). וכ״ה בספר מעשה הגאונים (סי׳ לב) ובשו״ת הגאונים (שערי תשובה סי׳ קיז). ובספר הפרדס לרש״י (דף יז:). ובספר הרוקח (סי׳ רפג). ובספר אהל מועד (דף קד:). וכ״כ רבי דוד אבודרהם (בסדר ההגדה דף נח:) בשם רב נטרונאי גאון. וכ״ה בשו״ת הריב״ש (סי׳ ט). וכ״פ הרמב״ם (פרק כט מהל׳ שבת הי״ז), והטור והש״ע (סי׳ רעב ס״ו). וע״ע בראבי״ה פסחים (ס״ס תקכה). ובספר אהלי יהודה (דף עא:). ובשו״ת צמח צדק (חאו״ח סי׳ כח). ובשו״ת חזו״ע ח״א (כרך א סי׳ ו). ובספר חזו״ע שבת (כרך ב׳ עמ׳ פח).

ומוכח מכל הני רבוותא שפירוש יין של צימוקים, היינו ע״י שריית הצימוקים במים, ולאחר שרייתן יכולים לסחוט אותם, ואז מקדשים עליהם.

שיעור מידת המים ששורים בהם הצימוקים שיהפכו ליין

מג) הנה לענין מדת המים ששורים בתוכם הצימוקים, כתב הבכור שור בחי׳ (ב״ב צז:), הנה בש״ע (סי׳ ערב) מבואר שמקדשים על יין של צימוקים, והנה יש נוהגים ליתן הרבה מים על הצימוקים עד כדי שהצימוקים הם אחד מששה במים. ושמעתי מי שמפקפק ע״ז, לפי מ״ש בהגה״ה (סי׳ רד ס״ה), שאם היין אחד מששה במים, אז בודאי שהוא בטל לגבי המים, ואין מברכים עליו בפה״ג. (וע״ע בשו״ת מהרי״ל סי׳ קמב). אולם לפי מאי דמסקינן במנחות (נה.) דלכו״ע בגרוגרות הואיל ויכול לשולקם ולשרותם ולהחזירם לכמות שהיו, משערים אותם לכמות שהיו קודם שנתייבשו. לפ״ז נראה שה״ה לצימוקים שעינינו הרואות שאחר שליקה או שרייה במים מתנפחים ומתגדלים בכפל או יותר, יש לשערם כך. אלא שצריך ליזהר שלא יתן עליהם מים מרובים כ״כ עד שיהיו הצימוקים אחר שנתגדלו אחד מששה במים, שאז בודאי הוי ברכה לבטלה. ע״כ.

ורבים מן האחרונים הביאו את דבריו להלכה, ומהם, הפמ״ג (סי׳ רעב א״א סק״ה), שערי תשובה (שם סק״ו), עיקרי הד״ט (סי׳ יג אות יח), הגר״ב פרנקל (סי׳ רד ס״ה), רעק״א (סי׳ רעב סק״ב), שו״ת עמודי אור (סי׳ ו׳ אות י), שו״ת מנחת יחיאל ח״ב (סי׳ קי אות ז), ספר המנורה הטהורה (סי׳ ערב סק״א).

ובשו״ת אדמת קודש ח״א (ס״ס ט) כתב, שלענין המים שבצימוקים מוכח מדברי מהרלנ״ח שאף אם המים רבים יותר מכשיעור אפ״ה יין גמור הוי, הן לענין יין נסך, והן לענין שאר מילי, ונראה שכ״ד כל הפוסקים שסתמו דבריהם, אלמא לא שנא אם נתן מים כשיעור, לא שנא יותר מכשיעור, יין גמור הוי.

ובשו״ת חסד לאברהם תאומים (חאו״ח ס״ס טז) כתב לפקפק בזה, שאין זה מוכרח. ובמק״א הארכנו בדין תערובת רוב מים ביין, שאין לברך עליו הגפן.

ובשו״ת משכנות יעקב מקרלין (חאו״ח סי׳ קו) כתב, שצריך למעט בנתינת המים לצימוקים, וגם שהצימוקים יהיו טובים ושמנים בלחלוחית רבה ולסוחטם היטב אחר השרייה, עד שישער בדעתו שבודאי יש בהם לחלוחית יין רובע מכל היוצא במי השרייה. ורק אז יוכל לברך עליהם בפה״ג ולקדש עליהם. ואין לסמוך על דברי האחרונים בשם הרשב״ץ בזה. עכת״ד.

יוצא איפוא מדבריו שצריך שישער שיש בלחלוחית שבצימוקים רבע ממדת מי שריית הצימוקים, ולאו בכולהו משערינן.

ובשו״ת צמח צדק (חאו״ח סי׳ כח) כתב לדייק מלשון בה״ג והרי״ף ושאר פוסקים שאין לקדש על יין צימוקים, אא״כ שורים הצימוקים

במים מועטים מאד, באופן שיהיו נבלעים בצימוקים, ולאחר מכן סוחטים הצימוקים, ועל יין כזה מברכים בפה"ג ומקדשים, אבל אם היו מים רבים שנישרו בהם הצימוקים אינם נחשבים ליין ואין לקדש עליהם. ודברי הרב בכור שור הנ"ל אינם מוכרחים, ואין להביא ראיה כלל מדין הגרוגרות, דהתם אוכל הגרוגרות כמו שהן, אבל הכא שנסחטים הצימוקים במים, אין לשער אלא רק נגד מיץ הצימוקים. לפיכך י"ל שאין לשער אלא רק שש פעמים נגד המיץ היוצא מן הצימוקים. ושכן שמע ממר דודו המהרי"ל.

וגם מהר"ר יהודה הכהן בספר אהלי יהודה (דף ע"א:) ישב על מדוכה זו, וצידד לפרש דברי גדולי הפוסקים בזה שלא התירו אלא בצימוקים לחים, שאילו היו עוצרים אותם בלא מים, היו נותנים את הלחלוחית והמיץ שלהם, ובאלה הוא שהתירו לקדש עליהם לאחר שיהיו שרויים במים כמה ימים עד שיהיה היין תוסס כמו שאר יין, ואח"כ הוא דורך אותם ברגליו עד שיצא יינם, ולפ"ז מה שאנו עושים ליקח צימוקים ולדרוך אותם ומיד נותנים אותם במים, ובו ביום מקדשים על המשקה שיוצא מהם, זה לא מיקרי יין ואין לקדש עליו. ולפ"ז צ"ל דמ"ש מרן הש"ע (סי' רב סעיף יא), מי שריית צימוקים או מי בישולם מברך עליהם שהכל, אך יש להסתפק אם מברך אחריהם בורא נפשות רבות או ברכת מעין שלש. ואם משך המים מהצימוקים והבדילם מהם, הו"ל יין ומברך בפה"ג וברכה אחת מעין שלש, והוא שיהיו צימוקים שיש בהם לחלוחית שאם ידרוך אותם יצא מהם דובשן. ע"כ. צ"ל דמיירי שנתן הצימוקים במים במשך כמה ימים וכתש אותם עד שנעשה מהם יין גמור, אם משך והבדיל המים מן הצימוקים. ואף שמדברי המג"א והט"ז והברכ"י מוכח שאפי' בסתם שנתן מים בצימוקים לבד ומשך המים מן הצימוקים נקרא יין, וכ"כ כל האחרונים וכו', מ"מ לא ידעתי מה יענו למה שפירש רשב"ם (ב"ב צז:) גבי יין הנמכר בחנות שאין סופו להיות שכר פסול לקידוש, וא"כ גם בצימוקים שדורכים אותם ונותנים אותם במים, שאינו שכר, וגם אין ראוי להיות שכר, אינו נקרא יין, ואין לקדש עליו, וסיים, ותצא דינא שאין לקדש אלא על יין צימוקים שנדרך ע"י רגלי אדם, ושיהיה בו טעם וריח של יין. והאידנא פעה"ק ירושלים שאין היין בנמצא אלא ביוקר גדול, טוב לקדש על הפת מלקדש על יין צימוקים, כי בודאי הוא ברכה לבטלה. ע"כ.

ובשו"ת לב חיים ח"ב (ס"ס סב) כתב, שאע"פ שמרן פסק בש"ע (סי' ערב) שמקדשים על יין צימוקים, מ"מ מצינו חולקים ע"ז וס"ל שאין מקדשים עליו, וכמו שנתבאר בס' גנזי חיים (מע' יין אות כד). וכן יש כמה חילוקים בענין עשיית יין של צימוקים. ע"כ.

גם בשו"ת חסד לאברהם תאומים (חאו"ח ס"ס טז) כתב להסביר פנים לדעת החכם שכתב לפקפק על נתינת מים עד כדי שהצימוקים הם אחד משישה במים, כפי שכתב הבכור שור, שאין הכרח לסברת הרב בכור שור. ע"ש.

וכן המשנ"ב (בסי' רעב ס"ק טז) הביא שהיד אפרים (סי' רד) כתב לפקפק על דברי הבכור שור בזה, והוסיף, שהגאון מליסא בדרך החיים חולק עליו בפשיטות, וסובר שיש לשער הצימוקים כשעת נתינתם למים, ולא כפי נפיחתם אח"כ, שאין נפיחתם אלא מכח המים אשר נכנסו בהם. ע"ש.

וכן בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' נה) אחר שהביא דברי הבכור שור, כתב, וכבר פקפק ע"ז הרב יד אפרים, וגם אני בעניי כתבתי בתשובה אחרת לפקפק עליו בזה, ולכן אין לסמוך ע"ז לקדש על יין צימוקים כזה, ורק אם הצימוקים יש בהם הרבה לחלוחית, או שנותן מים מועטים והצימוקים רבים באופן שאחר סחיטת הצימוקים יראה לעינים דרמא תלתא ואתי ארבעה, באופן זה לכ"ע יש להקל בזה. וזה ברור. ע"כ.

וכן בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קה.) כתב לפקפק ע"מ שריית הצימוקים שלנו, משום דליכא רמי תלתא ואשכח ארבעה וכו'. ע"ש.

וע"ע בהגהות זר זהב על האיסור והיתר (סי' כב דף לג.), שכתב, שבשריית צימוקים, אפי' רק בג' חלקים מים לא מהני, כי אין כל הצימוקים יין אלא רק הלחלוחית שלהם. ושכן מוכח בספר פרדס הגדול לרש"י (סי' רסו) שכתב, שבמקום שאין יין שורים את הצימוקים "במים מועטים", ואומר עליהם קידוש היום. ומ"ש הרב בכור שור להתיר שיהיו הצימוקים חלק ששית מן המים, פלא הוא לפע"ד, שהרי אין לנו לשער אלא כנגד הלחלוחית שיכולה לצאת מן הצימוקים, ותו לא מידי. עכת"ד.

ובשו"ת אגודת איזוב מדברי (חאו"ח ס"ס טו) העלה שאין לקדש על יין צימוקים אלא רק כשהוא בן מ' יום וכבר בא לכלל שכר, אבל יין מגתו של צימוקים דאית ביה תרתי לריעותא, חדא שהוא יין מגתו, ועוד שהוא של צימוקים, אין לקדש עליו.

ומאידך גיסא הרב תוספת שבת (סי' ערב ס"ק ט) הביא מ"ש הבכור שור הנ"ל, וכתב לתמוה ע"ז, שהרי מרן הש"ע (סי' רד) כתב דהאי שיעורא דרמא תלתא ואתי ארבעה, אינו אלא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל ביינות שלנו שהם רפויים אפי' רמא תלתא ואתא ארבעה לא מברכינן עלייהו בפה"ג, וא"כ איך סתם הבכור שור דסגי שלא יהיו הצימוקים אחד משה. ודוחק לומר דלא קאי אלא על אותן יינות שהם חזקים. אלא שלפענ"ד מעיקרא דדינא פירכא, שאין דברי הבכור שור מוכרחים בזה, שאפשר לומר שהטעם היוצא מן הצימוקים עדיף טפי אפי' מיין גמור היוצא ע"י סחיטת הענבים, ואינו בטל בששה כלל, וכיו"ב מצינו בסי' רב שמשקה היוצא מן הפרי ע"י סחיטה מברך עליו שהכל, ואילו משקה שנשרה עם הפירות מברך עליו ברכת הפרי עצמו. ומשום שיותר נכנס טעם הפרי ע"י שרייה וכבישה יותר מע"י סחיטה. וכמ"ש הרא"ש. וה"נ המים של שריית הצימוקים הם קולטים הטעם של הצימוקים שהוא חזק מאד, ואינו בטל במים, אע"פ שהצימוקים הם רק אחד מששה מן המים. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת ישועות מלכו (סי' יג ד"ה ועדיין), שא"א להכחיש את המציאות, שמי שריית צימוקים גם בששה חלקים מים, משובחים בטעמם. ובע"כ שאין הטעם כעיקר שוה בכל, ובשריית צימוקים במים גם ביותר ממשה חלקים מים טעמם משובח, ונעשים יין, ומברכים עליהם בפה"ג, ואף ברכה אחרונה ברכת על הגפן.

גם בבגדי ישע (סי' רעב ס"ו) כתב, שרק היין טעמו בטל בששה חלקים מים, משא"כ הכא בשריית הצימוקים שהפרי עצמו נמצא במים והמים מקבלים טעם היין ע"י הפרי נהפכו המים ליין. לכן הדין נותן כאן ללכת אחר הטעם. וכ"כ בתורת שבת (סי' רעב סק"ח). וע"ע בחמדת ישראל (דף נא.) שכתב לחזק דברי הבכור שור.

ובספר כה"ח (סי' רד ס"ק לג), הביא דברי הבכור שור הנ"ל, שלמד מהרמ"א שכתב: "ובלבד שלא יהיה היין אחד ששה במים שאז הוא בטל", שה"ה לדין הצימוקים הנשרים במים, וכתב, שכ"ז הוא לדעת הרמ"א, אבל לדעת מרן שפסק כדברי רבינו יונה (וכמ"ש תר"י בסוף פרק כיצד מברכין) אין לתת מים על הצימוקים אפי' על חד תלת, ובפרט לפי מ"ש העולת תמיד (בסק"ז) שעכשיו שאין נוהגים כלל למזוג היין במים, כי היינות שלנו רפויים מאד, לפיכך אם נתערב מעט מים ביין, אפי' אם מדת המים פחותה ממדת היין אין לברך עליו הגפן.

וכ"כ הא"ר (שם ס"ק י), ושזהו טעמו של הלבוש שהשמיט דברי הרמ"א בזה.

וכן הסכים בספר ברית כהונה (מע' יין אות ז), שבודאי יש גבול וקצבה למדת המים אשר יתנו על הצימוקים לעשותם יין, ולכן שיעור המים לא יהיה יותר משיעור הצימוקים לאחר שנתגדלו, וכדברי הכה"ח. ע"כ.

גם בספרו שו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' לט) הביא דברי הכה"ח בדין היין, וכתב, שנ"ל שכל שהרוב יין יכול למזוג במעט מים והם בטלים ברוב, והוסיף שם (בסי' מ), שאם המים שוה בשוה עם היין, אע"פ שבכה"ח (סי' רד ס"ק לב), כתב שמדברי הפמ"ג משמע שמברכים עליו בפה"ג, לפענ"ד אינו מוכרח, שי"ל שהוא ספק, וממילא סב"ל, לכן יש להקפיד שיהיה היין יותר על המים. ובשו"ת שמחת כהן (ח"ב סי' נא) הסכים למ"ש בספר ברית כהונה הנ"ל. ע"ש. גם בשו"ת אם לבינה (סי' כז) העלה שצריך שיהיה הרוב יין. ובשו"ת ישמח לבב (או"ח סי' ה אות ד) הביא דברי הכה"ח הנ"ל, וכתב שמנהג העולם אינו כן.

ובשו"ת שואל ונשאל (ח"ה סי' כג) כתב, דמ"ש הכה"ח, שיינות שלנו רפויים הם, נראה דזה לא שייך אלא רק ביין, ולא לגבי לחלוחית הצימוקים. ולכן נ"ל לענין הלכה, שיתן מים תחלה כמדת הצימוקים דוקא, ואחר שיתנפחו הצימוקים יוסיף עליהם עוד שתי מדות, ואח"כ יסחט את הכל.

והריב"ש (ס"ס ט) כתב, שאפשר שהמורה לכם להחמיר ביין של צימוקים, דימה זאת לתמד, דכל היכא דרמא תלתא מיא ולא אתי ארבעה לאו חמרא הוא, והכא נמי אין הצימוקים מוציאים יותר מן המים שנכנסו בהם. אך זה אינו, שכבר כתבו המפרשים שזהו דוקא בשמרים שנדרכים בגת ע"י קורה, שהקורה דוחקת אותם ומוציאה כל לחלוחית שבהם, אבל בפורצנין שלנו שנדרכים

מד. אם שורה הצימוקים במים וסוחט אותם היטב באופן שמוציא מהם את כל הלחלוחית שבהם, אין לדון על זמן הכבישה, וכל שכן אם כתש את הצימוקים ואחר כך שרה אותם במים וסחט אותם היטב, ובפרט אם שורה אותם במים חמים כדי שיתרככו. אבל אם אינו סוחט את הצימוקים עצמם צריך לשרותם שלשה ימים מעת לעת. ואם בישל הצימוקים עם המים ואחר כך משך המים מן הצימוקים, הוה ליה יין ומקדשים ומבדילין עליהם, ויוצאים בהם ידי חובת ארבע כוסות. מד)

ברגלי אדם, לא אמרינן הכי, שהרי ברוב פעמים אינו מוצא כדי מדתו, ואע"פ כן חמרא מעליא הוא. הילכך הכל לפי טעמו וריחו הוא. כן כתבו המפרשים. וכ"ה הענין ביין צימוקים דחמרא מעליא הוא, ומקדשים עליו. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ ח"א (סי' נז), שביין צימוקים אפי' מוציא יין פחות מכדי מדתו כשר לקידוש.

ועיין בהגהות יצחק ירנן על ספר מאה שערים לריצ"ג (בעמ' ג' אות יז) שהביא דברי הרב בכור שור שצריך שהצימוקים יהיו לא פחות מאחד בששה במים, ותמה עליו, שהרי כל הדבר תלוי בריבוי הליחות וכוחן היוצא מן הצימוקים, שהרי אין כל גוף הצימוקים נעשה יין, וצריך לסלק מן החשבון את הפסולת של החרצנים והזגים וכו', וביותר יש לתמוה על הרב תוספת שבת שהפריז להקל עוד יותר מהבכור שור, שהרי גם הרשב"ץ כתב להדיא בח"א (סי' פז) שהצימוקים גרועים יותר מן הענבים וכו', והביא תשובת הגאון רבי מענדל קארגויא שמתיר כשנותן על לוג צימוקים ארבעה לוגין מים, והוכיח דס"ל דלא כהבכור שור וכו', וסיים, ונ"ל שגם ע"ז אין לסמוך, ואין לתת שיעור קבוע ומסויים, כי אין כל הצימוקים שוים, והכל תלוי בכמות הלחלוחית שלהם, וחזקם ורפותם ריבויים ומיעוטם. ושכ"ד ריצ"ג. ע"ש. והובא להלכה בשו"ת זכר שמחה (סי' לא).

גם בשו"ת יד הלוי (חאו"ח סי' לו), הביא דברי הגאון רבי מנדל קארגויא הנ"ל. ע"ש.

והנה קרוב לזה העלה גם בשו"ת משכנות יעקב (סי' קו), וכתב, שהירא את דבר ה' ימעט בנתינת המים לצימוקים, ואחר שרייתם יסחטם היטב באופן שיהיה מלחלוחית הצימוקים רובע, ואז יסמוך ע"ז לברך בפה"ג ולקדש עליהם. אבל בשו"ת זרע יצחק (סי' ג) העיר על חומרא זו, שמנהג ישראל אינו כן, שאף הגאון מליסא בדרך החיים לא החמיר נגד הבכור שור, אלא שכתב שיש לשער שישית הצימוקים במים "כשעת נתינתם", ולא אחר שיתפחו במים, אבל להחמיר כדברי המשכנות יעקב, מעולם לא שמענו ולא ראינו, שלדבריו כמה קהלות קדושות רבים וכן שלמים אשר מעולם אנשי השם, שנהגו להקל, לדברי המשכנות יעקב, מלבד שלא קיימו מצות קידוש על היין מימיהם, עוד בה שבירכו ברכות לבטלה ח"ו. ולא כן אנכי עמדי. ואף הפמ"ג שידוע בגודל החומרות שלו, הביא גם הוא דברי הבכור שור וכו', והאריך מאד שם להשיב על כל דברי הרב משכנות יעקב. ע"ש.

ומעתה נראה שיש להקל לתת לפחות ג' ליטר מים על ק"ג צימוקים. וע"ע בשו"ת פני האריה החי (סי' לח), ובשו"ת מים טהורים (סי' כא). וכן עיקר להלכה. [ע"פ המבואר בשו"ת חזו"ע ח"א סי' ו עמ' עט].

ומה שכתבנו לענין המשכה, ראה להלן סע' מד.

אם שורה צימוקים במים וסוחט אותם, אין לדון על זמן הכבישה

מד) בשו"ת משכנות יעקב (סי' קו) כתב, דמ"ש הרא"ש (פ"ק דכתובות סי' טז) והטור (אהע"ז סי' סב) בשם רבינו נסים, שבמקום שאין יין מצוי לברך עליו ברכת חתנים, יקח צימוקים וישרם במים ויסחטם ויברך עליהם, ומשמע שהוא דבר שנעשה סמוך לשעת הנישואין, והיינו ששורה הצימוקים במים עד שיתמלאו ויתפחו ואח"כ יהיה נוח לסוחטם כדי שיצא הלחלוחית שבהם, ואז היוצא מהם הוא יין לענין ברכה וקידוש, וכמ"ש הרי"ף (פרק ע"פ). ובודאי שבשעה מועטת כזאת אין טעם יין במים שנשרו בהם הצימוקים וגם לא תססו כלל, ואיך יהפכו המים ליין אם לא בשרייתם במשך כמה ימים, וכמ"ש האחרונים, אולם ע"י סחיטה היטב של גוף הצימוקים כדי שתצא הלחלוחית

מה. שיעור זמן שריית הצימוקים במים כדי שיהיה על המים שבהם תורת יין, יש אומרים שצריך שיהיו שרויים במים שלשה ימים שלמים מעת לעת. (שהם שבעים ושתים שעות), ויש אומרים שדי להם בשיעור מעת לעת. (עשרים וארבע שעות). ויש להחמיר לשרות הצימוקים במים ג׳ ימים מעת לעת, ואז מברך על מי שרייתם בורא פרי הגפן, וברכה מעין שלש, ומקדשים על יין זה. ואם לא נזכר להקדים שרייתם עד ערב שבת, יש לדוך אותם במדוכה, או לרסקם במיקסר, וליתנם במים, ולהרתיחם ולבשלם, ואחר כך לסוחטם ולסננם, ואז יהיה עליהם תורת יין וכשרים לקידוש ולהבדלה. שגם אם הרתיח או בישל את הצימוקים, ומשך את הצימוקים מהיין, חשיב יין, ומברך עליו הגפן. [ואם נזכר בליל שבת, המיקל במקום צורך לברך בורא פרי הגפן בשריית הצימוקים במים פחות ג׳ ימים, ושהה במים מעת לעת, באופן שהצימוקים נתנו טעם במים כטעם יין ממש, יש לו על מה לסמוך]. מה)

שבהם א״צ תסיסה של ג׳ ימים כלל. והביאו בשעה״צ (סי׳ רעב ס״ק כג).

ומכאן סיוע למ״ש בהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמוד רו), שאם שורה את הצימוקים במים וסוחט אותם באופן שמוציא כל הלחלוחית שבהם, א״צ לדון על זמן שיעור הכבישה, ובפרט כששורה אותם במים חמים כדי שיתרככו יפה. וכן משמע ממ״ש בשם בה״ג והלכות פסוקות דמהני סחיטת הענבים גם בער״ש, א״כ ה״ה בסחיטת הצימוקים שנכבשו במים, ואע״פ שיש בהם תערובת מים, הרי יין מזוג כשר לקידוש כל שיש בו טעם ומראה יין, משא״כ כשאינו סוחט יפה גוף הצימוקים אלא ברצונו לקדש ע״מ שריית הצימוקים לבד, בזה צריך ג׳ ימים כדעת מהרלנ״ח וכו׳. עכת״ד.

וכן פשט המנהג, וכמ״ש בספר ברית כהונה (מע׳ יין אות ז), דמה שי״א שזמן שריית הצימוקים במים צריך להיות ג׳ ימים, וי״א מעת לעת, הנה לא ראינו מי שנוהג כן ביין צימוקים, אלא יש שמרתיחים ומבשלים את הצימוקים במים וסוחטים אותם, ויש שנוהגים לדוך אותם במדוכה ושורים אותם במים, וסוחטים אותם, וכמה פעמים יהיה זה בער״ש קרוב למנחה. ופוק חזי מאי עמא דבר. ע״כ. ולפי האמור יש להם ע״מ שיסמוכו. וכן בשו״ת שמחת כהן ח״ב (סי׳ נא) הסכים לכל מ״ש בספר ברית כהונה הנ״ל. ועיין בשו״ת חזו״ע (ח״א סי׳ ו).

כמה זמן צריך לשריית הצימוקים במים כדי שיהיה יין?

מה) הנה הש״ך ביו״ד (סי׳ קכג ס״ק כד) הביא דברי המהרלנ״ח בתשובה (סי׳ מא) שכתב בתוך דבריו, שכיון שעברו כבר ג׳ ימים מעת שריית הצימוקים במים, נעשו יין גמור. [וכ״ד המג״א (סי׳ רב ס״ק כז), והט״ז (שם סק״י). וכ״פ בש״ע הגר״ז (סי׳ ערב ס״ז)]. **וכתב עליו החכמת אדם** (כלל עה סי׳ ח): וצ״ע למה לי ג׳ ימים, הרי דין כבוש הוי במעת לעת, ובאיסור והיתר וכן בדרכי משה לא נזכר בדבריהם ״שלשה ימים״, לכן נראה לי שלאחר מעת לעת דינם כיין. ע״כ.

ובאמת דלא קשיא מידי, דנהי דקי״ל ביו״ד (סי׳ קה) שכבוש כמבושל בשיעור מעת לעת, זהו לענין שנותן טעם ואוסר, כי די בנתינת טעם כדי לאסור, ובפרט לדידן דנקטינן דטעם כעיקר דאורייתא, אבל שיהיה עליו תורת יין גמור צריך ג׳ ימים מעת שרייתו, ולא סגי במעת לעת.

וכה״ג קי״ל דטעמא יהיב עד ששים, ולבטלו מתורת יין לגמרי די בששה חלקים מים, (כדאיתא באו״ח סי׳ רד ס״ה, וביו״ד סי׳ קכג ס״ח, וסי׳ קלד ס״ה). וא״כ אין לדמות זה לדין כבוש דהוי במעת לעת.

וכ״ש לפי דעת הרמב״ם ורש״י והרמב״ן והר״ן דס״ל טעם כעיקר דרבנן, והובאו בב״י יו״ד (סי׳ צח), י״ל שלא תיקנו שיהיה עליו תורת יין לברך עליו בפה״ג או לגזור עליו משום יין נסך אלא בטעם גמור של כבישת ג׳ ימים, אבל מעת לעת דהוי טעם קלוש בעלמא לא גזרו.

אם טעם כעיקר דאורייתא

והנה הרמב"ם (בפ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ה) כתב וז"ל: העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה י"ח בפסח, והגיה עליו הראב"ד, "והוא שיש בה דגן כזית בכדי אכילת פרס ויאכלנו". וכתב ה"ה שם, ומדברי הרמב"ן נראה שאפי' אין שם כזית דגן בכדי אכילת פרס יוצא בה, לפי שמדין גרירה הוא, שהחטים גוררים את האורז, וזהו שהזכירו חטים ואורז בדוקא. וכן מבואר בירושלמי. וגם רבינו (בפ"ו מהל' בכורים) כתב משנתינו בדין החלה בקמח חטים וקמח אורז, ומשמע דדוקא באלו. וכן עיקר. ע"כ.

והנה דעת הראב"ד בעלמא דטעם כעיקר דאורייתא וכמ"ש בב"י (יו"ד סי' צח), ואע"פ כן הצריך שיהיה כזית בכדי אכילת פרס, ולא סגי ליה בטעם בלבד, כי כדי להפוך את כל העיסה לתורת דגן שיצא בה י"ח מצה בפסח, לא מהני טעם בלבד, וכן הרשב"א בפסקי חלה הסכים לדעת הראב"ד, אף שגם הוא סובר שטעם כעיקר דאורייתא. ואף להרמב"ם והרמב"ן לא אמרי' הכי אלא בחטים ואורז משום גרירה, משא"כ בשאר מינים.

וכיו"ב כתב בספר תורת שבת (סי' ערב ס"ק ח) להעיר על המג"א (סי' רד ס"ק טז), שכתב לתלות דבר זה בדין טעם כעיקר אי הוי דאורייתא או דרבנן, וכתב, ואינו נראה לי, דאע"ג דבעלמא קי"ל טע"כ דאורייתא, מ"מ לא מצינו בשום מקום שהטעם מבטל את העיקר, ואף שהעושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה י"ח בפסח, התם הוא בכזית בכא"פ, כמ"ש הראב"ד, ואף להרמב"ם דס"ל דסגי בטעם בלבד, שאני התם דהוי מדין גרירה, וחטים ואורז דוקא. וכמ"ש ה"ה בשם הירושלמי.

וקצת קשה מהא דפריך בזבחים (עח.) ממתני' דחלה העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה, ואדם יוצא בה י"ח בפסח, ואם איתא לר"ל דנותן טעם ברוב לאו דאורייתא איך יוצא בה י"ח מצה וכו'. ואמאי לא משני דהיינו טעמא משום גרירה. וצ"ל דלא מהני טעם גרירה אא"כ נתינת טעם הוי מהתורה, וא"כ לכאורה איך מהני להרמב"ם ולהרמב"ן לצאת בה י"ח אף דס"ל טעם כעיקר מדרבנן, ועיין בשו"ת בית יעקב (סי' סא) שעמד בזה. וע"ע בספר דברי אמת (דף צה עמ' ד והלאה) ובפר"ח (סי' תנג ס"ב) ובערה"ש ובמגן האלף שם.

ובהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמ' רו) כתב, והנה דעת מהרלנ"ח (סי' מא) שהשרייה של הצימוקים במים צריכה להיות ג' ימים מעת לעת, והרב חכמת אדם כתב להשיג עליו שהרי שיעור כבישה לאסור הוא במעת לעת בלבד. והטיב אשר דיבר בזה אבא מארי הגאון המובהק רבי יצחק שור אב"ד דפה, שאין ראיה כלל מדין שיעור כבישה לאסור שהוא בנתינת טעם בלבד, לדין זה שיהיו המים של השרייה כולם כדין היין עצמו ממש לקבוע עליו ברכת בפה"ג ולקדש ולהבדיל עליו, דהכא בעינן ג' ימים מעת לעת דוקא, ובפחות מכן חשיב קיוהא בעלמא, ולא נקרא יין לברכה ולקידוש ולהבדלה, וראיה לזה מהא דאמרינן (בע"ז לג.) בקנקנים של יין נסך והכשרם וכו'. ע"ש. ומעתה דעת המהרלנ"ח נכונה מאד שצריך להשרותם ג' ימים מעת לעת להפוך מי השרייה ליין גמור. ודבריו ברורים. עכת"ד. וכ"כ הגאון רבי אהרן לוין, בספר ברכת אהרן (אב"ד רישא פ"ג דברכות, סי' קמג, דף סז.). ע"ש.

איברא דבשואל ומשיב מהדו' קמא (ח"א סי' רמד) הביא מה שהקשה החכמת אדם על המהרלנ"ח, כי למה צריך ג' ימים והרי שיעור כבוש הוא יום אחד מעל"ע, וכתב, שנראה שהמהרלנ"ח לשיטתו בתשובה (סי' קלח) שכתב, שדין כבוש שהרי הוא כמבושל, הוא צריך זמן, והזמן שמצאתי בדברי הפוסקים הוא ג' ימים, ולפחות בעינן יום ולילה. ע"כ.

ומשמע שדעתו נוטה לדעת הסוברים דבעינן ג' ימים, [והוא דעת ר"ת, הובא במרדכי (ע"ז סי' תתנד). וכ"כ ראבי"ה (סי' אלף וקיד), הובא במרדכי (חולין סי' תשז). וע' במרדכי (ביצה סי' תרעד) בשם עוד גדולים]. ורק בשל תורה אזלינן מספיקא להחמיר שאפי' במעת לעת בלבד הוי כמבושל, אבל באיסור יין נסך דרבנן צריך שרייה ג' ימים מעת לעת, אבל לדידן דקי"ל כבוש כמבושל במעת לעת איה"נ שגם לענין יין נסך הדין כן, וכן לענין ברכת הגפן. וכבר נתבאר כן בהגהות יד שאול (יו"ד סי' קכג).

והרב כה"ח סופר (סי' רב ס"ק פה) הביא דברי היד שאול כאמור. ע"ש.

ומיהו לכאורה אכתי לא איפרק מחולשא, שא"כ לא היה לו להש"ך ביו"ד שהביאו, למסתם סתומי, והיה לו להעיר דלדידן סגי במעת לעת.

גם הט"ז והמג"א (בסי' רב) הביאו ד' המהרלנ"ח להלכה, ולא העירו שלפי מאי דקי"ל כבוש כמבושל די במעת לעת, ואין צורך לג' ימים, אלמא שיש לחלק כמו שכתבנו לעיל, דשאני הכא שלהפוך את מי שריית הצימוקים ליין שפיר בעינן ג' ימים מעת לעת.

גם בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סי' קפד) כתב, שצימוקים השרויים במים בתוך ג' ימים, מיא בעלמא הוא, ואינם ראויים לינסך על גבי המזבח, דכתיב הקריבהו נא לפחתך, ואין דרך בני אדם לשתותם, ואיני רואה שיהיו ראויים לינסך ע"ג המזבח בעודם בחבית עם הצימוקים, ולכן אינם נאסרים במגע גוי, כי התורה אמרה נסך שכר, וזה אינו שכר, ולא דמי ליין מגתו שדרך בני אדם לשתותו ומשכר, ולכן אם הביאו לנסכים כשר בדיעבד, אבל זה אינו משכר כלל עד שיתיישן ויעבור עליו זמן מה, ולכן אינו נאסר במגע גוי. ע"ש. והובא בספר מועדי ה' (דף קל עמ' ד), וכתב ע"ז, ולפ"ז הוה מצי לאוקומי ההיא דב"ב (צז:) שאין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך ע"ג המזבח, דאתא למעוטי יין צימוקים מגתו דהיינו בתוך ג' ימים וכו', ומ"מ הדין דין אמת משום דמיא בעלמא הוא ולא עמד טעמו בו, וכמ"ש הרדב"ז. עכת"ד.

אך נראה דא"א לומר דההיא דב"ב (צז:) אתא למעוטי יין צימוקים מגתו, כי בזה לא די שאין מקדשין עליו, אלא גם ברכת בפה"ג אין אומרים עליו, לדעת הרדב"ז שם, שכתב, דמיא בעלמא הוא, וא"כ מאי קמ"ל רב שאין מקדשין עליו, פשיטא, שהרי אינו ראוי אפי' לברכת בפה"ג.

וכה"ג פריך הש"ס ב"ב שם, אי למעוטי יין קוסס הא פלוגתא דרבי יוחנן וריב"ל היא, ופירש רשב"ם דלריב"ל חלא הוא ואפי' בפה"ג אין מברכים עליו. וכ"כ התוס' (שם ע"א בד"ה אילימא), דהא דלא קאמר למעוטי יין מבושל, משום דא"כ יותר היה לו לומר שאין מברכים עליו בפה"ג וכו'. ע"ש. וה"נ ביין צימוקים מגתו דהיינו בתוך ג' ימים מעת שריית הצימוקים במים, לדעת הרדב"ז דמיא בעלמא הוא, אין לברך עליו בפה"ג.

והנה בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' מה), פירש ג"כ דברי מהרלנ"ח ע"פ שיטתו שמסתפק אם הוי כבוש בפחות מג' ימים, ולכן אף דבשל תורה יש להחמיר, מ"מ בסתם יינם דרבנן שפיר כתב להקל במי שריית הצימוקים בתוך ג' ימים. ולפ"ז יוצא דלדידן מיהא יש להחמיר במעת לעת. ושוב כתב שי"ל שאפי' את"ל דלמהרלנ"ח די במעת לעת להיות עליו דין כבוש, י"ל דהיינו לגבי פליטת טעם איסור, אבל שיהפכו המים ליין צריך ג' ימים שאז אשתני למעליותא, כמו שתלה מהרלנ"ח טעמו בדרך העושים יין מצימוקים, שנותנים בחביות, ומקודם לג' ימים אינו יין, וא"כ אינו ענין לדין כבוש שאוסר בטעמו. וכן מסתבר יותר, וממילא גם לדידן אין להחמיר במגע גוי במי שריית הצימוקים, בתוך ג' ימים, אף שאנו סוברים שכבוש כמבושל במעת לעת בלבד. ואף את"ל שהוא ספק, הו"ל ספק כבוש בסתם יינם דרבנן ולקולא. ושוב הביא דברי השואל ומשיב הנ"ל, וכתב, ולפע"ד נראה כמו שכתבתי לעיל, שאין הדבר תלוי בדין כבוש של תערובת איסור, דשאני נ"ד דבעינן שיהפכו כל המים ליין וכו'.

גם בשו"ת עמודי אש (סי' ב אות יג) האריך למעניתו בזה, ומתחלה חשב לומר בכוונת מהרלנ"ח כמ"ש השואל ומשיב שסובר שדין כבוש כמבושל הוא בג' ימים, ודחה שא"כ מדוע האחרונים הש"ך והט"ז והמג"א הביאו דברי מהרלנ"ח בשתיקה, והא אנן קי"ל כבוש כמבושל במעת לעת, ולכן כתב דאף לדידן בעינן ג' ימים שיהיה תוסס ויקרא עליו שם יין, וכמ"ש בשו"ת שנות חיים (סי' רלז) ובספר מועדי ה' הנ"ל. ונסתייע לזה מדברי הא"ר (סי' רב ס"ק יד) בענין שריית פירות תאנים וכו', שזהו כשטועמים טעם הפירות במים שנשרו בהם, דהיינו כששהו מעת לעת, כדין כבוש בעלמא, ואף שביו"ד סי' קכג מבואר בשם מהרלנ"ח דבעינן ג' ימים, י"ל שלענין ברכת בפה"ג שאני. ע"כ. ור"ל שאין מי השרייה בצימוקים נהפכים ליין אא"כ שהו בשרייתם ג' ימים. עכת"ד. וה"ז כמבואר.

ולפ"ז עכ"פ גם לדידן דקי"ל בדין כבוש דסגי מעת לעת, מ"מ בשריית צימוקים לעשות יין צריך להשרותם ג' ימים מעת לעת.

וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סי' פג), שאפי' לסברת החכמת אדם שמדמה דין זה לדין כבוש, מ"מ כיון שגם בדין כבוש י"א שצריך להשרותם ג' ימים, לענין ברכת בפה"ג שיש בה חשש איסור ברכה לבטלה, יש להחמיר להצריך ג' ימים. וכ"כ בספר טהרת המים (בשיורי טהרה מע' ב' אות א). וכן צידד האדר"ת במכתבו שנדפס בספר אגרות ראיה ח"א (עמ' שעח). וכן ראוי להחמיר.

וכבר כתבנו בהערה מ"ד, מ"ש בשו"ת משכנות יעקב שע"י סחיטה היטב של גוף הצימוקים כדי שתצא הלחלוחית שבהם, א"צ תסיסה של ג' ימים כלל.

ומכאן סיוע למ"ש בהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמ' רו), שאם שורה את הצימוקים במים וסוחט אותם באופן שמוציא כל הלחלוחית שבהם, א"צ לדון על זמן שיעור הכבישה, ובפרט כששורה אותם במים חמים כדי שיתרככו יפה. וכן משמע ממ"ש בשם בה"ג והלכות פסוקות, דמהני סחיטת הענבים גם בער"ש, א"כ ה"ה בסחיטת הצימוקים שנכבשו במים, ואע"פ שיש בהם תערובת מים, הרי יין מזוג כשר לקידוש כל שיש בו טעם ומראה יין, משא"כ כשאינו סוחט יפה גוף הצימוקים אלא ברצונו לקדש ע"מ שריית הצימוקים לבד, בזה צריך ג' ימים כדעת מהרלנ"ח וכו'. עכת"ד.

וכן פשט המנהג וכמ"ש בספר ברית כהונה (מער' יין אות ז), דמה שי"א שזמן שריית הצימוקים במים צריך להיות ג' ימים, וי"א מעת לעת, הנה לא ראינו מי שנוהג כן ביין צימוקים, אלא יש שמרתיחים ומבשלים את הצימוקים במים וסוחטים אותם, ויש שנוהגים לדוך אותם במדוכה ושורים אותם במים, וסוחטים אותם, וכמה פעמים יהיה זה בער"ש קרוב למנחה. ופוק חזי מאי עמא דבר. ע"כ. ולפי האמור יש להם ע"מ שיסמוכו. וכן בשו"ת שמחת כהן ח"ב (סי' נא) הסכים לכל מ"ש בס' ברית כהונה הנ"ל.

וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סי' רעז) בתשובה מבן המחבר, שאם לא שרו הצימוקים עד ער"ש יכולים לכתוש אותם ולשרותם כדי שיצא דבשן, כי מה לי אם שהו בשרייתם ג' ימים, ומה לי אם כתשן כדי שיצא דבשן. וכן ראיתי למר אבי הגאון המחבר שהיה מורה ובא כן להלכה אפי' לכתחלה. וכן המנהג. ופוק חזי מאי עמא דבר.

וכן העלה בשו"ת אם לבינה (חאו"ח סי' כז) ע"פ דברי הברית כהונה, וסיים, שאע"פ שיש פוסקים מצריכים שהייה בשריית הצימוקים ג' ימים או מעת לעת, מ"מ כיון שנהגו להקל אף בלא שהייה, סב"ל במקום מנהג לא אמרינן. עכת"ד.

ובספר בני ציון (סי' ערב סק"ח) כתב, שטעם רב נטרונאי שהצריך דוקא במקום שאין יין מצוי כלל, ואין לו תקנה כל עיקר, אז יקדש על יין צימוקים, אע"פ שאמרו ביין צימוקים שאם הביא לנסכים כשר, וכל שכשר לנסכים בדיעבד, לדידן אפי' לכתחלה ש"ד, וא"כ למה הצריך תנאי שאין לו תקנה כל עיקר, משום שצריך לשרות הצימוקים במים זמן ממושך, ואז המים נהפכים ליין טוב בטעמו ובחוזקו, אבל הגאון מירי שהדבר סמוך הרבה לפסח, שרק אז ידע שא"א לו להשיג יין לפסח, ומכיון שלא נשרה זמן רב כראוי, ולא יצא כל טעם הצימוקים במים, הילכך לא התיר אלא בשעה"ד שאין לו תקנה כל עיקר וכו'. ע"ש.

אולם לפי האמור אכתי סמיה בידיה לכתשם היטב ולשרותם במים חמים שיתרככו היטב ויסחטם כראוי, ואז יוכל לקדש עליהם לכתחלה.

ובספר מועדי ה' (דף קל עמ' ד) כתב, שאותם בני אדם שקונים צימוקים בער"ש וכותשים ושורים אותם במים ומסננים אותם לקידוש, לא יפה הם עושים, שאפי' ע"י כתישה מוכח מדברי הרדב"ז שפסול למזבח וכו'. ע"ש.

ולפי האמור הנח להם לישראל, שמכיון שכתשו את הצימוקים ושרו אותם במים ואח"כ נותנים אותם בתוך שקית בד וסוחטים ומסננים אותם, מותר לקדש על יין כזה לכתחלה, וכדברי כל האחרונים הנ"ל. וכן העלה בשו"ת צוף דבש (חאו"ח סי' ק).

וכ"כ בשו"ת עמודי אור (סי' ו אות ט' ואות י') שיש לבאר כוונה אחרת בדעת המהרלנ"ח שכתב דבעינן שרייה ג' ימים וכו', וא"כ גוף הסברא דבעינן שהיית ג' ימים אין לנו, ורק בטעמא תליא מילתא, וכל שקלטו המים טעם יין של הצימוקים ע"י סחיטתם באיזה פנים שיהיו חשיבי שפיר יין לקידוש ובפה"ג, ומ"ש בספר החיים שמכיון דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי צריך לברך עליהם שהכל, זה אינו שהרי כל הפוסקים הסכימו שיין צימוקים חשיב שפיר יין.

וכ"כ הש"ך (סי' קכג ס"ק כג) בשם הרא"ש והטור שמברכים ע"מ שריית צימוקים בפה"ג. [וכ"פ מרן הש"ע בסי' רב סי"א, שאם משך מי הצימוקים מתוכם צריך לברך עליהם הגפן וברכה אחת מעין שלש], ומאן ספין לחלוק עליהם חלילה, וסברא פשוטה היא דהכא עיקר עילוי הענבים הוא היין, הילכך פוק חזי מאי עמא דבר שבכל תפוצות ישראל מקדשים על יין צימוקים ומברכים עליו הגפן.

גם המהרש"ם בהגהות הארחות חיים (סי' רב ס"ק טז) כתב להסתמך על דברי הא"ר (שם ס"ק יד) שאף בפחות מעת לעת אם נתנו הצימוקים טעם במים כטעם יין מברכים עליו בפה"ג, שאין דין זה תלוי בדין כבוש. וגם נידון המהרלנ"ח שם היה ששרו הצימוקים ביום ד', ומגע העכו"ם היה בליל שבת, שלא עברו ג' ימים מעת לעת, וע"ז כתב שא"צ המשכה וכו', ונראה שמעשה שהיה כך היה, וה"ה בפחות מזה, תדע שהרי לא עברו ג' ימים מעת לעת, וגם מיירי שלא משכו היין מהצימוקים, אבל אם סחטו וסיננו היין מן הצימוקים, ורואים שנגמר בהם טעם יין יש להקל גם בפחות מג' ימים, וכ"ה בשו"ת מהרש"ם ח"ט (סי' ט). ע"ש.

וע"ע להרה"ג המשי"ח בהגהות איי הים (על תשובות הגאונים שע"ת סי' קיז), שכתב, שכן אנו מורים להלכה ולמעשה בכל בתי הדין שלנו בארץ הצבי, שכל מי שהיין מזיקו או ששונאו, יכול לסמוך על מ"ש בספר המנהיג, שסברתו טובה ורחבה להתיר לקדש ולהבדיל על היין של צימוקים, וכ"ד בעל העיטור שהובא בטור (או"ח סי' תפג) שהשוה את מי הצימוקים ליין. וכן הורו אבותי ורבותי כי שמה ישבו כסאות למשפט. עכת"ד. וכ"פ בבא"ח (שנה ב בראשית אות כז), שאם הצימוקים אינם יבשים כל כך אלא יוצא מהם לחלוחית ע"י דריכה קודם שרייתם במים, מותר לשרותם במים להוציא מהם יין ולקדש עליו. ע"ש. ופוק חזי מאי עמא דבר.

הרתיח הצימוקים במים אם ראויים לברכת הגפן ולקידוש?

והנה מרן בש"ע או"ח (סי' רב סעיף יא) כתב בזו הלשון: "מי שריית צימוקים ותאנים או מי בישולם מברך עליהם שהכל וכו', ואם משך המים מן הצימוקים והבדילם הו"ל יין ומברך עליו בפה"ג וברכה אחת מעין שלש". ופשט הלשון מורה שחוזר גם על מ"ש ברישא "או מי בישולם", ומשמע שאם בישל הצימוקים עם המים, ואח"כ משך המים מן הצימוקים הו"ל יין ומברך עליו בפה"ג וברכה מעין ג'. וכן נראה לפי מ"ש האחרונים שטעמו של המהרלנ"ח (סי' מא) שכתב להצריך ג' ימים מעל"ע לשריית הצימוקים במים, משום הסברא של האומרים שכבוש כמבושל הוא בג' ימים, וא"כ בבישול גמור שבודאי עדיף מדין כבוש אין צורך בשהייה כלל.

ועיין בש"ע (יו"ד סי' סט סט"ו): "בשר המלוכלך בדמים שנשרה במים מעת לעת (בלי מליחה) מותר לאוכלו צלי", הרי שעע"פ שאמרו כבוש כמבושל, אינו כמבושל ממש, שאילו נתבשל בלי מליחה היה נאסר לגמרי. וכן מפורש בדברי הרמ"א בתורת חטאת (כלל ג סי' א) שאין הכבוש כמבושל לכל דבר אלא רק שבולע ומפליט וכו'. וע"ע במנחת יעקב שם, ובשו"ת נו"ב קמא (חיו"ד סי' כו). ובספר יד יהודה (ר"ס קה).

ומעתה בישול הצימוקים במים בודאי דעדיף טפי אפי' משריית ג' ימים מעת לעת. וכ"כ הכנה"ג בתשובה (חאו"ח סי' א), אודות מקום שגזרה המלכות לבל ימצא שם יין כלל, שהתיקון לזה בשביל הקידוש וההבדלה, שיקחו צימוקים שיהיה בהם לחלוחית שאם ידרוך אותם יצא מהם דבשם, וירתיחם ויבשלם במים, ואח"כ יסחטם ויסננם ויקדש עליהם ויבדיל עליהם, וכדמוכח מהב"י והש"ע (סי' רב סי"א) דמי שריית צימוקים ומי בישולם אם המשיך המים מן הצימוקים מברך עליהם בפה"ג, וא"כ הו"ל יין גמור ומקדש ומבדיל עליהם. ע"כ. וכן הובא בספר עיקרי הד"ט (או"ח סי' יג אות יח). ע"ש.

ונראה דלא מבעיא למאי דקי"ל שמקדשים על יין מבושל ומברכים עליו בפה"ג, וכן המנהג, דה"ה לכאן, אלא אפי' למ"ד שאין מקדשים על יין מבושל ואין מברכים עליו בפה"ג, שאני הכא שבישל הצימוקים עם המים קודם שיהיה עליו תורת יין, ובזה עצמו נהפך להיות יין, הילכך ש"ד.

גם הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (קמא סי' ערב) כתב, דאע"פ שממדת חסידות אין לקדש על יין מבושל, מ"מ בצימוקים שנתבשלו במים שאז נהפכו ליין, לא חשיב יין מבושל, ומקדשים עליו אף לכתחלה. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת דברי משה תאומים תנינא (סי' צח ס"ק נד) ג"כ שבבישול הצימוקים עם המים, שלפני כן לא היה עליהם תורת יין, ורק ע"י הבישול נעשו יין, ש"ד לכ"ע, כדמוכח מהש"ע (סי' רב סעיף יא) שכתב, "דמי שריית צימוקים או בישולם, אם משך המים מן הצימוקים מברך עליהם בפה"ג". ואפי' אם שריית צימוקים מעת לעת לא מהני, היינו משום דהא דקי"ל כבוש כמבושל אינו אלא להבליע ולהפליט, אבל ע"י בישול, בודאי דמהני תיכף ומיד. ופוק חזי מאי עמא דבר, שנוהגים לבשל הצימוקים עם המים, ומברכים ומקדשים עליהם, ואין פוצה פה לומר דלאו שפיר עבדי.

וכ"כ בשו"ת הר צבי ח"א (ס"ס קנח).

וכן בדרכי תשובה (סי' קכג ס"ק מג) הביא בשם הרב דברי יוסף (סי' תתמז אות ו) שכתב, שיין של צימוקים מבושלים, אם חזר ובישלו אח"כ שוב אינו נעשה יין נסך במגע עכו"ם. ע"ש. ומוכח שכל עוד לא נקרא עליו תורת יין אין בבישולם דין יין מבושל.

ומהר"ש קלוגר בספר החיים (סי' ערב דף לג עמ' ג) נשאל אם אפשר לקדש ולהבדיל ולצאת י"ח ד' כוסות במי שריית צימוקים שלא היו תוססים ג' ימים, אלא נתבשלו עם הצימוקים, והשיב, שאין לקדש ולהבדיל ולא לברך בפה"ג על יין כזה, שאין זה ענין ליין מבושל, דקי"ל שמקדשין עליו ומברכים עליו בפה"ג, כי יין מבושל הוא שכבר נדרך בגת כשאר כל היינות ואח"כ נתבשל, וקי"ל שמכיון שהיה עליו תורת יין, אע"פ שנתבשל לא יצא מתורת יין. אבל אם לא היה עליו שם יין מעולם, בודאי שע"י הבישול לא ירד עליו תורת יין. וראיה לזה ממ"ש הט"ז והמג"א בסי' ר"ב בשם מהרלנ"ח שאין יין צימוקים נעשה יין אא"כ נשרו המים בצימוקים ג' ימים. ואילו היה לו דין יין ע"י בישול, היה ראוי להיות יין במעת לעת בלבד, דהא קיי"ל כבוש כמבושל במעת לעת. ואין לומר שרק מכח ספק אמרי' כבוש כמבושל במעת לעת, ולא מתורת ודאי, שא"כ בשר בחלב שנכבש מעת לעת היה לנו להתירו כיון דהוי מדרבנן וספקא דרבנן לקולא, אלא ודאי שדין כבוש כמבושל במעת לעת הוי מתורת ודאי, ובכל זאת הצריכו שיהיו ג' ימים לשריית הצימוקים, וכיון שכבוש מעת לעת לא מהני, בישול נמי לא מהני, והיינו טעמא משום דאף שהכבוש הוי טעם כעיקר, מ"מ לענין שיתהפכו המים להיות יין לא מהני, ואף בצימוקים שנשרו מעת לעת הוי רק טעם כעיקר אבל לא עדיף מן העיקר, ולכן לא יחשבו המים כיין, ומש"ה לא מהני כבוש במעת לעת, ואף לא הבישול, וכו'. עכת"ד. ובאמת שאין ראיה מדין כבוש מעת לעת, שאע"פ שאמרו שהרי הוא כמבושל בכף הדמיון, אינו מבושל ממש, וכמ"ש הפוסקים, אבל בישול ממש לא גרע משרייה ג' ימים, ועכ"פ שקולים הם ויבואו שניהם.

וכן הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (הנ"ל, וכן במהדו"ת שם), הביא הוראת מהר"ש קלוגר הנ"ל מפי השמועה שפקפק על יין צימוקים שנתבשל עם הצימוקים, וכתב, שבאמת גם אם אין זה מפורש בפוסקים שיש עליו תורת יין, ה"ז מנהג פשוט בכל תפוצות ישראל אשר שמענו שמעם בכל הדורות, שע"י בישול הצימוקים במים תיכף ומיד נעשה יין גמור, ואפי' ע"י עירוי שהיס"ב ג"כ מוחזק ליין גמור, ומה שטען הגר"ש קלוגר שהרי כבוש כמבושל במעת לעת ואע"פ כן לא מהני, מידי איריא, הא כדאיתא והא כדאיתא, שסגנון כבוש הוא בהמשך הזמן דוקא, ואילו הבישול הוא כהרף עין, ומה שייכות יש לג' ימים לגבי בישול, ומה שאמרו כבוש כמבושל, כל כף הדמיון אינו ממש כמוהו, כמ"ש בסנהדרין (קד.) היתה כאלמנה ולא אלמנה ממש. (וכן בזוהר פר' משפטים דף קכב. מובא על הפסוק היה ה' כאויב ולא אויב, ועוד דוגמאות). ועכ"פ בישול עדיף בודאי מכבוש, וכבוש לגבי בישול כאין. ע"כ.

גם בשו"ת עמודי אור (סי' ו) האריך למעניתו להשיב על דברי הגר"ש קלוגר הנ"ל, ושם אות ו' העיר וכתב, שבגוף היסוד של האחרונים שהצריכו ג' ימים, אני מסתפק אם הוא בכלל מעכב, שי"ל שגם כאן אי טעמינן ביה טעמא דחמרא די בכבישה מעת לעת. ועכ"פ כיון דבישול יהיב טעמא טפי מכבישת מעת לעת, שפיר נחשב כיין, אלא שלענין איסור אף בטעם קלוש של כבוש מעת לעת די לאסור, אבל בישול י"ל שהוא שקול כנגד שלשת ימי כבישה. ושם אות ט' כתב עוד, דאעיקרא אינו מוכרח דבר זה בדברי מהרלנ"ח, דמ"ש להצריך ג' ימים זהו רק כשלא המשיך אותם מן הצימוקים, אלא שאנו דנים דלא ליבעי המשכה כיון שדרך הוא להחשיבו יין גמור בענין הזה, א"כ די לנו לתת לו דין יין משעה שנחשב אצלנו יין גמור, דהיינו אחר ג' ימים שכבר היה תוסס, ולכן הזכיר בדבריו שיהיה "תוסס",

ועיקר הרבותא בא להשמיענו שבצימוקים א"צ המשכה, ואע"פ שלא הפריד הצימוקים מן היין מקרי יין, ולכן הצריך שעכ"פ יעברו ג' ימים שיהיה תוסס ואח"כ יחשב יין, והדבר ברור. וסיים באות י', באופן שלפע"ד נראה שעצם הענין שצריך ג' ימים בשריית הצימוקים, אין לנו יסוד לכך, אלא רק בטעמא תליא מילתא, וכל שקלטו המים טעם יין באיזו צורה שהיא, חשוב יין לקידוש ולהבדלה ולברכת בפה"ג, ואם המשיך המים מן הצימוקים הוי יין לקידוש וברכת הגפן מיד, ומ"ש הגרש"ק שיש לברך ע"ז שהכל, משום דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, הנה כל הפוסקים הסכימו שיין צימוקים חשיב יין גמור, ומאן ספין לחלוק עליהם ח"ו, וה"ט דהכא עיקר העילוי של הענבים הוא ע"י היין, ורחמנא אחשביה לתרומות ומעשרות ולכל דבר, ופוק חזי מאי עמא דבר, שבכל תפוצות ישראל מברכים על יין צימוקים בפה"ג ומקדשין עליו. עכת"ד.

וכ"פ החיי אדם (כלל ו סי' ז): "ומקדשים על יין מבושל, ולכן מותר לבשל הצימוקים במים ולסנן היין ולקדש עליו". וכ"כ בשו"ת מהר"י שטייף (ס"ס עב), שמנהג העולם להקל ביין צימוקים ע"י בישול, ושלא כמ"ש בספר החיים. וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (ס"ס פג). ובשו"ת מחשבות בעצה (סי' יד).

והן אמת כי הגרש"ק בשו"ת קנאת סופרים (סי' סז) הניף ידו שנית להחזיק בסברתו, שבין כבוש ובין בישול אינו גורם להפוך גוף הדבר לשם אחר, רק שאסור משום נתינת טעם האיסור, והרי בלא"ה יש דעות שטעם כעיקר לאו דאורייתא, ואף דאנן קי"ל טעם כעיקר דאורייתא, מ"מ רק טעמו נקרא אבל אינו העיקר ממש, ולכך לא מהני בישול ולא כבוש מעת לעת שיהיה נקרא יין, אלא רק ע"י שיהיה תוסס ג' ימים וכו', ומ"ש הרב השואל להרבות ריעים שכותבים להיפך, מה בכך, אני אומר דעתי השומע ישמע והחדל יחדל. ועוד שיש לחוש באיסור ברכה לבטלה למ"ד טעם כעיקר לאו דאו'. ואף דלדידן קי"ל טעם כעיקר דאו', הני מילי להחמיר אבל לא להקל. והרי הפמ"ג נוטה לומר דלא מהני אפי' ס"ס כדי לברך, וגם יש חזקת חיוב לקדש על יין וכו'. עכת"ד.

גם בשו"ת שערי דעה ח"ב (סי' מז) כתב, שנראים לו דברי מהר"ש קלוגר הנ"ל, דלא אשכחן טעם כעיקר בכה"ג, דשאני שריית ג' ימים שאז נהפכים המים של שריית הצימוקים ליין, הלא"ה אינו אלא כמים שקבלו טעם מן הצימוקים.

והנה לא העירו כלל ממ"ש מרן הש"ע (סי' רב סעיף יא), מי שריית צימוקים או מי בישולם וכו', אם משך המים מן הצימוקים מברך עליהם בפה"ג וברכה מעין שלש, וקאי על תחלת הסעיף מי צימוקים ששראם "או בישלם", ואפי' בשרייה לא הגביל זמן ג' ימים. והן אמת שמרן הש"ע ס"ל טעם כעיקר דאורייתא הוא מתורת ודאי ולא מתורת ספק. כדמוכח ביו"ד (סי' צח ס"ב) בדין נשפך דאזלינן לחומרא במין בשאינו מינו, ולא עבדינן ס"ס, שמא יש ששים, ושמא הלכה כמ"ד טעם כעיקר דרבנן, וספקא דרבנן לקולא. מ"מ כיון שמרן והרמ"א פוסקים כן, והכי סוגיאן דעלמא, מנא לן להחמיר בנ"ד, ולתלות ג"כ הדבר בדין טעם כעיקר, שהרי מסתמות דברי כל הגאונים שאם אינו מוצא יין לד' כוסות, יקיים מצות ד' כוסות במי שריית צימוקים, ולא הגבילו זמן של ג' ימים לשרייתם, מוכח שאין צורך בזה, וכן משמע מדברי הרא"ש פ"ק דכתובות והטור אה"ע סי' סב בשם רבינו נסים. ועיין בשו"ת מים טהורים (או"ח סי' כא) שכתב להוכיח שגם המהרלנ"ח לא הצריך ג' ימים לעיכובא.

ועכ"פ ע"י בישול מיהא בודאי דלא גרע משרייתם ג' ימים. וכ"כ בשו"ת כנה"ג (או"ח סי' א ד"ה והתיקון), הנראה לענ"ד שיקחו צימוקים שיש בהם לחלוחית, שאם ידרוך אותם יצא מהם דבשן, ויבשלם במים, ואח"כ יסננם וימשוך המים מן הצימוקים, ויקדש ויבדיל עליהם. ע"כ. וכן הובא בעקרי הד"ט (סי' יג אות יח). וכ"כ בסידור דרך החיים (בדין על איזה יין מקדשים, ס"ג).

וכ"כ בשו"ת תורת יקותיאל (סי' סג), שהביא בתוך דבריו הוראת הגאון ממונקאטש בעל שו"ת מנחת אלעזר שאוסר לקדש ע"מ שריית צימוקים שנתבשלו עם הצימוקים, וכתב, שנעלם ממנו מה שמבואר בש"ע (סי' רב סעיף יא), דמיירי ברישא בדין מי צימוקים ששראם או בישלם, וע"ז סיים שאם משך המים מן הצימוקים מברך בפה"ג וברכה אחת מעין שלש, וכן משמע מהרא"ש פרק קמא דכתובות והטור אה"ע סי' סב בשם רבינו נסים, שמקדשים על יין צימוקים אף שנעשה בשעת האירוסין תיכף ומיד, ובע"כ דהיינו ע"י בישול הצימוקים במים,

ומוכח דמהני בישול הצימוקים לעשותם יין. ועדיף מיין מבושל, ששם כבר היה יין ואח"כ נתבשל, אבל כאן התהוות היין היא ע"י בישול הצימוקים במי שרייתם. וכ"כ להדיא בע"ד קדושים באשל אברהם (סי' ערב).

ואף שהמנחת אלעזר (בהשמטות לח"א סי' מה) כתב לתמוה על הח"א שהתיר לקדש ע"מ שריית צימוקים שנתבשלו עמהם, במחכ"ת כל דבריו אינם אלא דברי תימה, שהרי מבואר בש"ע סי' רב כדברי הח"א, ולכן העיקר שיין צימוקים ע"י בישול פשוט שיין גמור הוא ומקדשים עליו, וזה ברור בלי שום ספק כלל, והכי נהגינן, ולית דחש לחומרא יתירא של מי שכתב להחמיר בזה. וכן הורה הגה"ק רבי יחזקאל משינאווה שאין בזה ספק כלל. ע"ש.

וכן בשו"ת מנח"י העליר (הוסיאטין, תרס"ו, סי' ד) כתב, שיש להורות להלכה ולמעשה שלא לחלק כלל ביין צימוקים, בין ע"י שרייה ג' ימים, בין ע"י בישול, דתרוייהו כחדא שויין, ונחשבים ליין גמור, לענין ברכת בורא פה"ג, וכן לענין קידוש והבדלה. וכ"כ עוד הרבה מגדולי האחרונים, וכמ"ש גם בשו"ת תפארת יוסף. וכן ראיתי מכמה רבנים גדולים שעשו מעשה כאמור. אך זאת ראוי להזהר ולדקדק היטב שלא יהיו כל כך מים עד שיהיו הצימוקים אחר שנתגדלו במים חלק אחד מששה חלקים במים, וכמ"ש הבכור שור. עכת"ד.

ועיין להגאון רבי אהרן לוין אב"ד רישא, בס' ברכת אהרן (סי' קמג), דן בדבר יין צימוקים ע"י בישולם, והוכיח ג"כ במישור מדברי מרן הש"ע (סי' רב סעיף יא), שכתב, מי שריית צימוקים או מי בישולם וכו', ואם משך המים והבדילם מן הצימוקים מברך עליהם בפה"ג וברכה מעין שלש, מוכח דשפיר מהני ע"י בישול הצימוקים במי שרייתם לתת עליהם תורת יין, דהא אתרוייהו קאי, "מי שרייתם או מי בישולם". ואף דקי"ל דכבוש כמבושל במעת לעת, והכא לא מהני, כבר הקשה כן החכמת אדם, ובאמת שאין זו קושיא, שאין דין כבוש כמבושל אלא להפליט ולהבליע, ואינו מספיק להפוך את המים ליין, ומ"מ ע"י בישול ממש י"ל דש"ד. ושוב מצאתי באשל אברהם להגאון מבוטשאטש (סי' ערב) שהעלה שיין צימוקים ע"י בישול מקדשים ומבדילים עליו. אלא שסמך על עוד סניפים אחרים וכו'. עכת"ד.

גם הגאון רבי עוזיאל מייזליש בס' מנורה הטהורה (סי' ערב קני מנורה ס"ק ב), אחר שכתב להחמיר להצריך שרייה ג' ימים ע"פ דברי המהרלנ"ח, סיים, ומ"מ אנו נוהגים לבשל הצימוקים עם המים ולקדש ולברך עליהם בפה"ג, ואף ששמעתי שיש שמפקפקים ע"ז ומברכים עליהם שהכל, ואפשר שחששו לסברת האומרים שאין לקדש ולברך בפה"ג על יין מבושל, לדעתי אין לפקפק ע"ז כלל, ויין מעליא הוא, ולא דמי ליין מבושל ששם אחר שנעשה יין גמור אשתני לגריעותא בבישול, והוי כדין מי שלקות וכו', אך זה לא שייך לנ"ד שכל עיקרו לא נעשה יין אלא ע"י הבישול, ועוד דבלא"ה כבר נהגו כדברי הש"ע לקדש ולברך הגפן על יין מבושל ממש, וכ"ש על יין זה. ע"כ.

גם בספר ברית כהונה (מע' יין אות ז') כתב, ולענין מה שי"א שצריך לשרות הצימוקים במים ג' ימים, וי"א מעת לעת, לא ראינו מי שעושה כן ביין צימוקים, אלא יש שמבשלים הצימוקים במים וסוחטים אותם, ויש שדכים אותם במדוכה עם מים וסוחטים אותם, וכמה פעמים יהיה זה בער"ש קרוב למנחה, ומקדשים עליהם. [אבל הנכון לעשות כן ע"י בישול]. ע"כ. והסכים לזה בשו"ת שמחת כהן ח"ב (סי' נא).

וכ"כ בבא"ח (שנה שניה פר' בלק אות ט) שהמנהג היה בעיר בגדאד לשרות הצימוקים בער"ש במים חמים כדי לקדש עליהם בשבת. ע"ש. והיינו ע"י סחיטת הצימוקים עמהם. נמצא שנהגו להקל אפי' בשרייה במים חמים בפחות מעת לעת, וכ"ש בבישול ממש שיש לקדש ולהבדיל עליו. [ואף שבבישול לא בעינן שיסחט הצימוקים, ואילו בשריה מועטת כל ההיתר רק ע"י סחיטת גוף בצימוקים, וכמ"ש לעיל, מ"מ בישול בלי סחיטה עדיף טפי משרייה מועטת וסחיטה].

וכן העיד בשו"ת צוף דבש (סי' ק) שמנהגם לקדש על יין צימוקים מבלי שישהו שום זמן בשרייתם, אלא תיכף לשרייתם מקדשים עליהם, ומשום שנהגו אצלם לכתוש הצימוקים הרבה ולתת עליהם מים מעט, ואז כל המים נעשה דינם כיין צימוקים. ע"ש.

גם בשו"ת מים טהורים (חא"ח ס"ס כא) הביא להלכה דברי הברית כהונה הנ"ל שע"י בישול הצימוקים במים מקדשים עליהם.

מו. ובכל זה צריך שיהיה בצימוקים לחלוחית, באופן שאם ידרוך אותם יצא מהן דבשן. וכנזכר לעיל. וגם צריך המשכת הצימוקים מן המים. וכל עוד הצימוקים נמצאים בכלי ומעורבים עם מי שרייתם, אין עליהם תורת יין כלל, ורק אחר שמשך את המים הללו מן הצימוקים, והבדיל אותם מהם, אז נקרא עליהם שם יין, ויהיו כשרים לקידוש ולהבדלה. ובין אם הצימוקים שלמים, ובין אם הן כתושים ודרוכים, לעולם צריך למושכם ממי שרייתם, כדי שיהיה על המים תורת יין. ואף אם סחטם ויש במימיהן טעם של יין, כל זמן שלא משך היין מכל הצימוקים והזגים, אין עליהם תורת יין, בין לברכה בין לענין יין נסך. שגם בצימוקים הדין כן, אף אם שרה אותם במים ג׳ ימים, ואפילו עשרים יום ומעלה. מו)

ובשד״ח (מע׳ יין נסך אות א) גם הוא דייק מלשון מרן השו״ע (סי׳ רב סעיף יא) שאם משך המים מן הצימוקים, בין מי שרייתם בין מי בישולם דינם כדין יין גמור לברכה. ע״ש. והוא תנא דמסייע לן במ״ש לעיל. וכ״כ המסגרת השלחן על קיצור ש״ע (סי׳ נג ס״ק ז). וכן העלה בשו״ת אם לבינה (חאו״ח ס״ס כז). וכ״כ בספר מנחת הגרשוני (דף ס.).

וכ״כ בשו״ת מהרש״ם ח״ט (סי׳ י), והוכיח כן במישור מדברי הש״ע א״ח (סי׳ רב סעיף יא) כנ״ל, שגם בבישול הצימוקים אחר שמשך המים מן הצימוקים יש עליהם תורת יין גמור, וא״כ מקדשים עליהם. וכ״כ בספר מקראי קודש (פסח ח״ב עמ׳ קכט).

גם בשו״ת ישמח לבב (חאו״ח סי׳ ה אות ד) כתב, שאף לדעת מהרלנ״ח שצריך להשהות הצימוקים במים ג׳ ימים, מ״מ אם בישל הצימוקים עם המים, הוי יין לכל הדעות. ע״ש.

וכן פשט המנהג במצרים שאין יין כשר מצוי שם, לבשל הצימוקים בער״ש, וסוחטים אותם במסננת בד, ומקדשים ומבדילים עליהם. ובמקום מנהג לא אמרי׳ סב״ל. וכמ״ש בשו״ת תרוה״ד (סי׳ לד), והגר״ח פלאג׳י במועד לכל חי (סי׳ י אות מח) ובשו״ת לב חיים ח״ב (סי׳ קמב). ובשו״ת חסד לאברהם אלקלעי (חאו״ח סי׳ יח) ובשו״ת רב פעלים ח״ב (חאו״ח סי׳ ז). ועוד. וכן עיקר להלכה ולמעשה. [גם סעיף זה הוא ע״פ המבואר בשו״ת חזו״ע הנ״ל].

מו) מה שכתבנו שצריך שיהיה בצימוקים קצת לחלוחית, כ״ה בטור, וכ״פ הרמ״א (סי׳ ער״ב ס״ו). וכ״ה בב״י לדעת הרמב״ם (פכ״ט מהל׳ שבת). וכ״כ בש״ע (סי׳ רב סי״א). אבל אם הם יבשים לגמרי שאפי׳ ע״י דריכה בעצים לא יצא מהם לחלוחית כלל, פסולין, כמ״ש בשו״ת הריב״ש (סי׳ ט), והובא במג״א, ובבית מנוחה (דף כט:). ועוד. וראה בחזו״ע פסח (מהדורת תשס״ג, דיני קדש, עמ׳ יד).

אם צריך המשכת מי שריית הצימוקים, מן הצימוקים, להיחשב יין

ומה שכתבנו לגבי המשכה, הוא ע״פ מה שנתבאר בשו״ת חזו״ע הנ״ל, וכ״כ במחז״ב (סי׳ ער״ב). ע״ש.

וכן לגבי יין נסך בין צימוקים, יש סוברים שאינו נעשה יין נסך עד שיימשך, וכמ״ש בכס״מ (פי״ז ממאכלות אסורות הי״א), דיין צימוקים הרי הוא כיין ומתנסך. ונראה שאינו חשוב יין עד שישליך ממנו הצימוקים, או שיתחיל להמשך היין כדרך שאמרו ביין ענבים שכתב הרמב״ם בפי״א. ע״כ. וכ״כ בשו״ת רדב״ז (ח״ד סי׳ קפד). דאיני רואה שיהיה זה ראוי לינסך על גבי המזבח בעודו בחבית עם הצימוקים, וכיון שכן אינו נאסר במגע העכו״ם, כי התורה אמרה נסך שכר וזה אינו שכר. ע״כ. ועי׳ בשו״ת בית דינו של שלמה (לר״ש לניאדו יו״ד סי׳ ו), ובשיו״ב (יו״ד שם סקי״ב) בדעת הש״ע.

ועי׳ ברדב״ז שם (סי׳ קכג), דצימוקים שרויים במים מיא בעלמא הוא, ואין ראוי לנסך על גבי המזבח, דהקריבהו נא לפחתך, ואין דרך בני אדם לשתותו, ואפי׳ שימצא אחד או שנים שותים אותו, אקראי בעלמא ולא נקרא זה דרך בני אדם לשתותו. ע״כ.

ואמנם בט״ז (או״ח סי׳ רב סק״י) מבואר, דביין צימוקים לא בעינן המשכה, שיש חילוק בין יין צימוקים לסתם יין, וכמ״ש המהר״ל חביב

בתשו׳ (סי׳ מ״א) דכל שכותשים הצימוקים ונותנים עליהם מים ותוסס, נק׳ יין אע״פ שהצימוקים היבשים בתוך המים, אחר שנשתהו ג׳ ימים במים. דדוקא ביין הנדרך בגת, שאין דרך להניח שם הענבים עם היין, הוא דבעינן המשכה, משא״כ בזה שדרך הוא להניח הצימוקים היבשים בחבית, ושם נעשה יין גמור, לא בעינן המשכה. עכ״ל.

אך בכס״מ הנ״ל מבואר דיין צימוקים שוה ליין גם לענין המשכה. וראה בכנה״ג (יו״ד סי׳ קכג הגה״ט אות לה). והיינו, שמתחילה צריך להשהות את הצימוקים במים כדי שיתנו בהם כוחם ומתיקותם, וע״י זה נעשים המים כמו משקה היוצא מענבים שנדרכו, וכשם שמשקה היוצא מענבים אינו חשוב יין עד שיימשך, כך מי שריית הצימוקים לאחר שנתנו בהם הצימוקים כוחם ומתיקותם אינם חשובים יין עד שיימשכו. ואמנם יש שכתבו שיין צימוקים א״צ המשכה, לפי שדרך הוא להניח את הצימוקים בתוך החבית, ושם נעשה יין גמור, ולא הצריכו המשכה אלא ביין הנעשה מענבים, שאין דרך להניח ענבים עם היין, וקודם המשכה שהוא מעורב עם הענבים ה״ז כאילו עדיין הם ענבים וכאילו המשקה עדיין כנוס הוא בתוך הפרי.

והנה בשיו״ב הנ״ל (יו״ד סי׳ קכג ס״ק יב) נשאל ע״מ שראה במצרים, אודות שכר שעושים מצימוקים, שמניחין הצימוקים בחבית ושורין אותם במים, ונשארים הצימוקים שרויים במים למעלה מעשרים יום, ומידי יום יום מהפכין ומערבין הצימוקים במים, עד שיהיו ראויים לעשות שכר. והיה המנהג שמשרת גוי מהפך ומערב הצימוקים. ולכאורה הוא מגע גוי ביין, וחכ״א אסר להם ע״פ תשובת מהרלנ״ח (סי׳ מא), דבצימוקים לא בעינן המשכה כשאר יין, ונאסר במגע גוי. אך הרב בני חיי (סי׳ קכג), כתב, דלכאורה מרן חלוק ע״ז, וס״ל דגם בצימוקים בעינן המשכה, שהרי כתב בא״ח (סי׳ רב הי״א), גבי מי שריית צימוקים ותאנים דמספק יאכלם בתוך הסעודה, והני מילי כשהצימוקים מעורבין עם המים, אבל נמשכו המים מן הצימוקים, הוי יין, ומברך בפה״ג. הרי דלא נקרא יין לענין ברכה גם בצימוקים, אא״כ המשיך. עכ״ל. ואמנם ק״ק על הרב בני חיי ז״ל דמייתי ראיה מהתם, והרי המג״א (ס״ק כז) פירש כוונת מרן דכשהצימוקים מעורבים עם המים, ואוכל הצימוקים ושותה המים, אז הו״ל כמרק של כל הפירות, אבל אם נמשכו וכו׳, כלומר שאין כוונתו לאכול הצימוקים כלל, רק להמשיך מהן היין, אז אפי׳ שתה מהן מהכלי שהצימוקים בתוכו מברך בפה״ג, ונסתייע מתשובות מהרלנ״ח הנזכר. ע״ש. נמצא שדעת מרן כדעת מהרלנ״ח. וכן הסכים הא״ר (סי׳ ר״ב אות יז). וכ״ה בתוספת שבת (סי׳ ער״ב). אלא שכתב דלקידוש לכל הדברות בעי משיכה, דבעינן שהכוס יהיה מלא יין לקדוש.

והעיר מרן החיד״א שם, דכל הגדולים הנ״ל אשתמיט להו דברי מרן בכס״מ הנ״ל, והרדב״ז, והכנה״ג, ומ״ש מרן באו״ח (סי׳ ר״ב) נמשכו המים מן הצימוקים, ודאי אזיל לטעמיה, דגם בצימוקים בעי המשכה. אמור מעתה, דהמנהג שנהגו במצרים דגוי יערב הצימוקים יסודתו בהררי קדש, כדעת מרן והרדב״ז, ואין לערער עליהם כלל, דמרן קבלו הוראותיו בכל גלילותנו, והרדב״ז רבן דבני מצרים הוא, ומנהגם מיוסד על אדני פז, דעת קדושים. גם בתשו׳ רבי אליעזר בן ארחא, הצריך המשכה לצימוקים, וכל זמן שלא נמשכו המים מהצימוקים, לא חשיבי יין, ואינם נאסרים במגע גוי.

והנה בבא״ח (פר׳ בראשית אות כז) כתב: יין שעושים מצימוקים, אם יש בהם לחלוחית ע״י דריכה קודם ששראום במים, יכולים לשרותן במים להוציא מהם יין ולקדש עליו. וכתב ע״ז בהליכו״ע ח״א שם: וע׳ בשו״ת לב חיים ח״ב (ס״ס סב) שכתב, שאע״פ שמרן הש״ע (סי׳ ערב) פסק שמקדשים על יין צימוקים, מ״מ מצינו חולקים ע״ז, וס״ל שאין מקדשים עליו. ע״ש. ומ״מ דעת רבותינו הראשונים והאחרונים להתיר לכתחלה לקדש ולהבדיל ע״מ שריית הצימוקים שיש בהם טעם יין, כד׳ מרן, וכ״כ הרה״ג המשי״ח בהגהות איי הים (בשו״ת הגאונים סי׳ קיז) שכן אנו מורים להלכה ולמעשה בכל בתי הדין שלנו בארץ הצבי שכל מי שקשה עליו לשתות יין, יכול לסמוך על ספר המנהיג וסיעתו להתיר. וכ״ד בעל העיטור שהובא בטור (סי׳ תפג). וכן הורו אבותי ורבותי. וכ״פ בספר ברית כהונה (מע׳ י אות ז). וכ״כ עוד הרבה מהאחרונים. וע״ע בשו״ת התשב״ץ ח״א (סי׳ נז) ובשו״ת מהריט״ץ (סי׳ כב). ופוק חזי מאי עמא דבר.

והנה הט״ז (או״ח סי׳ רב סק״י) הביא דברי המהרלנ״ח (הנ״ל) שכתב, ואם עושים יין מצימוקים

שכותשים אותם ונותנים עליהם מים, והיין תוסס, מקרי יין גמור אע״פ שהצימוקים עודם בתוך המים לאחר שנשתהו בשרייתם במים ג׳ ימים, ואע״ג דגבי יין בעי המשכה לענין יין נסך, מ״מ ביין צימוקים שדרך הוא להניח הצימוקים בחבית ושם נעשה יין גמור א״צ המשכה. ע״כ. וכ״ה בט״ז (יו״ד סי׳ קכג ס״ק יג), בשם מהרלנ״ח. וכן הובא במג״א (שם ס״ק כז), וכתב ע״ז, וכ״ש לענין ברכה שאפי׳ יין גמור מברך עליו בפה״ג אפי׳ לא המשיך. וכ״כ הא״ר (ס״ק יז).

והרב תוספת שבת (סי׳ ערב סוף ס״ק ט) הסכים ג״כ להמג״א לענין ברכת בפה״ג. וכ״פ החכמת אדם (כלל ע״ה סי׳ ח) לענין מגע עכו״ם ביין של צימוקים שעדיין לא נמשך מן הצימוקים, שנאסר. ע״ש.

והמשנ״ב (סי׳ רב ס״ק נז) הביא דברי הרב מגן גבורים, שכתב לפרש דברי מרן בש״ע שם, שכתב, ״שאם משך המים והבדיל אותם מהצימוקים הו״ל יין ומברך עליו בפה״ג״, דמיירי כשלא נשרו ג׳ ימים, ולכן אין להם דין יין לענין ברכת בפה״ג אא״כ משך אותם והפרידם מן הצימוקים. ע״ש. ומשמע שאם נשרו ג׳ ימים בצימוקים, אפי׳ לא משכם יש עליהם תורת יין.

וכתב מרן אאמו״ר: ולא כן אנכי עמדי, שהרי מרן כתב להיפך בכס״מ (בפי״ז מהל׳ מאכלות אסורות הי״א) וז״ל: ״ונראה שאינו חשוב יין עד שישלה ממנו הצימוקים או שיתחיל להמשך היין כדרך שאמרו ביין ענבים״, וכמ״ש רבינו פי״א. ע״כ. ובאמת שכ״ה פשט דברי הש״ע (סי׳ רב) הנ״ל.

וכן הוכיח במישור הרב בני חיי (יו״ד סי׳ קכג הגב״י אות א) מדברי הש״ע הנ״ל, שהוא חולק בזה על מ״ש מהרלנ״ח, וס״ל שגם בצימוקים בעינן המשכה.

ולפ״ז בחנם דחק המג״א להוציא דברי מרן הש״ע מפשטם, וכאשר נגידים ידבר מרן בכס״מ הנ״ל.

וכ״כ בספר אדני פז (דף טו:), שפירושו של המג״א אינו מוכרח, ונראה שבמדינת הב״י היו מושכים את היין מן הצימוקים, ואין עליו תורת יין אלא אחר שנמשך מן הצימוקים, ושלא כדברי המהרלנ״ח. ע״ש.

וכבר מצאנו חבר למרן הוא הרדב״ז בתשו׳ ח״ד (סי׳ קפד) שכתב להדיא שגם בצימוקים בעי׳ המשכה.

וכ״כ הכנה״ג (יו״ד סי׳ קכג הגה״ט אות לה) שמרן הכס״מ והרדב״ז חולקים בזה על המהרלנ״ח, וס״ל שגם בצימוקים בעינן המשכה.

וכן בשו״ת סמא דחיי (חאו״ח סי׳ ב) הוכיח ג״כ מדברי מרן הכס״מ, שאפי׳ אם היו הצימוקים כתושים ודרוסים כל עוד לא המשיך מימיהם אין עליהם תורת יין, ודלא כהמהרלנ״ח, ותמה בצדק על המג״א שדחק לפרש דברי מרן הש״ע, באופן שיתאימו לדברי המהרלנ״ח, וליתא, אלא דעת מרן היא כדעת הרדב״ז שגם בצימוקים בעינן המשכה, ודלא כמ״ש המהרלנ״ח, וכדברי הכנה״ג הנ״ל.

וגם בשו״ת רבי אליעזר בן ארחא (הנד״מ סי׳ כט), הביא תשובת הגאון רבי אהרן אזוביב ז״ל שהאריך למעניתו בזה, והוכיח מד׳ מרן הש״ע (או״ח סי׳ רב) שגם במי צימוקים בעינן המשכה, ושכ״פ הרדב״ז (סי׳ קפד), וסיים, כי מ״ש המהרלנ״ח שביין של צימוקים א״צ המשכה, ואם נגע בו גוי הוי יין נסך, אחר בקשת המחילה רבה אני אומר שהחילוק שכתב מהרלנ״ח בין יין של ענבים ליין של צימוקים, ליתא, שכשם שמי הענבים אינם נחשבים יין עד אחר המשכתם, כך מי שריית הצימוקים אינם נחשבים יין עד אחר המשכה, ומאחר שמרן מהר״י קארו כתב בפירוש דאף בצימוקין לא הוו יין אלא אחר המשכה, ורובא דעלמא פוסקים כמותו בכל ענין, מפני שדבריו ברים ומבוררים ומנופים בי״ג נפה, ולא הניח פוסק מן הפוסקים שלפניו שלא הביא בספרו הגדול, וצלל במים אדירים והעלה פנינים בידו, וגם הרדב״ז פסק כדבריו, וכ״כ הלבוש, ולא מצאנו מי שחילק בזה בין ענבים לצימוקים אלא מהרלנ״ח, וכבר כתבנו והוכחנו בבירור דליתיה להך חילוק דידיה, הילכך ודאי דנקטינן להתיר ככל הני רבוותא הנ״ל, בלי שום פקפוק כלל. עכת״ד.

וכ״כ מהר״י עייאש בשו״ת בית יהודה ח״ב (סי׳ עז), שאע״פ שמהרלנ״ח כתב דבצימוקים לא בעינן המשכה, מ״מ דעת מרן הב״י בש״ע (או״ח סי׳ רב) דאף בצימוקים בעינן המשכה, וכן ביאר דעתו בהדיא בספרו כס״מ (בפרק יז מהל׳ מאכלות אסורות הי״א), שאף ביין צימוקים צריך המשכה, ופשיטא שמרן הכ״מ חלוק הוא על המהרלנ״ח, וס״ל שאין

היין של צימוקים נאסר במגע גוי כל זמן שלא משך את היין מן הצימוקים. עכת"ד. [וזה שלא כמ"ש בעצמו בשו"ת בית יהודה (ח"א יו"ד סי' לט) לאסור מגע עכו"ם ביין צימוקים, אף שלא נמשך, ע"פ מ"ש האחרונים לחלק בין ענבים לצימוקים וכו'. ואז לא זכר שר מדברי מרן].

גם המשחא דרבותא (ביו"ד סי' קכג) הביא דברי המג"א והט"ז בשם מהרלנ"ח, ושכ"כ גם הש"ך (יו"ד סי' קכג ס"ק כד) בשמו, וכתב, אבל מרן בכס"מ השוה דין יין של צימוקים ליין של ענבים דבעינן המשכה, ומרן הכס"מ אזיל לשיטתיה בש"ע (או"ח סי' רב סעיף יא).

ומה שפירש המג"א שם דברי הש"ע כדי להסכים דעתו עם המהרלנ"ח, אין ספק שלא ראה מ"ש מרן בכס"מ הנ"ל, שאילו ראהו לא היה כותב מה שכתב. ומ"מ סיים המשד"ר שלענין הלכה יש להחמיר כדברי האחרונים הנ"ל שהסכימו לדברי המהרלנ"ח. ע"ש.

אולם לדידן שקבלנו הוראות מרן העיקר להקל בזה לענין מגע עכו"ם בשריית הצימוקים כל זמן שלא משך היין מהם.

ומרן החיד"א בשיו"ב (יו"ד סי' קכג ס"ק יב), נשאל על אודות המנהג שנהגו בעוב"י מצרים, שמניחים צימוקים בחבית ושורים אותם במים במשך ימים רבים למעלה מעשרים יום, והזגים והחרצנים צפים למעלה, ומדי יום ביומו בא הגוי המשרת מהפך אותם ומערבם במים, עד שיהיו ראויים לעשות מהם שכר, ונתפשט המנהג הזה עוד מימי הרבנים הקודמים קדושים אשר בארץ המה, והן כיום יצאו עוררים ע"ז, והסתמכו על מ"ש המהרלנ"ח שבצימוקים א"צ המשכה וכו', וע"ז דרך קסתו כאוהב ליישב המנהג ע"פ דעת מרן הכס"מ והרדב"ז דס"ל שגם בצימוקים בעינן המשכה, ואפי' כשנשרו עשרים יום או יותר כל זמן שלא משך היין מן הצימוקים אינם נאסרים במגע עכו"ם. ואע"פ שהמג"א והט"ז והש"ך והא"ר והרב תוספת שבת נמשכו אחר דברי מהרלנ"ח, הנה כל הגדולים האלה נעלם מהם מ"ש מרן הכס"מ דקרי בחיל שגם יין צימוקים בעי המשכה. ודלא כדברי מהרלנ"ח. וכ"כ הרדב"ז בתשובה הנ"ל (ח"ד סי' קפד). ואילו ראו המג"א [והט"ז] והא"ר והתוספת שבת דברי מרן הכס"מ לא היו כותבים מ"ש, שבודאי מ"ש מרן הש"ע באו"ח (סי' רב סי"א), כוונתו כמ"ש בספרו כס"מ, ואזיל לטעמיה, שגם בצימוקים בעינן המשכה.

[**וע'** בשו"ת חזו"ע ח"א (כרך א' סי' ו' עמ' צ') שהשמיט מרשימת האחרונים הנ"ל את הט"ז, כי באמת הט"ז הזכיר את החילוק בין משך ללא משך, וכתב, ומה שחילק וכו'. וכוונתו ע"ד הכס"מ הנז'. אלא שבחזו"ע שבת ב' הזכיר דברי הט"ז, ולאו דוקא, אלא כוונתו על כל האחרונים שכתבו דבצימוקים לא בעינן המשכה].

אמור מעתה כי המנהג שנהגו במצרים להקל בזה, יסודתו בהררי קודש, כי מרן הק' נתקבלו הוראותיו בכל גלילותינו, וגם הרדב"ז הוא רבם של בני מצרים, וא"כ המנהג מיוסד על אדני פז דעת קדושים, וגם בכל מקום באלו אמרו לסמוך ע"ד מרן והרדב"ז. ובסוף דבריו הביא גם ממ"ש בתשו' הגאון רבי אהרן אזוביב בתשובה כת"י שנמצאה בתוך תשו' מהר"ר אליעזר בן ארחא (הנ"ל). (וכ"כ עוד בקצרה במחזיק ברכה סי' רעב סק"ב). וע"ע בספר טהרת המים (בשיורי טהרה מע' ב אות א).

וכ"כ גם בהגהות זר זהב על האיסור והיתר (ס"ס כב), והשיג על דברי המג"א שהוציא דברי מרן הש"ע מפשוטם, ובאמת דמרן לטעמיה אזיל בכס"מ דס"ל שגם בצימוקים צריך המשכה, ודלא כדברי מהרלנ"ח. ע"ש.

וכ"פ בבא"ח (ש"ב פר' בלק אות ט), שאע"פ שמהרלנ"ח החמיר ביין של צימוקים שא"צ המשכה, ונאסר במגע של עכו"ם, מ"מ מרן והרדב"ז חולקים עליו, ואנן קי"ל כדעת מרן, ולכן יין צימוקים שעושים בעירנו, ששורים הצימוקים במים בתוך חבית עשרים יום או יותר, כל זמן שלא משך היין מן הצימוקים אם נגע בו גוי אינו אוסר. ע"ש.

גם הלום בשו"ת עדות ביהוסף בן סמון ח"ב (סי' י), הוכיח מדברי מרן הש"ע (סי' רב סי"א), שגם במי שריית צימוקים, ואפי' הם כתושים ודרוכים, ויש במים תוקף וחוזק בטעם הצימוקים, עד שראויים הם למשוך מהם יין לשתות, מחמת שתססו יותר מג' ימים, מ"מ כל זמן שלא משך אותם אין עליהם דין יין ואין לברך עליהם בפה"ג, וכ"ש שאין בהם דין יין נסך כלל להאסר במגע גוי, שהרי אפי' יין מבושל שמברכים עליו בפה"ג לא נאסר במגע גוי וכו', ואף שמהרלנ"ח כתב שביין של

מז. אם אין לו אלא צימוקים בלי גרעינים, אפשר לסמוך לכתחלה על הפוסקים המקילין לעשות מהם יין לקידוש והבדלה וארבע כוסות, ולברך על זה בורא פרי הגפן, על ידי שישרה אותם במים כמבואר לעיל, שבמקום מנהג לא חיישינן לספק ברכות. וכן הדין לענין מיץ ענבים. מז)

צימוקים א"צ המשכה, זהו דוקא כשנעשה למשוך ממנו יין, משא"כ אם עושים כן לצורך שכר גם הוא יודה להקל כל זמן שלא משך. ומה שפירש המג"א בדברי הש"ע הנ"ל, פירושו הוא דרך דרש ואין לשונו של מרן סובל פירושו וכו'. ע"ש. ולא זכר שר דברי הכס"מ.

ומ"ש לדון מק"ו מדין יין מבושל, עיין היטב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתי"ג, וח"ד סי' קמט), ובספר נהר שלום (סי' רב ס"ק יד). ועיין בש"ך (יו"ד סי' קכג ס"ק כג), ובשערי דעה (שם ס"ק ב), ובכרם שלמה (יו"ד דף כו:), **ובשד"ח** (מער' יין נסך אות א).

ובשו"ת משפטים ישרים בירדוגו ח"א (סי' צז) כתב להחמיר כדברי המהרלנ"ח. ע"ש. וליתא, אלא העיקר כדברי מרן. וכן העלה בשו"ת נופת צופים (חיו"ד סי' טו דף כ.), וכבר כתב בשו"ת בית יהודה עייאש דנהוג עלמא כדברי מרן. ע"ש.

אולם בעצם חילוקו של העדות ביהוסף הנ"ל, כ"כ גם בשו"ת נופת צופים (חיו"ד ס"ס טו) הנ"ל. וכ"כ בשו"ת נפש חיה (חיו"ד סי' צב, דף קלז:) שאפי' לדברי מהרלנ"ח אם הצימוקים השרויים במים נעשו כדי לעשות מהם יין שרף, כל עוד לא משך את המים מהצימוקים אין עליהם תורת יין, ואינם נאסרים במגע עכו"ם וכו'. ע"ש.

ובשו"ת ויאמר יצחק (חיו"ד סי' נג ונד) הביא להלכה דברי מרן החיד"א בשיו"ב הנ"ל, וכן הסכים להקל כדעת מרן והרדב"ז, [ומה שהעיר שם ממ"ש מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"א (סי' לט) להחמיר כדברי מהרלנ"ח וכו', לא זכר שר שהבית יהודה עצמו בח"ב (סי' עז) הדר הוא לכל חסידיו, וכתב להקל על פי דברי מרן, והלכה כמשנה אחרונה]. וכן העלה בשו"ת עמודי אש (סי' ב סוף אות יג).

ומכ"ז תשובה מוצאת למה שהסכים המשנ"ב (סי' רב ס"ק נז) לדברי המגן גבורים, לחלק בדעת מרן בין עדיין לא נשרו ג' ימים שאז צריך המשכה גם בצימוקים, משא"כ בנשרו ג' ימים ויותר. ע"ש. והרי מדברי מרן הכס"מ והאחרונים הנ"ל מתבאר שגם אם נשרו עשרים יום או יותר אין עליהם תורת יין כל זמן שלא משך.

וזה מבואר גם דלא כדברי המהר"ם שיק (בקונט' דרך ימה שבסוף חו"מ, דף קמא סוף ע"ד). **ובהגהות** שואל ומשיב על החכם צבי (סי' קמ) חזר לחלק בין תוך ג' ימים לאחר ג' ימים, ולדעת האחרונים אין חילוק בזה.

וגם אין חילוק בזה בין אם היו הצימוקים שלמים או כתושים ודרוכים, לעולם צריכה להיות המשכה מן הצימוקים שיהיה על המשקה תורת יין. וכמסקנת הרב סמא דחיי (סי' ב) הנ"ל. ונראה שאפי' אם סחט הצימוקים במים ויש בהם טעם יין, מ"מ כל זמן שלא משך היין מכל הצימוקים והחרצנים והזגים אין עליהם תורת יין בין לברכה בין לענין ניסוך. ודלא כמ"ש הנהר שלום (סי' רב ס"ק יד) לחלק בזה. [ממרן אאמו"ר].

עשיית יין מצימוקים שאין בהם גרעינים

מז) **הנה** האחרונים דנו בדבר הצימוקים הקטנים שאין בהם חרצנים, האם היין הנעשה מהם יש עליו תורת יין גמור לברכת בפה"ג וקידוש והבדלה. והנה הרד"ק בירמיה (ב, כא) על הפסוק ואנכי נטעתיך שורק כולו זרע אמת, פירש, שורק הוא הגפן המשובח, ואומר כי בענביו לא ימצא חרצן. וכן המלבי"ם שם, הביא מ"ש רבינו יצחק בן גיאת, שורק, הוא המין הטוב מן הגפנים שלא ימצא בענביו חרצן. (וכ"כ עוד הרד"ק ישעיה ה', ב).

והנה עדות נאמנה שהצימוקים מענבים אלה הם מן המשובחים שבגפנים, ואין כל סיבה לומר שלא יהיה יינם כשר לברכת הגפן קידוש והבדלה.

אולם הרה"ג רבי יצחק חיות בשו"ת שדה יצחק (סי' ג) כתב לעורר ע"ז מהמשנה (שביעית פ"ד מ"י), הגפנים משיגרעו, ופי' הרמב"ם משיעשו גרעינים, ואם יש ענבים שאין בהם גרעינים הו"ל לתנא לומר הזמן שלהם. ע"ש.

ואי משום הא לא איריא, כי באמת כל המפרשים פירשו ע״פ הגמ׳ (ברכות לו:) הוא בוסר הוא גרוע הוא פול הלבן. ומפרש בגמ׳, שיעורו כפול הלבן. וא״כ המדובר הוא על גודל הענבים, שיהיו כגודל הגרוע שהוא כפול הלבן. וגם להרמב״ם הפירוש כן.

ואשר העיר עוד בשו״ת שדה יצחק מהמשנה (מעשרות פ״א משנה ב), מאימתי הפירות חייבים במעשרות, הענבים משיבאישו, ופירש הרע״ב, שנתבשלו כל כך עד שהחרצנים שבפנים נראים מבחוץ בתוך הקליפה. ואם יש ענבים בלי חרצנים למה לא הודיע לנו התנא זמן המעשרות שלהם, אלא שי״ל שענבים אלה שהם מבלי חרצנים אינם גדלים באר״י, וכפי שי״א שהם מובאים מאיי יוון, ששם אין דין מעשרות וכו׳. ע״ש. ולפי דברי הר״י בן גיאת והרד״ק, ענבים אלה שנקראים שורק הם גדלים באר״י. וכן עינינו הרואות שיש זן הגדל באר״י מן הענבים המשובחים האלה שהם בלי חרצנים.

וגם עיקר קושיתו לא קשיא מידי, לפי מ״ש הר״ש (פ״ב דשביעית מ״ז), דמאי דקתני משיבאישו, חשיב משיביא שליש שלהם, וכן כל אותם השיעורים של מעשרות הוא בהבאת שליש וכו׳. ע״ש. וא״כ התנא שמצא סימן המצוי ברוב הענבים שהם עם חרצנים, תפס השיעור הזה לרווחא דמילתא, ומה שלא נתבאר ע״י הסימן הזה, שיעורו בהבאת שליש.

וכ״כ בשו״ת דובב מישרים ח״ב (ס״ס יא), ודחה דברי השדה יצחק חיות הנ״ל. ושאין בדבריו לדחות דברי הרד״ק. וכן הורה בע״ד קדושים, שצימוקים אלו בכלל ענבים הם. ע״ש.

ואם כנים אנחנו בזה יש לתמוה ע״מ שסיים בשו״ת שדה יצחק שם, שנראה לי שיפה הורה הרה״ג השואל שהיין שנעשה מענבים אלה שאין בהם גרעינים אין מברכים עליהם אלא שהכל, ולבסוף בורא נפשות רבות. והרי גם לדבריו לא יצאנו מידי ספק, ואיך נעלם ממנו מ״ש התוס׳ והרא״ש (ברכות לז.), דמוכח שברכת בורא נפשות אינה פוטרת ברכה אחת מעין שלש. וכן מבואר עוד בטור ובש״ע (סי׳ רב סי״א, וסי׳ רח ס״ד). וכ״כ להדיא הרמ״ע באלפסי זוטא (ריש פרק כיצד מברכים). וע״ע בשו״ת יבי״א ח״א (חאו״ח סי׳ יב).

[**גם** בשדי חמד (מע׳ ברכות סי׳ א אות לא), דן על אודות היין שנעשה מן הצימוקים האלה, ששמע כי במקום מסויים יש שמברכים עליו שהכל, ויש מברכים עליו בפה״ג. וכתב, דאיה״נ אם בירך שהכל לכל הדעות יצא, אבל מה לעשות לענין ברכה אחרונה, שנראה מהש״ע (סי׳ רב סי״א), שאין נפשות פוטרת מעין שלש. ובפתה״ד (סי׳ רב סק״ו) העלה שלא יברך כלל בדבר שהוא ספק אם ברכתו נפשות או מעין שלש, דסב״ל וכו׳. ע״ש. אולם לא זכר שר מדברי הרד״ק והר״י בן גיאת, שצריך לברך עליו הגפן ומעין ג׳].

והנה הרב שדה יצחק שם הביא אח״כ דברי המלבי״ם בשם רבינו יצחק בן גיאת, שזהו פירוש ״שורק״, שהוא מין ממיני הגפנים המשובחים, שאין בו חרצן. וכתב ע״ז, שאע״פ שהר״י בן גיאת הוא מגדולי המורים הראשונים, מ״מ אין לסמוך על דבריו בזה, שא״כ גם הפסוק אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו, פירושו, גפן עם חרצנים ושורקה בלי חרצנים, וא״כ שורקה אינה בכלל גפן, ואיך יברכו ע״ז בפה״ג וכו׳. ע״ש.

ואין בדבריו ממש לדחות את דברי רבינו יצחק בן גיאת שהוא מן הפוסקים הראשונים, ומגדולי המורים, ופשוט שגפן הוא שם כללי לגפנים כולם, ושורק הוא אחד הזנים של הגפן, ותני והדר מפרש. [ורש״י (פר׳ ויחי מט. יא) פירש ולשורקה, זמורה ארוכה, ולפ״ז אין זה שורק].

ובשו״ת מהר״י שטייף (סי׳ פה), שאל מהגאון מסטמאר, ע״מ שהסתפק על הצימוקים הללו, ואין ולאו ורפיא בידיה. וכן השיב לו בשו״ת דברי יואל (חאו״ח סי׳ יב), שאין לנו דברים ברורים בזה, וקשה להורות לכתחלה לברך על יינם בפה״ג, ובשנה זו רצו איזה חברה לעשות יין מצימוקים אלו, ומפני שאמרתי להם שאין הדבר ברור לברך עליהם בפה״ג, חדלו מלעשות כן.

אולם בשו״ת אבני חפץ (סי׳ יט) כתב לדחות דברי השדה יצחק בזה כנ״ל. ושכבר הביאו האחרונים בשם הגאון בע״ד קדושים, שהורה שגם צימוקים שאין בהם גרעינים הם בכלל ענבים, והביא

מח. יין יבש [כלומר שהוא משכר, וללא תערובת סוכר וכדומה חומרים הבאים להטעים] ולא מבושל, עדיף מכל שאר סוגי היינות. ואם אין לו יין יבש, או שקשה לו לשתות יין יבש, יכול לקחת מיץ ענבים שלא נתבשל, או יין צימוקים שנישרו במים שלשה ימים מעת לעת ולא נתבשלו, וגם לא עירבו בהם דבר לטעם. שם עדיפים מיין מבושל או יין צימוקים שמבושלים עם מימיהם. ואם גם זה אין לו אפשרות, יקח יין או מיץ ענבים או יין צימוקים, שלא עירבו בהם דבר לטעם, אבל נתבשלו. ודרגה פחותה יותר, ביין חצי יבש או מתוק, או מיץ ענבים שגם נתבשלו, וגם עירבו בהם סוכר וכדומה למתק ולהטעים. מח)

ראיה מהרד"ק בספר ישעיה (ה, ב). ולכן בודאי שאין שום סברא לומר שהיין שנעשה מהם יהיה גרוע יותר משאר יין צימוקים, לפיכך יש לברך על היין היוצא מהם בפה"ג ולקדש ולהבדיל עליו, כמו על יין משאר מיני צימוקים.

והגאון רבי חיים ברלין בשו"ת נשמת חיים (סי' יב) כתב, הנני מורה לברך על הענבים ללא חרצנים בפה"ע, וברכה מעין שלש, ועל היין הנעשה מהם בפה"ג, כי כך מקובלני מפה קדשו של מר אבא הגאון מאור הגולה הנצי"ב זצ"ל, והיה אומר שהם מין מיוחד ממיני הענבים, והיין שעושים מהם הוא סעיד ומשמח. והביא דברי הרד"ק עה"ת, שכתב, "אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו", כי השורקה הוא הטוב שבגפנים, כי הענבים שלו אין בהם חרצן. וכן פי' רע"ב בספרו עמר נקא (סוף פר' נח) בשם המדרש, על הפסוק "ויטע כרם", כשנכנס נח לתיבה הכניס עמו זמורות של ענבים ויחורי תאנים, והם שני מינים שאין להם גרעינים. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת באר משה ירושלימסקי ח"ב (עמ' מז), והביא תשובת הגאון רבי יצחק אלחנן שכתב לו, שיש לברך על היין של הצימוקים שהם בלי חרצנים, בפה"ג וכו'. וכתב עוד, שגם הגאון העצום זקן ויושב בישיבה מהר"ר יוסף זכריה שטרן כתב לי באורך שצריך לברך על היין שלהם בפה"ג, [ע' בספרו שו"ת זכר יהוסף סי' נג ורנג], וסיים, הרי שיש לנו שנים מגדולי עמודי ההוראה שראוי לסמוך עליהם, שהיין של צימוקים אלו יש לברך עליו הגפן.

וכן הגאון הראגצ'ובי בשו"ת צפנת פענח (סי' קע), נשאל בזה, ובתשובתו הסתמך על פי' הרד"ק בשם רבי יצחק בן גיאת על הפסוק (בישעיה ה, ב), "ויטעהו שורק", שהם ענבים שאין להם חרצן וכו'.

וכ"כ בשו"ת תורת יקותיאל מה"ת (חאו"ח סי' כב). וכ"כ גם בשו"ת מנחת שי ח"ב (סי' עה), שדין צימוקים אלו כשאר צימוקים. ע"ש.

גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ו ס"ס לח, ובח"ז סי' קכה) ה"ד הרב דעת קדושים, שעל היין היוצא מצימוקים קטנים אלה שאין בהם גרעינים יש לברך בפה"ג ומקדשים עליו. ע"ש. וכן פשט המנהג.

וכן העיד ע"ז בספר מנחת שבת (סי' עז ס"ק ט), שבכל גלילותיו נהגו לקדש על היין היוצא מן הצימוקים האלה, ולברך עליו בפה"ג. ואין פוצה פה ומצפצף. וכ"כ הרב הגדול המורה הוראה מקישינוב, שהרבה רבנים גדולים הסכימו שהוא יין גמור ומקדשים עליו ומברכים עליו בפה"ג. ואף ששמע ג"כ שיש רבנים שרצו לפקפק ע"ז, אך גדול אחד השיב להם פוק חזי מאי עמא דבר, שכל העולם נוהגים לקדש ולהבדיל על היין היוצא מן הצימוקים האלו. וכ"פ גם הגאון רבי יוזפא מברדיטשוב. וכן נהגו הלכה למעשה בביתו לקדש עליו. ע"ש. וכן עיקר.

ומרן אאמו"ר הביא כ"ז בשו"ת חזו"ע ח"א (כרך א' סי' ו'). וכן עשה מעשה בעצמו להקל בזה, בנסעו למצרים, ולא היה בנמצא צימוקים עם חרצנים, וגם יין כשר לא היה בנמצא בקהיר, ובזה בודאי שאפשר לסמוך על המקילין לברך בפה"ג ולקדש עליו בזה.

מח) **ויש** בזה כמה דרגות: א. יין. ב. מיץ ענבים בלי תערובת ולא מבושל. ג. יין צימוקים שנשרו ג' ימים. ד. יין צימוקים שנתבשלו. וכמו שנתבאר בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' ו-ח), וחזו"ע פסח (עמ' קכד, ובמהדו' תשס"ג עמ' יג-יד).

מט. יין מוגז [״פנטזיה״], אם רובו יין, דינו כיין גמור, ויוצאין בו ידי חובת קידוש וד׳ כוסות. מט)

נ. יין שיש בו טעם אחר [כגון טעם אפרסק הנקרא בוסקה], ואין בו טעם של יין כלל, אין לקדש עליו. נ)

נא. יוצאים ידי חובת ד׳ כוסות בליל פסח ביין של שביעית, אם לא הגיע שעת ביעורם, שבדרך כלל אוכלים בענבים וביין עד פסח [עיין פסחים נג.]. ויש מקילין בזה גם לאחר שהגיע שעת הביעור. וכשאין לו יין אחר אפשר להקל בזה. נא)

יין מוגז אם רובו יין, דינו כיין גמור, יוצאין בו ידי חובת ד׳ כוסות

מט) כמו שנתבאר בילקו״י שבת א׳ כרך ג׳ (סי׳ רעב ס״ט) שמותר לקדש על יין מוגז הנקרא ״פנטזיה״, שיש לו דין יין לכל דבר. עש״ב. וכ״כ בקובץ מבית לוי (עמ׳ רפט) שכשר לקידוש אם יש לו טעם יין. וכ״כ באול״צ (ח״ב פרק כ אות יח), שפשוט שאפשר לקדש על יין מוגז, והוא עדיף מיין שנתנו בו סוכר, שיין שיש בו סוכר לדעת הרמב״ם (שבת כט, יד) פסול לקידוש, מפני שאינו כשר לנסכים, משא״כ יין זה שכשר גם לדעת הרמב״ם, שכיון שלא הוסיפו בו דבר ממשי, כשר לנסכים וה״ה לקידוש. ובלא״ה מנהגינו לקדש על יין שנתנו בו סוכר. ולדעת הרמב״ם, נראה שאם הוסיפו ביין סוכר ענבים, פסול מלקדש עליו, כיון שיצא מתורת יין ונעשה סוכר. [שם]. ועכ״פ יין מוגז, התסיסה שבו אינה מגרעת, ואינה חלק מתהליך חמצון והעיבוד של היין, אלא היא דבר חיצוני שהכניסו בו, והוא ג״כ בשביל שבח. וכ״כ בס׳ קידוש כהלכתו (עמ׳ ריז) בשם מרן אאמו״ר זיע״א שיין מוגז כשר לקידוש. ושכ״כ גם הגר״נ קרליץ.

יין שטעמו כטעם אפרסק וטעם היין אינו ניכר כלל, אין לקדש עליו

נ) הנה יש להסתפק ביין שיש בו טעם מחודש, כמו טעם אפרסק [הנקרא בוסקה], אם כשר לקידוש. ובס׳ קידוש כהלכתו (עמ׳ ריז) הביא שהגרש״ז אויערבך זצ״ל השיב לו שסוג זה שהוא יין אלא שיש בו טעם נוסף, בדיעבד כשר לקידוש. אך מרן אאמו״ר זיע״א השיב שעל סוג כזה שיש בו טעם אחר אין לקדש. ולכאורה מ״ש מיין קונדיטון, שפסק מרן (סי׳ תעב סעיף יב) שיוצאים ביין מבושל ובקונדיטון שיש בו שליש דבש ושליש פלפלין, אלא צ״ל שבקונדיטון שיש בו דבש פלפלין, אינם משנים את טעמו, וניכר היטב טעם היין והוא העיקר, שהפלפל אין לו טעם בפני עצמו, ובא רק לחדד את טעם היין ע״י חריפותו, משא״כ כשהיין בטעם אפרסק וכדו׳, שזה טעם אחר. ויתכן דהיינו כשהוא ממש בטעם אפרסק [עד ששמו האמיתי הראוי לו הוא משקה אפרסק, בתוספת אלכוהול המופק מענבים], אבל אם עדיין עיקר הטעם הוא היין, והאפרסק וכדו׳ הוא רק תוספת טעם עדין, שרי. וצ״ע.

וכ״כ בשו״ת בנין שלום (ח״ד סי׳ ז), שמיץ ענבים שמוסיפים לו תמציות טעם שונים כמו אפרסק וכדו׳, כיון שזה רק מיעוטא דמיעוטא, ועושים זאת במומחיות באופן שרק משביח את טעם היין, דמי לתוספת דבש ופלפלין ושרי לקדש עליו.

לצאת ידי חובת ד׳ כוסות ביין של שביעית

נא) בירושלמי (ריש פרק ערבי פסחים) שאלו, מהו לצאת ארבע כוסות ביין של שביעית, תני רבי הושעיא יוצאים ביין של שביעית. ונתחבטו האחרונים בפירוש ספיקו של הירושלמי. וראה בזה באורך וברוחב בשו״ת חזו״ע ח״א (כרך א׳, סי׳ ח׳). ושם הביא כמה ביאורים בדברי הירושלמי, ופלפל בביאורים אלה. ואלה הביאורים:

א. בקרבן העדה פירש, דהספק הוא משום דלא קרינן ביה לכם, וקא סלקא דעתין דבעינן לכם בארבע כוסות כמו במצה, או דילמא דלא בעינן

נב. יין של שביעית [הנ"ל] יש להזהר שלא ישפוך מן היין באמירת עשר המכות, וכן באמירת דצ"ך עד"ש באח"ב, כנהוג, משום שנאמר לאכלה ולא להפסד. נב)

לכם בארבע כוסות. ויש לדון אם פירות שביעית חשיבי כלכם.

ב. אי נמי יש לפרש, דמספקא ליה להירושלמי אי שתיה הוי בכלל אכילה, או דילמא לא הוי בכלל אכילה ורחמנא אמר לאכלה ולא לשתיה.

ג. אי נמי יש לפרש, דמספקא ליה להירושלמי אם יוצאים י"ח ד' כוסות ביין של שביעית משום אין עושים מצוות חבילות חבילות, ואי נימא דיש מצוה באכילת פירות שביעית (כשיטת הרמב"ן), ממילא אין לעשות בזה מצוה נוספת.

ד. אי נמי יש לפרש, דהיינו כשהגיע זמן הביעור שאסור ליהנות מהיין אלא צריך להפקירו, וחקר הירושל' דשמא לצורך קיום מצות ד' כוסות שרי ליהנות מהיין, משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, שהרי אף העני חייב למכור את כסותו וליקח יין לד' כוסות. ומספקא ליה להירושלמי אי במצוות שיש בהם גם הנאה לגוף אמרינן בהו מצוות לאו ליהנות ניתנו, או לא.

ה. אי נמי יש לפרש, דמספקא ליה להירושלמי אם לגבי מצוה גזרו חכמים לאוסרו אחר שעבר זמן הביעור.

ו. אי נמי יש לפרש, דמספקא ליה להירושלמי אי חשיב כפורע חובו מפירות שביעית שאסור. דכיון שהוא מחוייב במצוה הו"ל פורע חובו מפירות שביעית, ופשיט דכיון שהוא מצוה מדרבנן, לא חשיב כפורע חובו וכו'.

ז. אי נמי יש לפרש, שהרי נאמר בתורה, והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, וכיון דדרשינן גבי יו"ט (ביצה כ:) לכם ולא לגבוה, ואין נדרים ונדבות קרבים ביו"ט, וכהנים כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו, לפיכך היה מקום לומר שאסור להשתמש ביין של שביעית לדבר מצוה של ארבע כוסות, משום דכתיב לכם ולא לגבוה. אלא דלא דרשינן לכם ולא לגבוה לענין שביעית. כיעו"ש.

ח. ויש להוסיף על הנ"ל, מ"ש באור שמח (שבת כט, יד) דמיירי לגבי הדין שצריך שיהא היין של קידוש ראוי לניסוך ע"ג המזבח (ב"ב צז.), ואילו יין של שביעית, א"א לנסכו על המזבח, דאי' בספרא, לאכלה ולא להביא ממנה נסכים. ומסקנת הירושלמי שיוצא בו, שא"צ ראוי לנסכו, רק לגבי דברים שהם מחמת חסרון ביין כגון שיש בו ריח רע, משא"כ כשזה מחמת דין צדדי, ולא חסרון בעצם היין. והובא בשו"ת חזו"ע שם (עמ' קמה), והעיר על דבריו. ע"ש. וראיתי במנחת שלמה (תנינא סי' קכב) שהעיר על פירוש זה, דא"כ אמאי לא נסתפקו בירושלמי גם לגבי יין של תרומה, שאף הוא אינו ראוי לנסכים.

ובמקראי קודש (פסח ח"ב עמ' קח) הביא מהגאון מבראדי שפירש עפ"ד הרמב"ן (בספר המצות) שיש מצוה לאכול פירות שביעית. ומספק"ל אם יין של שביעית מותר לד' כוסות מטעם דאין עושין מצות חבילות חבילות.

אולם הגאון מדומבראווא דחה פירוש זה, דבמשנה פסחים (לה:) מבואר דעושין מצה מחלה ומתרומה, ואע"ג דאכילת תרומה הוי מצוה ועבודה, כדאיתא בפסחים דף ע"ב. ותירץ הגאון ר' צבי פסח פרנק זצ"ל, דשאני התם דהלבוש כתב דקיום מ"ע דאכילת מצה בהנאת מעיו תליא מילתא. וע' בתוס' כתובות (ל.) דתרומה מתחללת באכילה משעת בליעה, נמצא ע"כ דמצות תרומה מתקיימת מיד בשעת בליעה, ואילו מצות המצה היא רק בהנאת מעיו, וליכא בזה משום אין עושין מצוה חבילות, משא"כ ביין של שביעית לד' כוסות שפיר מספק"ל אי יש בזה משום אין עושין מצות חבילות חבילות.

ולדינא, פסק בחזו"ע פסח (הל' סדר ליל פסח, עמ' קכה), שיוצאים ביין של שביעית אם לא הגיע שעת ביעורם, שבדרך כלל אוכלים ענבים ויין עד הפסח.

יין של שביעית יש להזהר שלא ישפוך מן היין באמירת עשר המכות

נב) כ"כ בספר השמיטה להרי"מ טוקצינסקי (צד לג פ"ז ג' בהערה). וכ"ה בשבת הארץ (בקונטרס אחרון סכ"ב). וכ"כ בחזו"ע פסח (הנ"ל). וכ"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ב (סי' מ') שלא ישפוך מהיין באמירת עשר מכות. וע"ע בשו"ת הר צבי ח"ב (סי' נג). [ובשערים המצויינים בהלכה (סי' קיח סק"ב) כתב

נג. אפילו מי שהיין מזיקו, או ששונא את היין, חייב לדחוק את עצמו לשתות ארבע כוסות, אך די אפילו לכתחילה לאדם כזה לצאת ידי חובה במיץ ענבים, או ביין צימוקים, ואין צריך יין יבש. ואף על פי שאינו משכר. [ומיץ ענבים בלי תערובת, עדיף, ואחר כך יין צימוקים שנשרו ג' ימים, או שנתבשלו. אמנם אדם בריא שיכול לשתות יין ממש ושמח בזה וטוב לו, עדיף יותר שיקח יין ממש ולא מיץ ענבים. ויש נוהגים לקחת לכוס שלישי יין ממש, כדי לקיים בו מצות שמחה, שכאשר שותים יין אחרי האכילה, אינו מזיק להם]. נג)

להתיר בזה אם ישפוך לתוך כלי ולא ישליך את היין לאיבוד עד שיתעפש ויפסל לשתיה ואח"כ ישליכה, וכשם שכתב החזו"א לענין קליפה של פירות שיש בה קצת אוכל ופעמים גם הקליפה אוכל, שמניחה עד שתתעפש ואח"כ משליכה]. וע"ע בזה בדיני מגיד מ"ש בזה.

אף מי שהיין מזיקו, או ששונא יין, ידחק עצמו לשתות ד' כוסות

נג) בגמ' (נדרים מט:) אמרו, אמרה ההיא מטרוניתא לרבי יהודה וכו', א"ל לא טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא, וחוגרני צידעי מן הפסח עד העצרת. ע"כ. וכ"ה בש"ע (סי' תעב ס"י) דמי שאינו שותה יין מפני שמזיקו, או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות, לקיים מצות ארבע כוסות.

והנה הרשב"א בתשו' (ח"א סי' רלח) נשאל על אודות מי שאינו שותה יין כל השנה מפני שמזיקו או שונאו. מהו שיעשה כל הסדר על הפת כמי שאין לו יין שעושה הסדר על הפת. והשיב: מסתברא שכל שיש לו יין צריך לדחוק את עצמו ולשתות. וכדעבד ר' יהודה בר אלעאי דלא הוה שתי חמרא ושתי ארבע כסי. ואמר חוגרני צידעאי מפסחא ועד עצרתא (שם). וכרבי יונה דגרסינן בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) רבי יונה שתי ארבעה כסי דלילי פסחא, וחזיק רישיה עד עצרתא. רבי יודה בר אלעאי שתי ארבעה כסי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד חגא. ואע"פ שמי שאין לו יין עושה סדרו על הפת אין דנין אפשר משאי אפשר. ע"כ. **ומ"מ** מי שקשה לו לשתות כל הכוס, כגון המצטער, אע"פ שהגם שהיין מזיקו או ששונאו, חייב בד' כוסות. די לו לכתחלה לשתות רק רוב הכוס, ושמא אף במלא לוגמיו ותו לא. וכ"כ בשו"ת שערי שלמה (ח"ג עמ' תפ), והעיר עמ"ש בבכה"ח (ס"ק עב) שידחוק עצמו לשתות ד' כוסות שלמים. שנראה שאין זה מדינא.

ושם בעמ' תפב, כתב בשם הגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ, שאם מרגיש ממש מיאוס ביין, אפשר דפטור לגמרי. ומ"ש הרשב"ש (סי' שפה) שאפי' אם היין מר, חייב לשתות ד' כוסות. אפשר שאינו מר כ"כ עד שהשתיה מאוסה אצלו. ע"כ. אך יש לפלפל בזה. ראה עוד מה שכתבנו בזה במקורות לסעיף הבא. ודו"ק.

למה חייבו בארבע כוסות גם את מי שהיין מזיקו

והנה מהר"י אישקאפה בספר ראש יוסף (סי' תעב דף מח.) הקשה למה החמירו כל כך בארבע כוסות שישתה אע"פ שמצטער הלא קי"ל דמצטער פטור מן המצוות, כ"ש הכא דאיכא היזק וכו' דאין לחייבו ע"ז. ועל ההיא דר' יהודה ברבי אלעאי ור' יונה דחזיק להו רישיה מפסח ועד עצרת, י"ל כיון דבאותה שעתא לית להו צערא ואותו ההיזק אפשר שיבא ואפשר שלא יבא, מש"ה שתי ר"י ברבי אלעאי ור' יונה, אבל מי שלא שותהו כלל משום דשונאו או מזיקו ג"כ באותה שעה עצמה אמאי חייב, הא מצטער פטור, וכמו דאמרינן מצטער פטור מן הסוכה ומן המצוות. וכן הק' גם בספר שלחן גבוה (סי' תעב ס"י אות כח).

והראש יוסף כתב לתרץ, דכיון דזה בא על נס הצלה גדולה שהיתה לישראל וגם סכנת מיתה היתה להם והצילם הקב"ה ממנה, על כן צריך להצטער נמי זכר לנס שנעשה להם שניצולו מהצער והמרעה ההיא, לפיכך אפי' מי שמצטער בקיום מצוה זו חייב לעשותה לזכר אותו הנס.

ובספר מצא חן למהר"א חאקו (מאיזמיר, פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ט, עמ' קמ) הוסיף שהיה קשה להראש יוסף דאם מסוכה דאורייתא

פטור, כ״ש שיהיה פטור מד׳ כוסות דרבנן. וכתב לתרץ דלאו כ״ש הוא, דשאני ד׳ כוסות שהם מדרבנן, וקי״ל דרבנן עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, והילכך אף דקי״ל דמצטער פטור מן הסוכה, מ״מ כיון דד׳ כוסות הוו מדרבנן, אמרינן דגזרו אף במצטער.

ועיין בדרשות ר״י אבן שועיב (פר׳ צו ולשבת הגדול):

מצוה מה״ת לאכול מצה בלילה ראשונה ובשנייה מן הספק. ואפי׳ זקנים וחולים. ודוקא חולה שאין בו סכנה, אבל אם יש בו סכנה פטור. ע״כ. ואולי ס״ל שכן הדין בד׳ כוסות ונלמד דין מצה מכ״ש מדין ד׳ כוסות.

איך מהני קידוש על יין - למי שאינו אוהב טעם היין כלל

וע״ע בשו״ת מנחת שלמה (ח״א סי׳ יח אות ה) שדן כיצד נוהגים העולם לברך בפה״ג על כוס של ברכה כמו בקידוש וכדומה, אפי׳ באופן שאינו שותה כלל להנאתו, אלא עיקר השתיה הוא רק כדי לקיים את המצוה, או מפני שאסור לאכול ולשתות בלא קידוש והבדלה, ומה ששותה הוא רק מפני שהמברך צריך לטעום. והרי דמי למטעמת שלדעת הרמב״ם א״צ ברכה כלל. וגם לדעת התוס׳ וסיעתם שלא אמרו דין מטעמת רק בפולט ולא בבולע, מ״מ הכא הרי הוא אנוס על השתיה עצמה, והוי כאנסוהו לאכול או לשתות שאינו מברך אע״פ שהחיך נהנה, כיון שהאונס הוא על האכילה עצמה, ואף כאן הרי הוא אנוס מן השמים. וע׳ בתוס׳ (ברכות מא:) שמברכין על כוס של קידוש וברכת אירוסין אע״פ שאין צריכין לשתות.

וכן יש לשאול לגבי ד׳ כוסות, דאמאי מי שהיין מזיקו או שהוא שונאו ג״כ צריך לדחוק עצמו ולשתות ד׳ כוסות, ומשמע קצת שחייב לברך אף באופן שבלא המצוה הי׳ פטור מלברך. ועיין בזה בשד״ח (אס״ד מערכת הברכות סי׳ א׳), ובחזו״ע ח״א סי׳ ה׳, ע״ש. ולא שייך כאן לומר דמחמת המצוה אחשביה וצריך לברך, כיון דסו״ס הו״ל רק ברכת הנהנין וכל שאינו נהנה פטור ודאי מלברך. ודוחק לומר שעיקר החיוב לטעום מהיין הוא גם ליהנות, ומי שבאמת אינו נהנה כלל מהיין, לא יצא. ואנסוהו לאכול שאני, שהיה יותר שמח שישרף המאכל ולא יאכל לאנסו, משא״כ בכוס של מצוה וכן באוכל איסור מפני הסכנה. וע״ש בשד״ח (באות ו) מ״ש ליישב בדוחק, דשפיר מברך על שזימן לו השי״ת כוס יין שיכול לקדש עליו, או לומר עליו ברכת האירוסין וכדו׳. שגם זו נחשבת הנאה שאפשר לחול עליה ברכה, ולכן מברך על כוס של קידוש והבדלה וגם על ד׳ כוסות אפי׳ אם שונא היין, כיון שהברכה היא ע״ז שיש לו יין למצוה. [ואפשר שאף שאינו אוהב את טעם היין, מ״מ אינו נגעל מזה, ושייך לברך בכה״ג].

אם מצטער פטור מן המצוות

והנה על מ״ש מהר״י אישקאפה דמצטער פטור מן המצוות, כתב בהערות תשואות חן על מצא חן שם, שיש לזה סיוע מתשובת הרדב״ז (ח״ג סי׳ תתסז) שכתב לפטור חולה מקריאת שנים מקרא ואחד תרגום, מכ״ש ממצטער דפטור מסוכה דאורייתא וכ״ש שמו״ת דרבנן. ע״ש. אולם מרן אאמו״ר בשו״ת חזו״ע (ח״א עמ׳ נו) העיר על סברא זו, דשאני סוכה דכתיב תשבו כעין תדורו, ומה ראיה לגבי חובת שמו״ת שיכול לצאת בשומע כעונה. וכן הקשה מהר״י ענגיל בגליוני הש״ס (ברכות ח.). וכיו״ב כתב להקשות (בעמ׳ נג) ע״ד מהר״י אישקאפה דשאני סוכה דכתיב תשבו כעין תדורו, וכמ״ש התוס׳ (סוכה כו. ד״ה הולכי דרכים) והמרדכי (סי׳ תשמ) בשם ר״א ממיץ ועוד.

ושם (עמ׳ נה) כתב לתרץ, דצ״ל בכוונתם דכיון שמצאנו דבסוכה פטור המצטער, מאיזה טעם שיהיה, והוא מ״ע דתורה, מזה נלמד למצוות דרבנן, והוא גילוי מילתא בעלמא. ובזה יישב מה שהקשה בשו״ת זרע אמת (ח״ג יו״ד סי׳ קסט) על מ״ש מהרשד״ם (חיו״ד סי׳ רב) שמותר לאבלים בתוך י״ב חודש להכנס לסעודת נישואין של אחיהם, וכדקי״ל בסוכה (כו.) חתן וכל השושבינים פטורים מן הסוכה, כדי שלא יצטער החתן כשאינן נכנסים עמו, וכ״ש אבלות די״ב חודש דרבנן, והשיג עליו הרב זרע אמת, דשאני סוכה דבעינן תשבו כעין תדורו, ומש״ה מצטער פטור מן הסוכה, משא״כ באבלות אע״פ שהוא מדרבנן אין המצטער פטור. ע״ש. וכתב ע״ז בחזו״ע: ולפע״ד נראה שאף מהרשד״ם לא אמרה

אלא לגבי אבלות דקילא טפי, ולאו מדין ק״ו הוא אלא גילוי מילתא בעלמא היא, שכיון שהחתן יצטער בהעדרם יש להתיר להם, כמו שהותר כיו״ב לגבי סוכה. ע״כ.

ומ״מ בספר שד״ח (בכללים ח״ה מע׳ המ׳ם כלל רכ) הביא בשם הברכ״י שם שגם במצוות דרבנן חייב המצטער, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ושאני סוכה דבעינן תשבו כעין תדורו. וע״ע בספר אור שבעת הימים ח״א (עמ׳ שיא) שהביא דברי הר״י מלוניל (סוכה כה.) שהמצטער בשאר מצוות לא פטרינן ליה, ושכ״כ בספר המנוחה. וציין לשד״ח (מע׳ מ״ם כלל רכ) שהביא שיטות הפוסקים בזה.

והנה בשו״ת בשמים ראש (סי׳ צד) כתב: וששאלתני אשתך אינה יכולה לסבול המרור החד שהוא התמכא וכשתאכל כזית ממנו ותפול למשכב ויהפך חגך לצער. תשובה. לא מבעי מרור וכו׳, אלא אפי׳ מצה למ״ד מצה בזה״ז דאורייתא פטור, דאמרינן בסוכה חולין ומשמשיהן פטורים מן הסוכה, לא חולה שיש בו סכנה אלא אפי׳ חולה שאין בו סכנה, ולאו דוקא סוכה שאפי׳ מצטער בעלמא פטור דתשבו כעין תדורו כתיב, אבל להכי נקט חולה שאין בו סכנה למילף מיניה בעלמא דהתורה לחיים ניתנה, ואין זה דרכי נועם וכו׳. ע״כ.

והעיר ע״ז בשו״ת דברי יציב (חו״מ סי׳ עט אות כה) שדבריו בזה מרפסין איגרי, וכבר ידוע מה שעוררו בכמה דברים שבספר זה דלאו מר בר רב אשי חתים עלייהו שיצאו מתחת ידי הרא״ש.

ויש מי שרצה ליישב דברי הבשמים ראש ע״פ דברי מרן אאמו״ר ביישוב דברי הרדב״ז הנ״ל, דמ״ש ׳דילפינן מסוכה׳ אין הכוונה להשוותו ממש לסוכה מדין מצטער, אלא ר״ל דכיון דבסוכה מצאנו דפטור המצטער מטעם תשבו כעין תדורו, מזה נלמד לעלמא במצה ומרור שאינו יכול לסבלם דיהא פטור, משום דתורה ניתנה לחיים ולא לצער. אלא שקשה לומר כן כיון דהרדב״ז איירי בנדון דרבנן ולכך יש מקום להקל, ואילו הבשמים ראש רוצה לפטור ממצוה דאורייתא, ובזה לא מצאנו קולא. אלא שאפשר לומר דכיון דהבשמים ראש שם לא איירי כלל בפטור דמצטער, אלא בפטור דחולין ומשמשיהן, ובהא כתבו הפוסקים דהיכא שעלול ליפול למשכב פטור ואפי׳ להחמיר ע״ע אינו רשאי (וכמ״ש בחזו״ע שם סי׳ ד), וא״כ שפיר פסק בבשמים ראש לפטור שם ממצה, כיון שהיתה נופלת מזה למשכב ואיכא מניעת שמחת יו״ט. אבל בשאר מצטער בעלמא גם הוא יודה דאין לפטור המצטער. רק שעדיין צ״ע אם גם ממצוות דאורייתא יהא פטור בכה״ג.

ובדברי יציב שם כתב, שאין ללמוד מסוכה לשאר מקומות כלל בשום דין, וטעמו דהרי התם פטרינן אף המצטער מפני הזבובים ופרעושים (סי׳ תרמ ס״ד), ואם נאמר כן בשאר מצוות בטלת כל מצוות שבתורה, ובודאי שחייב להתייגע ולהצטער בקיום המצוות, ואין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, וברמב״ם (פ״א מהל׳ ת״ת ה״ח) כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה וכו׳ בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו וכו׳, וכן ביו״ד (ר״ס רמו). וברור שגם מהר״י אישקאפה לא נתכוין לפטור בצער כל דהו, אלא הכל לפי הענין אם תש כוחו ביותר ונפל למשכב וכדו׳, וכעין שחילקו בחולה שאין בו סכנה לגבי שבת בסי׳ שכ״ח סי״ז, וז״ב. ובסוכה דפטור בכל צער ע״כ דרק משום תשבו כעין תדורו, וא״כ אין ללמוד משם כלל למקום אחר וכמ״ש הברכ״י. עכ״ד. ולפ״ז גם מדין חולין ומשמשיהן דסוכה א״א ללמוד לשאר מצוות, דשאני סוכה שנתחדש בה דין פטור דמצטער ולכך הקילו בה טפי, משא״כ בשאר דוכתי.

וראה בשו״ת בצל החכמה (ח״ג סי׳ כב אות ו) שכתב להביא ראיה שאין לפטור מצטער משאר מצוות ממה שפסק הרמ״א (סי׳ תרלט ס״ה) דבלילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדים. וכ״פ הרמ״א עוד שם לקמן (סי׳ תרמ סעיף ד) דבלילה הראשונה אפי׳ מצטער חייב לאכול כזית בסוכה ע״ש. והטעם לזה משום דלילה ראשונה ילפינן ט״ו ט״ו מחג המצות כמבואר ברא״ש (ברכות פ״ז סי׳ כג) ובהר״ן (סוכה די״ב:) ע״ש. ואי מצטער פטור מכל המצוות א״כ מה בכך דילפינן ט״ו ט״ו מחג המצות, הרי ממצה גופה הוא פטור במצטער, א״ו דדוקא בסוכה פטרינן מצטער משום דבעינן כעין תדורו ולא בשאר מצוות. וגם התוס׳ הרשב״א ודעמייהו החולקים וסוברים דבירדו גשמים גם בלילה הראשונה פטור מסוכה, מודים דמצטער חייב במצה אלא שס״ל שמ״מ בסוכה פטור משום דבעינן תשבו כעין תדורו. וראה בילקו״י סוכות (דיני מצטער עמ׳ תשפג).

נד. מי שהיין מזיקו, ושותהו לקיים מצות ארבע כוסות, אפילו הכי מברך עליו ברכת הנהנין, בורא פרי הגפן. נד)

מי שהיין מזיקו, ושותהו לקיים מצות ד' כוסות, אפילו הכי מברך הגפן

נד) בגמ' ברכות (לה:), אמר רב יהודה אמר שמואל, שמן זית מברכים עליו בורא פרי העץ, היכי דמי, אילימא דקא שתי ליה, אזוקי מזיק ליה, דתניא השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, [פי' רש"י, אזוקי מזיק ליה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה אכילה כתיב, וכדתניא השותה שמן של תרומה בשוגג משלם את הקרן כאחד המזיק את חבירו בממונו, ואינו משלם את החומש, דגבי חומש אכילה כתיב, שנאמר ואיש כי יאכל קדש בשגגה וכו' פרט למזיק]. אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון, דאמר רבה בר שמואל אניגרון מיא דסילקא (מים ששלקו בהם תרדין), וכגון שחושש בגרונו (דהו"ל שמן עיקר ואניגרון טפל), מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לבריך עליה כלל, קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מניה בעי ברוכי.

והנה מפירוש רש"י מוכח שאם שותהו לבדו כיון דאזוקי מזיק ליה אינו מברך עליו כלל. וגם הרי"ף כתב: "ואי שתי ליה משתא אזוקי מזיק ליה ולא מברך עליה". וכ"כ הרשב"א בחי' בשם רב האי גאון. וכ"כ הרא"ה בספר פקודת הלוים (עמ' קד). וכ"כ בחי' הריטב"א לברכות שם. וכ"ד מהר"ם מרוטנבורג הובא בהגמ"י (פ"ח אות ה). וכ"כ תר"י והרא"ש. וכ"כ הרשב"ץ בפסקיו לברכות (עמ' ריז), ושכ"כ רבינו יהונתן, וכ"פ מרן בש"ע (סי' רב ס"ד) שעל שמן זית לבדו אינו מברך.

אבל הרמב"ם (בפ"ח מהלכות ברכות ה"ב) כתב, ענבים וזתים שסחטם להוציא מהם משקין, על היין מברך בפה"ג, ועל השמן מברך בפה"ע. במה דברים אמורים שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי שלקות, שהרי נהנה בשתייתו, אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו, מברך על השמן שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן. ע"כ. וכ"ד בה"ג. וע"ש בכס"מ שתמה דהא אזוקי מזיק ליה ואמאי יברך שהכל, ותירץ, שיש לו הנאת מעיו. וכ"ד המאירי שם, וז"ל: וכל מה שאמרנו שאינו מברך עליו כלל, דוקא ברכת השמן, אבל שהכל מברך. וכן כתבוהו גדולי המחברים (הרמב"ם). וי"א שאף שהכל אינו מברך. ע"כ.

ומכאן תמה בשו"ת יבי"א ח"ו (חאו"ח סי' מח אות ז) עמ"ש בספר בא"ח (פר' פנחס אות ט): "משקה היוצא מן הענבים מברך עליו בפה"ג. וכן משקה היוצא מן הזיתים חשוב כגוף הפרי, ומברך עליו בורא פרי העץ כברכת הפרי". עכ"ל. ותמוה, שהרי על השמן לבדו אינו מברך כלל מפני שהוא מזיק, ואפי' לבה"ג והרמב"ם אינו מברך אלא שהכל, ולדינא נקטינן כדעת רוה"פ והש"ע שאינו מברך כלל, שלא יהא אלא ספק, הא קי"ל סב"ל. ולפלא שהגרי"ח סתם כ"כ את הדברים בניגוד לכל האמור. וצ"ע.

והנה הב"ח (סי' רב) כתב ע"ד הרמב"ם הנ"ל: ואם תאמר מ"ש משקדים המרים הגדולים שאינו מברך עליהם כלל, משום דאזוקי מזקי. וי"ל דשמן זית שאני שבשעה ששותהו נהנה ממנו, אע"ג דמזיק ליה לבסוף, מש"ה חייב לברך שהכל ע"מ שנהנה בשעת שתייה, משא"כ שקדים המרים שבשעת אכילה אינו נהנה מהם כלל, כי מרים הם, ולבסוף נמי מזקי ליה, מש"ה אינו מברך עליהם כלל. והכי איתא בברכות (לו.) אקימחא דשערי דמברך שהכל, אע"ג דקשו לקוקיאני (תולעים), דכיון דאית ליה הנאה מניה, בעי ברוכי. אלמא דהיכא דאית ליה הנאה מיניה בשעת אכילה מברך עליו שהכל. ומכאן ראיה למ"ש הרמב"ם שמברך על שמן זית שהכל, אע"ג דמזיק ליה. ע"כ.

ובשו"ת חזו"ע ח"א (סי' ה) העיר על דבריו, כי מה ראיה מכאן לדברי הרמב"ם, שהרי כתב בפירוש "שאין לו הנאה בטעם השמן", וא"כ לא דמי לקמח שעורים שעכ"פ יש לו הנאת החיך בשעת האכילה, וכמו שאמרו בגמ' כיון דאית ליה הנאה מניה בעי ברוכי. ואפי' נאמר שיש הנאת מעיו בשמן זית כנ"ל, מ"מ לא דמי לקימחא דשערי שנהנה בשעת אכילה.

והיוצא מזה שדבר שנהנים ממנו אע"פ שהוא מזיק, מברכים עליו ברכה הראויה לו, וכן נפסק בש"ע (סי' רה ס"ה) דשאר דברים כל שנהנה מהם אע"פ שמזיקים מברך עליהם ברכה הראויה להם. [ונפ"מ גם לחולה סכרת שאוכל סוכר].

וכן יש ראיה לזה מדאמרי׳ בב״ב (צ): סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום. וכן פסקו הרמב״ם (בפרק כט מהל׳ שבת הלכה יז), והטור והש״ע (סי׳ ערב ס״ב), שיין חדש מגתו מקדשים עליו, וסוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום. והרי מבואר בגיטין (סז:) שיין חדש מגתו מזיק. וכ״כ הרמב״ם (פ״ד מהל׳ דעות ה״ט) שיין מגתו רע ביותר לשתיה, וראוי שלא לשתותו לעולם. וכ״כ רש״י בתענית (לא.) שיין חדש מגתו משלשל ומזיק. הנה מבואר שגם יין המזיק לרוב בני אדם מקדשים עליו, כיון שעכ״פ יש הנאה בשתייתו, ומברכים עליו ברכה הראויה לו.

ולפ״ז גם מי שהיין מזיקו ושותהו כדי לקיים מצות ד׳ כוסות בליל פסח, חייב לברך עליו, שהרי אפי׳ בדבר המזיק לכל אדם מ״מ כל שנהנה מברך עליו, כ״ש כאן שהיין אינו מזיק לרוב ככל בני אדם, אלא לאיש מסויים הרגיש לכך, הא ודאי שכיון שהוא נהנה ממנו מברך עליו. והן אמת שמצינו בענין חומץ שנפסק בטור ובש״ע (סי׳ רד ס״ב) שאינו מברך עליו כלל מפני שהוא מזיקו. אולם כבר כתב המג״א שם, שזהו דוקא בחומץ חזק שמבעבע כששופכים אותו על הארץ. וכמבואר כ״ז בשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ ה) וראה עוד שם.

גם במאורי אור (ח״ב דף ל ע״ג) כתב, שאף יין מגתו שהוא מזיק מאד, וקשה לגוף, וקרוב להיזק קורדייקוס, מ״מ קי״ל שמברכים עליו בפה״ג, ובע״כ דשאני שמן זית שאין ממנו הנאה כלל, והיזקו חמור, לכן אין מברכין עליו, אלא כששותהו ע״י אניגרון, וכמ״ש בברכות (לה:). ע״ש. ואפשר שהיין מגתו אינו מזיק מיד אלא לאחר זמן. וכיו״ב כתבו לחלק בשו״ת מהר״ם שיק (או״ח סי׳ רס), ובשו״ת חלק לוי (או״ח סי׳ רא).

והגרא״י ניימרק בספר אשל אברהם (עמוד רצג) כתב, לכאורה מי שהיין מזיקו וגורם לו יסורין, אסור לו לקדש עליו, כדאמר רבי מיסרן ומפייס, אך זה נסתר מהירושלמי שאמרו שם דר׳ יונה היה מקדש ושותה ד׳ כוסות והוה חזיק רישיה עד עצרתא, ולכן נ״ל שדוקא דבר המזיק לכל אדם אינו ראוי לקידוש, אבל מה שגורם צער לאדם אחד אין בזה פיסול, ואדרבה מגדיל שכר עושהו, כי לפוס צערא אגרא. ע״כ. וכ״כ ראבי״ה (סי׳ צט) וז״ל: הילכך כל מידי דמזיק ונהנה ממנו קצת, או שאוכל ממנו לרפואה והחיך נהנה ממנו, צריך ברכה כיון שנהנה ממנו. ע״כ.

שתיית מים בהשכמה - מברך ע״ז - תשובה להערה על ילקו״י

וכיו״ב דנו באחרונים במי ששותה מים בהשכמת הבוקר, שי״א שהדבר מזיק לבריאות, אם יברך ברכת הנהנין, דהנה בספר יפ״ל (סי׳ רד סק״י) כתב לצדד שהשותה מים לצמאו בבוקר אליבא ריקניא, כיון שמזיקים על פי הרפואה לא יברך עליהם. ע״ש. ומרן אאמו״ר זיע״א הביא את דבריו בשו״ת חזו״ע ח״א (מהדו״ב ס״ס ה), וכתב ע״ז, שאין דבריו מוכרחים, שכיון שמרווה את צמאונו, ואית ליה הנאה בעי ברוכי.

ואמנם בשו״ת חלק לוי (חאו״ח סי׳ ה) נשאל באדם שיש לו מחלה ששתיית המים מזיקה לו, ופעמים שאין בו כח לעצור בעצמו, ושותה מים לרוות צמאונו, האם חייב לברך על המים, ומתחלה הביא מ״ש הפמ״ג (באו״א סי׳ רד סק״ח) דבשמן זית איכא תרתי לריעותא, חדא דלית ליה הנאה מיניה, ועוד דאזוקי מזיק ליה, ולכן אין לברך עליו. ודן לפ״ז שבנ״ד אף דמזיק ליה מ״מ כיון דאית ליה הנאה מיניה, שמרווה את צמאונו, בעי ברוכי. ושוב חזר בו עפ״ד הב״ח שכתב, שגם בשמן זית יש לו הנאה ממנו ולכן ס״ל להרמב״ם שמברך עליו שהכל, ואעפ״כ לרוה״פ אין מברך עליו, ולכן גם בנ״ד לא יברך. עכת״ד.

אמנם מלשון הרמב״ם מבואר דגבי שמן אין בו שום הנאה בטעם השמן, וכ״כ המאירי, וממילא כל שיש לו הנאת גרון מברך עליו. וה״ה במים שמרווה צמאונו בהם, שיש לו לברך עליהם. ועוד, שדוקא בשמן זית שמזיק לכל העולם לא קבעו לו חכמים ברכה, אבל כל דבר שאינו מזיק לרוב העולם, ורק לאיש מסויים גורם לו נזק, כל ששותה לצמאו ואית ליה הנאה מיניה, יש לו לברך.

וכ״כ השד״ח (מערכת ברכות סי׳ א׳ אות לג), גבי שתיית יין בליל פסח למי שהיין מזיקו, אם יברך עליו.

ועיין בשו״ת מהר״ם שיק (חאו״ח סי׳ רס) שעמד על מ״ש מרן בש״ע (סי׳ תעב) מי שהיין מזיקו אע״פ כן חייב לדחוק עצמו לשתות ד׳ כוסות, שלכאורה הא קי״ל (ברכות לה ב) כי יאכל פרט למזיק, אלמא דלא חשיבא אכילה. י״ל, שדוקא

כשמזיק לו הדבר מיד בשעת האכילה לא מיקרי אכילה, אבל אם נהנה ממנו ורק לאחר זמן מזיקו, שפיר מיקרי אכילה.

אלא שיש לפקפק בחילוק זה שהרי גם בשמן זית אינו מזיק אלא לאחר זמן, ובכל זאת אין לברך עליו, אא"כ נימא דשאני שמן זית שאין הנאה ממנו. וע"ע שם מה שהאריך בנידון זה.

ובירחון אחד הביא מחכ"א מב"ב שהעיר ע"ז, דמנין לנו שזה מזיק לבריאות, ואדרבה כתבו הרופאים שמונע עצירות, ולעולם ישתדל אדם להיות מעיו רפויים וכו', וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ד מהל' דעות) וכו', וכן ראיתי בספר אורח לחיים לרופא מפורסם, שכתב, האנשים המתאוננים תמיד רע מעוצר בטן, טוב לשתות על לב ריק בבוקר בבוקר צלוחיות מים טובים, וזה טוב באופנים רבים מן התה והקפה הרגילים. ע"כ.

אולם העלים עיניו במכוון מדברי היפ"ל, שדברינו נאמרו לפי דבריו. וגם בביאה"ל (סי' קעד ס"ז ד"ה ופת פוטרתם) הביא מח' גבי השותה מים ורוצה לאכול פת קודם, כי זה אליבא ריקניא, האם מברך על הפת שהכל או על המים. ראה שם. וע"ש בש"ע (סע' ז) שכתב, שאם לא רצה לשתות מים לפני הסעודה "כדי שלא יזיקו לו המים", והסבירו האחרונים מפני שהוא אליבא ריקניא. [משנ"ב]. וע' בפר"ח (סי' פט ס"ד) שכ', שגם הצמא צריך לאכול מקודם שום דבר, כדי שלא ישתה בבוקר אליבא ריקניא, ויבא לו היזק. [וכמ"ש כיו"ב בשו"ת תה"ד (סי' לא). והרמ"א בהגה (סי' ריב ס"א). ע"ש]. גם בכה"ח (סי' קנז אות י') כתב, שקודם האכילה ישתה מעט מים, ויכוין לפטור המים שבתוך המזון וכו', ואם היא סעודת בוקר, ועדיין לא טעים מידי, שאין שותים מים אליבא ריקניא, או אפי' בשאר סעודות אם אינו תאב לשתות מים קודם הסעודה אין מברך על המים שלא לצמאו, ואם רוצה לשתות מים בתוך המזון יש לברך שהכל על מעט סוכר לפטור המים לאפוקי נפשיה מפלוגתא. ע"כ. וממילא אף שיתכן לומר שכיום נתברר שאין שתיית מים בהשכמה מזיקה, מ"מ כתבנו בילקו"י דלכאורה אמאי לא נחוש לטענת היפ"ל שהשתייה מזיקה, וממילא אין לברך על שתייה זו משום סב"ל. וקמ"ל בילקו"י שאין לחוש לזה, שגם אי נימא שהדבר מזיק לבריאות יכול לברך, כאשר ביארנו בילקו"י. אבל לא התייחסנו לטענה הרפואית אם היא נכונה, כי בלא"ה המסקנא שיכול לברך על המים. והראוני מ"ש בשד"ח ח"ו (דף רכז), ליישב דברי המג"א שהם מכוונים ע"פ חשבונות התכונה, ויש לקיים דברי רבותינו. ע"ש.

ומ"ש המעיר "כמ"ש הרמב"ם", הנה הרמב"ם לא כתב שם אלא על שתיית מים ביום, שהם דרכם לעשות את מעיו לרפויים, אבל לא קאי שם כששותה אליבא ריקניא בהשכמה. ועיין בכה"ח (סי' קנז אות ו') שהביא דברי הרמב"ם שישתדל אדם שיהיו מעיו רפין וכו', ועכ"ז כתב באות י', שאין שותים מים אליבא ריקניא. והיינו כהבנתינו, דאף ששתיית מים מועילה לרפיון המעיים, מ"מ בהשכמה יתכן ושתיית המים מזיקה, וכדברי היפ"ל. וכיו"ב כתב מרן בש"ע בסי' קעד ס"ז, שאם היה צמא קודם הסעודה ולא רצה לשתות אז כדי שלא יזיקו לו המים וכו', ופירש המשנ"ב, שיזיקו לו לשתותן אליבא ריקניא.

ועכ"פ לדינא אף אי נימא דשתיית מים בהשכמה מזקת, אם שותה לצמאו, מברך על המים שהכל. ומ"ש בכה"ח שאין שותים מים אליבא ריקניא, אין כוונתו לומר שאפי' אם שותה המים לצמאו אינו מברך, אלא כוונתו שאין שותים מים וממילא יקח סוכר לברך עליו לפני המזון.

והשותה מים מינראליים לרפואה, ואינו צמא, נחלקו האחרונים אם מברך ע"ז, כי בשו"ת שואל ומשיב חמישאה (סי' כג) כתב, שמברך ע"ז. ובקובץ פסקי רבי יוסף שאול (עמ' קכב) הביא כן בשם שומר ציון (דף נז) שכתב כן בשם בעל ערוך לנר, דאם הם טובים לשתיה צריך לברך, אפי' שותה רק לרפואה ולא לצמאו. אולם כתב עוד (דף מג) בשם הגאון בעל מלאכת שמים, דאין לברך אפי' המים הם טובים לשתיה, כיון שאינו לצמאו. ועכ"פ ספק ברכה היא. ובספר באר יצחק כתב, דהגאון בית יצחק אמר לו דא"צ לברך על המים ששותה לרפואה, רק הוא מברך על סוכר קודם השתיה ופוטר המים. ע"ש. וכמובן יברך שהכל על המים רק אם הוא צמא, הלא"ה יברך על סוכר.

נה. אם על ידי שתיית ד׳ כוסות, בכל אופן שיהיה, יבוא לידי חולי ממש, או יפול למשכב, פטור, ואינו רשאי להחמיר, ויקדש על הפת כדין מי שאין לו יין.[נה]

נו. מצוה לחזר אחר יין משובח שערב לו לשתיה, איש איש לפי מה שהוא. [ואין הטבעים שוים, לכן ראוי שכל אדם יבדוק מערב החג איזה יין טוב וערב ומועיל לו, ויקח אותו לארבע כוסות]. ומי שקשה לו לשתות ארבע כוסות של יין ממש, וכן נשים שקשה להן לשתות יין, יכולים לכתחלה לשתות מיץ ענבים לארבע כוסות. וכן לענין קידוש והבדלה מיץ ענבים כשר אף לכתחילה. ונכון לערב בו מעט יין, ועדיף שיהיה יין אדום.[נו]

נה) שו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ ד׳) ובס׳ חזו״ע פסח (עמ׳ קכה. ובמהדורת שנת תשס״ג עמ׳ יד).
ובשלחן גבוה (סי׳ תעב ס״ק כח) תמה ע״ד הירושלמי דר׳ יונה ס״ל דיוצאין ביין מבושל, ואמרו שם, שרבי יונה היה שותה ד׳ כוסות, וכואב ראשו עד עצרת. והקשה דאמאי היה מזיק עצמו בידים כיון שיכול לצאת במבושל. ע״ש. ולא קשיא מידי, שי״ל שאף במבושל היה לו כאב כל כך. וכן הביא בשו״ת זכר יהוסף (בס״ס נג) בשם הרב מאורי אור, ושם ס״ל דלא הותר יין מבושל אלא בשעה״ד. [ובארחות חיים (אות ה) במקום רבי יונה הוה שתי וכו׳ גרס רבי חנינא].

מתי אמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט

והנה בשו״ת עולת שמואל למהר״ש קוידער (סי׳ צח) כתב להוכיח דכל מאי דאמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט היינו דוקא כשגורם עי״ז קולא בענין אחר, דרק בכה״ג נקרא הדיוט, הלא״ה שרי, וכגון שיתבטל משמחת יו״ט. ומה שרבן גמליאל החמיר על עצמו בענין חיוב סוכה (בסוכה כה:), ואיך קאמר הירושלמי הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, והרמ״א (סי׳ תרלט) הביאו לענין מצטער שפטור מן הסוכה. לקושיא זו אני אומר כלל גדול, עד כאן לא קאמר הירושלמי הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אלא היכא דהוי חומרא דאתי לידי קולא מצד שהוא מחמיר בדבר זה, הוא מקיל בדבר אחר. כגון מצטער שהוא פטור מן הסוכה, ואם אפ״ה יושב בה מתבטל מעונג יו״ט בזה נקרא הדיוט, דמצד סוכה אינו מקיים שום מצוה, ומצד היו״ט איכא חילול. וכן ביררתי בהלכות פסח סי׳ תע״ב גבי תלמיד לפני רבו לא יסב דאם מחמיר על עצמו ומיסב, נקרא הדיוט דהוי חומרא דאתי לידי קולא שמזלזל ע״י כן בכבוד רבו, ומש״ה אם הוא אביו ורבו רשאי דמסתמא מחל האב על כבודו. ומעתה לא קשיא מידי על רבן גמליאל שאמר (שם) העלום לסוכה, דודאי לא היה מצטער בזה. ומעתה לא תיקשי נמי מהא דרב הונא (הביאו הירושלמי) שהיה צמא למים ולא רצה לשתות עד שנכנס לסוכה (הובא במג״א סס׳ תרלט), היינו נמי שלא היה מצטער בצמא. עכ״ל. ולפ״ז י״ל גם בנ״ד דכיון שע״י שתייתו יפול למשכב ויגרם לו מניעת שמחת יו״ט, והוי חומרא הבאה לידי קולא, הלכך אינו רשאי להחמיר על עצמו לשתות. וכן מבואר במשנ״ב (סי׳ תעב ס״ק לה), וכן מבואר בשו״ת פרחי כהונה (חאו״ח סי׳ לה), וכן העלה מרן אאמו״ר שם. וע׳ בקונטרס לוית חן (סי׳ כב). וראה עוד מה שכתבנו בזה בילקו״י סוכות (עמ׳ תשכג).

נשים שקשה עליהן לשתות יין, יכולים לכתחלה לשתות מיץ ענבים

נו) וכמ״ש הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ט) שצריך למוזגם כדי שתהיה שתיה עריבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה. ע״ש. וכ״ה בשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ ו׳ עמ׳ צט). והטעם שיש להעדיף יין, הוא משום שיש בו יותר דרך חירות, ומשום מצות שמחה. משא״כ נשים שאינו ראוי להם, ומה גם שעיקר מצות שמחה לנשים היא בבגדים ותכשיטים. ובפרט שמי שקשה לו יין, אין בזה דרך חירות כ״כ, משא״כ במיץ ענבים. ובסידור פסח כהלכתו (ח״ב פ״ג הערה 25) הביא שגם החזו״א לקח מיץ ענבים לד׳ כוסות. וכן מובא שהגרי״ז מבריסק וגאב״ד טשעבין נהגו לשתות מיץ ענבים (פס״ת סי׳ תעב). וראה מ״ש בזה במקראי קודש (פסח סי׳ לה).

או שיקח יין לכוס שלישי (שהוא אחר המזון על כרס מלאה).

ולפי מה שמצוי כיום אצל רבים, ששתיית יין מכבידה עליהם, אם מעט ואם הרבה, נראה שאין בזה הידור מצוה ליקח לד' כוסות יין ולא מיץ ענבים, כדי שלא יתבטל ממצות סיפור יצי"מ. ואדרבה משום דרך חירות עדיף שיקחו מיץ ענבים ולא יין. ואולי מטעם זה היה מנהג מרן אאמו"ר זיע"א לשתות מיץ ענבים בד' כוסות. וטוב לערב בזה מעט יין.

גם למחמירים לקחת יין לד' כוסות די לתת שליש יין בתוך מיץ ענבים

והביאו בשם הגראי"ל שטיינמן, שצריך לקחת לארבעה כוסות דוקא יין ולא מיץ ענבים, שמיץ ענבים הוא דומה למים שאינו משכר כלל גם בכמויות גדולות, ואינו משמח. ואמר כן ג"כ מפי השמועה בשם הגרי"ש אלישיב. אך סיים שדי לקחת חצי או שליש כוס יין ולערב בתוך מיץ ענבים, לפי חוזק היין. ע"כ. ובשם הגרח"פ שיינברג כתבו, שלכתחלה יש לקחת יין, ומי שקשה לו יקח כוס אחת של יין והשאר מיץ ענבים, שדרך חירות הוא רק ביין, שמיץ ענבים אינו משמח.

מצוה לחזר אחר יין משובח שערב לו לשתיה

והנה ז"ל הרמב"ם שם (הל' חמץ ומצה פ"ז), ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה. ופירש רבינו מנוח שם, לפי דעת השותה, כלומר, שיש אדם שמתענג בשתית יין חי, ויש אדם שמתענג ביין מזוג, והכל כרצון איש ואיש. ע"כ. ואפשר שמטעם זה הרבה גדולים לקחו לכתחלה מיץ ענבים לד' כוסות, ולא יין, כיון ששתיית היין לא היתה עריבה עליהם, אם מצד טעמו ואם מצד הכוהל שביין שהיה קשה להם. [וכיום יש יין מיוחד מענבי מוסקט שעוצרים אותו בתחלת תהליך התסיסה, ויש בו רק אחוז כוהל מועט. והוא טוב להרבה אנשים].

ומה שרצו להוכיח מרבי יהודה בר אלעאי שהיה דוחק את עצמו לשתות יין של ד' כוסות אע"פ שהיה חוגר ראשו עד העצרת, ומדוע לא לקח מיץ ענבים, אין זו ראיה כלל, שהרי בהרבה מקומות לא היה מצוי מיץ ענבים, או ענבים, אלא רק יין שהוא משתמר לימים רבים. וע' במשנ"ב (סי' תעב ס"ק לז). ובזה יש להשיב ג"כ עמ"ש בברכת יצחק (מועדים עמ' סב) שממעשה דר"י בר אלעאי ש"מ שעדיף שיקח יין ולא מיץ ענבים, גם אם מכח שתיית היין יכבד ראשו ולא יוכל לעיין בסיפור יצי"מ כראוי. די"ל שלא היה מצוי להם מיץ ענבים.

ושו"ר שכ"כ בהליכות שלמה להגרשז"א (פסח עמ' ריז) שיוצאים י"ח במיץ ענבים גם מבלי למזוג בתוכו יין כלל, ושכן נהג בעצמו בזמן שהיה קשה לערב מקצת יין בתוך המיץ ענבים. שהחוזק איננו מעיקר שם יין לענין זה, וכתב שאין להוכיח ממעשה דר"י בר אלעאי, שלא לקח מיץ ענבים, שבזמנם לא היה מושג של פיסטור שיוכל לשמר את המיץ ענבים. וכין שעונת הבציר היא בתשרי (תוס' ב"ב כח.), לא היה מצוי להם מיץ ענבים בניסן. ולכן כל מי שקשה לו לסבול את חוזק היין, הגם שאינו נופל מזה למשכב, רשאי לכתחלה לקחת מיץ ענבים. אך מי שאפשר לו ודאי ראוי שיקיים מצות קידוש וד' כוסות ושמחת יו"ט בהידור ביין גמור, וראה בחק יעקב (סי' תעב ס"ק כה) שלכתחלה מצוה מן המובחר לקחת היין היותר משובח מבלי תערובת. [וע"ע בפסחים (קח:), ד' כוסות הללו צריך וכו', אחד חדש ואחד ישן. ר' יהודה אומר צריך שיהא בו טעם ומראה יין. וע"ש ברשב"ם. ועוד בגמ' שם, הכל חייבין בד' כוסות הללו, אמר ר' יהודה, וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין. ובס' הערות להגרי"ש אלישיב (פסחים שם) כתב, שדעת ר' יהודה שהעיקר הוא שיהיה טעם, משום דרך חירות ושמחה, וזו הלכה מיוחדת לדיני ד' כוסות, משא"כ בקידוש ושאר מצוות שעל הכוס. שו"ר בחי' רבינו דוד (פסחים שם), שר' יהודה שאמר וכי מה תועלת לתינוקות ביין, לשיטתו שאין די ביין סתם, אלא ביין משובח, וקטן יין לו טעם ביין משובח]. וגם אפשר שלפי טבעו אפי' יין מגתו [מיץ ענבים], וכן יין צימוקים, היה מזיק לו.

עוד בדין מיץ ענבים למצות ארבע כוסות

והנה בפסחים (קח:) איתא, שתאן חי (מבלי מזיגה במים) יצא. שתאן בבת אחת יצא. ומפרש בגמ', שתאן חי יצא. פי', ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא. שתאן בבת אחת יצא, פי', ידי יין יצא ידי

ד׳ כוסות לא יצא. ופירש רש״י, ידי יין יצא, ששתה ד׳ כוסות ידי חירות לא יצא, כלומר אין זו מצוה שלימה. וכ״כ רשב״ם. וכ״כ הר״ן, שלא יצא ידי מצוה מן המובחר, ומיהו א״צ לחזור ולשתות ד׳ כוסות. ולשון המאירי, ידי חירות לא יצא, שאין זו שתיה מהודרת. [ובאהל מועד (שער הפסח דרך ה) כתב, ידי חירות לא יצא, פי׳ לא עשה מצוה כהלכתה, שהחשיבות היא ביין מזוג. וכ״כ המ״מ (פ״ז ה״ט), שאין זו מצוה כתקנה אלא ע״י מזוג. וע״ע במר וקציעה (סי׳ רב) דאם שתאן חי יצא ידי כוס של ברהמ״ז, וע״ש עוד לגבי יין מבושל אי הוי דרך חירות].

ולגבי שתאן בבת אחת פירש רשב״ם, ידי יין יצא. משום שמחת יו״ט, כדתניא ושמחת בחגך, במה משמחו ביין. וכן מבואר בתוספות שם, דידי יין יצא, פי׳ ידי שמחת יו״ט, דס״ד הואיל ותיקנו ד׳ כוסות, לא נפיק מידי שמחת יו״ט אא״כ יצא ידי ד׳ כוסות. [וכתב המרדכי (רמז תריא), וא״ת, פשיטא דיצא, וכי בעי שמחת יו״ט בד׳ כוסות, ושמא י״ל כיון דתיקנו רבנן ד׳ כוסות, וגם צריך יין בשביל שמחת יו״ט, א״כ צריך שיהא אותו יין מד׳ כוסות. ועי״ל דה״פ ידי יין יצא, פי׳ מארבע כוסות, ידי ארבע כוסות לא יצא, שלא עשה מצוה מן המובחר, וכיוצא בו אמרו (מנחות צג:) מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר וכיפר].

ולכאורה מבואר מזה שבדין ד׳ כוסות יש ג׳ עניינים. א. מצות שתיית ד׳ כוסות. ב. ענין דרך חירות. ג. מצות יין, פי׳, שמחת יו״ט. [וכתב הגרי״ש אלישיב בס׳ הערות עמ״ס פסחים, שבליל הסדר תקנו חכמים מצווה מיוחדת של שמחה, ואין זה שייך לדין שמחה שבכל יו״ט. ולכן כתב שם, שאף שביו״ט עיקר שמחה של האשה הוא בבגדים ולא ביין, מ״מ בליל הסדר גם הנשים יקחו יין ולא מיץ ענבים, שתקנו חכמים שמחה ביין דוקא, וגם האשה בכלל זה (הגש״פ להגריש״א עמ׳ יד). וזה חידוש, ואינו מוכרח. ועכ״פ כיום לרוב הנשים שתיית יין אינה נחשבת להם לשמחת יו״ט].

ולכאו׳ ענין של שמחה, וענין של חירות, לא שייכים במיץ ענבים. שלולי שיש בו קצת חשיבות, הרי לכאו׳ אינו משמח, ואף לא דרך חירות יותר משאר משקים טובים. ומכאן רצו לפסול מיץ ענבים לד׳ כוסות, כיון שאין זה דרך חירות. ובפרט שמצד עצמו אינו ראוי כלל לשכר. ועוד, שלכאו׳ אין בזה משום קיום מצות שמחת יו״ט.

אולם יש לפרש דרך חירות לא על היין עצמו שהוא ראוי לשכר, אלא שתהיה שתיה עריבה, וכלשון הרמב״ם הנ״ל (פ״ז ה״ט), שצריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה. ובשו״ת משנה״ל (ח״י סי׳ סז) הביא בשם הגר״מ פינשטיין שבמיץ ענבים אינו יוצא י״ח דרך חירות, כיון שאינו משכר, ובד׳ כוסות בעינן יין משכר שזהו דרך חירות. והקשה על דבריו, שהרי יין מזוג אינו משכר, והחירות אינו דין ביין, שיצטרך להיות יין משכר, אלא זהו דין באדם השותה, שישתה באופן הערב לו. ולפ״ז, אדם כזה ששתיית היין מציקה לו מאיזה טעם, אדרבה עדיף שיקח מיץ ענבים כדי שייחשב דרך חירות.

ובפר״ח (א״ח ס״ס תפג) הביא מת׳ מהר״ש הלוי (חיו״ד סי׳ יב) שכתב בשם מהרח״ש, דלענין ד׳ כוסות אינו יוצא י״ח במי צימוקים, משום שחכמים תקנו ד׳ כוסות לשמחה וזה אינו משמח. וכתב ע״ז, וליתא, דהא אמרינן בפסחים (קח:) שתאן חי יצא, וכמו שכתוב לעיל בסי׳ תע״ב סעיף ט׳, אע״פ שאינו משמח, ואף לכתחילה מצי לשתותו אם אין לו אלא זה, דכדיעבד דמי. ע״כ. ולא העירו משום שאין זה דרך חירות, רק משום שמחה. ומשמע דס״ל שגם מיץ ענבים ומי צימוקים שפיר חשיבי דרך חירות, שהעיקר שהשתיה עריבה לו, והמשקה היוצא מן הענבים יש לו חשיבות.

והרמב״ם (מצה פ״ז ה״ט) כתב, לא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי, שתה ד׳ כוסות אלו מיין שאינו מזוג, יצא ידי ד׳ כוסות ולא יצא ידי חירות. שתה ד׳ כוסות מזוגין בבת אחת, ידי חירות יצא ידי ד׳ כוסות לא יצא, ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא. עכ״ל. ושינה מלשון הגמ׳ לגבי שתאן חי, וגרס, וע״ש בגי׳ הרי״ף. ובחי׳ הגרי״ז ביאר, שהרמב״ם סובר שיש בתקנת שתיית ד׳ כוסות ב׳ דינים. א. דין אמירה על הכוס, כמו קידוש. ב. שתיית ד׳ כוסות בדרך חירות. והשותה חי, כיון שאינו ערב לחיך, לא יצא ידי חירות. וראה בזה בחי׳ הגר״ח על הש״ס.

והנה בברכות (לה:) מבואר הטעם שתיקנו ברכת בורא פרי הגפן על יין, משום דסעיד ומשמח, ואם מיץ ענבים אינו משמח ואין דינו כיין, א״כ אמאי מברכין עליו בורא פרי הגפן. והגרשז״א בשו״ת מנחת שלמה (סי׳ ד) ביאר, שדי שראוי להיות יין המשמח, שע״י שראוי לכך, מקבל חשיבות, ואף אם אחרי כן יערבו בו חומרים

נז. צריך לשתות את היין דרך הנאתו, ואין לערב בו דבר מר לרפואה, שכך היא מצות ארבע כוסות, וכן שאר מצות שבתורה. נז)

נח. אפילו עני המחזר על הפתחים, חייב בארבע כוסות, ואפילו ימכור מלבושו או ילוה, או ישכיר עצמו בשביל יין לארבע כוסות. ולפום צערא אגרא. נח)

שגורמים לעכב את התסיסה באופן ששוב לא יהפך ליין, די לנו שחל עליו כבר שם של יין בתחלה. עכ"ד. אך אין די בזה למיץ ענבים שמתחלה עירבו בו דברים שמונעים ממנו את התסיסה.

ולכאו' יש להוכיח כן מדין יין צימוקים שהוא ג"כ כמו מיץ בעלמא, ואין בו הרבה תכונות של יין, ולכאו' אינו משמח, ואולי גם אינו סעיד, ואעפ"כ מקדשין עליו. וכן העיר בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג או"ח סי' כו) דמיץ ענבים נחשב כסעיד ומשמח מעט, דמשעה שהוא יוצא מגוף הפרי שהוא ספוג בו מקבל מעליותא זאת, דמסעד סעיד וגם משמח. וכתב דעדיפא מינה מצאנו בדין שריית מי צימוקים, כמבוא' בש"ע (או"ח סי' רב ס"י) שברכתם בפה"ג. [אלא שסיים שלענין קידוש עדיף ומצוה לקדש על יין דוקא, לפי שהוא יין טוב ומבורר, עפמ"ש המג"א (או"ח סי' ערב סק"ג שמצוה ביין ישן). וע"ש עוד אם למסקנת הגמ' ברכת בפה"ג תלויה באישתני למעליותא].

וע"ע בתוס' (ברכות מא:) בשם רש"י בהא דאמרו שם, שאני יין דגורם ברכה לעצמו, פי', שבהרבה מקומות הוא בא, ומברכין עליו אע"פ שאין צריכים לשתות, כגון בקידוש ובברכת אירוסין. ע"כ. ולפ"ז י"ל דה"ה מיץ ענבים דינו כיין. [ומרן אאמו"ר אמר פעם בתוך דבריו בשיעור, שיין תירוש ג"כ משמח מעט. וע"ע בסנהדרין (ע.) שאם שתה יין מגתו אינו נעשה בן סורר ומורה, שאינו משמח. אלא שיש חילוק בין אחר ג' ימים. וע' ברש"י כריתות יג:].

צריך לשתות את היין דרך הנאתו, ואין לערב בו דבר מר לרפואה

נז) ע"פ המבואר בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' כז). וראה בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' צו) שכתב, שאינו יוצא י"ח אכילת מצה וכזית לילה ראשונה של סוכות, וכן שתיה של מצוה בשלא כדרך הנאתו, וכ"ש עונג שבת ושמחת יו"ט ופורים. ומ"מ נראה שמי שאין לו פת או יין אחר, רק זה שמעורב בו דבר מר, מהיות טוב יאכלנו בלא ברכה, כיון שי"א שיוצא בזה. וגם לגבי אכילת מרור, אפשר שאינו יוצא י"ח רק כדרך הנאתו, וזה תלוי בשיטת הרא"ש אם יוצא באכילת חצי שיעור מרור. [וע"ש עוד שהעלה, שמצות מרור וכזית בליל ראשון בסוכה, כן ד' כוסות וקידוש והבדלה, יוצא י"ח בהנאת גרונו. אבל אכילת שבת ויו"ט ופורים דבעי עונג ושמחה אינו יוצא בהנאת מעיו לבד]. ע"כ.

אף עני המחזר על הפתחים, חייב בד' כוסות, וימכור מלבושו או ילוה

נח) משנה (פסחים צט:) לפי פירוש רשב"ם שם. וכ"פ בש"ע (סי' תעב סעיף יג). וע' בב"י כאן שהביא עוד פירושים בדברי המשנה. ולגבי חנוכה כתב בש"ע (סי' תרעא ס"א): ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק. ע"כ. ולא כתב שחייב להשכיר עצמו. וע' בבאר היטב שם. ובמשנ"ב שם (סק"ג). וז"ל ספר הפרדס (סדר הפסח) לרבינו אשר בר חיים, וחייב לטרוח ולמכור כל מה שיש לו להביא צימוקים ולשרות במים עד שיוציא מהם ד' כוסות.

ובמאמ"ר (סי' תרעא סק"ב) הביא מ"ש הרב עולת שבת, לדייק מלשון הש"ע, שלגבי נ"ח אינו חייב להשכיר את עצמו, וד' כוסות חמיר טפי. וכתב, שאין דבריו נראין, שאם חייב למכור כסותו, כ"ש שחייב להשכיר עצמו, ועוד, שהרי דין זה נלמד מדין ד' כוסות, ע' בב"י בשם המ"מ, ושכ"ש הוא לנ"ח. וממילא אין לחדש חילוקים ביניהם, אלא שמרן בסי' תע"ב נמשך אחר לשון הרשב"ם שכתב כן לגבי ד' כוסות, וכמבואר בב"י שם. ובהל' חנוכה (סי' תרעא) נמשך אחר לשון הרמב"ם והטור שכתבו כן בנר חנוכה, וס"ל להמחבר ז"ל דה"ה דחייב להשכיר את עצמו במכ"ש דמוכר כסותו. ע"כ. וכן פסקו הא"ר, יד אהרן, פמ"ג, ערה"ש, ושו"ת שדה הארץ (ח"ג או"ח סי' מב). וע' היטב בביאורי הגר"א (סי' תרעא). ובס' ידו בכל (סי' שיז) הסכים

נט. גבאי צדקה שעוסקים במצות קמחא דפסחא לעניים, חייבים לדאוג גם לארבע כוסות לעניים. נט)

ס. אם אין לו אלא כוס אחד יקחנו לקידוש. דהא יש אומרים דברכת המזון אינה טעונה כוס. ם)

סא. מי שיש לו בליל ראשון של פסח, רק שלש כוסות, [ואין לו כוס רביעי כלל לא של יין ולא של מיץ ענבים או סחיטת צימוקים ואף לא חמר מדינה], ישתה אותם, אף על פי שיש אומרים שאם שותה פחות מארבע כוסות, אינו מקיים כלל מצות ארבע כוסות. סא)

להעולת תמיד דשאני ד' כוסות שיש בהן גם מצוה של שמחת יו"ט, וכמו שנתבאר בחזו"ע פסח (עמ' קיז, ובמהדורת תשס"ג דיני ליל הסדר עמ' טו) וביבי"א (ח"ד יו"ד סי' כה).

גבאים שעוסקים ב"קמחא דפסחא", ידאגו גם לד' כוסות

נט) משנה (פסחים צט:). ורשב"ם שם פירש, אפי' הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה, דהיינו עני שבעניים, אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור מלבושו וכו' בשביל יין לד' כוסות. והמרדכי שם פירש, דמיירי שיש לו מזון ב' סעודות, דקי"ל (פאה פ"ח מ"ז) שלא יטול מן התמחוי, וקאמר שבשביל ד' כוסות יתנו לו גבאי צדקה אפי' מן התמחוי, וכן משמע בירושלמי (פ"י ה"א). והטור כתב, ואפי' אין לו אלא מזון ב' סעודות ימכרם ליקח יין לד' כוסות אע"פ שצריך לקבל אח"כ מן הצדקה. וז"ל הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ז), ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות, שיעור כל כוס מהן רביעית. [חזו"ע פסח במהדורת תשס"ג עמוד טו הערה יג]. וע"ש בתוס' לגבי בני ביתו של העני.

ואלמנה הניזונית מנכסי יתומים, חייבים לקנות לה מצה ומרור ויין לד' כוסות, (שדה הארץ ח"ג סי' לט). ופשוט. [חזו"ע].

אם אין לו אלא כוס אחד יקחנו לקידוש

ם) מג"א (הקדמה לסי' תפג). וסיים, שאם יש לו שנים, יקח לקידוש ולבהמ"ז, ואם יש לו ג' יקח לקידוש, ועל כוס שני יאמר ההגדה עד גאל ישראל, ועל השלישי יברך בהמ"ז ואח"כ יאמר חצי הלל בלא כוס. ובחק יעקב שם (סק"ב) כתב, שאם יש לו שתי כוסות ישמור אחד ללילה השני, וכמו לגבי מצה. ובא"ר שם דחה דלא דמי למצה, דמדינא סגי באחת, ורק לסמך ולזכר בעלמא נוטלין ג', משא"כ ד' כוסות הם מצוה גמורה וצריך למכור מה שיש לו כדי לקיימם. ועוד העיר מדברי החק יעקב (סי' תעב ס"ק כו) גופיה בשם מג"א (ס"ס תעב), שמי שאין לו אלא ד' כוסות יקחם כולם בלילה ראשונה, ודוחק לחלק דדוקא כשיש לו כל ד' כוסות דמקיים כל המצוה הוא דקודם, משא"כ כשיש לו רק ב' כוסות. ע"כ. וכבר פלפל בענין זה בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' יד) דא"כ יהיו דברי המג"א סותרין, אלא פשוט שיש לחלק, שרק אם יש לו ד' כוסות מוטב לקיים מנהג התלמוד של ד' כוסות שיש לו סמך מקרא, ולכן יטול כולם ביום הראשון, משא"כ כשאין לו רק ב' כוסות, שא"א לקיים ד' כוסות, עדיף שיקח כוס אחת לקידוש של ליל יו"ט שני. ע"כ. וזה כתירוצו של הא"ר שכתב עליו שהוא דוחק. וע"ע בשואל ומשיב (תליתאה ח"א סי' קכו). [חזו"ע פסח עמוד קכו].

[והערה בס' אהל מועד (ח"ב דף נג:) הק' על המג"א מדקי"ל (שבת כג:) נר חנוכה עדיף מקידוש דפירסומי ניסא עדיף. א"כ הכא נמי ניחנו להגדה, ולא יקדש עליו. ולק"מ, דהתם בקידוש אין זכר לחנוכה, אבל הכא בקידוש נמי איכא פרסומי ניסא שמזכיר שם החג וזכר ליציא"מ, ולדעת כמה פוסקים יוצא בקידוש י"ח סיפור יציא"מ].

מי שיש לו בליל הסדר רק שלש כוסות ולא ארבע

סא) הנה בפסחים (קט:) איתא, ארבע כסי תקינו רבנן, כל חד וחד מצוה באפי נפשה היא. והרש"ש בחי' שם כתב, מכאן נ"ל שארבע כוסות אין מעכבים זה את זה, ואם אין לו אלא שלשה ישתה כולם. ע"כ. ולכאורה כן משמע גם מפירוש רשב"ם (פסחים קח:) אהא דאמרינן שתאן בבת אחת

סב. אף מי שאינו יודע לומר את ההגדה וההלל, ואין לו מי שיכול להוציאו ידי חובה, חייב במצות ארבע כוסות, על אף שאינו שותה כסדר שתיקנו חכמים. ומכל מקום צריך שישהה בין כוס לכוס כשיעור שתיית רביעית. סב)

ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. ופירש רשב"ם, ידי יין יצא משום שמחת יו"ט, אבל ידי ד' כוסות לא יצא, וכולם חשובים כוס ראשון ולא יותר וצריך להביא עוד שלשה כוסות על הסדר. ע"כ. ומשמע שידי כוס אחד מיהא יצא, אלמא שאין מעכבים זה את זה. וכן דייק הגר"י ענגיל בספר גליוני הש"ס (פסחים קח:). אך כתב, שמדברי רב נטרונאי גאון, שהובא בסדר רב עמרם גאון בסדר הגדה, שכתב, "ארבעה כוסות שבפסח חובה הם, וא"א שלא לשתותם, ואם לא שתה לא יצא י"ח". משמע שאם לא שתה כל הארבעה לא יצא כלל, שמעכבים זה את זה, שאילו היתה כוונתו רק שאותו הכוס שלא שתאו לא יצא י"ח אותו הכוס, פשיטא, ומאי קמ"ל, אלא ודאי שלא יצא י"ח כלל. ע"כ.

והמהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק מט עמוד כח) כתב, שאע"פ שאמרנו שכל כוס וכוס מצוה בפני עצמו הוא, מ"מ אינם לגמרי מצות מחולקות ונפרדות, שאין לומר כלל שאם אין לו אלא שנים או שלשה כוסות שצריך לשתות השנים או השלשה כוסות, וא"כ אינם מחולקים לגמרי, ולכך מברך ברכה אחת לכולם. ע"ש. ומשמע דס"ל שד' כוסות מעכבים זה את זה. [וראה כיו"ב בחידושי רבינו דוד פסחים קט:]. ועיין במג"א (ר"ס תפג) הנ"ל במי שאין לו אלא כוס אחד וכו', ושאם יש לו שלשה, יקח כוס לקידוש, וכוס שני יאמר עליו ההגדה עד גאל ישראל, ועל הכוס השלישי יאמר ברהמ"ז, ואת ההלל יאמר בלא כוס. ע"כ. וכן כתבו האחרונים.

ומ"מ נראה שסדר עדיפויות אלה לקיים המצוה שנתקנו עליהם, אבל ידי ד' כוסות אם נאמר שמעכבים זה את זה, לא יצא. שמלבד המצות שנאמרים עליהם, יש מצוה מיוחדת של ד' כוסות, וזה חסרון אשר לא יוכל להמנות, אלא שאם אין לו הוי אונס, ואנוס רחמנא פטריה. ולפ"ז אם לא היסב באחד מארבעה כוסות אלו, לפי דעת מרן והאחרונים הנ"ל כיון שלא יצא בהעדר היסבה, יש פגם בקיום מצות ד' כוסות, אם לא יחזור וישתה בהיסבה. ודו"ק. [מאור ישראל שם].

[**ויש** שטענו דבכה"ג יש פגם בקיום המצוה, ולכאו' הדבר תלוי בחקירה, האם מי שלא אכל ושתה בהיסבה, יצא י"ח המצוה, ורק שלא קיים מצות היסבה וחוזר לאכול ולשתות כדי לקיים מצות היסבה, או שלא יצא י"ח המצוה עצמה של מצה וד' כוסות מאחר שלא קיים תקנ"ח. וראה בלשון הפר"ח (סי' תעב, ס"ז), דכיון ששתאו בלא היסבה, לא קיים מצות חכמים, ולכן כשחוזר ושותה בהיסבה לא הוי כמוסיף על הכוסות. ולגבי שתה כוס אחת בלא היסבה, לכאו' כיון שיש בזה כעין ס"ס להקל בדרבנן, דשמא היסבה היא בב' כוסות אחרונות, ושמא כראבי"ה, רק שדעת מרן דמ"מ כיון שיכול לתקן הדבר ואין זה טורח לחזור ולשתות בהיסבה, צריך לעשות כן, אפשר שלא נחשב שיש כאן פגם בקיום מצות ד' כוסות. וכשלא שתה כוס אחת בהיסבה, הדבר תלוי עוד אם ד' כוסות מעכבין זא"ז].

אף מי שאינו יודע לומר את ההגדה וההלל, חייב בד' כוסות

סב) איתא במנהגי מהר"ש (סי' שצה), ובמנהגי מהרי"ל (סדר ההגדה), מעשה בזקנתו של ר' שלמה, שהיתה בבית אחד לבדה, והורה מהר"ש לר' שלמה לילך אצלה וליתן לה הירקות והד' כוסות הכל כסדר ולשתות שם, ושלא היה צ"ל לפניה ההגדה, ואח"כ יחזור לביתו ולאכול עם האחרים ולעשות הסדר עמהם. ע"כ. [ומ"ש מהר"ש לגבי ההגדה, ראה להחיד"א במחב"ר (אות ח), די"ל דס"ל למהר"ש, שאף שהאשה חייבת בהגדה מ"מ נפטרת בהזכרת יצי"מ שבקידוש ובאמירת הלל, וסדר הגדה שלנו אינו חיוב]. ומזה סיוע למ"ש בפמ"ג (מש"ז תעד, א), שגם מי שאין לו הגדה ואינו יודע לומר הגדה, מ"מ יש לו לשתות ד' כוסות, עיין פסחים (קח:) שתאן בב"א ידי יין יצא, ידי ד' כוסות לא יצא, וע"ש ברשב"ם, ובש"ע סי' תע"ב ס"ח. ע"כ. [שו"ת חזו"ע סי' כ' עמוד שט].

סג. הנשבע שלא לשתות יין כלל, או נשבע שלא לשתות יין של ארבע כוסות, צריך לישאל על שבועתו לפני פסח, כדי שיוכל לקיים מצות ארבע כוסות. [שהנשבע לבטל מצוה דרבנן, כגון שלא לשמוע מקרא מגילה בפורים, או שלא להדליק נרות חנוכה, השבועה חלה, וצריך לשאול לחכם ולעשות התרה כדי לקיים המצוה. אבל הנשבע לבטל מצות עשה מן התורה, כגון שלא לאכול מצה בליל פסח, ושלא לאכול בסוכה בליל החג, אין שבועה חלה עליו, שכבר מושבע ועומד מהר סיני הוא לקיים המצות. והנשבע שלא יעשה איזה ענין, ונתכוון בלבו רק על אותו יום, אם תלמיד חכם הוא, נאמן, ואין צריך לשאול על שבועתו להתירו בשאר ימים. ואם הוא סתם אדם צריך התרה לשאר ימים]. סג)

ויש לדון בזה האם זהו מעכב לומר את סדר המצוות שתיקנו בהם על הד׳ כוסות, או לא, והנה המאירי (פסחים קיז:) כתב, שהברכה טעונה כוס למצוה אבל לא לעכב, ומעתה ארבע כוסות אלו לא לברכות נתקנו אלא הברכות נתקנו להם, והוא שאמרו, ארבע כסי תקינו רבנן כל חד וחד נעביד ביה מצוה. והר״ן (פסחים יט.) כתב, שתיקנו חכמים לארבע ברכות ארבעה כוסות, כדי שתהא כל אחת על כוס אחד. וע״ע בתוס׳ (סוכה לח.) שכתבו דמסתמא לא תיקנו ד׳ כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה. ואכמ״ל בזה.

ומרן בב״י (סי׳ תפד) כתב בתו״ד, שתקנת כוס שלישי בברהמ״ז אינו ענין ליציי״מ כלל, דכל ששתה ארבע כוסות איכא שפיר זכר לארבע גאולות, ואפי׳ שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים, הילכך ברהמ״ז לא חשיבא ברכת המצות אלא ברכת הנהנין וכל שיצא אינו מוציא. ע״כ.

ואע״פ שהפר״ח שם (סי׳ תפד) כתב, שכיון שתקנו כוס אחת על בהמ״ז הו״ל בהמ״ז ברכת חיוב דומיא דאכילת מצה, וראיה משתאן בב״א, ידי יין יצא ידי ד׳ כוסות לא יצא. ודלא כהב״י שכתב שאם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא, וליתא, אלא עיקר כדברי הטור. ע״כ. כבר כתב המאמ״ר שהעיקר כדברי מרן הב״י, שכל ששתה ד׳ כוסות, שפיר איכא זכר לד׳ גאולות, ויצא אפי׳ שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים. ומה שנתבאר בש״ע (סי׳ תע״ב ס״ח) שצריך לשתות ד׳ כוסות על הסדר שנתבאר במשנה ואם שתאן שלא כסדר לא יצא, צ״ל דהיינו דוקא כששתאן זה אחר זה בלא הפסקה. וחד מהני בתרי לישני דמרן (או בסי׳ תע״ב, או בסי׳ תפ״ד) לאו בדוקא הוא.

גם בביאה״ל (סי׳ תעב ס״ח ד״ה שלא כסדר) כתב, דאדרבה מלשון הש״ס משמע שאין קפידא רק שלא ישתה אותן בב״א, אבל אם שהה בינתים, אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מ״מ בדיעבד לא הפסיד הכוסות. וכעי״ז כתבו במאמ״ר ובנהר שלום (סי׳ תפ״ד). ומ״מ כיון שפסק הש״ע שהנשים חייבות ג״כ בד׳ כוסות כאנשים, א״כ צריכות ליזהר שיאמרו סדר ההגדה על כל כוס וכוס, או שעכ״פ ישמעו מבעליהן, דאפי׳ לדעת הב״י שלא הפסידו בדיעבד מצות ד׳ כוסות, מ״מ תקנת חכמים הוא לשתותן על סדר הגדה, שכל מצות הנוהגות באותו לילה נוהגות גם בנשים. ע״כ. [וי״א שמחוייבות בעצם ההגדה. ואכ״מ]. עכ״ד. [ובשם הגרי״ז מבריסק כתבו, לדייק מלשון הרמב״ם שיש בד׳ כוסות שתי מצוות. א. לשתות ד׳ כוסות בדרך חירות. ב. דין אמירה על הכוס, כל כוס וכוס מה שתיקנו לה].

הנשבע שלא לשתות יין, ישאל על שבועתו לקיים ד׳ כוסות

סג) הנה נודע שחיוב ד׳ כוסות בליל פסח הוא מדרבנן, ויש לדון היאך הדין במי שנשבע לבטל מצוה מדרבנן, אם שבועתו חלה או לא. והנה הריטב״א (שבועות כט.) כתב, שהנשבע לבטל עשה של דבריהם, כגון שלא ישתה ארבע כוסות או מרור בזה״ז דרבנן, יקיים שבועתו, דמוטב שיבטל מצוה של דבריהם בשוא״ת משיעקור שבועה של תורה בידים. גם הרא״ש בתשובה (כלל יא סי׳ ג) כתב, שהדבר פשוט, ששבועה חלה על כל מצוה דרבנן, ואסור לו לעשותה, וכן נמי לעבור עבירה דרבנן, יקיים שבועתו. וכ״כ הרשב״א (ח״א סי׳ תריד) שהנשבע לאכול גבינה של גוים צריך שאלה

סד. שוטפים ומדיחים את הכוס, ואם הוא נקי אינו צריך שטיפה והדחה, אך טוב בכל זאת לשוטפו ולהדיחו על דרך הסוד. סד)

לחכם. והכי קי"ל ביו"ד (סי' רלט ס"ו), שהנשבע על דבר מצוה דרבנן, כגון שלא להדליק נר של חנוכה או שלא לקרוא המגילה, השבועה חלה. וכן אם נשבע לקיים מצוה דרבנן, חייב משום שבועה אם מבטלה. וה"ה לדבר שהוא מדרש חכמים שאינו מפורש בתורה.

גם בא"ר (ס' תעב ס"ק טז) כתב, שהנשבע שלא ישתה יין סתם, חלה השבועה ג"כ על ד' כוסות. ע"ש. ולכאורה משמע שאם נשבע להדיא שלא ישתה ד' כוסות, אין שבועתו חלה. אולם להאמור, אפי' פירש שלא ישתה ד' כוסות בליל פסח, חלה שבועתו, וצריך לעשות התרה. וכ"ה בב"ח (סי' תפה). גם במחה"ש (סי' תפה אות ב) כתב, שהנשבע שלא לשתות ד' כוסות, שבועה חלה, וכופין אותו להתיר שבועתו. **ולענין** כפייה לבטל שבועתו, הנה הב"ח (סי' תפה) כתב, שהנשבע שלא יאכל מרור בזה"ז, או לא ישתה ד' כוסות בליל פסח, כופין אותו לישאל על שבועתו, ואם נשבע סתם אין כופין אותו, אבל ראוי שישאל על שבועתו. ע"כ. ולכאורה אמאי בנשבע סתם, לא יהא עליו חיוב להתיר שבועתו, כדי שיוכל לקיים מצות חכמים. והגר"ז (סי' תפה) כתב, שהנשבע שלא לשתות ד' כוסות בליל פסח או שלא לאכול בו מרור בזה"ז, חלה שבועתו, ומ"מ ראוי לכופו להתיר שבועתו ע"י שאלה וחרטה ולקיים המצוה אף אם כלל עמה בשבועה גם דבר הרשות. ובערוה"ש (סי' תפה) כתב שיכופו אותו להתיר שבועתו ע"י שאלה וחרטה ולקיים מצות חכמים, וכן בשבועה בכולל יכופו אותו להתיר השבועה. וע"ע במשנ"ב (סי' תפה סק"ג).

ומקור ד"ז הוא ביו"ד סי' שלט, שהטור שם כתב בשם הרא"ש, שהנשבע לבטל מצוה דרבנן השבועה חלה וצריך לקיימה. ובט"ז שם (סק"ז) הביא ממהרש"ל (על הטור שם) שכתב, שאין שאר רבותינו מסכימים לזה, אלא כופין אותו שישאל על נדרו. וכן עיקר. עכ"ל. וכן הובא בש"ך שם (סק"כ), וכתב הש"ך, ואע"פ שלא ידעתי מאן רבותינו, וגם מפשט דברי כל הפוס', וכן לעיל סי' רט"ו לא נראה כן, מ"מ יש להחמיר, ועי"ל דהא לא מיירי אלא מעיקר הדין אבל ודאי דראוי לכופו שישאל על נדרו. ע"כ. **וע"ש** בב"ח שהעיר, דלכאו' בת' הרא"ש (יא, ג) משמע שהנשבע ליתן אבק רבית, יוכל לקיים שבועתו שהוא נענש עליה מדאו', ומוטב שיעשה איסורא זוטא ממה שיעשה איסורא רבא, וכן נראה מת' הרשב"א (ח"א סי' תריד וסי' תתקלח), מיהו הר"ן בתשובה (סי' עג) כתב בהדיא, דאע"פ שנשבע על רבית דדבריהם אין מחייבין אותו לפרוע, שחכמים העמידו דבריהם כשל תורה בשוא"ת. וצ"ל שסובר שחלילה שהב"ד יחייבו אותו לעבור על דבריהם בקום עשה. ובזה מודו גם הרא"ש והרשב"א, שאע"פ שמדאו' חייב לקיים שבועתו, מ"מ אין בי"ד מחייבים אותו על כך לעבור בקום עשה. ודברי הרא"ש אינן אלא לענין קרבן. ואפי' לעבור עליה בשוא"ת כמו שלא להדליק נר חנוכה וכו', או אם נשבע לקיימה חייב משום שבועה אם מבטלה כיון דחיילה. ע"כ.

ומ"מ אפשר שלכל הדעות אין זה אלא במקום שא"א לו כעת להתיר שבועתו, כגון שנשבע שלא ידליק נ"ח, והוא במקום שאין ג' מישראל שיתירו לו שבועתו. אבל כאשר יכול להשאל, לכאו' הוא בכלל חיוב המצוה שחייבוהו חכמים. ומחוייב להסיר המונע שיש לו, שזו השבועה, ע"י שישאל על שבועתו, כדי שיוכל לקיים מצות חכמים. [שלחן גבוה ס"ק לא. חזו"ע על פסח מהדורת תשס"ג עמוד טו הערה יד].

שוטפים ומדיחים את הכוס, ודין שטיפה והדחה בכוס נקי

סד) **הנה** כוס של ברכה טעון הדחה, כמבואר בברכות (נא:) וברמב"ם (ברכות ז, טו), ובש"ע (או"ח קפג, א). וז"ל מרן שם: כוס של ברכה טעון הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ, ואם הוא נקי ואין בו שיורי כוסות, א"צ. וזה עפ"ד התוס' (ברכות שם), והמרדכי (שם) ותר"י (שם). ועוד כתבו תר"י, וכבר נהגו העולם הדחה ושטיפה, מיהו, היכא דלא שתו בו בשעת אכילה, ועכשיו בשעת הברכה מוצאין אותו נקי, נראה שבודאי א"צ הדחה ושטיפה. ע"כ. והובא בב"י.

ובלקט יושר (ח"א עמ' פז) כתב, דמ"מ נראה שבקידוש לילי פסח, משום חבוב הנס שעליו תקנו ד' כוסות, יש להתנהג בפרישות ולעשות שטיפה והדחה לכוס, אע"פ שהוא נקי, דה"נ גם המקילין במים אחרונים, מחמירים בזה בלילי פסח. ולשון שטיפה מבחוץ והדחה מבפנים, נראה שהדחה היא נקיון יותר משטיפה וכו'. [ושם (עמ' צ) כתב, שכוס שני ודאי א"צ הדחה ושטיפה, דמוכחא מילתא טובא דלא נתלכלך בין כוס ראשון לשני, דהא לא אכלי מידי. וכ"כ הגר"ז (תעג, לט) שכוס שני א"צ שטיפה והדחה שהרי שטפו והדיחו קודם הקידוש]. וכן מצינו בתשובת מהרש"ל שכתב בביאור פיוט קדמון, "ואח"כ יקח כוס שלישי כראשונה", וביאר דבריו, שכוס זה צריך ג"כ שטיפה והדחה כבראשונה, וזהו דעת כל האחרונים, ואף מי שלא נזהר בו בכל השנה כשרואה שהכוס נקי, אכן בזה הלילה יזהר ביותר כדי להדר המצוה. ע"כ. ולכאורה זהו כלפי הכוס השלישית דוקא, שיש הפסק סעודה, שהרי לעיל שם כתב מהרש"ל, ואח"כ ימזוג הכוסות ולא ישטפם וזהו שאומר שנית למזוג כלומר שנית למזיגה ולא לשטיפה. ע"כ. ואם מתערבבים הכוסות, לכאו' בזה צריך הדחה שהוא נמאס לשתות מפה של מישהו אחר אף מבני הבית.

האם ד' כוסות מלבד קידוש ובהמ"ז, נחשבים כוס של ברכה

ועוד יש לחלק בין כוס ראשון ושלישי לכוס שני ורביעי, שכוס של קידוש וכוס של ברהמ"ז חשיבי כוס של ברכה יותר מכוס שני ורביעי. גם באליה זוטא (ר"ס תעט) הביא דברי הרש"ל הנ"ל דוקא על כוס שלישי של ברהמ"ז, שצריך שטיפה והדחה אף בכוס נקי, אף מי שאין נזהר בכל השנה. ע"כ. והגר"ז שם (סי' תעט) נראה הרגיש בזה וכתב מטעם אחר, וז"ל, כוס זה צריך לדקדק בו אם הוא נקי משיורי כוסות, דהיינו שיורי יין ששרה בו מצה, שאם אינו נקי, צריך שטיפה והדחה, או לקנחו יפה במפה. ואף מי שאינו נזהר בזה כל השנה (לפי שברהמ"ז א"צ כוס מעיקר הדין) מ"מ בלילה זה "צריך" ליזהר. ע"כ.

ובמשנ"ב שם (סק"א) כתב באופן אחר, שאף מי שאינו נזהר בכל השנה "לראות אם הוא נקי", מ"מ בזה הלילה יזהר משום הידור מצוה.

ובערוה"ש שם כתב, שצריך הכוס [השלישי] שטיפה והדחה אף מי שאינו נזהר בו בכל השנה, אמנם האידנא אנו מנקים הכוסות לכוס ראשון ובו אנו שותים כל הד' כוסות. ע"כ.

והרמ"א בדרכי משה (סי' תפו אות ב) הביא בשם מהר"י ברין, שכוס ראשון פשיטא שצריך ג"כ הדחה, אבל בשני א"צ, ושמעתי שמהרא"י נהג לשטוף הכוס לכל כוס וכוס, ולפי דבריו צריכין למימר מה שהוזכר כאן הדחה היינו להדחה יתירה. ע"כ. וכתב במשנ"ב (תעג ס"ק סח) שכוס שני, א"צ שטיפה והדחה שכבר שטפו לקידוש. [חזו"ע על הלכות פסח במהדורת תשס"ג עמוד טו].

ובבא"ח (פר' צו אות כט) כתב, וכל הארבע כוסות צריכים שטיפה והדחה שירחצם מבית ומחוץ בכל פעם. גם בכה"ח כתב דע"פ הזוה"ק והתיקונים צריך לשטפו ולהדיחו בכל אופן. וכ"כ עוד (בסי' תעג ס"ק א). ותנא דמסייע ליה הבא"ח (שנה שניה פר' בראשית אות כא).

כוס של ברכה ליתן לאורח בזמן הזה

והנה בגמ' ברכות (נא.) תנא, אמר רבי זירא וכו' עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה וכו', [כוס של ברהמ"ז. רש"י]. אמר רבי יוחנן כל המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מיצרים, שנאמר ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה. רב יוסי בר חנינא אומר, זוכה ונוחל ב' עולמים, עוה"ז ועוה"ב. ובגמ' שם (נה.) אמר רבי יהודה ג' דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, מי שנותנים לו ס"ת לקרוא ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג עצמו ברבנות וכו'. כוס של ברכה דכתיב ואברכה מברכיך. ופרש"י, והמברך ברהמ"ז מברך לבעל הבית. [ברכות מו.]. וכ"ה בטור (סי' רא), שצריך לחזר אחריו, כדא"ל רב הונא לרבה בריה, חטוף ובריך. ע"ש. וכ"ה בש"ע א"ח (סי' רא ס"ג). ובבא"ח (פר' פנחס אות יא) שאם נותנים לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך מקצרים ימיו.

ויש לדון אם שייך דין זה גם בזה"ז, דעיקר הדין נאמר בזמנם כשאחד היה מברך על ברהמ"ז,

סה. אחרים מוזגים לו את הכוס דרך חירות, ולא תמזוג אשה לאיש. [ואמנם כל זה רק להידור מצוה ולא לעיכובא, ואין צורך שכל אחד יבקש מאחר שימזוג לו, אלא בני הבית מעצמם ימזגו זה לזה, ומי שלא מזגו לו אחרים ימזוג לעצמו]. סה)

ובני הבית שומעים ויוצאים י״ח בברכתו, ולכן יש לדבר חשיבות ואין לו לסרב לברך. אבל בזה״ז שכל אחד מברך לעצמו י״ל דלא שייך ד״ז. ומצאתי בחסד לאלפים שם שכתב, דלדידן שגם כשהאורח מברך ברהמ״ז, כל אחד מן המסובים מברך בהמ״ז לעצמו, כמ״ש בש״ע (סי׳ קפג ס״ז), אין שום חשש בזה, שהרי אפי׳ אם אחר יקח הכוס לברך, יכול האורח ג״כ לברך את בעה״ב בלחש, ואינו נמנע מלברך את בעה״ב. וכ״כ בכה״ח (סי׳ רא ס״ק כו).

ומכאן יש להעיר על מ״ש הרב ר׳ יעקב ח. סופר שלי׳ בספרו ויחי יעקב (עמ׳ מה) להזהיר גבי המתארח אצל חבירו וכדו׳ וכיבדוהו לברך ברהמ״ז על הכוס, שאין לו לסרב, ע״פ דברי הגמ׳ הנ״ל, שאם אינו מברך מקצרים ימיו ח״ו. ותמיהני שלא זכר דברי מור זקנו זיע״א, שכתב שבזה״ז א״צ להקפיד בכך. ואף שיש לעיין דהא מרן הש״ע עצמו שכתב שכיום כל אחד מברך לעצמו, עכ״ז הביא דין זה שמי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצרים ימיו, ובודאי דקאי גם על זמנו שכבר היו נוהגים כל אחד לברך בעצמו. וכמ״ש הרא״ש, דבברכה ארוכה אין ראוי שאחד יברך להוציא אחרים י״ח, שמא לא ישמע היטב כל תיבה ותיבה שמוציא מפיו. וכל האחרונים שם, הן המג״א והט״ז וש״א, לא העירו דבזה״ז שכל אחד מברך לעצמו אין בזה הקפידא של מקצרים ימיו. אך בחסד לאלפים כתב לחלק כנז׳, והוא מילתא דמסתברא, דבזמנם שאחד מברך לכולם, ממילא אורח שמבקשים ממנו לברך על הכוס, ומסרב, ממילא אינו מברך את בעל הבית, ואינו מקיים ואברכה מברכך, ולכן מקצרים ימיו. אבל אם כל אחד מברך לעצמו, כמו בזה״ז, גם אם האורח יסרב לברך על הכוס, ואחר יברך על הכוס, יכול האורח לברך את בעל הבית בהרחמן, ואין בזה משום מקצרין ימיו. ומרן הש״ע והמג״א וש״א לא נחתי לחלק להדיא בין הזמן הזה לזמנם, משום דזיל בתר טעמא, וסמכו על הטעם שבדבר. ומרן משתעי אעיקר דינא. [שו״ר שבהליכו״ע ח״ב (אות ו׳) וח״ז (פר׳ פנחס אות יא) העיר על הבא״ח דאמאי נקט בפשיטות שאם אינו מברך מקצרין ימיו וכו׳, הא בזה״ז ליכא קפידא בדבר. ואין לומר דהרב ע״ה קאי אעיקר דינא, דהא בבן איש חי (ס״פ שלח לך), הביא דברי החסד לאלפים].

אחרים מוזגים לו את הכוס דרך חירות

סה) רמ״א סי׳ תעג סעיף א׳. וכ״כ הפר״ח (ר״ס תעג) דאפשר שלשון הש״ע מוזגין לו, בא לרמוז מ״ש ההגה בסמוך שאחר ימזוג לו דרך חירות. וכ״ה בפרישה שם על הטור.

וכתב הלבוש (סי׳ תעג, א) אם אפשר לו, לא ימזוג בעל הבית עצמו, אלא ע״י אחר שיהא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות, שכל מעשה הלילה הזה יעשה דרך חירות, זכר ליצי״מ. והובא בשו״ע הגר״ז שם (סעיף א) שאם אפשר טוב שלא ימזוג הבעל הבית בעצמו, אלא אחר ימזוג לו שיהא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות ושררות זכר ליצי״מ. ובס׳ אורות פלא לבעל הפלא יועץ (עמ׳ קסח) כתב, שבעל הבית יקבל הכוס בשתי ידיו, משתי ידיו של אדם אחר, דרך חירות, ואח״כ יאחזנו רק בימין. ע״כ. וע״פ הסוד נזהרים בזה בכל פעם שמקדש.

ובערוה״ש (תעג, ו) כתב, שאף שכתבו שבעל הבית לא ימזוג בעצמו אלא אחר, כדרך חירות, אנו אין נזהרין בזה, כי נראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמזוג ואין הבעל עדיף ממנה, ולכן נוהגין למזוג בעצמו ואין בזה קפידא. ע״כ.

אולם יש להשיב ע״ז, דמה רמות רוחא שייך בזה לבקש מאשתו או בנו שחייבים בכבודו, למזוג לו את הכוס. בפרט בליל הסדר שהכל יודעים שעושה כן דרך חירות, והאחד ימזוג לשני. וכן עיקר. וכבר מפורש בגמ׳ ובש״ע (אה״ע סי׳ פ ס״ד): כל אשה רוחצת לבעלה פניו ידיו ורגליו, ״ומוזגת לו את הכוס״, ומצעת לו את המטה, ועומדת ומשמשת בפניו, כגון שתתן לו מים או כלי או שתטול מלפניו, וכיוצא בדברים אלו. ע״כ. וכ״כ הגר״ח פלאג׳י בס׳ חיים לראש (דף כז:) דמה טוב אם יהיה המזיגה על ידי אחר, להורות דרך חירות, והאשה חייבת למזוג הכוס לבעלה.

סו. אם היה האב רוצה לשרת את בנו ולמזוג לו יין, מותר לבן לקבל ממנו. אבל הבן צריך שיבקש מאביו סליחה על שגורם לו טירחא. ואם היה האב תלמיד חכם בערך הדור (ולא סתם בעל בית הקובע עתים לתורה) לא יסכים שישרת אותו, אלא אם כן היה האב מקפיד מאד על כך, ורוצה דוקא לשרת את הבן, וישמח אם יקבל ממנו, שאז רצונו זה כבודו. ואם גם אביו וגם אמו הגישו לו כל אחד מהם כוס אחד, והוא אינו זקוק אלא לכוס אחד, ואביו בן תורה, יש להעדיף לקבל מאמו, ולא יקבל מאביו, משום שאם יקבל מאביו, כיון שאביו בן תורה הוא חלשא דעתיה כשיראה שכיבוד האם חמור בעיניו יותר. סו)

אם יכול לבקש מאביו שימזוג לו את הכוס בליל הסדר

סו) **בגמ'** קידושין (לא:) אמרו, אמר ליה ר' יעקב בר אבא לאביי, כגון אנא דעד דאתינא מבי רב, אבא מדלי לי כסא, ואמא מזגא לי חמרא, היכי אעביד, (פרש"י, כגון אני שאהוב לאבי ויקיר לאמי ועושים לי כזאת מה אעשה), אמר ליה מאמך קביל ומאביך לא תקבל, דכיון דבר תורה הוא חלשא דעתיה. (ופרש"י, חלשא דעתיה אם תקבל ממנו עבודה). וכתב הר"ן ע"ז, ומיהו אם היה אביו מקפיד הרבה בדבר יקבל ממנו, דגרסינן בירושלמי (פ"ק דפאה), אמו של ר' ישמעאל באה וקבלה עליו לרבותיו, ואמרה להם, גערו בישמעאל בני שאינו נוהג בי בכבוד, באותה שעה נתכרמו פניהם של רבותינו, אמרו, אפשר שר' ישמעאל אינו נוהג בכבוד הוריו, אמרו לה מה הוא עושה לך, אמרה להם כשיוצא מביהמ"ד אני מבקשת ממנו לרחוץ רגליו ולשתות מהם, ואינו מניחני, אמרו לו חכמים הואיל והוא רצונה הוא כבודה. ומכאן אתה למד אף לאביו. עכ"ל. ונראה דס"ל להר"ן שמסתמא אמו של ר' ישמעאל היתה מפצירה בו על כך, והוא בחושבו לנכון שהדבר כזלזול בכבודה לא נעתר לבקשתה, עד שהורו חכמים שרצונה זהו כבודה, הילכך גם כשאביו מפציר בו ומקפיד הרבה ע"ז, אפי' הוא בן תורה, כיון שרצונו הוא כבודו, יקבל ממנו.

וכן מבואר בדברי רבינו ירוחם (נתיב א' חלק ד') שכתב: אם היה לומד ורוצה אביו או אמו כשיבא מבית המדרש לשמשו או לשתות מימי רחיצת רגליו, בשביל אהבה ובעבור שלומד תורה, וכוונתם לשם שמים, ויש לאב ולאם נחת רוח בזה, יניח להם לעשות, וזה נקרא כבודם, מאחר שרצונם בזה, כך פשוט בירושלמי. ע"כ.

ומרן הב"י (יו"ד ס"ס רמ) הביא דברי הירושלמי הנ"ל, וכתב, ופסק רבינו ירוחם כן בין באביו בין באמו, ולי נראה דאיכא לפלוגי במילתא בין אם אביו הוא בן תורה, לאינו בן תורה, מדגרסינן בקידושין (לא:), מאמך קבל, מאבוך לא תקבל, דכיון דבן תורה הוא חלשא דעתיה. ע"כ. [ולכאו' לא משמע כן מד' הר"ן הנ"ל, דמוכח שאפי' הוא בן תורה אם מקפיד הרבה על כך יקבל ממנו. ואפשר דמרן לא מיירי במקפיד הרבה, ומש"ה מפליג בין אם הוא בן תורה או לא. ודוחק לומר כן, שהרי אמו של ר' ישמעאל היתה מקפידה הרבה, ובכל זאת ס"ל למרן לחלק בין אם היה אביו בן תורה או לא. וצ"ע].

ומרן בש"ע (סי' רמ סעיף כה) פסק: אם האב רוצה לשרת את הבן מותר לקבל ממנו, אא"כ האב בן תורה. ע"כ. ולא חילק כמ"ש הר"ן, שאם אביו מקפיד הרבה על כך יקבל הימנו. ואמנם הרב פר"ח בליקוטי יו"ד (סי' רמ, דף נ"ח ע"ג) כתב על ד' הר"ן, ויש לדחות ראיתו, דהיכא דאביו בן תורה אפי' יקפיד הרבה לא יקבל, משום דלא סגי דלא חלש דעתיה. עכ"ל. (וכן הובא בברכ"י ס"ס רמ). מ"מ להלכה יש לפסוק כדברי הר"ן, שהוא מן הראשונים ודעתו דעת תורה גם ללא ראיה. וזה דלא כמ"ש מרן החיד"א בברכ"י (יו"ד ס"ס רמ), ובגדולת אלישע (ס"ס רמ) שהביאו דברי הפר"ח להלכה. ועיין בספר החסידים (סי' שלז) שכתב, שאע"פ שאין לבן להקיץ את אביו, אפי' כשבא ריוח לידו, (כאותו מעשה של דמא בן נתינה, בקידושין לא.) מ"מ אם יודע הבן שאביו יצטער יותר על שלא הקיצו, ויודע שאדרבה ישמח אביו אם יקיצנו בשביל הריוח, או בשביל דבר מצוה או ללכת לביהכ"נ שפיר דמי להקיצו. ע"כ. ודון מינה לנ"ד, שאם יודע הבן שאביו ישמח בקבלו ממנו את מזיגת היין, יקבל ממנו, אך יעשה כן לאחר בקשת המחילה מכבוד אביו, ובכה"ג אפי' אם אביו ת"ח מותר לקבל ממנו. ולכאורה היה נראה לומר

דמה שפסק מרן הש״ע שאם הוא בן תורה לא יקבל ממנו, היינו שהוא בגדר ת״ח, ואם יקבל ממנו חלשא דעתיה, והוי פגיעה בכבוד התורה.

ומיהו נראה שאסור לבן לבקש מאביו שימזוג לו ד׳ כוסות משום דרך חירות, דאינו ראוי לבקש ממנו לעשות כן, שזה ביטול מצות כיבוד אב ואם, וגם חסרון מדת דרך ארץ.

וכ״כ מהר״א פאפו ביעלזו חסידים (סי׳ קנב), דאף שמקדים ומבקש מחילה ע״ז אסור. וחולין וגנאי גדול הוא לו. דאע״ג דאב שמחל על כבודו כבודו מחול, היינו בדיני אדם אבל בדיני שמים חייב, וכמ״ש בספר החסידים, כ״ש זה שמקדים לשאול המחילה על מנת לחטוא. ע״ש.

ועיין בגמ׳ קידושין (לה:) דלא חציף איניש לעשות את אביו שליח. אך אם הביא לו אביו מעצמו איזה חפץ וכיו״ב, מותר לקבל ממנו.

וכ״כ בשו״ת תורה לשמה (סי׳ רסח) שכל שהבן עושה את אביו, וכן תלמיד לרבו, שליח לדבר מסויים, הוי קצת זילותא לדידהו, ודבר זה נקרא חציפות בלשון חכמים. ואפי׳ שהוא עושהו שליח לדבר מצוה, שהרי אמרו בקדושין (מה:) אמרי ליה רבנן לרבינא ודילמא שליח שויה, לא חציף איניש לשויי לאבוה שליח. ואע״ג דקדושין הוי מצוה, עכ״ז קרו ליה חציפות, ומשמע דזילותא קצת איהו לגביה להיות שליח של בנו. ולכן אם הבן נצרך לעשות שליחות לאדם אחד בעיר אחרת, כגון למכור לו קרקע, לא יעשה את אביו שליח לזה. ואפי׳ רק עושהו שליח לקבל לו חפץ שלו או למסור חפץ לאחרים, ואפי׳ אם עושהו שליח לדבר מצוה, כגון לבדוק לו ביתו בליל י״ד, או להפריש לו חלה ומעשר.

ואם האב עבר ומזג היין לפני הבן מרצונו, יקבל ממנו דמאי דהוה הוה, שהרי אפי׳ רבו שגדול כבודו מכבוד אביו, אם מוחל על כבודו ועומד ומשקה לפניו רשאי לקבל ממנו, כההיא דרבא שהיה עומד ומשקה בהילולא דבריה לפני רב פפא. ור״ה בריה דר״י תלמידיו. (עיין רש״י עירובין כו.). וה״ה לאביו בכה״ג. [אלא דמה שאמרו בשבת עד. ברב ביבי שהגיע יומו להיות עומד ומשמש על התלמידים, וכמ״ש שם רש״י. אין הכרח דאיירי ברב לתלמיד, אלא באחד מבני החבורה. ועיין בפסחים לו. ואמר ר״ע שבתי היתה אצל רבי אליעזר ורבי יהושע ולשתי להם עיסה ביין ושמן ודבש ולא אמרו לי דבר. ויש לדחות די״ל דלש עיסה לעצמו]. ושאני ההיא דא״ל לקבל מאמו ולא מאביו ת״ח כיון שא״א לו לקבל אלא כוס אחד, עדיף שיקבלנו מאמו ולא מאביו ת״ח. [ויתנצל שאינו מקבל ממנו בגלל שהוא ת״ח]. אמנם אם מפציר בו יקבל ממנו ע״י שיבקש סליחה על טרחתו. וכעין מ״ש המאירי בקידושין (לא:) שאע״פ שהאב והרב שמחלו על כבודם כבודם מחול, מ״מ ראוי שלא לקבל מהם אלא בהידור והפצרה עד שיעשו בעצמם כמכירים בדבר שלא מן הדין הוא. ע״ש. ופירוש בן תורה שכתבו הפוסקים, היינו ת״ח בערך דורו, דלא גרע מאמו של ר׳ ישמעאל שבכל זאת אמרו שרצונה זהו כבודה.

ומרן אאמו״ר זיע״א בספרו הליכו״ע [ונדפסו הדברים גם בשו״ת יבי״א ח״ז יו״ד סי׳ טז], הביא מ״ש המקנה (קידושין לא:), דהא דאמרינן כיון דבר תורה הוא חלשא דעתיה, היינו טעמא משום דאע״ג דקי״ל (קידושין לב.) האב שמחל על כבודו כבודו מחול, וכן הרב שמחל על כבודו כבודו מחול, משום דאורייתא דיליה היא, מ״מ צריך לעשות לו הידור קצת אע״פ שמחל, כדאמרי׳ בקידושין (לב:), דרבא הוה משקי בי הילולא דבריה, ודלי כסא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע וקמו מקמיה, לרב פינחס ולרב מרי בני רב חסדא ולא קמו מקמיה ואיקפד עלייהו וכו׳, משום דאפ״ה הידור היו צריכים לעשות לו. ע״כ. ולפ״ז כשהאב או הרב מקפידים מאד אם לא יקבל, עצם ההפצרה לקבל חשיב הידור קצת, ובפרט עם בקשת המחילה מכבודם. דבודאי שפיר דמי לקבל מהם, והרי רב פפא ורב הונא בדר״י קיבלו ג״כ מרבא, שהיה רבם, ודוחק לומר דשאני התם שהיה בנישואין של בנו ודרך בעל הנישואין לארח ולכבד את אורחיו, משא״כ בעלמא.

ועיין להמאירי (הנ״ל, קידושין לא. עמוד קפב בד״ה כשם) שכתב, שאם הבן רואה שכבודו יקר בעיני הוריו מפני שהוא אהוב ונכבד בעיניהם יותר מדאי ורצה לעשות כרצונם רשאי, ולא עוד אלא אפי׳ רצו הם לשרתו ולעבדו ומכיר בהם שזה הוא רצונם יקבל מהם. ע״כ. ולהלן (סוף עמ׳ קפג) הביא הדין שבגמ׳, שאם היה הבן ת״ח ורצו אביו ואמו לשמשו יקבל מאמו ולא יקבל מאביו, שמכיון שהוא בן תורה יש לו בזה חלישות הדעת. ע״כ. ולהלן (עמוד קפו) כתב, האב או הרב, ואפי׳ הנשיא, שמחלו על כבודם כבודם מחול, אפי׳ להשתמש מהם, ומ״מ אף במה שמחלו על כבודם ראוי שלא יקבל מהם

סז. מותר לאשה נדה למזוג היין שלא בפני בעלה, ולהניחו לפניו על השלחן ללא שום שינוי, אבל בפני בעלה אין לה למזוג לו יין גם כשהיין הוא למצות ארבע כוסות. ותה וקפה ובירה ומיץ פירות ושאר משקאות שרגילים לכבד בהם אורחים, יכולה למזוג בפניו על השלחן.סז)

אלא בהידור ובסירוב עד שיעשו עצמם כמכירים שלא מן הדין הוא. ע״כ. נמצא שגם המאירי ס״ל כהר״ן שאם מקבל מהם לאחר שמפצירים בו, ויקפידו הרבה אם לא יקבל מהם, רשאי ומצוה לקבל מהם, שרצונם זה הוא כבודם. וכ״ה בנימוק״י (קידושין לא. עמוד קעח) כהר״ן.

ובספר משכנות יעקב (להג״ר יעקב בן נעים בקונטרס צניף מלוכה דף ריד.) העיר שמדברי הרמב״ם והטור ושאר ראשונים שהשמיטו דברי הגמ׳ הנ״ל, מה שאמר אביי לר׳ יעקב בר אבא מאבוך לא תקבל, משמע דס״ל שאין החילוק הזה נכון להלכה, והוקשה לו ממרן הש״ע (סי׳ רמ סעיף כ״ה) שהביא הדין הזה להלכה, שאם האב בן תורה לא יקבל ממנו, וכתב ליישב, כי נראה שרבי יעקב בר אבא היה גדול בתורה יותר מאביו, ודין הרב המובהק המופלג בחכמה, דינו כרבו המובהק, וא״כ משורת הדין היה חייב אביו לכבדו, לפי שיטת הרא״ש והפוסקים, אלא דהוה מספקא ליה לר׳ יעקב אם בשעה שמקבל שירות מאביו, צריך להדרו, כדין הרב המובהק שמחל לתלמידו, שצריך עכ״פ להדר לו, כמ״ש בפסקי הרא״ש (קידושין שם). או דילמא א״צ אפי׳ להדרו, אבל אין לו ספק שיכול לקבל ממנו בהידור ובבקשת מחילה, ופשט לו אביי שלא יקבל מאביו בלא להדרו, והידור מיהא בעי. ואפשר שגם מרן ס״ל הכי שרשאי לקבל מאביו אם הוא מהדרו ובבקשת מחילה. עכת״ד.

וחזי לאצטרופי שיהיה רשאי לקבל מאביו, עם ההידור ובקשת מחילה, באופן שאם לא יקבל תהיה עליו קפידא מצד אביו לאחר שהפציר בו מאד. וכנ״ל.

ולכן העיקר בזה דלא כהפר״ח שכתב לדחות דברי הר״ן, ולפי מ״ש הרשב״ץ בתשובה (ח״א סי׳ לג), גדר ת״ח שמנדה לכבודו, היינו חכם שראוי למנותו פרנס על הצבור, שלמד כל התלמוד בדברים הנהוגים, ושיהיה התלמוד שגור בפיו, ויודע להוציא ממנו דין על קו היושר.

אולם מרן בשו״ת אבקת רוכל (ס״ס רב) הביא דברי הרשב״ץ הנ״ל, וכתב, דמה שהצריך שלמד כל התלמוד, נראה שלבני דורו כתב כן, אבל בדורות אלו לא ימצא מי שלמד כל התלמוד כי אם אחד מעיר, ועוד שהרשב״ץ יחיד הוא בזה, ולא מצאנו לו חבר לא בראשונים ולא באחרונים. ע״כ. וע״ע בשו״ת מהרשד״ם (חחו״מ סי׳ שסא). ובשו״ת ויען אברהם פלאג׳י (חחו״מ סי׳ ו) ובשו״ת יחו״ד ח״ג (סי׳ ע׳ עמ׳ רכה). וכ״ש לשון ״בן תורה״, שמשמעותו שלומד תורה כאשר תשיג ידו, וכגון אברך כולל שתורתו אומנותו. ולפי ערך הדור נקרא בן תורה, ואין ראוי לקבל ממנו, ואע״פ שכתבנו לעיל שי״ל שזהו דוקא כשאביו וגם אמו מושיטים לו כוס, והוא אינו זקוק אלא לכוס אחד, בזה הוא שיקבל רק מאמו, ולא יקבל מאביו, ושכ״כ בעל שבות יעקב, מ״מ מדברי מרן מוכח שאפי׳ רק אביו מוזג לו כוס, אם הוא בן תורה לא יקבל ממנו.

והן אמת כי בספר משכנות יעקב הנ״ל כתב, שהרמב״ם והסמ״ג והטור השמיטו דברי הגמ׳ בזה, ומשמע דס״ל שחילוק זה בין אם האב בן תורה או לא, אינו להלכה. וכו׳. ע״ש. וי״ל ע״ד. ועכ״פ אין לנו לזוז מדברי מרן שקבלנו הוראותיו. ורק אם אביו מקפיד הרבה אם לא יקבל ממנו מצוה לשמוע בקולו שרצונו זהו כבודו. אך יבקש ממנו מחילה על טרחתו. וכ״ז כשהאב מקדים לשרת את בנו ומגיש לו מעצמו כוס תה ומגדנות, אבל אין לבן לבקש מאביו או מאמו לעשות לו שירות בבישול והגשת מאכל או משקה, אפי׳ אחר בקשת מחילה. אא״כ הוא רעב או צמא ואין לו אפשרות ליטול בעצמו ויודע שאביו ואמו ישמחו בהגשתם לו מאכל ומשקה, אז יוכל לקבל מהם בשעת הצורך. והכל לפי ראות עיני החכם.

מותר לאשה נדה למזוג היין שלא בפני בעלה, ולהניחו לפניו על השלחן

סז) **בכתובות** (סא.) מבואר שנדה אסורה למזוג הכוס לבעלה. ואם עושה בשינוי מותר. ראה ברמב״ם (אישות כא, ח), ובש״ע (יו״ד סי׳ קצה ס״י).

והב"י שם הביא להלכה מהיראים (סי' כו) שבמזיגה בלא הושטה, או הושטה בלא מזיגה, אפי' בלא שינוי מותר. וכתב עוד הב"י, שנראה שמזיגת הכוס שלא בפניו מותר.

וכתב הב"ח שאף אם היתה המזיגה שלא בפניו, אם מניחתו על השלחן בפניו אסור. וכן משמע מלשון הטור והש"ע שכתבו, שאסורה למזוג לו הכוס ולהניחו לפניו על השלחן, ואם איתא היה להם לומר שאסורה למזוג הכוס בפניו ולהניחו על השלחן בפניו, וממה שלא כתבו כן אלא סתם למזוג לו הכוס, מוכח שאפי' המזיגה היתה שלא בפניו, אם הניחתו לפניו על השלחן אסור. ואף למ"ש בהגהות מיימוני בשם הרא"ם דבעינן דוקא שניהם יחד, המזיגה וההושטה, מ"מ מודה הוא שבהניחתו לפניו על השלחן, אף שהמזיגה היתה שלא בפניו, מ"מ כיון דאיכא מזיגה והושטה בפניו אסור.

והש"ך (בס"ק יד) דחה דברי הב"ח, דמוכח מדברי הרא"ש בכתובות (ד:) שאם המזיגה היא שלא בפניו אין איסור כלל. ע"כ.

ואמנם בספר חינא וחסדא (ח"א דף סב ע"ג), כתב לדחות הראיה מהרא"ש, שאין מזה הוכחה לדין מזיגה שמניחתו לפניו על השלחן. ע"כ.

אולם בשו"ת אדמת קודש ח"א (חיו"ד ס"ס ט) כתב, שנראה לו שדברי הרא"ש הנ"ל דשלא בפניו שרי לא קאי על הצעת המטה, שהרי זו היא גמ' ערוכה להלן (סא.), אלא קאי על מזיגת הכוס, כי לא פורש בגמ' שאם מזגה הכוס שלא בפניו, והניחתו לפניו על השלחן, שמותר. וקמ"ל דשרי, ולאפוקי ממ"ש הב"ח (ס"ס קצה) לאסור בכה"ג, ולאפוקי מסברא זו כתב הרא"ש שנראה לדעתו דעת עליון וקדוש דשרי. וביקשתי לי חבר, ומצאתי לי רב ועצום בישראל הוא הש"ך [הנ"ל], וזה פשוט. ע"כ.

ויש לדבריו סיוע גם מדברי הרמ"א, שאחר מ"ש מרן הש"ע שאסורה למזוג הכוס, הוסיף תיבת "בפניו" ומוכח להדיא שאם המזיגה שלא בפניו, אף שהניחתו לפניו על השלחן מותר.

וכ"כ הסדרי טהרה (ס"ק יח) ודלא כהב"ח. וכ"פ בשו"ת פעולת צדיק ח"א (סי' ז).

וכן מבואר בדברי הרשב"א בתורת הבית הקצר בדיני הפרישה, שכתב וז"ל: ומזיגת הכוס שאמרו, אם שינתה בו להיכר מותר, כיצד, מזגה לו ביד שמאלה והניחתו לפניו על השלחן, או שמזגה לו אפי' בימין כדרכה והניחתו על הספסל וכיו"ב, שאין דרכה לעשות כן בימי טהרתה, ה"ז מותר, שהרי יש להם היכר בדבר.

ולפ"ז חזרנו לדברי מרן הב"י הנ"ל, דלא גרע שלא בפניו מע"י שינוי דשרי אפי' בפניו, ומעתה כיון שאם המזיגה היתה ע"י שינוי מותר, אפי' אם הניחתו כדרכו לפניו על השלחן, גם כשמזגה שלא בפניו ומניחתו לפניו על השלחן משרא שרי.

[**ומכאן** תשובה למ"ש בפשיטות בס' בדי השלחן בס"ק קלג, שלדעת מרן המחבר אף שהמזיגה היתה שלא בפניו כל שמניחתו לפניו על השלחן אסור, דחשיב דרך חיבה, וכדברי הב"ח. אולם לפי מה שכתבנו אין הכרח כלל שהש"ע אוסר בזה, ואדרבה, לפי מה שהוכחנו מדברי מרן הב"י, יוצא שגם הוא מודה להרמ"א, שדוקא אם היתה המזיגה בפניו אסור, הלא"ה משרא שרי. והרי זה כמבואר].

ומ"ש בספר שבט הלוי (עמ' רעא) שלענין מעשה מנהג העולם להחמיר בין במזיגה לפניו לחוד, ובין בהושטה לפניו לחוד. ע"ש. אין אצלינו מנהג כזה, וממילא יש להורות למעשה שאם מזגה שלא בפניו, מותרת להניחו לפניו על השלחן ללא שום שינוי.

ולכן בליל פסח שנוהגים כמ"ש הרמ"א (ר"ס תעג) שבעל הבית לא ימזוג בעצמו רק אחר ימזוג לו דרך חירות, אם רוצה אשתו למזוג הכוס שלא בפניו ולהניחו לפניו על השלחן מותר, אפי' בלא שינוי.

אלא דאכתי יש לדון דלכאורה במיץ ענבים שפיר דמי למזוג, שכל האיסור במזיגת היין בידי האשה היינו במשקה שיכול להביא לידי עבירה, אבל במיץ ענבים לכאורה דמי לשאר משקים שאינם מביאים לידי עבירה, שמותר לאשה למזוג לתוך הכוס בפני בעלה. ועוד יש לדון בזה, דשמא כל איסור מזיגת מים ליין בפני בעלה היינו רק באופן שהמים באים להשביח את היין, אבל אם היין משובח גם בלא מזיגת המים, וכל מזיגת המים על היין אינה באה אלא לשם איזה ענין ע"פ הסוד, להגביר החסדים על הגבורות, לכאורה אין בזה איסור של מזיגה בפני בעלה, שהרי אינה מוזגת לפי טעמו של הבעל.

ולפ"ז לכאורה יהיה מותר לאשה למזוג יין לפני בעלה בליל הסדר. וכן יהיה מותר למסור הכוס לאשתו אחר הקידוש כדי שתטעם בשביל חיבוב מצוה, דמאחר שאינו נותן היין לשם שתייה ולחיבה, אלא בשביל המצוה, אין בזה איסור.

אולם חזינן דאף בכוס של ברכה אסרו באשתו נדה, ויש לחלק בין מזיגת מים על יין לפני הקידוש, דבזה י"ל דכיון שעושה כן רק לשם המצוה, ולא להטעים היין, אין בזה איסור, אבל לענין הבעל שישלח יין לאשתו, אף שהוא כוס של קידוש אסור, דגם בכוס של ברכה איכא חיבה. ולא התירו בזה אלא אם הוא ובני ביתו שותים מן הכוס והיא גם שותה אחריהם, דכיון שאינו מיוחד לה מותר.

וכן מבואר מדברי הראב"ד בספר בעלי הנפש (שער הפרישה סי' א) שהביא מ"ש רב אחאי גאון בשאלתות (סוף שאילתא צו), דאית דאמרי שדר לה שמואל כסא דברכתא ולא קבילת, וכי הות יתבא נדה הות מודעא ליה בכסא דברכתא דלא שתיא כסא דברכתא, דאמר מר (ברכות נא:) ומשגרו לאנשי ביתו במתנה, כי היכי דניהוי להו שלמא, וכי שתיא אתי לידי הרגל עבירה. והדר אמרה ליה טהורה אני, אחתך היא דאיקלעא לגבאי. אמרה אי שתינא קמה אמרה לא קא עבדא לי יקרא, אמינא אשדריה ניהלך דתשתייה את. הדין הוא לישנא דרב אחא. ולא ידענא היכא אשכחיה. ושמעינן מינה דנדה אסורה למשתי מכסא דגברא. ולא ידענא מאי טעמא, דהא התם לאו על פתורא דידיה הות אכלה, ושלא בפניו הוה, והלא הצעת המטה שהוא דבר המביא לידי הרגל עבירה, ואפ"ה שלא בפניו מותר. ונ"ל דאי איתא להא מילתא, בכי האי גוונא בלחוד הוא דאיתא, דקא מייחד לה כסא למשתי וקא משדר ליה ניהלה כי התם, משום דקא יהיב דעתיה עילוה. והכין תניא במסכת כלה (פרק א') המשגר כוס של ברכה לאשה שלא מדעת בעלה, חייב מיתה, מפני שדעתו רבה עליה, ד"א מפני שיצרו רבה עליו. ונדה לבעלה נמי להא דמיא. ומסתברא דלא שנא כוס של ברכה ולא שנא כוס אחר, היכא דמייחד לה ומשדר ניהלה אסור, דהא קא מעייל דעתיה עילוה. והאי דנקוט כוס של ברכה, רבותא קאמר. מיהו היכא דקא שתו כולהו מההוא כסא ושתיא איהי נמי בתרייהו לית לן בה. עכ"ד.

ועיין בטהרת הבית ח"ב (עמוד קצא) שכתב, דאסור לשלוח לאשתו נדה כוס של יין, אפי' היא נמצאת בחדר אחר, בין שהוא כוס של ברכה, בין שהוא סתם כוס יין בעלמא, כי דבר זה מראה שנותן דעתו עליה. ובלבד שהיה הכוס מיוחד בשבילה. אבל אם הוא ובני ביתו שותים מן הכוס והיא שותה ג"כ, מותר, כיון שאינו מיוחד רק לה. ונראה שה"ה בכוס של קידוש בשבת ויו"ט, שהוא שותה תחלה, ואח"כ היא שותה ואחריהם כל בני הבית, משום חיבוב מצוה, שיש להקל בזה. וע"ש בהערות שהאריך בביאור הדבר מפי ספרים ומפי סופרים. וכ"כ בבא"ח (פ' צו אות כד): שאסור לשלוח לה כוס של ברכה, וכן אסור לשלוח לה כוס המיוחד לה כגון בליל פסח. ע"כ. ומשמע שכוס של קידוש בליל שבת ויו"ט ש"ד, כיון שאינו מיוחד לה.

ולענין שאר משקים, הנה מרן הב"י הביא בשם הרשב"א בתורת הבית הקצר, שמזיגת הכוס שאמרו היינו בכוס של יין, המרגיל לדבר עבירה (עיין יבמות סג: וסנהדרין ע.), וכתב מרן ע"ז, ונראה מדבריו שכל המשקים מותרים חוץ מן היין, ואף שה"ה (פי"א מהל' איסורי ביאה הי"ט) כתב, ודוקא מזיגת הכוס של יין, אבל של מים מותר, שאפשר לדייק מלשונו דלא שרי אלא של מים דוקא, ולא שאר משקים, הא איכא למידק איפכא מהרישא, דנקט דוקא כוס של יין, אלמא שאין איסור אלא ביין ולא בשאר משקים. ולכן י"ל דמאי דנקט בסיפא דשל מים מותר, לאו דוקא, אלא ה"ה לשאר משקים חוץ מן היין. והאי דיוקא עדיף טפי כדי שיהיו דברי ה"ה מכוונים עם דברי הרשב"א. ע"כ.

וכ"כ המאירי (כתובות ד: עמ' כד) וזו לשונו: ואין איסור במזיגת הכוס אלא בכוס של יין, אבל של מים או שכר מותר. ע"כ.

אולם בתשובות בעלי התוס' שהובאו בקובץ ראשונים להלכות נדה (עמ' שז) כתבו, ואסור לשתות עמה בכוס אחד וכו', דהשתא מזיגת הכוס יש בו משום הרגל עבירה, כ"ש שתיה מכוס אחד. ודוקא יין שכר ודבש, אבל מים אין נראה לאסור שאין בהם שמחה והרגל עבירה. ע"כ.

גם בספר המנהיג (דף צו.) כתב, דכשאסרו חכמים מזיגת הכוס לא חילקו בדבר ואת הכל אסרו למזוג מידה לידו, וכ"ש לשתות עמה בכוס אחד, שאף המים אסור. ע"כ.

סח. על דרך הסוד מטיפין את המים לתוך היין שלוש פעמים זה אחר זה. [שו"ת רב פעלים ח"ב סי' מה]. ואם היין אינו חזק, וכן יין צימוקים, מן הדין אין צורך למוזגו כלל, [שו"ת הרדב"ז סי' תעט]. ובכל זאת טוב למוזגו ג' טיפות מים, על דרך הסוד. סי' תעט]. [ויש כשרויות שמסתפקים ברוב מצומצם מאד של יין וכל השאר מים קרוב לחמישים אחוז, וע"י מזיגה ג' פעמים יכול להגיע לחמישים אחוז מים ונפסל לברכה ולקידוש ולמצות ארבע כוסות, ויש להזהר בזה]. סח)

ונראה מדבריהם דפשיטא להו לאסור גם שכר כדין היין. וכן בשלחן גבוה (ס"ק יח) כתב ליישב סתירת הדיוקים בדברי ה"ח, דלא כמרן הב"י, אלא דברישא נקט יין, וה"ה לשאר משקים המשכרים, כגון שכר, ובסיפא דנקט מים להיתרא, ה"ה למי פירות או מי צימוקים וכיו"ב שהם משקים שאינם משכרים. ושגם הרשב"א סובר כן, שהרי נתן טעם לאיסור המזיגה ביין מפני שמרגיל לדבר עבירה, וה"ה לשכר וכיו"ב שמרגילים לדבר עבירה. ע"ש.

אולם לפמ"ש בהגמ"י (סוף פרק יא מהלכות איסורי ביאה), שמזיגת הכוס שאמרו היינו מזיגת היין במים, אבל מזיגה מן הכלי כמו שאנו עושים אין נראה בזה קירוב דעת וכו'. וכן הובא בב"י. וכן נראה מדברי הרא"ש בפסקיו (כתובות סא.). ע"ש. לפ"ז שכר או בירה שאין דרך למוזגם במים, אלא מזיגתם היא מן הקנקן אל תוך הכוס, מותר, וכמ"ש המאירי הנ"ל, שגם שכר מותר.

ובספר התרומה (סי' פט) כתב וזו לשונו: ואפי' ליתן מפתח או חפץ מידו לידה יש נזהרים, וגם רש"י היה נזהר בזה, וקצת משמע שאסור, מהגמ' כתובות (סא.) דביתהו דאביי מנחא ליה אפומא דכובא, דרב פפא אשרשיפא, שמע מינה שמידו לידה אסור. אך מורי רבינו אומר שאין משם ראיה לאסור, אלא בהושטת כוס יין שהוא דבר של חיבה. וגם ממה שאמרו בסדר אליהו רבה, שמא הבאת לו את הפך, שמא הבאת לו את השמן ונגע בך, אלמא שלא היה מקפיד אלא במאכל ומשתה. והמחמיר מלהושיט שום דבר מידו לידה תע"ב. ע"כ.

ומבואר מדברי ספר התרומה שאף במאכל ומשתה הקפידא היא רק כשמוסרים מיד ליד, אבל במזיגה והושטה על השלחן אין בזה חשש איסור כלל. ושלא כמ"ש הב"ח והש"ך לדייק מדבריו לאסור אף בהושטה בלבד. לפיכך אין להחמיר בשאר משקים.

ותה וקפה ובירה ומיץ פירות ושאר משקאות שרגילים לכבד בהם אורחים, כתב בספר סוגה בשושנים (עמ' קיז), שאסור לאשה נדה להושיט לו על השלחן כשהם מוכנים לשתיה, ורק אם צריך הוא להוסיף עליהם סוכר או חלב מותר. ע"כ.

גם בשבט הלוי (דף רעא.) כתב, שמזיגת שאר משקים דינה כיין, וכן מזיגת מיץ פירות בסודה הוי דרך חיבה כמו יין בזמנם, ויש מקום להחמיר. ע"ש.

אולם כל יסוד דבריהם מיוסדים ע"פ מה שכתבו הב"ח והש"ך להחמיר גם בשאר משקים. אבל לדינא אנן בדידן נקטינן כדברי הראשונים ומרן הב"י שקבלנו הוראותיו, שבכל המשקים חוץ מן היין אין להחמיר, ויכולה למזוג בפניו קפה עם חלב וסוכר ולהניחו לפניו על השלחן, וכן מזיגת מיץ פירות עם סודה וכל כיו"ב מותרת אפי' בפניו. ובלבד שלא ימסור מידו לידה, אלא מניחה סמוך אליו. וכן המנהג אצלינו שאין מחמירים בזה כלל. ואין לנו להוסיף חומרות מה שלא נזכר בדברי חז"ל ובראשונים. [טה"ב ח"ב עמודים קפג, קפה].

ודע, דשלא בשעת קידוש כשם שהיא אסורה למזוג לו כוס היין, כך הוא אסור למזוג לה. ואסור לשלוח לה כוס של יין, אפי' היא נמצאת בחדר אחר, כי דבר זה מראה שנותן דעתו עליה. ובלבד שהיה הכוס מיוחד בשבילה.

על דרך הסוד להטיף מים לתוך היין שלוש פעמים בזה אחר זה

סח) ברב פעלים (ח"ב א"ח סי' מה) כתב שענין המזיגה של יין הקידוש במים בג"פ, דבר זה כתוב בספר מעבר יבק, ולא ביאר הטעם, ואנא עבדא אמרתי טעם נכון בס"ד לדבר זה, כי ידוע בסוד המזיגה שהמוזג את היין צריך לכוין למתקו במים, שהוא מספר שלשה שמות י"ה במלוי ההי"ן, שעולים מספר תשעה יודי"ן דע"ב ס"ג מ"ה ב"ן, וכמפורש כונה זו בדברי רבינו האר"י ז"ל, וגם

סט. שיעור הכוס הוא רביעית הלוג, כ״ז דרהם, שהוא שמונים ואחד גרם לאחר מזיגה. [חזו״ע פסח עמ׳ טז. והוא לפי משקל 3 גרם לדרהם. ויש שהוכיחו שמשקל הדרהם כיום הוא 2.8 גרם, ולפי זה שיעור רביעית הוא 75.6 גרם. וטוב לקחת 81 גר׳]. ולכתחלה ישתה את כל הכוס, ובדיעבד אם שתה רובו יצא. ואם הכוס גדול ביותר, די שישתה רביעית כשהוא רוב הכוס, אפילו לכתחילה. ואם שתה רביעית אפילו אינו רוב כוס, מועיל. סט)

בסידור רבינו הרש״ש ז״ל נמצא סוד הכונה של המים שמוזג בהם היין היא בשלש פעמים יו״ד ה״ה, שעולים מספר מים, ולכן ראוי לעשות המזיגה ג״פ זא״ז. וכ״כ בפתה״ד (סי׳ קפג סק״א). ובכה״ח (שם סק״ו). ע״ש. [והיינו שהרי יין הוא ממדת הגבורה, ומים זה מדת חסד, ומגבירים חסד על הגבורה, כמו רחמים ודין]. והנה אף שבדברי רבינו האר״י ז״ל לא נזכר למזוג ג״פ בזה אחר זה, מ״מ גברא רבא אמר מילתא, הוא בעל מעבר יבק שהיה מקובל גדול, לכך ראוי לנהוג כן, ובפרט כי עלה בידינו טעם נכון בדבר זה.

ועוד פירשו בטעם המזיגה בזה״ז, משום שיין הביא יללה לעולם (סנהדרין ע.), וכאשר מחבר היין למים אין היין מוכן עוד לילול אלא לברכה, וכך יש לנהוג. [א״ר (סי׳ קפג סק״ב) בשם מהר״ל מפראג בס׳ נתיבות עולם (נתיב העבודה ריש פי״ח)].

ובס׳ גבורות ה׳ (פרק מח) כתב המהר״ל, שאף שיינות שלנו אינם צריכים מזיגה כלל, מ״מ בגמ׳ (ברכות נ:) נראה שצריך מעט מים, ככוס של ברהמ״ז, דא״ר אליעזר שהכל מודים בכוס של ברכה דאין מברכין עד שיתן לתוכו מים, ואין הטעם להכשירו לשתיה, אלא הטעם בעיני פשוט, כי יינות של אר״י הם עיקר היינות, ומצאנו ענין היין שצריך למים, וכשנברא היין נצרך אל המים, ״ולכן אין מברכין על שום יין עד שיתן לתוכו מים״, ואפי׳ אם לא נתן בו אלא מעט מים, כיון שנמצא שהוא תיקון היין סגי. ומ״מ סיים ששאר כוסות א״צ מזיגה. ע״ש.

וי״א שהטעם הוא להראות שבח לאר״י ופירותיה שהם משובחים וחזקים שצריכים מזיגה. או להראות שהשתמשו ביין משובח לשם מצוה. וי״מ שמוזגים את היין להראות שאין אנו משתמשים ביין מגתו הראוי לקרבן [שהיו משתמשים לניסוך ע״ג המזבח ביין חזק וללא מזיגה], אלא ביין הפסול להקרבה, כי החזק מגתו ראוי לגבוה בלבד. וראה בכה״ח (סי׳ תעב אות נט). [ולכאו׳ נפ״מ לגבי יינות של חו״ל].

ובתום׳ (פסחים קח: ד״ה שתאן חי יצא) כתבו ונראה דדוקא ביינות שלהם שהם חזקים צריך מזיגה, אבל ביינות שלנו לא. ע״כ. ומרן הב״י (סי׳ קפג), כתב ע״ז ומ״מ נהגו העולם להצריך מזיגה ביין שלנו בברכת הארץ, אפי׳ ביין שאינו חזק. ואפשר שנהגו כן ע״פ דברי הרמב״ם (בפ״ז הט״ו מהל׳ ברכות): ״וכיון שהגיע לברכת הארץ נותן לתוכו מעט מים כדי שיהיה ערב״. ומשמע להם שאין לך יין שאינו יותר ערב במים מאשר בלא מים. ואע״פ שי״ל שביינות שאינם חזקים, גם בלא מים ערבים הם, וא״צ לתת לתוכם מים, מ״מ לא ראו לחלק בין יין ליין, כי במדרש הנעלם (זוהר חדש מז:) סוד נרמז בנתינת המים ליין בברכת הארץ, ולפ״ז אין לחלק בין יין ליין. ואפשר שעל פיו נהגו העולם למזוג כוס של ברכה, אפי׳ יין שאינו חזק. עכ״ל. וכ״כ בשער המצות (סוף פר׳ עקב): תמזוג הכוס במים במלת ״את״ של הפסוק ואכלת ושבעת וברכת את ה׳ אלהיך וכו׳. [קטע זה מס׳ מאור ישראל פסחים קח:].

שיעור הכוס רביעית הלוג, כ״ז דרהם, 81 גרם לאחר מזיגה

סט) לענין שיעור הרביעית, הנה המנהג פשוט אצלינו כדעת הרמב״ם (בפירושו לעדיות פ״א מ״ב) שהרביעית שהוזכרה בכל מקום היא רביעית הלוג, ותכיל מן היין עשרים וששה דרהם, ומן המים עשרים ושבעה דרהם בקירוב. וכ״כ בחיבורו (הלכות עירובין פ״א הל׳ י״ב). וכ״כ בשו״ת בית דוד (דף קלו.) שהרביעית היא כ״ז דרהם, וכ״כ גאון ירושלים בספר פרי האדמה (דף לג.). ומהר״ח אבולעפייא בשו״ת אשדות הפסגה (סדר ליל פסח. דף יח עמ׳ ג). וכ״כ בספר נר מצוה (ח״ב סי׳ י) שמדד

באצבעות ע״פ מה שאמרו בפסחים (קט.) ויצא לו בדיוק כמו השיעור שכתב הרמב״ם הן במים והן ביין. ע״ש.

גם בפתה״ד (ח״א סי׳ קצ דף קצז:) כתב, שגדול בדורו מדד ויצא לו ג״כ שהרביעית היא כ״ז דרהם. וגם הוא ז״ל חזר ומדד אחריו ויצא לו כן. וכ״כ הגר״ח פלאג׳י בהסכמתו לדברי הפתה״ד (שם דף רז), שלהלכה ולמעשה יש לנהוג כמנהג אבותינו ורבותינו הגדולים מדורי דורות קדושים אשר בארץ המה, שכולם כאחד שיערו הרביעית כ״ז דרהם. וכן הסכים הגאון רבי אברהם נסים אשכנזי בתשובה שם (דף ריד ע״ד), ושכן מר אביו מדד ויצא לו השיעור כ״ז דרהם. וכ״כ בבא״ח (פר׳ צו סעיף כט).

ואמנם הצל״ח (פסחים קט.) ע״פ מדידתו כתב שצריך להכפיל השיעור כי הביצים נתקטנו, והסכימו עמו עוד גדולים, ואף המשנ״ב בבאה״ל (סי׳ רעא סעיף יג) חשש לו לגבי קידוש ליל שבת שעיקרו מה״ת. ע״ש. אבל בערוה״ש (סי׳ קסח סעיף יג ובסי׳ תעב סעיף יב) שדי בה נרגא, והעלה שבין לענין כזית מצה ובין לענין רביעית יין השיעור כמקובל. וכן העלה הגר״ח נאה בספר שיעורי תורה, ודלא כהחזו״א שהחמיר בזה. ע״ש. וכן המנהג פשוט אצלינו ללא שום פקפוק כלל. ופוק חזי מאי עמא דבר. וע״ע בשו״ת יחו״ד (ח״ד סי׳ נה). [שו״ת חזו״ע סי׳ יב בהגה].

וע׳ בב״י (סי׳ תעב) בשם המרדכי (פסחים קט:), דהא דאמרינן שתאן חי, ידי ד׳ כוסות יצא, ידי חירות לא יצא, דבעינן שיהיה היין מזוג שתהיה שתייתו עריבה, ה״מ ביין שלהם שהיה חזק ביותר, אבל יין שלנו שאינו חזק, טוב יותר לשתותו חי. וכ״כ הגמ״י בשם רשב״ם. עכת״ד. וכיו״ב כתבו תלמידי רבינו יונה (ס״פ כיצד מברכים), ובש״ע (סי׳ רד ס״ה). ודון מינה ואוקי באתרין.

ולפ״ז יש ליישב מ״ש בפסחים (פו:) השותה כוסו בב״א ה״ז גרגרן, שנים דרך ארץ, שלשה מגסי הרוח. וכ״ה בש״ע (סי׳ קע ס״ח). וקשה, שהרי צריך לשתותו בלא הפסקה כדי שיברך עליו ברכה אחרונה. וע׳ במג״א שם בשם השל״ה. ויתכן שיש חילוק בין יינות שלהם ליינות שלנו, ולא שייך זה אלא בכגון יין שלהם שהיה חזק מאד, משא״כ ביינות שלנו שהם רפויים, נרפים הם נרפים.

ועכ״פ ביין מתוק שלנו וכ״ש בתירוש שהוא מיץ ענבים, לא שייך דין זה שהשותה כוסו בב״א ה״ז גרגרן, כמו שאמרו בפסחים שם לא אמרו ביינך מתוק. וכמ״ש המג״א והמשנ״ב (בסי׳ קע). [שם].

האם צריך לשתות רביעית מהיין או די ברוב רביעית ורוב הכוס

א. ולגבי שיעור הכוס ושיעור השתיה, מבואר בפסחים (קח:) שצריך שיהיה בו רביעית. ואיתא בגמ׳ שם, השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא, והוא דאשתי רובא דכסא. ועפ״ז כתב הטור (סי׳ תעב) שא״צ שישתה כולו אלא רובו.

ב. והתוס׳ (שם ד״ה רובא) כתבו, שלכתחלה צריך לשתות רביעית, וכן משמע בראי״ש (פ״י סי׳ כא). ומרן בש״ע (סעיף ט), כתב שיעור הכוס, רביעית. וישתה כולו או רובו. ע״כ. ולכאורה כוונתו שטוב לחוש לדעת התוס׳ לשתות כל הכוס, פי׳, רביעית.

ג. והפר״ח (סעיף ט) ביאר דברי הש״ע, דמ״ש או רובו, היינו בדיעבד, אבל לכתחילה צריך שישתה כולו. ושכן נראה ברמב״ם (פ״ז ה״ט) שכתב, ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא. ע״כ. אלמא דלכתחילה צריך לשתות כולו. וסיים הפר״ח, שאע״פ שיש בזה סתירה בדברי התוס׳ והרא״ש, שבדברי הרא״ש שם (סי׳ כד) שכתב (בביאור ד׳ הרי״ף שם), דמי שאין לו אלא ד׳ כוסות, הראשונים שותה רוב הכוס ויוצא י״ח, והשאר שותה בתוך המזון וכו׳, מוכח בהדיא דס״ל דסגי לכתחילה ברובא דכסא, וכמ״ש הטור. וכן בתוס׳ שם משמע דאף אם הכוס גדול, די לשתות רביעית ממנו. מ״מ לענין דינא לכתחילה צריך לשתות כל הכוס. ע״כ. וכ״כ הפמ״ג (א״א סק״ט) שכוונת מרן, שלכתחלה ישתה כולו ובדיעבד רובו. וכן ביארו עוד אח׳.

והב״ח (ס״ו) כתב, שגם הטור מודה שלכתחילה צריך לשתות כל הכוס. שהרי להלן (בסי׳ תפו) כתב, וישתה רביעית או רובו בהיסבה, וצריך לפרש דבריו, רביעית שלם לכתחלה או רובו דיעבד. והיינו טעמא, דלא אמרינן רובו ככולו אלא לענין שיוצא ברובו דיעבד אבל לכתחלה ודאי צריך כולו ופשוט הוא. עכ״ד. ומ״מ כתב הט״ז (סק״ח), שבמדינות שהיין ביוקר, אפי׳ לכתחילה סגי ברובו.

ועיין בשו״ת הרשב״ש (סי׳ שפה), שהביא מ״ש אביו הרשב״ץ בתשובת שאלה לתונס לחכם ר׳ מכלוף הכהן נ״ע בספר הג׳ מהתשב״ץ בסי׳

ע. נכון להזהר לשתות "רביעית" מכוס הקידוש, כדי שיהיה חשוב קידוש במקום סעודה. ומכל מקום אין זה לעיכובא בדיעבד, שההגדה של פסח וסיפור יציאת מצרים לא חשיבי הפסק, כיון שהם צורך הסעודה, וכמו שדרשו בפסחים (לו. קטו:) לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה. ע)

א"ך. וראיתי בקצת החיבורים שבארבע כוסות שבליל פסח חובה לטעום כמלוא לוגמיו, או רוב רביעית, אפי' יהיה מואס אותו ומר בפיו, וכן יראה שהוא האמת, שהרי חובה הוא לשתות ארבעה כוסות ליל פסח.

ורבינו מנוח (דף כג.) כתב, דבשאר כוסות די ברובו, אבל כוס הקידוש צריך לשתות מלא לוגמיו שהוא שיעור רביעית. ע"ש. וכ"כ בספר העתים (צד קפה) בשם רב עמרם גאון ורב צמח גאון, שאם לא טעם מלא לוגמיו דהיינו כדי רביעית בקידוש לא יצא. ע"ש. והנה התוס' (יומא פ.) הוכיחו דלא הויא מלא לוגמיו ממש דהוי יותר מרביעית, אלא כמלוא לוגמיו שהוא פחות מרביעית. ע"ש. וכ"כ הרא"ש (פ' ערבי פסחים סי' יח), שיטעם כמלא לוגמיו שהוא פחות מרביעית, ודלא כרב עמרם ורב צמח גאון שכתבו, שאם קידש ולא טעם רביעית מן היין לא יצא. וע"ע בהמנהיג (הלכות שבת אות יח), ובאר"ח (הל' קידוש היום אות ו), ובשבה"ל (סי' עג), וכ"פ בש"ע (סי' רעא סי"ג) וז"ל: "צריך לשתות מכוס הקידוש כמלא לוגמיו, דהיינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו ויראה כמלא לוגמיו, והוא רוב רביעית". וע' בשו"ת תורת רפאל (הל' שבת סי' ט).

ההגדה של פסח לא חשיבא הפסק לענין קידוש במקום סעודה

ע) הנה דעת מהרי"ל והאגור והרמ"א ומהריק"ש שבכל שבת ויו"ט אם שהה הרבה אחר הקידוש לא יצא י"ח קידוש, אף בדיעבד, וכל האח' הסכימו לדבריהם. ומ"מ י"ל דבהפסק שהוא לצורך הסעודה מותר, וכ"כ המשנ"ב (סי' רע"ג ס"ק יד), שאם ההפסק שבין קידוש לסעודה היה מחמת דברים שהם צורך הסעודה לא חשיב הפסק. ע"ש. וכן מוכח במור וקציעה (ס"ס רעג). וכן העלה בשו"ת קרן לדוד (סי' נו) שכל שהוא צורך סעודה ש"ד ולא חשיב הפסק.

ובשו"ת גנת ורדים (או"ח כלל ג' סי' כ) הקשה ע"ד מהרי"ל והרמ"א מההגדה וסיפור יצי"מ בליל פסח שבין הקידוש לסעודה, אך אין זו הוכחה, כי כן יסדו חז"ל סדר הלילה הזה, לקיים לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה (פסחים לו.), ופרש"י, שאומרים עליו הגדה והלל. וכן דרשו במכילתא (סוף פר' בא) בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. ולכן ההגדה של פסח וסיפור יצי"מ לא חשיבי הפסק כלל, כיון שהם צורך הסעודה. וכ"כ התוס' (פסחים קג:).

וכ"ה בריטב"א שם, וא"ת אמאי מברכים על כוס שני שאחר הגדה בפה"ג, וי"ל דהגדה הויא הפסק. ומ"מ חשיב שפיר קידוש במקום סעודה דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק. ע"כ.

גם מהר"ח פלאג'י בס' חיים לראש (דף מא:) כתב, דאף שאין קידוש אלא במקום סעודה, וצריך לאכול הסעודה לאחר הקידוש לאלתר, מ"מ בליל התקדש חג הפסח שיש ציווי פרטי לספר ביצי"מ שהוא מענין קידוש היום, אין כאן חשש הפסק כלל, כי כל מה שעושים אחר הקידוש בטיבול ראשון ובהגדה וסיפור יצי"מ ושתיית הכוס השני הוא בכלל קידוש היום וזכר ליצי"מ, שאדרבה אסור לאכול מצה ומרור עד שיעשה כסדר הזה, וכמבואר בראשונים. וא"כ אין כאן הפסק כלל. ע"כ.

גם בשו"ת זכור ליצחק הררי (סי' עז) תמה ע"ד הגנת ורדים, דשאני סדרא דפסחא דכולי סדרא מילי דפסחא נינהו, מתחלת כוס הקידוש עד הסעודה, וכולהו צורך הסעודה, וכמ"ש מרן הב"י (סי' תעד): "דכולה חדא סעודתא היא, מתחיל בכוס הקידוש ומסיים בכוס בהמ"ז, הילכך אין לברך בפה"ג בינתים כלל".

ובשלחן גבוה (סי' תעג ס"ק כז) כתב, בהיותי מקביל פני הרב הגדול כמהר"ר אברהם גטיניו בחוה"מ פסח, שאול שאל ממני הא דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, וכתבו הפוסקים שצריך לאכול לאלתר, מיד לאחר הקידוש, א"כ איך אנו מפסיקים בליל פסח בין הקידוש והסעודה בטיבול ראשון וההגדה וסיפור יצי"מ, והשבתי לו שכיון שכל אחד שותה מהכוס של הקידוש רביעית יין ה"ז

נחשב במקום סעודה, וכמ״ש האחרונים והביאם הטור (בסי׳ רעג) שאפי׳ אכל דבר מועט או ששתה כוס יין שחייב עליו ברכה אחרונה יצא ידי קידוש במקום סעודה, וגומר סעודתו במקום אחר, והא כיון ששתה כוס הקידוש כולו חשיב שפיר קידוש במקום סעודה, והרה״ג הנ״ל אמר לי, שדברי הטור סי׳ רעג בשם הגאונים, היינו דוקא כששתה כוס אחר חוץ מן הכוס של הקידוש, וכמ״ש הלבוש שם. עכת״ד.

איברא דשפיר קאמר השלחן גבוה, שאם שתה רביעית יין של כוס הקידוש עצמו יצא ידי קידוש במקום סעודה, וכמ״ש מרן הב״י (סי׳ רעג) וז״ל, כתוב בהגמ״י (פרק כט) בשם מהר״ם, שכוס המילה שהוא בשבת שחרית יתננו לתינוק. ולפי דברי הגאונים שכתב רבינו בסמוך, אם שותה שיעור שחייב עליו ברכה אחרונה א״צ ליתן לתינוק, דש״ד שישתהו המוהל עצמו. עכ״ל. הא קמן שמרן הבין דברי הגאונים כפשוטם, שדי בשתיית כוס הקידוש עצמו.

ומרן בש״ע (סי׳ רעג ס״ה) הביא להלכה דברי הגאונים, וכתב ע״ז הרמ״א בהגה, ולפ״ז מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס המילה בשבת בשחרית אם שותים כשיעור. ומוכח מדברי הרמ״א שגם הוא הבין כדברי מרן אליבא דהגאונים. ואמנם הב״ח והט״ז והא״ר הבינו בדעת הגאונים כדברי הלבוש, שזהו כששותים כוס אחר חוץ מהכוס של הקידוש. וכ״כ הרב מהרש״ו בקונטרס חיים שנים ישלם, והובא בפתה״ד (שם סק״ג).

אולם באבן העוזר שם הוכיח במישור כהבנת מרן והרמ״א, ע״פ קושית התוס׳ פסחים (קא:) על שיטת רשב״ם [וכ״ד הרמב״ם וראבי״ה והעיטור] שיין טעון ברכה אחרונה במקומו, שא״כ אמאי איתותב רבי יוחנן שאמר אף ידי יין יצאו [שא״צ לברך בביתו על היין שבתוך הסעודה, שכבר יצא ידי ברכת בורא פרי הגפן בקידוש של בהכ״נ] מהברייתא דתניא שינוי מקום צריך לברך, נימא דהברייתא מיירי בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, משא״כ יין. ולפי דברי הגאונים שבשתיית רביעית יין חשוב קידוש במקום סעודה, ניחא, דהא שמואל דפליג אדרב וס״ל שלא יצאו י״ח קידוש, דבעינן קידוש במקום סעודה, בע״כ מיירי שלא שתה שיעור רביעית, וא״כ נראה דפליג אדשמואל וקאמר אף ידי יין יצאו, היינו אפי׳ בפחות משיעור ברכה אחרונה, וא״כ ברייתא דתניא שינוי מקום צריך לברך הויא תיובתיה, ומכאן שהרמב״ם ורשב״ם וסיעתם ס״ל כדעת הגאונים ששתיית רביעית יין מכוס הקידוש חשיבא במקום סעודה. ע״ש. ודפח״ח. וכ״כ הצל״ח (פסחים קא:). וכן הפר״ח והמטה יהודה הסכימו לדברי מרן הש״ע שאם שותה רביעית יין מכוס הקידוש חשיב שפיר במקום סעודה. וכ״כ בשו״ת גינת ורדים (שם). וכ״כ מרן החיד״א בשיו״ב (סק״ג) ושאין לנו אלא דברי מרן שקיבלנו הוראותיו. ושהראיות שהביא הא״ר להיפך, אינן מכריעות כלל. וכן פשט המנהג בירושלים, וכמ״ש בספר פרי האדמה (דף לג.). ואצטמיד חצבא של השלחן גבוה הנ״ל, שבשתיית רביעית מכוס הקידוש בליל פסח, חשיב שפיר במקום סעודה, ויוכלו להאריך בהגדה ובסיפור יצי״מ כיד ה׳ הטובה עליהם. אלא שעדיין יש לפקפק קצת בזה לפי מה שהסכימו הפוסקים שמספיק לשתות מכוס הקידוש כמלא לוגמיו, וכ״פ השלחן גבוה עצמו (בסי׳ תעב ס״ק כה). וא״כ שוב אין זה במקום סעודה. והדרא קושיא לדוכתא.

עוד כתב בשלחן גבוה לתרץ, ע״פ שיטת רב נסים גאון שהובא במרדכי פרק ערבי פסחים, במה שנוהגים כיום לקדש בביהכ״נ אע״פ שאין שם אורחים, דהיינו טעמא משום שכיון שבשעת הקידוש דעתם לאכול במקום אחר, הוי כקידוש במקום סעודה, ומודה שמואל בכה״ג, וכדאמרינן בירושלמי דהאי דאמר שמואל שלא יצאו ידי קידוש שאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו כשאין דעתו לאכול במקום אחר, אבל אם היה דעתו לאכול במקום אחר שפיר נפיק. הא קמן שאפי׳ היה דעתו ללכת למקום רחוק חשיב שפיר במקום סעודה, וכ״ש הכא שהשלחן מסודר וערוך לפניו, ואכילת כרפס וההגדה וסיפור יצי״מ לא חשיב הפסק, שהכל הוא לצורך הסעודה והמצה שלפניו, כמו שאמרו חז״ל לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. ודמי למאי דקי״ל (בברכות מ.) גביל לתורי לא הוי הפסק. עכת״ד.

ואמנם אין זה מוסכם להלכה, כי התוס׳ והרא״ש (פסחים ק:) הקשו על הר״נ גאון דא״כ מאי פריך ולשמואל למה לי לקדושי בבהכ״נ, ומשני להוציא אורחים י״ח, ואמאי לא משני להוציא כל אלו שדעתם לסעוד בביתם, ולכן העמידו דברי ר״נ גאון והירושלמי כשהכל בבית אחד, כגון קידש באיגרא ע״מ לאכול בארעא, אבל מבית לבית לא מהני דעתו. וכ״כ הטור (סי׳ רעג).

והר"ן בפרק ע"פ כתב, שהירושלמי חולק על הש"ס שלנו, וכגמ' דידן נקטינן. ע"ש. וכ"כ מהר"ם חלאווה שם. וגם מרן בש"ע (סי' רעג) פסק דלא מהני רק בבית אחד מאיגרא לארעא או מחדר לחדר. וכתב הרמ"א שכן עיקר. אולם מצינו כמה מהראשונים דנקטי להלכה כדברי רב נסים גאון, וכמ"ש האו"ז (ח"ב סי' כג), דתנאי מהני בקידוש אפי' מבית לבית ובלבד שיאכל בבית האחר, והאי דלא שני לשמואל הכי, משום דרבותא קמ"ל, שאפי' לענין סעודה שבביהכ"נ ממש מתוקמא, שבאורחים תלמידי חכמים עסקינן, דשרי להו למיכל בביהכ"נ. ע"כ. וכ"כ ראבי"ה (פסחים סי' תקט), ובספר הפרדס לרש"י (דף לט.), ובספר פרדס הגדול (סי' צ). וכן המאירי בפסחים הסכים לדברי רב נסים גאון, שאם היה דעתו כן מתחלה אפי' הולך לבית רחוק ש"ד. וא"כ סברת רבינו נסים גאון חזיא לאצטרופי בנ"ד. [וראה בחזו"ע שבת ב' מ"ש בשיטת רבינו נסים גאון].

הפסק בין שתיה לשתיה

והנה המג"א (סי' קפד סק"ט) כתב, שמי שרוצה לפטור שתי אכילות או שתיות בברכה אחת, ישהה בינתים כדי שיתעכל, ואז יחזור ויברך ברכה ראשונה. אולם בשו"ת גנת ורדים (א"ח כלל ג סי' כ) ס"ל שלא אמרו שיעור עיכול אלא לענין ברכה אחרונה, שהואיל וכבר עברה הנאתו אינו מברך לאחריו, משא"כ לענין ברכה ראשונה, וכמו שמצינו בקידוש של ליל פסח, שאע"פ שמאריכים בהגדה ובסיפור יצי"מ, אין מברכים על הכוס השני בפה"ג, ולא חשיב הפסק אפי' שהה כדי שיעור עיכול. ואילו היתה קפידא בזה, היה להם לחז"ל להזהיר למהר בעשיית הסדר. וכ"ש אם הוא ת"ח שעל כל דבר דורש תלי תילין, שכל המרבה לספר ביציאת מ"ז משובח. וראיה לזה מדין הריח, שאינו מברך לאחריו כדאיתא בנדה (נב.). ופרש"י, שהנאה מועטת היא. ונראה דהיינו טעמא משום דדמי לנתעכל המזון שאינו מברך אחריו, וכן הריח שהנאתו מועטת מיד כשגמר להריח כנתעכל המזון דמי. ובברכות (נג.) אמרו, הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח, אפי' ישב שם כל היום, אינו מברך אלא פעם אחת, נכנס ויצא נכנס ויצא מברך על כל פעם ופעם. וכתב המרדכי, שאם היתה דעתו לחזור אפי' נכנס ויצא אינו מברך אלא פעם אחת, וכן פסקו הטור והש"ע (סי' ריז), אלמא דלא קפדינן שלא יתעכל המזון אלא לגבי ברכה אחרונה, אבל לגבי ברכה ראשונה, שדעתו לאכול ולשתות עוד, או להריח, אע"פ שמשתהה זמן רב כדי עיכול ויותר, ש"ד. עכת"ד.

וכן בשו"ת שמן המשחה (סי' יג) הביא דברי המג"א (סי' קפד סק"ט) שהשוהה כדי עיכול חוזר ומברך ברכה ראשונה, והקשה עליו מדין ברכת הריח כנ"ל, ושוב הביא הוכחת הגנת ורדים כאמור.

אך אי משום הא לא איריא, דשאני התם גבי ברכת הריח שהוא חוזר ומריח בבושם ההוא עצמו, ולא דמי לאכילה ושתיה שפנים חדשות באו לכאן, לפיכך כל שנתעכל המאכל והמשקה הראשון צריך לחזור ולברך על האחר, תדע, שהרי בברכת אכילה ושתיה כל שיצא לחוץ ועקר ממקומו הראשון, אפי' חזר למקומו, הוי שינוי מקום והיסח הדעת, בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אליבא דכו"ע, כדאיתא בפסחים (קא:) ובטור ובש"ע (סי' קעח). וא"כ ביוצא מחנותו של בשם וחזר ונכנס, אפי' אם היה בדעתו לחזור, מה בכך, והרי שינה מקומו, וא"כ למה לא יברך שנית על הריח. וכבר עמד בקושיא זו המג"א (סי' ריז ס"ק ג), ותי', דשאני הכא שחוזר ומריח באותם בשמים עצמם.

ומעתה אין להקשות על המג"א (סי' קפד) מברכת הריח, שהתירוץ ברור כפירוש המג"א עצמו לחלק בזה כאמור. גם י"ל עפ"ד המג"א שם עוד לחלק בין אכילה ושתיה שמחוסרות מעשה, לריח שאינו מחוסר מעשה שממילא הוא מריח. וה"נ י"ל כאן על דרך האמור. אלא שיש לפקפק על תירוץ זה, ממה שהסכימו האח' (בסי' ח סעיף יד) שאם פשט טליתו ויצא ונכנס להתעטף בו שנית, אם היה בדעתו לחזור ולהתעטף בו, א"צ לברך עליו שנית. והתם מחוסר מעשה, ואע"פ כן אינו חוזר ומברך, אא"כ נחלק בין ברכת הנהנין, שכל שיצא נחשב סילוק והיסח הדעת, לבין ברכת המצות דלא חשיב סילוק, שכל ימיו בעמוד והחזר קאי. וכמ"ש המאירי (ברכות נג.), ובשיטה מקובצת שם. ודו"ק.

אולם עדיין יש לדון בראיה השניה של הגנת ורדים שם ממ"ש הרמב"ם (בפ"ד מהל' ברכות ה"ז):

"גמר בלבו שלא לאכול ולשתות עוד חוזר ומברך, ואם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור לאכול ולשתות, אפי' פסק כל היום כולו א"צ לברך". הרי שבירר דבריו להדיא שאפי' הפסיק כל היום, ובודאי כבר נתעכל המזון שבמעיו, א"צ לחזור ולברך, כיון

שדעתו לחזור לאכול ולשתות. וכ״ש שהרמב״ם צירף בדבריו גם שתיה שהנאתה גרועה בהרבה מהאכילה, ועכ״ז א״צ לחזור ולברך על שתייתו. וכן הוכיח במישור הרב אבן העוזר (סי׳ קפד) מדברי הרמב״ם הנ״ל, ודלא כהמג״א שכתב שאם עבר שיעור עיכול חוזר ומברך, שאין דבריו אלא דברי נביאות, ונסתרים מדברי הרמב״ם.

וכן מוכח עוד ממתני׳ (ברכות סב.) בא לפניהם יין לפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, והרי אם נשתהה עד שנעשה צמא זהו שיעור עיכול בשתיה, ואע״פ כן נפטר בברכה שעל שתיה ראשונה.

גם בערה״ש (סי׳ קפד סק״ה) כתב, דאשתמטיתיה להמג״א דברי הרמב״ם הנ״ל. וכן בשו״ת זכור ליצחק הררי (סי׳ נב) השיג כאמור על המג״א. וכ״כ בשו״ת נוה שלום (ס״ס ח) להוכיח מדברי הרמב״ם דלא כהמג״א.

גם בשו״ת קרית מלך רב (ח״א סי׳ ט) כתב להוכיח היפך דברי המג״א מדין ברכת בפה״ג שעל הקידוש בליל פסח שפוטרת גם את הכוס השני, אע״פ שמאריכים הרבה בהגדה ובסיפור יצי״מ, שכל המרבה לספר ביצי״מ ה״ז משובח, אלמא דלא מהני שיעור עיכול לגבי ברכה ראשונה.

והנה אע״פ שכן מנהגינו שלא לברך על כוס שני בליל פסח, וכמ״ש בב״י ובש״ע (סי׳ תעד), מ״מ אין זה מוסכם כלל, כי דעת הגאונים רב נטרונאי ורב עמרם והרי״ף והרמב״ם וראבי״ה, שצריך לחזור ולברך על הכוס השני. וכ״כ התוס׳ (פסחים קג:) ועוד ראשונים. וכ״פ הרמ״א בהגה שם, שהמנהג בקרב האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס. וא״כ אין מדין זה קושיא על דברי המג״א.

איברא דהרי״ף יהיב טעמא משום שכל כוס וכוס מצוה בפני עצמו היא, הלא״ה לא היה צריך לברך על הכוס השני. אבל בשבולי הלקט והמנהיג כתבו הטעם, משום שיש הפסק גדול והיסח דעת בין כוס לכוס. ועכ״פ לדידן מיהא יש ראיה מליל פסח היפך המג״א.

אמנם הראש״ל מהרח״א גאגין בשו״ת חוקי חיים (ח״א סי׳ א) סמך סמיכה בכל כחו על דברי המג״א, ושאין ראיה מדברי הרמב״ם הנ״ל נגדו, כי הרמב״ם מיירי ביושב בסעודת קבע, וכיון שעוסק באכילה ושתיה ובאכילת פרפראות, אפי׳ שהה כל היום כאילו לא נתעכל מזונו דמי, משא״כ בשתי אכילות או שתיות בעלמא, כל ששהה כדי עיכול צריך לחזור ולברך, ושכן המנהג פשוט אצל חסידי ק״ק בית אל העומדים בבית ה׳ בלילות, שמברכים על כל כוס קפה שמביאים להם, כששהו בין אחד לשני שיעור עיכול. ע״ש. וכ״כ בשו״ת שער שלמה זוראפה (סי׳ צט וקג). ע״ש.

אולם הדרך החיים והמגן גבורים פסקו דלא כהמג״א. וכ״פ המשנ״ב (ס״ק יז) שא״צ לחזור ולברך אפי׳ שהה שיעור עיכול. ודלא כהמג״א. גם בתשובה למהרש״א אלפנדרי העלה דלא כהמג״א, ותמה על הרב חוקי חיים שלא חשש לספק ברכות. [והובא ביבי״א ח״ו א״ח סי׳ כז]. ועכ״פ לדינא קי״ל סב״ל. וע׳ בחזו״ע פסח (עמ׳ קכז, ובמהדו׳ תשס״ג עמ׳ טז).

כשיש ילדים לא להאריך יותר מדאי בפירושים על ההגדה

ובחזו״ע שבת ב׳ כתב, שאע״פ שבכל שבתות השנה וימים טובים צריך להסמיך את הסעודה לקידוש, מ״מ בליל פסח אין צורך להסמיך הסעודה לקידוש, לפי שצריך להאריך בהגדה ובסיפור יצי״מ בין הקידוש לסעודה, ומצוה נמי איכא שכל המרבה לספר ביצי״מ ה״ז משובח. ושפיר חשיב נמי קידוש במקום סעודה, שההגדה וההלל צורך סעודת הפסח הם, וכמו שאמרו חז״ל לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. ומ״מ אם יש שם ילדים רכים שאינם יכולים להשאר ערים כל כך, טוב לקצר בסיפור יצי״מ, עד לאחר הסעודה, וכמ״ש בארחות חיים (דף פב:) בפירוש ההגדה על המעשה של ר׳ אליעזר ור׳ יהושע וכו׳ שהיו מספרים ביצי״מ כל אותו הלילה, שזה בודאי היה אחר הסעודה, שאם קודם אכילה הרי אמרו בפסחים (קט.) חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא יישנו. ופירש רש״י שאוכלים מהר. ע״כ. וכ״כ הראב״ד בהשגות (פ״ז מהלכות מצה ה״ג). וכ״כ הכל בו. תן לחכם ויחכם עוד. ובשאר לילי שבת ויו״ט יש לסעוד לאלתר אחר הקידוש, כדברי הרמ״א. וכ״פ בבא״ח (ש״ב פר׳ בראשית אות ד), שצריך לאכול הסעודה במקום הקידוש לאלתר, ואם לא אכל אלא לאחר זמן לא יצא י״ח. ע״ש. ומ״מ נ״ל שאם שהה, בדיעבד א״צ לחזור ולקדש.

כיצד יש לנהוג לגבי ברכה אחרונה על כוס ראשון בליל הסדר

והגאון האדר"ת בעובר אורח (הגה' לסי' תע"ג ס"א. מכ"י) כתב, שראוי להקפיד לשתות רביעית בשביל קידוש במקום סעודה, וירויח בזה גם שאם יצטרך לצאת לחוץ, שזה נחשב הפסק בין הקידוש לסעודה [ע' בש"ע סי' רעג ס"ב], לא יצטרך לקדש שנית, מאחר שכבר יצא י"ח קידוש במקום סעודה בשתיית רביעית יין ששתה אחר הקידוש. וכתב שאם נצרך לצאת בין קידוש לסעודה, יברך תחילה מעין שלוש. עכת"ד. ויש לפלפל בזה.

והנה כמה מאחרוני זמנינו עמדו בזה, דכיון שעובר שיעור עיכול בין הכוס הראשון לסעודה, מדוע לא יצטרך לברך עליו ברכה אחרונה. שאין יפטר מכח ברכת המזון אחרי שכבר עבר שיעור עיכול. וכעין זה העיר בביאה"ל (סי' קצ ס"ב). וע"ע בחיי אדם (כלל נא סעיף כג). וכן העיר בנ"ד בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' קב. ובח"י סי' טו).

גם בשו"ת אור לציון (ח"ג פט"ו עמ' קנו) תמה על מנהגינו שאין מברכים ברכה אחרונה על כוס ראשון, הגם שעובר שיעור עיכול, והניח בצ"ע. ומחמת כן יש שסברו שעדיף שלא לשתות רביעית בבת אחת מכוס הראשון, בכדי שלא יתחייב בברכה אחרונה.

ובס' נימוקי או"ח (סי' תעד) כתב שהרה"ק בעל היכל הברכה היה דרכו לברך על הגפן תיכף אחר שתיית כוס הקידוש בליל הסדר, מטעם שמאריכין בהגדה עד אחרי שעובר זמן שיעור עיכול. וכ"כ בס' חוט שני (פסח פי"ז הי"ב). ובספר ברכת יצחק (מועדים עמ' סה) כתב, ששמע מהגרב"צ אבא שאול שיש להקפיד לשתות בכל פעם מעט יין או מים, כדי שלא יעבור שיעור עיכול. ואינו מוכרח.

וכן דעת הגרי"ש אלישיב (הערות עמ"ס ברכות. וכן בהגש"פ שלו עמ' טז. ובקובץ מבקשי תורה י"א סי' צב עמ' תפא. ובס' שבות יצחק פסח פ"ח. וע' בקובץ בית הלל כסלו תשס"ו עמ' מ), שיש להקפיד לברך מעין שלוש אחר כוס ראשון, כיון שעובר שיעור עיכול. או שיקפיד לשתות מעט מעט מים [שהמים נפטרו אצלו בברכת בפה"ג (וזה בשותה מים לצמאו)], בכדי שלא יעבור שיעור עיכול. וכן הביאו עוד בשמו בס' משנת אי"ש (ליל הסדר עמ' סד) שיש להקפיד לשתות מעט מעט באמצע הסדר בין כוס ראשון לשני, כדי שלא יהיה הפסק ביניהם כדי שיעור עיכול, ואע"פ שהחזו"א לא הקפיד על זה.

אם לדינא יש לחוש שעובר יותר משיעור עיכול בין כוס ראשון לשני

אולם להלכה הנה סתימת דברי הפוס' שלא חששו לזה, ומה שכתבו שאין חשש בליל הסדר לדין קידוש במקום סעודה, ה"ה לגבי ברכה אחרונה. וכן המנהג פשוט. וכבר הבאנו מ"ש מרן הב"י (סי' תעד) "דכולה חדא סעודתא היא, מתחיל בכוס הקידוש ומסיים בכוס בהמ"ז, הילכך אין לברך בפה"ג בינתים כלל". והאריך בזה בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' יא).

ואף שבשו"ת מהר"ח או"ז (סי' ריג) כתב שנחלקו בזה הראשונים, שמהר"ם היה מברך בורא נפשות אחר טיבול ראשון, וכן מעין שלש אחרי כוס ראשון. וכ"כ רבינו שמשון בתוס' (פ' ערבי פסחים). ואילו ר"י ור"ת לא היו מברכין על הגפן בליל פסח עד אחר כוס רביעי. ולא נפשות אחר טיבול ראשון, משום שאף שהגדה נחשבת היסח הדעת לענין נטילה לחזור ולברך על המאכל. לא יחשב היסח הדעת כמו שאומר במס' יומא, דיבר עם פלוני והפליג נוטל שתי ידיו, ואינו חייב לחזור ולברך ברכת המוציא. ע"כ. מ"מ סתימת דברי הפוס' הוא כמו שכתבנו.

והגר"ז (תעג, י) כתב, אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה, לפי שהוא מצרכי הסעודה והרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה, שטפלים לסעודה ונפטרים בבהמ"ז. ועוד, שהוא נפטר בברכה אחרונה שיברך אחר כוס רביעי, ואף ששותה הרבה בינתים אין בכך כלום, שכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל. [וטעמו הב' הוא עפ"ד המג"א (סי' קפד סק"ט), ודלא כמ"ש המשנ"ב (שם ס"ק יח) שדברי המג"א נאמרו רק לגבי סעודה. וע' בשבט הלוי (ח"ז סי' כז), ובס' הלכות חג בחג (עמ' תלה)].

ובאשל אברהם בוטשאטש (סי' תעד) עמד בזה, שהרי יש הפסקה של שיעור עיכול ויותר בין כוס ראשון לכוס השני, וכתב שם בזה"ל: המתרגמין

ההגדה, ויש בודאי שיעור עיכול דכוס ראשונה קודם סיום ההגדה, ורובא דרובא ששיעור עיכול תמיד גם בלא תירגום ההגדה, כ״א מיעוטא דמיעוטא דבריות שיש להם כוסות מופלגים בגידול ויינם חזק הרבה, ואומרים בחפזון עצום, נראה שאין על זה שום חשש לכו״ע, גם אם ברכה אחרונה דין הוא מדאו׳, מ״מ הרי מה״ת בעינן ושבעת כדי שביעה, וגם מדרבנן דבכזית וברביעית, מ״מ נראה שאין זה כי אם כשעושה לעצמו רצון של הסתפקות, ואין בדעתו לשתות עוד בדרך קבע, משא״כ בד׳ כוסות של פסח, שאין גם מישראל שיהיה לו היסח הדעת מלשתות עוד אחר כוס ראשון וכו׳, בזה לא תיקנו גם חז״ל לברך ברכה אחרונה כלל עד כלותו לשתות, ומ״מ לגבי ברכה ראשונה שאנו נוהגין לברך על כל כוס, אין מועיל לזה מה שיודע שישתה ד׳ כוסות, כיון שיש היסח הדעת מהשתי׳ דהיינו שבשעת הגדה אין בלבו שישתה אח״כ ודאי, ואינו עולה אז על לבו, עי״ז יש הפסק גמור בין הכוסות, וראוי כל אחד לקבוע לו ברכה בפני עצמו. עכ״ל.

וע״ע באשל אברהם בוטשאטש (סי׳ רפט ס״א) שבבהמ״ז יוצא ידי חובת ברכה אחרונה של יין הקידוש, אע״פ שעובר כבר שיעור עיכול משעת שתיית היין, וכמו שבכל סעודה אין לומר שהכזית הראשון נתעכל תיכף וגם כאן הכל סעודה אחת בזה, עכ״ד. וע״ע במג״א (סי׳ קפד סק״ט) לענין סעודות גדולות שיושבים ד׳ וה׳ שעות קודם שמברכים, דכיון שעוסקים בשתיה ובפרפראות כלא נתעכל דמי.

ועוד יש להביא בזה מה שכתב החזו״א (אוח סי׳ כח אות ד), שא״צ תנאי שלא יתעכל המזון רק כשהפסיק, אבל כשלא עשה הפסק לא אכפת לן בנתעכל, אלא שכל זמן שלא נתעכל נמשך מעשה האכילה לענין שאין השהיה נחשבת הפסק. ובהמ״ז היא על האכילה עצמה, ולא על מה שהמזון נמצא במעיו ומזין אותו. [וזת״ד החזו״א שם, שיש לחקור האם מה שיכול לברך תוך שיעור עיכול, הטעם הוא משום שאין בהמ״ז באה דוקא על מעשה האכילה, אלא על מה שהספיקו הקב״ה מזונו וכל זמן שהמזון לא נתעכל, והמזון מזין אותו ומפרנסו, הרי הוא כאוכל בכל שעה, או דלמא שבאמת אין בהמ״ז רק על עיקר האכילה, אלא שזמן הברכה הוא עד שיתעכל. וכתב שנראה כמו הצד השני, שאין בהמ״ז רק על האכילה, ועד שיתעכל הוא רק הזמן לברך על אכילה ראשונה, וזכר לדבר מהא דאמרי ב״ש שיחזור למקומו ויברך. אלא שעדיין יש להסתפק אי מן הדין היה צריך לברך בהמ״ז סמוך לאכילה תיכף בלי הפסק כמו בכל ברכות הראשונות, וברכות אחרונות של הקורא בתורה ובנביאים, אלא מפני שעדיין המזון בתוך מעיו אין שהייה מפסקת ועדיין שם האכילה עליו, או״ד מן הדין אין שהייה מפסקת בברכה שלאחריו, אלא שלאחר שנתעכל כבר כלתה טובתו ואינו ראוי שוב לברכה. והנה המג״א (סי׳ רטז סק״א) כתב בשם הכלבו, דלכך אין מברכין ברכה לאחר הבושם משום דדמי לנתעכל המזון, נראה מזה דלאחר שנתעכל שבטלה כבר טובתו אינו ראוי לברכה, אבל צ״ע מברכות (מח:) שמשה תיקן לישראל בהמ״ז בשעה שירד להם מן, הרי שעל המן מברכין בהמ״ז, אע״פ שהיה משקה ומרווה את האיברים בלי ענין של עיכול (יומא עה:), ובע״כ שא״צ תנאי שלא יתעכל אלא כשהפסיק, אבל כשמברכין תיכף לאחר אכילה, לא איכפת לן בנתעכל כמו ברכת התורה שלאחריו, וברכת הראיה וכיו״ב, אלא שבבהמ״ז יכול לברך אף שהפסיק משום שכל זמן שלא נתעכל נמשך מעשה האכילה לענין שאין השהי׳ הפסק, ובמן היו צריכין לברך תיכף בלא הפסק, ומה שלא מברכים ברכה אח׳ על בושם, משום דלא חשיב ולא תיקנו בו חכמים ברכה אח׳ כמ״ש רש״י. ע״כ]. ועוד כתב החזו״א (שם סק״ה), שאם התחיל לברך בתוך זמן עיכול, נראה שיכול לגמור בהמ״ז לאחר הזמן, שהעיקר הוא שלא יהיה הפסק, וכיון שאין כאן הפסקה [שכבר התחיל לברך], שפיר יכול לסיים הברכה אע״פ שעבר זמן עיכול. ודלא כמ״ש בס׳ יד אליהו להגאון מקאליש. וצ״ע. עכת״ד. [וע״ע להגרעק״א (א״ח סי׳ קפו ס״ב) לגבי קטן שאכל בערב הכנסו לגיל המצוות, ובתחילת הלילה שנעשה גדול, עדיין לא נתעכל המזון, האם מחוייב לברך בהמ״ז מדאו׳, ומ״ש בזה בשו״ת משנה הלכות (חי״א סי׳ קנד). ומ״מ מ״ש בברכ״י (סי׳ רח סק״א) לגבי מי שאכל והקיא שאינו יכול לברך, דלא גרע מנתעכל המזון, א״ש אף לסברת החזו״א, דסוף סוף אין כאן ואכלת ״ושבעת״. והאריך בזה בס׳ מגילת ספר (ברכות סי׳ לא), ע״ש, ובס׳ מעדני אשר (ברכות סי׳ מח)].

ולפ״ז ניחא טפי לומר שגם בליל הסדר שנחשב הכל כסעודה אחת ואין כאן הפסק, אין לחוש שעובר זמן שיעור עיכול. והגרי״ש אלישיב שהחמיר בזה לגבי ליל הסדר, אזיל לשיטתו שחלק על סברת החזו״א הנ״ל, ואמר שבודאי שיעור עיכול אין לו ענין להיסח הדעת, ודברי החזו״א בזה אינם נראים להלכה. (ברכת הפסח פינקל עמ׳ פז).

עא. צריך לשתות הרביעית בבת אחת [כדי שיעור שתיית רביעית, ולא כדי שתיית כל הכוס]. ולא יפסיק לשתות בסירוגין, ובדיעבד אם שתה הכוס של ד׳ כוסות בסירוגין, אך לא שהה יותר מכדי אכילת פרס, יצא ידי חובתו, ואינו צריך לחזור ולשתות, ובפרט בכוסות האחרונים. אבל אם שהה באמצע שתיית רביעית יותר מכדי אכילת פרס, על ידי שהפסיק ברביעית פעמים אחדות, אפילו בדיעבד לא יצא. עא)

סברא נוספת שלא לברך ברכה אחרונה על הגפן גם כשעובר שיעור עיכול

ובשו״ת מנחת שלמה (ח״א סי׳ יח) כתב ג״כ שהיה נ״ל שאין שום איסור לשהות באמצע הסעודה כדי שיעור עיכול, דכיון שאוכל עכ״פ בסוף הסעודה כזית, אמרינן דבהמ״ז שמברך על הכזית האחרון עולה גם על כל מה שאכל קודם, ולא אמרו דאין מברכין לאחר שיעור עיכול אלא כששכח ולא בירך ולא היה כלל בדעתו לאכול עוד, משא״כ בנ״ד כיון שהשלחן ערוך לפניו ויודע שיצטרך עדיין לאכול ולשתות, אינו מתחייב כלל בברכה אחרונה. ואם בירך, חוץ ממה שגורם בכך לברכה שאינה צריכה, גם מראה בכך כאילו הקידוש לא היה כלל במקום סעודה. וי״ל שברכת על הגפן חשיב קצת כסילוק מקידוש במקום סעודה. והגם שבמג״א (סי׳ קצ סק״ג) מבואר שאסור לשהות באמצע, ודלא כדברינו, וע״ע במשנ״ב שם (סק״ח) ובבאה״ל, שמפסיד ברכה אחרונה של שתיה ראשונה, ומה שיברך לבסוף לא מהני כלל לזה, כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו. מ״מ גם לדבריהם, בנ״ד דמה ששוהה הוא ע״י שעסוק בדבר שמחוייב בו, והוי נמי צורך הסעודה, אין זה חשיב הפסק אף שעובר שיעור עיכול, ובהמ״ז שבסוף, שפיר עולה גם על כוס ראשון והכרפס, שהרי א״א לחייב אותו תיכף בברכה אחרונה, דא״כ היה נראה כמסיח דעתו מן הסעודה, וכמי שעושה קידוש שלא במקום סעודה, כיון שאין עושין כן בכל שבת ויו״ט. ומ״ש בא״א בוטשאטש, שכיון שדעת כל אדם לשתות עוד כוסות, אינו מתחייב בברכה אחרונה, כי לא תיקנו ברכה אחרונה רק עד כלותו לשתות, צ״ע דהא איכא דס״ל שאם אכל כזית כרפס חייב בברכה אחרונה, אף שדעתו ודאי לאכול אח״כ מרור, וגם כתב הגר״א (ס״ס תעג) דלדידן שמברכין על כל כוס וכוס בפה״ג, ה״ה נמי דמחויב בברכה אחרונה על הכרפס אם אכל כזית. וצ״ע. עכת״ד הגרשז״א שם.

ויש שהביאו משו״ת שאילת שאול (חא״ח סי׳ כד) שיש כמה ראיות, דבלא היסח הדעת גם לאחר שיעור עיכול יוכל לברך ברכה אחרונה. ויש עוד להרחיב בזה לגבי ליל שבועות וכדו׳. ואכמ״ל.

ובהגש״פ להגר״מ פינשטיין (עמ׳ צז, ועמ׳ ערה) כתבו בשמו, שהשיב שאין לחוש להפסק הגדול שבין שתיית הכוס הראשון לשתיית כוס שני לענין ברכה אחרונה, שכ״ז נחשב חלק מהאכילה ואין בזה כל חשש של הפסד ברכה אחרונה.

ומובא שהגראי״ל שטיינמן הורה לברך על הגפן תמיד אחרי שתיית כוס ראשון, אפי׳ אם לא עבר שיעור שעה וחומש, כיון ששיעור עיכול של שתייה הוא זמן מועט (בנתיבות ההלכה כרך לד פסח עמ׳ רנט). ולכאו׳ לא ראה מדברי הפוס׳ הנזכרים לעיל.

והמחמיר לטעום מעט יין מידי פעם באמצע ההגדה שלא יעבור שיעור עיכול, יחמיר לעצמו בצנעא, דהיינו **באופן שלא ירגישו בו שאר המשתתפים בסעודה,** ויראו שהוא מחמיר יותר משאר העולם (הגרש״ז אויערבך. בס׳ י״ט שני כהלכתו). [ומובא שהגרש״ז אויערבך אמר שהיה בדעתו להוציא חיבור מיוחד על ברכת מעין שלש אחר כוס ראשון בליל הסדר, ואמר לבני ביתו שאין צריכים להחמיר לטעום בינתיים, ולא ישנו ממנהג כל ישראל. ופ״א כשביקר את הגרי״ש אלישיב בחוה״מ פסח דנו בזה, ומזה נתעורר הגריש״א והתחיל לברך מעין שלש אחר כוס ראשון. אך הגרשז״א לא שינה דעתו].

בענין שיעור השהייה של שתיית הרביעית של ארבעה כוסות

עא) הנה ז״ל הרמב״ם (שביתת עשור פ״ב ה״ד), שתה מעט וחזר ושתה אם יש מתחלת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לכשיעור ואם לאו אין מצטרפין. ובהל׳

מאכל״א (פי״ד ה״ח) כתב, השותה רביעית של סתם יינם מעט מעט, או שהמחה את החמץ בפסח, או את החלב, וגמעו מעט מעט, או ששתה דם מעט מעט, אם שהה מתחלה ועד סוף כדי שתיית רביעית, מצטרפים, ואם לאו אין מצטרפים, ע״כ. ובהל׳ תרומות (פ״י ה״ג) כתב בזה״ל: אכל וחזר ואכל, שתה וחזר ושתה, אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס, ומתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית, הרי אלו מצטרפים לכזית. ע״כ. וכתב ע״ז הראב״ד בהשגות שם, אמת הוא שכן מצא בתוספתא (פ״ד דיומא ה״ד), אבל בכריתות (יג.) נראה שאף לשתיה בעינן כדי אכילת פרס. וכ״ה בתוספתא דפסחים (פ״א הי״ב). עכ״ל. ודעת המאירי (חיבור התשובה עמ׳ תסא) כדברי הרמב״ם.

והא דאמרי׳ בכריתות (יג.), כל המשקים מצטרפים לפסול את הגוייה (ברביעית) בכדי אכילת פרס, כיצד שתה וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה בכדי אכילת פרס, מצטרפים, יתר מכן אין מצטרפים, ומשמע שאף לשתיה בעינן בכדי אכילת פרס, כתב ה״ה, שחכמים עשו חיזוק לדבריהם בטומאת גוייה, ולכן מצטרפים בכדי אכילת פרס. וע״ע בכס״מ (תרומות פ״י ה״ג) בשם מהר״י קורקוס. ע״ש.

וז״ל מרן הש״ע (סי׳ תריב ס״י): ״שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית, מצטרפים לכשיעור, ואם לאו, אין מצטרפים. וי״א ששיעור צירוף השתיות בכדי אכילת פרס כמו צירוף האכילות״. ע״כ. וידוע שהלכה כסתם.

ומ״ש מרן להלן (בסי׳ תריח ס״ז) כשמאכילים את החולה ביוהכ״פ, ישהו בין שתיה לשתיה כדי אכילת ארבע ביצים, ולפחות ישהו בין שתיה לשתיה כדי שיעור שתיית רביעית. ע״ש. זהו לחומרא בעלמא לחוש לכתחלה לדעת הראב״ד, ולכן סיים אח״כ שלפחות ישהו כדי שתיית רביעית, שההלכה כדעת הרמב״ם. וכן הסביר הפר״ח שם, דההיא דסי׳ תרי״ח לחומרא בעלמא הוא. וכ״כ בשו״ת פרח שושן (כלל א סוף סי״ד).

ולפי האמור נקטינן, שגם לענין ברכת הנהנין של המשקים, השיעור הוא ברביעית, והצירוף הוא בכדי שתיית רביעית. ואם שתה מעט והפסיק, וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין, יותר מכן אין מצטרפין. וכן מתבאר במג״א ובט״ז ובא״ר (סי׳ רי סק״א). ואף שבשיורי כנה״ג (סי׳ רד הגה״ט אות ג) כתב שלענין ברכות הנהנין אע״פ ששהה בשתייתו יותר משיעור רביעית צריך לברך ברכה אחרונה, כיון שנהנה גופו. וכ״כ בשו״ת מוצל מאש (סי׳ טז).

וכ״כ בשו״ת שארית יהודה (א״ח סי׳ טו) ששמע מפ״ק של אחיו הגר״ז שיש חילוק בין שהיה של איסור כגון השותה ביוהכ״פ, לבין ברכת הנהנין. וכ״כ החת״ס בחי׳ סוגיות (ירושלים תרנ״א דף לא).

ולדינא העיקר להשוות דין ברכת הנהנין לדין השתיה ביוהכ״פ, שאם שהה יותר משיעור רביעית אין שתייתו מצטרפת, ואינו מברך ברכה אחרונה. וכ״כ הפר״ח בתשו׳ (סי׳ א), וכ״כ המל״מ (פ״ג מהל׳ ברכות הי״ב). והמהר״ם בן חביב בתוספת יוהכ״פ (יומא פ:). וכן הסכים במור וקציעה (סי׳ רד) ודחה בשתי ידים סברת הכנה״ג הנ״ל.

וכ״כ בשו״ת קול אליהו (א״ח סי׳ ז), שהשותה מרק שמעורב בו אורז שנמחה מרוב בישול ואוכל אותו בכף, אינו מברך בורא נפשות בסוף אכילתו, שדינו כשתיה, והרי אינו שותה רביעית בב״א. ע״ש.

ובספרו אדרת אליהו (דף מט:) כתב, שמה שסתם לנו מרן הש״ע (בסי׳ תריב) כדעת הרמב״ם שהשתיה מצטרפת רק בכדי שיעור שתיית רביעית, מלבד דנפ״מ לחולה, עוד בא ללמדנו לענין ברכה אחרונה שאם שהה יותר מכדי שתיית רביעית אין שתייתו מצטרפת, ואינו מברך ברכה אחרונה.

וכתב רבינו דוד עראמה בהגהותיו על הרמב״ם (שביתת עשור שם), אם יש מתחלת שתיה ראשונה וכו׳, פי׳, ששתה מהרה בבליעה, ואנו משערים כמו שדרך בני אדם לשתות הרביעית. ע״כ.

גם הרדב״ז בלשונות הרמב״ם (ח״ב סי׳ קמה), ששיעור השהיה רביעית בשתיית בני אדם ששותים בנחת, וזה היה גומע במהרה, אלא שהיה שוהה בין גמיעה לגמיעה. וראיתי מי שפירש שמתחלת השהיות עד סוף השהיות קאמר, ואינו נכון כלל, שהרי מפורש להיפך בדברי הרמב״ם בפ״ב מהלכות שביתת עשור, שכתב, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה. וזה ברור. ע״כ. וכ״כ בביאה״ל (סי׳ תריב) ועוד הרבה אח׳.

והנה הרב שבח פסח (קדש אות ז) כתב, שלדעת הרמב"ם לא ישהה כדי שתיית רביעית. וכ"כ בתוספת שבת (סי' רעא סק"א): "שצריך שלא ישהה מתחלת השתיה ועד סופה כדי שתיית רביעית". וכ"כ בבא"ח (פר' מסעי אות ח). וכן נקטו כמה אחרונים בלשונם.

אך יש להעיר על דברי קדשם, שאין זה מדוייק, והיה להם לומר שלא ישהה יותר מכדי שתיית רביעית. דהנה הר"ן (יומא ג.) כתב, ומוכח בגמ', שאם אכל מעט וחזר ואכל מעט, כל שלא שהה בין אכילה ראשונה לאכילה אחרונה יותר מאכילת פרס, מצטרפין. וכתב הפר"ח (סי' תריב ס"ג), שלא דקדק הרב בלשונו, כי האכילה עצמה בכלל השיעור, דליכא לפרושי ששיעור אכילת פרס הוא בין האכילה לאכילה, וכדמוכח לכאורה ממ"ש הרמב"ם בפרק י"ד מהלכות מאכלות אסורות לנבי שתיה, שאם שהה מתחילת השתיה עד סופה כדי שיעור רביעית מצטרפין, ואם איתא שגם השתיה נכללת בכלל שיעור רביעית, כל שהפסיק הרי שהה יותר משיעור רביעית, ואין מציאות לדין זה, הא ודאי ליתא, דהא דמשערינן בשתיה כדי רביעית היינו כדרך שתיה בינונית, ולאו בדידיה משערינן, ואותו שיעור משכחת לה ששתה מקצת הרביעית במהרה בב"א וכו'. וכ"כ בלח"מ. והא דאמרינן בפסחים (קיד:) גבי ירקות, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס, לאו דוקא הוא. עכת"ד.

וכ"כ בשו"ת בית אפרים (א"ח סי' נא) שאף שכ"ה לשון הש"ס (פסחים קיד:) והטור והש"ע (סי' תעה), והתוס' (כריתות יד:) אם הפסיק בין אכילה לאכילה וכו', ויפה כתבו הפר"ח ומג"א שאין הלשון מדוייק. [ובס' ימינך ה' להרה"ג יחזקאל הכהן על הגש"פ (עמ' לח) כתב, שלא ישהה בין שתיה לשתיה כדי שיעור שתיית רביעית, וגם זה אינו נכון, כי השתיה עצמה מכלל השיעור, שבסך הכל לא ישהה יותר מכדי שתיית רביעית. וכמבואר להדיא בשו"ת הרדב"ז הנ"ל].

ודע, שגם בשותה כמלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, בקידוש ובהבדלה, וכן בשתיית ארבע כוסות דמהני בדיעבד, צריך ג"כ שלא ישהה כרי שיעור שתיית רביעית, ולא בכדי שיעור שתיית רוב רביעית, וכדמוכח ממ"ש הרמב"ם (בפ"כ מהלכות שביתת עשור) שביוהכ"פ ששיעור שתיה להתחייב עליה רוב רביעית, שהיא כמלא לוגמיו של אדם בינוני, בכל זאת אם הפסיק באמצע שתייתו, כל שיש מתחלת השתיה ועד סופה לגמרי כדי שתיית רביעית מצטרפים, יותר מכאן אין מצטרפין. ואין לומר דשאני יוהכ"פ דביתובי דעתא תליא מילתא, כדאמרינן ביומא (פ:) דפריך, כזית בכרי אכילת פרס, וככותבת בכדי אכילת פרס (בתמיהה), ומשני, קים להו לרבנן דבטפי מהכי לא מיתבא דעתא. וה"נ נאמד כן, משא"כ בעלמא, זה אינו, שהרי מבואר ברמב"ם (פ"י מהל' תרומות ה"ב וג') שאע"פ שהתרומה לזר חיובה בכזית גם במשקים, מ"מ שיעורם בכדי שתיית רביעית. וכ"כ האחרונים (בסי' תעב). וכ"כ בבא"ח (פר' צו אות כט).

והנה לענין ארבע כוסות של ליל פסח, איתא בירושלמי (ר"פ המוציא יין, ור"פ ערבי פסחים), מהו לשתותן מפוסקים, (פי' הקרבן העדה, מהו שיהא מותר להפסיק בשתיית הכוס כמה פעמים), כלום אמרו שישתה, לא שישתכר, אם הוא שותה אותם מפוסקים אף הוא אינו משתכר. והרוקח (סי' רפג) כתב, בתוספתא איתא שתאן בפוסקין לא יצא, פירוש שפסק שעה גדולה ביניהם. ע"כ. והביאו הב"י (סי' תעב) להלכה.

ולכאורה משמע דלא בעינן שישתהו בכדי שתיית רביעית ולא יותר מכן, שאפי' אם נאמר שהרוקח יסבור כדעת הראב"ד ששיעור צירוף שתיה בכדי אכילת פרס, מ"מ ממה שהביאו הב"י בשתיקה, וגם בשם התוספתא, משמע דהכא לכו"ע יצא. וגם הרמ"א בהגה (בסעיף ט) הביא להלכה דברי הרוקח "שצריך לשתות השיעור שלא בהפסק גדול בינתים". **והנה** המג"א פי' דברי הרמ"א, דהיינו שלא ישהה מתחלת השתיה ועד סופה יותר מכדי שתיית רביעית. ע"כ.

ולכאורה פשט דברי הרוקח והרמ"א אינו כן, אם לא שנאמר כדברי שעה"צ (סי' ר"י ס"ק יא) שדרך בני אדם להפסיק מעט בשתיית רביעית, כדאמרינן "שנים דרך ארץ" וזה לא חשיב הפסק, ומיהו בהפסק גדול יותר מהשיעור שבנ"א מפסיקים לא יצא. וגם זה דוחק.

והפר"ח השיג על דברי הרוקח והרמ"א, דליתא, דמה שיעור הוא זה ומנין לנו לחלק בין שעה גדולה לקטנה. אלא נ"ל דגרסינן בתוספתא שתאן כפוסין לא יצא, ור"ל ששתאן לחצאין, וכדאיתא בריש בבא בתרא כפיסין ארחי, דהיינו חצי

לבינה. והכי נמי דכוותא. וכמ״ש בפסחים (קיד:) גבי מרור, אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס. וה״נ עיקרם של דברים שצריך שלא ישהה מתחילת השתיה ועד סופה יותר משיעור שתיית רביעית, או יותר מכדי אכילת פרס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, וכדלקמן בסי׳ תריב. וכל ששהה יותר משיעור זה לא יצא י״ח, וצריך לחזור ולשתות פעם אחרת בלי הפסק בינתים, וכדין מצה ומרור ששהה בהם יותר מכא״פ שאינו יוצא י״ח, וכ״פ הרוקח עצמו בסי׳ רפג, ומעתה הדבר ברור שכוונת התוספתא גם כן ככשתה ד׳ כוסות לחצאין, ששהה בשתיית הכוס יותר מכדי אכילת פרס, שאז לכו״ע לא יצא י״ח.

ע״כ. וכן פי׳ הגר״א דברי התוספתא.

ונראה ליישב דברי הרוקח, ומשום דקשיא ליה מדברי הירושלמי הנ״ל שאם שתה אותם מפוסקים יצא, דלכאורה הוא נגד התוספתא דאמרינן שתאן בפוסקין לא יצא, ומש״ה כתב שפירוש התוספתא היינו כששתאן בהפסק גדול, ואילו הירושלמי מיירי כשלא שהה אלא בכדי אכילת פרס. ומיהו תירוץ זה לא יכון כל כך לדעת הרמ״א, שכאן כתב כהרוקח, ולקמן סי׳ תרי״ב נראה שהוא מסכים לדעת מרן בסברת הסתם, שהשיעור הוא בכדי שתיית רביעית. וצ״ע. וצ״ל דס״ל להרמ״א שדוקא באיסורים כגון יוהכ״פ אמרינן ששיעור שתיה בכדי שתיית רביעית, אבל לגבי ברכת הנהנין לא אמרינן הכי, וכמו שחילקו כן כמה אחרונים. ומ״מ בהפסק גדול אף בדין ד׳ כוסות יש להחמיר. ועיין להלן בסמוך.

אולם המהרי״ל (בסוף הלכות ההגדה) כתב, ברוקח כתב, אם שתה הד׳ כוסות בהפסק גדול לא יצא. ולא פירש מאי הפסק, ולמהרי״ל נראה שלא יפסיק ביניהם בדברים בטלים. עכ״ל. וכיו״ב כתב מהר״י אישקאפה בספר ראש יוסף (דף מח עמ׳ ד), דאפשר שכוונת התוספתא כשהפסיק בדברים אחרים שאינם מענין ההגדה ושהה הרבה בדבריו, ולכן לא יצא. ע״ש. וכתב מרן אאמו״ר, ולפע״ד אין זה מובן, דלמה לא יצא ידי ד׳ כוסות כשהפסיק בדברים שאינם מענין ההגדה, והרי אפי׳ אם הפסיק בהלל בדברים אחרים, שבודאי עשה שלא כהוגן. בדיעבד מיהא יצא י״ח ההלל, וא״כ אפי׳ אם הפסיק בדברים אחרים, ואפי׳ אם היה זה באמצע ההגדה, למה לא יצא ידי ד׳ כוסות. ואפשר שהרמ״א התעלם בכוונה מדברי המהרי״ל הנ״ל, ופירש דברי הרוקח כפשוטם, כי קשה להעמיס בדברי הרוקח הפירוש שכתב מהרי״ל. ואע״פ שבחק יעקב (ס״ק כא) ה״ד המהרי״ל. וגם המאמ״ר העיר על הרמ״א שלא זכר דברי מהרי״ל.

אולם לעומתם י״א דאם לא שהה בכדי אכילת פרס יצא, אבל אם שהה יותר מכדי אכילת פרס אפי׳ בדיעבד לא יצא. וכ״כ הפר״ח.

ומהר״ש קלוגר בשו״ת האלף לך שלמה (בהשמטות שבסוף הספר סי׳ לח) הקשה על הרמ״א בהגה סעיף טו הנ״ל, דמשמע שצריך לשתות הרביעית כאחת בלי שום שהייה, ואילו לעיל בסעיף ט׳ כתב שישתה השיעור שלא בהפסק גדול, משמע שבשהייה מועטת אין לחוש, וכתב, ולכאורה נראה דס״ל שזה דומה למה שאמרו כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ולכן אינו מצטרף כלל אף בשהייה מועטת, ואם שהה יותר מכדי אכילת פרס אף בראוי לבילה אינו מצטרף וכו׳. ויותר נראה דס״ל לחלק בין מצוה לאיסור, שבאיסור אפי׳ שאינו ראוי לבילה לאכלו כאחד, מצטרף ולוקה, אבל לענין מצוה בעינן דוקא שאכל כאחד ממש, או שיהיה ראוי לאוכלו כאחד ואז מצטרף בכדי אכילת פרס, אבל בלא״ה אינו מצטרף. עכת״ד.

ויש להעיר על חילוקו הראשון דאמרינן, כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, שהרי כתב המל״מ (בפ״ג מהלכות בכורים ה״ד) בשם מהרדי״ך דלא אמרינן האי כללא אלא היכא דאיתמר להדיא בש״ס. וע״ע בשו״ת בנין ציון (ח״ב סי׳ קח) שבסוף ספרו בכורי יעקב הביא ראיה שגם הרמב״ם סובר כן.

והגרש״ק בשו״ת שנות חיים (סי׳ קנה) העיר מת׳ הרשב״א שבב״י (סי׳ לב) דמוכח שאף בדבר שאינו מפורש בגמ׳ אמרינן להאי כללא. איברא שדברי מהרד״ך הם על תשובת הרשב״א. וע״ע בשד״ח (מערכת כ כלל נג). [ועוד יש להעיר לפמ״ש בשו״ת משאת בנימין (סי׳ סב), בדין קריאה״ת שהיא מדרבנן, דלא אמרי׳ בה כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, שכלל זה לא נאמר אלא במידי דאורייתא, והוכיח כן ממה שפסקו הפוסקים, דמי שעומד בתפלה ושמע קדיש וקדושה שותק ושומע כעונה, ואע״פ שאינו ראוי לענות, אלמא דבדרבנן לא אמרינן האי כללא. ע״ש. והגרש״ק בשו״ת קנאת סופרים (סי׳ קל) כתב שאף בדרבנן אמרינן הכי].

כיון שעיקר דין ד' כוסות מדרבנן יש להקל בדיעבד כששתה בתוך זמן אכילת פרס

ולענין הלכה נראה, שכיון שעיקר דין ארבע כוסות אינו אלא מדרבנן, וכדאמרינן בפסחים (קיז:): "ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה". וכן איתא בפסחים (קי.). ובשמו"ר (פרשה ו סי' ד) ארבע גאולות יש כאן, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, וכנגדן "תיקנו חכמים" ארבע כוסות בליל פסח. ואף שבירושלמי (נזיר פ"ו ה"ה) ובמפרש שם משמע שהיה סלקא דעתין שדין ד' כוסות דאורייתא, מ"מ אף לפירושו המסקנא שם דהוו מדרבנן. ועיין בשיורי קרבן שם. ובדברי הנצי"ב בספר העמק שאלה (סי' עז אות ד).

ואמנם הגר"ש קלוגר בשו"ת קנאת סופרים (ס"ס צה) כתב שארבע כוסות בליל פסח הוי מדאורייתא, ובמחכ"ת דבריו תמוהים, שהרי אף מצות שמחת יו"ט הכלול בשתיית ד' כוסות (עיין פסחים קח:), אינה אלא מדרבנן, וכמ"ש השאג"א (סי' סח). וע"ע בשו"ת עמודי אור (סי' לג). ובשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' שמה). ובשו"ת תורת רפאל (סי' צב), ובספר דברי צבי (סי' תקמו), ובמשנ"ב (בשעה"צ סי' תקמו ס"ק פז). [ואף שיש חולקים, יש ליישב. ודו"ק]. והכי נקטי כל האחרונים שמצות ד' כוסות בליל פסח הויא רק מדרבנן. [וע"ע בתוס' ובמרדכי פסחים קח: גבי שאף הן היו באותו הנס].

ובהיות שהרבה מן האחרונים כתבו לחלק בין הצירוף בשתיית דברים האסורים, שרק בזה אמרינן שהשיעור הוא בכדי שתיית רביעית, לבין הצירוף בשתייה בדין ברכת הנהנין, וכמבואר בשיורי כנה"ג (סי' רד הגה"ט אות ג), שלענין ברכת הנהנין שפיר מצטרפת השהייה בכדי אכילת פרס. וכ"כ בשו"ת מוצל מאש (סי' טז). וכ"כ בחי' חת"ס (חי' סוגיות ירושלים תרנ"א דף ל"א ע"ג). וכ"ד הגר"ז, וכמ"ש בשמו בשו"ת שארית יהודה (חאו"ח סי' טו). והואיל ובעיקר דין צירוף שתיה באיסורין, דעת הראב"ד שהשיעור הוא בכדי אכילת פרס, וכ"ד הגר"א (בסי' תריב), ודעת מרן הש"ע אינה מבוארת בזה ככל הצורך, לכן בדיעבד אם שתה הכוס של ד' כוסות בסירוגין, ולא שהה יותר מכדי אכילת פרס, בדיעבד יצא י"ח, וא"צ לחזור ולשתות, דספיקא דרבנן לקולא, וכ"ש הכא דאיכא ס"ס להקל. וכן המהרח"א בשו"ת אשדות הפסגה (בסוף הספר, סדר ליל פסח דף יז) כתב, יש להסתפק בשהה יותר משתיית רביעית ופחות מכדי אכילת פרס, אם חייב לחזור ולשתות, ובפרט בתרי כסי בתראי דמיחזי כמוסיף על הכוסות וכו', ומ"מ נראה דהכא בדיעבד הוי ככל ספיקא דרבנן ולקולא, וכ"ש בשני כוסות אחרונים דמיחזי כמוסיף על הכוסות. וכ"כ הא"ר (ס"ק טו).

ואמנם המג"א (ס"ק יא), וכן במשנ"ב (בס"ק לד) חילקו בין ב' כוסות ראשונים, לב' כוסות האחרונים, שבאחרונות לא יחזור לשתות משום דמיחזי כמוסיף על הכוסות, (וכמ"ש הרמ"א בהגה בס"ז בדין היסבה). ועיין בשעה"צ (שם ס"ק מט). י"ל דלחומרא בעלמא הצריכו כן בשתי כוסות הראשונים, ובפרט לפמ"ש המג"א (סק"ז) דהאידנא שאין נוהגים לשתות בין הכוס הראשון לשני, אם יחזור וישתה יצטרך לחזור ולברך, ונראה כמוסיף על הכוסות. ובערוה"ש (סק"י) כתב, דנראה שאף לדידן שאין אנו מברכים על כוס שני, וממילא לא יצטרך לברך אם חוזר ושותה, מ"מ נראה כמוסיף על הכוסות, כיון שאין אנו רגילים לשתות בין הכוס הראשון לשני. וכ"פ הערוה"ש (בס"ק יג), דבדיעבד אם שהה בשתייתו יותר מכדי שיעור שתיית רביעית ופחות מכדי אכילת פרס יצא. וכ"כ הגר"ח פלאג'י בס' חיים לראש (דף כז. אות ה).

אמנם בספר בא"ח (פר' צו אות כט) כתב, לכתחילה צריך לשתות רוב הרביעית בב"א, ולא יפסיק בשתייתו, ובדיעבד אפי' הפסיק כמה פעמים יצא, ובלבד שלא ישהה מתחילת השתיה ועד סופה יותר מכדי שתיית רביעית. ע"כ. ומשמע שביותר מכדי שתיית רביעית אף בדיעבד לא יצא. אבל נראה שהעיקר כמו שנתבאר, ובפרט בכוסות האחרונים, שבודאי מיחזי כמוסיף על הכוסות. וכ"ש אם אינו מרגיש טוב בריבוי הכוסות, שיוכל להקל כאמור. ועכ"פ לכתחלה בודאי שיש להזהר לשתות כל הכוס בפעם אחת, ואם שהה בשתייתו יותר מכדי אכילת פרס, ע"י שהפסיק ברביעית פעמים רבות, אפי' בדיעבד לא יצא. ורק אם שהה יותר מכדי שתיית רביעית ופחות מכדי אכילת פרס בדיעבד יצא. [שו"ת חזו"ע ח"א סי' יב, עמוד קצה. הליכו"ע ח"א עמוד רצה. חזו"ע פסח מהדו' תשס"ג עמ' טז].

עב. אם הכוס גדול ביותר, לכתחילה ישתה רוב הכוס, ואם שתה רביעית יצא. ולכן אם הכוס גדול ומחזיק כמה רביעיות, ואין להם כוסות אחרים, שותין ממנו כמה בני אדם, וכמנין הרביעיות שבכוס. ואינו חייב לתת בו מעט מים, כדי שלא יהיה כוס פגום, דכל שבשעת הברכה היה מתוקן, לא חשוב פגום אחר כך. עב)

בכוס גדול שיש בו כמה רביעיות, האם צריך לשתות רוב הכוס

עב) הנה אם הכוס גדול שיש בו כמה רביעיות, כתב בארחות חיים (סדר ליל הפסח סי' ו) ששותין בו שנים או יותר לפי הרביעיות, זה אחר זה ויוצאין. והרמב"ן והרא"ה והר' יהודה בן אבא מארי ז"ל כתבו, דבד' כוסות של פסח צריך לשתות מכולן רובא, אפי' היו מחזיקין כמה רביעיות. ע"כ. גם המרדכי (דף רסא) כתב, שאפי' יש מאה רביעיות בכוס אחד, חשוב הכל כוס אחד. וכתב בדרכי משה (אות ה) דמשמע דס"ל כהרמב"ן. והכל בו (סי' נ) השמיט דעת הרמב"ן וכתב בסתם, שבכוס גדול שיש בו שתי רביעיות, שותין בו שנים זה אחר זה ויוצאין. ומרן בש"ע (סעיף ט) פסק, "אם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כ"כ בני אדם כמנין רביעיות שבו. וי"א שצריך לשתות רוב הכוס, אפי' מחזיק כמה רביעיות". ע"כ. הרי שפסק בסתם שלא כדעת הרמב"ן וסיעתו.

ונמצא שדעת מרן דלכתחלה א"צ לשתות רוב הכוס כאשר הכוס גדול כ"כ, וכמו דנקטינן בכל סתם ויש בדעת מרן.

גם בא"ר כאן כתב, שהגם שהב"ח החמיר וכתב, שבמדינות אלו שיין ביוקר ושותין מעט, יזהר כל אדם שלא ליקח כוס גדול, רק מרביעית וישתה כולו לכתחלה או רובו דיעבד. ע"כ. פי', שלא יקח כוס גדול כשאינו רוצה לשתות רובו, מ"מ מנהגינו כדעת הלבוש שפסק כסתם דברי מרן, לפי שכ"ד הכלבו. וכ"פ הראב"ן (פ' ערבי פסחים) שאף בכוס גדול א"צ לשתות יותר מרוב רביעית.

ובפמ"ג כתב, שהמחבר הביא דעת הי"א שמי שרוצה להחמיר יעשה כן, אבל ההלכה היא כדעה הראשונה שהביא בסתם, ולכן כאן קאמר שאפי' הרוצה להחמיר, א"צ לשתות לכתחלה רק רוב הכוס, כיון שיש כבר רביעית ברובו, משום דמידי ספיקא לא נפקא, וד' כוסות דרבנן, וספק דרבנן לקולא. וכיון שבדיעבד יצא ברוב הכוס אפי' לי"א, לכן לא הביא המחבר דעת הי"א שצריך לכתחלה שישתה כל הכוס.

והפר"ח (סעיף ט) כתב, דלכתחילה יש לחוש לסברת הרמב"ן, וצריך לשתות כל הכוס, ובדיעבד כל ששתה רוב רביעית יצא. וכן אם הכוס יש בו שיעורין הרבה, ושתה כל אחד ממנו רוב רביעית, יצאו כולם, כסברת המחבר, וכ"ד הר"ן. עכ"ד הפר"ח.

ובפמ"ג (א"א סק"ט) כתב, דמ"ש מרן שלכתחלה שותין הרבה בני אדם מכוס א', היינו רק לדעה ראשונה, אבל לדעת הי"א, איה"נ דבעי לכל א' לכתחלה כוס בפני עצמו. ומרן כתב כן לפי הדעה הראשונה, כיון שפסק כפי הדעה הראשונה. וא"ש דברי מרן. וע"ע בפמ"ג שם שאף שלכתחלה צריך שלא יהא הכוס פגום (ש"ע א"ח סי' רעא ס"י), כיון שכוס שלם הוא, שותין הרבה בני אדם, ומותר לכתחלה. וע"ע בזה בביאור הגר"א כאן, ובמשנ"ב (סקל"א). וע"ע בחזו"ע פסח (במהדורת תשס"ג עמוד טז).

אם צריך למלאות את כל הכוס

וכתב הב"ח (ד"ה ומ"ש ואין צריך), דאפי' לכתחילה אין למלאות כל הכוס ממש, אלא ימלאנו עד רובו, דזה נקרא ג"כ כוס של יין. ע"כ. וביאר הפר"ח (שם) דברי הב"ח, שא"צ למלאות כל הכוס, אבל משום מצוה מן המובחר ימלא הכוס כולו בין אם הוא קטן או גדול. ובאליה זוטא (סי' תעב אות ג) כתב בשם הב"ח, שלא ימלא כל הכוס רק רובו ממנו, וזה נקרא נמי כוס של יין וישתה הכל לכתחלה, ובדיעבד יצא בשתיית רוב ממנו.

וכתב הפמ"ג (סי' תעב מש"ז סק"ח) שלכתחלה טוב ליקח כוס קטן המחזיק רביעית בריווח, וישתה לכתחלה כולו ויוצא לכו"ע, ממה שיקח כוס גדול וכו'.

עג. מי שאין לו רק כוס גדול המחזיק ד' רביעיות, ושתאן על הסדר של ההגדה כמו שתיקנו חכמים, יצא ידי חובה, שאין צורך למזוג את היין כל פעם מחדש להכשירו לשתיה עריבה, כדי לחלק את השתיה לד' כוסות נפרדים. שהרי מבואר בשלחן ערוך (סי' תעב ס"ט) שאם הכוס גדול ומחזיק הרבה רביעיות, שותים ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו, ואף כאן לא בעינן ד' כוסות נפרדים. ומי שאין לו אלא כוס אחד גדול שיש בו ארבע רביעיות ויותר, ישתה כל הארבע כוסות בכוס זה. ומכל מקום עליו לתקן הכוס מפגימתו בין כוס לכוס, על ידי שיוסיף עליו מעט יין או מים. עג)

עד. כל בני הבית צריכים להקשיב אל הקידוש, ושומע ומשמיע יכוונו לצאת ולהוציא ידי חובה, ולא יענו "ברוך הוא וברוך שמו", אלא "אמן". שדין השומע ברכה מחבירו ומתכוין לצאת י"ח הוא כדין המברך עצמו, שהשומע כעונה, וכשם שהמברך אינו רשאי להוסיף שבח ברוך הוא וברוך שמו באמצע הברכה, כן השומע ומתכוין לצאת חייב להקשיב היטב מתחלת הברכה ועד סופה, ללא כל הפסקה, זולת עניית אמן שהיא מכלל הברכה, ולא יותר. ומכל מקום בדיעבד אם ענו "ברוך הוא וברוך שמו", יצאו ידי חובה. עד)

מי שאין לו רק כוס גדול המחזיק ד' רביעיות, ושתאן על סדר ההגדה

עג) הנה הרב זכרון יהודה (סי' קמב) עשה את המזיגה לעיקר, ונסתפק בנדון הנ"ל כשיש לו רק כוס אחד גדול וכו', וכתב ששוב מצא שהפמ"ג (סי' תעט) נסתפק אם יצא בזה, דארבע כוסות תקנו חז"ל, אבל כאן הוי כעירה ארבעתן לתוך כוס אחד, בפסחים (קח:). ע"ש. והובא ג"כ בעיקרי הד"ט (סי' יט אות לז). ע"ש. אולם בש"ע הנ"ל מבואר לא כן. וגם בביאה"ל (סי' תעב ס"ח) העיר כן ע"ד הפמ"ג, דלא מסתברא כלל, דאטו ד' כלים בעינן וכו'. ע"ש. וע' בספר פקודת אלעזר (דף ל.) ובהגה שם. ודו"ק. [שו"ת חזו"ע ח"א עמ' ש']. וראה לעיל בסעיף ס"ה כמה טעמים למזיגת היין. ודו"ק.

ומה שכתבנו שימזוג בין כוס לכוס, הכי מסתברא דאף להמשנ"ב יש לתקנו, כדי שלא יהיה פגום. ופשוט. [חזו"ע על הלכות פסח עמוד טז, יז הערה יט].

שלא לענות "ברוך הוא וברוך שמו" בברכות הקידוש

עד) הנה מהר"ח פלאג'י בספר חיים לראש (דף לח:) כתב, שהמברך יזהיר את בני ביתו שיענו ברוך הוא וברוך שמו ואמן, על כל ברכה וברכה, ע"ש. וכ"כ בספר בית הבחירה. ובספר חזו"ע (פסח עמוד קכז. ובמהדורת תשס"ג עמוד יז) העיר ע"ז. וכ"ה בשו"ת יחו"ד ח"ו (סי' כח), ובשו"ת יבי"א ח"י (סי' לה אות כג). שדבר תמוה הוא, דהיאך מזהיר על דבר שהוא היפך מה שמערערים ע"ז הרבה מגדולי האחרונים, הרב דבר שמואל אבוהב (סי' רצה), שכתב, דכיון דשומע כעונה, ופיו ולבו שוין באמירת הברכה, אם עונה ברוך הוא וברוך שמו הוי כמפסיק ומוסיף ומשנה ממטבע שטבעו חכמים. ע"ש. וע"ע במג"א (סי' קכד סק"ט) שכתב, ופשוט דאם עסוק במקום שאינו רשאי להפסיק אסור לומר ברוך הוא וברוך שמו. ע"כ.

וכתב ע"ז הדגול מרבבה, וק"ו בברכה שהש"צ מוציאו י"ח, כגון ברכת שופר ומגילה, שלא יפסיק לענות ברוך הוא וברוך שמו. עכ"ל.

וכ"כ בספר חידושי רז"ה (שם) שבכל מקום שהש"צ מוציא בברכתו את הציבור כשופר ומגילה, לא יאמרו השומעים ברוך הוא וברוך שמו, מפני שאסור להפסיק באמצע הברכה. ע"כ.

וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' קכד ס"ב) שבכל ברכה ששומע לצאת י"ח כגון קידוש והבדלה וברכת הפירות והמצות, לא יענה ברוך הוא וברוך שמו, שהרי שומע כעונה, ואסור להפסיק באמצע

הברכה, ואפשר שאפי׳ בדיעבד לא יצא כיון שמפסיק בין ה׳ למלכות בדבר שאינו מתיקון חכמים, ה״ז משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, וצריך להזהיר לרבים שנכשלים בזה, ע״כ.

וכ״פ הרב מטה יהודה (שם סק״ב), וכ״פ מהר״ש אביגדור בספרו על ההגדה (דף כד:).

וע״ע במשנ״ב (סי׳ קכד ס״ק כא) שהביא דברי החיי אדם שנסתפק לענין דיעבד אם יצא, ופסק דבדיעבד אין להחמיר. אבל לכתחלה אין לענות, דשומע כעונה, ע״ש. ולא זכר מהגר״ז שגם הוא נוטה לומר שלא יצא אף בדיעבד. ומ״מ לדינא ודאי כן הוא בדיעבד, דסב״ל. וע״ע בקצות השלחן (סי׳ כב, בדי השלחן אות יא).

[**ובשו״ת** אג״מ ח״ב (חאו״ח ס״ס צח) כתב בפשיטות, שהשומע ברכה לצאת י״ח וענה ״ברוך הוא וברוך שמו״ אף בדיעבד לא יצא, דחשיב הפסק. ע״ש. ולא זכר שר שאין זה מוסכם בפוסקים, וסב״ל. ועיין בספר מגיד תעלומה על ברכות (דף רכח:) שכתב ג״כ שאין לענות ברוך הוא וברוך שמו בקידוש והבדלה, דכיון שרוצים לצאת י״ח, הוי הפסק. ושכן אמר הגאון הק׳ החוזה מלובלין זצ״ל. ע״ש].

והנה הרב מעשה רוקח (פרק יא מהלכות ברכות הלכה יא), קרא תגר על תשובת הדבר שמואל בזה, ונסתייע ממנהג העולם שעונים ברוך הוא וברוך שמו בברכת שופר.

אך הגאון רבי דוד פארדו בספר שושנים לדוד (פרק ח דברכות משנה ח) סתר כל דברי המעשה רוקח וקיים דברי הדבר שמואל. ועוד הוסיף נופך משלו טעם לאסור כי בעוד שאומר השומע ברוך הוא וברוך שמו אין המברך ממתין לו, ונשמט מהשומע ב׳ וג׳ תיבות מן הברכה. ואינו יוצא באותה ברכה שחסרה קצת תיבות. והרי בעינן שישמענה מתחלתה ועד סופה. ע״כ.

והרב מטה יהודה שם כתב, שזה נראה לו טעם כעיקר, והוא לבד יספיק למניעת המנהג הזה, ומה שנתפשט המנהג לאמרו משום דלאו כו״ע דינא גמירי, ואינם מחלקים בין מי שיצא כבר או אינו חייב למי שהוא חייב ושומע כדי לצאת, דודאי המחוייב אסור להפסיק, ולכן המדקדק במעשיו יהא זריז וזהיר שלא לענות בברכה של חיוב, וכמ״ש הדבר שמואל. ע״כ.

ולכאורה יש לדון בדברי הרב שושנים לדוד, שהרי כתב המג״א (סי׳ תרצ סק״ו), בדין התופס בידו מגילה פסולה, דהיינו טעמא שלא יקרא עם הש״צ, דשמא יתן השומע לבו לזה הקורא ולא להש״צ (ב״י, א״ח), ״משמע שהוא עצמו יכול לשמוע להש״צ אע״פ שקורא״. עכ״ל. וכתב המחצה״ש, דנפ״מ כשאין עוד אחר. ע״ש. וא״כ הכא נמי אע״פ שעונה ברוך הוא וברוך שמו, ישמע גם דברי המברך.

אולם באמת הרי מבואר בתוס׳ ברכות (נא:) שאם היה מדבר השומע בשעה שהוא מברך, אפי׳ בדיעבד לא יצא. ע״ש. וכ״פ בש״ע (סי׳ קפג ס״ו). וצ״ל דשאני בין שומע אותם תיבות עצמם, כההיא דמגילה, או שומע דברים אחרים, והוא עסוק בדברים אחרים, שאז א״א לשמוע באותה שעה, ולכך לא יצא. וכעין מה שכתבו התוס׳ סוטה (לט:) שיש חילוק גבי תרי קלי לא משתמעי בין כשאומרים דבר אחד, לבין האומרים שני דברים שונים. ועיין בב״י ובאחרונים (סי׳ תרצב).

הנה כי כן טעם השושנים לדוד נכון, שאינו יכול לשמוע תיבות ״אלקינו מלך העולם״ בשעה שהוא עונה אז ברוך הוא וברוך שמו. ותיבות אלו מעכבים בברכה. עיין ברכות (מ:) ובש״ע (סי׳ ריד).

אלא שלפ״ז אם החזן והש״צ יודע ספר, וממתין בין תיבת ה׳ לאלקינו לתת ריוח בין הדבקים, כדי שיספיקו לסיים הללו שעונים ברוך הוא וברוך שמו, אין להקפיד מטעם זה. אך פש גבן טעם הדבר שמואל ודעימיה שאסור להפסיק באמצע הברכה, וידוע שאפי׳ לענות קדיש וקדושה העלו האחרונים שאסור להפסיק באמצע ברכה קצרה, וכ״כ מהר״ח פלאג׳י בנשמת כל חי (סי׳ ב). ובשו״ת מכתב לחזקיהו (סי׳ ו). ואכמ״ל.

ואמנם בשו״ת מהר״ם שיק (סי׳ נא) האריך למצוא סמוכין למנהג העולם לענות ברוך הוא וברוך שמו. ע״ש. ולפע״ד יש להשיב על דבריו, ובפרט במ״ש בסוף דבריו, ע״פ מ״ש הרמב״ם (פ״ב דשבועות) דלאו דוקא אמן הוי כמוציא שבועה מפיו, אלא גם שאר דברים דהוו קבלת והאמנת דברים, הוי כאמן, וה״נ ברוך הוא וברוך שמו הוי כאמן, ומ״ש המג״א דבמקום שאסור להפסיק, אסור לענות ברוך הוא וברוך שמו, משום שגם אמן אסור לענות שם. אבל על אותה ברכה שיוצא בה כשם שרשאי

לענות אמן, ה״נ יכול לענות ברוך הוא וברוך שמו. ע״ש. וכ״כ בשו״ת מנחת אלעזר ח״א (סי׳ כ). וע״ע באשל אברהם מבוטשאטש (או״ח סי׳ תצד).

ונראה דהא ליתא, דכל מקום שאסור להפסיק, כולל אף פסוד״ז שאסור להפסיק שם, (כדאיתא בסי׳ נא), ובכל זאת אין לענות ברוך הוא וברוך שמו אף שמותר לענות אמן. וכ״כ הפמ״ג שם. וכן פסקו בבאר היטב (סי׳ סו סק״ט) ושאר אחרונים. [ועיין בשו״ת יבי״א ח״ב או״ח סי׳ ד אות ו].

ועוד שאף על אותה ברכה עצמה אינו רשאי לענות אמן, כי אם בסופה, ולא באמצעיתה. [ושוב ראיתי בשו״ת אפרקסתא דעניא (סי׳ ט) שגם כן העלה לדינא כמו שכתבנו, ודלא כהמהר״ם שיק. ע״ש].

אמנם הברכ״י (סי׳ ריג סק״ג) הביא דברי הדבר שמואל ודברי השושנים לדוד והמעשה רוקח, וכתב שלא מצא ראיה מכרעת במי שמכוין לשמוע ולצאת י״ח הברכה, לאחד מהצדדים. אמנם הואיל ונפק מפום אריוותא נכון להזהר, אך מי שעונה ברוך הוא וברוך שמו אין למחות בו. ע״כ.

גם בספר מראית העין להרב ז״ל הניף ידו שנית בליקוטים (סי׳ יא אות ט) והביא דברי חידושי רז״ה שכתב לאסור, וכתב שלא מצא לו ראיה מכרעת. וע״ע בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ ע אות ג).

ולא ביאר הרב טעמו בזה, מפני מה אין איסור הפסק בזה, ומכ״ש שאחר שענה אמן על ברכה ראשונה של הקידוש או השופר והמגילה, נאסר לענות ברוך הוא וברוך שמו על הברכה האחרת, דהוי הפסק בין ברכה לעשיית המצוה, ובשו״ת מהר״ם שיק שם נתעורר בזה, וכתב לרפאת שבר על נקלה, ע״פ דברי הפנים מאירות (סי׳ נט) שכתב, דמותר לענות אמן על ברכת תפלין, בין תפילין של יד לתפילין של ראש, שהוא מהענין ואין בו היסח הדעת, וה״נ כיון דשהחיינו שייך להשופר, לא הוי ברוך הוא וב״ש הפסק. ע״כ.

ובאמת שאין זה דמיון להתם ששם כבר התחיל בעשיית המצוה, ואין איסור להפסיק בין תפלין של יד לשל ראש אלא משום היסח הדעת, אבל כאן הוי הפסק בין ברכה לעשיית המצוה, והתם נמי לא הותר בין ברכת להניח תפלין, להנחתו, לענות אמן על ברכת תפלין של חבירו, וזה ברור.

וכ״ש שאין דברי הפנים מאירות מוסכמים בזה, שהרב דבר שמואל אבוהב (סי׳ קמב) פסק לאסור. וכן הסכימו רוב האחרונים כדברי הדבר שמואל. וכמבואר בספר שלמי צבור (דף מ.), ובספר תהלה לדוד, ובספר ארצות החיים, והרב כסא אליהו, והגר״ח פלאג׳י בכה״ח (סי׳ יח אות א). וכ״פ בשו״ת אג״מ פיינשטיין (חאו״ח ח״ד סי׳ קי עמוד רצט). וע״ע בשו״ת זכור ליצחק הררי (ס״ס ג), ובשו״ת יד יצחק ח״ב (סי׳ רמב), ובשו״ת מעט מים (סי׳ מג), ובשו״ת תורת יקותיאל (סי׳ כה). [ולשיטתם יפה נתבאר לאסור עניית ברוך הוא וברוך שמו בנ״ד].

ועיין בשיורי ברכה (סי׳ קכד) שכתב ג״כ דברי הדגול מרבבה, וכתב שמנהג העולם בהיפך, ואין למחות. ע״כ. (והוא מספר טוב עין סי׳ יח אות מא). ובאמת שכיון שלא פירש הרב שיחותיו, ורבו האוסרים בזה, נראה שכן עיקר להלכה, ואם כי אין למחות בחזקה, אבל לדבר ולהסביר בלשון של זהורית, שיזהרו שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיוצאים בה י״ח, זוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, אבל לומר שיזהיר בעל הבית את בני ביתו לענות ברוך הוא וברוך שמו, כמ״ש הגר״ח פלאג׳י, נפלאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה.

ובשו״ת לב חיים ח״ב (סי׳ קח), נשאל ע״ז, והקשו על מ״ש בחיים לראש נגד האחרונים, ויהי כמשיב ידו כי המנהג פשט בכל תפוצות ישראל לענות ברוך הוא וברוך שמו. וכיון שאין האיסור ברור כמ״ש בברכ״י ובתשובת יוסף אומץ, יש לקיים המנהג לכתחלה, ואין מקום להזהר עוד מעתה, ואדרבה אם אינם עונים ברוך הוא וברוך שמו יכשלו שלא יענו אמן. וכל מן דין סמוכו לנא. עכת״ד.

ובמחכ״ת אין דבריו מחוורים בזה, והעיקר שיש להודיע לעם בשפה ברורה ובנעימה, שלא יענו ברוך הוא וברוך שמו, ודברי חכמים בנחת נשמעים, ולמוכיחים ינעם. ופוק חזי מ״ש במעשה רב (סי׳ מג), שיש לשמוע תפלת שמונה עשרה מפי הש״צ, ושלא להקפיד על עניית ברוך הוא וברוך שמו, כי אין הש״צ ממתין עד שתכלה מפי העונים ומפסיד ע״י זה חזרת התפלה. וכתב ע״ז בתוספת מעשה רב, ואני שמעתי משמו של הגר״א שעניית ברוך הוא וברוך שמו הוי הפסק, דאמן קאי על כל הברכה מתחלתה ועד סופה. ע״כ. [ומכ״ש כאן שנוסף

לזה יש חשש הפסק בעניית ברוך הוא וברוך שמו בקידוש, בין ברכת בורא פרי הגפן לטעימת היין].

גם השד"ח (אסיפת דינים מערכת הפסק אות ט) הסכים שאין לענות ברוך הוא וברוך שמו. וע"ע בשיורי **טהרה** (מערכת ב אות לו ע"ט), **ובשו"ת מעט מים** (סי' סב), **ובשו"ת שערי עזרה** (סי' כו). **ובספר פני יצחק** (מערכת הברכות, אות מב).

וכעת הראוני שבספר ליצחק ריח, לר' יצחק אבן דנאן (מרבני מרוקו לפני 150 שנה) **כתב** (בחלק ב' בהשמטות אות יב), שלא יענה ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיוצא בה י"ח, דהוי הפסק. ע"ש.

והגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סי' תצד) כתב, אני נזהר שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו, שכיון ששומע כעונה, ה"ז כאומר ברוך אתה ה' ברוך הוא וברוך שמו וכו', ואין לך שינוי מטבע ברכה גדול מזה עכ"פ לענין לכתחלה. הגם שיש ללמד זכות על העונים ברוך הוא וברוך שמו, שאף ששומע כעונה, מ"מ אינו כעונה ממש, וכדקי"ל בסי' קד לענין הפסק. ומחשבה מצטרפת למעשה רק לטובה, ומ"מ יוצא י"ח וכו'. ע"ש. [ולכאורה עדיין יש לומר דהוי הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לטעימה כשעונים ברוך הוא וברוך שמו בברכת הקידוש ושהחיינו, וכנ"ל].

ועיין בשו"ת יוסף אומץ (סי' ע אות ג) שכתב שמנהג העולם לענות ברוך הוא וברוך שמו אף בברכה שיוצאים בה י"ח. אולם כבר גילה דעתו בברכ"י (סי' ריג סק"ג) שיש לחוש לכתחלה לדברי הדבר שמואל וסיעתו שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו, אלא שאין למחות בעונים. וע"ע בשו"ת שואל ונשאל ח"א (סי' כה וכ"ז). ובספר בית אהרן קרספין (מע' ב אות ב), **ובשו"ת צוף דבש** (סי' י). **ובספר טעמי המנהגים** (דף יח.) בהגה.

ולענין מעשה נראה שהעיקר שיש ללמד לקהל שלא יענו ברוך הוא וברוך שמו אחר כל ברכה שיוצאים בה י"ח. ובפרט שבש"ע הגר"ז מבואר שאפי' בדיעבד אין יוצאים י"ח אם ענו ברוך הוא וברוך שמו. ומ"מ בדיעבד יש לסמוך על החיד"א וסיעתו שיוצאים י"ח ברכה, ואין למחות בידם בחזקה. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ט (סי' כב אות ח). **ובילקו"י מועדים** (מהדורת תשס"ד, עמוד תרמב), **ובילקו"י תפלה כרך ב'** (סי' קכד), **ובשארית יוסף ח"ב** (סי' קב).

והנה זה עתה ראיתי לאחד שהוציא קונטרס לחזק מה שיש נוהגים לענות ברוך הוא וברוך שמו גם בקידוש והבדלה, והפריז על המדה לומר שכך יש לנהוג **לכתחלה**, ומי שמורה היפך פוגע בעדה קדושה, וממעט בכבוד שמים, ויתמעט קידוש ה' בעולם וכו'. והדברים חמורים ביותר שקם אברך בזמנינו וכותב על כל גאוני קדם שכתבו שלא לומר ב"ה וב"ש בברכות שיוצאים בהם י"ח, שהם ח"ו ממעטים בכבוד שמים, והם פוגעים בעדה קדושה, וכל המעיין ישר יחזה פנימו בלי נגיעות של כבוד העדה וכדו', שהדברים ברורים ונכונים כמו שכתבנו.

ומה ש"הוכיח" מדברי מרן בש"ע (סי' קכד ס"ה) שכתב: על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום, אומר: ברוך הוא וברוך שמו. ע"כ. ומשמע שכולל בזה גם ברכות שיוצא בהם י"ח. אין זו הוכחה כלל, שהרי מרן העתיק לשון הטור שם שכתב, ושמעתי מאבא מורי שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו. והביא ד"ז בהלכות חזרת הש"צ, ולא בהלכות ברכות או קידוש, ורומז בזה דקאי על ברכות שאדם שומע ואינו יוצא י"ח, ומאן לימא לן דקאי גם בברכת הקידוש והבדלה וכדומה. וממילא גם בדברי הרא"ש והטור אין כאן שום דקדוק, וחבל שמטעים את הקוראים לחשוב שדעת הטור והש"ע לענות ב"ה וב"ש גם בקידוש והבדלה וכדו'.

ומ"ש בקונטרס הנ"ל שידוע שמנהג שנהגו ישראל ע"פ הוראת איזה חכם או בהסכמתו עוקר את ההלכה, וכ"ש מנהג שיש לו מקורות בפוסקים קדמאי ובתראי, שהוא עוקר כל הלכה, ובכל זאת כמה חכמים גדולים מצוקי ארץ שליט"א עזבו את כלל זה והרימו יד במנהג. ומ"ש בס' עין יצחק (ח"ג עמ' קסה): ולא כאחרים המתעקשים לומר בקול, ברוך הוא וברוך שמו, למה קורא להולך אחר מנהג אבותיו עקשן, הלא מקרא מלא הוא אל תטוש תורת אמך. ועוד שכתב החת"ס (או"ח סי' נא) שאסור לזלזל במנהג ישראל אפי' כל שהוא. ומנהגינו זה כולו אהבת ה', כי במקום מנהג לא חיישינן לסב"ל. ע"כ.

הנה אף שלא היה ראוי להביא דברים שכאלו, מ"מ לא רבים יחכמו ויש אברכים שבתמימותם מתפעלים מכל דבר הנדפס, אך צריך לידע שהענין בזה האמת ההלכתית, שצריך לגשת אליה בחרדת קודש, וארז"ל (ספרא קדושים פרשה ב

פ״ד) שהמקלקל את הדין קרוי: עול, שנוי, משוקץ, חרם, ותועבה. וגורם לחמשה דברים: מטמא את הארץ, ומחלל את השם, ומסלק את השכינה, ומפיל את ישראל בחרב, ומגלה אותו מארצו. ע״כ.

מתי יש לבטל מנהגים ומתי יש להחזיק בהם

ובשנים האחרונות יצאו כמה ספרי מנהגים, ומהם שיצאו לחזק מנהג מרוקו בזה, והעיקר שראו בזה פגיעה בכבוד בני עדתם. ובאמת מה שטענו שמנהג שנהגו ישראל ע״פ הוראת איזה חכם או בהסכמתו עוקר הוא את ההלכה, הנה בדברים אלו הם מטעים את הרבים שכביכול אסור לשום חכם לשנות שום מנהג ואפי׳ אם המנהג נגד רוה״פ, ואפי׳ אם החכם הזה הוא גדול הדור, וכגובה ארזים גובהו, ודי שיש איזה פוסקים שסוברים כמו המנהג, אסור לשנות את המנהג.

אך כ״ז אין לו שחר, שהרי להדיא כתבו הריטב״א והרא״ה והנמוק״י (פסחים נא.) וז״ל: ״והדבר פשוט, שאין משנתינו וכל גמ׳ ועובדי אלא במנהג שהוא להחמיר, אבל במנהג להקל, לעולם אין חוששין לו, ואפי׳ היה ע״פ גדולים שבעולם, כל שנראה שיש בו צד איסור לחכם בעל הוראה אשר יהיה בימים ההם, שאין לנו אלא שופט שהוא בימינו״. ומה יש יותר מפורש מזה: ש״לעולם״ אין חוששין למנהג להקל, ואפי׳ היה ע״פ ״גדולים שבעולם״. אם נראה בו רק ״צד״ של איסור לפי השופט שבימיך בעל הוראה שבימינו. וכן מבואר בדברי הר״א בן הרמב״ם (סי׳ פב), והר״ן (שו״ת סי׳ עח), והריב״ש (סי׳ מד קכב שפח שצ), והרשב״ש (סי׳ תיט שפח תרכו תקסב), והתשב״ץ (ח״ב סי׳ נ). והרדב״ז (ח״ח יו״ד סי׳ קמא) הביא כן מתשובת רבינו אברהם בן הרמב״ם. ובח״א (סי׳ שנט) כתב הרדב״ז שכן כתבו כל המפרשים בתורת המנהגות. והגר״ח פלאג׳י בשו״ת סמיכה לחיים (סי׳ א) כתב שכ״ד רוב ככל הראשונים, כמו הרמב״ם והרמב״ן והרמ״ה והרשב״א והרא״ש והטור והרשב״ץ ומרן, ושכן הסכמת רוב ככל האחרונים. וכן האריך השד״ח (כללים מע׳ המ״ם כלל לח) בשם עשרות ראשונים ואחרונים, ועל כולם דעת הרמב״ם ומרן. ע״ש באורך. וכולם דחו מה שמשמע מתוך דברי מהרי״ק (שורש ט) שמנהג עוקר הלכה. וכ״ה בביאה״ל (סי׳ תרצ) בשם החת״ס ופ״ת.

ואיני יודע מי הוא זה ואיזהו שיוכל להכריע נגד דברי הרא״ה, הריטב״א, הר״ן, נימוק״י, הריב״ש, הרשש״ש, הרדב״ז, ושאר הפוסקים דעמייהו. וכבר האריך בזה הפר״ח (או״ח תצו כללי המנהגים אות י) שהדבר ברור, שכל מנהג שיש בו קצת פקפוק ע״פ הדין, ראוי לבטלו, שבהלכה שאיננה רופפת בידינו לא משגחינן במאי דעמא דבר, ומחינן בידייהו. והביא כן מדברי הר״ן והריב״ש. וא״כ לא אזלינן בתר מנהגא, אלא מבטלינן ליה אם אינו עשוי על קו היושר, ודחה דברי המהרי״ק. וראה בספר עין יצחק ח״ג (עמ׳ תרלז והלאה) דברי גדולי רבותינו הראשונים והאחרונים שאין להתחשב במנהג שיש בו צד איסור.

ואמנם מנהגים מבוססים שאין בהם שמץ של איסור, כגון מנהגינו להשביע שבועה חמורה תחת החופה, שמנהג זה יסודו מהב״י (אהע״ז סי׳ קסט) הרדב״ז ועוד הרבה אחרונים, וכן מה שנהוג אצלינו הספרדים שלא לעשות חדר ייחוד מיד לאחר החופה אלא בסיום החתונה, וכן מה שנהגו אצלינו לכתוב בס״ת אות צד״י ביו״ד הפוכה, וכן מה שנהגו אצלינו לבטאת שם ה׳ בניקוד קמ״ץ הדומה לפת״ח, וכל כיו״ב, אלו מנהגים שיש להחזיק בהם בבחינת ויגבה לבו בדרכי ה׳, שהרי הם מבוססים ע״פ גדולי הדורות שקיבלנו הוראותיהם, כמו מרן הב״י, ועוד. אבל מנהג שיש בו שמץ של איסור, וגדול הדור רואה לנכון לבטלו, יש לשמוע לשופט אשר יהיה בימיך, ולבטל מנהג זה.

ובקונט׳ הנז׳ (בענין ב״ה וב״ש) כתב, שכמה חכמים גדולים מצוקי ארץ שליט״א הרימו יד במנהג וכו׳. אלו פטפוטי דברים, ואטו כל גדולי הדורות לא שינו מנהגים ידועים ומפורסמים, וכמה מנהגים שינה הרמב״ם, כמו המנהג לברך ברכות השחר אע״פ שלא נתחייב בהם, כמ״ש בהלכות תפלה (פ״ז הלכה ט) ״נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בביהכ״נ, בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן, וטעות הוא, ואין ראוי לעשות כן, ולא יברך ברכה אא״כ נתחייב בה״. וכן המנהג בהרחקת הנדה לבית אחר (תשובות הרמב״ם בסי׳ קיד). ונגד המנהג שנהגו לעמוד בעשרת הדברות (שם סי׳

רסג), שיש לבטל המנהג, ובכל מקום שמנהגם לעמוד צריך למנעם. ומה שטען החכם האחר, שבבגדאד ומקצת הערים עושים כן, אין זו ראיה בשום פנים, לפי שאם נמצא אנשים חולים, לא נחליא הבריא מאנשיהם, כדי שיהיו שווים, אלא נשתדל לנתח כל חולה שנוכל. והמנהג לכהן ע״ה עולה ראשון (שם סי׳ קלה). ומנהג הפיוטים בתוך פסוד״ז (שם סי׳ רז), שאף שנתקן ע״י גדולים ובפני גדולי עולם בהרבה ארצות, כתב הרמב״ם לבטל המנהג, ושאם אין ההמון לשמוע אלא רוצה אלא לאמרם, ויד הבערות על העליונה, יעשו זאת עכ״פ קודם ברכות ק״ש. ועוד מנהגים רבים.

וכך עשו כל גדולי הדורות, וגם הבא״ח שינה בבגדאד הרבה מנהגים קדומים, והיו מהם שלא הסכימו עמו חכמי העיר. וראה בשו״ת יחו״ד (ח״א סי׳ נז) שכתב, ועדותי נאמנה ששמעתי מפה קדוש הרה״ג המקובל צדיק יסוד עולם ר׳ אפרים הכהן ז״ל, שהעיד שבשעה שהגרי״ח (בעל בן איש חי), דרש ברבים שבדיעבד האומר מלך אוהב צדקה ומשפט אינו חוזר, היה נוכח באותו מעמד הגאון רבי אברהם הלל, (שהיה ראש הרבנים ואב״ד בבגדאד, והוזכר לשבח בס׳ רב ברכות דצ״ח סע״א, וראה עוד בהקדמת זבחי צדק ח״א). וכששמע כן, קם מלא קומתו, וחלק ע״ז, ואמר שאין המנהג בבגדאד כן, אלא נוהגים להורות שצריך לחזור לברכת השיבה, וכדעת מרן שקבלנו הוראותיו, ועכ״ז לא אבה הגרי״ח לשנות דעתו בזה, עכ״ד.

ויש להביא דוגמא לזה ממ״ש רבינו אברהם בן הרמב״ם בתשובה (סי׳ פב) בכמה תשובות לארץ תימן, שנהגו שם מכבר מנהגים קדומים וע״פ דעת הגאונים. וכתב שם לבטל מנהגיהם, וכמו שהעלה שם שיעור כתובה ולפי משקל הדרהם. וסיים, שמי שיפחית מזה, הוי בעילת זנות ״ואין לו טענה במה שנמסר בקבלה ממקצת הגאונים ז״ל, ולא במה שנמצא בכמה חיבורים וכו׳, שכיון שביארנו ובירנו את הדין, וקמה הראיה על אמיתות דבר מה, הרי בטל כל מה שמתנגד לו. וכבר הרחבנו בתשובה לזה, כי הוא ענין נכבד. וצריך לדקדק בו, ולא להחזיק במנהגים קדמונים כשנתברר שהם שנויים על תוהו, אלא צריך לבטלם ולהחזירם אל האמת. ואכן מקצת השאלות אשר עמדנו עליהם, כבר פשט בעניניהן במקומות רבים מנהג היפך הדין, מחמת שגיאה שנקרתה למקצת הראשונים ז״ל, וחשבו מקצת האחרונים ממי שלא התנסו בעיון, בדבר שיפה עשו הראשונים, והלכו אחריהם בטעותם, והיה זה אצל מעוטי התורה לטענה שהסתייעו בה ולהנחה שהניחו בה.

וכתב עוד, וכמו כן נמצאות תשובות למקצת הגאונים ז״ל שיש בהם סמך למקצת העניינים הנפסדים האלה. ואע״פ שמורי ההוראה הללו ז״ל הם גדולים ממנו, ומשפע חכמתם המרובה, מתפרנסות ידיעותינו הקצרות, אע״פ כן צריך ללכת אחרי האמת ולהתרחק מזולתה. והתשובות של אותם גדולים שהנהיגו כן, צ״ל, או שנשתבשו בשעת העתקתן, או שלא דקדק המשיב ז״ל בדבר בשעת כתיבתו, ואולי יצאו ממנו בראשית חייו ובתחילת גלויו, ולו נשאל באותו דבר אחרי כן היה משיב כהלכה, והיה חוזר ממה שעלה בדעתו בראשונה. ומי לנו גדול מחותם התלמוד ע״ה, וכבר ראינו שאמרו עליו תלמידיו שהעתיקו ממנו מהדורא קמא אמר לן כך, ומהדורא בתרא אמר לן כך. ע״כ.

עוד כתב רבינו אברהם בן הרמב״ם שם (סי׳ פג), שרוב המקומות ששמענו עליהם, נוהגים מקדם לברך כל ברכות השחר בביהכ״נ (וכן נהגו בתימן) וכך היו עושים במצרים, עד שביטלנו מנהג זה עם שאר ההנהגות הנפסדות שביטלנו. ואע״פ שנמסר בשם רבינו האיי ז״ל ורבינו סעדיה גאון ז״ל, מה שנמסר, מ״מ האמת בזה שמסייעים לה לשון הגמ׳ וגם ההיקש כולו, הוא הפך המנהג שנתפשט בענין זה, והוא שאין מברכים ברכה אלא בשעתה, בזמן חיובה. ואין רשות לאדם לענות אמן אחריהן. ומה שנמסר בשם רבינו האי גאון וזולתו, בענין זה, אין למדים ממנו, כמו שאמרו (ב״ב קלז:) כי אתי פסק דינא דידי לקמיכו וחזיתו ביה פירכא וכו׳. כללו של דבר, ברוב הזמנים תהיה אמירת רוב הברכות האלה בביהכ״נ על הסדר, כמו שנתפשט המנהג, ברכה לבטלה, ואסורה היא, וצריכים לחזור מן הטעות הזאת. וכ״ז הצריכה, רק שמירת המנהגים הנבנים על תוהו, שא״צ ללכת אחריהם, כמו שהערנו במקום אחר. ע״כ.

גם הרדב״ז (הנ״ל) כתב, שאפי׳ מנהג שנהגו כבר מימים ראשונים, וגם ראו החכמים ושתקו, אפ״ה ראוי לבטלו, ואין לשאול ממה שהנגידים או ראשי הישיבות שהיו שם בארצותם שלא ביטלו

המנהג, דדילמא מקום הניחו לי ואין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, (ע"ש). וכיו"ב כתב רבינו אברהם ז"ל בחיבורו כפיית אל עבדין, והעלה שאפי' המנהג שנהגו שנים רבות ונעשה בפני גדולים בעלי הוראה, מבטלין ליה ע"י ראיות מהכתוב או מדברי רז"ל, או מהשערה שכלית, לפי שראו האחרונים מה שלא ראו הראשונים, ואין זה גרעון וחסרון בחוקם ולא הוצאת לעז עליהם חס ושלום, אלא לפי שהאחרונים ראו דברי הראשונים יבנו עליהם ויחדשו חידושים, והיינו דאמרינן הלכתא כבתראי. שדקדקו יותר מהראשונים להעמיד הלכה על בוריה. ואפי' שאין יכול לבטלו אלא ע"י מחלוקת לא יחוש לו, כי כל מחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים, והאריך הרבה בענין. ע"ש. ולמדנו מדבריו שאפי' שלא יהיה האיסור מבורר, והמנהג כבר קבוע, מבטלינן ליה. ע"כ.

אמור מעתה, שמותר לבטל מנהגים אפי' שכבר נהגו בהם ע"פ גדולי עולם, כל שנתברר שלא כדבריהם. וכמו שחולקים על אותם הגדולים, בפרט מכח ראיות ברורות ומילתא דמסתברא, או מכח רוה"פ שהיו בהעלם מעיניהם, כך יש כח לחלוק על המנהג.

דברי הגאון עין משפט לבטל כל מנהג שיש בו חשש איסור

ובשו"ת עין משפט (או"ח סי' א דף ד) הביא דברי המהרי"ק ודחה דבריו, והסכים לדברי הפר"ח, שאף שמצינו כמה פוס' שכתבו שא"א לבטל מנהג שנהגו ע"פ גדולים, כנגדם יש לנו כמה מרבוותא עמודי ההוראה אשר מימיהם אנו שותים, ואחריהם אנו נמשכים בכל התורה, שהם הרמב"ם הרא"ש הרשב"א הר"ן הריב"ש הריטב"א הרא"ה הרמב"ן הרמ"ה הטור, וגם מרן בכמה מקומות באו"ח (סא סי"א) ועוד (בסי' סח), וביו"ד (סי' ד ס"ז), דכל הני רבוותא ס"ל דכל היכא דאיכא אפי' רק חשש לאיסור, לדברי הכל מבטלינן מנהגא. ואם אנו רואים (פי' לפי ראות עיני החכם הזה שבימיך. ואף שלדעת החכמים הקודמים אין במנהג שום חשש) שאין להם צד להתיר, אע"פ שהמנהג הוא מזמן קדמון, אין הולכין אחריו.

וכן כל מנהג שיש בו "צד" של איסור לדעת החכם שבימיך, מבטלינן ליה, אעפ"י שהנהיגוהו גדולים שבעולם, וכן מבואר ברשב"א (סי' רנג) שגם קטן בחכמה מן הרב הראשון יכול לבטל המנהג, ודוקא כשידענו שעמדו למנין תקנה, בעינן גדול בחכמה ובמנין. וכן עשו בכל הדורות, שאעפ"י שכבר נהגו כמה דורות כדעת החכם הראשון שהורה, שינה החכם האחרון את המנהג. ובראב"ש (כלל מג ס"ח) מבואר שאפי' תקנה של הגאונים, כל שלא נודע שציוו הגאונים עליהם וקבלוה, אנו אומרים שמעצמם נהגו ויש כח לבטל המנהג. ולכן אף אם גדולים העידו על המנהג, מי אמר שמעיקרו המנהג נעשה ע"פ תקנת גאוני הדור שתקנו עליהם, ושמא נעשה מאליהם ורק שרבני מתא ראו ולא מיחו, ואח"כ באו הני רבוותא והעידו שכך נהגו. ועל כן כל שאנו רואים פירכא במנהג מבטלינן ליה אם אנו יכולים לבטלו.

ועוד, שברמב"ם וברשב"א ובראב"ש מבואר שדי שלא פשטה התקנה בכל ישראל כדי שנוכל לבטל אותה, ואפי' אם הבי"ד היום קטן מן הב"ד הראשון. ומכ"ז פירכא לדברי הב"ח (או"ח סח) שהשיג על דברי הטור שביטל מנהג הקרוב"ץ. ע"ש. שהרי אף שר"א הקלירי ישרו פיוטים אלו לאמרם, ואמר לש"צ לאמרם, מ"מ לא מיקרי תקנה אלא כהורו הוראה להתיר לאמרם, ויכול חכ"א הקטן ממנו לאסור אם ראה ראיה לאסור. וכן מבוא' בש"ס (ע"ז לו.) שרק מכח תקנת וגזרת דניאל אינו יכול לחלוק, אבל במה שנחלק על תנא אפשר לו לחלוק. וה"נ כאן שלא היה ע"י גזירה והסכמה אלא שרב אחד הורה להם להתיר, יכול חכ"א לאסור.

וכ"ז דלא כהמהרי"ק אלא כדברי הפר"ח, ולא שייך דין אין חכם אחר יכול לבטל, אלא בתקנות. ואף אם אין למחות בידם לבטלם ממנהגם, מ"מ אם אפשר מזהירינן להו מכאן ולהבא שלא יעשו כן, אבל אם לא קבלו אין למחות בידם כיון שסמכו באותם המקומות על הקלירי ועשו אותו כרבם. וכן אין לחוש בזה ללעז על הראשונים שנהגו במנהג זה. וכיון שבא חכם ונראה לו לאסור, ולא מסתבר ליה אידך סברא מאיזה טעם שיהיה, לדידיה הוי מנהג שלא כדין ויכול לבטלו כיון שהמנהג שלא כדין וכדכתבו כל הראשונים שהבאנו לעיל.

וגם מה שהביאו להוכיח ממהר"י הלוי ומהר"ם פדאווה ומהר"ם אלשקאר שכתבו דהנח להם לישראל וכו', פשוט כ"ז משום שראו מקום ליישב המנהג או צדדים להקל, אבל אם אנו רואים שאין

להם צד להתיר, אע״פ שהוא מזמן קדמון אין הולכין אחריו, ומכמה טעמים אין ראיה ממה שלא מיחו החכמים.

ואף שהמהרי״ק כתב ואין לך מנהג ותיקין גדול מזה שנהגו כן מקדם קדמתא בפני גדולי עולם, הנה הרא״ש והרשב״א והרמב״ם והרא״ה והרמ״ה והריטב״א והר״ן והריב״ש פליגי עליה דמהרי״ק. והרי הרא״ש היה מזהיר שלא לעשות כדברי הרמב״ם בדין כפיה בגט אע״פ שאין לך מנהג ותיקין גדול מזה. וכן הרשב״א (סי׳ רנג. וסי׳ אלף קץ) ושם (סי׳ שצה) מנע הרשב״א מנהג הכפרות, ואע״פ שהיה מנהג קדום מימות הגאונים ואע״פ שאין איסורו אלא מדרבנן שנראה כדרכי האמורי לפי דעתו. והרא״ה הריטב״א כתבו שאפי׳ יש בו צד של איסור אין שומעין לו ואפי׳ נעשה ע״פ גדולים. הרי דכל הני רבוותא עמודי ההוראה סברו היפך מהרי״ק. שאפי׳ המנהג מזמן קדמון כל שנראה לחכם אחרון הראוי להוראה שהמנהג אינו לפי הדין לפי דעתו יש לבטלו, ואפי׳ שהמנהג הונהג ע״פ גדולים. וכ״ד הטור והב״י והפר״ח. וכמה מן האחרונים. ואם יש איסור באותו מנהג, או אם פשיטא ליה לרב (שבדורינו) שאין ההלכה כאותו מ״ד שנהגו כמותו, בזה לא שבקינן להו במנהגם. ובהא סלקינן ובהא נחתינן, שרובא דרבוותא ועמודי ההוראה ס״ל שכל מנהג שיש בו איזה צד של איסור הבא מן המנהג יש לחכם שבאותו זמן לבטלו, ואפי׳ אם מתחילה כבר היה קלקול זה, יש לחכם לבטלו, ואם ידעינן שנהגו שם ע״פ הוראת הגדולים, צריך למצוא הוכחה גמורה כדי לבטלו. ולא חיישי׳ ללעז על הראשונים ואפי׳ במקום שאוושא מילתא, שהרי מנהג הכפרות עמד הרשב״א וביטלו. עכת״ד הרב עין משפט.

ולפי ספרי המנהגים, שכל מנהג נעשה דין, ויש איסור לשנות מנהגים, אינו מובן למה רבותינו עסקו בפלפול ההלכה, היה להם לכתוב כלל אחד: שכל אחד יעשה כפי מנהג זקיניו. שהרי התורה ח״ו הפקר היא, ונקבעת לפי מנהג האבות, ומנהג דוחה הלכה. ועכ״פ אין כח להורות הלכה, שכל אחד ינהג לפי מנהגי אבותיו ותו לא.

ובענין ב״ה וב״ש, הנה אחר כל מה שכתבנו בזה, הרי תצא דינא שאף בברכות שאין יוצאים בהם י״ח אין חיוב גמור לענות ב״ה וב״ש, ואף שכיום רוב העם נוהגים לענות ב״ה וב״ש על הברכות, זהו דוקא בברכות שאין יוצאים בהם י״ח, וגם אי נימא שכך נמצא במדרש, הנה בדורות הקדמונים לא נהגו בזה. ולא ענו ב״ה וב״ש, וזה מנהג שנתחדש לפני כשבע מאות וחמישים שנה, וא״כ אין שום חשש להחמיר בזה לגבי ברכות שיוצאים בהם י״ח, ואין בזה שום זלזול כיון שעושה כן משום צורך והכרח. כי מצד הסברא הפשוטה יותר נראים דברי האומרים שיש בזה משום הפסק, [ובפרט שדעת כמה פוסקים שאף בדיעבד לא יצא י״ח], וא״כ אמאי שלא ננהג בשוא״ת. ואם משום כבוד האבות, הרי כל גדולי הדורות שינו מנהגים אע״פ שכבר נהגו בהם כמה וכמה דורות, ולא חששו לכבוד האבות, או לכבוד כל הגדולים שנהגו על פיהם. שאם לא כן אין לנו תורה, שבכל הלכה נתעקש על המנהג, משום כבוד האבות והחכמים שנהגו בו. הגע בעצמך, אטו מפני שהאמא והסבתא בירכו אחר ההדלקה, יהיה אסור לנו לשנות ולברך קודם ההדלקה, כדי לחוש לראשונים הרבים הסוברים שאם בירך אחר ההדלקה הויא ברכה לבטלה בכל שבת ושבת.

שאין לחוש לכבוד האבות והגדולים בשינוי מנהגים

וכבר נשאל על כך הר״ן מתלמידו הריב״ש, שהריב״ש הגיע למדינה אחת שעיניהם נשואות אליו להורותם דבר הלכה, וביקש מהם לשנות כמה מנהגים, וקמו כנגדו כמה חכמים לערער על כך, ולסמוך ידי בני העיר בכל מנהגיהם, או בכדי לקנטר או בכדי להחניף, וגם חכם אחר ישיש היה שם שטען לבל ישנו מנהגם, מטעם שהרבנים הקודמים ז״ל היתה דעתם כן, ויש לקיים מנהגם בשוא״ת, הקטן יהיה לאלף. והריב״ש השיב להם, למה אתם מכניסין עצמכם בספק ולא תעשו כמנהג וכו׳. ושלח הריב״ש לשאול לרבו הר״ן כיצד יעשה, האם ישנה את מנהגי העיר ההיא, אם לאו.

והשיב לו הר״ן (תשובות הר״ן סי׳ עט. ובשו״ת הריב״ש סי׳ שצ): ״עיניך הלא לאמונה תחזינה מישרים, לעשות משמרת למשמרתה של תורה ולישר הדורים, וכחק ומשפט לגדולי הדור יראי

השם וחושבי שמו כמוך, נתת את לבך לעשות משמרת למשמרתה של תורה ולהרים מכשול מדרך העם, וראשונה הודעתני כי במקום הנכבד ההוא אשר שלחך השם להחיות עם רב נהגו וכו', ורוח מבינתך ענתה בם כי לא נכון לעשות כן וכו', ורואה אני אותם טובים ונכוחים, עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע, שאפי' בעסקי העולם כל משכיל בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח והמשומר מכל נזק ומכשול, ואפי' באפשר רחוק, ועל אחת כמה וכמה שיש לנו לעשות כן בדרכי התורה והמצוות שהן כבשונו של עולם, ואיך נניח הדרך אשר דרכו בה רבותינו הקדושים ז"ל, ונכניס עצמנו במקום צר ובמשעול הכרמים שלא מדוחק כלל, אילו היה דבר שתהא השעה צריכה לו עכ"פ החרשתי, אבל להניח את הודאי ולתפוס את הספק בענייני המצות, איננו ראוי בשום פנים לקהל קדוש מכובד כמוהו". ע"כ דברי הר"ן.

ומבואר שעד שנחוש לכבוד האבות, נחוש לעצמינו לעשות כפי הדין והשורה.

וכ"כ הרשב"ש (סי' רפה) בנידונו שם: "ואם הראשונים לא התקינוה אינה טענה וראיה שהדבר מותר, שמקום הניחו לאחרונים להתגדר בו. וכמה דברים היו ראויים לגדור ולא גדרום הראשונים ובאו האחרונים וגדרום, וכל המשנה והתלמוד מלאים מזה, וכ"ש האחרונים אלו, שאם אשר היו לפניהם לא תיקנו ולא גדרו דבר ולא אסרוהו, ובאו האחרונים שאחריהם ומצאו מקום לגדור ולתקן, אין לומר שכיון שאשר היו לפניהם לא אמרו דבר, שראוי לאחרונים לשתוק, צא ולמד שכמה ראשונים אמרו כמה דברים בפסקי הלכות, ובאו האחרונים וסתרו דבריהם, וזה במשנה ובגמ' ובחיבורין מן אז ועד עתה".

ומ"ש עוד בקונטרס הנ"ל, שמנהג זה מחזק את היראת שמים, שאינו מסוגל לשמוע את שם השי"ת ואינו מפגין מיד כבוד, וע"י ההוראה לבטל מנהג זה, ימעט כבוד שמים וקידוש ה' בעולם. הנה אין לך יר"ש אמיתית כמו דקדוק בהלכה באמת גם נגד מנהגים, ועל הכל כבודה של תורה. וכבר ארז"ל (קידושין לג:) שכבוד רבו הוא יראת ה', כמו שנאמר (ויקרא יט, לב) והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה', ובזכות זה מאריך ימים, אבל בלא זה ח"ו נקרא רשע וכו', ותלמודו משתכח, שנאמר (קהלת ח) וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל אשר איננו ירא מלפני האלהים.

ובקונטרס הנ"ל ערך רשימה של רבנים שכתבו שיש לענות ב"ה וב"ש גם בברכות שיוצאים בהם י"ח, ורובם הם רבנים מזמנינו, שלא הגיעו לשיעור קומתם של גדולי הדורות שכתבו שלא לענות ב"ה וב"ש בברכות שיוצאים בהם י"ח. וגם רוב ככל מה שליקט תמוה מאד, דמה שהביא שדעת הרוקח, הרא"ש, הטור, מרן, הלבוש, השל"ה, הפר"ח, החוות יאיר, הא"ר, הגר"א, שלחן המלך למהר"ש לנייאדו, ודמשק אליעזר, הנה אין ראוי להשיב על דברים תמוהים כאלו, במ"ש שממה שכל הגדולים הנז' לא חילקו בין ברכה לברכה, משמע שסוברים שיש לענות ב"ה וב"ש גם בברכות שיוצאים בהם י"ח. הנה דבר זה הוא חילוק פשוט שלא הוצרכו לבארו. ולא זו הדרך לדחות באופן כזה דברי רוב ככל האחרונים בדבריהם המפורשים.

וע"ש שהסתמך על ספר שו"ת חמדה גנוזה (ח"ב סי' ו) שכתב, שאסור לזוז ממנהג אבותינו הקדושים חכמי המערב המפורסמים בחכמתם וביראתם הקודמת לחכמתם. גם בשו"ת דברות אליהו (ח"ז סי' א) כתב, שאסור לשנות ממנהגי מרוקו המיוסדים על אדני הקודש. וכ"כ בשו"ת עטרת שלמה (דיין, סי' ו) שמנהגינו צודק בטעמים יקרים ועיון רב. וכ"ה בסידור אבינו חי (עמ' שמז), ובספר נחלת אבות (שבת אות מה), ובספר דברי שלום ואמת (עמ' קנב), ובספר זוכר ברית אבות (עמ' נז), ובאוצר פסקי הסידור (פרץ, עמ' קכט), ובספר נתיבות המערב (שבת אות נט), ובספר מגן אבות (לבהר עמ' ק), ובספר מנהגי החיד"א (עמ' קמז), ובספר עלי הדס (פ"ד אות יב), ובספר עטרת אבות (ח"א ברכות אות כד), ובספר פסקי חכמי המערב (הל' ב"ה וב"ש), ובספר תורת אמך (אזרד עמ' טו), וקונט' פסקי רבותינו מן המערב (עזריאל).

אולם תמיהני על אותם חכמים שכתבו לחזק את כל מנהגי מרוקו, והתעלמו מדברי כל הראשונים ורוב ככל האחרונים שכתבו מילתא דמסתברא, שאין שום איסור בשינוי לטובה ממנהג אבות, ואדרבה כתבו שראוי לעשות כן, וכמ"ש הריטב"א הר"ן הנימוק"י התשב"ץ, הרשב"ש,

הפר״ח ועוד, כנ״ל. וכבר הארכנו בזה בעין יצחק סוף ח״ג בכללי המנהגים.

ובאמת שיראת שמים האמתית היא להתבונן בדברים ולקבל האמת ממי שגדול. וכן לגבי ברכת הנר לאחר הדלקת נרות שבת. וכן שלא לברך על ההלל בר״ח כאן באר״י [כד׳ מרן שתלה דבר זה במנהג הארצות], מי הוא זה שיראה את עצמו ראוי להורות לאחרים שיברכו לכתחילה ולא יחושו לספק ברכה לבטלה, אתמהה? ! ומה שאמרו במקום מנהג לא אמרי׳ סב״ל, היינו במנהג קדום שפשט באותו מקום, ולא במנהג שהובא מחו״ל למקום שלא נהגו בו מעולם.

ומ״ש בספר נטפי חיים (להרה״ג רבי חיים פינטו, עמ׳ קכה) שאבותינו נהגו כך ע״פ גדולי הפוסקים במערב, שכך הורו הלכה, וכך היה המנהג מדורי דורות, ובדורינו קמו כמה תלמידי חכמים ומצאו שלדעת רוה״פ אין לעשות כן, ומבקשים מהמון העם לחדול ממנהגם, אבל אין להשים לב לכך, כי מנהג אבות הוא, וקדושי המערב לדורותיהם נהגו כך, ובודאי ידעו שיש מחלוקת ואע״פ כן נהגו כך, ויש להחמיר במקום זלזול בכבוד התורה וכו׳, ואבותינו החמירו מתוך יראת שמים ואהבת ה׳ שבערה בם. ע״כ.

הנה אינו מוכרח שהיה זה מנהג קדום כל כך והתחיל מהנהגת גדולי הדור ההוא. וכבר כתב הגאון מוהרמ״ך שצריך שנדע ״בבירור״ שכך הורה להם רבם, וכ״ה לשון החקרי לב הנ״ל. ועוד, דאמאי יכניס עצמו בחשש הפסק וביטול הברכה, ומה בכך שינהג בשוא״ת לחוש לרבים החולקים.

ואפשר שהמנהג התחיל מאליו, כמו שנראה בענין מנהג זריקת מים בחג השבועות, שנהגו בו במרוקו וארצות המערב, שהיו כמה מגדולי מרוקו ששיבחו את המנהג ונתנו לו כמה טעמים, מ״מ הוא מנהג שיש בו מכשולים רבים, ובודאי לא התחיל מכח הוראת חכם שהורה שצריך לשפוך מים האחד על השני בחג שבועות, כדי לרמוז על התורה שנמשלה למים, או כדי לזכות למים עליונים שרומז להם המקוה של חג השבועות. אלא אחרי שראו מנהג, קמו כמה חכמים והשתדלו למצוא לו טעם וסימוכין [אולי מטעם שהיה כל מנהג קדוש בעיניהם, אחר שנמשך כמה דורות, וראו חכמים ושתקו לו. אבל הוא גורם למכשולים רבים שבן שופך מים על בת, או שמרטיבים את הבגדים ומצערים את חבריהם ומבהילים אותם, וכו׳]. וגם המנהג לברך אחרי ההדלקה לא בא מכח הוראת מפורשת של חכם.

ומעתה כל מ״ש שאבותינו החמירו מתוך יר״ש ואהבת ה׳ שבערה בם, אינה טענה כלל, שיש להניח שהיו כמה מנהגים שנעשו בלי הוראת חכם.

ועוד, שגם אילו בא מכח הוראת חכם, הרי כבר נתבאר שדעת הרשב״א והרשב״ש ומרן, ועוד שאינם רשאים ללכת אחרי מנהג שנהגו ע״פ הוראת רבם, רק אם הולכים אחריו בכל ההלכות, אבל זולת זה הלכה כדעת הרוב, ומימות מרן הב״י לא קם רב כזה שהיה לנו ממנו פסקי הלכות בכל התורה, ולכן כתב מוהרמ״ך שאין תוקף בשום מנהג. וזו תשובה ניצחה כלפי כל נידון המנהגים.

תמיהה על הקדמת סידור ליוצאי מרוקו

גם תמהתי על מ״ש ידידנו בנש״ק הרה״צ רבי יחיאל אבוחצירא שליט״א רב העיר רמלה, בהקדמה לסידור שהוציא לאור, להחזיק בכל עוז בכל המנהגים גם כשהם נגד מרן הש״ע, וכתב שם ״להוכיח״ דבר זה מהמבואר בגמ׳ סוכה (לב.) שנחלקו אם צריך להיות ההדס משולש, ולשון הגמ׳ דקיימי תלתא טרפי בקינא, ופרש״י שלשה עלים בקן אחד יוצאין מתוך עוקץ אחד. ודעת רב כהנא להכשיר אפי׳ תרי וחד, ופרש״י שני עלין בעוקץ אחד ועלה אחד מלמטה ועולה ורוכב על השנים, [שהוא הדס שוטה]. ואמרו בגמ׳ שרב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד, הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא. ואע״פ שבודאי גם רב כהנא מודה שהדס משולש הוא מהודר יותר. ותמוה במחכ״ת, דהתם אינו מפני המנהג, אלא דרב אחא עשה כן מפני שהדבר יצא מפי גדול הדור, וסמך ע״מ שגדול כרב כהנא. אבל אין לזה קשר למנהגים שנהגו נגד רוב ככל הפוסקים ומרן הש״ע.

ומ״ש עוד שם דמצינו גם בגמ׳ פסחים (קיד.) לגבי שני תבשילין שיש להביא בליל הסדר, דרב הונא אמר שאפשר לצאת י״ח בסילקא וארוזא, אף שבודאי יותר מהודר להביא שני מיני בשר. ורבא

היה מהדר לקחת סילקא וארוזא, הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא שהיה רבו של רבא. הרי לנו כמה האמוראים הידרו לקיים ולשמר מנהג אבותיהם ורבותיהם. ומכאן נלמד שיש לחזק את מנהגי ישראל. ע״כ.

וגם זה תמוה במחכ״ת, דגם שם אינו מפני מנהג אבותיהם, אלא מפני שרב הונא היה גדול הדור ורבא נהג כמותו הואיל ונפיק מפומיה דגדול הדור, ואין לזה קשר למנהגים נגד רוה״פ. ואדרבה מהגמ׳ שהזכיר יש ללמוד שגם בזמנינו י״ל דהואיל ונפיק מפומיה דגדול הדור שיש לברך קודם ההדלקה, כדעת רוב ככל רבותינו הקדמונים, יש לנהוג כוותיה. [וכן יש ללמוד משם כלפי חיזוק הוראות מרן הב״י זיע״א, ועל דרך שכתב הגאון רבי יצחק למפרונטי בספר פחד יצחק (מע׳ ב דף סט:) שאף שבין החכמים וזקני הרפואה לא נמצא סעד שיש חשש סכנה באוכל דגים בחמאה או בגבינה, מ״מ כיון שהדבר יצא מפי המלך הוא מרן הב״י, מנעתי מתוך ביתי אכילת דגים עם גבינה או עם חמאה. עכת״ד. ע״ש]. ואע״פ שהרה״ג הנ״ל אהובינו מכד הוינא טליא, אבל האמת אהובה יותר.

ומעתה מה שהסיק שם לברך על ההלל בר״ח גם בארי״, הוא תמוה מאד, שהרי מרן תלה נידון זה במנהג, וכתב שבארי״ לא נהגו לברך, ובאיזה מקומות בחו״ל נהגו לברך. וא״כ היאך נעשה בארי״ כמנהג חו״ל אחר שמרן תלה דבר זה במנהג המקומות. ועוד, דאטו יש בכוחינו לחלוק עמ״ש מרן באבקת רוכל (סי׳ ריב) דקמא קמא בטיל, וכל העדות שהגיעו לארי״ שלא ע״ד לחזור לחו״ל, צריכים לנהוג כדעת הראשונים שהיו כאן. ואף שכמה מחכמי האשכנזים, כמו הפנים מאירות, חלקו על האבקת רוכל, אבל אנו הספרדים שקבלנו הוראות מרן בד״כ, וגם בלא קבלת הוראות מרן הרי הלך אחר הגדול הוא מרן גדול הדורות, אמאי נעזוב דברי מרן באבקת רוכל לילך אחר פוסקים אחרים, וכ״ש כאן בארי״ אתריה דמרן, שגם בלא הטענה שהספרדים קדמו, כיון שהארץ והגלילות כולם הם אתריה דמרן צריך לנהוג בה כהוראות מרן, וכמ״ש כיו״ב בתשו׳ מהר״ם אלשיך (סי׳ צו) כלפי בני אשכנז שעלו לארץ הקודש, שצריכים לנהוג כהוראות הרמב״ם מאריה דאתרא. [אלא שהאשכנזים סמכו על תשו׳ פנים מאירות דפליג על מרן באבקת רוכל הנז׳].

ועוד תמהתי על מה שסיים שם, שאנו נוהגים עד היום בענין הדלקת נרות שבת, שמברכים אחר ההדלקה, כדעת הבא״ח וכה״ח. וכך נהגו רבני מרוקו כמו הגה״צ ר׳ רפאל ברוך טולידאנו זצ״ל והגר״ש משאש זצ״ל, ועוד. ע״כ. והיאך העלים עיניו מדברי 30 ראשונים כמלאכים שכולם כאחד כתבו לברך קודם ההדלקה. ודעת כמה מהראשונים שאם יברך אחר ההדלקה הרי הוא מברך ברכה לבטלה. ובודאי נשותיהם של הראשונים, וכן של מרן הש״ע ושאר רוב גדולי האחרונים, בירכו קודם ההדלקה, כמו שמפורש בכל הראשונים, כי אם היו מברכות אחר ההדלקה לא הוו שתקי מיניה להודיענו זאת, ששונה ברכה זו משאר הברכות שמברכים עליהם עובר לעשייתן. והגם שמצינו לכמה מהפוסקים הספרדים שציינו שיש נשים שנהגו לברך אחר ההדלקה, אבל י״ל דאילו היו רואים את כל דברי 30 הראשונים, ודברי רבים מהאחרונים שחששו בזה לברכה לבטלה, בודאי שהיו מנהיגים לברך קודם ההדלקה.

[**ותמוה** מאד איך ספרי המנהגים מכריזים שמנהג עיקר יותר מהתורה, ומנהג דוחה הלכה, שמלבד שאין הדברים נכונים, הנה נותנים בזה תורת כל אחד בידו, ומיום אל יום נשמעים מנהגים שונים, כמו ששמענו מא׳ מיוצאי צפון אפריקה (לוב) שאצלם נהגו לברך על הדלקת נר של ר״ח, וחלילה לערער ע״ז, כי מנהג דוחה תורה, ואם האמא והסבתא וכו׳ נהגו לברך לא יתכן להורות אחרת. וזקן אחר סח שמסורת בידם שאם זורקים חפץ מהחלון של הסוכה הסוכה נפסלת בכך. ועוד העידו שנהגו במרוקו לומר ה׳ מלך ה׳ מלך וכו׳ אחר ברכת המוציא קודם הטעימה, שהוא בודאי הפסק גמור, וכהנה מנהגים רחוקים שהמון העם מחזיקים בהם באמונה. ובשעה שכזו, כמה נכון וראוי להניח בצד את המנהגים, והכל יעשו כפי התורה והמצוה].

ומה שכתבנו בעין יצחק שיש ״המתעקשים״ לומר בקול, ברוך הוא וברוך שמו, ויש שהעירו על לשון זו. אולם זו הערה גדולה לחכם לב, שדוקא בקידוש והבדלה מגביהים את קולם לענות בקול ב״ה וב״ש להורות נגד דעת רוב ככל הפוסקים. ועינינו הרואות שאנשים שאינם מקפידים כלל לענות ב״ה וב״ש בכל ברכה וברכה ששומעים, וכמו שאכן

נוהגים רוב הציבור כהיום, [ואינו חטא בידם מה שאינם זהירים בזה כ״כ, כיון שמדינא אין חיוב בזה], ודוקא בברכות שיוצאים בהם י״ח רוצים להראות פקחותם ועונים בקול רם. וכל חכם יודה, שלא נפקא מפלוגתא, ולמה לא להחמיר בשוא״ת. ואם משום מנהג אבות, אינו נכון לחדש שמנהג קובע הלכות. ועוד, שכמה מנהגים כבר מחמירים בהם נגד מנהג כל ישראל, ויש בני תורה שמהדרין בחומרות רחוקות כמו מעמיד דמעמיד, שהוא נגד כל הפוס׳ ונגד המנהג הפשוט בכל ישראל, וכן בענין השיעורים שהוא ג״כ נגד המנהג הפשוט ברוב ישראל, ועוד חומרות, ואמאי בדבר כזה לא יחמירו.

לשנות מנהגים שיש בהם חשש איסור

וע״פ המבואר לעיל, שדעת הריטב״א, הר״ן, נימוקי יוסף, הריב״ש הרשב״ש, הפר״ח, ועוד ועוד, שכל מנהג שיש בו שמץ של איסור יש לבטלו, ואשר על כן על כל בני עדות הספרדים להתאחד מסביב להוראותיו של מרן הש״ע, שעליו אמר הרמ״א, כי כל החולק עליו כחולק על השכינה, ומרן מאתים רבנים נסמך. ומצינו כמה מנהגים שקשה מאד ליישבם:

א. במה שיש שנוהגים לאכול בשר ״כשר״ ואינם מקפידים לאכול בשר ״חלק״ [כך נהג הגר״ש משאש זצ״ל לפני כארבעים שנה], הנה מי יהין בעצמו לאכול בשר שאינו חלק כאשר לדעת רוה״פ הוא בשר טריפה, וכד׳ מרן, וגם הרמ״א לא כתב אלא שא״א למחות ביד הנוהגים היתר. [וכמה מגאוני אשכנז תמהו בזה ע״ד הרמ״א שהניח מקום למנהג זה].

ב. במה שיש נשים שלא נהגו לשמוע מקרא מגילה ביום פורים, וטענו שהחיוב הוא רק בלילה. [כן כתב הגר״י משאש, וכ״כ בילקוט שמש בשם הגר״ש משאש]. והוא תמוה, שאין לזה שום מקור בהלכה לא בראשונים ולא באחרונים. וראה בילקו״י על פורים מה שכתבנו בזה.

ג. מה שיש נהגו שאחר ברכת המוציא לחם מן הארץ, אומרים פסוק ה׳ מלך, קודם הטעימה, והוא בודאי מנהג של המון העם, שאין לזה שום יסוד בהלכה לעשות הפסק בין הברכה לטעימה.

ד. מה שיש נהגו לחתום ״על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה״. והוא נגד דעת מרן הש״ע, שפסק כדעת רוב ככל הראשונים ובהם הרי״ף הרמב״ם והרא״ש, וכתב בב״י (ס״ס רח), שיש לחתום על הארץ ועל המחיה ״ולא ועל הכלכלה״ הרי שיש בדבר קפידא משום שאין חותמין בשנים, ולאו דוקא נוסח בעלמא. וכיון שבאר״י לא נהגו בזה מנהג קדום נגד מרן, אין להביא מנהגים מארצות אחרות נגד מרן.

ה. וכן מה שיש נהגו להמשיך במנהגם לברך על ההדלקה בער״ש אחר ההדלקה, גם בזה יש לשנות המנהג ולחוש לדברי רוב ככל הפוסקים הראשונים והאחרונים, ומרן הש״ע, שיש בדבר ספק ברכה לבטלה. ולא מהני מנהג שנהגו בחו״ל לומר שהוא מנהג קדום, דבעינן מנהג קדום במקומו של מרן הב״י, ובאר״י הרי העידו האחרונים שהמנהג לברך קודם ההדלקה, משום חשש ברכה לבטלה. והארכנו בזה בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שני, בקונטרס אחרון שבסוף הספר. ראה שם.

ו. וכן מה שיש נהגו לומר ״בסימנא טבא״ אחר ברכת התורה בשמחת תורה, ויש לשנות המנהג לאומרו קודם שהעולה מברך על הקריאה. וראה בילקו״י על ארבעת המינים, בדיני שמחת תורה.

ז. וכן במה שיש נהגו לומר ברוך הוא וברוך שמו גם בקידוש והבדלה, ובברכות שיוצאים בהם י״ח, והוא נגד דעת רוב ככל האחרונים, ואמאי לא יחושו בזה להפסק, ושוא״ת עדיף.

ח. וכן מה שיש שטענו שבמרוקו לא נהגו להניח תפילין דר״ת, [אוצר הסידור]. וזה אינו, אלא ראוי לתפוס בחומרא חשובה זו, ולהניח גם תפילין דר״ת. וראה באורך בילקו״י תפילין סי׳ לד.

ט. וכן מה שיש נהגו לומר חלק מהקידוש יחד עם המקדש, וחלק יוצאים י״ח בשמיעה מהמקדש. וזה אינו נכון לנהוג כן, די״א דלא מהני חציו בשמיעה וחציו באמירה. וראה בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שלישי.

י. וכן במה שיש נהגו לעמוד בעת קריאת התורה בעשרת הדברות. ואמאי לא יחושו לדעת הרמב״ם שמפני תרעומת המינים על הקהל לישב בקריאה זו. ובפרט שכך היה המנהג בארי״.

יא. וכן במה שיש הממשיכים לחתום ומכניע מינים, אף שכעת נתגלו עשרות ראשונים שגרסו ומכניע זדים, וכ״ה בירושלמי, ובתוספתא, ובסידור מהר״ש

עה. גם בקידוש של ליל פסח שכוסו של כל אחד ואחד מונח בידו, יש לנהוג כמו בקידוש של שבת ויום טוב, שבעל הבית או ראש המשפחה לבדו יאמר כל ברכות הקידוש, בכוונה להוציא את כל השומעים ידי חובתם, וכל בני הבית ישמעו ויכוונו לצאת ידי חובתם. ועל זה נאמר: ברוב עם הדרת מלך. ובסוף כל ברכה יענו השומעים אמן, והלכה רווחת היא שהשומע כעונה. (סוכה לח:). ויש כמה עדות שנוהגות בליל פסח שכל בני הבית אומרים ברכת הקידוש עם המברך חוץ מפתיחת הברכה וחתימתה, ואף על פי שיש להם

ויטאל. וכך היה המנהג עד לפני מאה שנה, שאח"כ נשתנה ע"פ הבא"ח, ויש להחזיר עטרה ליושנה במה שנהגו במשך כל הדורות כדעת רוב ככל הראשונים.

יב. וכן במה שיש נהגו לומר הפיוטים בשבת זכור, ובימים הנוראים, קודם נשמת כל חי, ואמאי לא יחושו בזה לדעת החולקים שיש בדבר הפסק, ומנהג אר"י לומר הפיוטים רק אחר החזרה.

יג. וכן במה שיש שהנהיגו מקרוב לומר ברכת יראו עינינו בערבית, נגד מנהג אר"י מדורי דורות.

יד. וכן במה שיש שהנהיגו לברך על ההלל בר"ח נגד דעת מרן, והרי דוקא בהלכה זו מרן הש"ע הקפיד לתלות הדבר במנהג חו"ל, ששם נהגו לברך על ההלל, ואילו באר"י כתב להדיא שהמנהג שלא לברך. וא"כ אמאי לא יחושו לספק ברכה לבטלה במקום שאין מנהג קדום.

חלילה לטעון שהחכם פסק מתוך נגיעות אישיות

ודע, שהמהרהר אחר גדולי ישראל שאולי כתבו ופסקו בעניני הלכה מתוך נגיעות אישיות, ששונא עדה זו או אחרת, יכול להחשב בכלל אפיקורס עפ"ד החזו"א, ושהוא בכלל מבזה חכמי ישראל. וכל מופלג בדורו הרי הוא כרבו מובהק (או"ח סי' תעב ס"ה) וכ"ש גדולי הדור. וע' להחזו"א באמונה ובטחון (פ"ג אות ל) שכתב, שהיצר חתר חתירה תחת כסא הנאמן, לצודד נפשות הנוטות להתחכמות, ומביא להם לימוד שלם מן הגמ', כי הנגיעה היא בעלת כח מכריע לקטנים ולגדולים יחד, לפניה יכרעו גם הנבונים ביותר, גם חסידים ואנשי מעשה, ואין זה גנאי לחכמים, אחרי שכן הוחק בטבע אנושי. ואינם יודעים כי לפי ההנחה הזאת מתייתם כל הדור, ואין שופט בארץ, ונתבטלה סנהדריה של הארץ, כי אף אם יסכים האדם על גדלות חכמתו של החכם, לא יחייב את נפשו לשמוע אליו, אחרי שימצא לתלות את הוראתו באיזה נגיעה, וזה לא יבצר מכל מי שאינו שבע רצון מהוראת החכם, וע"י זה קם דור ששופט את שופטיו, וכל איש הישר בעיניו יעשה. ובכל מקרה רב הערך המתחכמים מתלחשים שהוא מתוך נגיעה שהטתה החכם, ולפעמים המובהק שבדור, וללא אמונה בחכמים גברו בארץ וכו'. ע"ש עוד.

וראה עוד באגרות חזו"א (ח"ג סי' צב) שכתב: השיטה לעשות את התורה לחלקים שנים, הוראה באיסור והיתר חלק אחד, והוראה בשוק החיים חלק שני, להיות נכנעים להוראות חכמי הדור בחלק הראשון, ולהשאיר לחופש בחירתם בחלק השני, היא השיטה הישנה של המינים בירידת היהדות באשכנז, אשר הדיחו את עם ישראל עד שיתערב בגויים ולא נשאר לפליטה. ההפלאה בין הוראת איסור והיתר להוראת הגדרים והגזירות, הפלאה זו היא גילוי פנים בתורה, ומבזה תלמידי חכמים, ונמנין בין אלו שאין להם חלק לעוה"ב, ונפסלין לעדות. ע"כ.

ואמרו רז"ל (אבות פ"ו מ"ו) "המכיר את מקומו", ולכן כל מחבר ספר שבא להיות מורה לבני הדור, ולחלוק על גדולי הדור או להכריע ביניהם, יטול עצה מן הזקנים. ומרן אאמו"ר בגדלו, כבר מימי עלומיו נועץ בזקני הדור בכל דרכו, והם הם שהורו והסכימו עמו במה שחלק על הבא"ח ועוד כיו"ב. והיה מנהגו בקודש בכל שבת לחזר בביתם של גדולי ישראל ולהוועץ עמם בכל ההלכות שנחדשו לו במשך השבוע, והיה שומע את חוות דעתם, והנוטל עצה מן הזקנים אינו נכשל.

על מה שיסמוכו, מכל מקום עדיף שיאמרו כל הברכה כולה בשם ומלכות, או שינהגו כמו שביארנו, שישמעו מן המברך ויכוונו לצאת ידי חובה. עה)

גם בקידוש של ליל פסח בעל הבית לבדו יאמר כל ברכות הקידוש

עה) עיין בתוס׳ ב״ק צא: ובהרא״ש חולין פז. בשם ר״ת, דקי״ל גדול העונה אמן יותר מן המברך. וכ״כ בספר המנהיג (דף ז). ושכ״כ הרשב״ם. אבל הרמב״ם (פרק א׳ מהלכות ברכות הלכה יא) כתב, גדול העונה אמן כמברך. ועיין להגאון הנצי״ב בספר העמק שאלה (פר׳ עקב דף רז ע״ב).

והנה הרא״ש בתשובה (כלל ד׳ סי׳ יט) כתב, ברכת יוצר אור אני אומר עם הש״צ בלחש, מפני שאין אדם יכול לכוין תדיר בשתיקה עם הש״צ, וגם אם מכוין אליו בתחלת הברכה, ואילו באמצע הברכה היה לבבו פונה לדברים אחרים, הרי הפסיד הכוונה, שהרי הפסיק מלכוין באמצע הברכה, אבל כשאדם קורא בפיו את הברכה אף אם קרא מקצתה בלא כוונה יצא. ע״כ. וכן פסקו הטוש״ע (בסי׳ נט).

ונראה שזהו ג״כ טעמו של רבינו אביגדור כהן צדק, שהובא בשבולי הלקט (ס״ס קנו), שכל אחד מן המסובים חייב לברך ברהמ״ז בלחש כל ברכה וברכה עם המברך ברהמ״ז, ויאמרו אף החתימות של ברהמ״ז. ע״ש. וכן הסביר מרן הב״י (סי׳ קפג). וכ״פ בש״ע (שם ס״ז).

ולכאורה גם בברכת הקידוש י״ל כן, שגם היא ברכה ארוכה קצת, ויש לחוש שבאמצע הברכה יפנה לבבו לדברים אחרים ולא יכוין לברכת הקידוש. ולא דמי לברכת בורא מאורי האש שהיא קצרה ביותר, ובנקל אפשר לכוין ולצאת י״ח בשמיעה מן המברך, ולכן עדיף לומר בה ברוב עם הדרת מלך. ובשלמא בשאר שבתות השנה שאין הכוס אלא בידו של בעל הבית, אין בני הבית מברכים בעצמם, אלא שומעים ומכוונים לצאת י״ח, שעכ״פ לכתחלה צריך שיהיה הכוס בידו, וכמ״ש בשו״ת חכם צבי (סי׳ קסח). וכ״כ הגאון רבי ישועה זיין בשו״ת שערי ישועה, והובא להלכה בברכ״י (סי׳ רצה סק״ד). אבל בליל פסח שכל אחד כוסו בידו, לכאורה י״ל דעדיף טפי שכל אחד מהמסובים יברך ברכת הקידוש לעצמו.

אלא שיש לחלק ולומר, שברכת הקידוש של שבת ויו״ט חביבה ביותר אצל השומעים, ובודאי יטו אוזן קשבת לקידוש הנאמר מפי בעל הבית ויצאו י״ח, [וכדמצינו סברא זו לגבי מגילה בגמ׳ מגילה כא:]. ולא דמי לברכת יוצר וברהמ״ז שהם מעשים בכל יום. ומה גם שאין בברכת הקידוש אריכות דברים כ״כ כמו בברכת יוצר וברהמ״ז. ולכן אף בליל פסח יברך בעל הבית ויכוין להוציא השומעים י״ח.

וברכ״י (ס״ס רצה) הביא להלכה דברי מהר״י סג״ל הורוויץ בספר יש נוחלין, שהנכון שכל בני הבית והמסובים יאמרו ברכת הקידוש עם בעל הבית מלה במלה, מתחלת הברכה עד סופה, וכמ״ש הרא״ש והטור לענין ברכות ק״ש. ע״ש. וזה מתאים עם דברי העולת שבת הנ״ל.

וכן בפתה״ד (סי׳ רעג סק״ד) האריך למעניתו במה שנהגו אצלם בשבת ויו״ט שבעל הבית נוטל הכוס בידו ומברך בפה״ג, ואחר שפותח ברכת הקידוש בשם ומלכות, כל האנשים העומדים שם אומרים עמו כל אמצע הברכה עד שמגיעים לחתימה, והוא חותם הברכה לבדו, ועונים אחריו אמן. והמליץ על מנהגם ע״פ דברי הרא״ש והטור והש״ע בדין ברכת יוצר וברהמ״ז הנ״ל, ולכן הסכים שהעיקר כדברי העולת שבת ולאו מטעמיה, ורק מפני שאין כוס בידם, שומעים פתיחת הברכה וחתימתה מפיו של בעל הבית המקדש. ובסוף דבריו הביא ג״כ דברי הברכ״י הנ״ל. ע״ש.

גם בספר ברית כהונה ח״ג (עמוד רנח) כתב שמנהגם בביתם שכל בני הבית אומרים ברכת הקידוש בשם ומלכות בפתיחתה ובחתימתה יחד עם גדול הבית שהכוס בידו.

והגאון רבי יצחק דוד בן רבי ז״ל שליח ירושלים, בספר חידושי דינים מהלכות פסח, (בסדר ליל פסח אות י׳ עמוד כח) כתב, שהמקדש בליל פסח יצוה לנשים שיאמרו עמו כל נוסח הקידוש מלה במלה חוץ מהזכרת השם, ולבסוף יענו אמן. ע״כ.

לצאת ידי חובת ברכה, חציה בשמיעה וחציה באמירה

ומרן אאמו״ר זיע״א העיר שם בשולי הסכמתו, שהמנהג פשוט שבקידוש ובהבדלה כל בני הבית שומעים מבעל הבית כל הברכה ויוצאים י״ח מדין שומע כעונה, וכמ״ש בשלחן גבוה (ר״ס תעג),

ובזכור לאברהם ח"א (מע' פסח, סי' תעג ס"א). ובספר חיים לראש (דף לח.), ובבא"ח (פר' בראשית אות טו). וע' בתוס' ברכות (מו.), ובהרא"ש שם, וכן נפסק בש"ע (סי' קצד ס"ג), שאם שלשה אנשים אכלו כאחד, ואין אחד מהם יודע לברך כל הברכות של ברהמ"ז, אלא אחד יודע ברכה ראשונה, והשני ברכה שניה וכו', חייבים בזימון, וכל אחד יברך הברכה שיודע, אבל לחצאין אין לברך, שאם האחד אינו יודע כי אם חצי ברכה, לא יברך כלל, שאין הברכה מתחלקת לשתים. ע"ש. ומוכח שא"א לצאת י"ח הברכה חציה באמירה וחציה בשמיעה.

וכן הוכיח בשו"ת רב פעלים ח"א (חאו"ח סי' י'), והניף ידו שנית בח"ד (סי' לג שאלה ג'), וכתב לתמוה מכאן על מ"ש הגרעק"א בתשו' (סי' ז' דף ז:), בדין נער בן י"ג שנה ויום אחד שלא נבדק אם הביא שתי שערות, ורוצה להוציא אשה י"ח קידוש, שפסק המג"א (סי' רעא סק"ב) שאינו יכול להוציאה, שהרי בדאורייתא לא סמכינן על חזקה דרבא, לפיכך תקדש היא לעצמה, והעלה הגאון בכוונת המג"א, שתאמר כל נוסח ברכת הקידוש חוץ מפתיחתה וחתימתה שתשמע מהבר מצוה ותצא י"ח, שהרי מה"ת אין חיוב רק להזכיר את יום השבת בדברי שבח, ופתיחת הברכה וחתימתה מדב"ס, ובזה שפיר יש לסמוך על חזקה דרבא. ע"ש. ונמצא שהאשה יוצאת י"ח ברכת הקידוש חציה באמירה וחציה בשמיעה, וכן לא יעשה, כדמוכח מהש"ע סי' קצד הנז'. עכת"ד.

גם החזו"א או"ח (סי' ז' סק"ו), השיג כן על רעק"א. וגם המשנ"ב בביאה"ל (סי' רעא סעיף ב' בד"ה דאיתקש), העיר בקצרה ע"ד הגאון רעק"א, שזהו דוחק לחלק הברכה לחצאין, אלא תאמר כל הברכה עם פתיחתה וחתימתה, וקודם הקידוש תניח לפניה יין או פת וכו'. (וע"ע בספר קהלת יעקב קנייבסקי ברכות סי' ט').

ועיין בחידושי רעק"א (ברכות כ:), שהביא מ"ש בהגהות אשרי (מגילה ד.) נשים חייבות בברהמ"ז מה"ת, אבל אינן מוציאות את האנשים י"ח, מפני שאינן יכולות לומר ברית ותורה. ותמה ע"ז, שהרי בגמ' ברכות שם, אמרינן, שאם נשים חייבות בברהמ"ז מה"ת, מוציאות את האנשים י"ח. ותירץ דס"ל דמה שאמרו בגמ' שמוציאות, זהו כשהאנשים אומרים ברית ותורה, ובשאר ברהמ"ז יוצאים בשמיעה. ומ"ש בהגהות אשרי שאין מוציאות את האנשים, היינו בהזכרת ברית ותורה, שצריכים האנשים לומר ברית ותורה בעצמם. ע"ש. ולשיטתיה אזיל דאפשר לצאת י"ח חציו באמירה וחציו בשמיעה.

אבל בשו"ת יד אליהו (להגאון רבי אליהו רגולר בכתבים דף יח:), עמד ע"ד הגמ' שאיך אמרו שאם הנשים חייבות מה"ת מוציאות את האנשים י"ח, והרי כיון שאינן מחוייבות בברית ותורה, איך יוציאו בזה את האנשים י"ח, ואם הכוונה שהאנשים יאמרו ברית ותורה בפיהם, ובשאר ברהמ"ז יצאו בשמיעה, הא קי"ל (ש"ע ס"ס קצד), שאין ברכה לחצאין, ולכן א"א שיצאו י"ח חצי ברכה בשמיעה וחצי ברכה באמירה. (וציין לדברי הגהות אשרי).

אולם תלמידי רבינו יונה (ברכות מז:) גבי ולא יזרוק ברכה מפיו, כתבו, ובר"ה וביוהכ"פ שהש"צ מוציא הרבים י"ח, אומר רבינו הרב ר' יונה, שמנהגו שבשעה שמגיע הש"צ לומר ודברך אמת וקיים לעד, הוא שותק, עד שיאמר הש"צ ברוך אתה ה', ואח"כ אומר עמו מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון, או ויוהכ"פ, ועונה אחריו אמן. ואע"פ שאומר סוף החתימה לא הוי כעונה אמן אחר ברכותיו וכו'. ע"ש. ולא חשש למה שחצי הברכה באמירה וחציה בשמיעה.

ובב"י (סי' נט) כתב על תשובת הרא"ש הנ"ל, שכבר היה אפשר לו לעשות בדרך אחרת, שיאמר עם החזן מלה במלה עד שיגיע לחתימה ואז ישתוק ויענה אחר חתימת הש"צ אמן. וכמ"ש תלמידי רבינו יונה (ברכות מז) הנ"ל. אלא שי"ל דאע"פ שאמר בפיו כל הברכות, כל שאינו חותם בפיו אם יפנה לבבו לדברים אחרים באמצע הברכה הוי הפסק, ושאני רבינו יונה דרב גובריה ולכן לא חשש פן יפנה לבבו לדבר אחר. אי נמי שאני ברכות ר"ה ויוהכ"פ שהש"צ מוציא את הרבים י"ח ואפי' יפנה לבבו לדבר אחר ש"צ מוציאו וכו'. ע"ש.

ומוכח מדברי מרן שאף שחצי הברכה באמירה וחציה בשמיעה ש"ד. ומכאן סיוע לדברי רעק"א.

גם בשו"ת הר צבי (סי' ס') הוכיח מדברי הב"י הנ"ל שיוצא י"ח גם כשחצי הברכה באמירה וחציה בשמיעה. [אלא דמ"ש שם בשם הרא"ש שנהג כן, זה אינו, ורק הב"י כתב שהיה יכול לנהוג כן, וכרבינו יונה

עו. כאשר בני הבית רבים, ויש בהם מי שאינו יכול לשמוע את הקידוש היטב מבעל הבית המקדש, או שהמקדש מגמגם בלשונו, או בולע אותיות ותיבות מהברכה, יש לבני הבית לברך בעצמם בלחש את ברכות הקידוש. ויאחוז כל אחד כוסו בידו. וכשהמקדש יסיים הברכה לא יענו אמן אחר ברכתו, שמאחר שהם בירכו בעצמם, ובדעתם לטעום מהיין, אם יענו אמן הוי הפסק. עו)

הנ"ל]. והעיר מההיא דהש"ע (סי' קצד). וסיים שלפי פירושו של רעק"א בברכות (כ:) מוכח שפיר שיוצאים י"ח הברכה כשחציה באמירה וחציה בשמיעה. והכי פשיטא ליה לרעק"א בתשובה (סי' ז') הנ"ל. ע"כ.

ובספר טעם הצבי על ברכות (סי' ט' עמ' סח) כתב לדחות הראיה (מסי' קצד), שמה שאמרו אין ברכה לחצאין, זהו כשבאים להוציא את השלישי, ששומע חצי ברכה מאחד, וחציה מאחר, אבל לאותם שנים לא מיירי, שכל אחד יוצא ע"י אמירת חצי הברכה, וחציה השני שמע מחבירו שנתכוון להוציאו, ובכה"ג לא חשיב חילוק ברכה לשתים.

ולפ"ז יש ליישב המנהג שהביא הפתה"ד, שהמסובים אומרים כל נוסח ברכת הקידוש חוץ מפתיחתה וחתימתה ששומעים מפי המברך בקול רם. וכן דברי הרה"ג רבי יצחק דוד בן רבי הנ"ל. שיש להם ע"מ שיסמוכו. [וע"ע בשו"ת תורה לשמה סי' מו. ודו"ק. וראה בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' כח), ובשו"ת יבי"א ח"י (סי' לה אות כג). ובחזו"ע פסח (מהדורת תשס"ג עמ' יז)].

ומחבר אחד פסק שמותר לכתחילה לשומעים את הקידוש לומר את הברכה מלבד פתיחה וחתימה [ברכת ה' ח"א פ"ד סי"ב], ולהאמור אין דבריו נכונים.

כאשר המקדש מגמגם ובולע תיבות כיצד ינהגו בני הבית

עו) ראה בהערה לסעיף הקודם. ומה שכתבנו לגבי עניית אמן, כ"כ בשו"ת פנים מאירות ח"ב (סי' ה), ראיתי מקצת לומדים כשישובים במסיבה אחת, וכל אחד כוסו לפניו לקדש, וממתינים בברכת היין עד שיברכו כולם, ומי שקדם ובירך עונה אמן אחר ברכת חבירו, ואח"כ מקדשים. נראה דלאו שפיר עבדי, וע"י הפסק זה גורמים לעצמם שמברכים ברכה לבטלה. וראיה ברורה לזה דהא הביא הטור (א"ח סי' כ"ט) בשם הרא"ש, דאם היה מסיים ברכת הק"ש קודם ברכת החזן, היה עונה אמן אחר ברכת החזן. והב"י הביא בשם רבינו יונה, שכתב בשם הר"ם, שאין לו להפסיק כלל, כיון שאומר הברכות על הק"ש אין לו להפסיק בין הברכה לק"ש. וכן הסכימו הרמ"ה והרמב"ן. וטעמו של הרא"ש אפשר שהוא מפני שאין ברכה זו על הק"ש. ע"כ. הרי עיקר טעמו דהתם דמפסקינן מפני הכבוד ולא חשיב הפסק, כיון דאין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על הק"ש, אבל בברכת הנהנין אם מפסיק בין ברכה לטעימה הוי הפסק, וצריך לברך פעם אחרת, וברכתו שבירך מקודם הוי ברכה לבטלה. א"כ אחר שבירך הוא ברכת היין ועונה אמן אחר ברכת חבירו קודם שטועם, הוי הפסקה גמורה לכל הפוסקים. ע"כ צריך ליזהר כשרבים מסובין, הן בברכות היין או המוציא, ולכל אחד ככר לפניו, שלא יענה אמן אחר ברכת חבירו עד שיטעום המברך תחלה.

וכ"ה בברכ"י (סי' ריג סק"ה), דמכאן ראיה למ"ש הרב פנים מאירות, דאם כל אחד כוסו בידו לקדש ואומר בפה"ג, וממתין לחבירו שיאמר בפה"ג ועונה אמן, והדר מקדש, טועה, דהוי הפסק. ע"ש. דמה שצריך לענות אמן אחר ברכה שיוצא בה, היינו שכך עיקר המצוה והיא מכלל הברכה, אבל מה מקום לענות אמן אחר ברכת חבירו, דודאי הוי הפסק. וכן משמע נמי ממ"ש מרן הב"י (סי' נ"ז) דאם סיים ברוך שאמר קודם החזן, לא יענה אמן דהוי הפסקה, ואפשר דשאני ברוך שאמר דאמן שבח, וכעין זמרה ולא הוי הפסקה. עכ"ד. אלמא אין לו לענות אמן קודם המצוה, וה"ה קודם אכילה. ע"ש.

וכ"ה בשו"ת מתת ידו (מהדו"ת חאו"ח סי' כ). ודלא כמ"ש בהגהות יש נוחלין, הובא בברכ"י (ס"ס רצה) שיש לענות אמן בכיו"ב. ע"ש. [ועיין בשערי תשובה (סי' כה ס"ק יא) שהביא מהפנים מאירות (ח"א סי' נד) דס"ל שמותר לענות אמן אחר ברכת חבירו על התפילין לכתחלה, אע"ג דלקדיש וקדושה לא יפסיק,

עז. אם אין המקדש בקי בהלכה, ואינו יודע לכוין להוציא ידי חובה בברכות הקידוש את בני ביתו, מדין שומע כעונה, יש לנהוג כנזכר בסעיף הקודם, שכל אחד ואחד מבני הבית יתפוס הכוס בידו, ויברך בלחש מלה במלה עם המקדש. [אולם בדיעבד יצאו ידי חובתם, שמעשיו מוכיחים שמברך עבור כולם, ועל כל פנים מתכוין בכלליות על פי תקנת חכמים]. עז)

עח. יתחיל הקידוש מעומד, וסדר הקידוש: ברכת הגפן, ברכת אשר בחר בנו מכל עם וכו', וברכת שהחיינו. עח)

מ"מ אמן הוא קבלת דברים שמאמין בה' שצונו להניח תפילין, ולא הוי הפסק. וכיון שלר"ת אף לקדיש ולקדושה פוסק יש לסמוך עליו לענין עניית אמן. ע"ש. ויש לחלק נידונו לנ"ד, דשאני התם שהרי פוסק לקדיש ולקדושה. אבל הכא שסיימו לקדש בעצמם מלה במלה עם המקדש, בודאי שלא יענו לקדיש וקדושה קודם שתחול הברכה, ודו"ק]. ועיין בשו"ת מהרש"ג (סי' נב אות ד), שג"כ העלה בכה"ג דהוי הפסק. וע"ע באגודת אזוב מדברי (סי' ח). ובשו"ת לבושי מרדכי (ח"א ס"ס כט). ובשו"ת יחו"ד ח"ו (סי' כח הערה ב'), ובספר חזו"ע פסח (עמ' קל).

והנה בשו"ת בנין עולם (חאו"ח סי' ה) כתב, ומה שנסתפק מע"כ אם מותר להפסיק לענות אמן בין המוציא לטעימה, אם שמע ברכה מאחר, נראה דלא הוי הפסק כלל דלא גרע מגביל לתורי וכו', וזה דומה להא דבין הפרקים שמותר לענות אמן, דלא גרע מדקי"ל דמשיב שלום לכל אדם. וכמ"ש בבאר היטב (סי' סו סק"ט). וכ"ש שמותר להפסיק לעניית אמן בין הברכה לאכילה. ע"כ. אך לפמ"ש, אין ראיה כלל מדין ברכות ק"ש, לברכות הנהנין והמצות, דשאני התם שאינו מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו על ק"ש. וא"כ מ"ש שכ"ש שמותר להפסיק בין הברכה לאכילה, ק"ו פריכא הוא. ואעיקרא אנן לא קי"ל כדעת הבאר היטב שמתיר לענות אמן בברכות ק"ש, ואפי' בבין הפרקים, וכמ"ש בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' לט). וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (סי' סא סק"ב), שמנהגינו כרבינו יונה שלא לענות אמן משום הפסק, וכמ"ש מרן (בסי' נט). וה"ה שאין לענות אמן אחר ברכת יוצר המאורות. ע"ש. וע"ע במטה יהודה (סי' נט). ומבואר בשו"ת פרח שושן (כלל א סי' טו), שאין לדמות עניית אמן לשאלת שלום בין הפרקים, דשאני הכא שאין לו להפסיק משבחו של מקום בשביל שבח אחר.

ועכ"פ לדידן ודאי דנקטינן שאין לענות אמן בין ברכה לטעימה. וכ"פ הגאון מליסא בדרך החיים (דיני קידוש על היין ס"ה), שהנוהגים שמקדשים שנים כאחד, ואחד מברך בקול רם בפה"ג והשני עונה אמן, לא יפה עושים, שהרי כבר בירך בפה"ג וכשעונה אמן אחר ברכת חבירו הרי הוא מפסיק בין הברכה לטעימה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' נב) ועוד.

עז) ראה במקורות לסעיפים הקודמים. וכן בדיני כרפס מה שהבאנו בזה. ובחזו"ע פסח מהדו"ק (עמ' קמא).

יתחיל הקידוש מעומד, וסדר הקידוש: הגפן, אשר בחר בנו וכו', ושהחיינו

עח) והיינו שיברך תחלה בפה"ג, ואח"כ על היום, דקיי"ל כב"ה (פסחים קיד.). וכתב הטור שאינו מברך על הנסים, לפי שעתיד לאמרו בהגדה. כלומר דכשם שמברכים בחנוכה ופורים שעשה נסים, כך היה לברך בפסח, אלא שבהגדה אנו מספרים הנסים והנפלאות ואח"כ מברכין ברכת אשר גאלנו, וממילא דזהו כברכת שעשה נסים.

והפרישה כתב משום דיום ישועה הוא ועדיף הנס. וצ"ב פירוש דבריו. ובערוה"ש (תעג, ג), כתב משום שלא שייך ברכה אלא לברך להקב"ה אשר צוונו במצוה זו, כמו לאכול מצה ולישב בסוכה, אבל לא לעשות מעצם המצוה ברכה, וכיון דמה"ת אנו מצווים לספר הנסים בלילה זה, והוי מצות עשה, א"כ איך נברך שעשה נסים, והרי זהו עצם המצוה, והוי כהגדה אחר הגדה. וברכת אשר גאלנו העיקר על אכילת מצה ומרור, כמו שאומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור, אבל שעשה נסים זהו עיקר מצות סיפור יצי"מ, ורק אמצוה דרבנן הרשות בידם ולא בדאורייתא.

עט. מנהג הספרדים ועדות המזרח לסיים בברכת הגפן בורא פרי הגפן הגימ"ל בסגו"ל. ואין לשנות המנהג. וכל המשנה ידו על התחתונה. עט)

מנהג הספרדים לסיים בברכת הגפן בורא פרי הגפן הגימ"ל בסגו"ל

עט) הנה מנהג כמה מאחינו האשכנזים לסיים בברכה זו "בורא פרי הגפן" הגימ"ל בקמ"ץ, מפני שבסוף כל משפט צריך לסיים בכיו"ב בקמ"ץ. ועיין בהר"ן (נדרים לז:). אולם מנהגינו לומר הגפן בגימ"ל בסגו"ל. שמצינו כמה יוצאים מהכלל, כמו לקושש קש לתבן, ולך ישולם נדר, [הנו"ן בסגו"ל].

וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"ב (או"ח סי' כ"ה) והוסיף, שנראה שהטעם כאן שאומרים הגפן בסגו"ל, לפי שכן הניקוד בגפן הנאמר בתורה, בשבח שבעת המינים, שיש בהם סוד כמו שכתוב בשער הליקוטים להאר"י ז"ל. ומהר"א מני אמר, שאין ללכת במטבע התפלה והברכות אחר הדקדוק, וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' י') בענין נקדישך ונעריצך, שאין אומרים הכ"ף סופית כקמץ אלא בשוא. ועוד י"ל, שהרי אמרו בברכות (מז.) אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים, ופירש רש"י, שאף עניית אמן מן הברכה היא. נמצא שהמקדש להוציא את המסובים י"ח, אינו רשאי לשתות מהיין עד שיכלה אמן מפיהם. ותיבת אמן היא סוף הברכה, ולא תיבת הגפן, ולכן נהגו לומר הגפן בסגול, לרמוז שעדיין לא נסתיימה הברכה. וכן מבואר בשו"ת שמן רוקח תליתאה (סי' לח אות ב'). ועיין בשו"ת תעלומות לב ח"ד (סי' מב).

וסיוע לזה מהירושלמי (פ"ז דברכות ה"ג): ר' אבא בר זמינא הוה משמש קומי זעירא, מזג ליה כסא, אמר ליה סב בריך, אמר ליה כמה דאנא יהיב דעתי למפקא יתך ידי חובתך בברכתא, "כן את הב דעתך מפקא י"ח באמן". וכ"פ הרמ"א (סי' קסז ס"ב). ועיין בביאורי הגר"א שם. [וכ"ה באו"ז הגדול (ח"א סי' קס) בשם הירושלמי. ובראבי"ה (ר"ה סי' תקלג וסי' תקמו). ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' ח). ועוד. ע"ש].

עוד יתכן שיש בזה טעם ע"פ הסוד, וכמ"ש בשו"ת רב פעלים (ח"ג א"ח סי' ג), שכלל זה יהא בידך, שאין לשנות נקודות התיבות החדירות ומורגלות בפה המון של ישראל במטבע ברכות ותפילות, מחמת מה שנראה להם ע"פ חכמת הדקדוק, שיש בזה סוד, וכך תיקנום חז"ל בנקודות השייכים להם ע"פ הסוד, וכאשר תמצא בברכת בפה"ג שצריך להיות ע"פ הדקדוק הגפן בקמץ, ונהוג כ"ע לומר גפן בסגול. ע"כ.

ואמנם חכ"א מורה לרבים לומר הגפן בניקוד קמ"ץ, וכתב עליו מרן אאמו"ר (חזו"ע פסח עמוד כד) בזה"ל: נמצא שמנהגינו אמת ויציב ונכון, ושלא כאיזה חכמים "בעיניהם" מהספרדים ועדות המזרח, הרוצים להראות את עצמם בקיאים בדקדוק ומשנים לומר הגימ"ל בקמץ, וכל המשנה ידו על התחתונה. ע"כ. ועיקר סמיכתו על מרן החיד"א הנ"ל שכתב שלא לשנות ע"פ הדקדוק. ובאמת רוב ככל הפעמים ברכת הגפן באה ברבים, או כשיש שלשה הסועדים ומברכים ברהמ"ז על כוס, או בחופה, או בסעודות שבע ברכות, או בפדיון הבן ובברית מילה, או קידוש והבדלה, וגם ברכת הטוב והמטיב על יין אינה נאמרת ביחידות, וברוב פעמים ברכת הגפן נעשית כשיש אחרים עמם העונים אמן, ולכן שפיר שייך לומר דעניית אמן היא סוף הברכה, ומתקיים כאן שפיר האי כללא דאם אפ"ס כס"ף.

וע"ע בחזו"ע פסח מהדו"ק (עמו' ש"ו במילואים. ובמהד"ב עמ' כד) שכתב, דאף שאין טעם זה מספיק כל כך, שהרי אנו ג"כ אומרים בברכות השחר המכין מצעדי גבר, הגימ"ל בקמץ, ושלא עשני עבד, העי"ן בקמץ. ועיין בשו"ת לבושי מרדכי (בתרא, סי' ריג) בענין מוריד הגשם. מ"מ אין לנו להתחכם לשנות המנהג, וכמ"ש מהרש"ל (סי' צח), הובא בשו"ת אבנ"ז (חאו"ח ס"ס יד). ושומע לנו ישכון בטח. [אחר שאין בדבר שום חשש איסור, ואין קפידא בדבר כל כך]. וראה עוד בילקו"י שובע שמחות ח"א (מהדורת תשס"ה עמוד קלט). ובילקו"י תפלה כרך ב' (מהדורת תשס"ד, עמוד תקצז). וביבי"א ח"ח (סי' כב אות א'). ובחזו"ע פסח (מהדורת תשס"ג עמוד כג).

וראיתי לאחד שעיר, שבשו"ת שמן רוקח לא איירי לענין נקדישך ונעריצך, ולא לענין

ברכת הגפן, וא"כ היאך בחזו"ע ציין לדבריו בענין ברכת הגפן.

אמנם, כוונת מרן אאמו"ר בהזכירו את דברי שו"ת שמן רוקח הוא למה שהעתיק שם את דברי החיד"א שהתמרמר על אלה הבאים לשנות ממה שנהגו לומר כל ישראל, וסיים, שגם המשנים לומר מוריד הגשם בקמץ לא טוב עושים לשנות הנוסחא השגורה בפי כל ישראל. ולזה נתכוין בחזו"ע, ותו לא מידי. ופשוט. וע"ש במילואים (עמ' שו) שהעיר ע"ז מברכת המכין מצעדי גבר, וברכת שלא עשני עבד, שאומרים הגימ"ל והעי"ן בקמץ.

לומר ומוריד הגשם בניקוד סגו"ל

וכבר האריכו האחרונים בנוסח ומוריד הגשם, כי לכאורה ע"פ הדקדוק י"ל בכל אתנח ובסוף פסוק בקמ"ץ, וכמ"ש כי אפס כסף, אפ"ס ראשי תיבות אתנח סוף פסוק. מ"מ יש דברים בתפלה וברכות בעניני ניקוד שהם יוצאים מהכלל, וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ הנ"ל (סי' י'). וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ב סי' ריג), שי"ל הגשם הגימ"ל בסגול, ואי משום דהוא במקום אתנחתא, אינו מבורר בתקוני התפלה עם הטעמים. רק משמיה דהגאון מאוה"ג מוילנא נאמר שהיה מקפיד גם בתפלה, וראיתי בסידורו דבקדיש היה בתיבת כרעותיה הכ"ף דגושה, שיש נגינה מפסקת בין תיבת ברא לכרעותיה. ובטל הכלל מ"ש דאם יש נח נסתר לפניה היא רפה וכו', ע"ש. ובספר ברכות החיים (בעניני הזכרת הגשם בסגול) הביא מסידור שער השמים מהשל"ה הקדוש, דהניקוד של מוריד הגשם, הוא בסגו"ל. וכ"ה בסידור תפלת ישרים הקדמון, מהמקובל מוהרמ"ז.

גם מחבר מאורי אור [תלמיד השאגת אריה] בחלק באר שבע כתב, ואין לשנות גירסא שלנו, כאשר חדשים מקרוב באו, וגם שינו בטעות מוריד הגשם בקמ"ץ, תיובתא לדידהו מה נשתנה מכלכל חיים בחסד המ"ל נמי בקמץ רוב התנ"ך חסר פסיק בקמ"ץ, אלא שניהם איננו פסיק, וכו'.

גם בספר זכרון יהודה לבעל אמרי אש, כתב, ואם כי היה מתפלל ע"פ דקדוק לשון הקודש, עכ"ז אמר ומוריד הגשם, הגימ"ל בסגו"ל. וכך היה אומר הגאון בעל דברי יחזקאל.

גם בשו"ת יד יצחק (סי' רצג) כתב, במה שאומרים ומוריד הגשם בקמ"ץ ע"פ הדקדוק, והביא בשם החיד"א שלא לומר בקמ"ץ, וכ"ה בספר בני ישכר. ושמעתי טעם כי גשם בקמ"ץ הוא מלשון גשמיות וכו'. גם בספר תולדות קול אריה, תלמיד החת"ס אמר, שהיה אומר מוריד הגשם בסגו"ל תחת הגימ"ל, ומוריד הטל בפת"ח תחת הטי"ת. וכ"ה בספר דרכי חיים ושלום להגאון ממונקאטש, דנהוג לומר מאבותיו הקדושים הגשם בסגו"ל תחת הגימ"ל. ושמע מצדיקים זי"ע שהקפידו על האומרים בקמ"ץ תחת הגימ"ל.

וכתב בשו"ת חמדת שאול (סי' יט) בדבר השאלה אם לומר הגשם בסגו"ל או בקמ"ץ, אני אינני מן העוסקים בחכמת הדקדוק, רק אני מקיים אל תטוש תורת אמך, וכאשר שמעתי מרבותי הקד' שהיו אומרים הגשם בסגו"ל, ובודאי זו הדרך הישרה והטובה, כי רק הדבקים בה' ובתורתו המה יודעים האמת. וטעם הפשוט נראה, כדי למתק גבורות הגשם בניקוד חסד, ועיקר הכוונה מבוארת בפרי עץ חיים וכו'. ע"כ צ"ל הגשם בסגו"ל וכו', והמדקדקים לומר הגשם בקמץ נתעוררו לזה בדורות שלפנינו אשר היו רובם נוטים לצד מינות, ע"כ אין אנו רוצים לא מדובשם ולא מעוקצם. ע"כ.

ובתשובה בספר גנזי יוסף (סי' קמט) כתב בשם המאורי אור, שגם ע"פ הדקדוק י"ל הגשם בסגו"ל. וגם בקונטרס דמשק אליעזר כתב, דצ"ל הגשם בסגו"ל. כי בתיבה הזאת לא בא נגינת אתנחתא, ולא סוף פסוק, כי תיבות ומוריד הגשם מכלכל חיים וכו' צ"ל בלא טעם מפסיק כמובן. ובהיותי בזה אצל הרב מטלטשווא אמר לי, כי גשם בקמ"ץ הוא לשון גשמיות.

וכבר כתב בשו"ת שמן רוקח תליתאה הנ"ל (סוף אות ג'). דהמשנים לומר מוריד הגשם בקמ"ץ לא טוב עושים לשנות הנוסחא הרגילה בפי כל ישראל. ואפשר דבמתכוין קבעו לומר גשם בסגו"ל ע"פ מאי דאמרינן בברכות (לג.) מתוך ששקולה כתחיית המתים לפיכך קבעוה שם, ולא רצו לקובעה בלשון המורה על פירוד כי אם בסמיכות.

ואמנם בשו"ת אג"מ ח"ד (או"ח סי' מ אות טו) כתב, שי"ל בקמ"ץ תחת הגימ"ל, כי סוף ענין

הוא שצ״ל בקמ״ץ, כדאיתא בנדרים (לז.) א״ר יצחק דמקרא סופרים הוא הלכה למשה מסיני. ופי׳ אח״כ דהוא ארץ ארץ. ופי׳ הר״ן והרא״ש והתוס׳ דהוא כשיש בו אתנחתא נקרא בקמ״ץ, והוא כל כה״ג אף בהפסק דאתנחתא, וכ״ש בהפסק דסוף פסוק, וברכה ארוכה היא בכמה הפסקים יותר גדולים אף כסוף פסוק, וכ״ש אתנחתא, וכן צריך לקרוא גם בברכות לא רק בקריאה דתורה שאינו ענין חידוש ששייך לומר שהוא חידוש רק בתורה, אלא דמקרא סופרים הוא שכן צריך לקרות מצד עצם הקריאה דתיבות כאלו בסוף ענין. וזהו חידושא דרבי יצחק הוא מהלכה למשה מסיני. ע״ש.

אולם המנהג אצלינו לומר הגשם הגימ״ל בניקוד סגו״ל, וסמכו על כך שעיקר הקפידא בזה היא בקריאה בתורה, ולא בדרך תפלה וברכה, דבזה אנו סומכים על הלשון המדוברת בפי כל.

גם הסטייפלר זצ״ל נהג לומר מוריד הגשם בסגו״ל, ולא שינה ע״פ כללי הדקדוק. [ראה בארחות רבנו ח״א עמ׳ סג]. וכן נהג הגרא״מ שך, וכמ״ש בספרו מכתבים ומאמרים ח״ו (סי׳ תרנד), שהנוסח המקובל מהדורות הקודמים לומר משיב הרוח ומוריד הגשם בסגו״ל תחת האות ג׳. ומנהג ישראל תורה הוא ואין לשנות.

וכן הסכים האב״ד הגרי״י וויס, והו״ד בספר ברכות החיים הנ״ל, ושכן נהגו כל ישראל מאז ומתמיד לומר הגשם בסגול, וכל המשנה ידו על התחתונה, וחדש אסור מה״ת, ובפרט בתפלה ששגורה בפי כל שאין לסמוך לשנות.

ויתירה מזו מצאנו להגרש״ז אויערבאך בספר הליכות שלמה ח״א (עמ׳ קב), וכן בהסכמה לקונטרס של חכם אחד שכתב שצ״ל הגשם בסגו״ל, וז״ל: אביע בזה את דעתי, אף שגדולי התורה כבר נתנו את הסכמתם לדבריו, דאף שעד כה הייתי רגיל לומר מוריד הגשם בקמ״ץ תחת הגימ״ל, ברם לאחר שקראתי את כל האמור בקונטרס החשוב ברכות חיים, התחלתי לומר בסגו״ל, כי הדקדוק היותר גדול וחשוב, הוא לשמוע דברי חכמים אשר דעתם דעת תורה. ובפרט שכת״ר מביא בקונטרסו שרבים כתבו שאין זה נגד כללי הדקדוק. ע״כ.

לא להשגיח בכללי הדקדוק בתפלה, אלא לומר כלשון המדוברת באותה מדינה

וברב פעלים הנ״ל כתב, שכן אומרים כל קהלות ישראל אנשים נשים וטף, ולכן כן ראוי לנהוג, ואין אנו משגיחין במשפטי הדקדוק שיש במקראות. ויש עוד כמה מלות בתפלה וברכות, שאין אנחנו נוהגים בהם ע״פ משפט דקדוק המקרא, כמו להודות לך, ולשבחך, ולפארך, ולרוממך, וכן באהבה כמצות רצונך, כמו שכתבת עלינו בתורתך ע״י משה עבדך. קדש שמך בעולמך, צפניה חוזך, וכן בברכת ברוך שאמר נגדלך נשבחך ונפארך ונרוממך. מודים לך, ומברכים את שמך, ישראל עמך, עירך, כבודך, היכלך, מעונך, דבירך, מלכות ב״ד משיחך, וכן רבים, אנו אומרים כפי מה שאנחנו נוהגים בנקדישך ונעריצך, שהוא הפך משפט תורת הדקדוק של המקרא. והניף ידו שנית בח״ג (או״ח סי׳ ג׳).

ואכן מצינו להרבה גדולים שלא נתנו דעתם ללמוד חכמת הדקדוק, וכמ״ש בשו״ת התשב״ץ ח״א (סי׳ ל״ג) שאין זה פוגם מעלת החכם אם איננו יודע דקדוק הלשון והמלות. וכ״כ בספר הזכות בשו״ת (דף סד ע״ג). והביאו בגנזי חיים (מערכת ד׳ אות כא ומע׳ חי״ת אות נה). ובשמע אברהם (דף קעט.). וכ״כ בשו״ת הרמ״א (סי׳ קל ד״ה ועל טענה) כי מימי לא למדתי חכמת הדקדוק. ע״ש.

גם הנו״ב (מהדו״ק חאו״ח ר״ס ב), כתב, והנה בחכמת הדקדוק אין לי יד ושם, ולא למדתי מעולם אפי׳ קצת מחכמה זו וכו׳. ועכ״פ ראוי שלא להחזיק במחלוקת עבור ענינים כאלו ואת והב בסופה, אמת ושלום שפטו בשעריכם. ע״ש.

גם בשו״ת חוות יאיר (סי׳ קכד) כתב, ולימוד חכמת הדקדוק מיעוטו יפה ומוכרח לכל בר דעת לדעת הכללים, הן בכינויים יחיד ורבים זכר ונקבה, עבר הוה ועתיד, נוכח ונסתר, מדבר בעדו, ואותיות המשמשות ומקומן, אבל לבלות ימיו בבניינים שונים שזכרו המדקדקי׳ כולו שלא לצורך, וכן בנקודות דגש ורפה וכללותיהן, מוטל על איש באשר הוא אדם ונפש חיה כתרגומו, לידע, ואיך לא יבוש מי ששנה ולמד ולימד עד שהגיע להוראה, יורה ידין, אם ישאלנו בסידור תפילה למה נשתנו נקודות ווין ונשבחך ונפארך במלאפום, ונמליכך ונזכיר בשוא. גדולה וגבורה במלאפום. תהלה ותפארת בשוא, קדושה ומלכות במלאפום. וכן בווין של אמת ויציב, ויאלם ויסתגר כי לא ידע שקושי שני שוואי׳ן רצופין

גרמו זה, וכן אותיות בומ"ף שאחרי הוי"ו. וכן בההי"ן החתי בפתח האמורי בחטף קמץ ולא ידע כי אותיות אחעה"ר גרמו זה, שישתנה פתח לקמץ באותיות אע"ר על הרוב ובה"ח לסגול. וכן בשינוי שאר אותיות השימוש בנקודותיהן, וכן בכללי דגש ורפי בג"ד כפ"ת, וכו'. אמנם לידע כל סעיפים וסעיפי סעיפים והיוצאים מן הכללים, אין לבלות הזמן בהם, כי ידיעתם מרבים המבוכה, ומעט התועלת, ויש שפירשו ע"ז מה שאמר ריב"ז מנעו בניכם מן ההגיון. ע"כ.

לא לשנות בניקוד בתפלה

ובשו"ת יוסף אומץ הנ"ל כתב עוד, על אותם שרוצים לשנות התיבות התדירות והמורגלות בפי כל המון ישראל אנשים ונשים וטף, לשנות נקודתן שינוי מורפש וכו', ופערו פיהם שכל ישראל המה וחכמיהם ורבניהם טע"ו במדב"ר, לא ידעו לקרות התיבות, הא ודאי אינהו הוא דקטעו בנקודות הקצף, עושי חדשות ומזלזלים לאלפי רבבות ישראל, ויש לבטל דעתם ולכפותם וכו'. והרי במקומות רבים נוהגים כמנהגינו אף שהיו שעם רבנים גדולים ומדקדקים עצומים, ולא שינו המנהג.

וכן חלילה לנו לשנות מהניקוד בתפלה, וכגון שבע את כל העולם כולו מטובך, ישמחו במלכותך, ויתענגו מטובך, שים חלקנו בתורתך, שבענו מטובך, שמח נפשנו בישועתך, עשה למען שמך, עשה למען ימינך, ועוד, שבכל אלה י"ל בניקוד שו"א, ולא לומר הכ"ף סופית בקמ"ץ. וכן מוכח מהתנ"ך, ומדברי הראשונים, וכפי מנהגינו. [וכגון במה שנאמר, והנה עלה זית טרף בפיה, אף שלא היה נקבה. וכן אם ככה את עושה לי]. ואין לנו לשנות מן המנהג בדבר שנהגו בו מדורי דורות, בגלל כללי הדקדוק בתפלה. וכמ"ש מרן החיד"א ביוסף אומץ, ורב פעלים, ומזה שנים שמרן אאמו"ר זיע"א התריע ברבים כנגד שינויים אלה שנעשו מדעתם באחד הסידורים, והרבה בלא שום מקור. [וכגון במה שמחקו תיבת מהרה בברכת אהבת עולם, וכתבו, דאף שבשעה"כ מפורש לאומרו, אנן בעניותינו אינו נראה כן. והוא תמוה לחלוק על שעה"כ, ובפרט בעניני תפלה, ובמאי דנהוג כולי עלמא]. וראה בעין יצחק ח"א (עמוד תקכג), ובילקו"י שבת כרך א' חלק שני (תשע"א, עמוד תרעז). ובילקו"י פורים (מהדורת תשע"ה), ובאורך בעין יצחק ח"א (עמוד תקכג), ובשלחן המערכת ח"ב (עמוד תרכב).

ובשו"ת יבי"א ח"ט (חאו"ח סי' כב).

ועל מנהגים כאלו החמירו הפוסקים שאסור לשנות שום מנהג, וכמ"ש באורך הגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' ט) בשם גדולי הדורות ראשונים ואחרונים דור אחר דור. כיון שאין בזה כל חשש איסור מלשנות את המנהג, ובזה הולכים אחרי המנהג, מכל הטעמים שנזכרו בפוס', שאין להחזיק את ישראל לטועים, ושהשגחת השי"ת לא תיתן לכל ישראל לטעות, ושלא להוציא לעז על אבות הראשונים וגדולי עולם. ועל זאת כתב החיד"א שם, שכל דבר שהוא מורגל בפי הצבור ראוי לסמוך עליו כאלו הם דברי נביא, דודאי סירכייהו נקטי ואזלי". ע"כ.

וזה שכתב הגר"ח פלאג'י כדברי ספר "יסוד הקיום" להגאון ר' בנימין איספינוזא, שהיה אז רק בכת"י (ונדפס לראשונה בתשס"ה), ומרן החיד"א האריך בשבחו. והוסיף למחות בכל תוקף במשנים מכח קושיות ע"פ הדקדוק, ושיש לנדות על זה, ושאף אותם שכבר שינו עליהם לשוב לנוסח המורגל, ע"ש באורך (בשו"ת יוסף אומץ הנ"ל). ומשא"כ במנהגים שיש בהם שמץ של איסור. וכמו שביאר בארוכה הגר"ח פלאג'י בשו"ת סמיכה לחיים (סי' ד). ודלא כאותם שמהפכים את הדברים. וראה בשו"ת אבקת רוכל (סי' כח) שבדברים שאין בהם סרך איסור כמו נוסח התפלה, רשאין לעשות נגד התלמוד וכו'. ע"ש.

[**ונדפס** מחקר בזה בקובץ זכור לאברהם (תשנ"א עמ' תעב והלאה), ליישב את מסורת יהדות ספרד והמזרח ואיטליה, לומר הגפן בסגו"ל, ושגם בסידור תפילה נוסח יהודי פרס, כ"י מלפני ארבע מאות שנה, בקידוש ובהבדלה הגפן מנוקד בסגול. וגם בנוסח תימן, אין הדבר ברור, שבתכלאל כ"י שנהגו בשרעב, מנוקד תמיד ברכת הגפן בסגול. וכמו"כ עתה כשמגלים חיבורים ופיוטים קדומים, וקטעי משניות מנוקדים מגניזת קהיר, ובהם נמצא חיזוק למסורת שלנו, שכינויי הגוף בלשון חכמים הם בלשון קמץ ושבא. וכן מפורש בתשובות תלמידי מנחם בן סרוק (שנכתבו לפני כאלף שנה). וכן קטעי פסוקים ששולבו בפיוטים, נוקדו בניקוד המקובל בידינו. ע"ש].

והנה כעת יצאו בטענה חדשה, וכתבו שלא הזהירו הפוס׳ שלא לשנות בנוסח התפלה ממה שנתפשט בקרב כל ישראל, אלא לאלו שאינם בקיאים בדקדוק, אבל גדולי הבקיאים בדקדוק, המה יכולים לשנות לכלל הציבור כפי שנראה להם.

אולם הדבר פשוט שאף לו יהי כדבריהם, בכל כהאי גוונא הרשות נתונה אך ורק לגדולי הדור האמיתיים, וכ״ש שלא יתכן עוד בחייו של גדול הדור רשכבה״ג, להמרות את רוחו ולעשות היפך רצונו. שכידוע היטב חרה לו על הסידורים החדשים האלו שבלבלו את הציבור. וכ״ש כאשר רואים שכל גדולי ישראל מכל החוגים אין דעתם נוחה מכל השינויים שעשו מחמת הדקדוק, שא״א לקבוע במה חדשה.

וכן מה שכתבו שם, שגדולי ישראל כן עסקו בחכמת הדקדוק, ושלכן יש לכל בני הישיבות ללמוד חצי שעה בכל יום או שעה ביום דקדוק. הנה גם בזה, צאי לך בעקבי הצאן, וכל גדולי דורינו זה מעולם לא למדו לא לבניהם ולא לתלמידיהם לא חצי שעה ולא כמה דקות ביום דקדוק. ורק המה לנו לעינים. ודי בזה.

שוב בא לידי קונטרס ״לדקדק באמונה״, ושם הביא שהגאון לחם הביכורים כתב להדיא (בדף כב.), שרק מכיון שמרן החיד״א דחה דברי הישרש יעקב בלא שום תשובה מדידיה, ולא מהרב בנימין איספינוזא בעל יסוד הקיום, ואף שהזכיר שביסוד הקיום יש דחיות לכל הטענות של הישרש יעקב, אבל לא הביא הדחיות, לכן ״מוכרח עלינו נלך אחר דברי ספר ישרש יעקב דנראים נכונים עד שנראה במה נדחו דבריו״.

ועוד הוסיף: וספר יסוד הקיום שחיבר מוהרב״א ז״ל לא זכינו לו, וכבר שלחתי עליו לליוורנו ב׳ פעמים והשיבו לי שאינו נמצא שם כלל. ולכן כל זמן שלא ראינו תשובות מוהר״ב על ראיות ספר ישרש יעקב ואנו רואים דברי ספר ישרש יעקב נכונים בטעמם, אנו מוכרחים נלך אחריהם לבינתים, **עד שנראה במה נפתרו דבריו**. ואני מודיע לכל רואה דברי אלה שלא כתבתים **אלא לעצמי** ולא לאחרים וכו׳, ע״כ. [ובאמת מ״ש שאנו מוכרחים ללכת אחר ישרש יעקב כיון שאיננו יודעים מה התשובות לטענות שכתב, במחכ״ת אנן קי״ל כל בתר איפכא, ואם ריק הוא ממנו הוא ריק, ועלינו לסמוך על מרן החיד״א שמעיד שכל טענות הישרש יעקב נפרכו מיסודם ביסוד הקיום, ובודאי ידע את אשר לפניו וכתב מה שכתב, ובפרט כאשר ראה לנכון למחות בכל תוקף ואף בנידוי למי שישנה ע״פ הספר ישרש יעקב].

ונמצא דאף הרב לחם הביכורים גופיה הדגיש שאינו עושה כן אלא מחמת שלא היה לפניו ספר יסוד הקיום, ולכן לא ידע מה התשובות לטענות הישרש יעקב. (וגם זה רק לעצמו ולא לאחרים.) אולם כעת בשנת תשס״ה נדפס לראשונה ספר יסוד הקיום שהיה עד אז בכת״י, ושם מבוארים הדחיות לכל טענות הישרש יעקב, שחשב לשנות ולהגיה מכח קושיות וסברות וכללי הדקדוק, ודחה אותם אחת לאחת בטענות חזקות בריאות וטובות, וגם טען עליו כמה טענות חזקות, ויצא כנגדו בדברים קשים כגידים כדי שלא ימשכו אחר דרכו, והסכימו עליו חכמי ליוורנו וחכמי תוניס בהסכמות נלהבות, ולפי המבואר בספר הזה מובן יפה גם מדוע מרן החיד״א יצא כ״כ בתוקף כנגד המשנים על פי הישרש יעקב, ע״ש.

ונמצא שאם הרב לחם הביכורים היה חי עמנו ורואה את הדחיות שבספר יסוד הקיום לישרש יעקב, והיה מבין את טעמיו של החיד״א וחששותיו, היה גם הוא מורה ובא כמו מרן החיד״א שלא לשנות, ולא היה חולק עליו. וכמו שכתב בעצמו כנזכר.

ובעיקר כוונת מרן החיד״א ביוסף אומץ ובטוב עין מתי וכיצד כן ניתן לשנות, עי׳ בספר יסוד הקיום (פרק יב) שעמד לבאר באר היטב מתי כן שפיר דמי לשנות, וכפי הנראה מרן החיד״א בתשובתו סמך על דברי הרב יסוד הקיום סמיכה בכל הכח, וכן חכמי ליוורנו וחכמי תוניס בהסכמותיהם ליסוד הקיום סמכו עליו בכל כוחם, ושאין לשנות בדקדוק התפלה. וכוונת מרן החיד״א עולה בקנה אחד עם דברי הרב יסוד הקיום שם בפי״ב, ודו״ק. וע״ע בקונטרס לדקדק באמונה הנ״ל (עמ׳ לג ועמ׳ סג) מה שביאר בזה, ולפ״ז כתב לבאר דרכו של מרן החיד״א ומרן אאמו״ר זיע״א במקומות שכן הכריעו בנוסחאות התפילה כמה פעמים. ע״ש. ולאפוקי מכמה כותבים שעשו סתירה בדבריהם והוציאו מסקנא שאף לשיטתם מותר לשנות והקושיא נשארה בעינה. ודבריהם דחויים מעצמם וא״צ להשיב עליהם. ופלא על המו״ל של סידור איש מצליח שלמרות שהראו לו כל הנ״ל,

פ. צריך לומר בורא פרי הגפן בפ׳ דגושה, ולא בפ׳ רפויה.[פ]

פא. כשמברך שהחיינו בקידוש, יכוין לפטור מברכת שהחיינו גם את מצות המצה והמרור, ומצות ד׳ כוסות, ומצות סיפור יציאת מצרים.[פא]

נשאר עיקש בדעתו, כדרכו, והמשיך לבלבל את הצבור בכל מיני דקדוקי עניות. ולא מצינו מעולם שחזר בו באיזה הלכה או דקדוק, כי לדעתו אין הטעות מצויה אלא אצל אחרים.

וכאן המקום לציין מ״ש בספר חסידים (מרגליות סי׳ יח), שאם יפלא בעיניך על אותן המגמגמין בלשון, וקורין לחי״ת ה״א, ולשי״ן סמ״ך, ולקו״ף טי״ת, ולרי״ש דלי״ת, איך מתפללים, או איך קוראים בתורה, ואומרים דבר שבקדושה, כשמגיעים לנפשנו חכתה לא נמצאו מחרפים ומגדפים, אל תתמה על החפץ, כי בוראינו אשר הוא בוחן לבות אינו שואל כי אם לב האדם אשר יהיה תמים עמו, ואחרי שאינו יודע לדבר כענין, מעלה עליו כאילו אומר יפה. וכן אותם הקוראים פסוקי דזמרה בקול רם ונעים זמר, ואינם יודעים הפסוקים, ואומרים בטעות, תפלתם וזמירותם מתקבל כריח נחוח. וגם הקב״ה שמח עליו שמחה גדולה, ואומר כמה הוא מזמר לפני לפי דעתו, על זה נאמר (שה״ש ב׳ ד׳) ודגלו עלי אהבה, מעילתו עלי אהבה. במשפט לא ימעל פיו (משלי ט״ז י׳), מתרגמינן לא ידגל פומיה. מעשה בכהן אחד שהי׳ פורש כפיו ואומר ישמדך, והי׳ שם חכם אחד והעבירו מלפני התיבה, לפי שאינו יודע לחתוך האותיות אשר בברכת כהנים, והראוהו מן השמים לאותו חכם כי אם לא יחזרנו יענש בדבר. ע״כ.

לומר בורא פרי הגפן בפ׳ דגושה

פ) והוא כדרך שנאמר בפסוק (בראשית א, יא) עץ פרי עושה פרי למינו, שאות פ׳ דגושה, אף שיש אות ה׳ מאותיות אהו״י לפניה. וכן שם (א, יב) ועץ עושה ״פרי״ אשר זרעו בו למינהו, אות פ׳ דגושה. וכתב במנחת שי שם, שהטעם שהם בדגש, הראשון מדין מפסיק ואתי מרחיק, והשני מדין דחיק שהוא במקף, וכמו שאכתוב לקמן בדין בג״ד כפ״ת דסמיך ליהו״א.

וכ״ז דלא כמ״ש באול״צ ח״ב (עמוד שה) שצ״ל פ׳ רפויה, משום דהוי בג״ד כפ״ת אחר אהו״י. אלא גם כאן צ״ל פ׳ דגושה, וכאילו לתיבת בורא יש טירחא, ואח״כ סוף פסוק. ובכלל נראה שהכלל של אהו״י הסמוכות לבג״ד כפ״ת שעושות אותן רפויות, אינו כלל החלטי, ופעמים רבות שדוחים כלל זה מפני סיבות אחרות מוצדקות. וכמ״ש בארחות חיים להרא״ש (סי׳ לב) והובא בב״י (סי׳ נא) (שם אות לח), וז״ל: יזהר לומר מי ״כמוך״ נאדר בקודש בכף דגושה ולא רפויה, שאל״כ נמצא כמחרף ומגדף כשאומר מיכה, שהוא האיש שגנב מה שכתב משה שם שמים עלה שור, ועשה בו את העגל, שנא׳ (זכריה פ״י פסוק יא) ועבר בים צרה. ומה שכתוב בתהלים (פל״ה פסוק י) כל עצמותי תאמרנה ה׳ מי ״כמוך״, ושם אות כ׳ רפויה. זה לא נאמר על הים, ואין מקום להזכיר שם מיכה. וכן צ״ל ידמו ״כאבן״ אות כ׳ דגושה, אף שאות ו׳ מאותיות אהו״י סמוכה לה, שלא יהא נראה כאומר ידמוך אבן. וכן עם זו ״גאלת״ או ג׳ דגושה, אף שאות ו׳ סמוכה לה, שאם תהיה רפויה, יהיה נראה כאומר לשון טומאה, כמו לחם מגואל, ונמצא כמחרף ח״ו. [וכן אשירה לה׳ כי ״גאה גאה״ שניהם דגושים. מטה משה, הובא בשלמי צבור (דף ע ע״ג). וכי״ב מצינו בדברי הימים (א. טז, כו) כי כל אלהי העמים אלילים. בתיבת כל כ״ף דגושה ככל אותיות בג״ד כפ״ת בראש תיבה, ואף שלפני כן יש אות י׳ מאותיות אהו״י, וצריכה הכ״ף שאחריה להיות רפויה, וכמ״ש כיו״ב במנחת שי (תהלים נ, י) על הפסוק כי לי כל חיתו ארץ, אף שהכ״ף של כל צ״ל רפה. מ״מ כאן הכ״ף דגושה, וכתב באהלי יעקב לראש השנה (עמ׳ עז) שיש להפסיק בין כי לבין כל שלא יראה כאומר ככל, ולכן הכ״ף דגושה, שלא יהיה נראה כמחרף ח״ו. וכי״ב כי ״כל״ העמים ילכו איש בשם אלהיו (מיכה ד, ה). אות כ׳ של תיבת ״כל״ דגושה, כדין כל בג״ד כפ״ת]. כמבואר בחזו״ע על הל׳ ברכות.

אם תיקנו ברכת שהחיינו על המצה והמרור וד׳ כוסות

פא) כ״כ בחזו״ע פסח (עמוד קלב. ובמהדו׳ תשסג עמ׳ כג), שיכוין לפטור גם את מצות המצה והמרור מברכת שהחיינו. ע״ש. ולכאו׳ ה״ה לגבי מצות סיפור יצי״מ וד׳ כוסות. וכן הביאו מהגרש״ז

אויערבאך שהיה מעיר שטוב שיכוין קודם ברכת שהחיינו לפטור כל המצוות שנוהגות בלילה זה, דהיינו מצות סיפור יצי״מ, ומצה, ומרור, ושתיית ארבע כוסות, והיסבה כדרך חירות.

והנה בשו״ת משה ידבר (א״ח ס״ס ט) דן באדם שהיה בתחילת הלילה בספינה או בדרך, ולא היה לו מצה, ובירך שהחיינו על עצם היום, ואחר כמה שעות הגיע ליישוב, ושם הביאו לו מצה, האם יברך עליה שהחיינו. דשמא חכמים לא תיקנו כלל ברכת שהחיינו על מצות אכילת מצה. וצידד שיברך, לפי מאי דמשמע בארחות חיים (סוף הלכות ברכות) שברכת שהחיינו שמברכים בליל הפסח, פוטרת גם את המצוות של הלילה, מצה מרור וד׳ כוסות, ולפ״ז יש לברך על כל אלו, רק שהם נפטרים בברכה אחת, משא״כ אדם זה שבשעה שבירך שהחיינו לא היה לו מצה וד׳ כוסות.

אמנם הנה באבודרהם (שער ג׳, ברכת המצות ומשפטיהם) כתב עפ״ד הגאונים, שאין מברכין שהחיינו אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, כמו מקרא מגילה ונר חנוכה, שהם לשמחה דחס רחמנא עלן ופרקינן. וכן נטילת לולב, יש בו שמחה והנאה לגוף שמריח ריח טוב, וכן תקיעת שופר יש בו שמחה לפי שבתקיעת שופר יעלה זכרוננו לפניו לטובה. וכן פדיון הבן יש בו שמחה שיצא בנו מכלל נפל. אבל בדיקת חמץ אין בה שמחה והנאה לגוף, שמצטער באיבוד חמצו. וא״ת, והרי מצה ומרור וד׳ כוסות שיש בהן שמחה והנאה לגוף ואין מברכין שהחיינו, וי״ל דדי לו בברכה שאחר ההגדה שמזכיר בה והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור. אי נמי, די לו בזמן שאומר על הכוס במועד. וגם מזה הטעם נוכל לפרש שאין לברך שהחיינו על ביעור חמץ, שכיון שהבדיקה היא לבער החמץ לצורך המועד, די לו בזמן שאומר על הכוס במועד. וכן בספה״ע שהספירה היא לצורך הבאת הבכורים, די לו בזמן שאומר על הכוס במועד. ע״כ.

גם רבינו מנוח בס׳ המנוחה (מצה פ״ח ה״א) כתב, שזמן דקידוש עולה למצה ולמרור וד׳ כוסות כיון דחד מושב נינהו. א״נ מסתייהו בברכה שמזכיר בה והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור.

וכעין זה כתב הרוקח (סי׳ שעא) שגם לירושלמי שמברך שהחיינו על הכנת המצוה, כמו עשיית סוכה ולולב, על מצה ומרור אין לברך, לפי שכבר ברכו בברכת אשר גאלנו והגיענו הלילה הזה וכו׳.

והארחות חיים (ברכות סי׳ עג) כתב בשם הראב״ד. דמי שלא אכל בסוכה בליל א׳ של חג מפני הגשמים, למחר צריך לברך זמן בסוכה, כי הזמן שבירך הלילה בכוס של קידוש חוץ לסוכה לא עלה לו רק ליו״ט בלבד, כיון שלא קיים הלילה מצות סוכה, ורק זמן דלילי הפסח עולה ליו״ט ולמצה ולמרור ולד׳ כוסות, משא״כ זמן של ר״ה אין עולה לשופר, כיון שאין מצוותו בלילה.

ומרן החיד״א (ברכ״י סי׳ תע״ג סק״א) הביא ממהר״י מולכו בת׳ כ״י שכתב, שבמה שמברך שהחיינו על הכוס, בזה פוטר ברכת שהחיינו שעל המצה. ע״כ. וזה כתירוץ אחד של האבודרהם הנ״ל. אלא שהאבודרהם מוסיף גם מרור וד׳ כוסות.

וכ״כ הצל״ח (פסחים קב:) שבברכת שהחיינו, יוצא י״ח בברכה שמברך על עצם הרגל. גם בערוך לנר (סוכה מו.) כתב, שלכאו׳ ברכת שהחיינו על המצה, נכללת בברכת גאולה שאחר הגדה שאומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה, אך מ״מ לא מצינו שאנוס שלא אמר הגדה, יתחייב לברך שהחיינו על המצה, אלא צ״ל שנפטר בברכת שהחיינו שעל החג, ולא דמי ללולב ושופר, כיון שלא הגיע זמנם עד למחר, וכמ״ש במרדכי (סוכה סי׳ תשסז) דלכך ברכת זמן דיו״ט לא פוטר זמן דלולב, כיון שלא הגיע עדיין זמנו של לולב עד למחר.

ועפ״ז כתב בבא״ח (פר׳ צו אות לח) שכאשר מברכים ברכת שהחיינו בלילה הראשונה, יכוין גם על אכילת מצה. ע״כ. וכ״כ בכה״ח (סי׳ תעג סק״ו) כשאומר שהחיינו בקידוש, יכוין לפטור מצות אכילת מצה. וכ״כ בתשו׳ מאהבה ח״ב על ש״ע (סי׳ תעג). ולכאורה היה לו לבא״ח להוסיף שיכוין גם לפטור מצות ד׳ כוסות ומצות מרור. מצות סיפור יצי״מ, והגדת לבנך. [וכה״ג מצינו בהל׳ פורים (סי׳ תרצב) במג״א (ס״ק א׳) בשם השל״ה הק׳, שבברכת שהחיינו שעל המגילה, יכוין גם על משלוח ומנות וסעודת פורים. וראה בילקו״י פורים הנד״מ].

וצ״ע כאשר שומע את הקידוש והברכות מאחר, והמברך עצמו אינו מכוין לזה [לפטור גם שאר

מצוות שנוהגות בלילה הזה], האם יועיל לשומע שיכוין בעצמו לכך. [ושמא הדבר תלוי בחקירה הידועה בגדר הדין דשומע כעונה].

ומ"מ אינו הכרח כ"כ לכוין לפטור גם שאר מצוות הנוהגות באותו הלילה, כיון שלדינא יתכן שלא תיקנו חכמים ברכת שהחיינו על מצוות אלו בנפרד. ואפשר שחכמים סמכו על זאת שהכל הוא בעונה אחת, ולכן הכל נפטר בברכה אחת, וא"כ אפי' לא יכוין לזה, ממילא מועיל לפטור הכל.

ברכת שהחיינו בפורים פוטרת את סעודת פורים ומשלוח מנות

ולכאורה צ"ב אמאי אין אנו מברכים שהחיינו על סעודת פורים שהיא באה מזמן לזמן.

וכ"כ באמת השל"ה והביאו המג"א שם, וז"ל: ויכוין בברכת שהחיינו שמברך על המגילה גם על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצוות. ע"כ. וכתב המג"א, ונראה לי שיכוין בברכת שהחיינו דיום, כי זמנם ביום. ע"כ. ולכאורה היוצא מדבריו שלדידן שמברכים שהחיינו רק במקרא מגילה דלילה, לא שייך לכוין בברכת שהחיינו על משלוח מנות וסעודת פורים הנעשים למחרת. וכיו"ב הביאו האחרונים מ"ש הרי"צ גיאת בספר מאה שערים (עמוד פז) שבברכת שהחיינו שמברכים בקידוש בליל ראשון של סוכות, א"א לפטור את מצות לולב, כיון שאין זמן מצות לולב בלילה רק ביום. ע"ש. ומש"ה המנהג פשוט לברך שהחיינו על נטילת לולב, כמבואר בפוסקים.

וע"ש במג"א שכתב בשם השל"ה, דנראה לי דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו"ט, דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם. ע"כ. וכוונתו, דאין מברכים שהחיינו אלא על מצוה שעושה אותה וניכר שעושה אותה לשם מצוה, [מלבד בימים שתיקנו בהם שהחיינו על עיצומו של יום], וכיון שסעודה היא דבר הנעשה בכל שבת ויו"ט, ולא ניכר שהוא לשם מצוה, וכן משלוח מנות אין ניכר שהוא לשם מצוה, לפיכך אין לברך שהחיינו, וזה שסיים דהא לא תיקנו ברכה עליהם, והיינו ברכת המצוות, דכל שלא ניכר שעושה לשם מצוה לא תיקנו ברכת המצוות, כמו שלא תיקנו ברכה על ג' סעודות שבת, או על אכילה בעיוהכ"פ. [וכ"כ בשו"ת בית שערים (או"ח סי' שפא) שביאור ד' המג"א הוא שכמו שאין מברכין על מצות אכילת עיו"כ, וי"ל ע"ד שכתב הט"ז (סי' קסז סקי"ז) שאם אין שינוי בין מעשה מצוה למעשה רשות לא שייך ברכת המצוות. ע"ש. כך משלוח מנות שדרך לשלוח בכל שבת ויו"ט ואז הוא רשות, גם בפורים שהוא מצוה ל"ש לתקן בו ברכה, עכ"ד].

תמיהה על דברי חכם אחד שמיהר להגיה בדברי המג"א

וראיתי למי שפירש בדברי המג"א, דנראה להגיה בלשונו, "דהא לדעת הש"ע" לא תיקנו כלל ברכה עליהם, וכוונתו דהא אין אומרים שהחיינו ביום פורים, אלמא שלא תיקנו שהחיינו על מצות משלוח מנות וסעודת פורים, דאם לא כן היה צריך לברך עליהם במיוחד. [ע' בס' ברכת ה' ח"ד עמ' עה]. ולפי האמור א"צ להגיה בדברי המג"א, והביאור כמו שכתבנו. ומה שתמה שם דאמאי לא תיקנו ברכה על משלוח מנות וסעודת פורים דהא היא מצוה, הנה להמבואר כיון שאין ניכר שעושה לשם מצוה לכן לא תיקנו ברכה על משלוח מנות. ומ"ש עוד שם, דנראה שהטעם שלא תיקנו חכמים לברך שהחיינו על מצות משלוח מנות וסעודת פורים, הוא מפני שהשמחה למצוות אלו היא מתועלתן הגשמית, ולא מתועלתן הרוחנית, וברכת שהחיינו על מצוות הבאות מזמן לזמן נתקנה על שמחת הלב הרוחנית, ולא על קיום המצוות. ע"ש. להמבואר אין זו כוונת המג"א. שהרי מצינו ברכה על אכילת מצה וכזית פת בליל סוכות, שיש בזה תועלת גופנית, וע"כ דלאו משום הנאה גשמית אתינן עלה, אלא כפי המבואר לעיל. [ולעיל הבאנו מ"ש באבודרהם (שער ג', ברכת המצות ומשפטיהם) שמברכין שהחיינו על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, כמו מקרא מגילה ונר חנוכה, שהם לשמחה דחס רחמנא עלן ופרקינן].

ועיין בפמ"ג (א"א סי' תרצב אות א) שכתב, שלדעת הרמב"ם ומרן צריך לכוין בברכת שהחיינו שמברכים בלילה, לפטור את מצות משלוח מנות וסעודת פורים. ע"ש. וכ"ה בסידור בית עובד (דקע"ד ע"א). וכ"כ מהר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' לא אות נ), ובבא"ח. ומקור דבריהם בחמדת ימים (פורים פ"ג) שכתב, ויכוין בברכת שהחיינו זו לפטור סעודת פורים ומשלוח מנות, מיהו אם לא כיוון לא

פב. נשים שעברו ובירכו שהחיינו בעת הדלקת הנרות, אין להן לחזור ולברך שנית שהחיינו בקידוש [באופן שעורכות הקידוש לבדנה], כי זמן אומרו אפילו בשוק. אולם יותר נכון להודיע לנשים כי מוטב שלא לברך זמן בעת הדלקת הנרות, שדעת כמה פוסקים אינה נוחה ממנהג זה. (פב)

עיכב, שלא תקנו ברכה עליהם מפני כי הוא דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו"ט. ע"כ.

וזה צ"ע דהא יש הפסק גדול בין הברכה לקיום המצוה, וגם אכתי לא הגיע זמן המצוה בלילה, דהא קי"ל סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא, וכמבואר בשו"ע סי' תרצ"ה ס"א, וברמ"א בס"ד כתב, דגם משלוח מנות רק ביום. ובמשנ"ב (בס"ק כ"ה) כתב דגם מתנות לאביונים אינו יוצא בלילה. ע"ש. וא"כ איך יפטור בברכת שהחיינו על המגילה בלילה את מצוות היום. ועיין בביאה"ל (סי' תרצ"ה בד"ה ושהחיינו) שכתב, ומה שמצדד הפמ"ג שלדעת המחבר יוצא בברכת שהחיינו בלילה על משלוח מנות וסעודה ביום, לא נהירא, וגם ריהטא דלישנא דמג"א לא משמע לומר כן. עכ"ל. וכוונתו דכיון שיש הפסק גדול בין ברכת שהחיינו לקיום המצוה, וגם לא הגיע זמן המצוה עדיין, א"א לצאת בשהחיינו בלילה לפטור את מצוות היום.

ולכן נראה שא"צ לדקדק כ"כ בזה, ואינו רק משום מהיות טוב, שהרי פשטות הדברים שלשיטת הרמב"ם ומרן ודעימיהו לא תקנו כלל ברכת שהחיינו על מצוות אלו. וגם המג"א גופיה לא כתב כן לפסוק כדברי השל"ה רק חשש לכתחילה לשיטתו, ועוד שיתכן שלא שייך לכוין כן רק בשהחיינו של יום [לבני אשכנז], אך לא לדידן בני ספרד, וכדלעיל. וע"ע בביה"ל שם (ד"ה ושהחיינו) שהשיג ע"ד הפמ"ג, וז"ל, ומה שמצדד הפמ"ג שלדעת המחבר יוצא בשהחיינו דלילה על משלוח מנות וסעודה דיום, לא נהירא, וגם ריהטא דלישנא דמ"א לא משמע כן, ע"כ. וא"כ אינו רק משום מהיות טוב, וגם זה נראה דחוק לדעת הרמב"ם ומרן. וכן מנהגו של מרן אאמו"ר זיע"א, שלא ראינו שנזהר בזה, להזהיר את הציבור שיכוונו לצאת בשהחיינו.

נשים שבירכו שהחיינו בהדלקת הנר, לא יחזרו לברך שהחיינו בקידוש

פב) הנה בלקט יושר (צד מט) הביא בשם הר"א קלוזנר שדייק מהאו"ז (ח"ב סי' שסא) שאין לנשים לברך זמן בהדלקת נרות יו"ט. וכתב שאם יש נשים שמברכות זמן ביו"ט, לא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי, אלא כמ"ש האו"ז. ע"ש. וכן באמת מצאנו סתירה למנהג זה, בירושלמי שהובא באו"ז (הל' ער"ש סי' יא), שכתב ראיה לר"ת שיש לברך על הדלקת הנרות (עיין תוס' שבת כה:) אשר קדשנו במצוותיו וציונו, שכן מבואר בירושלמי פרק הרואה, המדליק נר בלילי יו"ט, אומר אקב"ו להדליק נר לכבוד יו"ט, וא"צ לומר זמן, בלילי שבת אומר אקב"ו להדליק נר לכבוד שבת. ע"ש. [ובספר מושב זקנים (עמ' שצג) כתב בשם רבותינו שבצרפת שאין לברך כלל על הדלקת נר של יו"ט. וכ"כ בספר המנהיג (שבת סי' יז). וע"ע בפתח הדביר על ספר הדברות (דף קד ע"ד). וראה בשו"ת יחו"ד ח"א (סי' כז), ובילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי, שהעיקר שצריך לברך להדליק נר של יו"ט].

ויש לחוש מעתה דברכת זמן בין ברכת אקב"ו, להדלקה, הויא הפסק, כיון שאינה תקנת חכמים, שהרי לכו"ע ביו"ט מברכים עובר לעשיית מצות הדלקת הנרות, כמ"ש המחז"ב (סי' רסג סק"ד), וכן הסכים הדגול מרבבה ושאר האחרונים שם. והובאו במשנ"ב (שם ס"ק כז), ובכה"ח (ס"ק מג). וכיון שכן הויא ברכת זמן הפסק. וכבר כתב בשאלת יעב"ץ (סי' קז) שמנהג הנשים הללו שמברכות זמן אין לזה יסוד. ע"ש. ואילו ראה דברי האו"ז הנ"ל היה שמח לקראתו.

ובא"ר (סי' תר סק"ג) כתב דבליל שני דר"ה [שיש מחלוקת אם מברכים זמן בקידוש, וכתב מרן שיניחו פרי חדש בעת הקידוש] גם הנשים הנוהגות לומר שהחיינו בעת ההדלקה, מברכות שהחיינו ע"י שיניחו פר"ח לפניהם, או שילבשו בגד חדש. ע"ש. והביאו בספר טהרת המים (מערכת ז אות טו"ב), וכתב, שכ"כ גם בקיצור של"ה, והקשה עליהם דהוי הפסק וכו'. ע"ש. [גם במאורי אור (חלק באר שבע, דף ק:)

פג. נשים הנוהגות לברך שהחיינו בהדלקת הנרות, בליל פסח רשאיות לענות אמן על ברכת שהחיינו שבקידוש, כיון שהברכה פוטרת את יתר מצוות הלילה. [אבל בשאר ימים טובים, יש שהזהירו את הנשים שלא יענו אמן בקידוש, אם קדמו ובירכו שהחיינו בשעת הדלקת הנרות. ויש אומרים שיענו אמן ולא יטעמו מהיין, וכן לגבי ברכת לישב בסוכה, שעדיף שיענו אמן, ולא יטעמו מן היין]. פג)

הביא מנהג זה לדינא. וע״ש. ועיין בשו״ת זרע אמת ח״א (ס״ס לג), ובשו״ת יגל יעקב (סי׳ לט). ע״ש].

גם החסד לאלפים (סי׳ רסג ס״ה) כתב שאין לברך זמן על הדלקת הנרות בליל יו״ט, ורבות בנות שגו בזה. ע״כ.

והנה אין להקשות לפ״ז, על מ״ש מרן (סי׳ תר) להניח פרי חדש בעת הקידוש, ואמאי לא חשש משום הפסק. דהתם היינו טעמא, משום דמרן ס״ל לעיקר דינא כדעת הפוסקים דס״ל, דמברך זמן בליל שני דר״ה, אף בלי פר״ח, וכמו שפסק כן להדיא. ועל צד היותר טוב כתב להניח פר״ח, משום דהפסק קיל מברכה לבטלה. וכעין מ״ש הריטב״א (תענית ג:). ע״ש. אבל בעלמא ודאי דאיבעי לן למיחש משום הפסק. [ובשו״ת הרשב״ש (סי׳ תלב) כתב, ולענין שיניח פרי חדש לפניו בליל שני דר״ה, לא הסכים לזה א״א הרשב״ץ ז״ל, שכיון שאינו חובה, הוה ליה הזמן הפסק בין הקידוש והשתיה. ע״ש].

ועיין בשו״ת נשמת כל חי (סי׳ ב, דף ג׳ ע״ג) שעמד בקושיא הנ״ל, דאמאי לא חיישינן להפסק בליל שני דר״ה. ע״ש. וכן נשאל בזה בשו״ת פרי השדה ח״ג (ס״ס קנט), וכתב, שהואיל ויש ספק שמא צריך לברך שהחיינו, לא הוי הפסק, דהוי כעין גביל לתורי שאפי׳ מסופק אם נתנו אוכל לבהמה ג״כ לא הוי הפסק. ומכ״ש לענין קידוש בליל שני דר״ה, שצריך לברך שהחיינו אפי׳ אינו מוצא פר״ח. ורק לרווחא דמילתא הוא, כדי לצאת אפי׳ מחשש כל דהוא. ע״ש.

וי״ל דשאני גביל לתורי דאף שנאמר שבמסופק ג״כ לא הוי הפסק, עכ״פ מענין סעודה הוא. וביחוד לפי מ״ש המג״א (סי׳ רעא ס״ק יב) בשם תשובת מהר״ם, שאיסור זה הוי מה״ת. וע״ע בט״ז (סי׳ קסז) ובאחרונים שם.

ועיין בפתחי תשובה (סי׳ קסז) שכתב, שאפי׳ בשבת ויו״ט, שי״ל דמותר לאכול קודם בהמתו, מ״מ לא הוי הפסק כיון שעכ״פ מענין סעודה הוא. ע״ש. אבל בברכת זמן, אם א״צ לאומרו, הוי הפסק. וכ״ש דלכתחלה אין להפסיק גם לומר גביל לתורי, ורק בדיעבד א״צ לחזור ולברך. וכמ״ש מרן הב״י (סי׳ קסז). וכ״פ הרמ״א. וע׳ בטהרת המים (שם) שכתב ליישב קושיא זו, כאמור, משום שבליל שני דר״ה מברך זמן אף בלא פרי חדש. ועיין בשו״ת גינת ורדים (כלל א סי׳ ח), ובשו״ת חסד לאברהם אלקלעי (סי׳ ה).

לכן הנכון להודיע לנשים שלא לברך זמן על הדלקת הנרות של יו״ט, וכלל גדול בידינו, שוא״ת עדיף. וכ״כ ביפ״ל ח״ג (דף קיג ע״ד) שנוהגים אצלם שאין הנשים מברכות זמן בהדלקת הנרות של יו״ט, שסומכות על ברכת שהחיינו ששומעות מבעליהן בקידוש. ע״ש. וכ״כ בפתה״ד (ח״ג סי׳ רסג סק״ז), שאסור לנשים לברך זמן על הדלקת הנרות בער״פ, כיון שמברכות על הכוס של הקידוש ברכת שהחיינו, והו״ל ברכה לבטלה. ושכ״כ הגאון המחבר ספר מרבה לספר על הגדה של פסח. והביאו הרב בעל בית עובד בתשובה כת״י. ע״ש. ואם ירצו הנשים לברך ברכה זו בדוקא, עליהם להדליק תיכף אחר ברכת ההדלקה, ואחר שידליקו, יברכו ברכת שהחיינו. ודו״ק.

ומובא משו״ת לב שמחה במברגר (סי׳ לד), שגם הנוהגות לברך שהחיינו בעת הדלקת הנרות, לא יברכו בערב פסח, כי כל מה שהניחו להם לברך בעצמם הוא כדי לעשות להם נחת רוח שיברכו בעצמן, אבל בליל פסח שכל אחד מקדש, וגם האשה מקדשת בעצמה, ראוי שיעשו כתקנת חז״ל לברך שהחיינו על הכוס.

עניית אמן לנשים אחר ברכת שהחיינו שבקידוש בליל פסח

פג) הנה מבואר בסעיף הקודם, שהנכון שלא יברכו הנשים שהחיינו בשעת הדלקת הנרות של יו״ט. אמנם אם קדמו הנשים ובירכו שהחיינו, בכל יו״ט יש להזהיר אותן שעכ״פ לא יענו אמן אחר

פד. השוכח ברכת שהחיינו בליל פסח, אם נזכר טרם שבירך ברכת אשר גאלנו שבסוף ההגדה, יברך אותה אז. ואם לא נזכר עד אחר ברכה זו, אינו צריך לברך יותר ברכת שהחיינו. [ודוקא בחג הסוכות אומרה כל שבעת ימי החג.] פד)

ברכת שהחיינו ששומעות מפי בעליהן, משום הפסק בתיבת אמן בין ברכת בפה"ג של הקידוש, לטעימה מכוס הקידוש, הואיל וכבר יצאו י"ח של שהחיינו בעת הדלקת הנרות. וכ"כ הרה"ג השואל בשו"ת הר צבי (חאו"ח סי' נד). וכ"כ בספר חזו"ע פסח (מהדו"ק עמו' קלג, ובמהד"ב עמ' כה). אבל בליל הסדר כיון שברכת שהחיינו פוטרת את שאר מצוות הלילה, שגם הנשים חייבות בהם, לפיכך יכולות לענות אמן.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ג א"ח סי' סט), שבליל פסח לא הוי הפסק, כיון שברכת שהחיינו בליל פסח באה גם על מצות מצה ומרור וסיפור יצי"מ, והאשה שבירכה שהחיינו בעת הדלקת הנרות לא נתכוונה לפטור מצוות אלה, לפיכך אע"פ שאין לה לברך עוד הפעם שהחיינו, אבל אם מכוונת על ברכת שהחיינו של בעלה אין עניית האמן הפסק, אבל בליל שבועות [סוכות ור"ה ושמיני עצרת] יש להזהר שלא תענה אמן על ברכת שהחיינו שבקידוש משום הפסק וכו'. וכ"כ הרה"ג ר' שמואל אהרן יודלביץ' בירחון מוריה (אדר תשכ"ט עמוד מ"ט).

ובשו"ת יחו"ד (ח"ג סי' לד) הוסיף, שהרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (ספ"ג דר"ה) כתב, המקדש לאחרים תחלה בליל יו"ט, כשהוא חוזר ומקדש לעצמו לא יחזור לברך שהחיינו, דקיי"ל (עירובין מ:) זמן אומרו אפי' בשוק, וכבר יצא י"ח ברכת שהחיינו. ואם קידש לנשים תחלה בליל חג הסוכות חוץ לסוכה, כשחוזר ומקדש לעצמו בסוכה חוזר ומברך שהחיינו, וכן ה"ה בליל פסח, הואיל וברכת שהחיינו שייכת גם לאכילת מצה. ע"כ. ולפ"ז, אם קדמו הנשים ובירכו שהחיינו בעת הדלקת הנרות, רשאות מן הדין אפי' לחזור ולברך שהחיינו בקידוש של ליל פסח, אם עורכות סדר לעצמן. וכ"ש שאין לפקפק על עניית אמן לאחר ברכת בעליהן. ע"כ.

אלא דמ"ש בשבט הלוי, שבברכת שהחיינו שבהדלקה לא נתכוונה לפטור את מצוות הלילה, הנה אם הדליקה אחר שנכנס יו"ט, איה"נ שפיר קאמר, אבל אם ההדלקה היתה מבעו"י, מה יועיל אם תכוין לפטור את מצוות ליל הסדר, הא אכתי לא מטי זימניה, ולא הו"ל למימר שלא נתכוונה לפטור את מצוות הלילה, שגם אם תכוין לא מהני. אלא שהרב שבט הלוי בודאי אזיל בתר שיטתיה דהחת"ס, ואיהו כתב בחי' לשבת (כד:) שיש להדליק נר יו"ט אחר כניסת יו"ט, [מאש לאש], ולא מבעו"י, והוכיח כן מהמשנה אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט שהדלקת נר יו"ט בלילה. ולפ"ז שפיר קאמר הרב שבט הלוי האי טעמא דמסתמא לא נתכוונה לפטור את שאר מצוות הלילה, דאם נתכוונה איה"נ יוצאת י"ח, דאכתי מטי זימניה. ועיין בשו"ת יחו"ד ח"ג (סי' לד עמוד קא), שהעלה דמ"מ בליל פסח רשאות הן לענות אמן אחר המקדש. וע"ע בשו"ת חזו"ע ח"א (ס"ס ט). ובלוית חן (סי' יד). וחזו"ע פסח (עמ' קלב, ובמהדורת תשס"ג עמוד כה).

וע' בילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי (סי' רעא, הלכות קידוש), וילקו"י סוכה (סי' תרמ הערה ט) לגבי שאר ימים טובים, דלכאורה יותר טוב שיענו אמן, ולא יטעמו מן היין. וכן לגבי ברכת לישב בסוכה. ע"ש.

השוכח שהחיינו בליל פסח, ונזכר טרם שיברך אשר גאלנו שבהגדה

פד) המג"א והחק יעקב ושאר אחרונים (ר"ס תעג) כתבו, שאם שכח לומר זמן אומרו כל שבעה, ואפי' בירך ליל ראשון אם לא בירך בליל יו"ט שני של גלויות, מברך כל שבעה. וכ"פ המשנ"ב. ע"ש. וכן משמע במנ"ח (מצוה ש), שאומר שהחיינו בפסח כל שבעה.

אולם בפסח י"ל שאם קיים מצוות הלילה, ובירך ברכת אשר גאלנו שאומרים בהגדה של פסח, בזה יוצא י"ח ברכת שהחיינו, ורק מי שנאנס ולא אמר ברכה זו בליל פסח, אומר ברכת שהחיינו כל שבעה. וכן מבואר בדברי כמה ראשונים ואחרונים, וכדלהלן.

דהנה בגמ' עירובין (מ:) אמרו, תן חלק לשבעה וגם לשמונה, רבי אליעזר אומר, שבעה, אלו שבעה ימי בראשית, שמונה, אלו שמונה ימי מילה. רבי יהושע אומר, שבעה אלו שבעה ימי פסח,

שמונה, אלו שמונה ימי החג וכו׳. מאי לאו לזמן, לא לברכה וכו׳. לימא מסייע ליה לרב נחמן, דאמר רב נחמן, זמן אומרו אפי׳ בשוק וכו׳. ע״ש. ומבואר שמברך ברכת שהחיינו כל שבעת ימי החג. ולכאורה בפסח הרי בירך ברכת אשר גאלנו בהגדה, ובזה יצא י״ח, ואמאי זמן אומרו כל שבעה. וי״ל, דבגמ׳ לאו דוקא אמרו כן על פסח, אלא דיברו בעיקר הדין שאפשר לומר זמן לאו דוקא בקידוש. וכן משמע מדברי כמה ראשונים. וז״ל המחזור ויטרי (הלכות שבת וחוה״מ סוכות): תן חלק לשבעה אלו שבעת ימי החג, וגם לשמונה זהו שמיני של חג. ע״כ. ומדנקט בלשון חג, משמע דאיירי על חג סוכות. ושינה מלשון הגמ׳ [ושמא הכי גרס בגמרא]. וע״ש בהערת המו״ל שהביא מה שאמרו בגמ׳ הנ״ל, ר׳ יהושע אומר שבעה אלו שבעת ימי פסח, שמונה אלו שמונה ימי החג, והדרש שהביא כאן ימי חג סוכות ושמיני של חג, נמצא בפסיקתא דרב כהנא (באבער פיסקא ל, ובמהדו׳ מנדלבוים פיסקא כח) בשם ר׳ לוי. וב׳ הדרשות הובאו גם בילק״ש (קהלת רמז תתקפט), והובאו במנהיג.

והראוני שכן משמע באבודרהם (עמוד רמ): תן חלק לשבעה וגם לשמונה, אלו שבעת ימי החג ושמיני חג עצרת (עירובין מ:) ר״ל לפי שהוא חג האסיף, להזהיר על תרומות ומעשרות וכו׳. ע״כ. ומבואר דבגמ׳ איירי בעיקר על סוכות ולא על פסח, שבפסח יוצאים י״ח בברכת אשר גאלנו.

וכ״פ בשו״ת ערוגת הבושם (סי׳ קמד) דכיון דבש״ס (סוכה מז.) לא נזכר דין זה אלא בחג הסוכות, אבל בפסח י״ל שהואיל ומברך על כוס שני אשר גאלנו וכו׳, ״והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור״, הרי כבר בירך על הזמן, ושוב אין לברך שהחיינו שכבר נפטר בברכת אשר גאלנו, ולדינא צ״ע, דודאי מסתברא הכי. וסב״ל. עכת״ד.

ויש לסייע דבריו ממ״ש בארחות חיים (אות כא), יש שואלים על נוסח ברכת אשר גאלנו, שיש בה והגיענו הלילה הזה וכו׳, למה נתקנה והלא כבר בירכנו שהחיינו בקידוש, וי״ל לפי שצ״ל כן יגיענו דמילי דצלותא נינהו אומר והגיענו הלילה הזה. ע״כ. וכ״ה בכלבו (דף נד.), וא״כ ברכת שהחיינו שייכא בהך ברכה. וכ״כ האבודרהם (בסדר ההגדה).

ורבינו מנוח (הלכות חמץ ומצה פרק ח) כ׳ בזה״ל: ״כך כתב אבא מרי ז״ל בשם הגאונים וא״ת אמאי מברך זמן הא בעי למימר בברכת אשר גאלנו והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה וכו׳ י״ל דההיא משום דבעי למימר כן השם יגיענו למועדים. אך הברכה ההיא משום גאולה היא. כ״מ״. ע״כ. והרה״ג המו״ל להכל־בו הביא דהפני משה (פסחים פ״י ה״ה) פי׳ דהיא שאלת הירושלמי ״לא כבר הזכיר על הכוס״. ע״ש.

איברא דהאורחות חיים והכלבו סיימו, דהיינו טעמא שאין לומר ברכת שעשה נסים בקידוש, כמו שאומר בחנוכה ופורים, שברכת אשר גאלנו במקומה, ומבוארת יותר כשמזכירים בה פרט הנס. וע״ע בס׳ המנהיג (אות נח) ובטור (ר״ס תעג), ועוד. ואם איתא דברכת שהחיינו נמי נכללת בברכת אשר גאלנו, היה להם לסמוך עליה לגמרי לפטור גם ברכת שהחיינו, כמו שפוטרת ברכת שעשה נסים. וי״ל. [ונראה שגם לדעת הרא״ה שמי שאין לו יין אינו מברך אשר גאלנו, מ״מ לא יברך שעשה נסים, דאחר שלא תקנו ברכה זו בליל פסח, לא תקנו כלל].

ולפ״ז מאי דמוכח בעירובין (הנ״ל) דזמן אומרו כל שבעה גם בפסח, היינו כשלא אמר ברכת גאלנו. [ומ״ש באיזה ירחון, שאין להניח גמרא ערוכה שבידינו, ולחזר אחר שינויי ופירוכי, והרב ערוגות הבושם וסיעתו נעלם מהם הגמרא בעירובין הנ״ל (או״ת ניסן תשנ״ג עמ׳ תקלח). תמוה לומר כן. דהא לפי המבואר באבודרהם בגמ׳ איירי בעיקר על סוכות ולא על פסח, שבפסח יוצאים י״ח בברכת אשר גאלנו. וכיון שגדול הדור הכי סבר וקביל, ויש סברא הגונה במה שהעיר הרב ערוגות הבושם, ולא שזו סברא דחויה, וס״ל שאין זה נחשב סתירה מדברי הגמ׳, ולכן לא נפקא מסב״ל].

ודע, דמ״ש החק יעקב דגם בעצרת אם שכח זמן אומרו כל שבעה, כבר חלק ע״ז הא״ר (סי׳ תצד סק״ד), וכ״כ בשעה״צ (סי׳ תעג סק״ה), וכ״פ בשו״ת מהרי״ל דיסקין בקונטרס אחרון (סי׳ נד), ובשו״ת תורת רפאל (סי׳ עז), ובשו״ת באר המים (סי׳ כב אות ג), ובספר טהרת המים (מע׳ ז אות טז). וכן בספר מאורי אור (חלק עוד למועד דף ל:), הביא דברי הבאר היטב שהעתיק (מהחק יעקב) דין זה, והשיג עליו שהוא שיבוש, ואסור להורות כן. ע״ש. ובודאי שכן עיקר לדינא. [חזו״ע פסח עמ׳ קלג, ובמהדורת תשס״ג עמ׳ כז].

והנה מחבר אחד חלק ע״ז, והעיר מהגמ׳ בעירובין הנ״ל, שהשוכח לברך שהחיינו בליל ראשון של פסח, מברך כל שבעת ימי החג, ואפי׳ בלא כוס. ע״ש. וכ״כ המאירי שם וז״ל: ״שבעת ימי הפסח״, וכן של חג ודומיהם כל שלא אמר זמן ביום ראשון יראה מסוגיא זו שאומרו במחרתו, וכן בכל יום אם לא אמרו עדיין. ע״כ. [ספר ברכת ה׳ ח״ד עמ׳ קיג].

ותמוה שהעלים מעיני הקורא שהערה זו כבר עמד עליה בספר חזו״ע הנז׳ (עמ׳ כז), וגם בנו של הערוגת הבושם בהערות אבני מילואים על שו״ת אבני שהם (סי׳ נא סוף הע׳ ב) תמה ע״ז, וכתב שנעלמה לפי שעה גמ׳ זו מעיני אביו הגאון. ויש שתירצו בדוחק דהגמ׳ בעירובין איירי כשלא אמר ברכת אשר גאלנו. ובאמת הוא דוחק, ולכן סיים בחזו״ע וכתב וצ״ע. אלא דלדינא תפס דסב״ל. אך המחבר הנ״ל לא חשש לדברי החולקים [ראה להלן] ופסק לברך שהחיינו גם אחר ברכת אשר גאלנו.

אולם אחר שמצינו לכמה פוסקים, ומהם מהראשונים, שגם כתבו שיוצא י״ח שהחיינו בברכת גאל ישראל, צ״ל, דבגמ׳ קאי על עיקר חיוב אמירת זמן בחג, דאפשר עד שבעה ימים, וקאי על זמנה דהוא לאפוקי אחר החג. ולאפוקי שאינו רק בלילה הראשונה. ובגמ׳ שם דיברה לעצם הדין עצמו, האם שייכת ברכת שהחיינו כל שבעה או לא, וע״ז אומרת הגמ׳ ששייכת, אך איה״נ ברור שלא נחתה עכשיו לברר את הדין האם יצא י״ח בברכת אשר גאלנו או לא, ובזה י״ל דאיה״נ נפטר מברכת שהחיינו, ואין זה ענין לעצם החיוב ששייך כל שבעת ימי החג.

ובחפשי מצאתי שהביאו לאחד הראשונים מגדולי הדורות, מהר״ש מפלייזא, מבעלי התוס׳, דלכאורה יש סיוע מדבריו למ״ש בחזו״ע, שאם בירך אשר גאלנו לא יכול לברך יותר שהחיינו. וממילא יש לנו לחוש לסב״ל.

וזו לשונו של רבינו שמואל מפלייזא בפי׳ פיוט אלקי הרוחות דשבת הגדול, על דברת הפייטן שם, ראשון מברך על היין, ואינו אומר נס, וז״ל: ומברך בפה״ג ושהחיינו, ונס אינו אומר, לפי שמזכירו בהגדה כשאומר לפיכך, ואע״ג דאין מברך עליו, מ״מ כשמברך אשר גאלנו מזכיר הנס. אבל זמן שנתקן בשאר קידושים של ימים טובים, אין לעוקרו בפסח, ולשנותו משאר ימים טובים, ורק ברכת הנס בקידוש אינו רק בפסח, והילכך אחרי שמוצא מקום להזכיר הנס, אין להוסיף על הקידוש ולשנותן. עכ״ל.

ומבואר, דאף שמברכים ברכת גאל ישראל עכ״ז תיקנו ברכת שהחיינו בקידוש. ומשמע דברכת גאל ישראל שייכת לענין של ברכת שהחיינו. והיוצא מזה שבדיעבד מיהא יוצא י״ח ברכת שהחיינו בברכת גאל ישראל, וכדהעלה בערוגת הבושם דסב״ל.

ומצאתי עוד שגם במקור חיים (לבעל החוות יאיר, סי׳ תעג) כתב, שלא יכול לברך שהחיינו אם בירך אשר גאלנו. וז״ל: ״מה שנ״ל וכו׳ ושכח שהחיינו סומך על ברכת אשר גאלנו״. ע״כ.

וע״ע בערוך לנר (סוכה מו. על תוד״ה נכנס) שכ׳ ״דברכת שהחיינו נכללת בברכת גאולה שאחר הגדה שאומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה״. והו״ד בס׳ משמרת הפסח (סי׳ סד). ע״ש.

גם בהגדת מהר״ז (בארער, רבה של ווילקס-ברי לפני כמאה שנה, עמ׳ קכח) נקט בפשיטות דברכת אשר גאלנו פוטרת שהחיינו, והקשה על הפוס׳ דצריך לברך, מ״ש מברכת אהבת עולם שפוטרת ברכה״ת. [וכן מצינו בברכת זוקף כפופים ומתיר אסורים. וברכת שלא עשני אשה ושלא עשני עבד. וכמשנ״ת בילקו״י סי׳ מו].

גם בשו״ת שיח יצחק (סי׳ קסא) כתב שלא יברך שהחיינו אם חתם ברכת אשר גאלנו. ושם הביא סמוכים לדברי בעל ערוגת הבושם מדברי האו״ז הגדול (בסי׳ רנ״ו) בפי׳ פיוט אלקי הרוחות דשבה״ג לרבינו שמואל מפלייזא ז״ל, [הנ״ל] הרי דהגאון מיסד הפיוט לפי פי׳ הר״ש מפלייזא, חוקר אפי׳ שלא יאמרו שהחיינו בקידוש דליל פסח, מאחר דיאמר ברכת אשר גאלנו, ורק שלא עקרוהו באשר בכל ימים טובים אומרים בקידוש שהחיינו, אמנם אם שכח לאמרו וכבר אמר ברכת אשר גאלנו בודאי אינו רשאי עוד לומר ברכת שהחיינו, כי נפטר מזה בברכת אשר גאלנו, דסב״ל. ודו״ק. וע״ע בספר נטעי גבריאל פסח ח״ג (עמוד צט).

ואין לדחות דברי המהר״ש מפלייזא מהגמ׳ בעירובין, כי בגמ׳ דיברו על עיקר הדין דזמן אומרו כל שבעה, ודין זה אמת הוא לגבי כל הרגלים, וגם בפסח עצם החיוב שייך כל שבעה, רק שנפטר או בקידוש או בברכת אשר גאלנו, אבל עצם הברכה שייכא לכל ימי הפסח. [אי נמי דאזלינן בתר הסוגיא

בסוכה מז: והתם איירינן לגבי סוכה, משא"כ בפסח ועצרת דאינו אומר זמן כל שבעה, דבפסח נפטר באשר גאלנו, ובשבועות אומרו רק ביו"ט של שבועות, ולא כל שבעה. ולפ"ז יתכן דבעירובין לאו דוקא קאמר רגלים]. ועוד יתכן שמהר"ש מפלייזא יתרץ כמו שתירץ בחזו"ע בדוחק, או שהיתה לו גירסא אחרת. ואירע באברך אחד ששתו כרעה ללדת בליל פסח, והיה בביה"ח בחו"ל כל ליל הסדר, ובדוחק השיג יין ועשה קידוש, ושכח לברך שהחיינו, וכן אכל כזית מצה ומרור, ובהיותו אנוס גם לא אמר את ההגדה כולה רק מה שזכר בעל פה, ולא בירך אשר גאלנו, דאיה"נ במקרה כזה יברך שהחיינו כל שבעה, כי הברכה עצמה שייכת כל שבעה וכמו בחג הסוכות.

וכן מבואר בדברי חד מן קמאי מרבותינו הראשונים, ר' אלעזר מגרמייזא בספר הרוקח (הלכות ברכות סי' שעא) שכ' דאין מברכין שהחיינו על מצה ומרור "לפי שבירכו בברכת אשר גאלנו והגיענו הלילה הזה". וכ"כ באבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) "וא"ת והרי מצה ומרור וארבעה כוסות שיש בהן שמחה והנאה לגוף ואין מברכין שהחיינו. וי"ל שדי לו ברכה שאחר ההגדה שמזכיר בה והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור". [הראני לזה הרה"ג ר' שלמה שרגא שלי']. ומפורש בדבריהם שיוצאים י"ח שהחיינו על מצה ומרור בברכת אשר גאלנו. וכשם שפוטר מצה ומרור, כך יפטור שהחיינו על עצם החג, אם לא בירך בקידוש.

ומה שטען המחבר הנ"ל, דברכת אשר גאלנו רק פוטר מצה ומרור, אבל לא עצם יום החג, דא"כ אמאי אומרים שהחיינו בקידוש, הנה אין דבריו נכונים, דמה שלא עקרו שהחיינו בקידוש, הוא משום שהוא בכל קידוש יו"ט. וכמ"ש המהר"ש מפלייזא הנ"ל "דזמן שנתקן בשאר קידושים של ימים טובים, אין לעוקרו בפסח וכו'", אבל איה"נ אם לא אמר בקידוש, נפטר בברכת אשר גאלנו, כשם שפוטר את המצה והמרור.

והנה בדעת הרמב"ם בזה כתב המנ"ח (מצוה ש) שהרמב"ם השמיט דין זה של תשלומין [כל ז'], לברכת שהחיינו. אולם בערוגת הבושם הנ"ל כ' דהרמב"ם (הל' שבת פכ"ט הכ"ג) הזכירו, במש"כ "ובשביעי של פסח אין מברכין שהחיינו מפני שאינו רגל בפני עצמו וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח". ומשמע דאם לא הזכירו שפיר מברך. אלא דדייק ממה שפתח בשהחיינו וסיים בזמן, דכוונתו ב"זמן" לאשר גאלנו. ע"ש.

וראה מש"כ בזה בקובץ הערות וביאורים (במאמר הרה"ג ר' צבי רייזמן גליון תתקפ, עמ' 69) **והביא** לדברי המנ"ח (מצוה ש) שכ' שהרמב"ם השמיט דין זה של תשלומין [כל ז'] לברכת שהחיינו. וגם הטור והש"ע השמיטוהו, ורק המג"א הביאו. ולפ"ז ודאי דאמרי' סב"ל. ובמש"כ להשיב על דיוקו של הערוגת הבושם דעיקר דברי הרמב"ם באו לומר דשביעי של פסח אינו כרגל בפנ"ע כשמיני של סוכות, הנה ראיית הערוגת הבושם היא ממש"כ הרמב"ם "וכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח", ואם בשכח אינו מברך ואין לו תשלומין כל שבעה, פשוט שאין יכול לברך בשביעי של פסח אם אינו רגל, ולמה הוצרך להוסיף טעם זה, וע"כ כדברי הערוגת הבושם.

אולם עדיין יש מקום לחלק ולומר דאע"ג דאין לה תשלומין, מ"מ כ' הרמב"ם זאת, לומר דאם לא ברך שהחיינו בליל ראשון, אפי' שאינו יכול לברך בחוה"מ כיון שאין לו תשלומין, אבל מ"מ בליל שביעי יוכל לברך מדין הרגל עצמו, דזהו יו"ט, וכעין ד' המנ"ח שם. ויל"פ בזה.

ומאי דקשה מהגמ' בעירובין הנ"ל, כבר כתבנו דצ"ל בכמה אופנים, דבגמ' דיברו על עיקר הדין דזמן אומרו כל שבעה, ודין זה אמת הוא לגבי כל הרגלים, אבל לגבי פסח איה"נ נפטר או בקידוש או בברכת אשר גאלנו, אבל עצם הברכה איה"נ שייכא לכל ימי הפסח. או באופן שנאנס ולא קידש בליל פסח.

ויתכן דזהו טעמו של הרמב"ם שהשמיט דין זה בהלכות פסח. דכיון שאין הדברים ברורים בש"ס, דבסוגיא בעירובין מבואר שאומר שהחיינו כל שבעה גם בפסח, ובסוגיא סוכה מבואר כן רק לגבי חג סוכות. ולכאורה בפסח אינו אומר זמן כל שבעה שנפטר בברכת אשר גאלנו, וכיון שאין הדבר ברור בש"ס, סב"ל. אלא דעדיין צ"ב לפ"ז למה השמיט דין זה גם בסוכות.

ובשו"ת אהל משה (סי' מא) ובהגהותיו למס' סוכה (נו.) ס"ל דלמסקנת הגמ' אין תשלומין לברכת שהחיינו כל שבעה, ובדרך דיחוי בעלמא אמרינן הכי בגמ', אבל לא קי"ל הכי למסקנא, והני קראי לא קאי אזמן אלא על ברכת היום. ע"כ. ולפ"ז לדבריו אין תשלומין לברכת שהחיינו, לא רק של

פה. ישתה כוס הקידוש בהיסבה, ואין צריך לברך אחריו ברכה אחרונה. ויש להסב בכל הד׳ כוסות. (פה)

חג הפסח, אלא גם בחג הסוכות. ולפ״ז אתי שפיר אמאי הש״ע והרמב״ם השמיטו דין זה. וצ״ע.

וע״ע לבנו של בעל הערוגת הבושם במש״כ בשו״ת משפטיך ליעקב (גרינוואלד, או״ח סי׳ מה). **ובקונ׳** ״זכרו תורת משה עבדי״ על שו״ת ערוגת הבושם הנ״ל (נדפס בקובץ אור ישראל מאנסי, גליון ס׳, עמ׳ רל). **ובס׳** לקט שו״ת (כהן, עמ׳ קכח). **ובדברי אור ח״ד** (סי׳ מה).

אתה הראת לדעת, שתורתו של מרן אאמו״ר זיע״א, תורת אמת היא, ואין לנו להזדרז לחלוק על דבריו כמעשהו של הרב המשיג הנ״ל, כי לאחר העיון בספרי רבותינו הקדמונים, חזינן שדבריו דברי אלוקים חיים.

ודע, דמ״ש החק יעקב דגם בעצרת אם שכח זמן אומרו כל שבעה, כבר חלק ע״ז האי״ר (סי׳ תצד סק״ד), וכ״כ בשעה״צ (סי׳ תעג סק״ה), וכ״פ בשו״ת מהרי״ל דיסקין בקונטרס אחרון (סי׳ נד), ובשו״ת תורת רפאל (סי׳ עז), ובשו״ת באר המים (סי׳ כב אות ג), **ובספר טהרת המים** (מע׳ ז אות טז). ע״ש. וכן בספר מאורי אור (חלק עוד למועד דף ל:), **הביא** דברי הבאר היטב שהעתיק (מהחק יעקב) דין זה, והשיג עליו שהוא שיבוש, ואסור להורות כן. ע״ש. ובודאי שכן עיקר לדינא. ועיין בשו״ת ראשית בכורים (ח״ב סי׳ ד). [חזו״ע שם]. וע״ע בקובץ הערות **וביאורים** (שם, עמ׳ 79 והלאה) מש״כ בזה.

כל הד׳ כוסות צריכים היסבה

פה) טור וש״ע (סי׳ תע״ג ס״ב). ואינו מברך אחריו ברכת על הגפן, שלא כדעת ראבי״ה (סי׳ תקכה) דס״ל שאחר כוס ראשון מברך על הגפן.

והנה בפרק ערבי פסחים (קז.) נסתפקו בגמ׳ אם צריך להסב בב׳ כוסות הראשונים, או בב׳ כוסות האחרונים, ואמרו בגמ׳ (קח.) והשתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, אידי ואידי בעי היסבה. והקשה הר״ן, והא היסבה בד׳ כוסות הוא מילתא דרבנן, וספק דרבנן לקולא. ותירץ, דהוא טירחא מועטת. ועוד דאם נלך לקולא אמאי נקל בזה יותר מב׳ אחרונים, ואם נלך להקל בשניהם מכח ספק דרבנן, נמצא אתה עוקר לגמרי מצות היסבה. ועיין בקהלות יעקב קנייבסקי (פסחים) שביאר דברי הר״ן דחשיב כשני שבילין ובאו בב״א. ע״ש.

והמהר״ם חלאוה שם כתב בתירוץ ראשון, דכיון שאפשר בלא טורח ובלא הוצאה ש״ד, דמהיות טוב אל תיקרי רע (ברכות ל.). ע״כ.

ובמל״מ (פ״א מהלכות מגילה הלכה יא) כתב להעיר, דאמאי לא אמרינן שיסב בב׳ כוסות הראשונים שבהם פוגע תחלה, ובב׳ כוסות אחרונים לא יסב דשמא יצא י״ח, וספד״ר לקולא. וכדרך שאמרו כן לגבי עיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, דקורין בי״ד, ולדעת הגאונים הנ״ל, מעיקר הדין א״צ לקרוא בט״ו, ורק חומרא החמירו לקרוא גם בט״ו, והיינו טעמא דקוראים במה שפוגע תחלה, שהוא י״ד, ובט״ו יש לו ספק אם יצא י״ח, וספד״ר לקולא. והתימה שהר״ן בעצמו במגילה הביא דברי הגאונים, דקורא בראשון ופוטר השני, וא״כ גם לגבי ד׳ כוסות היה לנו לומר שיעשו היסבה בשני כוסות ראשונים, ויהיו פטורים להסב בשני כוסות אחרונים.

וכתב ליישב, שיש לחלק בין היכא שהספק הוא בעיקר תקנת חכמים, כמו בהיסבה, דאם נאמר שהתקנה בב׳ כוסות אחרונים, והוא היסב בראשונים, הרי נתבטלה תקנת חכמים לגמרי, ולכן צריך להסב בכולם. וכן להיפך. משא״כ במקרא מגילה שבכל עיירות תקנת חכמים מתקיימת, ובעיירות המסופקות, כיון שא״א לפטור לגמרי מכח ספד״ר, לכן קורין בי״ד, ואחר שכבר קרא בי״ד, א״צ לחזור ולקרוא בט״ו דספד״ר לקולא.

ועיין בשעה״מ (פ״י מהלכות מקואות כלל ד׳) שכתב לחלק בין ספק במצוה דרבנן, לספק איסור דרבנן, דרק במצוה א״צ להחמיר בשניהם. [והיינו דמה שרבי נטע נטיעה בט״ו, הוי ספק איסור מלאכה, ולכן היה צריך להחמיר, ומשום הכי הקשו בגמ׳ ורבי היכי נטע נטיעה וכו׳. ואמנם אין החילוק הנד׳ מיישב הסתירה בדברי הר״ן, בין קריאת המגילה לדין היסבה, כי שניהם מצוות דרבנן. ודו״ק]. וע״ש שהקשה לדעת התוס׳ (ר״ה יב. תוד״ה תנא) וסיעתם, דס״ל דתרומת

פו. מי שהיה רעב, וקשה לו להמתין עד אחר קריאת ההגדה, או שהתענה בערב פסח, מותר לו לאכול אחר הקידוש פירות ואורז או מצה עשירה וביצה [אבל לא דבר שברכתו האדמה כגון תפוחי אדמה, לפי שיפטרו בזה אכילת הכרפס שהיא סמוכה, ויכנסו לספק על ברכת נפשות של אכילה זו], אך עשירה, אך לא ימלא כריסו מהם, כי הרי צריך לאכול מצה ומרור לתיאבון. והאוכל מצה עשירה או מצה מבושלת [שנתבשלה בפחות מכזית] בליל פסח, קודם קריאת ההגדה, רשאי לאכול עד שיעור כביצה בלא קליפתה (כחמישים גרם), אבל יותר משיעור זה אין לאכול, כדי שיוכל לאכול מצת מצוה לתיאבון. ואם אכל שיעור כזית מהאורז או הביצה, יברך נפשות. ועל מצה עשירה ברכת על המחיה. שדוקא כשמגיע לאכילת הכרפס אם אכל כזית לא יברך נפשות, כדי שלא יסיח דעתו מברכת האדמה שבירך על הכרפס, הפוטרת את המרור שיאכל אחר כך. אבל בביצה או פירות מדרבנן, דמדאורייתא אינו נוהג אלא בדגן תירוש ויצהר, מהא דאמרינן (ר"ה יד.) מעשה בר"ע שליקט אתרוג באחד בשבט, ונהג בו שני עישורין, ומסיק התם (בע"ב) משום דמספק"ל אי כר"א אי כר"ג. גם בירושלמי (סוף פ"ד ה"ד דמעשרות) גבי אביונות של צלף אמרינן דחייב להפריש ב' עישורין בספק. והשתא קשה דכיון דמעשר פירות דרבנן, הו"ל למיזל לקולא כדקי"ל בעלמא (ביצה ג:) ספק דרבנן לקולא. וכ"ת דמעשר פירות כיון שיש להם עיקר מה"ת חשיב כשל תורה, הא ליתא, דלענין ספק דרבנן אין לחלק, כמ"ש המל"מ (פ"ד מהלכות בכורות ה"א ד"ה והנני). אך להנ"ל י"ל, דהכא שאני, דאי ניזיל לקולא בתרוייהו ולא יפריש כלל, ממ"נ קעביד איסורא דאוכל טבל הטבול למעשר עני, או למעשר שני, ואי נימא דיפריש מעשר עני ולא מעשר שני, איכא למימר מאי חזית דנקיל במעשר שני טפי ממעשר עני, הילכך אזלינן לחומרא בתרוייהו, וה"ז דומה למ"ש הר"ן (בפרק ערבי פסחים) הנ"ל.

אך אכתי קשה לפמ"ש המל"מ (בהלכות מגילה), דעד כאן לא כתב הר"ן אלא דוקא גבי היסבה, שהספק הוא בעיקר תקנת חכמים, אי נימא דקמאי צריכי היסבה אם באמת תקנת חז"ל היתה בכסאי בתראי, נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל, וכן איפכא. משא"כ גבי עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע, שכתב הר"ן דקורא בראשון ופטור בשני מטעם ספק דרבנן, התם תקנת חז"ל במקומה עומדת בכל העולם, אלא דיש קצת עיירות המסופקות באיזה יום, נהי דלא מהני טעמא דספק דרבנן לקולא לפוטרו משניהם, מ"מ היכא דקרא בי"ד מהני טעמא דספד"ר לפוטרו בט"ו. והשתא קשה דהכי נמי נימא גבי אתרוג דלא מיעקרא תקנתא דרבנן לגמרי, והוי ממש כההיא דעיירות המסופקות, ולא היה לו לר"ע להפריש אלא או מעשר עני או מעשר שני גרידא, ובאידך מיפטר מטעם ספד"ר. ודעת הר"ן (ביצה ב:) דמעשר פירות דרבנן.

וע"ז כתב ליישב, דהנראה אצלי שיש לחלק בין ספק מצוה דרבנן, לספק איסור דרבנן, דבספק מצוה דרבנן כההיא דעיירות המסופקות, לא מחמרינן בתרוייהו, מטעמא דמאי חזית, ובספק איסור דרבנן כההיא דר"ע, דאי מפריש מעשר עני ולא מעשר שני נמצא אוכל איסור טבל דרבנן, להכי מטעמא דמאי חזית מחמרינן בתרוייהו. ע"ש. [ומה שמחמירים בהיסבה בשניהם הוא מהטעם הנ"ל].

אלא דבמ"ש לחלק בין ספק איסור דרבנן לספק במצוה דרבנן, יש להעיר, דהנה התוס' שם הביאו בשם הירושלמי דר"ע הפריש מהאתרוג מעשר אחד, מעשר שני, ופדאו וחילקו לעניים למעשר עני. והמפרשים הקשו בר"ה שם, דאמאי הוצרך ליתנו לעניים, הרי המוציא מחבירו עליו הראיה, ותירצו, דר"ע הסתפק כמאן הלכתא, וחשיב לגביו כספק חסרון ידיעה, ובזה לא אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. [אלא דא"כ צ"ע הרי כל תיקו בש"ס בממונא נפסק להלכה דהוי ספק ממונא ולקולא, אע"ג דהוי ספיקא דדינא, וספק חסרון ידיעה. ושמא שאני היכא שהדבר בספק גם למסדרי הש"ס].

ולפ"ז א"צ לחלק בין ספק באיסור דרבנן לספק במצוה דרבנן, ומה שר"ע החמיר הוא משום דהוי ספק בחסרון ידיעה.

תבשיל, אם עבר ואכל כזית, יברך נפשות, מאחר שטרם התחיל בסעודה, וקריאת ההגדה נמשכת זמן רב. פו)

בדין אכילת מצה עשירה בליל פסח

פו) בדין אכילת מצה עשירה בליל פסח, הנה בב"י (סי' תסב) הביא דברי הכלבו שכתב שאין לעשות מצה עשירה בשני ימים טובים הראשונים, דלא ליתי לאחלופי ולמיכל מינה מצת חובה. וכתב ע"ז מרן, שאין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא הפוסקים.

ומבואר בתוס' (פסחים קכ.) ובאגודה שם, שהלל היה אוכל מצה עשירה קודם המצה. ע"ש.

ובספר מזבח אדמה (דף ו ע"ד) כתב, בלילה הראשון אע"פ שיוצא י"ח בג' מצות שמורות, מ"מ יש להזהר שלא לאכול מצה עשירה, עיין רבינו ירוחם (נתיב ה חלק ג) שכתב, "מצה עשירה אסור לאכול בלילה הראשון, משום דבעינן לחם עוני, כך פשוט בפסחים (לו.)". ואף דבפסחים מירי לענין שאינו יוצא בה י"ח, עיין ברבינו ירוחם (נתיב ה ריש ח"ד. דף מב סוף ע"ג) שכתב ג"כ, "מצה עשירה אסור לאכלה בלילה הראשון, כמש"כ בח"ג". ודו"ק. ע"כ.

ודבריו תמוהים, שהדבר פשוט שכוונת רבינו ירוחם גם בדבריו האחרונים הנ"ל לענין שאין יוצא בה י"ח, וכמו שציין בעצמו למ"ש מקודם (בח"ג), הנ"ל. וכבר תמה עליו החיד"א במחב"ר (קו"א סי' תעא). ולא זכר מהב"י הנ"ל. וע' בשו"ת יבי"א ח"ט (חאו"ח סי' פא אות ג).

ועיין בתוס' פסחים (קכ.), דלרב חסדא שצריך לחזר על שאר ירקות לטיבול ראשון כדי שיוכל לברך על המרור בטיבול שני, הכא נמי להלל צ"ל שהיה מחזר לאכול תחלה סופגנין (מצה עשירה), כדי שיברך על אכילת מצה לבסוף. ע"ש. הא קמן דשרי לאכול מצה עשירה בלילה הראשון. [ועיין בשו"ת אבני נזר חאו"ח סי' שעז].

ולפי האמור נראה, שמותר למי שהוא בכור ומתענה בער"פ, לאכול פחות מכביצה ממצה עשירה אחר הקידוש, (ויברך על המחיה אחריה), כדי שיוכל לומר ההגדה כראוי, ולספר ביצי"מ. ועיין בתוס' (פסחים צט: בד"ה סמוך).

והנה בשו"ת עוגת אליהו (סי' ל) נשאל בזה, אם יש לאסור למאי דקי"ל שסמוך למנחה אסור לאכול מצה עשירה, ורק מעט מיני תרגימא שרי, וגם לענין מיני תרגימא יש להסתפק, דשמא לא התירו רק סמוך למנחה שיש שהות עד הלילה ויתעכל המזון, אבל לא בלילה עצמו שאין שהות. וכתב שנראה להתיר, ממ"ש התוס' (ר"פ ערבי פסחים) שהקשו, דהא אמרינן בצקות של גוים אדם ממלא כריסו מהם, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, והכא אסרינן במתני' לאכול אפי' מבעו"י. וי"ל דבאותה סעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה לתיאבון, אבל מבעו"י אינו נזהר וסובר שעד הלילה יתאוה, ואינו כן, שאדרבה יתברך המאכל במעיו. ע"כ. לפ"ז למדנו דבלילה אדם נזהר, לכן יש להתיר לאכול מצה עשירה כיון שנזהר כדי לאכול מצה לתיאבון. וזה ברור. ע"כ.

ובהליכו"ע ח"א (עמוד רצה, פר' צו ע"ד הבן איש חי אות ל, וח"ב עמוד רפא, וח"ג עמוד פז), כתב ע"ז בזה"ל: ותמה אני, כי הנה בתוס' כתבו עוד, והא דאמר רבא דחמרא גריר ודייך לה מדתנן בין כוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, ואמאי הא קאכיל למצה אכילה גסה, אע"ג דבאותה סעודה אדם נזהר מלאכול שבעו, י"ל דבשתייה א"א להזהר. אי נמי מבין ראשון לשני דאיכא הגדה והלל דייק דמי לסעודה אחרת. ע"כ. נמצא דלתירוץ האחרון יש לאסור בנ"ד, שכיון שיש הפסק הגדה והלל דמי למבעו"י. ואם כי הוא מחלוקת באחרונים היאך נקטינן בכה"ג. (עיין יד מלאכי כללי התוס' אות כד, ושדי חמד כללי הפוסקים סי' ט אות ב). הנה המרדכי כתב כתירוץ האחרון.

ובאהל מועד (דף קג:) כתב, וא"ת הלא המצה שהיא זכר לפסח נאכלת על השבע, וי"ל דהיכא דלא הפסיק אכילתו אוכל והולך עד שתתמלא בטנו. עכ"ל. נראה כוונתו דאם יאכל קודם ויפסיק, יקשה עליו לאכול המצה אלא באכילה גסה, א"כ גם אחר הקידוש כיון שצריך להפסיק יש לאסור. [וכה"ג אשכחן בסי' רצא ס"ג, אם נמשכה סעודת שחרית עד המנחה, יפסיק ויברך בהמ"ז ויטול ויברך ויסעוד, שאם

לא יעשה כן לא יוכל לאכול אח"כ אלא אכילה גסה. וכתב הט"ז, שכל זמן האכילה האיצטומכא פתוחה, משא"כ אח"כ]. ובמאירי כתב, שלא אמרו בצקות של גוים אדם ממלא כרסו מהם, אלא במי שאין לו אלא כזית מצה שמורה, דודאי צריך לאכלה לבסוף, אבל כל שיש לו צריך ג"כ שיאכל בתחלת סעודה לתיאבון. ע"כ. וה"נ לנ"ד, דמסתמא יש לו מצה כראוי, אין לאכול אחר הקידוש.

והן אמת שהמנהיג (אות נא) כתב כתי' התוס', וסיים, "דבשעת חיובו רמי אנפשיה ומדכר, כמ"ש גבי שכיר יום". מוכח דהעיקר שעת החיוב, ולילה זמן חיובא הוא, וא"כ יש להתיר. אבל יש לעמוד בראייתו והשוואתו לשכיר, דהתם קי"ל דשכיר יום גובה כל הלילה, ואז נשבע ונוטל, ואח"ז אינו נשבע ונוטל, דרמי אנפשיה ומדכר שלא יעבור על בל תלין (שבועות מה:). וא"כ מצה בתחלת הלילה לא רמי אנפשיה כהתם, רק בשעת סעודה, שקודם לכן יסבור ולא ידע דאסתגר בקמייתא, וכמ"ש התוס'. וי"ל. מ"מ יש לחוש לד' הפוסקים הנז' להחמיר. [ומ"ש בהמנהיג (אות מו) לאסור אכילת בשר, צ"ע, דהא אמרינן השמש מטבל בבני מעיים. וכ"כ המג"א (סי' תעא סק"ב) דה"ה שמותר לאכול בשר או דגים. וכ"כ הא"ר שם. והח"א (כלל קכט אות יד). ע"ש. ואולי הוא ט"ס].

איברא, דתירוץ בתרא דהתוס' דמבין ראשון לשני דייק, נתון במחלוקת, כמ"ש הב"י (ר"ס תעג) בשם הכלבו, דבין הכוסות הללו ישתה היינו בין שני לשלישי, ולא בין ראשון לשני, כדי שלא ישתכר וימנע מעשות הסדר וקריאת ההגדה. והא דנקט בין שלישי לרביעי לא ישתה, ולא ביאר בין ראשון לשני, דמילתא דלא שכיחא לשתות כ"כ קודם אכילה. והר"ר יהונתן כתב, דיין שלפני המזון אינו משכר. מ"מ ראוי להזהר שלא לשתות כי אם לצורך גדול בין ראשון לשני. ע"כ. וחש לה מרן בש"ע (שם ס"ג). וכתב, וראוי להזהר שלא לשתות בין ראשון לשני, אם לא לצורך גדול, פן ישתכר וימנע מלעשות הסדר וקריאת ההגדה. ע"כ. ולפ"ז צ"ל כתירוץ הא' שבתוס', דהא מתני' לא מיירי בין א' לב'. [ואפי' בין שני לשלישי אין זה אלא בתוך הסעודה אחר שאכל החיובים, דהא נראה דהכל בו לא ס"ל דקודם המזון אינו משכר]. מ"מ מלבד שרוה"פ חולקים ע"ז, עיין רשב"ם (קיז:), והתוס' והמרדכי שלפנינו, והטור ור' יהונתן. (ובפר"ח שם מ"ש ע"ז. ע"ש). וכ"כ הרה"ג רא"י קוק ז"ל בהסכמה לספר צדקה ומשפט (סי' א), שרוה"פ נגד זה. עוד בה שי"ל דס"ל כד' המאירי, דשאני היכא דאין לו מצה שמורה, וכ"ש שכולו זהירות בעלמא. ע"כ יש להחמיר כאן.

ולכאורה עוד יש מקום לאסור מצד שחייב בהגדה, דמ"ע היא לספר ביצי"מ בלילה זה, ומ"ש מדקי"ל גבי ק"ש ותפלה (סוכה לח.), ובדיקת חמץ (סי' תלב), דאסור לאכול לפני קיום מצות אלו. וה"ה הכא. ואפשר לדחות זה ע"פ דברי הפר"ח (סי' תעג), דה"ט שאין מברכין על ההגדה, והכתיב והגדת לבנך, י"ל דביצי"מ שמזכירין בקידוש יוצא י"ח, מש"ה לא מברך. ועיין שיו"ב (שם) שכתב שהוא תירוץ חלוש. גם בס' מלכי בקדש כתב שאינו טעם נכון. ע"ש. אבל לא זכרו שכן כתבו הרד"א והארחות חיים ורבינו ירוחם בשם ר' פרץ. וע' בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' יט). וא"כ כיון שקיים מ"ע של הזכרת יצי"מ בקידוש אין לאסור לאכול קודם זה.

אמנם יש לדון שאין לאסור אלא באוכל יותר מכביצה, כי אפי' משעה עשירית ולמעלה שרי בפחות מכביצה. וראיה לזה ממה שכתבו התוס' שם, לא יאכל אדם, פירוש אפי' התפלל ומשום מצה, דבלא התפלל מנחה אפי' בשאר ימות השנה אסור, כדתנן (שבת ט:). וכ"כ האו"ז וריטב"א ואגודה. ואם איתא דהכא אסרינן אפי' פחות מכביצה מאי קושיא, לעולם מיירי שלא התפלל, ואי משום תפלה שרי עד כביצה, כדקי"ל באו"ח (ס"ס רלב), והכא אסור בפחות מזה. אלא ודאי דאף הכא אין חשש בטול תאוה בכביצה. אבל הפמ"ג (סי' תעא, מש"ז סק"א) כתב שסתם לאסור אפי' בפחות מכזית. ולא ידעתי מנ"ל. ואע"פ שיש לנו ד' המרדכי שם שכתב א"נ לעולם בלא התפלל מיירי, והכא אסור אפי' סעודה קטנה דשריא בעלמא. ע"כ.

הרי דלתירוץ ב' אוסר בפחות מכביצה. אבל מ"מ י"ל דדוקא בכזית שיש עליו שם סעודה קטנה, אכן פחות מכזית דלא הוי סעודה כלל, שאין אכילה פחות מכזית, מנ"ל לאסור. וכ"ש שדעת הראשונים הנ"ל כתירוץ הא'. [ובתשו' עמק הלכה (סי' קלו) הביא ראיה כן מהתוס' הנז'. וע"ש מ"ש על זה. והכריע שאפי' כביצה אסור. ע"ש. ועיין בית השואבה (דף קסא.) שכתב שאפי' פחות מכזית אסור. ע"ש. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (סי' קו)].

והנה בש"ע (ר"ס תמד) מפורש, שבער"פ שחל בשבת עושה סעודה ג' במצה עשירה, וצריך לעשותה

פז. מנהגינו לאכול ביצה שלוקה תיכף אחר הקידוש בליל פסח, ואומרים "זכר לקרבן חגיגה". ואם אכל כזית יברך בורא נפשות רבות, קודם אכילת הכרפס. ואף כשחל ערב פסח בשבת שאין קרבן חגיגה דוחה שבת, נכון לעשות בליל הסדר שני תבשילין. פז)

קודם שעה עשירית. והרי קי"ל (בסי' רצא) דסעודה שלישית די בכביצה. ואם איתא לדברינו הא יוכל לקיימה בכביצה, ואפי' אחר שעה עשירית, אלא ודאי שגם בכביצה אסור, ואע"ג דשרי בעלמא, שאני הכא דטעמא משום תיאבון ולא משום פן ימשך כמו תמיד. ואין לומר משום שקשה לצמצם בין כביצה ליותר מכביצה, דהא גם ביותר מעט אין איסור, דאכילת עראי היא, כמ"ש הרמב"ם (פרק ו' מהל' סוכה). ועיין בברכ"י (סי' רצא סק"ב). אלא שלד' המג"א (שם) דכביצה לאו דוקא אלא יותר מכביצה, אתי שפיר שא"א לקיים סעודה שלישית אלא קודם שעה עשירית. וע' פתה"ד (שם). ובתוי"ט שהובא בברכ"י שם, שאפשר לעשות סעודה שלישית בכזית, מוכח מכאן שאסור משעה עשירית בכזית. אלא דלא קי"ל הכי, כמ"ש שם. וע"כ נראה עיקר שלא אסרו אלא ביותר מכביצה.

והן אמת שהרמב"ם והמאירי אסרו כאן אכילת פירות הרבה, אע"פ שבמקום אחר מותר, וכ"פ בש"ע (סי' תעא). נראה דבפת נמי אין איסור, דלא מסתבר דבפורתא אזלא ליה תאוה. אלא שבפירות לא אסור ביותר מכביצה, רק שלא ימלא כרסו מהם, ובזה יש חשש שיאכלנה אכילה גסה. וטפי עדיף דלא לאפושי פלוגתא, ונימא שהתוס' ושאר פוסקים הנ"ל שכתבו דבהתפלל מיירי, פליגי על הרמב"ם. (אלא ב' התירוצים אמת). והמאירי עצמו כתב שבהתפלל מיירי, דאל"ה אף בחול אסור, וע"כ דמשתעי ביותר מכביצה. וכ"ש כאן שאפשר לסמוך ע"מ שהוכיח הרב עוגת אליהו לפי תירוץ הראשון, וכ"כ המנהיג. ובצירוף זה יש להקל בפחות מכביצה.

ואגב יש להעיר כאן ע"ד הדרישה (סי' תעא), שהקשה, לפמ"ש התוס' דלא משכחת לה אלא במצה עשירה, לרש"י דס"ל דהוי נוקשה מאי איכא למימר וכו'. ע"ש. ולק"מ, שמלבד שי"ל דס"ל כהרמב"ם דהיינו פירות הרבה, או כהמאירי שכתב בבצקות של גויים. עוד י"ל דמיירי במצה שנאפית ונטחנה ולשו אותה בשמן ודבש, שאע"פ שכתב הרמ"א מצה שנתפררה ונילושה ביין ושמן אינה נקראת מצה עשירה, ואסור לאכלה בער"פ, נראה דבהחזירה לסולת גמור מודה דהויא מצה עשירה. עיין בשערי תשובה (סי' קסח ס"ק כד) שהביא מ"ש בבית אפרים (חאו"ח סי' יא יב) דבכה"ג מברך במ"מ. וע"ע במשנ"ב (שם ס"ק נט). וכה"ח (שם ס"ק פד).

ואין לומר דלענין זה יש להחמיר יותר, דהא הגר"ז שהובא בכה"ח (סי' תעא ס"ק לה), כתב להתיר מצה מבושלת בער"פ, אפי' הפרוסות קיימות בענין שמברכים עליהם המוציא ובהמ"ז, אע"פ כן כיון שאין יוצאין י"ח בלילה הזה שרי. ע"ש. וה"נ מכלל מצה עשירה לא נפקא ובודאי אין אדם יוצא בה י"ח, ואע"פ שמתחלה היה עליה שם לחם, הרי מצה מבושלת נמי היה עליה שם לחם. [ודע עוד, כי אף שהרב כף החיים מפקפק בד' הגר"ז, אין לחוש לו, שדעת עוד אחרונים להקל. ואכמ"ל].

ממקנא דדינא, שיש להחמיר שלא לאכול אחר הקידוש מצה עשירה ומצה מבושלת, אא"כ פחות מכביצה דשפיר דמי לאכול. ודלא כהגרח"פ בס' מועד לכל חי (סי' ד אות יב) שכתב לפקפק ע"ז. וכ"ה בס' חזו"ע פסח (מהדורא ראשונה עמוד קלה, ובמהדורת תשס"ג עמוד לא).

מנהגינו לאכול ביצה שלוקה תיכף אחר הקידוש בליל פסח

פז) הנה מנהג אכילת ביצה בליל הסדר נזכר בראשונים, והוא זכר לקרבן חגיגה. ומניחין ביצה אחת בקערת ליל הסדר, עם הזרוע, שהזרוע זכר לקרבן פסח, והביצה זכר לקרבן חגיגה. כמבואר באר"ח (ליל הפסח אות יב) ובאגור (סי' תשצו) ובמהרי"ל (סדר ההגדה אות ו) ועוד. וע' במנהגי מהר"ש (סי' רפז) שכתב, שאכלו ביצים בלילי פסחים טרם כל דבר, וכ"כ במטה משה (סי' תרמט) שאוכלין ביצה טרם כל דבר.

ולגבי אכילת ביצה צלויה בליל הפסח, הנה אי' בירושלמי (פ"ד דפסחים ה"ד): רבי בא בעא קומי רבי אמי, ואפי' בשר עגל, ואפי' בשר עוף? א"ל אפי' בשר עגל ואפי' בשר עוף. סברין מימר אפי' ביצה ואפי' קולקס (מין ירק שאוכלים אוחו צלי.

וי״ג קולייס, שהוא מין דג), אמר רבי יודן, ובלבד מין השחיטה. ופירש קרבן העדה, משום דהוה סלקא דעתין דצלי בצלי מיחלף, ומבואר דלא גזרינן אלא במידי דשייך לאחלופי, משא״כ ביצה או דג צלויים דלא מחלפי ש״ד, וה״ה ביום דלא מחלף בלילה דשרי.

ובט״ז (סי׳ תעו סק״ג) הביא מ״ש מהרש״ל לאסור ביצה צלויה בליל פסח, ותמה עליו מדברי הירושלמי שהובא במרדכי דהמסקנא להתיר ביצה צלויה. ע״ש. ואף שבשו״ת תורת רפאל (סי׳ עא) האריך להליץ בעד מהרש״ל בזה. ע״ש. מ״מ הסכמת האחרונים להתיר ביצה שלוקה או צלויה בליל פסח. וכן המנהג. פוק חזי מאי עמא דבר.

והנה המהרי״ו בתשובה (סי׳ קצג) כתב, שיצלה הביצה והזרוע מבעו״י, כיון שלא נהגו לאוכלם בלילה הראשון. וכן הובא במג״א (סי׳ תעג סק״ח), ופשוט שלא מטעם איסור נגעו בה, אלא שדרכם היה להניחם לסדר ליל שני של פסח, אבל אם רוצה לאוכלה בלילה הראשון, בודאי שרשאי לצלותה בליל יו״ט.

ובספר ויגד משה (עמוד כז), הביא דברי מהרי״ו, ודייק מזה כאמור שאם אוכל הביצה בליל יו״ט רשאי לצלותה בלילה. והעיר, שבסידור יעב״ץ כתב, שהביצה צריך לצלותה מבעו״י אפי׳ אם אוכלים אותה בלילה הראשון, מפני שאין הביצה מפיגה טעם אם יצלנה מבעו״י, וכתב, שנראה שמהרי״ו ס״ל שאפי׳ דבר שאינו מפיג טעם מותר לבשלו ביו״ט, ולפ״ז לדידן דקי״ל כהרמ״א (סי׳ תצה) שדבר שאינו מפיג טעם צריך לבשלו מערב יו״ט, ה״ה כאן בביצה שצריך לצלותה מבעו״י, וכמ״ש היעב״ץ. וצ״ע. ע״כ.

ומרן אאמו״ר בשו״ת חזו״ע (סי׳ מג עמוד תשעב) תמה ע״ז, שהרי הרמ״א בדרכי משה (סי׳ תעג אות י) הביא דברי מהרי״ו, וכתב עליו, ונראה שאם רוצה לאכלם ביו״ט ראשון ולעשות אחרים לליל יו״ט שני, יכול לצלותם אף ביו״ט. ע״ש. ולפי דבריו יהיה הרמ״א סותר את עצמו, שהרי אין הביצה מפיגה טעם אם יצלנה מבעו״י, ואפ״ה רשאי לצלותה בליל יו״ט. [ובדרך כלל רוב ככל התבשילים שיכולים לבשלם מבעוד יום, אינם מפיגים טעם בלילה הסמוך לבישולם, ואע״פ כן מותר לבשלם בליל יו״ט].

עכ״פ נראה שאין לחוש לדינא לדברי היעב״ץ, וכ״ש לדידן דנקטינן כדעת מרן הש״ע (סי׳ תצה), שבאוכל נפש אפי׳ אפשר לעשותו מבעו״י ואינו מפיג טעם כלל, מותר לעשותו ביו״ט. וכ״כ בביאה״ל (ר״ס תצה) בדעת מרן. וכ״ה בשו״ת האלף לך שלמה (סי׳ שלז). וכ״פ המהרח״א במקראי קודש (דף קצ:), ובשו״ת בית דוד (או״ח סי׳ רפו). וע״ע בשו״ת ארח לצדיק (חאו״ח סי׳ ט), הילכך בודאי שמותר לצלות הביצה בליל יו״ט. [אלא שבחזו״ע הל׳ י״ט כתב, דמ״מ נכון להחמיר בזה. וכתב לשון חומרא].

והנה הרמ״א בהגה״ה (סי׳ תעו) כתב, נוהגים לאכול ביצים בסעודה וכו׳ לאבלות, שליל ט׳ באב נקבע וחל בליל פסח, וזכר לחרבן שהיו מקריבים קרבן פסח. וכ״ה בב״י (סי׳ תעג) בשם כל בו. אבל בשיירי קרבן (בפ״ד דפסחים ה״ד) כתב, ולי נראה שאין להזכיר אבלות במועד, אלא שראו לתלמידי חכמים שאכלו ביצים צלויים בליל פסח להראות חידוש לתלמידים שביצה צלויה סותרת, כמסקנת הירוש׳, וחשבו שמשום אבלות עשו. וליתא. ע״כ.

גם הגר״א במעשה רב (סי׳ קפז) כתב, הטעם שאוכלים ביצים בליל פסח, לא משום אבלות, כי חס וחלילה להזכיר אבלות ט״ב בליל פסח, אלא הטעם זכר לחגיגה הבאה עם הפסח, כי הזרוע זכר לפסח, ולכן עושים אותו צלי, והביצה זכר לחגיגה, והואיל ואין אוכלים צלי בליל פסח, אוכלים הביצה זכר לחגיגה. ע״כ. וכ״כ בביאוריו (סי׳ תעו), ולכן אנו נוהגים לומר קודם אכילת הביצה ״זכר לקרבן חגיגה״, וכ״כ בכה״ח (ס״ק כו). [שו״ת חזו״ע סי׳ מג עמוד תשעב. חזו״ע פסח במהדור׳ תשס״ג עמ׳ לא].

ומרן אאמו״ר אמר באחד משיעוריו, שטוב שכל אחד יאכל מעט מהביצה, ואין צורך לאכול ביצה שלימה. ואין זה רק זכר לקרבן חגיגה, שהיו אוכלים קודם קרבן הפסח. וזה לא זכר לאבילות, שהרי אין מערבין שמחה בשמחה, וכ״ש שאין מערבין אבל בשמחה, אלא זהו זכר לקרבן חגיגה. ומשאירים ביצה אחת בקערה זכר לקרבן חגיגה. וכיון שצריך לברך בורא נפשות אם אכל כזית, **לכן יעשו זאת לפני הכרפס.**

והרה״ק ר׳ פנחס מקוריץ זיע״א כתב (אמרי פנחס ש״ד שבת ומועדים אות רעח), שהביצה שאוכלין בליל פסח במי מלח, היא רפואה למרור שאכלו בתחילה. ע״כ. [והיינו למנהגם שאכלו את הביצה בסעודה. וכ״כ במעשה רב להגר״א (סי׳ קצא) שאחרי אכילת הכורך, אוכלין הביצה, זכר לחגיגה].

פח. נשים חייבות במצות קידוש של יום טוב, כמו שחייבות בקידוש של שבת, ואף מוציאות את האנשים ידי חובת קידוש בליל פסח. כשם שמוציאות אותם ידי חובת קידוש של שבת. ולכן אשה אלמנה העורכת את הסדר עם בנות משפחתה וכדו', יכולה לקדש. פח)

פט. הנשים המתאספות יחדיו, רשאיות לערוך את הסדר לבדן, אם יש בהן אשה בקיאה לעשותו כתקנת חז"ל. ולכן במקום שמתאספים כמה בעלי בתים, לעשות את הסדר

אכל ביצה אחר הקידוש מברך נפשות

והנה באכל כזית מהכרפס אינו מברך נפשות, אחר שברכת האדמה פוטרת המרור, ואם יברך נפשות יכנס לפלוגתא אם לברך האדמה על המרור. וכתב הרד"א (סדר ההגדה דף נט) דההגדה אינה הפסק לענין אכילה, הואיל והמרור לפניו ואינו נמלך, ורק לענין נטילה הוי היסח הדעת וכו'. ע"כ. ולפ"ז בביצה ואורז כיון שיש הפסק עד ברהמ"ז יברך נפשות, שהרי אין זה חלק מהמצוה. ואינו גורם לברכה שאינה צריכה, שאין ברכת הביצה פוטרת דבר אחר. ודו"ק. ויאכל את האורז או הביצה קודם הכרפס. ויברך מיד נפשות. וראה באורך להלן בדיני כרפס עוד בענין זה. ואף שלפי המבואר בילקו"י ח"ג עמו' ר', ובהליכו"ע (ח"ב עמ' כט), אף שאכל כשיעור לפני הסעודה, אם סועד מיד לא יברך נפשות, צ"ל דשאני הכא שיש הפסק גדול לסעודה.

ועוד חילוק יש בין הכרפס לביצה, שהכרפס שייך לסדר הלילה ולכל מהלך הסעודה מהקידוש **והלאה** (ואע"פ שלהלכה לכתחלה אין לאכול כזית, מ"מ יש חולקים, וגם שעיקר אכילת הכרפס שייכת לסדר הסעודה), וכמו שאין מברכין ברכה אחרונה על כוס הקידוש הגם שעובר שיעור עיכול, משא"כ הביצה שאינה מתקנת חז"ל רק מנהג.

[**ובשו"ת** רבי ידידיה טיאה ווייל (חאו"ח סי' לח) כתב, דמר אביו הגאון (בעל קרבן נתנאל), היה מתחלה נוהג להשלים תענית בכורות בער"פ, ובליל פסח אחר הכרפס היה נוהג לשתות צלחת מרק קודם ההגדה].

נשים חייבות בקידוש יום טוב, ומוציאות את האנשים י"ח קידוש

פח) נתבאר בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' י), שכ"ד רוב רבותינו הראשונים והאחרונים. ע"ש. ומשם בארה. גם בשו"ת אג"מ (א"ח ח"ד סי' ק) כתב, שכיון שמבואר ברמב"ם (שבת כט, יח) ובסמ"ג (עשין כט) שהטעם שמקדשים ביו"ט מפני שגם הוא נקרא שבתות ה', א"כ נכלל בזכור את יום השבת לקדשו. ואף אם אסמכתא דרבנן היא, ע"ש במגיד משנה, הלא נתקן על מחוייבי מצוה של שבת ונשים בכלל, והוא אסמכתא גם להקיש לשמירה, דהא בשביל השמירה ממלאכה נקראו שבתות, ולכן יש לחייב הנשים גם בקידוש של יו"ט. ואינו דומה להבדלה שיש פוטרים את הנשים (ע' ש"ע סי' רצו, ח). וגם יש ראיה לזה ממה שחייבות בקידוש של ליל פסח, שהוא אחד מהד' כוסות. ודוחק לומר שמשונה קידוש זה משאר קידושי יו"ט. ועל כן גם האשה אסורה לאכול לפני הקידוש, וכן יוצאת י"ח קידוש מאיש שכבר קידש לעצמו, שמותר לו לקדש להוציא את הנשים. ע"כ. וכ"כ בבא"ח (ש"ב בראשית אות יא), שאף שהקידוש ביו"ט מדברי סופרים, יש לו דין קידוש שבת לכל דבר, וגם הנשים חייבות בו, דכתיב זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה.

ואנן נקטינן שגם הקידוש ביו"ט הוא מה"ת, דאף שדעת הרב המגיד (שבת פכ"ט הלכה יח) שקידוש של יו"ט אינו אלא מדרבנן, מ"מ רבים מהראשונים חולקים ע"ז, וס"ל שהוא מדאורייתא. ראה באורך בילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי (סי' רע"א אות ג), ובשו"ת חזו"ע (ח"א סי' ב). ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רכו). [וראה מ"ש בזה במקראי קודש (ימים נוראים סי' ע). ובענין אם הנשים חייבות במצות שמחת יו"ט, או שהחיוב על בעליהן לשמחן, עיין בשו"ת יבי"א (ח"ד יו"ד סי' כה אות ג)].

בצוותא, והנשים הצנועות רוצות לערוך הסדר לבדן, בניהול אשה חכמה, ויודעת בהרצאת הדברים של סיפור יציאת מצרים, בודאי שיש להן על מה שיסמוכו לעשות כן. פט)

נשים רשאיות לערוך את הסדר לבדן, אם יש בהן בקיאה לערוך הסדר

פט) הנה בגמ׳ פסחים (קח:) מבואר, שנשים חייבות בד׳ כוסות שאף הן היו באותו הנס, וכתבו הטור והש״ע (סי׳ תעב) דה״ה שחייבות בכל המצוות הנוהגות בליל פסח. וביאר הב״י שמאותו טעם שנתחייבו בד׳ כוסות, מפני שאף הן היו באותו הנס, ה״ה שיש לחייבן בכל המצות של אותו לילה. ואף שהתוס׳ (פסחים קח:) כתבו דאי לאו האי טעמא לא היו חייבות, משום דנשים פטורות ממ״ע שהז״ג, אע״ג דארבעה כוסות דרבנן, כעין דאורייתא תקון. ע״כ, הנה בתוס׳ במגילה (ד.) מבואר שאף במצות דאו׳ יש לחייב הנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס, או מדאורייתא או מדרבנן. ע״ש. וכ״כ בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (סי׳ תעג). ובשו״ת הרשב״ץ (ח״א סי׳ ג), ועוד. וכן מבואר בדברי הרמב״ם בספר המצות שנשים חייבות במצות ההגדה. וכ״כ החינוך. וכן מוכח בתוס׳ (סוכה לח.). וכן הסכימו כל האחרונים, ומהם, בברכ״י (סי׳ תעג), ובחקת הפסח (סי׳ תעב ס״ק ג), ומהר״ח אבולעפייא בספר אשדות הפסגה, ועוד רבים. וא״כ נראה שרשאות הנשים לערוך סדר לבדן עם סיפור יצי״מ וכל הברכות שנקבעו ע״י חז״ל, מן הקידוש עד סיום ההלל וברכתו ועד בכלל. וכבר אמרו בפסחים (צ.), שנשים עושות חבורה על הפסח בפני עצמן. וכ״פ הרמב״ם (בפ״ב מהלכות קרבן פסח ה״ד). ואם בקדשים הקילו להן, כ״ש בעריכת הסדר בזה״ז דש״ד. ועיין בתוס׳ והרא״ש (ברכות מה:) שגם לענין זימון הנשים מזמנות לעצמן. וכ״פ הטור והש״ע (סי׳ קצט ס״ו וס״ז), ובלבד שלא יזמנו בשם. ומבואר בזוה״ק (כי תשא דף קצ.) שמזמנות גם על כוס.

ואמנם מהר״א עזריאל בשו״ת כפי אהרן (ח״ב א״ח סי׳ ח) כתב, שכיון שיש פוטרים את הנשים, א״כ באנו למחלוקת הראשונים אם הנשים יכולות לברך על מ״ע שהז״ג. וכמה צווחו הפוס׳ על קצת נשים שלנו שנהגו לברך על הלולב, היפך דעת מרן שקבלנו הוראותיו, ובנחפה בכסף (דף קפא) כתב, שזה מנהג בטעות, וכל המבטלות תע״ב. וא״כ אין לנשים לברך ברכת אשר גאלנו שבסוף ההגדה, שזו מ״ע שהז״ג. ושופר ולולב שאני, אבל כאן יכולות לשמוע מהאנשים. ע״כ.

אך אי משום הא לא איריא, די״ל שכיון שחייבום חז״ל בד׳ כוסות, ה״ה שנתחייבו במצוות וברכות שנקבעו עליהן ד׳ הכוסות. וכדאמרינן (פסחים קיז:) ד׳ כסי תקינו רבנן כל חד וחד נעביד ביה מצוה, וכ״כ התוס׳ (סוכה לח.) שחייבות בהלל של ליל פסח, שמסתמא לא תיקנו ד׳ כוסות אלא כדי לומר עליהם הגדה והלל. וכ״כ החי״א (כלל קל סי׳ יב), שיזהיר את בני ביתו ובפרט הנשים, להקשיב ולשמוע הקידוש וברכת אשר גאלנו ולכוין לצאת י״ח. וכן מבואר בס׳ המכריע (סי׳ עח), שכתב, שאפי׳ אם הסומא פטור מהגדה, רשאי לאומרה, דמאי ברכה איכא, אי במאי דחתים ברוך אשר גאלנו, ברכת שבח והודאה היא, ולא ברכת המצוה וכו׳. ע״ש. ולפ״ז פשוט שגם הנשים רשאות לאומרה.

ואף שהטור והש״ע (סי׳ תפג) פסקו כדעת הרי״ף (סוף פסחים) והרא״ש (שם סי׳ לו) שאין ברכת אשר גאלנו תלויה בכוס, ולכן מי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על המצות, ואחרי הקידוש מברך לאכול מצה ואוכל ומטבל בירק וכו׳, ואח״כ אומר מה נשתנה וכל ההגדה וברכת אשר גאלנו עד בא״י גאל ישראל, ומברך אמרור ואכיל וכו׳. י״ל דנהי שאין הכוס מעכב מלאומרה, מ״מ לכתחלה סידרוה על הכוס, מידי דהוה בדין כוס ברהמ״ז. שאע״פ שאין בהמ״ז טעונה כוס (ש״ע סי׳ קפב), מ״מ לכתחלה סידרו כוס שלישי על בהמ״ז.

[**והארחות חיים** (ליל פסח סי׳ ז) כתב בשם הרא״ה, שהעושה סדרו על הפת אינו מברך לא אשר גאלנו ולא יהללוך, כי שתי הברכות האלה נקבעו על כוס. ומ״מ סיים עפ״ד הרי״ף, שברכת אשר גאלנו לא נתקנה על הכוס, וכ״כ בכלבו (דף נד.) שברכה בפני עצמה היא על שהארכנו בסיפור הנסים ובענין הגאולה].

והמנהיג (פסח אות נח) כתב, ואין אומרים ברכת שעשה נסים בקידוש, מפני שעתיד

צ. יין שנאסר בשתיה מפני מגע נכרי, אסור לקדש עליו, ואין יוצאים בו ידי חובת ד׳ כוסות. והדין כן גם בסתם יינם של נכרים. וכן אין לקדש על יין שנגע בו ישראל מומר שמחלל שבת בפרהסיא במלאכות דאורייתא, כגון שנוהג במכונית בשבת, או שמעשן סיגריה ברשות הרבים בשבת, ושאר כל המלאכות, שאם נוגע ביין, אוסר את היין במגעו, [ואם יצק מן הבקבוק של היין אל תוך כוס, מה שבתוך הכוס נאסר, ומה שעדיין בתוך הבקבוק מותר]. ואף אם לא מצא יין אחר, לא יקדש על סתם יינם, או על יין של מחלל שבת בפרהסיא, אלא יקדש על הפת. ואם עבר וקידש על סתם יינם, בדיעבד יצא ידי חובת קידוש. וראה בסעיף הבא. צ)

לאומרו בסוף ההלל (שלפני הסעודה) שאומר שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלה וכן אשר גאלנו וגאל את אבותינו וחותם בא״י גאל ישראל, ואם היה מזכיר בקידוש ברכת שעשה נסים היה מברך אחת מהן ברכה לבטלה, במה שמזכיר כן פעמיים. ע״כ. וכ״כ רש״י בספר הפרדס (דף יג), ואינו אומר שעשה נסים מפני שעתיד לאמרו בהגדה ״אשר גאלנו וגאל את אבותינו״. וכ״ה במחזור ויטרי ח״ב (עמוד רצד). **ובשבה״ל** (ר״ס ריח), **ובאו״ז**, **וברוקח** (סי׳ רפג), **ובאר״ח** (ליל פסח אות כא) **ובכלבו שם**, **ובאבודרהם** (סדר ההגדה דף נט.). וא״כ בודאי שאין לחלק בין אנשים לנשים בברכת אשר גאלנו, שהרי אף הן היו באותו הנס, וכמו שמברכות שעשה נסים בפורים ובחנוכה, כן צריכות לברך אשר גאלנו שבאה במקום שעשה נסים.

ובראי״ש (קידושין א, מט) מוכח, שלשי׳ ר״ת ברכת אשר גאלנו תלויה בהגדה, ומי שפטור מהגדה פטור גם מברכת אשר גאלנו, כי ברכת אשר גאלנו היא הברכה שעל ההגדה בחתימתה, וכמו שפירש רשב״ם (פסחים קטז:), שמסיים את ההגדה בברכת הגאולה. וזה כדברי הכפי אהרן הנ״ל. ומ״מ יש כאן ס״ס, שמא כר״ת שרשאות לברך על מ״ע שהז״ג, ושמא הלכה כרוה״פ שנשים חייבות בהגדה וממילא צריכות לברך אשר גאלנו. וכ״ש לפמ״ש התוס׳ (סוכה לח.) שההגדה וברכתה תלויה במצות ארבע כוסות, כמו ההלל וברכתו, דה״ה שחייבות בכל הברכות של ההגדה וההלל. ועוד שהיא ברכת שבח והודאה, ואין בה ״וצונו, וכמ״ש הרא״ש והתוס׳ רי״ד. וכבר כתב במכתם לדוד פארדו (א״ח סי׳ ג) שהרוצה לסמוך על ס״ס לברך, הרשות בידו, רק שאין לו חיוב בכך ואין אנו מורים לו לברך. וכ״ש שהרבה מגדולי עולם ס״ל שמברכים על ס״ס. ועוד שמצות הגדה היא דאו׳, ואם ברכת אשר גאלנו נתקנה על ההגדה, ה״ז דומה למ״ש תה״ד (סי׳ לז) בדין אם ספק דילג יום אחד מספיה״ע, וכ״ה בש״ע (סי׳ תפט ס״ח). אלמא שכל שיש צירוף נוסף על ס״ס שהמצוה דאורייתא, שפיר סמכינן לברך, וכ״כ בנשמת אדם (כלל ה סי׳ ו). ובתורת חסד מלובלין (א״ח סי׳ ז אות ד). הילכך בנ״ד נראה שרשאות הנשים לערוך סדר ליל פסח לעצמן עם כל הברכות של הלילה.

ובאמת הלכה רווחת שהנשים חייבות בהגדה כדעת הרמב״ם והתוס׳ והחינוך, וכדברי כל האחרונים, ואף הב״ד (סי׳ רנו) שחשב לפטור הנשים מההגדה עפ״ד התוס׳ (פסחים קח:), חזר בו בספרו לחם הפנים, וכמ״ש בספר מל״ח (סי׳ ד אות כ), ושכן ראוי להיות חוזר. א״כ מעיקרא דדינא הדבר ברור שהנשים יכולות לברך ברכת אשר גאלנו שבסוף ההגדה, אפי׳ לא נתקנה אלא על ההגדה בלבד. וכ״ש שבברכה זו יוצאות גם י״ח ברכת שעשה נסים, וכמ״ש כל הראשונים. לפיכך נראה דש״ד להורות שהנשים רשאות לערוך סדר ליל פסח לבדן, מתחלת הקידוש עד סוף ההלל וברכתו בלי שום מגרעת, וכמבואר בשו״ת חזו״ע (ח״א סי׳ ט).

האיסור לקדש על סתם יינם והדין בדיעבד

צ) הנה בתשו׳ באר עשק (סי׳ קט) התיר לקדש ולהבדיל על סתם יינם, משום שתקנת הברכות שהיתה תקנת עזרא ובית דינו, היתה קודמת בזמן לתקנת וגזירת סתם יינם. וכמ״ש בתענית (יב.), אם נדרו קודם לגזרתינו יבטל נדרו את גזרתינו. ע״ש. והובא בבאר היטב (או״ח סי׳ רעב סק״ב).

אך הלק"ט בח"א (סי' י) חולק עליו, וכתב, שאין זה מברך אלא מנאץ. ע"כ. וכ"כ הרב מעשה רוקח (פ"א מהל' ברכות הל' יט). וכ"כ מהר"ר אליהו ישראל בס' כסא אליהו (או"ח סי' קצו). וכן הסכים בשו"ת בית יהודה עייאש (חיו"ד סי' כב), וכתב לדחות ראיית הבאר עשק, שבודאי שתקנת הברכות היתה על הנאת היתר ולא על הנאת איסור. וכ"כ בשו"ת נטע שורק (חאו"ח סי' י"א) והביא דבריהם הברכ"י (חאו"ח סי' קצ"ו), ובתשובת מהר"י אסאד (או"ח סימן קס) הוכיח בפשיטות דודאי איכא בזה מצוה הבאה בעבירה, ואפילו במצוה דרבנן לא יצא י"ח, וע"כ נטה שם במהרי"א מטעם מהב"ע, וע"ע בשערי תשובה (סי' קצו סק"א) ובדעת תורה (סי' תעב ס"ח).

גם בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' מה) העלה שלא כדברי הבאר עשק, וכתב עליו, דשרי ליה מאריה שנתן מכשול לרבים אשר לא יחכמו וכו', ועוד דהא אפשר לקדש על הפת. ע"ש.

וכ"כ בספר מאורי אור (עוד למועד דף קסח:), וכתב, הכי קרא שמו באר עשק, כי התעסקו עמו גדולי המחברים בדורינו ואסרו. ומסתברא נמי הכי, כי ברור שכל הני ברכות שתקנו חכמים, מעולם לא תיקנו אלא על דבר היתר. ועל סתם יינם הוי מצוה הבאה בעבירה וכו'. ועוד שיכול לקדש על הפת, ובהבדלה בדיעבד סגי ליה בהבדלה שבתפלה. הילכך שוא"ת עדיף מלטמא עצמו בסתם יינם. ע"כ.

גם המאמ"ר (סי' קצו סק"א) כתב ע"ד הבאר עשק, שהדבר ברור כשמש בצהרים שכל דבריו דברי תימה, ואין להם שום קיום כלל, ואין שום טעם להוראתו כלל וכו'. ע"ש.

וכ"כ בתפארת ישראל (פ"ו דברכות אות ד), שאין לומר בזה עשה דוחה ל"ת, דהכא אפשר לקיים העשה בקידוש על הפת בלי דחיית הל"ת, וא"כ הו"ל מצוה הבאה בעבירה. ע"כ. וע' בתשו' הריב"ש (סי' קנט).

גם בשו"ת יהודה יעלה קובו (חאו"ח סי' כא) כתב, דמ"ש הבאר עשק (הנ"ל) כבר נצבו כמו נד עליו כל האחרונים לסתור דבריו, וכולהו ס"ל לאסור לקדש על סתם יינם. וכ"כ מהרש"ג (ח"ב סי' קמג), שדברי הבאר עשק בזה אין בהם ממש, וכבר חלקו עליו כל הבאים אחריו. וכ"כ בשו"ת מי יהודה (סי' ק).

ובשו"ת מתת ידו ח"א (סי' מה) כתב, שלפ"ד התפא"י, אם אין לו פת, רשאי לקדש על סתם יינם. אמנם צע"ג בהיתר זה דלא הוי בעידנא, דהא מ"ע של הקידוש מקיים בעת הברכה, והל"ת עובר אח"כ כששותה. ע"ש.

והדברים תמוהים, שהרי אם לא שתה כלל לא יצא י"ח קידוש, דבעינן שתייה כמלא לוגמיו. וכמ"ש באו"ח (סי' רעא סי"ד). וא"כ הדר הו"ל בעידנא, שבעת שתייתו מקיים גם המ"ע. וי"ל דאכתי חשיב לא בעידנא, שכבר בחצי שיעור עובר על איסור יין נסך, וראה בשו"ת חזו"ע ח"א.

ומה שהעיר עוד בתשובת מתת ידו שם, דדמי למ"ש התוס' קידושין (לח.) גזרה כזית ראשון אטו כזית שני. ע"ש. גם זה יש לדחות, דשאני התם שאיסור חדש הוא מה"ת, משא"כ איסור סתם יינם שהוא מדרבנן, ולא גזרינן שמא ישתה יותר. ומ"מ י"ל שקשה לצמצם שלא לשתות מעט יותר משיעור כמלוא לוגמיו.

וע"ע בשו"ת אמרי דוד (סי' קיב) שהעלה שהמקדש על סתם יינם לא יצא י"ח אף בדיעבד, דסתם יינם חמיר כיין נסך. ע"ש.

אך בשו"ת חסד לאברהם מה"ת (סי' לא) העלה דבדיעבד שפיר יצא י"ח קידוש. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה קובו (סי' כא אות יג).

ועיין בשו"ת לבושי מרדכי (קמא, סי' לה) שכתב, דהכא מלבד מצוה הבאה בעבירה, יש לנו לחוש לדברי הרמב"ם שאסר לברך אפי' על איסור דרבנן. וכ"פ בש"ע (סי' קצו). וע"ע בב"י שם.

עשה דרבנן - אם דוחה לא תעשה דרבנן

והנה הני ד' כוסות הם דרבנן, כדאמרי' בפסחים (פרק ע"פ דף צ"ט ודף ק"ט:) דתיקנו רבנן ד' כוסות, וגם סתם יינם הוי רק מדרבנן, ולכאורה אמאי לא נימא דאתי עשה דרבנן ודחי ל"ת דרבנן, כאשר הוא כללא בכ"מ, כמ"ש השל"ה והמג"א (או"ח סי' תמ"ו ס"ק ב'), כבר ביאר זאת בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' כג), וזת"ד, הנה אם אין לו בשום אופן אפשרות למצוא יין כשר לד' כוסות זולת סתם יינם, אם מותר לו. דנימא עשה דוחה ל"ת, כבר נודעו דברי גדולי אחרונים שאסרו בזה, והם איירו היכא

דאפשר למצוא יין כשר לקדש ולברך עליו. משא"כ כשא"א, ובאמת כשנדון מטעם עדל"ת, היכא דאירע כן דלא אפשר לקיים שניהם, ואמרינן עדל"ת, אז כ"ש מצוה הבאה בעבירה. ובנטע שורק כתב, כיון דקיבלוהו עליהם מטעם נדר, אף שהיו כמה ספיקות בנידון דידי', עכ"ז כיון שקיבלוהו לאיסור, המחמירים על עצמם הוי מטעם נדר, ולא אתי עשה דרבנן דקידוש שהוא דרבנן (כשהתפלל כבר), ודחי הל"ת דאו' דנדר. [אלא דצ"ע דהא יכול לקדש בפת, ולא הוי יין רק מצוה מן המובחר, ול"ש עדל"ת]. אך כשהדבר בא לאונסו במקומות הנכרים, שלא נמצא רק סתם יינם, הנה גם אם נניח דבאמת "אסור לברך על סתם יינם", אמנם בד' כוסות י"ל דיוצא בדיעבד גם כשלא בירך עליהם כלל, וגם יש להסתפק היכא שיש לו יין כשר ובירך עליו, כגון שהי' לו רביעית יין כשר על כוס ראשון לברך עליו, ושתאו אם יקח אח"כ הג' כוסות של סתם יינם.

והנה בשאילת יעבץ כ', דבכה"ג עקרו חכמים גם דאו' בשוא"ת, והיינו שלא לברך על סתם יינם. ולכאורה צ"ע דבאמת מנ"ל זה דלא נימא בכה"ג עדל"ת דרבנן, כמו בכל מקום. וגם לדבריו תניח בברכת הקידוש, אבל לשתות בכה"ג ד' כוסות, כשכבר בירך על יין כשר (או שיצא כשלא בירך על ד' כוסות, רק ששתאן על סדר ההגדה שאומר ולא בבת אחת) לכאורה אמאי לא יקיים מצוה דרבנן זו. ולכאורה י"ל דהיינו משום שלא יוכל לשתות מסתם יינם, אחר שיש ספק אם מחוייב לשתות כל הכוס או רובו [עיי' סי' תע"ב ובט"ז ס"ק ח'], ואם ישתה יותר אז יהי' עובר מבלי יקיים המ"ע דרבנן. אולם ז"א, דבודאי בכה"ג לא צריך לשתות רק רוב כוס רביעית מצומצם, כמ"ש שם גם הב"ח דיוצא בדיעבד ברובו, וא"כ שעת הדחק כזה כדיעבד דמי לכ"ע.

ובשו"ת נטע שורק הנז' כ', דל"ש בזה עדל"ת, די"ל גזירה שמא ישתה מהכוס סתם יינם יותר מהשיעור המחוייב למצוה, כהאי דאמרי' ביבמות (כ.) גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני'. וגם ל"ש לומר דאין מדמין בזה לגזור במקום אחר, דהא התוס' בקידושין (לח.) כתבו מטעם זה דגזרו במצה של חדש מפני שיאכל יותר מהשיעור הראוי וא"כ ל"ש לומר בכזה עדל"ת. אולם יש לחלק בין עדל"ת בדאורייתא, לעדל"ת בדרבנן, דלכאורה הרי ל"ת חמיר, כדאמרינן ביבמות (ז.) דל"ת חמיר מעשה, וע' בתוס' יבמות (עז: ד"ה שכן). וכן ביומא (פה:) השתא על עשה מכפרת, על ל"ת מיבעיא. וכן שם (בדף פ"ו) בד' חילוקי כפרה, שהי' ר' מתיא בן חרש דורש קיל עשה מל"ת.

ואף שמדברי הרמב"ן (פ' יתרו) נראה דעשה עדיף, משום דהוא אהבה עדיף מיראה, ע"כ עדל"ת, מ"מ י"א דל"ת דהוא בקום ועשה חמיר טפי. ובגמ' זבחים (ז.) אמר רבא חטאת מכפרת על חייבי עשה מק"ו, על חייבי כריתות מכפרת, על עשה לא כ"ש, והיינו דלאו דוקא כריתות עדיף מעשה, רק לאו גרידא ג"כ עדיף מעשה, רק קושטא דמילתא נקט דחטאת מכפרת על חייבי כריתות ג"כ. אלא שגזה"כ הוא דעשה דחי ל"ת, ע"כ שפיר גזרו חכמים ביבמות ביאה ראשונה אטו ביאה שני', וכן כאן אטו שמא ישתה יותר מהשיעור של מצוה. משא"כ בדרבנן, דעשה דרבנן דוחה ל"ת דרבנן, דגם העשה דרבנן יש בה לאו דלא תסור, וא"כ מה שייך לומר דנגזור דילמא ישתה יותר מכשיעור המצוה, הא גם אם יארע כן הלא לא יעבור רק על איסור דרבנן דסתם יינם, ועל איסור דרבנן ל"ש לגזור עוד גזירה, דשאני איסור דאו' דגזרינן עוד גזירה, שלא יעבור על איסור דאו' בשוגג, אבל הכא בדרבנן לא יהי' רק איסור דרבנן בשוגג, שא"צ כפרה כמ"ש האחרונים, בטעם דלא גזרינן לגזירה. וכי תימא שנגזור שמא יעבור על איסור דסתם יינם דרבנן, ויש בזה לא תסור דאו', גם אי נימא כד' הרמב"ם בס' המצות דיש בכל דרבנן איסור דלא תסור, הרי יש גם במ"ע דרבנן ג"כ לא תסור, כדאמרי' בשבת (כג.) גבי נ"ח. וע' סוכה (מו.) והיכן צונו מלא תסור. וא"כ מהיכי תיתי נגזור שמא ישתה יותר מכשיעור ויעבור על לא תסור שלא במקום מצוה, הלא זהו רק ספק אם יארע כזה, וכשנאמר שאין העשה דוחה הלא יעבור בודאי על ל"ת דלא תסור, שהוא שייך גם במ"ע דרבנן כשלא יעשנה. ואין לומר דנמצא לפ"ז עשה דרבנן חמיר ממ"ע דאו', כיון דיש בה כח הל"ת דלא תסור דחמיר. י"ל דאה"נ דחמירי לגבי זה, ומצינו כ"פ דהחמירו דבריהם יותר משל תורה. וא"כ שוב י"ל עדל"ת דרבנן, שישתה הד' כוסות [כשאין לו יין אחר כנז']. אך י"ל דז"א, דהא גם בל"ת דרבנן יש כמו עשה דרבנן, שאל אביך ויגדך, וא"כ הוי המ"ע ול"ת דרבנן כמו עשה ול"ת שאל אביך וגו', וגם לא תסור, וגם בל"ת דרבנן י"ל דכן הוא מ"ע ול"ת הנז', וא"כ

מאי אולמי׳ דהאי עשה ול״ת מדרבנן, מהאי עשה ול״ת דרבנן, ואיך נאמר עדל״ת היכא דשניהם דרבנן. אלא ודאי דמ״ש הפוסקים הנ״ל דעשה דוחה ל״ת בדרבנן. היינו מטעם דסברא הוא, דכל דתקון רבנן כעין דאו׳ תיקנו, וכמו בדאו׳ עדל״ת כן בעשה ול״ת של דבריהם. וא״כ י״ל דה״נ כמו דגזרינן בדאו׳ שמא יאכל יותר מהשיעור מצוה מהאיסור, כן נגזור בדרבנן, כיון דעדל״ת רק דומיא דאו׳ כנז׳. אך הלא לא מצינו גזירה באיסור דרבנן כנ״ל, ולמה נגזור בזה דעדל״ת דרבנן, והיכן שמצינו גזירה באיסור דרבנן תי׳ הש״ס כולהו חדא גזירה, היינו דלא הוי גזירה לגזירה, וזהו היכן שאמרו כן חז״ל, אבל היכא דלא אמרו לא אמרו. והיאך נוכל לחדש זה לגזור גזירה בדרבנן. אך י״ל כיון דשאל אביך ויגדך וכן לא תסור, מובא בגמ׳ בב׳ מ״ד, ומאן דס״ל דהעשה דרבנן מלא תסור, לא ס״ל משאל אביך ויגדך, ואם נתפוס כשניהם לחומרא, הרי גם בל״ת כן. ואי הוי דאו׳ מלא תסור כד׳ הרמב״ם, אז שניהם מלא תסור, המ״ע כמו הל״ת דרבנן, ואם הוא רק אסמכתא בלאו דלא תסור, כדעת החולקים על הרמב״ם, אז שניהם העשה ול״ת דדבריהם רק דרבנן, וכיון דתיקנו י״ל כעין דאו׳ עדל״ת. א״כ י״ל גם בזה עדל״ת דרבנן כד׳ השל״ה והמג״א, וישתה הד׳ כוסות מסתם יינם, אם אין לו יין אחר בשום אופן.

ובמסקנת הדברים העלה הטעם לאסור ע״פ המבואר בתשו׳ מנח״א ח״א (סי׳ ל״ז) בשם האחרונים, הטעם דלא גזרינן גזירה לגזירה כנ״ל, דבאמת גזירה הוא רק שלא יעבור בשוגג על איסור זה, ושוגג צריך כפרה כמזיד, ע״כ גזרינן כדי שלא יעבור בשוגג, אבל באיסור דרבנן לד׳ האחרונים דאיסור דרבנן בשוגג א״צ כפרה, א״כ ל״ש למיגזר גזירה לגזירה הראשונה (שהוא דרבנן), כיון דאם יעבור על הגזירה בשוגג א״צ כפרה. ולא גזרינן שמא יאכל יותר מהשיעור הראוי למצוה, כיון דלא גזרינן בדרבנן. אבל באיסור סתם יינם שכ׳ הרמ״א בהל׳ יי״נ (ס״ס קכ״ג) בשם תשו׳ הרא״ש, דמי ששותה יי״נ היינו סתם יינם בזה״ז, יתענה ה׳ תעניתים, והקשו לפ״ז על הנתיבות ושארי אחרונים שכ׳ דאיסור דרבנן בשוגג א״צ כפרה, והרי סתם יינם דרבנן בשוגג וצריך כפרה, ובמנח״א ח״ב (סי׳ י״ח) נתבאר, כיון דעיקר הטעם משום דאיסור דרבנן רק איסור גברא ולא חפצא, וכשהגברא אינו מזיד רק שוגג בלא דעת, ע״כ א״צ כפרה, משא״כ בסתם יינם דפוגם בנפש, והרי הוא מטמא את האדם, והרי יש בו ארס איסור חפצא, ע״כ שפיר כ׳ הרמ״א בשם הרא״ש דצריך כפרה בשוגג, ולפ״ז בנ״ד שפיר י״ל כיון דכל עיקר הטעם דאין גוזרין גזירה לדרבנן, הוא רק משום שאם יעבור איסור דרבנן בשוגג לא יצטרך כפרה, משא״כ כאן אם ישתה סתם יינם בשוגג יהי׳ צריך כפרה, ולפ״ז שייך ליגזר שמא ישתה יותר מהשיעור המחוייב לד׳ כוסות, ודמי לדאו׳ שגוזרין בכה״ג. ולפ״ז אין לומר בזה עדל״ת ולא ישתה הד׳ כוסות מסתם יינם כלל, גם כשאין לו יין אחר כנז׳. ע״כ.

ובעיקרא דמילתא אם עשה דרבנן דוחה לא תעשה מדרבנן, ע׳ בשדי חמד ח״ה (דף קטו) שדן אם עשה דרבנן דוחה לא תעשה דרבנן, שדעת השל״ה [שהובא במג״א סי׳ תנו סק״ב] שגם בדרבנן אמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה דרבנן. אולם לפי מ״ש החמד משה בחד שינויא, מוכח בהיפך, שדוקא באיסור אמירה דקיל הוא דאמרינן הכי. וע״ש. וע״ע בשו״ת חזו״ע ח״א סי׳ ח.

סוף דבר, שהאחרונים דחו דברי הרב באר עשק הנז׳, ומחו ליה מאה עוכלי בעוכלא, [ובפרט שא״א לצמצם שלא ישתה יותר משיעור] וכמבואר רוב הדברים בשו״ת יבי״א ח״א (חיו״ד סי׳ יא אות כג), ולכן בכה״ג יקדש על הפת.

ומה שכתבנו שבדיעבד יצא, היינו משום שי״א דמצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן יצא. וגם ששיטת הראב״ד והרשב״א שמברכין על מאכל איסור.

ויש לדון בחולה שאין לו בליל הסדר אלא סתם יינם, והוא צריך לשתותו, אם יש להקל בזה לחולה, וכיו״ב ראה בילקו״י (סי׳ רעב סעיף לא) בחולה שהרופאים ציוו עליו לשתות סתם יינם, אם יכול לקדש עליו. וצ״ע. ועיין בחשוקי חמד (פסחים עמ׳ תקסא) שכתב, דכל מה שנחלקו הרב באר עשק והלק״ט, הוא איזו ברכה לברך על סתם יינם, אבל לקדש עליו יכול, דא״א לקוראו מנאץ. ולשיטת אביו של התפארת ישראל יקדש ויברך עליו בפה״ג. אולם נראה דבחולה שאין לו אלא סתם יינם והוא צריך לשתותו, ויש לפניו סתם יינם ופת, יקדש על הפת, דסוף סוף יין זה הוא מאוס לשמים. אמנם בליל

הסדר שאם יקדש על הפת אזי ישתנה כל הסדר יתכן שיוכל החולה לקדש על סתם יינם. ויתכן דחשיב בעידנא, ושפיר דוחה איסור יין נסך. וראה בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שני, סי׳ רסה, גבי קיום מצות שילוח הקן בשבת, אם שייך בזה עשה דוחה ל״ת. ועכ״פ למעשה נראה שאין לחלק בין ליל הסדר לשאר ליל שבת ויו״ט, דאיסור גמור הוא לברך הגפן ולקדש על סתם יינם, ומצוה הבאה בעבירה היא.

המפקפק בקדושת דברי רז״ל שנחשב אפיקורס אם יינו יין נסך

והנה נודע שהמפקפק בקדושת דברי רז״ל נחשב אפיקורס, ע׳ בש״ע (יו״ד סי׳ קיט ס״ז), ובש״ך שם (ס״ק יט). ובפר״ח שם (ס״ק טו). ובספר מעשה איש הובא מעשה שהיה בביתו של החזו״א זלה״ה בליל שבת, שישבו שם בחורי ישיבה ודיברו לפני הקידוש בדברי תורה, ואמר אחד מהם על דברי הגמ׳ (ברכות נד:) לגבי אבן שביקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל, מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי, אמר איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי, ואישדי עלייהו ואיקטלינהו, אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה, ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי ונקבוה ונחית בצואריה, הוה בעי למשלפה, משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה וכו׳. [וראה בת׳ המיוחס ליונתן (במדבר כא, לה) שכתב שעוג עקר הר בן שש פרסאות]. ואמר אותו בחור שנראה שאינו בדוקא ג׳ פרסאות. ואמר החזו״א תיכף להוציא את היין מהשולחן, שיש לחוש שהיין נעשה יין נסך. והיינו משום שחסר לאותו בחור אמונה בדברי רז״ל.

ובס׳ תשוה״נ (ח״א סי׳ תיג) כתב ששמע מהחזו״א שאפי׳ בשומרי שבת יש חשש שפוגמים ביין ולעשותו כיין נסך, אם אין דעותיהם מכוונות, והרי אפיקורס פוסל בשתייה כיין נסך, ואדם שיש לו דעות כוזבות ר״ל, נכנס בזה לגדר אפיקורס. [וכשהגיע הגרי״ז מבריסק לזמן קצר בבני ברק, שאל אצל החזון איש מיהו השוחט הראוי בשבילו, והחזון איש אמר למקורביו שלא נתכוין הרב מבריסק לידע מי הכי מומחה, אלא רצה לשמוע מי דעותיו מכוונות וירא ד׳ מרבים, משום שנזהר לאכול משחיטת שוחט עם דעות מכוונות דוקא. שם].

וראה בס׳ תולדות יצחק עה״ת לרבי יצחק קארו דודו של מרן הב״י (במדבר שם) שכתב, פירוש זה המאמר הוא, שהאבות נמשלו בדברי הנביאים להרים, שנאמר (מיכה ו ג) שמעו הרים את ריב ה׳ הביטו אל צור חוצבתם וכו׳, וכשבאו ישראל להוריש גוים גדולים לא בצדקתם רק בזכות אבות, עד שהיתה מקטרגת מדת הדין, וע״כ נתיירא משה שמא תעמוד זכות אברהם לעוג, והיא המחשבה שחשב עוג ואמר אחר שאין כח האומה הזאת עם ריבוי העם שמחניהם כשלשה פרסאות רק מצד זכותם, ואני כבר קדמתי להם בזכות אברהם, שנא׳ ויבוא הפליט זה עוג (תנחומא חקת כה), א״כ הריני עוקר ההר ההוא מהם, שהוא אברהם, ואעזר בו להופכו עליהם. והקומצים שבאו נקבוהו להר, משל לישראל שהם החגבים שכוחם בלשונם, וכמו שנאמר במדרש (תנחומא בלק ד) כלחוך השור, מה השור כוחו בלשונו אף ישראל כוחם בלשונם וכו׳, ור״ל שבתפלותיהם ותחינתם עמדה להם זכות אברהם ולא סייעה את עוג, רק נתהפכה עליו והיא שירדה על צוארו והקשה את שיניו. ועדיין הוצרך משה בתפלתו וכו׳, כי הוא ממשיל עוג בקומה גדולה מאד, עד שעקר הר של שלשה פרסאות ושמו על ראשו, על כן המשיל גובה קרסוליו לשלשים אמה, כי כן דרך המשלים לתפוס פרטים נאותים למשל ההוא. ע״כ.

וכדברים הללו כבר כתב הרשב״א, והובא בחידושי אגדות למהרש״א (ברכות שם) וז״ל: כבר האריך הרשב״א בפי׳ סוד המאמר זה שפשוטו ודאי הוא זר, וביאר ע״פ מ״ש שמשה היה מתיירא מעוג שמא תעמוד לו זכות אברהם, ונמשלו האבות להרים וכו׳ והאריך בזה, ע״ש. וכתב המהרש״א, אבל הוא דחוק וכו׳. ונראה לפרש וכו׳, שהיה להם כח וגבורה מפמליא של מעלה, מאבותם שהיו מן בני המלאכים שירדו בדור אנוש, וכח שלהם מצד הטומאה, ואם משה ירא מעוג מפני כוחות הטומאה שהיו לו מצד אבותיו המלאכים, א״כ גם מסיחון ה״ל לירא שהרי אחיו היה, ומשני דודאי מכוחות הטומאה שהיה להם לא היה משה ירא, אלא היה ירא שמא יש בעוג נמי כח מה מצד הטהרה זכות של אברהם, שנא׳ ויבא הפליט וגו׳, והשתא בשמעתין קאמר שבא עוג מתחלה מכח הטומאה מאבותיו המלאכים, וז״ש מחנה ישראל כמה הוא ג׳ פרסי וכו׳, שהם

י״ב תחומין וגבולין, תחום לכל שבט ושבט מצד הקדושה וכו׳, איעקר טורא בר ג׳ פרסי, שהם כוחות הטומאה מי״ב המזלות וכו׳. ואייתי הקב״ה עליה קמצי וכו׳, היינו זכותו של יעקב וכו׳. ומ״ש שקל נרגא בת י׳ אמות ושוור, היינו זכות הלוחות שהיו בידו שבהן י׳ דברות, ושוור י׳ אמות היינו עד מקום גבהות המשכן, שהוא י׳ אמות שנעשה והוקם ע״י משה רבינו, ובזכות זה קטליה לעוג וכו׳. עכת״ד. וקרוב לזה כתב בספר עקידת יצחק (שער פא). וע״ע בספר ביאורי אגדות אפיקי ים (ברכות שם) מ״ש עוד על דרך זו. וע׳ בספר שבילי אמונה (הנתיב השמיני), ולמהר״ל בספר גור אריה עה״ת (במדבר שם).

וכ״כ בספר הברית (ח״ב מאמר יב פ״ה) גם נמצא לשון של גוז׳ לפעמים בכמה אגדות רז״ל, וכמו מ״ש עקר טורא בר ג׳ פרסי, כי אין אדם גיבור בארץ אשר יוכל לעקור הר הגדול ג׳ פרסה, אלא ר״ל כי אבן גדולה וכבדה מאד הגביה מן הארץ, ואותביה ארישיה לזרוק אותה בכחו הגדול למחנה ישראל, להרוג בה הרבה מהם, או רובם ע״י כח הזורק בגבורה גדולה, וע״י כבדות וגדלות האבן, והעד לדברי, לשון הברייתא שלא נזכר בה טור או הר, רק ׳אבן׳ שביקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל, ובאמצע אותה אבן אייתי הקב״ה קומצא ונקבוה ונחית ליה אצואריה. ועוד הרבה כיו״ב. עכ״ד.

ועוד מצינו כיו״ב בגמ׳ (נדה כד:), אבא שאול אומר, ואיתימא ריו״ח, קובר מתים הייתי, פ״א רצתי אחר צבי ונכנסתי בקולית של מת, ורצתי אחריו ג׳ פרסאות, וצבי לא הגעתי וקולית לא כלתה, כשחזרתי לאחורי אמרו לי של עוג מלך הבשן היתה. ע״כ. וכתב המהרש״א בח״א שם לבאר כ״ז ע״ד רמז, ע״ש. וגם בחי׳ החת״ס שם כתב לבאר ע״ד רמז, ע״ש באורך. ובשו״ת הרב״ז (ח״א סי׳ קיג) כתב ע״ז שבאמת אין הגמ׳ יוצא מידי פשוטו והפירוש הפשוט, ובפרט היכא שיש נפ״מ לדינא, לא היו נוקטים חז״ל לשון שאפשר למיטעי, והדרשה תדרוש. ע״ש.

ונראה שהחזו״א ז״ל אזיל בשיטת הגר״א שכתב בהקדמת פירושיו לאגדות דרבב״ח (ב״ב עג.), שהכל הם כפשוטו, אלא שיש בהם גם סודות גדולים מלבד הפשט. ע״ש. ועוד יש ליישב, שהחזו״א חשש שמא אותו הבחור אמר כן מחמת זלזול באמונת קדושת דברי רז״ל, ועל כן חשש לו שנחשב כאפיקורס שיינו יין נסך.

אך בשט״ג (ע״ז ו.) כתב בשם ריא״ז, שיש מדרשים ע״ד גוזמא, וכדרך לשון בני אדם לדבר, וכמו אגדות דרבב״ח. והשל״ה (כללי התלמוד אות תיח) **הביא** מס׳ אוצר הכבוד, שהאגדות הם ע״פ הסוד. ומ״ש ערים גדולות ובצורות בשמים (דברים א), היינו מצד כוחם למעלה, שהיה להם אחיזה גדולה בשרשם, ומתפשט כוחם במאד במערכת השמים. ומאמרי רבב״ח, יש בהם סודות גדולות ונפלאות, כמו שגילה משה רבינו לרשב״י בזוה״ק (פ׳ פנחס דף רטז.) וז״ל: דהכי אורח דמארי רזין, אמרין מרגלית לתלמידיהון, ולא אשתמודעון ביה ברמיזא, אהדר לון ההיא מלה במלי שחוק. כגוונא דההוא דאמר, דביצה אחת אפילת שיתין כרכין, ואתא ביצה ונפלת מן עופא דפרח באוירא, ומחאת אילין שיתין כרכין, ומארי דליצנותא אמרו, דלא אמר ליה האי, אלא דבר נש כתב ששים כרכים, ואתא ביצה דנפקת מן עופא, ומחקת שתין כרכין דכתיבא. וח״ו דמארי אורייתא אמרין מילין דשחוק ודברים בטלים בדאורייתא, אלא אוקמוה ׳אפרחים׳, אילין מארי משנה, ׳או ביצים׳, אילין מארי מקרא, וכגוונא דנפל ההוא נפול, דאיהו בר נפלי, נפילת ביצה דאיהו אתרוג שיעורא בכביצה, ובגינה אתמר (עמוס ט) ׳ביום ההוא אקים את סכת דוד הנפלת׳, ונפל עמה ׳ששים המה מלכות׳ (שה״ש ו), דאינון כריכין בה וכו׳.

והרמב״ם כתב בהקדמת סדר זרעים, שהדרש הנמצא בתלמוד, יש בו תבונה גדולה, שהוא כולל חידות פליאות וחמודות נפלאות, כאשר יסתכלו בהם הסתכלות שכלי. שאם תביט אותו על פשוטו, תראה בו ענינים רחוקים מן השכל שאין למעלה מהם, והם עשו דבר זה לענינים נפלאים, האחד מהם, ללטוש רעיוני התלמידים וללבב לבותם, ועוד, כדי לעוור עיני הכסילים וכו׳, ואין ראוי ללמד ולהגות בם בישיבות החכמה, אלא ירמזו בכתוב מהם רמזים נעלמים. וכשיגלה הקב״ה מסוה הסכלות מלב מי שירצה, אחר אשר ייגע וירגיל בחכמות, אז יבין מהם כפי שכלו. ואין לאדם עם החכמה ודרישתה וההשתדלות, אלא לעזוב ענייניו ביד הבורא, ולהתפלל אליו ולהתחנן לבוננהו ולהורותו ולגלות לו הסודות הגנוזות בכתוב. ע״כ.

והנה בפסחים (נז.) אי', אמרו עליו על יוחנן בן נרבאי שהיה אוכל ג' מאות עגלים ושותה ג' מאות גרבי יין. ושם (קיט.), א"ר לוי, משאוי ג' מאות פרדות לבנות היו מפתחות בית גנזיו של קורח. ופי' רשב"ם, שלש מאות לאו דוקא וכן כל שלש מאות שבש"ס. [ע' במגילה (כז:) כשמתה הניחה לו שלש מאות גרבי יין. ובפסחים (סב:) ברוריה דביתהו דר' מאיר ברתיה דר' חנינא בן תרדיון, ילפא תלת מאה שמעתתא ביומא דשותא מתלת מאה רבוותא. ובגיטין (סח.) ג' מאות מיני שדים היו בשיחין. ובסנהדרין (יד.) נעצו בו ג' מאות לונביאות. וכן בסנהדרין (לח:) שלש מאות משלות שועלים היו לו לר' מאיר].

ובחולין (צ:) איתא, מעשה ונמנו עליה ג' מאות כהנים לפנותה (להטביל הפרוכת כשנטמאת. רש"י).

ואמנם ידוע מ"ש הגר"א ליישב הדבר במציאות, כי הפרוכת היתה ארוכה ארבעים אמה ורחבה עשרים אמה, הרי מסביב לה מאה ועשרים אמה. וקי"ל (סוכה ה:) אמה של כלי המקדש חמשה טפחים, ולפ"ז היו לשפת הפרוכת מסביב לה שש מאות טפחים, אמור מעתה, הואיל וכהנים זריזים הם, וכל אחד רצה לזכות במצוה זו להטביל את הפרוכת, והיה אוחז בה בשתי ידיו, הרי שהיו כל שש מאות הטפחים תפוסים בידיהם של שלש מאות כהנים שכולם היו מסייעים זה לזה בטבילתה. עכת"ד. אך במאור ישראל (פסחים נז.) תמה ע"ז, שהרי הפרוכת הזאת היתה לכסות פתח האולם, והו"ל אמה של בנין, שהיתה של ששה טפחים, ולא של חמשה טפחים, ופשו להו טובא. ושכבר עמד בזה בהגהות יפה עינים (תמיד כט. ונדפס בסוף חולין).

וכן הק' בספר כתר דוד (ח"ב ס"ס מב). וצ"ע.

ובם' תשובות והנהגות תמה ע"ד החזו"א הנז' [לגבי מי שדעותיו דעות כוזבות], דבעניי לא ידעתי מנא ליה להחזו"א ד"ז, שהרי אם הוא טועה הרי דינו כאנוס ודינו ככל ישראל, ואפי' אם הוא מכת הפושעים ומומרים ר"ל, שמפרסם דיעותיו בפקפוקים בהשגחה, לא מצינו מעולם שדינו כגוי אא"כ עובד ע"ז כפשוטו, או מחלל שבת בפרהסיא, אבל בלא זה, אפי' הצדוקים וביתוסים שאינם מאמינים בכלל בתורה שבע"פ והם אפיקורסים, כמבואר ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ח), אם שחטו שחיטתן כשרה אם לא קלקלו, וכמבואר ברמב"ם (הל' שחיטה פ"ד הט"ז), ואף אלו בעלי הדעות הפסולות אפי' נימא דהם בכלל המורידין ולא מעלין, מ"מ כיון ששומרים שבת ואין עובדים ע"ז, אין דינם כעכו"ם ויינם לא נפסל בשתייה כיין נסך, שדין זה נאמר רק בעכו"ם או מי שדינו כעכו"ם. והאמת שאם באנו לפסול מי שדיעותיו מקולקלות אין ביכולתינו לבדוק מטמוניות של חבירו, ואף אם מסית כ"כ ומפרסם דיעותיו, לא זהו סיבת הפסול שיהא כעכו"ם, ואפי' אם מפקפק בעיקרי האמונה בהשגחת אלוקינו ית"ש, שאין עוון כמותו, לא גזרו בו להיות דינו כעכו"ם כל זמן ששומר שבת בפרהסיא, ואינו עובד ע"ז, וכמדומני שרבינו החזו"א לעצמו לבד חשש, אבל לעולם לא פירסם בזה דעתו שכן עיקר הדין, ולכן למעשה לא הוריתי בזה איסור, אף שנגע ביין אדם מקולקל עם חשש דעות כוזבות בעניני השגחה וגאולה, כיון שהוא שומר שבת ומצוות.

וסברת החזו"א צ"ל, שבשתייה גזרו כגויים משום בנותיהן דהיינו קירוב יתר, וגם מאפיקורסים אפי' שוגגין או אנוסים חייבים להתרחק מטעם זה. ומיהו נראה שחז"ל לא גזרו אלא בעכו"ם וכותים, ולא מצינו שגזרו באפיקורס בדעות, ולכן מדינא לא נאסר, אבל בשחיטה צריך ירא שמים דוקא, ולזה בודאי הוא פסול. וראה בזה להלן.

אם המזלזל בגדולי ישראל ומדבר נגד גדולי הדור - יינו יין נסך

וכיו"ב יש לדון במי שמזלזל בגדולי ישראל ופותח פה על גדולי הדור, דאפשר שדינו כאפיקורס ויינו יין נסך. צא ולמד ממ"ש בשו"ת דברי חיים (מצאנז, יו"ד ח"ב סי' קה) לגבי מלמד אחד שפגע בכבודו של האור החיים, ואמר שלא עשה ספרו ברוה"ק, שאין ספק שרוה"ק שורה גם עתה על הראוי לו, אע"פ שבטלה הנבואה מן הנביאים וכדאי' בגמ' (ב"ב יב.). וכ"ה בגמ' (גיטין ו:) דר' אביתר דאסכים מריה על ידיה, לגלות לו סוד לכוון בדברים הסתומים על אמיתתם, הרי דרוה"ק והסכמת הקב"ה לא ביטל מחכמים הראוים לזה. ורוה"ק דחכמה להסכים בשכלו עם הלכה למשה מסיני או כר'

אביתר, זה לא בטלה ולא יכחיש זה רק אפיקורס. ולכן בעל אור החיים זיע"א בודאי חיבר ספרו ברוה"ק, וגם בדורינו אם הוא ראוי לכך חיבר ספרו ברוה"ק, היינו שהסכים בחכמתו לאמתו של תורה. ולכן המלמד המכחיש רוח קדשו של האור החיים, הוא אפיקורס, שאינו מאמין בגדולי הדור שהעידו עליו שהיה ראוי לרוה"ק, והמלמד הזה כפר בעיקר רוה"ק, וליעג על דברי הש"ס (ב"ב שם), ויפה עשיתם שלא עזבתם את בניכם בידו ויישר כוחכם בזה. אך שכר מלמדות לא אוכל לפסוק שלא בפני בעל דין בלא ראות מעשי הנהגתו כי אולי משגה הוא בזה ובזה תוכלו לסמוך על מורה שיש בקהילתכם. עכת"ד. והאריך בזה בדברי חיים שם (ליקוטים והשמטות סי' לג) שמי שאינו מאמין בדברי רז"ל נחשב אפיקורס ופסול לעדות.

ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סי' ג) כתב, שמסתבר שהעובר על איסור דרבנן, הוא משום שאינו מאמין לדברי חכמים, והוי אפיקורס, שהוא חמור מעובר על איסורים בתאותו הרעה, ויש לחוש לזה כשרואים כשאחד עובר על איסור דרבנן תמיד.

ובפרי תואר (יו"ד סי' קיט סק"ח) כתב, ומכאן ראיה ברורה לכל מאי דהוינא צוחי על קצת מבני עמנו שבערי אדום שדיברתי עמהם כמה פעמים ואמרו בפירוש שאינם מאמינים בדברי רז"ל, אלא במילתא דלדידהו מסתבר, וגילו לי כי כל בני העיר חושבים כן, ואומרים כן בפיהם, ומעתה הרי הם כגוים גמורים לכל דבריהם, ואין להאמינם כלל, ואין מצטרפין לעשרה ואין מזמנים עליהם. עכ"ל.

וקרוב לזה כתב בשו"ת מהרי"א אסאד (חיו"ד סי' נ), דמי שאינו מאמין לדברי רבותינו הוא נקרא אפיקורס ומין וכו', ולא מפני שלבו אנסו בטעות אלא בזדון לבו ומלגלג על דברי חכמים, והוא דומה ממש למומר לחלל שבת ודינן שוה וכו'.

וראה עוד בקובץ אגרות החזו"א (ח"ג סי' צב) שכתב: השיטה לעשות את התורה לחלקים שנים, הוראה באיסור והיתר חלק אחד, והוראה בשוק החיים חלק שני, להיות נכנעים להוראות חכמי הדור בחלק הראשון, ולהשאיר לחופש בחירתם בחלק השני, היא השיטה הישנה של המינים בירידת היהדות באשכנז, אשר הדיחו את עם ישראל עד שיתערב בגויים ולא נשאר לפליטה. ההפלאה בין הוראת איסור והיתר להוראת הגדרים והגזירות, הפלאה זו היא גילוי פנים בתורה, ומבזה חכמים, ונמנין בין אלו שאין להם חלק לעוה"ב, ונפסלין לעדות. ע"כ.

ושם (סי' סא) כתב שאותם חוגים שמכריזים על עצמם שאין חלקם עם הקיצוניים, מעידים על עצמם שהם חדלי אמונה בעיקרי הדת לפי כח עיוני ורגש נפשי, רק בחבלי יחוס מה הם מתייחסים אליה.

אלא שמצינו בתשובות מהרי"ל (סי' קצד) שכתב "ושחיטת אפיקורס לא פסלינן אלא במשומד לע"ז פעם א' וכו', אבל כל הני אפיקורס ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף שגדול עוונו מנשוא, לא מסתברא למיפסל שחיטתו, דדוקא דברים הללו חשוב עליהם דנראה בעיניו דבר קטן וחוצפה בעלמא, ומש"ה אינו חשוב לעבור על שום עבירה וכו', והם אינם יודעים שהקב"ה תובע עלבונם של צורבא מרבנן, ואמרינן שהמודה בתחיית המתים ע"פ הקבלה אלא שאומר שאינה מה"ת אין לו חלק לעוה"ב וכי תעלה על דעתך ששחיטתו תפסל, והרי מוזהר הוא בכל המצוות ומדקדק שפיר בהן וכו'. [וע' ברמב"ם (הל' שחיטה פ"ד הט"ז) שהצדוקים ובייתוסים ותלמידיהם וכל הטועים אחרים שאינם מאמינים בתורה שבעל פה שחיטתן כשרה כשאחרים עומדים על גבם. ושמא יש חילוק בין טועים לבין העושים כן שלא מדרך טעות]. והו"ד בפר"ח (שם ס"ק כא), וכתב לחזק דברי מהרי"ל.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' מא) כתב שבדורינו י"ל, דקלקלתם בזה של הרבים היא תקנתם, דמרוב הרגלם ומשמע אזנם מאחרים נחשבים כלבם אנסם בטעות לכך, ובכה"ג כפי דברי המהרי"א אסאד לא נחשבים כמומר לחלל שבת. וכעין מ"ש המהרי"ל הנז', וה"נ נאמר על רוב אלה שבזמנינו, דאע"פ שיודע ומודיעים לו שאסור, מ"מ לא נחשב דעבדי להכעיס, דכפירתם בדברי חז"ל ר"ל נראה בעיניהם כדבר קטן וחוצפא בעלמא. וע"ע בש"ע הגר"ז (יו"ד סי' ב קו"א סק"ג) שבעבירות שאינן מפורשות בתורה אלא בתשבע"פ, אע"פ שעובר מפני כפירתו שאינו מאמין בה או אפי' בתשבע"פ כולה, אינו כנכרי לענין שחיטה, אף שנקרא אפיקורס וגריע מנכרי לענין שמורידין אותו לבור וכו', דמ"מ כיון שמודה ומאמין בתורה שבכתב כולה הרי הוא כישראל בתורת שחיטה.

גם בספר שו"ת בית שמואל (יו"ד סי' ד) כתב לגבי

מי שאינו מאמין בדברי חז״ל גופא, די״ל דכשם שבעובד ע״ז יש חילוק בין אוחזין מעשה אבותיהן בידיהם או לא, כך י״ל בנ״ד שאם אוחזין מעשה אבותיהן בידיהם לא הוי כמומר לכל התורה. ור״ל שנחשבים כלבם אנסם לכך וכטועים וכתינוק שנשבה. וכידוע רובם של הכופרים בדברי חז״ל בזמנינו ובמקומינו, השורש פורה ראש ולענה נעוץ כבר באבותיהם.

מי שחסר לו באחד מן י״ג העיקרים באונס אינו נחשב אפיקורס

ובחי׳ הגרי״ז החדשים (סי׳ פח) כתב חידוש בשם הגר״ח, שיש חילוק בין הי״ג עיקרים לכל התורה כולה, דאף שמי שאינו מאמין באות אחת הרי הוא אפיקורס, מ״מ בכל התורה כולה אם אינו יודע דבר אחד ואינו מאמין בדבר זה מחוסר ידיעה, אינו אפיקורס, אבל בי״ג עיקרים, גם אם אינו מאמין רק מחוסר ידיעה, הרי הוא אפיקורס. ובזה מיושב מה שהשיג הראב״ד (הל׳ תשובה פ״ג הל״ד) עמ״ש הרמב״ם שם על הטועים בהגשמה, ובהשגות, א״א, ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזה במחשבה, לפי מה שראו במקראות וביותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעת. עכ״ל. והנה הראב״ד ג״כ כתב שהם נשתבשו, אלא כוונתו להשיג דמ״מ בשל חיסרון ידיעה אין לעשותם מינים וזהו השגתו. אמנם שיטת הרמב״ם שהטועה בהגשמה הרי הוא כופר באחד מי״ג עיקרים, ולכן אף שכפירתו מחוסר ידיעה ע״י שטעה בדברי האגדות וכדו׳, מ״מ הרי הוא אפיקורס. עכ״ד. ונודע מה שכתב הרמב״ם בפי׳ המשנה (פ׳ חלק היסוד הי״ג): וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם [י״ג עיקרי האמונה], ונתברר בה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאוהבו ולרחם עליו וכו׳, ואפילו עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע, הוא נענש כפי חטאיו, אבל יש לו חלק לעולם הבא וכו׳. וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות ומצוה לשונאו ולאבדו, ועליו נאמר הלא משנאך ה׳ אשנא. עכ״ל.

ודברי הגר״ח מבריסק הובאו במאמר שיבוש בדעות להגר״א וסרמן (אות א), והוכיח כן מדברי הרמב״ם שהמאמין בהגשמה הוא מין, והראב״ד כתב שגדולים וטובים טעו בזה מפני האגדתות. וטעמו של הרמב״ם, שבכפירה לא שייך שוגג, דהא מ״מ אינו מאמין וא״א להיות בכלל ישראל בלא אמונה. ולכאו׳ דבריו מוכרחין, שהרי כל עובדי ע״ז והכופרים הם מוטעין, ואין לך מוטעה יותר מהמקריב בנו למולך והוא חייב מיתה. אבל קשה דהא תינוק המוטל בעריסה ג״כ אין לו אמונה, ומ״מ הוא בכלל ישראל, ותינוק שנשבה לבין הגויים מביא קרבן על שגגתו ואין דינו כמומר (שבת סט), ומוכח דאנוס רחמנא פטריה גם בחסרון אמונה. ויש ליישב ד׳ הגר״ח, שיסודי האמונה הם מוכרחין, ודעת האדם מצד עצמה לא תתן מקום לכפירה, ורק רצון האדם לפריקת עול, היא שמטה את שכלו לטעות בדברים פשוטים ומוכרחים, ולכן שגגתו נחשבת זדון, אבל האומר מותר לעבוד ע״ז, הוא שוגג ופטור ממיתה, כיון שסבור שעושה ברשות התורה. ואפשר שזו כונת הראב״ד מפני האגדתות, היינו שטעותן אינה מדעת עצמן, אלא מפני שמבטלין דעתן לדעת האגדות וזהו בכלל אומר מותר, דחשוב שגגה גם בכפירה וכו׳, ודעת הרמב״ם כי הטעות בענין הגשמה באה מדעת עצמן ולא מפני האגדות, וכי אילו היתה דעתן צלולה, לא היו האגדות מטעות אותם והיו מוצאין דרך ליישב דברי האגדתות שלא יהיו נגד הדעת. עכת״ד.

ויש שהעירו בשם הגרי״ז מבריסק לפי הגירסות המדוייקות ברמב״ם (הל׳ ממרים פ״ג ה״ג) ״ולא ימהר אדם להורגן״, שמכאן סיוע לדברי אביו הגר״ח, שרק לענין שלא ימהר להורגן נחשבים כתינוקות שנשבו, אבל עדיין דינם כאפיקורסים. וגירסא זו הביא המל״מ (הל׳ מלוה ולוה פ״ה ה״ב) מדפוס של הרמב״ם על מגדל עוז. וע״ע ברמב״ם הוצ׳ פרנקל.

אך החזו״א (יו״ד סי׳ ב) הוכיח מהגמ׳ (מכות ח:) שישראל שהרג כותי גולה. אף שהכותים כופרים בתורה שבע״פ והם אפיקורסים. וע״ע בש״ע (יו״ד סי׳ קנט ס״ג) שאע״פ שמומר לע״ז וכן כותי מותר להלוותם בריבית, מ״מ הקראים, אין להם דין מומרים ואסור להלוותם ברבית. וע״ש בב״י שלמד כן מדברי הרמב״ם בפהמ״ש (חולין פ״א) שמחשיב את הקראים תינוקות שנשבו, ודלא כסברת הנמוק״י (מב:) שמי שעומד בין ישראל והולך ומדבק

צא. המארח בביתו בליל פסח או בליל שבת יהודי שאינו שומר תורה ומצוות המחלל שבת בפרהסיא, אם יש חשש שימזוג מהיין, נכון שמערב שבת ירתיח את היין באופן שיגיע ליד סולדת בו, ולכתחלה ישאיר את היין ברתיחתו על האש איזה רגעים, ובאופן כזה רשאי ליתן לאורח לטעום מן היין, וגם שהאורח ימזוג עבורו מהיין. ואם לא עשה כן, ויש לפניו יין שאינו מבושל, ימזוג לעצמו את היין, והאורח ימזוג לעצמו, ומה שנותר מהכוס של האורח, ישפוך. ואם האורח עבר ומזג את היין לבעל הבית, אם האורח מתפלל מידי פעם בשבתות, יש להקל בדיעבד לשתות מהיין שעבר ומזג, כאשר יש חשש למחלוקת ואיבה. ואם היין מפוסטר, דהיינו שהגיע ליד סולדת בו ולא נתאדה מהיין, יש אומרים שאין בפיסטור זה כדי להוציא היין מדין יין נסך, ויש חולקים ואומרים שדינו כדין יין מבושל שאין בו דין יין נסך. וכן עיקר לדינא. צא)

בחוקותיהם של גוים מן המורידים הוא, שלפי דבריו אפשר שהקראים יש להם דין משומדים, דלא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשים בשביל דברי נמוק"י. עכ"ל. וכ"פ בשו"ת הרא"ם (ח"א ס"ס צה). וע"ע בש"ך (יו"ד שם סק"ו) מה שהעיר ע"ד הב"י, ומ"ש בשו"ת יבי"א (ח"ח אה"ע סי' יב).

ועוד יתכן, שגם לסברת הגר"ח, אונס גדול שאני, ובדור האחרון שאנו בגלות קשה מאד של הערב רב, וההטעיה גדולה ועצומה, וגם הדעת שפלה, ושקועים בלחץ ודחק, וגם יש בלבול גדול, אפשר להחשיב זאת כאונס. וזה יותר גרוע מתינוק שנשבה בין הגויים, שנוח לו להשאר עם הגויים, במקום להכנס אל אחיו היהודים, והוא מוציא את עצמו מן הכלל. לבין המצב שלנו כיום, שהגלות היא תחת ערב רב, ולא תחת גויים. והגר"ח מבריסק דיבר על אלו שיש להם בחירה אילו היו מתבוננים, ויוצאים מן הטעויות שלמדו אותם. וכיום לפי שפלות המצב, קשה מאד להתבונן ולהגיע לידי הכרה מאליו. [וכ"כ בתשוה"נ (ח"ב סי' תס) אך לא ביאר דבריו כלל]. ועיקר הטעם באפיקורסים שמורידין ולא מעלין, זהו מב' טעמים, הא', שכבר יצאו מכלל ישראל. ב. וגם שיש בזה הסרת מכשול, וכלשון הרמב"ם (ממרים פ"ג ה"ב). וזה לא שייך בדורות הללו.

יין מפוסטר שנגע בו מחלל שבת - הערה ע"ד האול"צ

צא) באו"ז ח"א (ס"ס שסז) הביא מ"ש בה"ג (הלכות שחיטת חולין דף קכו) שמומר לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, ועושה יין נסך, ואסור לאכול משחיטתו. וכ"כ הרשב"א בת' (סי' ד), הובא בב"י (יו"ד סי' קיט), וכ"פ התשב"ץ (ח"ג סי' שיב), והריב"ש (סי' ד), ועוד.

והנה בשו"ת בנין ציון החדשות (להגאון רבי יעקב איטלנגר, סי' כג), כתב, **שאם המחלל שבת בפרהסיא מתפלל בשבת,** ומזכיר קדושת השבת בתפלה, מותר לשתות מהיין שמזג. שהרי כתב רש"י בחולין (ה.) דהיינו טעמא שמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, משום שהוא ככופר במעשה בראשית. [שהרי כתיב בתורה, זכור את יום השבת לקדשו וגו', כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, וביום השביעי שבת וינפש, והורה לנו הכתוב שענין השבת הוא שורש האמונה לידע שהעולם מחודש ע"י אדון הכל, ועיין בהקדמת המשנ"ב להלכות שבת]. וכ"ז שייך כשאינו מתפלל כלל, אבל אם מתפלל ומזכיר בתפלה קדושת השבת וזכר למעשה בראשית, וחותם מקדש השבת הן בתפלה או בקידוש בביתו, הדבר מוכיח שהוא אכן מאמין בקדושת השבת ובמי שאמר והיה העולם, אלא שיצרו תקפו ותאוות לבו נתת לו. לפיכך אין דינו כדין עכו"ם לכל דבר. וכ"ד כמה אחרונים לדינא, שבכה"ג אין המחלל שבת עושה יין נסך בנגיעתו, וכמ"ש האחיעזר ח"ג (סי' כה), ובשו"ת בית יצחק ח"ב מיו"ד (קונ"א סי' כג. והניף שנית ידו בחאה"ע ח"ב סי' סה ע"ש), ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכא), ובשו"ת דרכי שלום. ועיין בשו"ת המבי"ט (סי' לז), ובשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' יב), ובשו"ת היכל יצחק (סי' ב), ובשו"ת אג"מ (ח"א סי' לג), ובשו"ת מנח"י (ח"ט סי' כח).

וכן השד"ח (מע' מ כלל פו), הביא להלכה דברי הבנין ציון הנ"ל, וכתב שדבריו נכונים, והכל לפי ראות עיני המורה. ע"ש.

וע"ע בשו"ת זכרון יהודה (ח"א סי' צט) שהביא ראיה לזה ממ"ש מרן הב"י (א"ח סי' שפה), שמכיון שמעשה אבותיהם בידיהם הוו כתינוק שנשבה בין הגוים. וכן הוכיח מזה הגר"מ רוטמאן בשו"ת ברוך השם (סי' עז אות ב). ע"ש.

ואע"פ שיש חולקים ע"ז, וכמ"ש בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' עד), ועוד, מ"מ בדורינו זה, דור החופש והדרור, יש לסמוך על הפוסקים המקילים, כדי למנוע הרחקתו מחיק היהדות, וכמ"ש הג"ר דוד צבי הופמן בשו"ת מלמד להועיל (חיו"ד סי' נב), שקיבל מרבותיו, שמה שאמרו שהמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם לכל דבר, הוא בזמן שישראל על אדמתם, וכולם היו נוהגים ע"פ התורה וההלכה, שאז מי שמעיז פניו לחלל שבת בפרהסיא, מוציא עצמו מכלל ישראל, ויינו יין נסך, אבל בדורינו זה שבעוונות הרבים פשתה המספחת, והן רבים עתה עם הארץ מחללי שבת, ואף תופסים מעמד בראשי העיריות ומשרדי הממשלה, בעוה"ר, ולכן אין חילול שבת נראה כחמור כ"כ בעיני ההמון. ומש"ה אין לחושבם כדין עכו"ם, דליכא חוצפא ועזות פנים כולי האי בזה"ז.

ויש לצרף לזה מ"ש החזו"א (יו"ד סי' ב אות כח) לגבי דין מומר, שיש בזה תנאי שלא יהיה אנוס, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' ה"ג) שבניהם ותלמידיהם של הצדוקים, שהדיחו אותם אבותיהם, ונולדו בין הצדוקים, הרי הם כתינוק שנשבה ביניהם, שהרי הוא כאנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהוא יהודי, וראה מנהג היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס מאחר שגידלוהו ע"פ טעותם וכו'. "ולפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה". ע"כ. ועל כן אנו מצווים להחיותו ואף לחלל שבת להצלתו.

וע"ש, שכיון שאין אנו יודעים להוכיח (כמבואר בערכין טז:), נחשב אצל מחללי השבת כקודם תוכחה, ויש לדונם כאנוסים וכתינוק שנשבה בין העכו"ם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (סי' צא).

וכן העלה בחזו"ע על הלכות תרו"מ (עמ' קמו), שישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא שתרם, בדיעבד תרומתו תרומה, כי בזמנינו שמעשה אבותיהם בידיהם אינם יודעים חומר הענין ונחשבים כתינוק שנשבה בין הגוים.

ובספר אהבת חסד כתב בשם מהר"י מולין, שמצוה לאהוב את הרשעים בזמנינו, מפני שהם קודם תוכחה וכו', וכמ"ש בהגמ"י (פ"ו מהלכות דעות), והביא ג"כ תשובת מהר"ם מלובלין שאצלינו הכל קודם תוכחה, מפני שאין אנו יודעים להוכיח, ודייניו להו כאנוסים. וכ"כ הב"י והרמ"א (יו"ד סי' קנט) דבני התועים מעשי אבותיהם בידיהם והוה להו כתינוק שנשבה.

וכ"כ עוד החזו"א הנ"ל לגבי דין מורידין ולא מעלין, שאין זה אלא בזמן שהשגחת השי"ת היתה גלויה כמו בזמן שהיו הנסים מצויים, ומשתמשים בבת קול, וצדיקי הדור היו מונהגים בהשגחה פרטית הנראית לעין כל, אז היה ביעור הרשעים גדרו של עולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מדלת העם, וההנהגה היא בהסתר פנים, אין במעשה הזה גדר הפירצה אלא הוספת הפירצה, שיהיה זה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות ח"ו, לכן עלינו להחזירם למוטב בעבותות אהבה, עד כמה שידינו מגעת. ע"כ.

ובצירוף הסברות הנ"ל, יש להקל באופן שכבר מזג היין לתוך הכוס, ויש חשש למחלוקת, או שיתרחק מהדת אם לא ישתו מהיין בעבורו, כל היכא דא"א באופן אחר.

והנה אף שרוב היינות בארי" עוברים כיום תהליך פיסטור, מ"מ יש כמה סוגי יינות שאין עוברים תהליך פיסטור כלל, [ובד"כ הדבר מצויין ברישום על בקבוקי היין], ולכן יש לברר המציאות.

וראה עוד בשארית יוסף ח"ג (עמו' שפט).

יין מתוק לענין יין נסך. וע"ע בש"ע (יו"ד סי' קכג ס"ד), שיין שמערבין בו דבש ופלפלין, אם נשתנה טעמו מחמתם, אינו נאסר במגע עובדי כוכבים. וכתב הרמ"א דה"ה בדבש לחוד או פלפלין לחוד. וכתב הב"י, דמשמע דה"ה אם נשתנה טעמו מחמת דבש אע"פ שלא נתן בו פלפלין לדעת הרשב"א ז"ל, ושכן נראה מדבריו בתשובה (ח"א סי' תתיג, ח"ד סי' קמט). וע"ש בכה"ח. וע"ע בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג. ע"ז פ"ב ה"ג), אמר ר"ל יין מתוק אין בו משום יין נסך. ולא משום גילוי.

אם החילוניים שבימינו נחשבים כתינוקות שנשבו לבין הגויים

ובעיקר הנידון אם החילוניים בזה"ז חשיבי כתינוקות שנשבו או לא, ראה במה שהארכנו בילקו"י שבת כרך א' חלק שני (מהדורת תשע"א, עמוד תשכ"ד). וכן במה שהשבנו בזה בדעת מרן אאמו"ר זיע"א ונדפס בקובץ משנת יוסף גליון כד (סי' קלט), וגליון כה (בסופו), ובדברי המו"ל שם. ושם הובא מ"ש בהליכות עולם (ח"ח פרשת ואתחנן אות ג עמ' יב) דמחלל שבת בפרהסיא אף לתיאבון, מותר להלוותו ברבית משום שנחשב כמומר. ואף לכתחילה מותר להלוותו ברבית מטעם זה. וע"ש בהערה שהביא מעשה שהורה להתיר לגבות את הרבית מלווה שחילל שבת בפרהסיא.

ולכאו' לפי דברי החזו"א הידועים דחשיבי כתינוק שנשבה, אינו נחשב כמומר, ודברי החזו"א הובאו בכמה מקומות ביביע אומר (ומהם בח"א חיו"ד סי' יא, ובח"ו חאו"ח סי' טו, ובח"ח חיו"ד סי' כא). ושם (בח"א הנ"ל) האריך לצרף עוד שיטות שונות דלא כל מחלל שבת בפרהסיא נחשב כמומר לענין יין נסך, וכגון באופן שהוא עושה קידוש בביתו שלדעת הבנין ציון (החדשות סי' כג) אינו נחשב כמומר בכה"ג, או כאשר לא היה מחלל שבת בפני גדול מישראל, או בפני עשרה, ועוד אופנים וצירופים שונים. ע"ש. וא"כ צ"ב אמאי נקט להקל באיסור דאורייתא להתיר להלוות ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא.

ועיין בספר רבית לאור ההלכה (מהדו' תשע"ג עמ' תרג) שהביא ששאלו את הרב על כך והשיב להם שכוונתו היתה על הכופרים בתורה להכעיס, דבהם לא שייכא סברת החזו"א. אלא שהלשון בהליכות עולם מורה שהדין כן אף במחלל שבת לתיאבון, שמותר להלוותו ברבית, ולאו דווקא על הכופרים קאמר. וביביע אומר (ח"ט חיו"ד סי' ט) אחר שהיקל להלוות ברבית למחלל שבת בפרהסיא, הוסיף, שנראה שאף אם ניווכח שאותו מחלל שבת בפרהסיא עושה קידוש בביתו, דבכה"ג דעת הבנין ציון (שם) שאינו נחשב כמומר, מ"מ בנ"ד שכבר גבה הרבית יוכל המלוה לומר קים לי כדעת המנחת אלעזר (מונקאטש ח"א סי' עד) שחולק בזה על הבנין ציון. עכת"ד. ומשמע דאה"נ לכתחילה אין להתיר להלוותו ברבית היכא שעושה קידוש בביתו, אולם ע"ש (ביבי"א) בתוכן העניינים, שכתב בזה"ל: "יהודי שהלוה ברבית קצוצה לישראל מחלל שבת בפרהסיא, ובהגיע זמן הפרעון, גבה את הקרן עם הרבית, בחושבו שהדבר מותר לכל הדעות, וכעת נודע לו שיש פוסקים שמפקפקים בדבר, ועמד ושאל האם הוא צריך להחזיר את הרבית ללווה. העלה שכיון שכבר גבה את הקרן עם הרבית, א"צ להחזיר הרבית. ועוד שמרן הש"ע סתם בכל "מומר" שמותר להלוותו ברבית, ובכלל זה בודאי מומר המחלל שבת בפרהסיא, שדינו כעכו"ם לכל דבר, וכמ"ש מרן בש"ע (א"ח סי' שפה ס"ג, ויו"ד סי' ב ס"ה, וחו"מ סי' רסו ס"ב). ואנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו, וא"כ אף לכתחילה שפיר דמי". עכ"ל. הרי שהתיר אף לכתחילה להלוותו ברבית ולא רק בדיעבד.

ויש להשיב, דהן אמת שהגאון חזו"א כתב לחדש דמחללי שבת של זמנינו נידונים כתינוקות שנשבו לבין העכו"ם, אולם מאחר שנחלקו עליו כמה מגדולי הדור, וסוף סוף לא יצא הדבר מספק אם לחדש כזה יסוד או לא, ובפרט שהרב שבט הלוי כתב שהחילוניים שמתגוררים בסמוך לירא ה' ואינם מבררים הדבר לחזור בתשובה, נחשבים כאפיקורסים שמורידין ואין מעלין וכו'. ואין הוכחה מדברי הראשונים ומרן הש"ע דחשיבי כתינוקות שנשבו וכו', וכיילי לן דין מחללי שבת בפרהסיא בסתמא בכמה הלכות רחבות וחמורות, והרי גם בזמנם בודאי היה מצוי זעיר כאן זעיר שם איזה משפחות או חלקי משפחות שהמירו הם ובניהם ובני בניהם דשייכי בהו עיקרא דהאי סברא דהגאון חזו"א, וכמו שמתבאר מתשובותיהם בנידונים שונים, ואף כתבו שאין לחוש בהם דלמא נפיק מיניה זרעא מעליא, דמסתמא זרעו כמוהו, שמשורש נחש יצא צפע, ועוד כהנה דברים ברורים, עי' עליהם (ביבי"א ח"ט חיו"ד סי' ט, ובכ"ד). ומרן הב"י (יו"ד סי' קנט) ה"ד הנימוקי יוסף בשם ר"ת, דלא יהבינן דין תינוק שנשבה אלא למי שלא הכיר בתורת ישראל מעולם, אבל מי שעומד בין ישראל והולך ומדבק בחוקותיהם של גויים, מן המורידין הוא. ע"כ. (וע"ע בהליכו"ע ח"ח עמ' ח). ואף שכתב בב"י דאין ללמוד מדברים אלו לענין הקראים שיהיה מותר להלוותן בריבית, דמאחר והרמב"ם נתן לקראים דין תינוק שנשבה בין הגויים, לא שבקינן דברי הרמב"ם

המפורשים (לגבי קראים) בשביל דברי הנמו״י (שלא מפורש בהם דין הקראים לענין זה), אולם לענין סתם פורקי עול שאינם קראים מיהא, דברי הנימו״י בשם ר״ת קיימי שפיר. ועכ״פ מבואר כי לא דבר חדש הוא. (אלא שאפשר לא היה כ״כ בריבוי כמו היום לקרותם חילוניים כנגד חרדים). ואפילו הכי לא ראו הראשונים ומרן הש״ע לסייג דבריהם כלל ועיקר, וכללא כיילי להקל בכל מחלל שבת בפרהסיא אפילו במקום שהיה חשש מכשול בכמה הלכות לפי אותה סברא, אלא ודאי דלא ס״ל לחלק בין ישראל סתמא לישראל כזה שגדל על ברכי הוריו שאינם שומרים תו״מ, דסו״ס רואה ויודע ממציאות של חיי תורה פחות או יותר, ולא דמי ממש לתינוק שנשבה לבין העכו״ם. [וגם לא דמי לקראים בזמן הרמב״ם שהיו כמו דת חזקה בפ״ע, שהיא דרך מוחלטת אצל הבן, ומה יעשה הבן שחינכוהו שהאמת איתם רח״ל, ואפילו בהם כ׳ הרדב״ז שבזמנו השתנה. ומינה, דחילוניים של זמנינו הא לא צריכא למימר דדמו לדברי הנימו״י בשם ר״ת בדין מי שעומד בין ישראל, ולא לדברי הרמב״ם בדין הקראים, ולכן אף הרמב״ם מסתמא מודי ואזיל בהא, ואין לעשותם חולקים עם הרמב״ם ללא ראיה. וכן נראה מדוקדק בלשון מרן הב״י הנ״ל. ודקדק ומצא קושטא].

ומכיון שדברי החזו״א הם חידוש, והוא חילוק דק בין זמנם לזמנינו, ואין דרך הפוסקים להכריע ולשנות דרך הפסיקה בשביל חידוש של חילוק דק כיו״ב, דסו״ס כנגד הצד השונה שבין זמנם לזמנינו שהוא דק מן הדק, יש הרבה יותר צד שווה, ולכן יש להעמיד הדין על חזקתו, שעל המחדש להבי״ר ברורה לדבריו להוציא מן הדין המוחזק בידינו ללא חילוק. ובכגון דא אמרינן, לא שבקינן מאי דפשיטא לן במשמעות דברי מרן הש״ע והראשונים, בשביל מאי דמספקא לן אם לחדש ולהוציא מהדין הפשוט בשביל אותו הבדל דק. ועל דרך דברי הגאון בית מאיר המפורסמים, שנוח לנו ללמוד מסתימת הראשונים יותר מפירושם של האחרונים.

ובזה הדרינן לפשט דברי מרן הש״ע שכתב לנו דין מחלל שבת בפרהסיא בסתמא, ומשמע דבכל גווני דינא הכי. אולם אכתי מיהת סברת החזו״א חזיא לאצטרופי לסניפים נוספים להקל, והיינו לרווחא דמלתא. וכן במקום שאין שום הפסד שבודאי מן הראוי לחוש לסברת החזו״א, אלא שאין זה מן הדין. ולכן לגבי מצות כיבוד אב שמרויח מצות עשה של תורה, אף שמן הדין פטור, אולם מן הראוי לחוש לדעת החזו״א ולהחמיר, וכן להצטרף למנין ללא חזרה ולהעלותו לתורה בעליית וגם העולה, שאין בהם חשש איסור, יש להתחשב בסברת החזו״א במקום כבוד הבריות וחשש מחלוקת ח״ו. אבל לגבי ריבית יש להורות ע״פ הדין דוקא, שהרי א״א לאסור על השואל להרויח ממון במקום שע״פ הדין מותר לו, אלא שלכל היותר נכון להוסיף ולומר לשואל, שאם אינו בזה הפסד גדול עבורו, ראוי להמנע מלהלוותו בריבית לחוש לכל הדעות. ודו״ק. [וכן ביבי״א ח״א חיו״ד סי׳ יא, על אף שה״ד כל האח׳ לצדד בסברות בדין מחלל שבת של זמנינו, וכן ציין בהערה לדברי החזו״א, והראה פנים להקל לכאורה, וכל דבריו שם אינם אלא במידי דרבנן גמור, כמו יין נסך דרבנן, מ״מ במסקנת דבריו לא התיר אלא במשתדל לשמור תו״מ ורק נכשל בחילול שבת, ומבואר שאינו תופס סברות הנך פוסקים במחלל שבת גמור אפילו כספק דרבנן. ודו״ק]. ועכ״פ נפקא לן, דמכל סברות האחרונים שנאמרו בזה, כל דמשמעות דברי מרן הש״ע דלא ס״ל האי חילוקא, הדרינן לעיקר הדין שמותר להלוות בריבית, ורק לכל היותר יש להודיע לשואל שבמקום שאינו הפסד גדול ראוי להימנע. ותל״מ.

וע״ע בשו״ת יבי״א (ח״י או״ח סי׳ נה הע׳ על רב פעלים ח״ג סי׳ יב), שאחר שהביא ד׳ החזו״א, כ׳ בזה״ל: אולם כל זה שייך במקומות הנדחים שאין שם יהדות, ורוב ככל התושבים עכו״ם, אבל לא יעשה כן במקומינו, שמאחר שהכל רואים בתי כנסיות ובתי מדרשות, ועיניהם הרואות יהודים רבים החרדים לדבר ה׳, שומרי שבת כהלכה, כן ירבו, ובכל זאת אינם נרתעים מלחלל שבת בפרהסיא, יש לדונם כעכו״ם. וכן מוכח בשו״ת המבי״ט ח״א (סי׳ לז). וע״ע בשו״ת הרדב״ז ח״ב (סי׳ תשצו), ובשו״ת אהלי יעקב למהריק״ש (סי׳ לג), הובאו בשו״ת יביע אומר ח״ח (חאה״ע סי׳ יב אות ב). וכ״כ בשו״ת אגרות משה (אה״ע סי׳ פב ענף יא), שאף בני בניהם של הקראים שהדיחום אבותיהם וחשיבי כעין תינוק שנשבה בין הגוים, מ״מ כל שרואים את מנהגי הכשרים שבישראל, ויכולים לנהוג כמותם, ובבחירתם העדיפו ללכת אחר אבותיהם הרשעים, נחשבים למזידים. ע״ש. ולכן

אין לצרפם למנין לשום דבר שבקדושה. [ובהע׳ 71 הביאו מכת״י בזה״ל: וכ״כ הנצי״ב בתשובת משיב דבר (סי׳ ט). ע״ש. ולא תשגיח במ״ש בשו״ת קרית חנה דוד ח״ב (חאה״ע ס״ס ב) להקל בעושים לתיאבון מחמת חימוד ממון. ע״ש שלמעשה צריך להחמיר]. עכ״ל. ודו״ק.

ולענין לפסול עדים מחללי שבת בפרהסיא כדי להתיר איסור ממזרות, ראה מה שהארכנו בזה בשו״ת הראשון לציון חלק א (חלק אבן העזר). ראה שם. ונראה, דהא דפוסלים הקידושין הוא כדי להקל בספק ממזר, דסו״ס עדים אלו עוברים עבירות ומחללים שבת בפרהסיא. ואינם בכלל עושי מעשה עמך. וע׳ ביביע אומר ח״ח (אה״ע סי׳ ה) שכתב לדון באורך דאף שיש לצדד שהם כתינוקות שנשבו, מ״מ יש לפסול את עדי הקידושין, ודלא כהמשפטי עוזיאל והזקן אהרון שצידדו להכשיר את עדי הקידושין בכה״ג מטעם זה של תינוק שנשבה. ולא הזכיר שם כלל שלדברי החזו״א לענין תינוק שנשבה, יש להכשיר את עדי הקידושין. ומשמע דאין שום הכרח דלפי החזו״א יש להכשירם לעדות אשה. ואדרבה מדבריו שם נראה דאף להחזו״א יש לפוסלם, דז״ל היביע אומר שם ״וע״ע בשו״ת שדה יצחק חיות (סי׳ נח) ד״ה והנה, שכתב וכו׳, ועוד דבנ״ד שהוא מומר לחלל שבת שדינו כמומר לכל התורה כולה, ואינו מאמין בתורה, הרי הוא חשוד להעיד שקר מדינא ומסברא, ולא רק מחמת גזירת הכתוב, ופשיטא שאינו נאמן אפי׳ לעדות אשה, ומאי מהני שהוא תינוק שנשבה בין העכו״ם, הרי מי שאינו מאמין באנכי ה׳ אלהיך, וזכור את יום השבת לקדשו, בודאי שאינו מאמין בלא תענה ברעך עד שקר, וסלק עדותו לגמרי. עכת״ד״ עכ״ל היביע אומר שם. ומבואר דאף אם נדון את העדים כתינוקות שנשבו אין להכשירם לעידי קידושין.

וניהדר אנפין לענין יין נסך, דהנה בספר אול״צ ח״ב (עמוד קפז אות יח בביאורים) כתב, שאין להתיר יין מפוסטר שנגע בו גוי או מחלל שבת, שכבר כתב הש״ך (יו״ד סי׳ קכג) בשם הרשב״א והר״ן דבעינן שיתמעט ממדתו ע״י הרתיחה, אבל יין מפוסטר אינו מתמעט, כיון שהוא רותח בכלי סגור. ולכן אין להקל. ע״כ. אולם ז״ל מרן הש״ע (סי׳ קכג ס״ג): יין מבושל שלנו שנגע בו עכו״ם מותר, ומשהרתיח ע״ג האש נקרא יין מבושל. ע״כ. נמצא שדי בכך שהיין הגיע לרתיחה, ומה לנו להורות להחמיר נגד מרן, ובפרט לאור הצירופים הנ״ל. וראה עוד מה שהשבנו על הדברים בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שלישי (סי׳ רעב סעיף לב).

גם בשו״ת יבי״א ח״ט (סי׳ קח אות קלד) העיר על דברי האול״צ הנ״ל בזה״ל: וליתא. כי הנה רבינו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (הל׳ קידוש עמ׳ ג) כתב, ואמר רבינו האי גאון, דייקו הגאונים הראשונים, יין מבושל כיון שנתן האור תחתיו ונתחמם עד כדי שירתח אין בו משום יין נסך, ואין אומרים עליו שירה וכו׳. ע״כ.

וכ״כ בשו״ת מעשה הגאונים (עמ׳ עז) וז״ל: ולענין יין מבושל, כך קבלנו מרבותינו שכיון שנתן האור תחתיו עד כדי שירתח רתיחות, אין בו משום יין נסך, שכל שהגיע לשיעור זה יצא מכלל יין עיקר, ונקרא יין מבושל וכו׳. וכן הרמב״ן בחי׳ לע״ז (ל.) כתב, ושיעור יין מבושל כתב רבינו האי גאון, שדייקו הגאונים הראשונים שכיון שהרתיח נעשה מבושל, ואין בו משום יין נסך, והקבלה נקבל, אבל לפי מה שאמרו בירושלמי כאן, שממעיטו ממדתו, נ״ל שאם חסר ממדתו נעשה יין מבושל, ואין בו משום יין נסך. ע״כ.

והרשב״א בתורת הבית (בית ה׳ שער ג) כתב ע״ד הרמב״ן הנ״ל, ומסתברא שאין הירושלמי נגד קבלת הגאונים, שא״א לרתיחה בלא מיעוט מדה. וסוף דבר קבלת הגאונים תכריע. ע״כ. וכ״כ הר״ן (ע״ז ל.) ע״ד הרמב״ן, ואפשר דדא ודא אחת היא, שע״י רתיחה מתמעט ממדתו. ע״כ.

ולפ״ז גם יין מפוסטר (שעכשיו הוא מגיע לשמונים מעלות צלזיוס), שמעלה רתיחות, אף שחוזר היין ונופל לתוכו, מ״מ מצד הרתיחה חשיב נתמעטה מדתו, ואין בו משום יין נסך. [וצ״ע היכא שהכלי מכוסה ואטום לגמרי אם גם בזה שייך דין יין מבושל, דלכאורה אינו מתמעט ברתיחה, או דסו״ס מגיע לרתיחה].

ומרן הש״ע (הנ״ל) פסק, דמשהרתיח ע״ג האש נקרא יין מבושל. ובודאי שאין לנו להחמיר יותר ממ״ש מרן. ובפרט במגע גוי או ישראל מחלל שבת, שכל האיסור הוא מדרבנן. וכ״כ בשלחן גבוה (סי׳ קכז סק״ז), שדעת המחמירים בטלה אצל דעת הגאונים ומרן הש״ע, שכל שרתח ע״ג האש כל שהוא, חשיב יין מבושל, ואין בו דין יי״נ. וראה

צב. מי שלא קידש בליל פסח, מקדש למחרת. אבל לד' כוסות אין תשלומין אפילו שעדיין הוא יום טוב. וכן מצה ומרור אין להם תשלומין. צב)

סימן תעג - דיני ליל הסדר שחל במוצאי שבת

[שייך לשלחן ערוך סי' תעג, וסי' תפט סעיף ט]

א. כשחל יום טוב במוצאי שבת, צריך לומר בתפלת ערבית "ותודיענו". ואם שכח לומר "ותודיענו", ועדיין לא סיים הברכה, אומר אותו בין פרק לפרק בתוך הברכה האמצעית

בשו"ת יבי"א ח"ח (חיו"ד סי' טו), שכן העלה גם בשו"ת מנח"י ח"ז (סי' סא), שמכיון שכבר נהגו להקל ביין המפוסטר בהסכמת רבנים גדולים בעלי הוראה, מוכח דס"ל שאין חילוק בין סתם בישול דעלמא, לבין המבושל דרך פיסטור, וכ"ש שבעלי היקבים עושים זאת בכוונה להציל מאיסור יין נסך במגע גוי או ישראל מחלל שבת בפרהסיא, ולכן הדבר פשוט שיש להקל בזה.

וכ"כ בשו"ת אג"מ (חיו"ד ח"ג סי' לא) שאין להצריך בדין יין מבושל לענין יין נסך יותר משיעור "יד סולדת בו", ויש לסמוך ע"ז להלכה ולמעשה. (וע"ע באג"מ ח"ד חאה"ע ס"ס קח). כלל העולה שהיין המפוסטר שנגע בו גוי, או ישראל מחלל שבת בפרהסיא, אין עליו דין יין נסך. ודלא כהאול"צ. וע"ע בהליכות עולם (ח"ז עמ' קמו) במה שהשיג ע"ד הבא"ח שם, שא"צ שיתמעט ממדתו.

וע' בשו"ת יבי"א (ח"א יו"ד סי' יא) שהאריך בדין יין שנגע בו ישראל מומר לחלל שבת בפרהסיא. והעלה שאין לאסרו בדיעבד כשהוא נכשל בחלול שבת מתוך אונס פרנסה וכדומה, ונזהר בשאר היום שלא לחללו בענייניו הפרטיים. ומקדש ומבדיל ומתפלל, ונזהר בשאר המצות. הא לאו הכי יש להחמיר. וראה גם מ"ש בזה בשו"ת יבי"א חלק יא (יו"ד סי' יג), בדין יין שנגע בו ישראל מחלל שב"ק בפרהסיא אם מותר לקיים בו מצות ד' כוסות בליל פסח, וכן קידוש בכל השנה. וע"ש באות ב' ששה צדדים להקל. ואכמ"ל.

אין תשלומין למצה ומרור וד' כוסות

צב) כמבואר בספר הפרדס לרבינו אשר בר חיים הנד"מ (עמ' קסב) וז"ל: נשאל רב נטרונאי גאון, אם עברו ב' לילות של פסח ולא קיים מצות ד' כוסות מהו לקיים המצוה בתוך שבעת ימי הפסח, תשובה, להשלים ארבע כוסות לאחר שעברו ט"ו וט"ז (בחו"ל) בניסן, אינו משלים, וכ"ש אחר שבעת ימי הפסח, ואם עשה כן אפי' בי"ז בניסן הרי הוא מוציא שם שמים לבטלה וחייב מלקות, כי לא מצינו תשלומין אלא לקרבן פסח לטמא ולמי שבא בדרך רחוקה, שיש לו תשלומין בי"ד באייר, אבל מצות ד' כוסות והלל והגדה מצותן בזמנן דוקא. עכ"ל הרב רבי יהודה אלברצלוני. ע"כ. וכ"ה בברכ"י (סי' תפב סק"ב), ובשיורי ברכה (סי' תפב סק"א).

וכן מצה ומרור אין להם תשלומין.

וכן מבואר בריטב"א (סוכה כז.) שאין למצה תשלומין, דאיתקש לפסח. והפנ"י שם כתב, וקשיא לי בגוה, דא"כ בזמן דליכא פסח, לא לחייב במצה בלילה הראשון, וכיון דלקושטא דמילתא קי"ל דמצה בזה"ז דאורייתא, אלמא דליתא להיקשא דמצה לפסח. ויש ליישב בדוחק. ע"כ. אך מפורש כן בגמ' (פסחים קכ:) דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה, הרי שגם בזה"ז איתא נמי להך היקשא, וכדברי הריטב"א.

וע' בספר צרור החיים (עמוד קל), שכ', שמעתי מפי מורי הרשב"א, שאם בא אדם בספינה ולא עלה ליבשה עד יום חמשה עשר, לא יוכל לעשות הסדר ביום, ולא דמי לקידוש, שאם לא קידש בלילה מקדש ביום, דשאני מצה שאמרו שאינה נאכלת אלא בלילה. [נראה שנתכוון למה שאמרו בתוספתא פ"ב דפסחים, והובאה בתוס' צט: ד"ה עד שתחשך, הפסח מצה ומרור מצותן משתחשך, שנא' ואכלו את הבשר בלילה הזה, והוקשו מצה ומרור לפסח]. ע"כ. [חזו"ע פסח עמוד קלד. ובמהדורת תשס"ג עמ' לב. מאור ישראל פסחים קכ:].

של התפלה. ואם כבר אמר "ברוך אתה ה'", אפילו עדיין לא סיים "מקדש ישראל והזמנים", אינו חוזר, שהרי עתיד הוא להבדיל על הכוס בקידוש, כשאומר "יקנה"ז". [וכיון שלא הבדיל על הכוס, יזהר שלא יעשה מלאכה האסורה בשבת עד שיאמר ברוך המבדיל בין קודש לקודש]. וכמו שפסק מרן (סי' רצד ס"א). וכן פסק בשלמי צבור (דף שז:). ואם שכח וטעם לפני הקידוש וההבדלה, צריך לחזור ולהתפלל, ובתפלתו יאמר "ותודיענו". א)

כשחל יו"ט במוצאי שבת, ושכח לומר בתפלה "ותודיענו", אינו חוזר

א) הנה כשחל ער"פ בשבת, במוצ"ש שהוא ליל יו"ט של פסח, צריך להזכיר בתפלה בערבית ליל פסח ההבדלה שהיא "ותודיענו" מרגניתא דתקינו לן בבבל (ברכות לג:). ובגמ' שם (לג.) איתא, טעה בזו ובזו חוזר לראש. ופירשו הראשונים (הרשב"א והריטב"א והרא"ש ותר"י והמאירי), דהיינו שטעם קודם ההבדלה על הכוס, דבזה צריך לחזור ולהתפלל ויבדיל בתפלה. וכ"פ בש"ע (סי' רצד ס"א). ואם שכח לאומרה במקומה, ונזכר באמצע הברכה, אומר אותה בין פרק לפרק שבתוך הברכה במקום שנזכר, ואם חתם ואמר "ברוך אתה ה'", אינו חוזר הואיל והוא עתיד להבדיל על הכוס הראשון של הקידוש, שאומר יקנה"ז, יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן, ויוצא י"ח הבדלה. וכדקי"ל לגבי כל מוצ"ש דעלמא שאם שכח לומר אתה חוננתנו ולא הבדיל בתפלה, אינו חוזר הואיל ויכול להבדיל אח"כ על הכוס.

ומיהו אם עודנו באמצע ברכת אתה בחרתנו צריך שיאמרנה בנוסח "ותודיענו". והן אמת כי הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות בספר מטה אפרים (סי' תקצט ס"ז) כתב, שאם שכח לומר ותודיענו והתחיל ותתן לנו ה"א וכו' שוב אין לו להחמיר על עצמו לחזור ולומר ותודיענו. ע"כ. אפשר שחשב לדמות זה למ"ש הטור (סי' רצד ס"ד) שאם שכח במוצ"ש דעלמא ולא הבדיל בתפלה כל שסיים ברכת אתה חונן אע"פ שלא פתח בברכה שלאחריה אינו חוזר, וגם אינו רשאי לחזור משום הפסק. ע"ש.

ובאמת כי רב המרחק ביניהם, דשאני התם שחתם בחונן הדעת, ומש"ה אינו רשאי להפסיק בין ברכה לברכה. אבל כאן שעודנו עומד באותה ברכה והואיל ויכול לחזור ולתקן תפלתו לכתחלה, למה לא יעשה כן. והרי מבואר בטור וש"ע (סי' תרפב ס"א) שאם שכח לומר על הנסים בחנוכה ופורים, אם נזכר באותה ברכה כל זמן שלא הזכיר את ה' בחתימה, אפי' נזכר בין ברוך אתה לה' חוזר. ע"ש. ומכ"ש כאן שיועיל לו שאם ישכח ויטעם קודם שיבדיל על הכוס לא יצטרך לחזור כל התפלה. (ע' בסי' רצד ס"א). ובספר נטעי גבריאל לימים נוראים (בתשו' שבסוה"ס סי' ז עמוד רמד) עמד ע"ד המטה אפרים, והשיב לו הגאון בעל באר משה, שהוא צודק בהערתו, ודברי המטה אפרים צ"ע. ע"כ.

ולכאורה יש סיוע לדברי המטה אפרים, מדברי הב"י (סי' קיד) שכתב, אם שכח ואמר בימות הגשמים מוריד הטל אפי' נזכר באמצע הברכה אינו חוזר לומר משיב הרוח ומוריד הגשם. ובאמת שכבר העירו האחרונים בזה על דברי מרן הב"י, וכמ"ש העולת תמיד שם. וכן העלה המאמ"ר (סי' קיד ס"ק יג) שכל עוד לא סיים הברכה חוזר ואומר משיב הרוח ומוריד הגשם, כדין חנוכה ופורים שאם נזכר קודם שחתם ברוך אתה ה' חוזר לומר על הנסים, וה"ה כאן. וכ"פ בביאה"ל שם בשם הפמ"ג.

אך יש לדחות ששם אמירת מוריד הטל מועילה במקום מוריד הגשם, ולכן א"צ לחזור בזה. ועכ"פ בנ"ד אע"פ שאמר ותתן לנו ה' אלהינו יוכל להמשיך מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, ואח"כ יאמר ותודיענו וכו', ואין לחוש בזה לשם ה' לבטלה, שכל שהוא בנוסח תפלה ולא בנוסח חתימת ברכה ש"ד, וכמ"ש מרן הש"ע (בסי' תרפב) לענין על הנסים, שאפי' אם נזכר אחר שאמר "האל ישועתינו ועזרתינו סלה האל הטוב" חוזר לומר על הנסים, ולא חיישינן לאיסור שם שמים לבטלה.

וכן כתבו האחרונים בדין ש"צ שטעה בחזרה ביום תענית צבור ולא אמר עננו, אפי' נזכר אחר שאמר רפאנו ה' חוזר ואומר עננו, ולא חיישינן לאיסור שם ה' לבטלה. [אף שאם לא אמר עננו וחתם ברכת רפאנו אינו חוזר, ואם חזר ברכה לבטלה היא, כמ"ש בש"ע (סי' קיט ס"ד). ע"ש]. וכ"פ בשו"ת אוהב משפט (חאו"ח סי' ל, דף נט:), ושכ"כ השד"ח (מע' ר"ה סי' ג אות ג), ושכ"ה דעת מרן. וכן העלה

ב. בנוסח ברכת ההבדלה [ביום טוב שחל במוצאי שבת] אומרים, "ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, והבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך". שצריך להפסיק בין תיבת "קדשת" לתיבת "והבדלת", משום שתיבת והבדלת שייכת להלן, והוא הדין בנוסח "ותודיענו" שאומרים בתפלה. ומי שטעה ובמקום המבדיל בין קודש לקודש חתם המבדיל בין קודש לחול, אינו צריך לחזור ולברך. ב)

כיו"ב בשו"ת תפארת אדם (אוסטרייכר חאו"ח סי' יא). וכ"כ הגר"מ רוטמאן בשו"ת ברוך השם (חאו"ח סי' ל). ע"ש.

אמנם האדמו"ר מצאנז קלויזנבורג בתשו' שבס' נטעי גבריאל הנ"ל (עמוד רמה) כתב להצדיק את הצדיק מעיקרא הוא המטה אפרים, ע"פ דברי המהרש"א (ברכות לג:) שדקדקו לומר תיקנו מרגניתא "בבבל", שאפשר שמשום בני אר"י לא היו מתקנים להם, כיון שאין עושים יו"ט רק יום אחד, וברוב הפעמים לא יבא יו"ט במוצ"ש וכו'. הרי דס"ל למהרש"א שנוסח ותודיענו תוקן מעיקרא לבני בבל, ולא הוי תקנה קדמונית כשאר נוסח התפלה שנתקנה ע"פ אנשי כנה"ג, לכן נשתנה דינה שאם כבר התחיל ותתן לנו ה"א אין מחזירין אותו. ע"ש.

ולכאורה לא משמע כן מדברי הפמ"ג (סי' רצד א"א סק"ג) שכתב שבדין טעה בזו ובזו, שטעם קודם כוס ההבדלה, או שעשה מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, שחוזר ומתפלל כל התפלה עם אתה חוננתנו, גם ביו"ט שחל במוצ"ש שמבדיל על הכוס ואומר יקנה"ז, אם שכח לומר ותודיענו בתפלה וטעם קודם קידוש והבדלה על הכוס חוזר לראש התפלה, דאטו משום שטעם גם קודם הקידוש אתגורי איתגר. ע"ש. וכ"פ במטה אפרים (סי' תקצט ס"ו). וכ"ה בחזו"ע ימים נוראים (עמ' סה, צ). ואם איתא שיש קולא בשכח ותודיענו מנ"ל להפמ"ג שחוזר לראש התפלה בכה"ג, ולא מפליג בין חו"ל לא"י. אלא ודאי דכל דתקינו כעין תקנת כנה"ג דמיא, ואין חילוק ביניהם.

אם אמירת ותודיענו היא במקום אתה חוננתנו - הערה על האול"צ מתוס' הרא"ש

ואמנם בשו"ת אול"צ ח"א (סי' לז) כתב לחלוק על הפמ"ג הנ"ל, משום שאמירת ותודיענו במקום אתה חוננתנו שבכל מוצ"ש, תקנה בתרייתא היא, ולא מאנשי כנה"ג, ואינה מעיקר הדין. כדאמרינן בברכות (לג:) דאמר רב יוסף, אנא מדרב ושמואל ידענא דתקינו מרגניתא לומר ותודיענו. ומשמע שלפני רב ושמואל לא היתה תקנה זו. הילכך אפי' טעם אינו חוזר ומתפלל. ע"כ. וכ"כ עוד בח"ג (פי"ח אות ה).

ובמחילה, דבריו הם נגד מה שמבואר בתוס' הרא"ש (ברכות לג.) בזה"ל: תימה לי מאי בזו ובזו, והלא להבדיל יש לו שהות אפי' אחר ג' ימים אחר השבת, ונ"ל לפרש וכו', וי"מ ביו"ט שחל להיות במוצ"ש ולא אמר ותודיענו בתפלה, ועל הכוס אמר קידוש ולא אמר הבדלה, ותירוץ זה שייך למה שאמרתי דמאי נפ"מ אם לא אמר הבדלה עם הקידוש עדיין הוא יכול להבדיל, אלא משום ששתה. ע"כ. הרי שדין יו"ט שחל במוצ"ש כדין אתה חוננתנו במוצ"ש. ודו"ק.

ועוד, דאחר שתיקנו לנו רבותינו האמוראים לומר ותודיענו, דין ותודיענו כדין אתה חוננתנו, ואף בלי נוסח ותודיענו היו צריכים להבדיל בתפלה באיזה נוסח שהוא, מלבד ההבדלה על הכוס, שהרי אמרו (בברכות לג.) המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שמבדיל על הכוס, וכיון ששינה מתקנת חכמי התלמוד, בודאי שאם טעם צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלתו, כדברי הפמ"ג. וכ"ז דלא כמ"ש באול"צ. [הרי שלא די לנו בסברות אלא בידיעת חשובי הפוסקים]. וע' בנטעי גבריאל על חג השבועות (עמוד עה) שכתב שמצא להגר"ח נאה, במאמר שהובא בקובץ יגדיל תורה שהעיר ג"כ ע"ד המטה אפרים. וציין להשד"ח הנ"ל. וע"ע בשו"ת רבבות אפרים ח"ה (סי' שסב) שג"כ העלה שבאמצע הברכה של אתה בחרתנו צריך לחזור ולומר ותודיענו. ע"ש. וכן עיקר.

נוסח ברכת ההבדלה בליל הסדר שחל במוצאי שבת

ב) **כן** מבואר בתוס' (פסחים קד.) שהשיב ר"ת (לר' אפרים) שמשום חיבת היום האריכו כדי לומר פעם אחת מעין שבע הבדלות. א. בין קודש לחול. ב. בין אור לחושך. ג. בין ישראל לעמים. ד. בין

יום השביעי לששת ימי המעשה. ה. בין קדושת שבת לקדושת יו״ט הבדלת, פירוש דביו״ט שרי מידי דאוכל נפש משא״כ בשבת, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, דהיינו חולו של מועד, דשרי דבר האבד, ובשבת אסור, כ״ז חלוק שבת מיו״ט. והכל חשוב הבדלה אחת. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, שתי הבדלות בין כהנים לוים וישראלים, הרי ז׳ הבדלות, והוי מעין חתימה דבין קודש לקודש. ע״כ. וכ״כ הרא״ש והמרדכי שם. וכ״כ האבודרהם (בדף נט:). ובס׳ המנהיג (דף לה:). [ומבואר שם, שמצינו הבדלה בין קודש לקודש, שנאמר, והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים].

וצריך להפסיק בין תיבת קדשת לתיבת והבדלת שאחריה, ודהיינו שצ״ל: ״ואת יום השביעי משׁשת ימי המעשה הקדשת, והבדלת והקדשת את עמך ישראל בקדושתך״.

ומה שהודפס בכמה מחזורים, ההפסק באופן אחר, ואת יום השביעי משׁשת ימי המעשה קדשת והבדלת, (ואח״כ) וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, [שתיבת והבדלת חוזרת לפניה ולא לאחריה. ומפרשים שהקדשת את יום השבת בכניסתו וביציאתו ע״י קידוש והבדלה]. אין נוסחא זו נכונה, אלא העיקר כאמור לעיל. וכ״ה במחזור ויטרי (עמ׳ רצד). וע״ע באו״ז (ח״ב ס״ס צב). וכן צ״ל בנוסח ״ותודיענו״ שאומרים בתפלה. ועיין ברכות (לג:) וברמב״ם (פ״ב מהל׳ תפלה הלכה יב). ובמאור ישראל פסחים (קד.).

ובהגדת איש מצליח כתב לחלוק על מרן זיע״א, כדרכו, וכתב, דמאן דגריס הכי לא משתבש. אולם מאחר ומדברי התוס׳ מבואר לא כן, הנכון הוא לגרוס כמו שנתבאר כאן. וע״ע בספר גביע הכסף (פסחים קד.). [ילקו״י תפלה ב. נוסחאות התפלה והברכות אות קטו וע׳ בפסח כרך א׳ עמוד תשפו].

והנה מתבאר מדברי התוס׳ והראשונים שאף ההבדלה שמזכיר בין יו״ט לחוה״מ, הכל לצורך קדושת השבת, שהיא נשגבה מאד, עלית על כולנה, והיתה לראש פנה. [וכעין מ״ש בסוטה מ: כולה משום כבודו דכהן גדול הוא]. ומה שהקשה הא״ר (סי׳ תעג סק״ו) שהרי אין בחוה״מ אלא חמשה ימים, ומאי קאמר ״משׁשת ימי המעשה״, י״ל דהיינו חוה״מ סוכות שהוא ששה ימים. אלא דלכאו׳ אכתי קשה שאיך קורא לחוה״מ ״ימי המעשה״, והרי כתוב בפרש״י (מגילה כב: ד״ה ראש חודש), אין בו ביטול מלאכה לעם, שאין הנשים עושות בו מלאכה, וכו׳, ומקרא מסייעו, דכתיב, ונסתרת שם כאשר נסתרת שם ביום המעשה, והתם גבי ר״ח קאי, דקאמר ליה מחר חודש, וקרי לערב ר״ח יום המעשה, מכלל דר״ח לאו יום המעשה הוא. ע״כ. וא״כ כ״ש חוה״מ שהוא יותר חמור מר״ח, שהרי אסור הוא במלאכה מן הדין גם לאנשים חוץ מדבר האבד. ורבים ס״ל שאיסור מלאכה בחוה״מ הוי מדאו׳. ועיין בחגיגה (יח.) מה לר״ח שאין קרוי מקרא קודש, תאמר בחולו של מועד שקרוי מקרא קודש, הואיל וקרוי מקרא קודש דין הוא שאסור בעשׂית מלאכה. (וע״ע ברש״י מגילה שם בסוף הדיבור). וצ״ל שלא נקראו כאן ימי חוה״מ ״ימי המעשה״ אלא לגבי יו״ט שאסור לגמרי בעשׂיית מלאכה חוץ מאוכל נפש. ורק באופן יחסי נקראו ימי המעשה. [ועיין ברד״ק (שמואל א כ, יט) ובטור וש״ע (סי׳ תיז). ובפר״ח שם. ועיין בספר שמחת הרגל (דף יט:) ומחב״ר (סי׳ תעג סק״ב)].

ודע, שכמה ראשונים כתבו שאין לסיים סמוך לחתימה ״הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך״, משום שאינה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה, וכמ״ש המהר״ם חלאוה והמאירי (פסחים קד.). וכ״כ העיטור (דף קלג:), וסיים והני דאמרי ״הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך״, טעות הוא. ע״כ. וכ״ה לפנינו בסדר רע״ג (דף קיז.). ע״ש.

והראב״ן (פסחים דף קסד) כתב, ומה שאנו אומרים ״הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך״, לאו מעין חתימה ולאו מעין פתיחה, נראה לי דאגב שייטא דתפלה דהתם איתיה ומיתקן למימר הכי, סרכו נמי לומר כן בהבדלה, וכן מצאתי בסדר רע״ג ההבדלה כמו שאנו אומרים אותה. ע״כ. (ובאו״ז ס״ס צב כתב שכ״ה בירושלמי).

ובמעשה רוקח (תפלה ב, יב) העיר שברמב״ם בדפוס מג״ע אין הנוסח בהבדלה שבתפלה ״הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך״, משום דהתם ליכא ז׳ הבדלות, שאין אומרים בין קודש לחול ובין אור לחושך ובין ישראל לעמים, משא״כ בהבדלה שעל הכוס שצריך לאומרה. והרד״א כתב, שאבן ירחי (המנהיג) תיקן להוסיף בנוסח ותודיענו הנוסח של ההבדלה שעל הכוס להשלים שבע הבדלות. וכן מנהגינו לאומרו. וכנוסח הגמ׳ שלפנינו (ברכות לג:). [וזה היפך ממ״ש

ג. אם חל ליל יום טוב ראשון של פסח במוצאי שבת, יאמר בקידוש כסדר הזה שסימנם יקנה"ז: יין קידוש נר הבדלה זמן. דהיינו שבתחלה מברך בורא פרי הגפן, ואחר כך ברכת אשר בחר בנו מכל עם, ואחר כך ברכת בורא מאורי האש, ואחר כך ברכת ההבדלה, וחותם המבדיל בין קודש לקודש, ולבסוף מברך ברכת שהחיינו. וכשחל בליל שבת מתחיל יום הששי ויכולו. ואין לחתום מקדש ישראל והמבדיל בין קודש לחול, דאין חותמין בשתים. ג)

הראב"ן, דאדרבה בתפלה כן הוא עיקר הנוסח, ובהבדלה שעל הכוס מסרך סריכי אגב הנוסח שבתפלה]. ועכ"פ כבר פשט המנהג בכל תפוצות ישראל כדברי ר"ת לאומרו גם בברכת ההבדלה שעל הכוס, וחשיב מעין חתימה שחותם "בין קדש לקדש". ואין לשנות. [עיקרי הדברים מחזו"ע פסח. וע"ע בילקו"י פסח כרך א' עמוד תשפח, תשצב].

ואם טעה וחתם המבדיל בין קודש לחול, במקום בין קודש לקודש, יצא, ראה לעיל בסי' תמד סעיף נ"ג, המקורות לדין זה. [וזה דלא כמ"ש בקובץ מבית לוי (קובץ יב, עמ' נ) שאם טעה בקידוש של יקנה"ז וסיים בחתימת הברכה המבדיל בין קודש לחול במקום המבדיל בין קודש לקודש, לא יצא, וצריך לחזור ולברך. וכ"כ בשלמי מועד להגרש"ז אויערבך (עמ' שסב) שאם טעה וחתם בהבדלה המבדיל בין קודש לחול במקום בין קודש לקודש, לא יצא, משום דהוי הבדלה אחרת, ואפי' בציור הפוך, שטעה במוצאי שבת רגיל וחתם בין קודש לקודש, מסתבר דלא יצא כיון דהוי הבדלה אחרת. עכ"ד]. וראה להלן סעיף ט, אם הבדלה ממוצאי שבת ליו"ט היא מדאו'.

סדר הקידוש: הגפן, אשר בחר בנו וכו', האש, הבדלה, ושהחיינו

ג) **לגבי** סדר הקידוש בליל פסח שהוא מוצ"ש, מבואר בדין בגמ' (פסחים קב:), שנחלקו בזה האמוראים, ונפסקה ההלכה (שם קג.) כרבא, שהסדר הוא יקנה"ז. ואף שאין עושין מצוות חבילות חבילות, מ"מ בכל יו"ט שחל להיות במוצ"ש, אומרים יקנה"ז, משום דקידושא ואבדלתא חדא מילתא היא ויכול לאומרן על כוס אחת.

ונוסח ההבדלה מבואר שהוא מסיים מעין חתימה, ואומר בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, ומה שמוסיף עד [הבדלת] וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, פירוש שהבדיל בין קדושה לקדושה, בין כהנים ללוים, ובין לוים לישראלים, והוי מעין חתימה בין קודש לקודש. וגם מונה שבעה הבדלות, ועיין בתוס' פסחים (קד. ד"ה בעי).

אין חותמין בשנים - על הארץ ועל המחיה

והנה בגמ' שם אמרו, תנא משמיה דרבי יהושע בן חנניא, כל החותם מקדש ישראל והמבדיל בין קודש לחול - מאריכין לו ימיו ושנותיו. ולית הלכתא כוותיה. ע"כ. ובתוס' שם אמרו, דהיינו טעמא לפי שאין חותמין בשתים. ע"ש.

ומטעם זה מנהגינו כדעת הש"ע לחתום על הארץ ועל המחיה, ואין אומרים ועל הכלכלה, מפני שאין חותמין בשנים, וכדעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש.

ואמנם הראוני לאחי הרה"ג רבי דוד שליט"א שנמשך אחר הרב ברכת ה' ח"ב (עמ' קיז), וכתב שהחותמים על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה יש להן ע"מ לסמוך לכתחלה. אולם לא ראה מה שהארכנו בזה בס"ד בעין יצחק ח"ב (עמוד שצז), שהרי מרן הב"י הבין שיש בדבר קפידא שלא לחתום ועל הכלכלה, ואילו בברכת ה' הבין שזה לאו דוקא, וחלק במחי יד על הבנת הב"י בדברי הראשונים. ובאמת איך יפרנס את דברי הב"י (סי' רח) במה שכתב: כתב סמ"ג (עשין כז קיג ע"ד) ברוך אתה ה' על הארץ ועל המחיה, לשון זה כתב רבינו משה (פ"ג הי"ג), וכן תופס הלכות גדולות (ברכות ז ע"ג) עיקר לחתום על הארץ ועל המחיה, "ולא על המחיה ועל הכלכלה". ע"כ. וממה שהב"י סיים "ולא על המחיה", הרי שיש בזה קפידא שלא להוסיף ועל הכלכלה, וע"כ שהוא מפני שאין חותמים בשנים, וזה לא רק ענין של גירסא בעלמא.

ובהיות וראיתי לאחד הירחונים בהוצאת אהבת שלום, שהעירו על דברינו בזה בחנם, וזייפו בהעתקת דברי הרוקח, אחזור על הדברים

בקיצור: דהנה בגמ' (ברכות מד.) אמרו, דעל חמשת המינין אומר, על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה כו' וחותם על הארץ ועל המחיה. ועוד אמרו שם (מט.), גופא, רבי אומר אין חותמין בשתים. איתיביה לוי לרבי על הארץ ועל המזון, ארץ דמפקא מזון, על הארץ ועל הפירות, ארץ דמפקא פירות. ע"ש. [וה"ה לעל הארץ ועל המחיה, ארץ דמפקא מחיה]. ומבואר דאין לחתום בב' ענינים, שאין עושים מצות חבילות חבילות. וכ"ה בגמ' בכ"ד. ולפ"ז הנוסח הנכון לומר בחתימת הברכה "על הארץ ועל המחיה", ולהשמיט ועל הכלכלה שהוא ענין נוסף.

וכ"ה בילקוט שמעוני (תורה רמז תתנ): וחותם על הארץ ועל המחיה. וכן הנוסח ברוב ככל הראשונים.

וכ"כ בספר הלכות גדולות (סי' א, הל' ברכות פרק שישי עמוד סד): ברוך אתה ה' על המחיה ועל הכלכלה. ומר רב פיאס הכין הוה חתים על הארץ ועל המחיה, וכן הלכה. ע"כ.

וכ"ה בתשובות הגאונים החדשות (עמנואל, אופק סי' קעט): על מיני מזונות, על הארץ ועל המחיה.

וכן הנוסח בהרי"ף (ברכות דף לב עמוד א): ברוך אתה ה' על הארץ ועל המחיה. וכ"כ שם הרא"ש.

גם הרמב"ם בפי' המשנה (ברכות פ"ו) כתב הנוסח "על הארץ ועל המחיה". וכ"כ בהלכותיו (פ"ג מברכות הי"ג).

וכ"כ הסמ"ג (עשין סי' כז): בא"ה על הארץ ועל המחיה, לשון זה כתב הרמב"ם, וכן תופס הלכות גדולות (דף ז, ג) עיקר לחתום על הארץ ועל המחיה, **ולא** על המחיה ועל הכלכלה. ע"כ.

וכ"ד התוס' (ברכות מד.).

וכ"כ המרדכי (ברכות פרק כיצד מברכין רמז קנ): וחותם על הארץ ועל המחיה ועל הפירות, ולא הויא חתימה בשתים, דהארץ היא המוציאה המחיה והפירות. ע"כ.

גם במחזור ויטרי (סי' עא) כתב, וחתים [על] הארץ ועל המחיה, בשבח הארץ. וכמעין פתיחה. ע"כ.

וכ"ה בסידור רש"י (סי' קיג): [וחותם] על הארץ ועל המחיה בשבח הארץ וכמעין פתיחה. ע"כ.

וכ"ה בספר הפרדס הגדול. ובפסקי רבי אליהו מלונדריש, ובחי' הרא"ה, ובס' המאורות, ובתשב"ץ.

גם בס' האשכול (הל' ברכת מיני מזונות דף מו.) כתב: בחמשת המינין חתים על הארץ ועל המחיה.

וכ"כ בספר הרוקח (הלכות סעודה סי' שמ): בא"י על הארץ ועל המחיה. אין חותמין בשתים. והא דמברכין מקדש השבת ישראל וראשי חדשים, קודשא בריך הוא מקדש לשבת וישראל ולראשי חדשים, ובכל אחד כתיב קדוש. ע"כ.

גם הראבי"ה ח"א (מסכת ברכות סי' קכא) כתב, ברוך אתה י"י על הארץ ועל המחיה.

וכ"כ הריקאנטי (סי' עח): חותם על הארץ ועל המחיה ועל הפירות. ולא הוי כחתימה בשתים דהארץ מוציאה פירות ומחיה. וכן הנוסח באו"ז.

גם בשבולי הלקט (סדר ברכות סי' קסא) כתב: וחותם בא"י על הארץ ועל המחיה. וכ"כ ר' עובדיה מברטנורא (ברכות פ"ו): ועל כל דבר הנעשה מחמשת מיני דגן במקום על העץ ועל פרי העץ אומר, על המחיה ועל הכלכלה, וחותם על הארץ ועל המחיה. ע"כ. וכ"ה בספר על הכל.

וכ"כ מרן הב"י בסי' רח, בשם הסמ"ג, שחותם על הארץ ועל המחיה. ושכ"כ רבנו משה (הרמב"ם בסוף פ"ג מהל' ברכות). וכ"כ בה"ג לעיקר, **ולא** לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה. ע"כ.

וכ"ה בש"ע (או"ח סי' רח) וחותם: על הארץ ועל המחיה. ובשו"ת יבי"א פסק **שלא** יסיים ועל הכלכלה, אלא יאמר רק על הארץ ועל המחיה, כנוסח הגמ' שלפנינו, וכנוסח הרי"ף הרא"ש והרמב"ם והש"ע.

והנה הכותב בירחון הנז' טען, דמאן יימר לן דכל הראשונים הנז' ס"ל דהוא לעיכובא שאין לחתום ועל הכלכלה, דילמא מודו שאין בזה משום אין חותמין בשנים, וכדעת הרשב"א ודעימיה, אלא שגרסו רק על הארץ ועל המחיה, אבל אינו לעיכובא. **אולם** א"א לנו לחלוק על הבנת הראשונים, שכתבו להדיא שהוא לעיכובא משום **שאין חותמין בשנים**, וכ"ה ברוקח, וברקיאנטי, וכן מבואר להדיא בדברי הב"י הנ"ל, "ולא על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה". ע"כ. ואחר שכך הבין מרן הב"י, שהוא

לעיכובא, ושכ״ד עמודי ההוראה, א״כ היאך אפשר להרהיב עוז לחלוק על הבנת רוב הראשונים, ומרן הב״י, ורוב האחרונים, שהבינו שהוא לעיכובא, וא״צ להתעקש לקיים מנהג מסויים.

ומה שהביא דברי הרד״א (בהלכות ברכות שער השני) שכתב לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה. וכ״כ הראב״ן (ברכות סי׳ קצ) וכו׳. והעיר עמ״ש בשו״ת יבי״א ח״ח (חאו״ח סי׳ יא אות לא) דמ״ש בסידורים ועל הכלכלה, לא צדקו בזה, שעזבו נוסח רבותינו הראשונים ותפסו נוסחא שיש לפקפק בה משום אין חותמין בשתים. ע״ש. ובספר ילקו״י על הלכות ברכות (עמ׳ תקא) הוסיף שנוסחא זו היא נגד הגמ׳. ע״ש. אולם, כיון שהטור והרד״א כתבו בפירוש נוסחא זו, איך אפשר לומר שלא שתו לבם הטהור דהוי״ל חותם בשתים, או דהוי נגד גמ׳ מפורשת. וע״כ לומר שגרסו בגמ׳ ועל הכלכלה. ע״ש.

הנה אנא דאמרי, בודאי דמסתבר שלהטור והרד״א היתה גירסא אחרת בגמ׳, אך מה שכתבנו בילקו״י שזה נגד הגמ׳, היינו לפי הגירסא של ג׳ עמודי ההוראה, הרי״ף הרא״ש והרמב״ם, הבנת הב״י, ופסיקת הש״ע (סי׳ רח סי״ב), שאנו הולכים תמיד בעקבותיהם, ולפי הבנתם, אם יחתום על המחיה ועל הכלכלה הוי חותם בשתים. וכ״ד הרבה ראשונים. וא״כ היאך התעלם מג׳ עמודי ההוראה והבנת הב״י.

ולמי שגרס על הארץ ועל המחיה, היינו שאין להוסיף ועל הכלכלה משום דאין חותמין בשנים, כמ״ש הרוקח והריקאנטי, כי מחיה וכלכלה הם ב׳ דברים, וכפי שהסבירו להדיא כמה מהראשונים הנ״ל. וא״כ אף שיש חולקים, הרי בכל דוכתא אנן אזלי׳ בתר ג׳ עמודי ההוראה והש״ע, וא״כ היאך כתב שיכולים להמשיך במנהגם לכתחלה נגד דעת מרן. וכ״כ בשעה״צ (סי׳ רח אות נב). [ואין לזה קשר להאי כללא שכתב השדי חמד דלא אזלי׳ בתר עמודי ההוראה בעניני גירסאות, דהכא הש״ע פסק כוותייהו].

ואין זה מסתבר לומר שבכל דוכתא שנמצא דעת חולקים נימא שיכולים להמשיך במנהגם ״אף לכתחלה״, וגם כאן בארי״, שהרי יש בידינו כללי ההוראה, וכיון שעמודי ההוראה כתבו נוסח על הארץ ועל המחיה, לדעתם אם מוסיף ועל הכלכלה הוי נגד הגמ׳, והו״ל חותם בשתים. [וזו היתה כוונתינו בילקו״י לומר דהוי חותם בשתים, והיינו לדעת עמודי ההוראה]. אבל איה״נ בודאי שלדעת החולקים צ״ל דלא חשיב כחותם בשתים. אבל למעשה אין לנו אלא בעלי ההוראה. ומה לנו לחפש בדברי שאר הפוסקים ולהאריך בציטוט דבריהם, אחר שיש לנו עמודי ההוראה שכתבו בפירוש לחתום רק על הארץ ועל המחיה. ואילו היה כותב שהנוהגים כן יש להם ע״מ לסמוך וא״צ לגעור בהם, אולי היה מקום לדבריו, אבל לכתוב שאף לכתחלה ימשיכו במנהגם נגד בעלי ההוראה, ובזה לחלוק על דברי מרן אאמו״ר, זה אינו.

והן אמת שהיה מי שרצה לומר דגם מצד הסברא אין זה בכלל אין חותמין בשתים, ודימה זאת למה שאנו חותמין על הארץ על המחיה ועל הפירות. [במי שאכל גם פת הבאה בכיסנין וגם מפירות ז׳ המינים], והיאך אנו חותמין כן, וע״כ דהביאור הוא, על הארץ שמוציאה מחיה, ומוציאה פירות, והכל ענין אחד הוא, ואינו בכלל אין חותמין בשתים.

אולם בשו״ת יבי״א ח״ח (חאו״ח סי׳ יא אות לא) הביא מ״ש בחסד לאלפים (סי׳ רח אות יא), דלפי פירוש תיבת כלכלה, יראה לי שאין לחתום ועל הכלכלה, שהרי אמרו בש״ס אין חותמין בשתים. והקשו, והרי חותמין על הארץ ועל הפירות, ותירצו דר״ל ארץ דמפקא פירות. וזה לא שייך לתרץ גבי כלכלה, והו״ל חותם בשתים. ושו״ר שהדבר מפורש בב״י שדעת גדולי הפוס׳ שלא לחתום ועל הכלכלה. ע״כ. וזה כמו שנתבאר, שיש חילוק גדול בין על המחיה ועל הכלכלה, לבין על המחיה ועל הפירות. דהתם היינו ארץ דמפקא מחיה ופירות. אבל כלכלה ענין אחר הוא.

וממוצא דבר יש ללמוד מזה, דחילופי הגירסאות לפנינו בראשונים, אינו ענין של גירסא בעלמא, אלא קפידא יש בדבר, ולהגורסים על הארץ ועל המחיה בלבד, היינו בדוקא, שלא לומר ועל הכלכלה.

ועיין בהליכו״ע ח״ב (עמ׳ קכא) שהביא מ״ש הרב זכרנו לחיים ח״ב (מערכת ב׳ אות ב׳) בשם הרב פחד יצחק שאין לחתום אלא על המחיה בלבד, כי אין לחתום בשתים. ושכן הסכים הרב רוב דגן.

וכ"כ בספר נתיבי עם (סי' רח) שאין לחתום ועל הכלכלה משום שאין חותמין בשתים. ולדבריהם בודאי דל"ד לחתימת הברכה, על הארץ ועל המחיה ועל הפירות, דחילוק גדול יש ביניהם, וכמבואר. ומחיה דבר אחד וכלכלה דבר אחד.

והראוני בפירוש עץ יוסף שבסידור אוצר התפלות ח"א (עמ' רמו) שפירש דמחיה היינו פרנסה בדברים הכרחיים, וכלכלה היינו במותרות. ואמנם הראשונים החולקים וגורסים על המחיה ועל הכלכלה, צ"ל דס"ל דהוא ענין אחד, וגם כלכלה היינו מזון. וכמו שתירגם המתרגם (בראשית מה, יא) וכלכלתי, "ואזון".

ובאמת שכן מבואר באחרונים, שיש לחתום על הארץ ועל המחיה, וכ"כ בשו"ת מעשה אברהם (סי' מא), שיש לפקפק על החותמים בשנים, שמלבד שהוא נגד מה שכתבו הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, כן כתבו גם בכפתור ופרח, והשל"ה, ועוד. וסיים, דכיון שכיום כן שגור בפיהם. וכן כתבו הטור הלבוש והמג"א [והלק"ט ומרן החיד"א בברכ"י] סמכינן עלייהו. ובאמת, ק"ק דמה זו סמיכה אחר דבגמ' [בגירסא שהיתה לפני הראשונים] מובא ההיפך. וגם המשנ"ב בשעה"צ (סי' רח אות נב) דחה דברי המג"א שחותם בשתים כהטור והרד"א, וכתב, שהעיקר לחתום על המחיה. והביא דברי הפוסקים הנז', ושכ"ד ר"ח ורש"י, ושבולי הלקט, והריא"ז, והרוקח, והכל בו והרי"ו והרשב"א בחידושיו. והתימה על הלבוש והמג"א שהביאו דברי הטור שהוא יחידי בזה. וברור שאילו ראו כל הני ראשונים לא היה אצלם ספק בדבר. וע"כ פסק להלכה שחותם על המחיה. ע"ש. ודבריו נאמנו מאד, וכ"ה גירסת הראבי"ה בהלכות ברכות (סי' קכא), והמאירי שם, והאו"ז (סי' קפא), ועיין בחי' הרא"ה על ברכות שכתב, שעל פירות אר"י חותם על המחיה ועל הכלכלה, ובהא לא ידעינן לאפושי בין דידן לדידהו. עכ"ד. ועיין ביפ"ל (שם סק"ז), ובספר זכרנו לחיים ח"ב (מע' ב אות ב) בשם הרב פחד יצחק, שכתב לחתום על המחיה לבד, שאין לחתום בשתים, ושכן הסכים ברוב דגן.

ומכאן העיר מרן אאמו"ר זיע"א על מ"ש בבא"ח (פר' מסעי אות א), שעל מיני מזונות של אר"י אומר על מחיתה ועל כלכלתה. ע"ש. ולפי האמור נכון שכל בעל נפש יחוש להפוסקים הנז' ויסיים "על המחיה" לבד. ומי שנהג לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה, יבטל מנהגו אחר ראותו כל הפוסקים הנז', וכך יפה לנהוג, אע"פ שבס' זכרונות אליהו מני (מע' מ אות טז) ה"ד החס"ל שמפקפק ג"כ על המנהג שחותמים בב', ונטה דעתו שלא לומר ועל הכלכלה, וכ"כ בס' שם חדש לפקפק ע"ז, ובכ"ז כתב שאין לזוז מן המנהג. ופירש בד' שם חדש שסיים עיין בפאת השלחן לחתום על מזונותיה שכן סברת כ"פ. ועיין בברכ"י שכתב, דלא נהגו כן, וכתב דר"ל שאע"פ שמן הדין היה צריך לחתום על פירותיה [נראה שצ"ל מזונותיה], מ"מ המנהג עדיף. וכן לענין על הכלכלה, אע"פ שכפי הדין אין לאומרו, אין לזוז מהמנהג. עכ"ד.

ואחה"מ אין פירושו מחוור, דנהי דגבי על מזונותיה כתב בברכ"י שלא נהגו כן, והיינו משום שרוה"פ כתבו על המחיה, וא"כ אין זה מן הדין לבטל המנהג, אדרבה כל הפוסקים כתבו מחיה, זולת הרב כפתור ופרח והאגודה, ומה דמות יערוך ל"על הכלכלה" שרוה"פ דחוה זולת יחידאי. והאחרונים שתמכו יד לזה מפני שלא ראו דברי הראשונים. ואע"פ שהרב מהר"א מני סיים "שאפי' לא יהיה כן ד' הרב שם חדש, מ"מ כן נראה לי. וכ"כ בפת לחם בשם הלבוש". ע"כ. אין זה עיקר. ועיין בשמח נפש (גאגין ביריעות האוהל דף קג:) שכתב, שמנהג אר"י לחתום "על מחיתה" לבד. שכ"ד כל גדולי הפוסקים (והביא דברי הפוסקים הנ"ל) ומרן, ודלא כהטור וש"פ שכתבו גם על הכלכלה. עש"ב.

וכיון שכן המנהג כאן באר"י, הכי נקטינן, ואף אלה שעלו מארצות חו"ל ונהגו שם לחתום ועל הכלכלה, ישנו את מנהגם וינהגו כמנהג אר"י. ואפי' בחו"ל טוב ונכון לנהוג כן, [ואין בזה חשש משום שינוי מהמנהג, דבכמה דוכתי כתבו האחרונים לתקן הנוסחאות נגד המנהג, וגם הבן איש חי כתב כן בכ"ד]. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סי' לח אות א') בדין אין חותמין בשנים. ושוב נדפסו הדברים בתוספת בשו"ת יבי"א ח"ח (סי' יא אות לא). ע"ש.

ולכן אע"פ שמצינו לכמה ראשונים שכתבו לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה, אין לנו אלא גירסת עמודי ההוראה הרי"ף הרא"ש והרמב"ם והש"ע, וכיון דחזינן שיש קפידא שלא לחתום ועל הכלכלה, בודאי שאין להורות "לכתחלה" לחתום ועל הכלכלה.

ועיין בשו״ת מהר״ם שיק (תרי״ג מצוות, תולדות המחבר) שנהג לסיים על הארץ ועל המחיה, ולא היה אומר ועל הכלכלה, וכ״ה בבה״ג, וע״ז הסכים גם הגר״א, וכ״ה בשל״ה. ובסידור התניא.

גם החזו״א בספר דינים והנהגות (פ״ז אות ב׳) כתב לומר על הארץ ועל המחיה, ולא לחתום ועל הכלכלה. וכ״ד הרב אול״צ בח״ב (עמוד שח אות מה), שבברכת מעין שלש יש לחתום על הארץ ועל המחיה, ולא להוסיף על הכלכלה. כיון שאין לחתום בשתים. וכ״כ הב״י שכן גירסת בה״ג והרמב״ם והסמ״ג, וכן המנהג. ע״ש. וכ״ז דלא כמ״ש בהל״ב במחכ״ת.

ומייעתא לכל הנ״ל ממ״ש מרן החיד״א, בברכ״י (סי׳ קסז סק״ה) לגבי האיסור לטעום קודם שיתן מאכל לבהמתו, דהט״ז כתב, שאין איסור בטעימה, דא״כ למה אמרו כאן אסור לאכול וכו׳ ולא אמרו אסור לטעום, כמ״ש בשבת (ט:) אסור לטעום עד שיתפלל, וכן אסור לטעום עד שיבדיל (שם), אבל כאן לא אמרו אלא אכילת סעודה. עכ״ל. והקשו עליו דבגיטין (סב.) איתא אסור לטעום. ותירץ מהר״ם חאגיז (מובא בבאר היטב סק״ט) דכלל גדול דאין לסמוך אלא על הנשנה במקומו, לזה דייק הט״ז ואמר למה אמרו כאן, דקאי על ברכות. עכ״ד. וכתב מרן החיד״א, ואנא זעירא תיובתא ופירוקא לא חזינא, דהא דגיטין היא היא מימרת ברכות, וכיון דהכא גרסינן אסור לאדם שיאכל מאי מקשים על הט״ז מגיטין, הא זוהי המימרא גופא, והכא גרסינן שיאכל, וע״כ ליתא להההיא גירסא, דחדא מימרא היא. ומינה תברא לתירוץ מהרמ״ח הנז׳, דלא שייך הכא כללא דאתמר בעלמא סוגיא במקומה עדיפא, דהתם היינו בתרי סוגיות חלוקות, דמהכא משמע נגד סוגיא אחרת, אבל הכא חדא מימרא היא ולא שייך זה, אלא לומר דההיא גירסא מוטעת, כדאמרן. ומאי דדייק מלשון הט״ז דקאמר למה אמרו כאן, לאפוקי מאי דאתמר בגיטין, לא נהירא, דאי הט״ז זכר מינה הוה דחי להההיא גירסא. ואיברא דהרמב״ם (סוף הלכות עבדים) והסמ״ג (סוף עשין פ״ו) כתבו דאסור להקדים מזונות וכו׳, ולא נקטי טעימא. אבל קצת קשה על הט״ז והא״ר (אות ח) שכתבו כדבריו, דהרי הרי״ף (כח.) והרא״ש (פ״ו סי׳ כב) שם בברכות גרסי אסור שיטעום. ועיין בשו״ת שאלת יעבץ (סי׳ טו״ב). ע״כ.

חזינן, שיש לנו להתחשב בדעת ג׳ עמודי הוראה גם בקשר לגירסאות. דאל״כ מאי מקשה החיד״א על הט״ז. וע״ע בספר חזו״ע הלכות סוכה (עמוד ב׳) דמכיון שהפוסקים גורסים בירושלמי כגירסתינו, כן עיקר וכו׳, ולית דחש להא דהאו״ז. וכ״כ בברכ״י. ע״כ. הרי שגם לענין גירסאות מתחשבים בגירסת רוה״פ לענין הלכה.

וגם יוצאי מרוקו שהגיעו לארץ, צריכים לנהוג בכל עניני הלכה כדעת מרן המרא דאתרא, שקיבלנו הוראותיו. ודי לנו שבמרוקו היו מנהגים שונים ורבים, ובכל כפר ועיר נהגו אחרת, ולכן כאשר הגיעו לאר״י עליהם להתאחד סביב הוראותיו של מרן הש״ע. וכמ״ש בשו״ת אבקת רוכל (סי׳ ריב) דקמא קמא בטיל. והוא כדין ההולך ממקום שנהגו למקום שלא נהגו, שעושה כמנהג המקום שבא לשם. ומה שיש שטענו דחשיב כמנהג קדום קודם שפשטו הוראותיו של מרן, הנה דין מנהג קדום הוא דוקא במה שנהגו במקומו של המרא דאתרא, דהיינו באר״י, אבל מה שנהגו בחו״ל אף אם הוא מנהג קדום שם, אינו חשיב כמנהג קדום, ומאחר שבאו לכאן שלא ע״ד לחזור צריכים לנהוג בכל כמנהג הש״ע. וראה בעין יצחק ח״ב (עמ׳ שצז). וח״ג (עמ׳ תנד).

ומ״ש המחבר הנ״ל באיזה ירחון (אב תש״ע) שאין כאן אין חותמין בשנים, דאטו על המחיה ועל פירותיה ועל גפנה נחשבים לאחת. וסיים בבטחון האופייני לו: **וזו אמת לאמתה של תורה.** ע״כ.

והנה מצינו לכמה ראשונים שכתבו להדיא שהחתימה על המחיה ועל הכלכלה הוי בכלל אין חותמין בשנים, וכמבואר להדיא בספר הרוקח, וגם הב״י הבין כך, וברור שגם סברתם הוי בכלל אמת לאמתה של תורה.

ועל עיקר טענתו, נעלם ממנו מה שהביא ביבי״א ח״ח (סי׳ יא) מ״ש בחסד לאלפים (סי׳ רח אות יא), דלפי פירוש תיבת כלכלה, יראה לי שאין לחתום ועל הכלכלה, שהרי אמרו בש״ס אין חותמין בשתים. והקשו, והרי חותמין על הארץ ועל הפירות, ותירצו דר״ל ארץ דמפקא מחיה ופירות. וזה לא שייך לתרץ גבי כלכלה, והו״ל חותם בשתים. ושוב

ד. ביום טוב שחל במוצאי שבת, אפשר לברך ברכת מאורי האש על הנרות שהודלקו לכבוד יום טוב. [וגם כאשר אור החשמל דלוק בבית, ראה בהערה]. ד)

ראיתי שהדבר מפורש בב"י שדעת גדולי הפוסקים שלא לחתום ועל הכלכלה. ע"כ. וזה כמו שנתבאר שיש חילוק גדול בין על המחיה ועל הכלכלה, לבין על המחיה ועל הפירות. דהתם היינו ארץ דמפקא מחיה ופירות. אבל כלכלה ענין אחר הוא. ובפירוש עץ יוסף שבסידור אוצר התפלות ח"א (עמ' רמו) פירש דמחיה היינו פרנסה בדברים הכרחיים, וכלכלה היינו במותרות. ואמנם הראשונים החולקים וגורסים על המחיה ועל הכלכלה, צ"ל דס"ל דהוא ענין אחד, וגם כלכלה היינו מזון. וכמו שתירגם המתרגם (בראשית מה, יא) וכלכלתי, "ואזון".

וקרוב ל־30 ראשונים ו־15 אחרונים העתיקו נוסח הברכה "על הארץ ועל המחיה", וכ"ה: בילקוט שמעוני, ובספר הלכות גדולות (דף ז, ג), וכן גריס מר רב פיאס גאון, וכן בתשובות הגאונים, ור"ח, והאשכול, ורש"י, והסמ"ג, הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, והתוס', והמרדכי, ובמחזור ויטרי, ובפסקי רבי אליהו מלונדריש, ובהרא"ה, והמאורות, ובתשב"ץ, וברוקח, ובראבי"ה, ובריקאנטי, והריא"ז, ובאו"ז, ובמאירי, ובשבולי הלקט, ובכל בו, ורע"ב, ובספר על הכל, ובש"ע. וכמו שהארכנו בס"ד בשלחן המערכת ח"ב (עמוד תט). ואף שיש חולקים, אין לנו להידחק ולחלוק על ג' עמודי ההוראה ורוב הראשונים והש"ע הנ"ל.

וכן הבינו הרבה אחרונים, ומהם בכפתור ופרח, והשל"ה, ובסידור התניא, והמהר"ם שיק, ובספר זכרנו לחיים, בספר פחד יצחק, והרב רוב דגן, ובחסד לאלפים, וביפ"ל, ובשמח נפש גאגין, ובמשנ"ב, ובחזו"א, ובספר נתיבי עם, ועוד. וכתב בשו"ת מעשה אברהם (סי' מא), שיש לפקפק על החותמים בשנים, שמלבד שהוא נגד דברי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, כן כתבו גם בכפתור ופרח, והשל"ה וכו'.

ובקובץ אליבא דהלכתא (הוצאת אהבת שלום, קובץ מג) העיר אחד הכותבים בלשון חריפה ומתנשאת, על מה שנתבאר בעין יצחק בשם הרוקח, שהנוסח על הארץ ועל המחיה הוא בדוקא, משום דאין חותמין בשתים. והעיר שם, **שלא היה ולא נברא, ואין דבר כזה ברוקח.** ע"ש. אולם עיין בספר הרוקח סי' ש"מ שכתב בזה"ל: וחותמין על הארץ ועל המחיה, ואין חותמין בשתים. ע"כ. הרי שבחנם השיג על דברינו, ושלחנו הערה זו למו"ל, ולא הגיבו, וזה מכלל עבירות שבין אדם לחבירו.

אם לברך מאורי האש על הנרות שהודלקו לכבוד יו"ט

ד) **כ"כ** בפשיטות בקובץ מבית לוי (תשנ"ח עמוד נא).

והנה יש לדון בזה, דהא קי"ל שאין מברכין על נר של ביהכ"נ, משום שנעשה לכבוד ולא להאיר. וכתב רש"י (ברכות נג.) שאין מברכין על נר שנעשה לבשל, שהרי לא נעשה להאיר. ועיין במאירי (ברכות נג.) שכל שאמרו שאינו מברך, אם עבר ובירך, ברכה לבטלה היא, ועובר על לא תשא. ע"ש. וכ"כ הפמ"ג (א"א סק"ו), שהב"י הביא מהאר"ח בשם הרשב"א, דכל הני דמתני' שאין מברכים, אף בדיעבד לא יצא. ואף במ"ש בסעיף יב שאין מברכין על נר שאין עשוי להאיר, אלא לכבוד, נראה שחוזר ומברך. וצ"ע. ע"כ. ועי' ברמב"ם (שבת כט, כו).

ולכאורה כיום שיש לנו את אור החשמל, הנרות שמדליקין לכבוד שבת ויו"ט, הם כמו נר של כבוד, ולא להאיר, כי נר רגיל לגבי אור החשמל, הוי כשרגא בטיהרא, ומאי אהני. [וראה בזה עוד להלן בסעיף יט]. ואמנם אם נתן הרבה שמן שיספיק גם אחרי ששעון שבת יכבה את הנרות, בזה בודאי אין כל חשש.

אלא דא"כ צ"ע איך מברכים כיום בכלל על הנר במוצ"ש, שמנהג פשוט בכל ישראל להדליק נר מיוחד בשביל ההבדלה, והרי נר זה לא הודלק לשם להאיר, אלא רק לשם הברכה עצמה, כדי שיוכל לברך עליו, ומיד אחרי ההבדלה מכבין אותו. ואין שום הנאה בנר הזה גם לא לשעתו, כיון שאור החשמל דלוק. והרי אין מברכין על נר שלא נעשה להאיר.

ושו"ר בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ז עמ' תעט) שהביא בשם הר"ש דבילצקי, שראוי לכבות את אור החשמל בשעת ברכת מאורי האש, דאל"כ יש לחוש

שהנר הזה דולק רק לכבוד ולא להאיר. ע״כ. אולם אין בזה תיקון כ״כ, כי סוף סוף הנר לא הודלק בשביל להאיר, אלא בשביל הברכה בלבד.

אלא יש לחלק, שא״צ בדוקא נר העשוי להאיר, רק העיקר שלא יהיה עשוי לכבוד או לבישול וכדומה, אבל נר שהודלק סתם, שפיר מברכין עליו. ולפ״ז כ״ש נר שהודלק במיוחד לשם ברכת ההבדלה שמברכין עליו.

וז״ל הראב״ן (ברכות סי׳ קפח), נר העשוי לכבוד אין מברכין עליו, כגון נר העשוי להאיר בבית לבני אדם לכבוד, **לפיכך נהגו להאיר נר לצורך הברכה**, ואם אין לו נר אחר, מברך ע״ז שלו, כי נרות שלנו רובן להאיר עשויין ולא לכבוד, שאם היה אור הלבנה נכנס לבית לא היה מדליקו. וגם בביהכ״נ אין מברכין על הנר העשוי להאיר לביהכ״נ ומדליק נר אחר, ואם יש ב׳ נרות בביהכ״נ או בבית, האחד הוא לכבוד דנר לאחד נר למאה, והשני מברך עליו. ע״כ. ומלשונו שנהגו להאיר נר לצורך הברכה, משמע שהיו מדליקים נר במיוחד לצורך הברכה, ומסתמא היה להם אור ולא נתכוונו לתוספת אורה, ואפ״ה מברכים, וע״כ כדביארנו.

והנה קי״ל (ברכות נג:) שגחלים לוחשות מברכין עליהם, והרי גחלים לוחשות אינם עומדים כך להאיר. אך י״ל דשאני התם שהיו עומדות מתחילה להאיר. ובדין גחלים לוחשות נחלקו הראשונים, שלכאו׳ סתמא קתני ואפי׳ שהודלק לחמם ולבשל, אולם יש לדחות דמיירי בעצים שהודלקו להאיר, ואח״כ עוממו. וכמבואר במאירי שם, שמא תאמר, הרי גחלים לא לאורה הודלקו אלא לחמם או לבשל, אף אנו מפרשים שהודלקו עצים לאורה ונעשו גחלים, או שמא גם עכשיו לאורה מועטת הן עומדות, להכיר בין מטבע למטבע. וי״מ שאף גחלים העשויות לחמם או לבשל הואיל ואינן עשויות לכבוד בעלמא אלא להנאת בני אדם מברכין עליהם, ולא נתמעט מלברך אלא אותה הנעשית לכבוד, ואף גדולי המפרשים סוברים כן, ואין הדברים נראים. ע״כ.

גם באהל מועד (שער קידוש והבדלה ד״ב) כתב, שלדעת הר״א אור שנעשה לבשל או לחמם, מברכין עליו, ודעת רש״י נראה שאין מברכין על האור אא״כ נעשה לאורה פרט לשנעשה לבשל ולחמם ולכבוד. ונר של בהכ״נ אין מברכין עליו מפני שלא נעשה אלא לכבוד, ולכן נהגו שמדליקין נר א׳ שאוחז שמש בבהכ״נ לפני החזן ואינו סומך על עששיות הדולקות, וכ״כ הר״מ, והר״א לא כתב כן. גחלים וכו׳, אם מאירות כדי שיאותו, מברכין עליהם אע״פ שאין דרך בנ״א להשתמש לאורן. ע״כ. ודעת הר״א, הוא הראב״ד, שהובא בשטמ״ק (ברכות שם) בשם הרמב״ן, דמיירי שהגחלים עשויות להאיר, והראב״ד כתב שכל אור שאינו עשוי לכבוד, אע״פ שהוא להיסק ולא להאיר, מברכין עליו, כל שהוא כשלהבת. ע״כ. וכ״ה בפירושי הרא״ה שם. אך הרא״ש (ברכות ח, ג) כתב, ומיירי דהני גחלים לוחשות עשויין להאיר. ע״כ.

ונפ״מ אם מברכים על נר של מדורה שנעשה להתחמם, או על אש שהוסקה בשביל התבשיל. ובש״ע (סי׳ רחצ סעיף ט) פסק, שאין מברכים על גחלים רק אם עשויים להאיר. ומשמע שאין די שעשויין להנאת בני אדם, כגון לבשל ולחמם.

אם יכול לברך בורא מאורי האש על נר שהודלק לכבוד יו״ט

ולגבי יו״ט שחל במוצ״ש, הנה הדבר אינו דומה לכל מוצ״ש שמברכים על נר שהודלק לשם המצוה, ששם הנר הודלק לשם המצוה, ולא לכבוד או לבשל וכדו׳, אבל הנרות של יו״ט, הרי כיום שיש אור החשמל, הודלקו לשם כבוד יו״ט, ולא להאיר.

וראה בילקו״י שבת א׳ כרך ד׳ (עמ׳ תתעו), שכיום שיש אור החשמל, הרי גם כשמדליק נר מיוחד בשביל ברכת מאורי האש בהבדלה, לכאו׳ אין זה נר העשוי להאיר אלא לכבוד. אלא די״ל, שא״צ נר שנעשה בדוקא להאיר, רק שלא נעשה לשם דבר אחר. אבל אם מדליק בשביל המצוה, ש״ד. וע״ש עוד מה שצידדנו בזה. אולם כ״ז לגבי נר שמדליק בשביל ברכת מאורי האש, אבל נר שהדליקו לכבוד יו״ט, הרי כיום אינו נעשה להאיר כלל, והוא רק משום כבוד יו״ט, כמו נר של כבוד, כנר של ביהכ״נ, ואיך יוכל לברך עליו.

ובשו״ת אול״צ (ח״ג פי״ח אות ו) כתב, שיכול לברך על נר שהודלק לכבוד יו״ט, שכיון שנרות אלו הודלקו לכבוד יו״ט להאיר משום שלום בית,

ה. כשחל יום טוב במוצאי שבת, אין כדאי לחבר שתי נרות לצורך ברכת מאורי האש, בשביל לברך על אבוקה, אלא יברך על נר אחד בלבד. ה)

דינם כנרות שהודלקו להאיר שמברך עליהם ברכת מאורי האש. ע"כ. אולם לא נחת לבאר הדין כיום שיש אור החשמל.

עוד כתב באול"צ ח"ב (פרק מז אות טו), שאפשר לברך בורא מאורי האש, על נר שהודלק להאיר לעילוי נשמת נפטר. [ודייק כן מלשון הש"ע (רח"צ סי"א) שכתב, אין מברכים על נר של מתים, שאינו עשוי להאיר, הלכך מת שהיו מוליכין לפניו נר, אילו הוציאוהו ביום, והוציאוהו בלילה בנר, אין מברכין עליו. ע"כ. ומשמע שאם נעשה הנר להאיר מברכים עליו, אף שהודלק לעילוי נשמת נפטר].

אמנם בשו"ת יבי"א ח"ג (חיו"ד סי' יט אות ג') הביא פלוגתא בזה, לגבי נר שהודלק לשם כבוד, וגם לשם להאיר. ושם נתבאר שאין לברך על נר של ייאר־צייט, או נר שהודלק לעילוי נשמה. וצ"ע.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' מב) כתב, שאין לברך ברכת הנר במוצ"ש על נר שנעשה גם להאיר וגם לכבוד, וא"כ אין לברך נמי ברכת הנר במוצ"ש על נר יו"ט [גם כשאור החשמל אינו דלוק בבית], בהיות שנר זה נעשה גם להאיר וגם לרבות משום כבוד, וכל שהודלק משום להאיר וגם משום לכבוד אין מברכין עליו ברכת הנר. כמ"ש תלמידי רבינו יונה (על הרי"ף ברכות נג:) בשמו, שנרות של ביהכ"נ, כיון שדרך להדליקם לכבוד אין מברכין עליהם, ואפי' נאמר שפעמים מדליקים אותם להאיר, נראה שאם נעשה להאיר ונעשה לכבוד אין מברכין עליו. ובמג"א (סי' רח"צ ס"ק ט"ז) פסק דאין מברכין על נר של חתנים, וביאר הפמ"ג (מש"ז שם), שנר שנעשה לכבוד ולהאיר, אין מברכין עליו. ולכן במוצ"ש שחל ביו"ט יש לברך על יתר הנרות שבבית שהודלקו רק להאיר, ולא על הנרות המיוחדים ליו"ט שבירכו עליהם להדליק נר יו"ט. ע"כ.

אכן ע' בביאה"ל (סי' רח"צ ד"ה נר בהכ"נ), שברש"י (ברכות נג: ד"ה בסוף, וד"ה כל מת) משמע שחולק על רבינו יונה. [וע"ש עוד בביאה"ל שצידד, שנר שנדלק בתחלה לכבוד, ולבסוף משתמש בו להאיר, יוכל לברך עליו]. ובעיקר הדבר, הנה יש לחלק, שנר של שבת ויו"ט, אינו נעשה אלא להאיר, וכבוד שבת בא ממילא, פירוש, שהגם שיש בו משום כבוד שבת, הכבוד הוא בריבוי האורה.

וקצת ראיה לזה שאפשר לברך על נר של שבת ויו"ט [עכ"פ כשאין אור חשמל בבית], ממעשה דר' חנינא בן דוסא (תענית כה.) שאמר לביתו שהדליקה נר שבת בחומץ, מי שאמר לשמן וידלוק, הוא יאמר לחומץ וידלוק, תנא היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה. ופרש"י, שלא רצו לברך עליו בורא מאורי האש, כיון שלא רצו ליהנות ממעשה ניסים, [והיינו שלא היה עומד להאיר], לכן הדליקו ממנו אור אחר כדי ליהנות ממנו.

אמנם לכאורה דין זה כבר מפורש בגמ' בברכות (נג.) עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצ"ש מברכין עליה. [אולם גירסת הרי"ף שם, 'מביאין ממנו אור להבדלה']. ואף שיש לדחות דלא מיירי בנר שהודלק לשם מצות נר שבת ובירכו עליו, אלא נר שהודלק בשאר חדרי הבית לריבוי אורה. הנה בברייתא לא חילקו בזה.

ובשמירת שבת כהלכתה (ח"ב עמ' רעד) כתב, שאע"פ שנרות של יו"ט כיום אינם עשויים להאיר, מ"מ בעיקרם הם עשויים להאיר, ואפשר לברך עליהם בורא מאורי האש. ושכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סי' קכד). [וע' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' י. וחי"ד סי' מ]. וזו סברא חדשה, שכיון שהדלקת נר כזה עומדת להאיר, אע"פ שהוא לא הדליקו ע"מ להאיר כעת, די בזה להחשב נר שנעשה לאורה, ומברכים עליו.

כשחל יו"ט במוצ"ש, אין כדאי לחבר ב' נרות לצורך ברכת מאורי האש

ה) **ילקו"י** שבת א' חלק רביעי (עמ' תתפא). ובשו"ת אול"צ (ח"ג פי"ח אות ו). וע' בתוס' ביצה (כב. ד"ה והמסתפק), ובהרא"ש שם, ובתפארת שמואל (סק"ו בסופו) דמאותו דבר עצמו נהי דאינו חייב משום כיבוי, מאחר שאינו מכחיש מאורו, מ"מ אסור מדרבנן, שדומה לכיבוי. ואפשר משום מצוה דרבנן התירו בשלהם. וזה דלא כמ"ש בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' מב) שיש לקרב ב' נרות או ב' גפרורים זה

לזה, ולברך עליהם. ובשמירת שבת כהלכתה (ח"ב עמ' רעד) כתב, שבעת שמברך על הנר במוצ"ש ליו"ט, יחזיק ב' נרות סמוכים זה לזה כדי שיהיו לו לאבוקה, אלא שיש שנוהגים לברך במוצ"ש זו על שני נרות יחידים מבלי להסמיכם זה לזה, או אפי' לברך רק על נר יחידי שעל השולחן. עכ"ד.

והנה מותר להדליק ביו"ט נר מיוחד בשביל ברכת מאורי האש, בהדלקה מאש לאש, דאף שאין כאן הדלקה לצורך אוכל נפש, הרי מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ואף דבעינן צורך קצת, מ"מ גם הדלקה זו בכלל צורך קצת. וע' ברבינו ירוחם (נתיב ד ח"א כט ע"ג) דלהדליק נר של בטלה נראה מהירושלמי שאסור, ונראה דהיינו שמדליקו לכבוד, דאילו מדליקו לבטלה ממש, פשיטא דאסור. וכתבו בתוס' דנרות של בית כנסת או של בית מדרש, מותר להדליק, דלשם מצוה הם ולשמחת יו"ט. ע"כ. והיינו, דמה שמדליק משום שמחת יו"ט אמרינן ביה משום שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ואף דבעי' צורך קצת, שמחת יו"ט או נר של ביהכ"נ חשיב כצורך קצת.

וז"ל המהרש"ל (בפ"ב בסי' ל"ה), לא מיבעיא נרות שמברכין עליהן פשיטא דלא מיקריין נר של בטלה, אפי' מדליק הרבה, אלא אפי' אחר שהדליק אותן ובירך עליהן יכול להוסיף עליהן, ולא מיקרי נר של בטלה אלא היכא שמדליקן להראות עושרו או נדיבותו בפני אחרים. ואין העולם נזהרין בזה, ויש להן ע"מ לסמוך, כי לפי דברי הרמב"ם (בפ"א ה"ד) משמע אפי' נר של בטלה מותר, מכח מתוך. עכ"ל.

אלא שיש לעיין אם מותר להדליק עוד נר או קיסם ליד הנר, כדי שיברך בורא מאורי האש על אבוקה, דלכאורה זוהי הדלקה שלא לצורך. וע' בכיו"ב במרדכי (הובא בב"י א"ח ש"ו) בשם רבי ברוך, שכתב, דיש חשש על החזנים שמשכירים אותם להתפלל בשבת, ורבינו שמואל אומר דאין איסור, דהא נותנים שכר לקיים המצוה. והקשה הב"י, הא סוף סוף שכר שבת הם נוטלים. ותי' ואפשר דה"ק שדבר זה לא אסור אלא מדרבנן, ובמקום מצוה לא העמידו דבריהם. ע"ש. ולפ"ז סברת רבינו ברוך שבמרדכי צ"ל דס"ל דבמקום מצוה נמי העמידו דבריהם. ולפ"ז גם בנ"ד אם יהיה מותר להדליק עוד נר ולעשות אבוקה ביו"ט לצורך ההבדלה, דבר זה יהיה תלוי במחלוקת ר"ב ור"ש הנז'.

אולם ל"ד נ"ד לנידון החזנים, דהנה בב"י (סי' תקפ"ה) העיר ע"ד רבינו שמואל דאטו כדי לקיים המצוה נחלל שבת. ותי' דלהתפלל וליקח שכר לא הוה אלא גזירה לגזירה, דשכר שבת גזרו משום מקח וממכר, ומו"מ נמי לא הוה אלא משום שמא יכתוב, וא"כ שכר שבת לא הוה אלא איסור קל דמיחזי לאינשי כאיסור, ולכן משום מצוה התירו.

ואמנם בנדרים (ל"ז.) למ"ד שכר פיסוק טעמים דאסור משום שכר שבת, ולכאורה אמאי לא התירו משום מצוה. ועיין במג"א (סי' ש"ז סק"ד) שאין מדמין שבותין זה לזה, ואין לך אלא מה שאמרו חכמים.

ובאמת יש לעיין אי נ"ד חשיב כדבר מצוה, דהנה בגמ' פסחים (ח. קג.) מבואר דאבוקה במוצ"ש הוא למצוה מן המובחר. וכ"ה בש"ע (סי' רצ"ח ס"ב), ולפ"ז קשה להקל בנ"ד להדליק אבוקה במיוחד לצורך מצוה מן המובחר.

ועיין בספר בתי כהונה (ב"ד סי' י"ח, וסי' כד) שנשאל ע"מ סמכו ישראל קדושים בליל שמחת תורה בהקפות, וביום ש"ת, שהולכין באבוקות של שעוה ולרקוד בהם, ולהוליכם בפני חתני תורה, לפמ"ש הרא"ש דגרם כיבוי אסור. והאריך בזה להתיר. ועיין **תוס'** (פ"ק דכתובות ה: ד"ה את"ל) דאיירי דאיכא תרתי, מלאכה דרבנן ושאינו מתכוין, ובזה מתיר ר"י לכתחילה. ולחד שינויא אפי' לדבר הרשות. וכ"כ התוס' (בכורות כד:). ולד' ר"ש דמתיר משאצל"ג היכי דאיכא תרתי, משאצל"ג ושא"מ, שרי לכתחלה. שוב הביא מתוס' יו"ט שבאבוקה של אור יש בו הטיית הנר. ע"ש. ולדבריו כ"ש בנ"ד שיש כבר אור, ומוסיף כדי שתהיה אבוקה, שאין בזה שום איסור.

ובאמת שבשמירת שבת כהלכתה הנ"ל, נסתפק בשם הגרש"ז אויערבך, אם מותר להדליק [ע"י שיעביר מאש לאש] נר אבוקה במוצאי יו"ט שחל בשבת, בשביל לברך עליו בורא מאורי האש, שהרי למעשה כ"ז מדליק רק בשביל הידור של אבוקה לברכת מאורי האש, כדי לברך על אבוקה שמאירה יותר, אבל לא כדי ליהנות מן הנר. והרי אין אבוקה מעכבת. והניח בצ"ע.

ובשו"ת ריב"א (אה"ע סי' קז) הביא, שיש נוהגים ביו"ט שחל במוצ"ש, לברך בורא מאורי

האש על הנר של בהכנ"ס ביו"ט, וביאר טעמם, שנרות של ביהכ"נ שאינם דולקים ביום, ש"מ שהם להאיר ומברכים עליהם, וכמו שחילקו בגמ' לגבי נר של מתים. אלא שבכל מוצ"ש אבוקה מצוה מן המובחר, ולכן מדליקים נר מיוחד להבדלה, אולם ביו"ט אין רוצים להדליק נר בטלה בחנם, ולכן מברכים על נר של ביהכ"נ שהודלק להאיר, וכמו שכולם עושים בבית ביו"ט שחל במוצ"ש, שאין מדליקין נר מיוחד להבדלה, אלא מברך על הנר של יו"ט שעל שלחנו.

ובהגש"פ להגרי"ש אלישיב (עמ' לח) כתב, שבכל מוצ"ש אע"פ שאין לו צורך בנר של ההבדלה, יכול לברך עליו, כיון שצורך מצוה יכול להחשיב את השימוש בו ל"יאותו לאורו". ואפי' בזמנינו שיש אור החשמל. אולם ביו"ט שחל במוצ"ש, אם א"צ לאורו של הנר, נחשב הדלקה שלא לצורך. ואע"פ שכתבו התוס' (ביצה יב.) שמותר להדליק נר לצורך מצוה, מ"מ כיון שבהבדלה בעינן שיאותו לאורו, א"א להדליק לצרך ברכה בלבד, כיון שאי"ז נחשב שימוש לצורך. ולכן צריך להדליק נר שיוסיף לו שמחה או אורה, אף מבלי הצורך שצריך את הנר להבדלה.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' י. ובחי"ד סי' מב) כתב, דאפשר שמותר להדליק נר לצורך ההבדלה, וגם נר אבוקה או לקרב שתי נרות וכו'. ומה שנהגו לברך על נר שעל שלחנו, הוא משום הפסד הנר, שאסור לכבותו, אלא צריך להניחו עד שיכבה מאליו. והמדקדקים מקרבים ב' נרות מהנרות הדולקים בבית, משום אבוקה מצוה מן המובחר, או שנוהגים להדליק ב' גפרורים ולקרבן אהדדי ולברך עליהם.

והפר"ח בשו"ת מים חיים (סי' ט) כתב, שאסור לטלטל נר אבוקה ביו"ט, ממקום למקום, דהוי פסיק רישיה, שמתמלא פי האבוקה משעוה נתכת, וא"א שלא ינענע ידו קצת באופן שיפלו טיפי שעוה בארץ, וגורם לכיבוי השעוה, ואסור לדעת הרא"ש וסיעתו.

ובלקט יושר (ח"א עמוד קג) הביא מעשה שחל יו"ט במוצ"ש, ושארו הגאון ר' אייזיק ציוה להדליק נר שעוה שקורין גוונדן קירצן, משום שאבוקה מצוה להבדלה. ואמר, אינך צריך להדליק ביו"ט. ולפעם אחרת אמר צריך אתה להדליק ביו"ט. ע"כ. ויש שדייקו מזה שאסור להדליק נר לשם ההבדלה לבד, לכן ציוה שעל נר אחד יקיימו גם נר יו"ט, וגם נר הבדלה. אך יש לדחות, דלא קאי אריישא.

והגר"מ פיינשטיין (אג"מ ח"ה סי' כ), כתב, שהרבה אנשים נוהגים גם ביו"ט שחל במוצ"ש, לקרב שתי נרות זל"ז כדי לעשות מזה נר אבוקה, וכתב שאין לחוש בזה משום שממיס את הנר, שהרי אין בזה שום צורך בהיתוך משהו של הנר שנעשה מזה. שאף אם היה זה ההיתוך מלאכה ממש, הרי היה מותר לשי' הערוך ור"ת, דפס"ר דלא ניח"ל כלל, שרי. וכאן אפי' היה מכוין להתיך את הנר, אינו איסור תורה, כיון שאין דרך היתוך חלב בכך, והוא גם משהו שאין ראוי לשום דבר. ואף אם יפול טיפה הנימוסה במקום שיהיה, שייך להסיר משם בקלות שלא ע"י כיבוס, וגם הא ברור שלא ישתדלו כלל להסירה באופן שיהא משומר, שא"כ אף במתכוין לזה לא היה בזה שייכות מלאכה, שאף לכו"ע באינו מתכוין לזה ליכא שום איסור. ולבד זה, אם צורך האדם הוא באור גדול שנעשה מזה שמדבק שתי אשיות הנרות, הרי בודאי אין שום חשש, דהא מותר להדליק להאור באופן זה, שיהא האור גדול כאבוקה, ולא היה שייך לחוש למה שעי"ז נימוח חלב, דהא לצורך להאיר ביו"ט הוא עושה, שלהאיר הוא בדין אוכל נפש. לכן אף שמה שצורכו עתה באבוקה אינו עושה בשביל צורכו להנאת האורה, נמי אין לאסור, מחמת שעכ"פ הוא להגדיל האורה, שהוא ענין הנאה. וגם כיון שלהאיר יותר הוא ענין הנאה, יש בעצם הנאה מכל גדלות האורה, אף שהוא לרגע אחד. ומה שאינו עושה כן כל העת, הוא מחמת דלא איכפת ליה גם בחסרון הנאה זו, שוודאי גם זה מותר ביו"ט. שגם בעיקר הדלקה מותרין ביו"ט, אף שלא איכפת לו גם בפחות, ולכן אין לחוש לזה כלל. עכ"ד. וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ח (סי' ריז). ע"ש.

כשמונח כבר נר לפניהם, האם אף על פי כן מצוה להדליק אבוקה להבדלה

והנה בפסחים (קג:) איתא, כי מטא לאבדולי, קם שמעיה ואדליק אבוקה משרגא, א"ל למה לך כולי האי, הא מנחה שרגא וכו', עד דא"ל לא סבר לה מר אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. כתב

א. כשחל יום טוב במוצאי שבת, יזהר שלא יכבה את נר ההבדלה, כפי שדרכו לעשות בכל מוצאי שבת, אלא יניחנו עד שיכבה מאליו. או שיברך על הנרות שהדליק לכבוד יום טוב, ודיו.[1]

ב. כשחל ליל פסח במוצאי שבת, ושכח להבדיל על הכוס בקידוש, אם נזכר קודם אכילת הכרפס, יבדיל מיד על כוס אחר, כדי שיוכל לאוכלו, שהרי אסור לטעום קודם ההבדלה. ואם נזכר אחר כך קודם שהתחיל בהגדה, יבדיל מיד. אבל אם התחיל בהגדה, אין לו להפסיק ולהבדיל, אלא יבדיל על כוס שני, אחר ברכת אשר גאלנו, בלי ברכת הגפן. [שו"ת חזו"ע ח"א עמוד רמב]. אולם ברכת "בורא מאורי האש" על נר, גדול הבית יברך במקום שנזכר, אף בתוך ההגדה. והשומעים יכוונו לצאת ידי חובה כדי שלא יהנו מן האור קודם שיברכו עליו. ואם לא עשו כן, יברכו ברכת בורא מאורי האש בסוף ברכת אשר גאלנו, ואחר כך ברכת ההבדלה. ברכת ההבדלה. [ואם האור הדולק שם בבית אינו בא מן האש כלל, וכגון שבא מנורות לד, כיון שלא יצא הדבר מידי מחלוקת נראה דשוא"ת עדיף ולא יברך באמצע ההגדה, שהוא חומרא הבאה לידי קולא שיש בזה הפסק, אלא ימשיך ההגדה ויסמוך על עיקר הדין, ואחר ברכת אשר גאלנו יברך. עי' קובץ בית הלל (שנה יב, תמוז תשע"א עמ' נח-ט), ובקובץ משנת יוסף (גליון כב, עמ' קה).] ואין צריך להבדיל על כוס אחרת, אלא יאמר ברכת ההבדלה מיד אחר ברכת אשר גאלנו, על אותה כוס. ואם התחיל בסעודה, ונזכר שעדיין לא הבדיל, יבדיל מיד עם ברכת הנר. ואם נזכר כשסיים כל סעודתו או בסיום ברכת המזון, יבדיל על הכוס השלישי. ואם נזכר באמצע ההלל, יאמר ההבדלה וההלל על כוס רביעי.

המרדכי, וא"ת למה לא השיב לו מתחלה האמת, כמו שהשיב לו לבסוף, אומר ה"ר יעקב מקורביל, דרבא היה סבור מתחלה שהוא שואל לו שאע"פ שאבוקה מצוה מן המובחר, מ"מ כיון דאיכא שרגא דמנחא, לית לן לאהדורי אאבוקה, ובאמת שרבא טעה בדבריו, שלא היה שואל לו כך, אלא שאל למה לי אבוקה כלל מתחלה, לכך השיב רבא, דשמעא אדעתא דנפשיה עביד, כלומר, ודאי כיון דאיכא כבר נר אחד לית לן לאהדורי אאבוקה, והשואל טעה בדברי רבא, שהיה סבור שהבין רבא שאלתו, והיה סבור שהיה משיב לו שבתחלה ג"כ א"צ אבוקה כלל, ולכן אמר לו אי לא דשמע מיניה דמר פעם אחת, שמצוה באבוקה לא הוה עביד, ואז הבין רבא מדבריו מאי הוה בעי ליה, ואמר ליה ודאי ששמע ממני דאבוקה מצוה מן המובחר היכא דלא מנחא שרגא, אבל עתה השמש אדעתא דנפשיה עביד, דהכא היה כבר הנר דולק, ולא היה צריך לאהדורי אאבוקה. עכ"ד. והובא במג"א (סי' רצח סק"ד), והקשה, שלפי דבריו היה להם להפוסקים לכתוב דין זה, שאם מונח נר א"צ להדליק אבוקה. אלא י"ל שקושיתו היא שכיון שיש נר, היה לו להדליק עוד נר ויהיה אבוקה, כשיהיו מדובקים יחדיו, וע"ז השיב לו דשמעא מדעתא דנפשיה עביד. עכת"ד. וע' להחיד"א בפתח עינים מ"ש בזה, ובאשל אברהם ניימרק (בפירות הנושרין עמוד רצב). [קטע זה ממאור ישראל שם].

[1] **פשוט.** ומבואר במשנ"ב (סי' תקיד ס"ק כא) דמותר לתחוב הנר לתוך חול תיחוח, בענין שאין בו משום עשיית גומא, כדי שכשיגיע לחול יכבה, ואפי' אחר הדלקה. אבל לא יניח הנר בצווינגי"ל אחר הדלקה, או להדביק הנר בכותל בענין שיכבה כשיגיע לשם, דהוי כאילו חותך מן הנר, וזה אסור לכו"ע. ע"ש.

ויו"ט שחל במוצ"ש שאין מברכין על הבשמים, וטעה ובירך על הבשמים, יכול לטעום מן היין, שבדיעבד אין זה נחשב הפסק בין ברכת הגפן לטעימה, שסוף סוף עשה זאת לכבוד המצוה של ההבדלה, ויתכן דלא חשיב הפסק. והרי רבים נוהגים לברך על הבשמים בשעת המילה לאחר ברכת הגפן. [הגרשז"א בשלמי מועד עמ' שסב].

ואם נזכר אחר כוס רביעי, יחזור וימזוג כוס אחר [כוס חמישי], ויבדיל עליו, ויברך "בורא מאורי האש", שכל הלילה של מוצאי שבת זמנה הוא, ויברך על כוס זה "בורא פרי הגפן", שהרי הסיח דעתו מלשתות אחר כוס רביעי. ז)

כשחל ליל פסח במוצאי שבת, ושכח להבדיל על הכוס בקידוש

ז) **הנה** בארחות חיים (סדר ליל פסח אות יב), ובכלבו (סי' נ) מבואר, פעם אחת שכח רבי להבדיל על הכוס בליל פסח שחל במוצ"ש, ולא נזכר עד לאחר שאכל ירקות והתחיל ההגדה, וקודם שסיים ההגדה נזכר, ולא רצה לחזור ולהבדיל על הכוס עד שהשלים ההגדה עד גאל ישראל, שאכילת ירקות לאו כלום הוא. והביאו מרן הב"י (ר"ס תעג). וכתב על זה בדרכי משה "וכ"כ מהרי"ל בשם צפנת פענח, אמנם כתב שיש חולקים וסוברים שיבדיל מיד".

וז"ל ספר הפרדס (ס"ס קלג) וס' האורה (ס"ס צ): ואם שכח לעשות ההבדלה במוצ"ש שחל בו ליל פסח עד שאכלו הירקות והתחילו ההגדה, א"צ לחזור ולהבדיל אלא עד שישלים כל ההגדה עד גאל ישראל, שאכילת הירקות אינה חשובה אכילה, ולאו כלום היא. ע"כ.

ובשו"ת מעשה הגאונים (עמ' כב), הובא המעשה הזה על רבינו קלונימוס הזקן, ששכח לעשות הבדלה על הכוס וקודם שסיים ההגדה הזכירוהו, ולא רצה להבדיל אלא עד שהשלים כל ההגדה עד גאל ישראל, ובירך הבדלה לאחר גאל ישראל, שהיה אומר מה שאכלנו ירקות בינתים, לא חשיבא אכילה ולאו כלום היא. וחלוקים עליו חבריו שאומרים שהיה לו לחזור ולסדר ברכות הבדלה כסידורם של חכמים, אבל כמדומה לי שיפה עשה שלא חזר, לפי שהברכות אין מעכבות זו את זו, וכן מנהגו לעשות [ולכאורה הלשון "מנהגו" צ"ב, דמה שייך מנהג בדבר שאינו מצוי, וזה אינו מצוי אלא בפסח שחל במוצ"ש ושכח להבדיל] כמו ששמע המנהג של זקנו רבינו הגדול רבי אליעזר נ"ע. ע"כ.

ומרן בש"ע (שם ס"א) כתב בזה"ל: "ואם שכח להבדיל על הכוס ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה, ישלים ההגדה עד גאל ישראל ואח"כ יבדיל". וכתב ע"ז הכנה"ג בספרו פסח מעובין (סי' רטו), ומשמע מדברי מרן שאם ירצה להפסיק ולהבדיל על הכוס אינו רשאי, וכ"כ הלבוש בהדיא, שלא יפסיק בהגדה. אבל מתוך דברי האר"ח מריה דהאי שמעתתא, איני מבין כן, שכתב "שלא רצה לחזור ולהבדיל עד שהשלים ההגדה", דברים אלו מראים בבירור שאילו היה רוצה להבדיל קודם גמר ההגדה היה יכול, אלא שלא רצה. ע"כ. [ולכאו' אין הלשון "לא רצה" מוכרח לומר כן].

והחק יעקב (סי' תעג סק"ה) כתב דמשמע טעמו של הלבוש שאסור להפסיק בתוך ההגדה. אבל לא מצאתי דבר זה בשום פוסק, וגם למה לא יפסיק באמצע סיפור ההגדה למצות הבדלה על הכוס, ובפרט בבין הפרקים. אלא נראה לי הטעם כי ההבדלה צריכה להיות על הכוס, ואם יפסיק ויברך על הכוס, וימזוג לו כוס אחר לאמירת ההגדה, נראה כמוסיף על הכוסות, כיון שנוטל כוס קבוע להבדלה, והואיל ואפשר לעשות בענין אחר, עבדינן שפיר. ע"כ.

ולכאו' י"ל עפמ"ש תר"י (ברכות יד.) אהא דאמרינן ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, כלומר כגון הלל דר"ח וחוה"מ פסח, פוסק מפני היראה ומפני הכבוד. ונראה מכאן שגם בימים אלה היחיד מברך על ההלל, שאם אינו מברך למה לא יפסיק לכל דבר, הואיל ואינו אלא קריאה בעלמא. אבל מדברי הרי"ף (פ"ב דשבת סי' שיח) מוכח שאין היחיד מברך על ההלל דר"ח (וכ"פ הרמב"ם סוף הל' ברכות), ולדבריהם צ"ל שכיון שהתחיל בשבחו של מקום, אין לו להפסיק אלא מפני היראה והכבוד. ע"ש. ומכאן למד בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' סז) שהמניח תפילין דר"ת בסוף התפילה וקורא בהן ק"ש בלא ברכותיה, לדעת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל אינו רשאי להפסיק באמצע רק מפני היראה והכבוד. ובשערי תשובה (סי' לד סק"א) כתב שנראה להחמיר מלהפסיק באמצע ק"ש אף מפני הכבוד. ע"ש. ובמקדש מעט (שם סק"ט) כתב, שאם עדיין לא עבר זמן ק"ש צריך להחמיר כדברי השע"ת כיון שקוראה בזמנה, אע"פ שאינו מברך לפניה ולאחריה.

ולפ"ז נראה שכיון שנמצא באמצע ההגדה ובסיפור יצי"מ, שהכל שבח ותהלה להשי"ת, אין לו

להפסיק באמצע המצוה בשביל מצוה אחרת. ואע״פ שבבין הפרקים של ק״ש מותר להפסיק מפני הכבוד, אפשר שבהגדה יש להחמיר יותר, כדי שלא יפסיק באמצע סיפור יצי״מ, והעוסק במצוה פטור מן המצוה, שלדעת הריטב״א (סוכה כה.) איסורא נמי איכא, ולדעת רבים מן הראשונים אפי׳ אפשר לקיים שניהם לא יפסיק מן המצוה שהתחיל בה. [כמ״ש ביבי״א (ח״ה א״ח סי׳ יג), שאפי׳ לענין להפסיק בקדיש וקדושה באמצע ק״ש, אין זה מתורת חובה]. כן יש להסביר כוונת מרן הש״ע והלבוש.

ובאמת שהרמב״ן במלחמות (פסחים קיד. פיסקא לא יפחתו לו מארבע כוסות) כתב וז״ל: ומ״ש בעל המאור שאם רצה לשתות בתוך ההגדה, הרשות בידו, כדתנן (קיז:) בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, חס ושלום, שלא התירו אלא בין כוס לכוס (קודם שיתחיל ההגדה), אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצותו לשאול ולדרוש בסיפור יצי״מ אינו רשאי להפסיק, ואפי׳ כשתמצא לומר שרשאי הוא לשתות בתוך ההגדה, בתוך ההלל אינו רשאי להפסיק, וכדאיתא בברכות (יד.). ע״כ. וכ״כ הר״ן שם. וא״כ נכונים דברי מרן והלבוש הנ״ל שיש לחוש מלהפסיק בתוך ההגדה. אלא שדעת בעל המאור להתיר, ולסברתו אה״נ שיהיה רשאי להבדיל מיד. וכדעת החולקים שהביא מהרי״ל הנ״ל.

ולכאו׳ כן משמע גם מדברי הרא״ש שם שהקשה על הרי״ף כקושית בעל המאור, שבין כוס ראשון לשני אם ירצה לשתות שותה, ולא חשיב היסח הדעת. אלמא שמותר להפסיק בשתיה באמצע ההגדה. וכ״כ המאירי (פסחים קי.), שאע״פ שכתב ליישב דעת הרי״ף, הודה מיהת שמותר לשתות בתוך קריאת ההגדה וההלל, רק מכיון שא״א לקרוא ולשתות כאחד מש״ה חשיבא הקריאה הפסק. ע״ש. [וע״ע בתוס׳ (פסחים קג:) שכתבו: ״שאע״פ שבין כוס ראשון לשני אם רצה לשתות ישתה, מ״מ כיון שהתחיל ברכת אשר גאלנו אסור לשתות״. ומבואר שמותר לשתות בתוך ההגדה וההלל]. ובכל זאת יש לחלק ולומר שהפסקה להבדלה חמירא טפי. [ועיין בשאגת אריה (סי׳ כב). ודו״ק].

ועוד, שנראה שהעיקר כדברי הרי״ף והרמב״ן והר״ן, שכן מפורש ברי״ץ גיאת (מאה שערים עמ׳ צט) בשם רב שרירא ורב האי, וז״ל: ״ד׳ כוסות הללו כל אחד מהם טעון ברכה לפניו, משום דבתר קידושא איתסר ליה למשתי עד שיהא דורש מארמי אובד אבי וחותם בגאולה. וכן כדאמר הב לן ונבריך אתסר ליה למשתי עד דמברך, וכן כד מברך בין שלישי לרביעי לא ישתה״. ע״ש. (וע׳ ברשב״ם קז: בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, היינו בין ב׳ כוסות הראשונים לאחרונים) וגם הרמב״ן שם הזכיר בסוף דבריו דברי הגאונים, [אך יש ט״ס שם ונשמט שמו של רה״ג]. וכן נראה דעת הראב״ד בתמים דעים (סי׳ לא). וכ״כ המהר״ם חלאוה (פסחים קט:).

גם בחי׳ רבינו דוד (עמ׳ שעו) כתב על דברי הרז״ה, ואין זה כלום, שאם אמרו בין הכוסות האלו אם רצה לשתות ישתה, אין לומר שישתה הכוס באמצע, שאינו בדין שימזוג הכוס לספר עליו יצי״מ שהיא מצוה מה״ת, וישתה אותו עד שלא תגמר מצותו כסדר שתקנו חכמים. ועוד שהוא אומר עליו ב׳ פרקים מן ההלל וברכת הגאולה שהם מפסיקים אותו מן השתיה וכו׳. ע״ש. וכיון שכן הוא דעת הגאונים והראשונים הנ״ל הכי נקטינן לאסור להפסיק באמצע ההגדה, ואע״פ שבעיקר דינם לברך על כל כוס וכוס לא נהגינן כוותייהו, וכמ״ש בב״י (סי׳ תעד) שפשט המנהג שלא לברך, י״ל דהתם נהגינן הכי לחומרא, משום חשש ברכה שאינה צריכה, ומה גם שבדבר זה לא נחלקו, ויכול להיות שאע״פ שנאסר לשתות בכל זאת לא הוי היסח הדעת, וכמ״ש הרא״ש. וכ״כ הרשב״א בתשו׳ (סי׳ עב) שאע״פ שאסור להפסיק בהגדה, א״צ לחזור ולברך על כוס שני. [וקצת סיוע למנהגינו שאין מברכים על כוס שני, שהואיל וקי״ל אין קידוש אלא במקום סעודה, וצריך לאכול הסעודה לאלתר, ועכ״ז בליל פסח שההגדה וההלל הם צורך הסעודה, לא נחשבים להפסק בין הקידוש לסעודה, (ראה בשו״ת חזו״ע סי׳ יא), מגו דלא חשיבי הפסק בין קידוש לסעודה, לא חשיבי הפסק לגבי ברכת בפה״ג על הכוס השני, וכה״ג אשכחן בברכות (מג.) ללישנא דאמר רב יין לא מהניא ליה היסבה, דמ״מ כשהיסבו על דעת לאכול פת, מגו דמהניא היסבה לפת, מהניא היסבה גם ליין. וע״ע כיו״ב בסוכה (ז.) ובמרדכי (חולין ט.), ובשו״ת רב פעלים (ח״ב א״ח ס״ס לד)].

ומצינו לקצת אחרונים שתפסו בזה על החק יעקב הנ״ל, כי המהר״ח אבולעפייא בסוף שו״ת אשדות הפסגה (דף יז:) העיר עליו מדברי הר״ן, והוסיף להעיר מדברי התוס׳ (פסחים קג:) דס״ל להתיר

להבדיל בתוך ההגדה. גם הערה"ש (סי' תעג סק"ג), ח"ד הרמב"ן והתוס'. והמשנ"ב (בשעה"צ אות ט) העיר ג"כ מדברי הרמב"ן במלחמות. ע"ש. ולכן העיקר כמ"ש מרן הש"ע והלבוש, שלא להפסיק באמצע ההגדה, עד שישלים ההגדה וברכת גאל ישראל, ואח"כ יבדיל.

באופן זה מבדיל על כוס ההגדה, ויעשה שתי קדושות על כוס אחד

והנה מהר"א הלוי פראג בס' תבלין למצוה (הגש"פ דף ח.) כתב, שצריך לפרש מ"ש מרן שישלים גאל ישראל ואח"כ יבדיל, היינו על כוס בפני עצמו, שאין עושים מצות חבילות חבילות, ואין אומרים ב' קדושות על כוס אחד, ולכן (אחר שתיית הכוס השני) ימזוג תיכף ומיד כוס אחר להבדלה, וישתהו בלי ברכת בורא פרי הגפן. ע"כ. ומרן אאמו"ר כתב ע"ז, שאין נראה כן, שהרי אסור לטעום כלום קודם ההבדלה, ואיך ישתה הכוס השני קודם שיבדיל, ואע"פ שכבר טעם באכילת ירקות לטיבול ראשון, מ"מ אין לו להוסיף לטעום קודם ההבדלה, להוסיף על חטאתו פשע, (וכבר כתבו הארחות חיים והכל בו ושאר פוסקים הנ"ל, שאכילת ירקות לאו כלום הוא). ומכיון שא"א לו להבדיל על כוס בפני עצמו, לכן יבדיל על כוס שני של ארבע כוסות, וכעין מ"ש בפסחים (קב:) אין לו שאני.

וכן הרב שלחן גבוה (סי' תעג סק"ח) כתב, שמבדיל על כוס ההגדה, ויעשה שתי קדושות על כוס אחד. וכ"כ הגר"ז (סי' תעג ס"ז) שאחר גאל ישראל לא ישתה הכוס מיד, אלא יאמר עליו ברכת הנר וברכת ההבדלה, ואח"כ ישתה הכוס, ואע"פ שאין עושים ב' מצוות על כוס אחד, כאן א"א בענין אחר, שאם יבדיל על הכוס באמצע ההגדה יצטרך לברך בפה"ג על הכוס ההוא, לפי מנהג מדינות אלו שברכת הכוס הראשון אינה פוטרת מלברך על הכוס השני, וא"כ יהיה נראה כמוסיף על הכוסות שתיקנו חכמים. ע"כ. הנה דעת הרב כמשנ"ת שיאמר ההבדלה על כוס ההגדה. [אבל מ"ש שא"א שיבדיל באמצע ההגדה שא"כ יצטרך לברך בפה"ג לפי מנהגם, לא יגהה מזור טעם זה למרן שפסק כאן כהאר"ח, ומרן עצמו לקמן (סי' תעד) פסק שאין לברך בפה"ג על כוס ההגדה, וא"כ אם ישתה הכוס בין כוס ראשון לכוס שני א"צ לברך עליו בפה"ג, אלא הטעם כמ"ש לעיל שאסור להפסיק בזה באמצע ההגדה]. וכן המשנ"ב (סק"ה) ביאר דברי מרן כמש"כ שאחר ברכת גאל ישראל יאמר על אותו הכוס ברכת הנר וברכת ההבדלה ואח"כ ישתהו, הואיל וכאן א"א בענין אחר.

וכ"ש לדעת הפוס' דסבירא להו שברכת אשר גאלנו יכול לאומרה בלא כוס, וכ"פ מרן בש"ע (סי' תפג), א"כ אין כאן שום קשר לדין אין עושין מצוות חבילות, שהרי ברכת גאל ישראל אינה טעונה כוס. ולא אמרו דין מצוות חבילות אלא כשיש צורך לשניהם על הכוס, שע"ז אמרו אין אומרים ב' קדושות על כוס אחד.

י"א שרק בב' מצוות של תורה אמרינן אין עושים מצוות חבילות חבילות

ובלא"ה י"ל עוד, עפמ"ש הרמב"ם (שבת כט, יג) שדוקא בשתי מצוות של תורה אמרינן אין עושים מצוות חבילות [וראה עוד מ"ש בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' מח בהערה), להעיר ע"ד מהרי"ל דיסקין], וכאן ההבדלה ממוצ"ש ליו"ט, שהיא בין קודש לקודש, לא הויא מה"ת, לפמ"ש החת"ס (פסחים קב:). וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' כג), דלפמ"ש הסמ"ק דילפינן דין ההבדלה מה"ת מהכתוב להבדיל בין הקודש ובין החול, א"כ זהו רק במוצ"ש שיוצא לימי החול, משא"כ ההבדלה ממוצ"ש ליו"ט דהויא בין קודש לקודש, אינה אלא מדרבנן. ע"ש. וכ"כ בספר דברי צבי (דף עד ע"ד). [וראה עוד ביבי"א ח"ד או"ח סי' כג אות ח]. וא"כ הכא לא שייך דין מצוות חבילות.

ויתר על כן, הרב ערה"ש (סי' תעג סק"ד) כתב, שאם נזכר בתוך הסעודה, והיה בדעתו לשתות יין בתוך הסעודה, דאיכא פלוגתא בש"ע (סי' רצט) אם יברך בורא פרי הגפן, עדיף טפי להניח ההבדלה על הכוס של ההלל וכו', ואע"פ שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, י"ל דהכא לא שייך מצוות חבילות, שהרי אין ההלל טעון כוס, אלא שד' כוסות תקינו רבנן דרך חירות, ובכל חד עבדינן מצוה, (פסחים קיז:), וכ"ש לפמ"ש הרמב"ם דלא אמרינן הכי אלא בשתי מצוות של תורה. עכת"ד. ודו"ק.

ומ"מ נראה שאם הוא רוצה לשתות שתי כוסות בסוף ההגדה, יוכל לברך עד גאל ישראל על כוס ההגדה, ולא ישתה הכוס, ויקח כוס אחר להבדלה, וכשיסיים ההבדלה, ישתה רוב רביעית

מכל אחד מהכוסות, ובכה"ג לא חשיב הפסק, שכיו"ב עושים בסעודה שבבית חתנים, שאחר שמברכים ברהמ"ז על הכוס, איש אחר מברך שש ברכות של ברכות חתנים, ואח"כ מברך בורא פרי הגפן, ושופכים מן הכוס האחד אל הכוס השני, ושותים משניהם יחדיו. כמ"ש בשו"ת חיים שאל (סי' מה). ע"ש. אלא שאין צורך בזה מן הדין, והרי זה כמבואר. [וכן מורה פשטות הלשון שבשו"ת מעשה הגאונים הנ"ל, שאחר גאל ישראל בירך הבדלה, ומשמע על אותו הכוס עצמו].

אם קודם אכילת הכרפס נזכר שלא הבדיל

ומיהו אם נזכר קודם אכילת הכרפס, נראה שהואיל ועדיין לא התחיל בהגדה, יבדיל מיד על כוס אחר, כדי שיוכל לאכול הכרפס אחר ההבדלה שעל הכוס, שאסור לטעום כלום קודם ההבדלה. וכמ"ש בש"ע (סי' רצט ס"א). וכ"כ הרב שלחן גבוה (סי' תעג סק"ד). ע"ש. אולם הגר"ז (שם סק"ז) כתב שאפי' נזכר תיכף אחר הקידוש קודם שאכל הירקות של טיבול ראשון, לא ימזוג מיד כוס שני להבדיל עליו, כדי שלא יהיה מוסיף על הכוסות, ומוטב יותר שיטעם מן הירקות קודם ההבדלה וכו'. ע"ש. ולכאו' היה נראה סיוע קצת לדבריו ממה שסיימו הפוסקים הנ"ל בשם רבינו קלונימוס שאכילת ירקות לאו כלום הוא, והרי בלא"ה קי"ל (פסחים קז.) שאם טעם מבדיל, אלא דההיא לענין דיעבד, אבל הכא קמ"ל דהכי עבדינן גם כשנזכר קודם אכילת ירקות.

ואעפ"כ נראה שאין זה כדאי להתיר לכתחילה לאכול מן הירקות של טיבול ראשון קודם הבדלה על הכוס. ולכן מרן הב"י השמיט לגמרי הלשון "שאכילת ירקות לאו כלום הוא", ומשום דקי"ל טעם מבדיל, ואין נפ"מ בזה. ואפי' להרמב"ן והר"ן וסיעתם הנ"ל כל עוד לא התחיל בהגדה אם רצה לשתות שותה, ולכן יבדיל מיד על הכוס. וכ"ש לדידן שאין מברכים בפה"ג על הכוס השני שבסוף ההגדה, וגם בכוס ההבדלה אינו מברך שוב בפה"ג, ואינו נראה כמוסיף על הכוסות. ואפי' לדידהו שנוהגים לברך בפה"ג על כל כוס וכוס, נראה שיותר נכון להבדיל מיד, ולא יאכל מן הירקות קודם ההבדלה. וכ"כ בביאה"ל (ר"ס תעג) להעיר ע"ד הגר"ז שהרי מה שאמרו שע"י ברכת בפה"ג נראה כמוסיף על הכוסות, לא נזכר בכל הפוס', זולת בדברי ראבי"ה, ולהרא"ש אין לחוש בזה כלל בין שני כוסות הראשונים אפי' אם מברך הגפן, ולכן מוטב שלא לחוש לזה, ושלא לטעום קודם הבדלה שהוא איסור גמור לכל הדעות.

אפילו נזכר אחר אכילת הכרפס בטיבול ראשון שלא הבדיל, יבדיל מיד

ולא עוד אלא שנראה שאפי' נזכר אחר אכילת הכרפס בטיבול ראשון, קודם שהתחיל בהגדה, יבדיל מיד כדי להסדיר ברכת מאורי האש על כוס ההבדלה, שלא יהנה מן האור קודם שיברך עליו. וחביבה מצוה בשעתה (פסחים סח:). וע"ע בשו"ת ויען אברהם (חאו"ח סי' ו) ע"ש. ולא שייך לומר בכה"ג אפוקי יומא מאחרינן, כיון שבשעת הקידוש הגיע זמן ההבדלה להבדיל בין קודש לקודש, ולכן אין להחמיץ המצוה כ"כ עד סיום ההגדה. (וכ"ש אם יצטרך לשתות מים או תה באמצע ההגדה וישכח וישתה קודם שיבדיל). תדע, שהרי מרן כתב, דאם שכח להבדיל על הכוס ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה, ישלים ההגדה וכו'. ומשמע שזה דוקא בהתחיל בקריאת ההגדה, הלא"ה יבדיל מיד.

ואף שמרן הש"ע (סי' תעג סעיף ג) כתב, בין הכוסות האלו אם רצה לשתות ישתה, ומ"מ ראוי להזהר שלא לשתות בין הכוס הראשון לשני, אם לא לצורך גדול, כדי שלא ישתכר, וימנע מלעשות הסדר וקריאת ההגדה. ע"כ. ולפ"ז לכאורה אין לו להבדיל קודם ההגדה, מ"מ להבדיל על הכוס מיד קודם ההגדה חשיב נמי צורך גדול. וכ"ש למ"ש רשב"ם (פסחים קי"ז:) בשם הירושלמי, בין שלישי לרביעי לא ישתה, למה לא ישתה כדי שלא ישתכר, כלומר ולא יוכל לומר ההלל, ופריך, והלא משוכר הוא, ומשני יין שבתוך המזון אינו משכר, שלאחר המזון משכר, וסיים רשב"ם, וה"ה שיין שלפני המזון אינו משכר, ואם רצה לשתות בין הראשון לשני ישתה, דהא לא ממעט תנא אלא בין שלישי לרביעי. ע"כ. וכ"כ המרדכי, ומשום דחמרא טובא מגרר גריר ויאכל המצה לתיאבון. (ועיין בחק יעקב ס"ק יא).

ואמנם הרב שלחן גבוה (סק"ה) כתב, שאפי' נזכר קודם שיתחיל ההגדה לא יבדיל על הכוס, כמ"ש מרן כדי שלא ישתכר וכו'. אלא ימתין עד שיסיים ברכת גאל ישראל, ויבדיל על כוס ההגדה, ויעשה ב' קדושות על כוס אחד. ע"כ. אולם נראה

שאין זה מוכרח, והרי עצם הדין של רבינו קלונימוס שהוא מרא דשמעתתא, דמיירי שנזכר באמצע ההגדה, שנוי במחלוקת, וכמ״ש בשו״ת מעשה הגאונים שחלקו עליו חבריו. וכ״כ מהרי״ל, א״כ די לנו לפסוק כן כשכבר התחיל בהגדה, אבל כשעדיין לא התחיל בהגדה י״ל שאף רבי קלונימוס מודה שיש לו להבדיל מיד, דאפושי פלוגתא לא מפשינן. [ואף שבבאה״ל ג״כ כתב שכל שמזגו לו הכוס השני והתכונן לאמירת ההגדה, ג״כ אסור לו להפסיק, ושכ״מ מדברי הרמב״ן. מ״מ אין לזה הכרח, ומכיון שלענין מצות הבדלה בלא״ה יש חולקים וסוברים שאפי׳ בתוך ההגדה צריך להפסיק ולהבדיל מיד, נהי דלא קי״ל הכי, מ״מ כשלא התחיל בהגדה, שפיר סמכינן לומר שיבדיל מיד].

אם לא נזכר שלא הבדיל אלא באמצע הסעודה

והנה אם לא נזכר שלא הבדיל אלא באמצע הסעודה, כתב המג״א (סי׳ תעג), שאם לא היה בדעתו לשתות יין בתוך המזון, יברך הגפן, ויבדיל מיד, ולא ימתין להבדיל עד לאחר הסעודה, שא״כ הוי כמוסיף על הכוסות. וכתב ע״ז הגרעק״א, בלא״ה הרי מחוייב הוא להפסיק סעודתו, שהרי התחיל באיסור, וכמ״ש המג״א (סי׳ רעא וסי׳ רצט סק״ב). ע״כ. וראה בערה״ש (סי׳ תעג סק״ד).

אולם בספר דברי צבי שם כתב, דלפמ״ש המג״א (סי׳ רצט סק״ב) שזהו דוקא למ״ד הבדלה דאו׳, לפיכך אם התחיל באיסור פוסק, משא״כ למ״ד הבדלה דרבנן, והרי כאן כבר הבדיל בתפילה, ונשאר עליו רק דין הבדלה על הכוס דהוי מדרבנן, כמ״ש המג״א (ר״ס רעא). וא״כ א״ש דברי המג״א. ע״כ. והנה דבריו נאמנו מאד לשיטת המג״א. אבל הגרעק״א אזיל לשיטתיה (בסי׳ רעג) שהמקדש בתפלה אינו יוצא י״ח קידוש מה״ת, כיון שדעתו לחזור ולקדש אח״כ על הכוס כתקנת חכמים. ע״ש. וכ״כ אליו חתנו החת״ס (חאו״ח סי׳ כא), וכנראה שהגרעק״א הדר קיבלה מיניה. ומש״ה ס״ל דה״נ יש להפסיק דהוי מה״ת. וכ״כ בשו״ת דברי מרדכי פרידבורג (סי׳ יז), ובשו״ת אבני חפץ (סי׳ טו אות ז). **וכ״ש** לפמ״ש הפמ״ג (בסי׳ רעא מש״ז סק״א) דהא דיוצא י״ח קידוש בתפלה, היינו כשהתפלל תפלה של שבת וחתם מקדש השבת בברכה, אבל אם התפלל י״ח בליל שבת והזכיר מעין המאורע של שבת בתפלתו לא יצא י״ח קידוש. ע״ש. אם כן הבדלה שבתפלה שאין בה חתימה בברכה י״ל שלא יצא י״ח בתפלה. וכדבריו מוכח בשטמ״ק (ביצה ד:) בשם הריטב״א. ע״ש. אולם לכאורה זה נסתר ממ״ש מרן (סי׳ רצו ס״ה) שאם אין ידו משגת לקנות שמן לנ״ח ויין להבדלה, נ״ח עדיף. וכ״כ הרמ״א (סי׳ תרעח) וכתב הט״ז משום דפרסומי ניסא עדיף (וכמ״ש בשבת כג: לענין קידוש ונ״ח). ומוכח שיוצא י״ח מדאו׳ בהבדלה שבתפלה, אע״פ שאין בה חתימה בברכה. וכ״כ הפמ״ג עצמו שם (משז״ז סק״ד). וכ״כ הרי״ץ גיאת בס׳ מאה שערים (הל׳ הבדלה עמוד טז) וז״ל: ״ונר חנוכה ויין להבדלה נר חנוכה עדיף, דאפשר לאבדולי בתפילה״. וכ״כ הטור (ס״ס רצו). ע״ש. וכן מוכח עוד ברמב״ם (שבת כט, ו). ואף שיש מקום לדחות הראיה מהש״ע, עפ״ד הב״ח סי׳ תרעח שאפשר לקדש או להבדיל בלא יין ובלא פת אלא בפה, העיקר שאין לקדש אלא על יין או פת, וכן שאין להבדיל בלא יין. וכמ״ש בשו״ת יבי״א (ח״א א״ח סי׳ טו). וכ״כ החת״ס (ביצה ד:) שאפשר לצאת י״ח הבדלה בתפילה. וכ״כ בשו״ת בית שערים (א״ח סי׳ נג) והוכיח כן מדברי הרמב״ם הנ״ל. [וע״ע מה שהעיר בשו״ת חזו״ע (סי׳ טז). וראה גם בראשונים שהובאו בשו״ת יבי״א (ח״א או״ח סי׳ טו אות ה) דמוכח נמי דלא כהפמ״ג. וע״ע בשו״ת חזו״ע בסי׳ ב׳ (עמוד לד), ודו״ק].

ועיין להצל״ח (ברכות נא:) דה״ט שמקדימים ברכת בפה״ג לקידוש היום, אף שברכת הקידוש מדאורייתא, והיה צריך להקדימה לברכת בפה״ג שהיא מדרבנן [וזה כשיטת הצל״ח שם (ברכות ד:), ובשו״ת נו״ב קמא (א״ח סי׳ לט, וס״ס מא). ויש להעיר מהדגול מרבבה (בסי׳ תעז). וע״ע במהרי״ל (דף טו:). קובץ בית הלל (ס׳ הזכרון עמ׳ תרנט)], משום שיצאו י״ח קידוש בתפלה מה״ת, והוו להו תרוייהו מדרבנן. ע״ש. וכ״כ הפנ״י שם. וכ״כ במאורי אור (עוד למועד, דקס״ח:). וא״כ בהבדלה שלדעת הגאונים ורוה״פ הוא מה״ת, מה שמקדימים ברכת בפה״ג לברכת ההבדלה, משום שיוצאים י״ח בתפילה. ומוכח דלא כהפמ״ג. (אך עיין בערוך לנר סוכה נו. בד״ה שהיין, ודו״ק).

ועכ״פ נראה ודאי שאם נזכר באמצע הסעודה שעדיין לא הבדיל על הכוס, צריך להפסיק

ולהבדיל מיד, ובפרט דהוי מידי דסכנתא שהטועם קודם הבדלה מיתתו באסכרה (פסחים קה.). ובודאי דחיישינן למ"ד דהוי מדאו'. וכ"כ הערה"ש (סי' רצט סק"א), ופוסק ומבדיל מיד. ומיהו מה שסיים הערה"ש (בסי' תעג סק"ח) שאם היה דעתו לשתות בתוך הסעודה, כיון דאיכא פלוגתא אם יברך בפה"ג (כמ"ש בש"ע סי' רצט), עדיף טפי שימתין לומר ההבדלה וההלל על כוס אחד. ע"ש. נראה שלמעשה אין לסמוך על זה, אלא כל שהוא בתוך הסעודה יבדיל מיד בלי ברכת בפה"ג, דסב"ל, והכי עדיף טפי. [וצ"ע בכוונת דברי מרן אאמו"ר, האם זהו דוקא למי שרגיל לשתות בתוך הסעודה, אבל בלא"ה צריך לברך, ע' בדברי המג"א הנ"ל]. ואם נזכר מיד כשסיים כל סעודתו יברך ברהמ"ז וההבדלה על כוס אחד. ואם נזכר באמצע ההלל, יאמר ההלל וההבדלה על כוס אחד. ואם נזכר אחר כוס רביעי, יחזור וימזוג כוס אחר ויברך בפה"ג ויבדיל עליו. ולית דין צריך בשש. וכ"פ המשנ"ב והאחרונים. ואין להאריך יותר.

ברכת מאורי האש ראוי לברך אותה קודם שימשיך בקריאת ההגדה

ולגבי ברכת מאורי האש, נראה דמ"מ ראוי לברך אותה קודם שימשיך בקריאת ההגדה, כדי שלא יהנה מן האור ויזון עיניו ממנו קודם שיברך עליו. וכמ"ש האשכול (ח"ב עמ' כא), בענין קריאת המגילה בליל פורים שחל במוצ"ש. וכ"כ בשו"ת תמים דעים (סי' קעד). וכ"כ בס' המכתם (פסחים עמ' תמו), שאם חל ט' באב במוצ"ש, כשמשתמש לאור הנר דהיינו שרוצה לקרות במגילת איכה צריך לברך על האור. ושכ"כ הראב"ד. וכ"כ בארחות חיים (הל' הבדלה אות יג-יד) בשם הראב"ד, ושכ"כ הר"ח. וטעמא דמסתבר הוא, שלא יהנה מן האור בלי ברכה. וכ"ד רבינו יהודה מפאריש. ע"ש. וכ"כ הכלבו (סי' מה וס"ב) ועוד. ומרן הב"י (סי' תקנו) כתב כן בשם האבודרהם לגבי מוצ"ש שחל בו ט' באב. ושכן נהגו. וכ"כ עוד בב"י (ס"ס תרצג) בשם הכלבו. וכ"כ המהריק"ש בהגהותיו שם, ובשו"ת בית דוד (או"ח סי' תצא), ושכ"ד רבינו ירוחם. ושכ"כ בשיורי כנה"ג. וכ"כ הפר"ח (ר"ס תרצג). וכן העלה בשו"ת פרח שושן (חאו"ח כלל ג סי' ב). וכ"כ בשו"ת גנת ורדים (כלל ג סי' כה). וכן העלה הרב שלחן גבוה (סי' תרצג). **גם** בשו"ת בית יהודה עייאש (ח"א במנהגים דף קז) כתב, פורים שחל במוצ"ש, צריך לברך בורא מאורי האש קודם קריאת המגילה, מפני שאסור ליהנות מן האור בלא ברכה, ולאחר קריאת המגילה סודר שאר הברכות של ההבדלה על הכוס, וכמ"ש הפר"ח. וכן העלה בברכ"י (סי' תרצג). וכ"כ בחכמה ומוסר ענתבי (סי' רמה), ובשו"ת קרבן אשה (חאו"ח סי' ו). ועוד הרבה אח'. וכ"כ ברוח חיים (סי' תקנו וסי' תרצג), שהמנהג שמברכים בביהכ"נ בורא מאורי האש קודם איכה וקודם מקרא מגילה. ושכ"כ הרב זכור לאברהם. וכ"כ מהר"א מסאלוניקי בס' יוקח נא (סי' תרצג סק"ד), **ובטהרת המים** (מערכת מ' אות עג). וכ"כ בזכרונות אליהו מני (מערכת פ אות לד) ושכן המנהג בחברון.

והנה אע"פ שיש קצת אחרונים שלא כתבו כן, וכמ"ש בזרע אמת (ח"ג א"ח סי' לא), ובקש"ע (סי' קמא) ובפאת השלחן, ובערוה"ש (סי' תרצג), למנהג אשכנז. ע"ש. מ"מ רבים אשר אתנו מגדולי רבני הספרדים הסוברים שיש להקדים ברכת בורא מאורי האש לפני קריאת המגילה או מגילת איכה, ולנידונינו קודם קריאת ההגדה, כדי שלא יהנה מן האור בלי ברכה. ובודאי שראוי לחוש לדבריהם.

ומה גם שמרן הב"י הביא זאת להלכה.

ולכן כאשר נזכר באמצע ההגדה שלא בירך על הנר, יש לו להפסיק בבין הפרקים של ההגדה ולברך בורא מאורי האש, ואח"כ ימשיך קריאת ההגדה, והוי כמפסיק מפני היראה והכבוד שמותר אפי' בהלל שמברכים לפניו ולאחריו, וכמו שפסק מרן (בסי' תפח ותרמד), מהגמ' (ברכות יד.), וכ"ש הגדה שאין ברכה לפניה. ובמלחמות (פ' ערבי פסחים) מבואר דהגדה קילא מהלל דליל פסח. [וראה לעיל בריש הדברים, סברא להיפך, שהפסק באמירת ההגדה חמיר טפי לפי הטעם שעסוק בשבחו של מקום, אלא שאין הדבר מוסכם. ע"ש]. ובפרט שבנ"ד הוא מפסיק לברכה שהיא צורך הענין, ודמי למה שפסק מרן (סי' סו ס"ב) שאם שכח להניח ציצית ותפילין יכול להפסיק בבין הפרקים של ק"ש לברך עליהם ולהניחם.

והנה בשו"ת בית יהודה עייאש (ח"א דף קנ) כתב, שאם חל פורים במוצ"ש ולא בירכו בורא מאורי האש קודם המגילה ונזכרו באמצע הקריאה, אין לש"צ הקורא את המגילה להפסיק לברך בורא מאורי האש, אלא אחד מהקהל יעמוד לצד הש"צ ויברך. כן הנהיג מורי ז"ל. ע"כ. ומרן אאמו"ר כתב,

ח. יום טוב שחל במוצאי שבת, יש להזהר ולהזהיר את הרבים, שאסור לעשות כל מלאכה המותרת ביום טוב, עד שיאמר ברוך המבדיל בין קודש לקודש, אף על פי שכבר עברו כמה שעות מהלילה. וכל אחד יזהיר את הנשים בביתו.[ח]

ולפע"ד איני רואה כל הכרח בזה, שהרי כל הקהל נתכוונו גם הם לצאת בברכות המגילה ששמעו מהש"צ מדין שומע כעונה. ואף הם מוזהרים על ההפסק כמו הש"צ, ואין הפרש ביניהם כלל. וא"כ למה לא יברך הש"צ שהוא בקי יותר לכוין להוציא כל הקהל י"ח הברכה. וכן מתבאר בא"ר (סי' כה) שהמכוין ושומע דינו לענין הפסק כדין המברך עצמו, ושלא כמו שנראה בספר עולת תמיד לחלק ביניהם. וכ"כ להדיא בפקודת אלעזר (ח"א דף ל). וכ"כ במועד לכל חי (סי' לא אות עח) שאם הש"צ שכח לברך בורא מאורי האש קודם המגילה, יברך במקום שנזכר, ולא חשיב הפסק, אלא ששוב בסוף דבריו הביא מ"ש הרב בית יהודה הנ"ל. והעיקר לפע"ד כמו שנתבאר. וכן יש להעיר ביתר שאת עמ"ש מהר"ח פלאג'י בספרו כה"ח (סי' יח אות ג). ועיין בספר זכרנו לחיים ח"ב (דף כא). ולכן יברך גדול הבית בורא מאורי האש באמצע ההגדה ויכוונו השומעים לצאת י"ח.

בדיעבד כל הלילה של מוצ"ש אפשר לברך בורא מאורי האש

ומ"מ אם לא עשו כן, ולא בירכו בורא מאורי האש בתוך ההגדה, יברכו ברכת מאורי האש בסוף ברכת גאל ישראל, ואח"כ ברכת ההבדלה, שכל הלילה כולה זמנה הוא. וכ"כ האחרונים (בסי' תקנו). וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח ס"ס יד). ואף שכבר נהנה מן האור קודם לכן, רשאי לברך לאחר מכן. וכמבואר רוב הדברים בשו"ת חזו"ע (סי' טז). [וראה עוד בחזו"ע פסח עמ' קלג, ובמהדורת תשס"ג עמו' כט].

והנה בהבדלה אין מזכירים יצי"מ כמו שמזכירין בקידוש, כדאמרינן בפסחים (קיז:), וכבר עמד בזה בשו"ת חזו"ע (סי' ב), דמ"ש הבדלה מקידוש, הרי תרוייהו מ"זכור" את יום השבת נפקי, זכרהו בדברים בכניסתו וביציאתו כמ"ש הרמב"ם (ריש פרק כט מהלכות שבת), ע"ש. ובאמת שהרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנה) כתב, "לקדש את השבת ולומר דברים בכניסתו וביציאתו נזכיר בם יצי"מ". מוכח דאף בהבדלה מזכירים יצי"מ, אך בנוסח שכתב הרמב"ם (שבת כט, ג) אין שום זכר ליצי"מ. וכך נוסחתינו כדברי הרמב"ם בהלכות שבת. ועיין בתהלה לדוד (סי' רעא סק"א) שעמד ג"כ בזה. והניח בצע"ג.

ועפ"ד הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל יש ליישב הסוגיא (בברכות לג:) אמר ליה רבינא לרבא, הלכתא מאי, אמר ליה כי קידוש, מה קידוש אע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא.

ולכאורה קשה, דהיאך מדמה הבדלה לקידוש, הרי בקידוש כיון שחייב להזכיר יצי"מ, ובתפלה אין זכר ליצי"מ, מש"ה חוזר ומקדש, משא"כ הבדלה שאין בה חיוב להזכיר יצי"מ, וכבר יצא י"ח בתפלה.

ולפי דברי הרמב"ם ניחא שהבדלה וקידוש דין אחד להם. אלא דהיא גופא קשיא אמאי לא תיקנו בתפלת ערבית ליל שבת "זכר ליצי"מ". ובאמת שבספר מחזור ויטרי (סי' קג) כתב, שבכל ברכה צ"ל "זכר ליצי"מ". וגם בתפלת ערבית. וכ"ה בכל בו, והובא במראה כהן על פסחים (קיז:). וע' במהר"ם שיק על המצוות (סי' לא), ובשו"ת ערוגת הבושם (סי' עא אות ב), ובספר ליקוטי צבי (סי' ט), שכתבו, שכאשר מתפלל ומזכיר בברכת אמת ואמונה יצי"מ שפיר יוצא י"ח קידוש בתפלה. וכ"כ בספר שבילי דוד (סי' רעא). וע"ע באורך בשו"ת יבי"א (ח"א א"ח סי' טו). [ובהגדה של הרה"ג ר' ראובן מרגליות (דף ט.), העיר על ספר המצוות הנ"ל, שהרי אין יצי"מ מוזכרת בהבדלה. וכתב, שבספר המצוות על פי כתב יד, הוצאת הגר"ח הלר, אין התיבות "נזכר בם יציאת מצרים". ועיין להגר"י ענגיל בגליוני הש"ס (ברכות לג:). ובשו"ת בנין של שמחה (סי' יא אות ו). ודו"ק]. [שו"ת חזו"ע א' סי' טז. חזו"ע פסח עמ' קלג, ובמהדורת תשס"ג עמו' כט].

יו"ט שחל במוצאי שבת - לומר המבדיל בין קודש לקודש

ח) **כמבואר** בש"ע (א"ח סי' רצט ס"י), שאם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל בתפלה אומר, המבדיל בין קודש לחול, בלא ברכה, ועושה מלאכה.

ט. גם ביום טוב נוהגים להדליק ב׳ נרות, ואף דזכור ושמור שייך בשבת, מכל מקום נוהגים כן גם ביום טוב, מטעם אחר.ט)

י. כשחל יום טוב במוצאי שבת, יש להזהיר את הצבור לבל ידליקו נר של יום טוב מבעוד יום, שעדיין הוא שבת, אלא ידליקו הנר רק אחר צאת הכוכבים של ליל יום טוב, על ידי הדלקה מאש לאש, כדין יום טוב. וכיון שנכון לכל ירא ה׳ לחוש לשיטת רבינו תם ורוב הראשונים ומרן בענין צאת הכוכבים, ולא לעשות מלאכה במוצאי שבת ויום טוב, עד שיגיע זמן צאת הכוכבים של רבינו תם, שהוא שבעים ושתים דקות זמניות אחר שקיעת החמה שלנו, לכן בליל יום טוב שחל במוצאי שבת אם אפשר טוב שימתינו מלהדליק את הנרות לכבוד יום טוב, עד שיגיע זמן צאת הכוכבים של רבינו תם, ואף אם הכל מוכן להתחיל כבר בסדר הלילה, ורוצים לקדש מיד, כפי שאמרו חז״ל שמצוה למהר להתחיל את עריכת הסדר בלילה זה, שפיר דמי לעשות קידוש לפני הדלקת הנרות. [אמנם גם מי שימתין גם בשביל הקידוש, עד זמן רבינו תם, שפיר דמי, אם לא שיש ילדים קטנים שיכולים להרדם].י)

יא. מצוה להדליק נרות בליל יום טוב, ולברך עליהם. ואף העולים מארצות תימן לארץ ישראל, שיש מהם שנהגו בארצותם להדליק נרות של יום טוב ״בלא ברכה״, בעלותם ארצה נחשבים ככל תושבי ארץ ישראל, וצריכים לברך על הדלקת הנרות של יום טוב בשם ומלכות, ״אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של יום טוב״. [ולא יעשו את עם ישראל אגודות אגודות, אלא יהיו תורה אחת עם כל הספרדים בארץ ישראל וגלילותיה. וגם

ועי׳ בס׳ דברי צבי (דף עא ע״ד, ודף ע״ד סע״ד) שכתב, שאפי׳ למ״ד הבדלה דאו׳, כיון דילפינן לה בגמ׳ (שבועות יח:) מדכתיב ולהבדיל בין הקודש ובין החול, וכ״כ ה״ה (ר״פ כט מה׳ שבת), א״כ נוכל לומר דדוקא ממוצ״ש לחול הויא ההבדלה מה״ת, אבל ממוצ״ש ליו״ט שמבדיל בין קודש לקודש, ויו״ט נמי אקרי שבת, לכ״ע לא הויא ההבדלה אלא מדרבנן. ע״כ. **ולכאורה** יש מקום לפקפק ע״ז, דהא עיקר דרשא נפק״ל מזכור בין בכניסתו בין ביציאתו, וכמ״ש הרמב״ם, וקרא דדריש מינה בשבועות (יח:) אסמכתא בעלמא הוא, וכשם שהקידוש מדאורייתא גם ביו״ט הסמוך לשבת מלפניו, (דהא ליכא שום מיעוט לומר שיהיה אז רק מדרבנן), כן הבדלה הויא תמיד מדאו׳ גם ביו״ט הסמוך לשבת מלאחריו, כיון שהותר במלאכת אוכל נפש.

אך בחידושי החת״ס לפסחים (דף קב: בד״ה ואמר רב יקנ״ה, בדל״א ע״ד מהספר), כתב שידידו הרה״ג ר״א פולדא כ׳ דמשבת ליו״ט דהוי מקודש לקודש לכ״ע הבדלה מדרבנן, שעיקר הסמיכה אקרא דכתיב ולהבדיל בין הקדש ובין החול וכו׳. ונכון. ודפח״ח. עכת״ד. ומצאנו חברים נכבדים להרב דברי צבי הנ״ל. ובפרט שכן מוכח מד׳ ה״ר שמשון בר אברהם המובא בשו״ת יבי״א (ח״ד א״ח סי׳ כג אות א). ע״ש. ונראה דעכ״פ גם בהבדלת מוצ״ש ליו״ט נשים חייבות, דכעין דאורייתא תקון, וכמ״ש ה״ה והמאירי והריטב״א. ודו״ק.

ט) פמ״ג (משבצות זהב תקי״ד סקי״ב) שהוא כנגד איש ואשה. ויש נוהגים להדליק ביו״ט ה׳ נרות, כנגד מספר העולים לתורה ביו״ט, ובשבת מדליקין ז׳ נרות, שהם כנגד ז׳ עולים, וגם כי הם כנגד ז׳ ימי השבוע. ועוד כי השבת היא בחי׳ המלכות, שהיא שביעית אל ספירות הבנין כידוע. וביוה״כ נוהגין להדליק ו׳, ובר״ח ד׳ כנגד מנין העולים. וע׳ בפתה״ד (סי׳ רסג אות א׳), ובכה״ח (סי׳ רסג סק״ט). ואנו מנהגינו להדליק תמיד ב׳ נרות הן בשבת הן ביו״ט והן ביוהכ״פ.

י) כן נראה פשוט. וכבר נתבאר לעיל שבפרט כשיש ילדים קטנים לא ימתינו לקדש בליל הסדר עד זמן ר״ת, אלא שמצד המציאות, עד שבאים מביהכ״נ, ומברכים את הילדים וכו׳, בדרך כלל כבר מגיע זמן ר״ת, ואז תדליק האשה את הנרות, ויתחילו בקידוש ובסדר הלילה.

הרבנים שבחוץ לארץ הורו להם להמשיך בכמה מנהגים כדעת הרמב"ם, היפך פסק מרן שנטה מדברי הרמב"ם בכמה הלכות, היו מודים שבבואם לארץ ישראל אתריה דמרן, אין להם היתר לעשות נגד דעת מרן מארי דאתרא]. והמתארחים בבית אחרים לסעודת ליל יום טוב, וחוזרים לבתיהם ללון שם בליל החג, צריכים להדליק בביתם נרות ארוכים באופן שיהנו לאורם אחרי שיחזרו לביתם לישון, וביותר צריכים ליזהר בזה בליל הסדר שמאחרים לישון. ועל כל פנים ידליקו לשם כך את נר החשמל לכבוד יום טוב, באופן שיהא דולק עד שיחזרו לביתם ויהנו לאורו. יא)

יב. יום טוב שחל במוצאי שבת, הנוהג להחמיר בכל מוצאי שבת להמתין מלעשות מלאכה האסורה בשבת, עד שיגיע צאת הכוכבים של רבינו תם, ומקדש קודם זמן רבינו תם, לא ידליק את הנר להבדלה בעת הקידוש, אלא יאמר לאחד מהמסובין [שכבר הבדיל בתפלה או שאמר ברוך המבדיל בין קודש לקודש], שאינו מקפיד על זמן רבינו תם, או לקטן, שידליק את הנר בשבילו, [באופן שידליק אש מאש]. ואם האשה אינה ממתינה לזמן רבינו תם, והדליקה כבר את הנרות לכבוד יום טוב, יוכל לברך עליהם ברכת מאורי האש. יב)

יג. כאשר מכינים את הנרות להדלקה [ביום טוב שחל במוצאי שבת], נכון שלא יוציא מהכוסיות את הפתילות הישנות משום מוקצה, אולם יכול להוציא אותם על ידי קיסם, או מזלג וכדומה. והמדליקים נרות של יום טוב בנרונים של מתכת דקה, יתכן ששארית המתכת הזו נחשבת למוקצה, אם לא שראויה לשימוש חוזר, כגון לנר אחר כזה, שהמסגרת שלו נהרסה. [ולכן יניח החדשים ליד הישנים, אף שידחוף על ידי זה מעט את הישנים, שהוא טלטול מן הצד לצורך מקומו. וכשאין מקום, רשאי לדוחפם על ידי החדשים לתוך שקית ולהשליכה לאשפה, שהכל בכלל טלטל מן הצד לצורך מקומו]. יג)

יד. אסור לחמם נר שעוה באש כדי להדביקו בפמוט או במנורה, משום איסור "ממרח" ביום טוב. אלא יתן את הנרות בפמוטות או בשפופרת חלולה. יד)

יא) ע"פ הירושלמי (פרק הרואה) שהובא בראבי"ה (סי' קצט), **ובאו"ז** (הלכות ער"ש סי' יא), **ובמרדכי** (פרק במה מדליקין סי' רעג, וסי' רצד), **שהמדליק** נר בליל יו"ט אומר אקב"ו להדליק נר לכבוד יו"ט. וכ"ה בהגהות אשר"י (ביצה פ"ב סי' יז). וברוקח (סי' שב). **ובמנהגי מהר"ש** (סי' שסט), **ובמטה משה** (סי' תרה). וכ"פ מרן הש"ע (סי' רסג ס"ה וסי' תקיד סי"א). וראה בילקו"י על הלכות יו"ט סי' תקיד סעיף ב.

יב) שגם מי שנוהג להחמיר כשיטת ר"ת, מותר לו לומר לאחר שמיקל בזה לעשות מלאכה עבורו. וכן נהג מרן אאמו"ר זיע"א. וכן רשאי לצוות לבנו לעשות לו מלאכה, דאף שהאב מצווה על שביתת בנו, כאן אין זה מעיקר הדין אלא חומרא חשובה. וראה בילקו"י שבת כרך א' חלק רביעי (סי' רצג סעיף י).

יג) פשוט. וע"י קיסם או מזלג מותר, שזה טלטול מן הצד. ויש שהתירו לסלק פתילה שאינה ראויה עוד להדלקה, מטעם שנחשב טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש, ע' בס' שמירת שבת כהלכתה (פרק יג סי' כא) שהתיר להוציאה ולהחליפה בחדשה. אך יש להעיר ע"ז, שבזה"ז שיש אור החשמל דלוק בבית, קשה להחשיב את ההדלקה שלצורך מצות נר יו"ט, כצורך אוכל נפש. וצ"ע.

לחמם נר שעוה בליל יום טוב כדי להדביקו לפמוט

יד) כמבואר בש"ע (או"ח סי' שיד) שאסור ליתן שעוה או שמן עב בנקב החבית לסתמו מפני שהוא ממרח. וכ"פ במג"א (סי' תקיד סק"ו). והובא להלכה באחרונים שם. עיין בסי' שיד

טו. שפופרת או פמוט שנסתמו בשעוה ונקפאת שם, מותר לנקותה בסכין וכדומה ביום טוב, ואין בזה משום תיקון כלי ביום טוב.[טו]

טז. יש שרצו לאסור להכין "פתיל צף" ביום טוב [דהיינו שמכניס את הפתיל בתוך המסגרת שלו שעל ידה הוא צף על גבי השמן], שנחשב כמו מתקן מנא, כיון שקודם לכן אינו ראוי לכלום, ולדבריהם צריך להכין את ה"פתיל צף", מבעוד יום. אמנם העיקר להלכה להתיר בזה, שאין זה נחשב לעשיית כלי. וכן עיקר.[טז]

יז. המדליקים נרות יום טוב בליל יום טוב קודם הקידוש, ומדליקין בפתיל צמר גפן, בשימוש חוזר, וראש הפתילה נחרך מההדלקה הקודמת, וצריך להרימו להכינו להדלקה, מותר לעשות כן ביום טוב בידו, אף על פי שעל ידי כך סוחט מעט מהשמן הבלוע בפתילה, ויפול לתוך הכוסית או הקערה שבה מונח השמן.[יז]

סי"א. ועיין בחיי אדם (נשמת אדם כלל צב אות ב) דמ"ש המג"א בשם ספר הזכרונות, שאין לדבק אינו מוכח כלל, דלמה ימרח כאן, דאין מירוח שייך אלא כשמחליק ומשפשף שיהיה חלק, עיין במלאכת ממחק בהלכות שבת, וא"כ אינו דומה לסי' שי"ד. ומ"מ אין להוסיף איסור מה שלא נזכר, ואין לאסור מטעם דאין פוחתין הנר בסי' תקי"ד סעיף ז', ע"ש במג"א בשם התוס', דדוקא בנר חדש שע"י פחיתה זו נעשה כלי, אבל בזה שנסתם לא גרע מנקב ישן בסי' שי"ד סעי' ב' ג' דמותר לפתחו. ואמנם ע"י עץ בעלמא אסור לנקותו מטעם מוקצה, כדאי' בסי' תק"ב סעיף ג', דדוקא להסקה מותר לטלטלו. ע"כ. וע"ע בקש"ע (סי' צח אות כד). ובכה"ח (סי' תקיד ס"ק מא).

וכתב בשו"ת באר משה ח"ח (סי' קסח), שאם הנר עב ואינו נכנס לתוך הפמוט, מותר מן הדין לחתוך בסכין מעוביו של הנר להתאימו לבית קיבול של הפמוט, ולא חשיב כמתקן מנא. ע"ש.

לנקות פמוט משעוה יבשה

טו) כ"כ בחיי אדם (הנ"ל), שאם השפופרת סתומה בחלב, מותר לנקותה בסכין וכדומה בדבר שאינו מוקצה, אבל בעץ אסור, דהו"ל מוקצה. והובא בדעת תורה (סי' תקיד). דאין לדמות לסי' שי"ד דהתם שצריך לסתום הנקב שפיר גזרינן שמא ישפשף ויחליק השעוה על הנקב שהיא סתימה טובה משא"כ כאן. וכ"ה בקיצור ש"ע (הנ"ל), ובכה"ח (הנ"ל).

ודע, שגם בנר של יו"ט לכתחלה צריך להדליק את הנרות במקום הנחתן, ולא ידליקם במקום שאין משתמשים בו בליל יו"ט, ויעבירו אח"כ למקום שמשתמשים בו. ומ"מ כשיש צורך בדבר, כגון שמדליקין הנר על השלחן, ואח"כ מניחים אותו במנורה גבוהה תלויה, או על גבי מדף גבוה, מותר לעשות כן, שהרי ניכר שעושה כן לכבוד יו"ט. וראה במרדכי ובאגודה פרק במה מדליקין. וכ"כ בכה"ח (סי' רסג אות ע), ושכ"כ הב"ח (סי' תרעא), ושכ"ד הרמב"ם.

להכין "פתיל צף" ביום טוב

טז) ראה מ"ש בזה בילקו"י על הלכות יו"ט דיני הדלקת נרות. ועיין עוד בשמירת שבת כהלכתה (פרק יג הלכה כד) שהעלה להקל. וכ"כ בארחות שבת ח"א (דף רצד סעי' עד). וכ"ד מרן אאמו"ר זיע"א בתשובה קצרה כת"י שנדפסה בקובץ קול סיני (כסלו תשע"ו סי' כא) שיש להקל בזה ביום טוב. [ויש שטענו שכ"ז באופן שהנקב מוכן יפה, ואף אם סתימת הנקב מחוברת בצד אחד בחיבור כל דהו אין חשש, דכבר מוכן הוא לקבל לתוכו הפתיל אף בלי שינתק באותו צד, וגם הו"ל פ"ר דלא אכפ"ל. אולם אם החיבור רחב קצת, או שמחובר מב' וג' מקומות, כיון שכבר אין אפשרות לתחוב כך הפתיל במסגרת מפני שהנקב עדין לא פתוח דיו כרוחב הפתיל, אין להקל. אלא ידליק בנרונים וכדו'].

יז) דהו"ל פ"ר דלא ניח"ל בטיפת שמן זו, דהוי מיעוטא בעלמא ולא חשיבא, והוא איסור דרבנן, לפי שאינו עומד לסחיטה. ודעת הרבה מהפוסקים דפ"ר דלא איכפ"ל בדרבנן, שרי. וראה בילקו"י על הלכות יו"ט דיני הדלקת נרות.

יח. כשחל יום טוב במוצאי שבת, אחרי שהאשה מדליקה את הנרות ביום טוב, תיזהר שלא תכבה את הגפרור בסיום ההדלקה, אלא תניחנו במקום שיכבה מעצמו, שהרי אסור לכבות אש ביום טוב. יח)

יט. גם כיום שיש אור החשמל, מותר להדליק נר של יום טוב, כמו בכל ליל יום טוב. שאף שאין משתמשים בזה להאיר, מכל מקום יש בזה כבוד יום טוב ושמחה לרואים, ולא גרע מנר של כבוד שמותר. [ויש שכתבו שביום טוב של ראש השנה, בליל השני כאשר רוצים להדליק נר של יום טוב, מכוונים שעון מערב יום טוב שיכבה את החשמל במשך רבע שעה, שבאותו הזמן ידליקו את הנרות ויהנו לאורם. ויש עצה אחרת קלה יותר, שיתנו שמן הרבה בנרות, שיספיק גם לשעות המאוחרות של הלילה שבהם שעון השבת כיבה את האור. ואז נהנים לאור הנרות. או שיכין הנרות ע"ג מגש בחדר שינה חשוך, ושם תדליק, וישהה ויתעסק כחמש דקות לאורם, ואז יעביר המגש בזהירות למקום האכילה. אולם מעיקר הדין אין צורך להחמיר בכל זה. וכן היה מנהגו של מרן אאמו"ר זיע"א בביתו, שהרבנית היתה מדליקה את הנרות, כמו בכל יום טוב, כאשר החשמל היה דלוק]. יט)

כ. כשחל יום טוב במוצאי שבת, לענין הוצאת המצה שמורה מהמקפיא לצורך ליל הסדר, הנה בדרך כלל די להוציאם בתחילת הלילה, מיד כשמגיעים לבית מהתפלה, כיון שבדרך כלל מאריכים באמירת ההגדה, ובודאי שעד אכילת הסעודה המצות יופשרו. אמנם אם חושש שלא יופשרו כראוי, מותר להוציאם בשבת אחר הצהרים מהמקפיא כדי שיופשרו לצורך ליל יום טוב, ואין לאסור בזה משום הכנה משבת ליום טוב. [שאין זה ניכר שעושה כן לצורך הלילה, דשמא מוציא המצות כדי להאכילם כעת לקטנים שאינם מבינים בסיפור יציאת מצרים. ועוד דלצורך מצוה, ושאין בידו לעשות אחר שבת, ובהעברה בעלמא ממקום למקום, שפיר דמי. כמבואר בחזו"ע שבת ח"ב (עמ' תמז), ע"ש.] ואם יש לו מצות מיוחדות ששומר אותם לקערה של ליל הסדר, ולא יאכיל מהם לילדים קטנים בשבת, המצות נחשבות כמוקצה, ואינו יכול להוציאם בשבת מן המקפיא. ואפשר להקל בזה על ידי שיתן על המצות חתיכת חזרת, וכדומה, ואז מטלטל את המצות אגב החזרת. ואם אפשר נכון להחמיר

כשחל יו"ט במוצ"ש לא יכבה הנר - ואם מותר לזלף מים על הגחלים בצליית בשר

יח) **פשוט.** וע' ש"ע (הלכות יו"ט סי' תקיד). וע' בהרא"ש (פ"ב דביצה) דאם מבשל ביו"ט, וא"א להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק שיכבה, מותר לכבות, וכ"ה ברשב"א, מרדכי, הר"ן, וטור. והו"ד ברמ"א שם. ומטעם זה יש לדון להקל בעת צליית בשר על גבי גחלים ביו"ט, לזלף מעט מים ביד על האש, כדי שהבשר לא יחרך וישרף, דכשם שמותר להבעיר מאש לאש לצורך אוכל נפש, כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש, ודבר זה נחשב לצורך אוכל נפש, וע' בש"ע (סי' תקז ס"ה), ובחזו"ע יו"ט (עמוד לא). ע"ש. ואמנם אם יש אפשרות לצליית הבשר בלי לזלף מים, הנה מה טוב, אבל אם זו הדרך לצלות את הבשר, ואין אפשרות זולתי זילוף טיפות מים על הגחלים כדי שהבשר לא יחרך ויישרף, המיקל בזה יש לו כר נרחב בפוסקים לסמוך עליהם.

יט) **ראה** בילקו"י על הלכות יו"ט, דיני הדלקת נרות.

להוציא את המצות אחר שיעבור זמן בין השמשות של מוצאי שבת, דהיינו כשלש עשרה דקות וחצי [בשעות זמניות] אחר שקיעת החמה. כ)

הוצאת המצות מהמקפיא לצורך ליל הסדר, בשבת אחר הצהרים

כ) **עיין** בילקו״י פסח כרך א׳ (סי׳ תמד סעיף מ).

ובילקו״י שבת כרך ב׳ (עמ׳ רכ). וכיו״ב כתב בחזו״ע (סוף שבת ב) לגבי הוצאת חלה קפואה מתוך המקפיא בשבת, כדי להפשירה, ויהיה אפשר לאוכלה בסעודה רביעית, שמותר לעשות כן, ומה גם שהוא לצורך מצוה, ואין להחמיר, שיש לסמוך על מ״ש הח״א (כלל קנג סי׳ ו), שאם לא ימצא הדבר בנקל מותר להביא יין או מים וכיו״ב מיו״ט לחבירו, שכ״ז לא נקרא ״הכנה״, שכל שיש מצוה בדבר יש להקל. ע״ש. וה״ה בנ״ד.

וע״ע בשו״ת מהרש״ג (ח״א סי׳ סא) שכתב, דלא מקרי הכנה אלא במקום שכוונת העושה לחסוך לו זמן מהחול, מפני שבשבת הוא פנוי יותר, ובעשייתו דבר זה בשבת מרויח זמן. אבל במקום שאם לא יעשה הדבר בשבת, לא יוכל לעשות הדבר ההוא במוצ״ש כלל, נמצא שאין כוונת העושה להחליף מעשה של החול ליום שבת, ש״ד. (וע״ש בסי׳ סג). והובא בשו״ת באר משה (ח״ח סי׳ רב).

ועיין במג״א (סי׳ תרסז) שכתב, שדוקא לקחת את השולחנות מהסוכה לסדרם בבית לצורך הלילה, הוא דאסור משום הכנה, אבל להביא בעלמא מהסוכה לבית מותר. ומטעם זה כתב החיי אדם דמה שאסרו להביא יין לצורך הלילה היינו דוקא סמוך לחשיכה, דמוכח שעושה כן לצורך הלילה. אבל אם מביא בעו״י גדול וכו׳, וטלטול בעלמא אסור דוקא אם ניכר שעושה לצורך חול, ולא כשעושה כן מבעוד היום גדול. ובמשנ״ב (סי׳ תרסז ובשעה״צ סי׳ תקג סק״ב) כתב דבשעה״ד אפשר להקל בכך. ע״ש. ולפ״ז אף להוציא המצה מן המקרר לחוץ, נראה שאין זה בכלל איסור הכנה.

וכן בשו״ת מחזה אליהו (סי׳ סד) נשאל בנ״ד, והעלה שמותר להוציא המאכלים מן המקרר, להניחם בחוץ, שיופשרו, שאין זה אלא כמטלטל המאכל ממקום למקום, ואע״פ שעי״ז המאכל נפשר ונעשה ראוי לאכילה למחר, אין בכך כלום וכו׳. ע״ש.

ואמנם בשלחן שלמה (סי׳ רצ ס״ק יג) כתב להחמיר בזה, שלעשות פעולה בשבת כדי שהמאכל יהיה מוכן למוצ״ש אסור, ואע״פ שיש לצדד ולומר שכיון שההפשרה נעשית מאליה ע״י הוצאת המאכל מן המקרר, מ״מ נראה להחמיר וכו׳. ע״ש. אך נראה שאין דבריו מוכרחים. וע׳ בשו״ת קנין תורה ח״ב (סי׳ קטו אות ב), שכתב, שאין למחות במי שמיקל בזה. ע״ש. והעיקר בזה להתיר.

ועוד יש לדון כאן גם מצד איסור מוקצה, שמצה שמורה מסיח דעתו ממנה מלאוכלה בשבת ער״פ, מחמת האיסור לאכול מצה בער״פ, וגם מקפיד שלא ליתן ממנה לקטנים. ולא שייך כאן דין דאין מוקצה לחצי שבת, [כיון שבליל י״ד בניסן מותר לאכול מצה], דלא שייך האי כללא אלא כשנסתלק איסור מוקצה ממנו, כגון מטה שהיו עליה מעות וכדומה, אבל הכא שביום י״ד מקפיד על המצות השמורות, לא שייך כאן אין מוקצה לחצי שבת.

וע׳ בפמ״ג (א״א סי׳ שח סק״י, וסי׳ תמד סק״א, וסי׳ תעא סק״ח), שכתב, שהטעם שאסור לטלטל את המצות בער״פ שחל בשבת, הוא משום שאסורין באכילה מדרבנן, ומקפיד לשומרן עד הלילה, ולכן אין להם דין אוכלין. ע״ש. וכוונתו, דאף שאין דין מוקצה באוכלין, ומותר לטלטלן אפי׳ שלא לצורך כלל, וכמו שנתבאר בש״ע (סי׳ שח ס״ד), דאוכלין לא היו בגזירת מוקצה כלל, וע׳ ברש״י בביצה (יב. ולז. ד״ה אטו טלטול). **ובהר״ן בשבת** (דף מח. מדפי הרי״ף ד״ה ומיהו). ורק בדחינהו בידים איכא מוקצה באוכלין, כגון גרוגרות וצימוקים שהעלן לגג ליבשן, וכמבואר בש״ע (סי׳ שי ס״ב). וכן פירות שנתלשו ביו״ט (ביצה כד:), **וכמו שביאר הב״י** (סי׳ ש״י סוף ס״ב ד״ה והא דאין), מ״מ הכא כיון שאסורין באכילה ואין דעתו ליתן לקטנים, אין עליהם דין אוכלין ומוקצים הם. ואילו המצות הללו היה ראוי ליתנן לקטנים שאינם מבינים בסיפור יצי״מ, ולא היה מקפיד עליהם, איה״נ לא שייך בזה דין מוקצה, דדמי לתרומה דכיון דחזיא לכהן, וכדאיתא בשבת (קכז: וע״ש בתוד״ה כיון), שרי לטלטלה. וכן מבואר ברמב״ם (פכ״ה מהלכות שבת ה״כ) שכתב: מטלטל ישראל התרומה אע״פ שאינה ראויה לו. ע״כ. וע׳ בב״י

כא. מי ששכח להבדיל סדר יקנה"ז ביום טוב שחל במוצאי שבת, ונזכר במוצאי יום טוב, יבדיל במוצאי יום טוב הבדלה אחת, וחותם בה המבדיל בין קודש לחול. כא)

סימן תעג - כוס ראשון ושני

ורחץ

א. נוטל ידיו כדי לטבל הכרפס במשקה, שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים, ובכל זאת לא יברך על נטילת ידים, וטוב שלא ישיח עד אחר ברכת ואכילת הכרפס,

(או"ח ס"ס תנז) שהביא מכמה ראשונים, שמותר לטלטל התרומה אפי' במקום שאין שם כהן. ע"ש. וכיו"ב מצינו בסוכה (מב.) שמותר לאשה לקבל את הלולב מיד בנה ומיד בעלה בשבת (בזמן שביהמ"ק היה קיים. ע' בר"ן דף כ: מדפי הרי"ף ד"ה מתני'), אע"פ שאינה בת חיוב, מטעם שפרש"י: כיון שראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל. וראה בילקו"י מועדים (עמ' תפו ס"ו). וכן מבואר מדברי הפוסקים שאין לאסור טלטול אוכלים ביוהכ"פ מטעם מוקצה, כיון שראוי לקטנים.

וז"ל הגרי"ח בבא"ח (פר' צו אות ו): מצת מצוה שיוצא בה י"ח בלילה ראשונה לא יטלטלנה ביום שבת זה שחל בער"פ כי מוקצית היא, דלא חזו למיכל מנייהו, דודאי קפיד להאכיל לתינוקות. אבל שאר מצות שהם לצורך אוכלו בימי הפסח, מותר לטלטלם בשבת זו, דאע"ג דהגדולים אסורים לאכול מצה בער"פ, מ"מ חזו למיכל לקטנים. ע"כ. **ובחזו"ע** פסח (מהדורת תשס"ג, עמ' רסו), היקל לטלטל המצה ע"י שיתן עליה חזרת. ובילקו"י פסח כרך א' (דיני ערב פסח שחל בשבת עמוד תשעח) הערנו, דאם נחשיב את המצה השמורה כמוקצה מחמת חסרון כיס, לא יועיל ליתן ככר או ביצה על המצות הקפואות, ולטלטלן אגב הככר, דלא התירו בככר או תינוק אלא במת בלבד, משום כבודו של המת. וראה בגמ' שבת (ל:) ובכ"ד, וכן בש"ע סי' שיא ס"ה. אך עיין בש"ע סי' שח ס"ה. ודו"ק. וע"ש באחרונים. ובלא"ה יתכן שאין מצה שמורה כמוקצה מחמת חסרון כיס, דמוקצה מחמת חסרון כיס הוא בדבר שחס עליו תמיד, אבל כאן רק ביום זה חס על המצה, והזמן הוא המעכב. ועוד, דמוקצה מחמת חסרון כיס שייך רק בדבר שהוא מוקצה מחמת שמלאכתו לאיסור, כמ"ש הפנ"י בחי' לשבת (מו רע"א), והתוספת שבת (סי' שי ס"ק יג). וכ"ה בילקו"י שם (עמ' של-שלב, ובעמ' שמו-שמז).

ואחר שנים שכתבנו כן בילקו"י, יצא לאור שו"ת יבי"א ח"ז (חאו"ח סי' לט אות ג), ושם ביאר כמו שכתבנו בילקו"י. וכיו"ב נתבאר בילקו"י שבת כרך ב' לענין אתרוגים המיועדים למכירה לצורך מצותם, שהם מוקצים, ואין לטלטם בשבתות וביו"ט של ר"ה. וכ"כ הגר"ח פלאג'י בשו"ת חקקי לב (חאו"ח סי' יח דף כא.). וכ"כ בחזו"ע שבת ג (בעמוד צו:). [ושמא יש ליישב דמה שהתיר ע"י חזרת, סמך בזה במקום צורך מצוה על מאי דמשמע מכמה ראשונים דשרי לטלטל ע"י כיכר או תינוק גם מוקצה מחמת חסרון כיס, כמבואר בחזו"ע שבת ח"ג (עמ' נז), וקצת משמע שם דאינו מופקע להכרייע כן בלא"ה, וספד"ר לקולא, אלא דנקיט מלתא מציעתא, ע"ש.].

ובאמת שאין צורך לכ"ז, דמיד אחר צאה"כ בשבת יוציא המצות מהפריזר, ויניחן במקום חם, ובמשך הערב שיאמרו הקידוש וקריאת ההגדה, במשך זמן זה בודאי יופשרו המצות. או שיתנם בליל יו"ט מעל המיחם, בתוך בגד [כדי שלא יתייבשו].

כא) **ראה** בילקו"י על הלכות יו"ט, דיני קידוש, דמבואר שם, די"ל שבהבדלה של מוצאי יו"ט, יוצא י"ח שתי ההבדלות, ואע"פ שחותם המבדיל בין קודש לחול, ובמוצ"ש ליו"ט, אומרים בין קודש לקודש, אינו מעיקר דין ההבדלה, שעיקר ההבדלה היא בין קודש לחול, ורק משום שכעת במוצ"ש הוא יו"ט, ועתה שמבדיל אחרי כן במוצאי יו"ט, כעת נוסח ההבדלה הוא בין קודש לחול.

משום שתיכף לנטילה ברכה. [אמנם אין זה מעיקר הדין, שלא נאמר דין זה דתיכף לנטילה ברכה אלא במים אחרונים]. א)

ב. נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה לכתחלה הוא ככל דיני נטילת ידים לסעודה, ליטול בכלי ג׳ פעמים על כל יד. אך בלי ברכה כאמור. ב)

חובת נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה

א) מקור הדין הוא בגמ׳ (פסחים קטו.), אמר ר״א אמר רב אושעיא, כל שטיבולו במשקה, צריך נט״י. וכ״ה בירושלמי (ברכות פ״ח ה״ב) כל דבר שיש בו לכלוך משקה צריך נט״י. וכ״ד רוה״פ להלכה, וכ״פ מרן (בסי׳ קנח ס״ד). וכתב הט״ז (סי׳ תעג סק״ו), שמכאן תוכחת מגולה, לאותם שאינם נזהרים ליטול ידיהם, לצורך דבר שטיבולו במשקה, בכל ימות השנה. דמה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו׳. ואם משום שבא לטהר עצמו טפי בלילה זו, הו״ל להזהר עכ״פ בעשי״ת, אלא ודאי שאין כאן אלא חסרון זהירות. וכ״כ החיד״א בשמחת הרגל (ד״ה ורחץ. דף כ.) וז״ל ״לאפוקי מהנוהגים ליטול בליל פסח, ובכל השנה אוכלים טיבולו במשקה בלי רחיצה, כגון פת הבאה בכסנין לתוך הקפה וכיוצא, ועוברין על הדין שכך הוקבעה הלכה בשו״ע״. והחק יעקב (ס״ק כח) כתב בשם הל״ח (בפ׳ כ״ה), שיש להם ע״מ שיסמוכו, שכ״ד התוס׳, ונתן טעם לשינוי זה כדי שיראו התינוקות וישאלו. [ומ״ש החיד״א לגבי קפה, ראה בילקו״י ברכות סי׳ קנח. דאם הוא תרי חומרי, לא עבדינן, ויש להקל].

אך באמת שרוה״פ חולקים על התוס׳ בזה, ומה זו סמיכה. וכ״ד מרן (סי׳ קנח ס״ד) להחמיר. ופוק חזי בשו״ת מטה יוסף (ח״ב סי׳ יח אות יט), שקרא תגר על המקילים בזה, וכתב, שהם בכלל מה שאמרו המזלזל בנט״י נעקר מן העולם, וחייב נידוי. וכל יר״ש יחוש לעצמו להזהר בזה, ולא ישגיח במנהג הרע הזה. והביאוהו האח׳ (סי׳ קנח). וכן מבואר בברכ״י (סי׳ קנח סק״ה. ובשיו״ב שם סק״א) בשם גדולי האח׳. וכ״ד מהרימ״ט (ח״ב יו״ד סי׳ מו) בשם רבותיו, ועוד הרבה גדולים. וכיון שכ״ד רוה״פ ומרן, בודאי דהכי נקטינן. ודלא כמ״ש להקל בשו״ת שמש ומגן (ח״ב סי׳ מה). ע״ש. ודורשי רשומות (שו״ת הרשב״א ח״ז סי׳ תקלה, ארחות חיים הל׳ נט״י אות יב, ועוד). אמרו, ושבולת שטפתני״. ר״ת: שמע, טיבולו במשקה, פת, תפלה, נט״י. שכל אלו צריכים נט״י. [חזו״ע פסח עמ׳ קלו. ובמהדורת תשס״ג עמוד לב].

והאברבנאל בספרו זבח פסח (דיני ליל הסדר) כתב טעם חדש לנטילה זו [לדעת הסוברים שבזה״ז אין צריך נטילה לדבר שטיבולו במשקה], שגם טיבול ראשון הוא לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות, ומתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים, וכ״כ הפר״ח (סי׳ תעג ס״ו), והחק יעקב (ס״ק כח).

ובשבח פסח (דף ב.) כתב, שאין נראה כן, שבגמ׳ (פסחים קיד:) לא אמרו אלא שהטיבול עצמו הוא כדי שיראו התינוקות וישאלו למה מטבילין בלילה זו קודם הסעודה, ולא אמרו שגם הנטילה היא בשביל כך. אלא אפ״ל טעם אחר [לדעת הסוברים שבזה״ז אין צריך נטילה לדבר שטיבולו במשקה], שכיון שבזמן שהיו נזהרים בטומאה וטהרה, מודו שהיו צריכים ליטול ידיהם לדבר שטיבולו במשקה, כמבואר בפסחים (קטו:), לכן אנו עושים את הסדר שהם עשו אז בזמנם, שתקנה הראשונה בסדר ליל פסח לא זזה ממקומה. וכיו״ב כתב הב״י (ר״ס תעה), שאין לכוין בנטילה ראשונה לגמור סעודתו על סמך נטילה זו, כדי שלא ליטול ידיו ברחצה, כדי שלא תבטל תקנתם ז״ל ליטול פעמיים בליל פסח. וה״נ י״ל כן. ע״כ. וכעין זה כתבו בשם הנצי״ב, שבזמן המקדש שהיה קרבן פסח נאכל בטהרה, בודאי היו נוטלים ידים, ואנו עושין זכר לזה.

אם צריך ליטול ידיו ג׳ פעמים לטיבולו במשקה

ב) הנה יש שכתבו שבנט״י של טיבולו במשקה, די שיטול פעם אחת ברביעית לכל יד. שנט״י לסעודה היא גם משום קדושה להעביר הלכלוך, ולכן צריך נטילה שניה להעביר את הלכלוך, אבל הנטילה לדבר שטיבולו במשקה אינה אלא משום טהרה, ולכן די ברביעית פעם אחת.

ג. אף על פי שאין מברכין על נטילת ידים של טיבול ראשון, כמו בכל נטילת ידים שעושים לצורך דבר שטיבולו במשקה, שחובה ליטול ידיו ואינו מברך, משום ספק ברכות, מכל מקום יש אומרים שממדת חסידות טוב להרהר את הברכה בלבו, או לומר את הברכה מבלי הזכרת שם ומלכות, והזכרת שם ומלכות יהרהר בלבו.[ג]

ד. נטילת ידים שלפני הטיבול של הכרפס, מוטלת על כל בני הבית, שכיון שאוכלים ירק בטיבול משקה, חייבים ליטול ידים, ואין די שרק בעל הבית יטול לבדו.[ד]

ושוב הראוני בהגש"פ מבית לוי (עמ' קז) שכתב בשם הגרי"ז מבריסק, שבנטילה זו יש להקל שא"צ מים שניים ואפילו אם נטל בפחות מרביעית, שאינה אלא לשם טהרה ולא מצות נטילה ממש לשם קדושה כמו בנטילה לאכילת פת. ע"כ.

ואמנם נהגו ליטול ג' פעמים כמו בנט"י לסעודה.

וכ"מ בפמ"ג, דצריך ליטול ידיו כדיני נט"י. והובא להלכה באחרונים. וע' לרבינו ירוחם (נט"ו סוף ח"ו, סי' מ') שכתב, יש מפרשים דהא דמצריכין נטילה לטיבולו במשקה יש לו כל דין נט"י, ומברך עליהם, ויש לו כל דין מים הראשונים, וי"מ שאינו אלא משום נקיות, ואין מברכין עליהם, שלא תיקנו נטילה אלא בפת, וכן נראה עיקר, ואין להם דין מים ראשונים. עכ"ל. והובא בב"י (סי' קנח). ומבואר, דמחלוקתם גבי הברכה, ומשמע שצריך לו כל דיני הנטילה.

וכתב בים של שלמה (חולין פרק ח), ולי נראה, מאחר שאמר להדיא כל שטיבולו במשקה צריך נט"י, א"כ בוודאי דין נט"י יש לו לכל מילי, והוא מתקנות חכמים, כמו שתקנו נטילה לחולין משום סרך תרומה, ה"ה לטיבולו במשקה, ומהר"ם כתב (טור או"ח סי' ע"ג, תשב"ץ קטן סי' צ"ט) דהאידנא לא נהוג דין זה, אלא בימיהם, שהיה טהרות, אבל האידנא לא בעי נטילה אלא לאכילה, ומ"מ הוא דברי יחיד בדבר זה, ולענין ברכה סמכינן עליו, שלא לברך, וכ"כ בה"ע, וכ"כ המרדכי בפ' ע"פ (פסחים לד. בדפי הרי"ף) בשם רשב"ט.

ועיין במטה יהודה (שם אות ד) שכתב נפ"מ בין טעמי ד"ז שצריך נט"י לדבר שטיבולו במשקה, שלטעם רש"י ודעמיה נט"י לטיבולו במשקה הוא ככל דיני נט"י דפת, בין לענין השיעור, בין לענין אוכל מחמת מאכיל, או אוכל ע"י כף, בכל ענין צריך נט"י, משא"כ לטעם התוס'. ע"ש.

ובשירי כנה"ג (הגה"ט או"ח סי' קנח) הביא מספר ברכת אברהם ח"ג, שהעלה דלא מעכב ניגוב אלא דוקא לנטילה דאכילה, ולא לשאר נטילות. ויראה לי דה"ה בנטילה לדבר שטיבולו במשקה מעכב הניגוב כנטילה לאוכל לחם. וכתוב בספר מטה משה (סי' ע"ר), אין לזלזל בנטילה של טיבולו במשקה, וכל הזהיר בה זוכה לרב טוב. ועיין בדמשק אליעזר (דף שי"ח.).

ג) כ"כ רבינו משה בר מכיר בספר סדר היום (פסח. סדר ורחץ), שאף שנוטל ידיו מבלי ברכה, משום שיש מחלוקת בדבר, וסב"ל, מ"מ יברך בלא הזכרת שם שמים, וכן בכל מקום שהוא מסופק בברכות יברך בלבו, ולא יזכיר ה' בפיו, והכל לירא ה' הנכבד ולמוראו. עכ"ל.

כל בני הבית צריכים ליטול ידיהם קודם אכילת הכרפס בטיבול

ד) הנה יש שכתבו שנהגו העולם בליל פסח שרק בעה"ב נוטל ידיו בעת טבילת הכרפס, ורק הוא אוכל מהכרפס. וסמכו על מ"ש בחק יעקב (סי' תעג אות כח) שטעם נטילה זו אינו אלא כשאר שינויים שעושים בלילה זה. וכן מבואר בספר הנייר (הל' פסח), שבעה"ב לבדו נוטל ידיו ומברך על נט"י.

אולם המנהג כיום שכל בני הבית נוטלים ידיהם לטיבולו משקה ואוכלים מהכרפס. וכן הביא בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' י) שמהרי"צ דושינסקי נהג שגם בני הבית ינטלו ידיהם לכרפס, וכן נהג מהרי"א מספינקא.

גם במעגלי צדק (דיני ליל פסח אות רחצ) כתב, ראיתי לרוב בנ"א שנטילה זו אינו נוטל אלא בעל הבית לבד, ואינו מברך עליה, ושאר המסובין אינם נוטלין כלל. וסיים, ואין טעם ברור לזה. וכ"כ במנהגי מהרי"ל (סדר ההגדה אות יג), שאף שמהר"ש לא הצריך

ה. גם אותם מבני תימן שנהגו בחוץ לארץ כדעת הרמב"ם לברך על הנטילה שקודם אכילת דבר שטיבולו במשקה, מוטל עליהם לשנות מנהגם לאחר שעלו לארץ ישראל, ולהיות כולנו תורה אחת ומשפט אחד, כפי הכרעת מרן השלחן ערוך, שאף שחובה ליטול המסובין ליטול ידיהם לאכילת ירקות, מ"מ המהרי"ל ציוה לכל בני הבית שיטלו גם הם. [וע"ע בלקט יושר (ח"א עמו' פח) שמנהג רבים שכל בני הבית נוטלים ידיהם קודם הקידוש ובלא ברכה. ואולי סמכו ע"ז שלא ליטול לכרפס. וכן מפורש במרדכי (פסחים לז:) שבני הבית (ולא בעה"ב), נוטלים ידיהם קודם קידוש, דלדידהו לא הוי היסח הדעת ולא יצטרכו ליטול ידיהם שנית כדי לעשות הטיבול. וראה מ"ש בטור ובב"י ובפר"ח ר"ס תעג]. וכן הנהיג מרן אאמו"ר זיע"א, שכל בני הבית יטלו ידיהם, והיה מזהירם שלא יברכו על הנטילה. [וטוב לשתף את הקטנים בנטילה זו ובטיבול כרפס, ולעורר תשומת לבם כדי שירגישו בזה שינוי משאר לילות].

ומה שהקשה בשו"ת שיח יצחק וייס (סי' ריז) מלשון מרן בש"ע "נוטל ידיו לצורך טיבול ראשון ולא יברך על הנטילה, ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבילו בחומץ ומברך בפה"א ואוכל". דמשמע שרק בעל הבית אוכל מהכרפס, ורק הוא נוטל ידיו. וכתב ליישב, לפי דברי האח' שכתבו טעם נטילה זו משום שינוי, ולפ"ז די שבעה"ב לבדו יטול ידיו בשביל לעורר התינוקות. עכ"ד. וכ"כ בויגד משה (סי' טז אות ב), ושכן הוא לטעם שנטילה זו היא זכר לזמן המקדש.

הנה פשוט שאין לדייק מד' מרן, דלשון יחיד לאו דוקא הוא. וע' בב"י כאן (סי' תעג), שלא נחלק על הרמב"ם רק לענין שא"צ כזית, אבל לא לענין שכל המסובין נוטלים ידיהם, ואוכלים כרפס בטיבול. ומרן העתיק לשון הטור כדרכו, והטור כבר פירש קודם, שבעל הבית נותן לכולם מהכרפס שבקערה. וז"ל הטור: ואין צריכין להביא מכל אלו לפני כל או"א, אלא לפני בעל הבית, והוא יחלק לכולם. ונוטל ידיו לצורך טיבול הראשון, שכל שטיבולו במשקה צריך נטילה. ע"כ. ואם היתה כוונת הטור שרק בעה"ב נוטל ידיו, איך שתיק לזה מרן וכל הנו"כ בטור ובש"ע.

ומ"ש שם עוד לדייק מלשון הרמב"ם (פ"ח ה"א, ה"ב) שכתב, מוזגין כוס לכל או"א, ומברך בפה"ג, ואו' עליו קדוש היום וזמן, ושותה, ואח"כ מברך על נט"י ונוטל ידיו, ומביאין ש"ע ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של י"ד, ובזה"ז ב' מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. מתחיל ומברך בפה"א ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת, ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו, כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית. ע"כ. דמשמע מלשון הרמב"ם שכולם אוכלים מהכרפס, אבל רק בעה"ב נוטל ידיו. הנה אין זה דיוק מוכרח, ואיך יתכן שהרמב"ם יסתור דבריו למ"ש בהל' ברכות (פ"ו ה"א) שחובה ליטול ידיו לדבר שטיבולו במשקה. וגם כל מפרשי הרמב"ם לא העירו מזה. אלא ודאי שאלו דיוקים שאינם מוכרחים. וכוונת הרמב"ם שאחד מנהל את הסדר, וכל המסובים עושים אחריו הן לענין נט"י והן לענין היסבה שתיית ד' כוסות וכל עניני הסדר.

והגר"ח ברלין (נשמת חיים סי' נ) כתב להעיר, אמאי כתבו הפוס' שחייב ליטול ידיו קודם אכילת טיבול ראשון, והרי הטעם של טיבול ראשון אינו אלא משום היכר לתינוקות, ולזה די שיטבל במי פירות, שאינם מז' משקין המצריכים נט"י. וכן במשנה לא נזכר כלל הנטילה אלא הטיבול, ובגמ' (קטו:) אדבריה ר"ח לרבנא עוקבא ודרש נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני, ולא אמר נוטל ידיו בטיבול ראשון אלא נטל ידיו בטבול ראשון, משמע שיכול להיות שלא נטל ידיו בטבול ראשון, והיינו שיטבול במי פירות. ומדוע הרמב"ם והטור והש"ע ועוד כתבו בפשיטות שיטול ידיו כאילו הנטילה היא חיובית. והניח בצ"ע.

וע' בב"י (ר"ס תעה) שאין לכוין בנטילה ראשונה לגמור בה כל סעודתו בלא היסח דעת בינתיים, כדי שלא יצטרך ליטול ידיו שנית, כדי שלא לבטל תקנת חכמים שתקנו ליטול פעמיים בליל פסח. ובב"י (תעג אות ז) כתב, שאין לגרוס בנוסח מה נשתנה, שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל, דמשמע שבלילה הזה אנו חייבין לטבל שתי פעמים, וזה ליתא, דטיבול ראשון אינו חובה ואין עושין אותו אלא כדי שישאלו התינוקות.

ידיו, לא מברכים על נטילה זו, משום ספק ברכות. [ובפרט שאוכלים רק פחות מכזית]. ורק במנהגים שאינם סותרים לדעת מרן השלחן ערוך בעיקר הדין, בזה יכולים להשאר במנהגם. ה)

ו. אם טעה ובירך על הנטילה הראשונה "על נטילת ידים", טוב שלא ישמור על נקיות ידיו, ועל ידי היסח הדעת יוכל לברך אחר כך לפני המוציא שוב על נטילת ידים. ו)

תשובה ע"ד האול"צ שבני תימן נחשבים לקהלה בפני עצמם

ה) **הנה** דעת הרמב"ם (ברכות פ"ו ה"א) שיש לברך על הנטילה לדבר שטיבולו במשקין. וכ"כ הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ח ה"א), שמברכים על טיבול זה על נט"י. וע"ש בהלכה ב', שכל אחד מהמסובין אוכל כזית. ולהלכה פסק מרן (סי' קנח) לחוש לסב"ל ולא לברך על נטילה זו.

ובשו"ת אול"צ (ח"ג פרק טו) כתב, שחלק מבני תימן הנוהגים כל השנה כדעת הרמב"ם לברך על דברים שטיבולם במשקה, יברכו אף בליל פסח, וגם יאכלו כזית כדעת הרמב"ם. ע"כ. ואזיל לשיטתיה באול"צ ח"ב (פ"ה אות יא), שאע"פ שכל בני ספרד כולל בני מרוקו ועוד, כולם מחוייבים להיות תורה אחת כדעת מרן, מ"מ התימנים שאני, שכיון שהם עם בפני עצמו, ונחשבים קהילה נפרדת לעצמם, ולכן נוהגים מנהגיהם לעצמם. ע"ש. ותמוה דהא גם רבני תימן כתבו שאף בתימן קיבלו הוראות מרן, ואינם עם בפני עצמו, וא"כ גם לגבי הרמב"ם כאן באר"י יעשו כדעת מרן. ואם יטען שיש לסמוך ע"ד המהרי"ץ, הנה כל מ"ש הוא כשהיו בתימן, אבל כשעלו לאר"י, הרי מבואר בתשובת מרן באבקת רוכל סי' ריב, דקמא קמא בטיל ועל כולם לנהוג כהמרא דאתרא. ומרן לא חילק בין אם באו עם בי"ד או לא. והארכנו בזה בילקו"י שבת כרך א' חלק שני בדיני הדלקת נר של יו"ט.

אם טעה ובירך על הנטילה הראשונה "על נטילת ידים"

ו) **כתב** מרן בב"י (ר"ס תעה), כתב המרדכי, נראה לי שאם נתכוון בנטילה ראשונה, לגמור בה כל סעודתו, בלא היסח הדעת, א"צ לחזור וליטול שנית. ע"כ. וכתב ע"ז הב"י, ונראה לי שאין לכוין בכך, שלא לבטל תקנת חכמים, שתקנו ליטול פעמים בליל פסח. עכ"ל.

ונראה מדברי הב"י, שאם כיוון כבר בנטילה הראשונה, ולא הסיח דעתו, א"צ לחזור וליטול ידיו. ומיהו היינו דוקא בנתכוון לגמור בה כל סעודתו, הלא"ה, אלא חשב ליטול רק לצורך טיבולו במשקה, ושוב נמלך ושמר ידיו ולא הסיח דעתו, נוטל שנית. שהרי פסק מרן (בסי' קנח ס"ז), נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה, ואח"כ רוצה לאכול לחם, יש מי שנראה מדבריו שאין אותה נטילה עולה לו, וא"צ לומר אם נטל ידיו שלא לאכול, ואח"כ נמלך ואכל. ע"כ. והכא נמי כיון שבתחלה כיוון רק לצורך טיבולו במשקה, חוזר ונוטל ידיו לסעודה. ובסתם נמי, כיון שהדרך הוא כן ליטול ב' פעמים, ומכ"ש להב"י שכן היא תקנת חכמים, אמרינן דהוי כמפרש שהוא לצורך טיבולו במשקה דוקא. ודוקא בנוטל בפירוש לגמור בה סעודתו, דעת המרדכי שא"צ נטילה. ולהב"י י"ל שצריך נט"י שנית כיון שכן היא תקנת חכמים.

איברא דאיכא למימר דאף הב"י לא פליג על דברי המרדכי, אלא דלכתחלה ס"ל שאין לכוין כך, הא בכיוון כבר אין להחמיר. אולם מהר"י עטייא זי"ל בספר רוב דגן קונטרס אות לטובה (אות נב ס"ק טז), כתב, שלדעת הב"י תקנת חכמים היתה אף בנתכוון, מפני הספק שאולי לא יוכל לכוין יפה.

וע"ע להב"ח שהשיג על דברי מרן הב"י, שלא ידע לו טעם, שכיון שעיקר התקנה משום דילמא נגע, א"כ ממילא היכא דבריר ליה דלא נגע, א"צ לנטילה אחרת. ע"ש. וכן הקשה המג"א דהא כתוב הטעם בצדו של דין זה, (שנטל ידיו בטיבול ראשון, חוזר ונוטל ידיו בטיבול שני), דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה, וא"כ כשלא הסיח דעתו, א"צ ליטול. ע"ש. והחק יעקב כתב שדברי הב"י נכונים, דאין לנו להתחכם על גזרת חכמים שחששו דילמא אסחיה לדעתיה, ולומר שלא יסיח דעתו וליטול רק פעם אחת. וכ"ה המנהג, ובחנם השיג עליו הב"ח בזה. עכת"ד.

ז. אם נטל ידיו לפני אכילת הכרפס, ועבר ושמר את ידיו היטב, אף על פי כן יש לו ליטול ידיו שנית בלי ברכה, לפני אכילת המוציא. אמנם לא מועיל לגעת בידיו במנעל, או לגרד בשערות ראשו, וכדומה, כדי שיוכל לברך על נטילת ידים. משום שגורם ברכה שאינה צריכה (ילקוט יוסף ברכות עמ׳ כא-כב, ע״ש). ומיהו אם כיוון מתחלה לגמור סעודתו בנטילה הראשונה, יש להקל במקום צער, כגון לזקן ולחולה, שלא לחזור וליטול, הא לאו הכי אין להקל. צריכה. ז)

אמנם אשכחן תנאי דמסייעי להב״ח בזה, הוא הארחות חיים (אות כג) שכתב, ואח״כ נוטלים ידיהם שנית, ומברכים על נט״י וכו׳. לפי שהידים עסקניות הן ואפשר שנגע בדבר מטונף בעת שקרא ההגדה. ״אמנם אם הוא בריא לו שלא נגע בטינוף, א״צ נט״י שנית״. עכ״ל. וכ״ה בכל בו.

גם בשבלי הלקט (דף צט:) כתב, וכיון שתלה הטעם בהיסח הדעת, אם ברור לו ששימר ידיו היטב, ולא נגע בכתבי הקדש או בשאר דברים המטמאים את הידים, א״צ לחזור וליטול ידיו, שהרי ידיו טהורות מנטילה ראשונה, ואם נטל אין לו לברך, שמא יהיה ברכה לבטלה. עכ״ל. וכ״ה בספר התניא (דף נג:).

ועל כן נראה שיש להעמיס גם בדברי מרן הב״י כן. ורק לכתחלה קפיד שלא יכוין, וכן נראה ממ״ש ״שאין לכוין בכך״. וצ״ע. [ומ״ש הרב רוב דגן הנ״ל, מנוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום. ע״ש. לא זכר שר דברי רבינו פרץ על פי התוס׳ דדוקא בשחרית, וכ״ד עוד פוסקים. עיין בב״י ודרכי משה (סי׳ קסד). ואכמ״ל]. ועיין בספר שבח פסח (דיני ורחץ אות א). ודו״ק.

ומדברי הפוסקים הנ״ל, יש להעיר על דברי מרן (סי׳ קנח ס״ז) הנ״ל, דנט״י לצורך דבר שטיבולו במשקה, אין מועיל לאכילת פת. שהרי מבואר מדבריהם שאם שמר ידיו מהני, ומשמע דאפי׳ לא נתכוון בפירוש לצורך פת מהני. ויש לדחות דשאני הכא שהסעודה לפניו, ולא דמי להתם דנמלך. אך האחרונים שם חלקו ע״ז, וכתבו דהתוס׳ (קטו:) כתבו כן לשיטתם דנט״י אינה לשם קדושה, אלא שלא יטמא המשקים, משא״כ לשאר פוסקים. ועיין בכה״ח (שם ס״ק סד). וע״ע בשו״ת מהר״י פראג׳י (סי׳ פג) שכתב, שאף מרן דעתו להקל, וסמך על מ״ש בב״י שם, דהיינו דוקא לדעת התוס׳, משא״כ לשאר פוסקים. ע״ש.

וקצת יש לגמגם בזה, כי מה זו סמיכה, וכל כי הא איבעי ליה לאודועי בש״ע. [ויש מי שהעיר שראה צילום מכ״י של מהרי״ץ בהגה שסביב הש״ע, שדקדק מרן לכתוב יש מי שנראה מדבריו, כיון שיש מקום לבעל דין לחלוק דמ״ש מהך דיו״ד סי׳ קצח סעיף מח. ושזוהי דעת הנחלת צבי שהביא המג״א, וגם בתש׳ הלק״ט (סי׳ קכו, קכז) חולק בזה. וע״ע להרב גן המלך (סי׳ יא), ובשו״ת פעולת צדיק (ח״ב סי׳ נט)]. ועכ״פ מכלל ספק לא יצא. ועל כן, אם אחר שנטל ידיו נמלך שלא ליטול שוב, ושמר את ידיו, יש ליטול שנית בלי ברכה. אכן לעשות תקנה לטנף ידיו בנגיעה במנעל וכיו״ב, כדי שיוכל לברך, י״ל דלא מהני כל כך, שאולי הוי כגורם ברכה שא״צ. ואכמ״ל.

ולפטרו מנט״י לגמרי קשה הדבר לדידן, מכיון שמרן (סי׳ קנח), ס״ל להחמיר בזה. ואע״פ שבליל פסח הרי סעודתו לפניו, מ״מ מסתמא דעתו היתה ככל בני אדם, ליטול שנית אח״כ. ובפרט שכתב מרן הב״י דתקנת חכמים היא. וכנ״ל. ומיהו אם כיון מתחלה לגמור סעודתו בנטילה ראשונה, יש להקל במקום קצת צער כגון לזקן וחולה, וכמ״ש השלחן גבוה (סי׳ תעה, במחודש א). הלא״ה אין להקל, שאף הב״ח סיים לחוש להפסק בין נטילה לסעודה. וכ״כ הראב״ן בספר המנהיג (אות עו) שצריך ליטול ידיו בעבור תכיפות נט״י לסעודת הפת. [ולכתחלה לא יכוין לשמור ידיו, וכדברי הב״י]. [חזו״ע פסח מהדו״ק עמ׳ קנה. ובמהדו״ב עמוד סב].

ז) **חזו״ע** שם. וראה להלן בדיני רחצה. ולעיל בהערה הקודמת.

ח. יש להזהר לכתחלה לעשות את הנטילה בביתו, ולא יצא לחצר, שלא יצטרך לצאת מביתו מהקידוש עד סוף הסעודה. וגם הנטילה שלפני הסעודה, יעשנה בתוך הבית. ומיהו מחדר לחדר ורואה את מקומו, שפיר דמי. ומי שמוכרח לצאת לחוץ, לכתחלה יניח מקצת חברים, ויצא. וכן לנטילת ידים יצאו בזה אחר זה. ח)

נכון לעשות הנטילה בבית, שלא יצטרך לצאת לחצר, עד סוף הסעודה

ח) **כיון** שמנהגינו הוא שברכת בפה"ג שעל כוס הראשון, פוטרת בפה"ג של כוס שני. וברכת בפה"א שעל הכרפס, פוטרת המרור מברכת בפה"א, ואם יצא החוצה, הוי שינוי מקום, שפסק מרן (ר"ס קעח) שצריך לחזור ולברך. ע"ש.

ואף לדעת הרמ"א (שם ס"ב) שפסק, שאם אכל דברים הצריכים ברכה אחרונה במקומם, ויצא לחוץ ושינה מקומו א"צ לברך. הרי פסק מרן (שם ס"ה) בי"א בתרא, שא"צ ברכה לאחריהן במקומן, אלא דוקא מיני דגן. והוסיף הרמ"א, וי"א דוקא פת לבד. ע"ש. א"כ ביין איכא ס"ס להחמיר לחזור ולברך. שמא הלכה שא"צ ברכה במקומו, ואם תמצי לומר צריך, שמא אע"פ כן חוזר ומברך. ולא מבעיא אם לא שתה כדי רביעית יין בכוס ראשון, שבודאי יש לחוש, אלא אפי' שתה רביעית דבעי ברכה אחרונה, מ"מ מס"ס הנ"ל יש לחייבו לברך שנית על כוס שני, ומכ"ש דבלא"ה דעת רוה"פ שמברכים בפה"ג על כוס שני, וכמ"ש הטור וב"י (סי' תעד), ואע"ג דלא קי"ל הכי, ונוהגים שלא לברך. מ"מ עם כל הספיקות הנ"ל, היה מקום להצריך ברכה על כוס שני, ואע"פ שאין לברך ע"פ ס"ס, [כמ"ש בשו"ת מכתם לדוד (סי' ג), וכ"ד כמה אחרונים]. מ"מ לעשות כן לכתחלה להביא עצמו לידי ס"ס, נראה שאינו נכון. וכמו כן ברכת בפה"א שפוטרת המרור, והרי כרפס א"צ ברכה במקומו, וגם אין אוכלים כזית, על כן גם הנט"י שלפני הסעודה יעשנה בתוך ביתו.

ומיהו מחדר לחדר ורואה מקומו הראשון, ש"ד. ועיין בביאה"ל (סי' קעח ס"א). ומי שמוכרח לצאת החוצה, יניח מקצת חברים ויצא. וכן לנט"י יצאו בזה אחר זה. [חזו"ע פסח עמוד קלו, ובמהדורת תשס"ג עמוד לג].

גם בהגדה ש"פ חזו"א (עמ' לח) כתבו, שהחזו"א היה מקפיד שלא יצאו מהחדר קודם הסעודה, אלא יטלו ידים באותו חדר שעשו בו את הקידוש, משום קידוש במקום סעודה. ע"כ.

ואמנם יש שכתבו סברא, שכיום הדרך לצאת באמצע אכילתו מחדר לחדר, וגם מרן בסי' קע"ח, יודה דכיום לא חשיב שינוי. ולפ"ז יש להקל מחדר לחדר אפי' שאינו רואה את מקומו הראשון.

אלא דלכאורה לא נהירא, דעיקר טעמם משום דע"י שכך היא הדרך, ממילא אמרינן דמעיקרא התחיל אכילתו כאן "על דעת" להמשיך בחדר הסמוך. ופירשו בדעת מרן הש"ע בסי' רעג דמהני על דעת, שהיש אומרים שם אינו אלא מפרש לדעת הסתם, עי' עליהם. אולם מבואר במאמר מרדכי ועוד, שהבינו כפשטות דברי מרן, שהיש אומרים חולקים על הסתם, ולדעת מרן לא מהני על דעת. וכבר ביאר הרמ"א בהגה סי' קעח, שאף המקילים בסי' רעג בעל דעת, הוא דוקא כששני המקומות בבית אחד. ע"ש. ולכן לדידן אפילו יכוין להדיא ע"ד לאכול במקום אחר אינו רשאי לכתחילה, שהוא נגד סתם מרן שבסי' רעג, ורק בדיעבד סב"ל ולא יחזור. וכן מבואר להדיא בהליכות עולם ח"ג (עמ' ב). וכן הוא בילקוט יוסף ברכות (עמ' ריד-רטו), דלכתחילה לא מהני שיתחיל על דעת, ורק בדיעבד אינו חוזר. ולפ"ז מאי מהני שהיום רגילות לצאת באמצע אכילתו מחדר לחדר. וגם אין לומר דע"י שהיום הדרך לצאת באמצע אכילתו ישתנה הדין מקביעת חז"ל דחשיב שינוי מקום, דאטו במקום שהרגילות לצאת באמצע אכילתו חוץ לבית לא יחשב שינוי. ועוד, דממזרחה של תאנה למערבה וכד' ואין מחיצות חשיב מבית לבית, אף שמסתמא יש דרך לעבור באמצע אכילה, ועוד דבאכילת עראי של פירות וכדו' מסתמא היה הדרך להמשיך בחדר אחר ואעפ"כ לא אשתמיט לשום פוסק קדום לחלק בזה. דסו"ס כללא נקטי חז"ל שינוי מקום הוי הסיח הדעת, ורק נחלקו

כרפס

א. יקח פחות מכזית כרפס הבדוק יפה מן התולעים, ויטבילנו בחומץ או במי מלח עם מי לימון, ויברך עליו "בורא פרי האדמה" ויכוין לפטור בזה את החזרת [המרור] שאוכל אחר כך בלי ברכת האדמה. ולכתחלה יש להדר אחר הכרפס, מפני שיש טעמים רבים לאכילתו, אולם אם אינו מוצא כרפס או שאין לו מי שיבדקנו כראוי, יקח אחד משאר ירקות, ויטבילנו בחומץ כנזכר. אבל עדיף יותר לעשות כן בכרפס.א)

האמוראים והראשונים אם דוקא מחוץ לבית או אפילו לחדר אחר באותו בית, אבל אחר שקבעו חכמים הגדר כל חד לשיטתו, שוב לא משתנה לפי המציאות. ועכ"פ אלו סברות ללא מקורות נאמנים.

כמה טעמים שלכתחלה יש להדר אחר "כרפס" לטיבול ראשון

א) הנה בש"ס לא נזכר כרפס כלל, רק טיבול בחזרת ושאר ירקות, ובס' האורה (סי' פט) לרש"י כתב, שלוקח כוסברתא או גרגירא. ורב עמרם גאון (ח"ב דף קה.) כתב, ומביאין מיני ירקות כגון חסא או חמא או כרפסא או גרגירא או כוסברתא, וכו'. ובאוהל מועד (פסח ד"ה נ"ח) כתב שמביא כרפס או שאר מיני ירקות. וע"ע בשבולי הלקט (דף צב.), ובאו"ז (הל' פסחים דף נט).

ובשו"ת תמים דעים (סי' לא) הזכיר שם כרפס. וכ"כ הרשב"ץ ביבין שמועה (דף לה.) שעתה נהגו הכל בכרפס [וע"ש, שיש טועים לומר שהוא מרור. והוא בהיפך, שלפי שאינו מרור, לפי שאין בו שרף ואין פניו מכסיפין כשאר מרור, מביאין אותו, לאפוקי נפשין מפלוגתא אם יברך עליו בתחלה לאכול מרור. וכן אמרו בפסחים (קיד:) דמהדר אשאר ירקי לאפוקי נפשיה מפלוגתא]. גם רבינו אשר מלוניל בס' המנהגות (דף כה.) כתב, שמביאין כרפס, שהוא נוטריקון, ס' סבלונות מצרים, והג' אותיות הם פרך. ויש להוסיף, שבחרוז הידוע בריש סדר הלילה, שמיוחס לרש"י, והובא באבודרהם (סדר ההגדה) ובס' המנהגים (חדליק חודש ניסן) איתא קדש ורחץ "כרפס" יחץ.

והגרח"פ (מל"ח סי' ד אות כט) הביא טעם נוסף לאכילת הכרפס, שיש בזה רמז ליוסף הצדיק, כ"ר, שהביא ככר לחם בשנת רעבון, פ"ס, על שם כתונת פסים. והטעם שנותן כאן רמז ליוסף הצדיק, כדי להודיע טעם גלות מצרים שהיה מסיבת מכירת יוסף, כדאי' בזוה"ק פר' וישב. ע"כ. וכבר כתב כן רבינו מנוח.

גם בבא"ח (ש"א פ' צו אות לב) כתב, שטיבול ראשון הוא כרפס בחומץ [או במי מלח, עוד יוסף חי פ' צו אות ז], שהוא זכר לסיבת קושי השעבוד שהיה בשביל מכירת יוסף הצדיק ע"ה, ושהטבילו כתונת פסים שלו בדם ומכרוהו וגרמו צער ליעקב אבינו ע"ה, וזה נרמז בכרפס, שאותיות כ"ר הם סוף תיבת מכר, ואותיות פ"ס הם ראש פסים. וטיבול שני שהוא מרור בחרוסת, הוא זכר לקושי השעבוד עצמו, שמררו חייהם במעשה הטיט הרמוז בחרוסת. ובס' עוד יוסף חי (פ' צו אות ז) כתב, שע"פ הסוד יש להקפיד שיהיה טיבול זה בכרפס ולא בשאר ירק, יען כי יש כוונות עמוקות בכרפס, ובמספר השמות שמכוין בו. ורק אם לא מצא כרפס, יקח ירק אחר במקומו.

ומהרי"ל בתשובה (סי' נח) נשאל על כך, שאחד הגדולים הנהיג לקחת לטיבול ראשון כרתי לטיבול ראשון. והשיב, שזהו מפני שלא היה לו כרפס. ומצוה לחזור על שאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא, וכמדומה שטעמו היה משום שהפייט רבינו יוסף ט"ע מקדים ליה, שייסד שקיל כרתי או כוסברתא [וביוצר לשבת הגדול נדפס, שקיל גרגירא או כרפסא או כוסברתא או חמא], ודייק מיניה דמוקדם למצוה זו, וכדדייקינן לגבי חזרת. ועוד דכרתי טוב חי ממבושל וברכתו האדמה (ברכות לח:), ושמא בפיטרלין (בפטרזיל) היה מסופק, ולגבי קירבי"ל היה מסופק, פי' הג"ה במיימוני שהוא עולשי"ן, וא"כ מרור הוא, ולאחר שמילא כריסו כו', הלכך אין ליטלו בטיבול ראשון, אע"פ שכך כתוב בכמה הגדות, ואחר כרפס מצוה לחזור אם אפשר,

לפי ששיעבדו בס׳ ריבוא בפרך, כך פי׳ הרוקח. ע״כ.

ובמנהגי מהרי״ל (סדר ההגדה) מובא בשם הרוקח, שעושין ב׳ טיבולין בשביל שישאלו התינוקות, וכששואלין משיבין להן דהוי זכר לתחילת שיעבוד מצרים, דכתיב לקושש קש לתבן, ועושים דוגמתן זכר לזה.

ומהרי״ו (סי׳ קצג) כתב, ואל יקח קירבי״ל בטיבול ראשון, דבהג״ה כתב שהוא עולשין, וגם לא יקח אותו למרור דבמרדכי כתב ליקח אותו בטיבול ראשון. והאגור (סי׳ תתא) כתב, שמהרי״ל הורה לחזר אחר כרפס לטיבול ראשון, והוא הנקרא בלע״ז אפי״ו. כי אינו מרור. אבל בפיטרוסיל״ו וקירבי״ל, היה מסופק שמא עולשין שהוא מין מרור הוא, ולאחר שמילא כריסו ממרור בטיבול ראשון היאך יברך על אכילת מרור. וכשאין לו כרפס יקח כרתי. ע״כ. וכתב הב״י (סי׳ תעג), שכנראה שלא היה בקי בפירוש עולשין, ולכך נסתפק שמא הוא פיטרוסיל״ו, אבל אנו יודעים שעולשין הוא אינדיווי״א בלע״ז ואינו ענין לפיטרוסיל״ו.

והנה רבינו האר״י כתב בשעה״כ (דף פג.) וז״ל, ובזה תבין כי לקיחת הכרפס בליל פסח, אינה בהזדמן כמ״ש הפוסקים שלוקח ירק אחר במקומו אם ירצה, ואין הענין כך, כי דברי חכמים ומנהגם תורה היא, וצריך להזהר ולדייק לאכול דוקא כרפס ולא ירק אחר. ע״כ. והובא בעוי״ח שם, ובכה״ח (תעג, ס״ק יד). ואע״פ שדבריו חיים וקיימים, צ״ע קצת כי לא נזכר כן בש״ס.

וצ״ל שכוונתו למ״ש הראב״ד בתמים דעים הנ״ל. [וכ״ה בש״ע בסתם, שלוקח כרפס לטיבול ראשון]. וגם המנהיג (אות ס) כתב, שנהגו בכרפס, שכרפס הוא אותיות ס׳ פרך, דס׳ רבוא ישראל עבדו בפרך. וכ״כ האבודרהם. ויותר מפורש בארחות חיים (אות כה) וז״ל: ואם אין לו חזרת יקח שאר ירקות [דמרירן], כגון חרחבינא עולשין תמכא ומרור, וה״ה בטיבול ראשון אם אין לו כרפס יקח שאר ירקות (דמרירן), כי בחירת אלו שתיהן, שהן חזרת כלומר שהחזירן הקב״ה לעבודתו ע״י מרירות מצרים. וכן קראוה ז״ל חסא, כלומר דחס רחמנא עלן ופרקינן. וכרפס קראוהו ז״ל כן זכר לפרך וסבלות, שיש בו אותיות פרך וס׳ מסבלות. וכו׳. ע״ש. וכ״כ בכלבו (דף נד). הרי שמשוה דין הכרפס לחזרת לתת לו דין קדימה, ואמור רבנן בטעמא. ולכן בודאי דלא גרע ממה שאמרו בפסחים (קיד:) רבא מהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא, וכה״ג סוכה (לב:), וכ״ש הכא שישנו בנותן טעם. ודאי דצריך לחזר אחריו יותר משאר ירקות.

ובמ׳ מגיד מישרים (פרשת צו מהדו״ק) כתב, שמצוה בכרפס יותר משאר ירקות, משום שכרפס עולה בגי׳ ש״ס, ועם ד׳ אותיות והתיבה עצמה הם שס״ה, כנגד שס״ה מצוות לא תעשה שתלויים בכנסת ישראל כנגד שמור, ע״ש ע״פ הסוד. ושדי לאכול ממנו ״כל שהוא״, וא״צ כזית, כיון דרמיז בת״ת, ות״ת רמיז בכתר, וכתר לית ביה השגה, וגם אין שם אכילה ושתייה. ע״ש.

כרפס הוא ירק הנקרא כן בלשוננו והוא סלרי

ומהו כרפס, כבר ידוע הוא, שכן שמו גם בלשון ערבי. **ובערוך** (ערך פעטרושלונון) כתב ״מהו כרפס שבנהרות ריב״ח אומר פטרוסלינון, פי׳ בל״י ורומי מין כרפס״. הרי דשם כרפס כולל כמה מינין, ופעטרזיל הוא אחד מהם. **ובערך** (כרפס) הביא מהירושלמי (שביעית פ״ט) שכרפס היינו פטרוסלינון. וסיים, שי״א כרפס בלשון לעז אפי״ו, ובלשון ישמעאל כרפס. ע״כ. וזה כרפס.

ובתשו׳ חת״ס (ס״ס קלב) כתב, שבהיות והמציא המהרי״ל שיקח כרפס לטיבול ראשון, מורי ורבי הגר״נ אדלר טרח ויגע לידע מה נקרא כרפס, הואיל ונפק מפומיה דגברא רבה, ומצא שנקרא ״אפיא״ ברוב הלשונות, והוא הנקרא צעללר, ונתתי סימן עליו, אפי״א ר״ת אל פועל ישועות אתה. עכ״ד. [ויש שהביאו מעשה עם החתם סופר, שבשנת תקמ״ה התעכב הגר״נ אדלר בימי הפסח בעיר וויען, ובשנה ההיא ארכו ימי החורף עד ר״ח אייר, ולא צמח ירק ודשא בארץ, והחתם סופר טרח ונסע בערב פסח בעיר וויען בעגלה מגן אל גן, בכדי לקנות לרבו כרפס לליל הסדר במחיר רב]. וק״ק שלא זכר שר שכן הוא בפירוש רש״י [ע׳ רש״י (סוכה לט:) שכתב, הכרפס של נהרות שקורים בלע״ז קרישון, וי״א כרפס אפיא, וכן שמעתי. אבל נראה שאינה גדילה בנהרות. ע״כ. ובכתובות (סא:) פרש״י אפיא. ובמהרי״ל שציין לדברי רש״י בסוכה, דהיינו קפלוט, והיינו כרתי. וצ״ע דהרי בכתובות לא פי׳ כן. ועיין במהרי״ו (סי׳ קצג) שאם לא

ב. יזהר שהירק שלוקח לטיבול ראשון, יהיה טוב ונח לאכילה. והכרפס (סלרי) כשהוא טרי, הוא טעים לחיך ונאכל כמות שהוא חי, ולא רק על ידי הדחק, ולכן מברכים עליו, וברכתו בורא פרי האדמה. אמנם אם הוא מר מאד שאינו נהנה באכילתו, יקח ירק אחר שטוב ונח לו לאכילה, כגון צנון או מלפפון או עגבניה. [ויש שכתבו, שנכון שלא יקח ירק מר, כיון שאפשר שיוצאין בו ידי חובת מרור]. ב)

מצא אפיא, יקח כרתי. כלומר יכרתו שונאינו]. ובמחה"ש (סי' תעג סק"ד) כתב, שנתוודע לו מספרי הרפואות שהוא צעלליר. וכ"כ בשו"ת בית שערים (ר"ס ריג).

בענין אכילת "שומר" בליל הסדר

ורבינו מנוח (הובא בשמחת יהודה נג'אר דף כז.) כתב, שנוהגין בכרפס זכר לכתונת פסים שעל ידה ירדו למצרים, והשומר טוב, זכר לדבר ליל שמורים, שהכרפס גורם לכפיית התינוקות שאוכלת האם עת הריונה, וכל עת שמעקות, ואפשר ג"כ שנהגו בכרפס שמורה על נצוח מלחמה וזה לו בסגולה, וישראל נצחו אויביהם. וכו'. ע"כ. ומ"ש והשומר טוב וכו', הוא מה שנזכר באו"ח (סי' תרכט סי"א) מסככין בפינוגו הנקרא בערבי שומר. [והוא אוכל בהמה, ואין בני אדם אוכלים אותו אלא לרפואה]. ע"כ. [וכ"כ מהר"ם חלאוה (קיד.) שנהג לטבל בשומר רענן הנקרא פנול, בטיבול ראשון]. ודעת ה"ר מנוח שהוא טוב יותר מן הכרפס, [אך מ"ש שגורם לכפיית התינוקות וכו', צ"ע קצת מכתובות (סא.), דאדרבה הוא טוב לאשה שאוכלתו בעת הריונה, דהוו לה בני זיותני, בעלי זיו והדר].

ובארחות חיים (אות כז) כתב בשם הרמב"ן, כי נהגו בקצת מקומות לאכול בליל הפסח תבשיל של שומר הנקרא פינולי, והטעם על שם ליל שמורים הוא. ע"כ. והתם משתעי בתוך הסעודה. והטעמים הנ"ל שכתב רבינו מנוח על הכרפס, כ"כ גם בארחות חיים (אות כה). וכמבואר בחזו"ע (פסח עמ' קלז, ובמהדו' תשס"ג עמ' לג).

האם יכול לברך ברכת הנהנין על כרפס מר

ב) הנה יש לדון לגבי ברכת כרפס מר מאד, כמו שמצוי בכרפס שנתייבש קצת, דלכאורה אם אין לו כל הנאה באכילתו והוא קץ בזה, אפי' ברכת שהכל לא יוכל לברך. וגם אם יש לו הנאה באכילתו, אם הוא מר ואינו טוב חי כמבושל, רק בתורת תבלין כשהוא קצוץ דק דק, מעורב בתוך סל"ט וכדו', אפשר שברכתו שהכל. [שירקות שדרך אכילתם הוא ע"י בישול, אף שנאכלים ע"י הדחק כשהם חיים, כשאוכלם חיים מברך שהכל. ואם הוא מסופק אם ירק זה טוב חי ממבושל, וכיו"ב, יברך בפה"א, דכיון שבדיעבד יצא י"ח, ברכה מבוררת עדיף. (כמבואר בילקו"י ברכות ר"ס רה)]. ולכן באופן כזה, ראוי שיטעם תחילה את הכרפס, ואם הוא מר, יקח ירק אחר כגון מלפפון.

ובחק יעקב (סי' תעג סקי"ב) העיר שיקפיד לקחת ירק שנאכל חי ומבושל שמברכין עליו בפה"א. ונוהגין ליקח פיטרזיליי"ן, וטוב ליקח כרפס. ע"כ. וכ"ה בתפארת ישראל (הלכתא גבירתא פסחים פ"י).

ובא"ר (סי' תעג ס"ק כז) הביא מס' מעגלי צדק, שאם לא היה מוצא כרפס, היה לוקח קפלוט הנקרא לאווך, משום שהוא נאכל כמות שהוא חי כמבושל, וראוי לברך עליו בפה"א, אבל לא נטל שום או בצל, משום ריחן. ולגבי פיטרזלי"ן היה מסופק. וע' בברכ"י (א"ח ר"ס רד) שהביא תשו' כ"י לאחד קדוש, שנסתפק לגבי פרישי"ל, שלכאו' הוא מין כרפס ומברך עליו בפה"א, אולם אפשר דלטעמא עביד ולא לאכילה ומברך שהכל.

והריטב"א בהגדה של פסח שלו כתב, שאחר הקידוש נוטלים ידים, ולוקחים מן הירקות "המרים", ונהגו לאכול כרפס, וי"א שחייב לאכול כאו"א כזית, כמו במצה ומרור, וי"א שיוצא בכל שהוא, שאינו אלא לזכר בעלמא, וכ"ד רש"י, ונראין דבריו, תדע שאין מברכין עליו ברכת המצוות בא"י וכו' אקב"ו לאכול ירקות "מרים", אלא ברכת הנהנין בלבד. ועוד קשה, איך מברכין עליו בפה"א, דהא לא חזי לאכילה, שדבר מר הוא, ומוכח בהדיא בברכות (לו.) דכל מידי דלא חזי לאכילה אין מברכין עליו בפה"א. תשובתך על השאלה הראשונה, דלפי שאין טיבול זה מעיקר הסדר אלא [דמשום] היכירא

בעלמא לתינוקות, הוצרכו עכ״פ להקדימו לעיקר המצוות, עשו בו היכר שלא לברך עליו ברכת המצוות. ועל השאלה השניה תשובתך, כי אין דין ירקות אלו בלילה הזה כמו בשאר ימים, שאין עליהם שום ברכה, דהא לא חזו כלל, דאילו כל היכא דחזו להדיא ברכתם בפה״א, והיכא דחזו ולא חזו ברכתם שהכל, והיכא דלא חזו כלל אינו מברך עליו כלל. אלא שבלילה הזה מצותו קובעתו ועושה אותו כאילו מידי דחזי, כיון שאנו חייבים לאוכלו. וכן דנתי לפני רבותי שיחיו. ע״כ. ומבואר חידוש של רבינו הריטב״א שנחשב ראוי ללילה זה אף שאינו ראוי לאכילה בשאר ימים.

ומאידך בס׳ המנהגות להרא״ש מלוניל (דף כז:) כתב שנהגו לחזר אחר חסה מרה, ואינו מברך עליה בפה״א, כיון שצריך שיהיו מרים ואין אדם נהנה מהם. ובשבולי הלקט (סי׳ ריח) כתב להדיא, שהירקות הראויות לטיבול הם, כל מין ירק שדרכו להיאכל חי ומבושל. כגון כרפס (שהוא אפייה), וצורפולייה, ופיטרוסינדלו, וגרגר. והמג״א (סי׳ תעג סק״ד) הביא מאביו של המהרי״ל שפקפק על הלוקחין פעטרזי״ל כשהוא חי, דשמא ברכתו שהכל. ומהר״ח פלאג׳י (מועד לכל חי סי׳ ד) כתב, שאם אין לו כרפס לא יקח פרשי״ל (פטרוזיליה), אלא כרתי מכמה טעמי, [יוסף עליכם, וזכור לאברהם ח״ג].

וע״ע בביאה״ל (סי׳ תעב ס״ב) בשם המג״א שאם אין לו רק תמכא למרור, לא יברך עליו ברכת הנהנין גם אם לוקחו לכרפס. ובחק יעקב חלק עליו. ובביאה״ל תמה שלפ״ז שאינו ראוי לאכילה כלל, כיצד יוצאין בו י״ח מרור, לפמ״ש בסי׳ תע״ג בשם האח׳ שצריך שהמרור יהיה ראוי לאכילה. והביא סברא דאחשביה מצד המצוה, ושכ״כ הרעק״א.

ויש שהקשו מ״ש ממי סוטה, ששתותה בלי ברכה, אע״פ שיש לה מצוה מה״ת לשתות. ולק״מ, שאין לה מצוה להסתר וכו׳ עד שתגיע להשקיית מי סוטה (שיח הפסח עמ׳ רלה). וראה לעיל בדיני קדש (הערה נג), לגבי ברכה על יין למי ששנאו. ראה שם.

ועתה הראוני למי שכתב (תשוה״נ ה, קכ), שאף שהראשונים כתבו לקחת סלרי, מ״מ הדרך לאוכלם במרק, וכשאוכלו חי בפני עצמו אפשר שברכתו שהכל. ואם יקח צנון כמנהג הדברי חיים, או בצל כמ״ש ביסוד ושורש העבודה, ועה״ש, הרי אינם נאכלים לעורר תאוות המאכל, והב״ח ופמ״ג פירשו שצריך אכילת ירק שמעורר תאוות האכילה. ועוד שהם מרים, ואולי יוצאין כבר בזה מצות מרור. לכן טוב לקחת גזר שנאכל בעלמא בהתחלת סעודה לפתוח בו המעיים. ע״כ.

ואין דבריו מחוורים, כי הסלרי (כרפס), הוא מתוק וראוי לאכילה כמות שהוא חי, ורבים אוכלים אותו כך לתיאבון. וגם בקש״ע (סי׳ קיח אות ב) כתב, שהרבה נוהגין לקחת פטרוזיליה, אך טוב יותר לקחת סלרי, משום שיש לו טעם טוב כשהוא חי. [וסיים שהמובחר הוא לקחת צנון]. ע״כ. אלא דאיה״נ אם הוא ישן וצהוב, אזי הוא מקבל טעם של מרירות, ובאופן כזה יש חשש לגבי ברכתו.

ובשו״ת דברי יציב (א״ח סי׳ רט) עמד לבאר טעמו של הדברי חיים מצאנז, לקחת רעטכליך לכרפס, דאפשר משום שהוא נאכל כמו שהוא חי. ובשו״ת להורות נתן (ח״ג סי׳ כד) העיר, דאף דמשמע במג״א (סי׳ תע״ג סק״ד, סי׳ ר״ה סק״ג) שאוכלין פעטרזי״ל לכרפס כשהוא חי, הנה פעטרזי״ל וכרפס, אין דרך בני אדם בזמנינו לאכלן חי, וא״כ ברכתם שהכל, והרי בעינן ירק שברכתו בפה״א כדי להוציא בברכה זו את המרור. ולכן כתב, שיש לבשל את הצעלי״ר במרק של בשר, ובכה״ג שפיר מברכין עליו בפה״א. ע׳ במג״א ומחצה״ש (סי׳ רה סק״ה), ובמשנ״ב (שם סק״ז). [וכן נהג מהרי״ץ דושינסקי]. או שיקח תפו״א מבושל, ואח״כ יאכל עמו מעט כרפס. ופלא מ״ש בעל המנחת אלעזר בהגדת שער יששכר, וכ״כ בהגדת מראה יחזקאל, שלוקחין עלי פעטרזי״ל לכרפס, שהרי אין רגילין לאכלו כלל כשהוא חי, וברכתו שהכל. וכן העיר מהרצ״א מדינוב בס׳ מגיד תעלומה (ברכות לח:) על הנוהגין בליל חג הפסח לברך בפה״א על פיעטרושק״י, והרי אינו נאכל חי לעולם, אלא יניח אותו במרק שאז ברכתו אדמה. וכ״כ בס׳ ויגד משה (דיני כרפס סי׳ יז), בשם הגדת עטרת זקנים, ושכן נהג הרב ויגד יעקב לקחת צעלי״ר מבושל. ע״כ. וסיים שם, שכעת הוגד לו, שהספרדים רגילים לאכול עלים הנ״ל כשהוא חי. וכ״כ בשם הגרי״ש אלישיב, שאין לקחת פטרוזליה לכרפס, כיון שבא רק לתת טעם ואין אוכלין אותו בפני עצמו ואפשר שברכתו שהכל (משנת הגרי״ש עמ׳ קטו).

ומנהג מרן אאמו״ר לקחת לטיבול ראשון כרפס שהוא סלרי.

ג. מי שאבותיו נהגו לקחת בשביל טיבול ראשון צנון או תפוח אדמה, יכול לשנות מנהגו ולקחת כרפס שהוא סלרי, כנ"ל, מבלי התרת נדרים.ג)

ד. אף על פי שהכרפס עדיף יותר משאר ירקות, מכל מקום היות ומצוי בו תולעים, צריך לעמוד על המשמר לבודקו יפה יפה. ואם אין בבית אשת חיל יראת ה' להזהר בבדיקתו כראוי, ודאי שאין לאכול ממנו ולעבור על ה' לאוין בכל תולעת. ולכן טוב יותר לקחת מהקלח של הכרפס, שאין מצוי בו תולעים כל כך, וקל יותר לבודקו, וגם לגבי מרור, יש להזהר ולהזהיר על כך מאד. ובזמנינו יש ליקח מרור וכרפס בגידול מיוחד בחממות, שאין בו חשש תולעים, ואף על פי כן ישטוף אותם במים, וטוב לעיין בהם ולבודקם עד כמה שאפשר.ד)

מי שאבותיו נהגו לקחת תפו"א לטיבול ראשון - יכול לקחת כרפס

ג) **בשו"ת** בצל החכמה (ח"ו סי' פג) נשאל בזה, והעלה כאמור, שהדבר פשוט שאין על הבנים להחזיק במנהג אבותיהם, אלא במנהג שנהגו האבות לגדר וחומרא שלא יבואו לנגוע באיסור, ולא במה שנהגו האבות משום שכך היה נוח להם או טוב לחיכם או לסיבה אחרת, כמו אכילת תפו"א לכרפס. אלא שאם אין כל סיבה, אינו ראוי לנטות ממנהגי אבותיו, גם במקום שאין חיוב להחזיק בו. [וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק ח"א סי' ב, וסי' יב]. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' יב) שהנידון בשינוי מנהגי אבות, הוא דוקא במנהג חומרא, וכאשר כל אנשי אותה העדה נהגו בחו"ל להחמיר, והמשיכו כאן במנהגם. אבל כשהמנהג בחו"ל היה רק נחלת משפחות מסויימות, רשאים בניהם להקל ולבטל חומרות אבותיהם, ואין צורך בהתרה כלל.

והנה מהר"נ מראפשיץ זצ"ל נהג לברך על תפוחי אדמה ברכת שהכל (ישמח משה דף כ"ג). ובעל הישמח משה היה נוהג לקחת בלילי הסדר תפוחי אדמה לכרפס, ואחר ששמע את דעתו של הגה"ק מראפשיץ, חזר בו. [וראה בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' פב) שכ"ז מחשש שמא תפו"א הוא בכלל פטריות דמאוירא קא ינקי. או מטעם שיש חשש דמיזן זייני ויש לברך עליהם מזונות].

וצאצאיו של הגאון מראפשיץ שאלו לכמה גדולים אם יש להם לחוש ולהמנע מלברך על תפו"א בפה"א. ואם מי שאבותיו לקחו לכרפס תפוחי אדמה, אסור לו לשנות מדין אל תטוש.

ונראה פשוט שגם צאצאי הגאון הנז' רשאין לברך על תפו"א בפה"א כפי מנהג כל ישראל. וכן לענין מי שאבותיו נהגו לקחת לכרפס תפוחי אדמה, מותר לבנים לשנות מנהגם וליקח כרפס שלנו, וכמו שיש בו רמז ע"פ הסוד. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' פג) ע"ש טעמו.

וכן שמעתי שהשיב מרן אאמו"ר, שגם נכדי הגאון הנז' זצ"ל, רשאים לברך על תפוחי אדמה בפה"א ללא כל פקפוק. וכמו שאמרו כל הלכה שהיא רופפת בידך צא וראה היאך הצבור נוהג, ונהוג כן. וכן השיב, שאף מי שאבותיו לקחו בליל פסח תפוחי אדמה או צנון במקום כרפס, רשאי לשנות ממנהגם ולברך על כרפס, וכרפס עדיף שיש סוד בדבר, וגם רמז ס' פרך. ולא שייך בזה אל תטוש תורת אמך.

לקחת מרור וכרפס בגידול מיוחד בחממות, שאין בו תולעים

ד) **ואף** אם יזהר לאכול מן הקלח שלו שאין מצוי בו כל כך תולעים ואפשר לנקותו בנקל, מ"מ לא ימלט מי מן המסובין שיאכל מהעלים לתיאבון, וירום תולעים, ועיין בשו"ת בן אברהם (סי' נ ס"ק כח), וזב"צ (סי' פד אות פט). [וטוב לקחת מועד לנקותו בעצמו מבעוד יום, כי הלא די לכרפס בפחות מכזית]. וכן הדין אפי' לגבי מרור, וכמ"ש בשו"ת חת"ס (סי' קלב), שאע"פ שאין התמכא משובח כהחזרת, מ"מ משום חשש תולעים כשאין לו מי שיבדוק כהוגן יקח תמכא. וכו'. וכ"פ בשו"ת מהר"י אסאד (סי' קלט).

ומכ"ש בכרפס שיכול לקחת במקומו ירק אחר שאין מצוי בו תולעים. וכ"כ באשדות הפסגה (דף יח רייש ע"ד). וכתב בשם גדול אחד שהנכשל בכל

ה. צריך להמתין עד צאת הכוכבים ורק אז יאכל את הכרפס, ואם טיבל ואכל מבעוד יום, יחזור לטבל אחר צאת הכוכבים [בלי ברכת בורא פרי האדמה]. ה)

שאר העבירות (וכל שכן חמץ) בחג הקדוש הזה עושה פגם גדול, יותר משאר הימים, רחמנא ליצלן וכו'.

וע"ע בשו"ת חזו"ע (סי' לה בהערה עמ' תרנו).

ותהלות לאל יתברך שכיום נמצאו אנשי מדע יראי ה' שהמציאו כרפס וחזרת ללא תולעים, שמגדלים אותם בחממות, וגם מרססים אותם. ויש להדר לקחת מהירקות הללו דוקא, ועכ"ז טוב לעיין בהם ולבודקם עד כמה שאפשר. וראה להלן בסימן תעג, דיני אכילת מרור סעיף יז. [ילקו"י מועדים עמ' שצא. חזו"ע פסח עמ' קלח. ובמהדו' תשס"ג עמ' לג. שו"ת הראשון לציון ח"א יו"ד סי' א'].

וירקות אלו שגדלו במצעים מנותקים, ברכתם בפה"א ללא כל חשש. ושמעתי מעשה, שת"ח חשוב אחד הזמין אליו לליל הסדר כמה ראשי ישיבות מקרובי משפחתו, שהיו נמנים אז על איגוד 'מרביצי התורה', וקודם שהתחילו את הסדר, שאל אותם, שאין להם מרור אחר בבית רק מגידולי חממות, ולכאורה שמא ברכתם שהכל, ואיך יצאו בו י"ח. והרבנים הנ"ל נלחצו מאד מכך, וישבו לדון שעה ארוכה בזה. וכשלא מצאו מענה, אמר להם, יש בספרייה עוד ספרים שעדיין לא פתחתם אותם, והוא שו"ת יבי"א וכו'. ולפי דעת הרב יבי"א ברכתם האדמה. וא"כ כולנו נסמוך עליו, ונוכל להתחיל את ליל הסדר. וכך עשו.

צריך להמתין עד צאה"כ ורק אז יאכל את הכרפס

ה) **הנה** בחי' החת"ס (ר"פ ערבי פסחים) כתב, שנראה שדוקא לאכילת מצה קפדינן להמתין עד שתחשך, אבל מ"מ יכול לקדש מבעו"י, כמו בכל שבת ויו"ט, ויאריך בהגדה עד שתחשך ואז יאכל, שאם גם הקידוש אסור עד שתחשך, מאי פריך בגמ' אפי' ער"ש ועיו"ט נמי, דילמא הא קמ"ל דהכא אסור גם לקדש עד שתחשך, אלא ודאי דאה"נ שרי לקדש משתשקע החמה. ע"כ. וכתב בשו"ת חזו"ע (ח"א עמ' יד) שלכאורה כן נראה מדברי כל הראשונים, שאין מקום להקפיד להמתין עד שתחשך רק במצה ומרור שהוקשו לפסח, שנאמר בו ואכלו את הבשר בלילה הזה, אבל הקידוש שאין לו שייכות לדין זה רשאי לקדש מבעו"י וימשיך בהגדה עד לאחר שתחשך, ואז יאכל מצה ומרור. אולם בב"י (סי' תעב) הביא להלכה מ"ש בתה"ד (סי' קלז), דלפי מ"ש התוס' והמרדכי בשם הר"י מקורביל, שאין אכילת מצה ומרור אלא בלילה ממש, אע"פ שקודם שיסיים ההגדה ויגיע לאכילת מצה ומרור יהיה לילה ממש, אין לקדש על הכוס מבעו"י, כיון שכוס הקידוש הוא אחד מד' כוסות של הלילה, וגם אכילת שאר ירקות ושאר שינויים שעושים כדי שישאלו התינוקות צ"ל בלילה, וכ"ש ההגדה עצמה שצריכה להיות בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, כדאמרי' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כלומר בשעה שראוי לאכול מצה ומרור לצאת י"ח, שהרי אף מבעו"י יכול להניחן לפניו, וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד' כוסות הרמוזים בלשונות הגאולה כמצה שהיא זכר לחירות, א"כ כולם צריכים להיות בלילה ממש. ע"כ. וגם בש"ע (סי' תעב ס"א) נקט "לא יאמר קידוש עד שתחשך", וזה כדברי תה"ד.

והמהרי"ל (בהלכות ההגדה דף יג:) כתב, פליאה נשגבה בעיני ע"מ שצריכים להמתין עם הסדר עד הלילה, דהא ודאי יהיה ודאי לילה טרם יאכלו מצות. ונראה הטעם, משום שאכילת ירקות אתיא למען ישאלו התינוקות, וא"כ צריך להיות בלילה, דכתיב בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב והגדת. ועוד, שהרי אין להקדים אמירת ההגדה קודם צאה"כ, כדי שיהיה ודאי לילה, משום שמצות ההגדה מה"ת וספק דאורייתא לחומרא. וכמבואר בשו"ת חזו"ע (ס"ס כג בהערה).

[**והנה** מלשון מהרי"ל משמע דס"ל שגם אמירת ההגדה אפשר קודם שתחשך, וכן משמע לשון החת"ס הנ"ל "שיאריך בהגדה עד שתחשך ואז יאכל". אך שמא לאו בדוקא הוא, אלא הוא באופן שאת גמר ההגדה אומר משתחשך, דהיינו פסח מצה ומרור. וצ"ע. וראה בשו"ת חזו"ע שם מה שהק' ע"ד הרב שלחן גבוה שכתב שיצא י"ח ההגדה מבעו"י, מדברי מהרי"ל גופיה ועוד

שכתבו שלא יצא י"ח. ועיין. (קובץ בית הלל ס' הזכרון עמ' תרמו)].

ועיין בשו"ת צוף דבש (סי' קכה), שכתב שיש לפרש דברי מרן הש"ע שכתב "לא יקדש עד שתחשך" שאין זה צאה"כ דוקא אלא קודם. ע"ש. וכתב בחזו"ע (ס"ס כג בהערה), דאינו מחוור, דבעינן צאה"כ דוקא, וכמ"ש מהר"ם חלאוה אמתני' דערבי פסחים לא יאכל אדם סמוך למנחה עד שתחשך, שאע"פ שאפשר לומר דהיינו ספק חשיכה, כדאשכחן לקמן, אע"פ כן נראה עיקר דבעינן בלילה ממש. ע"ש. וגם מרן שתפס כלשון המשנה, פירושו ג"כ צאה"כ, וכן מוכח בתרוה"ד (סי' קלז). מיהו בתשובה בחזו"ע הנז' העלה להקל בדיעבד שאם כבר קידש מבעו"י, או בשעה"ד, יצא. ואע"פ שבספר המועדים בהלכה כתב שהוא לעיכובא, אינו מוכרח. ובפרט בדיעבד דסב"ל. [ומשום שיש מצות תוספת מחול על הקודש, א"נ משום שמפלג המנחה נחשב כדין לילה, כמ"ש ר"ת והרא"ש (ריש ברכות). וע"ע בפסקי התוס' מנחות (סו.) לענין ספיה"ע. וראה בש"ע הלכות מגילה ס"ס תרצב]. והרי אפי' אם אכל מצה בביה"ש נסתפק הפמ"ג (ר"ס תעב) אם יחזור לברך. ע"ש.

ולכאורה היה נראה כי לרבי יוסי, ביה"ש שלנו שהוא אליבא דר' יהודה, יום הוא, כמבואר בשבת (לה.). וכתב במשנ"ב (בביאה"ל ס"ס תטו), שמעיקר הדין הלכה כרבי יוסי. וכ"כ עוד במשנ"ב בשעה"צ (סי' רלג ס"ק כא). ע"ש. וא"כ אם אכל מצה בביה"ש לא יצא י"ח, דהא כתיב ואכלו את הבשר "בלילה" הזה, צלי אש ומצות, הוקשה מצה לפסח. וכמ"ש התוס' (פסחים צט: ד"ה עד שתחשך) ע"פ התוספתא.

ומ"מ כשחוזר ואוכל מצה, לא יברך, דסב"ל. ובפרט שבתוס' ר"י החסיד (ברכות כז.) ובמרדכי, נראה שאין הדבר מוסכם. וע"ע בזה בשו"ת חזו"ע (ס"ס כג בהערה). ע"ש. ובספר מגיד דבריו (דף טו.) כתב, שדוקא בזמן דאיכא פסח הוקשה מצה לפסח, הוי בלילה דוקא, משא"כ האידנא דליכא קרבן פסח. ואשתמטיתיה גמ' ערוכה (קכ:), אכל מצה בזה"ז אחר חצות לראב"ע לא יצא י"ח, פשיטא כיון דאיתקש לפסח כפסח דמי, מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקשא, [דאפקא רחמנא לחובת מצה בלילה הראשון מהיקשא, דכתיב ששת ימים תאכל מצות, מה שביעי רשות אף ששת הימים רשות, ואף לילה הראשון במשמע. רשב"ם], קמ"ל כיון דאהדרה קרא דכתיב בערב תאכלו מצות למילתא קמייתא אהדרה. (והוי עד חצות כמו בזמן דאיכא פסח). וה"נ לענין לילה. וראה לעיל בריש דיני קדש מ"ש בזה.

ולכאו' משמע, שרק אם אכל מצה בביה"ש, חוזר ואוכל בלי ברכה, אבל אם אכל מצה מבעו"י חוזר ואוכל בברכה. ויש מי שהעיר ע"ז דהרי מ"מ סב"ל, לשיטות שאפשר לאכול קודם חשיכה כשקיבל עליו תוספת יו"ט. (קובץ בית הלל ס' הזכרון עמ' תרמה). וצ"ל שלעיקר ההלכה נראה שמרן פוסק כמ"ד דבעינן דוקא משתחשך, כמבואר בב"י (ר"ס תעב) בשם הרא"ש והטור ושכן נראה בירושלמי, וכתב בב"י בשם תה"ד, דה"ה לגבי הקידוש, וכ"פ בש"ע שם (סעיף א), ובתה"ד סיים, שהוא כ"ש לגבי ההגדה. ומעיקר הדין לא חיישי' לסב"ל נגד מרן. ומה גם שלשי' ר"ת ומרן ורוב הראשונים בענין צאה"כ, עדיין כ"ז נחשב קודם פלג המנחה. ועוד, שיש כאן סברת הרדב"ז, שזה ספק במצוה, והברכה נגררת אחרי המצוה. וע"ע בחזו"ע סוכות (עמ' רסט) בנידונו, דלא אמרינן סב"ל, דדמי לעירובי תבשילין בביה"ש דברוכי מברכינן, וכן למים שיש ספק אם נעשה בהם מלאכה.

אכל כרפס ומרור בבין השמשות אם חוזר לאכול משתחשך

ועוד יש לעיין לגבי מי שאכל מרור וכן כרפס בביה"ש, אם חייב לחזור ולאכול, מטעם ספק דרבנן לקולא, שהרי מרור בזה"ז דרבנן (קובץ בית הלל שם). והנה כבר כתבנו שנראה שדעת מרן שמסכים לדברי תה"ד (ח"א סי' קלז) שאפי' לגבי ד' כוסות, בעינן דוקא משתחשך, וכמו שפסק בש"ע סעיף א' לגבי קידוש. ובתה"ד שם כתב להדיא "וגם אכילת שאר ירקות ויתר שינויי דעבדינן כדי שישאלו התינוקות בעי נמי דליהוי בשעה שראוי לאכול מצה ומרור". ומסתמא כן דעת מרן גם לגבי מרור. אלא דהכא שאני, שאכל בביה"ש, ועוד שכבר עשה מעשה.

ועכ"פ לענין הלכה נראה להחמיר בזה, בפרט שבביה"ש שלנו יש כמה צדדים להחמיר,

1. אם מטבל במי לימון ומלח, נכון שיערב בו מים עד שיהיה הרוב מים, כיון שנוטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה. 1)

2. הרוצה לעשות טיבול ראשון במיץ לימון, יכול לכתחלה לסחוט את הלימון בליל יום טוב על כלי ריק או על מים. ואין צריך לסוחטו על דבר מאכל. שאף על פי שאסור לסחוט פירות וירקות שהדרך לסוחטן, לימון שאני, שאינו נסחט בשביל לשתות ממנו כמות שהוא, רק על ידי תערובת. ואנן נקטינן כדעת מרן השלחן ערוך שאין איסור סחיטה בלימון בשבת וביום טוב. [אלא שיסחט את הלימון בידו ולא במסחטה]. 2)

דשמא יום הוא, ושמא כשיטת ר׳ יוסי שכל זמן זה יום גמור הוא, ושמא כשיטת ר״ת ומרן ורוב הראשונים בענין צאה״כ. ואף שכתב הרמב״ם שאין עושים ס״ס להחמיר בדרבנן, אינו טירחא לחזור ולאכול מרור.

ושו״ר בחזו״ע דיני ליל הסדר (בדיני מוציא מצה אות ה) שכתב, אכילת המצה והמרור צריכה להיות בלילה אחר צאה״כ, ואם אכלם בביה״ש, צריך לחזור ולאוכלם בלילה, ומ״מ לא יברך שנית על אכילתו, שסב״ל. ע״כ. הרי שכלל מרור בהדי מצה שאם אכל בביה״ש לא יצא.

אמנם צריך לעיין בזה לגבי כרפס. ואפשר שבזה יש להקל, ובפרט לפמ״ש מרן בב״י (תעג אות ז) שטיבול ראשון אינו חובה ואין עושין אותו אלא כדי שישאלו התינוקות. וכ״ה בשבה״ל (סי׳ ריח) שטיבול ראשון אינו חובה. וכ״כ הלבוש (סי׳ תע״ג ס״ז). אלא שבסי׳ תע״ה כתב בב״י, שאין לכוין בנטילה ראשונה לגמור בה כל סעודתו בלא היסח דעת בינתיים כדי שלא יצטרך ליטול ידיו שנית, כדי שלא לבטל תקנת חכמים שתקנו ליטול פעמיים בליל פסח.

ובזה ניחא מה שהעירו בזה, לגבי מי שאכל מצה בביה״ש, אמאי חייב לחזור ולאכול, [וכ״פ בחזו״ע לגבי הגדה של פסח, שאם קרא ההגדה בביה״ש, אף בדיעבד לא יצא, כיון שמצות ההגדה היא מה״ת, וספק דאורייתא לחומרא, ויחזור ויקרא בלילה כמה קטעים מן ההגדה], והרי יש כאן ס״ס, שמא ביה״ש לילה הוא, ושמא מועיל קבלת תוספת יו״ט לענין שיוכל לאכול מבעו״י. וצ״ל שדעת מרן נראה יותר דלא מהני תוספת יו״ט לענין זה. ומה גם בביה״ש שלנו שיש כמה ספיקות לחומרא.

אם מטבל במי לימון ומלח, נכון שיערב בו רוב מים

1) **כיון** שמי לימון הוו מי פירות, שאינם צריכים נט״י. ואין לבטל תקנת חכמים, על כן יעשה כאמור. ודבר זה שנוי במחלוקת הרמב״ם והראב״ד (בהל׳ טומאת אוכלין פט״ז ה״ד), דהרמב״ם ס״ל שאפי׳ כל שהוא מים מעורב בו סגי, והראב״ד ס״ל דבעינן רוב מים. ובמטה יהודה וערה״ש נחלקו ג״כ בזה לדינא, עיין בכה״ח (סי׳ קנח סק״מ). ודו״ק.

העושה טיבול ראשון במיץ לימון, יכול לסחוט את הלימון ביום טוב

2) **הנה** מעיקר הדין לדעת מרן הב״י (סי׳ שכ ס״ז) שקיבלנו הוראותיו מותר לסחוט לימון בשבת, בין כשסוחטו בפני עצמו לתוך כלי ריקן, ובין כשסוחטו לתוך כלי שיש בו משקה, או ע״מ לערבו אח״כ בתוך אוכל. והמחמיר תע״ב. [ולא שייך גזרת שחיקת סממנים, שאין זו תרופה, כי גם בריאים אוכלים לפעמים לימון, ואיסור רפואה בשבת הוא רק בדבר המיועד לרפואה בלבד]. והטעם לזה, שלא אסרו לסחוט פירות העומדים למשקים אלא כשרגילים לשתות מיץ הפירות כמות־שהן בעין, בלי תערובת משקה אחר, אבל לימון אין רגילות לשתותו אלא בתערובת מים ממותקים וכדומה. אי נמי שלא נאסר אלא כשסוחטים מימיו בלבד ואח״כ מערבים אותם. אבל אם המנהג לסחוט הפרי לתוך משקה אחר מותר.

וכ״ה בשבולי הלקט (סי׳ צ) בשם ר״י בר בנימין.

וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב יב ח"ח), דיש מי שכתב שמותר לסחוט לימוני"ש דאינם משקה אלא אוכל. וכן נראה עיקר, וכן עמא דבר.

וכ"ה בתשובת הרא"ש (כלל כב דין ב') שהובאה בטור, דנראה שהלימוני"ש הוא בכלל שאר פירות שמותר לסוחטן, שאין דרך כלל לסוחטו לצורך משקה, אלא לצורך אוכל, ומותר לסוחטו בשבת. ע"כ.

וכ"כ מרן הב"י (סי' שכ), שכן המנהג במצרים ולא ראינו מי שמפקפק בדבר. וכ"פ מרן להלכה בש"ע (שם ס"ו), שמותר לסחוט לימוני"ש בשבת. וכן מסקנת הרדב"ז בתשובה ח"א (סי' י'). ומבואר, שדעת מרן להקל בזה אף בסוחט הלימון לתוך כוס ריקן, כיון שאין שותים את מי הלימון בפני עצמם, וכן אם מערבים את הלימון בדבר אחר.

וכן מבואר בשיירי כנה"ג (הגב"י סק"ב), ובמור וקציעה (סי' שכ) בדעת מרן. ועיין בצרור החיים לר"ח בר שמואל (עמוד שא) שאוסר, וכן בפסקי הרי"ד מטראני (שבת קמד.) ע"ש. ומבואר שם שגם בימיהם היו רגילים לסחוט מהם הרבה מאד, וממלאים חביות לרוב, בלימון בלי מים, ושולחים למכרם בקרית חוצות, ואע"פ כן התירו מהטעמים הנ"ל, ושלא כמ"ש החיי אדם (כלל יד סי' ד) לחלק בטעם זה בין זמנם לזמנינו, דבזה"ז שממלאים חביות למאות לשתות עם פאנש, צ"ע גדול אם מותר לסחוט לימונים לתוך משקה, שאפשר שדינם כתותים ורימונים, כיון שדרך לסוחטם בכלים בפני עצמם, לכן יש להזהר לסוחטם על סוכר דהוי כמשקה הבא לאוכל. ע"ש. וע"פ מה שנתבאר נראה שגם בזמנם היו נוהגים למלאות חביות למאות ולשולחם לארצות רחוקות למסחר, ואע"פ כן קיימו המנהג להתיר.

והן אמת כי המור וקציעה האריך בזה, ומפיו לפידים יהלוכו לדחות בתוקף רב היתר סחיטת הלימונים בשבת, כיון שסוחטים אותו למשקה, וכתב, ולא ידעתי ע"מ יסמכו לעשות מעשה להקל באיסורי שבת דחמירי, וחוששני להם מחטאת, לפי שהלימונים מלאים משקה יותר מתותים ורימונים שסתמם לאכילה משא"כ הלימונים מלאים למשקה, והאוכלם בטלה דעתו מפני חמיצותם, שקשים כחומץ לשינים וכו', ומ"ש הב"י ללמד זכות על הנוהגים להקל, לא נכנס באזני, כי אין לו שורש ויסוד כל עיקר. ובמחכ"ת של מרן הב"י שבקיה לחסידותיה בהא דלא מחי לה אמוחא, ועוד שקבעה להיתר בש"ע, ושנאה כמשה מפי הגבורה בלי שום חולק, והרי רבי ישעיה הראשון בשבולי הלקט כתב לאסור, וכ"כ בשלטי הגבורים בשם ריא"ז וכו', ע"ש.

ומרן אאמו"ר זיע"א הביא כל הנ"ל בירחון קול סיני (דיני סחיטה), ובלוית חן (עמוד פ'), וכתב ע"ז, ועמו הסליחה, שאע"פ שהלימונים עומדים למשקים, מ"מ הרי המשקה היוצא מהם ג"כ אינו ראוי לשתיה כמות שהוא, וממילא אין לו שום דמיון לזיתים וענבים, [דבהם רוב השימוש בהם הוא בלא צורך בתערובת דבר אחר, וכמו בשמן העשוי להדלקה, ויין העשוי לשתיה בפני עצמו]. וכן הדבר ברור שאין כאן איסור תורה, ואף לתותים ורמונים אין לדמותם לאסור סחיטתם עכ"פ מדרבנן, משום הסברא הנ"ל. וכל המעיין היטב ישר יחזו פנימו שדברי מרן אמתיים וברורים.

וכ"ד מהר"י עייאש במטה יהודה, וכ"כ הגר"ז (סי' שכ סעיף י-יא), דאפי' לימונים אין דינם כתותים ורמונים אלא כשאר פירות שמותר לסוחטן לצורך מימיהן אפי' לשם משקה לדברי המתירים וכו'. ואע"פ שבאותם מקומות שיש להם הרבה מהם הם סוחטין אותן לצורך מימיהם, אין דינם כתותים ורמונים בשביל כך, אפי' באותן מקומות, לפי שאין סוחטין מימיהן לשם משקה אלא לשם אוכל, ואפי' אם נוהגין לסוחטן לתוך מים לשתות מותר, כיון שאין דרך לשתותן לבדן. ע"כ. וכ"ה בערוה"ש ובתורת שבת.

וכן בעקרי הד"ט (סי' יד אות צב) הביא דברי המור וקציעה שצווח הרבה על היתר מרן לסחוט הלימונים. וסיים: אמנם המנהג פשוט אצלינו להתיר, וכדאי הוא מרן לסמוך עליו אף שלא בשעה"ד. עכ"ל.

וכן העלה בשו"ת שער שלמה זוראפה (סי' טו). גם הג"ר רפאל אנקאווה בשו"ת תועפות ראם (סי' עט) העלה כן להלכה ולמעשה. ושכן המנהג. וכ"פ בשו"ת רשב"ן (חאו"ח סי' קנז).

וכן הפתה"ד ח"ג (סי' שכ סק"ב) האריך על דברי המור וקציעה והחיי אדם והעלה במסקנתו בכוחא דהיתרא. ע"ש. וכ"כ מהר"ם בן אדרת בדברי משה (סי' קכז). וע"ש ראייתו. ודלא כהרב קמח

סולת (דף צב:), וכה"ח פלאג"י (סי' ל' אות לב), שמחמירים בזה. שהעיקר כמרן והאחרונים הנ"ל להקל. ועיין נוה שלום שולאל (סי' שכ). ובספר אגלי טל (מלאכת דש ס"ק טז). ובספר ילקו"י שבת ג' (עמ' ש"נ) ובהערה שם.

ומחבר אחד כתב לחלוק על כל גדולי האחרונים הנ"ל, ואסר סחיטת לימון בשבת בזה"ז, וטען שבזה"ז שאין סוחטין בימות החול את הלימונים לתוך כלי עם מים דוקא, אלא סוחטים כמות גדולה של מי לימון לתוך בקבוק, ואח"כ מערבים אותו עם מים, או נותנים אותו לתוך הסאלט, ודבר זה תלוי בשני הטעמים שהביא הב"י הנ"ל, דלטעם הראשון שאין איסור לסחוט דבר שאין שותים ממנו בפני עצמו, בלי תערובת מים, א"כ גם בזה"ז יהיה מותר לסחוט לימון לתוך כלי ריקן. אבל לטעם השני שבב"י שהיו סוחטין את הלימון לתוך כדי מים, ומעולם לא היה שם משקה על הלימון בפני עצמו, נמצא שבזה"ז שסוחטין את הלימון לכלי ריקן צריך לאסור לסחוט הלימון לכלי ריקן, אי נימא שהטעם השני שבב"י הוא טעמו העיקרי. או דלא סמך להתיר אלא במקום שקיימים ב' הטעמים, אבל לא כשיש טעם אחד להתיר. [מנוח"א ח"א עמוד קסב].

אולם מצינו לגדולי האחרונים שכתבו שהטעם הראשון שהביא מרן הב"י הוא הטעם העיקרי, וכמ"ש המג"א (סי' שכ סק"ח), והט"ז (סק"ה), והתוספת שבת (ס"ק יב), ובש"ע הגר"ז (סעיף י"). ועוד. ובפרט די"ל דמרן הב"י התיר מטעם אחד הנז' שם, ולא כתב ב' טעמים אלא לרווחא דמילתא, אבל לדינא די היה בטעם אחד להקל, אחר שהוא מילתא דרבנן, וכבר נהגו להקל בזה. ולכן גם בזה"ז יש להקל.

וע"ש בב"י שהביא, שבמצרים נוהגים לסחוט לימוני"ש לתענוג לתוך מים שנתנו בהם סוכר, ואין נמנעין מלסחטן בשבת לתוך אותם מים, ולא ראינו מי שמיחה בידם, או מי שפקפק בדבר, ואפשר דלא מיתסר אלא כששותין מי סחיטת הפרי בלא תערובת משקה אחר. א"נ דלא מיתסר אלא כשסוחטין מימיו לבד, ואח"כ מערבין אותם, אבל אם המנהג לסחוט מימיו לתוך משקה אחר, שרי. ע"כ. והרב בא"ח (פר' יתרו אות ה') כתב, דאע"ג דמרן התיר לסוחטו, נראין דברי האוסרים בזה"ז, ולכן הסכימו האחרונים שלא לסוחטו לתוך כלי ריקן. ע"ש. אך בזה י"ל שהרב ע"ה הלך אחר הוראות החיד"א שבבגדאד נהגו כוותיה, וכיון שהחמיר בסחיטת לימון בשבת, אזיל אבתריה. א"נ שמחלק בין זמנו של מרן לזמנינו.

ואחד התלמידים הראני עוד למחבר הנ"ל שכתב בזה הלשון: "יראה לי" שבזמנינו אסור לסחוט לימון בשבת, שיש לחלק בין זמנם שהיו אוכלים מהלימון "הרבה" ולא היה עושים הרבה לסחיטה, לבין זמנינו שהלימון ברובו נעשה לשם סחיטה. והגם שהיו סוחטים מהם הרבה, מ"מ גם אוכלים מהם הרבה. ע"ש. [מנוח"א ח"ב עמוד קנה, קסב הערה 40].

אך יש להעיר, דאם באמת היו אוכלים מהלימון "הרבה" א"כ אמאי פסקו הפוסקים גם בזמנם לברך על הלימון שהכל [כשאינו חמוץ כל כך], הרי לדבריו היו אוכלים ממנו "הרבה" ונעשה לשם אכילה. וכמ"ש בשו"ת הלק"ט (סי' צג), והובא ביד אהרן. וכ"כ בבית מנוחה. וראה בילקו"י ברכות (עמוד תיח). והפוסקים הנ"ל היו בסמוך מאד לדורו של מרן. וע"כ שגם בזמן מרן לא היו אוכלים מהלימון "הרבה" כדכתב במנוח"א. ומה שחלקו עליו המהריק"ש והרב המני"ח שם, שלא לברך כלל על לימון, הוא רק משום שהלימון החמוץ מזיק. וכעין מ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ד (חאו"ח סי' ג'), שלא אמר כן המהריק"ש אלא בלימונים החמוצים מאד שהאדם סולד לאוכלם מפני תוקף חמיצותם, אבל אם אינם חמוצים הרבה ונוחים לאכילה, גם הוא יודה שיש לברך עליהם, וכן אנו נוהגים לברך עליהם "שהכל". וראה בכה"ח (סי' רב אות כד).

וגם הרדב"ז העיד שעושים ממנו חביות לרוב, וכן מבואר בב"י (יו"ד סי' צו) שהביא משם שבולי הלקט (ח"ב סי' לז) בשם ה"ר ישעיה, בלימוני"ש של גוים, מן הדין לאסרם, שחותכים אותם בסכין שלהם, ואגב חורפייהו בלעי. אלא מפני שחותכים רבים בסכין אחד, וממלאים מהם חביות, י"ל שבטל טעם הסכין. ע"כ. הרי שגם בזמן הרדב"ז והב"י הלימון היה עשוי לסחיטה למלאת בו חביות לרוב, ולא לאכילה "הרבה". ומה שהתירו לסוחטו ע"כ הטעם כמ"ש בב"י, או מפני שאין סוחטים אותו לצורך המיץ בפני עצמו, אלא לתערובת, או מפני שסוחטין הלימון לתוך מים. ואין לומר שבירכו

ח. נכון יותר שהגדול שבמסובים יברך ברכת בורא פרי האדמה על הכרפס, ויכוין לפטור בברכתו את כל המסובים, משום ברוב עם הדרת מלך [ואף הרמ"א שכתב (בסי' ריג) שבכל הדברים חוץ מפת ויין כל אחד מברך לעצמו, כאן יודה דשפיר דמי, דדמי לברכת הפת והיין של מצוה]. ואם רוצים שכל אחד מהמסובים יברך לעצמו ברכת האדמה על הכרפס, והיינו משום שאין הכל בקיאים לצאת ולהוציא, [ושאני מברכת הקידוש וכדומה שרגילים לכוין בזה] רשאים לעשות כן. וכן אם המברך מגמגם בלשונו, או בולע מילים, או שאינו יודע שצריך לכוין להוציא כראוי, עדיף שכל אחד יברך לעצמו. וכן בכל הברכות שמברכים בליל הסדר. ח)

שהכל מפני שהיה חמוץ ולא ראוי לאכילה, דא"כ לא יברכו עליו כלל. וכן אין לומר דכוונתו שהיו אוכלים ממנו לרפואה, ולכן לא בירכו עליו העץ, שהרי אם כוונתם רק לרפואה ואין בו הנאה כלל, לא יברכו כלום, וע"כ דמה שמברכים שהכל היינו מפני שהוא ראוי לאכילה קצת, רק לא נטעוהו לשם אכילה אלא לשם סחיטה. וא"כ א"א לומר שבזמנם היו הלימונים עומדים לאכילה "הרבה".

והנה בשו"ת אול"צ (ח"ג פט"ו אות ח) כתב, שהסוחט את הלימון בליל פסח, יסחטנו לכתחילה לתוך מלח ולאחר מכן יתן את המים. ובכל אופן המטבל במי לימון יערב את מי הלימון במים באופן שיהא רוב מים. ע"כ. אך האמת שאין כל חשש בסחיטת לימון, ומאידך, אם יסחט פרי האסור בסחיטה ע"ג מלח, אין די בכך, כיון שהמלח מועט, והמשקה אינו נבלע בו.

נכון שהגדול שבמסובים יברך האדמה על הכרפס, ויפטור את כולם

ח) **בתוספתא** (ברכות ו:) אי', עשרה שהיו עושים עשר מצוות, כל אחד ואחד מברך לעצמו, היו עושים כולם מצוה אחת, אחד מברך לכולם. יחיד שהיה עושה עשר מצוות מברך על כל אחת ואחת, היה עושה מצוה כל היום, אינו מברך אלא על אחת. ע"כ. ובגמ' (ברכות נג.) אמרו, ת"ר היו יושבים בבית המדרש והביאו אור לפניהם, בית שמאי אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו, ובית הלל אומרים אחד מברך לכולם, משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך. (משלי יד, כח). וכתב הרד"א, יראה מזאת התוספתא, שאם היו עשרה בני אדם רוצים להניח תפילין או להתעטף בציצית, או לעסוק בתורה, אחד מברך לכולם. וכן נוהגים בישיבת סוכה או לקידוש או להמוציא, שאחד מברך לכולם. וז"ל מרן בש"ע (סי' ח' ס"ה): אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת, כולם מברכים. ואם רצו אחד מברך והאחרים יענו אמן. ע"כ. ודייק בביאורי הגר"א שם, דמלשון זה משמע שיותר טוב שכולם יברכו כל אחד לעצמו, וליתא, דדוקא אחד מברך לכולם, כמו שאמרו בפ"ח דברכות (נג.), וכן לשון התוספתא וכו', וכן בפ"ו דברכות (מב:) לאחר המזון וכו', וכן בברכת המוציא וברהמ"ז ושאר ברכות כמו שאמרו שם. ע"כ.

וכ"כ במשנ"ב (ס"ק יג) בשם הפמ"ג, דבאמת אדרבה לכתחלה יותר טוב שאחד יברך ויוציא את האחרים, משום ברוב עם הדרת מלך. וכ"כ בשו"ת ויקרא אברהם (חיו"ד סי' ד). וע' במשנ"ב (סי' רחצ ס"ק לו) שכתב, דדין ברוב עם הדרת מלך, הוא אפי' אם הדבר יגרום לביטול תורה בהמתנה למברך, דקי"ל כב"ה בברכות (נג.).

מתי אומרים "ברוב עם הדרת מלך" ומתי יש להעדיף לברך בעצמו

ובאמת שכך משמע מדברי מרן עצמו בסי' ריג, בזה"ל: על כל פירות ושאר דברים חוץ מפת ויין, אם היו האוכלים שנים או יותר, אחד פוטר את חבירו, אפי' בלא היסבה, מיהו ישיבה מיהא בעי וכו'. והא דאמרינן דאחד מברך לכולם וכו' הני מילי בברכה ראשונה וכו'. ע"כ. ומשמע ג"כ שעדיף שאחד יברך לכולם. ואלא שצ"ע מדברי הש"ע בסי' ח' ס"ה, דמשמע קצת שעדיף שיותר טוב שכל אחד יברך לעצמו, ע' בביאור הגר"א הנ"ל מה שדייק מהש"ע. וכן העיר בהגהות הגרעק"א ע"ד מרן הש"ע, וע"ד המג"א (מסי' ריג סק"ג, לסי' קסח סק"ב, וסי' תרפט סק"י). ונשאר בצ"ע.

ואכן גם בדברי הגמ׳ מצאנו בזה לכאו׳ כעין סתירה, שבברכות שם לגבי הבדלה מבואר שאחד מברך לכולם, ואילו בחולין (קו.) מובא על רבי אמי ור׳ אסי שישבו לאכול פירות, וכל אחד בירך לעצמו, ומשמע שאין עדיפות שאחד יברך ויוציא האחר י״ח.

ונראה דגם למ״ש הרמ״א בסי׳ רי״ג בהגה, וז״ל, וי״א דבכל הדברים חוץ מפת ויין לא מהני היסבה, וה״ה ישיבה לדידן, הראב״ד. ולכן נהגו עכשיו בפירות שכל אחד מברך לעצמו. ע״כ. יש לחלק, דשאני כרפס שיש בו קצת מצוה להתמיה את התינוקות. ועיין תוס׳ (ר״ה כח.).

והנה הטור (סי׳ תפד) הביא דעת העיטור לגבי הכרפס, שאם אינו טועם עמהם אינו יכול לברך להם להוציאם, שלא אמרו אע״פ שיצא מוציא, רק בברכת הלחם של מצוה, אבל דעת הרא״ש, שכיון שתקנת חכמים היא משום היכר לתינוקות הוי כברכת מצוה, ויכול להוציאם אע״פ שאינו טועם. והאח׳ פסקו שם כדעת הרא״ש. [ונראה דהרא״ש לשיטתיה בטור וב״י (ס״ס רצז) לגבי ברכת הריח בהבדלה, שמי שאינו מריח רשאי לברך על הבשמים בהבדלה להוציא בני ביתו, ודלא כרבינו אפרים. וביאר הב״י דכיון שחכמים קבעו אותו מנהג הו״ל מצוה ודמי לקידוש והבדלה. ע״ש. וכ״פ בש״ע כדעת הרא״ש. וכ״כ המאירי (ר״ה כט:) כוותיה וכטעמיה. ע״ש באורך. והכא נמי לא גרע מהתם. ועיין בב״ח כאן]. וע׳ במאמ״ר שדעת מרן בזה כדעת הרא״ש. ע״ש. ולפ״ז כ״ש לברך להוציא את האחרים ואוכל עמהם דש״ד. ולא כתב הרמ״א (בסי׳ ריג), רק בברכת הנהנין של רשות. ופשוט.

ובעיקר ביאור דברי מרן בש״ע הנז׳, הנה בשיירי כנה״ג (סי׳ י׳) [הובאו דבריו בבאר היטב סי׳ ח׳ אות יח], כתב, גבי עיטוף בטלית בעת החופה, דאין לפטור משום שעוטפים גם את הכלה, שהרי כתב מרן בש״ע ששנים המתעטפים בטלית כאחד כולם מברכים, או אחד יברך לכולם, ואף שהכלה אינה בת חיובא אין בזה חסרון. ובשו״ת כנה״ג ח״ב (סי׳ נג) כתב שהקשו עליו, שהכוונה בש״ע שכל אחד מתעטף בטליתו שלו, ולא שיש טלית אחת לכולם, והשיב להם בהוכחות שכוונת הש״ע כדבריו. ע״ש.

ואמנם בתבואות שור (סי׳ יט סק״ח) כתב לחלק ע״פ תשובת המבי״ט (סי׳ קו קפ) בין אם כולם מוזמנים יחד שאז אחד מברך לכולם, ובין אינם מוזמנים. ובספר ארץ יהודה (סי׳ ח׳ סק״ה) כתב ליישב, דהיכא שכולם עושים דבר אחד, כמו לענין הבדלה שכולם מברכים בורא מאורי האש על הנאה אחת, וכן בשמיעת שופר כולם יוצאים בקול אחד, וכן בסי׳ ריג שקובעים עצמם לסעודה, ההנאה מצטרפת ע״י הקביעות, ולזה מצוה שכולם יברכו כאחד משום ברוב עם, משא״כ בציצית שכל אחד מתעטף בטלית מיוחדת לו, וכל אחד מברך על טלית שלו, וכן בשחיטה, וכן בספיה״ע וברכת כהנים, כל אחד מברך ברכה מיוחדת על הספירה שהוא סופר, ועל נשיאות כפים שהוא עושה מצוה בפני עצמו.

ובשו״ת הר צבי ח״א (סי׳ יט) כתב ליישב ע״פ מה שאמרו בתוספתא (פרק ו׳ דברכות): עשרה שהיו עושים עשר מצוות, כל אחד מברך לעצמו, היו עושים מצוה אחת, אחד מברך לכולם. ומבואר, שדין ברוב עם הדרת מלך שייך רק כשיש שם עשרה, ואז הוי ברוב עם. ולפ״ז שפיר כתב מרן גבי ציצית שכל אחד מברך לעצמו, אחר שאין שם עשרה. וכן אתי שפיר מה שאמרו בגמ׳ חולין הנ״ל, שכל אחד בירך לעצמו, אחר שלא היו שם עשרה. אבל גבי הבדלה בביהכ״נ, שבודאי יש שם עשרה, הוי ברוב עם, ועדיף שאחד יברך לכולם. ועיין בכס״מ (פרק א׳ מהלכות ברכות הלכה יב) שכתב, רבים שנועדו לאכול פת ובירך אחד מהן וענו כולם אמן, מותרים לאכול. וכתב שם הכס״מ בשם הרמ״ך, ועדיף טפי שאחד יברך לכולם, ולא כל אחד יברך לעצמו, משום דברוב עם הדרת מלך. וברוב עם לא שייך אלא במרובים, ולא בשנים בלבד. ע״כ.

ונראה דלאו דוקא שנים, אלא גם בשלשה לא חשיב מרובים, ובזה מדוקדק לשון הש״ע שכתב דין זה בשנים או שלשה מתעטפים, דבזה נכון שיהא כל אחד מברך לעצמו, משא״כ בתוספתא בעשרה שהיו עושין מצוה אחת, דאיכא בהו משום ברוב עם הדרת מלך, עדיף טפי שאחד יברך לכולם. ובזה אתי שפיר מה שדקדק בתבואות שור בלשון מרן ביו״ד (סי׳ יט סעיף יג), שנים ששוחטים יכול אחד להוציא את חבירו, וכתב ע״ז בתבואות שור, דלאו דוקא שנים, אלא דה״ה הרבה. אלא דלפ״ז אמאי נקט בלשון יכול אחד להוציא את חבירו, הרי הכי עדיף טפי משום ברוב עם. ולהנ״ל אתי שפיר דלא חשיב ברוב עם בכה״ג.

והנה המהרשד"ם בתשובה (חאו"ח סי' א') כתב בזה"ל: בענין זה ה' יודע והוא עד, שכל ימי שראיתי המנהג הנזכר מברכת הטלית הייתי מצטער, ואני הייתי מכוין להתעטף ולברך ראשון בלחש, כדי שלא להכנס בזה הספק, והאריך בזה וקרא תגר על אותם אנשים בביהכ"נ שכל אחד מברך לעצמו, דהא הם מברכים ברכה שאינה צריכה, כיון שיכולים לצאת בברכה אחת שיברך אחד לכולם. וקרא לזה מנהג בורות והוללות, ואסור לעשות כן וישתקע הדבר ואין לנהוג כן בשום צד, ומי הוא זה אשר מלאו לבו לעבור על לא תשא, פרט לספיה"ע משום דהמצוה היא וספרתם לכם, שכל אחד יספור וכו'. והובאו דבריו בספר שלחן גבוה (סי' תעג), ובסידור בית עובד (דף לט:). וכן נראה מדברי המבי"ט בח"א (סי' קטז). ובשו"ת חזו"ע ח"ב (עמוד קמ) העיר על דברי המהרשד"ם, שאין דבריו מוכרחים, שהרי כבר כתב מרן הב"י (סי' ו') לענין ברכות השחר, דמהר"י מולין השיב שיכולים לעשות כן, ובב"י שם הביא ממהרי"ל דכיון שהשומעים לא כיוונו לצאת, ש"ד.

ואע"ג דאיכא מ"ד מצוות א"צ כוונה, כאן הוי כמתכוונים שלא לצאת, וכמ"ש הר"ן (ר"ה כח:) לענין הבדלה שנהגו להבדיל בבית, אע"פ ששמעו כל בני הבית הבדלה בביהכ"נ, לפי שנתכוונו שלא לצאת שם וכו'. וכ"פ בש"ע שם. וכיו"ב כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות יב.). ע"ש. וע"ע בתוס' סוכה (לט:). [ומ"ש דצריך שתהיה ספירה לכל אחד, במק"א כתבנו, דאף שומע כעונה חשיב כספירה לכל אחד, דתורת דיבור עליו. ואין כאן מקומו]. ודלא כמ"ש בשלחן גבוה (סי' תעג סק"א) שאחרי ששמע כל הברכה כולה מפי המברך, אינו רשאי להחמיר ולברך בעצמו, ונסתמך ע"ד מהרשד"ם הנ"ל. [והביא דברי המנהיג (סי' סה) שהגדול שבבית מקדש ועושה כל הסדר וכו', ומשמע שגם בטיבול ראשון כן ה"ה], וכן פשט המנהג כן בכל תפוצות ישראל בספיה"ע, שהש"צ מברך וסופר, וכל הקהל אף שענו אמן, חוזרים ומברכים וסופרים ספיה"ע. וסב"ל במקום מנהג לא אמרינן. ואין לדחות דשאני ספיה"ע דבעינן ספירה לכל אחד ואחד, וממילא ה"ה לענין ברכתה (ע' במהרשד"ם ושו"ג שם), שדעת כמה מגדולי האח' שאף בספה"ע אמרינן שומע כעונה, כמו שהוכיח בפר"ח (סי' תפט) מת' הרשב"א. ובע"כ דס"ל כסברת הר"ן הנ"ל.

ובזרע אמת (ח"ג דף צ.) כתב, שמנהגם בציצית ותפילין לברך כל אחד בפני עצמו, ואין לבטל המנהג, שיש להם ע"מ שיסמוכו, הוא מהר"י מולין והש"ע הנ"ל. וכ"כ בזכור לאברהם (ח"א דף יד.) שאין למנוע המנהג שנהגו שכל אחד ואחד מברך בפני עצמו על הכרפס, לפי שאין נותנים לבם לא המברך להוציא ולא השומע לצאת, וא"כ ודאי שיותר טוב שכל אחד יברך בפני עצמו, ומיהו אם כל המסובים יראי שמים, הנכון שיכוונו לצאת י"ח בברכת גדול המסובים, ודלא כמ"ש בשו"ג. וכ"כ בשו"ת פני דוד פאפו (א"ח סי' ב) שברוב המקומות נוהגים בליל פסח שכל אחד ואחד מברך לעצמו על הכרפס. וכ"פ הגר"ז (סי' ריג ס"ו).

וכבר מצינו כיו"ב בליל ר"ה, שאנו נוהגים לברך על הפירות והירקות כל אחד בפני עצמו. וסומכים ע"ד מרן והחיד"א וסיעתם. והרמ"ע מפאנו בת' (סי' קט) כתב, שאין לחוש לדברי המהרשד"ם, שנראה מדבריו שבא לכלל כעס עם אחד מהעם שהנהיג כך, והיה מוחזק בעיניו שעשה כן להתייהר ושלא לשם שמים. והעיקר להלכה שרשאים לברך ברכה"ש זה אחר זה לזכות את הרבים לענות אמן בכנופיא, שכולם מתכוונים שלא לצאת י"ח בברכת חבריהם. עכת"ד. גם המהר"ש הלוי בשו"ת לב שלמה (א"ח סי' ד) כתב להשיב בזה ע"ד המהרשד"ם, והעיד בגדלו שכל רבני אר"י מורים שלא כדבריו, ועושים כן הלכה למעשה. ע"ש.

ומה שהעיר עוד בשלחן גבוה שם, דכיון שיכול לפטור עצמו בברכת המברך, הוי ברכה שאינה צריכה. אינו נראה. וע' בב"י (סי' קפג) בשם שבה"ל (ס"ס קנו) שחייבים המסובין לברך בהמ"ז בלחש, עם המברך. ושכ"כ האר"ח, ושכן מוכח מת' הרא"ש, שכתב, דברכת יוצר וערבית אומרים עם הציבור בנחת, כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם הש"צ בשתיקה, וגם כשאינו מכוין אל הש"צ ובאמצע הברכה היה פונה לדברים אחרים, הרי הפסיד הכוונה וכו'. ע"ש. מיהו יש לחלק דהתם ברכות ארוכות וקשה לכוין לבו משא"כ ברכות קצרות.

[ובשו"ת צוף דבש (סי' סג) הק' על ת"ח אחד שבירך ברכת ההלל לעצמו ולא רצה לצאת בברכת הש"צ, דמ"ש ברכה זו מכמה ברכות שהש"צ מוציא י"ח. ודייק כן מהברכ"י (סי' תפט סק"ו),

דבברכת ההלל יוצאים י״ח מהש״צ. ע״ש. ולק״מ, שאם ירצה שלא לצאת רשאי. בפרט דהאידנא שרו חזניא כעמא דארעא שאין לסמוך עליהם, וכמ״ש המג״א (סי׳ תריט סק״ג), שעכשיו ע״פ רוב אין הש״צ מכוין להוציא י״ח].

ומרן החיד״א בברכ״י (סי׳ רצה סק״ה) האריך למעניתו בדין זה על דברי מהר״י זיין (בעל פרח שושן), שכתב עפ״ד מהרשד״ם (סי׳ א) שיש בזה ברכה שאינה צריכה. וכ״כ המבי״ט, ואף מרן לא כתב אלא לקיים המנהג, אבל לכתחלה מודה שאין לעשות כן. ושאני ברהמ״ז שהיא ברכה ארוכה (כנ״ל). ועי״ז כתב להשיב, דמאי דפשיטא ליה הכי אף בברכת הלל (ולא רק בקידוש) אינו מחוור, והביא דברי מהרשד״ם, וכן ההיא דספיה״ע, וכתב, דמה שדחה המהרשד״ם דשאני ספיה״ע שחייב כל אחד ואחד לספור בעצמו, לא הונח לי, דיברך הש״צ ויספור כל אחד ואחד. ותו דאף בספיה״ע אמרינן שומע כעונה וכו׳. וגם מרן דעתו כן לדינא ולא רק לקיים המנהג, ושכן פשט המנהג בברכה״ש, וברכת ספיה״ע, לכן נראה דה״ה לכל הברכות, שיכול לברך ויכוין שלא לצאת בברכת הש״צ. ובפרט לפמ״ש המג״א שעל הרוב אין הש״צ מכוין להוציא, והאמת אתו שיש כמה שליחי ציבור שאין מכוונים כראוי, ודוקא כשיש הכרח סמכינן על הש״צ וכו׳. ע״כ.

ולכן נראה שאם ירצו לברך כל אחד ואחד בפני עצמו, רשאים לעשות כן, שאם בש״צ אמרו כן, כ״ש בכל בית לסמוך על גדול הבית, והן רבים עתה עמי הארץ שאינם מכוונים להוציא י״ח. ולכן כל אחד יברך לעצמו, ואפי׳ בקידוש בליל פסח, שכל אחד כוסו לפניו, אפשר לברך כל אחד ואחד בעצמו, אם אין גדול הבית מכוין כראוי, וכמ״ש בברכ״י שם בשם הגהת יש נוחלין. וכן הדין אם המקדש מגמגם בלשונו. וכן כתבו כיו״ב המג״א והגר״ז (סי׳ תריט ס״ח). ועי״ע בשו״ת זב״צ (ח״ג סי׳ קלט). ודלא כמ״ש בשו״ת יפה שעה (א״ח סי׳ יג), להסתמך על זכרונות אליהו מני (ברכות, מערכת ב ריש עמ׳ נז), שדוקא אם המברך אין לו חשיבות וכו׳, דהעיקר דלא שאני לן בזה, ולעולם מצוה בו יותר מבשלוחו.

וע׳ בשמן המאור (סי׳ תריט) שכתב, שאפי׳ אומר הש״צ בפירוש שמכוין לפטור הקהל מברכת שהחיינו בליל יוהכ״פ, הרוצה לברך בעצמו רשאי ואין בזה חשש ברכה שאין צריכה. ע״ש. ובבא״ח (פ׳ תצוה אות יא) כתב, שהרוצה לברך לעצמו על מגילה כשרה שבידו, ואינו רוצה לצאת י״ח בברכת הש״צ רשאי, ויברך בלחש. וע״ע בברכ״י (סי׳ תרעז סק״ב). ומיהו בהבדלה שבביהכ״נ מי שמכוין לצאת י״ח בהבדלה ששומע מהש״צ, נכון שלא יברך לעצמו ברכת בשמים ונר, אלא יכוין גם בברכות אלה לברכת הש״צ ויצא י״ח כשם שיוצא י״ח בהבדלה. וכ״כ בשו״ת אגורה באהלך (דף כ.). ומ״מ נראה שיכול לברך בלחש ברכות אלו. [וע״ע בשו״ת יחו״ד ח״ו (סי׳ כח), ובחזו״ע פסח (עמ׳ לז).].

וכבר כתב החיי אדם, שלא נהגו כן, כיון שאין הכל בקיאים להתכוין לצאת ולהוציא. וגם המהרשד״ם הנ״ל לא דן מצד ברוב עם, אלא מצד חשש ברכה שאינה צריכה, ואע״פ כן כתב: ״ואין מדרכי לבטל מה שנהגו כבר״. גם בכנה״ג (סי׳ ח׳) כתב, שכך היה המנהג אצלם, שכמה אנשים מתעטפים כאחד, וכל אחד מברך לעצמו, ואין בידינו לבטל מה שנהגו כבר, וכמ״ש הרב משא המלך. גם במשנ״ב הנ״ל כתב, שלא נהגו עכשיו כן, כיון שאין הכל בקיאים להתכוין. ע״כ.

וכיו״ב מצינו במג״א (סי׳ תריט סק״ג), גבי ברכת שהחיינו בליל יוהכ״פ, שהדרכי משה כתב, שהכל סומכים על הש״צ, והשל״ה כתב, דמותר לסמוך על הש״צ. וכתב המג״א, ולי נראה דעכשיו על הרוב אין הש״צ מכוין להוציא אחרים, שאין הכל בקיאים לכוין להוציא י״ח את הצבור בברכה זו, ולכן כל אחד מברך לעצמו. וכן נוהגים בהלל ולולב. וכ״כ הכל בו, דהכי שפיר לברך כל אחד לעצמו. והובאו דבריו בשו״ת יחו״ד ח״א (סי׳ ס׳), [ובחזו״ע פסח הנד״מ, דיני ברכת האילנות], ושכ״ה במלבושי יו״ט, ובש״ע הגר״ז, ובברכ״י, ובשלמי צבור. וכתב שם, אלא דלכתחלה אנו נוהגים כדברי רב נטרונאי גאון, שהביאו הרי״צ גיאת, שאחד מברך שהחיינו ומוציא י״ח את כולם. וע״ש שכתב, דכ״ז בש״צ שיודע לכוין, ומזהיר את הצבור לכוין לצאת בברכתו. ע״ש.

ולפ״ז אפשר לומר, דגבי ברכת הציצית מאחר ואין הכל באים בשעה אחת לביהכ״נ, וזה מקדים וזה מאחר, לפיכך הורגלו לברך כל אחד על הטלית בפני עצמו [וכמ״ש בשו״ת המבי״ט ובערוה״ש הנ״ל], וממילא גם אם יהיו כמה אנשים בביהכ״נ ואחד

ט. לענין היסבה באכילת הכרפס, נחלקו הראשונים, יש אומרים שצריכים להסב גם באכילת כרפס. ויש חולקים ואומרים שאכילת הכרפס אינה צריכה היסבה. וכן דעת רוב הראשונים, והחיד"א כתב שכן הוא על פי הסוד. והכי נקטינן, שאין צריך להסב בכרפס. ומיהו אם רצה להסב, או שכבר נהג כן, הרשות בידו. [שגם על דרך הסוד אינו מוכרח שיהיה קפידא בזה]. ואם בא להמלך, אמרינן דשב ואל תעשה עדיף.ט)

יברך עליהם, מאחר שאינם רגילים בזה לא יכוונו בדעתם לצאת י"ח, ולפיכך הנח להם לישראל במנהגם, שכל אחד מברך על הטלית בפני עצמו, ואין כאן חשש לא תשא, שהרי לא התכוונו לצאת י"ח הברכה. וכמו שנתבאר בחזו"ע שם.

ועוד י"ל, דמה שלא רגילים בזה לכוין הוא מאחר שרבים נהגו ע"פ הזוה"ק, וכמבואר בב"י ובדרכי משה, לצאת מפתח ביתו עם טלית ותפילין. וכ"ה במשנ"ב (סי' כה סק"ח), ולכן לא מצינו שיברכו ברכת הטלית להוציא י"ח הרבים, אחר שכל אחד מתעטף בביתו.

וכיו"ב לענין ברכת המוציא, שרבים נוהגים בעת שמסבים יחד, שכל אחד מברך לעצמו ברכת המוציא, וכבר נשאל בזה בשו"ת מלמד להועיל (סי' כד) על המנהג בפולין ובהונגריא וברוב אשכנז, אי שפיר עבדי הכי, ולית ביה משום ברכה שאינה צריכה, וכתב, שכבר לימד עליהם זכות הגר"ז (סי' קסז סעיף יח), וכל מקום שקביעותם מועלת לצרפם לברכה, מצוה שאחד מברך לכולם משום ברוב עם, ומ"מ רשאים לקבוע יחד ע"ד שלא להצטרף, כמו שיתבאר בסי' ריג, ולפיכך נהגו עכשיו לברך כל אחד לעצמו, משום שההמון לא היו נזהרים מלהשיח בין שמיעת הברכה לטעימה, וכיון שנהגו ה"ז כאילו היתה דעתם בפירוש בקביעותם יחד שקובעים ע"ד שלא להצטרף ופטורים מהידור זה. ע"ש.

וכן משמע מדברי הרב בא"ח (שנה א' פר' אמור אות ט'), שכתב, אם בעל הבית מברך ברכה קטופה, או שחושש שאינו מכוין עליו, אז המסובין יברכו על הפרוסה בהצנע כדי שלא ירגיש בעל הבית מפני דרכי שלום. וכ"כ עוד בשנה שניה (פר' בראשית אות טו), אם המקדש מגמגם בלשונו, יתן עיניו בכוס, ויברך בלחש, ומיהו האמת תורה דרכה דלאו כל שליחי צבור דינא גמירי. ע"ש. ומבואר, שבזמנינו אין מקפידים בזה בכל הברכות שאחד יברך ויוציא י"ח את הרבים.

והגר"ז (סי' ריג ס"ו) כתב לחלק, דדוקא בברכת הנהנין, כיון שרבים קבועים יחד אז נהנים יחד, מצוה שאחד יברך לכולם, משום ברוב עם הדרת מלך. אבל בברכת המצוות, אם כל אחד עושה המצוה בפני עצמו, אע"פ שהיא אותה מצוה, כגון שכל אחד מתעטף בציצית, הרשות בידם, אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברוב עם, ואם רצו כל אחד מברך לעצמו כדי להרבות בברכות. וכ"כ בשו"ת מלמד להועיל הנ"ל.

בדין היסבה בשעת אכילת הכרפס

ט) בענין היסבה בכרפס, כתב החיד"א בברכ"י (סי' תעג אות יד), שהעירו רבים מחכמי הדור, שדין זה לא פורש בפוסקים, אם הכרפס נאכל בהיסבה. ולפי טעם הכלבו (סי' נ) שיש רמז באכילת הכרפס, כרפ"ס אותיות ס' פרך, כלומר כשנשתעבדו סבלות בפרך, וי"א ששים רבוא שנשתעבדו בפרך, א"כ דמי למרור ואינו טעון היסבה. והרב בית דוד (סי' רנ) כתב וז"ל, דבר ברור הוא שכל היסבה שצריך להסב בלילה הזה, הוי דוקא בשעת אכילה ושתיה, ולא בשעת ברכה וכו', אבל הברכות כולן, כמו ברכת אכילת כרפס, וקריאת הגדה, וברכת המוציא, על אכילת מצה צריך בלא היסבה. ע"כ. ומזה מוכח שסבר הרב בפשיטות דאכילת כרפס בעי היסבה, רק דקפיד על הברכה דידיה, ואינך, כי הוא יברך בלא היסבה. אמנם בשבולי הלקט (סי' סד, ריח) כתב, נוטל הבקי כרפס או שאר מיני ירקות שהן לטבול ראשון, ומברך בפה"א ומטבל בחרוסת, ואוכלין בלא היסבה. ע"כ. הרי מפורש דאוכל כרפס בלא היסבה. וכ"כ בציידה לדרך (פי"א), וכ"כ במטה משה (סי' תרכה). וכ"ז נעלם מהרב בית דוד. ובפירוש ה"ר מנוח (פ"ח ה"ב) כתב כמה טעמים באכילת כרפס, זכר לכתנות פסים שהיא סיבה ראשונה לגלות

מצרים, ושהוא מורה ניצוח מלחמה, ושהיו אוכלים אותו במצרים לרפואת האברים שהיו נרדים בעבודת פרך. עש"ב. ועל דרך האמת יש רמז נכון בכרפס, וכך היה מונה מילי קטני', ולאו זימניה דהיסבה הוא. ודו"ק. עכ"ד החיד"א.

והנה גם בתניא רבתי (סי' מז) כתב שאוכל כרפס בלא היסבה, ובמטה משה (סי' תרכה). אולם האבודרהם כתב, דיאכלנו בהיסבה, אע"פ שגם הוא כתב שם רמז זה. וע"כ משום דעיקר התקנה להביא ירק ולטבלו להיכר התינוקות, ואינו לרמז שעבוד.

ובערה"ש (תעג ס"ק יא) הביא ראיה מהירושלמי (פרק ערב פסח ה"ג), דפריך לר"י דאמר מצות צריכות כוונה, ומש"ה צריך לטבל בחזרת ב' פעמים, מדתני יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון, ומשני הכא כיון שהיסב חזקה כיוון. משמע דטיבול ראשון א"צ היסבה כמו מרור. ואין טעם לחלק בין אוכל חזרת בטיבול ראשון לאוכל כרפס או ירק אחר. עכ"ל.

אמנם הנה הרב פני משה שם פירש, והכא כיון שמיסב חזקה כיון, כלומר דמשני דלאו היינו טעמא דטיבול ב' פעמים, דהא הכא מכיון שהיסב לעשות סדר המצות בלילה זו, חזקה היא דלכוונת המצוה עשה, וכו', אלא הכא היינו טעמא כי היכי דליהוי היכרא לתינוקות וישאלו. ע"כ. לפ"ז אין ראיה מדברי הירושלמי, ומיהו פירוש הפני משה דוחק הוא. ויותר נראה כפירוש הקרבן העדה שמפרש כהבנת הערה"ש, דמצה שאני שאוכלה מיסב אבל ירק אוכלו בלא היסבה וכו'. ע"ש.

ועיין בשלחן גבוה (ס"ק כט) ובשבח פסח (אות ז), שג"כ פסקו שא"צ היסבה. וכ"כ בכסא אליהו (סק"ד) שכ"ה בחקת הפסח בשם רבינו יונה ז"ל. ושכן מצא כתוב בספר הכוונות לרבינו האר"י ז"ל. ואף שהאבודרהם כתב דבעי היסבה, אין אנו נוהגים כן אלא נהגו לאוכלו בלי היסבה. וכן עיקר. עכת"ד. וכ"כ בבא"ח (פר' צו אות לב) שהעיקר כדברי החיד"א, ושכן מנהגם. וע"ע בכה"ח (אות קיד).

ומהר"א ענתבי (נולד לפני כ-250 שנה) בשו"ת מר ואהלות (סי' ג) כתב, דדמיא למה שאמרו בגמ' (פסחים קח.) לגבי ארבע כסי, דאיכא דאמרי ב' כסי קמאי בעי היסבה ולא ב' בתראי, ואיכא מ"ד איפכא, ומסיק דכולהו בעי היסבה מספיקא, והיינו שאם א"צ היסבה והיסב, אינו מעכב, וכתב הפר"ח דשמע מינה דגם במחלוקת פוסקים, מספיקא חייב להסב, ומינה לנ"ד. וסיים, דמ"ש החיד"א שע"פ הסוד נראה שא"צ להסב, הנה אם תעלה בידינו ההלכה ע"פ הפשט שא"צ להסב, הכי יש לנקוט, שכבר כתבו הרא"ם והרדב"ז (ח"א סי' לו) שכל מקום שספרי קבלה חולקין על הפס', הלכה כהפוס', ורק במקום שאינם חולקים, כגון בכה"ג שלא נזכר בפוס', אני ראיתי לסמוך על דברי הקבלה. ע"כ. וא"כ בנ"ד אם כפי שורת ההלכה יש להחמיר, אין לחוש לדברי קבלה.

ומ"ש הרדב"ז (סי' ח), לגבי הנחת תפילין בחוה"מ, שכיון שהיא פלוגתא דרבוותא, דברי הקבלה יוכיחו, ולא יניח תפילין בחה"מ. וא"כ גם בנ"ד היה אפ"ל דשב וא"ת עדיף ולא יסב. אולם אינו דומה, דשאני התם שחכמי האמת מרחיקין מאד, וקפדי שלא להניח תפילין בחוה"מ, משא"כ הכא. ועוד שדברים אלו נמסרים רק למתנהג בכל דרכיו עפ"ד האר"י ז"ל, אבל לא לסתם אדם שבא לשאול איך ההלכה.

ומרן אאמו"ר זיע"א השיב ע"ז, שנראה שאין זו ראיה, דשאני ד' כוסות דאינהו גופייהו משום חירות קאתו, וכמו שאמרו בגמ' (קח:), רק משום דאכתי עבדים אנן, איכא למ"ד דקמאי לא בעו היסבה וכו'. אבל כרפס דאתי משום זכר לעבדות ס' פרך, [וגם בפשוטו הוא זכר לעניות, באתרא דליעול בשרא וכווריי עייל ירקא]. ואיהו גופיה לאו בר היסבה, י"ל דאין ראוי להחמיר. וכה"ג כתב הברכ"י (סי' תעה סק"ג) על דברי הפר"ח. [ונראה שלדברי הפר"ח הללו נתכוון הרב מר ואהלות. ודו"ק].

ומ"ש עוד הרב מר ואהלות, דאע"ג דעל דרך הסוד אין להסב כמ"ש החיד"א, מ"מ גם לפ"ז אין קפידא כל כך אם היסב. ועוד וכו' דלסתם אדם הבא לשאול, ודאי שצריך להסב משום ספיקא, שמא לא יצא י"ח. ע"כ. הנה אם כי יש מקום לומר דרשאי להסב, שהרי אפי' במרור כתב מרן הב"י (סי' תעה) שאם רצה להסב רשאי, וכ"ש כרפס. מ"מ לומר שיהא צריך להסב, אינו מחוור, במחכ"ת, כיון שהברכ"י הביא שכ"ד רוב הראשונים, וכ"ה על דרך הסוד, ודאי דהכי נקטינן. וכבר השיג עליו הרב המגיה שם. והביא דברי הערה"ש בשם הירושלמי, וכתב, דאילו ראה הרד"א לדברי הירושלמי לא היה

י. טיבול הכרפס אינו אלא להיכר התינוקות, הילכך די שיאכל פחות מכזית [פחות מ-27 גרם], **ואף אם רצה לאכול כזית מן הכרפס אינו רשאי, ואם טעה ואכל כזית, לא יברך נפשות, שהרי ברכת האדמה שבירך על הכרפס פוטרת את המרור מברכת הנהנין, ואם יברך נפשות מסלק דעתו מברכת האדמה. ונכון שיאכל פחות משׁשׁה דרה"ם, שהם שמונה עשר גרם. [ואם טעה ואכל כזית מהכרפס, ועבר ובירך נפשות, אע"פ כן לא יברך בורא פרי האדמה על המרור. ראה בסמוך].** י)

כותב שצריך להסב. ע"ש. ואינו מוכרח. שיוכל לדחות דשאני חזרת דהוי מין מרור. וכמו שהרגיש בערה"ש. וכ"כ לקושטא דמילתא הרב מועדי ה' (דף מא.), וכתב שכן המנהג להסב כהבית דוד. וכ"כ במאמ"ר (סק"ד) שכן המנהג פשוט במדינתם להסב, והביא דברי הב"י גבי מרור. ע"ש. הנה כי כן העיקר נראה דאורויי מורינן שא"צ היסבה, ואם רצה להסב או שכבר נהג כן הרשות בידו. [שגם על דרך הסוד אינו מוכרח שיהיה קפידא בזה. וכמ"ש הרב מר ואהלות]. ורמז לדבר כרפס, כר פסים, (מגילה יב.) להשען ולהסב עליו.

ובחיים לראש (דף מה:) כתב שיאכל כב' חצאי זתים, חצי בהיסבה וחצי בלי היסבה. לצאת י"ח הכל. ולענין הברכה ג"כ יוצא ידי ספק דלא יהא פחות מכזית, ולא יברך בורא נפשות רבות. וכ"ז בתנאי שיטבל שתיהם ביחד, כדי שלא ירבה בטיבולים, ויהיו השתי חתיכות כאחת בידו בלי פירוד כל אחת בהנחתן לפיו. ע"כ. ובמחכ"ת אין דבריו מחוורין, דהא אנן קפדינן לכתחלה שלא לאכול כזית וכפסק מרן, וראה בשו"ת חזו"ע (סי' יח). וגם מה שחשש דהוי שני טיבולים, הרי כולו חד טיבול הוא, וכמ"ש המרדכי בכה"ג, ע"ש. נראה שאין לחוש כ"כ ואם ירצה להסב יסב, ואם בא להמלך, אמרינן דשוא"ת עדיף. וכן הסכים בשו"ת השמים החדשים (סי' עט), ושכן המנהג. [ילקו"י מועדים עמ' שצב. חזו"ע פסח עמוד קלט. ובמהדו' תשס"ג עמ' מ].

ובשו"ת אול"צ ח"ב (פרק טו אות ט) כתב, שאף שהעיקר שא"צ היסבה, כיון שי"א שצריך היסבה וכמ"ש האבודרהם ומאמ"ר, לכן כדי לצאת מן הספק יאכל מעט בלא היסבה ומעט בהיסבה, ורק יזהר שלא לאכול בשיעור כזית. ע"כ. וכ"כ בהגש"פ להגר"מ פינשטיין (עמ' קה) שהיה נוהג לאכול את הכרפס בהיסבה.

אולם כ"ז ממדת חסידות וחומרא יתירה, אך לענין הוראת ההלכה, א"צ להחמיר בזה, שכך ההלכה מעיקר הדין. ואם משום חשש שמא אינו יוצא י"ח בלא היסבה, הכרפס שאני, שאינו נאכל אלא לשם שינוי והיכר, ועוד, שאין בו דין "אכילה", שהרי נקטינן שא"צ כזית. ועכ"פ בודאי שיוצא י"ח גם מבלי היסבה. וכן פשט המנהג.

טיבול הכרפס אינו אלא להיכר התינוקות, הילכך לא יאכל כזית

י) **הנה** הרא"ש בפרק ערבי פסחים (סי' כה) כתב, שבמרור צריך שיקח כזית, דכיון שמברך על אכילה זו, אין אכילה בפחות מכזית. אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן בפה"א בעלמא, ואין מזכירין עליהם אכילה, א"צ מהם כזית. ע"כ. וכ"כ הרשב"א בתשובה (מיוחסות לרמב"ן סי' רב) שטיבול ירק זה א"צ שיעור ודי בפחות מכזית, שאינו אלא כדי שישאלו התינוקות. והובא בארח"ח (ליל פסח אות טז). וכ"כ הטור (סי' תעג), וכ"ד הרוקח (סי' רפג) שא"צ כזית לטיבול ראשון.

אבל הרמב"ם (פ"ח ה"ב) כתב, שצריך לאכול כזית. וכ"כ באר"ח (ליל הפסח אות יב). גם בסדר רב עמרם גאון (ח"ב דף קח.) כתב שיאכל כזית, וכ"כ הראב"ן (פסחים דף קסו.), והמרדכי (בסדר ליל פסח הראשון), ובת' הראב"ד (סי' נח), וכן משמע באו"ז (ח"ב דף נט:), **ובחינוך** (מצוה כא. וכ"כ המנחת חינוך שם). וכ"כ הרשב"ץ (יבין שמועה דף לה:). [וע' בפסחים (קיד:) ל"ל תרי טיבולי הא טביל ליה חדא זימנא. ושם (קטו.), לאחר שמילא כריסו הימנו וכו', וזה סיוע לדברי הרמב"ם. וע' בב"ח (סי' תעג) בשם מהר"ל מפראג. והפר"ח (סי' תעג ס"ו) כתב לדחות הראיה. אך בתורת חסד מלובלין (א"ח סי' מט) השיב על דבריו].

ויש לעיין, האם טעמו של הרמב"ם וסיעתו שמצריכים כזית, הוא משום דבעי "אכילה",

אין אכילה פחותה מכזית, או משום שעושה נטילה לדבר שטיבולו במשקה, ובפרט שדעת הרמב"ם שצריך לברך על נטילה זו (כמבואר בהל' חמץ מצה בפ"ח ה"א). והרשב"ץ במאמר חמץ (אות קכ) הביא"ד הרמב"ם שצריך לאכול מהכרפס כזית, וביאר טעמו, משום שאין אכילה פחות מכזית, ואח"כ כתב טעם נוסף, דכיון שצריך נט"י, דבעי כזית, כדין אוכל פת שצריך נט"י.

אכן בהגמ"י (שם אות ד) שם כתבו על דברי הרמב"ם, כזית זה לא ידעתי מה טיבו, דכיון דאין טיבול זה אלא להתמיה התינוקות, בכל דהו סגי. עכ"ל.

ובב"י (סי' תעג) הביא מ"ש בתשובת מהרי"ל (סי' כה) וז"ל, בורא נפשות רבות, איכא פלוגתא אי צריך לאמרה אחר טיבול ראשון, על כן אני אוכל פחות מכזית, לאפוקי נפשאי מפלוגתא. אע"ג דהמיימוני כתב כזית, הא מחו ליה כמה עוכלי בעוכלא. ע"כ.

וכ"כ בספר צדה לדרך (דף קו), שכיון שיש מחלוקת בין המפרשים אם יש לברך בורא נפשות רבות אחר הירקות, לפי שסופו לאכול עוד ירקות בתוך הסעודה, הילכך לא יאכל מהם כזית, כדי שלא יצטרך לברך אחריהם. וכ"כ בשו"ת מהרי"ו (סי' קצג).

עוד הביא הב"י שם תשובת הרשב"א (ח"א סי' רמא) שכתב, שאלת מהו לברך בטיבול ראשון אחריו אם אכל כזית. תשובה, כל שאכל כזית צריך לברך אחריו, שאין ברהמ"ז פוטרת מה שאכל קודם סעודה ואינו מסייע בסעודה כלל, וה"ז כדברים הבאים לאחר הסעודה שלא מחמת הסעודה, שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם (ברכות מא:). ומ"מ אין ראוי לברך אחריו מיד עד שיאכל מרור, שאילו בירך על הירקות אחריהם, נמצא שיצטרך [לברך] על המרור בפה"א, ולאכול [מרור], כדרך שהוא מברך על המצה שתים, ואין ברכת הלחם פוטרת את המרור, אע"פ שקראוהו פרפרת הפת (פסחים קיד.), שאין הפת פוטרת את הפרפרת אלא הפרפרת שהיא באה ללפת את הפת, שאז פטורה מפני שהיא טפילה לפת, אבל האחרת שאינה באה מחמת הפת, אין הפת פוטרתה. ולאחר (המזון) [המרור] מברך ברכה שלאחריו, ופוטר אותו ואת הירק שאכל בטיבול. וכן נהגתי והנהגתי. עכ"ל.

וראה בזה עוד בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' יז), שרבו הפוס' דס"ל שא"צ כזית בטיבול ראשון, שהוא ע"י כרפס או שאר ירקות, ומהם הרוקח (סי' רפג), ומהר"ם, והגמ"י, והרא"ש, והרשב"א, ושבולי הלקט, והטור, והרשב"ץ, וכ"פ מרן. ואף שהמהר"ל מפראג והב"ח הצריכו לאכול כזית בטיבול ראשון, העיקר כדברי מרן, וכמ"ש הפר"ח ושאר אח'. וכ"כ בת' אגודת איזוב (א"ח סי' ו) שאין לזוז מפסק מרן הש"ע, וא"צ כזית לטיבול ראשון. וכן עיקר.

גם בש"ע הגר"ז (סי' תעג סט"ו), כתב, דכיון שאכילה זו אינה אלא כדי שהתינוקות ישאלו, לפיכך א"צ כזית כשאר אכילות שבתורה, שאין נקראת אכילה בפחות מכזית, אלא אפי' "במשהו" די להתמיה התינוקות. והובא בעוד יוסף חי (פ' צו אות ח) שדי בדבר מועט כדי להתמיה התינוקות.

אם טעה ואכל כזית כרפס - לא יברך אחריו בורא נפשות

ולגבי ברכה אחרונה אם טעה ואכל כזית, הנה הרא"ש (בסוף קיצור הל' פסח) כתב, שלרשב"ם ברכת בפה"א שעל הירקות פוטרת המרור, ור"י הקשה, שהרי ההגדה וההלל הוו הפסק, אלא הטעם משום שהכתוב קבעו חובה, והו"ל כדברים הבאים מחמת סעודה, ולפ"ז צריך לברך בנ"ר אחר הירקות. וכתב הרא"ש, שנראה לקיים דברי הרשב"ם, שההגדה וההלל לא הוו הפסק, ורק לענין נט"י חשיבי היסח הדעת שהידים עסקניות וכו'. וברכת בפה"א שעל הירקות פוטרת שפיר את המרור, וא"צ לברך בנ"ר אחר הירקות.

ובתום' (פסחים קג:) כתבו מטעם אחר, שההגדה והלל הוו הפסק, שאע"פ שיכול לשתות בין כוס ראשון לשני, מ"מ כיון שהתחיל ברכת אשר גאלנו אסור לשתות, ולפ"ז צריך לברך אחר הירקות בורא נפשות רבות. וכ"ה בתוס' רבינו יהודה בחסיד, ובתוס' רבינו יהודה שירליאון (ברכות מא:), שאף שאין לברך על המרור בפה"א, שהוא כדברים הבאים מחמת הסעודה, מ"מ על אכילת ירקות של טיבול ראשון מברכים בנ"ר, שההגדה וההלל הוו הפסק. וכ"כ בשבה"ל (דף ק.) שרבינו אביגדור השיב בשם ר"י בר שמואל, שהמרור הוי כדברים הבאים מחמת הסעודה, ודלא כרבינו ישעיה דס"ל שברכת בפה"א של טיבול ראשון פוטרת את המרור.

ורב עמרם גאון (ח"ב דף קח.) כתב, שיאכל כזית מהירקות ויברך אח"כ בנ"ר. וכ"כ במחזור

ויטרי (עמ׳ רעט). וכ״כ הרוקח (סי׳ רפג) מטעם שההגדה מפסקת, וכ״כ המנהיג (פסח אות סז) שמברך בנ״ר אחר הירק, שההגדה וההלל מפסיקים. והפת פוטרת המרור מברכת בפה״א. וכ״כ התשב״ץ (סי׳ צט) בשם מהר״ם, וכ״ה בת׳ מהר״ח או״ז (סי׳ ריג).

והטור (סי׳ תעג) כתב, שלדעת ר״י מברך בנ״ר אחר טיבול ראשון, ולדעת הרשב״ם והרא״ש א״צ לברך אחריו. וכתב הב״י שלדעת רשב״ם, המרור נפטר בברכת בפה״א שבירך בטיבול ראשון, וא״כ גם אם ירצה לברך נפשות אחר טיבול ראשון, אין לו לברך, כדי שלא יצטרך לחזור ולברך בפה״א בטיבול שני, ונמצא מברך ברכה שא״צ. והמ״מ כתב בשם הרשב״א שאינו מברך בנ״ר אחר טיבול ראשון. והכי נקטינן. ע״כ.

והרשב״ץ במאמר חמץ (אות קכ) פסק, שצריך לאכול מהכרפס כזית, ואח״כ כתב, דמ״מ א״צ לברך אחריו בורא נפשות רבות, שכיון שאוכלין אותו אחר הקידוש, הוי כדברים הבאים בתוך הסעודה [שלא מחמת הסעודה] שמברך לפניהם ואינו מברך לאחריהם (ברכות מא:), וברכת המרור ג״כ, כיון שלא בירך על הירקות בורא נפשות, לא הפסיק בין אכילת ירקות לאכילת מרור, וא״צ לברך בורא פרי אדמה, כאילו אכלן יחד.

ושיטת הרשב״א היא שיטה שלישית בזה, דס״ל שאין לברך בנ״ר אלא לאחר אכילת המרור, שאם יברך בנ״ר מיד אחר הירקות, יצטרך לחזור ולברך בפה״א על המרור. וכ״כ החינוך (מצוה כא) שלא יברך בנ״ר מיד אחר טיבול ראשון, אלא לאחר אכילת המרור. וכ״כ באהל מועד (ח״ב דף קה.) שיברך בורא נפשות רבות אחר הטיבול השני שהוא המרור.

[**ומ״מ** ע׳ בשו״ת זכור ליצחק הררי (סי׳ נב) שהרשב״א לא כתב כן אלא לכתחלה, שלא יברך בורא נפשות רבות אלא עד אחר המרור, דהכי עדיף טפי שלא יברך נפשות בכוונה מכוונת, שאז יצטרך לברך בפה״א על המרור, אבל אם נזרקה מפיו ברכה בשגגה, לעולם לא יברך. וכ״כ בספר עקרי הד״ט א״ח (סי׳ י אות כז) שאין לחזור ולברך. ובבית מנוחה (דף קו.) העתיק להלכה דברי המג״א שא״צ לחזור ולברך. וכ״פ בש״ע הגר״ז (שם ס״ז). וכ״פ הח״א (בהל׳ קריאת ס״ת כלל לא סי׳ כז). וסב״ל. ואמנם דעת הרב סדר היום (עמ׳ סד) שאפי׳ אם נאמר שהכרפס פטר את המרור מברכת בפה״א, כמו שהיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון, מ״מ גם אם בירך בנ״ר אחר הכרפס כשאכל כשיעור, אפשר דלא חשיב היסח הדעת, כיון שעכ״פ נתכוון בברכת בפה״א לפטור המרור וכו׳. ולפ״ז יש להשיב על מ״ש במטה יהודה ח״ב (דף כא סוף ע״ג).].

וכבר מצינו שנשאל על זאת הרמב״ם בתשובה (סי׳ שיב), לפי שיטתו שאוכל כזית ירק בטיבול ראשון, האם צריך לברך ברכה אחרונה, והשיב, שיברך אחריו בורא נפשות, לפי שההגדה מפסקת, וכשיאכל המרור יברך תחלה כך ואח״כ יחזור ויברך לבסוף. עכ״ל.

גם בשבולי הלקט (סי׳ ריח) כתב, ורבינו אביגדור השיב לר׳ בנימין אחי נר״ו בשם רבינו יצחק בר שמואל, שיש לברך בורא נפשות רבות לאחר טיבול ראשון אם אוכל מן הירק כזית.

ונראה דעת הרמב״ם שמברך בורא נפשות רבות אחר טיבול ראשון, ויחזור ויברך בורא נפשות רבות אחר טיבול שני. וכ״כ הב״ח בשם הרשב״א. וכן מבואר באר״ח (סדר ליל פסח אות טז) בשם הרשב״א, שאם בירך בורא נפשות רבות אחר טיבול ראשון, צריך לחזור ולברך בפה״א על המרור, ואף אחר המרור יברך בנ״ר. וכן מוכח ממ״ש הרשב״א (ח״א סי׳ עב), שברכת בפה״א בטבול א׳, פוטרת המרור מברכת בפה״א, ואע״פ שהפסיק בינתים בהגדה ובברכת אשר גאלנו. ואין לומר שהמרור נחשב פרפרת הפת, שלא אמרו רק בפרפרת הנאכלת עם הפת, דהויא טפלה. ומרור צריך לאכלו בפני עצמו ואינו בא להשביע כפת. ולכן אני אומר שמברך אחר המרור בנ״ר כדי לפטור הירקות והמרור בברכה שלאחריהם, וכדברים הבאים לאחר סעודה שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם. ע״כ. ומוכח, שאפי׳ אם קדם ובירך בנ״ר אחר הירקות, חוזר ומברך בנ״ר אחר המרור. וראה במאמ״ר (סי׳ תעג סק״ג) שהאריך בזה.

וע״ע בת׳ הראב״ד (סי׳ נה) שכתב, ברכת הכרפס לאחריו ליכא כלל, כמו שאין מברך מעין שלוש על כוס של קידוש, כיון שדעתו לשתות עוד. ואע״פ שמברך על כוס שני, בשביל הפסק ההגדה, משום דמשתא ובורוכי בהדי הדדי לא אפשר, מ״מ אינו מברך לאחריו כיון שדעתו לשתות עוד. וה״נ כרפס אין לברך אחריו, כיון שדעתו לאכול אח״כ המרור שהוא ירק.

ובשו"ת תמים דעים (סי' לא) כתב, צריך לדקדק למה אין מברכין על החזרת בפה"א, הואיל ומצוה בפני עצמה היא, וא"ת שנפטר בברכת הכרפס, או בברכת הלחם שהפת פוטר כל מיני מאכל, והלא כוס הקידוש אינו פוטר כוס ההגדה, מפני שהוא בא בשביל עצמו, מעתה תהא גם החזרת טעונה ברכה שהרי בשביל עצמה היא באה, וכעת אין בידי טעם ברור וכו', ושוב נזכרתי שכבר כתבתי בענין זה דברים טובים ונכוחים. והטעם לזה שלענין בפה"ג שאני, שהם ב' מצות ומפסיקים ביניהם, וכ"ש חובת ההגדה דלא אפשר למקרי ולמשתי בב"א, וסלוקי סליק נפשיה מאכילה. אבל בפה"א למרור הרי ברכת הלחם פוטרתו, שאין ביניהם הפסקה וסלוק הדעת מאכילה, דהשתא הוא מתחילה סעודתיה, וזהו הטעם הנכון. ע"כ.

ובפרטי דינים המחודשים שבריש הב"י כתב, שאם אכל בטיבול ראשון כזית צריך לברך לאחריו, ואינו מברך עד אחר אכילת מרור. ע"כ. אך הנה מרן בש"ע (סי' תעג ס"ו) סתם בזה וכתב בזה"ל: יקח מהכרפס פחות מכזית ויטבל אותו בחומץ, ויברך עליו בפה"א ואוכל ואינו מברך אחריו. ע"כ. ונראה שבדוקא כתב מרן בש"ע לקחת פחות מכזית, בכדי להוציא עצמו מפלוגתא בענין ברכה אחרונה, וכמ"ש בלבוש ובעולת שבת. וכ"ה בב"י (סי' תפו), שאף שלכאו' עדיף לקחת כזית לטיבול ראשון, כיון דלהרא"ש רשאי לאכול כזית, ולהרמב"ם צריך לאכול כזית, וזה עדיף מלאכול פחות מכזית שלהרמב"ם אינו יוצא י"ח, מ"מ כיון שאם יאכל כזית צריך לברך אחריו לדעת ר"י, ואם יאכל פחות מכזית א"צ לברך אחריו, עדיף יותר לאכול פחות מכזית מלאכול כזית, שאם מברך אחריו, לדעת רשב"ם הויא ברכה שאינה צריכה, ואם אינו מברך אחריו, נהנה מהעוה"ז בלא ברכה לאחריו, וכיון שאכילה זו אינה אכילת חובה אלא כדי שיהיה היכר לתינוקות, בפחות מכזית נמי סגי, וכן ראוי לנהוג. עכ"ל.

וכן פירשו האחרונים בדברי הש"ע, דר"ל שאפי' אם אירע שאכל כזית אינו מברך אחריו. וכ"כ המג"א והחק יעקב. וכ"כ בביאורי הגר"א (ע"ש באורך), והגר"ז, ובמטה יהודה, ובמאמ"ר. ואע"פ שהפר"ח פסק שאחר טיבול ראשון צריך לברך בורא נפשות רבות, ושלא כדברי מרן הב"י שפסק שאין לברך אחריו, אנו אין לנו אלא דברי מרן הב"י, ומכ"ש דקי"ל סב"ל. וכמ"ש המט"י שם. וכ"פ בערוה"ש. וע"ע בבאה"ל.

והט"ז (סק"ח) כתב על דברי מרן, שאם יאכל כזית, נכנס לספק ברכה אחרונה, וזה תלוי האם ההגדה וההלל הוו הפסק בין הטיבול לסעודה, ואין ברהמ"ז של הסעודה פוטר אותה, וכמו שלענין נט"י צריך ליטול שנית לסעודה, או כדברי הרשב"ם שרק לענין נטילה חשיבה ההגדה הפסק, שמא נגע במקום המטונף בנתיים, אבל לענין ברכה אחרונה, לא, כמו שברכת הכרפס פוטרת את המרור, דשייך לסעודה ונחשב כאילו אכלו בתוך הסעודה. ור"י ס"ל שרק המרור עצמו שייך לסעודה ונפטר בהמוציא ובבהמ"ז, אבל טיבול ראשון אין לו שייכות לסעודה משום הפסק ההגדה והלל. ע"כ.

וכתב המג"א (ס"ק יח) שאם אירע שאכל כזית, לא יברך ברכה אחרונה. וכן מבואר בפמ"ג (א"א ס"ק יח) ע"ד הש"ע שם, וכתב שבודאי ספק ברכה להקל. [וזה דלא כמ"ש הא"ר (ס"ק כד), שכל הספק הוא אם יברך קודם אכילת מרור, שלא יצטרך לברך בפה"א על אכילת המרור, אבל אחרי אכילת המרור, לכ"ע צריך לברך בנ"ר, על הכרפס שאכל מתחילה]. וכן נראה פשוט להלכה מטעם סב"ל.

ורבנו הגרי"ח בבא"ח (אות לב) כתב, לכתחלה יקח כרפס פחות מכזית לטיבול ראשון, ואם טעה ואכל כזית מהכרפס צריך לברך אחריו בורא נפשות רבות, ואע"פ כן לא יברך על המרור בפה"א. ע"כ. ותמוה אמאי לא חש לספק ברכות, והרי דרכו לחוש מאד לכללא דסב"ל, ובפרט שדעת כמה מן הראשונים שברכת הכרפס פוטרת המרור מברכת בפה"א. וא"כ בודאי שאין לברך בכה"ג בנ"ר אחר הכרפס, שהכל צורך סעודה הוא. וכמ"ש המשנ"ב (סי' קעו סק"ב) בשם האחרונים, שאם אוכל פירות קודם הסעודה ודעתו לפטור הפירות שעתיד לאכול בתוך הסעודה הוי הכל צורך סעודה ואין לברך אחריהם, שברהמ"ז פוטרת הכל כמו שפוטרת מה שאוכל בתוך הסעודה. וכ"כ המשנ"ב כאן (סי' תעג ס"ק נו). [וכ"ש לפי מה שמבואר בפוסקים שברכת בורא נפשות רבות רשות היא, ואינה חיוב גמור, וא"כ בכל ספק שהוא אמרינן שוא"ת עדיף].

וכ"ה בהליכו"ע ח"א (עמ' רצט). ושם הביא למ"ש הגרי"ח בספרו עוד יוסף חי (פר' צו אות ז),

יא. אף על פי שלכתחלה נכון שיכוין בברכת בורא פרי האדמה שעל הכרפס לפטור החזרת, מכל מקום אין זה לעיכובא, ולכן אפילו אם אכל כזית כרפס, וטעה ובירך אחריו בורא נפשות רבות, [אף על פי שמן הדין אין צריך לברך בורא נפשות רבות], או שיצא חוץ לביתו בין הכרפס לחזרת, ועשה היסח הדעת, מכל מקום אינו מברך בורא פרי האדמה על המרור, מכל מקום אינו צריך לברך על המרור שאוכל בסעודה, שהרי ברכת המוציא פוטרתו. שהואיל וקבעו הכתוב לחובה, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, נחשב מצרכי הסעודה ונפטר בברכת המוציא שבירך על המצה, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ולכן אף בזמן הזה שהמרור מדרבנן, דינא הכי. יא)

דהדר תבריה לגזיזיה, ופסק בדין זה, שלא יברך בורא נפשות רבות אחר הכרפס אפי׳ אם אכל כזית, כדי שלא יצטרך לברך בפה״א על החזרת, וכמ״ש הגר״ז. ע״ש. וידוע שהספר עוד יוסף חי חיברו בסוף ימיו. ומוכח שחזר בו ממ״ש בבא״ח, הדר הוא לכל חסידיו. [עיקרי הדברים ממרן אאמו״ר].

וכבר שנים שמענו מקשים כאן על מרן זיע״א, מ״ש מברכת הביצה שפסק (בחזו״ע פסח עמוד לא) שמנהגינו לאכול ביצה, קודם אכילת הכרפס, זכר לקרבן חגיגה, ויברך אחריה בורא נפשות, ורבים מתקשים בזה, בפרט שיש שאוכלים גם אורז ועוד דברים מחמת רוב רעבון, קודם אכילת הכרפס, וצ״ע אם יברכו עליהם ברכה אחרונה. ונראה, דכרפס שאני, שברכת האדמה על הכרפס עדיין שייכת עד המרור, שהרי מכוין בה לפטור את ברכת הנהנין של המרור. [וע׳ בשו״ת יבי״א (ח״ו סי׳ כז). ובשו״ת יחו״ד (ח״ו סי׳ יא)].

ואף שאוכל את הביצה קודם הסעודה, צ״ל שכאן עובר זמן רב עד הסעודה.

והנה בחזו״ע (ברכות עמ׳ קעז), כתב, שאם בירך נפשות והיתה דעתו להדיא להמשיך לאכול, אין זה הפסק כלפי ברכה ראשונה, ויכול להמשיך לאכול מבלי לברך תחלה. אפשר שגם זה לא בהחלט כדעת הפוס׳ דס״ל הכי, אלא מחמת סב״ל, שהרי יש חולקים בזה. וע׳ במשנ״ב (סי׳ תעג ס״ק נו) שבהמ״ז שפוטרת את המרור שאוכל בתוך הסעודה, קאי גם על הכרפס שאכל קודם הסעודה. וזה לא שייך רק בכרפס שמכוין בו לפטור את המרור מברכת הנהנין, וגם הוא חלק מן הסדר שקבעו חכמים. משא״כ לגבי הביצה. וע״ע במשנת יוסף גליון ה׳ (סי׳ סג), וגליון יא (סי׳ קיא) שהרחיבו ביישוב קושיא זו והמסתעף. וראה עוד אריכות בזה לגבי ברכה אחרונה על כוס ראשון של הקידוש, הגם שעובר יותר משיעור עיכול, והבאנו שם כמה סברות למנהג כל העולם שלא לברך. וצ״ל שאין הטעם שם כמ״ש הגר״ז (הובא שם) שכל זמן שדעתו לאכול האיצטומכא פתוחה ואין נגמר העיכול, דא״כ גם לגבי הביצה נימא הכי, אלא כשאר טעמים שהבאנו שם.

אם עבר ובירך נפשות אחר הכרפס, אין לו לברך על המרור בפה״א

יא) נראה שאפי׳ אם עבר ובירך בורא נפשות רבות אחר הכרפס, אין לו לברך על החזרת בפה״א, דהא איכא טעמא אחרינא שא״צ לברך על החזרת ברכת הנהנין, הואיל והכתוב קבעו חובה לאכלו אחר המצה, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, והו״ל כדברים הבאים מחמת הסעודה, שברכת המוציא שעל הפת פוטרתו. וכמ״ש התוס׳ ברכות (מב.) והמרדכי (פ׳ ערבי פסחים). וכ״כ הרוקח (סי׳ רפג) והרא״ש (פ׳ ערבי פסחים סי׳ כו) והתשב״ץ (סי׳ צט), והארחות חיים (הל׳ ליל פסח אות כה), ושבה״ל (סי׳ ריח), והריטב״א ברכות (מא:) ובהלכות ברכות (פרק ג ה״ג). ובהר״ן (פסחים קי. ד״ה כתב הרב), וכן מתבאר בשו״ת הראב״ד (ירושלים תשכ״ד, ס״ס קיג). ובכלבו. ועיין בס׳ חפץ חיים הנד״מ (עמ׳ ריג בהערה).

ובספר מאור ישראל (פסחים קג: ד״ה תוס׳).

והריטב״א שם כתב ב׳ הטעמים לפטור המרור מברכת בפה״א, כיון שבא כחובת הלילה למצותו, ונעשה כדבר הבא מחמת סעודה בתוך הסעודה שאין מברכין עליו. [וע״ש שאף שאין אנו אוכלין מרור לסעודה ולהשביע רעבוננו, חיוב מצותו

יב. אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, ויאכל כזית, ובטיבול שני יטבלנו בחרוסת ויאכלנו בלי ברכה. יב)

קובעו שיהיה מעיקר הסעודה]. ועוד, שכיון שבירך על הירקות בטיבול א׳, נפטרו הירקות שבתוך המזון מלברך עליהם. והאבודרהם (דף נט:) כתב הטעם, שהמרור נפטר בברכת הכרפס, וההגדה אינה הפסק לענין אכילה, הואיל והמרור לפניו ואינו נמלך, ורק לענין נטילה הוי היסח הדעת שהידים עסקניות הן, ומזה הטעם אין לברך בנ״ר אחר הכרפס ושאר ירקות, כי ההגדה לא הויא הפסק לענין זה. וכן אין לברך בנ״ר אחר המרור, לפי שחובת מצותו לאכלו עם המצה, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, והוי כדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת סעודה. ע״כ. ובס׳ המנהגות להרא״ש מלוניל (דף כז:) כתב שנהגו לחזור אחר חסה מרה, ואינו מברך עליה בפה״א, כיון שצריך שיהיו מרים ואין אדם נהנה מהם. ובהגה. נ״ב. וי״א שנחשב כבא מחמת הסעודה שאינו רשאי לאכול אכילתו עד שיאכל מרור. וי״א משום שאין כאן הפסק שחייב לעשות כל הסדר ההגדה ולהשלים כל הסדר אחר ברכת המזון.

ומכאן יש להעיר על מ״ש הגר״ח פלאג׳י בספר חיים לראש (דף עג.) שאם טעה ובירך בורא נפשות רבות אחר הכרפס, צריך לחזור ולברך בפה״א על החזרת. ע״ש. ולפי האמור ליתא, כיון שכל הפוסקים הנ״ל פסקו שאין לברך בלילה הזה על החזרת כלל. וראה בזה באורך בשו״ת חזו״ע (סי׳ יח).

וכ״כ באור חדש, שאע״פ שבכל השנה, האוכל ירקות חיים בסוף הסעודה, אע״פ שאכל מהם בתוך הסעודה, צריך לברך עליהם אם אוכלם לקינוח, בליל פסח, שאוכלים החזרת למצות מרור, אין לברך עליה בפה״א, משום דהוי כדברים הבאים מחמת סעודה בתוך הסעודה, דרחמנא קבעיה חובה, שנאמר, על מצות ומרורים יאכלוהו. ומה שתמה ע״ז הרב שמח נפש (דף טו:), שהטעם הוא משום שכבר נפטר בברכת בפה״א שבירך על הכרפס בטיבול ראשון, כתב מרן אאמו״ר זיע״א בהערותיו שבראש הספר, דלק״מ, שאף שלכתחלה נכון שיכוין בברכת בפה״א שעל הכרפס לפטור החזרת, מ״מ א״ז לעיכובא, ולכן אפי׳ אם אכל כזית כרפס ובירך אחריו בורא נפשות רבות, [אע״פ שמן הדין א״צ לברך בורא נפשות רבות], או שיצא חוץ מביתו בין הכרפס לחזרת, ועשה היסח הדעת, מ״מ אינו מברך בפה״א על המרור, משום דהוי דברים הבאים מחמת סעודה, דרחמנא קבעיה חובה, שנאמר, על מצות ומרורים יאכלוהו. וכמ״ש להדיא הראשונים הנ״ל. ולפי טעם הפוסקים הנ״ל, ברור שאפי׳ אם בירך נפשות על הכרפס א״צ לחזור ולברך בפה״א על החזרת, וכ״כ הפר״ח (סי׳ תעה סע״ב). והגר״ז בש״ע (סי׳ תעג סעיף יח). ולא יהא אלא ספק הא קי״ל סב״ל.

ויש להוסיף ולהעיר לפי מ״ש המג״א (סי׳ קצ סק״ג), שהמברך בפה״ג על כוס ברהמ״ז, והיה דעתו לשתות עוד, וטעה ובירך אחריו על הגפן, א״צ לברך שוב בפה״ג, כיון שהיה דעתו מתחלה לשתות עוד. והא״ר שם כתב, ואני מסתפק, דלא עדיף מכוס ברהמ״ז עצמו שצריך לברך עליו בפה״ג, דברהמ״ז הוי סילוק, ואולי י״ל דטעה שאני. וכ״פ בש״ע הגר״ז (שם ס״ז).

ואף שהמאמ״ר (שם סק״ה) חולק על המג״א וס״ל שאפי׳ בטעות חשיב סילוק וצריך לחזור ולברך. וכ״פ בפשיטות בשו״ת שדה הארץ (ח״ג או״ח סי׳ יד). מ״מ לדינא קי״ל סב״ל. וכן העלה בשו״ת קרית מלך רב (ח״א סי׳ ט) ע״פ דברי המג״א הנ״ל. וע״ש מה שחילק בזה. ובספר עקרי הד״ט (סי׳ י אות כז) העלה ג״כ לדינא דלא כהשדה הארץ הנ״ל, ושהעיקר לדינא שאינו חוזר ומברך. ע״ש. וכ״כ במשנת רבי גרשון. וע״ע בשו״ת מעט מים (ס״ס כה, ובסי׳ מח). ובשו״ת זכור ליצחק (סי׳ נב). ובשו״ת קרית חנה דוד (ח״ב סי׳ כח). ובשו״ת יחו״ד (ח״ו ס״ס יא). וכ״פ בספר מאורי אור (עוד למועד דף ל סוף ע״ב).

אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך האדמה ועל אכילת מרור

יב) בגמ׳ פסחים (קיד:) אמרו, היכא דליכא אלא חסא, מאי, אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור בפה״א ואכיל, ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל. מתקיף לה רב חסדא, לאחר שמילא

כרסו הימנו חוזר ומברך עליה, אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בפה"א ועל אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל חסא בלא ברכה. וכ"ה בש"ע (סי' תעה סעיף ב'). אלא דאינו מבואר להדיא אם יאכל כזית או לא, ויש שכתבו דבתחלה בטיבול ראשון אוכל ממנו מעט, ורק אח"כ בטיבול שני יאכל ממנו כשיעור, והמצה וההגדה לא חשיבי הפסק. דכיון שהתחיל לאכול ממנו מעט, והיינו התחיל במצוה, תו לא חשיבי הדברים האחרים הפסק בכה"ג.

אלא דזה תמוה, דא"כ היאך יברך וצונו על אכילת מרור ואינו מקיים המצוה אלא אחר כמה שעות, אטו בטל דין הפסק בין הברכה לקיום המצוה. דאם יאכל רק חצי שיעור מהמרור, אינו מקיים המצוה, דכל אכילה שבתורה היינו בכזית, וא"כ היאך יברך וצונו על פחות מכזית. ואמנם לגבי כרפס כתב מרן בש"ע (סי' תעג סעיף ו') שאין לאכול ממנו כזית, והוא כדי לחוש למחלוקת הפוסקים בזה, כדי שלא להכנס לספק לענין ברכה אחרונה אחר טיבול ראשון. אבל כ"ז לגבי טיבול ראשון בשאר ירקות, אבל בכה"ג שאין לו כרפס ואוכל מרור בתחלה, נראה דצריך שיאכל שיעור כזית בכדי אכילת פרס, דלא יתכן שיברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור, ויאכל פחות מכשיעור, דאין אכילה פחות מכזית. ואם יאכל אחר הברכה מעט, ואחר שעתיים יאכל כזית, היאך לא יהיה הפסק בין הברכה לקיום המצוה. וע"מ תחול ברכתו. דמה בכך שהתחיל במצוה, הרי אינו מקיים המצוה עתה, והוי הפסק. וממילא הברכה על המרור הויא ברכה לבטלה.

והנה בתוס' שם כתבו, דאע"ג דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה, מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון, לטיבול שני, מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון, מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דישיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר, ונעשית על סדר הברכות. ע"כ. וממה שכתבו שאינו יוצא י"ח מרור בטיבול ראשון, ואוכל ממנו "מעט" לכאורה משמע, שאינו אוכל שיעור כזית, ואע"פ כן מברך על אכילת מרור, אף שמקיים המצוה רק לאחר זמן ארוך, אחר ההגדה, והיינו משום שכבר התחיל במצוה. וכן משמע במהרש"א שם, דבברכת מרור לא הוה הפסק. ע"ש. ועיין בחכמת שלמה שם שציין למ"ש בחידו' לסוכה, שדי בכל שהוא, וא"צ כזית.

גם בש"ע הגר"ז (סעיף כב) כתב, דמי שאין לו ירקות לאכול בטיבול קודם אמירת הגדה וכו', יברך עליהם על אכילת מרור כשמטבילים בחומץ או במי מלח קודם אמירת ההגדה, וא"צ לאכול מהם כזית, ואח"כ אחר שאכל הכזית של אכילת מצה יטבול כזית מרור בחרוסת וכו'. ע"כ. וכ"כ במשנ"ב (ס"ק כו).

אלא שהדבר תמוה, דאי נימא שכוונת התוס' שאוכל מעט פחות מכזית, א"כ היאך דימו התוס' דין זה לתקיעות דמיושב, הרי בתקיעות דמיושב סוף סוף יוצא י"ח מה"ת, שהרי תקע שלשים קולות, ושפיר שייכת הברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמוע קול שופר, אבל כשאוכל מרור בתחלה [במקום כרפס] אם לא יאכל כזית בכדי אכילת פרס הרי לא יצא י"ח, ואיך יברך וצונו על אכילת מרור. ועכ"פ לא דמי לתקיעות דמיושב. ועל כרחינו לומר דמה שכתבו התוס' מעט לאו דוקא פחות מכזית, אלא די שיאכל כזית בלבד, ולא ימלא כריסו מהם. ובזה א"ש הדמיון לתקיעות דמיושב. תדע, שהפוסקים האחרונים שכתבו [ראה להלן] דצריך לאכול כזית, לא ציינו בדבריהם שדעת התוס' אינה כן, ומשמע שגם בדברי התוס' הם הבינו דצריך לאכול כזית.

ובאמת שמצינו לכמה פוסקים שכתבו להדיא דצריך שיאכל כזית, ועיין בפר"ח (שם סק"ב) שהביא מספר הזכות להרמב"ן שכתב, דכיון שמברך ברישא אמרור בפה"א ולאכול מרור, ואכיל, ולבסוף אכיל בלא ברכה, ודאי בטיבול ראשון הוא דנפק ביה י"ח, וכ"ד הר"ן דבליתא ליה שאר ירקות בטיבול הראשון יוצא י"ח, ובשני אינו אלא להיכרא דתינוקות. ואין דעתי נוחה בכך, שלא מצינו היכר לתינוקות אלא מקמי שאלת מה נשתנה, כדי שיראו שינוי וישאלו, אבל בתר שכבר הגידו לתינוקות שאלה והתשובה ופתרון הענין, למה יטבלו פעם שנית משום היכר, כדי שישאלו, והלא עכשיו אינם שואלים כלום, כיון שיודעים התשובה. ולכן נראה לי כדברי התוס' שאין מצוה אלא בטיבול ב', אחר מצה, ואע"ג דעיקר מצות אכילת מרור לא נעשית אלא בטיבול שני אחר מצה, מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני, מאחר שאכל ממנו מעט

יג. טוב שישאיר מעט מהכרפס בצלחת שבתוך הקערה, על דרך הסוד, שצריך שיהיה סוד הקערה שלם עד לאחר אכילת המצה והמרור. [ואמנם מעיקר הדין פשוט שמסדרין את הקערה בשביל לאכול ממנה, ועל פי הפשט אין צריך לשייר]. יג)

בטיבול ראשון. מידי דהוה אברכת שופר דמברך על התקיעות דמיושב, ומועיל לתקיעות דמעומד שהן עיקר. עכ"ל. וכ"ד הטור סי' תעג, שטיבול שני הוי עיקר המצוה. ע"ש.

וכן מבואר מדברי הב"ח (סי' תעג ד"ה ומ"ש וא"צ), דצריך שיאכל בתחלה כזית, שכתב, ע"מ שאמרו בגמ' היכא דליכא אלא חסא וכו', ואי איתא דבטיבול ראשון לא בעי כזית, מאי אתקפתא דרב חסדא בגמ', לאחר שמילא כרסו מהם וכו', הא ודאי כיון דלא אכיל כזית מעיקרא לא מצי לברך עליה על אכילת מרור, וליכא למימר לאחר שמילא כרסו וכו' אלא ודאי דלרב חסדא אף בטיבול ראשון בעינן כזית, ולכך אתקיף ליה לאחר שמילא כרסו מהם וכו'. ע"ש. וכתב בכה"ח (אות מד) והגם דדעת הרמב"ן במלחמות והר"ן והרשב"ץ טיבול ראשון עיקר [וצריך לאכול כזית], מ"מ דעת התוס' טיבול שני עיקר. וכ"ד הרא"ש והטור. וכן נראה דעת הש"ע והלבוש. וכן הסכים הפר"ח. ע"כ.

שו"ר בשו"ת חזו"ע (כרך ב עמוד תרצו) שהביא משו"ת שאג"א (סי' ק') שכתב בתחלה, דמה"ת איכא מצוה אף בחצי שיעור של מרור, ואפי' חצי שיעור אסור לאכול בלי ברכת המצוה, ולכן כשאוכל מרור במקום כרפס, מברך על אכילת מרור ואוכל ממנו פחות משיעור כזית. דמאחר וחזי לאיצטרופי לכזית, איכא מצוה גם בחצי שיעור. וכתב עוד, דמ"מ מדרבנן מיהא בעינן כזית מרור. וכ"כ הרא"ש דכיון שמברך עליו על אכילת מרור בעינן כזית מרור. גם בחזו"ע הנז' כתב: ומ"מ האמת תורה דרכה שאף לדעת הרא"ש שא"צ במרור כזית מה"ת, דהאי יאכלוהו אפסח קאי, מ"מ צריך כזית במרור מדרבנן, שאם לא כן איך תיקנו לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור, והרי אכילה בכזית, ולא נצטוינו על אכילת כזית, וא"כ איך יאמר ע"ז וצונו וה' לא צוה, ואף חז"ל לא חייבוהו, אלא ודאי שהוא חייב לאכול כזית מדרבנן, ושפיר מברך וצונו כמו שמברכים על מצוות דרבנן. וע"ש עוד. גם בספרו חזו"ע פסח (עמוד קעב. ובמהדו' תשס"ג עמ' צ) כתב בפשיטות, שאם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון בפה"א ועל אכילת מרור, ויאכל ממנו כזית. ע"ש.

ונפ"מ לדינא דבכה"ג שאין לו כרפס ושאר ירקות, ומטבל טיבול ראשון במרור, דצריך שיאכל כזית, אחר שמברך על אכילת מרור, ולכן אין קריאת ההגדה הפסק, אחר שבלא"ה אוכל כזית.

ומכאן כתבנו להעיר על מ"ש באול"צ, ללמוד מכאן לדין וידוי בין התקיעות בר"ה, ותפס שם בפשיטות שבטיבול ראשון יאכל מרור פחות מכזית, אף שמברך על אכילת מרור, ואח"כ יאכל כזית מרור בלא ברכה, וההגדה אינה הפסק אחר שהתחיל במצוה, ומכאן למד שיש לומר וידוי בין התקיעות ואין בזה הפסק. אך נעלם מעיניו של האול"צ דברי הרמב"ן, הר"ן, הרשב"ץ, הב"ח, הפר"ח, שאג"א, וכל שאר הפוסקים המובאים לעיל שכתבו שאיכל בתחלה כזית, והאול"צ ראה רק את המהרש"א ש"ע הגר"ז והמשנ"ב, וסמך עליהם כנגד הראשונים הנז'. ובאמת דהכי מסתברא שהיאך יברך על אכילת מרור ויאכל פחות מכזית ורק אחר שעתיים יאכל כזית. אטו בטל דין הפסק. ועכ"פ א"א ללמוד מכאן לענין וידוי בין התקיעות.

טוב שישאיר מעט מהכרפס בצלחת שבתוך הקערה, על דרך הסוד

יג) **בא"ח** (פר' צו, אות לב). ובספר חיים לראש (דף כט:) כתב רמז לקערה, ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את "מזבח"ך" ה'. ר"ת מצה, מרור, זרוע, ביצה, חזרת, חרוסת, כרפס. ושם (דף מד:) הביא רמז בשם הרב אגדת מרדכי גבי כרפס ס' פרך, כי פרך בא"ת ב"ש וגל, גימטריא "ט"ל" מלאכות של שבת שנצטוו לשבות בשבת מן המלאכות שעבדו במצרים, ולכך הוזכרה יצי"מ בשמירת שבת. ע"כ. ולא זכר שר שכבר כתבו כן התוס' (פסחים קיז:) וז"ל: ושמעתי שיש במדרש, לפי שבמצרים העבידו את ישראל בפרך, ופרך בא"ת ב"ש, הוא וג"ל, בגימטריא ל"ט, שהם ט"ל מלאכות, וכשנגאלו

יד. גם מי שעורך את סדר הלילה של פסח לבדו, עושה טיבול ראשון קודם הסעודה בליל הפסח לפני אמירת ההגדה. יד)

ממצרים הזהירם על השבת לשבות מאותן ט"ל מלאכות. ע"כ. ובבא"ח כתב שם שהוא רמז לכתונת פסים (וע' ברש"י בראשית לז, ג. וברבינו מנוח הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב). וכ"כ הרב ארחות חיים, וה"ר מנוח, כנ"ל. [חזו"ע פסח עמ' קמד. ובמהדו' תשס"ג עמ' מג]. **ובאחד** משיעוריו אמר מרן אאמו"ר לגבי סדר הקערה, שא"צ שישמור אותה לסוף הסעודה, אלא אוכל כל דבר בשעתו, ויכול לגמור את כל החזרת כשיגיע למרור, וכן את כל החרוסת וכו', כל דבר בשעתו. ע"כ. וזה ע"פ הפשט, שמסדרין את הקערה בשביל לאכול ממנה, ולא אישתמיט בשום דוכתא שצריך לשייר.

העורך את סדר ליל פסח לבדו, עושה טיבול ראשון קודם הסעודה

יד) **שאע"פ** שהטעם שאמרו רז"ל לעשות טיבול ראשון, הוא בשביל לעשות שינוי כדי שיתמהו התינוקות, מ"מ אין לשנות מהסדר שסידרו חכמים, ובפרט שלכל דברי חז"ל יש טעמים רבים שלא נודעו לנו.

וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' תעג סי"ד, סט"ו), שתיקנו חכמים שאחר ששתו כוס ראשון צריך כל אחד ואחד לאכול מעט ירקות בטיבול, כדי להתמיה את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה, וישאלו על שינוי זה, שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'.

ע"כ. והובא בעוד יוסף חי (פ' צו אות ח).

[**וע"ש** שעל דרך הסוד התמיהא היא כך, דע"י מצות דכוס הקידוש נכנסו אורות הגדלות, ולכן מצות טיבול הכרפס נכנסים אורות דקטנות, ולכן התינוקות שהם קטנים הם עצמם תמהים איך נכנסו האורות שלא כסדרן, דראוי שבתחלה נעשה מצוה שבה נכנסים אורות דקטנות, ואח"כ נעשה המצוה שבה נכנסים אורות דגדלות, וכמו התימה דתמיהא לאינשי לומר בתר דקשישנא לדרדקי. ולכן אחר שאלה זו הרמוזה באמירת מה נשתנה הלילה הזה וכו' שבכל הלילות אין אנו מטבילין וכו', באה התשובה באמירת עבדים היינו לפרעה וכו', דהכונה הוא לומר דכדי שלא ישלטו החיצונים הוצרכנו להקדים כניסת אורות הגדלות אל אורות הקטנות, יען כי עבדים היינו לפרעה במצרים, ששם היתה הקליפה קשה מאד, בגדר שאילו לא הוציא הקב"ה אותנו משם עדיין היינו משועבדים וכו', מפני שהיתה מצרים קליפה קשה, וכוחותיה החיצונים רבים וחזקים, ולכך הוצרך הדבר ליד חזקה וזרוע נטויה, ולכן עתה שעושין זכר למה שהיה בשנה הראשונה כסדר שאנחנו מסדרים בלילה, הנה אם לא היינו מקדימים להכניס תחלה אורות הגדלות, היו מתגברים כוחות החיצונים, כמבואר בשעה"כ (דף פ"ג ע"ג). ודע, שאף שהתינוקות אין להם ידיעה בכ"ז ואין מרגישים בזה, עכ"ז תקנו וסדרו להם חז"ל דברים אלו לאומרם דרך שאלה, מפני שנשמתם היא משגת הסוד של הענין הנז' הרמוז בדברים אלו, שאף שהם אומרים דברים אלו בלי ידיעה והרגשה, הנה הנפש שבתוכם שהיא בסוד הקטנות, מרגשת ויודעת סודן של דברים, והוא ע"ד שארז"ל אע"ג דאיהו לא חזי מזליה חזי].

אלא דיל"ע אם טיבול ראשון הוא תקנה ממש שתקנו חכמים, שבשבולי הלקט (סי' ריח) כתב לגבי נוסח מה נשתנה, דגרסינן, שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת, והלילה הזה שתי פעמים. פי', טיבול ראשון וטיבול שני. וטיבול ראשון "אינו חובה", אלא כדי שישאלו התינוקות ויאמרו בכל לילה אנו אוכלין הירקות בתוך הסעודה ועכשיו לפני הסעודה. גם הטור (סי' תעג) כתב, שיאמר שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת והלילה הזה ב"פ, ואין לומר שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל. וביאר הב"י שם הטעם, שאם יגרוס שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל, משמע שבלילה הזה אנו חייבין לטבל שתי פעמים, וזה ליתא, דטיבול ראשון אינו חובה ואין עושין אותו אלא כדי שישאלו התינוקות. וכ"כ הלבוש (סי' תע"ג ס"ז) שטיבול ראשון אינו חובה אלא מנהג בעלמא כדי שישאלו התינוקות. [ואמנם בש"ע הגר"ז (סי' תעג סעיף מא) כתב בזה"ל, שאם יאמר אין אנו חייבים וכו',

טו. יש שטובלין את הכרפס בחומץ קודם הברכה ומסמיכין את האכילה לברכה מיד, ויש שטובלין לאחר הברכה, ונכון יותר לטבול לפני הברכה, שלא להרבות בהפסק בפרט כשבני הבית רבים. [וזה כלשון מרן בשלחן ערוך שנקט בין לגבי הכרפס ובין לגבי המרור שטובל קודם הברכה]. ובטיבול המרור בחרוסת, אם חושש שיתלכלך, יברך ואח"כ יטביל מיד. טו)

היה משמע שחייבים להטביל ב"פ, ובאמת אין מטבילין "מחמת חיוב" אלא פעם אחת, שטיבול הראשון אינו "מחמת חיוב" אלא כדי להתמיה התינוקות. ע"כ].

ומאידך הטור (סי' תפד) כתב בשם הרא"ש, שהעורך את הסדר בשביל אחרים, יכול להוציא אחרים גם בברכת בפה"א של שאר ירקות, דכיון דתקנת חכמים היא משום היכירא לתינוקות, הוי כברכת מצוה ויכול להוציאם אע"פ שאינו טועם. וזה כדעת הרי"ף. וכתב הב"י שם שהעיטור (ח"ב הל' מצה ומרור קלו:) חולק בזה, וס"ל שאינו יכול לברך להם בפה"א על הירקות שבטיבול ראשון, שלא אמרו אע"פ שיצא מוציא, רק בברכת המוציא של מצה ובפה"ג של קידוש היום דחובה נינהו, אבל טיבול שאינו של חובה ולא עבדינן ליה אלא משום היכרא דתינוקות, כיון שיצא אינו מוציא. והב"ח שם (ד"ה ומ"ש ולא) הביא ראיה מהגמ' (פסחים קיד:), שטיבול ראשון אינו נחשב מצוה משום תקנת חכמים. והפר"ח שם כתב ליישב דברי העיטור, שלא אמרו בגמ' רק שאינו נחשב מצוה מה"ת. ועיין. [וע"ע בב"י ר"ס תע"ה, שאין לכוין לשמור ידי בנקיות מהנטילה הראשונה שעשה לטיבול ראשון, עד מוציא מצה, ובכך ייפטר מנט"י שנית, כדי שלא לבטל תקנת חכמים שתקנו ליטול פעמיים בליל פסח].

האם לטבול הכרפס והמרור לפני הברכה או אחרי הברכה

טו) הנה מפורש בכמה מרבותינו הראשונים שמטבל אחרי הברכה [כמו לגבי פרוסת המוציא], וכמ"ש הרמב"ם (מצה פ"ח ה"ב) מברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו. וכ"כ שם (ה"ח) לגבי המרור, מברך על אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל. [וצ"ע דשם הלכה ו' כתב לגבי זמן המקדש: מברך המוציא, וכורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך על אכילת מצות ומרורים ואוכלן]. וכ"כ בסדר רב עמרם (סי' פא), ובשכל טוב (שמות יב, כ), ורש"י בס' האורה (סי' צ), ובס' המנהיג, וראבי"ה (סי' תקכה), ושבה"ל (סי' ריח), והאר"ח (סדר ליל פסח), והכלבו (סי' נ). וכ"כ המרדכי (סי' תריא) לגבי כרפס. וכ"כ רבינו חננאל (פסחים קיד.) שמטבל בחרוסת ומברך בפה"א.

אולם מרן בש"ע כתב להיפך, שבשניהם הקדים הטיבול לברכה, שלגבי הכרפס כתב (בסי' תע"ג ס"ו), יקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו בחומץ ומברך בפה"א ואוכל. וכן לגבי המרור כתב (בסי' תע"ה ס"א), יקח כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת, ויברך על אכילת מרור ויאכלנו בלא הסיבה.

והטור חילק בזה, שלגבי כרפס כתב (בסי' תעג) שמברך ומטבל ואוכל, ולגבי מרור כתב (בסי' תעה) שישקענו בחרוסת ויברך על אכילת מרור וכו'. וכ"ה ברי"ץ גיאת (פסחים עמ' שכה) שלגבי כרפס כתב שמברך בה"א ומטבל בחרוסת ואוכל, ולגבי מרור כתב שמטבל בחרוסת ומברך.

ושיטה רביעית במהר"ם חלאוה (פסחים קיד:) לגבי המרור, שמברך ומטבל ואוכל, ואילו לגבי כרפס נקט בלשונו שמטבל ומברך. וכ"ה ברוקח (סי' רפג), שמטביל הכרפס ביין או בחרוסת ומברך וכו', ומברך על אכילת מרור וטובל בחרוסת. וכ"כ החינוך (מצוה כא) שמטבל הירק ומברך בפה"א, ונוטל חזרת ומברך על אכילת מרור ואוכל בטיבול בחרוסת.

ובהגש"פ להריטב"א כתב, שמטבל המרור בחרוסת ומברך. וכן בפסקי ריא"ז (פ"י ה"ג) כתב שמטבל המרור ומברך ואוכל. ובס' אהל מועד (שער הפסח ד"ה נ"ח) נקט לגבי הכרפס שמברך ומטבל בחרוסת. ולעיל (נ"ד) לגבי מי שיש לו ירק אחד,

סימן תעג - דיני כוס ראשון וסדר הפסח עד כוס שני

יחץ

א. קודם שיתחיל בקריאת ההגדה, יקח מתוך השלש מצות המונחות לפניו, את המצה האמצעית, ויבצענה לשתים, ויניח את החלק הקטן בין שתי המצות השלימות, ואת החלק הגדול יתן לאחד מן המסובים, לשומרה לאפיקומן, ונותנים אותה תחת המפה. ויש נוהגים לכורכה במפה ולהניחה על כתיפם, זכר ליציאת מצרים. ויש שנוהגים לומר לנושאה על שכמו, מאין באת, והוא עונה, ממצרים. ולאן אתה הולך, לירושלים. ועונים: לשנה הבאה בירושלים [הבנויה]. א)

נקט שמטבל בחרוסת ומברך בפה"א ועל אכילת מרור. וע"ע בלבוש (סי' תעג ס"ו, ובסי' תע"ה ס"א) שכתב כדברי הטור. וכ"כ בבן איש חי (ש"א פ' צו, סל"ב וסל"ד). ואפשר טעמו שלגבי הכרפס הטיבול הוא ברגע קט, לא כן לגבי המרור ששוהה עוד עד שינער את החרוסת.

והנה גם מהרי"ל (סדר ההגדה אות טו), היה מברך בפה"א בטיבול ראשון, וכן על אכילת מרור בטיבול שני קודם הטבילה דאז הוי ברכה עובר לעשייתן. ע"כ. אך מ"ש בטעמו של דבר, צ"ע דהברכה לא קאי על הטיבול עצמו אלא על אכילת הפרי. ואדרבה יש קצת צד של הפסק בין הברכה לטיבול, כיון שהברכה אינה קשורה לטיבול. ושו"ר שכן הקשה המג"א (תעג ס"ק יט) ע"ד מהרי"ל, והניח בצ"ע. וכן תמה מהר"י עייאש בס' מטה יהודה (שם סעיף ו), ושבברכות הנהנין לא שייך עובר לעשייתן. ובא"ר (ס"ק כה) תי', שכיון שהטיבול מצוה, היה ראוי לברך עליו, אלא שנכלל בברכה של הכרפס (בפה"א) ושל המרור (על אכילת מרור). ע"כ. וזה חידוש, ובשלמא לגבי מרור י"ל שזה בכלל הברכה כיון שגם החרוסת הוא חלק ממצות מרור, אבל לגבי טיבול הכרפס, אינו מברך על המצוה, רק ברכת הנהנין.

ולענין הלכה, נראה שאין טעם לזוז ממה שמפורש בש"ע. אמנם גם העושה כפי המפורש ברמב"ם ושאר ראשונים הנ"ל ודאי לא משתבש, ואפשר שמרן לא בא לחלוק על כל הראשונים הנ"ל דשפיר דמי לעשות גם בכה"ג. ואם נקט דבריו בדוקא, היינו רק לחוש טפי לכתחלה להמעיט בהפסק, או מחמת שרבים בני הבית ויכולים להמשך זמן מה עד טעימה. וגם י"ל שהלשונות הנ"ל בדברי הראשונים בד"ז אינם בדוקא, שאין בזה כ"כ קפידא. ולכן אם החרוסת דלילה, ואם יטבל קודם הברכה ינטוף על השלחן וכו', יטבל אחר הברכה. ובטיבול המוציא בכל השנה, מטבלין במלח אחר הברכה.

ובמטה יהודה כתב, שהעיקר כדברי מרן לעשות הטיבול לפני הברכה משום הפסק, ושגם את"ל דהוי כגביל לתורי דלא הוי הפסק, מ"מ אין זה לכתחלה, דלכתחלה לא יפסיק כלל, ואדרבה כשמקדים הברכה קודם הטיבול, דומה קצת לעובר דעובר. וכן מוכח מדברי הרב חמדת ימים. ע"כ.

ובמ' דרך המלך (למהר"י בן רבי. הל' מצה פ"ח ה"ב) כתב, שיש לדקדק בלשון הרמב"ם שהקדים הברכה לטיבול, ולא ידעתי למה יעשה הפסק, וטוב יותר שיטבול ואח"כ יברך ויאכל תיכף לברכה, ודברי מרן בש"ע מכוונים לדקדוק זה. ואולם דברי הטור (לגבי כרפס) הן כדברי רבינו, ולא ידעתי למה, אם לא שלא באו דבריהם בדקדוק, ודוחק. ע"כ. ונראה שבטיבול המרור בחרוסת, אם חושש שיתלכלך, יברך ואח"כ יטביל מיד.

כמה טעמים למנהג לבצוע את המצה לפני ההגדה

א) הנה הרמב"ם (פ"ח ה"ב) אחר ענין כרפס, התחיל בסדר ההגדה, ולא הזכיר בציעה זו רק אח"כ (בהלכה ו), שכתב, לוקח שתי רקיקים וחולק אחד מהם, ומניח פרוס לתוך השלם, ומברך המוציא. ע"ש. ומ"מ מנהגינו הוא מנהג קדמונים, שכן נזכר בסדר רב עמרם גאון (ח"ב דף קו.) שבוצע

קודם ההגדה. וע״ע בהרי״צ גיאת (דף קג). ובס׳ המנהיג הביא מה שנהגו כל ישראל לתת תחת המפה, זכר למשארותם צרורות בשמלתם.

גם הריטב״א בסדר ההגדה שלו כתב, נהגו העולם שאחר שאכלו מן הכרפס, נוטלין מצה אחת ומחלקין אותה, ומניחים אותה הפרוסה האחת תחת המפה לכזית מצה שבאחרונה, ואומרים, שהוא זכר למשארותם צרורות בשמלותם, והפרוסה האחרת מניחין אותה בקערה עם האחרות, ובגמ׳ אין זכר לדבר זה, ולא ידענו למה פורסין אותה עכשיו. ע״כ.

וגירסת הרב ברטנורא (פסחים פרק י משנה ג), מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפר את הפת. וכתב בתפארת ישראל שם, שכן הוא הגירסה נכונה, והכוונה קודם שרוצה לשבר הפת, כמו שנוהגין לשבר מצה האמצעית מדנקראת לחם עוני, ודרכו של עני בפרוסה. ע״כ. נמצא לפ״ז שמנהג חציית המצה, מוזכר כבר במשנה.

וכמה טעמים יש למנהג זה: א. הריטב״א שם כתב בשם רבותיו, שכיון שרוצה לומר הא לחמא עניא ודרכו של עני בפרוסה (פסחים קטו:), לכן פורס אותה קודם לכן. וכ״כ באר״ח (אות יב), כדי לומר עליה הא לחמא עניא.

ב. ובארחות חיים (אות יב) הוסיף עוד, שי״א כדי שיראו התינוקות וישאלו, מפני מה אנו מצניעים את הפת, ועדיין לא אכלנו?

ג. והריטב״א כתב, ולי נראה, משום שאנו מברכין ברכת המצה לאחר כוס שני על שלימה ופרוסה ביחד (ברכות לט:), ומוכח בגמ׳ (שם) שאילו היו לפניו בשעת ברכה שלימות אין לו לפורסם כלל, כי שלימה מן המובחר, אלא שאם הביאו לפניו פתיתין ושלימים אע״פ שבשאר הימים איכא מ״ד דמברך על השלימים, אמרו דהכל מודים בפסח שמברך על הפתיתין משום לחם עוני, וכ״כ אדונינו רב האי גאון ז״ל, וכדי לצאת ידי שתיהם אנו פורסין אותה עכשיו, כדי שכשיגיע זמן הברכה ויתנו הקערה לפנינו, נמצא אותה פרוסה, ונברך עליה, לקיים מצות לחם עוני. והוטב הדבר מאד בעיני מורי הרב הלוי ז״ל. ע״כ.

ד. והמאירי (קטו:) כתב, שנראה שנהגו בפרוסה, כדי שיצניעו חציה תחת המפה, עד שמתוך כך נותנים לב יותר לאכול כזית מצה באחרונה זכר לפסח.

ה. ובש״ע הגר״ז (סעיף לו) כתב, כיון שאמירת ההגדה היא על המצה, וכמו שדרשו רז״ל (פסחים קטו:) ״לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה, וכיון שהמצה שיוצאים בה צריכה להיות פרוסה, לכן מקדימים לבצוע את המצה לפני אמירת ההגדה, כדי שיאמר עליה את ההגדה.

ו. וי״א כדי שלא יבא ויאכלנה תוך הסעודה בשוגג, ולא יהיה לו מצה משומרת באחרונה. ולפיכך מצניעים אותה. וכ״ה באו״ז בשם רבי שמואל מפלייש. וכ״ה בכלבו (דף נג.).

והנה הטעם האחרון הוא על עיקר הבציעה, ולא סגי להו במה שאמרו לחם עוני, בפרוסה, והיינו כמ״ש רבינו האי גאון (הובא בר״ן פסחים קטז.), דלא איתמר האי דינא (דברכות לט:) שמניח פרוסה לתוך השלימה ובוצע, אלא בהביאו לפניו פרוסה. אבל אם הביאו לפניו שלמים, שיהא רשאי לפרוס, אין לנו, דאי משום דדרשינן לה מלחם עוני, לא איתמר אלא לרשות, דומיא דאמרינן (שם לח.) האי כובא דארעא נהמא הוא ואדם יוצא בה י״ח בפסח, מאי טעמא לחם עוני כתיב ביה. וההיא ודאי לרשות איתמר, דליכא למימר דבעי כובא דארעא למצוה. וכתב הר״ן, אבל עכשיו נהגו הכל לברך על הפרוסה, אלא שמקדים לפרוסה קודם ההגדה, כדי שבשעת המוציא ימצאנה כשהיא פרוסה. עכ״ל.

וכ״כ מהר״ם חלאוה (פסחים קטו:) בשם הרמב״ן.

והמאירי (שם) הביא דברי רב האי גאון, וכתב שהדברים נראין. אלא שהמנהג לפרוס, מנהג בעלמא הוא. וע״ע ביבין שמועה להרשב״ץ (דף לה ע״ג), שהביא דברי רה״ג, והראיה מדין כובא דארעא (ברכות לח.). [ונראה שהרמב״ם הנ״ל פליג על רב האי גאון בהא. ועיין בהרב המגיד שם].

והנצי״ב בשו״ת משיב דבר (סי׳ כא) כתב טעם נוסף אמאי מקדימין לחצות את המצה קודם אמירת ההגדה, ע״ש לגבי דין לח״מ, שאם הובא לפניו פרוסה, אפשר לברך עליה, שהרי מברך על כל מה שבא לפניו, ורק אם בא לפניו לחם שלם, ופרס אותו לשנים, אינו מועיל. אך לחם פרוס שבא לפנינו, מיקרי שפיר לחם, ולכן מי שאין לו, יכול לבצוע על ב׳ פרוסות לקיים לחם משנה. וכן אם אחד מהמסובים בא לאחר בציעת המוציא, ומבקש לחם משנה, נותנים לו ב׳ חתיכות פרוסות ללחם משנה. [וכ״כ במרומי שדה (ברכות לט:) שאף פתיתין יש בהם משום לחם משנה, אלא דשלמים מצוה מן המובחר].

ובזה ביאר ענין יחץ בליל הסדר, שכיון שעושה כן קודם זמן הסעודה, ובשעת הסעודה הרי בא לפנינו כך פרוס, נחשב כמו שלם. ואף לדידן דנקטינן

כהפוסקים דבעינן עוד שתי מצות בנוסף להפרוסה, מ״מ נפ״מ למי שיש לו מלכתחילה רק שתי מצות. ואפי׳ לפמ״ש הרא״ש שצריך לקחת ג׳ מצות, כיון שיש בזה נפ״מ למי שאין לו אלא שתים, תיקנו לחצות המצה תמיד קודם ההגדה.

ואפשר ג״כ שיש בכ״ז טעם ע״פ הסוד. ועיין בשו״ת ישכיל עבדי (ח״ג דעה והשכל סי׳ טז), שכתב שדבר זה נוהג גם בפני הבית, בין על דרך הפשט בין על דרך הסוד, דלא כמי שחילק בזה.

מנהג נשיאת המצות על הכתף בכמה אופנים

ובספר המנהגות לרבינו אשר מלוניל (דף כה.) כתב, אחר אכילת הכרפס עוקרין השולחן, ולוקחין המצות וכורכין אותם במפות ונושאין אותם על כתיפם והולכין לפנות הבית, ואח״כ חוזרין למקומם, ואומר הגדה. והובא באר״ח (סדר ליל הפסח), שבאלמניי״א נוהגים שאחר אכילת הכרפס עוקרין השלחן וכורכין המצות במרור ונושאין על כתפיהן, והולכין לפנות הבית, ואח״כ חוזרים למקומן ואומרים ההגדה.

ובכל-בו (סי׳ נ) כתב, שמגביהין הסל בין כתפיו ואומר עליו ההגדה וכו׳, ויש נוהגין שאחר אכילת הכרפס עוקרין השלחן ולוקחין המצות וכורכין אותן ״במפות״ ונושאין על כתפיהם והולכים לפנות הבית וכו׳.

ומהרש״ל בתשובה (סי׳ פ״ו) כתב, יוציא האפיקומן כמו שהוא כרוך במפה, וישלשל לאחוריו, וילך בבית כמו ד׳ אמות, ויאמר כך היו אבותינו הולכים במשארותם צרורות בשמלותם. ע״כ. [עולת שבת סי׳ תעז ס״ק א]. ובשו״ת גנזי יוסף (צד, ב) משבח מנהג רבים שנוהגים להטמין את האפיקומן בטלית של מצוה.

וכך היה מנהגו של מרן אאמו״ר זיע״א, שהיה קושר את המצה השמורה על כתפו של אחד מהילדים או הנכדים, והיו יוצאים מחוץ לבית ונועלים אחריהם הדלת, והיו דופקים ונכנסים, והיה שואלם מאין באת, והשיבו ממצרים, ולאן אתה הולך, והשיבו לאר״י, והיה שואלו ומה יש לך על הכתף, והיה עונה משארותם צרורות בשמלותם על שכמם. ואז נותן לו קליות ואגוזים.

מפני מה אנו בוצעים את המצה האמצעית ולא העליונה

ויש לבאר מפני מה בוצעים האמצעית ולא העליונה, והנה באמת דעת הרוקח (סי׳ רפג) שבוצע העליונה, משום דאין מעבירין על המצות. ע״ש. וז״ל הב״ח: ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשנים, כ״כ הרא״ש, וכ״כ בהגמ״י בסדר מהר״ם, ושכן פי׳ ראבי״ה. ודלא כמ״ש הסמ״ג והרוקח, דבוצע העליונה היא הראשונה, משום שאין מעבירין על המצות, דאדרבה המצוה הראשונה דהיינו לברך ברכת המוציא היא הראשונה, אבל לבצוע המצה לשנים לעשותה פרוסה משום דכתיב לחם עוני, אין בזה מצוה כל כך. וכ״כ במרדכי בסדר של פסח בהגהות. ומה שאין בוצעין השלישית היינו נמי משום שאין מעבירים על המצות, שהרי אותה שבוצעים צריך לברך עליה על אכילת מצה תחלה, ואח״כ עושים הכריכה באותה שנשארה. לפיכך במצה הראשונה עושים מצוה אחת, היא ברכת המוציא, ובשניה עושים מצוה שניה היא ברכת על אכילת מצה, ובשלישית מצוה שלישית היא הכריכה. עכ״ל. [ועיין בב״י ובב״ח סי׳ רעד, לגבי הבציעה מן הפת בכל שבת ויו״ט, האם בוצע את התחתונה או את העליונה. שמרן כתב שבוצע את העליונה, והב״ח שם תמה, שהרי מבטל בזה דין התלמוד שאין מעבירין על המצוות. וראה בילקו״י שם בביאור שיטת הב״י]. וכ״ה על דרך הקבלה. עיין בכה״ח (סי׳ תעג אות קיז).

ובמטה משה (סי׳ תרכו) כתב, בוצע המצה אמצעית לשנים, שאם יבצע הראשונה, יהיה המוציא על השנייה, ואסור, משום דאין מעבירין על המצוות, אבל עתה יהיה המוציא על הראשונה, ואין מצוה בשבירת מצה לשנים. והא דלא בוצע השלישית ויברך המוציא על הראשונה ואכילת מצה על השניה, שצריך לברך אכילת מצה על הפרוסה כדרכו של עני, ואם היה בוצע השלישית היה מברך אכילת מצה על השלימה שאין מעבירין על המצוות. (ספר המנהגים). ע״כ.

ב. נכון לעשות את הבציעה ביד ולא בסכין, שכן דרכו של עני. ב)

ג. מנהגינו לבצוע הככר בצורת דל"ת ווא"ו, והחלק הגדול בצורת וא"ו מניחו לאפיקומן, והחלק הקטן בצורת דל"ת מניח בין המצות, והוא על דרך הסוד. ג)

י"א שטוב לעשות מצה גדולה בשביל המצה האמצעית

ויש שכתבו שיעשה מצה גדולה בשביל המצה האמצעית, ובכך תהיה בולטת מיד משאר המצות, שאז אין בזה חשש משום אין מעבירין על המצוות, כיון שפוגע בה ראשונה. [ועצה זו כתב הט"ז (סי' רעד סק"א) לגבי לחם משנה בכל שבת].

וכשעושה מצה גדולה, יש בזה ריוח נוסף, שיזכו רבים לאכול כזית מן המצה הזו שבקערה, ושקיימו בה לחם עוני, כדרכו של עני בפרוסה, דהכי עדיף טפי לכתחלה.

וז"ל מהר"י וייל בתשובה (סי' קצג), המצה השניה יעשה גדולה יותר מהאחרות, משום שצריך לאכול ממנה כל אחד ב' כזית אחד בשעת המוציא ואחד לאפיקומן. ע"כ. והיינו שכל המשפחה אוכלים ממצה זו ב' כזיתות. [ומבואר בזה, שעוד בזמנם היו עושים מצות עבות]. וראה בכה"ח (סי' תעג אות קכג). ובחזו"ע פסח (עמוד קמד, ובמהדורת תשס"ג עמוד מה). ובילקו"י מועדים (עמוד שצג).

ב) כ"כ הפמ"ג (א"א תעג, סק"כ), שיבצענה ביד ולא בסכין, כדרך שהעני עושה. ע"כ. ואף שאינו מעיקר הדין, הכי עדיף יותר. ובכה"ח (ס"ק קכ) כתב טעם נוסף, משום שלא להניף ברזל על המצה של המצוה. וגם זה דרך חסידות וחיבוב מצוה. וכן היה מנהגו של מרן אאמו"ר זיע"א. ואמנם כיון שעיקר הבציעה של ה"יחץ" איננה אלא מנהג, באופן שקשה לו לבצוע ביד יבצע בסכין.

מנהגינו לבצוע הככר בצורת דל"ת ווא"ו והחלק הגדול לאפיקומן

ג) כ"כ בבא"ח (פר' צו, אות לג). [וכתב בעוד יוסף חי (פר' צו אות ו) דמה שנדפס בבן איש חי, להיפך, שצורת ד' לאפיקומן וכו', הוא ט"ס, וצ"ל שיחלקנה להאמצעית צורת ד"ו, וציור של וא"ו יניח להאפיקומן, וציור ד' יניח בין שני המצות ויאחזנו בידו באומרו הא לחמא עניא]. וכן מפורש בשעה"כ (דף פג:). וע"ע בכה"ח (סי' תעג ס"ק קיז). ובברכ"י (סי' תעה סק"ז), כתב להעיר בזה על מ"ש הבית דוד (סי' רנז), בשם כתבי רבינו האר"י ז"ל, לצייר צורת ה"א בחקיקה על גבי המצות. שכבר כתב לעיל (סי' שמ סק"ד), שאין כוונת האר"י לצייר כן בפועל בגופן של המצות, רק בכוונת הלב סגי, וזה שנים רבות שנמנענו מלציירם. ושו"ר כן למהר"י צמח שקרא תגר על המציירים, וכתב, שאין דברי הרב (האר"י) אמורים אלא לענין הכוונה. והעיד, שידע בבירור שהרב מהרח"ו ז"ל לא היה מצייר על המצות, ושלא ראה לחברים שנהגו כן, זולת קצת חברים בעה"ק ירושת"ו, ואין האמת כן. ע"כ. וכתב ע"ז הברכ"י שכן עיקר. ע"כ. ונראה דס"ל להרב בא"ח דדוקא לצייר צורות על גבי המצות יש למנוע. אבל לחתוך בידו כדמות ד' ו', ש"ד, ומה גם שיתעורר לכוין בזה. **ובכה"ח** (סי' תעג, ס"ק קיח) כתב, שאין לעשות צורת ד' ו', כשבוצע המצה האמצעית, אלא רק בכוונה לבד. והביא דברי הברכ"י (סי' תעה) שאין לצייר על גבי המצות וכו', ע"ש. ולא הזכיר דברי הבא"ח בזה, שכתב לעשות כן. ואנו אין לנו עסק בנסתרות. ונראה דמי שנהג לעשות כן יש לו אילן גדול שישען עליו, ולא יירא ולא יחת, כי מי לנו גדול מיוסף, ארי במסתרים ושר בית הזוהר, וכמ"ש עליו בשו"ת מילי דעזרא (סי' י), שאין בדורנו בקי בקבלה ובדברי האר"י ז"ל כמוהו. הנה כי כן מ"ש בספר ימינך ה' (דף טל) שאין לעשות כן, ודלא כהמתחכמים בזה. ע"ש. ונמשך אחר הכה"ח. נראה שאין כאן התחכמות, שבודאי גם הבא"ח ידע מדברי הברכ"י וכו', רק שמחלק בזה כאמור. ומכיון שכל עיקר דבר זה אינו אלא על דרך הסוד, ודאי שאפשר לסמוך עליו בזה, לבצוע בצורות הנ"ל. וכ"כ בספר ער"פ, שצריך לעשות כן בפועל. וכ"כ בספר קול יהודה (דף קעב:). ודי בזה. [ילקו"י מועדים עמו' שצב. חזו"ע הלכות פסח במהדו"ק עמו' קמו].

ד. אם נשברה אחת משלש המצות השמורות, ואין לו מצה שמורה נוספת, יקחנה לאמצעית שבלאו הכי פורסים אותה.[ד]

ה. גם אם אין לו אלא שני ככרות, יקיים מצות "יחץ", ויבצע את המצה השניה, ובאופן כזה אין לחשוש ללחם משנה, כיון שצריכים לחם עוני, מה עני דרכו בפרוסה, כך אנו בליל פסח, ורק לכתחלה מנהגינו להצריך ג' מצות, כדי לקיים גם מצות יחץ, שהוא לחם עוני, וגם מצות לחם משנה.[ה]

ו. אם שכח ולא עשה "יחץ" קודם ההגדה, בוצע במקום שנזכר.[ו]

ז. מי שהמצות אצלו דקות ביותר, עד שכל מצה אין בה שיעור שני כזיתים, ואם יבצע המצה האמצעית וישברנה לחצי, לא יהיה לאפיקומן כזית, וגם לא בפרוסה שבין המצות, אף על פי כן יבצע את המצה האמצעית, ואחר כך ישלים עליה לכזית ממצה

ד) **ב"י** (ס"ס תעה) בשם האגור (סי' תשצ) ממהרי"ל (שו"ת סי' נח). והובא ברמ"א בס"ס תעה.

[ילקו"י מועדים (עמוד שצג). חזו"ע פסח עמוד קמז. ובמהד"ב עמ' מו].

גם מי שאין לו רק ב' ככרות, יקיים "יחץ", ויבצע את המצה השניה

ה) **כיון** דבעינן לחם עוני מה עני דרכו בפרוסה וכו'. אע"פ שאין כ"ד רב האי גאון. והרי הרמב"ם ג"כ דס"ל דבוצע קודם המוציא, וחולק על רב האי גאון. אע"פ שהוא סובר שמספיק בשני רקיקים, וא"צ ג' מצות. וכ"ד הגר"א (במעשה רב אות קצא), וכ"כ באשכול (צד מו). ובשו"ת תמים דעים (סי' לא). וכ"ד ה"ר מנחם מיוני, וה"ר יו"ט, הובאו בהגמ"י שם, וע"ע במרדכי. וכ"ד הרשב"ץ ביבין שמועה (דף לה ע"ג). ועיין בספר הרוקח (סי' רפג), ובראב"ן (סי' מא), ובאו"ז (ח"ב סי' רנב), ובמחזור ויטרי (עמ' רפ). ודו"ק.

אלא דלכתחלה מנהגינו להצריך ג' מצות לקיים שניהם, לחם עוני ולחם משנה. ועיין בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' כב) שהאריך בזה לדחות דברי הגר"א, וכתב שהעיקר כדעת מרן ורמ"א, ושכן המנהג פשוט. וכ"ד האר"י ז"ל וכו', ואע"פ שהרי"ף והרמב"ם ס"ל דסגי בב' מצות. עש"ב. וע"ע בשלחן גבוה (תעג, ס"ק ל).

והנה הפמ"ג (מש"ז תעה, ה), הביא מחלוקת הרי"ף והפוסקים, ושאנו נוהגים להצריך ג', וכתב, דמי שאין לו אלא שתי מצות שלימות, יניחם שלימות עד המוציא, דבעינן לחם משנה, דהכי הלכתא, לדידן, כמ"ש הרא"ש פסחים (קטז.) דמ"ש פסח משאר יו"ט. והא דפורסים קודם הגדה, מנהגא הוא, כמ"ש בב"י בשם הכל בו, ובש"ס לא נזכר כלום. והרי הרמב"ם כתב שפורס בשעה שאומר המוציא, ואף שלא נהגו כן, מ"מ היכא דלא אפשר, ודאי דלחם משנה עדיף טפי. עכת"ד. וכן הובא בעקרי הד"ט (ס"ס יט). ובחזו"ע כתב, שדבריו צ"ע, דמה שמסתייע מדברי הרמב"ם, אדרבה הם עזר כנגדו, שהרי כתב שחולק אחד משני הרקיקים ומניח פרוס לתוך השלם, ומברך המוציא. הרי שהקל משום לחם עוני, לבצוע הככר קודם המוציא, ואע"פ שכתב (ברכות ז, ד), דבשבת ובימים טובים בוצע על שתי ככרות, ונוטל שתיהם בידו, ובוצע אחת מהן. הרי דס"ל דבעינן לחם משנה גם ביו"ט. ובודאי שאז אין לבצוע הככר עד גמר הברכה. וכיון שהתיר כאן לבצוע קודם, ע"כ דהיינו משום דבעינן לחם עוני, בפרוסה, וצ"ע. ולכן נראה דש"ד לבצעה כנהוג גם כשאין לו אלא שתים. וכן מוכח ביבין שמועה להרשב"ץ (דף לה ע"ג). [ילקו"י מועדים עמוד שצג. חזו"ע פסח עמוד קמה בהערה, ובמהדורת תשס"ג עמוד מה].

והגרי"ז מבריסק היה נוהג לבדוק איזה חלה משתי החלות [ובפסח איזו מצה משתי המצות] כבדה מחברתה, ובוצע ממנה בשביל המוציא, כפי הדין שיש לבצוע מן הגדול יותר. (הגש"פ מבית לוי עמ' קצג).

ו) **כ"כ** בחזו"ע שם, דהכי מסתברא.

שמורה אחרת, בעת אכילת המצה, ובעת אכילת האפיקומן. ואין צריך לקחת כמה מצות ולחושבן כאחת, ויבצעם לשתים, אלא ינהג כאמור.ז)

ח. כאשר מסדר את הקערה, יקח ג׳ מצות שלימות, וגם למצה האמצעית יקח שלימה, שאף על פי שאחרי כן פורסים אותה, מצוה להביא שלימה ואחרי כן לפרוס אותה. [וזה להידור מצוה].ח)

ט. מנהג חטיפת האפיקומן לא נהוג אצלינו הספרדים ועדות המזרח, ועיקרו של המנהג הוזכר בפוסקים כדי שלא יישנו התינוקות, וישמעו היטב סיפור יציאת מצרים, ויאכלו מצה ומרור, ויישארו ערים עד סוף גמר הסדר ולפחות עד אמירת ההלל, כדי שיזכו גם הם בכל סדר הלילה, שאם יירדמו לא יוכלו לבקש פרס עבור זה ששמרו את האפיקומן. ולכן אם רואה שכאשר יעשה כן, יועיל להם שלא יישנו, יעשה כן. אמנם לפעמים דוקא על ידי מנהג זה התינוקות עסוקים בחיפושים אחר האפיקומן שהטמין האבא, במקום להקשיב לסיפור, ולכן באופן כזה, גם לאחינו האשכנזים אין לנהוג כן. וכל ערום יעשה בדעת כפי הענין המצב והשעה שלפניו.ט)

כיצד ינהג מי שהמצות שלו דקות, שבכל מצה אין שיעור ב׳ כזיתים

ז) **הנה** מרן אאמו״ר זיע״א נסתפק בזה, אם כדאי לקחת כמה מצות ולחשבן כאחת, ויבצעם לשתים, כדי לקיים מנהגם של ישראל. או שא״צ לעשות כן, ולא יבצע כלל. או שיבצע את המצה האמצעית ואח״כ עליה ישלים לכזית ממצה שמורה אחרת בעת אכילת המצה, ובעת האפיקומן. וצע״ק. וכתב, שדעתו נוטה יותר לצד האחרון. [אולם פשוט, שאם בני הבית מרובים ואין מספיק להם כזית לכל אחד מן המצה והפרוסה שבתוך המצות, וכן מן האפיקומן, שיוכל לתת להם ממצה שמורה אחרת. וכ״כ בספר שנות חיים (סי׳ יח אות יט)]. ומיהו אם ירצה לחשוב כל שתי מצות כאחת, ולוקח שתים האמצעיות ויבצעם, ש״ד. אלא דאפשר שעל דרך הסוד אין ליקח יותר מג׳ מצות בקערה, כידוע, ועל כן מחוורתא כמו שכתבנו, שיבצע האמצעית, ואח״כ ממקום אחר יקח להשלים. (וע״ע בשו״ת ישכיל עבדי ח״ו א״ח סי׳ יח. ודו״ק). [ילקו״י מועדים עמוד שצג. חזו״ע פסח עמוד קמז בהערה, ובמהדורת תשס״ג עמוד מז].

ח) **כ״כ** בשו״ת מהרש״ל (סי׳ פח), וז״ל, יקח האמצעי שלימה, פי׳, שאף היא תהא שלימה, שאע״פ שעומדת לפורסה, ויש לחם משנה זולתה, מ״מ להידור מצוה תהא שלימה, וישברנה. ע״כ. ואפשר לתת כמה טעמים לזה.

בענין מנהג חטיפת האפיקומן

ט) **הנה** בגמ׳ (פסחים קט.) איתא, תניא רבי אליעזר אומר, חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא יישנו. וכ״ה בתוספתא (שם פ״י ה״ט), ר׳ לעזר או׳, חוטפין מצה לתינוקות בשביל שלא ישנו, ר׳ יהודה או׳ אפי׳ לא אכל אלא פרפרת אחת, אפי׳ לא טבל אלא חזרת אחת, חוטפין מצה לתינוקות בשביל שלא ישנו.

ויש בזה כמה ביאורים בראשונים. א. רש״י פירש, שמגביהין את הקערה בשביל התינוקות שישאלו. וכן הביא בהגמ״י (פ״ז אות א) בשם הערוך (ערך חטף), שזהו הגבהת הקערה עם המצות והמרור והתבשיל.

ב. ויש מפרשים, ממהרין לאכול, ולשון זה עיקר. [רש״י]. וכ״כ הראב״ד בהשגות (פ״ז ה״ג). וכ״כ הרשב״ץ ביבין שמועה (סי׳ קכ. ע״פ התוספתא הנ״ל), שממהרין להאכילם כדי שלא יהיו ישנים וישאלו.

ג. רשב״ם פירש ע״פ לשון התוספתא הנ״ל, שמסלקין את המצות מהם, כדי שלא ירדמו מרוב מאכל כדרך התינוק אחר אכילתו. וכ״כ הר״ן שם (כג:). וכ״כ בהגש״פ להריטב״א, שאם היה

התינוק מושיט ידו ליטול מן הלחם, נוטלין אותה מידו ואומרים לו הרבה אכלת.

ד, המאירי (קח:) כתב, התינוקות אע״פ שאנו מצווים לעוררם כדי שישאלו, אין משמחין אותם בענין ד׳ כוסות וכו׳, אלא מחלקים להם קליות ואגוזים כדי שישאלו, ר״ל שלא יישנו ויראו אותם הענינים שאנו מתעסקים בהם וישאלו מה נשתנה, וכן חוטפין מצה, כלומר שמתעסקים בה דרך המייה וחטיפה זה מזה, כדי שישתעשעו התינוקות בכך ולא יבאו לידי שינה ויתעוררו למה שרואים וישאלו ויחקרו מה נשתנה וכו׳, עד שנבוא לספר בענין. ע״כ. וזה כפירוש הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ג) שכתב, וצריך לעשות שינוי בלילה הזה, כדי שיראו הבנים וישאלו, ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד שישיב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה, וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים אלו. ע״כ. ומהר״ם חלאוה כתב, פי׳ הרמב״ם שגוזלין זה מיד זה לשמחה, כדי שישאלו התינוקות ולא ישנו. וה״ג בתוספ׳ חוטפין מצה לתינוקות. ורבינו יהונתן מלוניל (שם) כתב, שחוטפים מצות זה מזה בדרך שחוק, ויש בזה קצת חיבוב מצוה בעבור התינוקות שלא ישנו וישאלו.

וכתב רבינו מנוח (שם), שפירוש הרמב״ם עיקר, שכן נראה פירוש התוספתא הנ״ל, שיש בזה ב׳ הערות. א. כדי שלא יישנו, ויגמרו את ההלל. ב. כדי שישאלו. וסיים, שכן עושים כיום, שכיון שיש שלחן אחד גדול לכולם, וא״א לעקור את השלחן, לכן עוקרין את הסל, וחוטפין מצה זה מיד זה.

ובמנהגי מהר״ש (סי׳ נ אות א) כתב, דמה שיכול לעשות שינוי לתינוקות כדי שישאלו כזה הוא משובח, כגון לחטוף מהן מה שיש לפניהן, וכיו״ב, מפני שהקטן מתאוה לזה. והובא בשמו במנהגי המהרי״ל (סדר ההגדה אות לז) שכל שינויים שיוכל לעשות כדי שישאלו התינוקות יעשה ומשובח הוא, כגון לחטוף מה שבידו וכה״ג, דהקב״ה מתאוה ליה.

והנה הרב חק יעקב (בסי׳ תעב סק״ב) כתב וז״ל: ואפשר, שמזה נתפשט המנהג שמניחין לתינוקות במדינות אלו לחטוף אפיקומן, שעי״ז לא יישנו ויתעוררו לשאול. ע״כ. והו״ד בא״ר (סי׳ תעב סק״א), שנהגו שמניחין לילדים לחטוף אפיקומן שלא ישנו. והיינו, שגם זה הוא סיבה נוספת להתעוררות התינוקות. שיודעים שלא יקבלו פרס, רק אם ישארו ערים עד אכילת האפיקומן, או עד גמר ההלל [כמ״ש רבינו מנוח הנ״ל]. וע״ע בסידור היעב״ץ (שער המפקד, שער ב׳ סדר הגדה, נתיב ה) שכתב, מה שנוהגין אצלנו האשכנזים שהילדים גונבים האפיקומן יש לו סמך בגמ׳ שחוטפין מצה בלילי פסחים. וע׳ בספר מילי דאבות (ח״ג סי׳ יג).

ובספר מטעמים (פסח) כתב, שהמנהג שהתינוקות גונבים האפיקומן בלילי פסחים ולהבטיח להם איזה מתנה בפדיונו, זהו בשביל שלא יישנו, שהרבה דברים דקדקו חז״ל שיהיו גם התינוקות והקטנים נעורים בלילה הזה, לפי שגם התורה חזרה כמה פעמים והגדת לבנך. וכנגד ד׳ בנים דברה תורה, ולכן המציאו הרבנים תחבולה זאת לגזול ולגנוב האפיקומן בכדי לגזול השינה מהתינוקות, והילדים שיכרחו להמתין ולהעמיד עצמם מן השינה שיגמרו רובן של הסדר.

גם בנוהג כצאן יוסף (דיני ליל ראשון של פסח אות ד) כתב, שאין לבטל המנהג שהנערים גונבים את האפיקומן בכדי ליקח איזה חפץ מאביהם, בשביל שיחזירו להם את האפיקומן, כי מתוך כך הנערים ינערו משינתם ויספרו ביצי״מ, והבן חכם שואל, וימלא ה׳ כל משאלותיו לטובה.

ובביתו של הגרא״ז מלצר היו הילדים חוטפין את האפיקומן, והיה מבטיח מתנה להחזירו, אבל היה בדאגה שלא יאבד. (הגש״פ ארזי הלבנון). ובהגש״פ חזו״א (עמ׳ מא) כתבו, שפ״א אחד מבני הבית חטף את האפיקומן, וביקש ברכה תמורתו, ונענה לו הגאון חזו״א ובירכו.

אמנם במקור חיים (סי׳ תעז סק״א) לבעל החוות יאיר כתב, שאף שמנהג זה התינוקות גונבים האפיקומן, הוא לחבב המצוה, מ״מ יש פנים למחות ולבטל המנהג.

ובארחות חיים (סי׳ תעג או׳ יט) הביא בשם מאורי אור, שמנהג זה אין לו מקור בפוס׳, לחטוף את האפיקומן מתחת הכסא, ויש מקומות שנתהוה מזה חילול ש״ש, שנשמע בגויים שהיהודים מלמדים בניהם לגנוב זכר ״לוינצלו את מצרים״, ולכן המונע מנהג זה משובח.

וע׳ בעין יצחק ח״א (עמוד תקלג), שהבאנו מ״ש בקונ׳ מאמר יעקב (סי׳ לה, עמוד קסו) שהעתיק כמה

דברים מהרב בעל עלי תמר נגד הרב מאורי אור. והזכרנו מ״ש מרן אאמו״ר זיע״א בכת״י בזה״ל: חס ושלום לומר כן, וכל סמיכתו של הרב עלי תמר היא על אוצר ישראל, שבו יש הרבה דברי מינות, וגם ע״ש בערך ר׳ אהרן ורמייס, שלא כתב לשון זה. וגם ממ״ש שם מוכח שאין לומר כן. וזה המחבר, העלים עיניו מלראות במקורן של דברים, וכתב דברי נאצה על גאון בישראל. שרא ליה מריה. ע״כ. והגאון בעל מנחת אלעזר ממונקטאש בשו״ת מנחת אלעזר (ח״ב סי׳ ד׳ ד״ה וראיתי) מזכיר את הרב מאורי אור, וכותב עליו: וראיתי בספר מאורי אור שכתב וכו׳, ואם כי מחבר מאורי אור זצ״ל רב גובריה וכוחו ניכר מתוך חיבוריו, אמנם לא ראה מ״ש המהריט״ץ וכו׳. ע״כ. והג״ר יוסף זכריה שטרן משעוואל, מזכיר לחיבור מאורי אור על כל חלקיו בעשרות מקומות בכל חיבורי קדשו, כמו שיראה המעיין בשו״ת זכר יהוסף, ובמאמר תהלוכות האגדות, ובביאורו להגדה של פסח ועוד.

הערה ע״ד הגר״ח מבריסק שהאפיקומן נפסל בהיסח הדעת כמו קדשים

ואצל החזו״א והסטייפלר לא נהגו במנהג זה של חטיפת האפיקומן, שזה מרגיל לגניבה (ראה בארחות רבינו ח״ה עמ׳ קח. ובמעשה איש ח״ה עמ׳ יט). וכן מנהיג הגר״ח קנייבסקי ע״פ אביו, להקפיד שלא יגנבו הילדים את האפיקומן, שאין זה דרך חינוך (מדריך פסח תשס״ז חרדים ספ״א).

גם הגר״ח מבריסק לא היתה דעתו נוחה ממנהג זה של חטיפת המצה מהאבא, אלא היה נוהג להניח את המצה שמטמין, במקום משומר עד שעת אכילתו. ואמר הגר״ח, שלכן הראשונים שסדרו את סדר ההגדה בשם קדש ורחץ וכו׳, נתנו לאפיקומן שם ״צפון״, בכדי לומר שהאפיקומן טעון הצפנה ושמירה. [הגש״פ מבית לוי בריסק].

ומ״ש הרמב״ם שחוטפין מצה זה מיד זה, [הרי שאין צריך שמירה מיוחדת], ביאר הגר״ח שם, דברי הרמב״ם באופן אחר, שהגם שבכל ימות השנה אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע, והבוצע פושט ידיו תחילה ואוכל (ברכות מז. רמב״ם ברכות פ״ז ה״ה), מ״מ בליל פסח, כדי לעורר את התינוקות שלא יישנו, הותר מנהג דרך ארץ, והמסובין חוטפין מצה ואוכלים אפי׳ קודם שיטעום הבוצע המברך.

ובעיקר דברי הגר״ח צ״ע, שלא שמענו כן, שהמצה של מצוה והאפיקומן צריכה שמירה כזו. והרי החדר נקי היטב מכל חשש חמץ, ומה חשש יש בזה שהאב איננו יודע היכן המצה נמצאת.

ובשו״ת משנה״ל (ח״א סי׳ שצג) כתב לגבי מנהג חטיפת האפיקומן, שיותר טוב לקחת מצה אחרת מיוחדת בשביל זה, כיון שנכון לשמור היטב את חלק מצת האפיקומן, כדין קרבן פסח בזמנו, שהרי האפיקומן נאכל לזכר לקרבן פסח הנאכל על השבע, וכיון שהיסח הדעת פוסל בפסח, לכן האפיקומן צריך שמירה משום היסח הדעת, ואם יקחוה הקטנים, בטל השמירה, שהקטן לאו בר מחשבה הוא, ופוסל בהם היסח הדעת.

וכן כתבו בשם הגרי״ד סולוביצ׳יק, שחכמים נתנו לאפיקומן דין של קרבן, וראיה לכך, שאם ישנו כל החבורה, האפיקומן נפסל, וכיון שמדרבנן יש לו דין של קדשים, הרי קדשים בעו שימור, וא״א לתת לקטנים לגנוב את האפיקומן, שהרי קדשים נפסלים בהיסח הדעת, ולכן נהג הגר״ח מבריסק להצניע את האפיקומן אצלו ולשמרו היטב. ע״כ. וכ״כ בס׳ הליכות הגר״ח (עמ׳ סה).

אך אם כנים הדברים שיצאו הדברים מפי הגר״ח מבריסק, קשה לומר שנתכוין כן לקושטא דמילתא, אלא אמר כן רק לפלפולא, כדי להניח דעת המקשים עליו שמשנה את המנהג שלהם. שלא שמענו בכל הפוס׳ ראשונים ואחרונים דין כזה, שחובה מדרבנן לאכול את האפיקומן רק ממצה שנשמרה היטב משעת עשייתה ועד שעת אכילתה, מבלי היסח דעת של רגע אחד, שתהא תמיד במקום משומר.

ומה שהביאו ראיה מבני החבורה שנרדמו כולם, הנה לא אמרו שם שהמצה עצמה נפסלת, ופסולה לחבורה אחרת. ופשוט שחבורה אחרת יכולים לקחת מהמצה הזו.

וזה דלא כמ״ש בתשוה״נ (ג, קלט) שטעם הטמנת האפיקומן, הוא זכר לקדשים, דהיינו קרבן פסח, שצריך שמירה, ואצל קטנים אינה שמירה, ולכן ראוי שהאמא או גדול אחר ידע כל הזמן היכן נמצא האפיקומן המוטמן, ורק תאמר להם שיקבלו איזה פרס כשיגלו את מקום המחבוא, וגם תשגיח עליהם שלא יגעו במצה, כדי שלא יהיה בזה היסח הדעת, ויש שמירה, ובקרבן פסח כה״ג כשר

לאכילה, משא״כ אם יישאר ביד הקטן לגמרי הוה היסח הדעת וחסרון שמירה ובקדשים פסול. עכ״ד.

ובמ׳ משנה שכיר (מועדים ליל הסדר) חידש, שאפיקומן יש לו דין של קרבן פסח, שהרי כתב הרא״ש (פ׳ ערבי פסחים סי׳ לד) בטעם שאסור לאכול אחר האפיקומן, שכיון שאוכלין אותו זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה, לכן יש ליתן לה דין הפסח, שלא לאכול אחריה. והמג״א כתב שאינו נאכל בשני מקומות, כמו בקרבן פסח. וא״כ כיון שיש לו כל דין פסח, כשם שאסור להותיר מן הפסח, פשוט שכמו כן אסור להותיר מהאפיקומן, וצריך לאוכלו כולו, ורק בליל ב׳ [בחו״ל] נהגו להקל בזה לשייר ממנו חתיכה בשביל סגולה. וגם נראה עוד דין פשוט, שאסור לאכול מהאפיקומן המשוייר, דדינו כנותר, ושכן המנהג לשורפו בכל ער״פ עם שריפת החמץ. ע״כ. וכ״ז דבר מחודש. וא״צ לחוש לכ״ז, שאינו לא להלכה ולא למעשה.

ומפורסם המעשה עם רבי יהונתן אייבשיץ, שכאשר היה ילד חטף האפיקומן מאביו, כמנהג, ואח״כ כשחילק אביו האפיקומן עיכב את האפיקומן בידו, ולא החזירו עד שאביו הבטיחו מתנה גדולה. ולאחר שהחזירו לאביו, כאשר חילק כל בני הבית את האפיקומן לא נתן לבנו יהונתן את חלקו, ואז אמר שאם יוותר על בקשתו למתנה, יתן לו אפיקומן, תיכף ומיד הוציא הילד יהונתן חתיכת מצה מכיסו, ואמר, שגם הוא חשש שמא אביו ימנע מליתן לו אפיקומן, ולכן עיכב לעצמו חתיכה מהאפיקומן. [ראה בקונ׳ זכרון יוסף, אם אביו מחוייב ליתן לו המתנה שהבטיחו, דאפשר שהיתה רק ע״מ שיחזיר כל האפיקומן, וכיון שלא החזיר כל האפיקומן אינו מחוייב במתנה. דהו״ל הבטחה בטעות. וע׳ שרי המאה ח״א עמ׳ 141].

האם אפשר להאכיל אפיקומן לישראל מומר או אפיקורס

והנה בספר דרך פקודך (מצוה יג חלק הדיבור אות ב) כתב, שכמו שאסור להאכיל מקרבן פסח למומר, ונראה דה״ה לגבי אפיקומן שאין למוסרו למוסר ומלשין, או אפיקורס, שהאפיקומן הוא זכר לפסח הנאכל על השובע. ועוד אפשר שמדרבנן יש להחמיר באכילת הפסח, שלא להאכילו למי שאמרו רז״ל שהוא כאילו עובד ע״ז, כמו הכועס, וכ״ש המשבר כלי בחמתו. וכן כל המחליף ומשנה בדיבורו ומעיד עדות שקר (סנהדרין צב.), וצ״ע אם יש להחמיר בזה באכילת הפסח, וכן בזה״ז. ע״כ. ולענין הלכה, נראה שאין בזה איסור ממש אם מאכיל אפיקומן לאפיקורס.

ויתרה מזו כתב בדרך פקודיך שם, דלפמ״ש הפוסקים שלא יאמר יה״ר אחר פר׳ החטאת, שמא אינו מחוייב והוי כמקריב חולין בעזרה, וכן לא יאמר הקרבנות של יחיד בשבת, שקרבנות יחיד אינן קרבים בשבת, ש״מ שאמירת פ׳ הקרבנות הוא כקרבן ממש, וא״כ כיון שנחשב כמו פסח ממש, יזהר כל אדם ירא שמים שלא יהיה גרמא בדבר לומר סדר אכילת קרבן פסח בלילה [כמ״ש בספר מצות השם, לאמרו בלילה זה], עם מוסר ואפיקורס שהם שכיחים בזה״ז, ואינון קיימין כלי חמס על ישראל, ורבים מהם מתחסדים (שם) וכן לא יושיט לו הספר ולא יצווהו לומר הסדר, דהוי כמאכיל מן הפסח למומר, ומסתבר הוא. ורק לגבי אמירת סדר הזביחה וההקרבה לא איכפת לן. עכ״ד. אולם נראה שאין בכ״ז איסור מצד הדין, שאין זה כמקריב ממש. ובפרט בזה״ז, שרבים הם בגדר תינוקות שנשבו. וראה בילקו״י השכמת הבוקר (סי׳ א׳ הערה ל), ובשו״ת שבט הלוי (ח״ב סי׳ קעב).

וניהדר אנפין לנ״ד, דהנה יש שהעירו על מנהג זה של חטיפת האפיקומן, דלכאורה מרגיל את התינוק לגניבה. ועוד, דאפשר שיש בזה איסור גמור, של גונב בדרך שחוק, וכדקי״ל (ב״מ סא:) לא תגנובו ע״מ למיקט, לא תגנובו ע״מ לשלם תשלומי כפל. ופרש״י, למיקט לצער. ע״מ לשלם תשלומי כפל, שרוצה להנותו ויודע בו שלא יקבל. והרמב״ם (גניבה פ״א ה״ב) כתב, אסור לגנוב דרך שחוק, או לגנוב ע״מ להחזיר, או ע״מ לשלם. הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך. וכ״פ בש״ע (חו״מ סי׳ שמח ס״א) שאסור לגנוב דרך שחוק או כדי לצערו. ועש״ה בביאור הגר״א.

וצ״ל, שכיון שנהגו כן אצלם, וידוע שעושים כן לשמחה, או כמנהג ישראל, שרי, וכמו שמצינו בסוכה (לה.) מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן. ויש שכתבו שכוונת הרמב״ם, שגונב דרך שחוק, לראותו מצטער לחפש אחר חפציו, אבל אין בזה איסור לגנוב דרך שחוק ושמחה.

י. הנוהגים במנהג חטיפת האפיקומן, ראוי שלא יעשו כן רק לאחר סיפור יציאת מצרים ואכילת מצה ומרור. אבל קודם קריאת ההגדה, יאמר לילדים שמי שיקשיב היטב לסיפור יציאת מצרים, יוכל להשתתף בחיפוש האפיקומן, שיוטמן רק אחרי אכילת מצה ומרור. [וגם אז יזדרזו, כדי שלא יתעכבו באפיקומן ובהלל עד אחר חצות]. ואם רואים שדבר זה יש בו תקלה, שהילדים עסוקים במציאת האפיקומן במקום להקשיב לסיפור יציאת מצרים, ימנעו ממנהג זה, ואין בזה כל חשש משום ביטול מנהג.י)

עוד טעמים למנהג אשכנז בחטיפת האפיקומן

ויש שכתבו טעם למנהג זה של חטיפת האפיקומן, כדי שהקטנים יזכירו להם שלא ישכחו מלאכול אפיקומן, ע' בתשובת רש"י (סי' דש), פעם אחת שכח רבי, ולא אכל מצת אפיקומן, ונזכר אחר בהמ"ז, ולא רצה לאכול הימנה וכו', והחזיק טעם בדבר, שמצות שלנו רובם ככולם עשויות כתיקון חכמים, ויש בהם שימור לשם מצה. ומצה שאכל בגמר סעודתו עולה לו כולה לשם מצה של מצוה, הואיל ונעשית בה שימור לשם מצה. ע"כ.

ועוד כתבו בשם הגרי"ח זוננפלד רמז נוסף למנהג זה, שיעקב אבינו בליל הסדר חטף מעשו הרשע את הברכות ע"י כזית מצה אפיקומן שהאכיל את יצחק, ששוב לא יכל לטעום מהמטעמים שהכין עשו. וזכר לזה עושים שהאב נותן לבן משאלות לבו ע"י מצת אפיקומן.

יעקב האכיל את יצחק אפיקומן, ולא יכל לטעום מהמאכלים של עשו

והנה כ"כ החיד"א בס' פני דוד (פ' תולדות אות כז) בשם המפרשים, שהרי יעקב אבינו הביא ליצחק ב' גדיי עזים, א' לקרבן פסח וא' לחגיגה, ויעקב האכילו קרבן פסח בסוף, שהדין הוא אין מפטירין אחר הפסח, וממילא לא יוכל לאכול מציד עשו, וזהו, בא אחיך במרמה, וארז"ל בחכמת תורתו, ויקח את ברכתך, שעתה לא אוכל לאכול משלך. ע"כ.

גם בחי' החת"ס עה"ת (בראשית כז, כה) כתב, דהנה בשעה שקרא לעשיו בשביל הברכות, ער"פ היה, ואסור לאכול בו ממנחה קטנה ולמעלה עד שתחשך, אם לא שהתחיל בהיתר, שא"צ להפסיק, אלא מסדר קידוש וד' כוסות אחר הסעודה, דהלכה כר' יוסי בהפסקה, ולשמואל, כשתחשך פורס מפה ומקדש וגומר סעודת פסחו (פסחים ק.). והנה יעקב מיהר להביא קודם זמן האיסור, כדי שיתחיל בהיתר, והמשיך סעודתו במטעמים עד שתחשך, ורק אח"כ כתיב "ויבא לו יין", שפרס מפה וקידש ואכל גדי של פסח, אבל עשו שנתאחר, וראה שנמשך צידתו עד אחר מנחה קטנה שהוא זמן האיסור, ידע שלא יאכל יצחק עד הלילה, ולכן נשתהה לבוא, אמנם בבואו כבר אכל יצחק פסח, ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ולא יכל לאכול שוב מציד עשו. ע"כ.

ובפרדס יוסף (בראשית כז, כה) כתב, בשם הרה"ק ר' וואלף מסטריקוב, שהגימטריא של במרמ"ה, הוא רפ"ז, וזה גימטריא של אפיקומ"ן. וביאר שיעקב עשה זאת בחכמה, שהאכילהו אפיקומן, כדי שלא יהיה רשאי לאכול עוד כשיביא לו עשו לאכול, וזהו שפירש רש"י, בא אחיך במרמה, בחכמה. ובזה ביארו מ"ש בבגדי אהרן (ס"פ תולדות) ובילקוט אליעזר (שם) ממדרש פליאה, בא אחיך במרמה ויקח ברכתך, הוציא אפיקומן והראה לו. ע"כ.

מי שנהג במנהג חטיפת האפיקומן יכול להמנע ממנו כפי הצורך

י) **מכמה** טעמים נראה שאין לחוש בזה לביטול מנהג. ופשוט. וכיו"ב מצינו לגבי המנהג להכות את המן, שדנו בזה גדולי הרבנים בשו"ת בן ימין (סימנים א, ב, ג), והעלו לבטל מנהג זה. ושמהרי"ל לא היה חושש אפי' למנהג הקדום במחיקת שמו או צורתו של המן, וכ"ש למנהג של הכאה ברגל לחוד, דודאי אין בזה אפי' סרך מצוה, ונהפוך הוא דהוא זילותא רבה כלפי שמיא. וגם

יא. ילד קטן שחטף את האפיקומן, וביקש תמורה עבורו מה שהבטיחו ליתן לו, ראוי ונכון לקיים את ההבטחה, כדי שלא ירגיל הקטנים לדבר שקר. יא)

בספר יפ״ל (סי׳ תרצ) הרחיב בגנות מנהג זה, וכתב שבשנת תרל״ה עשו מעשה רבני איזמיר לבטלו מכל וכל. ושכבר כתב הרדב״ז (ח״ג סי׳ תרמה) בשם הריטב״א שמנהג להקל לעולם אין חוששין לו ואפי׳ היה ע״פ גדולים שבעולם, כל שנראה בו צד איסור לחכם בעל הוראה אשר יהיה בימים ההם. שאין לנו אלא השופט שיהיה בימינו. עכ״ל.

ושם בסי׳ ב׳ כתב מהר״א פלאג׳י, שמזה שנים משנכנס לשרת בקדש, עושה כרוז בשבת זכור בכל בתי הכנסיות לבל יכו את המן כלל, כי אם אחרי המגילה בארור המן, והגם שתמיד היה המנהג להכות, כאשר הובא בראשונים ואחרונים, מ״מ יש הפסד במנהג זה שמפריעים את השומעים, וגם מאיבת הגויים וכו׳. ולכן יכריזו בכל הקהילות, שלא להכות כלל אפי׳ ברגלים. ובליל פורים יעמדו השמשים בפתח הביהכ״נ ולא יניחו לשום תינוק שיכניס שום פטיש לתוך ביהכ״נ אפי׳ בעזרת נשים. והסכימו לזה גדולי הרבנים מביה״ד שבירושלים (שם סי׳ ג), שודאי מותר לבטל מנהג זה, והמבטלו ישא ברכה מאת ה׳ ושכרו כפול מן השמים. והראש״ל המרפ״א, הגאון ר׳ מאיר רפאל פאניז׳ל, צירף הסכמתו לזה. וכ״כ במחזור מעגלי צדק (הל׳ מגילה), שבזה״ז שיש לחוש לרשעות הגויים, יש לבטל מנהג הכאת המן, והביא ראיות לדבר. [וע״ש, שהרוצה לקיים המנהג, די לו שירקע מעט ברגלו בהשקט].

ומזה מוכח דלא כמ״ש הגרי״ש אלישיב (יבקשו מפיהו עמ׳ קל), שביהכ״נ שרוצים לבטל את מנהג הכאת המן, זהו שלא כדין.

ומ״ש בשו״ת שיח יצחק (סי׳ שעג) לדון אם מותר לבטל מנהג הכאת המן מפני סכנת איבה מן הגויים, ושהרב בעל שאילת יעקב כמעט הכניס עצמו בסכנה ע״י שלא הניח לראש הקהל בקהילתו לבטל מנהג זה, אין זה עיקר להלכה, אלא כרבני איזמיר ורבני ירושלים. וכן נהג והנהיג למעשה מרן ראאמו״ר זיע״א.

והארכנו בזה בס״ד בילקו״י פורים החדש סי׳ תרפ״ט, שלמעשה כהיום ראוי יותר למנוע מנהג זה באמצע המגילה, כיון דהא קמן שמבלבלים את השומעים, וכבר כתב הרא״ש (כלל נה ס״י) שאפי׳ מנהג שעשו לסייג ולהרחקה ויכול לבא ממנו קלקול, יש לבטל המנהג. וכ״כ הרדב״ז (ח״ח סי׳ קמא), ועוד פוסקים. וכבר כתב במנהגי מהרי״ל (הל׳ פורים) שלא היה מקפיד להכות את המן כמנהג. והובא בד״מ ובמג״א (תרצ ס״ק יט). ובמשנ״ב (שם ס״ק נט) סיים, שהפמ״ג כתב שיצא שכרם בהפסדם שמבלבלין הרבה.

לעמוד בהבטחתו לתת מתנת אפיקומן

יא) כמבואר בסוכה (מו:), א״ר זירא, לא לימא אינש לינוקא דיהיבנא לך מידי, ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר למדו לשונם דבר שקר.

ויש לעמוד בזה דאמאי לא אסרו משום מדבר שקר תרחק. ומשמע לכאו׳ דבדברים בעלמא ליכא משום מדבר שקר תרחק. ורק בעדות וכדו׳ איכא איסור שקר. וכן הוכיח הג״ר ירוחם פערלא בביאורו לסמ״ג (מצוה כב). אך יש לדחות, דהא בשעת אמירה היה בדעתו לקיים, ואין בזה משום מדבר שקר תרחק, אלא דאח״כ חוזר בו ובכל זאת צריך לקיים כדי שהתינוק לא יתרגל לשקר.

וראה בילקו״י על הלכות כיבוד אב ואם (פ״ט הערה מט) אריכות בענין איסור לומר דבר שקר, ואם האיסור הוא גם בסיפור דברים בעלמא. ושם אם מותר להעתיק מספר אחר את רוב ההלכות והענינים, כפי שמצוי היום.

ואם מותר לחזור בו מהבטחתו לגדול, מבואר בב״מ (מט.) לחלק בין מתנה מרובה, לבין מתנה מועטת. וכ״ה בש״ע (חו״מ סי׳ רד ס״ח), וכן מי שאומר לחבירו ליתן לו מתנה, ולא נתן, ה״ז ממחוסרי אמנה. במה דברים אמורים, במתנה מועטת, שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו. אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה, שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו, עד שיקנה אותו בדברים שהם נקנים בהם.

יב. ילד שהניח את האפיקומן תחת המטה, וישנו על המטה, יש להקל שלא לאוסרו באכילה, ויכולים להשתמש בו, הגם שיש להם מצות נוספות. יב)

ולכאורה מדברי הגמ׳ בסוכה לגבי קטן, משמע שהוא רק משום למדו לשונם דבר שקר, ולא משום שמפר הבטחתו. וצ״ל דאיירי במתנה מרובה. אך בשו״ת שלמת חיים (ח״ב, סי׳ עט) כתב, דממה שהוצרכה הגמ׳ לומר מטעם שמלמדו לשקר, מוכח שדין מתנה מועטת היינו לגדול, אבל לקטן אינו מחוייב אף במתנה מועטת.

וע״ע בשערי תשובה (שער ג סי׳ קפג), שהמבטיח לחברו להיטיב עמו, וישקר בדבריו, וישים לאל מלתו, כי אחרי אשר אמר להיטיב עמו בלשון הבטחה, ובטח בו לב חברו, אין לו לחלל הבטחתו, כי זה דרך שקר, והוא כאדם עבר ברית, שנאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית. וכן האומר לתת לחברו מתנה מועטת, אע״פ שלא הזכיר לשון הבטחה. וכן מי שמתפאר בפני רבים לתת מתנה לאדם, והנה הוא כמתהלל על נדיבותו בזה, הנה זאת כמו הבטחה, ולא נכון שישוב מדבריו אחרי שהתכבד והתהלל בדבר, ויצטער האיש שהבטיחוהו על המתנה, כי הכזיב תוחלתו.

והנה יש שהעירו שבהחזרת האפיקומן בתמורה, נחשב כקונה קנין ביו״ט, אולם פשוט שאין בזה כל חשש במה שמבקש תמורה, כי המצה היתה של הבעה״ב ונשארה של בעה״ב. אמנם במקום שעושים באופן שהמוצא לוקח את האפיקומן כשלו, ואינו מחזיר אותה רק בתמורה שיבטיחו לו, ואם לאו אינו מחוייב להחזירו, פי׳, שכך מנהגם, שהמוצא זוכה באפיקומן להיות שלו, ואם יבקש תמורה גדולה שאין בעה״ב מסכים לה, אינו מחזיר את המצה של האפיקומן, והם אוכלים ממצות אחרות שיש להם, והמצה של האפיקומן נשארת ביד הבן המוצא, ללא כל עוררין. צ״ע אם יש לחוש בזה משום קנין ביו״ט. אלא שקשה לומר דחשיב כאילו האפיקומן שלו לגמרי.

ועכ״פ יזהר כשמבטיח תמורה בעד האפיקומן שמצא, לא יאמר לו בלשון אקנה לך, או אסע איתך לחנות בחוה״מ וכדו׳. כמבואר בש״ע (א״ח סי׳ שז סעיף א, וסעיף ח) שאסור לומר בשבת, סחורה פלונית אקנה למחר, אבל יכול לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, או לך עמי לכרך פלוני למחר, כיון שהיום יכול לילך ע״י בורגנין, שכל שיש בו צד היתר לעשותו היום, יכול לומר לחבירו שיעשנו למחר, ובלבד שלא יזכיר לו שכירות. וראה בילקו״י שבת כרך ב׳ (סי׳ שז סעיף ט).

ודע, דאע״פ שאסור לעשות סחורה לקנות ולמכור בחוה״מ דברים שאינם לצורך המועד, אם לא שהוא דבר האבד, מ״מ מותר לקנות בחוה״מ מתנת אפיקומן לילד, כיון שהוא שמח בו בחג. וגם בדבר שאינו משתמש בו בחוה״מ, אפשר שדי שיש לו שמחה בעצם קבלת המתנה.

מצות שהונחו תחת המטה שישנו עליה אפשר להשתמש בהם למצוה

יב) איתא בפסחים (קיב.) אוכלים ומשקים תחת המטה, אפי׳ מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהן. וביר׳ שלמי (פ״ח דתרומות) איתא, א״ר אמי, צריכין למיחש למאי דברייתא חששין, אסור למיתן בר נש פריטין גו פומיה, ותבשילא תותי ערסא. והובא בהרי״ף ובראב״ש (פ״ב דע״ז). וביאר הר״ן שם, שזהו משום רוח רעה ששורה עליהן. ומ״מ בנ״ד יש לצדד להקל בזה מכמה טעמים:

א. שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וע׳ ברב פעלים ח״ד (סוד ישרים סי׳ ו׳) שכתב, לגבי המניח אוכל תחת המטה ששורה עליו רוח רעה. שאם הניח אדם אוכל של חבירו תחת המטה שלא בידיעתו, וזה המניח הוא איש זר שאינו בנו ולא אשתו ולא עבדו של בעל האוכל, כדי שנאמר ידם כידו, אין שורה עליו רוח רעה האמור על אוכל המונח תחת המטה, ע״ד שאמרו אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ולכן פסקו הפוס׳ אם נכרי שכשך יינו של ישראל כדי להפסידו אינו נאסר. ואמאי אינו נאסר והלא יין נסך עושה טומאה בנפש האדם, כמ״ש בס׳ יין המשומר. אך בזה ניחא כיון דהנכרי רוצה לאסור היין ולטמאו בע״כ של בעלים, אינו חל על היין כח טומאה בשכשוך זה, ונשאר בטהרתו. ע״כ.

ומ"ש בנו או אשתו וכו', אפשר דלרווחא דמילתא כתב כן ולאו דוקא הם. וע' בהנהגות ופסקים (הגרי"ח זוננפלד, הלכות שינת הלילה סי' כה) דהמניח אוכלים ומשקים של חבירו תחת המטה בלא דעתו, אין רשות לרוח רעה להתדבק בהם, ומותר להשתמש בהם.

ב. ועוד י"ל דשרי משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע, וכמ"ש הב"י (סי' תנה) בשם המרדכי (פסחים תקצג), לגבי מים שלנו, שהיו בשעת התקופה, שמעשה אירע בפסח שחל בא' בשבת ונפלה התקופה בלילה שלפניו, ולא חששו ולשו במים השאובים בלילה, וכתב רבינו יהודה החסיד (ע' ס"ח סי' תתנא) שאין להקפיד, דכתיב שומר מצוה לא ידע דבר רע. וכ"כ בהגמ"י (פ"ה הט"ו). וכ"כ מהרי"ל (מנהגים הל' שאיבת המים למצות) בשם הרוקח (סי' ערה) והמרדכי (שם) שאין נפקותא להשמר במים של המצות מסכנת התקופה, ששומר מצוה לא ידע דבר רע. וכ"כ הרמ"א שם (סי' תנה ס"א) שאין לשפוך מים שלנו מכח מת או תקופה הנופלת. וע"ש במשנ"ב (ס"ק יח) שלמצת מצוה גם אם אפשר לו בקל להשיג מים אחרים, לא ישפוך, שנראה כמזלזל במה שכתוב שומר מצוה לא ידע דבר רע. ובעיקרי הד"ט (סי' יט) כתב, שאם כבר הכין את המים ההם, בשביל "מים שלנו", אין לשפוך משום מת או התקופה, שכבר קדשו ל"מים שלנו" למצות. וכ"כ באורחות חיים החדש (א"ח סי' תרמט סק"י) שאתרוג שייחדוהו למצוה והונח תחת המטה, הגם שאתרוג צריך להיות ראוי לאכילה (ש"ע סי' תרמט ס"ה), לכ"ע מותר, וגם יכול לברך עליו, דשומר מצוה לא ידע דבר רע. וכ"כ בשו"ת לב ים (סי' טו). וע"ע בשו"ת ישיב משה טורצקי (עמ' פו) בשם הגרי"ש אלישיב, שאתרוג שהונח תחת המטה בשעת שינה, כשר למצוה ומותר באכילה, וא"צ הדחה במים.

ג. גם י"ל, שבליל שימורים אין להקפיד, וכמ"ש הב"י (שם) בשם המרדכי (שם), עוד בא מעשה לפנינו בער"פ, ואמרו שאין לשפוך ה"מים שלנו" בשביל המת, (עי' ב"י יו"ד ס"ס שלט), דליל שימורים הוא לה', "וכן הייתי אומר בשאר לילות של פסח", דשומר פתאים ה', וחלילה שיארע דבר תקלה במצות השם.

שוב הראוני שמהטעמים הנ"ל, דנו הפוס', באותם הנוהגים להניח כוס חמישי אחר גמר הסדר, וקורים לו "כוס של אליהו", ורוצים להשאיר את היין גלוי כל הלילה, ובפרט אם היין נמצא כל הלילה בכלי מתכת, שיש לצדד להקל, הן מטעם שליל שימורים שאני, והם מצד שומר מצוה לא ידע דבר רע. [וכן הבאנו להלן בסמוך מהגאון רבי פנחס עפשטיין שבליל פסח שהוא ליל שימורין, מותר לכתחלה להניח אוכלין תחת המטה].

ד. ובלא"ה דעת רבים מהפוס' להתיר בדיעבד את המאכל שהיה תחת המטה. כמ"ש בשבות יעקב (ח"ב סי' קה), דהא דאמרינן דרוח רעה שורה על אוכלין ומשקין הנתונים תחת המטה אין בזה אלא אזהרה לכתחילה, אבל בדיעבד אין כאן חשש איסור. וכ"ה בשו"ת עולת יצחק (ציוני, סי' נה), שהדבר פשוט שהוא רק אזהרה לכתחלה אבל בדיעבד אין קפידא ומותר באכילה. וכ"כ הגרעק"א דבדיעבד מותר. וכ"כ בילקוט הגרשוני (א"ח סי' תרמט סק"ט). וכ"כ בשו"ת שלמת חיים החדש (סי' רצד) בשם מהרי"ל דסקין. וכן מוכח מד' הרמב"ם (פי"ב מהל' רוצח) שלא כתב הטעם מפני רוח רעה, אלא שמא יפול בתוכו ד' המזיק ולא יראנו, מוכח דבדיעבד שרי. [ודעת החיד"א והגר"א וסיעתם לאסור אוכלים שתחת המטה אף בדיעבד].

ואמנם בבינת אדם (כלל ס"ח אות ס"ג) כתב בשם הגר"א, שיזרוק את האוכלין במקום שלא ימצא אותם אדם. אך הטעם שהחמיר בזה הגר"א הוא דכיון דחז"ל הזהירו ע"ז ואינו חושש לאזהרה, לכך יש רשות לרוח רעה להזיק, [וע' להרמב"ם בפי"ב מהל' רוצח הל' ה' דהטעם שלא יתן תבשיל תחת המטה הוא שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו, וכבר תמהו בזה הראב"ד (בהשגות שם) והב"י (ביו"ד שם), ע"ש. ונראה דכוונתו לבאר אמאי יש כאן רשות לרוח רעה להזיק, וזהו שכתב דבלא"ה הוא זהירות, ומי שאינו נזהר אית לי' רשותא], אבל אם לקח אוכלין של חברו בלא דעתו, והניחם תחת המיטה שלא מדעת הבעלים מאחר שכנראה הבי"ד לא יוכלו לחייבו לשלם, דהוי כהיזק שאינו ניכר, שוב גם הרוח רעה אין לו רשות להתדבק בהם.

וראה בזה באורך בשו"ת יבי"א (ח"א חיו"ד סי' ט), וע"ש שרבו האחרונים שהתירו באוכלין ומשקים שתחת המטה בדיעבד.

ה. וגם יש לצרף סברת הפוס' שהרוח רעה השורה על דבר שתחת המטה, היינו בקרקע עולם, ולא

יג. אפיקומן שהונח תחת השלחן אין בו שום חשש כלל, שגם לאלו שנוהגים להקפיד שלא להניח מאכלים תחת שולחן שסועדים עליו, בדיעבד המאכל מותר ללא שום פקפוק, וכל שכן בליל הסדר. יג)

בקרקע מרוצפת. כמ"ש במזמור לדוד פארדו (דף קיא:), שאין להחמיר באוכלין שתחת המטה אלא כשהונחו על הקרקע, וכ' ביפ"ל (ח"ג סי' קטז סק"ז) שרק אם הונחו על הקרקע ממש דהיינו אדמת עפר, אבל קרקע שיש עליה רצפה בין של אבנים בין של קורות ועצים, אין לחוש בה משום רוח רעה, שאין רוח רעה שורה אלא ע"ג קרקע ממש. וכ"כ בשו"ת מילי דאבות (ח"ה יו"ד סי' ח).

ו. וגם יש לצרף סברת הסוברים שבזה"ז אין לחוש לרוח רעה.

וע' בתורת חסד מלובלין (אה"ע סי' ה אות ה), דאע"ג דלא מהני ס"ס להקל במקום סכנה, זהו רק בסכנת גילוי שהיא סכנה טבעית, אבל בסכנה סגוליית לא הוי אלא חששא בעלמא, ומהני שפיר ס"ס להקל. וכ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת (ח"ג סי' קצח), ובשו"ת אמרי אש (יו"ד סי' ס), ועוד.

ומ"ש בכה"ח (סי' תרעג ס"ק יא) ששמן שהונח תחת המטה, לא ידליקו בו נר חנוכה ולא נר שבת, שאם הוא ראוי לאכילה, שורה עליו רוח רעה כשהוא תחת המטה, וכיון שנמאס לאכילה, נמאס למצוה, משום הקריבהו נא לפחתך, ורק אם השמן מר ואינו בר אכילה, אין שורה עליו רוח רעה ומותר. ושרי. ע"כ. וזה עפ"ד הבא"ח (פר' וישב אות יב. ושם בשנה ב' פר' נח אות יז). ושו"ת תורה לשמה (סי' קח) שנמאס למצוה משם הקריבהו נא לפחתך. ראה בילקו"י חנוכה (סי' תרעג סעיף יד. בעמ' שיח) שהעיקר להתיר בזה.

ומכל האמור נראה, שמצות שהונחו תחת המטה שישנו עליה אפשר להשתמש בהם למצוה. והגם שיכול להשיג מצות אחרות, מ"מ אין בזה חשש מכל הטעמים הנ"ל. ודלא כמי שכתב שאין להקל בזה רק כשאין לו מצה אחרת. ובפרט לדעת הגר"א וכמה ראשונים שיש מצוה באכילת מצה כל שבעת הימים. [וע' בא"ר (סי' תנה) שכתב, בשם מעגלי צדק (דיני מיא דלישא) דמ"מ יזהר שלא לאכול מאותם המצות קודם פסח].

אם אפשר לכתחלה להצניע את האפיקומן תחת השלחן

יג) הנה, אף ששולחן שסועדים עליו טוב שלא לתת תחתיו בשעת הסעודה אוכלים ומשקים. מ"מ בדיעבד אין לחוש כלל. ובבא"ח פר' פינחס, כתב, שיש נזהרים שלא להניח מאכל תחת השלחן, אבל פה עירנו אין נזהרים בזה. ע"כ.

וכן נשאל בשו"ת רב פעלים ח"ב (סי' יב), ע"מ שהיה נוהג שלא להניח מאכל גם תחת השלחן, מה המקור לזה. והשיב שהגר"ח פלאג'י כתב כן בס' חיים לראש (דף מו. דיני יחץ אות א) שהדבר ידוע שאין להניח מאכל או משקה תחת השלחן. ומ"ש מרן החבי"ב בפסח מעובין (אות רמד) שמנהג טוב להניח אפיקומן תחת השלחן כדי שלא יאכלנו בתוך הסעודה, לא דק בלשונו, אלא כוונתו שיניחנו במקום צנוע. ע"כ. [או שכוונת הכנה"ג לומר שיניחנו תחת המפה]. וכ"כ בספרו כה"ח (סי' ל אות כח) שלא יתן פת או תבשיל תחת השלחן, וזהו בחול, ואפי' בשבת טוב להזהר. ע"כ. וכ"כ עוד בספרו רוח חיים (סי' קנא סק"ב), וסיים, ומה שכתבתי בזה בספר חיים לראש, הוא מפני ששמעתי מפי מורינו ורבינו הגדול בעל שרשי הים, שהיה מזהיר ע"ז שהחיצונים נכנסים תחת השלחן. ע"כ. ומסתבר טעמו. לכן אני נזהר בזה, אבל אין למחות לאחרים, אלא רק לומר להם בניחותא דרך עצה טובה, ושלחן שאין אוכלים עליו פת כי אם פירות לית לן בה. עכת"ד.

ובכה"ח (סופר, סי' קנא סק"ז) הביא דברי הרב פעלים, והוסיף, שנ"ל שאין להקפיד ע"ז אלא בשעה שאוכלים על השלחן אבל בשעה שאין אוכלים עליו לית לן בה. ושכן משמע מדברי האר"י שאין הס"א מצויה שם אלא דוקא בשעת אכילת פת וברהמ"ז. ועכ"פ אין להקפיד ע"ז אלא רק לכתחלה, אבל בדיעבד מותר ללא פקפוק. וכ"כ בכה"ח שם. [ע"פ הליכו"ע פ' פינחס אות יד].

לטעום מכוס שאחר שתה ממנו - שומר מצוה לא ידע דבר רע

ובספר וביום השבת (סי' לז אות י) הביא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שאם יש אורחים בבית ואינו יודע מי הם, אסור לתת לכולם לשתות מכוס אחד שמא אינם בריאים. אולם הרה"ג ר' חיים

קנייבסקי השיב, שלא לחוש לזה משום ששומר מצוה לא ידע דבר רע. ויש לדון בזה, אחר שאינו כ״כ מצוה, דמעיקר הדין סגי בשתיית המקדש עצמו, והוא רק לחיבוב מצוה, ממילא לא שייך לומר שומר מצוה וכו׳, ומה שאמרו שומר מצוה וכו׳ הוא במצוה גמורה כמו ייבום וכדו׳, דליכא חשש קטלנית, כיון דאיכא ביה מצוה. [וכעין מ״ש בשו״ת מהרלב״ח (סי׳ לו) ובשו״ת הרא״ם (ח״א סי׳ כב) ובשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ק סי׳ י) ובשו״ת שואל ומשיב מהדו״ת (ח״א סי׳ יד)].

ועיין בשו״ת משנה״ל (חט״ז סי׳ עה) דשומר מצוה לא ידע דבר רע לא נאמר אלא היכא דההיזק לא בא ע״י אדם, וגם לא שכיח. ושומר פתאים ה׳ הוא במקום שבמציאות יש היזק, אבל לא שכיח היזקא אלא אחד מיני אלף, ורוב העולם לא נזהרים בזה, וכשאחד עושה כן וסומך ואומר אם כל העולם עושים והם פתאים אהי׳ כמותם, וע״ז אמרו שומר פתאים ה׳. אבל פשוט דדבר שהוא סכנת נפשות ממש, ח״ו לסמוך על שומר מצוה, והמל ילד שהוא חולה וסומך עצמו על שומר מצוה ומל, אם מת הולד הרי הוא בכלל רוצח, ואם הוא בשבת חילל את השבת ולא קיים המצוה.

וי״ל בזה דשומר מצוה לא ידע דבר רע, וכעין מה שפסק הרמ״א (סי׳ תנה ס״א) שאין לשפוך מים שלנו מכח מת או תקופה הנופלת וכו׳. ומקורו מהמרדכי (פרק כל שעה אות תקצ״ג). ע״ש. וכתב שם המרדכי, שאין לשפוך מים שלנו בשביל המת, דליל שימורים הוא לה׳. וכן הייתי אומר בשאר לילות של פסח דשומר פתאים ה׳, וחלילה שיארע דבר תקלה במצות ה׳. והו״ד בב״י שם.

אם יש לחוש בליל פסח למאכלים שתחת המטה ולמשקין מגולין

ובקובץ תפארת (טבת תשנ״ט) הביא מהגאון רבי פנחס עפשטיין זצ״ל, שהורה הלכה למעשה דבליל פסח מותר לכתחילה להניח אוכלין תחת המטה, כיון דאיתא בפסחים (קט.) שהוא לילה המשומר ובא מן המזיקין.

וכיו״ב מבואר בגמ׳ גיטין (ע.) חמשה קרובין למיתה יותר מן החיים, ואלו הן, אכל ועמד, שתה ועמד, הקיז דם ועמד, ישן ועמד, וכו׳. והיינו שהקם בבוקר לא יעמוד ממטתו מיד, שיש בדבר היזק לגוף. והרב אדני פז (סי׳ נה) העיר בזה, דהני מילי בקם לדבר הרשות, אבל כשקם לעבודת הבורא, שומר מצוה לא ידע דבר רע. וכמו דאמרינן לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה, אע״ג דפסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. ומהאי טעמא מותר לילך לביהמ״ד בלילה ביחידות, ולא חיישינן למזיקין, כדאיתא בפסחים (ח:). והאריך בזה.

אך בספר פתה״ד (סי׳ א׳ אות י׳, וסי׳ צ) כתב לדחות דברי הרב אדני פז, דאיכא לפלוגי, דהא בגיטין (ע.) איתא, דישן ועמד הוי קרוב למיתה יותר מן החיים. וא״כ כיון דהוי קרוב לודאי סכנה, לית לן למיסמך אדבר מצוה, ולא דמי לפסיעה גסה, דהתם ליכא סכנה דמיתה. וכ״ש דאית ליה תקנתא דמהדר ליה בקידושא דבי שמשי. וכן נמי גבי הני בי רב דלא הוו ודאי סכנה, דהא התם לא דחי קביע היזקא כדדחי גבי בדיקה במפולת, שמע מינה דלא הוי ודאי סכנה. ועוד, דהיכא דהוי מצוה רבה, אלימא זכותיה, כתלמוד תורה דרבים דהמצוה אגוני אגנא, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. אך הכא נהי דעצם קימתו הוי לשם מצוה, אך מכיון דלרוה״פ התפלה היא מדרבנן, וכ״ש הזריזות לקום דהוי מדת חסידות, משום מדת חסידות אין לו ליכנס בסכנה. ועוד, שלא הותר לסמוך על המצוה במקום סכנה אלא היכא דלא סגי בלא״ה, כגון מים שלנו שנמצאו בשכונת המת (עיין בש״ע יו״ד סי׳ שלט), ואין לו זולתם, וכמ״ש (בס״פ כ״מ סי׳ מא) שאם אירע מת לא ישפוך מים שלנו אם אין בעיר מי שיתן לו מים שלנו, דאם יש מי שיתן לו לא יסמוך על הנס משום שומר מצוה וכו׳, ודברי האגודה הנז׳ הובאו בא״ר.

וכ״כ הרב בית יהודה עייאש (סי׳ מג) שדבר שיש יכולת בידו של אדם לשומרו מהסכנה ע״י כיסוי וכיוצא, לא מהני גם המצוה. וכמו שחילק הפר״ח (יו״ד סי׳ קטז) בהך דהגיליין נוהגים בארץ עם מתני׳ דאבות לא הזיק נחש בירושלים. ע״ש. וכ״כ הרב בית דוד ביו״ד (סי׳ נו, וקסא). לכן הני בי רב (פסחים ח:) נמי לא סגי בלא״ה שאם ימתינו עד נכון היום יפסידו כל מה שלומדים בבית המדרש כל הזמן ההוא, אך היכא דסגי בלא״ה כגון הכא דאפשר לו שימתין מעט ואח״כ יקום ודאי שיעשה כן ולא יסמוך על הנס. וע״ע במגן גיבורים, בשה״ג אות א׳.

סימן תעג - הלכות סדר הפסח

מגיד

א. יגביה הקערה שיש בה המצות עם כל מה שעליה, הוא וכל המסובים עמו, ויש נוהגים להגביה המצה הפרוסה לבדה, ומתחילים את אמירת ההגדה בנעימה באמירת הא לחמא עניא, עד מה נשתנה. ואז יצוה להסיר הקערה מעל השלחן ולהניחה בסוף השלחן, כאילו כבר אכלו, כדי שיראו התינוקות וישאלו, ואז יודיעום שאין רשאים לאכול עד שיספרו ביציאת מצרים. ויש שלא נהגו להסיר הקערה, רק לומר שיסירו הקערה אף על פי שאין מסירים.א)

ועיין בישועות יעקב (יו"ד ס"ס קט"ז) שהביא על ת"ח אחד שהקפיד תמיד לאכול דגים בשבת, ופ"א אירע ונפל קצת בשר לתוך הדגים, והיה ס' נגד הבשר, ואע"פ שנשא ונתן שם אם לסמוך על הפוסקים שמקילים בכה"ג בדאיכא ששים, מ"מ מסיק דבכה"ג שמקפיד תמיד לאכול דגים בשבת, אפשר לצרף לסמוך על המקילים, משום שומר מצוה לא ידע דבר רע. ולכן פסק שמותר לאכול הדגים. ועפ"ז יש שכתבו להקל לגבי אתרוג שהונח תחת המטה, דכיון שהוא למצוה לא חיישינן ביה.

ועיין בשד"ח (כלל ש' אות נ"ח) שמסתפק אם גם מה שאוכל מאכלי שבת בער"ש ג"כ מגין עליו מהאי טעמא דשומר מצוה לא ידע דבר רע. והביא מאורחות חיים (ספינקא סי' תרמ"ט אות י') דלכ"ע היכא שהכין והזמין את האתרוג למצוה, שפיר יכול לצאת בו אף שהונח תחת המטה, משום האי טעמא דשומר מצוה לא ידע דבר רע. והו"ד במנח"י ח"ח (סי' נ"ז אות ה'). ע"ש.

ובקובץ תפארת הנ"ל הביא מ"ש הגאון ר"ע יוסף, בעל לב העברי, בספרו על הגדה של פסח (דף קל"א) שלא ישאירו את היין של כוס של אליהו ז"ל בליל פסח כל הלילה בכוס של כסף, משום סכנה, כמבואר בגמ' נדה (יז.) ע"ש. והעיר, דלכאורה הואיל וליל פסח הוא לילה משומר ובא מן המזיקין, לכן א"צ להקפיד בזה.

וכעין זה הנו הפוס' גבי בעלי פרדסים הנוהגים להשקות את עצי האתרוגים בחומרים שיש בהם רעל, ומטע"ז אין לאכול את האתרוגים לפחות שלשים יום מהשקאה זו. ולכאורה דבר זה פוסל את האתרוג למצוה, כיון דאסור לאכלו בימי הסוכות. ומאידך לגבי מצוה י"ל דשומר מצוה לא ידע דבר רע. אך במקום סכנה ממש לא סמכינן ע"ז, וכנ"ל.

וע' במנח"י ח"ח (סי' נ"ו).

ובספר כשרות ארבעת המינים (דף ע"ג) הביא בשם הגרש"ז אויערבאך שהעיר, דאף אם נאמר דמניעת אכילת האתרוג משום השקאה זו מיקרי מניעה, מ"מ יתכן שמאחר ובתורה נאמר פרי עץ, ולמעשה באתרוג שנעשה בו חיטוי לא פקע ממנו שם פרי, אלא שעכשיו אינו ראוי לאכילה מפני הסכנה, ומכיון שלאחר תקופה מסויימת יהא ראוי לאכילה יוצאים בו י"ח. ע"ש.

עקירת השולחן בלילי פסחים כדי שישאלו התינוקות

א) בפסחים (קטו:), למה עוקרין השולחן, כדי שיכירו התינוקות וישאלו, וכתבו התוס' והרא"ש (סי' כט) שם, והאידנא ששולחנות שלנו גדולים וטורח לסלקן, מסלקין הקערה שבה המצות, כאילו אינם רוצים לאכול יותר, וכ"כ רשב"ם (ד"ה אין עוקר) שבזמנם היה שולחן קטן לפני מי שאומר ההגדה לבדו וכן לכל אחד, אבל אנו מסלקים את הקערה שבה מצה ומרור ושני תבשילין לסוף השלחן, ודי לנו בכך, ויש שנוהגים להגביה את הקערה על הכף, והגבהתה חנם, ואין כאן היכר

לתינוק, אבל עוקרין הקערה לגמרי ונותנה בקרן זוית כאילו כבר אכלו, כדי שיכיר התינוק וישאל דדמי לעקירת שולחן. ע"כ.

וכתב בהגמ"י (פ"ז ה"ג) ובסמ"ק (הג' הר"ף סי' קמד), כשמתחיל הא לחמא עניא, יגביה הקערה, ויעקרנה מלפניו, ויתננה בסוף השולחן, וכשמתחיל עבדים היינו יחזירנה לפניו. והרא"ש בתשובה (יד, ה) כתב, יגביה הקערה ויאמר הא לחמא עניא וכו' עד מה נשתנה, ויקח הקערה שבה המצות ויצוה להסירה מעל השולחן, כדי שיראה התינוק וישאל למה מסלקין הלחם ועדיין לא אכלנו, וגם מוזגין כוס שני כדי שישאל התינוק לפי שאין דרך למזוג שתי כוסות קודם האכילה ואומר מה נשתנה. [ב"י].

ובהגמ"י שם כתב, שיסלק הקערה שבה המצות והמרור והתבשיל לצד אחר, כאילו כבר אכלו וא"צ יותר, כדי להתמיה התינוקות. וי"מ דזהו שאמרו, חוטפין מצה בלילי פסחים, היינו שמגביה הקערה שלא יישנו התינוקות וישאלו. ורבינו שמואל כתב וכו', ועוקרה מלפניו לגמרי ויניחנה בקרן זוית כאלו אכלו כבר כדי שיכיר התינוק וישאל. ורבינו שמחה כתב שצריך להגביה המצה בשעה שאומר מצה זו, וכן בשעה שעונין עליו דברים ואומר הא לחמא, צריך להגביה את המצה ועם הגבהתה מסלק את התבשיל מתוך הקערה, וכן יסד רבינו יוסף טוב עלם בסידורו. ע"כ.

ובש"ע (סי' תעג, ו) כתב, יגביה הקערה שיש בה המצות ויאמר הא לחמא עניא, עד מה נשתנה. ואז יצוה להסירם מעל השלחן ולהניחם בסוף השלחן כאלו כבר אכלו, כדי שיראו התינוקות וישאלו. מוזגין לו מיד כוס שני, כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה, ואם אין חכמה בבן, אביו מלמדו וכו', וכשמתחיל עבדים היינו לפרעה, מחזיר הקערה שבה המצות לפניו וקורא כל ההגדה.

וכ"כ הריטב"א בהגדה של פסח שלו, שהיה ראוי שיסלקו השולחן מלפניו כדי שיראו התינוקות וישאלו, וכך היו נוהגים בימי האמוראים, לפי שהיו אוכלים כ"א בשולחן שלו, אבל עכשיו שאוכלים על שולחן גדול וטורח גדול לסלקו ולהחזירו, אנו עושים את הקערה שולחן בפני עצמו שבו חבילות של מצוות, שהם המצה והמרור והירקות והחרוסת ושני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לשלמי חגיגה שהיו אוכלין, ואנו מסלקין אותה מן השולחן במקום השולחן, וצריך לסלקו לגמרי מעל השולחן. ומנהג רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל, כי כשהיו תינוקות בבית, אחר שעשה סדר זה ומסלקין את הקערה, היה אומר לשמש הב ונבריך כי הרבה אכלנו, כדי שיראו התינוקות וישאלו, ונראה לי שאם היה מושיט ידו ליטול מן הלחם, נוטלין אותה מידו ואומרים לו הרבה אכלת, וז"ש (קט.) חוטפין מצה בלילי פסח כדי שיראו התינוקות וישאלו. ע"כ.

והגר"ז (סי' תעג) כתב שעכשיו אין נוהגין אפילו בעקירת הקערה, לפי שהתינוקות יודעין שעיקר האכילה לא תהיה ממצות אלו שבקערה, ולפיכך לא ישאלו כלום כשיסירן מעל השולחן. ע"כ. אמנם אצלינו נהגו בזה.

הטעם שאומרים הא לחמא עניא בלשון ארמי

ובנוסח ההגדה המקובל המתחיל הא לחמא עניא וכו', כתבו הראשונים שאומרים בלשון ארמית כדי שיבינו הנשים והתינוקות, שכשתיקנו היתה לשונם לשון ארמית, וכמ"ש הראבי"ה (סי' תקכה), והראב"ן (מס' פסחים), והריטב"א בפי' הגדה, והאבודרהם פי' ההגדה, ועוד.

ב. ובשבולי הלקט (סי' ריח) כתב, לפי שבירושלים היו מספרים בארמית לשון שמחה.

ג. ועוד, מפני המזיקין כדי שלא ירגישו המזיקין כי הם מספרים בלשון קודש ושומעין מה שאנו אומרים כל מי שהוא רעב יבא ויאכל והיו מקבצין כולן ומקלקלין את הסעודה והיו עושין היזק, לכן נהגו לאומרו בלשון ארמית, שלא יבינו מה שאנו אומרים. ששה דברים נאמרו במזיקין, ג' כמלאכי השרת, וג' כבני אדם, מדברים בלשון הקודש כמלאכי השרת, ואילו היינו אומרים בלשון הקודש היו מבינים. [ועיין בספר הפרדס לרש"י, ובמחזור ויטרי (עמ' 292). או שלא יקטרגו עלינו]. ומורי הרב ר' בנימין נר"ו הקשה שהרי זהו ליל שמורים, לילה המשומר מן המזיקין.

ד. ומורי הרב ר' יהודה אחי שני פירש, לפי שהוא היה הלעז שלהם, שהרי בבבל ניתקן [שבארץ ישראל לא היו אומרים השתא הכא וכו' לשנה הבאה וכו'], ואומרים אותו בלעז כדי להבין הנשים

והתינוקת לקיים מצות והגדת לבנך וגו', בעבור זה, כמו שמפורש לפנינו בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך לעשות להם פתח כדי שישאלו ויפטר מלומר מה נשתנה. וע"ש עוד.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בס' מעשי ה' (פרק כד) דפיסקא זו בלשון ארמי, לפי שאינה מן הנוסח העיקרי של ההגדה, ונתקנה אח"כ בזמן הגלות, כמבואר ברמב"ם (סוף הלכות חמץ ומצה).

פותחין את ההגדה כולם יחד בשירה ונעימה באמירת הא לחמא

ומה שכתבנו שמתחילים בשירה ובנעימה באמירת הא לחמא עניא, כ"כ בשבולי הלקט (סי' ריח), ואומרים פה אחד בהלל ובשיר [ובנחת], הא לחמא עניא כו', שכן מצינו באבותינו בשנה שיצאו ממצרים, שאמרו שירה והלל על אכילת המצה, שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וכו'. והקוראין את ההגדה צריכין שיהו שלשה, לפי מה שמצינו במדרש שוחר טוב, כדי שיאמר האחד לחבירו הודו לה' כי טוב. והרב ר' אביגדור כהן צדק השיב דלא סמכינן על דברי השוחר טוב היכא דלא אפשר. ע"כ.

מדוע כופלין לומר השתא הכא וכו', השתא הכא וכו' בני חורין

ובנוסח ההגדה (בסוף פיסקת הא לחמא עניא) יש לשאול על הכפילות, "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין. השתא הכא עבדי, לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין. ומדוע כופלין את הלשון. ועמד בזה בס' בנין אריאל וכן בס' דברי שאול על הגש"פ, והובא בחנוכת התורה (סוף ויקרא), ותירצו ע"פ הגמ' בר"ה (יא.) איכא פלוגתא בין רבי יהושע לר' אליעזר, דלר' יהושע בניסן עתידין ליגאל, ולרבי אליעזר בתשרי עתידים ליגאל. וי"א שהשעבוד במצרים פסק ששה חדשים קודם הגאולה. ומסתמא כמו שהיה במצרים, כן יהיה לעתיד, ששה חדשים מקודם יתבטל השעבוד מלכיות. ולפ"ז יש לבאר שלכן כפל הענין, אליבא דרבי יהושע ורבי אליעזר, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ובתחלה נקיט לסברת רבי יהושע דבניסן עתידין ליגאל דהיינו הגאולה שלימה. מש"ה אמר השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, דהשעבוד יפסוק בתשרי הבא ו' חדשים קודם, ובסוף ו' חדשים מהזמן ההוא, דהיינו בניסן הבא, תהיה הגאולה השלימה ונהיה בארעא דישראל. ואח"כ נקיט אליבא דרבי אליעזר דבתשרי עתידה להיות הגאולה שלימה, א"כ השתא הכא, לשנה הבאה בני חורין, דהא התחלת הגאולה תהיה בניסן הבא, ואח"כ בתשרי של שנה שניה תהיה הגאולה, דהרי עדיין לא חזינן מהאי סימנא כלום, אלא ע"כ כנזכר לעיל, ולשנה הבאה, דהיינו בניסן נהיה בני חורין. ע"כ.

אולם נראה שהנוסח הנ"ל מיוסד על הפסוק בירמיה (פרק לא) "כה אמר ה' קול ברמה נשמע וגו', כה אמר ה', מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעלתך נאם ה', ויש תקוה לאחריתך נאם ה', ושבו בנים לגבולם. הרי שיש כאן ב' שלבים בגאולה. שישובו לאר"י, ורק אחרי כן ישובו לגבולם.

ובאותו הפרק כתיב: כי כה אמר ה', רנו ליעקב שמחה וצהלו בראש הגוים השמיעו הללו ואמרו הושע ה' את עמך את שארית ישראל. הנני מביא אותם מארץ צפון וקבצתים מירכתי ארץ, בם עור ופסח הרה ויולדת יחדיו קהל גדול ישובו הנה וגו'.

וביאר הגאון המלבי"ם שם, שתחלה ירונו על השמחה שיהיה ליעקב, לפי שבאחרית ימי גלותם יוסר מעליהם השיעבוד, ויצהלו כי יהיו בראש הגוים, שהגוים יתנו להם כבוד ויהיו בראשם, תחת שהיו תחלה נבזים ושפלים ביניהם. והנה יעקב, הם המון עם והפחותים שבהם, וישראל הם הגדולים, והשמחה הזאת שיצהלו בראש הגוים, יהיה רק ליעקב, ולא לישראל, לפי שהם ירצו שכינתו לציון, אבל אז בעת ההיא השמיעו והכריזו בפרסום והללו את ה', ע"י מה שתאמרו הושע ה' את עמך, הם הצדיקים, את שארית ישראל, שהם רוצים בתשועה האמתיית מקיבוץ גלויות ושיבתם לציון, וכן יהיה אז כי ה' ישיב להם. ע"כ. ומבואר שתחילה הגויים יכבדו אותו ויפסק שעבוד מלכויות. והצדיקים לא ישמחו בזה, רק פחותי העם. ורק אחרי שיבקשו את השראת שכינה, אזי יבנה ביהמ"ק. [וזה כמו נבואה שנצנצה רוח הקודש בדבריו של המלבי"ם].

וגם בנוסח ההגדה מבואר, שאנו אומרים בתחילה לשנה הבאה בארעא דישראל, אבל עדיין לא

ב. אחר אמירת הא לחמא עניא, קודם מה נשתנה, מוזגים לו כוס שני, כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה. ואם אין שם בן, אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל את עצמו, ואפילו תלמידי חכמים שואלים זה לזה מה נשתנה. ואין צריך לשטוף ולהדיח הכוס, אם כל אחד שותה מכוסו, ואין שם תערובת כוסות. ב)

ג. אין להקדים אמירת ההגדה לפני צאת הכוכבים של ליל פסח, אלא ימתין עד שיהיה ודאי לילה, וכמו שאמרו: תלמוד לומר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. וזמן מצותם אינו אלא בלילה, וכמו שאמרו בתוספתא. [תוס׳ פסחים צט: ד״ה משתחשך]. ואם קרא ההגדה בבין השמשות, אף בדיעבד לא יצא, כיון שמצות ההגדה היא מן התורה, וספק דאורייתא לחומרא, ויחזור ויקרא בלילה כמה קטעים מן ההגדה. ג)

יהיו שם בני חורין ממיסים וקושי הפרנסה ונסיונות רוחניים וכו׳. ורק אחרי כן יזכו להיות בני חורין אמיתיים, כשנזכה לשלב השני, של השראת שכינה ובנין ביהמ״ק, שזה יהיה כאשר יבא משיח צדקינו.

מוזגים לו כוס שני אחר אמירת הא לחמא עניא קודם מה נשתנה

ב) **הנה** יש מקדימים מזיגת הכוס קודם הא לחמא עניא, וכמו שנראה בפסח מעובין (אות רנב) שכן מנהגם. וכ״כ בארחות חיים (דף עט:), ובשבה״ל (דף צג.) שנוטל כל אחד כוסו בימינו והקערה שבה כל הדברים בשמאלו, ופותחין בהלל ובשיר הא לחמא עניא וכו׳. ע״ש. אולם בטור ובש״ע מבואר, שמוזגים כוס שני אחר הא לחמא עניא. ונשאל בזה הבית דוד (סי׳ רנז), שנהגו ג״כ אצלם למזוג קודם הא לחמא עניא. וכתב להוכיח כן מדברי הרמב״ם (סוף הלכות חמץ ומצה) שכתב, דמתחיל הא לחמא עניא על כוס שני. ע״ש. ואנו נוהגים למזוג קודם מה נשתנה וכדעת מרן.

ומה שכתבנו שא״צ להדיח את הכוס, כ״כ בשו״ת מהרש״ל (סי׳ פח), שכוס שני א״צ שטיפה והדחה. וכ״כ הב״ח והכנה״ג והחק יעקב והא״ר והגר״ז. וכתבו שם הטעם, שהרי כבר שטפו והדיחו קודם הקידוש. והובאו בכה״ח (סי׳ תעג ס״ק קמב). ומשמע שגם על דרך הסוד א״צ שטיפה והדחה בכוס שני. ועי׳ מ״ש באשל אברהם מבוטאטש, שבכל כוס יישייר מעט לכוס השני, להנצל ממחלוקת אם יברך ברכה אחרונה, על כל כוס, והובא בהגדת הרה״ג ר׳ ראובן מרגליות (דף ט.) ונראה מדבריו שמוזג עליו עוד יין לכוס השני.

ועיין מהרי״ל (דף יד.) שכתב, אם ישאר משתייתו יזהר להריק את הנשאר אל הקנקן שמוזג ממנו, ואח״כ יחזור וימלא הכוס למען שלא יהיה הכוס פגום. ע״כ. ולפ״ז ג״כ א״צ לחזור ולשטוף הכוס. [חזו״ע פסח עמ׳ קנ].

אין להקדים אמירת ההגדה לפני צאת הכוכבים עד שיהיה לילה ודאי

ג) **הנה** ז״ל מרן הכס״מ (בהקדמתו להלכות חמץ ומצה): והקדים איסור אכילת חמץ כל שבעה לאיסור בל יראה ובל ימצא, משום שאכילה חמורה יותר שענוש כרת וכו׳, והקדים איסור אכילת חמץ והראותו כל שבעה לאכילת מצה וסיפור יצי״מ, מפני שראוי להקדים שוא״ת לקום ועשה. אי נמי משום שאכילת מצה וסיפור יצי״מ ליתנהו בביה״ש שספק הוא, אבל איסור אכילת חמץ והראותו איתנהו נמי בביה״ש. ע״כ.

והגאון רבי פנחס עפשטיין בספר אוריין תליתאי (עמוד ק) הקשה ע״ז, שהרי כשם שהמ״ע ליתא בביה״ש כך גם הלא תעשה ליתא, שלדעת הרמב״ם דספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, גם איסור בל יראה ליתא בביה״ש, וקצת יש ליישב לפמ״ש כמה אחרונים דבספק של ביה״ש דאיקבע איסורא גם הרמב״ם מודה דספק דאורייתא לחומרא מה״ת, א״כ אתי שפיר, משא״כ במ״ע דמצה וסיפור יצי״מ דבעינן בלילה ממש. ע״כ.

ד. אף הנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, ואם אינה יודעת לקרוא, יכולה לצאת ידי חובתה בשמיעה, שהשומע כעונה, ויטו אוזן קשבת להבין ענין יציאת מצרים. ואם אינה מבינה בלשון הקודש, צריך לתרגם לה בלע"ז. ומכל מקום כיון שיש מחלוקת אם הנשים חייבות בהגדה מן התורה, או רק מדרבנן, נכון לכתחלה שלא יוציאו את האנשים ידי חובה. מיהו אם בדיעבד האנשים שמעו את ההגדה מפי הנשים ונתכוונו לצאת, והיא נתכוונה להוציאם, יצאו ידי חובת ההגדה וסיפור יציאת מצרים. ומהיות טוב יאמרו, פסח מצה ומרור, וטעמיהם.[ד]

ונראה דלא קשיא מידי, שכוונת מרן הכס"מ שעכ"פ יש איסור מדרבנן מיהא, משום ספיקא דאורייתא, להשאיר חמץ ברשותו בביה"ש, אבל מצה וסיפור יצי"מ אינם נוהגים לכתחלה אלא לאחר שתחשך. ומ"ש ליישב משום דביה"ש איקבע איסורא וספקו אסור מה"ת, הניחא לגבי אכילת חמץ דהוי איסור כרת, אבל לענין בל יראה שאינו אלא לאו בעלמא, לא מהני איקבע איסורא לעשות ספיקו שיהיה אסור מה"ת, כמבואר בספר דברי אמת. וכן הסכים הגאון הגדול רבי משולם טיסמניץ, וכמ"ש כ"ז בפתחי נדה (עמוד תרנא).

והנה הפמ"ג (מש"ז סי' תעב סק"א) כתב, אם אכל מצה בביה"ש, צ"ע אם יברך על אכילת מצה בלילה, ונראה שלפי דברי הפרישה והכנה"ג (סי' סז) שאם הוא בר חיובא וספק אם קיים המצוה חוזר ומברך, ולכן ספק קרא ק"ש חוזר וקורא בברכותיה, הכי נמי צריך לחזור ולאכול ולברך, אבל לפי מ"ש הכס"מ בשם הרשב"א שכך היא תקנת חכמים בק"ש, לפ"ז אין לברך כאן וכו'. ע"ש.

ודבריו תמוהים, שמכיון שכבר אכל בביה"ש, ועדיין לא הוחזק חיובו לאכול מצה, אפשר שכבר קיים המצוה, וגם לאחר שתחשך אין לו חזקת חיוב כלל. וא"כ אף לדעת הכנה"ג והפר"ח אינו מברך. ויש להשיב גם על שאר דברי הפמ"ג בזה. ומחוורתא שחוזר ואוכל כזית מצה לאחר שתחשך בלי ברכה, וכמו שנתבאר.

ודע, שאף לענין אמירת ההגדה אם קראה בביה"ש לא יצא, דדרשינן, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כלומר בשעת מצות אכילתם, דאל"כ הרי גם מבעו"י מותר להניחם לפניו. וכ"כ המהרי"ל בהלכות ההגדה (דף יג:). וכ"כ בתרוה"ד (סי' קלז) דלפי מ"ש התוס' והרא"ש והמרדכי בשם הר"י מקורביל שאין אכילת מצה ומרור אלא בלילה ממש, כ"ש שההגדה עצמה צריכה להיות בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, כדאמרינן בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כלומר בשעה שראוי לאכול מצה ומרור לצאת י"ח, שהרי אף מבעו"י יכול להניחן לפניו. וכן מוכח בפסחים (קטז:) קסברי מצה בזה"ז מדרבנן, כלומר ולכן גם מצות ההגדה מדרבנן. [שו"ת חזו"ע ס"ס א. וע"ש עוד בס"ס כג בהערה, מ"ש בזה].

האם אשה יכולה להוציא את האיש ידי חובת ההגדה

ד) הנה בה"ג (הל' פסח) כתב, ואע"ג דקי"ל כל מ"ע שהז"ג נשים פטורות, מ"מ לענין פסח הני נשי מחייבין "בכל מילי" כגברי, לבעורי חמירא, ומיכל מצה, ומשתי ארבע כסי דחמרא. ע"כ. וכ"כ בש"ע (סי' תעב סי"ד) וז"ל: גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל המצות הנהוגות בלילה הזה. ע"כ. ומשמע שחייבות בקריאת ההגדה. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק מה) "כגון מצה ומרור ואמירת ההגדה". עכ"ל. **ולענין** אם מוציאות את האנשים, בפמ"ג (א"א סי' תעט סק"ב) נסתפק בזה. וזה תלוי האם הנשים חייבות בהגדה מדאו' או מדרבנן. ומדברי התוס' (סוכה לח.) מוכח שחייבות רק מדרבנן. אבל החינוך סובר דהוי מה"ת, וכן מפורש ברמב"ם בספר המצות שחייבות מדאו', וכ"ה במצות ה' (ס"פ בא).

ובשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' כ) דן בזה, האם אשה חייבת מדאו' כאיש, משום דבכל חיובי פסח האשה חייבת, מהיקש דכל שישנו באיסור אכילת חמץ ישנו במצות אכילת מצה. ואמירת ההגדה בליל פסח היא מ"ע [פסחים קטז: רמב"ם עשה קנז, ובריש הל' חמץ ומצה. ושם ריש פ"ז כתב:

מ״ע לספר בניסים ובנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט״ו בניסן, ומבאר שם פרטי דיני הגדה]. או שהוא משום שאף הן היו באותו הנס. וע״ש מה שהאריך, ואם לשיי התוס׳ נשים חייבות, והעלה, שלשון מרן בש״ע (סי׳ תעב סי״ד) גם הנשים חייבות בד׳ כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה, משמע שהוא ממש כהחיוב של האנשים. ועכ״פ להרמב״ם הטור והש״ע, יכולה אשה להוציא את בעלה שאינו יכול לומר הגדה, וכן יש להורות. ורק בבהמ״ז אינה יכולה להוציאו, כיון שמספק״ל אם חייבות מדאו׳ או מדרבנן (ברכות כ:). ע״כ. וראה באורך בשו״ת חזו״ע (סי׳ כ).

ואמנם כיון שלא יצא הדבר מידי מחלוקת, לכן לכתחלה אין ראוי לנשים להוציא את האנשים י״ח. דבעינן שישמעו מבר חיובא, וכמ״ש בשו״ת חת״ס (סי׳ טו). ואף שיש מי שאומר שאפי׳ מדרבנן אין הנשים חייבות, שכבר יצאו י״ח בקידוש, וסדר ההגדה שאנו קוראים אינו חיוב, עיין בשמחת הרגל בהשמטות, ובמחז״ב (סי׳ תעג). אלא שלענין דינא נראה שמעיקר הדין יכולות להוציא את האנשים י״ח, אבל לכתחלה יחושו להחולקים.

ובשו״ת יחו״ד (ח״ב סי׳ סה) האריך בזה, ותורף דבריו כדלהלן: בגמ׳ פסחים (קח:) אמרו: נשים חייבות בארבעה כוסות שאף הן היו באותו הנס. וכתבו התוס׳, שאף שהלכה רווחת (בסוכה כח:), שנשים פטורות ממצות סוכה, אף שהיו באותו הנס, שנאמר כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, היינו משום שבמצוה מה״ת כגון סוכה, אין לחייבן מטעם זה, אבל ד׳ כוסות שהם מדרבנן, תיקנו גם לנשים, כיון שאף הן היו באותו הנס. ע״כ. [וכ״כ המרדכי מגילה פ״א סי׳ תשפ].

ולפ״ז נראה שמצות סיפור יצי״מ שהיא מה״ת, אין לחייב את הנשים מטעם שהיו באותו הנס. אולם התוס׳ במגילה (ד. בד״ה שאף), הביאו מה שאמרו בגמ׳ (פסחים מג:), נשים חייבות באכילת מצה, שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, כל שישנו בלא תאכל חמץ ישנו בקום ואכול מצה. והקשו, למה לי ללמוד דבר זה מהיקש, הרי בלא״ה יש לחייב הנשים במצה, מטעם שאף הן היו באותו הנס. ותירצו, שמטעם שאף הן היו באותו הנס אין לחייבן אלא מדרבנן, ולכן הוצרך היקש לחייבן במצה מה״ת. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ, שאלמלא ההיקש הייתי לומד בגזרה שוה ט״ו ט״ו מחג הסוכות, מה להלן נשים פטורות אף כאן נשים פטורות, לפיכך הוצרך ההיקש לחייבן במצה. ע״כ.

ולפי התירוץ הראשון, יש עכ״פ לחייב הנשים במצות סיפור יצי״מ מדרבנן, ואילו לתי׳ רבינו יוסף איש ירושלים יש לחייבן בסיפור יצי״מ מה״ת.

ובאו״ז ח״ב (דף נט ע״ג) כתב, שהוצרך הכתוב ללמדנו לחייב נשים באכילת מצה מהיקש דכל שישנו באיסור חמץ ישנו במצה, ולא למדנו כן מסברא משום שאף הן היו באותו הנס, שאלמלא כן היינו דורשים ט״ו ט״ו מחג הסוכות לפטרן, ומיהו בלא״ה מטעם שאף הן היו באותו הנס לא היינו מחייבין אותן אלא מדרבנן. ע״כ. נמצא שהאו״ז תופס עיקר כתי׳ ראשון של התוס׳ הנ״ל.

אולם הרשב״ץ בתשובה (ח״א סי׳ ג) נראה שתפס כתירוץ השני, שכתב, שאף שקרבן פסח הוא בכלל מ״ע שהז״ג, למדנו מהכתוב (בפסחים צא:) שנשים חייבות בפסח, שגזה״כ לחייב הנשים בקצת מ״ע שהז״ג, כגון מצה שמחה והקהל וקידוש היום, ומיהו לענין פסח נראה הטעם מפורש, לפי שטעם הפסח על שום שפסח הקב״ה על בתי אבותינו במצרים, בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל, ואף הנשים היו באותו הנס, ומטעם זה נתחייבו הנשים במגילה ובחנוכה. אי נמי מטעם שהוקש פסח למצה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. וכל שישנו בקום אכול מצה ישנו בקום אכול פסח, ונשים חייבות במצה, שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. ע״כ.

ולמדנו מטעמו הראשון שסובר שהטעם שאף הן היו באותו הנס הוא טעם כעיקר דאורייתא, וכתירוץ רבינו יוסף איש ירושלים הנ״ל.

וכ״ד מהר״ם מרוטנבורג בתשובה (דפוס פראג סי׳ תעג), שהביא דברי ר״ת שנשים חייבות בג׳ סעודות שבת, שאף הן היו באותו הנס של ירידת המן, והקשה ממה שאמרו בברכות (כ:) נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, משום זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה. ותיפוק ליה שגם הן היו באותו הנס. וי״ל שאותו הנס לא שייך לקידוש. [ונראה כוונתו ע״פ מה שאמרו בפסחים (קיז:) שצריך להזכיר יצי״מ בקידוש. והנשים

היו באותו הנס של יצי״מ, ולכן דחה שעיקר הקידוש הוא זכר למעשה בראשית, ואין הנס של יצי״מ שייך לקידוש, אע״פ שיש לכלול יצי״מ בקידוש]. אלא דמ״מ נראה שלא שייך הטעם שאף הן היו באותו הנס אלא כשהמצוה באה על הנס שאירע לישראל, שהיו בסכנה ונמלטו ממנה, כגון מגילה וחנוכה וד׳ כוסות. ע״כ. והרי קידוש מצוה מה״ת, ואלמלא שאותו הנס לא שייך לקידוש, היו מתחייבות הנשים בקידוש מטעם זה. ולפ״ז נשים חייבות בהגדה מה״ת.

וכ״כ בספר החינוך (פר׳ בא מצוה כא), שמצות סיפור יצי״מ בליל ט״ו בניסן נוהגת בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן. ע״כ. ובאמת שיש מקום לומר שאף לדברי התוס׳ פסחים, והמרדכי מגילה, יש לחייב מדרבנן את הנשים במצות ההגדה, ע״פ מה שכתבו התוס׳ בסוכה (לח. בד״ה מי שהיה), וז״ל: משמע כאן שאשה פטורה מהלל של חג הסוכות, וכן של עצרת, והטעם הוא משום שקריאת הלל מ״ע שהז״ג היא, הילכך נשים פטורות. ואע״פ שחייבות בהלל של ליל פסח, כדמוכח ממה שאמרו בפסחים (קח:) שנשים חייבות בד׳ כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד׳ כוסות אלא כדי לומר עליהם הגדה והלל, שאני הלל דפסח שעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס נאמר. ע״כ.

ולפ״ז כיון שתיקנו הכוס השני של ד׳ כוסות על ההגדה, ודאי שנתחייבו בהגדה, כשם שנתחייבו בהלל.

אמנם בשו״ת בית דוד (חאו״ח סי׳ רנו), אחר שהביא מ״ש הרמ״א בהגה (סי׳ תעג ס״ו): שיש לתרגם ההגדה בלשון שמבינים הנשים והקטנים, או שיפרש להם הענין, וכן עשה ר״י מלונדריש שתירגם כל ההגדה בלשון לעז, כדי שיבינו הנשים והקטנים, כתב ע״ז, ונראה שאין הטעם מפני שהנשים חייבות בהגדה, שהרי מ״ע שהז״ג היא, וכבר כתבו התוס׳ פסחים (קח:), שבמצוה דאורייתא אין לחייב הנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס, וכמו שמצאנו במצות סוכה שאע״פ שהיו באותו הנס פטורות. והרמב״ם (בפ״ז מהל׳ חמץ ומצה ה״א) כתב, מ״ע מה״ת לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט״ו בניסן. שנאמר זכור את היום הזה וכו׳, ולא כתב בין אנשים בין נשים. ואילו לקמן (בפ״ז ה״ז) כתב: וכל אחד ואחד חייב לשתות בלילה הזה ד׳ כוסות יין, בין אנשים בין נשים. ומשמע שבמצות ההגדה אין הנשים חייבות. אלא משום שהחיוב שלנו לספר ביצי״מ אנו צריכים לומר להן בלשון שיבינו. עכת״ד.

ותמוה שלא העיר מדברי התוס׳ הנ״ל במגילה (ד.), שלפי דבריהם נשים חייבות בסיפור יצי״מ. וכבר הבאנו לעיל שכ״ד האו״ז, והמהר״ם מרוטנבורג, והרשב״ץ, והחינוך.

גם מה שהוכיח הבית דוד לפטור הנשים מההגדה מדברי הרמב״ם, שלא כתב בזה בפירוש בין אנשים בין נשים, הנה אין זה מוכרח כלל, שהרי הרמב״ם בספר המצות (מצות עשה רמח) ביאר כל המצות שהנשים פטורות, ושהנשים חייבות, וכתב שמ״ע קנ״ז נשים חייבות, והיא מצות סיפור יצי״מ, ומבואר שגם דעת הרמב״ם לחייב הנשים בהגדה. [**וכתבו** הפני יצחק ומהר״ם שיק, דאף דהוי מ״ע שהזמן גרמא, מ״מ הואיל וחייבות במצה מטעם ההיקש שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, והתם כתיב לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה, דהיינו סיפור יצי״מ, א״כ מהאי היקשא גופא ילפינן לחייב את הנשים בסיפור יצי״מ. ומה שהאבודרהם השמיט חיוב הנשים בהגדה, י״ל שזה כלול בדין חיובם באכילת מצה. ויש מי שהעיר מדברי הרמב״ם בהל׳ ע״ז (פי״ב ה״ג) שכתב, כל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה, נשים פטורות חוץ מקידוש היום, ואכילת מצה בלילי הפסח, ואכילת הפסח ושחיטתו, והקהל, ושמחה, שהנשים חייבות. ע״כ. ולא הזכיר גם מצות סיפור יצי״מ. וזה סותר לכאו׳ למ״ש בסה״מ לחייב נשים בסיפור יצי״מ. ותי׳ עפ״ד האח׳ הנ״ל, שזה בכלל מצות מצה (קובץ בית הלל ספר הזכרון למרן אאמו״ר עמ׳ תרנח)].

ומרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תעג ס״ק טו) דרך קסתו להשיב על דברי הבית דוד הנז׳, והעלה ע״פ דברי הראשונים הנ״ל לחייב הנשים בהגדה, והוסיף, להביא בשיו״ב בשם הגאון רבי מרדכי מודינא בכת״י, שכתב, שהטעם שלא נתחייבו הנשים בסוכה אפי׳ מדרבנן, אע״פ שגם הן היו באותו הנס של ענני כבוד, משום שעיקר ענני כבוד היו לאנשים, והן היו טפלות בזה לאנשים.

ומוכח שגם במצוות של תורה אם הנס נעשה גם לנשים, כגון הנס של יצי״מ, נשים חייבות. [כמו שנתחייבו מטעם זה בארבעה כוסות].

והנה המנ"ח (מצוה כא אות ו) הקשה על מ"ש החינוך שמצות סיפור יצי"מ נוהגת בזכרים ובנקבות, שכיון שהיא מ"ע שהז"ג למה יהיו הנשים חייבות, ואין לומר שהטעם לפי שאף הן היו באותו הנס, כמו מק"מ וד' כוסות, שכבר הוכיחו התוס' שטעם זה אינו אלא מדרבנן וכו'. ע"ש. ולא קשה מידי, שהרי התוס' (מגילה ד.) בשם רבינו יוסף איש ירושלים ס"ל שטעם זה הוא מה"ת, ושפיר י"ל שגם החינוך סובר כן.

והמהר"ם שיק בחיבורו על תרי"ג מצות (סי' כא), הביא קושית המנ"ח, וכתב ליישב, כי בפר' ראה (דברים טז, ג) נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, וחז"ל דרשו (בפסחים לו.) לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה, והיינו שחייבים לומר עליו ההגדה. ומההיקש של פסוק זה למדו חז"ל (בפסחים מג:) שנשים חייבות באכילת מצה, אע"פ שהיא מ"ע שהז"ג, שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, וה"ה לענין סיפור יצי"מ יש ללמוד שחייבות מדכתיב לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה, דהיינו ההגדה. ע"כ.

וכיו"ב כתב בשו"ת דגל ראובן ח"א (סי' ו), כי בפר' ראה נאמר לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. וא"כ נימא שכל מי שישנו בלא תאכל חמץ ובקום אכול מצה, ישנו במצות למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים. ומכאן למדנו שנשים חייבות בסיפור יצי"מ בליל פסח, ומ"מ בשאר ימות השנה נשים פטורות מזכירת יצי"מ, כיון שאינה באותה שעה בל"ת דלא תאכל חמץ, ולא שייך בה ההיקש דלמען תזכור וכו'. עכת"ד.

ויש להעיר ממ"ש רבינו ירוחם, והובא בב"י (ס"ס תעג), סומא פטור מלומר ההגדה כמו שפטור מכל המצות, אבל חייב בכל מדרבנן, ולמ"ד מצה בזה"ז מדרבנן, יכול להוציא אחרים י"ח, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. וכן מבואר בפסחים (קטז:). ע"כ.

והנה בטורי אבן (מגילה כד.) מבואר שלפ"ד התוס' שחייב במצות מדרבנן, נראה שסומא חייב במצות לא תעשה, שהרי כל מצות דרבנן אסמכוה על הלאו דלא תסור (ברכות יט:). ואם אינו חייב במצות ל"ת, איך יתחייב מדרבנן במ"ע. ע"כ.

ומעתה אם איתא להאי היקשא (לגבי הנשים) שכל שישנו בלא תאכל חמץ ובקום ואכול מצה ישנו במצות ההגדה, או משום דכתיב לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, או משום דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, אמאי לא יתחייב הסומא בהגדה לכו"ע מה"ת, מה"ט גופיה, שהואיל וישנו בלא תאכל חמץ וקום ואכול מצה ישנו בזכירת יצי"מ, ולמה כתב רבינו ירוחם שאין הסומא חייב בהגדה אלא מדרבנן.

קושטא קאי דמרן הב"י שם דחה דברי רבינו ירוחם בזה, משום דאנן קי"ל כרבנן דרבי יהודה שסומא חייב בכל המצות, מ"מ מהאי טעמא מיהא לא הקשה על רבינו ירוחם. אלא ודאי דלא דרשי' להאי היקשא.

ומרן הש"ע (בסי' תעב סעיף יד) כתב בזו הלשון: גם הנשים חייבות בארבעה כוסות ובכל המצות הנוהגות באותו לילה. ומוכח שחייבות גם במצות סיפור יצי"מ בליל פסח. וכן דייקו לנכון בברכ"י (סי' תעג ס"ק טו) ובחיי אדם (כלל קל סי' יב), והוסיף, שאף לפמ"ש התוס' בפסחים (קח:) שבמצוה מה"ת לא שייך הטעם שאף הן היו באותו הנס לחייב הנשים, מ"מ בסיפור יצי"מ חייבות, כיון שנתחייבו במצות ד' כוסות, נתחייבו גם בהגדה והלל שעליהם נתקנו. וכמ"ש התוס' (סוכה לח.). עכת"ד.

גם הגאון בעל זרע אמת, בספר שבח פסח (דיני מגיד אות ג), העלה שהדבר פשוט שהנשים חייבות במצות ההגדה, ע"פ דברי התוס' (מגילה ד.), משום שאף הן היו באותו הנס, לתירוץ הראשון שבתוס' שם חייבות מדרבנן, ולתירוץ רבינו יוסף איש ירושלים חייבות מה"ת. ואפי' לדברי התוס' (פסחים קח:) שבמצוה מה"ת אין לחייב את הנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס, גם הם יודו לחייבן במצות ההגדה בליל פסח, משום מצות ד' כוסות שנתקנו על ההגדה וההלל. וכמ"ש התוס' הנ"ל. עכת"ד.

גם מהר"ח אבולעפייא בחדושי דינים (שבסוף שו"ת אשדות הפסגה, דף יח:), השיג על הבית דוד שפטר הנשים ממצות ההגדה, שנעלם ממנו מ"ש בספר החינוך שמצוה זו נוהגת בזכרים ובנקבות. ע"כ. והוסיף רבי משה קאשטרו בשו"ת ירים משה (חאו"ח סי' יב) להשיג על הבית דוד, ממ"ש הרמב"ם בספר המצות (מ"ע רמח), שמצוה קנ"ז, שהיא מצות סיפור יצי"מ, נשים חייבות בה. ע"כ.

וכ"כ הגאון רבי חיים הכהן בספר מצות המלך (מצוה רלו, דף סב.), להוכיח מדברי הרמב"ם בספר המצות הנ"ל, שנשים חייבות בהגדה בליל פסח.

והגאון רבי יצחק גאטיניו בספר בית ישחק (פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"א), הביא ג"כ להלכה דברי החינוך לחייב הנשים בסיפור יצי"מ, וכתב להוכיח כדבריו מהגמ' (פסחים קטז:).

גם הגאון רבי רפאל יוסף בן רבי בספר דרך המלך (בפ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"א), כתב להוכיח שהנשים חייבות בהגדה בליל פסח, מדברי החינוך הנ"ל, ומדברי התוס' (סוכה לח.), ושכ"ד מרן הש"ע סי' תעב הנ"ל. ושלא כדברי הבית דוד הנ"ל. ע"ש. וכן העלה בספר חקת הפסח (סי' תעב סק"ג) עפ"ד התוס' מגילה והמהר"ם בתשו', ודלא כהבית דוד.

ואמנם בקרן אורה (ברכות יב:) כתב, שהנשים פטורות ממצות זכירת יצי"מ בליל פסח, שהרי היא מ"ע שהז"ג. ע"ש. אולם אין זה מחוור להלכה. אלא העיקר כרוב האחרונים לחייב הנשים בהגדה ובסיפור יצי"מ.

וכ"פ מהר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' ד אות כ), ושאף הגאון בעל בית דוד הדר הוא לכל חסידיו וחזר בו בספרו לחם הפנים וכתב לחייב הנשים בהגדה, שכן ראוי להיות חוזר.

וכן מוכח בדברי המג"א (סי' תעא סק"ז), ובמחצה"ש שם, שאף קטנה שמבינה בסיפור יצי"מ בליל פסח, אין להאכילה מצה בער"פ, משום שבכל המצות של הלילה נשים חייבות כאנשים. וכן הוכיח במישור הפמ"ג (א"א ס"ס תעט) מדברי התוס' הנ"ל. והעיר עוד מהתוס' (מגילה ד.) הנ"ל, שלפי תירוצם הראשון נשים חייבות בהגדה רק מדרבנן, ולתירוץ השני חייבות מה"ת, ונפ"מ אם מוציאות את האנשים י"ח וכו'. ע"ש. ולא זכר שר ממ"ש הרמב"ם בספר המצות, והרא"ה בספר החינוך, שנשים חייבות בסיפור יצי"מ מה"ת. וכ"ד מהר"ם והרשב"ץ הנ"ל.

והעיקר לדינא, שגם הנשים חייבות בהגדה ובסיפור יצי"מ בליל פסח, מה"ת, ויכולות להוציא את האנשים י"ח. ורק לכתחלה יחושו להחולקים. וע"ע בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' ט', וסי' כ'). וחזו"ע פסח (עמ' קמט, ובמהד' תשס"ג עמ' נב). ויבי"א ח"א (סי' כח). ושו"ת יחו"ד ח"ב (סי' סה). [ובהגש"פ להגר"מ פינשטיין (עמ' קעה) כתב שהיה מקפיד שהנשים יאמרו וישמעו לכל הפחות מ"רבן גמליאל היה אומר וכו'" עד סוף ברכת גאל ישראל, כיון שזה עיקר ההגדה].

ואם ההורים לא יודעים לומר את ההגדה, אין הקטן יכול להוציאם י"ח, לא בקידוש ולא בהגדה וההלל, אלא הוא יאמר בקול רם והם יאמרו אחריו מילה במילה.

וכתב הפמ"ג (א"א תעב, אות טז) שאלמנה שבנה הקטן הגיע לחינוך ויש להם רק ד' כוסות מצומצמות, היא תערוך את הסדר ותשתה ד' כוסות, ותוציא י"ח את הבן. שהיא חד דרבנן והבן תרי דרבנן, ועיין בט"ז (סי' תר"מ) ובמג"א שם (סק"ב). ע"כ. ונכון שתשייר מעט בכל כוס, ותתן לו לטעום.

מעשה באשה שנענשה על שלא האמינה בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר

וכתב בחמדת ימים (פסח פרק ו), שחייב אדם להגיד גם לנשים והבנות גדולת רוממות השי"ת ועזוזו ונפלאותיו אשר עשה לנו, ויתן בקולו קול עוז, ובמורא גדול בסיפור הנס, להחריד לבם שייראו מלפניו ויאמינו בה' ובנפלאותיו. ובפרט לנשים לחזק אצלם את האמונה ועיקרי הדת [פי', בזמנם שלא היו בתי ספר לבנות], ולפיכך יעשה לפניהם כל פרטי הסדר וקריאת ההגדה במורא גדול ובכוונה טובה להכניס האמונה בלבבם. ואם יודעות לקרות, יקראו עם בעליהן סדר ההגדה לקיים מצות סיפור יצי"מ.

ומעשה בימי רבינו האר"י זלה"ה, באשה אחת שנכנס בה רוח [דיבוק], וציער את האשה מאד, וכראות קרובי האשה כי גדול הכאב מאד, חילו פני הרב להושיע, וישלח הרב את המהרח"ו אצל האשה וילך אליה, ושאל מאת הרוח על איזה עון ניתנה לו רשות להכנס בגוף האשה ההיא. וישב לו על כי זאת האשה אין תוכה כברה, ולא האמינה ביצי"מ, ובליל פסח אשר כל ישראל שמחים וטובי לב ואומרים ההלל ומספרים ביצי"מ, והדבר כמצחק בעיניה וממאנת מלהאמין בדבר, ועולה על רוחה לאמר כי מעולם לא היה הנס הזה, "ויפג לבה כי לא האמין להם". ויחרד הרב משמוע רוע לבבה, ויאמר לה מהרח"ו הלא אבדה תקותך והנך כאחת מנשי עכו"ם, ועל כן באה עליך הצרה הזאת ואפס עצור ועזוב, אך ורק אם תקבלי להאמין באמונה שלימה כי הקב"ה ברא שמים

ה. אשה שנסתפקה אם אמרה את כל ההגדה או לא, אינה צריכה לחזור מספק, ועל הצד היותר טוב תחזור לומר, פסח מצה ומרור וטעמיהם. ה)

וארץ, ובידו היכולת לעשות כל אשר חפץ, ואין מי יאמר לו מה תעשה, והיא השיבה אמריה לו הן אני מאמינה בכל, וחזר עוד ויאמר אל האשה, מאמינה את שהקב"ה הוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים? ואמרה האשה אמ"ן אמ"ן. ועוד חזר הרב לאמר אליה, מאמינה את בכל זה באמונה שלימה, ותשובי בתשובה שלימה להתחרט על הראשונות. ותען האשה ותאמר הן והתחילה לבכות. ובכן גזר הרב על אותו הרוח, ויצא מאתה וילך לו. עכ"ל.

אשה שנסתפקה אם אמרה את כל ההגדה, א"צ לחזור מספק

ה) **הפמ"ג** (א"א ס"ס תעט) כתב, שלכאורה אשה שנסתפקה אם אמרה הגדה או לא, הדבר תלוי במחלוקת הראשונים האם אשה חייבת בהגדה מה"ת או מדרבנן, שאם חייבת רק מדרבנן, הו"ל ספד"ר ולקולא, ולמ"ד שחייבות מדאורייתא, הו"ל ספיקא דאורייתא ולחומרא. אך י"ל דהוי ס"ס, שמא אמרה הגדה, ושמא אין חיובה אלא מדרבנן, והו"ל ספד"ר ולקולא, וכל ס"ס בדאורייתא וספק אחד בדרבנן אזלי' לקולא. עכת"ד.

והנה כיו"ב מצינו בברכות (כ:) דמספקא לן אם הנשים חייבות בברהמ"ז מה"ת או מדרבנן, וכתב בשו"ת שער אפרים (סי' יא), דלכאורה אשה שנסתפקה אם בירכה ברהמ"ז, אינה צריכה לברך, משום ס"ס [כעין ס"ס הנ"ל], אך זה אינו, כי ס"ס זה אינו מתהפך, שא"א לומר שמא בירכה שמא לא בירכה, ואת"ל לא בירכה שמא אינה חייבת בברהמ"ז אלא מדרבנן, שהרי בצד השני חייבת עכ"פ מדרבנן, וצריכה לברך. ע"ש. ולפ"ז גם הס"ס של הפמ"ג הן נסתר מחמתו.

גם יש להעיר לפמ"ש הצל"ח (ברכות כ:), שאשה שנסתפקה אם בירכה ברהמ"ז, כיון שיש עיקר לברהמ"ז מה"ת לאנשים, ובספק חייבים לחזור ולברך, כמ"ש בירוש' (ריש ברכות), ה"נ נשים שחוזרות לברך מספק, כיון שעיקר ברהמ"ז מה"ת. ע"ש. וא"כ, גם כאן שיש עיקר מה"ת למצות ההגדה לאנשים, אליבא דכו"ע, ואם נסתפקו חייבים לחזור ולומר הגדה מספק, ה"נ נשים שאף הן חייבות לחזור ולומר הגדה מספק.

אולם באמת אין דברי הצל"ח הנ"ל מוכרחים לדינא, ונתבאר במק"א. ועל טענת השער אפרים הנ"ל דלא הוי ס"ס המתהפך, יש להשיב עפמ"ש הכנה"ג ביו"ד (סי' סט הגב"י אות ד), שדעת מרן והרמ"א והלבוש והל"ח והדמשק אליעזר, שיש להקל בס"ס בדאורייתא אע"פ שאינו מתהפך.

וכן העלה הפר"ח (בסי' קי כללי ס"ס אות יג), ושכן מוכח בתוס' (כתובות ט.). וכן הוכיח הפנ"י שם מדברי התוס' שם. וכ"כ השטמ"ק שם.

גם השולחן גבוה בכללים שבראש הספר (אות פח) כתב שכבר קיבלנו הוראות מרן שא"צ ס"ס המתהפך, וכ"ד הרמ"א, ודלא כט"ז והש"ך.

גם בזרע אמת (ח"ב יו"ד סי' י) כתב שכבר העלו הפר"ח ורוב האח' בראיות ברורות שא"צ ס"ס המתהפך. וכ"כ אחרונים רבים. וא"כ שפיר י"ל כאן ס"ס, שמא אין הנשים חייבות בבהמ"ז אלא מדרבנן, ואת"ל שחייבות מה"ת, שמא כבר בירכה. וכן י"ל לגבי ההגדה. וכבר העלו כמה אח' לפטור אשה שנסתפקה אם בירכה בהמ"ז, מטעם ס"ס הנ"ל. ודון מינה לנ"ד. וכ"ש למ"ש האבודרהם בשם הרי"ף שבקידוש שאומרים זכר ליציא"מ כבר יצאו י"ח מדאו'. וכ"כ עוד ראשונים. לפיכך בספק אזלינן לקולא. ועל צד היותר טוב תחזור לומר פסח מצה ומרור וכו'. [שו"ת חזו"ע סי' כ בהערה].

וע"ע בש"ע הגר"ז (סי' תעג סעיף מג) שכתב, שעיקר נוסח ההגדה שתיקנו חכמים חובה על הכל הוא, מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח, ואחר כך מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואח"כ פסח שהיו אוכלין וכו' מצה זו וכו' מרור זה וכו', בכל דור ודור וכו', ואותנו הוציא משם וכו', לפיכך וכו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל. ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים. ע"כ. וע' בריש נוסח ההגדה של הרמב"ם, ובהל' חמץ ומצה פ"ח ה"ג עד ה"ה.

ו. יש אומרים שמצות ו"הגדת לבנך" אינה כוללת בנות, אלא בנים בלבד. אולם לדינא מצוה זו שייכת גם בבנות. ואם יש לו בנות שיודעות לשאול, הן עדיפות על מה ששתו תשאל, וכל שכן שהן עדיפות על אחרים. אך יש להדר ולעורר הבנים יותר. ומצוה לעורר הקטנים אף על פי שאינם בניו, או נכדיו. ומכל מקום הקרוב קרוב קודם.[1]

מצות והגדת לבנך שייכת גם בבנות

1) **ראה** מה שהאריך בזה בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' כא) אם יש לדייק מלשון והגדת לבנך, לבנך ולא לבנותיך. והביא מחלוקת האחרונים אם ממעטינן בנות מלשון בנים, או שרק במקום שיש יתור דרשינן הכי. ועיין בשד"ח (מערכת ב כלל קי) ובפאת השדה (מע' כלל יא). והגאון המלבי"ם (פר' ויקרא סי' ח) האריך למעניתו והוכיח ממקומות רבים שמשמעות בנים היינו זכרים ולא נקבות. ע"ש.

והעלה שם, שבדרך כלל בכה"ג אמרינן אין הבנות בכלל. אלא דלכאורה הואיל ולדעת רוה"פ אף הנשים חייבות בהגדה ובסיפור יצי"מ, מסתברא ודאי שיש חיוב לאבותיהן להודיען וללמדן מכל הנסים והנפלאות שעשה הש"ת לאבותינו ולנו, שאל"כ מהיכן ידעו להגיד לבניהן ולספר להם ביצי"מ. איברא דבקידושין (כט:) גבי מצות הבן על האב, שהנשים פטורות, כגון תלמוד תורה, ילפינן לה מקרא שאין האם מצווה ללמד את בנה, דכתיב ולימדתם אותם את בניכם, קרי ביה ולמדתם, (הלמ"ד בשבא), כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד, וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד, והאשה פטורה ללמוד. ע"ש. אלמא אי לאו קרא דממעט לה היתה מחוייבת ללמד את בנה אף שאינה חייבת ללמוד, וא"כ אף כאן נאמר כן, שאע"פ שהיא חייבת להגיד לבנה ולספר ביצי"מ, מ"מ פטורים מללמד אותה ולהודיעה, ותגיד ותספר ע"י שמיעה בלבד, שהשומע כעונה, כדאיתא בפסחים (קטז.).

אולם יש לחלק, דשאני ת"ת שאפשר לקיים מצות לימוד הבנים ע"י שישכור להם מלמד, וכמ"ש הרמב"ם (ת"ת פ"א ה"ג) שחייב לשכור לבנו מלמד. ואף האשה יכולה לעשות זאת. אבל מצות והגדת לבנך שהיא דוקא ע"י עצמו, וכן מצות סיפור יצי"מ שמתקיימת בגוף האדם עצמו, אלמלא שהיתה האשה בכלל חיוב המצוה להגיד לה, מהיכן תדע לספר לאחרים. ועוד שהרי המאירי (קידושין כט.) יליף לה מסברא, שכל שאינה מצווה ללמוד אינה מצווה ללמד. ולפ"ז קרא דמייתי בקידושין שם אסמכתא בעלמא הוא, ואיצטריך התם לדרשא אחריתי. הילכך הדרינן לסברא קמייתא, שכיון שהנשים חייבות בהגדה ובסיפור יצי"מ, מסתבר שהאשה ג"כ בכלל חיוב מצות והגדת לבנך, להודיעה ולהגיד לה ענין יצי"מ, ובכה"ג בנות בכלל בנים כנ"ל. ועיין בתוס' שבועות (כב:), שאם הסברא פשוטה, הויא דאורייתא. וע"ע בפני יהושע (ברכות לה.).

גם המג"א (סי' תעא סק"ז) על מ"ש הרמ"א בהגה שם ע"פ התרוה"ד (סי' קכה), שאסור לתת מצה בער"פ לקטן המבין בסיפור יצי"מ, משום דדרשינן והגדת לבנך וכו' בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כריסו מן המצה בער"פ היאך שייך לומר בעבור זה כיון שאין המצה חידוש אצל הקטן. וכתב ע"ז המג"א, שאין חילוק בין קטן לקטנה. וכ"כ בש"ע הגר"ז שם. ומוכח להדיא שאף לבת הקטנה צריכים לספר לה ביצי"מ. ועיין בחיי אדם (כלל קכט ס"ק יג) שפסק כהמג"א. וכ"כ המשנ"ב והכה"ח. ומוכח מזה, שמה שכתוב והגדת לבנך לאו דוקא אלא גם לבת, שהרי בזה תלוי יסוד האמונה, וכמו שכתוב ולמען תספר באזני בנך ובן בנך וכו' וידעתם כי אני ה'. וממילא אין לחלק בזה בין בנים לבנות.

והרב טירת כסף (פר' בא סוף דרוש ג) כתב שממה שכתוב והגדת לבנך, משמע ולא בתך, וכמו שדרשו (בקידושין כט.) ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם. והביאו בספר מועדי ה' (דף מא.), וכתב ע"ז, ולפ"ז נראה שאפי' הבת שואלתו אינו חייב להשיבה, אם כבר שאל את עצמו, דהא כתיב והיה כי יאמרו אליכם בניכם, וכן כי ישאלך בנך, משמע ולא בנות. ומיהו נראה לי שאם היתה הבת בת חיובא (כלומר שהיא גדולה) חייב להשיבה, שהרי גם הנשים חייבות בהגדה. עכ"ל. ויש לפלפל בדבריו. אך מה שסיים, שאם בתו שואלתו והיא בת חיובא (כלומר

שהיא גדולה) חייב להשיבה, הואיל והנשים חייבות בהגדה, נראה שאין זה ענין למצות והגדת לבנך, אלא כמו ששאלתו אשתו או חבירו. שכל הבנים או הבנות גדולים הרי הם בכלל חבירו ששאלו.

ונראה, שכיון שאמרו חז"ל (פסחים קטז.), חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו, ואפי' ת"ח שואלים זה לזה, אלמא דמ"ש והגדת "לבנך" לאו דוקא הוא, אלא למצוה מן המובחר. וכן איתא במכילתא שהביאה הרמב"ם בספר המצות (מצות עשה קנז) כי ישאלך בנך, יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו וכו', תלמוד לומר והגדת לבנך אע"פ שאינו שואלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים מנין, תלמוד לומר זכור את היום הזה. גם בספר החינוך (מצוה כא) כתב, ומה שאמרה תורה והגדת לבנך, לאו דוקא בנו אלא עם כל בריה. ע"ש. נמצא שאין השאלה של הבן מחייבת, אלא למצוה מן המובחר, שע"י שהבן שואל כענין והאב משיב לו כהלכה, יהיה הענין נחרט בזכרונו יותר מסתם דרש ללא שואלו. א"כ אין הבדל בזה בין הבן לבין הבת. והם קודמים לשאלת אשתו או חבירו, שהם כבר גדולים ויודעים הכל.

וכ"כ מהרי"ל (הלכות ההגדה דף טו.) וז"ל: "והעיד מהרי"ל על חמיו מהר"ר משה כץ, שפעם אחת שאלתו בתו, אבא למה הגבהת הקערה, והתחיל עבדים היינו ולא אמר מה נשתנה". וכ"כ בפשיטות בערוה"ש (סי' תעג סעיף כא), שאם יש לו בן, הבן שואל, ואם אין לו בן ויש לו בת, הבת שואלת, ואם אין לו בת אשתו שואלתו או איש אחר.

ואע"פ שכתב המנ"ח שעיקר מצות סיפור יצי"מ בלילה הזה, לקיים והגדת לבנך, אין זה מוכרח לומר שזוהי עיקר המצוה בדוקא.

ורבותא דליל פסח היינו דלא סגי בזכירת יצי"מ בעלמא, אלא להרחיב הדברים בהמשך הענין על כל פרטיו. וכמ"ש הכתב סופר בפתיחתו להגדה של פסח. ובשו"ת בנין ציון (סי' ל).

ואפשר עוד, שאם הוא ת"ח ומספר למסובים ענין יצי"מ כיד ה' הטובה עליו, הוי כאילו מספר לבניו, וכמ"ש הרמב"ם בהלכות ת"ת (פ"א ה"ב). אף כאן מה שכתוב והגדת לבנך לקדימה בעלמא. וכל מה שילמד מן ההגדה בסיפור יצי"מ אפי' לאחרים כאילו קיים והגדת לבנך. ואף הבנות בכלל בנים לענין זה, כיון שכשיגדלו גם הן יצטרכו לספר הדברים לבניהן, שהנשים חייבות בהגדה ובסיפור יצי"מ, אף שיוצאות בשמיעה מדין שומע כעונה. וכ"ש לפמ"ש היעב"ץ בהגהותיו לקידושין (לד.) שהנשים חייבות בתלמוד תורה במצות דידהו מיהת, ולא ממעטינן קרא אלא משאר מצוות שאינן חייבות. ומיהו לא משמע כן בסוטה (ב.) כל המלמד את בתו תורה וכו'. ע"כ. וכן מוכח בפוסקים. שאין זה מדין ת"ת, אע"פ שהיא צריכה לדעת הדינים השייכים לה. ועיין בב"י (או"ח ס"ס מז) בדין נשים בברכה"ת.

(וע' בספר ילקו"י על הל' ברה"ת ופסד"ז סי' מז).

ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' קכו) נקט לדבר פשוט שהנשים פטורות מדאו' מסיפור יצי"מ ואמירת ההגדה, ולפ"ז כתב שה"ה שפטורות ממצות והגדת לבנך, וכדקי"ל לענין ת"ת שכיון שפטורות ללמוד פטורות ג"כ ללמד, והא דנשים פטורות מתלמוד תורה ילפינן מדכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך, וה"ה כאן דכתיב לבנך ולא לבתך, אלא שנשים חייבות בהגדה מדרבנן מדין ד' כוסות שנתקנו על ההגדה וההלל כמ"ש התוס' (סוכה לח.). ע"כ.

ונעלם ממנו מ"ש הרמב"ם בספר המצות שנשים חייבות בהגדה מה"ת. וכ"כ החינוך. וכן מה שפוטר להגיד לבנות, אין זה מוסכם, ומוכח מהמג"א והרבה אח' דס"ל שאף הבנות הוו בכלל בנים לענין זה. [ובודאי שכן עיקר להחמיר שלא להאכיל מצה בע"פ לבנות המבינות בסיפור יצי"מ]. ולכן **אם יש לו בנות השואלות עדיפי ודאי מאשתו ומחבירו,** אלא שיש קדימה לבנים יותר.

והגאון רבי שמואל אביגדור בחידושי הלכות על ההגדה (סי' ה), כתב, דמ"ש הפוסקים שבדיבור אחד יוצא י"ח סיפור יצי"מ. זהו אם אין הבן שואלו, אבל כשהבן שואלו, הרי מבואר בתורה, שצ"ל לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ואצל בן החכם נאמר ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים וכו', וכן נאמר ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם. ובודאי שאינו יכול לצאת בזה בדיבור אחד, אלא שכל אלו החיובים אינם אלא כשהבן שואל אז מחוייב לספר לו באריכות ולהבינו כל הענין לפי דעתו של הבן. [ילקו"י מועדים עמוד שצד. חזו"ע ח"א סי' כא. חזו"ע פסח מהדורת תשס"ג, עמוד נב].

ז. מי שקשה לו לקרוא את ההגדה בעצמו, מכל סיבה שהיא, ורוצה לשמוע את קריאת ההגדה מחבירו, ולצאת מדין "שומע כעונה" רשאי לעשות כן, שגם בהגדה אמרינן דין שומע כעונה. ולכן כשמסובים בליל פסח משפחות רבות, הורים בניהם ובנותיהם, ראש המשפחה שהוא גדול הבית קורא את ההגדה ומספר ביציאת מצרים, ומכוין להוציאם ידי חובה, וגם הם יכוונו לצאת ידי חובה, ובזה יוצאים כולם ידי חובת והגדת לבנך מדין שומע כעונה. ואין צריך שכל אחד יאמר בפיו לבניו את ההגדה. וכן אם נמצאים שם בניו עם הנכדים, וראש המשפחה מספר בסיפור יציאת מצרים, בניו יוצאים ידי חובת והגדת לבנך.[ז]

גם בהגדה של פסח אמרינן שומע כעונה

ז) **בפסחים** (קטז:), א"ר אחא בר יעקב, סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא בעבור זה, וכתיב התם בננו זה, מה להלן פרט לסומא אף כאן פרט לסומא. איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף, מאן אמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו, רב יוסף. מאן אמר אגדתא בי רב ששת, אמרו רב ששת. (ומאורי עינים היו). אלא בשלמא התם מדהו"ל למיכתב בננו הוא, וכתיב בננו זה, ש"מ פרט לסומין הוא דאתא, אבל הכא אי לאו בעבור זה מאי לכתוב, אלא בעבור מצה ומרור הוא דאתא. ע"כ. ומבואר מקושית הגמ', שרב יוסף ורב ששת היו מוציאים את האחרים ידי חובתם, וכמו שפירש רשב"ם שם (ד"ה כעין). **והתוס'** (מגילה יט:). אבל אי נימא שכל אחד חייב להוציא בפיו, ולא אמרינן שומע כעונה בסיפור יצי"מ בליל פסח. א"כ מאי קושיא מדאמרי הגדה, הא אפי' לא היו מאורי עינים אינם מוציאים את האחרים, וכל אחד חייב לומר ההגדה בעצמו. ואינהו נמי מחמרי אנפשייהו. ומוכח מן הש"ס שיש דין שומע כעונה בהגדה של פסח.

וכ"כ בכנה"ג (סי' תעא) בשם תשובת הרא"ם (סי' מא), שהשומע מאחר סיפור יצי"מ כאילו אמרו בעצמו, שהשומע כעונה. ע"כ.

וכתב ע"ז הגאון בעל זרע אמת בספר שבח פסח (דיני מגיד אות ב), דמאי דפשיטא ליה להכנה"ג שדברי הרא"ם נאמרו גם לענין הגדה של ליל פסח, לדידי מספקא לי טובא, דדילמא לא כתב הרא"ם כן אלא לענין זכירת יצי"מ של שאר ימות השנה, אבל בליל פסח שחיוב הוא להגיד לאחרים, כמו שנאמר והגדת לבנך, ועוד אמרו שאפי' אם הוא לבדו שואל את עצמו, ואולי נפקא להו מדכתיב לאמר, א"כ י"ל שלא יצא י"ח אא"כ יוציא הדברים בפיו. ע"כ.

ומרן באמו"ר תמה ע"ז, שנראה דאשתמטיתיה הסוגיא הנ"ל, דפריך מהא דרב יוסף ורב ששת שהיו אומרים הגדה בביתם להוציא את בני ביתם ידי חובתם, אע"פ שהיו מאורי עינים. וכן מוכח מפירוש רשב"ם (ד"ה כעין). וכן פירשו התוס' מגילה (יט:), דרב יוסף ורב ששת היו מוציאים את האחרים ידי חובתם. וכ"כ התוס' עירובין (צו:). ובר"ה (לג.). וכ"כ המאירי פסחים (קטז:), בזה"ל: הסומא אף הוא חייב בהגדה, וכן מוציא בה את האחרים י"ח. ע"ש. וכ"כ הב"י (ס"ס תעג) בשם רבינו ירוחם, דסומא חייב בהגדה מדרבנן, ויכול להוציא הרבים י"ח. וכן מוכח עוד בשו"ת הרא"ש (כלל כב סי' ב).

וכבר הוכחנו מהגמ' בפסחים הנ"ל, דשפיר אמרינן לגבי סיפור יצי"מ שומע כעונה, וכפירוש המפרשים הנ"ל.

גם מרן החיד"א ז"ל בכסא דוד (קונטרס גאולת עולם דף קי) כתב עליו, ואיני יודע מה נסתפק בדעת הרא"ם, שהרי לשון הרא"ם שם כך הוא, וכן כל המצוות הקוליות, כתבו כל הגדולים עליהם, מ"ע לקרות ק"ש, מ"ע לספר ביצי"מ, ואע"פ שהשומעים ק"ש לא קראו, והשומעים סיפור יצי"מ לא סיפרו, יוצאים בשמיעתם כאילו קראו וסיפרו. עכ"ל הרא"ם. ולשון זה מוכח כדעת הכנה"ג, שהרי לשון מ"ע "לספר" ביצי"מ, אינו אלא בליל פסח, שבשאר הימים הוא מ"ע "לזכור" יצי"מ, כמ"ש הרמב"ם. וזה פשוט. וגם הכי מוכח להדיא מדברי הרב מהר"ם אלאשקר בתשובת הרא"ם (סי' מב), שכתב על דברי

הרא״ם, וכן סיפור יצי״מ נמי המצוה היא ההגדה בפה, דכתיב והגדת לבנך וכו׳. ע״ש. וצדקו דברי הכנה״ג לפי קוצר דעתי. עכ״ל.

הנה הרב ז״ל הוכיח במישור שכ״ה דעת הרא״ם. אבל לא העיר שכן מבואר בש״ס. והוא פלא.

ועיין במחז״ב (סי׳ מז סק״ד) דבכל דוכתא קי״ל שומע כעונה. וההיא (דסי׳ קלט) שצריך העולה לקרוא בעצמו בלחש, היינו שכך היתה התקנה. וכ״כ מהר״ם מלובלין (ס״ס עג) לגבי אונן בליל פסח שחייב בכל המצות הנהוגות בליל פסח. אכן לומר סדר ההגדה, כיון שיש בו אריכות דברים ומדרש פסוקים, היה נראה שיאמרנה אחר לפניו והוא ישב וישמע מפיו. עכ״ד. וכן מפורש במאירי (פסחים קטז:) שהסומא חייב בהגדה ״ומוציא בה את האחרים״ וכו׳.

וע״ע בפר״ח (סי׳ סב) שכתב לדחות דברי מהר״ם אלשקר שכתב, דלא אמרינן שומע כעונה בק״ש, דכתיב ודברת בם. ע״ש.

ועיין בא״ר (שם סק״ב) שסייע דברי המהר״ם אלשקר מדברי הראב״ד בתמים דעים. [ודבריו הם בהשגות על בעל המאור (ברכות כ:). שנדפסו בהרי״ף וילנא]. ואינו מוכרח. ומיהו מבואר כן בירושלמי (פ״ג דברכות ה״ג) כל הברכות אדם מוציא את הרבים י״ח, ואפי׳ אם יצא מוציא, חוץ מברהמ״ז דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת, מי שאכל הוא יברך. א״ר יוסי ור׳ יהודה בן פזי, לא מסתברא בק״ש, דבעינן שיהא כל אחד משנן בפיו. לא מסתברא בתפלה, שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו. ע״כ. וכ״ה להלכה בעיטור (ח״ב דף קד:). וכ״כ הרמב״ן (ריש ברכות). וכ״ה בתש׳ הרשב״א (ח״א סי׳ קכו). ובריטב״א (ר״ה כט.). ועיין בקרן אורה על ברכות (דף ו ע״ד), ואשתמטיתיה דברי האו״ז (ח״ב סי׳ רסב), והגהות אשרי (ר״ה ספ״ג), שכתבו להדיא שבאינו יודע לקרות שפיר מוציאו חבירו י״ח ק״ש. וכן משמע מלשון הריטב״א הנ״ל. ודברי הירושלמי מיירי ביודע, וכ״ה באו״ז והגהות אשרי שם. וע״ע במנחת אלעזר ח״ב (ס״ס א), ובכה״ח (סי׳ סב סק״ו).

וכן מבואר בריטב״א (קדושין לא.), דבפסחים פריך אדרב יוסף, היינו שאיך הוציאו את האחרים ידי חובתם. ע״ש. ומשמע שהבין בפשיטות דרב יוסף היה מוציא את בני ביתו י״ח מדין שומע כעונה. וכן מוכח בדברי הרמב״ן שם. והוא כדברי המאירי ורבינו ירוחם.

נמצא דכל הני רבוותא קמאי מפרשי לדברי הש״ס, דהקושיא משום שאין הסומא יכול להוציא אחרים ידי חובתם. וממילא הראיה מהש״ס קמה וגם נצבה, דאמרינן שומע כעונה. וע״ע בפירוש רשב״ם (קטז:), שג״כ פירש הקושיא משום להוציא אחרים ידי חובתם. וכ״כ התוס׳ מגילה (יט:), וכנ״ל. וכ״כ בתוס׳ ר״ה (לג.), ועירובין (צו.). ע״ש.

וז״ל רבינו אליהו מלונדריש בפסקיו לפסחים (עמוד קנב) ונראה שאין המסובין אומרים הגדה, רק מי שעושה הסדר, מדפריך בפסחים (קטז:) על רב אחא דקאמר סומא פטור מלומר הגדה, איני והאמר מרימר וכו׳ מאן אמר אגדתא בי רב ששת, אמרו לי רב ששת, וכו׳. ואם איתא שהמסובים היו אומרים הגדה מאי פריך מרב ששת ורב יוסף, הרי לא היו פוטרים אחרים. אלא ודאי שלא היו אומרים ההגדה כי אם רב ששת ורב יוסף. ומוציאים את האחרים״. וע״ע בספר המכריע (סי׳ עח).

וכ״כ ראבי״ה (מגילה סי׳ תרצז) דמדפריך מרב ששת ורב יוסף מוכח שהיו מוציאים את אחרים י״ח ההגדה. ובמסקנא שם כ׳ שכיון דליכא ברכה בהגדה, הסומא יכול לאומרה, ולא פריך בגמ׳ אלא מדקא פטרי אחריני. ע״ש. וכ״ה באו״ז (ח״ב סי׳ רסו). וכן פירש בס׳ המכריע (סי׳ עח).

וכן מוכח עוד ממ״ש במחזור ויטרי (ס״ס קלג עמ׳ קו), שאין הקטן מוציא הרבים י״ח לא לפרוס על שמע ולא לקרות המגילה, ולא לתקוע שופר בעשרה, ולא לקדש לבני ביתו בלילי שבתות וימים טובים, ״ולא לומר הגדה בליל פסח״, עד שיהיה בן שלש עשרה שנה ויום אחד. עכ״ל. ומוכח להדיא שהשומע הגדה בליל פסח מפי גדול יוצא י״ח, מדין שומע כעונה.

וכ״כ בשבולי הלקט (סי׳ ריח) וז״ל: ״וה״ה דבקריאת ההגדה יכול להוציא אחרים בקריאתו, ויוצאים ידי חובתם״ וכו׳.

גם מהר״י נג׳אר בספר מועדי ה׳ (דף מא.) הביא דברי הכנה״ג בשם הרא״ם ומהר״ם מלובלין, והביא שכן כתבו הארחות חיים, והכלבו, והאגור, בשם בעל העיטור, שמוציאים לאחרים בהגדה. וכתב דמדברי מהר״ם אלשקר מוכח דלא ס״ל הכי,

והשיג עליו מדברי הש"ס פסחים הנ"ל, וכן השיג על הרב שבח פסח.

והרה"ג ר' שריה דבליצקי העיר עוד שיש בזה ג"כ מעשה רב, הוא הגר"א, שמבואר בספר מעשה רב (סי' קפז) שהגר"א היה אומר ההגדה בליל פסח בעליצות ובשמחה, והיה מספר ביצי"מ וכולם שומעים. עכ"ד.

והכי נמי פשיטא ליה להג"ר יוסף ידיד הלוי בשו"ת ימי יוסף בתרא (או"ח סי' כב). אלא שכתב לדון באילם שאינו ראוי לבילה, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. ועיין בשו"ת חזו"ע (סי' ד עמ' נז).

סוף דבר, שהשומע הגדה מפי המחוייב במצוה, וכיוונו המשמיע להוציא והשומע לצאת י"ח המצוה, הוי כאילו אמר השומע את ההגדה בעצמו, שדין השומע כעונה גם במצות ההגדה של פסח, וכמבואר בראשונים. ונתבאר שכ"כ הגאון בעל חקרי לב בס' מערכי לב (דף קמו), ומהר"י נג'אר בס' מועדי ה' (דף מא.).

והמעיין היטב בדבריהם ישר יחזו פנימו שגם כשמסובים יחדיו בליל פסח משפחות רבות, הורים ובניהם ובנותיהם, וראש המשפחה שהוא גדול הבית קורא ההגדה, ומכוין להוציאם י"ח, כולם יוצאים י"ח והגדת לבנך. מדין שומע כעונה, וא"צ שכל אחד יאמר בפיו לבניו את ההגדה.

ואף שהסטייפלר בס' קהלות יעקב (ברכות, סי' יא אות ה) כתב לחדש, שבמה שציותה התורה שאדם ידבר לחביריו, לא אמרינן שומע כעונה, ולכן ברכת כהנים שיסוד המצוה היא שיאמרו הברכות לישראל השומעים, אם כהן אחד מברך בקול רם, ושאר הכהנים שומעים, לא מהני בזה דין שומע כעונה שלא נחשבת אמירה לישראל ע"י מה שהכהנים שומעים מחבריהם כהן, ומתכוונים לצאת כשמיעה, שאולי לא נאמר בזה הדין דשומע כעונה. וצ"ע. ע"כ. וא"כ גם כאן שכתוב והגדת לבנך לא מהני דין שומע כעונה. אבל לפי מה שהוכחנו דשפיר מהני, וכן הסכימו גדולי האחרונים, אין דברי הקה"י מוכרחים לדינא.

ובס' סידור פסח כהלכתו (להרה"ג רבי שלמה זלמן גרוסמן עמוד פה ועמוד צט) צידד בזה ע"פ דברי הקהלות יעקב הנ"ל. והעלה שאף שמדברי האחרונים משמע שגם כאשר משפחות רבות מסובים יחדיו בליל הסדר, יוצאים י"ח באמירת בעל הבית ראש המשפחה, מ"מ כיון שאפשר שאין יוצאים ידי מצות "והגדת לבנך" ע"י שליח, צריך שכל אב יאמר חלק מההגדה לבנו. ושכן הסכים הגרי"ש אלישיב. ע"כ. אך לפי מה שנתבאר, אין ספק שגם בזה אמרי' שומע כעונה.

וע' בתוספת שבת (סי' רעג סק"י) שכ', בספר עולת שבת כתב, שיותר טוב שכל אחד יקדש בעצמו, אע"פ שכולם מסובים על שלחן אחד, שמצוה בו יותר מכשלוחו. וליתא, דלא שייך בזה מצוה בו יותר מבשלוחו, שכיון דקי"ל שומע כעונה מיקרי כעונה ממש, ואדרבה עדיף שאחד יקדש והכל יוצאים בשמיעה, דברוב עם הדרת מלך, וכמו שפסק בש"ע (סי' רצח סי"ד). וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ה א"ח ס"ס ו).

הילכך די באמירת ההגדה ע"י בעל הבית וראש המשפחה, וכ"ש אם הוא ת"ח ומוסיף והולך בסיפור יצי"מ כמעיין המתגבר, אין צורך להפסיקו כדי שכל אחד יאמר לבנו, אלא השומע כעונה. ודו"ק. [וראה בילקו"י מועדים עמ' שצד, ותכ. ובחזו"ע פסח עמ' קנ בהערה, ובמהדורת תשס"ג עמ' מז].

והנה נודע מ"ש הרב בית הלוי (עה"ת חי' לחנוכה) לגבי ברכת כהנים דלא מהני ביה דין שומע כעונה, והגרי"ז מבריסק (בהגדה מבית לוי) ביאר דבריו, ע"כ. וע"ע בבית הלוי, ומה שהשיב ע"ז בשו"ת משיב דבר (או"ח סי' מז). וע' בשו"ת בית שלמה (סי' יז), ובס' ברית הלוי (במילואים הערות הגאון אדר"ת אות ב). גם האו"ש והחזו"א (או"ח סי' כט) חולקים על בית הלוי בגדר שומע כעונה. ובשו"ת משיב דבר שם תמה על חידוש הבית הלוי מפרשת זכור ופרשת ביכורים. ובס' עמק ברכה (ענייני נ"כ אות ה) תי', שגם לד' בית הלוי הדיבור מתייחס אליו ע"י שומע כעונה, אלא שבברכת כהנים יש תנאי שהצבור ישמעו אותו, וע"ע בקה"י (ברכות סי' יא, והו"ד לעיל), ובאבי עזרי (הל' נ"כ).

ודע, שמובא מס' מנחה חריבה (סוטה לח.) שהרב בית הלוי חזר בו מסברא זו. ובהגש"פ מבית לוי (עמ' קז) כתב בשם הגר"ח מבריסק, שהדבר פשוט שכוונת הבית הלוי בחידושו הנ"ל, רק לגבי ברכת כהנים, מטעם דכתיב ביה אמור להם, ובזה לא שייך שומע כעונה, דסוף סוף העם לא שומע את קולו של הכהן. והיינו דלעולם הברכה של העונה מתייחסת לגמרי למברך, ולכן השומע מקרא מגילה חשיב כקורא מתוך הספר. ושאני ברכת כהנים שיש

דין שהישראל ישמעו את הברכה, ובשומע כעונה אף דחשיב כמברך בקול רם, מ"מ הישראל לא שמעו את ברכתו במציאות. ודמי למברך בקול רם והיה שם קול אחר שמחמתו הכהנים לא יכלו לשמוע את ברכתו, דלא יצא י"ח, כיון שלא היה ראוי שהאחרים ישמעוהו. ולכאו' נפ"מ גם לענין מצות והגדת לבנך.

ומרן אאמו"ר זיע"א במאור ישראל (שם) דחה להאי תירוצא, ממ"ש הפוסקים הנ"ל שמועיל לצאת י"ח בשמיעת ההגדה מדין שומע כעונה, כגון בן שנמצא אצל אביו שמספר את ההגדה לנכדים, ואע"ג שהוא צריך לספר בעצמו לבניו. וכמ"ש האחרונים שלא מועיל לצאת י"ח זכירת יצי"מ בהרהור בלבד, כיון שנאמר והגדת לבנך, שצריך שבנו ישמענו. ובע"כ דדין שומע כעונה חשיב כשליחות גמורה של המברך, וחשיב כאילו הכהנים שמעו את ברכתו ממש. וכן לגבי ההגדה מהני דין שומע כעונה, כדמוכח מהגמ' (הנ"ל).

ומעתה י"ל שאם ראש המשפחה מזמין אליו את בניו ונכדיו לעשות סדר ליל פסח אצלו, בקריאת ההגדה ובסיפור יצי"מ שהוא אומר, בניו יוצאים י"ח והגדת לבנך, והשומע כעונה. וע' בשו"ת חזו"ע (ח"א ס"ס כא עמ' שכט. ושם בסי' כ'). ובמאור ישראל (פסחים קטז: בד"ה איני).

האם הבנים יוצאים י"ח מצות סיפור יצי"מ מהאב גם בלא שיכוונו להוציא

וי"ל עוד בביאור הסברא בזה, דמצות והגדת לבנך הוי מדין מצות סיפור יצי"מ, והעיקר שבני ביתו ישמעו בגודל הנס, אלא שהוא צריך לדאוג לכך שישמעו סיפור יצי"מ, אבל לעולם א"צ שהוא יאמר כן בעצמו דוקא. ולכן יוצא י"ח במה שאחר אומר את ההגדה. אלא דלפ"ז א"צ לדין שומע כעונה כלל, שהעיקר שהבנים יודעים את סיפור יצי"מ.

והיינו שיתכן שכאשר מספר לבניו הגדולים, ממילא יוצאים י"ח ולא מדין שומע כעונה, אלא משום שכך היא צורת המצוה. ולא שציותה תורה שהילדים ג"כ יספרו לאבא שלהם סיפור יצי"מ. והרי גם הבנים חייבים במצות סיפור יצי"מ, ויש לומר שלא ציותה התורה שהבן [שהגיע לחיוב מצוות], גם כן יספר לאביו סיפור יצי"מ, אלא האב מספר לבן, והבן כלול במצוה זו. וכן י"ל לגבי בן נשוי שבא להתארח אצל אביו.

ונפ"מ באבא עם הארץ שודאי אינו מכוין להוציא אותם י"ח, שאינם צריכים ללמד אותו לכוין להדיא להוציא אותם י"ח. ולא דמי לקידוש וכדו'. [ומ"מ במה שאומר להם לקרוא בעצמם את ההגדה, לא יועיל לצאת י"ח והגדת לבנך. ופשטות הפוסקים משמע שיש מצוה על האב לספר לבניו ביצי"מ].

אם עדיף שהסבא יספר סיפור יציאת מצרים

והנה כתיב (שמות י', ב) "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'". ויש לשאול אמאי נזכר כאן בן בנך, הלא די לומר בנך לבד. ואפשר משום שמקיים המצוה גם בסיפור לבן בנו, ויש בזה גם עדיפות, שסיפור יצי"מ הוא עדות ומסורת שנמסרת מאב לבן במשך כל הדורות, ולכן עדיף לשמוע ולקבל מן הסבא, וכל שכן סבא רבה. גם לגבי זכירת מעמד הר סיני (דברים ד, ט) כתיב, "והודעתם לבניך ולבני בניך". כיון שעיקר הסיפור הוא דוקא מהסבא. וע"ע בקידושין (ל.) לגבי לימוד תורה לבן בנו.

ומובא בס' ויגד משה (סי' יט אות י) שיתכן ללמוד שיש חובה לספר ביצי"מ לנכדו יותר מאשר לספר לאחרים. וסמך כן על הפסוק הנ"ל. ואפשר שיש ללמוד מכאן רק שיש עדיפות שהסבא יספר סיפור יצי"מ לכולם, גם לבנו הגדול ולבן בנו.

ובמצות סיפור יצי"מ, יש לעיין אם יש כאן ב' מצוות, סיפור יצי"מ, ומצות סיפור לבנו, או"ד הכל מצוה אחת. ואם בכלל והגדת לבנך גם בן גדול וכן בן נשוי. ואיך הדין לגבי נשים ובנות. ולשון הרמב"ם (ריש פ"ז): מ"ע לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן, שנא' זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו', ואע"פ שאין לו בן, אפי' חכמים גדולים חייבים לספר ביצי"מ. ומצוה להודיע לבנים אפי' לא שאלו שנא' והגדת לבנך. כיצד, אם הי' קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו וכו', ואם הי' הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו וכו'. עכ"ל.

ובסה"מ (מ"ע קנז) כתב: שצונו לספר ביצי"מ בליל ט"ו מניסן, שנא' והגדת לבנך ביום ההוא וכו'. ולשון מכילתא והגדת לבנך אע"פ שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין

עצמו בינו לבין אחרים מנין, ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה וכו'.

והחינוך (מצוה כא) כתב, מצוה לספר בענין יצי"מ בליל ט"ו בניסן, שנא' והגדת לבנך וכו', ומה שאמר הכתוב לבנך, לאו דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה.

ובשו"ת הר צבי (או"ח א סי' נז), הביא משו"ת חת"ס (או"ח סי' טו) דפשיט"ל שיכול להוציא בהגדה מדין שומע כעונה. וביאר דצ"ל שהמצוה היא להגיד לאחרים, אינה לעיכובא, כדאי' בפסחים (דף קטז.) חכם בנו שואלו ואם לאו הוא שואל לעצמו. והביא מ"ש במכילתא, מכלל שנא' והיה כי ישאלך וגו'. בינו לבין עצמו מנין, ת"ל ויאמר משה וגו'.

ובכר כתבנו דאפשר שא"צ כאן לדין שומע כעונה, דהכא כך צורת המצוה, שגדול הבית יספר סיפור יצי"מ לכולם. וכמו שלא מסתבר שהבן עצמו ג"כ צריך לספר סיפור יצי"מ לאביו, אלא שומע מאביו, וכך מתקיימת המצוה ע"י שניהם. וה"ה לשאר בני הבית המסובין שם.

ומובא בשם הגרי"ש אלישיב (משנת אי"ש ליל הסדר עמ' נו) שמלשון הגמ' (פסחים קטו:) ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאו' את ההגדה, נראה, שהאיש המסדר את הסדר, יכול לומר את ההגדה, וכולם יוצאין ממנו ידי מצות ההגדה, מדין שומע כעונה. אך בהגש"פ להגרי"ש אלישיב (תשע"ג עמ' ט) כתב, שא"צ כאן לדין שומע כעונה. ומטעם שמטרת השמיעה היא בשביל הידיעה של הסיפור, והעיקר הוא הידיעה, גם מבלי שייחשב כעונה.

ואמנם בסידור פסח כהלכתו (פ"ז אות י) כתב בשם הגרי"ש אלישיב, שאב ובנו שמסיבים במשפחה גדולה, ועורך הסדר קורא את ההגדה, וכולם יוצאים י"ח מדין שומע כעונה, יספר האב בעצמו לבנו מענין יצי"מ, ולא יסמוך על עורך הסדר, שמצוה בו יותר מבשלוחו.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' סז) נשאל בזה דלכאו' לפי הנהוג שהסבא מספר יצי"מ, האבא מבטל בידים מ"ע דאו' של והגדת לבנך. וע"ש מה שפלפל לפי דרכו. ודחק שם ליישב המנהג עפ"ד הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ג אות כח) דשומע כעונה הוא מטעם שליחות, ואם אינו בר חיובא ל"ש בי' תורת שליחות, ומה שאע"פ שיצא מוציא, הוא מטעם ערבות דהוי כמחוייב בדבר. ובשו"ת שערי דעה (ח"א סי' קלח. ח"ב סי' רנד) חידש ע"פ רש"י (שבת קלג) שאם המשלח עומד בשעת עשיית השליח, עדיף טפי משלוחו כמותו, והו"ל כעין ידו, ואפשר שגם בגוי מועיל. [ובזה יש לבאר דברי דרשת מהרי"ל שהובא בכף החיים (סי' תלד סקנ"ד) בבודק חמץ לאלמנה שאם אינה יכולה לבטל בעצמה כלל, יבטל הבודק בשבילה, והיא תעמוד אצלו בשעת הביטול, דאז נראה כשלוחה]. ולפ"ז כתב גם לגבי סיפור יצי"מ, שכיון שהאב נמצא ליד אביו או חמיו בעת אמירת ההגדה, נחשב הסבא כשלוחו, וזו שליחות אלימתא, וכיון דבלא"ה שומע כעונה הוא מדין שליחות, הרי שהסבא עורך הסדר הוא שליח שלהם לסיפור יצי"מ, וכשאבי הבן מכוין כדינא לצאת י"ח מצות סיפור יצ"מ, וגם לקיים מצות והגדת לבנך, אז גם אם אינו עושה את אביו או את חותנו שליח להוציאו י"ח והגדת לבנך, ממילא הוא נעשה בהכרח שליח גם לכך. כיון שעומד שם. או דהוי כידו. עכ"ד. [וע"ש אם מצות סיפור יצי"מ היא גם לבנים גדולים]. ויש להשיב על דבריו מכמה פנים. אלא נראה יותר ליישב, שכך הוא ציווי התורה, שהמצוה יכולה להתקיים שפיר גם על ידי הסבא, ואפשר דעדיף טפי.

גם אפשר, שאין זו מצוה שבגופו בדוקא, שיספר בעצמו לבנו, אלא די שהולך להוריו, ומביא את בניו, ומושיבם ליד השלחן בליל הסדר, ומביאם לידי כך שישמעו סיפור יצי"מ, ובזה מתקיים סיפור יצי"מ. שהרי סוף סוף שמעו סיפור יצי"מ.

ומ"מ טוב שהאבא ישתדל ג"כ לספר לבניו, לפני הסדר, או באמצע ההגדה או עכ"פ באמצע הסעודה. וכמו שסיים בבצה"ח שם. וכ"כ באול"צ (ח"ג פט"ו בהערות), שהבנים הנשואים המסבין אצל הוריהם, ישתדלו שגם הם יספרו לבניהם סיפור יצי"מ, כדי לקיים בעצמם מצות והגדת לבנך.

יספר דברים הנשמעים באזני הקטנים והשחוק אשר עשה השי"ת מן המצרים

ונכון שלא להסתפק באמירת ההגדה לבד, שהילדים אינם מבינים כ"כ, אלא לספר להם סיפורים לכל ילד כפי מדתו, וכמו שמפורש בתחלת ההגדה, ברוך המקום וכו', כנגד ארבעה בנים דיברה תורה, שלכל אחד יספר סיפור יצי"מ כפי השפה המדברת אליו.

ולכן כתיב: ולמען תספר "באזני בנך" דברים הנכנסים באזניו של הבן. ואפילו באזניו של התינוק ולכן כתיב "ובן בנך". וזהו את אשר התעללתי, פי' חז"ל, שיחקתי, שהשי"ת הכה את המצרים במכות שגרמו לעם ישראל לשחוק עליהם, כדי שנוכל לספר זאת באזניהם של הילדים הקטנים, דברים הנשמעים באזניהם, ולא סיפורי מופתים בעלמא שיש בהם הוכחה על האמונה עם עונש על שהרעו לישראל, אלא כל מכה ומכה היתה שחוק לכל עם ישראל מגדולם ועד קטנם, כשראו את המצרים מתענים לשתות מים ולא דם, וכיצד המים מתהפכים לדם ומדם למים, הכל כפי שיחפוץ הישראל. והצפרדעים נכנסים במיעיהם והם צועקים וכו'. [ובספר פנים יפות (שמות שם) כתב, שמה שאמרו האב מזכה את בנו, היינו במחשבתו, שהבן נאצל מנשמת האב להמחשבה טובה, המתקן נשמתו הוא תיקון דורותיו, ולכן נאמר כאן "ובן בנך". ומה שנאמר למען תספר "באזני" בנך, היינו שיכניס את הדברים באזניו היטב].

בענין גדר מצות סיפור יצי"מ בליל פסח יותר ממצות סיפור יצי"מ שבכל השנה

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש הרמב"ם (מצה פ"ז ה"א): דמצות עשה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת, ומנין שבליל ט"ו, שנא' והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואע"פ שאין לו בן, ואפי' חכמים גדולים חייבים לספר ביצי"מ, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו ה"ז משובח. ע"כ. והמפרשים עמדו על כמה קושיות בדברי הרמב"ם.

א. מאי אולמיה קרא דזכור את יום השבת, מקרא דזכור את היום הזה, שהוצרך הרמב"ם ללמוד זה מזה.

ב. כיון דכתיב והגדת לבנך, אמאי הוצרך הרמב"ם למקרא דזכור את היום הזה. בפרט ששם לא מפורש דמיירי בליל ט"ו בניסן.

ג. ועוד יש לשאול, שהרי נקטינן להלכה שמצות זכירת יצי"מ נוהגת בכל יום, כמבואר בברכות (יב:) וברמב"ם (ק"ש פ"א ה"ג), ומה נתחדש בליל הסדר. וראה בס' מקראי קדש למהר"ח אבולעפיא (קו' זבח פסח דף ב), שהעיר ככל הקו' הנ"ל, וע"ש מה שכתב בזה. וע"ע במנ"ח (מצוה כא) שג"כ עמד בזה, ומ"ש שם.

ובם' פרי האדמה (פ"ז ה"א) כתב בשם אביו, שבכל השנה המצוה היא מצות זכירה, ובלילה זו המצוה היא סיפור. ועמד שם על דברי הרמב"ם שהביא גם זכירה וגם סיפור בליל ט"ו בניסן.

ובשו"ת מהר"ש לניאדו (החדשות סי' יט) תי', דהוצרכו תרי קראי, קרא דזכור לחייב אף בינו לבין עצמו, וקרא דוהגדת, ללמד שהחיוב הוא בליל חמשה עשר. וכמבואר בסה"מ להרמב"ם (עשה קנז) שכתב, שצונו לספר ביצי"מ בליל ט"ו בניסן "בתחלת הלילה", "כפי צחות לשון המספר וכו'", והכתוב שבא על הציווי הזה הוא אמרו והגדת לבנך ביום ההוא, ובא הפירוש, יכול מר"ח, ת"ל ביום ההוא, יכול מבע"י, ת"ל בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כלומר "מתחלת הלילה" אתה מספר. ולשון מכילתא, מכלל שנאמר (שמות יג ד) כי ישאלך בנך, יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו, ת"ל והגדת לבנך אע"פ שאינו שואלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים מנין, ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה. פי', שצוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת. ע"כ. ומה שהוצרך הרמב"ם ללמוד מזכור את יום השבת, משום דס"ד דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, היינו כדי לקיים המצוות שבו, אכילת מצה ולא חמץ (וכדמסיים קרא ולא יאכל חמץ, וכ"ה בדברים טז, ג), קמ"ל דזכור היינו בפה כמו בשבת, ושם ילפינן מתיבת "לקדשו", דהיינו להזכיר דברי שבח וקדושת היום.

וכעי"ז תי' בשו"ת הרב"ז (ח"א סי' ו), דמשבת ילפינן שהמצוה היא בפה ולא בלב. וכ"פ מהר"ם אלשקר (סי' י) שסיפור יצי"מ בליל פסח, המצוה היא ההגדה בפה, דכתיב והגדת לבנך, ולא בהרהור הלב. ע"ש. וכ"כ בשו"ת חת"ס (א"ח סי' טו). וכן ביאר הפמ"ג (פתיחה כוללת הל' ק"ש אות י) בכוונת דברי הרמב"ם הנ"ל.

ויש שתירצו שבכל השנה המצוה היא לזכור בפיו, ובליל פסח המצוה היא לספר לאחרים, ושיהיה

בדרך שאלה ותשובה (חי׳ הגר״ח מבריסק סי׳ מ, עמק ברכה עמ׳ עו).

ועוד, שבכל השנה די בהזכרה מועטת, אבל בליל פסח צריך לספר השתלשלות המאורעות והניסים (שם). ולא סגי בזכירת יצי״מ בעלמא, אלא להרחיב הדברים בהמשך הענין על כל פרטיו. וכנזכר לעיל.

וגם בליל פסח יש להוסיף את טעמי המצוות של פסח מצה ומרור (בשם הגר״ח מבריסק).

וי״מ שבליל פסח אין שיעור למצוה, אלא עד שתחטפנו שינה.

וי״מ שבליל פסח צריך לספר היטב ולחוש הכל בעצמו, עד שירגיש כאילו הוא עצמו יצא ממצרים.

ועוד תי׳ הגר״ח מבריסק, שבליל הסדר חובה להזכיר ולספר שהיום יצאנו מצרים, ואם יספר את כל סיפור יצי״מ ולא יפרש שהיום בליל ט״ו בניסן יצאו כלל ישראל ממצרים, לא יצא ידי חובתו, וכמו במצוה של קידוש בשבת שצריך להזכיר שהיום הוא יום שבת. [ס׳ הזכרון אש תמיד (עמ׳ קצז)].

ובהגש״פ מנחת אשר (סי׳ ד) כתב לסייע כן מלשון הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ז ה״ב): אם היה קטן או טיפש, אומר לו, בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ״ובלילה הזה״ פדה אותנו הקב״ה ויוציאנו לחירות״.

ובנו הגרי״ז מבריסק תירץ עוד, שבמצות סיפור יצי״מ נכלל גם מצוה לעסוק בהלכות השייכות ליצי״מ, וזה לא שייך במצות זכירה של כל השנה. (הגש״פ מבית לוי עמ׳ קי).

ובם׳ משנת יעבץ (סי׳ יח) תירץ, שבכל לילה המצוה היא להזכיר יצי״מ בפה, אבל בליל הסדר סיפור יצי״מ הוא גם במעשה, והיינו שכל סדר הלילה הזה מצה ומרור וד׳ כוסות והסיבה דרך חירות, הכל הוא קיום של מצות סיפור יצי״מ, ואף שד׳ כוסות והיסבה וכן מצות מרור בזה״ז הם רק מדרבנן, מ״מ יש בהם קיום של מצוה דאורייתא.

י״א שנתחדש שבליל ט״ו שמצוה לעשות מעשים המוכיחים על יצי״מ בלילה זה

ובזה ביאר מ״ש בדגול מרבבה (סי׳ תעז) במי שהיה אנוס עד סמוך לחצות ולא קיים מצוות הלילה, שיאכל תיכף מצה ומרור, ואחרי חצות יספר ביצי״מ. ותמה ע״ז בעמק ברכה (סדר ליל פסח סי׳ ד) דאם באנו לחוש לשי׳ ראב״ע שמצות פסח ומצה היא עד חצות, א״כ לדידיה גם מצות סיפור יצי״מ היא רק עד חצות, כמ״ש והגדת לבנך וגו׳ בעבור זה, וכיון דמרור בזה״ז דרבנן, יניח אכילת מרור לאחר חצות, ובינתיים יספר ביצי״מ. ולפי האמור יש ליישב, דבעצם מה שאכל כבר מצה ומרור לפני חצות התחיל לקיים מצות סיפור יצי״מ. ואחר חצות יאמר את ההגדה מדין כל המרבה לספר ביצי״מ ה״ז משובח, שזה שייך כל הלילה. ועפ״ז כתב במשנת יעבץ, **שגם אילם חייב בסיפור יצי״מ**, כיון שיכול לספר על ידי המעשים של הלילה הזה שהם מוכיחים על יציאה ממצרים, ודלא כמו שנסתפק המנחת חינוך (מצוה כא) לגבי חרש המדבר ואינו שומע, האם חייב בסיפור יצי״מ, שאף שיכול לדבר, שמא צריך השמעה לאזניו. ע׳ בהלכות ק״ש, עכ״ד המנ״ח. וע״ע בתשו׳ הרא״ש (כלל כד אות ב). ויל״ד.

והביאו סייעתא לזה ממ״ש בקרית ספר (מצה פ״ז): בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו׳, וכל זה נכלל במצות סיפור יצי״מ בליל ט״ו לניסן. ע״כ. והרי הרמב״ם שם כתב שלכן תיקנו חכמים מצות הסיבה וד׳ כוסות. וא״כ מבואר שבקיום מצות היסבה וד׳ כוסות מקיים מצות סיפור יצי״מ. (מאור המועדים סי׳ כז).

גם בס׳ משאת המלך (דיסקין. סי׳ קלט) כתב, שמעשה המצוה של פסח מצה מרור וההגדה חד הוא, שאף המצות עצמן הרי הן הגדה. ומה שאנו אומרים בפה אינו אלא תוספת למצות היום של פסח ומצה ומרור, ומה שאמר ר״ג שלא יצא י״ח כבר פי׳ הראשונים היינו שלא יצא כראוי ומן המובחר. ובשו״ת תורת חסד (או״ח סי׳ ח) כתב, דסומא חייב בהגדה כיון שישנו בקום אכול מצה, וסיפור יצי״מ תלוי במצה. ועד״ז כתב בחשק שלמה (פסחים קטז:) לגבי נשים, ולהמבואר הדין נותן כן, שהרי עיקר ההגדה ה״ז אכילת פסח ומצה ומרור.

ויש שתירצו (מהר״ל בס׳ גבורות ה׳ פ״ב, הגאון חקרי לב בס׳ מערכי לב דף קמז, ומהר״י נג׳אר בס׳ מועדי ה׳ דף מא.), שהרמב״ם בא להוכיח משבת שפסוק זה מיירי בליל פסח, ואינו חוזר על זכירת יצי״מ של כל השנה,

ח. אילם [שומע ואינו מדבר] חייב בכל המצוות שנוהגות בליל הסדר, וההגדה של פסח ישמע מאחר, ויצא ידי חובתו מדין שומע כעונה. ח)

ויליף משבת, שכשם שהקידוש של שבת הוא בעיצומו של היום, כך הפסוק הזה מזהיר על עצם יום צאתם ממצרים (ע׳ בשבת פו: ג״ש זו לענין יום מתן תורה). ומינה, דמה קידוש של שבת צריך להיות בכניסתו, כך סיפור יצי״מ צ״ל בתחלת ליל פסח.

ובטבעת המלך (על הרמב״ם שם) הוסיף, שמכאן סמך למה שקבעו חז״ל ההגדה על כוס יין, שכשם שהקידוש של שבת צ״ל על היין, כדכתיב נזכירה דודיך מיין, וכן זכרו כיין לבנון (תוס׳ פסחים קו.), ולכן ההגדה שנאמר בה זכור את היום הזה, צריך לאומרה על היין, כעין מה שאמרו אין גזרה שוה למחצה.

וממוכים לזה במדרש שכל טוב (ס״פ בא): זכור את היום הזה, ציווי הוא לדורות, נאמר כאן זכור, ונאמר בשבת זכור את יום השבת לקדשו, מה להלן זכירה על היין בכניסתו, אף כאן צריך זכירה על היין בכניסת ליל פסח. ע״כ.

וקבעו כוס שלישי לבהמ״ז, משום בהמ״ז וברכת הטוב והמטיב שבבהמ״ז, כמ״ש התוס׳ (תענית לא.), ואף ברכת הטוב והמטיב על שינוי יין הוי מה״ט (הרא״ש ברכות נט:). וקבעו כוס רביעי להלל, שאין אומרים שירה אלא על היין (ברכות לה.). וע״ע בשבה״ל (דף צג.) **שאף ההגדה שירה היא,** כדאיתא במדרש, **ולכן צריך לאומרה על יין.** וכ״כ באור שמח (פ״ז מהל׳ מצה).

ועוד יש ללמוד מקידוש של שבת, לחייב הנשים בסיפור יצי״מ, כמו שחייבות בקידוש היום, ואע״פ שהיא מ״ע שהזמן גרמא. וכמ״ש הרמב״ם בספר המצות (מ״ע רמח) שהנשים חייבות במ״ע של סיפור יצי״מ בליל פסח. וכן ביארו בנחל איתן (להגאון בעל משכיל לאיתן. פ״ז מהל׳ חו״מ), **ומהר״י** אבולעפייא בס׳ פני יצחק (ח״ד סי׳ עא), בכוונת הרמב״ם כאן.

וע״ש דהואיל וחיוב הנשים במצה ילפינן מדכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני וכו׳, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים. ילפינן בהקישא שכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, והתם כתיב לחם עוני, ודרשינן לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, דהיינו סיפור יצי״מ, וא״כ מהאי היקשא גופא ילפינן לחייב הנשים בסיפור יצי״מ. וכ״כ מהר״ם שיק בחיבורו על המצות (מצוה כא אות ב).

אילם חייב בכל המצוות שנוהגות בליל הסדר, וההגדה ישמע מאחר

ח) **כן** העלה הגאון רבי יוסף ידיד הלוי בשו״ת ימי יוסף בתרא (או״ח סי׳ כב) שהאילם חייב בהגדה של ליל פסח, ע״י ששומע מאחרים ויוצא י״ח, שהשומע כעונה. ובתחלה דן שם דלכאורה נראה דלא מהני מידי מה ששומע מאחרים, דאע״ג דקי״ל שומע כעונה, היינו במי שראוי לענות בפיו, דבזה אמרינן שומע כעונה. אבל אם אינו יכול לענות בפיו, לא אמרי׳ ביה שומע כעונה, וכדברי רבי זירא דאמר, כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. ועיין בש״ע (חו״מ סי׳ לה) שכתב, דשומע ואינו מדבר פסול לעדות, ואפי׳ אם העיד בכתב ידו אינו עדות כלל. וכתב הסמ״ע (ס״ק כה) משום דבעינן מפיהם ולא מפי כתבם. ואפי׳ לר״ת דמתיר באחד שיכול לדבר לשלוח עדותו בכתב לבי״ד, היינו משום דראוי הוא להעיד בפיו. ע״ש. הרי בהדיא דאע״ג דעדות בכתב מהני לר״ת, עכ״ז היינו למי שראוי להעיד בפיו, אבל באילם שאינו ראוי להעיד בפיו לא מהני ביה שומע כעונה. וא״כ ה״ה לנ״ד דאע״ג דבעלמא אמרינן שומע כעונה, היינו למי שראוי לענות בפיו, אבל לא באילם שאינו ראוי לענות בפיו. ואע״ג דאמרי׳ שומע כעונה אפי׳ למי שאינו יודע לקרוא, אפשר שראוי שיקראו בפניו ויחזור אחריהם, אבל לא באילם.

ועוד טעם לפטור את האילם מלומר ההגדה, משום דכתיב והגדת, והגדה היא בפה, מי שראוי לומר בפיו. ועוד שהכתוב אומר בעבור זה, לאמר, דהיינו שצריך אמירה, לאפוקי אלם שאינו יכול לומר. כמ״ש כן לגבי בן סורר ומורה, דממעטינן מיניה אלם. וכ״ת שאחר שנסתם התלמוד א״א לדרוש שום דרשה מדעתו, לאסור או להתיר לפטור או לחייב, שענין זה לא ניתן אלא לרבותינו בעלי

ט. מי שהרהר את ההגדה בלבו, ולא הוציא בשפתיו, אינו יוצא ידי חובתו.ט)

התלמוד, הרי בתה"ד (סי' קכה) רצה לאסור להאכיל לקטן מצה בער"פ אם יודע ומבין מה שמספרים לו מנסים ונפלאות יצי"מ, וקדריש לה מן קרא דכתיב והגדת לבנך וכו' ובעבור לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא כבר כריסו אי"ז דבר חדש אצלו. הרי דדריש מדעתו. [וראה בשלחן המערכת ח"ב מערכת ד' ערך דרשות מדעתינו].

אלא דמצות ההגדה אינה רק משום והגדת לבנך, אלא מצוה על כל אחד לספר ביצי"מ, והחיוב הוא גם על האילם לעיין בניסי השי"ת ונפלאותיו, ובזה יוצא י"ח מדין שומע כעונה. ועוד דאף הוא היה בכלל אותו נס. וע' בשאג"א (סי' ו') שהעלה שדין שומע כעונה הוא גם באילם. ואין זה ענין לאינו ראוי לבילה, דבשלמא התם כיון דכתב רחמנא מצות בילה במנחה לכתחילה, אע"ג דקי"ל אם לא בלל כשר, מ"מ ראוי לבילה בענין, שהרי לכתחילה צריך בילה וכו'. אבל הכא לכתחילה שומע כעונה דמי וכו'. וע"ש בשו"ת ימי יוסף הנז' שהאריך עוד בזה, וסיים, ותצא דינא לנ"ד שחייב האילם לשמוע ההגדה מפיקח, ושומע כעונה. וע"ש שדן אם אין מי שישמע ממנו ההגדה להוציאו י"ח משום שומע כעונה, אי מוטל עליו החיוב להרהר בלבו ויוצא י"ח בהרהור. וראה בהערה דלהלן.

הרהר את ההגדה בלבו ולא הוציא בפיו - לא יצא ידי חובתו

ט) **הנה** לגבי שבת מובא בתו"כ (ר"פ בחוקותי) "זכור את יום השבת לקדשו" יכול בלבך, כשהוא אומר "שמור" הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים "זכור", שתהא שונה בפיך. וכה"א: "זכור ואל תשכח את אשר הקצפת" וכו' שתהא שונה בפיך. וכה"א: "זכור את אשר עשה לך עמלק". וכן מבואר ברמב"ם (סה"מ עשין קנה) שכתב, שצונו לקדש את השבת, ולאמר דברים בכניסתו וכו', והוא אמרו ית' "זכור את יום השבת לקדשו". ע"כ.

ולגבי מצות סיפור יצי"מ כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א): מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן, שנא' זכור את היום הזה אשר יצאת ממצרים", כמו שנאמר "זכור את יום השבת. וכ"ה בסה"מ (מצוה קנז) ממכילתא, מכלל שנאמר כי ישאלך בנך, יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו, ת"ל והגדת לבנך, אע"פ שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים מנין. ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה, ר"ל שהוא צוה לזכרו, כמו שנאמר זכור את יום השבת. ע"כ.

וכתב בשו"ת הרב"ז (ח"א סי' ו) בביאור דברי הרמב"ם, דילפינן ג"ש זכור משבת, דבעינן דוקא בפה. ושכן הוא לגבי מצות הזכרת יצ"מ בכל יום, שכתב הרמב"ם (ק"ש פ"א ה"ג): ומצוה להזכיר יצ"מ ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. דהיינו נמי בפה דוקא. ודלא כמ"ש בשו"ת בשמים ראש (סי' רעג) דיצ"מ כל הימים מה"ת סגי בלב.

ובחינוך (מצוה שלו) כתב, מצאנו בתורה בלשון זכירה, דכתיב בענין עמלק זכירה, וע"ד מרים זכירה, וכתיב ג"כ זכירה בענין יצי"מ, ועל זכירת מצרים באה הקבלה לעשותה בפה, וכמו שאמרו רז"ל (ברכות כא.) אמת ויציב דאורייתא, "ושאר הזכירות", די לנו בהם בזכירת הלב לבדו. גם בשו"ת שאג"א (סי' יג) האריך להוכיח דאין יוצאים י"ח סיפור יצי"מ ע"י הרהור.

אמנם אין ראיה ברורה מדברי הרמב"ם הנ"ל, כי יש לפרש שבא להוכיח שמנין לנו שהפסוק זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מיירי בליל פסח, שמא הוא חוזר על זכירת יצי"מ של כל השנה. לכן יליף הרמב"ם מקידוש, שהוא בעיצומו של היום. ומינה, מה קידוש של שבת צריך להיות בכניסתו, כך סיפור יצי"מ צ"ל בתחלת ליל פסח, וילפינן מדכתיב בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. וכן פירש להדיא המהר"ל בס' גבורות ה' (פ"ב) בכוונת הרמב"ם. וכן משמע במגדל עוז, שהביא לשון הרמב"ם בספר המצוות: שציוה בזכירתו "בזמנו" כמו שנאמר זכור את יום השבת. ע"ש. ומוכח שהראיה היא שהזכירה תהיה בזמנה. וכן פירשו עוד אח' בכוונת הרמב"ם.

אם שייך לצאת י"ח מצות מצות סיפור יציאת מצרים בהרהור

והנה לגבי זכירת יצי"מ נחלקו הפוס' אם יוצא י"ח בהרהור, ע' בשו"ת בשמים ראש (סי' קעג), ובפמ"ג (פתיחה לק"ש אות ד). ובשאג"א (סי' יג) כתב, שאינו יוצא, שכל הזכירות, בין זכירה דיצי"מ, בין זכירה דשבת, ילפינן מזכירה דעמלק דבעינן דווקא בפה.

ולגבי מצות סיפור יצי"מ אפשר דחמיר טפי, ובפרט שענין הסיפור שייך בפה ולא בלב. ובשו"ת האלף לך שלמה (השמטות סי' מ) הביא קו' הראשונים אמאי אין מברכין ברכה על סיפור יצי"מ, ושבפמ"ג כתב, דכיון דהרהור כדבור דמי, לכך אין מברכין עליו כמו בק"ש וכו'. וכתב, ודבריו תמוהין בזה, דודאי בסיפור יצי"מ לא מהני בהרהור, דלא דמי לשאר מצוות התלוין בדיבור, דדוקא היכא דכתיב דיבור לבד, בזה אמרינן דהרהור כדיבור דמי, אבל ביצי"מ כתיב והגדת לבנך, הרי בעינן שתהיה הגדה הראויה לאחרים, ובהרהור אינו נשמע לאחרים כלל, ואינו יוצא בהרהור בזה, וז"פ ונכון. עכ"ד. וראה עוד מ"ש בזה בשו"ת חזו"ע ח"א (עמ' רעה). ע"ש.

ואמנם בשו"ת הרא"ש (כלל כד סי' ב) כתב, וששאלת למה אין מברכים על סיפור ההגדה (בליל פסח), הרבה דברים ציוה הקב"ה לעשות זכר ליצי"מ ואין אנו מברכים עליהם, כגון הפרשת בכורות, וכל המועדים שהם זכר ליצי"מ, וא"צ להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושים כן זכר ליצי"מ, אלא שציוה ה' לעשות מעשה המצוה, ומתוך כך אנו זוכרים יצי"מ, ולאו דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשים לו. וזוהי ההגדה לבד שזוכרים יצי"מ. ע"כ.

ולכאורה משמע מדבריו שיוצאים י"ח מצות ההגדה וסיפור יצי"מ אפי' במחשבה בלב, וא"צ להוציאם בפה. ותימה, שהרי נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, ולמען תספר באזני בנך ובן בנך. ואיך יצא י"ח בהרהור בלבד.

וכ"כ מהר"ם אלשקר בתשובה שהובאה בשו"ת הרא"ם (סי' מב), שמצות סיפור יצי"מ צריכה להיות בפה, שהרי נאמר והגדת לבנך. וכ"כ המשחא דרבותא (סי' תעג) שמצות סיפור יצי"מ צ"ל בפה, שנא' ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי ישראל במצרים, בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל. ואין צורך בראיה אחרת לכך.

וכ"ד הפר"ח (סי' סב) שזכירת יצי"מ צריכה להיות בפה, ומיהו השומע כעונה כמו בכל המצוות התלויות בדיבור. (וע"ע שם סי' שז).

וכ"כ הפמ"ג (בפתיחה להלכות ק"ש) שלדעת הרמב"ם מצות זכירת יצי"מ של כל הימים הויא בלב, דנפק"ל מדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, אבל מצות ההגדה וסיפור יצי"מ צריכה להיות בפה, שנאמר והגדת לבנך, וסתם הגדה בפה וכו'. ועיין בפמ"ג (א"א סי' תפה סק"א).

וכ"כ בשו"ת בשמים ראש (שם) שבליל פסח מצות זכירת יצי"מ בפה, דכתיב והגדת לבנך.

אם במצות זכירת יצי"מ של כל השנה שייך שיצא ידי חובתו בהרהור

וכ"ש לפמ"ש השאג"א (סי' יג), שגם בזכירת יצי"מ של כל השנה צריכה להיות בפה, ואינו יוצא י"ח בהרהור, וההיא דמגילה (יח.) זכור, יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה. י"ל דכיון דגלי רחמנא התם דזכירה היינו בפה, מהתם ילפינן דכל היכא דכתיב זכירה אינו אלא בפה, וגילוי מילתא בעלמא הוא.

[**אלא** שיש להעיר מהתורת כהנים (ר"פ בחקותי) לגבי קידוש היום, דאצטריך נמי קרא דשמור לגלות על זכור שהוא בפה. והשאג"א בסוף הסי' העיר מדברי הרמב"ן (סוף פר' כי תצא) שהביא מהתורת כהנים הנ"ל].

ועיין בחידושי הרש"ש (ברכות יב.) שכתב, מזכירין יצי"מ בלילות, והתוס' יו"ט דקדק אמאי תני 'מזכירין' ולא 'זוכרין', (כמו שדקדקו כיו"ב הרא"ש והר"ן ר"ה לב: בשם רב האי, אהא דתנן השני 'מתקיע', ולא "תוקע"). ונ"ל דאי תני זוכרין הוה אמינא בהרהור בעלמא סגי, כמ"ש במגילה (יח.) זכור, יכול בלב, להכי תנן מזכירין דמשמע בפה, שבזה יהא מזכיר את חבירו השומע שיאמר גם הוא. וזהו שאמר ראב"ע ולא זכיתי 'שתאמר' יצי"מ בלילות. והכי מסיק השאג"א (סי' יג). ותנא לישנא דקרא נקט דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. ע"כ. וכ"כ בספר קול הרמ"ז שם, וע"ע בספר שושנים לדוד שם.

וכדברים האלה כתב מהרא"ל מפלאצק בספר ברכת השיר על ההגדה (דף יא) שהביא דקדוק התוס' יו"ט אהא דתנן מזכירין ולא זוכרין, וכתב שבא להורות שיש להזכיר יצי"מ בפה, שאז גם בשומע מאחר הרי נזכר על ידו. משא"כ בזכירה בלב לא יתעורר חבירו על ידו, ואילו תני זוכרין הייתי אומר דהוי בלב, כמ"ש במגילה (יח.) זכור יכול בלב וכו', והיינו דקאמר ראב"ע ולא זכיתי "שתאמר" וכו'. ע"ש.

וכבר קדם וזכה בזה המלאכת שלמה עדני (בספ"ק דברכות) שכתב וז"ל: מזכירין יצי"מ, נ"ל דאי הוה תני זוכרין הוה משמע דסגי במה שיזכור בלבו, להכי תנן מזכירין דבעינן שיזכור בפה. ע"כ. וכ"כ בקול הרמז שם. וכ"כ התפארת ישראל בספ"ק דברכות. (וע"ע בתפארת ישראל ריש תענית).

וכ"כ מרן החיד"א בס' דברים אחדים (דף קי) בשם המהרח"א בספר עץ החיים, שמצות זכירת יצי"מ היא בפה בדוקא, ולא די בלב. ובאמת שכ"כ החינוך (מצוה של) שעל זכירת יצי"מ באה הקבלה לעשותה בפה וכו'. [ויש לעמוד על שאר דברי החינוך שם. וצ"ע. ואכמ"ל]. וכ"כ מהר"י טייב בחקת הפסח (ס"ס תעג) בשם נחלת יעקב (ס"פ בא) שזכירת יצי"מ צריכה להיות בפה. ע"ש.

ומן האמור, דברי הרא"ש בתשובה קשים לשמוע, שנראה שסובר שגם זכירת יצי"מ בליל פסח די לה במחשבת הלב, היפך כל האמור.

והרב שבח פסח (דיני קדש אות ב), הביא לשון הרא"ש בתשובה הנ"ל, וכתב, דמשמע דהיינו טעמא שאין מברכין על ההגדה כיון שאינה אלא בלב, ואף שאין משיבין את הארי החי, מ"מ תורה היא וכו', ואמינא דלאו הרא"ש חתים עלה דהאי תשובה, שהרי הכתוב צווח והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, וכיון דמדאו' חייב להגיד לבנו, הרי הוא צריך להוציא הדברים בפיו, ואע"פ שאין לברך על מצוה התלויה בדעת אחרים, כמ"ש בשו"ת הרשב"א (סי' יח), מ"מ הא קי"ל שאם אין מי שישאל, הוא שואל את עצמו וכו'. וכ"פ הרמב"ם. ומשמע לי שהוא מה"ת. [וכמ"ש רבינו מנוח בשם המכילתא], ואפי' את"ל דהוי מדרבנן, מ"מ היה להם לתקן ברכה כמו על כל מצוות דרבנן.

והגאון בעל חקרי לב בספר מערכי לב (דרוש סד דף קמו) כתב ליישב קצת קושית הרב שבח פסח, דס"ל להרא"ש דמדאורייתא סגי בזכירת הלב אפי' בליל פסח, והמצוה להגיד לבניו היא בכלל מצות תלמוד תורה, דכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך, ומ"מ מדרבנן מצוה להזכיר בפה, ואע"פ כן לא תיקנו ברכה ע"ז, דדוקא במצוה שעיקרה מדרבנן, כגון נר חנוכה ומקרא מגילה, תקנו ברכה, אבל כשעיקר המצוה מה"ת לקיימה בלב, אלא שהוסיפו לתקן שיש להזכיר יצי"מ בליל פסח בפה, בכה"ג לא תיקנו ברכה וכו'. ע"ש.

ואכתי לא איפרק מחולשא, וכמו שהקשה אח"כ המערכי לב, ממ"ש הרמב"ם והסמ"ג שמ"ע מה"ת לספר בליל ט"ו בניסן בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו וכו'. ע"ש.

וכ"כ מרן החיד"א בספר כסא דוד (בקונטרס גאולת עולם דף קי). וע"ע בספר טוב עין (סי' יח אות פו).

ובשו"ת מחנה חיים (ח"ג סי' כח) נשאל ג"כ ע"מ שאין מברכין על ההגדה וסיפור יצי"מ בליל פסח, והשיב, נ"ל שאדם יחיד שיושב ועושה הסדר לבדו, א"צ לספר בפיו, אלא זוכר יצי"מ וכל הנסים במחשבה שבלב, אשר הפליא ה' חסדיו עמנו, אבל א"צ לספר בפיו, כי הסיפור הוא רק לאחרים. ככתוב ולמען תספר באזני בנך וכו', ובזכירת עמלק דכתיב זכור ואל תשכח, ילפינן מריבוי הכתוב שיזכור בפה, אבל בזכירת יצי"מ שכתוב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, די בזכירת הלב. הילכך א"צ לברך על סיפור יצי"מ, כי הדבר תלוי ברצון אחרים אם יאבו לשמוע, וכמ"ש בשו"ת הרשב"א (סי' יח) שלא תיקנו ברכה על מצוה התלויה בדעת אחרים כגון צדקה וכיוצא. ע"כ.

ואם כי יש לדבריו סיוע מתשובת הרא"ש הנ"ל, אבל דבריו עומדים בסתירה מכל האחרונים הנ"ל. וע"פ דבריו יש ליישב הקושיא של הרב שבח פסח, דהא קי"ל שאם אין לו מי שישאל, הוא שואל את עצמו, שי"ל דהיינו במחשבה בלב.

וכ"כ הפמ"ג (ס"ס תעד) דהא דאין מברכים על ההגדה, משום דלמ"ד הרהור כדבור דמי הו"ל כביטול חמץ שאין מברכים עליו, משום שלא תיקנו ברכה על דברים שבלב. [ולפ"ז מיושבת קושית הגר"ש קלוגר על הפמ"ג הנ"ל].

והיסוד שאין לברך על מצוה שבלב, מבואר כן בב"י (סי' תלב) דהיינו טעמא שאין מברכים על ביטול חמץ, לפי שהביטול הוא בלב ואין מברכים על דברים שבלב. וכ"כ הטור (סי' תלו),

י. מצות עשה לספר לילדיו סיפור יציאת מצרים, ולהרחיב בדבר, אפילו אם אינם יודעים לשאול, ילמדם כפי דעתם, ולאו דוקא בנו אלא עם כל בריה. [ספר החינוך מצוה כא]. אלא שהבן קודם. ועיקר המצוה בבן שלא הגיע למצוות, כל שיודע ומבין בסיפור יציאת מצרים. ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו.[י]

יא. אף מי שאין לו מצה ומרור, חייב בהגדה מן התורה, ובסיפור יציאת מצרים. ומי שחבוש בבית האסורים ואין לו הגדה של פסח ואינו יודע לאומרה בעל פה, יאמר מה שיודע מסיפור יציאת מצרים או יקרא פסוקים של יציאת מצרים.[יא]

והשבולי הלקט (סי׳ רו), והארח״ח (חמץ ומצה אות יג), והכלבו (סי׳ מח). וכ״כ בספר המכתם (פסחים ז:). וכ״כ רבי אשר בן חיים בספר הפרדס.

וכיו״ב כתב הישועות יעקב (סי׳ מז סק״ד) דה״ט שא״צ לברך על הרהור בדברי תורה, כמו שפסק מרן הש״ע שם, אע״פ שגם בהרהור בד״ת מקיים והגית בו, מ״מ לא תיקנו ברכה על מחשבה שבלב. וכמ״ש בב״י (סי׳ תלב) בענין ביטול חמץ. ע״ש. וכן כתבו המלא הרועים (מערכת הרהור כדבור דמי אות ד). והמנ״ח (מצות תל).

ואפי׳ לדעת הגר״א דס״ל שגם המהרהר בדברי תורה צריך לברך ברכות התורה, י״ל משום דס״ל שמכיון שתיקנו לברך ברכות התורה על דברי תורה, שעיקרה תלויה בדיבור, וכמו שאמרו בעירובין (נד.) כי חיים הם למוצאיהם, למוציאהם בפה, גם המהרהר בלבו שמקיים והגית בו צריך לברך. וכ״כ בשו״ת בנין עולם (או״ח סי׳ ו) בהגהה. **אמנם** בשו״ת מכתב לחזקיהו (סי׳ ד דף כד ע״ד) הקשה ע״ז, שהרי תרומה שניטלת במחשבה, ואע״פ כן מברכים על הפרשתה. ע״ש.

אך לא זכר שר מ״ש בשו״ת הגרעק״א (ס״ס ל) וזת״ד, ומה שהקשה הגאון ר׳ ישעיה פיק ברלין על הב״י (סי׳ תלב), ממה שמברכים על הפרשת תרומה אף שניטלת במחשבה, לק״מ, שכיון שעיקר ענין ההפרשה הוא ע״י מעשה ליתנה לכהן, אע״פ שעתה אינו עושה מעשה, מ״מ כיון שסופו לבוא לידי מעשה חשיב שפיר מעשה שראוי לברכה, משא״כ בביטול בלב שהכל נגמר ונעשה במחשבה. [ילקו״י מועדים עמוד שצד. חזו״ע פסח עמוד קנ בהערה, ובמהדורת תשס״ג עמוד נא. ובדין הרהור כדיבור דמי ראה בשו״ת יבי״א ח״ד סי׳ ג׳, ובקהלות יעקב ברכות סי׳ י׳].

מצות עשה לספר לילדיו סיפור יצי״מ, אפי׳ אם אינם יודעים לשאול

י) **נתבאר** לעיל. וזה כעין מה שמצינו בהלכות תלמוד תורה, שאע״פ שכתוב ולמדתם אותם את בניכם, המצוה היא על כל התלמידים. וזה לשון הרמב״ם בהלכות תלמוד תורה (פ״א ה״ב): ״כשם שחייב אדם ללמד את בנו תורה, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם, כך חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע״פ שאינם בניו, שנאמר ושננתם לבניך, מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידיך שהתלמידים קרואים בנים, שנאמר ויצאו בני הנביאים. א״כ למה נצטווה על בנו ובן בנו להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו״. ע״כ. ומקור דבריו בספרי. ואף כאן, מה שכתוב והגדת לבנך לקדימה בעלמא. [ילקו״י מועדים עמוד שצד. חזו״ע פסח עמוד קמט].

וכבר הזכרנו לעיל שמנהגו של מרן האמו״ר זיע״א היה לספר לילדיו ולנכדיו את סיפור יצי״מ בלשון המתאימה לילדים רכים, והיו נמשכים אחר דבריו בהקשבה רבתי, ומחלק להם מידי פעם קליות ובוטנים.

גם מי שאין לו מצה ומרור, חייב בהגדה מן התורה

יא) **כן** הוא בפמ״ג (משז״ס תפה). וכ״כ בשו״ת שואל ומשיב רביעאה (ח״ג סי׳ כח). ודלא כמ״ש בשו״ת חסד לאברהם תאומים (תנינא או״ח סי׳ נד), ומהר״ש קלוגר (הוב״ד בהגדת ידי יוצר עמ׳ לב), וכדבריהם כתב בס׳ תורת משה לחת״ס (ליום ב׳ של פסח. דרשות חת״ס ח״ב עמ׳ רעח) שבשנה של נס פורים שמרדכי העביר יו״ט ראשון של פסח בתענית (מגילה טו.), כיון שהיו בצום ולא יכלו לקיים מצות אכילת

מצה "וסיפור יצי"מ". ובהגהות שער יוסף על דרשות חת"ס לפורים (עמ' 414 בהג"ה) הביא שלכן מצינו שגדולי החכמים היו מסובין בבני ברק (ששם היו מבני בניו של המן מלמדים תורה) וספרו שם כל הלילה ביצי"מ, לתקן מה שביטלו בימי המן, שהיו זועקין בימי צרתם לילה ויום, ולכן תיקנו קריאת המגילה גם בלילה (מגילה ד.). וראה מ"ש בזה במאור ישראל (פסחים קטז:). **ובשו"ת חזו"ע** (סי' כג עמ' שמח).

וראה במשנת יעבץ (מועדים סי' יח) שדן בנ"ד, אם יש מצות סיפור יצי"מ כשאין לו מצה. וכתב עוד שם שקיום מצות סיפור יצי"מ הוא גם ע"י קיום הלכות פסח. [וע"ע בילקו"י מועדים עמוד שצד. ובחזו"ע פסח עמ' קמט, ובמהדורת תשס"ג עמ' נג].

ובשו"ת משנה הלכות מה"ת (ח"ג א"ח סי' סח) כתב מכתב למרן אאמו"ר זיע"א. וז"ל: לכבוד מע"כ רב הרבנים גאון הגאונים, סכינתא חריפא, תל תלפיות, גל אגוזים, כל רז לא אניס ליה, פאר הדור וכו' כקש"ת מוהר"ר עובדיה יוסף ראשון לציון, בעמ"ח ספרים קדושים בכל מקצועות התורה, לאמיתה של תורה. אחדשכ"ג בידידות ואהבה נאמנה וכו'. ולאות שהנני משתעשע בדבריו היקרים והחשובים בעיני מאד, ראיתי בשו"ת חזו"ע (סי' כג) שהביא חזות קשה מה שמצא להגאון מהר"א בשו"ת חסד לאברהם (מה"ת או"ח סי' נד), הטעם שאין מברכין על מצות הגדה וסיפור יצי"מ לפי שכלל גדול שכל מצוה שהיא סמוכה למצוה אחרת, וא"א לקיים השניה בלתי הראשונה, לא תיקנו לברך על השניה, כמ"ש הרמב"ן בספר המצות (שרש יב), בענין הפרשת תרומות ומעשרות ונתינתן, שהן שתי מצוות, ההפרשה והנתינה, ואינו מברך אלא על ההפרשה ולא על הנתינה. וכן אנו נאמר שכיון שמצות סיפור יצי"מ בלילה הזה היא נסמכת למצות אכילת מצה, שנאמר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ופשיטא דמי שאין לו מצה ומרור פטור מסיפור יצי"מ. וכן נראה מתרוה"ד (סי' קכח), לענין אכילת מצה לקטן בער"פ. לכן כיון שמצות ההגדה תלויה באכילת מצה, כיון שמברך על המצוה העיקרית אינו מברך עוד על סיפור יצי"מ. ומעכ"ג תמה עליו דפשיטא שגם מי שאין לו מצה ומרור בליל פסח, אין המצוה של סיפור יצי"מ מעכבת, וכן מצא בפמ"ג (מש"ז ס"ס תפה) בפשיטות שמצות מצה ומרור אינה מעכבת מצות סיפור יצי"מ. וציין לפי עומק ורוחב בינתו לספר המצות (רס"ג עשין לז דף קפז.), ושו"ת בשמים ראש (סי' קעג), ורשב"ץ בפי' ההגדה. וכן משמע לכאורה ממכילתא (פ' בא), והגר"י פערלא רצה להבין כן גם בדעת רבינו הגדול בה"ג, שהשמיט ממנין המצוה סיפור יצי"מ. ודחק עצמו הרבה, ומעכ"ת דחה דבריו. ולפענ"ד מאד צדקו דברי מעכ"ג, שסיפור יצי"מ אינו תלוי באכילה, ואם אין לו לאכול אע"פ כן חייב בסיפור. גם בעיקר הטעם לכאורה צ"ע, שאם הסיפור ביצי"מ תלוי במצות אכילת מצה ומרור, נימא הכי נמי כמו בהפרשת תרומה ונתינתה, דאיכא ב' מצות ומברכין על הראשונה, ה"נ כיון דסיפור יצי"מ הוא קודם אכילת מצה ומרור וכ"ש פסח, א"כ הי"ל לברך על הסיפור ולא על המצה או המרור לפי הדמיון הנ"ל.

ומיהו לעצם החידוש, בעניותי אמרתי פעם כעין החסד לאברהם אלא באופן אחר, לפמ"ש הרמב"ם (פרק יא מהלכות ברכות ה"ח), שכל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה. וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר, אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון. כיצד, העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפלין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשייה אקב"ו לעשות סוכה או לולב וכו', מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר. ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב וכו'. ע"ש. ועיין ארחות חיים (לוניל באריכות) ביאור הדברים. ונראה דכל מצוה שיש כאן מצוה ואח"כ ציווי אחר, מברך על השני ולא על הראשון, וא"כ י"ל דה"נ הרי איכא מצוה לספר ביצי"מ והגדת לבנך, אבל יש עוד ציווי שני לאכול מצה ומרור וק"פ, וכיון דמצות סיפור הוא קודם האכילה, שפיר מברכין על הציווי האחרון.

ובזה מיושב עוד לפי מ"ש מהרי"ל (בהל' הגדה) דמה שעוקרים הקערה כדי שישאלו התינוקות, ולכאורה מה ענין זה ליצי"מ, אלא שאומר להם שאין לנו לאכול עד שנודה להקב"ה על הנסים שעשה לנו, ואז הבן שואל מה הם הנסים, ואומר לו עבדים היינו וכו', והביאו כ"ג (בחזו"ע סי' כב דף שלג), והרי א"כ החיוב לספר דוקא קודם, והאכילה תלויה בסיפור אח"כ הו"ל האכילה ציווי שני. אלא דא"כ לכאורה לפ"ז צ"ל נמי שתיקון הברכה צריך להיות על הנס שחייבין להודות וע"ז אומרים אשר גאלנו, נמצא שבאמת יש כאן ברכה על הנס, וכבר האריכו בזה האחרונים ז"ל.

יב. סומא [עיור] צריך לקרוא את ההגדה, ואף מוציא ידי חובה את בני ביתו. וכאשר הוא מגיע למצה זו, מרור זה, יש אומרים שאין לו לומר "זה", כי זה משמע שיכירהו במראית העין. אולם למעשה יכול לומר מצה זו, מרור זה, כיון שיכול להגביה את המצה או המרור, ולהחזיקם בידיו. יב)

יג. מותר לנכדות לשיר "מה נשתנה" בפני ההורים והסבא, ואין בזה חשש איסור. ומותר לאחים ואחיות לשורר ביחד את "מה נשתנה" וכן את הפיוט שלום עליכם, כאשר קול האחיות מעורב עם קולם של האחים, ואינו גובר עליהם. והדבר ברור שאם יש שם בני משפחה שאינם אחים ואחיות, כגון גיסים או אורחים, אין לנשים לשיר שירי שבת או פיוט שלום עליכם, אלא תאמרנה השירים והפיוט הנ"ל עם אחרים באופן שקול הנשים לא ישמע לאורחים. ומותר לאשה לנגן בפיוט "מה נשתנה" בפני בעלה גם כשאינה

והאבודרהם הביא עוד טעם מהריא"ף, שלא תיקנו ברכה על הסיפור, אלא סמכו על קידוש היום שאומרים זכר ליצי"מ, שכולל גם זכר של הסיפור, וקצת טעם לפי שמעיקר דינא כתבו הפוסקים שבדיבור אחד יוצא י"ח, אלא שכל המרבה ה"ז משובח, ועל דיבור אחד לא שייך תיקון ברכה, כמו על מחשבה שכתבו שאין מברכין.

וראיתי למעכ"ג שהביא עוד לאחרונים שכתבו שבה"ג ז"ל לא מנה מצות סיפור יצ"מ במ"ע, וכן הר"ש בן גבירול נמשך אחריו, ולא מנה מ"ע זו במנין העשין שלו. ועיין להגרי"פ פירלא בביאורו על הרס"ג (עשה לג). ואמנם הרשב"ץ בזוהר הרקיע (עשין לב) כתב, דמ"ש הר"ש בן גבירול ולמוד נאמנה לבנים ברננה היינו מצות סיפור יצי"מ. ע"ש. מיהו מלשון הר"ש בן גבירול משמע כפשוטן דלא חשיב לה כמ"ע. ע"ש. וצ"ב. והאחרונים פלפלו למצוא טעם לרבינו הגדול בה"ג ז"ל. ואכמ"ל. [ע"כ].

ומה שכתבנו לגבימי שנמצא בבית הסוהר וכו', כ"כ הגר"ז (סי' תעג סעיף נג. ובכה"ח סי' תעג אות קנג), שמעשה באחד שהיה תפוס בידי נכרים ולא ידע באמירת ההגדה בעל פה והיה לו חומש ואמר כל הפרשיות של יצי"מ. ע"כ. והובא בשכנה"ג בשם רש"ל, שתפוס אחד לא רצה לאכול בלילה הראשונה מצה שעשאה גוי. ולא ידע בהגדת הגדה, והיה לו חומש, ואמר כל הפרשיות של יצי"מ.

יב) בפסחים (קטז:), איני והאמר מרימר, שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף, מאן אמר הגדה בי רב יוסף, ואמרו, רב יוסף. מאן אמר הגדה בי רב ששת, אמרו, רב ששת.

הסומא כשיגיע למצה זו ומרור זה, אם יכול לומר "זה"

והנה החק יעקב (סי' תעג, ס"ק טל) כתב, שהסומא שחייב בהגדה כשיגיע למצה זו ומרור זה, אין לומר זה, דאמרי' (קטז:) בננו זה, פרט לסומין, כי "זה" משמע שיכירהו במראית העין, וכמ"ש רשב"ם שם. ואף דלפי המסקנא שם אפשר לחלק, מ"מ מה בכך הא אפשר לומר בלשון קצר מצה שאנו אוכלים וכו'. ע"כ.

והחיי אדם כתב, שכיון שיכול להגביה, שפיר יכול לומר זה. ועיין באמרי שמואל על המעשה רב (סי' קצא) שתפס עליו ממתני' (סנהדרין עא.) גבי בן סורר ומורה ותפשו בו ולא גדמין וכו'. בננו זה ולא סומין. הרי שאף בתפישה אם סומים הם לא שייך לשון זה. וע"ע בשו"ת בית שערים (סי' רי) מ"ש בזה. ועיין בספר חיים לראש (דף מז:).

אך יש להעיר מלשון המאירי (קטז:) שכתב, הסומא אף הוא חייב בהגדה, וכן מוציא בה את האחרים. ואע"פ שכתוב בה בעבור זה, והסומא אינו יכול ליחד, והיה לנו להוציאו מכלל זה, וכמו שאמרו בענין בן סורר ומורה בננו זה ולא סומין, כמו שהתבאר במקומו. "מ"מ הרי מצה ומרור לפניו, ויכול ליטלם ולהגביהם". עכ"ל. ומבואר כדברי החיי אדם. וצריך לתרץ כמ"ש בשו"ת בית שערים. ע"ש. ופשוט. [ראה בילקו"י מועדים עמ' שצד. חזו"ע פסח עמו' קנב בהערה. ובמהדורת תשס"ג עמו' נח].

טהורה. [והרוצה לחוש להמחמירים בשמיעת קול שיר של אשתו שאינה טהורה, תבא עליו ברכה]. יג)

אם מותר לאשתו, לבנותיו, ולנכדותיו לשיר "מה נשתנה"

יג) בגמ' (ברכות כד.) אמר שמואל, קול באשה ערוה, שנאמר, כי קולך ערב ומראך נאוה. ופירש רש"י, מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא. ע"כ. ולאו דוקא לענין ק"ש קאמר, אלא שאסור לשמוע קול שירה של נשים. [הרא"ש]. ובשיטה מקובצת שם כתב, דקול באשה ערוה, פירוש לק"ש. וי"א דדוקא קול של זמר ושער המכוסה, אבל קול שאינו של זמר, ושערה מחוץ לצמתה אין חוששין להם. ע"כ. ובס' דברי דוד שם העיר ע"ד הרא"ש דמה הכריחו לזה, הא לפי פשטא דסוגיין משמע דאיירי הכל לענין ק"ש, וכמו אידך מימרא דרב ששת, דשער באשה ערוה, דפירש הרא"ש עצמו דמיירי לענין ק"ש. ומדסדרן הגמ' זה אצל זה, ש"מ דתרווייהו בחדא ענין קמשתעי לענין ק"ש. וצ"ע. ע"כ. וצ"ל דכיון שקול באשה ערוה לענין הרהור, ממילא אסור לשמוע קול אשה בעת שקורא ק"ש, והא בהא תליא. [דמסתבר דהאיסור לשמוע קול באשה בעת שקורא ק"ש, משום שאין ראוי לקיים מצוה בעת שיכול לבוא לידי הרהור עבירה].

ומרן בש"ע (או"ח עה, ג) כתב, יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש. הג"ה, ואפי' באשתו. וע' בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' ז אות ח) דמ"ש מרן בש"ע שיש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש, מיירי נמי אפי' באשתו, דאילו אשה אחרת אסור מדינא גם שלא בשעת ק"ש, כמ"ש באה"ע (סי' כא). וכ"כ הערוה"ש (סעיף ח). וע"ע במגן גבורים (סי' עה סק"ד). וכתב במג"א (סק"ו) דה"ה אפי' פנויה (ב"ש). וקול זמר א"א לעולם אסור לשמוע. וביאר במשנ"ב שקול פנויה שאינה נדה מותר שלא בשעת ק"ש באופן שאינו מכוין ליהנות מזה, כדי שלא יבוא לידי הרהור, אך זמר אשת איש וכן כל העריות או פנויות בזה"ז לעולם אסור לשמוע. וע"ש שאם מכוין ליהנות אפי' קול דיבורה אסור לשמוע, שהרי אפי' בבגדיה אסור להסתכל ליהנות.

וכתב בהגמ"י (פ"ג מהלכות ק"ש הלכה טז), פירש רבינו חננאל, וקול אע"ג דאין נראה לעינים הרהור מיהא איכא, ובתולה הרגילה בגילוי שער לא חיישינן דליכא הרהור, וכן בקול לרגיל בו.

והנה בבית שמואל (אהע"ז סי' כא סק"ד) כתב להתיר לשמוע קול זמר של פנויה, אפי' גדולה, ורק בעת ק"ש ותפלה אסור. ע"ש. אך כבר חלקו עליו האחרונים, וכמ"ש הפמ"ג (מש"ז סי' עה סק"ב), דפנויה נדה מכלל ערוה היא, ואסור לשמוע קול זמר שלה. ע"ש. ובכנה"ג (הגה"ט סק"ד) הביא כן בשם תשובת הבאר שבע. וכן פסקו הבא"ח (פר' בא אות יג), והכה"ח (סי' עה אות כא), והמשנ"ב (ס"ק יז), שקול זמר של אשה אסור לשמוע בשעת ק"ש, ואפי' פנויה, אבל שלא בשעת תפלה שרי, אך שלא יכוין ליהנות מזה, כדי שלא יבוא לידי הרהור, וזמר פנויה שהיא נדה מכלל עריות היא. ע"כ. ומבואר, דאם היא קטנה פחות מי"א שנה אין בזה איסור. אך בשעת ק"ש ותפלה, כתב בבא"ח הנ"ל, דבת קטנה פחות משש שנים, אין לחוש אם פועה ומנגנת לתינוק כדי לקרות ק"ש. ע"כ. ומשמע דמגיל שש יש להחמיר שלא לקרוא ק"ש ולהתפלל בעת ששומע קול זמרתה. ועכ"פ לענין שירת בנות קטנות עד גיל אחת עשרה, שלא בשעת ק"ש, י"ל שאין בזה משום הרהור ושרי. וראה להלן.

ועיין בשו"ת אג"מ (או"ח סי' כו) שכתב, שאף להמשנ"ב (סי' עה ס"ק יז) נראה, כיון שאין איסור אלא מצד שמא יבוא לידי הרהור, א"כ אין זה אלא בפנויה גדולה, אבל בקטנות אין לחוש להרהור, אבל משהגיעו לגיל י"א שנה, אף שעדיין לא ראו, יש להחמיר ולדונן כנדות, מאחר שיש כבר הרואות, אין לחלק ביניהן. ועל כן לדעתו אין למחות בהורים הבאים לשמוע קול זמרת הבנות עד הגיל הנ"ל. ומ"מ בלא צורך אין להתיר כלל, כי בדברים כאלו המחמיר קדוש ייאמר לו. ע"ש.

והנה נחלקו הפוסקים לענין אמו בתו ואחותו [שמצינו בהם שלא נאסרו להביט בפניהם, ועוד כמה קולות], אם יש לאסור משום קול באשה ערוה, שדעת החזו"א והסטייפלר לאסור בזה. כמ"ש בס' ארחות רבינו (עמ' נה) בשם החזו"א, ושם בח"ד (סי' קנו) כתב שהסטפיילר לא הרשה לנכדותיו לשיר שירי שבת בשלחן שבת. וכ"כ בס' ארחות איש (שער יא סי' ט).

גם בשו״ת שבט הלוי (ח״י סי׳ כו) נשאל שבכמה בתי ישראל נהגו שהבתולות מזמרות ש״ק עם המשפחה, האם אין בזה חשש של קול באשה ערוה לגבי אחיהם או אביהם. והשיב, שמשמעות הפוסקים שיש בזה גדר קול באשה ערוה, אם היא מגביהה קולה וקולה ישמע בשעה שאחיה או אחרים יושבים בשולחן, ואין עצה, אלא שתצרף עצמה בלחישה וקולה לא ישמע, וע״ע בשו״ת שבט הלוי (ח״ג סי׳ יד) בשם תשובת מים חיים להגאון באר שבע, ובח״ה (סי׳ קצז, אות ד). עכ״ד.

אלא שיש לדון באופן שאחים והאחיות משוררים יחד, ואין קול האשה בולט, ויש שם גיסים המצויים הרבה בבית, יש לדון בזה ע״פ מה שנסתפק בחתן סופר (או״ח שער טהרת ידים סי׳ יד) להסתפק אם מותר לשמוע שירה של איש ואשה יחד, דהא תרי קלי לא משתמעי, ואע״ג דאמרינן דהיכא דחביב עליו יהיה דעתיה ומשתמע אפי׳ בתרי קלי, והכא איכא חביבותא לקול האשה, זה אינו, דכיון דאמרינן דתרי קלי לא משתמעי ממילא לא שמע לקול האשה ולא אתי לידי חביבות דנימא דיהיב דעתיה, דדוקא כששמע קול אשה נתעורר להרהור, אבל כאן אמרינן אדרבה דתרי קלי לא משתמעי, וליכא התחלה לחביבות, ובזה היה מיושב קו׳ הבאר שבע מ״ותשר דבורה וברק בן אבינועם״, דהתם היו תרי קלי. ע״ש.

אולם בבאר יהודה על החרדים (פ״ג מל״ת מד״ק וד״ס) כתב, שאין להסתפק בזה, וברור שאסור לפמ״ש רש״י (ר״ה כז.) שא״א לצמצם דיבורים בתיבה אחת שלא יהיה אחד לפנים ואחד לאחור. ע״כ. נמצא דבקול זמר לא שייך להקל, דשפיר נשמע קול האשה.

ועיין בקובץ תשובות (להגרי״ש, ח״ג סי׳ י), וביתר הרחבה בספר אשרי האיש (חלק א עמוד פ) שכתב, שאסור לשיר עם אשתו זמירות שבת שיש בהם דברי תורה [כמו הפזמון: מה ידידות מנוחתך], אבל לשמוע קול אשתו ששרה זמירות שיש בהם ד״ת אין איסור בדבר, רק שבשעה שהיא שרה נראה פשוט שאין לו לומר דברים שבקדושה. ואם איננה טהורה לא תשיר כלל. עוד כתב שם, שגם באחותו ששרה אסור לו לומר אז דברים שבקדושה. ולשמוע זמר שלה סתם, פחות מבת י״א שנים יש לדון שמותר. ומבת י״א שנים מכוער הדבר, אי נמי אפשר דלא גרע מבנותיו שכתב הביאה״ל (ר״ס ע״ה בשם שולחן שלמה) שלגבי בתו יש לאסור מגיל י״א שנה ואילך, ואסור. ואם תשיר בשקט מותר, שאין להחמיר כ״כ באחותו כיון שאינו שומע ממש את קולה.

וכ״ה שם (ח״ב עמוד קכז) שנראה פשוט שאף שאין איסור לשמוע קול אשתו טהורה בעת ששרה זמירות שבת שיש בהם ד״ת, מ״מ בזמן שהיא שרה אין לו לומר דברים בקדושה, וכן אסור לו לזמר אתה ביחד. אבל אם לא יזכיר שמות או פסוקים מותר לבעל לשיר זמירות שבת אף שאשתו שרה עמו. ואם אינה טהורה לא תשיר כלל. ע״כ.

ובאשרי האיש ח״ג (עמוד ת) כתב עוד בשם הגרי״א, שיש ליזהר שילדות קטנות מעל גיל שלש שנים, לא ישירו מה נשתנה, ואפי׳ רק בניגון נעימת קול [שאינו ניגון כ״כ] כמ״ש המשנ״ב (בסי׳ תעט סק״ט) לגבי הלל. ורק אם אין שם אחרים זולת האחים של אותם ילדות, והם רגילים עמם, בזה יש מקום להקל. ע״כ. [וכנראה אסר בשרות לבדן].

ומ״מ יש שהקילו בזה לשמוע קול שירת בתו, עיין בשו״ת דברי יציב (אה״ע סי׳ לו), ובשו״ת אבן ישראל (ח״ט סי׳ סג), ובשו״ת באר שרים (ח״א סי׳ ל). ובשו״ת אז נדברו (ח״ט סי׳ נט), ובתשובות והנהגות (ח״א סי׳ קלח), ובשו״ת להורות נתן (ח״ד סי׳ קד) שצידדו כמה טעמים להתיר בזה.

והגרשז״א זצ״ל בס׳ הליכות שלמה (פ״כ אות יא) כתב, שמעיקר הדין מותר לומר זמירות שבת עם אשתו כשהיא טהורה ועם אחיותיו אפי׳ הנשואות, ועם בנותיו, ואף שאסור לומר ד״ת כששומע קול זמר אשה, זמירות שאני שאומרם דרך זמרה ושבחה ולא דרך לימוד. ומיהו לכתחילה רצוי שישתתפו בשירי שבת רק בלחש. עכת״ד. ולפי דבריו לומר אשת חיל אסור.

ויש שרצו להתיר בזמירות שבת בכל אופן, מכמה טעמים, כמו שבדברים שבקדושה אין שולט יצה״ר, אך כבר האריכו להשיב ע״ז, עיין בשו״ת ציץ אליעזר (ח״ז סי׳ כח) שאין לזה היתר, והחת״ס הנ״ל כתב לאסור אפי׳ כשהנשים ישמיעו קול דרך עזרת נשים דכערוה יחשב אצלנו, והחמיר בזה אפי׳ לכבוד מלכות מלך גוי, ושאפי׳ אשתו טהורה אסור בשעת תפלה והודאה או הספד וכו׳. ע״ש. וגם בשו״ת באר שבע הנ״ל כתב תוכחת מגולה על

שמשמיעות קול בזמירות בשבת עם אנשים, ושנראה ברור שאפי' פנויה אסור. ע"ש.

וראה עוד בשו"ת ציץ אליעזר ח"ה (סי' קצז) לגבי קול נשים בתערובת קול אנשים. ושם בח"י (סי' כו). וראה גם בשו"ת מנח"י (ח"ז סי' ע). [ויותר מזה החמיר בס' תורת ההסתכלות (סי' ב), שיש ליזהר מלהשתתף באסיפה שנשים נואמות, אך השיב עליו בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' ריח) ע"ש, אלא שסיים שמ"מ מידי ריחוק מן הכיעור לא יצא, ובפרט אם הוא נהנה מקול הדיבור שלה, דא"כ איכא נמי איסורא. והביא שם שמבואר בשו"ת הרדב"ז (סי' תשע) דאסור לילך אפי' אחורי אשתו, משום הרהור].

ובשו"ת להורות נתן (ח"ד סי' רד), וכן בשו"ת באר שרים (ח"א סי' ל) כתבו לאסור לשמוע קול זמר של אחותו. וכ"כ בספר הליכות בת ישראל (עמ' פה) שהחזו"א אסר לשמוע קול זמר של אחותו. וכ"כ בארחות רבינו (עמ' נה אות קעו). אבל בשו"ת דברי חכמים (עמ' רנג) כתב בשם הגר"מ פינשטיין שיש להקל.

ובס' בירור הלכה (ח"ה א"ח סי' עה עמ' טל) כתב, ששמע מבאי ביתו של החזו"א דקאי באח ואחות שהיו קצת זרים זל"ז, וכעין מ"ש החזו"א (סי' טז) לענין קטנה דכל שאין דעתן של בנ"א עליהן מחמת קטנותן מותר. ע"ש. או דמיירי שמתכוון ליהנות דאסור בכה"ג, כמובא בב"ח (סי' כא). וראה בשו"ת אז נדברו (שם) לגבי זמירות עם בתו או אמו דאף שמעיקר הדין מותר, מ"מ יש להחמיר.

ודעת מרן אאמו"ר זיע"א, דבאחים ואחיות והורים, יש להקל בשירי שבת לשיר ביחד, באופן שהאחיות לא ישירו לבדן. וכן במסיבה משפחתית שאוספים את כל הנכדים והנכדות של בני המשפחה, ושרים שירים לכבוד יום ההולדת וכדו', ויש שם ילדות בגיל עשר, אפשר לסמוך על השרידי אש שכאשר שרים יחד ולא ניכר קול הנשים בפני עצמן, אין איסור בבני משפחה. וגם כשיש שם גיסים, יש להקל באופן שקול האשה לא נשמע ובולט, וקול האנשים גובר באופן בולט, וכמו שביארנו בס' ילקו"י דיני חינוך קטן (עמוד שלב) אבל אין להקל שישירו בפני עצמן, או באופן שקול הנשים בולט או גובר על האנשים. ומ"ש בספר אור שרה (עמוד רפג) בשם מרן זיע"א שאף בקול של אחות [קטנה] יש להחמיר. אין זה מדוייק, שלא אמר כן אלא דרך חומרא. וע"ע בס' טהרת הבית (ח"ב עמוד קע) לגבי קול שירת ילדות קטנות בגן.

ובתשובות והנהגות (הנ"ל) כתב, שכיון שמבוא' בש"ע, שיש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש ואפי' באשתו, והיינו שכל דבר שבקדושה שאסור לומר בפני ערוה אסור גם בזה, משום דקול באשה ערוה, א"כ כ"ש באחותו, ואסור אפי' לאשתו או לבתו להשתתף בזמירות שבת, שעי"ז נאסרים השומעים מלומר השירות ותשבחות. וגם בעיקר הענין לשמוע זמר אחותו, אם אינו להתענג כמו בזמירות וכדומה, מדינא אין איסור, אלא שמסתברא שבאחותו גדולה ראוי למנוע. שוב מצאתי שבס' "אמרי יושר" הביא בשם רבינו החזו"א שאסר, שאחותו ככל העריות לענין קול ערוה.

ומיהו בענין "זמירות שבת", נראה שאם אין קולה מתבלט לשיר בקול נעים ולהנעים, אלא שמשתתפת בקול נמוך עם כולם, ואין שם אנשים אחרים, ולשם שמים, וגם האח לא מתכוון כלל לשמוע קולה, אין בזה איסור ובפרט כשהיא עוד קטנה. שכיון שהכוונה לש"ש, יש לצרף שכה"ג לא חשיב קול זמר, וכשאינו מכוין קיל טפי וכמבואר במשנ"ב (סק"ד וס"ק יז). אבל במנעמת בשיר אסור וכנ"ל. אמנם חסידים ואנשי מעשה נהגו בכל מיני זהירות וחומרות בענינים אלו, ואף באחותו לא יניחו לשיר כלל אף זמירות, ולמיגדר מלתא שאני, ואין לזוז מהמנהג להחמיר, אבל מעיקר הדין נראה כמ"ש שאין איסור בלחש באחותו הקטנה, רק לא תתבלט בקולה, ומשתתפת עם כולם, ואף ששומע קולה, לא נוכל לאסור מדינא, שזה לא מביא לידי הרהור והכל לשם שמים. עכ"ד.

שמיעת קול באשה ברדיו

והנה חכ"א מב"ב חלק כדרכו גם בד"ז על מרן זצוק"ל, וטען בשיעורו שיש לאסור לשמוע קול אשה ברדיו, אף שאינו מכירה, דהנה בפסו' נאמר, כי קולך ערב ומראך נאוה, ומשמע

שרק כשבאים ביחד אסורים, וכמו שהאריך בזה ביבי"א (ח"א או"ח ו). וע"ז העיר, שע"פ הירושלמי (חלה פ"ב ה"א) שלמד קול באשה ערוה מהפס' (ירמיה ג, ט) "והיה מקול זנותה ותחנף את הארץ, ותנאף את האבן ואת העץ" משמע שאפשר להגיע לניאוף גם על עץ ואבן, וא"כ גם כשמוקלט ברדיו זו בעיה. ולכן חלק על דברי מרן, ומסקנתו לאסור.

אולם תמוה מאד, שהרי לא מבואר בירושלמי כלל שהקול הוא ע"י עץ ואבן, אלא רק אפשר ללמוד מהפס' שהביא הירושלמי שע"י קול באשה ערוה, אפשר להגיע לניאוף עם עץ ואבן. אבל י"ל דכ"ז רק בקול האסור, והיינו בקול של אשה כשרואה אותה בעת ששרה, וכמו שפי' מרן זיע"א, אבל קול בלא ראיה ואינו מכירה, אינו גורם כלל לניאוף, ואין שום ראיה כלל ועיקר מהירו'. והוא פשוט לכל מעיין. [וכ"ז מלבד שהלכתא כהבבלי לגבי הירושלמי, והמעיין במפרשים שם יראה שכולם פירשו בענין אחר, שיש שפי' דקאי על עבודת כוכבים ועץ ואבן הוא הפסלים, ויש שפי' דקול קאי על הקול שיוצא עליה שמזנה, ויש שפי' שקול פי' קלות. ע"ש]. נמצא שבחנם הזדרז לחלוק על מרן זיע"א.

אם מותר לבעל לשמוע קול שירת אשתו גם כשאינה טהורה

ומה שכתבנו שמותר לבעל לשמוע קול שירת אשתו גם כשאינה טהורה, הנה בגמ' שבת (יג.) אמרו, את אשת רעהו לא טימא ואל אשה נדה לא יקרב, מקיש אשה נדה לאשת רעהו, מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. וכו'. ע"ש. ולכאורה אף אנו נאמר שכשם שאשת רעהו אסור לשמוע קול שיר שלה, כי קול באשה ערוה. וכדאמרינן בקידושין (ע.). וכן פסקו באה"ע (סי' כא ס"א). והכי אמרינן בסוטה (מח) זמרי גברי ועני נשי פריצותא וכו'. ע"ש. וא"כ אף אשתו נדה אסור לשמוע קול שיר שלה, דאין היקש למחצה. אלא דא"כ יש להקשות דהא אמרינן בע"ז (כ.), ונשמרת מכל דבר רע, שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפי' פנויה, באשת איש ואפי' מכוערת. וכ"פ באה"ע (סי' כא ס"א). ואילו באשתו נדה מותר להסתכל, וכדאיתא בנדרים (כ.) וכ"פ הרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ד). וכ"פ הטור ומרן הש"ע (אהע"ז סי' כא ס"ד). וא"כ ה"ה בקול זמר של אשתו נדה.

ואמנם בלחם ושמלה (סי' קצה בלחם סק"כ), כתב לאסור בפשיטות לשמוע קול זמר של אשתו נדה. וכ"פ עוד בספרו קיצור ש"ע (סי' קנג אות י). גם בפתחי תשובה (סי' קצה סק"י) צידד לאסור, משום דבשבת יג. מקשינן אשתו נדה לאשת רעהו, וה"נ י"ל שמכיון דבא"א קי"ל קול באשה ערוה ה"נ באשתו נדה. והניח בצ"ע. גם בערוה"ש (שם ס"ק כג) כ' לאסור בפשיטות.

גם בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סי' עה) נשאל בדבר קול באשתו נדה, אם מותר לשמוע כשמזמרת, וכתב שהפ"ת (סי' קצה סק"י) נשאר בצ"ע ולכן מן הראוי להחמיר.

גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קכט אות יב) נשאל בדבר שמיעת קול זמר אשתו נדה, מה הדין בזמירות שבת וכן אם יש עוד בני בית שמזמרים. והשיב, שגם בזמירות שבת אין היתר, ומה שיש עוד מזמרים ושומעים גם קולה, אינו היתר כלל כמבואר בש"ס ופוסקים.

ובשו"ת מנח"י (שם) כתב בשם גאון אחד, שכל הנידון בזה הוא האם מזמרת לעצמה, אבל אם מכוונת להנאת בעלה פשיטא דשייך משום הרגל עבירה ואסור. והרמ"ח שם כתב לדון שאולי החמירו בקול ממש ולא אם שומע קול אשתו נדה ע"י הקלטה. וסיים שכ"ז רק אם אין כאן כוונה להנאתו, אבל אם יש כוונה להנאתו, יש משום הרגל עבירה בודאי וכנ"ל. וכמו כן אם מנגנת להנאת בעלה בודאי יש לחוש משום הרגל עבירה ואסור, אבל אם מנגנת סתם, יש להסתפק אם הוא כמו קול זמר שמזמרת בפיה, ע' בישעיה (כג טז) קחי כנור וגו' למען תזכרי, וברד"ק ובמצ"ד שם מה שפירשו עה"כ שם. עכ"ד. [ובחיי אדם (כלל ד ס"ח) כתב, דאע"ג דקול דיבור לא הוה ערוה, אפ"ה אסור לכוין ליהנות מדבורה, שהרי אפי' בבגדיה אסור להסתכל וליהנות].

ובשו"ת יבי"א ח"ד (יו"ד סי' טו) כתב שמעיקר הדין א"א לאסור לשמוע קול זמר של אשתו שאינה טהורה, וכדמוכח מדין הסתכלות באשתו נדה, שמותרת, ולא אסרנו מטעם היקש הנ"ל. ועוד שנראים הדברים ק"ו, כי ההסתכלות לשם הנאה חמירא מקול שיר בעלמא, כי טוב מראה עינים מהלך נפש, ודרשינן (יומא עד:) טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה. וע' למהר"ם בן חביב בתוספת יוהכ"פ שם. והרי דעת הב"ש (סי' כא סק"ד)

יד. גם בליל פסח מנהגינו לגשת אחר הקידוש לנשק ידי ההורים, וינשק ידי אביו תחילה, ואחר כך ידי אמו. ואמנם אין לנשק ידי חמותו או אחותו הגדולה. יד)

שמותר לשמוע קול שיר של פנויה שאינה נדה. וכ״כ הפמ״ג (במש״ז סי׳ עה סק״ב). ובשו״ת חת״ס (חחו״מ סי׳ קצ). ואילו הסתכלות לשם הנאה אסורה גם בפנויה. וכמ״ש בהדיא בע״ז (כ.). אלמא שאין איסור שמיעת קול חמורה כהסתכלות. ומכיון שההסתכלות בפני אשתו נדה מותרת לכ״ע אפי׳ כשנהנה מראייתו, כ״ש דשרי לשמוע ממנה קול שיר, ואין בזה איסור כלל, הואיל ועתידה להיות מותרת אליו. והחילוק בין ההיקש של הוא בבגדו והיא בבגדה הוא משום דהוי מה״ת, משא״כ הסתכלות ושמיעת קול דהוו מדרבנן.

ועיין בשו״ת חמדת משה (חיו״ד סי׳ נח), שמסיק בכוחא דהיתרא מהטעם שאין ההיקש לכל דבר. והניף ידו שנית בספרו תרשיש שהם (במילואים סי׳ טו דק״ג ע״ג), וכ׳ לחזק ההיתר עפ״ד הבאר שבע בקונט׳ באר מים חיים (סי׳ ג), והלק״ט (סי׳ צג), שמוכח ג״כ שמעיקר הדין א״א לאסור בזה. **והן** אמת כי בבא״ח ש״ב (פר׳ צו אות כה), פסק להלכה כד׳ הלחם ושמלה שאסור לשמוע קול זמר שלה. וסיים, דמ״מ מה שנוהגות הנשים לשורר בקול נעים שירי ערש להרדים התינוק, אם הילד בוכה הרבה, והתינוק הורגל לכך, ואין מקום אחר לבעל לילך שם, נראה שיש להקל באשתו נדה. ע״ש. אך להמבואר ההיתר מרווח להלכה. וכ״פ בס׳ תועפות ראם על היראים השלם (סי׳ כו אות קל). ואע״פ שהרוצה לחוש להמחמירים תע״ב, מ״מ המיקל לא הפסיד. ואפי׳ בערוה הכל לפי מה שהוא אדם, וכמ״ש הריטב״א בחידו׳ (סוף קידושין), שאם מכיר בעצמו שיצרו כפוף ונכנע לו ואינו מעלה טינא כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום א״א, אלא שאין ראוי להקל באלו אלא לחסיד גדול וכו׳. ע״ש.

נשיקת ידי אחותו - לחיצת יד לאחותו, ואיסור נגיעה בנשים

יד) הנה המנהג הוא גם בליל הסדר אחר הקידוש, לנשק ידי ההורים כפי שנהגו בלילות שבת, ויש מי שכתב, שיש לנשק גם את ידי חמותו, ואחותו הגדולה. [כף החיים פלאג׳י סי׳ כח]. אלא דנראה דלמעשה אין להקל בכל כיו״ב בזה״ז. ועיין בגמ׳ (שבת יג.) עולא כי הוי אתי מבי רב הוה מנשק להו לאחוותיה אבי חדייהו, ואמרי לה אבי ידייהו. ופליגא דידיה אדידיה, דאמר עולא, אפי׳ שום קורבה אסור, משום לך לך אמרי נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב. וכתבו שם התוס׳, שהיה יודע בעצמו שלא יבא לידי הרהור, שצדיק גמור היה, כדאמרינן בפ״ב דכתובות (יז.) דרב אדא בר אהבה מרכיב לה אכתפיה ומרקד, א״ל רבנן אנן מהו למעבד הכי, א״ל אי דמיא לכון כי כשורא לחיי, ואי לא לא. והספר לא חש לפרש ולהאריך כאן למה היה עושה. ע״כ. וכ״ה בריטב״א שם, שהיה מיקל לעצמו לפי שמכיר ביצרו, וכההוא דאמר (ברכות כ.) דמיין עילאי כי קאקי חיורי. ועיין בקידושין (פא:) רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקליה לבת ברתיה אותבוה בכנפיה וכו׳. אמר שמואל הכל לשם שמים. ופירש רש״י, ואין דעתי אחריה לחיבת אישות, אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה, כשאני מחבב את בתה. ע״כ. וצ״ע אם שייך ד״ז בזמנינו. וראה להלן.

והנה בעיקר דין נגיעה באשה נודע כי הוא איסור חמור, ובמד״ר (בא פט״ז) אמרו, אמר הקב״ה אשה שאינה שלך אסור ליגע בה כל עיקר, כי לא ינקה כל הנוגע בה, וכל מי שנוגע באשה שאינו שלו מביא מיתה לעצמו, שנאמר רבים חללים הפילה. וכתיב רגליה יורדות מות שאול צעדיה יתמוכו. ע״כ. ונודע שלד׳ הרמב״ם הוא אסור מדאורייתא, והוא בכלל הלאוין במצוה שנ״ג, דכל קריבות דאורייתא.

ועפ״ז כתב מרן בב״י (סי׳ קצה), דלהרמב״ם דאסור מה״ת, אסור לבעל שהוא רופא למשמש בדופק אשתו נדה, אע״ג דאיכא משום פיקוח נפש, משום דהוי אביזרא דגילוי עריות.

ובפתחי תשובה (שם ס״ק יז) הביא בשם הרב מקור חיים, שראה מורים בענין משמוש דופק, להניח בגד דק על הדופק, ואז מותר לבעלה הרופא למשמש בדופק על אותו בגד המפסיק. ע״ש. והאריך בזה בטהרת הבית. ואכ״מ.

דין חיבוק ונישוק האם לבנה והאב לבתו

וז"ל הרמב"ם (פרק כ"א מהל' איסורי ביאה ה"א): כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים, או שחיבק ונישק דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר, ה"ז לוקה מה"ת, שנאמר לבלתי עשות מחוקות התועבות. ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאים לידי גילוי ערוה. עכ"ל. ועיין בחינוך (מצוה קפ"ח), ובסמ"ג (לאוין קכ"ו). ולהרמב"ן בהשגות על סה"מ, לא הוי אלא דרבנן. ובמגילת אסתר, ובש"ך (יו"ד סי' קנ"ז סק"י) העלו כהרמב"ם. ושם הביא ראיות ברורות לדבריו. והטוש"ע (אה"ע סי' כ') סתמו כד' הרמב"ם. ועיין ב"י יו"ד סי' קצ"ה, ובכרתי ופלתי שם.

ומלשון הרמב"ם שכתב "דרך תאוה" וכו' משמע, דדוקא כשמחבק ומנשק דרך תאוה הרי הוא לוקה מה"ת, אבל אם מחבק או מנשק שלא בדרך תאוה, כגון נישוק ידיה לכבוד, או בעריות שאין לבו נוקפו עליהן, כגון אחותו ואחות אמו, אינו לוקה מה"ת. שהרי האיסור נאמר בלשון "לא תקרבו לגלות ערוה", והיינו קירבה שיכולה להביא לגילוי ערוה. אבל שלא בדרך תאוה אינו לוקה. וכן מבואר עוד בלשון הרמב"ם שם הלכה ו', שכתב: המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן, או שנשק אחת מהן, כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכו', אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל, ה"ז "מגונה" ביותר, ודבר זה "אסור" הוא ומעשה טפשים הוא. שאין קרבין לערוה כלל, בין גדולה בין קטנה, חוץ מהאם לבנה, והאב לבתו. ומותר לאב לחבק בתו ולנשקה וכו', עכ"ל. וממ"ש ה"ז מגונה ביותר, ודבר אסור ומעשה טפשים וכו', מבואר שאין בזה איסור תורה ומלקות, אלא מדרבנן. ולכן באחותו אסור מדרבנן ומעשה טפשים, ובבתו גם מדרבנן שרי.

וכן מבואר בב"ח (אהע"ז סי' כא בקונטרס אחרון) שביאר לענין חיבוק ונישוק אחותו, שהוא דוקא באחותו שאין לבו נוקף, דהיינו שאין לבו הומה לחבבן ולנשקם, כגון אחותו הגדולה ואין לו שום הנאה, ואפ"ה ה"ז מגונה, אבל אם היה לבו נוקפו עליהן, והיה לו הנאה בחיבוקן, "אסור מדאורייתא" בקירבה זו כשאר עריות. וע"ז כתב הטור ודבר זה אסור.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' קצח) הביא מ"ש הרב בתי כהונה לדחות דברי הב"ח, וכתב ע"ז, דאין לדחות בקל דברי הב"ח שהוא אבי הפוסקים. ע"ש. וראה להלן מפיה"מ להרמב"ם כדברי הב"ח. [וע"ע באוצר הפוסקים סי' כא].

והנה הרמב"ם שם אחר שכתב לאסור [מדרבנן] לחבק ולנשק אחותו הגדולה ואחות אמו, סיים: שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו. ובה"ז כתב הרמב"ם: כיצד, מותר האב לחבק בתו ולנשקה, ותישן עמו בקרוב בשר, וכן האם עם בנה כל זמן שהם קטנים, הגדילו ונעשה הבן גדול והבת גדולה עד שיהיו שדים נכונו ושערך צמח זה ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה, ואם היתה הבת בושה לעמוד לפני אביה ערומה או שנישאת, וכן אם האם בושה לעמוד בפני בנה ערומה ואע"פ שהן קטנים משהגיעו להכלם מהן אין ישנים עמהם אלא בכסותן. ע"כ.

והדברים צריכים ביאור, שבתחלת דבריו כתב לגבי חיבוק ונישוק "כל זמן שהם קטנים" ומשמע כשהם גדולים אסור בחיבוק ונישוק. ולגבי הגדילו כתב הרמב"ם רק לענין שינה, שהוא ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה. ומשמע דלגבי חיבוק ונישוק לא פלגינן בין קטנה לגדולה. והנה לשונו של הרמב"ם הובא גם בטור, והפרישה שם דייק כנ"ל, וכתב, נראה דאפי' כשהיא גדולה מותר, מדהתחיל וכתב דאחותו גדולה אסור, וסיים חוץ מאב לבתו, והא דסיים וכתב כל זמן שהם קטנים, לא קאי אלא אלישן עמהן בקירוב בשר. ע"כ.

והיוצא מדבריו דאב לבתו מותר לחבקה ולנשקה אפי' היא גדולה.

ובבית שמואל שם (ס"ק טו) הביא להלכה דברי הפרישה (סק"ז) שחיבוק ונישוק בבתו ואמו מותר אפי' הגדילו. שהרי הרמב"ם כתב אחותו הגדולה, משמע דרק באחותו אסור אבל בבתו מותר. ומש"כ דמשהגדילו זה ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה, אינו חוזר על חיבוק ונישוק. ע"ש. וכמה אח' העתיקו דבריו, כמו הבאר היטב (סקט"ו) וחכמת אדם (כלל קכה ס"ו), וערוה"ש (סי' כא ס"י). גם בס' טהרת ישראל (אה"ע סי' כא דין יז) כתב כדברי הפרישה, וכתב להדיא שבבתו שמותר חיבוק ונישוק אף שהיא גדולה ואפי' נשואה.

אולם פשטות לשון הרמב"ם הוא כנ"ל, דגם לגבי חיבוק ונישוק ההיתר הוא רק בקטנים, ומה

שסיים לענין שינה, לאו דוקא נקט הכי, ויש לנו הכרח לפרש כן, אחר שכן מבואר בפי׳ המשניות להרמב״ם (סנהדרין פ״ז מ״ד). ודוחק גדול לומר שהרמב״ם יחזור בו בהלכותיו ממ״ש בפירוש המשניות, כשאין שום הכרח לומר כן. והפרישה והאחרונים שהביאוהו כפי הנראה לא ראו דברי הרמב״ם בפירוש המשניות. וז״ל הרמב״ם בפירוש המשניות הנ״ל: ונישוק הקרובות שאין טבע אנשי התורה מתעורר אליהן, ולא נהנה בכך, כגון האחות ואחות האם ואחות האב ובת הבת ובת הבן, מתועב מאד ״ואסור״, אלא שאין בו חיוב מלקות אם לא נתכוון ליהנות, ואע״פ כן אסור, ואחד החכמים היה מנשק בתי ידי אחותו הגדולה ממנו, או ידה, בשעה שהיה בא מבית המדרש, ונמנע מכך ונזהר ממנו, כי ראה שאין דרך להתירו, ואמרו לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. ואין בכל העריות שמותר לעשות עמה כן, זולתי האם עם בנה והאב עם בתו בלבד, שמותר לאם לנשק לבנה ולחבקו עד שישלמו לו שתים עשרה שנה, ואח״כ ייאסר עליה ״כשאר העריות״, וכן האב מנשק את בתו ומחבקה עד שישלמו לה תשע שנים, ותיאסר עליו אח״כ. ע״כ. ולפי״ז יש לפרש דדבריו קאי אף אירישא, דאין לנו לעשות פלוגתא בין פיה״מ להלכותיו כשאין בזה הכרח. וע׳ בפירוש המשניות להרמב״ם סוף קידושין, שכתב לגבי יחוד, שאם הבת בת שתים עשרה שנה ויום אחד, והבן בן שלש עשרה שנה ויום אחד, יש בהם דין יחוד, ודוקא שאינה בושה לעמוד לפניו ערומה, אבל אם היתה בושה לעמוד לפניו ערומה אסור ואפי׳ למטה מגיל זה. ע״כ. ואם נדמה נידון יחוד לנידון הנגיעה, נמצא שמותר עד גיל שתים עשרה. וע׳ להרמב״ם בהלכותיו (הלכות ק״ש פ״ג הלכה יט) שכתב, עד אימתי הם קטנים לענין זה, עד שיהא הזכר בן שתים עשרה שנה ויום אחד, והנקבה בת אחת עשרה שנה ויום אחד, והוא שיהא תבניתם כתבנית גדולים, שדים נכונו ושערך צמח, ואח״כ לא יקרא עד שתפסיק טלית ביניהן, אבל אם עדיין לא היו שדים נכונו ושערך צמח, קורא עמהן בקירוב בשר, וא״צ הפסק עד שיהיה הזכר בן י״ג שנה ויום אחד, והנקבה בת י״ב שנה ויום א׳. ע״כ.

ועכ״פ הרי לך דברי הרמב״ם ברור מללו, שאין לאב לנשק את בתו לאחר שהגיעה לגיל תשע שנים, או שתים עשרה. וע״כ דלזה נתכוין ברמב״ם בהלכות איסורי ביאה הנ״ל, ״כל זמן שהם קטנים״ ומה שסיים דבריו לענין שינה בקירוב בשר, חדא מינייהו נקט ולאו דוקא הוא, וסמך על דקדוק לשונו בתחלת דבריו. וכ״ז דלא כהבנת הפרישה, ואילו היה רואה דברי הרמב״ם בפי׳ המשניות הוה הדר ביה, כי דוחק גדול לומר דהדר ביה בהלכותיו.

שוב הראוני בספר חידושי רבי ראובן (יבמות, עמוד מז) שכתב, שדברי הרמב״ם יתפרשו ע״פ דבריו בפירוש המשניות.

ויש להוסיף שבס׳ וזאת ליהודה (בן דוד, על השו״ע אה״ע שם) כ׳ שכן מדוייק מלשון הרמב״ם שכ׳ ״כיצד מותר האב לחבק בתו ולנשקה ולישן עמה בקירוב בשר, וכן האם עם בנה, כל זמן שהם קטנים. הגדילו, וכו׳״, ולד׳ הפרישה היה צ״ל ׳מותר לחבק ולנשק וכן האם עם בנה׳, ואח״כ לומר ״ולישן עימם בקירוב בשר כל זמן שהם קטנים וכו׳״, דרק ע״ז חוזר כל זמן שהם קטנים. ודו״ק. ושמה שדייק מדכ׳ אחותו הגדולה, וש״מ דבתו גם גדולה שרי, הנה הוא עצמו (בס״ק ו) פי׳ דה״ה באחותו הקטנה ומש״כ הגדולה הוא להשמיע דגם בגדולה אינו איסור ממש אלא רק מגונה וכו׳, וא״כ י״ל דמש״כ אח״כ חוץ מאב לבתו חוזר על עיקר הדין דאסור גם באחותו קטנה, וע״ז אמר דבבתו שרי. [ועוד י״ל לפ״ז דמש״כ אחותו הגדולה כוונתו גדולה מבת ג׳ שנים, (וכמשנ״ת לעיל ד״ה מאיזה גיל, דמבת ג׳ אסור חו״נ באחותו). ודו״ק]. ע״ש. [ומש״כ זה ישן בכסותו וכו׳, ולא כ׳ אין מנשק ומחבק, י״ל דבא להשמיע דזה בכסותו וזו בכסותה שרי]. עכ״ד.

וכ״ד הרשב״א בתשובה ח״א (סי׳ אלף קפח) ושם נשאל, הא דאמרינן בשבת (יג.) עולא הוה מנשק לאחתיה אבי ידיהו ופליגא דידיה אדידיה, דאמר עולא אפי׳ שום קריבה בעולם. וקי״ל כי האי בתרייתא. וא״כ צריכים אנו ליזהר שלא לקרב לשום אשה בעולם בזמן נדתה ושלא להושיט אלא ע״י שינוי. וא״כ היאך נמצא ידינו ורגלינו איש בבתו ובאחותו ובשאר קרובותיו. והשיב, לפי מה שאמרו לא תקרב שום קריבה בעולם, אין הפרש בקרובותיו האסורות לו, כבתו ואחותו וכן שאר הקרובות, וכן באשת איש, בין שעת נדתן לשעת טהרתן, ולעולם אסורות בשום קריבה. דבכולהו כתב (ויקרא י״ח) איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו. ואם לא מצינו ידינו עמהם בשעת נדתן, כך לא נמצא ידינו עמהם לעולם,

ואפי׳ בשעת טהרתן. ואלא מיהו בכולהו אפשר דאינן אסורות בקריבה שאינה של גלוי עריות אלא מדרבנן, ומשום הרגל עבירה. וכדאמרינן התם (שבת יג.) אמר עולא שום קריבה בעלמא אסור, משום לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. ולא אמרו בהם אלא קריבה המביאה לידי הרגל עבירה, כישן עמהן, ואפי׳ הוא בבגדו והיא בבגדה. ואי נמי בנשיקה, ואפי׳ אבי ידיהו. ואי נמי אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה, שכל דברים אלו מרגילין לערוה. וכן אפי׳ הושטת כלי מיד אשתו נדה לידו אסור לפי שלבו גס בה. ובקריבות מעט איכא למיחש להרגל עבירה. אבל בשאר נשים שאין לבו גס בהן בדברים אלו, כגון הושטת כלי וכיוצא בו, אין בהם משום הרגל עבירה במי שאין לבו גס בה וכו׳, וכ״ש בקרובותיה דהא אמרינן אהני דלא ליגרי בקרובותיה. ואמרינן בשבת (יב.) אמר להו רב נחמן לבנתיה, קטלן ואשמען לי קלא דסנואתי. ומי לא עסקינן דמפליאן רישיה, וכדאמר להו אשמען לי קלא, ואע״פ שיש בזה באשתו אסורה משום הרגל. ולא שאני אומר שיהא מותר להתייחד עם הערויות שאין לבו גס בהן, ולומר שאין חוששין לביאה מתוך יחוד, שהרי שנינו בברייתא אחותו וחמותו ושאר כל הערויות שבתורה אין מתייחד עמהם אלא בעדים. אלא שאני אומר דאפשר לומר דכשאסרו הושטת כלי ושאר כל הדברים שאין בהן הרגל כל כך, לא אסרו אלא באשתו נדה, שלבו גס בה, אבל לא בשאר הנשים שאין לבו גס בהן. דהפרש יש בין מי שלבו גס בה ולמי שאין לבו גס בה. ע״כ. והובא בקיצור בב״י (סי׳ כא). וכ״פ הרמ״א שם. [ואמנם בנגיעה בשאר נשים אפי׳ לדעת רוב אחרונים דשלא כדרך חיבה ליכא איסורא דאורייתא, מיהו מדרבנן עכ״פ אסור].

גם בדרשות מהר״ח או״ז (סי׳ יז) כתב, ומותר לאדם לחבק ולנשק ולשכב עם בתו, כל זמן שאינה מתביישת לעמוד בפניו ערומה, וכן האם עם בנה כל זמן שהאם אינה מתביישת לעמוד בפני בנה ערומה, אבל אם הם מתביישות אסורים. ע״כ. ומשמע שכשהגדילו גם חיבוק ונישוק אסור.

וכן משמע מדברי המאירי (קידושין פא:) שכתב, כל שהביאה סימני נערות אע״פ שאינה בושה לעמוד ערומה, או שבושה לעמוד ערומה אע״פ שלא הביאה שתי שערות, אסור לישן עמה בקירוב בשר, אפי׳ לא הביאה סימני נערות וכו׳, וכן אסור לחבקה ולנשקה. ע״כ. הרי שהישווה חיבוק ונישוק לשינה עם בתו. והוא כדעת הרמב״ם בפירוש המשניות הנ״ל.

גם הצידה לדרך (מאמר שלישי כלל ד פרק יג) כתב, המחבקה או המנשקה כגון אחותו וכו׳ אע״פ שאין בו הנאה כלל ה״ז מגונה ביותר ודבר האסור, חוץ מהאב לבתו והאם לבנה כל זמן שהם קטנים, הגדילו זה ישן בכסותו וזו ישנה בכסותה. ע״כ.

וכן מבואר בספר מנורת המאור (אלנקאווה, פ״י עמ׳ נז): ומותר לאשה לנשק לבנה עד שיהא בן שתים עשרה שנה, ומכאן ואילך אסור. והאב מנשק לבתו עד שתהא בת תשע שנים, ומכאן ואילך אסור. ע״כ. עוד שם: ואפי׳ אחותו הגדולה ממנו, או אחות אביו, או אחות אמו, אסור. אמרו על ר״ז שכשהיה בא מביהמ״ד שהיה מנשק בקצה בגדה של אחותו הגדולה, דרך כבוד, ולא היה ברצון חכמים, וכשנתברר לו הדבר פירש ממנו.

וכן משמע לכאו׳ מלשון הסמ״ג (לאוין קכו) שכתב: מסקינן בקידושין (פ:) שמותר לאב לחבק את בתו ולנשקה ותישן עמו בקירוב בשר, וכן האם עם בנה כל זמן שהם קטנים, הגדילו ונעשה הבן גדול והבת גדולה אסור, זה ישן בכסותו וכו׳. וכן לשון הכלבו (סי׳ עה) ואסור לנשק או לחבק ערוה מן הערויות אע״פ שאין לבו גס בה בין גדולה בין קטנה, חוץ מן האם לבנה והאב לבתו, שמותרין לחבק ולנשק ולישן עמהם בקירוב בשר כל זמן שהם קטנים, הגדילו, או שהיתה הבת בושה לעמוד ערומה בפני אביה, או האם בפני הבן, או שנשאת הבת, אע״פ שיהיו קטנים אין ישנים עמהם בקירוב בשר אלא זה ישן בכסותו וזה ישן בכסותו. ע״כ. ומשמע קצת דכל זמן שהם קטנים בדוקא קאי אכולהו. ומ״מ אינו מוכרח כ״כ מלשונם, שאפשר שסמכו אסיומא דמילתא.

וז״ל מרן בש״ע (אהע״ז הלכות אישות סי׳ כ): הבא על אחת מן הערויות דרך איברים, או שחיבק ונישק ונהנה בקירוב בשר, ה״ז לוקה. ע״כ. ועיין בבית שמואל (סי׳ כ סק״א) שכתב, דהרמב״ן ס״ל אפי׳ בחייבי כריתות או מיתות ב״ד אינו אלא מדרבנן, וכתב בתשובה אפי׳ אם אינו עושה דרך חיבה ס״ל לרמב״ם דמדאוריי׳ אסור, והוא ס״ל דאסור מדרבנן. והיינו מ״ש הב״י ביו״ד (ס״ס קצ״ה) לשי׳ הרמב״ן. והש״ך השיג עליו בחנם וכו׳. ע״כ.

וכן נראה להוכיח מדברי המל״מ (סוטה פ״א ה״ג), שהביא דברי הרמב״ם שאם נשאת אסור אע״פ שהיא בתו, ולמד משם שה״ה לענין חיבוק ונישוק. והיינו שמשווה דין חו״נ לדין שינה, עש״ה. ושו״ר שכן הוכיח בשו״ת בצל החכמה (הנ״ל ח״ג סי׳ יב).

ושם כתב עוד, שלעיקר הדין יש לפסוק כפי דברי האחרונים הנז׳, ודלא כהמאירי, ורק שהמחמיר בזה תע״ב. ולהושיט חפץ מידו לידה, נראה פשוט דמותר גם להמאירי ומל״מ בין באמו ובין בבתו ואפי׳ היא גדולה ונשואה וגם נדה. ועוד כתב שם, דגם להמאירי והמל״מ דאסרי חיבוק ונישוק בבתו גדולה, מודים דמותר לאדם לנשק ידי אמו, וכמבואר במג״א (ר״ס רעד) בשם האר״י דטוב לנשק ידי אמו בליל שבת, דדוקא לחבק ולנשק בתו שהוא דרך חיבה, ואם כי אין לבו נוקפו עלי׳ ואינו עושהו משום חיבת אישות, מ״מ עושהו לחיבת קורבה, וכפרש״י קדושין (פב.). משא״כ לנשק ידי אמו שאינו משום חיבה כלל, אלא משום כבוד אמו, ויש בו גם משום מצות כבוד אם, גם לדידהו שרי בלי פקפוק, וממילא דה״ה גם כשהיא נדה שאין לחוש בדבר, דמאי אולמי׳ דאיסור נדה מאיסור אמו ואשת איש. ועיי׳ פרש״י (ע״ז י״ז.) הנ״ל, שכ׳, נושק לאביו ולאמו ולגדול ממנו בארכובה או בפס ידו ״משום כבוד״. ושם הביא בשם חכ״א דמ״ש המג״א בשם האר״י שטוב לנשק ידי אמו בליל שבת, מיירי דוקא בימי טהרתה. והעירו ע״ז שהרי כיון שמצד ערוה לא נאסר נישוק ידי אמו, ה״ה מצד נדה. וכתב הרהמ״ח שלכאו׳ הדבר תלוי במח׳ הראשונים, ואחר שהאריך לפלפל בזה, העלה, שאף שהמחמיר לעצמו אפי׳ בבתו גדולה ואפי׳ פנויה וטהורה, תע״ב, אבל לנשק ידי אמו, שהוא משום כבוד אמו, אין מקום להחמיר כלל אפי׳ כשהיא נשואה ואיננה טהורה.

גם בשו״ת דברי יציב (אה״ע סי׳ לו אות ח) עמד בזה מדברי המאירי והמל״מ הנז׳, וכתב שאפשר שעיקר דבריהם לאסור בבתו נשואה, אבל בענין האם לבנה ואב לבתו אפשר שמודים להתיר חיבוק ונישוק אפי׳ בגדולה. ע״ש.

אולם להמבואר בדברי הרמב״ם קשה להקל בחיבוק ונישוק לבתו הגדולה. ושם הביא מספר נתיבות לשבת (סי׳ כא סק״ח) לבעל ההפלאה, שכתב לדייק מלשון ואם היתה הבת בושה וכו׳, דמשמע דבזה גם חבוק ונישוק ושאר מיני קרבות אסור, וכן היכא דמקדשה. [ורק שיש להעיר שלא הזכיר כלל מדברי הפרישה ועוד]. וכן מצדד בשו״ת אג״מ (אהע״ז ח״ד סי׳ סג), שבתשובה אחרת כתב לאסור חיבוק ונישוק לבתו שנתקדשה, אבל אינו מוכרח כ״כ, והעולם מקילין אף בנשואה, אבל מן הראוי להחמיר, דאולי גרוע חיבוק ונישוק משינה בכסותן. וכתב שם שבמאירי סוף קידושין מפורש כמ״ש בתשובה הקודמת, לאסור אף בחו״נ. וצ״ע עדיין. עכ״ד.

ומעתה מה שיש אמהות שמנשקות את בניהם הגדולים אחרי שמברכות אותם בליל שבת, הנה מד׳ הרמב״ם בפי׳ המשניות ושאר הראשונים הנ״ל, מבואר שיש למנוע הדבר.

וראיתי בקובץ אחד שכתבו להתיר לאב לחבק ולנשק בתו ואפי׳ היא גדולה, ונסתייע מדברי המאירי שכל שאינו עושה לכוונת יחוד ולסרך הרהור וכו׳, והביא מספר מנחת פתים שמוכח ממ״ש המג״א (סי׳ רעד) שהאר״י היה מנשק ידי אמו בליל ש״ק, שמותר חו״נ לאם עם בנה הגדול וה״ה לאב עם בתו. ע״ש. [ויען שמואל (ח״ז) בשם הרב מנוח״א]. ואמנם י״ל, שנשיקת היד בליל שבת היא דרך כבוד, ובזה כו״ע מודו. וכן יש חילוק פשוט בין הבן לנשק ידי אמו, לבין אם שמחבקת ומנשקת את בנה.

ומ״מ מה שסיים שם שהעיקר להקל בזה, כיון שדרך החיבוק והנישוק בין אב לבתו, ובין אם לבנה, אינה אלא דרך חיבת המולידים, ואין בזה שום סרך של עבירה, ואפי׳ באחותו ושאר קרובותיו שאין לבו גס עליהן, אין בזה איסור גמור רק דהוא מגונה וכמ״ש הרמב״ם, וא״כ באב לבתו ואם לבנה אפשר להקל אפי׳ לכתחילה. עכ״ל.

אולם להמבואר מדברי הראשונים הנ״ל החילוק בין חיבוק ונישוק מכח תאוה, לחיבוק ונישוק של קירבה, הוא לגבי איסור דאורייתא, ולא לגבי איסור דרבנן, וכדמשמע מדברי הרמב״ם בפירוש המשניות, ושאר הראשונים הנ״ל.

והנה האחרונים הביאו דברי הפרישה שהיקל בזה, וכך נהגו רבים. ויש עדות שנהוג אצלם ממש קולא אפי׳ בין סבתא לנכד שלה או סב לנכדתו גדולה. אולם לדינא יש בזה חשש איסור, ובפרט שמצינו מפורש בראשונים לאסור, ואפשר שגם דברי הרמב״ם בהלכותיו, יתפרשו ע״פ מ״ש בפי׳

המשניות, וכנ״ל. ועל כן ראוי מאד להחמיר בזה, אלא שאין לגעור במקילים בזה, כיון שיש להם ע״מ שיסמוכו. ובפרט דמ״מ האיסור בזה אינו האיסור של לא תקרבו לגלות ערוה, אלא איסור אחר, כמש״כ הרמב״ם שה״ז מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא. ע״כ.

ובעיקר מה שכתבנו ע״פ דברי הרמב״ם בפיה״מ (שם) שאב אסור בחו״נ בתו מגיל תשע, והאם אסורה בחו״נ בנה מגיל י״ב, הנה בגמ׳ (קידושין פא:) נח׳ האמוראים האם בת מגיל ט׳ ובן מגיל י״ב, או דבת מגיל י״ב ובן מגיל י״ג. (ויש גורסים בלישנא בתרא י״א לבת וי״ב לבן. ועי׳ בב״י ובב״ח ובח״מ ס״ק יב) ״וזה וזה, כדי שיהיו שדים נכונו ושערך צמח״. [ופירש״י דלכו״ע בעי׳ סימני נערות אלא דנח׳ כשהביאה שערות מט׳ שנים ולמעלה אי הוי סימן גמור או דהוי שומא עד בת שתים עשרה שנים ויום אחד]. והרמב״ם (איסו״ב פכ״א ה״ז) כ׳ ״הגדילו, ונעשה הבן גדול והבת גדולה עד שיהיו שדים נכונו ושערה צמח״. והעתיקו הש״ע (אה״ע שם). ובפיה״מ (סנהדרין שם) כ׳ הרמב״ם כלישנא קמא דבת עד ט׳ ובן עד י״ב.

אולם בס׳ וזאת ליהודה הנ״ל האיר דבפיה״מ (סוף קידושין, והובא בב״י) פסק הרמב״ם כלישנא בתרא, וז״ל ״פסק ההלכה וכו׳ ואמרו הגדילו, הוא שתהיה הבת בת י״ב שנה ויום אחד והבן בן י״ג שנה ויום אחד. וכו׳. ע״ש. ושבהל׳ ק״ש (פ״ג הי״ט) כ׳ ״עד אימתי הם קטנים לענין זה, עד שיהיה הזכר בן י״ב שנה ויום א׳ והנקבה בת י״א שנה ויום א׳. והוא שיהא תבניתם כתבנית גדולים שדים נכונו ושערך צמח וכו׳, אבל אם עדיין לא היו שדים נכונו ושערך צמח וכו׳ עד שיהיה הזכר בן י״ג שנה ויום א׳ והנקבה בת י״ב שנה ויום א׳״. וע״ש בכס״מ. **והמקנה** (קידושין פא: ברש״י ד״ה זה וזה, במוסגר) כ׳ דבהל׳ איסו״ב סמך עמש״כ בהל׳ ק״ש. וע״ע בעצי ארזים (ס״ק ו). ולפ״ז אין לאסור באם לבנה ובאב לבתו עד שיגיעו לגיל מצוות.

העולה מן האמור: דאין לאב לחבק ולנשק בתו ואין לאם לחבק ולנשק בנה, מעת הגיעם לגיל מצוות. ואף קודם לכן אם הביאו שערות אין להם לנשקם ולחבקם. ולשומעים ינעם ותבוא עליהם ברכת טוב.

ובפרט כשהדבר נעשה בפרהסיא שהדבר מגונה, כמו אב המנשק את בתו תחת חופתה וכדו׳, שזה מנהג מכוער מאד של פריצות, ויש ללמדם דעת שלכ״ע יש בזה משום כיעור ופריצות, ואין לנהוג כן.

ומעשה שהיה לפני קרוב לחמשים שנה, שמרן האמו״ר זיע״א היה נוכח בחופה של אחד מנכבדי העיר ת״א, ומיד אחר החופה האב חיבק ונישק את בתו הכלה, ומרן הסב פניו ואמר לנו, שהדבר מכוער מאד ואין לנהוג כן.

ובשו״ת באר משה (ח״ד סי׳ קמה) כתב שאסור לנשק קטנה מגיל שלש שנים, ובקרובות משפחה כגון בת אחותו וכדו׳ אסור ג״כ מדרבנן. וכתב שבקטנה שהיא ערוה לו מבת ג׳ שנים כל קריבה אסורה, כמ״ש בשו״ת מעיל צדקה (סי׳ יט) וכבר קדמו הב״ח (קו״א לאה״ע ד״ה המחבק). וראה במנ״ח (מצוה קפח) **ובשו״ת מחנה חיים** (ח״ב אה״ע סי׳ יח), **ובמשפטים ישרים** (סי׳ שצח), **ובאוצה״פ** (סי׳ כ ס״א אות ה) באורך בזה. ושם כתב שאסור להגביה דרך שחוק בעלמא בת אחיו או בת אחותו בדרך חיבה. ושם כתב שלדינא יש לאסור חיבוק ונישוק בבתו שנתקדשה, וכמו שמפורש במאירי. ואף שהאח׳ הביאו דברי הפרישה שלא חילק בזה, וכ״כ עוד בהגהות רד״ל (קידושין פא:) והביא ממסכת אבל רבתי (פרק יג), מ״מ הרי מפורש במאירי לאסור, וכן מבואר במל״מ, וע״פ שנים עדים יקום דבר, וגם בס׳ נתיבות לשבת (סי׳ כא אות ח) כתב לאסור. ע״כ.

והנה בשד״ח ח״ה (מערכת הקו״ף כלל ז) הבין בפשטות שאיסור נגיעה בעריות בעלמא לדעת הרמב״ם הוא מדאורייתא, לא רק באשתו נדה, אלא גם בשאר נשים. וכתב שם לתמוה על מרן החבי״ף בשו״ת לב חיים ח״ב (סי׳ ד׳) במ״ש בזה״ל: והגם כי איסור קריבה שאסרה תורה היא קריבה של הנאה, כגון חיבוק ונישוק כמבואר בדברי הרמב״ם, וכמ״ש הריב״ש (סי׳ תכה), אבל נגיעה בעלמא לא שמענו, עכ״ז נראה דאיכא איסורא, ובזה יש ליזהר הרבה מלהתקרב לנערות בתולות, לא מיבעיא בחיבוק ונישוק דיש איסור תורה ומלקות לדעת הרמב״ם, אלא אפי׳ נגיעה בעלמא בדבר ההווה ורגיל, כנשיקת ידים שנושקות הבתולות והפנויות לבני אדם גדולים מהן, ובפרט לקרוביהן צריך ליזהר שלא ליגע בבשרה, וכ״ש אם היא אשת איש, כי אמרו במדרש (פר׳ בשלח) כל הנוגע באשה שאינה שלו מביא מיתה על עצמו. עכ״ד. ותמה בשד״ח,

והוא פלא לומר שבנגיעה בלבד לא שמענו, דהא בההיא דמישוש הדופק ליכא אלא נגיעה, וכתב מרן דלהרמב"ם אסור, ולדעת החולקים עליו מודו מיהא דאיכא איסורא, אלא דלצורך רפואה שרו, אבל שלא לצורך ודאי אסור מן הדין, ולא ממדת חסידות וזהירות בעלמא, כי על כן המנהג הזה שנושקות הבתולות ידי האנשים הגדולים מנהג רע ומר הוא, וכ"ש שאסור לנשואות, כי כבר ידוע כי מילי דעריות שיצרו של אדם מתגבר ונפשו מחמדתן צריך להתרחק אפי' ממה שהוא מותר, וסחור סחור אמרינן לנזירא וכו', וכ"ש שמן הדין אסור, כי אפי' ראיה לחוד ראיה מביאה לידי הרהור, ליבא ועינא תרי סרסורי דעבירה וכו', וראיתי למרן החבי"ף בספר ברכת מועדיך לחיים (דרוש ז') שהביא את כל דעות הפוסקים בענין איסור קריבה לעריות, ובדף קא הביא מ"ש הש"ך והביא לו סימוכין, והוא פלא שלא זכר שחולק עליו הב"ש. ועיין בנו"ב (תנינא חיו"ד סי' קכב). ובבית יהודה (אהע"ז סי' לג).

וכפי הנראה ס"ל לחלק לגבי איסור תורה בין נגיעה לשם חיבה, וכן בנגיעה באשתו נדה שיכול לבוא לידי נגיעה של חיבה, לבין נגיעה בעלמא. אבל לאיסור מודה. שכבר כתבנו לעיל בשם מהר"ח פלאג'י שכתב, שיש לנשק את ידי חמותו ואחותו הגדולה, ומשמע דהבין בפשטות שלא אסרה התורה אלא נגיעה של חיבה, ובאשתו נדה אסור כיון שיכול להגיע לידי נגיעה של חיבה.

ועכ"פ אף דנגיעה בעלמא באחותו שלא בדרך חיבה, [ואינו חיבוק ונישוק], אינה אסורה מה"ת, מ"מ מדרבנן מיהא אסורה.

והרדב"ז בתשובה ח"ד (סי' אלף עו) נשאל, אם מותר לבעל ליגע באשתו חולה, לצורך רפואתה, והשיב, לכאורה היה נראה דדבר זה אסור, ואפי' ליגע בה באצבע קטנה, וכן השיב מהר"ר ישראל בתרוה"ד וכו'. וחלתה היא אסור לשמשה, שמא יצרו יתגבר עליו ויבא לידי עבירה, והיא לא תמנענו שהרי תשש כוחה. וכ"כ בשם אחד מן הגדולים דאשה חולה ובעלה רופא שאסור למשש לה את הדופק. אולם כשהם במחבואה ואין שם מי שישמשנה, וכי יניחנה שתמות, אין זה דרכי נועם. וא"ת הרי ערוה וכל אביזרייהו אמרינן ימות ואל יעבור, לא קשיא דהתם בא החולי מחמת העבירה, ולפיכך ימות ואל ידבר עמה מאחורי הגדר. ואפי' חולי שאין בו סכנה אני אומר שמותר, כיון שא"א אלא בו, וכ"ש שאם היה בעלה רופא ואין שם אלא הוא שמותר למשש לה הדפק. שוב מצאתי ששאלו להרשב"א באשה חולה ואין בה סכנה, ובעלה רופא ויש שם רופאים אחרים, והשיב, דבר זה אסור, ונתן בה שני טעמים, חדא דאין מתירין לחולה אלא שבות דאמירה לנכרי, אבל שבות אחר לא, אפי' שאיסור קורבה הוי דרבנן. ותו כיון שיש שם אחר, אפשר באחר. ולדעתי עיקר איסורו הוא מטעמא בתרא, דאי מקמא כיון שאין שם אחר דילמא תמות והוא לא יכיר מה היא צריכה, שוב ראיתי שכ"כ בספר כפתור ופרח דמותר למשש הדפק לאשתו נדה, אפי' בחולי שאין בו סכנה, אפי' שיש שם רופא אחר אלא שאינו בקי בזה, מטעמא דאמרינן בעבידתיה טריד, דלא אסרה תורה אלא קריבה המביא לידי ערוה, שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה. כללא דמלתא דבנ"ד כ"ע מודו דמותר. וכן אם יש בה חולי של סכנה. אבל אם אין בה חולי של סכנה אם יש שם רופאים אחרים בקיאים כמו בעלה, ראוי לסמוך על הרשב"א שהחמיר. אבל אם אין שם בקיאים כמו בעלה מותר. ע"ש.

ופשוט דכוונתו בנגיעה שלא דרך חיבה. וכן מבואר בעין זוכר להגאון החיד"א (מערכת א' אות עא). וראה בטהרת הבית ח"א (עמוד לז), ובשו"ת יבי"א ח"ה (חאה"ע סי' ה אות ו). ע"ש.

והנה בעיקר איסור נישוק אח ואחותו, לשון הרמב"ם שם: "אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל ה"ז מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא". וכן העתיקו הטור וש"ע (אה"ע סי' כא סעיף ז). ויש לעיין אם יש בו איסור דרבנן גמור, או שהוא אסור משום שהוא מגונה ומכוער, והרחק מן הכיעור. [וראה בשו"ת הרמב"ם (הלכות יבום וחליצה פ"א) תמיה מכל תמיהות מן ת"ח יקרים עסוקים בתורה תמיד, שיסתפק עליהם מדרגת האיסורים לזה השענה, ולא יעשו הפרש בין דבר אסור מן התורה למה שהוא אסור מדבריהם ולדבר שהוא מגונה בלבד ואין איסור בו. ע"כ. אך אינו מוכרח לכאן]. ויש שלמדו בלשון הרמב"ם שאינו איסור גמור. ויש להעיר מלשון הרמב"ם בפיה"מ שם: "ונישוק הקרובות שאין טבע אנשי התורה מתעורר אליהן ולא נהנה בכך כגון האחות ואחות האם ואחות האב ובת הבת ובת הבן, מתועב מאד ואסור, אלא שאין בו חיוב מלקות אם

לא נתכוון ליהנות, ואע"פ כן אסור, ואחד החכמים עליהם השלום היה מנשק בתי ידי אחותו הגדולה ממנו, או ידה, בשעה שהיה בא מבית המדרש, ונמנע מכך ונזהר ממנו וראה שאין דרך להתירו, ואמרו לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב", ע"כ. ויותר משמע שהוא איסור דרבנן ממש. ובתשובת בתי כהונה (ח"ב סי' ז) נקט שאינו איסור קבוע וחמור.

וז"ל פסיקתא זוטרתא (לקח טוב. ויקרא פ' אחרי מות דף נא.) לא תקרבו לגלות, קריבה של ג"ע אסור אבל שאינה של ג"ע מותר, שהרי אדם מנשק ומחבק את אחותו ואת דודתו ואת אמו, עולא אמר אפי' שום קריבה אסור, לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' רסט) כתב, דה"ה שהאיסור גם על האחות, וע"ש מ"ש בזה.

ובתשובות והנהגות (ח"ד סי' ש) כתב שיש לדייק בלשון הרמב"ם שם, שלגבי אחותו כתב, או שנשק אחת אחותו הגדולה וכו' ה"ז זה מגונה ביותר ודבר זה אסור הוא וכו'. ולגבי בתו כתב מותר האב לחבק בתו ולנשקה וכו'. ומזה שנקט לגבי אחותו המחבק וכו' או שנשק, ולא נקט מחבק ומנשק כמו לגבי בתו, מוכח דמנשק שכתב לגבי אחותו הוא דוקא במנשק ידי אחותו, שבזה דוקא אין אסור קריבה כיון שאין זה דרך חיבה, ומ"מ מגונה הוא ונקרא דבר אסור וטפשי, אבל נישוק בפנים דהוי דרך חיבה, זהו דרך חיבוק ונישוק ואסור מדינא וכאביזרייהו דג"ע. עכ"ד. אולם אינו מוכרח להוציא דין מכח דיוק כזה. וגם מסברא נישוק לא גרע כ"כ מחיבוק. וצ"ע.

ובשו"ת אג"מ (ח"ב מיו"ד סי' קלו עמוד רלא) הביא מ"ש הש"ך (יו"ד סי' קנז סק"י) דמ"ש הרמב"ם דבאחותו אין תאוה והנאה הוא בדוקא, שהרי מצינו אמוראים שחיבקו ונישקו לבנותיהם ואחיותיהם. וכוונתו, דאף בלא חיבת ביאה ותאוה אסור, מ"לא תקרבו" א"כ לא שייך לחלק שהצדיקים רמיא עליה ככשורא, שהרי הפסוק דיבר בכל ישראל, אלא שהלאו הוא רק על חיבת ביאה דאינו שייך בבתו ואחותו. ואיסור "מגונה" הוא שלא יבוא להקל לנשק גם שאר עריות ולעבור באיסור דאורייתא דלא תקרבו. גם בתוס' (שבת יג.) כתבו, דעולא נישק לאחותו, משום שהיה צדיק גמור ולא יבוא לידי הרהור, ומשמע דכל אדם שאסורים בחיבוק גם באחותו. וכן משמע בח"מ (שם סק"ח) ובב"ש (ס"ק יד). אלא דכיון דלכ"ע אין תאוה והנאה כנז', א"כ גם אין הרהור. ואינו מגונה, שהרי האמוראים לא היו עושים דבר מגונה. וע"כ דדבר מגונה הוא שלא ירגיל עצמו להקל בשאר עריות, ולכן הוא שייך גם באחותו. אלא שזו גזירה לסתם אנשים שמצוי בהם הרהור, משא"כ לעולא וחבריו שלא באים לידי הרהור גם בשאר נשים, באחותו שרי. ואינו מוכרח, שאפשר שהוא איסור משום דרך פריצות. ע"ש. ולדבריו הוא איסור דרבנן ממש.

ובשו"ת משנה הלכות ח"ד (סי' קפו) כתב, דנוהגין ליגע באח ואחות, ומעולם לא שמענו לאסור נגיעה באחותו, ואפי' הרמב"ם לא כתב אלא המחבק ומנשק לאחותו הגדולה, אבל בנגיעה לא שמענו. וכן מעולם לא שמענו שאב לא יגע בבתו אע"פ שכל הני איסורי עריות הם. ועיין רמ"א (אה"ע סי' כ"א) וי"א דכל שכוונתו לש"ש מותר. וע"ש בפת"ש בשם הריטב"א. ועיין בשו"ת אג"מ (ח"ד אהע"ז סי' י"ד) דכל איסור נגיעה בעריות הוא אף לרמב"ם שסובר שהוא בלאו דלא תקרבו דאורייתא, דוקא דרך תאוה, כמפורש בדבריו ריש פכ"א מאי"ב. ומשמע שבלא דרך תאוה ליכא אף איסור מדרבנן, שלא הזכיר זה. ומפורש כן בש"ך (יו"ד סי' קנז סק"י).

וראה ברדב"ז (ח"ד סי' ב) והו"ד במל"מ (יסודה"ת פ"ה ה"ו) שכתב, שאיסור קריבה ודאי מדרבנן היא, דאי מה"ת אפי' בשאר עריות נמי, ואם א"א אומר כן לא שבקת חיי לכל בריה שאסור ליגע בבתו או באחותו. [ומדברי הרדב"ז מוכח שבכלל איסור קירבה לעריות הוא אפי' נגיעה בעלמא בלא שום מטרה. וכן הוכיח בשו"ת בית שערים (או"ח סי' רצד) וע"ש מה שהביא בזה].

והב"ח (קו"א לאה"ע סי' כא) כתב, דגם באחותו כשעושה דרך תאוה עובר מה"ת, וסיוע לזה מדברי רבינו דוד הכהן הנז' שאסור להסתכל בעריות כגון א"א "או אחותו" או בתו או כלתו. או דס"ל כרבינו יונה בספר היראה שאסור להתייחד עם שום אשה אפי' עם בתו או אחותו.

ובח"ה (סי' רכה) כתב עוד בזה, דמה שאמרו במשנה סוטה (כא.) איזהו חסיד שוטה כגון דקא טבעה איתתא בנהרא, ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולי. ע"כ. וקשה, לפמ"ש הב"י (יו"ד סי' קצ"ה) בשם תשו' הרמב"ן, דאשה נדה חולה

שיב"ס ואין שם אלא בעלה מותר ליגע בה. וכ' הב"י, דהרמב"ן לשיטתיה דקריבה לעריות מדרבנן, אבל לשי' הרמב"ם דקריבה אסור מה"ת, הדין הוא יהרג ואל יעבור ככל עריות שבתורה. וא"כ לשי' הב"י אמאי הוא חסיד שוטה, הא לכאורה אסור ליגע בה מדין עריות. לא קשה מידי, דהרשב"א בתשובה [הנ"ל] כתב, דלא אסרו כל הני הרחקות שנאמרו באשתו נדה אלא לבעל, אבל בשאר נשים שאין לבו גס בהן, אין בהם משום הרגל דבר. ועיין רמ"א (אה"ע סי' כ"א) לענין לאכול עם שאר נשים מקערה אחת, אבל בשאר דברים לא החמיר. ועיין ביאור הגר"א.

וביש"ש (קידושין פ"ד כו. ע"ש בכותרת) כתב, שאסור לחבק ולנשק אחותו, או אחות אביו, בין גדולה, "בין קטנה", וכן כל קריבות המביאות להרגל דבר איסור, כגון הושטת כלי מיד אשתו נדה לידו. אבל שאר נשים, שאין לבו גס בהן כמו אלו, מותר לשמש בהן, בהושטת כלי, וכיוצא באלו. והביא מתשו' הרשב"א (א, קפח) שכתב, קי"ל כעולא בתרייתא לאיסור, ומ"מ לא אסרו אלא קריבה כמו נשיקה, ואפי' אבי ידייהו, וכן אפי' הושטת כלי מיד אשתו נדה לידו אסור, לפי שלבו גס בה, ובקירוב מועט איכא למיחש להרגל דבר עבירה. אבל בשאר נשים, שאין לבו גס בהן, מלאכות אלו, כגון הושטת כלי, וכיו"ב, אין בהן משום הרגל עבירה, למי שאין לבו גס בה. ע"כ. וזה חידוש לאסור אפי' בקטנה, ואולי ר"ל עכ"פ מגיל ג' שנים.

ובחכמת אדם (כלל קכה אות ו) כתב לגבי אחותו, שאע"פ שאין לו שום הנאה ה"ז מגונה ביותר ודבר איסור וכו', ואם היא קטנה בת ג' שנים מותר, שאין זה לחיבת עבירה אלא חיבת קורבה. אבל אם מנשק בשביל ליהנות אזי אין חילוק בין בתו לאחרת ובין גדולה או קטנה. ע"כ. וראה עוד בב"ש (סקי"ד) בשם הט"ז בענין אחות לאח לעיין ברישיה. ומ"ש החכמת אדם שאם מנשק בשביל להנות אסור בכ"ג, אפשר שמקור דבריו הוא מדברי הב"ח בקו"א שם, שכתב, דמשמע ודאי דאם היה לבו נוקפו עליהן והיה בחיבוקן הנאה פשיטא דאיסורא דאורייתא איכא בקריבה זו לערוה, וזה שכתב הטור ודבר זה אסור, היינו בלבו נוקפו כנ"ל. ובפיה"מ להרמב"ם שם ג"כ כתב להדיא "שאין בו חיוב מלקות אם לא נתכוון ליהנות", ומשמע שאם נתכוין להנות יש בו איסור משום לא תקרבו לגלות ערוה.

ובשבט הלוי (ח"ה סי' קצח) כתב לבאר דברי הב"ח, שמה שאמרו מגונה היינו דוקא כאשר אין לו שום חשק והנאה מזה כלל, אבל אם יש לו נקיפת לב והמית מחשבה, זהו שורש קירבה של איסור עריות ואסור. וכ"ז באחותו, אבל אב לבתו ואם לבנה, גם אם מרגיש המית לב, אין זה טפלות ואיסור עריות, אלא רק הרגש שיש בטבע העולם. אלא שאה"נ אם יש רגש כזה, אז גם בין אם לבנה ואב לביתו אסור, וכמבואר בת' חוות יאיר (סי' עב) והו"ד בפ"ת שם, אלא שסתמא דרך הטבע לא הוי הכי. עכ"ד.

ובאג"מ שם כתב להעיר, שבת אחיו ובת אחותו, וכן שני בשני, הוא איסור גמור, וצריך למחות. עוד כתב שם שגם באחותו וכדו' הוא בגוונא שאין הרהור, דאל"כ ודאי הוא איסור גמור משום לאו דונשמרת. ופשוט.

ולפ"ז דבשאר נשים לא גזרו משום הרגל עבירה, לא נשאר אלא איסור לאו דנגיעה, דגם להרמב"ם ליכא אלא איסור לאו בנגיעה אלא כשהוא לשם חיבה, ואיסור נגיעה אינו אלא איסור לאו בעלמא, א"כ איסור לאו נדחה מפני פק"נ. ולכן הוי חסיד שוטה. ואף שהב"ש כתב שדעת הרמב"ם אפי' בנגיעה שלא לשם חיבה הוי איסור דאורייתא, והש"ך חולק ע"ז, ולדעת הב"ש עכ"פ תקשה ממעשה רב שמצינו כמה מאמוראים שהיו מנשקים לבנותיהם ואחיותיהם, ואי איכא איסור דרבנן אכתי תקשה האיך עברו, וכ"ש איסור דאורייתא להרמב"ם. וע"כ צ"ל דאפי' לב"ש דס"ל דלהרמב"ם נגיעה אסורה מדאורייתא אפי' שלא כדרך חיבה, ולהש"ך עכ"פ מדרבנן, צריך לחלק דדוקא באשתו ס"ל להרמב"ם כן, אבל בנשים אחרות ואינו דרך חיבה, גם להרמב"ם אינו אסור מדאורייתא לב"ש. וראי' מהא דכתב הרמב"ם (פכ"א מה' איסורי ביאה ה"ו) המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לאחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיו"ב אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל ה"ז מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא, שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו. כיצד מותר האב לחבק בתו ולנשקה ותישן עמו בקרוב בשר,

וכן האם עם בנה כל זמן שהם קטנים, הגדילו ונעשה הבן גדול והבת גדולה עד שיהיו שדים נכונו ושערך צמח זה ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה, ואם היתה הבת בושה לעמוד לפני אביה ערומה או שנישאת, וכן אם האם בושה לעמוד בפני בנה ערומה ואע"פ שהן קטנים משהגיעו להכלם מהן אין ישנים עמהם אלא בכסותן". עכ"ל. והעתיקו מרן בש"ע (אהע"ז סי' כא סעי' ז). ומדלא כתב סתם אסור לחבק אחותו הגדולה, ואחות אמו, מה"ת, מבואר דהני לאו מה"ת הן, וע"כ צריך לחלק בין אשתו ושאר נשים וכנ"ל. והרמב"ם נמי לא אסר באחותו אלא חיבוק ונישוק, אבל נגיעה סתם באחותו לא מצינו איסור גם להרמב"ם. ופוק חזי מאי עמא דבר נוהגין ליגע באח ואחות, ומעולם לא שמענו שאב לא יגע בבתו, וכל הני איסורי עריות הם.

ובקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב (ח"ב סי' ב' אות ג) נשאל בענין נתינת יד לאחותו אם הוא גם בכלל האיסור של חיבוק ונישוק לאחותו. וכן מה הדין בנתינת יד וחיבוק בפני אנשים לאחות שלא ראה אותה הרבה שנים. והשיב, דהלכה פסוקה היא בש"ע דהמחבק או המנשק אחותו הגדולה, אע"פ שאין לו שום הנאה כלל, ה"ז מגונה ביותר, ודבר איסור הוא. מ"מ בנתינת יד כשלא ראה אותה הרבה שנים, רשאי. ע"ש. וראה עוד בקובץ תשובות ח"ג (סי' י') שהביא מבתי כהונה דמ"ש הרמב"ם ודבר איסור הוא לגבי חיבוק ונישוק לאחותו, אין הכוונה לאיסור קבוע וחמור כשאר איסורי דרבנן, אלא דרך אזהרה בעלמא. ומש"ה כתב בלשון דבר מגונה. ע"ש.

ונודע כי לענין יחוד מותר להתייחד עם אמו ובתו, וה"נ מותר לשמוע קולם, וכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"ט (סי' נט אות א).

ועכ"פ בזמנינו אין הדבר מצוי בקרב היראים ליתן יד לאחותו, בפרט בפרהסיא, ולכן יש להמנע מזה בכל גוונא, ולא ירגיל עצמו בדברים כגון אלה. ומכלל זה הנכון הוא שלא לנשק ידי אחותו הגדולה בליל שבת, [ושלא כדברי המהר"ח הנ"ל, שדיבר על זמנו]. וכ"ש לדברי החזו"א דאף שמיעת קול זמר של אחותו יש להחמיר.

ובשאר נשים פשוט שאפי' נגיעה בעלמא אסורה באיסור גמור, וצריכים ליזהר בזה בשעה שקונים במכולת, או אשה שמשלמת לנהג אוטובוס וכדו'. ובספר פרי דעה (סוף הל' נדה) כתב תוכחת מגולה על הנשים הסוחרות שנוגעות בידי הסוחרין, שאף נגיעה בעלמא יש בה איסור מה"ת או מדרבנן, ועוד וכו'.

מאיזה גיל האיסור לחבק ולנשק את אחותו

ומאיזה גיל האיסור לחבק ולנשק את אחותו, הנה בש"ע הנ"ל (אהע"ז סי' כא ס"ז) כתב, המחבק או המנשק אחת מהעריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהם, כגון אחותו הגדולה ואחות אביו וכיוצא בהם, אע"פ שאין לו שום הנאה כלל ה"ז מגונה ביותר, ודבר איסור הוא ומעשה טפשים, שאין קרובים לערוה כלל, בין גדולה בין קטנה. ע"כ. וכתב הב"ש שם, דפעמים שהאיסור הוא מגיל שלש, ופעמים שהאיסור הוא מגיל שבושה לעמוד בפניו בלא בגדיה. וכיו"ב מבואר בשו"ת יבי"א ח"ו (חאו"ח סי' יד אות ב), לגבי טפח באשה ערוה, דפעמים שמגיל שלש כבר שייך דין טפח באשה ערוה. ופעמים יותר מבת ג', והכל לפי התפתחות הקטנה. וכמ"ש החזו"א בהל' ק"ש (סי' ט"ז אות ח), דמ"ש בבאה"ל דטפח באשה היינו מבת ג' שנים, הנה לפי מה שמבואר לעיל דכל הני אינם ערוה בעיקרן, אלא חכמים אסרו אותם משום הרהור וטירדא, וכמ"ש הרשב"א בשם הראב"ד, נראה שכל שאין דעתם של בני אדם עליהן מחמת קטנותן, מותר. והרי דעת רבינו יונה שאין איסור בראייה אלא בהסתכלות, ונהי ששאר פו' סתמו להחמיר גם בראיה, מ"מ זו שאין יצר עליה מחמת קוטנה, הדעת נוטה שלא אסרו חכמים בכה"ג. ואין כאן שיעור בשנים, אלא לפי קטנות גופן. ע"כ.

וכתב עוד ביבי"א: גם בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סי' ע) נשאל בבנות קטנות המובאות לבהכ"נ בשעות ק"ש ותפלה, וכתב, שמאחר שדין טפח באשה ערוה אינו אלא מדרבנן משום הרהור וטירדא, וכמבואר בשו"ת פנים מאירות, בודאי דלא שייך דין זה דטפח באשה ערוה בבנות קטנות, אלא שאין זה משנת חסידים להביא קטנות כאלה לבהכ"נ, בפרט שלא הגיעו לחינוך. ומכ"ש לשיטת הרא"ש, שאף נשים לא יתפללו נגד טפח מגולה באשה. ולדידיה אין הטעם משום הרהור, ואפשר שאסור גם בקטנות,

אף שיש לחלק. עכ״פ חסידים ואנשי מעשה צריכים לקדש עצמם במותר להם. עכת״ד.

והגאון ר׳ עקיבא סופר בשו״ת דעת סופר (חאו״ח סי׳ יא), העלה לאסור בקטנות משלש שנים ואילך, ושכן מצא להמשנ״ב בשם שלחן שלמה הנ״ל, שאסרו, מטעם שמגיל שלש שנים ראויות לביאה. וע״פ זה הצדיק את הצדיק דמעיקרא הרה״ג השואל מהר״י יונגרייז שצווח ככרוכיא נגד המקילים בזה להלביש את בנותיהם הקטנות בשמלות קצרות ובלי שרוולים, ומקלם יגיד להם שבקטנות ליכא קפידא, והבל יפצה פיהם, שמלבד האיסור דטפח באשה ערוה ששייך מגיל שלש ואילך, ועוד שהרי יש חיוב לחנכן בצניעות עפ״ד תוה״ק, ושלא להרגילן בבגדי פריצות דאסור למספי להו איסורא בידים, ע״ש.

ואין ספק שאמת יהגה חכו שצריך להוכיח בדרכי נועם את הוריהן לבל יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה, כי לכל העם בשגגה, וע״ע בשו״ת תשובה מאהבה ח״ב (סי׳ רכט אות י׳) שאותם שמביאים בנות קטנות לבהכ״נ לא יאות עבדין וכו׳, ע״ש. אבל לענין לאסור לקרות ק״ש ולהתפלל כנגדן, בשעה שהן באות לגבולינו, ואין בידינו למחות, נראה דשפיר סמכי׳ על האחרונים המקילים הנ״ל.

וכ״כ בשו״ת חלק לוי (חאו״ח סי׳ לו), שאף לפי מ״ש הרוקח (סי׳ שכד) לאסור לקרות ק״ש נגד נשים ההולכות בגילוי זרועות, וכ׳ האחרונים דהיינו אף באלה שדרכן לילך כך כדרך הפרוצות, אסור לקרות ק״ש כנגדן, אך י״ל דבקטנות דלא שייך לומר בהו דעבדי איסורא ופריצותא, אה״נ שכיון שהולכות כך תמיד לא הוי ערוה ומותר לקרות ק״ש כנגדן. ע״כ.

ויש להשיב קצת על טעמו, שהרי גם בנכריות דלא שייך בהו טעמא דעבדי איסורא אפ״ה קרינן בהו טפח באשה ערוה. וכ״פ בבא״ח (פר׳ בא אות ח), שנשי הערביים שהולכות תמיד בגילוי זרועות אין לקרות ק״ש כנגדן. וכ״כ באשל אברהם מבוטשאטש (סי׳ עה), וכ״ש לגבי ילדות קטנות של ישראל שיש מצוה לחנכן בצניעות עפ״ד תוה״ק כנ״ל. ובסנהדרין (נה:) חשיב נמי תקלה לקטן. וע׳ בחי׳ הרש״ש שם, ובשו״ת יבי״א ח״ג (חאו״ח סי׳ כח דצ״ז ע״א). ע״ש.

ורק זאת הי״ל לומר שבקטנות כאלה שדרכן בכך ליכא הרהור וטירדא וכנ״ל.

וע׳ בס׳ עוד יוסף חי (פר׳ בא אות א) שכ׳, פה עירנו בגדאד משנים קדמוניות נוהגות כל הנשים ללכת בזרועות מגולות עד סוף אצילי ידיהן, ונמצא כל הזרוע דרכו להיות מגולה, ודינו כמו כפות הידים והאצבעות שאין בהן איסור משום טפח באשה ערוה. ובדור הזה נהגו הצעירות לכסות כל הזרוע עד כף היד, והשמלה נסגרת בקרסים של זהב סמוך לכף היד. והמבוגרות אינן עושות כן אלא נוהגות כמקדם, ורואות במנהג החדש מעשה ילדות, וגנאי הוא להן. ולכן גם בזה״ז אין לחשוב גילוי זרועות בכלל טפח באשה ערוה, ורק מן האציל ולמעלה יש לו דין ערוה. עכת״ד.

וע׳ בבא״ח (פר׳ בא אות יא) שגם כתב דמ״ש בזוה״ק [בפר׳ נשא דף קמב.] שוק באשה ערוה, רגל באשה ערוה, יד באשה ערוה, הכוונה על החלק שדרכו להיות מכוסה, ע״ש. ואמנם אין להתיר בזרועות מגולות שנהגו בהן בזה״ז כדרך הפרוצות. אבל לענין בנות קטנות שדרכן בכך ואין לחוש בהן להרהור יש מקום לסמוך על האחרונים המקילים בזה. הלא הם החזו״א, ומהר״ם בריסק, והחלק לוי, שפסקו להקל בזה. ובדברי סופרים שומעים להקל. ומ״מ המחמיר לעצום עיניו בשעת ק״ש ותפלה כדי שלא יסתכל בהן, תבא עליו ברכה.

ולענין לתת יד לילדה קטנה לחצות את הכביש, הנה מעיקר הדין אין בזה איסור, ורק ממדת חסידות בעלמא יאחז ביד דרך השרוול.

אין לכלה לנשק ידי חמיה אחרי הקידוש, וכן אין לחתן לנשק ידי חמותו

ודע שאין לכלה לנשק ידי חמיה אחרי הקידוש, וכן פשוט שאין לחתן לנשק ידי חמותו וכנ״ל, ואף אם הם עמי הארץ שנוהגים כן במשפחתם ורואים בכך פגיעה אם לא ינהגו כן, ואפי׳ אם חמיה גדול הדור, ואין לטעון שזו נשיקה של כבוד התורה וניכר שהיא רק לכבוד התורה. שגם נשיקה שאינה של חיבה אסורה מה״ת או מדרבנן, ראה בב״י יו״ד ס״ס קצה, ובש״ך שם (סק״כ), ובבית שמואל אה״ע (סי׳ כ), ולמרן החיד״א בספר כסא דוד (דרוש כה לשבת הגדול דף קז ע״ג), ובספרו יעיר אזן (מע׳ א אות עא), ובשו״ת ויוסף אברהם סתהון (סי׳ ז דף נ ע״ב), ובטהרת הבית ח״ב (עמוד ריח והלאה).

טו. נכון שכל אחד מהמסובים יקרא בתורו קטע מההגדה, וגם הבנות והכלות יקראו קטע מההגדה לפי התור. ואף אם קוראים את ההגדה בניגון מעט, אין בזה משום קול באשה ערוה כשהוא בדרך קריאה.[טו]

טז. תינוק ששאל איזו שאלה בליל פסח מענייני סדר הלילה, אף על פי כן צריך לומר "מה נשתנה", וכן אם שאלו שאלה אחרת מענין הסדר, כגון על עקירת הקערה ומזיגת הכוס השני, עם כל זה צריך הקורא לומר כל השאלות של מה נשתנה. אבל אם שאל

והגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' ד) כתב שגם בנגיעה בעלמא איסורא מיהא איכא, ולכן צריך להזהר אף בדבר ההוה ורגיל בנשיקת ידים של הנערות הבתולות והפנויות לבני אדם הגדולים ולקרוביהן, שלא יגע בבשרה, אפי' נגיעה בעלמא. ע"כ. ובספרו שו"ת חיים ושלום ח"ב (סי' יז) דן בדבר נשיקת יד של הנשים לאדם גדול בתורה, והביא מ"ש במדרש רבה פרשת בא (פט"ז סי' ב), שכל הנוגע באשה שאינה שלו מביא מיתה על עצמו, אלמא דאיכא איסור משום קריבה. וא"כ אין לנגוע ביד אשה כלל, ובפרט באשת איש או נדה, ואם א"א בלא"ה יהיה ע"י בתי ידים וברפיון ידים. וכמו שאמרו בירושלמי (פ"ג דסוטה ה"א), אהא דכהן מניח ידו תחת ידה ומניף, ופריך, ואין הדבר כעור?

ומשני מביא מפה. ואינו חוצץ? אלא מביא כהן זקן, ואפי' תימא בחור אין יצר הרע מצוי לשעה. (וכ"ה בתוס' קידושין לו:). אלא שצריך לחלק בין מפה עבה שאין מרגיש כלל בה, לבית יד שהוא דק ומרגיש בבשרה. וע"ע בספרו ברכת מועדיך לחיים (דרוש ז לשבת תשובה). ובשד"ח הנ"ל (מע' ק כלל ז) כתב, דמה שנוהגים נשים לנשק ידי אנשים גדולים הוא מנהג רע ומר, ואי איישר חילי אבטליניה, כי אפי' נגיעה כל דהו אסורה. ונודע לי בבירור שהגר"ח פלאג'י היה לובש תמיד בתי ידים, בקיץ ובחורף, מחמת נשיקת היד הנהוגה בינינו. כי ידוע ומפורסם שבכל ענייניו היה מתנהג בחסידות ובקדושה וטהרה. והובא בהליכו"ע ח"ח (שופטים אות כב).

אם הנשים יכולות לקרוא קטע מההגדה בקול רם

טו) **שאין** זה דרך שירה כלל. והרי במגילה (כג.) שנינו: הכל עולים למנין שבעה, אפי' קטן ואפי' אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הצבור. והרי בזמנם כל העולים לס"ת היו קוראים בעצמם, ולא היה ש"צ קורא בס"ת בשביל העולים, וכמ"ש התוס' (מגילה כא:) ד"ה תנא. וע"ע בתוס' מנחות (ל.) ד"ה שמנה פסוקים. וקריאת התורה צריכה להיות בטעמי המקרא, ואע"פ כן לא חששו משום קול באשה ערוה, משום שכל שהוא כדרך קריאה ולא דרך שיר, אין בו משום קול באשה ערוה. אלא שלמעשה תיקנו שאשה לא תעלה לתורה מטעם אחר. [וע' בשו"ת שבט הלוי מה"ת חאו"ח סי' יד]. והכי ס"ל להרשב"א בחידושיו (ברכות כד.) שאין דין קול באשה ערוה אלא בקול שיר, או בשאלת שלום שיש בו חיבה, אבל קול דיבורה שרי, וה"נ אין לאסור מטעם זה.

ומיהו מדברי בעל הדברות המובא בארחות חיים (הלכות מגילה אות ב) מוכח דפליג על הרשב"א הנ"ל. וע' במג"א (סי' עה סק"ו) ובמחה"ש שם, ובש"ע הגר"ז (שם סק"ו). ובשאר אחרונים. [ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סי' יב) נעלמו ממנו דברי הרשב"א הנ"ל].

והרבנית ע"ה היתה קוראת את כל ההגדה לאט ובמתינות, כמונה מרגליות, ומרן אאמו"ר זיע"א היה ממתין לה בסבלנות, וכשהיה רואה שהיא עדיין לא הספיקה להדביק את הקצב, היה עוצר את הקריאה ואומר בינתיים עוד חידוש על ההגדה, כדי שכולם יקראו ההגדה יחד. ולכן אם אדם רואה שאשתו צריכה להפסיק בקריאת ההגדה כדי לטפל בתינוק וכדומה, ינצל הזמן כדי להרחיב בסיפור יצי"מ עד שהיא תחזור ותצטרף אליהם.

ובשמגיעים ל"כנגד ארבעה בנים דיברה תורה", מרן זיע"א היה מבקש מאותו שהגיע תורו לקרוא, שיקרא שני קטעים, של החכם והרשע, כדי שלא יקרא אחד "חכם מה הוא אומר", והשני "רשע מה הוא אומר".

התינוק את כל השאלות, אין צריך לחזור ולומר מה נשתנה, אלא יתחיל עבדים היינו, אם ירצה. טז)

סיפור יציאת מצרים בדרך שאלה ותשובה

טז) הנה נאמר בתורה: ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'. וצריך ביאור למה נזכר כאן בן בנך, ומדוע לא יספר האב. [ולפי פשוטו יש לבאר, שכאשר יספר הסבא יש תועלת יותר להאמין בדברים שכולם הם מסורת מן הזקנים]. ויש לפרש דקאי על הנכדים שהם קטנים. דהנה השי"ת עשה התעללות ומשחקים בפרעה ובכל מצרים, ואע"פ שבשביל להוכיח את האמונה, היה די בלא כ"ז, אלא בכדי שיוכלו לספר לילדים הקטנים דברים שנכנסים באזניהם שיעשו רושם. ואם לא יתנו אוזן קשבת כראוי עם הבנה אל לבם רק ע"י סיפור המשחקים האלו. (איך שהצפרדעים קרקרו בבטנם וכו'). ומ"מ מסיים הכתוב וידעתם וגו', דהיינו הגדולים, שע"י הסיפור לאחרים, הדברים נחקקים אצלו יותר יותר. ואמרו רז"ל שגם אדם יחידי יעשה בדרך של שאלה ותשובה.

וכבר כתבנו לעיל [סק"ז] שההבדל בין סיפור יצי"מ של ליל הסדר, לכל השנה, אף שבכל השנה יש מצוה לזכור יצי"מ, [שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", ימי חייך הימים, כל ימי חייך הלילות. ברכות יב:], שבכל השנה יש מצוה להזכיר את יצי"מ, ותו לא. אבל בליל הסדר מצוה לספר בדרך של שאלה ותשובה דוקא, וכפי שנאמר בפסוק (שמות פרק יג, יד): "וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת, וְאָמַרְתָּ אֵלָיו" וגו', שע"י שהבן שואל והאב משיב, הדברים נחקקים במוחו של הבן. ולכן תיקנו חכמינו בעלי ההגדה שהבן ישאל שאלות בתחילת ההגדה מה נשתנה וכו', והאב עונה עבדים היינו וכו'. וכן תיקנו כמה שינויים בליל הסדר, כמו שמחלקים קליות ואגוזים ומיני מתיקה בתחילת הסדר, ושני טיבולים, ועוד, כדי שיתעוררו הילדים לשאול על כך, ומתוך זה יתעוררו לשים לב גם על כל השנויים ומנהגי לילה זה, וישאלו שאלות המבוארים בנוסח מה נשתנה, ואז האבא יענה להם בסיפור יצי"מ [עמק ברכה פומרנצ'יק (עמ' עז) בשם הגר"ח מבריסק. דרך פקודיך (מצוה כא חלק המעשה אות ב). משנ"ב (סי' תעב סק"נ).].

ולכן גם לא די בזכירת יצי"מ בלבד, אלא מצוה להרחיב בסיפור יצי"מ, כי זהו הזמן הראוי ביותר להחדיר בלבם אמונה בה' יתברך. וכמ"ש בספר מנוחה וקדושה (עמ' רסט בהגהה) לתלמיד הגר"ח מוולוז'ין: כי בורא עולם שברא אותנו, וגם את יצרנו הרע, יודע שבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אז מועיל מעשה השרשת יראת שמים לבנינו, ולא בזמן אחר.

ומרן החיד"א בהגדה של פסח שמחת הרגל כתב, שהטעם שסיפור יצי"מ צריך להיות בדרך של שאלה ותשובה, משום שהמצה נקראת "לחם עוני", ואמרו בגמ' (פסחים לו.) שהוא לחם שעונים עליו דברים הרבה, ואין ענייה אלא כשעונה לאחרים על שאלותיהם.

ומטעם זה בסיפור יצי"מ אם אין לו בן, הוא שואל את עצמו ומשיב, כי א"א שאדם ירגיש כאילו הוא יצא ממצרים אלא ע"י שאלה ותשובה. כלומר ע"י קושיא, כדי לעורר את עצמו ויחשוב לתרץ.

וכיו"ב מצינו בש"ע (חו"מ סי' יז ס"ז), צריך הדיין לשמוע דברי הבעלי דינים ולשנות אותם, שנאמר, ויאמר המלך זאת אומרת בני החי וגו' (מלכים - א ג, כג), ומצדיק הדין בלבו, ואח"כ חותכו. [שאצל שלמה המלך, לאחר ששמע את טענות בעלי הדין שבאו לפניו, כתיב: ויאמר המלך, זאת אומרת זה בני החי, ובנך המת, וזאת אומרת לא כי בנך המת ובני החי, והוצרך לחזור על טענות בעלי הדין בפניהם, להוכיח שאכן הפנים היטב את הדברים לאשורן]. לפי שהשינון גורם לחידוד הדברים, וגם שאלה ותשובה מחדדת את הדברים ומפנים אותם בלבו.

אם צריכים לומר מה נשתנה כאשר התינוק לא שאל את כל השאלות

והנה בגמ' פסחים (קטו:), אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה, אמר להו עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי תכא מקמן, אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה.

עוד שם (קטז.), א"ל רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו.

וכתב בשבולי הלקט (סי' ריח) בשם רבו, שאומרים הא לחמא עניא בלשון ארמי, כדי שיבינו הנשים והתינוקות לקיים והגדת לבנך וגו', לעשות להם פתח כדי שישאלו ויפטר מלומר מה נשתנה.

ועוד הביא מרבינו ישעיה, ש"מה נשתנה" נתקן עבור מי שאין לו מי שישאל, שאילו היה לו בן חכם שהיה שואל לא היו צריכין לאומרו, כדמצינו ברבה ואביי, אבל במקום שאין לו מי שישאל חייבין לשאול זה את זה, ואפי' שני ת"ח הבקיאין בהלכות הפסח. ועש"ע, שמה שמגביהין הקערה כדי שיראו התינוקת את השינוי וישאלו, לפי שמצוה לפתוח להם פתח לשאלה כדכתיב והגדת לבנך ביום ההוא לאמר וכו', ובכל לשון ובכל ענין ששואל ואומר מה זה, נפטרין מלומר מה נשתנה.

וכ"כ הרוקח (סי' רפג) כדי שישאל התינוק עדיין לא אכלנו ולמה סילקנו הכלי. ואם ישאל פטור לומר מה נשתנה, ואם ירצה יתחיל עבדים היינו. ע"כ. ומשמע שמפרש כפשט הגמ'.

ויתירה מזו כתב במטה משה (סי' תרלה) בשם מהרי"ל (אות כד), שנמצא כתוב בנימוקי רבינו שמחה, אם יש שם קטן השואל אז אינו אומר כל ההגדה, וראיה בגמ' (פסחים קטו:) דאמר התם פטרתנו מלומר מה נשתנה. ע"כ. וסיים, שמתחיל מיד עבדים היינו, ומחזיר הקערה לפניו קודם שיתחיל עבדים היינו, לקיים פירוש לחם עוני שעונין עליו דברים, ולכן יהיו אז המצות מגולות. ע"כ.

אולם התוס' (פסחים שם ד"ה כדי שיכיר) כתבו, כדי שיכיר התינוק וישאל, כלומר, ומתוך כך יבא לשאול בשאר דברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן, לא יפטר ממה נשתנה, וההיא דאביי לא פירש התלמוד אלא תחילת שאלתו.

והשל"ה (מסכת פסחים אות מג) כתב, שזהו אם שאל התינוק 'למה עוקרין הקערה', משיבין לו, שלא יאכלו עד שידברו דברי שבח והודאה להשם יתברך, ואומר התינוק, מה יום מיומיים. ואז משיבין לו, עבדים היינו, ואז פטורין מלומר מה נשתנה. וכששואל התינוק מה ענין טיבול ראשון, וכן כוס שני לפני הסעודה, משיבין לו, שכן עושין המלכים והשרים, כדי שיהיו תאבים לאכילה, ודבר זה מגריר גריר, ואז אומר התינוק, מה זה ענין החירות היום מיומיים. ואז משיבין לו ומספרים מניסי מצרים שיצאנו לחרות ביד חזקה ובזרוע נטויה.

והרמב"ם (בפ"ח ה"ב) כתב: עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו, ומוזגין הכוס השני, וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו'.

ולכאורה משמע שאף שהבן שואל, צריך הקורא להתחיל מה נשתנה. והעיר בזה רבינו מנוח (הל' חמץ ומצה פ"ח), שלא הזכיר הרמב"ם ההיא דפטרתן מלומר מה נשתנה, ומשמע דס"ל דלאו הלכתא היא, דהא אמרינן אפי' כולנו חכמים כולנו נבונים וכו'.

ובשו"ת חזו"ע (ח"א סי' כב) כתב, דמ"מ יש לפרש דברי הרמב"ם, דהיינו שהבן שואל למה עוקרים השלחן ועדיין לא אכלנו, וכן מוזגים הכוס השני, וגם כאן הבן שואל מה נשתנה הלילה הזה שמוזגים כוס שני קודם אכילה, ועדיין לא נשאלו השאלות של מה נשתנה, ולכן צריך הקורא להשלים כל השאלות, אבל אם הבן חכם ושאל כל השאלות, מסתברא ודאי שא"צ לומר מה נשתנה כלל. וכדמוכח ממה שאמרו, ואם לאו שואל את עצמו, הא כשהבן שואל א"צ לחזור לשאול לעצמו, ולפ"ז דעת הרמב"ם כדי' התוס'.

ומ"ש רבינו מנוח הנ"ל, יש להעיר ע"ז, דאטו רבה שאמר פטרתן מלומר מה נשתנה, נעלמה ממנו מימרא זו דאפי' כולנו חכמים וכו', הלא גם רבה מודה שמצוה לספר ביצי"מ, אלא שסובר שאין צורך לחזור על השאלות שכבר שאל התינוק. ואדרבה לרוב פשיטות הדבר [לפי פי' התוס'], לא הוצרך הרמב"ם להביאו, ואה"נ שצריך להשלים את החסר מן השאלות שעדיין לא נשאלו, ומשום דלא שכיח כ"כ שהבן החכם ישאל מדעתו כל השאלות של מה נשתנה, [אם לא שמלמדים אותו בבית הספר], ולכן צריך הקורא לומר מה נשתנה משום יתר השאלות. וכ"כ הרשב"ץ בספר יבין שמועה (דף לו:) ומסלק הקערה מלפניו כדי שישאלו התינוקות מי קא אכלינן דקא מסלקיתו פתורא, ואז יאמר מה נשתנה הלילה הזה וכו'. ע"ש. וכן נראה לנקוט בדעת הרמב"ם ולא משוינן פלוגתא בכדי.

ומה שאמרו א״ל רב נחמן לדרו עבדיה וכו׳, פתח ואמר עבדים היינו. הנה רשב״ם פירש גבי רב נחמן, פתח ואמר, לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו וגמר ההגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב״ה שהיינו עבדים למצרים והוציאנו משם. ע״כ. וכן נראה, דהא ודאי לא מסתבר להפטר מלומר מה נשתנה משום דברי העבד בלי שום שאלה, אלא ודאי שע״י תשובת העבד התעוררו גם התינוקות לשאול מה נשתנה, ולכן נפטרו הגדולים מלשאול, וכדאמרינן ואם לאו הוא שואל את עצמו. (והמאירי כתב שהוא דרך צחות).

ובספר דברי צבי (סי׳ תעג במג״א ס״ק כו) הביא מ״ש המחצה״ש שמדברי רשב״ם משמע שמפרש דברי הגמ׳ כפשוטם ודלא כהתוס׳. והעיר, שלא ראה שום הכרח בדבריו בכוונת רשב״ם, ואדרבא נראה יותר דס״ל כדברי התוס׳. וכן העלה בשו״ת חזו״ע שם.

ומה שהביא במטה משה בשם מהרי״ל, הנה ז״ל מהרי״ל שם (הלכות ההגדה דף טו.), מה שעוקרים הקערה שישאלו התינוקות, ולכאורה מה ענין זה ליציי״מ, אלא שאומר להם שאין לנו לאכול עד שנודה להקב״ה על הנסים שעשה לנו, ואז הבן שואל מה הם הנסים, ואז אומר עבדים היינו. ומוזגים כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה מוזגים עוד כוס לשתות ולא אוכלים כלום, ואם שואל א״צ לומר מה נשתנה, אלא יתחיל עבדים היינו אם ירצה. ובנימוקי רבינו שמחה כתוב, שאם יש קטן השואל למה הגבהת הקערה, אז אינו אומר כל ההגדה, וראיה מהגמ׳ דאמרינן פטרתן לומר מה נשתנה, וכולה חדא מילתא היא עד רבן גמליאל היה אומר וכו׳, והעיד מהרי״ל על חמיו מהר״ר משה כ״ץ שפעם אחת שאלתו בתו אבא למה הגבהת הקערה, והתחיל עבדים היינו, ולא אמר מה נשתנה. ע״כ.

ומבואר שהמהרי״ל חולק על הרמב״ם והתוס׳ הנ״ל. ומ״מ מ״ש בשם רבינו שמחה שפטור מכל ההגדה עד רבן גמליאל, זה פלא, שהרי צריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, דהיינו עבדים היינו עד ה״ז משובח, ומתחלה עובדי ע״ז, עד סוף פרשת ארמי אובד אבי, שכ״ז מעיקר נוסח ההגדה, וכמ״ש בש״ע הגר״ז (סי׳ תעג סעיף מג.). [ילקו״י מועדים עמוד שצה, שו״ת חזו״ע ח״א סי׳ כב].

ויש מי שכתב שילד קטן שאומר מה נשתנה בדרך שיר כמו שלימדוהו בגן, ואינו מבין כלל מה שאומר, אין זו דרך שאלה, ולכן בני הבית צריכים לומר לעצמם את נוסח מה נשתנה. (מים חיים גליון ש״י בשם הגר״ח קנייבסקי).

סגולות מה נשתנה

ובספרי החסידות כתבו, שבעת שאילת ״מה נשתנה״ שהבן שואל את אביו, הוא עת רצון, שנוכל לשאול שאלותינו ובקשותינו מלפני אבינו שבשמים. ובפרט שבלילה הקדושה הזו ״אתכא דרחמנא סמכינן״. והביאו מעשה מהרבי הק׳ ר׳ יחיאל יהושע מביאלא שאמר ליהודי שלא זכה להפקד בזק״ש, שבלילה הקדושה הזו, שהבן שואל את אביו מה נשתנה (כדתנן בפסחים קטז.), יעתיר בתפלה על כך. וכך עשה. ונפקד בדבר ישועה ורחמים.

ובספר כורסייא דאליהו ממקובל קדוש מירושלים הביא בשם המקובלים, דע״י שאלת מה נשתנה גורמים פתיחת הלב לתורה, ועל כן נהגתי בביתי שכל המקובצים אצלי בליל הסדר, כל א׳ וא׳ שואל מה נשתנה ומתפלל שיהיה לו לפתיחת הלב, ואחר גמר כל הנאספים גם אני בעצמי אומר מה נשתנה. [משנה שכיר, ליל הסדר. ויגד משה סי׳ כא אות יג].

מדוע הבן לא שואל בנוסח מה נשתנה על ד׳ כוסות

והגאון חוות דעת בס׳ מעשה נסים על הגש״פ, הקשה, מדוע לא נזכר בנוסח מה נשתנה שאלה חמישית, מה נשתנה הלילה הזה ששותים בו ד׳ כוסות.

א. ולכאורה יש ליישב, שהרי את כל ד׳ הכוסות אין שותים בכוס אחת, ולא בזה אחר זה, אלא כל אחד במקומו, והבן לא ראה בינתיים רק ששתו כוס אחת. ומה ששואל על ב׳ טיבולים, משום שרואה שהביאו ב׳ קעריות של מיני טיבול, אחת מי מלח לכרפס, ואחת של חרוסת למרור. וכן רואה על השלחן את המצות והירקות. [ואף שהרא״ש כתב בתשובה (כלל יד סי׳ ו), שמוזגין כוס שני כדי שישאל התינוק, לפי שאין למזוג שתי כוסות קודם האכילה. מ״מ זה לרווחא דמילתא אולי התינוק יתעורר מזה. אך רוב

יז. אחר השאלות, מחזיר הקערה שבה המצות לפניו, ומתחיל לומר עבדים היינו וכו', ושאר ההגדה, וכמו שדרשו חז"ל (פסחים לו.), לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. יז)

התינוקות שמים לב יותר לשאר שינויים. אי נמי שהתינוק שואל רק על כוס שני שרואה, לא על כל הד' כוסות, אבל נוסח ההגדה ניתן לאומרו גם לגדול, וצריך להיות לפי האמת ששותין ד' כוסות].

ב. ועוד יש ליישב שהיו רגילים לשתות הרבה כוסות, וראה בגמ' כתובות (ח:) שתיקנו חכמים בבית האבל י' כוסות, ואח"כ הוסיפו עליהם ד' כוסות. וע' ברמב"ם הל' דעות.

ג. והמהר"ל מפראג בספרו גבורות ה' (פרק נב) כתב וז"ל, ומוזגין כוס שני ומתחיל מה נשתנה, ומספר כל השינויים אשר אנו עושים בליל זה וכו', ולא זכר ד' כוסות כי לא זכר דבר שהוא תקנת חכמים, כמו ד' כוסות שהוא תקנת חכמים לגמרי, אבל מצה ומרור אינו תקנת חכמים, אע"ג דמזכיר כולנו מסובים שהוא ג"כ מדרבנן, כיון שהיסבה היא למצה שהיא מדאורייתא, שהרי מצה צריכה היסבה, שפיר שואל על זה, וכן ב' טבולין, אע"ג דטיבול הראשון מדרבנן וכו', אבל ד' כוסות הוא מדרבנן לגמרי ואין בו מה"ת, לכן אינו שואל. ועוד דגם שאר לילות צריך אדם לשתות ואין זה שינוי מה ששותה ד' כוסות. ע"כ.

אם מצות ד' כוסות נתקנה רק אחרי חורבן ביהמ"ק

ד. ויש שרצו לתרץ עפמ"ש בשפת אמת (פסח תרנ"ג), שנראה שחכמים תיקנו מצות ד' כוסות, אחר שנחסר לנו הפסח. וזהו הרמז אפי' עני שבישראל, דהיינו דורות השפלים, לא יפחתו לו מד' כוסות. שיש התגלות הפנימיות ע"י ד' כוסות של פסח. ובס' מחשבות חרוץ (אות טו) כתב, שחכמים הוסיפו יין דד' כוסות שהוא במקום הבשר של ק"פ. ע"ש. **אך** כבר העיר על זה בשו"ת משנה"ל (חי"א סי' שעט), שזה חידוש. ובס' שלחן זהב (עמ' קו) העיר מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח) דמשמע שגם בזמן המקדש היו שותים ד' כוסות. אמנם יש לדחות, שהרמב"ם דיבר על אופן קיום ההלכה לעתיד לבא שיבנה המקדש.

אחר מה נשתנה מחזיר לפניו הקערה שבה המצות

יז) **הנה** התוס' (פסחים קיד.) כתבו, לפי שעקרו השלחן מלפני מי שאומר ההגדה ועושה הסדר, קתני הביאו לפניו וכו', ומיד כשעוקרים מחזירים לפניו, והמצה והמרור עליו, שהרי צ"ל בהגדה מצה זו, מרור זה, וכדאמרינן לעיל (לו.) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה. ע"כ. וכ"כ רש"י בספר הפרדס הגדול (סי' קלב): ונוטלין את הקערה מלפניו ומניחין אותה בראש השלחן כדי שישאלו התינוקות מה נשתנה וכו', ויאמר הא לחמא עניא עד מה נשתנה, ומחזירין אותה לפניו, ומתחיל לספר ביצי"מ וכו'. וכ"ה במחזור ויטרי (סי' סט עמוד רפד). ובסידור רש"י (סי' שפד). וכ"כ המנהיג (הל' פסח סי' עא), והרוקח (סי' רפג).

וכ"כ הרשב"ץ ביבין שמועה (דף עב) שאחר מה נשתנה מחזירין הקערה לפניו לקרות ההגדה, דאמרינן לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה. וכ"כ האבודרהם בסדר ההגדה (דף נט).

וכן פסקו הטור והש"ע (סי' תעג ס"ז), כשמתחיל לומר עבדים היינו מחזירין את הקערה לפניו וקורא כל ההגדה, וכשיגיע למצה זו צריך להגביה להראותה למסובין שתתחבב המצוה עליהם, וכן כשיגיע למרור זה. ע"כ.

אבל הרמב"ם (מצה פ"ח ה"ד) כתב, שמחזירין השלחן קודם שיאמר פסח מצה ומרור, פסח זה שאנו אוכלים (בזמן בית המקדש) מצה זו שאנו אוכלים, מרור זה שאנו אוכלים וכו'. וכן באו"ז (ח"ב דף ס.) כתב, וכשמגיע לרבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח וכו', מחזיר הקערה לפניו, ומגביה המצה הבצועה כשיאמר מצה זו, וכן המרור כשאומר מרור זה. וכ"כ מהרי"ל (הלכות ההגדה דף טו.) בשם מהר"ש.

והב"ח (ס"ס תעג) העיר עמ"ש הטור שמחזיר הקערה אחר מה נשתנה, כדי שתהיה לפניו כשאומר ההגדה, כדאמרינן לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, שאף שכ"כ הסמ"ק, מ"מ אין מכאן ראיה, שפירוש "עליו", אין הכוונה עליו ממש, אלא פירושו על ענין הלחם עונין דברים הרבה, שעיקר ההגדה הוא בענין מצות מצה הרומזת לחירות, ולכך

יח. אם ירצה יאמר את ההגדה כשהוא יושב, ואם ירצה אומרה כשהוא מיסב. ויקראנה בשמחה והתלהבות. ומותר לשבת בעת קריאת מזמורי ההלל, בין אותם שבסוף ההגדה שקודם הסעודה, בין שלאחריה. [ויש נוהגים לעמוד, ותבוא עליהם ברכה]. יח)

מתחילים הא לחמא עניא, ועליו נמשך ענין ההגדה. וכן הרמב"ם כתב שמחזירים הקערה כשאומר מצה זו וכו', ואף רבינו לא סמך על ראיה זו לגמרי, ולכן כתב וגם שתהא לפניו כשיאמר מצה זו וכו'. כלומר שהואיל ועכ"פ צריך שתהיה לפניו כשיאמר מצה זו וכו', ושמא ישכח להביאה לפניו באמצע קריאת ההגדה, לכך טוב שיחזיר הקערה לפניו קודם שיתחיל בהגדה. וכן המנהג. ע"כ. וכן המהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (ריש פר' בא) פירש כדברי הב"ח. וע"ע בהעמק דבר (דברים טז. ג).

אולם הרא"ש בסוף פסחים (בהלכות פסח בקצרה) כתב, ויגביה הקערה ויאמר הא לחמא עניא וכו' עד מה נשתנה, ויקח הקערה שבה מצת מצוה להסירה מעל השלחן, כדי שיראה התינוק וישאל וכו', ומוזגים כוס שני כדי שישאל התינוק וכו', ואומר מה נשתנה וקורא ההגדה וההלל וכו', ונוטל ידיו, ואח"כ מחזירים לפניו המצות, ומניח הפרוסה בין השלמות וכו'. ע"ש. (וכן הוא בשו"ת הרא"ש סוף כלל יד).

וקשה, דמשמע שאין מחזירין הקערה אלא לאחד שסיים ההגדה וההלל ושתיית הכוס השני, והרי צ"ל, מצה זו, מרור זה, שמראה באצבע עליהם, וכמו שנאמר בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, [ואף די"ל שהכוונה על הזמן שראוי לאכול מצה ומרור, כמ"ש בתה"ד (סי' קלז), וכ"כ הגר"ז (סי' תעג סעיף נ) מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו]. ובגמ' (קטז:) מצה צריך להגביה, מרור צריך להגביה, בשר א"צ להגביה וכו'. ע"ש. ולפ"ז גם לפי הנוסחא מצה שאנו אוכלים וכו' מרור שאנו אוכלים וכו', בלי תיבות מצה זו, ומרור זה, מכיון שהוא מגביהם הרי בודאי שהם מונחים לפניו. ושו"ר למהרא"י בעל תרוה"ד בספר לקט יושר (עמוד צ) שתמה כן על הרא"ש הנ"ל. ועיין בפמ"ג (א"א סי' תעג ס"ק נו).

ועכ"פ המנהג פשוט כדברי רוב הראשונים והטור והש"ע, להחזיר הקערה קודם שמתחילים ההגדה, תיכף ומיד עם סיום מה נשתנה. וכן כתבו האחרונים. [שו"ת חזו"ע סי' כב בהערה].

וכתב הגר"ז (סי' תעג) שלפני מי שאומר ההגדה יהיו ג' מצות של מצוה כדי לומר עליהם ההגדה, לחם שעונין עליו דברים הרבה, ועוד דכתיב והגדת וגו' בעבור זה, מצה ומרור המונחים לפניך, ולכן צריך שגם המרור יהא לפניו בשעת אמירת ההגדה, ועוד שצריך לומר עליו מרור זה כו'. ותיקנו שיהיה לפניו על השלחן חרוסת בשעת אמירת ההגדה ומספר שעבוד מצרים, שהחרוסת זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים, וזכר לתפוח. ובזמן ביהמ"ק היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה, ועכשיו תיקנו חכמים שיהיו על השולחן ב' תבשילין. וצריך ליזהר שיהיה מעט בשר כרוך על העצם הזרוע שעצם בלא בשר אינו נקרא תבשיל. וא"צ להביא כל זה רק לפני בעה"ב שאומר את ההגדה, וכולם יוצאים מדין שומע כעונה.

ישיבה באמירת ההלל שבסעודה

יח) **הנה** לגבי ישיבה באמירת ההלל שבסעודה, ז"ל הב"י (ס"ס תכב), כתב בשבולי הלקט, הורה הר"מ, דמצות הלל קריאתו מעומד, והטעם כתב ה"ר בנימין על שם הכתוב הללו עבדי ה' שעומדים. ומה שקורין אותו בלילי פסחים בישיבה, מתוך שחולקים אותו, אין מטריחים עליו לעמוד. ועוד שהרי עומד על שלחנו וכוסו בידו, ושמא תיטרף דעתו מתוך סעודתו, ויפול הכוס מידו. והר"מ כתב לפי שדרך ליל פסח היסבה וחירות אין מטריחים אותו לעמוד. עכ"ל. והנה טעם האמצעי שמא תיטרף דעתו "מתוך סעודתו", משמע דבהלל שלאחר הסעודה קאמר, אבל הלל שקודם סעודה דלא שייך האי טעמא י"ל שיש לעמוד. אולם לפי טעם א' מתוך שחולקים אותו וכו', או לטעם הר"מ שדרך ליל פסח היסבה וחירות, יוצא שא"צ לעמוד גם מקודם. אולם ראיתי שיש נוהגים לעמוד. והמחמיר תע"ב. [ילקו"י מועדים (עמוד שצה). חזו"ע פסח (עמוד קנ, ובמהדורת תשס"ג עמוד נה, ונט). ע"ש].

יט. ראוי לספר במדרשי אגדה בדברים המושכים לבבות השומעים, בחסדי השם יתברך עמנו, וכבר הפליגו בזוהר הקדוש (פרשת בא מ:) בשבח המספר ביציאת מצרים בליל פסח. ואמרו, שכל מי שמספר ביציאת מצרים בליל פסח ושמח בסיפור ההוא, עתיד הוא לשמוח עם השכינה בעולם הבא, והקדוש ברוך הוא שמח בסיפור ההוא, ומקבץ את כל הפמליא של מעלה ואומר להם, לכו ושמעו את הסיפור של השבח שלי שמספרים אותו בני, ושמחים בישועתי, וכל מלאכי השרת מתקבצים ובאים ומתחברים עם ישראל ושומעים סיפור השבח ששמחים בשמחת הגאולה של אדונם בורא עולם, ומודים לו על העם הקדוש שיש לו בארץ, ששמחים בישועת הקב"ה. ואז נתווסף כח וגבורה להקב"ה, וכמאמר הפסוק אשרי העם שככה לו, ונאמר, תנו עוז לאלהים על ישראל גאותו ועוזו בשחקים. ע"כ. לזאת החלש יאמר גבור אני, לספר ביציאת מצרים כיד ה' הטובה עליו, ולא ימהר כדי לסיימה, וכל שכן שלא יבלע תיבות ואותיות ממנה. [דבלע מצה יצא, אבל לא בלע הגדה]. ומכל מקום כשיש תינוקות, שיש חשש שישנו לפני אכילת מצה ומרור, לא יאריך כל כך, כדי לזכותן בכל המצוות הנהוגות. והכל לשם שמים. יט)

ויש שתמהו ע"ד מרן אאמו"ר שכתב שיש מקום להחמיר לעמוד בהלל. אך באוצר ההלכות (סי' תעג) הביא שכמה גדולים נהגו לעמוד, וכמ"ש בס' שיח אבות (מנהגים אות סו), ובהגה (שם) שלפי כל הטעמים שכתב בשבה"ל אין קפידא לעמוד. וכ"כ בס' ויגד משה (סי' לא אות ז).

והעירו בזה מדברי האשכול (ברכת ההודאה סי' כג) שכתב דעמידה בהלל ילפינן "לכם" מספה"ע דכתיב ביה לכם ובעינן מעומד, כמ"ש בקמה, בקומה. והיכן מצינו לכם בהלל, ע"כ הוא מדכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעיה ל) שנאמר לגבי ליל הסדר. ובשבלי הלקט (סי' קצח) כתב בשם גאון, דז' מצוות נהגו רבנן מעומד, ואחד מהם קריאת הלל, וכולם אסמכינהו רבנן אקראי, הלל גמרי' לה משיר הנאמר על הקרבן, דכתיב ויאמר דוד להעמיד משוררים וגו', וכתיב ויעמדו הלוים על הימין וגו', וכתיב ויתן מהלוים להזכיר ולהודות ולהלל לשם אלהי ישראל, מה הלל בעמידה אף כאן בעמידה. וקצת יל"ד דדי במה שקרא בבהכ"נ מעומד. ובמט"מ (סי' תקכא) והפר"ח (ס"ס תכב) הביאו מס' תניא (סי' לב) טעם נוסף, שההלל עדות שבחו של מקום ונפלאותיו וניסיו שעשה לנו, ומצות עדות בעמידה, וכן ראוי לנהוג. ע"כ. [ומ"ש בס' חסדי אבות (סי' יג אות ב) שאמירת ההלל מעומד היא כמו ההלל שבשעת הקרבת קרבן פסח, אך ההלל שבסעודה הוא זכר לאכילת קרבן פסח שהוא מיושב. אינו מוכרח. וע"ע בריא"ז (מגילה רפ"ג) שאם רצה לקרות ההלל מיושב הרשות בידו. וע' ברוקח (ס"ס רל). ולכאו' באח' לא משמע כן, וכתבו שאסור אפי' לסמוך עצמו לכותל, ע"ש במג"א, ואע"פ שבדיעבד יצא כמ"ש הפמ"ג (ס"ס תכב)].

השי"ת הוציאנו ממצרים כדי שנהיה עבדיו, ולכן נזכר בתורה הרבה יצי"מ

יט) ראה בסידור האר"י ז"ל. וכ"כ בספר יסוד ושורש העבודה (שער ט' פ"ו), ובקב הישר (פרק צ). וכתב ביסוד ושורש העבודה שם, שהעיקר של הסיפור היא החדווה והשמחה שבלבו בעת הסיפור, כמו שדייק בלישניה הזוה"ק "ובההוא סיפור חדו בחדוה וכו' דחדן בחדוה דפרקנא דמריהון". הרי לפניך באר היטב דבסיפור זה דייקא החדוה והשמחה עמה.

ובזוה"ק הקשו אמאי הרבה פעמים נזכר בתורה זכר ליצי"מ. ויש מבארים, שהטעם לכך מפני שעם ישראל מרגישים בגלויות שהם מעונים וחלושים יותר מכל האומות, והתורה משיבה להם שע"מ כן יצאו ממצרים, שהרי יצאו משם קודם הזמן, שהקב"ה חישב את הקץ, ופדאם משם ע"מ שיקיימו מצוותיו ויהיו עבדיו, נמצא שיהודי שאינו שומר תורה ומצוות כראוי, ממילא חל עליו עדיין

שיעבוד מצרים. ואת יסוד זה אנחנו מזכירים לעצמינו היטב בליל הסדר, ואחרי כן בכל השנה בוקר וערב.

וכן מפורש בספרי (פ׳ שלח פיסקא קטו) על הפסוק אני ה׳ אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ ממצרים [בפרשת ציצית שקוראים פעמיים בכל יום]: ״למה מזכירים יצי״מ על כל מצוה ומצוה, משל למלך שנשבה בן אוהבו, וכשפדאו, לא פדאו לשום בן חורין, אלא לשום עבד, שאם יגזור ולא יהיה מקבל עליו יאמר לו עבדי אתה, כיון שנכנס למדינה אמר לו נעול לי סנדלי וטול לפני כלים להוליך לבית המרחץ, התחיל הבן ההוא מנתק, הוציא עליו שטר ואמר לו עבדי אתה, כך כשפדה הקב״ה את זרע אברהם אוהבו, לא פדאם לשום בנים אלא לשום עבדים, כיון שיצאו למדבר התחיל לגזור עליהם מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות, כגון שבת וערירות ציצית ותפילין, התחילו ישראל להיות מנתקים, אמר להם עבדיי אתם, ע״מ כן פדיתי אתכם, ע״מ שאהיה גוזר ואתם מקיימים״.

וכן כתיב (דברים טז, יב), וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה. ופרש״י, ע״מ כן פדיתיך, שתשמור ותעשה את החוקים האלה.

ובכל דור ודור, אלו ששומרים את המצוות כראוי ומקבלים עליהם עול תורה, תמיד היו בני חורין אמיתיים, וגם בעמקי הגלויות, הרגישו כמו מלכים. וכמו ששבט לוי במצרים לא השתעבדו, מחמת שקיבלו עליהם עול תורה.

סוד גלות מצרים שפרקו עול תורה ולכן נבלעו בטומאה עד שהשי״ת גאלם

ובחסד לאברהם למהר״א אזולאי (מעין א נהר יב) כתב, שסוד גלות מצרים היה קשה מאד יותר מגלותינו זה, מפני ששכחו תורת ה׳, וכיון שפרקו עול תורה ומצות נתנו עליהם עול דרך ארץ, דהיינו הקליפות העמיסו עליהם מכות ופצעים, והטעם כי עיקר גלות הוא צירוף לנשמות המזוהמות במעשים המגונים, ושם נתגלגלו כל הדורות, ואלו עסקו בתורה ונטהרו בתוכחת התורה בתשובה מה צורך לגלגולים, שאין גלגול אלא להשלים חסרון התשובה, ולזה אילו עמדו ישראל בצדקתם לא היו צריכין לצירוף השלכת הבנים ליאור, ולא אל העבודה קשה בחומר ולבנים וגו׳ לכל אחד ואחד, וכיוצא, ויש חייב אלף מיתות חוזר ובא וחוזר ובא עד שיצטרף, ולכן נכנסו תחת גזירות הקשות. אמנם אילו היו צדיקים היו נתקנים בתורה ובמעשים טובים ובתשובה, כי תשובה אחת יפה מכמה גלגולים ומיתות, ומאחר שהם פרקו עול תורה ואחזו בגלולי מצרים לכן לא היו מספיקין לתקן כי אם בסוד הגלגול, ונתן הקב״ה בעצתם לומר הבה נתחכמה פן ירבה, כדי לגלגל טהרתם, ואלו עשו כאבותם, היו מכניעים הקליפות והשביתו אותם, והם לא רצו, וירדו תחת רשות של הקליפה. וכל הצלם והתמונות לחיצונים שעמד מנבוכדנצר ואילך הכל היו יחד במצרים. ובתחלה מלכו ישראל ושלטו עליהם ע״י צדקת שבטי יה, והיו ישראל בתוך הקליפות כעין חיה שבלעה אדם מזוין, שנוטל חרבו וחותך מעי של החיה ועושה לו מקום רחב תוך מיעיה, והחיה חיל בלע ויקיאנו ומבטנו יורישנו א״ל. כך ישראל המה עתה בגלותם שאין להם שעבוד מצרים, מפני עול התורה שהיא חרב פיפיות בידם, חותכים מעיה ואינה מעכלת אותם הקליפה. אבל במצרים ישראל לא עשו כן, אלא פרקו עול, ולכן בלעה אותם הקליפות בליעה אחר בליעה, והשפילם מדריגה אחר מדריגה, ולכן נכנסו תוך עומק הקליפות ולא היה סיפוק בידם להשפיע בקדושה כלל, ולא היה מזונם אלא ע״י פרעה ושעבדם תחת התהו וההבל, והיינו שבנו ערי מסכנות לפרעה במקום העוני והמסכנות, את פיתום שהוא ע״י פ״י תהו״ם בלעו, ואת רעמסס שהוא ר״ע ומס״ס תחלה, ולכן נכנסו בעמקי הקליפות ולא יוכלו לעשות בתוך בטנה מאומה אלא היו נבלעים והולכין, עד שהקב״ה ברחמיו גאלם ושיבר וכיתת הצלמים לפניהם, ושם נשברו כל שלשולי המדריגות אשר להם, כמ״ש מבכור פרעה וגו׳ עד בכור השפחה אשר אחר הריחיים כנזכר בזוה״ק (פ׳ בא) ולכן נגאלו.

בהגדה של פסח יש סודות רבים ובהם עסקו התנאים הקדושים כל הלילה

ואמרו רז״ל ״ואפי׳ כולנו חכמים ונבונים ויודעים כל התורה מצוה עלינו לספר ביצי״מ״. מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ור״ע ור״ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביצי״מ כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק״ש של

שחרית. ומובא מפירוש המיוחס לרשב"א על הגדה של פסח (דף ו:) שכתב: כבר ידעת סוד אלו החכמים שהם היו גדולי חכמי ישראל במעשה מרכבה ובסוד שינוי סדרי הטבע וכו', והחכמים האלו היו ג"כ מקובלים במעשה מרכבה הכלולים בתושבע"פ וכו', וכבר ידעת פרסום החכמים הנזכרים במשנה זו, שהיו מיוחדים בסוד מעשה מרכבה, וא"כ תתבונן כי סוד יצי"מ וסוד חג הפסח בהלכותיו ומצוותיו, ותורת מצה ומרור, וסוד הענינים הדבקים להם, כולם נכללים בסוד השגה עליונה השגה אלוקית, וקבלה יש בידינו על היות החכמים האלו משלשלת מעשה מרכבה מסיני וכו', ובאמת כי לכיוצא באלו ראוי לדרוש ולחקור על סוד "מה נשתנה" וסוד "יצי"מ" כל הלילה לילה שלם, וא"כ צא וראה היכן הגיעם סוד יצי"מ וסוד הדברים הנכללים בהגדה זו שאנו רגילים לאומרה, ע"כ.

עריכת הסדר של הרמב"ם ובנו במשך כל הלילה ברשפי קודש

ויש שהביאו מעשה על רבינו הרמב"ם ובנו רבינו אברהם, שישבו בליל התקדש החג במשך כל הלילה, בסיפור יצי"מ והעמקה בענייני האמונה, עד שהבריק עליהם השחר, ולא הספיק לרבינו הרמב"ם כל הלילה להוציא לבנו כל רגשי לבבו שהרגיש כל אותו הלילה מקדושת הסדר ומעניני יצי"מ, והיה בוער בלבת אש מתחילת הלילה עד סופה, ושאלו בנו, הלא אתה בספר הי"ד החזקה סדרת להגיד בלילה הזה רק איזה מלין קצרין, והשיבו, אני סידרתי מה שמחוייב כל אדם להגיד, אבל איני יכול להטיל את הרגשי לבבי על אדם ההמוני, אבל כל אחד מרגיש בלילה הזה כפי תכונתו בקדושה. [משנה שכיר ליל הסדר].

מצוה לספר לבנים שהלילה של יצי"מ האיר כמו יום, וראו כולם את משפט ה' במצרים

וכתב באור החיים הק' (פרשת בא. יג, ח), "והגדת לבנך ביום ההוא", לכאו' המצוה היא בליל פסח ולא ביום, אלא שאותה לילה האירה כיום. ומה שכתוב "והגדת לבנך ביום ההוא", בא ללמד שמצוה לספר בליל פסח על הנס הזה, שאותה הלילה האירה כיום. ולכן תקרא יום ולא לילה, והוא אומרו (תהלים קלט) ולילה כיום יאיר.

ויש מי שתמה ע"ז (תשוה"נ ה, קמח), שלא מצינו שעמדה חמה ביום ההוא, רק ג' פעמים, למשה יהושע ונקדימון (תענית כ.). [וראה בסמוך ממדרש שעמדה חמה למשה ביום של יצי"מ. אלא שיתכן שהיה זה ביום ולא בלילה].

אכן מקור דברי האור החיים הק' הוא בזוה"ק (פרשת בא דף לח.): ותנא הוה נהיר ליליא דיצי"מ, כיומא דתקופת תמוז, וחמא כל עמא דינא דהקב"ה, הה"ד ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה.

והחיד"א בס' פני דוד (פ' בא אות ה), הביא ממהר"ח אלפאנדרי, שזהו כונת הכתוב "לך יום אף לך לילה, אתה הכינות מאור ושמש". דהנה רק היום מתייחס לה' ולא הלילה, כמ"ש ויקרא אלהים לאור יום, ולחשך קרא לילה. אבל מצינו אף לך לילה, שלילה אחת מתייחסת אליך, כמ"ש הוא הלילה הזה לה'. ומדוע, כי אתה הכינות מאור ושמש, שאותה הלילה היתה מאירה כשמש. וקצת משמע שהשמש ממש האירה בו. גם בספרו בס' מדבר קדמות (מערכת י) כתב: יום יצי"מ, יומא כלילא, ורבני אשכנז כתבו משם רז"ל דבחצי לילה החמה היתה זורחת כיום, ועמ"ש הרב מר קשישא מוה"ר אליהו מלובלין זלל"ה בשו"ת יד אליהו (סי' נא). וע"ע בשמחת הרגל (פי' ההגדה דף לב).

איך מלו במצרים בלילה והרי מצות מילה היא רק ביום

ובספרו מדבר קדמות (מערכת י) הביא החיד"א בשם רבני אשכנז שאמרו בשם חז"ל, דבחצי הלילה זרחה החמה כביום. ע"ש. והי' ללילה זה דין כיום ממש לגבי מילת בנ"י אז כמש"כ בספר גבול בנימין למהר"ח בנימין הכהן (ח"ב סוף דרוש ז לחג המצות) ולפ"ז יש ליישב ג"כ קושית הגמ' כאן, דאמנם הלילה דאז הי' כיום וא"ש. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סי' קכט) ביאר בזה מ"ש במדרש (שה"ש רבה עה"פ עד שהמלך במסיבו) שעמ"י ביציאתם ממצרים, מלו עצמם בליל פסח בשביל לאכול הפסח, שערל אסור בקרבן פסח. וע"ע ברש"י (שמות יב, ו). וקשה, איך מלו בלילה, ותירץ שכיון

שאותה הלילה היתה מאירה כיום, לכן היה מותר לעשות כן בלילה. אלא שהעיר ע"ז שזה רק בדרך דרוש, דסו"ס היה דינו כלילה.

ובתורת חסד מלובלין (א"ח סי' כה אות ו) כתב, דעל כרחינו לומר שבמצרים מלו קודם החשיכה, שהרי מלו שם מילה שלא בזמנה, ועל כרחם היו צריכים למול רק ביום חול, והיינו קודם שיחשיך ליל ט"ו, דמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת ויו"ט, ועוד, שהרי לא מלין בלילה. אלא שבמדרש הנ"ל, מפורש עד שמשה וישראל מסובין ואוכלים פסחיהם במצרים וכו', ביקשו לאכול ונימולו. ומבואר להדיא שהיה זה בלילה ממש, בעת שמשה וישראל היו מסובין ואוכלים. ואכילת פסח היא בלילה, שנאמר (שמות יב, ח) ואכלו את הבשר בלילה הזה, בלילה ולא ביום. וכמבואר בזבחים (נו:) ובפסחים (מא:). וכ"ה בתוס' (פסחים צט:) בשם התוספתא (פסחים ספ"ב).

אלא דאמור מעתה שנימולו בני ישראל במצרים בלילה, וא"כ קשה, דהרי עיקר הלימוד הוא מהפסוק בפרשת לך לך, בן שמונה ימים, והיינו שהציווי לזה היה גם קודם מתן תורה, ואיך נימולו בלילה.

והנראה, שאמנם מילה בזמנה גם קודם מתן תורה היתה רק ביום ולא בלילה, אבל זה נלמד רק על מילה בזמנה, בן שמונה ימים, ימים ולא לילות, אבל מילה שלא בזמנה איה"נ קודם מתן תורה היה מותר למול בלילה, ומהפסוק "וביום" השמיני שנאמר אחרי מתן תורה, למדנו שאחר מתן תורה גם מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום ולא בלילה. ולכן במצרים מלו בלילה.

ובזה מובן למה צריך ב' פסוקים, ומה נחלקו בניהם בעלי הילפותות, דבאו להוסיף ילפותא לענין מילה שלא בזמנה. ולפ"ז נדחים ביתר שאת דברי התורת חסד מלובלין הנ"ל, שמלו ביום במצרים, שהרי קודם מתן תורה היה מותר למול מילה שלא בזמנה בלילה.

ובתורת חסד הנ"ל הביא בשם תשובת יד אליהו (סי' נא) שכתב בשם המהרי"ט לתרץ הקושיא הנ"ל, דליל פסח של אז לילה כיום יאיר כחשיכה כאורה, ולכן יכלו למול בלילה, דחשיב כמילה ביום. והעיר בתורת חסד, דאם כן היאך קיימו במצרים את כל המצוות הקשורות ללילה, כמו אכילת פסח, מצה ומרור, הרי ליל פסח דאז דינו היה כיום.

וצ"ל שהוראת שעה היתה, בסיוע שהיה מאיר כיום, והיה אפשר לתת לו גם דיני יום וגם דיני לילה. וע"ע בסמ"ע (חו"מ סי' ה סק"ד) שאף שאין דנין בלילה, אפשר לדון לאור הנר. [והש"ך שם (סק"ד) ובשבות יעקב (ח"א סי' קלט) חולקים. וע"ע בברכ"י שם]. וצ"ל דשאני התם דס"ל להסמ"ע שהחסרון בלילה לגבי דין, הוא רק משום דאין רואין. וע"ע בב"י (א"ח סי' תרצה) בשם ארחות חיים (פורים אות לה), שי"א שסעודת פורים שעשאה לאור הנר יצא, ומה שאמרו עשאה בלילה לא יצא, היינו כעין לילה, שאין אבוקה כנגדו דרך שמחה ויו"ט. ע"כ. ויל"ד דהתם נמי ס"ל דהטעם שאינו דרך שמחה. וצ"ע בזה.

החמה עמדה לעם ישראל ביום של יציאת מצרים

והנה אילו עמדה החמה ממש כבר קודם ליל הפסח, אזי כל אותו היום היה דינו כלילה, שהרי כל זמן שלא שקעה החמה לילה הוא, הגם שהחמה מתאחרת לשקוע, וכמו שבתקפת תמוז היום מתארך, וחילוף היממה נקבע ע"י שקיעת השמש ויציאת הכוכבים, וכמ"ש (בראשית א) והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. וכן היה בגבעון, וכמ"ש בילקוט (פ' לך לך רמז עז), כשבא יהושע ועשה מלחמת ישראל בגבעון, והגיע ער"ש, וראה בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת עד שראה חכמי הגוים רוגשים במזלות לבא על ישראל, מה עשה, פשט את ידו לאור השמש והירח, והזכיר עליהם את השם, ועמד כל אחד ואחד במקומו ל"ו שעות עד מוצ"ש. וצ"ל שאין הכוונה שהחמה עמדה [קודם] ליל הפסח, אלא שהאיר בלילה זה אור גדול בדרך נס.

ומ"מ מצינו עוד שמשה העמיד חמה באותו היום, של יצי"מ, וכמ"ש במדרש דברים רבה (הוצ' ליברמן פ' ואתחנן): חמשה פעמים עמדה לו החמה למשה, יום של מצרים, שנא' ויסעו מרעמסס סכותה. וביום של קריעת ים סוף, שנא' וישב הים. וביום של עמלק, שנא' והיה כאשר ירים משה וגו'. וביום של מתן תורה, שנא' ויהי ביום השלישי וגו'. וביום של נחלי ארנון, שנא' אז ישיר ישראל וגו'. ע"כ.

כ. מי שעורך את הסדר לרבים, ומשתתפים שם גם כמה אנשים שאינם בני ברית, אף על פי כן מותר לו לתרגם את ההגדה, עבור אותם רבים שהם בני ברית, ולזכות את הרבים, דאף שאין מוסרין דברי תורה לגוי, כאן כוונתו לשם מצוה לזכות את הרבים, ואלו שאינם בני ברית שומעים ממילא, ואין כוונתו אליהם, ולכן יש להקל בזה.כ)

גבול מצרים ת' פרסה, ונעשה נס שכולם שמעו את משה רבינו, וצעקותיו של פרעה

ומה שלמדו כן במדרש מהפסוק ויסעו מרעמסס, היינו משום שזה לקח זמן רב לאסוף את כולם, ולחלק אותם לשבטים. כדאי' במדרש (שמו"ר כ, ה), ויהי בשלח פרעה, היה פרעה רואה אותם שורות שורות, כהנים, לוים, וישראלים, דגלים דגלים, התחיל צווח ואמר אוי לו לאותו האיש שכך הוציא מתחת ידו. ע"כ. וגבול מצרים היה ד' מאות פרסה, והיו צריכים כולם להתקבץ יחד. ואי' בת' יונתן (שמות יב, לא): וגבול ארץ של מצרים מהלך ארבע מאות פרסה היתה, וארץ של גושן ששם משה ובני ישראל באמצע מצרים, וארמון המלכות של פרעה היה בראש ארץ של מצרים, וכאשר קרא פרעה למשה ולאהרן בלילה של פסח, נשמע קולו עד ארץ גושן, מתחנן בקול עצוב, ואומר, קומו צאו מתוך עמי וגו'. ע"כ. והיינו שהיה המרחק רב מארמונו של פרעה, ועשה השי"ת נס שנשמע קולו בכל ארץ מצרים. וכן היה נס בקולו של משה רבינו ע"ה, כדאי' במכילתא דרשב"י (שמות יב, לז), מרעמסס לסוכות מאה ועשרים מיל, והיה קולו של משה הולך מהלך ארבעים יום.

נעשה נס ולשעה קלה נאספו כולם לרעמסס, ושם נמנו לצבאותם ס' רבוא

ומ"מ היה הכל בדרך נס, שנאספו מכל קצוות מצרים אל רעמסס, וכדאיתא במכילתא דר' ישמעאל (פ' יתרו מסכתא דבחדש פ"ב), ואשא אתכם על כנפי נשרים. ר' אליעזר אומר, זה יום רעמסס, לפי שנתקבצו כולם ובאו רעמסס לשעה קלה. וכן איתא במדרש תהלים (מזמור קז) ובילקוט (מסעי סי' תשפו), יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר ומארצות קבצם, אמר הקב"ה לישראל, כשהייתם במצרים הייתם מפוזרים מהלך ארבעים יום וכנסתי אתכם בשעה קלה לרעמסס, כך עכשיו שאתם מפוזרים בכל הארצות, אקבץ אתכם לעתיד לבוא.

וכתב האלשיך (במדבר פרק א, ופרק לג) שכנפי נשרים הם מלאכי השרת. שהרי מרעמסס סוכתה יש מהלך כמה ימים, אלא שהמלאכים נשאום על כנפיהם לשעה קלה. ועל זה נאמר "על צבאותם", כי מרכבת מלאכיו יתברך הם ששים רבוא, וחשבם יתברך כאילו היו צבאותם של ישראל, פי' חיילים שלהם, ונשאום על כפיהם, עם טפם ומקניהם בשעה קלה לרעמסס, מה שהיו מפוזרים בתוך ת' מאות פרסה.

וגם נמנו אז באותו היום קודם שנסעו מרעמסס, וכדאיתא במדרש (במדב"ר ב, יא), בעשרה מקומות נמנו ישראל, אחד בירידתן למצרים, שנא' (דברים י) בשבעים נפש ירדו אבותיך וגו'. ואחד בעלייתן, שנא' (שמות יב) ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה וגו', ואחד אחר מעשה העגל (שמות ל) כי תשא את ראש בני ישראל וגו'. ושנית בחומש הפקודים. אחד בדגלים, ואחד בחילוק הארץ. ושנים בימי שאול. ואחד בימי דוד. ואחד בימי עזרא. ואחד לעת"ל, דכתיב (ירמיה לג) עוד תעבורנה הצאן על ידי מונה. ע"כ.

בדין איסור לימוד תורה לגוי - וכשהוא בגדר פסיק רישיה לא ניחא ליה

כ) בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סי' קלב) נשאל בישראל הנשוי בערכאות לנכרית, שבא יחד עם אשתו לעשות סדר של ליל פסח אצל קרוב משפחה, ובעל הבית נוהג לתרגם ההגדה בשפה המובנת לבני הבית, וממילא שומעת גם הנכרית, האם מותר לתרגם ההגדה, ואין בזה משום מה שאמרו (חגיגה יג.) אין מוסרים דברי תורה לגוי. והשיב, שלא אסרו חכמים אלא כשכוונתו למסור דברי תורה ממש לגוי, אבל כשכוונתו לישראלים הנמצאים שם, אין לאסור מפני שנמצא שם גוי. ויש כעין ראיה לזה, ממ"ש הרמב"ם (פ"ח מהל' עבדים הי"ח), והטור והש"ע (יו"ד סי' רסז סעיף עא), שאסור ללמד את עבדו תורה, ומצינו

שעבדו של רבן גמליאל, טבי, שהיה ת״ח גדול עד שהיה ראוי להסמך בסמיכת חכמים (יומא פז.), והחכמים היו לומדים ומפלפלים בהלכה כשהיה טבי נמצא במחיצתם בכוונה לשמוע דבריהם, כמ״ש התוס׳ (סוכה כ:) בשם הירושלמי, ולא נמנעו חכמים לפלפל בדברי תורה בפניו, שכיון שעיקר כוונתם ללמוד בעצמם, לא נאסר להם לדבר בדברי תורה בנוכחותו של טבי, שגם הוא היה לומד מהם. וא״כ מסתבר שה״ה בגוי שאין האיסור אלא כשהכוונה למסור לו ממש דברי תורה, אבל כשהלימוד הוא לישראל, אע״פ שנמצא שם גוי או עבד ששומע ומקשיב לדבריהם אין בזה שום איסור, ולכן הורה שמותר לבעל הבית לתרגם ההגדה שהיא כלולה במאמרי חז״ל, כדי שיבינו בני הבית וכל המשפחה אע״פ שממילא גם הנכרית שומעת. ע״ש. ולפ״ז ה״ה במסירת שיעור כה״ג, שכיון שעיקר השיעור מכוון לקהל קדוש משלומי אמוני ישראל, אע״פ שממילא שומעים גם אלה שע״פ ההלכה נקראים אינם הגונים, מ״מ יש להקל.

אלא שיש להעיר קצת על ראיית האג״מ הנ״ל, לפמ״ש בספ׳ חינא וחסדא (ח״ב דף קמו.), שהאיסור ללמד את עבדו תורה אינו אלא מדרבנן, א״כ י״ל שאע״פ שמותר היה לפלפל בד״ת בנוכחותו של טבי עבדו של רבן גמליאל, מפני שאין הכוונה ללמדו, אלא שהוא שומע ממילא את דבריהם, ובכה״ג הו״ל פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, ומבואר בתוס׳ (שבת קג.), דבדרבנן גם הם מודים דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר. וכ״כ המהר״ם מרוטנבורג בתוס׳ יומא (לד:). וכ״כ הרשב״א (כתובות ו.). וכ״כ הרבה אחרונים שכל פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, לכ״ע מותר. וכן פסקו בפשיטות מהר״י הכהן בשו״ת בתי כהונה (חלק בי״ד ס״ס יח). ומהר״י טייב בספר ווי העמודים (דף ע.). ומהר״י אלגאזי בספר ארעא דרבנן (מהדורא ב סי׳ קעח). ובשו״ת באר יצחק (או״ח סי׳ טו ענף ה). והשואל ומשיב (קמא ח״א סי׳ רי, ותליתאה ח״ג סי׳ ג) ועוד.

אבל המלמד תורה לגוי שנראה דהוי איסורא דאורייתא, וכמ״ש מהר״י נג׳אר בספר לימודי ה׳ (לימוד נב, דף לב.), דהא דקי״ל אין מוסרים דברי תורה לגוי, שנאמר מגיד דבריו ליעקב וכו׳ לא עשה כן לכל גוי, איסורא דאורייתא הוא, דגמ׳ גמירי לה, ואתא דוד ואסמכא אקראי (כמ״ש כיו״ב תענית יז: וש״נ). וכן מוכח בזוה״ק (פר׳ אחרי מות דף עג.) דכל מאן דלא אתגזר ויהבין ליה אפי׳ את זעירא דאורייתא, כאילו חריב עלמא ומשקר בשמא דקב״ה וכו׳. וכן משמע מהתוס׳ (חגיגה יג.), דהוי איסורא דאורייתא, וכן מוכח ממ״ש בחידושי אגודה (שבסוף שו״ת מהר״י וויל, ריש ב״ק), שהמלמד תורה לגוי עובר בעשה. שנאמר מגיד דבריו ליעקב וכו׳. וכ״כ מהרש״ל (ב״ק פ״ד סי׳ ט). וכן הובא לדינא בכנה״ג (יו״ד סי׳ רמו הגה״ט אות יט). א״כ גם פ״ר דלא ניח״ל אסור מיהא מדרבנן, לדעת רוה״פ, ומרן בש״ע (או״ח ס״ס שכ).

ועכ״פ יש להתיר עפ״ד התוס׳ (כתובות ו.) והרא״ש וההשלמה, שבמקום מצוה יש להתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה, ה״נ הוי פ״ר במקום מצוה וש״ד. וכ״ש לפמ״ש הלח״מ (פ״י מהל׳ מלכים ה״ט) אליבא דהרמב״ם, דהא דאמרינן גוי שעסק בתורה חייב מיתה, היינו רק מדרבנן. ולכן אם עבר ולמד תורה אינו נהרג. ע״ש. ולפ״ז כיון שגם לגבי גוי הוי רק איסורא מדרבנן, כשאינו מכוין אליו, הוי פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן דשרי.

ולכן ת״ח שמוסר שיעור קבוע בתלמוד בביהכ״נ בכל ערב לקהל קדוש, בהסברה נאותה ובטוב טעם ודעת, ורגילים לבוא לשיעור גם שני אנשים או שלשה שהם שופטים חילוניים הדנים ע״פ הערכאות, אשר נהנים לשמוע את הרצאת השיעור, וכמובן א״א לנו למנוע זאת מהם, י״ל שכיון שעיקר מגמתו של החכם מוסר השיעור הוא למען רוב המשתתפים בשיעור, שהם משלומי אמוני ישראל, אף שממילא גם מי שאינו הגון מקשיב לשיעור, אין בכוחו של זה למנוע כליל מסירת השיעור. והו״ל בכלל מ״ש חז״ל דבר שאינו מתכוין מותר, שהוא לא רק בשבת, אלא גם בשאר איסורים, וכמבואר בשבת (מו:). ואע״פ שהוא בגדר פסיק רישיה, מ״מ אינו אלא פסיק רישיה דלא ניח״ל, שלדעת הערוך פטור ומותר.

וע׳ להנצי״ב בספר העמק שאלה (סי׳ קה אות ה) שכתב, שמצאנו חברים רבים לבעל הערוך, הלא הם השאלתות דרב אחאי, ובה״ג והרי״ף והרמב״ם, ועוד. דכולהו ס״ל דפסיק רישיה דלא ניח״ל מותר. ע״ש.

ברם דא עקא שהרי הרמב״ן והרשב״א והרא״ש והר״ן (שבת קי:) כתבו שאפי׳ לבעל הערוך

כא. המתרגם לחברו נוסח הברכות שמברכים בליל פסח, ונוסח ברכת אשר גאלנו וכו׳, אחר שכבר בירך כהוגן בלשון הקודש, יש להזהר שלא יתרגם שם ה׳, שגם בלשון לע״ז יש חשש איסור ברכה לבטלה. ולכן מה שיש נוהגים לומר ברכת ״אשר גאלנו״ גם בלשון ערבי, אחר שאמרוה בלשון הקודש, אין לנהוג כן, שהרי כבר יצאו ידי חובה.

זהו דוקא בדיני שבת דקי״ל מלאכת מחשבת אסרה תורה, משא״כ בשאר איסורין. ע״ש. וכ״ש לדעת רוב הראשונים שחולקים בכלל על הערוך וס״ל שעכ״פ אסור מדרבנן, אע״ג דלא ניח״ל. אולם בשו״ת הלק״ט (ח״ב סי׳ רנח) כתב, שהסורק זקנו ונופלות ממנו שערות לבנות מתוך שחורות, אע״פ שהוא פסיק רישיה, אי לא ניחא ליה, אין בכך כלום לכ״ע. ולא דמי לשבת. ע״כ. וע״ע בשו״ת אגורה באהלך (דף כח ע״ד). וצ״ע. אלא שגם התוס׳ שחלקו על הערוך, מודים שבמקום מצוה יש להקל. כמבואר בתוס׳ (כתובות ו.) שהביאו ראית בעל הערוך שהוכיח דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר, מההיא דסוכה (לג:) גבי הא דתנן אין ממעטין ביו״ט (שנראה כמתקן כלי), משום ר׳ אלעזר ב״ר שמעון אמרו ממעטין ביו״ט, והא קא מתקן מנא, הכא במאי עסקינן כגון שליקטן לאכילה, וס״ל כאבוה דדבר שאינו מתכוין מותר, והא מודה ר׳ שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, לא צריכא דאית ליה הושענא אחריתי. ומשמע שכל שלא איכפת ליה ואינו נהנה מזה מותר אף דהוי פסיק רישיה. ודחו התוס׳ דשאני התם שהתירו משום מצוה (דשמא יצטרך לקיים בו המצוה). וכ״כ הרא״ש (ריש פרק הבונה), וכ״כ בספר ההשלמה (שבת עה.). ובנ״ד נמי הרי יש כאן מצות ת״ת דרבים.

ובלא״ה הרי כתב בשו״ת חת״ס (חיו״ד סי׳ קמ), שגם המג״א (סי׳ שיד סק״ה) שהעלה דפסיק רישיה בדרבנן אסור, הני מילי בשבת, אבל בשאר איסורי דרבנן שרי. וכ״כ בשו״ת הרמ״ץ (בחאו״ח סי׳ לו אות ג). ובשו״ת צור יעקב (סי׳ קב). ובשו״ת מהרש״ם (ח״ז ס״ס קלג). ובשו״ת ארץ צבי תאומים (או״ח סי׳ יח). אבל לפי מ״ש המל״מ (פ״י מהל׳ מלכים ה״ז), שמעולם לא מצינו שיגזרו חכמים איסור דרבנן לסייג, אלא על ישראל, ולא על בני נח. וגם הפר״ח (סי׳ נה ס״ק טז) תפס כד׳ המל״מ, שאיך יגזרו חכמים איסור דרבנן על בני נח, ואינהו נמי מי צייתי לרבנן. וע״ע ברש״ש (סנהדרין נח.). ובמנ״ח (מצוה ב מילה).

ולכאו׳ כן הסברא נותנת, מאחר דכל מילי דרבנן אסמכינהו על הלאו דלא תסור (ברכות יט:), והגוים אינם מצווים על לאו דלא תסור, א״כ איך יתחייבו על איסורים דרבנן. וכ״כ הערה״ש (סי׳ נה סק״ח), בשם הרשב״א והר״ן, שאם האבר מן החי אסור רק מדרבנן, מותר להושיטו לגוי. ע״ש. ולפ״ז ע״כ דס״ל שהאיסור שאמרו על גוי העוסק בתורה שחייב מיתה הוא מדאורייתא, ולא כהלח״מ הנ״ל. ומיהו המהרח״א במקראי קודש (דף קלח.) כתב, שכאשר ידינו תקיפה עליהם, אנו אוסרים עליהם גם בספיקא דאורייתא, אפי׳ להרמב״ם דס״ל דהוי לחומרא רק מדרבנן. וכמבואר כ״ז בהליכו״ע ח״ח (בהלכות ת״ת במקורות אות יח). [ולגבי לא תסור בבני נח, י״ל שזה מן המצוות שחיובם בסברא, וידוע שי״א שהגויים חייבים בכל המצוות שבסברא. וכ״כ בשו״ת מנחת שלמה (תניינא סי׳ פב), שגם בני נח חייבים להבין ולהאמין מתוך כל האמור בתורה שהעולם נברא בשביל ישראל, ולכן אם חכמי התורה רואים שיש לנו צורך לחייב בכך גם את הנכרים, עליהם לדעת שכך רצון ה׳, והרי הם חייבים לשמוע בקולם של ישראל, גם אם נאמר שהצווי של לא תסור נאמר באופן ישיר רק לישראל, ויכולים שפיר חכמים לא רק להפקיר ממונם אלא גם לחייבם בתקנותיהם, אך הם עצמם לא גזרו אלא על ישראל ולא על נכרים. ע״כ. אכן סברא זו שייכת במקום שתיקנו להדיא על הגויים. ומ״מ ע׳ היטב בלשון האח׳ שהובאו לעיל].

וכתב שם שנשאל ממנהל בי״ס היהודי במדריד (ספרד), אודות יהודי שנשוי לנכרית, ויש לו ילדים ממנה, שע״פ הדין הם נכרים, ומסר אותם בבית הספר היהודי, וע״פ חוק המדינה אסור לסרב לקבלם, אם אין בזה איסור על המלמד בבית הספר שמלמד תורה לנערי ישראל בנוכחותם, מאחר שאסור ללמד תורה לגוי. והשיב להקל מהטעם הנ״ל שכיון שכל מגמת המלמד היא ללמד את נערי ישראל, אלא שממילא גם אלה שומעים ולומדים, אין לאסור בזה.

ומכל מקום אם לאחר ששתו הכוס רוצים לאומרה בלע"ז בלי שם ומלכות, אין בכך כלום. כא)

יזהר שלא יתרגם שם ה', שגם בלשון לע"ז יש איסור ברכה לבטלה

כא) ע"פ המבואר בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' טו), וזה תורף דבריו: הנה בגמ' ברכות (מ:) מבואר, שאם בירך ברהמ"ז בלשון תרגום, ואמר, בריך רחמנא מלכא דעלמא מריה דהאי פיתא, יצא י"ח ברכה ראשונה של ברהמ"ז. וכן נפסק בטור וש"ע (סי' קפז ס"א). וכיו"ב כתבו הטור והש"ע (סי' קסז ס"י), שאם במקום ברכת המוציא אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא מריה דהאי פיתא, יצא י"ח. (והזכרת מלכא דעלמא היא לפי המבואר בתוס' ברכות מ: ובש"ע סי' ריד ס"א, שצ"ל בנוסח הברכה מלך העולם לעיכובא).

וכיו"ב מבואר בברכות (נד:) שאם נתחייב בברכת הגומל, ואמרו לו חבריו, בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן, וענה אמן, יצא י"ח ברכת הגומל. וכן נפסק בטור וש"ע (סי' ריט ס"ד). [ועיין בתר"י שם שכתבו הנוסח: בריך רחמנא אלהנא מלכא דעלמא, וזהו ע"פ נוסח הירושלמי שהובא בחי' הרשב"א (ברכות נד): ושמואל אמר צריך לומר אלהינו. וכ"כ בפי' הרשב"ץ לברכות שם. וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם (שער ההודאה דף טו). ועיין למהר"ח בן עטר בס' ראשון לציון (ברכות מ: בד"ה שוב).].

ואחר שנתברר שיוצאים י"ח ברכה בלשון ארמית, יש לדון אם בהזכרת שם ה' בלשון לע"ז יש איסור משום מזכיר ש"ש לבטלה, שי"ל שכל שאינו מזכיר ה' אלא בלשון תרגום, אין בזה חשש איסור ברכה לבטלה. וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תיט), שנשאל בדין הנשבע בשם ה' בלשון ערבי, שאמר: באללה, האם נידון כשבועה בשם ה', והשיב, הדבר ברור שהיא שבועה גמורה, כיון ששמו של הקב"ה בלשונם אללה וכו', ואף שאין זה שם השם, שהרי אין האותיות מורות על השם, ואינו אלא כמתרגם את השם, שאין בו קדושה אלא באותיותיו, תדע דאם לא כן אטו יהיה אסור למוחקו, וזה בודאי לא שמענו, שאין לנו אלא שבעה שמות שאינם נמחקים, (וכמ"ש הרמב"ם בפ"ו מהל' יסוה"ת ה"ב), אלא דמ"מ לא גרע מהנשבע בכינויים שנחשבת שבועה, כמבואר במשנה (שבועות לה). וז"ל הרמב"ם (פ"ב מהל' שבועות ה"ב): אחד הנשבע בשם המיוחד, או באחד מן הכינויים, כגון שנשבע במי ששמו רחום או במי ששמו חנון, או במי ששמו ארך אפים וכו', בכל לשון, ה"ז שבועה גמורה. וסיים הרדב"ז שם (בס"ס תכא), והוי יודע שאע"פ שהנשבע באללה הוי שבועה, מ"מ לענין הזכרת השם, לא הוי כמזכיר השם לבטלה שחייב נידוי (נדרים ז:), ודקדקתי כן מלשון הרמב"ם (הנ"ל): ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדים לבטלה אסור, אע"פ שלא נשבע. ומשמע דדוקא בשמות המיוחדים, אבל להזכיר בכינויים מותר, וכן הדין במזכיר השם בלשון ערבי אללה, שהוא כינוי לשם ה'. ומ"מ טוב להזהר גם בזה. ע"כ.

ואפשר שהרדב"ז חשש למ"ש בתשו' הגאונים (שע"ת סי' קמב. ובתשובות גאוני מזרח ומערב סי' קג.), לאסור הזכרת ש"ש בכל לשון, ושאין חילוק בין שם המיוחד לכינויים, ושחייב נידוי על כך. ע"ש. **אבל** בנימוק"י נדרים (ז:) הביא דברי הגאונים שגם על הזכרת כינויים לבטלה חייב לנדותו, וסיים בשם הריטב"א, ונראים הדברים שאין נידוי זה אלא על הזכרת השם או אלף דלת וכיו"ב מן השמות המיוחדים, אבל לא על המזכירו בלעז או בשאר לשונות, אבל גוערים בו. ע"כ.

ולכאורה מוכח מכאן שאין שום חשש איסור באמירת בריך רחמנא שהוא תרגום של רחום, שזהו מהכינויים.

אולם בשו"ת רע"א (סי' כה) כתב להרה"ג השואל, מה שרצה מעכ"ת לחדש שבמקום ספק בברכות יברך בלשון לעז שאין בו חשש ברכה לבטלה, אין דבריו מכוונים להלכה כלל וכלל, כי מה שפשוט לכת"ר שהמברך בלשון לעז אינו עובר משום ל"ת, זה אינו, שהרי הרמב"ם (בפ"ב מהל' שבועות) כתב, אחד הנשבע בשם המיוחד או באחד מן הכינויים כגון במי ששמו רחום וכו' בכל לשון, הרי זו שבועה גמורה. נמצא שגם המזכיר בשבועה את ה' בלע"ז הוי בכלל איסור לא תשא. אלא דמ"מ מותר למוחקו, וכמ"ש התשב"ץ ח"א (סי' ב'), שאזכרות מתורגמות מותר למוחקן, שאין איסור

למחוק אלא שבעה שמות וכו'. וכדברי הש"ך ביו"ד (סי' קעט). אבל לענין איסור ברכה שא"צ שאמרו חז"ל (ברכות לג.) שעובר משום לא תשא, גם בלשון לעז עובר בל"ת, וכדין הנשבע לשוא בלשון לעז שעובר משום ל"ת. ואע"פ שבמזכיר ש"ש לבטלה מוכח מלשון הרמב"ם בסוף הל' שבועות שדוקא בשם מן השמות המיוחדים יש איסור, משא"כ בכינויים, מ"מ לענין ברכה שא"צ דנפק"ל מאזהרה דלא תשא חמיר טפי שגם בלשון לעז אסור, שהרי הוא מברך למי ששמו כן בלשון לעז. ושכן מוכח מלשון הרמב"ם (בפי"ב מהל' שבועות ה"ט), שכלל יחד דין המברך ברכה שא"צ בחדא מחתא עם הנשבע לשוא, אלמא דחד דינא לתרווייהו. ע"כ.

נמצא שאין כל הוכחה מדברי הרדב"ז הנ"ל להתיר לברך בלשון תרגום, במקום ספק ברכות, שדין הזכרת השם בלעז או בתרגום לחוד, ודין ברכה שא"צ לחוד, וכמו שהסביר לנכון רעק"א הנ"ל.

וכדברים האלה כתב גם החת"ס (נדרים ב. בד"ה הנה מבואר), שהואיל והמשביע ברחום הוי כמשביע בשם, ה"ה שאם משביע בלשון תרגום דהיינו רחמנא דהוי שבועה, ולפ"ז ה"ה גם לענין ברכה שא"צ, דנפקא לן מאזהרת לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. ומכאן מבואר שכל ספק ברכה אסור לומר בריך רחמנא וכו', דזה נמי בכלל איסור ברכה לבטלה. ע"כ. [אלא דמה שהוסיף החתם סופר שם, דה"ה גם לענין מוציא ש"ש לבטלה, במחכ"ת אין זה פשוט להלכה, וכמו שהוכיחו לנכון הרדב"ז ורעק"א מלשון הרמב"ם סוף הל' שבועות הנ"ל].

ותנא דמסייע להו הוא הרשב"ץ בתשובה ח"ג (סי' קכא) שכתב, שהנוהגים לתרגם בלשונם כל ההגדה בליל פסח, צריכים להזהר שלא יתרגמו הברכות, שהרי הברכות נאמרות בכל לשון, ואם יתרגמו אותם הרי הם כאילו בירכו ברכה אחת פעמיים, והשניה הויא ברכה לבטלה. ע"כ. וכן הזהירו על כך האחרונים, ראה להלן. (והו"ד בחזו"ע פסח עמוד קנד וקנה).

ולפ"ז למדנו שאין להתיר לומר בריך רחמנא וכו' במקום ספק ברכות, שגם בזה יש חשש איסור ברכה לבטלה.

אמנם הפני יהושע (ברכות יב. בתוס' ד"ה לא), כתב, שלכל הדעות בספק ברכות אפשר לברך בלשון תרגום, שבזה אין שום חשש איסור משום ברכה שא"צ, ואעפ"כ יוצא י"ח הברכה, וכמו שאמרו בברכות (מ:) שאם אמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא יצא. וה"ה אם אמר מריה דהאי גופנא או פירא. ע"ש.

וכ"כ הגאון החסיד רבי צבי אלימלך מדינוב בספר דרך פקודיך (דף עד ע"ד אות ג), שאם מסופק אם צריך לברך ברכה מברכת המצות או הנהנין או השבח, סב"ל, ולא יברך משום איסור לא תשא, (וכמ"ש מרן הב"י ס"ס סז בשם רבינו מנוח), ומ"מ בברכת הנהנין לפניה שיש חשש שיהנה בלא ברכה יברך בלשון תרגום, ויאמר, בריך רחמנא מלכא דעלמא מריה דהאי מיכלא או משתייא, שאין בזה חשש ברכה לבטלה. ע"כ.

וכן הסכים בשו"ת בית שערים (או"ח סי' פג). ושם כתב לדחות דברי החת"ס הנ"ל. וי"ל ע"ד. וכ"כ החסד לאלפים (סי' קסז סי"ב), שאם הוא מסופק אם בירך המוציא, יברך ע"י הרהור בלבו, או שיאמר בריך רחמנא מלכא דעלמא מריה דהאי פיתא.

וכן הסכים בשו"ת רב פעלים ח"ג (או"ח ס"ס ז). ובספרו בא"ח (פר' נשא ס"ט ובכ"ד).

וכ"כ בערוה"ש (סי' רב ס"ג), שיש תקנה מן הדין לצאת י"ח בספק ברכה אחרונה, שיאמר, בריך רחמנא מלכא דעלמא בורא נפשות רבות וכו', שאם הוא חייב בברכה יצא, כמבואר בברכות (מ:), ואם לאו הרי לא הוציא ש"ש לבטלה, שהרי לא הזכיר השם כלל, רק בתרגום. וראיתי מי שכתב שגם בזה יש איסור ברכה לבטלה, ואינו נ"ל כלל. ע"כ.

אולם הפמ"ג (סי' ריט, מש"ז סק"ג) שכתב, לכאורה אם נאמר שאין להקפיד על הזכרת בריך רחמנא בלשון ארמי, למה חרדו עלינו הפוסקים כל החרדה הזאת לומר שסב"ל משום איסור לא תשא, והרי אפשר לברך ולומר בריך רחמנא ויוצא י"ח, שברכות נאמרות בכל לשון, וכדאמרי' בברכות (מ:), ואילו איסור לא תשא ליכא, אם לא שנאמר שאף שאם אומר רחמנא לבד אין להקפיד על כך, מ"מ כשאומר בריך רחמנא מלכא דעלמא זה מורה שפירוש רחמנא הוא השם ששמו רחום, ולכך אסור. עכת"ד.

גם החוות דעת (ביו"ד סי' קי, בבית הספק) כתב, שאע"פ שאם בירך על הפת בריך רחמנא מריה דהאי

פיתא יצא, אינו רשאי לומר כן על הספק, כיון דעביד אדעתא דחובה. ע"ש.

וכיו"ב כתב בס' בגדי ישע (סי' קפח ס"ק יא), שלכאורה קשה ע"מ שכתבו הפוסקים, שאם נסתפק אם בירך המוציא לא יברך, והרי יוכל לברך בלשון תרגום ולומר בריך רחמנא וכו', שבזה יוצא י"ח כמו שאמרו בברכות (מ:), ואין בו איסור לא תשא, שהרי אינו מזכיר השם כלל, וצ"ל שבודאי האומר דרך בקשה והודאה בריך רחמנא אפי' מאה פעמים אין בזה איסור כלל, שהרי אינו מזכיר שם שמים לבטלה. אבל כשאומר ע"ד ברכה לפטור עצמו הוי בכלל ברכה לבטלה וכו'. ע"ש.

גם בשו"ת פרי תבואה (סי' סו), הביא מ"ש הפני יהושע (ברכות יב) להקל באמירת בריך רחמנא על הספק, וכתב שאין דבריו מוכרחים, שי"ל שאפי' בלשון חול שייך דין הזכרת ש"ש לבטלה.

וכן העיר בשד"ח בספרו שו"ת מכתב לחזקיהו (בהשמטות דף קד ע"ד) על דברי הפני יהושע הנ"ל.

וכ"כ בספר מעשה רב החדש (בהגהות הגרא"ל אפשטיין בעל הפרדס אות לח), שבספק ברכה אין לומר בריך רחמנא וכו', שגם בזה יש לחוש לברכה לבטלה. (תשובותיו). עכ"ל.

אולם בשו"ת ביכורי שלמה (או"ח סי' לח אות יג) בתשובת הגאון רבי יוסף זכריה שטרן, כתב, והנני להודיעו דבר יקר בענין זה, מה שכתוב בעדות נאמנה בספר ברכת משה, שהעיד שבשנת התקס"ט לא היו נמצאים בריוח אתרוגים זולת אתרוגי קורפו, (שהם ספק מורכבים), והגאון רבי דניאל מהורודנא, בעל חמודי דניאל, איזן וחקר וכתב יותר מעשרה דפים בחריפות ובקיאות, ותיקן שמצד ספק ברכות יברכו על אתרוגי קורפו: בריך רחמנא מלכא דעלמא אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב. והגאון בעל חת"ס בקוראו דברי קונטריסו של הגאון רבי דניאל, הוטבו דבריו מאד בעיניו. ובמכתב מחודש סיון תקפ"ו כתב, שגם הוא ז"ל עשה כן הלכה למעשה. עכת"ד.

ובספרו שו"ת זכר יהוסף (או"ח סי' רלב בד"ה ובספר ברכת), הוסיף שכן עשו כל גדולי העיר כהוראת החמודי דניאל, ואין פוצה פה. וסייעו מדברי הרב דרך פקודיך והפנ"י הנ"ל, שבנוסח בריך רחמנא וכו', אין חשש איסור ברכה לבטלה וכו'.

והנצי"ב בהעמק שאלה (פר' יתרו סי' נג אות ב), ה"ד רעק"א הנ"ל, ופלפל בדבריו, וסיים, ודאתן עלה בהא דספק ברכות אם ראוי לברך בלשון בריך רחמנא וכו', ראיתי בספר ברכת משה שהעיד על שלשה מגדולי הדור, ואחד המיוחד הוא בעל החת"ס, שעשה מעשה כשנסתפק לו בברכת הלבנה, ובירך בלשון תרגום בריך רחמנא מלכא דעלמא אשר במאמרו וכו', ודלא כהגרעק"א. אבל לא ראינו עצה זו בספרי הראשונים, ובודאי שהגרעק"א כיוון להלכה, אבל לא מטעמיה, אלא כמו ששנינו בברכות (נג:) שאין עונים אמן אחר תינוקות של בית רבן וכו', ומכאן למד הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הט"ו), וכן בש"ע (סי' רטו), שאסור לענות אמן אחר ברכה לבטלה, והרי מותר לומר אמן כל היום כולו, ומ"מ במקום ברכה אסור, וה"נ לגבי כינויים ורחמנא, אע"פ שמותרים שלא במקום ברכה, מ"מ במקום ברכה אסור. וכ"כ החוו"ד בבית הספק. עכת"ד.

והנה עדות הגאונים הנ"ל על החת"ס שעשה מעשה לברך מספק בנוסח בריך רחמנא וכו', לכאורה נסתרת ממ"ש החת"ס בעצמו בחי' לנדרים (ב) הנ"ל, שבכל ספק ברכה אסור לברך בלשון בריך רחמנא וכו'. וכן מבואר בחידושי המהר"ם שיק על ספר המצות (סי' סט), ששמע כן מרבו החת"ס, שאם אמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, שלא לצורך כלל, עובר משום לא תשא דחשיב ברכה לבטלה. ע"ש.

ובשו"ת שם משמעון (פאלק, יו"ד סי' כד), שהביא דברי החת"ס (ריש נדרים) הנ"ל, והעיר מזה על מ"ש השד"ח (מע' ברכות סי' א' אות ח"י סק"ז) בשם העמק שאלה, שהחת"ס בעצמו נהג בספק ברכה של ברכת הלבנה לומר בריך רחמנא. והאריך עוד שם לפלפל בדברי החת"ס.

וכן בשו"ת דברי ישראל ח"ב (להרה"ג רבי ישראל וועלץ בסוף הספר דף לז.), העיר בסתירת דברי החת"ס הנ"ל, שלא יאומן כי יסופר שהחת"ס עשה מעשה בעצמו היפך הוראתו, ונראה שהשומע שמע וטעה. וע"ש.

ובשו"ת אפיקי ים ח"ב (סי' ג') סמך על מ"ש בספר העמק שאלה בשם החת"ס, שבספק ברכה י"ל בריך רחמנא וכו', וכתב, שאם נרצה לחוש לדברי הגרעק"א שגם בלשון לעז יש איסור ברכה

לבטלה, הרי דעת רעק"א עצמו בגליון הש"ס (ברכות יב.) שלגבי ברכות הנהנין שאסור ליהנות מהעוה"ז בלי ברכה, יש לברך ואין חשש איסור, לכן יברך בלשון בריך רחמנא וכו'. ע"ש. ואין דבריו מוכרחים, שעצם העדות על החת"ס אינה ברורה כלל.

וגם דברי רעק"א בגליון הש"ס (ברכות יב.) הם רק להסביר דעת ר"י, שפוסק לחומרא בבעיא דלא איפשיטא בברכות, והסביר טעמו ונימוקו עפ"ד המהרש"א בפסחים (קב). אבל אנן בדידן לא קי"ל כדעת ר"י בזה, וגם בברכה ראשונה של ברכת הנהנין אמרינן סב"ל, ויאכל וישתה בלי ברכה, כדמוכח מדברי מרן הש"ע (סי' קסז ס"ט, וסי' קעד ס"ד) ובכמה דוכתי, ומדברי הרמ"א בהגה (ר"ס קעח, ובסי' רי ס"ב). וכ"כ החק יעקב (סי' תעד), שמכיון שהוא מוכרח להמנע מספק ברכה לבטלה, לפיכך לא הוי בכלל האיסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה. וכן הסכימו רוב ככל האחרונים. וכן המנהג. וכמו שנתבאר בשו"ת יבי"א ח"ד (סי' ג' עמוד יח).

וע' בשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' רה) שה"ד רעק"א והעמק שאלה הנ"ל, שהעלו להחמיר בספק ברכה, וכתב שיש להביא ראיה להתיר ממ"ש הנימוק"י (נדרים ז:) בשם הריטב"א, שמבואר שאין איסור מה"ת בהזכרת השם בלעז או בשאר לשונות, ונראה שה"ה לענין איסור ברכה לבטלה, האומר בריך רחמנא מספק בודאי שרי, דלא חמיר משאר כינויים שאין בהם משום מוציא ש"ש לבטלה.

ובמחב"ת לא שת לבו לעיין בתשובת הגרעק"א, שמחלק לנכון בין הזכרת ש"ש, שבזה אין איסור אלא בשם מן השמות המיוחדים, משא"כ לגבי איסור ברכה שא"צ דחמיר טפי, ושייך גם בלשון תרגום ושאר לשונות. ודייק כן מלשון הרמב"ם. כיעו"ש. וא"כ אין שום ראיה גם מדברי הריטב"א לענין ברכה שא"צ. וזה פשוט.

גם בשו"ת אג"מ כרך ו' (או"ח ס"ס מ' אות כז), כתב להשיג על דברי ערוה"ש הנ"ל שהתיר לברך בנוסח בריך רחמנא, והעלה שיש לאסור גם בזה משום ברכה לבטלה. עש"ב. אך לא זכר שר מדברי הגרעק"א והחת"ס ושאר אחרונים הנ"ל. (וע"ע בשו"ת אג"מ כרך ד' חאו"ח סי' מט. ודו"ק).

ובכה"ח (סי' קסז אות ע') החמיר שלא יאמר הברכה מספק בלשון לעז או תרגום, מפני שי"א שגם בזה יש איסור ברכה לבטלה, כמ"ש השד"ח (מע' ברכות). וכן כתבו בשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סי' יח). ובתשו' מהר"ם בריסק ח"א (סי' נח אות ב).

ולכן המתרגם לחברו נוסח הברכות שמברכים בליל פסח, ונוסח אשר גאלנו וכו', יזהר שלא יתרגם שם ה', שגם בלשון לע"ז יש חשש איסור ברכה לבטלה. וכן במקום שיש ספק או מחלוקת הפוסקים בדיני ברכות, אין לברך אפי' בלשון תרגום בריך רחמנא מלכא דעלמא וכו', שגם בזה יש חשש איסור ברכה לבטלה. הילכך יהרהר בלבו הברכה ודיו, וכמ"ש בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קמו), שבהרהור אין שום חשש איסור של ברכה לבטלה. וכן העלה בספר יעיר אזן (מער' ב אות א), ועוד הרבה אחרונים. וכן עיקר. וע"ע בחזו"ע פסח (עמו' קנד בהערה. ובמהדו' תשס"ד עמו' סא).

שלא לכפול ברכת "אשר גאלנו" גם בלשון לעז

וע' להרב פקודת אלעזר (סי' תעה), שכתב, שאין לכפול ברכת "אשר גאלנו" גם בלשון לעז אחר שאמרוה בלשון הקודש, והביא ראיה מתשובה שכתב הרשב"ץ הנ"ל (בח"ג סי' קכא), בענין מנהג לתרגם ההפטורות, שכתב, והזהר לבל יתרגמו הברכות, שהברכות נאמרות בכל לשון, ואם יתרגמו אותם הרי הם כאילו בירכו ברכה אחת שתי פעמים, והויא האחרת ברכה לבטלה. והביא מהגרי"צ פראג ז"ל שאמר לו לקיים המנהג עפ"ד הש"ך (יו"ד סי' קעט) דמותר למחוק שם שנכתב בלשון חול וכו', וסמך ע"ד רש"י (סנהדרין קא.) בשם רבו. ע"ש. והוא הראה לו מה שכתבו הפוס' באו"ח (סי' פה), דאיסור הזכרת שם שמים בבית הכסא, הוא בכל לשון, וכן מה שכתוב בחו"מ (סי' כז), גבי מקלל חבירו בשם וכו'. ע"ש.

והנה לא זכרו דברי התומים בחו"מ (סי' כז סק"ב) שכתב, שהאומרים שם שמים בלשון לע"ז, עוברים ג"כ על לאו של תורה, והאריך בתוכחת מגולה ע"ז. ע"ש.

גם בשו"ת בנין ציון (סי' סח) כתב לדחות דברי הש"ך, והביא ראיה מחו"מ (סי' כז). וע"ע בשו"ת מעשה איש (או"ח סי' ז), ולפ"ז הצדק עם הרב פקודת אלעזר שיש למנוע מנהג זה.

והנה מהר"י פראג הוסיף לומר, שמברכים בלע"ז להוציא הנשים ובני ביתם שאינם מבינים

כב. אפשר להאריך בהגדה ובסיפור יציאת מצרים בין הקידוש לסעודה, ומצוה נמי איכא שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. ואין צריך למהר בקריאת ההגדה, כדי שתהיה הסעודה סמוכה לקידוש, ומשום שאין קידוש אלא במקום סעודה, דשפיר חשיב נמי קידוש במקום סעודה, שההגדה וההלל צורך סעודת הפסח הם, וכמו שאמרו חז"ל לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. ומכל מקום אם יש שם ילדים רכים שאינם יכולים להשאר ערים כל כך, טוב לקצר בסיפור יציאת מצרים, עד לאחר הסעודה, ואז יאריכו בסיפור יציאת מצרים כדבעי. כב)

לשון הקודש. ודחהו הרב המחבר שהרי בעלמא תמיד יוצאים י"ח קידוש והבדלה בלשון הקודש וכו', ואפי' אי נימא דהכא משום פרסומי ניסא לצאת בלשון שמבינים, מכוונים שלא לצאת בלשון הקודש, עכ"ז אין דעתי נוחה בזה. עכת"ד. וכן עיקר. וכן העלה הרב שיורי טהרה (מערכת פ אות יד), והביא ראיה מתשובת הרשב"ץ הנ"ל, וכתב, שהחיוב מוטל על המדפיסים ועל הדרשנים, להזהיר לעם, כי לכל העם בשגגה.

אולם מ"ש בפקודת אלעזר, שלא לאומרה בלע"ז, אף כשאומרה בלי שם ומלכות, פן ישמענו שכנו ויחשוב שמותר לאומרה בשם ומלכות. וכתב, דל"ד למ"ש הריב"ש (סי' לו), גבי ברכות הפטרה, שיוכלו לתרגם הברכה בלא שם, דהתם ברכות ההפטרה בציבור נינהו וקלא אית להו שדלגו השם. וכו', משא"כ בהגדה. ע"ש. נראה שהיא חומרא יתירא, ואין לגזור גזרות מדעתינו, ועל כן אם לאחר ששותה הכוס, רוצה לאומרה בלע"ז בלא שם ומלכות, אין בכך כלום. דלכתחלה אין להפסיק בין ברכת אשר גאלנו לשתיית הכוס. וכ"כ הרב שיורי טהרה שם. ועיין באה"ע (ס"ס לד). ודו"ק.

ועכ"פ אין למחות בחוזק יד בנוהגים לתרגם כנ"ל. וכיו"ב ע' בשו"ת אג"מ (ח"ב סי' מט). וביד אפרים (ס"ס קא).

אין צריך למהר בקריאת ההגדה, כדי שתהיה הסעודה סמוכה לקידוש

כב) ע"פ המבואר בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' יא). ובחזו"ע פסח (עמוד קנא). ונתבאר באורך לעיל בדיני קדש. ויש להוסיף עוד, שבדרך כלל כולם שותים רביעית מכוס הקידוש של ליל הסדר, ודי בזה בשביל קידוש במקום סעודה, גם בקידוש של הלילה שהוא מדאורייתא. וכ"כ בשלחן גבוה (סי' תעג ס"ק כז). ושכ"כ בגינת ורדים (בחלק א"ח כלל ג סי' כ). ואף ברביעית יין מיץ ענבים מהני, וכדלהלן. וכ"כ בליקוטי מהרי"ח (ח"ג דף ט.).

ועוד, דהא דקי"ל אין קידוש וכו' ואם קידש ולא אכל מיד אף ידי קידוש לא יצא, היינו דוקא כשאין דעתו לאכול שם, אבל אם דעתו לאכול שם אף שהפסיק בינתיים, לא שמיה הפסקה, ושפיר מיקרי קידוש במקום סעודה. וגדולה מזו כתב המרדכי (פרק ערבי פסחים), דמה שרגילין באשכנז לקדש על היין בביהכ"נ וליכא מאן דאכיל שם, אמר הר"ן גאון דיש לישב מנהגם דכיון שבשעת הקידוש דעתם לאכול במקום אחר, הוי כקידוש במקום סעודה. כדאמרינן בירושלמי וכו'. ע"כ.

וע' בא"א בוטאשטש (או"ח סי' רעג ס"ג) שחידש, שהיסח הדעת ושהיה זמן מרובה בין קידוש לסעודה, אינו סותר לדין קידוש במקום סעודה, וכמו בלילי פסחים ששוהים הרבה [וכבר תמהו על דבריו במקראי קודש (ח"ב סי' לז) ועוד. וע"ש אם שיעור עיכול ביין הוא ב' שעות. וע"ע בבן איש חי (ש"ב פ' בראשית ס"ד)], מ"מ טוב לשתות כוס של הקידוש כולו בליל פסח. ובהגדה ש"פ חיים לראש (דיני קדש אות י) כתב, שכל ענייני הסדר עד אכילת המצה הכל נחשב חלק מהקידוש.

ומה שכתבנו שאם יש שם ילדים רכים וכו', ראה בספר ארחות חיים (דף פב:) שכתב בפירוש ההגדה, על המעשה של ר' אליעזר ור' יהושע וכו' שהיו מספרים ביצי"מ כל אותו הלילה, שזה בודאי היה אחר הסעודה, שאם קודם אכילה הרי אמרו בפסחים (קט.) חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא יישנו. ופרש"י שאוכלים מהר. ע"כ. וכ"כ הראב"ד בהשגות (פ"ז מהלכות ומצה ה"ג). וכ"כ הכלבו.

אף השותה רביעית מיץ ענבים, שפיר חשיב קידוש במקום סעודה

ולגבי מיץ ענבים, אם שתיית רביעית מהניא לדין קידוש במקום סעודה, הנה הביאו בשם הגריש"א, דמסתברא שמיץ ענבים הוא כמו ענבים, שאינו סועד, ולא מהני להחשב קידוש במקום סעודה, רק שאין לו ראיה ברורה ע"ז וכו'. וכ"כ בשבות יצחק פסח (עמוד קצז) בשם הגריש"א, שמיץ ענבים אינו מועיל לקידוש במקום סעודה. אך אינו מוכרח, וכדלהלן. וקצת יש להעיר מלשון מרן "או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה", וגם על רביעית מיץ ענבים מברך ברכה אחרונה.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קלד) הביא בשם גדול אחד שרק יין ישן מועיל במקום סעודה, אבל לא יין חדש דהיינו תירוש, דאינו סעיד והוי כפירות. וכתב שיש להקשות ע"ז ממ"ש (ברכות לה:) דלכן נשתנה יין לברך עליו בפה"ג לפי שנשתנה לעילויא דסעיד, ואם מיץ ענבים אינו סעיד לא היה לנו לברך עליו בפה"ג, אלא ע"כ דסעיד. אלא נראה דתירוש ג"כ סעיד, וראיה ממאי דקי"ל בש"ע (סי' תעא ס"א) לגבי ער"פ דיין מעט לא ישתה משום דמיסעד סעיד, אבל אם רצה לשתות יין הרבה שותה, מפני שכשהוא שותה הרבה גורר תאות המאכל. ובס' דעת תורה שם הביא מכתבי הגאון רע"א, דגם יין מגתו או יין צימוקים י"ל טובא גריר, והוא הניח דבריו בצ"ע, כי הוא נגד החוש. ע"ש. ומפורש שלדעת הגאון ז"ל תירוש דינו ממש כיין דפורתא סעיד וטובא גריר. ולהגאון מהרש"ם תירוש גם טובא סעיד, וא"כ עדיף שני כוסות תירוש לצאת בהם י"ח קידוש במקום סעודה, וכן כוס א' יין וכוס א' תירוש, דבזה גם אחר שתיית שני הכוסות מיסעד סעידי, משא"כ שני כוסות יין דמגרר גרירי.

והביא משו"ת בנין עולם (או"ח סי' ח) שלדעת הלבוש דבעינן שישתה רביעית נוסף חוץ מכוס הקידוש, צ"ל דלא תליא בסעיד או לא, אלא הא דאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, הטעם דבמקום עונג שם תהא קריאה, וכל דבר חשוב שברכתו מעין ג' מקרי עונג. ולכן יוצא ג"כ במיני תרגימא אע"פ שאינם סועדים ממש. שהרי מבואר (או"ח סי' תעא) דב' כוסות הוי טובא וגריר, וא"כ דוקא כוס אחד מהני במקום סעודה דהוי פורתא וסעיד, משא"כ ב' כוסות דהוי טובא וגרירי ואינם סועדים. [וכן הק' בס' דעת תורה להמהרש"ם סי' רעג ס"ה]. ועוד תי', דאפשר דהגאונים מיירי במי ששומע קידוש מאחרים ויוצא ביין ששותה אח"כ דהוי פורתא וסעיד ע"ש. ומבואר לתירוצו הראשון, שתירוש כיון שחשוב לברך עליו ברכה מעין ג', מקרי עונג ויוצא בו י"ח קידוש במקום סעודה. עכת"ד.

והנה דעת הגריש"א שמיץ ענבים אין יוצאין בו י"ח קידוש במקום סעודה, כיון שאינו סועד [וכ"כ בשו"ת מגדנות אליהו (ח"א סי' לח). ומשום הך טעמא], וגם לא מועיל בו רוב כשנתערב בו מים, אלא רק מעט מאד מים כמה טיפות. וכן ס"ל שאינו פוטר שאר משקים כיון שאינו חשוב כמו יין. וגם אינו מועיל למצות ד' כוסות בליל פסח. ושכן פשוט שאינו מועיל למצות שמחת יו"ט. וגם ס"ל שכל מיץ ענבים המצוי היום פסול, כיון שאינו ראוי להיות יין.

וכן ס"ל שאין מיץ ענבים נחשב בענין ברכת הטוב והמטיב [וכמ"ש בס' שבות יצחק פסח (עמוד קצח) שמיץ ענבים אינו מועיל לענין ברכת הטוב והמטיב]. והיינו דסבירא ליה שמיץ ענבים אין לו כל מעלה יותר ממיץ תפוחים ושאר פירות, רק מחמת מה שראוי להיות יין, לכן כשר לקידוש.

וגם ס"ל להגרי"ש אלישיב, שמיץ ענבים אינו נפטר בברהמ"ז, ונ"מ למ"ש המשנ"ב בביאה"ל (סי' קעג ס"ו ד"ה וכן פוטרת) שטוב שלא ישתה בקידוש יותר ממלא לוגמיו בכדי שלא יתחייב בברכה אחרונה לרוב הדעות, ואם שתה רביעית יכוין לפטור בברהמ"ז, וכיון שי"א שאף במלא לגומיו חייב בברכה אחרונה, נכון שתמיד יכוין לפטור בברהמ"ז. ע"כ. והעיר הגריש"א, שעצה זו אינה מועילה לענין מיץ ענבים, שהטעם שיין נפטר בברהמ"ז (ש"ע או"ח סי' רח ס"ז) משום שיין סעיד, אבל מיץ ענבים אינו סועד את הלב. והו"ד בס' שבות יצחק (קונ' זמן שמחתינו פרק יא עמ' צז). [וקצת יש להעיר ע"ז, דלפ"ז אינו נפטר בבהמ"ז רק אם שתה כמות דסעיד, אבל פורתא אם נימא שאינו סועד אינו נפטר. וראה בביאה"ל (סי' רח ד"ה ברכת) שהעיר שם על סתימת דברי מרן שם, שיוצא י"ח על היין בברכת הזן, ולא חילק בין פורתא לטובא, והרי יש להוכיח שאם שתה יין טובא רק גריר ולא סעיד, ותירץ דאפ"ל דמכיון שנתחייב משעה ששתה

פורתא ושייך אצלו ברכת המזון תו לא פקע וכו'. ע"ש. ובחזו"א (או"ח סי' לד) העיר ע"ד הבה"ל הנז' מסוגית הש"ס, וכתב עוד דמסברא נראה דמ"מ יין ששתה אח"כ לא מיפטר בבהמ"ז וכו', ולמש"כ לעיל בסק"ב י"ל כיון ששייך סעיד שייך ביה ברהמ"ז אף דלא שתה כשיעור הסועד, ולא נראה וכו', ואולי פורתא וכו', ע"ש].

אך כבר נתבאר דאפשר שמיץ ענבים סעיד. גם אפשר שמיץ ענבים נחשב למשקה חשוב, או מטעם שברכתו הגפן כמו יין, או מטעם שהכשירוהו חכמים לקידוש ושא"ד, וממילא נעשה חשוב. או מטעם ששם יין עליו, אחר שסו"ס הוא יוצא מן היין, ודו"ק.

אם שתיית מיץ ענבים מועילה בשביל מצות ושמחת בחגך

ויש שרצו לומר סברא בזה, שמיץ ענבים דינו ככל תורת יין, והיינו דלא פלוג חכמים והשוו חכמים מיץ ענבים לכל מילי כיין. והגרשז"א אמר, דמהני מיץ ענבים גם בשביל מצות שמחת החג, ואע"פ שאינו משמח כ"כ. ואולי ר"ל שכיון שיש בו קצת שמחה מחמת המתיקות שבו, וכתב הרמב"ם בסה"מ (מצות עשה נד) וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. [ראה בגמ' (חגיגה ח.) ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות, ובמ"ש בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' לג) ובהערה שם]. וצל"ע בזה. וכ"כ במעדני שלמה (עמוד קכד) בשם הגרשז"א, שלענין שמחת יו"ט יוצאים ידי החיוב של שתיית יין במועד במיץ ענבים, כיון שלכל מצוות התורה שצריכים יין, יוצאים י"ח גם במיץ ענבים, וא"כ ה"ה בשמחת יו"ט, ורק לגבי שמחת פורים אינו מועיל, שאף שהענין הוא שתיית היין, מ"מ שם החיוב להיות מבוסם ושמח, וצריך להיות ביין דוקא, ואם הוא יין שאינו משכר מסתבר שלא יצא י"ח מצוות לבסומי. ובפרט שנזכר שם יין, והיין הוא ראש לכל המשקים, ויש ענין לשתות יין. ולמנהגינו ששותה רק קצת יותר מלימודו, עדיף שישתה מיין דוקא. עכ"ד. ואכתי י"ל דבמיץ ענבים אף שאינו משכר מ"מ יש כאן שם של משקה חשוב, ויש בו קצת ענין של זכר לנס שנעשה ע"י משתה, ונ"מ למי שאינו יכול לשתות יין שעכ"פ יש ענין שישתה מיץ ענבים.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קז) כתב בפשיטות שלגבי שמחת פורים מצוה איכא ביין ממש מטעם שמחה דיין ישמח לבב אנוש ואינו במיץ ענבים. ובשבות יצחק (פסח מהדורת תשע"ב עמוד קצג) כתב בשם הגריש"א, שאחרי שחרב הבית כל יהודי יר"ש ידאג שיהיה לו יין בביתו לקיים המצוה של ושמחת בחגך. ואין מועיל לזה מיץ ענבים, וגם לענין ד' כוסות אף שערב לו יותר מיץ ענבים לבד, צריך להתאמץ לשתותו עם יין, או שיערב בו רוב יין או עכ"פ במידה שיורגש בו האלכוהול היטב, שאז יכול לצאת בו ידי חירות. ומשקה חריף ששמח בו אינו מועיל לקיום מצות שמחת החג, שה"ז כמי ששמח בשאר דבר מאכל שאינו מקיים בו את המצוה לשמוח ביין. ע"כ.

כמה סברות להקל במיץ ענבים להחשיבו כיין

סוף דבר לענין דינא, שעכ"פ לענין קידוש במקום סעודה, יש כמה סברות להקל. א. שמא הכל תלוי בחשיבות, שא"צ סעודה ממש, אלא די שיש אכילה חשובה, וזה שייך גם במיץ ענבים. ב. יתכן שמיץ ענבים ג"כ סעיד וכמ"ש בשו"ת בצל החכמה הנז'. ג. וכ"ש לפמ"ש הגרשז"א הנז' שיוצאים י"ח שמחת החג במיץ ענבים. ואולי ר"ל משום שחכמים נתנו למיץ ענבים כל תורת יין ודיני יין. [וע"ע בבה"ג (סי' ב) שהטעם שמיץ ענבים ברכתו הגפן (וכשר לקידוש), הואיל וגבי נזיר קרוי יין דכתיב (במדבר ו, ד) מכל אשר יעשה מגפן היין. והובא דבריו בריי"ץ גיאות (הל' קידוש עמוד ב). ובספר העיתים (סי' קנ). ויל"פ בזה].

וכ"כ בחזו"ע (שבת ב עמוד קמא), שאף השותה רביעית מן המשקה של מיץ ענבים, שפיר חשיב קידוש במקום סעודה, שגם הוא סועד קצת. וראה בטור (סי' תעא) שכתב, שבער"פ מותר לשתות יין הן רב הן מעט, שהוא גורר תאבון. וכתב הב"ח, שהטור מפרש, דמה שאמרו בברכות (דף לה:) חמרא טובא מגרר גריר, פורתא מסעד סעיד, היינו שהיין אף שהוא גורר הרבה, מ"מ סועד הוא מעט. וכ"כ מהר"ל מפראג בחיבורו גבורות ה' (פרק מח). ע"ש. וכן פירש ראבי"ה פסחים (סי' תקכה), ואף מיץ ענבים סועד קצת. וכשם שמותר לקדש עליו, כדאמרינן סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום,

הכי נמי חשיב "במקום סעודה". ובירחון אחד הביאו בשם הגרי"ש אלישיב, דמסתברא שמיץ ענבים הוא כמו ענבים, שאינו סועד, ולא מהני להחשב קידוש במקום סעודה, רק שאין לו ראיה ברורה ע"ז וכו'. ולא כן אנכי עמדי, אלא גם מיץ ענבים יש לו תורת יין להחשב קידוש במקום סעודה. [עכ"ד מרן אאמו"ר זיע"א].

וע"ע בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג או"ח סי' כו) שכתב, שבכמה דוכתי בתלמוד מוכח שענבים משנסחטו נקראים יין לענין טומאה ואיסור יין נסך, וה"ה לברכה וקידוש, ולכן מברכין עליו בפה"ג. ואע"פ שלא אישתני למעליותא, מ"מ שינוי למעליותא אינו דוקא ביין תוסס, אלא גם בכל מיץ ענבים, דמשעה שהוא יוצא מגוף הפרי שהוא ספוג בו מקבל מעליותא זאת דמסעד סעיד וגם משמח. ועדיפא מינה מצאנו בדין שריית מי צימוקים, שכל שמשך המים והבדילם מן הצימוקים, הו"ל יין ומברך עליו בפה"ג וברכה אחת מעין שלש ע' בש"ע (סי' רב ס"י), הא למדת שגם במי שרית צימוקים מברכין עליו בפה"ג, משם שבלעו מיץ הצימוקים, וכ"ש במיץ ענבים או צימוקים עצמם. ומ"מ מצוה לקדש על יין ממש וטוב. עכ"ד.

ובלבוש (סי' רב ס"ה) כתב, שכל המשקין היוצאין מכל שאר מיני פירות זיעה בעלמא הוא ומברכין שהכל שאינם עומדין לסחיטה אלא לאכילה, חוץ מהמשקין היוצאים מהענבים והזיתים שהם עיקר, ותחלת נטיעתן להכי נטעי להו ולהכי קיימי, לפיכך מברכין עליהם בלשון פרי, וכו' ועל היין מפני חשיבותו קבעו לו ברכה בפני עצמו והיא בפה"ג. ע"ש. הרי בהדיא שעיקר ותחילת נטיעתן להכי נטעי להו ולהכי קיימי. וקרוב לזה כתב בש"ע הגרש"ז (שם סעיף י).

ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"א סימ' קמא) ס"ל דמיץ ענבים לא סעיד, דלכאורה אינו סועד יותר מפירות או מיץ פירות, וראיה נמי שהרי מותר לשתותו בער"פ, ומה שמברכין עליו בפה"ג, הוא כדי שלא נחלק בברכות. אולם נדפס שם תשובת חכ"א שכתב להשיב ע"ד המחבר, שי"א שגם בער"פ אסור לשתות מיץ ענבים רק פורתא ולא טובא כמו לגבי יין, הרי דפשיטא להו דמיץ ענבים סעיד.

ומאידך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ד) פשיטא ליה שמיץ ענבים עצמו לא היה ראוי לברך עליו בפה"ג, אי לאו משום שעומד אח"כ להיות יין. ודוקא יין אשתני לעילויא דסעיד וגם משמח, ופשוט שכ"ז לא שייך במיץ ענבים, שאינו משמח, וכדמוכח מזה שבסעודה המפסקת של ת"ב מותר מעיקר הדין לשתות יין מגתו תוך ג' ימים לדריכתו, משום הך טעמא דאינו משמח. אך יל"ד וכו', עש"ב.

ובגמ' (ערכין יא.) אי', אין אומרים שירה אלא על היין, שנא' ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים, הביא ענבים ודרכן מנין, ת"ל תביא. ופרש"י, הביא ענבים לעזרה לביכורים ודרכן. ועיין רגמ"ה. ובתוס' שם כתבו, ונראה לפרש דמיירי לכתחילה, וה"פ הביא ענבים ודרכן מנין שיביאם לכתחילה, ת"ל תביא, דמשמע לכתחילה. ומשנת ביכורים נמי אתיא שפיר, דמיירי במשקין היוצאין מזיתים וענבים שאומרים עליהם שירה לכתחילה, ואיידי דתיקנו עליהם שירה, תיקנו נמי בכל הביכורים של ז' המינים. ע"ש. ועיין בש"מ בשם הירושלמי, וברמב"ם (פ"ב מבכורים ה"ד) וברדב"ז וכס"מ שם. וכתב במשנה הלכות (ח"י סי' סז) דמבואר שאין אומרים שירה אלא על היין המשמח אלקים ואנשים, ובביכורים שאומרים עליהם שירה משכחת לה כגון שהביא ענבים ודרכן בעזרה, לפרש"י, או עכ"פ בירושלים לרגמ"ה, והביאו לעזרה, אומרים עליו שירה ומקרי משמח אלוקים ואנשים. ולדעת זה אפי' לכתחילה. א"כ מבואר דתירוש נמי משמח, ויש בו משום שמחה. וביומא (עו:) איתא, דכ"ע תירוש חמרא הוא, ובקרא תירוש ינובב בתולות, וכתיב זנות ויין ותירוש יקח לב, ע"ש, וברש"י ואכילת ענבים אינה משכרת, ומשמע דתירוש ה"נ דמשכר ג"כ (אלא לא כמו יין), ע"ש. עכ"פ תירוש בכלל יין הוא. וכן לגבי ד' כוסות.

וע"ע בש"ת חזו"ע ח"א (עמ' צט), שיש לדון קצת במיץ ענבים הוא תירוש שלנו, שהוא מפוסטר, ואינו משכר כלל, אם הוא בכלל יין לכל מילי, ולא דמי ליין מגתו שסופו להיות משכר, וכמ"ש רשב"ם ב"ב (צז:). וביאר, דמ"מ לפי המסקנא דאף בריחיה חלא וטעמיה חמרא נקטינן כריו"ח דחמרא הוא, וכן נפסק בש"ע (סי' ערב ס"ג), דאף שאין סופו להיות שיכר, ולכן פסול הוא לנסכים, וכמ"ש רשב"ם שם, אף לגבי תירוש י"ל שכשר לקידוש. ומ"ש הפוסקים גבי חמר מדינה דבעינן מידי "דמרוי ומשכר כמו יין", היינו "שיש במנו כדי לשכר". ע"כ. ולכאורה לפי דרכנו יש

כג. ליל פסח שחל בשבת, והחשמל כבה, ונשארו הנרות דלוקים, ורוצה לקיים את הסדר לאור הנרות, אם הוא רגיל בהגדה ושגורה קצת בפיו, או שיודע ראשי פרקים, [וסתם יהודי אי אפשר שלא תהיה עיקר לשון ההגדה שגורה בפיו], יוכל להביט בספר ההגדה לאור הנר, ולקרוא בה ראשי פרקים, ואין לחוש שמא יטה. אבל אם לא למד תורה מעולם, ואינו יודע מההגדה כלל, אם יש אחר עמו, ואפילו אם אשתו עמו, יאמר להם שישימו עיניהם עליו שלא ישכח ויטה את הנר, ואם אין איש בבית זולתו יש אומרים שאינו רשאי לקרוא את ההגדה לאור הנר, שמא יטה את הנר, ויש כח ביד חכמים לעקור מצות התורה של והגדת לבנך, בשב ואל תעשה. ויש מתירים. ועל כל פנים בזמן הזה שיש אור החשמל, כל שאור החשמל דולק מותר לקרות ההגדה בכל ענין, אף שיש בחדר נר שמן וכדומה. כג)

לנו ללמוד, דבכלל זה מאי דבעינן סועד ומשמח, דלאו דוקא שכמות שהוא לפנינו כעת יהיה סועד ומשמח, אלא העיקר שיש במינו שהוא סועד ומשמח, דעיקר הקפידא אינה אלא לגבי מין המשקה, שיהיה ממין שיש בו חשיבות, שבכוחו לסעוד, לשמח, לשכר, וכדו'.

דין קריאת ההגדה לאור הנר - בליל פסח שחל בשבת

כג) הטור (סי' ערה) כתב לענין קריאת ההגדה בליל פסח, שאם חל להיות בשבת, אין לקרוא את ההגדה יחידי, שמא יטה. וכ"ה בספר התרומה (סי' ריט) שכתב בסתם, שליל פסח שחל בשבת לא יקרא ההגדה יחידי אלא קורא אחר עמו בספרו. וכ"כ המרדכי (פ"ב סי' רלה). ובמחזור ויטרי (עמוד קכג סי' ז) כתב, שבליל פסח שחל בשבת אם הוא יחידי אסור לקרות ההגדה בספר, ולא יועיל בעיוני אשתו עמו. ע"כ. ובחי' הריטב"א (שבת יב:) כתב, ובהגדה של ליל פסח שחל בשבת אין קוראים בשני ספרים אלא למי שרגיל בה, שאינו אלא כמסדר ראשי פרשיות. ע"כ. וכ"כ היעב"ץ בסידורו עמודי שמים, דמי שאינו בקי אסור, שהעמידו דבריהם אף בשל תורה בשוא"ת. ע"ש.

אבל בשבולי הלקט (סי' סד) כתב בשם אחיו רבי בנימין, על דברי בעל התרומה שאסר, דמה יעשה תיבטל מצות והגדת לבנך משום ספק שמא יטה. ועוד וכו', הוי כעין ראשי פרקים שאין עם הארץ בעולם שלא תהא קצת שגורה בפיו. וכ"כ המאירי (שבת יב:). גם האו"ז ח"ב (סי' לב) חולק על ספר התרומה בזה. ע"ש. וכן נפסק להלכה בש"ע (שם ס"ט): ליל פסח שחל להיות בשבת מותר לקרות ההגדה בספר משום דהוי כעין ראשי פרקים. שאין עם הארץ שלא תהא שגורה בפיו קצת. ע"כ.

וכתב הפמ"ג (מש"ז סק"ח), שאם הוא עם הארץ שלא למד מעולם ואין ההגדה שגורה בפיו כלל בלי ספר, ואין לו שום אדם שיבקשהו שיתן דעתו עליו שלא יטה, מ"מ אפשר ג"כ שיש להקל שלא לבטל מצות ההגדה שהיא מה"ת, אפי' אין לו אלא נר שמן. עכ"ל. והובא להלכה במשנ"ב (ס"ק יז).

ולכאורה יש להביא ראיה לזה מדברי השבלי הלקט (סי' סד) הנ"ל, שממנו מקור דברי הש"ע, בטעמו הראשון, דמוכח דלא דחינן מ"ע של תורה משום ספק שמא יטה. וזה שלא כהיעב"ץ בסידורו עמודי שמים שכתב, דמי שאינו בקי אסור, שהעמידו דבריהם אף בשל תורה בשוא"ת. ע"ש. וזה היפך משמעות דברי השבלי הלקט הנ"ל.

אולם בתשובת הרשב"א (סי' רמ) כתב, ומה שאמרת בלילי הפסח שחל להיות בשבת, שאסור לקרות ההגדה יחידי מתוך הספר, גזרה שמא יטה. בטוב אמרת. ומ"מ אילו היה יודע לקרות בהבטה ראשי פרקים, נראה שמותר, כמו שהתירו לסדר ראשי פרשיות. עכ"ל.

וכ"כ בארחות חיים (הלכות ליל הפסח אות כ), בשם הרשב"א. וכתב, ואולי מזה יצא המנהג שאין קורין אותה ביחידי לעולם, גזירה שאר ימים אטו שבת. ע"כ. וכן כתבו המחזור ויטרי (עמוד קכז אות ז), ובספר עמודי גולה (סי' רפב עמוד רסד).

וכ"כ מהרי"ו (סי' קצג), כשיבא פסח בשבת, אל יאמר ההגדה ביחידי, שאין קורין יחידי לאור הנר. עכ"ל. והכנה"ג בספר פסח מעובין (אות רנו ורנז)

כד. כבר נתבאר לעיל (דיני הכנה לליל הסדר סעיף כט) שראוי למעט בשיחה בטילה בלילה הזה, ובפרט באמצע ההגדה, שאין להפסיק בדיבור רק לצורך גדול. ונכון להחמיר גם כן שלא לעשן סיגריות באמצע קריאת ההגדה וההלל. כד)

כתב, שאם יש לו אשה שיודעת לקרוא תקרא עמו, ואם אינה יודעת לקרוא לא יקרא, ואם יש עמו חבר עם הארץ יאמר להם הסתכלו בי שלא אטה. ע"כ. ומשמע דלא מהני שיאמר לאשתו שתתן דעתה עליו. והוא היפך פסק מרן (סי' ערה), שגם אם אומר כן לאשתו שפיר דמי לקרות בספר. וכבר השיג עליו בברכ"י (סי' ערה סק"ב). וע"ע בשיורי כנה"ג (סי' ערה הגב"י אות ד). ודו"ק. וראה בספר האגודה (פ"ק דשבת סי' יח).

ולפי דעת הראשונים שהובאו בשו"ת חזו"ע (ר"ס יט) שיוצאין י"ח מה"ת בקידוש, כשאומר זכר ליציאת מצ"ע לומר שהוא משום שהעמידו חכמים דבריהם, בשוא"ת, אלא משום דהוי מדרבנן, שכבר יצא י"ח מה"ת בקידוש. ונראה שזוהי דעת בעל התרומה. אך עדיין יש מצות והגדת לבנך, ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים. ומ"מ מה שסתמו מהרי"ו והפסח מעובין את דבריהם לאסור לקוראה יחידי לכו"ע, נראה דלאו מילתא פסיקתא היא, אלא העיקר כמו שפסק מרן בש"ע הנ"ל. ואף שהחק יוסף (סי' תעג סק"ג) כתב, שנראה לו כדברי מהרי"ו, דהאידנא איכא דלא ידע כלל לא באמירה ולא בהבטה. ע"ש. מ"מ החק יעקב (סק"ג) כתב להשיב על מהרי"ו בזה. ובשו"ת אגרות הרמ"ז (סי' יג) כתב, אם חל ליל פסח בשבת פשיטא לי שאם הוא יחידי אסור לו לקרות הגדה לאור הנר. ועיין בשערי תשובה (ר"ס תעג) שתמה על תשו' הרמ"ז, שהרי מרן בש"ע (סי' ערה) התיר. וע"ע בספר חיים לראש (דף מח:). ובמה שנתבאר בספר הליכו"ע ח"ג (עמוד מח). ובשו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח סי' טז) שהעיקר להקל ללמוד לאור החשמל. ולפ"ז אין מקום לחוש להחמיר בזמנינו. וע"ע בשו"ת יחו"ד ח"ג (סי' כ), ובילקו"י שבת כרך א' (סי' רעה), ובספר חזו"ע פסח (עמוד קנא ובמהדורת תשס"ג עמוד נו). ובהליכו"ע ח"ג (עמ' מח). ע"ש. וראה מ"ש בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז (סי' כז אות ד'), ובכה"ח (אות כט). ע"ש.

שלא להפסיק בדיבור באמצע ההגדה, רק לצורך גדול

כד) **כ"ה** בחזו"ע, וציין שכ"כ מהר"י צאלח, בסידור עץ חיים (דף יא.). וראה לעיל סי' תעב הערה כח.

והנה בש"ע (סי' תעג ס"א) מבואר לגבי ליל הסדר שחל במוצ"ש ושכח להבדיל, שאם נזכר באמצע ההגדה, לא יפסיק להבדיל. וביאר הלבוש שם, לפי שהבדלה טעונה כוס, והמברך צריך שיטעום, ובאמצע הגדה **אסור להפסיק בשתיה**. ובחק יעקב שם כתב ע"ז, משמע שאסור להפסיק בתוך ההגדה [ולפ"ז ה"ה לגבי תה או קפה, וכ"ש שאסור להפסיק בשיחה], אבל לא מצאתי כן בשום פוסק, אלא צ"ל הטעם משום שנראה מוסיף על הכוסות. ע"כ.

ובביאור הגר"א שם כתב המקור לזה, מדברי הרמב"ן במלחמות (פסחים כד.). וכ"ה בהר"ן שם. וכן בשעה"צ (סי' תעג סק"ט) כתב ע"ד החק יעקב, שכדברי הלבוש מפורש ברמב"ן. וז"ל הרמב"ן שם, מ"ש הרז"ה שאם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו, כדתנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, ח"ו, שלא התירו אלא בין כוס לכוס, אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצותו לשאול עליו ולדרוש, אינו רשאי להפסיק בשתיה, ואפי' את"ל שרשאי הוא לשתות בתוך ההגדה, בתוך ההלל אינו רשאי להפסיק, כדאיתא בברכות, ואצ"ל באמצע ברכה של גאולה, וזהו שאמר הרי"ף דלא אפשר למיקרי ולמשתי בהדי הדדי. ע"כ.

וע"ע בטור (א"ח סי' תרצב) בשם העיטור (מגילה קיד. הובא בשבה"ל סי' קצח), דכיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא, אין לגעור במי ששח בקריאתה, דלאו הפסקה היא אלא בקריאה תליא מילתא. והטור חולק, דסו"ס הוא מברך וצריך שלא להפסיקו. והב"י שם כתב, אינה טענה, דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף, נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה, אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס, וכמ"ש הר"ן (מגילה יב.), והילכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה.

ובברכות (יד.) איתא, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק [שאלת שלום, מפני היראה או מפני הכבוד, כמו לגבי ק״ש], מי אמרינן ק״ו, ומה ק״ש דאורייתא פוסק, הלל ומגילה דרבנן מיבעיא, או דילמא פרסומי ניסא עדיף. א״ל פוסק ואין בכך כלום. וע״ש בפני יהושע (ד״ה א״ל פוסק), שמלשון הגמ׳ משמע שלא התירו להפסיק בהלל ובמגילה רק מפני היראה או מפני הכבוד, אבל לא לסתם דיבורים. כן מפורש בטור (א״ח ס״ס תכב), דכיון שאין קורין אותו אלא בדילוג אינו חמור לענין הפסקה כק״ש, אלא אף באמצע שואל בשלום אדם נכבד וכו׳, אבל בענין אחר אין לו להפסיק. וכ״פ מרן שם (סי׳ תכב ס״ד). וע״ש בביאה״ל.

ומיהו יש לחלק בין אמירת ההלל לבין אמירת ההגדה, שבאמירת ההלל דומה לעומד בפני מלך ומדבר, משא״כ באמירת ההגדה שמדבר עם אחרים ומספר וכו׳. ועוד, שאמירת הלל יש לה דבר קצוב, משא״כ אמירת ההגדה. ודו״ק. ודייקא נמי, שודאי הפסקה בדברי תורה באמצע ההגדה, קילא טפי מהפסקה באמצע הלל, אם רוצה לומר לחבירו איזה חידוש שנתחדש לו שלא יישכח ממנו.

אמנם אכתי יש מקום לדמות אמירת ההגדה לקריאת המגילה, וגם בקריאת המגילה אסור להפסיק, וכדאיתא בטור וב״י (סי׳ תרצ) בשם הרא״ש (מגילה פ״ב סי׳ א), שלא יפסיק בה בעניינים אחרים, שכתב הרא״ש עמ״ש במשנה (מגילה יז.), היה כותבה דורשה וכו׳, אע״פ שאסור להפסיק במגילה, כדאיתא בברכות (יד.), והכא כשמשמיע הדרשה לרבים או דורש בינו לבינו נמצא שמפסיק בקריאתה, מ״מ יצא בדיעבד. אי נמי כיון שאינו דורש אלא בענין המגילה, אין זה הפסק, והכי איתא בירושלמי (שם סוף ה״ב) ודורשה, ובלבד שלא יפליגו דעתם לעניינים אחרים. ע״כ. וכ״פ בש״ע שם (סעיף יג), שלא יפסיק בה בענינים אחרים, כשדורשה, שאסור להפסיק בה בענינים אחרים. וע״ע בת׳ הרשב״א (ח״א סי׳ רמד) לגבי הלל ומגילה, שאפי׳ שח, אין השיחה מפסקת מן הדין, כי אין השיחה הפסק אלא כששח בין ברכה לתחלת המעשה, אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שבירך עליה אינו הפסק ואינו חוזר, אלא שכיו״ב ראוי שלא לשיח עד גמר המצוה, והשח גוערים בו, כדי שיכוין לבו למצוה. אבל אם שח אינו חוזר, שהרי פוסק באמצע ההלל מפני הכבוד ששואל ומשיב וכו׳ ואינו חוזר ומברך. ע״כ. ואכמ״ל.

וז״ל השל״ה (פסחים פרק נר מצוה, לז): וקדושת הלילה הזה וכל הדינים הנוהגים הוא קדושה רבה במאד, כי אז בחר בנו השם יתברך מכל העמים וקדשנו במצותיו. על כן ראוי לאדם להיותו נזהר שלא ידבר בלילה זה שום שיחה משיחת חולין, ויזהיר בני ביתו על זה, ולא יהיו נפרדים מדבקות השם יתברך רגע כמימרא, רק יתעסקו הכל במצוות הלילה הזה ובספורי נסי מצרים ולפרסמם לבני ביתו. ואם הקב״ה חלק לו חלק בבינה ויודע סודות הענינים, יעסוק בהם. [ועוד מטעם אחר, שלא ישיח שום שיחה עד אחר אכילת אפיקומן, כי ברכת האדמה שמברך על הכרפס, קאי גם על אכילת מרור, ולכן לא ישיח ויפסיק ביניהם במה שאינו מעניינים של הסדר. וכן כשמברך אמצה ומרור, יכוין בברכתו גם על הכריכה. וכשמברך על אכילת מצה, שיהיה במחשבתו גם על האפיקומן].

עישון סיגריות באמצע ההגדה - ואם צריך הכשר לסיגריות לפסח

ונכון להחמיר ג״כ שלא לעשן סיגריות באמצע קריאת ההגדה וההלל, ואמנם עצם העישון ביו״ט למי שרגיל לעשן, כתבו האחרונים להתיר, וכ״ד הפנ״י (שבת לט:), והפמ״ג, והיעב״ץ, ורבי יהונתן אייבשיץ, הכתב סופר, התעוררות תשובה, המהרש״ם, ועוד, כמו שהאריך בזה בשו״ת יבי״א ח״ה (סי׳ לט). ובחזו״ע יו״ט (עמ׳ מד).

וכבר ביארנו בילקו״י פסח כרך ב׳, שמעיקר הדין מותר לעשן סיגריות בפסח אף שהם בלי הכשר. ואמנם המג״א (סי׳ תסז סק״י) כותב, הטבק בקצת מקומות דרך לשרותו בשכר חמץ, ולכן צריך לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה בפניו. וכך כותבים גם החק יעקב (שם ס״ק כב). ובש״ע הגר״ז (סי׳ תסז סעיף כד). ובמשנ״ב (שם ס״ק לג). וגם נכדו של החיד״א, הרה״ג רבי משה אזולאי בספר זכרון משה (סי׳ רי), הביא בשם מר אביו הרה״ג רבי רפאל ישעיה אזולאי (בנו של מרן החיד״א ז״ל), שעשה מעשה לאסור הסיגריות בפסח, וציוה להכריז על איסורו בעיר

כה. אם שמע רעמים באמצע קריאת ההגדה, יפסיק ויברך בשם ומלכות "שכוחו וגבורתו מלא עולם". וכן אם נתחייב בברכת אשר יצר, יברך מיד שלא ישכח לברך אחרי כן. כה)

אנקונא. וכן המנהג פשוט לאסור בליוורנו, מחשש חימוץ. והביאו להלכה מהר"ח פלאג'י בספר חיים לראש (דף קו:).

אולם בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות פג) כתב, שאין לחוש לזה כלל, שאין שכר מצוי, וגם אין דרך לשרות הטבק בשום משקה. ע"כ.

גם היעב"ץ בספר מור וקציעה (ס"ס תמב) הביא דברי המג"א הנ"ל, ותמה ע"ז, כי לו יהי כן באמת ששורין את הטבק בשכר חמץ, היה מותר בפסח, שה"ז דומה למה שנפסק בש"ע (סי' תמב ס"ט), חמץ ששרפו קודם זמן איסורו ונחרך עד שאינו ראוי לכלב מותר לקיימו בפסח. וזכורני שראיתי בימי חרפי לא"א הגאון החסיד (החכם צבי) שהורה להקל, והיה צוחק על המתחסדים לחזר אחר טבק כשר לפסח. ע"כ.

ובספר בית מאיר (להגאון רבי מאיר פוזנר סי' תסז ס"ח) כתב, שמותר לקנות הטבק קודם הפסח, כדי ליהנות ממנו, וכך עלתה הסכמת הפוסקים, ומהם: החכם צבי ובנו היעב"ץ, שער המלך, מהר"ש קלוגר, דברי חיים מצאנז, שו"ת תפארת יוסף, שו"ת חסד לאברהם תאומים, מהר"י אסאד, שו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' קו), מהר"ם שיק, ועוד. וכן עיקר לדינא.

האם מותר לברך ברכת הנהנין באמצע ההגדה

ומכ"ז יש לדון לגבי מי שמרגיש רעבון באמצע אמירת ההגדה, אם יכול לטעום דבר מה [כגון לברך על איזה פרי וכדו'] ולברך עליו. או דילמא יש לחוש בזה להפסק. ובשבט הלוי (ח"ט סי' קיח) נשאל בזה, וכתב דהנה נחלקו בזה הרז"ה והרמב"ן, שהרז"ה מתיר באפי' באמצע הגדה, ולדעת הרמב"ן אסור. והח"י (סי' תעג) מתיר בפשיטות, וכן נקט הפר"ח. והמשנ"ב (בשעה"צ אות ט) חושש להחמיר, ובש"ע הגר"ז (סי' תע"ג סי"א) מיקל להלכה. ועכ"פ במי שהוא רעב מער"פ, או שהוא בכור והתענה, אפשר להתיר לו לכתחלה בין כוס ראשון לשני. וכן הביא בס' ויגד משה (סי' ט"ו אות י"ד) בשם הגר"ש רוזנברג מאונסדורף, שהי' בכור ואכל מרק בין כוס ראשון לשני, ולאחר מזיגת כוס שני. ובפרט אחרי שהתחיל כבר ההגדה יחמיר לכתחלה אם לא לצורך הרבה, כשהרעבון מפריע לו באמירת ההגדה, שכדאים גדולי פוסקים המתירים לסמוך עליהם להקל. ע"כ.

ומנהג מרן אאמו"ר זיע"א היה לאכול מעט אורז מיד לאחר הקידוש, קודם ההגדה, והיה מברך נפשות.

לברך על ברקים ורעמים או אשר יצר באמצע ההגדה

כה) דאף שאין מפסיקין באמצע ההגדה, אבל לצורך מצוה עוברת כי האי גוונא, יש לו להפסיק ולברך שכוחו וכו'. ויתירה מזו נקטינן, שאפי' באמצע קריאת המגילה, יכול לברך ברכת הלבנה, אם חושש שמא אח"כ תתכסה הלבנה בעבים ולא יוכל לברך עוד. ראה בשו"ת נו"ב (קמא סי' מא), ובילקו"י פורים (סי' תרצ"ב). וע"ע במג"א (סי' סו סק"ה) שהשומע רעמים באמצע ק"ש וברכותיה יפסיק ויברך. וכ"כ החיי אדם (כלל כ סי' ד). וע"ע בתהלה לדוד (סי' מז סק"ו) והובא בשו"ת יחו"ד (ח"ד עמ' כז). וכ"כ הבני חיי בשם החוקי חיים, ועוד אח'. **והן** אמת שיש שהסכימו לדברי התבואות שור שכתב, שאין להפסיק בזה, ומכללם מהר"י עייאש, ומרן החיד"א, מ"מ נראה דבבין הפרקים מיהא יש לסמוך על כל הני רבוותא במצוה עוברת כה"ג. וכ"כ הנו"ב הנ"ל, לענין ברכת הלבנה אפי' באמצע ק"ש של ערבית. וכמבואר בשו"ת יבי"א (ח"ד א"ח סי' ז סוף אות ה).

ולגבי ברכת אשר יצר באמצע ההגדה, ראה בילקו"י (הל' פסד"ז סי' מח סעיף יג), מתשו' מרן אאמו"ר כת"י, לגבי ברכת אשר יצר באמצע פסד"ז, דהנה מהר"י שבאבו בת' שהובאה בשו"ת גנת ורדים (א"ח כלל א סי' נ) העלה, שכיון שכבר תפלתו מופסקת בשביל עשיית צרכיו, יכול להפסיק לברך אשר יצר באמצע פסוד"ז בין מזמור למזמור, דהוי בין הפרקים. והסכים עמו הגהמ"ח גנת ורדים (סי' נב). וכ"פ בקשר גודל (סי' ז אות לג). אבל בשו"ת קרבן אשה (חאו"ח סי' ב) תמה ע"ז אמאי לא ימתין לברך

כו. תיקנו חז"ל להזכיר בהגדה של פסח חסדי ה', ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא וכו', והיא שעמדה לאבותינו וכו', להודיע חסדיו יתברך, שהיה מחשב את הקץ בדקדוק, שברית בין הביתרים היתה בחצות הלילה של פסח, ואחר ל' שנים נולד יצחק, ומשם ארבע מאות שנה בדיוק עד שיצאו ממצרים, ואותה הבטחה עמדה לאבותינו ולנו בכל הדורות, שבו קץ גאולה לישראל, וכמו שבו היתה מפלת סנחריב, ובו החלה מפלת המן, וכן לעתיד לבא. כו)

אשר יצר בין ישתבח ליוצר, ולא יפסיק באמצע הזמירות, שמברך עליהם ברוך שאמר וישתבח, לפניהם ולאחריהם. ע"ש. וכ"כ בתהלה לדוד (סי' נג סק"ו), ובכה"ח, ובשו"ת ויברך דוד (או"ח סי' יד).

וכתב בביאה"ל (סי' נא ס"ד), שמותר להפסיק לברך אשר יצר, כמ"ש בדה"ח, ואף שהח"א כתב שיכול לברך אחר התפלה, לא נהירא, פן יצטרך אז לצאת לנקביו עוד הפעם, אלא יניח הברכה בפסד"ז בין הפרקים. ע"כ. אך זו חששה רחוקה, שהרי יכול לברך בין ישתבח ליוצר. ויתכן לומר שלדעת מרן הש"ע (סי' סה), שפסק להדיא שאינו מפסיק בפסד"ז לפסוק שמע ישראל עם הציבור, י"ל שגם ברכת אשר יצר יניחנה אח"כ בין ישתבח ליוצר. ומ"מ נראה שלפי מ"ש הערה"ש (סי' קסה סק"א) שנראה מדברי מרן הב"י (סי' ז), שכיון שברכת אשר יצר נתקנה לאחר עשיית צרכיו, אין להפסיק בין עשיית צרכיו לברכת אשר יצר, חוץ מנט"י. הילכך דעבד כמר עבד, הוא הגנת ורדים דס"ל שיכול להפסיק בפסד"ז לאשר יצר. וכן לציצית ותפילין, שהם לצורך התפלה, וכמ"ש מרן החיד"א בקשר גודל, וכ"ה בשו"ת יבי"א (ח"ח עמ' כב בהערה). ומיהו גם למ"ש הגנת ורדים שפוסק באמצע פסד"ז, זהו כשכבר הפסיק לצרכיו באמצע פסד"ז, שהתפלה מופסקת כבר, אבל אם שכח לברך אשר יצר עם ברכות השחר, בודאי שלא יפסיק באמצע פסוד"ז, אלא יברך אשר יצר בין ישתבח ליוצר. ע"כ.

ושוב נדפסה תשובה זו בשו"ת יבי"א ח"י (או"ח סי' ד), והעלה שרשאי לברך אשר יצר בין המזמורים, ואם מובטח לו שלא ישכח ברכה זו, יברכנה בין ישתבח ליוצר. עכ"ל. [וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ט א"ח סי' קח אות לא]. ובפרט שהמציאות מוכחת כיום שרבתה השכחה, ואם לא יברך מיד, עלול מאד לשכוח מלברך. ועכ"פ בנ"ד באמצע ההגדה קיל טפי, ופשוט.

מהו "והיא שעמדה לאבותינו שבכל דור ודור וכו'"

כו) **כתב** הרשב"ץ (בהגדה של פסח שלו): ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא, שחייבים אנו לברך לאלהינו שהוא מבטיח ועושה, כי הוציא אברהם מבית אביו והוליכו בארץ כנען אחר שהבטיחו ואמר לו ואעשך לגוי גדול, ואח"כ גזר עליו עבדות ועינוי, וזה נסיון גדול, אבל הבטיחו להוציאו מהגלות, וקבע לו זמן, וקיים הבטחתו. שהקב"ה מחשב את הקץ לעשות לאברהם אבינו מה שאמר לו בברית בין הביתרים, שנאמר "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ועבדום ועינו אותם ד' מאות שנה וגו', ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

ולא איחר לקיים את ההבטחה אפי' רגע אחד, שהקב"ה היה מחשב את הקץ והיה משמר אותו כדי לקיים הבטחתו, וזהו "ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים, הוא הלילה הזה לה', שימורים לכל בני ישראל לדורותם". שבאותה שעה נשלם הקץ, כי המלאך שבישר את שרה למועד הזה כעת חיה תלד בן, היה בפסח, שבאותו פרק אפה מצות לתת להם לפי שהיה פסח, ובפסח נולד יצחק, וגזרת ד' מאות שנה של ועבדום ועינו אותם לא היתה אלא מעת לידת יצחק, כי מאז היו גרים. וז"ש "ויהי מקץ שלשים וארבע מאות שנה", אותן ל' שנים היו מעת **מעמד בין הבתרים שהיה בליל פסח בחצי הלילה**, ואז נגזר עליו עבדות ועינוי מעת היות לו זרע. והקץ היה נגזר ל' שנה קודם כשהיה אברהם בן שבעים שנה, והתחילו ד' מאות שנה כשהיה בן מאה שנה.

השי"ת גאל את ישראל בדיוק 430 שנה אחרי ברית בין הביתרים שהיתה בחצות

ואע"פ שכשיצא אברהם מחרן לא היה אלא בן ע"ה שנה, כבר אמרו בסדר עולם (פרק א) כי שתי יציאות יצא, אחת בהיותו בן ע' שנה, ואז נגזרה גזרת בין הבתרים, וחזר ויצא פעם אחרת

כז. בנוסח הא לחמא עניא וכו', יש נוהגים לומר, הָא לחמא, בקמץ תחת ההא. ויש נוהגים לומר, הֵא לחמא, בצירי תחת ההא, שיש בזה רמז על פי הקבלה. [ובחזון עובדיה הגדה של פסח עמ' ה' כתב לומר בצירי]. כז)

בהיותו בן ע"ה שנה. ועל דרך הפשט, אותן ל' שנה היו קודם גזרת בין הבתרים ביציאה ראשונה שיצא, שנאמר ויקח תרח את אברם בנו וגו' ויצאו ללכת לכנען ויבואו עד חרן וישבו שם, (בראשית יא, לא). ואז היה אברם בן ע' שנה, ואז נשלמו ת"ל שנים עם ד' מאות משנולד יצחק.

והקב"ה היה מחשב את הקץ להשלים הבטחתו, ובליל פסח בחצי הלילה של ט"ו בניסן נגאלו ישראל כמו שהבטיחם, וצדיק הוא שהבטיח ושמר הלילה מתי תבא. וכשהגיע אותה שעה גאלם ולא עיכבם אפי' רגע, דאף שלא יצאו אלא ביום, בחצי הלילה נחשבו גאולים, וקרא פרעה בקול גדול ואמר, בני ישראל הרי אתם ברשות עצמכם, קומו צאו מתוך עמי. וקראו הלל בחצות הלילה אחר אכילת פסח, כמו שאנו עושין אחר אכילת מצה, ואמרו הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, ואותה שעה שמר הקב"ה שהיתה אותה שעה שנגזרה גזירת בין הבתרים, שנאמר לו ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, ולכן נקרא ליל שמורים. "והיא שעמדה לאבותינו ולנו", פי', אותה הבטחה שעמדה לאבותינו ולנו, אז, ולדורות, שגם ד' מלכיות שהם משעבדים בנו, יהא דן אותם ומציל אותנו מידם, מפני אותה הבטחה שעמדה לאבותינו ולנו. ע"כ מהרשב"ץ.

אם לומר הא לחמא בקמץ או בצירי

כז) הנה החיד"א במחז"ב (סי' תעג ס"ה) כתב, שמעתי מהמקובלים דעל דרך הסוד נכון לומר הא לחמא, הא בצירי. ועפ"ז כתב בבא"ח (פר' צו אות לג), שיאמר הא לחמא עניא, בציר"י. [וע"ש שמנהגם לכפול פיסקא זו שלש פעמים]. וכ"כ בכה"ח (סי' תע"ג ס"ק קכט). אולם לכאורה הניקוד צריך להיות בקמץ. והניקוד בצירי, אין לו ביאור. דהָא (בקמץ), ביאורו, זה לחם עוני שאכלו וכו'. ואילו הֵא (בצירי), ביאורו, הרי לכם לחם עוני שאכלו וכו'. כמו שאמר יוסף למצרים, "הא לכם זרע". וכאן אינו בא להגיש לפניהם מצה לאכול כעת, רק לומר סיפור דברים על המצה. וא"כ צ"ל הָא בקמץ.

ואולי כוונת המקובלים, שהמצה רומזת לאות ה"א, וכמבואר בשעה"כ (דרוש ו' לפסח), שבתחלה צורתה ה', של הא לחמא עניא, ואח"כ נפרסת ונעשה לחמא עניא, שהוא הפרוסה, כי אות ד', הוא לשון ד"ל ועני, כי מה שהיתה אות ה', נעשית לחמא עניא, שהוא אות ד', והנה בהתחברו עם המצה השלימה שהיא אות י', אז נעשו שתיהם ציור די. הפרוסה היא אות הד', והשלימה היא ו', שהיא שלימה בי' ספירותיה, ולפי שהיא פרוסה, אנו צריכים לחברה עם השלימה, ואז השלימה נקראת די. וזה הציור הב' שהוא דו במצה השניה טרם שנפרסה, והציור הראשון שהוא די, נרמז בהתחברות השלימה עם הפרוסה, והציור הג' שהוא ג' ווין, נרמז במצה התחתונה, כי עמה הם ג' מצות כמנין שלשה ווין, והרי נכנסו כל המוחין דמצד אבא וכו'. ע"כ. וכ"כ בפע"ח (חג המצות פ"ז), הא לחמא עניא, פי', שהיא ה' אחרונה שבשם, ונקרא עניא, דלית לה מגרמא כלום. ע"כ. ולכן המקובלים אומרים הֵא (בצירי), לומר שזה אות ה"א.

וכן מבואר במשנת חסידים (ליל פסח פ"ה), שעל המצה פרוסה שהיתה הא, בצורת ד"ו, אומרים ה"א לחמ"א, ופירושו (הא) ממש, בניקוד צירי תחת ההא, והא זאת היא סוד המילה וכו', ומפני שחתמה יוסף במצרים בצווי הא לכם זרע, שגזר עליהם שימולו את עצמם, גרם לחמ"א עני"א וכו', כי כן המלכות הנקראת ה"א וכו'. ע"כ.

ועכ"פ לד' הפשטנים י"ל הָא לחמא, שהוא הנוסח הפשוט. [וגם המקובלים יכולים לומר הָא בקמץ, ולכוין כפי פשט הדברים. ורק בתורת רמז יכוונו במחשבה גם לכוונה שעל פי הסוד. שהכוונה שעל פי הסוד איננה עוקרת את הפשט. ואולי לכן הבן איש חי כתב שמנהגם לאומרו ג' פעמים, שבכל פעם מכוין כוונה אחרת].

כח. רבים נוהגים לומר הא לחמא עניא כל בני הבית יחד בניגון ובנעימה. והריטב״א כתב, שצריך לומר את כל ההגדה בנעימה ובקול רם כפי כוחו. ומנהגינו שכל אחד מבני הבית אומר קטע בהגדה בקול רם, וכל המסובים אומרים אחריו בלחש. כח)

כט. יש עדות שמנהגם להעביר את קערת ליל הסדר מעל ראש המסובין כולם באמירת הא לחמא עניא. וכנראה שעושים כן לריבוי השמחה, ולהרבות בשינוי דברים בלילה זה בכדי לעורר את התינוקות, שהלילה הזה שונה מכל הלילות. אך אצלינו לא נהגנו כן, וכן מנהג רוב קהלות ישראל. ועל כל פנים הנוהגים כן לא יעשו כן מעל ראשי הנשים,

לומר ההגדה בנעימה ובקול רם כפי כוחו

כח) **ז״ל** שבולי הלקט (סי׳ ריח), מגביהין את הקערה ואומרים פה אחד בהלל ובשיר ובנחת, הא לחמא עניא וכו׳, שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שירה והלל על אכילת מצה, שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וכו׳.

והריטב״א כתב בסדר ההגדה (עמוד יא) וחייב לומר ההגדה בנעימה ובקול רם כפי כוחו. ע״כ. וכ״ה במהר״ל, שצ״ל בניגון יפה ובקול נעים כפי כחו. וכ״כ בויג״מ (עמוד קל״ד) שכן נהג רבינו החת״ס, שהיה קורא את ההגדה בקול חוצב להבות אש, עד שהיה קולו נשמע למרחוק בקרית חוצות. ע״ש. וכ״כ בהגדת אמרי קודש בפיסקא הא לחמא, בשם הגה״ק מהר״ש מבעלזא זי״ע, דאיתא בגמ׳ למה נקרא לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ולשון עונים הוא מלשון וענו ואמרו, שהוא לשון הרמת קול, שהגדה צריכה להיות בקול רם, לכן כתיב לשון עונין לשון הרמת קול. עכ״ד.

ובמחזור ויטרי (הלכות פסח סי׳ סט) כתב, אחרי בוצעו מן המצות תינטל הקערה מלפניו, ומוזגין כוס שני לכל אחד ואחד מבני הבית, ופותחין באגדה וקוראים אותה בשיר והלל, שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שיר והלל על אכילת פסח. שנאמר (ישעיה ל) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ומצינו באגדה שבא הכתוב ללמד על סנחריב. וגם ללמד על פרעה, לומר שאמרו אבותינו שיר והלל בשעת אכילת פסח.

סגולת אמירת ההגדה בקול רם לתקן פגם הברית

ובליקו״מ (סי׳ כ) כתב, שכל העונשים ובפרט גלות מצרים היה על פגם הברית, ופגם הברית הוא פגם הדעת בבחינת וידע אדם, והקול מעורר הדעת, ולכן ע״י קול זעקה שעל ידו התגלות הדעת זכו לצאת ממצרים, כמ״ש ״ונצעק אל ה׳ אלהי אבותינו וישמע ה׳ את קולינו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו״, ובשביל זה צ״ל את ההגדה בקול רם, כי הגאולה היתה ע״י קול בבחינת וישמע את קולנו, ובשביל זה נקראת בשם ״הגדה״ להורות על תיקון הברית בבחינת ויגד לכם את בריתו. [וע׳ בזה בלק״ה בדיני נשיאות כפים (ה״א), ובהל׳ פסח (ה״א)].

ובנוסח ההגדה הנ״ל ״וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו. את ענינו זו פרישות דרך ארץ, ואת עמלנו אלו הבנים, ואת לחצנו זו הדחק וכו׳״. כתבו הרבה מפרשים לפרש עפ״ד המדרש, שיש ג׳ טעמים במה שמיהר הקב״ה את הקץ, קודם שהשלימו ממש ארבע מאות שנה. א. שהלילות השלימו, שהיו משועבדים למצרים גם בלילות. ב. מחמת שהיו פרים ורבים הרבה למאד, ועשו ברד״ו שנים מה שהיו יכולים לעשות בארבע מאות שנה. ג. שקושי השיעבוד השלים. וזהו דברי רבותינו בעלי הגדה, שסידרו כאן כל השלשה טעמים הנ״ל. וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ, רצונו לומר, שגם בלילות היו משועבדים בשדות. ואת עמלנו אלו הבנים, רצונו לומר, שפרינו ורבינו למאד. ואת לחצנו זו הדחק, רצונו לומר, שקושי השעבוד השלים. וכל ג׳ סיבות אלה הועילו למהר את הקץ, ולכן מיד וישלח ה׳ מלאך ויוציאנו וגו׳ אף שהיה זה קודם הזמן. [חנוכת התורה סוף ויקרא].

אם לא איש מעל אשתו, וכדומה. ולא יעשו בזה ליצנות, וגם לא יאריכו בזה מפני טורח הציבור. כט)

אם יש מקור למנהג יוצאי מרוקו ועוד לסובב הקערה מעל ראשי המסובין

כט) כן נהגו בחלק מקהלות יוצאי צפון אפריקה.

וכפי הנראה המקור לזה הוא מדברי הרב סדר היום (סדר חג הפסח) שכתב, שמעתי מפי חכם מקובל, וראיתי לכתבו אם ישר בעיני השומע. שיקח קערה חשובה בכל הבא מידו ויסדר בה י״ב דברים וכל דבר בו׳ חלקים, עולים ע״ב חלקים, רמז לשם בן ע״ב יתברך, שבכוחו רגע הים ויוצאנו ממצרים. ואלו הם הי״ב דברים, גפן, תאנה, ורמון, בשר, ביצים, דגים, חזרת, עולשין, חרוסת, מצות, מלח, כרפס. ורומזים לארבעה טורי אבן שבכל טור ג׳ אבנים וכו׳. ויסדר ו׳ צימוקים יפים וטובים, וו׳ תאנים חשובים, וו׳ רמונים ואפי׳ ששה גרעינים, וו׳ חתיכות בשר, וו׳ חתיכות דגים, וו׳ ביצים מבושלות שיאכל מהם קודם אכילתו, וו׳ חזרות או ו׳ עלין גדולים, וו׳ קלחים של עולשין, וו׳ עיגולין של חרוסת, וג׳ מצות בו׳ חורין הא׳ בא׳ והב׳ בב׳ והג׳ בג׳, וצריך שיעשה החור באצבעו הימני ויכנס כל האצבע עד שיעבור, ויקח ששה גרגירי מלח, וישים אותם בכוס של חומץ כדי שיטבל בתוכו הכרפס, וששה קלחי כרפס או ששה עלין. וכשאומר הא לחמא עניא, יתן הקערה על ראשו, והוא עומד ורגליו כמי שרוצה ללכת כדי שישאלו. ואחרי שיגמור אותה ברייתא יחזור בקערה על ראשי המסובין, וישב ויתחיל עבדים היינו לפרעה שזוהי תחלת ההגדה. זה שמעתי וכל הדברים האלה נראים לי דברי נביאות, לא ראיתי מי שנהג זה כלל, ומפני שאמרו לי שהוא ענין מקובל כתבתי אותו, והעושה לא הפסיד כיון שכוונתו לשמים. ע״כ.

וע״ע ברבינו ירוחם שהובא בטור (סי׳ תע״ג) שנוהגין להגביה הסל מעל ראשי התינוקות ואומרים לפיכך אנחנו חייבים וכו׳, והטעם הוא כדי שישאלו התינוקות.

ומרן החיד״א בס׳ מעגל טוב כתב, שבחג הפסח שנת תקל״ד היה בתוניס, ומשרתו של הגביר המארח היה שמו רחמים, ולקח את ״כלי המצות וירקות חובה״, והיה מעבירו ג׳ פעמים על ראש כל אחד מן המסובים. ואח״כ ניגש לצד הנשים שישבו שם בצד, ושאל אם גם להן צריך לעשות ההעברה על הראש ג״פ, וענה לו החיד״א, כתיב, רחם רחמתים לראש גבר (שופטים ה, ל), המשרת רחמים, יעשה כן לראש גבר, ולא לראש אשה.

ובס׳ נר המערב (עמ׳ רטז) כתב, שבחג הפסח נמצא אצלם איזה מנהגים משונים, כמו שבעה״ב לוקח את קערת ליל הסדר ומסבב אותה על ראשי המסובים, ואומר בקול רם, בבהילו יצאנו ממצרים. ויש שכתבו בשם רבני מרוקו, שאם יסבבו הקערה השלימה על ראשי המסובין, זו היא זכות להגן ולהציל מכל פגע וצרה, ויחול על ראשם רוב ברכות. (כתר שם טוב ח״ג עמ׳ קכט). אולם העיקר נראה, שעשו כן בשביל ריבוי השמחה, ולעורר את הילדים, שהלילה הזה איננו כשאר כל הלילות.

ובס׳ חיים לראש להגר״ח פלאג׳י (מגיד אות י) כתב, שאביו נהג (וכן נהג הוא אחריו), שכאשר מגיע למה נשתנה הלילה הזה, מגביה הקערה (שסדורים בתוכה המצות וכל הדברים), ומסובב על ראש כל אחד ואחד מבני ביתו, והוא בידו עד גמר הפסקא כולה ומחזירה למקומה. והטעם י״ל, שהקערה בכללותה רמז לי׳ ספירות, וכדי שיחול ברכה על ראשם משפע קדושה וברכה עושין כסדר הזה, וסמך לזה מהזוה״ק (ח״ג דף ש:), א״ר רחומאי מאי דכתיב וישא אהרון את ידיו אל העם ויברכם, מ״ט בנשיאות ידיו, שיש באדם עשר אצבעות, רמז לי׳ ספירות שנחתמו בהם שמים וארץ. ע״כ. הרי שנמשך ברכה מי׳ ספירות. וכעי״ז כתב בהגש״פ רקיק אחד לר׳ יעיש קריספין, מטעם שקער״ה עם האותיות גי׳ שכינה.

ועוד הביאו מס׳ פסח דורות (דף מה. לפני כ-650 שנה) שכן מנהג ספרד להגביה הקערה בידו ואומר הא לחמא עניא, ונהגו להקיף הקערה סביב ראש הקטנים.

אולם מרן אאמו״ר לא נהג בכ״ז, אלא כשהגיעו למה נשתנה היה נותן הקערה לאחד מהנאספים ואומר לו שיוציאו הקערה שאין בה כבר צורך, ואמר כן לעורר התינוקות שישאלו.

ל. תהיה המצה מגולה בשעה שאומר ההגדה, וכשיאמר והיא שעמדה וכו', יאחז הכוס בידו, ויכסה המצה עד מצילנו מידם, ויניח הכוס ויגלה המצה, עד לפיכך, שאוחז הכוס בידו ואז יכסה המצה. ל)

לא. כשיאמר דם ואש ותמרות עשן, נוהגים לשפוך מעט מן הכוס עצמו [ולא על ידי טיבול אצבעו בכוס]. לתוך כוס שבור, וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב בכלל, ובפרט דם צפרדע וכו', סך הכל ט"ז פעמים. ונוהגים לשופכו כולו, ואחר כך שוטפין הכוס ומוזגים אותו שנית. וכל זה עושה בעל הבית לבדו, או גדול המשפחה. לא)

להגביה את הכוס כשאומר והיא שעמדה לאבותינו

ל) **הנה** מובא בשם הרוקח שכתב, שראה את רבינו יודא בר קלונימוס, שהיה מגביה את הכוס בבבא "והיא שעמדה לאבותינו ולנו", עד "והקב"ה מצילנו מידם", ושאלתי את פיו, ואמר לי מנהג אבותינו. וכ"ה לפי שמדבר בהצלה, וכתיב כוס ישועות אשא. ע"כ. וכן הביא השל"ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה אות מא) בשם הרוקח, שיאחז הכוס בידו בשעה שאומר 'והיא שעמדה לאבותינו' וכו', עד שמסיים הפיסקא 'והקב"ה מצילנו מידם', וזה על דרך הקבלה. וכתב השל"ה, שאז יהיה הפת מכוסה.

גם בלקט יושר (ח"א עמ' פד) כתב בשם רבו בעל התה"ד, שכתב בשם הרוקח, שצריך להגביה הכוס באמרו והיא שעמדה לנו עד והקב"ה מצילנו מידם. ונראה שכיוון לסוד כוס ישועות אשא וכו'. ואמר שכל אדם צריך להגביה הכוס באמרו והיא שעמדה וכו', ואע"פ שאינו יודע הסוד, ויכוין למה שכיוון הרוקח. ומצאתי ברקנאטי (פ' בשלח) שאל יהי מהרהר למי מתכוין, רק לאביו שבשמים. ע"כ.

ובש"ע הגר"ז (פסקי הסידור סדר הגדה) כתב כן בשם האר"י ז"ל, שצריך להגביה הכוס ולכסות הפת בעת אמירת והיא שעמדה. ואח"כ יעמיד הכוס ויגלה הפת. ע"כ.

וכ"ה בחמדת ימים (פסח פ"ו), בשם האר"י ז"ל, שהגיד שיש להגביה הכוס כאן, ולהגביה קולו קול עוז ולומר "והיא שעמדה לאבותינו וכו' עד והקב"ה מצילנו מידם", ולכוין על רוממות שכינת עוזנו בהחזיק הכוס בידו, הרומז הנקרא כוס ישועות כנודע. וע"ש שביאר הנוסח "והיא שעמדה לאבותינו", דקאי על השכינה הקדושה. והראשונים פירשו דקאי על ברית בין הביתרים.

וכ"כ בקב הישר (פרק צ) בשם האריז"ל, שיגביה הכוס, דתיבת והיא קאי אשכינה שהיא תמיד עמנו בגלות, ואו"ה והשטן עומדים לכלותינו בגזירות קשות, והשכינה עמנו לבלתי להיות כלים ח"ו ע"י צרות וגזירות שמבקשין לעשות רעה עמנו.

והמהר"ל מפראג בס' דברי נגידים (עמוד עה) כתב, דמה שנוהגים בזה להגביה הכוס, הוא בשביל שזה הכוס הוא נגד והצלתי נקרא בשם כוס ישועת ההצלה. ויש לנו להראות, שישועה זו היא גם לנו בתמידית, ע"ש הכתוב כוס ישועות אשא וגו', כי בכל דור ודור וכו' והקב"ה מצילנו מידם. הרי לך טעם ברור ונכון למנהג הזה. ע"כ.

לשפוך יין כשאומר דם ואש וכו', דצ"ך עד"ש באח"ב, דם צפרדע וכו'

לא) **פסח** מעובין (אות רסא). והובא בילקו"י מועדים (עמ' שצו). ובחזו"ע פסח (עמוד קנב. ובמהדו' תשס"ג עמ' נח). וי"א שהשפיכות יהיו לתוך קערה שבורה (חמ"י דלהלן, משנת חסידים פי"א אות ב, ובעוי"ח שהובא להלן כתב שיהיה שבור מעט). והשפיכה של באח"ב תהיה הגדולה מכל הט"ז שפיכות (עוי"ח שם). ויש נוהגים בשפיכה זו לשפוך כל הכוס (פסח מעובין שם). ויש נוהגין לשפוך רק מעט משום הפסד היין (ע' בפסח מעובין שם, ובחק יעקב). ויש שהעירו שיצטרכו להביא כוס אחר בשביל השפיכות הללו, כדי ששתיית הכוס השני תהיה מהכוס שנאמרה עליו כל ההגדה (ע' בחיים לראש דף נא ובכה"ח אות קסה כתב שאין שופכין כל הכוס, אלא יוסיף עליו להשלימו לכוס השני). ועכ"פ באופן כזה טוב שלא יקח מתחלה כוס גדול, משום הפסד היין.

ובתב בס' חיים לראש (דיני מגיד אות יב), שיזהר שלא יהיה הכלי ששופכים לתוכו ביד אשה בשעה

שזורק לתוכו ט״ז השפיכות, ויותר טוב להניחו בקרקע בצד השולחן, ולא תהיה שום תפיסת יד אדם בכלי ההוא. ובס׳ שמן ששון (קו׳ פתח עינים דף פג ע״ד) כתב שאת היין הנשפך, ישפכנו במקום שאין דריסת רגל אדם, וששמע שאין לדבר עד שישפכנו. ויש שכתבו לשפוך אותו בכיור האמבטיה, ולא בשירותים. ואין בכל זה קפידא.

והנה מקור דין זה הוא מדברי המהרי״ל (סדר ההגדה סי׳ כז) שכתב, כשמגיע לדם ואש ותימרות עשן יזרוק באצבעו לחוץ, וכן כשאומר דצ״ך עד״ש באח״ב בפרט ובכלל, וסך הכל הם ט״ז פעמים. וכן נהג מהר״ש (מנהגי מהר״ש סי׳ שצח) ואמר שכן הוא בספר אבי העזרי, כנגד ט״ז פנים של חיות. ע״כ. (עי׳ שוחר טוב תהלים לא). וכתב הד״מ (סי׳ תעג אות יח), שנראה שרומזים כאן שחרבו של הקב״ה נקרא יוה״ך, והוא מלאך הממונה על הנקמה (עי׳ זוהר אחרי סב.), ונוהגים לזרוק מן הכוס באצבע וכו׳. וכ״כ הרמ״א (תעג, ז) בהגה. וכתב הגר״א בביאורו, שיש שורש למנהג זה, עפ״ד הירושלמי (ר״פ ע״פ) מנין לד׳ כוסות וכו׳, רבנן אמרי כנגד ארבעה כוסות של פורענות שהקב״ה עתיד להשקות את אומות העולם.

ומ״ש הרמ״א ששופך באצבע, ביאר בדרכי משה, שזהו לרמוז על שם אצבע אלהים היא [וכ״כ בביאור הגר״א]. ודלא כמ״ש בהגהות מנהגים (טירנא עמ׳ נ אות צח) שיש לזרוק בזרת שהוא הקטן. ע״כ. והובא במג״א (ס״ק כח), והעיר שבילקוט (פ׳ וארא) אי׳ בשם פרקי ר״א, שהקב״ה הכה את המצרים בקמיצה, וע״ז נאמר אצבע אלהים היא, וא״כ יש לזרוק בקמיצה.

ובחמ״י (פסח פ״ו) כתב, ובהגיעו אצל ״דם ואש ותמרות עשן״, ישפוך ג׳ שפיכות. ולא יזה באצבעו אלא מהכוס עצמו הרומז אל המלכות, ״כוס ישועות״. ואת כל דמה ישפוך, הוא הדם שקובץ שם בהתאחז גבול הרשעה בגבול הקדושה בגלות מצרים. ״ואשר יזה מדמה״ עברה וצרה וזעם על אויביה, והיו כלא היו. ויהי הדם בכל ארץ מצרים, ובכן טהרה ממקור דמיה וכו׳. ועל כן יצדק הרמז בסתרו לשפוך מהכוס עצמו היין שבתוכו, סוד האף והזעם שבה. והיין הנשאר בו הוא יין המשמח, דם טהור, ולא ישפך דם הנק״י חלילה. אלא נהפוך הוא להוסיף עליו יין אחר, סוד גבורות חדשות, ואבן שלימה מסע נבנית. ומורי נר״ו נהג לשפוך שפיכות אלו לתוך כלי שבור הרומז אל הקליפה הנקרא ארור. וכן ראוי לנהוג כל הבא בעמקי הדברים כאשר המה. ע״כ. [ולכאו׳ מקור דבריו בס׳ פרי עץ חיים (שער חג המצות פ״ז) בהגהת מהר״י צמח, שכתב, שמעתי מחכ״א בשם המהרח״ו ז״ל, שבהגיע לכל אחד מי׳ מכות, היה שופך מעט מן הכוס עצמו, ולא כיש נוהגין לטבול אצבעו בכוס. ואפשר שהטעם, לרמז שהמכות יצאו ממלכות, הנקראת כוס של ברכה. ע״כ].

גם הגר״ז (בפסקי הסידור סדר ההגדה) כתב: באמירת דם ואש ותמרות עשן, ישפוך ג׳ שפיכות. ואין ליטול באצבע לשפוך, כי אם בכוס עצמו. וישפוך לתוך כלי שבור, (ויכוין שהכוס הוא סוד המלכות, ושופך מהיין שבתוכו סוד האף והזעם שבה על ידי כח הבינה, לתוך כלי שבור סוד הקליפה שנקראת ארור). וכן באמירת עשר מכות ישפוך עשר שפיכות מהכוס עצמו כנ״ל (ויכוין בשפיכה גם כן כנ״ל). ומה שנשאר בכוס לא ישפוך (שנעשה סוד יין המשמח) אלא יוסיף יין. ובש״ע שלו (תעג, נא) כתב שיש נוהגין לזרוק באצבע, ויש נוהגין בקמיצה, ויש נוהגין מטעם הידוע להם לזרוק מן הכוס עצמו.

ובס׳ מעשה רב להגר״א (סי׳ קצא) אי׳, אומר הגדה וכולם שומעין, וכשמגיע לי׳ מכות נותנין לו כלי, והוא שופך יו״ד פעמים, וכן בס׳ דצ״ך וכו׳ שופך ג״פ, וכוס שלו עומד מעוטר בכל הכוסות של בני הבית והכוס שלו באמצע.

והגרי״ח בס׳ עוד יוסף חי (פר׳ צו אות יד) כתב, כשיגיע לפסקא של ובאותות זה המטה, יאחוז הכוס בידו, ויקרא פיסקא זו כולה ואחריה של ובמופתים זה הדם וכו׳, וכשיאמר דם ואש ותמרות עשן יעשה ג׳ שפיכות מן הכוס לתוך הכלי שמונח לפניו, וישאר הכוס בידו עד שיגיע לפיסקא של אלו י׳ מכות שהביא הקב״ה על המצריים. ויעשה י׳ שפיכות מן הכוס לתוך כלי הנז׳, הרי י״ג שפיכות. וישאר הכוס בידו עד שיאמר רבי יהודה היה נותן בהם סימנים דצ״ך עד״ש באח״ב, ויעשה בזה ג׳ שפיכות, ושפיכה אחרונה של באח״ב תהיה גדולה יותר משאר שפיכות. והרי נעשו ט״ז שפיכות כנגד ט״ז פרקים שיש בחמש אצבעות היד והכף והזרוע. וזה הכלי ששופכין לתוכו היין מן הכוס יהיה **שבור**

לב. יזהר שלא ישפוך מן היין של שביעית באמירת דצ"ך עד"ש באח"ב, כנהוג, משום שנאמר, לאכלה ולא להפסד. לב)

מעט, וישברנו מערב יו"ט ויזמינו לכך, וכמ"ש הגר"ז. גם כוס זה שמריק ממנו היין בשפיכות ההם, **לא ידיחנו וישטפנו וירחצנו מבית ומחוץ** קודם שיתן היין בתוכו בעבור אלה השפיכות. ע"כ.

יזהר שלא ישפוך מן היין של שביעית באמירת דצ"ך עד"ש באח"ב

לב) כ"כ בספר השמיטה להרי"מ טוקצינסקי (צד לג פ"ז ג' בהערה) **בשם** הגרא"י קוק ז"ל. **וכ"כ בחזו"ע פסח** (הלכות סדר ליל פסח, עמוד קכה. ובמהד' תשס"ג עמ' יד). **וכ"ה בשבת הארץ** (בקונט"א סכ"ב). **וכ"כ בשו"ת משנת יוסף** (ח"ב סי' מ) שלא ישפוך מהיין באמירת עשר מכות. וע"ש שמותר להבדיל על יין שביעית, ונכון שהמבדיל ישתה כל הכוס. ואם א"א לשתותו יחזיר הנשאר לצלוחית, ואם הנשים מקפידות שלא לשתות היין ישאיר השיריים עד שיפסד. ויכול לשפוך יין הבדלה לתוך הכוס מלא על גדותיו עד שישפך לקערה נקיה וישתהו אח"כ. ולא יכבה הנר ביין. וגם לא ירחוץ ממנו עיניו. ע"ש. וע"ע בשו"ת הר צבי (ח"ב סי' נג). **וכיו"ב** כתב בספר שבת הארץ (שם) שיש להזהיר שלא למלאת את הכוס בהבדלה כשמבדיל על יין של שביעית, כיעו"ש. גם בספר שמיטה כהלכתה (פ"ג עמ' נט) כתב, שאין למלאות כוס הבדלה עד שנשפך הרבה, וזורקו, וכן בליל הסדר אין להטיל ממנו באמירת דצ"ך וכו'. וכ"ש שאין לפוגמו לכבות בו את נר ההבדלה. ע"ש. גם בספר ברית עולם על שביעית (סי' ה' סק"ג) כתב, שאסור לכבות נר הבדלה ביין של שביעית, מפני שמקלקל היין. ע"ש.

ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' לג) שכתב, שמדברי הרב שבת הארץ בקונטרס אחרון (אות כב) שכתב שאין למלאת את כוס ההבדלה מיין של שביעית יותר ממדתו לסימן ברכה, וכן בד' כוסות במנהג שפיכת היין בסימני דצ"ך וכו', הרי השפיכה שם היא פחות מכשיעור ומוכח שדעתו בפשיטות לאסור ההפסד אפי' פחות מכשיעור, ואפי' במקום סימן ברכה ומנהג ישראל. ע"ש.

ואמנם אחר ששופך ט"ז פעם מסתבר שכבר יש שיעור רביעית, מ"מ בכל שפיכה בפני עצמה ליכא שיעור איסור. וראה בילקו"י שביעית (פרק טו הערה נח) מה שכתבנו גבי חצי שיעור באיסור עשה. ונתבאר שם, דאף להסוברים שאין איסור חצי שיעור במ"ע, מ"מ י"ל דאכתי איסור דרבנן מיהא איכא, דהוי כמו כל חצי שיעור שאסור עכ"פ מדרבנן.

ובספר אול"צ (שביעית פ"ב ה"ו) כתב להתיר מצד אחר, דכיון שדרכו לשפוך כך כל השנים רשאי לשפוך כך גם ביין של שביעית, ואת הנשפך א"צ לשמור, כמו שא"צ לשמור שאריות מזון שבצלחת או בקדרה. ולכן כתב, דהמבדיל על יין שיש בו קדושת שביעית, רשאי למזוג מיין זה לכוס עד שיעלה על גדותיו וישפך, וכן לכבות בו נר הבדלה, וכן ליקח מן היין ולתת על גבי עיניו כנהוג. ע"ש. אלא שיש לעיין בזה, דדרכו בכך שייך לומר על אכילה ושתיה, אבל אין דרך יין לשופכו וליתן על גבי עיניו, דמשום סגולות בעלמא לא יהיה דרכו של היין בכך. ובפשטות דרכו בכך היינו הדרך הטבעית בשתיית היין וכדו', ולאפוקי בישול. ולא דמי למה שכתבו האחרונים להתיר ליתן לתינוק פירות שביעית, אך שהתינוק מאבד ומקלקל פירות אלה, דהתם הדרך הטבעית בעולם היא ליתן לתינוק פירות, [וכמו שנאמר בתהלים, לחם לפי הטף]. ויתכן שכוונת האול"צ שכל שדרך העולם להשתמש באופן מסויים, שרי. ובחזו"ע פסח [הנ"ל. וכן בשו"ת חזו"ע] אסר לשפוך מהיין של שביעית באמירת דצ"ך עד"ש באח"ב, ולא התחשב עם הסברא דדרכו בכך לשפוך מהיין בעת אמירת תיבות אלה. אלמא דס"ל להאחרונים שאסרו בזה, דלא חשיב דרכו בכך מה שעושים דרך סגולה. ודרך יין היא לשתותו ולא לשפוך ממנו. ולכן כתבנו בסתם שמותר להבדיל על יין של שביעית, ובלבד שהמבדיל ישתה את כל הכוס. והיינו דלכתחלה עדיף שלא ישפכו מהיין לכבות את הנר, ולא יתנו ממנו על גבי עיניו, וכמבואר. והסומך על האחרונים הנז' שהקילו בזה, בודאי שיש לו ע"מ לסמוך, בפרט דשביעית בזה"ז דרבנן.

לג. כשיגיע למצה זו צריך להגביה המצה, להראותה למסובין שתתחבב המצוה עליהם, ויש להגביה המצה הפרוסה שהיא כלחם עוני. וכן כשיגיע למרור זה. אבל כשאומר "פסח שהיו אבותינו אוכלים" וכו', לא יגביה הזרוע הצלוי שהוא זכר לקרבן פסח, שאז נראה כאילו הקדישו לכך, אלא יסתכל בו ודיו. לג)

לד. כשיגיע לומר "לפיכך אנחנו חייבים" נוטל כוסו בידו ומגביהו, עד שחותם גאל ישראל. לד)

כשיגיע למצה זו יגביה המצה, להראותה למסובין לחבב המצוה

לג) **ע"פ** המבואר בילקו"י מועדים (עמ' שצו). ובחזו"ע פסח (עמ' קנב, ובמהדורת תשס"ג עמוד נח). ויש שנהגו שכל אחד מבני הבית מגביה את המצה ומרור. ובמנהגים כאלו יכולים להמשיך במנהגם, כיון שאין בזה ענין של איסור והיתר. [וע"ע במאירי (פסחים קטו:) שכתב, בזמן התלמוד היה דרכם לעקור את השלחן כמי שאכלו, כדי להעיר את התינוקות. וגם היה דרכם לאכול בשולחנות קטנים כל אחד בשלחן שלו, ואחד קורא את ההגדה וכולם שומעים, ולא היו עוקרין את השלחן אלא בפני אותו שהיה קורא ההגדה. וכן בשעה שהיו אומרים מצה זו ומרור זה, אין צורך להיות מצה ומרור בפני כל אחד ואחד, אלא בפני אותו שהיה קורא ההגדה. ועכשיו שנוהגים להיות כולם אוכלים על שלחן אחד, מנהגינו לסלק את הסל שבו המצה והחזרת וב' התבשילין רמז לעקירת השולחן, ויש נוהגין להגביהו עד הכתף זכר למשארותם צרורות בשמלותם על שכמם, וכשאומרים מצה זו ומרור זה צריך להגביה, ואנו נוהגים להיות הקורא מגביה תחלה ואחר כך כל אחד ואחד].

והנה מרן הש"ע הקדים מצה זו שאנו אוכלים וכו' לפני מרור זה וכו'. אולם ברמב"ם (פ"ז הלכה ה, ופ"ח הלכה ד), כתב, מרור קודם המצה. ע"ש. ובסדר ההגדה כתב מצה קודם מרורים אלו שאנו אוכלים וכו'. וכבר הרגיש בזה מרן הכס"מ (ריש פרק ח), וזה לשונו: כתב הר"ר מנוח ומגביה המרור, רבינו כתב כסדר המשנה, אבל בהגדה מצה זו קאמר תחלה. וטעם המשנה שבתחלה מרורו חייהם ואח"כ נגאלו. ע"כ. ולפנינו במשנה מצה קודם המרור. וכן העיר ע"ז הפר"ח (סי' תעג ס"ז) וכתב, דטעמא דידן דקרא נמי הקדים המצה, על מצות ומרורים יאכלוהו. ע"כ. ועיין בסמ"ג שכתב כלשון הרמב"ם. וכתב במועדי ה' (דף מא:), שהקדימו המרור לסומכו לפסח ולומר שנגרר אחר הפסח, ואינו מצוה בפני עצמה כמצה. ע"ש.

וז"ל המהרי"ל (דף טו:): מ"ש המיימון מתחלה מרורים, ואח"כ מצה על שם שנגאלו, והא אנו אומרים להיפך בהגדה, מצה זו ואח"כ מרור זה. אמר מהרי"ל, דהמיימון מפרש איך היו עושים בזמן הבית, ולשם שייך מרור לפסח. אבל לדידן מרור מדרבנן, לכן אנו מקדימים מצה שהיא דאו' גם לדידן, קודם מרור דרבנן. ע"ש. ולפ"ז אתי שפיר מ"ש הרמב"ם בנוסח ההגדה שהוא לדידן מש"ה מקדימים מצה למרור. ובפרט לפי דברי התוס' (פסחים קיד:) ועוד פוסקים, דבעינן מצה ואח"כ מרור.

וע"ע בערה"ש (ס"ס תעג) שעמד בקושיא זו, וכתב, משום שאחר הגאולה שהיא המצה, הרגישו העבודה שהיא המרור. כמו שכתוב בזוהר פר' בשלח, בר נש כד איהו שביק פולחנא, כדין ידע תבירו דגרמיה תבירו דרוחיה. כ"כ הרמ"ד. עכת"ד. והרמי"ל זקש (בקובץ סיני ניסן תש"ו עמ' כז) תי' ג"כ דעת הרמב"ם כמ"ש מהרי"ל. ע"ש.

ועל שנוי מרור, מרורים, עיין בשו"ת ויצבור יוסף (סי' ט אות ב), ובספר תבלין למצוה (דף יא.).

כשיגיע לומר "לפיכך אנחנו חייבים" נוטל כוסו בידו ומגביהו

לד) **הנה** יש להגביה את הכוס באמירת לפיכך, וכמבואר בתשב"ץ (סי' צט), ובשבולי הלקט (סי' ריח), ובאבודרהם, ועוד. והטור (סי' תעג) כתב, שנוהגים באשכנז להגביה "כל אחד ואחד" את כוסו, כשאומרים "לפיכך". שכיון שאין אומרים שירה אלא על היין (ברכות לה.) לכן קודם שבא לומר שיר והלל, מגביה את הכוס, עד סיום ברכת אשר גאלנו. והכי איתא במדרש שוחר טוב, כשמגיע

לה. אחר שבירך ברכת אשר גאלנו, עד גאל ישראל, שותה הכוס השני בהיסבת שמאל, ואם שכח ושתה בלא היסבה, חוזר ושותה בהיסבה. ואין צריך לחזור ולברך על הכוס האחר ברכת בורא פרי הגפן, ואף אם אינו רגיל לשתות יין באמצע סעודתו. ולא יברך אחריו על הגפן, שברכת המזון פוטרתו. לה)

לו. אם אין לו יין יוכל לברך ברכת אשר גאלנו גם בלי כוס. לו)

ללפיכך אוחז כוסו בידו כדי לומר שירה על היין. ע"כ. וכ"כ בהגמ"י (פ"ח נוסח ההגדה אות ג). כ"ה בש"ע (סי' תעג ס"ז), כשיגיע ללפיכך, מגביה כל אחד כוסו בידו עד שחותם גאל ישראל.

ובאו"ז (ח"ב סי' רנו) כתב, כשמגיעין ללפיכך מגביהין הכוסות "לשמחה", ולומר "שמחה" על היין, שמברכין ה' על היין, ושמחה על השיר. ואבותינו אמרו הלל באכילת פסח. וכן במגילת סנחריב שהיתה בליל שימורים אמרי' צליית פסחים של חזקיה הבעירה באוכלסין של אותו רשע, ואמרו הלל, לפיכך אין להוריד הכוס עד לאחר הלל. ויכוונו יפה שגם בם אומרים שירה, כדכתיב ונאמר לפניו שיר חדש.

ובמ' המנהגים (חילדיק. מנהגי ליל הסדר) כתב הטעם שמגביהין את הכוס כשאומרים לפיכך, לפי שאין מברכין ברכת שעשה נסים בפסח, אלא נכלל במה שאומרים בהגדה "לפיכך אנו חייבים לברך להלל ולקלס למי שעשה נסים לאבותינו ולנו את כל הנסים האלה", ולכן מגביהין הכוסות אז, להראות שאנו מזכירין נס על אחד מד' כוסות של גאולה, כמו שאנו מזכירין נס בשעת קידוש.

וכתב במטה משה (סי' תרמא) בשם הרוקח, שבנוסח "לפיכך" יש ט' מיני שבח, כנגד ט' תיבות בקדוש קדוש קדוש עד כבודו.

והאגור (סי' תשצח) כתב, כשנוטל הכוס בידו כשמגיע ללפיכך, נכון לכסות המצה שלא יראה הפת בושתו, וכן מנהג נקיי הדעת. ע"כ. וכן הביא הב"י מת' מהרי"ל (סי' נח), ושעד אותה שעה תהא המצה מגולה "קצת", כדאמרינן לחם שעונין עליו דברים הרבה. ע"כ. והובא ברמ"א (תעג, ז), שיהיה הפת מגולה בשעה שאומר ההגדה עד לפיכך, שאוחז הכוס בידו. ואז יכסה הפת. [ע"פ המבואר בילקו"י מועדים עמוד שצו. ובחזו"ע פסח עמ' קנב, ובמהדורת תשס"ג עמ' נז].

שכח ושתה כוס שני בלי היסבה

לה) **לכאורה** לדידן שאין שותים יין בתוך הסעודה, ושכח ושתה כוס שני בלי היסבה, צריך לחזור ולברך שנית כדין כוס רביעי. וכעין מה שכתבו האחרונים (סי' קעד ס"ד). וכ"כ המג"א (ר"ס תעג). וכ"כ האחרונים שם. ע' בכה"ח (שם ס"ק כג). ובמשנ"ב (סק"ה). ועיין מ"ש בזה בשו"ת חזו"ע (סי' מט). ובילקו"י מועדים (עמ' שצו). ובחזו"ע פסח (עמ' קנד, ובמהדורת תשס"ג עמ' נט).

ואם מותר לומר לשם יחוד קודם **שתיית כוס שני אחרי ברכת גאל ישראל**. הנה בהרבה הגדות של פסח נדפס נוסח לשם יחוד אחרי ברכת גאל ישראל קודם שתיית כוס שני, ויש לדון האם יש בזה חשש הפסק. ומובא מס' ויגד משה (סי' כב אות כט) שאף שאין להפסיק בין אמירת ברכת אשר גאלנו לשתיית כוס שניה, אמירת לשם יחוד לא חשיב הפסק. וצ"ע.

אם אין לו יין יוכל לברך ברכת אשר גאלנו גם בלי כוס

לו) **הטור** (סי' תפג) הביא דברי הרי"ף (פסחים כז.), לגבי מי שאין לו יין בליל הסדר, שהרי"ף כתב שמקדש על הפת, מברך המוציא ובוצע את הפת ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך לאכול מצה ואוכל, ואח"כ אוכל שאר ירקות, ומסלק השלחן, ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך אמרור, וכורך וכו'. ע"כ. אמנם בב"י סיים בשם הרא"ה שהובא באר"ח (סדר ליל פסח סי' ז), שמי שעושה סדרו על הפת אינו מברך לא גאלנו ולא יהללוך כי שתיהן ברכות של כוס. [וכ"ה בפרטי רמזי הדינים שבריש הב"י שם].

ובדרכי משה שם כתב, שנראה שצריך לברך אשר גאלנו, דהא איתא במקום ברכת שעשה נסים שמברכין על כל נס, ואף ביהללוך היא סברא

לז. יש אומרים שצריך לומר בברכת אשר גאלנו "ונאמר [בנו"ן סגולה] לפניו שירה חדשה על וכו'", אבל אנו נוהגים לומר ונאמר בחול"ם ולא בסגול. לז)

לח. בברכת אשר גאלנו צריך לומר ונודה לך "שיר חדש" על גאולתינו, ולא שירה חדשה. לח)

רחוקה שלא לאמרו משום שאין לו כוס, דהא בביהכ"נ אמרינן אותו אחר הלל בלא כוס וה"ה כאן. ע"כ. [ולגבי ברכת יהללוך, משמע שהרמ"א חזר בו, וס"ל שלא יברך יהללוך. כמו שהעיר בברכ"י. וכ"כ המג"א (בריש הסי') שיאמר יהללוך בלי חתימה].

ומרן בש"ע (סי' תפג) העתיק כדברי הרי"ף, שמקדש על הפת שמברך המוציא ובוצע, ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל, ואח"כ אוכל שאר ירקות ומסלק השלחן ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך על המרור, ואוכל, ואח"כ כורך מצה ומרור, ואוכל. וממ"ש עד גאל ישראל, מבואר שמברך אשר גאלנו. ודלא כמו שסיים בב"י בשם הרא"ה. וכן העיר המג"א (הקדמה לסי' תפג) שבש"ע מבואר שפוסק דלא כדברי הרא"ה. גם בביאור הגר"א הוכיח להלכה כשיטת הרי"ף, שאין לומר שלא נתקנה ברכת גאל ישראל רק על הכוס, שבגמ' (פסחים קיז:) איתא, ארבעה כסי וכו' כל חד וכו'.

וכתב בברכ"י (סק"ב), שמבואר בארי"ח שם שחולק על הרא"ה, וס"ל שיכול לומר ברכת גאל ישראל בלא כוס, וכדעת הרי"ף, וכמו שפסק מרן. וע"ע במקראי קודש (ח"ב עמ' קב). [ומ"ש בקובץ בית הלל (ס' הזכרון עמ' תרמט) שבשו"ת חזו"ע (סי' ט עמ' קמט) לא הכריע בזה להדיא אם לחוש בזה לסב"ל, הנה במחילת כבוד תורתו, המעיין יראה שדעת מרן מפורשת שיש לברך. וכ"פ בחזו"ע בדיני מגיד סעיף כא. וכבר כתבנו בכמה מקומות שמעיקר הדין אין עושים סב"ל נגד מרן. וכמו שעשו כמה דורות אחרי מרן, וזה חידוש מאוחר בדורות האחרונים שרצו להחמיר הרבה בספק ברכות].

נוהגים לומר ונאמר לפניו שירה חדשה בחול"ם ולא בסגול

לז) **יש** מן האחרונים שכתבו ע"פ דברי התוס' (קטז:), שצ"ל "ונאמר" (נ' סגולה) לפניו שירה חדשה הללויה, אבל אנו נוהגים לומר, ונאמר לפניו הללויה (נ' בחולם). וכ"כ הדרישה. וכ"כ הערה"ש עפ"ד הרשב"ץ. וע"ע בכה"ח (אות קנו). [ילקו"י תפלה ב', קונטרס נוסחאות הברכות, עמוד תרכח. חזו"ע פסח עמוד קנג בהערה, ובמהדורת תשס"ג עמ' נט]. וביאר במעשי ה' (מעשי מצרים פכ"ד) שמסדר ההגדה אומר כן, כנוטל רשות לומר הלל. ואומרים ההלל, לפי שבהלל הזה יש בו כל חמשה דברים שגמלנו השי"ת. א. הוצאה לחירות, בצאת ישראל ממצרים. ב. גאולה משעבוד, אומרו הים ראה וינס. שהוציאם בעל כרחם של מצרים ולא נשאר עליהם שעבוד. ג. מיגון לשמחה, צרה ויגון אמצא. ד. מאבל ליום טוב, את עיני מן דמעה. ליום טוב, זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו. ה. מאפילה לאור גדול, אל ה' ויאר לנו.

לומר ונודה לך "שיר חדש" על גאולתינו, ולא שירה חדשה

לח) **הטעם** לזה כמ"ש התוס' (קטז:) דהכי תניא במכילתא, כל השירות לשון נקבה, חוץ משירה שלעתיד שהיא בלשון זכר. כלומר שהנקבה יש לה צער לידה, אף כל הנסים יש אחריהם צער, חוץ מלעתיד שאין אחריה צער. ע"כ.

ובזה יובן מה שאמרו בברכות (ד:), על הפסוק נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, במערבא מתרצי לה הכי, נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת ישראל. ע"כ. ולכאורה הו"ל למימר קומי, אולם קימת נקבה יש אחריה נפילה שנית, בחבלי יולדה. אולם כאן תהיה קימה בלשון זכר. וכמו שאמרו בירושלמי שביעית (ריש פרק ו) משאתם נגאלין אין אתם משתעבדים, מה טעם שאלו נא וראו אם יולד זכר, כשם שאין הזכר יולד, כך אתם משאתם נגאלים עוד אין אתם משתעבדים. וכן אמרו במדרש רבה (פ' בשלח פרשה כג סי' יא): כל השירות נאמרו בלשון נקבה, "שירה". לומר מה הנקבה מתעברת ויולדת וחוזרת ויולדת, כך הן הצרות הבאות עליהן, אבל לעתיד לבוא אין עוד צרות אחר גאולת ישראל, שנאמר (ישעיה סה טז), כי נשכחו הצרות הראשונות.

לט. בברכת אשר גאלנו צריך לומר ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, שכיון שעיקר המצוה של קרבן פסח בכזית האחרון שאוכלים על השובע, [אפיקומן] על כן יש להקדים זבח לפסח. לט)

מ. מצות ההגדה וסיפור יציאת מצרים נמשך זמנם כל הלילה, ועד שתחטפנו שינה. וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך (סי' תפא סעיף ב) חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. ומכל מקום לכתחלה מצות קריאת ההגדה לפני חצות הלילה, אבל אם נמשך בקריאת ההגדה עד אחר חצות, יכול לברך ברכת "אשר גאלנו". מ)

ונאמר (ישעיה לה, י), ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה. באותה שעה אומרים שיר חדש בלשון זכר, שנאמר (תהלים צח), שירו לה' שיר חדש. ע"כ. [ילקו"י תפלה כרך ב' עמוד תרכח. וחזו"ע שם].

בברכת אשר גאלנו צריך לומר ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים

לט) **במשנה** (קטז:) איתא, ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים. אך התוס' כתבו דגרסינן מן הזבחים ומן הפסחים, שחגיגת י"ד נאכלת קודם לפסח, לפי שהפסח נאכל על השובע. וכן הגיה הגרי"פ ע"פ הרי"ף והרא"ש והרמב"ם. וכ"כ הטור. **ולכאורה** יש לקיים הגירסא שלפנינו, דהא תנן (קכא.) בירך על של פסח, פטר את של זבח. וע"ש בפירוש רשב"ם. וכבר הקשה האור חדש דהיאך משכחת לה, הא אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן, וא"כ מה ענין לזבח אחר הפסח. ע"ש.

ובאמת שכבר עמד בזה הארחות חיים (אות כח) וכתב, דהא דתנן בירך על הפסח לא פטר את של זבח, ר"ל בתחלת האכילה, שהיו אוכלים כזית מן הפסח אחר שבירכו עליו, ואח"כ מניחים את הפסח עד אחר אכילה, כדי שיהא נאכל על השבע, שאם לא היה אוכל ממנו עד אחר החגיגה היאך יפטרהו. והלא החגיגה נאכלת קודם שיאכל ממנו, אלא ודאי שמע מינה שבתחלה היה מברך עליו, כמו שאנו עושים במצה וכו'. ע"ש. וכ"כ מהר"ם חלאוה (קיט:). ולפ"ז שפיר י"ל מן הפסחים ומן הזבחים.

[**ומכאן** תשובה למ"ש במנחת פתים (או"ח סי' ריב) שאם אוכל הטפל תחלה, ברכת העיקר שלבסוף פוטרתו, וראיה ממתני' בירך על פסח פטר של זבח, משום שפסח עיקר וזבח טפל, ובע"כ אוכל הזבח תחלה, שהרי הפסח נאכל על השובע, ואפ"ה נקט לשון דיעבד, שכיון ששניהם אכילה נפטר הטפל בדיעבד אע"פ שאוכלו תחלה. ע"ש. (והו"ד בשערים המצויינים בהלכה עמ' רצד). ולא זכר שר מכל הנ"ל].

אך התוס' לשיטתם (בפסחים קכ.) שכתבו, וכן צ"ל להלל שהיה כורך מצה ופסח בסוף הסעודה, והיכי הוה אכיל מצה דאורייתא. אלא ודאי שבתחלת הסעודה היה מברך על המצה ואוכל, ומועילה אותה ברכה לברכת מצה עם הפסח שבסוף. ומיהו י"ל וכו' שהיה מחזר על סופגנים לאכול בתחלה, כדי שיברך על אכילת מצה לבסוף. ע"כ. ואמאי לא מייתו מפסח, דמשמע ממתניתין שהיה אוכל זבח אחריו, וע"כ שהיה מברך בתחלה על הפסח, ופוטר את הפסח שאוכל אח"כ בכריכה. אלא ודאי דס"ל שלא היה יכול לאכול אחריו כלל. ומתניתין מוקי לה באנפי אחריני. עיין חשק שלמה (פסחים שם), ובשו"ת משה ידבר (הלכות פסח סי' יב) ובספר לב מבין (דף מז ע"ג).

ועכ"פ אין לזוז מדברי הראשונים שהסכימו, שצ"ל מן הזבחים ומן הפסחים. כיון שעיקר המצוה בכזית האחרון שאוכלים על השובע. (וכן בשבולי הלקט כתב כהתוס'), ועל כן יש להקדים זבח לפסח, סימן לדבר ואמרתם זבח פסח הוא. [ילקו"י תפלה כרך ב' קונטרס הנוסחאות שם. ילקו"י מועדים עמ' שצז. חזו"ע פסח עמוד קנד].

אם מצות אכילת פסח ומצה כל הלילה או עד חצות

מ) **מבואר** בארוכה בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' כג). והנה בפסחים (קכ:) שנינו, הפסח אחר חצות מטמא את הידים (שהרי הוא נותר). ובגמ', מאן תנא, אר"י רבי אלעזר בן עזריה היא, דתניא, אמר ר"א

בן עזריה, נאמר כאן, ואכלו את הבשר בלילה הזה, ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן עד חצות, אף כאן עד חצות. אמר לו ר״ע והלא כבר נאמר בחפזון עד שעת חפזון, (שנחפזו לצאת והיינו עמוד השחר). ומסקינן בגמ׳, אמר רבא אכל מצה בזה״ז אחר חצות לראב״ע לא יצא י״ח.

ופסק רבינו חננאל (בפסחים שם) שהלכה כראב״ע, דסתם מתני׳ כוותיה. (וכן שנינו בזבחים נז: הפסח אינו נאכל אלא עד חצות). וכן פסקו הראב״ן (סוף פסחים). וראבי״ה (עמוד קסח). והיראים השלם (שי׳ צ וצא). והתוס׳ בזבחים (נז:). והתוס׳ מגילה (כא.). והמרדכי (סוף פסחים). וז״ל הרוקח (סי׳ רפ): במנהגים של רבינו שלמה מצאתי, הוקשה אכילת מצה לאכילת פסח, דאמר רבא בפסחים (קכ:) אכל מצה אחר חצות לראב״ע לא יצא י״ח. וכן פסקו רבינו ירוחם (נתיב ה ח״ד). והרשב״ץ בס׳ יבין שמועה (דף לו ע״ד). והאגודה.

אבל הרמב״ם (פ״ו מהלכות מצה ה״א) פסק שמצות אכילת מצה כל הלילה. והסכים לדבריו ה״ה שם, דאע״ג דאיכא סתם משנה בברכות (ב.) ובפסחים (קב:) ובזבחים (נו:) כדברי ראב״ע דמצות הפסח עד חצות, האיכא סתם משנה במגילה (כ:) כר׳ עקיבא. ואמרינן ביבמות (קא:) מה לי חד סתמא מה לי תרי ותלת סתמי, וא״כ הדרינן לכללין דהלכה כר״ע מחבירו. ע״כ.

וכ״פ רבינו יצחק בן גיאת (עמוד צז), והוסיף טעם, דאשכחן סתם משנה במגילה (כ:) כר׳ עקיבא, ותני לה התם בהדי הלכתא פסיקתא. ע״ש. וכ״כ המאירי (בפסחים שם), משום שנוח ללכת אחר סתם משנה דר״ע, ואע״ג דסתמא בדוכתא עדיפא, מ״מ כלל גדול אמרו הלכה כר״ע מחבירו. ע״כ.

והאו״ז (הל׳ פסחים סי׳ רלא) הביא עוד, שכ״פ רבינו יעקב מקורביל הקדוש, מב׳ הטעמים הנ״ל. [אך בארחות חיים (הלכות פסח אות ל) פסק בשמו, שצריך לאכול המצה קודם חצות כדברי ראב״ע. וצ״ע].

ומ״ש עוד האו״ז שם די״ל דסתם משנה דקתני בהלכות קדשים, כההיא דפרק ערבי פסחים (קכ:) ובאיזהו מקומן (נו:) הויין עיקר, לכאורה יש להעיר ממתני׳ דפסחים (צו.) דאיכא סתם משנה שנאכל בלילה אחד. ועיין בגמ׳ שם. ואתיא כר״ע, וכמ״ש בתוי״ט (פ״ט מ״ה). ע״ש.

והנה גם הרי״ף ס״ל כהרמב״ם, שהלכה כר״ע, שזמן אכילת מצה כל הלילה, שהרי השמיט מימרא דרבא דאכל מצה אחר חצות לראב״ע לא יצא י״ח, ומשום דס״ל דאליבא דראב״ע קאמר, וליה לא ס״ל. וכ״כ הפר״ח (סי׳ תע״ז ס״א) בדעת הרי״ף.

וכ״כ בשלטי הגבורים שם בדעת הרי״ף, אך סיים שהסמ״ג כתב שהלכה כראב״ע, ושכ״פ הריא״ז. וכ״כ בשו״ת משכנות יעקב מקרלין (חאו״ח סי׳ קלט). בדעת הרי״ף. וכדבריהם כתב להדיא הריטב״א בקידושין (נד:) בדעת הרי״ף.

והעיטור (דף קלה:) הביא דברי הר״ח שפסק כראב״ע שאכילת מצה עד חצות, וכתב ע״ז, ומסתברא לן דמדקאמר רבא אכל מצה אחר חצות לראב״ע לא יצא, שמע מינה דהלכה כר׳ עקיבא, ומשום דסתם מתני׳ דמגילה (כ:) כוותיה. ע״כ.

ולכאורה קשה גם מהגמ׳ (ר״ה כ:), רבא אמר חצות לילה איכא בינייהו (דר׳ יוחנן ור״ל). ופירש רש״י, שמחצות לילה הראשון של פסח ואילך אכילת מצה רשות, כדאמרינן בפסחים (קכ:) וחצות לילה הראשון חלוק מהם, ונמשך עם הפסח הנשחט בארבעה עשר וכו׳. ע״ש. אלמא דלרבא הכי נקטינן לקושטא דמילתא כראב״ע. וע״ע בדברי הרז״ה בעל המאור שם. וצ״ע.

וע״ע בהגמ״י (פ״ח מהל׳ חמץ ומצה אות י) שכתב, שרבינו שמחה פסק כר״ע, וראיה מהתוספתא, המצה והחזרת בליל יו״ט הראשון חובה, אימתי אוכלן משתחשך, ואוכלן כל הלילה, לא אכלן כל הלילה לא יאכלם מעתה. ומ״מ מצוה לאוכלם קודם חצות כדי להרחיק מן העבירה. וכ״ה בתוס׳ רבינו יהודה בפ״ק דברכות. אבל הסמ״ג בשם ר״י פסק כראב״ע וכו׳. ע״ש. והתוס׳ בפסחים (קכ:) נסתפקו בזה.

וכן הרא״ש (פרק ערבי פסחים בסי׳ לח) נסתפק בזה, והעלה שנכון להחמיר לאכול מצה קודם חצות, כדי להרחיק מן העבירה, ושכן היה נוהג ר״ת לאכול האפיקומן קודם חצות. ע״ש.

וכן הרשב״א (ברכות ט.) כתב, כיון דמספקא לן הי סתמא בתרייתא, אזלינן לחומרא. וכ״כ עוד הרשב״א בתשו׳ (סי׳ תמה). וכ״כ הר״ן (סוף

פסחים), דאזלי' לחומרא כראב"ע כיון דמספקא לן הי סתמא בתרייתא.

ולכאורה יש להעיר בזה ממ"ש מרן הכס"מ (בפ"ט מהל' רוצח ה"א), על מ"ש הרמב"ם שם בדין עגלה ערופה, שיוצאים חמשה זקנים מביה"ד הגדול שבירושלים למדוד אל הערים וכו', וכתב מרן, דהכי איתא במשנה (סוטה מד:), שלשה מביה"ד הגדול שבירושלים היו יוצאים, ר' יהודה אומר חמשה, שנאמר ויצאו זקניך ושופטיך וכו'. ויש לתמוה אמאי פסק כר' יהודה, ואע"ג דאמרינן בגמ' דת"ק ר"ש הוא, מ"מ כיון דסתם לן תנא כוותיה היה לו לרבינו לפסוק כן. ואפשר דבפ"ק דסנהדרין (ב.) תנן, סמיכת זקנים ועריפת עגלה בשלשה, דברי ר' שמעון, ר' יהודה אומר בחמשה. ובתרי סדרי יש סדר למשנה, הו"ל סתם ואח"כ מחלוקת, שאין הלכה כסתם, והדרינן לכללין דר"ש ור' יהודה הלכה כר' יהודה (עירובין טו:). ע"כ. ולפ"ז דבתרי סדרי אמרי' יש סדר למשנה, היה לו לרבינו לפסוק כסתם משנה דזבחים (נו:) שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות. ובגמ' שם (נז:) דייקינן, דסתם לן תנא כר' אלעזר בן עזריה דמדאורייתא אינו נאכל אלא עד חצות. והאי סתמא דהוי בסדר קדשים הוי סתמא בתרייתא, דהא בתרי סדרי יש סדר למשנה, וא"כ למה פסק רבינו כר"ע שזמן אכילת הפסח כל הלילה, ורק מדרבנן צריך לאכול הפסח קודם חצות, כדי להרחיק מן העבירה, וכמ"ש הרמב"ם (בספ"ח מהל' קרבן פסח). וצ"ע.

והגה גם מדברי הרשב"א והר"ן הנ"ל מוכח דלא ס"ל כמרן הכס"מ, שהרי כתבו, דכיון דמספקא לן הי סתמא בתרייתא אזלינן לחומרא, ולא פסקו בפשיטות כמתני' דזבחים (גו:) הנ"ל. אלמא דס"ל שאף בתרי סדרי אין סדר למשנה. ולולא דברי מרן הייתי אומר שאין ראיה כלל מההיא דהלכות רוצח, שי"ל שכיון שאין סדר למשנה, ולא ידעינן אם הסתם קודם או המחלוקת, אזלינן לחומרא, ובעינן חמשה זקנים, ובפרט דר"ש ור' יהודה הלכה כר' יהודה. ושוב ראיתי שכ"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' לד). ודלא כהכס"מ. **ומיהו** בדברי הכס"מ ניחא הא דאמרי' בשבת (פא:), ומי סבר ר' יוחנן דבר שאינו מתכוין אסור, והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה, ותנן (נזיר מב.) נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק, אלא מחוורתא כרב נתן בר אושעיא. והקשו התוס' דמאי פריך אדר' יוחנן, והא אמרינן בע"ז דבתרי מסכתות אין סדר למשנה, והכא אף דאיכא סתם משנה בנזיר שדבר שאינו מתכוין מותר, מ"מ בפ"ב דביצה (כג.) הוי מחלוקת, ושמא הוי סתם ואח"כ מחלוקת שאין הלכה כסתם. ע"ש. ולפי דברי מרן ניחא, דכיון דסת"מ דנזיר, דהוי בסדר נשים, הוא יותר מאוחר מהמחלוקת שבפ"ב דביצה, דהוי בסדר מועד, הו"ל מחלוקת ואח"כ סתם, והלכה כסתם. אלא שמקושית התוס' מוכח דלית להו סברת הכס"מ, וכדברי הרשב"א והר"ן.

וכן מתבאר עוד מדברי הר"ן נדרים (סו. בד"ה ולענין), דקי"ל כר"ש דסת"מ כוותיה, ואע"ג דבפרק שבועת הפקדון סת"מ דלא כוותיה, ומה לי חד סתמא וכו'. ועיין בכס"מ (פ"ד מהל' נדרים הי"א). ודו"ק.

וע' בתוס' ע"ז (כב. בד"ה אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עכו"ם) [שחשודים על הרביעה], שכתבו, ואף שאנו מוסרים בהמותינו לרועה וכו', אומר ר"ת דסמכינן אהא דשני ר' פדת דמתני' כר' אליעזר דחייש לרביעה, וברייתא דלוקחים מהם בהמה לקרבן, כחכמים דפליגי עליה (במשנה פרה פ"ב מ"א), וקי"ל כרבנן וכו'. ואע"ג דסת"מ דאין מעמידין כר"א, מ"מ לית הלכתא כוותיה, כיון שיש מחלוקת במשנה דפרה, ובתרי מסכתי לכו"ע אין סדר למשנה. ע"כ. וכתב המהרש"א, ק"ק, למה להו לומר דבתרי מסכתי לכו"ע אין סדר, אפי' נימא יש סדר, הא הוי סתם ואח"כ מחלוקת, סת"מ הכא בסדר נזיקין, ומחלוקת אח"כ בסדר טהרות, במסכת פרה. ע"כ.

והסביר הגאון ר' יצחק גיטיניו בספר בית ישחק (פ"ח מהל' שגגות, דף פח.), משום דקשיא להו להתוס' דשמא מתני' דפרה נשנית קודם, והו"ל מחלוקת ואח"כ סתם, דהא אין סדר למשנה, וא"כ יש לחוש לחומרי כסת"מ דאין מעמידין, ולזה תירצו דהא דאין סדר בתרי מסכתי דוקא, אבל בתרי סדרי יש סדר למשנה, והכא הוי תרי סדרי, נזיקין ואח"כ טהרות, וכמ"ש כן הכס"מ בפ"ט מהל' רוצח, דבתרי סדרי יש סדר למשנה. ע"כ. ולפ"ז מצאנו סיוע לסברת מרן מדברי ר"ת שבתוס' ע"ז (כב.) הנ"ל. [ועיין בנו"ב (מה"ת חיו"ד סי' עט) בהגהת המהר"ש שם, שכתב לפרש באופן אחר. ואינו מוכרח].

ובספר בית ישחק שם העיר עוד, דאף שמקושית התוס' שבת (פא:) מוכח דלית להו סברא

זו, וכ״ה בתוס׳ יבמות (סב:), אין זה מן התימה שהתוס׳ סותרים דבריהם ממסכת למסכת, שכן דרכם בכמה מקומות. (וכמ״ש המהרש״א בפסחים כז: וגיטין עד.).

א״כ נתבאר שהדבר שנוי במחלוקת הראשונים, אם זמן אכילת מצה הוא רק עד חצות או כל הלילה, ולשיטת הרי״ף והרמב״ם וסיעתם זמן אכילת מצה כל הלילה. ומ״מ כתבו הטור ומרן הש״ע (בסי׳ תעז) שיש להזהר לאכול האפיקומן קודם חצות. וכתב הפר״ח, דאע״פ שהרי״ף והרמב״ם פסקו שזמן אכילת מצה כל הלילה, מ״מ יפה כיוון הרב המחבר, שאף להרמב״ם יש להזהר מדרבנן כדי להרחיקו מן העבירה. וכמ״ש בסוף פ״ח מהלכות קרבן פסח. ע״כ.

אבל מדברי הב״י שם שסיים, ״והרמב״ם פסק כר׳ עקיבא שזמנה כל הלילה״, לא משמע כן, ומשום שאפי׳ אם נאמר שהרמב״ם מחמיר מדרבנן גם במצה כמו בפסח, להרחיק מן העבירה, מ״מ באפיקומן דהוי לזכר מצה הנאכלת על השובע, אין להחמיר, ורק משום שמרן חשש להרא״ש והר״ן וסיעתם, בעיקר זמן אכילת פסח ומצה, הו״ל ספיקא דאורייתא, שמא הלכה כראב״ע, לכן החמיר גם באפיקומן, ונקט לה בלשון של זהורית, כיון שהוא משום חומרא בעלמא. וכ״כ הגאון ר׳ ישמעאל הכהן בספר שבח פסח (דיני צפון אות ב, דף יא ע״ג).

וכ״כ בשלחן גבוה (סי׳ תעז סק״ד), דאף שהרי״ף והרמב״ם ס״ל דהלכה כר״ע דזמן אכילת מצה כל הלילה, מ״מ כתב רבינו שיהיה זהיר לאכול האפיקומן קודם חצות, כלומר לכתחלה, ולכן לא כתב שאם אכל המצה קודם חצות לא יצא, ואתי ככו״ע. ע״ש.

והנה לפי מה שנראה בגמ׳ (פסחים קטז:), ההגדה החיוב שלה תלוי בחיוב מצות אכילת מצה, ולכן למ״ד מצה בזה״ז מדרבנן, אף חיוב אמירת ההגדה הוי מדרבנן. דגרסינן התם, אמר רב אחא בר יעקב, סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא בעבור זה, וכתיב התם בננו זה, מה להלן פרט לסומין, אף כאן פרט לסומא. ופריך מרב יוסף ורב ששת (שהיו מאורי עינים) והוו אמרי הגדה בביתם ומוציאים את האחרים ידי חובתם, ומשני קסברי דמצה בזה״ז מדרבנן. כלומר ואף ההגדה אינה אלא מדרבנן. אלמא דמצות הגדה תלויה בדין מצה. והכי נמי אמרינן בפסחים (לו.) לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה, ופירש רש״י שאומרים עליו ההגדה וההלל. וכן זמן ההגדה תלוי בזמן הראוי לאכילת מצה, וכמו שאמרו, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכתב בשו״ת תרוה״ד (סי׳ קלז) שמטעם זה בעינן שיאמר ההגדה אחר צאה״כ, בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דהיינו משתחשך, (וכדאיתא בתוספתא שהובאה בתוס׳ פסחים צט:). ע״ש. א״כ ה״נ לענין חיוב סוף זמן ההגדה, להפוסקים כרבי אלעזר בן עזריה, שאם אכל מצה אחר חצות לא יצא, ה״נ זמן חיוב ההגדה הוי עד חצות, אבל להפוסקים כר״ע שזמן אכילת מצה כל הלילה, גם מצות ההגדה כל הלילה.

ועיין במכילתא (סוף פר׳ בא), רבי אליעזר אומר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות הפסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות החוקים והמשפטים וכו׳. ע״כ. ולפי האמור נראה דר׳ אליעזר לשיטתו בברכות (ט.) שבגמ׳ שם לאחר שהובאה מחלוקת ר׳ אלעזר בן עזריה ור״ע, אמרו, והני תנאי כהני תנאי, דתניא, תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים, ר׳ אליעזר אומר בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצרים אתה שורף, ור׳ יהושע אומר, בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים. אלמא דר׳ אליעזר ס״ל כראב״ע שזמן אכילת הפסח עד חצות, ור׳ יהושע ס״ל כר״ע שזמנו כל הלילה. וה״ה למצה שהוקשה לפסח, וכן להגדה. ולכן אמר ר״א שההגדה עד חצות, שזמנה תלוי בזמן אכילת הפסח והמצה, ומה הן עד חצות, אף ההגדה עד חצות. משא״כ לר״ע שזמן אכילת הפסח והמצה כל הלילה, גם חיוב אמירת ההגדה הוי כל הלילה. וכדתניא בתוספתא (פסחים פ״י ה״ח), חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה. ומעשה בר״ג וזקנים שהיו מסובין בבית בייתוס בן זונין בלוד, והיו עסוקים בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר. ע״ש.

והריטב״א בביאור ההגדה של פסח, בד״ה מעשה בר׳ אליעזר וכו׳, כתב, הנה במכילתין אמרו, ר׳ אליעזר אומר חייב אדם לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לפי שהוא סובר שזמן אכילת הפסח וההלל עד חצות, שעה שנגאלו, אבל החכם מסדר ההגדה לא נראה לו כן, אלא ס״ל כרבנן דאמרי עד עמוה״ש. וכן הלכה. וכ״כ עוד הריטב״א בחי׳

מא. גר צדק, יכול לומר כל סדר ההגדה, וגם עבדים היינו לפרעה במצרים וכו'. (מא)

לקידושין (נד: בד"ה אלא), שהרי"ף פוסק כר' עקיבא שזמן קריאת ההגדה ואכילת מצה ואכילת פסחים כל הלילה, משום דבמגילה (כ:) סתם לן כוותיה גבי הלכתא פסיקתא, דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. הילכך אוכלים מצה וקוראים ההגדה בזה"ז כל הלילה, דומיא דאכילת פסחים. ושלא כדעת התוס'. ע"כ. וכ"כ המנ"ח (מצוה כא דלי"א סוף ע"ד) דלמ"ד אכילת מצה עד חצות ה"ה שההגדה עד חצות, ולמ"ד כל הלילה ה"נ הגדה וסיפור יצי"מ כל הלילה. [כ"ז מחזו"ע ח"א סי' כג].

גר צדק, יכול לומר כל סדר ההגדה וגם עבדים היינו וכו'

מא) כ"כ האור החיים הק' (במדבר ט, יד) עה"פ "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה, חוקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ". וז"ל: יש להעיר, אמאי פרט הכתוב הגר במצוה זו מכל המצוות, והגם שדרשו בספרי, אין לי אלא פסח, שהשוה הגר לאזרח, כל המצות שבתורה מנין, ת"ל חקה אחת וגו'. ע"כ. מ"מ יש לשאול מדוע לא בחר הבורא ית' לפרט אלא במצות פסח. אכן לצד שיש מקום לומר שאין הגר חייב בפסח לפי שלא היה לא הוא ולא אבותיו במצרים, ואין מקום למעשה פסח אצלם, כי לא פסח ה' על בתיהם במצרים, וזה דומה למאמרם ז"ל (ביכורים פ"א) גר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר וכו', כמו כן הדבר הזה, לזה חידש הכתוב דין זה כאן ואמר וכי יגור אתכם גר ועשה פסח, הוסיף בו תוספת, פי', שהגם שאינו מהיוצאים ממצרים, אע"פ כן מלבד שצריך לעשות כל המצוות, ואף גם זאת ועשה פסח וגו'. ויציאתנו ממצרים היתה גאולת עולם גם לנפש הגר, הגם שלא היה בנגלה, היה בנסתר, כי שורש הקדושה אחד הוא, וכשהיו אבותינו במצרים היתה כללות הקדושה טבועה בטומאת מצרים, ואם חס ושלום הי' כללות הקדושה נטבע, אין תרופה לענפים, כי הכל הולך אחר העיקר, והצלת העיקר נוגעת גם לענפים, ואמר כחוקת הפסח, חש הכתוב שיאמר האומר הן האמת כי עשה יעשה כל משפטי פסח, אבל דברים שהם ממש דברי שקר, כמו שתאמר להגיד עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו וגו' וכדומה, עדיין דן אנכי כי לא ישעו בדברי שקר, תלמוד לומר "כחקת הפסח", כי יכול יוכל דבר כדברים האלה, כי היה היה גם הוא במצרים בבחינת השרשים. ואומרו כן יעשה, בא לחובה, שלא תאמר שלא בא הכתוב אלא לרשות שיכול לומר כן, תלמוד לומר כן יעשה חובה. ומאמר חקה אחת, בא להשוות כל התורה כולה. ע"כ. והו"ד בברכ"י (סי' תעג), ובשערי תשובה (סי' תעג).

והנה במשנה (פ"א מביכורים מ"ד) שנינו: גר מביא ואינו קורא וכו', וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל, וכשהוא בביהכ"נ אומר אלהי אבותיכם. ובירושלמי שם הביאו דעת ר' יהודה שגר מביא וקורא, לפי שנאמר באברהם כי אב המון גויים נתתיך, לשעבר היית אב לאדם, מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים הנכנסים תחת כנפי השכינה. והתוס' בפרק הספינה (פא.) הביאו מחלוקת ר"ת ור"י בדין זה, אם גר יכול לומר אלהי אברהם וכו'. ודעת ר"י להתיר. וכ"פ הר"ן. שלזה הסכימו הרמב"ן והרשב"א.

וכן נראה מדברי הרמב"ם (בפרק ד' מהלכות בכורים). וכ"כ עוד באגרותיו (סי' ט'), **ובתשובה** (סי' רצג). ושם נשאל מרבינו עובדיה הגר כיצד ינהג בעניני ברכות ותפלה, אם יאמר אלוקינו ואלוקי אבותינו וכו', ואשר הבדילנו, ואשר בחר בנו, ושהנחלת לאבותינו, ושהוצאתנו מאר"י, ושעשה נסים לאבותינו, וכיו"ב, והשיב, שיאמר הכל כתקנן, ככל אזרח בישראל, בין כשמתפלל יחיד, בין ש"צ, שהרי אברהם אבינו ע"ה הוא שלימד כל העם והשכילם והודיעם דת האמת, וייחודו של הקב"ה, ובעט בע"ז, והכניס רבים תחת כנפי השכינה, וציוה בניו ובני ביתו אחריו לשמור דרך ה'. לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות, הוא כתלמידו של אברהם אבינו ע"ה, לפיכך הגר אומר אלוקינו ואלוקי אבותינו, שאברהם ע"ה הוא אביך, ויש לך לומר שהנחלת את אבותינו, שלאברהם ניתנה הארץ, אבל שהוצאתנו ממצרים או שעשית נסים לאבותינו, אם רצית לשנות ולומר שהוצאת את ישראל ממצרים, עשית נסים עם ישראל, אמור. ועיין בתשו' הרשב"א דפוס רומא ח"ו (סי' כ').

והמרדכי (בפ"ק דמגילה) פסק, שגר יכול להיות ש"צ. והביא שם, שבעיר ווירצבורק היו מונעים לגר להיות ש"צ, מפני שאינו יכול לומר אלהי

אבותינו. ורבינו יואל התיר, שהרי על אברהם אבינו ע״ה נאמר, כי אב המון גוים נתתיך, מכאן ואילך אתה אב לכל האומות. [שלימד לכל העולם אמונת ה׳]. והכי נקטינן. וכן כתבו הגמ״י.

וז״ל מרן בש״ע (סי׳ נג סעיף יט): יש מונעים גר מלהיות ש״צ, ונדחו דבריהם. ע״כ. ואמנם בשו״ת משכנות יעקב (סי׳ סט) תמה על רוה״פ שהתירו למנות גר לש״צ, לפי פסקו של ר״י דאמר מביא ביכורים וקורא. דנהי דפסקינן כר״י, היאך יתמנה כש״צ ואנן בעינן מקרב אחיך, ודרשינן כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך. ועכ״פ בעינן אמו מישראל לכל התמנות. כגון רבא דמני לר״מ בר רחל אפורסי דבבל משום דאמו מישראל. וכן לדון פסלינן לגר לדון את הישראל עד שתהא אמו מישראל. ומה שכתבו המרדכי והגהות מיימוניות בשם רבינו יואל שמותר למנות גר כש״צ, אולי איירי בשא״א למצוא אחר מיוחס, וקמ״ל דעכ״פ יוכל להתפלל בנוסח התפלה. ע״ש. ושמא יש לחלק בזה בין מינוי קבוע לעראי, ובין היכא דאפשר להיכא דא״א.

למנות גר לראש ישיבה

ומילתא אגב אורחא, אם מותר למנות גר צדק לראש ישיבה וכדו׳, שהרי נאמר מקרב אחיך, ודרשו רז״ל (קידושין עו:) כל משימות שאתה משים עליך יהיו מקרב אחיך. וע׳ בב״י (יו״ד ס״ס רסט), ובחו״מ (ר״ס ז). וכתב בקובץ שיעורים (ב״ב אות כג) דמשמע דדין זה הוא לעיכובא גם בדיעבד. ולפ״ז אם נתמנה למלך אין לו דין מלך. אלא שלכאו׳ בכתובות (יז.) לגבי אגריפס לא משמע כן, ע״ש בתוס׳ ובשטמ״ק בשם הריטב״א.

ולכאו׳ יש להוכיח משמעיה ואבטליון שלמדו תורה ברבים והיו מבני בניו של סנחריב (גיטין נז:), וכן מר׳ עקיבא ועוד. וע״ע במגילה (יח:) שר׳ מאיר הלך לעבר את השנה בעסיא. וכן בירושלמי (חגיגה פ״ג ה״א) איתא, מעשה שנכנסו שבעה זקנים לעבר את השנה בבקעת רימון ומי היו ר׳ מאיר ור׳ יהודה וכו׳״.

אולם י״ל שהיתה אמם מישראל. ובשו״ת אג״מ (יו״ד ח״ד סי׳ כו) הביא לדחות עוד, שיש סברא לומר, ששמעיה ואבטליון וכדו׳, מחמת גדלותם, מעצמם היו הנשיא והאב״ד והשופט, ולא הוצרך למנותם, והניח סברא זו בצ״ע.

וז״ל הרשב״ץ בספר מגן אבות עמ״ס אבות (פ״א משנה י): יש תימא שהרי נשיא ואב בי״ד, והרי קי״ל דכל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך, ואע״פ שאמרו בגמ׳ שאם אמו מישראל מקרב אחיך קרינא ביה, זהו לענין שאר שררות, אבל לא לענין נשיאות שהוא דומה למלך, שהרי שניהם הם בכלל אשר נשיא יחטא כמו שהוא מוכיח במסכת הוריות בפרק כהן משיח, היה נראה כי כמו שהגר פסול למלכות אפי׳ אמו מישראל, ולזה נענשו חכמי ישראל כשהחניפו לאגריפס ואמרו לו אחינו אתה מפני שהיתה אמו מישראל. וכמו״כ הנשיא אינו כשר לנשיאות עד שיהיו אביו ואמו מישראל, ואפי׳ להיות דיינין בחליצה צריך שיהיו אביו ואמו מישראל. ועוד שבודאי שמעיה ואבטליון הם עצמם היו עכו״ם ונתגיירו, וכדמוכח בגמ׳, [ע״ש]. ושמא כיון שלא היה בישראל כמוהו בקבלה, הוא היה ראוי יותר מכולן, כי לא פסלה תורה גרים אלא בשיש כיוצא בהם בישראל, אבל אם אין כיוצא בהם בישראל הם קודמים וכו׳, ובפרק שור שנגח ארבעה וחמשה אמרו אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ואפי׳ עכו״ם ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, וכ״ש גר צדק שהוא קודם אם אין בישראל כמוהו, ואמרו בהוריות בפרק אחרון יקרה היא מפנינים יקרה היא מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים. ע״כ.

ואם שמעיה ואבטליון היו גרים, ראה בהקדמת הרמב״ם שהיו גרים. וכ״ה ברמב״ם עדיות (פ״א מ״ג) ובראב״ד (עדיות שם), וברבינו עובדיה ברטנורא (עדיות שם ואבות פ״א מ״י). אולם בס׳ דרך החיים למהר״ל מפראג (אבות שם) וכן בתוי״ט (אבות שם) ועוד כתבו, ששמעיה ואבטליון היו מקהל גרים ואמם היתה מישראל.

וראשית, מצד הסברא, יש חילוק בזה בין ראש ישיבה סתם לבין משגיח, שמחד גיסא משגיח בישיבה חמיר טפי, באופן שיש לו סמכות לקבל בחורים או לסלק, או להעניש. וראה בתוס׳ (יבמות קא: ד״ה ואנא) שכתבו בתי׳ השני, שהגר כשר הוא לדיני ממונות לדון בלא כפייה, דלא שייכא שימה ודבר של שררה, דכתיב שום תשים עליך מלך (דברים יז) אלא בכפייה. וכתב הרא״ש שם (פי״ב סי׳ ב) שכן עיקר, דלא בעינן מקרב אחיך אלא במילי דשררא וכפייה, וכן משמע בההיא דסנהדרין הכל כשרין לדון לאתויי גר, דמשמע בסתמא אפי׳ לדון

ישראל. והיינו לדון בלא כפייה דלא שייך שימה ודבר של שררה אלא בכפייה, כההיא דיבמות (מה:) לפורסי דבבל.

וכ"כ הסמ"ע (חו"מ סי' ז' סק"ד) דהא דגר פסול לדון את ישראל, היינו דוקא בכפייה, אבל שלא בכפייה מותר לדון אפי' ישראל. וכ"ה בש"ך שם (סק"א) עי"ש. והכנה"ג בשו"ת בעי חיי (חו"מ סי' ב, סי' ד) כתב, שמותר למנות גר פרנס על הציבור אם אין בזה שררה וכפייה, דכל שהקהל מרוצים שיהיה פרנס עליהם הרי הוא כקבלוהו עליהם ויכול להיות פרנס במידי דליכא שררה וכפיה. והביא ראיה משמעיה ואבטליון שהיו גרים ונתמנו לנשיא ואב"ד, וע"כ משום דבשאר שררות חוץ ממלכות מהני כשקבלוהו עליהם הקהל ומרוצים במינויו. וסיים שם, שאז יכול לדון אפי' במילי דשררה וכפיה. עיי"ש. וא"כ היה מקום לומר שאם הקהל הסכימו לקבל גר לרב מהני. אמנם, שם בסי' ג' הובא דעת החולק, דלא מהני כשקבלוהו עליהם רק בדיני ממונות, ובלא כפיה. וראה מ"ש בזה בשו"ת הוראה שעה הנד"מ.

בן הבא מישראל הבא על גויה ונתגייר אם שרי למנותו פרנס על הצבור

ובכנה"ג (חו"מ סי' ז הגב"י אות א) נשאל ביהודי שבא על גויה והוליד ממנה בן, ונתגייר אותו הבן, אם כשר למנותו פרנס על הצבור. וכתב שאפשר לבקש זכות לאיש הלזה ממ"ש הרא"ש (סנהדרין פ"ד סי' י) דלא בעינן מקרב אחיך אלא במילי דשררה וכו', ומיהו במילי דליכא שררה וכפיה מהניא הקבלה וכו'. ולענין נ"ד, כיון דלמפרשים דס"ל ששמעיה ואבטליון היו גרים, מוכרח דקבלה מהניא לפחות בשאר שררות ואפי' וכו' כל שקבלוהו עליהם הקהל ומרוצים במינויו יכול לדון אפי' במיני דשררה וכפיה. ע"כ. ובברכ"י (חו"מ שם) העיר על דב"ק, והוסיף עוד, שלפ"ד הרשב"ץ הנ"ל נדחית ראייתו של הכנה"ג.

ואין להוכיח משם דמהני קבלה בשאר שררות, ושיוכל לדון אפי' במילי דשררה, דלרשב"ץ שמעיה ואבטליון לאו משום דקבלה מהני, אלא דלא היה כיוצא בהן בישראל, ולעולם דקבלה לא מהניא אפי' לשאר שררות. וכן משמע בטור (יו"ד סי' רסט) דבדבר של שררה וכפיה לא מהני קבלה, ולא אשכחן מאן דפליג בהא. ותצא דינ"א, דמי שאביו מישראל ואמו מעכו"ם ונתגייר, לא מצו הקהל לקבלו למילי דשררה וכפיה, דמקרב אחיך בעינן, ואין זה מקרב אחיך, וכדעת ההוא זוגא דרבנן שהביא הכנה"ג שם, דשניהם מודים דאם אינו מקרב אחיך לא אריך למנוייה כי ישתרר על ישראל. עכ"ד החיד"א.

ובשו"ת אהל יעקב ששרפורט (סי' ד' ד"ה ולכן) כתב לגבי גר שאין אימו מישראל, ששררה דלית בה כפייה, כגון גזבר שאין לו כפייה אף בממונות, מותר. ולכן רשאי להתמנות גזבר נאמן יחיד.

והגר"נ גשטטנר בקובץ מבית לוי (קובץ טו, תש"ס) דן בזה אם מותר למנות גר צדק לרב בקהילה גדולה, והעיר דמ"מ הרי החיוב לאהוב ולקרב את הגר צדק שדבק בתורה ובמצוות, הוא גדול למאד, וכ"ש אם נתעלה למעלת ת"ח גדול, שבודאי שחייבים לעשות כל טצדקי כדי לכבדו ולרוממו. ואף שגזרת המלך הוא שאין ממנים את הגר לענין של שררה, וי"ל שתואר רב קהלה הוא ענין של שררה אשר על פיו ישק כל דבר, מ"מ מצוה גדולה לכבדו ולרוממו במה שהותר לנו, דהיינו לתארו בשם מורה הוראה או מורה צדק או מרביץ תורה או שאר תואר של כבוד שאין בו ענין שררה. ובפרט לפמ"ש הרא"ש (יבמות קב.), דלא בעינן מקרב אחיך אלא במילי דשררה וכפיה וכן עיקר, והביאו הב"י (יו"ד ס"ס רסט), וא"כ י"ל דלענין רב שאינו דן בכפיה, מותר למנות גם גרים, וכ"ש אם יעשו עמו תנאי שיקבלוהו רק להורות הוראות איסור והיתר בלא כפיה. ונימא דאז רשאין לקרותו בתור רב. אך י"ל דעצם הדבר שדעתו מכרעת בעניני ספיקות בהלכה, לפי שיקול דעתו, זהו בגדר כפיה. ולכן נראה שיש לקרותו בתור מורה הוראה, אבל לקרותו תואר רב שהוא לשון שררה יש בו חשש איסור דאו' דלא תוכל לתת עליך איש נכרי.

ולענין הלכה לגבי מינוי גר לראש ישיבה [או משגיח בישיבה], כתב בשו"ת אג"מ שם, שהמצווה של ואהבתם את הגר (דברים י, יט) מחייבת אותנו לקרבם ולהקל בכל עניינים אלו, ולפיכך אחר ישוב גדול נראה, שאין להחשיב משרות אלו בתקופתנו כענין של מעשה שררה, דעיקר תפקיד של ישיבה הוא ללמד לתלמידים כשהם רוצים. ומה שיש כח להמנהלים והראשי הישיבה על התלמידים לסלקם

מב. מה שאמר רבן גמליאל, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח מצה ומרור. פירשו הריטב"א והר"ן, דהיינו שלא יצא ידי חובת המצוה כראוי, אבל עיקר המצוה יצא גם אם לא אמר דברים אלה. מב)

או שלא לקבל אותם לכתחילה וכדומה, אין זה אלא כמו שררה של בעל הבית על פועליו, שאין זה מעין מינוי לשררה כלל. ולפ"ז משרות אלו אינם אלא כמילוי תפקיד וכעניין של עסק. ואף את"ל שאין למנות אשה להיות משגיחה על הכשרים (ע' אג"מ יו"ד ח"ב סי' מד), ש"ה שהוא מינוי לעשות נגד רצון בעל הבית ע"פ כח התורה שצונו להאכיל דברים כשרים, וזה כמו ריש כווري בקידושין (עו:) דפירש רש"י ממונה על המדות. אבל לא דמי לשררה של כבוד. עכת"ד.

ובשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' צט) כתב בתו"ד, שאין ממנין גר להיות שמש בביהכ"נ וכ"ש לא רב או ראש ישיבה. אולם אין זה מוכרח.

וראה בשו"ת אבנ"ז (חיו"ד סי' שיג אות יט) דו"ד עם הגאון חלקת יואב, עמ"ש הגאון חלקת יואב, להוכיח דחזן הכנסת אינו בכלל מינוי ושררה, מהא דשרי להשים גר חזן הכנסת. והגהמ"ח דחה, שאין זה ראיה, שהרי בקבלו עלייהו מותר לשומו דיין, ואפי' דיין קבוע, ואפי' נשיא ואב"ד, וכמבואר בכנה"ג (סי' ז). וע"ע בזה בספר מנחת אשר וייס עה"ת (בראשית סי' עא), **ובשו"ת** ציץ אליעזר (חי"ט סי' מח).

ובשו"ת בית מרדכי (ח"א סי' פ) העלה, שבדברים שאין בהם שלטון וכפייה, גר יכול לשמש כדיין ומורה הוראה ורב, אע"פ שאין אמו מישראל. ומעשה כזה היה לפני כמאתים וחמשים שנה באמשטרדם, באחת הקהלות הנודעות לשם ולתהלה באירופה של הימים ההם. וכמבואר בס' זרע יצחק (שנדפס באמשטרדם שנת תקמ"ט), ומחברו היה גר צדק, הנקרא בפי כל: ר' יצחק הגר, שהיה דיין ומורה הוראה באמשטרדם. ובהקדמת ספרו, מספר, שהוא ואביו ר' אברהם, היו גרי צדק, וכבר בגויותם קיימו הם ומשפחתם במסירות נפש את עיקרי דת ישראל ומצוותיה עד כמה שידעום מה"ת שבכתב. ובהיותו בן י"ג הגיע ר' יצחק לאמשטרדם ושם למד תורה אצל רב העיר ודייני העיר ונעשה ת"ח גדול. וגדולי הדור הרבו בשבחו כמבואר בהסכמות שם בריש הספר. והגאון ר' דוד דיאזידו (אב"ד וור"מ קהלת הספרדים באמשטרדם), כתב שם: "וכל הדבר הקשה כפטיש יפוצץ דתביר גזיזא דברדא, וכי ישאל איש דבר קטון או דבר גדול הנה הוא זוכה בכ"ד פירוקי. ולילה כיום יאיר במילי דאור' משנה וגמ' ספרא וספרי כבן עזאי בשוקי טבריא, החכם השלם והכולל המופלא וכו'. והגאון ר' דוד יצחק די ליאון (רבם של הספרדים בהאג) כתב שם: "החכם השלם והמופלא, דיין מצוין בהוראה". ומבואר שאף שאמו לא היתה מישראל, אע"פ כן היה דיין ומורה הוראה באמשטרדם. [ואולי מחמת שהקהל חיבבוהו וקיבלוהו עליהם]. ע"ש.

ובאג"מ שם כתב, שבעיקר האיסור של שום תשים וגו', נראה שאין איסור זה מצד הגר עצמו לקבל שררה, אפי' בשררה ממש. ע"כ. ולפי דברים אלו, אם הגר מקים מעצמו בית הוראה או פותח ישיבה, אין בזה כל חשש. וכיו"ב כתב בשו"ת ישיב יצחק שכטר (ח"א חו"מ סי' מו).

כל שלא אמר ג' דברים בפסח אינו מעכב את עיקר המצוה

מב) במשנה (פסחים קטז.), רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח מצה ומרור. ע"כ. וכ"ה בהגדה של פסח. ויש מפרשים דקאי על חובת קיום מצות פסח מצה ומרור (ראה במהרש"א שם, ובמלחמות רפ"ק דברכות. וכ"כ באבודרהם סדר ההגדה), אך יש מפרשים דקאי על חיוב סיפור יצי"מ. וכן משמע לכאו' ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ה), שסיים "ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה". ולכן מזכירים ג"כ "פסח", אע"פ שכיום אין לנו קרבן פסח, שזה בשביל סיפור יצי"מ, וכמ"ש ואמרתם זבח פסח הוא וגו'.

וכ"כ הרשב"ץ בביאורו להגדה של פסח, וז"ל, אומר רבן גמליאל כי כל סידור ההגדה הוא לומר שלשה דברים אלו, ואם לא אמרם לא יצא י"ח והגדת לבנך, אע"פ שבשאלת מה נשתנה נזכרו שלשה אלו, אינו אלא לענין השנוי שיש בין זה הלילה לשאר הלילות, אבל לתת עיקר הטעם בהן לא יצא י"ח אם

סימן תעד - ברכה על כוס שני

א. מנהגינו שאין מברכים בורא פרי הגפן אלא על כוס ראשון ושלישי בלבד, וכדעת מרן השלחן ערוך. והאשכנזים מברכים על כל כוס וכוס, וכן נוהגים כמה מבני עדת תימן, אך נכון שבארץ ישראל גם התימנים יאמצו להם מנהגי הספרדים, וכדעת מרן מרא דאתרא, ולא יעשו במה לעצמם להבדל משאר הספרדים.א)

לא אמרם כסדר. [ויש מבארים שלכן המשנה בריש מס׳ פאה לא מנתה את מצות סיפור יציא״מ בכלל הדברים שאין להם שיעור, כיון שצריך לומר פסח מצה ומרור].

וכתב הר״ן, כלומר, לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל, לא קאמר, ודכוותא בסוכה (כח.) א״כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, דלאו דוקא הוא, דהא לא הוי טעמא דההיא אלא משום שמא ימשך אחר שלחנו, וכל עוד לא נמשך אחר שלחנו יצא מה״ת, אלא ודאי כדאמרינן. ע״כ. וכ״כ הריטב״א (סוכה כח. יומא לז:), דהא דתנן א״כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, לאו דוקא הוא, דהא סוכה גדולה היתה, וכשרה היא, אלא שחכמים גזרו שמא ימשך אחר שלחנו, אלא פירושו לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, ודכוותה בפסחים (קטז.) כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי שאינו מעכב. וכיו״ב רבים. ע״כ.

וע״ע בפירוש הרשב״ץ (ברכות יא. עמוד מג), דמה שאמרו עשה כבית שמאי לא עשה ולא כלום, לאו למימרא שלא יצא י״ח ק״ש וצריך לחזור ולקרותה, דהא ודאי דלא אפשר לומר כן וכו׳, אלא לומר שלא יצא מן המובחר, מפני שעשה בכוונה כב״ש. וראיה לזה וכו׳. ודכוותה בפסחים (קטז.) דתנן כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא י״ח. שרוצה לומר לא יצא י״ח כראוי. [וכ״כ בס׳ המכתם שם בשם הראב״ד. וע״ע בדברי הרמב״ן במלחמות ה׳ (ברכות ח:)].

וכ״כ המאירי (ברכות יב: פסחים קטז.) דר״ל שלא הפליג בסיפור זה בכדי הראוי אא״כ פירש טעמן של שלש אלו, ויזכיר מקרא הראוי בהן בטעם כל אחת מהן. וכ״כ בשטמ״ק (ברכות ט. מד. מט.).

גם הריטב״א בהגדה ש״פ שלו כתב, ומה שאמר לא יצא י״ח, כלומר שלא קיים מצותו כראוי. לפי שמצינו שהקפיד הכתוב באמירה, כדי שנזכור נפלאות הבורא מתוך שנזכיר בפינו למה הם באים. ע״כ.

וזה דלא כמ״ש היעב״ץ בספר מור וקציעה (א״ח סי׳ סג) דאע״פ שיצא מדאורייתא, מדרבנן לא יצא עד שיפרש פסח מצה מרור וטעמיהן. וחכמים עשאוהו כלא יצא לגמרי, שהיכולת בידם ע״ז, ואחר שגזרו כך לא יצא כלל י״ח המצוה, אם לא בתנאים שקבעו. ע״כ. וגם בספרו לחם שמים (פסחים קטז.) הביא דברי הר״ן (שהובאו בתוס׳ יו״ט), וכתב, ואני תמה, פה קדוש כהר״ן יאמר דבר זה, אף דלאו דידיה היא, אלא דרביה הרמב״ן במלחמותיו שכ׳ כן, אטו לאו היינו דאפליגו בה אמוראי בברכות (יא.) דרב יוסף ס״ל עשה כדברי ב״ש לא עשה ולא כלום, ופירושו לא יצא י״ח כלל וצריך לחזור ולקרות ק״ש וכו׳.

אך אילו ראה דברי הרשב״ץ הנ״ל, לא היה כותב כן. דהתם נמי מה שאמרו ״לא עשה ולא כלום״ לאו דוקא. [ומרן החיד״א בספר דברים אחדים (דף קטז.) כבר דחה כן דברי היעב״ץ, והאריך בזה]. ומ״מ התוס׳ (סוכה ג.) כתבו, דהא דאמרו לו לא קיימת מצות סוכה מימיך, היינו דאפי׳ מדאורייתא לא קיים מצות סוכה, כיון שחכמים גזרו על כך. [חלק מהדברים מס׳ מאור ישראל פסחים שם].

והרב בית הלוי היה נוהג להכריז בכל שנה לפני עשיית הסדר: אנו עורכין את הסדר משום שכך ציוותה התורה [וחלק מן המצוות מדרבנן], ולא רק משום הנסים שנעשו אז, שעל אף כל הטעמים, דבר זה הוא ציווי ה׳. ואמר שזה כלל בכל טעמי המצוות. [הגש״פ מבית לוי (עמ׳ צג)].

מנהגינו שאין מברכים הגפן אלא על כוס ראשון ושלישי בלבד וכדעת מרן

א) **בדין** ברכת בפה״ג על ד׳ כוסות, על איזה כוסות יש לברך ועל איזה אין לברך, נחלקו בזה הגאונים, כי רב נטרונאי גאון ורב עמרם גאון סוברים שצריך לברך על כל כוס וכוס בפה״ג, הואיל וכל

כוס הוא מצוה בפני עצמו. וכ״ד רבינו שרירא גאון ורבינו האי גאון, הובאו דבריהם בספר מאה שערים לרבינו יצחק אבן גיאת (עמ׳ צט), ובשו״ת הגאונים שערי תשובה (סי׳ קא), ובמלחמות ה׳ להרמב״ן (פרק ערבי פסחים). וכ״ד הרי״ף (פסחים כד.). וכ״פ הרמב״ם (פ״ח מהל׳ חמץ ומצה ה״ה וה״י). וכ״כ התוס׳ (פסחים קג:). וכ״פ הראבי״ה ח״ב (עמ׳ קסד וקסט). והאו״ז הגדול (ח״ב דף ס. ע״א וב׳ וד׳) ועוד.

ולעומתם דעת רב כהן צדק ובעל המאור ורבינו יונה והרא״ש והטור, שיש לברך בפה״ג על כוס הראשון של הקידוש, וא״צ לברך בפה״ג על כוס שני, שנפטר בברכת בפה״ג שאמר בכוס הקידוש, ואין ההגדה מפסקת בין הכוסות. וכן יש לברך בפה״ג על כוס שלישי של ברהמ״ז, מאחר שברהמ״ז נחשבת לסילוק והיסח הדעת. כמבואר בפסחים (קג.), ובהרי״ף והרא״ש שם. ובטור וש״ע (סי׳ ק״צ). וא״צ לברך על כוס רביעי שגומר עליו את ההלל, שאין ההלל נחשב להפסק בין הכוס השלישי לרביעי.

טעמיהם של רבותינו במחלוקת זו

ומובא בראשונים כמה טעמים להצריך ברכה על כל כוס. א. משום שכל אחד מצוה בפני עצמה. כמו שאמרו בגמ׳ (קט:) דמה״ט אינו נחשב לזוגות לענין חשש סכנה, שנחשב כנמלך בכל פעם ופעם. [והמרדכי שם כתב, דכיון דכל חד למלתי׳ אתקין, מסיח דעתו ממנו עד שיגיע זמנו]. ב. ועוד, שכיון שאסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי, הוי הפסק. וגם לגבי כוס שני דשרי, מ״מ כיון שהתחיל בהגדה ועכ״פ בברכת אשר גאלנו, כיון דלברך ולשתות ביחד א״א, הברכה הויא הפסקה. [כ״כ המלחמות והר״ן בדעת הרי״ף. וע׳ בתוס׳ (קג: ד״ה רב). וס״ל שדוקא כשעוסק בדבר הרשות, כגון הלל ומגילה, שאינו מחוייב לקרותם באמצע, לכן אף שא״א לקרוא ולשתות ביחד אין זה הפסק. משא״כ דבר הקבוע לחובה, כקריאת ההגדה וברכת אשר גאלנו, אע״פ שאינו דבר של סילוק, מפסיק. ולכן אין ראיה מחברים שעקרו ללכת לבהכ״נ וביהמ״ד, שאינו קבוע לחובה. וה״ה אחר ברכה ראשונה וקודם התחלת הדבר, דאף בדבר הרשות אין להפסיק. ומה שאין מברך בפה״א על המרור אחר ההגדה וברכת אשר גאלנו שהפסיקו מהברכה על טיבול ראשון, צ״ל דס״ל כדעת ר״י, שברכת המוציא פוטרתו. כן ביאר הגר״א בביאורו כאן]. וגם יש לדון משום היסח הדעת, באריכות הזמן של סיפור יצי״מ.

אך הרא״ש (פסחים י, כד. וע״ע בחולין פ״ו סי׳ ו) השיב ע״ז, שהמצוה אינה מזקקת ברכה חדשה, כל זמן שאין היסח הדעת, כדמצינו לעיל (פסחים קג:) לדעת רב אשי שבהמ״ז אינה מפסקת, שמברך הגפן על הכוס הראשונה פוטר כוס של בהמ״ז, אע״פ שהוא מצוה בפני עצמו. וכן ברכה על תפילין של יד פוטרת תפילין של ראש, אע״פ שכל אחת מצוה בפני עצמה. ואם משום הפסק שא״א לשתות ולברך ביחד, הרי אם עמד להתפלל באמצע הסעודה, ואפי׳ הגיע סמוך ללילה ואין שהות לו לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק וא״א לו לאכול עד שיתפלל, אפ״ה לא הוי הפסק, כ״ש בין כוס ראשון לכוס שני, שאם ירצה לשתות שותה, דלא הוי היסח הדעת, וכן בין שלישי לרביעי אע״ג שאסור לשתות, כיון שהכוס לפניו ודעתו לשתות, לא הויא הלילא הפסק והיסח הדעת. ע״כ.

וכתב מרן הב״י (באו״ח סי׳ קעח), שלדעת הרי״ף שמברך על כל כוס, דס״ל דההגדה הפסק, ה״ה דתפלה הויא הפסק. ומ״מ כיון דלא נהוג עלמא בההיא דפסחים כוותיה, שהרי אין אנו מברכים על כוס ההגדה, ממילא ה״ה המתפלל בתוך סעודתו לא נקטינן כוותיה אלא כדברי הרא״ש. ע״כ. וכ״פ בש״ע שם (ס״ו).

והאחרונים הקשו ע״ד הרמ״א, שבסי׳ קע״ח הודה למרן בדין זה, ואילו כאן כתב שמברך על כל כוס. ולכן כתב בים של שלמה (חולין פ״ו סי׳ י. וכ״כ בדרישה סי׳ קעח אות ג) שטעם ראשון עיקר, דכיון דהוו ד׳ מצוות, נחשב כמו שהתנה בשעת הברכה שלא להוציא את הכוס השני שישתה. וכ״כ הט״ז כאן, דכיון דתיקנו חכמים ד׳ כוסות, הוי כמתנה בפירוש בשעת הברכה, שאין בדעתו לשתות מחמת ברכה זו אלא כוס זה, וכיון שצריך לכוס אחר חייב לברך עליו.

וכתב עוד הים של שלמה, דההגדה איננה הפסק, דהוי כדברי הרשות שאין מפסיק. [הובא בפרי מגדים כאן]. ע״ש. וביישוב הקושיא ע״ד הרמ״א, י״ל בפשיטות, שהרמ״א לא פסק כאן כדעת הרי״ף שכן עיקר להלכה, אלא אתא עליה מכח מנהג, וס״ל שאחר שנהגו, ממילא מתחלה שמברך על כוס ראשון, כוונתו שלא יפטור את הכוס השני,

שהרי כן נוהגים לברך שוב על כוס שני. אבל לגבי תפלה שבזה אין מנהג מפורש שפיר יש לפסוק להקל כדעת הרא"ש, ומשום ספק ברכות. שהמנהג שנהגו בארצותם כדעת הרי"ף, אינו משום שכך הכריעו להלכה, או שקיבלו עליהם את הרי"ף לרב בכל ההלכות, ולכן אין מזה הכרח לגבי הלכה אחרת, וכ"כ הר"ן (ר"פ ראשית הגז), דבכה"ג אמרינן מאי דנהוג נהוג ומאי דלא נהוג לא נהוג, והדרינן לדינא. ודו"ק.

[**ובערוה"ש** (תעד, ב) הקשה ע"ד הט"ז הנ"ל, דמנ"ל לומר תנאי זה שמתכוונים שלא להוציא כוס שניה בשביל שתקנו ד' כוסות, ולכן ביאר מטעם אחר, שכיון שיש כאן חיוב שתיה מחמת תקנת חכמים, ויש כאן ספק לענין הברכה, ממילא מוכרח דלפי תקנת חכמים בהכרח שאין הכוונה לפטור את הכוס השני מברכה ראשונה. וע"ע בתבואות שור (סי' יט ס"ק יז) שאין כוונת הט"ז שמכוין כך במחשבתו, אלא כוונתו דהוי כנמלך בכל כוס, מכח החיוב שחייבוהו חכמים לעשות בכל כוס מצוה אחרת. ולעולם לא שמענו בשום פוס', דלבני אשכנז שנוהגים לברך על כל כוס וכוס בפה"ג, יש לצאת ידי ספק ולכוין בכל כוס שאינו פוטר כי אם אותו כוס]. וע"ע מ"ש בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יח) באורך רב בבירור דין זה וטעמו.

אם עבר שיעור עיכול ולא בירך ברכה אחרונה, ודעתו עדיין לאכול, אם צריך לחזור ולברך

והנה ידועה מחלוקת האחרונים אם עבר שיעור עיכול ולא בירך ברכה אחרונה, ודעתו עדיין לאכול ולשתות, אם צריך לחזור ולברך כשחוזר לאכול או לשתות, שהמג"א (סימן קפד סק"ט) כתב: נ"ל מי שנתכוון לפטור שתי אכילות או שתי שתיות בברכה אחת, ושהה בינתים כדי עיכול, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, אלא שבספר אבן העוזר השיג על המג"א, שדבריו אינם אלא דברי נביאות, שהרי כתב הרמב"ם (בפ"ד מהלכות ברכות ה"ז), שאם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור לאכול ולשתות, אפי' פסק כל היום כולו א"צ לחזור ולברך. ע"כ. וכ"כ בשו"ת גנת ורדים (חאו"ח כלל ג' סי' כ'), שלא אמרו חכמים בשיעור עיכול אלא לגבי ברכה אחרונה, אבל לענין ברכה ראשונה כל שדעתו לחזור לאכול או לשתות, אף ששהה הרבה יותר משיעור עיכול א"צ לברך. וכן העלו עוד אחרונים דלא כמג"א.

אולם הגאון הראשון לציון רבי חיים אברהם גאגין בשו"ת חוקי חיים (או"ח סימן א'), הביא דברי הרמב"ם והמג"א והאבן העוזר הנ"ל, וכתב ליישב, שאין מדברי הרמב"ם סתירה לדינו של המג"א וכו', ואם הלכה רופפת בידיך פוק חזי מאי עמא דבר, שהמנהג מימי עולם ושנים קדמוניות פה עה"ק ירושלים ת"ו, ובביהמ"ד של חסידים בית אל, לברך על כל כוס וכוס, כשמפסיקים בינתים יותר משעה ומחצה, ולאפוקי ממ"ש בשו"ת נוה שלום (סי' ח'), שהעלה שדי בברכה אחת, שאין ראיותיו מכריעות כלל. ולכן העיקר שחובה לברך על כל כוס וכוס כדי שלא יהנה מן העוה"ז בלא ברכה. עכת"ד.

והגאון רבי יצחק אבולעפייא בשו"ת פני יצחק ח"א (בהלכות ברכות סי' רכ) הביא דברי החוקי חיים הנ"ל, וכתב שכן עיקר להלכה ולמעשה, ובפרט שעינינו הרואות שכן המנהג גם בליל חג השבועות ובליל הושע"ר, שמגישים קפה מידי פעם בפעם, ונוהגים לברך על כל כוס וכוס. וידוע שבמקום מנהג אין לומר סב"ל. אלא שטוב לכוין בשעת ברכתו שאינו רוצה לפטור שתיה אחרת בברכתו זאת. ע"ש. וכן העלה הרה"ג רבי שלמה זוראפה בשו"ת שער שלמה (סימן צט). (וראה עוד בשער שלמה סימן נא וק"ג. ודו"ק).

אולם הגר"ש אליעזר אלפנדארי בשולי הסכמתו לספר קומי רוני, (ירושלים תרפ"ה), וכן בספרו שו"ת הסבא קדישא ח"א (סי' ו'), הביא דברי החוקי חיים, וכתב, תמהתי מראות איך לא חשש מורנו הרב ז"ל להרבות בברכות, ולא כן דרכם של הפוסקים ראשונים ואחרונים שחששו לאיסור ברכה שאינה צריכה, ואפי' כשהיתה דעתם נוטה לברך, לא סמכו על דעתם וחששו לכללא דספק ברכות להקל, אלא אם כן במנהג שנתפשט מזמן הראשונים, ומלבד מה שמפורש בדברי הפוסקים בנ"ד שאין לברך, הנה גם מדברי הראשונים שהובאו בשו"ת חוקי חיים שם, מתבאר להדיא שאין לברך. וכל מה שרצה לדחות שם חוזר ונראה. ולכן הנכון שיכוין

לפטור בברכה ראשונה כל מה שישתה לאחר מכן, ולא יברך אלא בפעם הראשונה. עכת"ד.

וכנראה שהמהרש"א אלפנדארי סובר שהמנהג שכתב החוקי חיים אינו כדאי לסמוך עליו, כיון שלא נהגו כן מזמן הראשונים, וכעין מ"ש החקרי לב בתשובה שהובאה בשו"ת סמיכה לחיים (יו"ד סימן ד'), שאין מנהג מועיל להכריע במחלוקת פוסקים, אלא מנהג שידענו שנתפשט מזמן הרבנים הקדמונים שהיה לאל ידם כח להכריע במחלוקת הראשונים, משא"כ בדורותינו שנתמעטו הלבבות ואין בנו כח להכריע וכו'. ע"ש. ולכן חזרנו לכלל סב"ל.

ומה גם שרבים מן האחרונים הסכימו בזה דלא כהמג"א, שאין שיעור עיכול נחשב כהפסק לגבי ברכה ראשונה, ולכן העיקר בזה שאין לברך על כל כוס וכוס ואע"פ שעבר שיעור עיכול, דסב"ל. וכן העלה בשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' כז) ובשו"ת יחוה דעת ח"ו (סי' יא).

אם אפשר לעשות תנאי בכל השנה שדעתו שהברכה הראשונה תחול רק על כוס אחד

ואם אפשר לעשות תנאי בכל השנה שדעתו שהברכה הראשונה תחול רק על כוס זה כדי להסתלק מן הספק, ואז יברך על כל כוס וכוס ברכה ראשונה, ואפילו שלא בירך ברכה אחרונה (כגון שלא שתה שיעור רביעית או בשתייה חמה כתה וקפה שאין מברכים לאחריה ברכה אחרונה). **ראה באורך וברוחב בספר** ילקו"י (ברכות סי' קעח סעי' יא וסעי' יג, ובמילואים עמ' תשיד שנת תשנ"א עם תוספת נופך שנת תשס"ד) **ובילקו"י שבת** (כרך א ח"ד עמ' תקצ) **ובספר שלחן המערכת ח"א** (עמ' תעו), **ובספרי מרן ראמו"ר זצוק"ל האריך בנדון זה בשו"ת יביע אומר** (חלק ו סימן כז, ובמפתחות שם), **ובשו"ת יחוה דעת** (ח"ו סימן יא), **ובחזו"ע ברכות** (עמ' קעג), **ובהסכמתו לספר ברית כהונה ח"ג.**

והנה בספר אול"צ (ח"ב פ"יב שאלה יז) כתב, שבמקום שאחרים מגישים לו, או שהוא מגיש לעצמו אלא שאינו יודע אם ירצה לשתות עוד, לכתחילה יכוין בשעת הברכה שאין בדעתו לפטור בברכה זו אלא כוס זה בלבד, או אם שתה כשיעור ברכה אחרונה יברך ברכה אחרונה לאחר ששתה, ואז יברך על כל כוס וכוס, ויצא מידי כל ספק. ובדיעבד שלא עשה כן, אינו מברך אלא על הכוס הראשון בלבד, ובמקום שודאי דעתו לשתות מה שיביאו לו, יכוין בתחילה על כל מה שיביאו לו, וכן אם הוא מגיש לעצמו ובדעתו לשתות עוד, מברך לכתחילה רק על כוס ראשון, ופוטר בזה כל מה שישתה אחר כך, ואפילו לזמן מרובה, ובלבד שלא שינה את מקומו.

ושם בהערה כתב שאין לחוש כשמכוין לפטור בהדיא רק כוס ראשון משום גורם ברכה שאינה צריכה, שכל שעושה כן לצאת מידי ספק אין בזה משום גורם ברכה שאינה צריכה. וכמו שמוכח מדברי הש"ע (בסי' קע"ד ס"ד), שכתב בסתם שהמבדיל על השולחן פוטר היין שבתוך המזון, והוסיף שי"א שאין ברכת יין הבדלה פוטרת אא"כ נטל ידיו קודם הבדלה, וכתב שם מרן, הילכך המבדיל קודם נטילה, יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה, ובדיעבד שלא כיון כך, פוטר יין שבתוך הסעודה, דספק ברכות דרבנן להקל. חזינן שאע"פ שכתב מרן בסתם שפוטר, מ"מ כתב לכוין בהדיא שלא לפטור, ואז יוכל לברך על היין שבתוך המזון, אע"פ שזה ספק גורם ברכה שאינה צריכה, וע"כ שהטעם הוא כמו שנתבאר, שכל שעושה כן כדי לצאת מידי ספק, אין בזה משום גורם ברכה שא"צ, שהרי צריכה היא כדי לצאת מידי ספק. וה"ה בנ"ד. עכת"ד. ולכאורה דברי האול"צ צדקו מאד בהסתמך על דברי מרן השו"ע (בסי' קעד ס"ד) שבכל מקום דאיכא פלוגתא דרבוותא יעשה תנאי כדי להסתלק מן הספק ולא חיישינן לברכה שאינה צריכה.

אך הנה בשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' קח אות פו), כתב להעיר ע"ד האול"צ הנ"ל, וז"ל, הנה כשלומדים בליל חג השבועות, או ליל הושע"ר, ומגישים להם תה או קפה, אם צריך לברך על כל כוס או די לברך על הכוס הראשון. דמ"ש האול"צ שיכוין בשעת הברכה שאין בדעתו לפטור בברכתו אלא כוס זה בלבד. ואז יברך על כל כוס וכוס. הנה לא ראה מ"ש מהרש"א אלפנדארי בשולי הסכמתו לספר קומי רוני (ירושלים תרפ"ה) וזת"ד, מ"ש מר בשם חוקי חיים לברך על כל כוס וכוס, זכורני כי מזה שנים רבות שראיתי דברי הרב חוקי חיים, תמהתי מראות שאיך לא חשש להרבות בברכות וכו', ע"כ. וע"פ זה נתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ו

(חאו"ח סי' כז) שאין לברך אלא על כוס ראשון, ושיש לכוין שהוא פוטר בברכתו כל מה שישתה אח"כ. ע"ש. ואף שבשו"ת שער שלמה זוראפה (סי' צט) פסק שצריך לברך על כל כוס וכוס. וכ"כ בשו"ת פני יצחק אבולעפייא ח"א (בהל' ברכות אות רכ). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ה (סי' קב). ובשו"ת ציץ אליעזר חי"ב (סי' א, דף ז: והלאה). מ"מ נראה שאין לזוז בזה מדברי המהרש"א אלפנדארי הנ"ל.

דשוא"ת עדיף.

הא חזינן דמרן באמו"ר נקט בתר כל איפכא מדברי האול"צ, שאין לעשות תנאי ולכוין לפטור בברכתו רק את הכוס הראשונה, ולגרום ברכה שאינה צריכה.

והאמת אומר שמזה זמן מה נתקשיתי בדברי מרן באמו"ר זצ"ל דמה יענה ביום שידובר בו על סברת האול"צ מדברי מרן הש"ע (סי' קעד סע' ד), שבכל ספק שנחלקו בו הפוסקים אם לברך ואיכא חשש ברכה לבטלה יעשה תנאי, שמכוין לפטור בברכה זו רק יין זה או רק כוס זה, וכנ"ל.

וביותר מזה המעיין חיפוש אחר חיפוש ימצא כן בתורת מרן באמו"ר זצ"ל שכן נקיט להאי כללא בכמה מקומות, שבכל ספק יעשה תנאי שמכוין לפטור אך ורק בברכה זו, ואין בזה חשש של ברכה שאינה צריכה, ואציינם בתמצית.

א. זה בראשונה בשו"ת יביע אומר חלק ג - אורח חיים (סימן כז אות י), בכל קטן שנעשה בר מצוה, בליל התקדשו להכנס למצות, למה לא יצטרך לברך ברכת התורה כדי שיוכל ללמוד באותו ערב, **ולבאורה יש עצה** בזה לומר לקטן ביום האחרון של שנת י"ג בבוקר, שיכוין בעת ברכת התורה שאינו רוצה לפטור אלא מה שילמוד עד הערב, ואז יוכל לחזור ולברך בלילה לפני שילמוד. וכעין מ"ש מרן בש"ע (סי' קעד ס"ד) במה שנחלקו הפו' אם ברכת היין של הבדלה פוטרת היין שבסעודה, הילכך יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה.

ב. וזאת בשנית שו"ת יביע אומר ח"ד (או"ח סימן יט אות ה) המורם מכל האמור שהמברך שהחיינו לפטור ב' מיני פר"ח, אם היו הפירות לפניו, נפטרים בברכה אחת. ואם היו שלא לפניו לא נפטרו בברכתו הראשונה, וצריך לחזור ולברך שהחיינו. והנכון שיביאם בזה אחר זה (ולא יחשוב עליהם כלל בעת ברכתו הראשונה) ויברך על כל אחד ואחד מהם. ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה. וכמ"ש באשל אברהם מבוטשאטש (ס"ס רכה). וכ"כ בס' זכרנו לחיים ח"ב (מע' ברכות אות יח). ובס' ברכת יוסף ידיד ח"ב (מע' זמן סי' יז). ועל צד היותר טוב יכוין להדיא שלא לפטור הפרי השני בברכת שהחיינו שעל הראשון. (וכמ"ש כיו"ב הדבר שמואל (ס"ס רסד) הנ"ל.) וסמוכין לזה מדברי מרן הש"ע (סי' קעד ס"ד) שמאחר שיש מחלוקת אם בפה"ג דהבדלה פוטרת היין שבתוך המזון. הילכך המבדיל קודם נט"י יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה. ואם לא כיון כך, סב"ל. ע"ש.

ג. ובשלישית בשו"ת יביע אומר ח"ה (או"ח סי' ו אות י) אודות מי שניעור בלילה וכמנהג ישראל קדושים בלילי חג השבועות והושע"ר אם צריך לברך ברכה"ת לאחר עמוה"ש או לא. שעכ"פ בודאי דלדידן עדיף טפי לברך כל אחד בעצמו. וכ"כ מהר"ח פלאג'י בכה"ח (סי' ט אות ב), שהניעור בלילה לא יסמוך על אחרים לשמוע מהם ברכה"ת, כיון דגברא בר חיובא והוא יתן בקולו קול עוז לברך בעצמו ברכות התורה. ע"ש. וכן עיקר להלכה, ובאמת שבכמה קהלות מהאשכנזים נוהגים ג"כ לברך ברכה"ת אחר עמוה"ש, וכמ"ש בשו"ת השיב משה הנ"ל. וכ"כ בערוה"ש (סי' מז סכ"ד), כי מ"ש המג"א לפרש בד' מרן הש"ע שאם לא ישן בלילה א"צ לברך, באמת שאין כוונת הש"ע כן, וגם הש"ע מודה שצריך לבוקר בבוקר: וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. ע"כ. וכ"כ בשו"ת ברכת חיים (חאו"ח סי' ב). ולכן לדידהו אם לא ימצא אחר להוציאם י"ח ברכה"ת, עליהם לברך בעצמם ברכה"ת. **וטוב שיכוונו בברכה"ת של היום הקודם שאינם פוטרים עצמם אלא עד למחר עם עמוה"ש.** וכעין מ"ש מרן הש"ע (סי' קעד ס"ד) במה שנחלקו הפוסקים אם בפה"ג של הבדלה פוטרת היין שבסעודה: הילכך יכוין בהבדלה שלא להוציא יין שבתוך הסעודה.

ד. וברביעית בשו"ת יביע אומר ח"ה אורח חיים (סימן יז אות ד). ועינא דשפיר חזי בשו"ת גנת ורדים (חאו"ח כלל א סי' ל) שכתב, שהאוכלים תאנים וענבים אבטיחים וקשואין אחר הגבינה באמצע הסעודה, למתק הפה מן הגבינה, שאין לברך כלל על פירות אלה אפי' אוכלם תחלה בלא פת, (ומי שלבו נוקפו יאכלם בתחלה עם הפת ואז ינצל מכל ספק). וה"ט שדין פירות אלו כדין הגבינה עצמה שאינה טעונה ברכה אפילו אוכלה בלא פת, שהיא בכלל

מ״ש מברך על העיקר ופוטר הטפלה, והרה״ג מהר״י זיין בתשובה (שם סי׳ לא) האריך למעניתו על זה, והעלה שצריך ליזהר לאכול מהם בתחלה בלא פת כדי לברך עליהם. וחזר הרהמ״ח (שם סימן לב) לקיים דבריו. ע״ש. וכו׳ **ונ״ל שהעיקר שאפשר לכוין בברכת המוציא שלא לפטור הפירות הללו, ויאכלם תחלה בלא פת בברכה.** וכעין מ״ש מרן הש״ע (סי׳ קעד ס״ד) במחלוקת הפוסקים אם בפה״ג של הבדלה פוטרת היין שבסעודה: הילכך יכוין בהבדלה שלא להוציא יין שבתוך הסעודה.

ה. ובשו״ת יביע אומר ח״ח (סימן כו אות ד) אחר שהאריך העלה למסקנא דדינא, שהאוכל פרי שברכתו ודאית, והפרי השני שנוי במחלוקת הפוסקים, יכוין בברכתו הראשונה על הפרי שברכתו ודאית, ויכוין בפירוש שלא לפטור הפרי המסופק, ואז יוכל לברך עליו, כגון שהביאו לפניו תפוח ובננה, יכוין בברכת בפה״ע על התפוח שלא לפטור הבננה, שיש ספק בברכתה אם בפה״ע או בפה״א, ואז יוכל לברך על הבננה בפה״א, כמו שנוהגים העולם. ע״כ. וכבר כתבנו שגם הגרי״ח בשו״ת רב פעלים, ובס׳ בא״ח הסכים לדברי הפמ״ג בזה, ועוד שעכ״פ כל שנתכוון בפירוש שלא לצאת בברכתו על דבר שיש בו ספק ופלוגתא דרבוותא, ש״ד, ולא חשיב כגורם ברכה שא״צ, שיש צורך בדבר להנצל ממחלוקת, (וכן מבואר בפמ״ג סי׳ ריא מש״ז סק״ב), **וכהיא דמרן הש״ע (סי׳ קעד ס״ד)** בענין מחלוקת הפוסקים אם בפה״ג של הבדלה פוטרת היין שבסעודה, **אשר על כן יכוין בהבדלה שלא להוציא י״ח ברכת היין שבסעודה.**

ו. וכן הוא בחזו״ע סוכות (ע׳ קמ ע״ב), שכתב, מי שסועד סעודה שלישית בסוכה סמוך לשקיעת החמה, ויוצא אח״כ להתפלל בבית הכנסת תפלת ערבית, וחוזר מיד לסוכתו להבדיל על היין להוציא גם את בני ביתו, ומיד אח״כ סועד סעודה רביעית בפת יותר מכביצה, יש לו לכוין בברכת לישב בסוכה שעל סעודה שלישית שהוא מכוין לפטור בברכתו רק עד סוף סעודה שלישית, ואז יוכל לברך ״לישב בסוכה״ בהבדלה, ומיד ישב לסעוד סעודה רביעית. (שו״ת מנחת יצחק ח״ט סי׳ קסג). [וע׳ בשו״ת זרע אמת ח״ג (סי׳ סח), ובשו״ת עצי הלבנון (ס״ס כח)]. והרי זה דומה למ״ש מרן בש״ע (סי׳ קעד ס״ד), בענין מה שנחלקו הפוסקים אם ברכת בפה״ג על היין של ההבדלה פוטרת את היין שבסעודה, **״הילכך יכוין בהבדלה שלא להוציא את היין שבסעודה״.** וכתב בערה״ש שמכאן ראיה דבכל כה״ג יכוין שלא לצאת בברכתו יותר מחיובו בעת ההיא, ושאין לחוש בזה משום ברכה שא״צ. ע״ש. וכ״כ בשו״ת רב פעלים ח״ב (חאו״ח סי׳ ה). וע״ע בשו״ת רב פעלים ח״ב (סי׳ כז ד״ה ולכאורה היה). ובמור וקציעה (סי׳ תרלט), ובספר תבואות שור (סי׳ יט ס״ק יז), ובספר משנת חכמים (הל׳ ת״ת דף מד ע״ג), **ובשו״ת יביע אומר ח״ה** (חאו״ח ס״ס ו). ודו״ק.

מכל הלין אתה הראת לדעת שגם מרן אאמו״ר ס״ל כדברי השו״ע בסי׳ קעד סעי׳ ד. ומשתמש בו בהרבה מקומות, וא״כ אמאי בנ״ד השיג על דברי האול״צ.

ושמעתי ביאור בדברי מרן אאמו״ר זצ״ל, שדבריו מדוקדקים היטב כסולת נקייה, כי המעיין בדברי מרן אאמו״ר יראה שבכל עת שמביא דברי מרן השו״ע (סי׳ קעד) מציין אאמו״ר זצ״ל שדין זה לעשות תנאי כדי להסתלק מן הספק ולשוב ולברך עוד פעם בשנית, לא נפיק מידי מחלוקת, שהן אמת שבערך השלחן שם למד שמכאן ראיה דבמקום פלוגתא דרבוותא בספק ברכות, יכוין שלא לצאת בברכה הא׳, ואין כאן חשש ברכה שא״צ, כיון שעושה כן לאפוקי נפשיה מפלוגתא. מ״מ דעת הרב שמלה חדשה חיו״ד (סי׳ יט). לא ס״ל כן והתב״ש (שם ס״ק יז) הרגיש מד׳ מרן הש״ע א״ח (סי׳ קעד) הנ״ל, וכ׳ לחלק דשאני התם שאין הכוסות מענין אחד, שזה בא למצוה וזה לשתיה, כמ״ש בב״י שם, ולהכי אפי׳ למ״ד שאינו הפסק, מ״מ כשמכוין להפסיקו מודה דחשיב הפסק. ע״ש. גם בס׳ טהרת המים בשיורי טהרה (מע׳ ב אות ל - לא) כ׳, שגם במקום שיש פלוגתא דרבוותא שי״א שהדבר השני נפטר בברכת הראשון, לדעתם אם מכוין בראשון שלא לפטור את השני כדי שלא יכנס בסלע המחלוקת לאו שפיר עביד, שנכנס עי״ז באיסור גורם ברכה שאינה צריכה, שלדעת כמה פוסקים עובר על לא תעשה. ע״ש. וכ״כ בספרו שו״ת מעט מים (ס״ס לט). ע״ש. וע״ע בשו״ת שם אריה (חאו״ח סי׳ טו), ובשו״ת קרן לדוד (סי׳ נט), ובס׳ פתח הדביר (סי׳ קעז סק״א), וברכת יוסף ידיד (עמוד קטו), מ״ש בזה. לפ״ז בנ״ד לא מהניא עצה זו.

ויש עוד להוסיף דמרן השו"ע עצמו בסי' רצט (סעי' ז) השמיט את העצה שנקט בסי' קעד (סע' ד) לעשות תנאי שהוא מכוין לפטור בברכתו רק את היין של ההבדלה ולא שבתוך הסעודה וז"ל מרן (בס' רצט) המבדיל על היין על שלחנו, אפילו הבדיל קודם שנטל ידיו, פוטר היין שבתוך המזון שא"צ לברך עליו. וי"א דלא פטר אא"כ נטל ידיו קודם שהבדיל. ע"כ. וע' בט"ז שנקיט לדינא שהעיקר בדעת מרן כשיטת הסתם וכן התוספת שבת (סי' רצט ס"ק יד) נקיט דהעיקר כדעת מרן השו"ע במשנתו האחרונה שהשמיט תנאי זה וע"ע בביאורים לתוס' שבת (ס"ק כד).

ומשום כך דדינא דמרן השו"ע בסי' קעד לעשות תנאי כדי להסתלק מהספק, אי נקטינן בכל מקום דאיכא פלוגתא דרבוותא לעשות תנאי, לא נפיק מידי מחלוקת גדולה בין גאוני עולם וכנ"ל, אזיל ונקיט מרן אאמו"ר זצ"ל שאין לעשות תנאי רק במקום שיש שינוי במציאות ואבאר.

הנה המעיין בכל המקומות הנ"ל שהבאתי שבהם מסתמך עליהם מרן אאמו"ר זצ"ל לעשות את התנאי יראה הרואה שמרן אאמו"ר מציין לדברי שו"ת בית שערים (ח"א חאו"ח סי' לב). והנה ז"ל הבית שערים, אשר הפלאת (השואל שם בתשובה) על דברי מג"א סי' תצ"ד שכתב לענין ברכת התורה אם הוא ניעור כל הלילה, דצריך לברך, דמתחילה לא הי' דעתו לפטור רק ליום ולילה. ע"ש. ונראה דהמג"א סובר כדעת הב"ח (ס"ס תרמ"ג) דסובר דכשחוזר ואוכל חוזר ומברך, והיינו טעמא דכל אדם דעתו מן הסתם שלא תהי' הברכה פוטרתו אלא עד שעה שיחזור ויאכל, כי אז יחזור ויברך. ובעיניך יפלא שדברי מג"א סותרי' עצמם, שכתב בסי' תרט"ל סקי"ז לתמוה על הב"ח הנ"ל, דאטו מי שיש לו ציצית ויכווין שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא. ע"ש. וציינת לעיין בס' מהר"מ שיק (או"ח סימן א'), שמע בני כי לק"מ, והחילוק גדול ביניהם, דהב"ח שם כתב דאף **אם לא יצא מן הסוכה כלל כל היום**, אפ"ה כשחוזר וסועד חוזר ומברך. וכן המג"א מיירי שהוא לבוש בציצית **ולא הפסיק כלל** מעשיית המצוה, בזה שפיר כתב מג"א דלא מהני דעתו שלא יפטר בברכה אלא עד חצות, או עד שעת אכילה, דדעת שוטי' הוא זה שרוצה לברך ברכה לבטלה, **כיון שלא הפסיק בעשיית המצוה ומצוה אחת נמשכת הוא זה, ואיך יברך שני פעמים, אבל בברכת התורה הלא באמת מפסיק מלימודו בעסקיו ואכילה ושתיה והליכה לביה"כ ותפלה, והי' ראוי לברך בכל פעם כשחוזר ללימודו**, רק כיון דכל שעה מחוייב ללמוד אינו מייאש דעתו, ולכן א"צ לחזור ולברך, כמ"ש התוס' והרא"ש ור"י (בברכות י"א). ועיי' בטוש"ע (או"ח סימן מ"ו). וא"כ הא דא"צ לחזור ולברך הוא רק משום דהי' דעתו לפטור הכל, וא"כ שפיר כתב מג"א דאם לא הי' דעתו לפטור רק ליום ולילה, שוב צריך לברך, דהא באמת הי' הפסק בעשיית מצות לימוד התורה, ואינו פטור רק משום שדעתו לפטור, אבל כיון שאין דעתו לפטור יותר שוב חייב מדינא לחזור ולברך משום הפסק. וא"ש. עכ"ל הבית שערים.

הנה מבואר הוא דכל מה דסמך מרן אאמו"ר זצ"ל על הכלל של מרן השו"ע בסי' קעד סע' ד, זה אך ורק שיש שינוי ג"כ במציאות, אבל אם אדם נמצא באותו מצב, כגון כששותה מים בביתו או בבית המדרש, ולא יוצא כלל מחוץ לביתו, ע"ז לא סמכינן לעשות התנאי להסתלק מן הספק, שמכוין לפטור בברכתו רק את הכוס ששותה כעת, כיון שהרב תבואות שור (בסי' יט) ועוד אחרונים נקטי דאין למדים מדברי מרן השו"ע לכל מקום, אלא רק בדין הבדלה, ששם זה כוס הבדלה וכוס של סעודה וכנ"ל. וכן מוכח מדברי הרב פעלים (חאו"ח ח"ב סי' ה) שמציינו מרן אאמו"ר תמיד בנדון זה, והוא מיירי שיוצא מביתו עם תפילין, שיש שינוי במציאות. ע"ש.

והנה רעיון זה של האול"צ לעשות תנאי כדי להסתלק מן הספק, כבר קדמו הגאון ר' משה כלפון הכהן בספרו ברית כהונה ח"ג (מערכת ה אות ב), שדן לגבי הושענא רבה ובליל שבועות שאין ישנים כל הלילה, אם יש לברך בכל פעם על הקפה שמביאים לו, והביא דברי הרב חקי חיים גאגין (סי' א) שצריך לברך בכל פעם, ודלא כהרב נוה שלום שלואל (בתשובה סי' ח), וסיים הרב ברית כהונה, וכדי לצאת ידי חשש ספק ברכות יכווין בכל פעם שמברך **שאינו מתכוון לפטור אלא כום זה**. ע"כ.

ובספר ילקוט יוסף ברכות (סי' קעח מהדורא ראשונה שנת תשנא, עמ' רכו בד"ה וגבי פירות) ציינתי בדין זה לדברי מרן אאמו"ר זצ"ל בהקדמתו לספר ברית משה, שהעיר כמה הערות, וכוונתי היתה לספר ברית כהונה ח"ג (מר ניהוא הגאון ר' "משה"

כלפון הכהן זצ״ל, והערות אלו הודפסו בברית כהונה ח״ג בהוצאה ישנה, ובמהדורה חדשה הושמטו, ולכן בשו״ת יביע אומר ח״ט (או״ח סימן צב) בהערות על ספר ״ברית כהונה״ להגאון רבי כלפון משה הכהן זצ״ל הושמטו הערות אלו, ובע״ה יודפס בשו״ת יחוה דעת החדש ח״ז סי׳ קסח).

ושם מרן אאמו״ר הביא את דברי הרב ברית כהונה, שכתב להתנות לפטור בברכתו רק את אותו כוס ששותה, ומרן השיג עליו שדין דמרן השו״ע סי׳ קעד לא נפיק מידי פלוגתא, ושם ציין לדברי ערך השלחן והתבואות שור והרב פעלים ולבית שערים, ובמסקנתו העלה, שאין לעשות כן, אלא כדברי המהרש״א אלפאנדרי, שיכוין בכוס הראשונה ויפטור את השאר. ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ובפרט בתורת מרן אאמו״ר זצ״ל לידוע לכל המתייגע בתורתו, ומאי דשתיק מלפרש שמלתו בהערות על האור לציון, הנה כי כן כבר פירש משנתו רבות בשנים לפני כן בהקדמתו לברית כהונה (שנת תשל״ג).

והעולה לדינא, שאין לעשות תנאי זה אא״כ יצא לחוץ, ובכל המקומות שמרן אאמו״ר הסתמך ע״ד מרן השו״ע סי׳ קעד, אינם אלא במקומות שיש שינוי במציאות, כגון יציאה מהסוכה, ברכה״ת שהשתנה הקטן והגדיל ועבר היום ונעשה לילה, וכן בכמה סוגי פירות חדשים שיש בהם ברכת שהחיינו, אבל כשיושב בכולל או במשרד, ושותה מדי פעם מעת לעת, אפ׳ בזמנים מרוחקים, כיון שדעתו לשתות, ודאי שאין יכול לעשות תנאי זה שכתב האור לציון, דעדיין לא נפיק מפלוגתא דרבוותא.

הכרעת ההלכה והמנהג לדידן בני עדות המזרח - בברכה בארבע כוסות

וניהדר אנפין לנידון ד׳ כוסות בליל פסח, דלענין הלכה כתב הרא״ש שם, וכן בתשובה (כלל יד סי׳ ה) שאין לברך אלא על כוס ראשון ושלישי, וברכה אחרונה אין לברך כי אם על כוס רביעי, וכן מצאתי כתוב בשם ה״ר יונה ז״ל, וכן ראוי לעשות. דהממעט בברכות אינו מפסיד, דברכות אינן מעכבות, אבל המרבה מפסיד, דהוי ברכה לבטלה. ע״כ. וכ״כ הפר״ח שכן עיקר, שאין זה נחשב היסח הדעת, ויוצא בברכת הגפן שבירך על כוס הקידוש. **ובמור** וקציעה (סי׳ תעד) הק׳ ע״ד הרא״ש, דהא קי״ל (פסחים קטו:) דאף שנטל ידיו בטיבול ראשון, צריך ליטול בטיבול שני, משום היסח הדעת. וצ״ל שהיסח הדעת של נקיות ידיו חמיר טפי. וראה במג״א (סי׳ קעה) שאף דתפלה לא הוי הפסק מ״מ צריך נט״י, שמא לא שמר ידיו, אף אם פסק להתפלל בבית. וכ״פ לכתחלה בבא״ח (פ׳ בהעלותך אות ט). [והרבה אחרונים חולקים ע״ז, וס״ל שאף נט״י לא צריך, שבעת התפלה בודאי שמר ידיו מלטנפם. ואם הלך להתפלל בביהכ״נ, כתב במשנ״ב (ס״ק מז) שצריך ליטול ידיו בלי ברכה].

ומרן הש״ע (סי׳ תע״ד) פסק שאין לברך אלא על כוס ראשון ושלישי, משום דסב״ל. וכן מנהג הספרדים.

ספק ברכות להקל בקום ועשה

והן אמת שבשו״ת דבר משה ח״ג (חאו״ח ס״ס י״ד) כתב, שאין לומר סב״ל, אלא כשנשאר בשוא״ת, אבל לעשות מעשה ולאכול או לשתות בלא ברכה, אין לומר סב״ל, כיון שלדברי האומרים שצריך לברך הרי הוא נהנה מן העוה״ז בלא ברכה וכאילו מעל. ע״כ.

וכ״כ הגרע״א בגליון הש״ס (ברכות יב.), בדעת ר״י (בתוס׳ שם), שברכת הנהנין שיש איסור ליהנות מהעוה״ז בלא ברכה, ספיקא לחומרא, וצריך לברך. וכמ״ש כיו״ב המהרש״א (פסחים קב.).

וכן הסביר בשו״ת מחזה אברהם די בוטון (סי׳ ל״ח אות י״א) בד׳ ר״י בתוס׳ (ברכות יב.) הנ״ל. וכ״כ מהר״ש קלוגר בחכמת שלמה (סי׳ קע״ט).

ותנא דמסייע להו, בחי׳ הריטב״א (שבת כג. בד״ה אמר אביי), שכ׳ וז״ל: ותמיהני דבברכת הנהנין לפניו היאך חוזר ואוכל בלא ברכה, כשיש ספק בדבר, והרי מכניס עצמו בקום ועשה לאכול ולשתות, והרי הוא כנהנה מקדשי שמים כמ״ש (בברכות לה.). והיה ראוי שיחזור ויברך על הספק או שלא יאכל יותר.

אולם מלבד שדעת מרן הש״ע בכמה מקומות שגם בברכת הנהנין לפניו י״ל סב״ל, וכדמוכח **בש״ע** (סי׳ קס״ז סעיף ח׳ וט׳, וסי׳ קע״ד ס״ד). **וכ״ד** הרמ״א (בר״ס קע״ח ובסי׳ ר״י ס״ב) **ובכ״ד**. וכן הוכיח במישור בספר בירך את אברהם (דף ע״ו:) מכמה מקומות בש״ע. וראה עוד בפתה״ד (סי׳ מ״ו סק״י,

ובסי׳ ק״צ). **ובנחל איתן** (פ״י מהל׳ ברכות הלכה ח׳). **ובציונים לתורה** (כלל ז׳) **ועוד.** הנה כאן שהסובבים לברך על כל כוס וכוס נתנו טעם, מפני שכל כוס וכוס מצוה בפני עצמו הוא, ולכן ראוי לברך על כל כוס וכוס, הו״ל כברכת המצות, דלכ״ע אמרינן סב״ל. וראה עוד בחק יעקב (סי׳ תע״ד) שכתב לתמוה ע״ד מהרי״ל שפסק כאן לחומרא, שהרי סב״ל, ולא שייך כאן האיסור ליהנות מהעוה״ז בלא ברכה, כיון שרוצה למנוע עצמו מספק ברכה לבטלה. ע״ש. ור״ל שכאן הרי הוא חייב לשתות ד׳ כוסות, וא״א לומר שלא יהנה ולא יברך. וקושטא קאי, שמכיון שברכת הנהנין מדרבנן, במקום ספק לא העמידו דבריהם, משום חשש ברכה שאינה צריכה. [ועיין בס׳ טוב עין (סי׳ י״ח אות פ״ו). ובשו״ת זכור ליצחק הררי (ס״ס ל״ט). ובשו״ת יבי״א ח״ד (סי׳ ג׳, י״ח ע״ב). ע״ש].

מנהג אחינו האשכנזים בזה לברך על כל כוס וכוס

ומנהג אחינו האשכנזים כדעת רוב הגאונים, לברך בפה״ג על כל כוס וכוס, וכ״כ הרמ״א. וידוע שבמקום מנהג אין לומר הכלל של סב״ל, וכמ״ש בשו״ת חסד לאברהם (חאו״ח סי׳ י״ח). ובשו״ת רב פעלים ח״ב (חאו״ח סי׳ ז׳). ובספר מועד לכל חי (סי׳ י׳ אות מ״ח). ובשו״ת ויאמר משה (חאו״ח סי׳ כ״א). ובשו״ת אוהב משפט (חאו״ח סי׳ ח׳) ועוד. ולכן כל עדה תאחז במנהג שנהגו בקדמת דנא, כי אלו ואלו דברי אלקים חיים.

והנה גם מהעדה התימנית יש שנהגו בזה כמו האשכנזים מפני שכך היא דעת הרמב״ם. ובאמת אפי׳ אם נאמר שרשאים להשאר במנהגם גם אחר שעלו לאר״י, מ״מ טוב יותר שבזה גם אחינו התימנים יאמצו להם מנהגי הספרדים באר״י, וכדעת מרן שקיבלנו הוראותיו, כי אין הברכות מעכבות. וכמ״ש הרא״ש בתשובה (כלל י״ד סי׳ ה׳), שהעיקר שלא לברך אלא על כוס ראשון ושלישי, שהממעט בברכות אינו מפסיד, שברכות אינן מעכבות, אבל המרבה בברכות מפסיד, דהו״ל ברכה לבטלה. ע״ש. ויש להוסיף, שהרי גם בתימן הורו כמה מגדולי רבני תימן לנהוג בכל הדינים כדעת מרן, וכמ״ש ברביד הזהב, והג״ר יוסף צובייר, ועוד. וראה בשו״ת יחו״ד ח״א (סי׳ טו), ובשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ נז). ובילקו״י השכמת הבוקר (מהדורת תשס״ד עמ׳ טז).

שאחינו התימנים צריכים לנהוג כדעת מרן השלחן ערוך

וכ״ש שלפי האמת נראה שאינם רשאים להמשיך לנהוג כאן באר״י, במנהג שלפי דעת מרן הש״ע והמנהג באר״י הוא איסור, (כגון ברכה לבטלה בנ״ד), וכן ה״ה לגבי אותם מאחינו בני תימן שנהגו בחו״ל כדעת הרמב״ם, לברך על הנטילה שקודם אכילת דבר שטיבולו במשקה, שמוטל עליהם לשנות מנהגם לאחר שעלו לאר״י, ולהיות כולנו תורה אחת ומשפט אחד, כפי הכרעת מרן הש״ע, שאף שחובה ליטול ידיו, לא מברכים על נטילה זו, משום ספק ברכות. ורק במנהגים שאינם סותרים לדעת מרן הש״ע בזה יכולים להשאר במנהגם, וראה באורך לעיל בדיני ליל הסדר שחל במוצ״ש, הערה יא.

דעת כל האחרונים שקיבלנו הוראות הש״ע גם כשכותב נגד דעת הרמב״ם

והן עתה יצא לאור ספר הגדה של פסח של חכ״א מאשקלון בספרו קנין תורה ח״ג [מר׳ יצחק ברדא], הורה לספרדים לברך על כל כוס וכוס. ולברך על נט״י לטיבולו במשקה, וחילק ההגדה שלו לאלפים, והכשיל את הרבים בברכות לבטלה לפי דעת מרן הש״ע.

וצריך לדעת שדרך הפסיקה הנכונה היא לדעת כללים בסיסיים בפסיקה ההלכתית שהוא דבר נצרך לקביעת ההלכה, וא״א בלא זה, ובפרט שיש להתבטל כלפי גדולי הדורות במה שהסכימה דעתם הרחבה. ומצינו לגדולי הדורות שעסקו בכללי הפסיקה, כמו רב סעדיה גאון, רב האי גאון, ועוד. וגם מרן הב״י אף שהיה טרוד בכתיבת חיבוריו הגדולים הב״י, כס״מ, ש״ע, שו״ת אבקת רוכל, ועוד, כתב לנו בענין הכללים, כללי הגמ׳ הליכו״ע. וכתב ביד מלאכי (כללי מוהריק״א אות מב) דאטו להוציא הזמן בכללי התלמוד דבר קטון הוא, והלא מצינו לגאוני עולם הלא הם הרמב״ם ורבינו ברוך ורבינו בצלאל ורבינו שמשון, וכמה רבנים אחרים שהוציאו זמנם בחיבורי הכללים, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהם, ומרן הלך אחר עקבות הקדמונים בחיבור הכללים. ע״כ.

גם בספר אוזן אהרן כתב, וכבר אמרתי לך כמה פעמים שתתעסק גם בספרי בעלי הכללים, ויאורו עיניך. ע״כ. וגאון קסטיליה בספרו דרכי התלמוד (דף נט) כתב, דלעולם בכל מפרש או מחבר אשר תעיין בו, הוי משתדל לדעת תחלה דרכי המפרש ההוא שמוליך בדבריו, ואח״כ הוי מעיין וכו׳.

והנה החכם הנ״ל חלק על כל האחרונים מלפני שלש מאות וארבע מאות שנה, וטען שיש לנהוג בכל הדברים כדעת הרמב״ם, גם נגד דעת מרן הש״ע, וחלק על כל גדולי הדורות שכולם כאחד ענו ואמרו שקיבלנו עלינו הוראות מרן הש״ע, ובא זה ומהפך הדברים, ולדעתו כל גדולי הדורות טעו במדב׳ר, ופסקו הלכה שלא כדין, ולדעתו קיבלנו רק את הוראות הרמב״ם, ולא את הוראותיו של מרן הש״ע. ובכך הוא משבש עלינו את כללי הפסיקה של כל גדולי הפוסקים. ובאמת תמוה מאד, היאך אפשר לחלוק על כל גדולי הדורות מלפני מאות בשנים.

והנה הרב הנ״ל ״הוכיח״ כדבריו, שהרי כל היכא שנעלם ממרן הש״ע דברי עמודי ההוראה הראשונים, אמרינן אילו הוה שמיע ליה דברי הרמב״ם או הרי״ף או הרא״ש, היה פוסק אחרת. וכמ״ש כיו״ב מרן החיד״א בחיים שאל ח״א (סי׳ נו) שאילו מרן הש״ע היה רואה דברי הרמב״ם בתשובה שמיקל, היה חוזר בו ופוסק כדבריו. וכ״כ עוד כיו״ב בשו״ת יוסף אומץ (ס״ס פ). וכן בברכ״י (או״ח סי׳ קעה סק״ב) כתב, שאילו היה רואה מרן דברי הראב״ד היה פוסק כדבריו. אולם כלפי הרמב״ם לא שמענו שדנים בדברי הרמב״ם שאילו היה רואה דברי קודמיו היה חוזר בו, וכגון הר״ח והרא״ש ושאר הראשונים, וזוהי ״ראיה מוכחת״ שדברי מרן הש״ע אינם כהלכה למשה מסיני כלל, וכאילו משה רבינו בכבודו ובעצמו אמרו.

אולם מה דימיון יש בין האי כללא דאילו הוה שמיע ליה למרן הש״ע דברי הראשונים, לבין קבלת הוראות הרמב״ם בכל הענינים, דהא הש״ע הוא אחד מן גדולי האחרונים, וכיון שכן שפיר אמרינן בכל מקום שלא ראה דברי הראשונים, כגון תשובת הרמב״ם או הרי״ף או הרא״ש, דאילו הוה שמיע ליה דבריהם, הוה הדר ביה, שאין בכח אחרון לחלוק על ראשונים. וכמ״ש מרן בהקדמתו שאין לנו כח לחלוק על הראשונים, וכ״כ המהרי״ק, והובא ברמ״א (חו״מ סי׳ כה). אבל מה הקשר לזה לרבינו הרמב״ם, דלגביה לא אמרינן אילו הוה שמיע ליה דברי החולקים עליו וכו׳, דהא הוא חד מן קמאי, ומה שייך לומר עליו דאילו הוה שמיע ליה דברי ראשון אחר הוה הדר ביה, דאחר שהוא ראשון, בודאי שיכול לחלוק על דברי ראשון אחר, אף הקודמים לו, וא״כ איזו סברא וראיה יש מכאן לקבלת הוראות הרמב״ם נגד דעת הש״ע.

עוד יש להבהיר, דמה שאנו אומרים על מרן שאילו היה רואה דברי הרמב״ם וכדו׳, פעמים שהיה חוזר בו, אין זה משום חולשה בקבלת הוראות מרן, אלא אדרבה, מחמת שקבלנו את מרן לרב לדורות, ולא רק את החיבור של מרן, לכן צריכים אנו לדון איך מרן היה מורה לנו. וכאשר יש לנו את דעת הרמב״ם, וידוע שמרן היה מתחשב ביותר בדעת הרמב״ם, אם נראים הדברים לפי הענין שמרן היה חוזר בו אילו היה רואה את תשובת הרמב״ם מכ״י, או ראשונים שהעידו בשמו של הרמב״ם, א״כ מוטל עלינו לעשות כך, כיון שמרן עצמו היה מורה לנו לפסוק כך. וזה ברור.

ומעתה, זהו טעם נוסף שגם במקומות שמרן לא גילה דעתו, יש לנו ללכת אחר ג׳ עמודי הוראה ושאר רוב הראשונים, ולאו בדוקא אחרי הוראות הרמב״ם, כיון שקבלנו את מרן עצמו לרב, ולא רק את החיבור שלו.

ומה יעשה המחבר הנ״ל בדבריהם של כל גדולי האחרונים שהובאו בעין יצחק ח״ג [כ-130 אחרונים] שכולם כאחד כתבו שקיבלנו הוראות הש״ע, ומהם גדולי עולם אשכנזים וספרדים, והיאך הרהיב עוז בנפשו לחלוק על כל גדולי האחרונים במחי יד, ולהמציא כללים חדשים אשר לא שערום רבותינו. ומה כוחו גדול לחלוק על כל גדולי הדורות. וזה תמוה לשנות מה שמקובל בידינו מדברי הפוס׳ דור אחר דור, מפני כמה חידושים, ולא זוהי דרך ההלכה, ומי שבאמת יורה הלכה לרבים בדרך רבותינו, דרכו בטוחה ממכשול, ולא יסמוך על דעתו לחדש כללי הוראה שאין עליהם מסורת בפוס׳.

ואתו המחבר הנז׳ גדול יותר מגדולי הדורות הקודמים, המהר״י מינץ, מהראנ״ח, הפמ״ג, מהר״י אייבשיץ, מהר״ח אבולעפייא, החת״ס, מרן החיד״א מהר״ח פלאג׳י, הבא״ח,

ועוד רבים רבים מגדולי הדורות, שכולם כאחד ענו ואמרו שקיבלנו הוראות מרן הב״י, ובא המחבר הנז׳ וחולק במחי יד על כל גדולי האחרונים הנ״ל, ומשים עצמו גדול יותר מכל גדולי הדורות מלפני ארבע מאות ושלש מאות שנה.

וכבר השיב לנכון על מחבר הס׳ קנין תורה הנ״ל, בירחון אחד בדברים נכונים. [וחלק מהדברים נסתייענו בדבריו] והביא מ״ש מרן בחזו״ע חנוכה (עמ׳ סג) הערה לחכם לב, ע״ש. שזו הערה בדרכי ההוראה, שצריך להיות כפוף לדברי הפוסקים, ולילך בדרך המסורה לנו דור אחר דור, ומה שניתן לפלפל בשיעור בישיבה לחידוד התלמידים, או לצדד צדדים בביאור הסוגיא, אין ניתן ע״פ דרכים אלו לחדש דברים מחודשים לענין הלכה.

ומה שטען שקיבלנו הוראות הרמב״ם יותר מהוראות מרן, הנה הוראות הרמב״ם לא קיבלו בכל העולם רק במצרים ובאר״י וגלילותיה, וכן בספרד ועוד מקומות, או בדיני ממונות, שפשטה יותר קבלת דברי הרמב״ם. אך מקומות רבים היו אוחזין בקבלת הוראות הרי״ף או הרא״ש. כמבואר בתשובת הרשב״א ח״א (סי׳ רנג). משא״כ לגבי הב״י הרי זכה שנתפשטו הוראותיו בכל תפוצות ישראל. ובודאי שקבלת הוראות מרן עדיפא לדידן. וגם יוצאי אשכנז קיבלו הוראות מרן גדול הדורות בכל מקום שהרמ״א לא השיג על דבריו.

ועוד, שקבלת הוראות מרן היתה קבלה מפורשת שקיבלו עליהם ועל זרעם, ומאתים רבנים מגדולי הרבנים קיבלו יחדיו הוראות מרן במפורש. וגם אחרי כן היתה הסכמת הדורות לקבל את הוראות מרן עליהם ועל זרעם עד סוף כל הדורות. וברגע שקיבלו הוראות מרן, נעקרה הקבלה הראשונה בהוראות הרמב״ם, וכמו שהסביר הב״י בהקדמתו שבאו עולים חדשים ושוב נתבלבלו הדעות.

ומה שלא שמענו שעושים סב״ל נגד הרמב״ם, ואילו נגד מרן הב״י אמרי׳ סב״ל, [ומכאן רצה להוכיח שקבלת הוראות הרמב״ם חזקה מקבלת הוראות מרן], הנה מלבד שאין זה מוסכם דעבדי׳ סב״ל נגד מרן, והרבה אחרונים כתבו דאיה״נ קיבלנו הוראות גם במקום סב״ל, מ״מ אנן חיישינן טובא לאיסור ברכה לבטלה שהיא מה״ת, וגם להסוברים דברכה לבטלה היא מדרבנן, חמור איסור זה משאר האיסורים, שהרי ע״ז נאמר נזדעזעה אר״י ת״ק פרסה על ת״ק פרסה. ויתכן שכבר בעת קבלת הוראותיו של מרן מראש החמירו על עצמם בעניני ספק ברכות, כמ״ש בשו״ת יבי״א בכ״ד, ומהם בח״ט (או״ח סי׳ כד).

ואין לומר דסו״ס הרמב״ם הוא מארי דאתרין, שכבר כתב מרן הב״י בהקדמתו, ״כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד״. כי ראה שבהרבה דברים השתנה המנהג בזמנו ונהגו שלא כדעת הרמב״ם, והארץ נעשתה עדרים עדרים, ולכן חיבר את הש״ע להיות כולם תורה אחת. וכיון שכבר שינו מדברי הרמב״ם, לכן מרן הב״י ערך את הש״ע ובכמה וכמה מקומות כתב שלא כדעת הרמב״ם בהתאם לכללי הפסיקה שהיתווה לנו. ועוד, כי מרן הב״י זיע״א ישב על כסאו של הרמב״ם, שהיה גדול ומופלג בדורותיו, והלך בדרכי ההוראה של הרמב״ם להכריע את ההלכה בעיקר ע״פ רוב מנין של גדולי הדורות מורי ההוראות עמודי ההוראה, יחד עם רוב מנין של שאר כל הפוסקים, ואחר העיון בכל הסוגיא מן הספרא והספרי והתלמודים עד דברי הגאונים והראשונים. ואחרי הרמב״ם נתחדשו שיטות וסברות ונידונים, כך שמרן עשה את מלאכת הקודש של הרמב״ם, שכמו שהרמב״ם יצא להורות את ההלכה בהכרעה ע״פ קו היושר, מכל החיבורים שקדמו לפניו, ע׳ בהקדמת הרמב״ם, שחיבורו כולל את כל החיבורים שהיו מימות עולם. וכ״כ החיד״א בשיו״ב (יו״ד טז. ג) ״שהרמב״ם ראה בספריהם ופסקיהם של כל הגאונים, וסילת את כל דבריהם, וכמ״ש בהקדמתו לספר משנה תורה״. והרדב״ז (סי׳ רפא) כתב, ״הרמב״ם ראה כל תשובות הגאונים״. ועוד שם (ב׳ אלפים רפה): ״הרמב״ם ראה כל דברי הראשונים״. והגאון הנציי״ב בהקדמת העמק שאלה (קדמת העמק אות טו) כתב, שכל דברי הרמב״ם מקורם מן קבלתו מקבלת הגאונים.

ועכ״פ אחר שמרן קבע לנו שיש ללכת בכל ההלכות ע״פ ג׳ עמודי הוראה, ובכך לאחד את כלל ישראל אל תורה אחת, כי זה כל תכלית התורה להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד, ומרן בגדלו יכל לאמוד שדעת הרמב״ם מסכמת לכ״ז, לעשות הכרעה חדשה, ואף הרמב״ם נשאר עמוד ההוראה

הגדול, שמי כמוהו מורה ורב מובהק, שפשטו הוראותיו ביותר. ורוב הש"ע מבוסס ע"פ הרמב"ם.

וכל דרכו של מרן, היתה בסיוע מן השמים, שאע"פ שלא בשמים היא, ואין לחכם אלא מה שעיניו רואות ע"פ כללי ההלכה לחוד, מ"מ סיוע יש בכך. ובספר מגיד מישרים, שבו כתב מרן את מה שהשכינה הק' היתה דוברת מתוך גרונו יום יום, [והוא אחד מחמישים מהספר כולו כמ"ש החיד"א], מצינו בכמה מקומות שאישרו וחזקו את דברי מרן, וגם נאמר שם (פר' ויקהל, מהדו"ב, דף פ:) ומידע תנדע דכל דבעי הרמב"ם על הרוב אינון קושטא בגין דאיהו אדבק בגירסאי קדמונאי, כגון ר"ח ורבינו האי דגרסתהון ברירא וכו'. ע"כ.

ומ"ש בספר הנ"ל (עמ' 9) לחזק את המצאתו הנז', מדברי המגיד שאמר למרן הב"י, על פירוש המשנה להרמב"ם "דעל הרוב" קושטא אינון, דמבואר שדברי הרמב"ם אמת הם. הנה אדרבה מהלשון שכתב על הרוב מוכח שלא בכל הדברים מסכים עמו דקושטא הוא. (ושו"ר שהרגיש בעצמו בזה בעמ' סה).

עוד כתב בספר הנ"ל (עמ' 14): צר לנו מאד שבמרוצת הדורות נתמעטו הכוחות השכליים, וישנה ירידת הדורות להבין להשכיל ולדעת מעלת הרמב"ם, וכאשר התבוננתי זה כמה עשרות שנים הגעתי למסקנא פשוטה ביותר: "כל חכמי הדורות הראשונים והאחרונים" עד היום הזה, לא הכירו ולא מכירים כלל את מעלת הרמב"ם, ואפי' לא כמלוא פי מחט! עכ"ל.

ודבריו תמוהים, ואין הדעת סובלתם לומר על כל חכמי ישראל "ראשונים ואחרונים" שלא הכירו את מעלת הרמב"ם "בכלל", שהיתה להם ירידת הדורות, ורק להרב המחבר לא נתמעטו הכוחות השכליים, ומכיר היטב את הרמב"ם. אתמהה! וע' בהקדמת הב"י דמבואר מדבריו, שאינו יכול להוכיח בראיות תלמודיות נגד הרא"ש או הרי"ף ובעד הרמב"ם, וכן ההיפך, כי מה נדע אנחנו לא ידעו הם, כי קצר מצע שכלנו להבין דבריהם ק"ו לחלוק עליהם. ובשו"ת יבי"א (פתיחה לח"א אות ז) הביא מ"ש בשו"ת דברי חיים מצאנז ח"ב (חיו"ד סי' קז), וזת"ד: אין דרכי לפלפל בדברי גדולי הראשונים איזו שיטה מהן עיקר להלכה, כי דבר זה הוא גסות הרוח ודברי הבל להכריע בין הראשונים, כי מה אנו יודעים ולא ידעו הם, ואין לנו אלא לסור למשמעתם של הטור וש"ע וכו'. ע"ש. וכ"ש וק"ו לומר על "כל חכמי ישראל" שלא הכירו ולא ידעו מיהו הרמב"ם. דבר זה לא ניתן לאומרו כלל ועיקר.

ותמוה ביותר, שהמחבר הנז' הביא בספרו שהרבה כתבו לשבח את הרמב"ם, והעמיד אוקימתא דשפיר הכירוהו, רק לא די הצורך כפי שהוא מכיר. וכאן כותב שלא הכירוהו אפי' כמלוא פי מחט וכו'.

עוד כתב המחבר הנז' (בעמ' יז) על רבותינו הרשב"א והמאירי ושאר ראשונים כמלאכים, שבמחכ"ת "לא מפיהם אנו חיים", ושאין בכח אף אחד מהראשונים לחלוק על הרמב"ם. ע"כ.

ותמוה שהעיז לכתוב כן על גדולי עולם ראשונים כמלאכים, אשר קטנם עבה ממתננו, ואמרו (יומא ט:) טובה צפרנן של ראשונים מכרסם של אחרונים. וראה בהקדמה לרב פעלים מ"ש דברים כדרבונות נגד אותם החולקים על ראשונים.

וע"ש בדברי המחבר, שבא להטיף מוסר ולהוכיח את כל גדולי הראשונים, ולומר להם: סליחה, טעיתם, כל מה שכתבתם דלא כמו הרמב"ם זה טעות בידיכם, אסור לכם לחלוק עליו. והדבר חמור מאד לכשעצמו, שמעולם לא ראינו מי מהפוסקים והמחברים, שידבר כך אל רבותינו הראשונים, כדבר איש אל רעהו. ומ"ש שהרמב"ם ידע מה ששאר הראשונים לא ידעו מכח כל כתבי הגאונים וכו'. הנה אין מזה כל ראיה, כי כבר מצאנו כמה וכמה פעמים שחולקים הראשונים על הגאונים. ועוד, שכמה פעמים כותבים הראשונים על דברי הרמב"ם שהיתה לו גירסא אחרת, ובכ"ז אין פוסקים כמותו.

עוד כתב שם בעמוד מג, על רבינו הרא"ש ז"ל כהאי לישנא: ע"מ הוא חולק ואומר שמהגמ' לא מוכח כן, כאילו הוא יודע מה יש להרמב"ם איזו נוסחא מדוייקת, עד שהוא מדבר עמו כאשר ידבר איש אל רעהו, **וכן לא יעשה**. עכ"ל. הנה איזו חוצפא ויוהרא לכתוב כך על רבינו הרא"ש שהוא אחד מעמודי ההוראה! **וכי הוא בא להטיף מוסר להרא"ש**?! וגם אם מצא מקום להעיר היה לו לדבר יותר בכבוד ובזהירות כלפיו. ויש כאן חיסרון גדול בהכרה במעלת כל הראשונים והאחרונים מלבד הרמב"ם.

סימן תעה - יתר דיני הסדר

רחצה

א. יטול ידיו כדת, ויברך על נטילת ידים, ואם יודע שלא הסיח דעתו בנטילה ראשונה עד עכשיו, יטול בלא ברכה, ויש להזהר לכתחלה לעשות הנטילה בביתו, ולא יצא לחצר. א)

עוד כתב בספר הנז׳ (בעמ׳ מד ד״ה ובאמת) בשם תלמיד אחד להקשות על מרן הש״ע, כיצד פסק כהרי״ף והרא״ש נגד הרמב״ם, במקום שהרא״ש העתיק דברי הרי״ף, שהרי הרמב״ם ידע מדברי הרי״ף, ובכל זאת חלק עליו, ואילו הרא״ש לא השיב על דבריו מאומה. ע״ש. הנה הרא״ש ידע מדברי הרמב״ם, ובכ״ז העתיק דברי הרי״ף, אלמא דלא ס״ל כהרמב״ם, ופשוט שטעמו ונימוקו עמו. ומה קושיא היא זו? ומה שסיים שכאשר הרא״ש מביא ודן ומפלפל, עוד אנחנו יכולים להבין את מרן ״הגם שלא מסכימים לו״. ע״כ. לא ידעתי מי שמו לשר המסכי׳ם למרן?!

עוד כתב שם בעמוד קמג. שכוונת מרן הב״י רק להוסיף על הרמב״ם וכו׳. והוא פשוט אינו נכון, כי כוונת מרן לפסוק ע״פ הכללים של רוב עמודי הוראה, ללא שום קשר לרמב״ם גרידא (וע״ בהקדמת הב״י).

והנה מדברי המחבר בס׳ הנז׳ (עמ׳ רסד ועוד) משתמע שהסכימו עמו כמה חכמים, ומהם מרן אאמו״ר זיע״א, ותמוה הדבר, כי הדבר ידוע לכל בר בי רב, דאין כן דעת מרן זיע״א, ומי לנו גדול ממנו שעמד בפרץ כל ימי חייו למען החזרת עטרה ליושנה, בקבלת פסקי הש״ע בין להקל בין להחמיר, ככל אשר יאמר. ומ״ש שהסכים עמו הגר״מ ועקנין, הנה הרוצה לשקר ירחיק עדותו, ובפרט שהגר״מ ועקנין תמך ועודד בכל כוחו את פסקיו של מרן עוד בהיותו צעיר לימים. ודי בזה.

ומה שדייק ממה שמרן זיע״א כתב דברי שבח גדולים על הרמב״ם במבוא לשו״ת פאר הדור, דמכאן משמע שדעתו של מרן זיע״א שיש לפסוק בכל כדעת הרמב״ם, הנה אין שום סתירה בין לכתוב דברי שבח לרמב״ם, לבין קבלת הוראות מרן גם בדברים שהם נגד דעת הרמב״ם.

ומה שהביא ראיה ממ״ש מרן זצ״ל שאילו מרן היה רואה תשובת הרמב״ם היה חוזר בו וכו׳, אינה ראיה, דפשוט מאד שהכוונה היא דהיינו היכא שכשמרן פסק להלכה את פסקו לא ראה את הרמב״ם, אולם היכא דראהו ולא פסק כמותו, ודאי דס״ל דעבדינן כמרן הש״ע ולא כהרמב״ם. וא״כ היאך כלל את דבריו עם דברי מרן זיע״א בחדא מחתא. וכן לא יעשה. ובאמת שקיבלנו הוראות מרן הש״ע ז״ל, כי הוא ראה כל הדעות עד זמנו, והכריע ע״פ כללים ברורים ובעיונו הזך והנקי. ומה שנתלה באילן גדול הוא הגר״מ ועקנין זצ״ל, אינו כלום, דהא אמר רק לחזק הלימוד בספרי הרמב״ם. אך לא אמר שיפסקו בכל כהרמב״ם נגד הש״ע. ובלא״ה אין להסתמך על שמועות בשם גדולים, כמבואר בילקו״י בכמה דוכתי.

ומעתה, כל מ״ש הרב הנ״ל, אלו דברים שאינם נכונים, וכבר מרן אאמו״ר זצוק״ל כתב בספרו חזו״ע על חנוכה: ״וידעתי בני ידעתי, כי הנ״ל עומד במרדו וממשיך לפסוק גם בענינים אחרים, נגד פסקי מרן הש״ע, וכל יראי ה׳ **יתרחקו מהוראותיו**, שרא ליה מריה. וה׳ הטוב יכפר בעד״. ע״כ. וזה כמעשה חברו בספר זרע ישראל, לכתוב בגאוה ובבטחון, שהכל טועים, לשבש במכוון דברים ולסלף דברי הקדמונים, ולחלוק על כל גדולי הדור, וכך חונכו מצעירותם לסלף ולכתוב בבטחון נגד כל גדולי הדורות, ודי בזה.

יטול ידיו כדת, ויברך על נטילת ידים

א) ילקו״י מועדים (עמ׳ שצז). ובחזו״ע פסח (עמ׳ קנה, ובמהדורת תשס״ג עמ׳ סב). **וראה** לעיל בדיני כרפס באורך. והנה בכל דוכתא אף מי שאין ידיו מלוכלכות ואינו יודע להם שום טומאה, אינו רשאי לאכול עד שיטול ידיו. וכמ״ש הרמב״ם (פ״ו מהלכות ברכות), והסמ״ג, וה״ד בב״י (סי׳ קנח), ובאחרונים.

ובספר משמרת חיים (עמ׳ לג) העיר, לשיטת הרא״ש

ב. אם כשנטל ידיו בראשונה, שכח ובירך על נטילת ידים, טוב שלא ישמור ידיו נקיות, כדי שיוכל לחזור וליטלם לסעודה שנית עם ברכה. ואין ברכתו שבירך בתחלה, ברכה לבטלה. ב)

ג. הנוגע באמצע הסעודה במגילת אסתר, או בספר תורה, או בתפילין, נכון להחמיר שיטול ידיו בלא ברכה קודם שימשיך סעודתו, אף בזמן הזה שאין לנו טומאה וטהרה. ומכל מקום אם רצה שלא ליטול ידיו, יש לו על מה שיסמוך. ופשוט שבספרי קודש המודפסים, מותר לגעת בהם בתוך סעודה של פת. ולכן מותר להשאיר את ההגדה לפניו ולנגוע בה באמצע הסעודה, גם אחר שנטל ידיו. ובפרט בזמן הזה שאין לנו טומאה וטהרה. ג)

דמברכים על נט״י שחרית לצורך תפלה משום שידים עסקניות הן, ולכאורה ה״ז רק ע״פ רוב, שרוב אנשים נוגעים בידיהם במקומות המכוסים, והרי בעניני ברכות לא עבדינן ס״ס (ראה בחיי אדם כללי הברכות, ובפרי מגדים בפתיחה כוללת), ולפי מ״ש הרשב״א בתשובה (סי׳ תא) דס״ס מטעם רוב, ואפשר דעדיף מיניה, א״כ אם אין אנו מברכים על ס״ס, אין מברכים על רוב. ואמאי מברכים על נט״י לצורך התפלה.

וחשבתי לומר בזה, שלאחר שחכמים תיקנו דין נט״י עשו תקנה זו כודאי, ואף שטעם התקנה הוא על הרוב, דרוב ידים עסקניות הן, אבל אחר התקנה חשיב כודאי, וכעין מ״ש האיסור והיתר גבי גבינות עכו״ם שאסרום חז״ל שמא העמידום בעור קיבת נבילה, דאחר שאסרום אף אם יצטרף ספק נוסף לזה לא הוי ס״ס, דאחר הגזרה חשיב כאיסור ודאי מדרבנן. ע״ש. וראה בזה באורך בש״ך (יו״ד סי׳ קי כללי ס״ס אות יז). וכן תירץ שם, דבנט״י הברכה אינה על נגיעת הידים אלא על החיוב דרבנן של נט״י, ורוב ידים עסקניות הם, רק הסיבה למה תיקנו חכמים החיוב של נט״י, אבל עכשיו שתיקנו, יש ודאי חיוב של נט״י מטעם הרוב, והברכה מטעם ודאי, משא״כ גבי ס״ס דעלמא, כגון ספק אכל כזית וכדומה, דהספק הוא על החיוב ברכה, דבזה אמרינן שפיר סב״ל, ודו״ק. [ועיין בשו״ת וישב משה ח״ג (סי׳ פא) מ״ש לדון בנט״י שיש לה רמז בתורה, וידיו לא שוטף במים, אי הוי כשל תורה לענין לגזור בה גזירה לגזירה].

ב) והיינו כדי שלא יכנס בספק בענין נט״י שנית. שלדעת מרן הב״י כן היא תקנת חכמים. והברכה שבירך בתחלה לא הויא לבטלה, כיון שרווח״פ ס״ל שמברך, רק לכתחלה מורינן דשוא״ת עדיף דסב״ל. אבל היכא שכבר בירך אין לחוש לזה. ואע״פ שיש אחרונים שכתבו שישמור ידיו ותועיל לו לנט״י של הסעודה, אין דבריהם ברורים לדינא. וכ״כ כה״ח (סי׳ תעג ס״ק קז). ע״ש.

בזמן הזה מותר לגעת בכתבי הקודש, בתוך סעודה של פת

ג) כתב בשבולי הלקט (סי׳ ריח דף צט סע״ב), וכיון ששתלה הטעם בהיסח הדעת, אם ברור לו ששימר ידיו היטב, ולא נגע בכתבי הקודש או בשאר דברים המטמאים את הידים, א״צ לחזור וליטול ידיו, שהרי ידיו טהורות מנטילה ראשונה וכו׳. ע״כ. ומבואר, שנגיעה בכתבי הקודש באמצע הסעודה, מצריכה נט״י שנית. וזה תנא דמסייע לדברי החיי אדם (כלל מ) שכתב, הנוגע באמצע סעודתו בס״ת או בתפלין או ברצועות שלהם (כשהם עם התפילין), או במגילה מן המגילות הנכתבים על הקלף כדין, צריך ליטול ידיו, שהרי כל אלו מטמאין את הידים. אך כיון שלא מצאתי דין זה בפוסקים יטול ידיו ולא יברך.

ומאידך בשו״ת פנים מאירות ח״א (סי׳ עו) כתב, דלא גזרו בנגיעת כתבי הקודש לטמא הידים אלא בתרומה, ולכן אין אנו זהירים מליגע בס״ת אחר נטילה. והובא בשו״ת רב פעלים ח״ג (סי׳ ו), וכתב, שדבריו ברורים בזה, אף שהרב חיי אדם (כלל מ אות כ) כתב להצריך נט״י שנית בזה. ע״ש. וכ״פ בבא״ח (ש״א פ׳ אחרי קדושים אות כ).

ובש״ת שלמת חיים להגרי״ח זוננפלד (סי׳ קסב) צידד כדברי הח״א, מאחר שכן מפורש בשבלי הלקט הנ״ל (סי׳ ריח), שהובא בביאה״ל (סי׳ תעה). וקצ״ע שכבר עמד ע״ז בביאה״ל (סי׳ קסד ד״ה לחזור) והשיב ע״ד החיי אדם, שכ״ז נאמר רק לגבי טומאה וטהרה, ולא לגבי נט״י לסעודה. שכל הסוגיא שם

ד. בליל פסח אין ליטול ידיו כלל קודם קידוש, אלא אחר הקידוש בדוקא. ואם אין ידיו נקיות יטול מעט ולא נטילה גמורה, בשביל היכר. וכגון שיטול בכל יד נטילה אחת מהברז. ד)

מירי רק לענין תרומה, ומ"ש (חולין קו) שגזרו נט"י לחולין משום סרך תרומה, היינו בעיקר גזירת סתם ידים, משום דידים עסקניות הן, וכאשר יגעו בידים מזוהמות בתרומה יטמאוה ויטנפוה, לכך תיקנו דבר זה גם לחולין, אבל לא מצינו שיגזרו גם על חולין לנוגע בספר אחר הנטילה, שכל עיקרו בתרומה הוא רק מחמת קנס שנגע בספר. ובתרומה נמי משמע מהתוס' והרמב"ן שלא היו גוזרין נטילה אחר שנטל ידיו, אלא שכיון שגזרו מתחלה בנוגע בספר בסתם ידים שיפסול התרומה, שוב לא בטלה הגזירה כשנגע אף אחר שנטל ידיו אבל לחולין מסתברא דלא גזרו אלא גזירת סתם ידים ולכן לא אישתמיט בשום פוסק לכתוב זאת. [אלא שכתב דמ"מ אפשר דלכתחילה נכון ליזהר בזה שלא ליגע בכתבי הקודש באמצע הסעודה]. וכן העלה להקל בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' כז). וע"ע בספר מנחת פתים שהובא בכה"ח (סי' קסד אות יא).

גם בחזו"ע פסח (עמ' קנו) וכן בהליכו"ע (ח"א עמ' שמא) כתב, דאשכחן תנא דמסייע ליה להחיי אדם הוא השבולי הלקט הנז'.

אולם בשו"ת הגאונים (ליק תרכ"ד, סי' פא) בתשובה לרב האי גאון, ששאלתם אי הלכתא כשמואל דאמר אסתר מטמאה את הידים, או לא, למאי הלכתא איצטריך, מי אית לן השתא טומאת ידים ותרומה וקודש וכו'. ע"ש. ומבואר שאין נפ"מ לענין נט"י בסעודה כשנגע בכתבי הקודש. וכ"כ בספר האשכול (הלכות ספר תורה סי' יב) בשם רב האי גאון. [וראה בילקו"י ברכות עמ' צה].

ובספר חסידים (סי' תתקי) כתב, הכותב הלל וק"ש לתינוק להתלמד אע"פ שאינו רשאי לעשות כן מטמא את הידים, המשיחות והרצועות שתפרן בספר אע"פ שאינו רשאי לקיים מטמאין ידים. ואע"פ שאין תרומה "ואין טומאה נוהגת בזה"ז", כיון שגזרו שיטמאו את התרומה כדי שלא יבא לידי זה שישימו הספרים עם התרומה, שלא יאכלו העכברים את הספרים, אף בזה"ז לא ישים אדם ספרים אצל אוכלים כדי שלא יאכלו עכברים הספרים.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קכא) הקשה ע"ד החיי אדם, מהגמ' (חולין קו.) נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום כולו, וזה בנטילת שחרית, שנוטל בבוקר כשעומד ממיטתו, ומסתמא ודאי מניח תפילין ונוגע בתפילין וברצועות, ומוכח שא"צ ליטול ידיו לאכילת חולין. ותי' עפ"ד המג"א (א"ח סי' קסד) דדין זה דנוטל אדם שחרית דמהני לכל היום דוקא אם לובש בתי ידים.

וספרים שלנו, פשוט שאין מטמאין את הידים, שלא גזרו רק אם כתוב אשורית על הספר ובדיו, כדאיתא במגילה (ח:), וכ"פ הרמב"ם (שאר אבות הטומאה פ"ט ה"ז), שכתבי הקדש בכתב עברי אינן מטמאין את הידים עד שיהיו כתובים אשורית על העור ובדיו. וכ"ה בתוספתא (ידים פ"ב הי"ב): הברכות, אע"פ שיש בהן מאותות השם ומעניינות הרבה שבתורה, אינן מטמאות את הידים. [ולפ"ז כתב בשו"ת משאת בנימין (סי' ק) דש"מ שבספרים שלנו אפי' הכתב עצמו אינו קדוש, כמ"ש הר"ש (ידים ספ"ג) וכ"מ בפ' כל כתבי דהא בהא תליא. אלא דמ"מ חלילה לנו לנהוג קלות ובזיון בכתב עצמו גם בשאר ספרים דסו"ס כתבי קודש הן ולא גרע מתשמישי קדושה, דקי"ל דנגנזין. ועוד דמ"מ אית בהו קדושה זוטא. ועוד שאפי' ת"ל שאין בהם קדושה כלל, מ"מ בזה"ז שאני, כמ"ש הסמ"ג דבזמנם שאני שלא ניתנו ליכתב, ולכן אין מצילין אותן מפני הדליקה, משא"כ בזה"ז].

ולגבי תפילין שמטמאין את הידים, נראה לכאו' שאפי' אם נגע בתפילין כמות שהן נטמאו ידיו, שהרי קי"ל (ידים ג, ג. שבת עט:), שרצועות התפילין, אם הם מחוברים לתפילין, מטמאין את הידים. וא"כ כ"ש הבית עצמו. וא"ש לשון האחרונים. וכ"ה בהליכו"ע "תפילין" סתם, ולאו דוקא בפרשיות של התפילין.

אין ליטול ידיו כלל קודם קידוש, אלא אחר הקידוש

ד) **רבינו** ירוחם והרא"ש בתשובה. ומרדכי פ' ע"פ. ומהרי"ל. וכ"ה ברמ"א בהג"ה (סי' תעג). והיינו אף להנוהגים בכל השנה ליטול ידיו לסעודה קודם קידוש, ולדידהו הקידוש לא חשיב הפסק בין

ה. הנוגע באמצע הסעודה במקומות המכוסים שבגופו, או היוצא לבית הכסא באמצע הסעודה, כשיוצא נוטל ידיו ואינו מברך על הנטילה. ורשאי להמשיך לסעוד. ה)

נטילה לסעודה, הואיל והוא מצרכי סעודה, וכמו שנתבאר בסי׳ רע״א, מ״מ בליל פסח שמפסיקין הרבה אחר הקידוש באמירת ההגדה, ובתוך כך מסיח דעתו משמירת ידיו, לכו״ע אין לעשות כן, ואפי׳ ליטול ידיו כדי שלא יצטרך לחזור וליטול ידיו אחר הקידוש לאכילת כרפס, ג״כ אינו נכון. כ״כ האחרונים. [משנ״ב]. ואילו היו נוטלים קודם קידוש, הוי משמע שעושין כב״ש דס״ל קידוש צריך נטילה. אבל בכל השנ׳ נראה כנוטל לסעודה. וכתב המג״א, דמשמע דס״ל דאסור ליטול עצמו קודם קידוש (וע׳ סי׳ ער״א סי״ב), ומ״מ לא ידעתי היכן מצינו שב״ש ס״ל קידוש צריך נטילה, רק בברכות פ״ח פליגי ב״ש ס״ל נוטלין לידים ואח״כ מוזגין את הכוס, וב״ה ס״ל מוזגים את הכוס ואח״כ נוטלין לידים, והטעם מפרש בגמ׳ משום טומאה וטהרה, לב״ה משום הפסק בין נטיל׳ להמוצי׳. לכן נ״ל דס״ל כב״ה, ודוקא מזיגה הוי הפסק, כמ״ש התוס׳ פ׳ ע״פ אבל קידוש לא הוי הפסק. אבל בפסח דהוי הפסק גדול לכן נוטלין סמוך לסעודה, וכ״ע מודו בזה.

ואם אין ידיו נקיות, יטול מעט, כדי לחוש להטעם שהביא בד״מ דאין ליטול ידים קודם קידוש, דמיחזי שסובר שקידוש צריך נטילה, וע״כ לא יטול נטילה גמורה.

הנוגע באמצע הסעודה במקומות המכוסים, או היוצא לבית הכסא באמצע הסעודה

ה) **הנה** מרן הב״י (או״ח סי׳ קסד) הביא מ״ש בתשובות להרמב״ן (סי׳ קצ״ה) דמי שעומד בסעודה ונזכר שנגע במקום מטונף, ודאי צריך נטילה ולברך באמצע סעודה כתחלתה. וכך אנו עושים בלילי פסחים, נוטלים ומברכים לטיבול ראשון, וחוזרים ונוטלים ומברכים לטיבול שני. וכל שנגע שלא במקום טינופת א״צ כלום. ע״כ. והיא בתשובות הרשב״א (ח״א סי׳ קצב קצג ותשנד). וכ״פ מרן בש״ע שם סעיף ב׳.

אלא שיש לעמוד בזה מהמבואר בהלכות פסח, (סי׳ תעג), שאין אנו מברכים על נטילה קמייתא, שהיא מדין נטילה לטיבולו במשקה. וכמו שפסק מרן בסי׳ קנא. וא״כ היאך הב״י העתיק בסתם דברי הרמב״ן, שכולו מסתמך על הנטילה בליל פסח, וכתב שמברכים על נטילה זו, והרי בזה אין מנהגינו לברך, דחוששין לדעת התוס׳ בחולין דבזה״ז א״צ ליטול ידיו לטיבולו במשקה, ולכן אין מברכים על נטילה זו. וכבר עמד בזה הט״ז שם, והוסיף, ועוד קשה דאי תימא דצריך ברכה משום נגיעה במקומות המכוסים, כ״ש שצריך אם יוצא לצרכיו בשעת אכילה, וזה אינו, דהא פסק בסי׳ ז׳ דאין מברכין על נט״י אפי׳ אם רוצה להתפלל. שוב ראיתי ברש״ל שכ׳ בפרק כ״ה, שאין לברך על נטילה זו, דלא מצינו שתיקנו ברכ׳ באמצע סעודה וכו׳. ע״ש. וכ״מ מדברי הרמ״א (ס״ס קע״ח) שכתב, שעשיית צרכיו לא הוי הפסק בסעודה, ולא זכר שיברך על נט״י.

ונחלקו האחרונים לענין דינא אם לברך על נטילה זו, שדעת המג״א כד׳ המהרש״ל שלא יברך על נטילה זו. וכן הפמ״ג, ודרך החיים, ומגן גבורים, חשו לדבריו לענין ברכה. אך בספר מאמ״ר, ומטה יהודה, ובגדי ישע, ובית מאיר, הסכימו לפסק הש״ע אף לענין ברכה, וכ״כ בנהר שלום, ובחמד משה (סי׳ ק״ע).

ובמשנ״ב (סי׳ קסד ס״ק יג) ובביאה״ל שם הכריע, דבעשה צרכיו או שנגע במקום מטונף ממש, או שהלך והפליג צריך נט״י בברכה. אבל אם נגע במקום המכוסה באמצע הסעודה, צריך נט״י כדין, אבל לא יברך.

ולדינא נראה דהדרי׳ לכללא דסב״ל אף נגד מרן, ויטול ידיו ולא יברך, וכמו שנתבאר בילקו״י ברכות (עמ׳ צד).

והנה הראוני לאחי הרה״ג ר׳ דוד שליט״א שכתב, שהנוגע במקומות המכוסים באמצע הסעודה נוטל ידיו בברכה. ונסתמך שם על כללו של הרדב״ז (בח״א סי׳ רכט) שכל שהמחלוקת במצוה וקי״ל שחייב במצוה, ברוכי נמי מברכינן, ואין חוששין לסב״ל. ואף דלא קי״ל כהרדב״ז בכללו זה, מ״מ היכא שמרן הש״ע פסק לחייב במצוה סמכינן אכללו דהרדב״ז,

כמ״ש מרן החיד״א ועוד אחרונים, [ובהצטרף דברי מרן החיד״א בחיים שאל (ח״ב סי׳ טו) דאף דאמרינן סב״ל אף נגד מרן, מ״מ מי שמברך כסברת מרן אין מוחין בידו]. וא״כ כיון שמרן הש״ע (סי׳ קסד ס״ב) פסק להכשיר המצוה, לכאורה יש להורות לברך על נטילה זו. ומכאן תמה על מ״ש בילקו״י הנ״ל שיטול ידיו בלי ברכה. והרי בעין יצחק ח״ב (כללי ספק ברכות עמ׳ תי) נתבאר דכל כי האי גוונא סמכינן שפיר אכללו של הרדב״ז.

אולם אנא דאמרי אף דאנן קי״ל דבמקום שמרן פסק בש״ע להכשיר את המצוה ברוכי נמי מברכינן, אך כ״ז כשאיתחזק חיובא, אך בנ״ד שהמח׳ היא האם מחוייב מעיקרא בנטילה או לא, א״כ לא הוחזק בחיובא, ובזה הא לא קי״ל כהרדב״ז, וכמו שנתבאר בספר עין יצחק (שם עמ׳ תטו).

ועיין בהליכו״ע (ח״א עמ׳ שמב) שכתב, ״אם נגע בידו האחת במקום מטונף כשהוא באמצע הסעודה, נכון להחמיר ליטול שתי ידיו. אבל אם רוצה לאכול פירות, או לשתות, די שיטול אותה היד בלבד״. ותו״ד הוא שאין זו מח׳ במצוה אלא מח׳ בברכה דאף המהרש״ל דפליג אדברי מרן הב״י, מודה דצריך ליטול ידיו, וא״כ נמצא דאינה מח׳ במצוה אלא בברכה, והדרינן לכללא דסב״ל.

ועוד טען בזה, שאף שאין בכוחנו לחלוק על דברי הראשונים (כמש״כ מרן הב״י בהקדמתו) וא״כ כאן שמרן בב״י הסתמך על דברי הרשב״א בתשו׳ (ח״א סי׳ קצב-קצג, ותשנד. ובמיוחסות לרמב״ן סי׳ קצה) ומאן דפליג איהו המהרש״ל (בים של שלמה חולין פ״ח סי׳ מא) דהוא מהאחרונים, לכאורה י״ל שאין בידו כח לחלוק או לעשות ספק דנימא סב״ל. מ״מ כאן י״ל דיש בכוחו לחלוק על הראשונים, מכיון שידעינן למקור סברתו של הרשב״א בזה, וכשידעינן למקור הראשון ויש בידינו להשיב, משיבים. וכמ״ש מרן הב״י באבקת רוכל (סי׳ קנה) לחלוק ע״ד הריב״ש והריטב״א ״דבכל דור ודור איכא למימר לאו קטלי קני באגמא אנן״. [ויש להאריך עוד בדברי מרן הב״י הנ״ל דלא שייך לחלוק על ראשונים בדורנו, ועכ״פ בדורו של מרן הב״י. ואכ״מ].

ועוד דיש מהאח׳ דס״ל דאף כמה מהראשונים הלא המה רבותיו של רש״י, הרמב״ם, ורבנו חננאל, ס״ל דאינו מברך, וכמ״ש הביאה״ל (ד״ה לחזור) ואף דאיהו פליג עליהם וס״ל דאינו ענין למח׳ רש״י ורבותיו הנ״ל, לא פליג אלא לענין נגע במקום מטונף, אבל לענין נגע במקום המכוסה סתם, לא פליג וכמו שפסק במשנ״ב (ס״ק יג).

וגם הכה״ח (סופר ס״ק טז) ס״ל דיש מהראשונים דס״ל דאין מברך, ״דגדולה מזו כ׳ באגודה (פ״ג דיומא) דאף בהלך והפליג א״צ לברך. ע״ש״. ודו״ק. (וע״ש שכ׳ לחזק הדברים, דאינו מברך מכמה טעמים).

ובספר הנ״ל חשב דהמהרש״ל פליג אף במצוה, וס״ל דא״צ אלא רחיצה לנקיות בעלמא, וא״כ אינה מח׳ בברכה בלבד, אלא מח׳ במצוה, והדרינן לכללו של הרדב״ז. אולם מלבד דיש לפלפל בדברי המהרש״ל הנ״ל, דמתחילה כתב על דברי הרשב״א ״ונראה דבריו להצריך נטילה אבל לברך לא מצינו וכו׳״ ושוב כתב ״גם לפי דעתי רחיצה בעלמא מספק׳. וכו׳״ וצ״ב כוונתו בזה. וגם לא ביאר מהי רחיצה בעלמא. וכן לא כתב דהוא לנקיות, אלא כתב דהוא ״או משום זיעה או משום מיאוס בל תשקצו וכו׳, אלא דחמירא סכנתא מאיסורא וחייב לרחצם״. ויש לע״ע בדבריו.

ובאמת שהאח׳ שהביאו לדברי המהרש״ל דאינו מברך, השמיטו מש״כ שדי ברחיצה בעלמא, ומשמע דלא ס״ל כוותיה, וא״כ יש לדון אי אמרי׳ בכה״ג דהוי מח׳ במצוה, או דכיון דהמהרש״ל יחידאה בזה, לא באים דבריו בחשבון החולקים, והוי מחלוקת מרן והאחרונים והיא מח׳ בברכה ואמרי׳ סב״ל. וצ״ע. ונראה דאף בלא זה וע״פ כללי הפסיקה יש לנו לומר סב״ל בכה״ג, דליכא חזקת חיוב ליטול ידיו, דבזה גופא נחלקו.

ומה שטען עוד שמדברי מרן באמו״ר בהליכו״ע (שם) אין ראיה דס״ל דאין לברך, דלא נחית שם לדין הברכה, והבין דמש״כ ״נכון להחמיר ליטול שתי ידיו״ הוא לאפוקי מליטול ידו האחת בלבד. אולם המעיין שם יראה דאחה״מ זה אינו, דהנה דברי מרן בהליכו״ע באו ע״ד הרב בא״ח, ובבא״ח כתב בזה״ל: ״מי שנגע באמצע סעודה בשוק וירך ומקומות המכוסים באדם, או שחיכך ראשו, צריך נט״י ולא יברך על נט״י וכו׳. ואם נגע ביד אחת במקום מטונף א״צ ליטול אלא אותה יד״ וע״ז באו דברי מרן זיע״א דבמש״כ להצריך נטילת יד אחת בלבד, בשו״ת לב חיים כתב להצריך נטילת שתי ידיו, וסיים שנכון לעשות כדבריו, אבל בעיקר הדין

ו. יש מקומות שמביאים ספל מים עם קערה ליטול הידים לבעל הבית, דרך שררה וחירות, ומנהג יפה הוא היכא דאפשר, ויש בזה גם משום מצות כיבוד הורים. ויש נוהגים לעשות כן גם עבור שאר הגדולים מבני הבית.[ו]

ז. הכל כשרין ליתן מים לידים אפילו חרש שוטה וקטן. ואף הקוף נוטל לידים. והמנהג פשוט להקל ליטול ידיו לסעודה ממשרת גוי. ואשתו שאיננה טהורה אין לה ליצוק מים על ידי בעלה לרחוץ ידיו, אבל מותר לה להכין מים בכלי כדי שהוא ירחוץ בהם את ידיו, ואפילו הם מים חמים.[ז]

שנט"י זו בלא ברכה לא העיר ע"ד הרב בא"ח כלל. [ויוצא לפ"ז שמרן זיע"א ס"ל שאף הגר"ח פלאג'י בלב חיים הנ"ל מיירי רק לענין נטילת היד, אך לענין הברכה מודה דאין מברכין, דאל"כ היה למרן זיע"א לתפוס על הרב בן איש חי ז"ל בזה. ופשוט].

המורם מכל האמור, דמ"ש בילקו"י הנז' שיש ליטול הידים בלי ברכה, הם דברים נכונים, וכן יש להורות.

ו) **על** דרך שכתב הרמ"א (סי' תעג סעיף א בהגה), שבעל הבית לא ימזוג הכוס בעצמו, אלא אדם אחר ימזוג לו דרך חירות. וכן מובא בשם סידור החת"ס, שנוהגים להביא לבעל הבית את המים לנטילת הידים, שכ"ז דרך שררה וחירות. ושטוב לחנך את הילדים שיטלו את ידי בעל הבית. וכן הביא בס' ויגד משה (סי' טז אות ה) מס' שיח יצחק (לבעל אפי זוטרי), שירחץ ידיו ע"י אחר, כדרך איש שר ומושל, וטוב לחנך בזה את הקטנים בני שש.

מי כשר ליטול ידי הגדולים

ז) **הנה** לגבי נטילה ע"י בנו הקטן, במשנה בפ"ק דידים שנינו, הכל כשרים ליתן מים לידים, אפי' חרש ושוטה וקטן, עובד גילולים, ונדה. וכ"ה בטור ובש"ע (סי' קנט סעיף יא). ואף שבנוטל ידים לתרומה אסור ליטול ע"י כל הנ"ל, שהרי מטמאין המים במשא, מ"מ בנט"י לחולין לא גזרו, וי"א משום שבזמנינו תמיד כל המים טמאים, שכולנו טמאי מתים, ולכן לא חשו לזה, כמבואר באחרונים. ועיין בשו"ת בשמים ראש (סי' שכה) ובשו"ת פרשת מרדכי (סי' ה).

ולגבי נטילה ע"י קוף, הנה הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ו) כתב, הכל כשרין ליתן לידים אפי' חרש שוטה וקטן וכו', והקוף נוטל לידים. ובכס"מ (פ"ו מהלכות ברכות) כתב להסתפק, אם הוא דוקא קוף, או ה"ה בשאר בעלי חיים. ועיין במאירי שפירש בדעת הרמב"ם שהקוף דומה הרבה לאדם לשרתו וכו'. ע"ש. וכן מבואר בלבוש, דכיון שהקוף דרכו כדרך בני אדם בכמה ענינים, הוי כח גברא, ומותר ליטול ממנו. והא"ר הקשה עליו דמנא ליה זה, דילמא ה"ה שאר בעלי חיים. ועיין בתורת חיים (חולין קז.), ובס' בני ציון ליכטמן, מה שהאריכו בזה ע"ד הש"ע. **והמהרש"ל** בפרק כל הבשר (סי' כה) כתב, אשרי מי שיוכל להזהר שלא ליטול מן המים ששאבן עובד כוכבים או נדה, וכ"ש שלא ליטול ידיו מהם. והובא באחרונים. וכתב המג"א, שדוקא כשיוצק על ידיו אבל אם מביא המים לית לן בה. ובבאר היטב תמה ע"ד, שהרי המהרש"ל כתב בהדיא אפי' ששאבן, וכ"ש שלא ליטול ידיו מהם. ובברכ"י (ס"ס קנט) כתב ליישב דכוונת המג"א לחלוק בזה על המהרש"ל, ואיה"נ כשהגוי מביא המים לית לן בה. וכ"כ בספר זה כתב ידי (חא"ח סי' קנט).

ובספר נהר מצרים (הלכות נט"י אות ב) כתב, שהמנהג פשוט במצרים ליטול ידיו לסעודה ממשרת גוי, וכדעת מרן הש"ע, ולא חשו למאן דמחמיר בנטילה מגוי, יען כי כל המשרתים הם גויים, ודבר נמנע הוא למצוא משרת ישראל, ובדלא אפשר לא מחמרינן. ועיין להב"ח בסי' קנט.

ולגבי אשתו שאינה טהורה ליצוק מים ע"י בעלה לרחוץ ידיו, הנה אע"פ שאינה נוגעת בו, יש לאסור בזה, ואפי' במים צוננים, מפני שהוא דבר של חיבה בין איש לאשתו, ושמא יבואו ע"י כך להרגל דבר. אבל מותר לה להכין מים בכלי כדי שהוא ירחוץ בהם את ידיו, ואפי' הם מים חמים.

סימן תעה - דיני אכילת מצה בליל פסח

מוציא מצה

א. יקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה. ונוהגים שאחר שמברך המוציא שומט המצה השלישית מידו, ונשארת בידו העליונה עם הפרוסה, ומברך "על אכילת מצה". ובוצע מהשלימה העליונה ומן הפרוסה משתיהן ביחד, כזית מכל אחד, ויטבלם במלח, ויאכלם בהיסבה ביחד. ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחלה שהיא השלימה העליונה, ואחר כך של אכילת מצה, שהיא הפרוסה, ובדיעבד אם אכל כזית אחד, בין מן השלימה בין מן הפרוסה יצא. ובמקום שיש לו קצת צער די אף לכתחלה בכזית אחד בלבד. וכן אם בני ביתו מרובים, ואין מספיק לחלק לכל אחד מהם כזייתות ממצות הסדר, יכול לתת להם [אחר שנגמרה חלוקת הפרוסה לשנים או שלשה מן המסובין] ממצה שמורה אחרת אשר מחוץ לשלחן, ואז די בכזית אחד בריוח לכל אחד, ואין צריך לתת לכל אחד מהם שני כזיתים מן המצות שמורות אשר מחוץ לשלחן.א)

ומה שאמרו אפי' נדה, היינו בבתו או אחותו נדה, אבל באשה אחרת הרי פסק מרן ביו"ד ובאהע"ז, לאסור הרחצת פניו ידיו ורגליו משום חיבה, וכ"כ בעט"ז שם. ומכאן יש לדקדק על ד"ק של מרן החיד"א במו"ב (אות סא) שכתב, לא יטול ידיו ממשרתת אפי' יהודית הגם שנטלה ידיה תחלה, כל זמן שלא טבלה, שהרי הוא רוצה לטהר את ידיו. על כן לא יטול ידיו מנדה, ואפי' בנט"י לסעודה יש מי שכתב שלא ליטול מנדה. ע"כ. והרי גם כשטבלה יש לאסור משום חיבה. ומה שאמרו הכל כשרין לנט"י אפי' נדה, היינו בבתו. וגם מ"ש בספר יפ"ל (סי' ד אות טו): "אשרי מי שיוכל להזהר שלא יטול ידיו מאשה זרה אפי' טהורה", יש לדקדק על לשון זהורית שנקט בדבר שהוא מעיקר ההלכה. ובאשתו נדה העלו הפוסקים, שאע"פ שמותרת להכין המים בכלי לבעלה, מ"מ אין להתיר שתשפוך המים על ידיו, וכמבואר כ"ז בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד ס"ס יט), ובספר טהרת הבית ח"ב (עמוד קצז). ע"ש.

[**ואף** שבספר נתיבי עם (סי' קנט) כתב לחלק בין רחיצת פניו ורגליו שהוא דרך חיבה, לבין ליצוק מים על הידים לבד, דלית לן בה, ומה שהחמיר מרן החיד"א בזה, הוא רק בנט"י שחרית, וכו'. ע"ש. אין זה נכון להלכה, שרק בהכנת הכלי לנטילה הקילו באחרונים, משא"כ ליצוק המים, כיעו"ש בטהרת הבית (ח"ב עמוד קצח)].

והנה בב"י הביא בשם ספר המנהיג, די"א דעבד ועכו"ם פסולים, דבעינן מכח אדם, ואין עכו"ם ועבד קרויים אדם. ע"כ. ובפמ"ג (מש"ז ס"ק טו) תמה דאמאי פסל בעבד, הא עבד חייב במצוות כאשה, וקברי עכו"ם אין מטמאים אבל קברי עבדים כנענים משמע ביו"ד (סי' שעב סעיף ב) דמטמאין. ועיין תוס' מגילה (כג: ד"ה ואדם), שכתבו דעבד כנעני שפיר קרוי אדם כדאמרינן בגיטין (לח:) כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה, לרבות עבדו ושפחתו הכנענים. וכן משמע בתוס' ב"ק (לח. ד"ה אלא), וברשב"א שם. וע"ע היטב בתוס' סנהדרין טו. ד"ה אדם. ואכמ"ל.

אם חובה לאכול שתי כזיתים אחר ברכת המוציא ועל אכילת מצה

א) הנה בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' רפז) כ', איכא מרבוותא דאמרי שעל שתי הככרות השלימות מברך המוציא, ועל הפרוסה מברך על אכילת מצה, ואנן נהגינן כרבוותא דאמרי שאוחז מצה וחצי שהיא הפרוסה, ומניח הפרוסה בתוך השלימה, ומברך עליהן המוציא, ואח"כ לוקח איזה מהן שירצה, ומברך על אכילת מצה, ואף שאנו חייבים לבצוע על ב' ככרות, שאני הכא

משום דכתיב לחם עוני, מה דרכו של עני בפרוסה, ושתי ככרות קרי להו, כדאמרי׳ בברכות (ג:) משמרה ופלגא משמרות קרי להו. ע״ש.

ובארחות חיים (הלכות ליל פסח אות כו) כ׳, י״א שמברך על השלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה, כדרכו של עני בפרוסה, וי״א שעל הפרוסה מברך המוציא כדרכו של עני, והואיל ועבידנא בה מצוה חדא, נעביד בה מצוה אחריתי, ומברך עליה ג״כ על אכילת מצה, וכ״ד רבינו יצחק בר משה נרבוני, וכ׳ הרשב״א ע״ז, שכן עיקר. והביא טעם לזה, דכתיב לחם עוני ואתא קרא וגרעה לפלגיה דחדא. (וכ״ה בתשו׳ הרשב״א שהובאה בב״י ר״ס תעה). וכ״כ רבינו יונה בסדר פסח שלו. (ונדפס בספר הזכרון להגר״ח שמואלביץ, עמוד ערב).

וכ״כ רבי דוד בונפיד בחי׳ לפסחים (קטו.) מה דרכו של עני בפרוסה, בשם הגאונים, שמצוה לברך על הפרוסה, ואחר שבירך עליה המוציא, מברך לאכול מצה, שאותו כזית טעון שתי ברכות. וטעו האומרים שעל הפרוסה מברך המוציא, ועל השלימה על אכילת מצה. וע״ע בשו״ת תמים דעים (סי׳ לא). ובשבולי הלקט (סי׳ ריח דף ק ע״א) ובפדדס הגדול (סי׳ קלב). ובתוס׳ רי״ד פסחים (קטז.). ובספר גבורות ה׳ (פרק סג). ועוד.

[ובשכל טוב (פ׳ בא פרק יב) איתא: מברך המוציא ובצע לה. וחוזר ומברך על ההוא אומצא ברכה שנית על אכילת מצה, וטמיש במילחא או בליפתן ואכיל. ומברך המוציא והדר על אכילת מצה, משום דתדיר קודם, ועוד מסתברא דבעי לברוכי ברישא לקב״ה דפקידיתן דניכול לחמא דהוי מצה משום ניסא דעבד לו בה בפסח. ואסור לאישתעויי בין ברכת המוציא לברכת אכילת מצה. ואסור למיכלה להההוא אומצא דבריך עלה המוציא על אומצא חדא, ועל אכילת מצה על אומצא אחריתי, דמיחזי דהא מצה דמינטרא והא לאו מצה דמינטרא].

והנה אף שהראב״ן וראבי״ה והאו״ז כתבו, שצריך לאכול כזית מכל אחד, מ״מ משאר פוסקים הנ״ל נראה דסגי בכזית אחד.

וכן מוכח בספר הרוקח (סי׳ רפג עמוד קנג) שכ׳ ויקח המצות השלימות והפרוסה ביניהם, ויברך המוציא על הראשונה השלימה, ובוצע, ואינו אוכל עדיין, ויברך על אכילת מצה על הבצועה שבין המצות, ואוכל מזו ומזו כזית. ויאכלו כולם כזית מצה בהיסבה. ע״כ. הרי שלא הצריך אלא כזית אחד. [וקצת קשה על המשנ״ב בביאה״ל שהזכיר רק דברי הרא״ש והמרדכי שכ׳ להצריך ב׳ כזיתים, ולא זכר מהנ״ל].

ומרן הב״י (ר״ס תצ״ה) הביא מ״ש הרשב״א בתשו׳, שא״צ שלש מצות אלא מצה ופרוסה. וכתב ע״ז, שכ״ד הרי״ף שדי בשתי מצות, והרא״ש חולק, ומצריך שלש מצות, וכן נהגו. עכ״ד.

והנה כדעת הרי״ף איתא בתשובת הגאונים (שע״ת סי׳ רכב), בשם רב שרירא גאון, שבליל פסח בוצעין על מצה אחת וחצי מצה, משום לחם עוני וכו׳. ע״ש. וע״ע בשו״ת הגאונים (ליק, סי׳ קב). וכן נראה דעת רב נטרונאי גאון, שהובא בספר מאה שערים להרי״ץ בן גיאת (ריש עמוד קג). וע״ע שם בשם רב כהן צדק. וכ״ד הרמב״ם (בפ״ח מהלכות מצה ה״ו).

וז״ל האו״ז ח״ב (סי׳ רנב): ״לא מצאנו בתלמוד שצריך לעשות שלש מצות של מצוה, אלא אדרבה מוכח בירושלמי דלא בעינן כי אם שתים, דאמרי׳ בירוש׳ (פרק ערבי פסחים), ״תני איזוהי ברכת מצה, מניח פרוסה ע״ג שלימה, ופורס מן הפרוסה ומברך המוציא, ולא אכיל עד דמברך על ההוא אומצא המוציא ועל אכילת מצה. וכן הפירוש בההיא דברכות (לט:) וכו׳. ע״ש.

ומכ״ז סיוע שיש בו ממש לשיטת הגר״א (סי׳ תצג ס״ד) שפוסק כהרי״ף והרמב״ם דסגי בשתי מצות, והאחת מהן פרוסה לשתים. ומ״מ אנו נוהגים כמ״ש מרן בש״ע ובב״י, שצריך ג׳ מצות. וכ״ה ע״פ דעת האר״י ז״ל כנודע. ועיין בשו״ת מנחת אלעזר ח״ג (סי׳ כב).

והרא״ש והטור כתבו שיאכל שני כזיתים, וכ״כ מרן. והב״ח הקשה, דהניחא מן הפרוסה שמברך עליה על אכילת מצה, שאין אכילה פחות מכזית. אבל מן השלימה שמברך עליה המוציא, הרי מברך המוציא אע״פ שאינו אוכל כזית, ואפ״ל דס״ל דכשיש לו כזית אף בעלמא לכתחלה צריך כזית. ע״ש. וע״ע בט״ז, ונהר שלום. ובביאה״ל כתב, שעיקר הדבר תמוה מאד, דלפ״ז נפיק לן דבר חדש דבלילה הראשון צריך לאכול ב׳ כזיתות, ולא מצינו

זה בשום מקום וכו'. והניח בצ"ע. וע"ע בשו"ת שמן ראש (א"ח סי' מו) שג"כ כתב, שדי בשל המוציא בפחות מכזית.

ויש שמקפידים לתת גם למסובים שתי כזיתות אפי' ממצוות אחרות, שהרי גם הם יצאו ידי חובת שתי הברכות. וצ"ע, דהניחא בב' המצות שעליהם בירכו, דאמרינן מעיקרא כל ברכה חלה על מצה אחרת, אבל כשלוקח ממצה שלא היתה בברכה, בכזית ראשון כבר קיים אכילתו בשביל ב' הברכות, ומה תועלת בכזית שניה.

אין עושין מצוות חבילות חבילות

ומ"ש בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב ס"ס קל) שצריך לאכול ב' כזיתות, משום שחייב ג"כ מדאו' לאכול כזית פת ביו"ט, ואין עושין מצוות חבילות חבילות, כדנפק"ל בסוטה (ח.) מקרא, ובזה מיושב בזה קו' הר"ן (סוכה כז.), ל"ל קרא דבערב תאכלו מצות, הא בלא"ה חייב לאכול מצה בשביל יו"ט. ע"ש. צ"ע, דהא בכל יו"ט שחל בשבת א"צ לאכול ב' כזיתים, אחד משום יו"ט ואחד משום שבת. וכבר נתבאר בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' ח) דעת הרבה אחר' שבמעשה אחד יכולים לקיים כמה מצות, ואין בזה משום מצות חבילות חבילות. וכ"ש שקשה מאד לומר דשני כזיתים הללו מה"ת. (ועיין תוס' קדושין לח. גזרה כזית ראשון אטו כזית שני). ועיקר החידוש שהוא משום מצות חבילות חבילות, נמצא בדברי הט"ז דה"ט שאין מברכים המוציא ועל אכילת מצה על מצה אחת, משום שאין עושים מצות חבילות חבילות, על כן נוטל לכל ברכה מצה אחת. ע"ש. אבל כבר דחו זה התוס' (ברכות לט:), דהוי ברכת הנהנין, ואינם נקראים חבילות, דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין. ע"ש. ואע"פ שיש מצוה בהמוציא משום יו"ט, גם בקידוש יש מצוה ביין, וברכת הנהנין דידיה נמי חשיבא מצוה. דאסמכוה אקרא זכרו כיין לבנון, (ע' תוס' פסחים קו.).

ועכ"פ כיון דלדידן לא ידעינן ע"מ מברך על אכילת מצה, אם על העליונה או על הפרוסה, שהוא מחלוקת בפוסקים. שפיר נהגו לחוש לזה, להצריך כזית מכל אחד, כמ"ש במשנ"ב. וע"ע באשדות הפסגה (דף יח:). ובפרט לפמ"ש הצל"ח והחת"ס (סי' קכז), שיש להכפיל את השיעור של כזית מצה, משום שהביצים נתקטנו וצריך לשער כעת לכזית כשיעור ביצה, והביאם בביה"ל (סי' רעא סי"ג), וכתב, דלמעשה יש להחמיר כדבריהם בכזית מצה בליל פסח דהוי מה"ת. ועיין פתה"ד (סי' קץ), ובאוצר הגאונים (ריש ביצה).

ואף דלענין דינא העיקר דהכזית הוא ט' דרהם בלי פקפוק. וכמ"ש בפתה"ד, ובא"ח, ובספר שיעורי תורה. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' נה), ובמאור ישראל (פסחים מח.). מ"מ בענין זה דבלא"ה כתבו הרא"ש והטור והש"ע להצריך שני כזיתים, ראוי לחוש לזה כל מה שאפשר. ומיהו במקום צער קצת יש להקל בכזית. ואם בני ביתו מרובים ואין מספיק להם ב' כזיתים לכל א' ממצות הסדר, יוכל לקחת ממצה שמורה אחרת, ואז די בכזית לכל אחד. ועי' בספר שנות חיים (סי' יח אות יט). ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו א"ח סי' יח).

ומכאן יש להעיר עמ"ש הגרי"ח בשו"ת הוד יוסף (סי' סא), שיו"ט של חג הסוכות שחל בשבת, צריך לאכול עוד כזית פת בשביל השבת, כי לא יתכן לצאת י"ח בכזית אחד, שאין עושים מצות חבילות חבילות. ע"ש. ותמוה שהרי משנה מפורשת (פסחים לה.) שהכהנים יוצאים י"ח כזית מצה בחלה ובתרומה, אפי' שיש מצוה באכילת תרומה כדאיתא בפסחים (עב:). (וכ"כ התוס' גיטין יב.), ונמצא שהם עושים שתי מצות כאחת. ומוכח שבמעשה אחד לצאת י"ח שתי מצות לא שייך לומר דהוי מצות חבילות חבילות.

וכן מצינו בחגיגה (ז: ח.) ישראל יוצאים י"ח (במצוה שלמי שמחה ברגל) בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחזה ושוק ובחטאות ואשמות ובבכור. ומוכח שאין בזה משום אין עושים מצות חבילות חבילות.

וכן אמרו בירושלמי (סוף תרומות), שמדליקים שמן שריפה בחנוכה. וכ"פ הרמב"ם (בפ"י מהל' תרומות), אלמא דלא חיישינן משום עושה מצות חבילות חבילות, משום שכל שנעשה הכל בפעולה אחת לא חששו חכמים לאיסור מצות חבילות.

וכ"כ השד"ח (מערכת א כלל לט), על חקירת הכת"ס (א"ח סי' קלט) אם בפורים יכול לצאת י"ח משלוח מנות ומתל"א בב"א, ששולח לרעהו האבינן, או"ד יש בזה משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, והשיב השד"ח, שברור שכ"ז שייך רק כשעושה ב' מצות נפרדות ממש, ובשתי פעולות, ולא במי שעושה מעשה אחד, ורק מכוין שתעלה

ב. הנוסח הנכון בברכת אכילת מצה ובברכת אכילת מרור, הוא "על אכילת מצה" ו"על אכילת מרור", וכמו שפסק מרן השלחן ערוך, וכן מנהג העולם, ואין לשנות. ומכל מקום אם טעה ובירך על המצה "לאכול מצה" וכן אם טעה ובירך על המרור "לאכול מרור", יצא י"ח ואינו חוזר ומברך. ב)

לו אותה פעולה לב' מצות. ושכ"כ בשו"ת ויען אברהם פלאג'י (א"ח סי' ג), במעשה שהיה שסיימו שתי מסכתות ביחד, ויש ת"ח שדנו אם סעודה אחת לשתיהן הוי בכלל מצות חבילות חבילות, והשיב דהכא לא נגע ולא פגע בדין מצות חבילות חבילות, שכל שעושה מעשה אחד לשתיהן לא הוי בכלל מצות חבילות חבילות, והוא תנא דמסייע לן. עכת"ד. והניף ידו שנית השד"ח בפאת השדה (מערכת א כלל צה).

גם בשו"ת בית שערים (חאו"ח סוף סי' נג), כתב, דהא דתנן (פסחים לה.), שהכהנים יוצאים י"ח מצה בחלה ובתרומה, ולא חיישינן משום אין עושים מצות חבילות חבילות, משום שהעושה מעשה אחד ופעולה אחת, וממילא נעשית גם מצוה אחרת, אין בזה משום מצות חבילות. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת אמרי דוד (סי' מב), שהדלקת נר חנוכה בשמן שריפה אין בה משום אין עושים מצות חבילות חבילות, כיון שהכל מעשה אחד ופעולה אחת, וכדקי"ל בפסחים (לה.), שהכהנים יוצאים ידי חובת מצה בחלה ובתרומה, אע"פ שכהן האוכל חלה או תרומה טהורה, עושה מצוה, ומברך עליה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה. (הרמב"ם סוף פרק טו מהל' תרומות).

גם בשו"ת מעשה אברהם (יו"ד סי' יד) הוכיח מהירושלמי (הנ"ל), דאמרי' שמדליקים שמן שריפה לנר חנוכה, ולא חששו למאי דקי"ל אין עושין מצות חבילות חבילות, משום שכל שנעשה הכל בפעולה אחת לא חששו חכמים לאיסור מצות חבילות. ע"ש. וכן העלה הגאון בעל דרכי תשובה בשו"ת צבי תפארת (ס"ס פב).

גם בשו"ת קול מבשר ח"ב (סי' כח אות ד) הביא קושית המנחת קנאות (בסוטה ח.) מהא דתנן (פרה פרק יב מ"ב): מזין על אדם וכלים ואפי' הם מאה. הרי אין עושים מצות חבילות. ותירץ ע"פ דברי התפארת ישראל הנ"ל, שדוקא כשעושה שתי פעולות בפעם אחת שייך לומר כן, משא"כ כשעושה פעולה אחת, ועפ"ז יישב מה שמדליקין נ"ח בשמן שריפה. ע"ש. וכ"כ הגר"פ אפשטיין בספר מנחה חריבה (דף כז:).

וכ"כ המהרש"ם (ח"ו ס"ס ז), שיכולים לעשות סעודת סיום מסכת עם סעודה יו"ט, בב"א, שאין חשש משום מצות חבילות במעשה אחד לשתי מצות. ע"ש וזה ברור.

וכיו"ב כתב בשו"ת לחם שלמה (חאו"ח סי' קד) לענין סעודת סיום מסכת בסעודת יו"ט, ושאין בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה, דלא אמרי' הכי אלא בשמחת נישואין, ולא בשאר שמחת מצוה.

ועיין במטה אפרים (סי' תרכה אלף למטה ס"ק פה) שהתקשה, דאמאי לא מברכים ברכת המוציא על פת אחד וברכת סוכה על פת אחרת, כמו במצה בליל פסח, וכתב ששם המצוה באכילה עצמה, ולפי שאין עושים מצות חבילות חבילות מחלקים המצוה לשתי מצוות, משא"כ כאן שהמצוה בישיבת הסוכה וכו', ע"ש. ועיין תוס' ברכות (לט סע"ב) דבכה"ג לא שייך אין עושים מצות חבילות. ועיין במשנ"ב בבאה"ל (סי' תעה) שישב על מדוכה זו. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' מו). ובחזו"ע פורים (עמ' קנח והלאה, ועמ' קפו).

וע"פ האמור ניחא כריכת מצה ומרור בליל פסח, כהלל הזקן, דליכא משום מצות חבילות. וכבר עמד ע"ז בספר רבבות אפרים ח"ב (סי' קכט אות כז), ולפי האמור כיון שנאכלים בפעם אחת, ליכא משום מצות חבילות. [חזו"ע פסח עמ' קנז, ובמהדורת תשס"ג עמ' סה. שו"ת חזו"ע ח"א סי' ח, וסי' כה עמוד שע, חזו"ע פורים עמוד קנח והלאה, ועמוד קפו. ילקו"י מועדים עמוד שצז].

נוסח הברכה על המצה ועל המרור - מתי מברכים בלמ"ד ומתי מברכים ב"על"

ב) הנה הטור (סי' תעה) כתב שמברך על אכילת מצה, ועל אכילת מרור. וכך היא נוסחת הרמב"ם (פ"ח ה"ח), וכתב ה"ה (הי"ב) שטעמו מפני שבברכה זו מוציא עצמו ואחרים עמו השומעין

אותו, אבל לפי דעת הרבה מן האחרונים הנוסח הוא לאכול מצה ולאכול מרור. וכן עיקר. ע"כ. וכתב מרן הב"י, שהעולם נהגו לברך בעל.

ומתי מברכים בלמ"ד ומתי מברכים ב"על", ראה בילקו"י פסח כרך א' (סי' תלב סעיף ב') שהארכנו בזה בס"ד. וז"ל מרן אאמו"ר בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' ל): הרא"ש בפסקיו לפסחים (ז:) כתב, ומה שחילקו במטבע הברכות, יש מהן שתיקנו אותן בלמ"ד, לעשות, ויש מהן ב"על", על עשיית המצוה. ר"ת היה נותן טעם לדבר, שכל מצוות הנעשות מיד שייך לברך עליהן "על", כגון, על מקרא מגילה, על הטבילה, על נט"י, על הפרשת תרומה, על אכילת מצה, על אכילת מרור, וכיו"ב. אבל מצוות שיש בהן שיהוי מברך בלמ"ד, להניח תפלין, להתעטף בציצית, ולישב בסוכה, וכיו"ב. והלשון מורה על כך, להיות מעוטר בתפלין, ולהיות עטוף בציצית, ולאכול בסוכה ולטייל בה כל היום. וכן לשמוע קול שופר מפני שיש שיהוי והפסקה בין התקיעות, שעיקר מצות שופר על סדר הברכות בתפילת מוסף וכו', וריב"א היה מחלק ואומר שמצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח מברך בלשון "על", אבל מצוה שהוא בעצמו צריך לעשותה, צריך לברך בלמ"ד. וזוהי קצת סברת הש"ס (בפסחים ז:) שאם מברך למול את הבן משמע דלא סגי דלאו איהו מהיל, הילכך מברך על המילה. ועל מצות שופר אנו מברכים לשמוע קול שופר, משום דלא סגי דלאו איהו שומע. ומה שמברכים על נטילת לולב, לפי שפעמים רבות מברך לאחר שיצא בו, שכבר נטלו, הילכך לא שייך לברך ליטול לולב, דלהבא משמע, והיינו נמי טעמא דעל נט"י, שמברך אחר נטילה. ומה שמברכים להדליק נר חנוכה, אע"פ שאפשר לעשות ע"י שליח, מ"מ אורחא דמילתא שכל אדם מדליק בעצמו בביתו מפני חביבות הנס. וכן נר של שבת. ולפי טעם זה מברכים "לאכול מצה", וכן "לאכול מרור". ע"כ.

והר"ן שם כתב כדברי ריב"א, וסיים, והיינו דתניא בתוספתא (סוף פסחים), איזוהי ברכת הפסח, אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול הפסח. והכי נמי אמרינן בפסחים (קטו.) פשיטא היכא דאיכא שאר ירקי, מברך מעיקרא (בטיבול ראשון) בפה"א ואכיל, ולכי מטי לחזרת, מברך לאכול מרור. היכא דליכא שאר ירקי מאי, אמר רב הונא מברך מעיקרא בפה"א ואכיל, ולבסוף מברך על אכילת מרור. מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו ממנו חוזר ומברך עליו, אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליו בפה"א ולאכול מרור, ואכיל. ומדאמר בכולהו לאכול, ובדרב הונא על אכילת מרור, ש"מ דכל היכא דלא אכיל ליה, ולא טעים מיניה כלום, מברך לאכול, כשאר כל המצות שא"א להפטר מהן ע"י אחר, שמברכים עליהן עובר לעשייתן בלמ"ד, אבל לדעת רב הונא כיון שכבר אכל ומילא כרסו ממנו, כמברך לאחר המצוה הוא, ומברך בלשון "על". ומש"ה מברכים על נטילת לולב, משום דכיון דאגבהיה נפק ביה. וכמ"ש בגמ' (פסחים ז:). ע"כ.

גם רבינו יונה בסדר פסח שלו (שנדפס בס' הזכרון להגר"ח שמואלביץ, עמ' רעג) כתב, אית דמברכי על אכילת מצה ועל אכילת מרור, ובכולהו נוסחי דווקאני איתא בגמ', גבי מאן דלית ליה שאר ירקי, א"ר חסדא מברך בפה"א ולאכול מרור. וטעמא דמילתא דכל מצוה שא"א לה ע"י שליח מברך עליה לעשות, וכדאמרינן (פסחים ז:) אי נימא למול את הבן לא סגי דלאו איהו מהיל. וברכת הפסח וברכת הזבח שנויה בתוספתא אקב"ו לאכול הפסח, וכן לאכול הזבח. ואית נוסחי דגרסי במילתיה דרב הונא, מברך מעיקרא בפה"א ואכיל, ולבסוף מברך על אכילת מרור ואכיל. וה"ט משום דנפיק ביה מתחלה, וכדאמרינן לענין נטילת לולב דמדאגבהיה נפק ביה, ומש"ה מברך על נטילת לולב, ומ"מ עובר לעשייתן מיקרי, כיון דבעי למיעבד נענוע. עכת"ד.

גם בלקוטות הרמב"ן לפ"ק דפסחים (ז:) הביא הסוגיא דפסחים (קטו.) הנ"ל, וכתב, ומדאמרינן בכולהו "לאכול מרור", ובדרב הונא על אכילת מרור, ש"מ דכל היכא דאכיל מיניה בדלא טעם מיניה כלום צריך לברך לאכול בלמ"ד, כדרך כל המצות שמברך עליהן עובר לעשייתן, אבל בדרב הונא דמירי שכבר מילא כרסו ממנו, אע"פ שלא אכלו לשם מרור כמברך לאחר המצוה הוא, ומברך על, ומכאן אתה דן למצה שמברכים עליה לאכול, וכך שנויה בתוספתא לגבי ברכת הפסח וכו'. וכ"כ תלמיד הרמב"ן רבינו דוד בונפיד (פסחים ז: ד"ה ועכשיו).

וכ"כ המהר"ם חלאוה בפרק ערבי פסחים (קיר:), דגרסינן בכולהו לאכול מרור, ובדרב הונא "על". ומשום שכל ברכה שהיא עובר לעשייתן

היא בלמ"ד, ואחר עשייתה היא ב"על". וברכת נטילת לולב שהיא לבסוף, שכיון שכבר הלולב בידו כדאמרינן בסוכה שהיו הולכים לביהכ"נ ולולביהם בידיהם, לא הצריכו להניחם מידם ולחזור וליטלם, הילכך מברך על נטילת לולב וכו'. והרי"ף שכתב על אכילת מרור גם בדברי רב חסדא, לאו דוקא הוא, שהרי במצה כתב לאכול מצה, ובודאי ברכת מצה ומרור שוים. ע"כ. והרשב"א בתשובות המיוחסות (סי' רב) כתב ג"כ שהברכה היא לאכול מצה, לאכול מרור. וכ"כ הריטב"א בפ"ק דפסחים (ז:).

וכ"כ הרשב"ץ בספר יבין שמועה (דף לה.), דלדידן דאית לן שאר ירקי מברכינן לעולם "לאכול מרור" בלמ"ד, וכן לאכול מצה, ואין לברך בלשון על אכילת מצה ועל אכילת מרור, וטועים בזה בני אדם, לפי שבסידור התפלות כתוב "מברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור", ובאמת שאין זה נוסח הברכה, אלא הכוונה שצריך לברך על אכילתם, דהיינו הברכה הראויה להם שהיא בלמ"ד. ע"ש.

והרמב"ם (מצה פ"ח ה"ו) כתב, שבזמן המקדש, אחר ברכת המוציא, כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת, ומברך אקב"ו על אכילת מצות ומרורים, ואוכלן. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, מברך ע"ז בפני עצמו, וע"ז בפני עצמו. ואח"כ מברך אקב"ו על אכילת הזבח, ואוכל מבשר חגיגה ארבעה עשר תחלה, ואח"כ מברך אקב"ו על אכילת הפסח, ואוכל מגופו של הפסח. ובזה"ז שאין קרבן פסח, אחר שמברך המוציא חוזר ומברך על אכילת מצה ואוכל, ואח"כ חוזר ומברך על אכילת מרור ומטבלו בחרוסת ואוכל. ע"כ.

ושם (הלכה יב) כתב, מי שאין לו ירק אלא מרור בלבד, מברך בתחלה שתי ברכות על המרור, בפה"א ועל אכילת מרור ואוכל, וכשגומר ההגדה מברך על המצה ואוכל, וחוזר ואוכל מן המרור בלא ברכה. ע"כ. וכתב ע"ז ה"ה, מסקנת הגמ' בפסחים (קטו.) וכרב חסדא. וראיתי נוסח הברכות בדברי רבינו, שהוא על אכילת מצה ועל אכילת מרור, והטעם לדבריו לפי מ"ש בהלכות ברכות פרק יא, הוא מפני שבברכה זו מוציא עצמו ואת השומעים אותו, שאינם צריכים לברך. וצ"ע. אבל דעת הרבה מהאחרונים שהנוסח הוא לאכול מצה ולאכול מרור. וכן עיקר. עכ"ל.

והנה זו לשון הרמב"ם (בפרק יא מהל' ברכות הלכה יא): כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו וכו', אם עשאה לעצמו מברך לעשות, ואם עשאה לאחרים מברך על העשייה. כיצד, קבע מזוזה לביתו מברך לקבוע מזוזה, עשה מעקה לגגו מברך לעשות מעקה, מל את בנו מברך למול את הבן, אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה, מל את בן חבירו מברך על המילה וכו'. עשה המצוה לו ולאחרים כאחת, אם היתה מצוה שאינה חובה מברך על העשייה, לפיכך מברך על מצות עירוב, היתה חובה ונתכוון להוציא גם את עצמו וגם את אחרים, מברך לעשות, לפיכך מברך לשמוע קול שופר. ע"כ.

ולפ"ז המברך להוציא את עצמו ואת אחרים שעמו בברכה אחת, היה צריך לברך לעשות בלמ"ד, וא"כ היה לו לברך לאכול מצה ולאכול מרור, ואם כי יתכן שה"ה הרגיש בחולשת תירוצו הנ"ל, ולכן סיים וצ"ע. יותר היה לו לסתור טעמו הנ"ל ע"פ דברי הרמב"ם עצמו. והראב"ד בהשגות (שם הלכה טו) כתב דקשיא ליה ברכת על אכילת מצה ועל אכילת מרור. ועוד יש לתמוה איך לא הקשו אותם בגמ' למ"ד לבער, ומסתברא דלאכול מברך באלו, וכן נרמז בגמ' (קטו.) דאמרינן שמברך בפה"א ולאכול מרור. ע"כ.

ונראה כוונת קושיתו על הרמב"ם עצמו שכתב שהברכה היא על אכילת מצה ועל אכילת מרור. ומרן הכס"מ (בהלכה טו) תמה על המגדל עוז, שבהיות שהמצה והמרור נאכלים בחבורה ולפיכך ברכתם ב"על", ותימה שהרי ודאי חובה נינהו, וכבר כתב רבינו שאם היתה מצוה של חובה ונתכוון להוציא את עצמו ואת אחרים כאחת, מברך לעשות. וצ"ע. ע"ש.

והארחות חיים (דף פ סוף ע"ג) כתב וז"ל: וכתב רב עמרם גאון בסידורו, שיש לברך לאכול מצה ולאכול מרור בלמ"ד, וכן נראה דעת הרמב"ם לפי הכלל שכתב בהלכות ברכות, שכל מצוה שהיא חובה עליו ונתכוון להוציא עצמו ולהוציא אחרים עמו, מברך עליה לעשות בלמ"ד, וכן כתבו הראב"ד והרמב"ן והרא"ה והרשב"א. ע"כ.

מבואר יוצא מדבריו שלפי הכלל של הרמב"ם צ"ל לאכול מצה ולאכול מרור, ולא כמ"ש ה"ה הנ"ל.

אבל יש לתמוה על הארחות חיים שלא הזכיר דברי הרמב"ם עצמו בהלכות מצה, שכתב, שמברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור, והיא סוגיא בדוכתא. ונמצאו דברי הרמב"ם כסותרים זה את זה.

וכן הקשה באמת המאירי (פ"ק דפסחים עמוד לד. ובמגן אבות ענין השמיני), שאחר שהסכים לעצם הכלל של הרמב"ם, הקשה ע"ז ממ"ש בהלכות מצה שיש לברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור. והמאירי שם הביא דברי התוספתא שיש לברך לאכול את הזבח ולאכול את הפסח. וכן דייק מהספרים המדוייקים בגמ' (פסחים קטו.) דבכולהו גרסינן "לאכול מרור", ורק בדרב הונא גרסינן על אכילת מרור, לפי שכבר נהנה ממנו, והותחלה מצות האכילה קודם הברכה. ע"ש. ואפשר שבתוספתא שלפני הרמב"ם היתה הנוסחא על אכילת מצה ועל אכילת מרור.

וכבר העיר כן הגאון מהרח"א בספר מקראי קודש (בפ"ח מהלכות מצה הי"ב, דף צט.) על ה"ה, שהרי במצוות של חובה אע"פ שמוציא אחרים עמו מברך לעשות בלמ"ד, היפך דברי ה"ה. וכן העיר בשו"ת הרדב"ז מכת"י (סי' נח). והניח בצ"ע.

אמנם מהר"י טייב בערה"ש (סי' תעה סק"ב) כתב ליישב דברי ה"ה, דס"ל שלא כתב כן הרמב"ם בהלכות ברכות, אלא כגון מצות שמיעת קול שופר, שהאחרים יוצאים ידי חובתם באותה שעה שהוא עצמו יוצא, וכמ"ש "עשה המצוה לו ולאחרים כאחד", אבל במצה ומרור הרי אינו מוציא את האחרים אלא מן הברכה, וכל אחד אוכל בפני עצמו, הילכך מברך ב"על". ע"ש.

אך הלח"מ (בפ"ח מהל' מצה הי"ב) כתב, שכוונת ה"ה שסיים וצ"ע, משום שע"פ הכלל בהלכות ברכות צריך לברך על המצה והמרור בלמ"ד. ע"ש. וכן הבין הארחות חיים הנ"ל מהכלל של הרמב"ם.

והישועות יעקב (סי' תלב סק"ב) כתב ליישב הנוסח על אכילת מרור, ואכתי לא איפרק מחולשא, שהרי לדעת הרמב"ם הדין כן גם לגבי המצה, וכן לגבי ברכות החגיגה והפסח, שבכולם מברך בלשון "על". ועיין בחסדי דוד על התוספתא סוף פסחים (דף פג:).

והנה מ"ש הארחות חיים שדעת רב עמרם גאון לברך לאכול מצה ולאכול מרור בלמ"ד, וכ"כ בשמו רבי דוד אבודרהם (ברכת המצות ומשפטיה, דף ט רע"ד), הנה בסדר רב עמרם שלפנינו (דף קז.), כתב מתחלה שמברך המוציא, ואינו אוכל, וחוזר ומברך אקב"ו "על אכילת מצה", ומטבל בחרוסת ואוכל. ונראה שהוא ט"ס, שהרי כתב אח"כ, והכי אמר רבנא משה ריש מתיבתא, דמברך ברישא המוציא, ובוצע, ולא אכיל עד דמברך "לאכול מצה" והדר אכיל. ולפ"ז גם מ"ש אח"כ, ונוטל חזרת ומברך אקב"ו על אכילת מרור, גם זה ט"ס וצ"ל לאכול מרור. וכן להלן (בדף קיב.) מסיים, שכך אמרו חכמים מברך לאכול מצה ואוכל, ומברך לאכול מרור ואוכל.

ובספר מאה שערים לרבי יצחק בן גיאת ח"ב (עמוד קג) כתב מתחלה בשם רב עמרם, שמברך המוציא ואינו אוכל, ומברך על אכילת מצה ומטבל בחרוסת ואוכל, נראה שהכוונה שמברך הברכה שעל אכילת מצה, ולא מיירי בנוסח הברכה, וכמו שפירש הרשב"ץ הנ"ל בכוונת הסידורים. שהרי הרי"צ גיאת שם מסיים בדברי רב עמרם, דהכי אמר רב משה גאון דמברך ברישא המוציא וכו', ושקיל פרוסה ומברך עליה לאכול מצה, וגם לאחר מכן כתב שם בשם רב עמרם "וחוזר ומברך לאכול מצה". וכ"ה בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' רעט). ובספר המנהיג (הלכות פסח אות עה).

ובם' מגן האלף שם (דף קז.) אחר שהעיר שהעיקר כגירסת הכתב יד, שהנוסח הוא "לאכול מצה", וכמו שהעיד הרד"א בשם רבינו, סיים, אולם הרי"ץ גיאת כתב בשם רבינו לברך על אכילת מצה. וכ"כ הרמב"ם. ומ"ש ה"ה דאזיל לשיטתו בהלכות ברכות לפי שבברכה זו מוציא עצמו ואחרים עמו, כבר הקשה ע"ז הכס"מ, שבמצה ומרור שהן חובה כדין תקיעת שופר צריך לברך בלמ"ד. ע"כ. ובאמת דלק"מ מדברי הרי"ץ גיאת, שהרי גם הוא סיים בדברי רב עמרם בשם רב משה גאון שצ"ל לאכול מצה. וכאמור.

והרב רבינו יוסף בן פלט בתשובה שהובאה בספר הפרדס לרש"י (דף מא סע"ב) כתב, ואכילת מצה ומרור ראיתי שמברכים ב"על", ונ"ל שהוא טעות, חדא דלא סגי להו ע"י שליח, אלא כל אחד ואחד מישראל אוכל בפני עצמו, ועוד דתניא בתוספתא שמברכים אקב"ו לאכול את הזבח, וכן לאכול את הפסח, וא"כ ה"ה למצה ומרור, דהא לא סגי להו ע"י שליח, וכמדומה לי שלמדו כן מסדר הגדת הפסח, שכתוב בה מברך על אכילת

מצה ועל אכילת מרור, וכסבורים שכך הוא מטבע הברכה, ושבשתא דעל על. ולא היא, דהכי קאמר, ומברך על אכילתה של מצה וכן על מרור, וכן מפורש בספרים מוגהים, דהיכא דלית ליה שאר ירקי מברך על המרור בפה"א ולאכול מרור. עכת"ד.

והנה מבואר שם שהוא מפסקי הלכות של הר"י בן פלט. (וכ"ז נדפס בס' הפרדס החדש הוצאת הרב עהרנרייך עמוד ריא, וכ"ה בספר פרדס הגדול סי' נב, בשם רבינו יוסף בן פלט). **אולם** רש"י עצמו לא ס"ל הכי, אלא כדעת הרמב"ם שיש לברך אקב"ו על אכילת מצה, וכן על אכילת מרור. וכמו שפירש רש"י בפסחים (קכא.) שמברך ברכת הפסח על אכילת פסחים, ועל הזבח על אכילת שלמים. וכן פירש רש"י בר"ה (כט רע"ב) שברכת המצה "על אכילת מצה". וכן בספר הפרדס לרש"י (דף טו ע"א) איתא, ומברך אקב"ו על אכילת מצה ואוכל בהיסבה, וכן להלן גבי מרור שמברך על אכילת מרור, וכ"ה בספר פרדס הגדול (סי' קלב וסי' קלג), ושכן נסדר מפי רבינו שלמה. וכ"ה בסידור רש"י (סי' שפח). ובס' האורה (סי' צ עמ' קג). **ובמחזור** ויטרי (עמוד רפ"ב). (ועיין בפרש"י ברכות מח: שעל הזבח מברך אקב"ו לאכול הזבח, וצע"ק.)

והנוסח שלפנינו בגמ' (פסחים קטו.), גם בדברי רב חסדא שמברך בפה"א ועל אכילת מרור, וכ"ה בפירוש רבינו חננאל, ובפסקי רבינו ישעיה מטראני (דף שע. ודף שעא.). וכ"כ בספר המכריע (סי' סא דף מט.). וכ"ד ר"י במרדכי (פ"ק דפסחים ז:), שהקשה על טעמו של ריב"א שתלה הדבר במצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח, שהרי מברכים על אכילת מצה, וא"א לקיימה ע"י שליח. וזוהי גירסת ר"ת, שכתב שאם נעשית המצוה מיד מברך ב"על", ולכן מברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור, והובא בהרא"ש (פסחים ז:) הנ"ל. וכן הגירסא בהרא"ש (פרק ערבי פסחים סי' כו). וכ"כ בספר הרוקח (סי' רפג דף קנג.) שמברך על המצה הבצועה על אכילת מצה וכו', ומה שמברכים על אכילת מצה על המצה הבצועה מפני שדרכו של עני בפרוסה וכו'. וכ"כ האו"ז ח"ב בהלכות פסחים (דף ס:). ובאו"ז ח"א (סי' קלט) הקשה ג"כ על דברי הריב"א. ועיין באו"ז ח"ב (סי' רלו). וצ"ע. וכ"כ הטור (סי' תעה), וטעמו משום שכ"כ הרא"ש בפסחים (קטו.), ואין להשגיח במ"ש הרא"ש בפסחים (ז:) סברת ריב"א באחרונה, דלדידיה צ"ל לאכול מצה, דסוגיא בדוכתא, ומשנה אחרונה עיקר.

וכ"כ הקרבן נתנאל (בפ"ק דפסחים סי' י אות כ) שדעת רבינו הרא"ש שצריך לברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור, ודלא כמ"ש השל"ה (בשער האותיות דף סא) שרבינו מסכים לדעת הריב"א דס"ל שצ"ל לאכול מצה ולאכול מרור, שהרי רבינו גורס בפרק ערבי פסחים על אכילת מרור. ע"כ. והי"ל להזכיר שכ"כ הטור.

וכן מבואר עוד בשו"ת הרא"ש (כלל י"ד בסדר הלכות הפסח), שמברך על הפרוסה על אכילת מצה וכו', והרוצה לצאת ידי כולם יברך המוציא ועל אכילת מצה, ואח"כ יבצע משתיהן, ואח"כ יקח המרור ויברך על אכילת מרור וכו'. וכן כתבו התוס' ברכות (לט:). ע"ש.

והואיל והרמב"ם והרא"ש, שני עמודי הוראה, ס"ל לברך ב"על", ונוספו עליהם ר"ת, ור"י, ורש"י, והאו"ז, והרוקח, ורבינו ישעיה הראשון, והטור, דכולהו ס"ל לברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור ב"על", וכן מנהג העולם לברך ב"על", פסק מרן הב"י, ובספרו הש"ע (בסי' תעה), לברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור. ופוק חזי מאי עמא דבר. וכן העלה בשו"ת הרדב"ז מכתיבת יד (סי' נח).

והרב קרבן נתנאל עמד על דברי מרן הש"ע, שבאו"ח (סי' תעה) פסק שמברכים על אכילת מצה ועל אכילת מרור בלשון "על", ואילו ביו"ד (סי' שכח ס"א וסי' שלא סעיף עה) פסק שמברכים להפריש חלה תרומה, וכן להפריש תרומה ומעשר, בלמ"ד, דהוי כתרי מילי דסתרי אהדדי. וכתב, ואומר אני דה"ט משום שמצות חלה נוהגת מדרבנן אפי' בארי', כשאין רוב ישראל עליה, ויש כמה חילוקים בין חלה דאורייתא לדרבנן, ולהורות שהחלה שאנו מפרישים עכשיו היא מדרבנן אנו מברכים להפריש בלמ"ד, שלעתיד לבוא נזכה להפריש חלה מה"ת וכו'. עכת"ד.

ומ"ש דהוו בתרי מילי דסתרי, לכאורה אף לריב"א יש להקשות כן, דאמאי מברך להפריש בלמ"ד, והיא תוספתא מפורשת בברכות (פ"ד הי"ט). והרי אפשר להפריש ע"י שליח. [ומ"ש ר"ת שמברכים על הפרשת תרומה, כבר העיר ע"ז הקרבן נתנאל דבתוספתא איתא להפריש].

ג. מי שלא בירך "המוציא" אלא רק "על אכילת מצה", יצא ידי חובת מצה. ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה. ומכל מקום אם יש לו עוד מצה, ראוי שיחזור לאכול עוד כזית עם ברכת המוציא, אבל ברכת "על אכילת מצה" לא יברך שנית, ואפילו שח והפסיק בינתיים. ואם מה שלא בירך המוציא היה בשוגג ולא במזיד, יש להקל, ואין צריך לחזור ולאכול עוד כזית. ג)

והמאירי בפסחים (ז:) כתב שאפי' מצוות הנעשות ע"י שליח כגון תרומות ומעשרות העושה אותן לעצמו מברך לעשות בלמ"ד, ולכן מברך להפריש וכו'. ותירוצו של הקרבן נתנאל מוקשה, שהרי אף מצות אכילת מרור בזה"ז מדרבנן, ויש חילוק בין מרור דאורייתא לדרבנן לענין מצוות המבטלות זו את זו, דמרור בזה"ז דרבנן אין לכרכו עם המצה שהיא מדאורייתא, דאתי דרבנן ומבטל לדאורייתא. וכמ"ש בפסחים (קטו.). וא"כ היה צריך לתקן לברך לאכול מרור, שנזכה לעתיד לבוא לאכול המרור עם הפסח, שאז הוא מצוה מה"ת. וכמו שאנו מתפללים ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים וכו'. ועיין בהשגות הראב"ד (בסוף הלכות ברכות) דבמידי דרבנן צריך לברך בלשון על דהוי כמו רשות. וצ"ע.

ועיין בהרא"ש (פרק קמא דפסחים), שלדברי ריב"א מברכים על תפילין של ראש וצונו במצות תפילין, ולא על מצות תפלין. ואנן לא קי"ל הכי. ועיין בחידושים מהריטב"א (בפ"ק דפסחים ז:).

ורבינו אשר בר חיים בספר הפרדס (השער התשיעי פרק כא) האריך בדברים אלו, וכתב בשם רבנו פרץ, שאין מברכים לעשות בלמ"ד, אלא באופן שיש במצוה שני דברים, שיש במצוה שהות זמן, ושא"א לעשותה ע"י שליח. ואם אין בה שתי דרכים אלו מברך בלשון "על". והשתא ניחא מצה ומרור שאע"פ שא"א לעשותם ע"י שליח מברך בלשון על, כיון שאין בהם שהייה, כי מיד שיאכל כזית מצה וכזית מרור יצא. וניחא נמי נר חנוכה שמברכים בלמ"ד, שיש בה שהייה עד שתכלה רגל מן השוק וכו'. ובסיום דבריו כתב, וקיבלתי מפי החכם רבי יהודה נר"ו שקיבל מפי הרב רבינו שלמה בן אדרת ברצלוני ז"ל, שאין לך שום כלל בעולם מזה הענין שאין בו כמה פקפוקים וכמה קושיות, ואין שום אחד מהן עולה כהוגן. הילכך אין לנו לטרוח ולדקדק אחר כללים, אלא הברכה שתיקנו לנו רבותינו בלשון "על", מברכים בעל, והברכה שתקנו לנו לברך בלמ"ד אין מברכים אלא בלמ"ד. וגם הכללים שעל איזו מצוה מברכים ועל איזו מצוה אין לברך, כולם הם אבני תוהו על אבני בוהו, אלא אותה מצוה שידענו בבירור שתיקנו לנו רבותינו ברכה עליה, מברכינן, ועל מצוה שלא תיקנו ברכה לא מברכינן. ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. עכ"ל.

וכבר כתבו כן התוס' (פסחים ז:), דר"י לא מצא טעם לכל הברכות. וע"ע במאירי שם שכתב, שהואיל ואין הדברים מתבררים כ"כ, איני רואה לנכון לשנות במטבע הברכות, וראוי להניחן על טופסיהן הישנים, ואין אדם רשאי לחדש דבר מעתה. ע"כ.

וע"ע בעיטור (בסוף הלכות ציצית דף עז ע"ג) אחר שדן בברכות שנוסחתן בלשון "על" או בלמ"ד, כתב, ומסתברא לן דכל הברכות בין שאמר בלשון "על" בין שאמר בלמ"ד אין תופסים אותו בכך. ע"ש.

וכן נראה עיקר, שכ"ז אינו לעיכובא. וכ"כ הגר"ש וינטורא בתשובה שהובאה בשו"ת מכתם לדוד פארדו (סי' יא), דבדיעבד יצא בכל אופן. ולא יהי אלא ספק, הא קי"ל סב"ל. וכן הסכים עמו רבו שם במכתם לדוד (סי' יב). וכן כתבו עוד אחרונים הביאם השד"ח (מערכת ברכות סי' א אות טו). וכן עיקר. וע' בשו"ת שבט סופר (חאו"ח סי' מא) ובשו"ת חסד לאברהם (מה"ת סי' כד).

ועכ"פ לכתחלה אין לשנות ממה שנהגו במטבע הברכות אשר יסודותם בהררי קודש. ולכן הברכה על המצה והמרור בליל פסח, על אכילת מצה, על אכילת מרור. וכמו שפסק מרן, וכן מנהג העולם.

אכל מצה בלא ברכה יצא ידי חובה

ג) **האריך** בזה בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' כו), ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, ע"ש שיש לצדד בזה מכמה טעמים שיצא י"ח. א. משום דהוי איסור דרבנן. דהנה דין זה תלוי

לכאו', בנידון האם אמרינן מצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן, שהאיסור באכילה בלא ברכה הוא מדרבנן, כמבואר ברמב"ם (ברכות פ"א), ובש"ע (א"ח ס"ס רט). ובדין מצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן, נחלקו רבותינו, שדעת רש"י (פסחים לה: לט.) והר"ן (שם לה:) דג"כ חשיב מצוה הבאה בעבירה. וכ"כ בספר שם חדש (דף קז). וכ"כ בשעה"מ (פ"ח מהל' לולב) לגבי לולב הגזול, בגזל מדבריהם כגון מציאת חש"ו. אולם הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (סוכה מו:) כתב, שאין הקטן יכול להקנותו לאחר וכו', ואי שקיל מיניה בתורת גזילה דהוי איסורא דרבנן, נפיק ביה במצוה דאו'. והו"ד במחב"ר (סי' תרנח סק"ב). וכתב שיש להקשות ע"ז מכמה דוכתי. ושם (סי' תרסד סק"ב) כתב, שלדעת שבה"ל דין זה תלוי במחלוקת ר' יוסא וחברייא בירושלמי (ר"פ יג דשבת), וס"ל דפסקינן כחברייא שאין דין מצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן. ואפשר שכ"ד הרמ"ע.

מצוה הבאה בעבירה באיסורי דרבנן

ובערה"ש (סי' תרמט ס"ק ג) כתב ג"כ דלא אשכחן בהדיא בש"ס דאמרינן דין מצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן, זולת בפירוש רש"י והר"ן הנ"ל. וי"ל דאינהו ס"ל שלולב הגזול פסול אפי' בשאר ימי החג שהם מדרבנן, אבל לדידן דקי"ל כשמואל דלא חיישינן למצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן (כמ"ש התוס' סוכה ל.), ה"נ י"ל שבאיסור דרבנן ליכא משום מצוה הבאה בעבירה.

[**ונראה** להסביר טעמו, עפ"ד השאג"א (סי' צט) שמכאן מוכח שדין מהב"ע אינו אלא מדרבנן, ומש"ה ס"ל לשמואל לאפלוגי בין מצוה דאו' לדרבנן, אבל אם נאמר שמהב"ע הו"ל פיסול דאורייתא, הא ודאי שי"ל כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכיון שבמצוה של תורה מהב"ע פוסל מדאו', אף בשל דבריהם היו פוסלים מהב"ע מדרבנן. וכ"כ מהר"ש לנדא בשו"ת נודע ביהודה (תנינא, א"ח סי' קלד), ושבזה נחלקו ריו"ח ושמואל בסוכה שם, דלר' יוחנן מהב"ע הוי מדאורייתא, הילכך ס"ל דאף בדרבנן גזרינן, דכל דתקון רבנן כעין דאו' תקון, אבל לשמואל דקי"ל כוותיה אין פיסול מהב"ע אלא מדרבנן, הילכך לא גזרו במצות דרבנן].

ובתום' (פסחים קיד:) מבואר דה"ט שאין יוצאים י"ח מרור בטבל, משום דאיתקש מרור למצה, דילפינן התם מלא תאכל עליו חמץ, יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל. ובתורת חסד מלובלין (או"ח סי' ל, לא) כתב, שבתוס' (נדרים י.) מוכח דס"ל דבאיסור דרבנן לא שייך דין מהב"ע, והניף ידו שנית שם (בסי' לא), והאריך בפלפול אם יש דין מצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן. והביא ההיא דהירושלמי (פי"ג דשבת).

ומעתה, מ"ש בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שכא) שהאוכל מצה בלי ברכת המוציא תחלה, לא יצא י"ח מצה, כיון שאסור לאכול בלי ברכה. וארז"ל (ברכות לה:) כל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל את הקב"ה ואת כנסת ישראל. ונמצא שהאכילה באיסור היתה, והוי מצוה הבאה בעבירה כמו במצה גזולה שאינו יוצא בה, ואף באיסור דרבנן אמרי' דין מצוה הבאה בעבירה. ע"כ. הנה להמבואר לאו מילתא דפסיקתא היא. ויש מקום לומר דבדיעבד יצא י"ח.

איסורי דרבנן הוו איסור גברא

ב. ועוד יש לחלק, שאיסור האכילה בלי ברכה, אינו איסור בעצם החפצא של מצות אכילת מצה, ואפשר דבכה"ג לא אמרינן מהב"ע, דנודע מ"ש האחרונים, לבאר דברי הירושלמי (שבת יג, ג) בדין הקורע על מתו בשבת שיצא י"ח קריעה, ופריך מהא דאמר ר' יוחנן משום רשב"י מצה גזולה אינו יוצא בה י"ח בפסח, ומשני תמן גופא עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה. ופירשו האחרונים, שמצה גזולה החפצא עצמה בעבירה, משא"כ קריעת הבגד בשבת שהאיסור הוא איסור גברא, ולא חפצא. וכ"כ בשו"ת תורת חסד (א"ח סי' לא אות ה), וביאר עוד, שבאיסור דרבנן אין איסור על הדבר בעצמותו, אלא הוא רק על האדם העובר, וזו היא כוונת הירושלמי הנ"ל לחלק בין כשהעבירה היא בעצם הדבר כגון מצה גזולה, לבין כשהעבירה היא רק על הפעולה שהיא פעולת איסור, ובאיסור דרבנן לעולם האיסור רק על הפעולה ולא על החפץ בעצמותו. ע"ש. ולפ"ז אף אנו נאמר שמכיון שכאן המצה היא כשרה, ולא נעשה איסור בגוף החפצא של המצה, אלא שמכיון שלא בירך המוציא יש כאן איסור דרבנן, אבל

האיסור הזה הוא רק על הפעולה, ולא על החפצא בעצמותו. לפיכך יצא י״ח. [ובתפאר״י (פ״ב דפסחים אות לג) כתב לחלק בין מצוה דרבנן דלא שייך בה דין מהב״ע (תוס׳ סוכה ל.), לבין איסור דרבנן, כגון מצה של טבל דרבנן. ולהאמור אין דבריו מוכרחים].

ג. וע״ל שכיון שבנ״ד היה הדבר בידו לברך ולצאת י״ח כהלכות כל גוברין יהודאין, אף עכשיו שאכל המצה בלי ברכת הנהנין שפיר יוצא י״ח, שאין המצוה באה ע״י העבירה דוקא. ולא דמי למצה גזולה, שאין הדבר בידו לקנותה. אם אין דעת בעליה למכרה, אבל הברכה בודאי שבידו לברך, ואז המצה שלו לאחר ברכה. וכמ״ש בברכות (לה.) כתיב לה׳ הארץ ומלואה וכו׳. וכיו״ב כתב הפנ״י (סוכה ל.) בדעת שמואל שם, שביו״ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, דה״ט דל״ש מהב״ע אלא באופן שא״א לעשות המצוה אלא ע״י העבירה, כגון ביו״ט ראשון, דבעינן לכם, ואפי׳ שאול פסול, וא״א לו בשום פנים לצאת י״ח בלולבו של חבירו אם לא שיתכוין לקנותו, משא״כ ביו״ט שני שא״צ לכוין לקנותו, שאפי׳ אם נוטלו ע״מ להחזירו לאלתר יוצא, א״כ אין המצוה באה ע״י העבירה, הילכך מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול. ע״כ. (וכיו״ב כתב בתורת חסד א״ח סי׳ לא סוף אות א).

ובשפת אמת שם הביא קו׳ החת״ס על הפנ״י, שגם בנוטל לולב של חבירו ע״מ להחזירו, שואל שלא מדעת הוא וגזלן הוי, ותי׳ דכיון שמצוות לא ליהנות ניתנו, אפשר דל״ח גזלן כלל, כיון דחבירו לא חסר מידי. ודוקא שואל ומשתמש בו לעצמו שלא מדעת חבירו הוי גזלן.

וכיו״ב כתב בשו״ת בית אב (או״ח סי׳ יג), דאע״ג דשואל שלא מדעת גזלן הוי, מ״מ בלולב אמרינן ניח״ל לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, הואיל ואין לו הפסד בכך. והוסיף, שגם הנו״ב תנינא (סי׳ קלד) כתב כסברת הפנ״י הנ״ל. וכיו״ב כתב בשו״ת עונג יו״ט (סי׳ מח).

ומ״מ אין לומר דבנ״ד שאוכל את המצה ונהנה ממנה בלי ברכת המוציא, הרי נחשב כאילו גוזל מהקב״ה, דמ״מ אין זה גזל ממש, והואיל ועכ״פ בירך ברכת המצוה יצא י״ח, שאין המצוה באה ע״י העבירה עצמה, שהרי בידו היה לברך, לא חשיב מהב״ע.

וכיו״ב כתב השעה״מ (לולב ח, ה) ליישב מ״ש הרמב״ם שם שאם עבר וליקטן ביו״ט כשר, וקשה, דהא הו״ל מהב״ע, שמחמת העבירה שעבר וליקטן הוכשרה המצוה, ולפי רש״י והר״ן גם באיסור דרבנן שייך מהב״ע. אלא צ״ל דשאני הכא שאפשר למצוה שתיעשה בלתי עבירה, כגון אם ליקטן לאכילה ואית ליה הושענא אחריתי. ע״כ. וה״ה כאן, כיון שהיה אפשר לצאת י״ח במצה בהיתר ע״י שיברך עליה כראוי, לא מיקרי מהב״ע.

אלא שכל יסוד זה הוא ע״פ התוס׳ (סוכה ל.) דבשל אשירה אין לפסול משום מהב״ע, כיון שהמצוה לא באה מחמת העבירה. אולם גי׳ הר״ח (שם לה.) דשל אשירה פסול משום מהב״ע. וכ״כ הראב״ד בס׳ כתוב שם (שם). וכתב המ״מ (לולב ח, א) שכן גי׳ הרמב״ם. וכן מפורש בפיהמ״ש להרמב״ם שם. [וזה נעלם מעיני קדשו של הכס״מ שם, וכמו שהעיר בבנין ציון ח״א סי׳ מא]. וע״ע ברמב״ם (איסורי מזבח ה, ט) שנסכים ומנחות מן הטבל וחדש וערלה וכלאי הכרם, פסולים משום מהב״ע, שהקב״ה שונאה. ושם המצוה לא נעשית ע״י העבירה עצמה. ועוד, שגם לשי׳ התוס׳, י״ל כמ״ש בחתן סופר (עמ׳ עט) שאם בשעת המצוה עושה עבירה, נחשב מהב״ע, אע״פ שהמצוה לא באה מחמת העבירה. וכ״כ סברא זו במהר״ם שיק. אלא שבשו״ת יהודה יעלה אסאד (א״ח סי׳ קצז) לא ס״ל הך סברא.

והרמב״ן (פסחים לה.) כתב, שנראה שאין בטבל דין מהב״ע, מפני שהיה בידו לתקן, וכדאמרינן (שבת מג.) טבל מוכ״ה אצל שבת, שאם עבר ותיקנו מתוקן. והעיקר נ״ל שדין מהב״ע מדרבנן הוא, ואסמכוה (בסוכה ל.) אקרא דדברי קבלה, הא מדאו׳ יצא, חוץ מאלו שכתוב בהם מיעוטים וכו׳. ע״כ. ולפ״ז כ״ש שיוצא י״ח מצה גם כשלא בירך המוציא.

והריטב״א (פסחים לה:) כתב, ואנן הא פרישנא בכ״ד וברירנא בראיות ברורות, דלא אמרינן מהב״ע אלא כשהמצוה מסייעת בקנינא, אבל כשאין המצוה מסייעת בקנינא לא, שהרי דמים הוא חייב לו וכו׳, הילכך טבל שעבירתו מעצמו, ואין המצוה מסייעת, לאו מהב״ע חשיבא ושריא. ע״כ. וע״ע בחי׳ רבינו דוד שם. אלא שרוב הראשונים פסקו שאין יוצאים י״ח אפי׳ בטבל דרבנן. וכ״ד הרי״ף

והרמב"ם והראב"ד ושאר מפרשים. ועיין במהר"ם חלאוה שם. ומ"מ סברת הראשונים הנ"ל להקל בטבל חזי לאצטרופי לנ"ד, בנוסף לטעמים הנ"ל, שכאן האיסור הוא רק מדרבנן, שלדעת רבים אין בו דין מהב"ע, וגם שאינו איסור חפצא כמצה גזולה, אלא איסור גברא, וכמ"ש התורת חסד ועוד.

אם ברכת הנהנין מעכבת המצוה

ד. ועוד, שנראה שמניעת ברכה חשיבא כביטול מצוה דרבנן, ולא כעובר על איסור דרבנן, ולהכי לא חשיב בכה"ג מהב"ע. ואע"פ שארז"ל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, וכאילו מעל, וכאילו גוזל להקב"ה וכו', נראה שאין להוציא דין ע"פ לשונות אלו, דלאו ממש מעילה וגזל הוו, [וכמ"ש הריב"ש בתשובה (סי' קפא) שדרך חז"ל להפליג בחומרת העוונות, כדי שישמרו בנ"א מלהכשל בהם. וכיו"ב כתב הרמב"ם בפהמ"ש (סנהדרין נד.). וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"א (או"ח ס"ס פט). ובשו"ת פני יהושע ח"ב (סי' מד). ועוד].

וראיה לזה מדקי"ל (ברכות יז:) שהאונן אוכל בלא ברכת הנהנין, וכ"כ רש"י שם שאוכל בלי ברכת המוציא. וכ"פ בש"ע (יו"ד סי' שמא ס"א). וה"ט משום העוסק במצוה פטור מן המצוה, או משום כבודו של מת פטרוהו מלברך. ע' בתוס' שם בשם הירושלמי. והרי בודאי שהאונן מוזהר על כל האיסורים, ואפי' שהם מדרבנן, ולכן כתב בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חיו"ד סי' נד) שהדבר ברור שהאונן חייב ליטול ידיו קודם שיאכל פת, שהרי גזרו חז"ל על נט"י משום סרך תרומה, ואין האונן פטור אלא ממ"ע, אבל כל שיש בו אזהרה, בין מדאורייתא בין מדרבנן פשוט שחייב ככל המון ישראל, ולא הותרה לו הרצועה לעבור על גזירות חז"ל, ובכל זאת לא יברך על נט"י.

וכ"כ החיד"א בברכ"י (יו"ד סי' שמא), שהדבר פשוט שהאונן חייב בנט"י, כיון שהיא גזרה משום סרך תרומה, ובכל גזרה דרבנן פשוט שהאונן חייב, וכמ"ש ג"כ בשו"ת חכם צבי (סי' א), שבכל אזהרות דרבנן לא שאני לן בין אונן לאחר. וכן העלה מהר"י אלפנדארי בספר מוצל מאש (ח"ב סי' כב).

ומ"מ האונן יטול ידיו ולא יברך על נט"י. ואם איתא שהאוכל בלי ברכת המוציא הוי כמועל בקדשי שמים וכגוזל את הקב"ה, ממש, מאן שרי ליה לפוטרו מלברך ברכת הנהנין, מי גרע מנט"י שהוא רק גזרה משום סרך תרומה, אף דאסמכינהו אקראי. אלא ודאי דלא חשיבא מילתא דאיסורא אלא רק כמבטל מצוה דרבנן, ולכן אף שחייב בנט"י אינו מברך המוציא.

והנה מרן בש"ע (ס"ס תנד) פסק, אין אדם יוצא י"ח בפסח במצה גזולה, בד"א כשגזל מצה, אבל אם גזל חטים או קמח ועשאו מצה, יוצא בה, שקנאה בשינוי. ודמים הוא חייב לו. ומבואר בחק יעקב ובש"ע הגר"ז, שאפי' בגזל קמח ועשאו מצה דקנייה בשינוי מעשה, לא יברך על המצה משום ובוצע בירך ניאץ ה'. וכן העלה במור וקציעה (סי' קצו), וכ"פ המשנ"ב (שם ס"ק יח) ובביאה"ל שם. ומבואר שם שאין חילוק בזה בין ברכת המוציא לברכת המצוה, דכל אפיא שוין שאין לברך. וכ"כ בכה"ח שם. וכן מבואר בב"י (סי' קצו). והרי כל עוד לא בירך ברכת הנהנין, המצה היא בכלל לה' הארץ ומלואה, וכשאוכל בלי ברכת הנהנין הוא כאילו גוזל מהקב"ה, ואע"פ כן יוצא י"ח במצה זו, הואיל וקנאה בשינוי מעשה. ואין לומר דשאני התם שהדין הוא שלא יברך אפי' ברכת הנהנין, דמה בכך, הרי עדיין שייכת לגבוה, וכשאוכל בלי ברכה הרי הוא כמוסיף על חטאתו פשע שגוזל להקב"ה ולכנסת ישראל. אלא ודאי שאין ברכת הנהנין מעכבת המצוה.

גם באבנ"ז (א"ח סי' לז אות ח) כתב, שברכת הנהנין חובת גברא היא, וראיה לזה מדתנן (ברכות כ:) בעל קרי אוכל בלא ברכה לפניו, ואם איתא שיש בו איסור מעילה אפי' מדרבנן, יהא אסור לאכול עד שיטבול, וכמו שאר איסורי אכילה מדרבנן שאסורים אפי' לחולה שאין בו סכנה, (אא"כ שלא כדרך אכילתן), אלא ודאי מצוה בעלמא רמיא עליה לברך, ולכן כשאסור לו לברך לא רמיא חיובא עליה, אבל אין עיקר הטעם משום מעילה.

וע"ש בחזו"ע שהאריך בנידון זה של אונן, ושהסכמת רוב האחרונים שהאונן חייב בנט"י לסעודה, אף שפטור מברכת המוציא וכל יתר ברכות הנהנין, וכמ"ש במוצל מאש (ח"ב סי' כב), ובברכ"י (יו"ד סי' שמא, ובשיו"ב שם), ובמכתם לדוד (יו"ד סי' נד), ועוד רבים. הכי נקטינן. וציין גם למה

ד. שכח לברך על אכילת מצה ונזכר בכורך או באפיקומן, אינו יכול לברך אז על אכילת מצה. ונכון שיאמר את נוסח הברכה בלי שם ומלכות, ויהרהר שם ומלכות בלבו, או שיאמר ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו, אקב"ו על אכילת מצה.ד)

שכתבנו בילקו"י ח"ז (עמוד נון). ולפי דרכנו למדנו שיש חילוק בין נט"י שהיא גזרה דרבנן משום סרך תרומה, לברכת המוציא ויתר ברכות הנהנין, שאין בהן סרך איסור אפי' מדרבנן, אלא מצוה דרבנן, וכיון שהאונן פטור מכל המצות שבתורה, פטורהו גם מברכות הנהנין. וכל מה שאמרו שהאוכל בלא ברכה כאילו מועל בקדשי שמים, וכאילו גוזל את הקב"ה וכו' הפליגו בחומרת המצוה לבל יזלזלו בה, שדברי סופרים צריכים חיזוק, וכמבואר לעיל כיו"ב בשם הריב"ש והאח'. אבל אין כאן איסור מעילה וגזל ממש.

והנה הריטב"א (שבת כג.) כתב, תמיהני בברכת הנהנין לפניו, שהיאך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני ספק, והרי הוא מכניס עצמו בקום ועשה לאכול במה שהוא נהנה מקדשי שמים, והיה ראוי שיחזור ויברך על הספק או שלא יאכל יותר. עכ"ל. והמאירי (ברכות לה:) הביא בשם תוס' (ע' תוס' ברכות יב.), שמאחר שסמכוה מן המקרא, וכן שעשאוהו במועל בהקדש, אם שכח ולא בירך, או אפי' ספק בירך ספק לא בירך ועדיין הוא אוכל, חוזר ומברך. ע"כ. אולם מ"מ לדינא נקטינן כדעת הגאונים שהביא הריטב"א שם, שגם בזה אמרינן סב"ל. וע' בתוס' (ברכות יב.). וכ"פ הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"א, הי"ב), והרא"ש בתשובה (כלל יד סי' ה), ובטוש"ע (ס"ס רט), ובש"ע (סי' קסז סעיף ח, ט. ובסי' קעד ס"א). וכן העלה החק יעקב (סי' תעד), ועוד רבים.

הילכך י"ל שכיון שהברכות כולם הם מדרבנן חוץ מבהמ"ז (וי"א גם ברכה"ת), ומשום חומר איסור ברכה לבטלה קבעו סב"ל, לכן גם כשהדבר בקום ועשה, רשאי ליהנות בלא ברכה מפני ספק במציאות או ספיקא דדינא. ואף שאמרו כאילו מעל וכאילו נהנה מקדשי שמים, הם אמרו והם אמרו. והדרינן לכללא דסב"ל.

[**ואם** מה שלא בירך המוציא היה בשוגג ולא במזיד, יש מקום לדון אף לסברת הגר"ש קלוגר שיצא י"ח אכילת מצה. כי מלשון המרדכי (סוכה סי' תשמז) מוכח דבשוגג ליכא דין מהב"ע. וכן נראה מדברי ר"ת בספר הישר בדין אוונכרי. מיהו בתוס' (סוכה ט.) והרמב"ם (חו"מ פ"ו ה"ז) מוכח לא כן, כמו שהוכיח מהרי"ט אלגאזי בהלכות יו"ט (פ"ח דבכורות סוף אות סד). ועכ"פ י"ל דבאיסור דרבנן מודו גם החולקים דל"ש מהב"ע בשוגג. וכ"כ בשו"ת חסל"א (מה"ת א"ח סי' לא), במי שקידש על היין בליל שבת, ואח"כ נודע לו שהיה סתם יינם, דבעבירה דרבנן בשוגג ל"ש מהב"ע].

ולהלכה נקטינן להקל בזה. ורק אם יש לו עוד מצה, ראוי שיחזור לאכול עוד כזית עם ברכת המוציא, אבל ברכת על אכילת מצה לא יברך שנית, ואפי' אם שח והפסיק בינתים, מאחר שמן הדין כבר יצא י"ח אכילת מצה. [וע"ע בזה בשו"ת יבי"א ח"א (סי' כח אות ז). ובשו"ת חזו"ע ח"א מהדו"ב כרך ב' (סי' כו עמ' שצח), ובחזו"ע פסח (מהדורת תשסג, עמוד פה)].

שכח לברך על אכילת מצה ונזכר בכורך או באפיקומן

ד) **הנה** יש לחקור, אם כורך ואפיקומן הוו כמצוה נמשכת למצות מצה, ועד האפיקומן נחשב כשיירי מצוה, או דהאפיקומן הוי כתקנה נוספת. ונפ"מ בנ"ד ששכח לברך על אכילת מצה, האם יכול לברך קודם אכילת האפיקומן. [גם יש לדון אם עיקר מצות אכילת מצה הוא בכזית הראשון או בכזית אפיקומן, ראה להלן].

וכיו"ב יש לדון בענין נטילת לולב, במי שנטל הלולב ושכח לברך, אם יכול לברך בנענועים או בהלל, או בהקפות. וכן במי ששכח לברך לישב בסוכה בעת אכילתו, אם יכול לברך במשך זמן אכילתו.

והנה לגבי לולב, אף אם עדיין הלולב בידו, לכאורה הרי מדאגבהיה נפק ביה, וכבר יצא י"ח, והיאך יברך שוב אחר קיום המצוה. ואעפ"כ מבואר בפוסקים שיכול לברך על נטילת לולב גם בעת ההקפות כל עוד הלולב בידו, כיון דהוי חיבוב מצוה, הוי כשיירי מצוה שיכול לברך. וע' תוס' (סוכה לט.).

ובמחזור ויטרי (עמוד תלו), והגהות מיימוני (פ״ז מהל׳ לולב אות ו) בשם רשב״ם, והראבי״ה (סי׳ תרפב, וסי׳ תרצב עמוד שצט), והאו״ז (ח״ב סי׳ שיג), והמרדכי (סי׳ תשסא), ושבולי הלקט (סי׳ שסו). והרז״ה בעל המאור (פסחים ז:), שכל שעדיין יש לו לקרות את ההלל ולנענע הלולב, דהוי שיירי מצוה, כעובר לעשייתה דמי, ושפיר מברך. ע״כ.

וכ״כ הריטב״א והר״ן (סוכה מב.) דאע״ג דכיון דאגבהיה נפק ביה, שפיר מצי לברך עליה בתר הכי, כיון שיש עליו לנענע שהוא שיורי מצוה, וא״צ להפכו עד שיברך כמו שהיו רבים סבורים. וכ״כ המכתם (סוכה מב.), שאין לומר שיטלנו בידו הפוך, כדי שיברך עובר לעשייתו, שאין זה נוי למצוה אלא זלזול. הילכך לא יתחיל לברך עד שיטול הלולב בידו, וכיון שאח״כ עושה הנענוע בלולב כעובר לעשייתן דמי. ע״ש. וכ״כ המאירי (סוכה מב.).

וכ״כ בארו״ח (הל׳ לולב אות כא). וה״ט שתקנו לברך ב״על״, כדמוכח בפסחים (ז:) משום שההגבהה קודמת לברכה, ומה שאמרו שמברך עובר לעשייתן, היינו לאפוקי לאחר גמר עשייתן דלא, אבל כל זמן שלא גמר המצוה לגמרי, כגון שיש בו עדיין שיירי מצוה, מברך עליו. ואין לומר שיטלנו הפוך מלמעלה למטה, שאין זה אלא זלזול למצוה. ע״כ. וכ״כ הכלבו (סי׳ עא).

וכתב בערוך לנר (סי׳ תרנא אות כ), שאף אם כבר גמר ההלל והנענועים, ואח״כ נזכר שעדיין לא בירך על הלולב, כיון שמנהגינו לעשות הקפה ולומר הושענא עם הלולב, אף שהוא מנהג בעלמא, יכול לברך על הלולב, דנחשב עדיין עובר לעשייתן.

ומעתה, כ״ש בנ״ד שיש תקנה לאכול את המצה בכורך וכן באפיקומן, דנראה דלא גרע משיירי מצוה שיכול לברך. וכ״כ כיו״ב בשו״ת הלק״ט (ח״א סי׳ ג), שאם הדליק נר חנוכה ושכח לברך, כל זמן שהוא עוסק בהדלקת נרות ההידור יש לו לברך. וע״ע בשו״ת הגרעק״א (מה״ת סי׳ יג) שהעלה כן. ואין זה מטעם שהמצוה נמשכת, שהרי מברך להדליק נר חנוכה, ומש״ה קי״ל שהדלקה עושה מצוה. וכן לגבי נר שבת.

ואף שבשו״ת בית שערים (או״ח סי׳ שנא) נשאל במי שגמר ההלל עם הנענועים מבלי לברך על הלולב, וכתב, שמכיון שעיקר המצוה של הנענועים בשעת ההלל, וכבר נעשו, שוב לא מיקרי עוסק עדיין במצוה בשביל ההושענות ואינו מברך. ע״ש. אולם לפי האמור כל שעדיין לא עשה את ההקפה סביב התיבה, אף שאינה אלא מנהג, שפיר יכול עדיין לברך. וכ״כ בשו״ת משנה הלכות (ח״ה סי׳ עט) שאם הוא נוהג כהספרדים שאומרים הושענות מיד אחר ההלל, שאז אין היסח הדעת, אז רשאי לברך. ע״ש. נמצא שלדידן עכ״פ סמכינן על הערוך לנר שכתב לברך כל עוד שלא עשה ההקפה וההושענות.

מצוה שלא בירך עליה עובר לעשייתה שוב אינו מברך

והנה התוס׳ בסוכה (לט.) כתבו בסתם, שלא נגמרה מצות ארבעת המינים עד הנענוע, ולא פירשו האם הכוונה דוקא על הנענועים שבשעת ההלל, ואם יכול לברך גם אחר שכבר נענע מיד אחרי הברכה, קודם שעשה את הנענועים שבהלל. אך בפסחים (ז:) כתבו להדיא, דאף שצריך לברך עובר לעשייתן, אומר ר״י, דאע״ג דכבר נפיק י״ח, אכתי עוסק במצוה הוא, שצריך לנענע בקריאת הלל. וראה מה שכתבנו בזה בילקו״י שם (סי׳ תרנב), אם עיקר המצוה הוא דוקא הנענועים שבשעת ההלל.

ואמנם אם סיים ההלל והנענועים, וסיים להקיף את הס״ת באמירת הושענא, שוב אינו רשאי לברך על הלולב, וכמ״ש הרב בכורי יעקב (ס״ק כ). ואע״פ שהתוס׳ (סוכה לט.) כתבו, ועוד דאמרינן להלן (מא:) שמנהגם של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו לביהכ״נ ולולבו בידו, נכנס לביהכ״נ ולולבו בידו, קורא ק״ש ולולבו בידו וכו׳, ואע״פ שכל אלו הדברים אינם מעכבים, מ״מ הואיל ויש בזה מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן. וכן בשבולי הלקט (סי׳ שסו) אחר שכתב דאף שהגביהו מברך עליו ומנענע, סיים: ״ומסתברא כיון שמצות לולב כל היום, אע״ג דאגבהיה מברך על נטילת לולב״. וכ״כ הריבב״ן (בגנזי ראשונים סוף עמוד רסז), ולענין הברכה, אע״פ שהגביהו כדרכו, יכול לברך, שחיבוב מצוה הוא, ואפי׳ כל היום כולו בידו, עוסק במצוה הוא. ע״כ. וכ״פ בערוה״ש (ס״ק יג), שאם שכח ולא בירך, יברך בעודם בידו, שכל זמן שהם בידו מקרי המשך המצוה וכו׳. ע״ש. מ״מ מדברי כמה פוסקים שהסתמכו על הנענוע, ולא כתבו משום חיבוב המצוה במשך כל היום, משמע

דלא ס"ל הכי. וסב"ל. וע' בשעה"צ (סי' תרנא אות לב). ודו"ק. [וע"ע בשו"ת מעט מים סי' נה].

והגאון ישועות יעקב (סי' תרנא סק"ו), כ' שלדעת רוה"פ הסוברים שאם לא בירך ברכת המצוות עובר לעשייתן, שוב אינו מברך עוד לאחר עשייתן, ה"ה לברכת שהחיינו, אלא שסיים בדברים תמוהים, שכתב וז"ל: אמנם לשיטת הרמב"ם שסובר בברכת המצות שאם לא בירך עובר לעשייתן יוכל לברך אח"כ, יש לדון אם יוכל לברך אח"כ גם ברכת שהחיינו, דאפשר שמכיון שברכת שהחיינו של המצות היא על השמחה וההנאה שבאה לו מקיום המצוה, א"כ הוא דומה לברכת הנהנין שאינו יכול לברך אח"כ. ע"כ. ודברים תמוהים הם, שאדרבה הרמב"ם הוא הסובר שאם לא בירך על המצוה עובר לעשייתה אינו מברך אח"כ. כמבואר ברמב"ם (פרק יא מהל' ברכות ה"ו), וכ"כ (בסוף פ"ג מהל' אישות הכ"ג): "אם קידש האשה ולא בירך עובר לעשייתן, לא יברך אחר הקידושין, שזוהי ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה". ע"ש. וכ"פ הרי"ף בתשובה (סי' רצג). וכן העלה כדבריהם הש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג). וכ"פ בשו"ת הרשב"ץ (ח"ב ס"ס מג וסי' עד). וכ"פ ר"ת ורבינו שמשון שהנדה מברכת על הטבילה קודם שתטבול, כדקי"ל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. והמברכות אחר הטבילה חילול שם שמים הוא וכו'. והובאו בספר הישר (סי' שלא), ובמחזור ויטרי (עמ' תקצב). ע"ש. וכמבואר בחזו"ע סוכות (עמ' שנ), ובתוספת נופך בילקו"י הל' ד' המינים (סי' תרנא סעי' יז). ע"ש מה שכתבנו בזה.

אלא דצ"ב אמאי בסיים סעודתו ועדיין יושב בסוכה לא יברך, ומי גרע מחיבוב מצוה, והלא לדעת הרמב"ם ועוד מברך גם על ישיבה בלא אכילה. ולכאורה יש לדמותו למש"כ מרן זיע"א ביחו"ד ח"ה סי' מח. [ובילקו"י מועדים עמ' קמה. ובילקו"י סוכה (דיני ישיבה בסוכה בשאר ימות החג סעי' ל, עמ' תרצה). ובהליכו"ע ח"ב עמ' ער. חזו"ע סוכות עמ' קעח].

ולגבי מצה יש להעיר עוד, לדעת רש"י והרשב"ם [ראה להלן בדיני אפיקומן שיטות הראשונים בזה], שקיום המצוה דאו' הוא באכילת האפיקומן, לכאורה נראה שיכול לברך. ולא אמרו אחר שמילא כריסו הימנו וכו', רק לכתחלה, ועכ"פ לא גרע ממי שנמצא באמצע המצוה, שיכול לברך. וכל הספק כאן הוא לדעת הרמב"ם והרא"ש ומרן ועוד דס"ל שקיום המצוה דאו' הוא בכזית ראשון.

וא"כ יש כאן כעין ס"ס, שהרי המהר"ל בס' גבורות ה' (פרק מח) כתב שכל אכילה של מצה שאוכל, אפי' אוכל הרבה, הכל הוא מצוה אחת. ולכן ראוי להסב בכל הסעודה, כמ"ש הרמב"ם (פ"ז ה"ח) שבשאר אכילתו ושתייתו אם הסב הרי זה משובח. והובא בב"ח (סי' תעב). וזה עדיף ממה שהעלו האחרונים לגבי נר חנוכה שאם שכח לברך להדליק נר חנוכה, וכבר הדליק את הנר הראשון של החיוב, עדיין יכול לברך קודם שידליק את נרות ההידור. שלגבי מצה, נחשב הכל כמצוה אחת. ולפי סברא זו, שהכל מצוה אחת גדולה, עדיין יכול לברך. ושמא כשי' רש"י ורשב"ם וסיעתם שקיום המצוה דאו' הוא באכילת האפיקומן. והגרש"ז אויערבך זצ"ל (הגש"פ שלו עמ' ש, ובקובץ צהר אהל ברוך עמ' תריד) נסתפק בזה אם יכול לברך על האפיקומן.

וכעת נדפס שו"ת יביע אומר חי"א, ושם (סי' נט) כתב מרן אאמו"ר זיע"א, לגבי מי שבא לבית הכנסת תיכף אחרי ברכת השופר, ושמע תקיעות דמיושב בלא ברכה, והעלה שיברך על התקיעות דמעומד, כיון שעיקר המצוה הם התקיעות דמעומד. ושכ"פ ג"כ בשו"ת פרי הארץ (ח"א א"ח סי' ט). והזכיר ג"כ הסברא שכתבו הראשונים לגבי לולב שמברך קודם הנענועים (אם שכח לברך), אע"פ שכבר יצא י"ח בנטילתו ואין הנענוע אלא מכשיר מצוה. [ובמוסגר העיר, שלכאו' כאן יש לפקפק קצת, שלגבי יחיד כשהוא לעצמו די בל' קולות דמיושב, כגון יחיד שנאנס, וכמ"ש בר"ה לד: לא אמרו אלא בחבר עיר, מיהו לק"מ דסוף סוף מיהא עם הציבור קאי]. ויברך אחרי סיום ברכת מלכויות לפני התקיעות, ואין זה נחשב הפסק בתפלה, ע"ש.

וכבר הובא נידון זה בילקו"י מועדים (עמ' לט) שמי שבא לבית הכנסת אחר שכבר בירך התוקע על השופר, י"א שרשאי לברך אחר התקיעות משום תקיעות דמעומד. ובהערה שם נתבאר שזה עפ"ד רש"י, ואף דלכאו' י"ל שמא כבר יצא, י"ל דהו"ל ס"ס, שמא הל' כדברי הגאונים ואו"ז שמברך לאחר המצוה, והו"ל ס"ס במצוה דאוריתא שמברך ע' בתה"ד (סי' תפט) בדין ספה"ע. ובפרט די"ל דהא בספק אחד ג"כ יש מקום לחייב לברך בנ"ד כיון

דאיתחזק בחיוב שמיעת קול שופר. וע׳ בכף החיים (ס׳ תקפה אות כד). ובבית שערים (סי׳ לז).

ולכאו׳ סברא זו שייכת גם כאן, שיש אומרים שהאפיקומן הוא עיקר קיום מצות אכילת מצה. ואף שהדבר שנוי במחלוקת, הנה גם שם אין הדבר מוסכם, שאף ששיטת רש״י שתקיעות דמעומד עיקר, וכמ״ש בשמו הרוקח (סי׳ רב.), וכ״כ התוס׳ (פסחים קטו.) דעיקר התקיעות הם תקיעות דמעומד שהם על סדר הברכות, ועליהם קאי הברכה. וכ״כ בשבלי הלקט (סי׳ שא), ובב״י (סי׳ תקפה), והרדב״ז (ח״ה סי׳ כד). מ״מ הרמב״ן (במלחמות ר״ה יא.) והריטב״א (ר״ה לד.) כתבו, שבתקיעות דמיושב כבר יצאנו י״ח, ותקיעות דמעומד אינן באות אלא לחובת תפלה בצבור להעלות את התפלה בתרועה, כמו בתעניות שתוקעים בברכות מי שענה וכו׳. וגם הריא״ז (עמ׳ פו) כתב שתקיעות דמיושב עיקר. אלא שכאן הסוברים שקיום המצוה דאו׳ הוא בכזית ראשון, הם הרמב״ם והרא״ש ומרן. ודייקא נמי שלגבי התקיעות נזהרים שלא לשוח כלל מתחילת הברכה שלפני התקיעות דמיושב עד גמר התקיעות דמעומד, ואילו לגבי מצה לא נזהרים שלא לשוח שום דיבור כלל בין ברכת על אכילת מצה עד גמר אכילת האפיקומן.

ויש מי שהביא בשם מרן אאמו״ר זיע״א, שנשאל בזה באדם ששכח בליל הסדר לברך על אכילת מצה, ונזכר כשהגיע לכורך, ושואל האם יכול לברך בכורך על אכילת מצה, והשיב, שאם גמר כזית לא נראה שיכול לברך. שוב הראוני בשו״ת חזו״ע ח״א עמ׳ תשמח, שכ׳: ואפי׳ שכח ולא בירך על המצה והמרור, ונזכר קודם הכורך, אינו רשאי לברך. ע״ש. ונכון שיברך ע״י הרהור שם ומלכות בלבו, או ע״י ויברך דוד וגו׳ אקב״ו על אכילת מצה. וראה בסמוך.

שו״ר שגם בשו״ת להורות נתן (חט״ו סי׳ כ) עמד בנ״ד, במי שאכל כזית מצה ושכח לברך על אכילת מצה, וכתב שיש כמה צירופים לברך, שי״א שכל המצה שאוכל בסעודה הכל אכילת מצה של מצוה, וכמו שדייק מהר״ל מלשון הרמב״ם שכתב ומשאכל כזית יצא ידי חובתו. וכ״כ באבני נזר (או״ח סי׳ תמח) שהאוכל מצה יותר מכזית מקיים מצוה. ועוד שלשיטת החזקוני והגר״א ועוד רבים, גם בליל הסדר בכל כזית שאוכל, מקיים בזה עכ״פ מצות שבעת ימים תאכל מצות.

וגם יש לצרף שי׳ יחידאה של הג״א (פ״ק דברכות ובריש חולין, בשם או״ז הל׳ ברכות סי׳ כה. הובא בש״ך יו״ד סי׳ יט סק״ג) שאפשר לברך אחרי קיום המצוה, ועובר לעשייתן אינו לעיכובא. וע׳ גם בשאג״א (סי׳ כו), ושמא בנ״ד שיכול לאכול כזית נוסף, והיא מכלל המצוה, אפשר שהרמב״ם ורוב ככל הראשונים יודו בזה שאפשר לברך הגם שכבר יצא י״ח.

ועוד, שאם במצה בעינן הנאת מעיו לעיכובא, [דבאכילת קדשים בעינן הנאת מעיו, שנאמר בהם למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים (חולין קלב:), ואכילת המלכים היא דרך הנאת מעיו. ורש״י (פסחים פו.) כתב שהטעם דפסח נאכל על השובע, שכן חובת כל הקרבנות כדרך שהמלכים אוכלים. ובמהרש״א (פסחים קטז.) כתב, שאכילת מצה בליל פסח היא כענין אכילת שיירי מנחות לכהנים בביהמ״ק. ולפ״ז יוצא דאכילת מצה צריכה להיות כדרך למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, וכמ״ש בשו״ת חזון נחום (סי׳ צט). וא״כ גם במצה בעינן הנאת מעיו. ומה שהביא מהתוס׳ (בכורות כז.) דלמשחה לגדולה שמא לא שייך אלא בבשר. בתוס׳ (זבחים עה:) כתבו דאף בלחם של תרומה שייך למשחה. וא״כ ה״ה במצה]. א״כ כל זמן שלא נתעכל המצה במעיו לא יצא ידי אכילה, והאכילה נמשכת עד אחר העיכול, ושפיר מברך אחר בליעת כזית כי האכילה עדיין לא נגמרה. עכת״ד. ועכ״פ לדינא הרי אין הברכות מעכבות, ולכן לא יברך על הכורך.

כשיש ספק בחיוב הברכה אם יכול לברך ע״י פסוק ויברך דוד וגו׳

והנה כשיש ספק בחיוב הברכה, יכול לברך באופן שיאמר פסוק ויברך דוד את ה׳ לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה׳ אלהי ישראל מלך העולם וכו׳. [ראה מ״ש כיו״ב בת׳ חת״ס (א״ח סי׳ קנו, וסי׳ נב, נג, נד, נה), ובשו״ת ציץ אליעזר (ח״י סימנים יא, יב). ובהקדמת שו״ת מנחת יצחק (ח״ה) הביא שהרב מחנה חיים סופר, כשהוציא ספרו לאור, חשש לדעת הפוס׳ שצריך לברך שהחיינו, ולכן עשה באופן זה, שבירך בא״י למדני חוקיך שהחייני וקיימני והגיעני לזמן הזה. ובמנחת יצחק שם העיר ע״ד החת״ס, איך אפשר לומר שם בפסוק בלי לסיים הפסוק, ובפרט שמשנה שם אלקי לאלקינו, ועוד כל פסוקא דלא פסקי משה אנן לא

ה. יש לאכול בליל פסח לכל הפחות ד׳ כזיתים מצה, [כל כזית 27 גרם], ומכל מקום זקן או חולה שאכילת המצה קשה להם, די שיאכל כזית מצה בתחלה, בברכת על אכילת מצה, ואחריה כזית מרור. ולכורך יקח חתיכה קטנה של מצה, וחתיכה קטנה של מרור, ולאחר מכן יאכל כזית אפיקומן. וחולה שאינו יכול לאכול מצה בליל הסדר בשיעור כזית כ־27 גרם, יש להורות לו שיאכל לכל הפחות שיעור שליש ביצה כשמונה עשר גרם, כי לדעת הרי״ף והרמב״ם הוא שיעור כזית, ולא יברך ברכת על אכילת מצה, וברכות אין מעכבות את המצוות. ה)

פסקינן, ובתשו׳ פרי תבואה (סי׳ ס״ו) שהובא בפתחי תשובה (יו״ד סי׳ שכ״ה סק״א) מביא עצה זו בספק ברכה, וז״ל: יעשה כאשר קיבלתי מרבותי בכל כה״ג, שיאמר דרך תפלה פסוקים של ויברך דוד בא״י אלקי ישראל כו׳ לך ה׳ הממלכה דאית ביה שם ומלכות, ולסיים אח״כ ברוך אשר צונו להפריש חלה, דבכה״ג ליכא חשש ברכה לבטלה. ע״כ. והיינו שיאמר מקודם הב׳ פסוקים הראשונים של ויברך דוד בשלימות, ואח״כ יאמר ברוך אשר צונו וכו׳ כנ״ל. ובמנח״י שם כתב ליישב דברי החת״ס. ע״ש].

והגרש״ז אוירעבך ג״כ נתן עצה זו במקום ספק ברכות, לומר פסוקי ויברך דוד וכו׳, והגביל זאת שאין לעשות כן רק לעתים ולא בקביעות.

ויש מי שהביא בשם מרן אאמו״ר זיע״א, שנשאל בזה באדם ששכח בליל הסדר לברך על אכילת מצה, ונזכר כשהגיע לכורך, ושואל האם יכול לברך על אכילת מצה בעת אכילת הכורך, והשיב, שאם גמר לאכול כזית לא נראה שיכול לברך. וצ״ע אם שמועה זו נכונה, דלכאורה גם אם עדיין לא אכל כזית מהכורך, אינו יכול לברך אחר שכבר יצא ידי חובת מצה באכילה ראשונה. ושוב הראוני בשו״ת חזו״ע ח״ב (עמ׳ תשמח) שכתב וז״ל: ״ואפי׳ אם שכח ולא בירך ברכת המצה והמרור מכל וכל, ונזכר קודם הכריכה, אינו רשאי לברך על הכריכה, שכבר יצא י״ח באכילת המצה והמרור בנפרד, ואין הברכות מעכבות. ואף שי״ל שלדעת הלל הרי יש בזה משום זכר למקדש, ולדעת האליה רבה (סוף סי׳ תרעב) יש לברך גם על הידור מצוה. אולם מלבד שהפרי חדש (סימן תרעב בד״ה נשאלתי) חולק על זה, וסבירא ליה שאין לברך על הידור מצוה. הנה ספק ברכות להקל. וכן כתב בשו״ת הגרעק״א (מה״ת סי׳ יג) לגבי ברכה על הידור בנר חנוכה. [וראה בילקוט יוסף על חנוכה בסוף הספר]. וכן העלה בשו״ת פרי הארץ ח״ג (חאו״ח סימן ב). ע״ש. על כל פנים כאן שיש עוד ספק שמא הלכה כרבנן שבכל אחד בפנ״ע יצא, א״כ אין צריך לברך על הכריכה. וכן העלה בשו״ת ירך יעקב (סימן י). עש״ב. עכ״ל.

ולפ״ז הא לא דמי לנענוע לולב, וכן להמשך בדיקת חמץ, דאף דקילי מגוף המצוה, שהם רק מכשירי ושיירי מצוה בעלמא, אבל סוף סוף הם ודאי שייכים למצוה. משא״כ בנ״ד דס״ל למרן זיע״א דדיינינן להו כספק, לפי שכל תקנת הכורך, אף שהיא תקנה גמורה, אבל יסודה מכח ספק בדרך קיום המצוה.

אולם עדיין יש לדון, דאף למרן זיע״א לכאורה שפיר דמי לברך ברכת המצוות באכילת האפיקומן, שהיא לא נתקנה מחמת הספק כלל, ואדרבא לדעת גדולי הראשונים ומרן הש״ע (סי׳ תפב), אם אין לא אלא כזית מצה שמורה ישמרנו לאפיקומן, ולא יברך בתחילה על אכילת מצה אלא על האפיקומן.

וכן לכאורה יש ללמוד מטעמו של מרן זיע״א בהא דאין רשאי לברך על הכורך, שהוא מטעמא דשמא כרבנן דיצא כבר באכילת המצה בנפרד, משא״כ האפיקומן שהוא חיוב ודאי לכ״ע. ודו״ק. ולפ״ז לכאו׳ המברך יש לו ע״מ לסמוך, ועכ״פ נראה דנכון שיברך ע״י הרהור שם ומלכות בלבו, או ע״י ויברך דוד וגו׳ אקב״ו על אכילת מצה.

כמה כזיתים יש לאכול בליל הפסח לכתחלה ובדיעבד

ה) **הנה** י״א שצריך לאכול חמש כזיתות בליל פסח. שתים במוציא מצה, [אחת בשביל ברכת המוציא על המצה העליונה, ואחת בשביל ברכת על אכילת מצה, על המצה האמצעית הפרוסה],

1. כשחל ליל פסח בשבת, אין צריך לאכול עוד כזית מצה, בשביל כבוד שבת, מחשש שאין עושין מצוות חבילות חבילות, כיון שבמעשה אחד מתקיימים ב' המצוות.[1]

ואחת בכורך, ושתים באפיקומן. אמנם להלכה ולמעשה אין בזה חיוב מדינא, וכמבואר לעיל בסעיף א, שכ"ז הוא לחוש לענין בירור חלות הברכה, על איזה כזית חלה הברכה, אבל במקום צער קצת יש להקל בכזית. וכן אם בני ביתו מרובים ואין מספיק להם ב' כזיתים לכל א' ממצות הסדר, שלוקח ממצה שמורה אחרת, אז די בכזית לכל אחד.

והכנה"ג בספרו פסח מעובין (אות רצג) כתב, כל שאכל כזית מצה יצא מדאורייתא, וכל שאכל ארבעה כזיתים, המוציא, ומצה, וכריכה ואפיקומן, יצא אף מדרבנן.

ובהגדה של פסח חזו"א (בני ברק תשס"ד עמוד לח) כתבו, שהחזו"א אכל רק כזית אחת למצות מצה, ולא הידר לאכול שתי כזיתים. ואמר שעושה כן לא מחמת שקשה לו לאכול ב' כזיתים, אלא משום שכך ההלכה. ופעם אמר הביאה"ל צודק!.

ולגבי כורך, נקטינן שאם קשה עליו הדבר מאד, רשאי שלא לאכול הכריכה כלל, כיון שאין הכריכה אלא לזכר בעלמא. [וכל אדם יכול להקל במקום הצורך, לאכול בכורך רק כשליש ביצה מן המצה, וכשליש ביצה מן המרור, ולסמוך על דעת הרי"ף והרמב"ם, שזהו שיעור הכזית].

ולגבי אפיקומן, אע"פ שהמג"א כתב בשם מהרי"ל, שיקח ב' כזיתים באפיקומן, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו, הנה בגמ' (פסחים קיט:) איתא, ובלבד שיאכל "כזית" מצה באחרונה, והיינו אפיקומן, וכ"ה בש"ע (סי' תעז ס"א), שבגמר הסעודה אוכלים כזית מצה זכר לפסח הנאכל על השובע.

וטעמו של מהרי"ל ביאר הגר"י פערלא, ע"פ המכילתא (פר' בא), "יאכלוהו", פסח נאכל אכילת שובע, משא"כ מצה ומרור. ור"ל שצריך לאכול מן הפסח כדי שביעה, דהיינו כביצה, וכמ"ש בברכות (מט:) אכילה שיש בה כדי שביעה זהו כביצה. ומכיון דלכתחלה צריך לאכול מן הפסח כדי שביעה דהיינו כביצה, גם עתה המצה הנאכלת זכר לפסח צריכה להיות שיעור כביצה. וע"ע ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ג), ובסמ"ג (עשין רכה, רכו) שמצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בי"ד אוכל מהן תחילה, ואח"כ אוכל בשר הפסח "כדי לשבוע ממנו", ואם לא אכל אלא כזית יצא י"ח. עכ"ל. וכ"כ הסמ"ג (עשין רכה, ורכו). אלא שבמאירי (פסחים קז:) ומהר"ם חלאווה ורבינו דוד (פסחים קיט:) משמע שאין הכוונה על ריבוי אכילת הפסח עד כביצה, שהוא כדי שביעה, אלא שיאכל הפסח כשהוא סמוך להגיע לכדי שביעה, וכדברי הירושלמי (פ"ו דפסחים ה"ד) שהובא בראשונים (ראבי"ה סי' תקכה. ועוד), חגיגה הבאה עם הפסח היא היתה נאכלת תחילה כדי שיאכל הפסח לשובע. גם י"ל דמ"מ כיון שאין האפיקומן אלא לזכר, לא הצריכוהו יותר מכזית, וכמו שפסקו כן כל הפוסקים, ומהם, הרי"ף (בסוף פסחים), והרמב"ם (בפ"ח מהל' מצה ה"ט), והרא"ש (בפסקיו, ובתשובה כלל כד סי' ג), ורבינו יצחק בן גיאת (הל' פסחים עמוד קג), ורש"י בספר פרדס הגדול (סי' קלג), והמאירי (פסחים קיט:). וראבי"ה (סי' תקכה). והעיטור (דף קלה.), והרוקח (סי' רפג), ושבה"ל (סי' ריח) ועוד. וראה בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' מד). [ועוד יש להעיר מצד מצות סעודת החג, דנקטינן שלכתחלה נכון לאכול בסעודות שבת ויו"ט פת "יותר משיעור כביצה". וכמ"ש בברכ"י שיו"ב (סי' רעד), ובבא"ח (וירא אות טז), ובמשנ"ב (שם סק"ב), ובכה"ח (סי' רעד אות כה, וסי' רצא אות ה), שלכתחלה צריך לאכול פת בסעודת שבת יותר מכביצה, ורק מי שהוא חולה ובעל מכאובים דקשה לו אכילת הפת, סגי ליה בכזית בלבד. וראה בש"ע (סי' רצא ס"א), ובברכ"י (שם סק"ב). ובילקו"י שבת כרך א' שם. ומ"מ אם אינו יכול לאכול כביצה, יוצא י"ח בכזית, אלא שלא יוכל לברך על נט"י אא"כ אוכל שיעור כביצה פת].

ועכ"פ לכתחלה יש לאכול ד' כזיתים. שתים במוציא מצה, כדברי מרן הש"ע, אחת בכורך, ואחת באפיקומן.

1) **ע"פ** המבואר לעיל הערה א'. וכ"ה בילקו"י מועדים (עמו' שצח). ושם הובא מ"ש בס' הוד יוסף להגרי"ח (סי' סא), שיש לאכול עוד כזית למצות אכילת שבת, שאין עושים מצוות חבילות חבילות. ולפני למעלה משלושים שנה מרן אאמו"ר

ז. יש מי שאומר שצריך לאכול את ב׳ כזיתים, או כזית אחד לכל הפחות בבת אחת, דהיינו להכניס שני הכזיתים לפיו בבת אחת ולאוכלם, אולם על פי הדין אין צריך להכניס לפיו בבת אחת שני כזיתים, ורשאי לאוכלם מעט מעט ללא שהייה בינתיים, כדרך אכילת הרשות. ואף בכזית אחד אין צריך להחמיר בזה, ובלבד שלא ישהה באכילת הכזית כשיעור כדי אכילת פרס, דהיינו שיעור אכילת כג׳ ביצים. והשיעור הוא משש דקות עד שבע דקות וחצי. וטוב להחמיר לסיים את אכילת הכזית בארבע דקות. והמחמירים להכניס שתי כזיתים לפה בבת אחת, חומרא יתירה היא, ופעמים שאף יש בזה חשש סכנה.[ז]

זיע״א אמר לי, שאין לזה הכרח, כיון שבמעשה אחד מתקיימים ב׳ המצוות לא שייך בזה אין עושין מצוות חבילות חבילות. ועיין בשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ ח). ובחזו״ע על הלכות תרו״מ (עמ׳ רכ והלאה).

בביאור דברי הרא״ש והשלחן ערוך שיאכל משני הכזייתות יחד

ז) **הנה** הטור (סי׳ תעה) כתב, שיאחז המצות, ויברך על השלימה המוציא ויבצע, ולא יאכל עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה, ואז יאכל משניהם ״ביחד״ כזית מכל אחת. ואם אינו יכול לאכול כשני זתים ביחד, יאכל של המוציא תחלה ואח״כ של אכילת מצה. [וכתב הב״ח שם, דכ״ז לכתחלה, שיותר נכון לאכול משניהם יחד, שיצא באכילה של פרוסה י״ח מצה, אבל היכא דלא אפשר, לית לן בה, דלא קפדינן אלא שיניח הפרוסה בתוך השלימה ולבצוע ולברך על הפרוסה על אכילת מצה].

ומקור דברים אלו הוא ברא״ש (פסחים י, ל) שעל הראשונה יברך המוציא, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה, ואוכלן ביחד מכל אחת כזית. והרוצה לצאת י״ח שניהם, יברך המוציא ועל אכילת מצה ויבצע מן השלימה ומן הפרוסה ״כאחד״.

גם ראבי״ה (ח״ב סי׳ תקכה) כתב, שיברך המוציא על המצה הראשונה, ועל השניה שהיא פרוסה, יברך על אכילת מצה, ואוכלן ״ביחד״. ורבינו זקיני כתב, שעל הפרוסה בוצע המוציא, ועל השלימה מברך על אכילת מצה. וטעמו, שדרכו של עני בפרוסה כל השנה היינו המוציא, וכן פירש רבינו חננאל ושאר גאונים. אבל רב עמרם כתב בשם רב משה ריש מתיבתא, שעל השלימה מברך המוציא. וכ״כ רבינו יוסף טוב עלם. ע״כ.

וזהו מ״ש הראב״ן (מס׳ פסחים) בשם חלוקת בני בבל ובני א״י, כשחל פסח בשבת, לאנשי בבל, מניח פרוסה בין שתי השלימות, ובחול, על אחת, ובוצע מן הפרוסה, ומברכין עליה המוציא ועל אכילת מצה. ולאנשי א״י בין בחול בין בשבת מניח פרוסה על השלימה ובוצע אפרוסה המוציא, ולא אכיל, ולוקח המצה השניה ויברך על אכילת מצה ויאכלם ביחד, מזו כזית ומזו כזית. אבל פחות לא. ואם אינו יכול לאכול ב׳ הזיתים ביחד, אוכל זית של המוציא תחילה, כי הוא קודם לברכה וברכתו תדירה, והדר אכיל זית של אכילת מצה, ולהכי מברך על אכילת מצה קודם שיאכל המוציא, לפי שאחר שימלא כריסו הימנה מן המצה של ברכת המוציא, היאך יברך שוב על אכילת מצה והוא אכל כבר. ויאכיל לכל אחד מן בני החבורה מן המצות ב׳ זיתים, וגם לנשים ועבדים שגם הם חייבין. ע״כ.

ומרן בש״ע (שם ס״א) פסק, שיאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ואח״כ יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה, משתיהן ״ביחד״, ויאכלם בהיסבה ״ביחד״ כזית מכל אחד. ע״כ. ונראה, דאין הכוונה שיתן את כל הכזייתות יחד לתוך פיו, אלא הכוונה שמניח זו ע״ג זו, ואוכל מעט מעט משתיהם יחד, בכל פעם קצת מהעליונה קצת מהפרוסה, באופן שבכל לעיסה משותף משתיהם יחד.

ואמנם בב״י ובדרכי משה (סי׳ תעה) הביאו בקצרה דברי התה״ד (סי׳ קלט) שכתב, שנראה שמצוה מן המובחר לבלוע בב״א כל הכזית כשהוא מרוסק, והכי מוכח ממ״ש המרדכי (פסחים קטו.) שהלל היה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית חרוסת (ע׳ במאמר מרדכי סק״ז שצ״ל פסח במקום חרוסת). וא״ת היאך בית הבליעה מחזיק כולי האי, והא כזית הוא כחצי ביצה, ובכריתות (יד.) אמרינן שאין בית

הבליעה מחזיק יותר משני זתים דהיינו כביצה. וי״ל דהני מילי כשהמאכל שלם, אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי, וכשהוא מגיע לבית הבליעה מרוסק הוא, ולכך מחזיק כולי האי. עכ״ד. מרדכי. ואם יכול לבלוע את כזית המצה מעט מעט, מאי קשיא ליה להמרדכי, דהא שפיר יוכל להכניס כל ג׳ הזיתים לפיו, ולכוס אותם ביחד, ולבולעם ביחד מעט מעט, אלא ודאי מצוה לבולעם בב״א אליבא דהלל, וה״ה לדידן בכזית המצה והמרור. ע״כ. [וגם תה״ד לא נתכוין לקבוע חידוש כזה, רק לחוש לזה לכתחלה, וכמו שנקט בלשונו ״מצוה מן המובחר וכו׳״. ובלקט יושר (ח״א עמ׳ פד) כתב, שבעל תה״ד דרש, שאוכל מכל אחת כזית אחד, וטוב לבלוע השני זיתים יחד. אבל אם ילעוס מעט מעט עד דהוו שני זתים, ובולע בפ״א, בזה אין נפקותא. וגם אפיקומן צריך לבלוע כזית בפעם אחת].

ונראה מדברי תה״ד דס״ל להכניס כל הכזית לפיו בב״א, ולא להכניסו לפיו מעט מעט, מדקאמר דהא שפיר יוכל להכניס כל שלש הזתים לפיו וכו׳, אלא עיקר חידושו הוא, ע״פ דברי המרדכי, שצריך גם לבולעו בב״א. ומ״מ בש״ע לא הזכיר מזה. ורק העתיק דברי הטור והרא״ש הנ״ל.

וכ״כ הגאון ר׳ ישמעאל הכהן בס׳ שבח פסח (דיני מצה אות ז), שמרן והרמ״א בש״ע השמיטו דברי תה״ד, דלא ס״ל הכי, אלא אוכל אותן מעט מעט עד שיגמור האכילה כשיעור שני זיתים. ומ״ש הרמ״א (סי׳ תפו), שיאכל האפיקומן ביחד ולא מעט מעט, הדבר פשוט שכוונתו שלא יאכלנו בהפסק גדול בינתים, אבל אין צורך לאוכלו בב״א. ע״כ. ולפ״ז גם מה שסיים בש״ע, שאם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחלה וכו׳, ג״כ הכוונה כשא״א לו לאכול בכל לגימה משתי המצות.

והמג״א (סי׳ תעה סק״ד) כתב שמוכח מתה״ד דדי כשבולע כזית אחד בב״א, וכמ״ש בש״ע שבוצע מן השלמה והפרוסה כזית מכל אחד ויאכלם ביחד, היינו שיכניסם לפיו בב״א. ומהרי״ל כתב שיכול לאכול מעט מעט, ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס. אבל להלן בפסחים (קיד:) איתא, אכלו לחצאין יצא, וכן איתא בש״ע (סעיף ו), אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס. ומשמע דדוקא בדיעבד יצא, אבל לכתחלה צריך לאכול הכזית ביחד. עכת״ד.

אכן נראה שאין שום ראיה מהש״ע שם נגד דברי מהרי״ל שכתב שיכול לאכול מעט מעט, דשאני ההיא דסעיף ו׳ דמירי שהפסיק בשהייה בינתים, אבל מהרי״ל מירי שאוכל מעט מעט ברציפות בזה אחר זה, כדרך אכילה רגילה, הילכך אף לכתחלה ש״ד. ויש סמוכין לחילוק זה מהגמ׳ בכריתות (יב:). וכ״כ בשלחן גבוה (ס״ק כז), וכ״כ בערוה״ש (סי׳ תעה ס״ד) שבש״ע שם מירי שאוכל חצי כזית ומפסיק, וזה ודאי שאינו נכון לכתחלה, אבל כשאוכל כל הכזית ברציפות ש״ד אף לכתחלה, דהיכן מצינו שצריך לאכול כולו כאחד. ע״כ. ועי״ל שהברייתא תפסה לשון דיעבד, אגב רישא, דאכלן דמאי יצא, שזהו רק בדיעבד, כדפרש״י והר״ן והמאירי (פסחים לה:), וע״ש בתוס׳. וכן מה ששנינו בברייתא ברישא אכלן בלא מתכוין יצא, נראה שזהו דוקא בדיעבד, וכמ״ש רב שרירא גאון, שאע״פ שהלכה כרבא (ר״ה כח.) שמצוות אינן צריכות כוונה, מ״מ לכתחילה צריך לכוין לצאת, וכמ״ש ר׳ זירא (ר״ה כט.) איכוין ותקע לי. וע׳ בטור וב״י (א״ח תקפט) דלכתחילה גם לרבא צריך כוונה. [והנה המג״א שם סיים להקל בזה במרור. וצ״ע שהרי הברייתא שם (קיד:) מתניא לגבי מרור. וצ״ל שהמג״א הרגיש שיש לדחות ראיה זו, ולכן היקל במרור שהוא מדרבנן בזה״ז].

ובלא״ה, בעיקר דברי מרן שהצריך שני כזיתים לברכת המוציא ולברכת על אכילת מצה, נראה שהוא חומרא בעלמא ולאו מדינא, וכמ״ש בביאה״ל (סי׳ תעה), שלא מצאנו בשום מקום בש״ס ובכל הראשונים [זולת הרא״ש והמרדכי] שיצריכו לאכול יותר מכזית אחד, ואם איתא שרק בדיעבד יוצאים בכזית אחד, כל כי האי מילתא הו״ל להש״ס ולהראשונים לפרש כן בהדיא. ואף רבינו ירוחם שהעתיק דעת הרא״ש רבו לא הזכיר אלא שאוכל משתיהם, ולא הזכיר שיאכל כזית מכל אחד. וכ״כ בשו״ת שמן ראש (או״ח סי׳ מו) שדי בשל המוציא בפחות מכזית. ולכן אם נגמרה הפרוסה לשנים או שלשה מן המסובים, די לתת לכל שאר המסובים כזית אחד בריוח. ואין הכרח לתת לכל אחד מהמסובים שני כזתים, מן המצות השמורות אשר מחוץ לשלחן. ועכ״פ גם באכילת הכזית יוכל לכתחלה לאוכלו מעט מעט ברציפות ובלי שהייה

בין לגימה ללגימה, וא״צ ליתנו בפיו בב״א ולבולעו בב״א אחר לעיסה.

וכמה אח׳ העתיקו להלכה דברי המג״א, להחמיר לאכול הכזית מצה בב״א, ומכללם המשנ״ב (סי׳ תעה סק״ט), **והבא״ח** (פ׳ צו אות לד).

אולם רוב האחרונים דחו דברי המג״א שהצריך לכתחלה לבלוע כזית מצה ומרור בב״א, והעלו להלכה שאף לכתחלה בולע כדרכו מעט מעט. ומהם הא״ר (תעה, סק״ב וסקי״ב) שכן המנהג דלא כמג״א. גם במגן האלף (סי׳ תעה) כתב לדחות ראיות המג״א בזה. וסיים, שמי שקשה עליו לאכול הכזית בב״א, יוכל לסמוך על דברי מהרי״ל לאכלו מעט מעט. וכ״פ בשלחן גבוה (סי׳ תעה ס״ק כז), שאנו נוהגים לאכול הכזית של מצה או של מרור קימעא קימעא, ויוצאים בזה אף לכתחילה, שדוקא כששוהה בין לגימה ללגימה ומפסיק בינתים, יוצא רק בדיעבד, אבל אם אינו שוהה בינתים אלא לאחר שבלע הלגימה האחת תיכף ומיד אוכל לגימה אחרת, יוצא בזה אף לכתחילה, שאם לא תאמר, אין לך אדם שמקיים לכתחילה מצות אכילת כזית מצה בליל פסח. [וביותר יש להקל בזה כשהמצות עשויים רקיקים דקים, שאין אפשרות להכניס כזית בפיו בבת אחת]. וכן עיקר להלכה ולמעשה.

ולדברי החת״ס (חולין צג.) אין צורך בזה אפי׳ למצוה מן המובחר. [וכתב, שאדרבה משמע קצת בגמ׳ שם דהוה שלא כדרך אכילה, אלא שיש לדחוק דשאני התם דמיירי בגידין ועצמות, ומ״מ מבואר שא״צ לבלוע כל הכזית בב״א, ותימה על המג״א שהביא ראיה מכאן שצריך לבלוע הכזית בבת אחת. ובמחצית השקל נדחק בזה, ולא הועיל כלום. ע״כ. ובמקראי קדש (פראנק, ח״ב עמ׳ קנ), כתב בשם הגרי״פ פירלא, שכוונת המג״א לפמ״ש הריטב״א (יבמות קג) דלכתחלה מדרבנן צריך לקיים פשט הכתוב, וכיון שפרש״י (חולין צג:) שסתם אכילה משמע בבת אחת, אף שע״פ הל״מ מהני בכדי אכילת פרס, דאפקיה לקרא מפשטיה, לכתחלה ומדרבנן צריך לקיים הפסוק כפשטו, להצריך אכילה בב״א דוקא. וכדברים האלה כתב בספר מועדי ה׳ (דף מד:). אולם כ״ז הוא לענין להכניסו לפיו בב״א, אבל לא לענין לבלוע בב״א. ומ״ש בת׳ חתם סופר (או״ח סי׳ קכז) ואוכלי פסח מצה ומרור היו מרסקים אותם בפיהם הדק היטב, ונדחקים בבליעתם, וכמו שאנו עושים היום בליל פסח לקיים מצותינו כראוי. ע״כ. נראה שזהו ממדת חסידות יתירה].

גם הרב נזירות שמשון (סי׳ תעה) כתב לדחות ראיית המג״א הנ״ל, שהרי לר׳ יוחנן שהלכה כמותו א״צ שיבלע הכזית בב״א, ודי שיכניסנו לפיו ביחד, ואף זה אינו אלא באבר מן החי דחידוש הוא שמצטרפים עמו גידין ועצמות, אבל לא בשאר דוכתי. וכיון דאיתקש מצה לאיסור אכילת חמץ דחשיבא אכילה בכדי אכילת פרס, ה״נ המצוה אף לכתחלה בכדי אכילת פרס. ולא מצאנו שום רמז בגמ׳ ובפוסקים הראשונים להצריך לכתחלה לאכול הכזית בב״א, ורק באכלו לחצאין ששהה בינתים אמרו דבדיעבד יצא, אבל בלא שהייה אף לכתחלה ש״ד.

גם בתורת חסד מלובלין (א״ח סי׳ מט אות י) הוכיח מהירושלמי שא״צ לבלוע כזית המצה בב״א. וכ״כ בשו״ת מנחת ברוך (חלק אמרי חיים, סי׳ עג), ושגם רש״י לא נתכוון מעולם שיצטרך לבלוע הכזית בב״א, אלא רק להכניסו לתוך פיו.

גם בשו״ת שערי רחמים (ח״א א״ח סי׳ ד) הוכיח מהתוס׳ (זבחים עט.) דלא בעינן בליעה בב״א. וכן מהירושלמי נזיר.

וכבר הבאנו מ״ש בס׳ שבח פסח (דיני מצה אות ז), שאף לכתחילה רשאי לאכול הכזית ולבלוע מעט מעט כדרך שבנ״א אוכלים תמיד, ושאין לאנוס את עצמו להיות גרגרן בליל פסח, ולבלוע כל הכזית בב״א. ולכן, אע״פ שהגר״ז והח״א כתבו דלכתחלה צריך לאכול כל הכזית ולהכניסו לפיו בב״א, העיקר להלכה כדברי המהרי״ל וש״א שלכתחלה אוכל מעט מעט, לגימה אחר לגימה, עד שיסיים כל הכזית.

ובפרט שנראה שהתה״ד שהוא המקור לחומרא זו, לא ראה דברי רבו המהרי״ל בזה, שהרי לא הזכירו בדבריו. ועוד שהרי לכל הדעות בדיעבד יצא י״ח כל שלא שהה יותר מכדי אכילת פרס, וכל המחלוקת הנ״ל היא רק לענין לכתחלה, שפיר סמכינן להקל אף לכתחלה.

וכמ״ש כיו״ב מהר״ח בן עטר בספר פרי תאר (ר״ס ח), בדין סכין קטן כל שהוא, שמכיון דבדיעבד שרי, ובדין לכתחלה נחלקו הפוסקים, יש להקל, שכל דבדיעבד שרי, ספיקו מותר גם לכתחלה. ע״ש. וכיו״ב כתב מרן הב״י באה״ע (סי׳ קנט). וי״ל.

ועיין להמהרש"ם (בפתיחה לספרו דעת תורה יו"ד אות לו), ובתשובתו ח"ה (סי' מו דף מח ע"ג).

וכ"כ בהליכות שלמה (עמ' רפג), שאין לו לדחוס בפיו ולאכול בחפזון בלתי רגיל, ובפרט באכילת ב' הכזיתים בב"א, כי במצות שלנו צורת העשויות כרקיקין קשים אין זו אכילה, ואולי הו"ל כעין שלא כדרך אכילה, ולכן הדרך הראויה היא שיאכל כשיעור הראוי ברציפות מתוך מהירות רגילה ותו לא.

וכ"כ בספר תשובות והנהגות להחזו"א (סי' קכג), שלא היה נוהג להכניס כל הכזית בפיו בב"א, אלא היה אוכל מעט מעט. ע"ש. [וכ"כ בארח"ר (ח"ב עמ' סו) בשמו ובשם הסטייפלר]. וכן עיקר.

וכ"ה בהגש"פ חזו"א (עמ' לח), **שהחזו"א היה אוכל את הכזית מעט מעט, ולא הכניסו לפיו בב"א,** וגם לא בלעו בב"א, אלא שאכל בזריזות בתוך ג' דקות. [וכן נהג מרן אאמו"ר לאכול הכזייתות בזריזות].

וגם היה אוכל לכתחלה רק כזית אחת למצה, ואמר שאין זה מטעם שקשה לו לאכול יותר, אלא שהביאה"ל (או"ח סי' תעה) צודק בזה, שבאמת כך ההלכה שדי בכזית אחת. [וע"ש (בעמ' לט) שהיה לוקח מצה כגודל רבע מצת יד במוציא מצה, וכן לכורך, ובסעודה אכל עוד חתיכת מצה לצאת ידי ספק. ולמסובין חילק מצה קטנה, כגודל כף יד בלבד, מבלי מקום האצבעות].

גם הגאון הסטייפלר לא היה מקפיד לאכול את הכזית של המצה בהכנסה לפה בב"א, אלא אכל כדרכו בכל השנה, רק שהכל היה בתוך כדי אכילת פרס. (הגש"פ הקהלות יעקב עמ' שכד).

גם הגר"מ פינשטיין אמר שכיום אין לאכול את הכזייתים בבת אחת, כי הדבר מסוכן. וכן נהג למעשה (הגש"פ שלו עמ' רפא).

וידוע שכמה אנשים שדחקו עצמם לאכול שני הכזיתים של המצה, ושל הכורך, בב"א, כמעט והסתכנו ונלקחו לבית חולים בליל הפסח, וזה פריה של חומרא זו. **והואיל ומרן הש"ע והרמ"א לא ס"ל חומרא זו כלל,** אף לכתחלה אין צורך להחמיר בזה.

ומ"מ מי שיוכל לעשות כן בריוח, מבלי שיאנוס את עצמו, לחוש לסברת תה"ד יש לו ע"מ שיסמוך. ונראה שלסברתם יש להחמיר כן גם באכילת כזית פת בלילה הראשון של חג הסוכות, דילפינן ליה ט"ו ט"ו מחג המצות. וכ"כ במטה אפרים (סי' תרכה סעיף נב). [ובס' טבעת המלך השמיט קטע זה, שיש סמך להחמיר בזה].

ומ"מ במרור שהוא מדרבנן אין צורך להחמיר בזה כלל, וכמ"ש המג"א עצמו. וכן בכורך נראה שגם המג"א יודה שא"צ להחמיר בזה כלל, שאינו אלא לזכר בעלמא, וכבר יצא י"ח באכילת המצה ובאכילת המרור גם שלא בכריכה, וכמ"ש התוס' (פסחים קטו.) וכ"כ רבינו יונה בסדר פסח. וכן עיקר. [וכ"כ במנחת אשר וייס (הגש"פ עמ' מד) שכן המנהג].

מעשה בהגר"י צדקה ששינה מנהגו ע"פ הבא"ח בראותו מ"ש בחזו"ע

והנה ראש ישיבת פורת יוסף הגאון ר' יהודה צדקה, היה מנהגו בכל שנה להחמיר בזה, וכדברי הבא"ח זיע"א, אך בראותו את דבריו המוצדקים של מרן אאמו"ר זיע"א שהאריך בזה בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' כה) הדר ביה, ועשה כמנהג כל המון בית ישראל קדושים, וכפי דרך האכילה בכל השנה. וכמו שמספר מרן אאמו"ר בטבעת המלך הנז', וז"ל: ועדותי נאמנה, שכאשר יצא לאור ספרי חזון עובדיה מהדו"ב בשנת התשנ"א, וכיבדתי בו את ידידי הגה"צ רבי יהודה צדקה זצ"ל, נפגשתי עמו אחר הפסח, והתחיל לברך אותי בטומוס של ברכות, ואמר עוד, שכל ימיו היה לו סיוט בליל פסח על דבר אכילת המצה בב"א, שהיה כמעט נחנק מאכילה זו, בגלל שכן כתבו כמה אחרונים להחמיר (ומהם הרב בן איש חי), ורק כשלמד בעיון תשובתי בענין זה בספר חזו"ע הנז', וראה שהבאתי כמה אחרונים שדחו חומרא זו בשתי ידים, והשיגו על המג"א בזה, נחה דעתו, והפסח הזה שעבר עליו, עבר בשמחה וחדוה כדת וכהלכה. תנצב"ה. ע"כ.

וכך הבינו גאוני ספרד בדברי מרן, וכ"ה פשטות כל הפוסקים שלא הזכירו מזה, וכמו שעושים בכל אכילות של מצוה, כמו כזית ראשון בליל סוכות.

ובספרו טבעת המלך על הרמב"ם הנ"ל, אחר שהעלה שהעיקר כדברי המהרי"ל ושאר אח', שאפי' לכתחלה אין צורך לתת כזית המצה

לפיו, ולבלעו בב״א, אלא אוכל מעט מעט עד שיסיים כל הכזית. כתב, שנראה שהתה״ד לא ראה דברי המהרי״ל רבו בזה, ועוד שלכל הדעות בדיעבד יצא, וכל המח׳ הנ״ל היא רק לענין לכתחלה, שפיר סמכינן להקל אף לכתחלה, בפרט שמרן והרמ״א לא ס״ל חומרא זו כלל, ולכן אף לכתחלה א״צ להחמיר בזה. וכמו שמצאנו ג״כ בדרשות מהר״ח או״ז (סי׳ כ) שכתב וז״ל: ושיעור כזית הוא כחצי ביצה, ולא שצריך לאכול כזית בב״א, אלא שיאכל כזית בתוך כדי אכילת פרס. עכ״ל.

וכ״ה גם במאור ישראל (פסחים קיד:) דאמינא ולא מסתפינא שאף לכתחלה אין צורך להחמיר בזה, הואיל ומרן הש״ע והרמ״א לא הזכירו כלל חומרת התה״ד. [וכמה גדולים בראותם מה שכתבתי באורך בזה בשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ כה), שינו מנהגם לקולא, ושלחו אלי טומוס של ברכות על שהקלתי בזה]. ועכ״פ גם מי שיוכל לנהוג כדברי המג״א בריוח, מבלי שיאנוס את עצמו, במרור שהוא בזה״ז מדרבנן, אין צורך להחמיר כלל, וכמו שסיים המג״א עצמו. וכן בכורך יש להקל, כיון שכבר יצא י״ח מצה ומרור, ואינו אלא לזכר בעלמא, כמ״ש התוס׳ (פסחים קטו.). וכ״כ רבינו יונה בסדר פסח שלו. וכן עיקר.

וחכ״א רצה ליישב טעמם של המחמירים בזה, שהוא מפני שהדבר יצא מפומיה דהמג״א והבא״ח. ולכן לא החמירו בזה גם בליל סוכות. אך לדידן י״ל לאידך, הואיל ונפיק מפומייהו דכל גדולי האחרונים הנ״ל, המהרי״ל, הא״ר, מגן האלף, שלחן גבוה, החת״ס, נזירות שמשון, תורת חסד מלובלין, מנחת ברוך, שערי רחמים, שבח פסח, ומרן זיע״א, כן יש להורות לכתחלה.

והמחמירים בזה, בדרך כלל הוא חומרא דאתי לידי קולא, כיון שאין זה דרך אכילה לדחוק עצמו כ״כ. וכן מבואר בחזו״ע (פסח, דיני מוציא מצה), ובמאור ישראל (פסחים קיד: בד״ה אכלן), שאין חיוב לבלוע כל הכזית בב״א, אלא אוכל כדרך אכילה. ולאפוקי ממה שהחמיר לכתחלה המג״א שיש לבלוע הכזית כשהוא מרוסק בב״א, ונמשכו אחריו כמה אחרונים, ומכללם הרב בא״ח, כדרכו בקודש להחמיר. ויש הדוחקים עצמם מאד לעשות כן, ושמחת החג ע״י כך נעדרת מהם, ובאמת שהעיקר שאין מקום לחומרא זו. אלא אף לכתחלה אוכל כדרך האוכלים מעט מעט, ללא שהיות.

ומ״ש בתשוה״נ (ג, קלא) שחייבים לאכול את הכזיתים של המצה בב״א דוקא, וכמפורש בגמ׳ ״אכלן בכא״פ יצא״, דמשמע שלא יצא רק בדיעבד. ע״כ. הוא תמוה מאד שכותב שהוא מדינא דגמ׳. וגם מה שביאר שכך תיקנו שיאכל בב״א, כיון שהאוכל מעט אין בה מצוה כלל, שהמצוה רק בכזית, ואין מצוה כלל בחצי שיעור, ורק כשגמר לאכול כזית איגלאי מלתא שמעיקרא קיים מצוה, אבל כשאוכל הכזית בב״א, נמצא שגם תחילת אכילתו היה מצוה, ולכן מצוה למעבד כן, שמעשה האכילה ג״כ למצוה. ומסתבר עוד שזה סברא דאורייתא, שיקיים מצוה מתחילת אכילתו. ע״כ. כ״ז אינו מובן כלל מנ״ל לחדש חידושים כ״כ. גם מה שהעלה שם שיש ליזהר להכניס לתוך פיו כל הכזית יחד, וללעוס הכל יחד. כ״ז אינו נכון להלכה.

שיעור אכילת פרס - ג׳ ביצים או ד׳ ביצים

ומה שכתבנו שהשיעור של כדי אכילת פרס הוא ג׳ ביצים, הנה ידוע שהוא מחלוקת הרמב״ם ורש״י. דהרמב״ם ס״ל שהשיעור הוא בג׳ ביצים, ורש״י ס״ל ד׳ ביצים. ומרן (בסי׳ תט ס״ז) פסק בסתם, שהוא שיעור ג׳ ביצים. ע״ש.

והרב כנה״ג בפסח מעובין (סי׳ רפה) כתב גבי מצה, שלא ישהה כדי אכילת פרס שהוא שיעור אכילת ד׳ ביצים. ע״כ. אך במחכ״ת אגב ריהטיה לא דק. שהוא נגד מ״ש מרן הנ״ל. ואע״פ שבסי׳ שסח ס״ג הביא דברי החולקים בשם וי״א. מ״מ בסתם פסק כהרמב״ם דהוי ג׳ ביצים. גם בסי׳ תריב ס״ד כתב שיעור אכילת פרס י״א ד׳ ביצים, וי״א ג׳ ביצים. ע״כ. וקי״ל דהלכה כי״א בתרא.

ומ״ש בסי׳ תריח ס״ז לשהות לחולה שיעור ד׳ ביצים, היינו לחומרא בעלמא באיסור כרת. וכ״כ הפר״ח (סי׳ תפו וסי׳ תריח).

והמשנ״ב שם כתב בשם הגר״ז והמטה אפרים, שלענין הלכה, כל שהוא בשל תורה הלך אחר המחמיר, ובשל דבריהם הלך אחר המיקל. ע״כ. וכ״פ הרשב״ש (סי׳ תפד), שאף שהרא״ה ז״ל בפסקי פסחים ס״ל כדעת הרמב״ם. מ״מ רש״י כתב, שהוא ד׳ ביצים, והרשב״א כתב בבית התערובות כהרמב״ם, ובספר עבודת הקדש הלכות תחומין כתב

כרש״י ז״ל. וראוי לחוש להחמיר בשל תורה. עכת״ד. ועיין בב״י (סי׳ תריב) בשם ה״ה שדעת הרשב״א כהרמב״ם. ושכן עיקר.

ומרן פסק כמ״ד ג׳ ביצים ואפי׳ להחמיר בדרבנן. וע״ע בשלחן גבוה (סי׳ תריב), ובספר זב״צ (סי׳ קיב ס״ק יט). **ובשבח פסח** (דף ה ע״ד). וי״ל ע״ד.

מהו הזמן של שיעור כדי אכילת פרס

ובשיעור כדי אכילת פרס, נחלקו האחרונים, שבליקוטי החת״ס (ח״ו סי׳ ט״ז), כתב שהוא ט׳ דקות.

והגאון בעל ערוך לנר בס׳ ביכורי יעקב (סי׳ תרלט ס״ק י״ג) כתב שהוא כשמינית שעה, (שבע דקות וחצי). וכ״כ מהר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סי׳ כ׳ אות לג).

ובשו״ת צמח צדק מליובאוויטש (בשער המילואים סי׳ ט) כתב ששיעורו כשש דקות. ובהערה שם כתב, שהוא כשבע דקות.

ובשד״ח (אסיפת דינים, אכילה, אות ג) כתב בשם דרכי הוראה, ששיעור כדי אכילת פרס כ- 8 דקות. ובתורת חסד מלובלין (א״ח סי׳ לב) כתב, שאין השיעור שוה בכל המאכלים, וכל מין יש לו שיעור לעצמו. ובשו״ת מהרי״א הלוי (ח״א סי׳ קמג) נראה שחולק ע״ז.

ובשו״ת מלמד להועיל (או״ח סי׳ קיג אות ה) כתב, שקיבל מרבו הגאון ר׳ יצחק דוב גאב״ד וירצבורג שהוא כשמינית שעה, וטוב שהחולה ימתין ביוהכ״פ שמונה דקות. ובכה״ח (סי׳ ר״י סק״ח) כ׳ ע״פ נסיון שהוא כארבע דקות. וטוב להחמיר לכתחילה שלא ישהה באכילת הכזית כשיעור ארבע דקות. ובדיעבד יש להקל עד כשמינית שעה. [שזה שבע דקות וחצי]. ויש סברא להקל בזה, כי במציאות אכילה רגיל של קרוב ל־200 או 160 גרם מצה, אינה מהירה כ״כ, ובפרט במצות שלנו, וכל שכן במצות דקות וקשות. אלא שיש לדון בזה הרבה כיצד משערים.

והגראי״ל שטיינמן תמה על אלו שאוכלים המצה בחפזון מחשש שמא לא יספיקו לאכול הכזית בתוך כדי אכילת פרס, שהרי פרס הוא שיעור אכילת כמה ביצים, ואיך יתכן שבשיעור זמן של אכילת כמה ביצים לא יספיק לאכול כזית אחת. ורק בזקן או חולה שהאכילה קשה עליהם שייך זהירות להזדרז. (בנתיבות ההלכה כרך לד פסח עמ׳ רס).

והגרי״ז מבריסק חקר האם שיעור כדי אכילת פרס הוא רק בדיעבד אבל לכתחלה צריך לאכול הכל בבת אחת, או שהוא אף לכתחלה. ובסו״ד ציין לדברי התה״ד ע״פ המרדכי שיש לבלוע את הכזית מצה בבת אחת, אך כתב שמדברי המרדכי לכאו׳ אין הכרח, שיש לומר שזה בשביל קיום מצות כורך, שיחשב בבת אחת ממש, דס״ל שלהלל הזקן יש מצוה לבלוע שלשתן ביחד. ע״ש. (הגש״פ מבית לוי עמ׳ רב).

אם משערים כדי אכילת פרס בכל מאכל כפי שיעור אכילתו

וע׳ בשו״ת חזו״ע סי׳ כד (עמוד שסד), שהביא דברי התורת חסד והמנ״ח, ששיעור כדי אכילת פרס נמדד בכל מאכל ומאכל לפי שיעור אכילתו, ואינו שוה בכל מיני אוכלים. וכתב על זה שמדברי כמה אחרונים נראה שהוא שיעור קצוב בכל האוכלים. ויש מי שהביא ראיה לזה מדברי הראב״ד בהשגות (תרומות פ״י ה״ג) דס״ל שגם בשתיה יש לשער בכדי שיעור אכילת פרס, ולכאו׳ כוונת דבריו בשיעור אכילת פרס של אכילה, ולא של שתיה. (וראה בס׳ שיעורי תורה להגר״ח נאה ז״ל סי׳ ג׳ אות ט״ו, ובהערה שם).

ובחזו״ע סוכות (עמ׳ קיב) כתב, ודע, שהשיעור של כדי אכילת פרס, כתב המנ״ח (מצוה שיג), שכל מאכל משערינן ליה בדידיה, בכמה זמן נאכל פרס מן המאכל שאוכל ממנו. וכ״כ בשו״ת יד סופר (סי׳ כה דפ״ה רע״ב) בשם הגאון יד יצחק בתשובה כת״י. וע״ע בשו״ת תורת חסד (חאו״ח סי׳ לב ד״ה ומלבד). ע״כ. [ילקו״י מועדים עמ׳ שצח. שו״ת חזו״ע ח״א כרך א׳ ס״ס כד עמ׳ שסו. יחו״ד ח״א סי׳ יז. חזו״ע פסח עמ׳ קנט. הליכו״ע ח״א עמ׳ ש].

ח. מצוה מן המובחר לקחת בידו את שתי הכזייתות, הראשונה מהשלימה העליונה, והשניה מהפרוסה, שתיהן זה על גבי זה, ולאכול מעט מעט משתיהן יחד, בכל פעם קצת מהעליונה וקצת מהפרוסה, באופן שכל לעיסה תהיה משותף משתיהן יחד.[ח]

אופן אכילת שתי הכזייתות בבת אחת

ח) **ז"ל** הטור (ר"ס תעה) ויאכל משניהם "ביחד" כזית מכל אחד, ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים "ביחד", יאכל של המוציא תחלה ואח"כ של אכילת מצה. וכן העתיק בש"ע (שם ס"א), יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה, משתיהן ביחד, ויאכלם בהיסבה "ביחד" כזית מכל אחד, ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים "ביחד", יאכל של המוציא תחלה ואח"כ של אכילת מצה.

ומקורו מדברי הרא"ש (פסחים פ"י סי' ל) שכתב, ועל הראשון יברך המוציא, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה, ואוכלן ביחד מכל אחד כזית.

ונראה פשוט, שאין הכוונה שיתן את כל הכזייתות יחד לתוך פיו, אלא הכוונה שמניח זו על גבי זו, ואוכל מעט מעט משתיהם יחד, בכל פעם קצת מהעליונה קצת מהפרוסה, באופן שבכל לעיסה משותף משתיהם יחד. [וכ"כ בביאורי הגר"א (תעה, א), שאוכלן ביחד, שאם יאכל של המוציא תחלה, יצא בה י"ח וצריך בפרוסה כנ"ל].

וזה נראה כוונת הט"ז (סק"ב) שכיון ששני הברכות שייכי להדדי, צריך שתהא אכילה כאחד כאילו היו ממש מצה אחת וגוף אחד ממש. ע"כ. לא שצריך לבלוע כל הכזית בב"א, אלא שצריך שתהיה אכילת שתי הכזייתים יחד, מעט מעט מזה ומזה. [וזה כמ"ש הב"ח, שאם יאכל של המוציא תחלה, יצא בה י"ח מצה, ואנו בעינן לכתחלה לחם עוני לשם מצה דהיא הפרוסה ולא השלמה, ולאכול של הפרוסה מתחלה גם כן אין נכון, כיון שהשלימה מונחת מלמעלה ואין מעבירין על המצות. ובחק יעקב ביאר הטעם, שאם יאכל מתחלה כזית של המוציא דהיינו מן השלמה, הרי הוא כמפסיק בין ברכת על אכילת מצה לאכילת הפרוסה שעלה קאי הברכה, ואם יאכל הפרוסה מקודם ואח"כ השלמה, ג"כ הוא כמפסיק להני פוסקים דסברי דברכת על אכילת מצה קאי על השלמה, ולכן יאכלם ביחד. והובא במשנ"ב. אך אין מכ"ז הכרח לבלוע כל כזית בבת אחת, אלא העיקר שלא יקדים כזית לחבירתה].

ואמנם המג"א שם פירש דברי מרן, שיאכלם ביחד, דהיינו שיכניסם לפיו בב"א. ושאף שמהרי"ל כתב שיכול לאכול מעט מעט ורק שלא ישהה באכילתו יותר מאכילת פרס, מ"מ בסעיף ו' [לגבי אכלן לחצאין יצא] משמע דוקא בדיעבד יצא אבל לכתחילה צריך לאכול ביחד. ע"כ. וכ"כ בבא"ח (פ' צו) שיכניס ב' הכזיתות בפיו ביחד, כדי שיאכל משתיהם בב"א. אך א"כ היה להרא"ש והטור לבאר דבריהם יותר, שיש כאן חידוש גדול כזה שצריך להכניס לפה ולבלוע יחד ב' כזייתות, ולא לסמוך על תיבה אחת שכתבו "ביחד" שנבין שהכוונה לדבר חידוש כזה.

והנה עורכי הס' אול"צ ח"ג (פט"ו אות יג) כתבו, שפשט דברי מרן "שיאכלם ביחד", הוא כמש"כ המג"א שיכניסם לפיו בב"א, רק שדי לבלוע כזית בב"א. והאוכל מעט מעט תוך כדי אכילת פרס, אין זה לכתחילה אלא דיעבד. וביאר הח"י (סק"ה) שמכניס שתי הכזיתים יחד, כדי שלא יהא הפסק לא לברכת המוציא ולא לברכת על אכילת מצה. וכ"כ הגר"ז (סק"ו) שם, וע' בשעה"צ (סק"ו). וגם הח"א (כלל קל) כתב, שלכתחילה יבלע ב' הכזיתים בב"א. וגם בערוה"ש (ס"ד) כ', שלדעת הב"י הידור מצוה לבלוע כל השני כזיתים ביחד, ולכה"פ הכזית בפעם אחת. ומבואר מזה, שהראוי ביותר להכניס ב' הכזייתות לפיו יחד וללעסם היטב ולבלוע שניהם יחד אם יכול בכך. ועכ"פ די לבלוע כזית אחד בב"א. ואף שאין הדבר קל, מ"מ ראוי להשתדל בזה. ואכילת המצה היא רפואה וכו'. ע"כ. וכ"כ בשמו בברכת יצחק (עמ' קעז) ושעכ"פ יעשה כן בכזית אחת. וכ"כ בעטרת שלמה (זעפרני, עמ' רפז). אך כבר נתבארה הלכה זו הדק היטב בסעיף הקודם, עש"ב לאמתה של תורה, וקבל האמת ממי שאמרה.

ט. קיימא לן מצוות צריכות כוונה, ולכן יש לכוין קודם אכילתו לצאת ידי חובה של אכילת מצה. ומכל מקום אין צריך שיאמר בפה מלא שעושה לשם מצוה, אלא די בכוונה במחשבה בלבד. ובפרט במצוה שיש עליה ברכה, שהברכה מעוררת לכוונה, ואין לך כוונה גדולה מזו. ובדיעבד אם לא כיוון באכילתו, יצא.ט)

י. יש נוהגים לומר "לשם יחוד" קודם אכילת המצה והמרור, וכן לכל מצוה ומצוה, ואף על פי שהאומרם ומכוין לבו לשמים, בודאי שיש לו על מה לסמוך, אבל אין בזה שום סרך של חיוב כלל, אלא ממדת חסידות בלבד. ואם יודע שיכול לכוין לשם מצוה גם בלי אמירת ה"לשם יחוד" אינו צריך לאומרו.י)

יש לכוין קודם אכילתו לצאת י"ח של אכילת מצה

ט) נודע מה שנחלקו הפוסקים אם מצוות צריכות כוונה או לא, שדעת הרי"ף והרא"ש דמצוות צריכות כוונה. וכ"ד בה"ג, והמאירי, והרמב"ן, והיראים, והארחות חיים, ובעל המאורות, ור"י מטראני, ורבינו ירוחם, ועוד. אולם התוס' ס"ל דמצות אין צריכות כוונה. וכן הבין הרשב"א בדעת הרי"ף. וכ"ד רב שרירא גאון, והריטב"א, והרא"ה, וה"ה, ובעל הדברות, ותלמידי רבינו יונה, והאו"ז, וההשלמה, והטור, ועוד. ומרן בש"ע (סי' ס' ס"ד) הביא את ב' הדעות, וסיים: וכן הלכה [דמצוות צריכות כוונה]. וע' בש"ע (סי' תע"ה ס"ד).

וכתב המג"א (סק"ג) בשם הרדב"ז, דבמצוה דאורייתא הוא מעכב אם לא כיוון. וכתב עוד המג"א (סי' תפט סק"ח), דאם לא כיוון צריך לחזור ולעשות המצוה, ורק לענין הברכה הוא דמקילין שא"צ לחזור ולברך. וע' בדין זה בשו"ת חזו"ע (ח"א כ"ב סי' כט עמוד תקסד), ובמאור ישראל (ח"א ר"ה כח: עמ' קצז).

ומ"מ בדיעבד יצא, כמו שנתבאר בחזו"ע (פסח, הל' מוציא מצה עמ' קנט), כיון שיש פוסקים דס"ל דכשעושה מעשה א"צ כוונה (הרב המגיד לדעת הרמב"ם). וגם י"א דכשאוכל כיון שנהנה א"צ כוונה וכמו שאמרו המתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה. (הר"ן לדעת הרמב"ם). ובפרט שי"ל כיון שהיסב חזקה שכיוון. וכמו שאמרו בירושלמי (פרק ערבי פסחים).

ומי שכיוון בליל א' של פסח באכילת המצה לשם אכילת ליל שני [בחו"ל] שהוא מדרבנן, דן בזה הגאון האדר"ת (קובץ צהר חי"ג עמ' קיז), האם נימא דהכוונה שכיון במצוה דאורייתא לשם דרבנן אינו כוונה, או שדי שמכוין לשם מצוה, ומה לי דאורייתא מה לי דרבנן. והעלה שם ע"פ מה שהאריך להוכיח, דהעיקר שצריך כוונה במצוות, הוא רק שלא יעשנה ארעי, **ולכן כל שכיוון לשם מצוה וציווי ה', ודאי סגי לה אפי' לא מכוון לה בפרט לאיזה מצוה,** רק בדרך כלל של דברים. וממילא כ"ש באכילת מצה כשמכוין לשם מצוה דרבנן, דודאי יוצא בה י"ח, דהא מצינו דבכל דרבנן מקיים עשה ולא תעשה, כמבואר בשבת (כג.), ומברך על כל מצוה דרבנן, וא"כ מה בין עשה דרבנן לבין עשה דאורייתא, ובודאי יצא י"ח, דמ"מ עשה לשם ה', ורק זהו דצריך בכל המצות, וזה קיים. ע"כ.

אין חיוב לומר לשם יחוד לפני כל מצוה - אלא ממדת חסידות

י) הנה המקור המנהג לומר לשם יחוד לפני קיום כל מצוה, הוא ע"פ המבואר בזוה"ק (פר' תזריע, ופר' יתרו דף צג:): אמר ר"א בכל עובדי דבר נש לבעי ליה דלהוון כולהו לשמא קדישא, למדכרא בפומיה שמא קדישא דכולא הוא לפניה. ואי איזדמן ליה עובדא ויכוין בה, זכאה איהו, ואע"ג דלא מכוין בה זכאה איהו דעביד פקודא דמריה, אבל לא אתחשיב כמאן דעביד ריעותא לשמה וכו'. ואפ"ה אי לאו תמן רעותא דלבא דאיהו עקרא דכולא, על דא צלי דוד ואמר ומעשה ידינו כוננה עלינו וכו', דלית כל בר נש חכים לשוואה רעותא ולבא לתקנא כולא, ויעביד עובדא דמצוה, ועל דא צלי צלותא דא ומעשה ידינו כוננה עלינו. מאי כוננה עלינו, כוננה ואתקין תיקונך לעילא כדקא יאות, עלינו אע"ג

דלית אנן ידעין לשוואה רעותא, אלא עובדא בלחודוי. וכתב בשער רוה"ק (דף י), דקודם שאדם יעשה איזה מצוה או צדקה, יאמר לשם יחוד וכו'.

ואמנם הנו"ב (קמא יו"ד סי' צג) ערער על הנוהגים לומר לשם יחוד לפני כל מצוה, שהרי סתמן לשמה קאי, כמו שאמרו בכיו"ב בגמ' (זבחים ב.), דתנאי ב"ד דלא לימא לשמו, דילמא אתי למימר שלא לשמו, וכ"ש בכוונת התפלה והמצות שיש חשש שמא יטעה ויקצץ בנטיעות. וגם די בברכה לעורר הכוונה. דהברכה היא התעוררות הדיבור והמחשבה, וכל מצוה שיש בה ברכה לפניה, א"צ לומר שום דבר לפניה, רק הברכה, דמצוות הוו כקדשים, דסתמא לשמן קאי. וכל דבר שאין ברכה לפניו אני נוהג לומר בפי הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי, ובזה די וא"צ יותר.

וכתב עוד, שלדעתי זו רעה חולה בדורינו, ועל הדורות שלפני זמנינו, שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו, והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצות, הכל ע"פ התורה וע"פ הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים, ים התלמוד, עליהם נאמר תומת ישרים תנחם, והם הם אשר עשו פרי למעלה, וגדול מעל שמים חסדם. אבל בדורינו הזה כי עזבו את תורת ה' ומקור מים חיים שני התלמודים, בבלי וירושלמי, לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם, כל אחד אומר אנכי הרואה, ולי נפתחו שערי שמים, ובעבורי העולם מתקיים, אלו הם מחריבי הדור. ועל הדור היתום הזה אני אומר כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם, וחסידים יכשלו בם. ע"ש.

ותלמידו בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' א) כתב, ומעיד אני עלי שמים וארץ שראיתי אחד שרצה לברך על אתרוג המהודר של רבינו, וכשראהו אומר יהי רצון קודם נטילת הלולב, כעס ורגז ואמר בקצף גדול, האומר יהי רצון איני מניחו לברך, ולא הניחו לברך. והגר"ח מצאנז חש לדברי הנו"ב שלא לומר לשם יחוד, הואיל ויצא הדבר מפיו. [וכן הוא למנהג הגר"א וחב"ד].

גם בשו"ת מים חיים (סי' סז) כתב שיש להמנע מאמירת לשם יחוד. ע"ש. והכוונה שדי במה שמברכים קודם המצוה כדי לעורר הכוונה לשם מצוה, וא"צ בדוקא לומר לשם יחוד. וכ"ה בשו"ת פני מבין (חאו"ח סי' ח). ע"ש.

והנה לכאו' למ"ד מצות א"צ כוונה, לכתחלה יוצא בלא כוונה, וכמ"ש הר"ן (ר"ה כח.) דהא דאמר ר' זירא לשמעיה אכוין ותקע לי, היינו שיכוין להשמיע, אבל לא בעינן שיכוין לשם מצוה. ומוכח דאפי' לכתחלה מצות א"צ כוונה. שאל"כ מאי קשיא ליה, נימא דאכוין ותקע לי דקאמר משום לכתחלה שצריך לכוין. אך הטור (סי' תקפט) כתב בשם רב שרירא גאון, דאע"ג דהלכתא כרבא שהתוקע לשיר יצא, שמצות א"צ כוונה, מ"מ מדאשכחן לר' זירא דאמר לשמעיה אכוין ותקע לי, אמרינן דלכתחלה יכוין למצוה, ובדיעבד אם לא נתכוין יצא. וכתב בב"י שטעמו כאותם חכמים שהביא הר"ן דס"ל דר' זירא לא פליג אההיא דרבא. ע"ש. ומשמע דאפי' למ"ד מצות א"צ כוונה, לכתחלה מיהא צריך כוונה. וכדאיתא בנדרים (סב.) עשה דברים לשם פעלם וכו'. וכ"כ הר"ן (פסחים קיד:) בשם רה"ג. וכ"כ המשנ"ב (סי' ס סק"ז) דלכ"ע מצוה מן המובחר לכוין לשם מצוה. [ראה בחזו"ע פסח מהדו"ק עמוד קנט. ובמהדו' תשס"ג עמ' סח].

ולעומת זאת מצינו להרבה אחרונים שכתבו שי"ל לשם יחוד קודם עשיית מצוה, וכדעת רבינו האר"י ז"ל, וכ"כ מרן החיד"א בספרו מורה באצבע (סי' א' אות א'), קודם כל לימוד וכל מצוה טוב שיאמר לשם יחוד וכו', ואל תשגיח במי שמזלזל בזה. ע"ש. וכ"כ עוד במחז"ב (סי' רלא סק"א), בשם הרב סולת בלולה, שלפני כל מצוה יאמר מצוה זו אני עושה לשם יחוד קב"ה ושכינתיה, וכתב, ובמטו מיניה דהנו"ב שהטיח דברים על אמירת לשם יחוד, ולשרי לן מר, וכמ"ש בקונטרס שמחת הרגל. ולא רק בתפלה ודבר מצוה ינהג לומר שהוא לעבודתו יתברך שמו, שבזה הוא מסלק החיצוניים, אלא אפי' בדברי העולם יאמר לשם ה', כדי שלא תשרה סטרא אחרא בשום מעשה ממעשיו הגשמיים, ויועיל ג"כ להצלחה. ע"כ. ובקונטרס שמחת הרגל האריך יותר בזה, וכתב, ואל תשגיח במ"ש הנו"ב, ובא לכלל כעס על חסידי ארצו, והוא חולק בידים נקיות על רשב"י וחביריו קדושי עליון, ועל רבנו האר"י אשר רוח ה' דיבר בם, ואליהו זכור לטוב אתרחיש להו כאשר ידבר איש אל רעהו. ע"כ.

וכ"כ הרב מעון הברכות (פרק ה'), ודחה דברי הגאון הנו"ב, וכתב שנכון מאד שייסדו לנו קדמונינו

המקובלים אמירת לשם יחוד בכל המצוות שנגמרו ע״י בעלים המהדרים לקיימן.

ובשו״ת חסד לאברהם (חאו״ח סי׳ ט׳) הפליג הרבה בשבח אמירת לשם יחוד, וכתב שהגאון הנו״ב לא היה דעתו שלא לומר נוסח זה, אלא היתה לו כוונה אחרת. ע״ש. כי לאחר שקמה כת השבתי צבי חששו מאד מכל דבר חסידות ועניני קבלה הנעשים ע״י המון העם.

גם היעב״ץ בסידורו העיד על אביו החכם צבי שהיה אומר לשם יחוד לפני כל מצוה שקיים.

גם מהר״ח פלאג׳י בספרו כה״ח (סי׳ א׳ אות א׳) הביא דברי החיד״א הנ״ל שיש ליזהר קודם שבא ללמוד או לעשות איזה מצוה, שיאמר לשם יחוד וכו׳. ושהרב ראשית חכמה (שער אהבה פ״ט) החמיר בזה, דצ״ל לשם יחוד לייחד שני שמות הוי״ה ואדנו״ת. ויכוין שבזה תתעלה השכינה מהגלות. והכי איתא בתיקונים הנוספים (תיקון ד׳ דף קמו) שיכוין לאקמא שכינתא מן גלותא, ואפי׳ בשאר מעשים גשמיים יאמר לשם ה׳, כמ״ש בראשית חכמה (בפ״ט משער אהבה), ובשער הקדושה (פרק טו) כתב דזו היתה מעלת האבות, דאפי׳ במעשים גשמיים היו מייחדים לשם ה׳. והאריך בזה בשו״ת רב פעלים ח״א (סי׳ א׳). ובשו״ת תורה לשמה (סי׳ יז, וסי׳ תע). וכ״כ בכה״ח (סי׳ ס׳ אות יא).

גם בספר יד שאול (סי׳ ער״ו סק״ב) כתב, שי״ל לשם יחוד קודם עשיית מצוה, וכתב ליישב מהסוגיא בזבחים.

ובספר קציני אר״ץ (סי׳ א׳) הביא מהעטרת זקנים (או״ח סי׳ כה) שסידר כוונות לתפילין, וסיים, והירא את דבר ה׳ יצא י״ח כולם, ומי שאינו מכוין כוונת התפילין, אזי נחשבים התפילין בראשו ובזרועו כמו אבנים. ע״ש. והעיר עליו, דהפריז על המדה לומר כן, דזה ניחא לפי דרגתו הוא, ולפי מדרגת דורו, אבל לדורותינו א״א לומר כן, והרי אמרו חז״ל ובלבד שיכוין לבו לשמים. ומבואר היפך מדבריו בזוה״ק [הנ״ל].

גם בשמן ששון על שער המצות שם כתב וז״ל: נראה ענין זה אפי׳ למי שאינו יודע כוונת התפלות, דרחמנא לבא בעי, לבד שיכוין שעושה אותה המצוה או תפלה כבן העושה רצון אביו, ויאמר קודם כל לשם יחוד וכו׳, ובזה נחשב לו כאילו כיוון כל הכוונות, ומתקן עולמות עליונים. וראייתו ממה שאמרו בזוהר הנ״ל.

ואמנם מי שהרגיל את עצמו לכוין לשם מצוה בעשיית המצוה, וכגון כשהוא מתעטף בציצית, ומניח תפילין עושה כן במחשבה לשם מצוה כפי המבואר בש״ע, אינו חייב לומר לשם יחוד, כי עיקר אמירת הלשם יחוד היא לעורר הכוונה של המצוה. ואם מתעורר לכוין ע״י הברכה, די בזה, וכמ״ש כן בשו״ת חזו״ע ח״א (כרך ב׳, עמוד תקסו), דמעיקר הדין אין צורך באמירה בפה מלא שעושה לשם מצוה, וכגון אמירת לשם יחוד, וכיו״ב, ולא דמי למה שכתבו התוס׳ (ע״ז כז.) שבכתיבת הגט דבעינן לשמה, צריך שיפרש בפיו בתחלת הכתיבה ויאמר אני כותב לשם פלונית וכו׳. וכן גבי כתיבת ס״ת ע״ש. וכ״ה בש״ע (סי׳ לב סעיף יט), מ״מ בכוונת המצוות די במחשבה וא״צ אמירה מפורשת בפיו. וכ״כ בערוה״ש. וכ״כ בבאר היטב. ואף שהגרי״ח בספר לשון חכמים, תיקן נוסחאות לשם יחוד לכל מצוה ומצוה, ונדפסו במחזורים, מ״מ ידוע דהגאון הנ״ל חסדאין מיליה על דרך הקבלה, והאומרם ומכוין לבו לשמים, ודאי שיש לו ע״מ לסמוך, אבל אין בזה חיוב ע״פ דין. ואשרי השם דרכיו ואורחותיו, כמו שדרשו חז״ל (מו״ק ח.) שזוכה לראות בישועת הקב״ה, שנאמר, ושם דרך אראנו בישע אלהים. ומ״מ אפי׳ למי שאומר מצוות צריכות כוונה, די במחשבה, ואין צורך באמירת ״לשם יחוד״, ובפרט כשמברך על המצוה, הברכה שעל המצוה היא הכוונה לקיום המצוה, ורק ממדת חסידות יש נוהגים לומר ״לשם יחוד״ על קיום המצוה. ע״ש.

ואין לומר, דהתינח מצות מצה שהיא פעם אחת בשנה, מש״ה מתעורר בברכתו, אבל כגון תפילין וציצית וכיו״ב, שהוא רגיל לברך בכל יום עליהם, ואיננו מתפעל במחשבתו בעת הברכה, וא״כ יצטרך לומר לשם יחוד, שי״ל דאף האומרים לשם יחוד, אחר הרגילות, ג״כ אין הכל מתפעלים בעת אמירת לשם יחוד במחשבה, ולכן י״ל דסמכינן על אמירת הברכה, דחשיבא טפי. וכל איניש ידע בנפשיה, ואם חושב שיכוין יותר באמירת לשם יחוד, טוב לאומרו. וה׳ לא ימנע טוב להולכים בתמים.

[**והנוהגים** לומר לשם יחוד, יזהרו שלא לומר ליחדא שם יו״ד ה״י וכו׳ בקריאת

יא. הנמצא במקום שיש שם טינוף וריח רע, ואין אפשרות לנקות את המקום כעת, וכגון הנמצא בבית האסורים, במקום שיש שם ריח רע, מותר לו לקיים מצות מצה ולאכול במקום המטונף, [אך בלי ברכה]. שמעיקר הדין מותר לקיים מצוה בלא ברכה במקום מטונף. אלא שלפי דברי הזוהר לכתחלה צריך להיות המקום שבו מקיים את המצוה נקי וטהור. יא)

אותיות השם המיוחד כהוייתם, שזה הוא בכלל הוגה את השם באותיותיו, שהוא איסור חמור, אלא יאמר: "ליחדא שם יו"ד ק"י בוא"ו ק"י". וכן המנהג. וראה בילקו"י השכמת הבוקר סי' ה הלכה ח'].

ובשו"ת אורח משפט (א"ח סי' קכח) הזהיר, שבכל המצוות של החג, סיפור יצ"מ, ואכילת מצה, ומרור, וד' כוסות, כולם יכוין לשם מצוה, לקיים מצות בוראו. והגם שמרור בזה"ז דרבנן, וי"א שמצוות דרבנן א"צ כוונה, מ"מ מבואר בס' חרדים שאם לא כיוון לשם מצוה, ביטל מצות עבודה שבלב, וכן נראה במצוות דרבנן שאף הם כולן עבודת צורך גבוה.

מעיקר הדין מותר לקיים מצוה בלא ברכה במקום מטונף

יא) בירושלמי (פ"ק דדמאי ה"ד) נאמר, מחללין דמאי בבית המרחץ, מפני שאינו טעון ברכה, אבל ודאי לא, מפני שטעון ברכה. ומשמע שכל הקפידא שלא יברך שם, אבל עצם עשיית המצוה אפשר לקיימה גם במקום מטונף.

וכך משמע גם מהגמ' (קידושין לב:) יכול יעמוד לפניו בבית הכסא ובית המרחץ, ת"ל תקום והדרת, לא אמרתי אלא במקום שיש הידור. ומשמע הלא"ה היה מותר לקיים המצוה בבית מרחץ.

ולפ"ז מותר לאכול מצה או מרור לשם מצוה גם במקום מטונף, וכך מבואר במועד לכל חי (סי' ה אות ו), **ובשו"ת לב חיים** (ח"ב סי' קעג).

ואמנם בזוה"ק (פ' תרומה) מבואר שצריך לקיים המצות במקום טהור ונקי, מיהו זהו דוקא כשהדבר אפשר, וכמ"ש בזוה"ק (פר' צו דכח:) דמצות דאורייתא דמקיימי רבנן תורה איהי לגבייהו. אך אינו לעיכובא. ובלא"ה כתבו בפתה"ד ובשד"ח דהלכה כהירושלמי הנ"ל, נגד הזוהר. וראה עין יצחק ח"א כללי הירושלמי.

ולכאו' יש להעיר עוד מס' האגודה, המובא ברמ"א בהלכות שחיטה (סי' יט), שהשוחט במקום מטונף, שיש שם ריח רע, יתרחק ד' אמות ויברך, יכנס וישחט. והרי בשחיטה יש מצוה, ולכן מברכים על השחיטה, אף שאין מברכים על סילוק מלאו, אבל שאני שחיטה שכתוב בה וזבחת, כמ"ש הרא"ש בכתובות (ז:) ומשמע שמותר לקיים מצוה במקום מטונף. אך יש לדחות שבמצות שחיטה והפרשת חלה ותרומה, פשיטא לן דשרי, שהן כמכשירי מצוה, ולא הוו מצות דרמו עליה כתפילין ולולב וכיו"ב.

וכ"כ סברא זו בדרכ"ת (סי' יט ס"ק כא).

ובביאה"ל (סי' תקפח) כתב שמותר לתקוע במקום מטונף, שרק בתפלה וברהמ"ז ובברכות אסרו במקום מטונף. או כשגופו אינו נקי. ואמנם בביאה"ל הביא אח"כ את דברי מטה אפרים שהחמיר בזה, מפני שצריך לכוין. [וע"ש שהקשה בדברי המג"א שם, דהא דקי"ל שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא, ה"מ ששהה שלא מחמת אונס, אבל שהה באונס כדי לגמור כל הסדר יחזור לראש אותו הסדר, וכפסק הרמ"א לעיל (סי' סה). וקשה, שהרי המג"א סי' ס"ה הכריע שלא להחמיר אא"כ האונס בגוף הדבר, כגון שהמקום מטונף או האדם אינו ראוי מחמת גופו שאינו נקי, ולכאו' זה לא שייך רק בק"ש ותפלה והלל ומגילה ובהמ"ז, שאסור להזכיר ה' ולומר ד"ת במקום מטונף, אבל בתקיעות שאינן רק מעשה מצוה, היכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי או במקום מטונף וכו'. ובס' מטה אפרים כ' שאסור לקיים מצוה במקום שאינו נקי. ואפשר דה"ט דכיון דקי"ל מצות צריכות כוונה לצאת י"ח המצוה שציונו השי"ת דבר זה נחשב כדברי תורה, ולא גרע מהרהור בד"ת שאסור במקום מטונף. גם י"ל בפשיטות שבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עוסק בעבודת ה' ואין לעשות עבודת ה' דרך בזיון שהוא בכלל ביזוי מצוה. וגדולה מזו אמרו בר"ה (לג.) שאסור לצחצח שופר של ר"ה במי רגלים מפני הכבוד, והוא רק הכשר מצוה, כ"ש מצוה עצמה. ע"כ].

ומ"מ לא יאבד המצוה בגלל זה.

יב. צריך להסב לצד שמאל בעת אכילת המצה, ואם לא היסב באכילת המצה, לא יצא. וצריך לחזור ולאכול בהיסבה, ואינו יכול לסמוך על הכריכה שאוכל מצה ומרור בהיסבה, אלא יאכלנה שנית בהיסבה, בפני עצמה, ואחר כך שוב יקיים מצות כורך בהיסבה. אך לא יברך אפילו אם הפסיק בשיחה בינתים. יב)

ובשו"ת תורה לשמה (סי' קלב) נשאל במי שבירך על המצה בליל פסח והתחיל לאכול, והתינוק טינף במקום ההוא, אם ימשיך באכילתו, או אסור לעשות מצוה במקום מטונף, וכתב, שחכם אחד הביא לו ראיה מההיא דקידושין (לב:) דאי לאו קרא משמע שמותר לעשות המצוה שם, ודחה שי"ל דאי לאו קרא אע"פ שאין לעשות מצוה במקום מטונף, מ"מ כשהמצוה עוברת ומתבטלת, כהתם שהזקן עובר והולך לו, ויפסיד המצוה לגמרי, הו"א דאה"נ כל כה"ג יקום לפניו, להכי אצטריך קרא ללמדנו שפטור לקום. ומיהו יש ראיה ברורה מהירוש' שמותר להפריש מעשר על דמאי במרחץ, והפרשה זו היא מצוה גמורה מה"ת [ולא דק, דקי"ל (שבת כג.) רוב ע"ה מעשרים הם. וקי"ל (ברכות מז) מאכילין את העניים דמאי, ואת האכסניא דמאי], דשמא עדיין טבל הוא, ואפ"ה מותר לעשות המצוה במרחץ. ע"כ. ועכ"פ הודה הרב שבמקום מצוה עוברת ש"ד לעשותה במקום מטונף.

והראיה שהביא מהפרשת דמאי, יל"ד כאמור, דשאני הפרשת תרו"מ דלאו מצוה דרמיא עליה, שאם אינו אוכל אינו חייב להפריש תרו"מ, (וכפרש"י גיטין מז: וסיעתו), וממילא א"צ כוונה כדין טבילה שהיא הכשר מצוה, ומש"ה טבילה א"צ כוונה.

ויש לעיין, האם כשמקיים מצוה במקום מטונף יכוין לשם מצוה, או שיקיים המצוה מבלי כוונה. וראה בילקו"י על הל' יו"ט בדיני ספיה"ע (סי' תפט סעיף יז), דשעה"ד כדיעבד דמי. ויקיים המצוה בלי כוונה.

אכל המצה בלי היסבה, אינו מועיל לסמוך על הכורך

יב) אם טעה ואכל מצה בלא היסבה, דייקו הרא"ש והמרדכי מפסחים (קח.), שלא יצא, כמ"ש השמש שאכל כזית מצה בהיסבה יצא, הלא"ה לא יצא. וכ"פ מרן בסי' תעב (ס"ז) שצריך לחזור ולאכול בהיסבה.

והנה בשו"ת בית אב (א"ח סי' עג) כתב, שאם אכל מצה בלא היסבה, מיד לאחר מכן יכרוך מצה ומרור ויאכלם בהיסבה, כיון שזה שצריך לאכול שנית המצה בהיסבה, הוי רק מדרבנן, שעיקר מצות היסבה מדרבנן, וא"כ הוו תרוייהו מדרבנן המצה והמרור, ומצות דרבנן ודרבנן אין מבטלות זו את זו, ובכריכה בלבד יוצא, וא"צ לאכול מרור בפני עצמו. ע"כ.

ולכאורה יש לפקפק ע"ז, לפמ"ש התוס' (סוכה ג.) דהיכא דעביד מצוה דאורייתא שלא כתקנת חז"ל, לא יצא י"ח אף מדאורייתא, וכדאמרינן אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, אף שאין זה אלא משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו.

וכ"כ הפמ"ג (סי' תפה א"א סק"א), שהנשבע שלא להסב באכילת מצה בליל פסח, חלה שבועתו, ואע"ג דעבר אהיסבה דרבנן וממילא לא יצא י"ח אף מה"ת, כמ"ש התוס' סוכה (ג.), מ"מ אינו מושבע ע"ז מהר סיני, וכמ"ש התוס' שבועות (כב: ד"ה אהיתרא), לגבי חצי שיעור. ע"כ.

אכל מצה בלא היסבה האם יצא מן התורה

ומבואר מדבריו שאם אכל מצה בלא היסבה לא יצא אף מה"ת. וכיו"ב כתב בשו"ת אמרי בינה (או"ח סי' יד), דהיכא שהיה אפשר לו לקיים מצוה דאורייתא כתקנת חז"ל, ולא קיים תקנת חז"ל, לא קיים אף המצוה דאורייתא, ואין לו שכר מצוה כלל. וכן כתבו בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' יז אות ה), ובספר מגיד תעלומה (עמוד רפ). וע"ע בהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמוד קפד). ויביע אומר ח"א (סי' טו בהערה).

וכבר הזכרנו לעיל (דיני קדש הערה יב) דברי התוס' (סוכה ג.) אם כך עשית לא קיימת מצות סוכה מימיך וכו', ומשמע שעקרו דין דאורייתא. אלא

שדברי התוס׳ אינם מוסכמים. כי הריטב״א (סוכה כח.) כתב, שמה שאמרו, אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, לאו דוקא הוא, דהא סוכה כשרה היא, אלא שאסרו חכמים משום גזרה שמא ימשך אחר שלחנו, אלא פירושו שלא קיים המצוה כראוי וכרצון חכמים. וכיו״ב בפסחים (קטז:) כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא י״ח, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי, אבל ודאי שאינו מעכב. ע״כ. וכ״כ הר״ן שם. וכן בפסחים (קטז:). וכ״כ הרשב״ץ בפסקיו לברכות (יא.). ולדבריהם האוכל מצה בלא היסבה, קיים מצות אכילת מצה מדאורייתא, ורק שביטל מצות היסבה מדרבנן, וא״כ אכתי סמיה בידיה לכרוך מצה ומרור ולאוכלן בהיסבה, דתרוייהו דרבנן נינהו, ובכה״ג אין מצוות מבטלות זו את זו, וא״צ לאכול מרור בפ״ע.

ועוד, שאפי׳ לדעת התוס׳ (סוכה ג.) י״ל שלא בכל מקום אומרים שאם לא קיים גזרת חז״ל מופקעת המצוה דאורייתא ממנו, זולת במקום שאמרו כן בפירוש. וכדמוכח ממ״ש הפמ״ג (סי׳ קפד א״א סק״ח): מריש הוה אמינא דהא דכתבו התוס׳ (סוכה ג.) דכל מה שאמרו חז״ל במצות, ולא עשה כן, אף מה״ת לא יצא, זהו בכל מקום, כיון דשמענא להא דכתב הט״ז כאן (סק״א) שאם יצא ממקומו במזיד ולא בירך, ובירך במקום שנזכר יצא, דסב״ל, והא ברהמ״ז דאורייתא, וספד״א לחומרא, אלא ודאי ש״מ דאף דמדרבנן לא יצא, מה״ת יצא לכ״ע. ע״כ. אלמא דלאו בכל דוכתא אמרינן הכי.

ובשו״ת מהרש״ם (ח״ו מהדו״ק סי׳ מה) נשאל בדין זה מאת האדר״ת, בהא דקי״ל שאם אכל מצה בלא היסבה צריך לחזור ולאכול בהיסבה, והא כל טעמא שא״א לצאת י״ח בכריכת מצה ומרור, משום דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, וא״כ כאן כיון שכל חיוב היסבה הוא רק מדרבנן, ובאכל כזית מצה בלא היסבה כבר יצא י״ח מדאורייתא, שוב יוכל לצאת בכריכת מצה ומרור, דהו״ל תרוייהו מדרבנן. ותירץ האדר״ת, דאפשר שאין החיוב דרבנן של היסבה שוה לחיוב אכילת מרור בעצמו. ע״כ.

ולכאורה יש לסייעו מדברי רבינו מנוח (דף כה:) בהא דאמרי׳ בפסחים (קטו:) שאין להשהות המרור בחרוסת, שמא יבטל טעמו, ואנן טעם מרור בעינן וליכא. והקשה שהרי אמרו בפסחים (קטו.) דהיכא דתרוייהו מדאורייתא או תרוייהו מדרבנן אין מצות מבטלות זו את זו, והכא מרור וחרוסת תרוייהו מדרבנן נינהו. וי״ל דלא דמי דרבנן דמרור לדרבנן דחרוסת, שמרור כתוב בתורה ויש לו עיקר מה״ת, וחרוסת אינה כתובה בתורה, והו״ל מרור לגבי חרוסת כדאורייתא לגבי דרבנן, ומבטלי אהדדי. ע״כ. נמצא דאף היכא דתרוייהו מדרבנן כשאין החיובים שוים מבטלי אהדדי. ואמנם המהרש״ם כתב לדחות חילוק האדר״ת, שזהו נגד מ״ש התוס׳ (קטו.), ובהרא״ש שם, דאי הוה הלכתא כהלל, הוה עבדי׳ הכי, לאכול מצה לחודה, והדר מצה ומרור בכריכה, שכיון שצריך לעשות מצות כריכה מדרבנן, הו״ל עם המרור דרבנן ודרבנן. ע״כ.

ולכאורה י״ל לאידך גיסא, שהואיל ומבואר בדברי הרמב״ם (פ״ז מה׳ מצה ה״ו וה״ז), שחייב אדם להראות עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים שנא׳, ואותנו הוציא משם, וכן ציוה הקב״ה ע״ז בתורה, שנא׳ וזכרת כי עבד היית במצרים ויוציאך ה׳ אלהיך, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות, לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות כשהוא מיסב דרך חירות, ואימתי צריך היסבה בשעת אכילת כזית מצה וכו׳. ע״ש. ומעתה ההיסבה במצה שהיא דרך חירות יש לה עיקר מפורש בתורה, ומכח זה רצו כמה אחרונים לומר שההיסבה מצוה מה״ת, אלא שאין הלכה כדבריהם, ומצות מרור בזה״ז אין לה עיקר מה״ת כמו ההיסבה, ולכן כיון שאין החיובים שוים מבטלי אהדדי, כמ״ש כיו״ב רבינו מנוח הנ״ל.

והמהרש״ם כתב לתרץ, ע״פ דברי הפמ״ג (משז״ז סי׳ תעה סק״ד) בשם הפוסקים, דלרבנן לכתחלה בעינן דוקא כל אחד בפני עצמו, ורק בדיעבד אם אכל בכריכה יצא, וא״כ אין לו לעבור על לכתחלה ולצאת בכריכה, ולכן פסק בש״ע (סי׳ תעב) שצריך לחזור ולאכול מצה בהיסבה. ע״כ.

ואכתי לא איפרק מחולשא, דמוכח מכל הראשונים שאף לכתחלה אי לא מבטלי אהדדי יכול לכרוך המצה והמרור ביחד, ורבנן לא קפדי דוקא שיהיה כל אחד בפ״ע, אלא אפי׳ כל אחד בפ״ע מהני. וכדדייקינן בגמ׳. (וע״ע בלשון הרמב״ן במלחמות שם). וכן מוכח מדברי הרמב״ם. וע׳ בהגדה של פסח מגאוני וילנא, שהגאון רבי שלמה הכהן (בעל חשק שלמה ובנין שלמה) כתב באמת עצה זו, שאם אכל המצה בלי היסבה, יכול לצאת י״ח מיד בכריכת מצה ומרור, כיון שההיסבה היא רק מדרבנן והמרור

מדרבנן, אין המצות האלה מבטלות זא"ז וכו'. וסיים, ולכן נ"ל דמ"ש בש"ע (סי' תעב) שצריך לחזור ולאכול בהיסבה, מיירי שנזכר לאחר שאכל מרור בפני עצמו, אבל אם נזכר מיד אחר הכזית הראשון של המצה, לא יאכל מרור בפ"ע כלל, אלא יאכל הכורך בלבד בהיסבה, ובזה יצא י"ח הכל. ע"כ. ומוכח דס"ל שאין לחלק בזה בין החיובים, וכדברי מהרש"ם. ועכ"פ ק"ק שלא העירו מדברי הפמ"ג (סי' תפה) שבהעדר היסבה אולי לא יצא י"ח אף מה"ת. ודו"ק.

אולם בשו"ת בית אב (סי' עג) הנ"ל העיר ממ"ש בש"ע (סי' תעב) שצריך לחזור ולאכול מצה בהיסבה, משמע שאין לצאת י"ח בכריכת מצה ומרור מיד, וכתב שנראה דמשום דאכתי איכא למימר דהניחא אם נימא דמצות אין מבטלין זו את זו, אבל הנה בש"ע יו"ד (ס"ס צח) פסק שאיסורין מבטלין זה את זה, וקדרה שיש בה נ"ט כזיתים של היתר, ונפלו בה שני כזיתים של איסור, אחד של דם ואחד של חלב, כל אחד מהם מצטרף עם ההיתר לבטל חבירו. ע"ש. וא"כ ה"ה שמצוות מבטלות זו את זו, אפי' אם שניהם מה"ת או שניהם מדרבנן. ולכן מחוייב לאכול מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו ואח"כ הכריכה. ע"כ.

ויש לתמוה, שהרי מקור דברי הש"ע (יו"ד ס"ס צח) הוא מתשובת הרא"ש (כלל כ סי' ב) שלמד כן מדתנן (פ"ב דערלה מ"ג), הערלה מעלה את הכלאים והכלאים מעלה את הערלה. ובזבחים (עח.) אמר ר"ל, הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, שא"א שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו, ש"מ איסורין מבטלין זא"ז וכו'. ע"ש. והרא"ש עצמו בפסחים (קטו.) הביא כל הסוגיא דלמ"ד מצות אין מבטלות זא"ז ה"מ דאורייתא ודאורייתא, אי נמי דרבנן ודרבנן, וסיים, הילכך מברך אמצה ואכיל, ומברך אמרור ואכיל, והדר אכיל מצה ומרור בהדי הדדי זכר למקדש כהלל. וה"ט דאילו הוה הלכתא כהלל הוה מברך אמצה ברישא ואכיל, והדר מברך אמרור ואכיל ליה בהדי מצה, דהכריכה מדרבנן, ומרור דרבנן ולא מבטלי אהדדי. ע"ש.

ולדבריו דברי הרא"ש סתראי נינהו. ובע"כ שאין להשוות מצוות לאיסורים.

והחק יעקב (סי' תעה סק"י) הביא דברי הרב בית הלל ביו"ד (ס"ס צח), שכתב לתמוה על הרא"ש והטור והש"ע שם, מהסוגיא דזבחים (עט.) דאמרינן, אהא דר"ל דאמר איסורין מבטלין זא"ז, ופליגא דר' אלעזר, דאמר ר' אלעזר כשם שאין מצוות מבטלות זו את זו, כך אין איסורין מבטלין זא"ז, מאן שמעת ליה דאמר מצות אין מבטלות זא"ז, הלל היא, דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן ואוכלן בב"א וכו'. ומאחר דר"א תלי דין איסורין שאין מבטלין זא"ז, במצוות שאין מבטלות זא"ז, למה פסק כאן לקולא, והא בפסחים מסיק לצאת ידי כולם לחומרא. ע"כ. וכתב עליו החק יעקב, שאין כאן אפי' קצת קושיא כלל, דהש"ס זבחים הכי קאמר, ופליגא דר"א דמשוה איסורים למצות שאין מבטלות זא"ז, אבל ר"ל מחלק בין מצות לאיסורים, דאע"ג דאין מצות מבטלות זא"ז הואיל וכולם זכר ליציאת מ"מ איסורים מבטלין זא"ז. וא"כ לק"מ וכו'. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת בית יעקב (סי' סא), לתרץ דברי הש"ע ביו"ד (ס"ס צח), שפסק כהרא"ש בתשובה הנ"ל, דס"ל שאין לתלות דין האיסורים בדין המצוות, שי"ל שאע"פ שהאיסורין מבטלין זא"ז, אין מצוות מבטלות זא"ז. ע"ש.

וכ"כ מדנפשיה הגאון בעל זרע אמת בספר שבח פסח (דף י.), לתרץ קושית הרב בית הלל כמ"ש החק יעקב, וכתב דקושיא מעיקרא ליתא, ואינו ענין זה לזה ולא דמי כי עוכלא לדנא. ע"ש.

וכ"ש לפי מ"ש הרמב"ן במלחמות (פסחים קטו.) שלפי מסקנת הגמ' לכ"ע מצוות אין מבטלות זו את זו, וליכא מאן דפליג בהא על הלל, ואפי' לרבנן אם רצה כורכן ואוכלן בב"א כדרך שהלל אוכלן, אלא שעיקר מצותן אפי' בלא כריכה. וזה שאין אנו פוטרין עצמנו בכזית מצה לחודא, ובכריכה של מצה ומרור, משום דאף שאין מצוות מבטלות זא"ז, ה"מ מצוה ומצוה, אבל מצוה ורשות, אתי מצה דרשות ומבטלת מרור דמצוה מדבריהם, והיינו נמי טעמא דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, משום דמצוה דרבנן ודאורייתא רשות ומצוה נינהו. וכתב בערה"ש (סי' תעה סק"ו), שכ"ד הרמב"ם (בפי"ח מהל' פסולי המוקדשין ה"כ). ע"ש.

ולפ"ז יש ליישב ג"כ מה שהקשה המשמרות כהונה (פסחים קטו.) על השבות יעקב ח"ב (סי' יה), שכתב ליישב ד' הרמב"ם (בהל' תמידין ומוספין פ"י ה"ז) לגבי ניסוך, שאם עירה המים לתוך היין או היין לתוך המים וניסך שניהם מכלי אחד יצא, וה"ז נגד הסוגיא בב"ב (צז:) שיין מזוג פסול לנסכים, ותירץ השבות יעקב, דההיא דהל' תמידין

יג. אף שהעיקר להלכה שאיטר יד מסב בצד שמאל ככל אדם, מכל מקום מי שנשתתקה ידו, או גידם ביד ימנית, יוכל להסב על צד ימין. ואם לא הסב כלל, יצא ידי חובתו. יג)

ומוספין בחג מיירי שמצוה לנסך במים וביין, ומצות אין מבטלות זו את זו. ותמה ע״ז הרב משמרות כהונה, דהא בשמעתין מסקינן דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, וכיון דמספקא לן אם מצות מבטלות זא״ז אמאי פסק הרמב״ם שאם ניסך כשר. ע״כ. ולפי האמור בדברי הרמב״ן לק״מ, דלפי מסקנא דשמעתין ליכא מאן דפליג אהא דאמרינן שאין מצות מבטלות זא״ז, אתי שפיר.

ובפרט ע״פ מ״ש הערה״ש שכ״ה דעת הרמב״ם.

ובספר ארעא דרבנן (מהד״ב סי׳ קלה), הקשה ע״ד מרן הש״ע ביו״ד (ס״ס צח) שפסק שאיסורין מבטלין זא״ז, והרי פסקו הפוסקים לעשות כהלל משום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר וכו׳. ותירץ דההיא דיו״ד שאיסורין מבטלין זא״ז מיירי במין במינו כגון בשר בבשר, כדאמר הש״ס אליבא דר״ל, משא״כ במין בשאינו מינו. ע״כ.

והוא תמוה, שהרי מפורש ביו״ד כן גם לגבי מין בשאינו מינו. ולפמש״כ לעיל בשם החק יעקב ודעמיה לק״מ. וכ״כ הכרתי ופלתי ביו״ד (ס״ס צח), דלא תליא הא בהא, שאף שמצות אין מבטלות זא״ז מ״מ איסורין מבטלין זא״ז וכו׳.

והדרן לדידן, שנראה שיש מקום לחלק בין החיובים של ההיסבה ושל מצות מרור אף דתרוייהו מדרבנן ובפרט לפי דעת הראב״ן וראבי״ה דס״ל שבזה״ז א״צ היסבה, אף דלא קי״ל הכי, חיישי׳ להו לחומרא. [שו״ת חזו״ע ח״א סי׳ מב עמ׳ תשסב והלאה. חזו״ע פסח עמוד קנט. ובמהדו׳ תשס״ג עמ׳ סח].

דין היסבה לגבי איטר יד, או מי שנשתתקה ידו, או גידם

יג) זת״ד מרן אאמו״ר בשו״ת חזו״ע (ח״א סי׳ טו): בפסחים (קח.) פרקדן לאו שמיה היסבה, היסבת ימין לאו שמה היסבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. ופרש״י, שמא יקדים, אפרקדן קאי, שמתוך שצוארו שוחה לאחוריו, שיפוי כובע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה, והקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק. עכ״ל. והרשב״ם הקשה על פירושו, דא״כ למה סמכו דבר זה להיסבת ימין, ולא סמכוהו אפרקדן. וכתב, ורבותי פירשו, שמא יקדים קנה לושט, כי הושט הוא על צד ימין, וכשהוא מוטה כלפי ימין נפתח הכובע שע״פ הקנה מאליו, ואם יכנס בו המאכל יסתכן, שאין המאכלים והמשקים נכנסים אלא דרך הושט, הילכך נראה בעיני דקאי על היסבת ימין, מדסמכיה להאי. ע״כ. והוסיף רשב״ם שם, היסבת ימין לאו שמה היסבה, שהרי בימינו הוא צריך לאכול. ע״כ.

וכתב הרא״ש, שלפי הטעם שמפני שאוכל בימינו צריך להסב על שמאלו, איטר יד ימינו מיסב בצד ימינו, אבל לאידך פירושא דשמא יקדים קנה לושט קאי אהיסבת ימין, אין חילוק בין איטר לאחר. ע״כ. וכ״כ כיו״ב הטור (סי׳ תעב), אלא שהחליף השיטה בין רש״י לרשב״ם, וכתב להיפך. ומרן הב״י השיג עליו שנתחלף לו פירוש רש״י לרשב״ם, ולהיפך. ומוחלפת השיטה. ע״ש. אך יש לציין שגם בספר המנהיג (הלכות פסח אות בה) ישנו חילוף זה, וכתב בשם רש״י דאהיסבת ימין קאי. [ומסיק, ולמדנו מדברי שניהם שסכנה היא למיסב בימין או למיסב פרקדן, ויש להזהיר על כך]. ולכאורה נראה שהוא ט״ס בספר המנהיג.

אולם רש״י בספר הפרדס (דף יג.) כתב, היסבת ימין לא שמה היסבה, ולא עוד אלא שמא יקדים וכו׳, היסבת שמאל שמה היסבה. וכ״ה בספר פרדס הגדול (סי׳ קלו). נמצא שרש״י עצמו מפרש דקאי אהיסבת ימין. ואפשר דס״ל לרש״י דקאי נמי אתרוייהו, ובזה מתורצת קושית רשב״ם הנ״ל.

ובאמת שכ״כ בשבולי הלקט (סי׳ ריח), וזת״ד, היסבת ימין אינה חשובה היסבה, וכן פרקדן, ויש בהם סכנה שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. וכתב אחי ר׳ בנימין דהא דאמרינן שמא יקדים קנה לושט אהיסבת ימין נמי קאי ולא אפרקדן בלחוד, וכן פירש רבינו שלמה, והכי משמע בגמ׳ דתנא ליה בתר היסבת ימין.

וכ״כ העיטור (דף קלב ע״ד) וז״ל: ״פרקדן והיסבת ימין לא שמה היסבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לושט״. אלמא דס״ל דקאי אתרוייהו.

וכ״כ רבינו מנוח (פ״ז מהלכות מצה), שהיסבת ימין לא שמה היסבה, וכן המיסב על ערפו או על פניו,

דאיכא נמי סכנה שמא יקדים קנה לושט בהיסבת ימין, משום שהושט בצד ימין וכו׳, ולכן אפי׳ איטר לא יהיה מיסב על ימינו. לכן בהיסבת ערפו יש לחוש שיכנס המאכל לתוך הקנה ויחנק וכו׳.

גם המאירי (פסחים קח.) כתב, היסבת ימין אינה היסבה, שהרי האכילה בימין, והאיטר מיהא יראה שהוא מיסב בצד ימין. וזה שאמרו שמא יקדים קנה לושט, על הפרקדן היא אמורה, ולא על היסבת ימין. ויש מפרשים דבר זה על היסבת ימין, ומשום שהושט עומד בצד ימין, ומעתה אפשר שעל שניהם נאמרה, ולדעת זה אף האיטר מיסב בשמאל. ע״כ.

והאו״ז (הלכות פסחים דף נט ע״ג) פירש כרשב״ם דקאי אהיסבת ימין, וסייעו מהפייט רבי יוסף טוב עלם, שג״כ פירש כן. (והוא מרבינו שמואל מפלייזא).

וכן נראה בפירוש רבינו חננאל (פסחים קח.) והר״ן פירש דקאי אפרקדן. וכ״כ בספר התניא (סי׳ מז).

ובארחות חיים (סדר ליל פסח אות ג) כתב, היסבת ימין או המיסב על ערפו אין זו היסבה, ואפי׳ איטר יד ימינו מיסב בשמאל, שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. וי״א שאין סכנה אלא למיסב על ערפו, שהוא פרקדן, וכ״פ בעל התוס׳, וכתב שאיטר שאינו שולט בימינו מיסב בצד ימינו. ע״כ.

[וכ״ה בקצרה בכל בו סי׳ נ].

ובאלפסי זוטא להרמ״ע מפאנו פירש ג״כ הא דשמא יקדים קנה לושט דקאי אפרקדן.

והרשב״ץ בספר יבין שמועה (דף לד סוף ע״ד) כתב, והיסבה דרך שמאל בעינן, והיסבת ימין לא שמה היסבה, פירוש מפני שהוא צריך לאכול בידו הימנית, ולפ״ז איטר מיסב בצד שמאלו, שהוא ימין כל אדם. [בשו״ת חזו״ע הועתק: אינו מיסב וכו׳, ולכאו׳ הוא ט״ס, וצ״ל מיסב בצד שמאלו וכו׳. וכ״ה הגירסא לפנינו ביבין שמועה שם].

ומה שאמרו בגמ׳ שמא יקדים קנה לושט לא קאי אהיסבת ימין, אלא על פרקדן ששוכב על ערפו וכו׳. וי״א שמא יקדים קנה לושט קאי אהיסבת ימין, כי הושט הוא בצד ימין וכו׳, ולפ״ז גם האיטר מיסב בצד שמאל של כל אדם, אע״פ שהוא ימינו, ויאכל בימין של כל אדם אע״פ שהוא שמאלו, כי יש בני אדם השולטים בשתי ידיהם. ע״כ. אתה הראת לדעת דתליא באשלי רברבי.

ובשו״ת תרוה״ד (סי׳ קלו) דן בענין היסבת איטר, והביא דברי רבינו יוסף טוב עלם דס״ל כפירוש רשב״ם, דשמא יקדים קנה לושט קאי על היסבת ימין, ומבואר בהרא״ש שלפ״ז אין חילוק בין איטר לשאר כל אדם. וסיים, ונראה דשבקינן טעמא דצריך לאכול בימינו מקמי טעמא דשמא יקדים קנה לושט דאית ביה משום סכנה, וחמירא סכנתא מאיסורא, (חולין י׳.), ואע״ג דלאידך פירושא טעמא דשמא יקדים קנה לושט קאי אפרקדן ולא אהיסבת ימין, ולפ״ז בהיסבת ימין ליכא חשש סכנתא, מ״מ בפלוגתא דרבוותא אמרי׳ ספק נפשות להקל, כמ״ש הרא״ש (יומא פ״ח סי׳ יג). ושולט בשתי ידיו פשיטא דלכו״ע מיסב בשמאל, דטעמא דשמא יקדים קנה לושט איתיה, ואידך טעמא ליתיה. עכ״ד.

ומרן הב״י (סי׳ תעב) הביא דברי רש״י ורשב״ם והרא״ש, וסיים ע״ז, וכתב התרוה״ד, שולט בשתי ידיו פשיטא דלכו״ע מיסב בשמאל, דטעמא דשמא יקדים איתיה, ואידך טעמא ליתיה. ובעיטור כתב, נראה דשבקינן טעמא דצריך לאכול בימין מקמי טעמא דשמא יקדים קנה לושט, משום דאית ביה סכנתא, וחמירא סכנתא מאיסורא. עכ״ל מרן.

והנה לא מצאנו כעת דבר זה בספר העיטור. ולפלא שהעיטור והתרוה״ד שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ולשון התרוה״ד כלשון העיטור שהובא בב״י, וגם הדבר מפליא על מרן הב״י שלא מצא לנכון לציין אחר דברי העיטור, שכ״פ התרוה״ד מהטעם הזה עצמו, והרי מרן הב״י פתח בדברי התרוה״ד לגבי שולט בשתי ידיו, ואילו בדין איטר קרא שמיטה, ונמנע מלהזכיר שכ״פ התרומת חדשן, במאי דפתח ביה. ולולא דמסתפינא אמינא שנפל ט״ס בדברי מרן הב״י, ויש למחוק תיבות ״וכתב בעיטור׳, שכ״ז באמת המשך דברי התרוה״ד, והכל נאמרו מפי רועה אחד. וכן מוכח בשלחן גבוה (סי׳ תעב סק״ט) שהב״י כתב דברים אלו בשם תרוה״ד. וצ״ע.

והרמ״א בהגה פסק כדברי תרוה״ד שאין חילוק בין איטר לאחר. וכ״פ הכנה״ג בפסח מעובין (סי׳ קסז). אלא ששם מוחלפת השיטה בין רש״י לרשב״ם, וכמו שהעיר מרן הב״י על הטור.

ולכאורה יש להעיר על דברי התרוה״ד, שמכיון שאפי׳ למי שמפרש להא דשמא יקדים קנה לושט דקאי אהיסבת ימין, אין זו סכנה ודאית, כדמוכח הלשון ״שמא״ יקדים קנה לושט, והואיל והדבר שנוי במחלוקת, אם בכלל דבר זה חוזר על פרקדן, או על היסבת ימין, ולא נפקא מפלוגתא

דרבוותא, הו״ל ס״ס, שמא בכלל אין שום חשש לספק סכנה בהיסבת ימין, ואם תמצי לומר שיש חשש סכנה, שמא באמת לא תהיה סכנה לאיש הזה, ולכן איטר שיקשה עליו להשתמש ביד ימין, שהוא שמאל כל אדם, נתיר לו להסב בצד ימין, כדי שישתמש כרגיל ביד שמאלו, ונסמוך ע״מ שנאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע. ואפי׳ את״ל שיוכל להשתמש בדוחק ביד ימין, אודי לי מיהת במי שנשתתקה ידו הימנית, ובע״כ צריך להסב על צד ימין, כדי שישתמש באכילה ושתיה בידו השמאלית, ויסמוך על הס״ס במקום מצוה.

וכן מוכח קצת מלשון הרשב״ץ בספר יבין שמועה הנ״ל, שכתב [בשם י״א], שהאיטר ג״כ יסב בצד שמאל של כל אדם, אע״פ שהוא ימינו, ויאכל בימין של כל אדם, אע״פ שהוא שמאלו, כי יש בני אדם שולטים בשתי ידיהם. ע״כ. אלמא דהיכא דלא אפשר כלל כגון מי שנשתתקה ידו, או שהוא גידם, יש מקום להקל עליו, שיכול לאכול ביד שמאל, ויסב בצד ימין, ויסמוך על הס״ס במקום מצוה.

ואמנם מבואר באחרונים שאין לסמוך על ס״ס במקום סכנה, וכמ״ש בשו״ת אבקת רוכל (סי׳ ריג) בהסכמת דברי הרדב״ז שם, דאף בס״ס איכא למיחש במקום סכנה. ע״ש. וכ״כ הפמ״ג (סי׳ ד מש״ז סק״י) שאף למ״ד ס״ס הוי כרובא י״ל דלא מהני ס״ס במקום סכנה. אולם הפמ״ג עצמו (סי׳ קעג מש״ז סק״א) כתב דלמ״ד ס״ס כרובא או עדיף מרובא, י״ל דמהני ס״ס אף במקום סכנה. וצ״ע. ע״כ.

ולכאו׳ האי מילתא תליא בפלוגתא דר׳ נחמיה ורבנן בסוכה (ג.), אם עדיין יש משום גילוי לאחר שהעבירו במסננת, שלדעת רבנן אסור, אע״ג דאיכא ס״ס, שמא לא שתה ממנו נחש, ואם תמצי לומר ששתה שמא לא עבר הארס דרך המסננת. וכמו שאומר כן ר׳ נחמיה שארס נחש דומה לספוג צף ועומד במקומו, ולפחות מידי ספק לא יצא, אלא ודאי דלרבנן לא מהני ס״ס בסכנה. וע׳ בע״ז (ל:). ויש לדחות. וע׳ בשו״ת יבי״א ח״א (חיו״ד סי׳ ט אות ו׳, ובהערה שם עמ׳ קפה).

ובשבולי הלקט (סי׳ ריח) כתב, ואחי ר׳ בנימין כתב דהאי דאמרינן שמא יקדים קנה לושט אהיסבת ימין נמי קאי וכו׳, והטעם, לפי שדרך ההיסבה להסב על גבי מטות המוצעות על גבי קרקע אצל השלחן. ומטין ושוכבין על צדן, ולפיכך היסבת שמאל היא עיקר ההיסבה, שידו הימנית הקרובה לפה היא למעלה, ואפשר לו להוליכה על השלחן ולהביאה בפיו בלא סכנה, אבל אם היה מיסב בצד ימין כיון שידו הימנית למטה שהוא שוכב ומיסב עליה, א״א לו להביאה לפיו ולהוליכה על השלחן אא״כ הוא זוקף את עצמו ועוקם את הראש, ויש לחוש שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. ומכאן יש להוכיח שאיטר שאינו שולט בידו הימנית, או מי שהיתה ידו הימנית גדומה, וא״א לו להביאה לפיו, שידו השמאלית חשובה ימין שלו, צריך הוא להסב בצד ימין של כל אדם שהיא חשובה שמאל שלו, שהרי אפשר לו להביאה אל פיו. ע״ש.

ולכאורה הוא חולק על מ״ש התרוה״ד בדין איטר, דחיישינן למ״ד שיש סכנה בהיסבת ימין, ואין חילוק בין איטר לאחר, אא״כ נאמר שהתרוה״ד מיירי שעכ״פ יוכל להשתמש בדוחק בידו האחרת, וכמ״ש הרשב״ץ, הלא״ה יודה להשבולי הלקט הנ״ל. ולכן מי שנשתתקה ידו או גידם שאין לו אפשרות אחרת, יסמוך על הס״ס הנ״ל במקום מצוה. ועיין בסמוך.

אולם הרדב״ז בתשובה (ח״ג סי׳ תקפד), הביא דברי התה״ד שכתב, דשבקינן טעמא שצריך לאכול בידו הימנית ונקטינן טעמא דסכנתא, דחמירא סכנתא מאיסורא, ולכן גם האיטר מיסב כשאר כל אדם. וכתב, וקשה לי על טעם זה, דהא קי״ל שלוחי מצוה אינם ניזוקים, ורק היכא דשכיח היזקא שאני, וכדאיתא בפסחים (ח.). ובהיסבת ימין לא שכיח היזקא כלל, שראינו כמה בני אדם שהיו מסובים על צד ימין בסעודתם ולא הוזקו. ועוד הרי תיקנו חז״ל היסבה זכר לחירות, ואם הוא מיסב על ימינו, ואוכל בשמאלו, מצטער הוא, ואין זו דרך חירות. לפיכך אע״פ שאיני כדאי להכריע, רואה אני את דברי רש״י דאפרקדן קאי. וכ״כ הר״ן. ומה שהקשו עליו לא קשיא כלל, דאורחיה דתלמודא בהכי שאומר הכלל ואח״כ הטעם, אע״ג דלא קאי אכולהו, ולכן אני סומך על רש״י ז״ל שיהא מסב ואוכל במנוחה כדרך שהוא מניח תפלין. ע״כ.

ולכאו׳ לפי מה שנתבאר בשם פוסקים רבים דמפרשי להאי דשמא יקדים קנה לושט, אהסיבת ימין, ואיכא נמי דמפרשי דקאי אתרווייהו, אפרקדן ואהסיבת ימין, בע״כ שיש מיעוט שמסתכנים בהסיבת ימין, כי לא דבר ריק הוא. והרי כתבו התוס׳ (פסחים קטו:) לגבי קפא, דשמא משום סכנה דקפא חיישינן למיעוטא וצריך חרוסת.

ובפסקי הרא״ש (קיד.) כתב בשם רבינו יונה, דה״ט שא״צ חרוסת בטיבול ראשון, משום שאינו חיוב אלא להיכרא דתינוקות, ורגילים כל השנה לאכול חזרת בלא חרוסת, ואינן חוששין לקפא, וגם עתה בטיבול ראשון לא חששו חכמים, אבל טיבול שני שהוא של מצוה, הזהירו בו חכמים לטבלו בחרוסת, שלא יהא בו חשש סכנה. ע״כ.

נמצא שאדרבה במקום מצוה חיישינן למיעוטא שלא יהיה חשש סכנה כלל, ולא סמכינן לומר דשומר מצוה לא ידע דבר רע.

אלא שי״ל דשאני הכא שאפשר לתקן בנקל ע״י טיבול בחרוסת, לכן חיישינן טפי לתקן שלא יוזקו ויאמרו זו מצוה וזו שכרה. ועכ״פ לא קשה להרדב״ז, שיאמר שאם קרה נזק בהסיבת ימין, מיעוטא דמיעוטא הוא, וכולי האי לא חיישינן במקום מצוה, משא״כ קפא שהוא מיעוט המצוי.

ובמכתב לחזקיהו (פסחים קטז.) כתב, דמה ששחשו למיעוטא בקפא, אף שלא חששו לזוגות משום דליל שימורים הוא, ה״ט דהכא אפשר לתקן. [וקושיא זו יש ליישב לפ״ד המאירי (פסחים קט:) שחשש זוגות אינו לא על צד הדמיון. לכן אין לחוש לו במקום מצוה].

אפילו נחש כרוך על עקביו לא יפסיק

וראה בשו״ת חזו״ע שם אריכות בענין אם סמכו חכמים על הרוב בחשש סכנה במקום מצוה, כמו בברכות (לג.) אפי׳ נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק. [וע׳ גם במאור ישראל שם]. והביא מספר גפי אש (בתשובה שבסוף הספר סי׳ ו) שעמד ע״מ שאמרו אפי׳ נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, ופירש הרמב״ם לפי שרוב פעמים אינו נושך, והרי לא הלכו בפיקוח נפש אחר הרוב, ותירץ דשאני הכא דהוי תרי רובי, שרוב פעמים אינו נושך, וגם כשנושך רוב פעמים אינו ממית. ע״ש. אלא שיש לדחות ע״פ הגמ׳ (שבת קכא:) שנחש שבאר״י מסוכן, אא״כ נאמר דהכא לא מיירי בנחש שבאר״י, והכל תלוי לפי המקום ולפי הזמן.

ובמדרש רבה (פר׳ וירא ר״פ נד) איתא, ברצות ה׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו, זה הנחש שבבית. וכן בירושלמי (תרומות פרק ח סוף הלכה ג).

גם בספר והיה ברכה (עמוד פא) כתב, ואפי׳ נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, וקשה שהרי גם בנחש יש ספק סכנה ואין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב, ונראה ע״פ מה שאמרו חז״ל ברצות ה׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו זה הנחש, ול״ד למה שאמרו (שם לב:) לא שנו אלא מלך ישראל אבל מלך עכו״ם פוסק, דשאני התם דהוי בעל בחירה חפשית ושמא יהרגנו, משא״כ נחש וכו׳.

גם בספר נימוקי או״ח (סי׳ קד) עמד בקושיא זו, וכתב, שאולי היה בימיהם נחש ביתי שאינו מזיק לשום אחד מבני הבית, וכמו שסיפרו בספרי קורות אר״י, אלא שא״כ היה להם לחז״ל לפרש דבריהם, ובפרט רבותינו בעלי הש״ע וכו׳. ושוב הביא מ״ש בספר גפי אש הנ״ל, ולא הונח לו בתירוצו. ע״ש.

ולפלא שציין למה שסיפרו בספרי קורות אר״י (בהסתייגות אם הדבר אמת), ולא הזכיר דברי חז״ל הנ״ל. ובילדותי שמעתי כמה סיפורים בזה, שאין הנחש שבבית מזיק. (וע״ע בזבחי צדק סי׳ קטז סק״א).

אכן הרש״ש (ברכות לב.), הביא מ״ש הרמב״ם דהיינו טעמא שרוב פעמים אין הנחש נושך, וכתב, ואע״ג דקי״ל אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, לאו כללא הוא, וכמ״ש בש״ע או״ח (סי׳ שכט סעיף ב), שאם היו רוב עכו״ם ומיעוט ישראל, ונעקרו ופירשו כולם, ובשעת עקירתם פירש אחד מהם, ונפלה עליו מפולת, אין מפקחים עליו, שכיון שנעקרה קביעותם ממקומם הראשון, אמרינן כל דפריש מרובא פריש. וכן (בסי׳ תריח ס״ג), רופא אומר צריך (לאכול ביוהכ״פ), ושנים אומרים א״צ, אין מאכילים אותו. ע״כ.

גם בשו״ת חלק לוי (א״ח סי׳ נא) עמד בההיא דברכות (לג.) שהרי אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, ותירץ ע״פ מה שאמרו בפסחים (ח.) שלוחי מצוה אינם ניזוקים, וכיון שברוב פעמים אינם נושכים, לא חשיב כשכיח היזקא, וסמכינן ארובא. ושאני עקרב דחשיב שכיח היזקא. ע״ש.

ובשואל ומשיב קמא (ח״א סי׳ רנד) תירץ ג״כ להההיא דברכות (לג.) שמכיון שיש רוב שאינם נושכים סמכינן ע״ז במקום מצוה, דלא הוי כשכיח היזקא. ע״ש. והוסיף ג״כ דמה שאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב היינו דאיכא במקום קביעות כההיא (דסי׳ שכט סעיף ב). ע״ש. וזה כדברי הרש״ש הנ״ל.

ועיין באו"ז (הלכות פסחים סי' רט) ובמרדכי (פרק כל שעה) אודות מים שלנו שנשאבו למצה, ואירע מת בשכונה, שאין לשפכם, כי ליל שימורים הוא לה'. וכן י"ל אפי' בשאר לילות של פסח, דשומר פתאים ה', וחלילה שתארע תקלה במצות ה' וכן במים של תקופה. וכ"פ הרמ"א (סי' תנה ס"א), וכן כתבו האחרונים שם, ומשום שומר מצוה לא ידע דבר רע.

ומיהו אי משום הא לא איריא, דהתם אינה סכנה טבעית, אלא סכנה סגולית, וכבר חילקו בזה האחרונים דכל כה"ג לא שייך לומר חמירא סכנתא מאיסורא. וכמבואר בשו"ת אמרי אש (יו"ד סי' מ). ובשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ג סי' קצח). ובשו"ת תורת חסד מלובלין (אה"ע סי' ה אות ה) ובהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמ' רה).

וכבר הביאו האחרונים דברי הירושלמי (פ"ח דתרומות), חד בר נש איגלי ליה גרבא דחמרא, אזל בערב יומא צומא רבא למשפכינהו, חמתיה חבריה אמר ליה הב לי למשתייה, א"ל ולאו מגלי הוא? אמר ליה הבה לי ומריה דצומא רבה ליקום לי, לא אספיק למשתייה עד דאתחלחל ומית. ע"כ. הא קמן דלא סמכינן להקל משום מצוה. ע"כ.

ברם אי מהא לא איריא, שיש חילוק רב בין סכנה טבעית של גילוי, שהוא משום ארס נחש וכיו"ב, לבין סכנה רוחנית וסגולית, כמים שבשכונת המת. וכמ"ש חילוק זה בשו"ת אמרי אש (חיו"ד סי' ס). וכן כתבו בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאה"ע סי' ה אות ה), ומהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב סי' קצח). ומש"ה הקילו האו"ז והמרדכי במים אלו לצורך מצות מצה. וזה דלא כמ"ש הברכ"י (סי' שלט סק"ח וס"ק יב) ע"ז, דחמירא סכנתא. שאין כאן סכנה טבעית, רק סכנה סגולית.

[**ובענין** ס"ס במקום סכנה ע' בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד ס"ס יג). וביבי"א ח"ח (א"ח סי' נא אות ד, ה) עשה ס"ס במקום סכנה, וכ' דה"ט דהוי סכנה סגולית. אף ששם הוא במקום מצות אתרוג, שיש להקל בזה אף בסכנה טבעית, וכמ"ש בחזו"ע כאן. וכיו"ב ביבי"א (שם אה"ע ס"ס טז) אף שהוא במקום מצוה, שרוצה לישא אשה לקיים פו"ר. ויש לחלק, דמצות היסבה שאני שלא יוכל לקיים באופן אחר ותתבטל המצוה, משא"כ שם שתתקיים המצוה בדרך אחרת, כגון באתרוג אחר או אשה אחרת, שבזה אין להקל בס"ס אם היא סכנה טבעית. ובהכי ניחא מ"ש ביחו"ד (ח"ה סי' מו) שבמקום מצוה יש להקל בס"ס בסכנה סגולית. ולכאו' בחזו"ע כאן כתב שבמקום מצוה אפשר להקל אף בסכנה טבעית, אלא דשם ביחו"ד מיירי שרוצה לקצוץ ענפי אילנות העושים פירות לצורך סיכוך הסוכה, שיוכל להשיג סכך אחר לקיים המצוה. והנה הרדב"ז גופיה שכתב שאין לסמוך על ס"ס במקום סכנה, כתב בתשובה שאיטר יסב בצד ימין ויאכל בשמאלו כיון שבהיסבת ימין לא שכיח היזקא כלל, שראינו כמה אנשים שהיו מסובין על צד ימין בסעודתם ולא הוזקו, ושלוחי מצוה אינם ניזוקין היכא דלא שכיח היזקא. וצ"ל דמודה במקום שהוא הכרח למצוה, דלא חיישינן למיעוט של סכנה. וע' נוסח הלשון בחזו"ע מהדו"ק. וכמו שהעיר בקובץ בית הלל ספר הזכרון (עמ' תרנו)].

ומה שהזכירו האו"ז והמרדכי הטעם דליל שמורים הוא לה', לילה המשומר ובא מן המזיקים, יש להעיר מהמכילתא (פר' בא סי' פו) אהא דמסיים קרא, שמורים לכל בני ישראל, מגיד שכל ישראל צריכים להשתמר בו. משמע שצריכים שימור יותר מפני קנאת המזיקים. [והרב שבות יהודה כתב להגיה בדברי המכילתא].

שוב נשוב למה שהעלה הרדב"ז (ח"ג סי' תקפד) הנ"ל, שיש להקל באיטר שיכול להסב בצד ימין של כל אדם, כדי שיוכל להשתמש בשמאל כהרגלו בכל השנה, כי עינינו הרואות שרבים עשו כן ולא ניזוקו. ע"ש. הנה בעיקר הדין, מלבד שיש כמה ראשונים דהוו תנאי דמסייעי ליה, שמפרשים דברי הגמ' שמא יקדים קנה לושט דקאי על פרקדן, ולא על היסבת ימין, הנה גם מהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק מח) כתב, שבודאי לעולם צריך האיטר להסב על שמאלו, שהוא ימין של כל אדם. ע"ש שכתב, קשיא לי, לפי' רשב"ם דאטר יד ימינו מיסב כשאר אדם, ואיך אפשר לו לאכול בשמאלו וכי דרך חירות הוא זה, ואי לאו פרש"י והרשב"ם הייתי מפרש הסבת ימין לא שמה הסבה, משום שאין זה דרך חירות, שאין אדם יכול לאכול בשמאלו ולא עוד וכו', פי', דמתוך שאינו יכול לבלוע שפיר כי האכילה בכח צד ימין היא וכשהוא מסיב על ימינו לא יכול לבלוע כראוי ומתוך דוחק הבליעה יש לחוש שמא יקדים קנה לווושט. ולכן אטר יד ימינו מסב על שמאלו.

וכבר הבאנו עוד לעיל דברי השבולי הלקט שג"כ סובר שאדרבה האיטר צריך להסב בצד ימין

יד. כבר נתבאר לעיל שמנהג הנשים הספרדיות להסב, ומכל מקום אשה שלא היסבה, יצאה ידי חובתה אפילו בכזית מצה של חובה, ואינה צריכה לחזור ולאכול בהיסבה. יד)

טו. קודם שבעל הבית יחלק מן המצות לכל בני הבית, יטעם תחלה קצת מן הכזית שנפרס מהשלימה העליונה בלי היסבה, ואחר כך יחלק לכל בני ביתו כדי שיאכלו מיד בהיסבה, ואחר שיסיים לחלק להם יאכל שני הכזיתים בהיסבה. ויש נוהגים להכין [קודם נטילת ידים] מן המצות שמחוץ לשלחן, כזית לכל אחד מהמסובים, כדי שלא תהיה שהייה והפסקה בין הברכות לאכילה. ונהרא נהרא ופשטיה. טו)

של כל אדם. שאם לא כן יבא לידי סכנה.

ואע"פ שבאיטר שיכול להשתמש בדוחק ביד כהה שלו, שהיא היד הימנית, צריך לחוש לכתחלה לרווה"פ, וכמ"ש התה"ד, שאין חילוק בין איטר לאחר, שלעולם היסבת ימין לא שמה היסבה, וכן פסקו הרמ"א והאחרונים. וכ"כ רבי אברהם ענתבי בספר חכמה ומוסר (דיני פסח אות קיא) לדחות דברי הרדב"ז בזה, הואיל וחמירא סכנתא מאיסורא. ע"ש. [ורק בדיעבד אם היסב בימין של כל אדם, יצא, ואינו צריך לחזור לאכול ולשתות, וכמ"ש הפרי מגדים (במש"ז סק"ב), והמשנ"ב (בס"ק יא), וזהו ג"כ עפמ"ש הב"ח בשם רש"ל, דבדיעבד אין לחוש לטעם דשמא יקדים קנה לושט, דמאי דהוה הוה. ואף שהפר"ח שדא נרגא בטעם הנ"ל. מ"מ העיקר להקל בזה בדיעבד בצירוף דעת ראבי"ה וסיעתו שבזה"ז א"צ היסבה. דהוי כעין ס"ס. וכ"כ מהר"ח אבולעפייא בשו"ת אשדות הפסגה (בסה"ס דף יט), שדלעתו נראים דברי מהרש"ל שאינו חוזר ומיסב דמאי דהוה הוה, ודלא כהפר"ח. ודו"ק].

ומ"מ מי שנשתתקה ידו או גידם בידו הימנית, יש לסמוך ע"ד רש"י והר"ן והתניא, והרדב"ז, ומהר"ל, והרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא, שיסב בצד ימין של כל אדם, כדי שיוכל להשתמש בידו השמאלית. וכדמוכח מדברי הרשב"ץ (דף לה.) שנתן טעם באיטר, משום שיש בני אדם ששולטים בשתי ידיהם, הלא"ה אפשר לסמוך על הראשונים הנ"ל להקל, וזה עדיף ממה שתיעקר מצות היסבה לגמרי.

ואף שבביאה"ל העיר מדברי הרשב"ץ, וכתב דאפשר דבכה"ג לא הצריכוהו חז"ל היסבה כלל. וכ"פ הכה"ח (בס"ק כב) בפשיטות, דבכה"ג שיש לו צער וא"א לו לאכול ולשתות כראוי, פטור מהיסבה, ויסמוך ע"ד ראבי"ה וסיעתו. ע"ש. נראה שעדיף יותר שיסב בצד ימין של כל אדם, ויסמוך על דברי הפוסקים הנ"ל. ובדיעבד אם לא היסב לא עיכב, וא"צ לחזור לאכול ולשתות בהיסבה.

יד) **ראה** לעיל בדיני קדש, הערה ח' אריכות בדין זה. וע"ע בשו"ת חזו"ע ח"א (ס"ס יד).

המברך יטעם תחלה מהמצה בלא היסבה, ואח"כ יחלק לכולם שיאכלו מיד בהיסבה

טו) **הנה** בשו"ת משנה שכיר (ח"ב סי' א) כתב, שיש להסתפק בענין חלוקת הכזית למסובין, אם יאכל הבוצע תחלה את שני הכזתים בהיסבה, ואז יוכרחו בני הבית להמתין ער שיסיים אכילתו, ואח"כ יחלק להם המצה כראוי, או שמא יש לו לחלק תחלה לכל המסובים, ואח"כ יאכלו כולם עם הבוצע. ודעתו נוטה שיותר נכון לחוש להפסק של האחרים בשהייה גדולה כל כך, ולכן יחלק להם תחלה, ואח"כ יאכל יחד אתם בהיסבה. ושכן משמע מלשון הקיצור ש"ע (סי' קיט ס"ה). ע"כ.

ומרן אאמו"ר זיע"א נהג לטעום תחלה קצת מן הכזית מצה שנפרס מהשלימה העליונה, בלי היסבה, ואח"כ היה מחלק לכל בני הבית והמסובין, כדי שיאכלו מיד בהיסבה, ואחרי שסיים לחלק להם, היה אוכל שני הכזיתים בהיסבה. וטעמו בזה, משום שמעיקר הדין הכזית של ברכת המוציא א"צ היסבה. וכמ"ש מהרא"י בפסקיו (ס"ס קכב), ושכ"ד הרמב"ם והסמ"ג והרא"ש והמרדכי והגמ'. וכ"כ בשמו הפרישה (סי' תפו סק"ט), והחק יעקב (סי' תעב ס"ק טו). והואיל ואין המסובים רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע, וכמו שפסק בש"ע (סי' קסז סט"ו), ובכדי שלא יצטרכו כל המסובים להמתין מלטעום עד סיום החלוקה לכולם, לכן יש לטעום קצת בלי

טז. לא ישיח עד שיאכל כזית מהמצה, ואם התחיל מעט באכילה, ואחר כך דיבר, אין צריך לחזור ולברך, כיון שהתחיל במצוה. ואפילו שח בעודו לועס חלק מהכזית ששם בפיו בראשונה, אין צריך לחזור ולברך, שהרי גם הלעיסה היא מגוף המצוה עצמה, כיון שלכתחלה צריך שיהיה טעם מצה בפיו.טז)

יז. אם התחיל ללעוס וטעם בחיך מהמצה, ובתוך כך שמע ברכת על אכילת מצה, וכדומה, יענה אמן לכתחלה, אפילו שעדיין לא בלע.יז)

היסבה מן הכזית של המוציא, (ובאופן שנשאר כזית מפרוסת המוציא), ואחר סיום החלוקה למסובים, יאכל ב' הכזיתים בהיסבה.

ובמ' דרכי חיים ושלום (בהשמ' לסי' תרד) כתב, שהאדמו"ר ממונקאטש היה אוכל הכזיתות תחלה בהיסבה, ואח"כ היה שולח לבני ביתו. וכן מובא בשם הגאון בעל ערוגת הבושם שאחר שאכל שני הכזתים בהיסבה היה מחלק למסובים. ע"ש.

ונראה שיותר נכון לעשות כמנהג הנ"ל, שלא יצטרכו כל המסובים להמתין עד שבעה"ב יסיים את אכילתו, וכ"ש שיש לחוש שישיחו לפני אכילתם.

ורבים נוהגים להכין (לפני נט"י), מן המצות שמחוץ לשלחן, כזית לכל אחד מהמסובים, כדי שלא תהיה שהייה והפסקה בין הברכות לאכילה. ומנהג טוב הוא. ועיין בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו א"ח סי' יח). [שו"ת חזו"ע סי' כה עמוד שעא].

לא ישיח עד שיאכל כזית מהמצה, ואם התחיל באכילה, ודיבר, אין צריך לחזור ולברך

טז) **ולא** דמי לתפילין של ראש, שאם דיבר בין תפילין של יד לתפילין של ראש מברך על תפילין של ראש, דזה מפני שהם ב' מצוות נפרדות, ולכן אם הפסיק בדיבור קודם שהניח תפילין של ראש, מברך עליהם, אחר שעשה הפסק. אבל כאן שהתחיל במצוה, אין לחזור ולברך. וכן מבואר מדברי הרא"ש בפסחים (פ"א סי' י) די"א שאין לבודק לדבר עד שיגמרו הבדיקה, ויש מוסיפין עוד יותר ואומרים שאם סח בדברים דעלמא שלא מעין הבדיקה, שצריך לחזור (ולבדוק) ולברך. אולם כ"ז אין נראה לי, אלא שיש ליזהר שלא יסיח בין ברכה לתחלת הבדיקה, ואחר שהתחיל לא הויא שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה, וכאדם המדבר בתוך סעודתו, דלא הויא שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על הסוכה, וברכת המוציא, דלא מצינו דשיחה הוי הפסק אלא בין תפילין לתפילין, משום דברכה ראשונה קיימא נמי אהנחת תפילין של ראש, ואם סח צריך לברך פעם אחרת להניח תפילין לפר"ת, ולרש"י נמי כיון דתרי מצות נינהו, ולא מעכבי אהדדי, צריך לברך. אלא שאם לא סח א"צ לברך על מצות תפילין שברכת להניח פוטרת, ואם שח הוי היסח הדעת. וראה בשו"ת יבי"א ח"ב (סי' טז אות יג). וח"ה (חאו"ח סי' טז אות ו'). **ובחזו"ע פסח** (תשס"ג עמ' סח).

התחיל ללעוס וטעם בחיך מהמאכל, ושמע ברכה מחבירו, יענה אמן

יז) **הנה** המג"א והא"ר (סי' קסז) כתבו, שאם שח קודם שיבלע חוזר ומברך. אך בבאה"ל (סי' קסז ס"ו) כתב, שדעת הרבה אחרונים דבדיעבד אם שח כשהאוכל בפיו אינו חוזר ומברך. [ומהר"ם בן חביב בקול גדול (ס"ס עב) כתב שאם באמת הדין הוא שאם שח בעוד שהמאכל בפיו לא הוי הפסק, כיון שנהנה החיך, בודאי שאפי' אם הכניס האוכל לפיו וחזר ונטלו לא הוי ברכה לבטלה]. ובשו"ת חלק לוי (א"ח סי' עא) כתב שמנהג העולם שכאשר נותנים סוכריה בתוך פיהם, מתחילים לדבר. ופלפל בזה לדינא.

וראה מה שהאריך בזה בשו"ת יבי"א ח"ה (או"ח סי' טז) והעלה, שמי שבירך ברכת הנהנין, ובעודו לועס קודם שיבלע האוכל בגרונו שמע קדיש או קדושה, רשאי לענות, ולא חשיב הפסק. וכן כשנותן סוכריה לתוך פיו, ושמע קדיש או קדושה, רשאי לענות.

וע"פ האמור מד' האחרונים הנ"ל יש מקום ליישב ד' הנוהגים להקל בשיחה עם נתינת המאכל בפיהם וטעימת החיך, וכ"ש בהגלות נגלות דברי המאירי (ברכות מ.) שכתב, וז"ל, כיון שבירך אדם המוציא אסור לו לדבר עד שיתן הפרוסה לתוך פיו. ואם סח בינתים צריך לחזור ולברך. ע"כ. ומוכח שאם שם בתוך פיו בלבד, אין שום איסור לדבר, ואפי' לעיסה אינה מעכבת, וכמנהג העולם שהביא הרב טל אורות (דף ד.). וע"כ דה"ט משום דהו"ל כתחלת אכילה. גם בלקט יושר (ח"א עמ' לט) כתב, ופי' ר"ח שאסור לדבר אחר כל ברכה עד שיאכל וכו', אבל א"צ לבלוע קודם שידבר. ע"כ. ומוכח ג"כ מדבריו שאפי' לכתחלה מותר לדבר קודם שיבלע מהפרוסה שבפיו. וקרוב הדבר לומר שאילו ראו המג"א וסיעתו דברי הראשונים בזה (המאירי ותלמיד מהרא"י) לא היו חולקים עליהם.

וביבי"א שם הביא מ"ש הפמ"ג (א"א סי' קסז ס"ק טז), שגם לדברי המג"א א"צ להזהר עד שיאכל כזית, ומיהו במצה בעינן כזית, אלא דמ"מ במצה נמי אם שח קודם כזית י"ל שאינו חוזר ומברך כיון שהתחיל במצוה, כמו בסי' תלב בדין התחיל בבדיקת חמץ ושח שא"צ לברך. ע"ש.

ולכאורה במצה אפי' שח בעודו לועס החלק מהכזית ששם בפיו לראשונה, א"צ לחזור ולברך, דהא הלעיסה במצה היא מגוף המצוה עצמה, ואע"ג דבלע מצה יצא, היינו דוקא בדיעבד ולא לכתחלה, וכמ"ש רשב"ם (פסחים קטו:), ומשום דטעם מצה בעינן (ברכות לח:). וכ"כ המג"א (סי' תעה ס"ק יא) ובאחרונים שם.

נמצא שהלעיסה לא הויא הכשר מצוה בעלמא, אלא תחלת אוכלא. והרי קי"ל בש"ע (ס"ס תנד), שאין יוצאים י"ח במצה גזולה, בד"א כשגזל מצה, אבל גזל חטים או קמח ועשאם מצה יצא בה, שקנאה בשינוי, ודמים לבד הוא חייב לו. והוא מד' ה"ה (פ"ה מהל' חו"מ). וקשה שהרי גם בגזל מצה מכי לעסה קנייה, ולצאת י"ח אינו יוצא אלא עד שיבלע. ובאמת שכ"כ הריטב"א (סוכה לה.) והובא בחי' הגרע"א לאו"ח (סי' תנד). ותי' בבאה"ל שם, דה"ט דהש"ע דזה מיקרי שהקנין בא ע"י המצוה גופא דלא מהני, כמ"ש בסי' תרמ"ט. דאף שאם בלע בלא לעיסה יצא, לכתחלה מיהא בעינן לעיסה כדי שיהיה טעם מצה בפיו. ע"כ.

ומעתה ה"ה אם שח בעודו לועס את המצה לא יחזור לברך דהו"ל התחיל במצוה. ומ"מ לענין בר' המוציא י"ל דשאני לן בין אכילה דרשות לאכילה דמצוה. וע' בס' מור וקציעה (סי' קצו).

וביבי"א שם נתבאר בארוכה, דמעיקרא דדינא הלעיסה חשובה כתחלת אכילה, ומותר מצד הדין לדבר אף בדברים שאינם מעניני הסעודה. ואמנם יש להחמיר לכתחלה בזה, כיון שיצא הדבר מפה קדוש השל"ה, וכן הסכימו ביתר שאת הברכת אברהם ומג"א וא"ר ומהר"ם בן חביב והגר"ז ועוד. אולם בכל זאת הואיל ויצא הדבר להיתר מפי רבים וגדולים, המאירי ולקט יושר, וכ"כ בשו"ת הלק"ט, וכ"פ הרב טל אורות ושכן המנהג. וכ"כ עוד אחרונים. וכן נראה עיקר להלכה, לכן כדאים האחרונים המתירים לסמוך עליהם בדבר עניית קדיש וקדושה ואמן.

כי הן אמת שבודאי שאסור לענות קדיש וקדושה בין ברכה להנאה, ובין ברכה למצוה. וכדקי"ל באו"ח (סי' כה ס"י) לענין איסור הפסק בין תפלין של יד לתפלין של ראש. ע"ש. ומכ"ש בין ברכה למצוה, או בין ברכה להנאה.

וכ"פ בשמלה חדשה (סי' יט ס"כ), שאם בירך על השחיטה ושמע קדיש או קדושה לא יפסיק לענות כלל בין הברכה לשחיטה, ואם פסק וענה יברך שנית על השחיטה. ע"ש.

וכ"כ הפמ"ג (א"א סי' נא סק"ג) דלכ"ע אסור להפסיק בקדיש וקדושה בין ברכה לעשיית המצוה. ע"ש. וכ"ה בחי' רע"א (סי' רו ס"ג).

והכי נקטינן לדינא כדעת רוב האחרונים לאסור אף עניית אמן בין ברכה למצוה ולהנאה. וכ"פ בבא"ח (פר' אמור אות יג). ע"ש. ומ"מ י"ל דהיינו דוקא בין ברכה לאכילה, אבל כשנתן המאכל בפיו, כיון שלעיסה תחלת אכילה היא, רשאי לענות קדיש וקדושה ואמן, כשם שמותר לענות קדיש וקדושה ואמן באמצע ההלל. אפי' למ"ד שלשון "לגמור את ההלל", הוא לשון גמר ממש. (ע' בטור סי' תפח בשם מהר"ם מרוטנבורג. וע' בב"י שם).

וכן מותר להפסיק לקדיש וקדושה באמצע מקרא מגילה (ע' נודע ביהודה קמא סי' מא), אע"פ שאינו יוצא י"ח עד שיגמרנה. וה"ה להכא.

יח. צריך ללעוס את המצה יפה, ואחר כך לבלוע. ובדיעבד אם בלע המצה בלי שילעס תחלה, יצא. יח)

ויש שהעירו, מדקי״ל אין מסיחין בסעודה אפי׳ בד״ת, אך הנה כבר כתב הפרישה (סי׳ קע), והובא בא״ר וברכ״י שם, דבזמן חכמי הש״ס שהיו מסובים הוה שכיח היזקא כשמשיח בסעודה, משא״כ בזה״ז שיושבים שקולים צד ימין ושמאל, ואין לחוש בזה. וכ׳ הברכ״י שכן המנהג פשוט גם אצל רבנן קשישאי חסידים ואנשי מעשה לדבר בשעת הסעודה ולא ניזוק אדם, וגברא רבה (הפרישה) אמר מילתא דמייתבא דעתא ומסתברא כוותיה. [וע׳ בשיו״ב שם]. ומאחר שאין חוששים לדבר בעת אכילה, למה נחוש לעניית אמן.

וכן אין ראיה ממ״ש בש״ע (סי׳ קעד ס״ח) שעל היין שבתוך המזון כל או״א מברך לעצמו, מפני שאין יכולים לענות אמן. (והוא מהגמ׳ ברכות מג.) דהתם נמי מיירי בזמן שהם מסובים, משא״כ האידנא דיתובי יתבינן. ואיה״נ אם בירך ולועס המאכל והוא קרוב לבית הבליעה באופן שקשה לו לענות, די בהרהור אמן בלבו, ויקשיב וישמע עניית הקדיש והקדושה ויהיה שומע כעונה. אבל בלא״ה יכול לענות. ולית דין צריך בשש. [ילקו״י מועדים עמו׳ שצט. יבי״א ח״ה ס״ס טז].

בלע מצה בלא לעיסה יצא י״ח בדיעבד

יח) קי״ל בלע מצה יצא (פסחים קטו:), והיינו טעמא, דלא בעינן לעיכובא שיטעם טעם מצה. ובספר חקת הפסח למהר״י טאייב (סי׳ תמג דף מה.), כתב (ע״ש בהגהת בן המחבר) גבי המחהו וגמעו אין אדם יוצא בו י״ח, שכתב הר״ר מנוח, דהיינו טעמא משום דבעינן היכר אכילה, וטעם מצה, וליכא. והקשה, דדברי ה״ר מנוח תמוהים, דהא קי״ל בלע מצה יצא. וכו׳. ע״ש. ולא קשיא מידי דהא בברכות (לח:) אמרינן לרבי יוסי דקי״ל כוותיה, שאין יוצאים י״ח במצה מבושלת, דהיינו טעמא משום דבעינן טעם מצה וליכא. ע״ש. וע״כ משום ששם המצה בעצמותה אינה ראויה לצאת בה י״ח, ובכה״ג קפדינן אף בדיעבד, דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. משא״כ גבי בלע מצה, שהמצה ראויה היא לאכילה, ועוד טעמה בה. מש״ה ראויה לבילה הויא שאין בילה מעכבת בו.

וז״ל המאירי (ברכות שם), אין יוצאים ברקיק המבושל, מפני שאין בו טעם מצה וכו׳. ואע״פ שאמרו בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא, בזו ראוי לטעם מצה הוא, וכל שראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. עכ״ל. וכ״כ עוד הרשב״ץ ביבין שמועה (דף לה ע״ג). וכן מתבאר בדברי המג״א (סי׳ תעה ס״ק יא). וכ״כ בשואל ומשיב תנינא (ח״א סי׳ יא).

וע״ע בהגהות מהר״ץ חיות (ברכות לח:).

[ועיין בשו״ת האלף לך שלמה (סי׳ שכב), שכתב, דהיינו טעמא שאין יוצאים במצה מבושלת, לאו משום שאין בה טעם מצה, רק מכח דע״י הבישול אזיל ליה תוריתא דנהמא, ואין עליו תורת לחם. אך מ״מ טעם מצה יש בו. ע״ש. והוא נגד הש״ס (ברכות לח:), דאמרינן, דהיינו טעמא משום דבעינן טעם מצה וליכא. ועיין פסחים (מא.) ובתוס׳. וכ״כ הרמב״ם (חמץ ומצה ו, ו), מצה שבישלה אין יוצא בה י״ח באכילתו, שהרי אין בה טעם פת. ע״כ. וצ״ע].

ובמרכבת המשנה למהר״א אלפנדארי (פ״ח מהל׳ חמץ ומצה), כתב בשם ה״ר מנוח גופיה לחלק כן. וע״ע בשו״ת הרדב״ז (סי׳ תקפב). ובדברי הב״ח והפר״ח (סי׳ תסא ס״ד) גבי מצה שרויה במי פירות. וע״ע בערה״ש שם (סק״ב), ובשאר אחרונים (סי׳ תעה). ובתלמידי רבינו יונה פרק כיצד מברכין.

ודע, דהרי״ף השמיט דין זה דבלע מצה יצא. ועיין בהגהות חדשות על הסמ״ק (סי׳ ריט), שכתב דהיינו טעמא, משום דס״ל דנקטינן כהש״ס ברכות ופסחים דמסיק דבעינן טעם מצה לעיכובא. ולדידיה בלע מצה לא יצא. וכתב שגם מדברי הרשב״א בחדושיו משמע שדעתו כדעת הרי״ף, ויש להזהר באכילת מצה בכזית הראשון ללעוס המצה ולא לבלוע, כיון שלהרי״ף אף בדיעבד לא יצא. ע״ש. וכיוון בזה לדברי המאירי פסחים (שם) בדעת הרי״ף. ע״ש. וכ״כ הגאון נחל איתן (בפרק יד מהל׳ שחיטה). ע״ש. ומ״מ נקטינן כדעת הפוסקים שיצא בדיעבד. אך לכתחלה לכו״ע בעינן שיאכל ע״י לעיסה. [ילקו״י מועדים עמוד ת׳. חזו״ע פסח עמ׳ קנט, ובמהדורת תשס״ג עמ׳ סט].

יט. אסור לאכול עם המצה עוד מאכל אחר, ביחד, דאתי רשות ומבטל למצוה. [ומכל מקום רשאי לאכול מהמצה בפני עצמה אף יותר משיעור חיוב אכילת מצה, ולא אמרינן בזה דאתי רשות ומבטל למצוה]. ואפילו ללפת בגבינה ושאר ליפתן, או לטבל בחומץ וכיוצא בזה, שהוא דבר מועט, גם כן ראוי להחמיר, ובדיעבד אם טיבל יצא, שהטיבול הוא דבר מועט ובטל לגבי המצה, ולכן מי שאינו בקו הבריאות וקשה עליו לאכול המצה לבדה, רשאי לטבל המצה ביין או בשאר מי פירות, או בתבשיל, אף לכתחלה. [אבל להשהות את המצה בתוכם אינו רשאי]. יט)

כ. מי שכרך את המצה במאכל כל שהוא, ובלעם בבת אחת, יוצא ידי חובת מצות אכילת מצה בדיעבד, שאין המאכל, אפילו הוא של רשות, חוצץ בין גרונו למצה. כ)

אסור לאכול עם המצה עוד מאכל אחר, דאתי רשות ומבטל למצוה

יט) דין זה פשוט בגמ׳ (פסחים קטו.) ובפוסקים, שהאוכל מצה ומרור ביחד [קודם שיצא ידי חובתו במצה בפ״ע ובמרור בפ״ע], אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, ולא יצא י״ח מצה, ואפי׳ הלל מודה בזה״ז שאינו יוצא בכריכה, שדוקא בזמן הבית שגם המרור מצוה מה״ת כמו המצה, אין מצות מבטלות זו את זו, ולכן היה כורכן ואוכלן בב״א, אבל בזה״ז גם הוא מודה שצריך לאכול המצה בפני עצמה, כדי שלא יבא מרור דרבנן ויבטל מצה דאורייתא. והכי אמרינן בפסחים שם, שאפי׳ למ״ד מצות אין מבטלות זו את זו, הני מילי דאורייתא ודאורייתא, אי נמי דרבנן ודרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטל דאורייתא. וראה עוד בזה להלן הערה כ׳.

והטור (ר״ס תעה) הביא מהירושלמי שטובל המצה במלח. וכ״ה בש״ע שם סעיף א. שטובל הכזייתות במלח. [ובענין טיבול המצה במשקין ומי פירות, ראה להלן במקורות לסעיף כא].

וגם את האפיקומן יאכל לבדו בלא תערובת ליפתן, כדי שיהא טעם מצה בפיו.

כרך את המצה במאכל כל שהוא, ובלעם בבת אחת, יצא י״ח

כ) יש להסתפק אם כרכה באוכל אחר אם יצא. ואף שענין ביטול רשות למצוה, לא שייך כאן, כיון שבלעם בב״א ובבליעה, כיון שיורדים אל חדרי בטן כמות שהם, לא שייך ביטול, וכמ״ש התוס׳ (פסחים קטו:), מ״מ יש להסתפק האם המאכל האחר חוצץ בין המצה לגרונו, כדין כרכה בסיב.

והנה הפר״ח כתב, ומשמע ודאי דאף אם כרך המצה עם המרור שאינו נוגע כלל בפיו יצא. וכן לאו דוקא מרור, אלא ה״ה אם כרכה בשאר מיני אוכלין, דבכל גוונא יצא י״ח מצה. וראיה לדבר ממה שאמרו בתוספתא (סוף זבין), גבי אוכל בשר נבלת עוף טהור, כרכה בחזרת ובלעה, טמא. בסיב ובלעה, טהור. ופסקה הרמב״ם (פ״ג מהל׳ שאר אבות הטומאות ה״ה). וכתב הכס״מ, ונראה דהיינו טעמא משום דכיון דחזרת מין מאכל הוא מין במינו אינו חוצץ, משא״כ בסיב. וכ״כ הר״ש. עכ״ל. וכ״כ הפמ״ג (א״א ס״ק יג), ובמשנ״ב (ס״ק לג).

אולם הלח״מ (פ״ו מהלכות חמץ ומצה ה״ב) הביא דברי ה״ה שכתב לחלק בין כרכה במרור שאינו חשוב הפסק, כמ״ש הרמב״ם שהמרור טפל למצה, אבל הסיב מפסיק. וכתב ע״ז הלח״מ: וא״ת מה טעם לחלק בין סיב למרור, וכי תימא דבסיב כרכן ובמרור לא כרכן, א״כ לפלוג במרור גופיה דהיכא דכרכן הוא אסור. וי״ל דמרור אע״ג דכרכן מותר, דכיון דביה אתעביד מצוה, אע״ג דלא יצא י״ח מרור (דטעם מרור בעינן וליכא), מ״מ לא הוי הפסק כיון דמעין המצוה הוא. אבל כרכן בסיב דאין הסיב ענין למצוה כלל ודאי דהוי הפסק. עכ״ל. ומבואר מזה דאם כרכו במאכל אחר לא יצא, כיון שאינו ענין למצוה.

ויש לתמוה על הלח״מ מהתוספתא דזבין דמוכח להדיא דלא איכפת לן אם הוא ענין למצוה או לא, אלא שכל שהוא מאכל אמרינן מין במינו אינו חוצץ. ועיין בשלחן גבוה (ס״ק כא) שכתב בשם הראש יוסף כדברי הלח״מ דכיון דהמרור מאכילת הלילה הוא, דרך אכילה היא בכך. וכן הסכים לזה שם. (והעמיס זה בכוונת הר״ן והש״ע). וגם עליהם יוקשה

כא. מי שאינו בקו הבריאות, או זקן שקשה עליו לאכול כזית מצה כמות שהיא, יכול לפורר את המצה לפירורים דקים ולאוכלה. אך לא ידוך אותה כקמח. וכן יכול לטבלה ולהרטיבה במים או ביין, או בשאר מי פירות, ולאוכלה. ומותר לעשות כן אף לכתחלה. אבל לא ישרה את המצה בתוכם, רק יטבל ויאכל. כא)

מהתוספתא כנ"ל.

ולכן י"ל, שאף הלח"מ ודעימיה יודו דשאר מאכל נמי אינו חוצץ. אלא דמשום דאיכא במרור, דברים שאינם ראויים לאכילה, כעולשין ותמכא, ולא דמי לחזרת שראויה לאכילה. מש"ה אצטריכו למימר דמצות הלילה הוא, וחשיבא מידי דמאכל, דרחמנא אחשבה לאכילה דידהו. מש"ה אם כרך המצה במרור יצא, בכל מין מרור. אבל חזרת ושאר מאכל פשיטא דלא חייץ, דמין במינו אינו חוצץ. ולהכי בתוספתא לא נקיט אלא חזרת שהוא מין הראוי לאכילה. משא"כ אם כרכה בעולשין ותמכא דלא חזו לאכילה הוו כסיב לענין טומאה דחייץ, וטהור גברא. ולפ"ז אין שום מחלוקת בין הלח"מ להפר"ח.

ובזה יש ליישב קושית הפמ"ג (א"א ס"ק יא), שהקשה להמל"מ (פ"ה מהלכות יסודי התורה) דס"ל דאף במ"ע בעינן שיהיה כדרך אכילתו, ואם עירב בו דבר מר לא יצא. ממה שאמרו לא ליכרוך איניש מרור בהדי מצה, דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא. הלא"ה היה מותר. ודוחק לומר דמיירי בחזרת. ע"ש. וכ"כ מהר"ש קלוגר בשו"ת קנאת סופרים (סי' סח). ולהנ"ל אתי שפיר, דרחמנא אחשבה לאכילת מרור וחשיבא כדרך אכילתו שהיא ממצות הלילה. ועיין בשו"ת חזו"ע (סי' לז).

אולם רבינו ירוחם (נתיב ה ח"ד) כתב, כרכן (למצה ומרור) בדבר אחר ובלען אף ידי מצה לא יצא. ע"כ. אלמא דלאו דוקא סיב שאינו ראוי לאכילה, מדסתם וקאמר כרכן בדבר אחר. [וע"ע במאירי שכתב, כרכן בסיב של דקל "הראוי לאכילה" וכו']. א"כ משמע דדוקא במרור יצא י"ח, אבל כרכו במאכל אחר לא מהני. וע"כ דשאני מצוה, מטומאה.

גם בחי' רבינו דוד (פסחים קטו.) מבואר להדיא בדבריו שגם אם כרך המצה בדבר מאכל לא יצא. (ועיין בהערת המו"ל שם). וע"ע באהל מועד (דף קד: נתיב ד) שכתב, בלע מצה יצא. כרך מצה בתוך המרור ובלע אף ידי מצה לא יצא. ע"כ. ומשמע דלאו דוקא כרכן בסיב. ודוקא בלע מצה ומרור בלא כריכה, יצא י"ח מצה. וצ"ע.

ועיין בשו"ת כתב סופר (סי' צז) שכתב, דמ"ש הרמב"ם דהמרור טפל למצה, היינו משום שכן דרך לאכול מרור עם המצה, אבל שאר אוכלים לא וכו'. ע"ש. ומ"ש (בסוף הסי' אות ו) דלצאת י"ח מצה, אם כרכה בדבר הראוי לאכילה בעינן דבר דק מאד, דליכא משום "דאתי רשות ומבטל למצוה" וכו', אלא דמדברי הרמב"ם משמע דדוקא מרור הטפל למצה אבל במאכל אחר לא יצא, וצ"ע להלכה ולמעשה. ע"כ. קשה, דמה ענין אתי רשות ומבטל למצוה בבליעה, ובאכילה נראה שאפי' דבר דק לא מהני. וצ"ע. וע"ע בזה בשו"ת יבי"א ח"ה (חאו"ח סי' ה אות ג, ואות ו), ושם העלה שהעיקר כדברי הפר"ח והאח', שכל מיני אוכלין אין חוצצין בין פיו וגרונו למצה, דחשיב מין במינו ואינו חוצץ. [ילקו"י מועדים עמוד ת'. חזו"ע פסח עמוד קס, ובמהדורת תשס"ג עמוד ע].

זקן יכול לפורר המצה לפירורים דקים, או לשרותה במשקין, ולאוכלה

כא) המג"א (סי' תסא סק"ז) כתב, מדסתם הב"י בש"ע שיוצאין במצה שרויה, משמע שאפי' ביין שרי, וכמ"ש בב"י בשם הרוקח. אבל מלשון הרי"ף והרמב"ם והרא"ש משמע דדוקא במים, ולא ביין שמבטל טעם המצה. וכ"כ מהרי"ו. ואף דשרי להטביל פסח במשקים, היינו משום דנפיש טעמיה טפי ממצה. (כדאיתא בפסחים קיט.) ולכן אין להקל אא"כ לחולה. ואפי' שריה במים כתב הרי"ף דלא שרינן אלא לזקן או חולה, כי לשון יוצאים משמע בדיעבד. ע"כ. וכ"כ החק יעקב (בס"ק יב).

וכן העלה הפר"ח שם, שהעיקר כדברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שלא התירו אלא במים, ולא במשקים ומי פירות שמבטלים טעם המצה. ע"ש. וכ"כ בש"ע הגר"ז (שם סעיף יב). ע"ש.

ומ"מ נראה שכ"ז בשרויה ממש ביין ובמי

פירות, אבל לטבל המצה ביין, או במי פירות, או בתבשיל, ואינו משהה אותה ביין ובמי פירות, אלא כמין ימא לטיגני מטבל ואוכל, ש"ד אף לכתחלה.

והנה מ"ש המג"א שלא התיר הרי"ף שרייה במים אלא לזקן וחולה, כי לשון "יוצאים" במצה שרויה משמע בדיעבד. לאו מילתא פסיקתא היא, והתוס' בפסחים (לה:) נסתפקו בלשון יוצאים בדמאי, אם הוא רק בדיעבד, או אף לכתחלה.

וע' בשערי תשובה (סי' תסב סק"ח) גבי חלות תודה ורקיקי נזיר דקי"ל שיוצאים בהם, שהביא דברי הרב בית יעקב שפירש דהיינו בדיעבד, וכתב עליו דליתא, דלישנא דמתני' יוצאים בהם משמע אף לכתחלה. ע"ש.

ובפסחים (לז.) יוצאים בפת נקיה ובהדראה ובסריקין המצויירים. וכתב הערה"ש (סי' תנד סק"ב) דהיינו אף לכתחלה. [וע"ע בדגול מרבבה סי' שמ ס"ג]. וע' בשו"ת חזו"ע (סי' כה עמ' שעד).

ובשו"ת בנין ציון (ח"א סי' כט) כתב, שלולא דברי המג"א היה נ"ל שגם הרי"ף לא רצה לומר שלא התירו מצה שרויה אלא לזקן וחולה, ולא לשאר כל אדם, אלא שרצה להורות עצה טובה לזקן ולחולה שאינם יכולים לאכול מצה ביובש, שיש להם תקנה לצאת במצה שרויה, וה"ה לשאר כל אדם. וכן משמע מהטור והש"ע שכתבו סתם שיוצאים במצה שרויה, ואילו היה ס"ל שלא התיר הרי"ף אלא רק בדיעבד, או לזקן וחולה בלבד, לא היו שותקים מלהשמיענו כזאת, ועכ"פ ממה שהשמיטו תנאי זה משמע שלא חששו לכך. והרי מצינו בפסחים (לה.) אלו דברים שאדם יוצא בהם י"ח מצה, ושם (לט.) אלו ירקות שאדם יוצא בהם י"ח בפסח וכו'. ובאלו ודאי דלכתחלה קאמר. ולדברי המג"א צריך לחלק בין לשון יוצאים, ובין לשון אדם יוצא י"ח וכו'. עכת"ד. ולא העיר מהנ"ל שגם לשון יוצאים יש לפרשו לכתחלה.

ולכן נראה עיקר שאף לכתחלה מותר לצאת במצה שרויה לכל אדם. ובפרט למי שאין לו שינים, ומצטער באוכלו מצה יבשה, דכדיעבד דמי. והרב בנין ציון שם כתב ע"פ חילוקו, דלפי מה שאמרו בברכות (לז:) ליקט מכולן כזית ואכלן, אם מצה הוא אדם יוצא י"ח בפסח. וכ"כ הרא"ש שם בשם רבינו יונה, שעל פת המפורר דק דק, אע"פ שאין עליו תואר לחם מברך המוציא וברהמ"ז, וכ"פ בש"ע (סי' קסח ס"י), דמי שאינו יכול ללעוס מצה מחמת חסרון שינים, טוב יותר לפרר לו מצה לפירורים דקים, ע"י שידוך אותה במדוכה, מאשר לשרות המצה במים, שלד' המג"א לא הותר אלא בדיעבד. עכת"ד.

והנה כבר כתב כיו"ב מרן החיד"א בברכ"י (סי' תסא סק"א), שאם הוא זקן או חולה, ובטלו שיניו הטוחנות, יכולים לפרר לו כזית מצה דק דק בלי שום משקה, ואוכלם, שהרי פסק מרן הש"ע (בסי' קסח ס"י), שפירורי פת המפורר דק דק, אע"פ שאין עליהם תואר לחם, מברך עליהם המוציא ובהמ"ז, וה"ה שיוצא בהם י"ח מצה. ושמעתי שכן נהג גדול הדור מהר"ח אבולעפייא לעת זקנתו. ע"כ.

אלא דלפי מה שנתבאר יש להתיר לו ג"כ מצה שרויה אף לכתחלה. וע' במשנ"ב (סי' תסא ס"ק יח) שכתב, דלזקן או לחולה שא"א להם לאכול מצה השרויה במים מותר להם לשרותה ביין או בשאר משקים. והוסיף בביאה"ל העצה לאכול מצה מפוררת דק דק ובלבד שיאכל כזית. ע"ש. ודעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד. [וע' בשו"ת חלק לוי א"ח סי' קעה. ודו"ק].

וע' בכסא דהרסנא (ס"ס קיד) שכ', שלדעת הבשמים ראש אם נתפוררה המצה לפירורים דקים מאד, אינו יוצא בה י"ח מצה. ואע"פ שהרא"ש (ברכות לז:) כתב בשם רבינו יונה, שאף בכה"ג מברכים עליה המוציא ובהמ"ז, אולי לענין מצה שאני. ע"כ.

אבל דעת האחרונים שאין חילוק בזה בין ברהמ"ז למצות מצה. וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ו מה' מצה ה"ז) שכל שמברכים עליו בהמ"ז יוצאים בו י"ח אכילת מצה. ע"ש.

וע' לבעל חוות יאיר בספר מקור חיים (סי' תעה) שכ' שיש להתיר לזקן ולחולה לפרר לו כזית מצה, וגם ליתן על הפירורים יין ושמן ודבש. וע"ע במשחא דרבוותא (סי' תסא). ודו"ק.

ובשו"ת בנין שלמה (סי' מז דף נה ע"ג) כתב, שיש עצה לחולה שיוכל לקיים מצות אכילת מצה בנקל, באופן שלא יגיע לידי צער באכילתו, ע"י שיטחון כזית המצה כמדוכה עד שיהיה דק כקמח, ואח"כ יערב הקמח במים צוננים, או יערבנו עם תה ואפי' חם, אך שיהיה חום של כלי שני, ובזה יוכל לצאת י"ח אכילת מצה, דהא קי"ל יוצאים

כב. מי שהוא זקן או חולה שאינו יכול לאכול המצה גם אם מטבל אותה במים וכדומה, מותר לו לטבל בתבשיל מועט. [מאירי ורבינו מנוח]. ולכתחלה עדיף שהתבשיל לא יהיה חם שהיד סולדת בו. אך במקום צורך מותר אפילו ביד סולדת בו. [ובליל סוכות מעיקר הדין מותר לאכול כזית פת עם ליפתן, ומכל מקום גם בליל סוכות נכון לחוש להחמיר בזה]. כב)

ברקיק השרוי שלא נימוח. ומיהו אפשר שכיון שנטחן כקמח ועירבו במים הוי כנימוח. וצ״ע. ע״כ.

ולכאורה תלמוד ערוך בידינו בפסחים (לה.), המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת, ״ואם מצה היא אין אדם יוצא בה י״ח בפסח״. ופי׳ רש״י, דה״ט משום דלאו דרך אכילה קאכיל ליה. וע׳ בחולין (קב.) דפריך, בשלמא אם מצה היא אין יוצאים בה, משום דלחם עוני אמר רחמנא והאי לאו לחם הוא, [וה״ה דהוה מצי למימר דאכילה כתיב ביה, תוס׳], אלא אם חמץ הוא אמאי ענוש כרת והא אכילה כתיבא ביה, אמר ר״ל, אמר קרא נפש לרבות את השותה.

וע׳ לרבינו מנוח (רפ״א מהל׳ חמץ) שכתב, דה״ט שאם מצה הוא אין יוצאים בו י״ח, משום דהוי כרקיק השרוי, דבעינן שלא יהיה נימוח, משום דבעינן היכר אכילה וטעם מצה וליכא, אבל חמץ בהנאה תליא מילתא, והרי יש כאן הנאת גרונו וכו׳. ע״ש. ולכאו׳ קשה דהא בחולין ילפינן ליה מקרא. ואפשר דס״ל דהא דבעינן קרא להמחהו וגמעו לחייבו כרת, להיכא דהמחהו קודם פסח שעדיין לא חל עליו שם חמץ. וע״ע בצפנת פענח (פ״א מהל׳ חמץ ה״א). ובהעמק שאלה (שאילתא עז אות ח).

והנה מרן הב״י (סי׳ תסא) רצה לומר בדעת הטור שיוצאים ברקיק השרוי בכל אופן ואפי׳ נימוח, והא דאמרינן בחולין (קב.) המחהו וגמעו אם מצה היא אין אדם יוצא בה י״ח בפסח, זהו רק כשנמחית לגמרי ונעשית כמים. ושוב כתב, שזהו דוחק, אלא בשרוי נמי אינו יוצא י״ח אלא דוקא כשלא נימוח.

ומבואר מדברי מרן, שכל שנמחית, אפי׳ לא הגיעה לכלל כדי גמיעה, אינו יוצא בה י״ח, כיון שאינה דרך אכילה. ומסתברא ודאי שה״ה אם טחן המצה במדוכה עד שנעשית כקמח, ועירבה במים, הו״ל כנימוחה, ואין חילוק אם נבללה במים בלילה רכה או עבה. וע׳ בב״ח (סי׳ תסא).

וכן מתבאר בשו״ת בשמים ראש (סי׳ קיד) ובכסא דהרסנא שם, שאינו יוצא בה י״ח בכה״ג. ע״ש. ואף שבפירוש רש״י (פסחים מא.) כתב שאפי׳ נתמסמס הרקיק, כל שלא נימוח לגמרי יוצאים בו, דאכתי לחם הוא, מ״מ בנטחן כקמח י״ל דגרע טפי. וע׳ בביאור הגר״א (סי׳ תסא) על מ״ש בש״ע ״והוא שלא נימוחה״, שהראה המקור לחולין (קב.) המחהו וגמעו וכו׳. ומשמע דדוקא כשנמחה לגמרי עד כדי גמיעה, אבל מד׳ מרן הב״י לא משמע כן. וכן העיר המשנ״ב בביאה״ל שם, וכתב, והא דנקט הש״ס וגמעו, לרבותא דחמץ נקטיה, שאפי׳ כזה שנעשה כדרך שתיה חייב כרת, משום דכתיב נפש לרבות השותה. וצ״ע. ע״כ. וכיוון בגודלו להרב משחא דרבותא (סי׳ תסא) שג״כ תירץ כן דברי מרן. ונראה שאם פירר כזית המצה לפירורים דקים, עדיף הרבה מאשר לרככו כקמח. וע׳ בשו״ת אורח משפט (סי׳ קכח אות יב). [ועיין בברכ״י סי׳ תסא. ושו״ת בנין ציון סי׳ כט. ילקו״י מועדים עמוד ת׳. שו״ת חזו״ע סי׳ לד בהערה].

ואכילת מצה מועילה כמו רפואה גם לחלושי הטבע, ואם טוענים שקשה עליהם לאכול אפי׳ מעט, אף אתה אמור להם שומר מצוה לא ידע דבר רע, בתנאי שתהיה כוונתו לקיים מצות השי״ת. [בית הבחירה דיני מצה אות ס].

אם מותר לטבל המצה בתבשיל או ביין

כב) **בפסחים** (קטו.) אמר רבינא, הכי אמר הלל משמא דגמ׳, לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזה״ז דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא. ואפי׳ למ״ד מצות אין מבטלות זו את זו, הני מילי דאורייתא בדאורייתא,

או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטל ליה לדאורייתא.

וכתבו התוס׳ שם (ד״ה אתי מרור), וכ״ש דאי לא הוי מרור אפי׳ מדרבנן דמבטל למצה. וכדמוכח לקמן. [שאז הוי המרור רשות ומבטל למצה דמצוה. מהרש״א]. והא דשרי במנחות (כג.) מצה מתובלת, ולא אתי בשמים ומבטלי למצוה, משום שאין מן הבשמים אלא דבר מועט, ושלא כדברי האוסרים בשם רש״י מצה מתובלת אף בשאר ימי הפסח, משום שמחממים את העיסה. ע״כ. (ועיין בירושלמי פרק כל שעה ה״ד, ובאו״ז ח״ב סי׳ רלח).

ולכאורה יש ללמוד מכאן שה״ה לטיבול בתבשיל שהוא דבר מועט ובטל לגבי המצה, ול״ד לכריכת מצה ומרור כאחד שהמרור בכזית כמו המצה.

אולם התוס׳ בפסחים (קיד.) כתבו, אע״פ שאין חרוסת מצוה, וא״ת הואיל ואינה מצוה, אמאי לא אתי חרוסת דרשות ומבטל חזרת דמצוה. וי״ל דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן אלא בטיבול בחרוסת משום קפא, לא מיקרי ביטול בכך. ע״כ. ומשמע דדוקא טיבול בחרוסת שניתקן לשם כך, הא טיבול אחר מבטל למצוה.

אולם הר״ן פסחים (קטו.) כתב, וכי תימא לת״ק דמתני׳ דאמר שאין חרוסת מצוה אלא רשות, אמאי לא מבטל למרור דאורייתא בזמן שהיה בהמ״ק קיים. וי״ל דשאני התם דטיבול בעלמא הוא ולא חשיב, שדרך אכילתו בכך. ע״כ. מבואר להדיא דכל טיבול לא חשיב מידי לבטל המצוה.

ולכאורה אף לדברי התוס׳ מוכרחים לומר כן, שהרי בזמן הבית היה המרור מצוה דאורייתא, וא״כ לת״ק דחרוסת אינה מצוה אלא משום קפא, תיקשי, דאתי רשות ומבטל למצוה, ואין לומר שסכנת קפא משוי לה חובה ומצוה, שכבר כתבו התוס׳ (פסחים קטו: ד״ה קפא), שברוב ירקות אין קפא, וסמכינן ארובא, אלא דמשום סכנת קפא חיישינן למיעוטא להצריך חרוסת.

ובפסקי הרא״ש שם כ׳ בזה״ל: וא״ת מתני׳ דמיירי דלית ליה שאר ירקי אלא חזרת, ות״ק ס״ל דחרוסת משום קפא, א״כ אמאי לא מייתי חרוסת בהדי חזרת דטיבול קמא. תירץ רבינו יונה, משום דטיבול ראשון אינו חיוב אלא להיכרא בעלמא, וכל השנה רגילים לאכול חזרת בלי חרוסת ואין חוששים לקפא, גם עתה לא חששו חכמים אם יאכלוהו בטיבול ראשון בלי חרוסת, כמו שעושים כן בכל ימות השנה, אבל טיבול שני שהוא של מצוה, הזהירו חכמים על טיבולו בחרוסת שלא יהא בו שום חשש סכנה. ע״כ. נמצא שאין כאן סכנה ממש, ואין הטיבול בחרוסת אלא לרווחא דמילתא, ואע״פ כן לא אתי חרוסת דרשות ומבטל למצות מרור. וגם לר׳ אליעזר בר׳ צדוק דאמר חרוסת מצוה זכר לטיט, הרי אינה אלא מצוה דרבנן, ובזמן הבית דמרור דאורייתא, אתי דרבנן ומבטל לדאורייתא.

וכ״כ באמת המהרש״א פסחים (קיד.) על דברי התוס׳ הנ״ל, דה״ה דהוו מצי להקשות כן אפי׳ לראב״צ דאמר חרוסת מצוה, דהא ודאי שאינה אלא מצוה דרבנן, וא״כ אתי חרוסת דרבנן ומבטל למרור דאורייתא, דהא ראב״צ בזמן הבית היה. ואפי׳ במרור בזה״ז, דהוי מרור נמי מדרבנן, מ״מ תקשה לר׳ יוחנן דאמר לקמן (קטו.) חלוקים עליו חבריו על הלל, וס״ל דאורייתא מבטל דאורייתא, וא״כ ה״ה דרבנן מבטל לדרבנן. ע״כ. ומשמע מדברי המהרש״א, שבתירוצם של התוס׳ תתורץ גם הקושיא לראב״צ בזמן הבית, ואם איתא דמ״ש ״שכיון שכל עיקר מרור לא נתקן אלא על חרוסת משום קפא, לא מקרי ביטול בכך״, הוא בדוקא, א״כ מה נתרץ על הקושיא דאתי חרוסת דרבנן ומבטל למרור דאורייתא. ובע״כ דס״ל שגם התוס׳ ס״ל כתירוץ הר״ן דכל דהוי טיבול בעלמא לא חשיב לבטל המצוה, ורק לרווחא דמילתא כתבו כן התוס׳ לקושייתם לגבי מרור בזה״ז דהוי דרבנן, ולקושטא דמילתא גם לדעתם טיבול בעלמא לא חשיב ביטול למצוה. וכדברי הר״ן.

איברא דמאי דפשיטא ליה להמהרש״א דראב״צ היה בזמן הבית, אף שכן משמע בסנהדרין (נב:) אמר ראב״צ זכורני כשהייתי תינוק ומורכב על כתפו של אבא והביאו בת כהן שזינתה והקיפוה חבילי זמורות ושרפוה, אמרו לו וכו׳ מפני שלא היה בי״ד של אותה שעה בקי. ועיין בירוש׳ (סנהדרין פ״ז ה״ב), תני ארבעים שנה קודם לחרבן הבית ניטלו דיני נפשות מישראל. והא דאמר ראב״צ תינוק הייתי וכו׳, כד חמא האי מילתא לא הוה פחות מבן עשר, וכד הוה מהלך עם רבו לא הוה פחות מתלתין שנין,

כג. אין יוצאים ידי חובה במצה מבושלת, ולכן אין לשרות או לטבל המצה במרק בכלי ראשון שהיד סולדת בו. אבל אם אין היד סולדת בו מותר. וחולה או זקן שקשה להם לאכול המצה לבדה, רשאים לטבל המצה בתוך צלחת מרק, או בתוך כוס קפה ותה חמים, כמבואר בסעיף הנ"ל. שכלי שני אינו מבשל אפילו כשהיד סולדת בו. ומכל מקום מהיות טוב נכון להחמיר שלא לטבל המצה במרק או בקפה ותה חמים אפילו בכלי שני, אלא כשאין היד סולדת בו, ובמקום צורך אין להחמיר. כג)

דלית אורחא דגברא רבה דמהלך עם ברנש פחות מתלתין שנין. ותני כן אמר רבי מעשה שהייתי בא עם ראב"צ ואכלנו תאנים וענבים חוץ לסוכה. ע"ש. **אולם** התוס' (תענית יב.) והרא"ש (פסחים ר"פ מקום שנהגו) כתבו, דראב"צ אחר חורבן הבית היה, והיינו דאמר, אני מבני סנאה בן בנימין, ופעם אחת חל ט' באב בשבת ונדחה לאחר השבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו היה, פירוש, שאבותיו היו מקריבים עצים בבהמ"ק בי' באב ויו"ט שלהם היה. ע"ש. ומהירוש' הנ"ל מוכח שאחד היה ראב"צ, ולא שנים, ועיין בסדר הדורות (ערך ר' אליעזר בר' צדוק). וכן בתולדות תנאים ואמוראים (בערכו), מ"ש בזה. ע"ש. ועכ"פ מסתברא ודאי דכי היכי דבזה"ז מטבלים המרור בחרוסת מסתמא גם בזמן הבית היו עושים כן, וכדמוכח מקושית הר"ן הנ"ל, ולכן אין להעמיס בכוונת התוס' שבזמן הבית לא היו מטבלין בחרוסת כדי שלא יתבטל המרור דאורייתא, ושרק בזה"ז דמרור דרבנן מטבלים בחרוסת, שלא נתקן המרור אלא בטיבול בחרוסת. אלא גם התוס' מודים להר"ן בזה, וכמ"ש המהרש"א. וכ"כ להדיא בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקמד). ע"ש. וראה להלן דיני מרור סעיף ח'.

לטבל את המצה במרק או בתה חם שבכלי שני, לצורך זקן

כג) המשנ"ב (סי' תסא בשעה"צ אות לב) הביא דברי המג"א (שם סק"ז), שאפי' רק להטביל את המצה, אינו נכון, ודחה הראיה מפסח, משום דפסח נפיש טעמיה טפי. וכתב ע"ז, דלא נהירא כלל להחמיר במצה טפי מפסח, ששם יש לאו מפורש על בישול ואפ"ה התירו לסוך ולהטביל, וכ"ש בזה ודינו שנחמיר בשרייה, ורבנו מנוח כתב ג"כ דלא חמיר מצה מפסח. ובאמת בגמ' (פסחים קיט.) לא השתמשו בסברא זו רק לענין שלא ישכח הטעם מפיו אף אם אוכל אח"כ איזה דבר, אבל לא לענין שמשום זה מותר להטביל, משום דע"י טבילה בעלמא אינו מפיג טעם בשר הפסח, ותדע, דהרי לדעת המחמירין במצה שרויה במשקין, בודאי מחמירין גם בפסח שרוי משום דמפיג טעם, ולא מקילינן בה משום דנפיש טעמיה. ע"כ.

וראה בשו"ת חזו"ע (סי' לד עמוד תרמה), שיש לזה סיוע גם מדברי המאירי (פסחים קטו.) שכתב, שענין ביטול המצות זו את זו לאו ביטול טעם הוא, שהרי אין הטעם בטל בכך, אלא שחבוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו. ומ"מ כל שהוא דרך אכילתו אין בו משום ביטול, ואין טענה מכאן לאסור שלא לטבל אכילת המצה של המוציא בתבשיל, שאדרבה כך היא אכילתו, וכך הדור לו. ע"כ. ושכן נראה עיקר להלכה ולמעשה, שיש להתיר למי שאינו בקו הבריאות וקשה עליו לאכול המצה לבדה, שרשאי לטבל המצה ביין או בשאר מי פירות, או בתבשיל. ומה גם שיש בזה ס"ס להקל, שמא הלכה כרש"י, והרוקח, והמהר"ם חלאוה, שאפי' שרויה ממש ביין, ובמי פירות ובתבשיל, מותר, ואת"ל כשאר פוסקים, שמא בטיבול בעלמא בהם מותר, וכמו שכן הוא דעת המאירי ורבינו מנוח.

ועוד, שמסתמות דברי מרן בש"ע משמע דס"ל שאפי' במצה שרויה ביין ובתבשיל ובמי פירות יוצאים י"ח. וכמ"ש המג"א והערה"ש בדעת מרן, וכ"פ החוות יאיר בספר מקור חיים (סי' תעה), א"כ בטיבול בכגון אלו בודאי שיש להקל אפי' לכתחלה. ובשו"ת בשמים ראש (סי' קיד) כתב, אודות מי שנשרו רוב שיניו ובטלו הטוחנות, שיוכל לצאת י"ח מצה ע"י שיפתות אותה פתים קטנים דקים שאינם צריכים לעיסה הרבה, ואם ירצה לטבלן ולהרטיבן אין בזה כלום כל שלא נשרו. ע"כ. ומבואר יוצא שדין טיבול אינו כשרייה. ואע"פ שלא פירש שיכול לטבלן ביין או בתבשיל, מ"מ הדין דין אמת. וכמו שנתבאר. גם הגאון רבי משה קשטרו בשו"ת

ירים משה (א"ח סי' יא), העלה להתיר, מן הדין לאכול המצה עם לפתן מועט, כדין מצה מתובלת שהתירו התוס' (פסחים קטו.), כיון שהוא דבר מועט. ע"ש.

ולענין טיבול המצה במרק חם, או בקפה ותה חמים,

הנה מרן הב"י (סי' תסא) כתב בזה"ל: ומשמע לי שאם רצה לשרותה במים חמים שאינם רותחים רשאי, דהא לאו בכלל מבושל הוא. אבל הרוקח (סי' רפג) כתב, ישרה אותה ביין או במים קרים, אבל בתבשיל חם או במים רותחים או חמים לא יצא. ע"כ. וכתב ע"ז הפר"ח, ומסתברא לי דהני מילי כשהיד סולדת בהם, הלא"ה יצא, דהא מבושל קתני, ולפחות למעוטי חמין שאין היד סולדת בהם אתא, שאל"כ מאי מבושל דקתני. ע"כ.

והרב שלחן גבוה (סי' תסא סק"י) כתב ע"ד הפר"ח, ונראה דאשתמיטתיה לשון רש"י (בפסחים מא.) שכ', יוצאים ברקיק השרוי בתבשיל לאחר אפייתו, ואע"פ "שמתחמם" לחם הוא כל זמן שהוא קיים שלא נימוח לגמרי. וכן במבושל (לר"מ). ע"כ. וכן נראה דעת רבינו הש"ע שאפי' שראו בתבשיל חם מותר.

ולענין הלכה כיון שרש"י ומרן והפר"ח ס"ל להקל הכי נקטינן, ודלא כהרוקח. ע"כ. והנה אף למטוניה דמר הרי דברי רש"י הם אליבא דר' מאיר שסובר שיוצאים י"ח אף במבושל, וא"כ ברור שאפי' נתחמם לחם הוא, אבל לר' יוסי שהלכה כמותו שאוסר במבושל, ה"ה לחום שהיד סולדת בו. ועוד שלפנינו הגירסא ברש"י, אע"פ "שמתמסמס" לחם הוא כל שלא נימוח לגמרי.

ועיין בספר ראש יוסף אישקאפה (דף כה ע"ג), שג"כ כתב שמדברי רש"י משמע שגם בתבשיל חם ש"ד, וכדעת מרן. ע"ש.

אולם מדברי מרן הב"י נראה שביטל דעתו מפני דעת הרוקח, שאין להתיר במים חמים שהיד סולדת בהם. ומיהו כשאין היד סולדת בהם יש להקל. כמסקנת הפר"ח. וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' תסא ס"ק יד) שאפי' נפלה המצה לתוך מים חמים שהיד סולדת בו והסירה מיד, נחשבת למצה מבושלת, ואין יוצאים בה י"ח מצה. ע"ש. ומוכח, דאף בכלי ראשון אם אין היד סולדת בהם משרא שרי. וכן הרב בגדי ישע (סי' תסא) הביא דברי הפר"ח להלכה שאף להרוקח אם אין היד סולדת בו ש"ד. ועיין בפסח מעובין (אות רפו). ובספר פרי האדמה (ח"א דף מ.). ובספר אפי זוטרי (דף קי:). ע"ש. ומ"ש בברכ"י (סי' תסא ס"א), שהסכימו האחרונים שלא התירו מצה שרויה אלא במים קרים ולא בחמין, ודלא כהפר"ח. ע"כ. אינו מחוור, אלא העיקר כהפר"ח וסיעתו שכל שאין היד סולדת בו מותר.

והנה מבואר בדברי מרן הש"ע (יו"ד סי' סח סעיף יא ויג, וסי' קה ס"ב) שכלי שני אינו מבשל, אפי' מבעבע. ואע"פ שיש חולקים בזה, אנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו. וכ"פ בזב"צ (סי' קה ס"ק כד). ולכן אם רוצה לטבל המצה בתוך צלחת מרק, או בתוך כוס קפה או תה, אפי' יד סולדת בהם, יש להתיר, כיון שאין זה בישול כלל.

ואמנם המג"א (סי' תסא סק"ח) כתב, דמ"ש מרן שאם בישל המצה אין יוצאים בה י"ח, זהו בכלי ראשון, אבל כלי שני אינו מבשל. ומ"מ יש להחמיר אם לא לצורך, וכמ"ש בסי' שיח ס"ה. ע"כ. וכוונתו לדברי הרמ"א בהגה (סי' שיח ס"ה) שנהגו להחמיר לכתחלה שלא לתת פת אפי' בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו. והסביר המג"א שם, דהיינו משום שיש דברים המתבשלים גם בכלי שני. אולם לדעת מרן שם אין להחמיר כלל בכלי שני. וכמ"ש בכנה"ג שם בהגהות הטור, וכתב שאע"פ שהרמ"א כתב שנהגו להזהר לכתחלה, אפשר במקומו נהגו כן, אבל במקומותינו המנהג להקל כדעת מרן. ע"ש. וכ"כ הרב מטה יהודה (שם סוף סק"ג). ע"ש. ואע"פ שהב"ח כתב בשם מהרי"ל שאסור לשרות המצה במרק, ואפי' בכלי שני שאינו מבשל, משום דליכא בה טעם מצה. ע"ש. מלבד שאין זה מוכרח, וכמ"ש כיו"ב מהר"ח אבולעפייא במקראי קודש (דף קפה:), י"ל עוד שזהו רק בשרייה בחמין של כלי שני, אבל טיבול בודאי שאין להחמיר בו בכלי שני, אפי' היד סולדת בו.

ומ"מ מהיות טוב נכון להחמיר היכא דאפשר לא לטבל המצה במרק או בקפה ותה חמים אלא כשאין היד סולדת בו.

וכתב בבא"ח (ש"ב פר' בא אות ח), שהכלל הוא בזה, שכל שאין האדם נמנע מלאוכלו או לשתותו מרוב חמימותו, נחשב אין היד סולדת בו, הלא"ה נחשב יד סולדת בו. ע"ש. וכ"כ בספר מנחת שי (הנהגות הנשאל באיסור והיתר סי' ב אות ז). והובא בדרכי תשובה (סי' קה ס"ק נא). ע"ש. וכ"כ עוד בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קצז). ע"ש. ומיהו במקום צורך אין להחמיר כלל, ומותר אפי' אם היד סולדת בו, וכמ"ש המג"א. [שו"ת חזו"ע סי' לד].

כד. מצה שנכבשה במים מעת לעת, יוצאים בה ידי חובה של אכילת מצה בליל פסח, אף לכתחלה, ובפרט למי שאין לו שיניים, ומצטער כשאוכל מצה יבשה, כיון דסוף סוף יש בה טעם מצה, ולא דמי למצה מבושלת שאין בה טעם מצה. והוא שלא נימוחה. אבל מצה השרויה ביין או במי פירות או בתבשיל אין יוצאים בה ידי חובה, דליכא טעם מצה. כד)

כה. רשאים לאכול מהמצה בפני עצמה אף יותר משיעור חיוב אכילת מצה, ולא אמרינן בזה דאתי רשות ומבטל למצוה. כה)

מצה שנכבשה במים מעת לעת, יוצאים בה י"ח של אכילת מצה

כד) לכאורה כיון דכבוש הרי הוא כמבושל, ואנן קי"ל דאין יוצאים במצה מבושלת, י"ל דה"ה כבושה. אולם לפי מה שאמרו בברכות (לח:) דהיינו טעמא שאין יוצאים במצה מבושלת, משום דבעינן טעם מצה וליכא, י"ל דע"י כבישה במים אין טעמה הולך ויוצאים בה, כל שלא נימוחה. ומכ"ש דקי"ל אין בשול אחר אפייה, וע"כ דטעמא הוי רק משום שע"י בשול אין בה טעם פת. עיין בב"י (סי' שיח). משא"כ כבושה במים. אך בספר אגודת איזוב (בסי' ז) כתב להחמיר בזה. וע"ע בשו"ת כתב סופר (סי' קכב). ונראה למעשה, שכל שלא נימוחה אין להחמיר. [ילקו"י מועדים עמוד ת'. שו"ת חזו"ע סי' לד. חזו"ע הלכות פסח מהדו"ק עמ' קסא בהערה, ובמהדורת תשס"ג עמו' עב].

רשאים לאכול מהמצה בפני עצמה אף יותר משיעור חיוב אכילת מצה

כה) בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' יט) חקר כשאוכל יותר מכזית אם שייך לומר אתי רשות ומבטל למצוה. ע"ש. והוא תמוה, דבכה"ג ודאי דחשיב כולו מן המצוה דהי מנייהו מפקת. ודמי לסוכה דסגי בשתים כהלכתן, ושלישית אפי' טפח, ואפ"ה כל הארבע דפנות הוו מוקצה כל שבעת ימי החג משום מצוה, כיון שעשאם בסתם חל שם שמים על כולם. וכמ"ש הר"ן פ"ד דביצה (ל.). וכ"ה בש"ע (סי' תרלח ס"א). ואפי' נימא דהתם היתר מכדי הכשר סוכה הוי רק מדרבנן, וכמ"ש בחידושי אנשי שם (ריש פרק ד דביצה) על הר"ן שם. וע"ע בתוס' (סוכה ט.), וא"כ אכתי נימא הכא דאתי דרבנן ומבטל לדאורייתא. הא ליתא, דמין במינו לא מבטל. ועיין ט"ז (סי' תעה סק"ב), ועיין בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' ה). [ילקו"י מועדים עמוד ת' סעיף יט. שו"ת חזו"ע (סי' לד). חזו"ע פסח עמוד קסא, ובמהדורת תשס"ג עמ' עא].

ויש שהעירו ע"מ שאוכלים ב' כזייתות ביחד במוציא מצה, אחת משום מצות אכילת מצה, ואחת משום לחם משנה, שהרי הכזית של הלחם משנה היא מדרבנן ואתי רשות ומבטל חובה. ותירצו, דלא שייך סברא זו רק בדבר שבעצם אינו ראוי למצוה, לא כן במצה, שכל מצה ומצה ראויה היא למצוה, רק שהוא במחשבתו בחר את הכזית הראשון לחיוב מצוה דאו', והכזית השני ללחם משנה. שאין כאן חסרון מצד סוג הדבר בחפצא שלו, רק מצד מחשבת הגברא. ובדומה לסברא שהיתר בהיתר אינו בטיל (הראב"ד בתמים דעים סי' לו). וע' בר"ן (נדרים נב.) בביאור פלוגתא דרבנן ור' יהודה, אם בשביל ביטול בעינן שיהא חלק מחבירו בעצם מין הדבר, או שדי בזה שחלוק ממנו בדין. ולפ"ז בדבר שאין חלוק מחבירו אפי' בדין, מודו רבנן דל"ש ביטול. [ימי הפסח שכטר עמ' פד].

ולענין לילה ראשון של חג סוכות או שאר לילי ימים טובים, ע' במה שכתבנו לעיל סעיף כב. ובשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' לז) כתב, שיש לחלק, דמצה שאני, שיש דין מיוחד שצריך טעם מצה בפיו, וקי"ל (בברכות לח:) שאין יוצאים י"ח במצה מבושלת, משום שטעם מצה בעינן וליכא, וכיו"ב אין מפטירין אחר מצה אפיקומן. אבל פת שאוכל בסוכה, אין בו שום שינוי מהפת הנאכל כל השנה, ולכן דיו שאוכל כזית דגן אפי' שאוכל עמו לפתן, ואפשר שאפי' בנילוש במי פירות יוצא י"ח. ולכן מעיקר הדין יוצאים בליל סוכות גם כשיש בכזית פת תערובת לפתן של סלט או דגים, ורק לכתחלה

כו. צריך שיאכל כזית מצה בריוח, כדי שיהיה כזית בתוך מעיו, חוץ ממה שנשאר בתוך פיו בין השיניים והחניכיים. כו)

נכון לאכול כזית הפת בלי שום תערובת לפתן, [וטיבול במרק וכי"ב אין בו חשש כלל].

ובשאר לילי יו"ט, פשוט שאין להקפיד מלאכול הפת עם לפתן ומיני מתיקה, שדוקא במצה, שהחפצא היא מצוה, ואם יערב בה דבר הרשות, אתי רשות ומבטל המצוה, ואף לדעת היד אליהו והבית השואבה שמחמירים כן בכזית הפת שבסוכה, היינו משום דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות, לבלתי היות שם עירוב, אבל בשאר יו"ט אין לחוש לזה כלל. ודלא כמ"ש בשו"ת יהודה יעלה אסאד (אה"ע סי' רנו) שהאוכל בליל ר"ה פרוסת המוציא עם התפוח בדבש יחד, אתי התפוח דרשות ומבטל את הפת שהיא מצוה מדאו'.

וכן הביאו בשם הגר"ח מבריסק שיש לחלק בין פסח לסוכות, שבמצה המצוה היא בעצם החפצא של המצה, לכן שייך בזה ביטול המצוה. משא"כ בליל סוכות שאין כל מצוה בחפצא של הפת, שהמצוה היא רק הישיבה בסוכה, לכן לא שייך בזה ביטול לגבי הכזית פת שאוכל. [ימי הפסח שכטר שם].

במצה - בעינן טעם מצה משא"כ בשאר ימים טובים

ומחבר אחד העיר ע"ד היחוה דעת הנ"ל, שכתב שרק לגבי מצה אין לערב עמה מרור משום דבעינן טעם מצה, משא"כ לגבי אכילת כזית פת בליל ראשון של חג הסוכות. והקשה עליו, שהרי בפסחים (קטו.) אמרו שאין לערב מרור עם המצה משום דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא, ולא אמרו משום דבעינן טעם מצה. ע"כ. (בעתה אחישנה עמ' פט). אך אינו מובן הקושיא, דהיא גופא מאי דחיישינן לביטול טעם המצה, אפשר שהוא משום דבעינן טעם מצה.

וראה ברשב"א (ברכות לח:) דודאי לכ"ע בעי' טעם מצה, שהרי אמרו שאין לכרוך המרור עם המצה, דילמא אתי מרור דרבנן ומבטל "טעם מצה" דאורייתא. ולכן במצה מבושלת, אם בטל טעם מצה גם ר"מ היה מודה שאינו יוצא בה, ובע"כ טעמו של ר"מ משום דס"ל שהבישול אינו מבטל ממנה טעם מצה. וכ"כ מהר"י אלקלעי בס' אמר יוסף על הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ח), דמהגמ' פסחים (קטו.) שלא לכרוך המרור עם המצה, משום ביטול, מוכח דקי"ל דבעינן טעם מצה.

והמאירי (פסחים קטו:) כתב, שיש שדוחין אף עיקר השמועה בש"ס (שם), וס"ל להלכה שאף בלע מצה לא יצא, ומפני שבכל הפרק מצינו שאומרים תמיד טעם מצה בעינן, וכתב שכן נראה דעת גדולי הפוסקים שלא הביאו דין זה.

וע"ע בתוס' (זבחים עח. ד"ה אלא), שכתבו, דכיון דקי"ל טעם כעיקר דאו', ע"כ צ"ל דהמרור מבטל את טעם המצה. וע"ש בגליון הש"ס לרע"א, ובט"ז (סי' תס"א סק"ב). וע' גם בתוס' במנחות (כג:).

ובם' המנהיג (הל' פסח אות עח, עט) כתב, שהחרוסת מבטלת טעם המצה, ואנן טעם מצה בעינן וליכא. ואכמ"ל. ומ"מ שפיר כתב מרן אאמו"ר זיע"א דאי"ז שייך לגבי אכילת הכזית ביו"ט ראשון של סוכות.

אם במצה בעינן הנאת גרונו או הנאת מעיו, ולגבי מי שניזון דרך זונדה

כו) **הנה** יש לדון אם במצות אכילת מצה, בעינן הנאת מעיו או די בהנאת גרונו. או"ד בעי תרוייהו לעיכובא. והנה הלבוש (סי' תעה) כתב לבאר הטעם דבלע מצה יצא, משום שעיקר אכילת מצה לשובע ולמלא כריסו, וגם ע"י בליעה הכרס מתמלא. משא"כ מרור שאינו למלא הכרס רק זכר לוימררו את חייהם. ע"ש. והוכיח מכאן באמרי בינה (דיני פסח סי' כג) דס"ל להלבוש דבמצה נמי בעינן הנאת מעיו. וכ"כ בשו"ת לב ים (ס"ס ב) דמוכח בלבוש, שאין יוצא באכילת גרון בלבד. וכ"כ בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רנה).

והפנים מאירות (ח"ב סי' כז) כתב, דבכל האיסורים די בהנאת גרונו לחייב, אע"פ שאינו נהנה בתוך מעיו בכזית. וכדאמרינן (חולין קג:) אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו חייב, מ"ט הרי נהנה גרונו בכזית. ומיהו לענין ברכה אחרונה בעינן ואכלת

ושבעת, אכילה שמביא לידי שביעה, ואינו אלא בכרס מלאה. ול"ד לאיסורים דכתיב בהו אכילה דוקא. ע"ש.

והחת"ם (ס"ס קכז) כתב ע"ז, שמבואר בדבריו דה"ה לכל המצוות דכתיב בהו אכילה סתם ולא שביעה, דסגי בכזית מצומצם עם מה שבין החניכים וכו'. [ועיין בשו"ת בנין שלמה (סי' יא, דף יד ע"ד) מה שהקשה בזה על החתם סופר סי' פו וקכז].

וכיון דבעינן הנאת מעיו, א"כ בעינן כזית באכילת מצה מלבד מה שנשאר בין החניכים. דכזית במעיו בעינן.

ועיין בהגהות מהר"ץ חיות (ברכות לח:) שג"כ כתב גבי בלע מצה יצא, משום דאע"ג דקי"ל באיסורים דאכילת גרונו בעינן, אולם במצה שהונחה המצוה לאכלה עם המרור ביחד, אע"פ שהמרור מבטל טעם המצה, מ"מ גלי רחמנא הכא דסגי באכילת מעיו, לכן בלע מצה יצא. ע"ש. וקשה, שלדבריו כרכן בסיב ובלען נמי האיכא הנאת מעיו, אלא ודאי דהנאת גרונו נמי בעינן. וכן בשו"ת כתב סופר (סי' צו) הוכיח מזה דבעינן הנאת גרונו. או דתרתי בעינן הנאת גרונו ומעיו. ע"ש. והראיה ממה שכורכים מצה ומרור, י"ל דאכתי איכא טעם מצה דמין במינו אינו חוצץ. וכמו שאמרו בתוספתא (סוף זבין) כה"ג.

והרב מכתב לחזקיהו (ברכות שם), הביא דברי מהרצ"ח, וכתב, שאין לדמות מצה לאיסורין, דהתם אינו חייב עד שיהנה, אבל לענין אכילת מצה הגם שלא נהנה חשיבא אכילה, דמצות לא ליהנות ניתנו. ע"כ. ודבריו תמוהים שהרי רוב האחרונים הסכימו לדברי המל"מ (פ"ה מהלכות יסודי התורה) דבעינן שיאכל המצה כדרך אכילתה, ובעירב בה דבר מר לא יצא. ולא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו.

ועיין בשו"ת פני מבין (סי' קפה וקפז), שי"א דגבי מצה לכו"ע בעינן גם הנאת גרונו ולא סגי בהנאת מעיו. וע"ע באור שמח (שביתת עשור פ"ב ה"ד) שהוכיח מהירושלמי דבפסח הנאת גרון הוא דבעינן.

ועיין בשו"ת חזו"ע (סי' כז, וסי' כח עמוד תנ).

והגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי ח"ב (סי' סח), ובמקראי קודש (פסח, ח"ב עמוד קח), כתב לדחות, דמבואר בלבוש (סי' תעה) שקיום מצות אכילת מצה תלוי בהנאת מעיו, ולא בהנאת גרונו, ומבואר בתוס' (כתובות ל:) ובתוס' ישנים (יומא פא.) שהתרומה מתחללת באכילה ויוצאת לחולין משעת בליעה בגרון. ולפ"ז כתב שיש לחלק בין תרומה לשביעית, שהאוכל מצה של תרומה, אינו מקיים שתי המצות בב"א, שמצות אכילת התרומה נגמרת עם הנאת גרונו בלבד, ומכאן ואילך פקעה ממנה קדושת תרומה והויא כחולין בעלמא, ואח"כ הולך ומקיים מצות אכילת מצה התלויה בהנאת מעיו, ואין כאן מצות חבילות, משא"כ ביין של שביעית לד' כוסות ששתי המצות באות כאחת שמא יש בזה משום מצות חבילות. עכת"ד.

אלא שבמקראי קודש ח"ב (סי' לד עמ' קבה) הביא, שלשי' החת"ס (סי' קכז) והכתב סופר (סי' צו) גם אכילת מצה תלויה בהנאת גרון.

ונפ"מ בזה למי שניזון דרך זונדה, אם יוצא בזה י"ח מצה ומרור, ואם יברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור. וע' מ"ש בזה בשו"ת מנח"י (ח"ג סי' יח). ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכד) נשאל בכיו"ב, במי שעשו לו הרופאים נקב צווארו, ודרך שם מאכילים אותו בשפופרת, וכתב, דמבואר בסוטה (יח.) ובתוס' שם, שאם יש הפסק בין המצה ובין בית הבליעה, לא יצא. וכ"ש כאן שנותנים השפופרת לתוך הגרון למטה מן החיך שבודאי הוא שלא בדרך שתיה. וכבר העלה בשו"ת בנין ציון (סי' לה) דשלא כדרך אכילתו ביו"כ פטור אבל אסור. ובירושלמי (פ"ו דנזיר ה"א) מוכח דבכל גווני שאין דרך אכילה בכך פטור בכל האיסורים. ע"כ. ולהאמור הדבר שנוי במחלוקת. והניזון דרך זונדה או פ"ג (צינור דק לתוך הקיבה), יאכל כך מצה ואם אפשר גם מרור. אך את הברכה יהרהר או ישמע מאחר.

וכן יש לעיין לגבי אדם שאיבד את חוש הטעם לגמרי ואינו מרגיש שום טעם במה שאוכל, דלכאו' עכ"פ לגבי מצות מרור, לא יוכל לברך עליו, שהרי בלע מרור לא יצא, דטעם מרור בעינן. וצ"ע לגבי מצה, אם נחשב זה דרך אכילה, כיון שסוף סוף אוכל כדרך כל אדם, או שבמידי דאכילה כל שאינו נהנה, כמאן דליתא דמי. וזה תלוי אי בעינן במצה נמי הנאת גרון, או"ד די בהנאת מעיו לבד, וכנ"ל.

כז. אם כרך את המצה בסיב וכדומה, ובלעה, לא יצא, שאין דרך אכילה בכך. [הר״ן]. ולכן צריך לאכול את הכזית מצה כדרך אכילתו, ואם אכלו שלא כדרך אכילתו, כגון שהיה חם הרבה עד שגרונו נכוה ממנו, או שעירב בו דבר מר ואכלו, לא יצא. וצריך לחזור ולאכול, אולם לא יברך שנית, אף אם דיבר דברים בטלים בינתים. דספק ברכות להקל. כז)

כרך את המצב בסיב וכדומה ובלעה אם יצא ידי חובתו

כז) המל״מ (יסודה״ת פ״ה ה״ח) כתב, יש לחקור בהא דקי״ל (פסחים כד:) כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, האם הדין כן גם במ״ע, כגון מצה וקרבן פסח, דרחמנא אמר תאכל, שאם אכלן שלא כדרך הנאתן לא יצא י״ח. ונראה דלא שנא, שכשם שבמצות ל״ת דרחמנא אמר בהו לא תאכל, אמרי׳ שאם אכלן שלא כדרך הנאתן פטור, דלא מיקרי אכילה, ה״נ במ״ע דרחמנא אמר תאכל, אמרי׳ שאם אכלן שלא כדרך הנאתן לא יצא י״ח, משום דלא מיקרי אכילה. אלא שלא ראיתי דין זה בפירוש במ״ע. ע״כ.

והשעה״מ (בפ״ה מהלכות יסודה״ת) כתב, ונראה לי להביא ראיה לזה ממ״ש הרמב״ם (שבועות פ״ה הי״ח) שנשבע שלא יאכל מצה שנה או שנתיים, אסור לאכול מצה בלילי הפסח, ואם אכל חייב משום שבועת ביטוי. ואין זו שבועת שוא, שהרי לא נשבע שלא יאכל מצה בלילי הפסח, אלא כלל עתים שאכילת מצה בהן רשות, עם עת שאכילתה בו מצוה, ומתוך שחלה שבועה על שאר הימים חלה גם על לילי הפסח. [ומקורו בירושלמי שבועות פ״ג ה״ד. וכ״פ בש״ע (סי׳ תפח). ויו״ד (סי׳ רלו ס״ו)]. ואם איתא שיוצא י״ח מצה באכילה שלא כדרך הנאה, אמאי הנשבע סתם אינו אוכל ממצה בליל פסח, הרי יכול לאכלה שלא כדרך הנאתה, שהרי לא נשבע אלא שלא יאכל, דהיינו כדרך הנאה, וכמ״ש התוס׳ שבועות (כב:), דהאי דאמרי׳ אהיתרא קא משתבע, היינו ליהנות שלא כדרך הנאה, דקי״ל כל איסורים שבתורה אינו לוקה עליהם אלא כדרך הנאתם. ואפי׳ איסורא בעלמא מדאו׳ ליכא, אלא מדרבנן. ע״ש. וכן יש להוכיח מדין הנשבע שלא יאכל מצה בלילי הפסח שלוקה ואוכל מצה. ואמאי הרי אין זו שבועת שוא, שהרי יכול הוא לקיים המצוה באכילה שלא כדרך הנאה. א״ו שגם במ״ע אינו יוצא אלא כשאוכל דרך הנאה. ע״כ.

וראייתו האחרונה יש לדחות, דלעולם אימא לך שיוצא י״ח מצה אף באכילה שלא כדרך הנאה, אלא שזה שנשבע שלא יאכל מצה בלילי הפסח, אנן סהדי שכל מגמתו היא לעקור ולבטל מצות אכילת מצה, לפיכך כל אכילה שאפשר שיצא בה י״ח, היא בכלל שבועתו. וראיה לזה ממ״ש הריב״ש (סי׳ לט), שאע״פ שהנודר שלא לאכול מצה בשאר ימות השנה, אפשר שגם מצה עשירה בכלל שבועתו, מ״מ הנודר או הנשבע שלא לאכול מצה בליל פסח, לא נתכוון אלא למצה הראויה לצאת בה י״ח בליל פסח, ואין מצה עשירה בכלל. ע״ש.

ומעתה אין ראיה מדין הירושלמי והפוסקים הנ״ל לנ״ד, שלעולם י״ל שאדם יוצא י״ח אף במצה שלא כדרך הנאתה, ומ״מ הנשבע שלא לאכול מצה בליל פסח אינו יכול לקיים המצוה באכילת מצה שלא כדרך הנאתה, לפי שבאופן כזה אף זו בכלל שבועתו. וכן דחה בישועות יעקב (סי׳ תעה סק״ו) ראייה זו.

אלא שעדיין יש לדון בראיית השעה״מ מרישא של הירושלמי, בנשבע שלא יאכל מצה סתם, דחייל בכולל, ואמאי לא אמרינן שיאכל המצה שלא בדרך הנאתה.

ותחלה יש לבאר דין האוכל דבר שאסור מה״ת שלא כדרך הנאתו, אם יש עליו איסור מה״ת, או דרבנן, כי מצאנו לה״ה (מאכל״א פ״ח הט״ז) שכתב, שהאוכל מן האיסורין שלא כדרך הנאתן, אע״פ שאינו לוקה, הוא עובר על איסור תורה, כדין חצי שיעור שאסור מה״ת ואין לוקין עליו. וכ״כ הלח״מ (מאכל״א פ״י הכ״ב).

וכ״כ בארחות חיים (יין נסך ס״ד) בשם רבינו יעקב בן שאלתיאל, וז״ל: וכבר אמרו חכמים כל איסורין שבתורה אין לוקים עליהם אלא כדרך הנאתן, ומיהו הוי כחצי שיעור שאסור מה״ת, ואע״פ כן התירוהו חכמים לחולה שאין בו סכנה, וכדאמרינן (פסחים כה:) מידי דרך הנאה קא עבידנא.

ע״כ. וכ״כ בספר באר יעקב (או״ח סי׳ תמב), ואתי עלה מדין טעם כעיקר.

וכן מוכח ברשב״א (קידושין נו:) שכתב, דהא דאצטריך קרא גבי ערלה שלא ידליק בו את הנר מיירי בשמנים שאין עומדים להדלקה דהוי שלא כדרך הנאתן, וא״ת בשלא כדרך הנאתן משרא שרי, כדאמרינן בפסחים (כה:) מידי דרך הנאתו קא עבידנא, י״ל דהתם בשלא כדרך הנאתן כלל. אי נמי התם במקום חולי הוא, אבל שלא במקום חולי אפי׳ בשלא כדרך הנאתן אסור. ע״כ. ומוכח דס״ל שאיסור שלא כדרך הנאתן אסור מה״ת.

אולם בס׳ המכתם, וההשלמה, ובספר המאורות (פסחים כה:) כתבו, דבשלא כדרך הנאתן איכא איסורא מדרבנן. וכ״כ הר״ן, מהר״ם חלאוה, רבינו דוד בונפיד שם, הרמב״ן בתורת האדם (דף יא), הריטב״א (פסחים כד:), התוס׳ (שבועות כב:), ורבינו ירוחם (נתיב יח ח״ג).

והנה הראבי״ה (פסחים סי׳ תנר) ס״ל דבשלא כדרך הנאתן מותר לכתחלה. וכן הובא במרדכי שם.

וכן נראה מדברי התוס׳ קידושין (נו:) שהקשו, דאמאי המקדש בערלה אינה מקודשת הא שרי ליהנות ממנה שלא כדרך הנאתן, ותירצו דמיירי דליכא שוה פרוטה אלא כדרך הנאתה. ע״ש. ואם איתא הרי עכ״פ אסור מדרבנן ליהנות בשלא כדרך הנאתן, והרי המקדש בחמץ דרבנן בשעות דאורייתא אינה מקודשת. אלא ודאי דס״ל דבשלא כדרך הנאתן מותר לכתחלה. וכן הבין המל״מ (פ״ה מיסודי התורה) בדעת התוס׳ (קידושין נו:), אלא שתמה עליהם דהא איסורא דרבנן מיהא איכא. [ודלא כמ״ש השאג״א שהתוס׳ בקידושין נו: תירצו דשלא כדרך הנאתן אסור מדרבנן].

נמצא שיש לפנינו ג׳ דעות בדבר, ונראה שהעיקר כסברא מציעתא, שאין איסור בשלא כדרך הנאתן אלא מדרבנן. וכן העלה המשל״מ שם.

ומעתה, לא מבעיא לסברת ה״ה והרשב״א דבשלא כדרך הנאתן איכא איסורא דאורייתא כדין חצי שיעור, שבודאי אין זו עצה לאכול מצה בליל פסח שלא כדרך הנאתן, בלא שאלת חכם, אלא גם להחולקים דס״ל שעכ״פ יש בו רק איסור מדרבנן, א״א להתיר לכתחלה לזה שנשבע שלא יאכל מצה סתם, לאכול מצה בליל פסח שלא כדה״נ, שהעמידו חכמים דבריהם בשוא״ת, אא״כ ישאל על נדרו.

ובזה יש לדחות גם הראיה של השעה״מ שם, ממ״ש התוס׳ (קידושין לח.) בשם הירושלמי, שמקשה, למה לא אכלו ישראל בכניסתן לארץ מצה מן החדש בליל פסח, יבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דאיסור חדש, ואם איתא שיוצא י״ח מצה בשלא כדרך הנאתה, הרי אפשר לקיים שניהם, דמצוה איכא כשיאכל בשלא כדרך הנאתה, ואיסור לא תעשה ליכא. ולפי האמור ניחא, דאכתי איכא איסור מדרבנן. ועדיף ממ״ש התוס׳ (קידושין לח.) לתרץ דגזרינן כזית ראשון אטו כזית שני. וה״נ יש לגזור שלא כדרך הנאתן אטו אכילה כדרך הנאתן.

אלא שלפי מה שנתבאר לעיל בדעת התוס׳ (קידושין נו:), שבשלא כדרך הנאתן מותר אף לכתחלה, א״כ הדרא קושיא לדוכתא, שהרי יכול לקיים שניהם בשלא כדרך הנאתן, ומ״מ י״ל כמ״ש בשואל ומשיב (קמא ח״ב סי׳ עד), דדוקא היכא דאפשר שיאכל המצה כדרך הנאתה יוצא גם בשלא כדרך הנאתה, אבל כשאינו יכול לאכול אלא בשלא כדרך הנאתה אינו יוצא י״ח, שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. וכ״כ עוד בשואל ומשיב שתיתאה (ס״ס יא). ותירץ בזה הקושיא מהתוס׳ קידושין (לח.) הנ״ל, שהרי אפשר לקיים שניהם בשלא כדרך הנאתן, ותירץ ע״פ המונח הנ״ל. ע״ש.

אלא דאיכא למשדי ביה נרגא, לפי מ״ש הכנה״ג בכלליו בשם מהרד״ך דלא אמרינן הכי אלא היכא דאיתמר בהדיא בש״ס. ואם נפשך לומר שהואיל והירושלמי מקשה כן מוכח דהכי ס״ל, וחשיב בפירושא איתמר, מ״מ אי נימא כשיטת התוס׳ (קידושין נו:) שאף לכתחלה מותר בשלא כדרך הנאתן, י״ל דלא בעינן ראוי לבילה. [ומ״ש בשו״ת חיים שאל (ח״א סי׳ ד) שיש לדחות ראיית השעה״מ מהתוס׳ (קידושין לח.), דאותו מ״ד בירושלמי שלא אכלו מצה בליל פסח בכניסתן לארץ, ס״ל דבשלא כדרך הנאתן איסורא דאורייתא איכא. אך הנה בתוס׳ (קידושין נו:) ס״ל דבשלא כדרך הנאתן ליכא איסורא כלל. ואע״פ כן הביאו קושית הירוש׳ בשתיקה. ומוכח כמ״ש השער המלך דמהכא מוכח שאין יוצאים י״ח מצה בשלא כדרך הנאתן].

והנה בפסחים (לה.) איתא, המחהו וגמעו, אם חמץ הוא ענוש כרת, ואם מצה היא אין אדם יוצא

י״ח בפסח. ופרש״י, דה״ט דאין אדם יוצא י״ח בפסח, דלאו דרך אכילה קא אכיל ליה. ומוכח לכאורה שגם במ״ע בעינן שיאכל כדרך הנאתן. ובחולין (קב.) מייתי להך ברייתא, ופריך בשלמא אם מצה היא אין אדם יוצא י״ח בפסח, משום דלחם עוני אמר רחמנא, והאי לאו לחם הוא, אלא אם חמץ הוא ענוש כרת, אמאי והא אכילה כתיבה ביה. אמר ר״ל, אמר קרא נפש לרבות את השותה. וכתבו התוס׳ שם, דהוה מצי למימר גבי מצה נמי דאכילה כתיבא ביה.

אולם בתורת חיים שם (חולין קב.) כתב, ונראה דלא מצי למימר גבי מצה דאכילה כתיבה ביה, דהא דאמרינן גבי חמץ וחלב והא אכילה כתיבא ביה, לאו משום דשתיה מילתא אחריתי היא, דהא שתיה בכלל אכילה, וכמו שהקשו התוס׳, אלא משום דהיכא שהמחהו גרועי גרעיה, ואין דרך הנאתו בכך, שדרך הנאתו לאוכלו כמו שהוא בעין, וקי״ל בכל האיסורין שאין חייבים עליהם אלא כדרך הנאתן, ולהכי פריך והא אכילה כתיבא ביה, ונימא דלא מחייב משום דהוי שלא כדרך הנאתן, אבל גבי מצה דלאו בהנאה תליא מילתא, דהא מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואפי׳ בלע מצה יצא, אע״פ שלא נהנה ממנה, אף דאכילה כתיבא בה, אי לאו דאמר רחמנא לחם עוני הייתי אומר שגם בהמחהו וגמעו יוצא י״ח בפסח. ע״כ.

ומבואר יוצא מדבריו דבמ״ע דמצה יוצא י״ח גם בשלא כדרך הנאתה, ומשום דמצוות לאו ליהנות ניתנו. וא״כ אין הדבר פשוט כ״כ כדברי מרן החיד״א הנ״ל, וצריך ראיות לאפוקי מסברת התורת חיים הנ״ל.

ובשואל ומשיב תליתאה (ח״א ס״ס ז) כתב, ולפע״ד באמת שגוף ספיקו של המל״מ הוא משום דקי״ל מצוות לאו ליהנות ניתנו, והיינו דלא איכפת לן בהנאה כלל, שלא ניתנו אלא לעול על צואריהם. (ר״ה כה.).

וע״ע בתורת חיים שם (חולין קב.) שכתב, שבכל האיסורים קי״ל שאינו חייב עליהם עד שיאכל אותם דרך הנאה, כדאיתא בפסחים (כד:), אבל גבי מצה דלאו בהנאה תליא מילתא, שמצות לאו ליהנות ניתנו, ואפי׳ בלע מצה קי״ל שיצא, אע״פ שלא נהנה ממנה וכו׳. ומוכח דס״ל שבכל האיסורים שצריך לאוכלם דרך הנאה, אם בלע האיסור פטור, כיון שלא נהנה ממנו. ובאמת שמבואר בדברי רבינו מנוח (פ״א מהל׳ חמץ ה״א) להיפך, שכתב וז״ל: ״וה״ה שהבולע חמץ אע״פ שלא לעסו בפיו חייב, דילפינן ק״ו ממצה, ומה מצה שאם המחה אותה וגמעה לא יצא, אם בלע מצה יצא, חמץ שאם המחהו וגמעו חייב עליו כרת, אם בלעו לא כ״ש שחייב״. הא קמן שאפי׳ חמץ שדינו ככל האיסורים שאינו חייב עליו אלא כדרך הנאתו, שהרי נאמר בו לשון אכילה, וכמ״ש להדיא התוס׳ (פסחים כה.), וכ״כ הרמב״ם (יסודה״ת פ״ה ה״ח). מ״מ אם בלעו חייב עליו, וממילא ה״ה לכל האיסורים. ובנו״ב (קמא יו״ד סי׳ לה) כתב, ומה שרוצה התורת חיים לחדש, שהבולע דבר מאכל מקרי שלא כדה״נ, ולפ״ז יוצא לנו דין חדש, שחולה שאין בו סכנה מותר לבלוע כל איסורי תורה לרפואה, ואני אומר, הרי באיסורים שאינו לוקה עליהם אלא כדרך הנאתן, ואע״פ כן הבולע דבר איסור לוקה, ובחולין (קג:) לא משכחת לר״ל שלוקה משום אבר מן החי אלא רק בגרומיתא זעירתא שבלעו כולו כאחד. ואם יאמר דהתם כיון שהוא קטן דרך לבולעו, אף במצה חתיכה קטנה דרך בליעה, באופן שפשוט אצלי שבליעה מיקרי שפיר דרך הנאתן, ולכן אסור לבלוע איסורי תורה לרפואה במקום שאין סכנה. ואף הרמב״ם חשב כמה אופנים דמיקרו שלא כדה״נ, כגון שאכל חלב חי או שהמחהו וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו וכו׳, ולא חשב עמהם בולע איסור. ומוכח שבליעה הויא כדה״נ. עכת״ד.

[**ובשו״ת** חלקת יואב (חיו״ד סי׳ ט) כתב שמלבד הראיה מדין בלע מצה יצא, וש״מ דבליעה הוי כדה״נ, עוד יש ראיה לזה מכתובות (ל:) כגון שתחב לו חבירו בבית הבליעה, אלמא דהוי כדרך אכילה. ואמנם הצל״ח (ברכות לח.) כ׳ שבתרומה חייב אף בשלא כדה״נ, וכ״כ הקרבן העדה (פי״ד דשבת). ומה שקשה ע״ז ממנחות (ע.), כבר נשאל ע״ז מהר״ש לנדא בשו״ת נודע ביהודה (תנינא א״ח סי׳ קטו) ע״ש].

ובחי׳ הרש״ש (פסחים לה.) כתב ע״ד רש״י הנ״ל, לכאו׳ מכאן נפשט ספיקו של המל״מ שגם במ״ע בעינן שיהיה כדרך אכילתן. אולם בחולין (קב.) אמרינן דה״ט משום דלחם עוני אמר רחמנא. וע׳ בתוס׳ שם. ע״כ.

ובשו"ת דברי חיים (א"ח סי' כה) כתב, שנראה בודאי שאין יוצא י"ח מצה בשלא כדרך הנאתן, כדמוכח להדיא מרש"י בפסחים (לה.). הנ"ל. ושוב העיר מהסוגיא דחולין (קכ.). וכתב ליישב הסוגיא אליבא דרש"י.

ומהר"י נג'אר בספר שמחת יהודה על מס' כריתות (בדף כז. מהספר) כתב בשם עמיתו הגר"ש הכהן, שמדין המחהו וגמעו יש לפשוט ספיקו של המשל"מ, שהרי דברים ק"ו, איסורים שאם המחה אותם וגמעם כגון חמץ וחלב חייב, ושלא כדרך הנאתן פטור, אכילת מצה שאם המחה אותה וגמעה אינו יוצא בה, אינו דין שהאוכלה שלא כדרך הנאתן אינו יוצא בה י"ח. וע' להרהמ"ח מ"ש בזה. וסיים, ומיהו לפע"ד יש ראיה מפי' רש"י (פסחים לה.) גבי המחהו וגמעו, אם מצה היא אין אדם יוצא בה י"ח בפסח, משום דלאו דרך אכילה קא אכיל לה. ע"כ.

ועוד יש להעיר בזה ממ"ש הפמ"ג (סי' תעה א"א ס"ק יא), בהא דאמרינן בפסחים (קטו.) לא ליכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דמצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן, ואתי דרבנן ומבטל לדאורייתא. ומוכח שבזמן שהמרור היה מה"ת, היה מותר לכורכם ביחד ולאוכלם. והרי המרור מר, ואכילת המצה עמו הוי שלא כדרך הנאתן מחמת המרירות שעמה, וכמ"ש הרמב"ם שאם עירב עם האיסור דבר מר הוי שלא כדרך הנאתן. וצ"ל דמיירי בחזרת שראויה לאכילה. ע"כ.

וכדברים האלה כתב גם הגר"ש קלוגר בשו"ת קנאת סופרים (סי' סח). ע"ש.

אולם בשו"ת בית אפרים (חאו"ח סי' ה) כתב, ונראה דעד כאן לא קאמר הרמב"ם שעירוב דבר מר הוי שלא כדרך אכילה, אלא אם עירב ברותחין שנקלט טעם המרירות בגוף המאכל של האיסור, או שהוא תערובת לח בלח, כמ"ש הרמב"ם שם, כגון שעירב דבר מר ביין נסך, בכה"ג חשיב שפיר שלא כדרך הנאתן, אבל בכורך מצה ומרור ואוכל אותם ביחד, שאין המרירות נקלטת בגוף המצה, והמצה עמד טעמה בה, ואם היה בולעה כמות שהיא, היה טועם טעם מצה משובחת, שוב לא איכפת לן מה שע"י הלעיסה פלט המרור טעמו ונפגם טעם המצה, ואין בזה משום שלא כד"א, כיון שהמצוה עצמה נאכלת כדרך אכילה, וכל חד לחודיה קאי.

ולפ"ז דחיית הגר"ש קלוגר הנ"ל, אין לה מקום כלל, שהרי דין שלכד"א במצה הוא באופן שאין המצה ראויה בפ"ע, מפני שנתערב בה דבר מר ברותחין ונפגם טעמה, ושפיר ילפינן לה מדין המחהו וגמעו שאינו יוצא י"ח מצה. ואין שום חילוק ביניהם.

ולגבי ראיית השעה"מ מהירושלמי שהובא בתוס' קידושין (לה.) דאמאי לא נימא יבא עשה דמצה וידחה לא תעשה דחדש, ואם איתא הרי אפשר לקיים שניהם בשלא כדרך הנאתן, שידי מצה יצא, ועל איסור ל"ת דחדש לא עבר.

ובשו"ת יד אלעזר (סי' יח) הביא לדחות ראיה זו, דבאכילה אחת שיש בה גם עשה וגם לא תעשה, א"א לעשות שני הפכים בנושא אחד, שאם היא נחשבת אכילה לגבי מ"ע דמצה, חשיבא נמי אכילה לגבי לא תעשה דאיסור חדש, אף שהאכילה היא שלא כדרך הנאתן. וראיה לזה ממה שפסק הרמב"ם (פ"ה ממאכ"א ה"ו) האוכל גיד הנשה של נבילה או טריפה או של עולה חייב שתים, אחת משום גיד והאחת משום נבילה וכו', שמתוך שנכלל באיסור שאר גופה שהיה מותר, נכלל גם הגיד, ונוסף עליו איסור אחר. ע"כ. והרי הרמב"ם עצמו פסק (בפט"ו מה' מאכלות אסורות הי"ז) שאין בגידין בנותן טעם. וכתבו המפרשים, דכיון דאחשביה רחמנא לאכילת גיד, אחשביה גם לענין אכילת נבילה. וסיים, שכבר כתב לתרץ כן מר זקנו בעל אור חדש בקידושין (לח.). ע"כ.

וכן בשו"ת שבט סופר (חאו"ח סי' ר) הביא מכ"י קדשו של מר זקנו החת"ס, שכ' לדחות ראיות השעה"מ בזה, שי"ל שמכיון שיוצא י"ח באכילה שלא כדרך הנאתן משום דאחשביה, חייב גם משום לא תעשה דשבועה, וכן ל"ת דחדש, משום דאחשביה, וכמ"ש השעה"מ עצמו (פ"ח מהמ"א ה"ו), על מ"ש הרמב"ם שהאוכל גיד הנשה של נבילה או טריפה חייב שתים, אע"פ שאין בגידין בנ"ט, משום דרחמנא אחשביה ללקות עליו משום גיד הנשה. וה"נ לגבי מצות מצה שלא כדרך הנאתן, כשנלוה עמה איסור שבועה או איסור חדש, מגו דהויא אכילה לגבי מצוה, הויא אכילה לגבי האיסורים.

גם בשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' רלב) דרך בדרך הנ"ל. ומשום דבמ"ע שלא כדרך הנאתן, אם איתא שיוצא י"ח, זהו רק כשהמצוה לבדה, ומשום

דאיכא טעמא דאחשביה, משא״כ אם בנוסף על העשה יש כנגדו לא תעשה, ויאכל שלא כדרך הנאתן, אם נאמר שקיים מ״ע משום דאחשביה, הרי יעבור ג״כ על הל״ת וכו׳.

וע״ע בספר ערך שי (סי׳ תעד) שהביא הקושיא של הישועות יעקב, דאמאי לא קיימו המצוה דמצה בתערובת דבר מר, דהוי שלא כדרך הנאתן, וכתב, דה״ט דהמצוה אחשביה לאכילה, וממילא עובר גם בלא תעשה, וכעין מ״ש בהגמ״ר (חולין ה.), שקשר של תפלין אע״פ שצריך שיקשרנו בכל יום, הוי כקשר של קיימא, וחייבים עליו, הואיל והתורה החשיבתו לקשר. ע״ש.

והנה המל״מ שם (יסודה״ת פ״ה ה״ח) כתב וזת״ד: נסתפקתי באוכל דבר איסור אכילה גסה כגון שהיה שבע הרבה ואכלו, אם חייב, ויראה שאינו חייב, דהא קי״ל כל האיסורין אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, ופשיטא דאכילה גסה הוי שלא כדרך הנאתן. ומיהו יש לחלק בין היכא שהמאכל מצד עצמו אינו כדרך הנאתן, וכגון שעירב בו דבר מר או שאכלו רותח עד שנכוה גרונו, להיכא שאכלו אכילה גסה שהמאכל מצד עצמו הוי כדרך הנאתן, אלא שהשינוי בא מצד האדם האוכל שהוא קץ במזונו. אך ביומא (פ:) איתא, אמר ר״ל האוכל אכילה גסה ביוהכ״פ פטור, מ״ט אשר לא תעונה כתיב, פרט למזיק. ויש לדחות, דשאני התם דביתובי דעתא תליא מילתא. ושו״ר שחילוק זה אינו, דהא אמרינן התם, ואמר ר״ל זר שאכל תרומה אכילה גסה משלם את הקרן ולא את החומש, שנא׳ לא יאכל פרט למזיק. הרי שבמקום שכתוב אכילה, ממעטינן אכילה גסה. ובנזיר (כג.) זה שאכלו אכילה גסה, ופושעים יכשלו בם, הנה מבואר שבפסח שכתוב בו ואכלו את הבשר בלילה הזה, אם אכלו אכילה גסה לא יצא י״ח. וביבמות (מ.) הקשו בגמ׳ בפשיטות ואכילה גסה מי שמה אכילה וכו׳. וכן בב״ק (קי.) והא אכילה גסה לאו כלום היא. וא״כ ה״ה לכל מקום שנאמר לא תאכל אם אכלו אכילה גסה פטור. ומיהו נ״ל דבב״ח ובכלאי הכרם שחייב עליהם גם בשלא כדרך הנאתן, משום דלא כתיב בהו אכילה, ה״נ לוקה עליהם אם אכלם אכילה גסה. ע״כ.

ולכאו׳ קשה א״כ מה נסתפק המל״מ לאחר מכן בדין האוכל מצה או קרבן פסח שלא כדרך הנאתן אם יצא י״ח, תפשוט ליה מדין אכילה גסה במכ״ש, השתא אכילה גסה שהמאכל מצד עצמו ראוי הוא, אלא שהשינוי הוא רק מצד האדם האוכלו שהוא קץ במזונו, אע״פ כן לא יצא י״ח, דאכילה גסה לאו כלום היא, האוכל שלא כדרך הנאתן שהמאכל מצד עצמו אינו ראוי, לא כ״ש שלא יצא.

וכן תמה בשו״ת נחפה בכסף, על המל״מ, והובא בברכ״י (סי׳ תעה סק״ד), וכתב ע״ז, ולפע״ד נראה שאע״פ שהיא ראיה מ״מ לא מיקרי שדין שלא כדרך הנאתן מפורש לגבי מ״ע. ע״כ.

אולם נראה שיש פנים לומר שאדרבה האוכל אכילה גסה עד שקץ במזונו הוא גרוע יותר מאדם האוכל שלא כדרך הנאתן, שיש בו עכ״פ הנאת מעיו, והוא ראוי לבילה, ולכן י״ל שיצא י״ח המצוה בשלא כדרך הנאתן. תדע שהרי לדעת הרשב״א וה״ה באיסורין האוכל שלא כדרך הנאתן עובר על איסור תורה, כדין חצי שיעור, אלא שאינו לוקה, ואע״פ כן לכל הדעות אכילה גסה לאו כלום היא, ואיסורו רק מדרבנן. וממילא אין לפשוט דין אכילה שלא כדרך הנאתן במ״ע, מדין אכילה גסה שאינו יוצא י״ח. וכן יש להביא ראיה נוספת ממ״ש בשו״ת שאג״א (סי׳ עו) שהאוכל ביוהכ״פ אכילה שלא כדרך הנאתו חייב, שאע״פ שכל האיסורין אכילה כתיב בהו, ביוהכ״פ לא נאמר לשון אכילה, אלא תענו את נפשותיכם, וכן נאמר כל הנפש אשר לא תעונה וגו׳, אפי׳ אכל שלא כדרך הנאתן חייב. וביומא (פ:) לא פטרינן אלא האוכל אכילה גסה ביוה״כ משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, אבל באוכל שלא כדרך הנאתן שאינו מזיק, הא ודאי דחייב. נמצא שאכילה גסה גרועה יותר משלא כדרך הנאתן, ומעתה אין ללמוד דין האוכל שלא כדרך הנאתן במ״ע שלא יצא י״ח, מדין האוכל אכילה גסה עד שהוא קץ במזונו שאינו יוצא י״ח. ואף שהמל״מ עצמו בספק שנסתפק בדין האוכל איסור אכילה גסה כתב לחלק לאידך גיסא, לא קשיא מידי, דזיל הכא קא מדחי ליה וזיל הכא קא מדחי ליה.

ובשרשי הים (ח״ב דף קטו:) תמה על המל״מ, שגם הוא כתב לתמוה על המשל״מ שנסתפק אם יוצאים י״ח מצה וקרבן פסח בשלא כדרך הנאתן, דמה נסתפק בזה מאחר שהוא עצמו הוכיח מקודם לכן שאין לחלק בין אכילה גסה לשלא כדרך הנאתן דבכולהו לא מקרי אכילה, והוכיח ג״כ מנזיר (כג.)

שאין חילוק בין ל״ת למ״ע, א״כ ה״ה לגבי שלא כדרך הנאתן. וצ״ע.

והגאון ר׳ יעקב פיתוסי בספר ברית יעקב (דרוש יח) הוכיח מיבמות (מ.) דקאמר, וכ״ת רצה לשם אכילה גסה אוכלה, והאמר ר״ל האוכל אכילה גסה ביוה״כ פטור, ואם איתא דבמ״ע לא בעינן כדרך הנאתן, נימא דהכי קאמר רצה שלא כדרך אכילה, דאף דבל״ת לא שמה אכילה, במ״ע שמה אכילה, אלא ודאי שאין חילוק בזה.

וכן העיר מהר״ש לנדא בשו״ת נו״ב (או״ח סי׳ קטו), וכתב דשאני אכילה גסה דגלי לן קרא דלא חשיבא אכילה בדין יוה״כ ובדין תרומה, וילפינן מנייהו לכל דבר, ואף במ״ע, משא״כ בשלא כדרך הנאתן דטעמא הוי משום שלא נהנה, משא״כ במ״ע שיש סברא לומר שא״צ ליהנות ממנה שמצות לא ליהנות ממנו. עכת״ד.

ובשו״ת נחלת בנימין (סי׳ קיח) כתב להסביר עוד טעם לחלק בזה בין מ״ע למצות לא תעשה, ע״פ מ״ש הרמב״ם (בפ״ה מהלכות שבועות ה״ה): ״שבועה שלא אוכל ואכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה פטור. שבועה שאוכל ואכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה פטור, שיצא י״ח אכילה בהם, שמאחר שהם חשובים אצלו אכילתם שמה אכילה״. והר״ן תמה ע״ז, דממה נפשך אם בדין שבועה שיאכל ואכל דברים שאינם ראויים לאכילה אחשבינהו ולהכי פטור, ה״נ נימא בנשבע שלא יאכל שיהיה חייב שהרי אחשבינהו ועבר על שבועתו. ותירץ הלח״מ שם שדוקא גבי שבועה שאוכל ואכל דברים שאינם ראויים לאכילה, אמרי׳ דאחשבינהו לאכילה לקיים שבועתו, אבל גבי שבועה שלא אוכל לא אמרינן הכי, דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, וכיון שנשבע תחלה שלא יאכל גילה דעתו שאותה אכילה שיאכל אח״כ אינה חשובה עליו. ע״ש. וה״נ לענין אכילת איסור שלא כדרך הנאתן אמרינן דודאי לא אחשביה, דלא מחזקינן ליה ברשע, אבל במ״ע כגון מצה וקרבן פסח אמרינן אחשביה לקיים המצוה. ודוקא כשהחסרון מצד המאכל, דהיינו שלא כדרך הנאתן שעירב בו דבר מר, שייך לומר במ״ע דאחשביה, אבל אכילה גסה שהוא קץ במזונו ונפש שבעה תבוס נופת, לא שייך לומר דאחשביה, שנפשו קצה באכילתו, ומש״ה פשיטא ליה להמל״מ שאין חילוק בדין אכילה גסה בין מ״ע למצות ל״ת. ע״כ.

והנה בפסחים (קטו:) איתא, אמר רבא בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא, בלע מצה ומרור ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא. כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא. ופירש רשב״ם, כרכן לשניהם יחדיו בסיב הגדל סביב הדקל, לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיו לא זה ולא זה וכזורק אבן לחמת דמי. ע״כ. וכ״כ המאירי שם (וע״ע בתוס׳ סוטה יח. ד״ה בעי רבא). והר״ן שם כתב, דה״ט דלא יצא, לפי שאין דרך אכילה בכך. וכ״כ מרן הש״ע (סי׳ תעה ס״ג). ומוכח מדברי הר״ן ומרן, שגם במ״ע בעינן שיהיה כדרך אכילה. ומרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תעה סק״ד) העיר מדברי רשב״ם על ספיקו של המל״מ הנ״ל. וכן בפמ״ג (א״א ס״ק יא). אולם בס׳ ארץ יהודה (דף י) כתב די״ל דאיכא רבותא טפי בכרכן בסיב ובלען, שאף שאין באכילתו שום צער לא יצא, וא״צ לומר בשלא כדה״נ כגון שנכוה גרונו בדבר חם או בתערובת דבר מר שלא יצא.

גם באיסורי לאוין אם כרכן בסיב, הוי שלא כדרך הנאתו ופטור

והנה המל״מ (מאכל״א יד, יב) כתב, נסתפקתי בהא דקי״ל בלע מצה יצא, שא״צ שיטעום בפיו טעם מצה. ומ״מ אם כרכה בסיב ובלעה לא יצא, דבעינן שתגע המצה בפיו ובגרונו, האם גם באיסורים, כגון שכרך דבר איסור בסיב ובלעו, נאמר שיהיה פטור, שכשם שבמ״ע דרחמנא אמר תאכל, אם כרכה בסיב לא יצא, דלא חשיבא אכילה, לפי שלא נגעה בגרונו, ה״נ באיסורין דרחמנא אמר לא תאכל, אם כרכן בסיב ובלען לא עבר אהורמנא דמלכא. ולכאורה נ״ל שהדין שוה. אלא שלא ידעתי למה בגמ׳ הביאו ד״ז במ״ע, ולא באיסור ל״ת. וכעת לא מצאתי ד״ז מפורש. ע״כ. ולפמ״ש הר״ן והש״ע שאין דרך אכילתן בכך, ה״ז בכלל דין שלא כדה״נ, והוא שוה גם בכל האיסורים.

וכ״כ בהגהות זר זהב על האיסור והיתר (סי׳ לב אות י) דמוכח מכאן דה״ה לכל האיסורים, ולכן נראה שיש להתיר לחולה שאב״ס לבלוע איסור לרפואתו בקפסולות, כיון דהוי שלא כדה״נ. וכן יש לפשוט עפ״ד הר״ן והש״ע ספקו של המל״מ בהל׳ יסוה״ת אם יוצא י״ח מ״ע בשלא כדה״נ, שלפי

הטעם שהוא משום שאין דרך אכילה בכך, ש"מ שאינו יוצא י"ח בשלא כדה"נ. ע"ש.

ולכאו' גם לפירוש רשב"ם, ע"פ דברי הברכ"י, נראה דאדרבה כרכן בסיב גרע טפי משלא כדה"נ, וכמ"ש האחרונים הנ"ל ותפשוט מינה ספיקו של המל"מ בהל' מאכלות אסורות הנ"ל, שגם לגבי איסורים שכרכן בסיב ובלען פטור.

ובשו"ת ברית יעקב (א"ח סי' מא) העיר ע"ז מהירושלמי (פ"ג דשבועות ה"ג), שבועה שלא אוכל פת וכו' וכרכה בעלי גפנים ובעלי קנים חייב. ופי' הפני משה דקמ"ל דאע"ג דכרכה במידי דלאו אכילה, חייב. וכתב לתרץ ע"פ מ"ש מהרש"ל ומהרש"א (שבועות כג:) דלר"ש דס"ל כל שהוא למכות, ה"ה שחייב בשלא כדה"נ, וא"כ י"ל דהירוש' קאי אליבא דר"ש. ע"ש. ובאמת שכבר עמד המשל"מ ע"ד הירוש', וכתב שיש ט"ס בירוש' וכתב להגיהו ולפרשו. ע"ש.

[**ובשו"ת** מחזה אברהם (סי' קכט) כתב, דכרכן בסיב ובלען שאני, שאין דרך אכילה בכך גרע משלא כדה"נ, שבטלה דעתו אצל כל אדם. וע"ע בשו"ת כתב סופר (א"ח ס"ס צז) שהוכיח שמאכל של היתר אינו חוצץ למאכל של איסור, מקו' הירושלמי (בתוס' קידושין לח.) אמאי לא ניתי עשה דמצה וידחה ל"ת של חדש, ואם איתא, הרי אפשר לקיים המצוה בלי דיחוי ל"ת, באופן שיאכל המצה כרוכה במרור. ויל"ד, דבכה"ג אמרינן מגו שאין המרור חוצץ לגבי המצוה דמצה, אינו חוצץ גם לגבי איסור חדש. אבל בעלמא י"ל דחוצץ. וע"ע בשו"ת ספר יהושע (סי' יז) בשם הגאון ר' יצחק הלוי איש הורוויץ, שיכלו ליקח מרור עם המצה, דקי"ל מצות אין מבטלות זו את זו, ולזה עד השיעור הוי מצוה, והיותר נתבטל במרור. ובשו"ת גור אריה יהודה (חיו"ד סי' נז) שדי נרגא בתירוץ זה].

ובשו"ת נהרי אפרסמון (דף יט.), הביא בשם האור חדש (פסחים קכ.) שאפי' אם נאמר שבשאר מ"ע יוצא י"ח בשלא כדה"נ, מ"מ באכילת מצה אינו יוצא י"ח אלא כדה"נ, דהא לגבי איסור חמץ אינו לוקה עליו אלא כדה"נ, דהא כתיב ביה אכילה, הילכך ילפינן בהיקש, לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות, שגם במצה אינו יוצא אלא כדה"נ, וכעין מאי דדרשינן (בפסחים לה.) דבעינן מצה מאותם דברים הבאים לידי חימוץ וכו'. ע"ש.

ואף שאין לדרוש דרשות מדעתינו, כאן שהסברא מכרעת כן, וכמ"ש המשל"מ, ויש ראיה לדבריו מהר"ן וממרן הש"ע. וכ"כ השעה"מ ושאר אחרונים, עבדינן לה סמוכים ע"פ ההיקש הנ"ל.

והנה במנחות (צט:) תנן, שעיר של יוה"כ היה נאכל לערב, והבבליים אוכלים אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה. ופרש"י, כשחל יוה"כ בער"ש. וכתבו התוס' שם (ק.), דה"ט שלפי שלא עלו בימי עזרא, וכדאמרי' ביומא (ט:), ומה שהיו מזכירים אותם לגנאי על שאוכלים את השעיר חי, אע"ג דמצוה קא עבדי שלא יבוא לידי נותר, לפי שהרגילו עצמם לאכול אותו חי אף בכל השנים, דמחזי כרעבתנותא. ע"כ. וממה שאמרו דמצוה קא עבדי שלא יבוא לידי נותר, משמע דלא מקיימי מצות אכילת קדשים בכה"ג. ומשום דהוי שלא כדרך אכילה. וכדאמרי' בפסחים (כד:) שהאוכל חלב חי פטור, משום דהוי שלא כדה"נ.

ולפ"ז צ"ל דמה שהקשו בפסחים (עא.), והלא שעירי רגלים חי נאכלים צלי אין נאכלים, ושמחה בחי ליכא, ופי' רש"י, שאם בא לאוכלו בשבת א"א לאוכלו אלא חי שאין צלייתו ובישולו דוחה שבת, ואין שמחה בבשר חי. ע"ש. הומ"ל שגם מצות אכילת קדשים אינם מקיימים, ולאו דוקא מצות שמחה, ולרבותא קאמר שאפי' את"ל דמקיימי בהכי מצות אכילת קדשים, מ"מ שמחה מיהא ליכא בודאי.

ובשו"ת חזון נחום (דף קיד.) כתב ליישב ע"פ הירושלמי (תרומות פ"ד ה"ד), לך נתתים למשחה, לשמחה, מבואר יוצא שבכלל למשחה, הוא לשמחה, וא"כ היינו דמקשה הש"ס דשמחה בחי ליכא, ומשום דהיינו הך דלמשחה ולשמחה חדא הוא, ולעולם שאינו מקיים מצות אכילת קדשים, דבעינן בהו למשחה. ע"ש.

וכן דייק הרש"ש (מנחות ק.) מהתוס', דמשמע שבאמת לא מקיימי מ"ע באכילה כזאת שהיא שלא כדרך אכילה. ואף שאצלם היא דרך אכילה לא מהני. ובזה נפשט ספיקו של המל"מ, אם יוצא י"ח אכילת מצה וקרבן פסח בשלא כדרך אכילתן, ומהא מוכח שאין יוצאים י"ח בכה"ג. ולפ"ז מ"ש התוס' לפי שהרגילו עצמם לאוכלו חי בכל השנים ומחזי כרעבתנותא, עדיפא הו"ל למימר משום דלא מקיימי המ"ע. ע"כ.

גם בשו״ת עמודי אש (סי׳ ד סוף כלל א) הביא בשם האור חדש (פסחים צח.), שהעיר לפשוט ספקו של המל״מ הנ״ל, מהא דפריך בנזיר (כט.) לר׳ יוסי בר חנינא דאמר כדי לחנכו במצות, והא כי מיטמא מייתי קרבן צפורים ואכיל כהן מליקה. ומאי קושיא, אימא שאוכלו שלא כדה״נ, אלא ודאי דלא מהני. וכתב ע״ז, שאין כאן ראיה, שאע״פ שבשאר מ״ע יוצא י״ח בשלא כדה״נ, מ״מ באכילת קדשים דכתיב בהו למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, לא יצא. ע״ש.

ומעתה אין ראיה מהתוס׳ (מנחות ק.) שאין יוצאים י״ח בבשר חי שהוא שלא כדרך אכילה, לדין מצה ופסח, דשאני התם דבעינן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, הילכך לא יצאו בזה י״ח אכילת קדשים, אלא שעשו כן כדי שלא יבוא לידי נותר, משא״כ מצה וקרבן פסח.

והנה רש״י בפסחים (פו.) פירש, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כשהגיע זמן להפטר מן הסעודה דהיינו אחר הפסח, שהוא נאכל באחרונה על השבע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקי״ל (חולין קלב.) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, אין נפטרים ע״י אפיקומן. ע״כ. וכן פירש רשב״ם בפסחים (קיט:). וכ״כ בתוס׳ הרא״ש הוריות (י:). אבל התוס׳ (פסחים ע. קב.) כתבו בשם ריב״א, דמשמע בירושלמי (פ״ו דפסחים ה״ד) דהא דהפסח נאכל על השובע הוא רק מדרבנן, גזירה משום שבירת עצם, שאם לא היה בא על השובע, מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות היה בא לידי שבירתם. ועכ״פ ספיקו של המל״מ (בפ״ה מיסודי התורה) בענין קרבן פסח אם יוצא שלא כדה״נ, אזיל לשיטת התוס׳ זבחים (עה:) שאין דין למשחה לגדולה אלא במתנות כהונה, ולא בפסח.

ובשו״ת מהרש״ם (ח״ג סי׳ ט) כתב, וכשאני לעצמי יש לי לדון שאפי׳ אם נאמר שבמצה יוצא שלא כדרך אכילה, מ״מ בפסח לא יצא, לפמ״ש רש״י בפסחים (פו.), ורשב״ם (שם קיט:) שבפסח ג״כ בעינן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, ומוכח ביומא (יד.) שזה מעכב אף בדיעבד, א״כ פשוט שלא יצא בשלא כדרך אכילה, שעכ״פ אין זה כדרך שהמלכים אוכלים. ע״ש.

גם בשו״ת התעוררות תשובה (ח״א סי׳ ריד) כתב להעיר כן שבפסח בעינן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, והוסיף, שה״ה גם למצה שאינו יוצא בה כשלא כדה״נ, מכיון שהמצה הוקשה לפסח (פסחים קכ:) ואין היקש למחצה.

עוד יש להוכיח מהא דאמרינן בר״ה (כט.), כל הברכות כולן אע״פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם יצא אינו מוציא. ופירש רש״י, שברכת המצות אע״פ שיצא מוציא שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות, אבל ברכת הנהנין שאינה חובה על האדם, דלא לתהני ולא לבריך, אינו מוציא. בעי רבא, ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו, כיון דחובה הוא מפיק, או דילמא ברכה לאו חובה היא וכו׳. ופירש רש״י, ברכת על אכילת מצה וברכת הקידוש לא תבעי לך דחובה נינהו ושפיר מפיק, אלא ברכת המוציא וברכת היין מבעיא לן שאינן באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום וא״א ליהנות בלא ברכה, ואי נמי לא טעים איהו, א״א דלא יהיב לחד מנייהו למטעם, ובעי ברכה. ופשיטא שמכיון שא״א בלא הנאה מהם, והנאה א״א בלא ברכה, נמצאת המצוה תלויה בברכת ההנאה ושפיר מפיק. ע״כ. ואם איתא שאפשר לצאת י״ח מצה כשלא בדה״נ, א״כ אין שום הכרח לברכת הנהנין, שהאוכל שלא כדרך הנאתו כגון בתערובת דבר מר שאין החיך נהנה א״צ לברך. א״ו דבעינן שיהיה כדה״נ.

אלא שמברכת היין של קידוש היום אין ראיה, משום, שקידוש היום במקום סעודה ילפינן מדכתיב וקראת לשבת עונג, וכמ״ש הראשונים, הילכך צריך שיהיה היין או הפת של הקידוש לעונג וכדה״נ. וכמ״ש הקובץ על יד (בפ״ה מיסוה״ת ה״ח), אבל הראיה מברכת הנהנין של המצה ראיה נכונה היא.

ולענין הלכה נראה, דאף שהמל״מ עצמו ס״ל שאף במ״ע כגון מצה וקרבן פסח בעינן שיהיה כדרך הנאתן, וכ״כ השעה״מ להוכיח בראיות שכן הדין. וכן הסכים בברכ״י (סי׳ תעה סק״ד).

וכן העלה בשו״ת כתב סופר (סי׳ צו) שאין יוצאים י״ח אכילת מצה בליל פסח, וי״ח כזית פת של ליל חג הסוכות בשלא כדה״נ. וכ״ש מצות אכילה של עונג שבת ושמחת יו״ט ופורים. ע״ש. וכ״ד רבים וכן שלמים מהאחרונים. מ״מ מכיון שנראה שהתורת חיים (חולין קב.) ס״ל שבמ״ע יוצא

כח. מי שהרופאים קובעים שאכילת המצה מזיקה לבריאותו ועלולה להביאו לידי חולי, אפילו אין בו סכנה, לא יאכל מצה כלל, והוא הדין באכילת מרור. ואם רצה להחמיר על עצמו, על כל פנים לא יברך על אכילת מצה. ואם הרופאים הסכימו שיאכל מעט מצה, ראוי לו להחמיר לאכול חצי שיעור, או לאכול שיעור שמונה עשרה גרם של מצה ומרור. ואם אי אפשר לו גם בזה, יאכל כל שהוא [באופן שאז לא יפול למשכב], אך לא יברך על חצי שיעור. ואם הרופאים מסתפקים בדבר אם יחלה ויפול למשכב מחמת אכילת המצה, יאכל כזית מצה בברכה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. וברור מאד שכל זה באופן שאין חשש סכנה כלל, אבל במקום חשש סכנה, אפילו אם הרופאים מסופקים בדבר, אסור לו להכניס עצמו במקום חשש סכנה. ואם עבר ואכל בברכה, מלבד דברכתו הויא לבטלה, אלא גם עצם המצוה יש בה משום מצוה הבאה בעבירה. כח)

אף בשלא כדה"נ, וכן הבינו הרבה אחרונים בכוונתו, וכ"ד החת"ס [הובא בשו"ת שבט סופר (א"ח סי' ו). וע"ע בשו"ת חתם סופר (א"ח סי' קלז ד"ה וקרוב)], לפיכך אם אכל מצה בשלא כדה"נ, אפי' הפסיק בדברים לאחר מכן, חוזר ואוכל כזית מצה כדרך הנאתו בלי ברכה שנית, כדי לחוש לסברת התורת חיים והחת"ס.

וכן אם נזדמנה לו מצה בתערובת דבר מר, ואין לו מצה אחרת, נכון לחוש לסברת התורת חיים והחת"ס לאכול כזית מצה ממנה בלא ברכה. דקי"ל סב"ל, אפי' בסברת מיעוט פוסקים נגד הרוב וכדמוכח בב"י (ס"ס רצט). וכ"כ כמה אחרונים. [ע' בשו"ת יבי"א ח"א חאו"ח סי' יב אות טז. וח"ג סי' טז אות ז. ע"ש].

דין חולה ומצטער במצה ומרור ושאר מצוות

כח) הנה אף שמצינו שהמצטער פטור מן הסוכה (סוכה כה. כו.), הא ודאי שמדין מצטער וחולה שפטורין מן הסוכה לא ילפינן לעלמא, דשאני התם דכתיב תשבו כעין תדורו. ובספר המכתם (סוכה כו.) **ובאר"ח** (הלכות סוכה אות לב), **ובכל־בו** (סי' פד) כתבו בשם הר"ש מלוניל, שבלילה הראשון של חג הסוכות, שהכתוב קבעו חובה בגזרה שוה דט"ו ט"ו מחג המצות, גם המצטער חייב בסוכה, ולא פטרוהו אלא בשאר ימים משום דתשבו כעין תדורו בעינן. ע"ש. וכ"כ המאירי שם בשם חכמי לוניל. וכ"כ הרא"ש (ברכות פ"ז ס"ס כג) בשם רבינו יהודה. וע"ע **בתוס'** (ברכות מט:). **ורבינו מנוח** (ריש פ"ב מהל' סוכה).

ומיהו מרן הש"ע לא ס"ל הכי, ולכן השמיט דבר זה מהש"ע. וכמ"ש הגר"א (סי' תרלט ס"ק כב) דה"ט של הש"ע שהשמיטו לפי שהרשב"א והסמ"ג והאו"ז חולקים ע"ז, וס"ל שהמצטער פטור גם בלילה הראשון. ע"ש.

ולכאורה נראה שאף לדעת האומרים שמצטער חייב בלילה הראשון, מ"מ חולה פטור לגמרי. אלא שא"כ תקשה דמאי פריך בגמ' אהא דרבא דמצטער פטור מן הסוכה, ממתני' דתנן חולים, חולה אין מצטער לא, נימא דמתני' מיירי בלילה הראשון, שאף שמצטער חייב חולה פטור. וכבר עמד בזה הא"ר (סק"ח). ותירץ דהכי פריך דליתני נמי מצטער ובשאר לילות, וכדתני בסיפא אוכלים ושותים עראי חוץ לסוכה, ובע"כ שאין זה בלילה הראשון, שאז חייב אפי' בכזית. א"נ אפשר שבאמת גם חולה חייב בלילה הא' בסוכה, ומצטער לאו דוקא, דזיל בתר טעמא דליף ט"ו ט"ו מחג המצות. עכת"ד.

והברכ"י (סי' תרט סק"ה) עמד ג"כ בקושיא הנ"ל, וכתב לתרץ באופן אחר, וסיים שמלשון הארחות חיים והכלבו משמע דדוקא מצטער, אבל חולה פטור גם בלילה הא'. ובשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות צב) הניף ידו שנית, וצידד לחייב, משום דאזלינן בתר טעמא, ושכן משמע קצת מדברי רבינו מנוח. ומ"מ אף את"ל שגם חולה חייב בלילה הראשון, יש לחלק בין אם הוא כבר חולה, ויש לו צער לאכול בסוכה, ובין מי שע"י אכילתו בסוכה יחלה ויפול למשכב שי"ל שבזה אין חיוב כלל אפי' בלילה הראשון. ועיין להלן.

וזה דלא כמ״ש בשו״ת בשמים ראש (סי׳ צד), שנשאל, באשה שאינה יכולה לסבול אכילת מרור, שהוא התמכא, [במקום שאין חזרת מצויה שם], וכשתאכל כזית מן התמכא תפול למשכב ותחלה יום או יומים, האם בכל זאת חייבת באכילת מרור. והשיב, שפטור אפי׳ ממצה שהיא דאו׳ בזה״ז, דאמרינן בסוכה חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה, ולא חולה שיש בו סכנה אלא אפי׳ חולה שאין בו סכנה. ולאו דוקא סוכה שאפי׳ מצטער בעלמא פטור ממנה, דתשבו כעין תדורו בעינן, אלא להכי נקיט חולה שאב״ס למילף מיניה בעלמא, שהתורה לחיים ניתנה, ואין זה דרכי נועם. ועוד, דהאי נמי מצוה גדולה היא להברות את גופו מכל חולי, ועוסק במצוה הוא, ופטור משאר מ״ע. ולא נאמרה סכנה אלא לעבור על איסורא דאורייתא וכו׳. וכל כה״ג א״צ הבריא להביא את עצמו לידי מדה זו לחלות וליפול למשכב, ואיסורא נמי איכא לחבול בעצמו, וההיא דר׳ יוחנן (ולפנינו בירושלמי פרק ע״פ איתא רבי יונה) דהוה חזיק רישיה מדבחא ועד עצרתא, י״ל דדוקא ארבע כוסות דחביבא להו משום פרסומי ניסא, אע״ג דאכיל מצה ומרור ואמר הגדה, ואף גם צערא בעלמא הוא, אי נמי ר׳ יוחנן מדת חסידות הוא דעבד, שכן ראוי לתופסי התורה וראשיה העומדים על העם להחמיר על עצמם וכו׳. ולא הוצרכו לפטור מחמת הסכנה אלא באיסורי תורה, הא למה הדבר דומה לכותבי סתו״מ שפטורים מק״ש ומן התפלה ומן התפילין וכו׳, וראוי לתופשי תורה וראשים העומדים על העם לחזק עצמן בעניני מצוות, ולהחמיר על עצמן, ואף בזו לא כל המקומות והענינים שוים, ופעמים נהפוך הוא, שהחכם צריך להקל על עצמו יותר, כדי שיהיה שכלו בריא ושלם יותר. וסיים שם, תשובה זו מצאתי בבית גנזיו של הרב הגדול רבי יצחק בן לב, כשהתאכסנתי אצלו, והיא ארוכה כפליים, ותירץ דברי התלמוד הנראים כסותרים, וחתום ישעיה ברבי אבא. עכת״ד. [ולגבי פרסומי ניסא, הנה מבואר בסי׳ תעב (סעיף טז), שעני המתפרנס מן הצדקה ואין לו לד׳ כוסות, ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לד׳ כוסות, ואילו בשאר מצות, כגון אתרוג, קיי״ל בש״ע (סי׳ תרנו) בהגה, שאל יבזבז יותר מחומש, וא״כ ה״ה למצה ומרור, אלמא דמצות ד׳ כוסות עדיפא להו יותר ממצה ומרור. (וראה בשו״ת חזו״ע ח״א סי׳ ד)].

אולם צ״ע דהא לא שייך דין מצטער אלא גבי סוכה, דשאני התם דגלי קרא תשבו כעין תדורו. אבל אין לפטור משום מצוה בשל מה שהאדם מצטער, וראה בעין יצחק א׳ בכללי הראשונים שכתבנו לדון אם דברי הרב בשמים ראש מוסמכים, כי יצאו עליו עוררין. ובספר הברית למוהר״ר פנחס אליהו מוילנא כתב, דהספר כולו אינו להרא״ש, ולאו לקמאי הוא, רק הגאון רבי שאול הוא שחיברו ותלה עצמו באילן גדול, ולפעמים כותבים דבריהם בשם איזה קדמון בפנים, והמה עושים פירוש על דבריו, ובאמת רפאים ישבו בה לפנים, הוא הוא בעצמו פנימי וחיצון, בקהל רפאים כספר בשמים ראש שחיבר בעל כסא דהרסנא ולא הרא״ש. ע״כ.

ובשו״ת כרך של רומי (סי׳ יד) האריך הרחיב להעמיד דברי ה׳ בשמים ראש. ושם (דמ״ח ע״ג) הטיח דברים קשים כלפי הארז אשר בלבנון, הגאון חת״ס, שאיך יהיה כח לאחרון שבדורינו להחליט זאת, ולדבר גבוהה גבוהה מבלי הביא בידו עשרת אלפים גמלים נושאים ראיות וכו׳. ולא לחפות דברים אשר לא כן על הספר בשמים ראש, בלי משען ומשענה, כמו שעשה החת״ס המכה אר״ש בשבט פיו, בראיה חלושה ומילי דחסידותא, ממעשה דר״ח בן תרדיון וכו׳. ע״ש. וכתב עליו בשו״ת יבי״א ח״ב (יו״ד סי׳ כד), והנה ברוב קנאתו לש״ש מפיו לפידים יהלוכו כלפי אור העולם רבינו החת״ס, האחרון בזמן וראשון במעלה, לכל דבר שבקדושה, כנודע. אולם עמו הסליחה, כי חוץ מתשובה זו של הבשמים ראש, ישנם כמה דברים זרים ומוזרים בשו״ת בשמים ראש, אשר לא יאומן כי יסופר שיצאו מפ״ק של רבותינו הראשונים כמלאכים. וכבר לעזה כל המדינה (או המדינות) על הרב המו״ל ר׳ שאול ברלין ז״ל בזה. וכן האריך הרחיב הגאון מהר״ם בנעט בשו״ת פרשת מרדכי (חאו״ח סי׳ ה), וערך תשובה נמרצת לאבי המו״ל הוא הגאון ר׳ צבי הירש ברלין זצ״ל. והתמרמר מאד נגד הס׳ בשמים ראש ועורכו, באף ובחמה ובקצף גדול. ע״ש. וכן בספר הברית [הנ״ל] כ׳ שספר בשמים ראש חיבר בעל כסא דהרסנא ולא הרא״ש. ע״כ. ובטח הגיעה השמועה אל גאון עוז החת״ס, ולכן חרץ משפט עליו גם מזה. ורגלים לדבר. והיתה העלמה מעיני הרב כרך של רומי הנ״ל. ואמנם

החיד״א נראה שנוטה לבטוליה לקלא דלא פסיק הנ״ל. ולכן הני מילי מעלייתא דאית ביה דרשינן מיניה, ויש לבדוק כל תשובה לגופו של דבר על פי דברי רבותינו הקדמונים. וראה מה שכתבנו בזה בעין יצחק בכללי הראשונים.

ועכ״פ לענין מצטער נראה מדברי רוה״פ דלא שייך פטור מצטער אלא בסוכה, ולא בשאר מצוות.

אולם בלקט יושר (עמוד פה) הביא תשובת רבו בעל תה״ד, אודות אשה שרגילה להיות אנושה שקוראים בל״א אומעכטיג (מרה שחורה) אפי׳ כשהיא בריאה, וכ״ש עתה שהיתה חולה וחלושה מאד, שיש לחוש פן תחזור ח״ו לחוליה, שנראה שאינה מחוייבת כלל באכילת מצה ומרור, וראיה לזה ממ״ש הרא״ש (פרק מי שמתו סי׳ לא) בשם הירוש׳, דר׳ יוחנן לא הוה מנח תפילין כל השנה רק מער״פ לער״פ, וכדהוה מנח, הוה חזיק רישיה מפסחא ועד עצרתא, פירוש, שלפי שהיה חושש לראשו מן הקרירות, היה ירא להניח תפלין כל השנה וכו׳, אלמא שאע״פ שמי שאינו מניח תפלין עובר בכל יום בח׳ מ״ע, אע״פ כן לא היה חושש לזה, משום חשש חוליו. וה״ה לנ״ד. ואע״ג דאיתא נמי בירוש׳ דר׳ יונה כד הוה שתי ד׳ כוסות הוה חזיק רישיה מפסח ועד עצרת, אלמא דלא היה מונע עצמו מחיוב ד׳ כוסות, וכ״ש בשביל מצה, ואף ר׳ יוחנן היה מניח תפלין בער״פ, אף דהוה חזיק רישיה וכו׳, כדי לקיים המצוה לכל הפחות פעם אחת, מ״מ י״ל דדוקא בכה״ג דאפשר שלא היה כואב ומחליש אותם כ״כ ביותר, לר׳ יוחנן פעם אחת בשנה, וכן ר׳ יונה, אבל מי שנפשו נעשית אנושה כה״ג לא מחייבי, וכר׳ יוחנן בכל השנה, שלא היה חושש לביטול ח׳ עשה בכל יום, ומשום שכך היתה מדתו, שאם היה מניח יותר היה גופו אנוש והיה חושש לסכנה, וכבר אמרו בסוכה (לב:) שהתורה דרכיה דרכי נועם. ע״כ.

[**ולא** מיירי במקום חשש סכנה, דא״כ מה צורך לראיות לפטור ממ״ע, והלא אפי׳ באיסורי תורה במקום חשש סכנה מחללים עליו שבת ויוהכ״פ, ומאכילים אותו דברים האיסורים, ואפי׳ במקום ספק סכנה (יומא פח: ש״ע סי׳ תריח ס״א), אלא ודאי דלא מיירי בחולי של שטות ממש, אלא חולשת עצבים, דהוי כחולי שאב״ס, ולא ימות ונפל למשכב, ואע״פ כן פטר מחיוב מצה ומרור, משום חולי, דקיי״ל דרכיה דרכי נועם].

והנה הגאון מהרא״י יליף למצה מק״ו מד׳ כוסות, אלמא דחמירא טפי, ומשום דהויא מ״ע דאורייתא, ושלא כהבשמים ראש הנ״ל.

אלא שמה שהביא ראיה מתפילין, לכאורה יש לדחות לפמ״ש הרמב״ם (פ״ד מהלכות תפלין הי״ג): ״מצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו, פטור מן התפלין, שהמניח תפלין אסור לו להסיח דעתו מהן״. וכ׳ בכס״מ שם בשם רבינו מנוח, דאע״ג דבשאר מצות אמרינן דמצטער איבעי ליה ליתובי דעתיה (עיין סוכה כה:), הכא שאני משום היסח הדעת. וכן מוכח מדאמרינן במדרש על ריו״ח שהיה חושש בראשו ולכן לא היה מניח תפלין של ראש, ומשמע שהמצטער פטור מן התפלין. ומרן הש״ע (סי׳ לח ס״ט) העתיק להלכה לשון הרמב״ם הנ״ל. ועיין בפמ״ג שם. [ועיין בפתח הדביר שם סק״ד אם רשאי להחמיר על עצמו]. ומעתה אין שום הוכחה מדין תפלין.

וכ״כ בערוה״ש (סי׳ תעב סעיף יד) שאדם שהיין מזיקו צריך לדחוק עצמו לשתות ארבע כוסות, מלבד כשהוא חולה. [וע׳ בשו״ת יבי״א ח״ג (חיו״ד סי׳ כג סוף אות כט). ודו״ק].

ובשו״ת חלקת יואב (ח״א בסוה״ס בדיני אונס ענף ז) כתב, שהמעיין בדברי הרמ״א בסי׳ תר״מ יראה שדעתו שחולה שאין בו סכנה אף בלילה הראשון פטור ממצות סוכה, כי בסעיף ג׳ שם, דמיירי בדין חולים ומשמשיהם שפטורין מן הסוכה, ואפי׳ חש בראשו או בעיניו פטור, לא חילק הרמ״א בזה בין לילה הראשון לשאר ימים, ורק בסעיף ד׳ דמיירי בדין מצטער שפטור מן הסוכה, כתב בהג״ה, אבל בלילה הראשון אפי׳ מצטער חייב לאכול כזית בסוכה. ומוכח דלגבי חולה אין חילוק בין לילה הראשון לשאר ימים, ואע״ג דבלילה הראשון לא שייך בו טעם דתשבו כעין תדורו, לדעה זו, ומשום דילפינן ט״ו ט״ו מחג המצות, בכל זאת החולה פטור ואפי׳ אין בו סכנה, אלא חש בראשו או בעיניו. וצ״ל דהיינו טעמא משום שיש חילוק בין לעבור על מ״ע בשוא״ת, שבזה גם חולה שאין בו סכנה פטור, לבין עבירה על לא תעשה שהיא בקום ועשה, שבזה אין היתר אלא במקום חשש סכנה. ובהערה שם הוסיף דברים, שנראה שכל שהמצוה גורמת לו

להיות חולה, אפי׳ אין בו סכנה, יכול להשאר בשוא״ת, ופטור מלקיימה.

והנה מבואר בדברי הרמ״א ביו״ד (סי׳ רסב ס״ב) שצער גדול דינו כחולי שאב״ס. ובזה ניחא מה שהוצרך רבא להשמיענו שמצטער פטור מן הסוכה, ותיפוק ליה ממתני׳ דירדו גשמים שרשאי לפנות כליו ולירד ממנה (סוכה כח:), אלא דהתם יש צער גדול בדבר כמו הצינה במדינתינו שכתבו הפוסקים שהכל חולים אצל צנה וכו׳.

והנה כדיוקו מדברי הרמ״א שחולה פטור מסוכה אף בלילה הראשון, כן מוכח גם מדברי הלבוש, אלא שהא״ר בתירוצו השני הסכים שגם חולה דינו כמצטער וחייב בלילה הראשון בסוכה, אלא שאינו מוכרח, וכמ״ש בברכ״י.

ומ״ש שצער גדול הוי כחולי שאין בו סכנה, ושכן מבואר בדברי הרמ״א ביו״ד (סי׳ רסב ס״ב), המעיין שם ישר יחזו פנימו שאין משם שום ראיה לזה, שמ״ש הרמ״א שתינוק שכאבו לו עיניו כאב גדול הוי כחולה שבכל הגוף [שצריך להמתין לו מעת שנתרפא שבעה ימים מעת לעת], כבר פירש הש״ך שם (סק״ד) שפירוש כאב גדול וכו׳, היינו באופן שנתבאר באו״ח סי׳ שכח ס״ט, וכדמשמע בנמוק״י ובראיה שהביא שם. ע״כ. ובאו״ה שם מיירי בכאב עינים שיש בו סכנה, כגון שיש בהם ציר ומוגלא או דמעות שותתות ממנו מחמת הכאב וכו׳, שכל אלו מחללים עליהם שבת. וא״כ מה ראיה מכאן לצער גדול בעלמא שיהיה כחולי שאין בו סכנה. ואה״נ אם יש לו מיחוש גדול שנחלה כל גופו אע״פ שהולך, כנפל למשכב דמי, וכמ״ש הרמ״א (סי׳ שכח סי״ז). אבל אם לא נחלה כל גופו, משום צער בלבד לא נחשב כחולי, אלא שהכל לפי מה שהוא אדם, שיש אדם שהוא אסטניס מאד וענוג ומפונק, וכאב וצער גורם לו רוח נכאה וכחולה שנפל למשכב דמי.

ובשו״ת בנין שלמה (סי׳ מז) כתב להעיר על דברי הכלבו והרמ״א, דמוכח דס״ל דדוקא מצטער חייב בסוכה בלילה הראשון, אבל חולה פטור גם בלילה הראשון, והקשה שא״כ מאי פריך הש״ס על דברי רבא, ממתני׳ דתנן חולה פטור, אלמא מצטער חייב, נימא דקמ״ל דחולה פטור לגמרי אפי׳ בלילה הראשון. והביא דברי הא״ר ופלפל בדבריו, והוא ז״ל כתב לתרץ משום דא״כ היה לו להתנא לומר בפירוש שחולה פטור אפי׳ בלילה הראשון, שלא נטעה לומר שאינו פטור אלא בשאר הימים, כדקתני סיפא אוכלים ושותים עראי חוץ לסוכה, דהיינו בשאר ימים וכו׳. וסיים, וכ״ז כתבנו אליבא דהכלבו והרמ״א שמחלקים בזה בין חולה למצטער. אבל מהריטב״א שם מבואר להדיא דחולה ומצטער שוים, ושניהם למדנו מדין תשבו כעין תדורו. ומ״מ יש להביא ראיה שאינו מחוייב להכניס עצמו לחולי ולצער הגוף בשביל מ״ע שהוא בשוא״ת, מהא דקי״ל (סי׳ תרנו) שאינו מחוייב ליתן כל ממונו בשביל מ״ע, והמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, והרי צער הגוף וחולי עדיפי לבני אדם מממון, וכדקיי״ל בב״ק (צג.) שאם אומר שבור את כדי ע״מ לפטור פטור, ואילו בצער הגוף שנינו שאם אומר הכני פצעני אפי׳ אמר ע״מ לפטור חייב, דלא מחיל איניש אצערא דגופא, וכ״ה בהרא״ש שם, ובטור חו״מ (סי׳ תכא סעיף יח). וא״כ יש ללמוד במכ״ש שאינו מחוייב להכנס לחולי ולצער הגוף בשביל מ״ע. ויש לדחות.

ושו״ר מ״ש בשו״ת בשמים ראש (סי׳ צד) וכו׳, אלא דמ״ש שם לפטור משום שכל חולה נחשב כעוסק במצוה להברות גופו ופטור מן המצוה, זה תמוה, דהא ודאי לא שייך לגבי החולה עצמו דין העוסק במצוה וכו׳. ומ״מ נ״ל פשוט שבכל כיו״ב הדבר תלוי בהרגשה, שאם מרגיש החולה בעצמו שאפשר שאם יאכל המצה או המרור שיזיק לו, או אם ילך לאכול בסוכה בלילה הראשון יזיק לו, אז אינו רשאי להחמיר על עצמו, ואפי׳ אומר החולה שלא יזיק לו, אם רופא בקי אומד שאפשר שיזיק לו, שומעים לרופא, ואינו רשאי להחמיר על עצמו לקיים המצוה, וכדקי״ל לגבי יוהכ״פ שמאכילים אותו ע״פ עצמו וע״פ רופא בקי, ואף דהתם מיירי בחולה שיש בו סכנה, מ״מ פשוט שיש ללמוד משם לענין ביטול מ״ע גרידא אפי׳ לחולה שאין בו סכנה. ע״כ.

והנה גם במס׳ ע״ז (יב.) מוכח שצער עדיף לאדם יותר מממון, דאמרינן, ואי תנא מעות דממונא הוא אבל קוץ דצערא הוא אימא לא. ע״ש.

וכן מבואר בא״ר (סי׳ שז ס״ק יד) דאף שהתירו שבות דשבות במקום צער או חולי קצת, מ״מ במקום הפסד ממון לא התירו. והמג״א מיקל בשבות דשבות במקום הפסד גדול, ואין דבריו מוכרחים. ע״כ.

אמנם הערה"ש (שם סק"ד) הסכים להמג"א, ושאף שהריב"ש (סי' שפז) כתב ג"כ דלא שרינן שבות דשבות במקום הפסד, כדמוכח מדין כיבוי דליקה בשבת שאסור לומר לעכו"ם לכבות וכו'. וכ"כ הארחות חיים (בהלכות שבת אות שנא), יש לדחות דשאני התם שהוא בהול על ממונו, ואי שרית ליה אתי לכבויי בעצמו. ומדברי הר"ח והמרדכי ובעל התרומה והרשב"א והר"ן מוכח דשרי שבות דשבות גם במקום פסידא. וכ"כ ה"ה בשם הראב"ד. וכן עיקר. ע"כ.

ועפ"פ צערא דגופא לא גרע מהפסד ממון. וביומא (כג.) מוקי "לא תקום ולא תטור" בממון, אבל צערא דגופא לא, דנקיט ליה בלביה וכו'. וע"ע בב"מ (נא.) ורש"י שם, שצער הגוף לא ניתן למחילה. ומכ"ז יש להוכיח כדברי הבנין שלמה הנ"ל אשר דעת שפתיו ברור מללו, שלענין הלכה אם הוא חולני שאם יאכל מצה או מרור יפול למשכב, פטור ממצות אלו, וגם אינו רשאי להחמיר על עצמו ולאכול מצה או מרור. וה"ז כמבואר. ועיין סוטה (ח:) אי צערא דגופא עדיף מבזיונא. ועיין ב"ב (ט.). ויש לחלק.

ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רס) כתב, שכל שהוא נהנה מאכילתו באותה שעה, אע"פ שהאכילה ההיא מזיקה לו לאחר זמן, נחשבת לאכילה גמורה. בין לענין איסור לאו בין לענין מ"ע. לפיכך אם אין חשש סכנה באכילתו אפי' הדבר מזיק לו מחוייב לאכול ולברך עליו, וכדמוכח מדברי הש"ע סי' תע"ב ס"י בדין ארבע כוסות. ומיהו כ"ז כשאין סכנה בדבר, אבל אם אמרו הרופאים שיש בו חשש סכנה, אפי' נאמר שדברי הרופאים הם רק כספק, הרי ספק פיקוח נפש דוחה שבת. ובכל התורה נאמר וחי בהם, ואין לו להחמיר על עצמו וכו'.

ומוכח להדיא מדבריו דפשיטא ליה שאפי' חולה כל שאין בו סכנה חייב בכל המצות, וגם אם הוא בריא והרופאים אומרים שאם יאכל מצה או מרור יחלה ויפול למשכב, אין פוטר אותו ממצות אכילת מצה או מרור, כל שאין שם חשש סכנה.

וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג (ר"ס לב) שחולה שאין בו סכנה אינו פטור מכל המצות מן הדין, אלא רק מסוכה פטור משום תשבו כעין תדורו.

אולם בשו"ת אג"מ (א"ח סי' קעב) כתב, שמכיון שעל אונס ממון יותר מחומש נחשב אונס לפטור ממ"ע, ואולי גם בפחות מחומש, (עיין בש"ע סי' תרנו ובאחרונים), א"כ בודאי דעדיף לאדם להתרפא מחולי אף בכל ממונו, הילכך הו"ל אנוס לגבי מ"ע ופטור. ע"ש. אמנם נידונו היה באדם שיש חשש שיחזור לחולי שטות שהוא סכנה כמבואר בפוסקים.

אלא שמדברי תשובתו הנ"ל מוכח שגם במקום שאין חשש סכנה, אלא חולי בלבד ג"כ יש לפוטרו ממ"ע, כיון דהוי בשוא"ת, דאל"כ לא היה צריך להוכיח פיטורו בראיות כנ"ל, ודי היה לו לומר שאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש, ואפי' ספק פיקוח נפש, אלא ודאי שכוונתו לפטור גם בחולי שאב"ס, ממ"ע, דהיינו בשוא"ת. וכדברי הבשמים ראש והחלקת יואב והבנין שלמה הנ"ל.

[**ובשו"ת** אורח משפט (סי' קכח בהלכות פסח אות ל) כתב, באכילת מרור אחד אנשים ואחד נשים חייבים, מלבד מי שמזיק לו, אבל אם רק קשה לו ואינו מזיק חיובא רמי עליה לאכול והוסיף בקיצור ההלכות שם, שא"צ כזית גדול אלא פחות מעט מחצי ביצה. ע"כ. ויותר היה לו לומר כשליש ביצה, שכ"ד הרי"ף והרמב"ם. וע"ע במשנ"ב (סי' תפו). ומשמע שכל שמזיקו אפי' לא יחלה ע"י אכילתו פטור ממצות מרור כיון דהוי דרבנן. וצ"ע].

וע"ע במשנ"ב (סי' תעג ס"ק מג), שכתב, אם א"א לו לאכול מרור מפני בריאותו, עכ"פ יאכל מעט או שילעוס בפיו ויפלוט לזכר טעם מרירות, אך לא יברך עליו, ואם אינו נוגע לבריאותו ראוי לו לדחוק עצמו בכל יכלתו אע"פ שהדבר קשה לו, כדי לקיים מצות חז"ל. ע"כ. ומשמע שא"צ שיהיה לו חשש סכנה, ואף דמיירי במרור דרבנן, י"ל שגם במצה מה"ת דינא הכי, וכדעת הגדולים הנ"ל. וע"ע בשו"ת בית אב (חאו"ח סי' עה) מ"ש לחזק ההלכה הנ"ל, למי שהוא חולה ואינו יכול לאכול מרור בליל פסח.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ד (ר"ס כז) נקיט בשפולי גלימיה של הבנין שלמה הנ"ל, שאם הרופאים אומרים שהמצה או המרור יזיקו לבריאותו, ולהביאו לחולי, אפי' אין בו סכנה, אינו רשאי להחמיר. ע"ש.

ונראה, שמעיקר הדין יש להורות כן. ומ"מ אם הרופאים מסתפקים בדבר, אם יחלה ע"י אכילת מצה, ויפול למשכב, אם לאו, נראה שיאכל כזית מצה בברכה, משום שיש כאן ס"ס להחמיר, שמא הלכה כהמהר"ם שיק ודברי מלכיאל וסיעתם,

כט. מי שהוא רגיש לאכילת דגן של חטה, ויוכל להביאו לידי חולי, יכול לקיים מצות אכילת מצה מדגן של שבולת שועל, שאף שיבולת שועל מין דגן הוא, כדאיתא במשנה (פסחים לה.) וכן נפסק בשלחן ערוך (סי׳ תנג ס״א). ואף דלכתחלה יש לצאת ידי חובה בדגן של חטים, במקום חולי בודאי שיש ליקח מכל מין דגן אחר שאפשר לקיים בו המצוה. כט)

שחולי שאין בו סכנה אינו פוטר ממ״ע דאורייתא, ואת״ל שהלכה כהבשמים ראש והחלקת יואב והבנין שלמה דפטיר ועטיר ממ״ע, אפי׳ אין בו סכנה, שמא לא יחלה באכילת מצה, ובפרט דמכיון דלא ברי היזקא, ושלוחי מצוה אינן ניזוקים, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ואע״פ שאין לסמוך על ס״ס לענין ברכה, כאן שהיא מצוה דאורייתא, ברוכי נמי מברכינן, וכמ״ש כיו״ב התרוה״ד (סי׳ לז).

אבל אם הרופאים קובעים בהחלט שאם יאכל מצה יפול למשכב, לא יאכל מצה כלל, דשוא״ת עדיף. ואם רצה להחמיר על עצמו, עכ״פ לא יברך. [שאם הלכה כהבנין שלמה שאינו רשאי להחמיר, יש לחוש לברכה שאינה צריכה, וגם אפשר דהוי כעין מצוה הבאה בעבירה, וכמ״ש כי״ב בשו״ת עונג יום טוב (א״ח ס״ס מב), לגבי האוכל מצה במקום חשש סכנה. ע״ש].

וגם אם הרופאים מסופקים שאם יאכל מרור שמא יבא לידי חולי ויפול למשכב, לא יאכל מרור, דספד״ר לקולא, ואפי׳ אם ירצה להחמיר ולאכול מרור, לא יברך, דסב״ל.

וברור מאד שכ״ז באופן שאין חשש סכנה כלל, אבל במקום חשש סכנה, ואפי׳ אם הרופאים מסופקים בדבר, אסור לו להכניס עצמו במקום חשש סכנה, דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם, ולפינן ביומא (פה:) שזהו אפי׳ במקום ספק סכנה. ואם עבר ואכל בברכה, לא מבעיא דברכתו הויא לבטלה, אלא גם עצם המצוה יש בה משום מצוה הבאה בעבירה. [ילקו״י מועדים עמוד ת׳. חזו״ע ח״א סימנים ד׳, לג, לח, מב, מד. יבי״א ח״י בהערות לרב פעלים ח״ג או״ח סי׳ לב].

וכתב בס׳ צרור החיים (עמ׳ קל), שחולה שהיה מסוכן בימי הפסח, והרופאים מסופקים אם תועיל לו אכילת מצה אם לאו, כיון שיודעים שאכילת מצה תזיק לו, מאכילין אותו חמץ מפני הרחקת הנזק, דהא דקי״ל דמפקחין אף לחיי שעה, וכ״ש אם יודעים שיתרפא ותועיל לו אכילת חמץ. והובא בברכ״י (סי׳ תפב אות א) ממהר״א אזולאי בשמו. ועמ״ש הרדב״ז בתש׳ החדשות (סי׳ רמא) בהנהגת נתינת מי שעורים לחולה בפסח. ועמ״ש האחרונים בסי׳ ת״נ ובסי׳ שמ״ג. וע׳ בתורת חיים למהרח״ש (ח״ג סי׳ ז).

דין מצות משבולת שועל לחולי צלייאק

כט) הנה יש החולים במחלת הצליאק, שבו מערכת העיכול אינה יכולה לעכל את חומר הגלוטן שהוא מרכיב מרכזי בחלבון הדגנים, חטה שעורה כוסמין שבולת שועל ושיפון, [ובילדים קיים סיכון להופעת גידולים ממאירים במעיים ח״ן]. ודעת הרופאים שעל חולי צליאק להימנע מכל צריכת דגן ומוצריו, בכל כמות שהיא. והוא בכלל ונשמרתם מאד לנפשותיכם. ויש לדון בחולים אלה, היאך יקיימו מצות אכילת מצה בליל הסדר, או כזית פת בסוכה בלילה הראשון של חג, שהן מצוות דאורייתא, וכן היאך יצאו י״ח של קידוש במקום סעודה, וחובת אכילת סעודות שבת ויו״ט.

והנה חולים אלה הם בגדר ״חולה שיש בו סכנה״ אם יאכלו מקמח רגיל, אך ישנה אפשרות לאכול מצות מקמח שבולת שועל, [״קוואקר״], לאחר שכיום נתברר שזו אכן שבולת שועל הנזכרת בדברי חז״ל. ומבחינה רפואית אין השבולת שועל גורמת לשום נזק לחולים. אחר שבקמח זה ישנה כמות קטנה של גלוטן. ומרן בש״ע (סי׳ תנג ס״א) פסק, אלו דברים שיוצאים בהם י״ח מצה, בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון.

ואף שהמהרי״ל והרמ״א (בסי׳ תנ״ג ס״א) כתבו, שהמנהג ליקח לכתחילה חטים למצות, אולם אין זה לעיכובא בפרט במקום חשש סכנה. וע״ש באחרונים [משנ״ב] שכתבו, דהוא משום הידור מצוה, דחביב לאדם לאכול מצה מחיטים. ואמנם יש שכתבו להימנע מאפיית מצות מקמח שעורים, אחר שממהרין להחמיץ, מ״מ אין לך שעת דחק גדולה מזו להקל לאפות מצות משעורים לצורך החולים הנ״ל. [ועיין בשו״ת לבושי מרדכי

ל. אם הקדים ואכל המצה והמרור כרוכים יחד, קודם שאכל המצה בפני עצמה והמרור בפני עצמו, לא יצא ידי חובת מצה ולא ידי חובת מרור, וצריך לחזור ולאכול המצה בפני עצמה והמרור בפני עצמו. ואם שח בינתיים צריך גם לחזור ולברך, ואם לא שח אין צריך לחזור ולברך, שאין אכילת הכריכה נחשבת הפסק.[ל]

(מהדו"ת או"ח סי' קמ"ח), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' מ"ט), ע"ש].

ואחד הרבנים בלונדון, הנותן את ההכשר למצות משיבולת שועל, הוציא קונטרס מיוחד בד"ז, ובו העלה להיתר וקיבל על כך הסכמה מהרב שבט הלוי. ונדפס בשבט הלוי ח"ט (סי' קיז). וכ"ה בשו"ת חשב האפוד ח"ג (סי' ט), שאין ספק כי האנשים שיש להם חולי צליאק, שאכילת מצה של חטה קשה מאד לבריאותם, ודגן של שיבולת שועל יותר נוח להם, רשאים לעשות להם מצה משבולת שועל, ויזהרו לעמוד על המשמר בעשייתה שלא תבוא לידי חימוץ, ועם קצת תשומת לב מיוחדת יוכלו להשמר בה כהלכה. ע"ש. וכ"כ מרן אאמו"ר בחזו"ע פסח (ח"ב עמ' עו).

והן אמת שיש מי שפקפק במצות אלו מב' טעמים.

א. שיש טוענים שהקווקער שלנו אינו השבולת שועל, שהרי הקווקער אינו מחמיץ כלל, וטועים העולם שקווקער הוא מחמשת מינים. ב. משום שאין לנו קבלה איך אופין מצות משעורים ושבולת שועל וכו' באופן שימנע חימוץ. ע"כ. [תשוה"נ ח"א סי' שב. ח"ה סי' קל]. אולם אינו נכון לחדש דברים כאלו להחמיר בחולים הנז', וחז"ל התירו לכל אדם לאפות מצתו, ולא חששו לחימוץ, ובירחון הליכות שדה (קובץ נז עמ' ט"ו) הביא בשם הגרי"ש אלישיב, שהדבר ברור שהשבולת שועל, היא מה שמוחזק כיום בפי העולם לשבולת שועל (אוינ"א קוואקר), וזה לכל דיני התורה, כמו חמץ, וחלה, חדש, וברכת הנהנין, וכלאים, וכל המפקפק בדבר אינו אלא מן המתמיהים. ושכן השיב הגר"מ פיינשטיין, שאפי' יביאו אלף ראיות לסתור, לא יוכלו לשנות את המקובל בזה בכלל ישראל. וכ"כ בהליכות שלמה (פסח פ"ט) שיש ללכת אחר מה שמקובל בידינו מדורי דורות.

ובתשוה"נ שם כתב, שאם חיממו את גרגירי השבולת שועל באש להפיג מרירותם, שאז הם מזיעים, יאפה מיד, שאף שבני אשכנז מחמירים במי פירות, חומרא בעלמא היא לבריא ולא לחולה, ויש לכתוב על הקופסא של מצות אלו שהם רק לחולים שאינם יכולים לאכול מצות רגילות. ע"כ.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קיז) נשאל על כך, בגרגירי השבולת שועל שמייבשים אותם בתהליך של היבוש בצילינדערס. וכתב שאם א"א בשום ענין להשיג שבולת שועל שלא עברה תהליך יבוש זה, נכון לסמוך על שיטות הסוברים בסי' תס"ב, דאם נתייבשו המי פירות, שוב אין חשש מי פירות עם מים, וכ"ש כאן שיש ספק אם יש בכלל בליעת מי פירות, וא"כ מותר גם לכתחלה. ואין ספק שטוב שלא לעשות הרבה בב"א, כדי לחוש לדין שמא יחמיץ מיד, ואף שהמשנ"ב (סי' תנט ס"ק יז) כתב, דעכ"פ כעין זה לא מחמיץ מיד ממש אלא ממהר, שמעתי מהחזו"א שחלק ע"ז, ודעתו היתה שמחמיץ מיד ממש, ומ"מ אין זה ברור כלל, וכ"ש כאן דאיכא ס"ס, ומ"ש כאן שכתבו הפוסקים רק ממהר להחמיץ. ומה שחששו שאחרי שקלו את הגרגירים, אולי נקרא קמח קליות שאינו בא לידי חימוץ, וא"כ אינו יוצא ידי מצה, כדאי הגאון חיי אדם לסמוך עליו, שראוי לסמוך בזה על שי' הרמב"ם בעיקר הדין דבעינן הראוי לבא ליד חמוץ, וכ"ש דאינו ברור אם זה קלי כלל, ועוד דאיכא דעות דוקא בקמח קלוי, ואמנם כדי לצאת גם לידי ספק זה, עדיף שישמע ברכת על אכילת מצה מאחר. וכ"ז בדרך דוחק. עכ"ד. וע"ע מ"ש בזה לעיל ר"ס תנ"ג.

הקדים ואכל את הכורך, צריך לחזור ולאכול מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע

ל) **הנה** המאמ"ר (סי' תעה סק"ב) כתב שאם בירך על אכילת מצה ומרור וכו', מצה ומרור בתחילה ואכל, לא יצא י"ח מצה, וצריך לחזור ולאכול מצה לבדה בברכה, שהרי אפי' להלל לא

יצא, דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, וכל שהפסיק בשיחה חייב לחזור ולברך ולאכול מצה לחודא, שאין הברכה הראשונה עולה לו כיון שהפסיק. ע"כ. ומשמע מדבריו שידי מרור מיהא יצא, וליתא, שמכיון שלא יצא ידי מצה הו"ל מצה רשות ומבטל למרור דרבנן, וכדאשכחן בפסחים (קטו:) בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא (דטעם מרור בעינן וליכא). בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא. וכתבו התוס' שם, וא"ת כיון שאין במרור זה מצוה אפי' מדרבנן, ליבטיל מרור למצה דבהדיה. וי"ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסם ביחד שאז מבטל טעם האחד את חבירו, אבל בבליעה כשהם שלמים אפי' יהיה אחד יותר מחבירו לא מבטל ליה. עכ"ל. וכן כתבו הר"ן והמאירי שם. וא"כ ה"נ כיון שידי מצה לא יצא דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, אף ידי מרור לא יצא, דאתי מצה דרשות ומבטל למרור דרבנן.

[**ובחידושי** רבינו דוד בונפיד ס"ל שבזה"ז אף בבלע מצה ומרור כאחד, גם ידי מצה לא יצא. ויש מי שכתב שהרמב"ם, דוחה מהלכה הסוגיא דפסחים (קטו.) שאם כורך מצה ומרור ביחד אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, מקמי הסוגיא (דפסחים קטו:) בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, ולא אמרינן שהמרור דהוי רשות מבטל המצה דאורייתא, אלמא שאין מבטלות זו את זו. ע"ש. ואינו מחוור, שהרי בפ"ח ה"ו כתב הרמב"ם, שבזמן הבית כורך מצה ומרור כאחת ומברך עליהם ואוכלן, ואם אכל כל אחד בפני עצמו, מברך על המצה בפני עצמה ועל מרור בפני עצמו, ושוב כתב (שם ה"ה), ובזה"ז שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא מברך על אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל, ולא ישהה המרור בחרוסת שמא יבטל טעמו, וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש. עכ"ל. ומקור דבריו מההיא דפסחים (קטו.), וכמ"ש הרב המגיד. והא ודאי דה"ט משום דס"ל שבזמן הבית דתרוייהו דאור' כורך מצה ומרור ביחד (אף בתחילה), משא"כ בזה"ז, דאתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, הילכך בתחילה אוכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, ואח"כ כורכן ואוכלן בבת אחת. ומההיא (דדף קטו:) בלע מצה ומרור כאחת, ידי מצה יצא וכו'. לא קשיא מידי, וכמו שתירצו התוס' והמאירי והר"ן דבבליעה כשהם שלמים לא שייך ביטול של רשות למצוה. וכ"כ גם הרשב"ץ ביבין שמועה (דף לו ע"ג), שאין סתירה בין שני הסוגיות הללו. וכן מבואר בדברי רבינו מנוח (דף כה) בדעת הרמב"ם. ואין לנו שום הכרח לעשות מחלוקת בזה בין רבינו הרמב"ם לשאר כל הפוסקים].

והן אמת שעדיין יש לדון לפי מ"ש התוס' זבחים (עח.) שאין המצה מבטלת למרור מפני חוזק מרירותו. ע"ש. אולם בתוס' פסחים (קטו.) ובראשונים שם מבואר, דהא דלא סגי בכריכה אחר המצה לחודה, משום דשמא הלכה כרבנן שיצא באכילת המצה בפ"ע, וממילא הוי המצה רשות ומבטלת למרור דרבנן. וכבר עמדו האחרונים על דברי התוס' זבחים הנ"ל מהסוגיא דפסחים (קטו.) הנ"ל. ועיין בספר יד המלך בן רבי (דף יא.) שהניח דברי התוס' זבחים בצ"ע. (וע' בשו"ת חזו"ע סי' לד).

ובשו"ת מהרי"א הלוי (ח"ב סי' קנה) הביא מ"ש המג"א (סי' תעה ס"ק יג) וז"ל: בלע מצה ומרור כאחד ידי מצה יצא, ולא אמרינן דהמרור מבטל לה, כיון שלא לעסן כאחד, אבל הלועס מצה ומרור כאחד לא יצא, דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא. ובהכי מתיישב הא דאכלינן תחלה כל אחד בפ"ע ואח"כ כורכים אותם ביחד, ולא סגי לכורכן ביחד, כדי שלא יבטל המרור למצה, וא"ת די שיאכל מצה בפ"ע תחלה, ואח"כ יכרוך מצה ומרור, י"ל שאז תהיה המצה רשות והמרור מצוה דרבנן, ומבטלת המצה למרור (כל זה בגמרא ובהר"ן). עכ"ל.

ודקדק מהרי"א הלוי מלשון המג"א, שאם כרכם ואכלם ביחד (תחילה), דוקא ידי מצה לא יצא אבל ידי מרור יצא, והקשה דהא כיון שלא יצא ידי מצה, א"כ הויא המצה רשות, ואתי מצה דרשות ומבטל למרור דרבנן, וא"כ גם ידי מרור לא יצא. וכתב ליישב בדרך רחוקה ע"פ הירושלמי פ"ק דחלה. ע"ש.

ולפע"ד אין דיוקו מוכרח כלל, שדברי המג"א דברי הגמ' (פסחים קטו.) הם, ותפסה הגמ' שהמרור מבטל המצה דאורייתא, שהוא דבר היותר חמור והיותר עיקר, ואיה"נ שאז גם ידי מרור לא

לא. המצה שיוצאים בה ידי חובה בלילה הראשון של פסח, מצוה מן המובחר שתהיה שמורה משעת קצירה. ומכל מקום כשאין אפשרות להשיג מצה שמורה משעת קצירה, יוצאים ידי חובה גם במצה שמורה משעת טחינה או לישה, ומברכים עליה. לא)

יצא, שמכח שלא יצא ידי מצה נהפכה המצה לרשות ומבטלת למרור דרבנן. ואין כאן קושיא על המג״א.

אולם בשו״ת מחזה אברהם (סי׳ קח) הביא דיוק המהרי״א הלוי הנ״ל, וכתב ליישב ע״פ דברי התוס׳ זבחים (עח.) בתירוץ השני, שכשאוכל כזית מצה בלבד מבטל לה המרור, משום דליכא טעם כזית מצה, אבל אם אוכל הרבה שרי ואינו מבטל. ע״ש. א״כ לא נתבטל אלא מעט מהמצה, ונשאר פחות משיעור כזית, ועל הנשאר א״א לומר שחשוב רשות, שהרי יש קצת מצוה בחצי שיעור, ואפי׳ למ״ד שאין שום מצוה בח״ש, מ״מ א״א לומר דחשיב רשות, שהרי יכול להשלים עוד לשיעור כזית בכא״פ, ולכך אין המצה מבטלת המרור. עכת״ד.

וכ״כ בשו״ת בית יצחק (חאו״ח סי׳ עד אות ח).

ויש לפקפק הרבה בתירוץ זה, ובפרט לפי מ״ש מהר״א לנדא בספר יד המלך (בפ״ו׳ מהל׳ מצה, דף סב סוף ע״ג) שא״א לקיים תירוץ התוס׳ הנ״ל כלל, כי מה בכך שאוכל כזיתים הרבה מן המצה, הרי כל המצה ישתנה טעמה ויורגש בה טעם המרור ויבטלנה אפי׳ יהיו בה כמה כזיתים וכו׳. ובלא״ה נראה שא״א לסמוך על התירוץ הנ״ל שבהרבה כזיתים שרי, כי מי יתן לנו שיעור ההשלמה הזאת. וכמה כזיתים יאכל וכו׳. ע״ש. והתוס׳ זבחים (עט.) בעצמם הקשו, דא״כ מנלן דלהלל אין מצות מבטלות זא״ז, ממה שהיה כורכן ואוכלן בב״א, דילמא היה לוקח הרבה מכל אחד ואחד, דבכה״ג לא מבטל. והניחו בקושיא. א״כ קשה לסמוך על תירוץ זה.

והן אמת שהיה אפשר ליישב, שכיון שהלל היה כורך פסח מצה ומרור, ומטבלם בחרוסת, אין בית הבליעה מחזיק יותר משלשה כזיתים, אפי׳ אם יהיו מרוסקים, ובפרט להמרדכי דלכתחלה צריך לבולעם בב״א. וא״כ א״א לומר שהלל היה לוקח הרבה מכל אחד ואחד. וכן תי׳ בשו״ת תורת חסד מלובלין (או״ח סי׳ מט אות י) בשם ברכת הזבח.

ומ״מ כבר נתבאר שעצם הדיוק מדברי המג״א אינו מוכרח כלל, אלא כשם דאתי מרור ומבטל מצה דאורייתא, ולא יצא י״ח מצה, כך המצה שנעשית של רשות מבטלת מצות מרור דרבנן, ולא יצא גם י״ח מרור. וחוזר לאכול מצה בפ״ע ומרור בפ״ע בברכותיהן כל ששח בינתים. ואם לא שח אף שי״ל שעצם ההפסק באכילה חשוב הפסק, וכדמוכח מדברי הפר״ח, וכן מתבאר ברש״י עירובין (נ.), מ״מ י״ל דחשיב כהפסיק מענין הסעודה, וא״צ לחזור ולברך, וע״ע בשו״ת יבי״א (ח״ה או״ח סי׳ ד). ועכ״פ אין ברכות מעכבות.

המצה בלילה הראשון של פסח, מצוה שתהיה שמורה משעת קצירה

לא) הנה ידוע דמרן ז״ל פסק (סי׳ תנג ס״ד) שהחטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים, משעת קצירה. ולפחות משעת טחינה, ובשעה״ד מותר ליקח קמח מן השוק. ע״כ. והפר״ח שם חולק ע״ז, וס״ל שכזית מצה של חיוב, של לילה הראשון, אינו יוצא בו, אא״כ הוא שמור משעת קצירה, ואף בשעה״ד. ודלא כהמחבר. עכת״ד.

אולם כבר כתב הנו״ב (מה״ת סי׳ עט) לדחות דברי הפר״ח, וכתב, שמנהגן של ישראל בכל מדינות פולין ואשכנז דלית דחש להא, רק המהדרין מן המהדרין. ושכ״ד הרמב״ם.

ומרן אאמו״ר כתב בזה״ל: ואם כי מנהג עיה״ק ירושלם ת״ו מקדם קדמתה, כולם מקפידים למצת מצוה שתהיה שמורה משעת קצירה, וכמ״ש המחז״ב (סי׳ תס סק״ג), וכתב שכן נהגו ברוב הקהלות המפורסמות. ע״ש. מ״מ נראה דבשעה״ד יכולים לסמוך על המקילים בזה. וכמ״ש הגאון מקור חיים (סי׳ תנג סק״ג) שהפר״ח הפריז על המדה בזה לומר שאין יוצאים רק בשמורה משעת קצירה, והוא נגד כל הפוסקים ראשונים ואחרונים. ושכן מבואר להדיא בירושלמי חלה הובא בתוס׳ (ר״ה יג.) מעתה לא אכלו ישראל מצה בלילי פסח וכו׳ עד ממה שתגרי נכרים הביאו להם. הרי מבואר בהדיא שאינו

מעכב אף שלא נשמר משעת קצירה. ע"כ. וע"ע במגן האלף שם.

וע"ע במאירי (מ.) שאין סרך חובה לעשות שימור לשם מצוה משעת קצירה, וזו רק למצוה מן המובחר. וכן מוכח מלשון מרן הש"ע לקמן (ס"ס תעו) "ובמקום שנהגו לעשות שימור משעת קצירה וכו'". ע"ש.

לכן כשאירע אונס בזמן המהומות במצרים, לא תקפ"ץ, סמכנו ע"ז לקחת החטים מן הנכרים, לעשיית המצה, ובירכנו עליה על אכילת מצה. ובספר אבן ספיר (ר"פ לט) כתב בשם מהר"ר יחיא אלקארה ראב"ד בעי"ת צנעא, שאמר לו, שאין מברכים על מצה שאינה משומרת משעת קצירה, וכתב שהוא כתורה חדשה בעיניו. ע"ש. וכבר נפתח דבר זה בגדולים.

ולדינא אתכא דמרן סמכינן, וכ"ד רוה"פ. ומכ"ש לפמ"ש בשו"ת עונג יו"ט (סי' מב, בהערה), דשפיר יוצאים י"ח במצה אפי' שאינה משומרת כלל, (וכגון שרואה הבצק שאין בו סימני חמץ), אלא שביטל מצות שימור. וכ"כ בשו"ת אזני יהושע (סי' א), שאין מ"ע דושמרתם את המצות, תלויה במ"ע דבערב תאכלו מצות ואפשר לזה בלא זה. ע"ש שהאריך בזה. [ובשו"ת חזו"ע (סי' מד) העיר ע"ד מדברי הראב"ן. ע"ש].

והנימוקי יוסף (פסחים מ.) כתב בשם הריטב"א, שאף הרי"ף שכתב דבעי לנטורי קמחא דפיסחא משעת קצירה, מלשונו משמע דבדיעבד אינו מעכב ואין זה אלא למצוה. והתירו הגאונים ליקח קמח מן השוק בשעה"ד לצאת בו י"ח מצה. ע"ש. (וכן הוא בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' צה ורצג). וכ"ז סיוע לד' מרן דנקט ד"ז מהיות טוב. וע"ע בשו"ת חזו"ע (סי' מב עמ' תשסג בהערה).

והנה אמת דקי"ל סב"ל, ואפי' נגד מרן. מ"מ כאן יש לעשות ס"ס ע"פ האמור, שמא אין השימור משעת קצירה אלא למצוה, ואת"ל שהוא לעיכובא, שמא בכל זאת המצוה של אכילת מצה מתקיימת, רק שביטל מצות שימור. ובס"ס במצוה דאורייתא ברוכי מברכינן, כההיא דספיה"ע (סי' תפט), ומכ"ש לפי מ"ש בתשובת הרדב"ז (סי' רכט), דכל מחלוקת שהיא בברכות עצמן, יש לנו להקל כי שמא יוציא שם שמים לבטלה, אבל במחלוקת בעשיית המצוה, צריך לברך. שהרי לדעת אותו פוסק שפיר מקיים המצוה. וראיה ממה שמברכין על תפלין של רש"י, ולא ראינו מי שימנע לברך עליהם אע"פ שלדעת ר"ת תפלין של רש"י פסולים וכו'. ע"ש.

ואף מרן החיד"א שכתב בברכ"י (סי' ז' סק"ג), ובחיים שאל ח"ב (סי' טו, יז), דאמרינן סב"ל אפי' נגד מרן, כתב בעצמו בספר שם הגדולים ח"ב (ליוורנו תקמ"ו, דף צב.), שבמקום שאין המחלוקת בברכה, אלא בגוף המצוה, שפיר סמכינן ע"ד מרן שמכשיר גם לענין ברכה. וכעין מ"ש הרדב"ז ח"ב (סי' תרכו). ע"כ. וכ"כ בספרו לדוד אמת (בקונטרס אחרון סי' כא).

וכ"כ בשו"ת ישיב משה שתרוג (סי' רנד), שבמקום שמרן הש"ע ס"ל שהאתרוג כשר, אע"פ שיש חולקים לא שייך לומר סב"ל נגד מרן, מכיון שהמחלוקת במצוה ולא בברכה. וכ"כ עוד אחרונים. וע"ע בשו"ת קול אליהו (ח"ב או"ח סי' כח ד"ה ואין), ובשו"ת יבי"א (ח"ה או"ח סי' מב אות ד-ו).

ואע"פ שגם כלל זה לא יצא מידי מחלוקת (עיין בספר הליכו"ע חלק ב פר' חקת אות טו עמ' פא-פב). מ"מ בצירוף הס"ס, ומה גם שהעושה כמרן, אף בספק ברכות, אין מזניחין אותו שהרי קבלנו הוראות מרן, וכמ"ש בחיים שאל ח"ב (סי' טו). על כן אין לפקפק כלל בזה, והבא להחמיר שלא לברך, גורם עגמת נפש לקהל ישראל, בליל התקדש החג. והמברך, יבורך.

גם בשו"ת זכר יהוסף (סי' קעז) כתב דלא אמרינן סב"ל בדין זה. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ט (חאו"ח סי' מ). ובשו"ת יחו"ד ח"ג (סי' כו), ובחזו"ע פסח (מהדורת תשס"ג עמוד ריח). והארכנו בזה בילקו"י פסח כרך ב' (עמ' תלב).

מי שאין לו רק כזית אחד של מצה שמורה

והנה הרי"ף (סוף פסחים) כתב, במי שאין לו מצה שמורה אלא כזית, שיאכל מתחלה מצה שאינה שמורה ויברך עליה המוציא בלבד, ואחר שיגמור סעודתו יברך על אכילת מצה ויאכל המצה השמורה באחרונה. והרא"ש חולק וסובר שעדיף שיאכל המצה השמורה בתחלה לתיאבון, בברכותיה, ואינו חושש אם יאכל אחריה מצה שאינה שמורה.

והט"ז (סי' תפב) הביא הקושיא על הרא"ש, מדאמר רב הונא בציקות של עכו"ם אדם ממלא כרסו מהם, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה.

והרא״ש עצמו כתב להא דרב הונא בפרק כל שעה (מ.), ותירץ הט״ז דהרא״ש קאי על דברי הרי״ף, שמצה שמורה היינו משעת קצירה, ושאינה שמורה, היינו שעכ״פ היא שמורה משעת לישה, שעכ״פ שם מצה עליה, משא״כ בצקות של עכו״ם שאפי׳ משעת לישה לא נשתמרו ואין עליהם שם מצה כלל, דגריעי טפי, וע״ז אמרו ובלבד שיאכל מצה באחרונה. כן נראה לי נכון ליישב דעת הרא״ש, וראוי לקבוע הלכה כן. ע״כ.

וכתב ע״ז המהרי״ל דיסקין (בכתבים סי׳ לז), וקשה שאם הרי״ף קאי על מצה שמורה משעת קצירה, ושאינה שמורה היינו משעת לישה, הרי כתב הר״ן (מ.) שלא הצריך הרי״ף שמורה משעת קצירה אלא למצוה מן המובחר, וא״כ כבר יצא י״ח מצה בדיעבד ממצה השמורה משעת לישה, וא״כ איך יברך לבסוף על אכילת מצה על המצה השמורה, וכי אחר שמילא כרסו הימנה חוזר ומכרך עליה. וכדפריך רב חסדא (בפסחים קטו.) גבי מרור. אלא נראה שיכול לאכול כל הסעודה שלא בהיסבה, שלא יצא י״ח מצה, ובאחרונה יסב ויאכל, ורק במרור נתלבטו בש״ס, לפי שמרור א״צ היסבה. ע״כ.

אכל מצה ולא היסב, האם גם ידי מצוה לא יצא, או שרק מצות היסבה לא קיים

אכן זה תלוי בחקירה, האם מי שאכל מצה ולא היסב, שצריך לחזור ולאכול בהיסבה, הטעם משום שההיסבה מעכבת גם את מצות מצה, או״ד מצות מצה יצא, ורק שחיסר מצות היסבה, וחוזר לאכול בשביל לקיים מצות היסבה. [ולעיל בדיני קדש כתבנו חקירה זו לגבי ד׳ כוסות]. וע׳ בהלכות ומנהגי מהר״ש (סי׳ כה. ובהערת המו״ל שם שדייק מדברי מהר״ש שאם לא היסב, לא רק שחיסר מצות היסבה אלא גם מצות מצה לא יצא. וצ״ע).

ומיהו אכתי קשה ממ״ש רש״י ורשב״ם (פסחים קיט:), שעיקר מצות מצה היא בכזית שאוכל באחרונה שהיא זכר למצה הנאכלת עם הפסח, שהוא נאכל על השובע, אלא שבעל כרחינו אנו מברכים על אכילת מצה בראשונה, אע״פ שאינה באה לשם חובה, כדאמר רב חסדא (לעיל קטו.) גבי מרור, שלאחר שמילא כרסו הימנו היאך חוזר ומברך עליו, וה״נ י״ל גבי מצה וכו׳. ואם איתא, יאכל בראשונה המצה בלא היסבה, ויברך עליה המוציא בלבד, ושוב לבסוף יברך על אכילת מצה ויאכל הכזית של המצה של חובה. אלא ודאי דאף בכה״ג איכא למיפרך לאחר שמילא כרסו הימנה היאך חוזר ומברך עליה, וכעין מ״ש הפר״ח (סי׳ תעג) שאף שלדעת הפוסקים שא״צ כזית בטיבול ראשון, שאינו אלא להיכר התינוקות, שפיר פריך רב חסדא (כשאין לו אלא חזרת), שלאחר שמילא כרסו ממנו וכו׳, שעכ״פ כל שנהנה ממנו אפי׳ כל שהוא, אע״פ שלא יצא י״ח, אינו בדין שאח״כ יברך עליו על אכילת מרור. ע״ש. וה״נ י״ל כן.

והנה לפמ״ש הפר״ח (סי׳ תנג ס״ד) לדעת הרי״ף, שהמצה שיוצאים בה י״ח בלילה הראשון אין יוצאים בה אא״כ היא שמורה משעת קצירה, ואפי׳ בשעה״ד לא מהני אלא כשהיא שמורה משעת קצירה. ע״כ. לפ״ז ניחא הקושיא הנ״ל. אולם רווה״פ ס״ל דהא דבעינן שמורה משעת קצירה אין זה אלא למצוה מן המובחר. ועיין בחדושי הרמב״ן (פסחים מ.) שכתב וז״ל: ואפשר דאפי׳ בדיעבד נמי בעינן שימור משעת קצירה וכו׳ ומיהו י״ל שאף זו למצוה, שעיקר שימור בדיעבד ליתיה אלא משיטיל עליה מים וכו׳, ומדאמרינן נמי רבינא מנקטא ליה אימיה בארבי, שמע מינה דשאר רבנן לא זהירי בה, ומפקי לנפשייהו בחיטי דעלמא. וכן מצינו לגאון שהתיר ליקח קמח מן השוק בשעה״ד, דלא מחזקינן איסורא, ויוצא בה י״ח. אבל לכתחלה בעינן שימור. ע״כ. וכ״כ בעל העיטור (דף קכט.).

וכ״ה בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי׳ רצג) בשם רב שר שלום גאון: ״שמותר ליקח קמח מן השוק בשעה״ד, דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, אבל לכתחלה, בעינן שימור מתחלה ועד סוף״. וכן הובא בשמו בספר מאה שערים לרבינו יצחק בן גיאת (עמוד צ). וע״ע בשו״ת תמים דעים (סי׳ כו) בשם הראב״ד. ע״ש.

ובחידושי הריטב״א (פסחים מ.) כתב, ולענין פסק נראה שאין מעכב אלא שימור דלישה, וכ״ד הרא״ה, ואף מלשון הרי״ף משמע ששימור משעת קצירה אינו מעכב בדיעבד אלא למצוה. תדע, שהרי התירו הגאונים ליקח קמח

לב. יש להשתדל לקחת למצת מצוה של לילה הראשון מצה שמורה שנעשית בעבודת יד הלישה והאפייה בתנור, ונעשית בידי אנשים יראים הבקיאים בהלכה, כדי לצאת בה ידי חובת מצה בלילה הראשון לכל הדיעות. ומכל מקום בשעת הדחק שאינו מוצא מצה של עבודת יד, יוצאים ידי חובה במצה שנעשית על ידי מכונה חשמלית, באופן שלחיצת הכפתור להפעלת המכונה נעשית בידי ישראל שאומר "לשם מצת מצוה". ואף מברך עליה. וביתר ימי החג, גם מי שמקפיד לאכול רק מצה שמורה, רשאי לאכול מצה שמורה של מכונה, הכשרה לפסח. לב)

מן השוק בשעה"ד ושיוצא בו י"ח. הילכך המסקנא היא דלכתחלה עבדינן לה שימור משעת קצירה, ומיהו בדיעבד בשימור דלישה סגי. ע"כ.

ובארחות חיים (בהלכות חמץ ומצה אות קיז) הביא ג"כ סברת האומרים שא"צ אלא שתהיה שמורה משעת טחינה ולישה, ושכן פשט המנהג ברוב ישראל. וכ"פ בשו"ת הריב"ש. וכן העלה רבינו ישעיה הראשון (פסחים מ.). וע"ע בפרדס הגדול (סי' קכז). ובמחזור ויטרי (עמוד רנט ורסח). ובהגמ"י (פ"ה מהלכות מצה אות ח).

וכ"פ מרן בש"ע (הנ"ל), דבשעה"ד מותר ליקח קמח מן השוק. ואף שהפר"ח הנ"ל חלק ע"ז, מ"מ כשאין אפשרות להשיג מצה שמורה משעת קצירה, ברוכי מברכינן עלה על אכילת מצה. כיון שכ"ד רוה"פ, ושכן המנהג.

לקחת למצת מצוה של לילה הראשון מצה שמורה בעבודת יד

לב) בגמ' פסחים (מ.) דרשו חז"ל את המקרא, ושמרתם את המצות, עשה לה שימור לשם מצוה. וכתב רב אחאי גאון בשאילתות (פר' צו סי' ע"ו), שאם לש את העיסה חרש או שוטה או קטן, שאינם חייבים במצוות, אף שאפה אותה ישראל שחייב במצוות, אין יוצאים י"ח במצה זו.

וכ"פ בתשובת הרשב"א (סי' כ"ו), שמכיון שהמצה שיוצאים בה י"ח בליל פסח, צריכה שימור לשם מצוה מה"ת, וכמו שדרשו חז"ל מהמקרא שנאמר ושמרתם את המצות, עשה לה שימור לשם מצוה, לפיכך אם לשו חרש שוטה וקטן את המצה, אע"פ שישראל גדול ובר דעת עומד על גביהם ואומר לשם מצת מצוה, אין יוצאים במצה זו י"ח. וכ"כ עוד הרשב"א בחי' לחולין (דף יב.). וכן פסקו הראבי"ה בפסחים (סי' תפ). והאו"ז ח"ב (סי' רמ"ט). וכ"כ המגיד משנה (בפ"ה מהל' חמץ ומצה ה"ט). וכ"פ מרן הש"ע (סי' תס). וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקפא).

ולפ"ז נראה שאין יוצאים י"ח אכילת מצה בלילה הראשון של פסח במצת מכונה, מפני שמעשה הלישה והעריכה והאפיה, הכל נעשה באופן אוטומטי, ולא ע"י כח אדם מישראל שמחוייב במצוות. וה"ז דומה למעשה של חרש שוטה וקטן שאין בהם דעת ואינם מחוייבים במצוות. וכ"פ הגאון רבי שלמה קלוגר בתשובה.

וראה להגאון הנצי"ב בספר העמק שאלה (פר' צו סי' ע"ו), שהביא דברי החמד משה שסובר שסתם עשיית מצה, לשמה, כמו בקדשים. ורק לכתחילה צ"ל בפירוש שעושה לשמה, וחלק עליו הנצי"ב, והעלה שסתם עשיית מצה אינה לשם מצוה, ואף בדיעבד לא יצא אם לא עשאה בפירוש לשמה. וכן כתבו הפר"ח (סי' ת"ס). והטורי אבן (ר"ה כ"ח:). וכן מוכח ממסקנת האו"ז בהלכות פסחים (סי' רמ"ט).

ולכן מצת מכונה איננה חשובה יותר מעשיית סתם מצה, ואף שהלוחץ על הכפתור להפעלת המכונה אומר בפירוש לשם מצת מצוה, אין זה מועיל, מפני שאמירתו חלה רק על כח ראשון של המכונה, וכשהיא ממשיכה אוטומטית לפעול, נפסק כוחו הראשון, ולא חלה על המשך הפעולה אמירת לשמה. וכמו שחילקו בחולין (טז.) לענין שחיטה, בענין הפוטר מים, עד שבאו וסבבו הגלגל, ושחט, שמכח שני והלאה נחשב לגרמא בעלמא, ולא נחשב כח אדם, ושחיטתו פסולה. וכן נפסק בש"ע יו"ד (סי' ז).

ולכאורה לפי מה שפסק מרן בש"ע יו"ד (סי' ז ס"א):

יכול אדם לקבוע סכין בגלגל של אבן או של עץ, ומסבב הגלגל בידו או ברגלו, ונותן שם צואר הבהמה או העוף עד שישחוט בסיבוב הגלגל. וכתבו הב"ח והכנה"ג והפר"ח שם, שאפי' הסיר

אח״כ את ידו מעל הגלגל, והרי הוא ממשיך להתגלגל מכח התחלתו ושחט, שחיטתו כשירה, ואע״פ שהגלגל מסתובב לאחר הסרת ידו הרבה סיבובים, כולם נחשבים כח גברא כיון שהכל בא מכחו. לפ״ז גם כאן לאחר שלחץ על הכפתור והפעיל את המכונה באמירת לשמה, הכל נחשב לשמה, גם לאחר שהסיר ידו משם.

אולם הנה מבואר בכרתי ופלתי (שם סק״ד), שכ״ז בתנאי שלא יהיה הגלגל במקום שהרוח נושבת, שאילו במקום הרוח, הרי הרוח מסייעת בסיבוב הגלגל, ולא מכח אדם בא, אלא מכח הרוח, ושחיטתו פסולה. וכ״כ הפמ״ג בשפתי דעת שם. וכ״כ בזב״צ ובכה״ח שם. וע״ע בשמלה חדשה שם אות א׳ לפ״ז כאן ג״כ הרי כח אחר מעורב בפעולת המכונה, שהוא זרם החשמל. וממילא אין זה מועיל לחשוב כל הפעולה לשמה. [שו״ר בשו״ת ירושת פליטה (סי׳ ד׳ עמוד ז׳) בתשובת הרה״ג ר׳ מרדכי מאיר בנט, שנתעורר בזה, וכתב שיש לחלק בין זה לבין כשהרוח נושבת. ואין דבריו מוכרחים. ולכן ראוי לחוש ולהחמיר. וע׳ בשו״ת ארץ צבי פרומר סי׳ ה].

וכ״כ הרה״ג השואל בשו״ת תורת רפאל (סי׳ עג). וראה בשו״ת דברי חיים מצאנז (סי׳ א). ובשו״ת אמרי אש (סי׳ א).

אמנם מצאנו לכמה גדולים שכתבו שלחיצת הכפתור להפעלת המכונה שנעשית ע״י ישראל שאומר לשמה, נחשבת כאמירת לשמה על כל מה שממשיכה המכונה לפעול עד הפסקת פעולתה, והכל נחשב ככח אדם לשמה. וכ״ד הג״ר אברהם תאומים בשו״ת חסד לאברהם (תהדו״ת סי׳ ג׳). וראה עוד בשו״ת מהרש״ם ח״ב (סי׳ ט״ז). וח״ד (סי׳ קכ״ט). ובשו״ת אחיעזר ח״ג (סי׳ ס״ט). ובשו״ת תורת רפאל (סי׳ ע״ג). ובחזו״א (חאו״ח סי׳ ו׳). ובשו״ת הר צבי (חאו״ח סי׳ י׳).

וע׳ בריטב״א (בנימוק״י פסחים ע״א מ), שהביא מ״ש בה״ג, לישת חש״ו במצה שמורה אינו יוצא בה י״ח בלילה הראשון. ושכ״כ רב כהן צדק, וכתב ע״ז, אבל מורי הרא״ה היה דן להקל בזה להלכה ולא למעשה, דסגי בישראל עומד על גביו, שא״צ עשייה לשם מצוה, אלא רק שימור לשם מצה, שכן כתוב ושמרתם את המצות. עכת״ד.

וע׳ במנ״ח (מצוה י) שהביא סמך להחמיר בזה ממ״ש (בחגיגה כ.), אין אדם משמר מה שביד חבירו. ע״ש. אבל אפשר לדחות דדוקא מה שביד חבירו שיש לו דעת בפני עצמו אינו יכול לשמר, אבל בחש״ו או במכונה שאין בהם דעת יכול לשמר.

י״א שבמצה שאינה שמורה מקיים מצות אכילת מצה רק שחיסר מצוה

ועכ״פ בשעה״ד שאינו מוצא מצה של עבודת יד שנעשית ע״י אנשים יראי שמים, נראה שיש לסמוך על סברא זו לצאת י״ח במצת מכונה השמורה משעת קצירה, ואף יכול לברך עליה אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה. ובהסתמך ג״כ ע״מ שהעלה בשו״ת עונג יו״ט (חאו״ח סי׳ מב), שאע״פ שמצת מצוה צריכה שימור מה״ת לשם מצוה, מ״מ מי שאין לו מצה משומרת לשם מצוה, יוצא י״ח המצוה במצה שאינה משומרת לשם מצוה, אלא שחיסר את העשה של ושמרתם את המצות, אבל קיים מ״ע של הכתוב: בארבעה עשר לחודש בערב תאכלו מצות. וכדבריו כתב בשו״ת אזני יהושע (סי׳ א).

[**וכיו״ב** כתב בשו״ת אבני נזר (סי׳ שעז אות ג) בשם מהר״ל מפראג בספר גבורות ה׳, שאם אין לו ללילה הראשון של פסח אלא רק מצה עשירה, חייב לאכול כזית ממנה, לקיים בערב תאכלו מצות, אף שאינו יכול לקיים מצות לחם עוני. וע׳ במג״א (סי׳ תעא סק״ה). ובפמ״ג שם. ואכמ״ל].

וכ״כ בשו״ת ארץ צבי פרומר (סי׳ ה), שאף במצה שאינה משומרת לשם מצוה, אין בה חשש ברכה לבטלה שמברך עליה אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה, משום שיש בה קצת מצוה כמו חצי כזית מצה, שזהו נחשב ג״כ כחצי שיעור באיכות. [אולם באמת שגם המברך על חצי שיעור י״ל שנחשב כברכה לבטלה. ובפרט למי שאומר שאין כל מצוה באכילת כחצי כזית מצה או מרור. ועיין בשו״ת חזו״ע ח״א סי׳ כח, וס״ס ל״ח].

ולכאו׳ מדברי התוס׳ (פסחים קכ.) לא משמע כן, שכתבו, שהלל היה מחזר אחר סופגנים ודובשנים לאכול תחלה, כדי שיוכל לברך אח״כ על המצה שאוכל עם הפסח לשם חובה, אלמא שלא

לג. מצה שאינה שמורה, שנתערבה במצות שמורות, נתבטלה ברוב ויוצא בה י״ח בדיעבד, אם אין לו מצה שמורה אחרת. וכן חטים שבא על מקצתן קודם הפסח מטר וכדומה, ונתערבו בחטים אחרות, ונתבטלו, ואפו מחטים אלה מצות מצוה, ראוי להחמיר שלא לצאת בזה ידי חובה. אולם כשאין לו מצה אחרת, בדיעבד יוצא ידי חובתו במצות אלה, אחר שהמצה שאינה שמורה נתבטלה ברוב, ויסמוך על הסוברים שגם במצות עשה אמרינן ביטול ברוב. לג)

היה יוצא י״ח אכילת מצה במצה עשירה, שא״כ לאחר שמילא כרסו ממנה היאך חוזר ומברך עליה. וכן יש להעיר ממ״ש בחולין (קכ.), המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת, אם מצה היא אין אדם יוצא בה י״ח בפסח, וקאמר עלה, בשלמא אם מצה היא אין אדם יוצא בה י״ח בפסח, משום דלחם עוני אמר רחמנא והאי לאו לחם עוני הוא וכו׳. ומשמע שאף לחם עוני הוא לעיכובא. וי״ל שהדיוק הוא מלשון ״לחם״, שכיון שהמחהו אין עליו תורת לחם. וכן בשטמ״ק מחק תיבת ״עוני״, וכתב, והאי לאו לחם הוא. וע׳ בילקוט הגרשוני (סי׳ תעא סק״ג), ודו״ק. וע״ע בט״ז (סי׳ תפב) שבציקות של גוים אין עליהם שם מצה כלל. וצ״ע.

גם המנהיג (סי׳ פו) כ׳ בשם רבינו יצחק מדנפיר, שבזמן הבית היו אוכלים מצה שאינה משומרת לשם מצוה בתחלה, כמו בציקות של גוים שממלא כרסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה (פסחים מ.), ולפי שהיו זריזים לאכול החגיגה והפסח עם המצה, אחריה, לא הוו אתו למסמך על הבצקות שאינן משומרות לשם מצוה, אבל בזה״ז אילו היינו אוכלים בתחלה בצקות של גויים, דילמא אתי למסמך עלייהו. וכדאמר ריב״ל לבניה יומא קמא לא תלושו לי בדובשא וחלבא (פסחים לו.) וה״ט דילמא אתי למסמך עלייהו, ומה לי אם נפסלה משום מצה עשירה ומה לי אם נפסלה בלי שימור, בכולהו אתי למסמך עלייהו, הילכך אנו עושים את הסדר בתחלה על מצה שמורה, אע״פ שאינה באה לשם חובת מצה כי אם האחרונה, ופוטרת את האחרונה מברכה. עכת״ד. ומשמע שא״א לצאת י״ח מצה במצה בלי שימור, כגון בצקות של גויים. ולכן היו אוכלים אותה בתחלה, כדי שיוכלו לברך על המצה באחרונה שאוכלים אותה עם הפסח לשם חובה. [כן העיר בשו״ת חזו״ע סי׳ מד].

ומ״מ מצוה מן המובחר להשתדל להשיג מצה שמורה של עבודת יד שנעשית בידי אנשים יראי שמים הבקיאים בהלכה, לצאת בה י״ח מצה בלילה הראשון לכל הדעות. אולם ביתר ימי החג, גם מי שאוכל מצה שמורה רשאי להקל לאכול מצת מכונה הכשרה לפסח.

ועיין בזה בשו״ת מהרש״ם (ח״ב סי׳ טז) שהביא דברי המקילין בזה. וע״ע בשו״ת אפרקסתא דעניא (סי׳ ס). ובשו״ת שאלי ציון (סי׳ כח), ובשו״ת דברי מלכיאל ח״ד (סי׳ כ). ובשו״ת ציץ אליעזר ח״ו (סי׳ טו), ובשו״ת יבי״א ח״ב (סי׳ כב סקי״א), וח״ד (חיו״ד סי׳ כ אות ט). ובשו״ת יחו״ד ח״א (סי׳ יד), ובהליכו״ע ח״א (פר׳ נח אות א). **חזו״ע פסח** (מהדו״ק עמוד רכא, ובמהדורת תשס״ג עמוד עח). והארכנו בזה לעיל בסי׳ תמז, וכן בסי׳ תס (ס״א וס״ד).

מצה שאינה שמורה, שנתערבה במצות שמורות

לג) **בשו״ת** פרי השדה ח״ג (סי׳ קטו) הביא בשם המנ״ח שכתב דשפיר יוצאים בהם, דבטלה היא. משא״כ מצה מבושלת שנתערבה באחרות לא בטלה, דנהי דבטל ונהפך האיסור להיתר, מ״מ אין בה טעם מצה ולא שייך בזה ביטול. ע״ש.

ולכאורה יש לדון שאף מצה שאינה משומרת אינה מתבטלת במשומרות. ע״פ מ״ש הגאון שואל ומשיב תליתאה (סי׳ קסז), דלענין שימור בעינן שיהיה שימור ודאי, כיון דכתיב ושמרתם את המצות, וכעין מ״ש השטה מקובצת (ב״מ ו:) בשם הר״ש מפלידא, דמשום דכתיב עשירי, אף רוב לא מהני כיון שעכ״פ אינו ודאי, ובעינן עשירי ודאי. ע״ש. (ועיין בשב שמעתתא, שמעתתא א׳ פ״א, ובהגהות רבי ברוך פרנקל שם). וא״כ הכא נמי כל מצה ומצה אנו מסופקים שמא אינה משומרת ולא מהני רוב בהכי,

ואע"פ שהרוב מהם בשעת שימורם היה שימור ודאי, אלא שאח"כ אירע תערובת, מ"מ כיון שכל מצה יש לפקפק בה אם היא מן השמורות, ומה שאדם מקיים מצות השימור היא בשעת האכילה, אמרינן שאין לצאת י"ח ע"י ביטול ברוב דבעי' אכילת שימור ודאית.

ועיין בשו"ת עזרת ישראל (סי' סז) שביאר, דמהני ס"ס להכשיר המצוות, ויוצאים בהם י"ח. ואע"פ שהמוצל מאש (סי' יג) כתב בדעת הרא"ש, דלא מהני ס"ס במ"ע. וע"ע בשו"ת אבנ"ז (חאו"ח סי' תפד אות יב). מ"מ רוב האחרונים הסכימו דמהני ס"ס גם במ"ע, כמבואר בטורי אבן (ר"ה כט.). וכ"כ הברכ"י (או"ח ס"ס קפו). ובשו"ת כהונת עולם (סי' עח). ובשו"ת רעק"א (סי' ו), ובחידושי הרש"ש (ר"ה כט.).

ואמנם עיקר חידוש השואל ומשיב הוא נגד פסק הטור והש"ע (סי' תנג ס"ג) שאם לא ביררו החטים מנשיכת עכבר אין בכך כלום, שאפי' יש בהם נישוכין ויש לחוש לחימוץ, מתבטלין הם. וכן אם לא ביררו דגן שצמח ויש ששים נגדו. ע"ש. אלמא דיוצאין י"ח במצה שנתבטל בה החמץ בששים, וה"ה לנ"ד דהו"ל מין במינו יבש ביבש דחד בתרי בטיל.

ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (סי' קכה), שהביא ג"כ מהשואל ומשיב ח"ג (סי' פז) שכתב, דלא מהני גבי שימור, לא רוב ולא חזקה. וכתב, דלפ"ז אין לסמוך על מ"ש בתשובת הר"ן ופסקו בש"ע (סי' תסג), [צ"ל תנג], שאם אינם מבוקעים הם בחזקת כשרות דמ"מ שימור לא הוי. ע"ש.

אולם בשו"ת קרן לדוד (סי' א בד"ה ולע"ד, וסי' קלא ד"ה ואגב), הביא ראיה מירושלמי מפורש (פרק ג דפסחים הלכה א) נגד השואל ומשיב, דקאמר, במאי אנן קיימין אי ברובה מצה, יוצא י"ח. מבואר שאם נתבטל חמץ במצה יוצאים בה י"ח. ע"ש. וכן השיג עוד מדברי הירושלמי הנ"ל, בשו"ת פני מבין (חאו"ח סי' קפא ד"ה ואגב). וע"ע בשו"ת מהר"ש גרינפלד (סי' נו) שכתב, דנהוג עלמא דלא כהשואל ומשיב ומהר"ם שיק בזה. וע"ש באורך.

גם בשו"ת מחזה אברהם (סי' צח) דוחה דברי השואל ומשיב בזה. ולכן אע"פ שבשד"ח (חמץ ומצה, סי' י אות יח) וכן בילקוט הגרשוני (מערכת מצה, בקונטריס לח"ב, דף א ע"ד) הביאו דברי מהר"ם שיק להלכה, וכ"כ בשו"ת שערי דעה (ח"א סי' קפא) לחזק דברי השואל ומשיב בזה. מ"מ אנן בדידן נקטינן להקל, וככל דברי האחרונים הנ"ל. גם בשו"ת עזרת ישראל (סי' סז) כתב, שהדבר ברור שאין מקום לדברי השואל ומשיב הנ"ל.

אולם מצד אחר, לכאורה היה נראה לי שא"א לצאת י"ח במצות שנתערב בהם מצה שאינה שמורה. ע"פ מ"ש הפמ"ג (בשער התערובות סוף פ"א), לחקור באם נתערבה חתיכת היתר בשתי חתיכות של איסור, אם נהפך להיות כולו אסור, ולוקה על כל אחת מהם מגזירת הכתוב דכתיב אחרי רבים להטות, או אין היתר נהפך לאיסור. והביא בשם המנחת כהן שכתב בפשיטות, שאין היתר נהפך לאיסור. וכתב, דנפ"מ טובא בזה. ע"כ. ולפ"ז כיון שאין ההיתר נהפך לאיסור, י"ל עוד שאין לקרוא שם מצוה עליו, וכגון נ"ד שיש מצה שאינה שמורה בין השמורות, דחיישי' דילמא אוכל מאותה שאינה שמורה, וכהתם דאינו לוקה שמא מן ההיתר אוכל. שאין לקרוא על ההיתר שם איסור ע"י ביטול. וכן אין לקרוא שם מצה שמורה על אותה שאינה שמורה ע"י ביטול.

ונהי דהפמ"ג הניח חקירה זו בצ"ע, לכאורה נראה דמאן ספין להקל במצוה של תורה נגד המנחת כהן. ועיין בכורות (כג.) שא"א לשחוטה שתיעשה נבילה (לגירסת רש"י), ואם איתא דנהפך לאיסור, הא משכחת לה ע"י תערובת. וי"ל. וע"ע בשו"ת בית יצחק ח"ב מיו"ד (סי' קד אות יד).

אבן הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סי' לד), נשאל אם יוצאים י"ח, במצה שלא נאפית לשמה, שנתערבה במצות שנאפו לשמה, וע"ש דפשיטא ליה שיוצאין בה י"ח שאין הפרש בין מ"ע ללא תעשה בדין ביטול. ע"ש.

וע"ע בשו"ת בנין עולם (סי' כח) שכתב תשובה שלימה בזה, והעלה להקל. וכן מוכח מהירושלמי ריש פ"ג דפסחים, הנ"ל, אי ברובה מצה יוצא י"ח. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד ס"ס קטו) שעמד ג"כ בחקירה זו. ע"ש.

ושוב ראיתי לרעק"א בתשובה והיא לו נדפסה בספר שער שמעון (בסוף הספר דף כט סוף ע"ד), שכתב, ואני מסתפק אם החטים הנצמחים שנתבטלו ברוב, מצטרפים לשיעור כזית לצאת י"ח מצה, שי"ל שהביטול רק סילק האיסור, אבל לא שנעשה מצה לצאת בו. הגע עצמך חוט צמר שלא נטוה לשם

לד. ככר מצה שנתחמצה, [כגון שלשו אותה במים שלא לנו] שנתערבה קודם האפייה עם שאר ככרות כשרים, יש להתיר, ואין לאסור מטעם דהוי ככרות של בעל הבית שאפילו באלף לא בטיל, שזהו דוקא בכיכרות אפויות, אבל אם נתערבו קודם אפייה אין לו חשיבות, ומותר. לד)

ציצית ונתערב בג׳ חוטין שנטוו לשמה, אטו נימא שיוצא בזה י״ח ציצית. וכן חמשה שנתערבו עורות פסחיהם ונמצא יבלת באחד מהם, האם נאמר שנתבטל הפסח שיש בו מום בשאר פסחים, ונעשו כולם פסחים כשרים. וצ״ע. ע״כ.

וכיו״ב כתב הגרש״י זוין בשו״ת מחזה אברהם (סי׳ קמג), באתרוג שניטלה פטמתו, שנתערב באתרוגים שאין להם פטמה מתחלת ברייתם, אם יוצאים בהם י״ח. והביא דברי המשיב דבר, והעיר ע״ז משו״ת תורת חסד (סי׳ לד) דבביטול ברוב לא חל עליו שם חדש של הרוב וכו׳. ועיין מ״ש הגאון המחבר שם בזה. ודו״ק. [ועיין בס׳ מאור ישראל פסחים פח:]. ועיין בשו״ת רב פעלים ח״ג (סי׳ לג). ובשו״ת יבי״א ח״ג (חאו״ח סי׳ כה). וח״ה (חיו״ד סי׳ ח). ובשו״ת חזו״ע ח״א (עמוד שט). ובחזו״ע פסח (עמוד קסד סק״י).

ספר תורה פסול שנתערב ברוב ספרי תורה כשרים אם שייך ביטל ברוב

וע׳ בפתחי תשובה (יו״ד רעט סק״א) שהביא תשובת הרב יד אליהו (סי׳ פח), בס״ת שנמצא בו טעות אחת, והס״ת נתערב בספרי תורה אחרים, וא״א למצוא הטעות, י״ל דהס״ת הפסול בטל ברוב, ומותר לקרות בכל אחד מהס״ת. ולא אמרינן דהוי דבר חשוב. ובפרט שרבו המתירין בנמצא טעות, אלא דאנן לא נהיגין כן. וכן יש ספק דילמא הטעות בחומש האחר שאין קורין בו עתה ובשעה״ד שרי, ולכן יש להתיר גם שלא בשעה״ד. אמנם משום אל תשכן באהליך עולה צריכים להיות זריזים לחפש בכל מאמצי כוחם עד שימצאו הטעות. עכ״ל. [ובס׳ בית לחם יהודה (יו״ד סי׳ רעט) כתב, שס״ת שיש בו טעות ונתערב, לכתחילה צריך לחפש חיפוש אחר חיפוש עד שימצא את הטעות. חיפש ולא מצא, יש להתיר משום ס״ס, שמא אין זה ס״ת הפסול. ואת״ל הוא הוא דלמא אינו הטעות באותו החומש שאנו קורין בו היום. ונראה דמותר אפי׳ לא נתערב אלא חד בחד מטעם ס״ס].

ובתשו׳ חת״ס (יו״ד סי׳ רעז) כתב בזה, דלכ״ע שייך כאן ביטול ברוב, ואף שלכאו׳ אפשר לברר, הרי כתב המג״א (סי׳ תלז סק״ד) שברוב א״צ לברר, כמו דלא בדקינן אחר י״ח טריפות. אלא שבמקום ששייך לברר ולהכיר האיסור באיזה אופן, לא שייך ביטול. וע״ש מה שהעיר ע״ד התשובת יד אליהו, אם חשיב חתיכה הראויה להתכבד. וסיים דמ״מ דברי הבית לחם יהודה יש להם מקום, דהיינו אחר שחיפש חיפוש אחר חיפוש ולא מצא, דשוב יש לסמוך אס״ס. ואם א״א בזמן מועט אפי׳ חומש א׳, אין לבטל קריאת התורה וברכות בשביל זה. וע׳ בזה בקול יעקב (סי׳ רעט סק״ג) בשם האחרונים.

ומהר״י אסאד בשו״ת יהודה יעלה (ח״א יו״ד סי׳ רצ) דן בס״ת שכתבו אפיקורס, שדינו שישרף, שנערב בס״ת כשרים, האם כיון שדינו שישרף, נחשב כאשירה ואין לו ביטול, או״ד כיון דהא דאיסור ע״ז אוסר במשהו ואינו בטל, זהו חומרא מדרבנן מדכתיב ולא ידבק וגו׳ (ע״ז עג:), זהו בתערובת בחולין, אבל בנתערב בקדשים הרי לרש״י (יבמות פא) חתיכה טמאה בטהורות גבי חטאת תעלה, דמשום הפסד קדשים שאין להם תקנה אלא שריפה, אוקמה אדאו׳, דמין במינו בטל ברוב. כ״ש בס״ת שכתבו אפיקורס שדינו ישרף שנתערב בהרבה ס״ת הכשרים, דכיון שאין להם תקנה אלא שריפה, משום הפסד ס״ת הכשרים קדשי קדשים הם, אוקמה אדאוריי׳ דבטל ברוב ומותר לקרות בכולם. וראה עוד במקורות לסעיף הבא.

ככר מצה שנתחמץ שנתערב ברוב קודם האפיה במצות אחרים

לד) **ראה** מה שכתבנו בזה לעיל בסי׳ תמז, ובשו״ת יבי״א ח״ה (יו״ד סי׳ ח אות ו). ובח״ט (או״ח סי׳ מד, וסי׳ פ׳ אות ו). ובשו״ת הר צבי (יו״ד סי׳ צג).

והנה בשו״ת זכר יצחק (חלק ב סי׳ ד) כתב, שאין לומר כאן ביטול לגמרי, באופן שיוכל לצאת י״ח בכולם, אמנם אם לוקח מהם ואוכל יוצא,

דאמרינן כל דפריש מרובא פריש. וגם במצוה מהני דין כל דפריש, דהא יסוד דין זה למדו בחולין (יא.) משעיר המשתלח ומפרה, שיוצא בהם ידי המצוה, משום דאזלינן בתר רובא, וכן ברובא דאיתא קמן. דלא שייך לחלק בין איסור לקיום מצוה, דאין מקום בזה לומר דבעי רק ודאי כיוון דלא מצינו בזה קרא, רק בעשירי למדו מקרא (ב"מ ז.) דבעי עשירי ודאי. וכן מ"ש בירושלמי (כלאים פ"ט ה"א) לענין כלאים, דצמר ופשתים שנתערבו אסור לעשות מהם בגד, דלא שייך ביטול בזה, היינו משום ששניהם ביחד, ואז אסור, וכמ"ש התוס' בנדה (סא:), ואמנם אמרו שם, שאם נוטל מקצת מזה ועושה בגד, מותר, והיינו מטעם דבכה"ג אמרינן כל דפריש מרובא פריש, דנהי דלא שייך ביטול, מ"מ קבוע אין כאן כיון שבטל.

ובמנ"ח (מצוה י אות א) כתב, שקצת מצה שלא היה לה שימור לשמה, שנתערבה ברוב מצה שהיה לה שימור לשם מצוה, משלימתה לכזית, ויוצא בהם י"ח, שהמיעוט נגרר אחר הרוב.

ובשו"ת שמן המאור (חיו"ד סי' קכח, קכט) נקט, שאם נתערב שליש כזית חמץ, בשני שלישי כזית מצה, אין יוצאין בכזית זה י"ח מצות מצה, שהשליש כזית חמץ שנתבטל אינו מקבל מעלת המצה.

והנה כעין שאלה זו נשאל הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (או"ח סי' לד) לגבי מצה שנעשית שלא לשמה שנתערבה ברוב מצות העשויות לשמה, וכתב דמהני ע"ז ביטול ברוב לצאת י"ח מצה, כיון דמקרא דאחרי רבים להטות דילפינן מזה דין ביטול ברוב, וסתמא כתיב בין למ"ע ובין לל"ת, והביא שכ"ד התורת חסד מלובלין, ושזה תלוי בפלוגתא דרש"י ותוס' בזבחים (עח.) האם היתר המעורב ברוב איסור, מצטרף לשיעור כזית לענין מלקות, ודן בסוגיא (נדרים נט:) ובר"ן שם, שאיסור דרכו להתבטל ולא ההיתר.

ובשערי יושר (שער ג פרק טז) נשאל בכיו"ב, לגבי אתרוג שניטל פטמתו, שנתערב באתרוגים שהיו בלא פיטמות מתחילת בריאתם, וכתב שכונת הר"ן הנ"ל הוא לענין אחר, אבל עיקר הנידון אם היתר בטל ברוב איסור, הוא פלוגתא דהראב"ד והרמב"ן ז"ל בסוגיא דע"ז בפרק השוכר, והובא בתורת הבית להרשב"א (בית ד' שער ב) שהראב"ד חילק בין במינן לשאינו מינן, דמין במינו ראשון ראשון בטל ואע"פ שנפל שם היתר לבסוף, אפי' כל היום כולו וכו', אבל הרמב"ן ז"ל כתב דהיתירא לגו איסורא לאו משום דראשון ראשון בטל, שלא מצינו ביטול בהיתר, שאין אדם עשוין לבטלן, וכדאמרי' בעלמא כשבטל אסור לכתחילה דבשוגג מותר, אלא חומרא הוא ביין נסך. ואכמ"ל בזה.

וכיו"ב כתבנו בילקו"י שובע שמחות ח"א (סעיף קיז) מתשו' כת"י למרן אאמו"ר זיע"א, לגבי סופר שהיה כותב מזוזות וכתב האזכרות לשם קדושתן, ובאחד המזוזות שכתב נסתפק אם כאשר כתב שם ה' כיוון במחשבתו לשם קדושת ה', או לא, ואמנם בתחלת כתיבת המזוזות אם אמר שכותב לשם קדושת המזוזה, ואח"כ השלים המזוזה ונתערבה בעוד שמונה מזוזות כשרות, וא"א להבחין ולהבדיל ביניהם, יש להסתפק אם המזוזה הזאת פסולה מה"ת או מדרבנן, מכיון שלפני כן כתב אזכרות אחרות לשם קדושתן, שמא גם כשכתב אזכרה אחת לאחר מכן שלא לשם קדושת ה', אין לפסול המזוזה מה"ת, שע"ד הראשונה עשה כן.

ובשו"ת מים רבים (חיו"ד סי' נט) נסתפק אם יש להכשיר מזוזה כזאת, מטעם הנ"ל, וגם נסתפק אם יש בפיסול זה מעיקרא איסור תורה או מדרבנן. וע"ע במאסף לכל המחנות (סי' לב ס"ק רו).

אולם בנ"ד שנתערבה באחרות כשרות, וא"א להבדיל ביניהן, באנו למחלוקת האחרונים, כי בשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' פח) פסק בכה"ג להכשיר דחד בתרי בטיל, והחת"ס (יו"ד סי' רעז) חולק עליו, דלא שייך ביטול בכה"ג דהוי כחתיכה הראויה להתכבד וכו'.

והגאון בנין ציון בישנות (סי' יג) הצדיק את הצדיק דמעיקרא היד אליהו הנ"ל, והכשיר הס"ת, משום דחד בתרי בטיל. וע"ע שם בסי' י"ד שהביא את דברי המהר"ם שיק שכתב ליישב ד' רבו והחת"ס, וחזר הבנין ציון לקיים דבריו שלא כד' החת"ס. ע"ש. וכן נראה עיקר. וראה באורך בחזו"ע פסח (מהדורת תשכ"ז, עמ' קסז) גבי מצה שמורה שנתערבה במצות שאינן שמורות, אם אמרינן ביה חד בתרי בטיל או לא, וכן ציצית וכו'. ע"ש.

ובפרט שיש ספק אם כיוון במחשבתו לשם קדושת ה', וקודם זה כתב אזכרות לשמן, יש לעשות כעין ס"ס להקל, וצירוף התערובת, בודאי שיש

מקום להקל. אלא שיש לקבוע אחת מן המזוזות במרפסת שאינה צריכה מזוזה מן הדין, כגון שאין בה ד' על ד'.

וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ג (או"ח סי' כה) במכתב בנ"ד להגאון רבי פנחס עפשטיין, ראב"ד לעדה החרדית. והביא מ"ש בשו"מ תליתאה (סי' קסז) דלענין שימור בעינן שיהיה ודאי ממש, כיון דכתיב ושמרתם את המצות. וכמ"ש בשטמ"ק (ב"מ ו:) בשם הרא"ש, בהא דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק. דאפי' נימא כל דפריש מרובא פריש, עשירי ספק מיקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין, דכתיב אחרי רבים להטות, ונהפך האיסור להיתר ע"י ביטול ברוב. אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי. עכ"ל. וא"כ ה"נ אינו יוצא י"ח מצה בזה.

אלא שדברי השו"מ הם נגד פסק הטור והש"ע באו"ח (סי' תנג ס"ג) שכ', שאם לא ביררו החטים מנשיכת עכבר אין בכך כלום, שאפי' אם יש בהן נישוכין וחיישינן לחימוץ מתבטלין ברוב ההיתר. וכן אם לא ביררו דגן שצמח ויש ס' כנגדו. ע"ש. הרי שיוצאים י"ח במצה שנתבטל החמץ שבה בס'. וה"נ ביבש ביבש במין במינו דחד בתרי בטיל. ע"כ.

והעירו בזה, דמנ"ל שהש"ע מיירי לצאת י"ח אכילת מצה, נימא דמיירי לענין היתר אכילתה בפסח דוקא, וא"כ אף שבטל בס', משומר מיהא לא הוי.

אולם כל מעיין ישר יחזו פנימו שכוונת הטוש"ע היא גם לענין לצאת בחטים אלו י"ח מצה. שהרי שם בסעיף א' כתבו: אלו דברים שאדם יוצא בהם י"ח מצה, בחטים ושעורים וכו'. ושם בסעיף ב: העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה י"ח בפסח. ושם בסעיף ג: אם לא ביררו החטים מאכילת עכבר אין בכך כלום (האי דינא דקמן). ושם בסעיף ד: החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן משעת קצירה וכו'. הרי שכל הסי' מדבר בענין חטים של מצת מצוה, וברור שגם בסעיף ג' מיירי בהכי. ולא פסקינן ליה בסכינא חריפא לפרש כמ"ש מעכ"ת דמיירי לענין ביטול ברוב דוקא, ואילו כן הי"ל להטוש"ע לספח דין זה (בסי' תמז) דמיירי בענין ביטול חמץ בפסח, כי שם ביתו. א"ו כמש"כ.

ונראה דמרן הש"ע נמשך לשיטתו, כי הנה ביומא (פד:) נחלקו רב ושמואל אם הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב. והסביר הכרתי ופלתי (ר"ס סג) דבהא קמיפלגי, דרב סבר דרוב הוי מתורת ודאי, ומש"ה הולכים בפיקו"נ אחר הרוב, הואיל ואין כאן ספק. אבל לשמואל הרוב הוי מתורת ספק וגזה"כ הוא, וכמ"ש בשטמ"ק (ב"מ ו:) הנ"ל. ומש"ה לא הלכו בפיקו"נ אחר הרוב. דספק נפשות להקל. ורוב נמי לא יצא מתורת ספק. ומרן הש"ע באה"ע (סי' ד סל"ד) פסק, דברוב עכו"ם אין מפקחין עליו את הגל בשבת. אלמא דס"ל דהרוב הוי מתורת ודאי. [אך הגאון מליסא בקהי"ע (סי' ד סל"ג) לא כ' כן לדעת מרן]. ומש"ה פסק כאן שיוצאים י"ח במצה כזאת. והשו"מ אזיל בשיטת השטמ"ק דרוב הוי מתורת ספק. שכ"ד הרמ"א באה"ע (שם) שאף ברוב עכו"ם מפקחין עליו את הגל בשבת.

והן אמת שהטור שפסק כאן להקל, פסק באה"ע (סי' ד) דאף ברוב עכו"ם מפקחין עליו את הגל בשבת. אלמא דרוב לא יצא מכלל ספק. י"ל דה"ט דאזיל הכא לקולא כמ"ש להדיא לדחות ד' הר"פ שהחמיר בזה, משום שהרוק מחמיץ, שחששא רחוקה היא זו, לומר, שתחמיץ חטה קשה במעט רוק שבפי עכבר. אלא שהוסיף: ועוד שהנישוכין אינם אחד מאלף ומתבטלין הן כשיטחנם. ורק על צד היותר טוב כ' לדחות כן. שהרי אף אילו היה לנו ספק שקול אם החמיצו החטים הנישוכין, מוקמי' להו בחזקת שלא החמיצו.

ומבואר בשו"ת מהר"י אשכנזי (חיו"ד סי' ז), דאף להשטמ"ק דרוב הוי מתורת ספק וגזה"כ הוא למיזל אבתריה, מ"מ החזקה הויא מתורת ודאי. ע"ש. וכ"כ הגר"י אלחנן בשו"ת באר יצחק (חיו"ד סי' טז ענף ד), ושכן העלה בחידושיו לאה"ע, וה"ט משום דחזקה הויא מצד בירור הדבר בודאי, ולכן לא גזרו בו רבנן. אף לר"מ דחייש למיעוטא. והא דרוב עדיף מחזקה הוי מצד גזה"כ ג"כ, כמ"ש התוס' (חולין יא) דילפינן לה מפרה אדומה. וה"נ מוקמינן להו בתר חזקתם.

איברא דהגאון השו"מ קמא (ח"א סי' רמה), אזיל בתר איפכא, וס"ל שאם הרוב אינו אלא ספק ולא ודאי, כ"ש חזקה, דהא רובא וחזקה רובא עדיף. ע"ש. ועכ"פ כ"ז לא שייך בדגן שצמח, שכ' מרן הב"י מהגמ"י בשם ר' יחיאל שזהו חימוץ גמור. ואפ"ה כשיש ששים ש"ד. וכ"פ הרמ"א כאן. משמע

לה. כבר נתבאר לעיל [דיני קדש סעיף ב'] דאכילת המצה והמרור צריכה להיות בלילה אחר צאת הכוכבים, ואם אכלם בבין השמשות צריך לחזור ולאוכלם בלילה, ומכל מקום לא יברך שנית על אכילתו, שספק ברכות להקל. לה)

שאף למ"ד רוב הוי ספק ולא ודאי, וכדעת הרמ"א באה"ע שם, מ"מ יש להתיר כאן. ולא דרשינן דרשות מדעתינו לומר דהואיל וכתיב ושמרתם את המצות בעינן שימור ודאי ולא ספק. וע' בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סי' ג אות א. וחיו"ד סי' יט אות ח).

ובשואל ומשיב קמא (ח"ג סי' פז), כ' להביא ראיה לסברתו שכיון שכתוב ושמרתם את המצות בעינן שימור ודאי, מד' הרמב"ן והריטב"א (ריש חולין), בהא דאמרי' באומר ברי לי שלא נגעתי, והק' התוס' ל"ל ברי לי הא אפי' ספק טהור דעזרה רה"ר הוא, וע"ז תירצו שכיון דכתיב משמרת תרומותי אף שהוא ספק טומאה ברה"ר אינו מועיל דבעינן שיהיה ודאי. ולכך בעי ברי לי. ע"כ. וה"נ במצות שמורות שהיו בתוכם קצת חטים מבוקעות לא הוי שימור ודאי. עכת"ד.

והנה בחי' הריטב"א (שם:), כ' בזה"ל, דשאני ספק דגבי שמירת מוקדשים דכיון דבעי למעבד בהו שימור, ואפי' היסח הדעת פוסל בהם, לא שרינן בהו ספק שימור. וכ"כ הרמב"ן. ועיקר. ע"כ. וא"כ אין ראיה משם לענין מצה, דשאני התם דקי"ל היסח הדעת פוסל בקדשים.

וכבר תפס עליו בשו"ת עזרת ישראל (סי' סז). והוסיף, שאף השו"מ לא חשש בזה אלא אליבא דהרי"ף דס"ל דבעינן שימור משעת קצירה. אבל לד' רוה"פ דסגי בשימור משעת לישה, א"כ לא קאי ושמרתם את המצות אלא משעת לישה ואילך, וא"כ אין לחוש לזה וכו'. ע"ש.

ולפ"ז הואיל ולד' מרן הש"ע סגי מדינא שימור משעה לישה, [ולכן התיר בשעה"ד ליקח קמח מן השוק], ע"כ דלא חיישי' לסברת השו"מ הנ"ל.

אולם אין צורך לזה, וממקומו הוא מוכרע וכמו שנתבאר לעיל. וכן פשיט"ל להגרע"א בתשו' שבס' שער שמעון (דכ"ט ע"ד) דשפיר יוצא י"ח במצה כזו. אלא שמצדד שאולי יש לאכול קצת יותר מהכזית, כדי שיהיה כזית מהחטים הכשרים. ע"ש.

עוד העירו במ"ש שדברי השו"מ הם נגד פסק הש"ע, ממ"ש מהעולת יצחק (סי' ריב) שסיים בסו"ד, שלמעשה קשה להקל נגד השו"מ. ואם איתא שהש"ע מתנגד להשו"מ, בודאי הלכה כהש"ע נגד השו"מ. אתמהה. ע"כ.

והנה אח"ז סיים בחזו"ע שם בשם מהר"ם שיק (סי' קכה), שלפ"ד השו"מ, אין לסמוך עמ"ש בתשו' הר"ן, ופסקו בש"ע (סי' תסז ס"ו) שהחטין שאינם מבוקעות הם בחזקת כשרות וכו'. דמ"מ שימור לא הוי. ע"כ. ומשמע שלהש"ע חשיב שימור ג"כ. ואף אם ירצה לפרש דכוונתו שאין לסמוך על פשט הש"ע ולהכשירם גם למצה שמורה, דעכ"פ לא חשיב שימור, ולכן גם כוונת הש"ע רק להתיר לאכלם בפסח. מ"מ דברי הש"ע (סי' תנג) מבוארים להכשירם גם למצה שמורה וכאמור לעיל. וא"כ א"צ להוציא את כונת המהר"ם שיק מפשוטן של דברים. וכל כי האי מילתא לא הוה שתיק הר"ן מלחלק בין היתרן לאכילה ובין הכשרן למצות מצה שמורה, כיון שהוא דין מחודש. וע' מה שהאריך בכלל זה בשו"ת צפיחת בדבש (סי' סז, דקס"ח ע"ג וע"ד). ע"ש. אשר ע"כ אמינא ולא מסתפינא שהר"ן והש"ע (סי' תסז) אזלי דלא כהשו"מ.

גם בשו"ת בכורי שלמה מה"ת (סי' יג), האריך לסתור דברי השו"מ בזה, והעלה שיוצאים י"ח במצה שנתערב בה מצת חש"ו. ע"ש.

ועכ"פ לענין דינא כבר העיד מהר"ש גרינפלד (סי' נו), דנהוג עלמא דלא כהשו"מ ומהר"ם שיק. ע"ש. ומנהג זה יסודתו בהררי קודש. וכמבואר. [יבי"א ח"ט חאו"ח סי' מד, וסי' פ' אות ו].

אכילת המצה והמרור צריכה להיות בלילה אחר צאה"כ

לה) ע' תוס' (פסחים צט: ד"ה עד שתחשך). ובפמ"ג (ר"ס תעב) נסתפק במי שאם אכל מצה בביה"ש, האם יחזור לברך. ע"ש. ולכאו' היה נראה שלא יצא י"ח, שהרי לרבי יוסי ביה"ש שלנו שהוא אליבא דר' יהודה, יום הוא (שבת לה.). וכתב בביאה"ל (ס"ס תטו) שמעיקר הדין הלכה כר' יוסי. וכתיב ואכלו את הבשר "בלילה" הזה, צלי אש ומצות, הוקשה מצה לפסח. וכמ"ש התוס' ע"פ

לו. זמן אכילת מצה ומרור לכתחלה עד חצות הלילה, ואם נתעכב עד אחר חצות, יאכל המצה והמרור בלי ברכת המצוות, ואם עבר כל הלילה אין לו תשלומין.[לו]

התוספתא. ע״ש. וא״כ לכאו׳ היה נראה שיוכל לברך שוב, כיון שזה ספק תורה, ויש כאן ס״ס לחייבו מדינא לחזור ולאכול, שמא ביה״ש יום הוא, ושמא כר׳ יוסי, ועוד דשמא כשי׳ ר״ת וסיעתו בענין צאה״כ. אך אעפ״כ לא יברך, דסב״ל. ובפרט שבתוס׳ ר״י החסיד (ברכות כז.) ובמרדכי, נראה שאין הדבר מוסכם. וע״ע בזה בשו״ת חזו״ע (ס״ס כג בהערה).

זמן אכילת מצה ומרור לכתחלה עד חצות הלילה

לו) ראה לעיל בדיני מגיד הערה לח, ונראה דכיון דלא פלטינן מפלוגתא דרבוותא, אם נאנס ולא אכל מצה קודם חצות, יאכל מצה אחר חצות בלי ברכה, דסב״ל. וכ״פ רבינו יונה בסדר פסח שלו שנדפס בספר הזכרון של הגר״ח שמואלביץ (עמוד רסד).

אך זהו משום דס״ל לעיקר כרבי אלעזר בן עזריה, אבל אילו היה מסופק בדין היה פוסק לברך כשיטתו שבכל ספק מ״ע יש לברך, כגון כוי (עיין להרא״ש בריש פרק כסוי הדם). ומ״מ אנו תופסים עיקר כד׳ רבינו האי גאון והרי״ף והרמב״ם והרא״ש שאין לברך על ספק מצוה. ועיין בהר״ן והרשב״א (שבת כג.), והריטב״א והמאירי שם. ובביאורי הגר״א (ס׳ תרפח) בדין עיירות המסופקות.

וכ״פ בעל הנו״ב בדגול מרבבה (ס׳ תעז), שאחר חצות לא יברך. והסכים עמו מרן החיד״א בספר טוב עין (ס׳ יח ס״ק פז). וכ״כ בשמו להלכה בעקרי הד״ט (ס׳ יט אות יד). וכן כתבו הפמ״ג (ס׳ תעג א״א סק״ה). ובסידור דרך החיים. וכ״פ בערוה״ש (ס׳ תעז ס״ה). ובספר פתחי תשובה (שם). וכן העלה המשנ״ב להלכה. והסביר דבריו ביתר ביאור בביאה״ל (ר״ס תעז). ע״ש.

ובשו״ת משכנות יעקב מקרלין (או״ח ס׳ קנא) האריך למעניתו בזה, [ובתוך דבריו העיר מההיא דר״ה (כ:). וע״ע בשו״ת זכרון יהודה (ס׳ קמד) שהעיר גם כן מהגמ׳ דר״ה (כ:) הנ״ל. וע״ע שם (ס׳ קמה). וע״ע בשומר ציון הנאמן ח״ב (דף שמה).]. ומסיק, שנראה להלכה כדעת הרי״ף והרמב״ם דנקטינן דהלכה כר״ע. וסיים: ״ולפ״ז י״ל שאם שכח לאכול מצה עד אחר חצות אין לברך עוד, ומ״מ נלע״ד שהמברך לא הפסיד״. ע״כ. וכן הובא בשד״ח (מע׳ חמץ ומצה סי׳ יד אות יא). ולא זכר השד״ח משאר האחרונים הנ״ל.

אך נראה דכיון שרבינו חננאל שדבריו דברי קבלה פוסק כרבי אלעזר בן עזריה, וכ״ד הראב״ן וראבי״ה, ורש״י שבס׳ הרוקח, והיראים, והמרדכי, והרשב״ץ, וסמ״ג, ורבינו ירוחם, והריא״ז, וגם הרשב״א והרא״ש והאו״ז כתבו להחמיר בזה, בודאי דסב״ל. כדעת כל האחרונים הנ״ל.

ובשו״ת בנין שלמה (ס׳ כט) כתב, דבליל שני של פסח, לא יברך על המצה אחר חצות, מכח ס״ס, שמא הלכה כרבי אלעזר בן עזריה. ושמא חוה״מ הוא. ולפמ״ש אף בלילה הראשון לא יברך אחר חצות.

ובשלחן גבוה (ס׳ תעז סק״ד), הביא קושית הפר״ח, על מרן הש״ע, שעזב כאן ד׳ הרי״ף והרמב״ם שפסקו כר״ע, וכתב ליישב שאין זה מדינא אלא לחומרא, וכמ״ש כן הרא״ש. ע״ש.

והחרה החזיק אחריו ביתר עוז הרב יפ״ל (ס׳ תעז סק״ג), שהביא מ״ש בשו״ת בשמים ראש (ס׳ קא) בענין אכילת מצה אחר חצות, שבדין לכתחלה נחלקו גדולי ישראל אם יכול להמתין לאחר חצות כר״ע, או כר״א בן עזריה דאמר עד חצות, אבל בדיעבד לגבי מצה מעולם לא שמעתי מי שאוסר, ולא גזרינן במצה משום מהרה יבנה ביהמ״ק ויאכל פסח אחר חצות, דבני חבורה זריזים הם (שבת כ. וש״נ), ומקדימים הם למצוה. ואין לדמות כל עניני מצת מצוה לפסח. ע״כ.

וכתב היפ״ל, שמכאן סיוע להשלחן גבוה, שלא כתב כן מרן מדינא אלא רק לחומרא. ודלא כהחיד״א בספר טוב עין שפסק כהדגול מרבבה שלא יברך אחר חצות. ע״כ.

ובאמת שדברי הבשמים ראש אינם נכונים, שהרי מבואר בגמ׳ (קכ:) דלרבי אלעזר בן עזריה גם בדיעבד לא יצא, והרי חבל נביאים לפנינו שפוסקים הלכה כרבי אלעזר בן עזריה.

ולכן העיקר כדברי הדגול מרבבה והטוב עין וסיעתם שאין לברך על המצה ומרור אחר חצות.

והגאון אור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"א) כתב לסמוך על הפוסקים כר' עקיבא דס"ל אכילת מצה כל הלילה, ולכן רשאי גם לברך, שהרי דעת הרבה פוסקים שהעושה מצוה מה"ת מספק מברך עליה, וגם יש כאן חזקת חיוב. ע"כ.

ולא נהירא, שהרי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש פסקו שאין מברכים על ספק מ"ע דאורייתא, ודלא כהראב"ד ורבינו יונה. וכ"ד רב האי גאון הנ"ל שלא לברך.

והכי קי"ל כמבואר בטור ובש"ע יו"ד (סי' כח סעיף ג) בדין כיסוי הדם של כוי.

ובטור וש"ע יו"ד (סי' רסה ס"ג) בדין הנולד מהול שאע"פ שצריך להטיף דם ברית משום ספק ערלה כבושה, אין לברך על המילה. וכן בכמה דוכתי.

ואפי' לדעת האומרים שאם יש כאן חזקת חיוב מברך, כההיא דק"ש (ברכות כא.) ועיין בכנה"ג ובפר"ח (סי' סז), כאן ליכא חזקת חיוב, שחצות זמן בפני עצמו הוא, ובו המחלוקת אם נתחייב לאכול או לא. וע"ע בספר מאור ישראל (ראש השנה ט. בד"ה תוס' דלכ"ע תוספת), **ובשו"ת** יבי"א ח"ו (חיו"ד סי' כג אות ב), שבשינוי הזמן לא מהני חזקה.

וגדולה מזו כתב הרב ערה"ש (סי' תרנב סק"א), שגם בספק נטל לולב ביו"ט ראשון והגיע ביה"ש, אינו מברך אף להסוברים שבחזקת חיוב מברך. (וע"ע בספר לוית חן סי' טו).

ועוד, שמכיון דהוי ספקא דדינא דפלוגתא דרבוותא אם אחר חצות יש חיוב מ"ע, בכה"ג לא שייך לומר אוקמיה אחזקה, דאטו משום החזקה ישתנה הדין, ולא מהני חזקה אלא לגבי ספק במציאות ולא לגבי ספיקא דדינא. (ועיין בשו"ת יבי"א ח"ג חיו"ד סי' יב אות ח).

ועוד שכתבו כמה אחרונים דלא מהני חזקת חיוב במ"ע, וכמ"ש בשו"ת ברית יעקב (חאה"ע סי' יא) להוכיח במישור שיש חילוק בין חזקת איסור לבין חזקת חיוב במ"ע. וכ"כ בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' א אות ג).

ולכן העיקר בזה שיאכל המצה בלי ברכה, וכמו שפסקו מרן החיד"א וסיעתו.

ובשו"ת דברי ישראל וועלץ (חאו"ח סי' קכט) הביא מ"ש בשו"ת בנין שלמה הנ"ל, שבליל שני של פסח ביו"ט של גליות, לא יברך על המצה אחר חצות, משום דהוי ס"ס, א) ספיקא דיומא, ב) שמא הלכה כר"א בן עזריה, וכתב להקשות ע"ז, לפי מ"ש בשו"ת מוצל מאש (סי' יג), דדוקא במצות לא תעשה מהני ס"ס לקולא, אבל במ"ע לא מהני אפי' אלף ספקות לפטור. ע"ש.

ולק"מ, שהנה הסבר חילוקו של המוצל מאש, נראה דס"ל כמ"ש החות דעת (סי' קי), שאפי' להרמב"ם דס"ל שבמצות לא תעשה ספקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, במ"ע מודה הוא להרשב"א דספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, לפ"ז במצות לא תעשה ספק אחד עושהו כאיסורא דרבנן, ובספק השני הו"ל ספקא דרבנן ולקולא. וכמו שהסביר הפני יהושע (כתובות ט.) בתוס' ד"ה לא צריכא. וכ"כ בשו"ת שם אריה (חיו"ד סי' ב). אבל במ"ע שספק אחד לא מוציאו מאיסור תורה, דספקא דאורייתא לחומרא מה"ת, לא מהני ס"ס לפוטרו. אולם לדעת הרבה אחרונים הטעם דס"ס בדאורייתא לקולא, משום דבחד ספיקא הוי פלגא ופלגא, והספק השני עושהו רוב גמור, ומש"ה אזלינן לקולא. וכמבואר בשו"ת מהרי"ט (חיו"ד סי' ב), ובשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' ג' אות ד). וכ"כ בספר ווי העמודים (דף לו ע"ג), **ובשו"ת** שער אשר (דף לג ע"א, ודף עז ע"ד והלאה, ודף פט ע"א), **ובשו"ת** האלף לך שלמה (חיו"ד סי' סו), **ובשו"ת** בית יצחק (חאה"ע ח"א סי' לה אות ט), **ובשו"ת** בנין ציון ח"א (ס"ס יד). וכן מתבאר בתשובות הרשב"א ח"א (סי' תא), **ובאיסור והיתר** (כלל כו דין ד).

לפ"ז אין הבדל בין מצות לא תעשה למ"ע, בכולהו אזלינן בתר רובא להקל.

וכבר נתבאר בשו"ת יבי"א ח"ד (חיו"ד סי' כג אות ז) שהאחרונים לא שמיעא להו דברי המוצל מאש, כלומר לא ס"ל.

גם מה שהקשה הרב דברי ישראל, שמכיון שיש חזקת חיוב במצוה הוי כמו חזקת איסור, דלא מהני ס"ס נגד חזקה, וכמ"ש בשו"ת רעק"א (סי' ז). הנה מלבד שהבאתי אחרונים רבים דס"ל דחזקת חיוב לא חשיב כחזקת איסור כנ"ל, עוד בה, שבנ"ד שהספק הוא מכח פלוגתא דרבוותא, לא מהני חזקה בספיקא דדינא. וגם לא מהני חזקה בשינוי זמן. כמו שנתבאר בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סי' כג אות ב).

הילכך העיקר שבליל שני של פסח אחר חצות

לז. מי שנאנס בליל פסח והגיע לביתו סמוך לחצות, יקדש וישתה כוס ראשון, ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, וההגדה יאמר אחר כך, ומן הראוי לומר כמה מהקטעים ההכרחיים של ההגדה בקיצור, ובמיוחד "פסח מצה ומרור" וטעמיהם וברכת אשר גאלנו קודם חצות, וכיון שאכילת מרור בזמן הזה מדרבנן, וההגדה דאורייתא, עדיף להקדים קצת מההגדה לפני המרור. אף אם יאוחר המרור לאחר חצות ויצטרך לאכלו בלי ברכה. לז)

בודאי שאין לברך, ואפי' בלילה הראשון אחר חצות אין לברך.

איברא דאיכא רבוותא דס"ל דבכל שבעת ימי הפסח יש מצוה באכילת מצה. וכמו שנתבאר בשו"ת חזו"ע (סי' לב).

ולפ"ז יש מקום לומר שיברך גם אחר חצות. אך זה אינו. והעיקר שיש לחוש בזה לברכה לבטלה, וכמו שנתבאר שם באורך בס"ד. וע"ע בספר מאור ישראל (פסחים קכ: ד"ה אמר רבא). ובשו"ת חזו"ע (סי' כג).

אם יש תשלומין למצות מצה

ובדין תשלומין אחר ליל פסח, מבואר בתוס' סוכה (כז. ד"ה חזר), שלא מצינו שיהא תשלומין לאכילת מצה של הלילה הראשון של פסח. וכ"כ הריטב"א סוכה (כז.) שאין למצה תשלומין דאיתקש לפסח.

ועיין בפני יהושע שם שכתב ע"ז, וקשיא לי בגווה, דא"כ בזמן דליכא פסח לא לחייב במצה בלילה הראשון, וכיון דלקושטא דמילתא קיי"ל מצה בזה"ז דאורייתא כדאיתא בשלהי פסחים (קכ.) ובכמה דוכתי. אלמא דליתא להך היקשא דמצה לפסח. ויש ליישב בדוחק. עכ"ל.

אך הרי מפורש בפסחים (קכ:) דהיקשא כדקאי קאי. דקאמר, אכל מצה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא י"ח, פשיטא כיון דאיתקש לפסח כפסח דמי, מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקשא, קמ"ל, כיון דאהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה. ע"כ. ומבואר דאיתא להך היקשא, וכדברי הריטב"א, ודברי הפנ"י צ"ע.

ועיין בירושלמי (סוכה פ"ב ה"ז): ר' יוחנן בשם ר' ישמעאל, לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, ר' הושעיא אמר כל שבעה חובה, ר' ברכיה אמר בהא פליגי ר' יוחנן ור' הושעיא, רבי אבונא אמר לא פליגי, מה דאמר ר' יוחנן בשנתן דעתו לצאת בלילה הראשון, ומאי דאמר ר' הושעיא בשלא נתן דעתו לצאת (באכילת מצה בלילה הראשון הילכך יש לו תשלומין כל שבעה. קרבן העדה). וא"כ גם אם לא אכל מצה בלילה הראשון של פסח, יש לו תשלומין, אליבא דר' הושעיא, אלא שמכיון שבתלמוד שלנו לא הוזכרה דעה זו כלל, קי"ל כהש"ס דידן שאין תשלומין למצות מצה, והכי איתא בתוספתא (ספ"ב דפסחים), מאימתי אוכלם, משתחשך (והובא בתוס' פסחים צט: ד"ה עד), לא אכלן משתחשך אוכלן כל הלילה, לא אכלן כל הלילה לא יאכלם מעתה. (דלא מהני תשלומין למצות אלו. מנחת בכורים). עכ"ל.

וכ"כ בתשובת גאון, הובאה בספר הפרדס לרבינו אשר בר חיים (עמוד קסב), שלא מצינו תשלומין אלא לקרבן פסח בלבד, למי שהיה טמא או בדרך רחוקה, משא"כ בשאר מצות כגון ד' כוסות והגדה והלל, אם עבר זמנם, כבר עבר. (והובא גם בשיורי ברכה סי' תפב). וע"ע מ"ש הפנ"י שם, ויש לפלפל בדבריו. וע"ע בהגהות מצפה איתן (פסחים צט:), ובס' לימודי ה' (סוף לימוד קצא), ובהשמטות (דף קיד רע"ד). ובספר אות היא לעולם ח"ב (דף פו:). ובספר מאור ישראל (פסחים קכ: ד"ה אכל מצה). ובשו"ת חזו"ע (סי' לב עמ' תרו בהערה). ובחזו"ע פסח (מהדו"ק עמ' קסו. ובמהדו' תשס"ג עמ' פא).

מי שנאנס בליל פסח והגיע לביתו סמוך לחצות, כיצד ינהג

לז) **הנה** הגאון דגול מרבבה (סי' תעז) כתב, מי שנאנס בליל פסח והגיע לביתו סמוך לחצות יקדש וישתה כוס ראשון, ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, וההגדה יאמר

לח. מי שאין לו שום אפשרות להשיג כזית מצה, ויש לו רק חצי שיעור של מצה, יש לו להחמיר ולאכול מה שיש לו, ואף על פי שיש אומרים שאינו מקיים מצות מצה באכילת "חצי שיעור", מכל מקום נכון שיאכל מה שיש לו, אבל לא יברך עליו, שיש אומרים שאין שום מצוה באכילת חצי שיעור, וספק ברכות להקל.לח)

אח"כ, ויברך גם על המרור קודם חצות, לפני אמירת ההגדה. ע"ש. ודבריו נוחים אליבא דהרי"ף ורבינו פרץ והרשב"א, דמשמע מדבריהם לכאו' שבדיבור אחד שאומר בקידוש "זכר ליצי"מ" קיים מצות ההגדה, שנאמר והגדת לבנך, אבל לפי מ"ש רבים מהאחרונים שהמצוה בליל פסח היא להרחיב את הדברים וכו'. מן הראוי לומר כמה מהקטעים ההכרחיים של ההגדה בקיצור, ובמיוחד "פסח מצה ומרור" וטעמיהם וברכת אשר גאלנו קודם חצות, לפמ"ש האחרונים שזמן ההגדה תלוי בזמן אכילת מצה ומרור, כדאמרינן בעבור זה עשה ה' לי בצאתי מצרים, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. וכמ"ש תה"ד (סי' קלז). וע' בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' כ' וסי' כג). וכיון שאכילת מרור בזה"ז מדרבנן, וההגדה דאורייתא, עדיף להקדים קצת מההגדה לפני המרור. אף אם יתעכב באכילת המרור לאחר חצות ויצטרך לאכלו בלי ברכה, כמו שנתבאר בחזו"ע (פסח עמוד קסו והלאה. ובמהדו' תשס"ג עמ' פא). וע"ע בפמ"ג (א"א ס"ס תעט). וכ"כ בס' עמק ברכה (עמ' סה).

בדין חצי שיעור במצות עשה כגון מי שיש לו רק חצי כזית מצה

לח) **בשו"ת** חזו"ע (בסי' כח, מעמוד תמ"ה עד עמוד תקי"ח) האריך בזה, והעלה, שדין זה שנוי במחלוקת האחרונים, כי השבות יעקב, והמל"מ, והשאג"א, והרב בני חיי, כולהו ס"ל שאין דין חצי שיעור במ"ע, ובפחות מכשיעור ליכא מצוה כלל. וכן העלו לדינא החקרי לב, והדברי חיים מצאנז, והכת"ס, והמנ"ח, ובשו"ת ברית יעקב, ובשו"ת יד סופר. ולעומתם מרן החיד"א, ומהרי"ט אלגאזי בספר הלכות יו"ט, והחת"ס, והמחנה חיים, ובשו"ת בנין עולם (סי' יט), ובשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' נ-נב), ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (סי' קלז). ועוד, כולהו ס"ל שיש קצת מצוה בחצי שיעור של מ"ע. ולכן טוב להחמיר למי שאין לו כזית מצה בשלימות, אלא חצי כזית, או שהוא חולה ולא הותר לו לאכול אלא חצי כזית, שיש להם לאכול מה שאפשר, אך לא יברכו, דסב"ל.

והנה בשו"ת רב פעלים (ח"ג חאו"ח סי' לב), הביא ראיה דחצי שיעור איכא גם במ"ע, מדין חציו עבד וחציו בן חורין, דקי"ל בסי' תקפ"ט דהוא אינו מוציא את עצמו, משום דלא אתי צד עבדות ומפיק לצד חירות, אבל אחר בן חורין תוקע ומוציאו י"ח, וה"ז לצד החירות אע"פ שהוא אינו אדם שלם, עכ"ז הוא מחוייב לצאת י"ח במצוה ע"י שישמע מאחרים, ואם חצי שיעור במ"ע אינו כלום, אמאי חייב, והלא אין כאן שיעור שלם בחירות כי אם חצי אדם הוא, אלא ודאי יש חצי שיעור במ"ע. וע"ש שדחה ראיה זו. [שיש לחלק בין הגברא לחפצא].

ועוד ראיה שיש מצוה בחצי שיעור של מ"ע, כמו במצות ל"ת, שחצי שיעור אסור מה"ת, מהגמ' דשבת (קלג:) ת"ר, מהלקטין את המילה בשבת [בציצין המעכבין את המילה], ואם לא הלקיט ענוש כרת. מני, אמר רב כהנא האומן. [פרש"י, שחילל שבת ולא עשה מצוה, הילכך ענוש כרת]. מתקיף לה רב פפא, ואמאי לימא להו אנא עבדי פלגא דמצוה אתון עבדיתו פלגא דמצוה. אלא אמר רב פפא, גדול. [פרש"י, בגדול שמל בחול מיירי, וענוש כרת משום מילה קאמר, שעדיין הוא ערל]. נמצא שגם חצי שיעור של המצוה קרי לה פלגא דמצוה, אלמא שיש קצת מצוה באכילת חצי שיעור של מ"ע. ע"כ.

ודחה ראיה זו, שלעולם לא חשיב מצוה, אלא שבפועל הרי עשה חצי מצות מילה, אלא שהמצוה נקראת רק על שם גומרה, ומיהו אינו חייב כרת, שברשות התחיל. ובשו"ת בנין עולם (חאו"ח סי' יט אות ד) ג"כ רצה להוכיח מהגמ' דשבת הנז' דאיכא מצוה בעשיית חצי שיעור של מ"ע, ושוב דחה שאדרבה מד' הב"י מוכח דעביד איסורא, ואילו היה בזה קצת מצוה לא היה שום איסור בדבר וכו'. ע"ש.

עוד הביא ראיה ממצות כתיבת ס"ת, דמשמע מהראשונים והאחרונים שגם עתה הכותב

לט. חולה שאינו יכול לאכול מרור, או מצה, אלא פחות משיעור כזית, אין לו ללמוד ברמב"ם הלכות סדר פסח, כדי שכשיגיע לברכת מרור יאמרנה בשם ומלכות, שאין להזכיר אזכרות שבמטבע הברכות שהובאו בפוסקים, אלא בכינוי השם.[לט]

ס"ת מקיים מצות כתיבת ס"ת המוטלת על כל אחד מישראל, והרי אין אנו בקיאים בחסרות ויתרות, כדאיתא בקידושין (ל.). וכתב הר"ן (פ"ב דמגילה), שס"ת שחסר או יתר בו אות פסול, ובע"כ שגם במצוה חסרה יש בידו קצת מצוה מה"ת בחצי שיעור. ע"כ.

ומרן אאמו"ר תמה ע"ז, שהרי הרב עצמו כתב למעלה בד"ה ובס"ת לשמה, שעכ"פ היכא דלא חזי לאצטרופי בודאי דליכא שום מצוה בחצי שיעור של מ"ע. והכא נמי אפי' אם יבא אליהו ויאמר שהמסורת שבידינו אינה נכונה, ותיבה זו צריכה להיות חסרה או יתירה היפך המסורת, וצריך לתקן הס"ת, אין שומעים לו לשנות מהמסורת שבידינו, שהרי בכמה דברים שהס"ת שלנו יש בו שינויים בחסרות ויתרות היפך ממה שמפורש בתלמוד שלנו, כמו שהאריך רעק"א בגליון הש"ס (שבת נה:) לפרטם, ואע"פ כן לא שינו הסופרים מן המסורת שבידינו לעשות ע"פ התלמוד שלנו. וכמ"ש ג"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סי' קא). ומכיון דהאי הוי בכלל לא חזי לאצטרופי, אין כאן אפי' קצת מצוה. ובע"כ שכיון שאנו מקובלים ללכת ע"פ המסורת, אין לנו לשנות כלל, וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל. וצריך לקיים מצות כתיבת ס"ת כמו המסורת שבידינו. ולהכי ברוכי מברכינן ברכות התורה על הס"ת שבידינו.

ומ"ש עוד ברב פעלים, להביא ראיה ממה שמלו ישראל במדבר ולא פרעו, אע"פ שהפריעה ניתנה עכ"פ מהלכה למשה מסיני וכו'. ובע"כ שיש קצת מצוה בחצי שיעור של מ"ע, יש לדחות לפי מ"ש הרמב"ן (יבמות עא:) דהא דאמרינן לא ניתנה פריעה לאברהם אבינו, אי קשיא דהא כתיב אלה המצות, ואמרינן (שבת קד.), שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, י"ל שמשה נצטוה על הפריעה בסוף ארבעים שנה בערבות מואב, דאי ס"ד מעיקרא, הוו ערלים, ואיך אכלו פסח וקדשים, א"נ ע"פ הדיבור נצטוו עליה לקיימה בכניסתם לארץ וכו'. ע"ש.

וכ"כ הריטב"א שם וז"ל: והנכון כי משה רבינו נצטווה שיעשו כן בכניסתם לארץ, ונגמר הדבר ע"י יהושע. ע"ש.

ולפ"ז ניחא מ"ש הגאון בעל יד שאול שמכיון שעדיין לא נצטוו על הפריעה, שפיר עשו שמלו במדבר, לקיים מצות מילה וגם לאכול פסח וקדשים, ולא קשה קושית הרהמ"ח עליו.

עוד הביא ראיה שיש דין חצי שיעור גם במ"ע, מדין ספיה"ע שכתב הטור בסי' תפ"ט בשם בה"ג, שאם שכח לברך באחד הימים, שלא יברך עוד בימים שלאחריו, והיינו טעמא משום דבעינן תמימות שיהיה סופר כל הימים, דספירת כל הימים מצוה חדא היא, אך ר"י פליג וס"ל כל לילה מצוה בפ"ע, וידוע דאיכא דס"ל כבה"ג דספירת כל הימים מצוה חדא משום דכתיב תמימות תהיינה, ועכ"ז ס"ל דצריך למנות בשאר ימים בלא ברכה, אע"ג דלית להו האי סברא, דכל לילה מצוה חדא היא, ולפ"ז קשיא, כיון דאזלי בתר קרא דתמימות תהיינה, א"כ לדרשה זו לא עביד מצוה שלימה, ולמה ליה למנות בשאר ימים בלא ברכה, אלא ודאי גם בעביד קצת מצוה יש בזה מצוה. וע"ש שדחה, די"ל אע"ג למ"ד דאזיל בתר תמימות תהיינה אולי לא פסיקא ליה דתמימות תהיינה בא ללמד שיהיה סופר כל לילה ואם לא ספר כל לילה לא עביד מצוה, אלא ס"ל כמ"ד תמימות תהיינה בא ללמד שיתחיל מניינא מבערב אבל לא ללמד שיהיה מספר הלילות מעכב זא"ז, ולכן כיון דלא פסיקא ליה מלתא לכך ס"ל דימנה בשאר לילות בלא ברכה, דאולי כל לילה מצוה בפ"ע היא, וצריך לספור כל לילה, ויש בזה מ"ע שלימה. [שו"ת חזו"ע חלק א' סי' כח. ועיין בשו"ת כתב סופר סי' צו, ובשו"ת חלקת יואב חיו"ד סי' ט', וביבי"א ח"י בהערות לרב פעלים או"ח סי' נה].

חולה שאינו יכול לאכול מרור, או מצה, אין לו ללמוד ברמב"ם ולומר הברכות

לט) הנה בספר דרך פקודיך (סוף מצוה ד, דמ"א ע"א) כ' בשם הגאון הק' האדמו"ר מהריעי"צ זצ"ל, שאם לא נראית הלבנה בזמנה עד ליל ט"ז והלאה, יאמר הברכה בשם ומלכות דרך לימודו בגמ'

(סנהדרין מב), מאי מברך, אמר רב יהודה בא״י אמ״ה אשר במאמרו ברא שחקים וכו׳, וסיים ע״ז, ולי נראה לומר בריך רחמנא מרן מלכא דעלמא אשר במאמרו ברא שחקים וכו׳, וכן אני נוהג בכל ספק ברכות. עכ״ל. ובאמת שבגמ׳ לא נזכר שם ומלכות, אבל כן הגירסא בהרי״ף (ס״פ תפלת השחר). וברמב״ם (פ״י מהל׳ ברכות הט״ז). ובהרא״ש (סנהדרין שם). ע״ש.

וביחון המאסף (שנת תרע״ד כרך ב, סי׳ יא אות ה) כ׳ רב אחד, שאם עבר זמן ברכת הלבנה, יכול לברך מתוך הגמ׳ או הרמב״ם בשם ומלכות, וראיה לזה מדברי השלטי הגבורים (פ״ג דברכות) בשם רב צמח, ואם הוא ת״ח יעסוק באגדה (בחולין צא:) כדי שיוכל לומר הקדושה ביחיד. ע״ש.

אולם אין מכאן ראיה כלל, דשאני קריאת פסוקים מתוך הגמ׳ שאפשר לקרותן עם האזכרות שבהם, אבל כשקורא ברכה בגמ׳ צריך לאומרה בלא הזכרת שם שמים, וכמ״ש המג״א (סי׳ רטו סק״ה). וכ״כ מהר״ם בס׳ תשב״ץ (סי׳ תיט).

גם מרן החיד״א בברכ״י (סי׳ רטו סק״ד) הביא מ״ש היעב״ץ, שהגורס בגמ׳ יכול לומר מטבע הברכות דרך לימודו, עם אזכרותיהם, ושא״צ ראיה לזה, וכ׳ עליו, שאין דבריו מוכרחים, והמנהג הפשוט של רבנן קשישאי בארץ הצבי שלא להזכיר ה׳ בקריאתם. ובמחב״ר הביא שכ״כ מהר״ם בס׳ תשב״ץ הנ״ל. וע׳ בשו״ת יבי״א ח״ג (חאו״ח סי׳ יד) שיש לחלק בזה בין פסוקים שהובאו בגמ׳, ובין מטבע הברכות שבגמ׳. ושכן הסכימו האחרונים. ע״ש.

וכן מבואר באוצר הגאונים (ברכות נד: סי׳ שנב), בשם תשו׳ רב נחשון גאון, וז״ל: וכי תימא מאי טעמא לא קאמר בין במתני׳ בין בברייתא ובין בגמ׳ ברוך אתה ה׳, משום דהתם רמיזא בעלמא הוא, דכיון דגירסא בגמ׳ לאו שעת מעשה הוא, אי אמר ברוך אתה ה׳ הו״ל כמוציא שם שמים לבטלה. עכ״ל. ולפ״ז דברי הרב דרך פיקודך הנ״ל בשם האדמו״ר אינם נכונים להלכה.

וכן הגאון ר׳ אליהו פוסק בס׳ מור ואהלות (דמ״ח:), כתב, ששמע שחכ״א עשה מעשה בליל ט״ז ופתח הגמ׳ ולמד כל המימרא עם הברכה בשם ומלכות, ושכן עשו מעשה כמה צדיקים מפורסמים, אך לא ידע אם גם הם עשו כן דרך לימוד בגמ׳, שבירכו בלא שם ומלכות, והתפלא ע״ז שהרי מבואר במג״א (סי׳ רטו) שאין לקרוא האזכרות שבמטבע הברכות המובאים בש״ס.

ואמנם בשו״ת אבנ״ז (חאו״ח סי׳ שפג) כתב, שחולה שאינו יכול לאכול מרור אלא פחות מכזית, ילמוד ברמב״ם הלכות סדר ליל פסח, וכשיגיע לברכת מרור יאמרנה בשם ומלכות ויאכל המרור. ע״ש. ולדבריו י״ל שמכ״ש ברכת השבח כברכת הלבנה שרשאי לעשות כן.

אבל באמת אין לסמוך ע״ז להלכה. וכמבואר בשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ לח עמוד ריא) ע״פ דברי הפוסקים שאין להזכיר אזכרות שבמטבע הברכות שהובאו בגמ׳ אלא בכינוי השם.

ואמנם מהרי״א הרצוג בשו״ת היכל יצחק (חאו״ח סי׳ ס), בדין ברכות התורה במעמד זכר להקהל בזה״ז, העלה שאפשר לברך ברכות התורה, דרך לימודו, בהסתמך על דברי היעב״ץ שהקורא בש״ס ופוסקים מותר לו לקרוא הברכות באזכרותיהן, ואע״פ שנתן טעם שצריך ללמוד כדי שידע אותן היטב במטבע הברכה, מ״מ מסתברא שלא ניתן הדבר לשיעורין, והעיקר שדין ברכה שאינה צריכה הוי רק מדרבנן, כיון שאומר דרך שבח ותהלה, ולכן אפשר לתקן לברך ברכות התורה כשקורא ברמב״ם פי״ב מה׳ תפלה, משה תיקן לישראל וכו׳ עד הלכה ה׳ ועד בכלל, ואח״כ כל אחד יאמר ברכו את ה׳ המבורך (בשם), וכל העם עונים וכו׳, וחוזר ומברך בא״י אמ״ה אשר בחר בנו וכו׳, וגולל הספר, ושוב יחזור לרמב״ם, וקורא בו: ומברך בא״י אמ״ה אשר נתן לנו וכו׳. ובזה הכל מתוקן. ועוד שהרי י״א שעל כל קריאת ס״ת בצבור צריך לברך, אלא שגאוני גליציא ס״ל שאין לברך, ומ״מ הו״ל ס״ס, שמא הלכה כהיעב״ץ, ושמא מותר לברך על כל קס״ת שבציבור, ואף שהחיי אדם (כלל ה ס״ו) כתב שאין לברך ע״פ ס״ס, לא כתב כן אלא מדעתו, ואין לו ראיה כלל, ולפע״ד בס״ס לחיוב ודאי שמברכים. עכת״ד.

אולם מלבד דלא מהני ס״ס בברכות, הנה מה שחשב לצרף דברי היעב״ץ לספק, נראה דלא חזי לאצטרופי לס״ס, מאחר שפשט המנהג שלא כדבריו, ואין מי שיעשה מעשה להזכיר שם שמים במטבע הברכות שבגמ׳ ופוסקים. ובפרט שכן מבואר להדיא בתשו׳ רב נחשון גאון, ובתשב״ץ לתלמיד מהר״ם, שאין להזכיר ש״ש במטבע ברכות שבש״ס, וא״כ יש לדמות דין זה למ״ש מרן החיד״א

מ. מי שאין לו אלא כזית מצה אחת, ולחבירו אין מצה כלל, הדבר פשוט שאין לו לחלק את הכזית לשנים, והוא יאכל חצי כזית וחבירו יאכל חצי כזית שהרי מוטל עליו לקיים מצוה בשלימותה, והסכמת רוב האחרונים שאין שום מצוה בחצי שיעור, [ומה שכתבנו לעיל שאם יש לו רק חצי כזית של מצה, שיאכל חצי שיעור, היינו לצאת ידי חובת הסוברים שיש מצוה על כל פנים בחצי שיעור, כמו שיש באיסור לא תעשה איסור גם בחצי שיעור. אבל רוב הפוסקים אינם סוברים כן]. מ)

במחב"ר (סי' ז) שאין לצרף כיו"ב לס"ס, ובפרט בברכות. אשר על כן אין לסמוך ע"ד הגרי"א הרצוג הנ"ל. [ילקו"י מועדים עמוד תב. שו"ת חזו"ע ח"א סי' לח. שו"ת יבי"א ח"ו סי' לח סק"ב].

מי שאין לו אלא כזית מצה, ולחבירו אין מצה, אין לו לחלק את הכזית לשנים

מ) הנה אם אין לו אלא כזית אחד של מצה, ולחבירו אין מצה כלל, הדבר פשוט שאין לחלוק הכזית לשנים, והוא יאכל חצי ויתן לחבירו חצי, שלא מבעיא לדעת הפוסקים הסוברים שאין שום מצוה בחצי שיעור, ומהם המל"מ, והשבות יעקב, והכתב סופר, והגאון מליסא, והגאון מפלאצק, והחקרי לב, וסיעתם, דכולהו ס"ל שאין שום מצוה באכילת חצי שיעור של מצה, שבודאי צריך לאכול בעצמו את כל הכזית, ולקיים מצות אכילת מצה שהיא בכזית, אלא אפי' לדעת מרן החיד"א, והגרי"ח בשו"ת רב פעלים, והמהר"י אסאד, והמחנה חיים, וסיעתם, דס"ל שיש קצת מצוה בחצי שיעור, (כדלעיל בסמוך), מ"מ מצוה גמורה מה"ת ליכא אלא בכזית, וגם א"א לברך על אכילת מצה אלא כשאוכל כזית, וא"כ הדבר ברור שיאכל את הכזית של מצה לבדו, ולא יתן לאחרים.

וכיו"ב בב"מ (סב.), שנים שהיו באים בדרך, ובידו של אחד מהם קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים, ואם שותה אחד מהם מגיע לישוב וכו', עד שבא ר' עקיבא ודרש, וחי אחיך עמך, חייך קודמים לחיי חבירך. והכא נמי לגבי מצוה, אמרינן חייך קודמים, ואין דוחים נפש מפני נפש. ומצוה דרמיא עליה היא ואינו רשאי לכבד בה חבירו או אפי' רבו, וכדקי"ל בהוריות (יג.) שהוא קודם לרבו.

והן אמת שמצאנו בספר חסידים (סי' תרצח) שכתב, שנים שהיו יושבים ובאו עליהם אויבים וביקשו להרוג אחד מהם, אם אחד מהם ת"ח והשני הדיוט, מצוה להדיוט לומר הרגוני ולא תהרגו את חברי, כגון רבי ראובן בן אצטרובלי שביקש שיהרגוהו ולא את ר"ע, כי רבים היו צריכים לר"ע. ע"כ. [ובסדר הדורות ערך רבי יהודה בן בבא, הביא דברי היוחסין: "שביום שנהרג ר"י בן בבא בא רבי ראובן בן אצטרובלי ורצה ליהרג תחתיו. ובסנהדרין (יד.) לא משמע כן. וי"ל].

ומוכח מדברי ספר חסידים שאפי' אם ייחדוהו לת"ח להריגה, רשאי השני לומר הרגוני במקומו, וכמעשה של ר' ראובן בן אצטרובלי. ולפ"ז ה"ה בנידון קיתון של מים הנ"ל שאם בעליו רוצה ליתן לשני שהוא ת"ח, רשאי לעשות כן, וכ"ש אם הוא רבו, אלא שאינו חייב לעשות כן, כי חייו קודמים לשל חבירו או רבו.

אולם אין זה ענין לעשיית מצוה שיכבד בה את חבירו או רבו והוא ישאר ערום מן המצוה שהיתה בידו.

ולא דמי לנידון ספר חסידים, ששם תצמח תועלת בהישרד ת"ח בחיים שיוכל לזכות את הרבים וללמד תורה בישראל, אבל במצוות, אדם קרוב אצל עצמו. ובמצוה דרמיא עליה, כגון אכילת מצה, או נטילת לולב, אינו רשאי בשום פנים ליתנה לרבו אפי' הוא גדול שבישראל, אם יתבטל בעצמו מן המצוה, שהרי הוא כפורק מעליו עול מצוות.

ובשו"ת בית יהודה (חאו"ח סי' נח) נשאל, שנים שהיו במדבר או בבית האסורים, בער"פ, ולא נמצא להם אלא כזית מצה בצמצום, מי קודם לאוכלו לקיים המצוה. והשיב, לכאורה היה נראה שאם אחד מהם גדול בחכמה ובמעשים מהשני, הגדול קודם, כדקי"ל בזבחים (פט.) כל המקודש מחבירו קודם את חבירו, ומ"מ נראה שאין לדחות האחד מפני חבירו מכח קצת מעליותא שיש בו וכו', אלא יש ללמוד דבר זה מהמשנה ביומא (כב.), בראשונה כל מי שרוצה לתרום (תרומת הדשן) את המזבח תורם, ובזמן שהם מרובים היו רצים ועולים בכבש, וכל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה, ואם היו שניהם שוים

הממונה אומר להם הצביעו וכו', התקינו שלא יהיו תורמים את המזבח אלא בפייס. ע"ש. והכא נמי י"ל מאן דאלים גבר, ואם שניהם שוים באלימות עושים פיס ביניהם. ומיהו יש לדחות דשאני מצות תרוה"ד שאינה חובת הגוף המוטלת על כל אחד, משא"כ אכילת מצה שכל אחד מישראל חייב באכילת מצה בליל פסח, ולא סגי בלא"ה, הילכך נראה שהכל תלוי במאן דאלים גבר. וכן הדעת נוטה. ע"כ.

ונראה דמיירי כשבאים לזכות מן ההפקר, ואין לאחד זכות במצה הזאת, הלא"ה הרי כשהאלים יגבר ויוציא המצה מחבירו, הויא ליה מצה גזולה שאין יוצאים בה י"ח, כדאיתא בירושלמי (פרק י"ג דשבת ה"ג). ובטור וש"ע (ס"ס תנד). אבל כשבאים לזכות מן ההפקר כל הקודם זכה. ובשערי תשובה (סי' תפב) התעצם בקושיא זו, ולבסוף כתב שנראה דמיירי במצה של הפקר, שאין לשום אחד מהם זכות בה, ובכה"ג נראה פשוט שמי שבידו לזכות יזכה. כמ"ש בתו"כ (פר' קדושים) הנח לפניהם ויבוזו.

והנה כיו"ב כל שהוא גזול ואינו שלו אע"פ שאין בו שוה פרוטה אינו יוצא בו י"ח. אלא שיש לדחות קצת דאפשר שמכיון שאין בה שוה פרוטה ואתיהיב למחילה אין שם גזל עליה כלל. אלא שי"ל שמכיון דחזיא למצוה, ממילא חשיבא לגביה שו"פ מכח המצוה. ויש לדחות שמחמת המצוה אין לה דין שוה פרוטה, דמצוות לאו ליהנות ניתנו. אמנם י"ל דאע"ג דלא מיקרי הנאה מ"מ יש לה דין שוה פרוטה. ומיהו יותר נראה שהרב בית יהודה מיירי שהכזית של המצה היתה של הפקר, ואין לשום אחד מהם זכות בו, ובכה"ג פשוט כי מי שבידו לזכות וכו'. עכת"ד.

והנה מה שצידד בדבר שאין בו שוה פרוטה מצד עצמו, אלא רק מחמת המצוה אם נחשב שוה פרוטה, או"ד כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אין כאן שוה פרוטה, לכאורה היה לו להעיר מדברי התוס' סוכה (לט. בד"ה יותר ממזון שלש סעודות), שכתבו, משמע הכא שיש בדמי אתרוג יותר ממזון שלש סעודות, והא דתנן במעילה (כא.) נתן לו שתי פרוטות ואמר לו לך והבא לי אתרוג בפרוטה, ורימון בפרוטה, התם מיירי באתרוג פסול דלא בעי ליה אלא לאכילה, אבל הכא אתרוג כשר לברכה דמיו יקרים. ע"כ. ומוכח דמה שהוא יקר מחמת המצוה יש עליו שיווי של מזון שלש סעודות. ואף כאן כל שהוא שוה פרוטה מחמת המצוה חשיב שוה פרוטה.

אלא שיש מקום לדחות לפמ"ש הר"ן בפ"ק דקידושין (ח.) בענין לדידי שוה לי, שכל שדרכו להתייקר באותו חפץ שנותן לו, לפעמים דמים כאלו מהני, דאל"כ היאך נפדה בעגל זה במקום חמש סלעים, ובמה יהיה בנו פדוי, אלא ודאי כדאמרן, ומ"מ אני מסופק במקדש את האשה בדבר שאינו שוה פרוטה, אם יכולה לומר לדידי שויא לי, שאפשר שמכיון דלא שוה מידי, לאו כל הימנה לתת עליו תורת כסף, והכא שאני דכיון דודאי ממונא הוא, כי אמר לדידי שוה לי מהני. ע"ש. וא"כ אתרוג שגם כשהוא לאכילה בלבד שוה פרוטה, כשהוא כשר ודמיו יקרים, יש לחשוב דמיו שמחמת המצוה, משא"כ דבר שאין בו שוה פרוטה, אף שמחמת המצוה יש בו שוה פרוטה לא חשיב ממון.

והנה במנ"ח (סי' שכה) העיר ג"כ בדבר ערבה שאין בה שוה פרוטה, ובכל זאת קרינן בה לכם. והעיר ג"כ מדברי רש"י סוכה (כז:), וכמו שהעיר גם בשערי תשובה כאן. וע' בשו"ת מהרש"ם ח"ו החדש (ס"ס ז) מ"ש בזה. [וכבר האריכו האח' בדין המזיק אתרוג של חבירו, המהודר, האם יוכל לשלם לו סתם אתרוג כשר שאינו מהודר, ע' בשו"ת חכם צבי (סי' קכ), ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' כט). ובשו"ת לבושי מרדכי (תנינא א"ח סי' קעט). ובשו"ת מהר"ם שיק (א"ח סי' שכט), ובשו"ת מחזה אברהם (סי' קמו), ובספר בית השואבה (דף ק.). ועוד].

ועכ"פ מה שצידד השערי תשובה במצה שאין בה שוה פרוטה רק מחמת המצוה, אם נחשבת שלו, והגוזל ממנו לא יצא בה אף דאתיהיבה למחילה, או לא. הנה בתוס' רי"ד (סוכה מא:) כתב: "ואי קשיא כיון דכל מידי שאינו שוה פרוטה לא חשיב ממון, א"כ לא יקרא גזל, ואמאי תנן ערבה גזולה פסולה, והרי אם תובעו בדין אין ב"ד נזקקים לפחות משוה פרוטה, ואין הנגזל יכול להוציאו בדיינים, וא"כ הוי כדידיה וקרינן ביה לכם משלכם. וי"ל שאף שאינו יכול להוציאו בדיינים ולאו בר השבה הוא, מ"מ הגוזל במאי קנאו, שאף שאינה חשובה גזילה אצל הנגזל, רחמנא קפיד עלה כיון דלא הויא דידיה ופסולה משום גזולה. ודמי למאי דקי"ל בן נח נהרג על פחות משוה פרוטה, ולא ניתן להשבון וכו'. עש"ב. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק

מא. מי שאין לו אלא כזית מצה אחת, והוא מיסב יחד עם רבו שהוא גדול מישראל שאין לו מצה כלל, אינו רשאי לתת כזית המצה שלו לרבו, כדי שהוא יקיים המצוה ויבטל מעליו מצות אכילת מצה, שהדבר נחשב לזלזול במצוה וכפורק מעליו עול מצוות. (מא)

(חיו"ד סי' קנח) שבודאי גם פחות משוה פרוטה הוי שלו, כמ"ש בגיטין (כ.) בכתב על עלה של הדס אע"פ שאין בו שוה פרוטה, דחזי לאצטרופי וכו'. ע"ש. ויש עוד לפלפל בזה.

והיעב"ץ כתב בהגהותיו לברכות (מו.) דהא דאמרינן (ברכות נג: ונזיר סו:) חטוף וברוך, מיירי בשנים שוים, שאז כל דאלים גבר, וכל הקודם זכה, בין בממון בין במצוה וברכה. עכ"ל.

וע"ע בשו"ת מחנה חיים (חא"ח ח"ג סי' יט) שכתב שנים ההולכים בדרך וראו קיתון אחד של מים שאינו די אלא לאחד מהם, רשאי כל אחד מהם לעשות בכל כחו לזכות בו ולהחיות את נפשו, כי חייו קודמים לחיי חבירו, וה"ה במצוה, דלזכות את עצמו עדיף, והוא קודם לחבירו. ע"ש. ומסתברא נמי שאם יש לאחד כזית מצה (מיותר על מה שצריך לו לליל פסח), ולפניו שני אנשים, וכל אחד מהם מבקש ליתן לו הכזית לקיים המצוה, יתן כל הכזית לאחד מהם, ולא יחלקהו לשנים, שהרי לדעת רוב האחרונים אין מצוה בחצי שיעור, ולכ"ע אין המצוה מתקיימת בשלימותה אלא בכזית, ולכן יוכל להקדים ולתת למי שגדול בחכמה ובמעשים, וכיו"ב. וכ"כ כיו"ב החזו"א (יו"ד סי' סט אות ב בד"ה ונראה), שאם יש לאחד מים כדי סיפוקו, וקיתון אחד של מים נוסף למה שצריך לו, ולפניו שני אנשים צמאים למים, ואין הקיתון מספיק אלא לאחד מהם, לדעת ר' עקיבא (בב"מ סב.) שהלכה כמותו, חייב ליתן לאחד מהם שישתה ויחיה. ולא יחלק הקיתון לשניהם בשביל חיי שעה שלהם, שכשם שבשביל חייך קודמין חיי עולם שלו קודמין לחיי שעה של שנים, כך הנותן צריך להשתדל יותר בהצלה לחיי עולם.

ואם אחד מהם קודם לחבירו מצד יוחסין כדתנן בהוריות (יג.) כהן קודם ללוי וכו', או שאחד מהם ת"ח, יש להקדימו, ואם שניהם שוים נותן למי שירצה. ע"ש. וה"ה לענין מצוה.

ועיין בשו"ת דובב מישרים (ח"ב סי' י) שדן בענין הספק של הרב בית יהודה, המובא בשערי תשובה הנ"ל, אם עדיף שיהיה כל הכזית של מצה לאחד מהם, או שיחלקו הכזית לשנים, וכתב, שכבר הכריעו האחרונים שאין שום מצוה בחצי שיעור של מצה, וא"כ אין מקום להסתפק כלל, שרק האחד יאכל הכזית. ע"ש. [ומה שהעיר מהש"ס מכות (י:) יודע היה משה שאין שלש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו השלש שבארץ ישראל, אלא אמר מצוה הבאה לידי אקיימנה. ומשמע שיש קצת מצוה בחצי שיעור. וצ"ע. עמ"ש בראיה זו בשו"ת חזו"ע (סי' כח, עמוד תפט). ולעיל בסעיף לח].

ועכ"פ נראה דבכה"ג שאין להם אלא כזית אחד, בין שכבר זכו בו שניהם, בין שעודנו הפקר, עדיף שיסכימו לעשות ע"פ הגורל. אבל אם קדם וזכה אחד מהם בכזית, עליו לקיים המצוה בשלימותה, ולא יחלק את הכזית לשנים, כדי שגם חבירו יאכל חצי שיעור, ובפרט לפי הסכמת רוה"פ שאין שום מצוה בחצי שיעור.

והמורם מכל האמור, שמי שיש לו שני כזיתים מצה, וחבירו אין לו מצה כלל, עדיף שיתן לחבירו את הכזית השני, וכל אחד מהם יזכה בברכת על אכילת מצה, ובקיום מצוה מה"ת. ומי שיש לו שני כזיתים מצה, והוא בחו"ל, יאכל כזית אחד בלבד בלילה הראשון של פסח, וישאיר הכזית השני בשביל הסדר של הלילה השני של פסח.

מי שאין לו אלא כזית מצה, והוא מיסב עם רבו שהוא גדול מישראל שאין לו מצה

מא) ע"פ המבואר בהערה הנ"ל. וכ"כ בשיורי כנה"ג (סי' תרס) וז"ל: ומעיד אני עלי שראיתי לאדוני אבי שהעלה בדמים לולב שקנאו גביר אחד מהקהל להרב החסיד כמהר"ר דוד הכהן זללה"ה, ויש שאמרו לו לאדוני אבי, שלא היה ראוי להעלות בדמים אותו הלולב שקנאו הגביר הנזכר מפני כבודו של הרב. והשיב להם, הרב החסיד גדול כבודו, אמנם במה שציונו השי"ת מצוה מה"ת אין חולקים כבוד לרב, שיותר קרוב האדם אצל עצמו לעשות המצוה שצונו הקב"ה,

יותר משום אדם. ושיבחוהו חכמים על התשובה הזאת. ע״כ. והסכים עמו מהר״י אירגאס בשו״ת דברי יוסף (ס״ס כו). וכ״ד מרן החיד״א בספר פני דוד (פר׳ בשלח אות י) ובברכ״י (סי׳ רפד סק״א). ודון מינה לנ״ד שאינו רשאי לתת כזית המצה שלו לאדם אחר ואפי׳ הוא רבו, דמצוה דרמיא עליה היא, ואין הוא בן חורין להפטר ממנה.

וכן אמת שמצאנו לגדולי הדור שנחלקו אם רשאי אדם לכבד בטליתו המצוייצת לאדם גדול, שהחקרי לב (חאו״ח סי׳ ד) ס״ל שאינו רשאי לכבד לאדם בזה, מפני שנראה כפורק עול המצוה מעליו. ומרן החיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ סה) כתב ע״ז, ואני אומר במטו מיניה דמר שהדבר פשוט שיוכל לכבד בטליתו לגדול, וכן ראיתי שנהגו בפני רבנים מאורי אור זצ״ל בעה״ק ירושלים ת״ו, ואין פוצה פה, וכן עמא דבר. וע״ע בשיורי ברכה יו״ד (סי׳ רסד ס״א).

ועיין בכרתי ופלתי יו״ד (סי׳ כח סק״ג), שהביא מ״ש הש״ך בחו״מ (סי׳ שפב ס״ק ג), שאם האב מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למולו, וחייב הוא בעצמו למולו. וחלק עליו, שכיון שממנהו שליח, גם המשלח מקבל שכר מצוה כאילו עשאה, שהרי גבי עבירה אלמלא הסברא שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, היה המשלח חייב בעונש, באילו עשה בעצמו העבירה (ועיין בקידושין מג.). וא״כ במדה טובה בעשיית מצוה שאף המשלח מקבל שכר כאילו עשאה, למה יהיה פקפוק למנות שליח למול את בנו. ומיהו הני מילי כשמינהו לשליח, ואמר לו עשה זו בשליחותי, שאז שלוחו של אדם כמותו, אבל אם מכבדו בדרך כיבוד למצוה זו, אינו מקבל שכר, שמצוה היתה בידו ונתנה לאחר, ובכה״ג לא שייך לומר שלוחו כמותו. ע״כ. ומוכח שאף לדעתו ז״ל מצוה דלא שייך בה שליחות כאכילת מצה וכיוצא בה, אינו רשאי לכבד בה לחביריו או לרבו.

ועיין למרן החיד״א בספר ראש דוד (פר׳ פינחס דף קכח ע״ג) שכתב, ונראים בעיני דברי הכרתי ופלתי (הנ״ל), ודלא כהרב שמלה חדשה שכתב להיפך. ואף שבספרי ברכ״י יו״ד (סי׳ רסד ס״ק א) כתבתי שנראים דברי השמלה חדשה, עתה אמת אגיד שנתיישבתי בדבר ורואה אני את דברי הכרתי ופלתי. ואף אם מכבד לאדם גדול לאו שפיר עביד, ולא דמי למה שאמרו בסוטה (יג:) הניחו לו כבודו בגדולים, דהתם המצוה מוטלת על הכל, וכיון שגם הגדול שייך במצוה וזה כבוד למצוה מוטב שתיעשה על ידו, אבל מילה שמצותה מוטלת על האב עליו לקיים מצותו, ולא שייך לומר כבודו בגדולים, כיון דהויא מצותו דווקא על ידו.

אתה הראת לדעת שגם מרן החיד״א מודה במצוה שמוטלת על האדם שאינו יכול לפרוק עולה מעל צוארו ע״י שיכבד בה לאדם גדול. ולא דמי לטלית שאינה חובת גברא, ולאו מצוה דרמיא עליה היא באותה שעה.

גם בספר רוב דגן עטייה (בקונטרס אות לטובה אות ד) כתב להשיג על דברי החקרי לב הנ״ל, ודחה ראית החקרי לב מדברי הש״ך בחו״מ (סי׳ שפב), שהאב שיודע למול אינו רשאי לכבד לאחר למול את בנו, דשאני התם דהויא מצוה דרמיא על האב, ומש״ה אין לו לכבד לאחר, אבל טלית בשעת תפלת מנחה שאין חיובה לא מדאורייתא ולא מדרבנן, שכבר קיים מצותה בשחרית, וגם יש עליו טלית קטן תדיר, בודאי שרשאי לכבד לגדול, ולא מחזי כפורק עול המצוה מעליו. וזכורני שכן נהגו כמה פעמים לתת טליתותיהם לרבנים וגדולים ואין פוצה דבר, אלמא דפשיטא להו לרבנן להיתרא. ושוב ראיתי שכ״כ בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ סה). עכת״ד.

הא קמן שגם הרב מחלק בזה בין מצוה דרמיא עליה כגון מילה, למצוה דלא רמיא עליה. וא״כ אכילת מצה דהויא מצוה דרמיא עליה פשוט שאינו רשאי לכבד בה אפי׳ את רבו. וה״ז כמבואר.

ובשו״ת בית יעקב (סי׳ קיד) כתב, נסתפקתי במי שיש לו לולב ואתרוג משלו, ובעיר יש אנשים רבים שיש להם גם כן ארבעת המינים משלהם, ובעיר אחרת הסמוכה לה אין להם אתרוג כלל, וביקשו התושבים של העיר האחרת מהיחיד הנ״ל לשלוח להם האתרוג והלולב שלו, לזכותם לצאת י״ח, מאחר שבעירו הוא יכול לקיים המצוה בשל אחרים. והיה נ״ל שא״צ אותו היחיד לשמוע להם, כיון שרוצה לקיים המצוה בשלו. אך שוב ראיתי בקובץ ישן שנכתב בשנת ק״ע לפ״ק [כן הוא בהגהת מהרי״ל סוף הלכות לולב דף נו בשם מהרא״ק. וכ״כ בשמו במטה משה סי׳ תתקלט. ע״ש], שכתב וז״ל: אדם שיש לו לולב ואתרוג, והיה מברך תמיד על ארבעת המינים שלו, ושנה אחת שלחו אליו אנשי עיר אחרת שאין להם לולב ואתרוג, ומבקשים לשלוח את ארבעת המינים שלו. ואמר מוטב שאברך

אני על של הקהל, ואשלח להם האתרוג והלולב שלי כדי שיצאו הרבים ידי חובתם. ע"כ. (והמשיך הרב בית יעקב הנ"ל), ונ"ל לחלק בין מצוה דרבים ליחיד, דדוקא לרבים שאין להם אתרוג ולולב יש לו לשלוח להם, כדי לזכות את הרבים לקיים המצוה. משא"כ ליחיד הדר בכפר ואין לו אתרוג אז אינו מחוייב לזכותו באתרוג שלו ושהוא יברך על של הקהל. וכן מדוקדק לשון הקובץ הנ"ל שהוא כדי להוציא הרבים י"ח. ע"ש.

אבל הא"ר (סי' תרנה ס"ק יב) כתב, שאף ליחיד הדר בכפר שאין שם אתרוג, ראוי לשלוח אליו, והוא יברך על של אחר, ובלבד שלא יהיה אותו יחיד פושע בדבר, כדוגמת עירובי תבשילין (בביצה טז:). ע"כ.

ונראה שהעיקר כדברי הא"ר הנ"ל, כיון שעכ"פ הוא יוכל לצאת בשל אחר, אלא שאין חיוב מן הדין לעשות כן, אלא מצד גמילות חסדים, ודוקא במקום שיתבטל לגמרי מן המצוה, לא ישלח לאחר אפי' הוא גדול שבישראל, שחייו קודמים לכל אדם. וגם במצוות נאמר כי הוא חייך ואורך ימיך. וכמ"ש התוס' קידושין (לד.). וכדברי השכנה"ג (סי' תרס).

וכ"כ בבכורי יעקב (ס"ס תרנו), וז"ל: מי שרוצה לקנות לולב ואתרוג, ואיש אחר רצה לקנותו בשביל גדול הדור, א"צ להניחו בשביל הגדול, כי במה שציונו השי"ת אין חולקים כבוד לרב, שיותר קרוב האדם אצל עצמו וכו'. כ"כ בשיורי כנה"ג. ונ"ל שה"ה שא"צ לנהוג כבוד לאביו בזה, שהרי אינו חייב לכבד את אביו משל עצמו אלא משל אביו, וכ"ש שאינו חייב לכבדו במצוה של הקב"ה. ע"כ.

וכן העלה מהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"א (סי' צא דף קכד סוף ע"ד והלאה), שאין לו לבטל מצוה המוטלת עליו כגון אתרוג וכיו"ב כדי לזכות לאחרים ואפי' הם רבים.

וע"ע בספר חכמת אדם (כלל ח' סי' ב, ובבינת אדם שם די"ב סע"ב), שכתב, דמ"ש התבואות שור שבדרך כיבוד מותר לכבד אדם גדול לעשות המצוה כדי שתתקיים המצוה בגדולים, כההיא דסוטה (יג:) כבודו בגדולים, הנה דבר זה לא שמענו, שאע"פ שאומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חבירך, אם לא פשע, היינו שיעשה עבירה קלה כדי שלא יעבור חבירו עבירה חמורה, או אפי' כדי שחברו יעשה מצוה, וכמ"ש המג"א סי' תרנה, (וע"ע במג"א ס"ס שו, וס"ס תקצו ובמחצית השקל), אבל שלא יעשה מצוה המוטלת עליו, ולכבד בה את חבירו הגדול, זה לא שמענו ולא ראינו בשום אחד מהפוסקים. ולא דמי להההיא דסוטה כבודו בגדולים, דהתם לענין קבורת המת מיירי שמוטלת על הכל משום כבוד המת וכו', משא"כ במצוות שכל ישראל ראויים להם. הגע עצמך אם יהיה לאחד לולב ומיניו, או שופר, ואדם חשוב שבמקום אחר אין לו, וכי נאמר שכבודו בגדול, וישלח הלולב והשופר לאיש החשוב, והוא יתבטל מן המצוה, ישתקע הדבר ולא יאמר. ע"כ.

והן אמת כי היעב"ץ בספר מור וקציעה (סי' תרמ) הביא דברי השיורי כנה"ג הנ"ל, וכתב עליו, ואני אומר אע"פ שקילסוהו חכמים, נ"ל דלאו שפיר עבד, דהא קי"ל (במגילה לב.) עשרה שקראו בתורה הגדול שבכולם גולל. והוא מקבל שכר כנגד כולם. ואם איתא מאי עדיפותיה דגדול שיטול שכר מצוה של אחרים אשר לא עמל בה, ומדוע לא נאמר שכל ישראל קרובים של מצוה הם, וכל הקודם זכה לשמים, אלא ודאי דכל דאיכא גדול רחמנא זכי ליה במצוה, כמו בשאר גדולה כבוד ויקר, וכ"ש במילי דשמיא. ועכ"פ כל שהתחילו בכבוד הרב, עשה דכבוד תורה עדיף, ואף שבספרי לחם שמים (פ"ג דשקלים) הוכחתי שאין משוא פנים לגדול במצוה שיד כל אדם שוה בה, מ"מ כשיש כבוד תורה של כבוד הרב דחמיר, הוא קודם. עכת"ד. וע"ע בשערי תשובה (ס"ס תרנח).

אולם הגר"ח פלאג'י בספר חיים (סי' א אות ד) הביא דברי הרב מור וקציעה, וכתב, ואני בעניי השבתי על דבריו במקום אחר, ומ"מ זהו במצוות התלויות בקניית ממון, אבל מצוות שהן מכוללות הקהל קי"ל שהגדול קודם, וכההיא דמגילה (לב.). ע"כ.

וכבר הבאנו לעיל שגם מהר"י אירגאס ומרן החיד"א, והגאון בעל ערוך לנר, הסכימו לדברי השיורי כנה"ג.

ובספר חיים (סי' א' אות כט) כתב, מריש הייתי נוהג כשהיו נותנים לי פתיחת ההיכל הייתי מכבד בה לאיזה יחיד מהקהל הק', ושוב הדרי בי, שאיך מצוה שנתנו לי לעשותה אתננה לאחר, ולאו שפיר למיעבד הכי מכמה טעמי. זולת בר"ה ויוהכ"פ שאני נותנה לאחר למנוע טורח צבור וכו'. ע"ש. [ילקו"י מועדים עמוד תב. שו"ת חזו"ע ח"א סי' מז].

מב. שנים שאין להם אלא כזית אחד של מצה בשותפות [כגון ששניהם הגביהו את כזית המצה ביחד, שכל אחד מהם זכה בחצי כזית]. ואם יגבר האחד על חבירו ויקח חלקו וחלק חבירו, נמצא שאוכל מצה גזולה ואין יוצאים בה ידי חובה, ואם יאכל כל אחד חלקו לא קיימו שום מצוה, נראה שאם ירצה האחד לוותר לחבירו רשאי, ויש לו חלק במצוה אצל הקב"ה, שזיכה את חבירו בכזית שלם, ואם אין אחד רוצה לוותר לחבירו יש להם להפיל גורלות בהסכמה מלאה, ומי שיפול עליו הגורל יזכה בכל השיעור. ויש גם לשני זכות במה שזיכה את חבירו לקיים המצוה כהלכתה כמו יששכר וזבולון, כי בלעדיו לא היתה המצוה מתקיימת בשלימותה. והוא הדין לשנים שיש לפניהם כזית אחד של מצה ועודנו הפקר, שעדיף שיסכימו לעשות על פי גורל, אבל אם קדם וזכה אחד מהם בכזית, עליו לקיים המצוה בשלימותה, ולא יחלק את הכזית לשנים. מב)

שנים שאין להם אלא כזית אחד של מצה בשותפות

מב) הנה יש להסתפק אם שנים הגביהו את כזית המצה ביחד, שכל אחד מהם זכה בחצי כזית [כהה"א דב"מ ג. אימא תרוויהו בהדי הדדי אגבהוה], אם יעמוד כל אחד בשלו, ויסמוך על האומרים שיש קצת מצוה בחצי שיעור, [רק שלא יברכו על אכילת מצה, שאין אכילה בפחות מכזית, ואפי' על מצות מצה לא יברכו, שאין זה מטבע שטבעו חכמים, וכמ"ש הגאון מליסא בספר מעשה נסים (דף נג.)].

ונראה שאם ירצה האחד לוותר לחבירו, שפיר עביד, ויש לו חלק במצוה אצל הקב"ה, שזיכה את חבירו בכזית שלם, ואם אין אחד רוצה לוותר לחבירו, יש להם להפיל גורל. וכן ראיתי בשערי תשובה (סי' תפב) שכתב, ונראה שאם כזית המצה הוא של שניהם בשותפות, אם בכח יגבר איש ועלתה ידו על יד רעהו לחטוף ממנו חלקו, מצה גזולה נקראת, ואי עביד לא מהני, אך יש להסתפק לפי מ"ש החיד"א בברכ"י ובמחז"ב שיש קצת מצוה בחצי שיעור, א"כ כל אחד יעמוד בשלו לקיים קצת מצוה, אך נראה שאפי' לדעה זו עדיף טפי שיטילו גורל, ואם יזכה האחד לקיים המצוה בשלימות יהיה חלקו בעוה"ב בשכר המצוה, כמו יששכר וזבולון, כי בלעדיו לא היתה המצוה מתקיימת בשלימותה, ופשיטא דהאי עדיפא בהרבה ממה שיקיים קצת מצוה בחצי שיעור, ואין זה נחשב כמוותר ממצוה שעליו לעשות, כיון שהוא עושה ע"פ גורל וכו'. ע"ש.

והנה בעלמא קי"ל שהגורל עושה קנין, וכמו שפסק מרן בחו"מ (סי' קעג). ועיין בתוס' קידושין (מב.) וגיטין (לד.) וברמב"ם (פ"ב מהל' שכנים הלכה יא) ובהשגת הראב"ד ובלח"מ שם. אך אפשר שיש לחלק בין דיני ממונות למצוה. כי ממון ניתן למחילה, משא"כ מצוה. ועיין ב"ב (קו:), תניא, ר' יוסי אומר האחים שחלקו כיון שעלה הגורל לאחד מהם קנו כולם, מאי טעמא, כתחלת אר"י, מה תחלתה בגורל אף כאן בגורל, אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים אף כאן בקלפי ואורים ותומים, אמר רב אשי בההיא הנאה דקא צייתי להדדי גמרי ומקנו להדדי. ועיין בפירוש רשב"ם שם. וכ"ה ברמב"ם (פ"ב מהל' שכנים הלכה יא). ובטור וש"ע (חו"מ סי' קעג ס"ב) ובסמ"ע שם, וא"כ אין מזה שום ראיה לענין מצוה.

אולם בספר תפארת למשה ביו"ד (סי' קנז) דן בהא דקי"ל [בירושלמי ספ"ח דתרומות, ובתוספתא ספ"ז דתרומות, וברמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ה, וברמ"א בהגה יו"ד שם]. עכו"ם שאמרו לישראל תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו נהרוג את כולכם, יהרגו כולם ולא ימסרו להם נפש אחת מישראל. וכתב ע"ז, ומ"מ נראה שמותר ליתן להם ע"פ גורל שיטילו ביניהם, כמעשה של יונה, וכן משמע מהמעשה של דוד עם הגבעונים שדרשו לתת להם שבעה אנשים מזרעו של שאול להוקיעם לה', ונתנו להם ע"פ קליטת הארון, ואע"פ שלא ייחדום. וכן משמע מהמעשה של סרח בת אשר, שבאה ואמרה לזקני העיר שהסתגר שם שבע בן בכרי, כי יואב מבקש מאה איש ליטול וילך, אמרו לה יטול וילך וכו' עד שאמרה אינו מבקש אלא אחד, ושבע בן

בכרי שמו, הלכו וכרתו את ראשו, ובע"כ שע"פ גורל רצו ליתן. עכת"ד.

ולפ"ז כיון שאפי' בדיני נפשות מהני גורל, כ"ש לגבי מצוה שהגורל קובע, ומי שנפל עליו הגורל יזכה בחצי שיעור הנותר ביד חבירו. וכדברי השערי תשובה הנ"ל.

השלכת יונה הנביא אל הים

אולם יש לעמוד על ראיות הרב תפארת למשה הנ"ל, כי הראיה שהביא מהגורל אצל יונה, יש לדחות שלא סמכו על הגורל בלבד, אלא שלאחר מכן שאלוהו מה טיבו, והשיב להם, כי מלפני ה' הוא ברוח, והיה ניכר הדבר שבשלו היה הסער הגדול הזה, וכמו שאמר להם באמת יונה הנביא, והוא בעצמו אמר להם שאוני והטילוני אל הים כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם.

וגם בפרקי רבי אליעזר (פרק י) מבואר, שהיו רואים נכוחה שכל האניות עוברות ושבות בשלום, ורק האניה שלהם בצרה גדולה, עד כי חישבה להשבר, ולאחר שנפל הגורל על יונה, נשאוהו והטילוהו עד טבורו, עמד הים מזעפו, ושוב כשהעלוהו אצלם היה הים הולך וסוער עליהם, ושוב ניסו כמה פעמים עד שהטילוהו כולו.

גם בספר עקדת יצחק (פר' אחרי מות) מבואר עוד, שלכן נאמר לכו ונפילה "גורלות" בלשון רבים, ולא נאמר "גורל" בלשון יחיד, כי הפילו פעמים רבות גורלות, ובכל פעם נפל על יונה, דאם לא כן מה יש ראיה מזה, הלא בהכרח יפול הגורל על אחד מהם, בין חייב בין זכאי, וכמו שאמרו בסנהדרין (מג:) שכאשר נפל הגורל על עכן, א"ל ליהושע, בגורל אתה בא עלי, אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם, אם אני מפיל עליכם גורל, על אחד מכם הוא נופל, עד שאמר לו יהושע, בבקשה ממך אל תוציא לעז על הגורלות, שעתידה אר"י שתתחלק בגורל וכו'. ורק בזמן שהיו ישראל עושים רצונו של מקום היה נעשה להם נס בגורלות וכו', וע"ז נאמר בחיק יוטל הגורל ומה' כל משפטו, הלא"ה הוא נמשך אל המקרה וכו'. ע"ש.

ובאמת שגם מההיא דעכן אין ראיה, אף דמוכח בסנהדרין שם, וכן בתוס' שם, שלא היה הגורל באורים ותומים, כמו שהיה בגורל של חלוקת הארץ שהיה ע"פ אורים ותומים, (ועיין בבא בתרא קו: קכב:), משום דהתם הוראת שעה היתה, וכמ"ש הרמב"ם (פרק יח מהל' סנהדרין ה"ו), שגזרת הכתוב היא שאין ב"ד ממיתים ולא מלקים שום אדם בהודאת פיו, אלא ע"פ שנים עדים, וזה שהרג יהושע את עכן בהודאת פיו, הוראת שעה היתה, או דין מלכות היה, אבל הסנהדרין אין ממיתים ולא מלקים המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו עליו, או שמא מן העמלים ומרי נפש המחכים למות הוא וכו' ע"ש. וכ"כ עוד הרמב"ם בפירוש המשניות סנהדרין שם. וכ"כ רבי עובדיה מברטנורא שם.

הטלת גורל

ובאמת שבגמ' (סנהדרין מג:) הנ"ל מבואר שיהושע עשה כן ע"פ ציווי הקב"ה, שאמר לו, וכי דילטור אני לך, לך והפל גורלות, ופירש רש"י ביהושע (פ"ז) שמסר לו הקב"ה סי', שהשבט שחטא, אבנו שבחושן כהה, וכהתה אבנו של יהודה. ואע"פ שאין זה מספיק להטיל האשם על עכן, שבזה לא היה הגורל ע"פ אורים ותומים כנ"ל, מ"מ משום הוראת שעה נעשה כן וכנ"ל.

וגם הגורל שהיה ביונתן בן שאול שטעם מן הדבש, ורצה שאול להורגו ע"פ הגורל והודאת פיו, ג"כ י"ל שהוראת שעה היתה, ובמשפט דין המלכות, כמ"ש כיו"ב הרמב"ם הנ"ל.

ועיין בפירוש הרמב"ן עה"ת (סוף פר' בחקותי). ובתשובות המיוחסות להרמב"ן (סי' רפח). ע"ש.

ולפ"ז ניחא מ"ש בתרגום יונתן בן עוזיאל (בסוף פר' שופטים) על הפסוק ואתה תבער הדם הנקי מארצך, שאחר עריפת העגלה היו יוצאים תולעים ממנה, והולכים אצל הרוצח וכו', והיו דנים אותו למות, והיינו ע"פ חקירתו והודאתו, וע"פ דין המלכות היו הורגים אותו, וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל.

גם הראיה שהביא הרב תפארת למשה ממעשה הגבעונים, הרי בודאי שהוראת שעה היתה, וע"פ הוראת הקב"ה לדוד, שהשיבו לו האורים ותומים לעשות כן כמו שאמרו ביבמות (עח:), ויהי

רעב בימי דוד שלש שנים, ויבקש דוד את פני ה', מלמד ששאל באורים ותומים, כתיב הכא את פני ה' וכתיב התם ושאל לו במשפט האורים לפני ה', ויאמר ה', אל שאול ואל בית הדמים אשר המית את הגבעונים, שמתוך שהרג נוב עיר הכהנים, שהיו הגבעונים מספקים להם לחם ומים ומזון, מעלה עליו הכתוב כאילו הרגם. ודרשו הגבעונים לאמר, יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום לה'. ופריך והא כתיב לא יומתו אבות על בנים, ובנים לא יומתו על אבות, אמר ר' יוחנן, מוטב שתיעקר אות מה"ת ואל יתחלל שם שמים ברבים, (שהרי פשטו ידיהם בגרים לקפח מזונותיהם, ולא עשו בהם נקמה. רש"י.). ואמר רב הונא, שהעבירום לפני הארון, כל שהארון קולטו למיתה, וכל שאין ארון קולטו לחיים. ובירושלמי (קידושין פ"ד ה"א), שהעבירם לפני המזבח וכו' ועיין ברד"ק (שמואל ב' פרק כא פסוק ו) שפירש, ויוקיעום בהר לפני ה' כי היה שם הארון ואורים ותומים וכו' וגורל עם אורים ותומים בודאי שקובע, כמו שנחלו את הארץ בגורל שהיה עמו אורים ותומים (ב"ב קו: קכב:). אבל גורל בעלמא בודאי שאין לסמוך עליו. וההיא דסרח בת אשר י"ל שייחדו את שמם, והיה ידוע לכולם כי יואב בא בשליחותו של דוד אשר ה' עמו, והתורה נר לרגליו, ובודאי שאינו חשוד להורגם שלא כדין, כי מלך במשפט יעמיד ארץ. וכ"ש אדוננו דוד שלא נחשד ח"ו שיהרגם שלא כדין. וכבר אמרו בירושלמי (סוף פ"ח דתרומות), אם ייחדוהו מותר למוסרו להם. ועוד שלא אמרה להם שהוא מבקש להורגם, אלא רק יטלם יואב וילך לו לדוד שיעמידם בדין, ואפשר שבכלל לא יהרגם, ורק לגבי שבע בן בכרי. שהיה מורד במלכות עמדו וכרתו את ראשו והשליכוהו אל יואב, כי המורד במלכות חייב מיתה, כמ"ש בירושלמי (תרומות שם).

ועיין להב"ח יו"ד (סי' קנז), שכתב, שאם לא אמרו להם העכו"ם תנו לנו אחד מכם "ונהרגנו", אלא סתם, וע"פ דיניהם צריך למוסרו להם, מותר למוסרו להם.

וע"ע בשו"ת איתן האזרחי (להרב תלמיד הסמ"ע, בס"ס מו), שהביא כן ממהר"י מקראקא, אלא שכתב לפקפק עליו בזה, וכתב, שאין אנו חייבים לשמוע אליו בזה, להלכה ולמעשה, כי לא ביאר מנין לו חילוק זה. ע"ש.

אך היעב"ץ בספר מגדל עוז (אבן בוחן אות עג) כתב כהב"ח הנ"ל. ע"ש.

ועכ"פ לגבי דוד לכ"ע ש"ד למוסרם לידים נאמנות שלו, כי בודאי כתורה יעשה. ונמצא שראיות הרב תפארת למשה הנ"ל אינן מכריעות כלל. ואם איתא לדבריו מדוע אמרו חז"ל יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ולא אמרו שיטילו גורל, כדי שיהיה המחנה הנשאר לפליטה.

גם הרב משכנות הרועים (מערכת ג' אות ח) כתב, בדבר מה שעשו המלחים (בזמנו) להפיל גורלות על אנשי הספינה, אשר חשבה להשבר בגלי הים הסוערים מאד, ואשר עלה עליו הגורל ירה יירה למצולות ים, לא תהיה כזאת בישראל, ולא יעלה על לב אדם לעשות כזאת לעולם, כי משנה שלימה שנינו (פ"ח דתרומות), נשים שאמרו להן עכו"ם תנו לנו אחת מכן ונטמאנה, ואם לא נטמא את כולכן, יטמאו כולן ולא ימסרו להם נפש אחת מישראל, ובירושלמי שם, סיעת בני אדם שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו נהרוג את כולכם, יהרגו כולם ולא ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם איתא להאי תקנתא, יטילו גורלות, ונדעה בשל מי הרעה הזאת להם, אלא ודאי דפשיטא דלא מהני גורל כלל, והס כי לא להזכיר לעשות מעשה ע"פ גורל. ע"ש.

וכן בשו"ת מהר"ם יפה (סי' קטז) נשאל בדין אנשים שהיו באניה והים היה הולך וסוער עליהם, ואין שום מנוס אלא להקל ממשאה ע"י שישליכו כמה בני אדם ממנה אל הים, האם מותר להם לעשות כן ע"פ גורל, והביא דברי התפארת למשה הנ"ל, ופקפק בכל ראיותיו, ובפרט בההיא דגבעונים דשאני התם שהכל היה ע"פ הדיבור, והגורל שהיה ע"י העברתם בזה אחר זה ליד הארון, בא לקבוע מי ומי שימסרו לגבעונים. וגם ההיא דעכן הוראת שעה היתה. ומיהו אפשר שאם יסכימו כולם ע"י גורל, שאותם שיפול עליהם הגורל, יקפצו לים, להציל את חבריהם מטביעה, ולא יאבדו כולם, וברצונם ישליכו עצמם אל הים, ש"ד, דלא חשיב כרוצח ממש, וכמאבד עצמו לדעת, כיון שע"י כך מציל את חבריו, וגם אפשר שינצל ע"י גלי הים, כדקי"ל מים שאין להם סוף אשתו אסורה. עכת"ד.

גם בספר חדרי דעה יו"ד (סי' קנז) דחה ראיות התפארת למשה, וכתב, ונ"ל להביא ראיה

שחז״ל לא סמכו על הגורל כלל, שהרי בסנהדרין (לב:) אמרו, שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זו בזו, אם עוברות שתיהן, שתיהן טובעות, בזו אחר זו שתיהן עוברות, תידחה שאינה טעונה מפני הטעונה, שתיהן טעונות הטל פשרה ביניהן ומעלות שכר זו לזו. ע״ש. ואם איתא למה לא יפילו גורל ע״מ שתעבור תחלה, וכן בגיטין (ס:) גבי השקאת שדות מהנהר דפליגי רב ושמואל אי תתאי שתו מיא ברישא, או עילאי שתו מיא ברישא, ומסיק התם, השתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר כל דאלים גבר. ואמאי לא אמרינן שיפילו גורלות. אלא ודאי שלא סמכו חז״ל על הגורל בשום מקום. ע״כ.

וכן מוכח עוד מדין המובא בב״ב (לד:) זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, אמר רב נחמן כל דאלים גבר, ולא אמרו שיטילו גורל. ובכתובות (פה:) גבי ההוא דאמר נכסי לטוביה, ואיכא תרי טוביה, ושניהם קרובים או שניהם שכנים, או שניהם חכמים, שודא דדייני. וע״ע בתוס׳ שם, ולא אמרו שיטילו גורל. אלא ודאי דלא מהני גורל.

גם הגאון מופת הדור החזו״א (ביו״ד סי׳ סט), הביא מ״ש הפתחי תשובה (סי׳ קנז) בשם התפארת למשה לסמוך על הגורל גם בדיני נפשות, וכתב ע״ז, ותמוה, שא״כ למה תני בתוספתא ובירושלמי יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, הו״ל למתני יפילו גורל וימסרו את זה שנפל עליו הגורל. ואצל יונה הגורל רק גרם להם לברר בשל מי הרעה הזאת להם, ויונה בעצמו אמר להם להטילו לים, ואף המעשה של הגבעונים הכל עשה דוד ע״פ נבואה וע״פ הדיבור. אבל סתם בני אדם אין להם רשות להכריע ע״פ גורל. ומיהו אם הסכימו כולם להפיל גורל. וזה שנפל עליו הגורל מוסר עצמו עבורם ש״ד, שהרי היחיד רשאי למסור עצמו כדי להציל את כולם, כמו שמצינו בהרוגי לוד.

והנה אע״פ שהמג״א (סי׳ שכב סק״ט) כתב שלענין מצוה כגון מי יעלה לתורה או מי יאמר קדיש מותר להטיל גורל אף בשבת, שהרי לדעת הרבה פוסקים גם ביוהכ״פ היו מפייסין מי שוחט מי זורק וכו׳. (ועיין במחצית השקל ובפרי מגדים שם). ע״ש. מ״מ במצוה דרמיא עליה כגון אכילת מצה, וכיו״ב, אין לסמוך על גורל, וכמ״ש הרב בית יהודה הנ״ל לחלק בין זה לדין הפייסות בעבודת ביהמ״ק. אלא בהסכמה מלאה, שמכיון שיש לשניהם שיעור מצומצם בלבד, מוטב שיסכימו להטיל גורל, ומי שיפול עליו הגורל יזכה בכל השיעור, ויש גם לשני זכות במה שזיכה את חבירו לקיים המצוה כהלכתה, כמו יששכר וזבולון. וכמ״ש השערי תשובה (סי׳ תפב) הנ״ל.

ומ״ש בספר עיקרי הד״ט (סי׳ יט אות יג) שאם יש מצוה בחצי שיעור היה צריך לפסוק בנידון הרב בית יהודה, שיחלוקו שניהם הכזית, וזה יותר נכון ממה שיקיים המצוה בדרך אלימות ובהזקת היד. ע״ש. אין דבריו מוכרחים, שאפי׳ למ״ד יש מצוה בחצי שיעור, אינה מצוה גמורה, והא ודאי דמצוה שלימה עדיפא. וכ״כ בשערי תשובה שם.

ואמנם החקרי לב (חאו״ח ס״ס צ), הביא דברי הרב בית יהודה, וכתב, שיש להעיר ממ״ש הראנ״ח בח״ב (סי׳ ע) על כיו״ב, שבדבר של מצוה אין קדימה לת״ח גדול על אחר, ואיש לא יצילנה מידו, וא״כ ה״נ בנדון זה.

וגם בעיקר ראייתו של הרב בית יהודה ממתני׳ דיומא (כב.) דכל דאלים גבר, הוא תימה, שהרי זהו קודם שתיקנו פייס, ומשום דהוו כברי כיון דעבודת לילה היא לא אתו לאנצויי, זולת כשראו ב״ד שהיו רצים בשבילה ואתו לאנצויי תיקנו פייס לכל כהני בית אב, וא״כ במצה שהיא חובה המוטלת על הגוף ואתו לאנצויי, חזר הדין להיות כמו בכל עבודות היום שהיו ע״י פייס, והאלימות לא מעלה ולא מורידה בזה וכו׳, ולכן במחכ״ת אין דבריו נראים, ולכן הכל תלוי בפייס, ולא אמרינן לגבי קיום מצוה דינא דמאן דאלים גבר, ושורת הדין נותנת שיעשו ע״י פייס. ע״כ. נמצא שלדעת החק״ל, גם באופן שהכזית עודנו הפקר, יטילו גורל שכל מי שיזכה בגורל יקיים המצוה, ולא ישתמשו כלל בדרך אלימות.

והגר״ח פלאג׳י בשו״ת נשמת כל חי (או״ח ס״ס לו) הביא מ״ש העיקרי הד״ט הנ״ל דעדיף שכל אחד יקיים מצוה בחצי שיעור וכו׳, וכתב, ולפע״ד אין נראה כן, שהרי חיוב מוטל עליו לעשות המצוה בשלימותה, ודוקא בדבר הנוסף על המצוה, כגון המהדרים בנרות חנוכה, מוטב שיבטל ההידור והתוספת שעל המצוה כדי שיזכה חבירו בעיקר המצוה, וכמ״ש המג״א (סי׳ תרעא), אבל יותר מזה לא שמענו שיחלוקו הכזית בין שניהם, זולת מ״ש שעשיית מצוה בדרך אלימות מגרעות נתן, שכבר עמד בזה התייר הגדול החקרי לב (בס״ס צ) וכו׳. עכת״ד. [חזו״ע הלכות פסח מהדורת תשס״ג עמ׳ עה].

מג. מי שיש לו שני כזיתים, ולחבירו אין אפילו כזית אחת, מצוה שיאכל הוא כזית מצה, ויוותר על כזית אפיקומן, ויתן לחבירו כזית אחת. ובכך כל אחד יזכה בברכת על אכילת מצה, ובקיום מצוה מן התורה. וינהגו כמו שפסק מרן בשלחן ערוך (סי׳ תפב): מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, מברך על אכילת מרור ואוכל, וכשגומר סעודתו מברך על אכילת מצה, ואוכל אותו הכזית ואינו טועם אחריו כלום. ואם יש לפניו שני אנשים, וכל אחד מהם מבקש ליתן לו הכזית לקיים המצוה, לא יחלקהו לשנים, אלא יתן כל הכזית לאחד מהם, ויוכל ליתן למי שגדול בחכמה ובמעשים וכיוצא בזה. ואם שניהם שוים יטיל גורל ביניהם. מג)

מי שיש לו ב׳ כזיתים מצה, ולחבירו אין אפי׳ כזית אחת, אם יתן לחבירו כזית

מג) **ראה** באורך במקורות לסעיפים הקודמים. וכאן אינו דומה למי שיש לו כזית אחת, שאינו רשאי ליתנה לאחר, דבמצוה דרמיא עליה, כגון אכילת מצה, או נטילת לולב, אינו רשאי בשום פנים ליתנה לרבו אפי׳ הוא גדול שבישראל, אם יתבטל בעצמו מן המצוה, שהרי הוא כפורק מעליו עול מצות.

והנה בשו״ת מחנה חיים קמא (חאו״ח סי׳ כט), נסתפק במי שיש לו שני כזיתים של מצה שמורה, ולחבירו אין מצה כלל, האם יתן לחבירו כזית אחד לקיים המצוה. והוא יצא רק בכזית אחד, וכן יש להסתפק במי שיש לו שני כזיתים מרור, ולחבירו אין מרור כלל, אם יתן הכזית השני לחבירו, ולא יקיים מצות כריכת מצה ומרור. והניח בצע״ג. והוסיף לדון שם במי שיש לו אתרוג משלו, ונתבקש מהבי״ד שבעיר אחרת שישלח לו את האתרוג שלו, כי בגבולו אין שם אתרוג כלל, ושהוא יצא באתרוג של הקהל. והביא מ״ש המג״א (סי׳ תרעא) שאם יש לאחד שמן לנרות חנוכה כמו המהדרין, ולחבירו אין שמן כלל, מוטב שידליק בכל לילה רק נר אחד, ויתן לחבירו שמן לקיים המצוה, וכתב, שאין משם ראיה לנ״ד, משום דשאני התם שמעיקר הדין נר איש וביתו, והשאר להידור בעלמא, משא״כ כאן שאם ישלח האתרוג שלו, יצטרך לצאת בשל הקהל, וגם לא יוכל לנענע בשעת ההלל. אלא דלכאורה יש להביא ראיה ממ״ש המג״א (ס״ס תרנח), כי מי שיש לו אתרוג משלו, ובעיר אחרת אין אתרוג לקהל כלל, מוטב שישלחנו אליהם לזכות את הרבים, והוא יצא בשל הקהל. אולם גם זה יש לדחות דשאני התם שעושה לזכות את הרבים, וקי״ל מצוה דרבים שאני, משא״כ בצבור איש יחיד לא. וע״ש.

ולא זכר שר שיש בזה מחלוקת באחרונים, כי בשו״ת בית יעקב (סי׳ קיד) פסק שדוקא לרבים ראוי שישלחנו להם, כדמוכח מדיוק הלשון במג״א, משא״כ ליחיד הדר בכפר ואין לו אתרוג וכו׳. והא״ר (ס״ס תרנח) השיג עליו, וכתב, שאף ליחיד הדר בכפר שאין לו אתרוג ראוי לשולחו לו, אם לא פשע בדבר.

והן אמת שהמחצה״ש (ס״ס תרנח) כתב. שבזה״ז שע״פ הרוב האתרוג של הקהל מתקלקל כעבור איזה ימים מרוב משמוש הידים, אפשר שא״צ לשלוח האתרוג שלו לחבירו. וכ״כ המשנ״ב שם. אולם נראה שזהו דוקא לגבי לשלוח האתרוג ליחיד, אבל במקום מצוה דרבים אין לחוש לזה כלל. ומסתמא גם אם ישתנה מראהו, מ״מ לא יהיה פסול בזה. והרי כתב מרן הש״ע (סי׳ תרמט סעיף ה) שכל המומין הפוסלים באתרוג ביום הראשון כשרים בשאר ימים. וכ״ש אם יש אתרוג גם לחבירו, שאפשר לצאת י״ח בשל חבירו. ובזה אפי׳ לשלחו לחבירו ש״ד. וכ״כ בכרם שלמה.

ואכן בשו״ת מחנה חיים (יו״ד ח״ג סי׳ נה) כתב שהעירו לו ממחלוקת הבית יעקב והא״ר, והשיב שגם הא״ר לא כתב כן דרך חיוב רק שראוי לשלוח לו. גם הרה״ג שמ״ח גאגין ביריעות האהל על אהל מועד (ח״ב דף קד.) נסתפק בזה, וגם הוא העיר מהמג״א (ס״ס תרנח) שישלח האתרוג שלו לקהל שאין להם אתרוג, והוא יצא בשל הקהל שבעירו. ודחה דהתם מצוה דרבים שאני. ע״ש. ואף הוא לא זכר ממחלוקת הרב בית יעקב והרב א״ר, אם ה״ה ליחיד.

מד. מי שיש לו שני כזיתים מצה, והוא בחוץ לארץ, יאכל כזית אחד בלבד בלילה הראשון של פסח, וישאיר הכזית השני בשביל הסדר של הלילה השני של פסח. (מד)

ומיהו י״ל שאפי׳ אם תמצי לומר כדברי הרב בית יעקב, שאין לשלוח אתרוג שלו ליחיד, והוא יצא בשל הקהל, זהו משום שיש פקפוק הרבה על היוצאים באתרוג של הקהל, וכמ״ש הרב ערה״ש (סי׳ תרנח ס״ק יא) בשם הריטב״א. וע״ע בא״ר ובבכורי יעקב (שם ס״ק כד) בשם הראב״ד. וכ״כ בשו״ת רב פעלים (ח״ב א״ח סי׳ סד). אבל כאן שמקיים המצוה כדת בכזית אחת, אף שמפסיד מצות אפיקומן לית לן בה כיון שאינו אלא לזכר, מ״ע דאורייתא של חבירו עדיפא. וביריעות האהל שם הביא ג״כ הראיה מהמג״א (סי׳ תרעא) בענין נרות חנוכה. וג״כ דחה דשאני התם דהוי הידור בעלמא לגביה. ע״ש.

והנה בשו״ת מכתם לדוד פארדו (סי׳ ו) נראה דלא ניח״ל לחלק בכך. אך אין דבריו מוכרחים. וכן העיר לנכון הגר״ח פלאג׳י בשו״ת לב חיים (ח״א סי׳ צא) על דברי המכתם לדוד.

וביריעות האהל שם הביא דברי המחצה״ש (ס״ס תתח), שבזה״ז שהאתרוג מתקלקל מרוב משמוש הידים א״צ לשלוח ״לחבירו״ האתרוג שלו. ולא דק בהעתק דבריו כי שם הלשון ״לחבירו״, וס״ל שאילו לא היה מתקלקל צריך לשלוח גם ליחיד, וכדברי הרב א״ר. ותכל תלונותיו על המחצה״ש שכאילו דבריו משוללי הבנה.

ולכן גם מה שחשב לפשוט מדברי המחצה״ש שכיון ששם א״צ לשלוח לחבירו (כאן כתב ״לחבירו״), ה״ה כאן שלא יתן לחבירו הכזית השני, זה אינו, שאדרבה ס״ל להמחצה״ש לשלוח גם ליחיד, כמו שכתבנו בשם הא״ר. וממילא גם כאן עדיף שיתן לחבירו הכזית השני, ואפי׳ להרב בית יעקב יש לצדד כן. וכנ״ל. (ועיין היטב בלשון הרב לב חיים ח״א דקכ״ו ע״ג, ד״ה הרי). והגאון בעל חות יאיר בספר מקור חיים (סי׳ תעה), כתב וז״ל: ומ״ש בש״ע כזית מרור, תימה דמנלן דבעינן כזית, ונראה שאם אין לשני בני אדם אלא כזית, נותן חציו לחבירו, ואפשר שגם במצה יעשה כן. עכ״ל. ודבריו צריכים עיון. ונראה שאין לזוז מדברי הפוסקים. [שו״ת חזו״ע סי׳ מז בהערה עמ׳ תתכו, תתכז. ובחזו״ע פסח מהדורת תשס״ג עמוד עה].

ובעיקר הנידון אי אמרינן חטוא כדי שיזכה חבירך, ראה עוד למרן הב״י באו״ח ס״ס שו, שהביא תשו׳ הרשב״א באחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו ע״י ישראל משומד, להוציאה מכלל ישראל, שלא ישים לדרך פעמיו בשבת, אף שיש חשש שיפחידוה ותשתמד, שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות, שאין אומרים לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירך, ואפי׳ איסור זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה, כל שהאיסור לא בא על ידו. אמנם הב״י שם כתב שהרי מבואר בתוס׳ בדוכתי טובא (שבת ד. גיטין מא: פסחים נט. עירובין לב: ב״ב יג. חגיגה ב: פסחים פח:), שלא כדברי הרשב״א, אלא שמשום מצוה רבה, עבדינן הכי, או בכה״ג שחבירו לא פשע. וכ״פ מרן בש״ע שם (סי׳ שו סעיף יד) להלכה. אכן בשו״ת חזו״ע שם (סי׳ מז) כתב בזה באורך וברוחב בדברי הפוס׳ ראשונים ואחרונים, ע״ש היטב.

מי שיש לו שני כזיתים מצה, והוא בחוץ לארץ

מד) כ״כ בשו״ת חזו״ע (ס״ס מז). וע״ש בריש התשובה שהביא מהגאון ממונקאטש בשו״ת מנחת אלעזר (ח״ב סי׳ לח), שעמד וימודד אר״ש בנידון מי שיש לו שני כזיתים מצה בחו״ל, ולחבירו אין לו מצה כלל, האם יתן בלילה הראשון את הכזית השני לחבירו, שיקיים מצות אכילת מצה דאורייתא, או עדיף יותר שישאיר את הכזית השני לעצמו כדי שיקיים בו מצות אכילת מצה בליל שני ביו״ט של גלויות, משום שאין לומר לאדם חטוא כדי שיזכה חבירך. והשיב, דלא אמרינן שאין אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חבירך אלא היכא דפשע, וכמ״ש התוס׳ (שבת ד. ועירובין לב:), וכ״כ המג״א (סי׳ רנד ס״ק כא) שהעיקר כתירוץ זה של התוס׳ שאם לא פשע אומרים חטוא כדי שיזכה חבירך. וממילא בנ״ד שחבירו לא פשע בכך, שלא היתה לו אפשרות להכין מצה, אז באמת אמרינן חטוא כדי שיזכה חבירך במצוה חמורה יותר, ולכן יתן לחבירו הכזית השני לקיים מצות אכילת מצה בלילה הראשון של פסח דהוי מצוה מה״ת. ע״ש.

מה. מי שהיה בדעתו לאכול כזית מצה ומרור, ובירך עליהם, ולאחר שאכל חצי שיעור נאנס ולא יכל להמשיך באכילתו כלל, לא חשיבא ברכתו שבירך על אכילת מצה, לברכה לבטלה, [מאחר שבעת שבירך דעתו היה בדעתו לאכול כזית]. ואם אפשר ישתדל בכל זאת לאכול כזית, [כמבואר בהליכו"ע ח"א עמ' שטז]. מה)

היה בדעתו לאכול כזית מצה, ובירך, ולא יכל להמשיך באכילתו שיעור כזית

מה) ע"פ דברי הריטב"א (חולין קו:) בשם רבו הרא"ה, שהנוטל ידיו לאכילה ובירך על נט"י, ואח"כ נמלך ולא אכל, אין בכך כלום, ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, וההיא שעתא דעתו היה לאכול. וכן פסקו מרן החיד"א במחז"ב (בק"א אות א), ובשערי תשובה (סק"א).

ואמנם בשד"ח (מערכת ברכות אות פט) כתב, שנראה שאין הכל מודים בזה, ולכן אין נכון לעשות כן, וידחוק עצמו לאכול, כדי שלא יכנס בחשש ברכה לבטלה ח"ו, וגם הריטב"א אפשר שיודה שלכתחלה בלי שום הכרח אין לעשות כן. והנה יש מקום לחלק, דשאני התם שהברכה היא על הנטילה, וכיון שבאותה שעה היה בדעתו לאכול, נתחייב בנטילה, וקיים מצות חכמים, ושפיר יש לברכה ע"מ לחול ואיננה ברכה לבטלה. לא כן בנ"ד, שאין לברכה ע"מ לחול כל זמן שלא אכל כזית. ויש לפלפל בזה. וזה תלוי גם אם יש קצת מצוה בחצי שיעור. וראה מה שהאריך בזה בשו"ת חזו"ע כרך ב' (סי' כח). **ובשו"ת יבי"א** ח"א (חיו"ד סי' כא, וחיו"ד סי' כו אות א), **ובח"ה** (חיו"ד סי' כ אות ג). **ובשו"ת באר משה** (סי' מח). **ובילקו"י ברכות**, (הלכות נט"י, עמוד טז). **ועפ"ד הריטב"א** יש לדחות מ"ש בשו"ת רב פעלים (ח"ג א"ח סי' לה), בדין ספיה"ע, שתיקנו חז"ל לברך על ספיה"ע בכל לילה, ולדעת בה"ג דבעינן תמימות אם נכח ולא ספר לילה אחד, לא יספור עוד בברכה, וכ"פ מרן בש"ע (סי' תפט). וקשה, דהיאך תיקנו חז"ל לברך בכל לילה על ספיה"ע, והלא יש לחוש שמא ישכח ולא יספור לילה ויום, ואז כל ברכותיו למפרע יהיו ברכות לבטלה, ומכאן רצה להוכיח ברב פעלים דמשמע דאיכא קצת מצוה בחצי שיעור, ולכך לא הוו ברכותיו לבטלה. ואע"פ שאין לברך לכתחלה על קצת מצוה, מ"מ בדיעבד לא הוו ברכותיו לבטלה. ע"כ. ולכאורה י"ל עפ"ד הריטב"א הנ"ל, שהנוטל ידיו לאכילה ובירך על נט"י, ואח"כ נמלך ולא אכל, אין בכך כלום, ואין מחייבים אותו לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, וההיא שעתא היתה דעתו לאכול, וכן דנתי לפני מורי נר"ו והודה לדברי. ע"כ. וא"כ ה"נ כיון שבירך וספר בכל לילה ע"ד לספור בכל הלילות, אף אם נאנס אח"כ ולא השלים ימי הספירה, לא הוי ברכה לבטלה, דדמי לברכת נט"י ע"ד לאכול, שאם לא אכל לא הויא ברכה לבטלה למפרע.

והן אמת כי מרן החיד"א במורה באצבע (אות ריז) כתב, יש להזדרז בימי הספירה לעשות סימנים שלא ישכח לילה אחד מלספור ספיה"ע, כי אפשר שישכח לספור גם ביום, ולא יוכל לספור עוד בברכה, וגם כל הברכות שבירך על ספיה"ע בלילות שעברו יהיו ברכות לבטלה, וביטל מ"ע, משום דבעינן תמימות. ע"כ. ומרן החיד"א עצמו במחז"ב (בקונט' אחרון סי' קנח), הביא דברי הריטב"א (חולין קו:) שהמברך ענט"י ונמלך ולא אכל, לא הוי ברכה לבטלה. ואפשר דס"ל שיש לחלק, דשאני התם שמכיון שנטל ידיו נסתיימה מצות הנטילה שעליה הוא מברך, והאכילה היא תנאי לנטילה, ולא מגוף המצוה. משא"כ כאן שהכל מצוה אחת, למ"ד בעינן תמימות, וכששכח לילה ויום, חיסר גוף המצוה, מש"ה הוו ברכותיו ברכות לבטלה.

אולם בשו"ת חזו"ע (עמ' תקי) כתב, שנראה, שיותר נכון לומר שלא נתכוין החיד"א באמת שיהיו ברכותיו לבטלה למפרע, אלא לזרז ולהזהר בדבר עד כמה שאפשר. ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.

תדע, דאם לא כן למה תיקנו לברך על ספיה"ע, ולא חששו שמא ימות באמצע ימי הספירה, והא קי"ל (בגיטין כח.), דשמא ימות חיישינן. ולסברת הנוב"ב קמא (חיו"ד סי' נח) חששא דאורייתא היא, וא"כ יהיו כל ברכותיו למפרע לבטלה.

מו. מותר לשקול בליל פסח [במשקל מיכני שאינו מופעל על-ידי חשמל או בטרייה] לצורך מצוה, וכגון לידע אם יש במצה זו שיעור כזית בשביל קיום המצוה, והיכא דאפשר טוב לשקול מערב פסח, אך אם אי אפשר, או ששכח לשקול מערב פסח, מותר לשקול בפסח. [ושיעור כזית וביצה ביסודו הוא לפי נפח, ומשערים במשקל לפי שהוא בדרך כלל מגלה על הנפח. רב שרירא גאון. הרב המגיד, ועוד]. וכן מותר למדוד גביע אם הוא מחזיק רביעית לצורך קידוש, וכדומה. ולכן מותר לשפוך את היין לתוך כוס שמסומן בדפנותיו סימנים לשיעור רביעית, אף שאחר כך שופך את היין לכוס אחר לקדש עליו. מו)

ובשו"ת יד יצחק (ח"ב סי' מה אות ב) עמד בזה, ותירץ, דשאני הכא שעשה כל מה שביכולתו ומן השמים עיכבוהו, דכתיב במתים חפשי, כיון שמת נעשה חפשי מן המצוות. ע"ש.

והנה בשו"ת רב פעלים שם העיר מהתוס' כתובות (עב.) שכתבו, דהיינו טעמא שלא תיקנו ברכה על ספירת שבעה נקיים של זבה, משום דשמא תראה ותסתור והוי ברכה לבטלה. וכתב, דשאני התם שהספירה בעבור הטבילה, ואם תראה אזדא לה טבילה, הילכך הוי ברכה לבטלה, משא"כ ספיה"ע דהויא בשביל יו"ט, וכיון שסוף סוף עושים יו"ט, מהניא ליה הספירה במקצת, ולא הויא ברכה לבטלה. ע"כ.

ועיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' כז) שחילק בין ספירת שבעה נקיים שאינה מצוה הכרחית, שהרי אם לא רצתה להזדקק לבעלה ולא להכנס למקדש ולאכול קדשים, ולהשאר כל ימיה בטומאה, הרשות בידה, לפיכך אינה מברכת על ספירתה. משא"כ מצות ספיה"ע שהיא מצוה הכרחית, ואין לו להינצל ממנה, לפיכך תיקנו עליה ברכה. ע"ש. (וע"ע בפר"ח ר"ס תפט).

ובספר תולדות זאב (דף רנז) עמד על דברי התוס' בכתובות (עב.) דמ"ש מספיה"ע, ותירץ, שאין כוונת התוס' שאפי' אם היו מתקנים חז"ל ברכה לזבה וראתה וסתרה הוי ברכה לבטלה, זה אינו, שהרי כתב הריטב"א שאם נטל ידיו לאכילה ובירך על נט"י, ונמלך ולא אכל, לא הוי ברכה לבטלה. אלא כוונת התוס' שלא רצו חז"ל לקבוע ברכה לספירתה שמא תראה ותסתור, והיינו דוקא בכל אשה פרטית, אבל ספיה"ע שהיא מצוה כללית לכל ישראל לא רצו לחוש לזה, ולמנוע ברכת המצוה באופן כללי. ע"ש.

ומשמע מדבריו שאף אם ישכח ויפסיק מלספור בברכה, אין ברכותיו למפרע לבטלה, ולא אמרינן הימים הראשונים יפלו, ולכן דימה זאת לדברי הריטב"א, וכנ"ל.

ובזה ניחא מ"ש הרמ"א יו"ד (סי' שכג) בדין חלה שנתערבה בעיסתה, שיכול לשאול עליה אצל החכם. ותמהו האחרונים שא"כ הרי החכם עוקר הנדר למפרע ונמצאת ברכה לבטלה. ולפי האמור ניחא. וראה בשו"ת יבי"א ח"א (חיו"ד סי' כא). ובספר טהרת הבית ח"ב (עמוד שכג).

מותר לשקול בליל פסח [במשקל מיכני] לצורך מצוה

מו) **הנה** בש"ע (סי' תק ס"ב) נפסק, שאסור לשקול בשר אפי' בביתו כדי לדעת כמה יבשל. ואפי' לשקול מנה אחת של בשר כנגד מנה אחרת אסור. אמנם לענין מדידה של מצוה מבואר במתני' (שבת קנז.) דשרי, שאמרו שם, מפירין נדרים בשבת וכו', ומודדין את המטלית ואת המקוה וכו'. ופירש שם הרמב"ם, דהיינו מדידה של מצוה. וכ"כ מרן בש"ע (סי' שו ס"ז), שמותר למדוד בשבת מדידה של מצוה, כגון למדוד אם יש במקוה ארבעים סאה, ולמדוד איזור מי שהוא חולה, וללחוש עליו, כמו שנוהגים הנשים מותר, דהוי מדידה של מצוה. ע"כ.

ובתוס' (שבת קכו: ד"ה ומדבריהם), כתבו, דמה שחילקו בין מדידה של מצוה למדידה של רשות, היינו משום דליכא איסורא במדידה בשבת אלא משום דהוי כעובדא דחול. אבל פקק דמשום תוספת אוהל הוא, דדמי לבנין, ליכא למישרי משום מצוה. ע"ש. והיינו, דכיון שאין בזה איסור ממש, מש"ה שייך להתירו לדבר מצוה. שהרי אין בזה סרך מלאכה. אבל לא בכל דבר התירו לדבר מצוה.

אלא שיש להעיר מהתוס' בשבת (קנז:) שכתבו, במה שאמרו בגמ' שם, עולא איקלע לבי ריש גלותא חזייה לרבה בר רב הונא דיתיב באוונא דמיא וקא

משח ליה, אמר ליה אימור דאמרי רבנן מדידה דמצוה, דלאו מצוה מי אמר. אמר ליה מתעסק בעלמא אנא. וכתבו התוס', בפקיקה לא בעינן של מצוה כדפירשתי לעיל בשלהי כל הכלים, אלא דוקא במדידה בעינן של מצוה. ומבואר דפקיקה יותר קל דלא בעינן של מצוה, ובדף קכו כתבו להיפך, דפקיקה חמור יותר דלא מהני של מצוה דאפי' של מצוה אסור.

וראיתי בספר אמירה נעימה (לאב"ד דת"א, ח"א אות מ מאמר צח) שעמד בזה, וכתב, דכיון שכתבו התוס' דרבי אליעזר שאוסר פקיקה בשבת אם לא היה קשור ותלוי אפי' של מצוה, והילכך א"א לאוקמא מתניתין דפוקקין ומודדין כר"א ונימא דהתם מיירי של מצוה, ומה שאוסר ר"א מיירי שלא במקום מצוה, דא"כ מאי פריך רב עמרם ע"מ שדרש רבי יצחק דהלכה כר"א ממתני' דפוקקין ומודדין דסתמא דלא כר"א, לימא דמתני' כר"א אלא דמצוה שאני, א"כ מוכח דר"א אוסר אפי' בשל מצוה, דאם לא היה קשור ותלוי הו"ל מוסיף על הבנין ואסור אפי' של מצוה. וכיון דחכמים פליגי עליה דר"א, ומתירין פקיקה אפי' אינו קשור ותלוי, רק שיהיה מתוקן מאתמול, לכך ודאי אפי' שלא במקום מצוה מותר, דלא הוה מוסיף על הבנין כלל. [ומה שאסרו להפריש תרו"מ בשבת גם כשהוא לצורך עונג שבת, צ"ל שהוא משום שיש בזה סרך מלאכה, דהוי כמתקן מנא. וכיון שהוא מסרך דל"ת, מש"ה החמירו בו גם לדבר מצוה. ועיין במג"א (סי' שו ס"ק טז)].

והנה בפתה"ד (סי' שו אות טו) כתב להקל לשקול לצורך מצוה, כגון שאירע ליל א' דפסח בשבת, ואם יאכל מאומד שיעור גדול עד שיצא הספק מלבו, שמא לא יוכל לאכול ולהשלים הסדר על נכון, או כגון שאין לו הרבה מצה שתספיק לשיעור כה גדול, ועל כן התיר לשקול כנגד דבר שאין בו מוקצה, כגון מזלג וכדומה, או פירות ששקל אותם מער"ש, שיש בהם כזית, ולשקול כנגדם כזית בלילה. והו"ד בכה"ח (שם אות סג), וכתב, אמנם לבי מהסס בזה מכמה טעמים, וראיתי שנוהגין לעשות האסטניסים או חולים שאינם יכולין להרבות באכילת מצה לשקול כזית מצה בערב יו"ט, ובלילה יניח אותה בעה"ב המחלק אצלו, ויתן להם כמדתה מאומד הדעת בלבד, ובהוספה מעט, כדי לצאת ידי הספק. וזו היא דרך הישר. ע"כ.

ולהאמור העיקר לדינא להקל בזה, וכה"ג איתא בכה"ח (סי' תריח אות מ) לענין חולה ביוהכ"פ.

ואיה"נ היכא דאפשר טוב יותר שיעשה כן מער"ש. אך אם שכח לשקול מער"ש, או שא"א לו לשבור את המצות השלימות, מותר לו לשקול בשבת או ביו"ט. [ובלבד שהמשקל לא יופעל ע"י כח חשמלי]. וע' במג"א (סי' שיז סק"ג) מה שהק' ותי' שם, ודון מינה לנ"ד, שבשבת (קנג.) כרכו דין הקושר והפוקק כהדדי. וע"כ דהיכא דאפשר יש לשקול מער"ש. וע"ע בד"ז בשו"ת יחו"ד ח"א (סי' טז), ובשו"ת שרגא המאיר ח"ג (סי' ק), ובשו"ת תורה לשמה (סי' קט).

והנה נחלקו הראשונים (בסוף פרק ג' דביצה) אם מותר למדוד ביו"ט של פסח עשרון קמח למצות, וע"ש בתוס' ובראש ובהר"ן מ"ש בזה.

והגרש"ז אויערבאך בשמירת שבת כהלכתה ח"א (פרק כט סעיף לח) תמה על הכה"ח הנ"ל, דלמה תיגרע שקילה לשם מצוה ממדידה לשם מצוה.

ובספר מגילת ספר (עמוד שצג) כתב לבאר דעת הרב כה"ח, דמה שהתירו מדידה של מצוה היינו רק במדידות כאלו דלא שייך בהן גזירת מקח וממכר, וכגון שמודד אם יש במקוה ארבעים סאה מים, או שמודד חור אם יש פותח טפח, דבכל אלו האיסור הוא משום עובדין דחול, ולכן הותר לצורך מצוה שאז אינו נראה כעובדין דחול, וכמבואר בש"ע הגר"ז (סי' שו סעיף יח), אבל לשקול אוכל במאזנים, או למדוד אותו בכלי מידה, דבזה יש איסור נוסף משום גזירת מקח וממכר, בזה לא הותר במקום מצוה, ולפ"ז אסור למדוד גביע אם יש בו שיעור הדרוש לקידוש ולהבדלה, וכן אסור לשקול ולמדוד את כמות האוכל לצורך חולה האוכל ביוהכ"פ, דכל אלו המדידות נאסרו משום גזירת מקח וממכר, ואלו לא הותרו לצורך מצוה.

ואמנם למעשה שקילה לצורך חולה שיש בו סכנה הצריך לאכול ביוהכ"פ, וכן בליל הסדר, העיקר לדינא להקל בזה, ושלא כדברי הרב כה"ח. וראה מ"ש בנ"ד בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ה (סי' כב). [חלק מהדברים ע"פ המבואר בילקו"י מועדים עמוד תב. ובשו"ת יחו"ד ח"א סי' טז].

מז. אין חיוב לשלם דמי המצה קודם הפסח, ויכולים לפרוע אף לאחר החג. ומכל מקום המחמיר על עצמו לשלם הדמים קודם החג תבוא עליו ברכה. מז)

אין חיוב לשלם דמי המצה קודם הפסח, ויכולים לפרוע אף לאחר החג

מז) **הנה** בכה"ח סופר (סי' תנד ס"ק מא) כתב שישלם דמי המצה קודם הפסח, כדי שהמצה תהיה משלכם (ע' פסחים לח.), שהרי מה"ת אין משיכה קונה. וכמו שהזהירו בזה האחרונים ז"ל, לגבי מצות לולב ומיניו. (ע' בברכ"י ושע"ת סי' תרנח).

גם הגר"ח פלאג'י בס' מועד לכל חי (סי' ב אות יב) כתב, שהלוקח מצה קודם הפסח בהקפה, טוב שיפרע קודם הפסח, וע' בשולחן גבוה (סי' ת"ן), ובאפי זוטרי, ובכסא אליהו (שם).

אך נראה שרב המרחק ביניהם, דשאני התם דנפיק בהו בנטילה בעלמא, ואיתנהו בעינייהו, וכיון שבשאול אינו יוצא דבעינן משלכם, לכן כל זמן שלא קנאם, מה"ת כשאולים דמו. אבל במצה הרי פסקו הט"ז (סי' תנד סק"ד) ושאר האחרונים שם, שיוצאים במצה שאולה, משום שמתכוין לאוכלה, והדמים מתחייב לו, ונמצא שזו שלו ממש, כמלוה מעות מחבירו ומקדש בהם. ע"ש. וכ"פ בכה"ח גופיה (שם ס"ק לא), וא"כ הקונה ג"כ ולא פרע המעות, לא גרע משאלה שהרי נתנה לו ברצונו ע"מ שאח"כ יתן לו דמים.

ולכן היה נראה דלדינא אין להקפיד ע"ז במצה. וע"ע בספר מאור ישראל (סוכה מו:).

ובזה ניחא ג"כ הקושיא שהובאה בשו"ת שערי דעה (ח"ב ר"ס ד) בשם הגאון מלבוב משבת (קמח.) בדין קרבן פסח שהיה רק משיכה. ועיין ט"ז יו"ד (סי' קסא סק"א).

ובשו"ת נחלת בנימין (סי' צג) כתב, נסתפקתי אודות הנוהגים לקנות מצות מצוה בשביל סדר ליל פסח, ומשלמים דמיהם אחר חג הפסח, אם יוצאים י"ח המצוה, כי ידוע שדבר תורה מעות קונות, ומשיכה אינה אלא מדרבנן, ואנן ילפינן מג"ז דלחם לחם מחלה שצריך להיות המצה משלכם, וכאן מדאו' אין המצה שלו, או דילמא קנין דרבנן מהני לדאו', ואחר שהאריך הרבה בשיטת הפוסקים בדין קנין דרבנן אי מהני לשל תורה, סיים, ומעתה כיון דהאי מילתא תליא בפלוגתא דרבוותא קמאי אי מהני קנין דרבנן לחושבה כשלו מה"ת, לכן צריך כל חרד לדבר ה' לדקדק ולהזהר לשלם במיטב כספו דמי המצה קודם הפסח, למען יקיים בליל שימורים מ"ע זו מה"ת בלי שום פקפוק. וכתבתי כ"ז למו"ר בעל הכתב סופר, ושמח מאד בתשובתי זו, וכשדרש בשבת הגדול במקהלות עם, אמר הערה זו בשמי, שבכדי לקיים מ"ע של אכילת מצה מה"ת, הזהיר במצות לא יסמוך על קנין משיכה בלבד, אלא ימהר לשלם דמי מצת מצוה קודם הפסח. עכת"ד.

אך נעלם ממנו לפי שעה מ"ש אביו הגאון חת"ס בחידושיו לסוכה (ל.), שאפי' לענין אתרוג דודאי בעי משלכם, מי שקנה במשיכה בלא כסף מועיל אפי' לקנין דאו', דהיכא דנהיג עלמא לא גרע מסיטומתא, דקנין הוא מדאו', ומי שקנה בכסף לבד בלא משיכה לא קנה וכו'. וידוע שאף באתרוג נחלקו בזה האחרונים, ועיין בשו"ת קול אליהו ח"א (סי' מד) שאם זקפם במלוה ש"ד. וראה בזה לעיל במקורות לסעיף הבא.

ובשד"ח (מערכת ל כלל קמא ריש אות כד), הביא בשם ספר למטה יהודה בתשו' (סי' טו), שנשאל לפי דעת הפוסקים המחמירים בלולב ומיניו להצריך לשלם הדמים לפני החג כדי שיהיה משלכם מה"ת, א"כ למה אין אנחנו נזהרים כמו כן לשלם דמי מצת מצוה של ליל פסח קודם הפסח, והשיב, דשאני גבי לולב דכתיב ולקחתם לכם משלכם, וע"י קנין משיכה בלבד לא הוי משלכם מה"ת, משא"כ מצה דלא כתיב בה לכם, ורק קפדינן שלא תהיה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה, כל שקנאה אפי' בקנין דרבנן הרי ליכא עבירה וכו'. ע"ש.

ותמוה, שנראה דאשתמטיתיה דברי הגמ' (סוכה לה.), בשלמא חלה כתיב ראשית עריסותיכם (משלכם), אתרוג נמי כתיב לכם, משלכם, אלא מצה מי כתיב מצתכם? אמר רבה בר שמואל אתיא לחם לחם, כתיב הכא לחם עוני, וכתיב התם והיה באכלכם מלחם הארץ, מה להלן משלכם ולא משל מעשר שני, אף כאן משלכם ולא משל מעשר שני.

איברא דהמאירי (סוכה לה:) כתב ג״כ דלא כתיב לכם במצה, לכן יוצאים י״ח במצה של מעשר שני. ובירושלמי שפסלו מצה גזולה, אינו מטעם לכם, אלא ממה שכתוב אלה המצות, אם כמצות הן עשויות, הרי הן מצות, ואם לאו אינן מצות. וכן עיסה של מעשר שני בירושלים אע״פ שהיא ממון גבוה חייבת בחלה, ואין מדקדקים בה משום שנאמר ראשית עריסותיכם, וזו עריסת שמים היא. עכ״ל.

והרמב״ם (חמץ ומצה פ״ו ה״ח) כתב ג״כ שיוצאין י״ח במצת מעשר שני. אך התם הטעם כמ״ש בכס״מ, דפסק כר׳ חייא בר אבא דבעינן היתר אכילה דוקא. ועיין בה״ה (שם ה״ז) בשם ראיתי מי שכתב וכו׳, והוא צ״ע. ועיין מקראי קדש (דף צו.).

ועיין בשפת אמת (סוכה לה.) שכתב דלכאורה צריך לתת המצה לאורח שתהיה שלו ממש, ואין העולם נזהרין בזה. וצ״ל כדברי הרא״ש שכיון שנותן לו לצאת י״ח הו״ל מתנה גמורה, באופן שיוכל לצאת י״ח. ובחידושיו לסוכה (לה.) כתב, שהעולם אינם נזהרים בזה, שהמארח יקנה את המצה במתנה לאורחים. ואפשר שהעולם סומכים עמ״ש הרא״ש (ש״ע אה״ע סי׳ כח סי״ט), שמותר לקדש בטבעת שאולה, כשהודיע למשאיל על כך, משום דאדעתא דהכי יהיב ליה שיוכל לקדש בה. [ועוד י״ל, כדעת הט״ז והאח׳ שיוצאים י״ח במצה אפי׳ שאולה, כיון דלא הדרא בעינה].

עוד יש להעיר ממ״ש בספר אמרי בינה (דיני פסח סי׳ כג) שחקר על הא דמעשים בכל יום שבאו אורחים לאכול על שלחן בעה״ב בליל חג הפסח ויוצאין י״ח מצה במצה שנותן להם בעה״ב שהזמינם לאכול, והרי בענין מצה בעינן שתהיה שלו, א״כ צריך שיכוין לזכותם בו, דבמה שמזמינם ונותן לפניהם לאכול עדיין אינו שלהם, כמבואר בנדרים (לד.) בר״ן והרא״ש שם. ושם (בסי׳ כד) סיים, שא״צ לזה, שמכיון דלא כתיב מצתכם להדיא רק מכח גזרה שוה דלחם לחם, י״ל בכה״ג שאוכל בלי שום מוחה, ובדעת בעל הבית, אע״פ שלא נתכוין לקנות ממש, יוצא בה י״ח מצה. **דדי שיש לו זכות לאכול. ועוד, שכל שבא לתוך פיו קונה ממילא** וכו׳. ע״כ. ולפ״ד הראשונים הנ״ל דלא בעינן במצה לכם, אתי שפיר המנהג הנ״ל.

וכן ביד המלך לנדא (חמץ ומצה פ״ו ה״ז) אחר שהאריך להוכיח שפיסול מצה גזולה לא הוי מטעם לכם כלל וכו׳, כתב, שיש ראיה נכונה לזה, דאם איתא דילפינן בג״ש דלחם לחם לפסול מצה גזולה, א״כ ממילא גם שאולה פסולה לצאת בה י״ח שהרי גם שאולה אינה שלו, ולא הויא בכלל לכם, וכדין לולב שהוא שאול שאינו יוצא בו ביו״ט ראשון של חג, מטעם לכם משלכם, ואע״ג דבמצה לא משכחת שאולה, דסתם שאלה הדרא בעינה, ואם השאיל לו מצה לצאת בה י״ח, שוב אין בידו להחזירה לו. מ״מ אם איתא דילפינן בג״ש שתהיה המצה שלו ממש, א״כ לא די שיהיה לו בה היתר אכילה בלבד, אלא צריך שיהיה לו בה דין ממון, אע״פ שיכול לאוכלה. וכדין מעשר שני לרבי מאיר דממון גבוה הוא וכו׳, וא״כ היכי משכחת לה לאשה שיש לה בעל שתצא י״ח מצה, שאפי׳ אם נותן לה בעלה מצה לאכול, מ״מ אין לה במצה דין ממון שתוכל להקדישה או לתת אותה לאחר במתנה שלא מדעת בעלה, שהרי לא נתן לה אלא על דעת לאוכלה וכו׳, וזה דבר שא״א לאומרו. אלא ודאי דלא ילפינן בג״ש אלא לענין מע״ש, ואף במצה גזולה אלמלא הטעם של מצוה הבאה בעבירה היה יוצא בה י״ח, אבל בכל שאר מניעת דין ממון לא איכפת לן בזה לגבי מצה וכו׳. עכת״ד.

ובתשובה בדין מצות לולב ומיניו, שהובאה בספר מאור ישראל (סוכה מו: עמוד רכח), האריך גם בענין מצת מצוה, והביא סמוכים לחזק הדברים. ודעת רוב האחרונים ליישב המנהג שנהגו רבים וכן שלמים לקנות ארבעת המינים בהקפה, ואינם מקפידים לשלם דמיהם קודם החג, שיש להם ע״מ שיסמוכו, דשפיר קרינן בהו לכם משלכם, וכ״כ בשו״ת שמו משה (ס״ס יב) שאפי׳ חכמים גדולים נהגו להקל בזה, וכ״כ בשו״ת שם אריה (חיו״ד ס״ס מח) שכן המנהג בכל המקומות. וכ״כ הרב מטה אפרים (סי׳ תרכה) שכן המנהג להקל. וא״כ נראה בודאי שגם במצת מצוה אין להחמיר, אע״ג דאף במצה בעינן משלכם, כפשטות הש״ס בסוכה (לה.). וכ״ש למ״ש ה״ה (פ״ו מהל׳ חמץ ומצה ה״ז) דלא בעינן ״מצתכם״. וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ט (חאו״ח סי׳ צד אות א, ועוד שם בסי׳ קא אות י). ועכ״פ לכתחלה טוב לחוש לזה. [ילקו״י מועדים עמו׳ תב. חזו״ע פסח

מח. אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה. ודוקא שגזל מצה, אבל אם גזל חטים או קמח ועשאו מצה, יוצא בה, שקנאה בשינוי, ודמים לבד הוא חייב לו. מח)

מהדו"ק עמ' קסח אות יב בהערה. ובמהדורת תשס"ג עמ' פח].

ומובא שבנו של הגרי"ז מבריסק רצה להחמיר בזה שאביו יקנה לו את המצות, ולא הסכים לו להחמיר בזה. ושכן השיב הסטייפלר שא"צ לדקדק בזה.

וכ"ז דלא כמ"ש בפסקי הגרי"ש אלישיב (עמ' לד) שיש להקנות את המצה לבני ביתו, ויעשה כ"ז מערב יו"ט, כדי שלא יצטרך לעשות קנין ביו"ט לצורך המצוה, ולא דמי ללולב שמותר להקנות ביו"ט, דשאני הכא שצריך את המצה לעצמו לצאת בה י"ח. [פי' שאוכל אותה ודומה יותר לקנין]. ע"כ.

אמנם גם הפוס' לא דנו בזה לגבי בני ביתו הסמוכים על שלחנו, ואפי' באורחים הדבר רחוק. דלא שמענו מעולם שצריך ליזהר להקנות את המצות לפני אכילתם, ביו"ט או מערב יו"ט. ואיך לא נודע כדבר הזה בישראל. אלא מסתמא בכל הדורות היו אוכלים משלחן בעל הבית, יצאו י"ח שפיר מאיזה טעם שיהיה.

ומ"ש בחזו"ע שטוב לכתחלה לחוש לזה, היינו לגבי פריעת הדמים. אבל לא לגבי להקנות לאורחים.

גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קעב) העלה שהמנהג שגם המדקדקים אינם מקפידין בזה, וכן העלה שאין ראוי להחמיר להקנות כזית מצה לבניו ולאורחים ליל יו"ט או בערב יו"ט, דכיון שההלכה היא שיוצאים י"ח גם בלי קנין, א"כ הוי קנין שלא לצורך ואסור להקנות ביו"ט.

וכן בהגש"פ חזו"א (עמ' לט) כתבו שהחזו"א לא הקפיד להקנות את המצות למסובין.

וש"ך להגרי"ש אלישיב (הגש"פ שלו עמ' כב) שהעיר, כיצד הבנים יוצאים י"ח אכילת מצה, לדעת ר"ת שקטן או גדול הסמוך על שלחן אין לו יד לזכות אפי' במתנה. ויתירה מזו מבואר בנמוק"י (ב"מ פ"ג) שאפי' האב עצמו אינו יכול לזכות לו, וגרע מאשה שהבעל מקנה לה. ובשו"ת ר"ב אשכנזי מבאר הטעם, שבבן יש איבה יותר מאשה, כיון שאביו זן אותו בחסד.

ות"י ע"פ מה שמצינו בנדרים (עח.) "מה שאתה נותן לפיך קנוי לך". והיינו שכאשר נותנים לאדם חפץ עבור דבר מסויים, קנה דבר זה. וא"כ אפי' בקטן, כיון שנותן לו את המצה בכדי שיאכלנה, קנה הקטן את זכות האכילה, ודי בזה בשביל דין "לכם" במצה. וראה בהערה דלהלן עוד בזה.

ולגבי אורח כתב (שם עמ' כה) שמבואר בריטב"א (פסחים לה.) שכל שמשאיל לו את המצה בשביל לאוכלה, שפיר חשיב הקנאה. ואינו דומה לאתרוג שאינו נותנו לו בשביל לאכלו. ועוד דאנן סהדי שהקנה לו את המצה לגמרי, שהרי ניתנה לו כדי לצאת בה י"ח, וא"א בלא"ה, וכמ"ש הרא"ש לגבי טבעת שאולה. [ויל"ד דהתם כ"ע ידעי שא"א לקדש בטבעת שאולה, משא"כ במצה. וי"ל דמ"מ גם כאן כוונתו לתת לו באופן המועיל].

וכתב, דנפ"מ בין ב' תירוצים אלו, לגבי אכילת מצה בכל ז' ימים לדעת הגר"א שיש בזה מצוה, שמסתבר שיש במצה זו כל דיני אכילת מצה של הלילה הראשון, ובעינן נמי "מצתכם", והתי' הראשון הנ"ל עפ"ד הריטב"א, יועיל גם לגבי שאר הימים, משא"כ התי' השני שעפ"ד הרא"ש, אינו שייך לגבי שאר הימין, שבשאר הימים אין אנן סהדי שנתנה לו בקנין גמור, כיון שאין בזה חיוב רק מצוה. עכ"ד. ויש לפלפל בדברי קדשו. ואכמ"ל.

בדין מצה גזולה, ובדין אורח שאכל מצה גזולה מבלי ידיעתו

מח) **כמבואר** בש"ע (או"ח סי' תנד ס"ד). ובשו"ת תורה לשמה (סי' קכו) חקר לגבי אורח שנתארח אצל בעה"ב בליל פסח, והביא לפניו מצה גזולה ואכל האורח לפי תומו, שסמך על חזקת ישראל, ואח"כ נודע לאורח שהאכילו מצה גזולה. והעלה, דקי"ל (ש"ע א"ח סי' עו ס"ח) בדין ק"ש, שאם קרא במקום שראוי להסתפק אם היה צואה ומצאה אח"כ, צריך לחזור ולקרות, משום דזבח רשעים תועבה, שהיה לו לבדוק המקום, אבל אם אין המקום ראוי להסתפק בו,

א״צ לחזור ולקרות. וה״ה בענין התפלה (ש״ע א״ח סי׳ צ). והנה ידוע הטעם דאין יוצא י״ח במצה גזולה, הוא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, ואין עבירה מצוה. וא״כ האורח שלא גזל ולא ידע שהיא גזולה וגם שלא היה לו לחוש לזה, כי מן הדין ודאי שפיר מצי סמיך על חזקת בעה״ב שהוא ישראל כשר, ובודאי לא יאכילנו מצה גזולה וכיוצא, לכן לא חשיב זה לגבי האורח עבירה כלל, ושפיר נפיק י״ח בזה, וכמ״ש גבי ק״ש הנז׳. [ואם כבר נתייאשו הבעלים, ודאי יצא י״ח, אפי׳ הגזלן עצמו, ע״ש במג״א ובאח׳ (סי׳ תנד)].

ויש שהקשו ע״ז, דמ״מ הרי אין כאן ״לכם״, שמצה גזולה פסולה משום דילפינן לחם לחם מחלה, ובחלה כתיב עריסותיכם, כמבואר ברא״ש (פסחים פ״ב סי׳ יח), וא״כ גם במקום אונס לא יוכל לצאת במצה שאינה שלו. [ועוד יל״ע לפ״ז, לגבי עבד כנעני במצות אכילת מצה, לסוברים דאין קנין לעבד בלי רבו (ע׳ בש״ע יו״ד רסז, כב)].

דעת כמה ראשונים להדיא שבמצה אין צריך ״לכם״

ובעיקר הדבר דבעינן ״לכם״ במצה, לאו מילתא פסיקתא היא, דאע״פ שכ״כ הרא״ש שם (פסחים פ״ב סי׳ יח) דרבנן דר״מ נמי אית להו גז״ש דלחם לחם מחלה, כמבואר במנחות (ע:). וא״כ נהי דס״ל שמצה של מע״ש הויא בכלל משלכם, אבל גזולה לא, דלאו לכם היא. מ״מ בדעת הרמב״ם שפסל מצה גזולה, י״ל שטעמו משום מצוה הבאה בעבירה, וכדאי׳ בירושלמי שבת, וכ״כ בערוך לנר (סוכה לה.), שהרי הרמב״ם פסק שיוצאים במצה של מע״ש, אע״פ שפסק כר״מ דמע״ש ממון גבוה הוא, ובע״כ שפוסק כמ״ד דלא בעינן שיהא בה דין ממון, אלא היתר אכילה, וכמ״ש רבינו מנוח. ומצה גזולה פסולה משום מהב״ע. וכ״כ הנצי״ב בעמק הנצי״ב על הספרי (ח״ב עמ׳ לב). וכן המאירי (סוכה לה.) כתב, יוצא י״ח בפסח במצה של מע״ש, שהרי אין כתוב בה לכם.

והריטב״א (סוכה לה.) כתב, בירושלמי פסלו מצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה. ובגמ׳ שלנו לא הזכירוהו, משום דלא משכחת לה, דס״ל כדאמרינן בכתובות (ל:) מכי לעסיה בפומיה קנייה, ואין לנגזל אלא דמים, ובעידנא דהנאת גרונו ומעיו דעביד מצוה, ליכא לא משום לכם ולא משום מצוה הבאה בעבירה, ולא משכחת לה נמי במצה שאולה דמצה שאולה דהויא מידי דלא הדר בעיניה, הלואה היא, וממונו של לוה גמור הוא, ולכם קרינא ביה, ולא משכחת לה אלא במעשר שני, ואליבא דרבי מאיר, דכיון דברשות הוא אוכל, ומשלחן גבוה הוא זוכה בדין, ליכא למימר דקנייה בלעיסה, דכל היכא דאיתיה דגבוה הוא, ולא קרינא ביה לכם, אליבא דרבי מאיר, ולרבנן ליכא למדרש לחם לחם משום לכם, דדרשי ליה למילי אחריתי טובא. ע״כ. ומבואר דלדידן לא בעינן מצתכם. [ובמקור חיים (סי׳ תנד), העיר ע״ד הרא״ש שמצה גזולה פסולה משום דבעינן לכם משלכם, מכי לעסיה קנייה וכו׳, ועוד דלא אשתמיט תנא למתני מצה גזולה פסולה כדתנן בלולב, אלמא דלא מפסל במצה משום לכם. וכן מוכח בירושלמי שאינה פסולה מטעם לכם, אלא משום מהב״ע, וכיון שהקנין הוא בשעת האכילה שהלעיסה צורך אכילה היא, חשיב שפיר מהב״ע. עכת״ד. וזכה לכוין לטעם הראשונים הנ״ל. וע׳ בישועות יעקב (סי׳ תנד), ובשו״ת קרן לדוד (סי׳ פג). ודו״ק. וע׳ בילקוט הגרשוני שהעיר שכדברי האחרונים הנ״ל, מבואר בריטב״א (סוכה לה.)].

וכ״כ ה״ה (הל׳ מצה פ״ו ה״ד), שיש מי שכתב, דממ״ש בירושלמי (שבת פי״ג ה״ג) הדא דתימר בתחלה אבל בסוף דמים הוא חייב לו, ש״מ שמצה גזולה יוצא בה י״ח בדיעבד, דהא לא כתיב מצתכם. ע״כ. והמהרח״א במקראי קודש (דף צו.) כתב עליו, וליתא, דהא בפסחים (לח.) אמרינן דגמר לחם לחם מחלה. וכ״כ הרא״ש שם. ומיהו י״ל דהתם בתר הכי אמרינן, או דילמא שאני חלה דכתיב עריסותיכם תרי זימני. ובזה יתורץ מה שפסק הרמב״ם שיוצאים י״ח במצה של מעשר שני, שי״ל שאף רבי מאיר יודה לזה שיוצא בה י״ח. ע״ש. והא קמן דאיכא המאירי והריטב״א תנאי דמסייעי לסברת ״מי שכתב״ שהביא ה״ה, וטעמם ונימוקם עמם.

וגם בפירוש רבינו חננאל (פסחים לח.) מסיק דלעולם לא פליגי בהא רבי מאיר וחכמים, ושאני חלה דכתיב בה עריסותיכם תרי זימני, אלמא דבעינן עיסה שלכם ממש, של חולין ולא של מעשר שני וכו׳, אבל אתרוג אף דכתיב לכם ההוא למיעוטי שאול וגזול הוא דאתא, ולא אתרוג של מעשר שני, ומצה נמי הא לא כתיב בה מצתכם, ולחם לחם מחלה לא ילפינן. ע״כ. וזה כשי׳ הראשונים הנ״ל.

אם מצה שאולה כשרה

והנה הט"ז (סי' תנד סק"ד) כתב, דלכאו' י"ל שכשם שמצה גזולה פסולה, ה"ה למצה שאולה, שהרי גבי לולב שניהם שוים, אולם אין האמת כן, דשאני לולב שאול דהדר ליה בעיניה, אבל השואל מצה מחבירו, הרי נתכוון לאוכלה ולצאת בה י"ח, ודמים הוא שחייב לו בעדה, או מצה אחרת, נמצא שזו השאולה נחשבת שלו ממש. ודמי למי שלוה מעות מחבירו וקידש בהם אשה שבודאי מקודשת היא לו, כיון דהלואה להוצאה ניתנה, וחייב לו מעות אחרות, כיון שאינה חוזרת בעינה. והכי נמי מצה שאולה שאין לו עליו אלא דמיה. ע"כ. וזכה לכוין לדברי הריטב"א הנ"ל. וכן החק יעקב והא"ר הסכימו להט"ז. וכ"כ הגר"ז ובחמד משה, שיוצאים במצה שאולה אפי' לכתחלה. ולפ"ז י"ל שה"ה בקונה מצה בהקפה, כיון שאין לו עליו אלא דמיה, ולא הדרא בעינה, לכו"ע יוצא בה אפי' לכתחלה, דלא גרע מדין מצה שאולה.

ולפ"ז ניחא מה שנוהגים לתת לאורחים מצה בליל פסח בלי שום קנין, והרי לדעת הרמב"ן אפי' נותן לו חפץ במתנה לא קנה במשיכה, ובעל כרחנו לומר או דס"ל דבמצה לא בעינן לכם משלכם, או כמ"ש הריטב"א בחי', שכיון שלעסה קנייה, מידי דהוה בהביא חפץ לחצרו, שקנאו, וכ"ש כשנותנו בפיו שאין לך קנין גדול מזה.

ובשפת אמת (פסחים לח.) כתב, שדעת הרי"ף והרמב"ם דבמצה לא בעינן לכם. ושאף במצה גזולה הא איכא למימר כמו שאמרו בכתובות (ל:) מכי לעסיה קנייה. וצ"ע. ע"כ. וראה להלן במקורות לסעיף הבא מהרב יד המלך ואמרי בינה ועוד אח', דלפ"ז פשוט שהקונה מצה בהקפה ופורע דמיה לאחר הפסח שפיר יוצא בה י"ח, כיון שהמוכר נותן לו המצה מרצונו הטוב, ועל דעת שיצא בה י"ח המצוה.

וע"ע בשו"ת שאלת שלמה (ח"א סי' צא), שהביא מה שאמרו בעירובין (פה:), בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום, הפת שעל השלחן סומכים עליו משום עירוב, וכתב בב"י (ס"ס שסו) בשם הרשב"א, דמיירי בבני חבורה שהיו מסובים אצל אחד שזימנם לאכול משלו, ואע"פ שהמערב משלו צריך לזכות, כאן סתמו כפירושו, שכל שזימנם לאכול הרי זיכה להם את הכל. וכתב ע"ז הרב הנ"ל, שעפ"ד הרשב"א, יצא לישע המנהג שמזמינים אורחים בליל פסח לסעודה, ובעה"ב מחלק להם מצה לצאת בה י"ח, ויש מי שחשש לומר שאינם יוצאים י"ח אכילת מצה אלא כשמקנה להם בעה"ב תחלה את המצה שיאכלו, משום דבעינן מצתכם, ולפי דברי הרשב"א ניחא, שאין צורך בהקנאה, שכל שזימנם לאכול הרי זיכה להם כל המובא לפניהם על השלחן, ומנהג ישראל תורה הוא. עכ"ד. ואף שיש מקום לחלק בין דין עירוב לנ"ד, מ"מ יש סמך לדבר. ודו"ק.

והחת"ם (סוכה ל:) כתב, דמי שקנה במשיכה בלא כסף, מועיל אף לקנין דאורייתא, לצאת י"ח מה"ת, דהשתא דתקינו רבנן משיכה, והכי נהוג עלמא, לא גרע מדין סיטומתא דקני מדאורייתא, ואילו מי שקנה בכסף בלא משיכה לא קנה הלוקח כלל, והפקיעו חכמים בזה אפי' איסורא דאורייתא, וכמבואר בע"ז (סג.) ובתוס' שם. ומיהו המוכר קנה הכסף להוציאו כמ"ש התוס' (ב"מ מג.) וכו', עכת"ד. וכ"כ עוד החת"ס בתשובה (יו"ד סי' שיד, ובסי' שיח), דקנין סיטומתא מהני מה"ת. [וכיו"ב כתב הרדב"ז (ס"ס תקג), שכל הדברים אשר תקנו חכמים דליהוו קנין אית להו דינא דאורייתא, ועל סמך זה נושאים ונותנים העולם, ולא גרע ממנהג דאמרינן בירושלמי מנהג מבטל הלכה. ע"ש. גם מהרי"ל דיסקין (בכתבים סי' ה) כתב, שהדבר פשוט שקנין משיכה וכיו"ב שהוא מד"ס מועיל כשל תורה, דלא גרע מסיטומתא שנהגו בה הסוחרים, ושכ"ד רש"י (ב"מ מח.) דלא נקיט אלא אידך גיסא לחומרא וכו'. וכ"כ הגר"ד מקרלין בפסקי הלכות (יד דוד דף קטז:). וע"ש (דף קטו ע"ד) דלא גרע קנין שתיקנו חז"ל מקנין שנתפשט בין הסוחרים, וכל שהנהיגו חכמים שיהיה קנין בודאי שיועיל לקנין גמור מן התורה, ואין ספק שכן עיקר לדינא, וכ"ד הרי"ף והרמב"ם וכו'].

לכן נראה דשפיר מהני קנין משיכה לדאורייתא. וע' בשו"ת כת"ס (חא"ח ס"ס קכט) שכתב, ובגוף הדין אם קנין דרבנן מהני לדאו' הארכתי במקום אחר בתכלית האריכות, בבאר רחובות ובעומק העיון בדבר זה, ובאתי אל המנין, ורבו כמו רבו שיטות הפוסקים הסוברים דקנין דרבנן שפיר מהני לדאורייתא כשבא ליד הזוכה, ובטוח לבי ומורא לא

יעלה על ראשי לסמוך בסמיכה שיש בה ממש ע"מ שכתבתי בזה להקל. ע"כ.

ומה שהעיר הכת"ס [בהערה מז] בדרשתו להזהר בזה, רק דרך חומרא העיר כן, וידע מדברי אביו שכל רז לא אניס ליה. **ובאמת שכבר פשט המנהג להקל בזה גם לגבי אתרוג דבעינן לכם משלכם,** וכמ"ש בשו"ת שמו משה (ס"ס יב), שעיניו ראו ולא זר שאפי' חכמים גדולים אינם נזהרים לפרוע דמי האתרוג קודם החג. וכ"כ במטה אפרים (סי' תרכה סעיף יז), שכן מנהג העולם להקל בזה. וכ"כ בשו"ת שם אריה (חי"ד ס"ס מח), שכן המנהג בכל המקומות.

והגאון מסלונים בשו"ת פורת יוסף (סי' נז) כתב, שבימי חרפו שאל מהגה"צ מוהר"ר יעקב מאיר פאדווה אב"ד בריסק, לחוות דעתו ע"מ שנהגו לקנות האתרוג למצוה ופורעים המעות אחר יו"ט, אם הוא מנהג נכון, כיון דקי"ל דבר תורה מעות קונות ומשיכה היא רק מדרבנן וכו'. והגאון הנ"ל השיב שלדעתו אין קפידא בכך, שכבר הסכימו האחרונים דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, כמו קנין אגב דרבנן דמהני לפדיית פירות מעשר שני, בב"מ (מו.). ועוד דבלא"ה יש פוסקים כשיטת רש"י שפוסק הלכה כר"ל דמשיכה מפורשת מה"ת, ובספרי מקור חיים חידשתי שלדעת כמה פוס' כשאומר בפירוש שרוצה לקנות במשיכה מועיל, וא"כ כל שאינו יוצא בקנין כסף רק בקנין משיכה הוי כאילו פירש בהדיא, וביררתי כן מהתוס' (ב"ב נד:), והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם. והגה"מ האריך שם מאד בזה.

גם בשו"ת נפש חיה (א"ח סי' מב) האריך בדין זה, וכתב שאף לרבינו ירוחם שקידושין במעמד שלשתן הוי רק מדרבנן, וכן להרמב"ן (ב"ב עז:) בדין מכירת שטרות, יודו בנ"ד שיוצא י"ח אתרוג מה"ת במשיכה בלבד, ע"פ שיטת האחרונים דקנין סיטומתא מהני לדאורייתא, וכמ"ש בשו"ת כנסת יחזקאל (חא"ח סי' יד), וקנין דרבנן לא גרע ממנהג הסוחרים, וכמ"ש ג"כ הקצות החשן (סי' קכז סק"ג), ולא דמי למכירת שטרות או למעמד שלשתן דמדאו' לא שייך בזה קנין כלל, כיון דהוי דבר שאינו ברשותו, משא"כ חפץ שהוא ברשותו, קנין משיכה לא גרע ממנהג סוחרים, וכ"כ הט"ז (אה"ע ס"ס כח), שאין ספק שהקונה חפץ במשיכה וקידש בו, שהיא מקודשת מה"ת בודאי וכו'. ע"ש. וכ"ש לגבי מצה שדעת הריטב"א והמאירי דלא בעינן בה לכם משלכם.

וכבר הבאנו כמה טעמים נכונים להקל אף באתרוג, ומהם, מה שמביאים האתרוג אל ביתם, בחצריהם ובטירותם, וזה לכו"ע מהני לקנות מה"ת מדין חצר ומדין יד. וה"ה למצה. וכ"כ בשו"ת פני מבין (א"ח סי' רכ). ע"ש. וכ"כ בחקר הלכה (מערכת לולב אות ד). **וכ"כ המשנ"ב** (סי' תרנח סק"י).

ועוד שהאחרונים הסכימו להט"ז (סי' תנד) שיוצאים במצה שאולה, אף שקנין שלה מדרבנן, כדקי"ל (ב"ק עט.), כדרך שתיקנו משיכה בלקוחות כך תיקנו משיכה לשומרים. וכ"פ הרמב"ם (פ"ב מהלכות שכירות ה"ח). אלמא שאפי' לא הביאה לביתו, כגון אורחים המסובים אצל בעל הבית יוצאים במצה שאולה, וכמ"ש ג"כ האחרונים, וכ"ש כשמביאה לביתו.

ואף שהכה"ח (סי' תנד ס"ק מא) כתב להשוות דין המצה לדין האתרוג, שצריך לפרוע הדמים קודם יו"ט, נראה שזהו לחומרא בעלמא, שהרי הוא עצמו הביא (בס"ק לא) דברי הט"ז והאחרונים שיוצאים י"ח במצה שאולה. ומכ"ש לפי מה שביארנו שגם באתרוג יש כמה צדדים להקל, וכן המנהג.

מסקנא דדינא, שמנהג ישראל תורה הוא, שיכולים לפרוע דמי האתרוג ודמי המצה לאחר החג, והמחמיר לשלם דמיהם קודם החג תע"ב. [רוב הדברים ממרן אאמו"ר בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ב)].

אם יוצא י"ח במרור גזול

ואם יוצא י"ח במרור גזול, בשו"ת הר צבי (א"ח ח"ב סי' עד), נשאל בזה ע"י הגר"ע עטייה זצ"ל בשנת תש"ט במלחמת השחרור, שהיה מחסור גדול בחסה לפסח, ורבים ירדו לכפר הערבי שנלכד בידי היהודים כדי ללקוט משם, ולכאו' הוי גזל הגוי. ודן שם אם יש בזה קנין כיבוש, ואם מיקרי לכם.

ובשע"ת (סי' תנד סק"ד) הביא מתש' שאג"א (סי' צד), שיוצאין י"ח במרור הגזול בזה"ז, דכיון

מט. האוכל מצה של טבל [שלא הפרישו ממנה תרומות ומעשרות], לא יצא ידי חובתו. אבל האוכל מצה של דמאי, יצא ידי חובתו. וכן יוצאין ידי חובה במצה של שביעית. מט)

דמרור בזה״ז דרבנן, לא חיישינן למה״ב. וכעין זה כתב בשו״ת כתב סופר (א״ח סי׳ צח) רק שהעלה שלא יברך עליו. עש״ב. וע׳ בשו״ת עונג יו״ט (א״ח סי׳ לט) מ״ש ע״ז. ובעמק יהושע (סי׳ יב) כתב שגם במרור בזה״ז בעינן לכם, ואפי׳ הוא רק גזל מדבריהם לא יצא י״ח.

והנה בכנה״ג (א״ח סי׳ תנד בהגה״ט) שהביא משו״ת מהרי״ו (סי׳ קצג), שיוצאין י״ח במרור הגזול. ובס׳ דובר מישרים על הרמב״ם (מצה פ״ו ה״ז) תמה ע״ז, שבד״מ הביא בשמו להיפך. ושכן מפורש בתש׳ מהרי״ו. וכתב דע״כ צ״ל דט״ס נפל בספרי הכנה״ג שלנו, וצריך לגרוס ״אין״ יוצאין במרור הגזול. ומה גם דהרב עצמו הביא בספר פ״מ (אות שז) הסברא מהר׳ אנשי״ל שלא ילך היהודי לגנו של גוי ויקצוץ ירקות משום גזל דאיתקש למצה. וה״ט דמרור אינו מתקיים בקרקע וממילא נמצא שאין יוצאין במרור הגזול אליבא דכ״ע. ודלא כהאחרונים שתפסו דברי מרן החבי״ב שיוצאין במרור הגזול.

והפר״ח (סי׳ תעה) נסתפק אם יוצאין במרור הגזול, והכריע מהש״ס דאין יוצאין. והרב יד אליהו (סי׳ כג) רצה להליץ בעד הכנה״ג, ולא ראה דברי מהרי״ו במקורם. [ובביאה״ל (סי׳ תנד ס״ד) ג״כ עמד ע״ד הכנה״ג. וכבר קדמוהו האח׳ הנ״ל]. וע״ע במנ״ח (מצוה ו), ובמשנ״ב (סי׳ תעג ס״ק לג).

מצה של דמאי אם יוצאין בה לכתחלה

מט) משנה בפסחים (לה.) ובגמ׳ שם (לה:). ושאפי׳ בטבל הטבול מדרבנן כגון שזרעו בעציץ שאינו נקוב, אין יוצא בו י״ח. ודמאי שאני, דאע״ג שאינו ראוי לו, מ״מ כיון דאם רוצה מפקיר את נכסיו ויהיה עני ויהיו ראויים לו, גם עכשיו נחשב ראוי לו. ויל״ע באכל מצה של טבל דרבנן, האם לא יצא י״ח גם מדאו׳. וכן הדין לגבי מרור, שאכלן דמאי יצא (פסחים קיד:), ומשמע שאכלן טבל לא יצא. ובתוס׳ (פסחים קיד:) כתבו דאיתקש מרור למצה.

ובתום׳ (פסחים קיד:) ד״ה אכלן דמאי יצא, לכאו׳ לשון זה משמע דדוקא בדיעבד יצא, וע׳ בתוס׳ לעיל (לה: ד״ה יוצאין בדמאי), שר״י נסתפק אם דוקא בדיעבד, כדאמרינן הואיל ואי בעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה, ומ״מ עדיין לא הפקיר נכסיו, או נאמר יוצאים אף לכתחלה, הואיל ושרי לעניים, ואכילת מצה נמי הוי לחם עוני״. ולא הביאו מהברייתא כאן ״אכלן דמאי יצא״, דמשמע דוקא בדיעבד. וע׳ תוס׳ (פסחים עח:) שכתבו, ולמאי דמוקי מתני׳ כר׳ נתן צ״ל דהא דתני שכל ישראל ״יוצאים״ בפסח אחד, היינו דוקא בדיעבד. אלמא שלשון ״יוצאים״ אפשר לפרשו בדיעבד. וע׳ במג״א (סי׳ תסא סק״ז), שכתב לגבי הא דתניא (פסחים מא.) יוצאים ברקיק השרוי, דמשמע דהיינו בדיעבד. וכ״כ כיו״ב החק יעקב (סי׳ תעב ס״ק כה) לגבי מ״ש בש״ע שם ע״פ הירושלמי, יוצאים ביין מבושל ובקונדיטון, דהיינו בדיעבד. וכ״כ בספר מתא דירושלם על הירושלמי (דף יט ע״ד) שלשון יוצאים ביין מבושל, משמע דהיינו בדיעבד.

אולם בשע״ת (סי׳ תסב סק״ח) הביא מ״ש בשו״ת בית יעקב (סי׳ סט) אהא דתנן (פסחים לה.) חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן למכור בשוק יוצאים בהם, דמשמע דהיינו בדיעבד, וכתב ע״ז, ולפע״ד ליתא, דלישנא דמתני׳ יוצאים בהם, משמע דהיינו לכתחלה. ע״ש. ולא זכר שר מהנ״ל דלאו מילתא פסיקתא היא. וכן יש להעיר בדברי החיד״א בספר כסא דוד (דף צו:), אהא דאיתא בפסחים (מ.) רבא אמר מותר ללתות, דתניא יוצאים בפת נקיה ובהדראה, והקשה הצל״ח דאכתי מנא לן דמותר לכתחלה, דילמא הא דתניא יוצאים היינו בדיעבד וכו׳. וכ׳ החיד״א ע״ז, ושותיה דמר לא גמירנא, שלשון יוצאים משמע לכתחלה, ודוקא כי קתני יצא היינו בדיעבד, אבל יוצאים הוא לשון לכתחלה, כדתנן (פסחים לט.) גבי מרור, יוצאים בהם בין לחים בין יבשים, וכן דכוותא טובא וכו׳. ע״ש. וק״ק שלא זכר מדברי המג״א והח״י הנ״ל שפירשו שלשון יוצאים היינו בדיעבד. וע׳ בשו״ת בנין ציון (סי׳ כט) שכ׳ לפקפק ע״ד המג״א בדין מצה השרויה, דמנ״ל

לפרש דלשון יוצאים דהיינו בדיעבד, והא אשכחן דהוי לכתחלה, כדתנן (פסחים לט.) אלו ירקות שאדם יוצא בהן י"ח בפסח וכו'. וכן בפסחים (לה.) אלו דברים שאדם יוצא בהם י"ח מצה בפסח וכו'. וכל הני ודאי דלכתחלה קאמר. ויש לחלק. ע"כ. וע' בספר טהרת המים (מערכת י אות כג). ועכ"פ נראה לשלשון "יוצאים" משמע ג"כ דיעבד.

ורש"י (פסחים לה:), כתב שאין יוצאים י"ח בדמאי אלא בדיעבד. וכן משמע עוד מפי' רש"י במשנה שם. וכן בהר"ן שם. וכ"כ בפשיטות בס' הגהות חדשות על הסמ"ק, דהא דיוצאין בדמאי היינו בדיעבד. וזה דלא כמ"ש הגאון בעל זרע אמת בספר שבח פסח (דיני מצה אות ז) שהדבר פשוט שאף לכתחלה יוצאים בדמאי. איברא שרבינו דוד בונפיד בשיטתו לפסחים (סוף עמ' קצט) כתב להדיא דבדמאי יוצאים י"ח אף לכתחלה. וע"ע במנ"ח (ריש מצוה י). ובשו"ת חזו"ע ח"א (סי' כד). [הקטעים הנ"ל ע"פ ס' מאור ישראל שם].

וע' בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קנג) שדן לגבי מצה של טבל בזה"ז, דאף אם נימא דטבל בזה"ז דרבנן, מ"מ הרי דעת הרבה ראשונים דגם במצוה דרבנן חיישינן למהב"ע. ואפי' בעציץ שאינו נקוב בזה"ז, דהוי תרתי דרבנן, הרי מרור בזה"ז הוא ג"כ תרתי דרבנן, ומוכח דגם בכה"ג חיישינן. או דנימא דאפי' טבל של דגן דרבנן, ירק נחת עוד דרגה. וא"כ איכא תלתא לטיבותא במרור, דמרור בזה"ז דרבנן, ועיקר טבל דירק רק מדרבנן, ובזה"ז קל יותר. וכ"ש דעצם פסול דבא בעבירה הוא רק מדרבנן, מ"מ כיון דלמ"ד טבל בזה"ז דרבנן ס"ל שכן סברו סתם משניות, דחכמים לא חלקו בגזירתם, וכסתימת שי' הרמב"ם, ואף דמשום טעמא דלכם א"א לפסול בזה"ז די"ל כיון דא"א דין נתינה לכהן שוב נקרא טבל כולו של ישראל, מ"מ די לנו בטעם מהב"ע שלא יצא גם בדיעבד בין במצה בין במרור. עכ"ד. וראה בילקו"י מועדים מהדו"ק (חנוכה דיני השמנים והפתילות הערה יד), ובביה"ל (סי' תנד ס"ד ד"ה אין) בדעת מרן אי אמרינן דין מהב"ע בדרבנן. ובמ"ש לעיל בדין האוכל מצה בלי ברכת המוציא. ואכמ"ל בזה.

יוצא אדם ידי חובה במצה של שביעית

ולגבי מצה של שביעית, הנה בירושלמי (ריש פרק ערבי פסחים) שאלו, מהו לצאת ארבע כוסות ביין של שביעית, תני רבי הושעיא יוצאים ביין של שביעית. ובקרבן העדה שם כתב לבאר, דהספק הוא משום שיין של שביעית לא חשיב לכם, ומספקא ליה אם דינו כמצה דבעינן לכם. והרב תקלין חדתין (בקו' משמרת הבית הנדפס בס' פאת השלחן. בדף כד) תמה ע"ז לנכון, שבודאי גם במצה של שביעית יוצאים בה דמקרי לכם, כמו שיוצאים באתרוג של שביעית כדאיתא בסוכה (לט.) ע"ש. וכן בספר פתחי שערים בחידושיו לפסחים (קח:) תמה כן על הקרבן העדה.

גם הרש"ש (סוף פסחים) כתב ע"ד הקרבן העדה, ולי צ"ע טובא דאמאי של שביעית לא אקרי שלכם, והלא מפורש כתוב בה והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה, והרי אתרוג דבעינן ודאי לכם, ותנן (סוכה לט.) הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה. ועוד דהא גבי מצה לא כתיב לכם אלא דילפינן לחם לחם מחלה דכתיב בה עריסותיכם, ובחלה גופה תנן (שביעית פ"ט) האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה. ודוחק לומר דהירושלמי איירי בלא הפקיר, ואי אתה אוכל מן המשומר. עיין (סוכה לט: ובתוס' שם). ע"כ. וכן הקשה בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' צח), ובשו"ת ערוגת הבושם (סי' קמא). וכן תמה על הקרבן העדה הנ"ל בשו"ת קרן לדוד (ס"ס קנו). ע"ש. ולית נגר דיפרקינה. וע"ע בספר עורה שחר (מערכת ל אות יד). ובשו"ת דברי ישראל וועלץ (סי' קלו). ודו"ק. והובא בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' ח).

ובשו"ת עמודי אש (בקונ' עמודי ירושלמי על הירושלמי פ"ח דשבת) כתב לפרש השאלה של הירושלמי, מפני שהוא כפורע חובו מפירות שביעית שאסור (ע' בשביעית פ"ח מ"ד. ובגמ' ע"ז סב. וברמב"ם שביעית פ"ו ה"י), והכא נמי כיון שהוא מחוייב במצוה, הו"ל כפורע חובו מפירות שביעית, ופשיט שכיון שהוא רק מצוה דרבנן לא הוי כפורע חובו, וה"ה דמצי למבעי כה"ג במעשר שני שגם שם הדין כן, כמבואר במעשר שני רפ"ג, וברמב"ם (פ"ג מהלכות מעשר הלכה כא). אלא שבסוכה (לה.) מפורש שיוצאים באתרוג של מע"ש, ולא אמרינן דהוי כפורע חובו. וצ"ע. ע"כ.

ובאמת שלפי סגנון התשובה להתיר לצאת ביין של שביעית, משום דהוי רק מצוה דרבנן,

נ. יוצא אדם ידי חובת אכילת מצה גם במצה שאינה שוה פרוטה. ואין אומרים שהמצה צריכה להיות ממון שלו בדוקא, ובפחות משוה פרוטה אינו נחשב ממון. נ)

נא. כאשר המסובין שעל השלחן רבים, יכולים לקיים מצות אכילת מצה ממצות אחרות חוץ מהשלש מצות שבקערת ליל הסדר, ואפילו שלא היו על השלחן בשעת אמירת הגדה. אלא שטוב לקחת מן המצה שבקערה כפי מדת האפשר, ועל כל פנים מן המצות

א"כ אטו במצה של שביעית דהוי דאורייתא, לכתחלה לא יוצא בה י"ח מצה, דהוי כפורע חובו. אתמהה. והרי מפורש בירושלמי פרק כל שעה, וכן בפסחים (לח.) שיוצאים י"ח מצה במעשר שני, ולא חששו דהוי כפורע חובו. וכן היה לו להעיר ממתניתין דסוכה (לט.) שיוצאים באתרוג של שביעית לכתחלה. ובע"כ שבמצוה לא חששו שיהיה נראה כפורע חובו. ועיין בר"ה (כח.) המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, ולפרוע חובו ממש אסור לפי דעת ר"ת בכתובות (קח.). ועיין בשו"ת דגל ראובן (ח"ב סי' לא אות ו). ויש לדחות. וכמ"ש בשו"ת חזו"ע הנ"ל. (סי ח).

מצה שאינה שוה פרוטה, יוצא בה ידי חובת אכילת מצה

נ) **במנ"ח** (מצוה י, ומצוה שכה אות ט) העיר, שצריך לדקדק שהכזית מצה תהיה שוה פרוטה, שהיא חצי שעורה כסף צרוף. ובמדינתינו שאין הכזית מצה שוה, נמצא שח"ו אין ישראל יוצאים י"ח מצה בלילה ראשונה, ולא ראינו ולא שמענו מי שידקדק בזה, וצ"ע מאד שלא הרגישו בזה המפרשים והפוס'. וכ"כ לגבי ערבה שבלולב. ונפ"מ גם לגבי מצה של שותפין ואין בה כדי פרוטה לכל אחד. והובא בפסקי תשובה (ח"א סי' עא). וע"ע בס' שדה יהושע (סי' נח).

וזה עפ"ד רש"י (סוכה כז: ד"ה כל האזרח. וע"ש עוד לה: לגבי ערלה) דמשמע דמה שאינו שו"פ לא מיקרי לכם. וע' מ"ש בזה בס' זרע אברהם (סי' כה). ולגבי ערבה כתב בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קצב) דכיון שכל הד' מינים מצוה אחת הן, די לנו שכולם יחד שוים פרוטה והוי שפיר לכם.

ויש שכתבו שאין לדמות מי שכל חלקו הוא פחות משו"פ, למי שיש לו מצות ששוים יותר מפרוטה, ואכל מהם כזית, שאע"פ שהכזית אין בה שו"פ, מ"מ מיקרי לכם, כיון שכל המצה יש בהם שו"פ. וע' ברש"י (גיטין מג.). ובשע"ת (סי' תפב) כתב שלא כתב רש"י כאן רק לגבי שותפות. וכבר נתבאר דעת כמה ראשונים שאין דין "לכם" במצה.

והנה כיו"ב הקשה בתוס' רי"ד (סוכה מא:) במאי דתנן ערבה גזולה פסולה, ואמאי, הרי אם תובעו בדין, אין ב"ד נזקקים לפחות משוה פרוטה, ומכיון שאין הנגזל יכול להוציאו בדיינים, אמאי לא יצא בו הגזלן, ותי', שהגוזל מחבירו פחות משו"פ, אע"פ שאין הנגזל יכול להוציאו בדיינים, מ"מ הגוזל במאי קנאו, ואפי' אינה חשובה גזולה אצל הנגזל, מ"מ רחמנא קפיד עליה, כיון דלא הויא דידיה, ופסלה משום גזילה. ע"ש.

ובשו"ת שערי דעה (ח"ב סי' ד), הביא קושית המנ"ח הנ"ל, וכתב, דלק"מ, שכל שהדבר שייך לו לבדו לא משגחינן כלל אם הדבר שוה פרוטה, וגם חשיבות המצוה שיוצא בה יעדיף על השווי העצמי וכו'. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' קנח), והוכיח ג"כ שגם בפחות משוה פרוטה נחשב שלו כדמוכח בגיטין (כ.) בעלה של הדס, שאע"פ שאין בו שו"פ נקרא שלו דחזי לאצטרופי. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ו ס"ס ז).

גם בשו"ת חסד לאברהם (מה"ת סי' עו) העיר בקושיא זו, וכתב דמ"מ הוי דידיה, ואין לאחרים זכות בו, אע"פ שאין בו שו"פ חשיב לכם, ולא איכפת לן במה שאין בו דין ממון, כיון שאין לאחרים זכות בו. וע' בשו"ת דברי יציב (ח"ב א"ח סי' רסח), ובשו"ת פסקי תשובה (סי' עא) ובהערה שם, ובילקוט הגרשוני (מערכת ערבה דף ז:), ובשו"ת דברי ישראל וועלץ (סי' קפט), ובספר עץ השדה (להר"א פוסק. סי' תרנח), ובשו"ת לבוש מרדכי אפשטיין (ב"ק סי' ו). ובשלמי מועד (עמ' קמז). ואכמ"ל.

שהיו על השלחן בעת אמירת ההגדה. [ואם המסובין מרובים, יש מהדרין שכל אחד מהבנים או החתנים הנשואים, מניח לידו ג׳ מצות, ועושה מהם ״יחץ״ במקומו, ובשעת בציעת המוציא, נותן ליושבים לידו מן המצות הללו, וכן בשעת הכורך והאפיקומן]. נא)

נב. יש נוהגים לאפות ג׳ מצות גדולות בשביל המצות של ליל הסדר, ועושים בהם סימן לידע איזו ראשונה ואיזו שניה ואיזו שלישית. והנוהגים כן יכולים לעשות סימן על המצות באותיות, [לכתוב על הראשונה א׳, ועל השניה ב׳, ועל השלישית ג׳], ואין בזה חשש איסור מוחק במה שאחרי כן אוכלים את המצות ביום טוב ושוברים את האותיות. נב)

כאשר המסובין רבים, יקיימו מצות אכילת מצה ממצות אחרות

נא) הנה בהגש״פ מבית לוי (עמ׳ קט) הביא בשם הגרי״ז מבריסק להקפיד לאכול את המצות שבהם יוצאין י״ח, מן המצות שאמרו עליהם את ההגדה, כפי שדרשו רז״ל, לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה. ושלכן כל המסובין צריכים לקחת לכזית ראשון מן המצות שהיו על השלחן בעת אמירת ההגדה. שדין אמירת ההגדה הוא כדין קידוש על היין, ובזה מקיימים מצוות סיפור יצי״מ כהלכתה, כדדרשינן לא אמרתי אלא בשעה שמצה מרור מונחים לפניך על שלחנך (מכילתא). ע״כ.

אכן להלכה אין זה מעכב, ורשאין לכתחלה לקחת ממצות שמורות אחרות שלא היו על השלחן בשעת אמירת ההגדה, ולצאת בהם י״ח. ואין ספק שהדרשה שעונים עליו דברים הרבה, לא באה לעיכובא לענין אכילת מצה לכל אחד.

וכיו״ב מצינו שדרשו, שמצוה בבציעה, מה דרכו של עני בפרוסה, ופשוט שאין זה לעיכובא.

ולכן כשיש מסובין רבים בבית, ואין מספיק לכולם מג׳ מצות שעל השלחן, לוקחים מצות אחרות. ואפשר שגם הגרי״ז מבריסק לא אמר כן רק לזהירות והידור בעלמא.

ובס׳ שלמי מועד (עמ׳ שסח) כתב שהגרש״ז אויערבך היה נוהג לחלק לפני הסדר לכל אחד מן המסובין ג׳ מצות, כדי שלא יארך הזמן בחלוקת המצות בשעת ״מוציא מצה״, וכיון שהיה לפניהם מצות, היה גם מניח קערת ליל הסדר לפני כל אחד. וראה עוד מה שכתבנו לעיל בדיני מוציא מצה סעיף א.

ומ״ש שם (הגש״פ מבית לוי עמ׳ קכה) עוד, שאמירת ההגדה על מצה ומרור, מעכבת, וזהו שאמרו בתוספתא (סוף פסחים), מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובים והיו עסוקים בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר, הגביהו מלפניהם ונועדו והלכו להם לבית המדרש. ויש לפרש הגביהו, פי׳ את השלחן שעליו מצה ומרור. ואפי׳ שכבר אכלו מצה ומרור, מ״מ הרי כתב רש״י (פסחים לו.) שגם גמר ההלל הוא מכלל לחם עוני שאומרים עליו דברים הרבה, הגם שכבר גמרו את הסעודה. ע״כ. הנה להלכה ולמעשה הרי קיימא לן שמי שאין לו מצה ומרור, מחוייב באמירת ההגדה מדאו׳. וכ״ש לגבי מרור, שמרור בזה״ז דרבנן.

אם יש איסור ״נראה כמוחק״ באכילת אותיות שעשה במצה לסימן

נב) כתב הסמ״ג (עשין מא), שנהגו העולם לעשות מצה של מצוה שלשה מצות ממדה אחת, ויש סמך למנהג, שהיוצא מבית האסורין מביא תודה וכו׳. [פי׳, שלחמי תודה באין ג׳ מינין של מצה, חלות רקיקין ורבוכה. וכל מין ומין היה ג׳ עשרונות ושליש עשרון, ומכל מין היו עושין עשר חלות, דהיינו שלש מן עשרון אחד]. ונהגו לעשות בהן סימנים לידע איזו נעשית תחילה להקדימה למצוה, כעין שמצינו במס׳ שקלים (פ״ג ה״ב) בשלש קופות שתורמין בהן את הלשכה, שהיה כתוב בה אב״ג לידע איזו נתרמה תחילה להקדימה למצוה. וכ״כ במחזור ויטרי (הל׳ פסח סי׳ נג) שנהגו העם לעשות שלש מצות למצה,

ממדה אחת של עשרון, וזה מנהג ראשונים, זכר לתרומת לחמי תודה. וכ״ה בסמ״ק (מצוה ריט), ובמרדכי (לח.), ובהגמ״י (פ״ו ה״א ופ״ח אות ו).

אמנם באו״ז (פסחים סי׳ רנו) כתב, שהנשים נוהגות לעשות בהם סימן לדעת מי העליונה ומי התחתונה, אך אין להקפיד על כך, כדמצינו (מגילה כא:) לגבי קריאת התורה שבין ראשון או אמצעי או אחרון שקרא ד׳ פסוקים, משובח.

וכ״כ הרא״ש (פסחים פ״י סי׳ ל), שנהגו באשכנז ובצרפת לעשות ג׳ מצות מעשרון אחד, ועושין להם סימן איזה ראשונה ואיזה שניה ואיזה שלישית. ומיהו אם החליף שניה בראשונה לא עיכב, כדאי׳ במגילה (כא:), ראשון היה קורא ד׳ פסוקים, וגם שני שקרא ארבעה או שלישי ה״ז משובח. ע״כ.

והובא בטור (ס״ס תעה).

ומרן הב״י (ס״ס תעה) הביא מהכל־בו (סי׳ מח) שצריך ליזהר לאפותן כסדר עשייתן ראשונה, דאל״כ מה תועיל קדימת עריכתן, ושכ״כ באבודרהם (עמ׳ ריז) בשם הראב״ד, דלדברי המדקדקים לעשות בהן סי׳ צריך ליזהר לאפותן על הסדר.

ועוד הביא מהאגור (סי׳ תשצ) בשם מהרי״ל (שו״ת סי׳ נח), שאם נשברה אחת מהשלש מצות או נאבדה נכון לאפות אחרת משום אסמכתא דשלשה עשרונים, ועוד דזמנין אין שימור גמור לשאר מצות, אבל מ״מ אם נשברה אחת, דנתי לפני מורי (עי׳ מהר״ש סי׳ לז) ולקח אותה במקום השנית, כיון דבלא״ה בוצעין אחת, ואפי׳ היתה השלישית הנשברה, דמשום הקדמה למצות לא יאפה אחרת.

והנה הרמ״א בתשובה (סי׳ קיט) כתב, שהמרדכי בשם מהר״ם אוסר לשבור בשבת ויו״ט עוגות הכתובים עליהן אותיות, משום מוחק. ושכן משמע מדברי האחרונים במה שאסרו לכתוב על הג׳ מצות של פסח אותיות א, ב, ג, לידע איזה היא ראשונה, משום דכשעושה הסדר ושוברה מוחק הכתב ביו״ט. וש״מ דדרך מחיקה וכתיבה בכך ואסור לעשות אף שאינו מתכוין. ואע״פ שהיה לנו להתיר, דהא מוחק ע״מ שלא לכתוב הוא, אע״פ כן הפוסי אסרו. ע״ש. וזה עפ״ד הרמ״א בסוף הלכות שבת (סי׳ שמ סעיף ג), שאסור לשבור עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אע״פ שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק.

וכ״כ הלבוש (סי׳ תעה ס״ז), שהסימנין שעושין בהן לידע איזה ראשונה יזהר שלא יעשה אותם מאותיות אב״ג, מפני שצריך לשוברם ביו״ט, ואם ישבור האותיות ביו״ט יהיה כמוחק הכתב ביו״ט. ע״כ. וכ״כ המשנ״ב (ס״ק מז). [וכתב עוד, שבכמה מקומות כהיום נשתקע המנהג, ושגם בס׳ בית מאיר מפקפק על המנהג הזה].

אולם בחמדת ימים (פסח פ״ה) כתב בסכינא חריפא שאין בזה כל חשש, ומה שיש חכמים מערערים עליהם שיש בזה משום מוחק, מדרבנן. לא ידעו שלא אסרו רק כשהכתיבה על העוגה הוא מדבר אחר, אבל כשהוא מהעוגה ע״י דפוס או ע״י ידים, כו״ע מודו דאין כאן משום מוחק. [וע״ש שהשרידים אשר ה׳ קורא המישרים אורחותם בסוד ה׳, רושמים על המצה ומנקדים בראש הסכין, במצה ראשונה (הרומזת לחכמה) די, ובמצה ב׳ (הרומזת לבינה) דו, ובמצה ג׳ הרומזת לדעת ה׳], וכן הסכים להלכה עמנו עמיתנו בתורה החכם הגדול שלמה לבית הלוי נר״ו ככתוב בתשובותיו. ע״כ.

וכבר נתבאר באורך בשו״ת יבי״א (ח״ד א״ח סי׳ לח), שאם הכתב שע״ג העוגה נעשה מגוף העיסה, (כמו שמצוי בביסקויט ושוקולד) יש להקל בפשיטות, בכל אופן, בין שהאותיות שוקעות בין שהאותיות בולטות. [וכ״ש באותיות שנכתבו בלועזית, כל שאינו בכתב אשורית, שי״א שאין דין כתיבתם מן התורה, ע׳ בשו״ת יבי״א (ח״ג א״ח סי׳ כג)]. ואם הכתב נעשה מצבע מאכל, או מביצה וסוכר, מצד הדין אפשר להקל לשבר העוגה ביד ג״כ, והמחמיר לשברה בפה דרך אכילה תע״ב. וע״ע בפסחים לז. לגבי סריקין המצויירין. וכ״כ עוד בספרו חזו״ע שבת כרך ה׳ (אות יח).

וע״ש שבדרשות מהרי״ל (דף י.) שכתב לסמן המצות באותיות אב״ג כקופות הלשכה. וכ״כ בס׳ צידה לדרך (מאמר ד כלל ג פרק יא), וסתמא דמילתא מיירי שחוקק כן בעיסה.

ובשו״ת קול אליהו (ח״א או״ח סי׳ יט) הביא דברי המהר״ש הלוי והכנה״ג הנ״ל, והוסיף, שכ״כ בספר חמדת ימים להתיר לכתוב דרך חקיקה אותיות במצת מצוה מיניה וביה, שאין בזה משום מוחק ביו״ט. ותמה ע״ז הרב קול אליהו, דאשתמיט מנייהו דברי רבינו ירוחם בשם תשו׳ הרמב״ם, דהא דקי״ל שאסור לכתוב פסוקים בלא שרטוט אין חילוק בין כתיבה לחקיקה, שהכל נקרא כתב. והביא

ראיה ברורה ע״ז. ע״ש. וכ״פ הרמ״א ביו״ד (סי׳ רפד ס״ב). ותשובת הרמב״ם נדפסה בשו״ת פאר הדור (סי׳ ז). ע״ש. ולפ״ז הדת נתונה שאסור לחקוק אותיות במצה, דכיון דהויא כתיבה פשיטא דאית בה מחיקה. וה״ה בעוגה. ושומר נפשו ירחק מהם. ולפ״מ דקי״ל דבשבת חייב גם בחק תוכות יש לאסור בנ״ד גם כשנכתב בדפוס. עכת״ד. גם בתהלה לדוד (סי׳ שמ סק״ג), הביא דברי המג״א שם שכתב חילוק זה בשם הכנה״ג. וכתב, שדבר זה צע״ג, דהא אפי׳ בגט דכתיב וכתב אם חקק גט (בחק ירכות) כשר. וכדקי״ל באה״ע (סי׳ קכה ס״ד). ולד׳ הר״ן (פ׳ הבונה) בשבת הויא כתיבה גם בחק תוכות.

אבל מרן החיד״א בשו״ת חיים שאל (ח״א סי׳ עד אות נא) כתב להעיר ע״ד הקול אליהו הנ״ל, כי מה שתמה מתשובת הרמב״ם וכו׳, לישרי לן מר, דחילוק מהר״ש הלוי הוא דבעיסה עצמה מינה ובה לא שייך מחיקה באכילתה, ואילו הרמב״ם מיירי בחוקק בטסי כסף או בעצים, ואיך פשיטא ליה (להרב קול אליהו) דהוי חקיקה וכתיבה ומחיקה בעיסה מינה ובה באכילתה, שהוא נידון מהר״ש הלוי, מתשו׳ הרמב״ם הנז׳. ועיקר חילוק מהר״ש הלוי הוא בכותב בעיסה ע״י דפוס או כותב אותיות מן העיסה עצמה בעודה עיסה. וכמבואר בתשובתו (סי׳ כו), ובכנה״ג בשמו. ולא שחילק בין כתיבה לחקיקה כדי להקשות עליו מתשו׳ הרמב״ם. ואם הרב קול אליהו לא שמיע ליה החילוק הנז׳, יחלוק מסברתו שהוא אינו סובר כן, אבל להשיג מתשובת הרמב״ם אינה השגה. והדברים פשוטים. עכת״ד. ובהורמנותיה דמר לפע״ד אכתי לא איפרק מחולשא, ומאן דמותיב שפיר קמותיב, דהא מחיקה תליא בכתיבה, ומכיון דחקיקה חשיבא שפיר כתיבה, אפי׳ בלא מלוי דיו או צבעונים אחרים, וכדמוכח בגיטין (כ.) ובאה״ע (סי׳ קכה ס״ד) ובלבוש ובגט פשוט ופתחי תשו׳ שם. ע״ש. ממילא החוקק בגוף העיסה מינה ובה הויא כתיבה. וכ״ה להדיא בספר הרוקח (סי׳ רפ). וא״כ ה״נ דהויא מחיקה כששובר האותיות בשעת האכילה וקמה וגם ניצבה ראיית הקול אליהו מתשובת הרמב״ם (סי׳ ז), דחקיקה הויא כתיבה גם מבלי מלוי בדיו או בצבעונים אחרים. וכיעו״ש.

גם בספרו בברכ״י (סי׳ שמ אות ו) כתב, דלפמ״ש האח׳ שאם הכתיבה היא מגוף העוגה שרי, נהגו לצייר במצות של המצוה, דמות אותיות על דרך האמת. אמנם המסתכל יפה בלשון ספר הכונות להאר״י ז״ל (בסדר שסידר מהרש״ו. דרושי הפסח דרוש ו) ישכיל כי אין כוונת הרב שיצייר בפועל דמות צורות והיו לאותו׳ת בגופן של המצות, רק בכוונת הלב סגי ומסגי. וזה שנים רבות שנמנענו מלציירם. ועתה ראיתי בהגהות מהר״י צמח שקרא תגר על המציירים, וכתב שאין דברי הרב אמורים אלא לענין הכוונה, והעד העיד בנו שידע בבירור שהרב מהרח״ו ז״ל לא היה מצייר על המצות, ושלא ראה לחברים שנהגו כן, זולת קצת חברים בעיר הקדש ירושלם ת״ו ואין האמת כן. עכ״ד.

וכ״כ בברכ״י (סי׳ תס אות ג. סי׳ תעה, אות ז) דמ״ש בבית דוד (סי׳ רנז) בשם האר״י לצייר צורות ה״א בג׳ ציורים במצות, ד״י, ד״ו, ג׳ ווי״ן. וכתב שיש לכתוב כן בעיסה עצמה בחקיקה בלא שום צבע. נראה שאין כוונת האר״י לצייר האותיות בפועל. וכ״כ במועד לכל חי (ס״ס ג), שציור האותיות במצה, לא יהיה בפועל אלא בכונת הלב, ושכ״כ בזכור לאברהם (סי׳ תס). וע׳ באפי זוטרי (סי׳ תעה).

וכן בספר טל אורות (דף עא:) האריך לתמוה על חילוק מהר״ש הלוי בזה. ונסתייע מד׳ הרוקח (סי׳ רפ). אלא דהדר תבריה לגזיזיה (שם בע״ד) שכ׳, ומ״מ אין למחות בנוהגים לרשום ולכתוב על המצות מגוף העיסה עצמה, וכמ״ש בחמדת ימים. שלא מפני זה (שהוקשה לנו על דברי מהר״ש הלוי) נחליט המאמר ולומר שדבריו נדחו מהלכה ח״ו, אלא יש לנו לתלות בחסרון דעתינו ובמיעוט השגתינו. וכל מה שכתבתי הוא רק כנושא ונותן, אבל למעשה מאחר שהגאון מהר״ש הלוי והכנה״ג, ועוד פוסקים, הסכימה דעתם דעת עליון להתיר לחתוך מהעוגה עצמה אין לנו לזוז מדבריהם, מאחר שאין בשבירה זו אלא שבות דרבנן. ומיהו לכתוב ביו״ט בגוף העיסה אסור לכ״ע דהוי איסור תורה. וכמבואר בס׳ הרוקח. ע״כ. ויש לנמק טעם ההיתר בזה, כמ״ש בס׳ בני דוד (ד״ה ע״ד), דאע״ג דבמוחק שלא ע״מ לכתוב פטור אבל אסור, שאני הכא בכותב אותיות או צורות בגוף העיסה עצמה, שאחר האפייה אין אפשרות שיוכל לעשות אותיות, ומש״ה כשהוא אוכל או שובר לא שייך ע״מ לכתוב כלל. ע״כ. ודפח״ח. ומכיון שאין כאן אלא איסור דרבנן (מוחק שלא על מנת לכתוב) ש״ד לסמוך על טעם זה להקל בדרבנן. [ואף המהר״ש הלוי שמחלק בין אותיות הכתובות על העוגה בדיו ושאר צבעים, לאותיות שמגוף העיסה עצמה, לדינא מסיק להקל בכל גווני].

לאכול בשבת עוגה שכתוב עליה אותיות

והנה הט"ז (סי שמ) כתב: וכ"ש בזה שהוא מקלקל, כיון שאינו מוחק על מנת לכתוב. ולפע"ד יש להעיר שאין בזה קלקול, כיון שנעשה מתחלה על גב העוגה ושיאכלוהו עם העוגה, והאכילה עצמה בודאי הוי תיקון ולא קלקול. ע"כ. והיינו דהקלקול הוא כלפי מלאכת מוחק, ואף שהאכילה גופא אינה קלקול, אבל כלפי המלאכה של המחיקה הוי קלקול, דסוף סוף מוחק את הכתב. ודמי למלאכת בורר, דאין שייך במקום אכילה כיון שהוא עושה כן לצורך אכילה, וכן בטוחן וכו'. וכ"ש בזה שהוא מקלקל וכו'. ע"כ. והיינו דכשם שבורר אם עושה דרך אכילה אינו בגדר מלאכה, כך במוחק כשעושה דרך אכילה אינו בכלל מלאכה, והמחיקה עצמה כאן אינה מלאכה אלא קלקול, והתיקון באכילה ולא במחיקה. ואמנם החזו"א פלפל בדברי הט"ז וכמו שנתבאר בילקו"י שבת כרך ג' (סי' שיט).

ובאמת שיש לחקור, במאי דמצרכינן במלאכת מוחק שיהיה על מנת לכתוב, אם הוא מצד דאי לאו הכי הוי מקלקל, או שהוא מצד דאי לאו הכי אינו בכלל מלאכה. וכמו מלאכה שא"צ לגופה. דגוף המלאכה אינה אלא כשמוחק ע"מ לכתוב. דזה דרך מלאכת מוחק. ונפ"מ בזה היכא שמחק באופן שלא היה בזה קלקול, אבל לא היה על מנת לכתוב, וכגון שהיה חבירו חייב לו איזה סכום, ופרע לו הסכום, ומוחק את החוב הרשום, דזה הא אינו מקלקל דצריך למחיקה זו, אך אין המחיקה על מנת לכתוב. ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת אם מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה או לא, שלדעת ר"י, וכדכוותיה פסק הרמב"ם, דמלאכה שא"צ לגופה חייב עליה, ע"כ דמוחק שלא ע"מ לכתוב אינו משום שא"צ למלאכה, אלא דכל מוחק שלא על מנת לכתוב הוי מקלקל, ומדין קלקול קאתינן עלה, וכדדייק לשון הרמב"ם (בפי"א מהל' שבת הי"ז), וכן המוחק את הרשום לתקן, ה"ז תולדת מוחק וחייב. ע"כ. הרי שתלה ד"ז דבעינן שיהיה מוחק ע"מ לכתוב כדי שיהיה זה בכלל תיקון ולא קלקול. אבל אי נימא דמאי דבעי' מוחק ע"מ לכתוב כדי שתהיה מלאכה הצריכה לגופה. ואמנם לר"ש דמלאכה שא"צ לגופה פטור, י"ל דמוחק שלא ע"מ לכתוב יהיה פטור משום דהוי מלשא"צ לגופה. ולאו משום קלקול קאתינן עליה.

ועיין בביאה"ל (סי' שמ ד"ה המוחק) שהביא מהפמ"ג ש"מצדד" לומר שאם בהמחיקה לבד היה שום תיקון, כגון שהיה כתוב שם איזה ענין שהיה הוא חייב לחברו, וכה"ג, ונצרך עתה למחקו, דחייב משום המחיקה לבד אע"פ שלא היה ע"מ לכתוב, ודוקא במוחק טשטוש וכדומה בעינן שיהיה כוונתו ע"מ לכתוב ב' אותיות, או כשאותו הכתב לא היה מעלה ולא מוריד. משא"כ בזה שהמחיקה גופא היא תיקון. וע"ש בביאה"ל שסייע את דבריו מכמה ראיות, והביא תוספתא (פי"ב ה"ז) דאיתא התם: אין לך שחייב אלא המוחק על מנת לכתוב, והמוחק על מנת לתקן כל שהוא חייב. ע"כ. הרי דמאי דבעינן שיהיה ע"מ לכתוב הוא מצד תיקון.

ומחבר אחד כתב להעיר ע"ד היבי"א ח"ד (חאו"ח סי' לח אות יב) שכתב להתיר לאכול עוגה שכתוב עליה אותיות, משום דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן, דהו"ל מוחק שלא על מנת לכתוב, ויש להתיר מכיון דלא איכפת ליה מהמחיקה. ע"כ. והעיר המחבר הנז', ולפע"ד יש להעיר ע"מ שחושב המוחק שלא על מנת לכתוב ושלא איכפת לו במחיקה, כשני היתרים בנ"ד. ובאמת שבנ"ד שאינו מקלקל, א"כ מה שלא איכפת לו במחיקה כולל בתוכו גם שאינו על מנת לכתוב, ואין כאן שני היתרים רק היתר אחד, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כי מוחק שלא על מנת לכתוב כשאינו מקלקל במחיקתו, פטור רק לר"ש משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ע"כ. ור"ל דכיון דהוי מדין מלשאצל"ג יש להחמיר בפ"ר, וכמו שנתבאר בשו"ת יבי"א ח"ד (סי' לד, אות יב, כב, כג. ובסי' כז אות ד'), ובח"ג (סי' כ' אות ה), ובלו"ח (סי' קיז ד"ה איברא, וסי' קכג). ועוד, דבפסיק רישיה במלשא"צ לגופה מחמרינן. [מנוח"א ח"ג עמ' קסב].

אבל אנא דאמרי, דלגבי מחיקת הכתב שע"ג העוגה באמת הוי קלקול, אחר שאינה ע"מ לכתוב, ורק לגבי האכילה הוי תיקון. ועי' בטל אורות (עמ' שמז) שג"כ העיר ע"ד המרדכי שכתב דהוי דרבנן כיון שהוא מוחק שלא ע"מ לכתוב, ולכאורה הוי מוחק ע"מ לתקן, כיון שא"א לאכול את העוגה בלי שבירת האותיות, וכל כוונתו אינו אלא לתקן לצורך אכילת העוגה. וכן העיר בקצה"ש (סי' קמד סק"ג)

נג. יש נוהגים לחיבוב מצוה, לנשק את המצה, קודם אכילה. אמנם העושים כן, יזהרו שבכזייתות הראשונות שאוכלים אחרי ברכת המוציא ועל אכילת מצה, לא ינשקום בין הברכה לטעימה, מפני שצריך למהר לסמוך טעימתו לברכה, ולכתחלה אין להפסיק בין הברכה לטעימה אף במעשה קטן. נג)

דבשעה שאוכל אינו צריך את האותיות, וא"כ לא חשיב מקלקל. ע"ש. וכן יש להעיר ע"ד הט"ז והדגמ"ר שכתבו דהוי מקלקל בכה"ג, דמ"ש אותיות העשויות לנוי מסגולה, הרי תרוייהו נועדו לאכילה, וחשיב תיקון בהכי. אכן אי משום הא לא איריא, דבאותיות העשויות לסגולה המחיקה עצמה זהו הסגולה, וכמ"ש החזו"א, ומש"ה חשיב תיקון, משא"כ באכילת העוגה ליכא תיקון לאותיות כלל באכילתם, ומה אכפ"ל שהעוגה נועדה לאכילה, דמ"מ הרי הוא מקלקל לגבי האותיות. ומ"ש הקצוה"ש דכיון שנועדו לאכילה ל"ה קלקול, עי' בביה"ל (סי' שמ סי"ג ד"ה הניר) מהחכ"צ (ס"ס לט) דקורע מעטפה להגיע למה שבתוכה הוי מקלקל, ואע"ג שהוא נועד לזה. וכ"מ בכתובות (ה:) בבתולה דהוי מקלקל, אע"ג שנועד לכך. ודלא כפר"ח (יו"ד סי' קיח ס"ד). אכן במנ"ח (מצוה חצר) נקט דבכה"ג שעושה כמנהגו של עולם ל"ח מקלקל. ובמגילת ספר (ר"ס כד) הוכיח כן ממ"ש התוס' (קו.) דצורך מצוה ל"ה תיקון, וא"כ חזי' דיש לדון בתר רגילות העולם, ולא אם חשיב תיקון בעצמותו, וה"ה להיפך. ויש לדחות דלעולם אימא לך דתרתי בעי' כדי שיחשב מתקן. וע' בילקו"י שבת כרך ה' במילואים מה שכתבנו משם בני הג"ר עובדיה יוסף שליט"א [ראש ישיבת אוהל יוסף]. ע"ש.

יש נוהגים לחיבוב מצוה, לנשק את שתי כזייתות המצה

נג) כ"כ בעוד יוסף חי (פ' צו אות יג). וציין שכ"כ השל"ה לגבי ציצית. אכן גם לגבי פסח מפורש בשל"ה (פסחים נר מצוה אות לט), שיחשוב האדם המצוה הבאה לו פעם אחת בשנה, ואח"כ כל השנה אלו מצוות עוברות ממנו. ולכן בשעתם יכבדם ויאהבם וידבק בהם, לא יפרד מחשבתו מהם. וראיתי מבני עליה המחבבים מצוות, היו מנשקין המצות והמרור, וכל המצוות בעת מצוותן. וכן הסוכה בכניסתם וביציאתם. וכן ארבעה מינים שבלולב, והכל לחבב המצוות. ויש ללמוד זה ממ"ש הרמ"א (או"ח כד, ד) יש נוהגין לנשק הציצית בשעה שרואה בם, והכל משום חיבוב מצוה. ואשרי מי שעובד את ה' בשמחה ובטוב לבב ובדביקה וחשיקה וחפיצה. ע"כ. ובדרך פקודך (מצוה כא) הוסיף, לנשק הד' כוסות, להורות חשקם ותשוקתם בדביקות לעשות רצון קונם, בדביקות רוחא ברוחא, כי חיות הנה המצות, עבור שנשפע אליהם רצון אלקי אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות את כל החוקים האלה, ובפרט בלילה הזה. ובחיי אדם (כלל קל, סעיף יט) כתב, שיש שנושקין את המצה כשמגיעין למצה זו, כדי לחבב המצוה בעיניהם.

ומה שכתבנו שלא ינשקום בין הברכה לטעימה, הנה בעיקר הדבר אם מעשה חשיב הפסק או לא, מדברי רש"י (עירובין נ.) משמע, דמעשה בין ברכה למצוה הוי הפסק. וכ"ד השבולי הלקט ח"א (סי' קסו), דכל ששהה יותר מכדי אמירת שלום עליך רבי, הוי הפסק, והוא על פי הירושלמי (פרק ו' דברכות הלכה א'), והובא בב"י (סי' רו). אך מהסמ"ג והתרומה [הובאו בב"י סי' לד] משמע דלא חשיב הפסק. ומרן בש"ע (שם) הביא דברי הסמ"ג והתרומה ודברי החולקים עליהם [דפליגי מטעמא אחרינא], ומשמע דאף שבדיעבד מיהא המעשה שמפסיק בין הברכה למצוה לא חשיב הפסק להצריך לחזור ולברך, כיון דלא נפקא מפלוגתא, מ"מ לכתחלה אין להפסיק במעשה. וז"ל מרן בש"ע (סי' רו ס"ג): כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה. הגה"ה, יותר מכדי דיבור. וכתב במשנ"ב שם, וה"ה בברכת המצוות, בין ברכה למצוה. ויותר מכדי דיבור הוי הפסק, ומיירי בשתיקה. אבל דיבור אפי' מלה אחת הוי הפסק כל שהוא שלא לצורך הברכה. ועוד, שבדיבור הוא לעיכובא, וצריך לחזור ולברך, אבל בשתיקה הוא רק לכתחלה, אבל בדיעבד אפי' שהה הרבה יותר מכדי דיבור א"צ לחזור ולברך כל שלא הסיח דעתו בינתים. ע"כ. ועיין בספר מצות תפילין (לבעל השל"ה, פרק ח' אות ד'), אם מותר לנשק תפילין של ראש קודם הנחתן, אי הוי הפסק בין

נד. אף על פי שאסור להאכיל מקרבן הפסח לגוי וערל, מכל מקום ערל יכול לאכול מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר. אמנם ראוי שלא לתת מצת מצוה לגוי, משום כבוד המצוה. ומכל מקום מצוה להאכיל מצה ומרור לישראל אפילו אם הוא מחלל שבת, ולסמוך בענין זה על הסוברים שבזמן הזה החילוניים שבימינו הם בגדר תינוקות שנשבו. [אף שיש רבים החולקים וסוברים דלא חשיבי כתינוקות שנשבו, אולם חזי לאצטרופי בכל נידון לגופו]. נד)

תפילין של יד לתפילין של ראש, או לא. ע"ש. ובשו"ת אג"מ ח"ד (או"ח סי' י) כתב, שהסברא נוטה שאינו הפסק, כיון שאין בזה ענין שיהוי כלל. ע"ש. ולכאורה ה"ה בין ברכה לקיום המצוה, ולאו דוקא בין תפילין של יד לתפילין של ראש. אך יש לחלק, דלא היקל אלא בתפילין שכבר חלה הברכה, משא"כ בין הברכה למעשה המצוה. וכ"ד מרן אאמו"ר זיע"א, דבין הברכה לקיום המצוה לכתחלה אין לנשק הטלית. וראה עוד בד"ז בשו"ת יבי"א ח"ה (סי' ד' אות ו'). ומינה לנ"ד. גם בשו"ת בצל החכמה ח"ה (סי' קז) האריך בדין זה, והחמיר יותר, דאם הפסיק במעשה בין הברכה ובין קיום המצוה הוי ברכתו ברכה לבטלה. וראה עוד בח"ד (סי' פח אות ב-ח).

ונראה דלדידן דחיישינן טפי לספק ברכות, גם הכא אם הפסיק במעשה לבד, אינו חוזר לברך, ועכ"פ בודאי שלכתחלה אין להפסיק במעשה בין הברכה לקיום המצוה.

יש מחמירים שלא להאכיל מצת מצוה או אפיקומן לגוי

נד) ז"ל הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ח) ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנאמר כל ערל לא יאכל בו, בו הוא שאינו אוכל, אבל אוכל הוא מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר. ע"כ. וצריך ביאור מאי ס"ד שיהיה אסור להאכיל מצה ומרור לגר תושב. ועוד שהרמב"ם כתב את ההיתר על גר תושב, ומשמע לכאו' שאסור להאכיל לגוי. אך זה אינו, דזיל בתר טעמא, שהאיסור נאמר רק על קרבן פסח, ולכאו' גם המיעוט של "בו" אינו אוכל, יש ללמוד משם גם על גוי. שהרי בגמ' (פסחים צו:) הובאה הדרשה לגבי ערל, והרמב"ם למד משם גם לגר תושב ושכיר. והתוס' (פסחים כח: יבמות עא.) כתבו, דפשיטא דמומר חייב לאכול מצה, שהרי חייב בכל המצוות האמורות בתורה, ואטו מצה קדושה יש בה, וקרא איצטריך להיכא דנשחט הפסח כשהיה מומר ועשה תשובה, שאף שאינו אוכל בפסח, שאינו נאכל אלא למנוייו, מ"מ "חייב" לאכול מצה ומרור. [ולכאו' מרור שייך רק עם הפסח, ולא שייך בזה חיוב. והמאירי (פסחים כח:) כתב דמרור נקט אשיגרת לישנא. ובמנ"ח (מצוה יז אות ב) פלפל בזה. וע"ע בס' מעשה נסים בהשגות רבינו דניאל הבבלי מה שדן בזה לומר שגם מרור בזמן הבית מצוה דאו' בפני עצמה, ומה שהשיב רבינו אברהם בן הרמב"ם, ובשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' תקלד)].

וכתב המאירי (פסחים כח:) שבן נכר הוא המשומד לע"ז, ואוכל מצה ומרור, וקשה דאפי' גוי נמי, ואם בעשה תשובה ומתורת חובה, איך ייפטר מפסח, ופי' גדולי הדורות בשעשה תשובה, וצ"ל שעשה תשובה בערב הפסח, שהוא כגוי שנתגייר בי"ד. וכ"כ שם (פסחים קכ.), מותר להאכיל מצה ומרור למשומד לע"ז ולגר תושב ושכיר. [ושם (צו:) כתב בתו"ד, מצה ומרור מאכילין אותם לערל ולגר תושב ושכיר, אבל המשומד אסור בהם, וכן בתרומה שהשמדות פוסלת בתרומה וכן הערל].

והט"ז (או"ח סי' קסז ס"ק יח) כתב, ואני ראיתי בס' טעמי מצות להרקנאטי במצה דמצוה, שמזהיר בה שלא להאכילה למי שאינו בן ברית, ונותן טעם הגון לזה, וכן ראיתי רבים נזהרים מזה בפסח, וממילא יש ליזהר בזה גם בחתיכות המוציא, דחד טעמא הוא. ע"כ. והטעם בזה משום כבוד המצוה. וע"ע מה שכתב בזה בשו"ת בשמים ראש (סי' קסט). אמנם יש שכתבו הטעם לפי שהמצה הוקשה לפסח, שנאמר בו וכל ערל לא יאכל בו. אך אדרבה משם ראיה למעט מצה ומרור, וכנ"ל.

והגרי"פ בביאורו לרס"ג (עשין מז) כתב לדייק מדברי הרמב"ם הנ"ל שלפי האמת אסור להאכיל מצה ומרור לגוי, ושכפי הנראה מדברי הרמב"ם הוא מדאו', [וע"ש מ"ש בביאור סוגיות הש"ס לפ"ז], ודלא

נה. כשחל פסח בשבת, לא גזרו חכמים לאסור אכילת מצה מחשש שמא יעביר את המצה ד' אמות ברשות הרבים, מכמה טעמים. נה)

כמ"ש בשו"ת בשמים ראש (סי' קסט) שהטעם משום ביזוי מצוה, אחר שדייק כן מדברי הרמב"ם לאסור להאכיל מצה ומרור לגוי. ע"ש. אכן זה חידוש, ואפשר דהרמב"ם נקט לשון המפורש בדברי רז"ל, ומסברא נבין דה"ה דשרי להאכילה לגוי.

וז"ל השל"ה (פסחים חלק מצה עשירה דרוש ה), מצה היא שלימות הגוף, אדה"ר היה עיסת העולם, והמצה סוד כתנות עור, והיה ראוי להיות אור, לעבדה ולשמרה מצה שמורה אדה"ר, ומשך ערלתו היה כל ערל לא יאכל בו. ומצאתי בספר אחד שלכן לא יתנו לגוי ממצה לאכול, כי היא במקום פסח. ע"כ. ולא הזכיר מרור.

ולגבי המצה של העירוב, הנה הקפידא היא רק במצה של מצוה ולא במצה אחרת, אלא שיש לדון מצד מצות העירוב. ובכלל לגבי מצת מצוה שהזהירו בזה, יל"ע האם דוקא מצה שבירכו עליה, או שהיתה מכלל הג' מצות, או שאפו אותה בשביל קיום מצת מצוה, או כל מצה שאפו אותה לשמה שאם ירצו יצאו בה ידי חובה. וכן יל"ע במצות מכונה. ובחסד לאלפים (סי' קסז סט"ז) כתב שיש ליזהר בלחם הקודש שיורי מצה של לילי פסחים, שלא להאכיל ממנה לגוי או לבהמה ועופות. ע"כ. וע' בכה"ח (סי' קסז אות קמ) מעשה שהביא בזה.

ובשו"ת שיח יצחק וייס (סי' קפט) דן לגבי המצה של העירוב שמחליפים כל שנה, אם אפשר לתת לגוי את המצה הישנה שמשנה שעברה, וכתב להחמיר, מאחר שמצת העירוב נקראת פת של מצוה (ברכות לט:). ולכן לא גרע ממ"ש הט"ז שנהגו שלא לתת ממצת מצוה לגוי. והמהרש"ם בהג' אר"ח (סי' תמד אות ג) כתב, דמשמע בפמ"ג שמצות של המצוה שהזמינן, אינו נותן לגוי. וכתב עוד דהנה במצה ישנה משנה שעברה יש חשש חרקים. ומה שכתבו בשו"ת הגאונים (קדמאי, סי' רח) שהמנהג בשתי ישיבות, שמערבים פ"א בפסח, ומשמרים אותו כמה שנים. אפשר שהיו טומנים את המצה באפר כירה, שבאופן כזה היא נשמרת מחרקים. אמנם הגם שיש בה חשש חרקים, עדיף יותר לשורפה עם החמץ מאשר תיאכל על ידי גוי. עכת"ד. אכן כל עיקר דין זה הוא חומרא ואינו מעיקר הדין.

ומה שכתבנו לגבי מחלל שבת, ראה בקובץ משנת יוסף גליון כד סי' קלט. ובגליון כה עמ' תטז.

כשחל פסח בשבת, לא גזרו שמא יעביר את המצה ד' אמות ברשות הרבים

נה) בסוכה (מב:) איתא, על השאלה מדוע מצות נטילת לולב בחג נדחית כשחל בשבת, והלא טלטול בעלמא הוא וידחה מפני המצוה, אמר רבה, גזרה שמא יטלנו בידו, וילך אצל בקי, ויעבירנו ד' אמות ברה"ר, וכן הטעם בשופר. ופי' רש"י, שמא ילך אצל בקי ללמוד נענועו או ברכתו. ולפ"ז קשה כי למה לא גזרו כן במצה, כשחל פסח בשבת, שמא ילך אצל בקי ללמדו הברכה, ויעבירנה ד' אמות ברה"ר. וכבר נשאל בזה השואל ומשיב רביעאה (ח"א סי' ה).

ובשו"ת חזו"ע ח"א (סי' לא) הביא שבימי חרפו שמע מפי הגאון רבי יהודה צדקה (ראש ישיבת פורת יוסף), שאמר ליישב הקושיא הנ"ל, כי דוקא בלולב שמצותו היא ארבעה מינים, ויש מקום לחוש פן לא ידע על איזה מהם יש לברך, או אם יזכיר כולם בברכה, וכבר אמרו בסוכה (לז:) מאי טעמא לא מברכינן אלא על נטילת לולב, הואיל ובמינו גבוה מכולם, ולאו כו"ע גמירי האי טעמא, לפיכך גזרו שמא יוליכנו אצל בקי ללמוד הברכה ויעבירנו ד' אמות ברה"ר, אבל במצה ליכא האי טעמא, ואין כל ספק בברכה, הילכך לא גזרו. עכ"ד. **וזכה** לכוין בזה לדעת הגאון פנ"י בחי' לסוכה (מג:), אהא דאיתא התם ערבה שבמקדש נוהגת כל שבעה, ואמרינן דהיינו טעמא דדחיא שבת, כדי לפרסמה שהיא מה"ת. ופריך, לולב נמי לדחי שבת כדי לפרסמו שהוא מה"ת, ומשני, התם משום דרבה. אי הכי ערבה נמי נגזור משום דרבה, ערבה שלוחי בי"ד מייתי לה, לולב לכל מסור. וכתב הפנ"י שם, לכאורה יש לתמוה לפי מה שפי' רש"י לעיל (מב:) דהא דגזרינן שמא יטלנו ויוליכנו אצל בקי ללמוד, היינו ללמוד נענועו או ברכתו, א"כ לא שייך טעם זה לגבי ערבה כלל, דנענוע מאן דכר שמיה, ולענין

ברכה נמי לא מבעיא למאי דקיי"ל שאין מברכים עליה, אלא אפי' את"ל שמברכים עליה, הא לא שייכא בה בקיאות כלל, שדוקא בלולב שיש ד' מינים, אפשר שאין הכל בקיאים על איזה מהם יש לברך, משא"כ בערבה, דאל"כ אטו כל מצוה הטעונה ברכה יהיה אסור לעשותה בשבת וכו'. ע"כ.

הנה מפורש בדבריו שלא גזרו משום דרבה אלא במצוה כגון לולב שיש בו ד' מינים, ואין הכל בקיאים במטבע הברכה, (וכן בשופר ללמוד סדר התקיעות ושיעוריהן), ולפ"ז במצה דלא שייך האי טעמא אין לגזור עליה גם בפסח שחל בשבת.

אלא שיש מקום לדון לפי מחלוקת הראשונים, האם צריך לברך על המצה בנוסח "על אכילת מצה", בלשון "על", או לאכול מצה, בלמ"ד, ותליא באשלי רברבי ואמבוהא דספרי. ומי איכא מידי דאנן לא ידעינן, וכו"ע ידעי, וא"כ לכאורה עדיין היה מקום לגזור במצה שמא ילך אצל בקי ללמוד נוסח הברכה כהוגן, אם בלשון "על", או בלמ"ד, ויעבירנה ד' אמות ברה"ר.

ובספר ערוך לנר (סוכה מג: ד"ה ערבה בשביעי), כתב, שבאמת החשש בלולב הוא שיקחנו בידו להראותו לחכם הבקי אם אין פיסול בארבעת המינים, כי הרבה דינים יש בהם שאין הכל בקיאים בהם, ולכן הקשו בגמ' למה לא גזרו כן בערבה בשביעי שמא יוליכנה לחכם הבקי להראותה אם כשרה היא, ומתרץ דשלוחי ב"ד מייתי לה, והם בקיאים בה ואין צורך לשאול עליה, משא"כ הלולב שמסור לכל. ע"ש. ולפ"ז ניחא במצה, שאין צורך להראותה לחכם אם כשרה היא, ואם יש בה איזה ספק מסתמא הוא שואל את החכם עוד לפני הפסח, ועכ"פ אין צורך לקחתה להראותה לחכם, שאין מראה המצה קובע להלכה האם כשרה היא אם לא.

ולכאורה יש לעמוד בדברי הפנ"י הנ"ל, שכתב, דבערבה לא שייך ברכה למאי דקיי"ל שאין מברכים עליה, דאיברא דהכי קיי"ל בערבה דידן, שהיא מנהג נביאים, ואין לברך עליה, וכדאמרינן (בסוכה מד:) חביט חביט ולא ברית, קסבר מנהג נביאים היא, אבל ערבה שבמקדש, שהיא הלכה למשה מסיני, כדאיתא בסוכה (מד.), וכ"כ הרמב"ם (בפ"ז מהלכות לולב ה"כ), מנין לו להרב שלא היו מברכים עליה, אטו גריעא מערבה דגבולין בשביעי, למ"ד יסוד נביאים היא, שהיתה טעונה ברכה, וכמ"ש רש"י ותוס' (שם מד.), ודי היה לו להפנ"י לומר שאע"פ שמברכים עליה אין בה חסרון בקיאות.

והן אמת כי הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ד דסוכה מ"ג) כתב, ערבה שבעה, ערבה זו הלכה למשה מסיני היא שתהיה הערבה ניטלת חוץ מהערבה שבלולב, "והיה מנהג נביאים שלא לברך עליה". ומשמע דס"ל שגם הערבה שחובטים אותה בשביעי, היא מהלכה למשה מסיני, ובכ"ז לא היו מברכים עליה. וכתב המרדכי (פ"ב דשבת ס"ס רפה) שר"ת מפרש מ"ש מנהג נביאים היא, שהנביאים הנהיגו שלא לברך עליה.

ולפ"ז י"ל שגם על הערבה שבמקדש לא היו מברכים עליה. [ונחלקו בזה זוגא דרבנן בשו"ת זכר יהוסף (סי' קצד), שלדעת הרה"ג השואל הגאון האדר"ת, אפשר שגם בביהמ"ק לא היו מברכים על הערבה שבמקדש. כי נראה שהוא יסוד נביאים, ואין לברך אלא על תקנת חכמים שיש בה לא תסור, ואילו דברי נביאים קילי מדרבנן, כדברי הירושלמי (ספ"ק דברכות), ומיהו למ"ד (בשבת כג.) דמברכינן מדכתיב שאל אביך ויגדך, אפשר שגם על יסוד נביאים צריך לברך, וכתב ע"ז הגהמ"ח, שבאמת מפורש בתוס' (סוכה מד:) שיש בזה גם משום לא תסור, ורק אמנהגא לא מברכינן, וגם מ"ש בירושלמי שם זהו רק מה שאמרו הנביאים דרך נבואה וכו'. ע"ש. ויש לעמוד על דבריהם. ועיין ברמב"ם (פי"א מהלכות ברכות הט"ז)].

ומיהו לפע"ד י"ל שאף שם שייך חסרון בקיאות, דתליא בפלוגתא אם דינה בזקיפה בצדי המזבח או בנטילה, ואהא משני שפיר דשלוחי ב"ד מייתי לה, ואינהו בקיאי בה ובדיניה. ולפי הסלקא דעתין ישתנה גם נוסח הברכה אם לברך לזקוף הערבה, או ליטול ערבה, בלשון "על", או בלמ"ד. והפנ"י שם כתב ביישוב קושיתו הנ"ל, דלולא פי' רש"י היה נראה לומר שאפי' במידי דלא שייך בקיאות, מ"מ שייכא גזרה דרבה, דילמא אתו למטעי שעיקר מצותן דוחה שבת, והאי דנקט רבה טעמא דבקיאות, הוא לרווחא דמילתא משום מגילה ושופר. וצ"ע. ע"כ. ולפ"ז במצה עדיין יש מקום לגזרה דרבה. וצ"ע.

ובספר העמק שאלה (פר' ויקהל שאילתא סז אות כא), כתב, שהגזרה דרבה בפורים שחל בשבת שאין קוראים המגילה בשבת משום דגזרינן שמא

יעבירנה ד׳ אמות ברה״ר, אינה אלא משום קריאת המגילה של יום, שעל מצות קריאה בלילה לא גזרו, משום שבלילה אין דרך לצאת כל כך, וכמו שלא גזרו חז״ל על מצה ומרור בליל פסח שחל בשבת. ע״כ.

והשד״ח (מערכת חמץ ומצה סי׳ יד אות ו) הביא דברי הנצי״ב, וכתב עליו, ולפום ריהטא יש לפקפק בדברי קודשו, שהרי עיקר טעמו של רבה הוא משום שאין הכל בקיאים, וחיישינן שמא ילך אצל בקי וכו׳ וזה לא שייך במצה ומרור, שאין בהם חסרון בקיאות כלל, ולא שייכא הגזרה דרבה כלל. ע״כ.

אלא דבמחכ״ת לא סיימוה קמיה דמר שעיקר הקושיא היא לפי פירוש רש״י, שילך ללמוד הברכה, וא״כ גם במצה ומרור יש מקום לגזור מטעם זה, שמא ילך ללמוד נוסח הברכה.

אולם יש להעיר על תירוצו של הנצי״ב הנ״ל, מלבד שיש לחוש פן יצא בלילה אצל שכנו הקרוב אליו ללמוד הברכה, והוא ליל שימורים לה׳, וכמ״ש רב נסים גאון, כמ״ש בשמו הטור (סי׳ תפז) בדין ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. וכ״כ הריטב״א (ר״ה יא.) בשם התוס׳. ועוד. בר מן דין יש מקום להעיר לפי מ״ש הר״ן (ר״פ ד׳ דר״ה), וא״ת מ״ש שופר ולולב דגזרינן משום דרבה, ומ״ש מילה שהותרה בשבת, ולא גזרינן שמא יעביר את התינוק או את האיזמל ד׳ אמות ברה״ר. י״ל דשאני שופר ולולב שהכל טרודים בהם, ולא מדכר חד לחבריה, משא״כ במילה, שאם יבא להעביר ברה״ר יזכירוהו אחרים. ע״כ. ומקשים ע״ז ממה שאמרו בביצה (יח.) בדין טבילת כלים, דגזרינן נמי שמא יעבירם ד׳ אמות ברה״ר, ואם איתא הרי אין הכל טרודים בזה, ואמאי גזרינן. ותירץ השעה״מ (פ״ב מהלכות שופר), דעד כאן לא קאמר הר״ן הכי אלא דוקא גבי מילה שמצותה ביום ולא בלילה, הילכך כיון שאין כל העם טרודים במצוה זו. ליכא למיחש, דאי מעביר ליה מדכרו ליה, דביום שכיחי רבים דמדכרי ליה, אבל גבי טבילת כלים שטבילתם ביום ובלילה, איכא למיחש שמא יעבירם בלילה כדי להשתמש בהם בלילה בטהרה, ולא שכיחי רבים דלידכרי ליה. ע״כ. הרי שלדברי הר״ן יש לגזור בלילה יותר מביום, משום דלא שכיחי רבים דמדכרי ליה. וא״כ כ״ש שיש לגזור במצה ומרור בליל פסח שחל בשבת דכו״ע טרידי בהו, וניחוש שמא יעבירם ד׳ אמות ברה״ר.

איברא שאין תירוץ השעה״מ הנ״ל מוכרח כ״כ, שהרי השעה״מ תירץ עוד שם, דדוקא שלא לבטל מ״ע מה״ת, כגון מילה, סמכינן אטעמא דשכיחי רבים דמדכרי ליה, אבל בטבילת כלים דליכא בהו סרך מצוה דאורייתא כלל, שפיר חששו דשמא לא ימצאו בני אדם ברה״ר שיזכירוהו. ע״ש.

אלא שיש להעיר ע״ז, שהרי טבילת כלים דהתם מיירי בשבת שלפני הרגל, ופי׳ רש״י בביצה (יז:) דהיינו משום דקי״ל חייב אדם לטהר עצמו ברגל, דכתי׳ ובנבלתם לא תגעו, ומוקמינן ליה (בר״ה טז:) ברגל. וכן פי׳ רע״ב שם. ומשמע שיש בזה מצוה מה״ת. וכ״כ המל״מ (ס״פ טז מהל׳ טומאת אוכלים), שלדעת הרמב״ם חיוב זה הוא מה״ת. אלא שכתב שם שלדעת הרמב״ן הוי רק מדברי סופרים. ע״ש.

אך יש לדחות דטהרת כלים לכו״ע הוי רק מדרבנן. ומ״מ י״ל דשאני מילה שזמנה בשבת, אבל טבילת כלים היה לו לעשות קודם השבת. ועיין בשו״ת אבני מילואים (סי׳ י) שהביא דברי הר״ן הנ״ל, והרגיש בקושית השעה״מ מדין טבילת כלים, ותירץ דהיינו משום שבטבילת כלים הכל חייבים, והכל טרודים לטהר עצמם וכליהם, ולא מדכר חד לחבריה. ע״ש.

וכיו״ב כתב הר״ן שם בסוף דבריו, דאע״ג דגזרינן בהזאת טמא מת שחל יום שביעי שלו בער״פ שחל בשבת, כדאיתא בפסחים (סט.) התם ה״ט דנהי שאין הכל טרודים בהזאה, הרי כולם טרודים בפסחיהם ולא מדכרו ליה.

אולם יש ליישב עיקר הקושיא מפני מה לא גזרו גזרה דרבה על אכילת מצה בליל פסח שחל בשבת, ע״פ דברי הסמ״ג (עשין מד) דגזרה דרבה דשמא יעבירנו ד׳ אמות ברה״ר היינו לאחר שיצא בו. וכ״כ (בעשין מב) לגבי שופר, דגזרינן שמא יוליכנו למי שיתקע בו, ויעבירנו אח״כ ארבע אמות ברה״ר. ע״ש. ופירש כוונתו הגר״א ישראל בספר אדרת אליהו (דף מב.), שנראה שבא לומר שעיקר הגזרה הוא שמא יעבירנו אחר שיתקע לו הבקי שכבר נתקיימה המצוה, כי אין לומר שחששו שמא יוליכנו אצל בקי, ובאותה הליכה הרי הוא מעבירו ארבע אמות ברה״ר, דהא תנן (בסוכה מא:) ר׳ יוסי אומר,

יו״ט של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרה״ר פטור, מפני שהוציאו ברשות, ומשמע ליה לרבינו הסמ״ג, שמלבד שפטור מקרבן, עוד בה שאין עליו שום עון אשר חטא כלל, שהרי ברשות עשה, שהיה טרוד בטירדא דמצוה. ולכן אמר רבינו שטעם הגזרה שמא לאחר שקיים המצוה יוליכנו אח״כ לביתו ויעבירנו ד׳ אמות ברה״ר, שאז אינו טרוד בטירדא דמצוה וחייב מה״ת וכו׳.

גם בספר האשכול ח״ב (הלכות הנוכה ופורים עמ׳ כג), הביא דברי הרי״ף (פ״ק דמגילה), דה״ט שאין נטילת לולב דוחה את השבת, משום דאנן לא בקיאים בקיבועא דירחא, ומספקא לא דחינן שבת. וכתב ע״ז, פירושא דמילתא דאילו הוה ידעינן ודאי שהיום יו״ט, לא היו חכמים חוששים בלולב ובשופר שמא יעבירנו ד׳ אמות ברה״ר, דאי נמי עבד הכי פטור מחטאת, וכדתנן, ר׳ יוסי אומר יו״ט ראשון של חג שחל בשבת ושכח והוציא הלולב לרה״ר פטור, מפני שהוציאו ברשות. ואף השתא דבקיאים אנו ע״י החשבון המסור בידינו, כאין בקיאים חשבינן, דמהאי טעמא עבדינן תרי יומי ביו״ט של גליות וכו׳. ומיהו לפע״ד אף אי הוה ודאי ידעינן שהיום יו״ט, איכא למגזר שמא יעבירנו ד׳ אמות ברה״ר ויתחייב חטאת, והיינו דשמא לאחר שתקע ויצא י״ח יחזור לביתו עם השופר ויעבירנו ד׳ אמות ברה״ר, וכיון דכבר נפק ביה לא הוי טרוד בדבר מצוה וחייב. ע״כ. הנה זה מבואר להדיא כדברי הסמ״ג.

ולפי דבריהם ניחא הא דלא קאמר שגזרו שמא יתקן כלי שיר, שהרי קודם שתקע הוי טועה בדבר מצוה, ולאחר שתקע ויצא למה יתקן. ע״ש. ומעתה אתי שפיר מה שלא גזרו גזרה דרבה לגבי מצה ומרור, שאילו ישכח ויעבירם קודם שיצא בהם י״ח, דהיינו קודם שיברך עליהם ויאכלם, הוי טרוד בדבר מצוה, ופטור, משום שהוציא ברשות, ואילו אחר שקיים המצוה ואכלם, הא אכיל להו, ומה יעביר עוד ברה״ר. ולא דמי לשופר ולולב ומגילה דחיישינן שיחזירם לביתו אחר שיצא י״ח.

ולכאורה יש להעיר מהגמ׳ בפסחים (סט.), בדין הזאת טמא מת שחל השביעי שלו בשבת ערב הפסח, שאינה דוחה את השבת, ואמרינן, מכדי הזאה טלטול בעלמא היא, תדחי שבת משום פסח, אמר רבה גזרה שמא יטלנה ויעבירנה ד׳ אמות ברה״ר, ופריך ולר׳ אליעזר נעבריה, דהא אמר ר׳ אליעזר מכשירי מצוה דוחים את השבת, הני מילי היכא דגברא גופיה חזי ורמי חיובא עליה, אבל הכא דגברא גופיה לא חזי לא רמי חיובא עליה. ע״כ. ואם איתא שהחששא דשמא יעבירנו היינו לאחר מכן, א״כ מאי קושיא דלר׳ אליעזר נעבריה, דאמר מכשירי מצוה דוחים את השבת, והלא כבר נתקיימה ההזאה, וכשמעבירה אח״כ אף לר״א חייב. אלא ודאי שהחששא דשמא יעבירנה הוי קודם המצוה, ולהכי פריך שפיר אליבא דר״א.

עוד כתב מרן אאמו״ר: ובימי חרפי הצעתי קושיא זו על הסמ״ג לפני מורנו הגאון המופלא כמוהר״ר עזרא עטייה (שליט״א) זצ״ל, ואמר לתרץ ע״פ דברי התוס׳ (פסחים שם), שמא יעבירנה ד׳ אמות, וא״ת אמאי חיישינן להכי, והלא נושא מי חטאת טמא, ויחזור ויטמא את המים. וי״ל שמעביר בכלי אבנים ובכלי גללים דלא מקבלי טומאה. ע״כ. והקשה הצל״ח דמאי קשיא להו, והרי מבואר ברמב״ם (ר״פ טו מהלכות פרה אדומה) שהנושא מי חטאת לצורך הזאה לא נטמא כלל, א״כ הכא נמי הרי הוא נושאם לצורך הזאה וכו׳, ועוד דנימא דגזרה דרבה דהכא הוי על האזוב ולא ע״מ החטאת. ע״ש. וא״כ י״ל שבחזרתו מן ההזאה ואחריה, אין חששא דשמא יעבירם ד׳ אמות ברה״ר, שהרי הנושאם נטמא ומטמא את מי החטאת. ואם משום האזוב במה נחשב הוא, ולא דמי לשופר ולולב שהוא חס עליהם ומחזירם לביתו. ובע״כ האי גזרה דרבה הויא על קודם הזאה, וטרוד בדבר מצוה לא הוי, שאין זה אלא הכשר מצוה להטהר בשביל הפסח. [ואם משום שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, י״ל שהסמ״ג יסבור כדברי הרמב״ן דהוי רק מצוה דרבנן, והטועה במצוה דרבנן ועשה מלאכה חייב. וכמש״כ לעיל בסי׳ כט בשם האחרונים]. ומש״ה פריך שפיר לר״א נעבריה. ע״כ. ודפח״ח.

ומעתה אצטמיד חצבא דידן בתירוצינו הנ״ל שבמצה לא גזרו כן, משום דלא שייך שיעבירנה ארבע אמות ברה״ר לאחר שיצא בה. [ועיין בתוס׳ יו״ט פ״ד דסוכה מ״ב שכ׳ כיו״ב, דמ״ש הר״ן בקושיתו לגבי מילה, דאמאי לא גזרינן שמא יעביר התינוק או האיזמל ד״א ברה״ר, נראה שאף שבתינוק י״ל חי׳ נושא את עצמו, מ״מ יש לגזור משום אחר המילה,

שאז התינוק חולה, וככפות דמי (כדאמרינן בשבת צד.). וכמבואר בתוס׳ (שבת קל.)].

והנה בתוס׳ חדשים (רפ״ד דסוכה), הק׳, דלפי מה דקי״ל כרבי יוסי שהטועה בדבר מצוה פטור, א״כ אמאי גזרו חכמים גזרה דרבה, וביטלו מ״ע של שופר ולולב שמא יעבירם ד׳ אמות ברה״ר, והא הו״ל טועה בדבר מצוה.

והמהר״ם שיק (חאו״ח סי׳ שיד) כ׳ לתרץ קושיא זו, דנהי דהטועה בדבר מצוה ועשה מלאכה בשבת פטור מקרבן, מ״מ איסורא מדאורייתא מיהא איכא, ומש״ה גזרו משום דרבה. ע״ש.

אולם בהגלות נגלות דברי האשכול והסמ״ג הנ״ל שבאמת עמדו בקושיא זו, ותירצו שהגזרה היא שמא יעבירנו ד׳ אמות ברה״ר לאחר שיצא י״ח, שאז אינו טרוד בטירדא דמצוה, לפ״ז נראה שהטועה בדבר מצוה לא רק שפטור מקרבן, אלא אפי׳ איסור תורה בלבד ליכא.

ונראה להוכיח שאין בזה איסור מה״ת כלל, מדברי הרמב״ם (פ״ב מהלכות שגגות ה״י) וז״ל: ״המוציא את הלולב ביו״ט הראשון של חג שחל להיות בשבת, בשוגג, פטור, שהרי ברשות הוציאו. וכן השוחט את הפסח בי״ד שחל להיות בשבת, ונודע לו אח״כ שמשכו הבעלים את ידיהם, או שמתו או שנטמאו קודם שחיטה, או שנמצא טריפה בסתר, כגון ניקוב מעיים או ריאה, ה״ז פטור, מפני ששחט ברשות וכו׳.

והנה בסיפא מסתברא ודאי שפטור לגמרי ואין לו שום עון אשר חטא, שהרי אם שחט ונמצא טריפה בנקיבת מעיים או ריאה, מאי הו״ל למיעבד, והרי מה״ת אזלינן בתר רובא, ורוב בהמות כשרות הן, והוא חייב לשחוט את הפסח, מבלי לחוש כלל שמא טריפה הוא שוחט. וכן פירש רש״י בפסחים (עא:) על המשנה (מקור דינו של הרמב״ם), דה״ט שפטור דאנוס הוא שלא היה יודע שהוא טריפה או שמתו ונטמאו הבעלים, ולא היה עליו לבדוק על כך.

וכן כתבו התוס׳ ביצה (כה:) דכל כה״ג אינו נענש כדין שוגג. ע״ש. והאנוס א״צ כפרה כלל, וכדמוכח בשבועות (יח.) גבי הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם דאנוס הוא, ולא בעי כפרה, וכ״פ הרמ״א (יו״ד ס״ס קפד.) שאפי׳ לא בדקה עצמה תחלה א״צ כפרה לא הוא ולא היא.

וז״ל הרמב״ם (בפ״ה מהלכות שגגות ה״ו): ״הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורים מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס הוא ולא שוגג, שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק. ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה בעבירה, ולפי שלא טרח בדרישה וחקירה קודם שיעשה צריך כפרה, אבל זה מה היה לו לעשות, הרי טהורה היתה, ושלא בשעת וסתה בעל, אין זה אלא אונס, ולפיכך בין שנמצא דם על עד שלה בין שנמצא על עד שלו פטורים״. ע״ש.

ומבואר ג״כ מדבריו שפטורים מכל וכל, וא״צ כפרה, וכדברי הרמ״א הנ״ל.

וע״ע בשו״ת פנים מאירות ח״ב (סי׳ מא) וח״ג (סי׳ יט) שכ׳, אודות מי שאכל עוף ואח״כ מצא בו אחד מי״ח טריפות, נראה שא״צ כפרה כלל, וראיה מהתוס׳ ביצה (כה:). וכן מוכח ממתני׳ דפסחים (עא:) שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור, משום שאנוס הוא, וה״ה לענין אכילה שא״צ כפרה, דאנוס רחמנא פטריה, ושזו ראיה שאין עליה תשובה. ע״כ.

[**ולכאו׳** יש לחלק, דשאני התם דמיירי בשעת שחיטה, ולא היה יכול לבדוק טריפה שבסתר, אבל לאחר שנשחט העוף, הרי היה יכול לבדוק העוף מכל מיני טריפות, אע״פ שאינו חייב כן מדין תורה. וכמ״ש הרמב״ם הנ״ל שהשוגג היה לו לבדוק יפה יפה וכו׳].

וכ״כ הפמ״ג (יו״ד בפתיחה להלכות בדיקת הריאה סי׳ לה), שאם אכל מבהמה שלא נבדקה הריאה ונמצאת טריפה, ודאי שצריך כפרה, דלאו אונס הוא, כיון שהוא מיעוט המצוי, וחז״ל הצריכו לבדוק, משא״כ בשאר טריפות אם אכל ואח״כ נמצאת טריפה א״צ כפרה, דחשיב אונס, וכמ״ש הפנים מאירות. ע״כ. וכן כתבו עוד אחרונים.

ומעתה כיון שהרמב״ם בחדא מחתא מחתינהו לשוחט בער״פ שחל בשבת ונמצא טריפה בסתר שפטור, עם הטועה בדבר מצוה ועשה מלאכה בשוגג שפטור, משמע שדין אחד להם, שא״צ כפרה כלל, ואין בזה איסור תורה כלל, שבהלכה אחת ובסקירה אחת נסקרים.

ומהר״י ענגיל בשו״ת בן פורת (סי׳ ז אות ה) כתב, ומה שהקשה כת״ר, דבשבת (קלז.) ילפינן דינא דהטועה בדבר מצוה פטור מדין ע״ז, שהוקשו

לה כל החטאות, וא"כ אין ראיה אלא לפטור מקרבן חטאת, אבל אין ראיה לפטור מאשם מעילות, וא"כ איך אמרו בסוכה (מב.) דלרב הונא פטור גם מזה, הנה לדבריו יש להקשות כן בפסחים (עב:) היה אוכל בתרומה ונודע לו שהוא בן גרושה פטור משום טועה בדבר מצוה, דמנ"ל לפטרו מקרן וחומש וכו', אולם בפי' רש"י בפסחים (עא:) מוכח שטעם הפיטור בטועה בדבר מצוה, הוא דחשיב אונס, מחמת טרדתו במצוה, ולא חשיב שוגג. ובפסחים שם במשנה מסיים "מפני ששחט ברשות" ופי' רש"י דאנוס הוא, וה"נ לישנא דר' יוסי (בסוכה מא:) מפני שהוציא ברשות, הכוונה משום שהוא אנוס. וא"כ הוא פטור מהכל. ומוכח שהוא סברא דאורייתא ולא רק מפאת הלימוד מדין ע"ד. וכן נראה מדברי הרמב"ם (הלכות שגגות פ"ב ה"ח). עכת"ד.

[**ואע"פ** שבשו"ת ברית יעקב (חאה"ע סי' צו) האריך למעניתו להשיב ע"ד הפנים מאירות הנ"ל, הנה הגר"א קלצקין בשו"ת אמרי שפר (סי' סז) השיב ע"ד מר חותנו הברית יעקב הנ"ל, והעלה להלכה כדברי הפנים מאירות. וכ"כ בדרכי תשובה (סי' א ס"ק לט, וסי' ב ס"ק מח), וסמך סמיכה בכל כחו ע"ד הפנים מאירות].

איברא דבשבת (קלז.) אמרינן, דהא דטועה בדבר מצוה פטור, ילפינן מדין ע"ז, שהוקשו כל החטאות שבתורה לחטאת ע"ז, דכתיב תורה אחת יהיה לכם וכו', מה התם דלאו מצוה, ה"נ בשאר חטאות דלאו מצוה. ע"ש. וא"כ י"ל שלא נתמעט הטועה בדבר מצוה אלא מחטאת. וכן העיר המהר"ם שיק (סי' שיד) הנ"ל. הא לאו מילתא היא, [ובאמת שכבר דחה זאת בשתי ידים]. דהא כה"ג קיי"ל (שבת צב:), ואם נפש אחת תחטא בשגגה בעשותה, העושה את כולה ולא את מקצתה וכו', וכ"פ הרמב"ם (בפ"א מהלכות שבת הט"ו): "כל מלאכה שהיחיד יכול לעשותה לבדו ועשאוה שנים בשותפות, כגון שאחזו שניהם בקולמוס וכתבו, או אחזו ככר והוציאוהו מרשות לרשות הרי אלו פטורים". ומבואר בדברי הרמב"ם (בפ"א מה' שבת ה"ג) שכל פטור הנאמר בהלכות שבת, פטור אבל אסור מדרבנן להרחקה ממלאכה. ע"ש.

נמצא שאע"פ שהמיעוט נאמר לגבי חטאת, שפטור מקרבן, מ"מ אין בו איסור תורה, דכיון דגלי רחמנא שא"צ כפרה ע"י קרבן, ש"מ שאין בו איסור תורה. וכן מוכח בפי' רש"י שבת (קנג:).

וה"נ י"ל לגבי טועה בדבר מצוה, שאף שהמיעוט נאמר לגבי קרבן חטאת, מ"מ אף איסור תורה ליכא.

ואין לכחד שבדין שנים שעשאוה הנ"ל ג"כ כתב בשו"ת שם אריה (חאה"ע ס"ס צה בד"ה ובאמת), דאע"פ שפטור מקרבן, אכתי איכא איסור עשה דאורייתא, דכתיב וביום השביעי תשבות. ע"ש.

אולם באמת המעיין בלשונו הזהב של הרמב"ם הנ"ל יווכח להבין שאין בזה איסור תורה כלל.

וא"כ י"ל שה"ה לגבי הטועה בדבר מצוה שאין בו איסור תורה כלל. וכיו"ב כתבו התוס' שבועות (כו. ד"ה את לבך אנסך), נראה דלאו למפטריה מקרבן בלבד קאמר, שלא יצטרך לכתוב על פנקסו שיביא חטאת שמינה לכשיבנה ביהמ"ק, אלא אפי' עונש נמי ליכא, כדמוכח בנדרים (כה:) כשם שנדרי שגגות מותרים, כך שבועות שגגות מותרות. ולא בעי' תרי קראי, דכשפטרו הכתוב מקרבן, פטרו לגמרי גם מעונש. ע"ש. וה"נ י"ל בדין הטועה בדבר מצוה שאין עליו שום עון.

ובשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' סב) הביא קושית הרה"ג השואל ע"ד הסמ"ג הנ"ל, דמאי קשיא ליה להסמ"ג, עד שהוצרך לומר שהגזרה שמא יעבירנו אחר שיצא בו, והא אף דפטר ר' יוסי לטועה בדבר מצוה מקרבן חטאת, מ"מ איסור תורה מיהא איכא. וכתב ע"ז, כי הנה היעב"ץ בלחם שמים (סוכה פ"ד מ"ב) הרגיש בקושית הסמ"ג, ובתירוץ שני כתב, שבאמת איסורא דאורייתא איכא בהכי, וכדברי הרב השואל. אולם י"ל דס"ל להסמ"ג שאף איסור תורה בעלמא ליכא, והכי מוכח בשבת (קנג:), המחלל את השבת בדבר שחייבים על שגגתו חטאת ועל זדונו סקילה, מכלל דאיכא מידי דאין חייבין על שגגתו חטאת, ולא על זדונו סקילה, ומאי ניהו לאו דמחמר, לא, תחומין ואליבא דר"ע וכו'. ואם איתא שהטועה בדבר מצוה יש בו איסור תורה של חילול שבת, אמאי טרח הש"ס להעמידה וכו'. וגם מהא דאמר שמואל (שבת ג.) כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, משמע שהוא רק איסור דרבנן. וכמו שפירש רש"י שם. ואין לומר דכיון דהא דממעטינן טרוד בדבר מצוה, מהא דאיתקש לאיסור ע"ז, והתם לענין חיוב חטאת איתקש, וא"כ מנ"ל למעט גם מאיסור תורה,

הא לא קשיא, דהא בשבת (צג.) ילפינן מדכתיב בעשותה אחת מכל מצות, לאפוקי זה עוקר וזה מניח, אף שהפסוק מיירי לענין חטאת, אע״פ כן נתמעט גם מאיסור תורה, ומשום דהא בהא תליא, דכיון שנתמעט מקרבן חטאת, אין כאן אפי׳ איסור תורה בלבד. והלחם שמים שכ׳ שיש בזה איסור תורה נעלם ממנו דברי הסמ״ג.

וקצת יש להעיר על דבריו, שהראיה משבת (קנג:) שדבר שחייבים על שגגתו חטאת ועל זדונו סקילה, משמע לאפוקי דבר שאינו מל״ט מלאכות ותולדותיהן, אבל הטועה בדבר מצוה הרי באותן מלאכות מיירי. ובראייתו השנית דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור, איכא נמי עקולי ופשורי, שאף בחצי שיעור במלאכות שבת י״א שיש בו איסור תורה. וגם בשנים שעשאוה לא נפקא מפלוגתא דרבוותא, וכנ״ל. ועכ״פ יפה כתב ליישב דברי הסמ״ג אשר מצאנו לו חבר הוא בעל האשכול כנ״ל.

גם בשו״ת לחם שערים (סי׳ כה) פירש דברי הסמ״ג כמו שכתבנו, ושבא ליישב הקושיא דהא הו״ל טועה בדבר מצוה שפטור, וכמו שהק׳ בתוס׳ חדשים, והוא ז״ל כתב ליישב קושית התו״ח שאף דס״ל לר׳ יוסי דטועה בדבר מצוה פטור, היינו דוקא מקרבן, אבל ודאי שיש בו איסורא דאורייתא. ע״ש.

וכבר נתבאר שמדברי הרמב״ם מוכח דליכא בהא איסור תורה כלל, ושזוהי דעת הסמ״ג והאשכול, וכדברי האדרת אליהו.

[**ובדרך** אגב יש להעיר על מ״ש השואל ומשיב תנינא (ח״א ס״ס מא), דבאמת ענין דטועה בדבר מצוה פטור, לא מצאתי טעם בזה מהיכן יצא להם כן, ונראה טעמו של דבר משום דקיי״ל השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו וכו׳. ותימה שלא זכר שר מה שאמרו בשבת (קלז.) שלמדוה מדין ע״ז, וכנ״ל. וגם בטעמו יש לפקפק הרבה. ואכמ״ל].

ובשו״ת ציץ הקודש (בקונט׳ אחרון סי׳ נח) הביא בשם הגאון רבי יצחק ירוחם דיסקין ז״ל שאמר לתרץ הקושיא שלא גזרו חז״ל על אכילת מצה בליל פסח שחל בשבת, משום ששיעור של מצה ומרור בליל פסח הוא רק כזית, ושיעור הוצאה כגרוגרת שהוא יותר מכזית (כמבואר בשבת צא.) ולא אתי לידי חיוב הוצאה בהכי. ע״כ.

ובספר ילקוט הגרשוני על הש״ס (דף צז:) הביא תירוץ זה בשם חכם אחד, ודחאו בשתי ידים, שמכיון שהוא בהול לצאת י״ח חיישינן שלא יצמצם ויבא להעביר כשיעור גרוגרת או יותר.

ובלא״ה י״ל דבליל פסח שהמצוה היא בכזית, יש חשיבות לשיעור כזית גם לענין הוצאה, ומגו דלענין מצות אכילת מצה הוי בכזית, גם לענין הוצאה הוי בכזית, וכדבעי למימר בשבת (צא.) מגו דמצטרף לענין טומאה מחייב נמי לענין שבת. וכדאמרינן נמי (שבת צ:) שהמוציא לרפואה חייב בכל שהוא. וה״נ הרי הוציא הכזית לצאת בו י״ח, ואחשביה למצותו, וממילא חייב עליו אע״פ שאין בו כגרוגרת.

ובשו״ת בית שערים (חאו״ח סי׳ שנג בד״ה ומ״ש על קושית פני יהושע וכו׳), הביא תירוץ זה מהרה״ג השואל, וכתב ע״ז, ולפע״ד נראה שאפי׳ אי לא אמרינן מגו דהוי שיעור לענין אכילת מצה הוי נמי שיעור לדבר אחר, מ״מ לענין הוצאת אוכלים בשבת, שאין שיעורם הלכה למשה מסיני, אלא לפי חשיבותם, פשיטא שאם הוציא כזית מצה כדי לקיים המצוה של אכילת מצה שחייב. וראיה לזה מהירוש׳ (פרק יג דשבת ה״ג) כך אני אומר הוציא מצה מרה״י לרה״ר אינו יוצא י״ח בפסח, משום מצוה הבאה בעבירה, ואם איתא שאינו חייב עד שיוציא כגרוגרת, א״כ אין כאן מהב״ע, ואפי׳ אם הוציא כגרוגרת הרי אין צורך בעבירה בשביל המצוה, ואין המצוה באה ע״י העבירה, וכמ״ש התוס׳ (סוכה ל.), ולהרבה אחרונים אין איסור חצי שיעור מה״ת אלא באיסורי אכילה, ולא באיסורי מלאכות שבת.

ולפמ״ש הנצי״ב שהקושיא הנ״ל היא גם על מרור, דחיישינן שיוציא המצה והמרור ללמוד ברכתם, א״כ בתרוייהו בודאי דאיכא שיעור כגרוגרת, ונסתר תירוץ הנ״ל בלא״ה.

והנה במגילה (ד:) גזרו משום דרבה אף במגילה דרבנן דלא הוי בהול כ״כ, ומ״מ י״ל דברי קבלה כדברי תורה. ועיין בר״ן (ספ״ב דתענית) ובש״ע (סי׳ תרצו ס״ז). משא״כ מרור. ואפשר דה״ט דרב יוסף דנייד מטעמא דרבה, משום דס״ל דמגילה לאו כדברי קבלה חשיבא, וכדברי הר״ן.

[**וע״ע** בדברי הר״ן (מגילה ה:) בדין עיירות המסופקות. וכן מוכח בתוס׳ והר״ן מגילה (יט:) שהקשו למה אין הקטן מוציא אחרים י״ח מקרא מגילה, הרי הם חייבין מדרבנן, ואתי דרבנן ומפיק דרבנן. וכן מפורש בחי׳ הרשב״א שם דלאו

נו. מי שזמן לידתו חל בליל הסדר, בשנה שנעשה בר מצוה, אין צריך להמתין מלאכול מצה עד שתגיע שעת הלידה, כיון שמשעת צאת הכוכבים כבר נעשה לחייב במצוות. ומכל מקום המחמיר לאכול עוד כזית מצה, אחר שעת לידתו, [בלילה] תבוא עליו ברכה. ובכל אופן לא יעשה הקידוש, ושאר מצוות הסדר, לפני צאת הכוכבים. נו)

כדברי קבלה הויא. ומכאן תשובה למ"ש הפמ"ג (סי' תרצב משז"ז סק"ג) בספק קרא מגילה ספק לא קרא י"ל דדברי קבלה כד"ת. וע"ע במשנ"ב (שם ס"ק טז). ואכ"מ].

והרב בית שערים הנ"ל כתב ליישב הקושיא הנ"ל, דבע"כ הא דחיישינן שילך עם הלולב ללמוד הברכה, הלא יוכל ללמוד הברכה מבלי שיראה הלולב בידו, וצ"ל משום דבלא"ה היה דרכם ללכת ולולבם בידיהם, וכמנהג אנשי ירושלים (סוכה מא.), ומש"ה חיישינן שמא ישכח שהיום שבת ויצא עם הלולב ללמוד הברכה, ויעבירנו ד' אמות ברה"ר. וזה לא שייך במצה. א"נ י"ל דחיישינן שמא יטלנו בסוף היום כשעדיין לא יצא י"ח, ויחשוש שמא עד שילך ללמוד הברכה וישוב לביתו יעבור היום ויפסיד המצוה, ולכך יעבירנו בידו. וזה לא שייך במצה, שהרי צריך לאכול קודם חצות, וא"כ ילך ללמוד הברכה בלי מצה בידו, ואין חשש לשמא יעבירנה. ע"כ.

ותירוצו האחרון דחוק, שגזרו חז"ל במילתא דלא שכיחא, באופן שלא יצא י"ח הלולב עד סמוך לערב, והרי אמור לאכול קודם נטילת לולב, כמ"ש בסוכה (לח.) ובש"ע (סי' תרנב ס"ב).

איברא שיש להעיר גם על תירוצינו אליבא דהסמ"ג והאשכול, שמדברי רש"י (מגילה ד:) שטעם הגזרה שמתוך שהוא מחוייב בדבר הוא בהול לצאת י"ח, ולכן יש לחוש שמא ישכח ויעבירנו. ואילו לדברי הסמ"ג והאשכול הרי כבר יצא י"ח, ואינו בהול כלל, ולמה גזרו דרבה.

וצ"ל דהסמ"ג והאשכול חולקים ע"ז. אבל לרש"י הדרא קושיא לדוכתא. ואפשר דס"ל שדוקא בשופר ובלולב שהותר בהם איסור שבות, בשופר הותר איסור תקיעה, ובלולב הותר איסור טלטול, יש מקום לטעות שבמקום מצוה אין איסור הוצאה, משא"כ במצה שלא הותר שום שבות לגבי אכילתה, אין חשש לטעות להוציאה ברה"ר.

וע' להשואל ומשיב רביעאה (ח"א סי' ה) שגם הוא נשאל בשאלה זו, כי למה לא גזרו על המצה בליל פסח שחל בשבת, משום גזרה דרבה, שמא יוליכנה אצל בקי ללמוד ברכתה ויעבירנה ד' אמות ברה"ר. והשיב, כי הואיל ושנינו (בסוכה מא:) שאם שכח והוציא את הלולב לרה"ר פטור מפני שהוציאו ברשות, ובגמ' שם, לא שנו אלא שלא יצא בו אבל יצא בו חייב. ופריך, הא מדאגבהיה נפק ביה, ומשני בשהפכו. וכתבו התוס', דהאי סוגיא אזלא כמ"ד מצות א"צ כוונה, שהרי כל זמן שלא בירך עליו, לא נתכוון לצאת בו. ולפ"ז צ"ל שזה שגזרו שמא יוציאנו ויעבירנו ד"א ברה"ר, אע"פ שהוא טרוד במצוה, מ"מ ס"ל שכעת אינו טרוד במצוה עדיין, כיון שלא נתכוון לצאת, שהרי אינו יודע ברכתו, ועדיין לא התחילה הכנתו למצוה. ע"כ. ודבריו סתומים, שהרי עדיין קשה, למה לא גזרו כן גם במצה, כשאינו יודע נוסח ברכת המצוה. ויש לצדד בכוונתו. וצ"ע.

ויותר נראה לומר עוד, שמכיון שמנהג העולם לעשות סדר ליל פסח בחבורה, וא"א דליכא חד מנייהו דגמיר (סנהדרין ג.), וסתם בני חבורה זריזים הם (שבת כ.) לכן לא גזרו חכמים על אכילת מצה גזרה דרבה, דרבים מדכרי ליה, וגם מודעי ליה ברכת המצה. וליחיד לא חששו לגזור, משום דהוי כמילתא דלא שכיחא. ועוד, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, ואיך נחוש שיאכל המצה במקום אחר, ויגרום שברכת הקידוש שבירך תהיה ברכה לבטלה למפרע. ול"ד למצות שופר ולולב שיכול לצאת י"ח בכל מקום ואפי' דרך עראי. אבל כאן אדם קובע מקום לסעודתו, ובפרט בליל פסח שהוא מיסב כמלך במסבו, לכן לא חששו חכמים לגזור גזרה דרבה על אכילת מצה. [כ"ז משו"ת חזו"ע הנ"ל].

מי שזמן לידתו חל בליל הסדר, כשנעשה בר מצוה, א"צ להמתין עד שעת הלידה

נו) הנה יש להעיר בכל קטן שנעשה בר מצוה, בליל התקדשו להכנס למצות, אם יצטרך לברך ברכת התורה כדי שיוכל ללמוד באותו ערב, שהרי ברכת התורה שבירך בעודו קטן בבוקרו של

יום של סוף שנת הי״ג אינה פוטרתו לכשיגדיל לדעת כמה פוסקים. וביחוד לדעת הרמב״ן והמאירי והתשב״ץ והחינוך והפר״ח והשאג״א דברכה״ת הויא מדאו׳. ולפ״ז י״ל שאין הקטן החייב רק דרך חינוך מדרבנן יכול להוציא את עצמו מברכה״ת לכשיגדיל.

והמהרש״ם (ח״ג סי׳ קכא) נשאל בזה למ״ד ברכת התורה דאו׳, ופתח לה פיתחא מדברי המרדכי (פ״ב דמגילה) דאפשר לקדש מבעו״י אף למ״ד תוספת שבת דרבנן. ומה שתמה המג״א מהא דקטן שאינו מוציא את הגדול, כבר תירץ הח״א (כלל ו סי׳ ג) על נכון, דדוקא להוציא אחרים שהם בני חיוב לא מהני, אבל כשהוא עצמו מברך בתוספת שבת ברכת הקידוש שפיר מהני לפטור את עצמו. ולפ״ז ה״נ בנ״ד דיצא. ובשו״ת מהר״י אסאד (סי׳ סד) מיישב בדרך אחרת. ע״ש.

ומה שסמך על תי׳ הח״א, ז״א, שהרי המרדכי מיירי בסומא הבא להוציא את בני ביתו, ודימהו לדין קידוש בתוספת שבת. ומוכח להדיא שאין שום חילוק בין להוציא את עצמו לכשיתחייב במצות, לבין כשבא להוציא את אחרים. וא״כ אין לנו ס״ס בזה, אלא שיותר היה לו למהרש״ם לעשות ס״ס בגוף הדין אם ברכה״ת דאורייתא או דרבנן, כיון דעכ״פ לא נפקא מפלוגתא דרבוותא וכנ״ל, ובדרבנן הרי פשטות ד׳ הרמ״א בא״ח (סי׳ נג ס״ק) דשפיר מוציא י״ח את עצמו. ואף שיש לדחות ראיה זו. מ״מ אכתי יש להעיר מד׳ הראב״ד והרשב״א בתשו׳ (בב״י סי׳ נג) שסוברים דקטן מוציא אף את אחרים. אלמא דלא אמרי׳ דהוי תרי דרבנן ולא מפיק חד דרבנן. [וכדעת העיטור וריא״ז שמקילים ג״כ בזה]. ואם לא הגיע מעל״ע יש עוד ספק אם צריך מעל״ע. והו״ל ס״ס. ועי״ל שמא עוד לא הביא ב׳ שערות בתחלת הלילה. ועכ״פ מד׳ המרדכי אין כל ראיה לפמש״כ בשם האחרונים שמודה הוא בקטן דלאו בר חיובא הוא.

ולגבי ברכת התורה, העצה לזה, שברכות ק״ש של ערבית ג״כ פוטרת מברכה״ת, כמו בשחרית. ולכן בברכת אהבת עולם שלפני ק״ש ערבית יכוין בה לצאת י״ח של ברכה״ת, ומיד אחר התפלה ישב וילמד ד״ת לצאת י״ח הירוש׳ לשנות על אתר, ראה בש״ע א״ח סי׳ מז. וע׳ בכה״ח (שם ס״ק מז) שאין התפלה הפסק. ע״ש. [וי״א שדי בק״ש]. ואף שהראב״ן (סי׳ קמב) פסק דברכת אהבה רבה אינו פוטרת מברכה״ת, כל הפוסקים חולקים עליו בזה.

וכמ״ש בשו״ת דבר אברהם (סי׳ טז אות כג).

והנה נודע שדעת השאלתות (סי׳ קטז) דקטן שהגדיל נעשה לבר מצוה בשעה שנולד, דבעינן מעל״ע. וכ״ד מהר״י ברונא (סי׳ קצז). וע׳ בש״ך חו״מ (ר״ס לה). ובהעמק שאלה (סי׳ קטז אות ב), ובשו״ת בכורי שלמה (מה״ת חיו״ד סי׳ ל אות ז). ולפ״ז אם הילד נולד בשעה עשר בלילה, לכאורה יצטרך להמתין מלאכול מצה עד שעה זו, שאז נעשה לבר חיובא לכו״ע. אולם נודע שאין הלכה כדעה זו, ומיד בצאה״כ של יום לידתו, נעשה לבר חיובא, ולפ״ז מעיקר הדין א״צ להמתין לשעת לידתו. וראה בילקו״י מועדים (עמוד צג), ובשו״ת יבי״א ח״ג (חא״ח סי׳ כז אות ו׳ ואות יא).

ומהר״ם בן חביב בס׳ שמות בארץ (קונ׳ יום תרועה ר״ה כח.) כתב, שלדעת הפוסקים דס״ל דבר מצוה בעינן י״ג שנים מעת לעת אף בשעות, הנולד בר״ה אחר חצות היום, בשנת י״ג ויום אחד, אע״פ ששמע תקיעות שופר בשחרית של ר״ה, חייב לחזור ולשמוע קול שופר אחר השעה שנולד בה, שבתקיעות ששמע בשחרית לא יצא, שבאותה שעה קטן היה, ופטור מכל המצות. וכתב ע״ז הגרעק״א בהגהותיו לשם, שאף לדידן דקי״ל שא״צ מעת לעת, נפ״מ כשהביא ב׳ שערות אחר חצות היום. וכיו״ב כ׳ בישועות מלכו (פ״ג מהל׳ ק״ש ה״ב) שהנעשה בר מצוה שמלאו לו י״ג שנים ויום אחד, ולא הביא ב׳ שערות, והתפלל ערבית וקרא ק״ש בתחלת הלילה, ואח״כ נבדק שוב באותו לילה, וראו אח״כ שהביא ב׳ שערות, חייב לחזור ולקרות ק״ש. כדמוכח בר״ה (כח.).

וכ״כ בשו״ת מהר״ש ענגיל (ח״ד סי׳ פ), שקטן שעשה מצוה והגדיל חייב לחזור ולעשות המצוה, לאחר שנתחייב מה״ת. וכ״כ בספר ציונים לתורה (דף יד.), בדין קטן שהגדיל בימי הספירה, שאפי׳ קיים מצות ספה״ע עד יום שהגדיל, מכיון דחיישינן למ״ד דבעינן תמימות, אין ספירתו מועילה לו להמשיך לספור העומר ״בברכה״, כיון שהיה קטן באותה שעה, וכדין שוטה שאכל מצה בעת שטותו, שאם נתפקח אח״כ בלילה ההוא חייב לחזור ולאכול מצה. שאין אכילתו הראשונה פוטרתו, כיון שהיה

נז. אכל כזית מצה בליל פסח והוא נכפה בעת שטותו, ואחר כך נתרפא באותו לילה, חייב לחזור ולאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה שאכל היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות. נז)

אז פטור מכל המצות. וכ״כ בשו״ת אבנ״ז (א״ח ח״ב סי׳ תקלט).

וכ״ש שבאמת שעיקר מצות החינוך לרוה״פ מוטלת על אביו, ולא על הקטן עצמו.

ומכאן תשובה מוצאת למ״ש בשו״ת תורה לשמה (סי׳ שז), שנשאל אודות קטן שבאה לו דירה בירושה, וקבע מזוזה בדירתו כדת, וכעת הגדיל, האם יצא י״ח במזוזה הקבועה ועומדת, או צריך להסירה ולחזור ולקובעה מחדש, והשיב שיש ללמוד דבר זה מההיא דיבמות (סב.), בגוי שהוליד בנים בגיותו ונתגייר, וא״ר יוחנן שקיים פריה ורביה, וידוע שבני נח אינם מצווים על פריה ורביה, וא״כ בשעה שהוליד בנים היה פטור, ומ״מ כיון שהם קיימים, קיים מצות פריה ורביה, והכא נמי אף שהקטן קבע המזוזה בזמן שהיה פטור מה״ת, מאחר שהמזוזה קיימת בפתחו, חשיב נמי שקיים המצוה. ע״כ.

ויש לתמוה שהרי הגאון טורי אבן (ר״ה כח.) הקשה ע״ז, מדאמרינן (בר״ה כח.) גבי אכל מצה כשהוא נכפה בעת שטותו, ונתרפא, שחייב לחזור ולאכול מצה, וכן פסקו הרמב״ם והש״ע, שהמצה שאכל לא יצא בה י״ח, כיון שהיה אז פטור מן המצוה, ואמאי אמרינן בגר שהוליד בנים בגיותו קיים פריה ורביה, ותירץ דשאני התם דשבת בעינן, כדכתיב לשבת יצרה, והא איכא. וא״כ בנידון הקטן שקבע מזוזה לא שייך לומר כן. וע׳ להמהר״ם שיק (מצוה א אות ג) שהביא קו׳ הטו״א, וכתב שהרדב״ז בטעמי המצות (מצוה קכב) כתב, שכיון שהגוי מצווה על מצות פריה ורביה, לפיכך לענין זה נחשבים כזרעו. ע״ש. ואזיל כשיטת השאלתות (סי׳ קסה), שאף בני נח מצווים על פריה ורביה. וכן פי׳ רש״י (ביבמות סב.). גם המאירי (יבמות שם) כתב, שהסוגיא ביבמות מוכיחה דס״ל דבן נח מצווה על פריה ורביה. וזה כדברי התוס׳ (חגיגה ב:) דכולהו בני נח מצווים על פריה ורביה. ע״ש. ועכ״פ ראיית התורה לשמה נדחה קראו לה לפי הנ״ל, ולכן הנכון **להורות לקטן שיסיר המזוזה על מנת לבדוק אותה אם בשרה היא, וכשיתברר שהיא כשרה,** יחזור ויקבענה בברכה, כדי לקיים המצוה כדת בשעת חיובו. [כ״ז מטבעת המלך חמץ ומצה פ״ו ה״ג].

אכל מצה בשעה שהיה פטור, צריך לחזור ולאכול שוב בשעת חיובו במצוות

נז) **בגמ׳** ר״ה כח. כפאו שד ואכל מצה לא יצא. וכ״ה ברמב״ם (הל׳ מצה פ״ו ה״ג). **ובש״ע** (סי׳ תעה ס״ה). **ולכאו׳** יש להעיר ע״ז ממ״ש הרמב״ם (פ״ה מהל׳ קרבן פסח ה״ז): גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים, חייבים לעשות פסח שני, ״ואם שחטו על הקטן בראשון פטור״. והרי כיון שקטן היה בפסח ראשון, והיה פטור מעשיית הפסח, למה לא יתחייב אחר שהגדיל בפסח שני. וכן הקשה באבני מילואים (ר״ה כח.) והניח בקושיא. אכן כבר עמד ע״ז מרן הכס״מ שם, דאטו קטן בר חיובא הוא, ותי׳ בשם הר״י קורקוס, דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו את הפסח וממנים אותו [וכדתניא (בפסחים פח.), שה לבית, מלמד שאדם מביא ושוחט בשביל בניו ובנותיו הקטנים. וע׳ בפרש״י שם], נפטר הוא בכך מפסח שני. ע״כ.

ואמנם בשו״ת משיב דבר (סי׳ יח) העיר ע״ד מרן הכס״מ, מדתנן (פסחים פז. וכ״פ הרמב״ם בהל׳ ק״פ פ״ה הי״א), יתום ששחטו עליו שני אפוטרופוסים שעליו, יאכל ממקום שהוא רוצה. ואמרינן בגמ׳ (פסחים פח.), ש״מ יש בירירה? ומשני ר׳ זירא, אמר קרא שה לבית מ״מ. וכתבו התוס׳ דה״ט משום דשה לבית אבות לאו דאו׳. והכי איתי ליה לר׳ זירא בנדרים (לו.). וכ״כ הר״ן נדרים שם, דשה לבית אבות לאו דאו׳, שמה״ת אין הקטנים צריכים להמנות על השה עם בני חבורה, אלא אוכלים ממנו אע״פ שלא נמנו עליו, ואע״פ שהפסח אינו נאכל שלא למנוייו, ה״מ בראויים להמנות, אבל קטנים דלאו בני הכי נינהו לית לן בה. ע״כ. אלמא דמדאו׳ אין הקטנים נמנים. וא״כ הדרא קושיא לדוכתא, דהיאך פסק הרמב״ם שקטן שהגדיל בין שני הפסחים פטור מפסח שני

אם שחטו עליו בראשון, אלא צ"ל דקטן שאני משאר פטורים, מכיון שיש עליו מצות חינוך. ע"כ.

אכן כבר מפורש בגמ' (גיטין כה.) בשלמא אי אמרת דאמנינהו מעיקרא שפיר. וכתבו התוס', ואע"ג דבנדרים (לו.) משמע דמיירי בלא אמנינהו, משום דשה לבית אבות לאו דאו', וא"צ שום מינוי, סוגיא דהכא סברא דשה לבית אבות דאו'. ע"כ. וכ"כ הרמב"ן (גיטין שם) וז"ל: ואי קשיא לוקמה בקטנים, ואין האב מביא פסח בשביל בניו הקטנים אלא מדרבנן, דשה לבית אבות לאו דאו', וכדאמרינן בנדרים (לו.). לית לה פתרי להאי סוגיא אלא שזו היא מן השמועות המתחלפות בחילוף המסכתות. ואמוראי נינהו, ורב יהודה ס"ל דהוי דאו', ואליבא דידיה מתרץ כן. [וע"ע בקידושין (מב.) איש לפי אכלו, איש זוכה ולא הקטן זוכה. וכתבו התוס', קשה דל"ל קרא, הא קי"ל אין יד לקטן. וי"ל דאצטריך לגבי פסח, דסד"א הואיל והקטן שייך באכילת פסחים, וצריך להמנות עליו, דכתיב שה לבית אבות שה לבית, נימא אפי' קטן זוכה לאחרים, קמ"ל. ע"כ. וע"ע בתוס' גיטין (סד:), דמספק"ל בהאי מילתא, אי שה לבית אבות דאו' או מדרבנן].

וז"ל היראים (סי' נט): יש לשאול דבפסחים (פח.) איתא, שמעת מינה יש ברירה? א"ר זירא שה לבית מ"מ. ובנדרים (לו.) א"ר זירא שה לבית אבות לאו דאו'. יש לפרש לאו דאו' להצריכו להמנות, אלא אפי' בלא להמנות אוכלים. מדתנן (פסחים פט.) האומר לבניו הריני שוחט את הפסח ע"מ שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו זכה בחלקו, ומזכה את אחיו עמו. ואמרינן עלה, בשלמא אי אמרת דאמנינהו מעיקרא שפיר, אלא אי אמרת דלא אמנינהו בתר דשחיט מי קא מתמנו וכו'. ובקטנים מוקי בנדרים בלא המנאה. ומשום דכתיב שה לבית מכל מקום. ע"כ. ומעתה י"ל דמרן הכ"מ ס"ל אליבא דהרמב"ם, דשה לבית אבות דאו', וכפשטות הגמ' דגיטין דאמנינהו מעיקרא.

וכן באור שמח (פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ז) הביא דברי הכ"מ בשם מהר"י קורקוס, וכתב ע"ז, וטעמו נכון, והעיר מהתוס' (גיטין כה.), שי"ל דשה לבית אבות דאו'. וכ"ה בפסחים (פט.). ורבינו כסוגיות אלו. הלא"ה הרי פסק רבינו (בפ"ו מהל' חו"מ ה"ג), כסוגית הגמ' (ר"ה כח.), שאם אכל בשעה שהיה פטור מכל המצות, חייב לחזור ולאכול כשנתרפא. ע"כ. וכ"כ בקרן אורה (נדרים לו.), שמדברי הרמב"ם בהל' קרבן פסח (פ"ה ה"ז), נראה שדעתו לפסוק כסתמא דסוגיא דפסחים, שהקטן אינו אוכל מה"ת אלא כשהוא מנוי, וכדאוקי לה דאמנינהו מעיקרא. וכדאמרינן בגטין (כה.). וכן מוכח בקידושין (מב.) ובתוס' שם.

גם החת"ס (נדרים לו.) כתב, וז"ל: מבואר בהר"ן והרא"ש דאכילת קטנים הוי מצוה דאו', אך מנויים לאו דאו', וכן ציותה התורה להאכיל קטנים בלי מנוי. ושכן מוכח מדברי מהר"י קורקוס שהובא בכס"מ (פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ז), שעכ"פ אכילתן מצוה מדאו'. ורק מנויים לאו דאו'. ושכן מוכח במכילתא. ומ"ש התוס' (פח.) וא"ת והיאך מאכיל לקטן שלא למנויו, הרי אסור למספי ליה בידים, י"ל דבכה"ג דאיכא מצות חינוך שרי. ע"כ.

ודבריהם צ"ב, דבחי' הרשב"א והר"ן מוכח שאפי' לדבר מצוה אסור למספי ליה בידים. ונראה שהתוס' לא כתבו כן אלא במצוה כעין פסח שבשום אופן אפשר לחנכו אם לא נאכילהו שלא למנויו וכו'. ועכ"פ כל הפוסקים והמפרשים חולקים בזה על התוס'. ע"ש. וכן בקהלת יעקב אלגאזי (תוספת דרבנן ערך שה לבית אבות) כתב דס"ל להרמב"ם (פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ז), דשה לבית אבות דאו', דרחמנא רבייה למנותו עם החבורה דכתיב שה לבית וכו'. וכ"כ הרב יד דוד (פסחים פח.) וכ"כ בשו"ת ברכת יצחק (סי' ט), ושכ"כ בס' טיב גיטין.

והגאון הנצי"ב הדר תבריה לגזיזיה בספרו עמק הנצי"ב על הספרי (בהעלותך עמ' רכו), שכתב, שיותר נראה מכאן ראיה לדעת הרמב"ם דס"ל שה לבית אבות דאו', וכמ"ש הכס"מ (פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ז) בשם מהר"י קורקוס, והא דאיתא בנדרים (לו.) דשה לבית אבות לאו דאו', היינו כמו שפירש הר"ן שא"צ להמנות מה"ת, אבל אביו צריך להאכילו מה"ת. ולא כפירוש התוס' (פסחים פח.). ומדברי ר"ש ראיה גמורה לשיטת הרמב"ם והר"ן. ע"ש. וכ"כ עוד בחיבורו ברכת הנצי"ב על המכילתא (פר' בא עמ' עה) וז"ל: ומכאן ראיה לדעת הרמב"ם דס"ל שה לבית אבות דאו'. וכמ"ש הכס"מ (פ"ה ה"ז מהל' קרבן פסח), דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו, הילכך אם שחטו עליו בראשון פטור, והיינו דס"ל שה לבית מדאו'. והא דאיתא בנדרים (לו.) שה לבית אבות לאו דאו', הפירוש הוא כמ"ש הר"ן שא"צ

נח. החיוב מן התורה לאכול מצה, אינו אלא בליל פסח בלבד, שכך נאמר: בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, אבל בשאר ימי הפסח אכילת המצה היא רשות, שאם רצה אוכל מצה, ואם רצה אוכל פירות וירקות למזונו. [חוץ מימי שבת ויום טוב, שצריך לאכול סעודות היום בפת]. הילכך אין לברך "על אכילת מצה" אלא בלילה הראשונה בארץ ישראל, וב' לילות הראשונים בחוץ לארץ. אבל בשאר הימים המברך ברכה זו על המצה, ברכה לבטלה היא. והרי הוא נושא שם שמים לבטלה, ואסור לענות אחריו אמן. והנוהגים כן יש למחות בידם, שאין להם על מה שיסמוכו. ואף על פי שיש קצת מצוה באכילת המצה בכל שבעת הימים, מכל מקום לא תיקנו חז"ל לברך עליה אלא בלילה הראשון בלבד, שיש בה חיוב לאכול כזית מצה. ולכן בשאר ימי הפסח יברך רק ברכת המוציא. נח)

להמנות מה"ת, אבל אביו צריך להאכילו מה"ת, ולא כפירוש התוס' (פסחים פח.).

ומ"ש המשיב דבר הנ"ל לחלק בין קטן שיש בו חינוך מצוה, לשאר פיטורים, הנה כמה אח' כתבו שקטן בן י"ג שנים ויום א', שלא הביא שערות, וקרא ק"ש, ואח"כ הביא ב' שערות, צריך לקרות שוב ק"ש. וכמ"ש בהג' רע"א (לקונ' יום תרועה ר"ה כח.) לגבי שופר, ובישועות מלכו (ק"ש פ"ג ה"ב) לגבי ק"ש. וכ"ש שבאמת שעיקר מצות החינוך לרוה"פ מוטלת על אביו, ולא על הקטן עצמו. וכמ"ש רש"י (ברכות מח.) והרמב"ן (במלחמות פ"ג דברכות כ:. ובחי' לקידושין לא.). וכן מבואר בריטב"א והמאירי (מגילה יט:), ובר"ן (קידושין לא.). ומרן הכס"מ (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"י) כתב כן בדעת רבינו הרמב"ם, דס"ל דבקטן החיוב לחינוכו מוטל על אביו ולא על הקטן עצמו. ע"ש. וע"ע בפסקי רבינו ישעיה הראשון (מגילה יט:) שכתב, דקטן אינו מוציא י"ח מקרא מגילה, משום שאינו מחוייב בדבר, והסביר הרה"ג המו"ל שכוונת רבינו כמ"ש הרמב"ן דקטן לא מקרי בר חיובא כלל, שאין מצות חינוך עליו, אלא מצוה על אביו לחנכו. ע"ש. וכ"כ הרב תורת חיים סופר (א"ח סי' לט סק"ג) בשם מר אביו המחנה חיים (אה"ע סי' לד), שאין על קטן שום חיוב של מ"ע, ואין עליו שום עונש כשאינו מקיים מ"ע. ורק אביו מחוייב לחנכו. ע"ש. וכ"כ בספר ערך שי (א"ח סי' קפו). [טבעת המלך].

אם יש חיוב לאכול מצה בכל ימי הפסח - ובדין י"ד סעודות בחג

נח) בפסחים (קכ.) איתא, תניא כוותיה דרבא, ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך. זהו דבר שהיה בכלל, (שיום השביעי היה בכלל מה שנאמר שבעת ימים תאכל מצות), ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, יכול אף הלילה הראשון, תלמוד לומר בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה. ורש"י (דברים פרק טז) כתב, ששת ימים תאכל מצות, ובמקום אחר הוא אומר (שמות יב, טו) שבעת ימים, שבעה מן הישן וששה מן החדש. דבר אחר למד על אכילת מצה בשביעי, שאינה חובה, ומכאן אתה למד לששת ימים. שהרי שביעי בכלל היה ויצא מן הכלל ללמד, שאין אכילת מצה בו חובה אלא רשות, ולא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, מה שביעי רשות אף כולם רשות, חוץ מלילה הראשון שהכתוב קבעו חובה, שנא' בערב תאכלו מצות. ע"כ. הרי שאין חובה לאכול מצה כי אם בלילה הראשונה. וכן כתבו המכתם (סוכה כ"ז.), והארח"ח (סוכה אות לו).

וכן מבואר בדברי הרז"ה (בסוף פסחים) שכתב וז"ל: ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכין עליה כל שבעה כמו שמברכין על הסוכה כל שבעה. דהא גמרינן מהדדי דלילה הראשון חובה, ושאר הימים רשות בין במצה בין בסוכה, כדאי' בפרק הישן. ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר הימים לעמוד בלא אכילת מצה, ויהי' נזון באורז ודוחן וכל מיני פירות. משא"כ בסוכה שאינו יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים, והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה. ע"ש.

ובביאור הרב פערלא לספר המצוות לרס"ג (עשין עשה ז) העיר, דאכתי מאי פירכא היא זו,

כיון דבעצם המצוה אין שום חומר בסוכה מבמצה כלל. דבשניהם לילה הראשון חובה ושאר הימים רשות. ומאי פירכא היא זו במאי דא״א לעמוד ג׳ ימים בלא שינה, אטו משום זה המצוה חמורה יותר דנימא דדחיא שבת יותר ממצה. הרי מה שא״א לעמוד בלא שינה ג׳ ימים לא מחמת חומר המצוה הוא, אלא טבע הדברים כך הם. והרי גם במצה אם אין לפניו מה לאכול אלא חמץ או מצה, בע״כ לא יאכל אלא מצה. ואי משום דבסוכה א״א לו שלא יישן עכ״פ פעם אחת בג׳ ימים, משא״כ במצה דאפשר להזדמן לו לאכילתו דברים אחרים שאינם של חמץ ולא מצה, זה אינו, דגם בסוכה אם בסוף ג׳ ימים יזדמן שירדו גשמים או ילך בדרך או יעסוק במצוה וכיו״ב, הותר לישן אז מעט בביתו, ושוב לא יצטרך לישן בסוכתו כל ימות החג. ונמצא שאין חילוק בין מצה לסוכה. וע״ש שביאר ע״פ מאי דאמרינן (בפ״ב דסוכה) שם עלה דתנן ר״א אומר י״ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. וחכ״א אין לדבר קצבה. מ״ט דר״א תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה וכו׳. ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל וכו׳. ע״ש. הרי דבאמת היה ראוי לומר לפום פשטי׳ דקרא דסוכה כדירתו של כל השנה לכל דבר, וחייב אפי׳ לאכול בה שני פעמים בכל יום. אי לאו דאיכא למימר דגם דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, וברצונו הדבר תלוי. והשתא הא תינח לענין אכילה אבל לענין שינה דא״א לעמוד ג׳ ימים בלא שינה, ונמצא דלאו ברצונו הדבר תלוי, דבע״כ יישן בדירתו, ומינה דבסוכה ג״כ חייבהו הכתוב לישן. וחייב בקום ועשה לישן בסוכתו אפי׳ אפשר לו עכשיו לעמוד בלא שינה. דתשבו כעין תדורו בעינן, וכל דבר שמוכרח לעשות בדירתו מצוה עליו רמיא לעשותו בסוכה. ונמצא לפ״ז דשינה חמורה מאכילה. דלא אמרו בשאר הימים רשות אלא באכילה ולענין זה הו״ל סוכה ממש דומיא דמצה. אבל שינה חובה בסוכה כל שבעה. ובזה מבואר שפיר החילוק שבין סוכה למצה לענין ברכה.

ועכ״פ מבואר מדברי הרז״ה שאין שום חיוב לאכול מצה בשאר ימי החג, ולכן אין מברכים בשאר הימים על אכילת מצה, שאין מצוה באכילתה, אלא שאסור לאכול חמץ [וראה מ״ש בברכ״י (סי׳ תעה אות ו). ובדעת הרז״ה ע״ש בברכ״י, ובאבי עזרי (מצה פ״ו ה״ה)], וכמ״ש המג״א (ס״ס תרלט) בשם מהרי״ל. וראה עוד במאירי (פסחים צא: וקכ. וסוכה כז.). ובריב״ש (סי׳ קנט), ולשון העיטור (סדר ד׳ כוסות דף קלה), כי בעי למיכל מצה, ליכא עליו מ״ע דמצה, אלא לאו דבל תאכל חמץ, ואין מברכין אלאו.

בדעת הראשונים שיש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי הפסח

ואמנם בפירוש האבן עזרא (פר׳ בא יב, טו. וע״ע בראב״ע פרק כג פס׳ טו), כתב להוכיח מפשוטי המקרא שיש חיוב לאכול מצה בכל שבעת ימי הפסח. וז״ל שם: שבעת ימים מצות תאכלו, רק שבעת ימים צוה לאכול מצה, להיות זכר לאשר קרה לכם בצאתכם ממצרים וכו׳. והנה הזכיר על הפסח שבעת ימים תאכל מצות, חיוב על דרך הפשט. ע״כ. [ובאמת דאל״כ צ״ב למה כתוב בפסוק מה לאכול, ולא כתוב שבעת ימים לא תאכל חמץ. ועוד מובן לפ״ז למה כל החג נקרא בשם חג המצות].

וכ״כ הרוקח (סי׳ רצא), **האוכל מצה בחלכתה בשבעת ימי הפסח**, כאילו נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית, שנאמר מצות יאכל את שבעת הימים, שבעת ימים אין כתוב כאן, אלא שבעת הימים, אלו שבעה ימי בראשית. ומשמע שיש קיום מצוה באכילת מצה בכל שבעת ימי הפסח. (וכ״כ הגר״י ענגיל בגליוני הש״ס פסחים לח.).

גם הגר״א במעשה רב (סי׳ קפה) כתב, דמ״ש שאכילת מצה בשאר ימי הפסח, מצוה היא, אלא דלגבי הלילה הראשון שהיא חובה, קרי לה רשות בשאר ימים, וכמ״ש כיו״ב התוס׳ (ברכות כו.) גבי תפלת ערבית רשות, שאין לבטלה אלא מפני מצוה עוברת, שהרי יעקב אבינו תיקנה, ואין לבטלה בחינם. וכ״כ התוס׳ יומא (פז:). וכיו״ב בחולין (קה.) מים ראשונים מצוה, אחרונים חובה, מיתיבי מים ראשונים ואחרונים חובה אמצעיים רשות, מצוה לגבי רשות חובה קרי לה. וע״ע בתוס׳ שבת (כה: ד״ה חובה).

ולכן היה הגר״א מחבב מאד מצות אכילת מצה בכל שבעת ימי הפסח. וכ״כ בספר הכתב והקבלה (דברים טז פסוק ח), והביא ראיה לזה מהגמ׳

(פסחים כח:). ע״ש. וקדמו הפנ״י בפסחים (כח:). אך בשו״ת זכר יהוסף (סי׳ קעח) כתב להעיר על הפני יהושע, דלא משמע כן בפסחים (צא:), דבמצה מודה לת״ק דמכאן ואילך רשות. ע״ש.

ומ״מ כתב החת״ס (חיו״ד סי׳ קצא), שאפי׳ לדברי החזקוני שכתב שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, אלא שאינה חובה, אין לברך עליה ברכת ״על אכילת מצה״. ע״ש. וכן מפורש להדיא בדברי גדולי הפוסקים, שאין לברך על אכילת המצה במשך כל ימי הפסח, כמבואר בדברי הרז״ה בעל המאור (סוף פסחים). וכ״כ המהר״ם חלאוה שם. וכ״כ הרשב״א בתשובה כת״י, הובאה בברכ״י (סי׳ תעה סק״ו). [ע׳ בשו״ת הרשב״א ח״ג סי׳ רפז]. וכן כתבו בעל העיטור, המאירי, ארחות חיים (הל׳ סוכה אות לו), הכל בו (סי׳ עא), וספר המכתם (סוכה כז:).

והמהרש״ם בתשובה (ח״א סי׳ רט) נשאל על אדמו״ר אחד של חסידים שהיה נוהג לברך ברכת על אכילת מצה בכל שבעת ימי הפסח, אם יש קיום למנהגו, והשיב שאותו אדמו״ר וחסידיו, אין רוח חכמים נוחה מהם, ומצוה לבטל מנהגם, שמלבד איסור ברכה לבטלה, יש בה ג״כ הפסק בין המוציא לטעימה. והרי הם כאוכלים בלי ברכה.

גם בשו״ת דברי מלכיאל ח״ה (סי׳ קד) כתב, שהנוהגים לברך ״על אכילת מצה״ בכל ימי הפסח, בודאי שצריך לבטל מנהגם כי היא ברכה לבטלה, שאע״פ שכתב הגר״א שיש מצוה באכילתה בכל ימי הפסח, מ״מ אינה מצוה גמורה לברך עליה.

והן אמת שהרה״ג ר׳ יצחק פלאג׳י ביפ״ל (ח״ב סי׳ תעה סק״ז) הביא דברי הראב״ע שלפי הפשט יש מצוה לאכול מצה בכל ימי הפסח, וציין עוד למ״ש המג״א (סי׳ לא), שלענין תפלין גם חוה״מ יש בו אות, בפסח אכילת מצה, ובסוכות ישיבה בסוכה, וסיים ע״ז, שמטעם זה יש לברך בכל יום על אכילת מצה כמו בסוכות שמברכים לישב בסוכה בכל סעודה שסועד שם, ושוב נרגש מדברי האר״ח והכלבו שנתנו טעם ע״מ שאין מברכים על אכילת מצה בכל ז׳ ימי הפסח. ע״כ.

ותמוה דמעיקרא איך עלה על דעתו לברך על המצה כל שבעה, ודקארי לה מאי קארי לה.

ואכן השד״ח (מע׳ אכילה אות ז) כתב, שבענין אכילת מצה בשאר ימי הפסח, הדבר פשוט שאינה אכילת חובה, (וכמבואר בסוכה כז.). ובעיר מולדתי ירושלים עה״ק וסביבותיה לא ראיתי ולא שמעתי מי שבירך על אכילת מצה בכל ימי הפסח, חוץ מהלילה הראשון של פסח. וכבר אמרו בפסחים (קכ.) שהיא אכילת רשות. ומסתמות הפוסקים והרמב״ם נראה שהיא רשות לגמרי, ואינה לא חובה ולא מצוה. ואף שהחת״ס (חיו״ד סי׳ קצא) כתב בשם החזקוני שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, מ״מ הרי כתב שם שאין לברך עליה. וכן מפורש בדברי הרז״ה והרשב״א שהובאו בברכ״י (סי׳ תעה), שאין לברך על המצה אלא בלילה הא׳. וכן תפסו האחרונים. אלא שנודע לי כי בעיר הזאת יש הרבה בעלי בתים שנוהגים לברך על המצה בכל ימי הפסח וכו׳, והודעתי להם בהכרזה בכל בתי הכנסת שלא יעשו כן, כי היא ברכה לבטלה, ומנהג בטעות הוא. ואף שראיתי בספר יפ״ל שצידד לברך וכו׳, אין דעתי נוחה מזה, ועכ״פ הרי סב״ל. אך בהיות ורשום אצלי שהגר״א סובר שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, פניתי לגאוני דורינו לחוות דעתם בזה. והביא מ״ש לו המהר״ש הכהן מוילנא, בעל חשק שלמה ובנין שלמה, כי הן אמת שכתב הגר״א במעשה רב שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, אבל אין להעלות על הדעת שצריך לברך, ותמיהני שנמצאו אנשים במחנה קדשו שטעו טעות גדולה כזאת, שהדבר פשוט לכל שאין לברך, אלא דטעמא בעי דמ״ש מציצית וכו׳. עכת״ד. והניף ידו שנית בשד״ח (מע׳ חמץ ומצה סי׳ יד אות י) ואסף איש טהור דברי כמה מגאוני דורו שהסכימו שיש בזה משום ברכה לבטלה אף לסברת הגר״א. [ויש שהביאו ראיה לשי׳ זו, ממ״ש הרא״ש (כלל כג סי׳ ג) בשם הגאונים, שאין להניח תפילין בחוה״מ, משום שהוא עצמו אות, סוכה בסוכות, ומצה בפסח. ואינו מוכרח כ״כ, די״ל דהיינו שיאכל אכילתו אכילה בלא איסור חימוץ].

ביאור דעת הסוברים שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה

וז״ל ס׳ מעשה רב (סי׳ קפה): שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות, אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה. אע״פ כן מצוה מדאורייתא הוא. ע״כ. ופשט דבריו שכל שבעת הימים הוא מצוה גמורה מה״ת, רק שאין זה חיוב.

אך בחזקוני (שמות יב, יח) לפנינו איתא, יש לך דברים שאין מקבלים שכר בעשייתם ועונש כשאין עושים אותם כגון מצה מליל ראשון ואילך. ומ״מ שבעת ימים מצות תאכלו כתיב, כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים, ״קיים הפסוק הזה״ של שבעת ימים מצות תאכלו. ע״כ.

וקצת משמע דס״ל שאין בזה קיום מצוה גמורה מה״ת, שכך ניתנה המצוה מה״ת מתחילה בתורת רשות, אלא משמע דס״ל שהמצוה היא לקיים לשון הכתוב, [או רצון ה׳ שנרמז בלשון הכתוב], וזה חידוש. וצ״ע.

ובדומה לזה מצינו בריש ספר מעלות התורה לאחי הגר״א, שכתב בשם הגר״א, שכל מה שכתוב בתורה הוא מצוה, ולכן מצוות תלמוד תורה שנזכרה מאה פעמים בתורה נביאים וכתובים, מקיים בה בכל תיבה מאה מצוות עשה. ויש לבאר שאין הכוונה בזה שמקיים מ״ע ממש, רק שמצוה לקיים דבר ה׳, וכל שמקיים דבר ה׳ שנכתב בתורה נביאים וכתובים חשיב מצוה.

גם בספר פרי צדיק (שמות שושן פורים אות ב. ויקרא לפסח אות טז) כתב, שכיון דכתיב בתורה (שמות יב, טו) שבעת ימים מצות תאכלו, לכן אע״פ שדרשו (פסחים קכ.) מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, מ״מ כיון שנכתב בתורה בפירוש תאכלו, לא גרע ממה שמצינו (שם קיד:) רבא הוה מהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא, וכעי״ז איתא בסוכה (לב:). וכ״ש כאן שנכתב בפירוש בתורה ״מצות תאכלו״, שיש מצוה באכילת מצות כל שבעה ימים, אלא דמצוה לגבי חובה דלילה ראשונה רשות קרי ליה. ע״כ. ומבואר מדבריו שאין זו מצוה ממש מה״ת, רק מעשה טוב. אך לא שהתורה נתכונה לתת כאן קיום מצוה באופן של רשות, שאם ירצה יקיים מצוה כל שבעה. [ולפי שיטה זו צ״ע אם צריך ליזהר שלא לכוין לשם מצוה, כדי שלא יכנס בחשש בל תוסיף. וראה עוד בסמוך].

וע״ע בפני יהושע (פסחים כח:) על לשון הגמ׳ שם, בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, וקשה, שהרי המצוה רק בלילה הראשון. ותי׳, דצ״ל דאע״ג דאינן מצוה אלא רשות אפ״ה שייך לישנא דישנו בקום אכול מצה בכל שבעת ימים כיון דכתיב להדיא שבעת ימים תאכל עליו מצות.

ובזה יש לבאר מ״ש בברכות (יג.), כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה וי״א בלאו, שנא׳ ולא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם. ובזה ניחא קושיית האחרונים מדוע למה לא נמנה דין זה בכלל המצוות, וגם הרמב״ם ועוד השמיטוהו. ראה באורך בשו״ת יבי״א (ח״ב יור״ד סי׳ טז אות ח). וע״ש שבשו״ת פני מבין (חיו״ד סי׳ שכט) שהרמב״ם השמיט דין זה משום שאינו דבר האסור ממש רק מנהג טוב, ולא הביאו הפו׳ אלא מה שנראה להם מוכרח ע״פ הדין.

אלא שבפי׳ הריב״א עה״ת הביא דברי החזקוני בלשון אחר: פי׳ חזקו׳, יש לך דברים שמקבלים שכר עליהם בעשייתן ואין מקבלין עליהם עונש כשאין עושים, כגון מצה מלילה הראשון ואילך רשות, ומ״מ כתב באכילת הששה עשה, שנא׳ שבעת ימים מצות תאכלו, וזהו שפי׳ לפי שנא׳ ימים, כלומר אם אכל מצה כל ז׳ ימים קיים שבעת ימים מצות תאכלו, לילות מנין, כלומר אם אכל מצה כל שבעה לילות מנין שהוא ״קיים פסוק״ ומקבל שכר, ת״ל עד יום האחד ועשרים. ע״כ. וצ״ע בכוונת דבריו.

ובערוך השלחן (סי׳ תעה סי״ח) כתב, מקובלני דאע״ג דאין חובת מצה רק בלילה הראשון, מ״מ מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח כדכתיב שבעת ימים תאכלו מצות, והא דקרי ליה רשות משום דמצוה לגבי חובה רשות קרי ליה, מפני **שאין זה מצות עשה, אלא רצון ה׳ שיאכלו בני ישראל מצה כל ימי הפסח**. עכ״ל.

וע״ע בשו״ת משיב דבר (ח״ב סי׳ עז), ובמקראי קודש (פסח ח״ב סי׳ מח). ובשבי׳ הרמב״ם בזה ע׳ באבי עזרי (זמנים. בהוספות). ובאורך בשו״ת חזו״ע (ח״ב סי׳ לב).

והחת״ם (חיו״ד סי׳ קצא) צידד בדעת הרא״ש והר״ן ז״ל, דס״ל כשיטת החזקוני, שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, אע״פ שהוא רשות, ואי בעי לא אכיל כלל. ומש״ה אין מברכין כל ז׳ על מצה. מ״מ אי אכיל, מצוה קעביד. וכבר עשיתי לי סמוכים בחידושי. ע״כ. ומ״ש המג״א (ס״ס תרלט) ממהרי״ל, דמה שאין מברכין על מצה כל ז׳, משום שאין מצוה באכילתו, אלא שאין אוכל חמץ. יש לפרש שבכל ז׳ הימים אין המצוה לאכול מצה, אלא לאכול לחם שאינו חמץ. ולכן לא שייך ע״ז

ברכה על אכילת מצה. וע״ע בכלבו (סי׳ נ) דמה״ט אין מברכין על אכילת מצה כל שבעה, לפי שמכאן ואילך רשות, וזה שאוכל מצה, אינו אלא מפני שאין יכול לאכול חמץ וכו׳ להשביע רעבונו, ולא מצוה. ומקורו במכתם (סוכה כז.), ובארחות חיים (סוכה אות לו) בשם רבינו שמואל שקלי.

וראה עוד בשו״ת יחו״ד (ח״א סי׳ כב) שגם לדעת הגר״א, איננה מצוה גמורה כדי לקבוע ברכה עליה, וכמ״ש החת״ס שם, ובשו״ת דברי מלכיאל (ח״ה סי׳ קד) שאינה מצוה גמורה לברך עליה. וע״ע בשד״ח שם שקיבץ דברי הפוס׳ בזה לענין ביטול מנהג במקום שנהגו לברך על מצה כל שבעה.

אם מותר לאכול מצה לשם מצוה כל שבעת הימים ואין בזה משום בל תוסיף

ולפי שיטת הגר״א וסיעתו ניחא טפי אמאי לא מצינו להזהיר שלא לכוין לשם מ״ע מדאו׳ באכילת מצה כל ז׳ ימים, שמסתמא יש מהמון העם שחושבים שיש בזה מצוה גמורה כל שבעת הימים, ויש בזה חשש בל תוסיף. ויש לפלפל בזה.

ועיין היטב במ״ש בתוס׳ הרי״ד על הירושלמי (פאה ריש פ״א), דלשון הש״ס לגבי מצה, מה להלן לילה הראשונה חובה ושאר כל הימים רשות. וצ״ב אמאי נקט רשות, ולא פטור. ומזה מוכח שיש בזה מצוה, וכדמצינו בפסחים (צא:) בראשון חובה ובשני רשות, פי׳ שיש לנשים רשות להביא פסח שני, שאם לא נתנה לה התורה רשות אז היתה אסורה לעשות פסח שני דהוי חולין בעזרה ושלא למנויו, אלא שהתורה נתנה רשות, ואף כאן, התורה נתנה רשות לאכול כל שבעת הימים מצה ״לשם מצוה״, ובלא הרשות שנתנה תורה, היה אסור לאכול מצה לשם מצוה, רק לתיאבון, משום בל תוסיף. אלא שהתורה נתנה רשות לישראל לאכול מצה כל שבעת הימים לשם מצוה. וזה כמו שנתנה התורה רשות ליתן פאה כמה שירצה, וכן תרומה כמה שירצה, ורק חטה אחת חובה והשאר רשות. ע״כ. וכ״כ בנתיב מאיר (אישות פ״ג) לגבי פסח שני, ומצה כל שבעה.

ולפ״ז יוצא, שהכל נסמך על המצוה שאכל בלילה הראשונה, וזה כמו מצוה שאין לה שיעור, שהחיוב הוא כזית בלילה הראשון, ועל זאת יכול להוסיף כמה שרוצה. וממילא ג״כ פשוט שנפטר בברכה שאכל בלילה הראשון.

ויש מפרשים שגדר המצוה לשיטה זו, הוא באופן זה, שאם בא לאכול פת יאכל דבר שלא החמיץ, ולכן א״צ לאכול מצה שמורה לשמה וכדו׳. [וע״ע באברבנאל (שמות כג. דברים טז) שכתב, לא שתהיה אכילת המצה חובה כל ז׳, כי אין חובת אכילתה כי אם בלילה הא׳, אבל הכוונה שאם יאכל לחם כל אותם ז׳ הימים, יאכלהו מצה לא חמץ, ולזה אמר תאכל מצות כאשר צויתיך, שהנה הצווי הוא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים]. והאבנ״ז (או״ח סי׳ שעז) ה״ד הרז״ה (כו: מדפה״ר) שהק׳ למה אין מברכין על אכילת מצה כל ז׳, וש״מ שיש בזה מצוה כמו סוכה בכל ז׳ הימים. וביאר שמצוה זו היינו שאם אוכל לחם צריך שיהי׳ מצה. ולדעת מהר״ל שאם אוכל דבר הבא לידי חימוץ צריך שיהי׳ מצה. ואם אוכל עיסה שנילושה בלא מים י״א דהוי כאוכל שאר מינים, דנהי שאין עבירה מצוה נמי לא עשה. ובזה יש לבאר טעם מנהגינו שאין ללוש במי פירות לבד בלא מים, מטעם שלא לגרוע המצוה דז׳ ימים תאכלו מצות.

ובמשנ״ב (סי׳ תרלט ס״ק כד) נסתפק לדעת הגר״א שמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי הפסח כפשטיה דקרא, דהמ״ע הוא רק בערב, משא״כ אח״כ הוא רק מצוה בעלמא, האם גם בסוכות כך הדין, שמצוה לכתחלה לאכול פת כל ז׳ ימים ולברך לישב בסוכה. ע״כ.

ובחזו״ע (הל׳ סוכות עמ׳ ק) השיב ע״ד המשנ״ב, דנראה שבודאי יש מצוה בזה, שהרי הוא מברך בסעודת קבע בימי החג אקב״ו לישב בסוכה, ולכן יש מצוה באכילת פת בכל שבעת הימים. וכ״ש לפמ״ש הגר״א, שאף במצה יש מצוה באכילתה בכל שבעת ימי הפסח, א״כ שפיר איכא למילף ט״ו ט״ו מחג המצות שיש מצוה באכילת סעודה בסוכה. וכ״כ ר״ח (בסוכה כז.) וז״ל: מה חג המצות אכילת מצה בלילה הראשון חובה שנאמר בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה (פסחים קכ.), אף בחג הסוכות ישיבה כעין דירה דהיינו אכילה בסוכה, בלילה הראשון חובה, מכאן ואילך ״רשות דמצוה״. עכ״ל.

בשיטת הרמב״ם אם יש מצוה באכילת מצה כל שבעה, ובמצה עשירה

ועורכי שו״ת אול״צ ח״ג (פט״ו) כתבו לדייק כן מלשון הרמב״ם (פ״ה ה״כ) שכתב, וכן מותר ללוש העיסה במים ושמן או דבש וחלב, או לקטף בהן. וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים

בלבד, לא משום חמץ, אלא כדי שיהיה לחם עוני. וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני. ע"כ. ואמאי הוסיף הרמב"ם "וביום הראשון בלבד וכו'", והרי כבר כתב כן קודם לכן. וגם משמע ברמב"ם שבשאר ימים יש ג"כ ענין במצה, רק שא"צ לחם עוני. וז"ל הרמב"ם בפ"ו ה"א: אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות, אבל בליל ט"ו בלבד חובה. ומשמע שבשאר ימים יש בזה קיום מצוה. וס"ל להרמב"ם שמצוה זו מקיים בשאר ימים אף במצה עשירה. [וכן הביאו מהגרי"א חבר בס' יד חזקה על הגש"פ (ד"ה מצה זו) שמקיימים מצות אכילת מצה כל שבעה גם במצה עשירה. ולפ"ז גדר מצוה זו הוא שלא לאכול חמץ, ומקיים המצוה בכל מה שאוכל מה' מיני דגן שיכלו לבא לידי חימוץ ולא באו. ויש שכתבו שלדעת הגר"א קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה שייך רק בסעודות הקבועות לאדם בוקר וערב, ובשבת ג' סעודות, מה שאוכל בהם מצה ולא חמץ].

ויש שסייעו כן מדברי הרמב"ם שם (פ"ה ה"ט) שהמצות צריכים שימור כל שבעה שנא' ושמרתם, רק שאין זה מעכב אם אין חשש חמץ, ואלא שמפסיד מצות שמירה.

ובחי' הגרי"ז הלוי (פ"ו ה"ה) כתב בשי' הרמב"ם, שדין לחם עוני אינו הלכה בקיום מצות מצה בלבד, אלא הוא דין בפ"ע שצריך זכרון ללחם עוני, ועיקר דין זה הוא הלכה בלישה, שאסור ללוש מצות אחרות בלילה ראשונה מלבד לחם עוני. וע"ש עוד בפ"ה ה"כ, ובפ"ו ה"ה. ויש לפלפל בכ"ז.

האם לקיום מצוה זו צריך לחם עוני, וכזית, ולכוין לשם מצוה ועוד, בכל ז' הימים

ויש לעיין אם בשביל קיום המצוה לדעת הגר"א וסיעתו צריך דוקא מצה שמורה. [וראה במאירי (פסחים קכ.) בשם י"מ, שחובת מצה רק בלילה הא', ולכן אין מברכין עליה רק בלילה הא', ול"ד לסוכה שאע"פ שחיובה רק לילה הא' בלבד, מברכין עליה כל שבעה, משום שברכת סוכה אינה על האכילה, אלא על העיכוב, והרי השינה מכלל חובות שבה, וא"א בלא שינה, ונמצאת עכ"פ חובה, אבל מצה אפשר בבצקות של עכו"ם וסופגנין ודובשנין כל שבעה]. ויש שכתבו (ע' להגר"ש הומינר בס' עבד המלך שמות יב, יז), שהגר"א לשיטתו (הובא בח"א כלל קכא) שהחמיר להצריך מצה שמורה משעת קצירה כל ז' ימי הפסח. ואינו מוכרח.

ומרן אאמו"ר זיע"א בשנותיו האחרונות היה מקפיד לאכול בכל שבעה מצה שמורה עבודת יד, וכן נהג הגר"א קוטלר, כדי לקיים מצוה לדעת הגר"א וכמה ראשונים שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, אע"פ שהיה אוכל ג"כ כופתאות (קניידלך) מקמח מצה מבושל, שבמצה מבושלת בלא"ה אין יוצאין י"ח. (הגש"פ ארזי הלבנון).

ובשם הגרי"ש אלישיב הביאו (משנת אי"ש ליל הסדר עמ' עב) שאם רוצה לקיים מצות אכילת מצה בשבעת ימי פסח לדעת הגאון, יצטרך להקפיד לאכול את המצה כמות שהיא, ולא לאכול אותה עם גבינה ואבוקדו או ירקות וכדו'. אבל לגבי מלח אפשר לומר שזה חלק מהאוכל כיון שבא לשם טעם, ולא נחשב כאילו אוכל שני דברים. ע"כ. ויש מי שנסתפק בזה (תשוה"נ ה, קלז) אם יכול לכתחלה לאוכלו עם מאכלים אחרים. [ועוד כתב, שיתכן שלקיום מצוה באכילת מצה כל שבעה, די אפי' פחות מכזית (בתשוה"נ ח"ה סי' קלג). ועוד נסתפק, אם צריך בזה כוונה לשם מצה, דשמא למצוה קיומית א"צ כוונה לשם מצוה (שם סי' קלו). וראה בזה בסמוך. ואם צריך דוקא לחם עוני, ע"ע בנמוק"י ובחי' חת"ס (פסחים לו.)].

והגראי"ל שטיינמן בספר איילת השחר עה"ת (שמות יב, טו) חקר אם לדעת הגר"א צריך לכוין באכילת מצה כל ז' לשם מצוה, דאפי' למ"ד בעירובין (צה:) מצוות א"צ כונה, י"ל שזה דוקא במצוה חיובית, אבל במצוה קיומית אולי צריך כונה. וכן מי שאינו מצווה ועושה י"ל דאם אינו מתכוין אין כאן שום קיום מצוה. והנה בתרגום המיוחס ליב"ע בפרשת ראה (טז, ג) כתב, שבעת ימים תיכלון מצה לשמיה פטיר לחמא עניא. ולכאו' היכן יש דין לאכול מצה לשמה כל שבעה. אמנם אם נאמר שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה וס"ל שצריך לכוין לשמה א"ש. וראיה זו כבר הביא בשד"ח (ח"ח מע' חמץ ומצה סי' יד אות י).

והגראי"ל שטיינמן זצ"ל שם נקט לדבר פשוט, שהמצוה הזו היא דוקא כשאוכל כזית, וא"כ הרוצה לאכול ולקיים מצוה כל ז', צריך להקפיד לאכול כזיתים שלמים ממצה שמורה בתוך זמן שיעור אכילת פרס, אבל בלא זה הרי הוא כאוכל מאכלים אחרים, ואינו מקיים מצוה, ורק אי נימא

שיש גם מצוה בחצי שיעור (עי' מל"מ הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז) יש קיום מצוה גם באכילת חצי כזית.

והנה מ"ש רש"י לילה ראשון חובה, כוונתו לאכילת כזית אחד בלילה ראשון שהוא חובה, והנצי"ב ס"ל דבכל אכילת מצה נוספת בליל ט"ו מקיימים מ"ע דאכילת מצות. ובתוס' (פסחים קטו. ד"ה אלא מברך אמצה) כתבו שאם הי' כורך תחלה הוה אתי מרור דרבנן ומבטל למצה, ואם הי' אוכל מצה בלא מרור תחילה, כשהי' כורכן אח"כ אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן. וצ"ע דלהנצי"ב הרי גם כזית מצה השניה היא קיום מצוה דאו', וא"כ נהי דאינו מוכרח לאכול כזית השניה, מ"מ הא כשאוכלה מקיים מצוה דאורייתא ולמה יבטל את המרור. וצ"ע.

ועוד הוכיחו מהתוס' בר"ה (כח: ד"ה ומנא תימרא) שכתבו שאין בל תוסיף בעשיית המצוה ב' פעמים, וכגון באוכל בפסח כמה זיתים של מצה. ולהנצי"ב קשה, דכיון דבכל אכילת כזית נוספת יש מ"ע דאכילת מצה, מה שייך בזה בל תוסיף. ומ"מ לדעת הגר"א שיש מצוה באכילת מצה כל ז', יש ליישב דמירי אם יכוין למצוה חיובית, דבזה שייך איסור בל תוסיף, לולי סברת התוס' שבעשיית מצוה ב' פעמים ליכא משום בל תוסיף.

ויש שהעירו בזה ע"ד הרמז, שלגבי שבעת ימי המילואים כתיב (שמות כט, לה) "לחם מצות כו', ועשית לאהרן ובניו ככה וגו', שבעת ימים תמלא ידם". ובמהרש"א (ח"א פסחים קטז:) איתא, דאכילת מצה בפסח הוי כאכילת הכהן במנחה, שזה מורה על קרבתינו לעבודתו ית'. וא"כ בפסח, קרבנו השי"ת לעבודתו, וכדי למלאות ידינו בזה, נצטוינו על מצות מצה כל שבעת הימים, כמו לגבי שבעת ימי המילואים. וביחזקאל (מה, כא) כתיב, בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח, חג שבעת ימים מצות יאכל.

ומ"מ לפמ"ש בשו"ת עונג יו"ט (סי' מב), דמי שאין לו מצה משומרת לשם מצוה, יוצא י"ח במצה שאינה משומרת לשם מצוה, רק שחיסר עשה של ושמרתם את המצות, אבל קיים מ"ע דבערב תאכלו מצות, וכ"כ בשו"ת אזני יהושע (סי' א). ולפ"ז י"ל שלגבי קיום המצוה באכילת מצה בשאר הימים, לשי' הגר"א וסיעתו, די במצה שאינה שמורה לשמה, ושמא אף במצה עשירה, לפמ"ש באבנ"ז (סי' שעז אות ג) בשם המהר"ל שאם אין לו ללילה הא' של פסח רק מצה עשירה, חייב לאכול כזית ממנה, לקיים בערב תאכלו מצות, אף שאינו יכול לקיים מצות לחם עוני. [ובארץ צבי פרומר (סי' ה) כתב שהאוכל מצה שאינה שמורה בלילה הא', נחשב כמו חצי שיעור באיכות המצוה].

דברי העונג יום טוב שיש ב' מצוות באכילת מצה

וע"ע בשו"ת עונג יו"ט שם (סי' מב), דאפשר, שבמצות אכילת מצה היה רצון התורה לב' ענינים: א. שלא יאכל חמץ, ובמה שאינו מניח להחמיץ הכזית שאוכל, פורש עצמו מאיסור חמץ, ומקיים "לא תאכל חמץ", שגם זה מצוה. [כדאמרינן ישב ולא עבר עבירה מעה"כ כאילו עשה מצוה. דאין דומה מצות אכילת מצה למצות סוכה דאמרינן אמרה תורה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, דהתם היוצא מדירת קבע לא קיים פרישה מל"ת, רק מ"ע דסוכה, אבל גבי מצה קיים עשה ופרישה מל"ת]. ב. וגם שיקיים אכילת מצה. וכל דבר שאין איסורו משום ב"ת חמץ, לא קיים לא תאכל חמץ, שהרי אם היה מניחו להחמיץ ולאוכלו נמי לא הי' עובר משום חמץ, שאין איסור חל ע"א, אבל מ"ע שפיר קיים, שהרי מצה היא, שיש בכח הפת הזה להחמיץ.

ועפ"ז כתב שיש חילוק בין מצה של טבל למצה מאורז ודוחן, דמצה מאורז ודוחן כיון שאינם באים לידי חימוץ, אין על מצה כזו שם מצה כלל, דשם מצה חל רק על דבר שיש בכוחו להתחמץ ולא הניחו להחמיץ. אבל דבר שבא לידי חימוץ בטבעו, רק שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, שפיר מיקרי מצה, ומה שאין יוצאין בו, היינו משום דבעי לקיומי תרתי בל תאכל חמץ וקום אכול מצה, ובמצה של איסור אין משום בל תאכל חמץ, להכי אין יוצאין בו. אבל אה"נ דמי שאין לו אלא מצה של איסור, מחוייב לאוכלו, דאף שאינו יכול לקיים בו בל תאכל חמץ, מ"מ מצות אכילת מצה מקיים בו שפיר. ע"כ.

ובזה ביאר דברי הרמב"ם (חו"מ פ"ה ה"ח) שאמרו חכמים שצריך ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר, עד שלא

יהיה בו שום חמץ. ומשמע דושמרתם את המצות קאי אכל ימי החג. ואילו בפסחים ל״ח מבואר דקאי על המצות של הלילה הא׳. והרמב״ם ס״ל שאף שאין חיוב לאכול מצה כל ז׳, מ״מ כשאוכל דבר שיכול לבא לידי חימוץ מוזהר לשמרה שלא יחמיץ. וצ״ע דבלא״ה בכל המצוות כל שישב ולא עבר עבירה מעה״כ כאלו עשה מצוה, ול״ל להרמב״ם ללמוד כן מושמרתם את המצות. א״ו יליף מקרא שיש מצוה כשאוכל דבר הבא לידי חמץ, שישמרנה מחימוץ. ואף אנו נאמר, דגם בלילה הראשונה שיש מ״ע לאכול מצה, יש בזה ג״כ מצוה במה שאינו אוכל בחימוצו. ולכן אינו יוצא בדברים שאין בהם משום ב״ת חמץ, כיון שאין בהם מצות פרישה מן החמץ. ע״כ. [ולכאו׳ נפ״מ מזה לשי׳ הגר״א וסיעתו שיש קיום מצוה באכילת מצה כל ז׳ הימים].

וזה חידוש לדינא שלא מצאנו בפוסקים. והעונג יו״ט שם סיים, שבזה יש ליישב קושיית המפרשים על הירושלמי מדוע בכניסתם לא״י לא אכלו מצה מתבואה חדשה, ולפ הנ״ל, שפיר מקשה הירושלמי אמאי לא אכלו, ניתי עשה ונדחי ל״ת, ולמה הניחו מלקיים מ״ע דמצה, דאף שלא הי׳ בידם לקיים בלא תאכל חמץ, מ״מ מ״ע דמצה היו יכולים לקיים. ויש בזה דין חדש, דמי שאין לו אלא מצה של איסור לאו צריך לאוכלו לקיים מ״ע דמצה. עכת״ד. אכן צ״ע בזה בדברי המפרשים לגבי דברי הירושלמי הנ״ל.

אם יש מצוה בריבוי אכילת מצה בליל ט״ו

והנה כעין החקירה הנ״ל, יש לעיין גם לגבי הלילה הראשון, האם מה״ת מצות אכילת מצה נגמרת דוקא בכזית, או דילמא כל מה שמוסיף לאכול הוי מצוה גדולה יותר. ולכל הפחות בכל כזית וכזית מקיים מצוה בפני עצמה. ובפרט לשיטת הסוברים שמצות אכילת מצה היא בכל שבעת הימים, אלא שזו מצוה ואינה חובה. וע׳ בקה״י מ״ש בזה.

ובהגש״פ אמרי שפר להנצי״ב, דייק מדברי רש״י (פסחים לו.) שמקיים מצות מצה בכל כזית מצה שאוכל בליל פסח אף שכבר יצא י״ח. ולפ״ז צריך לחם עוני כל הלילה הראשון. גם לשון החינוך מצוה י׳ ושיעור אכילתן לכל הפחות וכו׳, משמע קצת שאם מוסיף לאכול זה מצוה יותר גדולה.

וכמ״ש כעין זה המהר״ל בס׳ גבורות ה׳, שכל מה שמוסיף לאכול מצה הכל עולה למצוה אחת גדולה, ותוספת מצוה. ע״ש בפרק מח, שאף שאין חיוב לאכול אלא כזית אחת, מ״מ אם אכל יותר הוי הכל אכילה של מצוה. ע״ש. ונפ״מ לגבי מצות היסבה בכל הסעודה לכתחלה. והובא בב״ח (סי׳ תעב), מדקאמר ריב״ל השמש שאכל כזית מצה בהיסבה יצא, יש ללמוד שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחלה צריך היסבה, דאע״ג דיוצא בכזית אחד, מ״מ אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף שיהא כל אכילתו במצוה, ולפיכך יש לאכול כל האכילה של מצה בהיסבה שהוא דרך חירות.

וכתב בשו״ת הר צבי (או״ח ח״א סי׳ ב) שכן משמע בפסחים (קז:), רבא הוי שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסחא, כי היכי דניגרריה לליבה דניכול מצה טפי לאורתא. ומדאמר דניכול מצה טפי מוכח שיש מצוה בתוספת האכילה. אמנם י״ל דאע״פ שאין בזה קיום מצוה מ״מ הוא בכלל הידור מצוה.

והנצי״ב בספרו מרומי שדה (חגיגה ח:) כתב, שיש ללמוד משם עיקר גדול בתורה, שאע״פ שיוצאים י״ח מצות חגיגה בבהמה אחת, מ״מ כל מה שמביא הרי הוא בכלל מצוה זו מה״ת. וזה כלל בכל דיני התורה, וכמו בענין תקיעת שופר, דאע״ג דשבות הוא ואסור לתקוע בר״ה, מ״מ כל זמן שדעתו לתקוע הוי בכלל מ״ע. וכ״ה לגבי אכילת מצה.

וכ״כ עוד בהגדת אמרי שפר, לגבי סיפור יצי״מ, שגם בכל יום יש מצות זכירת יצי״מ, ואין שיעור למצוה זו אלא שיוצאים בזכירה כל שהוא, ומ״מ אפשר להרבות הזכירה, כמו שיוצאים י״ח מצה בכזית, ואע״פ כן כל מה שאוכל לשם מצוה ה״ז מ״ע וכו׳, וא״כ אפשר להרבות בסיפור יצי״מ יותר מזמן החיוב וכו׳.

ומובא מהגאון ר׳ אליהו ברוך קמאי להוכיח מירושלמי שהובא בתוס׳ (קידושין לח.) אמאי לא אכלו מצה מחדש, ויבא עשה דבערב תאכלו מצות, וידחה ל״ת דחדש, ותירצו דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל״ת דאחר הדיבור, א״נ י״ל

נט. מה שיש נוהגים שאינם אוכלים מצה אלא בליל יום טוב ראשון של פסח, ובשאר ימי הפסח אינם אוכלים מצה מחשש שהמצה לא נאפתה כראוי, לא יפה הם עושים, ובפרט בשבת ויום טוב שחובה לאכול בהם פת. ויש להסביר להם שאף על פי שהחובה באכילת מצה היא רק בליל פסח, מכל מקום יש אומרים שיש מצוה באכילתה כל שבעה, אך אם עושים כן מטעמי בריאות, יש להקל להם. נט)

דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני. דמוכח מזה כדברי הגר״א, שיש מצוה בכל כזית.

גם בפי׳ הרידב״ז (סוכה פ״ו הי״א) כתב, דכמו בלולב שאף דיצא בו, מ״מ מצוה בעלמא איכא בנטילה כל היום, כמו כן במצה אף שיצא בכזית הראשון מ״מ מצוה איכא באכילתו כל הערב, וכן בסכין של מילה, אם מל ונשאר ציצין שאין מעכבין אם חשוב מצוה, או כיון דכבר יצא מ״ע דמילה ופסק שוב לא חשיב מצוה. או דמ״מ חשוב מצוה כל יום השמיני ובזה פשיטא במצה שכל זמן שלא פסק הוי כולה מצוה, כמו חגיגה ותרומה וכל דבר שאין שיעור למעלה ויש שיעור למטה, שכל זמן שעוסק בהפרשה הוי כולו שם תרומה ופטור.

ובזה ניחא טפי הערת המפרשים אמאי באוכל ב׳ כזייתות מצה ביחד, לא אמרינן דאתי רשות ומבטל מצוה. [וראה מ״ש בזה בדרך המלך רפפורט (הל׳ מצה פ״ר ה״ז)].

ועפ״ז יש שכתבו עצה טובה לחוש לדברי הרמב״ם וסיעתו שיש קיום מצוה באכילת חרוסת, דאפשר לקיים מצוה זו בשאר הכזייתות שאוכל בסעודה, שכולם הם בכלל המצוה של בערב תאכלו מצות (תשוה״נ ג, קלג).

ובשו״ת עונג יו״ט (סי׳ יט) כתב בתו״ד בפשיטות שממצות מצה ולולב אחר שעשה אותה, אין עוד שום מצוה בעשותה פעם שנית, ולא דמי לתפילין. אכן בהל׳ לולב הארכנו בזה והבאנו מתשובות הגאונים שי״א שיש מצוה בכל פעם שנוטל לולב.

וע״ע בחזו״א (א״ח סי׳ קכד. לדף קיט:), דיל״ע איך יתכן במצה ב׳ מקומות, והא אין איסור ב׳ מקומות אלא בכזית (פסחים מא:), ובמצה כיון דאכל כזית, המצה שאח״כ לית בהו תורת מצה של מצוה. ותי׳ בדוחק, דחיישינן דלמא אכיל חצי זית כאן וחצי זית כאן ובזה לא קיים מצות אכילת מצה, וה״נ בפסח י״ל דבב׳ מקומות לא קיים מצות אכילה כיון שאין הפסח נאכל בב׳ מקומות. ע״ש.

והסטייפלר בעל הקה״י היה מעורר את בני ביתו לכוין לשם מצוה בכל המצות שאוכלים בלילה הראשון, כיון שלדעת הנצי״ב ועוד (ע׳ באורך בקה״י סי׳ ו) כל מצה שאוכלים בליל הסדר יש בה קיום מ״ע של אכילת מצה, ולכן ראוי לכוין שכל מצה שאוכלים בסעודה תהיה לשם מצות אכילת מצה. (הגש״פ ארזי הלבנון).

לבטל המנהג שאין אוכלים מצה כל ימי הפסח זולת לילה הראשונה

נט) כבר ביארנו לעיל שמנהג העולם באכילת מצת מכונה במשך ימי החג, ורוב העם אינם חוששין למה שהחמירו בזה לפני למעלה מ־150 שנה. ואף שכמעט א״א במציאות שלא ישארו איזה פירורי עיסה בין נקבי המכונות הרבים, ואחר ששוהים זמן מה כשליש שעה או חצי שעה, נופלים שוב איזה גרגיר חמץ לתוך העיסות הבאות לאחר מכן, ע״י איזה דחיפה וכיו״ב. ומוכרחים לסמוך על הסברא שכבר נתבטלו קודם פסח, ושוב אינו חוזר וניעור בפסח. וע׳ בטור (ס״ס תנח), שהמדקדקים אופים כל מה שצריכים לפסח קודם פסח, שאם יתערב משהו מן החמץ, יתבטל קודם איסורו. וע׳ בפר״ח (ר״ס תנח). ומרן אאמו״ר כתב, דהנה הרוצה להחמיר בכל הענינים הללו, יהיה תמיד לבו נוקפו מצטמק ורע לו, שמא נכשל במשהו חמץ שנתערב מקודם הפסח, ונבול יבול. וידעתי כמה חסידים ואנשי מעשה שממעטי׳ לאכול בפסח כל מה שאפשר מטעם זה.

וישנם עוד מפריזים על המדה שאינם אוכלים אלא כזית בלילה הא׳, וכבר הכה על קדקדם בס׳ אדני פז (דכ״ו ע״ד), והובא בשו״ת חזו״ע (ס״ס לב).

וכן ראיתי להגאון ממונקאטש בס׳ נימוקי או״ח (סי׳ תעה), שכתב, שרע עליו המעשה בזה, ושכן צווח ותמה אאמו״ר הקדוש (הגהמ״ח דרכי תשובה),

ס. חייב אדם לחנך את בניו ובנותיו הקטנים באכילת מצה בליל פסח. ואם חושש שיירדמו, יאכילם מיד כזית מצה, וכן כזית מרור, אף על פי שעדיין לא סיימו את ההגדה. שקטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה. וגם יחנכו אותו בשתיית ארבע כוסות ממיץ ענבים, אם אפשר. וכל שכן שיש להקפיד מצד חינוך שהקטנים לא יישנו עד שישמעו סיפור יציאת מצרים. ס)

שפוגמים בכבוד שבת ויו"ט וחוה"מ וכו'. ע"ש. וזה פריה של החומרא הנפרזה הלזו. מפני שחששו טובא לדין דחוזר וניעור. אולם לדידן דקי"ל אינו חו"נ, נחה שקטה כל האר"ש. ומכ"ש דבכל עיסה יש להסתפק אם אירע בה תערובת, ואם ת"ל אירע בה, שמא נתבטל ואינו חו"נ. וע' בשו"ת נשמת כל חי (ס"ס טז) דבספק אין להחמיר כלל. [יבי"א ח"ב חאו"ח סי' כג ס"ק טז. שו"ת חזו"ע ח"א סי' לב].

קטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו במצות ומאכילים אותו כזית מצה

ס) הרמב"ם (בפ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"י) כתב: "הכל חייבים באכילת מצה, אפי' נשים ועבדים. קטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו במצות ומאכילים אותו כזית מצה". ומרן הכס"מ שם, הביא דברי הרמב"ן שהקטן לאו בר חיובא כלל אפי' מדרבנן, וחיוב מצות חינוך מוטל על אביו. וכתב, שכן נראה דעת רבינו הרמב"ם, שלא כתב הכל חייבים באכילת מצה אפי' נשים ועבדים וקטנים, אלא סיים שקטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו וכו', כלומר שהחיוב מוטל על אביו. ושלא כדברי הר"ן במגילה (דף יט:) שחולק על הרמב"ן. וכ"כ עוד רבינו בהלכות מגילה (פ"א ה"א): "הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים, ומחנכים את הקטנים לקרותה". ע"כ. **וראה** עוד ברמב"ם (בפ"ד מהלכות ק"ש ה"א) שכתב: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש, ומלמדים את הקטנים לקרותה בעונתה ולברך לפניה ולאחריה כדי לחנכם במצות". וכתב הלח"מ שם: "וסובר רבינו שאע"פ שהקטנים פטורים מן הדין בין מדאורייתא בין מדרבנן, מ"מ מחנכים אותם לקרותה". [ועוד ברמב"ם (בפ"ב מהלכות חגיגה ה"א): כל האנשים חייבים בראיה חוץ מחש"ו וכו'. ובהלכה ג' כתב: כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, חייב אביו להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות. ועיין בלח"מ שם].

גדר קטן היודע לאכול כזית פת, והאם אפילו כשאינו בר הבנה

ויש לדון מהו גדר קטן היודע לאכול כזית פת, האם אפי' תינוק שאינו בר הבנה. ובחיי אדם (ח"א כלל סו) כתב בסתם, שקטן היודע לנענע, חייב בלולב, וכשיכול לאכול פת, מאכילין אותו כזית מצה, וכן בכל מצוה ומצוה חייב לחנכו. והכל לפי דעת הקטן. ע"כ. ומשמע קצת שלמד שהדברים כפשוטן אפי' בקטן ממש שאינו בר הבנה.

וקצ"ע מדברי מרן הכס"מ, שכתב שמדברי הרמב"ם משמע כשי' הרמב"ן שמצות חינוך היא על האב ולא על הבן, והא דילמא שאני הכא שהרמב"ם קאי על תינוק שלא הגיע לגיל חינוך, ולכן נקט לשון מאכילין וכו', ומשמע לכאו' שאין כאן חידוש בדברי הרמב"ם לחייב גם קטן שלא הגיע בעלמא למצוות חינוך. וצ"ע.

וע"ש במ"מ שמקור הדין הוא בסוכה (מב:), קטן שיכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח, דאיש לפי אכלו כתיב, ולר"י רק אם יודע להבחין וכו', ומשמע שם שכל שיודע לעשות הדבר מחנכין אותו. וכ"כ רבינו מנוח, שכן מוכח מדין קטן האוכל כזית צלי ששוחטין עליו את הפסח, אלמא צריך לחנכו, דאל"ה איך שוחטין עליו את הפסח.

והנה בשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קפז) כתב שזה תמוה, דמה שייך ענין חינוך לתינוק כזה, שהרי גם קטן בן שנה יכול לאכול כזית פת, ומ"ש מכל שאר המצוות שחייב מדין חינוך רק כשהוא בר הבנה. ולכן פירש דאה"נ כוונת הרמב"ם רק בתינוק שהגיע לגיל שש כל אחד לפי חריפותו, כמו בשאר מצות, והרמב"ם בא להקל ולא להחמיר,

לומר שהתינוק הזה אינו חייב באכילת מצה רק אם יכול לאכול פת כמות שהוא, ולא דמי לאדם גדול, שחיובו מה״ת, ולכן אם הוא זקן או חולה, שאין יכול לאכול המצה כמות שהיא, מחוייב לדחוק עצמו לעשות טצדקי בשביל אכילת המצה, כמו לרכך אותה מעט במים. ובזה ניחא סמיכות דברי הרמב״ן שכתב דין חולה וזקן, אחרי דין חינוך קטן באכילת מצה. [ובמעשה רקח שם כתב, שהמקור לחיוב זקן וחולה שסיים הרמב״ם, הוא מקטן, דפשיטא דלא גרעי מקטן דלא בר חיובא הוא כלל].

אמנם זה חידוש, ופשט דברי הרמב״ם משמע לכאו׳ שא״צ שיגיע לגיל חינוך. רק זאת יש להסתפק אי מיירי אפי׳ שאין בו הבנה כלל, כתינוק בן שנתו, או דילמא דוקא אם יש בו קצת הבנה שיוכל לזכור רשמים מליל הסדר, ויש בזה קצת חינוך. כגון קטן בן שלש. וע״ע בשו״ת מהרי״ל דיסקין (סי׳ ז).

ואם יש לו מצות קשות, פשוט שצריך לרכך אותם בשביל התינוק, שהרי גם מצות רכות כמו פיתות כשרות לכתחלה, וגם לאחינו האשכנזים, וכמו שנתבאר בילקו״י פסח כרך ב׳ (עמ׳ תרלג).

ועכ״פ למעשה רבים אין נזהרים בזה, וגם מגדולי התורה לא הקפידו להאכיל קטנים כבן שלש באכילת כזית מצה.

וע״ע בחקרי לב (חאו״ח סי׳ סט, דף קכג ע״ג) שהביא מ״ש מהראנ״ח והכנה״ג, דגם לרמב״ם וש״פ שאסור לספות לקטנים איסור דרבנן, אינו רק בשהגיע לחינוך, ודחה החקרי לב, שאין ספק שגם דעת הרמב״ם לאסור, שהרי הקישן איסור ד״ת ואיסור דדבריהם בחד כללא, ועוד שדין החינוך הזכירו הרמב״ם לבסוף, ובדבריו הראשונים עדיין לא הזכיר דין חינוך, וסתמא משמע בכל ענין, וכ״ש למ״ש במ״א דחינוך באיסורים לדעת הרמב״ם היינו מכי ידע לאכול על דרך שכתב הרמב״ם בפ״ו מהל׳ חמץ ומצה דקטן היודע לאכול פת חייב בחינוך מצה, ומינה בחינוך לאכילת איסורים, וא״כ לפ״ז כל קטן בן ב׳ וג׳ הגיע לחינוך. עכת״ד.

גיל חינוך קטן במצוות מרור ואכילת כזית פת בליל א׳ של סוכות

ולכאורה יש להבין אמאי הרמב״ם לא כתב כן גם לגבי מרור, שאם יודע לאכול ירק, מאכילין אותו כזית מרור, וכן לגבי אכילה בלילה ראשון של סוכות. וצ״ע. ושו״ר בתשוה״נ (ח״ה סי׳ רג) שהעיר שלא שמענו שנוהגים כן להחזיק ער ילד קטן בן שנתיים שיכול לאכול כזית פת, עד אכילת המצה, וכן המפרשים לא עוררו ע״ז. ושם כתב לעיין לגבי מ״ע של אכילה בסוכה בליל א׳, מהו גיל החינוך לקטן, אם כמו מידי דאכילה שהוא מגיל שיכול לאכול כזית פת [ואפי׳ בן שנתיים], וכמבואר ברמב״ם לגבי מצה, והרי איתקשו אהדדי. או דילמא הוא מגיל חינוך, ולכאו׳ חמש שש, או מגיל שא״צ לאימו שאז חייב בסוכה, אא״כ למ״ד דבלילה הא׳ אפי׳ גשמים יורדים חייב לאכול בסוכה, אע״פ שבשאר ימים פטור משום תשבו כעין תדורו. והעלה שקטן שצריך לאמו ראוי לחנכו לאכול בסוכה בלילה ראשונה, אא״כ נימא משום דבעי כוונה, ועד בן ד׳ וה׳ אינו בר כוונה, ע״ש. [ובהגדת מוע״ז (עמ׳ קא) כתב, דיל״פ דגם הרמב״ם מודה דבעינן בר הבנה במצות מצה, אבל בלא״ה ל״ש חינוך כלל].

אך הנה דעת הרמב״ם שבמצות מצה א״צ כוונה, וכמ״ש בהל׳ מצה (פ״ו ה״ג), אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול, יצא י״ח. והקשו הראשונים, שהרי הרמב״ם פסק (בהל׳ שופר פ״ב ה״ד) שמצוות צריכות כוונה. ותי׳ הכס״מ שם (בהל׳ שופר) בשם הר״ן, שלא ראינו מי שחולק בהדיא על הדין שכפאוהו ואכל מצה, ולכן אמרינן שאני הכא שכן נהנה, וכדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים וערירות חייב. ע״כ. הרי שאפי׳ במתעסק יצא, וה״ה לגבי קטן שאין בו הבנה ששייך בזה קיום מצוה.

והמ״מ בהל׳ מצה שם כתב, שיש מי שתירץ, שכיון שהוא יודע שהלילה הוא פסח והוא חייב באכילת מצה, יצא אע״פ שלא נתכוון לצאת ונאנס באכילתה. אבל אם היה סבור שהוא חול ואכלה או שהיה סבור שאין זה מצה ואכלה לא יצא. ע״כ.

ורבינו אברהם בן הרמב״ם בשו״ת ברכת אברהם (סי׳ לד) כתב לחלק בין מצוות שקיומן בעשיית מעשה, שגוף אותה העשייה היא המצוה, כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיו״ב, שהכוונה לא מעכבת, שאע״פ שלא כיון לבו בעת העשיה, כבר קיים המצוה בעת העשיה, שגוף המצוה היא שיאכל או יטבול. אבל שופר ומגילה הואיל וגוף המצוה

שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצוה.

ומעתה יש מקום לומר שזהו החילוק בין מצות מצה לבין שאר מצוות, דמצה שאני שא"צ כוונה באכילתה, משא"כ בליל א' של סוכות, שהמצוה היא לא בעצם האכילה אלא בקיום מצות סוכה, וכיון שהתינוק לאו בר הבנה במצות סוכה, אין ענין להאכילו. וכ"ש אם בנו או בתו הקטנים כבן ג' שנים כבר נרדמו, שא"צ להעיר אותם כדי שיאכלו מצה ומרור וישתו ד' כוסות.

ובכלי חמדה (פר' נשא אות ג. ומועדים פסח סי' קיד) העיר, אמאי בסוכה (מב.) איתא זמן חינוך ללולב ולענין אכילת פסח וכו', ואילו זמן חינוך למצה לא אמרו שם. וכתב דבלאוין אין מצות חינוך ממש, ואיתקש מצה לאכילת חמץ, וממילא אין מצות חינוך במצות מצה. ע"כ. [ועוד כתב לחדש שם, דלגבי מצה לא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון שגם העוסק במצוה מוזהר באכילת חמץ, ואי' בפסחים (מג:) דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה. ושם (פקודי ג, מועדים פסח סי' קכ) כתב, דאף אי נימא דלא שייך חצי שיעור במ"ע, מ"מ במצה דאיתקש לחמץ, יש קיום גם בחצי שיעור, כיון שבחמץ מוזהר גם על חצי שיעור]. אך הדברים נסתרים מדברי הרמב"ם הנז'.

גם העירו ממ"ש בתה"ד (סי' קכה) דקטן שלא הגיע לכלל דעת כ"כ שיודע ומבין מה שמספרים לו מניסים ונפלאות ביציא"מ, שרי להאכילו מצות בער"פ, אמנם אם הגיע הקטן שיוכל להבין כדלעיל, נראה שאין להאכילו מצה. ע"כ. והובא בב"י (א"ח סי' תעא) ובהגה שם. [והגר"ז שם (אות י) ביאר, מטעם שנא' והגדת לבנך וגו' בעבור זה, פי' מצה ומרור המונחים לפניך, ואם התינוק מילא כריסו במצה איך שייך לומר בעבור זה]. ומוכח דבלילה צריך הקטן לאכול מצה.

והובא גם במנהגי מהר"ש (סי' מד): והכל חייבין במצה, אנשים נשים ותינוק שיכול לאכול כזית דגן. ואם יש זקן או חולה, צריך לשרות לו ביין ולברך מתחילה בפה"ג. וכ"כ מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה ב) בשמו, הכל חייבים אנשים נשים וטף, כגון תינוק שיוכל לאכול כזית, ואם יש זקן או חולה צריך לשרות לו ביין ולברך בתחלה, ונ"ל להחזיק ראיה להמון העם שתמוה הדין בעיניהם, דהא גבי נזיר כתיב וכל משרת ענבים לא ישתה, אלמא דגם שרוי ביין חשביה קרא שתיה. [ובשכל טוב (פ' בא פרק יב) איתא, והיכא דאיכא זקן או חולה או קטן דלא מצי למיכל מצה כמות שהיא קשה, שרו להו ואכלי להו].

ויש שהעירו שהרי הקטן אינו יודע לאכול בהיסבה, והיסבה מעכבת. אולם אינו מוכרח. וראה בחידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז) שהאריך בגדרי היסבה, אם זה דין במצה ובד' כוסות, או שזהו חיוב בפני עצמו. ועכ"פ אינו ענין לגבי קטן. ודו"ק.

וע"ע בש"ע הגר"ז (סי' תעב סכ"ה), שגיל חינוך לענין ד' כוסות, להשקותם על הסדר, הוא שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות, כגון שהן יודעים מענין קדושת יו"ט, ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון, וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציא"מ, ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני, וכן חייב לחנכם לשמוע בהמ"ז שאומרים על כוס שלישי וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס ד'. ע"כ. וכתבנו בזה לעיל בדיני ד' כוסות. [ובשם הגרי"ש אלישיב כתבו, שקטן בגיל 3 שיודע רק מה שסיפרו לו בגן, חייב אביו לספר לו סיפור יציא"מ כפי שמספרים בגן].

ויש שהעירו למ"ד בעירובין (צה:) דמצות צריכות כוונה, א"כ אמאי קטן היכול לאכול כזית מצה, צריך לחנכו באכילת מצה, הרי כיון שאינו יודע לכוין, א"כ לא קיים מצוה כלל, ומה הרגל מצוה הוא זה. וביארו, שענין חינוך הוא על חלק הגשמי שבמצוה וצריך להרגילו לעצם המעשה, וענין כוונה יחנך עצמו לכשיגדל. ויש עוד ליישב.

אם חיוב חינוך הוא על הקטן עצמו או על אביו

ובעיקר דברי מרן הכס"מ הנ"ל, שדעת הרמב"ם שהחיוב הוא על האב ולא על הבן, לכאורה יש להקשות, שהרי כתב הרמב"ם (בפ"ה מהלכות ברכות הלכה טו): "בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה וכו', בד"א בזמן שאכלו ולא שבעו שהם חייבים לברך מדברי סופרים בלבד, לפיכך

מוציאים אותם ידי חובתם קטן או אשה, אבל אם אכל ושבע שהוא חייב בברהמ"ז מה"ת, בין אשה בין קטן אין מוציאים אותם, שכל החייב בדבר מה"ת, אין מוציא אותו י"ח אלא החייב באותו הדבר מה"ת כמותו". ע"כ. ומבואר שאם הגדול לא אכל כדי שביעה אלא כזית שהוא שיעור דרבנן, הקטן מוציא אותו י"ח. ואם איתא שהקטן אינו מחוייב בדבר אפי' מדרבנן, היאך מוציאו י"ח. וכבר כתב הרמב"ן לשיטתו שהקטן אינו מחוייב אפי' מדרבנן, דההיא דבן מברך לאביו, בגדול מיירי, אבל קטן אינו מוציאו כלל. ותירוץ זה לא יכון אליבא דהרמב"ם שמפורש בדבריו שגם קטן מוציא לאביו כשאכל שיעור דרבנן. [גם לא יתכן לומר שדעת הרמב"ם כדברי התוס' מגילה (יט:), שהרי מוכח מדברי הרמב"ם שאפי' גם אם הקטן לא אכל אלא כזית יכול להוציא את הגדול שאכל כזית, ואתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. וכן הוכיח במישור הגר"י טייב בספר ווי העמודים (סי' כד אות ט) מדברי הרמב"ם הנ"ל].

וקושיא זו תיפול גם על רש"י שסובר שקטן מוציא את אביו י"ח ברהמ"ז כשאכל האב שיעור דרבנן, שמכיון שאינו חייב אף מדרבנן היאך מוציאו י"ח. (וכן הקשו התוס' ברכות מח:).

וצ"ל דס"ל כמ"ש התוס' ברכות (טו.): "ואם תאמר, מאי טעמא דרבנן דפסלי קטן (להוציא אחרים י"ח מקרא מגילה), והא מקרא מגילה מדרבנן, וקטן שהגיע לחינוך חייב מדרבנן כגדול, ואמרינן (שם כ:) שקטן מוציא את אביו י"ח בהמ"ז כשאכל שיעורא דרבנן, וי"ל דשאני בהמ"ז שהחיוב באכילת כזית הוא חומרא יתרה ביותר, הילכך בקל נפטרים ממנה, וכדאמרינן (לקמן כ:) והם החמירו על עצמם עד כזית עד כביצה. אי נמי שאני מגילה דהו"ל תרי דרבנן ולא מפיק חד דרבנן וכו'. (וכ"כ בתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש שם).

ונראה, דלתירוץ הראשון של התוס', גם אם הקטן פטור לגמרי אף מדרבנן, ומצות החינוך על האב דוקא, מ"מ יכול להוציא את הגדול בשיעורא דרבנן. ואזלי התוס' לשיטתייהו בעירובין (צו:) שכתבו, ומיהו י"ל שאפי' רשות יכול להוציא בר חיוב דרבנן, כההיא דברכות (כ:) שקטן מברך לאביו. ע"ש. וכ"כ התוס' (ראש השנה לג.). וכ"כ האו"ז ח"ב (סי' רסו). ולפ"ז י"ל כן גם לרש"י והרמב"ם שסוברים באמת שמצות חינוך היא על האב, ואילו הקטן פטור לגמרי אף מדרבנן, מ"מ בברהמ"ז בשיעורא דרבנן הקילו חכמים.

ויש לתת קצת טעם לזה, **שמצד מצות החינוך שעל האב, נמשך קצת מצוה על הבן שהגיע לחינוך,** שמשתף פעולה עם האב בקיום המצוה, וכמ"ש כיו"ב הר"ן (ריש פרק ב דקידושין), שאע"פ שהאשה פטורה ממצות פריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו, ולהכי אמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה. ע"ש. (וכן הוא בתשובת הר"ן סי' לב). ומטעם זה הכלה צריכה לטעום מהיין, שהרי הרב מסדר הקידושין מכוין בברכתו גם על הכלה, הן למ"ד דברכת האירוסין הויא ברכת המצוות, והן למ"ד דהויא ברכת השבח, האשה שייכת בזה משום שמסייעת למצוה זו.

ומעתה הכי נמי נימא בנ"ד, דמכח מצות חינוך שא"א בלעדי הקטן עצמו, נמשכת אליו מצוה כשמסייע לאביו לעשות המצוה, ולשמוע בקולו. ולכן יכול להוציא את אביו י"ח בהמ"ז בשיעורא דרבנן. ומ"מ בשאר מצות לא התירו.

ובספר משנת יעקב (פ"ד מהל' ק"ש) כתב, דבדוקא כתב כן הרמב"ם, דבעלמא חובת החינוך היא על הבן, דהקטן עצמו מתחייב לקיים המצוות, וכמ"ש הרמב"ם לענין ציצית, סוכה ולולב. אבל גבי ק"ש ותפילין החובה היא רק על האב, והוא ע"פ המבואר בירושלמי (פ"ג ה"ג) קטנים מנין, שנאמר למען תהיה תורת ה' בפיך בשעה שהוא תדיר בה. ופירש בפני משה, דקטן אינו יכול להיות תדיר בתפילין לפי שאינו יכול לשמור גופו, והואיל ופטור לחנכו מתפילין פטור נמי מק"ש מהאי טעמא שאינו מצוי תדיר אצל אביו לחנכו בזמן ק"ש שחרית וערבית. [וצ"ל דאסמכתא הוא, שהרי מה"ת בלא"ה קטן פטור מן המצות]. ומחמת הך אסמכתא לא חייבו הקטן בעצמו, ולכן כתב בלשון ומחנכין, ומלמדין וכו'. אלא דאכתי קשה ממזוזה. וראה עוד בזה בס' משנת יעבץ (מועדים, סי' ע' אות ד).

והנה זה לשון הרמב"ם (מגילה פ"א ה"א): הכל חייבים בקריאתה, אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים, ומחנכין את הקטנים לקרותה. ע"כ. והעירו בזה. א. אמאי הוצרך הרמב"ם לומר שיש דין חינוך במגילה, דמ"ש מכל המצוות שיש בהם חובת חינוך לקטנים. ב. ועוד, למה לא נקט הרמב"ם לשון חיוב בקטנים, אלא כתב מחנכין.

ובמשנה (סוכה מב.) איתא, דקטן היודע לנענע חייב בלולב.

ובשו"ת אול"צ ח"ב (הערות פרק יג אות ז בהערות) כתב לחדש בד' הרמב"ם, דר"ל שרק יש להרגילם לזה, אבל אינו חיוב גמור. ולשון הרמב"ם (בהל' ק"ש) נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש, ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה, ומברכין לפניה ואחריה, כדי לחנכן במצוות. ע"כ. הרי שפסק דקטנים פטורים מק"ש, וכמ"ש רש"י (ברכות כ.) מטעם שאין האב מצוי אצלם בשעת ק"ש, ואפ"ה כתב שמלמדין אותם לקרותה, כיון שאין זה לשון חיוב, משא"כ במקום שחייבים כתב הרמב"ם לשון חיוב, וכמו לגבי בהמ"ז (הל' ברכות פ"ה ה"א) הקטנים חייבים בבהמ"ז מד"ס כדי לחנכן במצוות. ולכן נראה שבזה רצה ליישב קושית התוס', למה אינם יכולים להוציא אחרים י"ח, ותירץ משום שאין חייבים ממש בקריאת המגילה, אלא שצריכים להרגילם לזה. ומדברי הרמב"ם שלא תירץ כהתוס', נראה שסובר שאף תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, והרי ידוע שבני ספרד אזלי תמיד בתר שיטת הרמב"ם, וא"כ ה"ה לנ"ד, שאף קטן שלא אכל כדי שביעה מוציא גדול שלא אכל כדי שביעה. ע"כ.

אולם אחה"מ יש להעיר, דמנ"ל לחדש כן שחכמים לא חייבו את הקטנים במצות מקרא מגילה, רק אמרו שיש להרגילם בכך ולעולם אינו חיוב גמור. ומדברי כל הפוס' לא משמע כן. ואע"פ שבודאי ראו דברי הרמב"ם, לא הוציאו דין זה מלשון הרמב"ם.

ועוד, שהרי כיו"ב כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ו ה"י): "הכל חייבים באכילת מצה, אפי' נשים ועבדים. קטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו במצות ומאכילים אותו כזית מצה". וכתב מרן בכס"מ שם, שהקטן לאו בר חיובא כלל אפי' מדרבנן, וחיוב מצות חינוך מוטל על אביו, וכמ"ש הרמב"ן, וכן נראה דעת רבינו הרמב"ם, שלא כתב הכל חייבים באכילת מצה אפי' נשים ועבדים וקטנים, אלא סיים שקטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו וכו', כלומר שהחיוב מוטל על אביו. ושלא כדברי הר"ן במגילה (יט:) שחולק על הרמב"ן, וכ"כ עוד רבינו בהלכות מגילה (פ"א הלכה א): "הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים, ומחנכים את הקטנים לקרותה". ע"כ. וכבר הזכרנו את לשון הרמב"ם (בהלכות קריאת שמע) שכתב: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש, ומלמדים את הקטנים לקרותה בעונתה ולברך לפניה ולאחריה כדי לחנכם במצות". וכתב הלח"מ שם: "וסובר רבינו דאף שהקטנים פטורים מן הדין בין מדאורייתא בין מדרבנן, מ"מ מחנכים אותם לקרותה".

הרי להדיא מדברי מרן בכס"מ, שלמד בדברי הרמב"ם שגם במגילה יש מצוות חינוך כמו בכל המצוות, אלא שס"ל להרמב"ם שאף בעלמא מצוות חינוך היא על האב ולא על הבן, ולכן נקט שמחנכין את הקטנים לקרותה. ואמאי לחלוק על מרן בביאור דברי הרמב"ם. ובפרט שכאשר זרח שמשו של מרן, הניחו הוראות הרמב"ם או הרי"ף או הרא"ש, וקיבלו כולם את הוראות מרן. כעדות כל האחרונים מדורי דורות, וכ"ש כאן שמרן מפרש דברי הרמב"ם.

ואין לומר שלא קיבלו דברי מרן רק בש"ע ולא בב"י או עכ"פ לא במ"ש בכס"מ, שהרי הטעם שקבלו הוראות מרן אינו מחמת שחיבור הש"ע נתפשט בכל גבול ישראל וממילא נתקבל, אלא מחמת הגברא, שמרן היה גדול הדורות וביטלו דעתם לדעת מרן לקבל הוראותיו, וקיבלו את מרן ל"רב" עליהם. ומאתים רבנים נתאספו לבטל דעתם לדעתו של מרן לקבל הוראותיו, וגם אחר כמה דורות חזרו וחיזקו הסכמה זו על כל בני ספרד. ולפ"ז אין טעם לחלק בין מ"ש בש"ע לבין מ"ש בשאר חיבוריו. וכשם שבהוראות הרמב"ם לא מחלקים בין מ"ש בספר משנה תורה לבין מ"ש בתשובה. הגע בעצמך, לא שמענו שיוצאי בבל שבדור הקודם הלכו כולו לאורו של הגרי"ח זיע"א, עשו חילוקים שלא מקבלים רק מ"ש בבא"ח, אבל מ"ש בשאר חיבוריו כמו שו"ת רב פעלים, ושו"ת רב ברכות ועוד, אינם מוכנים לקבל.

ועוד, דאף בלא קבלת הוראות מרן, מי שם פה לחלוק על מרן. ואם מרן מפרש כך את דברי הרמב"ם, בודאי שכך יש לנו לנקוט, וא"א לפרש דברי הרמב"ם אחרת, ולהוציא מזה דינים. וחכ"א רצה לומר שכאשר לומדים רמב"ם [או שאר ראשונים], אם יש לנו ביאור אחר ברמב"ם, נחשב שיש כאן רמב"ם נגד הכס"מ, ולכן יכולים לסמוך ע"ז, כיון שאנחנו מבינים שכך היא דעת הרמב"ם. אך א"צ לומר שאין בסברא זו לא טעם ולא ריח.

וראוי להביא מ״ש מרן הב״י זיע״א בספר תשובותיו. דהנה בשו״ת המבי״ט (ח״א סי׳ כח) כתב בנידונו בתו״ד, שכיון שקבלנו הוראות הרמב״ם ומדברי הרמב״ם נראה דס״ל כדעת הגאונים, כך יש לנהוג. ואף שהריב״ש ביאר אחרת בדברי הרמב״ם, כתב המבי״ט: ״וגם כי איני כדאי לסור מדברי הריב״ש ז״ל כ״ש לחלוק עליהם, נראה לומר כי הרמב״ם סובר כהבנת הגאונים וכו׳״. ומרן בשו״ת ב״י (דיני כתובה סי׳ ב) הביא דברי המבי״ט הנז׳, וכתב על כך בזה״ל: ״הרואה דברי הריב״ש מבאר דברי הרמב״ם וכותב בפירוש שאם אין וכו׳, איך ימלאנו לבו לחלוק עליו ולומר לא כי אלא וכו׳, ואפי׳ אם היה מוצא סתירה לביאור הריב״ש היה לו לחשוד שכלו ולא לחלוק עליו, כי תלמידי הריב״ש אנו ומימיו אנו שותים, ומי כמוהו מורה רב גדול בישראל, והלואי נוכל להבין דבריו ולירד לעומקן, ק״ו לחלוק עליהם. ואיך יעלה על הדעת ושום לב אדם בזה״ז לחלוק עליו אפי׳ להלכה, כ״ש לעשות מעשה נגד דבריו, ולא עוד אלא לכתבו על ספר, באמת רע עלי המעשה, כי על כן תפוג תורה, ועל דבר זה ידוו כל הדווים וכו׳״.

והרי המבי״ט היה סמוך לדורות הראשונים, ורק ביאר דברי הרמב״ם שקבלנו הוראותיו באופן אחר ממ״ש הריב״ש בתשובותיו, ואע״פ כן מרן הב״י כתב להעיר ע״ז. ומרן לא נשא פנים לעמיתו בהלכה, והשיב על כך בתוקף, שחובתינו לבטל דעתינו מפני הגדולים ממנו אפי׳ כמה דורות שלפנינו, ואפי׳ במקום שרק בא לפרש אחרת בדברי הגדולים.

ובדורו של מרן עדיין לא היה מקובל חילוק תקופות של ראשונים ואחרונים בבירור, ולא היה הפרש גדול בין הדורות. הריב״ש, נולד בשנת ה״א פ״ו, ונפטר בשנת ה״א קס״ח. ומרן נולד בשנת ה״א רמ״ח ונפטר בשנת ה״א של״ה. והמבי״ט נולד בשנת ה״א ר״ס ונפטר בשנת ה״א ש״מ.

נמצא שמרן נולד 80 שנה אחרי הריב״ש, ואע״פ כן אמר שיש לנו לבטל דעתינו בפניו. וכ״ש אנו שלא נוכל לחלוק על מרן בביאור דברי הרמב״ם.

וז״ל מרן אאמו״ר זיע״א בספר חזו״ע ברכות: והן עתה נדפס מחדש ספר הכי קרא שמו ״כולו מחמדים״ לאברך אחד תלמידו של האול״צ, וכתב שם, שהקשה לרבו מדברי מרן הב״י (ס״ס רד) הנ״ל, שמפורש שאפי׳ הם ״כתושים ביותר״ מברך עליהם בפה״ע. והשיב לתרץ על קושיתו, שאנו לא קבלנו הבנת הב״י אלא רק הפסק בש״ע. א״נ לא קבלנו הוראות מרן שבב״י אלא רק מה שפסק בש״ע. וע״פ זה פסק בספר הנ״ל לברך שהכל. ע״ש. וזה תמוה לחלוק על הבנת הב״י סתם כך. ושני התירוצים אינם נכונים, ובנפול היסוד נפל הבנין, התירוץ הראשון, אינו נכון כלל, ופוק חזי מ״ש בשו״ת שער אשר קובו (חלק חו״מ ר״ס כג), בנידונו שיש מחלוקת פוסקים בכוונת דברי הרמב״ם, וכתב, שאין המוחזק יכול לומר קי״ל כפירוש השני בדעת הרמב״ם. מכיון שמרן הב״י הבין בכוונת הרמב״ם שקודם שנשבע לא חשיב גמר דין, ואנן אתכא דמרן סמכינן, ולא אמרינן קים לי נגד מרן. וכ״ש כאן שמרן בש״ע פסק כד׳ הרמב״ם כהוייתן, ובודאי שכוונתו ע״פ פירושו בב״י בדעת הרמב״ם. ע״כ. וכ״כ בשו״ת תעלומות לב (ח״ג דף קח ע״ג). ואף כאן שכתב מרן בש״ע (סי׳ רב) לשון הרמב״ם בודאי שכוונתו כמ״ש בספרו הגדול ב״י בדעת הרמב״ם, שאפי׳ נתרסקו לגמרי, ברכתם בפה״ע. ואתכא דמרן סמכינן.

גם מ״ש שלא קיבלנו הוראות מרן בב״י, ליתא, ואשתמיט מיניה מ״ש הגאון רבי פתחיה בירדוגו בשו״ת נופת צופים (דף ד ע״ד) בשם מהר״י בן עטר, שאנו קבלנו הוראות מרן גם במ״ש בספרו ב״י, ושגם ע״ז אמרו לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו. ושכן הסכים מהר״י בן צור. ע״כ. וכ״כ כ״ז בשו״ת ויאמר יצחק (חו״מ דף רט ע״ג).

וז״ל מרן החיד״א בברכ״י (חו״מ סי׳ כה אות כה):

״באר״י ובמצרים וגלילותיה שנהגו לפסוק כפסקי מרן, לא זו בלבד שיש לפסוק כמו שפסק מרן בב״י, או בש״ע, אלא גם כמו שפסק בתשובותיו, כדמוכח בשו״ת משאת משה ח״ב (חו״מ סי׳ יב). וכ״ד מורי הרב בתשובה. ע״כ.

והראש״ל בשו״ת חקרי לב (חאו״ח סי׳ נד) כתב, שדברי מרן בב״י הם עיקר יותר מדבריו בש״ע. ואף שבשו״ת יוסף אומץ (סי׳ סט) פקפק בדבריו, זהו דוקא במקום שמרן בש״ע כתב היפך ממ״ש בב״י. אבל מה שמבואר בב״י, ולא כתב מרן בש״ע היפך מ״ש בב״י בודאי דהכי נקטינן.

סא. קטן שנעשה בר מצוה בליל ב׳ של פסח, ואין לו רק כזית מצה מצומצם, יש אומרים שישאיר את המצה לאוכלה בליל שני יגדיל ויהיה בר מצוה. ויש אומרים דכיון דממה נפשך הוא מדרבנן, יאכל המצה בלילה הראשון ויקיים המצוה מדין חינוך. וראשון נראה עיקר. סא)

סב. מי שיש לו שתי כזייתות מצה, אחת עבורו ואחד עבור בנו הקטן, ובא לפניו חבירו שמחוייב במצוה מן התורה, ומבקש את הכזית מצה השניה, יש אומרים שיעדיף ליתנה לבנו הקטן, שהוא מחוייב בחינוכו מעיקר החיוב שלו, שהאב חייב לחנך את בנו, ולא לחבירו שאין זה רק מתורת ערבות. ויש אומרים שיתן לחבירו כיון שהוא גדול ומחוייב במצוה מן התורה. וכן נראה עיקר. ואם יש לו כזית מצת מכונה, יתן אותה לבנו, ולחבירו יתן כזית מצת עבודת יד. סב)

וכ״כ להדיא בשו״ת רב פעלים ח״ב (חאה״ע סי׳ יד דף פה ע״ד). וכ״ש כאן שגם בש״ע תפס כלשונו בב״י.

וכ״כ בשו״ת בית דינו של שלמה (חיו״ד סי׳ יב) שאנו קבלנו עלינו דברי מרן גם במ״ש בב״י, ואפי׳ השמיטו מהש״ע.

גם מהר״ש אבן דנאן בשו״ת אשר לשלמה (ס״ס ח) כתב, שאנו אין לנו אלא מ״ש מרן בב״י (יו״ד ס״ס נז) בשם מצאתי כתוב, אף שלא הובא בש״ע.

וע״ע בשו״ת אהלי יעקב למהריק״ש (סי׳ קיג) בתשובה למהר״א נרבוני שכתב, והגאון מרן מהריק״א הביא סברא זו בב״י, ואין ספק דהכי ס״ל, מדלא פליג עליה. ע״כ. וכ״כ בשו״ת זרע אמת (חיו״ד סי׳ יז), שאם מרן בב״י הביא סברא אחת ולא כתב חולק עליה, משמע דהכי ס״ל. והכי נקטינן. ע״ש. וכ״ש כאן שהכל דברי מרן הב״י. [חלק מהדברים ע״פ המבואר בחזו״ע פסח עמ׳ קנז, ובמהדורת תשס״ג עמ׳ סה. ובשו״ת יבי״א ח״ט או״ח סי׳ קח אות צ].

קטן שנעשה בר מצוה בליל ב׳ של פסח, ואין לו רק כזית מצה מצומצם

סא) ע׳ בשו״ת חלקת יעקב (חאו״ח סי׳ רה) שחקר בזה, דשמא יאכל המצה בלילה הראשונה בעת שחיוב המצוה לעלמא הוא דאורייתא, ורק הוא בעצמו מדרבנן משום חינוך, או דילמא יאכלנו בליל שני שאז הוא בר חיוב מה״ת, ואף שהמצוה בעצמה רק דרבנן. ע״ש. ונראה דכיון שלדעת רוב הראשונים מצות חינוך היא על האב ולא על הבן, כמו שנתבאר בהערה הנ״ל, נמצא שאם יאכל את המצה בלילה הראשונה לא יקיים בעצמו מצוה גמורה, אבל אם יאכל בלילה השני אף שיו״ט שני הוא מדרבנן, מ״מ הוא עצמו מקיים המצוה. ואינה מצוה המוטלת על אביו לחנכו.

מי שיש לו שתי כזייתות מצה, אחת עבורו ואחד עבור בנו הקטן ולחבירו אין

סב) הכי מסתברא. וזה דלא כמ״ש בשם הגרי״ש אלישיב (ימי הפסח שכטר עמ׳ פה. חשוקי חמד סוכה מו:) שאדם שיש לו בביתו בליל הסדר אורח ובנו הקטן, ויש לו רק ב׳ כזייתים, שהאחד יאכלנו בעצמו, והכזית השני יתן לאחר, שעדיף ליתנו לבנו הקטן שחייב בו במצות חינוך, משא״כ לתת לאורח שהוא רק מדין ערבות. וכמו בהלואה שנפרעין מן הלוה תחלה, וגם כאן החיוב של בנו הוא חיוב עצמי שלו, משא״כ החיוב עבור חבירו שהוא רק מדין ערבות. ועוד שמצוה שלו דרבנן, עדיפא על מצוה דרבנן של חבירו. ע״כ. והארכנו בזה במק״א לגבי מצות סוכה, כגון במקום שיש רק סוכה קטנה ואין מקום לכולם לישון בסוכה. ראה בילקו״י הלכות סוכה.

סימן תעג - דיני אכילת מרור

מרור

א. יקח כזית מרור וישקענו מקצתו בחרוסת, והמחמיר לשקעו כולו בחרוסת תבוא עליו ברכה. אבל לא ישהנו בתוכו, כדי שלא יתבטל טעם מרירותו, ולכן צריך גם כן לנער את החרוסת מעליו, ויברך "על אכילת מרור", ויאכלנו בלא היסבה.א)

אין חיוב לשקע את המרור כולו בחרוסת וכן המנהג

א) הנה הטור (סי' תפו) כתב שישקענו כולו בחרוסת, ומרן בב"י העיר ע"ז, כבר כתבתי לעיל (בסי' תעה) דבגמ' דחינן להא דרב פפא שצריך לשקע כל המרור בחרוסת, ושאף הפוסקים [ומכללם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש] לא כתבוהו, ומשום דס"ל דכיון דדחי לה הש"ס דלא בעי לשקועי כוליה, וקפא מריחא מיית, לא קי"ל כרב פפא, אבל הרוקח הביא להא דרב פפא, ולכן כתבו גם רבינו הטור. וכתב הב"ח דס"ל לרבינו הטור, דאף דדחי ליה הש"ס, אפ"ה לא שבקינן פשיטותא דרב פפא מקמי דיחויא בעלמא בלשון דילמא. וכ"כ הרוקח. ע"כ. וכ"כ בחי' הגהות מהרל"ח שם. וכ"פ מרן בש"ע שם בזה"ל: "ואח"כ יקח כזית מרור, וישקענו כולו בחרוסת, ולא ישהנו בתוכו שלא יבטל טעם מרירותו, ומטעם זה צריך ג"כ לנער החרוסת מעליו".

אולם אין המנהג כן אלא לשקע מקצתו. וכ"כ הפר"ח, שאנו סומכים בזה על שלשת עמודי ההוראה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שסוברים כן. ועוד שאין הקפא הזה מצוי בינינו, ואף מרן הש"ע לא כתב כן דרך חיוב, אלא לרווחא דמילתא ומהיות טוב, וכמ"ש בב"י (סי' תעה, וסי' תפו) שהפוסקים לא כתבו להא דר"פ. וא"כ מ"ש מרן בש"ע הוא על צד היותר טוב, ולאו מדינא. וכ"כ בספר שלחן גבוה (סי' תעה סק"י) שהמנהג שלא לשקעו כולו אלא מקצתו, ושמנהג זה מכוון להלכה ע"פ שיטת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ע"ש. וכ"כ בספר ארץ חיים שכן המנהג לטבל מקצתו בלבד. וכן מנהגינו. ומיהו המחמיר תבוא עליו ברכה. [ובאול"צ ח"ג (פט"ו אות יט) כתב, שיש לנהוג כמ"ש מרן בש"ע לשקע את כל המרור מראשו לסופו בחרוסת. אולם העיקר למעשה שדי להטביל את ראש החסא, ודי בזה].

[**וע"ש** בשלחן גבוה, שאחר שהביא מ"ש מרן הב"י שם, כתב, ומנהגינו שלא לשקעו כולו בחרוסת, אלא מקצתו, ואפשר שפשט המנהג על פי דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שהשמיטו הא דרב פפא. ומ"מ צריך לשקע מקצתו, שאל"כ חרוסת למאי אתא, וכן מוכח מדאמרינן "וקפא מריחא מיית". ואם לא נגע ולא פגע מקצת המרור בחרוסת, מהיכן מיית הקפא, אלא לאו כדאמרן, שאף לדחיית הגמרא צריך לשקע מקצתו. ע"כ. ותימה, דתיפוק ליה דאנן קיי"ל כר"א בר צדוק דאמר חרוסת מצוה, וא"כ בודאי שצריך לטבל מקצת המרור בחרוסת לקיים המצוה, זכר לתפוח וזכר לטיט ולתבן. גם יש להעיר על מה שסיים השלחן גבוה, שאחר שהביא דברי הפר"ח בזה, כתב לתמוה עליו, שדבריו צ"ע שסותרים מרישא לסיפא, דבתחלה כתב ואנו לא נהגנו לשקעו כולו בחרוסת, משמע שעכ"פ משקע מקצתו, ואילו בסיפא כתב ומה שאנו מביאים חרוסת על השלחן הוא משום מצוה וכו', משמע דלא משקע המרור בחרוסת כלל אפי' מקצתו, וקשיא רישא לסיפא. וצ"ע. ע"כ. ולק"מ, שפשוט שכוונת הפר"ח שאנו מביאים החרוסת על השלחן לטבל בו המרור, ור"ל מקצתו, והיינו משום מצוה כר"א בר צדוק].

והטור הביא מרבינו יונה שצריך לנער החרוסת מן המרור, (וכן הוא בסדר פסח לרבינו יונה שנדפס בקובץ ספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ עמוד ערה). **ומרן** הב"י (סי' תעה) הביא מהאגור בשם מהר"י מולין, שהכריכה שעושים זכר למקדש כהלל, יש לטבל החזרת בחרוסת ולאכול עם החרוסת, אבל באכילת מרור יטבל החזרת בחרוסת, וינענע החזרת מן החרוסת שלא יבטל טעמו. עכ"ל. [ומבואר שבכריכה א"צ לנער החרוסת. וי"ל שדברי מהר"י מולין מיירי בכריכה בזה"ז, שכבר יצאו י"ח מצה ומרור, שאכלו כבר כל אחד מהם בפני עצמו. שו"ת חזו"ע (סי' לט עמ' תשכד). חזו"ע פסח מהדורת תשס"ג, עמוד פט].

ב. מי שאכל מרור בהיסבה, אף שלא היה צריך לעשות כן, מכל מקום יצא ידי חובת מרור, ואין צריך לאכול שוב כזית מרור בלא היסבה. ב)

כיצד מנער החרוסת מעל המרור ואין לחוש בזה משום בורר

והנה יש שהעירו בניעור החרוסת שיש בזה משום בורר בשבת [וכה"ג יש לדון לגבי מי שטבל פתו במלח, ורוצה לנערה קצת מן המלח]. וראה מ"ש בילקו"י (שבת ג' שיט הערה נב), שיש לחקור מה חשיב דבר המתברר, אם הדבר שנשאר בידו הוא הדבר המתברר, או מה שנופל ויוצא לחוץ. ודעת הגר"ז דמה שבידו חשיב דבר הנברר. אך בש"ע (שיט, יד) ועוד אח' משמע דמה שמוציא מידו הוא הדבר המתברר, וכשעושה לאלתר שרי, ע"ש במג"א (שם ס"ק טו). וגם בדעת הח"א (כלל טז ס"ט) י"ל כן, ודלא כמ"ש בשו"ת אול"צ (ח"א סי' כז) במח' המג"א והח"א ונקט שם לחומרא. ונפ"מ מזה לגבי מילחיה שיש בה גרגירי אורז, דאי נימא כדעת הגר"ז, א"כ כאן שנשאר בידו האורז עם המלח, והמלח היוצא לחוץ חשיב כאוכל, נמצא כבורר פסולת מתוך אוכל שאסור אפי' לאלתר. אך לדעת רוב האח' יש להקל. וגם יש לצרף דכיון שנשאר בידו עם האורז גם מלח, לא חשיב כבורר פסולת מהאוכל, אחר שלא התכוין לברור את כל האוכל מהפסולת. ודמי לזבוב שנפל לכוס שכתבו האח' שיקח קצת מן המשקה עמהם. וא"כ גם בנ"ד מאחר ונשאר בידו פסולת ואוכל, אי"ז בכלל מלאכת בורר. והסכים עמנו מרן אאמו"ר זיע"א. ודלא כמ"ש בשש"כ (פ"ג אות ס) להחמיר במלחיה שיש בה אורז, דשמא חשיב כבורר בכלי. שהרי כלי זה אינו מיועד לברירה. ועוד, דכשאינו בורר מהמילחיה שיעור גרוגרת, הו"ל חצי שיעור, וי"א דבאיסורי שבת לא שייך לאסור חצי שיעור. וכתב בפמ"ג (סי' שטו מש"ז אות ח) דלפ"ז במלאכה דרבנן חצי שיעור מותר גמור. ושמא כדעת ההשלמה שמתיר לברור בקנון ותמחוי אוכל מתוך פסולת לאלתר. ומכל זה יש לדון להקל גם בנ"ד.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' א) נשאל, כיצד מנער את החרוסת מעל המרור וגם בליל הסדר שחל בשבת, והרי זה כבורר פסולת מתוך האוכל, דהניעור הו"ל כמנער הפסולת כדי שלא יבטל טעם מרירות המרור, וכתב שיש שהתחילו לדקדק בזה לטבול לכתחילה מעט בכדי שלא יצטרך לנער. אך כתב שנראה דלא חשיב כבורר פסולת מתוך האוכל, כיון שעושה זאת רק משום קיום המצוה, ובדרך כלל לא איכפת ליה לנער כלל. [ואי"ז דומה למלאכת המשכן דקפידת ברירת הסממנים מהפסולת היתה בתמידות]. וגם דלא איכפת ליה איזה חלק מהחרוסת לנער ואיזה שלא לנער, וחלק מזה נשאר על המרור, וא"כ אין זה דומה כלל למלאכת בורר. וביותר נראה דבכה"ג הו"ל תיקוני מאכל בלבד, שרוצה שעי"כ יתוקן מאכל המרור שלא יבטל טעם מרירותו, וכדמצינו במשנ"ב לגבי הוצאת עצמות הדגים בשעת אכילה, וכ"ש בנ"ד שבאמת לא הו"ל זה פסולת בכלל, ועושה כן רק משום הכשרת האוכל לקיום המצוה, וגם לא מנער הכל, וא"כ י"ל דכו"ע יודו בזה שאי"ז אלא תיקון אוכל בעלמא ואין שם מלאכה על זה.

וגם י"ל דבכה"ג של ניעור לא הו"ל דרך ברירה, ובדומה לזה מצינו בבא"ח (ש"ב בשלח אות ז) שהתיר לנער חתיכת אבטיח בכח להשליך ממנה הגרעינים בהתזה זו. וכנראה טעמו מפני שאי"ז דרך ברירה, או דחשיב כבורר אוכל מפסולת, ע' בא"א בוטשאטש (מהדו"ב סי' שיט ס"ד) שאין חשש משום בורר פסולת כשמניע בידו פרי שיפול גרעינה מתוכה, שהרי האוכל נברר אז בעיקר תנועת ידו והאוכל בידו נשאר, וה"ז כבורר לוקח אוכל מתוך פסולת וכו'. וה"ה בנ"ד. ומזה יש להקל גם בברירת המצות השלימות מתוך השבורות, וכבר כתב הרמ"א (שיט, ג) שבמין אחד יכול לברור חתיכות גדולות מתוך קטנות. ומצינו שאפי' בברירת איסור מתוך היתר, נחשב הדבר כמין אחד (ע' מג"א סי' תק סקי"ב, ובפר"ח שם, ובתש' מהר"ם שיק א"ח סי' קלד). **עכת"ד.**

ב) **ראה** להלן דיני כורך הערה ח', האם אפשר להסב באכילת המרור.

ג. קודם אכילת המרור צריך לכוין לצאת ידי חובת אכילת מרור, ואם שכח ואכלו בלא כוונת מצוה יצא ידי חובתו.[ג]

ד. אין לאכול מהמרור קודם שיאכלנו לשם מצות מרור, כגון בטיבול ראשון, שאחר שמילא כריסו ממנו שוב אינו יכול לברך עליו על אכילת מרור, אלא צריך שבשעת מצותו יהיה המרור חדש לפניו, שעדיין לא אכל ממנו כלל. ומכל מקום מרור מבושל או מטוגן רשאי לאכול קודם המרור שיוצא בו.[ד]

ה. אם טעה ובירך "לאכול מרור", אם הוא בתוך כדי דיבור [שיעור של אמירת "שלום עליך רבי"] יתקן ויאמר "על אכילת מרור". ואם עבר שיעור זה, אין צריך לחזור ולברך, אלא יאכל על סמך ברכה זו.[ה]

ו. אין מברכים על המרור ברכת בורא פרי האדמה, כיון שנפטר מברכה זו בברכה שבירכו על הכרפס.[ו]

מצוות צריכות כוונה גם במצוות דרבנן

ג) **נתבאר** לעיל באורך בדיני מוציא מצה סעיפים ט, י. וראה בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' כט) שהאריך בזה. ואף שמרור בזה"ז הוא מדרבנן, אע"פ כן קי"ל מצוות צריכות כוונה גם בדרבנן, וכדמוכח בסי' רט, בדין פתח בחמרא וסיים בשיכרא, דבדיעבד יצא, ומה שדנו בגמ' הוא מפני שבתחלת הברכה כיוון לדבר אחר, ונסתפקו אם כוונה זו מעכבת. וכ"ז למ"ד מצוות צריכות כוונה. והרי הברכות הם מדרבנן, ואפ"ה דנו מצד הכוונה. ועוד ראיה מסי' רי"ג ס"ג, שאין יוצא י"ח בשמיעת הברכה, אפי' יענה אמן, אא"כ שמעו הברכה מתחלתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה י"ח, והמברך נתכוין ג"כ להוציאו י"ח. ע"כ. והוא מדין מצוות צריכות כוונה. כמבואר בב"י סי' ריט, שדין שומע ומשמיע יחדיו מכוונים קשור לדין מצוות צריכות כוונה. והרי איירינן בברכות שהם מדרבנן, אלמא שגם במילי דרבנן מצוות צריכות כוונה. ועוד ראיה מסי' ריט ס"ב, שאם אחד בירך הגומל לעצמו, ונתכוין להוציא את חבירו, ושמע חבירו וכיוון לצאת, יצא אפי' בלא עניית אמן. אלמא דבעי' כוונה גם בברכות דרבנן. וע"ש בב"י. והכי מוכח מהש"ע בסי' תפט סעיף ד', במי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, שלא ישיב לו כמה היום לעומר, מפני שאח"כ לא יספור בברכה. והקשו האחרונים שם, והרי לא נתכוין לצאת, ויש שהשיבו דמרן הש"ע חושש למ"ד דמצוות אין צריכות כוונה, ולכן כתב שלא יענה לו וכו'. וע"ש במג"א וש"א. והרי ברכת ספיה"ע היא מדרבנן, וגם הספירה עצמה היא מדרבנן לדעת מרן הש"ע, כמבואר בב"י שם, וקאתינן עלה מדין מצוות צריכות כוונה, אלמא דלא שני לן בין מצוות דרבנן למצוות דאורייתא דבכל דוכתא נקטינן דמצוות צריכות כוונה.

ועי' בילקו"י סי' ס שכתבנו לתמוה אחה"מ עמ"ש באול"צ ח"ב, דבמצוות דרבנן מצוות א"צ כוונה, וסמך על הרדב"ז והמג"א, שהרי מדברי הש"ע הנ"ל משמע שגם במצוות דרבנן מצוות צריכות כוונה. וע"ש עוד הוכחות בדעת מרן. [ומ"מ בדיעבד שלא כיון להדיא יצא י"ח, מהטעמים דלעיל במוציא מצה סעי' ט.].

ד) **חזו"ע** על פסח ח"ב (עמוד צ).

ה) **ילקו"י** מועדים (עמוד תג), שו"ת חזו"ע (ח"א סי' ל). ולגבי נוסח הברכה אם לברך על אכילת מרור או לאכול מרור, ראה לעיל בדיני מוציא מצה סעיף ב' באורך.

אין מברכים על המרור ברכת בורא פרי האדמה

ו) **יש** בזה כמה טעמים בראשונים. או משום שנפטר בברכה שמברך על הירק בטיבול ראשון. או משום שהמרור נחשב כצרכי סעודה, דהוי דבר הבא בתוך הסעודה מחמת סעודה, לפי

ז. כבר נתבאר [דיני כרפס סעיף יא], שאם שכח ובירך אחרי הכרפס בורא נפשות, בחושבו שאם אכל כזית מברך בורא נפשות, או אם יצא לחצר ושינה מקומו, מכל מקום אינו צריך לברך על המרור שאוכל בסעודה.[ז]

ח. טיבול המרור בחרוסת הוא מצוה מדברי סופרים, זכר לטיט ולתבן שנשתעבדו בהם ישראל במצרים. ולכן אף אם אין לו מרור, או שאינו יכול לאכול כזית מרור בשום אופן, צריך לקיים מצות אכילת חרוסת, הן על ידי טיבול של ירק אחר בחרוסת, והן על ידי אכילת חרוסת בפני עצמה. ונכון לאכול החרוסת בטיבול המצה בתוכה, או ירק אחר, כדי שיהיה היכר לתינוקות בטיבול שתי פעמים. וכן אף אם שכח לטבל המרור בחרוסת, ואכלו בלא טיבול, צריך לחזור ולאכול כזית מרור על ידי טיבול בחרוסת בלי ברכה.[ח]

שהכתוב קבעו חובה, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, וכמ"ש התוס' ברכות (מב.). והרא"ש (פסחים פ"י סי' כו). והמרדכי (פרק ערבי פסחים) והרוקח (סי' רפג) ושבה"ל (סי' ריח). והמנהיג (אות סז), והתשב"ץ (סי' צט). והארחות חיים (סוף אות טז). והכלבו (סי' נ). ורבינו אליהו מלונדריש בפסקיו (עמוד קנג). והסמ"ג (עשין מא). ורבינו מנוח (דכ"ה:). ורבינו ירוחם (דף מג ע"ד). ונתבאר לעיל בדיני כרפס.

ז) ראה לעיל דיני כרפס הערה יא. וכ"ה בשו"ת **חזו"ע** (סי' יח עמ' רסא, רסו, ובחזו"ע הל' פסח עמ' קעג, ובמה' תשס"ג עמ' צט). ועיין בס' חפץ חיים הנד"מ (עמ' ריג בהערה). ובספר מאור ישראל (פסחים קג: ד"ה תוס').

האם חרוסת מצוה - או לאו מצוה

ח) בפסחים (קיד.) נחלקו ת"ק ור"א בר צדוק האם חרוסת מצוה, או שאינה מצוה. וראה להלן בהערה הבאה באורך בביאור שיטת ת"ק ושיטת ראב"צ, וכמאן הלכתא. והנה התוס' כתבו, דלת"ק שאין חרוסת מצוה, קשה אמאי לא אתי חרוסת דרשות ומבטל חזרת דמצוה. ותי', דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן אלא בטיבול בחרוסת משום קפא, לא מקרי ביטול בכך. ע"כ.

והר"ן (פסחים קטו.) כתב, וכי תימא לת"ק דמתני' חרוסת רשות, אמאי לא מבטל למרור דאו' בזמן שהיה בהמ"ק קיים. וי"ל דשאני התם דטיבול בעלמא הוא ולא חשיב, שדרך אכילתו בכך. ע"כ. ולפ"ד הר"ן **כל טיבול לא חשיב מידי לבטל המצוה.**

ולכאו' אף לדברי התוס' מוכרחים לומר כן, שהרי בזמן הבית היה המרור מצוה דאו', ולת"ק דחרוסת אינה מצוה אלא משום קפא, תיקשי, דאתי רשות ומבטל למצוה. ובפסקי הרא"ש שם כ' בזה"ל: וא"ת מתני' דמיירי דלית ליה שאר ירקי אלא חזרת, ות"ק ס"ל דחרוסת משום קפא, א"כ אמאי לא מייתי חרוסת בהדי חזרת דטיבול קמא. תי' רבינו יונה, דטיבול ראשון אינו חיוב אלא להיכרא בעלמא, וכל השנה רגילים לאכול חזרת בלי חרוסת ואין חוששים לקפא, וגם עתה לא חששו חכמים אם יאכלוהו בטיבול ראשון בלי חרוסת, כמו בכל ימות השנה, אבל טיבול שני שהוא של מצוה, הזהירו חכמים על טיבולו בחרוסת שלא יהא בו שום חשש סכנה. ע"כ.

נמצא שאין כאן סכנה ממש, ואין הטיבול בחרוסת אלא לרווחא דמילתא, ואע"פ כן לא אתי חרוסת דרשות ומבטל למצות מרור. וגם לראב"צ שחרוסת מצוה זכר לטיט, הרי אינה אלא מצוה דרבנן, ובזמן הבית דמרור דאו', אתי דרבנן ומבטל לדאו'. וכבר הארכנו בזה לעיל בדיני מוציא מצה הערה טז, וסעיף כ"ב. וכאן נכתוב בקצרה את עיקרי הדברים.

בשיטת הרמב"ם ועוד - שמטבל את המצה בחרוסת

דהנה הרמב"ם (פ"ח מהל' מצה ה"ה) כתב, בזה"ז שאין קרבן פסח מברך על המצה ומטבל אותה בחרוסת ואוכל. והראב"ד בהשגות כתב ע"ז: "זה הבל". וה"ה שם כתב, ואמנם הרבה מן

האחרונים סוברים שאין טיבול במצה כשהיא לבדה, ומ״מ לא היה לו להראב״ד להחביל הענין כי לא דבר ריק הוא. ע״כ.

ובאמת שבסדר רב עמרם גאון (ח״ב דף קז.) כתב, שמברך על אכילת מצה ומטבל בחרוסת ואוכל, והכי אמר רבינו משה ריש מתיבתא, דמברך ברישא המוציא וכו׳ והדר לברוכי על המצה וכו׳, וטמיש בחרוסת ואכיל. והכי נהגינן למעבד במתיבתא. וכ״כ עוד שם (דף קיב.). ורבינו יצחק בן גיאת (בהל׳ פסחים עמ׳ קג) הביא להלכה דברי רב עמרם, ורבנא משה ריש מתיבתא, הנ״ל. וכ״כ האבודרהם (סדר ההגדה דף סג.) בשם רב סעדיה גאון. [ועיין בסידור רב סעדיה גאון עמ׳ קמה בהערת הרה״ג המו״ל].

אך המנהיג (הל׳ פסח אות עח ועט) הביא דברי רב עמרם ורבנא משה, וכתב, ונפלאתי ע״מ שכתבו לטבל המצה בחרוסת, ומעולם לא ראיתי ולא שמעתי מנהג זה, והלא המצה צריכה היסבה לזכר לחירות, והחרוסת הוא זכר לטיט ולשעבוד, והיאך יתחברו זה עם זה. ועוד דתנן הביאו לפניו מטבל בחזרת וכו׳ הרי שהטיבול בחזרת ולא במצה. ועוד דמצה בזה״ז הוי דאורייתא וחרוסת דרבנן, ודילמא אגב חולייה מבטל לטעמא דמצה, ואנן טעם מצה בעינן וליכא. ובמרור ליכא להאי חששא מתוך חריפות המרור שבו, הילכך לא יתכן לעשות כן. עכת״ד.

גם הטור (סי׳ תעה) הביא דברי הרמב״ם ורב עמרם לטבל המצה בחרוסת, וקושית בעל המנהיג על דבריהם, ומכלל זה הקשה דהא מצה דאורייתא וחרוסת דרבנן, ואתי חרוסת דרבנן ומבטל מצה דאורייתא. ע״ש.

וכן הרשב״ץ ביבין שמועה (דף לו ע״ג) הקשה על הרמב״ם בזה, דהא מצה דאורייתא וחרוסת דרבנן, ואתי חרוסת דרבנן ומבטל מצה דאורייתא.

אולם לפי מ״ש הר״ן הנ״ל דכל דהוי טיבול בעלמא לא חשיב, ולא מבטל למצוה, אתי שפיר דברי הגאונים והרמב״ם. [וכן בספר העיטור דף קלה ע״א כתב שיש שמטבלים המצה בחרוסת, ולא העיר כלום ע״ז]. וראיה לדברי הגאונים והרמב״ם שאין בזה משום ביטול, שהרי בזמן הבית שהמרור הוא מדאורייתא, ואעפ״כ היו מטבלים אותו בחרוסת, ולא חששו שהחרוסת יבטל את טעם המרור.

וכן הרדב״ז בתשובה ח״ג (סי׳ תקמד), הביא קושית הטור על הרמב״ם דהא אתי חרוסת דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, ולא דמי למרור דהוי בזה״ז דרבנן, וחרוסת דרבנן, ואין מבטלים זה את זה. וכתב, דלק״מ, דדוקא בדבר העשוי לאכילה כגון מצה וחזרת שייך ביטול במצוה דרבנן למצוה דאורייתא, אבל חרוסת שעשויה לטיבול, הכי הוי אורחא דמילתא, ולא שייך בה ביטול למצה דאורייתא. וכן מצאתי להר״ן שכתב כדברינו. ומי יתן וידעתי איך יתרצו בעלי קושיא זו לטיבול המרור בחרוסת, בזמן שהיה ביהמ״ק קיים, והלא המרור דאורייתא והחרוסת מדברי סופרים, זכר לטיט, ואתי דרבנן ומבטל לדאורייתא. ומסתמא עבדינן השתא זכר למקדש. וכי היכי דאנן השתא מטבלים החזרת בחרוסת, הכי נמי הוו עבדי בזמן שבהמ״ק קיים. אלא קושטא דמילתא דכיון דעבידא לטיבול והיא טפלה למרור לא מבטלה למרור דאורייתא, וה״נ לגבי מצה דאורייתא. ומה שהקשה בעל המנהיג דמצה זכר לחירות וחרוסת זכר לשעבוד, ואיך יתחברו יחדיו, לק״מ דהא בזמן שבהמ״ק קיים היו אוכלים פסח ומצה ומרור ביחד, כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, אף שהמצה זכר לחירות והמרור זכר לשעבוד וכו׳. עכת״ד.

גם רבינו מנוח (בפ״ח מהלכות מצה, דף כה:) כתב, יש שתמהו על רבינו בזה דהא איכא למיחש דילמא מבטל החרוסת דרבנן למצה דאורייתא, ועוד שהמצה זכר לחירות, והחרוסת זכר לשעבוד, ואיך יערבם זה עם זה וכו׳. ואני תמה ע״ז, דמאן לימא לן דחרוסת מבטל למצה, ומי עדיפא מצה מפסח שהיו מטבלים אותו בחרדל וכיו״ב, ולא חששו לביטול טעם, ה״נ לא שנא. ואם בבשר הפסח שהוא לח ומקבל טעם לא חששו לביטול, כ״ש מצה שהיא יבשה דליכא למיחש בה לביטול. ומה שאמרו שהמצה זכר לחירות והחרוסת זכר לשעבוד, הרי בזמן בהמ״ק היו כורכים פסח מצה ומרור יחדיו, אף שמצה זכר לחירות ומרור זכר לשעבוד וכו׳. ע״ש.

וע״ע למהר״ח אבולעפייא בספר מקראי קודש (דף צט.) שהק׳ ג״כ על הטור, שהרי בזמן שהיה בהמ״ק קיים היו מטבלים המרור בחרוסת, אף דמרור דאורייתא וחרוסת דרבנן, ולא חששו לביטול, וכמ״ש הר״ן. ע״ש. וכבר קדמו הרדב״ז הנ״ל.

כיצד היו מטבלים את המרור בחרוסת בזמן הבית

איברא דאי משום הא לא איריא, שהרי כתבו התוס׳ זבחים (עח.) וז״ל: ואין להקשות אהא דתנן העושה עיסה מן האורז ומן הדגן, אם יש בה טעם דגן, אדם יוצא בה י״ח בפסח, והא אמרינן בפסחים (קטו.) לא נכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי, דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, דשאני התם שחוזק המרירות הוא שמבטל לטעם המצה, אבל אורז לא מבטל טעם דגן. ועוד דהתם הוא כשאוכל כזית מצה, דכי מבטל ליה מרור ליכא טעם כזית מצה, אבל אם אוכל הרבה שרי. ע״כ. וכן כתבו עוד התוס׳ במנחות (כג: ד״ה אלא). ע״ש.

ולפ״ז ניחא מה שהיו מטבלים בזמן הבית את המרור בחרוסת, דחרוסת לא מבטל טעם המרור מפני חוזק מרירותו. וכבר הרגיש בזה בעל המנהיג הנ״ל, ולכן כתב: דדילמא אגב חולייה דחרוסת מבטל טעם המצה, ואנן בעינן טעם מצה וליכא, אבל במרור ליכא האי חששא מתוך חריפות המרור שבה. ובזה תירץ לנו הקושיא מדין מרור בזמן הבית דהוי דאורייתא, והיו מטבלים אותו בחרוסת, ולא חששו משום ביטול. וה״ט דשאני מרור שחוזק מרירותו עומדת לו שלא יתבטל בחרוסת.

אמנם התוס׳ (פסחים קטו.) כתבו הטעם שאוכל מרור לבדו אחר המצה, משום דמצה דרשות ומבטל למרור דרבנן. ע״ש.

אלא דאכתי לא איפרק מחולשא, שהרי כתבו התוס׳ פסחים (קטו. בד״ה אלא), דה״ט דבעינן אכילת המרור לבדו אחר המצה לבדה, משום שאילו היה אוכל המצה לבדה, כשהיה כורך את המצה והמרור אח״כ, אתי מצה דרשות ומבטל למרור דרבנן. ע״ש. וכ״כ הרמב״ן במלחמות שם. וכן כתבו הרא״ש והר״ן והמהר״ם חלאוה ורבי דוד בונפיד (פסחים שם). ולדברי התוס׳ זבחים הנ״ל קשה, שהרי חוזק מרירות המרור אינה מתבטלת בטעם המצה, כמו שאין המצה מתבטלת מפני האורז שמעורב בה. וכבר הרגיש בזה רעק״א בגליון הש״ס (זבחים עח.) והניח בצע״ק. גם המנ״ח (מצוה ו׳ דף יג.) תמה כן על התוס׳ זבחים, והניח בצ״ע.

והרב שבילי דוד (א״ח סי׳ תעה) כתב לתרץ קושיא זו ע״פ דברי התוס׳ מנחות (כג:) שהסוגיות מחולקות בזה, ולדעת התוס׳ פסחים (קטו.) י״ל דשאני אורז משום גרירה. וע״ע בשעה״מ (פ״ו מהלכות מצה ה״ה) מ״ש בכוונת דברי התוס׳ מנחות (כג:) הנ״ל.

ושמא י״ל לדעת התוס׳ זבחים, דה״ט שצריך לאכול המרור לבדו קודם הכריכה, משום דאל״כ כיון שהמצה יש לה חשיבות של פת, שהיא מחמשת מיני דגן, וכל דבר ממין אחר הוא טפל לה, מש״ה ידיה רב לה לבטל המרור שעמה, כשהיא רשות והמרור מצוה דרבנן, אבל לבטל המצה שעם המרור, בזה הוא דבעי׳ טעמא דחוזק מרירות המרור דוקא, אבל אורז לא מבטל לה, שהוא רק טפל אליה. ולפ״ז י״ל שה״ה לטיבול המצה בתבשיל שאינו מבטל המצוה.

ושוב ראיתי בערה״ש (סי׳ תעה סק״ג) שהקשה ע״ד הטור בשם המנהיג דחרוסת דרבנן מבטלת המצה דאורייתא, שהרי בזמן המקדש היו מטבלים מרור בחרוסת, ולא אמרי׳ דאתי חרוסת דרבנן ומבטל למרור דאורייתא. ותירץ דאפשר דס״ל כמ״ש התוס׳ (זבחים עח.) דדוקא חוזק המרירות של המרור מבטל טעם המצה, וה״נ י״ל דחרוסת מבטל טעם מצה משום התבלין שבו, אבל לא מבטל חוזק מרירות המרור. ע״ש.

ולא זכר שר שקושיתו היא קושית הרדב״ז כנ״ל. ומה שתי׳ ע״פ דברי התוס׳ זבחים (עד.), כבר כתבנו שיש לדון בתירוצם, וכמ״ש האחרונים.

ומ״ש שהחרוסת מבטל טעם מצה משום התבלין שבו, לדעת המנהיג והטור, הנה גם הרדב״ז בתשו׳ ח״ג (סי׳ תקפב) כתב, ואני אומר שאין ראוי לטבל המצה בחרוסת, לפי שהחרוסת חריפה ואית ביה קיוהא טובא, ומבטל טעם המצה, ואף דבלע מצה יצא, כיון שנגעה המצה בפיו, מ״מ כיון שהוא מטבל המצה בחרוסת, ואין כאן טעם מצה, כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. ושלא כד׳ הרמב״ם, וכבר השיג עליו הראב״ד, אלא שלא פירש טעם השגתו, ואפשר שטעמו כמו שנתבאר. ואע״ג דקיי״ל בלע מצה יצא, שכיון שנגעה המצה בפיו יצא, מ״מ כיון שהוא מטבל המצה בחרוסת, ואין כאן טעם מצה, כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. עכת״ד.

ולפ"ז י"ל שאפי' לדברי המנהיג והטור והרשב"ץ דפליגי על הרמב"ם, וס"ל שאין לטבל המצה בחרוסת, ולא ס"ל כמ"ש הר"ן דדרך טיבול בעלמא אינו מבטל, מ"מ זהו דוקא כעין חרוסת שיש בה חריפות מחמת התבלין שבה, וכדאמרינן בפסחים (ל:) בית חרוסת כבית שאור שחימוצו קשה דמי. [ופירש רש"י, כלי שנותנים בו כל דבר שיש לו קיהוי, ורגילים ליתן בו קמח, ומטבלים בו בשר בכל ימות השנה, והקמח מתחמץ מחמת הקיהוי. ולשון חרוסת קיהוי], אבל טיבול המצה בתבשיל שאין בו חריפות, גם לדבריהם יש להקל. וכדאיתא בפסחים (מא.), יוצאים ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח, דברי ר"מ. [ופרש"י, יוצאים י"ח מצה ברקיק השרוי בתבשיל, לאחר אפייתו, ואע"פ שמתמסמס, לחם הוא, כל זמן שהוא קיים ולא נימוח לגמרי. וכן במבושל]. רבי יוסי אומר יוצאים ברקיק השרוי, אבל לא במבושל. ופירש רש"י, שאע"פ שכבר נאפה בתנור, הואיל וחזר ובישלו ביטלו מתורת לחם. ומבואר דלכ"ע אין לחוש אם נשרה בתבשיל, ולא אמרינן שטעם התבשיל מבטלו מדין מצה, וכ"ש אם מטבל המצה ומיד אוכלה דש"ד.

ואף לפי פשט דברי התוס' (פסחים קיד.), שאין החרוסת מבטלת טעם המרור, כיון שעיקר המרור לא נתקן אלא בטיבול בחרוסת משום קפא. ומשמע שטיבול אחר שייך בו ביטול, י"ל דהיינו דוקא כגון חרוסת שיש בו חריפות וקיוהא טובא, אבל סתם טיבול בתבשיל וכיוצא משרא שרי, וכדברי הר"ן דטיבול בעלמא לא חשיב ואינו מבטל המצוה.

ולכאו' יש להעיר עוד מדתנן בפסחים (מ:), תנן אין מבשלים את הפסח לא במשקים ולא במי פירות, אבל סכין (בשעת צלייתו) ומטבילים אותו (בשעת אכילתו. רש"י) בהן. ופי' רש"י, אבל סכין אותו בשעת צלייתו, ומטבילין אותו בשעת אכילתו.

וז"ל הרמב"ם (בפ"ח מהלכות קרבן פסח ה"ח), מותר לסוך את הפסח ביין ושמן ודבש ובשאר משקים ובמי פירות, חוץ מן המים, ומותר לטבל בשר הפסח אחר שנצלה במשקים ובמי פירות. ע"כ. וע"פ זה כתב רבינו מנוח (פ"ח מהלכות מצה ה"ח) שמותר לטבל הפסח בחרדל, ואינו מתבטל בכך, וכ"ש מצה שהיא קשה ואינה סופגת המשקה כמו הפסח שהוא לח.

והניחא להר"ן דס"ל שכל שהוא דרך טיבול בעלמא, לא חשיב, ואינו מבטל המצוה, ה"נ טיבול הפסח במי פירות ש"ד, אבל להתוס' שכתבו שכיון שכל עיקר המרור לא ניתקן אלא ע"י טיבול בחרוסת משום קפא, לא מקרי ביטול בכך, מה יענו לדין זה שמותר לטבל הפסח במי פירות, ובע"כ דמודו התוס' שעכ"פ בטיבול מועט לית לן בה. משא"כ חרוסת צריך שיהיה במרור טעם חרוסת, זכר לטיט. ובפרט לפי מ"ש המרדכי (פסחים קמו.) גבי הלל שהיה כורכן ואוכלן בב"א, דהיינו שהיה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית חרוסת ואוכלן. ע"כ. וכן הובא בשו"ת תה"ד (סי' קלט).

ובשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' מט אות ט) עמד בקושיא זו על התוס' (קיד.), שהרי הם עצמם כתבו דבמצה מתובלת לא אתו בשמים ומבטלי למצה, משום דהוו דבר מועט שאינו מבטל המצוה. וא"כ מה הקשו בדין חרוסת, הרי י"ל שהחרוסת הוי דבר מועט שאינו מבטל למרור. ותי', שצ"ל, דקושית התוס' משום דקתני סתמא הביאו לפניו חזרת וחרוסת, ואם איתא, הו"ל למיתני שאינו יוצא י"ח מרור אלא כשמטבל בחרוסת דבר מועט, אלא ודאי משמע דבכל ענין יוצא י"ח מרור. ואף דלכתחלה צריך לנער החרוסת מן המרור, וכמ"ש הטור בשם רבינו יונה, וכ"פ בש"ע, מ"מ בדיעבד כל שמרגיש שלא נתבטל טעם המרירות יצא י"ח בכל ענין. עכת"ד.

ולפ"ז זכינו לדין שאף התוס' שכתבו דשאני הכא כיון שכל עיקר המרור ניתקן ע"י טיבול בחרוסת, לא שייך בו ביטול, היינו משום שמסתמא מטבל בחרוסת מרובה, ובריבוי חרוסת יש לחוש משום ביטול, אם לא מטעם שכתבו התוס', אבל בטיבול מועט לא חיישינן למידי, וכדין פסח שמותר לטבלו במי פירות ובחרדל. וכן בדין מצה מתובלת. ומעתה גם להמנהיג והטור והרשב"ץ שהקשו על מ"ש הרמב"ם לטבל המצה בחרוסת, דאתי חרוסת דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, היינו משום שחששו שירבה בטיבול החרוסת, אבל בדבר מועט גם הם מודים שאין לחוש משום ביטול, דלא עדיף מפסח שמטבלו במי פירות בשעת אכילתו.

וכן רבינו המאירי (פסחים קטו.) כתב, וענין ביטול המצות זו את זו לאו ביטול טעם הוא, שהרי

אין הטעם בטל בכך, אלא שחיבוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו, אא"כ הוא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנה, ומ"מ כל שהוא דרך אכילתו אין בו משום ביטול, ואין טענה מכאן לאסור שלא לטבל אכילת המצה של המוציא בתבשיל, שאדרבה כך היא אכילתו, וכך הדור לו, והרי חרוסת לדעת האומר שאינו מצוה לא היינו אומרים שיטבל בו, אלא מפני שכך הוא דרך אכילה. וגדולי המחברים מצריכים טבול בחרוסת אף במצה. ואין הדברים נראים. ע"כ. מבואר להדיא שאין כל חשש בטיבול המצה בתבשיל כיון שכן הוא דרך אכילה.

[**ומ"ש** המאירי, דלאו ביטול טעם הוא, אלא שחבוב המצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו וכו', כן פי' הרמב"ן, והובא במהר"ם חלאוה (קטו.). ורבי דוד בונפיד (קטו.) הביא דברי הרמב"ן רבו, וכתב שלא נתחוור לו פירושו, ושיותר נראה לומר שהוא בטול טעם האכילה, דשמא לפעמים יהיה בו כדי ביטול ויבטלנו, או שמא יהא מפסיק באכילת המצה ופוסל בה, כענין כרכן בסיב וכו'].

והנה הרי"ף והרא"ש (בפרק כל שעה סי' יז) כתבו: והיכא דאיכא זקן או חולה ולא יכול לאכול מצה ביבשתא, תרו ליה במיא עד דמרככא, ואכיל לה עד דלא מיתמחה. דתניא יוצאים ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח, דברי ר"מ, ר' יוסי אומר יוצאים ברקיק השרוי, אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח. מ"ט דבעינן טעם מצה וליכא, והיכא דרמי מצה בקדרה ובישלה נפקא לה מתורת מצה, ולא נפיק בה י"ח בפסח. ע"כ. וכ"ה בשאילתות (פר' צו שאילתא עז). ובהלכות גדולות (דף ל ע"ד). וכ"כ רבי יצחק בן גיאת (בהלכות פסחים סוף עמוד צו).

וז"ל הרמב"ם (בפ"ו מהלכות מצה ה"ו), ויוצאים ברקיק השרוי והוא שלא נימוח, אבל מצה שבישלה אינו יוצא בה י"ח באכילתה, שהרי אין בה טעם פת. ע"כ. וכתב מרן הב"י (סי' תסא) דס"ל דהא דאמר ר"מ "שלא נימוח" אשרוי נמי קאי, ור' יוסי נמי ארקיק השרוי דר"מ קאי, דהיינו שלא נימוח. ורבינו הטור שסתם דבריו וכתב שיוצאים ברקיק השרוי, אפשר שהוא סובר דר' יוסי ס"ל שיוצאים ברקיק השרוי אע"פ שנימוח, ודברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, למצוה מן המובחר אמרו כן, ולא לעיכובא. ע"כ.

והרוקח (סי' רפג) ד"ה מצה, כתב, חולה או זקן שאינו יכול לאכול כזית מצה, ישרה אותה ביין או בתבשיל או במים קרים, ובלבד שלא תהיה נימוחה. ע"ש. והובא ג"כ בב"י שם.

ומשמע דס"ל דמ"ש הרי"ף שיוצאים במצה שרויה במים, לאו דוקא, אלא ה"ה שרויה ביין, וכמו שפירש רש"י ג"כ שיוצאים ברקיק השרוי בתבשיל קאמר.

וכ"כ מהר"ח אבולעפייא בספר מקראי קודש (דף קפה:) שגם שרויה ביין ובמי פירות שרי, וכמ"ש הב"י בשם הרוקח. ואין לומר דטעם מצה בעינא וליכא, כי מי זה אמר דליכא טעם מצה בכך, מאחר שלא נתבשלה, טעמה במקומו עומד. והרי"ף שכתב תרו ליה במיא, אורחא דמילתא נקט, וה"ה ביין ובמי פירות. וכדי הרוקח. ע"כ.

ובשו"ת בית יעקב (ס"ס סט) הק' על הרוקח, דהא יין מבטל טעם המצה, וכדאמרי' בפסחים (קטו.) דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, ונראה דס"ל להרוקח דדוקא מצות מבטלות זו את זו, אבל יין דלאו מצוה הוא אינו מבטל טעם מצה. עכ"ל.

והוא תמוה מאד, דהא ודאי דרשות מבטל למצוה, וכמ"ש התוס' פסחים קיד. ד"ה אע"פ. ושם קטו. בד"ה אלא מברך. וכ"כ הרמב"ן במלחמות שם. וכן כתבו הרא"ש והר"ן ומהר"ם חלאוה. והרשב"ץ בספר יבין שמועה (דף לו ע"ג). ועוד. אלא טעמו של הרוקח משום דס"ל דהוי כטיבול בעלמא דלא חשיב ואינו מבטל.

אולם רבינו מנוח (בפ"ו מהלכות מצה) כתב, יוצאים ברקיק השרוי, כלומר שנשרה בתבשיל או ביין וכו', כ"כ רש"י בפירושו. ומיהו דעת הראב"ד דדוקא השרוי במים, אבל ביין ובשאר משקים לא, דילמא מבטלי ליה לטעם מצה ומשנו ליה לטעמא אחריתי. וכן נראה דעת רבינו, ואע"פ שסתם דבריו באומרו יוצאים ברקיק השרוי, ולא חילק בין מים לשאר משקים, ילמד סתום מן המפורש להלן (בה"י) שכתב, חולה או זקן שאינו יכול לאכול מצה שורים לו רקיק במים ומאכילים אותו, והוא שלא נימוח. וכ"כ הרי"ף ז"ל. ע"כ.

וכ"כ הארחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות קיא), שאחר שכתב לשון הרי"ף, סיים, ודוקא במיא, אבל

בחמרא או שאר משקים לא, דילמא מבטלי לטעם מצה. וכ״ד הראב״ד ז״ל. עכ״ל.

אבל המהר״ם חלאוה (פסחים מא.) כתב, דהא דקיי״ל שיוצאין ברקיק השרוי, היינו אפי׳ שרוי במשקים ובמי פירות, ומן התימה על הרי״ף שכתב דזקן או חולה תרו ליה מצה במיא וכו׳. ע״כ. וזה כסברת הרוקח הנ״ל. [ומה שהקשה על הרי״ף, לק״מ, שדברי הרי״ף מיוסדים ע״פ הגמ׳ (בברכות לח:). וכן מבואר בפר״ח (סי׳ תסא ס״ד).].

והמהרי״ל (בהלכות ההגדה דף טז.) כתב, חולה שאינו יכול לאכול כזית מצה בפעם אחת, ישרה המצה במים או ביין כדי לרכך אותה ויאכל, ובלבד שלא יהא הרקיק נימוח, שיהיה עליו תוריתא דנהמא. אבל אסור לשרותה במרק, שאם אכלה כך לא יצא. ע״כ. אך בשו״ת מהרי״ו (סי׳ קצג) כתב, שישרנה במים דוקא, ולא ביין, שהיין מבטל טעם המצה.

והמג״א (סי׳ תסא סק״ד) כתב, מדסתם הב״י בש״ע שיוצאין במצה שרויה, משמע שאפי׳ ביין שרי, וכמ״ש בב״י בשם הרוקח. אבל מלשון הרי״ף והרמב״ם והרא״ש משמע דדוקא במים, ולא ביין שמבטל טעם המצה. וכ״כ מהרי״ו. ואף דשרי להטביל פסח במשקים, היינו משום דנפיש טעמיה טפי ממצה. (כדאיתא בפסחים קיט.) ולכן אין להקל אא״כ לחולה. ואפי׳ שריה במים כתב הרי״ף דלא שרינן אלא לזקן או חולה, כי לשון יוצאים משמע בדיעבד. ע״כ. וכ״כ החק יעקב (בס״ק יב). וכן העלה הפר״ח שם, שהעיקר כדברי הרי״ף והרמב״ם והרא״ש שלא התירו אלא במים, ולא במשקים ומי פירות שמבטלים טעם המצה. וכ״כ בש״ע הגר״ז (שם סעיף יב). ע״ש.

ומ״מ נראה שכ״ז בשרויה ממש ביין ובמי פירות, אבל לטבל המצה ביין, או במי פירות, או בתבשיל, ואינו משהה אותה ביין ובמי פירות, אלא כמין ימא לטיגני, מטבל ואוכל, ש״ד אף לכתחלה. תדע שהמאירי (פסחים מא.) העתיק לשון הרי״ף כדמותו כצלמו, ששורים לו המצה במים וכו׳, והוא עצמו כתב להלן (קטו:) שאין לאסור טיבול המצה בתבשיל, שאדרבה כך היא אכילתו, וכך הידור לו.

וכן רבינו מנוח (פ״ו מהלכות מצה דף כא.), אחר שהעלה בדעת הרמב״ם שלא התיר לזקן ולחולה אלא שרייה במים, ולא בשאר משקים שמפיגים טעם, וכדעת הרי״ף, סיים, ומיהו נראה בודאי שאם רוצה לטבל המצה במי פירות וכיו״ב מותר, ואין בו משום ביטול טעם, דלא חמיר מצה מפסח שהיו מטבלין אותו בחרדל ובמי פירות, וכדבעי׳ למימר לקמן (בפ״ח ה״ח). ע״כ. ושלא כמ״ש המג״א הנ״ל לחלק בזה בין מצה לפסח דנפיש טעמיה טפי, ולא ראה דברי רבינו מנוח הנ״ל שלמד מצה מפסח. והוסיף רבינו מנוח (בפ״ח ה״ה), ללמוד כן מק״ו, שאם בבשר הפסח שהוא לח ומקבל כל טעם לא חששו לביטול, והתירו לטבלו במשקים ובמי פירות, כ״ש דבר שהוא יבש כגון מצה דליכא למיחש לביטול. ע״ש. וראה בזה עוד להלן. [ילקו״י מועדים עמו׳ ת׳. שו״ת חזו״ע א׳ סי׳ לד עמו׳ תרמח. ובהלכות פסח עמוד קסב. ובמהדורת תשס״ג עמו׳ עב].

וע״ע בספר שכל טוב (פר׳ בא, יב, עמוד קפ) שכתב, שאחר שיברך על המצה יטבלנה במלח ״או בליפתן״ ויאכל. ע״כ. והגאון חוות יאיר בספר מקור חיים (סי׳ תעה ס״ג) כתב, חולה או זקן יש להתיר לפרר לו כזית מצה וליתן בו יין שמן ודבש.

האם הלל היה לוקח כזית חרוסת

ובפרט לפמ״ש המרדכי (פסחים קמו.) גבי הלל שהיה כורכן ואוכלן בב״א, דהיינו שהיה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית חרוסת ואוכלן. ע״כ. וכן הובא בתה״ד (סי׳ קלט).

אולם בבגדי ישע שם הקשה ע״ז, בזה״ל: ומ״ש כזית חרוסת, איני יודע מנין לו שהיה כזית, ולא הוזכר דבר זה בפוסקים. ואדרבה אמרינן בגמ׳ (קטו:) לא לשהי איניש מרור בחרוסת, דילמא אגב חולייה דתבלין מבטל ליה למרורותיה.

והטור (סי׳ תעה) כתב בשם רבינו יונה שצריך לנער החרוסת מעליו כדי שלא יתבטל טעם מרירותו. ואפשר שרצונו לומר שצריך שיטול כזית חרוסת שישקע בו המרור, אבל לא שיאכל כזית חרוסת וכו׳. ומהרש״ל מחק האי ״וכזית חרוסת״. ע״כ. וקשה, שהרי המרדכי הקשה אחר זה, ואם תאמר והא אין בית הבליעה מחזיק כל כך, דהא אמרינן בכריתות (יד.) שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני כזיתים. ונדחק לתרץ שדוקא כשהמאכל שלם

אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי, וכשהוא מגיע לבית הבליעה מרוסק הוא ומחזיק כולי האי. ע״ש. (וכן הוא בשו״ת תה״ד שם). ואם איתא שטיבול בחרוסת משהו עביד ליה, והרי הוא דבר לח שאינו תופס מקום, מעיקרא מאי קושיא. ומה גם שיש מקום לדקדק על תירוץ המרדכי, מהא דפריך בכריתות (יד.) ונתני שש חטאות, ונוקמה כגון דאכל כזית דם, ומשני בחדא אכילה קא מיירי בתרי אכילות לא מיירי, ושיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני כזיתים. והרי תירוץ המרדכי הנ״ל כשהוא מרוסק מחזיק יותר, ונוקמה כשאכל כזית דם עמו בריסוק המאכל.

ובמועדי ה׳ (דף מד.) עמד בזה ע״ד המרדכי הנ״ל.

ותי׳ דמשום דאיכא למ״ד איסורים מבטלים זא״ז לא מעייל התנא נפשיה בפלוגתא, וקשה, דא״כ אמאי לא משני הש״ס כריתות הכי. ומדמשני אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זתים, מכלל שאין מציאות כלל לבלוע עוד כזית עמהם. ומיהו נראה שכוונתו לומר דהש״ס מיירי שבולע בלי ריסוק, ומש״ה לא שייך שמבטלים זה את זה. וכמ״ש התוס׳ פסחים (קטו:) גבי בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, וא״ת כיון שאין במרור זה אפי׳ מצוה מדרבנן ליבטיל מרור להאי מצה שעמו. וי״ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסם ביחד שאז טעם האחד מבטל את חבירו, אבל כשבולעם שלמים אפי׳ יהיה האחד יותר מחבירו לא מבטל ליה. ע״כ. וכ״כ הרוקח (סי׳ רפג), וכ״כ המאירי (קטו.). ואהא משני דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זתים, ואם נפשך לומר דאכתי ליתני שש חטאות, ונוקמה כגון דאכל דם בחדייהו, וכגון שאוכלם מרוסקים דבכה״ג בית הבליעה מחזיק טפי, לא מעייל תנא נפשיה בפלוגתא.

גם הגאון שרשי הים (ח״א דף קלא.) כתב, ששמע מקשים בשם חכמי ירושלים, על דברי המרדכי הנ״ל, דא״כ מה תירץ הש״ס (כריתות יד.) שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זתים, הא אכתי מצי למתני שש חטאות באכילה אחת, וע״י לעיסה וריסוק מחזיק עד שלשה זתים, ותירץ ע״פ האמור, דאי מיירי ע״י לעיסה וריסוק לא פריך מידי כיון דאיכא מ״ד איסורין מבטלין זא״ז וכו׳, ובע״כ דמיירי ע״י בליעה כשהם שלמים, דבכה״ג אין האחד מבטל את חבירו, וכמ״ש התוס׳ פסחים (קטו:), ומש״ה תריץ שפיר שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב׳ זתים. עכת״ד.

ומה שהק׳ בשו״ת שערי רחמים פרנקו (ח״א או״ח סי׳ ד) ע״ד שרשי הים, המעיין יראה שיש ליישב בנקל. וע״ע במחצה״ש (סי׳ תפו) שהביא ג״כ קושיא זו, והאריך ליישב דברי המרדכי.

ומ״מ דברי הרב בגדי ישע הנ״ל אינם מחוורים, שאם באמת א״צ כזית חרוסת, כמו שנראה משאר פוסקים, מנין לו להמרדכי שצריך שיטול כזית חרוסת לשקע בו המרור. וזאת מלבד מה שהקשינו מדברי המרדכי עצמו. ונראה שהנכון לגרוס בדברי המרדכי ״וכזית פסח״ במקום ״וכזית חרוסת״, וכן הוגה בדפוסים חדשים במרדכי.

האם בכריכה צריך לנער את החרוסת

ולכאו׳ למטוניה דהרב בגדי ישע, מה שהקשה מדברי רבינו יונה שהובא בטור, שצריך לנער החרוסת מן המרור, יש להעיר קצת ממ״ש מרן הב״י (סי׳ תעה), וז״ל: כתב האגור בשם מהרי״ל, הכריכה שעושים זכר למקדש כהלל, יש לטבל החזרת בחרוסת ולאכול עם החרוסת, אבל באכילת מרור יטבל החזרת בחרוסת, וינענע החזרת מן החרוסת שלא יבטל טעמו. עכ״ל.

ומבואר שבכריכה אין צורך לנער החרוסת, והרי המרדכי בכריכה קא מיירי. אולם נראה שדברי מהר״י מולין מיירי בכריכה בזה״ז, שכבר יצאו י״ח מצה ומרור, שאכלו כל אחד מהם בפני עצמו, ואין הכריכה אלא לזכר למקדש, ומן הדין כבר יצאו י״ח לכ״ע, וכמ״ש בספר שבח פסח (דיני כורך אות א), שאף לדעת הלל אם אכל מצה ומרור בזה אחר זה יצא, ושכ״ד הפוסקים. ע״ש. אבל כשעדיין לא יצא י״ח, וכמו בזמן הבית, שכורך אותם ואוכלם בב״א, י״ל דקפדינן שלא ישהה הכריכה בחרוסת ושינער החרוסת ממנה.

ובמאמ״ר (סי׳ תעה סק״ז) הביא דברי האגור הנ״ל, ותמה ע״ז, דהא פשיטא דהלל היה מנער החרוסת מן המרור, כיון שהוא ע״פ הדין וכו׳. ושוב הביא דברי המרדכי הנ״ל דמשמע דס״ל כדברי האגור שבכריכה אוכל עם החרוסת, וכתב, דהיא

גופא קשיא דמנ"ל להמרדכי האי מילתא, שלא מצינו לשום אחד מהפוסקים שיצריך כזית חרוסת, דהא לא אתי אלא לטיבול בעלמא, והיה נראה לכאורה שהוא ט"ס במרדכי, וצ"ל "וכזית פסח" במקום "וכזית חרוסת". אולם הא"ר דקדק מדברי המרדכי שהלל לא היה כורך הפסח עם המצה והמרור, וכדברי הרמב"ם, ודלא כרש"י ותוס' (פסחים קב:). אכן במרדכי עצמו בסוף דבריו כתוב שהלל הי' טובל פסח מצה ומרור בחרוסת וכו'. עכת"ד.

ומבואר לפי מסקנתו שנכון יותר לומר שהוא ט"ס במרדכי וצ"ל "פסח" במקום "חרוסת". וכן בשו"ת לבושי מרדכי מה"ת (סי' קפג) הובא לשון המרדכי "פסח מצה ומרור".

ובשו"ת שערי עזרה (חאו"ח ס"ס כא) כתב להקשות מדנפשיה ע"ד המרדכי שכתב כזית חרוסת, והרי אינו אלא זכר בעלמא, וגם יש לחוש דאתי חרוסת ומבטל לטעם מצה ומרור, וכמו שהקשה הטור (סי' תעה) ע"ד הרמב"ם וכו'. וע"ע בב"י שם. ופירוש היה כורכם ואוכלם היינו למצה ומרור ופסח. ע"ש. ולא זכר מהנ"ל.

ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא ע"ד התוס' (פסחים קיד.), דמאי קשיא להו מחרוסת שתבטל את המרור, הרי כיון שצריך לנער החרוסת מעל המרור, הוי משהו בעלמא, ודרך טיבול, וממילא אין לחוש לביטול. וכדתנן בפסחים (מ:) דמטבילין את הפסח במי פירות. ולא חיישינן לביטול. והתוס' עצמם כתבו כן גבי מצה מתובלת, שבדבר מועט אין לחוש לביטול.

ובשו"ת תורת חסד (או"ח סי' מט) כתב שקושית התוס' מדקתני סתמא הביאו לפניו חזרת וחרוסת, ואם איתא, הו"ל למיתני שאינו יוצא י"ח מרור אלא כשמטבל בחרוסת דבר מועט, אלא ודאי משמע דבכל ענין יוצא י"ח מרור. ואף דלכתחלה צריך לנער החרוסת, מ"מ בדיעבד כל שמרגיש שלא נתבטל טעם המרירות יצא י"ח בכל ענין. ע"כ. ולפ"ז אף לתוס' שכתבו הטעם דלא שייך בו ביטול משום שכל עיקר המרור ניתקן ע"י טיבול בחרוסת. היינו משום שמסתמא מטבל בחרוסת מרובה, ובריבוי חרוסת היה לחוש משום ביטול, אבל בטיבול מועט לא חיישינן למידי, וכדין פסח שמותר לטבלו במי פירות ובחרדל. וכן בדין מצה מתובלת. ומעתה גם להמנהיג והטור והרשב"ץ שחרוסת דרבנן מבטל למצה דאו', היינו שחששו שירבה בטיבול החרוסת, אבל בדבר מועט גם הם מודים שאין לחוש משום ביטול, דלא עדיף מפסח שמטבלו במי פירות בשעת אכילתו. [שו"ת חזו"ע סי' לד].

אין לו מרור יאכל חרוסת לבד בלא ברכה - הטעם שאין מברכים על החרוסת

ודע, שנראה שלפי מ"ש הפוסקים שהלכה כר"א בר צדוק שהחרוסת מצוה, אף אם אין לו מרור, או שאינו יכול לאכול כזית מרור בשום אופן, מ"מ **צריך לקיים מצות אכילת חרוסת, הן ע"י טיבול של ירק אחר בחרוסת,** הן ע"י אכילת חרוסת בפני עצמה. ואע"פ שלדעת ת"ק שאין החרוסת מצוה, ולא באה אלא משום קפא של החזרת, אם אין לו מרור אין צורך בחרוסת כלל, מ"מ לדידן דנקטינן כר"א בר צדוק, צריך לקיים המצוה של החרוסת בכל אופן. ובזה מצינו נפ"מ בין ת"ק לר"א בר צדוק. ומ"מ לכ"ע אין לברך על החרוסת, שאף שהפוסקים נתנו טעם שאין מברכים עליה מפני שהיא טפלה למרור, וברכת המרור שהיא עיקר פוטרת החרוסת שהיא טפלה, מ"מ גם כשאין מרור, כיון שלא תיקנו חז"ל ברכה על החרוסת, מפני שעל הרוב היא באה כטפלה למרור, **אף כשאוכל החרוסת בפני עצמה לקיים המצוה זכר לתפוח או לטיט, אין לברך עליה כלל.**

והנה בודאי שמכיון שלא מצאנו לשום פוסק שיאמר שצריך לאכול "כזית" מן החרוסת כשמטבל המרור בתוכה, וכמ"ש המאמ"ר (סק"ז) ועוד. ואדרבה כתבו רבינו יונה הטור והש"ע שצריך לנער החרוסת מן המרור, וא"כ אין מקום לברך "על אכילת חרוסת", שהרי אין אכילה בפחות מכזית, וכמ"ש הרא"ש (פסחים קיד.) לגבי ברכת אכילת מרור. אלא שהפוסקים הוצרכו לתרץ מה שאין מברכים על החרוסת מפני שהיא טפלה למרור, משום שלולא תירוץ זה היה צריך לברך "על מצות חרוסת", וא"כ גם כשאין לו מרור ואוכל קימעא מן החרוסת לקיים מצות חז"ל, היה לו לברך "על מצות חרוסת", מ"מ כיון שלא תיקנו חז"ל ברכה על חרוסת, אין לנו לתקן נוסח ברכה שלא נזכרה לא בש"ס ולא בשום פוסק. ולכן שוא"ת עדיף.

וע' בספר ראש יוסף אישקאפה (דף נח), דלדידן דקי"ל כרב חסדא שאם אין לו שאר ירקות אלא חזרת, מברך בפה"א ועל אכילת מרור ומטבל

בו טיבול ראשון, ואחר אכילת המצה יאכל כזית מרור בלא ברכה, אף כאן כשמטבל המרור בחרוסת לא יברך על החרוסת אע״פ שאינו מברך על המרור, שמכיון שהמנהג הוא שאין לברך על החרוסת, גם עכשיו אין לשנות, ולכן לא יברך. ע״ש. ודון מינה לנ״ד.

וע׳ בפר״ח (סי׳ תעג ס״ה) שכתב טעם נוסף ע״מ שאין מברכים על החרוסת, דהיינו משום שהיא לזכר בעלמא לטיט או לתפוח, מש״ה לא תיקנו ברכה עליה. ולא דמי למרור שאע״פ שהוא זכר למקדש מ״מ יש לו עיקר מה״ת. ע״ש.

ובעין סיוע לדבריהם ממ״ש רבינו מנוח (בפ״ח מהל׳ מצה), שלא תיקנו ברכה על כריכת מצה ומרור ביחד, מפני שאינה למצוה אלא זכר בעלמא, והמצוה כבר נתקיימה באכילת מצה ומרור כל אחד בפ״ע. ע״ש.

וע״ע לרבינו ירוחם (נ״ה דף מד ע״ג), שאין לברך על ספירת שבועות בימי העומר, שבזה״ז אנו סופרים השבועות זכר למקדש (מנחות סו:), ובדבר שהוא זכר למקדש בלבד אין מברכים עליו, מידי דהוה אכריכת מצה ומרור בליל פסח וכו׳. ע״ש.

וממילא למדנו שגם אם אוכל החרוסת לבד, מפני שאין לו מצה ומרור, אינו מברך על החרוסת. ולאפוקי ממ״ש חכ״א בספרו, שהדבר ברור לדעתו שלפי דעת הפוסקים דס״ל שהחרוסת מצוה, מי שאין לו בליל פסח מצה ומרור וירק אחר, ויש לו רק חרוסת, מברך אקב״ו על אכילת חרוסת ויאכל ממנה כזית. ע״כ. ולא שת לבו למש״כ שלא מצינו לשום פוסק שיאמר שיש חיוב לאכול כזית חרוסת, וא״כ אין מקום לברך וצונו על אכילת חרוסת, שהרי אין צווי על כך, אולם גם בנוסח ״על מצות חרוסת״ אין לברך, שלא תיקנו חז״ל ברכה במילתא דלא שכיחא, שלא יהיה לו מצה ומרור בליל פסח, או שלא יוכל לאכול כזית מרור, וגם בדבר שאינו אלא לזכר בעלמא. וכנ״ל. ולא יהא אלא ספק, הא קי״ל סב״ל. ונכון לאכול החרוסת בטיבול המצה בתוכה, או ירק אחר, כדי שיהיה היכר לתינוקות בטיבול שתי פעמים. [משו״ת חזו״ע. וע״ע בחזו״ע פסח מהדו״ק עמ׳ קעד, ובמהדורת תשס״ג עמ׳ צז].

וכמה מאח׳ זמנינו דנו במי שאוכל מן החרוסת סתם באמצע הסעודה של ליל הסדר, ואוכלו לשם תענוג ולא לשם שביעה, שלכאורה צריך לברך עליה בורא פרי העץ. אולם להאמור שיש מצוה בעצם אכילת החרוסת, אפשר שהחרוסת היא בכלל הסעודה ונפטרת ממילא בברכת המוציא כעין מה מה שכתבו כמה ראשונים לגבי המרור, שנחשב מצרכי סעודה. אך יש לחלק, שהמרור בא בשביל הפסח, משא״כ החרוסת שאיננה שייכת דוקא לסעודה עצמה שבה אוכלים את המצה, ושפיר מקומה יכול להיות גם קודם הסעודה.

ענין הטיבול משום קפא, ובדין התליע בתלוש

ובמה שאמרו בגמ׳ (קטו:) משום קפא. פירש רשב״ם, דהיינו ארס של חזרת שיש בו ארס כדרך הבצלים. (וכ״כ רש״י). והר״ח פירש קפא תולעת, דתניא בתרומות התולעים שבעקרי אילנות והקפא שבירק וכו׳ מותרים וכו׳. ועיקר. ע״כ. וכתבו התוס׳ דלשמואל [דקי״ל כוותיה ביו״ד סי׳ פד] שאוסר הקישות שהתליעה באביה, היכי אכיל מרור בפסח, וכי תימא דבדיק להו שלא יהיה שם קפא, א״כ אמאי צריך חרוסת, כיון דליכא קפא. ושמא ברוב ירקות אין בהם קפא, וסמיך שמואל ארובא, ומשום סכנה דקפא חיישינן למיעוטא, וצריך חרוסת. ע״כ. אולם הרשב״ץ ביבין שמועה (דף כט ע״ד) כתב, וצ״ל שאינו גדל (הקפא) אלא לאחר שנתלש, שאם במחובר הוא גדל, אפי׳ מת אסור, משום בל תשקצו. ע״כ.

ונראה דלאו דוקא כתב משום בל תשקצו, אלא יש בו איסור משום שרץ השורץ על הארץ ג״כ. דהא הרי״ף והרמב״ם והרשב״א והר״ן והרמב״ן והמאירי, ועוד, פסקו כשמואל. ובודאי שכ״ד הרשב״ץ, אע״פ שדעת רבים מרבותינו הצרפתים פסקו להקל.

והנה גם המאירי במתניתין (קיד.) כתב, דמה שהתירו בזה, היינו בשהתליעו אחר שנתלשו, שאם במחובר ודאי אסורים, והטיבול לענין הסכנה. דלענין איסור מה ענין להתירו בשיקועו, מה לי באיסור בין חי בין מת, אלא לענין היזק שהחי מזיק והמת אינו מזיק. ע״כ. וכ״כ באר״ח (הל׳ ליל הסדר אות כד) ובכל בו. ואע״פ שהחזרת מתליע במחובר, וכמ״ש בבא״ח (ש״ב פ׳ נשא אות ח), **וע״ע זב״צ** (סי׳ פד ס״ק פט), מ״מ אין

ט. אף שהחרוסת מצוה, מכל מקום אין מברכין על החרוסת, שהיא טפלה למרור שהוא העיקר, וכל דבר שהוא העיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, אחר שמנהגינו לטבל את מקצתו של המרור בחרוסת. ואף כשאוכל החרוסת בפני עצמה, אין לברך עליה כלל, מפני שעל הרוב היא באה כטפלה למרור. ומיהו אין מנהגינו לשקע את כל המרור [החזרת] בחרוסת, אלא רק מקצתו.ט)

זה שוה בכל המקומות. וגם נפ״מ כשבדקוהו מיד אחר תלישתו, ושהה זמן מה דחיישינן שהתליע בתלוש. ועיין בספר בן אברהם (סי׳ נ אות כה). ואין להקשות דאפי׳ התליע בתלוש ניחוש שפירש על גבי עלי החזרת, ואנן קי״ל דאפי׳ פירש מן התמרה על גבה אסור אף בהתליע בתלוש, דשאני התם דברייתו מבפנים, ובחוץ לא הוי רביתיה, אבל הכא ע״ג עלה החזרת היינו רביתיה, ואין לחוש שפירש לעלה אחר. וק״ל. ועיין בס׳ בן אברהם שם.

ובשלחן גבוה (סי׳ תפו דיני מרור אות ב) הקשה על דברי הכלבו שכתב דהיינו תולעת, שנבראת בו אחר תלישה, דקשה להלום שתיכף לתלישה יתליע, וגם אם התליע על העלה שיש לו מקום לרחוש אפי׳ התליע בתלוש אסור כמו שכתוב בהלכות תולעים. לכן העיקר כפירוש רב האי גאון שהובא בדברי הרב רבי דוד אבודרהם דהיינו רוח שאוחזת את המעיים. ע״ש. ולא זכר דברי הראשונים הנ״ל, וגם קושיתו לא קשיא מידי. וכאמור. **ומה** שכתבנו שמתליע בתלוש ע״י שהייה של כמה ימים, ועל כן לא חששו רק לסכנה שיכול התולע החי להמית ג״כ, עיין שבת (צ.). ומ״מ הפר״ח (סי׳ תעה) גבי מרור כתב שאין קפא זה מצוי בינינו, ולכן לא נהגו לשקעו כולו וכו׳. ועוד שהרי״ף והרמב״ם השמיטו להא דאמר רב פפא דצריך לשקעו כולו בחרוסת, וכדחיית הגמ׳ דילמא קפא מריחא מיית. ואפ״ה בעי נט״י דילמא משקעו ליה. וכתב עוד הפר״ח, דמה שמביאים חרוסת על השלחן, משום דקי״ל כרבי אליעזר ברבי צדוק דחרוסת מצוה. ע״ש. ואין צורך, דאפי׳ לת״ק דפליג על רבי אליעזר ברבי צדוק הא בעי תרי טיבולי משום היכרא דתינוקות. תדע דהא כרפס בעי טיבול בחומץ (ולא בחרוסת), ובהא ליכא מצוה אלא משום היכרא דתינוקות. ועיין פסחים (קיד:). [חזו״ע פסח עמוד קלט, ובמהדורת תשס״ג עמוד לו].

האם טיבול המרור "בחרוסת" מצוה, ואם יש בו מצוה אמאי אין מברכים ע"ז

ט) ע״פ המבואר בהערה הנ״ל. והנה במשנה (פסחים קיד.) הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, ואע״פ שאין חרוסת מצוה, רבי אליעזר בר צדוק אומר מצוה. ובגמ׳ (קטז.), ואע״פ שאין חרוסת מצוה, ואי לאו מצוה משום מאי מייתי לה, אמר רבי אמי משום קפא. [שרף החזרת קשה ויש בו ארס. רש״י ורשב״ם]. ולר״א בר צדוק דאמר מצוה, מאי מצוה, ר׳ לוי אומר זכר לתפוח [דכתיב תחת התפוח עוררתיך, שהיו יולדות בניהם שם שלא יכירו בהם המצריים. כדאיתא בסוטה יא: רש״י ורשב״ם]. ור׳ יוחנן אומר זכר לטיט. אמר אביי הילכך צריך לקהוייה זכר לתפוח, וצריך לסמוכיה זכר לטיט. תניא כותיה דר׳ יוחנן, תבלין זכר לתבן, חרוסת זכר לטיט. אמר ר״א בר׳ צדוק, כך היו אומרים תגרי חרך שבירושלים, בואו וטלו לכם תבלין למצוה. וכתבו התוס׳ תגרי חרך, משמע שהלכה כר״א בר צדוק. וגם בספרים כתוב ר׳ יוסי. [כלומר, דהכי תניא בפסחים קיד: ר׳ יוסי אומר מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין]. ור׳ יוסי נימוקו עמו. וכן עשה ר׳ יוסף טוב עלם בסדרו, חרוסת זכר לטיט. וכתבו עוד התוס׳ שם בשם הירושלמי, אית דעבדי זכר לדם, וכן עמא דבר לסמוכיה, ובשעת אכילה מקלישין אותו ביין או בחומץ. ובשו״ת הגאונים כתבו, שיש לעשות החרוסת בפירות שנמשלה להם כנסת ישראל בשיר השירים, תחת התפוח עוררתיך, התאנה חנטה פגיה, אמרתי אעלה בתמר, כפלח הרמון רקתך, אל גנת אגוז, ושקדים על שם ששקד הקב״ה על הקץ. ע״כ.

והרמב״ם בפירוש המשנה כתב, והחרוסת תערובת שיש בה קיהוי וחמיצות, ודמות תבן זכר לטיט, וכך אנו עושים אותה, שורים תאנים או תמרים ומבשלים אותם ודכין אותם עד שיתרככו, ולשין אותם בחומץ, ונותנים בה שבולת או איזוב בלתי שחוקים. ור״א בר צדוק שאומר חרוסת מצוה,

לדעתו חייבים לברך עליה אקב"ו על אכילת חרוסת, ואינה הלכה. ע"כ.

ולכאורה דבריו מרפסן איגרי, שבתחלה כתב זכר לטיט ולתבן, משמע דס"ל שהלכה כר"א בר צדוק דאמר חרוסת מצוה, דמפרשינן בגמ' דהוי זכר לטיט, ולבסוף סיים שאין הלכה כר"א בר צדוק ושלכן אין לברך על החרוסת. ואין לומר שאף לת"ק מביאים החרוסת זכר לטיט, דהא בש"ס קאמר דאי לאו מצוה משום מאי מייתי לה, ומשני משום קפא, ולא קאמר משום זכר לטיט, ומוכח שטעם זה אינו אלא לר"א בר צדוק דאמר חרוסת מצוה. ועוד דמדשקלי וטרו אמוראי אליבא דר"א בר צדוק, ותניא כוותיה דר' יוחנן, והכי ס"ל לר' יוסי דנימוקו עמו, וגם מעשה רב דהכי נהיגי בירושלים, משמע שכן הלכה, וכמ"ש התוס'. וזה שלא כמ"ש הרמב"ם שאין הלכה כר"א בר צדוק. ודוחק לפרש כוונת הרמב"ם שאין הלכה כר"א בר צדוק לענין הברכה על החרוסת, אבל בעיקר הדין שחרוסת מצוה הלכה כמותו, כי מנין לו להרמב"ם להעמיס בדעת ר"א בר צדוק דס"ל שמברכים על החרוסת ולפסוק שלא כדבריו, והרי אפשר למצוא נפ"מ אחרת בין ת"ק לר"א בר צדוק.

ובברכ"י (סי' תעג ס"ק יא), דחק לפרש כ"ד הרמב"ם הנ"ל, שהלכה כר"א בר צדוק בחדא, דהוי מצוה, ואין הלכה כמותו לענין ברכה, וראיה לזה מדקאמר בתחלת דבריו דהוי זכר לטיט. ע"ש. ואכתי לא איפרק מחולשא. ועיין להלן בסמוך.

והרמב"ם בחיבורו (פ"ז מהל' מצה הי"א) כתב: החרוסת מצוה מדברי סופרים, זכר לטיט שהיו עובדים בו במצרים, וכיצד עושים אותה, לוקחים תמרים או גרוגרות או צימוקים וכיו"ב, ודורסים אותם, ונותנים לתוכם חומץ, ומתבלים אותה בתבלין כמו טיט בתבן, ומביאים אותה על השלחן. עכ"ל.

וכתב ה"ה, שפסק רבינו כר"א בר צדוק שהחרוסת מצוה, משום דשקלי וטרו אמוראי אליביה בגמ', דאמרינן מאי מצוה, ר' לוי אומר זכר לתפוח, ור' יוחנן אומר זכר לטיט. ותניא כוותיה דר' יוחנן, תבלין זכר לתבן, חרוסת זכר לטיט. ע"ב. והלח"מ כתב, כאן פסק רבינו כר"א בר צדוק, ובפירוש המשנה כתב להיפך, שלדעת ר"א בר צדוק צריך לברך אקב"ו על אכילת חרוסת, ואין הלכה כמותו. ונראה שחזר בו כאן ממ"ש בפירוש המשנה. ע"כ.

וע"ע להמאירי (במשנה פסחים קיד.) שכתב, ר"א בר צדוק אומר חרוסת מצוה, מדברי סופרים, וכן הלכה. וגדולי המחברים (הרמב"ם) בפירוש המשנה, כתבו, שהיא מצוה ושמברכים עליה, ומתוך כך פסקו שאין הלכה כדברי ר"א בר צדוק, אבל בחיבוריהם כתבוה כדברינו. ע"כ. וכ"כ המלאכת שלמה עדני, הב"ח, והתוס' יו"ט, שרבינו חזר בו בחיבורו. אמנם במרכבת המשנה אשכנזי, כתב, עיין לח"מ, והנכון שאין כאן חזרה, שאף ת"ק מודה שהוא זכר לטיט, ואין מברכים על החרוסת שהיא טפלה, ועיקר מה שחולק ר"א בר צדוק הוא לענין ברכה, ואין הלכה כמותו. ע"כ. אבל מפשט הגמ' לא משמע כן. דלת"ק היינו רק משום קפא, ולא אמרו זכר לטיט אלא אליבא דר"א בר צדוק.

וכ"כ הפר"ח (סי' תעג ס"ה), שנראה שהרמב"ם בחיבורו חזר בו ממ"ש בפירוש המשנה, וס"ל שאפי' לר"א בר צדוק לא תיקנו ברכה על החרוסת, אע"פ שהיא מצוה מדברי סופרים, לפי שאינה אלא זכר בעלמא לטיט, משא"כ מרור שעיקרו מה"ת בזמן הבית.

אך הלח"מ שם לא נתפייס בטעם זה, וכתב, שצריך טעם למה אין מברכים על החרוסת כיון שהיא מצוה מדרבנן, וכמו שמברכים על המרור שהוא מדרבנן, ואף שיש לחלק שמרור היה מה"ת בזמן הבית, מ"מ הרי אנו מברכים גם על מצות דרבנן. ע"כ. [ובתשובת רב שרירא גאון שהובא באוצר הגאונים פסחים עמוד קיז, כתב, שאין מברכין על הכריכה של מצה ומרור, משום שהוא רק זכר למקדש. ומזה קצת סיוע להפר"ח. וי"ל].

אולם הראב"ן (סוף פסחים) כ', והטעם שאין לברך על החרוסת, כי המרור עיקר, והחרוסת טפלה. וברכת העיקר פוטרת את הטפל. ע"כ. וכ"כ **ראבי"ה** (סי' תקכה), וכ"כ האו"ז (סי' רנו).

גם המכתם (פסחים קטז.) כתב, ר"א בר צדוק אומר מצוה, ויש שואלים שכיון שחרוסת מצוה, למה אין מברכים על אכילתה, וי"ל דהויא טפלה למרור, ומברכים על העיקר ופוטרים את הטפלה. ע"כ. וכ"כ הטור (סי' תעה). והרד"א (דף נט:).

וכ"כ הרשב"ץ ביבין שמועה (דף לו.) וז"ל: ואע"פ שהחרוסת מצוה אין מברכים עליה, שאינה

אלא לטיבול המרור. וכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. ע"כ.

וכיו"ב כתב המנהיג (הל' פסח אות פ): "ונראה דה"ט שאינו מברך אקב"ו לאכול חרוסת, משום שכאשר בירך על אכילת מרור הרי פטר את החרוסת, שגם היא באה זכר לטיט ולשעבוד ישראל בעבודת פרך בחומר ובלבנים". ע"כ.

[**וכמו** שהסביר גם המהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק סג), ע"פ המדרש (בשמו"ר פרשה א סי' כז), שמשה היה רואה בסבלותם ומיצר עליהם, שאין לך מלאכה קשה ממלאכת הטיט. ולכך החרוסת שהיא זכר לטיט, מטבילים בה המרור שהוא זכר לוימררו את חייהם].

וכ"כ המהר"ח אבולעפייא בספר מקראי קודש (דף צז:), וגם הוא כתב שהרמב"ם בחיבורו חזר בו ממ"ש בפי' המשנה. ע"ש.

כמה נפ"מ במחלוקת ת"ק וראב"צ האם החרוסת מצוה

וכן הרדב"ז (ח"ג סי' תקמד), הביא מ"ש הרמב"ם בפי' המשנה שאין הלכה כר"א בר צדוק, וכתב, ולא ידעתי אם טעות הוא שנפל בספרים, ומ"מ אנו סומכים על מ"ש רבינו בחיבורו שהלכה כר"א בר צדוק, וכמ"ש ה"ה, וכן פסקו הפוסקים. ומה שאין מברכים על החרוסת אע"פ שהיא מצוה מד"ס, לפי שאין ראוי לברך על דבר שנעשה לטבל בו, דהוי טפל, וכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, אפי' מעיקר ברכתו (שהיא ברכת הנהנין), וכ"ש לברכת המצוה. ומזה הטעם אני אומר דהא דלא אתי חרוסת דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, [לדעת הרמב"ם ורב עמרם גאון שמטבלים המצה בחרוסת, וה"ה לגבי המרור בזמן הבית דהוי דאורייתא], משום שאין החרוסת אלא לטיבול בעלמא ואורחא בהכי, ומש"ה אינה מבטלת המצוה דאורייתא. ושו"ר כן בר"ן (פסחים קיד.). ע"כ.

[**ורבינו** מנוח (דף כד.) כתב, וא"ת מפני מה אין מברכים על החרוסת, י"ל לפי שאינה נאכלת בפני עצמה, והיא טפלה למה שמטבלים בה, וכיו"ב בלולב שאינו מברך על כל ארבעת המינים, אלא על הלולב, שהם טפלים לו, וכולם נקראים על שמו, והוא העיקר ועליו מברכים, והכא נמי לא שנא. ע"כ. וכן הסביר רבינו מנוח (בפ"ז מה' לולב ה"ו) מ"ש הרמב"ם שם: "שמברכים על נטילת לולב, הואיל וכולם סמוכים לו", היינו שמאחר שהוא גבוה מכולם הרי הוא עיקר והן כטפלה לו, וכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. ע"ש. וכיו"ב כתב הלחם משנה שם].

ויש עוד נפ"מ בין ת"ק לר"א בר צדוק, אם שכח ואכל המרור והכורך בלי טיבול בחרוסת, לת"ק מאי דהוה הוה, וא"צ לאכול חרוסת, כיון שאין בה מצוה אלא משום קפא, אבל לר"א בר צדוק צריך לחזור ולאכול מרור ע"י טיבול בחרוסת לקיים מצות חז"ל.

וכ"כ המהר"ח אבולעפייא (בפירוש ההגדה שבסוף שו"ת אשדות הפסגה די"ט ע"ד), והוסיף, שאף שי"ל דתליא בפלוגתא דרבוותא בדין היסבת ימין דאיכא משום שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה, ואם עבר ואכל מצה בהיסבת ימין, לדעת רש"ל והב"ח א"צ לחזור ולאכול בהיסבת שמאל, דמאי דהוה הוה, ולדעת הפר"ח כיון דחז"ל תיקנו להסב בשמאל ושלא יסב בימינו משום סכנה, אף אם עבר והיסב בצד ימין לא קיים מצות היסבה כתקנת חז"ל, ויחזור ויאכל בהיסבה, וא"כ ה"נ י"ל במי שעבר או שכח ולא טיבל בחרוסת אף לדעת ת"ק דהוי משום קפא, צריך לחזור ולאכול מרור ע"י טיבול, אלא שלפע"ד נראים עיקר דברי רש"ל, ממתני' דהכא, שלפי דבריו מתיישבת פלוגתא דת"ק ור"א בר צדוק, דבהא פליגי, לת"ק א"צ לחזור ולטבל בחרוסת, ולר"א בר צדוק כיון דחרוסת מצוה צריך לחזור ולטבל בחרוסת. ע"כ.

ולכאו' יש לחלק בין הפלוגתא דרש"ל והפר"ח, לנ"ד, דהתם איתא להדיא דהיסבת ימין לאו שמיה היסבה, וכאילו לא היסב כלל. אבל כאן, אף שחששו משום קפא, אליבא דת"ק, ומש"ה תקינו לטבל בחרוסת, מ"מ מצות מרור מיהא קיים, ולא חששו לסכנת קפא אלא משום המצוה של מרור, שהרי בכל השנה אוכלים החזרת בלי חרוסת, וכמ"ש הרא"ש בשם רבינו יונה. וא"כ גם להפר"ח דס"ל שהיסבת שמאל היא לעיכובא, מודה כאן שא"צ לחזור ולטבל בחרוסת אליבא דת"ק, והיינו דאיכא בין ת"ק לר"א ב"ר צדוק. ואף שי"ל שגם לת"ק יש לו לטבל שנית בחרוסת משום היכר התינוקות לטבל ב' פעמים, מ"מ אין זה בגדר מצוה, כדאמרינן

בפסחים (קיד:) א״כ מאי מצוה, אבל לר״א בר צדוק מצוה מעלייתא היא זכר לתפוח וזכר לטיט.

והב״ח (סי׳ תצה) כתב, שיש נפ״מ במחלוקת ת״ק ור״א בר צדוק, שלדעת ת״ק די בטיבול הירקות והמרור בחרוסת משום קפא, אבל מצה א״צ טיבול בחרוסת, אבל לר״א בר צדוק כיון שהיא מצוה יש לטבל גם המצה בחרוסת, כמ״ש הרמב״ם (פ״ז מהל׳ מצה). ושלכן כ׳ הרמב״ם לטבל המצה בחרוסת, משום שפסק הלכה כר״א בר צדוק שהחרוסת מצוה, ואין להקשות דהא אתי חרוסת דרבנן ומבטלת מצה דאורייתא, שי״ל שאינו מטבל כל כך עד שיבטל טעם המצה, שהרי אף במרור צריך לנער החרוסת שלא יתבטל טעמו, וכ״ש במצה. ע״כ. [ויש לדחות דשאני מרור דטעם מרור בעינן וליכא, משא״כ מצה, כדקי״ל בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא. וי״ל]. ומ״מ אף לר״א בר צדוק אין הכרח שיטבל המצה בחרוסת, ודי בטיבול המרור בחרוסת, וכמו שכן המנהג פשוט שלא לטבל המצה בחרוסת, וכמ״ש מרן. וכ״כ הפר״ח.

והפמ״ג (א״א סי׳ תעה סק״ז) כ׳ נפ״מ במחלוקת ת״ק ור״א בר צדוק, דלת״ק שאין החרוסת מצוה צריך לנער החרוסת מהמרור, דאתי רשות ומבטל למצוה, משא״כ לר״א ב״ר צדוק א״צ לנער החרוסת כיון שגם היא מצוה. ושוב דחה דאפשר שכיון שיש קיוהא וחריפות בחרוסת מבטל טעם המרור, ולכ״ע צריך לנער החרוסת. ע״ש.

ובאמת הרי מרן הש״ע ס״ל שהחרוסת מצוה, ועכ״ז פסק שצריך לנער החרוסת מן המרור. וכן מבואר בסדר פסח של רבינו יונה (שבעמוד רסט) פסק הלכה כר״א בר צדוק, ושם (בעמוד ער״ה) פסק שצריך לנער החרוסת מן המרור, דלא לשייר מהחרוסת אפי׳ פורתא, כי היכי דלא לבטל מרירותיה, כיון שירבה עליו טעם החרוסת, ואפי מנער ליה לא נשהייה למרור בחרוסת, דילמא אגב חולייה מבטל ליה, ואנן בעינן שיטעם טעם מרור וכו׳. ע״ש.

ואף התוס׳ (קיד.) שכתבו, דהא דלא אתי חרוסת דרשות לת״ק ומבטל חזרת דמצוה, שכיון שכל עיקר מרור לא נתקן אלא בטיבול בחרוסת משום קפא, לא מיקרי ביטול בכך. ע״כ. גם הם יודו שצריך לנער החרוסת, שהואיל וכבר נעשית תקנת חכמים בטיבול בחרוסת והקפא חלף הלך לו, צריך לנער החרוסת. והרי גם רבינו יונה שם (עמ׳ רעד) כתב, שאפי׳ למ״ד משום קפא, אין החרוסת מבטלת המרור, משום שדרך אכילתו בכך משום קפא. ע״כ.

נמצא דאף לדידיה שצריך לנער החרוסת צריכים לטעם התוס׳ משום שדרכו בכך, שאל״כ גם הניעור לא יועיל, שא״א שלא ישאר משהו ממנה על המרור.

אלא שלפמ״ש התוס׳ (קטו.) גבי מצה מתובלת, כל שהוא דבר מועט אינו מבטל את המצוה, א״כ גם כאן אין לחוש לביטול המצוה. ויש לסמוך ע״ז בדיעבד אם לא ניער החרוסת.

האם בפסח שני - צריך לטבל את המרור בחרוסת

ובשו״ת בנין ציון ח״א (סי׳ ל) כתב נפ״מ בין ת״ק לר״א בר צדוק, לענין פסח שני, דלת״ק דהוי משום קפא, גם בפסח שני יש לטבל המרור בחרוסת משום קפא, אבל לר״א בר צדוק דהוי מצוה משום זכר לטיט ולתפוח, זה שייך רק בפסח ראשון ולא בפסח שני. ושוב כ׳ שאף ר״א בר צדוק לא יכחיש המציאות של קפא, הילכך גם בפסח שני צריך לטבל בחרוסת לכ״ע משום קפא. ע״כ.

ומאי דפשיטא ליה דבפסח שני לא שייך טעמא דזכר לטיט, אינו מוכרח כלל, שהרי עכ״פ צריך לאכול פסח שני על מצות ומרורים, והמרור זכר לוימררו את חייהם, והחרוסת שהוא זכר לטיט נצרך להסביר המרירות שלהם, שאין לך מלאכה קשה כמו הטיט, וכמ״ש בשמות רבה (פרשה א׳ סי׳ כז). וכן הסביר המהר״ל מפראג בס׳ גבורות ה׳ (פרק סג עמוד רפו) שזהו טעם טיבול המרור בחרוסת שהוא זכר לטיט. ע״ש.

ועל מסקנת הבנין ציון יש להעיר שמדברי הרא״ש (פסחים קיד.) בשם ר״ת ורשב״ם מוכח דלר״א בר צדוק לא חיישינן לקפא וכו׳. וכן הוכיח בספר שבח פסח (דף ז).

גם הנהר שלום (סי׳ תעה סק״ג) כ׳ שלדעת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש שפסקו הלכה כר״א בר צדוק ליה לן טעמא דמשום קפא. ע״ש.

והמהרי״ל (הל׳ ההגדה דף טז.) כתב, שאל הר״ר אנשיל למהר״ש, למה אין מברכים על החרוסת, והשיב לו, דהוי דבר הבא בתוך הסעודה, ואע״פ שאוכלו עם החסא לבד, בטלה

דעתו. והטור או״ח כתב לפי שהיא טפלה למרור. ע״כ.

ויש לשאול על תירוץ מהר״ש, שהרי הקושיא היתה על שאין מברכים ברכת המצות על החרוסת, דהיינו אקב״ו על אכילת חרוסת, וא״כ מאי דהוי דבר הבא בתוך הסעודה מחמת סעודה, הרי מרור יוכיח, שלדעת רבים ועצומים מן הפוסקים הטעם שאין מברכים עליו ברכת הנהנין, דהיינו בפה״א, משום דהוי דבר הבא בתוך הסעודה מחמת סעודה, שהכתוב קבעו חובה, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, וכמ״ש התוס׳ ברכות (מב.), והרא״ש (פסחים פ״י סי׳ כו), **המרדכי** (פרק ערבי פסחים), **הרוקח** (סי׳ רפג), **שבה״ל** (סי׳ ריח), **המנהיג** (אות סז), **התשב״ץ** (סי׳ צט), **האר״ח** (סוף אות טז), **הכלבו** (סי׳ נ), **רבינו אליהו מלונדריש בפסקיו** (עמוד קנג), **הסמ״ג** (עשין מא), **רבינו מנוח** (דכ״ה:), **רבינו ירוחם** (דף מג ע״ד). ועוד. ומ״מ צריך לברך ״על אכילת מרור״. וא״כ הכא נמי היה ראוי לברך על אכילת חרוסת, או על מצות חרוסת, ובעל כרחנו לתרץ כמ״ש הראשונים והטור דה״ט משום שהחרוסת טפלה למרור, שהוא העיקר. ונפטרת בברכתו, וכדקי״ל מברך על העיקר ופוטר את הטפלה.

ובמור וקציעה (סי׳ תעה) כתב, דלמ״ד חרוסת משום קפא, היינו ארס שיש בירקות, וכמו שפירשו רש״י ורשב״ם (קטז.). וכן עיקר, שלפירוש האחר דהיינו תולעת, קשה, דא״כ הו״ל למיחש בכל השנה משום איסורא. ותו דכי נמי מיית מריח החרוסת, הלא אוכל הוא התולעת מ״מ. ע״כ. והתוס׳ (פסחים קטו:) ישבו על מדוכה זו, וז״ל: ״קפא, פירש הר״ח תולעת, כדתניא (בתוספתא תרומות פ״ז) התולעת שבעיקרי הזיתים והקפא שבירק מותרים. וא״ת תיקשי מינה לשמואל דאמר בחולין (סז.) קישות שהתליעה באביה אסורה. [ופרש״י, קישות שהתליעה בעודה מחוברת בקרקע ששרש הארץ היא, ואסורה התולעת באכילה, שכיון שמהלכת היא בתוך הקישות והיא מחוברת לקרקע, הוי כמהלכת ע״ג קרקע. אבל התליע לאחר מכן בתלוש מותרת עד שתצא לאויר], וי״ל דשמואל ס״ל כאידך ברייתא דמייתי התם. ומיהו קשה, שמואל היכי אכיל מרור בפסח, וכי תימא דבדיק ליה שלא יהיה שם קפא, א״כ למה ליה חרוסת כיון דליכא קפא. ושמא ברוב ירקות ליכא קפא, וסמיך שמואל ארובא, ומשום סכנה דקפא חייש למיעוטא וצריך חרוסת. ע״כ.

והערוך (ערך קץ) הביא בשם רב האי גאון, שהוא רוח שאוחז המעיים, והחרוסת טורדת אותה הרוח, ולא היה שונה בגמ׳ פסחים וקפא מריחא מיית, אלא מריחא דחלא פקע וכו׳, וסיים, ורבינו גרשום פירש, קפא, ארס שבירקות. ואבינו רבינו יחיאל פירש, קפא תולעת, והחרוסת כדי שתמות התולעת מן החומץ שבחרוסת. וכן פי׳ הר״ח. ע״כ.

ובאמת דפלוגתא דרבוותא היא אי קי״ל כשמואל שאוסר קישות שהתליעה במחובר או לא. וכמ״ש התוס׳ חולין (סז:), שר״ת ורבינו נתנאל והריב״א פסקו שאין הלכה כשמואל שאוסר, ובהלכות גדולות ובשאילתות דרב אחאי (פר׳ שמיני סי׳ פד) פוסקים כשמואל. ומרן הב״י (יו״ד סי׳ פד) הביא דברי הרי״ף והרמב״ם והרשב״א והר״ן שפסקו כשמואל שאוסר, והכי נקטינן. ע״כ.

ומ״מ יש ליישב פירוש הר״ח בענין קפא, דמיירי בחזרת בדוקה מיד עם תלישתה מן המחובר, אלא דאיכא למיחש שמא חזרה והתליעה בתלוש, דאע״ג דאיסורא ליכא, סכנתא מיהא איכא, ומש״ה בעינן חרוסת להמית הקפא.

וכ״כ המאירי (פסחים קיד.): קפא, הוא שרץ היוצא מן החזרת שמזיק, וחדותו של החרוסת מצבירו. וי״א תולעת, כדאיתא בתוספתא (תרומות פ״ז) הקפא שבירקות מותרת, ופירושו כשהתליעו לאחר תלישה מן הקרקע, שאם במחובר ודאי אסורה. ומה שאמרו כאן משום קפא, לא לענין איסור אמרו, אלא לענין סכנה, שאם לענין איסור מה ענין להתירו בשיקועו בחרוסת, ומה לי באיסור זה בין חי או מת, אלא לענין היזק הוא, שהחי מזיק והמת אינו מזיק. ע״כ. וכיו״ב כתב הרשב״ץ ביבין שמועה (דף לה).

וז״ל שבולי הלקט (סי׳ ריח), וקפא הוא ארס שיש לירק. ויש מפרשים, תולעת, לפי שבלילה יש לחוש שמא לא יראה אותה, והחרוסת היא הרפואה שלה שמונעת אותה להזיק. ע״כ. ויש לפרש הכוונה כנ״ל, או דס״ל למפרשים אלה דלא קי״ל כשמואל. וראבי״ה (עמוד קסה) ואו״ז (דף ס) פירשו ג״כ קפא תולעת. ויש לפרש כנ״ל.

ובחידושי תלמיד הרשב״א (פסחים עמ׳ קכט) תמה על פירוש הר״ח דקפא היינו תולעת, דא״כ הרי היא אסורה משום שרץ השורץ על הארץ, כדאמר שמואל בחולין (סז.). ע״כ. ולפי האמור לק״מ. ומתוך דברינו אלה תשובה מוצאת לדברי היעב״ץ שדחה בשתי ידים הפירוש דקפא היינו תולעת. ולפי האמור ניחא. וע׳ במנחת בכורים (פ״ז דתרומות הל׳ יב) בשם הגר״א שפירש, דהקפא שמותרת מיירי שהתליעו אחר שנתלשו ולא פירשו. וזה כמ״ש המאירי הנ״ל.

והנצי״ב בספר אמרי שפר על ההגדה (דף כג:) הביא דברי הגמ׳ אליבא דת״ק דהא דבעינן חרוסת משום קפא, וכתב, וקשה טובא, דא״כ לייתי חמימי, דהא אמרינן דחמימי מעלי נמי לקפא (שהארס שיש בירקות ובחזרת, מים חמים רפואה להם. רשב״ם), ותו דא״כ כולהו אמוראי דאמרי חרוסת מצוה זכר לטיט או זכר לתפוח קיימי כר״א בר צדוק, ודלא כת״ק. ואנהרינהו לעיינין הרמב״ם בפירוש המשניות, שמפרש דלר״א בר צדוק מברכים על חרוסת, ואין הלכה כמותו. ולפ״ז מבואר שגם לת״ק מביאים דוקא חרוסת משום מצוה, והא דתנן אע״פ שאין חרוסת מצוה, היינו שאין מברכים עליה משום שיש בה גם משום קפא, וכל שיש בדבר משום סכנה ג״כ, אין מברכים, וכמ״ש התוס׳ (חולין קה.) שהטעם שאין מברכים על מים אחרונים, משום שיש בהם משום סכנה ג״כ. ור״א בר צדוק אומר שהיא רק משום מצוה, ולהכי מברכים עליה, ואין הלכה כמותו. ע״כ.

והנח לדבריו אין צורך לומר שהרמב״ם חזר בו בחיבורו ממ״ש בפי׳ המשנה, שהלכה כת״ק, שגם הוא סובר שיש מצוה בחרוסת, וא״ש מ״ש הרמב״ם בפירושו בתחלת דבריו זכר לטיט, וסיים שאין הלכה כר״א בר צדוק, ודלא כמ״ש ה״ה שהרמב״ם פוסק כר״א בר צדוק, וכן שלא כמ״ש המאירי והאחרונים הנ״ל.

ובאמת שמלבד שפירוש הנצי״ב בזה דחיק ליה עלמא, ואין כן פשטות הש״ס, ואף לשון אע״פ שאין חרוסת מצוה, מוכח דלית ליה סברא דזכר לטיט או לתפוח, אלא משום קפא, כדקאמר הש״ס ואי לאו מצוה משום מאי מייתי לה, משום קפא.

גם עצם חידושו שדבר שיש בו מצוה, אלא שיש בו ג״כ משום להרחיק מסכנה, אין לברך עליו, במחכ״ת אין זה מחוור כלל, ואין שום ראיה לזה מהתוס׳ (חולין קח.) גבי מים אחרונים, דהתם ליכא מצוה, אלא רק משום סכנה, שהרי כתבו התוס׳ שם: ״שאנו שאין מלח סדומית מצויה בינינו לא נהגו במים אחרונים״. וכתבו עוד שם, דהא דדרשינן (ברכות נג:) והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, אסמכתא בעלמא היא, דהא טעמא דמים אחרונים הוי משום מלח סדומית, וה״נ דריש התם, כי קדוש, זהו שמן שהיו סכין את ידיהם להעביר הזוהמא, והויא אסמכתא. כי לא מצינו שיהא שמן לא חובה ולא מצוה. והרי נט״י שחרית להעביר רוח רעה שעל ידיו, ולהרחיק מסכנה, כמו שאמרו בשבת (קח:) יד לעין תקצץ, יד לחוטם תקצץ, יד לאוזן תקצץ וכו׳, יד מסמא, יד מחרשת, יד מעלה פוליפוס, בת חורין היא ומקפדת עד שירחוץ ידיו ג׳ פעמים. וכ״ה בטור ובש״ע (סי׳ ד ס״ג). וע״ע בתוס׳ יומא (עז:). ובתוס׳ חולין (קז:). ועיין בהלכות גדולות (הל׳ יוהכ״פ דל״א.), ובערוך (ערך שיבתא), דרוחא היא דשריא על ידא דאינשי בליליא, ומאן דנגע במיכלא דלא מימשי ידוהי, שריא ההוא רוחא על ההוא מיכלא ומסכנא ליה. וע״ע בזוהר (ח״א קסט: קפד:).

ואע״פ כן כשנוטל ידיו שחרית צריך לברך על נט״י, כדאיתא בברכות (ס:). ומשום דנט״י שחרית גם מצוה. וכמ״ש הרשב״א בתשו׳ ח״א (סי׳ קצא), והובא בב״י (סי׳ ד), דה״ט שמברכים על נט״י שחרית, לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה, דכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך, ולכן צריכים אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, ואנו צריכים להתקדש בקדושתו, וליטול ידינו מן הכלי, כמו הכהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו. ע״כ.

והנה נתבאר שדעת הרי״ף והרמב״ם והתוס׳ והרא״ש שהלכה כר״א בר צדוק, שהחרוסת מצוה, וכ״ד הראב״ן, ראבי״ה, ס׳ פרדס הגדול (סי׳ קלב), שבולי הלקט (סי׳ ריח), ארחות חיים, כל־בו, ושאר פוסקים.

ועיין להרא״ש במשנה (פסחים קיד.) שכתב, ורשב״ם פירש שהטיבול הראשון לא היה בחרוסת, מדלא מדכר חרוסת עד טיבול שני, וכן היה נוהג

ר״ת שלא היה מטבל טיבול ראשון בחרוסת, משום דקי״ל כר״א בר צדוק דאמר חרוסת מצוה, זכר לתפוח או זכר לטיט, וא״כ בשעת טיבול המרור שהוא טיבול של מצוה ראוי לטבל בחרוסת, ולא בראשון, שלאחר שמילא כרסו הימנו יביאנו למצוה. ע״כ.

ומבואר דפשיטא לר״ת והרא״ש שהלכה כר״א בר צדוק שהחרוסת מצוה.

ומיהו יש לדון אם ר״א בר צדוק מודה לת״ק שיש בחרוסת גם משום קפא. ונפ״מ להא דאמר רב פפא (בפסחים קטו:), דהאי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא, דאי ס״ד דלא צריך לשקועיה, נט״י למה לי, הא לא נגע, ודילמא לעולם אימא לך לא צריך לשקועיה, וקפא מריחא מיית, והא דבעינן נט״י משום דילמא משקעי ליה. ומעתה אי ר״א בר צדוק פליג על הטעם דמשום קפא, אין צורך לשקעו כולו בחרוסת, אלא דרך טיבול בעלמא, לקיים מצות חרוסת בלבד, ואי ס״ל טעמא דמשום קפא, י״ל כרב פפא שצריך לשקעו כולו.

וע״ע בב״י ובב״ח (סי׳ תעה) דמוכח דאף לדידן דקי״ל כר״א בר צדוק חיישינן ג״כ משום קפא. וכ״כ הראב״ן (דף קסו:) וז״ל: וצריך לשקע הירק בחרוסת משום קפא, וצריך לקהוייה זכר לתפוח שהוא חמוץ, וצריך לסמוכיה זכר לטיט וכו׳.

גם בעל העיטור (דף קלד.) פסק הלכה כר״א בר צדוק, וסיים, ומיהו איכא למיחש נמי משום קפא, מדקאמר רב פפא דבעי לשקועיה, משום קפא.

וכן השבולי הלקט (סי׳ ריח) כתב, ומטבל המרור בחרוסת ומשקעו שם יפה יפה משום קפא, שהוא הארס שיש בירק. ע״ש. ושם (בדף צב:) כתב, וצריך לקהוייה במיני קיוהא כגון תפוחים חמוצים, זכר לתפוח, וצריך לסמוכיה על שם הטיט וכו׳. ע״ש.

גם באר״ח (הל׳ פסח אות כד) כתב, שצריך לשקע המרור בחרוסת משום קפא, ושם (אות ט) כתב, החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט. וכ״כ הכלבו. וכ״כ רבי אליהו מלונדריש (עמוד רנג).

והרשב״ץ בספר יבין שמועה (דף לה ע״ד) כתב, החרוסת איכא מ״ד בש״ס שאינו למצוה אלא משום קפא, והיינו תולעת הגדלה בירק בתלוש, והאוכלו מסוכן, וא״צ לשקע החסא בחרוסת כי מן הריח הוא מת. אבל המסקנא בגמ׳ שמצוה הוא להביא החרוסת, ולאו דוקא משום קפא, אלא זכר לתפוח וגם הוא זכר לטיט וכו׳. ע״ש. ומלשונו מוכח שגם לר״א בר צדוק יש בו גם משום קפא.

וכ״ז כדברי הרוקח (שהביא מרן הב״י), שבסי׳ רפג כתב, שהחרוסת צריכה להיות עבה זכר לטיט, וכתב ג״כ שצריך לשקועיה משום קפא. וכן רבינו חננאל כתב לתרוייהו. ע״ש. אלמא דס״ל לכל הני רבוותא דאף לר״א בר צדוק שהחרוסת מצוה איכא נמי משום קפא.

אבל הרי״ף והרמב״ם והרא״ש שהשמיטו להא דרב פפא דאמר שצריך לשקועיה, אפשר דס״ל דלר״א בר צדוק לא חיישינן כלל משום קפא.

וכ״כ הרב נהר שלום (סי׳ תעה סק״ג), שאחר שהביא דברי מרן הב״י הנ״ל, כתב, ולפע״ד י״ל דכיון דהגמ׳ דחי לה בלשון ״ודילמא״, לא הוו הרי״ף והרמב״ם והרא״ש שבקי מלתיה דרב פפא, אלא הטעם שלא פסקו כן, משום דס״ל דרב פפא אזיל אליבא דת״ק דס״ל שאין חרוסת מצוה אלא משום קפא, אבל אנן דקי״ל כר״א ב״ר צדוק דהוי מצוה, לא חיישינן כלל לקפא, וממילא א״צ לשקועיה. והרוקח והטור ס״ל דר״א בר צדוק לא פליג אטעמא דמשום קפא, אלא לטפויי אתא דאיכא נמי מצוה זכר לטיט. ע״כ.

[**וק״ק** על הטור שהלך בשיטת הרוקח ולכן הצריך לשקעו כולו, ולא שת לבו לאביו הרא״ש שהשמיט הא דרב פפא דאמר דצריך לשקועיה, ומשום דס״ל להרא״ש דרב פפא אזיל אליבא דת״ק דחייש משום קפא. וכן משמע ג״כ מדברי הרא״ש (בסי׳ כה) שאחר שהביא דברי רשב״ם שטיבול ראשון אינו בחרוסת, ושכן נהג רבינו תם, ומשום דקי״ל כר״א בר צדוק דאמר חרוסת מצוה, ולכן רק בטיבול המרור שהוא טיבול של מצוה, ראוי לטבל בחרוסת, ולא בראשונה, שלאחר שמילא כריסו ממנו יביאנו למצוה. וסיים, וא״ת הניחא היכא דמטבל בשאר ירקי, אלא מתני׳ דאיירי בדלית ליה שאר ירקי, אלא חזרת, ות״ק ס״ל חרוסת משום קפא, א״כ אמאי לא מייתי חרוסת בהדי חזרת קמא מפני הסכנה. ותירץ ה״ר יונה משום דטיבול ראשון אינו אלא להיכרא בעלמא, וכל השנה רגילים לאכול חזרת בלא חרוסת

ואינם חוששים לקפא, גם עתה לא חשו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת, אבל טיבול שני שהוא של מצוה, הזהירו חכמים ע״ז שלא יהיה בו שום חשש סכנה. ע״כ. ומבואר מדבריו שכ״ז הוא לת״ק דס״ל דחרוסת אין בה מצוה אלא משום קפא. אלמא דלר״א בר צדוק לא חיישינן משום קפא. ודו״ק].

אולם הפר״ח (סי׳ תעג ס״ה) אחר שהעלה שהרמב״ם בחיבורו חזר בו ממ״ש בפירוש המשנה, וס״ל דהלכה כר״א בר צדוק דחרוסת מצוה, משום דשקלי וטרו אמוראי אליביה, סיים, והא דאמר רב פפא האי חסא צריך לשקויה משום קפא, לאו משום דס״ל כת״ק, אלא דאף לר״א בר צדוק צריך לשקויה משום קפא. ע״כ.

ולפ״ז צ״ל דהא דהשמיט הרמב״ם דברי רב פפא, ה״ט כמ״ש מרן הב״י, שהוא משום דחיית הגמ׳ שא״צ לשקעו, וקפא מריחא מיית, ולעולם גם לר״א בר צדוק חיישינן משום קפא.

ומיהו כתב עוד הפר״ח (סי׳ תעה ס״א), שהדין דין אמת כמ״ש הטור ומרן הש״ע שצריך לשקעו משום קפא, אף שההכרח של רב פפא נדחה, ומ״מ אנו לא נהגנו לשקעו כולו בחרוסת, והיינו ע״פ שיטת הרי״ף והרמב״ם שהשמיטו הא דרב פפא, ועוד שקפא זה אינו מצוי בינינו, ומה שאנו מביאים את החרוסת על השלחן, משום דקיי״ל כר״א בר צדוק דהוי משום מצוה. ע״כ.

והגאון בעל זרע אמת בספר שבח פסח (בדיני מרור אות א), ה״ד הפר״ח (סי׳ תעג) הנ״ל, וכתב, שבמחכ״ת אין דבריו נראים, שהרי מוכח להדיא בהרא״ש (פסחים קיד.) בשם רשב״ם ור״ת ור״י, דלר״א בר צדוק דקיי״ל כוותיה, לא חיישינן משום קפא כלל. וא״כ הא דאמר רב פפא האי חסא צריך לשקויה, קאי על מ״ש ר׳ אלעזר שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נט״י, והוקשה לרב פפא, ואמאי בעי הכא נטילה, הא לא נגע, ומש״ה חשב אליבא דר׳ אלעזר דס״ל כת״ק דחזרת צריך טיבול בחרוסת משום קפא, ומש״ה בעי לשקויה משום קפא, ודחי לה הש״ס, דאפי׳ אי ס״ל כת״ק א״צ לשקעו, משום דקפא מריחא מיית, ומ״מ בעי נטילה משום דילמא משקע ליה, וכ״ז לפי שיטתו, אבל לפי האמת ודאי שצ״ל דר׳ אלעזר אתי כר״א בר צדוק דקי״ל כוותיה, דלדידיה ליכא למיחש לקפא כלל וכו׳, וה״ט דהרי״ף והרמב״ם והרא״ש שהשמיטו הא דרב פפא, משום דס״ל דהא דרב פפא אינו אלא לסלקא דעתין בעלמא. ולדידן ליכא למיחש כלל משום קפא, דקיי״ל כר״א בר צדוק. ע״כ.

והנה אף שדבריו מתאימים למ״ש הרב נהר שלום הנ״ל, דאליבא דהרי״ף והרמב״ם והרא״ש לא חיישינן משום קפא כלל, כיון דקיי״ל כר״א בר צדוק, מ״מ במחכ״ת אשתמטיתיה דברי הראב״ן והעיטור ושבולי הלקט וארחות חיים והרשב״ץ הנ״ל, שאף לדעת ר״א בר צדוק דס״ל דחרוסת מצוה, מ״מ חיישינן נמי משום קפא, וא״כ אין מקום לתמיהתו על הפר״ח, דכל הני רבוותא קמאי קיימי כוותיה, וזוהי ג״כ דעת הרוקח והטור ומרן הש״ע שפסקו כר״א בר צדוק שהחרוסת מצוה, ואע״פ כן כתבו להא דרב פפא שצריך לשקעו כולו בחרוסת. ומ״מ אנו לא נהגנו לשקע כל החזרת בחרוסת, וכמ״ש הפר״ח. [ילקו״י מועדים עמוד תג. שו״ת חזו״ע ח״א סי׳ לט. וס״ס מ. ובחזו״ע פסח מהדו״ק עמוד קסט].

הנשבע שלא לאכול חרוסת האם שבועה חלה עליו

ומהר״ש הלוי (חלק יו״ד סי׳ יב) כתב שהנשבע שלא לאכול מרור ״וחרוסת״ או שלא לשתות ד׳ כוסות, אין שבועה חלה עליו. והביאו בפסח מעובין (אות שנח), וכתב, דליתא, אלא דשבועה חלה עליו וכופין אותו לישאל על שבועתו.

ועוד שם (באות שנט) כתב הכנה״ג, דמ״מ אם נשבע בסתם שלא לשתות יין, או שלא לאכול מרור, או שלא לאכול חרוסת, לכ״ע שבועה חלה. ואין כופין אותו שישאל על שבועתו, אבל ראוי שישאל על שבועתו, כדי לקיים מצות ד׳ כוסות ומרור וחרוסת הנהוגות באותה לילה. ע״כ. והיינו שגם בנשבע שלא לאכול חרוסת, ראוי לו שישאל על שבועתו, כדי לקיים מצות חרוסת הנוהגת בליל פסח.

וע״ע בהגהת דרכי משה (סי׳ תעא אות ה), דס״ל שגם החרוסת צריך לאכול לתיאבון כמו מצה, שהרי בהגמ״י (פ״ח אות ג) הביא מספר התרומה (שבת סי׳ רמב. והוב״ד בב״י סי׳ תעג) שר״י ור״ת פסקו שאסור לעשות טיבול ראשון בחרוסת, שעיקר המצוה הוא בטיבול שני למרור, וקודם

י. כבר נתבאר לעיל שמנהג בני בבל לעשות החרוסת מתמרים, וכשחל פסח בשבת ולא נתן האגוזים קודם השבת, מותר לעשות כן בשבת על ידי שינוי, שיתן האגוזים תחלה, ואחר כך הדבש, מפני שהדרך בחול ליתן הדבש תחלה. ואפילו אם עושה בלילתו עבה, מותר, כיון שהוא לצורך מצוה. י)

יא. מנהגינו לטבל את המרור בחרוסת, ולא ליתן חרוסת על המרור. אמנם יש נוהגים לתת חרוסת על המרור, שגם זה בכלל מטבל בחרוסת. יא)

המצוה אין למלא כריסו מחרוסת אלא יאכל לתיאבון כמו מצה, וכיון שאסור לאכול החרוסת אף בטיבול ראשון בפסח, כ"ש שאסור לאכול קודם לכן. ע"כ. וכ"כ במחזור ויטרי (שבת סי' לז) שאין לעשות טיבול א' בחרוסת, עד שיבא המרור שהוא עיקר המצוה שיהא לתאבון. [ובהגה (סי' תעא) כתב הרמ"א שיש מחמירין שלא לאכול פירות, כדי לאכול החרוסת לתיאבון, ואין לחוש למנהג ההוא].

ובהגהת מרדכי (פרק ע"פ בסדר של פסח) מבואר דחרוסת צריך כזית, שהקשה גבי הלל שהי' כורך מצה ומרור ואוכלם ביחד, הרי אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, וכאן צריך שלשה כזיתים, דצריך לאכול כזית חרוסת. ובבגדי ישע שם תמה על זה, דמנ"ל לומר דחרוסת צריך כזית. וכ"כ בשו"ת יד חנוך (סי' ח) דס"ל כשיטת הרמב"ם בפי' המשניות (פרק ערבי פסחים מ"ג) דלראב"צ צריך לברך על אכילת חרוסת, ע"ש. וכבר כתב הרא"ש ז"ל (שם סי' כ"ה) דאפי' גבי מרור לולא דמברכין על אכילת מרור לא הי' צריך לאכול כזית, רק משום שמברכין בלשון אכילה לפיכך מוכרח לאכול כזית דאין אכילה בפחות מכזית, ע"ש. וא"כ ה"נ גבי חרוסת לשיטת הסוברים דמברכין על אכילת חרוסת, ממילא צריך לאכול כזית.

לערב החרוסת עם השקדים בשבת

י) הנה בבא"ח (שנה שניה סוף פר' משפטים) כתב, להזהיר כשחל פסח בשבת ולא נתן האגוזים קודם השבת, שיתן בשבת ע"י שינוי. והיינו שיתן האגוזים תחלה ואח"כ הדבש, מפני שדרכנו בחול ליתן הדבש תחלה. ואפי' אם עושה בלילה עבה מותר, כיון שהוא לצורך מצוה. ע"ש.

[**וצ"ע** קצת לפי דברי הפמ"ג ומחצה"ש דבעבה אסור גם לגבי חרוסת, והובאו להלכה בכה"ח (סי' תעג, ס"ק צז), אולם לקושטא דמילתא העיקר כדברי הבן איש חי. משום דאנן בדידן אית לן למינקט כסתם מרן (סי' שכא סט"ז) שהתיר לערב יין וחומץ בשחלים שדכו מער"ש. והיינו בעבה, דברכה אפי' לדעת הי"א שהביא אח"כ לאסור, מודו דשרי דלא שייך בזה לישה. וכמ"ש במשנ"ב שם (ס"ק סו). ועל כן בחרוסת מיהא דהוי צורך מצוה סמכינן אסתם מרן. [וזה לרווחא דמילתא, דבלא"ה במקום סתם ויש הלכה כדעת הסתם גם לכתחלה. וניחא מה שהק' בירחון אחד. (או"ת ניסן תשנ"ג עמ' תקמב)]. ודוקא לפי הי"א כתבו הפמ"ג והמחה"ש לאסור. וכ"כ במשנ"ב (שם ס"ק סח). ועיין בכה"ח שם (ס"ק קיז) שג"כ הביא דברי המחה"ש. ולא זכר מדברי הבן איש חי. וע"ע מ"ש בלוית חן (סי' סז)].

אין חילוק בין טיבול המרור בחרוסת, לבין נתינת חרוסת על גבי המרור

יא) כ"כ בהגש"פ הקהלות יעקב (עמ' שכה), ובס' ארח"ר (ח"ב עמ' עו). ודלא כחכ"א שכתב שלשון טיבול הוא דוקא לטבל את המאכל בתוך הדבר שבא להטעימו. וזה אינו, שעיקר לשון טיבול הוא לשון אכילה, כמ"ש רבינו חננאל (שבת קיא.) שטיבול לשון אכילה הוא, דתנן הביאו לפניו מטביל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. וכן, אבל מטבל במיני תרגימא. ר' יצחק מטבל בירקי. השמש מטבל בבני מעים. ע"כ. גם הערוך (ערך טבל ראשון) הביא כמה לשונות מהתלמוד דקרו לאכילה טיבול. וז"ל התוס' (פסחים קיד.), מטבל בחזרת, כלומר, אוכל החזרת בטיבול. כמו השמש מטבל בבני

יב. אלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובת מרור, חזרת [כ׳ס, ליג׳ונא, לטוגא, סאלאט]. עולשין [הנדבא] תמכא. חרחבינא. מרור. ועיקר המצוה בחזרת, שהיא חסא. ואם אין לו חזרת, יחזר אחר ראשון ראשון ששנו חכמים במשנה בפסחים, עולשין, תמכא, חרחבינא, מרור. וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך.׳יב)

מיעים, וכן מטבל בירקות. ובקרא נמי משתעי הכי, כי תקרעי בפוך עיניך (ירמיה ד) שמנחת הפוך בעינים. ע״כ.

וכ״כ הגר״ח קנייבסקי (שיח הפסח עמ׳ קיט) שלענין טיבול, א״צ להטביל את המרור בתוך החרוסת, אלא די להניח חרוסת על המרור, שגם זה נקרא בשם טיבול. וכדמוכח בירושלמי (נזיר פ״ו ה״ח) לגבי שער נזיר טובלו ברוטב. ע״ש.

עיקר מצות מרור הוא בחסא ואף על פי שהיא מתוקה

יב) ש״ע (סי׳ תעג ס״ה). וראה לעיל בדיני הכנה לליל הסדר, סי׳ תעב הערה יא, אריכות בענין החזרת למצות מרור. ע״ש. וכ״ז לאפוקי מהני אינשי חדשים מקרוב באו מחו״ל, לארץ הקודש, ומנהג אבותיהם בידם, לחזר אחר התמכא שהוא מר כלענה, ואין דעתם מתקררת בחזרת שהיא נוחה ומתוקה. וכבר כתב החכם צבי (סי׳ קיט) דבכה״ג קרינא בה סכנה ואין בה מצוה. ע״ש. וכ״כ בספר מאורי אור. וכתבו שע״י זה באים לידי כמה קולות, הן שאינם אוכלים כזית, הן שאינם לועסים אותו יפה לרוב מרירותו, וקי״ל בלע מרור לא יצא.

אם אין לו חזרת, יחזר אחר ראשון ראשון השנוי במשנה

ומה שכתבנו שאם אין לו חזרת, יחזר אחר ראשון ראשון ששנו חכמים במשנה בפסחים, כן מבואר בטור וש״ע (סי׳ תעג ס״ה), שאם אין לו חזרת יחזר אחר ראשון ראשון כפי הסדר השנוי במשנה, וכדבריהם מבואר בראבי״ה (סי׳ תעג) ובהגהות מיימוני (סוף פ״ז מהלכות מצה). וכ״כ הלקט יושר בשם רבו הגאון (בעל תרומת הדשן).

והנה הסדר במשנה ״בחזרת בתמכא בחרחבינא בעולשין ובמרור״. ואילו הארחות חיים (ליל פסח אות י, ואות כה) וכן הכלבו, כתבו שאם אין לו חזרת יקח שאר ירקות כגון חרחבינא עולשין תמכא ומרור, שלא כסדר המשנה, וש״מ דס״ל שאין קפידא בדבר.

וכן מוכח גם בראב״ן (סוף פסחים דף קסו:) שכתב, ״ואם אין לו חסא, יקח עולשין או משאר ירקות שכתבתי למעלה״. ולא הקפיד על הסדר, אם תמכא או חרחבינא עדיף.

ומכאן סיוע למ״ש הפר״ח לחלוק על הטוש״ע בזה, משום שבברייתות של בר קפרא ושל שמואל שנו שלא כסדר הירקות שבמשנה.

ובשו״ת מהרי״ל (סי׳ נח) כתב, שהתשב״ץ (סי׳ צט) כתב, שאם אין לו חזרת יקח וירמוט, דהיינו מרור דמתניתין, ונ״ל טעמו משום דרב אחא בריה דרבא הוה מהדר אמרירתא טפי, משום דחזרת עדיפא, אלמא כי ליכא חזרת מרירתא קודמת, ולא אזלינן בתר המוקדם במשנה.

וע׳ בפירוש רש״י, חזרת, תמכא, חרחבינא, עולשין, ומרור. ואילו במשנה שבירושלמי וכן במשניות איתא: חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא, ומרור. וכ״ה בר״ח וברי״ף וברא״ש, וברמב״ם (ספ״ז מהלכות מצה), ובספר פרדס הגדול (סי׳ קלה), ובעיטור (דף קל ע״ג), וראבי״ה (סי׳ תעג), וברוקח (סי׳ רפג), ושבולי הלקט (דף צב:). ובמאירי, ואר״ח, והכלבו, והטור והש״ע.

ודע שבתרגום יונתן בן עוזיאל פרשת בא בפסוק ״על מרורים יאכלוהו״, תירגם על תמכא ועולשין. ולא הזכיר חזרת כלל, והקדים תמכא לעולשין. וכ״ה בתרגום יונתן (שיר השירים ב פסוק ט). וצ״ע. [שו״ת חזו״ע].

יג. אם אינו מוצא מרור מן הירקות הנז' יקח לענה או ירק מר, ובלבד שיש בו הסימנים המוזכרים בש"ס לענין מרור, דהיינו שיהיה ראוי קצת לאכילה, ושיש לו שרף [פירוש, כשחותכין אותו יוצא במקום חיתוכו מוהל לבן כחלב], ושפניו מכסיפין [דהיינו שהעלה שלו אינו ירוק מאד אלא נוטה קצת ללובן]. ומכל מקום כיון שאין אנו בקיאים בסימנים אלו, לא יברך עליהם על אכילת מרור. יג)

יד. יוצאים בעלין שלהן ובקלחין. ויש להזהיר את עקרת הבית, שעלי החסה שיוצאים בהם ידי חובת מצות אכילת מרור בליל פסח, יבדקום היטב בערב החג מן התולעים שבהם. ובהיות ומצוי בהם תולעים שקשה לבודקם, לכן יסיר העלים ויקח רק מהקלחים. או מגידולים מיוחדים עם הכשר טוב. (ועי' להלן סעיף יז בירקות שבגידול מיוחד). יד)

אם לא מצא מה' מינים שבמשנה יקח ירק מר שיש בו סימנים שבש"ס

יג) **אם** אינו מוצא מרור מן הירקות הנ"ל, כתב הרמ"א (סי' תעג ס"ה) שיקח לענה או ירק מר. ולכאורה משמע שיברך עליו, ויש לזה ראיה מדברי המאירי (סוכה יג.), שכתב, גבי הני מרירתא דאגמא אדם יוצא בו בפסח, דר"ל דהרי הוא בכלל חזרת, ולא סוף דבר לצאת "שהרי בכל עשב מר יוצאים י"ח מרור". ע"ש. ונמשך לפירושו בפסחים (לט.) ובמרור, ר"ל כלל כל העשבים המרים. [וסיים שגדולי המחברים (הרמב"ם) פירשו בפירוש המשנה שהוא מין כוסברתא שהוא מר ביותר].

וכ"כ בחידושים מהריטב"א שם שכתב, בחזרת "ובמרור", פירש הרא"ה, כי לשון כלל הוא, כלומר ובמרורים כיוצא באלו, דהיינו שראויים לאכילה קצת, לאפוקי דברים המרים לגמרי דלא חזו לאכילה ולא לשום ברכה.

וז"ל רבינו דוד בונפיד שם: בודאי שמרור זה אינו חזרת, דהא תנן חזרת ותנן מרור, על חזרת פירשו בגמ' חסא, ועל מרור חליתא, ונראה שהוא אחד ממיני הירקות המרים וכו', ואפשר שהמרור שבמשנה הוא כלל לכל דבר מר. ע"כ.

והמג"א (סי' תעג ס"ה) הביא דברי השט"ג שבגמ' מוכח שאינו יוצא רק באלו השנויים במשנה, ומ"ש האגור שיקח לענה, נראה שהוא מפרש מרור, לענה, אבל בשאר ירק מר לא יברך, ודברי הרמ"א צ"ע. ע"כ. וכתב המג"א שכן נראה האמת בדעת האגור.

ובמנהגי מהר"ק כתב, יקח לענה או שאר ירק מר. תשב"ץ. נראה דס"ל דמרור דמתני' כולל כל ירקות המרים. וכ"כ רש"י בחומש כל עשב מר נקרא מרור. אך בגמ' לא משמע כן, וכן מוכח בסוכה יג. לכן לא יברך על שאר ירקות. ע"כ. וכ"כ בחק יעקב (ס"ק כד).

ומדברי הרא"ה והמאירי ורבינו דוד בונפיד סיוע לדברי הרמ"א, שמרור שבמשנה כולל כל ירק מר. אולם בדרכי משה לא משמע דס"ל הכי בפירוש מרור. ע"ש. וכ"כ האחרונים שנוטלם בלי ברכה. ומבואר שם דהיינו כשיש סימנים הנזכרים בש"ס לענין מרור, שיהא ראוי לאכילה ויש לו שרף ופניו מכסיפין. ועיין במשנ"ב (ס"ק מו) וביאה"ל שם.

אולם יש מן האחרונים שהקשו ע"ז, דאמאי לא חיישינן דילמא אתי למיסרך, כמו שאמרו בסוכה (לא.) לא מצא אתרוג לא יביא רמון או פריש, ומפרש בגמ' דילמא אתי למיסרך. והכא נמי נימא הכי. ונראה דלא קשיא מידי, כיון שהוא מחמת ספק. [ילקו"י מועדים עמוד תג. חזו"ע פסח מהדו"ק עמוד קעא. ובמהד' תשס"ג עמ' צו. ועיין במשנת יעבץ מועדים סי' יז].

יוצאים בעלין שלהן ובקלחן. ובמקומות שמצוי תולעים בחסה, יקח מהקלחים

יד) **הכנה"ג** (יו"ד סי' פד הגב"י אות נב) כתב: במקומות אלו הרחש מצוי הרבה מאד בעלי החזרת, וצריכים בדיקה יפה, כי התולעים הם דקים וקטנים מאד, ומראיהם כמראה החזרת עצמה, ומקדם נהגתי לאכול חזרת ע"י בדיקה יפה, ועתה מקרוב משכתי את ידי ממנה מכל וכל שלא לאוכלה.

ושם (אות סב) כתב, החזרת שנקראת ליג'וגה מנעתי עצמי מלאוכלה ואיני אוכל כי אם הקלח. ע"ש.

וכ"כ הפר"ח (יו"ד סי' פד ס"ק נג) וז"ל: כה אמר חזקיה, לא אוכל להתאפק מלהזהיר לעם חומר איסור התולעים, לפי שנעשה קל בעיני הבריות, וכיון שעובר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר (יומא פו:), ואין איש שם על לב, מבלי לב דשו בו רבים וגדולים, ואפי' החכמים והיחידים אינם נזהרים כראוי ע"פ מה שנתבאר בש"ס ובפוסקים וכו', וכל האוכל תולעים או נמלים, חייב על כל תולעת או נמלה חמש מלקיות, ובזבובים או יתושים חייב שש מלקיות. והחמירה התורה בזה בהרבה לאוין ומלקיות, להיות שהוא איסור מצוי מאד בפירות, בירקות, בקטניות, וברוב מיני המאכלים, וא"א ליזהר מלהכשל בהם אם לא בזריזות גדולה, ולפיכך הוצרך הכתוב לזרז ביותר ולהרבות לאוין באיסור שרץ הארץ. ומעתה כל אדם יזדרז בעצמו מלהכשל באיסור זה, וגם לדרוש ברבים חומר איסורו כדי שיפרשו מהאיסור, ואני את נפשי הצלתי, ישמע חכם ויוסף לקח. ע"כ.

ובשו"ת חת"ס (א"ח סי' קלב) כתב, ואודות המרור לפסח, הנה אמת נכון הדבר מ"ש החכם צבי שיש לצאת י"ח בחזרת שקוראים סאלאט, וכן נהגו כל רבותי זצ"ל, וכן אנו נוהגים אחריהם. אך רגיל אני לדרוש בשבת הגדול, כי מי שאין לו אנשים נאמנים יראי שמים לבדוק היטב החסא, ולנקותה מרחש תולעים קטנים הנמצאים בה מאד מאד, ואינם ניכרים לחלושי הראות, טוב שיקח תמכא שקוראים קריי"ן, אף שמצוה מן המובחר בחזרת, כי חלילה להיכשל באיסורי לאוין מה"ת לקיים מצות מרור שבזה"ז מדרבנן.

[**ועיין** במחז"ב (אות כג) שהביא מהפר"ח להזהיר מסלק שמצוי בו תולעים בתוך הירק עצמו, מלבד מה שיש בקלח, וכן בכרוב, דיש שנים שא"א לשום אדם לבודקם].

גם מהר"ח פלאג'י בס' חיים לראש (דף עב:) כתב, יזהיר מאד לבני ביתו לבדוק היטב החזרת מן התולעים, ולא יסמכו על המשרתות, אלא האשה עצמה שהיא עקרת הבית ועיניה יפות תבדוק החזרת כראוי, וכל היד המרבה לבדוק בנשים הרי זו משובחת, פן חלילה במקום מצוה יפגעו באיסור של חמש מלקיות. ע"ש.

גם בפלא יועץ (ערך בדיקה) כתב, ובענין התולעים רבה המכשלה שיש הרבה מיני פירות וירקות שנמצאים בהם תולעים, ורבים מעמי הארץ אין נזהרים ואוכלים אותם בלי בדיקה. וחיוב גדול מוטל על כל אדם לבדוק את המאכלים שיש בהם חשש תולעים, וכבר צווחו ע"ז בספרים, שהרי כל אשר בשם ישראל יכונה, לא יאכל נבילה וטריפה ובשר חזיר, אפי' יתנו לו כל כסף וזהב שבעולם, ואם ירצו לאונסו, יסבול עונשים מרים עד מוות ולא יעבור. ואם נתבונן הרי באכילת נבילה וטריפה וחזיר אין אלא לאו אחד, ובאכילת תולעת אחת יש ד' לאוין, ובאכילת נמלה וכל שרץ העוף ה' לאוין, נמצא שהאוכל בלי זהירות ובלי בדיקה במעט רגע אוכל מאה תולעים, ועובר תילי תילים של לאוין בשאט נפש בלי שום הנאה כלל, רק ממיעוט זהירות. וע"ז נאמר (ישעיה ה, יח): הוי מושכי העון בחבלי השוא. ובמשלי (כג) נאמר: הנה כי כן ושמת סכין בלועך, אם בעל נפש אתה. וצריך להזהיר לעם ע"ז, שישראל קדושים רוצים להיות גדורים. ה' הטוב יכפר בעדם וכו'. ע"כ.

ובזב"צ (סי' פד ס"ק פט) הביא דברי הכנה"ג, וכתב, וגם במדינתינו בבל מצויים בחזרת הרבה תולעים וצריך לבודקה בדיקה יפה. ושם (אות צג) כתב, דהכרפס יש בו תולעים והוא כמראה הכרפס ירוקים, וצריך ליזהר בבדיקתו יפה יפה, ולבודקו פעם ושתים.

והרב בא"ח (פר' צו אות כז) כתב ג"כ, יזהרו הנשים לבדוק היטב החזרת מן התולעים, וכן את הכרפס, כי על כל תולעת חייבים חמש מלקיות, והכל תלוי בצואר האשה שהיא עקרת הבית, וכל בני הבית סומכים על בדיקתה, ואם תקל ראש בבדיקתה אפשר שתתחייב מלקיות יותר משערות ראשה, ובפרט במקומותינו שמצויים הרבה תולעים קטנים בירקות, ואם בני הבית מרובים ואין ידה משגת לבדוק עבור כולם, תשליך כל העלין של החזרת, ותקח הקלחים דוקא למצות מרור, כי שם ניכרים התולעים היטב אם ישנם, ובנקל אפשר לבודקם ולהסירם. ומעשה בחכם אחד שנכנס בער"פ לחצר וראה האשה רוחצת עלי החזרת ובודקת אותם במהירות, ואמר לה, שערות ראשך אפשר להמנות אך חיוב המלקיות אשר בצוארך

טו. ראוי ונכון ליטול מן הקלח של עלי החסא היוצא חוץ לקרקע. ולא ממה שטמון בקרקע, לפי שיש אומרים שמה שהוא טמון בקרקע נקרא שורש, ואין יוצאים בשורש. ואף על פי שאין זה עיקר להלכה, טוב לחוש לזה כל מה שאפשר.טו)

א"א להמנות. ע"כ. וזה כמ"ש הכנה"ג הנ"ל שאינו אוכל מהחזרת אלא הקלחים.

וכ"כ עוד בשנה ב' (פר' נשא ס"ח), שעלי הכ'ס דרכן להתליע במחובר, וכן הכרפס והכרתי מתליעין במחובר, ואין לאוכלם בלא בדיקה. ויש ירקות שנמצא בהם תולעים דקים הרבה וקשה לבודקן, והם הסלק, ונענ"ע, שומר נפשו ירחק מהם, וירא שמים יסלק זה הסלק מביתו ולא יבוא על שולחנו, ובבתינו לא יכנס הסלק למאכל, ורק בר"ה יביאו אותו על השלחן לראותו בלבד בשביל הבקשה שבהם. ע"ש.

וכן אנו נוהגים לצאת י"ח מרור בקלחים אשר באמצע כל עלה ועלה, שאין מצוי שם תולעים כל כך, וגם ניכרים היטב בבדיקה. וכן מנהג חסידים ואנשי מעשה.

וע' בסו"ס אשדות הפסגה (די"ח דע"ד) שהזהיר מאד בבדיקת הכרפס והחזרת לפסח, יותר מכל השנה, ושמענו מגדול מפורסם מאד בחכמת הקבלה, כי העובר על איזה איסור בחג הקדוש הזה, הוא עושה פגם גדול מאד יותר מכל ימות השנה, וגדול עונו מנשוא. והשטן מקטרג בשעת הסכנה ומתגבר והולך להכשיל את ישראל כבלע את הקודש וכו'.

וכיו"ב כתב בספר דעת תורה (סי' תעג סעיף ה').

והו"ד בשו"ת חזו"ע ח"א כרך ב' (עמוד תרנז), וכתב, וכן אנו נוהגים לצאת י"ח מרור בקלחים אשר באמצע כל עלה ועלה, שאין תולעים מצויים שם כל כך, וניכרים היטב בבדיקה. **וכמו כן יש להזהיר גם על העולשין הנקראים הנדבי, שמצוי בהם תולעים דקים מאד.** ולכן אין לקחת העולשין כתחליף לחזרת אא"כ בבדיקה יפה ומעולה. וכתב בכה"ח (אות ק'), דלא רק העלים צריכים בדיקה אלא גם הענף שיוצאים ממנו העלים צריך בדיקה. [וכתב כן לפני שנים, כאשר לא היו עדיין עלי חסא מגידולים מיוחדים].

וכמו כן יש להזהיר גם על העולשין הנקראים הנדבי, שגם בהם מצויים תולעים דקים מאד. וכמ"ש הכנה"ג בשם ס' הזכרונות. ולכן אין לקחת העולשין כתחליף לחזרת, אא"כ בבדיקה יפה ומעולה. וראה בסעיף י"ז לגבי גידולים מיוחדים שבזה"ז.

האם יוצאים י"ח בשורש של המרור

טו) **חזו"ע** פסח (מהדורת תשס"ג עמוד צה). ואמנם שם לא ציין המקור, אך הנה בפסחים (לט.) שנינו, יוצאין בעלין ובקלחין שלהם. אך כתב הסמ"ג (עשין מא) שר"ת דקדק דדווקא בקלח, אבל אין יוצאין בשורש המרור. וכ"כ בהג"א (פ"ב סי' יט), ובהגמ"י (פ"ד אות ל) בשמו. וכ"פ ראבי"ה (פסחים סי' תעג).

גם האגודה (פ"ב סי' לה) כתב, שיקח תמכא בלשון לע"ז רפאנ"ר, הקלח והעלין ולא השורש. וכ"כ הב"ח בשם המהרי"ו (סי' קצג) שאם לוקח מערטי"ך, יקח מה שלמעלה מן הקרקע כגון העלין וסמוך לו, אבל לא מה שלמטה מן הקרקע דהוי שורש (אגודה עירובין פ"ז סי' פו בשם ר"י בתוס' דף פ:). וכ"פ במ"ב והשל"ה (מג"א). וכ"פ בש"ע (סי' תעג ס"ה) שאין יוצאין בשורש. וכתב בלקט יושר (עמ' צב) דלפי מ"ש ר"ת שאין יוצאין בשרשים, הזהירו רבותינו שלא ליקח גוף הקריין, אלא את הקלחין והעלין שבראשו.

והטעם שאין יוצאין בשורש, אפשר משום שאין לו שם ירק, שאינו חלק מהירק עצמו, אלא דבר אחר. ובלבוש (תעג, ה) פירש הטעם, לפי שאין טעם מרור בשורשים.

והט"ז (סק"ב) כתב בשם מהרי"ו, שדווקא השרשים הקטנים המתפצלים לכאן ולכאן אין יוצאין בהן, אבל השורש הגדול שבו עומד הירק הוא בכלל קלח. וכתב המג"א (סקי"ב) שכ"כ בהגמ"נ, וז"ל, שמעתי שקרוי קלח עד למטה מזנבו, ושבלים קטנים יוצאין מהם. ושכן עיקר. ושהעולם נוהגין לברך על העלים, ולכריכה נוטלים הקלח. ונ"ל הטעם מדקאמר ויוצאין בקלח שלהם, אלמא דעלין עדיפא. וכ"כ בתפא"י (הלכתא גבירתא פסחים פ"ב אות ו),

טז. אין ליתן את עלי המרור בתוך חומץ כדי להוריד התולעים מהם, מפני שעל ידי זה נעשה המרור כבוש, וכמבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' קה סעיף א'), שבזמן מועט נאסר כדי קליפה. ואם עבר ושרה את המרור בחומץ, אפילו לרגע קט, יש אומרים שכל שאין בו טעם מרור, אין יוצאים בו ידי חובת מרור, אף אם שהה פחות משיעור כדי שיתננו על האור וירתיח. אבל אם שהה כשיעור הנזכר, לכל הדעות אין יוצאים בו י"ח, אף שלא שהה מעת לעת. [ואם שרה את המרור במים בשיעור מעת לעת ראה להלן סעיף כ].טז)

שהשורש הגדול שבו עומד הירק, הוא בכלל קלח. זולת השורשים הקטנים והמתפצלים לכאן ולכאן. וכ"כ במשנ"ב ע"פ האח', דדוקא שרשים קטנים המתפצלים לכאן ולכאן בתחתיתו "או בצדדיו".

ויש לעיין מדברי הריטב"א (פסחים לט.) בשם תוס' ר"פ, שכתב, שכיון שכתב הסמ"ג, דדוקא בקלח אבל בשורש לא, לכן יש ליזהר להסיר השורש מן החזרת. ע"כ. ולא מצינו שהחזרת שהיא החסא שלנו, באה עם שורשים נוספים המתפצלים לכאן ולכאן [ובחוטין דקין בעלמא לכאו' אין קפידא]. וע"ע בפסקי תה"ד (סי' רמה) שאין לומר דדי במרור פחות מכזית כאשר אוכל את כל הפרי, ומדין בריה, דכיון שאין יוצאין בשורשים נמצא שאין הבריה שלימה. [**ומרן** אאמו"ר זיע"א, אמר פעם בשיעורו, שפשוט שגם בגזע האמצעי יוצאין בו י"ח, ואדרבה יש בו מרירות ממש. ודלא כמו הלוקחים חריין למרור, שהרי אינו ראוי לברך עליו. אלא עיקר המצוה היא בחסא, אלא שבשביל התולעים, יתלוש את העלים ויקח רק את הקלחים ויבדוק אותם היטב בעינא פקיחא, וישטוף אותם בברז. ואם הם מגידולים מיוחדים בחממות, די בשטיפה ובדיקה גם בעלים הירוקים].

ובשו"ת מהר"י ווייל (סי' קצג) כתב בשם הרוקח, שמי שהניח את המרור שלו קודם הפסח בקרקע, בכדי שיהא לח ויפה, ושכחו ולא הוציאו מן הקרקע קודם יו"ט, מותר להוציאו ביו"ט, כיון שלא נטעו ליניקה ועומד לאכילה. [וע"ש עוד, שבמקום שנוהגין הגויים לנטוע המרור באדמה בתוך שברי חרס, צריך כל אדם לעקור המרור בעיו"ט, דביו"ט אסור לתלוש אותו].

אין להשהות את עלי החסא בחומץ

טז) ראה להלן הערה כ. והנה במדריך הכשרות של העדה החרדית בירושלים, כתבו, שמומחים קבעו שהאופן הכי מועיל להסיר תולעים מן העלים של החזרת, הוא, לרחוץ את עלי החסא בתוך קערה מלאה חומץ טוב, ומיד אח"כ לשטוף אותם היטב במים, ואח"כ יתן העלים מול האור וכו'. ע"כ.

ויש להעיר שיזהרו שלא לכבוש את העלים בחומץ, אלא בשטיפה מהירה והעברה בעלמא, שהרי מרן בש"ע יו"ד (סי' קה ס"א) כתב בדין כבוש, "שהכבוש בציר או בחומץ אם שהה כדי שיתנו על האור וירתיח להתבשל, הרי הוא כמבושל ונאסר כולו, ובפחות משיעור זה לא נאסר אלא כדי קליפה". ומוכח שאף בפחות מהשיעור מעת לעת נאסר עכ"פ כדי קליפה, ועלי החסא פנים ואחור נאסרו בשרייתם בחומץ לדעת מרן.

ואף שהפר"ח שם חולק על מרן בזה, וס"ל שבחומץ כיון שהוא צונן גמור א"צ קליפה. וע"ע בביאורי הגר"א ובחוות דעת שם, מ"מ אין זה דעת מרן הש"ע. ואף שמרן בשו"ת אבקת רוכל (ס"ס רטז) נטה קו לבאר כוונתו ביו"ד הנ"ל. ע"ש. מ"מ הפשט בש"ע לא יופשט. וע"ע להפמ"ג בשפתי דעת (סי' קה סק"א וב'). ובזב"צ (שם ס"ק טז). והמעיין בב"י שם יראה שיש בזה עקולי ופשורי. ועכ"פ לא יעשו נגד פשטות דברי הש"ע.

וכ"כ בכה"ח (סי' תעג סעיף פג) שלכתחלה ודאי אין להשרות את המרור בחומץ אפי' רגע אחד. ושו"ר בשו"ת מנח"י ח"ז (סי' לא) שהגרש"ז אויערבך העיר להם על כך. והרהמ"ח האריך בזה בדברי הפר"ח והפמ"ג, וגם חילק בין כבוש שבדיני איסור והיתר, לדין כבוש במרור, שעדיין יש בו טעם מרור, כעין מ"ש הפנים מאירות וכו'.

ולגבי שטיפה בעלמא בחומץ, כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סי' כו) ישב על מדוכה זו, והעלה להקל וסמך סמיכה בכל כחו ע"ד הערוה"ש

יז. בזמנינו נמצאו חקלאים יראי ה׳ שיודעים לגדל את המרור והכרפס בגידול מיוחד שאין בו חשש תולעים, ויש להדר ליקח רק מהם לקיים מצות מרור. ועם כל זה יש לעיין בהם ולבודקם עד כמה שאפשר. וצריך לשטוף היטב את עלי החסא מפני החרקים המצויים בהם. ואפילו אלו שנהגו תמיד לקחת תמכא למצות מרור, ראוי להם לשנות את מנהגם וליטול עלי חסא אלו, שהם ראשונים במעלה למצות מרור, שכך אמרו חז״ל מצוה בחזרת. יז)

(סי׳ קה סעיף יא), שהחומץ שלנו אינו חזק כל כך ואין דינו כציר, וגם דעת מרן באבקת רוכל (סי׳ רטז) להקל, וכאן אין הרחיצה בחומץ אלא רגעית וכו׳, ודלא כהכה״ח (סי׳ תעג ס״ק פג).

ובאמת דאם עושים כן בשביל הסרת התולעים, כבר כתב בשו״ת מחזה אליהו (סי׳ צ) שבדק וניסה כמה פעמים ברחיצת עלי החסא בחומץ, ונוכח שלא היו דברים מעולם, והתולעים אמנם מתו, אבל נשארו דבוקים בחסא, ושכן אמרו כמה מומחים גדולים שאין תועלת בשטיפת העלים בחומץ להסרת התולעים.

ואם עבר ושרה את המרור בחומץ, י״א שכל שאין בו טעם מרור, אין יוצאים בו י״ח מרור, אף אם שהה פחות משיעור ״כדי שיתננו על האור וירתיח״. [ילקו״י מועדים עמוד תה. שו״ת חזו״ע ח״א סי׳ לו, ובסי׳ לה עמ׳ תרנז).

ולכאורה בכבוש בחומץ, כבר בשיעור שיתננו על האור וירתיח, לכ״ע הוי כבוש גם לגבי מרור. ורק בכבישה במים מעל״ע יש מקום להקל בשעה״ד כמבואר בחזו״ע מהדו״ב עמ׳ צה, שבזה יש ג׳ צירופים. א. דיש אומרים שכל דין כבוש במים אפילו באיסור והיתר אינו אלא בחומץ. ב. וי״א דאפילו במים יש דין כבוש אבל דוקא בג׳ ימים מעל״ע. [ר״ת]. ג. דאפילו למ״ד גבי איסור והיתר דבמים מעל״ע נמי הוי כבוש, י״ל דגבי מרור מודה דכבוש דאסור היינו דוקא בחומץ, דהכא בעינן טעם מרור והאיכא אפילו אחר מעל״ע. וכן מתבאר להלן סעיף כ, ובשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ לו, ובסי׳ לה עמ׳ תרנז).

ליקח כרפס וחסא מגידולים מיוחדים כמו עלי קטיף חסלט וכדומה

יז) **הנה** עלי כרפס וחסא מחברות מסויימות, כמו עלי קטיף, חסלט, וכדו׳, הוחזקו כבר שע״י אותן פעולות אין מצוי בהם תולעים, ואיה״נ מהני שפיר שלא נצטרך להחמיר בהם, ודי בהם בבדיקה רגילה ומהירה. ולא חשיב כרוב התלוי במעשה, אחר שכאן יש חזקה.

וחכ״א פירסם שאכילת עלי החסא גורמת ח״ו למחלות קשות, מחמת רוב חומרי הריסוס שיש בהם. ולדעתו יש לאכול מהעלים הירוקין של החסא בגידול רגיל. [הרה״ג שלמה מ. עמאר]. הנה אם רצה להזהיר את הצבור מהסכנה, אדרבה יזהיר שלא יאכלו כלל עלי חסא, כי אין זה פתרון לברוח מסכנה ולהכנס לאיסור חמור של אכילת תולעים, כי היאך נוכל לחזור לאותם הימים שרבבות רבבות מעמך ישראל היו נכשלים באכילת עלי חסא עם תולעים, בבתי מלון ובמסעדות, בחתונות ובשמחות, שכמעט ובלתי אפשרי שיבדקו את העלים הירוקים לכמות גדולה של מליוני אנשים הדרים בארץ ובחו״ל. וב״ה שהשי״ת עשה עמנו חסד ע״י הירקות של החברות הנ״ל, שמונעים רבים מעון של אכילת תולעים ח״ו. ואם חוששין ממחלות, היה להם לומר שלא ירבו באכילת עלי חסא.

ובאמת אין זה מוכרח כלל שהדבר גורם למחלות, כי ביקרנו במקום של חברת חסלט, וראינו שבעלים קצוצים הנמכרים בשביל סלט, שוטפים היטב כמה שטיפות, וגם אם נחוש שעדיין יש על העלים קצת מחומר החיטוי המסוכן, מ״מ מסתבר שבאכילה **מועטת** ולא יום יומית מאותם עלים, אין סכנה, ורק במי שמרבה לאכול הרבה מעלים אלה כמעט מידי יום ביומו, יתכן והוא נכנס בחשש סכנה, אבל לא בכמות קטנה מידי פעם. ועכ״פ בודאי שיש להזהיר שלא לאכול עלים ירוקים של חסא שלא מהגידול הנ״ל, הנקי מתולעים. והחושש מפני מחלות ח״ו, ימעיט באכילת הירקות הנ״ל.

ובתאריך י״ד כסלו תשע״ג, התפרסם מכתב ממח״ס ״בדיקת המזון כהלכה״ בזה״ל:

יח. חזרת [חסא] שהיא מגידולי מים כשרה לצאת בה ידי חובת מרור. יח)

עקב הטענות שהתפרסמו כאילו ירקות מגידול מיוחד ללא חרקים, מכילים חומרי הדברה ברמות מסוכנות, וכאילו בירקות מגידול רגיל לא קיימת סכנה זו, חשוב לפרסם את תוצאות המחקר שנערך בנושא זה ע״י מעבדת ״דרך המעבדה״ שהיא היחידה המוסמכת בארץ בפיקוח על בטיחות המזון. והרי התוצאות לפי עדותה של מנכלי״ת ״דרך המעבדה״ (״הקו החם״, ט׳ כסלו תשע״ג): ״ירקות ללא חרקים שנמצאים תחת פיקוח, מכילים את האחוז הנמוך ביותר של חריגות בהשוואה לירקות רגילים... ההיגיון הפשוט אומר שע״מ לקבל ירק ללא חרקים צריך לרסס יותר. אבל יש טכניקות נוספות למניעת חדירת חרקים, כמו מבנה סגור (חממה), חיטוי קרקע ועוד. רק ללא חרקים וללא ריסוסים מעל התקן יותר יקר, ויותר מסובך אבל אפשרי. המוצרים המפוקחים מכילים פחות חומרי הדברה״. בסקר של ״אדם טבע ודין״ שהתפרסם לאחרונה, נמצא שיעור גבוה של חומרי הדברה בפירות וירקות מגידולים רגילים בארץ. והירקות ״ללא תולעים״ המפוקחים נקיים יותר, וכך הוא באופן ״חד משמעית. בכל הסקרים, בכל המידגמים העיתונאיים שנערכו בשנים האחרונות, עלה שהירקות המפוקחים לא רק שעמדו בתקן, אלא גם הכילו הכי פחות שאריות חומרי הדברה... צרכנים שרוכשים ירקות ללא חרקים שיש עליהם פיקוח ע״י מעבדות מאושרות, מקבלים ירק נקי מחרקים ונקי מחומרי הדברה!״. ע״כ.

ואמנם שמענו שהרב לנדא הסיר את ההכשר שלו מכל הירקות עלים, כיון שהוכח שאין הגידול הזה נקי לגמרי, ויש בו עדיין מעט תולעים, וגם חרקים שנדבקים אח״כ במשך האריזה וכדו׳. אולם רוב העולם סומך ע״ז ע״י שטיפה בברז להוציא את החרקים, ודי בבדיקה שיטחית מהתולעים, כי ע״פ רוב אין שם תולעים במיעוט המצוי, וע״ז סומכים כולם, וכבר אמר כן מרן זיע״א, שגם על הגידולים מגוש קטיף לא יסמוך מבלי בדיקה קלה. ויש מי שמצריך להשרות את הירקות עלים ב״מי אמה״ דוקא, משום שיש בה חומר המסיר שומנים, והוא מסיר את הדבק של החרק אל העלה. ואח״כ לשטוף תחת זרם מים כל עלה ועלה.

והנה להטעם שהזכירו האחרונים הנ״ל בענין עלי חסא, שקשה לבודקם וכו׳, היוצא מזה, דבזמנינו שמצוי מאד עלי חסא נקיים מתולעים, הגדלים בגידולים מיוחדים הסגורים בחממות, גם לאשכנזים אפשר ליקח עלי חסא וא״צ בדוקא כריין. וגם הגר״א קוטלר שחדל ממנהגו לאכול חסא למצות מרור, מחמת רוב החרקים, אילו היה בזה״ז שנמצא הפתרון של גידול מיוחד, היה חוזר למנהגו הראשון.

חזרת [חסא] שהיא מגידולי מים כשרה לצאת בה ידי חובת מרור

יח) **חזרת** (חסא) שהיא מגידולי מים, האם היא כשרה למצות מרור, הנה לענין ברכה, אנו מברכים על גידולי מים ברכת שהכל, ולא ״בפה״א״, וכדאמרינן כה״ג בגיטין (ח.) אליבא דר׳ יהודה שהלכה כמותו, דלא אמרינן דמיא כי ארעא סמיכתא דמי. וכן העלה בשו״ת יחו״ד ח״ו (סי׳ יג), וכ״פ כיו״ב הגרי״מ טוקצ׳ינסקי בספר השמיטה (ח״ב עמ׳ קד), שזריעה דרך גידולי מים מותרת בשביעית. ע״ש. וכ״כ הרה״ג ר׳ בנימין זילבר בספר הלכות שביעית (ח״א עמ׳ כה). והעיד, שכ״פ החזו״א. ע״ש. וה״ה לענין ברכת הנהנין נראה דלא חשיב פרי אדמה, ולכן יש לברך שהכל. וכ״כ הרה״ג חנוך זונדל גרוסברג בסידור מנחת ירושלים (עמוד שלד), שיש לברך עליה שהכל, ולא בפה״א. וכן העלה בשו״ת מחזה אליהו ח״א (סי׳ כח).

אמנם לענין לצאת בה י״ח מצות מרור, כיון שאין שינוי מהותי בין חזרת זו לשאר חזרת, ויש בה טעם מר קצת כשאר חזרת, ואין בה שום שינוי לגריעותא, שפיר יוצאים בה י״ח מצות מרור. וכן העלה בשו״ת חשב האפוד (ח״ג ס״ס ט), וכתב, שמסברא פשוטה נראה שיוצאים בו י״ח מרור, שכל שהוא מין זרעים אע״פ שאין מברכים עליו בפה״א, כל שלא בטל ממנו טעם מרור ש״ד לצאת בו י״ח מרור. ע״ש. וכן עיקר. [חזו״ע פסח מהדורת תשס״ג עמוד צו].

והגר״ש ואזנר (קובץ מבית לוי ניסן תשנ״ח עמ׳ צה) כתב, שחסה הגדילה במצעות מנותקים, פשוט שיוצא בה י״ח. ובפרט למאי דס״ל בשו״ת שבט הלוי (ח״א סי׳ רה) שגם ירקות מגידולי מים ועציץ שאינו נקוב ממש ברכתם בפה״א.

גם בהליכות שלמה (פ״ז ס״כ) כתב, שירקות שגדלו במצע מנותק כשרים לכתחלה למצוות מרור. וע״ש בדבר הלכה.

ולגבי הפרשת תרו״מ בפירות הגדלים על פני המים, כתב בחזו״ע הל׳ תרו״מ, שי״א שצריך להפריש מהם תרומות ומעשרות. וכן נראה לפמ״ש הרב שבט הלוי שמברכים עליהם כברכתם הראויה להם בפה״ע או בפה״א. וע״ע בשו״ת שדה הארץ (ח״ג יו״ד סי׳ כח), ובשו״ת נחפה בכסף (ח״א יו״ד סי׳ ה). אולם לפ״ד כמה אחרונים שברכתם שהכל י״ל שפטורים. ועכ״פ יש להזהר שלא להפריש עליהם תרו״מ מפירות הגדלים בקרקע. וכן להיפך. וע׳ בכרם ציון השלם (בהר צבי סי׳ יא עמוד נו).

מצה העשויה מחטין של גידולי מים אם יוצאין בה י״ח

ולענין מצה העשויה מה׳ מיני דגן של גידולי מים, י״ל דחמיר טפי, דאע״פ שבאה לידי חימוץ (פסחים לה.), מ״מ שמא בעינן גידולי קרקע דוקא, וכמו לענין ברהמ״ז. וכיון שיתכן שאין לה שם של פת, מה יועיל שבאה לידי חימוץ. והא בעינן לחם עוני, וזה אינו קרוי לחם.

ועורכי הספר אול״צ (ח״ב פי״ד אות יג) כתבו, שפשוט שיוצאין י״ח מצה בגידולי מים, כיון שהם באים לידי חימוץ, וכל שבא לידי חימוץ אדם יוצא בהם י״ח, וה״ה למרור, אע״פ דבעינן שהמרור יהא גידולי קרקע, דבפסחים (לט.) איתא שמרור איתקש למצה, ואינו יוצא י״ח מרור אלא בגידולי קרקע כמצה, וא״כ ה״ה למרור. וגם ברכתם האדמה, כיון שבא מזרע שגדל באדמה, אף שהוא עצמו לא גדל באדמה, דס״ס מברך ברכה נכונה. ע״כ. אך לפי האמור יש לחלק בזה. ולענין הברכה לא נפקא מכלל ספק, לפי דעת האח׳ שגידולי מים ברכתם שהכל. וע״ע מ״ש בזה בשו״ת מנחת שלמה (ח״ב סי׳ ד), ובשו״ת קנין תורה (ח״ד סי׳ נד), ובחשב האפוד (ח״ג סי׳ ט).

אם יכלו לצאת ידי חובת מצה במן

ויש לעיין אם יצאו י״ח מצה במן, אם מצד גידולי קרקע ואם מצד דבעינן שראוי לבא לידי חימוץ. ולכאו׳ פשוט שלא יצאו, דאע״פ שטעמו במן כל המינים, טעמם וממשם, כמבואר ביומא (עה.) מ״מ המן לא היה מחמשת מיני דגן, ואינו בא לידי חימוץ. ועוד שלכאו׳ המן אינו נחשב גידולי קרקע.

ובמקראי קודש (להגרצ״פ פראנק פסח ח״ב סי״ב) דן אם בעינן גדלים בקרקע ממש, או״ד די שהוא מין גידולי קרקע. ולפ״ז כתב שאפשר שהמן היה נהפך ע״י המחשבה למין תבואה, ושפיר נחשב מין גדולי קרקע.

ויש שהעירו עוד, שרק הנוצר ע״י אפייה באש וכדו׳ קרוי לחם, לא כן המן שלא עבר תהליך של אפיה, [ואין בו שבח עצים בפת]. (ע׳ בס׳ ויגד משה סי׳ ב אות ח). ומפורש בריטב״א (קידושין לח.) בשם התוס׳, דחובת מצה של ליל הראשון אינה אלא מה׳ המינים, והמן לא נחשב מה׳ מינים שיוכלו לצאת בו.

ובנשמת אדם (כלל קנב סי׳ א) כתב שהיו מברכים על המן ברהמ״ז. ע׳ בברכות (מח:) שמשה תיקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן. אולם י״ל שמצות שעה היתה לפי שזה הלחם שהיה להם, אך אין ללמוד משם לדורות.

והגר״י ענגיל בגליוני הש״ס שם העיר, שהרי לא היה להם לחם של חמשת מיני דגן, רק בריה בפני עצמה, ואף שטעמו בו טעם לחם, משום טעם לבד אין סברא שיתחייבו לברך ברהמ״ז. וצ״ל דס״ל כמו שאמרו ביומא (עה.) שכל המינים טעמו במן טעמן וממשן. ולכן שפיר היו חייבים לברך בהמ״ז כמו על לחם ממש.

ומהר״ח פלאג׳י בס׳ נפש חיים (מערכת מ אות קו) הביא בשם מהרה״ג רבי מרדכי הלוי, שנראה שבירכו על המן המוציא לחם מן השמים, והפסוק מסייעו, הנני ממטיר לכם לחם מן השמים.

ומרן החיד״א בחומת אנך (תהלים עח) כתב בשם רבינו אפרים, שהמן היה כגרעיני חטה מגובל כעיסה בלולה במים רבים, וכמו שכתוב ודגן שמים נתן למו, ״ומקריבים ממנו למנחות ולחם הפנים״. והגרח״פ שם כתב, שאף שכתוב וטעמו כצפיחת בדבש, ונאמר והיה טעמו כטעם לשד השמן, והרי הוא כפת הבאה בכסנין, שמברכים עליו בורא מיני מזונות, מ״מ גם פת הבאה בכסנין אם קובע סעודתו עליו מברך המוציא ובהמ״ז, ובשבילם היה קביעות סעודה על המן, שלא היה להם פת אחר.

אם עם ישראל קיימו מצות מצה במשך ארבעים שנה שהיו במדבר

ויש לדון אם עם ישראל במדבר קיימו מצות מצה, במשך ארבעים שנה שהיו במדבר. וכיו"ב דנו המפרשים לגבי מצות סוכה במדבר, וכתבנו בזה בילקו"י על הלכות סוכה. וראה בראב"ע (שמות יב כה) שלא עשו פסח אחר במדבר, זולת פסח הר סיני, כי מצוה עליונה היתה. כי בהר סיני היו עם הישוב וימצאו מצות, ובהיותם בארץ אשר לא עבר בה איש, אין להם רק המן לבדו. ע"כ. ומשמע שלא היה להם מצות הכשרות למצוה.

ובמאור ושמש (ויקרא הפטרת יום א' של פסח) כתב בפשיטות, שכיון שלא עשו פסח במדבר, לא יכלו לקיים מצות מצה כהלכתה, שעיקר מצותה היא בעת אכילת הפסח, ואף שהלכה כרבא שבזה"ז ג"כ מצה דאו', מ"מ אפשר דערל גרע טפי. ע"ש, שמבואר דס"ל שלא אכלו מצה.

ובמ' ברית שלום (פ' בהעלותך) הביא מ"ש בספרי (בהעלותך ז. וראה בפסחים צה.) ככל חוקותיו וככל משפטיו תעשו אותו. ככל משפטיו, אלו מצוות שעל גופו ממקום אחר כגון שבעת ימים למצה ולביעור חמץ. ע"כ. והוכיח מזה שהיו יכולין לקיים מצות מצה במן שירד להם במדבר, שהרי לא היה להם שום לחם במדבר כי אם המן. ומ"ש (במדבר יא, ח) ועשו אותו עוגות, יש לפרש שעשו ממנו עוגות מצות, כמו שדרשו (תנחומא תצוה יג) לגבי (בראשית יח, ו) לושי ועשי עוגות דאברהם. והעיר ע"ז מד' התוס' (קידושין לח. ד"ה אקרוב), ועוד, שהמן לא היה בא לידי חימוץ, א"ו אכלו מצות מתבואה שבאה להם מארץ העמים, כדאמרי' (יומא עה:) המן נבלע באיברים, אלא מה אני מקיים (דברים כג, יד) ויתד תהיה לך על אזנך וגו', דברים שהתגרים מוכרים להן.

ובציץ אליעזר (חי"ד סי' סז) כתב שקשה לומר שמ' שנה לא אכלו מצה, ובפ' בהעלותך מבואר שצוה השי"ת למשה במדבר סיני בחודש הראשון לשנה השנית לצאתם מארץ מצרים, שיעשו את הפסח במועדו ככל חקותיו וככל משפטיו. וזה כולל אף אכילת מצה. ואלו שהיו טמאים לנפש אדם, נצטוו לאכול את הפסח על מצות ומרורים. ובע"כ צ"ל שלכבוד עם ישראל נעשה נס, וצמח במדבר ה' מיני דגן, או שקנו מתגרי גויים. וא"כ כך נוכל לומר לגבי כל מ' שנה שהיו במדבר. וכן משמע ברמב"ן (במדבר ט, א) שחג המצות ז' ימים, והשבתת חמץ לא הוצרך הכתוב לומר שנהגו בו, שהן חובת הגוף הנוהגת בכל מקום. הרי דס"ל שהיו להם מצות במדבר וקיימו בהם את המצוה גם בליל א' דפסח.

ובמדרש (שהש"ר פ' ד) איתא, אריו"ח הבאר היתה מעלה להם מיני דשאים מיני זרעונים מיני אילנות, תדע לך שכן הוא, שכיון שמתה מרים ופסקה הבאר מהן היו אומרים לא מקום זרע ותאנה וגפן. ע"כ. ובאור החיים (פ' שלח) מביא ממדרש, שבארה של מרים בהלוכה היתה משקה, והיתה מעלה אילנות ופרדסים. ובילקוט (ריש חגי), אי', והיה כל שבט ושבט עושה לו אמת המים וממשיכה מן הבאר והיה ממשיכה אצלו, והיה נוטע לו תאנים ורמונים גפנים ותפוחים והם עושים פירות בני יומם, כשם שהיה בבריאתו של עולם וכו'. וא"כ אינו מן התימא לומר שכל אחד היה גם זורע חלקה אחת מין אחד מה' המינים כדי שיהיה לו עכ"פ לכזית מצה לפסח, ולכבוד המצוה היה בודאי גדל מהר.

מצה ומרור הגדלים בעציץ שאינו נקוב יוצאים בהם ידי חובה

ומ"מ לגבי עציץ שאינו נקוב, נתבאר בילקו"י (א"ח סי' תרכט) שמצה הגדילה בעציץ שאינו נקוב, יוצאין בה י"ח. וזה ע"פ הגמ' בפסחים (לה:) דהא דיוצאין במצה בשל דמאי, מיירי אף בעציץ שאינו נקוב, וכן בפסחים (לט.) מבואר, שיוצאים י"ח מצה ממצה שלשוה מחיטים שגדלו בעציץ שאינו נקוב. ואמרו שם, מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע, ומשמע דהגדל בעציץ שאינו נקוב חשיב כגידולי קרקע. וכן מצינו בגמ' במנחות דמכשירינן הגדל בעציץ שאינו נקוב למנחות. ולכן ד' המינים שגדלו בעציץ, כשרים למצוה מה"ת. וגם לענין ברכות, פירות אילן שגדלו בעציץ שאינו נקוב מברכים עליהם בורא פרי העץ. וכן עץ הנטוע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה, אלמא דמקרי עץ מאכל. וכ"ש שמותר לסכך בעץ הגדל בעציץ נקוב. וראה בחזו"ע על סוכות (עמ' טו). וכ"כ בשו"ת מנחת

שלמה (תנינא סי׳ ט) לגבי מצה ומרור. וע״ע בש״ע יו״ד (סי׳ רצד סעיף כו), שהנוטע עץ בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה, ומוכח לכאו׳ שנקרא עץ.

אבל אין ללמוד מכ״ז לגידולי מים, דשאני גידולי עציץ שאינו נקוב, דמיקרי שפיר פת, גם לענין בהמ״ז, וכמבואר בגמ׳ (ברכות מה), אכל טבל אין מזמנין עליו, פשיטא, לא צריכא בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב, ומשמע שאם היה מעושר מזמנין עליו אף שגדל בעציץ שאינו נקוב, ובירושלמי (פ״ו דברכות) אמרו, כל שמברכין עליו בתחלה המוציא מברכין עליו בסוף ברהמ״ז, וכ״ה ברמב״ם (פ״ג הי״א) נמצא שאם מברכים ברהמ״ז על פת מעציץ שאינו נקוב, גם מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ, וחשיב כגדל מן הארץ.

[**והמג״א** (סי׳ קסח סקט״ז) כתב, שמשמע בגמ׳ שאם מקרי לחם לענין מצה, ה״ה לענין המוציא. והעיר ע״ז מדברי הרמב״ם. וראה בקובץ בית אהרן וישראל (תש״ס. עמ׳ נט והלאה) מהגאון ר׳ אברהם דוד רוזנטל, מה שהאריך בזה לגבי מצה ומרור של גידולי מים. ומ״ש שם לפקפק על מצה מדגן של גידולי מים, דשמא ע״י מה שנגדל במים ונגמר ע״י המים, מתחמץ הדגן מהמים, ואף שהדגן עצמו אינו נוגע במים, מ״מ י״ל דע״י כח היניקה התדירית מהמים, יתחמץ הדגן אף בעודם מחוברים למים, וממילא אינו ראוי אף לשאר ימי הפסח. ע״כ].

והנה הרש״ש (פסחים לו:) נסתפק, בתבואה שצמחה בעציץ שאינו נקוב אם חייבת בחלה, דכתיב בה באכלכם מלחם הארץ, והנזרע בעציץ שאינו נקוב לא חשיב שנזרע בארץ, כדתנן (פ״ה מדמאי מ״י) עציץ נקוב ה״ז כארץ, משמע שאם אינו נקוב אינו כארץ, וא״כ נראה שאין יוצאים בו י״ח מצה, דהא גמרינן לקמן (לח.) לחם מחלה. וגם המוציא לחם מן הארץ לא יברכו עליו, כיון שאינו לחם מן הארץ, ויהיה בכלל מה ששנינו על דבר שאין גידולו מן הארץ אומר עליו שהכל. אכן בברכות (מז:) מוקי למתני׳ דתנן אבל לא בטבל (שאין מזמנין עליו), בטבל דעציץ שאינו נקוב, וש״מ שבמתוקן מברכים עליו ברהמ״ז, וה״ה המוציא. ונ״ל ראיה שחייב ג״כ בחלה מדתנן פ״ב דחלה מ״ב וכו׳, וסיים, שוב נזכרתי גמ׳ ערוכה לעיל (לה:) דמוקי להא דתנן אבל לא בטבל, בעציץ שאינו נקוב, הרי מוכח להדיא שבמתוקן יוצאים י״ח מצה, ומוכח ג״כ שחייב בחלה וכנ״ל. עכת״ד.

והעיר ע״ז מרן אאמו״ר בס׳ מאור ישראל (פסחים לה:), שנעלם מעינו הבדולח מ״ש בירושלמי (ספ״ז דכלאים): ״תני עציץ שאינו נקוב, מעשרותיו מהלכה, (כלומר, מדברי סופרים), ותרומתו אינה מדמעת, ואין חייבים עליה חומש. רבי יוסי בעי, מהו לומר על פתו המוציא לחם מן הארץ, רבי יונה בעי כן, דלעת כתלוש לסכך בה״. נמצא שהירושלמי מסופק בזה אם יש עליו תורת לחם, אולם י״ל כמ״ש מרן החיד״א בספר יעיר אזן (מע׳ ב כלל לח), שלשון ״בעי״ בירושלמי, אינו בהכרח לשון ספק, אלא ששאל בפני חכמים, אבל לדידיה פשיטא ליה, ושכ״כ מהר״ש סיריליאו. וכן פירש הגר״א פולדא. ע״כ.

ובחיי אדם (כלל נא סי׳ יז) פסק, אחד מחמשת מיני דגן שגדל בעציץ שאינו נקוב, ועשה ממנו פת, אין מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ, שאין זה נקרא ארץ, לכן יש לברך עליו בורא מיני מזונות, ומ״מ מברכים עליו ברהמ״ז, כדמוכח בברכות (מז:). ע״כ. ובנשמת אדם (כלל קנב סי׳ א), כתב, שהירושלמי הנ״ל מסופק בזה. ואף שבברכות (מז:) מוכח שמברכים עליו בהמ״ז, מ״מ י״ל שאין מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ וכו׳. ע״ש. ויש להעיר ע״ז מדברי הירושלמי (רפ״ו דברכות): ״תני, כל שאומר אחריו שלש ברכות, אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ״, וא״כ צדק הרש״ש במ״ש דה״ה להמוציא לחם מן הארץ, וכ״כ בספר תוספת ירושלים (סי׳ רד), שאחר שהוכיח מברכות (מז:) שעל פת דעציץ שאינו נקוב מברך בהמ״ז, כתב, שה״ה לברכת המוציא לחם מן הארץ. ועוד, שהפני משה (ספ״ז דכלאים) כתב, בהא דר׳ יונה בעי לגבי סוכה, היינו משום דהא דר׳ יוסי לא מספקא ליה, שכיון שנחשב כמחובר לגבי כלאים ושבת, ה״ה לענין ברכה דשפיר מברכינן על הגדל בעציץ שאינו נקוב המוציא לחם מן הארץ, וכי קא מבעיא לן דוקא לענין סוכה וכו׳. ע״ש. ולפ״ז מסתברא ודאי דלא שבקינן פשיטותיה דר׳ יונה משום ספקו דר׳ יוסי. וכ״ש לפמ״ש החיד״א הנ״ל שגם ר׳ יוסי אינו מסתפק בזה. הילכך שפיר יש לברך עליו המוציא לחם מן הארץ. וע״ע בשד״ח (מע׳ כ כלל ק) שהעיר מהירושלמי הנ״ל. [וע׳ בנשמת אדם כלל קנב סי׳ א שהעיר ממ״ש מרן הש״ע

יט. אין יוצאים ידי חובה בעלי המרור, אלא אם כן הם לחים. ובקלחים יוצאים ידי חובה בין לחים בין יבשים, ולכן נכון להשרות את העלים במים, כדי שישארו לחים. ולא ישהה אותם במים מעת לעת. אבל מותר לסלקם מן המים אחר כ״ג שעות, ואחר זמן מה יחזור להשרותן שנית כ״ג שעות, וכן הלאה, [ויותר טוב לכורכם בסדינים לחים]. ובזה יוצאים ידי חובה גם לפי מה שאמרו בירושלמי שאין יוצאים ידי חובה בכמושים. יט)

(יו״ד סי׳ רצד סכ״ו), שהנוטע עץ בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה, ומוכח שנקרא עץ, וא״כ על פרי שלו יש לברך בפה״ע וכו׳. וע׳ בתוס׳ הרידב״ז בירושלמי (פ״ה דמעשרות) ובשו״ת מהרי״ל דסקין (סי׳ כז). ובאשל אברהם ניימרק לקמן (לו:). ובשו״ת ציץ אליעזר (ח״ט סי׳ יב). ודו״ק].

אין יוצאים י״ח בעלי המרור, אא״כ הם לחים

יט) ראה בהערה דלהלן. הנה העצה היעוצה לגבי החסא לשרות החזרת במים כ״ג שעות, ואח״כ יוציאנה כשעה אחת, ויחזור ויתננה במים עוד כ״ג שעות, שבזה יש לסמוך על רוב האחרונים דס״ל דלא חשיב כבוש אלא כשהוא שרוי במים מעת לעת ברציפות, אבל בסירוגין לא חשיב כבוש אפי׳ לענין איסור והיתר. וכ״כ הגר״ז והפמ״ג לנהוג בעצה זו להקל אף לכתחלה. וכ״כ השד״ח. ושומע לעצה חכם. [וע׳ בנהר שלום סק״ו שנתן עצה לכרוך החסא במטפחת שרויה במים כדי שלא תכמוש, כמו שאנו עושים בלולב ומיניו. ע״ש]. [ילקו״י מועדים עמ׳ תד. שו״ת חזו״ע ח״א סי׳ לו. כרך ב׳ עמוד תרסו. וחזו״ע פסח עמוד קעב, ובמהדורת תשס״ג עמוד צה].

וז״ל מרן ראמו״ר, הנה בשו״ת אגודת איזוב (א״ח סי׳ ז) שכתב, דהא גבי מצה נמי אמרינן יוצאים ברקיק השרוי, וסתמא קאמר שאפי׳ נשרה כמה ימים שרי, ויוצאים בו י״ח מצה, ולא חשיב כמבושל, ואפי׳ לר׳ יוסי דקי״ל כוותיה שאין יוצאים במבושל, מ״מ שרוי במים אפי׳ כמה ימים יוצאים בו, ומשום שאף שהכבוש מבליע ומפליט, מ״מ אינו מבטל טעם המצה, והא דלא קאמר יוצאים ברקיק הכבוש, משום שסתם כבוש היינו בחומץ, דגרע טפי, ואין יוצאים בו. משא״כ במים. וכן משמע מסתמות הפוסקים שכתבו שיוצאים ברקיק השרוי, ולא חילקו בזמן שרייתו, אלמא דבכל ענין ש״ד. וא״כ ה״ה למרור שנשרה במים מעל״ע, אלא שלמעשה גבי מצה דאורייתא יש להחמיר, אבל במרור דרבנן הסומך על החק יעקב לא הפסיד. ע״כ.

וע״ע בקובץ על יד (ספ״ז מהל׳ חמץ ומצה) שכ׳ שאף שהמג״א ס״ל דלדידן דקי״ל לגבי איסור והיתר שכבוש כמבושל אפי׳ כבוש במים מעת לעת, ה״ה לגבי מרור שנכבש במים מעל״ע שאין יוצאים בו, מ״מ האחרונים חולקים עליו בזה. ובתמכא שנקרא קריין אף אם נשרה במים מעל״ע, יוצאים בו. וכמ״ש הברכ״י בשם הפנים מאירות. ע״כ.

אולם בשו״ת בית אפרים (א״ח ס״ס מג) כ׳ ולענין מרור כבוש שמתיר בשו״ת פנים מאירות (ע״פ חילוקו בין תמכא לשאר ירקות), נ״ל שמכיון דבש״ס איתמר בהדיא לא כבושים וכו׳, קשה לסמוך עליו להקל בתמכא שאנו פותרים שהוא הקריין, וכמ״ש התוס׳ יו״ט, ומ״מ בשעה״ד יש לסמוך להקל, כיון דבלא״ה דעת החק יעקב להקל בכבוש במים, ואף שאחרונים חולקים עליו, מ״מ יש לצרף בזה סברת הפנים מאירות להקל. כן נ״ל. ע״כ. וכ״כ עוד בשע״ת (סי׳ תעג ס״ק יא).

ולפ״ז בחזרת שהיא החסא שלנו יש להחמיר אפי׳ בכבישה במים מעת לעת. ונראה שכן ראוי לחוש לכתחלה. כי אף מרן החיד״א שבברכ״י (סי׳ תעג סק״ח) כ׳, דמ״ש הרב חק יוסף לענין דינא לדחות דברי הרב חק יעקב, וכן בספר אור יקרות דוחה ראיות החק יעקב, אך בעיני אין דבריהם מחוורים. ע״כ. הניף ידו שנית במחז״ב (סי׳ תעג סק״ד), שהזכיר מ״ש בברכ״י, וכתב, וכוונתי שהדחיות שדחו לראיות החק יעקב אינן דחיות, וגם הלום יהיבנא דעתאי והדרנא לעיוני בדברי קדשם, וגם עתה לא נראו לי דבריהם, וכאשר המעיין ישפוט בצדק ועיניו תחזינה מישרים. אך לא כיונתי בברכ״י לענין הלכה, כי ודאי שיש לחוש לכתחלה לדעת המג״א שלא לשרות המרור במים מעל״ע, דהוי כבוש. וכן הסכים הא״ר. ומ״מ מ״ש הא״ר לדחות ראיית הח״י, מלבד שדבריו דחוקים, הנה ראיתי בשטה מקובצת (נזיר מה.) בשם רבינו עזריאל, שכתב, שהכבוש נוטל המרירות יותר, והשליקה פחות מעט, והבישול פחות

כ. אין יוצאים במרור כבוש ולא בשלוק ולא במבושל, ולכן התמכא [כריין] שהוא מר מאד, אין לשרותו במים מעת לעת. ובשעת הדחק יוצאים בו כשהוא כבוש במים, מפני שיש אומרים שלא אסרו אלא בכבוש בחומץ, וגם דוקא כשהוא כבוש שלשה ימים מעת לעת, ועוד, שהרי עדיין עומד טעמו בו. וכן נראה עיקר. כ)

מעט, ולכן נקט כסדר הזה. הרי שכתב בהדיא שגם כבוש מתני בדרך לא זו אף זו, ומעתה נתקיימה ראיית הרב חק יעקב, וכמבואר. עכ"ד החיד"א.

ובמק"א נתבאר תנא דמסייע להמג"א הוא רבינו ישעיה הראשון בפסקיו (פסחים לט.) שכ' לא כבושים, לא במים, ולא בחומץ. וכ"כ השד"ח שאין לסמוך על ס"ס להקל בזה לכתחלה. וראה בזה עוד בסעיף הבא.

מרור שהיה כבוש במים מעת לעת ברציפות, האם יוצאים בו ידי חובה

כ) בפסחים (לט.) שנינו, יוצאים בהם בין לחים בין יבשים, אבל לא כבושים ולא שלוקים ולא מבושלים. ופירש רש"י, כבושים, בחומץ. שלוקים, מבושלים הרבה מאד עד שנימוחים. מבושלים, כדרך בישול. עכ"ל. וכתב המג"א (סי' תעג ס"ק יד), לא כבושים, פי' רש"י, בחומץ. ונראה לי דאזיל לשטתיה, וכמ"ש בב"י יו"ד (ר"ס קה) בשם המרדכי "שבכל מקום פירש רש"י, כבוש, בחומץ, אבל בלא חומץ אין דינו כמבושל. אבל אנן קי"ל שדבר השרוי במים מעת לעת הוי כבוש ודינו כמבושל, ולכן אם שרה המרור במים מעת לעת אין יוצאים בו י"ח מרור, שנתבטלה מרירותו. עכ"ל.

ולכאו' יש מקום לדחות, דהכא לא דמי לאיסורים, דהתם אטעמא קפדינן, וכשהוא כבוש במים מעת לעת מבליע ומפליט ונותן טעם ואוסר, אבל הכא אף שהמרור פולט טעם במים מ"מ אין טעם מרירותו מתבטל ע"י כבישה במים, אלא ע"י כבישה בחומץ, שטעם החומץ משנה טעמו של המרור. ואע"פ שאם נתבשל המרור במים אין יוצאים בו, וקי"ל כבוש הרי הוא כמבושל, מ"מ אין הכבוש כמבושל ממש, וכדמוכח ביו"ד (סי' סט סעיף טו) שלדעת מרן הש"ע, בשר שנשרה במים מעת לעת מותר לצלי, ואילו אם נתבשל בלי מליחה נאסר לגמרי. ואע"פ שהרמ"א חולק על מרן ואוסר כבוש במים אף לצלי, וכן הסכים הפר"ח שם, אנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו. וכמ"ש בזב"צ (שם ס"ק קעא). וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ה יו"ד סי' ה אות ד). וא"כ י"ל דלדידן מיהא מרור הכבוש במים יוצאים בו י"ח מרור.

וכן נראה מדברי הרב אוהל מועד (ח"א בדיני איסור והיתר דף כה:) דס"ל שדין כבוש ישנו גם בשאר משקים, ובח"ב (דק"ד:) כתב, אין יוצאים י"ח מרור בכבוש, פירוש בחומץ.

גם האר"ח (ח"ב עמ' רסא) ס"ל שדין כבוש הוי גם בשאר משקים, ובח"א (הל' פסח אות י) כתב, ולא כבושים בחומץ, נראה דס"ל לחלק כמ"ש.

והחוש יעיד על כך, שעינינו הרואות שאף אחר כבישה במים מעת לעת עמד טעמו בו וריחו לא נמר, וטעם מרור בעינן והא איכא.

ועיין בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קיא) שכ' ע"ד המג"א, נ"ל דהאי מיירי בשאר מיני ירקות, אבל לא בתמכא, שעינינו רואות בחוש שאע"פ שהוא שרוי במים כמה ימים הוא עומד בחריפותו ובמרירותו ובטעמו. ואין הכבישה במים מבטלת שם מרור ממנו. וכן אמרו בברכות (לח:) דאע"ג דשלקות במלתייהו קיימי, מ"מ מיני מרור שלוקים אין יוצאים בהם משום דבעינן טעם מרור וליכא. נמצא שאם יש בו טעם מרור יוצאים בו. וכן אמרו בפסחים (לט:) "אין יוצאים בהם לא כבושים ולא שלוקים, כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאים בו, וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאים בו". ולא לחנם נקטי האי כללו של דבר, אלא לאורויי אתא, שאע"פ שכבוש בכל מקום כולל אף במים, מ"מ אם אנו רואים שאף שנכבשו במים יש להם טעם מר, לא בטיל שם מרור מיניהו, ויוצאים בהם י"ח מרור. ולא הוצרכתי לכתוב כן אלא לפי שראיתי קצת שנזהרים בזה, ולא דקו כלל בזה. עכת"ד.

ובודאי שה"ה בעולשין וכיו"ב, שאם מבחינים בחוש שיש לו עדיין טעם מר שיוצאים בו אף שנכבש במים מעת לעת, וכמ"ש הפנים מאירות, דזיל בתר טעמא, וטעם מרור בעי' והאיכא.

גם בחק יעקב (סי׳ תעג סק״כ) כתב ע״ד המג״א, שמנהג ישראל לשרות המרור במים, כדי שיהיו העלים לחים ולא כמושים, שאין יוצאים בכמושין. וה״ט, שאף להפוסקים שלענין איסור גם בכבישה במים מעל״ע יש לאסור משום שבולע ופולט, מ״מ כאן מודים שדוקא בחומץ נעשה כבוש, ואין יוצאים בו י״ח משום שנשתנה טעמו, אבל במים לית לן בה, וכמ״ש בברייתא (פסחים לט:) כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאים בו, וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאים בו. והדבר נראה בעין ובחוש שכל שלא נכבש בחומץ עדיין יש בו טעם מרור. ויש להביא ראיה לזה מלשון המשנה והברייתא שם דקתני, אבל לא כבושים ולא שלוקים ולא מבושלים, וכתבו התוס׳ (שם לט:) לא שלוקים ולא מבושלים, משמע דשליקה הוי טפי מבישול, דאל״ה הוי זו וא״צ לומר זו. וכ״מ בכמה דוכתי. ע״כ. ולכאו׳ אכתי קשה, דהא קתני ברישא אבל לא כבושים שהוא פחות משליקה ובישול, וא״כ הוי זו וא״צ לומר זו, נמצא דברישא הוי זו וא״צ לומר זו, ובסיפא דקתני לא שלוקים ולא מבושלים הוי לא זו אף זו, כיון ששלוק הוא יותר מבישול. אלא ודאי דהאי כבושים היינו בחומץ, וכפירוש רש״י, וטעם החומץ משנה ומבטל טעם המרור יותר משליקה ובישול במים, וא״כ כל המשנה היא בדרך לא זו אף זו. עכת״ד.

ובא״ר (סי׳ תעג ס״ק יד) כתב לדחות ראיית החק יעקב. [ויש להשיב ע״ז], והביא סמך לדבריו, ממ״ש הרוקח (סי׳ תמה), זו וא״צ לומר זו קתני, דכבוש חזק יותר משלוק, ושלוק יותר מבישול דשלוק הוא בישול מועט, ומיהו יש שליקה שהיא יותר מבישול וכו׳. וסתם כבוש בחומץ הוא. ע״כ.

אך אי משום הא לא תברא, דאשכחן בתוס׳ הרא״ש (ברכות לח:) שכתב, אבל לא כבושים ולא שלוקים ולא מבושלים, לא זו אף זו קתני, דכבוש היינו שנכבש בחומץ ימים רבים, ובטל טעם המרור שלו יותר משלוק, ושלוק הוי יותר ממבושל, כדאיתא בחולין (עז.) עור החמור ששלקו. ע״כ. וזה מבואר כדברי החק יעקב.

וע׳ בב״י (יו״ד ר״ס קה) שהביא מ״ש הגמ״י בשם הרא״ש, דכי אמרינן כבוש כמבושל ה״מ בכבוש בחומץ וציר, וכמו שפירש רש״י. וכתב ע״ז, ואיני יודע היאך אפשר שהרא״ש יאמר כן, והרי הרא״ש הביא ראיה שכבישת יום מעל״ע הוי כמבושל, מהא דאמרינן בפסחים (מד:) בשר בחלב חידוש הוא, דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי, ואי בשיל ליה אסור וכו׳, והא התם דאע״ג דלא הוי חומץ וציר הוה מתסר אי לאו דחידוש הוא. ע״כ. ותירץ הש״ך שם סק״ב שהרא״ש שהביא הגמ״י הוא הרא״ש מלוניל או הרא״ש מפלייזא. ע״ש. נמצא שהרא״ש אף דס״ל בדיני איסור והיתר דכבוש הוי בכל משקים, בכל זאת לגבי מרור ס״ל שאינו אלא בחומץ. והוא תנא דמסייע ליה להחק יעקב הנ״ל. וכ״כ בתוס׳ ר׳ יהודה חסיד (ברכות לח:) כדברי הרא״ש הנ״ל.

גם מרן החיד״א בפתח עינים (ברכות לח:), הביא בשם תוס׳ ישנים כתיבת יד, בזה״ל: כבוש הוי בחומץ ימים רבים ובטל ממנו טעם מרור יותר משלוק, ושלוק הוי יותר ממבושל, ומבושל הוי כהלכתו, דאל״ה זו וא״צ לומר זו קתני וכו׳. וכתב ע״ז החיד״א, ובהגלות נגלות דברי התוס׳ הללו, אתה תחזה דיפה כיוון הרב חק יעקב (סי׳ תעג), שכתב, דלפמ״ש התוס׳ (פסחים לט:) דשלוק טפי מבישול, ולא זו אף זו קתני, צ״ל דבכבוש בחומץ מיירי וכו׳. ומדברי התוס׳ ישנים הנ״ל הראת לדעת שצדקו דברי הרב חק יעקב, ודלא כהרב א״ר. עכת״ד.

גם במחב״ר (סי׳ תעג סק״ג) הוסיף להעיר מדברי השטמ״ק (נזיר מח.) בשם רבינו עזריאל, עלה דהך, דכבוש נוטל המרירות יותר משליקה, ושליקה נוטל פחות מעט, ובישול נוטל פחות מעט, ולכך נקט כסדר הזה. ע״ש. וסיים, הרי שכתב בהדיא שאף כבוש מתני בלא זו אף זו, ומעתה נתקיימה ראית הרב חק יעקב כמבואר, ודלא כהא״ר.

אולם מ״ש החק יעקב שצריך לשרות המרור במים כדי שלא יכמוש, שאין יוצאים בכמוש, והוכיח כן מלשון הש״ע: ״ויוצאים בעלין שלהם ובקלחן, אבל לא בשרשן, אלא שבעלין אין יוצאים אא״כ לחים, ובקלחים יוצאים בין לחים בין יבשים, אבל לא כבושים ולא שלוקים ולא מבושלים״, ומשמע שבעלין אין יוצאים אפי׳ בכמושים אלא בלחים. ע״ש. הנה כבר חלק עליו הקרבן נתנאל (פ״ב דפסחים סי׳ יט אות ר) וזה תורף דבריו: הריא״ז בשם הירושלמי (פ״ב דפסחים ה״ה) כתב, שהעלים אפי׳ כמושים פסולים למרור. ונמשך אחריו המג״א (סי׳ תעג ס״ק יג), אלא שכתב כן מסברא דנפשיה, וכ״פ החק יעקב. וזוהי חומרא גדולה מאד, כי איך יעשה,

אם ישרה המרור במים, יש לחוש משום כבוש. יניחנו בלא מים, יש לחוש משום כמוש, ופוק חזי מאי עמא דבר שנהגו לצאת בכמוש. וכדי לישב המנהג עיינתי בירושלמי וראיתי שם בזה"ל: בין כמושין, (קאי אמתני' דגרס "בין כמושין") אית תנא אבל לא כמושין, א"ר חסדא מאן דתני בין כמושים בקלח, ומאן דתני אבל לא כמושין בעלין. ועפ"ז פסק הריא"ז לפסול כמושין. אך זהו לגירסת הירוש' אבל לפי גירסתינו במשנה "בין לחים בין יבשים", י"ל דהברייתא דהירוש' אתיא כת"ק דברייתא (פסחים לט:), דת"ר, אין יוצאים בהם כמושים, משום רבי אליעזר בר' צדוק אמרו יוצאים בהם כמושים. ותניא אידך, יוצאים בהם ובקלח שלהם בין לחים בין יבשים, דברי ר' מאיר. וחכ"א לחים יוצאים בהם, יבשים אין יוצאים בהם. "ושוים שיוצאים בהם כמושים. וקי"ל כר"מ וחכמים, וכן כראב"צ, שיוצאים בכמושים וכן מצאתי להראב"ן שכתב שיוצאים בכמושים, ולכן השמיטו הפוסקים דין זה, שפשוט דיחיד ורבים הלכה כרבים. ודלא כהריא"ז והמג"א והח"י שהחמירו בזה. עכת"ד.

דעת רבים מהראשונים להכשיר ירקות כמושים למרור וכן עיקר

והנה רבינו ישעיה הראשון בפסקיו (פסחים לט:) פסק שיוצאים בכמושים, [והריא"ז הזכיר סברת זקנו רבי ישעיה הא' שיוצאים בכמושים, וכתב עליו, ולי נראה שהעלים צריכים להיות לחים ולא כמושים, וכ"ה בירושלמי]. **והברכ"י** (סי' תעג סק"ז) **הביא** דברי הפר"ח שהכריע כסברת רבי ישעיה הא' דקיי"ל כראב"צ שיוצאים בכמושין. והמקראי קודש והחק יוסף דחו דבריו, וכתב, ואנא דאמרי דנהי דהרבנים הנ"ל הסבירו פנים לשיטת ריא"ז, מ"מ גם דעת רבי ישעיה הא' זקנו שהסכים בה הפר"ח לא נפלאת ולא רחוקה היא, והריאה מהירוש' יש לדחות, כיון שהש"ס שלנו גריס במשנה בין יבשים וכו'. וכן מצאתי להראב"ן שפסק שיוצאים בכמושין. עכת"ד.

והנה מלבד הראב"ן ורבינו ישעיה שפסקו שיוצאים בכמושים, מצינו כן לראבי"ה (סי' תעג). וכ"כ העיטור (דף קל ע"ד) דדוקא ביבשים אין יוצאים אבל כמושים שרי. וכ"כ המאירי (פסחים לט:).

גם בחידושים מהריטב"א שם איתא, וכ' הריטב"א, שיוצאים בעלין כמושים, שכל שיש בו טעם מרור כשר. וה"נ עלין כמושין טעם מרור יש בהם. ע"כ. וכ"פ המהר"ם חלאוה שם. וכ"כ הרשב"ץ ביבין שמועה (דף לו ע"ד). וכ"כ באהל מועד (דף קד:).

אתה הראת לדעת שיש חבל נביאים מהראשונים דס"ל להכשיר בכמושין. ואילו ראו הקרבן נתנאל והברכ"י דברי להקת הראשונים היו ששים לקראתם.

והן אמת שבלקט יושר (עמ' צב) העלה להחמיר בכמושין. וע"ע בשו"ת בית אב (חאו"ח סי' עד) שנתכוון קצת לדברי מהרא"י. אולם כיון שרבו הראשונים להתיר, וכן משמע מסתמות דברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שהשמיטו דין כמושים, אלמא דס"ל דדוקא יבשים פסולים. וכן הוכיח במישור הקרבן נתנאל הנ"ל. ומה גם שהק"נ העיד בגדלו שהמנהג להכשיר כמושים, הכי נקטינן. וכן העלה המשנ"ב (בשעה"צ סי' תעג אות מח). והביא רבים מהראשונים הנ"ל. וכן עיקר.

ומ"מ מ"ש הקרבן נתנאל בפשיטות שא"א לשרות המרור במים משום כבוש, הנה החק יעקב לשיטתו, שמכשיר כבוש במים מעל"ע, ומשום דס"ל שאין כבוש פוסל אלא בחומץ, ויש לו סמוכים מדברי רבותינו הראשונים וכנ"ל. ואף למטוניה דהקרבן נתנאל הרי יש עצה פשוטה (אשר הזכרה ג"כ בפוסקים האחרונים), לשרות המרור במים כ"ג שעות, ויוציאנו מן המים בשעה אחת, ויחזור וישרה אותו במים עוד כ"ג שעות, שכל שאין שרייתו במים מעת לעת ברציפות לא חשיב כבוש כלל. וכמ"ש להדיא בשו"ת שב יעקב (חיו"ד סי' כז) דבכה"ג לא חשיב כבוש.

והחק יעקב עצמו במנחת יעקב (כלל כד סי' ב) כתב שראה הלכה למעשה ממו"ר המהר"ש שהתיר כל שלא שהה באותם המים מעת לעת בלי שום הפסק כלל. ע"ש.

ואף שהחקרי לב (ח"א מיו"ד סי' עט) החמיר גם בכה"ג. מ"מ הזב"צ (סי' צט ס"ק קעב וסי' קה סק"ה), העלה להקל כרוב האחרונים לענין דיעבד. ע"ש. וה"נ במרור בזה"ז דרבנן בודאי שיש לסמוך להקל בצירוף דעת הפוסקים המקילים בכבוש במים אפי' מעל"ע, ולכן יש לשרותו בכל פעם בסירוגין בפחות מעת לעת, כדי שלא יכמוש.

ובאמת שבעיקר דברי רש״י שאין כבוש אוסר בעלמא אלא בחומץ, מצאנו לו חברים רבים, ומהם המאירי (חולין פרק גיד הנשה בדפו״ח עמ׳ שמד) שאין כבוש אוסר כמבושל אלא בחומץ. וי״א שדוקא בחומץ עם תבלין חריפים וכו׳. ע״ש.

ובשט״ג (ע״ז פ׳ השוכר את הפועל סח:) הובאה תשובת רבינו אלחנן שאין איסור כבוש בצונן, ואף שמצינו בליעה בצונן גבי בשר בחלב, דאמרינן דבשר בחלב חידוש הוא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי וכו׳, ואי בשיל ליה אסור. מכלל שבשאר איסורים גם בשרייה בצונן אסור, התם שאני שהבשר בולע מן החלב עצמו היכא דאית ביה פילי, או כגון שומן רך שנכנס בו חלב, אבל שיהא טעם הבשר נפלט ע״י שנשרה בחלב, זה לא מצינו, ולא דמי לכבוש כמבושל, דהתם דבר הכבוש בחומץ טעמו נפלט מכח החומץ והציר שמרככים את הבשר, אבל שאר דבר קשה השרוי בלא חומץ ותבלין אין זו כבישה אלא שרייה בעלמא, ואינו פולט טעם בשרייה זו, וההיא דעכברא דנפל בשיכרא שאסרוהו, התם מיירי כגון שהשכר חם, או שנשתהה הרבה בתוכו עד שנימוח וכו׳. ע״ש.

והערה״ש (יו״ד סי׳ קה סק״ג) הוסיף ע״ז, שכ״כ בהגהות שערי דורא (סי׳ ח) בשם רבינו ברוך. ושכ״נ מד׳ הרמב״ם (פט״ו מה׳ תרומות) שהכובש ירק חולין עם ירק תרומה מותר לזרים, חוץ ממיני בצלים ושוטים. ומוכח דדוקא דבר חריף שנכבש אוסר בנותן טעם וכו׳. ע״ש.

ואף הש״ך (סי׳ קה סק״ב) כ׳ דמ״ש בשם הרא״ש שאין כבוש אלא בחומץ וציר, היינו הרא״ש מלוניל או הרא״ש מפליזא וכו׳. ע״ש. איברא דלדינא נקטינן כמרן הש״ע שאיסור שנשרה בהיתר בצונן מעל״ע נקרא כבוש ונאסר כולו כמבושל. ומ״מ בהצטרף ספק כל שהוא חזי לאצטרופי סברת הפוסקים המקילים בזה להתיר משום ס״ס.

ומעתה בנ״ד לגבי מרור, שי״ל שלא נתבטל טעם מרירותו, וכן עינינו הרואות שבשרייה במים מעת לעת עדיין עומד טעמו בו, יש לסמוך בזה ע״ד הפנים מאירות והחק יעקב והחיד״א בפתח עינים הנ״ל, להקל בדיעבד, שיוצאים בו י״ח מרור, ומה גם שיש לדבריהם סמוכים מהראשונים, ר׳ יהודה חסיד, והרא״ש, והארחות חיים, והרב אוהל מועד. (וכ״כ בשטה מקובצת נזיר מה. בשם רבינו עזריאל).

וכן העלה בשו״ת תשובה מאהבה (ח״ב דף לב) שיש לסמוך בזה על דברי החק יעקב, אשר הסכים על ידו איש האלקים קדוש החיד״א בברכ״י. ע״ש.

ובמשנת ר׳ אליעזר די טולידו (ח״ב פסח אות טו) כתב, הנה המון העם אינם נזהרים ונותנים הירקות של המרור במים יותר מעת לעת, ונראה להתיר מטעם ס״ס, דשמא הלכה כר״ת וראבי״ה שאין כבוש אסור אלא בנשרה ג׳ ימים, ואת״ל שהלכה כמי שאוסר במעת לעת, שמא הלכה כרש״י ותוס׳ ישנים שאין כבוש אסור אלא בחומץ, אבל במים לא נאמר דין זה, וכ״ש דהוי מרור בזה״ז דרבנן, ובזה מודה גם הרא״ם. ע״כ. ולכאורה יש להעיר על הס״ס הנ״ל, שהרי אפי׳ לדעת רבים מן האחרונים דעבדינן ס״ס אפי׳ כל אחד מן הספיקות הוא נגד פסק מרן, מ״מ בהצטרפם יחדיו יש להקל, מ״מ כאן שפסק מרן בש״ע יו״ד (סי׳ קה ס״א) לאסור כבוש בצונן במעת לעת אפי׳ נשרה במים, (וכן מבואר עוד בש״ע סי׳ סט סעיף טו, ובסי׳ קד סעיף א, ב) בודאי שאין לסמוך על ס״ס להקל, שהרי מרן ס״ל להדיא שאין להתחשב בספקות הנ״ל דלא חזו לאצטרופי. ודוחק לומר דשאני הכא שי״ל שאילו ראה מרן שיש הרבה חברים לסברת רש״י שאין כבוש אלא בחומץ, אפשר שהיה מיקל בכבוש במים מעת לעת, משום הני ספקי. ויותר י״ל לצרף סברת הפנים מאירות והח״י, דשאני גבי מרור שי״ל שמכיון שעדיין עומד טעמו בו, והרי טעם מרור בעינן והא איכא, י״ל דלכ״ע משרא שרי, וכדברי התו״י הנ״ל, ועד כאן לא כתב מרן אלא לענין איסור והיתר שמבליע ומפליט ונותן טעם, משא״כ כבישה במים במרור, אין טעמו נפלט מכל וכל, כאשר עינינו הרואות בחוש, הילכך בצירוף כל הספיקות הנ״ל יש להקל. [ובאמת שבפסקי הרי״ד (פסחים לט.) כתב, כבוש במים או בחומץ. ע״ש. אולם מכיון שרש״י והארחות חיים והרשב״ץ והרב אוהל מועד כולם כתבו כבוש בחומץ, יש לסמוך להקל במרור בזה״ז דרבנן]. [ילקו״י מועדים (עמ׳ תד). חזו״ע ח״א (סי׳ לו). וחזו״ע פסח (עמ׳ קעב, ובמהדורת תשס״ג עמ׳ צה)].

כא. אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון בורא פרי האדמה, ועל אכילת מרור, ויאכל ממנו כזית, ובטיבול השני יטבלנו בחרוסת, ויאכלנו בלי ברכה, כי הברכה הראשונה עולה לו לאכילת המרור שלאחר המצה. כא)

אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור

כא) ראה לעיל דיני כרפס הערה יב.

והנה לכאורה היה טוב יותר להניח הברכה והמצוה של אכילת מרור אחר המצה, דכתיב על מצות ואח"כ מרורים, וכמ"ש הארחות חיים (אות כד), והתוס' (פסחים קיד:), שכן הוא עיקר המצוה. ולטיבול הראשון יכול לקחת חזרת מבושלת, או כבושה בחומץ, שאין יוצאים בהם י"ח מרור. וא"כ למה הוצרכו בש"ס ופוסקים לומר שיברך תחלה על המרור. ולא מבעיא להפוס' דס"ל דהחזרת פטור מברכת בפה"א, דחשיב כאילו בא מחמת סעודה, דרחמנא קבעיה חובה, לאוכלו עם המצה, כמ"ש התוס' ברכות (מב.), ועוד פוסקים, שהיה אפשר לעשות כמו שכתבנו לאכול בטיבול ראשון חזרת מבושלת או כבושה, ואף שנאמר דחיה טובה ממבושלת, וצריך לברך שהכל על המבושלת (עיין סי' רה), הרי אין לנו כל צורך בברכת בפה"א. אלא אף להפוס' דס"ל, דהירקות של טיבול הראשון, פוטרים את המרור מברכת בפה"א, וא"כ במבושלת ליכא למימר הכי, מ"מ קשה דהיא גופא יתקנו שיברכו על המרור בסעודה בפה"א. ולמה צריך לפטרו בטיבול ראשון. [והגאון שואל ומשיב (ח"ו ס"ס י) עמד בזה. וגם בשו"ת בית אב (ס"ס עד) הקשה כן].

ונראה שאף בזה שייך לתמוה, אחר שמילא כרסו ממנו חוזר ומברך עליו, על אכילת מרור. כדפריך בגמ'. ואע"ג דבתחלה היה מבושל ועכשיו חי, מ"מ כבר נהנה ממנו. ולפ"ז לא מבעיא לדעת הגר"א (הובא בשעה"צ סי' תמד סק"א) שאסור לאכול מצה מבושלת בער"פ, אע"פ שאין יוצאים בה י"ח. וכ"ד הבית דוד (סי' רמח), אלא גם להחולקים וס"ל דשרי לאכול מצה מבושלת בער"פ, מ"מ בלילה עצמה לפני אכילת מצה, כיון שהוא זמן חיוב, אחר הנאה אינו ראוי לברך עליה אחרי זה. וה"נ לענין אכילת מרור, שכיון שהוא שעת מצותו, צריך שיהיה דבר חדש לפניו ולא אכל ממנו כלל. [ועיין בספר הליכו"ע ח"א פר' צו אות יז). ודו"ק].

ובשו"ת בית דוד (סי' רמט) כתב, בענין אכילת חזרת מבושלת בליל פסח, כמדומה לי שהיה אומר אבא מארי ז"ל שהמנהג שלא לאכול, ויש קורין תגר ע"ז, ממ"ש הרמ"א שאין איסור אכילת מצה בער"פ אלא במצה שיוצאים בה י"ח בלילה, והכי נמי בחזרת לא שייך מנהג אלא בחזרת שיוצאים בה בלילה, אבל מבושלת שאין יוצאים בה לא. ולע"ד אין זה כלום, חדא דמצה מבושלת נמי אסור לאכול בער"פ, ותו דאין לדמות חזרת למצה. דטעם איסור אכילת מצה בער"פ הוא כדי שיברך הז' ברכות על המצה בלילה. לכך אין לאסור אלא בראויה לצאת בה בלילה, ולברך עליה ז' ברכות. אבל טעם איסור אכילת חזרת הוא כדי שיאכל מרור לתיאבון וכו'. דהאי לתיאבון אינו כתיאבון דמשעה עשירית דר"ל תאות אכילה, אלא שיהא לו כדבר חדש, ויאכלנו בחבה. לכן אין לאכול בליל ראשון חזרת הרבה כדי שיאכלנו בליל שני בחבה. ולכן אין לאכול אפי' מבושל. ע"ש. ומבואר לפי טעם שני, דאפי' נימא מצה מבושלת שריא בער"פ, מ"מ חזרת אסורה. ואע"פ שלפע"ד יש לפקפק בטעמו של הרב בזה, שהרי מצה איסורה מבואר בירושלמי ובפוסקים. ואילו מרור מנהג מאוחר הוא, וא"כ יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. ואם איתא למה לא חששו במצה גם לטעם של תיאבון שיאכלנה בחבה. וטעם ז' ברכות אינו מכחיש זה, אדרבה מסייע הוא דדמיא לכלה חדשה. ומ"מ לפע"ד הטעם שכתבנו שאין ליהנות מן החזרת מבושל אע"פ שאין יוצאים בו, עד שיברך עליו, ניתן לאמרו. וכה"ג כתבו עוד האחרונים והובא להלכה בבא"ח (פ' נשא אות יא) שאם אכל ירק מבושל בתוך הסעודה, ואח"כ הביאו לפניו מאותו המין חי בסוף הסעודה, שאינו מברך עליו. ומשום שכבר מילא כרסו ונהנה ממנו, ועיין קדשי דוד (סי' קעז). וכ"ש הכא דאיכא ברכת המצוה. וע"ע בהרא"ש (קיד.) גבי חרוסת. וצ"ע. [ועיין בשו"ת יחו"ד ח"ה (סי' יט). ובהליכו"ע ח"ב (פר' נשא אות ט).].

כב. אין ראוי לכתחלה ליקח לטיבול ראשון אפילו מרור מבושל, אף על פי שאין יוצאים בו ידי חובת מרור, כיון שאין הדרך לטבל מרור מבושל. כב)

כג. מי שקשה לו לאכול כזית מרור לרוב מרירותו, כגון במקומות שאין החזרת מצויה, צריך לדחוק את עצמו ולאכול כזית. ואם אינו יכול לאכול כזית בשום אופן, וחושש מאד שיחלה ויפול למשכב על ידי זה, אז מצוה שיאכל מעט למצוה, אבל לא יברך עליו על אכילת מרור, שאין אכילה פחות מכזית שהוא כחצי ביצה. ואפילו אוכל כשליש ביצה לא מהני לדעת מרן (סי׳ תפו) שקבלנו הוראותיו. [ועיין בכף החיים שם]. ולכן יאכל בלי ברכה, וישמע הברכה מאחרים, ויכוין לצאת ידי חובה. כג)

ואין להקשות מדקי״ל בצקות של גוים אדם ממלא כרסו מהם, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. וכ״פ בש״ע (סי׳ תפב), דמי שאין לו אלא כזית מצה שמורה אוכלה בסוף הסעודה ומברך עליה. ותקשה אחר שמילא כרסו ממנו חוזר ומברך עליו. שי״ל דלא הותר אלא במצה משום שאין מפטירים אחריה אפיקומן. וזה אין לו אלא כזית. וצ״ע להט״ז שם דאפי׳ יש לו שמורה משעת לישה, וכזית אחד משעת קצירה דינא הכי. והתם בדיעבד ושעה״ד יצא. ובלא״ה יש להקשות כן על הט״ז. וצ״ל כמ״ש מהרי״ל דיסקין (כתבים סי׳ לז) שאוכל בתחלה בלי היסבה. ע״ש. ועיין בביאה״ל (שם) ובנשמת אדם (כלל כד).

ואעיקרא דמילתא י״ל עוד, שהדרך היא לטבל חזרת חיה, אבל לא מבושלת, או כבושה, וכיון שעיקר הדבר משום הטיבול להיכר התינוקות אין ראוי לקחת מבושלת או כבושה.

מי שאין לו אלא כזית מרור, ושאר ירקות אין לו

ואם אין לו אלא כזית מרור, ושאר ירקות אין לו, נסתפק הפמ״ג (סי׳ תעה מש״ז סק״ח) היאך יעשה. וכתב שנראה שלא לעשות טיבול ראשון דאטו חיובא לדרדקי ויעשה אחר המצה טיבול במרור שזה עיקר המצוה. ע״כ.

ולכאו׳ אם יאכלנו קודם המצה, מקיים מצות מרור ויש ג״כ היכר לתינוקות, שהרי אין דרך לטבל קודם סעודה וכדאיתא בירושלמי פרק ערבי פסחים. וצ״ל דמ״מ עדיף ליה מצה ואח״כ מרור.

וכ״פ בשו״ת יהודה יעלה למהר״י אסאד (סי׳ קמב), ומשום שאסור להקדים מרור דרבנן למצה דאורייתא, וכמ״ש מורו הגאון מהר״ם בנעט ז״ל, אבל טיבול ראשון להיכר תינוקות אינו אלא מדרבנן, ודחינן מצוה דרבנן מקמי מצוה דאורייתא ואיסורא דאורייתא דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. עכ״ד. ולא זכר מדברי הפמ״ג. וקצת קשה דכיון דהאידנא מרור דרבנן, מהיכא תיתי שיהיה אסור להקדים המרור מה״ת. והא קרא דכתיב על מצות וכו׳, הוי בזמן דאיכא מרור מה״ת. אלא שכיון שיש לו יסוד מה״ת בזמן שהוא מה״ת, אע״ג דהאידנא מדרבנן, עדיף מהיכרא דתינוקות שאין לו יסוד מה״ת. ועיין (גיטין סה.) דמוכח דלא אמרינן בכה״ג דהוי עקרו מה״ת. ע״ש. ועיין שעה״מ (פ״ו ממעשר שני הי״ב), ובעה״ש (יו״ד סי׳ קיג ס״ק כג). ואכמ״ל.

ועיין בפר״ח (ס״ב) אם יוצא י״ח בטיבול ראשון, כשאין לו ירקות רק מרור, או אינו יוצא י״ח עד טיבול שני. והביא מחלוקת הראשונים בזה. ע״ש. ועיין בכה״ח (ס״ק מד). ולפמ״ש בשם הרמב״ן ור״ן, שיוצא בטיבול ראשון, משמע שאין דבר זה מעכב, לומר דבעינן מצה ואח״כ מרור. ודו״ק. [חזו״ע פסח מהדו׳ תשס״ג, עמ׳ צ].

כב) ראה בהערה הקודמת. וכ״כ בחזו״ע פסח (מהדורת תשס״ג עמוד צ).

צריך לאכול כזית מרור

כג) ז״ל מרן אאמו״ר: הרא״ש בפרק ערבי פסחים (קיד:) כתב, תניא אכלו לחצאין יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס. ונראה דהיינו טעמא משום שמברך על ״אכילת״ מרור, הילכך צריך שיאכל כזית, שאין אכילה בפחות מכזית, אבל בירקות של טיבול ראשון

שמברך עליהם בפה"א בלבד ואין מזכירים עליהם שם אכילה, א"צ לאכול מהם כזית. ע"כ.

וכתב השאג"א (סי' ק), ולפי דברי הרא"ש צ"ל דהא דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, האי "יאכלוהו" לא קאי אלא אפסח לחוד, ולא על המצה והמרור שעמו. וקשה לי דא"כ הא דקי"ל מצה צריכה כזית, ע"כ נפקא לן מהאי קרא דכתיב "בערב תאכלו מצות", שנאמרה אכילה אצל מצה, ואין אכילה בפחות מכזית. ולפ"ז קשה מהסוגיא דפסחים (קכ.) אמר רבא מצה בזה"ז דאו' ומרור דרבנן. מ"ש מרור, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. מצה מהדר הדר קרא, דכתיב בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה. והשתא מנ"ל דהא דאהדריה קרא למצה וכתב בערב תאכלו מצות, דלזמן הזה אתי, דילמא הא דאהדריה קרא לומר דבעינן שיעור כזית, דאי מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, הוה אמינא שא"צ כזית, כמו שכן הדין לגבי מרור, ומש"ה כתב רחמנא בערב תאכלו מצות לאשמועינן דשיעור אכילת מצה בכזית, אלא ודאי דבלאו האי קרא נמי ידעינן דשיעור מצה בכזית, והאי יאכלוהו אמצה נמי קאי. וה"ה לגבי מרור. ע"כ.

ונראה דלק"מ לפמ"ש הרמב"ן (פי"ב פסוק ח) בזה"ל: ויותר נכון לומר, כי מה שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות, תיבת ומצות נמשכת למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וציוה שעם המרורים יאכלוהו לבשר הפסח הנזכר. והנה ציוה באכילת הבשר ובאכילת המצות, ולא ציוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו הבשר עם מרורים, ירמוז שאין במרורים מצוה רק באכילת הבשר עמהם, ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה, וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים יצא ידי פסח, כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה כל אחד צוואה בפני עצמה. ע"כ.

נמצא שבמצה כבר נאמר בה לשון אכילה, כי תיבת "ואכלו" חוזרת הן על בשר הפסח והן על המצה, וממילא ילפינן דהוי בכזית, כמו בקרבן פסח, כדאיתא במתני' פסחים (צא.) ובסוכה (סב:), וברמב"ם (פ"ב מה' קרבן פסח ה"ג), ואייתר ליה קרא דבערב תאכלו מצות כדי לקובעו חובה בזה"ז.

והנה בשאג"א שם הוסיף להקשות על הרא"ש הנ"ל, דאפי' נימא דהאי דכתיב יאכלוהו אפסח קאי, מ"מ הואיל ומצה ומרור הוקשו לפסח בהאי קרא דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, יש להצריך כזית למצה ולמרור כדין פסח. וכדאמרינן כיו"ב בפסחים (קכ:), אמר רבא אכל מצה בזה"ז אחר חצות לראב"ע לא יצא י"ח. פשיטא כיון דאיתקש לפסח כפסח דמי, מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקשא, [פירש רשב"ם, דהיקשא דאקשיה רחמנא לפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, אפקיה רחמנא לחובת מצה בלילה הראשון מדכתיב ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת וכו', מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, ולילה הראשון נמי במשמע, אלמא אפקיה רחמנא מהיקשא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, ואוקמיה ארשות] קמ"ל דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה. [דכי אהדריה קרא לחובת מצה בלילה הראשון בזה"ז דכתיב בערב תאכלו מצות לקובעו חובה, למילתא קמייתא אהדריה לאכילה עד חצות כמו בזמן שיש פסח. רשב"ם]. וכיון דאהדריה קרא למילתא קמייתא, וילפינן דזמן מצה עד חצות כפסח, ה"נ יש ללמוד מההיקש הזה עצמו לענין כזית, שכשם שהפסח צריך כזית ה"נ מצה ומרור. והכי נמי ילפינן בפסחים (צא:), שנשים חייבות באכילת מרור משום דאתקש מרור למצה, שכשם שנשים חייבות במצה מדכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, כל שישנו בלא תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה וכו'. וה"נ איתא בפרק כל שעה (לט:) לגבי מרור של מעשר שני בירושלים וכו'. וכיון דמקשינן מרור למצה לכל הני מילי, ה"נ לענין כזית ילפינן מהיקש מה מצה בכזית אף מרור בכזית. עכת"ד.

ולכאו' היה נראה לתרץ קושיא זו עפ"ד הרא"ם שהובא במל"מ (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ז), דסתם אכילה דקרא כל דהו משמע, אלא דאתיא הלכתא ואפיקתיה ממשמעותיה דקרא והצריכה כזית. ע"ש. א"כ י"ל שלענין כזית לא שייך להקיש מצה ומרור לפסח, לפמ"ש רש"י (שבת קלב.) גבי הא דקי"ל אין דנין ק"ו מהלכה, דהיינו משום שלא ניתנה תורה שבע"פ להדרש בי"ג מדות. וכ"כ בספר כריתות (ח"א סי' ט), ושכן כתבו בתשובות הגאונים. ע"ש. וא"כ כיון דשיעורים הלכה למשה מסיני, ובכלל זה שיעור כזית, ואין הכזית במשמעות אכילה

דקרא, לא ילפי' היקש מהלכה. ומש"ה מרור א"צ כזית מה"ת.

איברא דאיכא למידק מהגמ' פסחים (פא:) גבי טומאת התהום דהויא הלכה למשה מסיני, ולא ילפינן לה לגבי תמיד מק"ו דפסח, משום שאין דנין ק"ו מהלכה, ומ"מ ילפינן לה מגזרה שוה דמועדו מועדו. אלמא דילפינן גזרה שוה מהלכה. וזה שלא כמ"ש רש"י שאין דנין כל י"ג מדות מהלכה. וכיו"ב מצינו בקדושין (יז.) ונילף ריקם ריקם מעולת ראיה, וכתבו התוס', דהלכה למשה מסיני גבי עולת ראיה דסגי בכל שהוא. ע"ש. אלמא דשפיר ילפינן גזרה שוה מהלכה.

וצ"ל דשאני גזרה שוה דחשיבא כמפורשת בהדיא בקרא, כמ"ש רש"י פסחים (סו.) שכיון דקי"ל אין אדם דן ג"ש אא"כ קיבלה מרבו, כמו שנכתב בפירוש בתורה דמי.

וע"ע בפרש"י שבת (סד.) שכל גז"ש שהיא מופנה כמאן דכתיבא בהדיא בקרא ההיא דרשא, ואין משיבין עליה. וא"כ אינה בכלל מ"ש רש"י שלא ניתנה תורה שבעל פה להדרש בי"ג מדות.

לפ"ז י"ל שאף היקש נחשב כמפורש בתורה, וכמ"ש הרשב"ץ בספר יבין שמועה (דף נ ע"א). ולפ"ז שפיר קאמר השאג"א דאיכא למילף מרור מפסח ומצה דבעינן כזית, אף ששיעור כזית הוא הלכה למשה מסיני, משום דבהיקש שפיר ילפינן ליה מהלכה.

ועכ"פ היכא דבלא"ה ילפינן בגז"ש או בהיקש למה שנאמר בתורה בפירוש, ילפינן נמי מהלכה למשה מסיני, וא"כ ה"נ דבלא"ה ילפינן מרור ממצה לענין דברים המפורשים בכתוב, כמו לענין חצות לילה, וכן לענין נשים שחייבות במרור, ה"נ ילפינן גם לענין שיעור כזית, אע"ג דלא אתי אלא מהלכתא, אליבא דהרא"ם דס"ל אכילה דקרא כל דהו משמע, ואתא הלכתא ואפיקתיה לכזית. וכ"ש לדעת המל"מ דס"ל דסתם אכילה דקרא משמע בכזית. וכן פשטות הסוגיא ביומא (פא.) מ"ט לא נאמרה אזהרה בעינוי של יוהכ"פ, היכי נכתוב קרא, אי לא יאכל, אכילה בכזית. ע"ש.

ואף שיש לדחות ראיה זו. אולם בחולין (צו:) אי', האוכל גיד הנשה ואין בו כזית ר' יהודה פוטר, מ"ט אכילה כתיבא ביה, וחכמים מחייבים משום שבריה הוא. ע"ש. וכן בחולין (קב.) אבר מן החי צריך כזית מ"ט אכילה כתיבה ביה. משמעות הש"ס דסתם אכילה בכזית. וע"ע בנזיר (לח:) מה אכילה בכזית אף כל איסורין (שבנזיר) בכזית. וכן בכמה דוכתי. וא"כ לא נפלאת ולא רחוקה דעתו של השאג"א דס"ל דמקשינן מרור למצה לענין כזית, משום דס"ל דממשמעות לשון אכילה דקרא ילפינן דהוי בכזית. ושפיר ילפי' ליה בהיקש דמצה ומרור.

אך אין לכחד שמדברי הרמב"ם (פ"ט מהל' מלכים ה"י) שכתב, בן נח חייב על אבר מן החי וכן על בשר מן החי בכל שהוא, שלא ניתנו השיעורים אלא לישראל בלבד. וכתב הרדב"ז שם, דה"ט שהדבר ידוע שכל השיעורים הלכה למשה מסיני, והל"מ לא ניתנה אלא לישראל בלבד. והרי איסור אבר מן החי למדנו מהפסוק אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו (סנהדרין נט.), אלמא דלשון אכילה אינו בהכרח שהוא כזית, אלא מכח הלכה למשה מסיני למדנו שהוא בכזית, ולא ניתנו שיעורים שהם הל"מ לבני נח. ומכאן סיוע להרא"ם. וצ"ע.

והקובץ (ספ"ז מהל' חו"מ) הביא דברי השאג"א, וכתב די"ל דה"ט דלא ילפינן מרור ממצה לענין כזית, לפי שהוא נגד הסברא, שהרי טעם מצות מרור משום זכר למ"ש וימררו את חייהם (פסחים לט. וקטז:), ובכל שהוא מרגישים טעם מר, ומש"ה מסתבר דלא אתקיש להא. ע"ש. ודוחק.

ובשו"ת מחנה חיים (סי' לז) כתב, דלא הוקש מרור למצה אלא רק לאיכות המרור, אבל לענין הכמות שיהיה כזית נשאר על הסברא דסגי בכל שהוא. וצ"ע.

ובספר לימודי ה' (דף קטו ע"ב) כתב דמהא דקפיד רחמנא לכתוב יאכלוהו בלשון יחיד ולא יאכלום, שמעינן דלאפוקי מרור מהיקשא לענין כזית. ע"ש. ולכאורה הא לרבנן אתא לאשמועינן שאפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. וי"ל.

ובשו"ת עמק יהושע (סי' ח), כתב, ומה שהקשה השאג"א דאמאי לא גמרינן מרור ממצה בהיקש דבעינן דוקא כזית, לק"מ, דלאו לכולהו מילי מדמינן מרור למצה, דהא אמרינן (פסחים קטו:) בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא. וכיו"ב כתבו התוס' (פסחים קיט.) דאע"ג דמצה איתקוש לפסח, מ"מ לא אתקיש לענין אכילה בשני

מקומות, ובמקום אחר יתבאר מה טעם לא גמרינן לזה ג״כ. עכ״ד.

והשאג״א שם העיר לשיטתו שמרור צריך כזית מה״ת, מהא דאמרינן בפסחים (קיד:) היכא דליכא אלא חסא מאי, אמר רב הונא מברך מעיקרא בפה״א ואכיל, ולבסוף מברך על אכילת מרור ואכיל. מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כרסו הימנו חוזר ומברך עליו, אלא אר״ח מעיקרא מברך עליו בפה״א ועל אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל חסא בלא ברכה. והשתא מאי כולי האי, יאכל בתחלה פחות מכזית, כיון שאינו יוצא י״ח מרור פחות מכזית, א״ו שיוצא י״ח מרור בכל שהוא, וכמ״ש הרא״ש. וכתב, ואומר אני שמכאן למד הרמב״ם שטיבול ראשון ג״כ צריך כזית וכו׳, ומ״מ אפי׳ להחולקים עליו וס״ל שבטיבול ראשון די בכל שהוא, מ״מ אפי׳ חצי שיעור אין לאכול בלי ברכת המצוה, וטעמא דמילתא משום שכשם דקי״ל חצי שיעור של איסור אסור מה״ת, משום שכיון דחזי לאצטרופי איסורא אכיל (יומא עג:), ה״נ אוכל פחות מכשיעור מן המצוה בלא ברכת המצוה לאו שפיר עביד, כיון דחזי לאצטרופי, ואילו השלים השיעור גם המשהו שאכל נחשב מן המצוה, ואנן בעי׳ שיברך קודם שיתחיל המצוה וכו׳. ע״ש.

אולם העמק יהושע (סי׳ ח) כתב שיש להוכיח כדברי הרא״ש שמרור א״צ כזית מן הדין (אלא משום הברכה), מתחלת הסוגיא (בפסחים קיד:) אמר רי״ל זאת אומרת מצ״כ וכו׳, ופירשו התוס׳, דאי ס״ד מצות א״צ כוונה, א״כ אמאי קתני במתני׳ הביאו לפניו מטבל בחזרת (טיבול ראשון), הו״ל לאהדורי אשאר ירקי משום היכרא בטיבול ראשון, ואחר אכילת מצה יאכל מרור לטיבול שני, דאי מטבל בחזרת תחלה הרי כבר יצא י״ח מרור, דהא מצות א״צ כוונה. אלא ודאי דמצות צריכות כוונה, ולכן יכול ליקח מרור לטיבול ראשון משום היכרא דתינוקות, ואינו יוצא י״ח מרור כיון דמצ״כ, ומש״ה לא בעי לאהדורי אשאר ירקי. ואם איתא דמרור צריך כזית מן הדין, אפי׳ אם מצות א״צ כוונה יכול לאכול מרור תחלה פחות מכזית, ואינו יוצא בזה י״ח מרור, כיון שלא אכל כזית, ולא בעי לאהדורי אשאר ירקי. א״ו שמרור א״צ כזית מן הדין. ואין לדחות ראיה זו כמו שדחה השאג״א הנ״ל אליבא דרב חסדא, דהכא לא שייך הטעם של חזי לאצטרופי, דהכא קיימינן אליבא דר״ל דס״ל חצי שיעור מותר מה״ת. ולית ליה האי סברא דחזי לאצטרופי. אלא ודאי דלא בעי׳ כזית מן הדין. ע״כ. ודפח״ח. אולם להרמב״ם וסיעתו דס״ל שאף טיבול ראשון צריך כזית, יש לדחות ראיה זו, אלא שהראיה היא לדעת הרא״ש, ולפי שיטתו שא״צ כזית בטיבול ראשון.

ומ״מ האמת תורה דרכה שאף לדעת הרא״ש שא״צ במרור כזית מה״ת, דהאי ״יאכלוהו״ אפסח קאי, מ״מ צריך כזית במרור מדרבנן, דאל״כ איך תיקנו לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור, והרי אכילה בכזית, ולא נצטוינו על אכילת כזית, וא״כ איך יאמר ע״ז ״וצונו״, וה׳ לא צוה, ואף חז״ל לא חייבוהו, ויוצא בכל שהוא, א״ו שהוא חייב לאכול כזית מדרבנן, ושפיר מברך ״וצונו״, כמו שמברכים על מצות דרבנן, משום דכתיב ושמרת לעשות ככל אשר יורוך, או משום דכתיב שאל אביך ויגדך וכו׳, והיינו נמי דתנן (פסחים לט.) אלו ירקות שיוצאים בהן י״ח מרור וכו׳, ומצטרפים לכזית. ועיין בר״ן שם. ואילו משום ברכה בלבד פשיטא דמצטרפים לכזית. א״ו שגוף המצוה היא בכזית.

וכן העלה השאג״א (בס״ס ק), דבע״כ מרור צריך כזית לכה״פ מדרבנן, שאם נאמר שא״צ כזית כלל, אלא מפני הברכה שאומר על אכילת מרור, א״כ היה להם לחז״ל לתקן נוסח הברכה בלא לשון אכילה, כגון על מצות מרור. ועוד שא״כ ברכה זו מיחזי כשיקרא, שאומר וצונו על אכילת מרור, והיכן נצטוינו על אכילת כזית, כיון דסגי בכל שהוא. ועוד דתניא בפסחים (קיד:), ומייתי לה הרא״ש שם, אכלן לחצאין יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי א״פ, ומוכח שאם שהה יותר מכא״פ אף בדיעבד לא יצא וצריך לחזור ולאכול כזית בכא״פ. ואמאי הא מדינא א״צ כזית וכבר יצא י״ח המצוה, ולשון אכילה שהזכיר בנוסח הברכה, א״א יותר לתקנו באכילה שניה, שהרי לא עליה בירך, אלא על אכילה ראשונה ששהה בה, ומאי דהוה הוה, ולמה יחזור לאכול כזית בכא״פ. א״ו שעכ״פ יש חיוב מדרבנן לאכול כזית בכא״פ.

ובאמת שמצינו להיראים (סי׳ קט) שכתב להדיא, ששיעור מרור בכזית, דאכילה כתיבה ביה, ואכילה אינה אלא בכזית. וכ״כ בהגמ״י (פ״ח מהל׳ מצה אות ד). וכ״כ בפסקי רבינו אליהו מלונדריש (בסדר ליל פסח עמוד קנג). וכן מבואר במרדכי (פסחים קטו.), והובא בתה״ד (סי׳ קלז). ואפושי פלוגתא לא

מפשינן, לומר שלדעת היראים והגמ"י צריך כזית מה"ת, ולדעת הרא"ש א"צ כזית אפי' מדרבנן, אלא יש לקרב הסברות ע"פ האמור שגם הרא"ש מודה שצריך עכ"פ כזית מדרבנן.

והגאון חת"ס (סי' קמ) הביא דברי השאג"א הנ"ל, וכתב, והנה עיינתי בדבריו ותמהתי על הגאון שבמחכ"ת לא ירד לעומק הענין וכו', כי אע"פ שלא כתוב לשון אכילה במרור, מ"מ בודאי דבעי' כזית דאיתקש למצה ופסח, אלא שאין אנו יכולים להמציא זאת מלבנו, ולכן הוכיח הרא"ש מנוסח הברכה שהיא על אכילת מרור, וכדאיתא בפסחים (קטו.), ש"מ דפשיטא להו לרבנן מהיקשא הנ"ל ששיעור המרור בכזית.

גם הגאון רבי יהושע צייטליש בהגהות הסמ"ק (מצוה רב) כתב, ראיתי לגדול אחד שרצה להוכיח מדברי הרא"ש דס"ל שא"צ לאכול כזית מרור מן הדין, אלא משום שמברך על אכילת מרור, ואכילה בכזית וכו'. וחלילה לומר כן, ישתקע הדבר ולא יאמר, שבודאי שמודה הרא"ש שצ"ל כזית מרור מן הדין, כמו מצה, וקרא דואכלו את הבשר וכו' קאי לכולהו פסח מצה ומרור, ובכמה דוכתי בש"ס איתא דאיתקש מרור למצה לכל מילי, וגם בזה"ז כל דתקון רבנן כעין דאו' תקון, וכוונת הרא"ש וכו'. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת בית שערים (א"ח סי' ריד) שהיה אפשר לפרש דיאכלוהו קאי רק על פסח, לכן הביא הראש ראיה ממה שמברכים על אכילת מרור, ולא תיקנו נוסח הברכה על מצות מרור, ש"מ דקים להו לחז"ל דיאכלוהו קאי אכולהו, על הפסח והמצה והמרור. והא דכתיב יאכלוהו בלשון יחיד, ללמד שא"צ כריכתם ביחד אלא אפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. ועוד דאיתקש מרור לפסח וכו'. ע"ש.

גם בשו"ת מחנה חיים (ח"ג ס"ס לז) כתב, לבי אומר לי שמעולם לא עלה ע"ד הרא"ש לומר כן, אלא רק שבא לתת טעם למה לא יאכל כזית המרור לכתחלה לחצאין, וע"ז כתב הרא"ש שמשום הברכה שאומר על אכילת מרור ראוי שיאכל בפעם אחת, שאין אכילה בפחות מכזית, ולגבי עונש גלי רחמנא דחזי לאצטרופי, אבל במ"ע לכתחלה בעינן לקיים אכילה ממש בב"א, ולא ע"י צירוף וכו'.

גם בשו"ת כנף רננה (קונ' מין כנף סי' יז) כתב, לדעתי לא זו הדרך בכוונת הרא"ש, דהא בלא"ה פשיטא דמרור צריך כזית שהוקש למצה דכתיב בה אכילה, וכל כוונת הרא"ש היא לגבי טיבול ראשון בחזרת וכו'. ע"ש.

ברם בפסקי תה"ד (סי' רמה) דן בדבר אכילת קלח מרור עם העלין שבו כמות שהוא, אם יוצא בו י"ח מרור מדין בריה, ואע"פ שאין בו כזית וכו'. וכתב, ולפע"ד הדברים ק"ו, דהא אפי' בברכה דכתיב בה אכילה, ואכלת ושבעת וברכת, אפ"ה חשבינן לבריה פחות מכזית לברכה, כ"ש מרור שאין כתוב בו אכילה כלל, דיאכלוהו אפסח קאי ולאו אמצה ומרור, וכמ"ש הרא"ש בפרק ערבי פסחים להדיא, דטעמא דבעי' כזית למרור משום שמברכים על אכילת מרור, ואין אכילה בפחות מכזית, וא"כ לא יהיה לשון ברכה עדיף ממאי דכתיבא באורייתא. ומ"מ יש לחלק דהכא אין יוצאים בשרשים, ונמצא שהבריה חסרה וכו'.

וכן בלקט יושר (עמ' צג) כתב, תנן (פסחים לט.) שכל חמשת מיני מרור מצטרפים לכזית וברכה. וכך פירש אשר"י שבשביל שצריך לברך על אכילת מרור צריך כזית, שאין אכילה פחות מכזית. והמרדכי והגמ"י כתבו דמשום דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו בעי' כזית. ותמיהני דההיא אכילה אפסח קאי. ע"כ. ומבואר מזה שגם התרוה"ד הבין בד' הרא"ש כהבנת השאג"א.

ובשו"ת כת"ס (א"ח סי' פו, צו) העיר ג"כ מדברי תה"ד, וכתב שאף שנראה שהרא"ש מודה שמרור שוה למצה דבעינן כזית דוקא, וא"כ ה"ה נמי דבעינן שיהיה כדרך אכילתן, מ"מ לדינא כיון שמצאנו לתה"ד דס"ל בכוונת הרא"ש כמ"ש השאג"א בשמו, צ"ע אם יוצא במרור שלא כדרך אכילתו. ואם אין לו מרור לקיים בו המצוה אלא רק בשלא כדרך הנאתו, צריך לאכול המרור, שמא יוצא בו י"ח, אבל לא יברך. ע"ש.

ובשו"ת לחם שלמה (א"ח סי' צג אות יד) כתב שנעלם מהחת"ס והכת"ס לשון רבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ד) שמפורש בדבריו שמה שצריך לאכול כזית מרור הוא רק משום הברכה שאומר על אכילת מרור ואין אכילה פחותה מכזית, ומבואר שכוונת הרא"ש כמ"ש השאג"א בכוונתו. וגם העמק יהושע (סי' ח) הבין דברי הרא"ש כפשטם. וכן הגאון מליסא בספר מעשה נסים (דף נג.) הבין מדברי הרא"ש כמ"ש השאג"א בשמו.

חובה לאכול כזית מרור, ובשום אופן אין לברך על חצי כזית מרור

ובשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' פה) כתב, שמעתי בשם הרב הקדוש רבי שלום מבלז זצ"ל שהורה לאכול פחות מכזית מרור ולברך עליו על אכילת מרור. וכן הורו הרה"ק רבי נפתלי מרופשיץ והרה"ק רבי יחזקאל משיניווא זצ"ל. ונ"ל להביא ראיה לשיטתם, שבפסחים (קיד:) אמר ר"ל זאת אומרת מצות צריכות כוונה, דאי ס"ד א"צ כוונה תרי טיבולי למה לי הא טביל ליה חדא זימנא, והקשה המהר"ל מפראג בספר גבורות ה' לדעת הפוסקים שבטיבול ראשון א"צ כזית, וכן הלכה, א"כ עדיין לא יצא י"ח בטיבול ראשון כיון שלא היה בו כזית. ומוכח שגם בתמכא שאוכל לשם מצות מרור א"צ כזית, ורוב העולם לוקחים תמכא, וכבר כ' המג"א (סי' תעה סק"י) שאם אין לו רק תמכא אין לברך עליו ברכת הנהנין, דדמי לפלפלין דלא חזי לאכילה. ובשבועות (כג:) שבועה שלא אוכל עפר בכמה, כיון דאמר שלא אוכל דעתיה אכזית, או"ד כיון דהוי מידי דלא אכלי אינשי בכל שהוא, תיקו. ולפ"ז במרור בזה"ז דהוי דרבנן, וגם הרא"ש ס"ל שא"צ כזית במרור מה"ת, משום דלא כתיב ביה אכילה, ורק מדרבנן צריך כזית משום הברכה על אכילת מרור, א"כ לענין כזית הו"ל תרי דרבנן, ובתיקו כה"ג אזלינן לקולא, דהתמכא דלאו מידי דאכלי אינשי, בכל שהוא נמי יוכל לומר על אכילת מרור. ומה ששנינו (פסחים לט.) ומצטרפים לכזית, היינו בחזרת וכיו"ב שראויים קצת לאכילה, וטעונים ברכת בפה"א, משא"כ תמכא וכיו"ב שאין ראויים לאכילה וא"צ ברכת הנהנין וכו'. עכת"ד.

והנה המהר"ל מפראג התכוין בקושיתו לסייע דברי הרמב"ם וסיעתו שגם בטיבול ראשון צריך כזית. ואילו הארץ צבי הנ"ל אזיל בתר איפכא להוכיח שגם במצות מרור א"צ כזית. וזה תמוה, שהרי מצינו לרוב הראשונים דס"ל דבעינן כזית במרור מדאו' (היראים, והגמ"י, ורבי אליהו מלונדריש, והמרדכי). וגם האו"ז כתב: "ואוכל בהיסבה מכל אחת כזית, וכן במרור, שכל שיש באכילתו חובה אינו בפחות מכזית". וכ"ה בפרדס הגדול (סי' קלב), ובמחזור ויטרי (עמ' רפה). וא"כ איך נסמוך על תירוץ קושית מהר"ל מפראג שהוא עומד בסתירה מרוב הראשונים הנ"ל. וכבר הוכחנו לעיל שגם הרא"ש מודה שעכ"פ צריך כזית במרור מדרבנן. וא"כ אכתי מה הוכיח ריי"ל שמצ"כ, נימא שחוזר לאכול בטיבול שני לאכול כזית לקיים מצוה דרבנן. וכבר עמדו האחרונים ליישב קושית מהר"ל מפראג. והק"נ שם כתב דר"ל מדייק ממתני' דמיירי בכל ענין אפי' אם אכל כזית.

ומ"ש הארץ צבי להוכיח משבועות (כג:) דכיון דלאו מידי דאכלי אינשי הוא סגי בכל שהוא, אף שהזכיר לשון אכילה, אין זו ראיה כלל לנ"ד, דהתם עפר בודאי דלאו בר אכילה כלל. אבל הכא הא ילפינן (בפסחים לט.) מהיקשא דמצה, מה מצה הניקחת בכסף מעשר אף מרור שניקח בכסף מעשר. ובכסף מעשר אכילה כתיב. וכ"כ הריטב"א בשם הרא"ה דכל הני ראויים לאכילה ולברכה. וכ"כ הריא"ז. ודברי המג"א (סי' תעה סק"י) תמוהים מהסוגיא הנ"ל. וכמ"ש בביאה"ל, והוכיח במישור מהרא"ה והריא"ז דלא כהמג"א. ועוד דהכא אחשבה רחמנא להאי אכילה, משא"כ בההיא דשבועות. ועיין לח"מ (פ"ה מה' שבועות ה"ה). והרה"ג המחבר ארץ צבי בלוח התיקון כתב, שלא כתב כן אלא ללימוד זכות אבל לכתחלה צריך לאכול כזית. ובמחכ"ת אפי' לימוד זכות אין בזה, כי לפחות מדרבנן צריך כזית במרור. וחלילה לסמוך על הסברא הנ"ל ולברך ברכות לבטלה. וכ"כ בשו"ת כנף רננה (הנ"ל) שהמברך על אכילת מרור ואכל רק פחות מכזית, עליו נאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני, שאין אכילה בפחות מכזית, וגם ברכתו הויא לבטלה דהוי כשבועת שוא.

והגאון מליסא בס' מעשה נסים על ההגדה (בחי' שבסוף הספר דף נג.) הוכיח מדברי הרא"ש שא"צ כזית מן הדין, ורק מדרבנן בעי כזית כתב שמי שאינו יכול לקיים תקנת חכמים ולאכול כזית כדת, צריך עכ"פ לאכול אפי' פחות מכזית לצאת י"ח מצוה דאו', דהא מדאו' בכל שהוא נמי עביד מצוה, ולולא דמסתפינא הייתי אומר שיברך עליו ולא יזכיר בברכה שם אכילה, אלא יאמר על מצות מרור, אלא שמשום חומר ספק ברכה לבטלה, וגם משום דהוי שינוי ממטבע שטבעו חכמים בברכות, א"א לברך כך, ומ"מ חייב לאכול בלא ברכה אף שהוא פחות מכזית. עכת"ד.

והגאון מפלאצק בשו"ת ליקוטי מהרא"ל (סי' ז), השיב, דמה שחידש עפ"ד הרא"ש דבמרור א"צ כזית מן הדין משום דלא כתיב ביה אכילה, דיאכלוהו אפסח לחוד קאי, לא כן אנכי עמדי, דפשיטא דיאכלוהו אכולהו קאי, וכדמוכח בפסחים (כח:) וכן שם (קכ.). ובפסחים (קטו.) אליבא דחכמים דרשינן דיאכלוהו אתי למדרש אפי' זה בפני עצמו זה בפני עצמו, אלמא דאכולהו קאי, על כאו"א בפ"ע. ועוד שאם מדאו' די למרור בכל שהוא, למה תיקנו חכמים כזית, מה טעם יש בחומרא זו, ואיזה מיגדר מילתא יש בזה, ואם משום נוסח הברכה היה להם לתקן בלשון אחר כגון על מצות מרור. ועיין ביומא (פ:) כל השיעורים כולם בכזית, וא"כ גם מרור בכלל. ומה שהביא הרב מליסא ראיה מדברי הרא"ש, אני אומר דכל כי האי מילתא אפי' הרא"ש דרב גובריה לא היה אומרו בלא ראיה, אלא כוונת הרא"ש לחלק בין תקנת טיבול ראשון לטיבול מרור דרבנן, דלא תימא דכיון דמרור בזה"ז דרבנן לזכר בעלמא, ואפ"ה בעי כזית כדמוכח מברכת על אכילת מרור, א"כ גם בטיבול ראשון נצריך כזית. ע"כ.

והנה בכל קושיותיו כמעט כיון להשאג"א שהקשה כן על הרא"ש, כפי שהבין בכוונתו גם הגאון מליסא. וכבר נתבאר לעיל להשיב על קושיותיו, עפ"ד הרמב"ן, שכבר נאמרה אכילה במצה, ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות, דתיבת "ואכלו" חוזרת על "ומצות". וא"כ קרא דבערב תאכלו מצות אייתר לקובעו חובה בזה"ז. ומיהו מ"ש דאליבא דרבנן דפליגי על הלל, וס"ל דיאכלוהו אפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, לשון אכילה אכולהו קאי, הנה כיון דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כחכמים, ואנו עושים כדי לצאת י"ח שניהם (בפסחים קטו.), אכתי לא ידעינן בבירור שהמרור בכזית. וכ"כ בשו"ת גור אריה יהודה (סי' פ) בתשו' להגאון מליסא, שאפי' להלל מצות מרור בכזית, דאל"כ היאך היה כורך מצה ומרור ביחד, הרי למצות מרור די בכל שהוא, והשאר שאינו אלא מדרבנן מבטל למצה דאורייתא וכו'. ע"ש. ויד הדוחה נטויה לומר שכל חלק מן הכזית דמרור חשיב מן המצוה, כיון שאוכל הכל כאחד, וכדין תרומה דקי"ל חיטה אחת פוטרת כל הכרי, וכשהפריש בב"א אחד מארבעים, חלה קדושת תרומה על הכל, וכן בד' דפנות של סוכה שאם עשה כל הדפנות בב"א אף שמן הדין די בשלש דפנות, חלה קדושת סוכה על כולן. וכמ"ש הר"ן (רפ"ד דביצה) ובש"ע (סי' תרלח ס"א).

אם יש מצוה באכילת חצי כזית מרור

ועכ"פ לדינא גם הגאון מליסא מודה שאין לברך על המרור בפחות מכזית, אפי' בשינוי הנוסח, דהיינו על מצות מרור. והסכים עמו בזה הגאון מפלאצק שם, וזת"ד: עוד ראיתי בדברי הגאון מליסא שהשיג על מ"ש חכם אחד שגם על פחות מכזית מרור מברכים, ויפה כתב לדחות דבריו, כי באמת אין מצוה בפחות מכזית, והכי קי"ל (בפסחים צא.) שאין נמנין על הפסח ע"מ שאינו יכול לאכול כזית, ואם איתא שיש מצוה באכילת פחות מכזית, לא תמנע התורה לקיים פלגא דמצוה, אלא ודאי שבפחות מכזית אין שום סרך מצוה. ולכאו' היה מקום לומר שהאוכל פחות מכזית עובר על בל תגרע, כההיא דר"ה (כה:) וכו', וי"ל דשאני חצי כזית דחזי לאצטרופי וכו'. וכן י"ל בההיא דסוכה (לא.) אם אין לו אתרוג וכו'. ועכ"פ נראה שחצי כזית לאו כלום הוא, והמברך עליו בודאי שברכה לבטלה היא. עכת"ד. וכן בדין אפי' לדעת הרא"ש, וכ"ש לדעת רוב הראשונים שאף במרור צריך כזית מה"ת. ודלא כמ"ש הארץ צבי פרומר הנ"ל.

והן אמת שמהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (חאו"ח סי' קלז) כתב, שאם אין לו שיעור כזית מצה או מרור, אף שחייב לאכול חצי שיעור, דקצת מצוה איכא, מ"מ יברך תחילה, לא בנוסח הקבוע על אכילת מצה ועל אכילת מרור, שהרי כתב הרא"ש (פסחים קיד.) שצריך כזית במרור, משום שמברך על אכילת מרור, ואין אכילה בפחות מכזית, אלא יברך על מצות מצה או על מצות מרור. ע"ש.

אולם הגאון מליסא הנ"ל לא ניח"ל בהכי, אי משום ספק ברכה לבטלה, אי משום שמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.

איברא דאשכחן בש"ע (סי' ד' סעי' כב), שאם אין לו מים ומנקה בצרור או בעפר יברך "על נקיות ידים". אף שמטבע הברכה על נט"י. ואמנם המג"א שם כתב לפקפק ע"ז, וכתב הישועות יעקב (שם סק"ה), שכוונתו שלא יברך כלל, כיון שא"א לברך על נט"י שתיקנו חז"ל. [שלשון נט"י הוא ע"ש הנטילה מן הכלי שנקרא נטלא, כמ"ש בחולין (קז.), וכן

מבואר ברשב"א (ח"ז סי' תקלד) בשם הגאונים. ובפסקי הרא"ש (פרק הרואה סי' כג). ומחצה"ש שם]. ונוסח על נקיות ידים לא נזכר בדברי חז"ל, הילכך אין לברך כלל, ואף שאם לדין יש תשובה, מ"מ מהראוי שלא לברך, דסב"ל.

אולם המשנ"ב שם כתב שדעת 'שאר האחרונים' שאין לזוז מפסק הש"ע. ומוכח שאין בזה משום שינוי ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ויש לחלק דשאני התם דאמרינן בגמ' (ברכות טו.) מי כתיב ארחץ במים, ארחץ בנקיון כפי כתיב בכל מידי דמנקה. ומכיון שדין עיקר המצוה נזכר בגמ', שפיר מברך על נקיות ידים. (וע' בתשו' הרשב"א סי' תשנד). משא"כ באוכל פחות מכזית מצה או מרור שלדעת רוה"פ אין בזה מצוה כלל, הוי ספק ברכה לבטלה.

וע"ע בשו"ת כנף רננה (מין כנף סי' יז), שא"א לברך בנוסח שלא תיקנו חז"ל, כגון על מצות מרור, כשאוכל פחות מכזית, כי מי עמד בסוד ה' במטבע שטבעו חכמים בברכות, לברך בנוסח אחר, וסוד ה' ליראיו כתיב. ע"כ.

ויש להעיר עוד בזה ממ"ש בש"ע (סי' מו ס"ד): צריך לברך בכל יום, שלא עשני גוי, שלא עשני עבד, ושלא עשני אשה, והנשים יברכו "שעשני כרצונו". וכתב ע"ז הפר"ח שם, ולי נראה שאין הנשים מברכות אלא שתי ברכות הראשונות, שלא עשני גויה, ושלא עשני שפחה, ולא יותר, כיון שלא מצינו בתלמוד ברכת שעשני כרצונו, דכולי האי הו"ל לפרושי. גם הגר לא יברך שעשני יהודי, כמ"ש הרמ"א בהגה, דליתא, אא"כ היתה לידתו בקדושה, שאז שייך לומר שלא עשני גוי. סוף דבר, כל שמתקן נוסח ברכה, מה שלא נזכר בתלמוד, גוערים בו עד הכאה. ע"כ. וכתב ע"ז במט"י עייאש (סק"י), והם הדברים הנאמרים באמת, שהאשה והגר אל יברכו ברכות שלא נזכרו כתלמוד, וכן שלא לשנות הנוסחא של הברכות. שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה.

וכן הרדב"ז במצודת דוד (מצוה עד) כתב, וראיתי נשים שמברכות שעשאני כרצונו, וקרוב הדבר בעיני שהיא ברכה לבטלה, כיון שלא נתקנה ע"י חז"ל. ע"כ.

וכ"כ מרן החיד"א בקשר גודל (סי' ה אות כג) שלא יברכו הנשים ברכת שעשני כרצונו בשם ומלכות.

וכ"כ בעוד יוסף חי (פר' וישב אות ט). וכן ראוי להורות. ומיהו שתי ברכות הראשונות דהיינו שלא עשני גויה ושלא עשני שפחה פשט המנהג לאומרן בשם ומלכות, וכדברי הפר"ח וסיעתו, וה"ט, משום שאין זה שינוי אלא מלשון זכר לנקבה. וכן עיקר.

וכיו"ב כתב בשו"ת הרשב"ץ (ח"ג סי' רמז) בענין ברכת הנותן לשכוי בינה "להבחין" בין יום ובין לילה, שי"א "להבין" במקום "להבחין", וכתב שאין בזה משום שינוי מטבע, שאין שינוי מטבע אוסר בברכות, אלא כשהוא משנה לפתוח בברוך או שלא לפתוח, בניגוד למה שטבעו חכמים בברכות, אבל בנוסח הברכה בדבר שאין בו קפידא כגון להבין או להבחין אי"ז שינוי מטבע וכו'.

וכאן בנ"ד בודאי דהוי שינוי מטבע, שהרי חז"ל תיקנו לומר על אכילת מרור בדוקא, ללמדנו שצריך כזית, כמ"ש הרא"ש, והוא משנה לומר על מצות מרור, הו"ל משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. והוא שינוי שיש בו קפידא. וע' להרמ"א בהגה (סי' תרפט ס"כ) שכ', אשה שקוראה מגילה לעצמה תברך לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה אלא בשמיעה. ומקורו ממדרש הנעלם רות. כמ"ש המג"א והגר"א שם. אבל הפר"ח שם כתב, שאינם דברים של עיקר לסמוך עליהם, אלא צריכות לברך על מקרא מגילה כמו האנשים. ופשוט. ע"כ. וכן פשט המנהג אצלינו, וכמ"ש בשו"ת יבי"א (ח"א א"ח סי' מד).

וע' בב"י (סי' תרנא) שהביא מהארחות חיים, מעשה ברבינו משולם שבירך על נטילת לולב ונטלו, ואח"כ הסתכל בו, וראה שאין שם ערבה, ואחר שהניחה בלולב חזר ובירך "על נטילת ערבה". ואף שא"צ ליטול אלא הערבה, מ"מ מצוה מן המובחר ליטול כל ד' המינים בב"א. וכן מצינו מכתב יד הראב"ד. ע"כ.

ולכאו' כיון שחז"ל תיקנו הנוסח על נטילת לולב, שכן במינו גבוה מכולן, איך ישנה הנוסח לומר על נטילת ערבה. וי"ל.

והכנה"ג (סי' תרעו) הביא בשם הרמב"ם באגרותיו שהגר שמדליק חנוכה יכול לומר שעשה נסים לאבותינו, ואם ירצה לשנות ולומר שעשה נסים לישראל רשאי. ע"ש. ונראה שזה בכלל מ"ש הרשב"ץ דבכה"ג אין קפידא בשינוי הנוסח.

וע' בשו"ת רב פעלים (ח"א סי' ח) בדבר הנוטל ידו אחת, והשניה בתחבושת, אם יכול לברך על נטילת "ידים" או צ"ל "יד".

ובשו"ת אבנ"ז (א"ח סי' שפג), העלה, שחולה שאינו יכול לאכול כזית מרור רק פחות מכזית, חייב לאוכלו זכר למקדש, שכן היה הדין בזמן הבית, וזאת מלבד שדעת קצת אחרונים שאם אין לו כזית מחוייב לאוכלו, שכשם שחצי שיעור אסור מה"ת, כן הדין לגבי מצוה, שיש קצת מצוה באכילת חצי שיעור מצה או מרור. וסיים, אלא דלכאו' מה לעשות עם ברכת על אכילת מרור, כיון שאינו אוכל שיעור אכילה דהיינו בכזית, אולם שמעתי מגדול אחד במעשה כזה, שהביא ראיה לזה מדברי הד"מ (סי' ח אות ה) דה"ט שמברכים על טלית קטן "על מצות ציצית", ולא בלמ"ד, משום שיש פוסקים דס"ל שאין יוצאים י"ח בטלית קטן, לכך מברכים ב"על", שמברך על אשר צונו על המצוה אף שעכשיו אינו מקיים אותה המצוה כתיקונה. וא"כ גם בנ"ד רשאי לברך על אכילת מרור, אף שעכשיו אינו אוכל מרור כשיעור, ולרווחא דמילתא בעת שיצטרך לאכול המרור, ילמוד קודם אכילתו ברמב"ם פ"ח מהל' מצה, את הדין הזה, ויאמר: כשאוכל המרור יברך ברוך אתה ה' וכו', בשם ומלכות, ותיכף יאכל. ע"כ. ואם לדין יש תשובה, דשאני דין טלית קטן דלא קי"ל לדינא כהנך פוסקים דס"ל שאין יוצאים י"ח בטלית קטן, וכמ"ש מרן הב"י שם (רס"ח) בשם הנ"י והעיטור ועוד ושכן המנהג בכל ישראל.

וכתב ע"ז הד"מ שכ"כ מהרי"ק וכן המנהג. וכ"פ הש"ע שם. ואנן קי"ל דסב"ל במקום מנהג לא אמרינן. וכמ"ש התה"ד (סי' לד). וכן כתבו כל האח'. ובכל זאת מהיות טוב נהגו לברך בלשון על מצות ציצית, ולא בלמ"ד, לחוש קצת להחולקים, אבל אין כאן שום חשש לברכה לבטלה כלל, משא"כ כאן שמן הדין אינו יוצא י"ח אלא בכזית, גם בלשון "על" חיישינן לאיסור ברכה לבטלה. ובפרט שלשון על "אכילת" מרור, מורה על כזית, וכמ"ש הרא"ש, והוא אוכל פחות מכזית.

וכן מוכח ממה שפסק מרן בש"ע (סי' תרמט סעיף ה), כל הפסולים נוטלים ואין מברכים, הרי שאף בברכת "על" נטילת לולב, אין לברך, כשאינו מקיים המצוה כתיקונה, וכן בש"ע (סי' תפט ס"ח) אם שכח לספור העומר בלילה וביום, שוב אינו סופר בברכה, אע"פ שנוסח הברכה "על" ספיה"ע, ושם דעת רבים ועצומים מן הפוסקים שכל לילה מצוה בפ"ע הוא, ועכ"ז חשש מרן הש"ע לדעת החולקים דס"ל דבעינן תמימות, ופסק שאינו יכול לברך על ספיה"ע. אלמא דאף בנוסח "על" חיישינן לאיסור ברכה לבטלה. ואף בטלית קטן שאין בו כשיעור פסק בשו"ת לב חיים (סי' צט) שאין לברך עליו.

ואף שכמה אחרונים הסתמכו על הד"מ הנ"ל להתיר לברך במקום ספק, כשנוסח הברכה בלשון "על", ומהם בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' שמד), בדין המערב על תנאי בי"ט הראשון, שכתב, שיש לברך ע"ז, אע"פ שהוא ספק, ול"ד לתרומה שאינו מברך, ששם מברך להפריש בלמ"ד, וכשאינה תרומה הוי ספק ברכה לבטלה, אבל בעירוב תבשילין שאומר "על" מצות עירוב, כלשון ברכת הודאה, ש"ד לברך.

ובשו"ת בית היוצר (חיו"ד סי' נט) בדין פדיון הבן אחר שהאשה הפילה קודם לכן נפל וכו', שכיון שמברך "על" פדיון הבן, ואינו מברך "לפדות" בלמ"ד, אינו נראה כברכה לבטלה, כיון שאמת הוא שכן ציוה הקב"ה על פדיון הבן, אף שאינו מקיים עתה המצוה, משא"כ אם אומר לפדות בלמ"ד שנראה שהוא מקיים המצוה עתה, ועל המיעוט יוכל להיות שאינו מקיים, יהיה ח"ו כברכה לבטלה.

אולם בשו"ת מהרש"ג (חיו"ד סי' נז) כתב, ולי נראה פשוט שגם אם נוסח הברכה בלשון על אסור לברך אותה במקום ספק, וראיה לזה מדין ספיה"ע, שאם שכח ולא ספר יום אחד אינו סופר עוד בברכה, וכן אם לא בירך בלילה אינו יכול לברך ביום, והכל מכח ספק ומשום חשש איסור לא תשא, ואין אני רואה שום חילוק בין אם נוסח הברכה בלמד או בעל, שבשניהם אין לברך מספק. (ולא זכר מהד"מ).

וישנה עוד סברא בשו"ת אבני צדק (חיו"ד סי' קכב), שעד כאן לא כתב הד"מ לברך כשהברכה בנוסח "על", אלא כגון טלית קטן שיש בו שיעור, אלא שיש פוס' הפוטרים מטעם שאינו מתעטף בו אלא לובשו כנהוג, אבל אילו היה מתעטף בו לכ"ע חייב בציצית, ובזה שייכא סברת הד"מ, שכל שבידו לאו כמחוסר מעשה, ואם כעת הוא לובשו בלא עיטוף יכול להיות שפעם אחרת ילבשנו דרך עיטוף, אבל בספיה"ע וכיו"ב במקום ספק בשום אופן אין לברך ע"מ שניתנה המצוה לנו כל שאינו מקיימה

כד. מי שהרופאים חוששים שאם יאכל מרור שמא יבוא לידי חולי ויפול למשכב, פטור מלאכול מרור, דספק דרבנן לקולא. ואם הרופאים אומרים לחולה שאם יאכל מרור נשקפת סכנה לחייו, אסור לו בהחלט להחמיר על עצמו ולאכול מרור, שהרי הוא עובר על מה שנאמר: ושמרתם את חקותי ואת מצותי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, ודרשו

כתיקונה, דהוי ברכה לבטלה, אפי' כשמברך בלשון על. ע"ש.

ולפ"ז יש ללמוד שחולה האוכל מרור פחות מכזית אינו מברך עליו, מחשש ברכה לבטלה.

וכ"כ בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סי' קמג), ושלא כמו שנדפס בספר אחד, בשם אחד קדוש, שמותר לחולה לאכול פחות מכזית מרור ולברך עליו על אכילת מרור, ובפרט שאין ברכות מעכבות, הילכך יאכל מרור פחות מכזית בלא ברכה. ע"ש.

וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר (א"ח סי' לב). והעצה שיעץ האבנ"ז לומר הברכה בשם ומלכות בדרך לימודו, בגמ' או ברמב"ם, לאו מילתא פסיקתא היא כלל, כי הן אמת שבשאלת יעב"ץ (ח"א סי' פא) כתב, ואע"ג דחזינא למקרי דרדקי דקפדי שלא להזכיר את השם בלימודם בגמ', משום חשש לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא, בודאי דטעות הוא בידם, ולא חזינן לרבנן קשישאי דקפדי בהכי וכו'.

אבל בברכ"י (סי' רטו סק"ד) כתב, שאין דבריו מוכרחים, והמנהג הפשוט של רבנן קשישאי בארץ הצבי שלא להזכיר ה' בקריאתם, אלא רק בפסוקים שהובאו בגמ' ובמדרש. ע"ש.

גם באוצר הגאונים (ברכות נד: סי' שנב) כתב, וז"ל: כתב בתשובת רב נחשון גאון וכו', וכי תימא מאי טעמא לא תני במתני' ובברייתא ברוך אתה ה', משום דהתם רמיזא בעלמא תני, דכיון דגירסא בש"ס לאו שעת מעשה הוא, אי אמר ברוך אתה ה', באזכרת ה', הו"ל כמוציא שם שמים לבטלה. ע"כ.

ובודאי שצריך לחוש לדברי הגאון שלא להזכיר בשם ומלכות הברכות שבתלמוד או שבדברי הרמב"ם. ועיין בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' טו) שאף לומר בריך רחמנא לא נפקא מפלוגתא.

גם השד"ח (מע' אכילה אות ד) הביא מ"ש הדברי מרדכי, וכתב, ודבר זה קיימתי מסברא מזה שתי שנים אשר לא היה ביכולתי לאכול כזית מרור בשום אופן, וצויתי לחתני שיכוין להוציאני י"ח בברכתו, ואני אכלתי מעט בקושי. וכ"ד מרן החיד"א במחב"ר (סי' תעה) לגבי מי שאין לו כזית שלם שיאכל חצי שיעור בלא ברכה. ע"כ.

ואע"פ שמדברי הגרי"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' לב) נראה דבדיעבד אם בירך על חצי שיעור לא הוי ברכה לבטלה. ע"ש. אין דבריו מוכרחים, ובפרט שהרבה אחרונים סוברים שאין שום מצוה בחצי שיעור, א"כ הו"ל ספק ברכה לבטלה, ולכן בודאי שאין לסמוך ע"ז כלל אפי' כשעושה דרך לימוד וקריאה בעלמא. ולכן יאכל החצי שיעור של המצה או של המרור בלא ברכה. וכמ"ש בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סי' קמג) הנ"ל, אם אין לו מי שיוציאנו בברכתו.

מסקנא דדינא, שחולה או זקן שאין לו אפשרות כלל לאכול כזית מרור אלא רק פחות מכזית, ישמע הברכה מאחרים ויכוין לצאת י"ח. [ילקו"י מועדים (עמ' תד). חזו"ע פסח (מהדו' תשס"ג, עמוד צט). שו"ת חזו"ע ח"א (סי' לח)].

ומה שהק' בירחון אחד עמ"ש בשו"ת יחו"ד בסתם, שחולה או זקן יש להקל להם לאכול רק ו' דרהם ממרור. דלכאורה משמע בברכה. (או"ת ניסן תשנג עמ' תקמא) והעירו ע"ז, אולם הדבר פשוט שכוונת היחוה דעת שיאכלו בלי ברכת על אכילת מצה ועל אכילת מרור משום סב"ל. וכמבואר ג"כ בחזו"ע דיני מוציא מצה סעיף טו, וסעיף טז, (חזו"ע פסח מהדו"ק עמ' קעב), ובשו"ת חזו"ע סי' כח. ומה שלא פירש ביחו"ד להדיא שלא יברך, היינו משום דבלאו הכי נוהגים שאחד מברך לכולם.

וצריך לעיין דמ"ש מהמבואר ביחו"ד ח"ו (סי' לא) דמברכים על מצוה דרבנן שיוצאים בה מכח ספד"ר לקולא, דהם אמרו לקיים המצוה והם אמרו שבספק שפיר י"ח והוי מצוה ודאית, ולכן ברוכי נמי מברכינן, וכגון ספיה"ע בביה"ש. וה"נ בשליש ביצה עכ"פ ל"נ מספיקא, וספד"ר לקולא והוי מצוה ודאית, וצ"ע.

רבותינו (יומא פה:) וחי בהם ולא שימות בהם. ואפילו אם הרופא אומר שאין בזה חשש סכנה, והחולה חושש שיזיק לבריאותו, שומעים לחולה, כי לב יודע מרת נפשו, ולא יחמיר על עצמו. כד)

כה. מותר לאכול מרור [חזרת] בערב פסח, או ביום טוב ראשון של פסח, בחוץ לארץ, ואין צריך לנהוג להחמיר אפילו במרור לא מבושל, שבמקום שאין מנהג ידוע להחמיר, יש להקל, וכל שכן שאין להחמיר בזה בחרוסת. כה)

מי שהרופאים חוששים שאם יאכל מרור יבוא לידי חולי ויפול למשכב

כד) הנה בשו"ת שרידי אש ח"ב (סי' קנ"ח) כתב, דאם החולה טוען שהמצה מזיקה לו, והרופא אומר שלא תזיק, סומכים על הרופא, כי הכלל של לב יודע מרת נפשו שייך רק לגבי מצב של רעבון ולא לגבי מצבים אחרים. ויסוד דבריו עפ"ד המחצה"ש ומשנ"ב בביאה"ל (בסי' שכ"ח וסי' תרי"ח). ע"ש. ובשו"ת ציץ אליעזר חלק טו (סי' לב אות ח) העיר, דאין משם כל הוכחה לכך, ואדרבה מדברי המשנ"ב יש הוכחה להיפך, דבסי' שכ"ח סעי' ה' נתבאר, דלב יודע מרת נפשו שייכא בכל מילי, וא"כ שייך זה גם כשאומר שמרגיש שדבר זה יזיק לו, דהא זה שייך בכל מילי, וכן בסי' תרי"ח כותב בלשון דלב יודע מרת נפשו ואחזוקי אינשי ברשיעא לא מחזקינן, וזה שייך איפוא גם כשרוצה למנוע א"ע מאכילה של מצוה בטענה שמרגיש שזה יזיק לו, וצריכים להאמין לו שאמת בפיו בהרגשתו, כי אחזוקי אינשי ברשיעא לא מחזקינן, וכן מהמחצה"ש בסי' תרי"ח סק"ג משמע דבדבר מאכל (ולא ברפואה) בכל ענין שומעין לחולה מטעם דלב יודע מרת נפשו. וענין לב יודע מרת נפשו הוא לא מכח מבינות, אלא מכח רגשים עמוקים שהאדם חונן בהם לשם שמירת גופו, וכך מצינו בספר החיים להגר"ש קלוגר (או"ח סי' שכ"ט פ"ח) שמבאר בכזאת, דהך לב יודע איננו מטעם מבינות, כי אם רק מכח דלבו אומר לו, וגם לרבות אם יאמר להיפך שאם יאכל דבר זה זה יזיק לו. עוד זאת ע' בספר בנין שלמה על או"ח מהגר"ש מווילנא (סי' מ"ז ד"ה שוב מצאתי), שכ' דנראה לו פשוט דכל כגון זה תליא בהרגשה שמרגיש החולה בעצמו שאפשר שיזיק לו אם יאכל הכזית מצה או מרור או אם ילך לסוכה אז אינו רשאי להחמיר על עצמו. [והמדובר לא בסכנה ממש], וא"כ לפ"ז אם טוען החולה שהמצה מזיקה לו, אזי לא רק שרשאי למנוע א"ע מלאכול, אלא הדעת נוטה שגם אינו רשאי להחמיר על עצמו הגם שהרופא לעומתו אומר שלא תזיק, כי לב יודע מרת נפשו, ואחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, ואמרינן דודאי הוא דלבו אומר לו כך. ע"ש. וראה עוד בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' לג).

מותר לאכול מרור [חזרת] בערב פסח

כה) הנה בבא"ח (ש"א פר' צו אות כז) כתב, שנוהגים שלא לאכול חזרת בער"פ, וכן בחו"ל אין אוכלים חזרת ביום ראשון של פסח. ומקורו מדברי הרמ"א (סי' תעא ס"ב), שיש נוהגין שלא לאכול חזרת בער"פ כדי לאכול מרור לתיאבון, וכן ביום ראשון של פסח, כדי לאכול בליל ב' לתיאבון. אולם מרן הב"י (סי' תעא) הביא מנהג זה בשם רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד) שיש נהגו שלא לאכול חזרת קודם פסח, וכן היה נוהג הרשב"א, ולא שהיה אסור אלא שלא לשנות מנהג הקדמונים. ע"כ. וכתב ע"ז מרן, ואין טעם למנהג ההוא ואנו לא נהגנו כן. ע"כ. והכי נקטינן כמ"ש מרן. וראה עוד מ"ש בהליכו"ע (ח"א עמוד שח) שיש נוהגים להחמיר שלא לאכול מרור בער"פ, ואנו לא נהגנו להחמיר בזה. ויש נוהגים להחמיר גם שלא לאכול ביצים בער"פ, מפני שנוהגים בליל פסח לאכול ביצה, זכר לקרבן חגיגה. ואין למנהג זה יסוד ע"פ ההלכה, ורשאים לבטלו אף בלא התרת נדרים. [ילקו"י מועדים עמוד תה. וראה עוד בהערות מרן אאמו"ר זיע"א בריש ספר חכמה ומוסר].

כו. מותר לפרר ולגרד התמכא (כריין) בערב הפסח, כדי להפיג חריפותה, וכן המנהג. ויזהר לאכול יותר משיעור כזית קצת. אבל מצוה מן המובחר בחזרת שהיא החסא, וכנ"ל. כו)

מותר לפרר ולגרד התמכא (כריין) בער"פ, כדי להפיג חריפותה

כו) הגאון מליסא בהגדה "מעשה נסים", קרא תגר על הנוהגים למלול התמכא כדי להפיג חריפות שבה, שהמולל התמכא אינו יוצא י"ח משום מרור. וכדאמרינן בברכות (לט.), אמר רב הונא, הני גרגלידי דלפתא (ראשי לפתות), פרמינהו פרימא רבה, בפה"א, פרימא זוטא שהכל נהיה בדברו. וכתב הרשב"א (ברכות לח:) דה"ט דפרמינהו פרימא זוטא שהכל נהיה בדברו, משום שנפגם טעמם, ואי לאו דפליג רב יהודה ואמר דהאי דפרמינהו טפי כי חיכי דנמתוק טעמייהו, היינו אומרים שיברך שהכל, משום שנפגם טעמם. ע"ש. וסברא זו ניחא לענין ברכה דהוי שינוי לעילויא שאינו מפסיד הברכה, אבל לענין מרור כל שנשתנה ממרירותו לטעם שאינו מר כ"כ כבראשונה לא יוצאים בו י"ח מרור, וא"כ כיון שעינינו הרואות שהמלילה של התמכא מבטלת טעם המרירות, שהרי בשביל כך מוללים אותו להפיג חריפות מרירותו. והרי מרור שנכבש אין יוצאים בו י"ח, וכ' הרשב"א שם, הטעם, משום שנפגם טעם מרירותו, ועינינו הרואות שע"י מלילת המרור נפגם יותר ויותר טעם המרירות ממה שנפגם ע"י כבישה במים מעת לעת וכו'. ולכן מי שנגע יראת ה' בלבו לא ימלול התמכא, כיון שהש"ס מקפיד על שינוי טעם המרור, ומי יכניס ראשו להקל בדבר מצוה. עכת"ד.

אולם בתשובה מאהבה (ח"ב דף לב:) כתב, פה פראג שאין החזרת שקוראים ליטוגא סאלאט מצויה בימי חדש האביב, נוהגים היו לאכול הקריין שהוא תמכא, כמות שהוא, ומעת שזרחה שמשו של רבינו הגדול הנו"ב, הנהיג לאכול קריין השחוק והמפורר. וכן נוהגים עד היום כל מופלגי תורה חכמים וסופרים. אך מקרוב כיבדני הגאון מהר"י מליסא בספר מעשה נסים על ההגדה, וראיתי אליו שאוסר למלול הכריין, ושהמולל אותו אינו יוצא בו י"ח וכו', ואף כי דברי פי חכם חן, עכ"ז אמרתי לאשר ולקיים דברי גדול העולם מו"ר הגאון הנו"ב, דשאני כבישה שמבטלת טעם המרור לגמרי, כי פירוש כבוש היינו בחומץ, וכמו שפרש"י, שאז בטל כל טעמו של המרור, אבל ע"י כבישה במים מעל"ע עדיין נשאר בו טעם מרור. ואפי' לדידן דלגבי איסור והיתר לא קי"ל כרש"י, אלא כד' הפוסקים, שאוסרים כבוש גם במים כששהה מעת לעת, זהו רק לענין פליטת טעם האיסור, אבל לענין מרור כולם שוים לדינא דלא הוי כבוש אלא בחומץ, וכמ"ש החק יעקב, והסכים עמו איש האלקים קדוש הגאון חיד"א בברכ"י. וגדולה מזו כתב הפנים מאירות להתיר כבוש בתמכא. ע"ש. ועכ"פ כל שנשאר בו טעם מרור כל שהוא יוצאים בו י"ח מרור, ואף לענין ברכה קי"ל בש"ע (סי' רה) שאף בפרימא זוטא מברך בפה"א. ועיין בצל"ח ברכות שם. בהא נחתינן ובהא סלקינן שאם אין ליטוגא סאלאט וכו' יש ליקח קריין השחוק. ע"כ.

גם הח"א (כלל קל סי' ג) כתב, הנה המרור הנהוג במדינתינו הוא הקריין, שהוא התמכא הנזכר במשנה. והאוכל אותו כשהוא שלם כמעט הוא סכנה ואין בו מצוה, כי מחמת חריפותו הוא מזיק מאד, וכמו שאירע בקהלתינו שאנשים שאכלו אותו שלם מבלי שיהיה מפורר, באו לידי סכנה, וגם א"א לאכול ממנו כזית בפעם אחת, ולכן צריך לפרורו במורג חרוץ בעל פיפיות הנקרא ריבאייזין, ולהעמידו מגולה, שאז מפיג חריפותו. ע"כ.

ובנשמת אדם (שם סי' לד). הביא דברי הגאון מליסא, שהאוכל מרור מפורר אינו יוצא בו כלל, וכתב, שבהיות שהוא מצוה דרמיא עלן, והוא דבר שא"א לעמוד בו, מפני שיש בו סכנת נפשות, לכן נתתי אל לבי לעיין בזה, והאריך שם לדחות דברי הגאון מליסא. וסיים, ושמעתי שגם הגר"א היה מפרר המרור, אלא שהקפיד לבל ימללו אותו אלא עד לאחר ערבית, וכן יש לנהוג. ע"כ. [ומ"ש בנשמת אדם שם דפרימא זוטא דנפגם טעמא הוא רק ע"י בישול, שע"י פרימתה נימוחה מאד, אבל כאן לא נפגם טעמה, הנה בפי' רש"י כתוב להדיא דמיירי באוכלם חיין. ע"ש. אך הטור (סי' רה) כתב בשם רה"ג דמיירי במבושלים].

וכן בישועות יעקב (סי' תעג סק"ב) כתב, בזמנינו רוב העם נוהגים בקריין שהוא התמכא הנזכר

במשנה, וגם מנהגינו ע״פ כבוד מר אבא הגאון החסיד זצ״ל למלול הקריין, שאז יוכלו לאכול ממנו כזית לקיים המצוה כהלכה, ומה שפקפק ע״ז חכם אחד מדברי הרשב״א (ברכות לח:) דהיכא דפרמינהו פרימא זוטא הופג טעמם, והרי אנן טעם מרור בעינן וליכא, הנה יש לדחות דלא מבעיא לדעת רב האי גאון דהתם מירי במבושלים, וא״כ אינו ענין למרור כלל, אלא אף לדידן דאיירי כשהוא חי, י״ל דשאני התם שדרכו לאוכלו מבושל, אלא שגם חי נאכל, ובפרימא זוטא אין דרך לאוכלו חי, שעומד לבשלו, ולכן ס״ל לרב הונא שמברך שהכל, ואהא פליג רב יהודה וס״ל שמברך בפה״א משום דהא דפרמינהו כי היכי דנמתיק. וא״כ אין זה ענין למרור שאין דרך לאוכלו מבושל, וגם דרך אכילתו ע״י מלילתו, ופשיטא שלא נשתנה טעמו כלל, והחוש מעיד שלא נאבד ממנו טעם מרור. ולכן נ״ל שיוצאים י״ח במרור הנמלל. ולהיות כי הדבר נוגע לדבר מצוה ולזכות את הרבים למען יקיימו מצות ה׳, ולא ינזקו הגופות החלשות, הוצרכתי לברר הדבר כשמלה שיש להקל בזה, אף כי הדבר פשוט מאד. ע״כ.

גם בשו״ת בית אפרים (חיו״ד סי׳ מג) הביא מ״ש הפנים מאירות להתיר כבוש בתמכא, וכתב, ומכלל דבריו אתה למד שהדבר פשוט דשפיר יוצאים בקריין שהוא שחוק, שאם בכבוש יוצאים י״ח אף שנתמעט מחריפות מרירותו, מ״מ כיון שעדיין טעמו מר הרבה אין להקפיד בשביל שנתמעטה קצת חריפותו, וא״כ גם לענין הקריין השחוק, אשר עינינו הרואות שגם אחר שמוללים ומפררים אותו, אם אינו עומד מגולה זמן הרבה, עדיין הוא חריף ומר מאד, ובודאי שיוצאים בו. ופוק חזי מאי עמא דבר שכבר נהגו רבים מאנשי מעשה לפורמו לחתיכות, ולצאת י״ח במרור המלול ופרום, שהוא נקל יותר לאכילה, ואפשר לאכול ממנו כזית שלם ולקיים המצוה כתיקונה, שאז אינו מזיק כל כך, ואין לפקפק בדבר. וכן שמעתי שכן נהג הגאון החסיד המפורסם מהר״ר חיים צאנזר זצ״ל שהיה מקיים המצוה במרור שהוא קריין מלול. וידוע שהיה אדם גדול בתורה ובחסידות. וגם מקרוב ראיתי בספר תשובה מאהבה ח״ב, שהעיד על רבו הגאון המפורסם מופת הדור ומאור הגולה מהר״ר יחזקאל לנדא בעל הנו״ב, שגם הוא נהג והנהיג כן, ושלא כדברי הגאון מליסא שהחמיר בזה. ע״ש. ולכן נראה שאין להחמיר בזה, כי הוא חומרא דאתי לידי קולא שע״י כך יקשה לקיים המצוה כתיקונה לאכול כזית וללועסו בפיו, משא״כ כשהוא שחוק ומלול, וכאשר החוש יעיד ע״ז. ע״כ.

גם הגאון מפלאצק בספר ברכת השיר (בהל׳ פסח ס״ה בד״ה ראיתי) הביא מ״ש הגאון מליסא בספר מעשה נסים הנ״ל, שערער ע״מ שנהגו לרסק ולפרר התמכא למצות מרור, ופסק לאסור, וכתב, ואני אומר לא ניחא למרייהו ללמד חובה על מנהג שלמים וכן רבים, וגם בבית מהר״י מפראג נהגו לצאת בקריין המפורר, וסוחטים אותו, ואוכלים ממנו כזית בריוח. והנה עמדתי על ראיות הרב מליסא וראיתי שאינם מוכרחים כלל, שמכיון שכפי טבע המרור שהוא הקריין, אין שינוי בטעמו, רק שהופג קצת ע״י הגרידה והמלילה, ואינו חריף כל כך, אבל עכ״פ יש בו טעם מר אשר בתולדתו, שפיר יוצאים בו י״ח, והרי שאר מיני מרור אינם מרים כל כך, כמו החזרת, ואע״פ כן יוצאים בה, וכדאיתא בירושלמי והרי חזרת מתוק הוא וכו׳, ועכ״פ מה שהוא מפיג מרירותו ע״י עצמו לא איכפת לן וכו׳. והראיה מגרגלידי דלפתא, לא ידעתי מה ראיה היא, דלענין ברכה תליא באישתני לעילויא, והרי דבר שדרכו לאכול מבושל, אם אכלו חי מברך שהכל, ואילו מבושל שנשתנה טעמו מברך בפה״א, אלמא דלא תליא מילתא אלא במה שדרך אכילתו בכך, ואין זה ענין למרור שאין גבול מסויים למרירותו וחריפותו, אא״כ נשתנה בכבישה ושליקה ובישול שפועלים בו טעם אחר אשר איננו כתולדתו. וכבר השיג החק יעקב על המג״א במה שהחמיר במרור הכבוש במים מעל״ע, דליתא, ואפי׳ להמג״א שאני כבישה שפועל בו שינוי כבישול וכו׳. ולכן הדבר פשוט שיוצאים י״ח בקריין שנמלל ונגרד, ובפרט במרור בזה״ז דרבנן. עכת״ד.

גם באשל אברהם בוטשאטש (סי׳ תעג ס״ה) כתב, אודות התמכא המפורר למרור, הנה בהרבה קהלות קדושות נוהגים לפררו, וכן נהג מורי חמי, וכעת ראיתי בס׳ מעשה נסים שכתב שאין יוצאים י״ח בתמכא מפורר, אולם מלבד מה שאף לגבי ברכות קי״ל שמה שעומד לפרר אין הפירור מגרע בו, ועוד כיון דלגבי מרור קיי״ל שיוצאים בקלחים אפי׳ יבשים, וסתמא אמרי׳ אפי׳ נפרכים בצפורן, ונשתנה טעם מרירותם, ומ״מ יוצאים בהם, והדבר

ידוע לכל שמרור לח מפורר עומד טעמו בו יותר מקלח יבש, ואף ביבש מפורר שנפרך בצפורן יוצאים, וכ״ש לח מפורר וכו׳. ע״ש.

וכיו״ב כתב בהגהות חת״ס (סי׳ תעג ס״ה), דה״ט שנהגו למלול התמכא ולצאת בה י״ח מרור, משום דקי״ל שיוצאים בעלין אפי׳ כמושים ובקלחים אפי׳ יבשים, וידוע בחוש שכמושים ויבשים לא עמד טעמו בו וריחו נמר, הרבה יותר מכבושים במים מעל״ע, שאוסר המג״א, ואף החק יעקב דפליג וס״ל דמים אין מפיגים טעם המרור, אלא רק בכבוש בחומץ, מ״מ גם זה ברור שיבש גרע טפי מכבוש בחומץ כדי שיעמוד על האור וירתיח. אלא ודאי צ״ל דשאני התם שטעם המרירות יצא ע״י כח אחר המעורב בו, היינו המים או החומץ, אבל כל זמן שהירק פג טעמו מעצמו בלי כח אחר, אין קפידא בזה כל שקצת מרירותו נטעם בו. וכן כשהיינו מסובים על שלחן מו״ר הגאון החסיד ר׳ נתן אדלר בשנת תקמ״ה, ולא נמצא אז חסא מבלי תולעים, צוה למלול התמכא ואכלנום. ושלא כדברי הגאון מליסא שאוסר תמכא מפורר, דחוה ק״ו משלוקה במים, ולפי מש״כ ליתא לק״ו שלו. ועוד נ״ל שא״א לאכול הפסח והמצה עם תמכא כמות שהיא, דהוי שלא כדרך אכילה, וכמ״ש הרמב״ם שהמערב דבר מר במאכל הוי שלא כדרך אכילתו, ובע״כ שהפיגו טעם התמכא ע״י פרימא זוטא וסלילה. עכת״ד. [והראיה שהביא החת״ס מדין שלא כדרך אכילה, ע׳ בשו״ת בית אפרים (או״ח סי׳ ה) שעמד בקושיא הנ״ל, וכתב, ונראה דעד כאן לא קאמר הרמב״ם שעירוב דבר מר הוי שלא כדרך אכילה, אלא אם עירבו ברותחין, שנקלט טעם המרירות בגוף מאכל האיסור, או בתערובת לח בלח וכו׳, אבל בכריכת מצה ומרור שאוכל אותם ביחד, שאין המרירות נקלטת בגוף המצה, והמצה עמד טעמה בה, ואילו היה בולעה כמות שהיא היה טועם טעם מצה משובחת, שוב לא איכפת לן מה שע״י הלעיסה טועם טעם המרור ונפגם טעם המצה, ואין בזה משום שלא כדרך אכילתן, כיון שהמצה עצמה נאכלת כדרך אכילה, וכל חד לחודיה קאי. ע״כ. והפמ״ג (סי׳ תעה א״א ס״ק יא) תי׳ שדין כריכת מצה ומרור בזמן הבית בחזרת שאין בה מרירות. וכ״כ הגר״ש קלוגר בשו״ת קנאת סופרים (סי׳ סח)].

גם השואל ומשיב שתיתאה (סי׳ י) כ׳ לחלוק על הגאון מליסא שאוסר תמכא מפורר למצות מרור, והוסיף דברים בזה, כי במרור יש מרירות וחריפות, וע״י שליקה ובישול אזלו שתיהן, אבל ע״י המלילה בלבד, אזלא חריפותו, שאינו חריף כל כך, אבל מרירותו נשארה. ואדרבה עינינו הרואות שכל שנמלל כל משמשתהה יותר נעשה מר יותר, ורק טעם חריפותו הלך, ובמרור לא בעינן אלא שיהיה מר, הילכך במלילה שמרגישים מרירות טפי, די בזה, וזה ברור כשמש. ע״ש. וכן הגאון רבי אלעזר כהן (חתנו של הגאון מליסא) בהידושי מהרא״ך (סי׳ תעג), הביא דברי מר חמיו הגאון, וכתב, וכעת נתפשט המנהג שמוללין התמכא, וכן העידו על הצל״ח ועל הגר״א, ונראה דשאני תמכא שיש בה טעם חריפות ומרירות, והמלילה היא מפיגה רק החריפות, ולא המרירות, וכל שהחריפות מתמעטת טעם המרירות מורגש יותר, ולא נשתנה התמכא מטעם המרירות. וא״כ לא דמי לגרגלידי דלפתא וכו׳. ע״ש.

אמנם בדרך פקודיך (מצוה י חלק הדיבור אות ה), כתב, נוהגים המון העם למלול התמכא הנקרא קריין לבטל חריפותו, והגאון בעל חוות דעת אמר שאין יוצאים בזה י״ח מרור. ולפי דעתי ראיותיו נכונות, ולכן אין להקל בזה, ובפרט שיש לחוש לברכה לבטלה. ע״כ.

גם בשו״ת חסד לאברהם (קמא או״ח סי׳ נ) כתב, הנה כבר הורה זקן שאין יוצאים י״ח מרור בקריין המפורר, וראיתו נצבת כחומה מסוגיא דשלקות (בברכות לח:) אם מברך עליהם בפה״א וכו׳, ואמרינן נמי דגרגלידי דליפתא דפרמינהו פרימא זוטא שמברך שהכל, דהוי שינוי לענין ברכה, וק״ו שאין יוצאים י״ח במרור המפורר, מאחר שנשתנה טעמו. ורבים מחכמי דורינו חתרו היבשה לסתור דבריו בזה. ולכן ראיתי לברר דטבא חדא פלפלא חריפתא של מו״ז הגאון, רבן של ישראל וכו׳. ואחר שהאריך לפלפל בזה לקיים דברי הגאון מליסא, סיים, בהא סלקינן ובהא נחתינן שאין יוצאים י״ח מרור בקריין המפורר, בין לשיטת רב האי גאון שמפרש הסוגיא במבושל, ובין לפי׳ רש״י וכו׳. עכת״ד.

אולם מאחר שרבו האחרונים המקילין בזה הלכה למעשה, ומעידים בגודלם שכן המנהג פשוט, נראה שאין להחמיר בזה, ואף סב״ל במקום מנהג לא אמרי׳. ועיין בתוס׳ (סוכה לב:) דגבי מרור יוכל לצאת בו ע״י כתישה, וכתב ע״ז בחי׳ הרש״ש, מכאן משמע שיכולים לשחוק התמכא שקוראים קריין

כז. צריך לאכול את המרור כדרך אכילה, ולכן אם עירב בו משהו מר [שלא ממין מרור] לא יצא בו, וצריך לחזור ולאכול. והוא הדין בחזרת (שהיא החסא), אם עירב בה משהו מר [שלא ממין מרור] אפילו באופן דלא שייך לומר דאתי רשות ומבטל למצוה, כגון טיבול וכיוצא בזה, לא יצא, וצריך לחזור ולאכול החזרת כדרך אכילה, אך לא יחזור לברך, שספק ברכות להקל. כז)

למרור. ודלא כהגאון מליסא בספר מעשה נסים שאוסר. ע"ש. ובאמת שכבר הרגיש בזה בנשמת אדם (כלל קל סי' לד), ונדחק לומר שצ"ל בכוונת התוס' שזהו באופן שלא נתרסק לגמרי.

ובשו"ת בית שערים (סי' ר"י) דחה, דבע"כ כיון שא"א לצאת בהירדוף כמות שהוא, מפני שהוא עוקץ הידים, ואין זה דרכי נועם, מוכרחים לומר שכוונת התורה לצאת בו ע"י כתישה, ומכיון שזהו עיקר המצוה ולא נשתנה מטעם מרור כלל שכך הוא עיקר מצותו ש"ד. ע"ש. ועיין בקובץ על יד (ספ"ז מהלכות חמץ ומצה) שכתב, שמנהג גאוני עולם לצאת י"ח מרור בתמכא הנקרא קריין, ומפררים אותו, ואוכלים אותו כשהוא מפורר.

ומ"מ כתב השערי תשובה (ס"ק יא), שיש להזהר שלא להשאיר הקריין כשהוא מפורר, זמן ארוך כשהוא מגולה, מפני שמפיג טעמו הרבה, ונהפך המר למתוק, ובזה בודאי שאין יוצאים בו י"ח מרור, הלא"ה אין להחמיר בדורות הללו שהם חלושי המזג, וגם הוא חומרא שבאה לידי קולא, שמרוב חריפותו שהוא מזיק מאד, ימנעו מלאכול כזית כדת. ע"ש.

וע"ע בשו"ת יהודה יעלה אסאד (או"ח סי' קלט. אה"ע סי' רנח) שכ', שאחר שישחוק את המרור שהוא התמכא במורג חרוץ, יכסהו בכסוי מהודק, כדי שלא תפוג מרירותו, ובאופן שכזה כל אדם ירגיש בו חריפות ומרירות, ואף שבתחלתו הוא מתוק בפיו, בסופו מרגיש טעם מר, וכך היא מצותו, כמו בחזרת. אלא שאני מזהיר שלא להשהותו מגולה במשך זמן מרובה, אלא כב' וג' שעות שבזה אינו מפיג טעמו.

ובשו"ת שמלת בנימין (דף לו:) כתב ג"כ לדחות דברי הגאון מליסא, שבאמת עיקר אכילת התמכא הוא ע"י מלילה, וזוהי דרך אכילתו, שהרי א"א לאוכלו בלא מלילה כלל, ועוד שהרי קי"ל שיוצאים בקלחים אפי' כשהם יבשים, אף שבזה נשתנה טעם מרירותם מכפי שהיו בעודם לחים, וכ"ש בזה וכו'. וכבר כתב החק יעקב לדייק ממ"ש (פסחים לט:) כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאים בו, דאתא לרבויי אפי' נשתנה קצת לא איכפת לן בהא, ולכן התיר מרור כבוש במים מעל"ע. ואפי' המג"א שאוסר כבוש במים מעל"ע, מודה להכשיר בתמכא מפורר, מאחר שכן דרך אכילתו. וכ"כ כיו"ב הערוה"ש (סי' תעג ס"ק יד), דאדרבה זהו עיקר אכילתו כשהוא מפורר, אבל לאוכלו כמות שהוא סכנה היא כידוע, ולכן נהגו כל גדולי עולם לאוכלו מפורר. ע"ש. וכן העלה השד"ח (מערכת חמץ ומצה סי' טו) שאין להחמיר בזה, וכמ"ש האחרונים. וכ"כ המשנ"ב (סי' תעג ס"ק לו), שמכיון שא"א לאכול התמכא כשהוא שלם, שכמעט הוא סכנה ואין בו מצוה, שמחמת חריפותו הוא מזיק מאד, לכן צריך לפררו במורג חרוץ ולהעמידו כך מגולה להפיג חריפותו, אלא שהגר"א הזהיר לפררו לאחר בואם מבהכ"נ, כדי שלא יפוג טעמו לגמרי. ואם חל פסח בשבת יש לפרר אותו מבע"י, ויניחנו בכלי מכוסה עד התחלת הסדר, ואז יפזרנו בקערה שע"י כך יפיג חריפותו. ע"כ. וכן העלה בשו"ת אורח משפט (סי' קכד). ע"ש.

אתה הראת לדעת שיש לפנינו להקת אחרונים חבל נביאים המקילין לצאת י"ח מרור בתמכא שהוא הקריין כשהוא מפורר, והעידו בגודלם שכן המנהג. ופוק חזי מאי עמא דבר. ומנהג ישראל תורה הוא. וכל הלכה שהיא רופפת בידך צא וראה היאך הצבור נוהגים ונהוג כן, שאם אינם נביאים בני נביאים הם. ומ"מ מצוה מן המובחר בחזרת שהיא החסא, ואע"פ שהיא מתוקה וכמו שנתבאר כ"ז בשו"ת חזו"ע (סי' לה עמוד תרעב).

האם יוצאים ידי מצות אכילת מרור גם כשאוכל שלא כדרך אכילה

כז) בפסחים (לט.) אמר ליה רב רחומי לאביי, ממאי דהאי מרור מין ירק הוא, אימא מרירתא דכופיא, (מרה של דג ששמו כן. והר"ח כתב, י"א שהוא מרה של בהמה, וי"א מרה של דג ששמו כך,

והוא קולייס האספנין. רש״י). א״ל, דומיא דמצה, מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע. (שהקיש הכתוב מרור למצה, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. הר״ח). **ואימא הירדוף**, (הוא עץ שהמתיק בו משה מי מרה, כדאמרינן במכילתא, נס בתוך נס היה, שהיה עץ מר והמתיק בו את המים, והוא הירדוף. רש״י). דומיא דמצה, מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים. ואימא הרזיפו, (מין זרע שהוא סם המוות לבהמה), דומיא דמצה, מה מצה שניקחת בכסף מעשר אף מרור שניקח מכסף מעשר. ופרש״י, הרזיפו אינו נקח בכסף מעשר, שאינו פרי מאכל, ואנן אוכלא בעינן, דומיא דבקר וצאן ויין ושכר, שנאמר ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר וכו׳ ובעינן כעין הפרט, כדאיתא בעירובין (כז:). ע״כ.

ולמדנו מכאן דבעינן דבר הראוי לאכילה הניקח מכסף מעשר. וכ״כ בחי׳ מהריטב״א (פסחים לט.) וז״ל: בחזרת ״ובמרור״, פי׳ הרא״ה, דלשון כלל הוא, כלומר ובמרורים כיוצא באלו שראויים לאכילה קצת, לאפוקי דברים המרים לגמרי, דלא חזו לאכילה, ולא לשום ברכה. והריטב״א פירש, דבגמ׳ משמע דמרור שם פרטי הוא, וכתב שהוא מין חזרת. ע״כ.

ומכאן תשובה למ״ש הפמ״ג (סי׳ תעג א״א ס״ק יב), דממה שהקשו בפסחים (לט.) ואימא מרירתא דכופיא, מוכח לכאו׳ שיוצאים י״ח אף בירק מר שאין ראוי לאכילה אפי׳ ע״י הדחק, שכיון שהוא על שם וימררו את חייהם סגי בהכי. ע״כ. ותימה, שלפי המסקנא דבעינן דבר הראוי לאכילה שניקח מכסף מעשר, מוכח להיפך, שכל שאינו ראוי לאכילה אפי׳ ע״י הדחק, ואינו ניקח מכסף מעשר, אין יוצאים בו י״ח מרור, וכדברי הרא״ה הנ״ל.

והנה מרן בש״ע (סי׳ תעה ס״ב) כתב, אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון בפה״א ועל אכילת מרור, ובטיבול שני יטבלנו בחרוסת ויאכלנו בלא ברכה. וכתב ע״ז המג״א (בסק״י), צ״ע לדידן שאנו נוהגים ליקח תמכא הנקרא קריי״ן למרור, היאך יברך עליו בפה״א, והרי אינו ראוי לאוכלו חי, בשלמא כשהוא מברך בפה״א על שאר ירקות בטיבול ראשון, לא קשה שהיאך נפטר הקריי״ן בזה, שהרי צריך לברך עליו שהכל, די״ל כמ״ש התוס׳ שברכת המוציא פוטרתו מברכת הנהנין. ועוד נ״ל שהאוכל קריין אינו מברך עליו כלל, שאין דרך לאוכלו כשהוא חי, ודמי למ״ש בש״ע (סי׳ רב) בדין פלפלין. ולכן נ״ל שאם אין לו שאר ירקות אלא הקריין יברך עליו בטיבול ראשון על אכילת מרור בלבד. ע״כ.

וכתב ע״ז החק יעקב (ס״ק טז), ובאמת שמשמעות הש״ס וכל הפוס׳ להדיא שעל כל מיני מרור מברכים בפה״א, אף שאינו נאכל חי, וצ״ל דה״ט שע״י טיבולו בחומץ שפיר נאכל. ועי״ל שדין ברכת הנהנין כברכת המצוה, כמ״ש לקמן (סי׳ תפד), ולכן מברכינן עליו בטיבול ראשון בפה״א ועל אכילת מרור. ע״כ.

והא״ר (סק״ד) הביא מחלוקת המג״א והח״י, ונראה דעתו כדברי הח״י. אולם בש״ע הגר״ז (סי׳ תעה סכ״ג) כ׳, שדוקא אם המרור ראוי לאכילה כגון חזרת יש לברך עליו בפה״א קודם ברכת על אכילת מרור, אבל אם אינו ראוי לאכילה כגון התמכא, שקוראים קריין, וכיו״ב, אינו מברך עליו ברכת הנהנין אלא רק על אכילת מרור.

והגרעק״א כ׳, דמ״ש המג״א שאין לברך כלל על הקריין ברכת הנהנין, כמ״ש בסי׳ ר״ב גבי פלפלין, לא ידעתי, שהרי שם (סעיף יח) איתא שמברך עליהם ברכת הנהנין, זולת בפלפלין יבשים שאין מברכים עליו כלל (שם סעיף טז), וזה בודאי דלא דמי לקריין. ע״כ.

והפמ״ג (א״א סק״י) כתב לדחות ראיית הח״י מסי׳ תפ״ד, דהכא שאני, ואיך יברך על הקריי״ן שהוא קשה ומזיק לגוף ואינו ראוי לאכילה, ולכן נראה שהעיקר כמ״ש המג״א. ומוכח שמרור אף שאינו ראוי לאכילה כלל יוצא בו י״ח המצוה. ע״כ.

ולכאו׳ קשה מהש״ס (פסחים לט.) הנ״ל, דבעינן שיהיה ראוי לאכילה, ושיהיה ניקח בכסף מעשר. וע׳ במשנה שביעית (פ״ז מ״א) ובתוספתא שביעית (פ״ה ה״ג) דעולשין תמכא וחרחבינא יש להם שביעית ולדמיהן שביעית, אלמא דקרינן בהו לאכלה. ובע״כ שראויים לאכילה ע״י הדחק. וכ״כ בחסדי דוד בתוספתא שם.

איברא דאי משום הא לא איריא, כי מבואר בתוס׳ נדה (נא:) ובהר״ש (פ״ג דעוקצין ט״ה) שכל שראוי לאכילה ע״י שליקה וטיגון, ניקח בכסף מעשר. כמו בהמה שראויה ע״י שחיטה, אבל דבר שאינו ראוי בפני עצמו לאכילה אפי׳ לאחר תיקון, אינו ניקח בכסף מעשר. וכ״פ הרמב״ם (בפ״ז מה׳ מעשר שני ה״ט). א״כ י״ל שאע״פ שהתמכא כמות שהיא אינה ראויה לאכילה כלל, וכמ״ש המג״א,

מ״מ ניקחת בכסף מעשר, ויש לה שביעית, הואיל וראויה לאכילה ע״י בישול ושליקה.

גם בספר דברי צבי (סי׳ תעה), עמד בזה על המג״א, שלדבריו שאין התמכא ראויה לאכילה, א״כ אינה ניקחת בכסף מעשר, ואנן בעינן מרור שראוי להיות ניקח בכסף מעשר. ואף שאפשר לתקן התמכא שתהיה ראויה לאכילה, מ״מ לא דמי לבקר וצאן ויין ושכר שהם מאכל בלי תיקון. וכ״כ הרע״ב (בפ״ג דעוקצין) שכל שאינו נאכל כמות שהוא אינו ניקח בכסף מעשר, וא״כ התמכא לאו דומיא דמצה היא שניקחת מכסף מעשר, א״ו שהתמכא ראויה לאכילה. ע״ש. ואין דבריו מוכרחים, שהרי גם בקר וצאן מחוסרים שחיטה ובישול, ומ״ש הרע״ב שכל שאינו נאכל כמות שהוא וכו׳, לאו דוקא הוא, אלא שאינו ראוי לאכילה בפני עצמו כגון פלפלין והחלתית וכיו״ב, וכמ״ש הרמב״ם שם, וכן בתוס׳ והר״ש הנ״ל. ע״ש. אלא שכ״ז לא יגהה מזור לפמ״ש הרא״ה הנ״ל, שדברים המרים לגמרי שאינם ראויים לאכילה ולא לשום ברכה, אין יוצאים בהם י״ח מרור. ובע״כ שהתמכא ראויה לאכילה קצת, ומברכים עליה. וכן הריא״ז בפסקיו (פ״ב דפסחים ה״ה) כתב שכל שיש לו שרף לבן ופניו מכסיפים, שאינו ירוק הרבה ככרתי, יוצאים בו משום מרור. ״והוא שראוי למאכל אדם״.

ובביאה״ל (סי׳ תעה ס״ב) הביא מחלוקת המג״א והחק יעקב הנ״ל, וכתב שלכאורה דברי המג״א מוקשים קצת, שאם אין התמכא ראוי לאכילה כלל, אמאי יוצאים בו י״ח מרור, והרי אינו ניקח בכסף מעשר אלא דבר הראוי לאכילה, וכ״כ הרא״ה והריא״ז דבעינן דבר הראוי לאכילה למצות מרור. ואפשר שהואיל וראוי לאכילה ע״י תיקון מקרי בר אכילה. ועכ״פ לפי מנהגינו שאוכלים תמכא מפורר מיקרי שפיר ראוי לאכילה, ובפרט שאנו רואים כמה בני אדם שטובלים בו פתם בכל השנה, וא״כ מידי ברכת שהכל לא יצא, וכמ״ש במשנ״ב (סי׳ רה סק״ה). ואפשר עוד שממה שחייבו חז״ל אכילת מרור בלילה הזה, אכילה חשובה היא, דאחשביה רחמנא לאוכלו כמות שהוא. ולכן יש לברך עליו ברכה הראויה לו דהיינו בפה״א וכו׳. עכת״ד. ולעיל בסי׳ תעג (ס״ה) הביא הבאה״ל דברי הפמ״ג הנ״ל, שחשב להביא ראיה מדפריך ואימא מרירתא דכופיא, אלמא שיוצאים י״ח מרור אף בירק מר שאינו ראוי לאכילה אפי׳ ע״י הדחק, ותמה עליו מדברי הריטב״א בשם הרא״ה, והריא״ז, שכתבו דבעינן שיהיה ראוי לאכילה, וכן מוכח ממסקנת הש״ס דבעינן שיהא ראוי להיות ניקח מכסף מעשר וכו׳.

ולפ״ז למדנו שגם מרור צריך שיהיה נאכל כדרך אכילה, וכדין המצה שהסכימו רוה״פ שהואיל ונאמר בה אכילה, צריך לאכול אותה כדרך אכילה, ואם אכל אותה שלא כדרך אכילה, כגון שעירב בה דבר מר, אין יוצאים בה י״ח. וכמ״ש בשו״ת חזו״ע (סי׳ כז). ואמרינן אין היקש למחצה, ובעינן מרור דומיא דמצה שיהי׳ כדרך אכילתן.

ובחידושי מהרא״ך (ר״ס תעג), הביא מ״ש הגאון מר חמיו, שאסור לפרר התמכא שלוקחים למרור, ואין יוצאים בו י״ח מרור, וכתב, ומקרוב נדפס בשם חכם אחד, שאדרבה הקריין צריך מלילה ע״י מורג חרוץ כדי שיהיה ראוי לאכילה, שאם לא כן הוי שלא כדרך אכילה, ואין יוצאים בו י״ח מרור. ואין ממש בדברים אלו, שהרי המג״א (סי׳ תעה סק״י) כתב שהאוכל קריין אינו מברך עליו כלל, שאין דרך לאוכלו כמות שהוא, ומ״מ לוקחים אותו למרור, אע״פ שאינו ראוי לאכילה כלל ויוצאים בו י״ח, וכן מוכח ממ״ש הרמב״ם שאם עירב במאכל איסור דבר מר אינו לוקה עליו, דהוי שלא כדרך אכילתו, והרי בש״ע סי׳ תעג כ׳ הרמ״א שאם אין לו אחר מהירקות האלו יקח לענה. ובע״כ שכל שלא נשתנה מברייתו חשיב שפיר דרך אכילה. ע״כ.

והנה אף שאין להקשות על דבריו מהש״ס, דמרור בעינן שיהיה ניקח מכסף מעשר. אלמא דבעינן שיהיה ראוי לאכילה, שי״ל שאם ראוי לאכילה ע״י שליקה וטיגון ניקח מכסף מעשר. אבל מדברי הרא״ה והריא״ז שכתבו דמרור צריך להיות ראוי לאכילה, מוכח להדיא דס״ל שצריך שיהיה ראוי לאכילה כמות שהוא, וכמ״ש המשנ״ב הנ״ל.

ובבאה״ל (סי׳ תעג) עמד גם ע״ד הרמ״א, שאין יוצאים י״ח בלענה, אא״כ נאמר שעכ״פ ראויה היא קצת לאכילה. ע״ש. וא״כ מה שסמך המהרא״ך סמיכה בכל כחו ע״ד המג״א, לסתור דברי החכם שמצריך שיהיה תמכא מפורר, אנא דאמרי ערבך ערבא צריך, שהרי דברי המג״א נסתרים מדברי הרא״ה והריא״ז, וכמ״ש המשנ״ב. (וגם מדברי הרמ״א אין כל הוכחה להיפך).

וגם בת' מהרש"ם בתשובה (ח"ג סי' ט), כתב להרה"ג השואל, ומ"ש בשם גדול אחד שהאוכל תמכא שהוא קריין כשהוא שלם ואינו מפורר, אינו יוצא י"ח, משום דהוי שלא כדרך אכילתן, הנה כל אכילת מרור היא שלא כדרך אכילה, שהרי בעירב דבר מר במאכל חשיב שלא כדרך אכילה, וכמ"ש הרמב"ם, ואף האוכל תמכא כשהוא שחוק הוי שלא כדרך אכילה, ומה שמטבל אותו בחרוסת, לא נחשב דרך אכילתו, כיון שהוא רק בדרך טיבול, והחרוסת טפל אליו, ואינו ממתק טעמו כלל. וגם בלי טיבול בחרוסת יוצא י"ח מרור. ע"כ. ולא זכר שר מדברי הרא"ה והריא"ז שגם במרור בעינן שיהיה ראוי לאכילה, וא"כ כשהוא שלא כדרך אכילה אין יוצאים בו י"ח מרור, וכדברי אותו גדול שהוזכר בדברי המהרש"ם ומהרא"ך.

ואמנם רבינו פרץ בהגהות סמ"ק כתב, דה"ט שאין לברך בפה"א על המרור לפי שאינו בא ליהנות אלא לזכר, והוי כחנקתיה אומצא שאינו מברך הואיל ואינו בא ליהנות. ע"ש. ומוכח שאין שום הנאה במרור, שאילו יש בו הנאה, מאי קאמר דהוי כחנקתיה אומצא, והרי כתבו התוס' (ברכות מה.) שדוקא כששותה מים שאין בהם הנאה אלא כששותה לצמאו, הנאה דחנקתיה אומצא אינה נחשבת הנאה, אבל שאר משקים שלעולם הגוף נהנה מהם, בכל ענין מברך, אפי' היכא דחנקתיה אומצא, וכדאמרינן לעיל לז. דאע"ג דלרפואה אתי בעי ברוכי. וכ"כ הרא"ש והרשב"א והרא"ה והמאירי שם. וכ"כ האחרונים בסי' רד ס"ז. ובע"כ שכוונת הסמ"ק שהמרור חשיב כאינו ראוי לאכילת אדם, ושפיר הוי כחנקתיה אומצא. ברם הא בורכא, דהא הסמ"ק מיירי בכל מיני מרור, ואפי' חזרת שיש בה הנאה, ובכל זאת ס"ל שכיון שאינו מביאה לצורך הנאה אלא למצוה זכר למקדש, א"צ לברך עליה ברכת הנהנין. וא"כ אין מזה שום ראיה שמרור אין בו הנאה כלל, עד שאינו ראוי לאכילה.

והנה בר"ה (כח.) אי', שלחו ליה לאבוה דשמואל, כפאוהו ואכל מצה יצא, ואמר רבה זאת אומרת התוקע לשיר יצא, דמצות א"צ כוונה. ומסקינן התם א"ל ר' זירא לשמעיה איכוון ותקע לי, דס"ל מצות צריכות כוונה. והרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ג) פסק, כפאוהו פרסיים ואכל מצה יצא, ולהלן (בס"ב מהלכות שופר ה"ד) פסק, המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא, וכן השומע מן המתעסק לא יצא, נתכוון שומע לצאת י"ח ולא נתכוון התוקע להוציאו או להיפך, לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע. ולכאו' דבריו סותרים זה את זה. וכתב הר"ן, ונראה דלא פליג דידיה אדידיה, דס"ל דמכיון דחזינן דליכא מאן דפליג בהדיא אההיא דכפאוהו ואכל מצה יצא, פסקינן הכי, ומשום דאפי' למ"ד מצות צריכות כוונה, הכא כיון שנהנה מאכילת מצה יצא, וכדקי"ל שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ע"ש. וכ"כ הראב"ד בספר "כתוב שם" (סי' כז). וכן נדפס בהשגות הראב"ד על בעל המאור (פסחים קיד:). וכ"כ בס' המאורות והמאירי (ר"ה כח.), וכ"כ הארחות חיים והכלבו.

והנה הפנ"י (ר"ה כח.) כתב, דהא דלא מייתי בסוגיא דר"ה, פלוגתא דתנאי בפסחים (קיד:) לגבי מרור, אם צריך כונה או לא, משום די"ל דדוקא גבי מצה אם כפאוהו ואכל יצא, שכן נהנה, אבל במרור לא שייך טעמא דנהנה, וא"כ לא שייכא פלוגתא דהתם להכא, הילכך במרור לא יצא. וכ"כ הערוך לנר (ר"ה כט.) ליישב בזה קושית הטורי אבן, דבפסחים (קיד:) דייק ר"ל ממתני' (דגבי חזרת), זאת אומרת מצות צריכות כוונה, ואילו בנזיר (כג.) קאמר ע"מ שאכל פסח שלא לשם מצוה אלא לשם אכילה גסה, דפסח מיהא קא אכיל, אלמא דס"ל מצות א"צ כוונה. ותי' ע"פ חילוקו של הר"ן הנ"ל, דה"נ ס"ל לר"ל, דממתני' דפסחים דאיירי לגבי אכילת מרור דייק דמצ"כ, ובלא כוונה אינו יוצא י"ח, משום שבמרור לא שייך לומר הטעם שכן נהנה, וכמ"ש הפני יהושע, אבל גבי פסח, אף שלא כיוון לשם מצוה, יוצא י"ח, שכן נהנה.

ולפ"ז יש מקום לתרץ קושית הגאון מהרח"א בס' מקראי קודש (הל' מגילה דף פג.), על מ"ש הכס"מ בשם הר"ן, לדעת רבינו הרמב"ם, שבמצה א"צ כוונה משום טעמא דשכן נהנה, דליתא, דהא בפרק ערבי פסחים דייק ר"ל דמצות צריכות כוונה, דכיון דבבפה"א אכיל ליה, לא אכוון ולא נפיק, ומסיק דתנאי היא אם צריך כוונה, הרי שגם באכילה צריך כוונה. וצ"ע. ע"כ. ולפי דברי האחרונים הנ"ל י"ל דשאני התם דמיירי במרור דלא שייך ביה טעמא דנהנה. וכנ"ל.

אולם הכנה"ג בספר פסח מעובין (סי' ש) כתב, אם כפאוהו עכו"ם לאכול מצה ואכל וידע שהיום פסח ושזוהי מצה יצא, וה"ה למרור. ע"כ.

ומוכח שמשוה דין מרור למצה בדין זה, ושגם במרור אמרינן האי טעמא דשכן נהנה, וכדברי המקראי קודש.

וכיו"ב כתב הפמ"ג (בפתיחה כוללת ח"ג אות ה), ואני מסופק אם אנסוהו לאכול מרור מר המזיק לגרונו אם יצא ידי מרור, שי"ל דשאני מצה שכן נהנה, והוי כדין המתעסק בחלבים ועריות שחייב, שכן נהנה, משא"כ מרור כה"ג. ע"כ. ומוכח מדבריו שלא נסתפק אלא במרור מר המזיק לגרונו כגון תמכא ועולשין, אבל בחזרת שייך שפיר ה"ט דשכן נהנה, הואיל וטעמה מתוק לחיך, ולא דמיא לתמכא ועולשין, כי מרים הם, ואינם ראויים לאכילת אדם. ולטעמיה אזיל (באשל אברהם סי' תעה סק"י) דס"ל כהמג"א שאין התמכא הנקראת קריי"ן ראויה לאכילה כלל, ואין מברכים עליה ברכת הנהנין. ומש"ה לא שייך טעמא דשכן נהנה במרור כזה. אבל בחזרת גם הוא מודה דשייך טעמא דשכן נהנה. וכן מתבאר בפמ"ג (סי' תעה א"א ס"ק יא), שהקשה, שאיך היו יוצאים בזמן הבית בכריכת מצה ומרור, והרי המרור עושה את המצה שלא כדרך אכילתה, ותירץ דמיירי בחזרת שראויה לאכילה. ע"ש. ולפ"ז יש להעיר על הפנ"י הנ"ל, דהא בפסחים קיימינן בדין חזרת, שגם בה שייך הטעם דשכן נהנה.

והמאירי (ר"ה כח.), אחר שכתב כתרוצו של הר"ן אליבא דהרמב"ם, דשאני מצה שכן נהנה, והו"ל כדין מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, הוסיף, וה"ה והטעם במרור בשאין לו שאר ירקות, שמברך בטיבול ראשון בפה"א כבשאר ירקות, הרי יצא בה אף ידי מרור אע"פ שלא למצות מרור כיון, ואחר שמילא כריסו ויצא ממנו היאך יברך עליו. ואף גדולי המחברים כתבו כן במצה שאם כפאוהו ואכל מצה יצא, וגדולי הפוסקים (הרי"ף) כתבו, לגבי מרור, שאחר שמילא כריסו ממנו היאך יברך עליו. ונראה הטעם מפני שכבר יצא. ע"כ. וזה מבואר שעכ"פ בחזרת שייך הטעם דשכן נהנה. [ולקושית מהרח"א במקראי קודש י"ל דר"ל ס"ל כרבה דדייק מאבוה דשמואל שהתוקע לשיר יצא, ולא מחלק בין מצוה דאכילה לשאר מצות, וצע"ק]. והרב מלא הרועים (ערך מצות צריכות כוונה דף ע:) דחה דברי הפנ"י והפמ"ג הנ"ל, וס"ל שכשם שבמצה יצא שכן נהנה במעיו, כן הדין במרור שתכלית המצוה העדר הנאה והרגשת טעם המרירות, וכדקי"ל בלע מרור לא יצא דטעם מרור בעינן וליכא. וא"כ מה לנו אם נהנה או לא, הילכך גם במרור יצא. ע"ש. ואכתי לא איפרק מחולשא. ובשו"ת כת"ס (או"ח סי' קז) כ' ג"כ, דמ"ש הפנ"י שבמרור לא שייך לומר שכן נהנה, במחכ"ת נעלם ממנו מ"ש התוס' (פסחים קטו.), שיש חילוק בין אכילת מרור לשופר וכו', וכ"ה מצד הסברא שאין לחלק בין מצה למרור לענין כוונה.

ולפמ"ש הרא"ה והריא"ז הנ"ל שגם התמכא והעולשין ראויים לאכילה ולברכת הנהנין, (ודלא כהמג"א והפמ"ג הנ"ל), שפיר שייך הטעם דשכן נהנה גם לגבי מרור. וכמ"ש ג"כ הכנה"ג בפסח מעובין, ושאר אחרונים, הנ"ל. ודו"ק.

ולכאורה האי מילתא אי בעינן באכילת מרור כדרך אכילה, תליא בפלוגתא דרבוותא אם נאמרה "אכילה" במרור, או לא. שהשאג"א (סי' ק) כתב שלפי דברי הרא"ש (פסחים קיד:) צ"ל דהא דכתיב על מצות ומרורים "יאכלוהו", האי יאכלוהו קאי אפסח לחוד ולא על המרור שעמו. אך השאג"א שם העלה שגם במרור נאמרה אכילה בתורה. וא"כ י"ל שלדעת הרא"ש אין להקפיד מן הדין באכילת מרור שיהיה כדרך אכילה, כיון שלא נאמרה בו לשון אכילה, והוי כדין בשר בחלב וכלאי הכרם שנוהגים גם בשלא כדרך הנאתם, הואיל ולא נאמרה בהם אכילה (פסחים כה.). משא"כ לדעת השאג"א שאף במרור נאמרה לשון אכילה, א"כ הוי כדין שאר איסורים שכתוב בהם אכילה, ואין לוקים עליהם אלא כדרך הנאתם (רמב"ם בפ"ה מיסודי התורה ה"ח, ובפי"ד ממאכלות אסורות ה"י).

ואע"פ שהחת"ס (סי' קס) ועוד כתבו שגם הרא"ש מודה שנאמרה אכילה במרור, מ"מ כמה אח' הביאו שגם בפסקי מהרא"י הבין בדעת הרא"ש כמ"ש השאג"א. וכ"כ בשו"ת כת"ס (א"ח סי' צו) שניידון זה אי בעינן במרור אכילה כדרך אכילתן, או לא, תלוי במח' הרא"ש והשאג"א.

אמנם יש לדחות, שאף א"נ שלדעת הרא"ש מרור א"צ כזית מן הדין, דיאכלוהו אפסח קאי, מ"מ י"ל שמודה דבעינן במרור כדרך אכילה, ומשום דהוקש למצה שנאמר בה בערב תאכלו מצות, ובעינן שיאכל המצה כדרך אכילה, ה"ה למרור. וכדאמרינן בפסחים (לט.) דמרור בעינן דומיא דמצה, מכח ההיקש שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. ורק לענין כזית אין להקיש מרור למצה, עפמ"ש הרא"ם הובא במל"מ (חמץ פ"א ה"ז) שלשון אכילה משמע

כל דהו, ואתיא הלכתא ואפיקתיה ממשמעותיה דקרא, והצריכה שיהיה כזית. וכיון דקי"ל (שבת קלב.) שאין דנים ק"ו מהלכה, וכתב רש"י, דה"ט לפי שלא ניתנה התורה שבע"פ להדרש בי"ג מדות. א"כ ה"נ אין דנין היקש מהלכה, ששיעורין הלכה למשה מסיני, ואין משמעות כזית בלשון אכילה דכתיב בקרא, לכן אין המרור צריך כזית מן הדין, אבל דרך אכילה שהוא ממשמעות לשון אכילה, שפיר מקשינן מרור למצה, מה המצה צריכה להיות כדרך אכילה, אף המרור כן. ולפ"ז גם הרא"ש מודה שצריך שיאכל המרור כדרך אכילה. ואפי' תמכא ועולשין יש לתקנם ולפוררם עד שיהיו דרך אכילה, וכמ"ש בהגהות חת"ס לא"ח (סי' תעג ס"ה).

ועכ"פ נראה שכשם שלשון הברכה על "אכילת" מרור, מחייב אכילת כזית, כמ"ש הרא"ש, הכי נמי יש לחייב אכילת המרור שיהיה כדרך אכילה, שהרי אף בלשון בני אדם, אין שלא כדרך אכילה נכלל בלשון אכילה, וכמ"ש התוס' שבועות (כב:). וכ"ש בנוסח הברכה, ולכן יש להקפיד שגם במרור יהיה דרך אכילה.

מרור שאכלו אכילה גסה אם יצא ידי חובתו

ובשו"ת ובחרת בחיים למהר"ש קלוגר (סי' פב) נסתפק באכילת מרור, אם אכלו אכילה גסה עד שקץ בו, האם יצא בו י"ח, או לא. האם דמי לפסח ומצה, או"ד שאני פסח ומצה שיש בהם הנאה לחיך, הילכך אמרינן שהקפידה התורה שיאכלם אכילה הראויה להם. דהיינו שיהיה נהנה מהם, משא"כ מרור שכל אכילתו היא בעל כרחו ואינו חפץ בו וקץ בו, ובכל זאת התורה חייבתו לאכול בע"כ, א"כ אף אם יאכלנו אכילה גסה יוצא בו. והעלה שלפי מסקנת הש"ס בר"פ ערבי פסחים, דמודה ר' יוסי בער"פ "משום חיובא דמצה", פי', שלא יאכלנה אכילה גסה, ולא נקט נמי מרור, ש"מ שבמרור יוצא אף באכילה גסה. עכת"ד.

אולם לפמשנ"ת כיון שאין היקש למחצה, ובפסחים (לט.) מקיש מרור למצה בכמה ענינים. והכי אמר רבא (בפסחים לט:) מסתברא מצה ומרור, ופרש"י שהוקשו יחדיו וכי היכא דלא נפיק במצה של מעשר שני, ה"נ מרור וכו'. ע"ש. וא"כ אפי' להרא"ש שלא נאמרה לשון אכילה במרור, לא מהני בו אכילה גסה. ואפי' את"ל שיוצאים י"ח במרור אפי' שלא כדרך אכילה, מ"מ אכילה גסה גרועה יותר משלא כדרך אכילה, וכמ"ש השאג"א (סי' עו) שאע"פ שהאוכל אכילה גסה ביוהכ"פ פטור (יומא פ:), מ"מ האוכל שלא כדרך אכילה ביוהכ"פ חייב, שביוהכ"פ לא נאמר לשון אכילה. ע"ש. וכ"ש לגבי מרור שיש קפידא שלא תהיה אכילה גסה, משום ההיקש למצה. ומ"מ לקושטא דמילתא אמרי' שאין היקש למחצה, וגם לענין שלא כדרך אכילה, יש להקיש מרור למצה, דבעינן שיהיה כדרך אכילה. וגם מטעם נוסח הברכה "על אכילת מרור", צריך לאכול המרור אכילה ראויה ולא אכילה גסה. וכמ"ש הרא"ש לענין אכילת כזית.

והמנ"ח (מצוה ו) כתב, ואם אכל מרור שלא כדרך אכילה בודאי שלא יצא כמו במצה ושאר מצות אכילה, ואע"פ שהרמב"ם (בפי"ד מהל' מאכלות אסורות) כתב, שאם עירב בו דבר מר נחשב שלא כדרך אכילה, היינו דבר מר שאינו ראוי לאכילה, שנתערב בתוך המאכל, אבל בודאי כל מיני המרור ראויים לאכילה. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת אורח משפט (סי' קכד) שהמרור שקוראים קריין, שאוכלים אותו כשהוא מרוסק, נכון להניחו באופן שיפיג טעם מרירותו, עד שישאר בו רק טעם מר קל, כדי שיהיה נוח לאכילה, דפשיטא דאין שיעור לטעם מר של המרור, וכל שהוא מר מעט מרור חשיב, והאוכל אותו כשהוא מר מאד עד שא"א כמעט לאוכלו, לא אדע אם יצא י"ח, למאי דקי"ל שגם במ"ע בעינן שיהא דרך אכילה, והאוכל שלא כדרך אכילה לא יצא י"ח המצוה. ואין לומר דשאני מרור שמצותו בכך, שהרי שפיר אפשר לקיים מצות מרור כשיש בו רק טעם מר קל באופן שהוא נוח לאכילה ואין קושי באכילתו, דהוי כדרך אכילתו, ואף דלגבי מרור לא נאמר לשון אכילה, וכמ"ש הרא"ש, מ"מ כשם דבעינן כזית משום נוסח הברכה, על אכילת מרור, ה"נ יצטרך לאוכלו כדרך אכילתו. אבל לאוכלו כשהוא בחוזק מרירותו העצום איך יתכן לקראו בשם אכילה, וגם שאין זה חשוב דרכי נועם, ועוד שנראה שלא פסלו חז"ל מרור אלא כבוש ושלוק שכח אחר מעורב בו, ומכיון שנשתנה מחמת דבר אחר נפסל, אבל כשריסקו והפיג טעמו מחמת עצמו ש"ד וכו'. עכת"ד.

ואף שבשו"ת בית שערים (ס"ס ריג) מצדד, שאף שהמרור הוא שלא כדרך אכילה, כגון תמכא

כח. אם טעה ולא אכל המרור בפני עצמו, אלא תיכף לאחר שאכל הכזית מצה כרך מצה ומרור ואכלם, לא יצא ידי חובת מרור לדעת חכמים, וצריך לחזור ולאכול מרור בפני עצמו, אך לא יברך "על אכילת מרור". כח)

כט. אין לברך על אכילת המרור אחר חצות לילה. כט)

ל. מי שאי אפשר לו לאכול יותר מכזית מרור, אף שלכאורה יש עצה לכרוך אותו עם האפיקומן, כי האפיקומן מדרבנן זכר לפסח הנאכל על השובע, והמרור מדרבנן, ולא מבטלי אהדדי. אין לעשות כן, שהאפיקומן אינו אלא לזכר בעלמא, ואין חיובו שוה למרור שהוא מצוה מדרבנן. ל)

שנקרא קריין, מ"מ התורה החשיבתו לצאת בו אף דהוי שלא כדרך אכילה, ואיהו נמי אחשביה באכילתו. ע"ש. מ"מ הוא עצמו (בסי' ריד) חזר וכתב דלשון "יאכלוהו" קאי אכולהו, אפסח מצה ומרור, ומש"ה בעינן כזית גם במרור, ושאף הרא"ש מודה לזה. ולכן בעינן נמי שיהיה דרך אכילתן. ע"ש. הילכך נראים דברי האומרים שגם במרור בעינן שיהיה דרך אכילה, ואם עירב בו משהו מר (שלא ממין מרור) לא יצא בו, וצריך לחזור ולאכול.

וה"ה אם אכל חזרת ועירב בה משהו מר (שלא ממין מרור) אפי' באופן דלא שייך לומר דאתי רשות ומבטל למצוה, כגון טיבול וכיו"ב, לא יצא, וצריך לחזור ולאכול החזרת כדרך אכילתה, [זכר לדבר מ"ש הגרש"י זוין בספר סופרים וספרים, בחלק התשובות, עמ' שיג, בשם האור שמח פ"א מהלכות חמץ ומצה]. אך לא יחזור לברך, דסב"ל.

ובאמת שבסדר ההגדה להריטב"א (עמ' ט) כתב, שזו שמברך על המרור בטיבול ראשון בפה"א, אע"ג דלא חזי לאכילה, שדבר מר הוא, ומוכח בברכות (לו.) דכל מידי דלא חזי לאכילה אין מברכים עליו, י"ל שבלילה הזה מצותו קבעתו, ועושה אותו כאילו הוה מידי דחזי לאכילה, כיון שאנו חייבים לאוכלו. וכן דנתי לפני רבותי שיחיו. ע"כ.

ומכאן תשובה לדברי המג"א הנ"ל דס"ל שאין לברך על המרור שהוא התמכא בפה"א, כיון שאינו ראוי לאכילה, שלפ"ד הריטב"א אלו מצותו קובעתו לברך עליו גם ברכת הנהנין, כאילו הוא ראוי לאכילה לגמרי. וכן יש להעיר מדברי הריטב"א עמ"ש החק יעקב הנ"ל, דמוכח מהש"ס שעל כל מיני מרור צריך לברך בפה"א (בטיבול ראשון), ומשום שע"י טיבולו בחומץ שפיר נאכל כראוי. ע"ש. ואילו מדברי הריטב"א מוכח שאינו ראוי לאכילה גם ע"י טיבול, אלא שמצותו קובעתו לברכת הנהנין. אולם יש להעמיס בכוונת הריטב"א כתירוצו השני של החק יעקב, שדין ברכת הנהנין ע"ז הרי היא כברכת המצוה. וי"ל.

אלא שכבר הבאנו לעיל דברי הריטב"א עצמו בחי' לפסחים (לט.), בשם רבו הרא"ה, שאין יוצאים י"ח מרור בדברים המרים לגמרי, דלא חזו לאכילה ולא לשום ברכה, אלא במרורים הראויים לאכילה קצת. ע"ש.

ומיהו אפי' לסברת הריטב"א בסדר ההגדה, אין מכאן ראיה שיוצאים י"ח מרור כשטיבלו בדבר מר והוי שלא כדרך אכילה, שי"ל שדוקא כשהוא מר מחמת עצמו, מצותו קובעתו להחשב כאילו הוא ראוי לאכילה, משא"כ בעירב בו דבר מר ממקום אחר. [שו"ת חזו"ע סי' לז].

כח) **ראה** לעיל בדיני מוציא מצה. ובשו"ת חזו"ע (סי' מב עמ' תשסא).

כט) **ראה** לעיל דיני "מוציא מצה" הערה לו. ובחזו"ע פסח (מהדו' תשס"ג עמ' פא ועמו' ק).

ל) **כ"כ** בשו"ת מהר"ש איגר (חאו"ח סי' כ), ושלכן הצריכו בגמ' לאכול מרור לבדו, ולא יעצו לעשות תחבולה הנזכרת. ושם האריך בטוב טעם לדחות עצה זו. וע"ע בשו"ת חזו"ע (ס"ס מג).

לא. ראוי ללמד לבני ביתו, שמצות מרור בזמן הזה מדרבנן ולא מן התורה, שרק בזמן אכילת קרבן הפסח, המרור מצוותו מן התורה, כמו שכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו. ורק מצות מצוה היא מן התורה בזמן הזה, שבמצות מצה נאמר גם פסוק אחר, בערב תאכלו מצות, לומר שהמצוה בכל מקום ובכל זמן. אבל מצות מרור בזמן הזה היא רק מדרבנן. והמכוין לקיים מצוה מן התורה באכילת המרור, יכול לעבור בבל תוסיף. לא)

מצות אכילת מצה בליל פסח בזמן המקדש, אם יש בזה ב' מצוות עשה

לא) כ"ז פשוט. והנה נאמרו בתורה ב' מצוות עשה באכילת מצה בליל הפסח. א. בערב תאכלו מצות. ב. על מצות ומרורים יאכלוהו. ומצוה הב' אינה שייכת רק בזמן שביהמ"ק קיים, שהיה קרבן פסח, שאז מצוה לאכול את קרבן הפסח על מצות ומרורים. אבל בזה"ז אינה נוהגת. ולכן מצות מרור בזה"ז איננה אלא מדרבנן, אבל מצות מצה היא מה"ת. ולשון הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א): מ"ע מה"ת לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנא' בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה, ומצותה כל הלילה, ומשאכל כזית יצא י"ח.

ויש לעיין אם הם ב' מצוות עשה, ובזמן שביהמ"ק קיים, היו מקיימים ב' מצוות עשה, בערב תאכלו מצות, ועל מצות ומרורים יאכלוהו, או שהכל מצוה אחת. ונפ"מ שלפי הצד הב' פשוט שיוצא בכזית אחת, וא"צ ב' כזייתות. משא"כ אם נאמר שהם ב' מצוות דיל"ע בזה.

ולכאורה לא שמענו מעולם שיצטרכו לאכול ב' כזייתות בליל פסח [גם בזמן שבית המקדש קיים]. וגם הפוסקים שדנו אם צריך לאכול ב' כזייתות במוציא מצה, לא הזכירו שאולי זהו זכר לזמן המקדש שהיו אוכלים ב' כזייתות מצה, אחת בשביל מצות בערב תאכלו מצות, ואחת בשביל על מצות ומרורים יאכלוהו. וגם מצד אין עושין מצוות חבילות חבילות, אין בזה, כיון שהכל במעשה אחד, וכמשנ"ת בכמה דוכתי. [ויש שכתבו שבשביל מצות "על מצות ומרורים" א"צ כזית מצה. וראה גם בשיעורי ר' שמואל (פסחים לט. אות קמח), ובמה שכתבנו להלן בדיני כורך, אם צריך כזית בשביל הכריכה].

ועוד יש לעיין האם מצות על מצות ומרורים יאכלוהו, היא מצוה בפני עצמה, או שהיא רק מצוה באכילת הקרבן, שיהא הקרבן נאכל על מצות ומרורים. ונ"מ אם אכל מרור שלא בכוונה או מצה שלא בכוונה, דיתכן שבשביל המצוה הב' על מצות ומרורים יאכלוהו, סגי בזה, דהא סו"ס הקרבן פסח נאכל על מצות ומרורים.

ובשו"ת בנין עולם (או"ח סי' יט) כתב בתו"ד, שחייבה תורה לאכול פסח מצה ומרור בליל פסח, וכל אחד מהם מצוה בפני עצמה הוא, ואם חסר לו אחד מהם, ג"כ חייב במה שיש לו. ע"כ. וצע"ג, דהא מצות מרור ומצה שעם הפסח [על מצות ומרורים וגו'], אינם שייכים רק עם הפסח, שהמצוה היא לאכול את הפסח על מצה ומרור, אבל בלא פסח ל"ש כלל מצוה זו [רק מצות מצה משום בערב תאכלו מצות]. וז"ל הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ח ה"ב) ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין י"ח באכילת בשר הפסח לבדו, אבל מרור בלא פסח אינו מצוה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. ע"כ. וע"ע בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' לח).

[ובסה"מ (עשה נו) כתב הרמב"ם, שצונו לאכול הפסח. ואולי יקשה עלי למה לא תמנה אותם ג' מצוות, פסח מצה ומרור. אשיבנו, מצה מצוה בפני עצמה באמת, אבל מרור נגרר לאכילת פסח ואינו מצוה בפני עצמו, וראי' לדבר שהרי המרור לא יאכל כי עם בשר הפסח, אבל המרור בלי בשר לא עשה כלום, ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת. ולשון מכילתא (בא פ' ו) מנין אתה או' שאם אין להם מצה ומרור, הם יוצאין י"ח בפסח, ת"ל יאכלוהו, כלומר הבשר לבדו וכו'. ובאבני נזר (או"ח סי' תקלד) העיר, שבמכילתא לפנינו וכן בילקוט הגי' אחרת, ומשמע שם שבאמת מרור הוא ג"כ מצוה בפ"ע. וע"ש שכ"ה שיטת רש"י ותוס'. וע"ע באורך בפי' הגרי"פ פרלא על סה"מ לרס"ג (עשה מז, מט)].

עוד כתב, ובפסח שני, לא שייך המצוה הא' של בערב תאכלו מצות, רק מצות לאכול את

הפסח על מצות ומרורים. ובצל״ח (ברכות לז:) כתב, שנראה שהמצה של פסח שני, אינה צריכה את התנאים של מצה של פסח ראשון, כגון שלא תהיה מצה עשירה, ושתהא נאכלת בכל מושבות ובאנינות, ושתהא משומרת דוקא לשם מצת מצוה. אלא די שתהא מצה משומרת מחימוץ, דבפסח שני עצמו אי לאו דכתיב ככל חוקת הפסח לא הוי מצרכינן ביה כל פרטי הפסח. אך באמת לבי נוקפי לחלק בפרטי המצה בין פסח ראשון לפסח שני, דא״כ גם אנן נימא שאדם יוצא י״ח בפסח שני של כל שאר מיני דגן אף שאינו מחמשת המינין, ויתכן דעל מצות ומרורים דכתיב בשני, אהדריה לכלליה לכל דין מצות בראשון. ע״ש.

[אך במנחת חינוך (מצוה שפא) כתב, דהכלל בדיני מצה בפסח שני, דשוה הכל בכל ענין כמו בפסח ראשון, וכמו האידנא דאכילת מצה חובה, וכל דיני מצה שיוצאין בפסח ראשון, הכי נמי בפסח שני, ומה שאין יוצאין בפסח ראשון אין יוצאין בפסח. ע״כ. וכדבריו מפורש בחינוך שם, שכתב, מדיני המצוה מ״ש שהמצות צריכות שימור גדול שלא יבואו לידי חימוץ, וחייבונו להזהר בהם אפי׳ מזמן קצירה].

וכה״ג יש לעיין לגבי מצות ״על מצות ומרורים יאכלוהו״, אם צריך את כל התנאים של לחם עוני ולשמה וכו׳. וראיתי מובא מהקה״י שכתב דגם הדין דמצה הראויה לשבעה, אינו רק לגבי מצות מצה דחובת היום, ולא לגבי מצה של מצות על מרורים. ובמקראי קודש (פסח ח״א סוף פרק ג) דייק כדבריו מלשון הרמב״ם, ע״ש.

ובתום׳ (פסחים קכ. ד״ה באחרונה וכו׳) כתבו, שגם הלל היה מברך בתחילת סעודה על המצה ואוכל וכו׳, והיינו שבזה פוטר גם את המצה הנאכלת עם הפסח. שיש כאן ב׳ מ״ע, והמצה הראשונה היתה בכדי לקיים מ״ע דבערב תאכלו מצות, והיא נאכלת בתחילת הסעודה כדי שיאכלנה לתאבון, והב׳ על השובע עם הקרבן פסח. ובזה כתבו ליישב לשון המכילתא (פ׳ בא) על מצות ומרורים יאכלוהו, מכאן אמרו הפסח נאכל על שובע, ואין מצה ומרור נאכלין על השובע. וצ״ע שהרי מצה ומרור נאכלים עם הקרבן פסח ביחד ממש, או עכ״פ עמו על השלחן, וא״כ נאכלת על השובע, וצ״ל דהכוונה רק למ״ע דאכילת מצה שנאכלת בתחילת הסעודה ולא על השובע. [ראה מ״ש בזה בקובץ נזר התורה ש״ב קובץ ב עמ׳ קמט].

והגאון רבי איצ׳לה מפונביז׳ בשו״ת זכר יצחק (סי׳ ב) כתב ג״כ, שיש ב׳ מצוות באכילת מצה בליל פסח, משום ״בערב תאכלו מצות״, ומשום הקרבן, ״על מצות ומרורים יאכלוהו״, ודין זה של כל מי שאינו בבל תאכל חמץ אינו בכלל תאכל מצה, לא נאמר רק לענין קיום המ״ע דבערב תאכלו מצות, אבל לענין המצוה הב׳ בהך דעל מצות ומרורים יאכלוהו, לא נאמר תנאי זה. ונפ״מ אם יכול לקיים המצוה בחדש. ושם (סי׳ פ אות ב) דכל דיני הפסול במצה, כגון מצה שאינה לשמה, או טבל, נאמרו רק במצה הנאכלת משום חובת היום דבערב תאכלו מצות, אבל מה שצריך לאכול מצה עם הפסח משום על מצות ומרורים, לענין זה כל מצה כשרה. ולפ״ז בזמן שביהמ״ק קיים, היה האוכל מצה שנאפתה שלא לשמה יחד עם המרור, מקיים מ״ע של ׳על מצות ומרורים יאכלוהו׳.

וע״ע בצפנת פענח (הל׳ חמץ ומצה) שחקר האם כמו שתקנו מרור זכר למקדש, כך יש ג״כ מצות מצה זכר למקדש. [ולכאו׳ נפ״מ במי שיש לו מצה שאינה שמורה, למ״ד שמה״ת אין יוצא בה כלל, האם יאכלנה לקיים זכר למקדש. דלפמ״ש בס׳ זכר יצחק הנ״ל שבשביל המצוה של על מצות ומרורים וגו׳, די אפי׳ במצה שלא לשמה, מקיים בזה מצוה]. ובזה ביאר דעת הרמב״ם (שם פ״ח) דס״ל שמטבלין את המצה בחרוסת, דס״ל שגם במצה תיקנו זכר למקדש, ובזמן המקדש כשאכלו את המצה יחד עם המרור והפסח היו מטבלין. ודעת הראב״ד שם דס״ל שלא יטבל בחרוסת, משום שלגבי מצה לא תיקנו זכר למקדש. אמנם זה חידוש גדול לומר שגם במצה תיקנו זכר למקדש.

ובחי׳ הגר״ח הביאו בשם הגרי״ז מבריסק (פסחים קטו.) שחקר (לדעת הלל הזקן) האם בזה״ז שמרור מדרבנן, האם תיקנו סתם אכילת מרור, או אכילת מרור עם מצה, על דרך ״על מצות ומרורים יאכלוהו״, ולפ״ז בזמן הזה יש לנו ב׳ חיובים במצוות מצה. אחד מן התורה, בערב תאכלו מצות. והשני מדרבנן לאכול מצה עם מרור, אלא שצריך לאכול תחלה מצה לבד, כדי שלא יבא דרבנן ויבטל דאורייתא. וכתב שנראה שגם להלל חיוב מרור בזה״ז הוא לאכול מרור סתם, ולא עם מצה, ושכ״מ

כורך

א. יקח כזית מצה, מן המצה השלישית, וכורך את המצה על כזית מרור, וטובלה בחרוסת, ואומר: זכר למקדש כהלל וכו', ואוכלם ביחד בהיסבה.א)

ברמב"ם (פ"ז הי"ב. ופ"ח ה"ח) דמצוה מד"ס לאכול המרור לבדו. אלא שבביאור הגר"א (סי' תעה ס"א) משמע אחרת דלהלל אינו יוצא מצד הדין בלא כורך אף בזה"ז. ע"ש. ולכן כתבו הפוס' שלא יפסיק משום הפסק ברכה, וגם לא יפסיק משום ברכת המצה, ובע"כ שיש חיוב לאכול מצה מדרבנן בכורך, מלבד מצה הראשונה של בערב תאכלו מצות משום מצות ומרורים. ע"כ. ויש לפלפל עוד בזה.

הטעם שנוהגים בעשיית הכורך כהלל

א) בפסחים (קטו.) אמרו, השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה ומרור בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל. וכתבו התוס', דה"ט משום שאם היה כורך תחילה מצה ומרור יחד, הוה אתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא. ואם היה אוכל מצה בלא מרור תחילה, ואח"כ היה כורכן, הוה אתי מצה של רשות ומבטל למצות מרור דרבנן. ומיהו אי הוה קי"ל כהלל הוה עבדינן הכי, מצה לחודא, והדר אכיל מצה ומרור בכריכה, שכיון שצריך לעשות מצות כריכה מדרבנן זכר למקדש כהלל, הו"ל דרבנן ודרבנן שאין מבטלות זו את זו. וכ"כ הרא"ש והר"ן שם.

ולכאו' קשה, שמאחר דאי הוה קי"ל כהלל היה די במצה לבדה ואח"כ כריכה, השתא נמי דלא איתמר הלכתא, והו"ל ספיקא דדינא, למה נחוש לביטול מצות מרור דרבנן ע"י המצה של רשות, שזהו רק אליבא דרבנן, נימא ספיקא דרבנן לקולא. ואמנם י"ל לפמ"ש מהר"ם חלאוה (פסחים קח.) והרשב"ץ (יבין שמועה דף לד) לגבי דין היסבה בארבע כוסות, דאע"ג דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא, כיון דלאו מילתא דטריחא היא החמירו להצריך היסבה בכולהו. וה"נ החמירו כאן. לאכול גם המרור בפנ"ע קודם הכריכה, לחוש לדברי חכמים, ולדעתם אתי מצה דרשות ומבטלת למצות מרור דרבנן. וחששו גם לסברת הלל לעשות הכריכה, כדילפינן בסוכה (מא.) ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה לעשות זכר למקדש. ומיהו בלא"ה לק"מ די"ל כמ"ש הפר"ח (סי' תעה) דטפי פסיקא ליה להש"ס דהלכתא כרבנן דרבים נינהו לגבי הלל, ולכן צריך לאכול גם מרור בפנ"ע שלא תבא מצה של רשות ותבטל מצות מרור דרבנן. ועיין במאמ"ר (סי' תעח סק"ב). ודו"ק.

בביאור מחלוקת הלל וחכמים בדין כורך

והנה הרמב"ן במלחמות שם כתב, דלמסקנא דרב אשי, לכ"ע מצות אין מבטלות זו את זו, אלא דהלל ס"ל שלא יצא י"ח בלי כריכה, ורבנן ס"ל שמצותם לכתחלה אף בלא כריכה, ואם רצה כורכן. ע"ש. וכתב בערה"ש (סי' תעה סק"ו), שכ"ד הרמב"ם (בפ"ח מהל' חו"מ) שכ', שבזמן הפסח כורך שניהם ביחד, משום דחיישינן לסברת הלל, כיון דרבנן נמי מודים דסגי בהכי, שמצות אין מבטלות זו את זו, אבל בזה"ז דמרור דרבנן אם כורך שניהם ביחד, אתי מרור דרבנן ומבטיל מצה דאורייתא וכו'.

וע"ע בחק יעקב (סי' תעה ס"ק יא) שכ', דמ"ש הרמב"ם (פ"ח מהל' חו"מ) שבזמן שבהמ"ק קיים אוכל מצה ומרור ביחד או בזה אחר זה, היינו מטעם שאין מקפידים לאוכלם ביחד, משום שאין מצות מבטלות זא"ז, ובפרט לשיטתו שפסק שאין איסורין מבטלין זה את זה, ואע"ג דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מ"מ דעביד כמר עביד וכו'. ובתשובת שער אפרים (סי' נא והלאה) האריך ליישב דעת הרמב"ם, ולפמש"כ הוא ברור ונכון. עכת"ד. וע' בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סי' צ, דף קלז.).

וע' בספר בית הלל (יו"ד ס"ס צט) שהקשה, דבשמעתין לא איתמר הלכתא אם מצוות מבטלות זו את זו, ובזבחים (עח.) ס"ל לר"ל הפיגול

והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, וקאמר דה״ט משום דס״ל איסורין מבטלין זה את זה. ושם (עט.) אמרינן, ופליגא דר׳ אלעזר דאמר כשם שאין מצות מבטלות זו את זו, כך אין איסורין מבטלין זה את זה, ומשווה דין איסורין למצוות. ובספר ארעא דרבנן (מהדו״ב סי׳ קלה) עמד בזה, וכתב לחלק בין מין במינו כגון בשר ובשר שמבטלין זא״ז, לבין מין בשאינו מינו. ומהר״י עייאש בהגהות עפרא דארעא שם כתב לדחותו. וע׳ להרמב״ם (פי״ח מהל׳ פסולי המוקדשין ה״כ), שפסק שאין איסורין מבטלין זה את זה. וע׳ בערה״ש (א״ח סי׳ תעה סק״ו). ובס׳ שבח פסח (דף י׳). ובספר שרשי הים (דף קלא ע״ג).

והנה הריטב״א בהגש״פ שלו כתב בשם הרמב״ן, שלא נתברר לבעלי הגמ׳ אם המצוה לאכול הפסח מצה ומרור בזמן הבית, כל אחד בפני עצמו, או שניהם יחד, ויש שהיו עושים כן למרור בזה״ז דרבנן זכר לפסח על מצות ומרורים יאכלוהו, לכן תיקנו שיהיה עושה כדברי שניהם, ולפי שהדעת נותנת יותר להיות כל אחד בפני עצמו, אנו עושים כן תחילה, ואח״כ נוטל מצה ומרור כזית מכל אחד וכורך ביחד ואוכל כזית מזה וכזית מזה, ואין עליו ברכה שכבר בירך עליו. ומ״מ כיון שאנו עושים זכר לדבר ההוא, חייבים אנו לעשות כמו שהיה הוא עושה, ולפיכך יכול לטבלו בחרוסת. וכלל זה יהיה בידך, אין לך בלילה הזה שום אכילת מצה ומרור בלא טיבול חרוסת. וסיים, שאין לזוז מזה.

והמאירי (פסחים שם) כתב, שנחלקו האם בזמן ביהמ״ק היתה עיקר המצוה לאכול כל אחת לפני עצמה, או לכרכן בבת אחת, והלל סובר שיהא הכל בבליעה אחת, הפסח והמצה והמרור, אלא שבדיעבד אף זה בפנ״ע וזה בפנ״ע יצא. ולדעת חכמים עיקר המצוה אכילת כל אחת בפני עצמה (שלא יבטלו זא״ז). [ובמכילתא דרשב״י (פרק יב) איתא, על מצות ומרורים יאכלוהו מצוה לאכול כולן כאחת. הלל הזקן היה כורכן זה בזה ואוכלן. יכול יהו מעכבין זה את זה, ת״ל יאכלוהו, אפי׳ אחד מהן. ובפס״ז (לקח טוב שמות פרק יב) אי׳, ד״א על מצות ומרורים יאכלוהו, מיכן שאינו נאכל אלא על השובע].

ובמאור ישראל הנ״ל כתב: והנה הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ח ה״ו) כתב, ואח״כ כורך מצה ומרור כאחת ומטבלן בחרוסת וכו׳. והקשה הלח״מ שם, דבגמ׳ משמע שהיה כורך פסח מצה ומרור ביחד, משום שנא׳ על מצות ומרורים יאכלוהו, ונראה שזוהי כוונת הראב״ד שהשיג על רבינו שזה הסדר לא דייק וכו׳. ע״כ.

ובנימוקי מהרא״י מהורודנא שם כתב לתרץ, כי הנה המרדכי (סוף פסחים) הקשה, שאיך היה אפשר לאכול שלשה כזיתים ביחד, דהיינו מצה ומרור וחרוסת ביחד, והרי אין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה (יומא פ.). ובאמת שיותר היה לו להקשות מהגמ׳ כריתות (יד.) שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני כזיתים, שהוא ענין אחד עם מה שאמרו אין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה. כי הכזית הוא כחצי ביצה. וכמ״ש בש״ע (סי׳ תפו). אך עיקר קושית המרדכי תמוהה, כי מעולם לא שמענו שחרוסת צריכה שיעור כזית, ודי בטיבול בעלמא, וא״כ אין כאן אלא שיעור שני זיתים. ולפ״ז יש ליישב קושיית הלח״מ, שהרי א״א לאכול ג׳ כזיתים של פסח מצה ומרור ביחד, כיון שאין בית הבליעה מחזיק שלשה כזיתים, ובע״כ שלא היה כורך אלא מצה ומרור, דשפיר מחזיק שני כזיתים, והוא שיעור כביצה. עכת״ד.

ואשתמיטתיה מ״ש הרמב״ם (בפ״ח מהל׳ שבת ה״ה) ששיעור גרוגרת אחד משלשה בביצה, וגרוגרת היא יותר מכזית, כמבואר בשבת (צא.). ומכיון דאמרינן ביומא שבית הבליעה מחזיק כשיעור ביצה, שפיר יכול לאכול שלשה כזיתים של פסח מצה ומרור ביחד. וכן הוכיח במישור הפר״ח (סי׳ תפו) שלדעת הרמב״ם יש יותר משלשה כזיתים בשיעור כביצה. ומה שאמרו בכריתות (יד.) שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני כזיתים, לא דוקא הוא וכו׳. ע״ש. וע׳ בתוס׳ ישנים כריתות שם, שכתבו, אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, פירוש כדרך אכילה. עכ״ל. ור״ל כדרך אכילה בריוח, ולא בצמצום ובדוחק. וכ״כ הגאון רבי ישמעאל הכהן בעל זרע אמת בספרו שבח פסח (דף ז׳). וכ״כ בערה״ש (סי׳ תפו). ומעתה חזרה קושית הלח״מ ע״ד הרמב״ם. וע׳ בחק יעקב (סי׳ תעה ס״ק יג). ובחי׳ מהר״ם שיק (פסחים עמ׳ רב).

ומה שתמה מהרא״י על המרדכי שהרי א״צ כזית לחרוסת, וכזית לחרוסת מאן דכר שמיה, כבר הקשה כן מהר״ש רבו של מהרי״ל (עמ׳ קלו אות ה). וכן הקשו במאמ״ר (סי׳ תעה סק״ז), (וכתב שהוא ט״ס במרדכי). ובמחצה״ש (סי׳ תעה סק״ד). ובשו״ת שערי עזרה (או״ח סי׳ כא). ובשארית יעקב מסלתון (ח״ב

דל״ה:). וכן הפמ״ג (במש״ז סי׳ תעה סק״ז, בד״ה וראיתי) עמד בזה ע״ד המרדכי, וכתב, ואי לאו דמסתפינא הייתי מגיה כזית ״פסח״ במקום כזית ״חרוסת״, אלא שבתה״ד (סי׳ קלט) העתיק חרוסת. ע״כ. (ובמרדכי הנד״מ הקיפו בסוגריים תיבת חרוסת).

ומה שתי׳ המרדכי, שדוקא כשהמאכל שלם אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, אבל כשהוא מרוסק שפיר מחזיק טפי, וכשהוא מגיע לבית הבליעה מרוסק הוא, ולהכי מחזיק כולי האי, הנה לכאו׳ קשה על זה, דהא בכריתות (יד.) פריך, ונתני שש חטאות ונוקמה כגון דאכל נמי כזית דם, ומשני באכילה אחת מיירי, בשתי אכילות לא מיירי, ושיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב׳ זיתים. ואם איתא לד׳ המרדכי, אכתי נוקמא באופן שאוכל שלשת הזיתים כשהם מרוסקים. ולכהה״א דהלל שהיה כורך פסח מצה ומרור ואוכלם ביחד. וכן הקשה המהר״ם בנעט בביאורו להמרדכי (אות קכז). ע״ש.

ובשו״ת חת״ס (א״ח סי׳ קכז), כתב לתרץ עפ״ד התוס׳ ישנים (כריתות יד.) הנ״ל, דהיינו כדרך אכילה, כלומר, דהתנא לא מיירי במי שדוחק עצמו בריסוק האכילה, ושאני הלל שהיה דוחק עצמו לרסקם היטב ולבלוע. ע״ש. ובשו״ת אבן הראשה (סי׳ ה), וכן בשו״ת דברי יששכר (סי׳ מ) כתבו לפקפק בתירוץ החת״ס. וכן בשו״ת מנחת ברוך (אמרי חיים ר״ס עג) עמד בקושיא זו על המרדכי. וע״ע בספר מועדי ה׳ (דף מד.). ובשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ כה בהערה). ודו״ק.

בביאור הכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו

ובספר חמ״י (פסח, פ״ו) כתב, וטעם כריכה זו מפני המחלוקת שנפלה בין חכמים להלל הזקן, אשר חכמים הגידו שצריך לאכול מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, כי מצה בזה״ז דאו׳, שנא׳ בערב תאכלו מצות, אבל מרור בזה״ז מדרבנן, ולכן סוברים חכמים שאין לאוכלם יחד, משום דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא. והלל הזקן ס״ל מצוות אין מבטלות זו את זו, וצריך לכורכן יחד מצה ומרור לכתחלה, כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ומשמע ליה שתיהם יחד. והואיל ולא איתמר הלכתא לא כרבנן ולא כהלל, לכן תיקנו לברך על אכילת מצה ואכיל, ואח״כ מברך על אכילת מרור ואכיל, ואח״כ אנו עושים הכריכה לצאת י״ח לדעת הלל הזקן דילמא הלכתא כוותיה. ע״כ.

ובשו״ת חזו״ע העיר על דבריו, דבמחכ״ת לא דק, שמדבריו נראה שהלל חולק גם בזה״ז, וסובר שיש לכרוך מצה ומרור בתחילה ולאוכלן ביחד, משום שאין מצוות מבטלות זו את זו. וזה אינו, שבזה״ז שהמצה דאורייתא והמרור מדרבנן, לכ״ע אתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא. וגם הלל מודה שיש לאכול תחילה המצה בפני עצמה, אלא שסובר שהואיל ויש בכריכה זכר למקדש, וגם במרור בזה״ז הוא רק מדרבנן, מיד אחר אכילת המצה בפ״ע יש לכרוך מצה ומרור ולאוכלן ביחד. ולדעת חכמים שאין צורך בכריכה כלל, כיון שאכל מצה בפ״ע, הויא לה רשות, ואם יכרכנה עם המרור ויאכלם יחדיו אתי מצה של רשות ומבטל מרור דרבנן, הילכך אנו אוכלים גם מרור בפני עצמו, ואח״כ כורכים מצה ומרור לעשות זכר למקדש. ולכן להלכה אם קדם וכרך מצה ומרור ואכלם יחדיו, לא יצא י״ח המצה, שהמרור מבטלה, וממילא הו״ל המצה רשות וביטל גם המרור דרבנן. ואם שח אחרי זה בדברים שאינם מענין הסעודה, חוזר ומברך על המצה ואוכל כזית מצה בפני עצמו, וחוזר ומברך על המרור ואוכל כזית בפני עצמו. [ע״כ ממאור ישראל].

אמירת זכר למקדש כהלל, אין בה חשש הפסק

וכתב מרן הש״ע (סי׳ תעה סעיף א): ״ואח״כ נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה, וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת, ואומר זכר למקדש כהלל, ואוכלן ביחד בהיסבה. ומשבירך על אכילת מצה לא ישיח בדבר שאינו מענין הסעודה, עד שיאכל כריכה זו״. ובביאה״ל (שם) הקשה, דהא אמירה זו הויא הפסק בין הברכה לכריכה, והמחבר עצמו מסיים שאין להשיח בין הברכה לכריכה. ודוחק לומר שגם אמירה זו נחשבת מענין הסעודה, כמו טול ברוך. ובאמת שלא מצאתי לשום פוסק לשון זה שכתב המחבר, רק כתבו הפוסקים שכריכה זו היא זכר למקדש, אבל לא הזכירו שיאמר זכר למקדש כהלל וכו׳. ואולי דלאו דוקא כתב המחבר לשון ואומר, ואח״כ ואוכלן, אלא צריך להתחיל לאכול תחלה

מהכריכה ואח״כ יאמר דבר זה, ולולא דמסתפינא הייתי אומר שצ״ל בש״ע וטובלה בחרוסת זכר למקדש וכו׳. וכלשון הש״ס והפוסקים. ומלת ואומר הוא שיטפא דלישנא. וצ״ע. ע״כ.

ובמחכ״ת אין דבריו נכונים, דמה שתפס לדוחק לומר דהוי מן הענין, באמת כן הוא בדעת מרן המחבר, ומ״ש דלאו דוקא הוא, או שיש להגיה בדברי מרן הש״ע, דבר תימה הוא לשלוח יד להגיה בש״ע, ולשבש כל הספרים, ובפרט שפשט המנהג בכל תפוצות ישראל לומר כן לפני אכילת הכריכה.

ומ״ש הביאה״ל שלא מצא לשון זה בשום פוסק, לא ראינו אינה ראיה, וז״ל המהר״ם בן זרח בספר צידה לדרך (למהר״ם בן זרח תלמיד הרא״ש, מאמר ד כלל ג פי״א): ״אח״כ יקח המצה השלישית, ויבצע ממנה כזית, וכורכו עם המרור ויטבול בחרוסת, ואומר זכר למקדש כהלל וכו׳ ואוכל בהיסבה״. ע״כ. וכ״כ בדרכי משה (סי׳ תעה אות ג) וז״ל: ונוהגים לומר זכר למקדש וכו׳. וכן מצאתי כתוב בשם מהרי״ל. ע״כ.

וז״ל מהרש״ל בתש׳ (סי׳ פח): ואח״כ יעשה כריכה זכר לפסח, ויאמר עליו וכך היה עושה הלל הזקן וכו׳ ויטבלנו בחרוסת. ע״ש. וכ״כ ביוסף אומץ יוזפא (סי׳ תשסט). וכ״כ בס׳ נוהג כצאן יוסף (עמוד רכא) שקודם שיאכל הכריכה יאמר כן עשה הלל שהיה כורך מצה ומרור וכו׳.

הא קמן כמה אשלי רברבי ראשונים ואחרונים שכתבו כמ״ש מרן הש״ע שאומר נוסח זה קודם אכילת הכריכה. ואטו נוכל להגיה ולשנות הלשון בכל הפוסקים הנ״ל. אלא ודאי שאין לפקפק בזה כלל, ומנהגם של ישראל תורה הוא.

וכ״כ בש״ע הגר״ז (סי׳ תעה סי״ח) וז״ל: ונוהגים במדינות אלו לומר קודם אכילת כריכה זו כן עשה הלל בזמן שביהמ״ק קיים היה כורך מצה ומרור וכו׳. וכ״כ מהר״י כולי בספר מעם לועז (עמ׳ רעג). והרב שבח פסח (דף י:). והגר״ח פלאג׳י בס׳ חיים לראש (דף עג.). ובקש״ע. ובשו״ת חזו״ע (סי׳ מא) ביאר הדברים ע״פ ההלכה, שאין בזה חשש הפסק כלל. [וע״ע בשו״ת יחו״ד ח״א סי׳ יט].

גם בס׳ אמרי יושר (פסחים סי׳ ל) השיב ע״ד הביאה״ל והעלה שאין בזה חשש הפסק לומר זכר למקדש כהלל. ע״ש.

וחכ״א מב״ב המציא שהואיל ולא נזכר דבר זה בב״י, אלא רק בש״ע, אין זה מדברי מרן, אלא מהגהת הרמ״א, שכתב כן בד״מ, ושכ״כ מהרי״ל.

אולם ליתא, כי בש״ע שנדפס בחיי מרן בלי הגהות הרמ״א, הנמצא תחת ידי, שם כתוב כנוסחא שלפנינו, ומוכח שהכל הוא מדברי מרן הש״ע. וכבר מצאנו כמה הלכות בש״ע שלא הוזכרו בב״י.

ועיין להמהרש״א בח״א (ב״ב ס:) שפירש הפסוק תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי וכו׳ לפי שאפשר שיזהר אדם בכל הנאמר בגמ׳ שם, (לעשות זכר לחורבן, כגון סד ביתו בסיד ומניח דבר מועט, וכן עושה צרכי סעודה ומשייר בו דבר מועט), ומ״מ אין בו זכר לחורבן כי לא ירגישו בזה ויתלו בדבר אחר, לכן אמר תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי בלשוני, בכל המעשים האלה שאני עושה ומשייר, שזה זכר לחורבן. ע״ש.

ונראה דה״ט דהתם נמי כתיב תחלה, אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני, והו״ל כההיא דמגילה (יח.) כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, ומה ת״ל זכור בפה. ה״נ תרי קראי כתיבי מניעת השכחה עם הזכירה, ומכיון דכתיב ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה (סוכה מא.) וילפינן מהכא דעבדינן זכר למקדש. בעינן זכירה בפה. וכ״כ הגר״י ענגיל בגליוני הש״ס (מגילה יח.) שדברי המהרש״א חידוש הם, שבכל מה שאדם עושה זכר לחורבן, צ״ל כן בפיו. ושמכאן מקור למ״ש הפוס׳ לומר קודם אכילת הכריכה זכר למקדש כהלל וכו׳, ולא די בעשיית ואכילת הכריכה בלבד. ע״ש. הנה כי כן מנהגם של ישראל לומר זכר למקדש כהלל וכו׳ קודם אכילת הכריכה מיוסד על אדני פז. ולהלן בסמוך ביארנו הדברים ע״פ ההלכה, שאין בזה חשש הפסק כלל. ואכמ״ל.

גם הכריכה יש לעשות עם החזרת ולא עם עולשין

ודע, שמבואר בפוסקים שגם הכריכה יש לעשות עם החזרת, וכמ״ש הארחות חיים (סדר ליל פסח אות כז), והמנהיג (הל׳ פסח אות עח). והשבולי הלקט (סי׳ ריח דף ק.). ובספר פרדס הגדול (סי׳ קלב). והראב״ן (פסחים קסו:). והאבודרהם (בסדר ההגדה דף סג.). ועוד.

וז״ל מרן הב״י (סי׳ תעה) כתב האגור בשם מהר״י

ב. משעה שבירך על אכילת מצה ומרור, ראוי ונכון שלא ישיח בדבר שאינו מענין הסעודה, עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת המצה והמרור גם לכריכה זו. ואם שח אינו צריך לחזור ולברך, הואיל ומן הדין אין איסור בדבר. אולם דברים שהם מן הענין מותרים אף לכתחלה. ומדת חסידות הוא שלא ישיח כלל עד אחר אכילת אפיקומן, והמחמיר תבוא עליו ברכה. ב)

מולין, הכריכה שעושים זכר למקדש כהלל, יש לטבל החזרת בחרוסת וכו'. ע"ש. [ובזה אף האר"י מודה שבכורך יקח חזרת עם המצה].

והן אמת כי הכנה"ג בספר פסח מעובין (סי' שח) כתב, שהמנהג שהמרור שכורכים עם המצה הוא עולשין הנקרא אינדיבייא. הנה אין מנהג זה מצוי בינינו. והמנהג פשוט שגם לכריכה לוקחים חזרת. וכ"כ בספר נתיבי עם. ועיין בשו"ת תירוש ויצהר (ס"ס קיז) שכתב, ומה שתמה כת"ר למה בכורך אין נוטלים חזרת הנקראת שאלאטין, איני מבין שאלתו, כי כשאני לעצמי מהדר לקחת השאלאטין לי ולבני ביתי גם לכורך. ע"ש.

וע"ע בספר חיי אדם (כלל קל, בדיני הסדר בקצרה אות יא) שכתב, ודע שאין חילוק בין המרור שמברכים עליו, למרור שלוקחים בכריכה, ודלא כמו ששמעתי ממקצת בני אדם שע"פ האר"י הם שני מינים, והם אינם יודעים בין ימינם לשמאלם וכו'.

ובשער הכולל (סי' מח אות יא) כ' שמחמת שינוי הלשון בסדר הקערה של האר"י שמתחלה קוראו מרור ואח"כ חזרת, נהגו הרבה אנשים שלא ליקח למצות מרור וכורך מין אחד, ואפי' במקום שנמצא חזרת שהוא הסאלאט אינם עושים הכל מן החזרת, וטעמם מפני שאולי אין בקיאים בחמשת מיני ירק שבמשנה, ולא דקו בזה, דא"כ היה להם לאוכלם בלא ברכה, אבל באמת שמצוה להדר אחר החזרת שהיא הסאלאט, כמו אחר אתרוג הדר, ואין חילוק בין מצות מרור לבין הכורך וכו'. (ומ"ש שם בכוונת האר"י בזה, אינו מחוור).

גם בספר ליקוטי חבר בן חיים כתב שרבו החת"ס לקח הסאלט בין לברכה בין לכריכה. ע"ש. ובשלחן גבוה (סי' תעג) כתב שבכורך לוקחים חזרת ועולשין יחד. ע"ש.

ומנהגינו עדיף לעשות גם הכריכה בחזרת בלבד. וכ"כ בספר יפ"ל ח"ג (דף קמז.) שאף בכורך לוקחים חזרת דוקא, וכמ"ש המהר"ח אבולעפייא בתקנותיו (בסוף ספר חיים וחסד סי' כח). ודלא כמ"ש בשלחן גבוה. וכ"כ בספר פקודת אלעזר בן טובו (סי' תעה). וכן עיקר. [וראה בשו"ת חזו"ע (סי' מא), וביחו"ד ח"א סי' יט, ובחזו"ע פסח מהדורת תשס"ג עמ' ק].

ובאול"צ (ח"ג פט"ו אות יח) כתב, שמנהגנו לקחת חסה בין במרור ובין בכורך, אלא שבסדר הקערה אנו נוהגים לסדר לפי סדר האריז"ל, וכמו שהעתיק בכה"ח (שם אות נ"ח) מספר עץ חיים, שסידר שם מרור וחזרת בנפרד, המרור באמצע וחזרת תחתיו, וכתב שהחזרת הוא לעשות בו כורך. ע"ש. ומשמע שהמרור אינו החזרת. ולכן מנהגינו ליתן שם עולשין המוזכר אחר המרור, והוא הנדבי בלשון ערבי כמ"ש הרע"ב שם. וכ"ה בפסחים שם. אולם אין אוכלים אלא חזרת שהיא החסה בין במרור ובין בכורך. ומי שאין לו עולשין יסדר חסה בקערה בשני מקומות אלו.

משבירך על אכילת מצה ומרור, לא ישיח עד שיאכל הכורך

ב) בפסחים (קטו.) מאן תנא דשמעת ליה דמצות אין מבטלות זו את זו, (כלומר, במצוות שוות, או שתיהן מדאורייתא, או שתיהן מדרבנן), הלל היא, דתניא, אמרו עליו על הלל שהיה כורכן ואוכלן בב"א, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. אמר ר' יוחנן, חולקים עליו חבריו על הלל, דתניא, יכול יהא כורכן ואוכלן בב"א כדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר יאכלוהו, אפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. (מדלא כתיב, יאכלו, וידענא דקאי אפסח. רשב"ם). מתקיף לה רב אשי, א"ה, מאי אפי', אלא אמר רב אשי האי תנא הכי קתני, יכול לא יצא בהן י"ח אא"כ כורכן ואוכלן בב"א, כדרך שהלל אוכלן, ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו, אפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. (ומיהו חולקים עליו חבריו, אבל מהכא לא שמעינן.

רשב״ם). השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל.

ופירשו התוס׳ דרב אשי מתקיף ע״מ שהיו סבורים בני הישיבה דרבנן חולקין ואוסרים לכרכן, שא״כ מאי אפי׳, אלא רבנן ס״ל שבכל ענין מצותן, בין בכריכה בין כל אחד לבדו, ופליגי על הלל שמחייב לכרוך, ונקטי רבנן ״אפי׳״ משום הלל. וסיימו התוס׳ וא״ת מנא לן דס״ל להלל שאין המצות מבטלות זא״ז, דילמא שאני הכא דגלי קרא. ועוד הא לרבנן נמי אין מבטלות זא״ז, דהא ס״ל שאם כרכן ג״כ יצא. וי״ל דמדסבר הלל דלכתחלה חייב לכרוך ״ובדיעבד נפיק אם לא כרך״, מוכח דבעלמא אין מבטלות זא״ז, דאי מבטלות, הא אצטריך קרא הכא להתיר כריכה, וקמ״ל דהכא אין מבטלות זא״ז, (אלא ודאי דבעלמא אין מבטלות זא״ז, והכא קמ״ל קרא לחייב לכתחלה לכורכן), והילכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד, שמעינן דבעלמא מבטלות זא״ז, ושאני הכא דגלי קרא. [וע׳ בשו״ת בית אפרים (א״ח סי׳ ה), דאע״פ שהמערב דבר מר באוכל, פטור עליו, דהוי שלא כדרך הנאתו, זהו רק כשעירב הדבר המר ברותחים, עד שנקלט טעם המרירות בגוף המאכל האסור, או שהוא תערובת לח בלח, אבל לא בכרך מצה ומרור ואוכל אותם ביחד, שאין המרירות נקלטת היטב בגוף המצה, והמצה עמד טעמה בה, ואם היה בולעה כמות שהיא היה טועם טעם מצה משובחת, שוב לא אכפ״ל מה שע״י הלעיסה נפלט טעם המרור ונפגם טעם המצה. וכ״כ המהרש״ם בתשובה (ח״ג סי׳ ט). ודלא כהישועות יעקב (סי׳ תעה)]. ועיין במרדכי (סוף פסחים קטו.), שמפורש יותר.

והיוצא מדברי התוס׳ שאף להלל בדיעבד אם לא כרך, ואכל מצה ומרור כל אחד בפני עצמו, יצא י״ח. שאין הכריכה מעכבת, ורק לכתחלה צריך לכורכן.

וכ״כ המאירי שם, שאף להלל דס״ל שיש לכורכן ולאוכלן בב״א, בדיעבד יצא אף אם אכ״ז בפני עצמו וזה בפני עצמו, והברייתא נמי אתיא כהלל, שאפי׳ זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יצא. ע״ש. וכן מבואר בדברי בעל המאור, לפי גירסתו ״אלא האי תנא תנא דהלל הוא״. ע״ש.

גם רבי דוד בונפיד (פסחים קטו.) כתב, שאפשר שלא נחלקו הלל וחכמים אלא לענין לכתחלה, אבל אם אכל כל אחד בפ״ע בדיעבד יצא לדברי הכל. וכ״כ רבינו אליהו מלונדריש בפסקיו להל׳ פסח (עמוד קנג וקנד). ע״ש.

ובס׳ שבח פסח (דף ט.), כתב, שכ״ד הרמב״ם, במ״ש (בפ״ח מהל׳ מצה ה״ז) בדין אכילת מצה ומרור בזמן הבית: ״וכורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת, ומברך אקב״ו על אכילת מצות ומרורים, ואוכלם. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, מברך ע״ז בפני עצמו וע״ז בפני עצמו״. וזהו משום דס״ל כמ״ש התוס׳ שאף להלל אם אכלם בזה אחר זה יצא בדיעבד, ומכיון דחזינן בש״ס שחשו לדברי הלל, לכן כתב שצריך לכתחלה לכורכן ולאוכלן בבת אחת, שבזה יוצא י״ח בין להלל בין לרבנן, ומ״מ הוסיף, שאם אכלן כל אחד בפני עצמו, מה שאין ראוי לעשות כן לכתחלה, מ״מ אם עשה כן (מאיזה סיבה) יצא בדיעבד, ויברך על כל אחד ואחד בפ״ע. ע״כ. והוסיף עוד הרב שבח פסח שם, שכ״ד הרי״ף והרא״ש. ע״ש.

אפי׳ להלל הזקן - בזמן הבית אם אכל המצה לבדה והמרור לבדו יצא י״ח בדיעבד

כלל העולה מכל זה, שדעת שלשת עמודי ההוראה ועוד ראשונים רבים, אפי׳ להלל בזמן הבית אם אכל המצה לבדה והמרור לבדו יצא י״ח בדיעבד. וא״כ בודאי שהכריכה שאנו עושים עתה, לאחר אכילת מצה ומרור כל אחד בפני עצמו, אינה אלא לזכר בעלמא, ואין בה חיוב מן הדין. וכן מתבאר בדברי ר׳ מנוח (דף כה:).

ולכאורה קשה, דאחר שכבר אכל מצה ומרור כל אחד לבדו, וכבר יצא י״ח גם להלל, א״כ מאי נפ״מ שיאכלם עתה כשהם כרוכין, והרי כבר יצא י״ח לכ״ע. וכן הקשה בקונ׳ תבואות אבנר. **ויש** ליישב, שסתם אדם עושה על דעת חכמים, והם נתכוונו בתורת תנאי, וכאילו מכוין שאם הלכה כהלל, יקיים המצוה בכורך. אך לפ״ז יצטרך ליזהר יותר משיחה בטילה ולא רק למצוה מן המובחר. אא״כ נימא יישוב אחר, שכל מצה שאוכל בסעודה נחשב לאכילה אחת, בפרט שי״א שיש מצוה דאו׳ בריבוי אכילת מצה בליל א׳, ולכן יכול גם לאכול מצה לקיום המצוה, וגם לאכול מצה נוספת בשביל המשך קיום המצוה יחד עם לשון הכתוב ״על מצות ומרורים״.

וכיו״ב יש להקשות, לגבי עיירות המסופקות לגבי

מגילה שעושין ב׳ ימים, ולכאורה לדעת הסוברים שבן ט״ו שקרא בי״ד יצא, א״כ ממ״נ כבר יצאו י״ח. ושמא גם שם שייך דהוי כעין תנאי, שמתכוונים לצאת באופן הנכון לכתחלה.

ולפ״ז ניחא מ״ש המנהיג (הל׳ פסח אות פד): ״ויראה לי כי הבא לקיים מצוה מן המובחר לצאת י״ח כהלל וכחכמים, לא יסיח בינתים אחר הברכות שבירך על המצה ועל המרור, עד שיעשה כשניהם, להעלות הברכות על הסדר כולו. ומ״מ אם סח שיחת חולין שאינה מן הענין, א״צ לחזור ולברך על הכריכה. ע״כ. והובא בטור (סי׳ תעה) [והוסיף דהא משום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן לחומרא כתרווייהו, וה״נ לענין הברכות צריכים לנהוג באופן שיעלו לשניהם ולהזהר משיחת חולין, אבל טול ברוך לא הוי הפסק. ע״כ. וכ״כ האבודרהם (דף סג:)]. וז״ל הרשב״ץ יבין שמועה דף לו ע״ג): ״והמדקדקים אומרים שצריך להזהר שלא ישיח בין ברכת מצה ומרור לכריכה, כדי שיעלו אותן ברכות לכריכה, אבל טול ברוך לא הוי הפסק״.

ולכאו׳ יש לדקדק, דמשמע מהפוסקים הנ״ל שזהו רק ממדת חסידות ואינו מן הדין, ואמאי, והא לקושטא דמילתא איבעי לן למיפק נפשין מפלוגתא דהלל וחכמים, וא״כ בדין הוא שלא להשיח עד לאחר הכריכה כדי שהברכות יחולו גם על הכריכה. אלא ודאי דה״ט משום שאף להלל כבר יצא י״ח בדיעבד במה שאכל מצה ומרור כל אחד בפני עצמו, וא״כ מצד הדין רשאי הוא להשיח קודם הכריכה, ורק מכיון שיש עדיין בכריכה משום זכר למקדש, נכון ממדת חסידות שלא להשיח עד לאחר הכריכה, למי שרוצה לצאת ידי מצוה מן המובחר. [וכן מתבאר ממ״ש רבינו ירוחם (נ״ה ח״ד) שמה שאין מברכים בספיה״ע על מנין השבועות, לפי שאינו אלא זכר למקדש, (מנחות סו:), ובדבר שהוא זכר למקדש בלבד אין מברכין, מידי דהוה אכריכת מצה ומרור בליל פסח שהוא זכר למקדש וכו׳. וכיו״ב כתב רבינו מנוח (בפ״ח מהלכות מצה דף כה:). ומוכח שאין הברכות של אכילת מצה ואכילת מרור שייכים לכריכה, שכבר חלה הברכה על אכילתם. והכריכה מצוה בפני עצמה].

ומה שסיימו הפוס׳ הנ״ל ״אבל טול ברוך לא הוי הפסק״, ולכאורה מה חידוש יש בזה, הלא תלמוד ערוך הוא בברכות (מ.) ופסקוהו הפוסקים, שכל שהוא מענין אכילת המוציא לא הוי הפסק, אלא נראה שבאו לחדש שבנ״ד אף לכתחלה רשאי להפסיק בטול ברוך, כיון שכאן כל עיקר מניעת השיחה בין הברכות לכריכה לאו מדינא היא אלא למצוה מן המובחר, מאחר שיצא י״ח לכו״ע אף להלל, הילכך לדברים שהם מן הענין מותר להפסיק אף לכתחלה, וכמ״ש כן הרמ״א (בסי׳ תקצב ס״ג) בדין הפסקה בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. וכמו שפירש המג״א שם.

ואמנם בדרשות מהרי״ל (הל׳ ההגדה דף טז.) כתב, שאסור לדבר שיחת חולין החל מברכת אכילת מצה עד שיאכל הכריכה, משום דמספק״ל אי הלכה כהלל, ודילמא בעי ברכה, וכשאינו שח אפי׳ אי בעי ברכה היה יוצא בברכה ראשונה. וכל דבר שהוא צורך סעודה לא הוי הפסק. ע״כ. ומשמע דס״ל שיש איסור מן הדין לדבר בין הברכות לכריכה. ואמנם אין כ״כ ראיה מלשון ״אסור״ דנקט, דאשכחן טובא לשון זה על דברים שאינם אלא ממדת חסידות, כמ״ש הריטב״א (מגילה כח.).

גם במשיבת נפש הקדמון (הוספות סדר יפה מעניני פסח) כתב, שיש להזהיר העולם שלא להסיח דברים בטלים בין ברכת אכילת מצה ואכילת מרור עד אחר הכריכה, כי אם יסיח והיה כהלל, א״כ ברכה שעשה כבר אמצה ואמרור, יהיה ברכה לבטלה. [ילקו״י מועדים עמוד תה. שו״ת חזו״ע ח״א סי׳ מא עמוד תשצא].

איברא דהפר״ח (סי׳ תעה) כתב, שלשון הטור וש״ע ״כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו״, אינו מדוקדק, דהא ודאי כיון דלהלל גופיה בזה״ז בעי כזית מצה לחוד והדר כריכה, א״כ גם אם מפסיק בין כזית המצה לכריכה אין בכך כלום. אבל ודאי שצריך להזהר שלא יפסיק בין ברכת אכילת מרור לכריכה זו, דדילמא הלכה כהלל ונמצא שהמרור שאכל לבדו הוי מרור של רשות, ואם מפסיק נמצא שבירך ברכה לבטלה. ועוד שאוכל המרור של מצוה בכריכה בלא ברכה. ומ״מ קשה, שהרי אכילת מרור לבדו הוי הפסק בין הברכה לאכילת מרור דכריכה, וכיון שכבר הפסיק מה בכך אם יפסיק בדברים. וכן קשה למסקנת הש״ס דכיון דלא איתמר הלכתא וכו׳, ומספק״ל כמאן הלכתא, א״כ לא הוה לן לברוכי על אכילת מרור, שמא הלכה כהלל, והאכילה של המרור לבדו הויא הפסק, ונמצאת ברכתו לבטלה,

וסב"ל. וי"ל דטפי פסיקא ליה להש"ס דהלכתא כרבנן, משום דרבים נינהו, ולפיכך במקום הפסד הברכה סמכינן אדרבנן, אבל למעבד כריכה דליכא שום פסידא חיישינן לסברת הלל לאפוקי נפשין מפלוגתא וכו'. עכת"ד.

ומשמע מדבריו דפשיטא ליה דלהלל אין יוצאים י"ח באכילת מצה ובאכילת מרור כל אחד בפני עצמו, ולכך כתב שאכילת המרור לבדו נחשבת להפסק, [דס"ל שהפסק במעשה אפי' בלא דיבור חשיב הפסק, וכדמוכח ברש"י (עירובין נ.) גבי עשירי ואחד עשר של מעשר בהמה המעורבים זה בזה, ובעו תרוייהו סמיכה ותנופה, שאינו מברך על הסמיכה ועל התנופה, דלא ליהוי ברכה לבטלה. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ה (או"ח סי' ד)].

ויש לו סיוע מדברי רבינו יהונתן מלוניל (פסחים קטו.) שג"כ סובר שלדעת הלל אין יוצאים י"ח אלא בכריכה. ע"ש.

אך מ"מ דעת התוס' והרמב"ם ושאר פוסקים שגם להלל יוצא י"ח בדיעבד באכילת מצה בפני עצמו ובאכילת מרור בפני עצמו. וכן מוכח מדברי בעל המאור (סוף פסחים) בדין היכא דלית ליה אלא כזית מצה דמינטרא, שא"צ לכרוך מצה דלא מינטרא במרור לקיים הכריכה כהלל, כיון שאינו אלא זכר למקדש בעלמא. וכ"כ הרא"ש (שם סי' לה). ולפי פירושו השני של הר"ן שם, גם הרי"ף מודה לזה. ע"ש. וכ"כ הב"ח (בר"ס תפב). וכבר הבאנו לעיל חברים רבים לשיטת התוס', שלפי דעת הלל ג"כ אם אכ"ז בפני עצמו וזה בפני עצמו יצא. [וכ"ש בזה"ז שלדעת הלל ג"כ א"א בשום אופן לכרוך המצה והמרור בתחלה, דאתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, ומכיון שאין לנו פסח אפשר שיודה שגם במרור שאכלו בפ"ע בלא כריכה יצא י"ח]. וכן מתבאר בדברי הב"ח (סי' תעה) שהסביר מ"ש הטור שהרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא ישיח וכו', משום דבודאי ליכא עיכובא בהכי, שהרי אינו אלא זכר למקדש, ואף לדעת הלל עצמו בזה"ז שאין פסח, שפיר יוצא י"ח במה שמברך אמצה לחודה ואכיל, ומברך אמרור ואכיל, אלא דמשום דלא איתמר הלכתא וכו', אף בזה"ז עבדינן כאילו היה ביהמ"ק קיים, ואיבעי לן למהדר ולמכרך מצה ומרור וכו' ולכן לא יסיח עד שיכרוך כהלל כי היכי דליעבד זכר למקדש ממש, הילכך נכון להזהר בכך לקיים מצוה מן המובחר.

וכ"כ בספר מלכי בקודש (דף כז.) לדחות דברי הפר"ח הנ"ל, שהרי אפשר שהלל יודה בזה"ז שיצא י"ח במרור שאכל לבדו, ולא חשיב מרור של רשות, כיון שמרור בזה"ז אינו אלא מדרבנן, ולא אתי מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, אלא דבעי' למיעבד זכר למקדש, ומש"ה עבדי' הכריכה, אבל מעיקר הדין במצה לבדה ובמרור לבדו, יוצא י"ח אף להלל וכו'. ע"ש. ובס' שבח פסח (דף י.) הקשה, שלשון הטור משמע שהוא מדת חסידות, ואמאי, והרי מדינא איבעי לן שלא להשיח כיון דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר וכו'. אולם לפי מה שהוכחנו בשיטת רוה"פ התוס' והרי"ף והרמב"ם והרא"ש ניחא, שבאמת גם אליבא דהלל כבר יצא י"ח המצה והמרור באכילתם כל אחד בפני עצמו, ורק לכתחלה משום זכר למקדש עבדי' כריכה, הילכך תלה הטור ד"ז במצוה מן המובחר. ובזה יש ליישב קושיות הפר"ח וכו'. ע"ש.

ומכאן תשובה למ"ש הט"ז (סי' תעה סק"ז), דלכאורה היה נראה שאם הפסיק בין הברכה לכריכה, שצריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה בשביל הכריכה, כמו בהפסיק בין ברכת המוציא לאכילה, (כדאיתא בסי' קסז ס"ו), וה"נ צריך לצאת י"ח הלל, דהא אמרי' בגמ' דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר הילכך עבדינן לחומרא כתרוייהו. אלא שהטור כתב שהרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא ישיח וכו', ומשמע דבדיעבד מיהא אין לו לחזור ולברך. ע"כ.

ותמוה, שהרי אף דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, ועבדינן כתרוייהו משום ספיקא, מהיכא תיתי לומר שאם הפסיק יצטרך לחזור ולברך, והרי שמא הלכה כרבנן שכבר יצא באכילת מצה ומרור כל אחד בפ"ע, ואינו יכול לחזור ולברך דהוי ספק ברכה לבטלה. וסב"ל. ועוד שהרי שנראה שסובר שכזית הוא פחות משליש ביצה. וכ"כ הרב שבח פסח הנ"ל ועוד אחרונים. ומעתה אין טעמו של הרמב"ם משום שקשה לו כקושית המרדכי, כמ"ש האחרונים הנ"ל, דהא לדידיה שפיר יכול בית הבליעה להחזיק שלשה כזיתים, שזהו שיעור

כביצה, וא״כ שפיר יכול לכרוך פסח מצה ומרור ביחד ולאוכלם ביחד. ועוד דבלא״ה אין שום הכרח שהרמב״ם יסבור כשיטת המרדכי שצריך לתת כל שלשת הכזיתים בשלימותם לתוך פיו ולאוכלם ביחד, (וכמ״ש בתה״ד סי׳ קלט בדעת המרדכי). כיון שהאכילה בלא הפסק מצטרפת בכדי אכילת פרס. וא״כ חזרה השגת הראב״ד לדוכתא דאמאי לא כתב הרמב״ם שיש לכרוך גם הפסח עם המצה והמרור. וכבר כתב בשו״ת שער אפרים (סי׳ נד) שהיא קושיא גדולה מאד ולא עלה בידו שום יישוב לזה. [וע׳ בישועות יעקב סי׳ תעה סק״ד].

ואמנם בירושלמי (פ״ק דחלה ה״א) איתא, הלל הזקן היה כורך שלשתן כאחת (כלומר פסח מצה ומרור), אמר רבי יוחנן חלוקים חבריו על הלל הזקן. והא ר׳ יוחנן כורך מצה ומרור, כאן בשעת המקדש כאן שלא בשעת המקדש, ואפי׳ תימא כאן וכאן בשעת המקדש שני דברים רבים על אחד ומבטלים אותו. ופירש הפני משה, חלוקים חבריו על הלל, וס״ל מצות מבטלות זו את זו, ופריך והא ר׳ יוחנן בעצמו היה נוהג כן שהיה כורך מצה ומרור ואוכלן, ומשני, כאן בזמן המקדש חלוקים הם עליו לפי ששלשתם מדאורייתא ומבטלות זא״ז, כאן שלא בשעת המקדש, אז היה כורך ר׳ יוחנן מצה ומרור, משום שמרור בזה״ז דרבנן ולא אתי דרבנן ומבטל למצה שהיא דאורייתא אפי׳ בזה״ז. ע״כ.

ותימה לפירושו, שנמצא שהירושלמי חולק על התלמוד שלנו מן הקצה אל הקצה, שלסברת הש״ס שלנו, שאפי׳ למ״ד מצות אין מבטלות זא״ז הני מילי דאורייתא ודאורייתא, או דרבנן ודרבנן, אבל דרבנן ודאורייתא כמצה ומרור בזה״ז אתי דרבנן ומבטל דאורייתא. ואילו לפירוש הפני משה אזיל הירושלמי כל בתר איפכא, דבתרוייהו דאורייתא מבטלין זא״ז, ובאחד דאורייתא והשני מדרבנן אין מבטלין זא״ז. כלפי לייא. ויותר היה נראה לפרש שבזמן המקדש שהם שלשה הרוב מבטל המיעוט, אבל לאחר המקדש ש״ד לכרוך דס״ל לריו״ח מצה בזה״ז דרבנן, כדברי רב אחא בר יעקב בפסחים (קכ.). וכיון דהוו חד בחד אין מבטלים זא״ז. וסיום הירוש׳, שאפי׳ שניהם בזמן המקדש, אין לכרוך שלשתם ביחד שהשנים רבים על האחד ומבטלים אותו. ולכן יש לכרוך המצה והמרור בלבד. ומכאן מקור נפתח לסברת הרמב״ם.

וכבר כתב כן הכרתי ופלתי (סי׳ קט סק״ב), והסביר עוד, דר׳ יוחנן דרב גובריה היה יכול לצמצם וליטול שני כזיתים מכוונים, באופן שלא ירבה אחד על חבירו, ולכן היה כורך מצה ומרור ביחד, שלא בזמן המקדש, והא דאמרינן בפסחים (קמו.) לא ליכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וליכול, משום דאתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, זהו לסתם בני אדם שא״א להם לצמצם ליטול במכוון שני כזיתים שלא ירבה אחד על חבירו וכו׳. וסיים, שאחר דברי הירושלמי האלה נמשך הרמב״ם (בפ״ח מהל׳ מצה) וכתב, שבזמן הבית כורך מצה ומרור ביחד, והראב״ד השיג עליו דלא דייק, ופירשו המפרשים כוונתו, שהיה לו לומר פסח מצה ומרור ביחד, ולפי הנ״ל ניחא, שהרמב״ם פוסק כר׳ יוחנן דס״ל כחבריו של הלל שחלוקים עליו, וס״ל שאין לאכול שלשתם ביחד, דתרי מבטלי לחד. אלא רק חד בחד שרי. והלכה כר׳ יוחנן. עכת״ד.

וכ״כ בערוה״ש (סי׳ תעה ס״ק יא), שהרמב״ם סמך ראשו ורובו על הירושלמי הנ״ל, ורק בזה״ז דקי״ל מצה דאורייתא ומרור דרבנן, ס״ל שאוכל כל אחד בפני עצמו, שלא יבטל מרור דרבנן למצה דאורייתא, כהש״ס דידן. ומעתה מ״ש הב״ח שלדעת הרמב״ם בזה״ז דליכא פסח א״צ לכרוך מצה ומרור וכו, אין הכרח לזה, שהרי לד׳ הרמב״ם גם בזמן הבית הכריכה היתה במצה ומרור בלבד. אלא נראה הטעם משום דס״ל להרמב״ם כמ״ש התוס׳ וסיעתם שאף להלל אם אכל מצה לבדה ומרור לבדו יצא י״ח בדיעבד.

וכיון שנתבאר שלדעת רוה״פ אפי׳ הלל שהיה כורכן ואוכלן בב״א, מודה שאם אכל מצה ומרור כל אחד בפני עצמו, יצא י״ח, וא״צ לחזור ולאכול בכריכה אלא משום זכר למקדש בעלמא, ולכן אין איסור מן הדין להשיח בינתים בין הברכות לכריכה, ורק ממדת חסידות ולמצוה מן המובחר אין נכון להשיח בינתים, וכמ״ש להדיא המנהיג והטור והרד״א והרשב״ץ, ודברים שהם מן הענין מותרים אף ממדת חסידות ואפי׳ לכתחלה. [ילקו״י מועדים עמ׳ תה. שו״ת חזו״ע ח״א סי׳ מא. וסי׳ מד עמוד תשצא].

ג. גם מי שלא נהג לומר לפני אכילת הכורך: "זכר למקדש כהלל הזקן וכו'" טוב וראוי לאומרו ואין בזה חשש להפסק.ג)

טוב וראוי לומר זכר למקדש כהלל, ויש בזה גם תועלת מחשש בל תוסיף

ג) **כמבואר** לעיל בדיני כורך הערה א', שאין שום איסור מן הדין להפסיק בשיחה בין הברכות שעל המצה והמרור לבין הכריכה, אלא שראוי ונכון הוא שלא להשיח ביניהם, אולם דברים שהם מן הענין מותרים אף לכתחלה, ולכן המנהג שאומרים "זכר למקדש כהלל" קודם הכריכה, יסודתו בהררי קודש, בש"ע, ובפוסקים ראשונים ואחרונים, וכן פשט המנהג בכל תפוצות ישראל לאומרו. ומנהג ישראל כזה, תורה הוא. [ילקו"י שם. שו"ת חזו"ע ח"א סי' מא. יחו"ד ח"א סי' יט].

ובשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' לג) כתב, שיש צורך גדול באמירה זו, כדי שלא יעבור בבל תוסיף, שדעת הרי"ף (ברכות כא.) שאם עשה מצוה אחת שתי פעמים, עובר משום בל תוסיף, וכן מי שמקריב שני תמידין עובר בבל תוסיף, ודלא כמ"ש התוס' (ר"ה טז:). ומש"ה כדי שלא יטעו שגם כורך הוא מן המצוה, שיש בזה מצוה מדאו', לכן אומרים שהוא רק זכר למקדש כהלל הזקן שאוכלין רק לזכר שיטת הלל, וממילא לא יעברו בבל תוסיף.

ויש שהביאו כן מהגדת פראג (שנת רפ"ו) שכתבו, יש בני אדם שאומרים: אמרו עליו על הלל הזקן שהיה כורך מצה ומרור יחד ואוכלן, לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. וטעמא בידייהו, להודיע לכל המסובין שאינו מוסיף על המצוות, רק שאוכלין הכריכה משום ספק דילמא הלכה כהלל. ויש סידורים שכתוב גם זכר למקדש כהלל. עכ"ל. [ומה שסיים שברוב סידורים לא נזכר זכר למקדש, הנה גם בדרכי משה כתב, ונוהגים לומר זכר למקדש וכו'. וכן ראיתי כתוב ע"ש מהרי"ל. ובתורה שלימה (שם אות קפג) כתב, דמה שנהגו לומר "זכר למקדש כהלל", אינו מנוסח ההגדה, כי בנוסח ההגדה של הרמב"ם לא נמצא כן. ובהרבה הגדות הנוסח רק "ואומר זכר למקדש וכו'". וכ"כ בעלי תמר על הירושלמי (חלה פ"א)].

בברכת על אכילת מרור אם לכוין על אכילת כורך

ועורכי הס' אול"צ (ח"ג פרק טו אות יח) כתבו, כשמברך על אכילת מרור יכוין גם על המרור שבכורך, שמבואר בש"ע (תעה, א) שהברכה על שתיהם. וכ"כ הפר"ח שם, וכ"ה לגבי ברכת על אכילת מצה, שהיא גם על המצה שבכורך. ומ"מ המנהג פשוט לומר זכר למקדש וכו', ואין בזה חשש הפסק כמשנ"ת באול"צ ח"א (א"ח סי' לט) לגבי הפסק שבין התקיעות. אולם לפי האמור בסעיף הקודם, נתבארו הדברים היטב שכ"ז אינו מעיקר הדין רק חסידות. וגם אין ראיה מדברי הפר"ח לדעת מרן.

והנה מה שנקטו לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, הנה פסוק זה נאמר בפסח שני, בפרשת בהעלותך, וא"כ צ"ב אמאי לא הביאו מפסוק שנאמר על פסח ראשון, בפרשת בא "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". וביאר החת"ס בתשובה (א"ח סי' קמ), שבפרשת בא נאמר שרק המרור טפל, ועיקר האכילה היא פסח ומצה, אבל בפרשת בהעלותך נאמר שגם המצה טפלה לפסח, שאם אינו אוכל פסח שני א"צ לאכול לא מצה ולא מרור, וקמ"ל שאפי' בפסח שני ששניהם טפלים גם המצה וגם מרור, אינם מבטלים מצות כזית של בשר הפסח. וע"ע בהעמק דבר, ובמלבי"ם (שמות יב, ח).

ויש שתירצו עפ"ד הרשב"ם (פסחים קטו.) לפי הגהת הר"ב רנשבורג שם, שרבנן מדייקים להיפך מהפס' שבפרשת בא האמור לגבי פסח ראשון, דמשמע זה בפ"ע וזה בפ"ע, ואחרי שיכול לאכול פסח בפני עצמו, יכול לאכול גם המצה בפ"ע והמרור בפ"ע.

ד. אחר שטיבל הכריכה בחרוסת אין צריך לנער החרוסת אחר הטיבול, שהואיל ואינו אלא דרך טיבול בעלמא, כיון שאינו משהה הכריכה בתוך החרוסת, אינו מבטל טעם המרור. וכן המנהג. [אבל באכילת מרור בפני עצמו צריך לנער החרוסת, משום חומרא שלא יבטל טעמו, מה שאין כן בכריכה שאינה אלא לזכר בעלמא]. ד)

צריך לאכול את הכריכה - וצריך טיבול בחרוסת

ד) **מרן** הב"י בשם האגור. מאמ"ר. פקודת אלעזר. פמ"ג. שו"ת חזו"ע ח"א (סי' מ' עמ' תשלח). חזו"ע פסח (עמ' קעד, ובמהדו' תשס"ג עמ' קא).

והנה הרמב"ם (בפ"ח מהל' מצה ה"ח) כתב: "וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת, ואוכלם בלא ברכה זכר למקדש". וכ"כ הרא"ש (פסחים פ"י סי' כז): "ובכריכה זו יש לעשות טיבול בחרוסת, שהלל לא היה מטבל בחרוסת אלא בטיבול הזה". וכ"כ הר"ן (פסחים קטו.) "ומסתברא דבעי טיבול בחרוסת בכריכה זו, דהא למאי דקיי"ל חרוסת מצוה, הלל שהיה בזמן הבית בודאי שהיה מטבל בחרוסת, ואנן בעינן למעבד זכר למקדש". וכ"כ רבינו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (הל' פסחים עמ' קב). וכן כתבו ההשלמה והמכתם והמאורות בפסחים (קטו.).

וכ"כ האר"ח (הל' ליל פסח אות כז), שאחר שהביא דברי הרמב"ם, סיים, וכ"ד הראב"ד, שאף הכריכה צריכה טיבול בחרוסת והיסבת שמאל. וכ"כ רבינו פרץ בהגהות סמ"ק (סי' קמד).

וכ"כ בהגמ"י (פ"ח מהל' מצה אות ז) בשם ר"ת, שצריך לטבל הכריכה בחרוסת, שהרי אנו עושים אותה זכר למקדש, והלל היה מטבלה בחרוסת, וגם אנו יש לנו לעשות כמוהו. וכן נהג מהר"ם. ע"כ. וכ"ה בתשב"ץ לתלמיד מהר"ם (סי' צט).

וכ"כ בליקוטי אמרכל (דכ"ז ע"א) שהכריכה ודאי שצריכה טיבול בחרוסת, וכמ"ש רבותינו מאיברא ור"ת ומהר"ם מרוטנבורג. וכן משמע בספר המצות. ע"כ.

ובמחזור ויטרי (בסדר ליל פסח של רש"י עמ' רפב) כתב, וחוזר ובוצע מהמצה השלישית ואוכל ממנה ומן המרור הנטבל בחרוסת יחד, זכר למקדש כהלל וכו'. וכ"ה בסידור רש"י (סי' שפ). ובספר האורה (עמוד קג).

וכ"כ הריטב"א (בהל' סדר ההגדה עמ' יד), שהואיל ואנו עושים זכר למקדש כהלל, חייבים לעשות כמו שהוא היה עושה, ולכן צריך לטבל הכריכה בחרוסת. וכלל זה יהיה בידך, שאין לך אכילת מצה ומרור בלילה הזה בלי טיבול בחרוסת. וכ"כ הרמב"ן. ע"כ. וכ"כ מהר"ם בן זרח בספר צדה לדרך (דף קו ע"ג). וכ"כ הרשב"ץ בספר יבין שמועה (דף לו ע"ג). וכתב רבינו ירוחם (דמ"ג ע"ד) שכ"ד רוה"פ, ושכן עיקר.

אולם הראבי"ה (בסי' תקכה) כתב, ובדברי רבינו שלמה ראיתי שגם מרור זה הנכרך עם המצה טובלו בחרוסת, ולא נהירא לי, ששני טיבולין מצינו, ולא שלש טיבולים. ע"כ. וכ"כ מהר"ם חלאוה (פסחים קיז:).

ואי משום הא לא איריא, שטיבול המרור וטיבול הכריכה אינם נחשבים אלא כטיבול אחד, שאנו עושים אותם לצאת י"ח הלל וחכמים. וכ"כ הט"ז (סי' תעה).

ולכאורה מדקדוק לשון רש"י הנ"ל נראה שתירץ קושיא זו כלאחר יד, שנראה שסובר שבשעה שטובל כזית מרור לאוכלו עם החרוסת, מטבל עמו עוד כזית בשביל הכריכה, והכל בב"א, וזהו שכתב "ואוכל ממנה ומן המרור שנטבל בחרוסת", שכבר נטבל מקודם, וא"כ אין כאן אלא טיבול אחד בלבד. וכ"כ בלקט יושר (עמוד פה): וראיתי למהרא"י (בעל תה"ד) שהיה נוטל ב' כזיתים מרור ומטבלם בחרוסת, ואוכל כזית אחד מהם למצות מרור, והכזית השני מניחו לכריכה עם המצה, ואוכלם בהיסבה. וכ"כ במטה משה (סי' תרמה): "מצאתי כתוב, שכדי שלא להוסיף על שני טיבולים, יטבל בראשונה כשיעור ב' זיתים מרור, ויניח כזית אחד לכריכה". וכן מתבאר בעיטור (דף קלד).

אך בספר האורה הלשון: "וטובל הכריכה בחרוסת ואוכל". ורבינו יונה בסדר פסח שלו (עמ' רעד) כתב, וש"ד שלא לטבול כריכת מצה ומרור בחרוסת, שי"ל שהלכה כהלל שצריך לעשות הכריכה זכר

למקדש. וכיון שכבר טיבל המרור בחרוסת ואכלו שוב אין החרוסת מצוה, ואתי חרוסת דפטור ומבטל מצות אכילת מצה (של הכורך). ע״כ.

ונראה שהראשונים הנ״ל לא חששו לזה, דס״ל דטיבול בעלמא אינו מבטל המצוה. וכמ״ש הר״ן פסחים (קיד.), והרדב״ז (ח״ג סי׳ תקמד).

ועוד, שמכיון שאנו עושים זכר למקדש בעלמא, וכבר יצאנו י״ח מצה ומרור אף להלל, (וכמ״ש התוס׳ פסחים קטו.) אדרבה ראוי לעשות כמעשהו לטבל הכריכה בחרוסת. וכמ״ש הראשונים הנ״ל.

וז״ל המרדכי (סוף פסחים קטו.): ״ונראה שא״צ לטבל הכריכה בחרוסת ואין לחוש משום קפא, שהמצה מבטלתו, ורבינו יחיאל היה מטבל הכריכה בחרוסת, שאנו עושים כריכה זכר למקדש כהלל, והלל היה מטבל הכל פסח מצה ומרור בחרוסת״. ובשבולי הלקט (סי׳ ריח) כתב, וא״צ לטבל הכריכה בחרוסת, לפי שהפת מעביר את הארס. וכן מפורש בתשובות. ע״כ. וכ״כ בס׳ התניא (סי׳ מה), ושכן מצא בתשובות הגאונים. ע״ש. [וזה כמ״ש הגמ״י אות ז׳ הנ״ל, שהאומר שטיבול הכריכה היא משום קפא, ליתא, שהרי אמרו בירושלמי כל דאית ביה נהמא לית ביה משום קפא]. וכ״כ הראב״ן (דף קסו:) שהכריכה יאכל בלי טיבול. וכן הרוקח (סי׳ רפג) כתב, ואוכל הכריכה בלא טיבול ובלא ברכה ובלא היסבה. ע״כ.

וז״ל העיטור (דף קלד ע״ד): ״ואוכל מצה ומרור כהלל בלא טיבול בחרוסת, דקפא בהדא טבילה מיית, ואית דאמרי מצה מיית ליה״. [ונראה כוונתו כמו שכתבנו לדעת רש״י, שבשעה שמטבל המרור תחילה בחרוסת, מטבל בב״א גם מה שעתיד לכרוך עם המצה. וממילא א״צ לחזור ולטבל בחרוסת. ובפתח הדביר שם עמד בהבנת דברי בעל העיטור, ובסוף דבריו הניח בצ״ע. ונראה שהפירוש כמו שכתבנו. ודו״ק]. וכן הרד״א בסדר ההגדה (דף סג.) ה״ד העיטור כנ״ל.

והאו״ז הל׳ פסחים (דף ס:) כ׳, הפייט רבי יוסף טוב עלם לא הזכיר בכריכה שום טיבול, וכן נהגו העולם, ותימה מי מבטל קפא זו, ודוחק לומר שהמצה מבטלתו. הילכך צריך לטבל הכריכה בחרוסת. וכן נהג רבינו מנחם, שהואיל ואנו אוכלים הכריכה זכר למקדש כהלל, א״כ עיקר מצות חרוסת יש בכריכה. ואני מיום שעמדתי על דעתי נהגתי לטבל גם המרור של הכריכה בחרוסת, וטעם גדול יש בדבר. וכן מצאתי בדברי רבינו יו״ט הקדוש. וכן בסדר רב עמרם. וכן נכון לעשות. ע״כ.

והמנהיג (הל׳ פסח אות פג) כתב, וזה שכתב רב עמרם בדין הכריכה שהיא בלא טיבול ובלא ברכה, וכ״כ ר׳ יוסף טוב עלם, וכן מנהג ספרד ופרובינצא ורוב צרפת, לא יתכן, וכי הלל לא היה מטבל בחרוסת זכר לטיט, וא״כ גם אנו עלינו לטבל הכריכה. ואי לא מטבל, נפיק מניה חורבה לכשיבנה ביהמ״ק במהרה בימינו, ויאמרו אשתקד לא טיבלנו בחרוסת השתא נמי לא נטבל. ומיהו אע״פ שמטבלין הכריכה יאכלנה בהיסבה בעבור המצה. וכ״כ רש״י שיכרוך המצה מן המרור הנטבל בחרוסת, ויאכל, זכר למקדש כהלל. וכן עיקר. ע״כ.

והנה גם הרד״א (בדס״ג.) כתב בשם רב עמרם שא״צ לטבל הכריכה בחרוסת, כמ״ש בשמו בספר המנהיג הנ״ל. וזאת בניגוד למ״ש האו״ז בשם רב עמרם שצריך לטבל הכריכה בחרוסת. [וע׳ בסדר רב עמרם (ח״ב דף קז:) שנראה שיש נוסחאות שונות בדבריו. ועיין במגן האלף שם].

ותלמיד הרשב״א בשיטתו לפסחים (קטו.) הסכים להאומרים שצריך לטבל הכריכה בחרוסת, ושכן עיקר, ומה שהקשו ששני טיבולים מצינו ולא שלשה, לק״מ. כי התינוק ששואל בטיבול ראשון ״והלילה הזה שתי פעמים״ אינו יכול לומר שלש, שהרי אינו יודע שנטבול ג׳ פעמים, אך על השתים הוא מוכרח לשאול כן, כי הוא רואה טיבול שקודם אכילה, ובע״כ יטבל פעם אחרת בתוך המזון, שכל מאכלם בטיבול היה. וזה ברור. ע״כ. וכן מתבאר בראבי״ה (סי׳ תקכה).

והטור (סי׳ תעה) הביא מ״ש ראבי״ה שאין לטבל הכריכה בחרוסת, ששני טיבולים מצינו, שלשה לא מצינו. וכתב, אבל רבי שמעיה כתב בשם רש״י, שצריך לטבל גם הכריכה בחרוסת. וכ״כ א״א הרא״ש. וכתב ע״ז הב״י, וכ״כ הרמב״ן, וכן נהגו. ע״כ.

וז״ל מרן בש״ע (סי׳ תעה ס״א): ״יקח כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת, ולא ישהנו בתוכו שלא יבטל טעם מרירותו, ומטעם זה צריך לנער החרוסת מעליו, ויברך על אכילת מרור ויאכלנו בלא היסבה. ואח״כ נוטל המצה השלישית ובוצע ממנה וכורכה עם המרור

וטובלה בחרוסת ואומר זכר למקדש כהלל וכו' ואוכלם ביחד בהיסבה". ע"כ.

ומבואר מדברי מרן שאין לחוש כלל לקושית ראבי"ה, כי שני טיבולי המרור נחשבים לאחד, ולכן יש לטבל הכריכה באותה שעה, וא"צ להקדים הטיבול לשעה שמטבל לצורך מצות מרור. וכן המנהג פשוט מאד אצלינו.

וכ"כ הכנה"ג בפסח מעובין (סי' שח), דמ"ש הרב מטה משה לטבל שני כזיתים של מרור בב"א, אין המנהג כן, אלא מטבל תחלה כזית מרור ומברך ואוכל, ואח"כ עושה הכריכה ומטבלה בחרוסת ואוכל. ע"כ.

וגם למדנו שטיבול הכריכה בחרוסת, הוא גם במצה שעם המרור, ולא המרור בלבד כמשמעות איזה ראשונים.

ואמנם הרמ"א בהגה הגיה על דברי מרן הנ"ל: "וי"א שא"צ לטבל הכריכה בחרוסת. וכן ראיתי נוהגים". והמהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק סג עמ' רפו) כתב, ויטבל הכריכה בחרוסת שכן היה עושה הלל בזמן בהמ"ק וכו', אך לא ראיתי נוהגים כן, משום שכיון שהכריכה היא לזכר בעלמא א"צ לטבלה בחרוסת. ע"כ.

אבל בשו"ת מהרש"ל (סי' פח) כ' שיטבל הכריכה בחרוסת ויאכלנה בהיסבה. ע"ש. וכ"כ הב"ח, שכן עיקר, ודברי ראבי"ה אין מכריחים כל עיקר, ונראים דברי האומרים שצריך לטבל הכריכה בחרוסת, וכמ"ש בהגמ"י בשם רש"י ור"ת ומהר"ם, וכ"ד המהר"ל מפראג. וכ"פ מהרש"ל. וכ"כ הב"י. ע"כ. וכן הסכים הט"ז, ודחה ג"כ קושית ראבי"ה וכנ"ל. וכ"כ המטה משה (סי' תרמה), ושכ"כ הסמ"ג בשם ר' יחיאל, ושכן נהגו מהר"ש ומהרי"ל.

גם הגר"א במעשה רב (סי' קפז) נהג לטבל הכריכה בחרוסת. ובשו"ת בית יהודה עייאש (במנהגי ארג"יל דף קח ע"ג) כתב, שמתחלה היה נוהג כהרמ"א שלא לטבל הכריכה בחרוסת, ושוב חזר בו כשראה לרבו שהיה נוהג כדברי מרן, לטבלה בחרוסת ושכן נוהגים רבים כדברי מרן.

מנהג ישראל שאין מנערים את החרוסת מן הכריכה ע"פ דעת מרן

והנה מדקדוק לשון הש"ע נראה שדוקא כשאכל המרור לבדו ינער החרוסת מעליו, משא"כ בכריכה, וה"ט מפני שאינה אלא לזכר בעלמא, ודרך טיבול בעלמא היא. וכן מבואר להדיא בב"י, שהאגור כ' בשם מהר"י מולין, שא"צ לנער החרוסת מן הכריכה, אלא יאכלנה עם החרוסת. ורק במרור לבדו יש לנער החרוסת מעליו שלא יבטל טעמו. ע"כ. וכ"כ הכנה"ג (בפסח מעובין סי' שח). וכ"כ הפמ"ג (א"א סק"ז). וראה לעיל בדיני מרור הערה ח' בדין ניעור החרוסת. ראה שם.

ועוד שאף במרור עצמו כתב מהרי"ל (בהלכות ההגדה דף טז.) שמהר"ש לא חש לנער החרוסת, והיה נותן למסובים הרבה חרוסת עם המרור.

וכ"ה בהל' ומנהגי מהר"ש (סי' שב ס"ח) בזה"ל: "וכשנתן לנו הלטוגא (החזרת) למרור, נתן עמו חרוסת עבה כפל כפלים מהמרור". ונראה שטעמו משום שכל שהוא דרך טיבול בעלמא אינו מבטל טעם המרור. וכמ"ש כיו"ב הר"ן פסחים (קיד.). והרדב"ז בח"ג (סי' תקמד). ולא ס"ל סברת רבינו יונה שמצריך לנער את החרוסת מהמרור. [ואין לומר שהמהר"ש מיירי דוקא בתמכא הנקרא קריין, שאין חריפות מרירותו מתבטלת בריבוי חרוסת, משא"כ בחזרת, שהרי מלשון הלכות מהר"ש הנ"ל מוכח שגם בחזרת נהג כן].

ועכ"פ בכריכה מיהא א"צ לנער החרוסת, כמ"ש מהרי"ל. וכ"כ בעל חות יאיר בספרו מקור חיים (סי' תעה).

וזה דלא כמ"ש הראש יוסף אישקאפה (סוף סק"ט) לחלוק על המהר"י מולין שהובא בב"י, וכתב, שנ"ל שכשם שצריך לנער החרוסת מן המרור, כך צריך לעשות בכריכת המצה והמרור וכו'.

גם המאמ"ר (סי' תעה סק"ז) כתב להתרעם על מנהג העולם שאוכלים בכריכה זו חרוסת הרבה, ואין מנערים החרוסת מן הכריכה, ושוב ראה למרן הב"י בשם מהר"י מולין שכתב שא"צ לנער החרוסת מן הכריכה וכו', ואעפ"כ עמד על דעתו שצריך לנער החרוסת גם בכריכה, ושוב מצא כן בראש יוסף הנ"ל. ושכן נהג בעצמו. ע"ש.

ואין דבריו מחוורים, שטעמו של מהר"י מולין מפני שסובר כמ"ש התוס' (פסחים קטו.) שגם אליבא דהלל אם אכל המצה לחוד והמרור לחוד בדיעבד

ה. אם לא טיבל בחרוסת, ואכל את הכורך בלי להטבילו, וקשה עליו לחזור ולאכול שוב, יצא ידי חובה, ואין צריך לחזור ולהטביל בחרוסת ולאוכלו. ומכל מקום מהיות טוב נכון שיקח מצה ומשהו מרור, ויכרכם ויטבלם בחרוסת, ויאכל בהיסבה, זכר למקדש. ה)

יצא י״ח, וא״כ אין הכריכה אלא לזכר בעלמא. וכדבריהם כתב הרא״ש (בפ׳ ערבי פסחים סי׳ לה) בדין אם אין לו אלא כזית מצה שמורה, וכ׳ הב״ח (ר״ס תפב), שכ״ד הרי״ף ג״כ. ע״ש. וכ״כ רבינו מנוח (בפ״ח מחל׳ מצה דכ״ה:), דה״ט שאין לברך על הכריכה, משום שאינה למצוה כלל, אלא זכר בעלמא, שהמצוה כבר נתקיימה באכילת המצה והמרור שלפני הכריכה. ע״ש. וא״כ ממילא אין להחמיר לנער החרוסת מן הכריכה, אשר גם במרור עצמו אינה אלא חומרא של רבינו יונה, ושאר הראשונים לא הזכירו חומרא זו לנער החרוסת מן המרור כלל. ומשום דס״ל שאין טיבול בעלמא מבטל המצוה.

ואפשר עוד לומר, שהראשונים שלא הזהירו לנער החרוסת מן המרור, ס״ל שאי אפשר שלא ישאר טעם מרור כל שהוא, ושפיר יוצא י״ח. ורבינו יונה ס״ל שצריך שירגיש טעם מרור בכל הכזית.

ומהר״י נג׳אר בספר מועדי ה׳ (דף מד:) כתב, שאלני הבן יקיר לי החח״ש רבי יעקב נר״ו, בהא דקי״ל בלע מרור לא יצא, משום דבעינן טעם מרור וליכא, אם לעס כל שהוא מן המרור אם יוצא בטעם כל שהוא, או שמא טעם מרור של כל הכזית בעינן, והשבתי לו שיצא בכל שהוא, ויש ללמוד זה ממ״ש רשב״ם לגירסת רבינו שיצא, משום שא״א שלא יהיה בו טעם מרור. ומשמע שיש טעם כל שהוא ואינו נרגש כ״כ, דאל״כ שתי הגירסאות יהיו חולקות במציאות, ומשמע נמי דבהכי לא פליגי הגירסאות וכו׳. ע״ש. ובשו״ת חלק לוי (סי׳ קצו) נסתפק בזה, והעלה דבעינן שיטעם טעם מרור בכל הכזית. ע״ש. וההכרח שכתב במועדי ה׳, אינו מוכרח, שי״ל דבהא גופא פליגי הגירסאות. ואנן קי״ל כמ״ש מרן הש״ע בלע מרור לא יצא, ומשום דבעינן טעם מרור בכל הכזית.

הילכך הנח להם לישראל במנהגם שאין מנערים את החרוסת מן הכריכה, שמנהגם תורה הוא עפ״ד מרן בשם מהר״י מולין. וכן מדוייק לשון הש״ע. וכ״כ בפקודת אלעזר (סי׳ תעה). ופוק חזי מאי עמא דבר. [שו״ת חזו״ע סי׳ מ׳ עמ׳ תשלח].

אם לא טיבל בחרוסת, ואכל את הכורך בלי להטבילו

ה) **אם** לא טיבל בחרוסת ואכל הכורך כך, יצא, וא״צ לחזור ולטבול בחרוסת. מפני שדעת הרבה פוסקים שא״צ לטבל הכורך בחרוסת. וכמ״ש הטור בשם ראבי״ה, דב׳ טיבולים מצינו, שלשה לא מצינו. וכ״פ בשבולי הלקט (דף ק:), ומהר״ם חלאווה (קיז: ד״ה וכורך). והרוקח (סי׳ רפג). וכתב הראב״ן בספר המנהיג (סי׳ פג), שכ״ד רב עמרם גאון ור׳ יוסף טוב עלם, ושכן מנהג ספרד ופרובינצא ורוב צרפת. אלא שהוא ז״ל חולק ע״ז. וכ״ד כמה גדולים להצריך טיבול בכורך, וכמ״ש הטור, דרבינו שמעיה בשם רש״י כתב שצריך לטבלו בחרוסת. וכ״כ הרא״ש. וכתב בב״י שכ״ד הרמב״ן, וכן נהגו. ע״כ. וכ״כ הרמב״ם (פ״ח מהלכות חמץ ומצה ה״ו וה״ח), [אולי כן צ״ל בב״י]. וכ״ד הראב״ד והובא בארחות חיים (אות כז), וכ״ד התשב״ץ (סי׳ צט), ורבינו ירוחם, והרשב״ץ ביבין שמועה (דף לו ע״ג). וע״ע להרב רבי דוד אבודרהם, ובאו״ז.

נמצא שדעת רוה״פ להצריך טיבול בכריכה, וזוהי דעת מרן בש״ע. אך הרמ״א פסק כדעת הפוס׳ דס״ל שא״צ טיבול. שכ״כ מהרי״ל והמנהגים. ובדיעבד מיהא יכולים לסמוך ע״ז אף לדידן. ועיין בזה בשו״ת חזו״ע (סי׳ מ עמ׳ תשלה ואילך). [ועיין בית יהודה עייאש במנהגי ארג׳יל (דף קח ע״ג), שמתחלה היה נוהג כהרמ״א שלא לטבל, ושוב חזר בו שראה לרבו שהיה נוהג לטבל, וכן הרבה נוהגים כדעת מרן הש״ע. ע״כ]. ומיהו במרור אם שכח ואכלו בלא טיבול בחרוסת, צריך לחזור ולטבל בחרוסת. וכמ״ש מהרח״א באשדות הפסגה (דף יט סוף ע״ג). וכ״כ לעיל בדיני ״מרור״ (אות יא). [שו״ת חזו״ע ח״א עמוד תשמ. ובמהדורת תשס״ג עמוד קא].

1. מי שטעה והקדים אכילת הכורך קודם שאכל המצה והמרור כל אחד בפני עצמו, לא יצא ידי חובת שניהם. ואם אחר שאכל המצה בפני עצמה הקדים ואכל הכריכה קודם שאכל המרור, לדעת חכמים לא יצא ידי חובה מרור, ולכן יש לחזור ולאכול מרור בלי ברכה, וראה לעיל בדיני מוציא מצה, ובדיני מרור.[1]

טעה ואכל כורך קודם שאכל מצה ומרור כל אחד בפני עצמו

ו) **הנה** פשוט בפסחים (קטו.) ובפוס', שהאוכל מצה ומרור ביחד, אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאו', ולא יצא י"ח מצה, ואפי' הלל מודה בזה"ז שאינו יוצא בכריכה, כיון שעתה המרור רק מדרבנן. שאפי' למ"ד מצות אין מבטלות זא"ז, ה"מ דאו' ודאו', אי נמי דרבנן ודרבנן, אבל דאו' ודרבנן אתי דרבנן ומבטל דאו'. (ובחידושי רבינו דוד ס"ל שבזה"ז אף בבלע מצה ומרור כאחד, גם ידי מצה לא יצא). ולכן להלכה אם קדם וכרך מצה ומרור ואכלם יחדיו, לא יצא י"ח המצה, שהמרור מבטלה, וממילא הו"ל המצה רשות וביטל גם המרור דרבנן. ואם שח אחרי זה בדברים שאינם מענין הסעודה, חוזר ומברך על המצה ואוכל כזית מצה בפני עצמו, וחוזר ומברך על המרור ואוכל כזית בפני עצמו. וכ"כ המאמ"ר (סי' תעה סק"ב) שאם בירך על אכילת מצה ומרור וכרך מצה ומרור בתחילה ואכל, לא יצא, וכל שהפסיק בשיחה חייב לחזור ולברך ולאכול מצה לחודה. שאין הברכה הראשונה עולה לו כיון שהפסיק. [והא דמשמע מדבריו שידי מרור מיהא יצא, ליתא. ע"ש בתוס' (קטו:) ובר"ן והמאירי שם].

ואם לא שח, אף שי"ל שעצם ההפסק באכילה חשוב הפסק, וכדמוכח מדברי הפר"ח, מ"מ י"ל דחשיב כהפסיק מענין הסעודה, וא"צ לחזור ולברך.

ואם טעה באופן שתיכף לאחר שאכל כזית מצה לבדה, כרך מיד מצה ומרור ואכלם, הנה דבר זה שנוי במחלוקת של הלל וחכמים. שלדעת הלל כיון שיש מצוה מדרבנן לעשות זכר למקדש, וגם המרור הוא מצוה דרבנן, יצא י"ח. אבל לדעת חכמים שא"צ לכרוך המצה והמרור יחדיו, הו"ל מצה דרשות המבטלת מצות מרור דרבנן ולא יצא י"ח מרור, הילכך צריך לחוש לדעת חכמים ולחזור ולאכול מרור בפני עצמו, וכ"כ המאמ"ר (סי' תעה סק"ב), והוסיף, שאפי' אם לא בירך על הכריכה, לא יברך על אכילת מרור כשאוכלו עתה לבדו, כי שמא הלכה כהלל, שכבר יצא י"ח מרור, והו"ל ספק ברכות להקל, שאין לנו הכרח לומר שיש העדפה מצד חכמי הש"ס לדעת חכמים בזה (ואף שהפר"ח הזכיר סברא זאת, הפמ"ג מש"ז סוף סק"ז אזיל בתר איפכא. ע"ש), הילכך לא יצאנו מכלל ספק, ומכיון שאין הברכות מעכבות שב ואל תעשה עדיף. ונכון.

ואם טעה ואכל מצה בלא היסבה, שצריך לחזור ולאכול בהיסבה, כתב בשו"ת בית אב (א"ח סי' עג), שמיד לאחר מכן יכרוך מצה ומרור ויאכלם בהיסבה, כיון שזה שצריך לאכול שנית המצה בהיסבה, הוי רק מדרבנן, שעיקר מצות היסבה מדרבנן, וא"כ הוו תרוייהו מדרבנן המצה והמרור, ומצות דרבנן ודרבנן אין מבטלות זו את זו, ובכריכה בלבד יוצא, וא"צ לאכול מרור בפני עצמו. ע"כ. ולכאו' יש לפקפק על זה, לפמ"ש התוס' (סוכה ג.) דהיכא דעביד מצוה דאו' שלא כתקנת חז"ל, לא יצא י"ח אף מדאו'. וכ"כ הפמ"ג (סי' תפה א"א סק"א). וכיו"ב כתב בשו"ת אמרי בינה (או"ח סי' יד), דהיכא שהיה אפשר לו לקיים מצוה דאו' כתקנת חז"ל, ולא קיים תקנת חז"ל, לא קיים אף המצוה דאו' ואין לו שכר מצוה כלל. וכ"כ בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' יז אות ה), ובספר מגיד תעלומה (עמ' רפ).

איברא שדברי התוס' (סוכה ג.) אינם מוסכמים. כי הריטב"א (סוכה כה.) פי', דמ"ש אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, לאו דוקא הוא, דהא סוכה כשרה היא, אלא שאסרו חכמים משום גזרה שמא ימשך אחר שלחנו, אלא פירושו שלא קיים המצוה כראוי וכרצון חכמים. וכ"כ הר"ן שם. וכ"כ הרשב"ץ בפסקיו לברכות (יא.) ולדבריהם האוכל מצה בלא היסבה, קיים מצות אכילת מצה מדאורייתא, ורק שביטל מצות היסבה מדרבנן, וא"כ אכתי סמיה בידיה לכרוך מצה ומרור ולאוכלן בהיסבה, דתרוייהו דרבנן נינהו, ובכה"ג אין מצות מבטלות זא"ז. ועוד, שאפי' לדעת התוס' (סוכה ג.) י"ל שלא בכל מקום אומרים שאם לא קיים גזירת

חז״ל, מופקעת המצוה דאו׳ ממנו, זולת במקום שאמרו כן בפירוש. וכדמוכח ממ״ש הפמ״ג (סי׳ קפד א״א סק״ח). [וראה יבי״א ח״א סי׳ טו בהערה].

ובשו״ת מהרש״ם (ח״ו מהדו״ק סי׳ מה) נשאל בדין זה מאת האדר״ת, בהא דקי״ל שאם אכל מצה בלא היסבה צריך לחזור ולאכול בהיסבה, דכאן שכל חיוב היסבה הוא רק מדרבנן, ובאכל כזית מצה בלא היסבה כבר יצא י״ח מדאו׳, שוב יוכל לצאת בכריכת מצה ומרור, דהו״ל תרוייהו מדרבנן. ותי׳ האדר״ת, דאפשר שאין החיוב דרבנן של היסבה שוה לחיוב אכילת מרור בעצמו. ע״כ. ולכאו׳ יש לסייעו מדברי רבינו מנוח (דף כה:) בהא דאמרינן בפסחים (קטו:) שאין להשהות המרור בחרוסת, שמא יבטל טעמו, ואנן טעם מרור בעינן וליכא. והקשה שהרי אמרו בפסחים (קטו.) דהיכא דתרוייהו מדאורייתא או תרוייהו מדרבנן אין מצות מבטלות זו את זו, והכא מרור וחרוסת תרוייהו מדרבנן נינהו. וי״ל דלא דמי דרבנן דמרור לדרבנן דחרוסת, שמרור כתוב בתורה ויש לו עיקר מה״ת, וחרוסת אינה כתובה בתורה, והו״ל מרור לגבי חרוסת כדאו׳ לגבי דרבנן, ומבטלי אהדדי. נמצא דאף היכא דתרוייהו מדרבנן כשאין החיובים שוים מבטלי אהדדי. ואמנם המהרש״ם כתב לדחות חילוק האדר״ת, שזהו נגד מ״ש התוס׳ והרא״ש (קטו.) דאי הוה הלכתא כהלל, הוה עבדינן הכי, לאכול מצה לחודא, והדר מצה ומרור בכריכה, שכיון שצריך לעשות מצות כריכה מדרבנן, הו״ל עם המרור דרבנן ודרבנן. ע״כ. ולכאו׳ י״ל לאידך גיסא, שהואיל ומבואר בדברי הרמב״ם (פ״ז מה׳ מצה ה״ו וה״ז), שחייב אדם להראות עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים שנא׳ ואותנו הוציא משם, וכן ציוה הקב״ה על זה בתורה, שנא׳ וזכרת כי עבד היית במצרים ויוציאך ה׳ אלהיך וכו׳, לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות כשהוא מיסב דרך חירות וכו׳. מעתה ההיסבה במצה שהיא דרך חירות יש לה עיקר מפורש בתורה. ומצות מרור בזה״ז אין לה עיקר מה״ת כמו ההיסבה, ולכן כיון שאין החיובים שוים מבטלי אהדדי.

והמהרש״ם כתב לתרץ, עפ״ד הפמ״ג (מש״ז סי׳ תעה סק״ז) בשם הפוס׳, דלרבנן לכתחלה בעינן דוקא כל אחד בפני עצמו, ורק בדיעבד אם אכל בכריכה יצא, וא״כ אין לו לעבור על לכתחלה ולצאת בכריכה, ולכן פסק בש״ע (סי׳ תעב) שצריך לחזור ולאכול מצה בהיסבה. ע״כ. ואכתי לא איפרק מחולשא, דמוכח מכל הראשונים שאף לכתחלה אי לא מבטלי אהדדי יכול לכרוך המצה והמרור ביחד, ורבנן לא קפדי דוקא שיהיה כל אחד בפ״ע, אלא ״אפילו״ כל אחד בפ״ע מהני. וכדדייקינן בגמרא.

וכ״כ בהגדה של פסח מגאוני וילנא, שהגאון רבי שלמה הכהן (בעל חשק שלמה ובנין שלמה) כתב באמת עצה זו, שאם אכל המצה בלי היסבה, יכול לצאת י״ח מיד בכריכת מצה ומרור, כיון שההיסבה היא רק מדרבנן והמרור מדרבנן, אין המצות האלה מבטלות זא״ז וכו׳. וסיים, ולכן נ״ל דמ״ש בש״ע (סי׳ תעב) שצריך לחזור ולאכול בהיסבה, מיירי שנזכר לאחר שאכל מרור בפני עצמו, אבל אם נזכר מיד אחר הכזית הראשון של המצה, לא יאכל מרור בפ״ע כלל, אלא יאכל הכורך בלבד בהיסבה, ובזה יצא י״ח הכל. ומוכח דס״ל שאין לחלק בזה בין החיובים, וכדברי מהרש״ם. ועכ״פ ק״ק שלא העירו מדברי הפמ״ג (סי׳ תפה) שבהעדר היסבה שמא לא יצא י״ח אף מה״ת. ודו״ק.

אולם בשו״ת בית אב (סי׳ עג) הנ״ל העיר ממ״ש בש״ע (סי׳ תעב) שצריך לחזור ולאכול מצה בהיסבה, משמע שאין לצאת י״ח בכריכת מצה ומרור מיד, וכתב שנראה דמשום דאכתי איכא למימר דהניחא אם נימא דמצות אין מבטלין זו את זו, אבל הנה בש״ע (יו״ד ס״ס צח) פסק שאיסורין מבטלין זא״ז, וקדרה שיש בה נ״ט כזיתים של היתר, ונפלו בה שני כזיתים של איסור, אחד של דם ואחד של חלב, כל אחד מהם מצטרף עם ההיתר לבטל חבירו. ע״ש. וא״כ ה״ה שמצוות מבטלות זו את זו, אפילו אם שניהם מן התורה או שניהם מדרבנן. ולכן מחוייב לאכול מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו ואח״כ הכריכה. ע״כ. אמנם ע״כ צ״ל שאין להשוות מצוות לאיסורין. [וכ״ש לפי מ״ש הרמב״ן במלחמות (פסחים קטו.) שלמסקנת הגמ׳ לכ״ע מצוות אין מבטלות זא״ז, וליכא מאן דפליג בהא על הלל, ואפי׳ לרבנן אם רצה כורכן ואוכלן בבת אחת כדרך שהלל אוכלן, אלא שעיקר מצותן אפילו בלא כריכה. וזה שאין אנו פוטרין עצמנו בכזית מצה לחודה, ובכריכה של מצה ומרור, משום דאף שאין מצוות מבטלות זא״ז, הני מילי מצוה ומצוה, אבל מצוה ורשות, אתי מצה דרשות ומבטלת מרור דמצוה מדבריהם, והיינו נמי טעמא דאתי מרור

ז. יש נוהגים לערב כרפס או שאר ירקות בכריכה, וראוי למנוע מנהג זה, ולעשות זכר למקדש במצות הכריכה של מצה ומרור בלבד, לבלתי היות שם ערוב.[ז]

ח. צריך לאכול הכריכה בהיסבה, ומכל מקום מי ששכח ואכל הכורך בלי היסבה, וקשה עליו לחזור ולאכול אין צריך לחזור ולאכול בהיסבה. וכל שכן לגבי נשים שיש להקל להן יותר בזה. ומיהו אם רוצה להחמיר ולאכול שנית בהיסבה, תבוא עליו ברכה.[ח]

דרבנן ומבטל למצה דאו', משום דמצוה דרבנן ודאו' רשות ומצוה נינהו. וכתב בערך השלחן (סי' תעה סק"ו), שכ"ד הרמב"ם (בפי"ח מהל' פסולי המוקדשין ה"כ)]. וכ"כ הכרתי ופלתי ביו"ד (ס"ס צח), דלא תליא הא בהא, דאף שמצוות אין מבטלות זא"ז מ"מ איסורין מבטלין זא"ז וכו'.

והדרן לנ"ד, שנראה שיש מקום לחלק בין החיובים של ההיסבה ושל מצות מרור, אף דתרוייהו מדרבנן, ובפרט לפי דעת הראב"ן וראבי"ה דס"ל שבזה"ז א"צ היסבה, אף דלא קי"ל הכי, חיישינן להו לחומרא. גם הגרצ"פ פראנק במקראי קודש (פסח ח"ב עמוד קיד וקטו) הביא קושית האדר"ת ותירוצו הנ"ל לחלק בין החיובים השונים, וכתב שם לחזק תירוצו בזה. ע"ש. ולכן הנכון שיחזור לאכול מצה בפני עצמה בהיסבה, ואח"כ מרור בפני עצמו, ואח"כ יכרוך מצה ומרור כדת. [שו"ת חזו"ע ח"א סי' מב עמוד תשמ, ועמוד תשסא. חזו"ע פסח מהדורת תשס"ג עמוד קא].

לערב כרפס או שאר ירקות בכריכה, וראוי למנוע מנהג זה

ז) **אחרונים.** וכן הזהיר ע"ז בתוקף מהר"ח אבולעפייא בספר חנן אלהים (בתקנות סי' כח). וע"ע בספר מעם לועז (פר' בא עמוד רעג).

והכנה"ג בפסח מעובין (סי' שט) כתב, רבים מהמון העם נוהגים בכריכה ליקח חזרת ומצה ומרור וכרפס וטובלין אותם בחרוסת ואוכלים. ולא מצאתי למנהג זה. עכ"ל.

וכתב מרן אאמו"ר (שו"ת חזו"ע ס"ס לה בהערה): הנה על תערובת החזרת ומרור (שהוא תמכא או עולשין) החרשתי, אבל כרפס מאן דכר שמיה הכא, והרי כיון שעושים זכר למקדש צריך לעשות באופן שלא יהיו דברים של רשות המבטלים למצוה, וכאן הכרפס רשות ומבטל מצות הכריכה. ומדוע הסתפק הכנה"ג בהערה שלא מצא למנהג זה (בפוסקים), היה לו למחות בידם לבל יוסיפו לעשות כן.

וכתב עוד: והנה גם בהיותי משרת בקודש במצרים, קהיר, שמוע שמעתי שיש נוהגים לעשות כן בכריכת המצה והמרור, לתת עמהם כרפס, ודרשתי ברבים שמנהג זה אינו נכון ע"פ ההלכה וצריכים לבטלו, ורבים ביטלו מנהגם. ואע"פ שיש קצת ללמד עליהם זכות, שסוברים שמכיון שמן הדין יצאו י"ח המצה והמרור אפי' להלל, וכדמוכח בתוס' ובראשונים. וכן העלה בספר שבח פסח בדיני כורך, אין להקפיד בתוספת כרפס וכיו"ב. וגם לפמ"ש התוס' זבחים (עח.) כשאוכל יותר מכזית אין חשש שהרשות תבטל המצוה. אלא שהרב יד המלך (פ"ו מהלכות חו"מ ה"ה) כתב שאין לסמוך ע"ז. ע"ש. מ"מ ראוי למנוע מנהג זה, ולעשות זכר למקדש במצות הכריכה של מצה ומרור בלבד, לבלתי היות שם ערוב. וכ"כ בספר חמדת ימים (רף כו ע"ד) להזהיר על אודות קצת מעמי הארץ שכורכים גם כרפס בכריכה. וכ"כ מהר"ח אבולעפייא בשו"ת אשדות הפסגה בסוף הספר (דף יח ע"ד). ולשומעים ינעם ותע"ב. [ילקו"י מועדים עמ' תו. ובחזו"ע פסח עמו' קעד בהערה. ובמהדורת תשס"ג עמו' קא].

האם צריך להסב באכילת הכורך, והאם ההיסבה מעכבת בו

ח) **לכאורה** נראה שכיון שאכילת הכורך היא זכר למקדש כהלל הזקן שהיה כורכם ואוכלם בב"א, לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, ובודאי שהלל היה מיסב ואוכלם בהיסבה, כיון שבזה היה יוצא י"ח, אף אנו שעושים זכר למקדש צריכים לאוכלם בהיסבה.

והן אמת שבירושלמי (ר"פ ערבי פסחים) אי', רבי סימון בשם ריב"ל, אותו כזית שאדם יוצא בו

י״ח בפסח צריך לאוכלו כשהוא מיסב. משמע שאין חיוב להסב אלא באכילת הכזית שבירך עליו ״על אכילת מצה״.

אולם יש לדחות ולומר שהואיל ואמרו בגמ׳ (פסחים קטו.) דלא איתמר הלכתא, לא כהלל, ולא כחכמים שחולקים עליו וס״ל שא״צ לכורכם כאחד, אלא זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, ולהכי בעינן למעבד כתרוייהו, אף הירוש׳ לא מעייל נפשיה בפלוגתא דהלל ורבנן, ומיהו אנן דאיבעי לן לאפוקי נפשין מפלוגתא דידהו, וצריכים לצאת י״ח אף אליבא דהלל, מש״ה צריך להסב אף בכורך.

וכיו״ב כתב המרדכי (סוף פסחים) בשם רבינו יחיאל, שיש לטבל הכריכה בחרוסת, משום שאנו עושים הכריכה זכר למקדש כהלל, והלל היה מטבל הכריכה בחרוסת, שהיה יוצא בה י״ח, וכ״כ המנהיג (הל׳ פסח אות פג).

ולכאו׳ כן משמע מלשון הגמ׳ בפסחים (קח.) השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, ומדנקט לשון דיעבד, משמע דלכתחלה מיהת יש להקפיד להסב גם בכזית של ״כורך״, אלא שמשום שהוא צריך לשמש את המסובים, הקילו בו לענין דיעבד, שאם לא היסב יצא, ובלבד שכזית הראשון יאכל בהיסבה. ולדידן קפדינן אהיסבה גם בכזית הכורך.

אולם יד הדוחה נטויה לומר דהא דנקט לשון דיעבד, משום האפיקומן שצריך להסב בו לכו״ע, מלבד כזית המצה הראשון שבירך עליו. וכמ״ש הרא״ש (פסחים קח.): ״ומצה בעי היסבה בכזית ראשון ובכזית של אפיקומן״. והיינו משום שהוא בא זכר לפסח הנאכל על השובע. אבל הכורך שיש בו מרור, שהוא זכר לעבדות ושיעבוד, שנאמר וימררו את חייהם בעבודה קשה, וקי״ל מרור א״צ היסבה, י״ל שא״צ להסב.

וכן מוכח ממ״ש הרמב״ם (פ״ז ה״ח): ואימתי צריכים היסבה, בשעת אכילת כזית מצה, ובשתיית ד׳ כוסות, ובשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה״ז משובח, ואם לאו א״צ. עכ״ל. ומשמע דס״ל שאפי׳ האפיקומן א״צ היסבה, וכ״ש הכורך שיש בו תערובת מרור. וע׳ בפר״ח (סי׳ תעב ס״ז, וברי״ס תעז).

והטור (סי׳ תעה) כתב וז״ל: ״כתב אחי רבינו יחיאל ז״ל, מספקא לי בכריכה אי בעי היסבה, כיון דמרור א״צ היסבה. ובעל המנהיג כתב דבעי היסבה, בעבור המצה שבאה זכר לחירות״.

וכתב ע״ז מרן הב״י, ולי נראה דפשיטא דבעי היסבה, שהלל כשהיה כורך פסח מצה ומרור, בהיסבה היה אוכל, שהרי הכריכה היתה עולה לו לאכילת מצה דמצוה, וקי״ל דמצה צריכה היסבה. ואע״ג דמרור א״צ היסבה, מ״מ אם רצה לאוכלו בהיסבה אין בכך כלום. וכן נראה ממ״ש הרמב״ם, אימתי צריכים היסבה, בשעת אכילת כזית מצה וכו׳, ובשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה״ז משובח, ומדלא כתב ״אבל מרור אינו אוכלו בהיסבה״, מוכח שאם רצה לאוכלו בהיסבה אין בכך כלום, ואע״ג דאיכא למדחי דאכילתו ושתייתו משמע אכילה ושתיה שאינה של מצוה, ולאפוקי אכילת מרור כתב כן, י״ל דהיינו כי היכי דלא נימא דאי אכיל מרור בהיסבה ה״ז משובח, אבל איה״נ שאם רצה לאכול המרור בהיסבה אין בכך כלום. וכיון דמצה צריכה היסבה והיא מעכבת בה, צריך לאכול מצה ומרור דכריכה בהיסבה. ע״כ.

ותנא דמסייע ליה למרן הוא מהר״ם בן זרח בספר צדה לדרך (מאמר רביעי כלל נ פרק יא), וז״ל: ונוטל המצה השלישית, ובוצע ממנה כזית, וכורכה עם המרור, וטובלה בחרוסת ואוכל בהיסבה, כהלל שהיה כורך פסח מצה ומרור ואוכל בהיסבה, שהרי הלל מיסב היה כשאוכלם, וגם היה מטבל בחרוסת, שלא היה לו טיבול אחר בחרוסת.

וכן מ״ש מרן הב״י שאם רצה להסב במרור אין בכך כלום, כן מוכח מדברי הארחות חיים (הל׳ ליל פסח אות ד) שכתב: ״ואימתי צריך להסב, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ד׳ כוסות, אבל באכילת המרור זכר לשעבוד הוא ״ואין לחוש לאכול דרך חירות״, ובשאר אכילתו ההיסבה רשות ואם היסב ה״ז משובח״. ולשון הכלבו, אבל באכילת המרור א״צ להסב, לפי שאכילת המרור היא זכר לשעבוד ״ואין לחוש לאוכלו דרך חירות״. ומוכח שאם רצה לאוכלו בהיסבה אין בכך כלום.

וז״ל מהרי״ל (הלכות ההגדה דף טז.) בדין הכריכה: יש שטיבלו הכריכה בחרוסת, ויש שלא טיבלו, יש שהסיבו כמו במצה, ואמרו שאפי׳ במרור אין שום איסור בהיסבה, רק שא״צ, ויש שלא הסיבו כמו במרור, וסמכו על הראבי״ה בכה״ג (דס״ל שבזה״ז א״צ היסבה כלל). ע״כ.

ומן התימה על מ״ש בספר דרך פקודיך (דף סג ע״ד) שאסור להסב במרור, ונעלם ממנו דברי מרן הב״י והראשונים הנ״ל.

ובעיקר הדברים אם צריך להסב בכריכת המצה והמרור מצינו בארחות חיים (הל׳ פסח אות כז) שכתב בשם הראב״ד, שגם הכריכה צריכה טיבול בחרוסת והיסבת שמאל. וכ״כ הכלבו (סי׳ נ). וכ״כ רבינו יונה בסדר פסח שלו (עמוד ערה) שצריך לאכול הכריכה בהיסבה, שהרי ודאי להלל צריכה היסבה. ע״כ.

גם האו״ז (הל׳ פסחים דף ס:) כתב: ״לוקח המצה השלישית וכורכה עם המרור ואוכלה בהיסבה, כהלל שהיה כורכם ואוכלם ביחד בזמן הבית״. ע״כ. וכ״ד בעל המנהיג, וכמ״ש הטור בשמו. וכ״כ האבודרהם (דף סג.). וכ״כ הרשב״ץ בספר יבין שמועה (דף לו ע״ג), שבכריכה צריך היסבה וטיבול בחרוסת. וכ״כ בשו״ת מהרי״ו (סי׳ קצג).

אך לעומתם מצינו להרוקח (סי׳ רפג) שכתב בדין הכריכה שאוכל כזית המצה עם כזית המרור בלא טיבול ובלא ברכה ובלא היסבה, זכר למקדש כהלל וכו׳. ע״כ. וכ״כ בשבולי הלקט (סי׳ ריח) שאוכל הכריכה בלי היסבה, שהרי יש בה מרור. ע״ש. וכ״ה בספר התניא (סי׳ מה).

ומדברי הרא״ש שכתב (בפסחים קח.) שצריך היסבה בכזית ראשון ובכזית של אפיקומן, משמע ג״כ שאין הכריכה צריכה היסבה. ומיהו אפשר שהכריכה שהיא לצאת י״ח הלל, חשיבא כדין כזית ראשון. ולכן רבי יחיאל בן הרא״ש הסתפק אם הכריכה צריכה היסבה, ולא פשט לפטור מדברי אביו הרא״ש. וגם מרן לא העיר כלל מדברי הרא״ש, אלמא דס״ל שאין ראיה מהרא״ש לזה.

ובלקט יושר (עמ׳ צד), הביא דברי רבו מהר״י איסרלן בחרוזות שייסד, ״מצה שלישית ומרור בכריכה, בלי ברכה, אבל טיבול צריכה, ואף מיסב כדרך אנשי נסיכה״. ופירש, כלומר שאף צריך להסב בכריכה בשביל המצה, וכך כתבו רוב הגאונים, ויראה דטעמא דמסתבר הוא, שהרי מצה בזה״ז דאו׳, ומרור בזה״ז דרבנן, ולא שבקינן חובת מצה מקמי חובת מרור, ותו דלא קאמר תלמודא אלא דמרור א״צ היסבה, ומשמע לכאורה דכי אכיל מרור בהיסבה יוצא בדיעבד, מידי דהוי אתרי כסי קמאי דאכתי עבדי אנן, ואפ״ה שתינן להו בהיסבה. עכ״ל.

הא קמן שכתב קרוב לדברי מרן דמרור נמי אין קפידא אם רצה להסב בו, ובדיעבד יצא י״ח כשאכלו בהיסבה.

ובפסקי הלכה למהר״ח או״ז (עמוד עט) כתב, מצה צריכה היסבה, מרור א״צ היסבה, וכשכורך מצה על המרור יש להסתפק בזה, אם צריך היסבה אגב המצה, או א״צ היסבה אגב המרור. עכ״ל. וזהו כספיקו של רבי יחיאל בן הרא״ש, ולא זכר שר מ״ש מר אביו באו״ז (שם) בשם מהר״ש מפלייזא שהכריכה צריכה היסבה, כהלל שהיה עושה כן בזמן הבית, וכנ״ל. וכ״ד רוב הגאונים. וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ תעה ס״א).

וכ״פ מהרש״ל בתשובה (סי׳ פח), שכשם שהכריכה צריכה טיבול בחרוסת זכר למעשה אבות, ממילא צריכה ג״כ היסבה כמעשה אבות, וכמו שעשה הלל.

גם המהר״ל מפראג בספר גבורות ה׳ (פרק סג) כתב, וכשיעשה כריכה למצה ומרור צריך היסבה באכילתם, ואע״ג דאיכא מרור בהדי כריכה, ומרור א״צ היסבה, אין זו קושיא, דהא זכר למקדש עבדינן, ובמקדש נאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, וכיון שהפסח שהוא זכר לחירות עיקר צריך היסבה, ואע״פ שעתה אין פסח מ״מ זכר לפסח בעינן. ועוד דבודאי אע״ג דמרור א״צ היסבה אי בעי אכיל ליה בהיסבה, וכיון דאי בעי אכיל ליה בהיסבה, ומצה בעי היסבה, די להסב בשביל המצה, ואין המרור מעכב עליו כיון דמצי אכיל ליה בהיסבה. ע״כ. וזה מבואר דס״ל כמרן הב״י.

ולאפוקי ממ״ש מהר״ם מטיוולי בהגהותיו על הב״י, והובא ביד אהרן (סי׳ תעה), שאינו רשאי להסב במרור, מפני שהוא זכר לעבדות, ושכן משמע ממ״ש הטור ויאכלנו בלא היסבה, ובגמ׳ אגב דנקט גבי מצה שצריך היסבה, נקט גבי מרור שא״צ היסבה. ע״כ. וכבר כתב עליו מהרח״א בסוף אשדות הפסגה (דף יח:), דליתא.

גם בברכ״י (סי׳ תעה סק״ג) סיים בזה, שהדין דין אמת כמ״ש הב״י דרשאי להסב במרור, וביאר טעמו וראייתו גבי דין היסבה דכריכה. ע״כ.

ובראש יוסף אישקאפה (סי׳ תעה סק״י) כתב, דממ״ש הטור בשם ר׳ יחיאל להסתפק אם הכריכה צריכה היסבה, משמע שלא כדברי הרב בב״י דס״ל

שאם רצה להסב במרור רשאי, שא״כ מאי ספיקא איכא, הא ודאי שצריך היסבה, כיון שגם במרור אם ירצה לאוכלו בהיסבה רשאי אין כאן שום קפידא להסב, ולא עוד אלא שיש להוכיח מספיקו של ר׳ יחיאל שאם אכל המרור בהיסבה צריך לחזור ולאכול בלא היסבה, שאל״כ מה נסתפק בזה, הרי כיון שאם אכל מצה בלא היסבה צריך לחזור ולאכול בהיסבה, ואם אכל מרור בהיסבה א״צ לחזור ולאכול א״כ ודאי שצריך היסבה, אלא ודאי דס״ל שאם אכל מרור בהיסבה צריך לחזור ולאכלו בלא היסבה, ומש״ה הוי ספק שקול וכו׳. ע״ש.

ויש לדחות, שרבינו יחיאל מסופק בזה, אם הוי קפידא שלא להסב במרור, ואפי׳ בדיעבד, או אין להקפיד בכך.

ולכאו׳ יש ראיה שאין להקפיד בדיעבד על היסבת מרור, דהא דאמרינן (בפסחים קטו:), בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא (דטעם מרור בעינן וליכא). בלע מצה ומרור ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא. וכן פסקו הרמב״ם (בפ״ו מה׳ מצה ה״ב), הטור והש״ע (סי׳ תעה ס״ג). ובעל כרחין דמיירי שבלע מצה ומרור בהיסבה, שאם לא היסב, פשיטא שגם ידי מצה לא יצא. ואם איתא שהמיסב במרור לא יצא, מאי איריא משום דטעם מרור בעינן וליכא, תיפוק ליה שהיסב במרור ובשביל כך לא יצא, אלא ודאי דבדיעבד מיהא שהיסב במרור יצא, וא״צ לחזור ולאכול. [והא ודאי שדוחק לומר דמיירי שלא היסב, ובאופן שהוא פטור מהיסבה, כגון תלמיד בפני רבו וכיו״ב].

ולכן נקטינן לדינא שאם היסב במרור יצא. וכמ״ש גם הלקט יושר. והאחרונים הסכימו שאם רצה להסב במרור רשאי. וכדעת מרן הב״י. וכן הסכים הב״ח.

מצינו בהרבה ראשונים כדעת מרן שצריך לאכול את הכריכה בהיסבה

המורם מכל האמור, כי מרן שהצריך לאכול הכריכה בהיסבה, כיוון בזה לדעת רבותינו הראשונים, הראב״ד, והארחות חיים והכל בו, והאו״ז, והרשב״ץ, והאבודרהם, ומהרי״ל, ומהרי״ו. וכ״כ מהר״ל מפראג, ומהרש״ל, וכדברי המנהיג שהובא בטור. וכן כתבו הב״ח, והפר״ח, וכ״ד מרן החיד״א. ואפי׳ למהר״ם מטיוולי דס״ל דאינו רשאי להסב במרור, מ״מ בכריכה צריך להסב משום המצה שהיא דאורייתא, ויש להעדיפה על המרור דהוי דרבנן, וכמ״ש בלקט יושר.

והן אמת דבספר מגיד מישרים (פר׳ צו) הביא מרן בשם המגיד שאמר לו: ״ובתר הכי כורך מצה תתאה דרמיזא לכנסת ישראל עם מרור דרמיז לת״ת, ומטבילין להו בחרוסת למרמז דת״ת הוה עם כנסת ישראל בגלותא, ולהכי לא מתאכיל להו בהיסבה, דהא איהו רמיז להו בגלותא, ואיך יאכול להו בחירות״. ע״כ.

ואע״פ שיש מן הראשונים שכתבו כדבריו, הלא הם הרוקח ושבולי הלקט והתניא, מ״מ דברי מרן בש״ע עיקר, שכ״ד רוה״פ.

ואמנם בספר זכור ליצחק (בדאהב, עמוד צז) הביא דברי המגיד מישרים הנ״ל, וכתב ע״ז, והנה מעודי עד היום הזה נהגתי להסב באכילת הכורך, ואי״ה בפסח הבא אם אזכור דברי המגיד אעשה כדבריו. אולם ידעי לה רבנן לכללא שאם הקבלה חולקת על הפשט, צריך לעשות כהפשט. וכמ״ש הרדב״ז. ע״כ.

ולכאורה כאן יש מחלוקת בין הפוסקים עצמם אם להסב בכריכה, וא״כ יש מקום לומר שהקבלה של המגיד תכריע, וכמ״ש כיו״ב בכה״ח (סי׳ כה ס״ק עה). ע״ש.

אולם נראה שאין לזוז מדברי רוה״פ ומרן הש״ע והאחרונים שהצריכו לאכול הכריכה בהיסבה. וכבר כתב מרן החיד״א בשו״ת חיים שאל (ח״ב ס״ס י) שאין לחוש לסודות שלא גילה רבינו האר״י בעצמו. ע״ש.

וגאון הקבלה בדור האחרון רבינו הגרי״ח פסק בבא״ח (פ׳ צו אות לד) שיש לאכול הכורך בהיסבה.

ומ״מ נראה שאם בדיעבד שכח ולא היסב בכורך, וקשה עליו לחזור ולאכול הכריכה בהיסבה, א״צ לחזור ולאכול בהיסבה ויסמוך ע״ד הרוקח ושבה״ל והתניא שכתבו שאף לכתחלה א״צ להסב בכריכה. ומה גם שכן מוכח מדברי הרמב״ם, וכמ״ש הפר״ח והגר״ז בש״ע. ובצירוף דעת הראב״ן וראבי״ה שבזה״ז א״צ להסב כלל, אף דלא קי״ל הכי, הילכך בדיעבד יש להקל בכריכה. וכ״פ הפר״ח.

ט. מי שקשה עליו לאכול כזית מרור בכריכה, רשאי להקל ליקח בכורך כל שהוא מרור, ובפרט במקום שאין החזרת [חסא] מצויה, ולוקחים תמכא [כריין] וכיוצא בזה, שבודאי יש להקל עליהם בזה. ואם גם זה קשה עליו הדבר מאד, רשאי שלא לאכול הכריכה כלל, כיון שאין הכריכה אלא לזכר בעלמא. וכן במקום צער או צורך יכול כל אדם להקל לאכול שיעור שליש ביצה [כשבעה עשר גרם] מן המצה, וכשליש ביצה מן המרור, ולסמוך על דעת הרי"ף והרמב"ם שזהו שיעור הכזית. ט)

וכ"כ הגאון בעל חות יאיר בספרו מקור חיים (סי' תעה). וכן העלה בספר שבח פסח (דיני כורך או' ד), ובשלחן גבוה (ס"ק יח), והגר"ז, ובחיים לראש (דף עג.). וכ"ש לגבי נשים שיש להקל להן יותר בזה. [חזו"ע ח"א סי' מ. חזו"ע פסח מהדו"ק עמוד קעד, ובמהדורת תשס"ג עמוד קא].

מי שקשה עליו לאכול כזית מרור בכריכה, רשאי להקל ליקח כל שהוא מרור

ט) הרא"ש (פסחים קיד:) כתב, דכיון שמברך על "אכילת" מרור, צריך שיאכל כזית, שאין אכילה בפחות מכזית, משא"כ ירקות של טיבול ראשון שאין מזכירים עליהם שם אכילה א"צ כזית. ע"ש. ודייק השאג"א (סי' ק) שהמרור שאוכל בכריכה שאינו מזכיר עליו שם אכילה א"צ כזית. שהרי מן הדין יוצא במרור בכל שהוא ורק מפני שמזכיר בברכה לשון אכילה חייבוהו לאכול כזית, א"כ בכריכה ודאי שא"צ כזית, והא דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, לא קאי אלא אפסח לחוד, ולא על המצה והמרור שעמו (מדלא כתיב "יאכלום"). גם הגאון מליסא בס' מעשה נסים על ההגדה, (דף נג.) כתב, שלפ"ד הרא"ש בכריכה א"צ כזית, ושכן מוכח מלשון הפוס' שדקדקו לכתוב שיקח כזית מרור, וגבי הכריכה לא הזכירו כזית, לא במצה ולא במרור. ש"מ דה"ט שכיון שלדעת כל הפוס' שהכריכה היא רק לזכר בעלמא, ולא תיקנו עליה שום ברכה (שיזכיר על "אכילת"), והיא רק לזכר בעלמא, די בכל שהוא, שבזה ג"כ יש זכר למקדש. ע"כ. וכ"כ בשמו חתנו הגאון רבי אלעזר כהן, בחי' מהרא"ך (דף נא.).

והנה הגם שהחת"ס (סי' קט) כתב להשיג על הבנת השאג"א בדעת הרא"ש, וכתב שהרא"ש לא נתכוין לכך וכו'. וכ"כ בשו"ת בית שערים (סי' רי) ועוד אח'. [וגם הגאון מפלאצק בליקוטי מהרא"ל (סי' ז), וכן בפתיחת ספרו ברכת השיר על ההגדה של פסח, פקפק ע"ד הגאון מליסא, והשיא כוונת הרא"ש לדעה אחרת. וכ"כ כיו"ב בשו"ת שמלת בנימין (דף מא.)]. אולם בפסקי מהרא"י (סי' רמה) מבואר להדיא בכוונת הרא"ש כמו שהבין השאג"א בדעתו, וכ"כ בלקט יושר (עמ' צג). וכן מבואר ברבינו ירוחם. וכבר העיר כן בשו"ת לחם שלמה (א"ח סי' צג). וכ"כ השד"ח (מע' חמץ ומצה סי' טו אות ג). וכ"כ בשו"ת כת"ס (סי' פו) אחר שראה דברי מהרא"י הנ"ל. הלכך דברי השאג"א והגאון מליסא בהבנת דברי הרא"ש, שעל פיה אין הכריכה צריכה כזית, בצדק יסודה. וע"ע בבית מאיר (סי' תעה דף עז).

איברא שאין דברי הרא"ש מוסכמים בזה, כי היראים (סי' קט) כתב, שצריך לאכול כזית מרור, דאכילה כתיבא ביה, ואין אכילה בפחות מכזית. ולפ"ז גם בכריכה צריך כזית. וכ"כ להדיא הראב"ן (פסחים דף קסו:) "ואח"כ יקח מצה ומרור שהוא חסא, וכורך יחד מזה כזית ומזה כזית ואוכל בלא ברכה זכר למקדש". וכן כתבו הרוקח (סי' רפג), שבה"ל (סי' ריח), אהל מועד (ח"ב דף קד:) הריטב"א (בסדר ההגדה דף יג.), והטור (סי' תפו). גם ביבין שמועה (דף לו ע"ג) כתב, וירא שבכריכה צריך כזית מצה וכזית מרור, שכך היה עושה הלל. וכ"כ בשו"ת מהרי"ו (סי' קצג).

ואמנם רבינו אליהו מלונדריש (סדר ליל פסח עמ' קנג) כתב, ונ"ל שנכון לקחת כזית מרור בכריכה, אע"פ שכבר יצא י"ח. דבודאי הלל היה אוכל באותה כריכה כזית מרור דאכילה כתיבא ביה, ומיהו אין כל חששא אם אין בו כזית, כי די לנו בזכר הכריכה. וכ"כ בשמו מהרי"ח בספר עץ חיים (עמ' שכט). ע"ש. אלמא דאף דס"ל דכתיב ביה אכילה, מ"מ כיון שהוא לזכר בעלמא א"צ כזית מן הדין. ונפ"מ למי שקשה עליו לאכול בכריכה ב' כזיתים של מצה ומרור, יש להקל עליו בזה. וכ"כ בשו"ת בית אב (א"ח סי' עז) שגם השל"ה הבין בדעת הרא"ש כמ"ש בשאג"א, ודקדק מלשון ספר פרדס הגדול (סי' קלב) דבכריכה א"צ כזית, כיון שאינה מצוה חיובית שתיקנו עליה ברכה. ושוב הביא שכמה ראשונים

י. אם לא נזכר מהכריכה עד שנטל ידיו למים אחרונים, לא יחזור לאכול הכריכה, שכבר יצא ידי חובתו באכילת המצה והמרור כל אחד בפני עצמו.[י]

הצריכו כזית מצה וכזית מרור. וסיים, ומ״מ נראה כי מי שקשה לו לאכול כזית מרור בכריכה, יכול לסמוך על המקילין. ובפרט שגם הרמב״ם והאר״ח והכלבו ורבינו ירוחם לא הזכירו כזית בכריכה, ומכיון שעיקר מצות מרור בזה״ז הוא רק מדרבנן, וכבר יצא י״ח באכילת מרור בפני עצמו, ואין הכריכה אלא לזכר בעלמא, לפיכך די בכל שהוא למי שקשה עליו לאכול כזית. וכן העלה בס׳ אמרי יושר (דף מט:), ובשו״ת מנחת משה (א״ח סי׳ י׳).

ואמנם בשו״ת גור אריה יהודה (א״ח סי׳ פ) כתב תשובה להגאון מליסא, שאין ראיה לזה מהרא״ש וכו׳, ואפי׳ להלל אם איתא דבמרור סגי בכל שהוא, הרי בכריכה יבא היתר על כל שהוא ויבטל רשות למצוה וכו׳. ע״ש. אך אי משום הא לא איריא, דאף אם די מה״ת בכל שהוא מרור, **כל חלק וחלק מן המרור הוא מן המצוה**, ודמי לתוספת שבת דסגי בכל שהוא מדאו׳ כשמוסיף על עיקר התוספת, והכל מן המצוה, וכמ״ש תלמידי רבינו יונה (ברכות כז:), וכן לגבי דופן רביעי של הסוכה שחלה עליו קדושה, וכמ״ש בש״ע (סי׳ תרלח ס״א).

ובשו״ת אגמ״מ (ח״ה א״ח סי׳ סו) העיר, שהרי הברכה שאנו מברכים על אכילת מצה ועל אכילת מרור, חוזרת גם על הכריכה, כמפורש בטוש״ע שכתבו שלא ישיח בינתים בשיחה שאינה מענין הסעודה, כדי שתעלה הברכה גם על הכריכה שעושים לצאת י״ח הלל, וא״כ אף להרא״ש צריך כזית במרור של הכריכה. ע״כ.

ולק״מ שכל זה אינו מן הדין אלא ממדת חסידות, וכמ״ש הטור שהרוצה לצאת י״ח מן המובחר לא ישיח וכו׳. ומשום דמעיקר הדין גם הלל מודה שכבר יצא י״ח בדיעבד באכילת מצה בפ״ע, ובאכילת מרור בפ״ע, ואין הכריכה אלא לזכר בעלמא. [וכן מבואר בתוס׳ (קטו.) שאף לדעת הלל אם אכל מצה לבדה ומרור לבדו בדיעבד יצא. וכ״ד הרז״ה ורבינו דוד ורב׳ אליהו מלונדריש. ובשבח פסח (דף ט.) העלה שכ״ד הרי״ף והרמב״ם והרא״ש. ע״ש. ורק משום לכתחלה עבדי׳ זכר למקדש, אבל אין זה לעיכובא].

ולכן יש להקל לכל מי שקשה עליו לאכול כזית מרור בכריכה, בפרט במקום שאין חזרת ולוקחי׳ תמכא וכיו״ב, שיש להקל עליהם בזה. וכמ״ש רבינו אליהו מלונדריש הנ״ל שאין כל חשש אם אין לוקחים כזית לכריכה, כיון שאינה אלא לזכר בעלמא. ושפיר סמכינן על האחרונים המקילין בזה. וכ״כ בעל חות יאיר במקור חיים (סי׳ תעה), שלא נזכר בב״י בכריכה שיהיה כזית מצה או כזית מרור, וכתב, בודאי כי מי שדעתו יפה יקח כזית מכל אחד ואחד, אבל מי שהאיצטומכא שלו אינה יפה, או איסטניס, שעי״ז יבטל עונג אכילת יו״ט ושל אכילת אפיקומן, אין לו להקפיד על שיעור הכריכה, ע״כ.

וכ״כ מהר״י כולי בספר מעם לועז (פר׳ בא עמוד רעג) שאם יקשה עליו הדבר מאד לאכול הכריכה בכלל, נראה ג״כ שאפשר להקל, וא״צ לצער עצמו בזה.

ונראה עוד להקל בכריכה גם לדידן שאוכלים כזית מן המצה וכזית מן המרור, שאפשר עכ״פ לסמוך על דעת הרי״ף והרמב״ם שהכזית הוא כשליש ביצה, היינו כעשרים גרם מכל אחד, וא״צ להחמיר כדעת התוס׳ וסיעתם דס״ל שהכזית הוא כחצי ביצה, שהוא כ־27 גר׳ מכל אחד, שהואיל ואין הכריכה אלא לזכר בעלמא כדאים הרי״ף והרמב״ם לסמוך עליהם בזה. וכמו שהעלה בשו״ת חזו״ע (סי׳ מב. וחזו״ע פסח מהדורת תשס״ג עמוד קב).

אם לא נזכר מהכריכה עד שנטל ידיו למים אחרונים

י) **המאמר** מרדכי (סי׳ תעה סק״ה) כתב, יש לחקור אם שכח ולא עשה כריכה זו, אי נפיק ידי חובתו או לא. ומתוך הסוגיא ודברי הפוס׳ הוה משמע לי דלא יצא ידי חובתו לדעת הלל, ועכ״פ לא קיים מצות חכמים ולא יצא י״ח מרור. אמנם מדברי התוס׳ מבואר בהדיא דאף לדעת הלל יוצא בכל חד לחודיה, אלא דלכתחילה צריך לכרכן יחד. וגם הב״ח כאן כתב בהדיא לדעת הלל, דכבר יצא, אלא שצריך הוא לכרוך זכר למקדש בעלמא. גם לשון קצת מחברים מוכח דלא הוי מצוה אלא זכר בעלמא. ותמהתי מאד ע״ז מנ״ל הא מילתא, דמתוך הסוגיא משמע דלדעת הלל לא יצא ידי מרור אפי׳ בזה״ז, כל היכא דלא כריך.

יא. מנהגינו להניח את המרור בתוך המצה, והמצה עוטפת את המרור. ויש נוהגים לכרוך את המצה בתוך המרור ואחר כך טובלים שתיהם בחרוסת. (יא)

וגם מדברי התוס׳ ז״ל גופייהו משמע דכריכה מצוה גמורה דרבנן היא, ולכן צריך טעם למה כתבו דיוצא בכל חד לחודיה. ומצאתי בפר״ח דמוכח מדבריו דלהלל לא יצא כלל במרור שאכל לחודיה, וכאילו לא אכיל מיניה כל עיקר דמי. ותימא שלא הזכיר מדברי התוס׳ והב״ח ז״ל כלום. ומיהו המהרש״א העיר ע״ד התוס׳ שלא ידע מי הכריחם לומר דלהלל לא הוי אלא לכתחילה, אימא דלעיכובא הוי קרא. ע״ש. וצ״ע לדינא באם שכח ולא כרך ולא נזכר עד שאמר הב לן ונבריך או נטל ידיו וכיוצא. עכ״ד.

אולם בשו״ת חזו״ע (ח״ב סי׳ מא עמוד תשמח), כתב שלפי המבואר שם העיקר לדינא כדברי התוס׳ וסיעתם וכמו שהסכימו האח׳. ולכן אם לא נזכר מהכריכה עד שנטל ידיו למים אחרונים לא יחזור לאכול הכריכה, שכבר יצא י״ח באכילת המצה והמרור כל אחד בפני עצמו.

אם לכרוך את המצה סביב המרור, או להיפך את המרור סביב המצה

יא) כן המנהג פשוט לכרוך את המצה ובתוכה המרור. ואף שבחזו״ע (פסח) לא פירט הדבר, וכתב בסתם עם המרור, מ״מ מנהגו היה לכרוך את המצה על המרור ולטבלה בחרוסת.

ואמנם מצינו בראשונים שכתבו שכורך את המרור על המצה, וכ״כ רבינו חננאל (פסחים קטו.) שהלל היה כורך המרור על המצה ואוכלו בבת אחת. ע״כ. ומשמע שהמרור עוטף את המצה. וכן משמע מלשון רש״י בסידורו (סי׳ שפח) לגבי הכורך, ״בוצע מן המצה השלישית, וכורכה בחזרת״. וכ״ה במחזור ויטרי (הל׳ פסח סי׳ עב), וכ״כ המנהיג (פסח עמ׳ תצד) בשם הר״ש, ומן המרור הנטבל בחרוסת כורך בו המצה ויאכל. וכ״כ החינוך (מצוה כא) כורכין מן המרור על גבי מצה ואוכלין. וכ״כ באגודה (פסחים פ״י אות צד) יקח מהמצה השלימה השלישית ויכרוך ״המרור עליו״ זכר להלל. וכ״ה בס׳ השולחן (הל׳ סעודה ש״ז), לוקח מן המצה כזית או יותר, וכורך עליה מן המרור. וכ״כ באבודרהם (סדר ההגדה) שכורך המצה בחזרת ואוכל. וכ״ה בס׳ הנייר (הל׳ פסח בדיני הכורך). וכ״ה לשון הרא״ש מלוניל בס׳ המנהגות (דף כז:) ״וחוזר וכורך המצה בחזרת״. ובשבלי הלקט (סי׳ ריח) ״ובאחת כורכין מצה בחזרת״. וע״ע באגור (סי׳ תתיג).

גם בסדר היום (סדר ההגדה וכוונתה) כתב, נוטל מהמצה השלישית מעט ויכרוך אותה בתוך המרור ויטבול בחרוסת. ע״כ. וכ״כ הלבוש (סי׳ תעה ס״ב) שכורך את המרור על המצה.

ואמנם בדרשות **מהר״ח או״ז** (סי׳ כא) נקט בתוך דבריו: שכורך מצה על המרור. וכן משמע ממ״ש בסדר רב **עמרם גאון** (סדר פסח) ״כורך חזרת במצה״ ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש. והובא גם **במנהיג גופיה** (הל׳ פסח עמ׳ תצ) שחוזר וכורך חזרת במצה ואוכל. וכ״ה גם **ברי״ן גיאת** (הל׳ פסחים עמ׳ שלד) ״ומניח חזרת במצה ואוכל״. גם **בקש״ע** (סי׳ קיט) כתב שמניח את המרור בתוך המצה.

וכ״כ בערוה״ש (סי׳ תעה ס״ז) שמניח את המרור בין המצה. ואולי זהו לפי מנהגם שלקחו כריין, וא״א לעשות להיפך. וגם בדברי הראשונים שנקטו שכורך המרור על המצה, יש לפרש שמניח את המרור על המצה, ולשון כורך שנקטו או כלשון המצוה שנזכר בגמ׳, ״כורכן״.

ויש מהראשונים שכתבו בסתמא שכורך שניהם יחד, כמ״ש הערוך (ערך זכר) וכורך מצה ומרור ואוכל בב״א. וכ״כ בארחות חיים (ליל הפסח אות יב), יקח המצה ויכרוך עם המרור. ובס׳ הפרדס (שער המעשה) כתב, שחכמי התלמוד ז״ל תיקנו לאכול מצה ומרור כרוכין זה בזה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. וכן לשון הרמב״ם ״כורך מצה ומרור כאחת״. וכן לשון הש״ע (סי׳ תעה ס״א) ״וכורכה עם המרור״, והיינו כורך את המצה.

ואפשר שא״צ בדוקא לכרכן יחד, אלא יכול להניחם זה על גב זה, אם יכול לאכול משניהם יחד בכל חתיכה שחותך להכניס לפיו. וכן בסידור רש״י (סי׳ שפ) איתא, בוצע מן המצה שלישית, ואוכל ממנה ומן המרור הנטבל בחרוסת יחד. ע״כ. אך טוב שלא לשנות מלשון רבותינו שנקטו לכרוך אותם יחד.

והנה מלשון הש״ע הנ״ל, משמע כפי מנהגינו, שהרי לא נקט כלשון רבינו חננאל, אלא כלשון הגמ׳ ״מצה ומרור בהדי הדדי״. ולא אמרו שהמרור מבחוץ וכו׳.

שלחן עורך

א. יערוך שולחנו ויסעד לבו בשמחה, כיד ה' הטובה עליו. ואם היסב הרי זה משובח. ואם לאו אין צריך. והחכם עיניו בראשו לבל ימלא כריסו, כדי שיאכל את האפיקומן בתיאבון, ולא אכילה גסה, ושלא יהיה עליו לטורח. א)

ועתה הראוני בשם מהרי"ץ בס' אגדתא דפסחא (כורך), שכתב, מנהג העולם לכרוך המצה בפנים והמרור חוצה לה, וכן נהג מו"ז. וכן מוכח מרשב"ם (פסחים קטו:), והרב המגיד (חו"מ פ"ח ה"ח) בשם הר"י גיאת, שכורך מצה בחזרת. וכ"כ המגיד מישרים: "והמרור מבחוץ כהאי קליפה דמסחרא לקדושה" ע"ש, וכן מוכח מס' תולעת יעקב". עכת"ד.

אלא שמאידך מצינו לשונות אחרים בראשונים, ושג"כ אין הכרח שנקטו בדוקא לעשות כך, אלא העיקר בהלכה נראה ברור, שדי שיאכל משניהם יחד. ולשון המגיד מישרים הנ"ל לא נמצא לפנינו, ועכ"פ אין הכרח לחדש דברים ע"פ הסוד, שהטעם ע"פ הסוד משתנה לכאן ולכאן.

ויש מי שרצה לומר, דלפמ"ש במגיד מישרים (פרשת צו), שהמרור רומז לכ"י, והמצה השלישית לת"ת, לכן יש לכרוך את המצה מעל המרור. אך אין בזה טעם. וטעמים שע"פ הסוד יכולים להשתנות לכאן ולכאן, והמהרי"ץ הוא זה שהביא דברים 'בשם' המגיד מישרים והתולעת יעקב שלא היו לפניו כנראה, והבין מהם שהמרור רומז לקליפה חלילה, והמצה לקדושה, ולכן המרור צ"ל סביב המצה כמו שהקליפה סביב הקדושה, שכל כבודה בת מלך פנימה. אבל במגיד מישרים ובתולעת יעקב עצמם מבואר להיפך, שהמרור כולו מרמז לקדושה (למלכות), אלא שקצה הקדושה בשפתה יש בה מרירות כי היא סמוכה לקליפה, ואמצע הקדושה אין בה מרירות אלא מתיקות כי רחוקה מהקליפה, וכך המרור דא כנס"י, נקרא מרור ונקרא חסה, מרור כי מר בתחילתו שסמוך לקליפה בגלות, וחסה כי מתוק בסופו דחס רחמנא עלן ופרקינן, ובמצות "מרור" יש לנער החרוסת כי הרמז הוא לזמן השיעבוד והמרירות, אבל אח"כ במצות "כורך" א"צ לנער ולהרגיש המרירות, כי הוא כנגד המתיקות דחס רחמנא, בבחינת כל כבודה בת מלך פנימה. ע"כ. הרי דאדרבא החסה שבכורך היא זו שנקראת בת מלך פנימה ומרמזת לבחינת המתיקות שבמרכז הקדושה, כמבואר בפנים. וכך צריך לנהוג הן ע"פ הפשט והן ע"ד הסוד. וכך היה מנהגו של מרן אאמו"ר זצ"ל בכל השנים, לתת את המרור בתוך המצה, וכורך המצה מסביב למרור שבתוכו, ומטבל בחרוסת ואוכל.

ומה שטען חכ"א, שמנהג הספרדים ב'כורך' לשים המצה בפנים ועליה כורכים את החסא. הנה לא ידענו איזה ספרדים נוהגים כן, והוא מנהג התימנים (הגדש"פ מהרי"ץ), ואותו חכם רוצה לשנות מנהג כולם בזה, בגלל לשון ר"ח שמצא. ואח"כ נסתייע שכ"כ מהרי"ץ שנוהגים במקומו, וחיזק מנהגם מכמה מקורות, ושכן מתבאר מטעמי המצוה. אולם א"צ לשנות את המנהג בפרט שכך הוא משמעות דברי מרן הש"ע ששינה מלשון ר"ח, וכן הוא מנהגינו הקדום. ואדרבא כך ראוי ונכון יותר ע"פ הפשט וע"ד הסוד. ואמנם הנוהג לכרוך את המרור על המצה, יוצא בזה, כי העיקר הוא לאכול מכולם ביחד מעט מעט, ודי שאכלם יחד כרוכין זה בזה. וכלשון הגמ' "כורכן בבת אחת", וניכרוך בהדי הדדי.

שאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך

א) ילקו"י מועדים (עמוד תו). חזו"ע פסח (עמוד קעה. ובמהדורת תשס"ג עמוד קג). וכתב **הרמב"ם** (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ח), ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו א"צ. ע"כ. וכן משמע בירושלמי (פסחים פ"י ה"ג) שאמרו, מכיון שהיסב וכו'. והגר"א ציין לפסחים ק"ח. השמש שאכל כזית וכו' משמע לכתחלה צריך להסב בכל הסעודה. [קרית מלך שם].

וכתב במעשה רוקח שם, דאף שהרמב"ם לעיל כתב

ב. טוב לאכול בשר [בשר ׳חלק׳ לשיטת מרן הבית יוסף] בליל הסדר שנוהג בו מצות שמחה מדרבנן. אם לא שיפריע לו באכילת האפיקומן בתיאבון, שלא תהיה אכילת האפיקומן אכילה גסה. ב)

לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב וכו׳, השתא מפרש איך הוא עיקר החיוב, ואה״נ דאי מיסב בכל הסעודה ה״ז משובח, כמ״ש אחר זה כאן.

בדין אכילה גסה אם נחשבת אכילה ומתי

ולגבי אכילה גסה, הנה התוס׳ (פסחים קז:) כתבו, דילמא אתי למיכל למצה אכילה גסה, פירוש, שאכילה גסה אינה אכילה, כדאיתא ביומא (פ:), האוכל אכילה גסה ביוהכ״פ פטור וכו׳. ואומר ר״ת דתרי גווני אכילה גסה הוו, האחת אכילה גסה שנפשו קצה מלאכול, ועל אותה אכילה אמרו פטור ביוהכ״פ וכו׳. וכתב ע״ז מהרש״א, וק״ק דאכתי מאי פריך ר״ל (נזיר כג.), רשע קרית ליה, אימא דמיירי בהך אכילה גסה שנפשו של אדם קצה מלאכול, דלא חשיבא אכילה, ולהכי שפיר נקרא רשע. ויש ליישב. ע״כ. [וכן הק׳ מהר״ם בן חביב בתוספת יוהכ״פ פ:]. והרא״ש בפירושו לנזיר (כג.) כתב כדברי ר״ת. אך בשטמ״ק (ב״ק קי.) הביא שהרא״ש דחה דברי ר״ת מכח הקושיא הנ״ל.

ויש ליישב ע״פ מה שאמרו בהוריות (י:), זה שנזדמנה לו אשתו קרינן ביה וצדיקים ילכו בם, וזה שנזדמנה לו אחותו קרינן ביה ופושעים יכשלו בם. ופריך, והא אנן קאמרינן חדא דרך, והכא שני דרכים, (שלזה נזדמנה לו אשתו, ולזה נזדמנה לו אחותו). והכא נמי האוכל אכילה גסה ממש עד שהוא קץ במזונו, אינה בתורת אכילה כלל, וחשיב כשתי דרכים. ובע״כ דמיירי שהוא נהנה קצת מאכילתו, דחשיבא אכילה, ומש״ה פריך שפיר, רשע קרית ליה. וכעין זה כתב במהרש״א (הוריות י:), דמשמע ליה לר״ל דמיירי בענין אחד, אבל האוכל אכילה גסה עד שקץ במזונו לא מקרי אכילה כלל, אלא מזיק, ואע״ג דאכתי לא אסיק דמיירי בדרך אחד ולא בשתי דרכים, מ״מ הא אסיק אדעתיה שפיר דמיירי בענין אחד. ע״כ. וכ״כ מהר״י נבון בנחפה בכסף ח״א (דף קנט ע״ד). וכן תירץ בשו״ת מקום שמואל (בשער התירוצים, נזיר כג.). ועי׳ בשו״ת קול אליהו ח״א (או״ח סי׳ מב). [וע׳ בתוס׳ הרא״ש הוריות (י:). ויומא (פ:). ודו״ק].

ומה שתירצו עוד התוס׳ שם, שאין לו לקרותו רשע, כיון שקיים מצות עשיית הפסח, אע״פ שלא קיים מצות אכילה, דאכילת פסחים לא מעכבא, הנה לפי הנוסחא שלפנינו (בהוריות שם), נהי דלא עביד מצוה מן המובחר, פסח מי לא קאכיל, משמע שקיים מצות אכילת הפסח. אלא דבנזיר (כג.) הגירסא ״פסח מיהא קא עביד״, וכ״ה בדקדוקי סופרים (הוריות י:) מגמ׳ כתיבת יד. והוא כנוסחת התוס׳ כאן. (וע׳ בתוס׳ ב״ק קי.). וכן העיר בזה בשו״ת תורת חסד (או״ח סי׳ מט אות ג).

ומ״ש מהרש״א שי״ל דהא דנקט מצה משום דבודאי אכילה מעכבה בה, משא״כ פסח, קשה, שהרי בודאי יש מ״ע באכילת הפסח (וע׳ פסחים פה.), ומיהו ס״ל להתוס׳ שבמניעת אכילתו לא מקרי רשע, משום דהוי שוא״ת, וכדקי״ל בחו״מ (סי׳ לד ס״ב) בענין פסולי עדות. וכ״כ הג״ר יצחק אלחנן בספר נחל יצחק (ח״ב בפתח השער אות יט). ושו״ר שכבר תמה עליו במנ״ח (מצוה ו אות ג). [וע״ש במנ״ח שהקשה משבועות (יב:), אי דלא עבד תשובה זבח רשעים תועבה, אלמא דאף בעשה הו״ל רשע. וע׳ בשו״ת מחזה אברהם סי׳ ה]. וע״ע בחי׳ הרש״ש כאן, ובמ״ש המהר״ץ חיות בחי׳ לנזיר (כג.) ובתשובותיו (סי׳ יד). ובשו״ת מכתב סופר (דף לו:). ובשו״ת ריח שדה בליקוטים (דף עב ע״ד). ובשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ יז עמ׳ רמט). ובשו״ת יבי״א ח״ח (חאו״ח סי׳ מז). [מאור ישראל פסחים שם].

בדין מצות שמחה בבשר בליל החג

ב) שבאכילת בשר בליל החג, יש משום מצות ב׳ תבשילין, שתיקנו חכמים להביא על השלחן, זכר לקרבן פסח וזכר לקרבן חגיגה, אלא שדי אפי׳ בתבשיל של אורז ותבשיל של סלקא. ויש

בזה גם משום מצות שמחת החג, עכ"פ מצוה מדרבנן. ושיטת הרמב"ם [הובא בסמוך], שגם בזה"ז אין שמחה [פי', עיקר השמחה], אלא בבשר.

ובשו"ת שאג"א (סי' סח) כתב, שעיקר מצות שמחת יו"ט בלילה הראשון של יו"ט אינה מה"ת, אלא מדרבנן. וכ"כ בשו"ת עמודי אור (סי' לג). ויישב בזה קושית המג"א (סי' תקמו סק"ד) על מרן הב"י. וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' שמה). וכ"כ מדנפשיה המשנ"ב בשעה"צ (סי' תקמו ס"ק טו) ע"פ דברי השאג"א. [ובשע"ת (סי' תקכט אות ד) ה"ד השאג"א שבליל ראשון של יו"ט שאין שמחה לפניו, אין מצות שמחה נוהג בו מה"ת רק מדרבנן, והעיר מד' המג"א הנ"ל דנראה שגם לילה ראשונה חיוב שמחה מדאו'].

איברא שיש חולקים בזה על השאג"א הנ"ל, וכמ"ש בשו"ת אבנ"ז (חאו"ח סי' תכג) לדחות דברי השאג"א. וכן בשו"ת אבני צדק מסיגוט (חאו"ח סי' עד) חולק בזה על השאג"א, והובא בילקוט הגרשוני (ס"ס תקמו). וכ"כ בספר עמק ברכה (עמוד צד) בשם הגר"ח מבריסק. וע' בשואל ומשיב תליתאה (סי' קד).

ובספר ידו בכל להגה"ח בעל שבט מוסר (סימ' שיז) כתב שא"צ להשכיר עצמו בשביל נר חנוכה, דשאני גבי ארבע כוסות, שיש עמהם מצות שמחת יו"ט, שאין שמחה אלא ביין, והו"ל מ"ע דאורייתא, דכתיב ושמחת בחגך, לכן החמירו בד' כוסות שצריך שישכיר עצמו, כיון שיש שם מ"ע דאורייתא. ע"כ. [וכ"כ בעולת שבת, שבנ"ח אינו חייב להשכיר את עצמו, דהכא אית ליה היכר הנס, כשרואה נרות חנוכה בבית חבירו, לאפוקי ד' כוסות שאין להם היכר הנס, אם אין לו ד' כוסות על שלחנו. וכ"כ בבאה"ט (סק"א)].

וק"ק דא"כ איך למד הרמב"ם דין נ"ח מדין ד' כוסות, שבהל' חנוכה (פ"ד הי"ב) כתב "ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק נרות חנוכה". וכתב ה"ה, נראה שלמד כן רבינו ממה שנתבאר לעיל הל' חמץ ומצה פ"ז, שאפי' עני שבישראל לא יפחות מארבע כוסות, [וכדפירש רשב"ם (פסחים צט:) שאם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור מלבושו, או ילוה, או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות. עכ"ל. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תעב סעיף יג)], והטעם משום פרסומי ניסא, וכ"ש בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום (שבת כג:). ע"כ. ולדברי האח' הנ"ל, קשה, איך למד הרמב"ם דין נר חנוכה מדין ארבע כוסות, הרי י"ל שאני נ"ח שיש פרסומי ניסא בראותו נרות חנוכה של חבירו. איברא דבלא"ה מאי קאמר ה"ה "וכ"ש בנר חנוכה", והרי מטעם פרסומי ניסא, שניהם שוים בזה, וכן הקשה הלח"מ שם, שלא היה לו להה"ה ללמוד הדין במכ"ש, אלא מה"ח. וצ"ע. ע"כ.

וביד אהרן (סי' תרעא) כתב, שנראה דמ"ש "וכ"ש בנ"ח", לאו כ"ש הוא, אלא (ראשי תיבות "וכ"ש בנ"ח", היינו וכמו שאמרו בנר חנוכה) שאף בנ"ח שייך טעמא דפרסומי ניסא, וכמו שאמרו בנ"ח דעדיף מקידוש היום, מטעם פרסומי ניסא. ע"כ.

וכן העלה הרב א"ר שגם לגבי נ"ח צריך להשכיר את עצמו. וע"ש. וכן הוכיח במישור הערה"ש (סי' תרעא סק"א), מתש' הריב"ש (סי' קיא) שאין שום עני שפטור מהדלקת נ"ח.

ועכ"פ נראה שהעיקר בזה שגם לגבי נ"ח אם א"א בענין אחר צריך להשכיר את עצמו. וכ"כ המאמ"ר (סי' תרעא סק"ב), שכיון שדין זה נלמד מדין ד' כוסות, אין להמציא חילוקים ביניהם וכו'. וכ"פ המשנ"ב (סי' תרעא). וכן עיקר.

ומ"ש הרב שבט מוסר, דבד' כוסות איכא בהו מ"ע דאורייתא, דכתיב ושמחת בחגך, אפשר שאין בזה חיוב מה"ת, רק קיום מצוה מה"ת.

בדין שמחה בבשר בזה"ז

ובעיקר דין שמחה בבשר בזה"ז, הנה כתב הרמב"ם בהלכות יו"ט (פ"ו הלכה יז ויח) וזו לשונו: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ואשתו ובניו ובני בניו וכל הנלוים אליו, שנאמר ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וכו'. ואע"פ שהשמחה האמורה כאן היא בקרבן שלמים, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין

שמחה אלא ביין. ע״כ. והקשה ע״ז מרן הב״י (בסי׳ תקכט), שהרי בפסחים (דף קט) תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר, בזמן שביהמ״ק קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת, עכשיו שאין ביהמ״ק קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש. ומשמע שבזה״ז די ביין בלא בשר. ע״כ.

וכמה תירוצים נאמרו בזה. א. בערוך לנר (סוכה מב:) תי׳ שהרמב״ם פסק כברייתא דחגיגה (דף ח:) משום דרב אשי שהוא בתרא מפרש לה, והוא דרש מושמחת, מי שיש במינו שמחה, וא״כ גם בשר חולין בכלל, דהא אפי׳ עופות ומנחות הוה מרבינן אי הוי במינם שמחה. ואף דלריב״ב ודאי אין שמחה אלא ביין, דבבשר חולין לא כתיב לדידיה שמחה דילף גז״ש דושמחת היינו שלמים, מ״מ לא קי״ל הכי. וע״ש דלריב״ב אינו יוצא רק בבשר שלמים, ובזה״ז משמחו ביין לעשות דוגמת שמחה שהיה במקדש, משום דבו כתיב שמחה, ואינו רק מדרבנן. אך הברייתא שם קאמר ושמחת לרבות כל מיני שמחות, ולא ס״ל לגז״ש דריב״ב, ומכשיר מדאורייתא כל מיני שמחות ואפי׳ כסות נקיה ויין ישן כנראה מהתוס׳ (יומא ג. ד״ה פז״ר) רק דממעט עופות ומנחות.

ב. בנשמת אדם (כלל קד) כתב, דהא דאמר אלא ביין, ה״ק בזמן הבית אין שמחה אלא בשלמים, ובזה״ז אין שמחה אלא ביין וה״ה בבשר, ועיקר בא לאשמעינן דאע״פ דבזמן הבית לא היה מקיים שמחה ביין אלא דוקא בשלמים, בזה״ז אינו כן. ובזה מדוייק לשון הרמב״ם שכתב והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, ולא כתב בקיצור שאין שמחה אלא בבשר ויין, אלא להורות דמ״ש אוכלין בשר ושותין יין ר״ל או בשר או יין, דבכל אחד יש שמחה עכ״פ.

אולם הנה ז״ל הרמב״ם בספר המצוות (מצות עשה נד): לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה ושמחת בחגך. והענין הראשון הרמוז אליו בצווי הזה, הוא שיקריב קרבן שלמים עכ״פ. וכולל באמרו ושמחת בחגך, מה שאמרו ג״כ שמח בכל מיני שמחה, ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין, וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים [בחינוך דלהלן איתא ׳נערים׳] ולנשים. ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה. זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך. ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד כי הוא יותר מיוחד בשמחה. ולשון הגמ׳ (פסחים קט.) חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל במה משמחן ביין. ושם אמרו תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שביהמ״ק קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת עכשיו אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש. וכבר אמרו ג״כ (שם) אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן. ולשון התורה הוא שנכלול בשמחה זו החלשים והעניים והגרים, אמר יתעלה והלוי והגר והיתום והאלמנה. ע״כ. וכן הביא החינוך (מצוה תפח).

ומ״ש הרמב״ם שאמרו ג״כ שמח בכל מיני שמחה. הנה בחינוך שם צויין המקור לזה מגמ׳ חגיגה (דף ח.). ושם איתא, ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה, מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין י״ח בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ואשם ובבכור ובחזה ושוק, יכול אף בעופות ובמנחות, תלמוד לומר ושמחת בחגך מי שחגיגה באה מהם. רב אשי אמר מושמחת נפקא, ובחגך למעט ולא מאשתך שאין נושאין נשים במועד. ע״כ. אולם אינו מוכרח על שאר מיני שמחה זולת קרבנות או עכ״פ בשר, והרי ממעטינן בשר עוף. אכן נראה שמקור דברי הרמב״ם הוא ממדרש תנאים (דברים פרק טז יד): ושמחת בחגך אלו שלמי שמחה, נאמר כאן שמחה ונאמר להלן (כז ז) שמחה, מה להלן שלמים אף כאן שלמים. ד״א ושמחת בחגך, בכל מיני שמחה, מיכן אמרו חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל במה משמחן ביין. ר׳ יהודה בן בתירה אומר בזמן שביהמ״ק קיים אין שמחה אלא בבשר, שנא׳ וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה׳ אלהיך, עכשיו אין שמחה אלא ביין שנא׳ ויין ישמח לבב אנוש. ד״א ושמחת בחגך זו שמחת בית השואבה. ע״כ. ואתי שפיר נמי מקור דברי הרמב״ם לענין שמחת בית השואבה.

ועכ״פ מבואר דלא כדברי הערוך לנר שטעמו של הרמב״ם משום דלא קי״ל כריב״ב, שהרי הרמב״ם בסה״מ הביא דברי ריב״ב, וכתב שאין שמחה אלא ביין. וכן מ״ש הנשמת אדם שבזה״ז השמחה או בבשר או ביין, ולא בא ריב״ב לאפוקי אלא מזמן ביהמ״ק שהיתה השמחה בבשר לבדו.

הנה בסה״מ הנז׳ מפורש ״ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד כי הוא יותר מיוחד בשמחה״.

ג. אלא י״ל שסברת הרמב״ם שמה שאמרו אין שמחה אלא בבשר או אלא ביין, אינו בדוקא, שלעולם מצות שמחה היא בכל מיני שמחות, רק שלכתחילה צריך לשמוח בבשר או ביין דוקא לפי שזה עיקר השמחה. ולכן אף שאמרו שבזה״ז אין שמחה אלא ביין, לו״ד הוא, אלא שעיקר השמחה היא ביין.

וקרוב לזה כתב הר״ן (רפ״ד דסוכה) דאף שאם חל יו״ט בשבת א״א לקיים מצות שמחה בשלמים, שבשבת א״א לשחוט, ולא מהני ע״י שחיטה בעיו״ט, דאמרי׳ בפסחים (ע:) וזבחת שלמים ושמחת, דבעינן זביחה בשעת שמחה, מ״מ אפשר לקיים מצות שמחה בבשר חולין ובשאר מיני שמחות, שלא אמרו אין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המובחר, אבל לא לעכב. ע״כ.

ובזה אתי שפיר לשון הרמב״ם בספר המצוות הנז׳, שהמצוה היא לשמוח בכל מיני שמחות.

ויש להוסיף, שגם אם עיקר השמחה ביין, מ״מ אפשר שהבשר מועיל בשביל שמחת היין, שאחרי אכילת בשר, היין מתקבל היטב, וגם מועיל לשריית הבשר שבמעיו, ואז אינו מזיק לגוף ולא משכר, אלא מיטיב את לבו כדבעי. ואפשר שלעולם השמחה בשניהם, רק שעיקר השמחה בזה״ז היא ביין.

ושוב הראוני כן למהר״ם בן חביב בספר כפות תמרים (סוכה מב:), שכתב ליישב קו׳ מרן הב״י ע״ד הרמב״ם, שבזה״ז נמי צריך לאכול בשר עם היין, משום דיין לחודיה אזוקי מזיק, ומ״ש בגמ׳ דבזה״ז אין שמחה אלא ביין ר״ל עיקר השמחה, דבזמן המקדש הגם דשותה יין לשרות המאכל, עיקר השמחה היא בבשר דהיא בשר של שלמים והיא קדושה, ובזה״ז דהבשר חולין עיקר השמחה הוא ביין, ולעולם תרתי בעינן בשר ויין. ויש סמך דבבשר חולין איכא שמחה מדתנן (תענית כו:) ערב ט״ב לא יאכל בשר ולא ישתה יין. [ובתי׳ הא׳ כתב שם, שמ״ש הרמב״ם בשר, קאי על זמן ביהמ״ק. ולעולם או או קאמר].

וע״ע למהרש״ל ביש״ש (ביצה פ״ב סי׳ ה) שתירץ, שגם ריב״ב לא נתכוון למעט אכילת בשר משמחה, שהרי ברור שעיקר שמחת יו״ט בסעודה, ולא נקראת סעודה להיות בה שמח וטוב לב בלא אכילת בשר, אלא שבזמן שהיה ביהמ״ק קיים היו אוכלים בשר שלמים ושמחים גם בלא יין. אבל עכשיו שאין לנו שמחת שלמים, וביהמ״ק חרב, וערבה כל שמחה, לכן אינו יוצא י״ח שמחה אלא כשישתה יין ג״כ, שע״י השמחה יבטח בה׳ שישוב לגאלינו וכו׳.

ד. ובשו״ת משנה הלכות (ח״ז סי׳ עח) תירץ, שדעת הרמב״ם דמ״ש ריב״ב עכשיו שאין ביהמ״ק קיים אין שמחה אלא ביין, אין הכוונה דבשר אינו משמח, אלא שאין חיוב לשמח בבשר רק ביין, אבל ודאי יש בזה שמחה, אלא שאינו חייב בבשר, כיון דליכא שלמים, אבל ודאי אם אוכל בשר יש בו שמחה. ולכן שפיר יכול לקיים המצוה בבשר וביין, אלא דהחיוב לא הוי אלא ביין.

לשמוח בכל מיני שמחות, וכל דבר המשמחו ואת בני ביתו

ובמ״ש הרמב״ם שהמצוה לשמוח בכל מיני שמחות, נראה לכאו׳ שאין הכוונה שמחוייב לעשות כל מיני שמחה, ולהרבות בזה בכל כוחו. אלא די שעשה סעודה הגונה שהיטיבה את לבו, וכן אפשר ע״י בגדי יו״ט וכדו׳. אך לא שיהא עסוק בזה כל היום להרבות עוד אמצעים. ושם (בהלכה יט) כתב הרמב״ם שסדר מצות השמחה הוא בסעודה שסועד בצהרים ואחרי שקראו ושנו בתורה. ע״ש. [ומ״ש הרמב״ם בגדים, נראה דקאי גם על אנשים ולא רק על נשים. וכן מבואר בגמ׳ (פסחים עא.) אמר רב פפא משמחו בכסות נקיה ויין ישן].

ובספר יראים (סי׳ תכז. בדפו״י קכ) כתב, ומה היא מצות שמחה כדתניא חייב אדם לשמח את בניו ואת בני ביתו ברגל שנא׳ ושמחת אתה ובנך ובתך ועבדך, ובמה משמחן ביין, ר״י אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן, מאי, בבבל בבגדי צבעונים בא״י בבגדי פשתן המגוהצין, ותניא ריב״ב או׳ בזמן שבהמ״ק קיים אין שמחה אלא בבשר, ועכשיו אין שמחה אלא ביין. למדנו מכאן, שכל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו, חייב לעשות ברגל, וכל דבר שבלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח, באכילה ובשתייה ובכל דבר ששמחה

היא לו חייב לעשות ברגל. וכשם שחייב לשמח עצמו כך, חייב לשמח את בניו ובני ביתו, דכתיב ושמחת בחגיך אתה ובנך וגו'. ע"כ. והו"ד בשבולי הלקט (סי' רסב). ובשל"ה (סוכה פרק נר מצוה אות נח).

אם להלכה צריך גם בשר וגם יין או סגי בחד מנייהו

ואם להלכה צריך גם בשר וגם יין או דסגי בחד מנייהו, הנה נחלקו בזה האחרונים, שבנשמת אדם דייק מלשון הרמב"ם הנז', שהחיוב הוא או בשר או יין, וכבר הבאנו שמהר"ם בן חביב בספר כפות תמרים כתב דתרוויהו בעינן גם בשר וגם יין. אך צ"ב מדוע א"כ חלקם הרמב"ם לתרתי, אלא בבשר, אלא ביין. [גם בשו"ת משנה"ל (ח"ז סי' עח) כתב, שלשון הרמב"ם מורה, שלכתחלה ודאי יש יותר שמחה בתרוייהו כיון דתרוייהו משמחי נינהו, אלא שיוצא בחד מינייהו, ולכן חלקם הרמב"ם אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. והביא מספר צפנת פענח (פ"ו מה' יו"ט הי"ח) דמשמע דלא בעי תרוייהו, רק משום דמבואר בגמ' (מו"ק ט.) דאין שמחה בלא אכילה ושתיה. ועוד אי' (סוכה כה:) אין שמחה אלא במקום סעודה]. ואולי אפשר לומר בזה דרך ממוצעת, שזו מצוה שאין לה שיעור, אלא ישתדל כפי כחו, ולכתחילה צריך גם בשר וגם יין, אך אינו מעכב, שיוצא גם בבשר לבד או ביין לבד, כיון שסו"ס קיים מצות שמחה, והיא מצוה שאין לה שיעור. ובזה א"ש הכל, ועיין.

ובאליה זוטא (סי' תקכט סק"ד, ובסי' תקנא) כתב דצ"ע על הש"ע שהשמיט מ"ש הטור ורמב"ם כאן והאנשים בבשר ויין, ונ"ל משום דהקשה בב"י דהא דאין שמחה אלא בבשר, היינו בזמן שביהמ"ק היה קיים, אבל עתה אין שמחה אלא ביין, והא דלא נקטי יין משום דסמכו על מ"ש הרמ"א שחייב לקבוע כל סעודה על יין כנ"ל. גם בביאה"ל (סי' תקכט) כתב, דבזה"ז אין יוצאין י"ח שמחה אלא ביין, ומ"מ יש מצוה גם באכילת בשר כיון שנאמר בו שמחה, והמחבר שלא הזכיר בשר, אזיל לשיטתיה בב"י. ולענין יין סמך ע"מ שהזכיר בסעיף א' שצריך לקבוע סעודה על היין. ע"כ. וצ"ע.

גם ביש"ש (ביצה פ"ב סי' ה) העלה שאף בזה"ז בעינן שמחה דוקא בבשר, וכן משמע בב"ח ובמהרי"ל (הלכות יו"ט), ובשל"ה (דף קלא) בדין מילה בשבת שחל ט' באב. ע"ש. שאם יש מנין בער"ש בסעודת מילה דאין אוכלין יותר, ואם נפשך לומר שאני התם דאפשר לקיים בדברים אחרים, הא קי"ל דאין שמחה אלא בבשר. ע"כ.

ובעולת תמיד (סי' רמט) הקשה, דהא דאין שמחה אלא בבשר, הוא דוקא בזמן ביהמ"ק. ונ"ל דס"ל דטעמא דאין אוכלין בשר בערב בט' באב, היינו משום דאין שמחה אלא בבשר, כמ"ש במהרי"ל, מיהו לעיל (סי' רמט) העליתי דלא כשל"ה. עכ"ד.

אם לא שיתף את העניים בשמחתו, האם יצא י"ח, ובדין כבוד ועונג ביום טוב

וכתב הרמב"ם (הל' י"ט פ"ו הי"ח), וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל (דברים ט"ז) לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו ועל אלו נאמר (הושע ט) זבחיהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר (מלאכי ב) וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם. ע"כ. ויש לעיין במי שלא שיתף את העניים בשמחתו, האם יצא י"ח.

ולכאו' יש לדקדק בלשון הרמב"ם שאין זו שמחת מצוה, ולא יצא י"ח. וגם החינוך (מצוה תפח) כתב, ונוהגת מצוה זו [לענין השמחה אבל לא לענין הקרבן], בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. והעובר ע"ז ואינו משמח עצמו ובני ביתו והעניים כפי יכולתו לשם מצות הרגל, ביטל עשה זה, ועל הדרך הזה יאמרו זכרונם לברכה (אבות פ"ב מי"ב) יהיו כל מעשיך לשם שמים. ע"כ. אך אינו מוכרח. ואולם בשו"ת כתב סופר כתב, שלא יצא י"ח.

ובספר בית הלוי עה"ת (שמות כה) כתב לבאר מה ששנינו במס' אבות (פ"ד מ"ד) ששכר מצוה מצוה, שהשכר שהמאמינים מקבלים עבור המצוה, הוא ג"כ מצוה, שכן הוא רצונו יתברך להטיב למאמיניו, ונמצא שהרי כוונתו ג"כ למצוה, ויקבל שכר עבור השכר, וכן לעולם בלא גבול. משא"כ מי שאינו מאמין, כשנותן עבור שייטיב לו, הרי אין כוונתו למצוה כלל, וזהו שאמר הכתוב (דברים ו)

ויצונו ה׳ לעשות את החוקים האלה לחיותנו כהיום הזה. שעיקר רצון ה׳ בהמצוה כדי שייטיב לנו ולחיותנו, ומש״ה גם זה נחשב מצוה. ובזה מובן מאמר הכתוב (מלאכי ב) וזריתי פרש חגיכם, ואיתא בזוה״ק (יתרו דף פח:) ולא פרש שבתכם, דבאכילה של שבת גם אם האדם מכוין בו לתענוג ג״כ למצוה יחשב דבשבת כתיב (ישעי׳ נח) וקראת לשבת עונג דמצוה להתענג בשבת וא״כ כוונתו הוא למצוה, משא״כ ביו״ט לא כתיב בו בשום מקום עונג, וכתיב בו רק כבוד ושמחה, ומש״ה אם מכוין לתענוג הא אין כוונתו למצוה, וע״כ צריך ליזהר באכילתו לכוין בו לשם מצוה שמתענג בו בשביל כבוד יו״ט. עכ״ד.

ולענין הלכה אינו מוכרח. ובפרט שמפורש ברמב״ם שמצות עונג נוהגת בכל ימים טובים [ראשון ושביעי של פסח, ראשון ושמיני של סוכות, שבועות וראש השנה], כמו בשבת.

וז״ל הרמב״ם (הל׳ יו״ט פ״ו הט״ז), כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר (ישעיהו נח) לקדוש ה׳ מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש, וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת, וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כער״ש, שדבר זה בכלל הכבוד, וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לע״ז. ע״כ.

מצוה לאכול בשר ולשתות יין גם בחול המועד

והנה מצות שמחה נוהגת מה״ת גם בכל יום ויום מימי חוה״מ, וכמ״ש הרמב״ם בהל׳ י״ט (פ״ו הי״ז) שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים טז) ושמחת בחגך וגו׳, אע״פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארים בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו.

ומבואר ברמב״ם שם, שחיוב השמחה בבשר ויין הוא בכל יום מימי חוה״מ. וחיובו שוה כמו ביו״ט. אלא שביו״ט יש גם מצות כבוד ועונג. ע״ש. וכ״ה לשון המשנה (סוכה מב:) ההלל והשמחה שמונה. וראיתי מי שנסתפק בזה, אך ברמב״ם מפורש כן. ושו״ר במכתב של הגר״ח קנייבסקי שלי׳ שהק׳ מדברי הגמ׳ (סוכה מז:) כוס כל יומא מי איכא, ופרש״י, אין יין מצוי לכל אדם בחוש״מ. ע״כ. ומשמע דליכא חיוב יין בחוה״מ. וכבר הק׳ כן בשו״ת משנה הלכות (ח״ז סי׳ עח), וכתב שמפורש בגמ׳ (סוכה שם) דכל שמונת ימי החג איכא מצות שמחה. וכן מפורש הרמב״ם הנז׳.

ומ״ש רש״י שאין יין מצוי לכל אדם בחולו של מועד, ר״ל שאין להם יין כ״כ הרבה דהגם דחייבין בשמחה מ״מ אין להם ואין יינם מצוי, ועי׳ רש״י (עירובין מ: ד״ה מ״מ כוס) והא כוס יין בעי לומר הברכה עליו, וסתמא דאינשי יומא קמא אית להו כוס אבל בשאר יומי לכ״ע לית להו, ע״כ, דקדק לומר דלית להו אבל, אה״נ דבעי כוס יין, אלא שאין להם שאינו מצוי להם. וסוף דבר שהדבר פשוט דבחוה״מ נמי בעי שמחה, ואין חילוק מכל יו״ט. ובשם מרנא הגר״א ז״ל מובא שאמר שהמצוה שיותר קשה לקיימה בכל התורה, היא מצות שמחה שצריך להיות בשמחה שמונה ימים בלי הפסק. עכ״ד.

בגדר מצות שמחת יום טוב - אם העיקר בלב ובכל רגע, או במעשים של שמחה

ויש לעיין אם מצות שמחת יו״ט עיקרה הוא מצוה שבלב, להיות שמח בליבו בכל ימות החג, או דילמא המצוה היא במעשה, לעשות מעשים שיביאו אותו לידי שמחה. ובדברי הרמב״ם כאן נראה להדיא שהמצוה היא לעשות מעשים שיביאו אותו לידי שמחה, ואין זו מצוה שבלב, ואף שהעיקר הוא שיהיה שמח ויתכן שאם אכל בשר ושתה יין ולא הגיע לידי שמחה לא יצא י״ח, וצריך למצוא דרכים נוספים שיביאוהו לידי שמחה, מ״מ אין המצוה לשמוח בכל רגע ורגע, אלא די במשך חצי היום שעושה בו מעשים לשמחה. וכן מוכח ממה שאמרו חציו לכם. [ועל דרך משל, כמו שנראה פשוט לגבי פורים שתקנו בו משתה ושמחה, שנראה שאין מצוה לשמוח בכל רגע, אלא תיקנו שיעשה סעודה שיאכל וישתה לשמחה, ובזה יוצא י״ח לכל היום]. וא״כ עיקר המצוה, שיאכל וישתה דברים המשמחים אותו ומיטיבים את לבו, ואף שאינו אוכל ושותה כל היום, מ״מ אינו חייב להכריח את עצמו להיות שמח וטוב לב בכל רגע ורגע, אלא אוכל בצהרים סעודה גדולה שנותנת שמחה כללית בכל יום ויום. וצ״ע.

ג. מי שיש באפשרותו לאכול בשר בחג רק בסעודה אחת, יעדיף לאכלו בסעודת היום ולא בסעודת הלילה, אם לא שכך נוח וטוב לו יותר לאכלו בסעודת הלילה. ג)

ד. הדבר פשוט שמותר לאכול את הסעודה עם טיבולים נוספים וסלטים למיניהם, ואין לחוש בזה שמוסיף על דין שתי טיבולים שתיקנו חכמים לעשות בלילה זה. ד)

וזה דלא כמו שמובא בשם הגר"א שמצות שמחת יו"ט, היא מצוה קשה ביותר, להיות שמח בכל רגע ורגע. וכן הביא בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' עח) מפי השמועה, שאמר הגר"א שהמצוה שיותר קשה לקיימה בכל התורה היא מצות שמחה שצריך להיות בשמחה שמונה ימים בלי הפסק. וראה מה שכתבנו בזה בילקו"י על הלכות ארבעת המינים, בדיני שמחת החג.

מי שיש באפשרותו לאכול בשר בחג רק בסעודה אחת, יעדיף סעודת היום

ג) ע"פ המבואר בריש ההערה לעיל, שבליל החג אינו ברור כ"כ שיש מצות שמחה מה"ת. ועוד, שלגבי שבת מצינו (פסחים קה.), שכבוד יום קודם לכבוד לילה. ודין כבוד, נוהג ביו"ט כמו בשבת, כמבואר ברמב"ם פ"ו מהל' יו"ט, וכמ"ש לקדוש ה' מכובד. ועוד שכל ימים טובים בכלל מקרא קודש, שעניינו לכבד את החג במאכל ומשתה וכסות נקיה.

ובמה שאמרו בגמ' שם, שכבוד יום קודם לכבוד לילה, הקשה במשמרות כהונה שם, עמ"ש הרדב"ז (ח"ד סי' יג), במי שהובטח לו מהשר שיוציאוהו מבית האסורים יום אחד, שאין לו לבחור ביום הקדוש ביותר, דקי"ל מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ואין אומרים להניח עכשיו מצוה זו הקלה, כדי לעשות מצוה אחרת החמורה ממנה ביום אחר. ע"ש. שלפ"ז היה צריך להקדים כבוד לילה שהוא קודם בזמן. וי"ל עפמ"ש החכם צבי (סי' קו) שדוקא בשתי מצות אמרינן הכי, אבל במצוה אחת, יוכל לדחותה ליום אחר כדי לעשותה מן המובחר יותר, וכמ"ש בתה"ד (סי' לה) בדין ברכת הלבנה, שאם אין להסתפק אם יוכל לעשות אותה אח"כ, שפיר דמי להשהותה למוצ"ש, ולפ"ז אתי שפיר הכא, שסעודות שבת כולן מצוה אחת חשיבי, כדכתיב וקראת לשבת עונג, עכת"ד. וע' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א ס"ס יב) שלמד מדברי תרוה"ד (סי' לה) הנ"ל, שדוקא לזמן מרובה אין לדחות המצוה, דחיישינן שמא תיבטל המצוה לגמרי, אבל לזמן מועט שפיר יש להשהות המצוה כדי לעשותה ביתרון הכשר. וע' בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' לד) ובש"ע הגר"ז (סי' צד ס"ה). ובח"א (כלל סח ובנשמת אדם שם אות א). ובשו"ת מעשה אברהם (חיו"ד סי' מח). ובשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' נד).

[קטע זה ממאור ישראל פסחים שם].

מותר לאכול את הסעודה עם טיבולים נוספים וסלטים למיניהם

ד) הנה יש שנהגו שלא לעשות טיבול נוסף בלילה זה, נוסף על שני הטיבולים שתקנו חכמים. [מבית לוי עמ' רט]. אמנם סתימת הפוסקים להתיר בזה, ואין לחדש איסורים, שאינו עושה זאת לשם מצוה, רק לשם אכילה בעלמא. ואי לא תימא הכי, אמאי לא הזהירו הפוסקים על כך.

ולכן, הגם שראבי"ה (בסי' תקכה) כתב לגבי הכורך, שאין מטבילו בחרוסת, ששני טיבולין מצינו ולא שלש. וכ"כ מהר"ם חלאוה (פסחים קיז:). ובמטה משה (סי' תרמה) כתב שכדי שלא להוסיף על ב' טיבולים, יטבל בראשונה כשיעור ב' זיתים מרור, ויניח כזית אחד לכריכה. הנה מלבד שהמנהג פשוט לא כן, אלא כמו שמפורש בהרבה ראשונים ומכללם הרמב"ם (מצה פ"ח ה"ח) שכתב שחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת. וכ"כ הרא"ש (פסחים פ"י סי' כז), ועוד. וכ"כ בפסח מעובין (סי' שח), שהמנהג שמטבל תחלה כזית מרור ומברך ואוכל, ואח"כ עושה הכריכה ומטבלה בחרוסת ואוכל. [וש"מ שטיבול הכריכה בחרוסת, הוא גם במצה שעם המרור, ולא המרור בלבד כמשמעות כמה ראשונים]. הנה י"ל שגם המטה משה לא חשש רק בטיבול של מצוה.

ה. יש אומרים שטוב להרבות באכילת מצה בליל הסדר, ממה שימלא כריסו משאר מאכלים, שאף על פי שיוצא ידי חובה בכזית, מכל מקום בכל מה שמוסיף לאכול מקיים מצוה טפי, או שהכל נחשב לתוספת במצוה הראשונה שקיים כבר באכילת הכזית. ה)

ו. נכון לומר דברי תורה על השלחן, וללמוד משניות פסחים, דבר בעתו מה טוב. אולם כשתרדמה נופלת על המסובין, טוב יותר להזדרז, לגמור את ההלל, לזכות את הרבים. ו)

אם יש מצוה נוספת בכל מה שמרבה לאכול מצה בליל הפסח

ה) **בפסחים** (קז:) איתא, רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסחא, כי היכי דניגרריה לליביה, דניכול מצה טפי לאורתא. ובשו"ת אבנ"ז (סי' תמח אות ז) הביא ראיה מכאן, דאע"פ שיוצאים בכזית מצה, מ"מ חשיבא מצוה מה שאוכל יותר אח"כ, וכן אם תוקע בר"ה כל היום חשיב מצוה. ע"ש. ולכאורה יש לדחות דשאני תקיעה בר"ה שיש בה איסור שבות, וכדמוכח בהרא"ש (פ"ד דר"ה סי' יא) במעשה דמגנצא, (שהובא בשו"ת הראב"ן סי' סא). וכ"כ התוס' בר"ה (כט: ד"ה רדיית הפת). וכ"כ הר"א ממיץ בספר יראים השלם (ס"ס תיט עמוד רלה). וכ"כ בהגמ"י (פ"ב מהל' שופר אות א) בשם הגאונים. ומיהו באו"ז ח"ב (סי' רסו) הביא דברי רבינו יצחק בר אשר, דפשיטא ליה להתיר. וכ"כ הט"ז (סי' תקצו סק"ב).

ואמנם בשד"ח (מערכת חמץ ומצה סי' יד סוף אות י) כתב בשם מהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק מח), שהגם שמצות קיום המצוה דבערב תאכלו מצות הוי בכזית, מ"מ אם אוכל יותר מקיים ג"כ מצוה וכו'. אולם מהגמ' כאן אין ראיה כל כך, שאפשר לפרש שאין הכוונה של רבא כדי שיאכל מצה יותר, אלא שרצה לקיים המצוה לתיאבון, דהיינו בהידור טפי, ודיוק הלשון בגמ' כי היכי דנגרריה ללביה דניכול מצה טפי, לא שיאכל טפי, אלא דנגרריה ללביה טפי, לאכילת תיאבון. וכ"כ הגרצ"פ פראנק בספר הר צבי פסחים (עמוד קעד), ובספר מקראי קודש ח"ב (עמוד קסח). [מאור ישראל ח"א ר"ה כט:].

ועוד יש לדון בזה, מצד דברי הגר"א [וכן מבואר בכמה ראשונים], שיש קיום מצוה דאורייתא באכילת מצה בכל שבעת הימים אע"פ שאין זה חובה, רק בלילה הראשון בלבד, דמ"מ הוי מצוה קיומית. ולפ"ז, כל שכן בליל הסדר שיש מצוה קיומית בכל כזית וכזית שאוכל.

לומר דברי תורה על השלחן, וללמוד משניות פסחים

ו) **הנה** נודע מה שאמרו חז"ל באבות (פ"ג) שכל שלחן שאין עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, ועל כן בימי החול י"ל ד"ת על שולחנו, ובריקאנטי (דברים ח, י) כתב, עוד אמרו רבותינו ז"ל, עשרה דברים הנוהגים בתוך הסעודה, ובכולם יש טעם נעלם, כמו שהשיבו בישיבה של מעלה, כך אמרו במדרש רות ואלו הם: האחד לתקן השלחן על מזונו שאוכל וכו', והתשיעית, להיות על שולחנו ד"ת, שכן אמרו רז"ל שלחן שאין בו ד"ת האוכל ממנו כאילו אוכל מזבחי מתים. והענין הוא, כי הקב"ה חולק מזונות לכל בריה ביום ובלילה, לעליונים ולתחתונים, והברכה נשפעת לנבראים כולם מן השכינה, שנאמר [משלי לא, טו] ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה, וחק לנערותיה, הנאמר על אשת חיל, וכל הענין הנאמר בא"ב הרמז עליה, שנאמר [קהלת א, ז] כל הנחלים הולכים אל הים, וכמו שמלאכי השרת אומרים שירה לפני הקב"ה כשהן ניזונין מזיו השכינה, כן ישראל צריכים להודות לקב"ה ולעסוק בד"ת בשעת אכילתן, והבן ממה שכתבנו בסוד מנין שהקב"ה מתפלל, והמשכיל יבין. ע"כ.

ולכאורה כ"ז בסעודת הרשות, אבל בסעודת מצוה א"צ שיאמר דברי תורה, אחר שכל הסעודה היא לשם מצוה. ולפ"ז בסעודות שבת אין חיוב לומר ד"ת כדי שלא יהיה בכלל זבחי מתים. וכן מבואר בספר מנהג ישראל תורה, והביא מספר דברי תורה ח"ה (אות נד) שכתב, שבסעודת מצוה א"צ לומר ד"ת. ולכן הרבה צדיקים אין אומרים ד"ת על השלחן בשבת. וגם הצדיקים שאומרים לא משום המשנה באבות, אלא דהוי עונג שבת. ומטע"ז נהגו בחתן ת"ח המדבר ד"ת שמפסיקין אותו, לומר שא"צ לומר ד"ת. וע' בספר ברית אבות (סי' יג אות

סה), ובסגולת ישראל (אות סעודת מצוה).

ועכ"פ בודאי שיש ענין לומר ד"ת לבני ביתו בליל שבת, כי לא ניתנו שבתות וימים טובים לעם ישראל אלא כדי שיעסקו בתורה.

וכן מבואר בבא"ח (פר' וירא אות ב'), דטוב שילמדו על השלחן בליל שבת ד' פרקים ראשונים של משנה דשבת, והשאר יגמור ביום. ואם קשה עליו הלימוד בליל שבת, ילמוד לפחות פרק אחד, וכנז' בשעה"כ. וטוב לומר ד"ת לבני ביתו בליל שבת על ענין הפרשה, וכן היה מנהגו של [אביו] בד"ת על השלחן. ע"כ.

ובשו"ת תורה לשמה (סי' תעו) דן במי שדרכו ללמוד בתוך הסעודה על השלחן איזה לימוד מלשונות הזוהר, אימתי טוב לעשות הלימוד אם קודם אכילתו, דהיינו אחר שאכל כזית המוציא קודם סעודתו, או"ד אחר כל סעודתו. ומן הסברא נראה דעדיף טפי להקדים הלימוד, שהוא מזון הנפש, לסעודה שהיא מזון הגוף. ויש צד לומר ג"כ דעדיף לסמוך הלימוד הקדוש לברהמ"ז. והשיב, הלימוד יעשנו אחר גמר סעודתו, שכן מצינו בספר הכוונות (למהר"ח ויטאל, זלה"ה בסדר ליל שבת) שאחר האכילה היה נוהג מורי ז"ל לומר פזמון אחד בקול נעים וכו', ואחר הפזמון יקרא כמה פרקי משנה ממסכת שבת וכו', ולפעמים כשהיה מורי ז"ל טרוד בעסק התורה על השלחן עם בני אדם, לא היה קורא רק פרק אחד בכל סעודה, ואח"כ תטול ידיך במים אחרונים וכו'. ע"ש.

נמצא שהאר"י ז"ל היה נוהג לעשות הלימוד וכל ד"ת שצ"ל על השלחן אחר גמר הסעודה, סמוך למים אחרונים. וכן מבואר עוד בספר הכוונות (בדרושי ר"ה) שטוב לקרוא על השלחן קודם שיטול ידיו למים אחרונים, מסכת ר"ה שהם ד' פרקים של משנה וכו'. ע"ש.

וביתי חול אם מועיל מה שמברך ברהמ"ז כדי שייחשב כאומר דברי תורה על השלחן, נחלקו בזה הפוסקים, כי רבינו עובדיה מברטנורא באבות שם כתב, דברהמ"ז על השלחן נחשבת לדברי תורה. אך התוס' יו"ט שם כתב, ולא נתיישבה דעתי בפסק הזה לצאת י"ח בזה, דאטו ברשיעי עסקינן שאין מברכים ברהמ"ז, שמבטלים מ"ע מה"ת, ומילי דאבות מילי דחסידותא נינהו. ע"כ.

גם השל"ה הק' כתב, שילמד הלכה או אגדה או ספרי מוסר, ואינו יוצא י"ח במה שמברך ברהמ"ז.

וכתב בענף עץ אבות (עמוד קעו) שי"ל שהחומרא שאמרו "כאילו אכלו מזבחי מתים" דמוכח שאין זה ממדת חסידות בלבד, זהו באופן שלא בירכו ברהמ"ז, שאם בירכו ברהמ"ז אין לומר עליהם ח"ו כאילו אכלו מזבחי מתים, ואיה"נ שבכדי שיהיו "כאילו אכלו משולחנו של מקום", זהו דוקא כשאומרים ד"ת ממש. ולשון הזוה"ק (פר' תרומה דף קנג:): והא אוקמוה חברייא, שלחן דלא איתמר עליה מילי דאורייתא, ולא ברין על ההוא מזונא לקודשא בריך הוא, עליה כתיב, כי כל שלחנות מלאו קיא צואה (ישעיה כח, ח), ואסור לברכא על ההוא שלחן. ע"כ. ור"ל דוקא כשלא בירכו ברכת המוציא, דהו"ל כאילו מעל. (ברכות לה.). ועיין בפתח עינים בשם היעב"ץ בספר עץ אבות שמיישב דברי רבינו עובדיה.

וכתב בחיי אדם, דעכ"פ יאמר איזה מזמור, וטוב לומר אחר המוציא מזמור ה' רועי וכו', שהוא ד"ת ותפלה על מזונותיו.

ובכה"ח (סי' קנ"ז אות טז) הביא מ"ש במגיד מישרים (פר' בהר), שאם יהרהר במשניות בשעת אכילה, תחשב אכילתו ושתייתו כקרבנות ונסכים לפני הקב"ה, ותמיד בהליכתו בדרך או בשדה או בים בכל מקום שתימצא, תהרהר בהם זולת במקום מטונף. ומש"כ במשניות, הוא מפני שמרן ז"ל היה רגיל בהם, וה"ה בד"ת אחרים.

ובבא"ח (פר' בהר אות א) הביא משם האר"י ז"ל בשעה"מ, שצריך לזכור בתוך אכילתו חרבן ביהמ"ק וכו'. וגם יזהר לומר בתוך הסעודה פיטום הקטורת, ופרק איזהו מקומן וכו'. ולכן הזהירו חז"ל ללמוד בד"ת על השלחן "אפי' בחול". וע' בשו"ת רבבות אפרים (סי' קלד) במ"ש לדון אי מהני לומר ד"ת על השלחן לאחר ברהמ"ז. ע"ש.

ומה שאמר התנא שאם אמרו עליו ד"ת כאילו אכלו משולחנו של מקום, זהו כמו שאמרו בחגיגה (כז.) פתח הכתוב במזבח וסיים בשלחן, לומר לך שבזמן שביהמ"ק קיים, המזבח מכפר על האדם, עכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו. והיינו ע"י ד"ת שמכפרים על האדם, כמו שאמרו במנחות (קי.). ורש"י פירש דהיינו ע"י הכנסת אורחים. וכ"ד התוס'.

ז. יש נוהגים לקרות על השלחן סדר אכילת קרבן פסח. והגאון חזו״א ביקש שישירו בשלחן החג שיר לכבוד יום טוב. ז)

ח. אם ישן באמצע הסעודה קודם אכילת האפיקומן, לא חשיב הפסק, ומכל מקום צריך נטילת ידים בלי ברכה. ח)

וע׳ להרשב״ץ במגן אבות שכתב, שהשלחן שאמרו עליו ד״ת דומה למזבח, והללו הם כאוכלי זבח שלמים, אחר שקרבו חלב ודם ע״ג המזבח. ואלו זכו משלחן גבוה, כמו שאמרו (בקידושין נב:). ומכאן נהגו לדרוש בדברי תורה בסעודת חתן קודם ברהמ״ז. והוא מנהג קדמון שנהגו בו גדולי הראשונים. אנשי מעשה וחכמה. וכן נהג הראב״ן. ולכן אמרו בפסחים (קיג:) שת״ח שאינו מיסב בסעודת מצוה הוא כמנודה לשמים, מפני שהיה מנהגם לדרוש בד״ת, והוא מסיר אזנו משמוע תורה. וכן אמרו בירושלמי (חגיגה) במעשה של רבי אליעזר ורבי יהושע במסיבה של ״ברית יצחק״ בליל השמיני להולדת הבן. וזהו שאמרו בברכות (סג:) שכל הנהנה מסעודה שת״ח מיסב בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה. וכתב מהרש״א שם, משום שכיון שת״ח מיסב בתוכה, ודאי שאומר שם ד״ת, ולכן הוי כאילו נהנה מזיו השכינה, כמ״ש באבות שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו ד״ת כאילו אכלו משלחנו של מקום.

ז) **כ״כ** החיד״א בספר לב דוד (פרק ל). וסדר אכילת קרבן פסח תמצאנו בסידור היעב״ץ (ח״ב דף מא:), ושם העתיק ג״כ מאמר הזוה״ק.

ובהגש״פ חזו״א (עמ׳ מא) כתבו, שהחזו״א ביקש שישוררו בשלחן החג שיר לכבוד יו״ט.

אם ישן באמצע הסעודה קודם אכילת האפיקומן, לא חשיב הפסק

ח) **הנה** דעת הראב״ד, הביאו הרא״ש בפרק קמא דתענית, שהישן בתוך סעודתו הו״ל כמי שגמר סעודתו וסילק משום דאסח דעתיה וטעון ברכה למפרע וברכה לכתחלה. והרא״ש חלק עליו וכתב, דלא סבירא לי דשינת עראי שאדם ישן בתוך סעודתו לא הויא היסח הדעת, ולא דמי להא דתניא בתוספתא דברכות, בעל הבית שהיה מיסב ואוכל קראו חבירו לדבר עמו, א״צ ברכה למפרע. הפליג צריך ברכה למפרע, וכשהוא חוזר צריך ברכה לכתחלה, דהתם הפליג בדברי עסקים ואיכא היסח הדעת, אבל בשינת עראי דאדם ישן לאונסו, ליכא היסח הדעת. ועוד דקיי״ל כרב חסדא בפרק ערבי פסחים, שדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם דלקיבעיה קמיה הדר, וא״צ ברכה למפרע ולכתחלה, ואפי׳ עקר רגליו לצאת לקראת חתן וכלה, כ״ש שינת אונס שנשאר בקביעות וא״צ ברכה למפרע ולכתחלה. וכן נהגו כל העולם דשינה בתוך הסעודה לא הוי הפסק. ע״כ. והובאו דבריו בב״י (ס״ס קעח). וכ״פ מרן בש״ע שם.

ולכאורה משמע שלא הוי הפסק כלל אף לגבי נט״י. וכן דייק בכה״ח (שם סק״מ) אלא שכתב, ומיהו הפמ״ג (במש״ז) כתב, דאפשר דנט״י בלי ברכה בעינן. וכן כתבו בדרך החיים, ובקיצור ש״ע. וכ״פ עוד בסי׳ קסד (אות ט), וכתב, דהגם שבנשמת אדם מצדד להקל בשינת עראי פחות ממשים נשמי, וכ״פ בחיי אדם (שם אות יז) והביאו הרב בא״ח (פר׳ קדושים אות כב), מ״מ נראה שבתוך הסעודה חמיר טפי ממה שמצדד לשם, ועל כן יש להחמיר. ע״כ.

ומרן אאמו״ר זיע״א בספר חזו״ע פסח (עמוד קעט), העיר על דברי הכה״ח שאין דיוקו מדברי מרן הש״ע מחוור, דמרן משתעי התם בברכה, ולא לענין נט״י, וכן נראה מדברי הרמ״א. וכן במקורם של דברים בהרא״ש (פ״ק דתענית סי׳ יד) דפליג על הראב״ד, לא נזכר נט״י רק ברכה, וכל למעוטי במחלוקת עדיף, ונימא דאף הרא״ש שפסק מרן כמותו דלא הוי הפסק (ומ״ש בבאר הגולה הרא״ש בשם הראב״ד, תמוה, דהראב״ד סבירא ליה דהוי הפסק), מודה לענין נט״י.

גם בדין שלפני זה, גבי מי שהתפלל בתוך סעודתו דלא הוי הפסק כתבו המג״א ועוד כמה אחרונים דנט״י בעינן, דהוי היסח הדעת, (אא״כ שמר את ידיו שאז פטור).

ואף להא״ר דפליג ע״ז, יודה בשינה דהוי היסח

ט. בליל פסח שאוכלים בהיסבה, יש להזהר שלא להשיח בסעודה, שלא יבוא לידי סכנה, שמא יקדים קנה לושט. ומכל מקום מותר לספר ביציאת מצרים, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. ט)

הדעת לענין נט״י. וכ״פ במשנ״ב (ס״ק מז מח). וכן עיקר. ואף בישן פחות משיתין נשמי ראוי להחמיר בזה לענין היסח הדעת. ועיין בכה״ח (סי׳ קסד סק״ט).

בליל פסח שאוכלים בהיסבה, יש להזהר שלא להשיח בסעודה

ט) בפ״ק דתענית (ה:) רב נחמן ורב יצחק הוו יתבי בסעודתא, א״ל רב נחמן לרב יצחק, לימא מר מילתא, א״ל, הכי אמר רבי יוחנן אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. ופרש״י, כשיוצא הקול נפתח אותו כובע שע״פ הקנה ונכנס בו המאכל ומסתכן, ולפיכך לא אומר לך כלום, ומאכל ומשתה הולך דרך הושט.

וצריך ביאור, דא״כ למה ביקש רב נחמן מרב יצחק לומר איזה דבר באמצע הסעודה, ולמה לא חשש לסכנה. וצ״ל, דכיון שביקש שיאמר לו דבר תורה, הרי התורה אגוני מגנא ואצולי מצלא, וא״כ לא חיישינן בזה לסכנה, וע״ז השיב לו רב יצחק, הכי אמר רבי יוחנן וכו׳, כלומר, שאף אם יאמר לו דברי תורה חיישינן שמא יהיה עמהם איזה דברים בטלים, מאחר והם מסובים בסעודה, ובכך יבואו לידי סכנה. או דרב נחמן סבר דאפי׳ שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד, ולא הוי כשיחה בטילה, וממילא מותר לומר בתוך הסעודה, וע״ז השיב לו רב יצחק הכי אמר רבי יוחנן וכו׳, דבודאי דברי תורה מותר לומר תוך הסעודה, אבל שיחה של ד״ת אף של תלמידי חכמים כיון שיש בתוכן דברים בטלים במקצת חיישינן לסכנה. משא״כ דברי תורה לבד אין חוששין לסכנה, כי תורה אגוני מגנא ואצולי מצלא, ולהכי אמר לו דין זה שהוא מהלכות דרך ארץ תוך הסעודה. [עיון יעקב]. ומטעם זה מה שאמרו אין משיחין בסעודה היינו אף בד״ת [בשאר ימות השנה], וכמ״ש במג״א (סי׳ קע סק״א), שהרי הביאור במה שאמרו רז״ל יעקב אבינו לא מת לא רצה לאומרו בתוך הסעודה, אלא עד אחר שסיימו דבריהם. אלמא שאף בד״ת אין לדבר בתוך הסעודה. וכן כתבו עוד אחרונים. [ומה שאמר לו בתוך הסעודה, הכי אמר ר״י אין מסיחין בשעת הסעודה, ולא שתק מלאומרו עד שיגמור כל הסעודה, אין זה אלא מפני שבא לאפרושי מסכנתא].

אמנם כ״ז דוקא בתוך הסעודה בשאר ימות השנה, אבל בין תבשיל לתבשיל לית לן בה. וכמבואר כן במג״א ובא״ר (סי׳ קע). [ובכה״ח שם אות א כתב, שאין לדבר אפי׳ בין תבשיל לתבשיל]. ואדרבה, מצוה על כל אדם ללמוד תורה על שולחנו, שכל שלחן שאין עליו ד״ת כאלו אכלו מזבחי מתים, כמו שנתבאר בפרקי אבות פ״ג. וכתב השל״ה. שילמד משנה או הלכה או אגדה או ספרי מוסר, ואינו יוצא י״ח במה שמברך ברהמ״ז. [ואמנם ברע״ב במשנה דג׳ שאכלו, כתב, דברהמ״ז על השלחן נחשב לד״ת. וראה בזה בתשו׳ רשב״ן סי׳ קכח].

וכתב בחיי אדם, שעכ״פ יאמר איזה מזמור [בשאר ימות השנה], וטוב לומר אחר המוציא מזמור ה׳ רועי לא אחסר וכו׳, שהוא דברי תורה ותפלה על מזונותיו. והו״ד במשנ״ב. ובכה״ח (סי׳ קנז אות טז) הביא מ״ש במגיד מישרים (פר׳ בהר), שאם יהרהר במשניות בשעת אכילה, תחשב אכילתו ושתייתו כקרבנות ונסכים לפני הקב״ה, ותמיד בהליכתך בדרך או בשדה או בים בכל מקום שתמצא תהרהר בהם זולת במקום מטונף. ומ״ש במשניות, הוא מפני שמרן ז״ל היה רגיל בהם, וה״ה בדברי תורה אחרים. ע״ש.

ועיין בשו״ת רבבות אפרים (סי׳ קלד) במה שדן באומר דברי תורה על השלחן לאחר ברהמ״ז, [בשאר ימות השנה] אי מהני כדי שלא יהיה נחשב כאוכל מזבחי מתים. ע״ש.

ובירושלמי (בפרק כיצד מברכין) אמרו, אפי׳ מאן דעטיש בגו מיכלא אסור למימר ליה אסותא משום סכנתא. [ועיין בתוש״ר ח״א דף 56]. וכ״ה בטור ובש״ע (סי׳ קע ס״א).

י. אפשר לברך ברכת הטוב והמיטיב על יין בסעודת ליל הסדר, ואין לחוש שנראה בזה שמוסיף על מצות ארבע כוסות שתיקנו חכמים. ואמנם צריך שיהיה בקי בדינים אלה לידע מתי אפשר לברך הטוב והמיטיב ומתי לא.[י]

ובפרישה שם כתב, שבזמן חכמי הש"ס שהיו מסובים, הוה שכיח היזקא כשמשיח בסעודה, משא"כ בזה"ז שיושבים שקולים צד ימין ושמאל, אין לחוש לזה. ע"כ. והובא בא"ר.

וכתב הברכ"י (שם) כל ימי נצטערתי ע"ז, וחזינן לרבנן קשישאי דלא זהירי בזה, ואהי מתהלך בינ"ן של קדושים חסידי דורנו ואדם לא זכר להזהר בזה, ושנות דור ודור הם המדברים ואינהו אכלי ולא ניזוק אדם, והזקנים עדים לא שמיע להו מזקניהם, ההיתה כזאת, והיה בלבי כאש בוערת, אך זה היום מצאתי בא"ר משם הפרישה וכו', וגברא רבה (הפרישה) אמר מילתא דמייתבא דעתא ומסתברא כוותיה. ע"כ. [וע"ש בשיורי ברכה]. ומכאן העיר בשו"ת יבי"א ח"ה (חאו"ח סי' טז אות ז), על דברי הלבושי מרדכי תנינא (חאו"ח סי' לא), לענין עניית אמן באמצע הסעודה, שאין לענות אמן בעודו לועס, גם מהא דקיי"ל דאין משיחין בשעת הסעודה. ולפי המבואר בזה"ז אין לחוש לזה.

אולם כבר העיר בשיורי ברכה, ממ"ש מרן בש"ע בסי' קסז, דהאידנא ליכא היסבה [בשאר ימות השנה], ועכ"ז כתב כאן דאין מסיחין בשעת הסעודה. וסיים שם, אך מה נעשה דלא איתי איניש אשר זהיר בזה.

גם בפמ"ג (בא"א שם) כתב, שאף בזה"ז שאין סומכין על שמאל [בשאר ימות השנה], אין משיחין. ע"ש. וכ"כ בקיצור ש"ע (סי' מב סעיף ה).

ובזוה"ק (פר' תרומה דף קסח:) אמרו, שלא ידבר שיחת חולין בתוך הסעודה, כי אם מה שצריך לסעודה.

גם בספר בני ציון ליכטמן (ח"ג עמ' לב) תמה על דברי הפרישה הנ"ל, שהרי כבר כתבו כל הפוסקים הדין דאין מסיחין בשעת הסעודה, וכמו כן כתבו כל הפוסקים הדין שאם בא להם יין בתוך הסעודה כל אחד ואחד מברך לעצמו, ולא יברך אחד לכולם, משום החשש שמא יקדים קנה לושט, כמ"ש בסי' קע"ד. ועוד דלפ"ז יש נפ"מ בין פירוש רש"י שאין בית הבליעה פנוי שאין מתכוונים להמברך, ובין פירוש שאר הפוסקים משום שמא יקדים קנה לושט, בזה"ז שאין דרכנו להסב וליכא חשש זה, ולא הזכירו דבר זה שום אחד מהפוסקים, אלא ודאי שאין מקום לחילוק זה, וכן מוסכם מהמציאות שגם מבלי להסב יש סכנה בזה. ולכן אין ספק שאף עכשיו יש ליזהר בזה, ואני עצמי ראיתי כמה פעמים שמחמת השיחה באמצע האכילה נסתכנו בסכנה זו שנכנס קצת מהמאכל בקנה, והלכך שומר נפשו יזהר בזה. ע"כ.

ומ"מ מה שמצינו שמקילים בזה [בשאר ימות השנה], יש להם ע"מ שיסמוכו, ע"פ הנ"ל.

ולכאורה יש לשאול, דהא משמע בש"ס דבהיסבת שמאל אין חשש שמא יקדים קנה לושט, ולכן אנו מסיבין לצד שמאל ולא לצד ימין. והיסבה הרגילה שלהם היתה לצד שמאל, ואפ"ה אמרו אין מסיחין בשעת הסעודה.

ובשערי תשובה (שם) תירץ, שאף אם מיסב בשמאל, יש חשש כשמדבר משום שהקול יוצא דרך הקנה ונפתח השיפוי כובע ע"י הדבור, ועל כן צ"ל כדאמרינן בעלמא והאידנא דדשו בה רבים וכו', עיין שבת קכט. ולפ"ז אין לחלק בין לילי פסחים לשאר השנה לענין זה. ט"ז. ע"ש. גם במאמ"ר הביא דברי הפרישה, וכתב, שהוא נכון כדי ליישב מנהג העולם. ע"ש.

ומרן החיד"א שם, וכן רבינו הגרי"ח בבא"ח (פר' בהר אות ה) כתבו, שאין לנו עתה סמך לעבור על דברי חז"ל הנזכרים בגמ' ובכל ספרי הראשונים, אלא ע"פ דברי הפרישה הנ"ל, ולכן בליל פסח שכולנו מסובין חייבים מן הדין ליזהר בדבר זה, וגם בשאר ימות השנה אם יזדמן איזה סיבה לאדם להיות מיסב על שמאלו ואוכל, חייב לקיים דברי חז"ל שלא לדבר באמצע הסעודה. ע"כ. והו"ד בחזו"ע פסח (עמ' קעז, ובמהדורת תשס"ג עמוד קה). וע"ע בט"ז (סי' קע).

וכתב מהר"ח פלאג'י בס' זכירה לחיים (ב' בסוה"ס דף ו ע"ג) דמ"מ מותר לספר ביצי"מ, ששומר מצוה לא ידע דבר רע. וע' בשו"ת נשמת כל חי (יו"ד סי' מב). **ובשד"ח** (מערכת ש, כלל נח, וכלל ק סק"ה).

יכול לברך ברכת הטוב והמיטיב בליל הסדר

י) כ"כ מהר"ם מרטנבורג (תשב"ץ קטן סי' צט, מנהגים סדר פסח, אבודרהם סדר ההגדה), שיכולים לברך הטוב והמטיב בליל פסח כמה פעמים שירצה, ואינו נראה כמוסיף על הכוסות, רק כשמברך בפה"ג כמו שבירך על הראשונות. וכ"כ מהר"א טירנא (ליל הסדר). וכ"ה בטור (סי' תעג). ואף שכתב מהרי"ל, שיש מי שאומר שאין לברך בליל הפסח הטוב והמטיב, רובא דרבוותא פליגי עלה, וכ"כ הרשב"ץ במאמר חמץ (דף לח ע"ד).

והמג"א שם ה"ד המהרי"ל שי"א שאין מברכין הטוב והמטיב בליל פסח, שלא להרבות בכוסות. וכתב שכ"ז שלא ישתה מב' מינין, אבל אם הביאו לו מין אחר, צריך לברך, מאחר שנזכר בגמ' להדיא. והאגודה כתב שזו חומרא יתירה. וכ"כ הטור ואבודרהם בשם מהר"ם שיברך. ומ"מ נ"ל כשבירך בהמ"ז על היין אחר, א"צ לברך הטוב והמטיב, דהא כבר אמר הטוב והמטיב בבהמ"ז. ע"כ.

והנה מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (א"ח סי' נג) כתב, שאין מברכין ברכה זו אלא על כוס של רשות, [וגם אין מברכין אותה במקום בפה"ג], ולכן דברי מהר"ם הם רק בשינוי יין ששותה בתורת רשות, אבל בשינוי יין שיהיה בכוסות של חובה, נראה דאין לברך, כיון דעל כרחו הוא שותה, ולא סגי בלא"ה, אין זה נקרא ריבוי טובא. דאע"ג דהוי ריבוי טובא לגבי המינין, אינו נחשב ריבוי לגבי השתייה גופה, כיון שאינו תלוי ברצונו שלא לשתות. ועוד, דמשמעות הברכה היא על ההנאה שנהנה בשתיית שני מינין, ולא שייכא אלא במידי דאית ביה הנאה, משא"כ בכוס של מצוה הרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין זו חשובה הנאה לגבי ברכת הטוב. ודלא כדמשמע במג"א (ר"ס קעה). ע"כ. והיינו דאף שמביא סוג יין אחר, מ"מ ששותה מחמת המצוה, אי"ז חשוב הנאה וריבוי טובה לגבי ברכת הטוב והמיטיב.

אך מדברי החיד"א בברכ"י (א"ח סי' קעה אות ג) מוכח דלא ס"ל כהרב בית יהודה, שדן במעשה שבירכו כמה אנשים על כוס ראשון בליל הסדר, ונמצא שהיין גרוע, ונסתפקו אם להמשיך לעשות ג' כוסות על יין זה [דאף שהיין גרוע מ"מ היה כשר לברכת הגפן], או להביא יין אחר ויצטרכו לברך הטוב והמיטיב, וכתב שאין ספק שצריכים להביא יין אחר, שחובת גברא לעשות מצוה מן המובחר, לקיים מצות כוסות הנותרים. ואם משום שמהרי"ל כתב שלא לברך ברכה זו בליל פסח, הרי רובא דרבוותא פליגי עליה. ועוד, שגם למהרי"ל זהו שלא להרבות בכוסות, אבל בנ"ד דמיבעי ליה לכוסות מצוה דוקא ותו לא, אין מי שסובר שלא יברכו הטוב והמטיב. וזה פשוט. עכת"ד. והובא גם בשע"ת שם (אות א). וע"ע בכה"ח (סי' תעג אות ז).

כמה מדיני ברכת הטוב והמטיב על היין

אלא שאין לברך הטוב והמטיב על שינוי יין רק כשהוא בתוך הסעודה, ואנשים אחרים עמו (שכן משמע מנוסח הברכה הטוב לו והמטיב לחבירו) ואפי' אם אשתו ובניו עמו מברך הטוב והמטיב.

ואם הביאו לו יין ממין אחר, ושכח לברך הטוב והמטיב, והתחיל לשתות מן היין השני, ועדיין הקנקן מן המין השני לפניו, ורוצה לשתות עוד, י"א שאינו יכול לברך עוד, ויש חולקים וסוברים שכיון שעדיין רוצה לשתות יין מן המשובח, יכול לברך הטוב והמטיב. והרוצה לסמוך על הסברא הזאת לברך, יש לו על מה לסמוך. ואם כלה היין הראשון, והביאו לו יין אחר, אף שדעת מרן שיש לברך הטוב והמטיב, למעשה הוי סב"ל, שדעת הראב"ד והרדב"ז וש"א שאינו מברך הטוב והמטיב.

ומברכים ברכה זו על כל שינוי יין, אפי' אינו יודע שהיין השני משובח יותר מן הראשון, ורק אם הוא יודע שהיין השני גרוע מן הראשון אינו מברך עליו הטוב והמטיב. (ש"ע סי' קעה ס"ב).

ואם היה הראשון יין מבושל, והביאו לו יין שאינו מבושל, מסתמא המבושל נשתנה לגריעותא, ומברך על היין שאינו מבושל הטוב והמטיב.

ומברכים הטוב והמטיב על שינוי יין אף שאינו שותה ממנו אלא פחות מרביעית, כי ברכת הטוב והמטיב היא ברכה ראשונה שבאה במקום ברכת בפה"ג, שאפי' על כל שהוא מברך ברכה ראשונה, ואף בשינוי יין די בטעימה כל שהוא.

יא. אם נמשכו בסיפור יציאת מצרים ואמירת ההגדה עד סמוך לחצות, יכולים לאכול המצה ומרור והכורך, והמאכלים של שלחן עורך לכבוד החג, ורק אחרי כן לאכול את האפיקומן לאחר חצות. ואין צריכים לקצר ולאכול בחפזון כזית מצה ומרור, ותיכף כזית מצה לאפיקומן. דחשיב דיעבד לענין זה. ומכל מקום לכתחלה טוב ונכון להזהר להגיע בזמן לשלחן עורך על מנת לאכול האפיקומן קודם חצות. והמתארח אצל אביו ורואה שמתאחר באכילת האפיקומן עד אחרי חצות, ורוצה להקדים לאכול לפני חצות, יעשה כן בצינעא שלא לפגוע בכבודו של אביו. ועל כל פנים בדיעבד יוצא ידי חובה גם לאחר חצות. יא)

האם בליל הסדר צריך שישתה יין באמצע הסעודה

והנה מרן בש"ע (סי' תקכט ס"א) פסק את דברי הרמב"ם שחייב לקבוע כל סעודה מסעודות יו"ט על היין, כמו בשבת. ופשט הדברים שאינו מדין קידוש, אלא קאי על שתיית יין באמצע הסעודה. וכמ"ש מרן הב"י בא"ח (סי' רצא) שאע"פ שהטור פירש דברי הרמב"ם (שבת פרק ל' ה"ט) שיקדש על היין קודם כל סעודה, גם סעודה שלישית, מ"מ אין הכרח לזה, שהרי יש לפרש דהיינו לומר שישתה יין בסעודתו. [וע"ש בבדק הבית שהוכיח מדברי הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"י), שבסעודה שלישית אין מצוה לברך על היין קודם שיסעוד, רק דמ"מ הרוצה לעשות כן אין מוחין בידו. וכ"כ בכס"מ בסכינא חריפא שזהו דעת הרמב"ם]. וכן כתבו הרדב"ז (ב' אלפים ק"ד), ומהר"ם אלשקר (סי' קו) שאין כוונת הרמב"ם לקידוש אלא שישתה יין בסעודתו.

ודין זה אינו משום מצות שמחת יו"ט, שהרי הרמב"ם כתב כן גם לגבי שבת, ובשבת אין דין שמחה. אלא מדין כבוד, שסעודה חשובה קובעין בה על שתיית יין. ויל"ע אם די לזה מיץ ענבים, או"ד בעינן יין דוקא.

ויש לעיין לפי פירוש זה של מהר"ם אלשקאר והרדב"ז ומרן בדברי הרמב"ם, האם די במה שקדשו קודם הסעודה, או שצריך לשתות בתוך הסעודה. ועוד שהרי חובה זו היא על כל בני הבית, ומה יועיל טעימה שלהם מיין הקידוש. אך שמא אה"נ, די בקידוש ושתיית היין שקודם הסעודה, בכדי לקבוע שם של חשיבות לסעודה. ובפרט בליל הסדר שכולם שתו כבר ב' כוסות כל אחת רביעית קודם הסעודה. אם לא שנאמר שצריך יין דוקא ולא מיץ ענבים, והם עשו ד' כוסות על מיץ ענבים. וצ"ע בכ"ז. [ובפסקי ר' מנדל קלויזנר (בשיטת הקדמונים. שבת קיז:) כתב שרבינו מאיר רגיל גם בסעודה שלישית בשני לחמים, אבל לא בירך בורא פרי הגפן בסעודה שלישית, ושבאו"ז כתב גם סעודה על היין ושתי ככרות].

כזית מצה ומרור אחר חצות

יא) ראה להלן סי' תעז ס"י. ומ"ש בתוספת מעשה רב להגר"א (מעשה רב השלם עמ' רכא) שפעם אחת נמשכו בסיפור יצי"מ בפירושים וסיפורים עד סמוך לחצות, וכשהביט הגר"א בשעון ראה שסמוך לחצות, וצוה לאכול תיכף אפיקומן ונשארו כל המאכלים ומיני מגדים על השלחן ולא אכלו שום אחד מהם, גם אשתו ובני ביתו. ע"כ. זו חומרא גדולה ומדת חסידות, ואין זו הנהגה כללית.

ומובא מדרשות החת"ס (פסח תקצה) שקרבן פסח נאכל בחפזון, שזה רמז שמאריכים בסיפור יצי"מ עד שלא נותר זמן לאכילת הפסח ומצה ומרור, אלא בחפזון קודם שיעבור הזמן, או לפני חצות או לפני עלות השחר, כל חד כדאית ליה.

ומי שמתארח אצל אביו או חמיו ורואה שמתאחרים באכילת האפיקומן עד אחרי חצות, ורוצה להקדים לאכול לפני חצות וכן להזדרז באמירת ההלל, יעשה כן בצינעא שלא לפגוע בכבודו של אביו.

סימן תעו - דין אכילת צלי בליל פסח

א. אסרו חכמים לעשות או לאכול בליל הפסח גדי או שה מקולס, פירוש שצלוי כולו כאחד [ואם מפרש עליו שם פסח, אפילו אינו מקולס אסור], מפני שנראה כמו שאוכל בהמות שהם קדשי שמים, מחוץ לירושלים הבנויה בקדושתה. ואיסור זה נוהג בכל מקום. אבל אכילת שאר בשר צלי תלוי במנהג המקומות. ועגל מקולס מותר. א)

איסור אכילת גדי או שה מקולס, ובגדר מקולס

א) פסחים (נג.), ביצה (כב:). ש"ע (סי' תע"ו). וסיים מרן, שאם היה מחותך או שחסר ממנו אבר או שלק בו אבר והוא מחובר, ה"ז מותר במקום שנהגו [ובמקומותינו נהגו לאסור, וכדלהלן]. והוא מהגמ' (פסחים עד.), איזהו גדי מקולס שאסור לאכלו בלילי פסח בזה"ז, כל שצלאו כולו כאחד, נחתך ממנו אבר, או שנשלק ממנו אבר, פי' במחובר, אין זה גדי מקולס.

ובמה שנקטו גדי, ולא שה, כתב הרשב"א (ביצה כב:), די"מ דדוקא נקט גדי, לפי שאין לו אליה חזי כמאן דסלקא לגבוה, אבל שה מקולס אין לחוש, שיש לו אליה ואלייתו מוכחת עליו. אבל בתוספתא (ביצה פ"ב הט"ו) משמע דבין זה ובין זה אסור, דתני במעשה דתודוס טלאין המקולסין. ע"כ. וכן מפורש ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ח הי"א), שבכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בליל זה.

ובגדר גדי מקולס, כתב הר"ח (פסחים נג: ביצה כג.), שראשו על כרעיו ועל קרבו. וכ"כ הר"ן (פסחים יז: מדפה"ר). ומקורו בירושלמי (פסחים פ"ז ה"א, ביצה פ"ב ה"ז), איזהו מקולס, כולו צלי ראשו על כרעיו ועל קרבו. שלק מקצת ובישל מקצת אין זה גדי מקולס. ע"כ.

ויש לחקור, האם האיסור על העשיה או על האכילה או כל חד מנייהו. ובש"ע הגר"ז (סי' תסט, ס"ד) כתב, שאסור לעשות גדי או טלה מקולס דהיינו לצלותו (בער"פ אחר חצות או בליל פסח) כשהוא שלם (ראשו על כרעיו ועל קרבו) כעין צליית הפסח ואפי' בדיעבד אסור לאכלו בליל פסח. ע"כ.

ועוד יש לעיין, בגדר גדי מקולס, האם בעינן ג"כ שבני מיעיו תלויים חוצה לו, כקרבן פסח, או"ד די שהוא עצמו שלם. ועוד צ"ע האם אזלינן הכל בתר שעת הצליה, או בתר שעת הבאתו לשלחן, או דבעינן תרוייהו לאיסור, או דדי בכל חד מנייהו לאסור. ואם כשבני מיעיו תלויין למעלה מראשו, או מצדו.

ולשון רבינו יהונתן (ביצה יב. מדפה"ר), עושין גדי מקולס, ראשו על כרעיו ובני מעיו תלויין בו חוצה לו בצדו כשצולהו, והיו עושין זכר לפסח, אבל חכמים אסרי. ע"כ. וכ"ה לשון המאירי (ביצה שם) שבני מיעיו תלויים חוצה לו בצדו.

והגר"ז (סי' תעו ס"ב), כתב, פירוש מקולס, שכרעיו ובני מעיו בשעת צלייתו תלויין למעלה "מראשו", "או מצדו", כגבור מזויין שכובע נחושת למעלה מראשו וכלי זיינו בצדו. ע"כ. ובערוה"ש (סעיף ג) כתב, שנראה שאפי' רק חסר המעיים, נחשב כמחוסר אבר דשרי, דהא אינו דומה לקרבן פסח, וכן מבואר מרש"י (נג.) שכתב מקולסין ראשו על כרעיו ועל קרבו.

אכן לשון הרמב"ם (מצה פ"ח הי"א) אינו כן, שכתב, ובכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בליל זה. וכן העתיק מרן בש"ע (סי' תעו ס"א). ולא פירשו לגבי בני מעיו.

ובפמ"ג (מש"ז סק"א) עמד בזה, שאף שלשון הטור, מקולס ראשו וכרעיו וקרבו, ברמב"ם וש"ע לא נזכר זה, וי"ל דכל שהשה שלם וצלוי כאחד אע"פ שלא צלה עם כרעיו וקרבו יחד אסור, ויהיה פירוש מקולס משובח, ע' בפמה"ש להרמב"ם (פ"ב מ"ז). וע' ברמ"א (סי' תסט) שכתב ומקולס ראשו וכרעיו וכו' כדלקמן, משמע דווקא כשצולהו עם כרעיו ובני מעיו כאחד כמצות הפסח. וע' בט"ז שם (סק"א) ובעולת שבת (שם) איך הדין בגדי מקולס אחר שעשאו אי שרי לאכול. ולדעת העולת שבת, כאן מיירי שנותנו שלם על השולחן, הא אם חתכו לאחר הצליה, מותר לאכלו על השולחן. ועיין ברמב"ם (הל' קרבן פסח פ"י הי"א) ודוחק. ומשמע שהט"ז (בסי' תסט) מודה להב"ח (שם) דבמקולס עשיה אסור, כמ"ש אין "עושין" מקולס, ואם עשה אף

ב. במקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים, אוכלים, ובמקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלים, גזירה שמא יאמרו בשר פסח הוא, ונראה כאוכל קדשים בחוץ. ובמקומות הללו, נהגו הכל שלא לאכול צלי בליל פסח. וגם בני תימן אינם רשאים לאכול צלי בליל פסח. ב)

בדיעבד אסור לאכול, אפי שאח"כ חתכו לאיברים, דהרואה יאמר וודאי פסח הוא.

עוד נסתפק הפמ"ג, כמה הוא שלם, כי משמע בפסחים (עד.) שהכרעים חתכן ונותן למעלה על ראשו או בצדדיו בצליה, ורק הראש היה מחובר עם הגוף. ועוד יל"ע, לפמ"ש התוס' (פסחים שם) דחסר אבר כשר בדיעבד, וברמב"ם (ק"פ פ"י הי"א) משמע דנחתך אבר פסול בדיעבד. ובמקולס אסור עשיה ג"כ, ומשמע אף שאין צולה יחד עם כרעיו ובני מעיו, שאין פוסל דיעבד. הא נחתך אבר דפוסל דיעבד להר"מ ז"ל אין חשש. ולפ"ז אסור לצלות אחר חצות היום, הא קודם חצות מקולס אין איסור. הא כל שצולה אחר חצות אסור לאכול מבעו"י ג"כ, דיאמרו פסח הוא, הואיל וכבר נאסר בעשיה בצלי מי יתירנו. ובשר צלי במקום שאין אוכלין דווקא בלילה, [הא] מבעו"י מותר לאכול, וכ"ש לצלות, דלא קבלו עלייהו רק אכילה בלילה לאסור. ומ"ש הר"מ ז"ל והמחבר במקולס בלילה, זה הוא לאו דוקא, דה"ה מבעו"י, כאמור.

ובחי' חת"ס (פסחים עד.) כתב, דהנה רש"י (שם) כתב, שנותן כרעיו ובני מעיו חוצה לו על ראשו, וכשהופך השפוד ראשו למטה נמצא ראשו על כרעיו ועל קרבו. ואילו לעיל (בדף נג, ובביצה ספ"ב) פירש, דחוצה היינו סמוך לו מבחוץ, וכן פרש"י ספ"ב דביצה. ויש לבאר, דמסתמא עיקר הקפידא בשעת היסבה, שלא יבא לפניהם גדי מקולס, אך לא בשעת צליה דוקא, וא"כ אחר הצליה שהסירו מהשפוד היה צריך לכרוך סביב הראש, אבל אין זה מוכרח ולא נזכר בשום מקום, ואה"נ כשמביאים הפסח על השולחן לא הי' ראשו על כרעיו וקרבו אלא בשעת צלי' לבד. ולפ"ז תינח במשנתינו דמיירי ממצות צליית פסח פרש"י כמצותו על פיו כדי שיהיה בשעת צלייתו ראשו על כרעיו קרבו ממש, אבל התם מיירי רש"י מאיסור עשיית גדי מקולס בזה"ז אסור לצלות אפי' סמוך לו, דהרי עכ"פ כשמביאים אותו על השולחן אין היכר, דגם בזמן שבהמ"ק היה קיים היו מביאים כך ואסור לעשות כן בזה"ז.

בארצותינו נהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים

ב) במשנה (פסחים נג.), מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלים, מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלים. וזה מחשש שיאמרו בשר פסח הוא, ונמצא אוכל קדשים בחוץ, שיש ע"ז איסור כרת. ומבואר באחרונים שבארצותינו נהגו שלא לאכול צלי בליל פסח. ואם מפרש עליו שם פסח, אפי' אינו מקולס אסור, כמבואר בגמ' (שם נג:), ולכן אמרו שם, שהקונה בשר לצורך הפסח, אל יאמר בשר זה לפסח, אלא בשר זה ליו"ט. וכן אמר (פסחים קטז:) שכשאומר בהגדה, פסח שהיו אבותינו אוכלים, א"צ להגביה הבשר, ולא עוד אלא שאם יגביהנו יש איסור בדבר פן יהיה נראה כאוכל קדשים בחוץ. וכ"פ הטור והאח' בסי' תע"ג. ואם בשר הזרוע מבושל, ורוצים לאוכלו בליל פסח בתוך הסעודה מבלי להזכיר עליו שם פסח כלל, יש להתיר, וכדלהלן. [ואם איסור זה נוהג בקטנים, ונפ"מ גם לגבי מוקצה, ראה בשו"ת חזו"ע כרך ב ס"ס מג].

גם בני תימן אינם רשאים לאכול צלי בליל פסח

ומ"ש באול"צ (ח"ג פט"ו אות כ), שמנהג בני תימן לאכול צלי בליל פסח, והרי הם כמקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים. ע"כ. וזה עפמ"ש שם לעיל בח"ב (פ"ה אות יא), שאע"פ שמרן באבקת רוכל (סי' ריב) כתב שהאשכנזים שבאים לעירנו צריכים לנהוג הכל כמנהגינו, הם סומכים עמ"ש הרמב"ן (יבמות יד.) שבמקום שיש סברא של חזותם מוכחת עליהם, אין בזה משום לא תתגודדו לאביי. ובני אשכנז ובני ספרד חזותם מוכחת עליהם. ובפרט אם באו קהילות שלימות ויש להם ב"ד משלהם, דהוו כב' ב"ד בעיר אחת, דקי"ל דבב' ב"ד בעיר אחת אין איסור לא תתגודדו, ודלא כהרמב"ם

וכמ״ש באבקת רוכל (סי׳ לב), ובזמנינו בא״י יש קהילות נפרדות לבני אשכנז ולבני ספרד ולבני תימן, ולכן על אף שכל בני ספרד צריכים לנהוג מנהג אחד, כגון העירקים והתימנים וכו׳, מ״מ בני תימן הם עדה לעצמם. עכ״ד.

אך במק״א הארכנו להשיב ע״ד, שכמה מאחרוני זמנינו נמשכו בכ״ז אחר מ״ש בארץ חיים סתהון (קונ׳ הכללים כלל כד), להליץ זכות ע״מ שנהגו בני אשכנז להיות עדה לעצמם. וזה נגד דעת מרן הב״י, שהרי מרן דיבר על בני אשכנז, והם תמיד היו ניכרים ונבדלים להיות עדה לעצמם. וע״כ דלא ס״ל לסברא הזו שחזותם מוכחת עליהם. וגם מ״ש שבאו קהלות שלימות עם ב״ד משלהם, לא היה כן מעולם אצל שום קהלה בא״י, שמעולם לא התאפשרה כזו עליה, אלא כולם עלו מעט מעט, וגם אחרי שעלו, לא יכלו להנהיג לעצמם ב״ד משלהם המאחד את כל בני העדה. אלא היו כפופים לרבני הספרדים שהיו כאן בארה״ק. וראה להלן הערה ה׳, ולעיל סי׳ תעג, דיני ליל הסדר שחל במוצ״ש, הערה יא.

והנה חכ״א (בקובץ וקנה לך חבר סי׳ צג) כתב, שנשאל מאנשים מבני עדת תימן, שנהגו אצלם, לאכול בסעודת ליל הסדר את הזרוע הצלוי שמניחים בקערת ליל הסדר זכר לקרבן פסח. וכתב שלולי שהורה זקן, היה נראה שלא לבטל מנהגם, שהרי מסוגיית הגמ׳ משמע שאם אינו גדי מקולס, כל שלא קרא לו שם אע״פ שעשאו זכר לקרבן פסח, מותר במקום שנהגו. דודאי תודוס איש רומי הנהיג כן זכר לקרבן פסח, ואע״פ כן לא מצאה הקפידה מנוח אלא כשעשאן גדיין מקולסין. וזו ראיית הרב מלכי בקודש, שהוכיח מזה כדעת המהרח״א שהתיר בזה. ויש להוסיף עוד, שכן מוכח מלשון הש״ע, שבסי׳ תעג ס״ד כתב, שנהגו שהבשר יהיה צלי על גחלים. ולהלן בסי׳ תעו ס״א העתיק לשון הרמב״ם, שאם היה מחותך ה״ז מותר במקום שנהגו. ולא הוציא מן הכלל את הזרוע שצלאו ושמו בקערה זכר לקרבן פסח, ומשמע, שאף זו בכלל ההיתר וכאמור.

ומ״ש בחזו״ע (ח״ב עמ׳ קעו) ע״ד הרב מלכי בקודש, שאינו מוכרח, לא נתבאר כיצד אפשר לדחות ראיית הרב מלכי בקודש הנ״ל מן הגמ׳. גם מ״ש בשו״ת יחו״ד (ח״ג סי׳ כז) שאותו מושב שנהגו לאכול את בשר זרוע הצלוי שבקערת הסדר. הוא מנהג בטעות, ומצוה לבטלו. ק״ק שלא זכר שם דברי האחרונים הנ״ל שהזכירם בשו״ת חזו״ע (ח״ב עמ׳ תשעז, תשעח). ונראה שהבין מן השואל שזהו מנהג חדש במושבו, ולכן העיר ע״ז, אבל אילו ידע שזהו מנהג של כל קהל עדת התימנים, וי״א שאף בטריפולי נהגו כן, לא היה דוחה מנהג הנ״ל בשתי ידים. עכ״ד.

ואינו מובן איך עלתה על דעתו להביא ראיה מהגמ׳, נגד כל גדולי האחרונים, דאטו כל גדולי האח׳, לא ידעו גמ׳ זו. וגם הדקדוק מלשון מרן אינו מוכרח כלל. שדרך מרן בש״ע, להיות כספר קצר, שבו מסכם דברי עמודי הוראה והטור, עם הב״י, ולא לדקדק דקדוקים מסימן לסימן, ואינו דומה לדברי הרמב״ם שיש לדקדק בדבריו יותר, שהרמב״ם נתכוין לכך לסדר את כל פרטי ההלכה במקומם, ושמשם תצא הוראה. משא״כ מרן בש״ע. וז״פ.

ומ״ש בשו״ת יחו״ד לבטל מנהגם, אע״פ שיש להם ע״מ לסמוך, זהו משום שלא לעשות את התורה לשתי תורות. [ובפרט דאפשר שמנהגם לא בא מחמת הוראה מפורשת של חכם, אלא נהגו כן מעצמם].

ומה גם שיש עמי הארצות שנמשכים מזה לברך עליו ברכת הזבח, וזה הוא שיבוש הדעות בדיני התורה הקדושה, ובכלל בל תוסיף, לכן חובת קודש על גדול הדור הממונה על הוראת ההלכה, לבטל מנהגים כאלו, וכמו כן להשתדל בכל היכולת לעשות את הכלל לתורה אחת, שזוהי כל תכלית תוה״ק, כמ״ש מרן בהקדמת הב״י.

ולכן חכם שבאה הוראה לפניו, ויש לו לכאורה ראיות נגד גדול הדור, ואע״פ כן הולך בדרך ישרה להורות להם כפי שהורה זקן, בטוח לבו שלא יכשל בהוראת ההלכה. וכן חובתו לעשות, כי הלכה פסוקה היא (ע״ז ז.) שכל מקום שנחלקו ב׳ חכמים, הלך אחר הגדול. ואותם השואלים רוצים לנהוג כפי דעתו של גדול הדור, שהוא הגדול בחכמה. ולכן גם אם רשאי לעשות לעצמו כפי דעתו בסוגיות הש״ס והפוס׳, אין זה ענין כלפי הוראה לאחרים. ישמע חכם ויוסף לקח. וע׳ בשו״ת שיבת ציון (סי׳ עט סד״ה עוד נראה) הק׳ ע״ד אביו הגאון בעל הנו״ב, ולאחר קושייתו כתב: ״אך מה אעשה הדבר יצא מפי קדוש אאמ״ו הגאון זצ״ל וצריך אני לקבל

ג. במקומותינו שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח, אסור אפילו בשר עגל ובשר עוף. וכל דבר שטעון שחיטה, אין לאוכלו צלי בליל פסח.ג)

ד. וכל זה בסתם בשר, אבל הזרוע שנהגו לצלותו ולהניחו בקערה של הסדר, בכל מקום אסור לאכלו בליל פסח. אפילו במקום שנהגו לאכול צלי, כיון שצלי זה נעשה זכר לקרבן פסח, ובזה יש לחוש יותר שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ואם בשר הזרוע מבושל, ורוצים לאוכלו בתוך הסעודה בליל פסח, מבלי להזכיר עליו שם פסח כלל, יש להתיר.ד)

דבריו, ואין אני כדאי לחלוק עליו בסברא בדבר שהוא תקע בו יתדות". ע"ש. [הו"ד בפת"ש אה"ע סי' יז ס"ק קכח]. וחזי' דאף שיש קושיות על גדול הדור א"א לחלוק עליו.

כל דבר שטעון שחיטה, אסור לאוכלו צלי בליל פסח

ג) **כ"כ** הפוס' ע"פ הירושלמי (פ"ד ה"ד), וראה להלן. וע' במג"א (סי' תעו סק"ג) שכתב, דהא דאסרינן אפי' בשר עגל ועוף, לא דמי למ"ש בש"ע (סי' תסט), שאסור לומר על בהמה בין חיה בין שחוטה בשר זה לפסח, לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח, ונמצא כאוכל קדשים בחוץ, ומשמע דבעוף שרי, דהכא גזרינן עוף אטו בהמה, שהעולם יטעו בין צלי לצלי. ומיהו דגים מותר לאכול צלי. ע"כ. ופירש המחה"ש, שבצלי לפעמים אינו ניכר אם בשר עוף הוא או בשר בהמה, משא"כ גבי אמירת בשר זה לפסח שע"פ הרוב ניכר, שהוא עוף. [וע"ע בפמ"ג (מש"ז סק"ב) דמקולס עגל ועוף שלם מותר, דמינכר טפי, וע' פר"ח. ע"כ].

בשר הזרוע הצלוי אין לאכלו בליל פסח בכל מקום אם לא שהוא מבושל

ד) **מהרי"ו** בתשובה (סי' קצג) כתב, שאסור לאכול הזרוע הצלוי בין בלילה הראשון בין בלילה השני, אפי' במקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים, כיון שהוא זכר לפסח. [שהואיל והוגש לשלחן עם המצה והמרור, זכר לקרבן פסח, יש לחוש בו יותר לשמא יאמרו בשר פסח הוא ונמצא כאוכל קדשים בחוץ]. וכ"כ הפר"ח (סי' תעג ס"ד), והחק יעקב (שם ס"ק יז). והגר"ז (שם סכ"א), והפמ"ג (מש"ז סק"ד). ומ"מ י"ל שגם זה אינו מן הדין, אלא מנהג בעלמא, שהרי כל שאינו גדי מקולס ראשו על כרעיו ועל קרבו מותר במקום שנהגו.

והמהרח"א בס' מקראי קודש (דף קעח.) חולק על הפר"ח, שאף שעושהו זכר לפסח, כל שלא אמר בהדיא בשר זה לפסח, מותר לאוכלו צלי, כיון שאינו מקולס. וכדאמרינן בפסחים (נג:). וכן ראיתי בס' מלכי בקודש (דף כ) שכתב, דמשמע בגמ' שאפי' נעשה זכר לפסח, אם אינו מקולס מותר לאכלו מן הדין, זולת מקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים. [ובארץ חיים סתהון (סי' תעו) הביא מ"ש החק יעקב שאסר לאכול הזרוע הצלי שעושים זכר לפסח, וכ' אבל מורנו הרב מלכי בקודש דחה דבר זה, וכתב שאנו נוהגים לאוכלו].

ולכאורה קשה מהש"ס דלא קאמר אלא גדי מקולס לאסור בכל מקום, ולימא רבותא. וי"ל, דלא הוו נהיגי לצלות זרוע במיוחד זכר לפסח. עיין בגמ' (קיד:). אולם לדידן הוי כמפרש שהוא זכר לפסח, וחיישינן ביה טפי.

והנה הפמ"ג (מש"ז סי' תעג סק"ד) כתב, שאפי' אם הבשר מבושל, כל שהובא לשלחן זכר לפסח, אין לאוכלו בליל פסח, אלא אם ירצה יאכלנו למחר. ע"כ. אולם הב"ח (שם) כתב, שאם הוא מבושל יש לאוכלו בתוך הסעודה אחר הכריכה, ושכ"פ מהרש"ל. [ובמאמר מרדכי העיר מדברי מהרי"ו על דברי רש"ל, שכתב דיאכל הזרוע בלילה. ע"ש. ונראה דהרש"ל מיירי במבושל. ובזה שפיר כתב שיאכלנו בלילה]. ואף הפר"ח שכתב שאין צורך לאכול בשר הזרוע בליל פסח, לא כתב להחמיר למנוע אכילתו אלא כשהוא צלי, שדומה לקרבן פסח, והפר"ח עצמו (בסי' תעו) כתב, שאפי' במקום שנהגו שלא לאוכלו אף מבושל, הוא מנהג בטעות. אלא שדעת הב"ח לחוש לדעת ראבי"ה (פסחים סי' תצח), שאם נהגו להחמיר אף במבושל מנהג הוא. אבל עכ"פ בסתם בודאי שאין מנהג ידוע להחמיר במבושל אפי' בבשר זרוע המוגש לפניו בקערת הסדר. וכ"כ

ה. במקום שנהגו לאכול את הזרוע הצלוי בליל פסח, מצוה לפרסם ברבים שחובה לבטל המנהג הזה, וכל שכן שאסור לברך עליו ברכת "על אכילת הפסח", שאין זה מברך אלא מנאץ. ה)

ו. גם במקומות שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח, ביום אין איסור, שאין ה"יום" בכלל האיסור. ולכן מותר לאכול למחרת ביום טוב, את הזרוע הצלוי שהונח בקערה של ליל הסדר. שלא חששו אלא בליל פסח שהוא זמן אכילת קרבן פסח, מה שאין כן ביום חג הפסח. ו)

ז. ולכן מי ששכח לצלות את הזרוע בערב פסח, מותר לצלותו בליל יום טוב, אם דעתו לאכול ממנו למחרת ביום טוב של פסח, [שהרי המנהג כדעת הפוסקים שמותר לאכול צלי ביום טוב של פסח בסעודת היום]. אבל אם דעתו לאכלו אחר יום טוב, או ביום טוב שני, אסור, שאין יום טוב מכין לחול ולא ליום טוב שני. ז)

בשלחן גבוה (סי' תעג סס"ק טז), ושלא כמ"ש בכה"ח (סי' תעג ס"ק סא), לפסוק כהפמ"ג הנ"ל, שאין לאכול בשר הזרוע אף מבושל, שהעיקר להקל בזה. [שו"ת יחו"ד ח"ג סי' כז. שו"ת חזו"ע ח"א כרך ב' סי' מג. הליכו"ע ח"א עמוד רצח. חזו"ע פסח עמוד קג, עמ' קעו].

מקום שנהגו לאכול הזרוע הצלוי בליל פסח, יש לבטל מנהגם

ה) **כ"כ** בשו"ת יחו"ד (ח"ג סי' כז), במקומות שנהגו לאכול בליל פסח בשר הזרוע שהוא צלי, המוגש בקערת הסדר, הוא מנהג בטעות, ומצוה לבטלו. וכ"ש אם חלילה מברכים עליו, אקב"ו על אכילת הפסח, דמלבד שזה ברכה לבטלה, וגדול עוונם מנשוא, שעוברים משום לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא (ברכות לג.), עוד הם מוסיפים על חטאתם פשע, שמראים בעליל שהם כאוכלי קדשים בחוץ, שהרי הם מברכים עליו כמו שהיו אבותינו בזמן ביהמ"ק מברכים על קרבן פסח. והעושה כן בר נידוי הוא ח"ו. וכמו שאמרו כיו"ב בפסחים (נג.). ומבואר ברא"ש (פסחים נג.) שאף במקום שנהגו לאכול צלי בליל פסח, גדי מקולס שדומה יותר לקרבן פסח, אסור. וכ"כ המאירי שם. וכ"כ באו"ז (ח"ב סי' רל). וכל זאת אף מבלי להזכיר עליו שם פסח. ואם במפרש עליו שם פסח, אפי' אינו מקולס אסור.

במקומות שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח, ביום אין איסור

ו) **לגבי** אכילת בשר הזרוע הצלוי בסעודת הבוקר של פסח, הנה דעת הרב בית יהודה עייאש (א"ח סי' נא, ובמנהגים דף קח), שאיסור זה הוא גם ביום, ושכן קיבל ממורו בעל פרי צדיק [ע"ש, שאיסור צלי לדידן הוא בשני ימים ראשונים של פסח בין בלילה בין ביום, ושהרב זקנו האריך בתשובה להוכיח כן וסתר דעתו של חכם אחד שרצה להקל ביום. וכן צריך לנהוג ולהנהיג. עכת"ד]. וכ"כ בחסדי דוד פארדו על התוספתא (פ"ב דביצה). וכ"פ בבא"ח (פ' צו אות ל). **אולם** באמת אין דבריהם מוכרחים להלכה, והעיקר בזה כמ"ש המג"א (סי' תעג סק"ח), שאם שכח לצלות הזרוע בער"פ, מותר לצלותו בליל פסח ולאוכלו למחרת ביו"ט של פסח. וכן העלה הגאון רבי ישמעאל הכהן בספרו שבח פסח (דף יא.), ובספרו שו"ת זרע אמת (ח"ג דף צד). וכ"פ מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות פט). ועוד אח'. וכן עיקר להלכה ולמעשה, שמותר לאכול בשר הזרוע שהוא צלי בסעודת היום של פסח, שלא חששו אלא בליל פסח שהוא זמן אכילת קרבן פסח, משא"כ ביום. כמבואר בשו"ת יחו"ד (ח"ג סי' כז), ובחזו"ע פסח (מהדו"ק עמ' קעה. ובמהדו' תשס"ג עמ' קד). וראה בסמוך אריכות בזה.

שכח לצלות את הזרוע בערב פסח יצלהו בלילה אם דעתו לאכלו בבוקר

ז) **הרמ"א** בדרכי משה (סי' תעג אות י) הביא מ"ש בדרשות מהרי"ו, שצריך לצלות הזרוע מבעו"י, שהואיל ואינו אוכלו ביו"ט אסור לצלותו ביו"ט. וכתב ע"ז הרמ"א, ונראה שאם רוצה לאוכלו

ביו״ט ראשון, ולעשות אחר לליל יו״ט שני, הרשות בידו. ואז יוכל לצלותו אף ביו״ט, הואיל והוא אוכלו באותו היום. ולא כתב המהרי״ו להחמיר אלא לפי המנהג שנוהגים להשהותו עד ליל שני. עכ״ל.

וכ״כ המג״א (שם סק״ח) וז״ל: ואסור לאכול הזרוע שהוא צלי, שאין אוכלים צלי בלילי פסחים, ולכן אסור לצלותו ביו״ט, שאין יו״ט מכין לחבירו. ונראה שאם שכח לצלותו עד הלילה, יצלנו בלילה ויאכלנו בשחרית ביו״ט הראשון וכו׳. ואם אינו רוצה לאכול הצלי עד ליל שני אסור לצלותו ביו״ט ראשון. דרכי משה ומהרי״ו. ע״כ. וכ״כ החק יעקב (ס״ק יז). וזה מטעם שגם במקומות שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים, היינו רק בלילה, שהוא זמן אכילת הפסח, אבל לא ביום.

ואף שבשו״ת בית יהודה (עייאש, א״ח סי׳ נא) כתב, לאסור לצלות הזרוע בליל פסח, שהוא מבשל שלא לצורך יו״ט, לפי שאיסור אכילת צלי, במקום שנהגו שלא לאכול צלי, הוא בין בלילה ובין ביום. וראיה שהרי למ״ד שאין הפסח נאכל אלא עד חצות, נראה שאסור לאכול צלי גם אחר חצות, דמתני׳ (פסחים נג.) סתמא קתני שאין אוכלים צלי בלילי פסחים [והא דקתני לילי פסחים לאו דוקא, ולרבותא דמקום שנהגו לאכול נקט לה]. ועוד, דאי בעינן דומיא דפסח ממש, לא היה לנו לאסור אלא גדי מקולס דוקא דהוי דומיא דפסח, ואנן אסרי׳ כל דבר הטעון שחיטה. ושכן קיבל ממורו.

אך בשו״ת חזו״ע כתב, שבמחכ״ת נראה שאין ראיות אלו מוכיחות לדינא נגד הרמ״א והמג״א, דהא דקתני סתמא לילי פסחים, י״ל דמתני׳ כר׳ עקיבא שאכילת הפסח כל הלילה. ואפי׳ לראב״ע י״ל דשאני אחר חצות לילה דאיכא חשש אחלופי בין קודם חצות לאחר חצות, דעבידי אינשי דטעו בהכי, ולכן נאסר לאכול צלי כל הלילה, אף לראב״ע, אבל בין יום ללילה לא טעו אינשי, וא״כ אין מקום לאסור אכילת צלי ביום. עיין כיו״ב בריש פסחים (ב:) לגבי תענית. [ובפרט לפמ״ש באור שמח (חמץ ומצה פ״ו), שאע״פ שאין הפסח נאכל אלא עד חצות, זהו מתורת פסח בלבד, אבל עדיין יש בו מצוה של אכילת קדשים כגון תודה, ונאכל כל הלילה כדין קרבן אחר עד הבוקר וכו׳. ע״ש. ולכן אין לאכול צלי כל הלילה, דאכתי איכא גזרה משום אכילת קדשים בחוץ. ודו״ק]. ומה שהק׳ עוד, דאי בעינן דומיא דפסח, אמאי אסרינן כל דבר שטעון שחיטה, התם נמי, בשר בבשר מיחלף, ואפי׳ עוף הא ודאי שלפעמים נחתך באופן שלא יהא ניכר בינו לבין חתיכת בשר, וכמ״ש הט״ז (יו״ד סי׳ פז סק״ה).

ובספר שבח פסח (דף יא.) תי׳ באופן אחר, דגם לראב״ע בלא״ה קי״ל שאין מפטירים אחר המצה אפיקומן, וא״כ א״א לאכול צלי אחר חצות לאחר שאכל האפיקומן. ע״כ.

ויל״ד דהא ללישנא בתרא דרב יהודה אמר שמואל מפטירין אחר המצה אפיקומן (פסחים קכ.). וכ״ש לפמ״ש בשו״ת אבנ״ז (א״ח סי׳ שפה), דלמ״ד אין הפסח נאכל אלא עד חצות, ה״ה שאינו מחוייב שישאר טעם פסח בפיו אחר חצות, כיון שאז אינו זמן מצות הפסח כלל, וה״ה למצות אפיקומן. ע״ש.

והגאון מבריסק בהגדה ״מבית הלוי״ השבח השביח סברת האבנ״ז וקילסו. וע׳ בזה בשו״ת חזו״ע (סי׳ נ).

גם בשלחן גבוה (סי׳ תעו סק״ג) כתב בפשיטות, שביום הפסח מותר לאכול צלי, שהפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואין לגזור יום אטו לילה, ובפרט שעיקר האיסור אינו אלא מנהג במקום שנהגו שלא לאכול צלי. וכן המנהג להקל ביום. ע״כ. וכן בנהר שלום (סי׳ תעו) כתב, שמדברי סתמות כל הפוסקים מוכח להתיר ביום. וע׳ גם בשו״ת זרע אמת (ח״ג ליקוטי או״ח דף צא) ובשו״ת חיים שאל (ח״ב סי׳ לח אות פט) לחלק בין גדי מקולס, לבין אכילת צלי שהוא מותר במקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים. [ובשו״ת פני מבין (א״ח סי׳ קכג) כתב, ואודות המנהג שלא לאכול צלי ביום הפסח, זה אינו אסור, והישועות יעקב כתב שלא נודע לו מהיכן למדו לאסור לאכול צלי ביום. והרי כתב המג״א שאם שכח לצלות בער״פ יצלנו בלילה ויאכלנו ביום. ואפשר דה״ט משום שבפסחים (מא:) אמרו, ואכלו את הבשר בלילה הזה, בלילה אין ביום לא, ולאו הבא מכלל עשה עשה, ואם כן ביו״ט ראשון שהוא ערב ליל יו״ט שני הוי כאוכל קרבן פסח מבעו״י שעובר בעשה, ויש בזה משום מראית העין. אבל א״כ מדוע נוהגים לאכול צלי בער״פ. לכן נראה שאין לאסור למי שרוצה לאכול צלי ביום. ע״כ. ויש להשיב על דבריו. ודו״ק].

ח. מקום שנהגו לאסור אכילת צלי ביום, מנהג בטעות הוא ומבטלינן ליה. [דתלינן ליה במנהג טעות הוא על פי חכם שלא ידע מדברי האחרונים שהתירו, ואין לתלות המנהג שעשו כן לגדר ולסייג].[ח]

ט. הכבד והטחול וכל המעיים הם בכלל בשר, ואין לאכלם צלי בליל הפסח. ולכן אי אפשר לאכול כבד בליל הפסח. אם לא באופן שצלאו ואחר כך בישלו, דנקטינן שיש לסמוך להקל בזה.[ט]

י. מקום שנהגו שלא לאכול בליל פסח אפילו בשר מבושל, מנהג שטות הוא, ומבטלים להם את המנהג בזה. ויש בזה משום ביטול שמחת יום טוב.[י]

מקום שנהגו לאסור אכילת צלי ביום, מנהג בטעות הוא ומבטלינן ליה

ח) **כמבואר** לעיל דנקטינן להתיר בזה, וכדעת הרמ"א והמג"א והחק יעקב, וכ"פ בש"ע הגר"ז (סי' תעג סעיף כא). וכ"כ הפר"ח (סי' תעג סוף סע' ד).

וכ"כ הנו"ב בדרושי הצל"ח (דרוש לז, אות יח) שאף שאין לצלות הזרוע בלילי יו"ט, משום שאין אוכלים צלי בלילי פסחים, מ"מ אם ירצה לאוכלו בראשון של פסח ביום, מותר לצלותו בלילה.

ובספר בתי כנסיות (סי' תעו) כתב שמנהגם לאסור אכילת צלי גם ביום הראשון של פסח.

אולם הרב שבח פסח (דף יא.) כתב, שאף אם נהגו לאסור אכילת צלי ביום, מנהג בטעות הוא ומבטלינן ליה. והצדק עמו שיש לבטל המנהג, שבודאי בטעות יסודו, ע"פ הוראת איזה חכם שלא ידע מדברי הרמ"א והמג"א ושאר אחרונים שהתירו לאכול צלי ביום. ואין לתלות המנהג שעשו כן לגדר ולסייג, וכמ"ש בשיו"ב (סי' ריד סק"ב), בשם מהר"ש עמאר, דסתם מנהג תלינן ליה בטעות, וכתב, שדבריו שרירין וקיימין, וזה כמה שנים קודם ראותי דבריו קיימתי כן מסברא, והתרתי איזה מנהגים שנתפשטו להחמיר, והקרוב אלי שנהגו כן בחושבם שהוא אסור.

וע"ע בטהרת המים (שיורי טהרה מערכת מנהג אות ו) בשם הדבר משה (ח"ג יו"ד סי' יג), שאין להביא שום ראיה ממנהג העולם, אם לא שידוע שנעשה ע"פ חכם הבקי בתורה. ושכ"כ במחב"ר (יו"ד סי' ל סק"ג), שכמה מנהגים להחמיר נהגו בהם מהמון העם שנוהגים לפרוש מספק ולא חלו בהם הוראת חכם, ולכן הרבנים הבאים אחר זה משנים המנהג. [וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ד (חיו"ד ס"ס יא). ובספר טהרת הבית (ח"ב עמוד לט ותג)].

הכבד וטחול וכל המעיים הם בכלל בשר, ואין לאכלם צלי בליל הפסח

ט) **בערוה"ש** (סי' תעו, ס"ד) כתב, שלענין נדרים, הנודר מן הבשר, מוכח ביו"ד (ר"ס ריז) שכבד וטחול וכל המעיים הם בכלל בשר, וא"כ אסורים בצלי בלילי פסחים, ולפ"ז אסור לנו לאכול כבד בליל פסח, שהרי א"א אלא בצלי, דמליחה לא מהני לכבד, ואין לו היתר אא"כ בשלו אח"כ או טיגנו בשומן. ע"כ. והיינו באופן שע"פ ההלכה יכול לבשל את הכבד אחר הצליה. וכגון שהכבד לא שהה ג' ימים בלי מליחה, אם לא באופן של הקפאה, שקפאו לגמרי, שאז מותר לבשל את הכבדים לאחר צלייתם כפי שנהוג בשאר כל הכבדים, וכמבואר בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' מו), ובילקו"י איסור והיתר (כרך א עמ' תיג). ומ"מ בדיעבד אם הכבד שהה ג' ימים, וצלאו ובישלו אחר הצליה, הכבד מותר. [ילקו"י איסור והיתר כרך א' עמ' תקכב, תקכג].

ובשו"ת אורח משפט (א"ח סי' קכח) כתב, שלא יאכל בליל פסח אפי' כבד צלוי, ואע"פ שמחצבים אותו הרבה. וצלי קדר לצורך חולה יש להקל. ע"כ.

י) **כ"כ** הפמ"ג (א"א סי' תעו). וע' בטור ובב"י כאן.

יא. יש להחמיר במקום שנהגו שלא לאכול צלי, אפילו בצלי קדר (פירוש שנצלה בקדירה בלא מים ושום משקה אלא מתבשל במוהל היוצא ממנו), משום מראית העין, שדומה לצלי. מיהו בצלאו ואחר כך בישלו, יש לסמוך להקל. וטיגון בשמן נחשב כבישול ולא נחשב כצלי. יא)

אכילת צלי קדר או צלי שאח"כ בשלו בלילי בפסחים

יא) מג"א (סק"א). והסכים לזה בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' מה). וכ"כ בשו"ת בית יעקב (סי' כד). וכ"כ הגר"ז (תעו, ד), שאף שצלי קדר אינו דומה לצליית הפסח, שהפסח שנצלה בקדירה פסול, מ"מ במקום שנהגו שלא לאכול צלי, יש לאוסרו מפני מראית העין, שלא יטעו להתיר גם צלי אש.

ומה שכתבנו שיש לסמוך להקל בצלאו ואח"כ בישלו, כ"כ המג"א ועוד אחרונים, ודלא כהפר"ח. ועיין כה"ח (אות ד).

ולכאורה יש לסמוך להקל בזה, גם אם בישלו אחר שנכנס הלילה, שאין זה איסור שחל על הבשר עצמו, שנאמר שכבר חל עליו איסור אכילה בתחילת הלילה, אלא האיסור הוא על האדם, שאסור לאכול בשר צלי, וכיון שעתה יש לחתיכה הזו שם של מבושל, ש"ד. ואע"פ שבשו"ת יבי"א (ח"ו א"ח סי' לט) בתו"ד, הביא מ"ש בעקרי הד"ט (א"ח סי' יט אות י), בשם הרב ים ישכר (פ"ב דין טו) לגבי מקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים, שאם צלאו ואח"כ בישלו מבעו"י שלא נקרא על בשר זה שם איסור מעולם מאחר שנתבשל בע"פ, מותר לאוכלו בליל פסח, אבל אם היה צלי ביה"ש ואח"כ בישלו, כבר חל עליו שם איסור ותו לא פקע ע"י בישול. ע"ש. אין כל הכרח שמסכים לזה לדינא.

והמג"א (סק"א) כתב, דרק צלאו ואח"כ בישלו מותר, אבל בשלו ואח"כ צלאו צלי קדר, יש לאסור מפני מראית עין, ולצורך חולה קצת יש להקל. והובא בא"ר (סק"ב). וכ"כ בח"י. [וכ"כ במחזיק ברכה בשם תשובת כ"י, וע"ש שכתב שכל דבר שבקדרה שיש בו מרק, אף שאח"כ מצטמק ולא נשאר לחלוחית של מרק, אינו צלי אלא תבשיל ומותר. וכה"ג פשוט דלכו"ע פסול וחייבין עליו בקרבן פסח, שע"ת סק"א]. וכ"כ הגר"ז (תעו, ד) שאפי' אם בישלו מתחלה במים ואח"כ עשאו צלי קדר, יש לאסור מהטעם הנ"ל, ומ"מ לצורך חולה קצת יש להקל בזה, כי יש מי שמתיר צלי קדר, אבל אם צלאו אפי' צלי אש ואח"כ בישלו מותר לפי שהבישול מבטל את הצליה, וכיו"ב בפסח, פסול. [ובערוה"ש (סי' תעו ס"ב) כתב, שגם בבשלו ואח"כ צלאו שרי, כיון שפסול בקרבן פסח. ומ"ש המג"א וח"י לאסור בזה, לא ידעתי למה לנו להחמיר במנהגא בעלמא בדבר שאין בו טעם. ומה שהוכיחו מבשר עגל ועוף שאסור כמבואר בב"י, אינו דומה, דשם כשקיבלו עליהם שלא לאכול צלי, קיבלו עליהם כל מין צלי של בשר, אבל דוקא סוג של צלי שכשר בקרבן פסח ולא צלי שפסול בקרבן פסח. וצ"ע].

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"כ סי' נא) כתב, דלפמ"ש הפוס' לאסור אפי' צלי קדר שמתבשל במוהל היוצא ממנו, הגם שאינו דומה לצליית הפסח שהפסח שנצלה בקדירה פסול, דאפ"ה יש לאוסרו מפני מראית העין, ואפי' אם בישלו במים מתחילה ואח"כ עשאו צלי קדר יש לאסור. א"כ דון מינה, שכל שלא ניכר בבשר הצלי שיש בו מרק, יש לאסור משום מראית העין, ולכן יש לאסור לאכול בשר בהמה צלי בליל הפסח, אפי' שהצלי שעושים איננו צלי ממש אלא עם מים. וע' בשבט הלוי ח"ט (ר"ס קח) שהעלה, שאם יש מים ממש אין זה צלי, גם אם נקרא כן בפי ההמון, מ"מ כדאי למעשה להוסיף בעשייתו מים על הרגיל, כדי שיהיי' ניכר מרק ממש. ע"ש.

ולגבי טיגון, הנה נ"ד לא דמי לבשר בחלב, שי"א שטיגון דינו כצלי, עיין פמ"ג ר"ס פז, אלא לענין נ"ד, דין טיגון הרי הוא כבישול. וכן אם מטגנים הבשר עם מעט שמן ובצל, דינו כמבושל ולא כצלי. [ע' בשו"ת חזו"ע סי' מג. ובהליכו"ע ח"א עמוד רצט. ובחזו"ע עמ' קד].

יב. ביצה צלויה, מותר לאכלה בליל פסח, גם במקומותינו שאין אוכלים צלי בליל פסח. וכן אין לאסור בדג צלוי. יב)

יג. מותר לאכול צלי בליל ט״ו באייר [פסח שני]. ומכל מקום טוב להחמיר שלא לאכול גדי מקולס בליל ט״ו באייר. יג)

ביצה צלויה, מותר לאכלה בליל פסח

יב) כן מסקנת הט״ז בסי׳ תע״ו, שכן נראה מפורש בירושלמי (פ״ד ה״ד), בעי קומי ר׳ אמי, אפי׳ בשר עגל או עוף, סברין למימר אפי׳ ביצה אפי׳ קולייס [פי׳, מין דג (שבת לט.). ובירושלמי לפנינו איתא קולקס, וזה מין ירק שאוכלים אותו צלי], ר׳ יודן בר חנן או׳ בלבד שיהא מין שחיטה. ושכ״מ מהטור וש״ע שלא אסרו אלא מין שחיטה. וכ״כ המג״א (סק״ג) שדגים מותר לאכול צלי. וכ״כ בחק יעקב (סק״ה), ובא״ר (סק״א). ודלא כהרש״ל שהחמיר בזה. וכן המנהג, ופוק חזי מאי עמא דבר. וע׳ בתורת רפאל (סי׳ עא).

ומ״ש בסידור יעב״ץ, שהביצה צריך לצלותה מבע״י, אפי׳ אם אוכלים אותה בלילה הראשון, מפני שאין הביצה מפיגה טעם אם יצלנה מבעו״י. וכתב בס׳ ויגד משה (עמ׳ כז) אף שבמהרי״ו (סי׳ קצג) משמע להתיר, כנראה ס״ל שאפי׳ דבר שאינו מפיג טעם מותר לבשלו ביו״ט, משא״כ לפ״ד הרמ״א (סי׳ תצה) שדבר שאינו מפיג טעם צריך לבשלו מערב יו״ט, דה״ה כאן בביצה שצריך לצלותה מבעו״י. כתב בשו״ת חזו״ע שם, שהוא תמוה, שהרי הרמ״א בד״מ (סי׳ תעג אות י) הביא דברי מהרי״ו, וכתב עליו, ונראה שאם רוצה לאכלם ביו״ט ראשון ולעשות אחרים לליל יו״ט שני, יכול לצלותם אף ביו״ט. ולפי דבריו יהיה הרמ״א סותר את עצמו, שהרי אין הביצה מפיגה טעם אם יצלנה מבעו״י, ואפ״ה רשאי לצלותה בליל יו״ט. [ובדרך כלל רוב ככל התבשילים שיכולים לבשלם מבעו״י, אינם מפיגים טעם בלילה הסמוך לבישולם, ואע״פ כן מותר לבשלם בליל יו״ט].

עכ״פ נראה שאין לחוש לדינא לדברי היעב״ץ, וכ״ש לדידן דנקטי׳ כדעת מרן (סי׳ תצה), שבאוכל נפש אפי׳ אפשר לעשותו מבעו״י ואינו מפיג טעם, מותר לעשותו ביו״ט. [וע׳ בדין זה בחזו״ע יו״ט עמ׳ ח שכתב שנכון לכתחלה להחמיר בזה]. וכמ״ש בביאה״ל (ר״ס תצה) בדעת מרן. וכ״כ בשו״ת האלף לך שלמה (סי׳ שלז). וכן פסקו המהרח״א במקראי קודש (דף קצ:). ובשו״ת בית דוד (א״ח סי׳ רפו). הילכך בודאי שמותר לצלות הביצה בליל יו״ט.

מותר לאכול בשר צלי בליל פסח שני

יג) כתב הרב יפ״ל (ח״ה סי׳ תעו סק״א), דמקום שנהגו שלא לאכול צלי בליל ט״ו באייר, שהוא זמן אכילת פסח שני. ע״ש. אך יש לבעל דין לחלוק ולומר, שלא גזרו כי אם בליל פסח, הידוע לכל ומפורסם ליו״ט, אבל ט״ו באייר שהוא מובלע בימות החול, לא חשו להחמיר בו, בדבר שאינו אלא מנהג בעלמא. ומה שנהגו נהגו, מה שלא נהגו לא נהגו.

ואמנם כבר העיר הרש״ש (פסחים נג.), בענין זה ע״פ דברי התוס׳ (צט:) דערבי פסחים כולל פסח ראשון ושני, הכא נמי י״ל דמקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים כולל פסח שני. ולפ״ז במקומות הללו שנהגו שלא לאכול צלי אסור גם בליל ט״ו באייר. וכתב, שאף את״ל דכיון דבמנהגא תליא מילתא, אמרי׳ דלא נהגו רק בט״ו ניסן. מ״מ גדי מקולס שאסור בכל מקום, דלא כרש״י לקמן (עד.), איסורו הוא אף בליל ט״ו אייר. ע״כ.

ומ״ש דלא כרש״י, היינו שפירש שם, איזהו גדי מקולס, דתנן בפרק מקום שנהגו, שאסור לאכול צלי בלילי פסחים בזה״ז, במקום שלא נהגו. עכ״ל. ומבואר דס״ל דאף גדי מקולס במנהגא תליא מילתא. והעיר ע״ז הרש״ש שם, מדברי הרא״ש (נג.) שכתב, דאף במקום שנהגו לאכול, גדי מקולס אסור. ע״כ.

ומיהו אין זו קושיא דרש״י יסבור דלא כהרא״ש. וההיא דתודוס איש רומי שהנהיג לאכול גדי מקולס בלילי פסחים, ושלחו לו וכו׳, י״ל דמקום שלא נהגו לאכול צלי היה.

צפון

סימן תעז - דיני אכילת אפיקומן

א. לאחר גמר כל הסעודה, אוכלים אפיקומן ממצה השמורה המונחת תחת המפה כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע. ויש נוהגים לומר זכר לקרבן פסח. ואוכלה לבדה בלא תערובת ליפתן, כדי שיהיה טעם מצה בפיו. ויש מחמירים לאכול ב׳ כזיתים, אחד זכר לפסח, ואחד זכר למצה הנאכלת עמו, ומדינא די בכזית אחת, שכן דעת הרבה מן הראשונים ומרן השלחן ערוך (סי׳ תעז). ויכוין באכילתו שהוא זכר לפסח, והוא גם זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן. והרוצה להחמיר ולאכול כשיעור שני זיתים, יחמיר לעצמו ותבא עליו ברכה.א)

ועיין להרב שרשי הים (ח״א דף קכג.), מ״ש על דברי רש״י. ובמחכ״ת ליתא לדבריו, וכבר מבואר באו״ז (ח״ב סי׳ רל) דשיטת רש״י כדברינו. ומבאר שם דמתני׳ נמי דקאמר מקום שנהגו וכו׳, היינו בגדי מקולס. אבל אם אינו מקולס ההוא שרי אפי׳ במקום שלא נהגו לאכול צלי, אלא שהאו״ז העיר מדברי הירושלמי סברין מימר אפי׳ ביצה, ומה שייך קילוס בביצה. ולכן כתב לפרש דמתני׳ דמקום שנהגו, מיירי בשאינו מקולס, אבל מקולס אסור בכל דוכתא.

וע״ע במאירי (נג.) שכתב, שיש מפרשים משנתינו במקולס. וכתב שאינה הלכה, אלא הדברים נראים לפרשה בשאינו מקולס, הא מקולס בכל מקום אסור. ע״ש. ונראה שכיוון ג״כ לדברי רש״י. והצל״ח (עד.) כתב שדברי רש״י תמוהים מאד, וא״א להולמם, דהא מקולס בכל המקומות אסור. ע״ש. ובאמת דאע״פ שדעת הפוסקים כן היא, רש״י תנא הוא ופליג ע״ז, וכאמור מפי הראשונים הנ״ל, ואף הם לא כתבו שדבריו תמוהים עד שא״א להולמם. והקושיא מהירושלמי שהקשה האו״ז ג״כ יש ליישב לדעת רש״י, דנהי דלפי הסלקא דעתין דסברין מימר אפי׳ ביצה, איה״נ יש לאסור אף כשאינו מקולס במכ״ש, ומשום דס״ל להסלקא דעתין שהגזרה היתה על כל צלי, אבל למסקנא דדוקא מין שטעון שחיטה, י״ל דבעי׳ מקולס דוקא. ובשו״ת אבן יקרה (סי׳ לא), התעורר ג״כ בזה, וכתב ליישב דברי רש״י בזה. ע״ש. ומיהו לכאורה קשה לרש״י ממה שאמרו שם, וכן במתני׳ דביצה (כב:) דקתני חכמים ״אוסרים״ לעשות גדי מקולס בליל פסח. ואילו תליא במנהגא לא קאמר איסורא. וכדפריך הש״ס פסחים (נה. בכה״ג. ע״ש.

ועכ״פ לדינא אנן בדידן נקטינן דלא כרש״י, שכל הפוסקים חולקים עליו בזה. ולפ״ז איה״נ שטוב להחמיר שלא לאכול גדי מקולס גם בליל ט״ו אייר, כיון דהוי מדינא. אבל לאכול סתם צלי דתליא במנהגא, הרי גם הרב לא החליט לאסור, ומסתברא מילתא כמ״ש שם, דלא נהגו אלא בליל ט״ו ניסן. וכן נראה עיקר. [חזו״ע פסח עמ׳ קעו. ובמהדורת תשס״ג עמ׳ קד].

לאחר כל הסעודה, אוכלים אפיקומן ממצה השמורה המונחת תחת המפה

א) אפיקומן. מפרש בגמ׳ (פסחים קיט:), אפיקו מיני מתיקה, וזה שאמר אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן. כלומר כשנפטרין מן הסעודה, אין מסיימים אותה במיני מתיקה. [ומ״ש האו״ז (סוף הלכות פסחים) אפיקו מאני. וכן כתבו בשבולי הלקט, ובספר התניא בפיסקת חכם מה הוא אומר. ע״ש. הוא צ״ע, דאנן לא קיי״ל הכי]. ובתוס׳ רעק״א כתב בשם התשבי, שתמוה לו איך לא ידעו שהוא לשון יוון, דמה שנאכל בסוף הסעודה נקרא אפיקומן. ע״כ. ועיין באו״ז שכתב דבלשון יווני אפיקומן, כלום. ועיין מוסף הערוך, ובקול הרמז. אך י״ל דחז״ל ידעו מזה, ובכל זאת נתנו טעם מה שהמשנה תפסה לשון זה, וע״כ דניתן לידרש. ועיין בבא״ח (פר׳ צו אות לה). ובחיים לראש.

ב. יאכל את האפיקומן לתיאבון ובהיסבה, ולא יברך עליו. ואם היה שבע כל כך, עד שהוא קץ באכילתו, לא יצא ידי חובת אכילת אפיקומן, שאכילה גסה אין שמה אכילה, ועל כן ישים לב לזה בשעת סעודתו, שלא יאכל כל כך, עד שיהא קץ באכילת האפיקומן. [ויש אומרים שעיקר קיום מצוה אכילת מצה הוא בכזית אפיקומן]. ב)

ולכאורה הניקוד של אפיקומן, מ״ם קמוצה, אפיקומן, דהיינו מזון, כמו שאמרו בסוכה (לט:) ועירובין (פו.). אלא דלפי טעם הש״ס אפיקו מיני וכו׳, נראה יותר לנקד, מ״ם סגולה, ועיין בהר״ן נדרים (לה.), ובתוס׳ ושיטמ״ק כתובות (ב:), שהיו מקובלים בקריאה, אע״פ שאין הפרש בכתיבה. וראיתי באיזה הגדות שמנוקד בסגול. וכן נראה מחרוזי הרשב״ץ בתחלת פירוש ההגדה. [שו״ת חזו״ע סי׳ מד. חזו״ע פסח עמוד קעז. ובמהדורת תשס״ג עמוד קו. ילקו״י מועדים עמוד תז].

והרשב״ץ ביבין שמועה (מאמר חמץ אות צד), כתב, **כל זאת היגיעה,** שאדם יגע בעשיית המצות ובזהירות מהחימוץ, הכל הוא בשביל תכלית זאת של האפיקומן, שאוכל כזית מצה באחרונה. [פי׳ בזה״ז שאין לנו פסח. ובזמן הבית, בשביל אכילת כזית מבשר הפסח]. וע״ז אמרו במדרש חזית (שהש״ר פ״ב פס׳ יד) ״השמיעני את קולך״, זה בכזית פסחא בבית, והלל פקע לאיגרא. כלומר, מפני הנאה מועטת, אדם שמח ומשמיע קול בשמחה. וזה לכבוד המצוה.

יאכל את האפיקומן לתיאבון ובהיסבה, ולא יאכל אכילה גסה

ב) **וע״ז** נאמר, כי ישרים דרכי ה׳ וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם. וכ״כ הרוקח (סי׳ רפג), וכשאוכל האפיקומן לא יהיה לו לטורח, דאמר בנזיר (כג.) אכל מצה לשם אכילה גסה לא יצא. ע״כ. והובא בב״י (סי׳ תעז), וסיים בשמו, עליו נאמר ופושעים יכשלו בם. ע״כ. ומשל לשני בני אדם שצלו פסחיהם, אחד אכלו לשם מצוה, ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם מצוה הוא בבחינת צדיקים ילכו בם, וזה שאכלו אכילה גסה הוא בבחינת ופושעים יכשלו בם. [תוס׳ פסחים קז:]. והקשה במחה״ש (סי׳ תעו סק״ב) דנהי דהרוקח ס״ל דאפיקומן דין פסח יש לו, מ״מ הא גם בפסח מסיק התם ר״ל, דלא הוי פושע, אלא דלא עביד מצוה מן המובחר. ע״ש.

ותירץ בשו״ת ערוגת הבושם (סי׳ קמג), שיש לחלק בין פסח למצה עפ״ד הטורי אבן (ר״ה כט.) דאף דר״ל ס״ל מצות צריכות כוונה, מ״מ קאמר גבי פסח שאף אם אכלו לשום אכילה גסה, פסח מיהא קאכיל, דפסח הוא דבר פרטי וא״א לקיים המצוה אלא בו, ודמי לשחיטת קדשים דסתמן לשמן קיימי. אבל מצה שאין חתיכת מצה זו מיוחדת למצוה, שכל המין ראוי למצותו, סתמן לאו לשמה וצריכים כוונה. ע״ש. ולפ״ז ניחא, שבאפיקומן אין חתיכת מצה זו מיוחדת למצות אפיקומן, שאפשר לקיימה ע״י חתיכת מצה אחרת, לכן לא יצא י״ח כלל, למ״ד מצ״כ, ושפיר קאמר הרוקח דמקרי פושע. עכת״ד.

ונראה שאין זה תירוץ ליישב דברי הרוקח, שהרי הרוקח מדבר באוכלו אכילה גסה והוא עליו לטורח, אפי׳ הוא מכוין לשם מצוה. וא״כ באוכל אכילה גסה מה יש חילוק בין פסח למצה. הא בתרוייהו נימא אכילה גסה שמה אכילה כדפריך ר״ל. דפסח מיהא קאכיל. וע״כ דהיינו כמ״ש התוס׳ פסחים (קז:), דבנזיר מיירי שאינו קץ באכילתו כל כך, אלא יש לו בה טעם. ועפ״ז תירץ המחה״ש הנ״ל, את קושיתו באופן נכון, דהרוקח מיירי בקץ במזונו והוא עליו לטורח. ובנזיר מיירי שיש לו הנאה במזונו. אולם תירוץ הרב ערוגת הבושם לא יגהה מזור. ועיין בשו״ת חזו״ע (סי׳ יז).

ומ״מ לענין זהירות לכתחלה, י״ל דבעי׳ באפיקומן שיאכלנו לתיאבון, ולא רק שנהנה בטעמו, וכדאמר ר״ל עצמו דלא מקיים מצוה מן המובחר. **וי״ל** עוד, שאף ר״ל דפריך התם פסח מיהא קאכיל, היינו משום דשאני בשר הפסח צלי, דקי״ל (מגילה ז:) רווחא לבסומי שכיחא, אבל מצת אפיקומן שאוכלה ג״כ לבדה בלא תערובת ליפתן, כדי שיהא טעם מצה בפיו, בנקל יש לחוש שיבוא לידי אכילה גסה. [ילקו״י מועדים עמ׳ תח. חזו״ע פסח עמוד קעז. ובמהדורת תשס״ג עמוד קז].

אם עיקר קיום מצות אכילת מצה הוא בכזית ראשון או באפיקומן

ומה שכתבנו שי״א שעיקר קיום מצות אכילת מצה הוא בכזית אפיקומן, הנה לשון הב״י הנ״ל בשם הרוקח (סי׳ רפג) שהזהיר שלא לאכול את האפיקומן אכילה גסה, שאינו יוצא י״ח באכילה גסה, משמע שעיקר מה שיוצא י״ח אכילת מצה הוא בכזית זה של האפיקומן, דאל״כ כבר יצא י״ח המצוה. ויש לפלפל בזה. וכה״ג מצינו שנחלקו הראשונים לגבי תקיעות ראשונות ואחרונות, הי מינייהו עיקר.

ובתשובת רבינו גרשום מאור הגולה (סי׳ יג) איתא, בג׳ מקומות מצינו שאין מברכים על עיקר המצוה, אלא ע״מ שאינו עיקר המצוה. א. בק״ש ערבית, שמברכים בביהכ״נ, ובק״ש שעל מיטתו שהיא העיקר, אין מברכים. ב. בכזית מצה, שבאחרונה שהיא עיקר אין מברכים, ובראשונה מברכים. ג. וכן בתקיעות, שמברכים על תקיעות שמיושב, שאינן עיקר אלא כדי לערבב, ואין מברכים על תקיעות שמעומד שהן עיקר, כדאיתא בגמ׳, הזכירו לפני מלכויות זכרונות ושופרות וכו׳. ע״כ.

וזוהי שיטת רש״י (פסחים קיט:) שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה, זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזו המצה הבצועה שאנו אוכלים באחרונה לשם חובת מצה, אותה שלאחר האכילה, ועל כרחנו אנו מברכים על אכילת מצה בראשונה, אע״פ שאינה באה לשם חובה, כדאמ׳ (קטו.) גבי מרור, לאחר שמילא כרסו הימנו היאך חוזר ומברך. הילכך אתרוייהו מברך ברישא והדר אכיל מצה באחרונה בלא ברכה, אבל לא מרור דלאו חובה הוא. וכ״כ הרשב״ם (פסחים קיט:) שצריך לאכול מצה בגמר סעודתו, זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה. וזו מצה הבצועה שאוכלין באחרונה לשם חובה, ואחר אותה מצה אין נפטרין ממנה באכילת דבר אחר שלא לשכוח טעמה. ע״כ. וכ״כ בשבה״ל (סי׳ ריח) שהיא מצה של חובה זכר למצה הנאכלת עם הפסח וכו׳.

וראה בזה בתוס׳ שם (פסחים קכ. ד״ה באחרונה) בשתי התירוצים. והתוס׳ במגילה (כא.) כתבו, ״וא״כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפי׳ מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזה״ז הוה דאורייתא״. ויש לפלפל בכוונת דברי התוספות.

וע״ע במרדכי (פסחים קיט.) שכתב, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שלא לבטל טעם מצה ומרור, ומצה אחרונה היא עיקר ונאכלת על השובע. ותימא למה אנו מברכים על הראשונה שהיא רשות, ליבריך על האחרונה שהיא עיקר. ונ״ל משום דבימיהם היו אוכלין מצה עשירה על סעודתן ולבסוף אוכלין כזית מצה שהיא כדי לצאת י״ח, ואז הויא עיקר ואז היו מברכין עליה, אבל אנן דלא אכלינן מצה עשירה אין לברך על האחרונה לאחר שמילא כריסו מהן. וא״ת ונעביד הכי וניבריך על האחרונה, י״ל לפי שאין אנו זהירין כמותן שלא נאכל מצה אכילה גסה ולכך מברכין עליה תחילה. ע״כ.

אולם הריטב״א בסדר ההגדה ש״פ כתב, אחר גמר הסעודה, אוכלין כזית מצה ממצה השמורה, ואין עליו שום ברכה, שאין זה אלא כדי שישאר טעם מצה בפיו. ע״כ. וכן יש לפרש בדברי הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ח ה״ט) שכתב, ואח״כ נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול, ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות. ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפי׳ כזית, ואינו טועם אחריו כלל. ובזה״ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצוה. ע״כ.

והרא״ש (פרק ערבי פסחים סי׳ לד) הקשה ע״ד הרשב״ם, שלפירושו היה נראה שצריך לאכול עמה מרור וחרוסת כיון שהיא זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, ועליה היה ראוי לברך על אכילת מצה אלא שכבר מילא כרסו ממנה, וא״כ צריך לעשות כמו בזמן המקדש שהיו אוכלין הכל ביחד הילל וסיעתו. ואף לרבנן מצוה לאוכלו ביחד. אמנם תמהני למה עושים כריכה בתחילה יספיק בכריכה אחרונה זכר למקדש. הלכך נ״ל, דאותה מצה אינה לשם חובה, אלא אוכלין אותה זכר לקרבן פסח, שהיה נאכל על השובע באחרונה, ולפי שהוא זכר לפסח יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחריה וא״צ עמה מרור וחרוסת. ע״כ.

ואפשר שרש״י הנ״ל בסיום דבריו תי׳ קו׳ הרא״ש, דמרור שאני, כיון דלאו חובה הוא, פי׳ שבזה״ז אינו אלא מדרבנן. וכ״כ בשו״ת חזו״ע (סי׳

מד), והביא שכ״ה בשבה״ל (סי׳ ריח) בשם אחיו רבי בנימין, הטעם שאין עושים מרור אפיקומן, דעבדינן למצה אפיקומן זכר לפסח, כיון שהיא מדאו׳, ולא למרור, שהרי אפי׳ עיקר אכילתו עתה אינה אלא זכר למה שהיינו אוכלים אותו בזמן הפסח מדאו׳, וכיון שהוא רק זכר לעצמו, אינו עושה זכר לאחרים. ע״כ. וכ״כ בארח״ח (ליל הפסח אות כה) בשם הראב״ד דמצה שהיא מדאו׳ בזה״ז, אף דמברכין עליה מעיקרא עבדינן לה זכר למקדש, שאין מפטירין אחריה אפיקומן, אבל מרור בזה״ז דרבנן הוא, וכיון דברכינן עליה מעיקרא לא צריכי למיכל מיניה לבסוף.

האם האפיקומן הוא זכר לקרבן פסח או זכר למצה הנאכלת עם הקרבן פסח

ונחלקו הראשונים האם האפיקומן הוא זכר לקרבן פסח, או זכר למצה הנאכלת עם הקרבן פסח. והמנהיג (סי׳ פו) כתב בשם רבינו יצחק מדנפיר, שבזמן הבית היו אוכלים מצה שאינה משומרת לשם מצוה בתחלה, כמו בציקות של גוים שממלא כריסו מהם, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה (פסחים מ.), ולפי שהיו זריזים לאכול החגיגה והפסח עם המצה אחריה, לא הוו אתו למסמך על הבצקות שאינן משומרות לשם מצוה, אבל בזה״ז אילו היינו אוכלים בתחלה בציקות של גויים, דילמא אתי למסמך עלייהו. וכדאמר ריב״ל לבניה, יומא קמא לא תלושו לי בדובשא וחלבא (פסחים לו.) וה״ט דילמא אתי למסמך עלייהו, ומה לי אם נפסלה משום מצה עשירה, ומה לי אם נפסלה בלי שימור, בכולהו אתי למסמך עלייהו, הילכך אנו עושים את הסדר בתחלה על מצה שמורה, אע״פ שאינה באה לשם חובת מצה כי אם האחרונה, ופוטרת את האחרונה מברכה. עכת״ד.

ומרן בשו״ע (סי׳ תעז ס״א) כתב, שלאחר גמר כל הסעודה אוכלין ממצה השמורה תחת המפה, כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע. ויאכלנו בהיסבה ולא יברך עליו, ויהא זהיר לאוכלו קודם חצות. וכ״כ הטור שם. וזה כדברי הרא״ש הנ״ל. וראה בערוה״ש (ר״ס תעז).

ובפסקי התוס׳ (מגילה פ״ב סי׳ נד) כתבו, שצריך ליזהר לאכול מצה קודם חצות ואפי׳ אפיקומן דבמקום פסח קאי. והמאירי (מגילה כ:) כתב, שיש שפוסקים שאכילת הפסח אינה אלא עד חצות, ולא עוד אלא שמדקדקין ממנה לומר על מצה אחרונה שבליל פסח, שצריך לאכלה קודם חצות ״שהרי למלאות מקום הפסח היא באה״.

וראה עוד מ״ש בזה הנצי״ב (במרומי שדה פסחים קיט:), בביאור מח׳ הרא״ש והרשב״ם, ונפ״מ באיסור להמשיך לאכול בישן, אם הוא רק משעה שהחל לאכול אפיקומן, ומשאכל כזית. ודומיא דפסח. או שעשו בזה דין מצה כדין פסח. ושיטת הרי״ף והרמב״ם שעשו מצה כדין פסח, והיינו משום דלא הסכים לדעת רבותינו במצות מצה, כמבואר שם באותו סימן, שהוכיח מהא דכריכה, דהעיקר הוא כזית מצה הראשונה, והאפיקומן אינו אלא לזכר הפסח. ומעתה היה נראה לפסוק כהרי״ף והרמב״ם והרא״ש ז״ל, ודלא כהגהת רמ״א ז״ל בסי׳ תע״ח. עכת״ד. [וע״פ מח׳ ראשונים זו כתב הב״ח (סי׳ תעג, וסי׳ תעז), שראוי להחמיר לאכול אפיקומן ב׳ זיתים, אחד זכר לפסח כמ״ש הרא״ש, ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח כמ״ש הרשב״ם. דלהרא״ש אין אכילה זו אלא זכר לפסח ולא לשם חובת אכילת מצה, ולפירוש הרשב״ם היא משום חובת מצה הנאכלת עם הפסח, לכן צריך ב׳ זיתים ולא סגי כזית אחד, לאפוקי נפשיה מפלוגתא. ע״כ. ולענין הלכה ראה להלן שאין לנו אלא דברי מרן ורוב ככל הראשונים].

וכתב המשנ״ב בשעה״צ (סי׳ תע״ז סק״ד) שלדעת רש״י ורשב״ם שהאפיקומן הוא עצם המצוה, צריך לכוין בברכה לפטור גם את האפיקומן. ולשיטתם אם אכל את האפיקומן ללא היסבה, ודאי צריך לחזור ולאוכלו בהיסבה. אך הפר״ח כתב שבדיעבד א״צ לחזור ולאכול, שיש לסמוך על דעת הרמב״ם, שלא הזכיר כלל דין היסבה באפיקומן, וכן משמע בירושלמי (פסחים פ״י ה״א), דגרסינן התם, אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב, משמע דכזית של אפיקומן דכבר יצא לא ויש לסמוך על זה בדיעבד. [ולענין הלכה בדיעבד אם לא היסב, כתבנו בזה להלן].

עוד נפ״מ יש במחלוקת הראשונים בזה, במי שלא בירך על אכילת מצה, ונזכר באכילת האפיקומן, שלדעת רשב״ם וסיעתו פשוט שיכול לברך עתה קודם אכילת האפיקומן, כיון שזה עיקר המצוה. ואילו לדעת החולקים צ״ע בזה. והפר״ח

ג. ומכל מקום אם אינו אוכלו לתיאבון כל כך, רק שאינו קץ במזונו, שפיר דמי, שהרי צריך לאוכלו על השובע. ונכון לאכול את האפיקומן בעודו מתאוה קצת לאכול.[ג]

ד. יש לשים לב ולהזהיר גם את בני ביתו, להסב בעת אכילת האפיקומן. ואף נשים חייבות בזה לכתחלה.[ד]

ה. אם לא היסב באפיקומן, אם עדיין לא בירך ברכת המזון, ואין האכילה השניה קשה עליו, יחזור ויאכל האפיקומן בהיסבה. לצאת ידי חובה אליבא דכולי עלמא. ואם קשה

שם (סי׳ תעז ס״א) כתב, דמה שכתבו הטור והש״ע שלא יברך על האפיקומן, היינו לפי שכבר בירך על אכילת מצה, הלא״ה בעי לברוכי, וכדלקמן בסי׳ תפ״ב. ע״כ. אלא שמדבריו בסי׳ תפ״ב יש לפרש דקאי במי שאכל בתחלה כזית מצה שאינה שמורה. ע״ש.

י״א שקיום מצות פסח מצה ומרור הוא ברגע חצות, שיהיו נאכלין כבר באותה שעה

ויש עוד לפלפל בזה לפי מה שדייק המהר״ל בס׳ גבורות ה׳ (פרק מח, הובא בב״ח סי׳ תעב) שכל מצה שאוכל בסעודה זו, הוא מכלל המצוה דאו׳, אע״פ שכבר אכל כזית. וכ״כ במרומי שדה (חגיגה ח:) שכל מה שמוסיף הוא בכלל המצוה, כל זמן שדעתו לאכול. ובהגש״פ אמרי שפר דייק הנצי״ב מדברי רש״י (פסחים לו.) שמקיים מצוה בכל כזית מצה שאוכל בליל פסח.

וחידוש גדול כתב באבנ״ז (א״ח סי׳ שפא) בטעם הדבר שמברכים ״על״ אכילת מצה ומרור, ולא לאכול וכו׳. וביאר לשיטת ראב״ע שאכילת פסח עד חצות, ויליף מג״ש דועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן עד חצות, אף בלילה הזה דכתיב באכילת פסח עד חצות. והנה ההעברה בארץ מצרים היתה ברגע חצות ממש, ומזה יליף לאכילת פסח, וצ״ל דכיון דא״א לאכול בחצות ממש שאין בו המשך זמן כלל, בע״כ המצוה היא שבחצות יהיה כבר בשר הפסח נאכל. וכן במצה דיליף מפסח, וכ״ש מרור דכתיב גבי פסח. וא״כ כיון דמצות מצה ומרור היא שבהגיע חצות יהיו כבר נאכלים, לכן יותר טוב לברך ב״על״. וכן מברכין על ביעור חמץ, כיון דמצות ביעור נעשה בהגיע פסח, שאין הביעור מצוה מצד הזמן שנעשה בו הביעור, רק מצד הפסח שבא אחר הביעור. ועפ״ז כתב טעם חדש בהא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. דכיון שקיום המצוה הוא בהגיע חצות, אם כן צריך שיהיה טעם פסח אז בפיו, שלא יהיה כלה אכילת פסח מכל וכל, וזה ע״י שיהיה טעם מצה אז וישאר רושם מהמצוה. [עפ״ד האבנ״ז, יש לדון במי שאכל פסח מצה ומרור, ואח״כ הקיא, בין הקיא קודם חצות, ובין הקיא לאחר חצות. ודו״ק. וראה מ״ש בזה להלן בסעיף טז].

אם אינו אוכל האפיקומן לתיאבון כל כך, רק שאינו קץ במזונו

ג) ועיין במאירי פסחים (שם) שכתב, שדבר זה לאכלו על השובע ממוצע בין מי שאוכלו רעב, למי שאוכלו אחר אכילה מרובה עד שיהא קץ באכילה זו. ואכילת פסח אוכלה אחר אכילה שכאשר מצטרפת זו עמה נעשה שבע. ע״ש. ומשמע דלא ס״ל כהתוס׳, דס״ל דר״ל מיירי שנהנה באכילתו, רק שאינו מתאוה לאכול, ועכ״ז לא קיים מצוה מן המובחר. ובעינן שיאכלנו בעת שיהא מתאוה לאכול קצת. ע״ש. דאי ס״ל להמאירי כהתוס׳, היאך כתב שהיא ממוצעת וכו׳. וע״ע באו״ז ח״ב (הל׳ שבת אות נב), שכיון שמתחיל לאכול כשהוא רעב אפי׳ יאכל אח״כ אכילה גסה מקריא אכילה, להכי קאמר ר״ל דמקיים מצות פסח. ודו״ק.

ומ״מ טוב לעשות לכתחלה, כמ״ש התוס׳, וביחוד לפי מ״ש החק יעקב שדעת הפוסקים כהתוס׳. הילכך נכון לאכול את האפיקומן בעודו מתאוה קצת לאכול. וע׳ בפמ״ג ובשאר אחרונים (סי׳ תעז). [שם].

ד) כן היה מנהגו של מרן אאמו״ר זיע״א. וראה בסעיף הבא.

עליו לאכול שוב, אין צריך לדחוק את עצמו לחזור ולאכול בהיסבה, ויסמוך על המקילין בזה. ואם כבר בירך ברכת המזון ואחר כך נזכר, אין צריך לחזור ולאכול בהיסבה. וסומך על מה שאכל בהיסבה את הכזית מצה הראשון.ה)

אם לא היסב באפיקומן, ועדיין לא בירך ברכת המזון

ה) **הנה** בספר "חידושי דינים מהלכות פסח" מהגאון ר' יצחק דוד בן רבי (בעמ' לח בסופו) כתב, שאם אכל אפיקומן בלי היסבה יצא, והגיה עליו הגרי"פ פירלא בזה"ל: כתב כן ע"פ דברי הפר"ח (סי' תעב סק"ז, ור"ס תעז). אבל אין דבריו מוכרחים, וכבר השיג עליו גיסו הרב מלכי בקדש (סי' תעז סק"א), ופסק שלא יצא. וכן עיקר, שכן מבואר בהרא"ש והטור וש"ע. וכ"ד האחרונים. ע"כ.

אולם בשו"ת יבי"א (ח"י א"ח ס"ס לה) דחה, שפשטות דברי הרמב"ם (מצה פ"ז ה"ח) שכתב, ואימתי צריכים היסבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ד' כוסות, ובשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח, ואם לאו א"צ. משמע שא"צ להסב באפיקומן. וכ"פ המהר"ש ותלמידו מהרי"ל, שאם לא היסב באפיקומן יצא. וכ"פ הגר"ז. וזה כדברי הפר"ח (ר"ז תעז) שהוא מרא דאתרין. ע"ש שבדיעבד יש לסמוך ע"ד הרמב"ם, ושכן משמע בירושלמי (ר"פ ע"פ) דגרסינן, אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב, ומשמע שבכזית של אפיקומן שכבר יצא א"צ היסבה. ויש לסמוך ע"ז בדיעבד. ע"כ. ובדיעבד יש לסמוך עליהם, בצירוף דעת ראבי"ה שבזה"ז א"צ היסבה. ומ"מ אם אין אכילת אפיקומן פעם שנית קשה עליו, נכון שיחזור ויאכל האפיקומן בהיסבה, ואם קשה עליו אכילתו שנית, שוא"ת עדיף.

והנה דעת הרא"ש (פסחים קח.) שמצה בעי היסבה בכזית ראשון ובכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא היסבה לא יצא, ויחזור ויאכל בהיסבה. ע"כ. וכ"כ הטוש"ע (סי' תעז) שיש לאכול האפיקומן בהיסבה, אלא שלא פירשו הדין לענין דיעבד. ומה שהק' הפר"ח יש ליישב ע"פ שי' רש"י ורשב"ם וסיעתם שעיקר המצוה שיוצאים בה י"ח מצה, הוא בכזית מצה האחרונה, והברכה שמברכים על הכזית הראשונה פוטרת האפיקומן, וא"כ צריך להסב באפיקומן, כיון שהוא עיקר המצוה, ולדידן שלא הוברר לנו אם העיקר הכזית הראשון שהוא סמוך לברכת על אכילת מצה, או הכזית שאוכל באחרונה, לפיכך צריך להסב גם באפיקומן. [ולהרא"ש שחולק על רש"י ורשב"ם, וס"ל שעיקר המצוה הוא בכזית הראשון, י"ל דס"ל שהאפיקומן צריך היסבה מטעם שהוא זכר לפסח הנאכל על השובע שהיה נאכל בהיסבה]. וביבין שמועה (דל"ו) כתב שטוב לאכול האפיקומן בהיסבה. והארח"ח (הל' ליל פסח אות ד) והכלבו (סי' נ) כתבו כלשון הרמב"ם הנ"ל, ושוב בדין אכילת אפיקומן (שם אות כח) כתבו שאוכל האפיקומן בהיסבה. וכ"כ הרוקח (סי' רפג): ובהגמ"י (מצה פ"ז אות ה). ונראה דס"ל דלכתחלה צריך היסבה, אבל אם לא היסב יצא י"ח בדיעבד.

ולכאו' יש להעיר ממ"ש הרא"ש בתש' (סוף כלל יד) וז"ל: ואם שכח לאכול אפיקומן עד שנטל ידיו לברך בהמ"ז, או שאמר הב לן ונברך, יטול ידיו ויברך המוציא ויאכל מהמצה אפיקומן, "אבל אם שכח עד שבירך בהמ"ז, לא יאכל פעם אחרת, כי כל המצות שלנו בחזקת שמורה קיימי, ואין להרבות בכוסות". והובא בטור (סי' תעז). וכ"פ בש"ע (סי' תעז ס"ב), אלא שהוסיף, שבמקום שנהגו לעשות שימור למצת מצוה משעת קצירה, אפי' לא נזכר עד אחר ההלל יטול ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן. ע"כ. והוא מתש' הרא"ש (כלל כד סי' ג). הא מיהא בעיקר הדין הודה להרא"ש שאם המצה שמורה רק משעת לישה, יסמוך על המצה שאכל בתוך הסעודה, הואיל וכולן שמורות משעת לישה. ואם איתא דההיסבה באפיקומן היא לעיכובא, הרי מסתמא לא היסב במצה שאכל בתוך הסעודה, שהרי אין אנו רגילים בהיסבה, אלא ודאי דס"ל שעכ"פ בדיעבד אין ההיסבה מעכבת באפיקומן. ובאמת שהאו"ז (סוף הל' פסחים) כתב, ואם שכח לאכול אפיקומן, רש"י (בפרדס הגדול ס"ס קלג, ובמחזור ויטרי סי' עד. והובא בראבי"ה עמ' קסה, ובשבה"ל סי' ריח, ובהמנהיג הל' פסח אות פו) סמך על כזית מצה אחרונה שאכל בסעודה, כי רוב מצות שלנו נעשה בהן

שימור לשם מצה. וא״א לחזור ולברך המוציא ולאכול כזית אפיקומן, לפי שצריך אחריה בהמ״ז עם כוס של ברכה, ואין מוסיפין על הכוסות. אך קשה, שהרי לא אכל כזית אחרון בהיסבה, והאפיקומן רגילים להזהר לאוכלו בהיסבה. ולכן טוב לשאוב כל המים לשם מצוה ולאכול רוב אכילתו בהיסבה. ע״כ. ומדברי הרא״ש והטור והש״ע דלא נחתי להכי משמע דס״ל שאין ההיסבה מעכבת באפיקומן בדיעבד.

ומוכח שאפי׳ לרש״י שעיקר המצוה הוא במצה שאוכל באחרונה, מ״מ אינה מעכבת במקום שיש חשש שנראה כמוסיף על הכוסות, ושגם ההיסבה באפיקומן אינה מעכבת.

אולם רבינו ירוחם (נתיב ה׳ ה״ד) כתב, ויאכלנה בהיסבה, ואם לא אכלה בהיסבה, יחזור לאוכלה בהיסבה. עכ״ל. הא קמן דס״ל שאכילת האפיקומן בהיסבה הויא לעיכובא. והוא עצמו כתב שם, שאם שכח לאכול אפיקומן ולא נזכר עד שבירך, לא יאכל פעם אחרת, כי כל המצות שלנו בחזקת שימור דלישה קיימי, ואין להרבות בכוסות. וכ״כ רש״י בתשובה. ע״כ. וצ״ל שאע״פ שאין אנו רגילים לאכול כל הסעודה בהיסבה, כיון שבירך לא הצריכוהו לחזור ולאכול בהיסבה, שהיא חומרא הבאה לידי קולא, במה שנראה כמוסיף על הכוסות, אבל כל עוד לא בירך צריך לחזור ולאכול בהיסבה. וממ״ש האו״ז הנ״ל שרגילים להיזהר לאכול האפיקומן בהיסבה, משמע לכאורה זהירות בעלמא, ולא לעיכובא כולי האי. [אבל מצינו לשון זה גם על דבר שמעכב, בטור וש״ע (סי׳ תלב): ״ויזהר שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה״. הרי דנקיט לשון של זהורית אף בדבר שהוא מעכב גם בדיעבד]. גם במאמ״ר (סי׳ תעז סק״ב) שרצה לדייק מדין זה, שאם שכח לאכול אפיקומן ונזכר אחר בהמ״ז שא״צ לחזור ולאכול האפיקומן ויסמוך על המצה שבסעודה, דמשמע שאין ההיסבה מעכבת, ושוב דחה, דשאני הכא שכבר בירך בהמ״ז ובירך על הכוס, הלא״ה אה״נ שצריך לחזור ולאכול בהיסבה.

ובהלכות ומנהגי מהר״ש (סי׳ ת) כתב, אם שתה ב׳ כוסות האחרונות בלי היסבה, מאחר שהמרדכי והרא״ש כתבו, כי מי שלא אכל אפיקומן ונזכר לאחר בהמ״ז קודם בפה״ג צריך לחזור ולברך ולאוכלו פעם שנית, ואנן לא נהיגינן הכי, כי אמרינן שיצא במצה שאכל בתוך הסעודה, אע״פ שלא היסב, ואמאי יצא, והא לא אכלה בהיסבה, אלא ודאי ש״מ דלא מחמירינן כולי האי בהיסבה. ע״כ. וכ״כ תלמידו המהרי״ל (הל׳ ההגדה דף יז.) בשמו. ונראה דלרבותא כתב להוכיח כן ממנהגם, שהוא דלא כהמרדכי והרא״ש, אבל גם לדידן יש להוכיח כן מסיום דברי הרא״ש שאם כבר בירך בפה״ג ושתה כוס שלישי, לא יחזור לאכול האפיקומן, ויסמוך על המצה שאכל בתוך הסעודה. וא״כ י״ל כן גם אליבא דמרן הש״ע שפסק כהרא״ש בזה.

ובשלחן גבוה (סי׳ תעז סק״ב) דייק מהרי״ף והרמב״ם שא״צ היסבה באפיקומן, ודלא כהרא״ש והמרדכי. והעלה שאם נזכר קודם בהמ״ז, כיון שאין חשש לברכה שאינה צריכה, יחזור ויאכל כזית אפיקומן בהיסבה, לצאת י״ח אליבא דהרא״ש והמרדכי, אבל אם נזכר אחר בהמ״ז יצא י״ח וא״צ לחזור ולאכול בהיסבה.

ומהר״י אישקאפה בראש יוסף (דף סג.) כתב שפשטות לשון הטוש״ע משמע דבדיעבד יצא, וגם מדברי הרמב״ם משמע שא״צ להסב באפיקומן, ואין אכילת האפיקומן אלא כדי שישאר טעם מצה בפיו זכר לפסח. [ובפסח מעובין (סי׳ שיז) כתב, שהדבר תלוי במחלוקת הפוס׳ שהביא הב״י (ס״ס תעז) בנאבד האפיקומן אם יאכל מצה אחרת באחרונה, כי המצות שלנו בחזקת שימור הן, או יכולים לסמוך על מה שאכלו בתוך הסעודה, ואין צריכים יותר, כ״ש שאם אכל בלא היסבה יצא. אם לא דאבד האפיקומן שאני שאינו בעין לפנינו, אבל כאן אפשר שיחזור לאכול בהיסבה].

מותר לאכול אפיקומן פעמיים - ודלא כמ״ש הח״א ומשנ״ב

ובח״א (כלל קל סי׳ יג) כתב, שאם אכל אפיקומן בלי היסבה א״צ לחזור, שהרי אסור לאכול אפיקומן פעמיים. ובשו״ת חזו״ע ח״א (סי׳ מה) העיר שאין דבריו מוכרחים, די״ל שכל שלא אכלו בהיסבה, כיון שלא עשה כהוגן, אינו עולה לו למצות אפיקומן, ויחזור לאכול בהיסבה. וכי״ב כ׳ הרא״ש בתשו׳ (כלל כד סי׳ ג), שבאלו המקומות שעושים שימור משעת קצירה למצת מצוה, אם שכח לאכול

אפיקומן, אפי׳ נזכר לאחר ששתה כוס בהמ״ז, כיון שהיה הכוס בטעות, חוזר הכוס שיברך עליו בהמ״ז, אחר שיחזור ויאכל האפיקומן, לכוס שלישי, ואינו כמוסיף על הכוסות. וכיו״ב כתב עוד הרא״ש (פסחים קח.) שאם שתה כוס ג׳ או ד׳ בלא היסבה, חוזר לשתות בהיסבה, ולא הוי כמוסיף על הכוסות, שכיון ששתה הכוס שלא כתיקונו, הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה, ומה ששותה עכשיו הוא של חובה. וה״ה לענין אפיקומן שאכלו בלא היסבה. וכ״כ בס׳ מלכי בקודש (דף לא.).

וגדולה מזו כתב העיטור (דף קלו:) עמ״ש הרי״ף (סוף פסחים), ומאן דבעי לברוכי בתרי ותלת בתי, מברך בביתיה ברישא ואכיל כל מה דצריך, ומברך בהמ״ז, והדר מברך לכל חד וחד בביתיה, ושתו אינהו כסא דקידושא ואגדתא ואכלי מצה וירקי, ואיהו לא אכיל בהדייהו ולא מידי, שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן וכו׳. וכתב ע״ז, וצ״ע דהיכי עבדי כי לא ידעי לברוכי בהמ״ז, הילכך י״ל דאע״ג דאכיל וברך בהמ״ז בביתיה, אכיל בהדייהו כל מה דבעי, ולבסוף אכיל כזית מצה באחרונה זימנא אחריתי ומברך להו בהמ״ז, דמסתברא אטו איניש דבעי למיכל תרי זימני בליליא לא מצי אכיל, אלא שצריך לאכול כזית מצה באחרונה. ע״כ. וכ״פ הרדב״ז (ח״א סי׳ תפ), ומטעם שלא אסרו לאכול אחר האפיקומן אלא למי שאינו אוכל שוב כזית מצה באחרונה, דמידי הוא טעמא אלא כדי שישאר טעם מצה בפיו, והא איכא. והובא בברכ״י (סי׳ תפד) וסיוע לזה משבה״ל שהביא דברי העיטור, וכתב עליו, ודבריו נכוחים וישרים למבין במאד מאד.

ואע״פ שאנו פוסקים כהרי״ף וסיעתו, וכמו שפסק מרן (סי׳ תפד), שאינו רשאי לטעום דבר אחר האפיקומן שאכל בביתו. וע׳ בתש׳ הגאונים (שע״ת סי׳ רפז) וברוקח (סי׳ רפד) ובמאירי (סוף פסחים). מ״מ בכה״ג שאכל אפיקומן בלי היסבה, עדיף שיחזור ויאכל בהיסבה לצאת י״ח אליבא דכ״ע, כל עוד עדיין לא בירך בהמ״ז. וע׳ להרשב״א במיוחסות (סי׳ רב), שאפי׳ הפסח עצמו אם אכלו שלא על השובע, ועדיין לא נאכל כולו, חוזר ואוכל כזית פסח מן הנשאר על השובע, ושכן הדין במצה המונחת לפניו שיש לעשות כן. ע״ש. ומוכח שאין חשש איסור במה שאוכל אפיקומן פעמיים.

וכ״כ הרב נהר שלום (סי׳ תעה סק״א) שאע״פ שאסור לטעום דבר אחר אפיקומן, אם רוצה לחזור ולאכול מצה בתורת אפיקומן, אפי׳ טובא, פשיטא דמצי למיכל. ע״ש. ומוכח ג״כ שלא כהחיי אדם שאוסר לאכול אפיקומן פעמיים אפי׳ כדי שיתקן לקיים מצות היסבה.

ובכה״ח (סק״ז) הביא דברי השו״ג שעכ״פ אם נזכר קודם בהמ״ז חוזר ואוכל אפיקומן בהיסבה, וסיים בדברי החיי אדם שאסור לאכול אפיקומן פעמיים. ע״ש. וליתא. והרי זה כמבואר. וכן מתבאר עוד ממ״ש באבודרהם (דף סג:), שאם שכח ואכל איזה דבר לאחר האפיקומן, ועדיין לא בירך בהמ״ז חוזר ואוכל אפיקומן ופוסק.

וע״ע למהר״ם חלאוה (סוף פסחים), שכתב, ומ״ש בשם רש״י, שאם שכח לאכול אפיקומן ובירך בהמ״ז וכו׳, א״צ לחזור ולאכול אפיקומן משום דסמכינן על המצה שאכל בתוך הסעודה וכו׳, צ״ל דהיינו דוקא היכא דקים ליה דאכל מצה באחרונה, ולא בשר ופירות, אא״כ נאמר דהא דקי״ל שאין מפטירין אחר הפסח ואחר המצה אפיקומן, היינו דוקא לכתחלה, אבל אם עבר והפטיר שוב אינו חוזר לאכול מצה של אפיקומן, אם כבר בירך בהמ״ז לדעת רש״י, או שכבר בירך על כוס רביעי לדעת הראב״ד. וכן נראה עיקר. ע״ש. ומוכח ג״כ שאם עדיין לא בירך בהמ״ז, ונזכר שאכל דבר אחר האפיקומן, חוזר ואוכל כזית מצה לאפיקומן, ולא חיישינן למידי, וכדברי הרד״א הנ״ל. וזה מבואר שלא כדברי הח״א שאוסר לאכול אפיקומן פעמיים.

והאבודרהם (דף סג:) הביא הדין שאם שכח לאכול אפיקומן ונזכר לאחר שבירך בהמ״ז, שסומך על המצה שאכל בתוך הסעודה, והוסיף ע״ז, וא״ת שמא לא אכל מצה לבסוף אלא מיני פירות וירקות וקטנית, י״ל שאין זה מעכב, שלא אמרו אלא אין מפטירין אחר פסח או מצה אפיקומן, ולא אמרו שאם הפטיר אחר הפסח יעשה פסח שני, ולא עדיף אפיקומן של מצה מן הפסח, שהרי אינו אלא זכר לפסח. והובא בב״י (סי׳ תעז).

והעיטור (דף קלה ע״ד) כתב, ואפי׳ כי אית ליה מצה באחרונה, מסתברא דנפיק י״ח באכילה ראשונה אע״ג דאכיל מינא אחרינא בתרה, כי חיכי דאי אכיל נמי אחר הפסח יצא, דאין מפטירין אחר הפסח אמרו, ואי הפטיר אינו

ו. מי ששכח לאכול את האפיקומן, ונזכר אחר שנטל ידיו למים אחרונים או אחר שאמר הב לן ונבריך, יאכל האפיקומן בלי ברכת המוציא. ואם כבר התחיל בברכת המזון ונזכר שלא אכל אפיקומן, יגמור את ברכת המזון, ולא יפסיק אחר ברכת הזן את הכל כדי לאכול את האפיקומן, אלא יסיים את ברכת המזון. ויחזור ויטול ידיו [וכשאוכל מן המצה פחות מכביצה נוטל ידיו בלא ברכה. ואם אוכל שיעור כביצה (בלי קליפה) צריך לברך על נטילת ידים], ויברך המוציא ויאכל האפיקומן, ויברך ברכת המזון על הכוס וישתה הכוס. והוא הדין בנזכר אחר ברכת המזון, קודם שבירך בורא פרי הגפן, שיטול ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון על הכוס ויברך בורא פרי הגפן וישתה הכוס. [ואם אינו אוכל שיעור כביצה נוטל בלא ברכה, וכנ"ל]. ואם נזכר אחר ששתה כוס שלישי, במקומותינו שנהגו לאכול האפיקומן ממצה שמורה משעת קצירה, נוטל ידיו ויברך המוציא ויאכל

עושה פסח אחר, והכי נמי לא שנא. ע"כ. ומ"מ אם עדיין לא בירך בהמ"ז חוזר ואוכל כזית מצה באחרונה, שהרי האבודרהם כתב כדברי העיטור (ונראה שמשם מקור דבריו), ועכ"ז כתב שאם אכל דבר אחר האפיקומן חוזר ואוכל מצה לאפיקומן. וכנ"ל.

וזה דלא כמשמעות הח"י (סי' תעח סק"א) שבכל אופן שאכל אחר אפיקומן א"צ לחזור ולאכול אפיקומן, ואפי' עדיין לא בירך בהמ"ז וכמפורש באבודרהם. גם הפמ"ג (א"א תעח סק"א) העיר ע"ד הח"י. וכ"כ המשנ"ב (סי' תעח סק"א), שאם בדיעבד אכל דבר אחר האפיקומן, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן. וכמו שהוכיח כן הא"ר (סק"ג) דמיירי כשיש חשש איסור, דהיינו אם נזכר אחר שבירך בהמ"ז ובפה"ג, דעלה קאי התם, אבל היכא שעדיין לא בירך בהמ"ז, ודאי שיאכל עוד הפעם אפיקומן. [חלק מהערה זו ע"פ המבואר בשו"ת חזון עובדיה].

בסתירת דברי המשנ"ב בענין אכילת אפיקומן ב' פעמים

והן אמת שהמשנ"ב עצמו (סי' תעב ס"ק כב) כתב, ואם שכח ואכל האפיקומן בלא היסבה, לא יחזור לאכול בהיסבה, כי אסור לאכול האפיקומן פעמיים. ובשעה"צ (אות לג) ציין לדברי הח"א, והוסיף, שסומכים על ראבי"ה שא"צ להסב בזה"ז, או על הרמב"ם שלא הזכיר היסבה באפיקומן. ע"כ. ומלבד שזה סותר למ"ש בסי' תעח שאם אכל שום דבר אחר האפיקומן חוזר ואוכל כזית מצה לשם אפיקומן, ולא חשש לאיסור אכילת אפיקומן פעמיים, ואף אם נחלק ביניהם, הרי הוא עצמו פסק (בסי' תעז סק"ח), שאם שכח ואכל האפיקומן בלי היסבה, א"צ לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה. הא אם אין האכילה קשה עליו ורוצה לאכול כזית מצה בהיסבה לשם אפיקומן ש"ד. והרי לדבריו אסור לאכול אפיקומן פעמיים. ונראה שהעיקר כמ"ש המשנ"ב בסי' תע"ז שהיא משנה אחרונה שלו, שעכ"פ אם עדיין לא בירך יחזור ויאכל האפיקומן בהיסבה. וכמו שפסק הרב שלחן גבוה, וכן הסכים עמו בחיים לראש (דף עז.).

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' מו) עמד בסתירת דברי המשנ"ב מסי' תעב לסי' תעז לענין היסבה, והביא גם את דברי המשנ"ב בסי' תעה שפסק כהא"ר שאם אכל איזה דבר אחר אפיקומן חוזר ואוכל כזית מצה לשם אפיקומן. והניח בצע"ג. ע"ש. וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' סז) שג"כ נשאל בסתירת דברי המשנ"ב בזה, וכתב ליישב דבסי' תע"ב מיירי שכבר בירך בהמ"ז, שיש איסור לגרום הרבה ברכות שלא לצורך, ובסי' תע"ז מיירי שנזכר מיד קודם מים אחרונים, שבודאי רשאי לחזור ולאכול מצה אפי' הרבה כזיתים לאפיקומן. [ומה שהעמיד דברי המשנ"ב בסי' תע"ב דמיירי שנזכר אחר בהמ"ז ומשום שלא יגרום ברכות שאינן צריכות, לא נראה כן מדבריו, שכתב הטעם משום שאסור לאכול אפיקומן פעמיים. ושבקיה דאיהו דחיק ומוקים אנפשיה]. והכרעתו בזה יש לה סמוכין דקשוט, וכיון לדעת הרב שלחן גבוה ומהר"ח פלאג'י, וכנ"ל.

האפיקומן, [אלא אם כן אכל מצה שמורה אף בתוך סעודתו, שאז אין צריך לחזור עבור האפיקומן]. ויברך ברכת המזון בלא כוס. [וראה במקורות בדברי הרב טהרת המים].[1]

שכח לאכול את האפיקומן, ונזכר אחר שנטל ידיו למים אחרונים

ו) **בדין** שכח לאכול את האפיקומן, ונזכר אחר נט"י או אחר שאמר הב לן ונברך, פסק מרן שיאכלנו "בלי ברכה", וזוהי דעת רבינו פרץ ס"ל דאתכא דרחמנא סמכינן. אבל הרא"ש וראבי"ה כתבו, דצריך נט"י והמוציא. וכתב השלחן גבוה (סק"ו) דהיינו טעמא שפסק מרן דלא כוותייהו משום דסב"ל. נראה שחשב שדעת רבינו פרץ היא דעת יחיד, ובכל זאת חשש מרן לדין סב"ל. ובאמת שכן מבואר גם בתוס' ברכות (מב.), ובמרדכי (שם), ובאגודה (פרק ערבי פסחים).

וכשנזכר באמצע ברהמ"ז, כתב בספר מאורי אור (עוד למועד, דף ל:), דכשנזכר בתוך ברכת הזן יסיים הברכה, אבל בשניה ובשלישית שאינו פותח בברוך, מפסיק ונוטל ידיו, כי למה יברך שוב בחנם, וברהמ"ז שנית פוטר הכל וכו'. ע"ש. ובשו"ת חזו"ע (סי' מה עמו' תת) כתב ע"ז, לפע"ד יש לפקפק ע"ז שאם מפסיק אחר שמסיים הזן את הכל, ואינו גומר לברהמ"ז, הו"ל כמברך ברכה לבטלה, דהא כל ברהמ"ז חשיבא כברכה אחת, ולכן הטועה ולא הזכיר מעין המאורע, פסק בש"ע (סי' קפח) שחוזר לראש. וכן מוכח בתוס' ברכות (כ:) וכמ"ש ג"כ במשמרות כהונה שם. ועל כן כשמפסיק באמצע ברהמ"ז, הו"ל למפרע ברכה לבטלה. ולכן נלע"ד שגומר לברהמ"ז. וכן מתבאר בב"י. שוב מצאתי בספר באר יעקב (סי' תעז סק"ג), שהביא דברי הארחות חיים בשם מאורי אור הנ"ל, וחלק עליו מטעם האמור, דא"כ הו"ל למפרע ברכה לבטלה, לכן יש להורות שגומר את ברהמ"ז.

ואם נזכר אחר ברהמ"ז קודם שבירך בפה"ג, יטול ידיו ויברך המוציא ויאכל אפיקומן. ויחזור ויברך ברהמ"ז על הכוס ויברך בפה"ג וישתה הכוס. (ש"ע).

ודע, שאם אינו אוכל כביצה אפיקומן אלא די לו בכזית, לא יברך ברכת על נט"י, כמו שנפסק בש"ע (סי' קנח). ומיהו אם אוכל שיעור כביצה בלא קליפה, צריך לברך על נט"י. אך א"צ לאכול י"ח דרהם בשביל ברכת על נט"י. [והשיעור לזה ראה בהליכו"ע ח"א ריש פר' שמיני]. וכמ"ש כן להדיא האחרונים (סי' קנח). ע"ש.

ואם נזכר אחר ששתה כוס שלישי, במקומותינו שנהגו לעשות למצת האפיקומן שימור משעת קצירה, נוטל ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן. וכ' הרמ"א, שחוזר ומברך על הכוס, ואין לחוש למה שמוסיף על הכוסות. ויש חולקים ע"ז, וס"ל שכיון דאנן קי"ל דברהמ"ז אין טעונה כוס, יברך ברהמ"ז אחר האפיקומן בלא כוס. וכ"כ בברכ"י בשם ה"ה בשם הרשב"א, ושכ"כ רבינו ירוחם בשם הרשב"א ובשם הראב"ד. ע"כ. וכ"פ המג"א, מכיון שכ"ד ה"ה ורבינו ירוחם והרשב"א והראב"ד. ע"ש. וכ"ד הרב אהל מועד. ע"ש.

אולם רש"י בספר הפרדס (דף טו:) כתב, שאין לברך בלא כוס, לפי שתיקנו כוס שלישי על ברהמ"ז. וכ"ה בפרדס הגדול (ס"ס קלב). ובמחזור ויטרי (עמו' רפו). ובשבולי הלקט (סי' ריח), ובספר התניא (סי' מח). ובס' המנהיג (סי' פו). ובארחות חיים (ס"ס כח). ובכל בו. ובפסקי הר"א מלונדריש (עמ' קנד). וכ"פ בא"ר (סק"ב) ודלא כהמג"א.

ועיין בספר שבח פסח שהאריך בזה, והעלה ג"כ כדעת הרמ"א לברך שנית על הכוס, ודלא כהמג"א. וע"ע במאמ"ר.

וכתב בחזו"ע, דלפע"ד כיון דמרן הב"י הביא להלכה דברי הפוסקים דס"ל שמברך בלא כוס, לדידן דקי"ל ברהמ"ז אין טעונה כוס, הכי נקטינן. ואי משום דרבנן תקינו שיברך על כוס שלישי מארבע כוסות, הרי כבר בירך עליו וקיים מצותו, וכ"כ הרב שבח פסח לדעת הרשב"א והראב"ד.

ועל כן בכה"ג אמרינן כמו שאמרו בר"ה (כח:), כשלא נתת עברת על בל תגרע, ולא עשית מעשה בידך. כשנתת עברת על בל תוסיף, ועשית מעשה בידך. לכן שוא"ת עדיף. וה"נ בנ"ד. וכ"פ בישועות יעקב כדעת המג"א. וכ"פ המשנ"ב.

ז. אם אין המצה שהצניע לאפיקומן מספיקה לכל המסובים, יקח ממצה שמורה אחרת. ואם נוהגים לאכול ב׳ כזיתים, טוב שיתן תחלה לכל המסובין כל אחד כזית מן המצה של אפיקומן, כאשר יוכל שאת, ואחר כך יקח ממצה שמורה אחרת להשלים ב׳ כזיתים.[ז]

ח. אם אבדה או נאכלה המצה שהניח לאפיקומן, יקח מצה אחרת ויאכלנה לשם אפיקומן.[ח]

והנה אע״פ שמרן עצמו חושש לדעת רש״י, שסובר שאין לברך בלא כוס, לפי שתיקנו כוס שלישי על ברהמ״ז. שהרי פסק שאם אין המצות שמורות רק משעת לישה, יסמוך ע״מ שאכל בסעודה, ולא יאכל האפיקומן, והיינו משום שיצטרך לברך ברהמ״ז בלא כוס, ואם יברך על הכוס, הו״ל מוסיף. וכן כתבו הבית דוד (ס״ס רנט), והשלחן גבוה (סק״ח). מ״מ כשהמצות שמורות משעת קצירה, לא חיישינן להכי. וק״ל.

נזכר אחר בהמ״ז שלא אכל אפיקומן אם יסמוך על המצה שאכל בסעודה

והרב טהרת המים בשיורי טהרה (מער׳ פ אות ז) כתב, מי ששכח ולא אכל אפיקומן, ונזכר קודם שבירך על כוס דברהמ״ז, נלע״ד שגם בזה יסמוך על כזית מצה שאכל בראשונה, בין שאוכל כל הסדר ממצה שמורה משעת טחינה, ובין שמורה משעת קצירה. ואע״פ שדעת מרן בש״ע (סי׳ תעז ס״ב), שבאינה שמורה משעת קצירה לא יסמוך, אלא אחר שבירך על כוס ברהמ״ז, ובשמורה משעת קצירה, אפי׳ אחר ההלל יחזור ויאכל אפיקומן וכו׳, מ״מ מבואר בטור וב״י שם, שיש כמה פוסקים דס״ל דבכה״ג יצא י״ח בדיעבד בכל גוונא, ויסמוך על מצה שאכל בתוך הסעודה. והרי הב״י שם הביא שיש סוברים דאיכא חשש ברכות לבטלה אם לא יסמוך על המצה שאכל, וגם השלחן גבוה ס״ל הכי, שאם לא יסמוך איכא חשש כמה ברכות לבטלה, נט״י והמוציא וברהמ״ז. ע״ש. וקיי״ל סב״ל אפי׳ נגד מרן, ואע״פ דמ״ש השלחן גבוה נט״י, ליתא, דקיי״ל (בסי׳ קנח) דבפחות מכביצה א״צ לברך. מ״מ איכא המוציא וברהמ״ז. וסיים שם, שאע״פ שהוא נהנה באכילתו איכא חשש ברכה שאינה צריכה, ומרבה בברכות ואפי׳ במקום לצאת ידי פלוגתא יש לחוש לזה, שאני מיראי הוראה וכו׳. עכת״ד.

והנה מ״ש שסומך על כזית מצה שאכל בראשונה, כבר השיב על דברי השלחן גבוה שכתב כן, בשו״ת חזו״ע (סי׳ מה עמ׳ תת). ורמז שגם מהר״ץ חיות בברכות (מב.) כתב כן, וזה ליתא, כדמוכח בראשונים ואחרונים. ע״ש.

ובעיקר הדין שסמך על מ״ש הב״י, שיש סוברים שיש בזה חשש ברכות לבטלה. דבריו תמוהים. כי בב״י מבואר החשש שהוא למ״ד דברהמ״ז טעונה כוס, וכל שלא בירך ברהמ״ז על הכוס ושתאו, הוי ברכה לבטלה. ע״ש. ואנן קי״ל דברהמ״ז אינה טעונה כוס. וכן פשט המנהג, ואין פוצה פה ומצפצף, בכל שאר ימות השנה.

ואע״פ שאין מי שחולק בזה שאם בירך על הכוס ש״ד, [זולת על פי הקבלה דס״ל להקפיד שלא לברך על הכוס אא״כ בשלשה]. מ״מ לא החמירו בזה. כ״ש הכא דאין מקום להחמיר, להצריך כוס, שיש חשש מוסיף על הכוסות. או אם לא יאכל כדי שלא יוסיף על הכוסות, יש הפסד מצות אפיקומן. וסב״ל במקום מנהג לא אמרינן כנודע.

וגם מה שרצה לחוש לגורם ברכה שאינה צריכה, אין דבריו מחוורים. דכיון ששכח וכבר בירך, אין למנעו ממצות אפיקומן משום כך, כיון שאוכל ונהנה. והעיקר בזה שאין לזוז מדברי מרן והאחרונים בזה, ודלא כהרב שיורי טהרה. כנלע״ד. [ילקו״י מועדים עמ׳ תח. חזו״ע פסח עמ׳ קעט הערה ו׳. ובמהדו׳ תשסג עמ׳ קן].

ובמה שכתב מרן (תעז, ב), שאם שכח ולא אכל אפיקומן, ונזכר אחר שבירך בפה״ג, לא יאכל אפיקומן, ויסמוך על מצה שאכל בתוך הסעודה שכולן שמורות הן משעת לישה. ע״כ. יש שהעירו שהרי סתם אדם לא אוכל בסעודה בהיסבה, אם לא שנסמוך על שי׳ הרמב״ם שהיסבה אינה מעכבת בדיעבד.

ז) **ילקו״י** מועדים (עמוד תח). חזו״ע פסח (עמוד קעח ובהערה ג׳. ובמהדורת תשס״ג עמוד קח).

ח) **בב״י** (ס״ס תעז) הביא מחלוקת בזה, שהכל בו כתב בשם הרא״ש, שיכולים לסמוך ע״מ

ט. המצה של האפיקומן אין צריך לטבלה בחרוסת. ומכל מקום אם רוצה לטבלה בחרוסת שפיר דמי, ולא אמרינן שכיון שכבר יצא ידי מצות חרוסת במרור ובכורך, אתי רשות דחרוסת ומבטל למצות מצה של אפיקומן, שכיון שהוא רק לטיבול בעלמא, לא חשיב ביטול למצוה. ט)

י. כבר נתבאר לעיל שלכתחלה יש להזהר לאכול האפיקומן קודם חצות, ובדיעבד יוצא ידי חובה גם לאחר חצות. י)

שאכלו כבר, וא"צ יותר. והרוקח (סי' רפג) כתב, שאם נאכל האפיקומן בסעודה יקח מצה אחרת ויאכל באחרונה, שכל המצות שלנו בחזקת שימור הן. ע"כ. ונראה שדעת מרן כהרוקח. וכ"פ הרמ"א בהגה. [חזו"ע עמ' קט].

ומובא מס' יוסף אומץ (סי' תשע"ד), שבשעת אכילת האפיקומן, יניח ידו תחת סנטרו ופיו, שאם יפלו פירורי האפיקומן מפיו אז יפלו לתוך ידיו, ויחזור ויאכלם מפני חיבת המצוה. ע"כ. וזו מדת חסידות.

הרוצה לטבל את האפיקומן בחרוסת רשאי

ט) הכנה"ג בפסח מעובין (אות שכ) כתב, י"א שצריך לטבל האפיקומן בחרוסת, וי"א שא"צ לטבלו בחרוסת, וכן המנהג. ע"כ. ונראה שאף שהעיקר שא"צ לטבלו בחרוסת. אם רוצה לטבלו בחרוסת שפיר דמי, ולא אמרינן שכיון שכבר יצא ידי מצות חרוסת במרור ובכורך, אתי רשות דחרוסת ומבטל למצות מצה של אפיקומן, שכיון שהוא רק לטיבול בעלמא, לא חשיב ביטול למצוה, וכמ"ש הר"ן (פסחים קיד.) וכן הרדב"ז (ח"ג סי' תקמד). ע"ש. [וע' תוס' פסחים קיד. ובהגהות הר"ב רנשבורג שם]. והרי מבואר בדברי הרא"ש בתשובה (סוף כלל יד), ובמרדכי (סוף פסחים) שהלל הזקן היה מטבל הפסח והמצה בחרוסת בסוף אכילתו. וכ"כ רבינו מנוח (בפ"ח מהל' מצה) שהיו מטבלים הפסח בחרדל וכו'. ע"ש. וידוע שדעת הגאונים והרמב"ם שכזית המצה שמברך עליו על אכילת מצה, צריך לטבלו בחרוסת, ולא חששו דאתי חרוסת דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, אלא ודאי דבטיבול בעלמא לא חשיב כביטול למצוה, וה"ה לכזית האפיקומן.

ובשו"ת חזו"ע הביא מ"ש המנהיג (הל' פסח ס"ס פו): "ויראה לי, כי על הנכון יש לנו לעשות בגמר הסעודה, לאכול מצה עם מרור הנטבל בחרוסת, זכר למקדש כהלל, ויאכלם בהיסבה, וכן לאכול עוד מצה לבדה כרבנן, ובהיסבה. וכאשר היו עושים בזמן הבית עם הפסח באחרונה. אבל אין לאכול בתחלה מצה לבדה כרבנן, ואח"כ הכריכה כהלל, שאין מפטירין אחר הפסח והמצה אפיקומן, ולא יאכל חזרת אחריה". עכ"ל. וכן הביא הטור, שי"א שצריך לכרוך את האפיקומן במרור ולאוכלו בחרוסת, ולאכול אחריו כזית מצה לבדה. ושהרא"ש כתב שא"צ אלא כזית אחד לבדו. עכ"ל. וע"ע בב"ח ובמאמ"ר שם.

לכתחלה יש להזהר לאכול האפיקומן קודם חצות, ובדיעבד יוצא לאחר חצות

י) כן הוא בש"ע (או"ח הלכות פסח סי' תעז): ויהא זהיר לאכלו קודם חצות. ע"כ. והיינו שהוא כמו הפסח שהיה נאכל קודם חצות, דכתיב [שמות יב, ח] ואכלו את הבשר בלילה הזה, וכתיב [שם יב] ועברתי במצרים בלילה זה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות, לכן צריך ליזהר לכתחילה לאכול גם המצה שהוא זכר לפסח קודם חצות, אבל בדיעבד אם אכלו אחר חצות נמי יוצא בו, לפי שכל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. וכבר נתבאר לעיל בדיני מוציא מצה, בדין כזית מצה שלכתחלה צריך לאכול את הכזית מצה לפני חצות, ואם נתעכב עד שהגיע חצות, יאכל הכזית מצה בלא ברכה, דסב"ל. ובגמ' איתא, שלדעת ראב"ע דפסח מה"ת אינו נאכל אלא עד חצות, ה"ה מצה דאיתקש לפסח, ור"ע פליג עליו וסבר דפסח זמן אכילתו הוא כל הלילה, וממילא ה"ה מצה זמנה מה"ת הוא כל הלילה.

ונודע שיש פלוגתא בין הראשונים אם הלכה כראב"ע, משום דיש הרבה סתמי משנה כוותיה, או כר"ע משום דהלכה כר"ע מחבירו. ודעת הרמב"ם וה"ה ובעל העיטור ואו"ז בשם הר"י מקורבי"ל, לפסוק דזמן אכילת מצה כל הלילה. וי"א

יא. נחלקו הראשונים אם האפיקומן הוא זכר לקרבן פסח, או זכר למצה הנאכלת עם קרבן הפסח, ויש אומרים שלכן יש לאכול לכתחלה שני כזיתים אפיקומן, לכוין את שתי הכוונות הנ"ל, או משום חיבת מצוה זו שיאכל ממנה כדי שביעה. אולם להלכה אין לנו אלא דעת מרן וכל הראשונים שדי בכזית אחת. והרוצה להחמיר ולאכול כשיעור שני זיתים, יחמיר לעצמו ותבוא עליו ברכה. אבל אין לדחוק עצמו בשביל כך. יא)

שגם דעת הרי"ף כן, מדהשמיט מימרא דרבא דאמר דאכילת מצה לאחר חצות לא יצא י"ח לראב"ע.

אבן יש הרבה מגדולי הראשונים דס"ל דלאחר חצות לא יצא ידי חובתו, והם הר"ח (בפרק ע"פ), והסמ"ג בשם הר"י בעל התוספות [וכן בזבחים (נז:) כתבו שם התוס' כן. וכן במגילה כ"א, לבד בפסחים ק"כ: שהתוס' מסתפקים] והמרדכי בסוף פסחים, ורבינו ירוחם (בנתיב ה' ח"ד). וכן מצדד האו"ז. ע"ש דלא יצא מה"ת. והרוקח, והרא"ש, והרשב"א והר"ן מסתפקים בזה, וכתבו שלכן יש ליזהר שלא לאחר יותר מחצות, ויש מהראשונים שכתבו דאפי' לר"ע הוא רק לענין דאורייתא, אבל משום הרחקה מודה דאסור לכתחלה לאחר יותר מחצות. וכ"כ הגר"א בביאורו. והנה משום זה החליטו הרבה אחרונים דאף דבודאי חייב לאכול מצה אף כשאיחר לאחר חצות, דשמא הלכה דמה"ת זמנו כל הלילה, עכ"פ לא יברך על אכילת מצה דסב"ל. וכ"ה בביאה"ל, ובילקו"י מועדים (עמוד תט). ובחזו"ע פסח (מהדו"ק עמוד קעט. ובמהדו' תשס"ג עמ' קט).

טעם דברי המחמירים לאכול לכתחלה ב' כזיתים לאפיקומן

יא) כתב בשו"ת חזו"ע: הנה הב"ח (סי' תעז) כתב, שמנהגם לאכול מהמצה החצויה, ב' כזיתים באפיקומן, אחד זכר לפסח, כפי' הרא"ש, ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח, כפי' רשב"ם, ואין כורכים במרור ובחרוסת, דמצה שהיא דאו', אוכלים באחרונה לשם חובה, זכר לאכילת מצה הנאכלת עם הפסח, אבל מרור וחרוסת דהוו מדרבנן אין חיוב לאכול אותם באחרונה כל עיקר, אפי' לפירוש רשב"ם. ובדרכ"מ הביא ממהרי"ל (אות א) שלכתחלה יקח במצה אחרונה כביצה, ולכל הפחות לא ימעט מכזית. ע"כ. והמג"א (סי' תעז סק"א) ביאר שאחד זכר לפסח, ואחד זכר למצה הנאכלת עמו. וכ"כ החק יעקב (סק"ב). אבל לשון מהרי"ל (בהל' ההגדה דף טז:): "צריך לאכול כשני זיתים, דחביבה היא אכילת אפיקומן משאר מצות ששיעורם בכזית דהיינו חצי ביצה, ונאכל על השובע, וגם כדי שביעה, ואם לא יוכל לאכול כ"כ לא יפחות מכזית. וצריך היסבה". וכ"ה במטה משה (סי' תרנ), ובט"ז. והב"ח (סי' תעג ס"ה) כתב, שנראה הטעם ליקח ב' כזיתים לאפיקומן ע"פ פי' רשב"ם דהיינו אחד זכר לפסח, ואחד זכר למצה הנאכלת עמו. ודלא כמהרי"ל שהוא משום חיבוב מצוה ונאכל על השובע וגם כדי שביעה, שטעמים אלו אין להם יסוד.

והרב מלכי בקודש (דף לב.) דחה טעמו של הב"ח, דגם לרשב"ם למה לא יהיה די בכזית אחד, ויוצא בו ממ"נ, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ולכ"ע כזית אחד עולה לכאן ולכאן. והכנה"ג בפסח מעובין (סי' שטז) סבר וקביל דברי הב"ח להצריך לאכול כב' כזתים מהטעם הנ"ל, ושכן ראוי לנהוג. ובחמדת ימים (דף כז:) כתב טעם חדש לזה, שכזית אחד זכר לקרבן חגיגה ואחד נגד קרבן פסח הנאכל על השובע. וכן נדפס בכמה מחזורים שקודם האפיקומן יאמר זכר לקרבן פסח ולקרבן חגיגה. ובאמת שלא נזכר טעם זה בכל הפו', וכבר ישב על מדוכה זו בספר לב מבין (דף מז ע"ג), וגם העיר שצ"ל להיפך זכר לקרבן חגיגה ולקרבן פסח הנאכל על השובע, ושהנוהגים כדברי מרן לאכול כזית אחד, אין להם לומר אלא זכר לקרבן פסח הנאכל על השובע, ושכן נוהגים בשאלוניקי. וכמ"ש בשלחן גבוה (סי' תעז). ושוב הרצה דבריו לפני רבו, ורצה לקיים הנוסח שהקדימו קרבן פסח שהוא תדיר תמיד אפי' חל ערב פסח בשבת וכו'. ע"ש. ואכתי לא איפרק מחולשא, שהרי לא נזכר טעם זה כלל בשום אחד מן הפוס'. וע"ע בחיים לראש (דף עו:).

ובם' שבח פסח (דף יא:) הק' ע"ד המג"א, מפסחים (קיט:) ובלבד שיאכל "כזית" מצה באחרונה,

והיינו אפיקומן שאנו אוכלים באחרונה. וא״כ מה ענינם של ב׳ כזיתים אלו, שחידש לנו המהרי״ל נגד כל הפוס׳. ולכן אפי׳ ממדת חסידות אין להחמיר להצריך אכילת ב׳ כזיתים לאפיקומן.

האם לכתחלה צריך לאכול מבשר הפסח כביצה או דילמא די בכזית

והגרי״פ פערלא בהערותיו שבסו״ס חידושי דינים מהל׳ פסח (עמ׳ ו) הביא יסוד לזה עפ״ד הרמב״ם (קרבן פסח פ״ח ה״ג), שמצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בי״ד אוכל מהן תחילה, ואח״כ אוכל בשר הפסח ״כדי לשבוע ממנו״, ואם לא אכל אלא כזית יצא י״ח. עכ״ל. וכ״כ הסמ״ג (עשין רכ״ה ורכ״ו). ומקור דבריהם במכילתא (פרשת בא), יאכלוהו, פסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע. ור״ל שצריך לאכול מן הפסח כדי שביעה, דהיינו כביצה, וכמ״ש בברכות (מט:) אכילה שיש בה כדי שביעה זהו כביצה. ומכיון דלכתחלה צריך לאכול מן הפסח כדי שביעה דהיינו כביצה, גם עתה המצה הנאכלת זכר לפסח צריכה להיות שיעור כביצה.

אולם הנה ז״ל המאירי (פסחים קז:) ״ומה שאמרו בפסח שיהא נאכל על השובע, פירושו שכאשר יכלה בשר הפסח מפיו יהיה שבע, ולשון זה הוא ממוצע בין מי שאוכלו רעב, לבין מי שאוכלו אחר אכילה מרובה עד שהוא קץ באכילה זו. ע״ש. ומשמע שאינו מפרשו על ריבוי אכילת הפסח עד כביצה, שהוא כדי שביעה, אלא שיאכל הפסח כשהוא סמוך להגיע לכדי שביעה, ע״י שיאכל לפניו מצה ובשר קרבן חגיגה וכיו״ב, וכדברי הירושלמי (פ״ו דפסחים ה״ד), חגיגה הבאה עם הפסח היא היתה נאכלת תחילה כדי שיאכל הפסח לשובע, ופריך, ולא יאכל הפסח לשובע, ומשני אמר ר׳ יוסי ב״ר בון כדי שלא יבא לידי שבירת עצם. וע׳ במראה הפנים שם, ודברי הירוש׳ הובאו בתוס׳ (פסחים ע. קכ.), ובראבי״ה (סי׳ תקכה), ועוד. וכן מבואר במהר״ם חלאוה, ובחי׳ רבי דוד בונפיד (פסחים קיט:). ועכ״פ גם לפירושו של הגרי״פ פירלא אין לנו לנטות מלשון הגמ׳: ״ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה״, שמכיון שאין האפיקומן אלא לזכר לא הצריכוהו יותר מכזית, וכמו שפסקו כן כל הפוסקים. [ומהם, הרי״ף והרא״ש (בסוף פסחים), והרמב״ם (מצה ח, ט), והרי״ץ גיאת (הל׳ פסחים עמ׳ קג), ורש״י בפרדס הגדול (סי׳ קלג), והמאירי (פסחים קיט:), וראבי״ה (סי׳ תקכה), והעיטור (דף קלה.), והרוקח (סי׳ רפג), ושבה״ל (סי׳ ריח), והאו״ז, והארח״ח והכלבו, ורבי אליהו מלונדריש (עמ׳ קנד), ועוד, שכולם כתבו שיעור כזית לאפיקומן], וכן פסקו הטור ומרן, הא ודאי שאין כל ספק שדבריהם עיקר להלכה ולמעשה.

והרוצה להחמיר כדברי מהרי״ל לאכול כשיעור שני זיתים, יחמיר לעצמו ותע״ב. אבל אין לדחוק עצמו בשביל כך. ומהר״א ישראל בס׳ כסא אליהו, תמה ג״כ על המהרי״ל, מלשון הגמ׳ ״ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה״, וא״כ מה מקום להצריך כשני זיתים וכו׳. ע״ש. וכ״ד הגר״א במעשה רב (סי׳ קפז), שאכילת אפיקומן די בכזית. ובטהרת המים (שיורי טהרה מע׳ פ׳ אות יט) כתב דמ״מ המחמיר לכתחלה להצריך שני כזתים תע״ב. עכת״ד.

ונראה שגם אם אוכל כזית אחד אפיקומן כפי עיקר ההלכה, וכמו שפסק ג״כ מרן הש״ע, יכוין באכילתו שהוא זכר לפסח, והוא גם זכר למצה הנאכלת עם הפסח, (וכמ״ש הרב מלכי בקודש הנ״ל), וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן. וכמבואר בשו״ת חזו״ע (סי׳ מד).

ובהל׳ פסח לתלמיד מהרש״ל (זכור לאברהם תשס״ב עמ׳ קנה), כתב, ולא ידחוק עצמו לאכול יותר מכזית אם אינו תאב לאכול יותר, כדי שלא יהא מואס וקץ בה. ואל תשגיח באותן סכלים שאומרים כשיעור שאוכל מן האפיקומן כן יהיה לו חלק מן הלויתן לעתיד, ומתוך כך אחר שכבר מלאו כריסם מן האוכלים והם שבעים, לוקחים חלק גדול מהאפיקומן ואוכלים אותה באונס ובדוחק כמו שאובסין הגמל עד שממאס עצמו, שלא יפה הם עושים, ועתידים ליתן הדין, כי בזיון מצוה הוא. ולכן לא יאכל יותר מכזית אם הוא שבע. וכ״כ הרוקח (סי׳ רפג), שלא יהיה לו אכילת אפיקומן לטורח, דאי׳ בנזיר (כג.), אכל מצה לשום אכילה גסה ופושעים יכשלו בם וכו׳.

יב. אותם אנשים המחמירים לאכול באפיקומן כשתי זתים, יכולים לסמוך בדרבנן ובחומרא זו, על דעת הסוברים ששיעור כזית הוא שליש ביצה. יב)

יג. לא יאכל את האפיקומן בשני מקומות, ואפילו בחדר אחד בשני שולחנות, או באולם אחד בשני שולחנות, לשתי חבורות, אלא אם כן היו פני המסובים אלו כנגד אלו, שאז נחשבים כמקום אחד. יג)

יב) חזו"ע מהדו' תשס"ג עמ' קיא בהערה. וראה לעיל סי' תעה, הערה ה', שלדעת הרי"ף והרמב"ם שיעור כזית הוא פחות משליש כביצה, ושיעור כביצה הוא 18 דרהם, ולדבריהם שיעור כזית הוא כ־6 דרהם, וכל דרהם הוא 2.7 גר' יוצא ששיעור כזית לשיטתם הוא 16.2 גר'. ואם נאמר ששיעור דרהם הוא 2.9 גר' או 3 גרם, נמצא ששיעור כזית לשיטתם הוא כ־18 גרם.

האם אסור לאכול האפיקומן בשני מקומות

יג) לגבי אכילה בשני שלחנות בחדר אחד, כתב הרב שבח פסח, דמיירי שכל חבורה הופכת פניה לצד אחר. אבל אלו כנגד אלו לית לן בה. וע' בגמ ' פסחים (פו.) אמר רב, שלא יעקרו מחבורה לחבורה, לא קשיא, כאן בשעת אכילה, כאן שלא בשעת אכילה. וע"ש בפרש"י. ועיין בשו"ת כנף רננה (סי' נג).

ובשו"ת חזו"ע (סי' מו) האריך בדין זה, וזת"ד: והנה בפסחים (פו.) מבואר בברייתא אליבא דר' יהודה שהלכה כמותו, שהפסח נאכל בשתי חבורות, שנא' על הבתים אשר יאכלו אותו בהם, אבל האוכל אינו רשאי לאכול בשני מקומות שנאמר בבית אחד יאכל. ועוד שנינו בפסחים (קיט:), אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ובגמ', מאי אפיקומן, אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה. ופירש רשב"ם, שאחר שאכלו הפסח בחבורה אחת, לא ילכו לחבורה אחרת לאכול לא מצה ולא שום דבר, גזירה שמא יבואו לאכול את הפסח בשני מקומות, ואנן תנן סתמא (לעיל פו.) כר' יהודה, שהפסח נאכל בשתי חבורות, ואין האוכל רשאי לאכול הפסח בשני מקומות. אבל לאכול דברים אחרים במקומם ס"ל לרב דשרי, ובלבד שלא יעקרו לאוכלם עם חבורה אחרת. שמואל אמר כגון אורדלאי (כמהין ופטריות) לי, וגוזליא לאבא. ור' יוחנן אמר כגון תמרים קליות ואגוזים. ופירש רשב"ם, דשמואל ור' יוחנן פליגי אדרב, וס"ל שכל דבר אסור לאכול אחר אכילת הפסח אפי' בחבורתו הראשונה. ולרב הכי משמע ליה לשון "אפיקומן", אפיקו מנייכו, כלומר הוציאו כליכם מכאן ונלך ונאכל במקום אחר, ולשמואל ולר' יוחנן לשון אפיקומן היינו אפיקו מיני מתיקה לקינוח סעודה. ע"ש. וסיימו בגמ', תניא כוותיה דר' יוחנן, אין מפטירין אחר הפסח כגון תמרים קליות ואגוזים. וגרסינן נמי התם, אמר רב יהודה אמר שמואל, אין מפטירין אחר המצה אפיקומן. מר זוטרא מתני הכי, אמר רב יהודה אמר שמואל, מפטירין אחר המצה אפיקומן. וקי"ל כלישנא קמא שאין מפטירין את המצה אחר אפיקומן. וכן פסקו הרי"ף והרא"ש דהלכתא כלישנא קמא שאין מפטירין את' המצה אפיקומן. וכ"כ רה"ג בתשובה שהביאה בעל המאור, ובאר"ח (הל' ליל פסח אות כח וסוף אות לה). וכ"כ הרי"ץ גיאת (עמ' קב), והעיטור (דף קלה.), ובפרדס הגדול (סי' קלב וקלג). ועוד.

וז"ל הרמב"ם (פ"ח מהל' מצה הי"ט), בזמן הבית אחר שאוכל כל מה שרוצה לאכול ושותה כל מה שרוצה לשתות, באחרונה אוכל מבשר הפסח אפי' כזית, ואינו טועם אחריו כלום, ובזה"ז אוכל באחרונה כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצוה. עכ"ל. [ובעל המאור כתב שזה כדי שיזכור לגמור את ההלל].

והטור (סי' תעח) כתב: "אחר האפיקומן אין לאכול שום דבר, ולא יעקרו ממקומם לאכול במקום אחר, שהאפיקומן של המצה הוא לנו במקום הפסח, הילכך משהתחילו לאכול ממנו לא יעקרו ממקום למקום, וגם לא יאכלו שום דבר אחריו אפי' במקום ההוא". וכתב מרן הב"י, ומ"ש רבינו שלא יעקרו וכו', אע"ג דרב קאמר לה, מ"מ שמואל ור' יוחנן נמי ס"ל הכי, שאסור לעקור מחבורה לחבורה, ולא פליגי עליה דרב אלא להוסיף לאסור כל דבר

אפי׳ בחבורתו הראשונה, וכמו שפירש רשב״ם. וכ״כ הר״ן. ומשמע לרבינו שגם המצה יש לה בזה דין הפסח.

ושנינו עוד בפסחים (קכ.) ישנו מקצתן, יאכלו, כולם לא יאכלו. רבי יוסי אומר נתנמנמו יאכלו, נרדמו לא יאכלו. ופירש רשב״ם, אם התחילו לאכול פסחן, וישנו, לא יאכלו, שנראה כאוכל פסחו בשני מקומות, שמאחר שישן הסיח דעתו מלאכול עוד, והשיב ליה תנא כאוכל בשני מקומות, וחומרא בעלמא היא. וה״ה למצה בזה״ז, שאם לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה באחרונה, ישן, הפסק אכילה היא, ושוב לא יאכל, משום שהיא זכר לפסח בזמן הבית, וכן מוכח בגמ׳ דאפי׳ בזה״ז מיירי תנא. ור׳ יוסי פליג אורישא, דקאמר ת״ק ישנו מקצתן יאכלו, ואתא ר׳ יוסי למימר דה״מ אם נתנמנמו, אבל אם נרדמו אפי׳ מקצתן לא יאכלו לאחר שיתעוררו. והכי הלכתא, דהא רבה נמי קאי כוותיה. ע״כ.

מחלוקת אם רק בפסח יש איסור לאכול בב׳ מקומות או גם באפיקומן

ובגמ׳ שם (קכ:) אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מתנמנם, א״ל מינם קא נאים מר, א״ל מינומי קא מנמנם, ותנן נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו. ופירש רשב״ם, רבה לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה באחרונה הוה, וא״ל מינם קא נאים מר, וא״כ אסור עוד לאכול, א״ל מינומי קא מנמנם, ותנן נתנמנמו יאכלו, אבל אילו היה ישן אפי׳ הוא לבדו שוב לא היה אוכל, דס״ל כרבי יוסי שאם נרדמו אפי׳ מקצתן לא יאכלו. ע״כ. (וע׳ בחידושי רבינו דוד עמ׳ תז, שאין זה מוכרח, שי״ל שאביי לא היה סועד, אלא היה יושב לפני רבו לכבודו עד שהיה גומר סעודתו).

ומבואר יוצא מפירוש רשב״ם שאף בזה״ז אסור לאכול המצה בשני מקומות, שהואיל והיא באה זכר לפסח, דינה כדין הפסח. ולכן גם לאחר שינה אסור לו להמשיך לאכול, שנראה כאוכל בשני מקומות. אולם התוס׳ (פסחים קיט:) כתבו, שדוקא פסח אסור לאכול בשני מקומות, דכתיב בבית אחד יאכל, אבל מצה לא אשכחן בשום דוכתא דליתסר בשני מקומות, ואי משום דאיתקש מצה לפסח, ע״כ דלהא לא איתקש, דאי לא תימא הכי לפרוך ממתני׳ לרב, דתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, הא אחר מצה שרי, ולא מצי לשנויי כדמשני אליבא דשמואל ור׳ יוחנן, דלא מבעיא קאמר, לא מבעיא מצה דלא נפיש טעמה, אלא אפי׳ פסח דנפיש טעמיה ולא מצי עבורי ליה אסור, דהא לגבי שני מקומות לא הוי רבותא דפסח טפי ממצה, אלא ודאי דלא אמר רב אלא בפסח, והא דאמרינן לקמן (קכ:) אביי הוה יתיב קמיה דרבה והוה קא מנמנם, ופי׳ הקונטרס לקמן דאע״ג דלא הוו בזמן הפסח, הא אתקש מצה לפסח, ולא נהירא, ובירושלמי מפרש לה גבי ליל תענית (תענית יב.) עד מתי אוכל ושותה עד עמוה״ש, וקאמר, לא שנו אלא כשלא ישן אבל ישן אינו אוכל, ומפרש בירוש׳ דהני מילי ישן אבל מתנמנם אוכל, ומייתי ראיה מדין פסח וכו׳. ע״כ. וכ״כ בעל המאור, דהא דתנן ישנו מקצתן יאכלו וכו׳, ודאי דמיירי בפסח דוקא, שלא יהיה הפסח נאכל בשני מקומות, ואין לנו כן במצה, ומ״ש רשב״ם שה״ה במצה, והביא ראיה מהמעשה של אביי ורבה שהיו לאחר החורבן, אני אומר שהמעשה דאביי ורבה בשאר ימות השנה היה ולא בפסח, ומייתי מפסח למימרא שיש הפרש בין מינם לנמנומי וכו׳. ע״ש. וכ״כ הראב״ד בהשגותיו לספר המאור שם, דאביי ורבה בסעודה הוו קיימי, ומשום היסח הדעת דידים קאמר ליה הכי וכו׳. וכן הסכים מהר״ם חלאוה (סוף פסחים), וכ״כ העיטור (דף קלו.), והארח״ח (הל׳ ליל פסח אות לא), והכלבו (סי׳ נ), והרב אהל מועד (ח״ב דרך ה׳ נתיב ג).

אבל הרמב״ם (פ״ח מה׳ מצה הי״ד) כתב, מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר לאכול. וכתב הרב המגיד, שמתוך מ״ש רבינו דין זה בהלכות אלו נראה שהוא סובר שדין זה הוא אפי׳ במצה וכו׳, ולדידן דקי״ל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, ה״ה שאם ישן לאחר אכילת מצה חובה, כבר סילק סעודתו, ואינו רשאי לחזור ולאכול מצה בסוף, וכ״כ קצת מפרשים, והביאו ראיה מהמעשה של אביי ורבה וכו׳, ויש שיטה אחרת שאין משנתינו אלא לענין פסח בלבד, אבל לענין מצה לא, אלא דהוי הפסק, שצריך לחזור וליטול ידיו ולברך המוציא, וזו שיטת הראב״ד בהשגות וכו׳. ע״ש. וכ״כ רבינו

מנוח שם בדעת הרמב"ם. והר"ן בהלכותיו כתב, שכן נראה דעת הרי"ף, שהביא משנה זו בהלכות, אלמא דס"ל דה"ה למצה.

ודעת הרא"ש (פרק ע"פ סי' לד) כדברי רשב"ם. ובהגמ"י (אות ע) הביא דברי רשב"ם, ושכן פירשו רש"י וראבי"ה, וכדעת רבינו, אבל התוס' חולקים וכו'. ולא הכריע. ודעת הראב"ן (דף קסו:) כדעת רשב"ם. וכ"כ רבינו דוד (עמ' תז) שהעיקר כפי' רשב"ם. וכן נראה דעת המאירי. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ד). וכ"כ הרוקח (סי' רפו). וכ"פ מהרי"ל, ומהרי"ו בתשובה (סי' קצג). וכן פסקו הטור ומרן הש"ע (סי' תעח ס"ב): "מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר לאכול". וכתב המג"א, משום דהוי כאוכל בשני מקומות.

דעת מרן שיש איסור לאכול אפיקומן בב' מקומות

והנה אף שמרן בב"י הזכיר דברי התוס' שחולקים על רשב"ם, בדין האיסור לאכול מצה בשני מקומות, ובש"ע השמיט דין זה, ורק הרמ"א בהגה כתב: "שלא יאכל האפיקומן בשני מקומות, משום דלא עדיף מאילו הפסיק בשינה, שאסור לחזור ולאכול, משום דהוי כשני מקומות". הרי מכיון שמרן (בסעיף ב) הביא הדין שהשינה הויא הפסק ואסור לחזור ולאכול, ברור שגם הוא פוסק כרשב"ם, וכמו שפסקו כן גם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ומה שהשמיט דין שני מקומות, משום שסמך על מ"ש אח"כ בדין השינה. [ודלא כמ"ש הרב שלחן גבוה (בסוף סקי"ב)]. וכ"כ הרב שבח פסח (דיני צפון אות י), שאע"פ שהרמב"ם ומרן השמיטו דין איסור אכילת מצת אפיקומן בשני מקומות, מ"מ אע"ג דלאו בפירושא איתמר מכללא איתמר, שהרי הביאו הדין שאם ישנו מקצתם יאכלו, כולם לא יאכלו, והתם ה"ט כמו שפירש רשב"ם, שאם ישנו כולם הוה ליה היסח הדעת, ונראה כאוכל הפסח בשני מקומות, וא"כ ילפינן האי דינא שאסור לאכול האפיקומן בשני מקומות מק"ו מדין ישנו כולם לא יאכלו. וכ"כ המאמ"ר (סי' תעה סק"א). ואין שום נפ"מ בזה בין לכתחלה לדיעבד.

והצל"ח (פסחים קיט:) כתב, הנה התוס' כתבו שאין איסור לאכול מצה בשני מקומות, דלהא לא אתקיש מצה לפסח, אבל הטור (סי' תעה) פסק שאין לאכול אפיקומן בב' מקומות. ולכאו' הדבר יפלא שהרי התוס' הוכיחו כדבריהם דלהא לא אתקיש מצה לפסח, ונלע"ד בזה כי לכאו' צריך טעם למה לא אתקיש להא, והא אין היקש למחצה, ונראה דר"ע שסובר לקמן (קב:) שזמן אכילת פסחים כל הלילה, והא דכתיב ואכלו את הבשר "בלילה הזה", היינו בלילה הזה ולא בלילה אחר, סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים, ושלמים קדשים קלים, מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, אף פסח יהיה נאכל לשני לילות ויום אחד, קמ"ל. ולכאו' קשה דאכתי למה לי "בלילה הזה", דהיאך אפשר לומר בלילה אחר, והרי עיקר הפסוק הזה בפסח מצרים נאמר, וכיון שיצאו ביום ט"ו, איך יאכלו במקום אחר, והרי אין הפסח נאכל בשני מקומות, שנאמר בבית אחד יאכל, אולם הא לא קשיא, שיש לומר שזמן אכילתו שני לילות, ומי שיאכל היום במצרים לא יאכל למחר, אבל מי שלא יאכל היום יאכל למחר במקום שיהיה, וכל זה בפסח, אבל מצה כולם חייבים לאכול המצה בלילה הזה, שנא' בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, ואם יאכל הפסח למחר, בע"כ יאכלנו על מצות ומרורים, ואיך יאכל מצה בשני מקומות, אלא ודאי שהמצה נאכלת בשני מקומות, וכל זה אליבא דר"ע, אבל לראב"ע בלילה הזה אתי לג"ש שנאכל עד חצות, שנאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן חצות אף כאן חצות, ולראב"ע י"ל דמצה אתקיש לפסח לכל מילי. והנה התוס' (קב:) פסקו הלכה כר"ע, ולכן החליטו כאן שמצה נאכלת בשני מקומות, אבל הרא"ש מסופק אם הלכה כר"ע או כראב"ע, ולכן פסק הטור לחומרא שאין מצה נאכלת בשני מקומות. עכת"ד.

והנה לפמ"ש בתוס' רבינו יהודה שירליאון (ברכות ט.), שאף לר' עקיבא לא קאמר דחוה סלקא דעתין שיהיה נאכל ממש בלילה אחר, אי לאו קרא דבלילה הזה, אלא דהוה אמינא שלא יהיה נפסל עד יום שני. (וכ"ה בתוס' ר"י החסיד ברכות ט.), ולפ"ז אין הכרח כלל דנחשב כאכילת הקרבן, וסעודה אחת היא, ואם ישן בה הרי הוא כשתי חבורות, הילכך גם אם ישן קודם אכילת אפיקומן, אין לו אח"כ לאוכלו, ואפי' אם חבריו ניעורין, דהכי הוי דין פסח שאם נתנמנמו כולן לא יאכלו. עכ"ל.

אולם הטור (סי׳ תעח) כתב, האפיקומן הוא לנו במקום פסח, הילכך משהתחילו לאוכלו לא יעקרו ממקום למקום, ואם לאחר שהתחיל לאכלו ישנו כל בני חבורה לא יאכלו עוד ממנו אפי׳ במקום ההוא, משום דחשיב כמקום אחר. ע״ש. ומשמע שאם ישנו קודם שהתחילו באכילת האפיקומן, רשאים לחזור ולאכול האפיקומן. וזה כמ״ש רבינו ירוחם בשם הרי״ף. וכ״ה לשון רשב״ם (פסחים קכ.): ״וה״ה במצה בזה״ז לאחר שהתחיל לאכול מצת חובה באחרונה וישן, שוב לא יאכל״ וכו׳.

ומרן הב״י הביא לשון רבינו ירוחם בשם הרי״ף, והשמיט סיום לשונו שהרמב״ם כתב שהשינה באמצע הסעודה הויא הפסק, ואפשר דס״ל שגם הרמב״ם מודה להרי״ף, ואין כאן מחלוקת, וכמ״ש הפר״ח, שמרן שתפס כלשון הרמב״ם: ״מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר לאכול״, היינו באמצע אכילת אפיקומן, וכתב, והקרוב אצלי שמרן המחבר נמשך אחר לשון הרמב״ם דמיירי באכילת פסח, דהשתא אתי שפיר לישנא שבתוך הסעודה. וכ״כ הפמ״ג (א״א סק״ה) בדעת מרן.

ובשלחן גבוה (סק״ד) כתב לחלוק על הפר״ח דס״ל שהרמ״א מפרש דברי מרן, ולכן הוצרך לומר דמאי דנקט מרן בתוך הסעודה היינו בתוך אכילת אפיקומן. וזה אינו, אלא דעת מרן להחמיר שאפי׳ קודם אכילת אפיקומן השינה הויא הפסק, והרמ״א בא לחלוק על מרן וס״ל דדוקא בתוך אכילת האפיקומן הוי הפסק. וכן מוכח מדברי הרב המגיד הנ״ל בדעת הרמב״ם. וסיים, ולענין הלכה, אע״פ שהרי״ף ורשב״ם והרא״ש והטור ורבינו ירוחם ס״ל דשינה בתוך הסעודה, קודם שהתחיל באכילת אפיקומן, לא הוי הפסק, אלא דוקא כשהתחיל לאכול האפיקומן, מ״מ קי״ל לדינא כד׳ מרן שקבלנו הוראותיו שאפי׳ אם ישן קודם שהתחיל באפיקומן, לא יאכל עוד האפיקומן, ויסמוך על כזית המצה שאכל בראשונה בברכה. ע״כ. וכ״כ בנהר שלום, ודחה דברי הפר״ח, עפ״ד הרב המגיד כנ״ל.

אולם נראה שהואיל ובעיקר הדין דעת התוס׳ והראב״ד והמאור ומהר״ם חלאוה כולהו ס״ל שבכלל אין דין זה שייך למצה, אלא רק לענין פסח, נהי דאנן נקטינן כהרי״ף והרמב״ם והרא״ש וסיעתם שסוברים שכן הדין גם לענין מצה, וכמו שפירש רשב״ם, מ״מ כאן שאין הכרח ברור בדברי מרן הש״ע, שיש לפרש דבריו כמ״ש הפר״ח והפמ״ג, שפיר יש לסמוך להקל להתיר אכילת אפיקומן, שהיא מצה של חובה, לדעת כמה פוסקים, ובפרט שיש כאן ס״ס להקל, שמא כדעת הפוס׳ הסוברים שאין דין זה שייך אלא בפסח ולא במצה, ואת״ל גם במצה, שמא כל שישן קודם התחלת אכילת האפיקומן, יכול לחזור ולאכול האפיקומן, והרי כל דין זה אינו אלא מדרבנן, שנראה כשני מקומות, לכן כדאים הם הפר״ח והפמ״ג לסמוך עליהם. וכ״ד הרב מלכי בקודש (דף לד.) להקל, ומפרש כן גם בדברי הרב המגיד. ע״ש. וכ״ד הגאון שבח פסח (דיני צפון אות יד), **והח״א** (כלל קל סי׳ יד). **וכה״ח** (סי׳ תעח ס״ק טוב).

ומיהו נראה שכל שהתחיל באכילת האפיקומן אפי׳ לא אכל עדיין כזית, וישן, אינו חוזר ואוכל כזית אפיקומן, ואע״פ שהפר״ח ס״ל שזהו דוקא כשאכל כזית מהאפיקומן, וכן הסכים הרב שבח פסח שם, מ״מ אין דבריהם מוכרחים בזה, וכמ״ש הנהר שלום לדעת הטור, שאפי׳ התחיל כל שהוא מאכילת האפיקומן וישן, אינו רשאי לחזור ולאכול. ע״ש. וכ״פ הגר״ז. וכן משמעות לשון הפוסקים.

והנה מרן הש״ע (סי׳ תעח ס״ב) כתב בזה״ל: ״בני חבורה שישנו מקצתן בתוך הסעודה חוזרים ואוכלים, נרדמו כולם וניעורו לא יאכלו, נתנמנמו כולם יאכלו״, והוא כלשון הרמב״ם (סוף הל׳ חמץ ומצה), שהוא מפרש הא דתנן בפסחים (קכ:) ר׳ יוסי אומר נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו, קאי אסיפא דתנא קמא, דקאמר, בני חבורה שישנו מקצתן יאכלו, כולן לא יאכלו, ובא ר׳ יוסי להקל ולומר שזה שאמרנו שאם ישנו כולם לא יאכלו, זהו דוקא באופן שנרדמו כולם, אבל אם נתנמנמו אפי׳ כולם יאכלו. וכ״כ הראב״ד בהשגות שם, ושהלכה כר׳ יוסי, דרבה קאי כוותיה בגמ׳ שם. אמנם דעת הרשב״ם דר׳ יוסי פליג אארישא דת״ק, ולחומרא פליג, דהא דמקצתן יאכלו, היינו דוקא בנתנמנמו מקצתם אבל נרדמו אפי׳ מקצתם לא יאכלו. וכן הסכים הרא״ש בפסקיו (סי׳ לד). וכ״כ ראבי״ה (עמ׳ קמח). ודעת רבינו דוד (עמ׳ תז) כדברי הרמב״ם, להקל. וכ״כ המאירי שם. והחק יעקב כתב שהעיקר כדברי רשב״ם והרא״ש להחמיר, ודלא כהש״ע. ועמו הסליחה, שבאמת נראה שהעיקר להקל

כהרמב"ם והראב"ד וסיעתם, ומרן הש"ע, מאחר דבלא"ה דעת התוס' והראב"ד ובעל המאור ומהר"ם חלאוה שלא נאמר דין זה במצה כלל, אלא בפסח, ואף דנקטינן כדעת החולקים, וכפסק הש"ע, מ"מ הבו דלא להוסיף עלה להחמיר בזה, דהא הוי כס"ס להקל. וכ"פ בש"ע הגר"ז להקל, וכן העלה הרב שבח פסח (דף יד ע"ג) מהטעם שכתבנו. וכן עיקר.

[וע' בש"ע (סי' קעח ס"ז) שהישן בתוך סעודתו שינת עראי לא הוי הפסק, וכתב המשנ"ב שם בשם הח"א, שאפי' שהה משך זמן לערך שעה, כיון שנאנס בשינה לא הוי הפסק, וא"צ לברך המוציא, אבל נט"י צריך בלא ברכה. פמ"ג. ובכה"ח שם (ס"ק טל) הסביר דמירי בישן מיושב על אצילי ידיו, ועל השלחן. וע' בשו"ת שנות חיים להגר"ש קלוגר (סי' א' וסי' ע)].

גדר "שני מקומות" שאסור לאכול בהם אפיקומן

והנה המג"א (סי' תעח סק"ב) כתב וז"ל: בשני מקומות, ואפי' בחדר אחד לא יאכלנו בשני שלחנות. וכן מוכח בגמ'. ופירש המחה"ש, שהכוונה להא דתנן בפסחים (פו.), שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד, אלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין, ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין, והמיחם באמצע, וכשהשמש עומד למזוג קופץ את פיו ומחזיר את פניו עד שמגיע אצל חבורתו ואוכל. ופירש רש"י, שתי חבורות שהיו אוכלין פסח אחד בבית אחד, אלו הופכין פניהם אילך, כלומר, אינם צריכים להסב פניהם אלו כנגד אלו כדי שיהיו נראים כחבורה אחת, אלא רשאים להפוך פניהם אלו אילך, ואלו אילך, ואע"פ שנראים כשתי חבורות לא איכפת לן, מפני שהפסח נאכל אפי' בשני בתים לשתי חבורות, שנאמר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם. והמיחם באמצע, שרשאים לתת חטים על המיחם שיש בו מים חמים, ולמזוג ממנו היין באמצע, כדי שיהיה נוח לשמש המשמש לשתיהן למזוג משם לכאן ולכאן, וא"צ לשנות משאר מנהג כל השנה, ואע"פ שמפסיק בין החבורות לא איכפת לן. וכשהשמש המשמש לשתיהן עומד מחבורה אחת שהתחיל לאכול עתה מן הפסח למזוג לחבורה האחרת, קופץ את פיו ומחזיר פניו לצד חבורתו שלא יחשדוהו שאוכל עם החבורה האחרת, דס"ל להאי תנא דידן, הפסח נאכל בשתי חבורות, אבל אדם אחד אינו אוכל בשני מקומות ממנו, שנא' בבית אחד יאכל, שאין אדם אוכל בשני בתים או בשתי חבורות שהופכות פניהם דכשני בתים דמי. ע"כ. (וכן פירש רבינו עובדיה מברטנורא שם), והא מתני' בחדר אחד מיירי, ואעפ"כ השמש צריך לקפוץ את פיו שלא יחשדוהו וכו', אלמא דאפי' בחדר אחד בשני שולחנות אסור.

וכ"כ הפר"ח, דלאו דוקא שני מקומות, אלא אפי' לשתי חבורות שאלו הופכין את פניהם אילך ואוכלין, ואלו הופכין את פניהם אילך ואוכלין, שאינו יכול לאכול אפיקומן בשניהם, דומיא דפסח. ע"כ. וכ"פ החק יעקב. והרב שבח פסח (דף יד ע"ג) הביא דברי המג"א, והסביר ראייתו כנ"ל, וסיים על זה, אלא שהמג"א סתם דבריו, ונתן מקום לטעות ולומר שאף מפינה לפינה בחדר אחד חשוב כשני בתים, וליתא, דמאי דאסור לאדם אחד לאכול בשתי חבורות, היינו דוקא כשאלו הופכים את פניהם אילך, ואלו הופכים את פניהם אילך, שאז חשובים כשני בתים, אבל אם היו פניהם אלו כנגד אלו וכולם בחדר אחד, אין נחשב כשני מקומות, אע"פ שהם בשני שלחנות, אלא הכל נחשב מקום אחד, ורשאי אחד מחבורה זו שהתחיל לאכול אפיקומן לעבור ולאכול בחבורה האחרת. וכן מוכח מדברי הפר"ח (הנ"ל). וכ"ש שכל בני החבורה רשאים לילך מפינה לפינה באותו חדר, ואין בזה משום אוכל הפסח בשני מקומות. ע"כ. [ומשמע שעכ"פ מחדר לחדר באותה דירה נחשב כשני מקומות. ומיהו אפשר שאם רואה מקומו הראשון רשאי לעבור לחדר אחר, כשפני החבורה שם מופנית מול החבורה שלו. ועיין בש"ע סי' רע"ג ס"א. ובאחרונים שם. ודו"ק].

אמנם הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט) מפרש המשנה הנ"ל בדוקא, שצריכים להפוך פניהם אלו לצד אחד, ואלו לצד אחר, ואינם רשאים לישב אלו כנגד אלו, כדי שלא יהיו נראים כמעורבים ביחד, שנאמר לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה, ומפי השמועה למדו שצריך ליתן לו חוצה למקום אכילתו, אלא שדי בהפיכת הפנים. ע"ש. וכ"כ רבינו דוד (פסחים פו.). וע"ע בתוס' (פסחים קיט:). **ובשפת אמת שם.** [ואף המאירי שפירש כפירוש רש"י, מ"מ לענין פסק כתב, שאין הפסח נחלק להאכל בשתי חבורות אלא בחבורה אחת בלבד, וגם אותה חבורה משהסבו אינם רשאים לשנות מקומם].

יד. מי שישן באמצע אכילת האפיקומן [אפילו אכל כל שהוא] והקיץ, אינו חוזר לאכול. אבל בני חבורה שישנו מקצתם באמצע אכילת אפיקומן, חוזרים ואוכלים. ישנו כולם וניעורו, לא יאכלו. נתנמנמו כולם יאכלו. וכל זה כשישנו באמצע אכילת האפיקומן, אבל שינה באמצע הסעודה קודם האפיקומן אינה הפסק, ולא נחשבת כשני מקומות, ורשאים לאכול אפיקומן בסוף הסעודה. [שו"ת חזו"ע סי' מו]. ובשינת עראי [על אצילי ידיו, ועל השלחן] צריך נטילת ידים בלא ברכה, אבל אין צריך לברך המוציא. וראוי להחמיר בזה אף בישן פחות משיתין נשמי. יד)

טו. מדת חסידות שלא ידבר כלל בדבר שאינו מענין הסעודה, משבירך על אכילת המצה עד אחר אכילת האפיקומן. טו)

ומ"מ למעשה נקטינן כמשמעות הפר"ח, וכפירושו של הרב שבח פסח הנ"ל להקל, שמאחר שעיקר דין שני מקומות לגבי מצה, שנוי במחלוקת הפוס', ולדעת התוס' והרז"ה והראב"ד ומהר"ם חלאוה אין דין זה שנוי אלא בפסח בלבד, שפיר סמכינן להקל. וכן הסכים בחיים לראש (דף עז.).

המורם מכל האמור, שאסור לאכול האפיקומן בשני מקומות, ואפי' בחדר או באולם אחד בשני שולחנות, לשני חבורות, אא"כ היו פני המסובים אלו כנגד אלו, שאז נחשבים כמקום אחד. והפסק שינה בתוך כדי אכילת האפיקומן נחשב כאוכל בשני מקומות ואסור, אבל אם הפסיק בשינה באמצע הסעודה לפני שיתחיל לאכול האפיקומן, לא נחשב כשני מקומות, ורשאי לאכול אפיקומן בסוף הסעודה.

יד) חזון עובדיה פסח (עמ' קט). ועי' בהערה הקודמת. ועיל בדיני שלחן עורך הערה ח'.

ממדת חסידות שלא לדבר משבירך על אכילת המצה עד אחר אכילת האפיקומן

טו) שלפי דעת רש"י ורשב"ם עיקר מה שיוצאים י"ח מצה הוא במצה שאוכלים באחרונה, וכ"ד המנהיג בשם רבינו יצחק מדנפיר. וכ"כ המרדכי. ולפ"ז יש להסביר מ"ש השל"ה, שלא ישיח שום שיחה משעה שבירך על אכילת מצה עד לאחר אכילת האפיקומן, וצריך לכוין בברכת המצה גם על האפיקומן. וכתב ע"ז החק יעקב (סי' תעה פ"ק יד), וחומרא יתירה היא ונגד משמעות הפוסקים שכתבו שלא ישיח עד שיאכל הכריכה, הא לאחר מכן מותר, והוא ממש דבר שא"א להזהר בו כלל בכל הסעודה, ואף שהברכה קאי על כל הסעודה, מה בכך אם יפסוק, והלא כל השנה מפסיקים בתוך הסעודה, אע"פ שברכה ראשונה פוטרת עד סוף הסעודה, ומה שאמרו שלא ישיח קודם הכריכה, היינו משום דאיכא למ"ד שעיקר המצוה היא הכריכה דוקא ועליה צריך לברך, ולכן לא ישיח עד סוף אכילת הכריכה לצאת י"ח כל הדעות. עכ"ל.

ולפי האמור נכונים דברי השל"ה, ויסודתם בהררי קודש, שמכיון שלדעת הפוסקים הנ"ל עיקר המצוה היא במצה שאוכלים באחרונה, שהיא זכר לפסח הנאכל על השובע, ולכן אין אוכלים שום דבר אחריה, ומדינא היה צריך לברך עליה על אכילת מצה, ורק משום שאינו נכון לברך לאחר שמילא כריסו מן המצה, לכן תיקנו שיברך על אכילת מצה על הראשונה, וברכה זו פוטרת המצה שבאחרונה. וא"כ נכון שלא להפסיק בינתים.

וכיו"ב מצינו בתוס' (פסחים קטו.), בהא דטיבול ראשון בחזרת (כשאין לו שאר ירקות) שמברך עליו על אכילת מרור, אע"פ שאינו יוצא י"ח עד הטיבול השני, משום דבעינן מצה ואח"כ מרור כדכתיב על מצות ומרורים, וכתבו, שכיו"ב אמרו בברכת השופר שמברך על תקיעות דמיושב, ומועילה הברכה לתקיעות דמעומד שנעשים על סדר הברכות. ע"ש. והרי כתב הרי"ף (פ"ד דר"ה) בשם ריש מתיבתא, שאין להשיח בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, והוסיף ע"ז הרא"ש (שם סי' יב) בשם רבינו יצחק בן גיאת, שלא רק התוקע לא ישיח, אלא גם הקהל צריכים להזהר, שהרי הברכה אינה לתקוע, אלא לשמוע קול שופר. וכ"פ מרן הש"ע (סי' תקצב ס"ג). וא"כ ה"ה הכא שלפ"ד רש"י ורשב"ם וסיעתם אין להשיח בין הברכה לאכילת מצה האחרונה, שברכת על אכילת מצה חוזרת עליה

טז. מי שאכל בליל פסח מצה ומרור וכו', ואחר שבירך ברכת המזון הקיא את כל האוכל, יש להורות לו שיחזור לאכול כזית מצה, בברכת המוציא וברכת המזון בלבד, בלי ברכת "על אכילת מצה", ואין לחוש למה שאוכל אחר שאכל אפיקומן. [ואם הקיא קודם ברכת המזון, ואינו יכול לאכול שוב כזית מצה בשום אופן, כגון חולה, אינו יכול לברך ברכת המזון, דספק ברכות להקל, אלא ישמע את הברכה מאחר, או שיברך ברכת המזון בלי הזכרת שם ומלכות, שיכוין שם ומלכות במחשבה דוקא]. טז)

שהיא עיקר המצוה. ואין שום דמיון בדין זה שהיא ברכת המצוה, לברכת המוציא של שאר ימות השנה, שבברכת הנהנין די בטעימת כל שהוא, ולכן יכול להשיח באמצע הסעודה.

איברא שאין המנהיג מסכים לדעת רבי יצחק מדנפיר, שעיקר מה שיוצאים י"ח הוא במצה האחרונה, אפ"ה כתב (בהל' פסח אות פד), שנראה לו שהבא לקיים מצוה מן המובחר לא ישיח עד אחר הכריכה וכו'. וכן הובא להלכה בטור (סי' תעה). ומשמע שאין להקפיד על שיחה לאחר הכריכה. אע"פ שהמנהיג עצמו (בהלכות ר"ה אות כב, דף נה.) הביא דברי הגאונים שלא להשיח בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד עד שישלים כל התקיעות. וצריך לחלק בין מצה לתקיעות, דהתם בעינן שישמע התקיעות מעומד על סדר הברכות דכתיב "לכם", וכל היכא דכתיב לכם צריך להיות מעומד, וכמ"ש הארחות חיים (הל' ציצית אות כח), דמש"ה שופר נמי דכתיב ביה יום תרועה יהיה לכם, בעינן שיהיה מעומד, ואב לכולם ספיה"ע, דכתיב ביה וספרתם לכם, ושם נאמר מהחל חרמש בקמה, בקומה. וכ"כ בס' האשכול ח"א (ר"ס כג עמ' נ) בשם תשו' הגאון. וכ"כ העיטור (הל' ציצית דף עז.). ושבולי הלקט (סי' שסו). וע' בב"י ובברכ"י (ר"ס ח).

וכ"כ הרדב"ז (ח"ד סי' כה) שעיקר התקיעות הן דמעומד, ושל מיושב אינן אלא לערבב השטן. וע"ש. ואיכא גריעותא בתקיעות דמיושב עצמן במה שאין השומעים מכוונים לצאת י"ח בעמידה, אבל במצה אין גריעותא מצד עצמה אלא רק מה שאוכלים אחריה הסעודה, וקי"ל אין מפטירין אחר המצה אפיקומן. ובתקיעות עצמן דעת בעל המאור והר"ן (ר"ה לד.) שמותר מעיקר הדין להשיח אחר תקיעות דמיושב, וכדין המברך המוציא וטעם שמותר לו להשיח באמצע סעודתו. ולכן ס"ל להחק יעקב להתיר להשיח לאחר הכריכה, ובפרט שלדעת התוס' והרא"ש אכילת מצה הראשונה עיקר שעליה הוא מברך, וכ"כ המהר"ם חלאווה שם. וכ"ד מרן הש"ע שג"כ כתב שלא ישיח עד לאחר הכריכה. ומ"מ יש מדת חסידות לנהוג כהשל"ה אשר דבריו מיוסדים על אדני פז הפוסקים הנ"ל, דס"ל דמצה האחרונה היא עיקר המצוה. ושו"ר בס' דברי צבי (עמ' תפ) שג"כ כתב לסייע דברי השל"ה ע"פ שיטת רש"י ורשב"ם הנ"ל. [שו"ת חזו"ע ח"א סי' מד עמוד תשצא].

אכל מצה והקיא - יחזור לאכול בלי ברכת על אכילת מצה

טז) **הנה** בחולין (ס"פ גיד הנשה) אמרו, אכל חצי זית והקיאו, וחזר ואכלו, חייב. וכ"פ הרמב"ם (מאכל"א פי"ד). ומשמע שאע"פ שאין במעיו אלא חצי זית, חייב, דבתר הנאת גרונו אזלינן, וסוף סוף נהנה בכזית. ובתוספת יוהכ"פ (יומא פא.) כתב, בלע שופין של תרומה והקיאן ובא אחר ואכלן, הראשון משלם קרן וחומש והשני משלם לראשון דמי עצים. ע"ש. והקשה הר"ם ז"ל מההיא דמשמע דחשיב כמעוכל, ואלו בסוף פרק גיד הנשה אמרינן, אכל חצי זית וכו'. והצ"ע. ובשו"ת קול אליהו (סי' ט) הביא את דבריו, וכתב, דנראה דאישתמיט מיניה בהא שעתא דברי התוספות במנחות (פט.) שכתבו, דאף דלענין טומאת אוכלין בכדי שתיפול לאור ותישרף חשוב כמעוכל, אפ"ה לענין איסורי מאכלות לא חשיב כמעוכל. וע"ש מ"ש בנידון דידן, והעלה, דהיכא שאכל שיעור כזית בדיוק, והקיא שיעור כזית ממש, בהא ודאי לא יברך לאחריו שהרי נתעכל.

ומרן החיד"א בברכ"י (סי' רח) כתב, שלדעת הפנים מאירות (ח"ב סי' כז) אם אכל שיעור ברכה אחרונה, ותכף כשאכל וירד חדרי בטן הקיאו, פטור מברכה אחרונה לדידיה, ושוב כתב די"ל דבכה"ג גם להרא"ש ז"ל חייב. וראה מ"ש בזה באפיקי ים (ח"ב סי' א). וע"ע בבא"ח (פ' חקת אות יג).

יז. יש ששומרים חתיכה מן האפיקומן לסגולה, ששיירי מצוה מעכבין את הפורענות (סוכה לח.). ותולים חתיכה ממנו בבית לשמירה, וכן נושאים אותו בחיקם, או במכונית בתא שנשמר, שיש בו כמה סגולות טובות. יז)

ובשו"ת תורה לשמה (סי' קכה) כתב, שאם הקיא אחר שאכל, כיון דגבי בהמ"ז כתיב ואכלת ושבעת, אף שהשביעה היא בהנאת מעיים, מ"מ ליכא שביעה בשעת ברכת המזון, ואיך יברך בכרס ריקנית, דלא גרע מהיכא דנתעכל המזון שלא יברך, לכן יברך ברכת המזון בלי הזכרת שם ומלכות, אלא יכוין שם ומלכות במחשבה דוקא. ע"ש. וע' בפתה"ד (סי' רעג ס"א), מש"כ לדון במי שקידש ואכל, ואחר כך הקיא כל מה שאכל, והעלה, דלענין קידוש במקום סעודה מהני שפיר, אבל לענין קיום מצות הסעודה לא מהני. עש"ב. וראה עוד בזה בבית מנוחה (דף פט:).

וראה עוד במה שהבאנו בזה בדיני מוציא מצה סעיף כו, אם במצה בעינן הנאת גרונו או הנאת מיעיו. [ודלא כמ"ש בפס"ת (סי' תעה אות ח) בסתם, שאם אכל מצה ומרור והקיאם מיד, יצא י"ח שהרי היתה לו הנאת גרון. ע"כ. ופשוט שלא יתכן להקל בזה בשל תורה].

ובתשובה כ"י למרן אאמו"ר זיע"א ראיתי שכתב לדון במי שאכל בליל פסח מצה ומרור וכו', ואחר שבירך בהמ"ז הקיא כל האוכל, אם חייב לאכול עוד פעם מצה ומרור, ולכאו' הדבר תלוי אי בעינן הנאת גרונו או הנאת מעיו. ועיין בחזו"ע ח"א (עמ' שח) מש"כ בזה, שלדעת הלבוש הנאת מעיו בעינן, ולדעת האמרי בינה, ולב ים, הנאת גרונו בעינן, ולכן צריך כזית חוץ ממה שבין החניכים, ולפ"ז אם הקיא צריך לחזור ולאכול, אבל להאומרים דהנאת גרונו בעינן, די בזה שאכל.

וע' בזה במקראי קודש (עמ' קכה).

אלא שגם למ"ד הנאת מעיו בעינן, לכאורה די אם נשאר במעיו כדי אכילת פרס. או י"ל דבעינן שישאר כדי עיכול, דהיינו לפחות ד' מילין. ועיין באח' ובשד"ח (אס"ד מע' אכילה בסופו) שהביאו מ"ש בפתה"ד וכת"ס. וע"ע בשו"ת הר צבי (א"ח סי' קסג), ובשנות חיים להגרש"ק (דף צח). עש"ב. ולדינא יש להורות שיאכל כזית בברכת המוציא וברכת המזון בלבד, [בלי ברכת "על אכילת מצה"], ואין לחוש למה שאוכל אחר שאכל אפיקומן, כיון שגם את האפיקומן הקיא ופג טעם המצה מפיו. ועכ"פ ספיקא דאורייתא דהנאת מעיו עדיף. ועיין בברכ"י (או"ח סי' רי סק"ג). [ובכת"ס (א"ח סי' עא) כתב, דבשבת וי"ט בעינן הנאת מעיו, ולהכי באכילת איסור אין עשה דוחה לא תעשה משום דלא הוי בעידנא וכו'. ע"ש. ולכאו' מהתוס' (קידושין לח.) לא משמע כן, דאמאי לא תירצו דלא הוי בעידנא. ואפשר דסבירא ליה כהנמוק"י (ב"מ לב.) ולא כהתוס' בגיטין (מא.). ע"ש. ויש עוד להאריך בזה, ואכמ"ל].

סגולות רבות שיש באפיקומן

יז) **הנה** יש ששומרים חתיכה מהאפיקומן לסגולה, ששיירי מצוה מעכבין את הפורענות (סוכה לח.). וע' בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' נב) שיש נוהגים לתלות את האפיקומן [לסגולה. וכ"ה בחק יעקב (סי' תעז סק"ג) ובא"ר (שם סק"א), שנוהגים לשבור חתיכה מהאפיקומן ולנקוב אותה ולתלותה], ואין ידוע טעם לזה. אך מ"ש בקיצור של"ה שאין לעשות כן מטעם ביזוי אוכלין, לא ידעתי מה ביזוי יש בזה, ומעולם ראיתי מרבותי ואבותי שנהגו כן. וכ"כ במג"א (סי' תק סק"ז) שמותר לנקוב חתיכת האפיקומן בפסח לתלותו [בבית, לשמירה], ודלא כיש מחמירין. ואין כאן ביזוי מצוה, וזכרון ליציאת"מ. ע"כ. ואפשר שזה נחשב דרך כבוד, כיון שעושים משום חיבוב מצוה. **ויורדי** הים כשרואים סערה בים, מטילים מן האפיקומן לים, כדי שינוח הים מזעפו (ספר התשבי ס"ח. הובא במדרש תלפיות ערך אפיקומן).

ובתב בחיים לראש (צפון אות ט) שבני עלייה משיירין מאכילת מצת אפיקומן, ומניחין בבית יד של בגדיו צרורות בשמלותם אל חיקם, לשמירה לחיבוב מצוה. ויורדי הים באניות וכו', יטילו ממנו לים ויעמוד הים מזעפו. ולכן ישאנו בחיקו להנצל מגזלנים ולהבריח הקליפות ממנו. וכ"ה ביפ"ל (ח"ז סי' תעז סק"א) שיקח אצלו בחיקו מן האפיקומן, להנצל מגזלנים, ולהשתיק הים מזעפו, שישליך ממנה לד' רוחות הספינה. ורמז לזה "מכל צרה הצילני", ר"ת מצה. ומצה זו תהיה מבציעת המוציא

שאמרו עליו ב' ברכות. וכ"ה בסידור בית השואבה, כתב, שהאפיקומן הוא סגולה להנצל מן הגזלנים, וגם להבריח הקליפות ממנו, כי מצה הוא לשון מריבה ותרגום של מצה ומריבה הוא, מצותה.

ובם' כתר שם טוב (ח"ג עמ' קעה) כתב שתולין אותה כל השנה על קיר הבית. ובהערה שם כתב לפקפק על מנהג זה. אך הנה מקורו בקודש וכנ"ל.

ובעקרי הד"ט (פסח סי' יט אות ב) הביא משו"ת מכתם לדוד (סי' כ), שדן במי הוליך עמו כזית מצוה שמורה משנה שעברה, כסגולה לדרך, ואין עמו מצה אחרת, והעלה שיאכלנו לאפיקומן. וע"ש באופן שהיא קשה ומעופשת, ונסתפק אם עדיף לקחת מבצק של גוי. ע"ש.

וי"א שזו גם סגולה לפרנסה. ובשפת אמת (ענייני פסח) כתב, מליל פסח נשאר שמירה על כל ימות השנה וכו', וזהו רמז האפיקומן, להשאיר חלק מהמצה על כל השנה. ויש שכתבו שהוא סגולה לאשה המקשה ללילד, שתטעם מעט מן האפיקומן, ותלד בנקל.

אפיקומן סגולה לבנים: ויש שכתבו שהאפיקומן הוא סגולה לזרעא חיא וקיימא, סגולה לילדים, ונתנו רמז לזה, שהאפיקומן נקרא "צפון", וכתיב (תהילים יז, יד) "וצפונך תמלא בטנם". וכ"כ באמרי נועם מדיז'קוב (פסח אות פה) שאפיקומן סגולה בשביל הנשים להפקד בבנים, (ע"ש הרמז ע"פ הסוד). וכ"כ שם (באות פז) שאפיקומן הוא סגולה לבנים. כ"ן ירבה, גי', אפיקומן. והובא גם בעטרת ישועה (הגש"פ אות קפט) שאפיקומן הוא סגולה להמשיך בנים. וכתב רמז לזה ע"פ הסוד.

ויש שכתבו שהאפיקומן סגולה נגד עין הרע. וכן סגולה למעוברת שתשלים עיבורה ותלד בשלום.

ויש שהעירו, שהרי האפיקומן הוא זכר לקרבן פסח, ואסור להותיר מקרבן הפסח, וא"כ יש ליזהר לאכול את האפיקומן קודם חצות, כמבואר בש"ע סי' תע"ז ס"א, ובב"י שם. [וזה תלוי במח' הראשונים פסחים קטו. קיט. האם האפיקומן הוא זכר לקרבן פסח, או זכר למצה הנאכלת עמו. ובש"ע (סי' תעז ס"א) כתב שזה זכר לפסח הנאכל על השובע, וכדעת הרא"ש. וע' בחזו"ע (ח"ב עמ' קעז) לגבי אם צריך לאכול ב' כזייתות באפיקומן]. וכן אין לאכלו בב' מקומות, כמ"ש הטור שם. וכתב מרן (סי' תעח ס"ב) שאם ישן בתוך הסעודה והקיץ, אינו חוזר לאכול.

ובם' משנה שכיר (ליל הסדר) עמד בהערה זו, עמ"ש בשערי תשובה (שם סק"ד) שנוהגים לשייר מהאפיקומן, משום זכר ליציי"מ [שהשאירו מן המצה ונסתפקו ממנה זמן רב]. והרי האפיקומן זכר לקרבן פסח, ויש לו דיני קרבן פסח, ואין לעשותו נותר.

ואינו מובן הקושיא כלל, כי ודאי מותר לשייר מן המצה שייחדו אותה לאפיקומן, וכל מה שהחמירו בכמה דברים זכר לקרבן פסח, הוא במה שמפורש, וגם זה במה שאוכל ממש ובשעת אכילתו, שיאכלנו כעין דין פסח, אך לא במה שמשתייר מן המצה ההיא, שנאסור להותיר ממנו עד הבוקר. [וראה מ"ש לעיל בדיני יחץ, לגבי חטיפת האפיקומן, שיש שחששו למנוע מנהג זה משום שחכמים נתנו לאפיקומן דין של קרבן, ולכן א"א לתת לקטנים לגנוב את האפיקומן, שהרי קדשים נפסלים בהיסח הדעת, ולכן נהג הגר"ח מבריסק להצניע את האפיקומן אצלו ולשמרו היטב. וע"ש מה שהשבנו ע"ז].

ובסגולות ישראל (ר"ה אות ב) הביא מהגר"ח פלאג'י, שנהג לשמור מהמצה לר"ה ולאכול ממנה, עפ"ד הזוה"ק. וז"ל הזוה"ק (ח"ג דף רנא:): מצה אמאי, אלא הכי תנינן שדי בגין דאומר לעולמו די דיאמר לצרותינו די, אוף הכי מצה בגין דמברחת לכל סטרין בישין ועביד קטטה בהו, כגוונא דשדי דמזוזה דמבריח לשדים ומזיקים דתרעא, אוף הכי איהי מברחת להון מכל משכני קדושה ועביד מריבה וקטטה בהו, כד"א (שמות יז, ז) "מסה ומריבה", ע"ד כתיב מצה תרגומו דמסה איהו מצותא. ע"כ.

כשיצאו ממצרים לקחו עמם בצק שאפו ממנו עוגות מצות, ושיורי מצה ומרור

והנה מבואר בגמ' (קידושין לח.) שעוגות שהוציאו ממצרים נסתפקו בהם ל' יום, מט"ו בניסן ועד ט"ז באייר שבו ירד להם המן, והיה טעם מן באותם עוגות. ויש להעיר בזה, דמלשון הגמ' משמע דקאי על העוגות מצות שאפו לאחר היציאה ממצרים, כמו שכתוב (שמות יב, לט) "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות וגו'". אכן מלבד זה היה להם באמתחתם עוד מצה

סימן תעח - שלא לאכול אחר האפיקומן

א. אסור לאכול שום דבר אחר האפיקומן, ואם טעה ואכל פירות וכיוצא, חוזר ואוכל אפיקומן, כדי שישאר טעם מצה בפיו. ואם בירך ברכת המזון, אינו צריך לחזור ולאכול אפיקומן. א)

ומרור, כמו שאמרו במכילתא דרשב״י (שמות יב, לד) משארותם צרורות וגו׳, מה ששיירו מן המצה ומה ששיירו מן המרור. ד״א וגו׳, שלא נטלו בידם אלא דבר מועט ונכנסה בו ברכה ואכלו ממנו שלושים ואחד יום שהיה יפה להם כמן. ע״כ. ולכאו׳ מבואר שהיה תחת ידם גם שיורי מצה, וגם מצות חדשות שאפו, ובאותם מצות שאפו נשתלחה ברכה שהספיק לל׳ יום. אבל לא נתבאר מה עשו עם השיורי מצה ומרור. ואם תימצי לומר שלא עשו בהם כלום, קשה למה הכתוב צריך לפרש שלקחו עמם שאריות אלו, דמה נפ״מ מזה. ואולי שמרו אותם לשנים הבאות, ועכ״פ לשנה השניה שבה נצטוו להדיא לאכול מצה ומרור.

[וכ״ז כתבנו רק לפלפולא].

ובפרי צדיק (מקץ אות ו) מבאר בטעם הדבר שבעוגות היה טעם מן, דמשום שהיו שיירי מצוה, דהיינו שהוזהרו שלא לאכול חמץ, לפיכך גם בשעה שכבר הותר להם אכילת חמץ, מ״מ העוגות שהוציאו ממצרים עדיין היה בהם טעם מן, ללמדך כמה גדול שיירי מצוה.

אסור לאכול שום דבר אחר האפיקומן

א) תוספתא (פסחים (ליברמן), פרק י הלכה יא) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כגון אגוזין תמרים וקליות. וכ״ה בגמ׳ פסחים (פו. קיט:) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וכ״ה במכילתא דרבי ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא פרשה יח) בתשובה לשאלת החכם מה העדות וכו׳. והיינו, שכשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה, דהיינו אחרי הפסח שהוא נאכל באחרונה, אין נפטרין ע״י אפיקומן. [רש״י פסחים פו.]. ונחלקו אמוראים בפירושו, רב סובר שלא יעקרו מחבורה לחבורה, ואפיקומן הוא כמו ״אפיקו מן״ היינו שלא יאמרו הוציאו כליכם מכאן ונלך לאכול במקום אחר, שבמקום אחר אסור לאכול אחרי הפסח שום דבר, גזירה שמא יבוא לאכול את הפסח בשני מקומות והפסח אינו נאכל אלא בחבורה אחת, אבל במקומו הראשון מותר לאכול אחר הפסח, ושמואל ור׳ יוחנן סוברים שלא יאכל שום קינוח סעודה, אפי׳ בחבורתו הקודמת, כדי שלא יאבד ממנו טעם הפסח שאוכלו לבסוף. ופירוש אפיקו־מן הוא מלשון מינים, שלא יאמרו הוציאו והביאו מיני מתיקה, או שלא ישכח לקרוא ההלל ולגמור הסדר. [המאור סוף פסחים, ומאירי שם]. ויש מפרשים אף לשמואל ור׳ יוחנן הטעם שלא יבוא לאכול הפסח בשני מקומות, אלא שהם סוברים שאפי׳ באותה חבורה חוששים שע״י אכילתו מיני בשר, או אפי׳ תמרים וקליות ואגוזים, ישכח שאכל את הפסח ויבוא שוב לאכול פסח ויאכלנו במקום אחר. והלכה כשמואל ור׳ יוחנן. כמבואר ברמב״ם (חמץ ומצה פ״ח ה״ט).

ובפסחים (פו.) פרש״י, בהא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שהפסח נאכל באחרונה על השובע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקי״ל למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, אין נפטרים ע״י אפיקומן. עכ״ל. וכן פירש רשב״ם ורבינו דוד (שם קיט:). ובתוס׳ הרא״ש הוריות (י:). ע״ש. אבל התוס׳ (פסחים ע.) כתבו בשם הריב״א, דבירושלמי (פ״ו דפסחים ה״ד) משמע, דהא דהפסח נאכל על השובע, הוא רק מדרבנן, גזרה משום שבירת עצם, שאם לא היה נאכל על השובע, מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות, היה בא לידי שבירתם. וכ״כ עוד התוס׳ (פסחים קכ.). ונראה דס״ל כמ״ש התוס׳ זבחים (עה:) שדין למשחה לגדולה אינו אלא רק במתנות כהונה, ולא בפסח. וכ״כ רש״י (חולין קלב:) במתנות כהונה כתיב, לך נתתים למשחה, כל מתנות שנתתי לך בכהונתך, נתתים לך לגדולה כדמתרגם לרבו. ע״כ. וע״ע בבכורות (כז.). וע׳ באו״ז (הל׳ פסחים דף ס:) שהביא שני הטעמים הנ״ל. ע״ש.

וע׳ במכילתא (פר׳ בא פרשה ז) על מצות ומרורים יאכלוהו, מכאן אמרו, הפסח נאכל אכילת שבע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שבע. וכתב ע״ז מהר״י נג׳אר בספר שבות יהודה (דף ח סע״ד) דמוכח

ב. אם טעה ובירך ברכת הנהנין על איזה דבר מאכל, וטרם שטעם נזכר שאסור לאכול אחר האפיקומן, יטעם מעט כדי שברכתו תחול על דבר מועט, ולא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. ב)

ג. מותר לעשן סיגריות [על ידי הדלקה מאש לאש] לצורך הלימוד שאחר עריכת הסדר, ולא חיישינן שעל ידי זה יפיג טעם המצה. ג)

ד. יש שרצו לאסור לצחצח את שיניו אחרי ליל הסדר לפני השינה [באופן המותר לצחצח בשבת ויום טוב], מחשש שמעביר טעם המצה מפיו. אך נראה שאפשר להקל בזה, ובפרט אם עושה כן אחרי חצות לילה קודם השינה. והמחמיר בזה תבא עליו ברכה. ד)

מהמכילתא הנ"ל דהא דהפסח נאכל על השבע הוי מדאורייתא. ושכן נראה מדברי הרא"ם וכו'. וע"ע בספר מרכבת המשנה על המכילתא פר' בא (פרשה ו אות ד) שהעלה ג"כ שדין פסח הנאכל על השבע הוא מה"ת. וע' להרמב"ם (פ"ח מהל' ק"פ ה"ג) שכתב מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שבע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהם תחלה, ואח"כ אוכל מבשר הפסח, כדי לשבוע ממנו. ע"ש. וע"ע לו (בפ"י מהל' מעשה הקרבנות הי"א) שגם בשאר הקרבנות אוכלים עמהם חולין ותרומה כדי שיהיו נאכלים על השובע. והוא מברייתא דתמורה (כג.). וע' בספר יקרא דשכבי (דף קפט.) ובספר העמק שאלה (פר' צו סוף שאילתא עו). ובחידושי הגרי"ז מנחות (כא.). [מאור ישראל שם].

והגר"מ פינשטיין העיר, דלפ"ד המנ"ח (מצוה ו) שאם בלע כזית פסח יצא, ה"ה לגבי אפיקומן שאם בלע כזית יצא, אלא שבאופן כזה יוכל לאכול אחריו, כיון דלא שייך בזה שישאר טעם מצה בפיו. (הגש"פ שלו עמ' רטז). [אלא שזה חידוש].

ב) הנה נקטינן בכל כה"ג, שבדבר שאינו איסור בעצם, והוא איסור דרבנן, יטעם כל שהוא כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה, דאיסור ברכה לבטלה הוא מה"ת לדעת הגאונים, הרמב"ם ומרן הש"ע (סי' רטו ס"ד), ואילו איסור אכילה אחר האפיקומן הוא מדרבנן. אך בנבילה טריפה או כל מאכל איסור וכדו', לא יטעם. וכן ביוהכ"פ אם טעה ובירך על מאכל, לא יטעם. וראה בילקו"י תפלה כרך א' סי' פט. [ומה גם שטעימה כל שהיא אינה מפיגה כ"כ טעם האפיקומן].

מותר לעשן סיגריות [על ידי הדלקה מאש לאש] אחר האפיקומן, לצורך הלימוד

ג) הנה בפסח מעובין (אות שמח) כתב, שאפי' מי שמעשן ביו"ט שומר נפשו ירחק ממנו אחר אכילת אפיקומן. וכן בתשובת הכנה"ג כתב לאסור והובא בברכ"י שם. ועיין בשע"ת (ס"ס תקיא) שכתב שנהג להחמיר בזה משום הפגת טעם המצה. וכ"ה בשו"ת תרשיש שהם (חאו"ח סי' כ). ועיין בשו"ת חקקי לב (חיו"ד סי' מג, דף סב.) שהובא שם מחלוקת במנהג עירם בזה. ע"ש. ועיין בספר חיים לראש (דף עז: ודף קו:) שהביא מס' יוסף עליכם שנסתפק בת"ח הנעורים כל הלילה לספר ביצי"מ, אם מותרים לאכול מיני מתיקה ולעשן, והעלה להקל. ומהר"ח פלאג'י כתב שאין דעתו נוחה מזה. עכ"פ מי שעושה כן יש לו ע"מ שיסמוך. ומ"מ העיקר לדינא להקל, וכמ"ש בספר מאורי אור (עוד למועד דף לא ע"א). ואכמ"ל.

וכבר ביארנו בכמה דוכתי דבלא"ה שומר נפשו ירחק מהעישון. כי הרופאים בזמנינו הוכיחו במחקרים רבים שהעישון מזיק מאד לבריאות, ונשמרתם מאד לנפשותיכם.

אם מותר לצחצח שיניו בליל הסדר קודם השינה

ד) הנה בטעם איסור אכילה ושתיה אחר האפיקומן מצינו כמה שיטות בראשונים, חלקם לגבי קרבן פסח וחלקם לגבי מצה (ובאפיקומן זכר למקדש):

א. י"א כדי שלא לבטל טעם מצה מפיו. [רמב"ם פ"ח ה"ט. סידור רש"י סי' שצא בשם רבינו קלונימוס]. ע"ש שבגמר האכילה היו אוכלין כזית

ברך

סימן תעט - ברכת המזון על כוס שלישי

א. יטול ידיו למים אחרונים ויברך ברכת המזון על הכוס, וישטוף הכוס וידיחנו אפילו

פסח, כדי שיהא טעם הפסח בפיו כל שעה, ואח"כ אין רשאין ליפטר בדבר אחר מתוך סעודתו וכו' ולומר הביאו מינין וכו', ולפיכך אנו אוכלין כזית מצה באחרונה, זכר לפסח מקדש. תוס' פסחים (קכ.) וכ"כ במרדכי פסחים (סי' תרי"א) בשם רבינו שמעיה. וכ"ה ברא"ש (פ' ערבי פסחים), ובטור (סי' תעז), שהוא זכר לפסח הנאכל על השובע. וכ"כ הר"ן (פסחים כז.) שהוא בדומיא דהפסח שהיה נאכל על השובע. וכ"כ בסמ"ג (עשין מא), ובהגהת סמ"ק (סי' קמד אות טז).

ב. וי"א שלא תחטפנו שינה. והרי חייב אדם לעסוק כל הלילה ביצי"מ ולספר בנסים ונפלאות שעשה לנו הקב"ה הוא עד שתחטפנו שינה, לפיכך אם ישתה יין עוד תחטפנו שינה מיד. (רבינו יונה. ס' המנהגות מלוניל דף כח.).

ג. הרמב"ן במלחמות (פסחים כו:) כתב, שכדי שיהא הפסח נאכל על השבע, גזרו שלא יאכל אפי' דברים שאינן משביעין ובאין רק בקינוח. וכ"ה בבעל המאור שם בשם יש שפירשו, כדי שיהא הפסח נאכל על השבע וכדי שיאמר עליו את ההלל בכרס מלאה.

ד. ובעה"מ שם הביא מירושלמי לגבי קרבן פסח, כדי שלא יבא לידי שבירת עצם. ושכ"כ במגילת סתרים לרבינו נסים.

ה. ובעה"מ פי' שהיה מנהגם לעלות לראש הגגות לומר את הלל, וחששו חכמים שלא ישכחו מלומר הלל, ולפיכך אסרו להפטיר אפיקומן, שלא לפכח טעם הפסח, והנהיגו הדבר אף לאחר חורבן הבית במצה, זכר למקדש.

ו. המאירי (פסחים קיט:) כתב שראוי לחוש שמא ישכח. או שמא מצה באחרונה זכר לפסח היא ונגררת בחקות הפסח, ובפסח יש לחוש שמא ישכח סדרו. והארכנו בזה להלן סי' תפא.

ז. ויש מי שביאר שזהו חלק מהמצוה לאכול את האפיקומן על השובע, שעל ידי שאסרו עליו חכמים לאכול ולשתות עוד, ממילא יזהר לאכול כל צרכו והאפיקומן בסוף. [ולכן אסרו עליו לאכול אפי' מצה. ויש מבארים שיש איסור אכילת אפיקומן אחר חצות לא מחמת שזמן מצות מצה עד חצות, אלא שהוא כנגד קרבן פסח, שאסור לאכלו אחר חצות, ע' בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' לד)].

ולכאו' נפ"מ מטעמים אלו אם האיסור שייך דוקא על אכילה, או אפי' על טעם בעלמא, כמו עישון טב"ק. ולדינא נקטינן שמותר לעשן סיגריות, למי שרגיל לעשן, ולא חיישינן שעל ידי זה יפיג טעם המצה. וכן מותר לשתות מים ושאר משקים שאינם משכרים, וכן קפה או תה.

והנה יש סברא להחמיר בצחצוח שיניים יותר מעישון ושתיית שאר משקים, שכאן עושה מעשה בידים להעביר כל שיורי המאכל מפיו, ובפרט שכמצחצח עם משחה, שמותיר את טעם המשחה בפיו, ומעביר בידים את טעם האפיקומן.

מ"מ אין לנו כח לאסור בזה, כיון שיתכן ש"טעם מצה", אין הכוונה ממה שבין השיניים, אלא ממה שבתוך בטנו, שמעלה טעם. וראה בטור (יו"ד סי' פט) שיש ב' טעמים להמתנת ו' שעות בין בשר לחלב, י"מ משום שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך, ולפ"ז אם רק לעס בשר לתינוק, א"צ להמתין. אבל יש לחוש לבשר שבין השיניים. ולהרמב"ם טעם ההמתנה משום בשר שבין השינים, ולפ"ז לאחר ו' שעות. אין לחוש לבשר שבין השיניים. ואילו הלועס לתינוק צריך להמתין. וסיים הטור שטוב לאחוז בחומרי ב' הטעמים. וכ"פ מרן בש"ע שם (ס"א) שאם יש בשר בין השינים, צריך להסירו. והלועס לתינוק, צריך להמתין. ע"כ. והנה כאן אפשר שעיקר האיסור הוא משום קרבן פסח [ואף שלענין אפיקומן, לא נזכר היתר בפוס' לאכול ולשתות לאחר שש שעות מגמר אכילת האפיקומן]. ויש לפלפל בזה.

ובפרט שי"א שטעם האיסור כדי שימשיך לעסוק כל הלילה בהל' פסח ויצי"מ, וכאן עושה זאת קודם השינה, וי"א שעיקר האיסור הוא קודם חצות. ותלוי בכל הטעמים הנ"ל.

הוא נקי. [רש"ל סי' פח. ואחרונים]. וכשמתחיל לברך נוטלו בידו הימנית, בלי סיוע ידו השמאלית, ויגביהנו מעל השלחן טפח, ונותן בו עיניו שלא יסיח דעתו. [שלחן ערוך סי' קפג ס"ד]. וכל המסובים יתפסו הכוס ביד ימין, בעת ברכת המזון, וכן צריכים להזהר בכל הדברים שטעון כוס, כגון שלא יהיה כוסם פגום. א)

ב. יש להזהר שלא להסב בעת שמברך ברכת המזון, אלא צריך לשבת בעת שמברך, ואין לברך ברכת המזון מעומד או כשהוא מהלך. ב)

כל המסובים יתפסו הכוס בידם בעת ברכת המזון

א) ש"ע סי' תעט ס"א. ונראה שצריכים כל המסובים לאחוז הכוסות ביד ימינם, **בעת ברהמ"ז.** (בלי סיוע יד שמאל. וע' בש"ע סי' קפג ס"ד). וצ"ע אם צריכים גם הם להגביהו טפח מן השלחן, או דילמא כיון שהטעם להגבהתו כתב הטור (סי' קפג), שהוא כדי שיהא נראה לכל המסובין ויסתכלו בו, משא"כ בליל פסח שלכל אחד מן המסובים יש כוס. וכ"כ בקצות השלחן.

ובשיורי טהרה (מערכת פ אות טו) כתב שאין צורך באחיזת הכוס ביד המסובין, רק הגדול שבבית שמברך ברהמ"ז והזימון יאחז הכוס, כמו בשאר ימות השנה. וחייבו בזה חז"ל בלילה הזאת כשאר ימות השנה. ומינה בדליכא חיוב בשאר ימות השנה, כמו כן בלילה הזאת, והרי הוא כאומר הגדה שא"צ לאחוז הכוס בידו. ע"ש.

אך נראה, שכיון שרבותינו חייבו לכל אחד ואחד בארבע כוסות, וקבעו כוס שלישי על ברהמ"ז, צריך כל אחד לקחת כוסו בידו. וכשם שצריכים להזהר כל בני הבית שלא יהיה כוסם פגום, כמ"ש התוס' (פסחים צט: ד"ה לא יפחתו). אע"פ שבשאר ימות השנה אף שיש כוס לכל אחד ואחד בקידוש או בברהמ"ז, מותר שיהיה ביד המסובין הכוס פגום, אלא שצריך למזוג אותם מכוס של ברכה שאינו פגום לפני שתייתם כדי שישתו מכוס שאינו פגום. וכמ"ש בתוס' שם (קו.), ובברכות (מז.). וה"ה לענין זה. שכיון שמחמירים להצריך כוס לכל אחד ואחד, (עיין תוס' צט: הנ"ל), צריך להזהר בכל הדברים שטעון הכוס. וכן לענין ליטלו בידו שכן הדין לכל המסובין. **ומ"ש** שהרי הוא כאומר הגדה, שא"צ לאחוז הכוס בידו. לא דמיא כי עוכלא לדנא, דהתם אף גדול הבית אינו אוחז הכוס בידו, כיון שההגדה ארוכה מארש מדה ואינה מדה להטריחו כ"כ באחיזת הכוס. בר מן דין, הא בעינן לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, וצריך להיות הפת מגולה, לקרוא עליו את הקריאה של ההגדה. ואם יאחז כוסו בידו צריך לכסות הפת, שלא יראה הפת בשתו. וכמ"ש הב"י שצריך לעשות כן כשנוטל הכוס בידו כשאומר לפיכך אנו חייבים וכו'. וכ"פ הרמ"א (ס"ס תעג). על כן לא הצריכו לעשות כן. ואדרבה נילף מהלל שצריך לאחוז בידו. (ועיין מ"ש בשיורי טהרה שם). ועיין ב"ח (סי' קפב), ושו"ת חכם צבי (סי' קסח). [ילקו"י מועדים עמוד תט. חזו"ע ח"א סי' מח. ובחזו"ע פסח מהדו"ק עמוד קפב, ובמהדורת תשס"ג עמוד קיד].

יזהר שלא להסב בעת שמברך ברכת המזון, אלא צריך לשבת בעת שמברך

ב) בגמ' ברכות (נא:) והלכתא מברך בישיבה. וכתבו התוס' שם סימן לזה מרבי משה אלברט, ואכלת ושבעת וברכת, וקרי ביה: שב עת וברכת. ע"ש. וכן פסקו הטור והש"ע (סי' קפג ס"ט). וכתב הרמב"ם (פ"ד מהלכות ברכות) שבדיעבד אם בירך כשהוא עומד או מהלך יצא. והו"ד בב"י שם. [אלא שלא עשה מצוה מן המובחר. עה"ש]. וגם בברכה רביעית יש לשבת בעת שמברך, וכמבואר במשנ"ב (שם ס"ק לא). וע"ש בשעה"צ (ס"ק לז). ובשו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח סי' יא אות יב).

ובתוס' שם מבואר, שכ"ז הוא בברהמ"ז, אבל לא בשאר ברכות. וראה מה שכתבו בזה המג"א והמחה"ש (סי' ח סק"ב), ובספר חדשים גם ישנים (ברכות נא:). ע"ש.

ובספר תוספות חיים על החיי אדם (ריש כלל ה' בהקדמה להלכות ברכות) כתב בשם היעב"ץ: כלל הוא בהלכות ברכות, שכל ברכה שהיא שבח והודיה נאמרת בעמידה, ואם הן תלויות במעשה הן נגררות אחר הפעולה ההיא, אם נעשית בעמידה גם הברכה צריכה להיות בעמידה. ואם בישיבה

ג. יתן לבו לומר "יעלה ויבא" בברכת המזון ביום טוב, ואם טעה ולא אמרו, אם נזכר כשאמר ברוך אתה ה' לפני שיסיים בונה ירושלים, אומר למדני חקיך, וחוזר לומר יעלה ויבא. ואם לא נזכר עד שאמר בונה ירושלים, קודם שיפתח בברכת "הטוב והמטיב", אומר בין ברכת בונה ירושלים לברכת הטוב והמטיב, "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל לששון ולשמחה את יום חג המצות הזה את יום טוב מקרא קודש הזה, ברוך אתה ה' מקדש ישראל והזמנים". וכן אם התחיל בברכת הטוב והמטיב שאמר ואמר אלקינו מלך העולם, ותיכף נזכר, אף על פי שהיתה דעתו להמשיך בברכת הטוב והמטיב, יסיים אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל וכו'. ואם לא נזכר עד שהתחיל לומר לעד האל וכו', אפילו אמר תיבה אחת: "לעד", אם היה הדבר בסעודת הלילה הראשון של פסח, או הלילה הראשון של סוכות, חוזר לראש ברכת המזון, ואפילו נזכר בהלל בליל הסדר, צריך לחזור ולברך ברכת המזון על הכוס, ואם היה הדבר בשאר סעודות ימים טובים, אינו חוזר כלל, וממשיך בברכה רביעית של ברכת המזון. [והאורחים יאמרו בברכת המזון ברכת האורח]. ג)

בישיבה. וכן הדבר בברכת הנהנין וברכת המצוות, כדרך עשייתן כך אופן ברכתן, אם מעומד מעומד ואם מיושב מיושב, ושמור כלל זה. ע"כ. ובזה חשבנו לבאר מה שאומרים אחר ברכת הלבנה, תנא דבי רבי ישמעאל, אלמלי זכו בני ישראל להקביל את אביהם שבשמים פעם אחת בחודש, דיים. אמר אביי, הילכך נימרינהו מעומד. וצריך ביאור, דמה הקשר שמצא אביי בזה שאנו מקבילים את אבינו שבשמים פעם אחת בחודש, לכך שצריך לאומרו מעומד. אלא דסלקא דעתין דברכת הלבנה הוא מברכת הנהנין, שהרי נהנים לאור הלבנה, וממילא יכול לברך ברכת הלבנה או יושב או עומד, אולם אחר שאמר רבי ישמעאל שאין זה אלא הקבלת פני אבינו שבשמים פעם אחת בחודש, אמר אביי, לפיכך צריך לברך ברכה זו מעומד, כדין כל ברכות השבח. **ומה** שכתבנו שלא יסב באמצע ברהמ"ז, עיין בגמ' ברכות שם, וכ"ה בטור (סי' תפו), דכשיברך ברהמ"ז יברך יושב בלי היסבה. ובשו"ת בית דוד (סי' רנ) העיר ע"ז, דמאי איריא ברהמ"ז, אפי' כל הברכות נמי. וה"ד מרן אאמו"ר זיע"א בספר חזו"ע פסח (עמוד קכג) וכתב, שאין זו קושיא בהגלות נגלות דברי המאירי (פסחים קח.) דברהמ"ז בליל פסח צריכה היסבה. ע"ש. אלא שלא נהגו כדברי המאירי, משום חומרא דברהמ"ז. ע"כ. ובב"י (סי' קפג) הביא בשם הארחות חיים, שאם אכל מיושב, מברך מיושב, ואם אכל כשהוא מיסב, מתעטף ומברך. ונראה מכאן שיוכל לברך כשהוא מיסב. ע"כ.

ובש"ע (שם ס"ג) פסק, צריך לישב בשעה שמברך וכו', כדי שיוכל לכוין יותר, וגם לא יהא מיסב, שהוא דרך גאוה, אלא ישב באימה. ע"כ. וכתב הא"ר, הא דלא פסק בש"ע כדברי הארחות חיים הנ"ל, משום שהוא נגד הש"ס (סוף פרק שלשה שאכלו), דקאמר הלכתא בכולהו יושב ומברך. ע"ש. וכ"כ מרן החיד"א בשיו"ב (אות ד), ועוד אחרונים.

דין הטועה ולא אמר יעלה ויבא בליל פסח בברכת המזון

ג) **בגמ'** (ברכות מט.) אמרו, טעה ולא הזכיר של שבת, אומר ברוך שנתן וכו', שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר. אמר ליה אין. ע"כ. ונחלקו הפוסקים בד"ז אם הוא בכל יו"ט, או דוקא בליל ראשון של פסח ובליל ראשון של סוכות, שבהם לא סגי דלא אכיל פת או מצה. שדעת התוס' בסוכה (כז.) שאין חיוב לאכול פת אלא דוקא בליל א' דפסח וסוכות, אבל בשאר ימים טובים אין חובה לאכול פת, ולכן אם טעה ולא הזכיר של יו"ט בברהמ"ז אינו חוזר. וכ"כ הרשב"א (ברכות מט.), והובא בב"י (סי' קפח). וכן כתבו הסמ"ג והאו"ז והחינוך. וכ"כ המהר"ם ריקאנטי בתשו' (סי' לג) בשם רבינו אברהם בר אפרים. וכן בפסקי רבינו אליהו מלונדריש (עמ' קו).

וע"ע בחידושי הריטב"א (סוכה כז.).

אבל דעת הרא"ש (בפרק ג' שאכלו) שאין חילוק בזה

בין סעודת לילה הראשונה של פסח וסוכות, לשאר סעודות ימים טובים, שצריך לחזור אם לא אמר יעלה ויבא, שהרי יש חיוב לאכול פת, משום חלקהו חציו לה' וחציו לכם. וכ"ד הריטב"א והר"ן שם, וכ"ד הרמב"ם (פרק ב מהלכות ברכות הלכה יב). וכ"כ המרדכי (פרק ב דביצה), וכן משמע דעת הטור (סי' קפח) שסתם דבריו גבי יו"ט ולא חילק בין סעודת לילה הראשון לשאר לילות וימים טובים.

ומרן בש"ע (שם סעיף ו) פסק, טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך אתה ה' וכו', טעה ולא הזכיר יו"ט אומר ברוך אתה ה' אשר נתן וכו', והא דסגי בהך ברכה דוקא כשנזכר קודם שהתחיל בהטוב והמטיב, אבל אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב צריך לחזור לראש ברהמ"ז. ע"כ. ומבואר דס"ל שדין יו"ט כדין שבת, שאם לא אמר יעלה ויבא צריך לחזור. וכן פסקו הרבה אחרונים, ומהם, בש"ע הגר"ז, והחיי אדם, והמשנ"ב, ועוד. והואיל וקי"ל דסב"ל, יש לתפוס למעשה שאם טעה ולא אמר יעלה ויבא בימים טובים, והתחיל בברכה רביעית (ואמר תיבת האל אבינו וכו', או לעד האל אבינו), אינו חוזר, דנקטינן סב"ל אף נגד מרן הש"ע, וכ"פ הגאון ר' משה ישראל בשו"ת משה ידבר (בהל' ברכות סי' א דף ג ע"ב). וכ"כ מהר"א הכהן מסאלוניקי בספר טהרת המים (בשיורי טהרה מערכת ב' אות נב), והו"ד בשו"ת יוסף אומץ (סי' מח), וכ"כ עוד בספרו שו"ת מעט מים (סי' סד). וכ"פ בספר בא"ח (פר' חוקת אות כא). וכן העלה הראש"ל רבי חיים משה אלישר, מחבר שו"ת משה האיש, בהסכמתו לספר שנות חיים (שחיבר הגאון ר' אברהם חיים נאה זצ"ל). וכן העלה מהר"י ידיד הלוי בספר ברכת יוסף ח"א (עמוד רעד), וכ"פ בכה"ח (סי' קפח ס"ק כד). וכמבואר ד"ז באורך וברוחב בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' יח סקי"ג. וסי' כו), וח"ד (סי' כה סק"ג חיו"ד). ויחו"ד ח"ה (סי' לו). ילקו"י מועדים (עמוד תי). חזו"ע פסח (עמוד קפג). ובהליכו"ע (פר' חקת סעיף טו).

ובשו"ת אג"מ (חאו"ח סי' נה) נשאל על דברי הראשונים הנ"ל, דהיאך יתכן לומר שזהו דוקא בלילה הראשון של פסח ושל סוכות, וה"ז נגד גמ' מפורשת (ברכות מט:) שבת ויו"ט דלא סגי דלא אכיל מחזירים אותו. וכתב שהיא קושיא חמורה מאד, ומכיון שא"א לומר שיסבור החינוך שאין מחזירים אותו כלל, שהוא היפך הגמ', לפיכך אפשר לומר שכוונתו שבשבת ויו"ט אינו חוזר לראש ברהמ"ז, אבל חוזר הוא לברכת בונה ירושלים, משא"כ בלילה הראשון של פסח ושל סוכות שחוזר לראש ברהמ"ז. ע"ש.

אולם מרן אאמו"ר זיע"א השיב על דבריו בשו"ת יחו"ד ח"ה (עמוד קסט), דאשתמטיתיה דברי כל הראשונים שמוכח מדבריהם שהדברים כפשוטם, שלדעת התוס' והרשב"א בכל יו"ט אינו חוזר כלל, ורק בלילה הראשון של פסח ושל סוכות חוזר לראש. ומפרשים את הגמ' בברכות דלא קאי על כל יו"ט, אלא רק על הלילה הראשון של פסח ושל סוכות. וא"כ אין כאן קושיא על שיטה זו. עכת"ד.

ובאמת, שהוא פלא איך נעלם מהגאון הנ"ל מחלוקת הראשונים, ועל כרחנו לומר, שאין כוונתו גבי ימים טובים, אלא ע"מ שהזכיר בחינוך "שבת", ובזה ניחא מה שתמה באג"מ, והוצרך לחלק כאמור. אבל איה"נ גבי ימים טובים שפיר ידע דברי התוס' בברכות הנ"ל.

שוב הראוני שכ"כ הגאון הנ"ל עצמו באג"מ (חא"ח ח"ב, סי' ה), שהתוס' כתבו רק על יו"ט, אבל בשבתות מודו התוס' שחוזר לראש, שעל שבתות הא ליכא לתרץ כלום, שאם בשביל שבת אין מחזירים, אף כשאירע שחל א' דפסח וא' דסוכות בשבת נמי אין להחזיר כשהזכיר של יו"ט ולא של שבת, כיון שלא באה האכילה בשביל שבת, אלא בשביל היו"ט לבד, וכמו שר"ח שחל בשבת שלא הזכיר ר"ח שאין מחזירין אותו, כדפסק בש"ע (סי' קפה סעיף ז), וכדאיתא במג"א (סי' תרכ"ג סק"ב), שע"ז בודאי חולק הר"א שבהגמ"ר בשבת כד. ומשמע שכן סובר לדינא. ע"ש עוד.

שכח יעלה ויבוא בברכת המזון בסעודת יום טוב בבוקר

ואין להקשות שהרי ברהמ"ז מדאורייתא וספיקא לחומרא, זה אינו, שהרי פשוט שהזכרת מעין המאורע אינה אלא מד"ר לכו"ע, וספד"ר לקולא. **והנה** יש שהעירו בזה, ע"פ כללו של הרדב"ז, דכל היכא שנחלקו במצוה ולא בברכה, לא חיישי' לסב"ל. וגם כאן בפשטות המחלוקת במצוה, אם יש מצוה באכילת פת ביו"ט או לא, והברכה נגררת אגב המצוה, וא"כ לכאורה יש להורות לחזור ולברך, ולא

לחוש לסב"ל. ואף שמרן הש"ע לא ס"ל כד' הרדב"ז, וכמו שביארנו בעין יצחק ח"ב (עמוד תיז), מ"מ היכא שמרן הש"ע פוסק להכשיר את המצוה, והברכה נגררת אחר המצוה, בזה נקטי' כדעת הרדב"ז, כמ"ש בכיו"ב מרן החיד"א בלדוד אמת ובשם הגדולים, וכ"כ בגט פשוט, ובזכרונות אליהו, ועוד אחרונים. וא"כ בנ"ד שמרן פסק שחייבים לאכול פת בכל יו"ט, והמחלוקת במצוה ולא בברכה, אמאי נקטי' דסב"ל נגד מרן.

וכן העיר בשו"ת שמש ומגן ח"א (חאו"ח סי' יג דף לז ע"ב) **וח"ב** (סי' יט והלאה), **וח"ג** (סי' ח), ע"ש.

ויש להשיב, דהנה ראשית מה שתפס שם בפשיטות תמיד כדעת הרדב"ז, הנה כבר כתבנו בעין יצחק שאין כן דעת מרן הש"ע, וכמ"ש מהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו (סי' כח). ורק היכא שמרן פסק להכשיר המצוה נקטי' כהרדב"ז, וע' בהליכו"ע ח"ב (עמ' עט) שכתב, דמ"ש מרן החיד"א, דיש לסמוך על כללו של הרדב"ז כשמרן פוסק להכשיר המצוה, אין דבריו מוסכמים, כי בשו"ת לב חיים ח"א (ס"ס עח) גם בכה"ג דסב"ל. וכן מוכח עוד מדברי החיד"א עצמו בשו"ת יוסף אומץ (סי' ב'). וכן מוכח מדברי הגר"י ידיד בשו"ת שארית יוסף (עמוד שיז). ע"ש. וכן בנ"ד שאם שכח להזכיר של יו"ט, כתב דאינו חוזר, דסב"ל אפי' נגד מרן. אע"פ שהמחלוקת במצוה אם חייב לאכול פת ביו"ט.

ובשו"ת יבי"א ח"ט (חאו"ח סי' מז) כתב ליישב, דדוקא במקום שיש מחלוקת אם הוא מקיים המצוה כהלכתה, ומרן פסק שהוא מקיים המצוה כהלכתה, דאיה"נ אז יוכל לברך עליה כדעת מרן, שהברכה נמשכת אחר המצוה שהוא עומד לעשותה. אבל בנ"ד שכבר אכל פת, וקיים המצוה, ועיקר מצות ברהמ"ז נתקיימה כבר, אלא שלא הזכיר מעין המאורע, בכה"ג לא אמרינן שיוכל לברך משום שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, שהרי עכשיו אינו בא לקיים מצוה.

וביתר הרחבה, דדוקא לענין ברכה ראשונה שעל המצוה, דקי"ל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן (פסחים ז:), הברכה נמשכת אחר המצוה, וכל שהפוסקים ומרן מסכימים על הכשר המצוה, מברכים עליה, שאין לעשות המצוה בלא ברכה. וכמ"ש בהעמק שאלה (סי' כו אות ב). וע"ע להגאון תבואות שור (סי' יט ס"ק יז וס"ק כו). ובשו"ת רב פעלים (ח"ב א"ח סי' ז). משא"כ בנ"ד שכבר אכל פת ובירך בהמ"ז, אלא שלא הזכיר מעין המאורע, שאין חובת הזכרתו אלא מדרבנן, ושנוי במחלוקת הפוסקים, בכה"ג לא אמרינן שיחזור לברך מפני שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, שדוקא ברכה ראשונה שעל המצוה, שחייב לברך עובר לעשייתה, נגררת אחר המצוה, וכיון שנפסקה הלכה בכשרות המצוה, אף הברכה שעל המצוה נגררת אחר המצוה עצמה, משא"כ בנ"ד שהמצוה כבר נעשית, ויש כאן מחלוקת על הברכה, הדרינן לכללא דסב"ל, וספקא דרבנן לקולא. וכדברי האחרונים הנ"ל. וכבר הזכרנו חילוק זה לעיל, וכ"ה במילואים שבסוף יבי"א ח"ט (עמ' תנא).

ומה גם שיש לחלק בין היכא שיש עליו חזקת חיוב לקיים המצוה, ועדיין לא קיימה, שאז יש לצרף סברת הרדב"ז לברך ג"כ על המצוה, כשמרן פוסק שהמצוה כהלכתה, לבין נ"ד שהמחלוקת היא בעיקר הדין אם בכלל חייב לאכול פת ביו"ט, שבענין כזה הוא שכתב מהר"ח פלאג'י שלא יברך. ע"כ.

ובחזו"ע על הלכות סוכה, חזר על הדברים ביתר הרחבה, די"ל דהאי כללא דהרדב"ז, בצירוף פסק מרן, דאמרינן שהברכה נמשכת אחר המצוה, לא שייך בנ"ד, שמאחר שמפורש בש"ס שלילה הראשון חובה "מכאן ואילך רשות", וגם הרמב"ם כתב לשון זה, ולפי מה שפירש בספר המכתם אף לדעת המצריכים לחזור על הזכרת יעלה ויבא "ביו"ט", מודים שמעיקר הדין אין חיוב לאכול פת. וכ"כ הגרי"מ אפשטיין בערוה"ש (סי' תרלט סק"ד) בדעת הרמב"ם. אי נמי כמ"ש רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (סוכה עמוד קעב), שאף שמצוה לאכול פת ביו"ט, יכול לאכול פת אורז או דוחן. ע"ש. ולפ"ז **בנ"ד** שכבר בירך ברהמ"ז אחר אכילתו, אלא שהחסיר מעין המאורע שאינה אלא מדרבנן, הדרינן לכללא דסב"ל.

איברא שהגר"י עייאש בספר לחם יהודה (סוכה פ"ו ה"ז) כתב, שלדעת הרמב"ם ביו"ט לא סגי בלא אכילת פת, כדין שבת. ומ"ש מכאן ואילך רשות, רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסוכה, אוכל, כדין אכילת מצה בפסח. היינו מדין אכילת סוכה. אבל מדין חיוב אכילת פת ביו"ט לא איירי וכו'. ע"ש. ולכאורה הכי נמי

מסתברא לשיטת הרמב"ם שאם טעה ביו"ט בברהמ"ז חוזר. אבל הרי האו"ז (ח"ב סי' שא) פירש דברי הגמ' כפשטה דמ"ש מכאן ואילך רשות, שאף ביו"ט אינו חייב לאכול פת. וכן פירש הסמ"ק. וכ"כ מהרא"י בפסקיו (סי' קס). (וע"ע במחזור ויטרי ריש עמ' 406). ועכ"פ כיון שהרבה ראשונים לא פסקו כן, הדרינן לכללא דסב"ל. וכמו שהורו הרבה אחרונים הנ"ל. וכיו"ב כתב הגר"ח נאה בספר קצות השלחן (סי' מז, בדי השלחן אות טז). וכמסקנת האחרונים הנ"ל.

ויש מי שכתב ליישב עוד, דמה שאמרו דלא אמרינן סב"ל כשהמחלוקת במצוה, זה דוקא לגבי ברכת המצוות, דכיון שהברכה באה בשביל המצוה, לכן דין הברכה כדין המצוה. אבל לגבי ברהמ"ז ביו"ט, אין הברכה באה בגלל חיוב האכילה, שהרי אפי' בר"ח מזכיר בברהמ"ז יעלה ויבא אף שאין בו חיוב אכילה, אלא ההזכרה נגררת מתוצאת האכילה, ולכן אכתי י"ל דסב"ל. [אלא דגם הכא להפוסקים שמצריכים לחזור ולברך ברהמ"ז כדי לומר יעלה ויבא היינו משום שיש חיוב אכילה].

ואחד התלמידים הראני למחבר אחד שכתב, דהסברא בדברי הרדב"ז הנ"ל משום שאין לעשות תרתי דסתרי בדבר אחד, שאם חושש לסברת האומר דמקיים המצוה בכך, למה לא יברך, דהואיל ומי שרוצה לעשות את המצוה כדעת הסובר שמקיים בכך את המצוה, רשאי לעשות כן בדבר שאין בו הכרעה, ואין לו להקל בשל תורה, א"כ צריך לסמוך עליו גם לענין הברכה על המצוה, דאם לא כן נמצא שסותר את עצמו שמצד אחד הוא סומך ומחמיר לקיים את המצוה בדרך שעושה כדעת מי שסובר כן, ומוכיח שמקיים המצוה במעשה שעושה, ומצד שני הימנעותו מלברך על המצוה שיש עליה ברכה לכו"ע, הוא מוכיח שלא קיים המצוה במעשה שהוא עושה, ואין לעשות תרתי דסתרי אהדדי, לפיכך ס"ל להרדב"ז שעליו לברך ואין לו לחוש לברכה לבטלה, דבכה"ג "על כרחו" יש לו לסמוך על הסובר שאין ברכתו ברכה לבטלה. ולא דמי לספק במצוה מחמת המציאות, שאף אם עושה אותה מספק אין לו לברך, שכן אין לו ע"מ לסמוך. ולפ"ז אע"פ שהמחלוקת אם צריך לחזור ולברך ברהמ"ז ביו"ט כשלא הזכיר יעלה ויבא נגררת מהמחלוקת בדין חיוב אכילת פת בסעודת יו"ט, מ"מ מי שאוכל פת בסעודת יו"ט ואינו חוזר לברך ברהמ"ז כששכח לומר יעלה ויבא ביו"ט, אינו עושה שום סתירה, שהרי בזה שאוכל פת אינו מוכיח שיש חיוב לאכול פת, שגם בסעודות יום חול אדם רגיל לאכול פת, וממילא אינו תרתי דסתרי, ואין כאן סתירה גלויה הנראית לעין בזה שאינו חוזר לברך כשלא הזכיר מעין המאורע. ע"כ.

[ברכת ה' חלק ד' עמוד שפו].

אולם מה הוא שכתב דהוי תרתי דסתרי, דהא מה שמקיים הדבר הוא מכח ספק דאורייתא, [או ספק קיום מצות מקרא מגילה], וכגון בשופר סדוק, שדעת מרן להכשיר, ואם לא יתקע בשופר זה יאבד המצוה לגמרי, [דמסתבר שאין לו שופר אחר הכשר לכו"ע], ועדיף שיתקע בשופר שיש בו ספק קיום מצוה, מאשר לא יתקע כלל, ואין זה בכלל תרתי דסתרי במה שמקיים מצוה מספק בלא ברכה, דלענין הברכה חושש הוא לדעה החולקת, אחר שלא הוכרעה ההלכה לגמרי. דספק לא תשא אזלינן לחומרא ושוא"ת עדיף. ומצינו בכמה דוכתי שחששו ללאו דלא תשא בברכה לבטלה, ואמרו לקיים המצוה מספק בלא ברכה. ולא שייכת כאן טענת תרתי דסתרי, ותמיהני מהו שכתב "על כרחו" לברך, למה על כרחו, וכי מה שהוא מקיים המצוה מספק, מכריחו לברך ולעבור על ספק לא תשא. תדע, שכמה קולמוסין נשתברו ליישב שיטת הרמב"ם דפסק דברכה לבטלה הוי מה"ת, ומאידך פסק שספק בירך ברהמ"ז ספק לא בירך חוזר לברך, ואמאי הרי יש לחוש לספק לא תשא. ותירצו שיש כאן חזקת חיוב, או ספק במ"ע וכו'. אלמא דאל"ה איה"נ אין להכנס בספק לא תשא בקום ועשה.

ועכ"פ היכא שיש חזקת חיוב של המצוה, ודעת מרן להכשיר את המצוה, כמו בשופר שנסדק לאורכו במיעוטו, שדעת מרן להכשיר, בזה סמכינן שפיר על הרדב"ז לברך במקום ספק במצוה. אבל כל היכא דליכא חזקת חיוב לא סמכינן על כללו של הרדב"ז לברך, גם במקום שמרן פסק להכשיר המצוה.

וראיתי בספר מתנת משה (ח"ב עמ' תתמח) שכתב, דהיכא שנחלקו לגבי המצוה, וכגון בתפילין, ודעת מרן להכשיר, אי נימא דלא יברך הוי כתרתי דסתרי, דלא יתכן לומר שבתפילין אלו יוצא י"ח, ולא חיישינן לספק דאורייתא, ואילו לברך חיישינן לספק דאורייתא. ולכן אמרו דכל כה"ג ברוכי נמי מברכינן. ובזה אתי שפיר לגבי שכח

ד. אשה ששכחה לומר יעלה ויבוא בליל פסח, דינה כדין האיש, ותנהג כפי המבואר בסעיף הקודם.ד)

להזכיר יעלה ויבא ביו"ט, דהגם שאנו חוששין להפוסקים דצריך לאכול פת, מ"מ אינו מתורת ודאי, וממילא לגבי הברכה ספק דרבנן לקולא. וע"ש עוד. אולם לפי המבואר לעיל, יש לחלק בין היכא דאיתחזק חיובא להיכא דלא איתחזק חיובא.

ובזה אתי שפיר מ"ש בהליכו"ע ח"ח (עמוד רפג) גבי חדר שיש בו כדי לרבע ד' אמות על ד' אמות, וברחבו אין ארבע אמות, ובצירוף העודף על ארבע אמות שבאורכו יש בו כדי לרבע ד' אמות, יקבע מזוזה בלי ברכה, מפני מחלוקת הפוסקים. וכתב שם: ולא אכחד שיש מקום לומר שכיון דבנ"ד המחלוקת במצוה ולא בברכה בכה"ג פסקינן כדעת מרן הש"ע שסתם לחייב כדעת הרמב"ם. וכמ"ש מרן החיד"א בשם הגדולים ח"ב (ליוורנו תקמ"ו, דף צו.). ע"ש. מ"מ קשה לסמוך ע"ז לבד בכל מקום, מכיון שגם זה אינו מוסכם מכל האחרונים, כי מהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"א (ס"ס עח) בדין טלית בעלת חמש כנפות שפסק מרן שחייבת בציצית, וכ"ד רוה"פ, ומ"מ כיון שיש חולקים פסק שם דסב"ל, ולא יברך על טלית כזאת, ואע"פ שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, אלמא דלא ס"ל כהאי כללא שכתב מרן החיד"א. גם מדברי מרן החיד"א עצמו בשו"ת יוסף אומץ (סי' ב) לא משמע דס"ל בהחלט להאי כללא. וע"ע בברכ"י (יו"ד סי' רפח סק"ג). ובשד"ח ח"ו (דף 314 ע"ב), ובשו"ת שארית יוסף ידיד (עמוד שיז). ובשו"ת יבי"א ח"ט (הנ"ל).

ועוד שכל טעמו של מרן הב"י שלא חשש כלל לדעת הרא"ש, הוא משום שלא מצינו מי שחולק על הרמב"ם זולת הרא"ש, אבל כעת בהגלות נגלות דברי הרשב"א שגם הוא סובר כהרא"ש, גם מרן יודה שיש לחוש לסברתם לענין ברכה, שצריך לקבוע המזוזה בלי ברכה. ואע"פ שהמאירי יומא (יא:) פסק כהרמב"ם, מ"מ יש לחוש יותר לדעת הרשב"א והרא"ש ורבינו ירוחם לענין ברכה. הילכך יש להורות שאם אין בבית ארבע אמות על ארבע אמות אלא ע"י ריבוע, יקבע מזוזה בלא ברכה. עכ"ד.

ומעתה, מה שכתבנו בילקו"י שובע שמחות ח"א (מהדו"ק עמוד שכז בהערה), דלכאורה יש לקבוע מזוזה עם ברכה, הנה הסתמכנו בזה על מה שנתבאר בשו"ת יבי"א ח"ה הנ"ל, אבל בהגלות נגלות דברי הרב בהליכו"ע הנז', הרי דלאו בכל דוכתא נקטינן כללו של הרדב"ז, גם במקום שמרן פסק להכשיר את המצוה, ורק במקום שיש חזקת חיוב סומכין על כללו של הרדב"ז. והמעיין יראה שבהלכה שם למעלה לא כתבנו לברך להדיא, והשארנו הדבר למעיין. ואם כי נראה מדברי ההערה שיש לברך, הנה לפי המבואר כאן משנה אחרונה של מרן אאמו"ר עיקר, ואין לברך.

ולגבי ברכת האורח, הנה יש לאורח לברך את בעל הבית כמו בכל יום. ובהגש"פ מבית לוי (עמ' ריא) כתב, שהגרי"ז מבריסק דקדק באורחיו שיאמרו **ברכת האורח שהיא הלכה פסוקה בב"י מדינא דגמרא,** והיה תמה על אותם שאין זהירין בברכה זו. אלא דס"ל שם שברכת האורח נאמרת ע"י האורח רק כאשר הוא המזמן, שכך הדין בשאר ימים שהאורח מזמן, [ולא בלילה זה, שבליל הסדר בעל הבית מזמן ולא האורח, כמ"ש הרמ"א (תעט, א) שאף שטוב עין הוא יברך, אל תיקרי יבורך אלא יברך, בליל הסדר בעל הבית הוא נקרא טוב עין שאמר את ההגדה ואמר בה כל דיכפין יתי ויכול], ועל אופן זה נתקנה ברכת האורח. ע"כ. ואינו מוכרח. דסוף סוף יש לו להכיר טובה לבעל הבית ולברכו.

אשה ששכחה לומר יעלה ויבוא בליל פסח, דינה כדין האיש

ד) **הנה** בליל פסח הנשים חייבות באכילת מצה כנודע, ולא סגי דלא אכיל, ולכן אם שכחו לומר יעלה ויבא בברהמ"ז, חייבות לחזור. דאע"ג שנסתפקו בגמ' (ברכות כ:) אם נשים חייבות בברהמ"ז מה"ת או מדרבנן, עכ"פ כיון דלא סגי דלא אכלי, וחייבות במצה בליל פסח, אף אי נימא שחייבות בברהמ"ז מדרבנן בעלמא, מ"מ חייבות לברך, וצריכות להזכיר מעין המאורע כתקנת חכמים, ואם לא הזכירו חייבות לחזור ולברך. וכ"כ בשו"ת רעק"א (סי' א), דאשה ששכחה לומר יעלה ויבא בליל

ה. כשחל יום טוב בשבת, ואמר יעלה ויבא אבל שכח לומר רצה והחליצנו, וכשחזר לברך ברכת המזון אמר רצה והחליצנו ושכח לומר יעלה ויבא, יש אומרים שאפילו בליל פסח וליל סוכות אינו חוזר, ויש חולקים ומצריכים לחזור לברך ברכת המזון פעם שלישית, ולהזכיר גם של שבת וגם של יום טוב. ה)

א׳ דפסח, חייבת לחזור, כיון דחייבת לאכול מצה. וע״ש שכתב להסתפק בנשים ששכחו לומר יעלה ויבוא בברהמ״ז בשאר ימים טובים, אם צריכות לחזור ולברך ברהמ״ז או לא, דהרי הן מותרות להתענות ביו״ט וכו׳. וראה בשו״ת יבי״א ח״ו (חאו״ח סי׳ כח אות ה׳) **ובח״ז** (חאו״ח סי׳ כח אות א) שכתב להוכיח מדברי הפוסקים היפך דבריו, שהאשה חייבת לאכול פת בימים טובים, משום שהיא חייבת לשמוח, ולכן העלה שם דאם שכחה לומר יעלה ויבוא ביו״ט, דינה כדין האיש, ואין חילוק בין איש לאשה בזה, ואם נזכרה אחר שחתמה בונה ירושלים, אומרת ברכת אשר נתן וכו׳. ואם נזכרה בברכה רביעית אינה חוזרת, וכדין האיש משום סב״ל, ורק בליל פסח אם נזכרה אחר שהתחילה ברכת לעד האל וכו׳, חוזרת לראש, וכדין האיש. ע״ש. **וזה** דלא כמ״ש בכה״ח (סי׳ קפח אות כד) שהנשים לעולם אינן חוזרות אפי׳ בשבת וליל יו״ט א׳ דפסח וסוכות, ואע״ג דחייבות לאכול מצה, כיון דיש ספק אם חייבות בברהמ״ז מה״ת, אין לחזור אלא לעולם הוי דינם כסעיף ז. ע״כ. ולפי המבואר אינו כן.

שוב ראיתי שכבר מרן אאמו״ר זיע״א העיר על דבריו בגיליון כה״ח שם, וכתב, דליתא, וע״ע בשו״ת אם לבינה (סי׳ מ עמוד עח). עכ״ד.

אולם בליל סוכות, מאחר ואינן חייבות לאכול כזית פת בסוכה, ואין החיוב לאכול בליל יו״ט ראשון של סוכות אלא באנשים החייבים לאכול בסוכה, ממילא אם שכחו לומר יעלה ויבא בברהמ״ז, אינן חייבות לחזור, דלדידהו הוי כסעודת שאר ימים טובים, שבדיעבד אין אנו חוזרים לברך ברהמ״ז אם לא אמר יעלה ויבא. וראה בילקו״י ברכות (סי׳ קפח הע׳ יא). **ובילקו״י סוכה** (מהדורת תשע״ג עמ׳ תרנה).

כשחל יו״ט בשבת, ואמר יעלה ויבא אבל שכח לומר רצה והחליצנו

ה) **לכאורה** דין זה תלוי במחלוקת שהובאה בתוס׳ ברכות (כו:) ובתלמידי רבינו יונה שם, שדעת רבינו יהודה שם, שאם טעה ולא הזכיר ר״ח במנחה, לא יתפלל עוד בלילה [שאינו ר״ח], דלמה יתפלל עוד, הרי כבר התפלל כל תפלת מנחה מבעו״י, לבד ר״ח שלא הזכיר, א״כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר״ח, שהרי לא יזכיר עוד תפלת ר״ח, ויצא י״ח תפלה. ומיהו ברב אלפס לא משמע כן, שאפי׳ היכא שאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת. ועיין בתר״י שם. ובש״ע (סי׳ קח), ובאחרונים, שחוזר רק בנדבה [משא״כ בליל שבת די״ל דלא שייך נדבה. וע׳ בשו״ת זרע אמת ח״א ובילקו״י ח״א מהדו״ק עמ׳ רנח]. וע״ע בתוס׳ ר״ה (לד:). וא״כ לכאורה בנ״ד יש לתפוס להקל, דסב״ל. **ונחלקו** בזה רבנן בתראי, כי מרן החיד״א במחז״ב (סי׳ רסח) כתב, במי שהתפלל ערבית ליל יו״ט שחל בליל שבת ולא הזכיר שבת כלל, והתפלל מעין שבע יצא י״ח. [ודמיונו לעל המחיה ועל העץ שהפרידן. י״ל, דהכא יום הוא שנתחייב בתפלות שבת ויו״ט, אבל התם רשות הוא דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל]. ולעומתו המאמ״ר שם הסכים להיפך שלא יצא. גם בכה״ח שם, הסכים למאמ״ר. והבית מנוחה כתב שהעיקר כהחיד״א. וע״ע ברוח חיים פלאג׳י. ע״ש.

גם בספר דעת תורה או״ח (סי׳ קיד) הביא המחלוקת בזה בין הגור אריה יהודה והמטה אפרים, בנידון מי ששכח בר״ח לשאול (או לדידהו להזכיר) גשמים ואמר יעלה ויבא, וכשחזר להתפלל כדי להזכיר טל ומטר, כפי הדין, שכח יעלה ויבא, שדעת הרב גור אריה יהודה שאינו חוזר, והמטה אפרים ס״ל שחוזר. ע״ש. ועיין ביד אליהו רגולר (סי׳ יח, ג) שנסתפק בכיו״ב. גם הגרצ״פ פראנק זצ״ל נסתפק בזה בירחון קול תורה חשון תשכ״א, וראה בשו״ת הר צבי (סי׳ קח), **ובשלחן גבוה** (או״ח ח״א דף מא. בסוף הספר), ובשו״ת פתחא זוטא (חאו״ח סי׳ ו), ובשו״ת ארץ צבי פרומר (סי׳ כד), [ושם הזכיר מד׳ התוס׳ בברכות שם], ובשו״ת שערי דעה ח״ב (סי׳ יב), ובשו״ת בית אב (סי׳ כד), ובשו״ת אבן יקרה תנינא (סי׳ קה), ובספר ליקוטי צבי (הל׳ תפלה סי׳ ט), **ובתהלה לדוד** (סי׳ רסח ס״ק טז), **ובלבושי מרדכי** (מהדו״ת או״ח ס״ס יב). [וראה

1. כשיסיים ברכת המזון יברך בורא פרי הגפן, ויכוין לפטור בברכה זו גם כוס רביעית, וישתה הכוס בהיסבה, ואם לא היסב חוזר ושותה בהיסבה. ולא יברך עליו ברכה אחרונה. [1]

2. אם רצה לשתות יין בין כוס שלישית לכוס רביעית לא ישתה. [2]

בילקו"י ח"א עמוד רנח. ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ח סי' יט אות ו].

ולכאורה ע"פ המבואר בחזו"ע שבת ח"א (עמ' שצ והלאה), גבי השוכח בתפילה א' שבת, ובתפילה ב' שכח יו"ט, חוזר להתפלל תפילה שלישית, וע"ש שהביא מחלוקת המחב"ר והמאמ"ר, ומסקנתו שצריך לחזור ולהתפלל פעם שלישית. שהחיוב הוא תפילה אחת הכלולה בשתי קדושות ולא ניתן לחלק, הוא הדין הכא, דאכילה זו נתחייבה בברכה אחת של ב' קדושות ולא ניתן לחלק.

וע"ש בהערה שהוסיף לרווחא דמילתא שיעשה תנאי נדבה, ואפילו בשבת שלא עושים תנאי, כיון דכאן הוא רק לרווחא דמילתא בעלמא, מהני לעשות תנאי גם בשבת. אולם בהלכה למעלה לא הזכיר מהתנאי. כיון שהו אלרווחא דמילתא. ועכ"פ זה לא שייך בברהמ"ז.

ועכ"פ לכאורה הוא הדין בנ"ד, דלא דמי לעל המחיה ועל העץ שהפרידן, אלא אכילה אחת היא שנתחייבה בברכה אחת הכוללת ב' קדושות קדושת שבת וקדושת יו"ט, יעו"ש בחזו"ע בשם הרב שלמי ציבור ועוד.

כשיסיים ברכת המזון יברך הגפן, ויכוין לפטור בברכה זו גם כוס רביעית

1) **ע'** ש"ע סי' תעט ס"א. ומשום הידור כתב המהרש"ל (שו"ת סי' פח) שצריך ג"כ שטיפה והדחה, אף מי שאינו נזהר כל השנה כאשר הכוס נקי, עכ"ז יזהר בלילה זה לשטוף כדי להדר המצוה, וכ"כ הב"ח (ס"א). ואפי' אם מברך ביחידי, ואפי' למ"ד בעלמא דבהמ"ז אינה טעונה כוס, מ"מ הואיל שתקנו חכמים לשתות ארבעה כוסות בלילה זו, יש לעשות מצוה בכל כוס וכוס, להכי סומכין כוס שלישי לבהמ"ז [גמרא].

ולא יברך ברכה אחרונה, כיון שבדעתו לשתות עוד כוס לאחר ההלל הגדול, וברכת על הגפן שמברך אחר כוס רביעי, פוטרת גם את מה ששתה בכוס שלישי.

אם רצה לשתות יין בין כוס שלישית לרביעית לא ישתה

2) **משנה** פסחים (קיז:). וכ"פ בש"ע (סי' תעט). והטעם לזה איתא בירושלמי (פ"י ה"ו), והובא בפירוש רשב"ם, כדי שלא ישתכר מן היין ולא יוכל לגמור ההלל. והתוס' (פסחים קיז:) כתבו, שהטעם כדי שלא יבטל טעם מצה של האפיקומן. והמרדכי כתב, כדי שלא יראה כמוסיף על הכוסות. וע"ע בשו"ת חזו"ע (סי' נ). ואמנם הרמ"א שם כתב, מיהו מכוס שלישי יכול לשתות כמה פעמים, והכל מחשב שתיה אחת, אע"ג דמפסיק בינתים. [מהרי"ל. מהר"י. ותשב"ץ].

וכתבו האחרונים דלאו דוקא יין, אלא ה"ה שאר משקין המשכרין. מיהו אם אינו משכר מותר. והוא שלא יהיה חמר מדינה, דאם היה חמר מדינה יש להחמיר ולחוש לטעם השני, דנראה כמוסיף על הכוסות. וכ"ה בבגדי ישע (סי' תע"ג). [ואמנם מדברי המג"א (סי' תע"ב סק"ז) משמע דאם היתה דעתו בשעת ברכת היין לפטור שאר מיני משקים, אם כן אינו צריך לברך עליהן, בזה לא אמרינן דמחזי כמוסיף על הכוסות]. וכ"כ הגר"ז שם. וכן משמע מהפר"ח (סי' תפ"א) דבחמר מדינה יש לחוש משום מוסיף על הכוסות. [משנ"ב].

ודע דמסתימת לשון המשנה וכל הפוסקים משמע דאפי' מעט לא ישתה. אכן כ"ז לפי טעם הירושלמי משום שכרות, להכי לא התירו חכמים אפי' משהו חוץ מד' כוסות. אכן לאידך טעם משום דנראה כמוסיף על הכוסות, א"כ אפשר דלא שייך זה רק בשותה שיעור כוס, ומש"כ הרמ"א והכל מחשב שתיה אחת, ר"ל אפי' היה בהנשאר שיעור רביעית. וצ"ע. [ביאה"ל].

ח. אם חל ליל הסדר בתוך שבעת ימי המשתה, וסועדים בבית החתן, יש לברך ברכת חתנים על אותו כוס שמברכים עליו ברכת המזון, ולא יביאו כוס נוסף לברכת חתנים, ויכול המברך לברך ברכת חתנים על כוסו שלו, ואם ירצה לברך על כוס החתן, שפיר דמי, והמנהג לברך תחלה ברכת הגפן, מיד בסיום ברכת המזון, ואחר כך ברכת חתנים. ואם סועדים שלא בבית החתן, יברך "בורא פרי הגפן", ואחר כך ברכת אשר ברא [אם הם שלשה גדולים], ושותים בהיסבה. ח)

הלל

סימן תפ - סדר כוס רביעי

א. יגמור ההלל בשמחה וחדוה, ומתחיל "שפוך חמתך" על כוס רביעית, כנגד ארבע כוסות התרעלה שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם ששיעבדו את ישראל. ואין

בליל הסדר מברכים הכל על כוס אחד

ח) **הנה** נודע שמנהגינו במשך ימי השנה, לברך בבית החתן על ב' כוסות, ואחר שבירכו שש ברכות על כוס אחד, המזמן מברך בפה"ג על כוס שני, ומוזגים מכוס אחד לשני וטועמים. וכמו שהעיד על המנהג בשו"ת חיים שאל.

והנה בליל הסדר שכל אחד מן המסובים מברך ברהמ"ז על הכוס שבידו, שהוא כוס שלישי מארבע הכוסות של ליל פסח, גם אם ירצה איש אחר לברך שש ברכות על הכוס שבידו, אין בזה שום תועלת, שהרי עכ"פ כוס ברהמ"ז הוא, ולמ"ד שיש צורך בשני כוסות משום שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, לא יגהה מזור בליל פסח, מה שאיש אחר יברך, ולא גדול המסובים שאומר הזימון וברהמ"ז, שהרי לכל אחד נחשב כוס של ברהמ"ז. ולכן בעל כרחנו צריכים לסמוך על מ"ש מרן הש"ע שהמנהג לברך הכל על כוס אחד. ונראה שכן דעתו של מרן מעיקר הדין, שהרי כתב זאת בי"א בתרא. ואף שהרמ"א בדרכי משה (סי' תעכ סק"ד) כתב בשם המנהגים, כשצריך לברך שבע ברכות בליל פסח יברך ברהמ"ז על הכוס שלו, ושבע ברכות על הכוס של החתן, הנה באמת גם כוסו של החתן נחשב לכוס של ברהמ"ז, שהרי בירך עליו ברהמ"ז, ועכ"ז הותר לברך עליו שבע ברכות. ועל כרחנו לומר דסמכינן בכה"ג על רוה"פ הסוברים להקל לברך על כוס אחד, כיון דלא אפשר בענין אחר. ורק לרווחא דמילתא כתב הרמ"א לברך שבע ברכות על כוס החתן, ולא על כוס ברהמ"ז שלו. וראה בזה באורך בשו"ת חזו"ע ח"א (כרך ב', סי' מח).

והנה הלשון בחזו"ע שם "ויש שם פנים חדשות", ובספר חופה כהלכה (עמוד פח) העיר, דלכאורה הרי בליל יו"ט [ליל הסדר] א"צ פנים חדשות, שהיו"ט עצמו נחשב לפנים חדשות, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' סב סעיף ח). וצ"ל, שאגב אורחיה כתב כן, שבדרך כלל כן היא הרגילות שכשיש פנים חדשות מברכים ז' ברכות. אבל איה"נ בליל הסדר מברכים שבע ברכות בבית החתן, בעשרה, אף שאין שם פנים חדשות.

כשמברך שבע ברכות על כוס אחד - אם יקדים הגפן

פש גבן לברורי כאשר מברך ברהמ"ז ושבע ברכות על כוס אחד, האם יקדים לברך בפה"ג לשש ברכות הנישואין, וכמו שעושים בחופה, ומשום דהו"ל כתדיר שהוא קודם, או יברך שש ברכות תחלה ולבסוף יברך בפה"ג סמוך לשתיה. וראה בזה באורך בשו"ת חזו"ע ח"א (כרך ב' סי' מח), ושם העלה שיש לברך בפה"ג מיד בסיום ברהמ"ז, קודם ברכת חתנים, ושותה בהיסבה. ע"ש. [חזו"ע ח"א סי' מח, ובילקו"י שובע שמחות ח"א חופה וקידושין, הלכות שבע ברכות. וילקו"י מועדים עמוד תי].

מברכים בתחלת אמירת ההלל. ויש נוהגים לפתוח את דלת הבית לפני שאומרים "שפוך חמתך". ויש נוהגים למזוג כוס מיוחד לכבוד אליהו הנביא, כוס ישועה על הגאולה העתידה. א)

אמירת שפוך חמתך קודם ההלל - ויש נוהגים לפתוח הדלת

א) עפ"ד הר"ן (ריש פרק ערבי פסחים דף יט.). וכ"כ הארחות חיים (אות לב) בשם הרא"ה. והאריך בזה בעל מעשי ה' בסדר ההגדה, שדוד המע"ה התפלל לשפוך על הגוים אשר אינם מאמינים בחידוש העולם, וענין האותות והנפלאות אשר עשה הש"י לישראל במצרים ובמתן תורה.

ולגבי מנהג פתיחת הדלת, ז"ל הרמ"א (ס"ס תפ), י"א שי"ל שפוך חמתך וכו' קודם לא לנו, (ר"ן פרק ע"פ) ולפתוח הפתח, כדי לזכור שהוא ליל שמורים, ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על המכחשים בה' (מהרי"ב), וכן נוהגין.

ובמטה משה (סי' תרנה) הביא טעם נוסף לפתיחת הדלת, להראות אמונתינו בביאת משיח, כאילו אנו מצפים ומקוים מחכים על ביאתו, אף כי יתמהמה, ובזכות זה יחיש ה' את גאולתינו וישפוך חמתו על הגויים. [וע"ש עוד, שאומר שפוך חמתך על כוס ד', לפי שד' כוסות אלו הם כנגד ד' כוסות של פורענות שעתיד הקב"ה להשקות את האומות, ועתה אנו אומרים לפני הקב"ה, בזה הכוס אנו משלימין המצוה, מעתה עשה מה שהבטחתנו לשפוך אותן ד' כוסות של פורענויות על העכו"ם (אבודרהם עמ' רלה)].

וטעם נוסף כתב בשפת אמת (ויקרא לפסח), שפותחין הדלת לרמוז שלעתיד יהי' הגאולה בהתגלות. דשם כתיב לא תצאו וכו' מפתח כו' עד בוקר היא גאולה העתידה, שאז יהי' לנו רשות לראות במפלת הרשעים בפרהסיא.

ובאמרי נועם (מועדים פסח אות פא) כתב, שבמצרים נצטוו ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו (שמות יב כב), והיו יכולין לומר חלילה שזה היה מחמת עיפוש האויר בשעת מכת בכורות, ועד דרך לך עמי בא בחדריך וסגור דלתיך. לכן אנו מראים בזאת שמכת בכורות היתה שלא ע"פ דרך הטבע, רק מאת הבורא ב"ה בלבד, ומה שנצטוו לא תצאו מפתח ביתו, כדי שלא יפגע בו המשחית, אין הכוונה שהדלת תהיה סגורה, אלא הכוונה למצוה שצונו השי"ת, וזה בנתינת הדם על המשקוף וכו', והמצוה היא השמירה מהמשחית, ולכן נצטוו שלא לצאת חוץ לפתח, פי' חוץ למזוזות הבית, אבל הדלת יכולה להיות פתוחה. שאין פחד מעיפוש האויר וכדו', כי מכת בכורות היתה מאיתו ית"ש ולא ע"פ הטבע כלל. ומרמזין זאת לאחר אכילת אפיקומן שהוא זכר לפסח הנאכל עד חצות, ואז היתה מכת בכורות.

ויש מבארים, שבזה אנו מתפללין להשי"ת, לאמר, כמה היה עלינו להחבא ולסגור הדלת מפחד אויב ורשע החורק שן ברצונינו לקיים מצות אלקינו, ולקיים לך עמי ובא בחדריך, בשעה שאכלנו המצה ומרור וכו' וקיימנו מצות אלוקינו, והכל מפחד הצרים אשר סביבותנו. ולכן שפוך חמתך אל הגוים וגו'. [דברי יציב א"ח סי' רו].

ויש שכתבו עפ"ד המדרש (ב"ר פס"ו ה) עה"פ "ויהי אך יצא יצא יעקב" (בראשית כז ל), שעמד אחורי הדלת, דהיינו, שהרי יעקב אבינו האכיל ליצחק אבינו קרבן פסח, ואחרי שאכל ברכו, כמו בברכת האורח שבסוף ברהמ"ז. ואחרי ברהמ"ז נוהגים לפתוח את הדלת בשעה שאומרים שפוך חמתך. וכשהגיע יצחק לזה, הלך יעקב לפתוח הדלת, ותיכף ראה שעשו בא לקראתו, והתחבא מאחורי הדלת, התחיל עשו מצעק ברכני גם אני שיאכל ג"כ ממאכלו, ואולם יצחק אכל כבר את האפיקומן ולא היה רשאי לאכול עוד. [מנחם ציון דרוש לפסח].

במנהג פתיחת הדלת לכבודו של אליהו הנביא זכור לטוב

והמהר"ל מפראג בס' דברי נגידים (עמ' קנה) כתב, ענין פתיחת הדלת קודם שפוך חמתך, נראה, שכיון שההלל נרצה בא לעורר רחמים ורצון העליון עלינו, שנזכה להיות רצויים לפני הקב"ה, ויגאלנו בגאולה שלמה, לפיכך אנו מחויבים להודיע לבנינו ולפרסם מה שקבלה בידינו מן הנביאים, שטרם שיבא הגואל צדק יקדים אליהו הנביא לבוא לבשר לנו הגאולה. [כמו שכתוב (מלאכי ג) הנני שולח

מלאכי ופנה דרך לפני ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא וגו׳. האדון, הוא מלך המשיח. ומלאכי מלאך הברית, הוא אליהו הנביא. וכן כתיב עוד בסוף מלאכי, הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה׳ הגדול והנורא וגו׳]. וזה יסוד אמת ועיקר גדול לאמונת ביאת המשיח שאנו מצפים עליו, למען לא נפול ברשת איזה משיח שקר, ולפיכך נוהגין כאן לפתוח הדלת לכבודו של אליהו הנביא, וגם למזוג לכבודו כוס מיוחד כוס ישועה של הגאולה העתידה. הכל כדי לפרסם בפני בני ביתו ולהודיעם שהגאולה שלמה תלויה בביאת אליהו הנביא מקודם לכן כדי לבשר הגאולה. והתגלות אליהו הנביא תהיה האות על ביאת הגואל צדק, כמ״ש, מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אומר לציון מלך אלהיך.

וסיים המהר״ל שם, וע״פ טעם זה הנהגתי לומר בעת פתיחת הדלת, תפלת הרחמן עם הפסוקים המורים על ענין זה מנבואת מלאכי [הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הנביא זכור לטוב, ויבשר לנו בשורות טובות, ישועות ונחמות, כאמור, הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה׳ הגדול והנורא. והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם], כי כל דבר מתפרסם ונשתרש יותר בעיני הרואים, כאשר יש עם האמירה עוד איזה עשייה בפועל. ובפרט עשייה המפליאה את עיני הרואים, כמו מזיגת הכוס ופתיחת הדלת לכבודו של אליהו. עכ״ד.

ועפ״ז יש נוהגים לומר ״שפוך חמתך״ בעמידה, לכבודו של אליהו הנביא, כמו שעומדים בפניו בעת שהתינוק מגיע אל ברית המילה (ע׳ בס׳ ויגד משה סי׳ ל).

ומסופר על הרבי ר׳ בונם מפשיסחא, שנהג לערוך את הסדר לבד, ולחסידים שבאו בצל קורתו דאג לכל אחד להיות אצל הנגידים שבעיר, לפני עריכת הסדר היה מסתובב שוב בבית המדרש לראות שלא נותר אדם מבלי מקום אירוח. ופעם אחת בא לשם חסיד אחד בשם ר׳ רפאל מעיר וורקא, שהשתוקק מאד להיות בסדר של הרב, והסתתר מתחת לספסל כדי שלא ירגישו בו, ואחרי שהרבי הלך לביתו התיישב בביהמ״ד ללמוד תורה. וכאשר בא הרבי לפני הסדר לבדוק בביהמ״ד אם נשאר מישהו, ראה אותו יושב ולומד, הבין שחשקה נפשו מאד להיות אצלו בסדר. והסכים, ובתנאי אחד, שמה שיראה לא יספר לאיש. ובעת שפתחו הדלת ל׳שפוך חמתך׳, נכנס לחדר איזה איכר פולני זקן, וניגש לרבי בראש השלחן, ושאל בלשון פולנית, שיש לו הרבה תבואה מכל הסוגים ואינו יודע מה לעשות, האם כדאי לו עכשיו למכור התבואה, או שכדאי להחליף חיטים בשעורים וכד׳, והרבי יעץ לו מה לעשות. ולאחר פטירתו של הרבי סיפר לאדמו״ר הזקן ר׳ ישראל יצחק, ושאל מי היה אותו איכר, ואמר לו דע לך, כי אותו איכר היה אליהו הנביא זכור לטוב, אולם, אתה ראית אותו בתור איכר, אני ראיתי אותו בתור שר, והרבי ראה אותו בצורה נעלית יותר. [קול מבשר ח״ג פסח אות יז].

וסיפר הרה״ג ר״ח קנייבסקי שליט״א, על הגאון ר׳ מרדכי בענט, שבליל הסדר ישב עם משפחתו, וכשהגיעו ל״שפוך חמתך״, מזגו כוס לאליהו הנביא כמנהגם, ופתאום אמרה לו הבת הקטנה, שהיתה קטנה מאד, שאיש אחד שותה מהכוס, אמר לה אביה שיתקי, לא כל מה שרואים צריכים לספר. ולא עברו ימים מועטים עד שנפטרה רח״ל. [ספר מנחת תודה עמ׳ רנג].

יש אומרים שמזמינים את אליהו הנביא לבתינו לקראת סיום הסדר

ובספר קול מבשר (ח״ג פסח אות יב) כתב, שיש נוהגין למזוג כוס אחד לכוס של אליהו, וכן לפתוח את הדלת לכבוד אליהו הנביא, וגם לקום ולומר ״ברוך הבא״ בשעה שפותחין הדלת. וזה ענין נכון מאד ותיקון גדול הידוע ליודעי חן. אך גם ע״פ הפשט נוכל לומר טעם יפה, דהנה מקובל בידינו בשם הרבי ר׳ בונם מפשיסחא, שאליהו הנביא סידר את ההגדה של פסח.

ולכן, אחרי קיום המצוות של סיפור יצי״מ בההגדה, ואכילת המצה והמרור, ושתיית רוב הארבע כוסות, שהם כנגד ארבעה לשונות של גאולה, וכל אלו הם התעוררות של הגאולה העתידה, שגאולת מצרים היתה פתיחה לכל הגאולות, לכן עתה הוא העת המוכשר להוציא מכח אל הפועל, את הגאולה העתידה, ולפיכך, אצל הכוס הרביעי מזמינים את אליהו הנביא לביתנו, להראות לו כי אנחנו קיימנו

מה שמוטל עלינו, כל מה שהיה אליהו הנביא מסדר לנו בההגדה, הכל עשינו בשמחה רבה. ולכן, עכשיו אליהו הנביא זכור לטוב יעשה מה שמוטל עליו וכו', שיבא לבשר לנו את הגאולה השלימה במהרה בימינו, ושנזכה להיות בשנה הבאה עם משיח צדקינו בירושלים. אכי"ר. ע"כ.

ובספר אמרי נועם (מועדים, פסח אות פ) כתב, שמקובל בפי כל, **שבליל פסח אליהו נתגלה לכל ישראל**. ונראה שזה ע"ד אמרם ז"ל שאליהו מתגלה בשעת ברית מילה, יען שאמר (מלכים-א יט י) כי עזבו בריתך בני ישראל, ולכן מוטל עליו לבא ולראות בעצמו קיום מצות מילה. כמו כן כיון שעצר את הטל ומטר ג' שנים, צריך לבא בליל פסח, שאז הוא זמן השפעות הטל, שבירך יצחק ליעקב באותו הלילה. [ועוד, שאם לא מלין ממילא א"א לעשות קרבן פסח. וכשחזרו לימול, הוכשרו לקרבן פסח].

גם בס' עטרת ישועה (הגש"פ אות רמז) כתב, שישראל קדושים מאמינים בני מאמינים שבעת הזאת [של אמירת שפוך חמתך, ומזיגת הכוס לאליהו, ופתיחת הדלת] בוא יבוא אליהו הנביא לכל אחד ואחד מזרע ישראל עם קדושו, וכל אחד מרגיש קדושה יתירה לפי שורשו ומדרגתו, וכאשר בא אליהו זכ"ל, בא עמו ג"כ המלאך מט"ט, כי שניהם היו בזה העולם ויודעים תהלוכות עוה"ז ומקריותיו, ולכן דוקא הן המה המליצי יושר תמיד על ישראל עבור שמכירים בצרכי עוה"ז. ע"כ.

כמה מקורות בענין "כוס של אליהו" שנהגו בכמה מקומות

וכתב בש"ע הגר"ז (סי' תפ ס"ה), ונוהגין במדינות אלו למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא. ע"כ. וכ"כ בקש"ע (סי' קיט ס"א). ובערוה"ש (סי' ת"פ סא) כתב שמנהגם להעמיד כוס באמצע השלחן וקורין אותו כוסו של אליהו, ויש שהיו נוהגים לעמוד ולומר ברוך הבא.

ומקורו של מנהג זה בחק יעקב (סי' תפ סק"ו), שנוהגין באלו המדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא. וכ"כ בסידור יעב"ץ (שער השיר) שמכינין כוס גדול וקורין אותו כוס של אליהו. ובליקוטי חבר בן חיים לתלמיד החת"ס (ח"ה בסוה"ס. והובא בשו"ת צי"א חכ"ב סי' כח) כתב, שאין שותים מכוס זה, וכמה פעמים ראה אצל רבו בעל החת"ס שהכוס של אליהו היה גבוה משאר כוסות לכבוד ולתפארת, ומעולם לא שתה אדם ממנו. ומנהגו להניחו כל הלילה על השלחן, ומכסין אותו, ובשחרית אני לוקח אותו לקידוש היום, דהואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה לתעביד ביה מצוה אחרת, ובבא אליהו זכור לטוב בב"א יגלה לנו טעם זה, ומה דינו. ע"כ.

ולכן נקרא כוס של אליהו, כי תיק"ו, תשבי יתרץ קושיות ואבעיות. ובכלל זה יתן טעם למנהג ישראל. ועוד שאליהו הנביא זכ"ל יפשוט את הנידון אם צריך כוס חמישי (ע' פסחים קיח. ובגירסאות הראשונים שם). כן כתבו בשם הגר"א. וכ"כ בטעמי המנהגים (סי' תקנא).

ובהגש"פ בית אברהם בית אהרן כתב בשם הרבי מבעלזא זיע"א, בשם הגר"א, הטעם שקורין כוס זה בשם כוס של אליהו, שיש מי שסובר שצריך לשתות ה' כוסות, ושמו של חכם זה הוא ר' אליהו, [והביאו מילקוט (פ' בא רמז רח), וה' נתן את חן העם וגו', ר' אליהו אומר רוה"ק שרתה עליהן וכו'], לכן נקרא כוס זו על שמו.

וכתב המהר"ל בס' דברי נגידים (עמ' קעד), שכוס חמישי מסוגל לפרנסה, דאיתא בפסחים (קיח.) למה נקרא שמו הלל הגדול, שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה. שאחר הד' כוסות שנתקנו על חסדי ה' של הגאולה תקנו עוד כוס ה' על חסדי ה' אשר הוא עושה עם בריותיו, שהוא הקיום והפרנסה שמחלק לכל העולם שהוא יותר מן הגאולה. וכוס ה' הוא השלמת הגאולה, כי אחר שגאל אותם היה מפרנסם בכל צרכיהם, והביא אותם אל המנוחה ואל הנחלה לארץ זבת חלב ודבש. והכל בכלל הגאולה. וזו כוונת הגאונים שכמו שסמכו הד' כוסות על ד' לשונות של גאולה, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, כך סמכו כוס ה' על הפסוק והבאתי אתכם אל הארץ וגו'. מפני שזה הפסוק מבשר בשורת הישועה של המזונות שיפרנסם בארץ הכנעני אחרי הגאולה. ולפיכך נראה לי שכוס ה' די שישתה אותו רק ראש הבית לבדו, כי שפע הפרנסה נשפע לראש הבית המפרנס את בני ביתו. ובזה יובן ג"כ הטעם שנוהגים לעשות כוס ה' מן הכוס שהכינו מקודם לכבודו של אליהו

ב. בקצת מקומות נוהגין שלא לנעול החדרים שישנים שם בליל פסח, כי הוא ליל שימורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה ואם יבא אליהו וכו', ובמקומות שמצויין גנבים אין לסמוך על הנס, ומי שלא נעל את דלת ביתו בליל פסח, והיה שומר חינם על

הנביא, כי הוא המלאך של שפע הברכה, כמו שאמרו רז"ל פנחס זה אליהו, ונאמר לו הנני נותן לו את בריתי שלום. ואמר ג"כ שלא מצא הקב"ה כלי מחז"ב לישראל אלא השלום. ולפיכך במקום שיש עניינו של אליהו היינו ברית השלום, שם יש מקום לשפע הברכה. וכיון ששפע הברכה תלוי בשלום שהוא עניינו של אליהו לכך נוהגים ליקח זה הכוס שהכינו לכבודו של אליהו ולעשות אותו לכוס ה', שבא בשביל שפע הברכה בפרנסה.

ומובא מס' זכור לאברהם שהביא מעשה על תלמיד אחד של הגה"ק מבלאזשוב זי"ע, שחלה מאד במחלה קשה ושכב על ערש דוי, ובליל פסח הראשון אחר הסדר חלם אודותיו איש אחד, שהגה"ק מבלאזשוב צוה לו שיאמר לחסיד הנ"ל הזקוק לרפואה שישתה מכוסו של אליהו ויהיה לו רפואה, וכן עשה, והחסיד שתה מכוס של אליהו ובלילה השני כבר הוטב לו עד כדי כך שערך בעצמו הסדר כאחד האדם.

ובספר פסח מעובין לבעל הכנה"ג (אות קפב) כתב, שראה מנהג אצל קצת אשכנזים להניח בשולחן כוס אחד ריקן חוץ מן הכוסות הצריכין למסובין בשולחן, כדי להריק בו כל שיורי כוסות המסובים. ושקורין לכוס זה כוס של אליהו ז"ל, ושהיה לו לנחת מנהג זה ונהג בו, ומאותן השיריים לשתות בתוך הסעודה.

והגרח"פ (מל"ח סי' ד אות ל) כתב, שבאשכנז נוהגים בתחלת הסדר למלאות כוס לאליהו הנביא, ואחר הסדר מניחין אותו אצל המטה שישן בה בעל הבית, אך בני ספרד לוקחים משיורי הכוסות, ושותים ממנו בתוך הסעודה, וכמ"ש בפסח מעובין (אות קפב). ועמד בזה בברכת אליהו (ק"ק דף נה:) ע"ש טעם למנהג אשכנז, וע"ע בחיים לראש (דף כז.).

ובתש' מהר"ם חאגיז בשו"ת שתי הלחם (סי' מו) נשאל לגבי קצת ק"ק מאשכנז ואיטליא שבליל פסח בתחלת הסדר מכינים כוס אחד וממלאים אותו יין ואומרים זה הכוס הוא לאליהו הנביא, ואחר גמר הסדר מתקנין המטה שהסיבו לבעל הבית, ומניחין הכוס מלא יין ואומרים עליו לשם אליהו. והשיב, שיזהר שלא ילעיג במנהגן של ישראל קדושים, וטעם המנהג נראה, שכיון שאליהו הוא סניגורן של ישראל, ועתה בסיום הסדר של ליל פסח, הוא רואה את כל הסדרים שערכו ישראל, ובפסח נאמר כל ערל לא יאכל בו, ולר' יהושע אפי' מילת עבדיו מעכבתו מלאכול הפסח, ולכן הוצרך להקדים מצות מילה למצות פסח, וקרי כאן מתבוססת בדמיך, דם מילה ודם פסח, ולכן ברכת אליהו באה בכל בתי ישראל לראות קיום המצוות, ועולה לשמים להליץ בעד בכלל ובפרט ישראל למהר ולהחיש גאולתם ופדיון נפשם. ע"כ.

ומובא מס' חי' מהר"ז ביגנא תלמיד מהרי"ל (פסחים יג.) שכתב, ראיתי שיש בנ"א שמוזגין בליל פסח כוס מיוחד ומעמידין על השלחן ואומרים שזה הכוס לאליהו הנביא ולא ידעתי מאין זה המנהג. ונראה משום שאם יבא אליהו בזה הלילה כפי שאנו מצפים ומחכים לו, וצריך גם הוא לכוס, כי אפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות, ואם לא יהיה לו כוס מוכן שם שמא ימנע מסדר של פסח, לכן צריכים אנו להתעסק לו לכוס. וכ"ז להתחזק באמונה בביאת המשיח.

ומהר"ח פלאג'י (מועד לכ"ח סי' ד אות ל) כתב, שבאשכנז בתחלת הסדר ממלאים תחילה כוס לאליהו הנביא, ואחר הסדר מניחין אותו אצל המטה שישן בה בעל הבית. אך אצל בני ספרד המנהג הוא בשיורי הכוסות, ושותים ממנו בתוך הסעודה, וכבר עמד בזה בספר ברכת אליהו (דף נה:), וע"ש שנתן טעם למנהגים אלו שיש באשכנז. וע"ע בחיים לראש (דף כז.).

ואם קפדינן אגילוי בליל הסדר, ראה מ"ש בזה לעיל בסוף דיני יחץ, לגבי אפיקומן שהונח תחת השלחן או תחת המטה.

חפצים של חבירו שהופקדו בידו, ונגנבו, הדבר נחשב כפשיעה מאחר שלא נעל את הדלת, וחייב לשלם, ובפרט כשזה במקום דשכיח הזיקא, דלא סמכינן אניסא.ב)

ג. יאחז הכוס בידו כדי לגמור עליו את ההלל. ואם אינו יכול לעשות כן במשך כל ההלל, יוכל להניחו לפניו ודיו. ומכל מקום טוב לאוחזו לפחות בברכת יהללוך.ג)

יש שלא נועלים את הדלת בליל הפסח

ב) הנה באו"ז (ח"ב סי' רלד) הביא מרבינו נסים גאון בשם אביו, שלא לנעול דלתות הבתים בלילי פסחים, כי זאת היא האמונה בדברו של הקב"ה ובהבטחתו, ובשכר האמונה אנו זוכין לגאולה. ואי' בירושלמי, ר' ירמיה מפקיד אלבושני חווירין חפותין אלבשוני דנרסיי, והבון מסנאי ברגלי וחוטרא בידי, ויהבוני על סיטרא אין אתי משיחא, ואנא מעתד. וזאת נמי אמונה היא, ויש לו שכר גדול עליה. וגם במכילתא אמרו, גדולה האמונה לפני מי שאמר והיה העולם, שבשכר האמונה שהאמינו אבותינו, שרתה עליהם רוה"ק ואמרו שירה, שנא' ויאמינו בה' ובמשה עבדו אז ישיר משה וגו'. ר' נחמיה אומר כל המקיים מצוה אחת באמונה, כדאי הוא שתשרה עליו רוה"ק. וכן אתה מוצא שלא ירש אברהם אבינו העוה"ז והעוה"ב אלא בשכר האמונה, שנאמר והאמין בה'. וכן אתה מוצא שלא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בשכר האמונה, שנאמר ויאמן העם. וכן גלויות מתכנשות לעתיד בשכר אמונה, שנא' תשורי מראש אמנה, וכתיב וארשתיך לי באמונה.

ובספר המנהיג מבואר שמשאירים הדלת פתוחה, שלילה זה משומר ובא משמת ימי בראשית לגאולה העתידה (כדאי' בר"ה יא:), לכן אם יבא אליהו הנביא, ימצא כבר פתח פתוח, ונצא לקראתו מהרה. והובא בחק יעקב (סי' תפ סק"ו). [ויש שנהגו להניח את דלת המרפסת פתוחה, ואת דלת הבית לנעול כרגיל, וזה א"ש לפי הטעם שכתב המנהיג למנהג זה].

וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' תפ ס"ה), שבקצת מקומות נוהגין שלא לנעול החדרים שישנים שם בליל פסח, כי הוא ליל שמורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה ואם יבא אליהו וכו', ובמקומות שמצויין גנבים אין לסמוך על הנס, כמו שנתבאר בסי' תל"ג סט"ז. ע"כ.

מי שלא נעל ביתו בליל הסדר ונגנב הפקדון שהיה בבית

והגרי"ש אלישיב נשאל באדם שלא נעל את דלת ביתו בליל פסח, והיה שומר חינם על חפצים של חבירו שהופקדו בידו, האם נחשב זו פשיעה מאחר שלא נעל את הדלת, או שלא נחשב פשיעה מאחר שנהג כדברי המהרי"ל שהביא המג"א (סי' תפא סק"ב) שבליל הסדר לא ינעול הדלת בבריח חזק, ופטור מלשלם.

והשיב, שחייב הנפקד לשלם, שלא נאמרו דברים אלו רק לאדם עצמו, ואין לו רשות לנהוג כן בחפצים של חבירו אם לא קיבל ממנו רשות מפורשת. ולכן חייב לשלם, ובפרט כשזה במקום דשכיח הזיקא, דלא סמכינן אניסא. [ובשם הגראי"ל שטיינמן כתבו, שליל שימורים היינו רק מן המזיקים בלבד, ולא מן הגנבים ושאר דברים. וע"ע בדברי הגר"ז הנ"ל].

יגמור ההלל בשמחה וחדוה, ומתחיל "שפוך חמתך" על כוס רביעית

ג) הנה בשבולי הלקט (סי' קעג) כתב, מצות הלל קריאתו מעומד וכו', ומה שקורין אותו בלילי פסחים בישיבה, מתוך שחולקין אותו שאין קורין אותו כולו כאחת אין מטריחין אותו לעמוד. ועוד, שהרי יושב על שולחנו וכוסו בידו ושמא תיטרף דעתו מתוך סעודתו ויפיל הכוס מידו. ומורי הר"ר מאיר נר"ו הורה לפי שדרך לילי פסחים דרך היסבה וחירות אין מטריחין אותו לעמוד. ע"כ. והובא בב"י (ס"ס תכב). ומבואר מזה שצריך לאחוז הכוס בידו בהלל.

וכן מבואר בספר יוסף אומץ (יוזפא, סי' תשפט) שכתב וז"ל: יאמר חצי ההלל האחרון בנעימה, ויחזיק הכוס ביד ימינו, עד אחר ברכת בפה"ג. ע"כ.

והרב שיורי טהרה (מערכת פ אות טו) כתב על דברי היוסף אומץ הנ"ל, נלע"ד שיצא לו דבר זה ממה שכתוב בש"ע (ס"ס תעג), שכשיגיע ללפיכך

אוחז הכוס בידו וכו', וה"ה לחצי הלל האחרון. ע"כ. אך כבר מבואר כן בשבלי הלקט וב"י, הנ"ל על חצי הלל האחרון.

ועיין מ"ש הרב שיורי טהרה להקשות על התוס' ברכות (נא.), גבי שמאל מהו שתסייע לימין, שכתבו דהיינו בברהמ"ז דר"ח טבת שחל בשבת קדש שמאריכים בברהמ"ז. ואמאי לא כתבו ג"כ על הלל דלילי פסחים. ותירץ דהש"ס התם מיירי בברהמ"ז. ועוד י"ל דבהלל א"צ אחיזה בידו מדינא, אלא ממנהגא, כמ"ש הטור (ס"ס תעג) נוהגים באשכנז וכו', ובדבר דהוי ממנהגא, שמאל מסייע לימין. ואע"ג דהש"ע סמך על המדרש שהביא הטור, ולכן בס"ס תע"ג לא הזכיר מנהג, אלא פסק הדין שמגביה כל אחד כוסו בידו, וא"כ ה"ה בכוס רביעי. מ"מ כיון שלא נזכר דבר זה בש"ס, שמאל מסייע לימין. ע"כ. ולפע"ד אף מרן אינו חולק על הטור, אלא לכתחלה קאמר ע"פ המנהג. ועיין באבודרהם שכתב (אחר שהביא דברי המדרש), שבאלו הארצות אין נוטלים הכוס עד ברכת אשר גאלנו. ובשבולי הלקט ג"כ הביא דברי המדרש (בדף צג.), כשקוראים בהגדה, נוטל כל אחד ואחד כוסו בידו, לפי מה שאמרו באגדה שאין אומרים שירה אלא על היין וכו'. ע"ש. ואחרי זה (בדף ק:) כתב, מוזגים כוס רביעי וגומרים עליו את ההלל וכו', וחותמים יהללוך וכו', וכשאומרים כוס ישועות אשא, מגביה את הכוס בימינו, ומוליך ומביא על השלחן בשמחת לבב, וכו'. וכ"ה בתניא.

וז"ל הרשב"ץ ביבין שמועה (דף לט), ומצוה מן המובחר הוא שהקורא יגביה הכוס בידו, עד שיגמור את ההלל ויברך עליו ברכת השיר וכו'. ע"ש. אלמא שהוא רק למצוה מן המובחר. ולכן אפשר להקל שהשמאל תסייע לימין, ואם לא נטל לא עיכב, שאין זה אלא למצוה.

ועיין במאירי (ספ"ב דמגילה) שכתב, שהלל של ליל פסח אינו בכלל מצוה רק אגב גררא דהגדה נאמר. וע"ע בשו"ת צוף דבש (סי' קכז). ובספר ערב פסח.

והנה אם כי משמעות השבולי הלקט הנ"ל שא"צ לאחוז הכוס מן הדין, אפי' בברכת יהללוך. עיין למהר"ש אביגדור (סי' ח) שהעלה שצריך להזהר בזה, לאחוז הכוס בידו, בשעת ברכת יהללוך, כמו בקידוש וברהמ"ז. אף כי לא נזכר זה בשום מקום, מ"מ כן הוא הנכון לפי דעתי. ע"כ. ולא העיר מדברי הב"י הנ"ל שמשמע שראוי לאחוז הכוס בכל ההלל. ולפמ"ש זה אינו לעיכובא. וכדמוכח גם מהשבולי הלקט גופיה. **ומ"מ אם אפשר טוב להדר לאחזו בכל ההלל**, ולפחות בברכת יהללוך. [חזו"ע פסח עמו' קיז]. גם הגר"מ פינשטיין היה נוהג להגביה את הכוס בעת אמירת ההלל (הגש"פ שלו עמ' רכח).

וי"א שטוב להשאיר מצה על השולחן עד גמר ההלל וכל סדר ההגדה, עפ"ד רש"י (פסחים לו.) לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה, פירוש, "שגומרים" עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה.

אכן גם מה שאומרים אחרי הסעודה, אפשר שנחשב שנאמר על המצה. והמאירי (פסחים קטו) כתב, שעונים עליו דברים הרבה, פי' הגדה "והתחלת" הלל. וע' מ"ש בזה בס' ויגד משה (סי' לא).

וטעם חלוקת ההלל לשנים, כתב האגודה (פסחים סוף פ"י) שבהלל יש חמשה דברים, יצי"מ, קריעת ים סוף, מתן תורה, ואלו כבר עברו. ומלחמת גוג, ותחיית המתים אומרן אחר האכילה, כי הם לעתיד, ולכך מדלגין שם בר"ח. וכ"כ האברבנאל בפי' זבח פסח על ההגדה, שהחלק הראשון של ההלל מדבר ביצי"מ וקריעת הים, ולכן נקרא הלל המצרי. והחלק השני כולל ענייני לעתיד לבוא, בגלות, תחיית המתים, חבלי משיח, ומלחמת גוג ומגוג. וכ"ה בלבוש (א"ח סי' תפ) שחצי הלל שקודם הסעודה מדבר הכל ביצי"מ, ושייך להגדה שקודם הסעודה דאירי כולה ביצי"מ, אבל חצי האחרון, וגם רוב סיפורי ההגדה שלאחר הסעודה, מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה וכו', לכך קבעוה יחד אחר הסעודה, ולכן נוהגין לומר שפוך חמתך קודם לא לנו. ע"כ. ומהר"ל (גבורות ה פרק סב) כתב, כדי להוכיח שהלל נאמר על אכילת המצה (כמו בזמן המקדש שהיה נאמר על הפסח), ולכן מקצת לפני המצה ומקצת לאחריה, משא"כ אם היה נאמר לפני הסעודה או לאחריה, לא היה ניכר שאמירתו היא על מצה. ובס' אמרי שפר לנצי"ב (עמ' כא) כתב, שבא לומר שסעודת ליל הסדר שאוכלים לפני ה', היא עצם השבח של ההלל שהעלנו הקב"ה ביצי"מ, עד שגם אכילתם הוא ענין מקודש, והאכילה ושתיה היא מצוה המביאה לידי עולם הבא, והם כמו ההלל.

ד. מותר לשבת בעת קריאת ההלל שקודם הסעודה ואחר הסעודה, ויש נוהגים לעמוד, והמחמיר תבא עליו ברכה.[ד]

ה. יש לעורר את כל המסובים שיאמרו את ההלל, הודו לה׳, ונשמת, בהתלהבות, ולא יקראו את ההלל והם מתנמנמים, ומכל שכן בשחוק וקלות ראש. אף לא במרוצה במשא כבד ויכבד ממנו, שהכל הולך אחר החיתום. וראוי שכל המסובים יאמרו ההלל ביחד בנחת ובקול רם, בחיתוך שפתיים היטב, ובקול נעימה. כי הוא תכלית כל הסדר, להודות ולהלל להשי״ת בכל לב, על כל הניסים והנפלאות אשר גמלנו הן בימים ההם, והן בכל משך הגלות, ואף בזמן הזה, שכל קיומינו ברוחניות ובגשמיות הוא רק בניסים מופלאים של השי״ת. ובימי חז״ל היו נוהגים לעלות כל המשפחות על גגות הבתים, ולומר את ההלל וכו׳ בקול רם, עד שהיתה פוקעת העיר לקולם. ועתה אחר סיפור יציאת מצרים וקיום מצות אכילת מצה ומרור, יתלהב לבו ברשפי קודש לקבל את התורה והמצות באהבה ולהודות להשי״ת בכל לב.[ה]

לשבת בעת אמירת ההלל שבסעודה

ד) **כ״כ** בחזו״ע (הל׳ פסח עמ׳ קפד, ובמהדורת תשס״ג עמוד קיח). ובדיני מגיד (סעיף יח) כתב, שמותר לשבת בעת קריאת ההלל שקודם הסעודה, וכן בעת קריאת ההלל שאחר הסעודה, ויש נוהגים לעמוד. והמחמיר תע״ב. והנה אף שבכל השנה אומרים הלל מעומד, בפסח שאני מפני שמיושב הוא דרך היסבה וחירות. ויש מי שכתב דמ״ש בהגדה ״לפיכך אנו חייבין להודות ולהלל ולשבח לפאר ולרומם״ וכו׳, יסודה מכח ה״חיוב״ לראות עצמו כאלו הוא בעצמו יצא ממצרים, וכ״כ החינוך (מצוה כא) שהמ״ע היא לספר ולהודות ולהלל.

לומר את ההלל כולם יחד בשירה ונעימה ובהודאה להשי״ת בכל לב

ה) **בגמ׳** (פסחים פה:) אמר רב משום ר׳ חייא, כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. ופרש״י שם, לקול המולת ההמון מההלל, דומין כאילו הגגין מתבקעים כאשר היו אומרים את ההלל על הפסח. וכתב המהר״ל בס׳ גבורות השם (פרק סה) שיחשוב בלבו כאילו הוא יצא ממצרים, וישורר ויאמר את הלל להשי״ת בשמחה ובשפה ברורה על הגאולה שגאלנו. כן כל הדברים אשר יעשה בליל זה, יעשה בשמחה גדולה כאילו הוא יצא ממצרים.

וע׳ בש״ע (ס״ס תפ״ז) שאומרים הלל בליל פסח בביהכ״נ ״בנעימה״, כיון שיסודה בגדר שירה, לכן צ״ל בנעימה דוקא כשירה, ולא בגדר קריאה בעלמא כשאר הלל, ויש בזה קיום המ״ע כשמראה שמחתו כאילו עכשיו יוצא, וכל ההגדה ראוי לומר בהתלהבות, כאילו יצא מעבדות, שבודאי מתלהב כשמספר כשיצא. [ע׳ תשוה״נ ח״ב סי׳ רמה].

ומובא שהחת״ס היה נוהג לקרוא את ההלל בקול גדול עד שהיה קולו נשמע למרחקים (הגדת חתן סופר ד״ה לא לנו). [וכתב המגיד מקאזניץ, שבשעה זו מתגלה האור הבהיר, לבטל מחיצת הברזל המפסקת בינינו לבין אבינו שבשמים].

ועל אותה שירת ההלל המיוחדת לליל הפסח, נתנבא ישעיה (ישעיה ל) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. ופירש״י: השיר יהיה לכם ביום שתגאלו מן הגלות, כליל התקדש חג, כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש ליל פסח על אכילתו. וכעין זה כתב הרמב״ן (בהשגות לסה״מ שורש א), ועל זאת אמר הנביא, כי ישירו לאל המושיע אותם מיד סנחריב, כאשר הם משוררים בליל התקדש חג, והוא ליל אכילת הפסח שהיו משוררין בקול גדול.

ואיתא במסכת סופרים (פרק כ), ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של גליות, ולברך עליהן, **ולאומרן בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו.** וכשהוא קורא אותו בביתו א״צ לברך, שכבר בירך ברבים. ע״כ.

ובם' פרי צדיק (בראשית קונ' עת האוכל) כתב, שבזוה"ק (ח"ב כה:) איתא, שבמצרים היה הדיבור בגלות. וביאר, שלכן תיקנו סמיכת גאולה לתפילה, שיש אדם שבלבו צועק לה', ובפה אין יכול להוציא נקי כ"כ, ובלי שום מחשבה זרה ולהיות יוצא מלב ממש, וזהו גאולת מצרים, וגאולתן הוא גאולת אותו כח. וע"י הזכרתו נפעל בקרבו שיוכל לדבר דיבורין דתפילה בכל לב. ולכן אוכלים לחם עוני, כטעם תפילה לעני, דעטיף כל צלותין ובקע רקיעין. כי העני מגודל חסרונו ישפוך שיחו בשפיכת נפשו, ולא יוכל כלכל בלב עד כי ידבר בפה וירעיש בקול. ובכח אותה האכילה להוליד כח הדיבורין היוצאין מלב. ואז מצות סיפור יצי"מ תיכף לחזק כח הדיבור ע"י הדיבור הזה עצמו. וזהו שדרשו רז"ל (פסחים לו.) שעונין עליו דברים הרבה. כי ע"י העוני מוליד בנפש עניית דברים הרבה. וכשעונה לשאלת הבן וכדו', הוא בקול רם, שענייה הוא בקול רם. וכן סיפור יצי"מ, כמ"ש כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, שהיה בקול. והזכירו בגמ' זיתא פסחא, לפי שהוא הגורם, שאכילת פסח ומצה גורמים לקול הרם. כי ודאי א"א הרמת הקול אלא כאשר צעק לבו אל ה' מקירות הלב. ומצה הוא הולדת העניות בנפש שעומד ומצפה לרחמי שמים כעני בפתח. ואח"כ פסח שמורה על עשירות והרחבת גבול. ובזמן הפסח, היה נולד חיות יתר בנפש ע"י אכילת קרבן פסח, עד דפקע איגרא מתוך הרמת קול בכל כוחו וחיותו. עכת"ד.

ע"י אכילת המצה מתקדש גופו ולבו נפתח לומר הלל

ובספרו מחשבות חרוץ (אות ט) כתב, שאכילת פסח ומצה כולה קודש ממש לה', וזה כמו אכילת הכהנים את הקרבן, וע"י כך מתקדשים אברי הושט והקרביים והמעיים כמו קדושת המקדש והמזבח להיות משכן לקדושתו ושכינתו יתברך בקרבו. וכיון שהמאכל נותן חיות ודם ללב, וממנו מתפשט החיות לכל איברים, עי"ז מתקדש הלב בקדושת בית קדשי קדשים, כמ"ש בזוה"ק (ח"ג קסא:), ומתפשט הקדושה בכל הגוף עד שמגיע לכלי הדיבור, ונפתח הפה לומר הלל שאומרים אותו אחרי הפסח והמצה, ועי"ז פקע איגרא, פירוש, שבוקע ועולה עד לרקיע, והוא כאילו נפקע הגג המפסיק וחוצץ בינו לרקיע השמים. ע"כ.

ולכן נכון וראוי להתאסף ולהתקבץ יחד כדי שיאמרו את הלל ביחד מילה במילה בקול רם, ובנעימה קדושה. ויעורר לבו בהתרגשות להודות להשי"ת על שבחר בנו מכל העמים והוציאנו כיום הזה ממש מעבדות לחירות, ומטומאה לטהרה, ומשפלות לאור גדול, וקדשנו במצוותיו, ונתן לנו את תורתו, ובחר בנו לעם סגולה, בחירה נצחית לדורי דורות. ועל כל זאת אנו אומרים כעת את ההלל, וכי לעולם חסדו, ונשמת כל חי.

האם אמירת ההלל בליל פסח היא מדאורייתא או מדברי קבלה

ובעיקר מצוות ההלל, נחלקו רבותינו הראשונים אם מצות אמירת הלל היא מדאורייתא או מדרבנן. שהרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ו) כתב שקריאת ההלל היא לעולם רק מדברי סופרים. ויש ממוני המצוות (בה"ג ויראים) שמנו מ"ע לומר הלל. והרמב"ן (סה"מ שורש א) כתב שביו"ט המצוה מה"ת. והראב"ד בהשגות (הל' חנוכה) כתב, שיש בהם עשה מדברי קבלה השיר יהיה לכם בליל החג. והנה בפסחים (דף קיז.) איתא, וחכ"א נביאים שביניהן תקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. ופרש"י, דעל כל צרה וצרה היינו נס חנוכה. ובה"ג מפרש דעל כל פרק ופרק היינו י"ד ימים הקבועים, ועל כל צרה וצרה הוא ש"כל ישראל" יחד אומרים הלל בכל זמן שנגאלים מצרה. וגם התוס' (ברכות יד.) כתבו שאפי' ציבור נחשבים יחיד, כיון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת הפסח בי"ד בניסן.

והנה הר"ן (פ' ערבי פסחים) הביא בשם רה"ג, שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין, אלא בתורת אומר שירה וכו', לפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו. ובמרדכי הנוסח בשם הגאונים, לפי שמפסיקין בו לאכול סעודתן ואינו אלא כקורא בעלמא, ושכן פי' רב צמח ורה"ג שאינו אלא כקורא בעלמא. [וע"ע במאירי (מגילה כ:) שי"א שהלל שבלילי פסחים אינו חובה, ונאמר אגב גרירא של ההגדה, ולכן לא נשנה במשנה שם עם הדברים שמצותן בלילה. וכתב דיל"ד, דתנא ושייר].

ובביאור דבריהם כתב הגרי"ז (ערכין דף י:), שיש ב' דינים בהלל. א. הלל שנתקן לי"ח ימים הקבועים, וזה דין קריאת הלל. ב. ודין הלל שתקנו

ו. יחתום בהלל בברכת יהללוך, ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות. אבל בברכת ישתבח שהיא קודם לברכת יהללוך, אינו חותם, אלא כשאומר ומעולם ועד עולם אתה אל, מפסיק בה. ואם טעה וחתם בישתבח, אינו צריך לחתום בברכת יהללוך, וממילא אינו רשאי, דהוי ברכה שאינה צריכה.[1]

שיכולים לומר כשנגאלו מצרה, שזה אינו דין של קריאת הלל, אלא דין הלל של שירה. ועל זאת כתבו התוס' הנ"ל שבהלל של שירה צריך דוקא כל ישראל יחד. ועוד נפ"מ, דבהלל של קריאת הלל צריך כל ההלל דוקא, ולא שייך מקצת הלל, משא"כ הלל של שירה שפיר שייך אף מקצת הלל, כמבואר בפסחים (סד.) שמימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה'. ומדוקדק לשון הגמ', ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל. פי', שבימים הקבועים א"צ כל ישראל. וגם יש דין של "גומר" את ההלל, ולא שייך מקצת הלל. וזה ביאור דברי רה"ג, שא"צ לברך, לפי שאין אומר בתורת קורין, ר"ל שאינו מתורת קריאת הלל, כי אם בתורת אומר שירה, וע"ז ליכא דין ברכה, וזה ג"כ מה שהביא המרדכי, דכיון דמפסיקין באמצע הרי שאינו אלא הלל של שירה ולא של קריאת הלל, ומיושב בזה דברי הרמב"ם, שדין הלל של קריאת הלל הוא לעולם מד"ס, אבל הלל של שירה הוא מדברי קבלה, והיינו קרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג, דקאי על ערבי פסחים דהוא דין הלל של שירה וזהו מדברי קבלה. וע"ע מ"ש בזה בחי' הגרי"ז הלוי (פ"ג מחנוכה ה"ו).

ויש שכתבו חידוש, שאף למ"ד שבכל השנה יכול לצאת י"ח ההלל גם כשאינו מבין הלשון, מ"מ בהלל של ליל פסח, כ"ע מודו שצריך להבין מה שאומר, לפי שהלל זה הוא מדין שירה והודאה על הנס, ואם אינו מבין אין בזה משום שירה והודאה. עמ"ש במשנת יעב"ץ (סי' יט).

וע"ש עוד (בסי' י"ח וי"ט) שהלל זה של ליל פסח, הוא בכלל סיפור יצי"מ. או שהוא מטעם שחייב אדם לראות עצמו כאילו הוא בעצמו יצא "עתה" משעבוד מצרים, וא"כ נחשב הוא כנס שאירע עכשיו, ולכן חייבים אנו מדאו' להודות ולהלל. ויל"פ בכ"ז.

בשעת אמירת ההלל מתגלה האור הבהיר וצריכים להתחזק בשמחה בהשי"ת

וכתב המגיד מקאזניץ זיע"א בספר עבודת ישראל" (פסח), שבליל פסח מתגלה האור הבהיר ובפרט בשעה שאומרים הלל, וזה דבר שאינו נוהג כל השנה ובשאר ימים טובים. ו"הלל גמור" בגימ' "שד"י", שהוא משדד מערכות. ונרמז בדברי הגמ' שהילולא בביתא מרפסין איגרא, דהיינו "גילוי האור לשידוד המערכות, כדי לבטל את מחיצת הברזל המפסקת בינינו לבין אבינו שבשמים. וביאור הדבר ע"פ המשל שהובא בזוה"ק (ח"ג קיד:), למלך שכעס על בנו והרחיקו ממנו כדי לחנכו, ואמו יצאה עמו כדי לשומרו, ולימים בא המלך לראותו מרוב רחמנותו, והיה משגיח מן החלונות ומציץ מן החרכים לראות מה בנו עושה, ותיכף היה מתחיל לבכות על צער בנו. ועכ"פ אם רואה שהבן בשמחה, אין הבכיה גדולה כל כך. ולכן צריכים אנו להיות בשמחה, וצריך בהלל הזה לרפוס איגרין, רוצה לומר לשבור כל המחיצות והכותלין, שלא יצטרך עוד הקב"ה להשגיח מן החלונות, רק "ונגלה כבוד ה' לעיני כל".

ומובא עוד מהחיד"א בס' נחל קדומים עה"פ "הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם" (שמות יב, מב), שביאר עפ"ד הרב מעשה רוקח, שמחיית עמלק תהיה בער"פ, ונמצא דבליל פסח כבר כסאו ושמו שלם, וזה שאמר, "הוא - ה"ו משם הוי"ה ב"ה, ואל"ף מכסא - הלילה הזה שמורים לכל בני ישראל", לעתיד לבוא שיהיה שמו וכסאו שלם. ור"ת "הוא לה' להוציאם" - הלל, רמז שיאמרו הלל בליל התקדש חג, כמש"כ במסכת סופרים.

יחתום בהלל בברכת יהללוך, ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות

ו) בענין החתימה אם יחתום ביהללוך או בישתבח הם מנהגים חלוקים. כי אנן בדידן נוהגים כמ"ש בש"ע (סי' תפ), לומר נשמת וישתבח עד ומעולם ועד עולם אתה אל, ואח"כ יהללוך עד מלך מהולל בתשבחות. והאשכנזים נוהגים לומר יהללוך בלי חתימה, ואומרים הלל הגדול ונשמת וחותם

ז. כשחותם מלך מהולל בתשבחות, אינו מסיים "אמן", אף לדידן דנהגינן בעלמא לסיים באמן בברכת יהללוך, שהרי בליל פסח אין כאן ב' ברכות תחלה וסוף, אלא ברכה אחת להלל בסופו, והעונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה, כאשר עונה אחר ברכת אחת. ז)

ח. מצוה לחזר בליל פסח אחר זימון, כדי שיאמר האחד לשנים הודו, והגדול שבהם אומר הודו לה' כי טוב, והאחרים עונים אחריו כי לעולם חסדו. וכן על זה הדרך. והגדול יכול ליתן רשות לקטן, ויכול להצטרף לזימון לענין הלל, אף על פי שלא אכל עמהם. וכל זה לכתחלה, ולמצוה מן המובחר, אבל כשאי אפשר, יכול לצרף את אשתו ובניו הקטנים להלל. ולענין זימון לברכת המזון, דין ליל הסדר כמו כל שאר ימות השנה, שאין צורך כל כך לחזר אחר זימון. ח)

מלך מהולל בתשבחות. (ויש פוסקים דס"ל לחתום בשתיהם. ובדיעבד שטעה וחתם בשתיהם, לא הוי ברכה לבטלה). וכתבו האחרונים שאם חתם באחד מהם יצא ולא יחתום בשני. ועיין בשו"ת האלף לך שלמה (סי' שכד) שכתב, נראה לי להכריע שהנוהגים כהב"י לגמור ההלל בביהכ"נ בברכות, א"כ כבר אמר יהללוך בביהכ"נ, לכך יסיים בישתבח. וזה נראה דעת הטור דס"ל דחותם בישתבח, ואלו שאין אומרים הלל בביהכ"נ יסיימו בברכת יהללוך כדברי הש"ע וכו'. ועכ"פ להכרעה נראה לעשות כן. ע"כ.

ואין אנו נוהגים כדבריו, דאף שאנו מברכים על ההלל בביהכ"נ, בהלל שאומרים על כוס רביעי, חותמים בברכת יהללוך, וכמ"ש כן מרן בש"ע (סי' תפז) לקרוא ההלל בביהכ"נ בברכות תחלה וסוף. ובכל זאת פסק (בסי' תפ) שיחתום גם בביתו בברכת יהללוך. ואין לזוז מדברי מרן הקדוש שקבלנו הוראותיו, ובעצה זו הסכים בב"י (סי' תפו) כאשר יעצה מהר"ם בן עראמה ז"ל. [ילקו"י על המועדים עמוד תי. חזו"ע פסח מהדו"ק עמוד קפה. ובמהדו' תשס"ג עמ' קיח].

כשחותם מלך מהולל בתשבחות, אינו מסיים "אמן"

ז) **וכמבואר** בברכות (מה:). וכ"פ בספר ער"פ (דף ק.). ויש להעיר, כי לכאורה היה נראה דאשתמטיתיה דברי הר"ן (פרק ערבי פסחים קיט.) גבי ברכת השיר, שכתב לחד טעמא, דברכת יהללוך הויא סמוכה לחבירתה, היינו ברכת אשר גאלנו וכו', ולהכי אין פותחת בברוך. ע"ש. לפ"ז הרי יש כאן שתי ברכות, וקי"ל שעונה אמן אחר ברכותיו, וה"ז משובח. מ"מ הרי לפי דברי הגאונים שהביא שם ליתא להאי מילתא. וע"ע בתוס' (ברכות מו. ופסחים קד:), שאסור לדבר בין ברוך שאמר לישתבח וכו', דמש"ה חשיבא סמוכה לחבירתה. ע"ש. וא"כ הכא דלא אשכחן איסורא שלא לספר בין ברכת אשר גאלנו ליהללוך, לא חשיבא סמוכה לחבירתה. ולכן אין לענות אמן אחר עצמו. ואף שבכמה ספרי הגדות של פסח כתבו בחתימה אמן, נראה דשוא"ת עדיף. (אע"פ שהעונה יש לו ע"מ לסמוך, דהיינו דעת הר"ן הנ"ל), כיון דבלא"ה איכא דעת כמה פוסקים, שאין לענות אמן אחר ברכותיו, כי אם בבונה ירושלים. (עיין בטור ובש"ע סי' רטו). ועל כן כשיש עוד סברא כגון הכא דלא חשיבא סמוכה לחבירתה, יותר נכון שלא לענות. והבוחר יבחר. ועיין בשו"ת בנין שלמה (סי' כט). [חזו"ע שם. ובמהדורת תשס"ג עמוד קיח].

מצוה לחזר בליל פסח אחר זימון, כדי שאחד יאמר לשנים הודו

ח) **ז"ל** רש"י בס' האורה (ח"ב סי' מה), קוראין בשיר ובהלל, שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שיר והלל על אכילת הפסח, שנא' השיר יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעיה ל), והקוראין צריכין שיהיו שלשה, כדמצינו במדרש כדי שיאמר האחד לחבירו הודו לה' כי טוב. וכ"כ הרוקח (סי' רפג).

גם בשבה"ל (סי' קעד) הביא ממדרש (שוחר"ט מזמור קיג) שאין אומרים הלל אלא בשלשה, שאומר הודו לשנים. והכי אי' באגדת תהלים שאין קורין

בפחות משלשה, שאין אומרין הודו אלא לשנים.

ובמחזור ויטרי (פסח סי׳ ע) כתב שלכן מתחלת האגדה יהיו שלשה. וכ״כ האגודה (פסחים סוף פ״י) לומר האגדה בשלשה, כדי שיאמר האחד לשנים הודו, ושבתשב״ץ כתב שאם אין שם רק שנים שניהם יאמרו הודו. וכתב האו״ז (ח״ב סי׳ רנו) **שהוא אומר הודו בנגינה, והם עונים אחריו** כמו כן הודו בנגינה.

ועפ״ז כתב הרא״ש (פ״י סי׳ לב) שעיקר ד׳ כוסות לא נתקנו ליחיד, דאמרינן במדרש תהלים הקוראים צריך שיהיו שלשה כדי שיאמר אחד לשנים הודו. שצריך לחזר אחר זימון אבל ביחיד אין בהמ״ז טעונה כוס. דבעלמא א״צ לחזר אחר שלשה ובלילי פסח צריך לחזר. וכן קידוש בעלמא נמי א״צ כ״כ לחזר אחר יין אלא יקדש על הפת, ובלילי פסח צריך לחזר אחר יין, והעולם לא נהגו כך לחזר אחר זימון. וההוא דמדרש תהלים עם אשתו וקטן שהגיע לחינוך יכול לומר הודו. [ובמנהגי מהרי״ל (סדר ההגדה) כתב שמהר״ש לא היה מניח נערים שאינן בני מצוה לומר הודו בליל פסח, זולת אנא ה׳ הושיעה נא והצליחה נא, שעונין אחריהן כל מלה ומלה משא״כ בהודו. ואנן מניחין את הקטנים לומר כדי שלא ישנו וגם כדי לחנכם].

וכ״כ המנהיג (פסח עמ׳ תקד), מצאתי בשוחר טוב והקוראים את ההלל צריכי׳ להיות ג׳, כדי שיאמר האחד לשנים הודו, ואף שפשוט שד׳ כוסות שתיקנו חכמים אף ביחיד תיקנום, מ״מ לעשות מצוה מן המובחר צריך אדם להיות זריז ונשכר להתחבר עם חביריו ולהיות ג׳ לכל הפחות, ולברך בזימון ולקרות את ההלל.

ובדרשות ר״י אבן שועיב (פ׳ צו) כתב, אי׳ במדרש ש״ההגדה״ וההלל, מצוה מן המובחר לאמרם בשלשה, כדי שיאמר כל אחד מהן הודו לשנים, **וצריך לאמרם בנעימה.** ולעתיד לבא נאמר שיר חדש בשיר ובשמחה, דכתיב השיר יהיה לכם התקדש חג. וכתיב ופדויי ה׳ ישובון ובאו ציון ברנה וגו׳.

וראה בסוכה (לח:), הוא אומר הלליה והן אומרים הללויה, מכאן שמצוה לענות הללויה. הוא אומר הללו עבדי ה׳ והן אומרים הללויה, מכאן שאם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה. הוא אומר הודו לה׳ והן אומרים הודו לה׳, מכאן שמצוה לענות ראשי פרקים. וע״ש בתוס׳ שקורא ש״צ לבדו הודו והקהל עונין אחריו הודו, וקורא פסוק יאמר נא ישראל והקהל עונין אחריו הודו, וכן בפס׳ יאמרו נא בית אהרן, ויאמרו נא יראי ה׳. וע׳ מ״ש בזה בב״י (סי׳ תכב), ובשו״ת דברי יציב (או״ח סי׳ קפב).

ומרן בש״ע (סי׳ תעט) כתב בסתם, דמצוה לחזר אחר זימון. [ואינו חיוב גמור אלא מצוה מן המובחר]. והסכימו האחרונים דהאי זימון אינו לענין בהמ״ז, דבשביל זה אינו מחוייב להדר יותר מבשאר ימות השנה, והכא לענין הלל מיירי, שמצוה להדר לומר הלל בשלשה, כדי שיהא אחד אומר לשנים הודו, והם יענו פסוק שאחר זה, ואותו שיקראוהו לזימון זה, לא יאכל ולא ישתה ולא יסייע לברך ברכת הזימון, אלא ישמע הודו ויענה עמהם, ויחזור לביתו. וגם בזה הסכימו האחרונים דאף שמצוה מן המובחר לומר הלל בשלשה אנשים גדולים, ולכן אם יש בביתו על שולחן אחד גברא בר חיובא, בודאי מהנכון לצרף אותו לאמירת הודו, מ״מ אין קפידא כ״כ, שיכול לצאת בזה באשתו ובניו, דהיינו שהוא יאמר והם יענו. [וכתב הרמ״א (סי׳ תעט ס״א) והגדול שבהן אומר הודו ואנא, והאחרים עונין אחריו. והגדול יכול ליתן רשות לקטן. ויכול לצרף לזימון לענין הלל, אע״ג שלא אכל עמהם].

והנה בספר המועדים בהלכה (זוין, צד רע״ה), הביא דברי הנצי״ב באמרי שפר שכתב, שגם לברהמ״ז צריך לחזר אחר זימון, (ולא רק בשביל ההלל, שהקורא אומר לשנים הודו. סי׳ תעט). ומביא ראיה לזה מפסחים (קיז:), מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו. ובגמ׳, ש״מ ברהמ״ז טעונה כוס. ארבע כסי תקינו רבנן, כל חד וחד נעביד ביה מצוה. וקשה להסלקא דעתין, הא אפי׳ לעני שבישראל אין פוחתים מד׳ כוסות, והרי בכל השנה אין נותנים יין לעני לכוס של ברכה. אלא ודאי שבכל השנה יוכל לאכול ביחידות, אבל בפסח, מצוה לאכול בזימון. ע״כ.

ומרן באמו״ר העיר על דבריו, שהרי כתבו התוס׳ (פסחים קה: ד״ה שמע מינה ברכה טעונה כוס), דברהמ״ז אפי׳ ביחיד טעונה כוס (וכ״כ רשב״ם, ושכן משמע במדרש שוחר טוב, וכן הוכיח מהר״ר יחיאל וכו׳). ושכן משמע לקמן (קיז:), שמע מינה ברהמ״ז טעונה כוס. וארבע כוסות תיקנו אפי׳ ביחידי, מיהו יש לדחות, דמשום דברהמ״ז טעונה כוס בשלשה, תיקנו בפסח אפי׳ ביחיד, כוס לברהמ״ז. דאי בשום פעם א״צ, מה ענין כוס בברהמ״ז, הו״ל לתקן שיר לכוס

ט. יש נוהגים בקריאת ההלל, שגדול הבית אומר הללויה הללו עבדי, והשומעים עונים: ה', והוא אומר הללו את שם, והם עונים: ה', וכן הלאה, ויש להם על מה שיסמוכו, אפילו כשאין אומרים עמו הפסוק בלחש, ומכל מקום טוב יותר לאומרו ביחד.[ט]

שלישי. והעולם אין נוהגים לברך ברהמ"ז על הכוס אלא בשלשה. עכת"ד התוס'. ומבואר מדבריהם בין לפי הראיה בין לפי הדחיה, שאין צורך לשלשה בברהמ"ז דפסח. וע"ע בהר"ן (קיז:) שכתב, שמע מינה וכו', ודאי מפשט פשיטא ליה דמצותה מן המובחר על הכוס, שהרי נאמרו כמה מעלות טובות בכוס של ברכה [ברכות נא.]. אלא מדתנן ואפי' מן התמחוי, בעי למפשט שמחזירים עליה כדרך שמחזירים על המצות. דקא סלקא דעתין דכוס שלישי משום ברהמ"ז בלחוד הוא דאתי. וכו'. ע"ש. ולפ"ז צ"ל דסלקא דעתין דבכל השנה צריך ליתן לו, דהא אפי' ביחיד תקנו ליתן לו מן התמחוי, וכדברי התוס'.

ועיין בשד"ח (מערכת חמץ ומצה, סי' טו אות ו) בשם הגר"ח ברלין ז"ל, שלאשה עניה א"צ לתת לה כוס שלישי, שכוס ברהמ"ז אין ליתן לה מן התמחוי ולעני נותנים משום ארבע גאולות, דלא שייכי כולהו בנשים. ע"ש. והשד"ח הקשה עליו, וכתב דלא פלוג רבנן. ע"ש. וכן עיקר. ועיין בתלמידי רבינו יונה ברכות (נא: ד"ה מאי כוס). ובב"י (סי' קפב). [ילקו"י מועדים עמוד תיא, חזו"ע פסח עמוד קפו].

אם נשים יכולות לומר ההלל בקול נעימה

וה"ה שאשתו יכולה לומר הודו, שהרי גם נשים מחוייבות בהלל זה, כמו שהם מחוייבות בד' כוסות. ומה שכתוב במדרש שצריך שלשה, יכול להיות עם אשתו ובנו הקטן. כמ"ש הרא"ש הנ"ל. וכ"ה בראבי"ה (סי' תקכה), שנהגו שאין אדם קורא לבדו האגדה, וקורא תינוק אליו כדי שישאל לו, וגם מפני שיאמר להם הודו לד' כי טוב, כי לעולם חסדו, ואשתו וגם התינוק הרי שלשה. ובמאמר חמץ לרשב"ץ (אות קלה) כתב שאפשר שאם השנים הם קטנים בני חנוך יספיק לזה. [והגר"ז (סעיף ז) כתב, שיכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו, ויאמר נא, ויאמרו נא, והוא יענה אחריה הודו, ויצא י"ח במה ששומע ממנה יאמר נא ויאמרו נא וגו', שבהלל זה גם הנשים חייבות, ואין שום חילוק ביניהן לאנשים בכל מה שנוהג בלילה זה]. וע"ע לרבינו מנוח (דף כב.), ובשבולי הלקט (דף צג).

וכתב הח"י, דלפי מה שנוהגין לומר הודו בניגון נעימת קול, יש לחוש למאי דאמרינן בגמ' זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת. ול"ד לקריאת התורה שאמרו בגמ' מגילה כג. הכל עולין למנין שבעה, ואפי' קטן ואפי' אשה, אבל אמרו חכמים, אשה לא תקרא בתורה, מפני כבוד צבור. ע"כ. וממה שלא אמרו שאשה לא תקרא בצבור מפני קול באשה ערוה, שהרי צריך לקרוא בתורה בטעמים, וכל עולה לתורה היה קורא בעצמו את פרשת עלייתו, משמע דקריאה בטעמים אין בה משום קול באשה, שאינו דרך שירה וזמרה. אולם בנ"ד שאני, שאומרים ההלל דרך נעימות קול ושירה.

ואם רוצה לחזר אחר זימון לבהמ"ז, ורוצה לילך לשכנו לברך שם, לא יאכל האפיקומן בביתו, דהא ע"כ יהא צריך לאכול שם דבר מה, כדי להצטרף לבהמ"ז, ואסור לאכול אחר האפיקומן שום דבר. וגם האפיקומן גופא אסור לחלק ולאכול בשני מקומות, אלא יאכל האפיקומן במקום שמזמן ומברך שם, וגם ישתה שם הכוס, וישאר שם עד גמר הסדר, ואם רוצה יחזור לביתו אחר בהמ"ז, ויגמור ההלל וישתה כוס רביעי. אבל מ"מ לא נהגו עכשיו כן לילך לאכול האפיקומן בבית אחר. ומ"מ טוב יותר לברך בביתו יחידי מלילך באמצע סעודתו לבית אחר ולחפש אחר זימון. אכן אם רוצה להדר ולקיים הכל מן המובחר, ואין לו בביתו זימון שלם של ג' אנשים, יראה להזמין לכתחלה לסעודה איזה אורח, כדי שיהא לו זימון שלם לבהמ"ז, וגם לאמירת הודו. [משנ"ב].

יש נוהגים בהלל, שגדול הבית אומר הללויה הללו עבדי, והשומעים עונים: ה'

ט) הנה בספר עוד יוסף חי (פר' צו אות טו), כתב, שיש להזהירם ע"ז, דנמצא הללו שאומרים שם שמים לבד, מזכירים שם שמים לבטלה. ואפי' הם אומרים עמו בלחש מתחלת הכתוב, עכ"ז כיון שאינם מגביהים קולם רק בשם ה', נראה שהם מזכירים אותו לבטלה וכו'.

י. מנהגינו לכפול את הפסוקים אודך כי עניתני וגו', אבן מאסו הבונים וגו', מאת ה' היתה זאת וגו', זה היום עשה ה' וגו'. וכן השאר עד סוף ההלל.[י]

ומרן אאמו"ר העיר על דבריו, דיש מקום לקיים המנהג, דהא קי"ל שומע כעונה ואין כאן הזכרת שם שמים לבטלה, ואפי' אינם אומרים בלחש, ש"ד. וראיה לזה ממה שאמרו בסוכה (לח:), הוא אומר ברוך הבא, והם אומרים בשם ה', מכאן לשומע כעונה, ופרש"י, שהם סומכים עליו בברוך הבא, ואין עונים לא התיבות עצמן ולא הלוויה. ע"ש.

ואין לומר דשאני התם דקאמר בשם ה', משא"כ הכא שאומרים ה' לבד. שהרי אמרו שם עוד, לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה', ופרש"י שלא ינשום בינתים, דלא קיימא האזכרה אדלעיל, ומחזי כמוציאו לבטלה. [ומסיק התם, דאסוקי מילתא היא]. ע"ש. הא למדת דאף כשאומר בשם ה', מחזי כמוציא שם שמים לבטלה, ובכל זאת הותר לשומעים לענות בשם ה', משום דשומע כעונה. וכיון שכיו"ב היה המנהג בזמן התלמוד, נראה שאין לבטל המנהג הזה.

ועיין בשו"ת בית דוד (סי' תכט), שהביא דברי השיורי כנה"ג, אודות מה שהשליח ציבור מקרא הדלת, והצבור הסוגר, כמו אשמנו באומר ובפועל וכו'. דש"ד, מההיא דשומע כעונה. וכתב, דלא דמי דשאני התם דהוי מידי דמחוייב בו, ודוקא בדבר שהוא חייב, הוי שומע כעונה. ועוד דהתם הוי שבח והודאה, וכיו"ב, שייך לומר שומע כעונה. משא"כ הכא בוידוי וכו'. וכתב ליישב מנהגם באופן אחר.

וע"ע בשלמי צבור (דף שכא ע"ג).

עכ"פ בהלל מיהא אין לפקפק שבודאי אמרינן ביה שומע כעונה, כדמוכח במתני' (סוכה לח.). וע' בירושלמי סוכה (פ"ג ה"י), ובתוספתא (סוף פסחים).

סוף דבר יש מקום למנהג הזה, אפי' כשאין אומרים בלחש, וליכא בהא חשש הזכרת שם שמים לבטלה. ומ"מ הנכון לומר הכל ביחד. [ילקו"י מועדים עמוד תיא. יחו"ד ח"ו סי' כח. חזו"ע פסח עמוד קפט בהערה. ובמהדורת תשס"ג עמוד קכג].

מנהגינו לכפול את הפסוקים אודך כי עניתני וגו', מאת ה' היתה זאת וגו'

י) **הנה** בגמ' (סוכה לט) אמרו, תנא רבי כופל בה דברים, (פרש"י מאנא ה' והלאה), ר' אלעזר בן פרטא מוסיף בה דברים, מאי מוסיף אמר אביי מוסיף לכפול מאודך ולמטה. וע' בשו"ת הריב"ש (סי' קלג) שכ', דבפלוגתא דרבי ור"א בן פרטא לא שייך הכלל דהלכה כרבי מחבירו, שהדבר תלוי במנהג, ולא אסר רבי להוסיף על כפילו, אלא רבי היה נוהג כן, ור"א היה נוהג להוסיף מאודך ולמטה. ע"ש.

וכיום אנו נוהגים לכפול מאודך ולמטה עד סוף ההלל, וזה כמנהג אשכנז, שהובא בטור (סי' תכב), ושלא כמנהג ספרד המובא בטור שם, אע"פ שמרן הב"י כ' להסביר טעם מנהג ספרד בזה. ע"ש. וע' במאירי (סוכה ל"ח) שדבריו נראים כסותרים זא"ז, שבתחלה כ' שאנו אין כופלים מברוך הבא ולמטה, ולבסוף סיים: ואנו נוהגים כר' אלעזר שמוסיף לכפול אף מברוך הבא עד סוף המזמור. וצ"ע.

ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (ס"ס כ) הביא ד' הראב"ן בס' המנהיג, והרד"א בשם ר' יצחק אבן גיאת שאין כופלין אלא מאודך עד הצליחה נא, ושכן מנהג ספרד, וכתב ע"ז שכן הוא מנהג עה"ק ירושלים ת"ו, וכן בחברון, ואפשר שגם בצפת נוהגים כן, ע"ש.

והעיר ע"ז בשו"ת רב פעלים ח"ד (חאו"ח סי' יט) בזה"ל: ואני נוהג לכפול עד הסוף, וזכורני שכן היה מנהג עט"ר מר אבי זלה"ה, והטעם כי הנוהג לכפול עד הסוף אינו מפסיד בזה שגם אם אין בזה צורך, אינו גורע ח"ו. ונסתייע מתשו' הריב"ש הנ"ל. ע"ש.

ותימה על הגאון ז"ל שהיה ארי במסתרים וגדול המקובלים בדורות הללו, דאשתמיטתיה לפי שעה מ"ש בשעה"כ (דרוש חג הסוכות דף קג ע"ד), וז"ל: גם בענין ההלל צריך לכפול כל הפסוקים ב' פעמים מפסוק אודך כי עניתני עד סוף ההלל שהוא פסוק הודו לה' כי טוב, ואפי' הפסוקים שלאחר הצליחה נא, ברוך הבא, אל ה', אלי אתה, הודו לה', כל אחד מהם תכפלנו ב' פעמים, עכ"ל. הרי דאמור

יא. יזהר לסיים את ההלל קודם חצות הלילה, וכן שתיית כוס רביעי, ואם נתאחר עד אחר חצות, אף על פי כן יחתום ברכת יהללוך בברכה. יא)

רבנן בכפילא, ובודאי שיש לזה טעם עד"ה. ולא היה לו לתלות הדבר במנהגו ומנהג מר אביו זצ"ל בלבד. ובבא"ח (ש"ב פר' ויקרא או' טז) כתב ג"כ כדבריו שברב פעלים הנ"ל. והוא פלא. וע"ע בשו"ת בארות המים (חאו"ח סי' טז) שנתן טעם ג"כ למנהגינו. [שו"ת יבי"א ח"ו או"ח סי' ה].

יזהר לסיים את ההלל קודם חצות הלילה, וכן שתיית כוס רביעי

יא) הנה בתוס' (מגילה כא.) כתבו, שאין להחמיר כן רק במצה דאורייתא, ולא בהלל דרבנן. אבל הר"ן (שם) כתב בשם התוס' שהחמירו לקרותו קודם חצות. דאף דסתם משנה דמגילה (כא.) כר"ע שאכילת הפסח כל הלילה, מ"מ בפ"ק דברכות, ובזבחים (נו:), סתם לן תנא כראב"ע, שאין הפסח נאכל אלא עד חצות, וה"ה למצה שהוקשה לפסח, כדאיתא בפסחים (קכ:). וכיון שכן לא פסיקא לן הלכתא כמאן, הילכך צריך להזהר שלא לאחר מלאכול מצת מצוה אלא עד חצות. וכן בהלל של ליל פסח החמירו בתוס' שאין לקרותו אחר חצות. ע"כ. וכ"כ בתשובת הרשב"א (סי' תמה). וביבין שמועה להרשב"ץ. וע"ע בתוס' רבי יהודה החסיד ברכות (ט.). וכ"פ הרמ"א (סי' תעז ס"א) שיקדים עצמו שגם הלל יקרא קודם חצות.

והרא"ש (בפרק ערבי פסחים סי' לח) כתב, דאיתא סתמא כר"ע, ואיכא סתמי כראב"ע, וסתמא דמגילה דהוי כ"ע קתני לה בהדי הלכתא פסיקתא. ומ"מ נכון להחמיר כראב"ע, שגם ר"ע מודה שיש להרחיק את האדם מן העבירה, במצוה דאורייתא. ע"כ.

והנה אף הרמב"ם פסק שאע"פ שמדין תורה מצות אכילת הפסח כל הלילה, מ"מ כדי להרחיק מן העבירה אינו נאכל אלא עד חצות. ומ"מ בהל' מצה פ"ו כתב, שמצות אכילת מצה כל הלילה. ונראה דס"ל שיש לחלק בין פסח שיש בו משום נותר, למצה שאין בה אלא מ"ע, הילכך לא גזרינן. וכמ"ש בכי"ב התוס' (מנחות סח.), וכן נראה דעת הב"י (סי' תעז) בדעת הרמב"ם.

ומרן הש"ע (סי' תעז סעיף א) כתב, שיהיה זהיר לאכול האפיקומן קודם חצות. והוסיף הרמ"א בהגה, שיקדים לקרוא גם ההלל קודם חצות. והפר"ח הקשה על מרן, שהרי גם הרי"ף ס"ל כהרמב"ם, שהלכה כר"ע שאכילת מצה כל הלילה. ולמה חשש להרא"ש והר"ן. אך נראה שאינו אלא חומרא בעלמא, ולאו מדינא. וכ"ש בהלל, דס"ל להתוס' (מגילה כא.) שבהלל אין להחמיר כיון דהוי מדרבנן.

וכ"כ בספר שבח פסח (דף ב.) שאין הזהירות של האפיקומן וכ"ש של ההלל, אלא חומרא בעלמא. ע"ש. וכ"כ בשלחן גבוה.

ובשו"ת בנין שלמה (סי' כט) הביא דברי הגר"א שכתב, דהיינו טעמא דהרמ"א משום כוס רביעי שהוא קודם חצות. ורמז לעיין בסי' תעב. וכתב ע"ז, שלא מצא שם ראיה לדין זה. ואולי כיון למ"ש שם שלא יאמר קידוש עד שתחשך. ומבואר שם דהיינו טעמא, דכל ארבע כוסות מצותן משתחשך, כמצה ומרור. וא"כ אפשר שה"ה שלא לאחרן אחר חצות. אמנם איני מבין מה ראיה היא זו, דדילמא סוף זמן שאני. עוד כתב להקשות דמאי אולמא דכוס רביעי מהלל הא תרוייהו מדרבנן, וכיון שכתבו התוס' דבהלל דהוי מדרבנן אין לחוש, ה"ה לד' כוסות. ודברי הגר"א צ"ע. ע"כ.

והנה כדברי הגר"א מבואר במהרי"ל בהלכות ההגדה בדין הקידוש, שהקשה דאמאי צריך להמתין עד שתחשך. וכי תימא משום שתיית ד' כוסות, שצריך להיות בלילה כמצה, תקשה לך על שתי כוסות האחרונים, שיהיו ג"כ צריכים להיות קודם חצות, כמצה. ע"ש. ומבואר דלא מפליג בין סוף זמן לתחלתו. ולכן לדידן איה"נ דבעינן שישתה כוס רביעית קודם חצות, כמו בכוס הקידוש דבעינן משתחשך. וכמ"ש הגר"א.

ומ"ש הטעם משום ארבע כוסות, ולא משום ההלל, י"ל משום שעיקר ההלל נאמר אחר חצות ליל פסח. כמו שאמרו במדרש, שנשתחררו ע"י פרעה אחר חצות, ומיד פתחו הללויה הללו עבדי ה', ולא עבדי פרעה. מש"ה כתב הטעם משום ארבע כוסות. אולם הרה"ג המנוח רח"ז גרוסברג זצ"ל העיר, שבמעשה רב (ס"ס קפז, ובנד"מ ס"ס קצא) מבואר

יב. ישתה הכוס בהיסבה, ולא יפחות משתיית רביעית, [אלא אם כן שתה רביעית בכוס השלישית], כדי שיברך ברכה אחרונה. יב)

שהגר"א לא הקפיד מלומר ההלל אחר חצות. וע' בשו"ת חזו"ע (ס"ס נ בהערה).

והנה במרור נראה דמודו התוס' (מגילה כא.) דקמן, להחמיר. משום שהוקש לפסח, ומה שהקילו בדרבנן היינו דוקא בהלל שאין לו יסוד מה"ת בליל פסח. וכ"כ הרב בנין שלמה שם. וכתב דלכן אין לברך על אכילת מרור אחר חצות.

אולם צ"ע בברכת יהללוך, והרב בנין שלמה שם צידד צדדים לכאן ולכאן, דאפשר דברכת יהללוך בלילי פסחים, אינה ברכה על ההלל אלא שבח בפני עצמו, ואינו שייך להלל כלל. וכן מוכח ממתני', דקרי לה ברכת השיר. וכן מוכח להדיא מהתוס' שכתבו דאף במקום שלא נהגו לברך על ההלל לאחריו, מ"מ בלילי פסחים מצוה לברך. אלמא דברכה בפני עצמה היא. ומסיק, שהעיקר שאף הר"ן והגר"א לא אמרו זה רק לחומרא בעלמא לכתחלה, אבל אם איחר עד אחר חצות, מ"מ יאמר יהללוך בחתימה בברכה. ע"כ.

ויש לדון בזה, דהנה העלו האחרונים שאין לומר ברכת יהללוך בלא כוס, שההלל נתקן על הכוס. עיין מג"א, חק יעקב, א"ר, ושאר אחרונים (בסי' תפג). ועיין בכה"ח (שם סק"ג). וא"כ הרי למדנו שמצות הכוס של ד' כוסות גורמת לברכת יהללוך שתיאמר. ומבואר עוד בפמ"ג (א"א סי' תעג סק"א) שאף לדידהו דס"ל כרוה"פ לברך בפה"ג על כל כוס מד' כוסות, דמצוה בפני עצמה הוא, מ"מ אחר חצות לא יברך על כוס שני ורביעי. ע"ש. וכ"פ דרך החיים (אות ג). וא"כ מוכח דאף בארבע כוסות הקפידו שלא יברך אחר חצות, ולאו חומרא בעלמא היא. וממילא ה"ה לברכת יהללוך שהיא מדרבנן. ומכ"ש דתליא במצות ארבע כוסות, ולפיכך כשאין לו כוס לקיים מצות כוס רביעי אינו אומרה. [ועיין בהר"ן ד"ה מאי ברכת השיר, שיש מחלוקת בזה, אם יהללוך היא ברכת ההלל, או לא]. ועיין בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג (ס"ס כז), וערוה"ש (סי' תעז).

וישנו עוד טעם מיוחד להלל להיות קודם חצות, כמ"ש בשו"ת בנין שלמה שם, דהלל מצותו לאומרו על הפסח דוקא בעת אכילתו, כדתנן (פסחים צה.), וממילא כמו בפסח המצוה עד חצות, ה"ה להלל שנאמר עם הפסח. וכו'. ע"ש. ולפי דרכנו נאמר, דה"ה בזה"ז דעבדינן זכר למקדש. וכ"כ בשלחן גבוה (סי' תעז סק"ה).

ואולם בשו"ת חזו"ע (ס"ס נ בהערה), העלה שאפשר לברך ברכה זו גם לאחר חצות. בצירוף דעת האומרים שברכת יהללוך שבסדר ליל פסח אינה ברכה על ההלל אלא ברכת השבח היא. הילכך אפשר לברך אותה גם לאחר חצות. [חזו"ע פסח עמוד קפח, ובמהדורת תשס"ג עמוד קכד].

וסיוע לזה מפשט לשון הגמ' פסחים קח. די"א דתרי כסי בתראי בעו היסבה, דההיא שעתא קא הויא חירות. ול"ק ההיא שעתא משתעו בחירות. והיינו שאחר חצות כבר נגאלו, והיו נמשכים בהגדה וכו', ושותים ב' כוסות אחרונות אחרי חצות. אמנם גי' הרשב"ם והר"ן דההיא שעתא משתעי בחירות. וע"ע בגי' הרי"ף שם.

וע' במנהגי החת"ס שכתב, שמנהג החת"ס להאריך בסדר ליל פסח, ולא הקפיד לאכול אפיקומן לפני חצות. ובהגה שם, שכן נהג הגה"ק רבי מנחם מרומנוב. והיינו טעמא, משום שמעיקר הדין נקטינן כדעת הרי"ף והרמב"ם דס"ל הלכה כר"ע שהמצוה נמשכת כל הלילה. וכ"ש הלל דהוי מדרבנן. וגם הוא זכר להלל שאמרו אבותינו הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, והיה זה אחר חצות, וכדאי' בירושלמי (פ"ה דפסחים ה"ה). וע"ע בשו"ת מנח"י (ח"ט סי' מח). וכן העלה בשו"ת בנין שלמה (סי' כט), שיאמר ההלל בברכה גם אחר חצות, וצירף לזה דעת הסוברים שברכת יהללוך בליל פסח אינה ברכה על ההלל, אלא ברכת השבח בפני עצמה היא, שנקראת במשנה ברכת השיר, הילכך אפשר לברך ברכה זו גם לאחר חצות. ע"ש. וכן עיקר.

ישתה הכוס בהיסבה, ולא יפחות משתיית רביעית

יב) ויש להזהר שלא לברך ברכה אחרונה אא"כ שתה "רביעית" (81 גרם. ולפי הנמצא כיום במחקרים, די ב-76 גרם) מכוס השלישי או הרביעי, הלא"ה אפי' שתה כמלוא לוגמיו, שיצא י"ח ד'

יג. יתן לבו לשתות בהיסבה. ואם שכח ולא היסב, אם נשאר בכוס קצת יין, יחזור וימלאנו וישתה בהיסבה בלי ברכת הגפן. ואם לאו, ישתה כוס אחר ויברך עליו. ואף שיש חולקים וסוברים שלעולם לא יברך בורא פרי הגפן, מכל מקום המברך וסומך על פסק מרן השלחן ערוך, ינוחו לו ברכות על ראשו. ומיהו מי שירצה לחוש לסברת החולקים יברך בורא פרי הגפן בהרהור הלב.[יג]

כוסות, לא יברך ברכה אחרונה, ששני הכוסות הראשונים ברהמ"ז פטרתם. כמבואר בשו"ת הרשב"א (ס"ס עב), ובהרא"ש (פרק ערבי פסחים סי' כד). ולכן ראוי להתאמץ לשתות מכוס השלישי או הרביעי "רביעית", כדי להוציא עצמו מכל ספק, ולברך באחרונה על הגפן. ובספר בא"ח (פר' צו אות כט) לא נתבאר דין זה ככל הצורך. והדברים ברורים כנ"ל.

שכח ולא היסב בכוס רביעי אם מברך כשחוזר לשתות עוד כוס

יג) הנה הרא"ש בפסחים (קח.) כתב, ואם שתה כוס רביעי בלא היסבה, צריך לברך בפה"ג על הכוס שישתה אח"כ בהיסבה, שהרי כששתה כוס רביעי בלא היסבה ולא נזכר להסב, הסיח דעתו מלשתות יותר. וכן פסקו הטור ומרן הש"ע (סי' תפ) וז"ל: ושותה כוס רביעי בהיסבה, בלא ברכה תחילה, ומברך אחריו על הגפן, ואם שתה בלא היסבה צריך לחזור ולשתות פעם אחרת בהיסבה, ומברך לפניו בפה"ג, לפי שהסיח דעתו מלשתות עוד. עכ"ל.

ולכאורה איכא למידק, שהנה הטור (סי' תעז) כתב וז"ל: אם שכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך, כתב רבינו פרץ, שיכול לאכול אפיקומן בלא ברכה, ואע"ג דבעלמא חשיב סילוק, שאני הכא כיון דאפיקומן מצוה דרמי רחמנא עלן, איכא למימר דאתכא דרחמנא סמכינן, ולא נהירא לאדוני אבי הרא"ש. עכ"ל.

אבל התוס' ברכות (סב. בד"ה אתכא דריש גלותא סמכינן), כתבו, ומי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך, אינו חשוב היסח הדעת, דאנן אתכא דרחמנא סמכינן. ע"כ.

ומרן הש"ע (סי' תעז) פסק ג"כ, שאם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד שנטל ידיו, או שאמר הב לן ונבריך, אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא. וכתב המג"א, דה"ט משום דאתכא דרחמנא סמכינן. וזה כדעת התוס' ורבינו פרץ. והשתא קשה, דבשלמא הרא"ש שפסק כאן שאם שכח ושתה כוס רביעי בלי היסבה, כשחוזר לשתות בהיסבה צריך לברך בפה"ג, כיון שהסיח דעתו מלשתות עוד. לשטתיה אזיל דלא סמכינן אסברא דאתכא דרחמנא סמכינן, ולכן כיון שאמר הב לן ונבריך צריך לברך המוציא על האפיקומן. אלא לדעת מרן שפסק (בסי' תעז) שאמירת הב לן ונבריך או נט"י של מים אחרונים, לא חשיבי היסח הדעת וסילוק, דאתכא דרחמנא סמכינן, ואוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא, א"כ הכא נמי נימא כיון שהוא מוכרח לחזור ולשתות בהיסבה, אתכא דרחמנא סמכינן, ולא יצטרך לברך שנית.

וכבר מצאנו להרב גנת ורדים (בקונט' גן המלך סי' לא) שעמד בקושיא זו, ומתוך כך כתב לחלוק על מרן הש"ע, ופסק שאף בנ"ד לא יחזור לברך בפה"ג, דאתכא דרחמנא סמכינן. גם רעק"א בהגהותיו לאו"ח (סי' תעז) הרגיש בקושיא זו מדנפשיה, ע"ש. **ובספר** אגורה באהלך (דף מה.), בתשובה למהר"ש בן עזרא ז"ל, שהביא קושית הרב גן המלך, וכתב ליישב שאין לומר אתכא דרחמנא סמכינן אלא כשלא עשה מעשה כלל, אבל אם עשה מעשה כל שהוא, כבר הסיח דעתו, ולכן כששתה כוס רביעי בלא היסבה, צריך לברך שנית בפה"ג, משום דחשיב היסח הדעת, משא"כ בשכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך, דלא הוי מעשה, חוזר ואוכל אפיקומן בלא ברכה, אבל כשבירך ברהמ"ז אין לך היסח הדעת גדול מזה. ע"כ.

ואכתי לא איפרק מחולשא, שהרי בנטל ידיו למים אחרונים, עשה מעשה של סילוק והיסח הדעת, ואע"פ כן לדעת מרן הש"ע חוזר ואוכל אפיקומן בלא ברכה, משום דאתכא דרחמנא סמכינן. ועיין בדברי הרב המחבר באגורה באהלך שם (דף מז רע"א). וצ"ע.

והרב יד אהרן (סי' תעז בהגהות הטור), כתב לתרץ, שעד כאן לא כתב רבינו פרץ דאמרינן אתכא

דרחמנא סמכינן, אלא כשלא עשה מצוה כלל, כגון ששכח ולא אכל אפיקומן, וכיון דהויא מצוה דרמי רחמנא עליה, אמרינן ודאי דלא הסיח דעתו, דאתכא דרחמנא, שכיון שנסתלק מהקריאה מכל וכל, לא שייך בזה לסמוך אתכא דרחמנא. ואולי דבלא"ה יש לחלק בין ענין אכילה דבהא שייך שפיר אתכא דרחמנא סמכינן, לשאר מצות וברכות דלא אמרינן הכי.

אלא שיש לפקפק בזה דהא ודאי לישנא "דאתכא" דרחמנא סמכינן, לאו דוקא שלחן, אלא מעין דוגמא דאתכא דריש גלותא סמכי' נקטי האי לישנא, וכיון שגם לאחר כוס רביעי חייב לספר ביצי"מ כל הלילה עד שתחטפנו שינה, וכמ"ש בתוספתא ובטור וש"ע (סי' תפא), אכתי חשיב אתכא דרחמנא. ומחוורתא כדשנינן מעיקרא.

איברא דאכתי איכא למידק ממ"ש בש"ע (ס"ס רעא):
"קידש וקודם שטעם נשפך הכוס יביא כוס אחר ויברך עליו בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש". וכתבו האחרונים שם, דה"ט שצריך לחזור ולברך הגפן על הכוס השני, לפי שלא היתה דעתו עליו, אבל אם היתה דעתו עליו לשתות יין, א"צ לברך הגפן, אלא ישתה מיד מכוס השני בלא ברכה. הרי שאע"פ שיש חיוב לטעום יין מכוס הקידוש, והוי לעיכובא, לא אמרי' אתכא דרחמנא סמכינן, וישתה בלא ברכת הגפן, אפי' לא היה דעתו עליו.

ויש לדחות דשאני התם שנשפך הכוס מאליו, ונמלך בעל כרחו לשתות יין מכוס השני, אשר לא חשב עליו כלל, ולא היתה חלות לברכת הגפן שבירך כבר, לפיכך צריך לחזור ולברך, ודוקא במילתא דתליא בדידיה, ובעלמא הוי היסח הדעת, כגון שאמר הב לן ונבריך, וכבר יש חלות לברכת המוציא על הכזית הראשון שאכל בתחלת הסעודה, ואין האפיקומן אלא המשך הסעודה, מש"ה אמרינן אתכא דרחמנא סמכינן, וא"צ לחזור ולברך המוציא על אפיקומן.

וע"ע בשו"ת מעט מים (סי' צח) מה שהשיב לשואלו דבר, ע"פ הדין דאפיקומן (סי' תעז) הנ"ל דאתכא דרחמנא סמכינן, וכתב לחלק בין נידונו לדין האפיקומן, וכתב שאדרבה נידונו דמי למ"ש (בסי' תפ) שאם שתה כוס רביעי בלא היסבה, יחזור לשתות בהיסבה, ויברך עליו בפה"ג. ע"ש. ולא זכר שר שהרב גן המלך מקשה מהש"ע (סי' תעז) למ"ש בסי' תפ, כנ"ל.

והנה אע"ג דבעלמא לא נוכל לסמוך על חילוקים לעשות מעשה לברך, דאטו אשינויי נקום ונסמוך, ואף גם זאת דקיי"ל סב"ל אפי' נגד מרן הש"ע, מ"מ בנ"ד נראה דש"ד לסמוך על פסק מרן בש"ע (סי' תפ) וכשחוזר לשתות בהיסבה יברך עליו בפה"ג. וכפסק הרא"ש ורבינו ירוחם והטור. כיון דבלא"ה דעת רוב הגאונים והראשונים שצריך לברך על כל כוס וכוס מארבעת הכוסות, דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה הוא. וכמ"ש הטור והב"י (בסי' תעד), שכ"ד רב נטרונאי ורב עמרם והרי"ף והרמב"ם וראבי"ה וסיעתם, ונהי דאנן חיישינן טובא לספק ברכה לבטלה, ולכן נהגנו כדעת הרא"ש וסיעתו שלא לברך אלא על כוס ראשון ושלישי. וכמ"ש מרן בב"י ובש"ע שם. מ"מ חזי האי ספיקא לאצטרופי, כשיש ספק נוסף, כגון הכא דבלא"ה דעת הרא"ש והטור גם לגבי אפיקומן לא אמרי' דאתכא דרחמנא סמכינן. וא"כ יש לנו ס"ס שיש לברך. ומה גם שיש מקום לחלק בין הנושאים, בין ההיא דאפיקומן לבין כוס רביעי ששתה בלא היסבה. וידוע שיש אחרונים רבים שסומכים על ס"ס אף לענין ברכה.

והנה ידוע מ"ש הפמ"ג (בפתיחה להל' ברכות השחר, בד"ה יש לחקור, וכן בפתיחה להלכות ברכות אות ד) דהאי מילתא אי מהני ס"ס בברכות תליא בפלוגתא דרבוותא, אם סד"א לחומרא מה"ת או מדרבנן, וא"כ לענין ברכות ג"כ כיון שבס"ס נעשה רוב יש לברך. [וראה בעין יצחק ח"ב כללי ספק ברכות מחלוקת האחרונים אי מהני ס"ס בברכות]. וכ"ד כמה אחרונים דמהני ס"ס בברכות, ומהם הלבוש, הפר"ח, הרב כהונת עולם, ש"ע הגר"ז, רעק"א, מאמ"ר, הלכות קטנות, ערה"ש, דבר משה, אות היא לעולם, ויאמר יצחק, שמו יוסף, זכות אבות, רעק"א, ישועות מלכו, אגודת איזוב, מנחת אלעזר, האלף לך שלמה.

ולעומתם מצינו לכמה מגדולי אחרונים שפסקו דלא מהני ס"ס בברכות, ומהם, לחם חמודות, החיי אדם, תורת חסד, מכתם לדוד, משאת משה, מחז"ב, בית השואבה, ישיב משה, ויען אברהם, אהל יצחק חסיד, המהרש"א אלפנדארי, מכתב לחזקיהו. ועוד.

ומ"מ נראה שגם לדברי האומרים בעלמא דלא מהני ס"ס לברך, הרי ביאר לנו בשו"ת מכתם לדוד

סימן תפא - שלא לשתות אחר ארבע כוסות

א. אחר כוס רביעי, אסור לשתות יין, או שאר משקים המשכרים, וכן לא ישתה יין בין כוס שלישי לכוס רביעי, וכל שכן לאחר שגמר ההלל והסדר, אין לשתות כנז', כי אם מים, וכן מותר לשתות שאר משקים שאינם משכרים, וכן קפה או תה [ואפילו עם סוכר]. ולפיכך היושב ועוסק בהלכות פסח ובסיפור יציאת מצרים אחר הסדר, רשאי לשתות קפה או תה, [ואפילו עם סוכר], כדי להתעורר ולהפיג יינו. ויש להתיר בזה גם לאחינו האשכנזים, כל שיושב ולומד בהלכות ובסיפור יציאת מצרים. אבל בלא צורך אין להקל, ולאחר חצות יש להקל בזה יותר. א)

(חאו"ח סי' ג' דף ז:) שאם עבר ובירך במקום ס"ס לא עביד איסורא כלל, שהרי בכל איסורי תורה סמכינן להקל בס"ס, אלא דהכא משום חומר איסור לא תשא לכתחלה אין מורין לברך בס"ס. ע"ש. וכ"ש כאן דס"ת גבן הוא מרן הש"ע שפסק לברך. וידוע מ"ש מרן החיד"א בחיים שאל ח"ב (סי' טו) שאף דאמרינן סב"ל נגד מרן, מ"מ מי שמברך כדעת מרן אין מוחין בידו, שהרי קבלנו הוראות מרן.

וכ"ש דהאי מילתא דנקטי רבנן בתראי דאמרינן סב"ל נגד מרן, לאו מילתא פסיקתא היא, כי דעת מהר"י אלגאזי שגם בברכות פסקינן כמרן שקבלנו הוראותיו. וכן כתבו מהר"י פראג'י, הרב בית דוד, פרח שושן, מאמ"ר, טהרת המים, כסא שלמה, שמח נפש, ועוד, לפיכך בצירוף הס"ס הנ"ל, שלפי דעת הגאונים והראשונים דס"ל שכל כוס צריך לברך עליו בפה"ג, וא"כ כשחוזר לשתות כוס רביעי בהיסבה, צריך לברך עליו מצד עצמו בפה"ג, ואת"ל דלא קי"ל הכי משום סב"ל, וכמ"ש הרא"ש, והובא בטור וב"י (סי' תעד), מ"מ שמא הלכה כהרא"ש והטור דלא אמרינן סברא דאתכא דרחמנא סמכינן, ואת"ל כהרב ר' פרץ ודעמיה, דגבי אפיקומן אמרינן אתכא דרחמנא סמכינן, שמא בכוס רביעי ששתאו בלי היסבה, לכו"ע צריך לברך בפה"ג כשחוזר ושותה כוס רביעי בהיסבה, וכמו שחילקו הרב יד אהרן וסיעתו בזה.

הילכך המברך בפה"ג בנ"ד, וסומך על פסק מרן, ינוחו לו ברכות על ראשו. [ילקו"י מועדים (עמ' תיא), על פי שו"ת חזו"ע ח"א (סי' מט עמ' תתסח). ובחלק ההלכות (מהדו"ק עמ' קפט, ובמהדורת תשס"ג עמ' קכו). ע"ש].

ומיהו מי שירצה לחוש לגנת ורדים ועוד, דס"ל שדין זה שוה לאפיקומן דאתכא דרחמנא סמכינן, וא"צ לברך בפה"ג, ודלא כדעת מרן, יברך בפה"ג בהרהור הלב, ויצא י"ח אליבא דהרמב"ם והסמ"ג ועוד, שהמברך בהרהור יצא י"ח, ובזה אין שום חשש לאיסור ברכה שאינה צריכה שהיא משום לא תשא, שאין איסור זה אלא במזכיר שם שמים בפיו. וע' במאמ"ר (סי' קפה סק"א) שיש לנהוג כן בכל ספק בברכות, להרהר הברכה בלבו. וכ"כ הפמ"ג (בפתיחה להלכות ברכות אות ב).

לשתות מים ושאר משקים שאינם משכרים אחר אפיקומן

א) **ויש** בזה כמה טעמים, יש שכתבו שהוא משום שמצוה לספר ביציאת"מ ובנפלאותיו של הקב"ה אפי' כל הלילה, כ"ז שלא חטפתו שינה, וכדלקמיה. ולהכי לא ישתה שלא ישתכר ויתבטל ממצוה זו. ולפ"ז הדין הוא רק ביין או שאר משקה המשכר. ויש שכתבו הטעם כדי שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות, שנראה כמתחיל בסעודה אחרת. ולפ"ז כל חמר מדינה אסור אף שאינו משכר. ויש שכתבו הטעם שהוא משום שלא יתבטל טעם מצה מפיו ע"י שתייתו, וכמו שאסרו לאכול אחר הסדר מטעם זה. ולפ"ז כל משקה אפי' אינו חמר מדינה ואינו משכר אסור. וכתב במשנ"ב, דמסתימת דברי המחבר והרמ"א משמע, שדעתם להחמיר ככל הני טעמי. ונפ"מ בזה לגבי שתיית תה או קפה אחר האפיקומן וכוס רביעי.

והנה בפסחים (קיז:) תנן: "בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה". ובירושלמי (שם ה"ו), למה (לא ישתה בין שלישי

לרביעי), בשביל שלא ישתכר, והלא כבר משוכר הוא. מה בין יין שבתוך המזון לבין יין שלאחר המזון, יין שלאחר המזון משכר, יין שבתוך המזון אינו משכר. והרי"ף והרא"ש הביאו דברי הירושלמי. והרשב"ם במשנה אחר שהביא מה שאמרו בירושלמי בשביל שלא ישתכר, הוסיף, דתו לא מצי למימר הלל. ולשון רש"י בספר האורה (עמ' קד): "כדי שלא ישתכר, ולא יבין באמרו את ההלל". ובסידור רש"י (סי' שפט) כתב פן ישתכר ולא יגמור את ההלל. וכ"כ הר"ן שם, והרשב"ץ ביבין שמועה (דף לו ע"ד). ובפסקי הרי"ד (פסחים שם), ובפסקי ריא"ז (פ"י הלכה טז), ובמרדכי (בהלכות סדר פסח בקצרה).

ובעל המאור (סוף פסחים) כתב וז"ל: ומדברי רה"ג אתה למד, דמ"ש בירושלמי בשביל שלא ישתכר, היינו דוקא בין שלישי לרביעי, שלא יפסיד קריאת ההלל, אבל אחר כוס רביעי שכבר גמר ההלל, אם נשתכר לא הפסיד ולא נשכר. וכ"כ רשב"ם. וכן נראים הדברים. עכ"ל.

גם הרוקח (סי' רפג) כתב, לאחר גמר סדרו, יש גאונים שאוסרים לשתות כל הלילה בין יין בין מים, כדי שלא יפיג טעם המצה. ויש מתירים, ומביא ראיה מהירוש', בין שלישי לרביעי לא ישתה, למה כדי שלא ישתכר, והיינו משום ההלל, אבל לאחר שגמר את ההלל מה בכך אם ישתכר. ע"כ.

וכ"כ במחזור ויטרי (סי' עה), יש מדייקים מהירושלמי דקאמר דה"ט כדי שלא ישתכר, שמכאן ראיה שיוכל אדם לשתות אחר ד' כוסות, דתו אין לחוש אם ישתכר שכבר גמר את ההלל. ועוד מדלא תנן מכאן ואילך לא ישתה, אלא בין שלישי לרביעי לא ישתה, דדוקא משמע, אבל מכאן ואילך שרי, ומשום אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, ליכא אלא באוכל, שלא יפיג טעם מצה, כטעמו של הפסח, אבל משתייה בלבד לא יפיג. שהרי שותה אחריה כוס שלישי ורביעי דלא סגי שלא ישתה ד' כוסות.

גם המנהיג (הלכות פסח סי' פז) כתב, (אחר שהביא דברי הירושלמי), הא למדת שמה שאמרו שלא ישתה אינו משום שאין מפטירין אחר המצה אפיקומן, דלעולם שתיה לא מבטלא אכילה, אלא היינו טעמא שלא ישתכר ולא יגמור את ההלל, וגם למדנו מדקאמר שלא ישתכר ולא יגמור את ההלל, נמצא שלאחר גמר ההלל הרשות בידו לשתות מים או יין, ששוב אין לחוש אם ישתכר, ומש"ה לא תנן משלישי ואילך לא ישתה וכו'. ומ"מ אין נכון לשתות עוד על השלחן שיראה כריבוי כוסות, אף שמתוך המשנה והירוש' נראה שהוא מותר. ע"כ.

והעיטור (דף קלה:) הב"ד הירוש', ופירש ג"כ שהחשש שישכח לגמור את ההלל. ומסתברא נמי דטעמא משום שכרות, אבל משום אין מפטירין אחר מצה אפיקומן לא קאמר, ש"מ שיין אינו מפיג טעם, ולא אשכחן בגמ' דאסור אלא אכילה, אבל שתיה לא, דהא כוס רביעי גומר עליו את הלל וכו'. וע"ע בפירושו של רבינו יהונתן מלוניל, ובשבה"ל (ס"ס ריח).

אם מותר להוסיף כוס חמישי בליל הסדר

והנה התוס' (פסחים קיז:) כתבו, רביעי גומר עליו את הלל, רביעי גרסינן, ולא גרסינן חמישי. והרב ר' יוסף טוב עלם כתב בסדרו: "קימעא לשתות מים יכנס, אם חולה הוא או איסטניס, ואי בעי משתי חמרא משום אונס, לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס". ותימה, כיון שאוסר לשתות היאך תיקנו בכוס חמישי, והא ארבע כוסות תיקנו ולא חמשה. וכן מה שאוסר לשתות אפי' מים, הא לא מבטלי טעם מצה, שאפי' אחר הפסח לא אסר לקמן (קיט:) אלא מיני מאכל, אבל מיני מישתיא אפי' יין לא מצינו לאסור, והא דתנן בין שלישי לרביעי לא ישתה, מפרש בירוש' כדי שלא ישתכר ולא יוכל לומר הלל. וכן פי' רשב"ם לקמן (קכ.) דשתיית יין לא מבטלא טעם מצה, ורק אכילה מבטלת. ואפי' להמפרשים שבין שלישי לרביעי לא ישתה שלא יבטל טעם מצה, מ"מ במים לא מיירי אלא ביין, כדקתני רישא בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, דמיירי ביין כי היכי דנגרריה לליביה, כדלעיל (קח.). ורוב עמא דבר לשתות. וגם רב אלפס לא אסר לשתות רק יין, אבל מים מותר. ע"כ.

ומה שתמהו התוס', שד' כוסות תיקנו ולא חמשה, הנה הר"ח והרי"ף גורסים: "חמישי" אומר עליו הלל הגדול, דברי ר' טרפון. וכן גירסת הראב"ד (תמים דעים סי' רמה), בהשגותיו על הרז"ה, שכיון שר' טרפון אמר חמישי אומר עליו הלל הגדול, מצוה לעשות כדבריו, כי הד' כוסות, אמרו

באגדה שהם כנגד ארבע גאולות והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, והחמישי סמכוהו באגדה כנגד והבאתי אתכם אל הארץ, ואף ת"ק דקאמר לא יפחתו לו מארבע כוסות, מ"מ אם הוסיף עליהם חמישי ה"ז משובח.

ואמנם בשו"ת תמים דעים (סי' ל) כתב, וכוס חמישי רשות הוא, כנגד והבאתי, והגאונים כתבוהו בהלכותיהם. ע"כ.

וז"ל הארחות חיים (הלכות ליל פסח אות יג):

"והראב"ד כתב, גרסינן בירושלמי, ארבע כוסות הללו כנגד ארבע גאולות שנאמרו במצרים, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, ור' טרפון היה מביא חמישי כנגד והבאתי וכו'". ע"ש. ומשמע שכך היה גורס בירושלמי, אבל בירוש' שלפנינו אינו.

ובארחות חיים (שם אות לה) בשם הראב"ד, דבודאי איסורא איכא לשתות אחר כוס חמישי, שהרי אפי' כוס חמישי לא התירו אלא באמירת ההלל הגדול, וכ"ש שאין לשתות אחר כוס חמישי.

והרי"ץ גיאת בס' מאה שערים (עמ' קא) הביא כן בשם רב שר שלום גאון, שד' כוסות חובה, וחמישי רשות. ואמר רב עמרם גאון (ח"ב סי' פז) שאם רצה לשתות אחר ד' כוסות, מביא כוס חמישי ואומר עליו ההלל, שכך שנו חכמים, חמישי אומר עליו את ההלל דברי ר' טרפון. וכן סידר רב כהן צדק. והכי אמר רב משה גאון. וכבר נשאל מרב האי גאון, ואמר: "אשכחן למרנא רב סעדיה גאון דאמר שהרוצה לשתות כוס חמישי, מביאו ואומר עליו הלל הגדול, ואח"כ אסור לשתות אלא מים לצמאו, וכן נהגנו מימי אבותינו". והכי איתא בה"ג. וכו'. וסיים (רב האי), ואנו לא נהגנו בכוס חמישי כל עיקר וכו'. וע"ע בשו"ת הגאונים (שע"ת סי' רפו).

והרי"ף כתב בזה"ל: ת"ר כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי ר' טרפון, וי"א ה' רועי לא אחסר. מהיכן הלל הגדול, אמר רב יהודה מהודו לה' עד על נהרות בבל, ור' יוחנן אמר משיר המעלות עד על נהרות בבל וכו', ומנהגא דעלמא כרב יהודה, בהלל הגדול, וכן בברכת השיר שהיא יהללוך. [וכ"כ רב עמרם גאון (דף קיג.) שמנהג שתי ישיבות כרב יהודה, וכ"כ בספר המנהיג (אות צא) בשם רב שר שלום גאון, ושכ"כ בהלכות פסוקות של רב יהודאי גאון]. ואח"כ כתב גבי אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, והכי נהיגי עלמא דלא אכלין בתר הכי כלום, בר מכסא דברהמ"ז וכסא דהלילא, ומאן דצחי לית ליה רשותא למשתי אלא מיא אבל חמרא לא.

ובעל המאור, כתב ע"ז, ואנן לא חזינן האי מנהגא בהלל הגדול כרב יהודה, דהא אליבא דר' טרפון הוא, דאית ליה כוס חמישי, ואנן קי"ל כתנא דידן דלית ליה אלא ד' כוסות. ומיהו אם רצה להוסיף כוס חמישי ולעשות כר' טרפון אין אנו מונעים אותו, ואומר עליו מה שרוצה או כרב יהודה או כר' יוחנן וכו'. ואפי' אם בא לשתותו בלא כלום אין בנו כח למחות בידו, ואפי' אם רצה לשתות כוסות הרבה, כיון שכבר גמר ההלל, ואם נשתכר מה בכך לא הפסיד ולא נשכר. וכ"כ רה"ג בתשובה דלענין משתיא מנהגא הוא ירושת בנים מאבות וכו'. ע"ש.

והרמב"ן במלחמות כתב ע"ז, בכאן לא שמע בעל המאור ולא ראה הלכות רי"ץ גיאת בשם הגאונים וכו', וגם מת' רה"ג לא קרא ממנה אלא מקצתה כדי שלא תהיה לו תרעומת אלא על דברי רבינו, [ע"ש שרב סעדיה גאון היה אוסר לשתות אלא מים לצמאו. ואף רב האי הסכים לזה מכח מנהג קדמון מירושת בנים מאבות. ועיין בב"י (סי' תפא) דמ"ש רה"ג שהוא מנהג יפה, היינו מפני שברוב הספרים גורסים כוס חמישי וכגי' הרי"ף והרמב"ם, ואפי' אם היה גם רה"ג גורס כן, ס"ל דרשות קתני הכי ולא למצוה, וכיון שאין בו מצוה לא נהגו לעשותו כלל, ורס"ג ס"ל דלמצוה קתני, ולכך היה נוהג לעשות כן]. אבל הצריכנו להעתיק דברי הראשונים שכולם פירשו שארבעה כוסות חובה, והחמישי רשות אם רצה לשתות יקרא ההלל, ואם לאו לא ישתה. והדבר פשוט דמוכח הכי בגמ', דאי ברייתא דר' טרפון פליגא אמתני', הו"ל להגמ' למימר מני מתני' דלא כר' טרפון וכו', ועוד דשקלו וטרו אמוראי בגמ' אליבא דר' טרפון, אלמא הלכתא כוותיה, וקי"ל ד' כסי תקינו רבנן דרך חובה ולא חמשה. עכת"ד.

וכ"כ רבינו דוד (פסחים קיח:), שאף ר"ט מודה שלא תיקנו דרך חובה אלא ארבע כוסות, אלא שאם רצה לשתות יותר, שותה כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדול. ולפ"ז מוכח שאסור לשתות אחר כוס רביעי. והניף ידו שנית (שם קיט: עמוד תה), וכתב, שאין דברי בעל המאור נכונים בזה, שחשב דר' טרפון חולק על המשנה, וזה אינו, והעיקר כמ"ש

מורי הרמב"ן שגם לר' טרפון אין כוס חמישי לא חובה ולא מצוה אלא רשות וכו'. ע"ש. וכ"כ המהר"ם חלאוה שם.

גם רבינו מנוח (פ"ח ה"י) העיר על מ"ש הרמב"ם שם, ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, וכוס זה אינו חובה כמו ד' כוסות, דמהכא שמעינן שאסור לשתות יין אחר ד' כוסות, דאל"כ למה הצריכוהו לומר הלל הגדול על כוס חמישי, ואפי' ר' טרפון לא התיר אלא כוס חמישי באמירת ההלל, שהוא כנגד מה שכתוב והבאתי אתכם אל הארץ, אבל יתר מכן אסור.

ועיין בדעת זקנים מבעלי התוס' (פר' בא, בפסוק ואכלו את הבשר בלילה הזה), שכתבו, וארבעה כוסות תיקנו כנגד ארבע גאולות, שהם והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, וכוס חמישי למי שצריך לשתותו כנגד והבאתי, שגם זה לשון גאולה הוא, כדאמרי אינשי מאן דמריה שחרריה, ומסר בידיה כל דידיה, אי לא מייתי ליה לבי דריה מאי אהני ליה, [פי', עבד ששחררו רבו, ומסר לו גביעו בידו, אם לא הביאו לבית דירתו, מה הועיל לו בכל הטובה שעשה לו], וה"נ אם לא הביאם הקב"ה לארץ" מה הועילה להם יצי"מ. ע"כ.

וע"פ האמור תשובה מוצאת לקושית התוס' הנ"ל על ר"י טוב עלם, דהא שתיית יין לא מבטלת טעם מצה, ולמה אסר לשתות יין אחר כוס חמישי, וגם כוס חמישי לא התיר אלא בקריאת הלל הגדול, שלפי דברי הגאונים וגירסתם בגמ' כנ"ל צדק רבי יוסף טוב עלם בזה. ומה שהקשו התוס', שעכ"פ היה לו להתיר שתיית מים אפי' לבריא, ולמה הצריך שיהיה חולה או איסטניס כדי שיוכל לשתות מים, איברא שכ"כ גם הרוקח (ס"ס רפג) בשם יש גאונים שאוסרים לשתות אפי' מים פן יפיג טעם המצה, ויש מתירים. וכ"כ בב"י (ס"ס תפא) מהמרדכי בשם ה"ר שמואל מאיוורא שאסור אפי' מים. וע"ע בראבי"ה (עמוד קע) בשם רב שר שלום גאון, ובהערה שם אות ה'. ומ"מ צ"ע.

ובאו"ז (סוף הל' פסחים דף ס) כתב, ומתוך דברי הפייט (הוא רבי יוסף טוב עלם), שלא התיר כוס חמישי אלא ע"י אונס, נראה דס"ל שאין להוסיף על הכוסות בלי אונס, כי בתלמוד לא מצינו רק ארבע כוסות. ומ"מ מה שהקפיד הפייט לומר שלא יטעם כלום באישונו, פליאה היא, שאם משום שישאר בפיו טעם האפיקומן, והרי בשאר קדשים לא מצינו כן, ולמה נשתנה זה, ועוד שכבר הופג טעם המצה בכוס שלישי ורביעי, ורשב"ם לא תלה הטעם אלא כדי שלא יהיה נראה כמוסיף על הכוסות, וא"כ אחר שעמד ובירך אין זה כמוסיף. ע"כ.

והנה מ"ש שבתלמוד לא מצינו רק ד' כוסות, הוא מפני שכנראה היה גורס כרשב"ם והתוס' "רביעי, אומר עליו הלל הגדול, דברי ר' טרפון", אבל הדבר ברור שרבי יוסף טוב עלם נשען על דברי הגאונים שגורסים: "חמישי אומר עליו הלל הגדול", דאל"כ מהיכן יצא לו, שאם יש לו אונס ומוכרח לשתות, יאמר על כוס חמישי הלל הגדול. וזה פשוט. ומ"ש בשם רשב"ם שהוא משום שלא יהיה נראה כמוסיף על הכוסות, ז"ל רשב"ם (פסחים קח.), בין הכוסות הללו, בין הראשון לשני, ובין השני לשלישי, אם רצה לשתות ישתה דחמרא גריר ליה, בין שלישי לרביעי לא ישתה, שלישי הוא כוס ברהמ"ז, דכיון דלא חיישינן תו למיגרר ליבא לא שרינן ליה, משום שנראה כמוסיף על הכוסות. ובירושלמי איתא שלא ישתכר דתו לא חזי למיגמר הלילא. ע"כ.

וכ"כ המרדכי (בסדר פסח בקצרה), שלאחר ד' כוסות אין נכון לשתות יין כדי שלא יהיה נראה כמוסיף על הכוסות, ובקושי התירו לחולה ואיסטניס להוסיף כוס חמישי באמירת הלל הגדול, אבל מים מותר לשתות, ואם סילק שולחנו, אפי' יין יכול לשתות.

וכ"כ בהגמ"י (פ"ח סוף אות ל) וז"ל: ומצאתי בשם רבי יצחק בר יהודה מפי רבינו גרשום מאור הגולה, שאינו אסור לשתות יין אלא בעודו יושב על השלחן, משום שנראה כמוסיף על הכוסות, וקשה דא"כ למה הוצרך הירוש' לומר הטעם משום שכרות, תיפוק ליה משום שנראה כמוסיף על הכוסות. אלא ודאי נראה דלהא לא חיישינן, תדע מדשרו להוסיף כוס חמישי שאינו חובה. ע"כ.

והרמב"ן במלחמות שם, הוסיף נופך בזה, שבודאי שאסור לשתות אחר כוס רביעי, ולא מפני שמפיג טעם המצה, שהרי כבר שתה כוסות אחריה, ועוד שלא אסרו אלא מיני מאכל כגון תמרי קליות ואגוזים, אבל מיני משתיא לא, אלא היינו טעמא כדי שלא יהיה מוסיף על ד' כוסות, ונראה כמו שמתחיל בסדר אחר ורוצה לאכול פסח מצה ומרור,

וקי״ל שאין נמנין על שני פסחים כאחד, ועוד שא״כ לא היה הפסח נאכל על השובע, וכן במצה שבאה באחרונה זכר לפסח, לפיכך אסרו לשתות אחר ארבע כוסות, אלא שהתירו לו כוס חמישי בקריאת הלל הגדול וכו׳ וזהו שאמר הרי״ף, דמאן דצחי לית ליה רשותא למשתי אלא מיא. ואף שלאחר הלל זה לא מצינו בגמ׳ שאסור לשתות וכו׳, אלא שאמר רה״ג דנקטי כלהו רבנן להחמיר ממנהגות דנהיגי ישראל, ואין אנו משגיחים על בעל המאור שהתיר, ואין לשמוע לדבריו לפרוץ גדרם של ראשונים. ע״כ.

וכ״כ מהר״ם חלאוה ורבינו דוד, והר״ן שם.

ולפ״ז ניחא מה שהקשה האו״ז הנ״ל על רבי יוסף טוב עלם שהרי בשאר קדשים לא מצינו כן, ומה נשתנה זה, ולפי דברי הרמב״ן וסיעתו שאני הכא דמיחזי כעושה סדר נוסף ואין נמנים על שני פסחים כאחד.

ועי״ל כמ״ש האר״ח (הל׳ ליל פסח אות כח) בשם הר״ש, שצריך שישאר טעם המצה בפיו, כי חייבים אנו לספר ביצי״מ כל הלילה. דהיינו, שכל זמן שיש טעם מצה בפיו, הוא זוכר לקיים מצות סיפור יצי״מ.

גם לפי דברי הירושלמי שהובא בתוס׳ (פסחים ע.) דהא דפסח נאכל על השובע גזירה משום שבירת עצם, שאם לא היה בא על השובע מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות, ופסח בן שנתו רך וטוב, היה בא לידי שבירת עצם. ע״ש. ואף שבמצה לא שייך זה, מ״מ כיון שהיא זכר לפסח, עשאוה חכמים כפסח. ולהתוס׳ פסחים (קכ.) שדחו טעם הירוש׳ הנ״ל, לפי הגמ׳ שלנו שאין מפטירין אחר מצה, לדידהו י״ל דה״ט שישאר טעם מצה בפיו לזכור לספר ביצי״מ.

והרא״ש (פ׳ ערבי פסחים סי׳ לג) הביא מ״ש רבי יוסף טוב עלם שאסור לשתות אחר ד׳ כוסות, וכתב ע״ז, ותימה דמנלן האי מילתא, דלקמן (קיט:) לא קאמר אלא שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו שלא לאכול, אבל למשתי שרי, וכן מוכח מדפריש הירושלמי דבין שלישי לרביעי לא ישתה משום דשמא ישתכר. הלא״ה היה מותר לשתות. ומיהו מנהג פשוט שלא לשתות יין, ופירש רבינו יונה דה״ט של מנהג זה, לפי שחייב אדם לעסוק בהלכות פסח ולספר בנסים ונפלאות שעשה לנו הקב״ה ולאבותינו, כל הלילה, עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה ישתכר ולא יוכל לעשות כן, והכי תניא בתוספתא (פרק י) חייב אדם לעסוק בהלכות פסח ובסיפור יצי״מ כל הלילה. וכן שנינו מעשה בר׳ אליעזר ור׳ יהושע וכו׳ שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביצי״מ כל הלילה, אבל בכוס רביעי התירו שהוא כנגד ולקחתי אתכם לי לעם. ע״כ.

והרא״ש להלן (בס״ס לד) הביא לשון הרי״ף דמאן דצחי לית ליה רשותא למשתי אלא מיא אבל חמרא לא. וכתב ע״ז, ולמעלה (סי׳ לג) כתבתי ע״פ הירושלמי שאין איסור בשתיית יין. עכ״ל.

ונראה דלא ניחא ליה לומר שטעמו של הרי״ף דס״ל נמי כרבינו יונה, שאסור לשתות יין פן ישתכר וימנע ממצות סיפור יצי״מ, מכיון שהרי״ף כתב דבריו אהא דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן, ומשמע ליה דה״ט כדי שלא יפיג טעם המצה שבפיו. ולכן רמז על מ״ש לעיל שלא אסרו מטעם זה אלא לאכול אבל לשתות שרי, וכן ממה שפירש הירושלמי בין שלישי לרביעי לא ישתה משום שכרות, וישכח לומר ההלל, מכלל שאחר כוס רביעי שכבר גמר את ההלל אין איסור בשתיית יין. (ומה גם שהרי״ף לא הזכיר כלל הטעם שאמר רבינו יונה). אבל לפ״ז קשה, שהרי הרי״ף עצמו הביא לעיל טעם הירושלמי, דבין שלישי לרביעי לא ישתה, משום שמא ישתכר. ולדבריו למה הוצרך הרי״ף לטעם הירוש׳, הלא בלא״ה יש לאסור מטעם שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן, וכולל בזה אף שתיית יין. אלא ודאי שגם הרי״ף לא מטעם הפגת טעם המצה אסר שתיית יין, וכמ״ש הרמב״ן במלחמות, שטעמו של הרי״ף כדי שלא יהיה כמוסיף על הכוסות, ונראה כמו שמתחיל בסדר אחר ורוצה לאכול פסח וכו׳, וקי״ל שאין נמנין על שני פסחים כאחד.

ובזה ניחא ג״כ קושית הטור (סי׳ תפא) על הרי״ף, דמנ״ל האי מילתא, דהא לא קאמר אלא שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, דהיינו אכילה, אבל שתייה שרי וכו׳, וכמו שהקשה הרא״ש בפסקיו (סי׳ לג) הנ״ל. שבאמת גם הרי״ף לא אסר מטעם זה, אלא כמ״ש הרמב״ן הנ״ל. ואפשר ג״כ להעמיס בכוונת הרי״ף טעמו של רבינו יונה כדי שלא ישתכר וימנע ממצות סיפור יצי״מ והלכות הפסח. ועכ״פ מדברי הרא״ש (בס״ס לד) מוכח שטעמו של רבינו יונה אינו מספיק כדי לאסור מן הדין שתיית יין אחר כוס

רביעי, אלא כדי ליישב המנהג שנהגו לאסור שתיית יין אחר כוס רביעי כתב כן, ולכן הוצרכו הרמב"ן והר"ן לחתור למצוא טעם לחומרא זו, והרי בודאי שלא נעלם מעיניהם תוספתא ערוכה שחייב אדם לספר ביציאת"מ ולעסוק בהלכות פסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה אחר כוס ד' ישתכר ויתבטל ממצוה זו, וא"כ למה להם לאהדורי אטעמי אחריני. וגם איך כתב בשם רבי יצחק בר יהודה ורבינו גרשום מאור הגולה, וכן המרדכי, להתיר לשתות יין כשסילק השלחן או שעמד מן השלחן לאחר שבירך.

וכ"כ בספר המנהיג (אות פז), דמדינא שרי לשתות, רק שאין נכון לשתות עוד על השלחן שנראה כריבוי כוסות, אף שמדברי הירושלמי מוכח שהוא מותר. ע"כ.

והניף ידו שנית שם (אות צא) שמה שנראה מדברי רב עמרם גאון לאסור לשתות יין, לא מן השם הוא זה, דמדינא שרי כדמוכח בירושלמי. ע"ש.

וכן העיטור וסיעתו שהתירו לשתות יין אחר גמר ההלל, וכן הובא בשבולי הלקט (סי"ס ריח). וכ"ד בעל המאור. ושכ"ד רה"ג, שלא מצא טעם לאסור אלא משום מנהג אבות, ואמאי לא אסרו מטעם רבינו יונה הנ"ל, אשר יסודתו בהררי קודש היא התוספתא הנ"ל. אלא ודאי שרבותינו חכמי התלמוד לא אסרו בזה מן הדין, ואם ישתה וישתכר, הוא בכלל מי שחטפתו שינה. סוף דבר שאין זה אלא מכח מנהג.

וראה בשו"ת הראב"ד (סי' קיב) שכתב: והני דאסרי למשתי חמרא בתר ד' כוסות, לאו מעיקר ההלכה הוא, אלא ממנהגא, ואפשר שבזה"ז שעושים שני ימים טובים, נהגו במנהג זה, בעבור העניים, שסיפקו להם ד' כוסות לכל לילה מן התמחוי, וכדי שלא ישתו היין שנתנו להם לסדר הלילה השני, הנהיגו שלא לשתות יין אחר ד' כוסות, (והוא מדברי רבינו מנוח דף כו.). וכ"כ מרן הב"י (סי' תפא) שהעולם נהגו להחמיר כד' הרי"ף. וע"ע במאירי (סוף פסחים) שמנהג קבוע הוא לאסור אף למי שמתיר מן הדין.

סיכום השיטות בטעם האיסור - שתיית קפה תה ומיץ פירות אחר כוס רביעי

ומעתה נבוא לבאר דין שתיית קפה או תה או מיץ פירות אחר כוס רביעי, כי הנה לפי פירוש רש"י ורשב"ם שבין שלישי לרביעי לא ישתה, גזרה שמא ישתכר ולא יוכל לגמור את ההלל. וכ"כ בעל המאור, והרוקח, ומחזור ויטרי, והמנהיג, ור' יהונתן מלוניל, לדבריהם פשוט שאפי' בין שלישי לרביעי אין שום איסור בשתיית קפה או תה או מיץ פירות, שכל אלו אינם משכרים. וכ"ש אליבא דבעל העיטור דס"ל שבכלל לא אסרו שום שתיה אחר ד' כוסות, בין יין בין מים, ורק מידי דמיכל הוי בכלל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, אבל מידי דמשתיא לא. וכן הובא בשבולי הלקט (ס"ס ריח), שלפ"ז פשיטא שמותר לשתות קפה או תה או מיץ פירות.

וכ"ש אם כבר קם ועמד מן השלחן לאחר שבירך על הגפן אחר כוס רביעי, שניתווסף לנו טעם של רבינו גרשום מאור הגולה, כפי שנמסר מרבי יצחק בר יהודה שקיבל מפיו, וכן כתבו האו"ז והמרדכי, שכל שעמד מן השלחן, לא שייך שנראה כמוסיף. וכ"כ המנהיג, לפ"ז כ"ש שמותר לשתות משקים כאלה שאינם משכרים.

וגם לפי טעמו של רבינו יונה והרא"ש והטור אין לחוש כלל בשתיית שאר משקים, לשמא ימנע מלהמשיך בסיפור יציאת"מ והלכות הפסח, ואדרבה הקפה מיישבת דעתו יותר, ומפיגה השכרות.

וגם טעמו של הרמב"ן והר"ן וסיעתם שנראה כמוסיף על הכוסות ובא לעשות סדר חדש וכו'. לא שייך לגבי שאר משקים שאינם משכרים. וכן לטעם הראב"ד הנ"ל יש להקל בכל משקה שאינו משכר, ואינו בכלל חמר מדינה. וכ"כ הריטב"א בהלכות ההגדה (עמוד יד), שאפי' לפי הטעם שאם ישתה יפיג טעם המצה, או שלא יראה כאוכל בשתי חבורות, אין חששא זו אלא ביין, אבל לא במים ובשאר משקים. עכ"ל.

אולם מרן הב"י (סי' תפא), אחר שהביא השיטות השונות אם מותר לשתות יין אחר כוס רביעי, סיים בזה"ל: והעולם נהגו כדברי הרי"ף, ומ"מ לדברי הכל מותר לשתות מים, ומיהו שאר משקים נראה דלמאן דאסר לשתות יין הכי נמי דאסר בהו. עכ"ל. ולכאורה נראה שלא כדברינו הנ"ל. אבל נראה שכוונת מרן לשאר משקים המשכרים, שבזה שייך טעמו של רבינו יונה והרא"ש, וגם אפשר שמפיגים טעם המצה, כמו יין, מרוב חריפותם, אבל בקפה או תה או מיץ פירות יש להתיר.

וכן בשלחן גבוה (סי׳ תפא) הביא דברי מרן הב״י, וכתב עליו, ואין ספק ששאר משקים דקאמר, הוא מילתא דמשכר כגון יין ושכר, אבל קפה ומי פירות כגון שירביט (מי שריית צימוקים) ודאי דשרי. וגם לא מיחזי כמוסיף, כיון דלאו חמר מדינה הוא.

גם הפר״ח העיר על מ״ש הרמ״א בהגה ״וכל המשקים דינם כיין (ב״י)״, וכתב, ולי נראה להתיר שאר משקים שאינם משכרים, שהרי כתבו הרמב״ן והר״ן, שאין הטעם משום שמפיג טעם המצה, שהרי כבר שתה כוס שלישי ורביעי, ועוד שלא אמרו אלא מיני מאכל אבל מיני משתייא שרי, אלא ה״ט כדי שלא יהיה נראה כמוסיף על הכוסות וכמי שמתחיל בסדר אחר, ולפ״ז כל משקה דלא הוי חמר מדינה מותר לשתותו אחר ד׳ כוסות, וגם לטעמו של רבינו יונה שצריך לעסוק בהלכות הפסח וסיפורי יצי״מ, כל משקה שאינו משכר מותר לשתותו, לפיכך הדבר ברור שמותר לשתות קפה אחר ד׳ כוסות. ע״כ.

גם הרב חק יעקב (סי׳ תפא) הביא הטעם של רבינו יונה הנ״ל, שאין לשתות אחר כוס רביעי שמא ישתכר וימנע מלספר ביצי״מ וכו׳, וכתב שכן עיקר, ולכן מותר לשתות כל המשקים שאינם משכרים, ושכ״פ בנחלת צבי. ע״ש.

ואף שבשו״ת מהר״י וייל (סי׳ קצג) כתב, שיש להחמיר גם במי תפוחים דגריעי מיין, דבריו לא יכונו לשיטת רוב הראשונים הנ״ל, שהרי מי תפוחים אינם משכרים. וגם לא שייך בהם טעמו של הרמב״ן והר״ן שנראה כמתחיל סדר אחר וכו׳. והעיקר כמ״ש הריטב״א להתיר. וה״ז כמבואר.

וכ״כ בספר יד אהרן (סי׳ תפא), שהואיל והרב בעל נחלת צבי, והרב חק יעקב, והפר״ח, פסקו להתיר במשקים שאינם משכרים, לפיכך הדבר ברור להתיר לשתות הקפה וסירב.

ובשו״ת כנה״ג (א״ח סי׳ סב), נשאל אם מותר לשתות כוס קפה אחר אפיקומן, וכתב, לדעתי יש בזה איסור כמו בשתיית יין, שהרי כבר פסק בב״י (סי׳ תפא) שהעולם נוהגים לאסור ביין ובכל המשקים חוץ מן המים. ואפי׳ לטעמו של ר׳ יונה שאיסור שתיית יין אחר ד׳ כוסות, הוא משום שחייב אדם לספר ביצי״מ ובהלכות הפסח כל הלילה, ושמא ישתכר ויתבטל ממצוה זו, אפשר שאף שאר משקים אסור. וכבר כתבתי בספרי פסח מעובין סי׳ שמ״ו, שהעולם נהגו איסור גם בשאר משקים, ושיש מי שאוסר גם במי תפוחים, ומינה דה״ה לשתיית כוס קפה. ע״כ.

ותימה, דאיך כתב שגם לר׳ יונה יש לאסור שאר משקים, ושה״ה לקפה, והרי כיון שטעמו הוא כדי שלא ישתכר ויתבטל ממצות סיפור יצי״מ, בקפה ושאר משקים שאין משכרים לא שייך טעם זה כלל. והרי הוא עצמו פסק בפסח מעובין (סי׳ שלד), שהואיל והטעם שבין שלישי לרביעי לא ישתה, הוא כדי שלא ישתכר וישכח לומר את ההלל, לפ״ז אין איסור לשתות משקים שאין משכרים, ורק משקים המשכרים כגון שכר וכיו״ב אינו יכול לשתות. ע״ש. וא״כ גם לאחר ד׳ כוסות למה יהיה אסור לשתות קפה או שאר דברים שאין משכרים.

וכ״כ בספר ראש יוסף אישקאפה (סי׳ תעח דף סד. וסי׳ תפא דף סו.), שלשיטת רבינו יונה אין להחמיר אלא במשקים המשכרים, אבל שאר משקים שאינם משכרים מותרים. וע״ש.

ומרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תפא) הביא מ״ש בתשו׳ כנה״ג הנ״ל, וכתב עליו והמנהג פשוט לשתות קפה. ע״כ. ולפי מה שביארנו מנהג נכון הוא, וכדברי החק יעקב והפר״ח והשלחן גבוה הנ״ל, שאין להחמיר אלא במשקים המשכרים משא״כ קפה וכיו״ב מותר.

וכן הגאון בעל זרע אמת בספר שבח פסח (דף יג:) שהאריך למעניתו בזה, [ובתוך דבריו העיר ג״כ על דברי הרא״ש שהבין בדעת הרי״ף דה״ט משום הפגת טעם המצה, שלא יתכן לפרש כן בדעת הרי״ף, שהרי הביא דברי הירוש׳ שבין שלישי לרביעי לא ישתה, מטעם שכרות, אלא צ״ל שמה שהחמיר הרי״ף בשתיית יין אחר כוס רביעי, או מטעם רבינו יונה שאף לאחר הסדר שייך טעמא דשמא ישתכר, משום שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח ובסיפור יצי״מ וכו׳, או כדברי הרמב״ן במלחמות והר״ן כדי שלא יהיה נראה כמוסיף על הכוסות וכמי שמתחיל סדר אחר, וקי״ל אין נמנים על שני פסחים כאחד, ולא מטעם הפגת טעם המצה]. וסיים, ולכן נ״ל פשוט וברור כמסקנת הרב חק יעקב שאין לאסור לשתות אחר אפיקומן אלא דוקא משקים המשכרים, מהטעם הנ״ל, אבל שאר משקים שאינם משכרים מותר לשתותם אחר אפיקומן ובין כוס שלישי לרביעי, וכ״ש לאחר גמר כל הסדר. ואין לחוש לדברי מהרי״ו שמחמיר גם במי תפוחים, שדבריו

נגד כל הפוסקים הראשונים, ובפרט במידי דרבנן כי האי. והרי אפי׳ ביין ובמידי דמשכר לא מצינו איסור מפורש, אלא שנהגו כן או מטעם הרמב״ן והר״ן או מטעם רבינו יונה. והבו דלא להוסיף עלה לאסור בשאר משקים שאינם משכרים. ושו״ר שכ״פ גם הפר״ח להקל בזה. ואליו תשמעון שאמר כהלכה, וכדברי החק יעקב שג״כ פסק כן, וכן המנהג פשוט לשתות הקפה אחר הסדר, וכמ״ש הרב המופלא מר חביבי החיד״א (נר״ו) בברכ״י סי׳ תפא. וכן עיקר. עכת״ד. וכבר הבאנו שכ״כ להדיא הריטב״א להתיר בשאר משקים. והוא תנא דמסייע לן בזה, וכדעת כל הפוסקים הראשונים. וכן העלה להקל בשו״ת בית דוד (או״ח סי׳ רסב).

ואמנם במאמ״ר (ר״ס תפא) כתב, שמדברי מרן הב״י שכתב דלמאן דאסר לשתות יין ה״נ דאסר בשאר משקים, וכ״פ הרמ״א בהגה, מוכח שאין להקל לשתות קפה, ואף שהפר״ח התיר בפשיטות לשתות קפה, וכן כתבו עוד אחרונים, ויש להם ע״מ לסמוך, מ״מ נראה ברור שלדעת מרן אין להקל, שהרי אפי׳ במים יש אוסרים, והבו דלא להוסיף עלה. ע״כ. וכיו״ב כתב בנהר שלום (סי׳ תפא).

אך הנה אפי׳ ביין יש מתירים [כמ״ש הרז״ה והעיטור ושבה״ל, וגם ריב״י מפי רגמ״ה התירו לשתות יין כשעמד מן השלחן, וכ״כ המרדכי], והבו דלא להוסיף עלה לאסור שאר משקים שאינם משכרים. ובדברי מרן הב״י יש לצדד שלא אסר אלא במשקים המשכרים, ואפי׳ את״ל שאין כן משמעות דבריו בב״י, כיון שהשמיט דבריו אלה בש״ע י״ל דמהדר הדר ביה. וע׳ במחב״ר (יו״ד סי׳ מז סק״ד), דזימנין דמרן הב״י רוח על פניו יהלוך בחיבור הש״ע, וחזר בו ממ״ש בב״י בראותו אח״כ כמה פוסקים שכתבו להיפך, והדר הוא לכל חסידיו. ע״כ.

וכיו״ב כתב הגאון רבי אפרים לניאדו בשו״ת רועי ישראל (סי׳ ג), כלל גדול נקוט בידיך, שבכל מקום שאנו יכולים למצוא איזו סיבה כל שהיא וקצת עילה לתת טעם להשמטת מרן מהש״ע איזה דין שכתב בב״י, ולומר שהשמיטו משום שהוא שלא כהלכה, אז בודאי אמרינן הכי בפה מלא, שמשום שאף הוא ראה אח״כ שאין דין זה כהלכה, לכן השמיטו מספר פסקי הלכותיו, הוא הש״ע״.

גם הרב מלכי בקודש (דף לה:), כתב, שהעיקר כמ״ש הרמב״ן והר״ן, שטעמו של הרי״ף, משום שנראה כמוסיף על הכוסות וכמי שמתחיל לעשות הסדר מחדש, ולפיכך משקים שאינם משכרים ואינם חמר מדינה, מותרים, ושכן הסכים גיסו הפר״ח להתיר לשתות קפה. והכי נקטינן. ע״ש.

וכ״פ מהר״י כולי, הרב המגיה למל״מ, בספרו מעם לועז (פר׳ בא עמ׳ רפז) שאחר האפיקומן מותר לשתות משקים שאינם משכרים, ובפרט קפה שהוא מעורר שלא יישן. ע״ש.

וכן בס׳ חמדת ימים (דף כז ע״ד) הביא מ״ש מרן הב״י שכל המשקים דינם כיין, וכתב ע״ז, ונראה לי שזהו דוקא במשקים המשכרים, אבל משקים שאינם משכרים יש להתיר, שהרי כתבו הרמב״ן והר״ן שאין הטעם משום הפגת טעם המצה, שהרי שותה אחריה שני כוסות, וגם בגמ׳ לא אסרו אלא מיני מאכל כגון קליות ואגוזים, אלא הטעם הוא כדי שלא יהיה כמוסיף על הכוסות ונראה כמתחיל בסדר אחר, ולפ״ז כל משקה שאינו חמר מדינה מותר לשתותו אחר ד׳ כוסות, ולכן התרתי לעצמי ולרבים אשר עמדי לשתות מי הקפה וכיו״ב אחר גמר הסדר. ע״כ.

וכ״כ הרב מעשה רוקח (ח״ב קונ׳ יין הרקח דף קמז), דמ״ש הפר״ח להתיר משקה הקפה, ע״פ טעמו של רבינו יונה, שלא אמרו אלא במשקים המשכרים כגון יין וכיו״ב, מפני שחייב לעסוק בהלכות הפסח ובסיפור יצי״מ כל הלילה, ואם ישתה ישתכר ויתבטל מהמצוה, באמת שאף לטעמו של הרמב״ן והר״ן שהוא כדי שלא יהיה כמוסיף על הכוסות וכמתחיל לעשות הסדר מחדש, לפ״ז יש להתיר כל משקה שאינו חמר מדינה, וא״כ הדבר ברור שאין שום איסור בשתיית הקפה. ע״כ.

וכ״ד הרב פרי האדמה (ח״א דף מא:), שאחר שהביא דברי הפר״ח שהתיר שתיית קפה, ושכן כתבו הרב נחלת צבי. ע״ש. והרב חק יעקב, הביא דברי הכנה״ג בספר פסח מעובין שהחמיר, ושוב סיים בדברי הרב בית דוד שכתב שהדבר ברור להתיר שתיית הקפה.

וכ״כ בספר חכמה ומוסר (דרך חקיך אות קכה), שהמנהג פשוט לשתות הקפה אחר הסדר.

וכ״כ בספר זכור לאברהם (ח״א מערכת פסח דף קכו.) בשם הרב יוסף עליכם. וכ״כ הגר״ח פלאג׳י בס׳ חיים לראש (דף קו:).

ומאחר שרבו הפוסקים הראשונים והאחרונים להתיר שתיית הקפה אחר האפיקומן, ובין כוס שלישי לרביעי, וכ״ש לאחר גמר ההלל והסדר, בודאי דהכי נקטינן, ובפרט במילתא דהויא ממנהגא בעלמא, וכמ״ש רב האי גאון והראב״ד וסיעתם, וגם בלא״ה יש חולקים ומתירים שתיה אפי׳ ביין וכיו״ב, ולכן הדבר ברור שיש להתיר לשתות הקפה עם סוכר, או תה, או מיץ פירות, ושאר משקים קלים שאינם משכרים.

ומה גם שהאחרונים העידו בגודלם שכן המנהג הפשוט להקל. ואף שאחינו האשכנזים יוצאים ביד רמ״א, והוא ז״ל כתב בהגה שכל המשקים דינם כיין, ולפ״ז כתב הגר״ז שאף במשקים שאינם משכרים אין להקל אלא למי שתאב הרבה לשתות או איסטניס שנחשב הדבר לצורך הרבה, הלא״ה יש להחמיר. וכ״כ המשנ״ב.

אולם בספר ארחות חיים החדש (סי׳ תפא) הביא בשם ספר ליקוטי חבר בן חיים שהעיד בגדלו על רבו החת״ס שהיה נוהג להקל לשתות קפה אחר גמר הסדר, בכל שנה ושנה. ע״ש. והרי לנו מעשה רב להקל. ואפשר דס״ל כמ״ש הרב מאורי אור (עוד למועד דף לא.) הנ״ל, דמ״ש הרמ״א שכל המשקים דינם כיין, נראה שכוונתו על משקים המשכרים, וכגון חלב ומי דבש שמשברים קצת, אבל קפה ותה וכיו״ב אין להחמיר בהם. ע״ש. וכ״כ בתפארת ישראל על המשניות (פרק ערבי פסחים אות נא) להקל במשקים שאינם משכרים.

ולכן כל שיושב ולומד בהלכות הפסח ובסיפור יצי״מ יש להתיר בפשיטות גם לאחינו האשכנזים לשתות הקפה או תה עם סוכר וכן שאר משקים שאינם משכרים. וזה ברור להלכה ולמעשה.

סיוע לדברי האבני נזר בטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

ויש עוד צד להקל בזה, עפמ״ש באבנ״ז (א״ח סי׳ שפא), שהטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כיון שעיקר המצוה לראב״ע היא עד חצות, כדכתיב, ועברתי בארץ מצרים ״בלילה הזה״. והקב״ה עבר במצרים ברגע של חצות ממש. וא״א לאכול הכזית בחצות ממש, ואלא הכוונה שבחצות יהיה כבר בשר הפסח וכן המצה, נאכלים כבר. אך כיון שהמצוה היא בהגיע חצות, צריך שיהיה טעם הפסח או המצה בפיו, שלא יהיה כלה מפיו טעם הפסח והמצה מכל וכל בחצות, אלא שיהיה רושם של המצוה בפיו. ולכן אמרו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ולפ״ז נראה לדינא שלדעת ראב״ע שאין הפסח נאכל אלא עד חצות, וה״ה למצה, מותר לאכול ולשתות אחר חצות. ובלא״ה מסתברא שאין חיוב שישאר טעם פסח או מצה בפיו אלא רק בזמן המצוה. ע״ש.

ומצאנו לו חבר בצפנת פענח עה״ת (פר׳ בא עמ׳ ס), שזהו הטעם למה שאמרו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כי המצוה נמשכת בכל משך הזמן של חיוב אכילת הפסח והמצה, ובכל רגע ורגע הוא מכלל קיום המצוה, ולא נפסק כלל, ולכן אין מפטירין אחר הפסח והמצה כדי שישאר הטעם בפיו במשך כל זמן מצות אכילת הפסח והמצה, לר״ע כל הלילה, ולראב״ע עד חצות. ושכן מוכח מדברי הרמב״ם. ע״כ.

והגרי״ז מבריסק בהגדה של פסח ״מבית לוי״ (עמוד רכ) הביא דברי האבנ״ז, וכתב, שהדבר נאה למי שאמרו, אלא שאין צורך שיתנה כלל וכו׳. ובשו״ת חסד יהושע ח״ג (סי׳ לו) כתב לסייע ולחזק דברי האבנ״ז הנ״ל.

וע״ע במקראי קודש להגרצ״פ פראנק (עמ׳ קצ) שכתב בשם הרה״ג רבי אריה לוין זצ״ל, שהעיד שכן נהג הגאון רבי חיים סולובייצ׳יק מבריסק, שאם לא הספיק לגמור הסעודה קודם חצות, היה אוכל האפיקומן קודם חצות, ואת הסעודה היה משלים לאכול אותה אחר חצות, ושם הובאו ג״כ דברי האבנ״ז הנ״ל.

וכיו״ב כתב הגרח״פ בס׳ חיים לראש (דף עז.) בשם הרב יוסף עליכם (אות שסד), אודות הניעורים בליל פסח גם לאחר חצות לילה, האם מותר להם לאכול פירות ומיני מתיקה וכיו״ב אחר חצות, שהאיסור שאין מפטירין אחר מצת אפיקומן הוא רק עד חצות, ולא כל הלילה, והעלה להתיר בשופי כל שהם עוסקים בהלכות הפסח ומספרים ביצי״מ. ושאין בזה חשש כלל. והגר״ח פלאג׳י סיים ע״ז, שאין דעתו נוחה בקולא זו, אלא שמ״מ העושים כן יש להם ע״מ שיסמוכו. ע״כ. ולפי האמור מצאנו חברים לסברא זו.

ב. הדבר ברור שבין קפה ובין תה שהותרו לאחר עריכת הסדר, מותרים הם גם בתערובת סוכר. ב)

ועכ"פ לגבי שתיית משקים שאינם משכרים יש לנו היתר מרווח בשעות שאחר חצות ביתר שאת ויתר עוז, גם לאחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ"א, כי יש כאן ג"כ ס"ס להקל, שמא הלכה כראב"ע שזמן הפסח והמצה עד חצות, וממילא אין איסור אפי' באכילה לאחר חצות, ואת"ל שהלכה כר"ע שזמנם כל הלילה, וכדעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם, שמא הלכה כהפוסקים המתירים לשתות משקים שאינם משכרים.

ואע"פ שהארח"ח (הל' פסח אות כח) כתב בשם הר"ש, שהטעם שאין מפטירין אחר המצה אפיקומן, כדי שיהיה הטעם של המצה בפיו כי חייבים אנו לספר ביצי"מ כל הלילה. ע"ש. י"ל שהאר"ח לשיטתו (שם אות ל) שזמן אכילת מצה כל הלילה, [אף שאח"כ הביא חולקים ע"ז, מ"מ סתם תחלה כמ"ד שזמן אכילת מצה כל הלילה]. ואף שלדעת כמה אחרונים שאפי' להפוסקים כראב"ע שהוא עד חצות, מ"מ מצות סיפור יצי"מ נוהגת כל הלילה, עד שתחטפנו שינה, כהתוספתא סוף פסחים. וא"כ לרבינו יונה והרא"ש שזהו כדי שלא ישתכר ויתבטל ממצות סיפור יצי"מ כל הלילה, מ"מ ממילא שמעינן שבמשקים שאינם משכרים כגון קפה ותה ומיץ פירות אין שום חשש כלל, ושפיר סמכינן להקל אחר חצות. [ילקו"י מועדים עמוד תט. שו"ת חזו"ע ח"א סי' נ. ובחזו"ע פסח מהדו"ק עמוד קפ. ובמהדו' תשס"ג עמ' קיב].

קפה ותה שהותרו לאחר עריכת הסדר מותרים גם בתערובת סוכר

ב) הנה מרן החיד"א במורה באצבע (אות ריא) כתב, נתפשט המנהג לשתות קפה אחר הסדר, "אך שיהיה בלי סוכר". ולפ"ז נפל פיתא בבירא, שהרי בזמנינו רוב העולם אינם יכולים לשתות הקפה בלי סוכר לרוב מרירותו.

ונראה שהחיד"א נמשך בזה לשיטתו בברכ"י (סי' פט סק"ב) ובקשר גודל (סי' א' אות יא) שכתב לענין שתיית קפה קודם תפלת שחרית, שיש להתיר, אך שיהיה בלי סוכר. ע"ש. וכ"כ הפר"ח שם. אבל כבר ידוע כי העקרי הד"ט (סי' א' אות ו', וסי' יז אות לא) האריך למעניתו להתיר שתיית הקפה קודם תפלת שחרית עם סוכר. וכתב, שאם לא כן הרי למי שרגיל בכך אינו ראוי לשתיה, ומה גם שלדעת הרופאים ראוי לתת סוכר בקפה להפיג מרירותו וחריפותו, ומ"ש הפר"ח שיש לשתות הקפה בלא סוכר, הנה הרב דיבר לפי זמנו ולפי מקומו, אבל לא יעשה כן במקומינו, כי אנו אין דרכנו לשתותו בלי סוכר, וההרגל נעשה טבע. וכן מוכח מדברי הרב יד אהרן להתיר קפה עם סוכר. ע"ש.

וכ"כ הרב מנחת אהרן (כלל ו' סי' ח), שכל ששותהו כדי להתעורר ולא לשם תענוג, וא"א לו לשתותו בלי סוכר, אין ספק שמותר לשתותו עם סוכר, אפי' לדעת הפר"ח והברכ"י.

וכ"כ הגאון רבי יו"ט ישראל בספר מנהגי מצרים (א"ח סי' פט), שבזה"ז רבים ועצומים בתורה חסידים ואנשי מעשה נוהגים לשתות הקפה עם סוכר קודם תפלה. ע"ש.

וכ"כ בספר עוד יוסף חי (סוף פר' וישלח), שאף שהפר"ח והברכ"י לא התירו שתיית קפה אלא בלי סוכר, קודם תפלה, בזה"ז שהחולשה מצויה אצל רוב בני אדם, ושתיית קפה בלי סוכר תגרום להם יובש מצד טבע הקפה וחריפותו, והסוכר שמניחים בו אינו אלא דרך רפואה בעלמא, והרגיל לשתותו עם סוכר לא יוכל לשתותו בלעדיו, יש להתיר לשתות הקפה עם סוכר. ע"כ. וכ"כ בספר בית עובד (הלכות תפלה אות סג).

ואף שבשו"ת לב חיים ח"א (סי' סט דפ"ז ע"ג) ובספר מועד לכל חי (סי' יב אות ט), כתב לחלוק על העקרי הד"ט שהתיר קפה עם סוכר, ע"ש. מלבד שאין דבריו מחוורים, הנה הרב עצמו הדר תבריה לגזיזיה בספרו כה"ח (סי' יא אות ד), שעכ"פ בקושי יש להתיר שתיית קפה עם סוכר.

ועיין בשד"ח (מערכת ר"ה סי' א' אות א), שהביא דברי הגר"ח פלאג'י, וכתב, ואני אומר לישרי לן מר, שכבר יצא הדבר בהיתר מאת האחרונים וכו'. והמהרש"ם בספר דעת תורה (או"ח סי' פט) הסכים ג"כ לדברי העיקרי הד"ט, שבזה"ז שכל העולם

ג. בליל שני של פסח לבני חוץ לארץ העושים ב׳ ימים טובים של גלויות, מן הדין היה מותר לאכול ולשתות אחר גמר ההלל, אלא שנהגו להדר ולהחמיר בו שלא לאכול ולשתות כמו בלילה הראשון. ואל יוציא אדם עצמו מן הכלל. ושתיית שאר משקים שאינם משכרים, מותר אפילו בלילה הראשון. ג)

נרצה

א. ירצה ה׳ פועלו ותהי משכורתו שלימה, ומצוה שיספר ביציאת מצרים אחר הסדר כפי יכולתו, ויש נוהגים לומר פיוטים, כגון חד גדיא, ואירע שאחד התלוצץ על פיוט זה, וחייבוהו נידוי, והצריכוהו שישאל מחילה. ועל כן יהיה מורא שמים עליו, וגילו ברעדה. ויישן מתוך קריאת שמע, שלימה משנתו. וירצה כקרבן אשה. [ואיתא בספרים הקדושים, שבחצות הלילה של ליל פסח, הקב״ה נכנס לבתי ישראל כדי לשמוע שירות ותשבחות שלהם]. א)

שותים הקפה עם סוכר, וכמעט א״א להם לשתות בלי זה, ש״ד להקל לשתותו עם סוכר. וכ״ד הגאון בעל דעת קדושים. וכ״פ בשו״ת תשורת שי (סי׳ שסז). וכ״כ בתורת חיים סופר (סי׳ פט ס״ק יא), ושכן עמא דבר. וכ״כ בספר שלחן מלכים (דף רג.).

וכ״כ הרה״ג ר׳ רפאל אהרן בן שמעון בספר נהר מצרים, והעיד שכן פשט המנהג להקל גם בירושלים ת״ו, כי הרגיל בשתיית הקפה לא תתיישב דעתו מבלי זה, והצוקר אינו אלא למתק מרירותו. וכ״כ הרה״ג ר׳ אליהו חזן בספר נוה שלום (הל׳ תפלה אות יב), וכ״כ בילקוט הגרשוני (או״ח ח״א בקונ״א דף מז:) שהמנהג להתיר. ועוד.

וא״כ אף כאן שהותר לשתות הקפה לאחר הסדר, לפי דעת רוה״פ ראשונים ואחרונים, מה מקום לחומרא זו להתנות שתיית הקפה שתהיה בלי סוכר, וע״מ אדניה הוטבעו, והרי מכיון שאנו סומכים על הפוסקים להתיר משקים שאינם משכרים אחר אפיקומן, שאנו סומכים על דעה זו, גם בקפה עם סוכר יש להתיר. ואין שום טעם לחלק בזה בין עם סוכר, לבלי סוכר. ואין לגבב חומרות בזה.

ובענין שתיית כוס חמישי על הלל הגדול, עיין בשו״ת חזו״ע (שם עמוד תתע). ובספר מאור ישראל (פסחים קיח. ד״ה תנו רבנן). [שו״ת חזו״ע ח״א סי׳ נ בהגה].

שתייה אחר הסדר בליל שני של פסח לבני חוץ לארץ

ג) הנה הרמ״א בסי׳ תפא, כתב, וכל דין ליל ראשון יש ג״כ בליל שני. ומרן הב״י (ס״ס תפא) הביא מהאגור (סי׳ תתיט) בשם שבולי הלקט (סי׳ ריח), שהמהדרין שבישראל נוהגים ליל שני כליל ראשון לכל דבר זכר לפסח, אבל מי שרוצה לאכול ולשתות בליל שני אחר גמר ההלל, אוכל ושותה ואין עליו כלום, אבל נמצא מוציא עצמו מכלל המהדרים, ועובר על דברי חכמים שאמרו (עי׳ ברכות מט:) לעולם לא יוציא את עצמו מן הכלל. ע״כ. ומבואר דמדינא שרי. וכתב בחק יעקב (סי׳ תפא סק״ג) דעכ״פ יש לסמוך על דעת הפוסקים המתירין לשתות שאר משקים בליל שני אחר ד׳ הכוסות. והחיד״א בברכ״י (א״ח סי׳ תפא אות א) הביא מ״ש בתשובות הכנה״ג (סי׳ סב) שבלילות ראשונות של פסח אחר אפיקומן אסור לשתות קאהב״י [קפה] וטוטו״ן. והעיר ע״ז, שפשט המנהג לשתות קפה. ומ״ש הרב להשוות שני לילות באיסור, הרב חק יעקב התיר לשתות בליל שני שאר משקין, כיון דמדינא מותר לאכול ולשתות בליל שני. ונראין דבריו. ועמ״ש בספר החינוך מצוה יו״ד. ע״כ. וגם הרב כנה״ג לא אסר מדינא, וכמבואר בספרו פסח מעובין (אות שסה). וכ״כ בא״ר (סי׳ תפא), שבליל שני ודאי יש להקל בזה, לשתות כל המשקין שאין משכרין.

בחצות הלילה הקב״ה ופמליא של מעלה באים לשמוע שירות ותשבחות של ישראל

א) במגיד מישרים (פר׳ צו דף ל ע״ד) איתא: ״ובתר הכי ברך והלל לאמשכא ברכאן לכנסת ישראל למיהב לה שבחא ותוקפא, ובהכי נרצה, יעלו לרצון על רצון מזבחי״. עכ״ל.

והנה נהגו ישראל קדושים להרבות בשירות ותשבחות לאחר עריכת הסדר, ויש לזה טעם נפלא לפמ"ש בתפארת שלמה (רמזי פסח) ע"פ הזוה"ק, דאע"פ שבכל לילה בחצות הלילה הוא עת רצון שהקב"ה נכנס לגן עדן לשמוח עם הצדיקים, בחצות הלילה של ליל פסח לא הלך לגן עדן, אלא הלך לתוך מצרים לפדות את ישראל, וכך בכל שנה בליל הפסח הקב"ה מתענג עם כל הפמליא של מעלה מהשירות ותשבחות והסדר וסיפור יצי"מ של עם ישראל בלילה הזה, ובחצות הלילה נכנס לשמוע שירות ותשבחות של ישראל. ואולי מטעם זה חייב לעסוק בהלכות הפסח וסיפור יצי"מ כל הלילה עד שתחטפנו שינה.

ויש נוהגים לספר חסדי השי"ת וניסים שנעשו להם במשך השנים. ובקב הישר (פרק צ) כתב, ודע, שמ"ע מדאו' להיות לכל אחד מישראל לזכרון תמיד כל ימי חייו הניסים שעשה הקב"ה לאבותינו ולנו, וביום זה מחוייב לספר חסדי ה' לבניו, כמ"ש והגדת לבנך וגו', ובזכות הסיפור הזה, הקב"ה יפרוש כנפיו תמיד עלינו להציל אותנו בכל המקומות ובכל הדרכים ויעשה לנו נסים ונפלאות. ולכן יאמר את ההגדה בנחת ובשמחה, אבל מי שההגדה עליו דומה עליו למשא, ואומר בעל כרחו או בעצלות ובלי שמחה וכוונת הלב, אז אינו זוכה שיעשו לו נס כשהוא במקום סכנה. ע"כ. ואיתא בזוה"ק "דבעי למחדי בההוא לילה בגין דחדוותא משתכח לעילא ותתא", ולכן צריך לומר שירות ותשבחות של אותה הלילה בשמחה ובגילה.

וכ"כ בספר יסוד ושורש העבודה (שער ט פרק ו), **שראוי לאדם לנדד שינה מעיניו הלילה הזה,** ולהאריך בסיפור הניסים והגבורות והנפלאות של בוראינו ית"ש לבניו ולבני ביתו. ואף אם בני ביתו אינם יכולים להתאפק מהשינה, מ"מ יאריך בסיפור הנס בפני עצמו, כמבואר בזוה"ק שכל התיבות שמוציא מפיו בההוא סיפור סלקין לעילא וכל פמליא דלעילא מתכנשין ורואין הסיפור שיצא מפיו. ע"כ.

כאשר מודה להשי"ת, יוסיף השי"ת להושיעו עוד

ובחיים לראש (סדר ההלל) הביא מהרב שמע יעקב (פר' בשלח) שע"י שנותן הודאה על נס יוסיף ה' שנית ידו להושיעו. ובזה ביאר הגרח"פ מ"ש "אודך כי עניתני", זה על העבר. וההודאה עצמה "היא לי לישועה" לפעם אחרת שיעשה עמי נס כבראשונה, כשם שענה אותי ביום צרתי. שכן על העתיד צוה ישועות. עכ"ל.

וז"ל מרן החיד"א בס' דבש לפי (מערכת ה אות ז), אמרו רז"ל, כי המודה לה' על נס שנעשה לו, הקב"ה מצילו מצרה אחרת. וזהו פירוש הכתוב, "כי חמת אדם תודך" (תהלים עו), שכאשר השי"ת הציל לאדם מצרה שבאה לו, והוא מודה אליו יתברך, אז "שארית חימות תחגור, תחגור היינו תעכב, מלשון חגירת הצפורן, דהיינו שבזכות זה ינצלו מצרות אחרות. ע"כ. והובא בבני יששכר (כסלו טבת, מאמר ד. אות קכט), ועפ"ז ביאר, שקבעו חכמים להודות ולהלל בחנוכה ופורים, וכשאנו מודים להשי"ת בהודאה זו בכל שנה, עי"ז ננצל מכל צרינו העומדים עלינו בכל הדורות.

ובשפת אמת (בראשית לחנוכה) כתב, שזהו חנוכ"ה, לשון התחדשות, כיון שהם ימי הלל והודאה, ואיתא במדרש, לא כל מי שרוצה לומר שירה אומר, רק מי שנעשה לו נס ואומר שירה בידוע שנמחלו לו עונותיו ונעשה ברי' חדשה. וע' בשירת דבורה בשופטים. וכמו כן בימים אלו שזכו להלל ולהודות על הנס, נעשה התחדשות, וזו ההתחדשות נשאר לעולם.

מי שנעשה לו נס ואומר שירה - מוחלין לו על עונותיו ונעשה בריה חדשה

ומקור דברים אלו הוא בילקוט (בשלח רמז רנד. ובמדרש תהלים פרק יח) אמר ר' סימון, לא כל שרוצה לומר שירה אומר שירה, אלא כל מי שנעשה לו נס ואומר שירה, בידוע שמוחלין לו על כל עונותיו ונעשה בריה חדשה, ישראל כשנעשה להם נס ואמרו שירה נמחלו להן עונותיהן, שנאמר ויסע משה את ישראל (שמות טו, כב), שהסיען מעונותיהן. וכן אתה מוצא בדבורה וברק, שנעשה להם נס ואמרו שירה. ומנין שנמחלו עונותיהן, א"ר איבו בשם רבי אבא, בכל מקום נאמר ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע, וכאן כתיב ויעשו בני ישראל תחלת עשיה, והיכן הן מה שעשו לשעבר, אלא מחל להן הקב"ה מה שעשו לשעבר. וכן אתה מוצא בדוד שנעשה לו נס ואמר שירה, ומנין שנמחל לו על כל

עונותיו, דכתיב אחרי שירתו, ואלה דברי דוד האחרונים, והיכן הן הראשונים, אלא מלמד שמחל לו הקב"ה. ע"כ.

ומעלת השירה וההודאה להשי"ת גדולה היא, ובפרט ההודאה על הניסים שעשה לו השי"ת. ובגמ' (סנהדרין צד.) איתא, ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג, אמרה מדת הדין לפניו, רבש"ע, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשיתו משיח, חזקיה שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח. ע"כ.

והשל"ה (ווי העמודים פכ"ז) הקשה, דהלא כתיב (ישעיה לח, ט) מכתב לחזקיהו בחלותו ויחי מחליו וכו'. שאמר שירה. וביאר בשם אביו הגאון, שהקפידא היתה שלא הקדים לומר שירה קודם שנעשה הדבר. וע"ז נאמר "תשורי מראש אמנה", שיתחיל לשורר מראש קודם שנעשה הנס. וע"ז הקפיד השי"ת על ישראל שאמר מעשה ידי טבעו בים, כלומר, לאחר שטבעו בים אתם רוצים לומר שירה, ולא אמרתם מקודם מיד בשעת ההבטחה. שמדת הצדיק שמיד שהובטח לדבר טוב, אומר שיר ושבח להשי"ת, וזה מכח האמונה שמאמין בהשי"ת. ומה שמשה רבנו ע"ה איחר מלומר שירה עד שנעשו המעשים, זה היה בשביל שישראל שלא היו עדיין באמונה חזקה כ"כ, ועל הים דכתיב "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", "אז ישיר משה". וכמו שתירץ בהקדמת ספר ברכת אברהם, וכתב שכן גילה לו אליהו הנביא בחלום, בעת שנעשה לו נס בים. [וע"ע להחיד"א (חומת אנך פ' בשלח אות ב) הביא מדרשות מהר"ם בן חביב, שיש לשאול מדוע לא אמרו שירה תיכף שיצאו ממצרים, והמתינו שבעת ימים עד קריעת ים סוף. וע"ש מה שתי'. ויש להעיר, דהלא אמרו את ההלל בלילה של מכת בכורות, בעת ששמעו כולם מפי פרעה "הרי אתם בני חורין", וכדאי' בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה), כשם שניתן כח בקולו של משה, כך ניתן כח בקולו של פרעה, והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום, קמו צאו מתוך עמי, לשעבר הייתם עבדי פרעה מיכן ואילך אתם עבדי ה'. ובאותה שעה היו אומרים הללויה הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה].

בענין פיוט חד גדיא - וביאור ענין הפיוט

ומהר"א טירנא (ס' המנהגים ליל הסדר) כתב, שאומרים לשנה הבאה בירושלים, וחסל סידור וכו', אדיר הוא יבנה ביתו וכו'. **ובלקט יושר** (ח"א עמ' צה) כתב, שרגילין לומר בגמר הסדר "לשנה הבאה בירושלים", ואח"כ אדיר הוא יבנה ביתו וכו'. ועוד כתב שם, שאומרים הפיוט "כי לו נאה אדיר במלוכה". ובאושטריך אומרים, חסל סידור פסח כהלכתו ככל משפטו וחוקתו וכו'.

ובמעשה רב להגר"א (אות קצג) כתב שאחר גמר הסדר אומרים פיוט אחד אלקינו. והיינו פיוט אחד מי יודע.

ובתשב"ץ (סי' צט) כתב, ששותה כוס ד' לאחר שיאמר כי לו נאה כדי שלא יהא צמא קודם שישכב. אך בשו"ת מהרש"ל (סי' פח) כתב, להשיג עמ"ש המחזורים, שיאחר כוס רביעי לאחר "אז רוב ניסים ואומץ גבורתך". שזה איננו מן הראוי, שהרי כל הד' כוסות נתקנו על שבח ברכה שלפניהם. [והגר"ז (סי' תפ ס"ג) כתב, שי"א שצריך לשתות כוס ד' מיד לאחר חתימת ישתבח או יהללוך שלאחר ישתבח קודם אמירת הפיוטים שנוהגים לומר שהרי תקנת חכמים היתה לגמור ההלל וברכת השיר על כוס ד', וא"כ אין להפסיק ביניהם בפיוטים שאינן מתקנה כלל, אבל אין נוהגין כן במדינות אלו].

חד גדיא - על מכירת יוסף, שבעבורה הם כל הגלויות

ורבו הפירושים בענין פיוט זה, [ויש ספר "איל יצחק", לר' יצחק הגדול מפוזנא שחיבר על פיוט חד גדיא. וכן הגר"י אייבשי"ץ חיבר ע"ז "מאמר יהונתן"]. והגר"א כתב לפרש שחד גדיא הוא הבכורה שלקח יעקב מעשיו ונתן ליוסף, כמ"ש ואני נתתי לך שכם אחד וגו' אשר לקחתי מיד האמורי [הוא עשיו שעשה מעשה אמורי]. ואתא שונרא, הם השבטים שמכרו את יוסף בעבור הבכורה, כמו שאמרו רז"ל, כי אין במדת הקנאה כמו השונרא שמקנא בחברתה, וזה שכתוב (בראשית לז, ג) "כי בן זקונים הוא לו ועשה לו", בשביל העבודה, "כתונת פסים". וכמ"ש (שמות כח, מ) "ולבני אהרן תעשה כתנות". ולכן נאמר "ויפשיטו את יוסף את כתנתו". ע"כ.

גם הגרי"א חבר בס' יד מצרים (על הגש"פ) כתב

לבאר, שחד גדיא, אלו ישראל שנמשלו לצאן, כמ״ש ״ואתנה צאני״ וכו׳, ונקרא חד גדיא כמ״ש ״ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״ וכו׳. ונמשלו לגדי, שישראל עזין שבאומות, וניתן להם תורה כדי להכניע יצרם. והם ב׳ מדריגות, א׳ מצד הנפש וא׳ מצד הגוף, ולכן אמר ב״פ חד גדיא וכו׳, ותיקונם ע״י הקרבנות שהם באים לכפר על החטא ולהכניע חומר הגוף ומדותיו הרעים שבאים מצד נפש הבהמית, וז״ש ״דזבין אבא בתרי זוזי״ שהוא מחצה״ש לקרבנות, כמ״ש הגר״א (סד״צ פ״א) שד׳ מאות שקל כסף, המחצית הם ״מאתיים לנוטרים את פריו״, הם הקרבנות שלוקחין ע״י מחצה״ש שהעולם קיים בהם, וז״ש ״דזבין אבא בתרי זוזי״, והוא מחצה״ש.

ואתא שונרא״, הוא ענין מכירת יוסף שקילקלו ביסוד השלום שהוא קיום עולם, כמ״ש ״לא מצא הקב״ה כלי מחז״ב״ וגו׳, ועי״ז אכלה ושיחתה להני גדיים, והוא כענין השונרא שהיא מקור השקר, כמ״ש בזה בספר מלכיאל, וכתיב במכירת יוסף ״וישחטו שעיר עזים ויטבלו את כתונת יוסף״ וגו׳, ושיקרו בברית אחים, ועי״ז ״אתא כלבא״, שהוא גלות מצרים שהיה ע״י סילוק השכינה, וזה ענין צורת אש שבבית שני שהיה בצורת כלב. ״ואתא חוטרא״, והוא מטה שנמסר ביד משה רבינו ע״ה. ״ואתא נורא״, הוא חטא העגל, אש הוא, עד אבדון תאכל. ״ואתא מיא״, תפילת משה רבינו ע״ה שנמשלה למים, כמ״ש ״שפכי כמים לבך״ וגו׳. ״ואתא תורא״, הוא ירבעם בן נבט שהעמיד העגלים, תבנית שור אוכל עשב וקלקל תפילת משה, והחזיר אש של חטא העגל. ״ואתא השוחט״, הם אנשי כנה״ג שהתפללו שימסר יצר הרע בידם, ועשו והצליחו ושחטו ליצרא דע״ז. ״ואתא מלאך המות״, עוון שנאת חנם מקור כל עוון וחטא הוא השטן הוא היצה״ר הוא מלאך המות, והיינו הך דאחריב לבהמ״ק והגלה אותנו מארצו. ״ואתא הקב״ה, כמ״ש ״ביום ההוא יוסיף ה׳ שנית לקנות את שאר עמו״, ואז ״ובלע המות לנצח״, ואז יאיר עינינו באור צח במהרה בימינו אמן.

ובם׳ בת עין עה״ת (דרושים לפסח. למהרא״ד ממווריטש) כתב, נודע דמה שזכו ישראל לקבל את התורה היה ע״י גלות מצרים, כמ״ש שבקשו מלאכי השרת לקבל את התורה, והשיב להם הקב״ה כלום למצרים ירדתם כלום לפרעה נשתעבדתם. והנה גלות מצרים נמשך משתי סלעים מילת כתונת פסים שעשה יעקב ליוסף, כמ״ש בשבת (י:), וכללות כל התורה היא אנכי ולא יהיה לך (ז״ח פ׳ יתרו מא.), שבדיבור אחד נאמרו (מכילתא שמות כ, א). ולפ״ז נמשך קבלת התורה לישראל ע״י שתי סלעים מילת שעשה יעקב ליוסף, כי עי״ז נתגלגל הדבר וירדו בניו למצרים, ועי״ז זכו לקבלת התורה. וזהו חד גדיא, היינו גדיא הוא מלשון הגדה, שדיבר השי״ת דבור אחד אנכי ולא יהיה לך, שהוא כללות כל התורה. ומאיזה בחינה זכו ישראל לזה, הוא דזבין אבא, הוא יעקב אבינו ע״ה. בתרי זוזי, ע״י שתי סלעים מילת שעשה ליוסף, וגרם שנתגלגל הדבר שירדו בניו למצרים, וע״י גלות מצרים נמשך קבלת התורה לישראל, שבכללותיה הוא אנכי ולא יהיה לך שבדיבור אחד נאמרו.

ובתורת משה לחת״ס (על הגש״פ בסוה״ס) כתב, חד גדיא, שלפי דמיון השונרא חשבה שאכלה לגדיא, וליתא, כי בכל מקום נשאר חד גדיא ורואה בנשיכת השונרא ולקיית הכלב, וכן בכולם, ולבסוף לא נשאר כי אם הקב״ה עם חד גדיא שלו היינו ישראל, שנאכלים בכל פה, ויעשה כלה בכל הגוים ואותך לא אעשה כלה. וכהנה כתבו עוד גדולי הדורות כמה ביאורים, וראה גם בס׳ בגדי השרד לרבינו יעקב אביחצירא, ביאור להגש״פ שכתב לבאר פיוט זה ע״ד הפשט וע״ד הסוד.

דם הפסח לכפר על מכירת יוסף

ובם׳ פנים יפות (שמות יב, כב) כתב, שהדם אשר בסף, על האסקופה שהיא יסוד הבית, מרמז על יוסף, שאזוב גי׳ י״ו, ועם אותיות סף, הוא בבחינת יוסף, ואפשר שהיה לכפר על מכירת יוסף דכתיב בו וגם דמו הנה נדרש, ולכך נצטוו על דם מילה ודם פסח, כדכתיב ואומר לך בדמיך חיי.

וע׳ במגלה עמוקות (אופן קצג, הובא בילקוט ראובני פ׳ וישב) שהשר הגדול ברקיע הנקרא אמו״ן מנו״א, יש ביד שמאלו שעיר לקטרג על חטא מכירת יוסף, וביד ימין יש איל לקטרג על עקידת יצחק, ועם קרבן פסח העביר האיל, אבל שעיר עזים עדיין במקומ׳ עומדת, ונפרע אותו הקטרוג בחורבן הבית.

ב. טוב לקרוא שיר השירים בליל פסח אחרי עריכת הסדר, ויקראנו בנחת ובנעימה, בקול רם ובשמחה. שאז עת הזמיר הגיע, וכל העולמות העליונים למעלה מאירים ומזהירים. [ואחר גמר עריכת הסדר, ואמירת שיר השירים, הוא עת רצון גדול, שהשי"ת כאב את בן ירצה, וימלא משאלות לבו לטובה ולברכה. ולכן לא יאבד עת רצון זאת בשינה קודם שתחטפנו השינה. ויישן בערב פסח היטב כדי שיהיה עירני בליל פסח ככל שיוכל, גם לא ימלא כריסו יותר מדי בסעודה, כדי שלא יכבד עליו וירדם]. ב)

וכבר כתב כן הרמ"ק בס' אלימה, הובא בשמו בס' מדבר קדמות להחיד"א (מערכת קוף), מהרב בעל מצת שמורים בדרשותיו כ"י. עש"ב.

וע"ע להרשב"ץ בהגש"פ שהביא ממדרש תהלים (מזמור י סי' ג), אמר הקב"ה, אתם מכרתם יוסף לעבד, חייכם בכל שנה תקראו עבדים היינו לפרעה במצרים. וזהו מתחיל בגנות. ומסיים בשבח, שכמו שיוסף מבית האסורים יצא למלוך, גם אנחנו יצאנו לחירות, וכן יעשה לימות המשיח, כמ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (מיכה ז).

לא להכניס ראש במחלוקת של גדולי עולם

ומנהגם בקודש של הגאון ר' נתן אדלר ותלמידו החת"ס לספר סיפור בכל ליל פסח, ופ"א באמצע ימי המחלוקת של היעב"ץ ור' יהונתן אייבש"ץ נקלע רבינו יהונתן לבית מלון, ושמע אנשים פחותי ערך המדברים עליו דברי זלזול בפניו, שלא הכירוהו והיה נראה כאורח פשוט. פנה אליהם ואמר רואה אני שתלמידי חכמים אתם, הנה בהגש"פ קראנו פיוט חד גדיא, שהחתול טרף את הגדי שקנה אבא בעד תרי זוזי, וא"כ לא טוב עשה החתול, ולפ"ז צדק הכלב שנשכו, ולא טוב עשה המקל שהכהו, ויפה עשה האש ששרפו, ולא צדקו המים שכיבו את האש, וטוב עשה השור ששתה המים, ולא טוב עשה השוחט ששחטו, וצדק מה"מ שהמית את השוחט, וא"כ למה שחט הקב"ה למה"מ שצדק במעשיו. ולא היה בפיהם מענה, ואז השיב להם, לא כן הוא, שאם הגדי והחתול יש להם איזה ריב ביניהן, אפשר שלבסוף יעשו שלום ביניהם, אבל הכלב מי ביקש מידך להתערב בריב לא לך, ומעתה טוב עשה המקל שהכהו, ולא טוב עשה האש ששרפו, והמים צדקו שכיבו האש וכו'. ומזה תבינו אם שני גדולי תורה יש להם ריב ביניהם אתם האנשים הפשוטים מה לכם להתערב (משנה שכיר טייכטל. הגש"פ).

קריאת שיר השירים אחרי גמר הסדר, ואם מקיים בזה מצות סיפור יצי"מ

ב) הנה נתפשט בהרבה מקומות לקרוא שיר השירים אחרי גמר הסדר, לפי שזה עת רצון גדול. ובחג הפסח היתה הברית בין ישראל לאביהם שבשמים. ומנהג זה מקורו בקודש, כמ"ש הרב חמדת ימים (פסח פ"ו), ששמע שבימי האר"י הקדוש היו קורין שיר השירים אחרי עריכת הסדר. וטעמא דמסתבר הוא שהוא העת הראוי לזה. וכן נזכר מנהג זה בשל"ה (פסחים מצה עשירה אות תז), שבחג זה הוא תכלית חדוש העולם, ואז בחר בנו השי"ת מכל העמים וכו', ולכן חסידים ואנשי מעשה אומרים שיר השירים בליל שמורים. ע"כ. [ובחמ"י (שבועות פ"ג) כתב שטוב לקרוא שיר השירים בגמר התיקון של ליל שבועות, סמוך לאור היום].

וכ"כ החיד"א במורה באצבע (סי' ז אות רי), שאחר ההגדה יאמר בקול שמחה שיר השירים כלו בעידן חדותא עת הזמיר הגיע, כי כל העולמות עליונים למעלה מאירים ומזהירים. והוז"ד בכה"ח (סי' תפ ס"ק יב). **ובחזו"ע** (עמ' קכו).

והגרח"פ בס' חיים לראש (נרצה אות ב) כתב, תיכף בלי הפסק כלל יתחיל "ללמוד" ספר שיר השירים "בקול נעים", ומה טוב שלא יאמר בלשון לעז כלל, כי אם בלשון הקודש דוקא.

ובחיי אדם (כלל קל אות טז) כתב, חייב אדם לספר ביצי"מ עד שתחטפנו שינה. ולכן יש קוראים אחר הסדר שיר השירים. ע"כ. וצ"ע דאטו יוצאים בזה י"ח סיפור יצי"מ. [ובקצש"ע (סי' קיט) שהוא קיצור ספר חיי אדם, כתב, ואם אין שינה חוטפתו יאמר אחר ההגדה שיר השירים]. ואולי משום שנזכר

בו על היציאה ממצרים ועשיית ישראל לעם, באהבת עולמים אחרי השי״ת. אך זה שייך יותר במי שנותן ליבו לדברים, ולומד אותם עם פירוש רש״י והמדרשים.

והמנהיג (הל׳ סוכה עמ׳ תיז) כתב, שנהגו לקרות שיר השירים בפסח, לפי שהוא מדבר בגאולת מצרים שהיא תחילת שעבודם של ישראל וגאולתן ראשונה, שנא׳ לסוסתי ברכבי פרעה וגו׳, ואע״פ שבלי ספק מדבר מד׳ גליות, והמשכיל יבין. ע״כ. וכ״ה במחזור ויטרי (פסח סי׳ קו), שאומרים שיר השירים בפסח, ע״ש שמדבר מגאולת מצרים, שנא׳ לסוסתי ברכבי פרעה. וגו׳. וכל הענין מדבר מארבע גליות למבין. ע״כ. [וזה לגבי קריאתו ביום שבת חוה״מ פסח כמגילה. ובסדר טרוייש (סי׳ י) כתב שאומרים אותו בשביעי של פסח. ובמסכת סופרים (פרק יד הט״ז) איתא, שיר השירים, קורין אותו בלילי שני ימים טובים של גלויות האחרונים, חציו בלילה אחד, וחציו בלילה השני]. וראה בס׳ ידי חיים להגרי״ח זיע״א כמה טעמים לקריאת שיר השירים בפסח.

ובפרדס יוסף (בראשית לג, יז), כתב, שכמו ששנות האדם נחלקים לד׳, עד עשרים ימי עליה, עד ארבעים ימי עמידה, ומשם ימי ירידה. כך הם ג׳ רגלים. פסח, כנגד ימי העליה, שהטבע מתחדש והכל צומח מחדש. ושבועות כנגד ימי עמידה. וסוכות כנגד ימי הירידה, כי כל הפרחים מתחילים לנבול ולכמוש והעלים נושרים. וכנגד זה חיבר שלמה המלך ע״ה שלושה ספרים: שיר השירים, לפסח, שהוא הילדות. משלי, נגד עמידה. וקהלת, שהוא מוסר ויראה, נגד ימי ירידה. ולכן קוראים קהלת בסוכות.

ובמ׳ קיצור הכוונות (חג המצות) איתא, שאחר הסדר אומרים שיר השירים כולו. ויש חסידים שנוהגים שלא לישון כל הלילה. והסוד הוא, כי כיון שיש מוחין אין שינה, בסוד, נדדה שנת המלך כידוע. ע״כ. [ושם (חודש ניסן) כתב, שטוב לומר בט״ו הימים הראשונים של ניסן, ט״ו שיר המעלות. וכן לומר שיר השירים פרק אחד בכל יום, ב׳ פעמים, ומשלימים אותו בער״פ].

טוב ללמוד שיר השירים בימי הפסח

ויקראו שיר השירים במתינות מילה במילה, ובנעימה, ולכתחלה יקראו אותו עם הטעמים המיוחדים לשיר השירים. וכתב הרב חמ״י (שבת קדש פ״ה), שאצלם נהגו הפעוטים לקרות שיר השירים בחג הפסח, והנהיג אותם לקרותו בכל פעם בנעימה קדושה מראשו ועד סופו, ולא לקרותו לחצאין. וגם הנהיג לקרות בלשון הקודש, ושלא לקרותו ללועזים בלעז, פן יטעו חלילה אלו שאין להם דעת ותבונה, ויכשלו בהגשמה. ושיר השירים הוא קדש קדשים, ואיש המשכיל לקרותו בכוונה וכו׳, יזכה להיות מבני היכלא דמלכא. ובפרט אם יתוועדו יחד לקרותו בעשרה, קודם כניסת שבת. הגם שגם ביום שב״ק תעלה קריאתו, מ״מ משובח יותר לקרותו קודם.

ובשפתי צדיק (שיר השירים א) כתב, שרבותינו קבעו לעסוק ״וללמוד״ בפסח מגילת שיר השירים, שבימים אלו מתעורר הרצון לפניו ית״ש שיהיה לו נחת רוח מכנסת ישראל. וכמו כן מתחזק לבבינו ע״י לימוד שיר השירים סולת מנופה ומעולה. ע״כ. והיינו ללמוד שיר השירים בהבנה, עם פירושי רש״י והראשונים ומדרשים.

ובספר הנהגות צדיקים במנהגי מהר״א גלאנטי (אות ה) כתב, שבימי חוה״מ אחר חצות היום מתקבצין בבתי כנסיות וקורין שיר השירים ומפרשין אותו יום יום.

ובהעמק דבר (דברים טז, ח) כתב, ששלמה המלך אמר את שיר השירים בפסח, שהוא מיוסד על אהבת ה׳, כמו שארז״ל הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות, ופרש״י שם בקשת אהבת ה׳, ולכן נוהגים מדור דור לקרוא שיר השירים בפסח. [וראה בסמוך מהרוקח שעם ישראל על הים אמרו שיר השירים].

סגולות שיר השירים

ויש שכתבו שקריאת שיר השירים מ׳ יום הוא סגולה לזיווג. וידליקו נר ויתנו צדקה לע״נ ר׳ מאיר בעל הנס. ובשיחות הר״ן (אות רמג) אי׳, צוה לאחד שהיה חולה בתוך ביתו שיקום קודם אור היום ויאמר שיר השירים כולו. ואמר שכל הרפואות שבעולם כולם כלולים בשיר השירים. וכן היה, שתיכף היה שינוי לחולה וחזר לאיתנו.

והטעם ששיר השירים מסוגל לזיווג הגון, אפשר

ג. חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים, ולספר בנסים ובנפלאות שעשה הקב״ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. ג)

לפי מ״ש הרוקח בסידור התפלה שלו (בפירוש אז ישיר), במה שכתוב אז ישיר משה ובני ישראל את השירה, וכל את בא לרבות, וגם כאן כתיב את השירה, לרבות שאמרו שיר השירים. ורמז לזה: שיר ״השירים״: השיר ים, וכדאמרינן במדרש חזית, וגם לרבות שאמרו הלל הגדול, כדכתיב בסדר עולם. ע״כ. ומקורו בילקוט (שה״ש רמז תתקפ). ע״ש. וכיון שקשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף, לכן אמירת שיר השירים סגולה למצוא את זיווגו האמיתי.

וי״א שסגולה לקרות שיר השירים במשך מ׳ יום רצופים לפני עמוה״ש, לבטל כל מיני מרעין בישין וכישוף (בשם הגר״י כדורי זצ״ל). ומרן אאמו״ר זיע״א לא נהג לומר שיר השירים בליל פסח, ואחר סיום הסדר הלך לחדרו לעיין בדברי הפוסקים בעניני פסח.

ונודע כי כל האומר שיר השירים בכוונה, ניצול מדינה של גהינם, כי שלמה תיקן קי״ז פסוקים, נגד קי״ז שעות שנידונין בכל שבוע בגהינם, דהסר ארבע שעות ומחצה בכל יום דאינן נידונין, דעולה בין הכל כ״ז שעות, נשארו מקד״ם קי״ז, ולכך תקנו לומר בכל שבת שיר השירים. [כה״ח פלאגי סי׳ כח, ב. וראה עוד בענין שיר השירים בילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק שלישי סי׳ רסז הערה יח].

אחר חצות הלילה של ליל הסדר הוא עת רצון גדול

ואחר חצות הלילה של ליל הסדר הוא עת רצון גדול. וכתב בס׳ ישמח ישראל (פר׳ תולדות. להרבי מאלכסנדר) שבשני זמנים, יוהכ״פ, שאז אין רשות לשטן להשטין, וכן בליל התקדש חג [של פסח], **יכול כל אדם לפתוח פיו הן בתפלה והן בברכות**, לפי שאז מתעורר רחמים רבים ממקום גבוה מאוד נעלה, עד שכל אחד יכול לפעול לעורר רחמים רבים ולפעול בתפילתו כל טוב. והאור הגדול הזה נתגלה אז במצרים בחצות הלילה, בחינת אני ולא מלאך, אני ולא שרף. ובכל שנה בחג הפסח בליל התקדש חג מתעורר זה הזמן, ולכן כתיב בפסח ״בעצם היום הזה הוציא ה׳ וגו׳״, וכן ביוהכ״פ כתיב ״בעצם היום הזה״. ומטעם זה ביוה״כ ובפסח כל ישראל מתפללים בתפילות ובשירות ותשבחות. ולכן נקרא חג הפסח, כמבואר בסה״ק שפסח הוא פ׳ה ס׳ח. ע״כ.

בגדר החיוב לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים, עד שתחטפנו שינה

ג) **תוספתא** מסכת פסחים (פרק י) חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, אפי׳ בינו לבין בנו, אפי׳ בינו לבין עצמו, אפי׳ בינו לבין תלמידו. מעשה בר״ג וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד עסוקין בהל׳ הפסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו לבית המדרש. ע״כ.

ובחסדי דוד שם הקשה, דהלשון חייב אדם וכו׳, משמע שזוהי מדת כל אדם ולא סגי בלאו הכי, וא״כ אמאי מייתי מעשה בר״ג וכו׳, דמאי רבותייהו וכו׳. ובמכילתא איתא עד חצות לילה וכו׳. אמנם הטור העתיק לשון התוספתא שלפנינו. ואמנם מרן בש״ע כתב עד שתחטפנו שינה. הורנו לדעת דכל הלילה דקתני לאו דוקא, אלא כלומר עד שתבא לו שינה וכו׳, ומיהו מייתי עובדא דר״ג, דאע״ג דהיו מסובין ואכלו ושתו, לא חטפם שינה עד קרות הגבר שמשם הלכו לבית המדרש. ע״כ.

והחיד״א במחז״ב (סי׳ תפא אות א) ובהגש״פ זרוע ימין, העיר על דבריו מדברי הטור, והרא״ש (פסחים פ״י סי׳ לג) בשם מהר״ם, דמוכח דמ״ש בתוספתא כל הלילה, לאו דוקא, אלא עד שתחטפנו שינה קאמר. ומה שנקט הטור כל הלילה, היינו רובו ככולו, ומ״ש עד שתחטפנו שינה, היינו דלא תימא הואיל ורובה ככולה וכבר עסק רוב הלילה די בזה אף כשלא נפלו לו חבלי שינה, לכן אמר עד שתחטפנו שינה, דבעינן תרתי, רוב הלילה ותחטפנו שינה. ולפ״ז אם חטפתו שינה טרם שיעבור רוב הלילה, צריך לאנוס עצמו ולהתעורר עד שיעבור רוב הלילה. אלא שיש להעיר בדברי מרן שלא כתב כל הלילה, רק עד שתחטפנו שינה, ומשמע אפי׳

קודם שעבר רוב הלילה. והו"ל לכתוב תרתי כמ"ש הטור. ואפשר דס"ל דכיון שהרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"א) כתב דמצוה לספר ביצ"מ בליל ט"ו בניסן וכו' וכל המאריך וכו'. ולא נתן שיעור לחיוב זה, **והרמב"ם לא הביא התוספתא**, וכן שאר פוסקים לא מייתו לה, מוכח דבסיפור הרבה או מעט יצא, אלא דכל המאריך ה"ז משובח. וכמה ראשונים כתבו שאין מברכין על ההגדה משום שאין לדבר קיצבה, וכתב הפר"ח שכבר יצא י"ח סיפור יצי"מ בקידוש. משמע דס"ל להר"מ ושאר פוסקים ד"חייב" דתני התוספתא לאו דוקא. ומש"ה גם מרן בש"ע לא כתב כל הלילה, אלא עד שתחטפנו שינה דבהכי סגי. והוי מילתא מציעתא דתסגי לן שיעור שתחטפנו שינה, מאחר דלהר"מ ושאר פוסקים אפי' זה אינו מתורת חיוב. **א"נ** אפשר דהיודע לעסוק בהלכות פסח ובספור הנס, כי שיח וכי שיג לו, על הרוב עבר עליו חצות הלילה בסד"ר עליון ולספיר"ת תפארה, ולזה לא כתב רק עד שתחטפנו שינה, לומר שאף שכבר עבר עליו רוב הלילה עוד יוסיף אומץ עד שתחטפנו שינה. עכת"ד החיד"א.

האם חייב לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה או רובה, או עד שתחטפנו שינה

נמצא שהדבר תלוי בשני תירוצי החיד"א הנ"ל, האם באמת יש חיוב לעסוק בסיפור יצי"מ ובהלכות הפסח כל הלילה או רובה, או דילמא די עד שתחטפנו שינה, אף שלא עסק בזה רוב הלילה.

ובהגש"פ להגאון "כתב סופר" כתב בהקדמתו, שאף שמרן השמיט את המלים "כל הלילה", מ"מ ברור ששיטתו בכל מקום היא כדעת הרמב"ם, ולרמב"ם מצה ומרור מיקרי מונחים לפניך כל הלילה. ומה שנקט עד שתחטפנו שינה, אין כ"כ הכרע בזה, ומסתמא דעת הש"ע ג"כ כל הלילה.

וגם לדעת הסוברים שמצות סיפור יצי"מ עד חצות [ובמכילתא (פ' בא פי"ח) איתא, מה העדות והחוקים, ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות וגו'], י"א שמדרבנן יש לספר כל הלילה עד שתחטפנו שינה. ובמשך חכמה (שמות יג) כתב, דזהו שאמרו וכל המרבה לספר ביצי"מ, פי', אפי' יותר מן החיוב, ה"ז משובח, מעשה ברבי אליעזר ור' יהושע וכו', שהרי ר"א סובר שהפסח נאכל עד חצות, ולר' יהושע נאכל כל הלילה, ואעפ"כ כל התנאים היו מספרים כל הלילה ביצי"מ, אף יותר מחיובו, מפני שהרי זה משובח. [והגרי"ז מבריסק היה תמה על שאין נזהרין להשאר ניעורין כל ליל הסדר ולספר ביצי"מ וההלכות, שזה מדינא, ואילו בליל שבועות שהוא רק מנהג, נזהרים יותר. (הגש"פ מבית לוי עמ' לד)].

ויש נותנים טעם לשבח במה שאין הולכים לישון בלילה זו, שיש בזה זכר לנס, וכמ"ש חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, והרי אבותינו ביצי"מ, מסתמא שבאותה שנה לא ישנו כלל באותו הלילה, שהיו עומדים הכן לרגע של היציאה שיאמר להם משה לצאת מיד אחרי השכינה הקדושה, וכן עשו שכולם היו מוכנים ויצאו תיכף, ולא הספיקו אפי' להכין צידה.

וכבר כתב כן בזבח פסח לאברבנאל (פסח עמ' ח) שעם ישראל באותו הדור לא ישנו באותה הלילה, כי בחציו הראשון עסקו במצות הפסח, ובחציו השני עסקו במצות יצי"מ. ולכן יש בו חיוב להיות ער כל הלילה בכל שנה.

גדר עד שתחטפנו שינה

ובשער הכוונות (פסח דרוש ג) כתב, ראיתי "אנשי מעשה" נוהגים לעסוק בתורה כל ליל פסח עד הבוקר וכמש"כ מעשה בר"א ור"א בן עזריא שהיו מספרים ביצי"מ כל אותו הלילה כו'. ע"כ. ויש לבאר שאותם אנשי מעשה החמירו שהגם שחטפתם שינה היו ממשיכים לעסוק בתורה בלילה קדוש זה. ומש"ה נמי נקט לעסוק בתורה, ולא נקט בסיפור יצי"מ והלכות הפסח.

ובם' חוט שני (ח"ג עמ' רלד) כתב, שכל שחוסר השינה טורדתו כגון שראשו כבד עליו יכול ללכת לישון. ולשון הבן איש חי (פ' צו הלכה לז) עד שתכריחנו לישן. ובשו"ת אול"צ (ח"ג עמ' קסג) כתב, שיש להזהר שלא ללכת לישן אא"כ חטפתו שינה, ואף שמחמת כן יירדם עם בגדיו אין בכך כלום, וכל זמן שלא חטפתו שינה יעסוק במצות סיפור יצי"מ.

ובהגש"פ להגרי"ש אלישיב כתבו בשמו, דעד שתחטפנו שינה אין הכוונה שיירדם כ"כ מבלי שירגיש, שהרי צריך לומר ק"ש וברכת המפיל אלא שמרגיש צורך לישן. ובדרך כלל רובא דעלמא לאחר הסעודה הם בגדר של עד שתחטפנו שינה, ואם יודע שאם יתעכב מלישן יפריע לו הדבר בתפלת שחרית, ילך לישון מיד. [ודלא כמ"ש הרב ב.צ קוק בשם הגריש"א (מרכז ההו' גליון ו), שזה חיוב גמור להאריך בסיפור יצי"מ אף אם יודע שמחמת כן לא יוכל בבוקר לקרוא ק"ש ולהתפלל כהוגן]. ובפרט כשמצער עצמו מן השינה שיש בזה חשש דאו' של ביטול שמחת יו"ט. ראה בשו"ת צפחית בדבש (סי' כז), ומ"ש באורך בחזו"ע (שבת ב' עמ' ריז).

והמהר"ל בס' גבורות השם (פרק נג) כתב, דבעל ההגדה הביא המעשה בתנאים הקדושים שהיו מספרים כל הלילה וכו'. להודיע איך היו מחבבים החכמים לספר ביצי"מ. ולא תאמר שעשו כן בשביל מצות ת"ת, שהרי היו מסובין, ולא בבית מדרשם, וש"מ שעשו לשם מצוה של הלילה הזה. וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביו"ט, אמרו שלא היה צער להם, כי מחיבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד, שלא הרגישו עד שעלה עמוה"ש.

ושם (פרק סה) כתב המהר"ל: ומצוה גדולה לספר ביצי"מ כל הלילה (ולעסוק בהלכות פסח) כמו שעשו הזקנים בבני ברק, שעסקו ביצי"מ כל הלילה עד זמן ק"ש של שחרית, וכך יש לעשות לכל אדם, לעסוק ביצי"מ כל הלילה **אם הוא אדם שאפשר לו לחיות בלא שינה**, ויחשוב בלבו כאילו הוא יצא ממצרים. [ובס' קדושת לוי (מאמר כללות הנסים) כתב, דהנה כל דבר ודבר הוא מאתו ית"ש, ואין שום דבר מצד הטבע. וכאשר האדם חי במחשבה זו תמיד, אזי כשבא ליל פסח, מתוך ספורי יצי"מ, נתלהב לבו בקרבו ומחשבתו זכה וברורה וצלולה להאמין ולספר בניסים נגלים כיצי"מ, ומחמת התלהבות אינו מניח לו לישן כל אותו הלילה של ליל פסח, ואינו נעשה עייף ויגע כל אותו הלילה, ומוחותיו אינם נופלים].

וראה בהגהות שער יוסף על דרשות חת"ס לפורים (עמ' 414 בהג"ה) שהביא בשם אחד הגדולים, במ"ש מעשה בר"א ור"י ור"ע וראב"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרים ביצי"מ כל אותו הלילה. דבאמת בפסחים (קכ:) איתא דראב"ע או' עד חצות ויליף בגז"ש הזה הזה וכו', אך הנה המן ביטל ישראל לילה ראשונה של פסח מלספר ביצי"מ, כדאיתא במגילה (ד.) שלכך חייבים לקרות המגילה בלילה שנא' ולילה ולא דומיה לי, שיהיו זועקין בימי צרתן בלילה. והיה זה לילה ראשונה של פסח, והוא אותו לילה דכתיב ביה בלילה ההוא נדדה שינת המלך, עד שהגיע המן בשחרית, דכתיב ויבא המן, ומאז התחילה מפלתו של המן. ובני בניו של המן שהיו בבני ברק, רצו לתקן חטא אבותיהם, לכך היו מספרין כל הלילה ביצי"מ, עד שבאו תלמידיהם ואמרו הגיע זמן ק"ש של שחרית, ואז היתה מפלתו ותו לא צריכין לתקן. עכ"ל.

האם בחידושים על ההגדה מקיימים סיפור יציאת מצרים

והנה לשון התוספתא הנ"ל, "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח" כל הלילה. ואמנם הרא"ש (פסחים פ"י סי' לג) בשם מהר"ם כתב בנוסח אחר, שחייב אדם לעסוק כל הלילה "בהלכות פסח וביצי"מ" לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקב"ה ולאבותינו עד שתחטפנו שינה. והכי אמרי' בתוספתא (פ"י) חייב אדם לעסוק "בהלכות פסח וביצי"מ" כל הלילה. ע"כ. וכ"כ הטור (א"ח סי' תפא) בשם רבינו יונה. שחייב לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביצי"מ ולספר בנסים וכו'. וכן העתיק מרן בש"ע (סי' תפא ס"ב): חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביצי"מ, ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. ע"כ. ומבואר, שלימוד הלכות פסח הוא בכלל לספר ביצי"מ.

ויש לעיין האם בפלפולים וחידושים על ההגדה מקיימים סיפור יצי"מ [היינו כאשר אין בהם חידוש בסיפור הדברים]. ולכאו' לא גרע מהלכות הפסח. ובמנהגי החת"ס (פ"י אות טו) איתא שכל אריכותו באמירת ההגדה, היתה רק לתרגם כל תיבה ותיבה בהגדה ולבאר הענין, ולא אמר שום דרוש כלל. ובדרשות חת"ס (דף רסה) כתב, ענין הסיפור ביצי"מ אינו לפלפל בהלכה. וראה עוד במקראי קודש פסח (ח"ב סי' מב).

ובח' הגרי"ז (סי' ריד) עמד בזה, דמה שייך הלכות הפסח לסיפור יצי"מ. והוכיח מזה שסיפור יצי"מ מתקיים גם בלימוד ההלכות. וז"ש בהגדש"פ,

חכם הוא הוא אומר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם, ואף אתה אמור לו "כהלכות הפסח" אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וצ"ע דהא איירי בסיפור יצי"מ. אלא שגם בלימוד הלכות פסח מתקיימת מצות סיפור יצ"מ. ויסוד לדברים אלו, יש להביא מספרא (בחוקותי פרשתא א ה"ג), וכ"ה אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפיך. וכתב הראב"ד בפירושו, זכרון עמלק שתהא שונה בפיך הלכות מגילה. ע"כ. הרי מבואר דבלימוד ההלכות מתקיימת מצות הזכירה.

ולכאו' צ"ב, דמה ענין הלכות מגילה (כגון מגילה נקראת בי"א בי"ב וכו') למצוות זכור את אשר עשה לנו עמלק. וכתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' מז) לבאר עפ"ד התוספתא והש"ע הנ"ל, שגם בלימוד הלכות פסח מקיים מצות סיפור יצי"מ. וה"ה לגבי מצות זכור את אשר עשה לך עמלק, שהלומד ההלכות הנמשכות ממעשה עמלק, יוצא י"ח מצות זכור וגו' שמצותו בפה.

והוסיף שכן משמע בגמ' (פסחים קטז.) ואפי' שני תלמידי חכמים שיודעין "בהלכות הפסח" שואלין זה לזה. ע"כ. ומדלא קאמר ואפי' שני ת"ח היודעין סיפור יצי"מ, משמע שבעסק בהלכות פסח יוצא י"ח סיפור יצי"מ בליל פסח. ושכ"כ בחי' תלמיד הרשב"א שם על המשנה ולפי דעתו של הבן אביו מלמדו, שאם הוא פיקח מלמדו הלכות הפסח, ואם לאו מלמדו דברים פשוטים.

אלא שהעיר שהרמב"ם (חו"מ פ"ז ה"א ה"ב) וכן הסמ"ג (עשין מא) החינוך (מצוה כא) לא כתבו בביאור מצוה זו, רק על עצם הסיפור, ולא הזכירו כלל שיוצא י"ח בלימוד ההלכות. ומוכח שאינו יוצא י"ח מצוה זו בלימוד הלכות פסח. וממילא ה"ה לגבי מצות זכירת מעשה עמלק, שאינו יוצא י"ח בלימוד הלכות מגילה. מ"מ מדברי הטוש"ע נראה שאף אם בעסק בהלכות פסח יש משום סיפור יצי"מ, אינו יוצא י"ח רק אם יספר ג"כ בנסים והנפלאות שעשה הקב"ה עם אבותינו ועמנו. והעלה שם, שגם לתוספתא והטוש"ע שיוצא י"ח בהלכות הפסח, צריך להזכיר ג"כ מהסיפור עצמו. וגם לסוברים שיוצא י"ח בלימוד הלכות פסח, היינו בלימוד הלכות פסוקות ובביאורן, אבל לא בפלפולים. ע"כ. ומה שהעיר מדברי הרמב"ם והסמ"ג והחינוך, נראה שאינו מוכרח. ואם הראשונים הנ"ל היו חולקים על משמעות התוספתא בזה, לא היה מביא מרן בש"ע לשון התוספתא הנ"ל, לחלוק על הרמב"ם וש"ר, שמסתמא ראו דברי התוספתא. אע"כ שאין הכרח ממה שלא פירשו כדברי התוספתא. אלא שיש לעמוד בכלל על השמטת הרמב"ם וש"ר כל דברי תוספתא זו שצריך לעסוק בזה עד הבוקר, וכמו שהעיר החיד"א במחב"ר הנ"ל.

ובאול"צ ח"ג (פט"ו אות י) כתב, שמקיים מצות סיפור יצי"מ, בין בסיפורים על יצי"מ ובין בסיפורי אגדה הקשורים לענין זה, או בחידושים על ההגדה ועל ענייני יצי"מ. ובין בלימוד הלכות פסח.

ויש לעיין אם עדיף לעסוק בסיפור יצי"מ ממש או בהלכות. דלכאו' לימוד ההלכה אין ערוך אליו. [ומה שהתנאים היו עוסקים בסיפור יצי"מ, אפשר דלאו נקט סיפור אלא ה"ה הלכות].

גם יש לעיין האם הלכות הפסח הכוונה רק להלכות קרבן פסח, או גם להלכות חג הפסח, כגון באיסור חמץ ומצות מצה. [וע"ע בכה"ח (סי' תפא) שכיון שחייב אדם לעסוק וכו', לכן בתוך הסעודה קודם ברכת המזון יקרא י' פרקים של מסכת פסחים, ולכוין בהם כנגד שם ע"ב, יו"ד ק"י וא"ו ק"י, שהוא בחי' חכמה וכל ליל הסדר הוא בחי' חכמה. ואם אינו יכול לקרות כולה, יקרא ד' פרקים אחרונים].

והנה הלומד הלכה אחת מהלכות פסח, או שמספר סיפור אחד מסיפור יצי"מ, כבר יצא י"ח, אלא שכל המרבה לספר ביצי"מ מקיים מ"ע מה"ת. וכן מבואר בדברי האבודרהם (בסדר ההגדה) "ואפי' בדיבור בעלמא שידבר מענין יצי"מ, יצא י"ח. וכל המרבה לספר ה"ז משובח. ואנו מביאין ראיה ממעשה דרבי אליעזר וחביריו שהיו חכמי הדור, ואפ"ה סיפרו כל הלילה ביצי"מ". ע"כ. ועוד כתב שם בשם הרשב"א, "שאין לברך על קריאתה מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפי' בדיבור בעלמא שידבר בענין יצי"מ, יצא. אלא כל המרבה ה"ז משובח". ע"כ.

וכן מבואר בפמ"ג (א"א סי' תעט סק"ב) שכתב, ודע דהגדה מ"ע מה"ת הוא לספר נסים ונפלאות, כמ"ש הר"מ (פ"ז ממצה הלכה א' וה'), וכו', ומה הוא חיוב הגדה, אם לומר דווקא ג' דברים פסח ומצה ומרור, או הם דרבנן, רק לספר בנסים שעשה ה' לנו

במצרים, צ״ע, עיין פסחים (קטז:). וי״ל הא חיוב לקרות ק״ש בכל לילה ונזכר בו יצי״מ, וא״כ הגדה דין תורה בליל פסח איך יצוייר. אם לא שנאמר דק״ש קודם צאה״כ נמי יצא, ע״כ.

כמה חקרי דינים בענייני קרבן פסח

וכדי לקיים המצוה לעמוק ביצי״מ עד שתחטפנו שינה, ראה בריש הספר כמה מילי דאגדתא, ויש להביא כאן כמה חקרי דינים בדיני הפסח.

א. עם ישראל במצרים נצטוו לקחת שה לקרבן פסח, ואף שהיה חשש שאותם כבשים נעבדו לע״ז, כמנהגם של המצרים אז, ונעבד פסול לקרבן, אפשר שהיתה זו הוראת שעה, או שבעצם הקנין והקשירה בכרעי המטה ושאר מעשי הקרבן, היה ביטול לע״ז ההיא.

ב. אסור להאכיל מקרבן פסח למומר לע״ז, או לגר תושב, או לשכיר. ונחלקו הראשונים האם איסור זה הוא על אנשים אלו שלא יאכלו מקרבן הפסח, או שהאיסור הוא על הישראל המאכיל אותם. ומעשה (פסחים ג:) שהרגו גוי שעלה לירושלים ואכל מקרבן פסח. ונחלקו המפרשים בטעם הדבר, האם משום שעבר על האיסור תושב ושכיר לא יאכל בו. או משום גזל גבוה, או משום שנכנס לעזרה בטומאה בשעת ההקרבה, או משום גוי המזיק, או משום סייג לתורה.

ג. גר שנתגייר, נחלקו הפוסקים האם מילת בניו הגויים מעכבים אותו מלאכול בקרבן פסח.

ד. במה שנחלקו המפרשים האם בפסח מצרים נצטוו על איסור חימוץ. ועל איסור עשיית מלאכה.

איך לקחו שה לקרבן פסח במצרים מבלי חשש נעבד לע״ז שפסול לקרבן

חקירה א׳ לגבי חשש נעבד בפסח מצרים:

הנה האחרונים הקשו, היאך הקריבו שה לפסח ממה שלקחו מהשוק, כמו שכתוב ״משכו וקחו לכם״, ופרש״י משכו, מי שיש לו משלו, וקחו, מן השוק. והרי המצרים היו עובדים את הצאן כע״ז, ויש בזה איסור נעבד, דמסתמא נעבד. ואפי׳ אותן כבשים שהקריבו משלהם קשה, שמא נעבד לאנשי מצרים בלתי ידיעתם. ושיטת הרמב״ם (אסו״מ פ״ד ה״ו) שהנעבד, בין שעבד שלו בין של חבירו, אסור לגבוה. ופי׳ הכס״מ שם, שאע״פ שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואפי׳ לשי׳ הראב״ד דבלא מעשה לא אסר את שאינו שלו, הנה שאני הכא, שהיו עבדים לפרעה ולמצרים, ומה שקנה עבד קנה רבו. ועוד שגם מעם ישראל עבדו ע״ז (ע׳ בזוה״ק תרומה דף קע:), וא״כ גלו דעתיהו דניחא להו, וכדאיתא בע״ז (נג:) לענין אשירה כיון דפלחו לעגלא גלי דעתיהו דניחא להו.

וכבר עמדו בזה רבותינו בעלי התוס׳ עה״ת, במה שאמר משה לפרעה (שמות י) גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות ועשינו לה׳ אלקינו. והרי אין לקחת מהגויים, משום חשש נעבד, כמבואר בע״ז (כג.). ומשה אמר שאת הקרבנות שיקחו מפרעה, יקריבו אותם להשי״ת, כמו שאמר ״ועשינו לה׳ אלקינו״.

[**והרמב״ן** שם כתב, שמשה רבינו לא אמר כן על מנת לעשות, ולא עשה כן כלל. ואינם אלא דברי חיזוק, שהרי זבח רשעים תועבה, כי ה׳ חפץ דכאו, לא לכפר עליו, רק להענישו ולנער אותו ואת כל חילו בים. ע״כ. ובאור החיים הק׳ שם ג״כ עמד בזה, שהרי זבח רשעים תועבה. ועוד הקשה, שהרי כתיב כאן זבחים ועולות, וי״א (מנחות עג:) שאין מקבלין מאומות העולם רק עולה ולא שלמים. ותירץ, שלכן אמר מרע״ה ״ועשינו״, ולא אמר לעשות, שנתכוין לומר שהוא יתן בידם מקנה הראוי לזבחים, והם יקריבום לה׳ לצורך עצמם, ורק שהוא ימציא להם מתנה שיסתפקו ממנה לזבחיהם לה׳].

ונאמרו בזה כמה תירוצים. א. י״ל שהוראת שעה היתה, שגם אלו שעבדו ע״ז, עכשיו יוכלו לקחת את המקנה שלהם לקרבן פסח. ויצלו אותו ראשו על כרעיו ועל קרבו. לחזור בתשובה שלימה.

ב. השל״ה (מסכת פסחים אות שטז) תי׳ כעין זה, שאיסור נעבד לקרבן, היינו דוקא בשביל קרבן אחר, אבל להקריבו על ענין זה בעצמו, דהיינו להראות שע״ז זו היא בטלה ואין בה ממש, שרי. וכעין מה שתרצו המפרשים, בדברי התורת כהנים (ר״פ שמיני ה״ג), קח לך עגל, לכפר על מעשה עגל. וקשה דאין קטיגור נעשה סניגור. אלא שאני, דבא לכפר על מעשה עגל עצמו. ומתודה על אותו החטא, ואז אין שייך אין קטיגור כו׳. ולכן צוה השי״ת שיקחו בעשור לחודש דוקא, שהיה אז יום שבת קודש (שבת פז:), והשבת מבטלת ע״ז, כמ״ש (שבת קיח:) אפי׳ עובד ע״ז כאנוש מוחלין לו.

ג. ועוד כתב השל״ה שם [המשך לתירוץ הנ״ל], שלכן צוה השי״ת לקשור את הצאן בכרעי המטה, כדי לבזות את אלהיהן, שלולי זה היה אסור לקרבן.

וכ״כ במשך חכמה (שמות פי״ב פס׳ ה), שבפסח מצרים נעבד כשר, שהם עבדו הצאן, ובטלו אותן במה שעקדו אותם וזבחום. ובבעלי מום אמרו עשה קרב כמקריב. לכן גם בהם, שהרי כהנים ששימשו לדבר אחר פסולים כבעל מום, ואין קרבנו ריח ניחוח. לכן כאן שישראל היו עובדי ע״ז, וכדאי׳ במכילתא (מסכתא דפיסחא פרשה יא): ״משכו״, מע״ז וכו׳, והיו כשרים להקריב, כן היו הבהמות נעבדים, וכשרים להקריבם, כיון שזה היה לביטול הע״ז, וכמו בגדעון שהותר מוקצה וכו׳. וז״ש במדרש (שמו״ר טו, יב) קח מ״מ שתרצה, פי׳, אף מהנעבדין. ויעוין בע״ז (כד.) גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות וכו׳. עכ״ד.

ד. החיד״א בס׳ כסא דוד (דרוש י״ח) הביא קושית המפרשים הנ״ל, דכיון שישראל עבדו ע״ז במצרים, איך לקחו טלה לקרבן, והרי הוא ע״ז של ישראל. ושמהרש״פ תירץ, שמעת שבא משה רבינו ע״ה דכתיב ויאמן העם, פירשו מעבוד הטלה, וזה היה שנה קודם, והקרבן פסח היה בן שנה נולד אחר שחדלו לעבוד הטלה.

ה. בפנים יפות (פר׳ בא פרק יב, פס׳ כא, כה. ד״ה איתא במכילתא) כתב לתרץ, דהואיל והגוי מוכרו, מסתמא בטלו, ודוקא במוכרו לישראל, אבל מוכרו לגוי לא בטלו (ע״ז נג.). וזהו שאמרו במדרש (ש״ר טז, ב) משכו ידיכם מע״ז, ואז קחו לכם מהשוק, לפי שנתבטל ע״י המכירה. [וע״ש שכיון שהיו כמה מישראל שהיו שקועים במצרים, יש עדיפות לקח מגוי שיש לה ביטול, מליקח ממקנה ישראל עצמן שיש בהן חשש נעבד והוי ע״ז שאין לה ביטול, ויש סברא לומר שיודיע להם הקב״ה במקנה ישראל אותן שלא נעבדו כלל, והיינו שיקח ממקנה מצרים או שיתנו לנו במתנה וגם מקנינו ילך עמנו כולם, כי לא נדע מה נעבוד אם משלך אם משלנו ואיזה מהם, לכן אמר, לא תשאר פרסה].

ולגבי הקושיא ממה שאמר משה לפרעה, גם אתה תתן בידנו, תי׳ הפנים יפות דכיון דנתנו, מסתמא לא עבדו, ולגבי הקושיא ממשכו וקחו לכם, תי׳ מדמכרו מסתמא ביטלו. וביאר החת״ס (יו״ד סי׳ רלה) [תלמידו של הפנים יפות], שהקרבנות שיעדו להקריב לה׳ בויחוגו לי במדבר, ועליהם אמר פרעה זבחו לאלקיכם בארץ, אותן היו קרבנות גבוה ממש, ואסור נעבד בעלי חיים, אפי׳ אחרי ביטול, משום מיאוס גבוה, לכך הוצרך לומר מדנתנו את זה לישראל לא נעבדו מעולם, אבל פסח מצרים שלא היה מזבח לזרוק דם, ולא להקטיר, [ומ״ש (פסחים צו.) ג׳ מזבחות היו להם משקוף וב׳ מזוזות, בדרך מליצה אמרו כן], וכמדומה לי שהחלבים והאימורים בכלל ואכלו את הבשר בלילה הזה, ונהי נעבד לע״ז נאסר להם, אבל אחר ביטול לא שייך מיאוס לגבוה, מש״ה גבי משכו לא הזכיר אלא ביטול, ולא שלא נעבדו כלל.

וכן תירץ בספר באר מים חיים (פר׳ בא י, כה), שזהו שאמר משה לפרעה, גם אתה תתן בידינו עולות וזבחים, שבזה יבטלם מדין ע״ז.

ובספר ייטב לב (פר׳ בא) הקשה, שהרי כתב הרמב״ם (אסו״מ פ״ד ה״ז) אשירה שבטלה אין מביאין ממנה גזרים למערכה, וכתב המל״מ שם, שמקורו מירושלמי (בכורים א, ב) שהכל מודים באשירה שבטלה שאין מביאין ממנה גזרים למערכה, רבי שמעון בן לקיש בעי לולבה מהו למצוה. הרי להדיא שפסול לקרבן אפי׳ אחר שבטלו. ואפשר דס״ל כשי׳ ה״ה (לולב פ״ח ה״א) והלח״מ (אסו״מ שם) דהיינו דוקא בנטעו מתחלה לכך, לכן פסול אפי׳ בדיעבד, והא דאמר רבא (סוכה לא ע״ב) אם נטל יצא היינו בנעבד שלא נטעו מתחלה לכך, ולכך אינו פסול רק לכתחלה, וכל לכתחלה אינו רק משום דמאיס ומדרבנן. ולפ״ז אתי שפיר כאן, דמדאו׳ כשר, וגם לא היה אפשר להם בענין אחר, והיכא דלא אפשר כדיעבד דמי, כמ״ש הש״ך (יו״ד ל״ג ס״ק י״א. ובסי׳ נז סקמ״א, ובחו״מ סי׳ מג סקל״א). ואמנם לדעת המל״מ שאפי׳ באילן הנעבד ולא נטעו מתחלה לכך פסול לגבוה אפי׳ אחר ביטול, קשה.

ועוד קשה, לדעת המחמירין שהביא הרמ״א בהל׳ שופר (תקפו, ג) שאינו יוצא בשל גוי אלא בנתבטל בערב יו״ט, אבל בנתבטל ביו״ט לא מועיל, דכבר אידחי כיון שאין בידו לתקן. וא״כ כ״ש דלענין קרבן יפסל מטעם דחוי. דבהיותם ביד מצרים חשיב ראויים לקרבן, דהא מקבלין נדרים ונדבות מהגויים (נזיר סב.), ובשעה שנעבד נדחה. אלא דלפמ״ש בתש׳ חת״ס (יו״ד ס״ס רלה) ניחא.

ו. בס׳ ייטב לב שם תירץ, ע״פ חידוש שכתב בספר באר מים חיים, על הפסוק ״וגם מקנינו ילך עמנו״, דלכאו׳ הול״ל נקח עמנו. אלא שאמר משה לפרעה, תראה נס ופלא שגם מקננו ילך עמנו מעצמם, שלא נצטרך לקחתם בחזקה, לא תשאר פרסה כי ממנו נקח לעבוד את ה׳, ועל כן ילכו מעצמן כדי להקריבן. גם ירמוז באומרו כי ממנו נקח, כלומר ממנו נקח ראיה לעצמינו לעבוד את ה׳, בראותנו כי מקננו ילכו מעצמן, וידע שור קונהו, ואיך נתבונן אנחנו. וכמו שנודע בפרו של אליהו שהיה נמשך אחריו והולך מעצמו כדי להקריבו, והפר שעלה לשם הבעל לא יכלו להזיזו, וע״ז נאמר (איוב לה, יא) מלפנו מבהמות ארץ, עיין בילקוט מלכים רמז רי״ד. עכ״ד. וכיון שמשה אמר כך לפרעה, הרי כתיב ותגזר אומר ויקם, ובודאי היה כך.

וכך נוכל לומר בעניינו, שהיה זה מכבר סי׳ מובהק מסור בידם לדעת איזה מהכבשים והעזים כשרים לקרבן ולא נעבדו. שעשה השי״ת נס ופלא, שאם שהיו הכבשים והעזים במקום מרעה ובשדה ודיר של הצאן באותו יום בעשור לחדש, איזה מהם שלא נעבד והיה ראוי לקרבן, היה בא מעצמו אל בית ישראל. וכמו כן מי שלא היה לו משלו והלך לשוק לקנות, איזה מהכבשים והעזים של מצרים שהיה ראוי לקרבן ולא נעבד, היה רץ מעצמו אחר איש ישראל, כמו שהיה בפרו של אליהו, ומזה ידע והתבונן כל אחד ואחד איזה מהם ראוי לקרבן ולא נעבד.

וזה על דרך שפירש מו״ז זצ״ל על הפסוק שנאמר במנחה שלקח יעקב לעשיו, דכתיב ״ויקח מן הבא בידו״, פירוש, ממה שבא ביד מאליו. כמו כן כאן, לקחו כל אחד ואחד מהבא לידו בשוק או מהבא לביתו.

וכן מצינו באברהם, שהיה האיל רץ אחר אברהם, ומזה התבונן אברהם שהוא ראוי לקרבן. [ובזוה״ק (בראשית קב:) איתא, שמעיין מים היה תחת אילנו של אברהם אבינו, ומי שהיה צריך טבילה, מיד המים היו עולים לפניו, ואז ידע אברהם שטמא הוא וצריך טבילה. וכן היה נס באילן וכו׳ ע״ש].

וכן יעקב אע״ה אמר כי הקרה וגו׳, ומעשה אבות ירשו בנים, ומי שהזמין קרבן להאבות הוא הזמין קרבן הראוי להבנים.

אמנם אימתי היה השה רץ אחר איש ישראל, בזמן שכבר משך ידו מע״ז, ולא היה בו חשש שמא יעבדנו לע״ז. אבל טרם משך ידו מע״ז לא היה השה רץ אחריו, פן יעבדנו לע״ז, כדמצינו בפר שהיה לשם הבעל. וזה שאמר להם משה, תחלה משכו ידיכם מע״ז, ואח״כ וקחו לכם צאן, שאז יהא להם הסי׳ ממה שיימשך וירוץ אחריהן, כאמור.

וזהו שכתוב, ״לבית אבות״, פירוש, שהיה בא לבית אבות ורץ אחריהן. ״שה לבית״, מעצמו, ומזה ידעו והתבוננו שהזמין להם ה׳ הראוי לכך, ולא נעבד.

״ואם ימעט הבית מהיות משה״, פירוש, אם ימעט הבית מהיות שה בא אליו, אז ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו, כלומר זה סימן שצריך בעל הבית ההוא למנות עם השכנים. והטעם, אמר במכסת נפשות וגו׳ תכוסו על השה, כלומר לפי הנפשות שהן אגודים יחד משורש אחד, כמו כן הם צריכים להמנות חבורה אחת יחד על פסח אחד. וע״ז אמר שה תמים זכר בן שנה יהיה (מעצמו) לכם, לבוא אליכם.

וזהו שכתוב, (יב, כו) והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם. זה שאלה של חכמה, שישאלו מה היה העבודה הזאת לכם דייקא בהיותכם במצרים, הלא מסתמא נעבד ופסול לעבודת קרבן. ואמרתם, להשיב להם, זבח פסח הוא לה׳, פי׳ שראוי להשי״ת שמעולם לא נעבד לזולתו. ומהיכן ידענו, ״אשר פסח״ (כלומר השה) על בתי בני ישראל״, שפסח השה מעצמו מבתי מצרים לבתי ישראל, ומזה ידענו סי׳ שהוא ראוי לקרבן. עכ״ד.

וע״ע לרבינו חיים פלטיאל (שמות י, כה) שכתב, ״גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות״, תימה, והא מקנה מצרים היה ע״ז, ונעבד פסול, וכ״ת לא היה רק במילתא בעלמא מיתוקמא, והא בפ׳ אין מעמידין פריך גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות. ותי׳ מורי הרב שלא עובדים היו רק לצאן, כמ״ש כי תועבת מצרים כל רועה צאן, והם שאלו בהמות אחרות. א״נ נוכל לומר נהי דאסור לגבוה להקרבה, מ״מ לקדשי בדק הבית כשרים, וה״ק, ואנחנו לא נדע מה נעבוד אם להקרבה אם לזביחה ונצטרך מן העורות לכיסוי, וניחא לישנא טפי, דלפי׳ רש״י ק״ק וכי היה אומר שהיו יראים שישאל יותר ממה שיש להם.

ובמכילתא (שמות יב, כא) איתא, משכו וקחו לכם וגו', "משכו", מי שיש לו, "וקחו" מי שאין לו. ובס' זית רענן על הילקוט (רמז רו. דף טז.) הקשה, דאטו מי שיש לו, אינו רשאי ליקח מן השוק. ונ"ל כדאי' בע"ז (כב.) אין מעמידין בהמה בפונדקאות של גויים מפני שהן חשודין על הרביעה, ורמינהו לוקחין מהן בהמה לקרבן, ומשני הא לכתחילה הא דיעבד, פירוש הלקיחה מיקרי דיעבד דאין לו בהמה אחרת, א"כ מי שיש לו בהמה אסור, ולכן מי שיש לו בהמה אסור לקחת מן הגויים, ורק מי שאין לו מותר.

בענין האיסור להאכיל מקרבן פסח למומר ולגוי

חקירה ב', לגבי איסור אכילה מקרבן הפסח למומר וגוי:

דהנה בפסחים (ג:) איתא שגוי אחד היה מתחזה ליהודי, ועולה לרגל ונמנה שם על קרבן פסח, ובא ומשתבח ואומר, כתיב כל בן נכר לא יאכל בו, כל ערל לא יאכל בו, ואנא הא קאכילנא משופרי שופרי. אמר לו רבי יהודה בן בתירא, וכי הביאו לך מן האליה, א"ל לא, א"ל כשתעלה לשם תאמר להם תנו לי מן האליה, וכך עשה, אמר להם תנו לי מן האליה, אמרו לו האליה עלתה על המזבח, מי אמר לך כך, אמר להם ריב"ב, בדקו אחריו ומצאו שהוא גוי והרגוהו.

וצריך ביאור מאיזה טעם הרגו את הגוי ההוא שאכל מקרבן הפסח.

וכיו"ב איתא בזוה"ק (פר' משפטים דף קכד.) פעם אחת עלו ישראל לחוג את חג הפסח, והתערבו עימם גויים, ואותה שנה לא נמצאה ברכה בעולם. באו ושאלו את רב המנונא סבא. אמר להם, ראיתם סי' לזה, אמרו לו, שכששבנו משם כל הדרכים היו סתומים ממים, ונמצאו ענן וחשיכה, שלא יכלו ללכת כל אותם שעלו לשם. ועוד, בשעה שנכנסנו להראות, פני השמים נחשכו ורגזו. אמר להם, ודאי או שיש בכם אנשים לא נמולים, או גויים עלו עמכם. לשנה האחרת עלו, ועלו אותם גויים עמם, שהתערבו עמם כשהיו אוכלים קרבנות והיו שמחים. וראו את אותם גויים שדפוסם בקשריהם לקשר הכתל. השגיחו בהם שכולם מברכים והם לא ברכו. באו ואמרו את הדבר לבי"ד. שאלו אותם, זה שאכלתם, החלק שלכם איזה קרבן היה, ולא היה בידם. בדקו ומצאו שהם גויים והרגו אותם. אמרו, ברוך הרחמן שהציל את עמו, שודאי אין ברכה שרויה אלא רק בישראל, הזרע הקדוש, בני האמונה, בני האמת. ואותה השנה נמצאה ברכה בעולם בשלמות. פתחו ואמרו (תהלים קמ) אך צדיקים יודו לשמך וגו'. ע"כ.

ויש בזה כמה דרכים. א. י"ל משום שאותו הגוי עבר על האיסור שתושב ושכיר לא יאכל בו, ובן נכר לא יאכל בו. אך זה ניחא רק לשיטת הסמ"ג (מצוה שנד) שהאיסור של תושב ושכיר לא יאכל בו, קאי על השכיר והתושב עצמם. ואזהרתן של בני נח זוהי מיתתן. ולא לשיטת הרמב"ם (פ"ט מ"ז) שהאיסור הוא על הישראל המאכיל.

ב. ואפשר שהרגוהו משום גזל, שכיון שנמנה על קרבן שאינו מיועד עבורו, הוי גזל. וכ"כ בקובץ שעורים (פסחים אות לא) שהרגוהו משום איסור גזל, שמינויו של הגוי על הפסח הוי טעות, ואכל מה שאינו שלו. וצ"ל שגם אם שילם מעט, השווי של זה הוא רב, ומה ששילם נחשב מועט, ואין לו שום זכות בזה. [אלא דלכאו' מה ששילם אינו כלום, אחר שהוא מקח טעות].

ג. המנ"ח (מצוה יד אות א) תי', שעבר על גזל גבוה, כיון שקדשים קלים אחרי השחיטה הם ממון גבוה, שהבעלים משלחן גבוה קא זכו, ולגוי ודאי לא זכי, וכשאכל עבר על גזל מגבוה, ובן נח נהרג על הגזל. [ובשו"ת מתת ידו (תנינא או"ח סי' לד) פקפק על תי' זה].

ד. הגאון הנצי"ב בס' מרומי שדה תי', שהרגוהו על פי הדין שכהן ששימש בטומאה, פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין (סנהדרין פא:). וכאן שנכנס בעזרה בטומאה של גוי, יכלו להורגו, ואע"פ שאין זה רק מדרבנן מ"מ גם הריגתו אינה אלא איסור בידי שמים. וזה חידוש. ואולי זה מדין שמירת המקדש, ואף שהגוי אינו מצווה על שמירת המקדש, מ"מ הא בהא תליא, שאם הלויים נצטוו לשמור על המקדש, היינו שיוכלו להעניש את הקרב, וגוי אפשר גם להורגו. או שזה מכלל מצוות שבסברא, שהגויים חייבים בהם.

ושו"ר שכן תירץ בס' מעיל שמואל, שהרגוהו משום שנכנס לעזרה בשעת הקרבת הפסח,

דתנן (כלים פ״א מ״ח) החיל מקודש ממנו שאין נכרי וטמא מת נכנסים לשם. והביא מקונטרס אבני זכרון (אות תשכ״ה) שבחפירות בירושלים העתיקה סביב הר הבית, מצאו אבן גדולה שלש אמות על שלש אמות, וחקוק עליה בכתב יווני, ״מכאן והלאה לא תדרוך כף רגל איש נכרי, ומי שלא ישמע אל הפקודה הזאת, עונו ישא ודמו בראשו״. ושנראה שהורדוס צוה על כך. אולי זה מחק המלכות, ובזה יישב במעיל שמואל שם, שקשה שאיך היו הורגין את הגוי הנכנס לפנים ממחיצתו, והרי גוי לא נצטווה על קדושת המקדש, אלא שזה ע״פ דין המלכות, ומורד במלכות חייב מיתה. א״נ שבדין שמירת המקדש נצטוו לשמור שלא יכנס לשם גוי, ויקבעו עונש מוות לגוי שיבוא אל הקדש. ובבני נח דלא כתיב בהם וחי בהם, אין דין פקו״נ, ויהרג ולא יעבור על המצוה, דהמצוה יקרה מנפש של גוי. משא״כ נפש של ישראל שהיא יקרה, א״א לקבוע לה עונש מות.

ה, בס׳ חמדת ישראל (קו׳ בית יהודא מצוה טז) הביא דברי רש״י (פסחים שם) שכתב, וביד ר׳ יהודה בן בתירא לא היה להורגו, ומשמע שהיה ראוי לו להורגו, וביאר ע״פ הגמ׳ (שבת יז:) שגזרו על הגויים להיות כמו זבים, וכתבו התוס׳ (שבת כא:) שזו גזירה קדומה, וא״כ כשנגע בקרבן פסח, הפסידו ולא היה ראוי לאכילה, אף שזוהי רק טומאה דרבנן, וא״כ הוי גוי המזיק, וכתב הרמב״ן שגוי המזיק חייב מיתה משום דהוי כמו גזל, ושפיר היה חייב מיתה.

ו, וי״א שהרגוהו משום סייג לתורה, למען ישמעו וייראו, ולא יוסיפו לעשות לעג וקלס על חשבון התוה״ק. ראה להלן. ז. וי״א משום ששבת בחג, ובן נח ששבת חייב מיתה. ח. וי״א שהרגוהו משום מוסר או מלשין. ראה להלן.

וז״ל מרן אאמו״ר בס׳ מאור ישראל (פסחים ג:), הרמב״ם (בפ״ט מה׳ קרבן פסח ה״ז) כתב: ״והמאכיל כזית מן הפסח למומר לע״ז או לגר תושב או לשכיר ה״ז עובר בל״ת, ואינו לוקה, אבל מכין אותו מכת מרדות. ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר, ואין מאכילין אותו לגוי ואפי׳ לגר תושב או לשכיר, שנא׳ תושב ושכיר לא יאכל בו״. ומרן הכס״מ הביא מ״ש במכילתא, בן נכר, אחד ישראל מומר ואחד עכו״ם במשמע. וכתב, ומשמע לרבינו דלאו לדידהו מזהר רחמנא, דעכו״ם לא חיישי למאי דמזהיר קרא, אלא לישראל מזהיר שלא יאכילום, וקרי ביה לא יאכיל, ומ״מ כיון דלא כתיב בהדיא לא תאכילום אין לוקים עליו. ע״כ. [והנה הגם שהגוי היה נמנה עמהם על הפסח, לא היה הפסח נפסל, וכדתנן (לקמן סא.) שחטו למולים ולערלים כשר. וע׳ מהרש״א (יבמות סב.) ובמנ״ח (מצוה יג אות א׳)].

ולכאורה נראה דה״ט שכיון שהטעה את המנויים על הפסח, עד שחשבוהו ישראל, הו״ל מקח טעות, ומה שאכל מהפסח גזל הוא, וב״נ נהרג על הגזל. אך נראה שזה תלוי בשני תירוצי התוס׳ (ב״מ ע:), דלתירוץ א׳ בן נח מצווה על ריבית ואונאה כשם שהוזהר על הגזל, וכי היכי דדרשינן (סנהד׳ נו:) דב״נ מוזהרין על הגזל שנא׳ מכל עץ הגן תאכל, ולא מן הגזל, ה״ה לרבית ואונאה. ע״כ. לפ״ז אה״נ דהכא הויא אונאה ומקח טעות מה שמכרו לו חלק מן הפסח, וגזל הוא בידו, ושפיר נהרג עליו. אבל לתירוץ האחרון בתוס׳ שם (עא.), דב״נ לא הוזהרו על הרבית דמדעתיה יהיב ליה. ע״ש. ה״נ י״ל באונאה כה״ג. וצ״ל שמכיון שכל הבא ואומר ישראל אני נאמן, (וכמו שהוכיחו התוס׳ יבמות מז. משמעתין דהכא) יש בזה משום לעשות סייג לתורה, וכדאמרי׳ בסנהדרין (מו.), ראב״י אומר שמעתי שב״ד מכין ועונשין שלא מה״ת, ולא לעבור על ד״ת, אלא לעשות סייג לתורה. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לב״ד וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך וכו׳. ע״ש. (וע׳ בשו״ת הרשב״ש סי׳ תר״י). וכ״ש גוי עז פנים כזה שבודאי שהיו רשאים להוציאו להורג למען ישמעו וייראו, ולא יוסיפו לעשות לעג וקלס על חשבון תוה״ק.

והצל״ח (פסחים עג.) שכתב, שטעם הרמב״ם (פ״ט מהל׳ קרבן פסח ה״ז) שפסק שהמאכיל כזית מן הפסח לבן נכר עובר בלא תעשה, ואינו לוקה אלא מכת מרדות. נ״ל פשוט שעובר בלא תעשה שכתב, היינו לפני עור לא תתן מכשול, כדין המושיט אבר מן החי לבן נח, אבל גוף האזהרה דכתיב כל בן נכר לא יאכל בו, קאי על הבן נח, שהרי לא נאמר שלא יאכיל את בן נכר, שאז היתה האזהרה על הישראל שלא יאכיל מן הפסח לבן נכר, אלא כתוב כל בן נכר לא יאכל בו, וישראל המאכילו עובר משום לפני עור לא תתן מכשול, ולכן אינו לוקה וכו׳. ע״ש. ולכאורה יש סיוע לדבריו

מכאן, שהגוי נהרג על כך, ומשום שאזהרתם היא מיתתם. אולם קשה שא"כ למה כתב הרמב"ם המאכיל "כזית" מן הפסח, והרי כתב הרמב"ם (בפ"ט מהל' מלכים ה"י), שבן נח חייב על אבר מן החי ועל בשר מן החי בכל שהוא, שלא ניתנו שיעורים אלא לישראל בלבד. ע"ש.

גם בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג סי' שיב) תמה על הצל"ח שהמציא דבר חדש שלא שיערו אבותינו וכו', ומה שהביאו לידי הלחץ הגדול הזה, מפני שכתב הרמב"ם שאינו חייב מלקות, ונעלם ממנו מ"ש בספר החינוך (מצוה יג ויד) דה"ט משום דהוי לאו שאין בו מעשה. ופשוט. ע"כ.

אמנם בספר דורש לציון (דרוש ח דף ל ע"ג) בהגהת הרב בן המחבר, העיר ע"ד החינוך, כי למה לא יחשב מעשה אם יתחוב לו הישראל לתוך פיו וכו'. ע"ש. ושו"ר בשו"ת מהר"ם בריסק ח"א (סי' יא) שהקשה על הצל"ח שא"כ למה כתב הרמב"ם המאכיל "כזית", והרי לא ניתנו שיעורים לבן נח, ושם העיר לסייע דברי הצל"ח מסוגיין, דקטלוהו להההוא עכו"ם משום כך וכו'. והאריך עוד בזה ע"ד הצל"ח. ע"ש.

וגם בשו"ת ברית יעקב (או"ח ס"ס כ) הביא קושיא זו ע"ד הצל"ח, ודחאה שכיון שהרמב"ם כלל בזה את המאכיל לישראל מומר לע"ז, מש"ה כתב כזית, ומ"מ כתב, שעיקר דברי הצל"ח אינם נראים כלל, שהרי הרמב"ם בהל' מלכים חשיב כל המצות שנצטוו עליהם בני נח, שבע מצות שלהם שחייבים עליהן מיתה, ואיסור הרכבת אילן וכלאי בהמה, ועכו"ם ששבת ועכו"ם שעסק בתורה, שחייבים מיתה ואינם נהרגים, ולא כתב גם מה שנצטוה ב"נ שלא לאכול מן הפסח וכו'. עכת"ד. ובתשובתו שם (חאו"ח ס"ס יט) כתב בטעם דקטלוהו לאותו גוי שאכל מן הפסח, משום דהוי מקח טעות, והוי גזל בידו, ותלה זה בשני תירוצי התוס' (ב"מ ע:), כנ"ל.

וע' בשו"ת מהר"ץ חיות (סי' ב אות ה, וסי' עו פרק ג) שעמד ג"כ בסוגיא זו, וחידש שזה היה לאחר החורבן, והגוי הזה היה מסור ומלשין, והעמיד בסכנה את ישראל, לכן הרגוהו. ע"ש.

ובשו"ת אמרי דוד (ס"ס קכב) כתב, שכיון שהיה בירושלים בודאי שלא עשה מלאכה כמנהג ירושלים (ע' תוס' לקמן יד.), וב"נ ששבת חייב מיתה. ע"ש. וקשה, שהרי כתב הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ט) שאם שבת אינו נהרג אלא מכין אותו ועונשין אותו. וע"ע בשו"ת אבני זכרון (סי' יג אות ה). ובספר פרדס יוסף (פר' בא דצ"א:). ובספר חסד לאברהם תאומים (ח"ב. בחי' על הרמב"ם פ"ט מהל' קרבן פסח ה"ז). ובשו"ת מתת ידו מה"ת (סי' לד) הנ"ל.

גר שנתגייר, אם מילת בניו הגויים מעכבים אותו מלאכול בקרבן פסח

חקירה ג', לגבי גר שנתגייר:

הנה נחלקו הפוסקים האם מילת בניו הגויים מעכבים אותו מלאכול בקרבן פסח. דנאמר בתורה (שמות יב. מח) "וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה', המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו והיה כאזרח הארץ, וכל ערל לא יאכל בו". וכתיב (במדבר ט. יד) "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה חקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ". והנה פשט לשון וכי יגור משמע שכבר נתגייר, וכמו דכתיב (ויקרא יט. לג) וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו. ולפ"ז, ביאור הכתוב הוא, שאף שנתגייר כבר מ"מ מילת בניו ועבדיו מעכבתו. אך יש לשאול שהרי גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי, ואיך נאמר שמילת בניו הגויים מעכבתו מלאכול בפסח. וצ"ע.

והראוני שבשו"ת הר צבי (אהע"ז ח"א סי' יט) כתב לתרץ בשם הגאון מפוניבז' (ר' יצחק יעקב רבינוביץ), שבן נח יש לו קנין עבדות בבניו, ולכן מעכבים אותו מעשיית הפסח מדין עבדים שאינם נימולים. ושם הק' ע"ז, דכיון שהוא גר, הרי נפסק הקשר ביניהם והם אינם חשובים בניו ופקע קנינו מהם, וכמו שנפסק זכות ירושה בין הגר לבניו. ובת' חת"ס (ח"ב מאה"ע סי' מא) כתב, דאע"ג דכקטן שנולד דמי, מ"מ התורה אמרה וכי יגור אתכם גר וכו' מילת זכריו מעכבתו וכו', דאע"ג דכקטן שנולד לענין ירושה ויחוס משפחה, מ"מ התורה אמרה וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' המול לו כל זכר, ומזה ילפינן מילת זכריו מעכבים האב מלעשות פסח, ואי ס"ד גר שנתגייר אין בנו נקרא על שמו כלל, א"כ כי יגור גר זכרים מנא ליה שיעכבוהו לעשות, ומכ"ש

לר״א דאין מילת עבדיו מעכבתו רק זכריו, עיין ר״פ הערל. וצ״ע. עכ״ל. והובא בשו״ת חדות יעקב (אבה״ע סי׳ כד).

ובמנח״י (ח״א סי׳ קלו) תמה על החת״ס שדבר״ק נפלאו מאד, דקרא כתיב המול לו כל זכר, בנתעברה אשתו וילדה לאחר שנתגייר, אבל בבנים קודם שנתגייר אין מעכבו מלעשות הפסח, וכ״כ תוס׳ (יבמות מח. ד״ה אלא), וכבר העיר בזה בשו״ת בית יצחק (א״ע ח״א סי׳ כט), וכ׳ שם דאף דבהי׳ לו בנים קודם שנתגייר ונתגייר קיים פו״ר, דמ״מ נתיישב העולם מחמתו, אבל לענין פסח דוקא מילת בנו או עבדו, וזה אינו לא בנו ולא עבדו. ע״ש. ומאידך בשו״ת ציץ אליעזר (ח״ב סי׳ יא) כתב, שיתכן לומר, שבפסח הא דמילת הזכרים מעכבת, אין הדבר תלוי בעיקר בהחיוב אם יש על עושה הפסח חיוב למולם, אלא העיקר תלוי ברשות, שכיון שנמצאים ברשותו זכרים ערלים, גזה״כ הוא שמעכבים אותו מלעשות הפסח, ומחויב למולם כדי שיהא ראוי לעשות פסח, כיון שנמצאים ברשותו, ולכן אין הבדל בזה בין איש ואשה, ואף לאשה מעכבים מלעשות הפסח כיון שהם שלה וברשותה. [וע׳ בשאג״א (סי׳ נג) שהוכיח דהרמב״ם ס״ל דבאשה מעכבת מילת הזכרים]. וגם לאידך י״ל, דאף אי נימא שאדם חייב במילת בנו גדול, מ״מ כיון שאינו ברשותו אין מילתו מעכבתו. וראיה לזה מדכתיב וכי יגור אתך גר וגו׳, והא הרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואין הבנים מתייחסים אחריו כלל ואין עליו חיוב למולם מטעם אב דהוי כאילו אינו אביהם, ואמאי מעכבים אותו מעשיית הפסח, גם בפסוק לא כתיב בלשון המול לו, והיינו מפני שעל האב הגר אין חיוב מיוחד למולו, אלא עצם חיוב מילה הוא על הב״ד, וא״כ אמאי מעכבים אותו, אך לפמשנ״ת א״ש דלהכי מעכבין אותו משום דבפסח תלוי בעיקר במה שהם תחת חסותו ורשותו הטבעי, ולא בהיחוס אחריו, ולכן גם בניו הקטנים של הגר מעכבים אותו, מכיון שהם עכ״פ ברשותו הטבעי ובחסותו. ע״כ. ושם (ח״ו סי׳ מא אות ד) הבי״ד השואל שתמה על החת״ס מד׳ התוס׳ הנז׳, והשיב ע״ז, שרש״י ביבמות שם חולק על תוס׳ ומפרש שמדובר בזכרים שנולדו לו בגיותו. וכ״כ הנצי״ב בספר העמק דבר שם, דלפי הפשט מיירי שנולדו כבר, וכמו שפרש״י ודלא כתוס׳.

ובשו״ת יחוה דעת (ח״ו סי׳ ס׳ בהערה) ה״ד החת״ס שאף הבנים שנולדו לו בהיותו גוי מתיחסים אליו בכמה ענינים. והוסיף שכ״כ במשך חכמה (פר׳ בא בד״ה וכל עבד איש) בשם חתנו הגאון ר׳ אברהם לופטביר, שכיון שכתב הרמב״ם (הל׳ עבדים פ״ט ה״ב) שגוי יכול למכור בניו ובנותיו, ויש לו קנין בהם, ואם נתגייר האב, יש לו קנין בבניו שלא נתגיירו, והרי הם כעבדיו, ומעכבים אותו מעשיית פסח כל זמן שלא מלו. עש״ב. וכ״ה בספר זרע אברהם (סי׳ לא). והובא בפרדס יוסף (שמות יב מה) עש״ב, אלא שהתוס׳ (יבמות מח.) כתבו בפשיטות שמילת בניו שנולדו בהיותו גוי אינה מעכבתו מפסח. וכבר תמה מזה הבית יצחק (אה״ע ח״א סי׳ כט אות ב) ע״ד החת״ס הנ״ל. וע״ע בחי׳ מהר״ם שיק על תרי״ג מצות (סי׳ יז). ובספר כלי חמדה (ס״פ לך לך).

האם בפסח מצרים נצטוו על איסור חימוץ. ועל איסור עשיית מלאכה

וחקירה ד׳, לגבי איסור חימוץ ואיסור עשיית מלאכה בפסח מצרים.

והנה בפסחים (קטז:) איתא, ״מצה, על שום שנגאלו אבותינו ממצרים, שנאמר ויאפו את הבצק, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וכו׳״. וכתב הר״ן, שאילו יכלו להתמהמה היו מחמיצים אותו, לפי שפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום כדאיתא בפסחים (צו:), א״ר יוסי הגלילי, מנין לפסח מצרים שלא נהג חימוצו אלא יום אחד, שנאמר ולא יאכל חמץ, וסמיך ליה היום אתם יוצאים. ולמחר היו מותרים בחמץ ובמלאכה, ולפיכך אילו יכלו להתמהמה החמיצו עיסותיהם לצורך מחר, לפי שלא הוזהרו בבל יראה, אלא מתוך שלא היה להם פנאי אפאוהו מצה, וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת מצה. ע״כ.

ובספר קהלת יעקב מקרלין בחידושיו לפסחים, הקשה, דמנ״ל שלא נצטוו בבל יראה, והא מדחשיב לעיל (צה.) במתני׳, דברים שבין פסח ראשון לפסח שני, שהראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית, ואילו בדברים שבין פסח מצרים לפסח דורות, שאמרו שם (צו:), לא חשיב חילוק זה, משמע שבזה הושוו שניהם לגבי איסור בל יראה. ע״כ. ונראה דלק״מ, דהא בתוספתא (פ״ח ה״ז) חשיב כמה דברים שבין פסח

מצרים לפסח דורות, אף דלא חשיב להו במתני', ובע"כ דתנא ושייר. וע' בחסדי דוד על התוספתא (דף פא ע"ג).

ומה שהקשה עוד הקהלת יעקב, שאיך היו מותרים לאפות חמץ לצורך מחר, והרי בודאי היה אסור להם לעשות מלאכה ביום הראשון, כמ"ש הר"ן עצמו, וה"נ דרשינן (שבת כד:) לתת בוקר שני לשריפתו, וא"כ אילו היו מחמיצים עיסתם לא היו יכולים לאפותה. וצ"ע. עכת"ד. הנה התוס' יו"ט הביא דברי הר"ן, וכתב עליו, שאע"פ שהיו אסורים לאכול חמץ בכל יום ט"ו, שהחימוץ נוהג לילה ויום, מ"מ היו מותרים במלאכה, לפי שלא נצטוו במצרים על שביתת יו"ט, והיו יכולים לאפותו לצורך מחרת יום יציאתם ממצרים. עכת"ד.

והיעב"ץ בספר לחם שמים, הטיח דברים קשים כלפי התוס' יו"ט, שזהו יסוד כוזב, שבודאי נצטוו על שביתת יו"ט והיו אסורים במלאכה, כדמוכחי קראי בפרשת בא, והכי נמי ילפינן שאין שורפין קדשים ביו"ט, מדכתיב והנותר ממנו עד בוקר לתת בוקר שני לשריפתו. ומדאצטריך קרא יתירא לפסח דורות, כמו שפי' רש"י בפסוק ושמרתם (יב, יז), ש"מ דקראי דלעיל מניה כפשטם, דבפסח מצרים משתעי, וזה פשוט לדעתי, וברור בדעת הר"ן. עכת"ד. ומרן החיד"א בספר דברים אחדים (דרוש כב לשבת הגדול, דף קטז ע"ג) מלאך מליץ טוב על התוי"ט הנ"ל, ומצא שגם רבינו ישעיה הראשון וכן הרא"ם ס"ל כד' התוי"ט. ע"ש. [והנה הרשב"ץ בס' יבין שמועה (דף מא ע"ג) כתב, שאם יכלו להתמהמה היו מחמיצים בצקם, כי לא הוזהרו על אכילת חמץ, ולא נצטוו על אכילת מצה אלא על אכילת הפסח וכו'. ועמ"ש על דבריו בספר חזו"ע פסח (עמוד רנג), שזה סותר למ"ש שחימוצו נוהג כל היום].

אולם הגר"י טייב בספר ווי העמודים על היראים (סי' קטו אות ב) הסכים לדברי היעב"ץ, שהר"ן מסייעו, ושכן מבואר בספר יראים שם בשם הספרי, אלא דהדר תבריה לגזיזיה, עפמ"ש המהרימ"ט בחי' לקידושין (לז:) גבי ממחרת הפסח אכול, דקרא דכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, זהו יום ט"ו עצמו, שפסח מצרים לא נהג אלא באותו לילה, ולא היה להם יו"ט, שלא נאסרו במלאכה, לכן נקרא ממחרת הפסח, דהיינו מחרת אכילת ליל פסח, אבל לדורות שהוא יו"ט ואסור בעשיית מלאכה יום אחד, כולו נקרא פסח וכו'.

ובעיקר הקושיא על מ"ש הר"ן שהיו יכולים לאפותו חמץ ביום ט"ו, אף שאסור במלאכה, והרי האופה מיו"ט לחול לר"ח לוקה, ואפי' לרבה הכא לא שייך הואיל ואי מקלעי ליה אורחים כיון שאסור לכל ישראל בו ביום, וכו', תירץ הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' כה אות ה), דאף דקי"ל (יבמות קיד.) להזהיר גדולים על הקטנים, מ"מ קודם מתן תורה עדיין לא הוזהרו בכך, ומכיון שהיו מותרים להאכיל חמץ לקטנים, היו מותרים לאפות חמץ ביו"ט, דחשיב שפיר צורך אוכל נפש.

והמלבי"ם (בפר' בא סי' פג) כתב, שלא נהג איסור חמץ במצרים אלא ביום י"ד שהוא יום שחיטת הפסח, ולילה שאחריו, משום שקודם מתן תורה היה הדין שהלילה הולך אחר יום שלפניו, וגם בקדשים הלילה הולך אחר היום. ומכיון שנאסר להם לשחוט הפסח על החמץ נמשך איסורו בלילה שאחריו ולא יותר, ולכן רצו להחמיצו אלא שלא יכלו להתמהמה וכו'. ע"ש. ולכאו' לא משמע כן מלשון הגמ' (צו:) שנאסר לילה ויום. ושו"ר בשו"ת תורת חסד מלובלין (סי' כה אות ח) שהביא תירוץ זה בשם הצל"ח, והקשה עליו כמו שכתבנו. ע"ש.

והרמב"ן בפר' בא (יב. לט) כתב, וטעם ויאפו את הבצק, שאפו אותו מצות מפני המצוה שנצטוו, שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה, ומה שאמר כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, לומר שאפו אותו בדרך מפני שגורשו וכו'. וע"ע בדעת זקנים מבעלי התוס' שם. [ומד' הרמב"ן משמע דלא ס"ל כהר"ן שכתב שלא הוזהרו בבל יראה]. וע' בשו"ת מהר"ם שיק (בסוף חו"מ דף כט ע"ד) ובספר פרדס יוסף שמות (דפ"ט.). [מאור ישראל פסחים שם].

האם בשנת יציאתם ממצרים היו דיני יום טוב בפסח לגבי איסור מלאכה

והנה איתא במכילתא (מסכתא דפסחא פרשה יג) משארותם צרורות בשמלותם (שמות יב, לד), משארותם, אלו שיורי מצה ומרור. אתה אומר כן או אינו אלא שיירי פסחים, כשהוא אומר לא תותירו

ד. טוב ונכון לקרוא קריאת שמע שעל המטה קודם חצות הלילה כדברי רבותינו המקובלים.

ובפרט יזהר בקריאת שמע שעל המטה אם קרא קריאת שמע שבשעת התפלה קודם זמן צאת הכוכבים של רבינו תם, שראוי ונכון מאד לכל ירא שמים לחזור ולקרוא קריאת שמע שנית בכוונה, כדי לצאת ידי חובה מן התורה לדעת רבינו תם ורוב הראשונים העומדים בשיטתו. ויברך ברכת המפיל בשם ומלכות. ומנהגינו לקרוא בקריאת שמע שעל המטה, את כל ג׳ הפרשיות. [ולכתחלה ראוי לקוראה קודם חצות הלילה כדברי רבותינו המקובלים]. ואם ישן אחר חצות לילה יש החוששים לדעת המקובלים ונמנעים מלברך בשם ומלכות את ברכת המפיל. ואמנם רבים אין חוששין לזה, ומברכים המפיל גם אחר חצות לילה, כדעת הפשטנים. כי בכל מקום שיש מחלוקת בין המקובלים לפשטנים הלכה כהפשט וכל שכן שגם בדברי הקבלה אין הדבר ברור שלא לברך ברכה זו אחר חצות הלילה. והניעור כל הלילה לא יברך ברכת המפיל, גם אם אחר כך הולך לישון שינת קבע על מטתו ביום, שאין לברך ברכת המפיל ביום. וכן אם הולך לישון בסוף הלילה ויירדם רק לאחר עמוד השחר לא יברך המפיל.[ד]

ממנו עד בוקר, הרי שיירי פסחים אמור, ומה אני מקיים משארותם צרורות בשמלותם, אלו שיורי מצה ומרור. ע״כ. וכתב בפנים יפות שם, דהיינו שלא היו רשאין להותיר, ולכאו׳ קשה, דהא אף הנותר הוצרכו לשרפו, דהא איכא עצמות שיש בהם מוח שצריכין שריפה בששה עשר, כדאיתא במשנה (פסחים פ״ז מ״ו) העצמות והגידים וכו׳. ויש ליישב דאותן עצמות כיון שנותרו ואין ראויים לאכילה, לכן שוב לא היה אוכל נפש, ולא היו מותרים לשאתן על שכמם. ע״כ.

ובם׳ הערות להגרי״ש אלישיב (הוצאה חדשה, פסחים דף צו:) העיר ע״ד הפנים יפות שהרי בהר״ן הנ״ל מבואר שביציאתם ממצרים לא היה להם דין יו״ט, שאם היה להם אז דין יו״ט, הרי ודאי לא יכלו לאפות חמץ בשביל יום המחרת, שהאופה מיו״ט לחול לוקה. וא״כ מאי קאמר הפנים יפות שלא יכלו לטלטל עצמות האלו. ואם יש ששם מצד מוקצה, כיצד נשאו זהבם וכספם. ע״ש.

ויש להוסיף שכ״כ גם במהר״ם חלאווה (פסחים קטז:), שלא נצטוו בפסח מצרים על איסור חימוץ, רק אותה הלילה לבד, ולמחרת היו מותרים בעשיית מלאכה, ולא נאמרה שאר הפרשה אלא על פסח דורות. ומה שאכלו מצה בדרך, ע״י שנגאלו היה, והלכך מצה דידן נמי על שם שנגאלו. ובס׳ דרך המלך על הרמב״ם (למהר״י בן רבי. חמץ ומצה פ״ז ה״ה) העיר מדברי רש״י עה״פ ושמרתם את היום הזה, שפירש, ממלאכה, שלא תאמר שלא נצטוו במלאכה אלא במצרים ולא לדורות.

ובמשך חכמה (שם) כתב, שהם שרפו את הנותר ביו״ט, דאף שאסור לשרוף משום שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, מ״מ כל זמן שלא ניתן להם השבת, לא נאמר עשה דשבתון ביו״ט, דכולהו מקדושת שבת קאתו. וכיון שקודם מתן תורה עדיין לא נאמר שבתון ביו״ט, הוי רק ל״ת, ואתי עשה ודחי ללא תעשה, ולכן שורפין הנותר ביו״ט. וכן נדפס בתשובה שכתב (הגאון ר׳ מאיר שמחה הכהן) בשו״ת זרע אברהם (סי׳ ז). ועוד יש להרחיב בזה עפ״ד המקנה (קדושין לז:) שקודם מתן תורה היממה היתה מתחילה ביום ולא בלילה, והלילה היה הולך אחרי היום.

קריאת שמע שעל המטה בליל פסח

ד) **הרמ״א** (סי׳ תפא ס״ב) כתב בשם מהר״י וויל (סי׳ קצג), ״ונוהגים שלא לקרות על מטתו רק פרשת שמע, ולא שאר דברים שקוראים בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שמורים הוא מן המזיקים״.

וכתב הכנה"ג בספרו פסח מעובין (דיני יתר דיני הלילה) דה"ה בליל שני לבני חו"ל שעושין שני ימים מספק. וכ"כ הלבוש (סי' תפא).

ומנהגינו אנו לקרוא שלש פרשיות של ק"ש. וכמ"ש בבא"ח (פר' צו אות לח) וז"ל: שצריך לומר ק"ש על המטה עם הפסוקים הנוהגים בכל לילה כסדר רבינו האר"י ז"ל, ואם הוא ניעור עד אחר חצות יאמר אותה מעט קודם חצות. ע"כ.

ומכל שכן שאנו נוהגים להקדים תפלת ערבית לפני צאה"כ, וא"כ צריך לחזור ולקרות ק"ש לקיים המצוה כהלכה. וכ"כ בספר יפ"ל ח"ז (סי' תפא). וע"ש.

ברכת המפיל בליל הסדר

והנה הדבר פשוט לכאו' שיש לברך ברכת המפיל גם בליל הסדר, וכן מפורש בשו"ת מהרי"ו (סי' קצג) ובמהרי"ל (סדר ליל שני של פסח), ובמג"א (סי' פתא סק"ב), ובמחצה"ש ועוד.

ואמנם בכה"ח (אות יד) כתב חידוש, שלפי דברי האריז"ל אין מקום לברכת המפיל בליל פסח, כיון שאין מסתלקין המוחין כל הלילה ההוא וכל היום, כמ"ש בשער הכוונות (דרושי הפסח דרוש ג). ע"כ. ולכאו' היה לנו לחוש לדבריו משום סב"ל. אולם הנה מה שאנו מברכים ברכת המפיל, זה שבח להשי"ת, ולא בגלל המוחין וכו'. והטעם שעל פי הסוד זה בא רק לתוספת טעם, לטעמים שעל פי הפשט, אבל לא לשנות את פרטי ההלכה לפי הטעם הנוסף שע"פ הסוד. [וכן הוא סתמות כל הפוס' (גם מחכמי הקבלה) שמברכים ברכה זו אף בליל הסדר. ולא אישתמיט חד מנייהו להזהיר על זה שלא יברכו בליל הסדר, ואע"פ שבדרך כלל כולם ישנים אחרי חצות. ואין לומר מפני שאין הולכין לישון עד שתחטפנו שינה, שהרי הפוס' הזכירו דין ק"ש שעל המטה, ולא העירו כלל שאין לברך ברכת המפיל].

ברכת המפיל אחר חצות לילה

ולגבי ברכת המפיל אחר חצות לילה, הנה מבואר בשו"ת יחו"ד ח"ד (סי' כא) כי לפי פשוטם של דברים אין ספק שצריך לברך ברכת המפיל בשם ומלכות, שכל הלילה זמן שינה הוא. וכ"כ רבי דוד עמאר בספר תפלה לדוד (סי' שנ"ו). וכ"כ רבי ישעיה בסאן בשו"ת לחמי תודה (סי' כ"א), שיש מי שרצה לומר שע"פ הסוד אין לברך המפיל כשהולך לישון אחר חצות לילה, אבל אין האמת כן, אלא צריך לברך המפיל כל זמן שהולך לישון בלילה. והובא בברכ"י (סי' רל"ט סק"ב). וכ"כ בביאה"ל (סי' רל"ט) שזמנה עד עמוה"ש. וע"ע בשו"ת תשורת שי, ובשו"ת קרן לדוד שם.

אולם בספר דברי שלום בהגהותיו על שעה"כ (דף ס"ט ע"א) כתב, שע"פ הסוד אין לברך המפיל אחר חצות הלילה. וכן הסכים עמו להלכה בשו"ת רב פעלים ח"א (סוד ישרים סי' י"ד). וכ"כ בספר חסד לאלפים (סי' רל"ט אות י'), שמנהג החסידים המקובלים בירושלים ת"ו שלא לברך המפיל אחר חצות לילה. וכ"כ הגאון רבי יצחק אבולעפייא בשו"ת פני יצחק (מערכת ברכות אות ע"ו). וכ"כ מהר"א מני בזכרונות אליהו (עמוד ס'). וכ"כ בכה"ח סופר. וראה עוד בשו"ת בנין דוד (סי' כ"ט), ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (חאו"ח סי' מ"ה ס"א). ובשו"ת מחשבות בעצה (סי' ד'). ומטעם זה כתב ביחוה דעת דראוי לחוש לדברי האחרונים הנ"ל, דסב"ל. וטוב שיאמרנה בלי שם ומלכות. [ושלא כמ"ש בספר עמק יהושע אחרון (דף קס"א.) שהנמנעים לאומרה אחר חצות לילה, זהו מנהג בורות וכו'. אך נעלמו ממנו דברי האחרונים הנ"ל].

אולם מאחר וע"פ הפשטנים אפשר לברך ברכה זו גם לאחר חצות לילה, וקי"ל בכל דוכתא דכל היכא שנחלקו הפשטנים עם המקובלים הלכה כדברי הפשטנים, כמ"ש הרא"ם, הרדב"ז, החת"ס, שלמי צבור, ועוד, ממילא הרוצה לברך ברכת המפיל גם שישן לאחר חצות לילה, יש לו ע"מ לסמוך לנהוג כן לכתחלה. ובפרט שלשונו של החסד לאלפים "מנהג חסידים הבאים בסוד ה' ע"פ האר"י ז"ל שלא לאומרו כל שעבר חצות" עכת"ד. והיינו שהם מבינים בחכמת הקבלה, אבל אדם רגיל שאין לו עסק בנסתרות, יתכן שגם לדעתו איה"נ יברך ברכת המפיל גם אחר חצות.

וכן כתב הגאון המקובל מהר"י אירגס זצוק"ל כלל גדול בזה בספה"ק שומר אמונים הקדמון (שהוא ספר יסוד ומבוא לכל הבא בחכמת הקבלה. אחר ויכוח ראשון, בהקדמה שניה הצעה שלישית), וז"ל: יסוד הקבלה ודרכי החכמה האלקית, לא כל אדם ראוי לחפש אותם ולהתעסק בהם. כי לא כל הרוצה ליטול את השם

יבא ויטול וכו׳. לכן החי יתן אל לבו וכו׳, ויזהר מאד שלא יכשל בעוונות שאדם דש בעקביו וכו׳. הנה כל הכתוב לעיל הוא ״חיוב כולל״. אמנם ״החכמים ותופסי התורה״ נוסף עליהם כמה חיובים בדקדוקי המצוות ובהרחקה מן האיסורים וכו׳. כי בודאי כל הקרב הקרב למלך מלכי המלכים הקב״ה צריך להיות יותר מזוכך ומטוהר ומקודש מן השאר, ואפילו דבר קל נחשב להם לעון. והנה ״הלומדים בחכמת האמת״, לא די להם שצריכין הם ליזהר בפרישות יתירה ככל האמור לעיל, אלא שגם נצטוו על הנסתרות של המצוות. כדמוכח מהזוהר (פ׳ אחרי מות דף עח) דאיתא שם דת״ח המשמש מיטתו בחול עובר על מה שנאמר ערות כלתך לא תגלה, בגין דאינון ידעין ארחין דאורייתא. שאר עמא ההוא דאתגליא כלתך ממש, עיין שם, דמוכח דשאר עמא הוזהרו על הנגלות ופשטי המצוות לבד, כגון ערות כלתך ממש, אבל הת״ח דידעין ארחין דאורייתא (ר״ל הדרכים הפנימיות של מצוות התורה) הוזהרו על הנסתרות של המצוות, ופסוק ערות כלתך לא תגלה בא להזהיר להם שלא לשמש מיטתם בעת שאין למעלה זיווג. וכיוצא בזה תדין בשאר המצוות וכו׳. והענין, כי מה שבא בתלמוד ובספרי הפוסקים בפירוש המצוות הוא הנגלה שלהם שהכל חייבים לקיימו, אמנם הת״ח נוסף לו ע״ז שהוא מצווה גם על הנסתר שלהם ״בגין דאינון ידעין רזא דמלה״ וכו׳. עכ״ל. (ושם הרחיב יותר בביאור פרטי החיובים בחלוקה זו ע״ש.) וכן חזר על הדברים בקיצור נמרץ בשו״ת דברי יוסף (סי׳ כה) וז״ל: מבואר הוא כי גם השואל גם המשיב, שניהם נתכוונו לבאר זה הדין לפי המסורת המקובל בין יחידי סגולה, לא לפי הדין המפורסם בתלמוד ובפוסקים. ולפיכך צריך אני להשיב לך לפי דרך זו. הן קודם אודיעך כי מה שאמרו המקובלים וכו׳, אין כוונתם ח״ו לחלוק על חכמי הגמרא שהתירוהו ע״פ קבלתם, ״אבל הכל מודים דמי שאומר שהוא איסור, דהרי הוא כופר בתורה שבעל פה״. אמנם הענין הוא שיש במצוות התורה נגלה ונסתר. הנגלה הוא מה שבא בתלמוד ובפוסקים, שהכל חייבים לקיימו והוא דבר השווה לכל נפש. והנסתר הוא מה שבא בזוהר ובשאר ספרי המקובלים, ובחלק זה של הנסתר לא נצטוו אלא היחידים שרידים אשר עומדים בסוד ה׳. אמנם שאר עמא, ההוא דאתגליא. כדאיתא בזוהר פ׳ אחרי מות (עח ע״א). עכ״ל.

וה״נ בדין ברכת המפיל שע״פ הפשט יש חיוב גמור לאומרה בין קודם חצות בין לאחר חצות, ולכן אף אם נאמר כמי שסובר שע״פ הקבלה אין לאומרה לאחר חצות, אולם לכאורה עדיין רק אותם יחידי סגולה שיודעים ברזא דמלתא וכל אורחותיהם ע״פ הקבלה, רשאים להמנע מלאומרה לאחר חצות. אבל רוב העם יברכו ברכה זו גם לאחר חצות, ובפרט באותם רבים שרוב ימיהם מאחרים לישון כל לילה, ואם לא יברכו נמצא שיבטלו תקנת חז״ל באופן קבוע, ונראה קצת שנעקרה לגמרי תקנת חז״ל זו.

ק״ש שעל המטה אם הוא חיוב או מצוה

הנה לשון הגמ׳ (ברכות ד:) אריב״ל אע״פ שקראו אדם ק״ש בביהכ״נ, מצוה לקרותו על מטתו. משמע שאינו חובה רק מצוה. אך יתכן דמ״מ אינה רשות אלא בגדר מצוה, וראה להלן. עוד מוכח שאינה חובה, ממה שאמרו בגמ׳ שם, אמר רב נחמן, אם ת״ח הוא א״צ. ואם היא חובה הרי גם ת״ח בכלל תקנת חכמים. ודוחק לומר דרב נחמן פליג אריב״ל, ולריב״ל היא מצוה.

ובשו״ת הרשב״ש (סי׳ קעד) נשאל למה אין מברכין על ק״ש שעל המטה, והשיב, שק״ש שעל המטה אינה מצוה לא דאורייתא ולא דרבנן, שלא תקנו אותה חכמים ז״ל אלא לישן מתוך ד״ת, אי נמי כדי שיהיו המזיקין בדילין הימנו, תדע שהרי ת״ח א״צ לקרותה, ומטעם זה די בפרשה ראשונה לבד. ע״כ. והובא בקצרה בברכ״י (או״ח סי׳ רלט אות א) שהוא מנהג ואינו מצוה אפי׳ דרבנן. אבל בק״ש בשחר וערב אותם הברכות עולים כאלו נברך אשר קב״ו לקרות שמע. ע״כ.

וכ״ה בשו״ת הרמב״ם (סי׳ קפב): וקרית שמע על מטתו לא יברך עליה, לפי שהיא רשות ולא מצוה הצריכה ברכה. ע״כ. וכ״ה בשו״ת הרמב״ם ע״ס משנה תורה (הל׳ ק״ש פ״א ה״ה) תורינו הדרתו וכו׳ ק״ש על מטתו מצוה הראוי לברך עליה על מצות ק״ש, אם לאו. תשובה. וק״ש על מטתו לא יברך עליה להיותה דבר נגרר לא מצוה תתחייב הברכה. ע״כ.

גם בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (סי' עט) נשאל ע"מ שאמרו מצוה לקרותה על מטתו, האם חייב על קריאתה ברכה הואיל וקרא למעשה הזה מצוה, או לא. והשיב, כשאמרו בקרית שמע מצוה לקרותה על מטתו, רצו בזה שהיא רשות ונדבה, לא שהיא חובה קבועה, ולכן א"צ ברכה על דבר זה. ולא ראינו ולא שמענו בתקנותיהם ז"ל ע"ז ברכה. ע"כ.

וכ"ה בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' נז) שק"ש על מטתו רשות היא, כדאמרי' שת"ח א"צ, אלמא לאו מצוה היא, ולכן ל"ש ברכה בזה.

וכ"כ בראבי"ה (ח"א סי' א) דמשמע מצוה משום מזיקים ולא חובה, תדע דמסיק אם ת"ח הוא א"צ.

ובתום' (חולין קה.) כתבו בשם תוס' רבינו יהודה החסיד פ"ב דשבת, שאין לברך על ק"ש שלפני מטתו אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרות שמע, עפ"ד בה"ג שאין מברכין על מים אחרונים, לפי שהם לצורך האדם משום מלח סדומית, וה"ה ק"ש שעל המטה. פי', שנתקנה משום המזיקין. ומוכח דס"ל שהיה ראוי לברך עליה אקב"ו וצוונו לקרות את שמע. דהיינו שיש חיוב לקרוא ק"ש. אך שמא חדא מתרתי נקט, שגם אם היה בה חיוב, ודאי אין לברך עליה כיון שנתקנה לשמירה מן המזיקין.

ואמנם בספר בא"ח (שנה ראשונה פר' וארא אות ב) כתב: אע"פ שמה"ת חיוב ק"ש הוא שתים, אחד בשחרית ואחד בערבית, תיקנו חכמינו ז"ל, ארבע פעמים ק"ש, וכולם הם לצורך היחוד וכו', ואלו הארבעה ק"ש אינם שוים במעלתם, וזה סדרן במעלתם ממטה למעלה, והוא דהגרועה מכולם היא ק"ש שעל המטה, ולמעלה ממנה ק"ש דערבית, ולמעלה מזו ק"ש דקרבנות, ולמעלה מזו ק"ש דיוצר. ואל יחשוב האדם דק"ש דעל המטה בעבור שמירה מן המזיקין הוא, אלא זו היא תקנת חז"ל, כדי להמשיך בה אורות וכו'. ומשמע לכאורה דס"ל שק"ש שעל המטה היא חובה מתקנת חכמים. [ומקור דברי הבן איש חי הוא משעה"כ (דרושי כוונות ק"ש דרוש ב. והלאה) ע"ש, הרי לך סדר ד' מיני ק"ש מלמטה למעלה, הגרועה מכולם הוא ק"ש שעל המטה, ואחריו ק"ש דערבית, ואחריו ק"ש דקרבנות, ואחריו ק"ש דיוצר]. וע"ע בספרו עוד יוסף חי (פר' וישלח) שכתב, שבענין ק"ש שעל המטה, פשוט הוא שגם הנשים חייבין בה, ושייכים הם ג"כ בתיקון הנעשה בק"ש של המטה וכו'.

וע"ע בכה"ח פלאג'י (סי' כח אות כז) שהמקדימים להתפלל ערבית, [טוב ש]לא יסמכו על ק"ש שעל המטה, שנכנסים בסלע המחלוקת, אם עולה לכאן ולכאן.

אולם הרי בגמ' אמרו אם ת"ח הוא א"צ, ואם תלמידי חכמים בזמן הש"ס היו פטורים, ע"כ שאינה חובה מתקנת חכמים. ואף שבבא"ח שם יישב קושיא זו, ע"ש שחסידים הראשונים היה בהם כח לתקן בפעם אחת וכו'. מ"מ לענין דינא נראה שנקטינן שאין לנו אלא דברי הגמ' שת"ח ששקועים בלימודם כ"כ אינם צריכים, ודי בחד פסוקא דרחמי.

ולכאו' יש לסייע עוד מלשון הזוה"ק שם (הקדמה דף יא.) שאינה חיוב, דז"ל הזוה"ק שם: תא חזי, "עיטא לבר נש", כד איהו סליק בלילא על ערסיה, בעי לקבלא עליה מלכותא דלעילא בלבא שלים, ולאקדמא לממסר קמיה פקדונא דנפשיה, אשתזיב מכל מרעין בישין ומכל רוחין בישין ולא שלטין עליה, ובצפרא קם מערסיה בעי לברכא למאריה ולמיעל לביתיה וכו'. ומלשון עיטא לבר נש, משמע שאינו חיוב. וצ"ע בזה.

וע"ע בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' ב) שנקט בתוך דבריו, ואנו אין לנו בתקנת חכמים אלא ק"ש שעל המטה לא בתפלה כלל. ע"כ.

גם במנורת המאור (פ"ב תפילה. קריאת שמע על המטה) נקט, "וחייב אדם לקרוא ק"ש על מטתו בלילה כשיכנס לישן, דאמ' ריב"ל אע"פ שקרא ק"ש בב"ה מצוה לקרותה על מטתו".

ובסדר רב עמרם גאון (ק"ש על המיטה) כתב, וכשנכנס אדם לישן על מטתו "צריך" לקרוא ק"ש, דאמר ריב"ל אע"פ שקרא אדם ק"ש בביהכ"נ מצוה לקרותו על מטתו. ע"כ. ואינו מוכרח שבדוקא נקט לשון צריך. [ובב"י (או"ח סי' רלט) הביא בשם רע"ג שצריך לברך עליה אקב"ו לקרות את שמע. ומשמע דלא מיירי דוקא כשקרא מבעו"י. וצ"ע].

ויש לפלפל בזה עוד מדברי רש"י בספר האורה (ח"ב אות ב) שפירש, חתן פטור מק"ש לילה הראשון עד מוצ"ש אם לא עשה מעשה. ק"ש שאמרו חכמים זהו ק"ש שעל מטתו, אבל ק"ש של שחרית וערבית חייב. וכ"ה במחזור ויטרי (סי' תסו).

ומשמע לכאו' שק"ש שעל מטתו חיוב היא, וראה להלן עוד ממחזור ויטרי. [וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא אות ט) אם אונן שהקבורה למחר חייב בק"ש שעל מיטתו].

אפשר שק"ש שעל המטה היא הנהגה שהנהיגו חכמים ומצוה לשמוע לדבריהם

ולענין הלכה, נראה דנקטינן שאין זה חיוב. ומ"מ יתכן שזו הנהגה שהנהיגו חכמים, ומצוה לשמוע דברי חכמים. ועיין. וע"ע בגמ' (ברכות ס:) הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע, ואומר ברוך המפיל וכו', בא"י המאיר לעולם כולו בכבודו, כי מיתער אומר אלהי נשמה וכו'. ע"כ.

וביר' שם (ברכות פ"א ה"א) איתא, מה טעם אמרו אדם "צריך" לקרות שמע בביתו בערב, בשביל להבריח את המזיקין.

ובמחזור ויטרי (סי' קא) הביא תשובת ר"ת שכתב, שכך שנינו, אע"פ שקרא אדם ק"ש בביהכ"נ, מצוה לקרותה על מטתו. משום שנאמר ובשכבך. ע"כ. וצ"ע שבגמ' לפנינו איתא, אר"י מאי קרא, רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה. ע"כ. ולא מקרא דובשכבך. ואפשר שהכוונה למה שפרש"י שם, אמרו בלבבכם, אמרו מה שכתוב על לבבך. על משכבכם, שנאמר בשכבך. ע"כ. ועכ"פ כיון שחכמים הביאו לזה סמך מהכתוב אפשר שיש בזה מצוה, או הנהגה של חכמים.

וע"ע להגרח"פ בספר כה"ח (סי' יד אות יט) שמי שאינו נזהר בק"ש שעל מטתו, דן אנוכי, דחוששני דיקום ממטתו בבהלה דביתו נשרפה, דהרי גבריאל שר של אש, וגבריאל הוא דהשבח השביח את בני ישראל ע"ז, כדאיתא בילקוט ראובני פרשת בראשית, לכן בדין הוא דעונשו יהיה ע"י גבריאל, דהוא ממונה על האש, וברור. ובמדרש תנחומא פרשת קדושים, דע"י ק"ש, שומר הקב"ה את ישראל כאישון בת עין, ולפ"ז נכון הדבר מעם האלהים, דחותמים בברכה שלאחריה שומר את עמו ישראל לעד, אמן.

וע"ע בהליכו"ע על הבא"ח שם (אות א) שהשיג ע"ד הבא"ח שכתב שק"ש שעל המטה זוהי תקנת חז"ל, שאינו מחוור ע"פ הש"ס. וע"ע בברכות (ס:) הנכנס לישן על מטתו אומר שמע ישראל עד והיה אם שמוע, ואח"כ ברכת המפיל וכו'. ע"ש. וכ"פ מרן בש"ע (סי' רלט).

ומ"ש בכה"ח שם בשם שעה"כ (דף נג.) שרק חסידים הראשונים היה די להם פסוק ראשון וכו', משא"כ עתה בדורות האחרונים וכו'. ע"ש. אנו אין לנו אלא דברי הש"ס והראשונים שנאמרו לכל המון העם. כי תורה אחת ומשפט אחד לכל עם ישראל, לגר ולאזרח הארץ.

ובאמת שהדבר תמוה לדרוש כן ברבים בפני כל המון העם. והרי אין לפסוק דין התמוה לרבים, כמ"ש מרן ביו"ד (סי' רמב ס"י), ואפי' באגדות צריכים לומר דברים המתקבלים על הלב, ולא כהני מילי דמיטמרן היפך כל המקובל מפי רבותינו חכמי הש"ס והראשונים. ואף החיד"א שהיה תופס תמיד דברי המקובלים גילה דעתו בכיו"ב שלא נאמרו דברים אלו אלא למצניעיהם. כמ"ש בספר ככר לאדן (סי' ה אות ז). ע"ש.

שלא לפסוק אלא על פי הפוסקים ולא לפי עניני הסוד

ובשו"ת חת"ס (חאו"ח ס"ס נא) כתב, וכל המערב דברי קבלה עם הלכות פסוקות חייב משום זורע כלאים פן תקדש המלאה וכו'. ע"ש.

וראה עוד בשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' קצז) שכתב, והאמת לא אכחד כי מרגלא בפומי כי כל האמור להלכה בש"ע היא התורה הנתונה לכל ישראל בשוה וכו', ולכן ראיתי לרבותי הגאון הפלאה, ומורי רבי נתן אדלר, והגר"ז חסיד, ומעיד אני עלי שמימי לא שמעתי מפי קדושי ישראל אלו בשום דרוש שספר הזוה"ק יוצא מפי קדשם, ותלי"ת לא זזה ידי מתוך ידם ולא חיסרתי מהם וכו'. וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סי' כט). ודברי האר"י בזה סברא יחידאה היא, ואינה הלכה.

צא ולמד ממ"ש הגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים החדש (סי' צח והלאה) על מה ששאלו למהרי"ל דיסקין אם יש חיוב על הת"ח ללמוד חק לישראל בכל יום, והשיב, שהלומד כל היום פטור מללמוד חק לישראל, והקשו עליו דהא בהדיא כתבו אחרונים בשם האר"י ז"ל שחייב, והשיב, אין להרהר אחר פסק רבינו המהרי"ל דיסקין, כי מה שלא נמצא בספרי הפוסקים הראשונים אין אדם מחוייב לנהוג בו, שרבותינו הראשונים קבלו דור

אחר דור עד התנאים והאמוראים, ואף שהאר״י ״קיבל״ ג״כ חכמה זו שנקראת קבלה, הרי גם ר״א הגדול קיבל, ואעפ״כ כיון שהחכמים לא קיבלו כן, לא פסקו הלכה כמותו, דר״א שמותי הוא ואין הלכה כמותו, ואין גנאי לומר שגם האר״י איננו גדול מר״א הגדול, ולכן אחר שהראשונים לא כתבו כן אינו הלכה. (וע׳ יבי״א ח״ב סי׳ כה אות יב עמוד צד). וכ״ש בנ״ד שאין דברי הרהמ״ח מחוורים להלכה, שזהו נגד כל הפוסקים.

וע״ע בשאלת יעב״ץ ח״א (סי׳ מד) שכתב, ובמקום שהמקובלים כותבים שלא כד׳ הפוסקים, הלכה כהפוסקים, כי אפי׳ אם היו הפוסקים רואים דברי המקובלים שכתבו דבריהם ע״פ סתרי תורה, לא היו חוזרים בהם, כי לא בשמים היא, ואפי׳ בבת קול אין משגיחים בפסקי הלכה, ודברי המקובלים כסברא יחידאה דיינינן להו, וכאילו נשנו בברייתא דלא מתנייא בי ר׳ חייא ור׳ אושעיא. ע״ש. ודי בהערה זו. ישמע חכם ויוסף לקח. עכ״ד מרן אאמו״ר זיע״א.

[**גם** מה שהביא בשו״ת רב פעלים (ח״ב או״ח סי׳ ד) ממהרש״ך בספר יפה שעה, שכתב בתו״ד, ובזה תבין טעם חיוב רחיצת רגלים ער״ש, כי זכות השבת יכולה שתגין. הנה לאו דוקא הוא, שאינו חובה רק מצוה].

ובתשוה״נ (ח״ד סי׳ נח) כתב, שק״ש שעל מטתו אינו תקנה להברחת מזיקין גרידא, אלא הוי מצוה דרבנן ככל המצוות דרבנן, ולדעת הרמב״ם יתכן שגם ת״ח חייב בהם, אלא דטעם מצוה זו הוא כדי להבריח המזיקין, והביא מספר באר יעקב לר׳ חיים יעקב אריאלי ז״ל (סי׳ ד) שנקט בדעת הרמב״ם דק״ש שעל המטה חובה היא מדרבנן לקרוא שמע על מטתו עוד פעם, ולכן נסתפק אם תיקנו על המטה בכל גדרי ק״ש להשמיע לאזניו, וכן יאסר לאמרו בשכיבה, ע׳ במשנ״ב (רלט סק״ד).

וכתב להסתפק אם המתפלל מבעו״י יכול לכתחילה להפטר בשני החיובים יחד, גם חיוב של ק״ש דאו׳ וגם מצות ק״ש שעל מיטתו, שכיון שזוהי מצוה דרבנן מיוחדת וענינה על מטתו, מנלן שלכתחילה מותר להפטר בשני החיובים ע״י ק״ש אחת, דדלמא מצות ק״ש דאורייתא דחובה לא מספיק לכתחילה למזיקין, וצריך ק״ש מיוחד לזה. ואמנם שברש״י ריש ברכות כתב להדיא שיוצאין בק״ש שעל המטה חובת ק״ש של ערבית, אבל לרוה״פ שחולקין עליו אינו מוכח כלל וכמ״ש. עכת״ד.

אולם אינו מוכרח ברמב״ם שהיא מצוה, ומה שלא הביא שת״ח א״צ, אולי משום שלא שכיח ת״ח שכ״כ שוקדים על תורתם כמו בזמנם, או שכ״ז בכלל אם אנסתו שינה. וכבר הבאנו מ״ש בשו״ת הרמב״ם (סי׳ קפב): וקרית שמע על מטתו לא יברך עליה, לפי שהיא רשות ולא מצוה הצריכה ברכה. ע״כ. אלא שיש לעיין שהלשון אם אנסתו שינה משמע שאם לא שאינו אנוס צריך לקרות ק״ש. וצ״ל שהיא הנהגה שהנהיגו חכמים כדי לשמור מן המזיקין, אך לא תקנוה בגדר חיוב. וצ״ע בזה.

ובפי׳ רבינו חננאל (ברכות ב.) איתא, קי״ל דק״ש בצאה״כ, ובירושלמי תני א״כ למה קורין אותה בבהכ״נ לא בשביל שהיא חובה אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך ד״ת. ולדברי ירושלמי מתני׳ דברכות בק״ש שעל מטתו שנא׳ אמרו בלבבכם, וקורא על מטתו פרשת שמע ופרשת והיה זולתי פ׳ ציצית שאין זמן ציצית בלילה, ועל אותה קריאה נא׳ שאם נאנס בשינה אין מקיצין אותו אלא בפס׳ ראשון כדי לקרות ק״ש בזמנו, וכבר הזכיר יצי״מ בביהכ״נ ויוצא בהם אפי׳ מבעו״י כמו שנתבאר בפ׳ תפלת השחר. ע״כ. ואולי מכאן מקור דברי הרמב״ם שאם נאנס בשינה דיו בפס׳ ראשון.

ובעיקר דברי הר״ח, נראה הביאור, שפס׳ ראשון הוא מה״ת, והשאר מדרבנן, וק״ש דרבנן עם ברכותיה הם כמו סדר התפילה שיוצא בהם אפי׳ מבעו״י, אבל פס׳ ראשון א״צ. ולפ״ז די שיקרא פס׳ ראשון, ומה שקורא ב׳ פרשיות אפשר שהוא הנהגה של חכמים בשביל שמירה מן המזיקין, אי״נ משום שלכתחילה אף שכבר קרא בבהכ״נ ויצא י״ח ק״ש מדרבנן, צריך לקרות ב׳, שחכמים תיקנו לקרות ק״ש כצורתה, וכמו דקי״ל שהמסופק אם קרא ק״ש צריך לקרותה הכל גם מה שהוא דרבנן.

וז״ל הרמב״ם שם (הל׳ תפילה ה״א) כשתקנו חכמים דברי תפלות אלו תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום אלו הן, כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך המפיל וכו׳, וקורא פרשה ראשונה מק״ש, וישן, ואם אנסתו שינה קורא אפי׳ פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואח״כ יישן. ע״כ.

ואף שגם בהל׳ ק״ש (פ״ב ה״ג) כתב הרמב״ם, מי

שהיה מהלך על רגליו, עומד בפס׳ ראשון והשאר קורא והוא מהלך, היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פס׳ ראשון, ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו. ע״כ. כבר כתב מרן בכס״מ שם שהרמב״ם כתב לשון הגמ׳ כדרכו, וביאורו כמ״ש רה״ג ורש״י ורי״ו והרא״ש ועוד שודאי צריך לקרותה כולה, אלא שהשאר יכול לקרות אפי׳ מתנמנם.

האם צריך לקרותה בכוונה - ואם ת״ח צריך לברך המפיל

ועוד יש לדון האם צריך לקרותה בכוונה, ולכאו׳ אם היא משום שמירה מן המזיקין א״צ לקרותה בכוונה, וכמו כשקורא פסוקי דרחמי שאינו מוכרח לכוין בהם. אך שמא השמירה מן המזיקין באה רק ע״י הכוונה, ועיין במאירי (ברכות ד:) שכתב, מצוה לקרותה על מטתו, ולא על המטה ממש, אלא סמוך לשכיבתו, כמו ועליו מטה מנשה, ולא על מטתו כאלו שקורים אותן דרך הדיוטות ובגילוי ראש, אלא באימה וביראה. וטעם קריאה זו פירשו בתלמוד המערב להבריח את המזיקים. ע״כ. ומרן בב״י (או״ח רלט) כתב, והוי יודע דלפום מאי דמשמע מדברי ה״ר יונה (ברכות טו.) דהיכא דליכא טירחא לא יקרא ק״ש כשהוא מוטה על צדו, לפי דבריו על מטתו דקאמר לא על מטתו כשהוא שוכב קאמר, אלא סמוך למטתו. ומיהו כבר כתבתי לעיל שלדעת רש״י (י: ד״ה כדרכו) והרמב״ם (פ״ב ה״ב) והטור מותר לקרות ק״ש לכתחלה והוא מוטה על צדו לגמרי, ולדבריהם הוי על מטתו כפשוטו, כשהוא שוכב על מטתו ממש. ע״כ. וצ״ע שהרי אפשר שרבינו יונה מודה בק״ש זו שאינה של חיוב. ושמא משום שהרבה קורין מבעו״י, ובקריאה זו יוצאין י״ח ק״ש של חיוב.

וע׳ בספר האשכול (אלבק, תפלה דף לה.) שכתב, ואריב״ל אע״פ שקרא ק״ש בביהכ״נ, מצוה לקרותה על מטתו, ודוקא פרשה ראשונה. ומברך בא״י אמ״ה המפיל חבלי שינה על עיני, ומשקיע שנת תרדמה על עפעפי, ומנוחה על אישון בת עין, ושמרני כאישון בת עין, והשלט בי יצר טוב ואל תשלט בי יצה״ר, והצילני מפגע רע ומחלומות רעים ומהרהורים רעים, ואל יבהלוני חלומות רעים, ותהא מטתי שלימה לפניך, והאירה עיני פן אישן המות, בא״י המאיר לעולם כולו בכבודו. ות״ח א״צ, ואע״פ כן מיבעי ליה למימר חד מפסוקי דרחמי דשמירה, כגון ביידך אפקיד רוחי פדית אותי ה׳ אל אמת. ואיכא מאן דנהוג למימר הני פסוקי דברוך ה׳ לעולם על מטתו, ולא חתים בתריהו בברכה, וש״ד למיעבד הכי. ובסדור מר רב עמרם כתוב, ואומר ברוך ה׳ ביום ברוך ה׳ בלילה ברוך ה׳ בשכבינו ברוך ה׳ בקומינו, ויאמר ה׳ אל השטן וגו׳, ה׳ שומרך ה׳ צלך על יד ימינך ה׳ ישמרך מכל רע ישמור.

ומילתא אגב אורחא, כתב בבא״ח (ס״פ צו), מצאתי כתוב, שאין מכין את הכלבים בחג הפסח, ובפרט ביום א׳ וביום ב׳ שבהם מספרים ביצי״מ, ואע״פ שארז״ל על הכלב משח אודניה וחוטרא אבתריה, מסירין החוטרא מעליהם בפסח, כי בליל פסח ביצ״מ כתיב לא יחרץ כלב לשונו, ששמרו גזירתו יתברך באותה הלילה, דלכן אמרה תורה על טריפה לכלב תשליכון אותו. ע״כ.

וזה ע״פ מה שאמרו במכילתא (משפטים פרשה כ) בא וראה שאין הקב״ה מקפח שכר שום בריה, שע״י שהכלבים לא חרצו את ישראל לשונם במצרים נתן ה׳ שכרם להאכילם הטריפות.

ומהר״ח פלאג׳י בס׳ נפש כל חי (מע׳ כ אות טו) כתב, ארז״ל שהמצריים עשו כישוף דמות בהמות חיות ועופות ושמו בכל פתחי שערי מצרים, שאם יצא ויברח מישהו באיזה פתח, היה צועק אותו דמות ועי״ז יתעוררו גם שאר אותו המין, וכה״ג אמרו רז״ל שעשו בכישוף דמות כלב זהב על ארונו של יוסף, שאם יטלוהו יצעק אותו כלב ויתעוררו כל הכלבים, ומשה שיתק אותם.

האם בליל פסח בכל אופן אין חשש מפני המזיקים

ובעיקר דברי הרמ״א שלילה זה הוא ליל שמורים הוא מן המזיקים, הנה בגמ׳ (ראש השנה יא:) איתא, רבי אליעזר אומר, בניסן נגאלו בתשרי עתידין להגאל, מאי טעמא, אתיא שופר שופר, כתיב הכא תקעו בחודש שופר, וכתיב התם והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול. ורבי יהושע אומר, בניסן נגאלו בניסן עתידין להגאל. שנאמר ליל שמורים הוא לה׳, לילה המשומר ובא מששת ימי בראשית. ורבי

אליעזר ס״ל, ליל שמורים, לילה המשומר ובא מן המזיקים. והגאון רבי ישמעאל הכהן בספר שבח פסח (דף יז.) הביא מ״ש הרב כבוד חכמים, דלרבי יהושע לא מיירי קרא במזיקים כלל, ולדידיה אין חילוק בין ליל פסח לשאר לילות לענין מזיקים. והיינו דפליגי אמוראי (בפסחים קט:) בטעם דתקינו רבנן ארבע כוסות דהוו זוגות ולא חיישי לסכנה דמזיקין, דאיכא מ״ד דהיינו טעמא דלא קפדינן משום דכתיב ליל שמורים, לילה המשומר ובא מן המזיקים, ואיכא מ״ד דהיינו טעמא משום דכל חד וחד מצוה בפני עצמו הוא. וקא מיפלגי בפלוגתא דר׳ אליעזר ורבי יהושע הנ״ל.

ועפ״ז העיר הרב שבח פסח, דמ״ש הרמ״א (או״ח סי׳ תפ), ע״פ מהרי״ל ומהרי״ו, שנהגו לפתוח הפתח בליל פסח כדי להראות אמונתינו שאנו מאמינים שהלילה הזה משומר ובא מן המזיקים, כ״ז ניחא לר׳ אליעזר, אבל לר׳ יהושע א״א לומר שזהו הטעם לפתוח הפתח, אלא כמ״ש המהר״י אברבנאל בספר זבח פסח שזהו כדי לקרוא לעניים, כמו שאומר כל דיכפין ייתי וייכול. עכת״ד.

וכתב בחזו״ע (הלכות פסח מהדורת שנת תשכ״ז עמוד קצב בהערה, ובמהדורת תשס״ג עמוד קכו): וראשית כל אבא העיר דמ״ש בשם הרמ״א (סי׳ תפ), הנה זה לשונו בהגה שם, ונהגו לפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שמורים, ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על המכחשים בה׳. ע״כ. והנה בספר המנהיג (דף עג.) כתב וזה לשונו: מנהג בכמה מקומות שאין נועלין החדרים שישנים שם בלילי הפסח, כי בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל, דכתיב ליל שמורים הוא לה׳, לילה המשומר ובא משמת ימי בראשית, ואם יבא אליהו ימצא הבית פתוח, ונצא לקראתו מהרה, ואנו מאמינים בזה, ובשכר האמונה אנו זוכים לגאולה. וסמך לזה בירושלמי (פרק הנושא הלכה ג) ר׳ ירמיה מפקיד אלבישוני חיורין וכו׳, מסאני ברגלי, וחוטרא בידי, אי אתא משיחא אנא מעתד. ויש באמונה זו שכר גדול. ובמכילתא, גדולה האמונה לפני מי שאמר והיה העולם, שבשכר האמונה שהאמינו ישראל שרתה עליהם רוה״ק ואמרו שירה, שנאמר ויאמינו בה׳ ובמשה עבדו, אז ישיר משה ובני ישראל וכו׳. במגילת סתרים דרבינו נסים גאון. ע״כ. וכ״כ באו״ז ח״ב (סי׳ רלד) בשמו של רבינו נסים גאון, בשם אלוף אביו. ע״כ. (ובדרכי משה מבואר שמקור דבריו באו״ז). נמצא שכוונת הרמ״א (סי׳ תפ), לאמונה של גאולת ישראל, שהובטחה לנו שעתידה להיות בלילה הזה, וכמו שאמרו בניסן עתידין להגאל. וכסתם הגמ׳ (בר״ה ל. וסוכה מא.) דאיבני ביהמ״ק בחמיסר. (וגם לא קי״ל כרבי אליעזר דשמותי הוא. נדה ז:).

ולפ״ז יש לדקדק דהיאך הרמ״א מזכה שטרא לבי תרי, דבסי׳ ת״פ אזיל כסברת רבי יהושע, דדריש, ליל שמורים, לילה המשומר ובא משמת ימי בראשית, ואילו בסי׳ תפא הנ״ל כתב כרבי אליעזר, דליל שמורים הוא מן המזיקים. ואף אם נפרש כוונת הרמ״א כהבנת הרב שבח פסח, דהיינו אמונת הבטחת הקב״ה שיהיה לילה המשומר מן המזיקים, (וכמו שכן מבואר בדרשות מהרי״ל דף יז:). מ״מ הרי רבינו נסים עצמו מר ניהו מרא דשמעתתא שאין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שלא נתקנה אלא מפני המזיקים, וליל פסח הוא ליל שמורים, לילה המשומר ובא מן המזיקים. והובא בספר בעל העיטור. וכ״כ הטור (סי׳ תפז) בשם רבינו נסים.

גם המנהיג עצמו (בדף פא:) הביא דין זה להלכה, וכאן כתב כרבי יהושע, דהוי לילה המשומר ובא משמת ימי בראשית. וע״כ לומר דס״ל לרבינו נסים והמנהיג, כמ״ש התוס׳ (ר״ה יא:), וז״ל: לילה המשומר ובא מן המזיקים. ולרבי יהושע תרתי שמעת מינה, דכולהו מודו דמשומר מן המזיקים, וכדמוכח בערבי פסחים (קט:), דתקון ארבע כוסות, ולא חיישי משום זוגות. ע״כ.

ולפ״ז צ״ל דהיינו טעמא דרבא ורבינא (בפסחים קט:) שהוצרכו לטעמים אחרים, משום דס״ל דאף דמשומר מן המזיקים, מ״מ ס״ל דבזוגות אכתי איכא למיחש משום כשפים, כמ״ש התוס׳ שם ד״ה רבא.

וכיו״ב כתב בספר ערוך לנר בר״ה שם, ע״פ מה שאמרו בפסחים (קי.), א״ל יוסף שידא, אשמדאי מלכא דשידי ממונה אכולהו זוגי, ומלכא לא אקרי מזיק, ור״ל דטעמא דמשומר מן המזיקין לא מהני לגבי אשמדאי לענין סכנה דזוגות, ומש״ה הוצרכו רבא ורבינא לטעמים אחרים, ולעולם כו״ע מודו דליל שמורים הוא לה׳ לילה המשומר מן המזיקים. ע״ש.

ומעתה יש לתמוה על הרב כבוד חכמים והרב שבח פסח דאשתמיט מנייהו מלכי

ה. כבר נתבאר לעיל [דיני קדש סעיף כו והלאה], שמי שהוא אונן בליל פסח, אם דעתו לקבור את המת בלילה על ידי גויים, פטור מכל מצוות הלילה. ואם דעתו לקוברו במוצאי יום טוב, חייב בכל המצוות, כי אין אנינות חלה עליו, אך לא יברך שום ברכה בעצמו, אלא ישמע מאחרים. וכן ההגדה וההלל טוב ונכון שישמע מפי אחרים, ואם רצה לאומרם בעצמו רשאי. וכל זה בלילה הראשונה, אבל בליל יום טוב שני של גלויות, כיון שיש בזה מחלוקת האחרונים ביתר שאת אם חייב במצוות, לפיכך דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. ובלבד שלא יברך שום ברכה מברכות הסדר בעצמו, אלא ישמע מאחרים. וכן את ההגדה וההלל ישמע מאחרים. ה)

דברי התוס׳ בר״ה במקומם. והוא פלא. ומעתה ניחא דברי כל הפוסקים ראשונים ואחרונים שפסקו שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, מטעם דהוי ליל שמורים, לילה המשומר מן המזיקים, דה״ט א״ש אף לרבי יהושע דקיי״ל כוותיה, ומשום דתרתי שמעת מינה, וכמ״ש התוס׳.

ונראה שלמדנו מסיפא דקרא ״שמורים״ לכל בני ישראל לדורותם, ב׳ שמירות במשמע. אבל רישא דקרא מיירי ביצי״מ, דכתיב ליל שמורים הוא לה׳ ״להוציאם מארץ מצרים״. וכמ״ש הרמב״ן בפרשת בא (שמות יב. מב) להשיג על האבן עזרא. וכ״כ המהרש״א בחידושי אגדות פסחים (קט:) ושלא כמ״ש הערוך לנר ר״ה שם. ודו״ק. וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ב (או״ח סי׳ כה אות טז).

אונן בליל פסח, ודעתו לקוברו בלילה על ידי גויים

ה) **ז״ל** מרן בחזו״ע (הל׳ פסח עמ׳ קפה בהערה, ובמ׳ תשס״ג עמ׳ קיט): הנה בדין זה נשאל מהר״ם מלובלין (סי׳ עג), ופסק, שחייב בכל המצות הנהוגות באותו לילה. שהרי בשבת ויו״ט שאינו יכול לעסוק בצרכי המת, קיי״ל שדוקא בשעה שהוא מחשיך פטור מכל המצות, אבל כל היום חייב. ולכן בנ״ד הואיל ואינו קוברו עד למחר ע״י גוים, ואינו מתעסק בצרכי המת עד למחר חייב בכל המצות. ואפי׳ בליל יו״ט שני של פסח דינא הכי, כדמוכח במהרי״ל, שבלילה שלפניו חייב בכל המצות. וכן בשאר יו״ט חייב לקדש ולברך המוציא וברהמ״ז. ומיהו לומר סדר ההגדה בלילי פסחים, כיון שיש בה אריכות ומדרש פסוקים נראה שיאמרנה אחר לפניו. והוא ישב וישמע מפיו. עכת״ד.

ונראה מדבריו שאם רוצה לקברו בלילה ע״י גוים, שפטור מכל המצות, ובפרט מן ההגדה, שא״צ אפי׳ לשמוע מפי אחר. דהא ההגדה נפקא לן מדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים ״כל ימי חייך״. דמשתעי בליל פסח. [דכתיב ברישיה דקרא לא תאכל ״עליו״ חמץ וכו׳, דהיינו על הפסח. ומכאן למדו לחייב הנשים במצה, כל שישנו בבל תאכל חמץ, ישנו בקום אכול מצה]. ואמרי׳ בירושלמי (ריש פרק מי שמתו) כל ימי חייך, ימים שאתה עוסק עם החיים, ולא אונן שעוסק עם המתים. ע״ש.

ולכן נראה שפטור מכל המצות של אותו הלילה, וממצות ההגדה.

ואנכי חזון הרבתי למהר״א ישראל בכסא אליהו (סי׳ תעב סק״א), שהביא מ״ש מהר״ם מלובלין הנ״ל, וכתב, ואיני יודע למה אסר הרב קריאת ההגדה, והצריך, שיקרא אחר לפניו והוא ישב וישמע. ושו״ת מהר״ם מלובלין אינו מצוי אצלי, כדי לראות הדברים בשרשן, כי אם מפי השמועה. עכת״ד.

ולפע״ד יש לתת טעם פשוט לדברי מהר״ם מלובלין, משום דאע״ג דחייב בכל המצות, היינו דוקא במצות חיוביות דרמו עליה, אבל כל ההגדה ומדרשיה, אינם חיוב גמור, שהרי יצא י״ח סיפור יציא״מ בקידוש. וכמ״ש הראשונים.

ואף לפי מ״ש הגר״ז (סי׳ תעג סמ״ג) שעיקר נוסח ההגדה חובה על הכל, והוא מתחלת עבדים עד ה״ז משובח, ואח״כ מתחלה עובדי ע״ז וכו׳ עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואח״כ פסח שהיו אוכלים וכו׳. ע״ש. מ״מ הרי מבואר שאין הכל

חובה. ועל כן לומר הכל לפניו עדיף טפי, ושומע כעונה. ועוד שהרי ההגדה שירה היא, ומש"ה הוקבעה על היין (על כוס שני), כמבואר בשבולי הלקט (דף צג ע"א).

נמצא שהשוו ההגדה לשירה והלל, ובהלל יש מן האחרונים שכתבו שהאבל לא יקרא ההלל, וכמ"ש הפר"ח (סי' תרפג). וא"כ אף ההגדה, הואיל ועיקר המצוה מה"ת יוצא י"ח בקידוש, אין לאונן לאומרה, הואיל ושירה היא, לאו אורח ארעא הוא להיות שר בשירים על לב רע ודוה. ועל כן יפה כתב מהר"ם שיאמרנה אחר לפניו.

ולפ"ז י"ל שה"ה בהלל, שיאמר אחר לפניו והוא ישמע.

ובאמת שראיתי מחלוקת בזה, שהחק יעקב (סי' תפ סק"ב) כתב, דמי שאירע לו אבל ביו"ט, שלא נהג אבלותו קודם יו"ט, גומר את ההלל, אע"פ שאין אומרים הלל בבית האבל, שהרי אפי' בחנוכה י"א שאומר הלל, כמ"ש האחרונים (בסי' קלא), מכ"ש בפסח שמחוייב לומר שירה על הגאולה, ועוד דהוי כאבילות בפרהסיא. ע"כ. והרב חק יוסף תמה עליו, שהרי הסכמת האחרונים שלא לאמרו בבית האבל, אפי' בחנוכה שהוא מדינא. וא"כ מה חילוק יש בין דין לדין. ועוד דאפי' להי"א דס"ל לאומרו בחנוכה. היינו אותן המתפללים שם במנין, אבל שהאבל עצמו יאמר הלל, זה לא שמענו. וע"כ צ"ל שיקרא אחר לפניו והוא ישמע, כמ"ש מהר"ם מלובלין באונן. עכ"ד. נמצא דתליא בפלוגתא דרבנן בתראי הנ"ל.

ולא נפלאת ולא רחוקה דעה זו, וי"ל דמהר"ם חושש בזה לחומרא גם בהלל, וה"ה בהגדה, דשירה היא. מש"ה כתב פשר דבר. שישמע מפי אחר, ואע"פ שמצד הדין נראה שהעיקר הוא שצ"ל ההלל, וכמו שהכריע בזה מרן החיד"א במחז"ב (סי' תפ) כדברי החק יעקב, משום שהעיקר בזה שהאבל אומר הלל בחנוכה, כיון שהוא מדינא, ולכן ה"ה שיאמר הלל בליל פסח, משום שכן מצא בשבלי הלקט והתניא שכתבו כן. ע"ש. וא"כ ה"ה בהגדה. ואי משום דאיכא מדרש ואגדה, ופקודי ה' ישרים משמחי לב. הרי לא גרע ממ"ש החכם צבי (סי' ק) להתיר לאבל לשנות פרקו ביו"ט. ועיין בשו"ת מעט מים (סי' עג), ובשיורי טהרה (מער' א אות קכז). (וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ד חיו"ד סי' לא אות ו, וסי' לג אות ח. ע"ש).

מ"מ יש מקום להוראת מהר"ם מלובלין בזה ע"פ הטעמים הנ"ל כיון שאפשר בשמיעה, דקי"ל שומע כעונה.

ועיין להרב שבח פסח (דיני הלל אות ג) שדייק מדברי החק יעקב הנ"ל, שגם ההגדה יוכל לומר בעצמו, ודלא כדברי מהר"ם מלובלין. ולכן הכריע שיאמר ההגדה בעצמו, דבהגדה לא אמרינן שומע כעונה. ע"ש. וכבר נדחו דבריו (בחזו"ע דיני מגיד אות א), בראיות מהש"ס והפוסקים דשפיר אמרינן שומע כעונה אף בהגדה. ע"ש.

ולכן נקטינן כמהר"ם מלובלין. וכ"פ מהר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סי' שיח).

ותבט עיני להרב כסא אליהו, שהביא אחרי זה דברי המג"א (סי' תקמח) בשם מהר"ם מלובלין הנ"ל, שכיון שאין קוברים בלילה לא חל עליו אנינות, והוכיח כן ממהרי"ל שהתיר לאונן לקדש בליל שמחת תורה, שאין אנינות ביו"ט. והש"ך (סי' שמא סק"ט) דחה, דמהרי"ל ס"ל כהסמ"ג ודעימיה דהש"ס בבלי חולק על הירושלמי בזה. ולפ"ז לדידן דקי"ל כהרא"ש, אסור לקדש בליל יו"ט ג"כ. וכתב ע"ז הכסא אליהו, נראה לי שכוונת מהרי"ל שכתב שאין אבילות ואנינות ביו"ט, הוא לפי מה שנהגו העולם דס"ל כמ"ד שאין שום אבילות מה"ת, אלא לענין אכילת קדשים, ולפיכך הקובר את מתו ביו"ט שני, אין מתאבלים באבילות דפרהסיא, כמ"ש הטור והש"ע יו"ד (ס"ס שצט). ולפ"ז שפיר כתב מהרי"ל שיקדש בליל שמחת תורה, שאין אנינות ביו"ט. ולפ"ז ה"ה לאונן בליל חג הפסח שיכול לומר ההגדה וכל הסדר, שאין אנינות ביו"ט, ואפי' אם רוצה לקברו. אלא שצריך טעם על מנהג העולם, שכיון שסוברים כמ"ד "דאין שום אנינות דאורייתא", אלא לענין אכילת קדשים. א"כ למה אין קוראים ק"ש ותפלה כשהם אוננים בימות החול. וכי תימא שיש כח ביד חכמים לעקור דבר תורה, א"כ ינהגו אבילות של יום ראשון ואנינות ביו"ט שני, שאפי' לעקור דבר תורה יש כח ביד חכמים, כ"ש יו"ט שני מדבריהם. ולזה יש ליישב. כללא דמילתא, דלדעתי נראה דלפי מנהג העולם, פשוט מאד שיעשה כל הסדר בלילי פסחים אע"פ שרוצה לקברו בלילה. ויכול לקרות ההגדה ושאר קריאות שבתורה. כן נ"ל. עכת"ד.

והנה מאי דפשיטא ליה להרב דמנהג העולם שאין אנינות מה״ת כלל, לפע״ד הדבר צ״ע, שהרי הרא״ש בברכות (פרק ב סי׳ טו), ובמו״ק (פ״ג סי׳ ג וכז), שחולק על דברי הרי״ף ומקצת הגאונים, שכתבו דאבילות יום ראשון דאורייתא. כתב, אבל התוס׳ כתבו דליכא אבילות מה״ת כלל. ״אע״ג דאנינות יום ראשון מה״ת״. ע״ש באורך.

ונמצא דלכו״ע אנינות מיהא ביום ראשון הויא מה״ת. וכן הובא בטור וב״י יו״ד (ס״ס שצט), ובאו״ח (סי׳ תקמח).

וגם בש״ע יו״ד לא כתב אנינות, אלא כתב שהעולם נוהגים שלא להתאבל ביו״ט של גלויות. אפי׳ הוא יום מיתה וקבורה. (הגה), דס״ל כמ״ד שאין שום אבילות דאורייתא. וכן המנהג פשוט, ואין לשנות. ע״כ. ובבאר הגולה, ציין על מ״ש והעולם נוהגים וכו׳, כדעת הרא״ש וכו׳.

ולפ״ז אין לדמות אונן לאבל. ואין זה ענין למה שנוהגים העולם באבילות. ואין מקום ג״כ לקושית הכסא אליהו ממה שאין קוראים ק״ש וכו׳, דהא אנינות דאורייתא. [וכ״כ הכסא אליהו עצמו בשו״ת עוגת אליהו (סי׳ מא), וכן מפורש להדיא בתוס׳ כתובות (ד.). ואף שבשו״ת זרע אמת (חאו״ח ס״ס קב), כתב, שאין אנינות מה״ת אלא בקדשים. ע״ש. וכ״כ הרא״ש שם. מ״מ עיקר דין אנינות מן התורה, ולא דמי לאבילות, שאין לו יסוד מן התורה כלל. וכמבואר בהרא״ש שם].

ומכ״ש לפי מ״ש מרן הב״י, דנקטי׳ כהרי״ף והרמב״ם והראב״ד והרמב״ן, דס״ל דאבילות יום ראשון דאורייתא. ע״ש. א״כ בודאי שראוי לחוש באונן בליל פסח כשדעתו לקברו בלילה, לפטרו מכל המצות. וכן נראה עיקר לדינא. דלא כהרב כסא אליהו שהפריז על המדה, לחייבו במצוות אפי׳ כשקוברו בלילה.

ומיהו כשאין קוברו בלילה נקטינן כדעת מהר״ם מלובלין, שחייב בכל המצות, (ובהגדה נכון שישמע מפי אחר). ואע״פ שהש״ך חולק וס״ל שאסור לקדש בלילה ג״כ, וכן הסכים לזה בשו״ת בית יהודה חאו״ח (סי׳ ה). מ״מ המג״א (סי׳ תקמח סק״ח) הסכים למהר״ם מלובלין, ושכן פסקו הט״ז והדרישה ודלא כהש״ך שבטלה דעתו נגד דעתם. ע״ש. וגם הרב בית יהודה, הביא אחרי זה דברי המג״א, וכתב עליו אם קבלה נקבל. הרי שלא הרהיב עוז לדחותו. (אולם בספר שבט יהודה יו״ד שם, כתב, שנראה עיקר כהש״ך).

ועיין בשו״ת משנת רבי אליעזר ח״ב (חיו״ד סי׳ לא), שהביא דברי האחרונים בזה. והעלה שאין לנהוג אנינות בלילי יו״ט. ע״ש.

ועיין בערה״ש (סי׳ תקמח סק״ג), ובחידושים וביאורים להגאון הבית אפרים (הלכות אונן אות כב), שמחלקים בין לילה הראשון לליל שני. ועיין בשד״ח (מערכת אנינות אות יא). [ומ״ש שם בשם השואל ומשיב שהמג״א לא גילה מקום דברי הרא״ש שהזכיר לחלק בין יום ללילה, וכתב שהוא בפ״ק דביצה, וכתב לדחות הבנתו. ע״ש. המעיין בתשובת מהר״ם מלובלין, שמשם מקור דברי המג״א, יראה דליתנהו להני מילי, במחכ״ת].

והלום ראיתי בספר תולדות הפוסקים (דף עז.), שהביא מעשה רב, שמהר״י פורמיגיני (שהובאו תשובותיו בשו״ת שמש צדקה סי׳ א, ובספר פחד יצחק, ועוד), מת לו בן יחיד בליל יו״ט ראשון של פסח, וסגר את המת בחדר, והלך אל שלחנו לעשות הסדר בשמחה כשאר שנים. והקשה ע״ז מתשובת מהר״ם מלובלין (סי׳ עג) שכתב, שאונן חייב בכל המצות של ליל פסח, אבל לא יקרא ההגדה בעצמו אלא ישמענה מאחרים. והביאוהו הפוסקים ולא חלקו עליו. וצ״ע. ע״כ. ולא קשיא מידי, די״ל שלא היה בדעתו לקבור המת בליל פסח, ומדינא יכול לקרות גם ההגדה בעצמו הואיל וחייב בכל המצות. והמהר״ם לא כתב כן אלא דרך חומרא בעלמא.

שוב ראיתי בכה״ח (סי׳ תעב ס״ק לא, וסי׳ תקמח ס״ק כג) שהביא כן מכמה אחרונים, והעיר על הכסא אליהו. ע״ש. ועיין בשו״ת חת״ס (סי׳ טו, ד״ה תו). ובשו״ת לב חיים ח״ב (סי׳ קב).

ואגב מהר״ש איגר בגליון מהרש״א יו״ד (סי׳ שמא) כתב בזה הלשון: והגדה בליל פסח, כיון שיש בו אריכות דברים ומדרשים, יאמר אחר והוא ישמע. מל״מ פ״ד ה״ו [מהלכות אבל] בשם המנהיר. וכ״כ בתשובת מהר״ם (ס״ס ע״ג) מדעתא דנפשיה, וכ״ה במג״א (סי׳ תקמח). עכ״ל.

וכנראה שחשב הרב, דהמנהיר הוא מהראשונים, וע״כ תפס על מהר״ם מלובלין (ס״ס עג) שכ״כ מדעתא דנפשיה, ובמחכ״ת, המנהיר, הוא ניהו מהר״ם מלובלין. שקרא ספריו ״מאיר עיני חכמים״, ועל שם זה קוראים אותו ״המנהיר״. וזה ידוע ומפורסם בספרים, (ומהם, בקהלת יעקב אלגאזי (תוס׳ דרבנן מע׳ א סי׳ נד), ובשב שמעתתא שמעתתא א פרק י ופרק יא). **ופשוט.**

סימן תפג - מי שאין לו יין לקידוש וארבע כוסות

א. מי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת שמברך המוציא ובוצע, ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל, ואחר כך אוכל שאר ירקות ומסלק השלחן ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך על המרור, ואוכל, ואחר כך כורך מצה ומרור, ואוכל. א)

ב. הנמצאים בשמירה מפני האויבים, ואין שם יין וגם לא חמר מדינה, אינם יכולים לערוך את ליל הסדר על ד׳ כוסות של קפה או מיץ פירות טבעי, קוקה קולה וכדו׳. ולכן במקום אונס כשאין לו ד׳ כוסות יין, אפילו יש לו חמר מדינה, כוס הראשון, אין לקדש על חמר מדינה, אלא יקדשו על המצה. ולגבי שאר הכוסות, אם יש להם חמר מדינה, דהיינו ארק או שאר משקה המשכר הכשר לפסח, יערכו את הסדר עליו, ואם אין להם אלא מיץ אשכוליות או מיץ תפוזים, יכולים לערב שליש כוס של ארק וכדו׳, בתוך מיץ תפוזים או אשכוליות, כדי שייקל עליו לשתות מלא לוגמיו מהכוס. [כיון שבאופן כזה הוא גם כן משקה המשכר, והארק וכדו׳ מטעימים את המיץ]. ב)

העולה מכל האמור שאם דעתו לקברו בלילה, פטור מכל המצות הנוהגות בליל פסח. אבל כשדעתו לקברו למחר, אין אינות חלה עליו, וחייב בכל המצות. ומ״מ נראה שכיון שלא יצא הדבר ממחלוקת, לא יברך שום ברכה בעצמו, אלא ישמע הברכה מאחרים, שכלל גדול בידינו, סב״ל. וכן ההגדה וההלל טוב ונכון שישמע מפי אחרים, ואם רצה לאמרם בעצמו, רשאי. (וע״ע בשלחן גבוה יו״ד סי׳ שמא ס״ק כא). וכ״ז בלילה הראשון, אבל בלילה שני, כיון שיש מחלוקת באחרונים בזה, לכן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד.

ולענין היסבה, נראה שיכול להסב כרגיל כיון דלא קיי״ל כראבי״ה, אלא כל דבר שצריך היסבה, אם עשאו בלי היסבה לא יצא. לכן יש להחמיר ולהסב, ומכ״ש שאם נמנע מלהסב הוי אבילות בפרהסיא. ואף שהב״ח (סי׳ תעב) כתב דאפי׳ אבל תוך י״ב חודש לא יסב, וא״כ כ״ש אונן. ועיין בשו״ת שמן רוקח תליתאה (סי׳ כז). מ״מ כיון שכל האחרונים דחו דבריו, שאין להקל בדין היסבה, עיין פסח מעובין, וחק יעקב, ושלחן גבוה, ופמ״ג. וע״ע בכה״ח (שם ס״ק כט). וכ״כ בשו״ת בנין שלמה (סי׳ י). וכן הסכים מהר״ח פלאג׳י בשו״ת חקקי לב (יו״ד סי׳ נו דף ק עמ׳ ד). לכן נראה שאפי׳ אונן דינא יתיב שצריך היסבה.

א) ש״ע סי׳ תפג סעיף א. והיינו שאין לו יין כלל, אבל אם יש לו יין אפי׳ רק על כוס אחד, [וה״ה שאר משקין אם הוא חמר מדינה לפי מה שמסיק הרמ״א בהג״ה], יקדש עליו ולא יקדש על הפת, אף אם דרכו בשארי שבתות ויו״ט לקדש על הפת, מ״מ בלילה זה כשתקנו חכמים ד׳ כוסות, תיקנו לקדש על היין ולא על הפת. ואם יש לו שני כוסות, יקדש על הראשון ואח״כ יאמר ההגדה בלא כוס, ובהמ״ז יברך על כוס השני, ויצא בזה גם דעת הי״א בסי׳ קפ״ב, דס״ל דבהמ״ז טעונה כוס. ואם יש לו ג׳ כוסות מקדש על אחד, ואומר הגדה על אחד ובהמ״ז על אחד, וחצי הלל שאחר בהמ״ז יאמר בלא כוס. [משנ״ב].

חיילים שנקלעו למקום שמירה שאין שם יין ולא חמר מדינה

ב) בתשובה לשאלת הרב רבי אייל קרים נר״ו, מניסן תשע״ה, וז״ל התשובה: בדבר שאלתו לגבי העומדים על המשמר שנקלעו למקום שמירה שאין שם יין ולא חמר מדינה, האם יכולים לערוך את ליל הסדר על ד׳ כוסות של קפה או מיץ פירות טבעי, קוקה קולה וכדו׳. ואם במקום כזה של אונס כשאין לו ד׳ כוסות יין, עדיף לערוך את הסדר על הפת או על חמר מדינה. ויש להדגיש שבדרך כלל הצבא דואג לכך שיהיה לכל החיילים בכל מקומות מושבותיהם, מצות ויין כדת וכדין, והשאלה

היא על אופן שקרה איזה מקרה חריג שאין להם יין לד׳ כוסות, כיצד ינהגו.

תשובה. הנה צריך אדם לחזור אחר יין לארבעה כוסות שתקנו חכמים, עד שאמרו חכמים שאפי׳ אם אין לו, צריך למכור כסותו כדי לקנות יין או מיץ ענבים לד׳ כוסות. ולכן בער״פ על החיילים לבקש שיביאו להם לפחות ענבים, כדי שיוכלו לסחוט את הענבים מערב יו״ט, ויערבו בזה מעט מים [כעשרים אחוז] ויכינו יין לד׳ כוסות. ואם לא התאפשר להם הדבר, והם בגדר אנוס, (ראה בלבוש שם ובכה״ח שם אות ד), **כתב מרן בש״ע** (א״ח סי׳ תפג) שמי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת ומברך המוציא ובוצע, ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל, ואח״כ אוכל שאר ירקות ומסלק השלחן ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך על המרור, ואוכל, ואח״כ כורך מצה ומרור, ואוכל. ע״כ.

ולגבי נ״ד, הנה כתב הרמ״א, ובמקומות שנוהגים לשתות משקה הנעשה מדבש שקורין מע״ד, יכול ליקח אותו משקה לארבע כוסות אם אין לו יין (מהרי״ל). וי״א שאין עושין קידוש על שאר משקין (ראה בש״ע סי׳ רעב ס״ט). ולי נראה דלענין ד׳ כוסות יש לסמוך אמ״ד דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה. ע״כ. ומבואר מדברי הרמ״א דס״ל שאינו מעכב בדוקא שיהיה דבר המשמח בשביל ד׳ כוסות. וכ״כ בפר״ח שם, שהביא מ״ש בת׳ מהר״ש הלוי (חי״ד סי׳ יב) בשם הרב חיים שבתאי, דלענין ד׳ כוסות לא יצא י״ח במי צימוקים, משום דחכמים תיקנו ד׳ כוסות לשמחה וזה אינו משמח. וכתב ע״ז הפר״ח, וליתא, דהא אמרינן בפסחים (קח:) שתאן חי יצא, וכ״ה בסי׳ תע״ב (ס״ט), ואע״פ שאינו משמח, ואף לכתחילה מצי לשתותו, דכיון דלית ליה אלא זה כדיעבד דמי.

וכתבו האחרונים, דמה שמקדש על הפת, היינו כשאין לו כלל, אבל אם יש לו יין אפי׳ כוס אחד, או שאר משקין שהם חמר מדינה, יקדש על הכוס הזה, ולא יקדש על הפת, אף אם דרכו בשאר שבתות לקדש על הפת, דמ״מ בלילה זה כשתיקנו חכמים ד׳ כוסות, תיקנו לקדש על היין ולא על הפת.

אכן כ״ז לדעת הרמ״א, אולם לדעת מרן אפי׳ במקום שאין יין מצוי, אין לקדש בליל שבת על חמר מדינה, אלא יש לקדש על הפת. וכמו שפסק בש״ע (סי׳ ערב סעיף ט), והוא כדעת הפוסקים שאין לקדש בליל שבת על חמר מדינה, אלא יקדש על הפת.

והנה ז״ל הרמב״ם (פכ״ט מה׳ שבת הי״ז), מדינה שרוב יינה שכר אע״פ שהוא פסול לקידוש מותר להבדיל עליו הואיל והוא חמר המדינה. וכ׳ ה״ה שכן העלה הרי״צ בן גיאת. ועיקר. ע״כ. וכ״כ הר״ן פסחים (קו.) וע״ע במרדכי שם.

אולם הרא״ש (בפ׳ ע״פ סי׳ יז) כ׳ בזה״ל, ונראה שדעת ר״י נוטה שמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה. וכ״כ ראב״ן וכו׳. ויראה לי שאע״פ שיכול לקדש על השכר אם הוא חמר מדינה, מ״מ טוב יותר לקדש על הפת, כיון שהסעודה באה לכבוד שבת. אבל בבקר יברך על השכר קודם בר׳ המוציא. ורע״ג כ׳ שיעשה יקנה״ז על הפת, דילמא ס״ל שאין מקדשין על השכר כלל. ורוב הגאונים הסכימו שמקדשים על השכר היכא דהוי חמר מדינה. עכ״ל.

ומבואר דמעיקר דינא ס״ל להרא״ש שמותר לקדש על חמר מדינה אף בלילה, אלא שכיון שאפשר בפת הכי עדיף טפי. וכ״כ הטור (סי׳ ערב) בשמו. וכ״ד הריא״ז והאו״ז ח״ב (סי׳ כ״ה). ע״ש.

ומרן פסק בש״ע (סי׳ ערב ס״ט) בזה״ל, במקום שאין יין מצוי י״א שמקדשים על השכר ושאר משקים חוץ מן המים. וי״א שאין מקדשין. ולהרא״ש, בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבקר יותר טוב לקדש על השכר, שיברך עליו שהכל קודם בר׳ המוציא, שאם יברך על הפת תחלה אין כאן שום שינוי. ודברי טעם הם. הגה, וכן המנהג פשוט כד׳ הרא״ש. ע״ש.

ולכאורה נראה שמרן שינה קצת בכוונה מלשון הרא״ש (והטור) הנ״ל, וכתב דבלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת (ולא נקט שיותר טוב לעשות כן), שדעתו ז״ל לחוש לד׳ הרמב״ם וסיעתו דס״ל שאין מקדשים עליו כלל, ויש לחוש בלילה לספק ברכה לבטלה. אבל בבוקר שאין כאן חששא לברכה לבטלה, [רק טעימה בעלמא קודם הקידוש על הפת, והרבה ראשונים ס״ל להקל בזה. וכמו שנתבאר בשו״ת יבי״א ח״ב (סי׳ יט). ע״ש]. לכן כ׳ שיותר טוב לקדש על השכר, להיכר דהוי קידוש. ובמשנ״ב (ס״ק כז) כ׳, דלדינא יש להזהר שלא לקדש בלילה אלא על היין, או פת אם אין יין בעיר, שהרבה גדולי הראשונים ס״ל שאינו יי״ח קידוש בחמר מדינה.

וגם המחבר לא הכריע בזה להלכה. ע"כ. ולא העיר ממש"כ שיש לדייק מד' מרן ג"כ שחושש לזה.

ואמנם בכה"ח (סי' תפג ס"ק כא) כתב, שגם הרש"ל והב"ח בשם מוה"ר משה יניק, כתבו, שאם אין לו יין, לא יקדש על הפת לשנות הסדר, אלא יעשנו על חמר מדינה, כי נפלו כמה דעות חלוקות בענין עשיית הסדר על הפת. וכ"ה לפ"מ דקי"ל בכל דוכתא די"א וי"א הלכה כי"א בתרא, ה"נ יש לפסוק שאין לקדש על חמר מדינה, אלא בלילה יקדש על הפת ובבקר על השכר. ע"כ.

ולכאורה זהו נגד דעת מרן, דהא בליל שבת לדעתו אין מקדשים אלא על היין, בהיות שהדבר שנוי במחלוקת הראשונים. ולא הוצרך לכלל זה (שאינו מוסכם כ"כ לדעת כמה אחרונים), שהרי כאן הכריע אח"כ בפירוש כד' הרא"ש, וגם עדיפא מניה נקט. והרי הוא כמבואר. [ועיין בעין יצחק ח"ג (כללים בדעת מרן) דכל היכא שמרן כתב סתם ויש, הלכה כהסתם לגמרי, ולא הזכיר את סברת הי"א אלא לחלוק כבוד לבעליה, במקום שרבים וטובים סוברים כמותם, ומקצת קהלות נוהגים כן. ועיין בברכ"י סי' סא, שהביא בשם האחרונים, שמרן עצמו אמר כן, דסתם ויש הלכה כסתם. ולא פירש שיש לחוש לכתחלה לי"א, אלא סתם דבריו ואמר דהלכה כסתם. ומשמע דאף לכתחלה הלכה כסתם וא"צ לחוש לי"א].

ולענין גדר חמר מדינה, כבר נתבאר באורך בשו"ת **יבי"א** (ח"ג או"ח סי' יט. ח"ט או"ח סי' פב אות יח. ובסי' קח אות קמ), **ובשו"ת יחו"ד** (ח"ב סי' לח), **ובילקו"י שבת כרך א'** (או"ח סי' רעב), שחמר מדינה הוא רק משקה המשכר, אבל לא קפה או תה, וכן חלב ושאר משקאות קלים, שכל אלו אינם נחשבים לחמר מדינה. ואפי' מיץ הדרים טבעי וכדו' אינם נחשבים חמר מדינה. וז"ל מרן בש"ע (סי' רצו ס"ב), אין מבדילין על הפת, אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה. וה"ה לשאר משקין. חוץ מן המים. ע"כ.

ולכאורה נראה דדוקא על המים אין להבדיל, אבל על קפה ותה ש"ד. ברם הא בורכא, ולא הותרו שאר משקים אלא היכא דהוו חמר מדינה דמשכר ומשמח. (וכ"ה בב"י וה"ה לשאר משקין היכא דהוו חמר מדינה). ומ"ש חוץ מן המים, לאו למימרא דשאר משקים אע"ג דלא הוו חמר מדינה שרי, אלא אזלינן בתר טעמא, דה"ט דמים משום דלא איקרו חמר מדינה כלל, אפי' כל העיר שותים מים בלבד, וכפי' רשב"ם (פסחים קז. ד"ה חמר מדינה). ע"ש. וה"נ קפה ותה חשיבי כמיא בעלמא לענין זה. וכעין זה מצינו בש"ע (סי' פט ס"ג), שאסור לאכול ולשתות קודם תפלה, אבל מים מותר לשתות. וכ' בעיקרי הד"ט (סי' א אות ו), דה"ה קפה מותר לשתות קודם תפלה אפי' עם סוכר, דאם לא כן אינו ראוי לשתיה למי שאינו רגיל בו. וכ"כ עוד שם (בסי' יז אות לא). וכ"פ בס' תורת חיים סופר (סי' פט ס"ק יא). וכ"ד השד"ח (מע' ר"ה סי' א אות א). וכ"כ בס' נהר מצרים (הל' תפלה אות ה). ושכן פשט המנהג. ע"ש.

הא קמן דאע"ג דלא התיר מרן אלא מים, קפה חשיבא כדין מים. וכן מצינו שהקפה בטלה לגבי המים, הן לענין הברכה שמברך שהכל. (עי' בבאה"ט סי' רב ס"ק יט ובשאר אחרו' שם). וכן לענין בישולי גוים שהותרה מטע"ז, וכמ"ש הפר"ח (סי' קיג). ובשו"ת בית יהודה עייאש (חיו"ד סי' כא).

וע"כ נראה שקפה ותה נידונין כמים גם לענין קידושא רבה והבדלה. וכעין מ"ש הרא"ש (פ' ע"פ ס"ס יד), דיין המזוג כדינו אם יוסיף עליו מים אינו ראוי לשתיה, ואין מבדילין עליו. (וכ"ה בסי' רצו ס"ג). אף שיש לדחות ששם לא עמד טעמו בו. משא"כ הכא. מ"מ קושטא קאי שדין הקפה והתה כמים לענין זה.

וכ"ה בברכ"י (סי' רצו סק"ג) וז"ל: וה"ה לשאר משקים חוץ מן המים. רבים הבינו מלשון זה דמצי להבדיל על חלב ועל שמן. והוא טעות, דמ"ש וה"ה לשאר משקין היינו בחמר מדינה וכו'. ומ"ש חוץ מן המים, ר"ל אף שאין שותים במקום ההוא אלא מים לבד, וסד"א שיהיה דין המים כחמר מדינה. קמ"ל. וכ"ז פשוט ומבואר ג"כ בב"י. ויען ראיתי טועים ועבדי עובדא הוזקקתי לבאר המבואר. עכ"ל.

וקפה ותה לא עדיפי מחלב, וכי היכי דפשיט"ל להברכ"י שאין מבדילין על החלב. ה"נ קפה ותה אין מבדילין עליהם [וכ"פ בשו"ת רד"ל (סי' ד). ע"ש]. וכ"כ הלק"ט ח"א (סי' ט) וז"ל: ומה שנשאל אם מקדשין על הקפה (הקאווי), לא מחכמה, שאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרווי ומשכר דומיא דיין. עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי מה"ת (חאו"ח סי' נא), שמכיון שאין שתיית הקפה או התה דומה לשתית היין, ששותים אותו לחזק הלב או להטעים.

סימן תפה - מי שנשבע שלא לאכול מצה

א. מי שאמר שבועה שלא אוכל מצה, סתם, אסור לאכול מצה בליל פסח. ומכל מקום מצוה להתיר שבועתו כדי שיוכל לקיים מצות עשה של אכילת מצה. ואם אמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, לוקה ואוכל מצה בליל פסח. א)

אין לקדש עליו קידושא רבה. ודמי לחלב שאין מבדילין עליו, הואיל ולא חשיב חמר מדינה.

וכבר הזכרנו לעיל שגם בשו"ת נטע שורק (חאו"ח סי' י). כ' בפשיטות שאין להבדיל על החלב. וכ"כ בס' מנחת שבת (סי' צו אות ט), ובס' קצות השלחן ח"ג (סי' צז בדה"ש סק"ז), ובשו"ת שם משמעון פאלק (חאו"ח סי' יד), ובשו"ת חלק לוי (סי' קפט).

ולכן אפי' מי שא"א לו לשתות יין, או שאין לו יין וגם לא שכר, אינו רשאי לקדש ולהבדיל על המשקאות הנזכרים. וכל המקדש בלילה או המבדיל על משקאות אלה, הרי הוא נושא שם שמים לבטלה. ואסור לענות אחריו אמן. ואף בקידוש שחרית של שבת, אין לקדש על משקאות אלה. אולם אם היין מזיק לו, ואינו יכול לשתות (מלא לוגמיו אליבא רקניא) בירה לבנה ושאר משקה משכר שנחשבים חמר מדינה, ואין אחר שיקדש בשבילו, לענין קידוש של שחרית דוקא, יוכל לברך "שהכל נהיה בדברו" על משקאות אלה קודם הסעודה, ויועיל לו בשעה"ד כזאת במקום קידוש היום דוקא. אבל לא בליל שבת ולא בהבדלה, שגם בדיעבד אין לסמוך עליהם כחמר מדינה.

ולענין ד' כוסות מסתברא מילתא, שיש לחלק בין הכוס של הקידוש לבין שאר הכוסות, שלגבי כוס של הקידוש, ודאי אין לסמוך על קפה ושאר משקאות שאינם משכרים. אבל לגבי שאר הכוסות, כיון שההגדה עצמה וכן ברהמ"ז והלל, נאמרים גם בלא כוס, אינו מזיק אם יקח בשבילם כוס של מיץ טבעי ושאר משקאות, כמו שבמקום אונס יעשה כן בקידוש של שחרית, שאין בזה כל חשש של ברכה לבטלה, ואמרינן שבשעה"ד כזו יועיל לו כמו קידוש. וה"ה לענין שאר הד' כוסות.

מלבד הכוס הראשון.

ולהלכה למעשה, חיילים שנקלעו בליל הסדר למקומות שאין להם יין או מיץ ענבים. לגבי הכוס הראשון, אין לקדש על חמר מדינה, אלא יקדשו על המצה. ולגבי שאר הכוסות, אם יש להם חמר מדינה, דהיינו ארק או שאר משקה המשכר הכשר לפסח, יערכו את הסדר עליו, ויכולים לערב שליש כוס של ארק וכדו', בתוך מיץ תפוזים או אשכוליות, כדי שייקל עליו לשתות מלא לוגמיו מהכוס. [כיון שבאופן כזה הוא ג"כ משקה המשכר, והארק וכדו' מטעימים את המיץ]. ואם אין להם משקה המשכר שנחשב חמר מדינה, יכולים לעשות בכוס של שאר משקאות אע"פ שאינם משכרים.

אולם יש לעיין, דא"כ יש לאדם כזה רק ג' כוסות, וחכמים תקנו שיהיו ד' כוסות. ומסתבר שטוב יעשה אם יניח לפניו בעת הקידוש שעושה על המצה, גם כוס משקה הנ"ל. וישתה אותו אחר הקידוש, [דהיינו שמקדש על המצה שמברך המוציא, ובוצע את המצה, ומניח ידיו עליה עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל מן המצה. ישתה כוס חמר מדינה וישתה. כדי שיהיה כאן שם של ארבע כוסות. אע"פ שהקידוש נעשה רק על הפת ולא על חמר מדינה או שאר משקאות, שהם באים רק לרווחא דמילתא].

וחייל הנמצא בסיור בליל הסדר ואין לו כי אם מעט יין, פחות מכשיעור, כיצד ינהג, הנה בחוברת אמונת עתיך (ניסן תש"ע עמוד 21) כתבו, שישתה ד' כוסות של מיץ תפוזים. ואין עדיפות ליין כשאין לו שיעור. ע"ש. אולם כבר דנו האחרונים אם יש מצוה בחצי שיעור, ולדעת הרבה אחרונים יש מצוה גם בחצי שיעור, ולפ"ז ישתה ד' כוסות בכל כוס מעט, ויקיים מצוה לשיטות אלה, וזה עדיף ממיץ תפוזים.

הנשבע שלא לאכול מצה

א) ש"ע סי' תפה ס"א. והוא בין אם אמר זה קודם הפסח, בין אמר בליל פסח גופא, כיון דלא אמר בשבועתו דמשתבע רק אמצת מצוה, אלא כולל בשבועתו כל מצה, ולאו דוקא מצה של לילה זו,

ב. מי שלא אמר הגדה בליל פסח אין לו תשלומין לקוראה למחרת. וכן בכל שאר מצוות הלילה אין להן תשלומין למחרת. ב)

לכן חיילא שבועתו, דשבועה חלה בכולל דברים המותרים עם דברים האסורים בשוא"ת. והוא כדעת ר"י המובא בשבועות (כ"ד ד"ה אלא וכו'). וכ"ד הרבה פוסקים, עיין בביאור הגר"א, וכ"כ הפמ"ג. וע' בש"ך (חו"מ סי' ע"ג ס"ק יא), ובט"ז שם. [שעה"צ].

ומ"מ כתבו הפוסקים דמצוה להתיר שבועתו כדי שיוכל לקיים מ"ע דאכילת מצה. וכ"כ הב"ח ושאר אחרונים. וע' בשעה"צ שתמה עמ"ש בבאר היטב, דכופין אותו, דאינו מדוקדק, דלא כתבו כן אלא בנשבע בהדיא לעבור על מצוה דרבנן.

וע' בשו"ת חזו"ע ח"א (עמ' קצז) לגבי הנשבע שלא יסב באכילת המצה, שחלה שבועתו, שאם לא היסב יצא י"ח מה"ת, והרי אינו מבטל מצות הסבה רק מחמת אונס שבועתו. ודמי למי שאינו מוצא סכך לסכך בו את סוכתו, רק סכך הפסול מדרבנן, שיוצא בו י"ח מהתורה. ויש עוד להתיישב בזה. [וכאן הכניס עצמו לאונס זה. ועוד שיכל להתיר שבועתו]. וע"ש, ובדברי הפמ"ג בזה. וכתבנו בזה לעיל, אם מצות היסבה מעכבת גם את קיום המצוה מה"ת.

אין תשלומין למצוות של ליל הסדר

ב) כ"כ המג"א (סי' תפה סק"א) דהא כתיב בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב בערב תאכלו מצות, מכאן ואילך רשות. וזה דלא כע"ש. ע"כ. ולא מצינו תשלומין אלא בתפלה דרחמי נינהו. וכיו"ב לגבי נר חנוכה, וכמ"ש המרדכי (שבת סי' רסח) בשם מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' תרלד): נר חנוכה שלא הדליק בלילה, דעתי נוטה דכיון שלא הדליק שוב לא ידליק, ודיחוי הוא, כדתניא מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, דאי לא אדליק מדליק, משמע שלא עשה מצוה מן המובחר. בין כך ובין כך צריך להדליק בלילה, ולא למחר ביום, דמשום פרסומא ניסא הוא, ובלילה דאיכא נישפא הוי אור הנר פרסומי ניסא אבל ביום לא. וכ"ש בשאר לילות דלא מדליק, דעבר יומו ודחוי הוא. וכ"ה בסידור רש"י (סי' שטז) בשם תשובת רבינו יצחק בר יהודה. וכ"כ בספר הנייר (הלכות חנוכה ד. בהגה) בשם רב שר שלום גאון, דביממא ליכא פרסומי ניסא, וכ"ש בשאר לילות אם לא הדליק דחוי הוא לגמרי. ע"כ דברי רב שלום גאון. וכ"כ בספר פרדס הגדול (סי' קצט) לרש"י, ובאגודה (שבת פ"ב סי' לא).

ובתשובת מהרי"ל (סי' כח) כתב לבאר, דדוקא אותו לילה אין לו תשלומין, אבל אלילות אחרות פשיטא שמדליק, דנס כל יומא איתיה, ופשוט. וכ"ה באגודה (שם), ולא דמי לעומר דכתיב ביה תמימות תהיינה, אבל הכא כל חדא מצוה באנפי נפשה היא כמו לולב, ומה שמוסיפין, משום הידור הוא, אטו מי שאוכל שום וריחו נודף וכו'. ע"כ. וכ"כ הטור, עבר כל הלילה ולא הדליק, לא ידליק ביום המחרת, דשרגא בטיהרא מאי אהני, וכן לא ישלים בלילה של אחריו שכבר עבר זמנו. ע"כ. ובדרכי משה (סי' תרעב אות ג), הביא שמוה"ר מנחם מירזבור"ק כתב שידליק נר אחד כשמתחיל להדליק, דלדידיה הוי ליה ליל ראשון, ואין דבריו נראין. ע"כ. ולכאו' ר"ל שגם לדידן שמדליקים בפנים יש ענין של היכר הימים, וזה לפי מנין הימים האמיתי.

ובב"י הביא מ"ש הרשב"א בתשובה, דמי שלא הדליק בלילה אחת, שוב אינו מדליק שכבר הוא דחוי, עכ"ל. ונ"ל שפירוש דברי הרשב"א כמו שנתפרשו דברי הר"מ, דאנר דאותו לילה קאמר דאין לו תשלומין. וכ"ה ברוקח (סי' רכו), ולא דמי לק"ש ותפילה שיש להן תשלומין וכו'. וכ"כ בארחות חיים (הל' חנוכה סי' י), ובשבולי הלקט (סי' קפו). וע"ע בטור וש"ע (סוס"י תרעב) ובהגה שם. ובכנה"ג שם. ובשו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב (ס"ס מח), ובספר רוח חיים פלאג'י (שם), ובמועד לכל חי (סי' כז אות נח). וכיו"ב העלה בברכ"י (או"ח סי' תרפז) דאין תשלומין למגילה לשכח ונאנס. וראה בילקו"י חנוכה (מהדורת תשע"ג, סי' תרעב) אריכות בכל כיו"ב.

סימן תפו - שיעור כזית

א. שיעור הכזית, לדעת התוס׳ ומרן השלחן ערוך הוא כשיעור של חצי ביצה, דהיינו תשעה דרהם, וכל דרהם יש אומרים שהוא 2.8 גרם, ולפי זה שיעור כזית הוא 25.2 גרם. ויש אומרים שכל דרהם הוא שיעור של 3 גרם, ולפי זה שיעור כזית הוא 27 גרם. ולדעת הרי״ף הרמב״ם והרא״ש הכזית הוא כשליש ביצה [דהיינו ששה דרהם, שהם כשבע עשרה גרם]. ולהלכה יש להחמיר כדעת מרן השלחן ערוך. אולם זקן או חולה שאינם יכולים לאכול כזית מצה כשיעור חצי ביצה, יש להקל להם לאכול כשליש ביצה, בלא ברכה. א)

שיעור הכזית, לדעת השלחן ערוך הוא כשיעור כ- 26 גרם

א) הנה מרן הש״ע (בסי׳ תפ״ו) פסק בזה״ל: ״שיעור כזית י״א שהוא כחצי ביצה״. והמקור לזה ע״פ מ״ש התוס׳ חולין (קג:), שהוכיחו ממה שאמרו בגמ׳ (כריתות יד.) שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני כזיתים. וביומא (פ.), אמרו שבית הבליעה מחזיק כשיעור ביצת תרנגולת. משמע שהכזית הוא כחצי ביצה. וכ״כ התוס׳ בעירובין (פ:). וכ״כ ראבי״ה (ח״ב עמ׳ קסד). והמרדכי (ס״פ ערבי פסחים) והרא״ה בבדק הבית (דף צו.). והמהרי״ל (בפי׳ ההגדה דט״ז ע״א). וכ״כ בתה״ד (סי׳ קלט) ובפסקיו (סי׳ כו). ובשו״ת מהרי״ו (סי׳ קצג). ועוד.

אולם הפר״ח (סי׳ תפו) העיר לנכון ממ״ש הרמב״ם (פ״ח מהלכות שבת הלכה ה) ששיעור גרוגרת הוא שליש משיעור ביצה. וכ״כ עוד הרמב״ם (בפ״א מה׳ עירובין ה״ט), ששיעור שתי סעודות שהן כשש ביצים, שמונה עשר גרוגרות. והמקור לזה בעירובין (פ:). ומכיון שמבואר בשבת (צ׳ סע״א) ששיעור גרוגרת הוא יותר משיעור כזית, נמצא ששיעור כביצה הוא יותר משלשה כזיתים, ושיעור כזית הוא פחות משליש ביצה. ושם האריך ליישב הסוגיא בכריתות (יד.) אליבא דהרמב״ם. וע״ע במג״א שם.

גם הכנה״ג ביו״ד (סי׳ סד הגה״ט אות ט) כ׳, שאף שהתוס׳ חולין (קג:) ס״ל שהכזית הוא כחצי ביצה, מ״מ דעת ר״ת היא שהכזית הוא פחות משליש ביצה, ששיעור שלש גרוגרות הם כביצה, ושיעור גרוגרת גדול משיעור כזית כדאיתא בשבת (צ.). וכתב בספר שארית יהודה, שכן הוא דעת הרמב״ם (בפ״א מה׳ עירובין ה״ט) שכתב, ששיעור שתי סעודות הוא שמונה עשר גרוגרות שהן כשש ביצים. ע״כ.

גם הגאון רבי ישמעאל הכהן בעל זרע אמת בספרו שבח פסח (דיני מצה אות ח) האריך למעניתו בזה, הפליא עצה הגדיל תושיה, והוכיח במישור שדעת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש ששיעור כזית הוא כשליש ביצה, ותמה על מרן שסתם כדעת התוס׳ בזה, דבודאי דהכי נקטינן כג׳ עמודי הוראה. וגם מרן הש״ע לא נכחד ממנו דעתם, אלא שכתב בשם י״א שכזית הוא כחצי ביצה, דהיינו להחמיר בשיעור מצה דאורייתא. וע״ש שהעלה לדינא להקל בזה במקום צער, כגון מי שחולה קצת או דחליש ליביה, שיש לסמוך על הפוסקים הנ״ל דסגי בשליש ביצה, ובפרט במרור דרבנן, וכ״ש בכורך דהוי זכר למקדש דוקא. ע״ש.

ובאמת שמרן עצמו בש״ע (סי׳ שסח ס״ג) פסק, ששיעור העירוב הוא כשיעור מזון שתי סעודות שהן י״ח גרוגרות, שהן כשש ביצים. ומכיון שהגרוגרת גדולה משיעור כזית, א״כ הכזית הוא פחות משליש ביצה. וכן בביאורי הגר״א (סי׳ תפו) העלה כן בדעת הרמב״ם. [וראה עוד בביאור הגר״א למשלי (פרק כב פסוק ט׳), שכתב בשם הזוהר, שבשיעור שלש ביצים יש כשיעור עשרה זתים. ע״ש]. ובשו״ת ויאמר יצחק (חאו״ח סי׳ ח) הביא דברי הפר״ח וסיעתו. וע״ע בשו״ת נו״ב קמא (חאו״ח סי׳ לח) ובערה״ש (סי׳ תפו). ובחזו״א הל׳ עירובין (סי׳ לו אות ו). ובספר שיעורי תורה (סי׳ ב אות ר, וסי׳ ג אות יב).

ולפ״ז יש לחוש לשיטה זו גם בנ״ד שאין לאכול כרפס רק פחות משתה דרהם, כדי שלא יכנס

במחלוקת אם צריך ברכה לאחריו. וכן ראוי להחמיר בעלמא שלא יאכל פרי בין ששה דרהם לתשעה דרהם, כדי שלא יכנס בספק לענין ברכה אחרונה. וכ״כ בספר חמדת ימים (הלכות פסח דכ״ו ע״ב). וע״ע למהר״י צאלח בסידור עץ חיים ח״ב (דף יב ע״א). ובספר עיקרי הד״ט (סי׳ יט אות ה).

והנה ידוע ששיעור ביצה הוא שמונה עשר דרהם, וזאת ע״פ המבואר בהרי״ף (פ״י דפסחים קט.) ששיעור רביעית הוא כביצה ומחצה. ומבואר בפירוש המשניות להרמב״ם (פ״א דעדיות מ״ב) ששיעור רביעית הוא כ״ד דרהם מן המים, ולפ״ז יוצא ששיעור ביצה הוא י״ח דרהם. וכ״כ בשו״ת בית דוד (חאו״ח סי׳ פב). וכ״כ מרן החיד״א בברכ״י (סי׳ קסח סק״ד). והגר״ח פלאג׳י בס׳ חיים לראש (דף קט:). והגרי״ח בס׳ בא״ח (פר׳ שמיני אות א׳, ופר׳ פינחס אות יט). ועוד, ולפ״ז לדעת האומרים שכזית הוא כחצי ביצה, שיעור כזית הוא תשעה דרהם.

וכ״כ בשו״ת בית דוד (בסוף א״ח, דף קלו סע״א) וז״ל: שיעור כביצה י״ח דרהם, ושיעור כזית חצי ביצה, דהיינו תשעה דרהם. וכ״כ הגאון הראש״ל בפרי האדמה ח״א (דל״ו ע״ב).

וכ״כ הפתה״ד (סי׳ קצ דף קצו ע״ב), שכן נהגו מימי עולם זקני התלמידי חכמים, בעלי תריסין ויושבי על מדין, באכילת כזית מצה בליל פסח, ששוקלים כמשקל כזית מצה כשיעור תשעה דרהם, והדין עמם. ע״ש.

וכ״כ הגרי״ח (בפר׳ צו אות לד) ששיעור כזית מצה תשעה דרהם. ע״ש.

ולפי מה שידוע שהדרהם הוא שלשה גרם וחומש, ויוצא איפוא שהכזית לפי הנ״ל הוא כעשרים ותשעה גרם בערך. ולשיטת הריי״ף והרמב״ם והרא״ש שהכזית הוא כמו שליש ביצה, א״כ הוא כששה דרהם, ששיעורו כעשרים גרם. [וראה עוד בסמוך בשיעור הדרהם].

ונפ״מ לחולה או זקן שקשה לו לאכול כזית מצה כשיעור חצי ביצה, שיש להורות לו לאכול לפחות כשליש ביצה, וכמ״ש כן הרב שבח פסח הנ״ל, וכ״כ המשנ״ב (סי׳ תפו) בשם החיי אדם.

וכ״ש לגבי מרור שהוא מדרבנן, שאם מצטער באכילתו, די לו בשיעור שליש ביצה, שהוא כעשרים גרם בערך. ואם לא שקל המצה או המרור מערב יו״ט, מותר לו לשקול בליל פסח דהוי כמדידה של מצוה. וכמ״ש בפתה״ד הנ״ל. [ונתבאר כל זה בשו״ת יחו״ד חלק א׳ (סי׳ טו). ע״ש].

והן אמת שיש מן האחרונים שסוברים שהביצים שבזמנינו נתקטנו הרבה עד למחצה ממה שהיו בימים הקדמונים, וכמבואר בצל״ח (פסחים קט.), ובשו״ת חת״ס (חאו״ח סי׳ קכז), ובמקום שהשיעור בכזית שהוא כחצי ביצה, צ״ל כשיעור ביצה שלימה שבזמנינו.

והשערי תשובה (כסי׳ תפו) הביא מה שהעלה בספרו בית אפרים, שבמצה דאורייתא צריך לנהוג כדברי האחרונים הנ״ל, משא״כ בדברים שחיובם מדרבנן. והובא להלכה במשנ״ב (סי׳ תפו).

והחזו״א בקונט׳ השיעורים (סי׳ לט) סמך סמיכה בכל כוחו ע״ד הצל״ח הנ״ל. ע״ש.

אולם באמת המנהג פשוט אצלינו דור אחר דור לשקול ולמדוד שיעורי התורה כגון מצה ומרור ע״פ השיעורים שכתבו האחרונים גדולי הספרדים הנ״ל, אשר יסודותם בהררי קודש, הוא הרמב״ם ז״ל, ולית דחש להא דהצל״ח וסיעתו, וכמו שהוכיח במישור בשו״ת יחו״ד ח״ד (סי׳ נה) מפי סופרים ומפי ספרים גאוני עולם הספרדים, שבכל הדורות עד זמנינו, ועד בכלל, השיעורים שלנו מיוסדים ע״פ הרמב״ם והש״ע וגדולי האחרונים חיים וקיימים. והקבלה והמעשה הם עמודי ההוראה. והעדות לכך, כי מבואר ברמב״ם (פ״א מהלכות עירובין הי״ב, ופ״י מה׳ אישות ה״ח) וכדברי מרן הב״י אה״ע (סי׳ סו), שהדינר משקלו צ״ו שעורות. והדינר שוקל דרהם וחצי, נמצא שהדרהם שוקל ס״ד שעורות. וגם כיום השיעור כן, שהדרהם שוקל ס״ד שעורות. וכל עשרים שעורות משקלם גרם אחד, נמצא שהדרהם הוא שלשה גרם וחומש. וכנ״ל.

וכן העלה הגר״ח נאה בספרו שיעורי תורה, ודחה בשתי ידים דברי הרבנים המערערים על מנהגינו להסתמך על הדרהם כנ״ל, בטענה שהדרהם נשתנה במשך הדורות, שאין דבריהם נכונים כלל, ושהעיקר כמנהג רבותינו גדולי הספרדים שנהגו במשך כל הדורות כדברי מרן הש״ע המיוסדים ע״פ דעת הרמב״ם ז״ל, ושמעולם לא חל שינוי במשקל הדרהם, ושגם חכמי אשכנז שנהגו להחמיר בחו״ל כחומרת הצל״ח והחת״ס וסיעתם, כולם עזבו את מנהג השיעורים שלהם מיד עם עלותם לאר״י. ואפי׳ תלמידי הגר״א והחת״ס שנהגו בחו״ל כחומרת

הצל״ח, עזבו את מנהגם שבחו״ל, עם עלותם ארצה, ונהגו כמנהג ירושלים בכל השיעורים, כי ידעו את האמת ששורש מנהג השיעורים בירושלים ובאר״י הוא ע״פ דברי הרמב״ם ומרן, אשר רוח ה׳ דיבר בם ומלתו על לשונם, עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע. ומעולם לא נשמע פוצה פה ומצפצף נגד קבלתם אשר החזיקו בה כל גאוני ירושלים ארזי הלבנון אדירי התורה, מזמן מרן והשל״ה עד היום. עכת״ד. שפתים ישק משיב דברים נכוחים. וכן המנהג פשוט.

ואף בשו״ת שבט הלוי ח״ו (סי׳ ס) כתב, שסתימת הש״ע וגדולי האחרונים הספרדים, שלא נתקטנו הביצים והשיעורים כלל, וכ״ש לפי חשבון הדרהם שנהגו בו בכל הדורות. וכן מוכח להדיא במג״א ושאר אחרונים כפשטות הש״ע להלכה ולמעשה. ובשום אופן אין להעלות על הדעת שאחר סתימת דברי הש״ע עד היום נתקטנו הביצים עד למחצה, דבר שהחוש והדעת מכחישו, וברור שכל גדולי הפוסקים ומרן הש״ע לא נחתי להכי כלל וכו׳.

וכן העלה בשו״ת מנחת ברוך (חלק אמרי חיים סי׳ עו) שהביצים לא נשתנו כלל במשך הדורות, ויש לשער שיעור רביעית וכזית ע״פ הביצים שבדורינו. ע״ש. וכן עיקר להלכה ולמעשה. [ע״פ המבואר בשו״ת חזו״ע (סי׳ כח עמ׳ תקטז). ובשו״ת יחו״ד ח״א סי׳ טז].

וראה בהגדה של פסח חזו״א (בני ברק תשס״ד עמוד לו) שהביאו שי״א בשמו של החזו״א, שאמר לאדם אחד ששמע קידוש על כוס שיש בו 130 סמ״ק במקום 150 סמ״ק כפי שיעור חזו״א, שלא יצא ידי חובתו. ובפשטות יצטרך לחזור ולקדש. וצ״ע שהרי עכ״פ סב״ל. וכ״ש שכך היה המנהג הקדום, כפי שיעורי הגר״ח נאה.

וכן הביאו בשם הגראי״ל שטיינמן (בצלו חמדתי עמ׳ מט, נ), שאף שעדיף לשתות יין לד׳ כוסות, לפי שיש בו שמחה, אולם אם יש לו מעט יין, והרבה מיץ ענבים, באופן שישתה יין פחות משיעור כוס לשיטת החזון איש, אזי יקח מיץ ענבים, כיון ״שפחות משיעור חזון איש אין זה ׳שיעור׳, ואין לו ברירה רק לקחת מיץ ענבים. [ויש שהביאו בשמו, שאמר שיש להקל בזה כיון שד׳ כוסות מדרבנן. ושבהזדמנות אחרת סיפר, שפעם חפרו מתחת מפולת מזמן קדמון, וראו שהחטים בדיוק באותו גודל של זמנינו. ובשם הגר״ח קנייבסקי כתבו, ששיעור הגר״ח נאה אינו שוה כלום, ונחשב שלא שתה ד׳ כוסות. ושכן השיב הגר״י שפירא ששיעור של הגר״ח נאה אינו חשוב שיעור (אד״ה, פח, רלב). וראה להלן].

אך באמת מעיקר הדין אין צורך להחמיר כשיעור הנקרא שיעור ״חזון איש״, וגם בקידוש של ליל שבת שהוא מה״ת, לפי שהמסורת שבידינו בענין השיעורים היא מסורת קדומה ומוצקה, וכל שכן שהיא מבוססת היטב על פי גדולי עולם דור אחר דור. ואפי׳ במקום מצוה מה״ת, אין צורך להחמיר, כיון שאין ספק אצלינו בזה. וכמו שביאר מרן אאמו״ר בכמה דוכתי.

שוב ראיתי שגם הגר״י פישר (ראב״ד העדה החרדית, בחוברת המעיין תמוז תשמ״ח, במאמרו של הר״ר אברהם גרינפלד, פרופ׳ לפיסיקה) תופס שלא כדעת החזו״א, ולדעתו הביצים שלנו לא נתקטנו והם הם גודל הביצים אשר היו בזמן חז״ל, וכבר כתב רב שרירא גאון שמדידת הנפח מבוססת בעיקר על הביצה, והדעת נוטה שמדידת הביצה שלנו נשארת הקובעת להלכה. ע״ש.

וכ״ז דלא כמ״ש בס׳ ברית עולם להגר״ב זילבר (הל׳ קידוש אות מ׳ מא) שיש להחמיר בשיעור רביעית, כיון שהיין מצוי. וגם החומרא בזה היא רק לענין הקידוש, ולא לענין טעימת הקידוש, שהוא כמלא לוגמיו, ולענין שיעור מלא לוגמיו בודאי יש לסמוך להקל שלא ישתה אלא כמלוא לוגמיו דידיה אף שלא יעלה רק לערך שליש הכוס, [כמ״ש בבה״ל סי׳ רעא סוד״ה של רביעית]. אך המסורת ברורה בידינו כפי השיעור הקטן, ואין לנו כלל ספק בזה.

ובספר וישמע משה (עמוד תל) כתב בשם הגריש״א שדעתו כשיעור הגר״ח נאה אפי׳ לקולא.

כמה הוא שיעור הדרהם - ואם הוא פחות משיעור הגר״ח נאה המפורסם

ומה שכתבנו בשיעור הדרהם, הנה המהר״ח נאה בספר שיעורי תורה כתב שהדרהם הוא 3.2 גרם, אך בקונטרס ״רביעית הלוג״ שנדפס בקובץ ״בית אהרן ישראל״, מאת הרב יהודה מרגולין (בעמוד יג), כתב, שבאוסף המוזיאונים מכל המטבעות ברחבי העולם, שבתוכם מספר רב של מטבע

"הדרהם" מכל התקופות, ומכל מטבעות הדרהם שבתקופת הרמב"ם כמעט לא נמצא מטבע דרהם יותר משלשה גרם. והוא בין 2.7 גר' ל-3 גר'. ולפ"ז אין לשער הדרהם כמ"ש הגר"ח נאה, וראה בספר מאור ישראל (פסחים מח.) ובהליכו"ע ח"א (פר' צו אות יא). [ועפ"ז יש שכתבו ששיעור רביעית בין 75- 77 גרם. ושיעור הביצה 51-50 גרם. וזית בקליפתה כ-25 גרם, ובלא קליפתה כ-19 גרם. ושיעור האצבע ג"כ יותר קטן ממה ששיער הגר"ח נאה- 1.92-1.9. ואם הדרהם הוא 2.7 גרם. אזי שיעור כזית הוא: 24.3 גרם. ושיעור כביצה: 48.6 גרם. ושיער קביעות סעודה בפת הבאה בכסנין של ד' ביצים: 194.5 גרם. ושיעור חלה שהוא תק"כ דרהם: 1404 גרם. וראה גם בילקו"י שבת כרך א' חלק רביעי עמ' תרמט]. ובאמת לגבי פדיון הבן נכון לתפוס בשיטה המחמירה, כדי שבנו יהיה פדוי לכ"ע.

והנה בשלחן גבוה (סי' תעב ס"ק כג) הביא דברי הרי"ף דרביעית היא ביצה ומחצה, וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל יד ס"ה). וביצה היא י"ח דרהם, נמצא דרביעית היא כ"ז דרהם. וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשניות (בפרק קמא דעדיות) דרביעית היא כ"ז דרהם. וממ"ש הרמב"ם בחבורו (פ"ו מהלכות בכורים) בשיעור חלה דהוי מ"ג ביצים וחומש ביצה, והם תק"כ דרהם, מוכח דהביצה י"ב דרהם. צא וחשוב מ"ג ביצים לי"ב דרהם, עולה תקי"ו דרהם, ושליש ביצה הוא ד' דרהם ס"ה הוי תק"כ דרהם. וחומש ביצה דקאמר, צ"ל ושליש ביצה. לפ"ז הביצה י"ב דרהם. וזה דלא כהרי"ף דמוכח דס"ל דהוי י"ח דרהם. עכת"ד. והוסיף (בסי' תפו סק"א) שלדעת הרמב"ם דכזית הוי שליש ביצה. א"כ הכזית הוי ד' דרהם. ושו"ר בחמדת ימים שכתב דלרמב"ם כזית הוי ששה דרהם, ולא ידעתי מנ"ל וכו'. אם לא שיש טעות סופר וכו'. ע"ש. ובמחכ"ת ליתנהו להני מילי, שאף הרמב"ם מודה דכביצה היא י"ח דרהם, ולא פליג על שאר פוסקים בזה. אלא שהקמח קל מן המים בשליש. וכן מבואר להדיא בפירוש המשניות להרמב"ם (פ"ק דעדיות), שהרביעית תכיל כ"ז דרהם מן המים וי"ח מן הקמח. (והביא דבריו כף החיים סי' תנו ס"ק טז. וע"ע בירושלמי עירובין פ"א ה"ה). לכן עלה משקל הקמח תק"כ דרהם. והשיעור במים הוא י"ח דרהם לכביצה. וי"ל.

וכ"כ בשבולי הלקט (סי' ריב) וז"ל: נמצא שיעור ביצה וכו' והם אונקית ומחצה בלח, צא מהם שליש ביבש, נמצא שיעור ביצה ביבש אונקיא אחת, דקי"ל שיעור ביצה בלח משערינן וכו'. ע"ש. ועיין בשו"ת יחו"ד ח"ד (סי' נה) בדין הפרשת חלה בברכה. ולכן הדבר ברור שאין כאן מחלוקת בין הרי"ף והרמב"ם. וע"ע שיעורי תורה (צד עד). [ומ"ש להגיה שליש ביצה במקום חומש, תמוה, דבכל דוכתא איתא מ"ג ביצים וחומש ביצה. וכ"כ רש"י פסחים (מח:) וקידושין (מו:), והרב רע"ב (פ"ק דעדיות)]. ועל כן נראה שאף לרמב"ם אין לחוש אלא בששה דרהם [וכדברי החמדת ימים בזה, ודלא כמו שהשיג עליו השלחן גבוה].

ובמשחא דרבותא (סי' תפו) הביא ראיה לדברי הפר"ח שהביצה היא יותר מג' כזיתים וחצי, מדברי הרשב"א בתורת הבית (דף צו.) ע"ש.

אמנם בבית אפרים (חיו"ד סי' לו) כתב שנפל ט"ס בדברי הרשב"א, וכדי לבטל כזית רוטב, צריך עשרים זית בשר לפי החשבון, שכזית הוא רביעית דהיינו ג' זתים. ע"ש. וא"כ אין מזה ראיה שדעת הרשב"א כדעת הרמב"ם שכביצה היא יותר מג' זתים וחצי. אדרבה נראה שהכזית הוא קרוב לחצי ביצה. וצ"ע. ועיין שיעורי תורה (צד קצד). [ילקו"י מועדים עמוד שצב. חזו"ע פסח עמ' קמא, ובמהדורת תשס"ג עמוד מ].

שיטת הגר"ח וולאזין והחזון איש בענין שיעור כזית

והנה הגם שהגאון חזו"א היה מחמיר בענין השיעורים כשיטת הצל"ח, מ"מ בענין שיעור כזית ס"ל להקל מעיקר הדין כשיעור זית בינוני של זמנינו, וכשיטת הגר"ח מוולאזין, שהכל תלוי בזית המצוי בכל דור, וע"ז נאמר עיקר השיעור. אף שברוב הפוס' לא נראה כן.

וכ"כ בשיעורין של תורה (סי' יא), שמי שאינו יכול לאכול כזית מרור כמו חולה, שבשיעור מרור שהוא מדרבנן אפשר לסמוך על שיעור הגר"ח מוולאזין ששיעור הכזית, הוא רק כעין כזית שבימינו. וכ"כ עוד בקהילות יעקב (פסחים סי' לח). ע"ש. וכתב באחי"ר (ח"ב עמ' עה) שכך נהגו בדורות הקדמונים, ורק מאוחר יותר התחילו להסתפק ולהחמיר. וכן הביאו בשמו של הגרש"ז אויערבך, שכך הוא עיקר ההלכה, ומי שקשה לו להדר לאכול יותר, או חולה, יסמוך על שיטה זו.

ב. בכל השיעורים נהגו לשער במשקל, אף שמעיקר הדין הולכים אחר הנפח, מכל מקום כבר כתבו הפוסקים, שמאחר ואין הכל בקיאים לשער בנפח, לכן נהגו הכל לשער במשקל, כי מן המשקל נדע בדרך כלל על הנפח. ומנהג זה היה עוד מלפני כאלף שנה, על פי תשובת רב שרירא גאון. וכן מבואר בהרב המגיד (פ"א מעירובין הי"ב) בשם הגאונים, וכן משמע מדברי האחרונים, פתח הדביר, ורבינו יוסף חיים, ועוד. ואם באנו לחוש לתקלות המצויות במקרים שונים כשמשערים במשקל, הנה הניסיון הוכיח שלעומתם רבו גם רבו הטעויות והתקלות המצויות במקרים רבים יותר כאשר משערים בנפח, ומה גם שלא יצא הדבר ממחלוקת כיצד יש לשער בנפח מצד מיעוך החללים וכדומה. ולכן העיקר לשער במשקל. (וכ"מ בשבת פא. וכי טורטני יכניס, ע"ש ברש"י.) וכמה ראויים בזה דברי הרמב"ם בפ"י מהלכות שמיטה ויובל, "שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה, ובהם ראוי להיתלות", ולא לנטות מדרכם של מעתיקי השמועה גדולי הדורות ולהיות עושי חדשות, ולעשות את גדולי החכמים שבדור שח"ו טועים בדבר משנה. ב)

ודברי הגר"ח מוולאזין הובאו בס' שערי רחמים (מנהגי הגר"ח אות נא, ואות קסה) ושזה כשיעור שליש כף בינונית. [וס"ל שם שיש להקל בזה גם לגבי מצה דאו'. ושאפשר גם לברך על זה].

ובשו"ת נשמת חיים (או"ח סי' קמא) הביא מאביו הנצי"ב מוולאזין, שאין להחמיר בשיעור כזית כריין, שהרי שיעור המרור מדרבנן, ובפרט שלשיטת הרא"ש די בכל שהוא, ושיעור הכזית המבואר בש"ע ברור שהוא שיעור קטן מאד, ולמה להחמיר בזה. ובכלל אינו מובן מדוע לא ינהגו לאכול חסה במקום הכריין. ע"ש.

ועפ"ז כתבו כמה מחברים להקל בשיעור כזית שדי ב־7 גר' לערך. אולם גם בקהלות יעקב שם (פסחים סי' לח) מבואר שהוא שיעור גדול יותר, וכתב שם שזה 17 סמ"ק. וכן הביאו בשם הגר"ח קנייבסקי (סדור פסח כהלכתו. סוף פ"ט) שכך הורה החזו"א לגבי מרור, לקחת 17 סמ"ק.

ובירחון מוריה (קובץ ריט. תשנ"ג עמ' צט) האריך בזה. והביא שהחזו"א היה מחלק בליל הסדר לכולם 17 סמ"ק של מצה בלבד. ושהורה כן גם לענין ברכה אחרונה, שעל שליש ביצה של זמנינו אפשר לברך ברכה אחרונה. ושכך הורה הגאון הסטייפלר בעל הקה"י, לברך ברכה אחרונה על ג' גרגירי ענבים. [וע"ש. שנפח של פקק בקבוקי סודה וכדו', מכיל 10 סמ"ק. ונפח של קופסת גפרורים מבחוץ, יש בה 33 סמ"ק]. ואמנם בלוח שיעורי המצוות (שבס' שיעורין של תורה) להגאון הסטייפלר כתב, שאפי' אכל פת רק כמו כזית הרגיל שבזמנינו, אסור שיהא בלא בהמ"ז, וצריך להוסיף לאכול עד שיהא כשיעור הנ"ל, ולברך בהמ"ז. הרי דלא ס"ל לסמוך על זה לענין ברכה.

ומ"מ למעשה אין לנו אלא מה שהורה שופט שבימיך מרן אאמו"ר זיע"א. וכתבנו שיטה זו רק לענין צירוף במקום שיש ספק בהלכה, ולא לגבי ברכה אחרונה [אלא יהרהר הברכה בלבו].

נהגו לשער במשקל, אף שמעיקר הדין הולכים אחר הנפח

ב) ראה בילקו"י על הלכות סוכה עמוד תרכה, שהארכנו בס"ד בדין זה, דאף שמעיקר הדין צריך ללכת אחר הנפח, וכמ"ש הרמב"ם בפירושו לחלה (פ"ב מ"ו) ובפירושו לעדיות (פ"א מ"ב). מ"מ כבר כתבו הגאונים שהמנהג לשער במשקל, כי מן המשקל נדע על הרוב את הנפח, וכן כתבו רב שרירא גאון [מובא באוצר הגאונים למסכת ביצה סי' א, ובתשובת רב שרירא גאון הנד"מ סי' נ'], והרב המגיד (הל' עירובין פ"א הי"ב), ובספר מאה שערים להרי"ץ גיאת (הלכות קידוש), ובספר העתים (הלכות קידוש ונר), והרב בית דוד, ומרן החיד"א בברכ"י (סי' קסח סק"ד), ופתה"ד, ומהר"ח פלאג'י בספרו חיים לראש (עמוד לד סעיף י'), ובזב"צ (סי' צח אות ד', וסי' צט אות יא), ובשלחן גבוה (בסי' ס"ח סקי"א), ובבא"ח (שנה ראשונה פר' צו הי"ט), ובכה"ח (בסי' קס"ח אות מ"ה). וכ"כ בס' לב מבין (יו"ד סי' ק"א) שהמנהג פשוט לשער במשקל, וכן היה נוהג הרב מר אביו כל ימיו. וכ"כ בשו"ת ישמח לבב, שכן המנהג

סימן תפז - דיני תפלת ליל פסח

א. סדר היום, ערבית ושחרית ומנחה אומר שלש ראשונות ושלש אחרונות, וקדושת היום באמצע, אתה בחרתנו וכו', ותתן לנו ה' אלהינו את יום חג המצות הזה את יום טוב מקרא קדש הזה, זמן חרותנו, יעלה ויבא, והשיאנו, וחותם: מקדש ישראל והזמנים. ואם אמר: מקדש השבת, וחזר בו תוך כדי דיבור, יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב.א)

ב. בליל יום טוב של פסח שחל בשבת, יש נוהגים שלא לומר הפיוט "לכה דודי לקראת כלה", בקבלת שבת, והטעם מפני שכאשר מקבלים פני השבת [באומרם: "פני שבת נקבלה"], ואין מזכירים "יום טוב" בקבלת פנים, נראה כמביישים את יום טוב. אבל מנהגינו לומר לעולם "לכה דודי" בקבלת שבת, גם כשחל בו יום טוב, כי החג כבר הוזמן על ידינו בקידוש החודש, [שלכן אנו חותמים בתפלת יום טוב: "מקדש ישראל והזמנים", שעל ידי קדושת ישראל נתקדשו הזמנים בקביעת החדשים (ביצה יז. ובפרש"י שם).] וממילא אין צורך לצאת לקראת יום טוב ולקבלו כשבא בזמנו הקבוע לו. אבל השבת קבועה ועומדת מששת ימי בראשית, ואין כל צורך שבית דין יקדשוה (בבא בתרא קכא. וביצה יז.), לכן ראוי לצאת לקראת השבת ולקבלה בסבר פנים יפות כיוצא לקראת המלך. (שבת קיט.).ב)

פשוט. [וכמה חכמים בדורינו הכריזו שבמצות רכות שלנו בשביל כזית צריך לאכול כ-40 גרם, כיון שהם מכילות יותר מים, ואחרי שחיקה צריך שיעור גדול יותר לקבל מהן נפח של כזית. אך לא מצינו לשום פוסק שכתב כן, ומקדמת דנא נהגו לאכול מצות רכות, ובפרט שמעיקר הדין היה לנו להסתמך על שי' הרי"ף והרמב"ם שהכזית היא כשליש ביצה. ומה גם שחבריהם בודקים אחריהם ומכחישים טענותיהם שלא יעלה המשקל על 30 ג', ובסוג נדיר במיוחד 32 גרם.].

א) ש"ע סי' תפז ס"א.

ומנהגינו לומר את יום חג המצות הזה את יו"ט הזה זמן חירותינו באהבה מקרא קודש וכו', ויש שאין אומרים באהבה מקרא קודש, שהרי כבר אמרו ותתן לנו ה' אלהינו באהבה מועדים לשמחה, ויש נוהגים לומר באהבה, וכן כשחל בשבת אומרים שני פעמים באהבה.

וביעלה ויבא אין מזכירים שבת, לא בשום תפילה ולא בברהמ"ז, כמבואר בב"ח.

תפלת ערבית של ליל פסח שחל בשבת

ב) מה שכתבנו שנהגו שלא לומר לכה דודי וכו', הנה מנהג זה הוזכר בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' רסד). ובפמ"ג (א"א סי' תפח סק"א) **סיים**, ויש מקומות שאומרים אותו ומדלגין התנערי. ומשמע שהטעם של אותם שאין אומרים אותו, כדי שלא לערבב שמחת החג באמירת התנערי מעפר וכו', שמזכירין שפלותה של ירושלים וכנסת ישראל. והטעם שכתבנו בפנים הוא משו"ת בית דוד הנ"ל מפי השמועה. וע' בספר יסודי ישורון ח"ג (עמוד קעב), ורבבות אפרים ח"ד (סי' צ). ודו"ק. וע"ע בשיירי כנה"ג (סי' רסב הגה"ט אות ח) לגבי יוהכ"פ שחל בשבת.

ומנהגינו לומר לעולם לכה דודי, כמ"ש בשו"ת בית דוד שם. וכ"כ בברכ"י (סי' תפז סק"ו), ובשלמי צבור (דף קצב ע"ג), וברוח חיים (סי' רסב סק"ג). ועוד. [ילקו"י מועדים (עמוד שפ). חזו"ע פסח עמוד קה, ובמהדורת תשס"ג עמוד רכב].

ג. שכח לומר אתה בחרתנו ואמר יעלה ויבא, יצא. ואפילו היה שבת, אם הזכיר ביעלה ויבא, יצא (בית יוסף בשם א"ח). ואם אמר אתה בחרתנו והזכיר בו שבת, אפילו הכי צריך לחזור ולהזכירו ביעלה ויבא (תשובת מהרי"ל). מיהו אם לא הזכירו ביעלה ויבא, אין צריך לחזור (בית יוסף). ג)

ד. מנהג ישראל בכל התפוצות להתפלל תפלות ימים טובים בניגון, בשירה וקול זמרה, והוא מכלל שמחת החג. ובין גאולה לתפלה של ערבית ליל יום טוב, נוהגים לומר פסוק: "אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם", ויש שאומרים פסוק: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל". [ומנהג בני בבל לומר שני הפסוקים. וכן פשט המנהג בירושלים]. וכשחל בשבת מקדימים פסוק: "ושמרו בני ישראל את השבת". ובקידוש טוב לומר ב' הפסוקים. ד)

ג) **ש"ע** ורמ"א סי תפז ס"ג. וש"ץ ששכח להזכיר של יו"ט בשחרית, ראה בש"ע סי' קכ"ו.

מנהג ישראל להתפלל בימים טובים בניגון, בשירה וקול זמרה

ד) **כ"כ** בספר בית השואבה (דף קסח:), שכבר נהגו ישראל קדושים בכל מקום להתפלל תפלות יו"ט בניגונים ובזמרה יותר מבשבת, שיש חיוב שמחה ביו"ט יותר מבשבת. ואף בשבת כתב בסדר היום, שיתפללו בקול זמרה, וכ"ש ביו"ט. ע"כ. [ועיין בערכין (יא.) תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה, זו שירה.] וכבר כתבו בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' ל), דבשבת עונג כתיב ביה, שמחה לא כתיב ביה, משא"כ יו"ט. וכ"כ הרי"צ גיאת בשערי שמחה (הלכות אבלות עמוד ס). וכ"כ בתוס' ר' יהודה החסיד, ובתוס' הרא"ש בברכות (מט.). וכ"ה בתוס' (מועד קטן כז: סוף ד"ה מ"ד). וכן בשו"ת התשב"ץ ח"ג (סי' רצח).

ועיין בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' כו אות ב).

ועכ"פ מצות שמחה ביו"ט כוללת שירה שבה מרגיש כל אדם התעלות והתרוממות הרוח. רק צריך ליזהר שבמקום גילה שם תהא רעדה. (ברכות ל:). וכמ"ש בש"ע (סי' נג סעי' יא): "ששליח ציבור שמכוין להשמיע במרום קולו ושמח בקולו, ה"ז מגונה, אבל אם הוא מחמת ששמח בלבו על שנותן הודאה להשי"ת בנעימה, תבא עליו ברכה. ומ"מ כל שמאריך בתפלתו ביותר, לא טוב עושה מפני טורח צבור". ועיין בכה"ח שם (ס"ק נז). [ילקו"י מועדים עמ' שפא. חזו"ע פסח עמ' קו בהערה. ובמהדו' תשס"ג עמ' רכב].

ומה שכתבנו לגבי אמירת הפסוקים בין גאולה לתפלה, הכנה"ג (הגה"ט סי' תפז) הביא המנהג לומר פסוק אלה מועדי ה' בין גאולה לתפלה של ערבית, ושהרב בעל אות אמת תמה ע"ז משום הפסק, ותירץ הרב כנה"ג דדמי לפסוק ושמרו בני ישראל את השבת דלא הוי הפסק, וכמ"ש הטור (סי' רסז), שהוא מעין גאולה, שאם ישמרו ישראל את השבת מיד נגאלין (שבת קיח:). והכא נמי אם ישמרו את המועדים יזכו לגאולה. [וכמו שאמרו בתורת כהנים (פר' אמור פרשתא ט): כל המחלל את המועדות כאילו חילל את השבתות, וכל המקיים את המועדות כאילו קיים את השבתות. וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תשצ"ו). ובשו"ת המבי"ט (ח"א סי' לח). ובשו"ת אהלי יעקב למהריק"ש (סי' לג)]. וע"ע בפר"ח (ר"ס תפז) שג"כ כתב כד' הכנה"ג. וכן כתבו בשלחן גבוה (סק"ב), ובשלמי צבור (דף קצד ע"ג). והלבוש כתב לומר פסוק וידבר משה וכו'. ובני בבל אומרים שני הפסוקים, ומנהג אר"י לומר אלה מועדי ה', אך בקידוש טוב לומר בפתיחתו שני הפסוקים.

וכתב הגרח"פ (מל"ח סי' ד אות לא), כשאומרים ממצרים גאלתנו בפסח צריך לאומרו בקול רם, וכמ"ש בספר הזכירה (דף יא.), ומשום כך נראה שנוהגים לשורר אותו. דבשלמא בקדיש וקדושה נהגו לשורר בהם, כיון שיש בהם כונות רבות ובשביל אריכות הכונה תיקנו לשורר, אבל כאן אין בו כוונות רבות, [אלא משום דבר בעתו]. וכיון דמשוררים אותו בפסח, לכן נהגו משם ואילך לעשות כן בכל מועדי הרגל. ע"כ.

ה. בתפלת יום טוב חותם: "בא"י מקדש ישראל והזמנים", ואם חתם "מקדש ישראל" בלבד יצא. ואם חל יום טוב בשבת, צריך להזכיר באמצע ברכת אתה בחרתנו, "את יום השבת הזה". וחותם "ברוך אתה ה' מקדש השבת וישראל והזמנים". ואם טעה וחתם "מקדש ישראל והזמנים" ולא הזכיר שבת, אם נזכר בתוך כדי דיבור [שהוא שיעור "שלום עליך רבי"], חוזר ואומר: מקדש השבת וישראל והזמנים, ואם שהה יותר מכדי דיבור, יצא ידי חובה, וימשיך רצה עד סוף התפלה. וזהו כשהזכיר של שבת באמצע, אבל בלאו הכי לא יצא. וכן אם טעה וחתם: "ברוך אתה ה' מקדש השבת", שהואיל ובאמצע הברכה הזכיר יום טוב יצא ידי חובה בדיעבד. וימשיך רצה עד סוף התפלה. וטוב שיכוין לחזרת השליח צבור מתחלה ועד סוף. והוא הדין אם התפלל אתה קדשת ואמר יעלה ויבוא, יצא. ה)

חל יו"ט בשבת חותם "ברוך אתה ה' מקדש השבת וישראל והזמנים"

ה) **הנה** לשון מרן בש"ע: ואם חל בשבת אומר, את יום המנוח הזה ואת יום חג המצות הזה, ע"כ. אולם מנהגינו לומר את יום השבת הזה, ונהרא נהרא ופשטיה [חק יעקב].

והנה אם טעה בחתימתו מפני ההרגל ואמר מקדש השבת, וחזר בו תכ"ד ואמר מקדש ישראל והזמנים, יצא. וע' בגמ' פסחים (קיז:) ס"ל לרבא דבצלותא חתים מקדש ישראל, ואף דלא קיי"ל כרבא, בדיעבד מיהא י"ל דיצא. וכ"כ המג"א (סק"ג). ואף שהחק יעקב כתב שאינו מוכרח, שי"ל שהגמ' קיצרה בלשונה, במחכ"ת המעיין בגמ' שם ישר יחזו פנימו שהעיקר כהבנת המג"א. וכן בס' חקת הפסח (דף קי.), ובס' בית השואבה (דף קסט:), השיגו ע"ד החק יעקב הנ"ל. וכ"כ בחק יוסף (סק"ו). וכ"ד הפמ"ג (א"א סק"ב). ודלא כהמשנ"ב שפסק כהחק יעקב. ובפרט דקיי"ל סב"ל. [וע' בערוה"ש (ס"ד) שכ' דזה תלוי במחלוקת שהובאה בסי' ר"ט].

והנה מרן בש"ע (סי' רסח ס"ד) כתב בזו הלשון: מי שהתפלל תפלת חול בשבת ולא הזכיר של שבת לא יצא, "ואם הזכיר של שבת בתוך שמנה עשרה אע"פ שלא קבע ברכה לשבת יצא". ע"כ. ובב"י הביא ראיה לזה ממ"ש הראב"ד, שאפי' בתפלת המוספין, אם התפלל שמונה עשרה, ואמר, ונעשה לפניך את קרבנות חובותינו בקרבן מוסף יצא. וכדאיתא בירושלמי. ושכ"ד הרמב"ם. וכ"כ הרדב"ז בשו"ת ללשונות הרמב"ם ח"א (סי' סה), בדעת הרמב"ם. ע"ש. וכן מסקנת המאירי בברכות (כא. בד"ה היה עומד), בדעת הרמב"ם.

ולכאורה ה"ה כשחל יו"ט בשבת, והזכיר שבת בברכת אתה בחרתנו וחתם בשל יו"ט בלבד, הואיל והזכיר שבת באמצע יצא. וכ"פ הכנה"ג (סי' תפז), ושכן העלה בתשובה בראיות.

אולם הפר"ח (סי' תפז) כתב לדחות ראיה זו, דשאני התם דבדין הוא דבעי לצלויי שמונה עשרה ברכות אלא דלא אטרחוה רבנן, וכל שהזכיר שבת יצא י"ח בדיעבד, אבל הכא הרי לפחות בעינן ברכת שבע שיזכיר גם בחתימה, וליכא. הילכך אם לא הזכיר שבת בחתימה חוזר, ודלא כהכנה"ג. וכן הסכים בברכ"י (סק"ד) כחילוק הנ"ל.

ובספר יד אהרן כתב, שהמהר"א הכהן העלה בתשובה כדברי הכנה"ג, אבל המהר"ם גלאנטי ומהר"י אלפנדרי ומהר"ש רודיטי, כולהו ס"ל שצריך לחזור ולהתפלל, וכדעת הפר"ח.

והחק יעקב (סק"ד), והא"ר (סק"ז), פסקו כהכנה"ג. וכן הסכימו הגר"ז בש"ע (ס"ג), הפמ"ג (בא"א סק"א). **והחיי אדם** (כלל כח סי' י).

ובנשמת אדם שם (סי' ב) הביא ראיה לזה מהירושלמי, שכל שצריך להזכיר בברכה אחת שני דברים, אפי' לא סיים אלא באחד מהן יצא, וא"כ הכא נמי בין שחתם מקדש ישראל והזמנים, בין שחתם מקדש השבת יצא. ע"ש.

ולכאורה יש להעיר מדברי השטמ"ק (ביצה יז.) בשם הריטב"א, לגבי תפלת מוסף של שבת ור"ח, וזה לשונו: וצריך שיאמר סמוך לחתימה מעין חתימה, וחוקי ראשי חודשים להם קבעת, ברוך אתה ה' מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, ואם לא אמרו [נ"א: "אמרן"] חוזר לראש. ע"כ. ומשמע

לכאורה דקאי אחתימה, שאם חתם מקדש השבת בלבד לא יצא.

וכ"כ בשו"ת חקרי לב (חאו"ח סי' נד דף צג ע"א), על דברי הריטב"א הנ"ל, דלכאורה לא ידענו תנא היכא קאי, אי קאי לאמירת מעין חתימה סמוך לחתימה, או על החתימה גופא שאם לא חתם בשבת ור"ח חוזר, ויותר נראה לי דקאי לעיקר ברכה שאם לא חתם בשתים חוזר. והביא דברי הכנה"ג והיד אהרן הנ"ל, וכתב, שמדברי הריטב"א הנ"ל איכא תיובתא להכנה"ג ומהר"א הכהן. ע"כ.

גם המאמ"ר (סי' תכה סק"ד) גבי מוסף של שבת ור"ח, כתב, אם חתם מקדש השבת בלבד, הדבר שנוי במחלוקת האחרונים לקמן (סי' תפז) גבי שבת ויו"ט, ולכאורה נראה שהעיקר כהמג"א וסיעתו דס"ל דיצא, שכן מוכח מהש"ע (סי' רסח ס"ד), אך מצאתי בשיטה מקובצת (ביצה יז.) בשם הריטב"א, שאם לא חתם אלא באחד מהם לא יצא. ופשיטא שאין לדחות דברי הריטב"א מקמי דברי האחרונים. ושאני ההיא דסי' רסח שהיא התפלה הראויה מעיקר הדין. ע"כ.

אולם מהר"י טייב בערה"ש (סי' תפז סק"ב) פסק, שכיון דהכא לא שינה ממטבע הברכה אלא החסיר, והואיל ואיכא מ"ד בגמ' (ביצה יז.) דסגי בהכי, אף דלא קי"ל הכי, בדיעבד מיהא א"צ לחזור. ושם (סק"ג) הביא דברי הריטב"א הנ"ל שצריך שיאמר סמוך לחתימה מעין החתימה, ואם לא אמר חוזר לראש. ע"כ. מבואר להדיא שהבין דברי הריטב"א רק על אמירת מעין חתימה סמוך לחתימה. וא"כ י"ל שגם הכנה"ג ומהר"א הכהן והחק יעקב והא"ר והפמ"ג והחיי אדם כולם יפרשו כן דברי הריטב"א. [והחיד"א במחזיק ברכה (סי' רסח ריש סק"ה) כתב שיש לומר שהריטב"א מדבר באופן שלא אמר יעלה ויבוא באמצע הברכה. ועש"ב. גם בספר שלמי צבור (דף רל ע"א) הביא דברי המאמר מרדכי שפסק על פי דברי הריטב"א הנ"ל, דלא יצא בחתימת מקדש השבת בלבד, והשלמי ציבור הסכים להכנסת הגדולה וסיעתו דיצא, וסיים, וכבר הביא במחזיק ברכה (סי' רסח) דברי הריטב"א הנ"ל ויישבם, באופן שדברי האחרונים הנ"ל שרירין וקיימין. ע"כ].

ואפשר ג"כ שזהו טעמו של המשנ"ב (סי' תכה ס"ק טו) שפסק, ואם חתם מקדש השבת לבד יצא בדיעבד. ובשעה"צ הביא המקור לזה מהכנה"ג וסיעתו, וסיים, שהמאמ"ר מפקפק קצת על פסק זה מד' הריטב"א. ע"כ. ובכל זאת לא פסק כדברי הריטב"א להצריך לחזור ולהתפלל בכה"ג, וע"כ משום שי"ל דהריטב"א אירשא קאי, לענין סמוך לחתימה מעין חתימה. וכמו שצידד החקרי לב בראש דבריו. והכי ס"ל להערה"ש לקושטא דמילתא.

ועיין בספר בית השואבה (דף קע.) שהסכים בנ"ד להפר"ח שצריך לחזור. ושכ"כ החיד"א במחז"ב שכן הסכים בחק יוסף, ושכן מוכח מדברי הריטב"א (ביצה יז.). וכן עיקר. ע"כ.

ובאמת שבספר חק יוסף מסיק בסוף דבריו דיצא. וגם מדברי הריטב"א לא מוכח היפך דברי הכנה"ג, שי"ל דקאי דוקא על מעין חתימה סמוך לחתימה. וכנ"ל. ומדברי המחז"ב ג"כ מתבאר שאין הוכחה מדברי הריטב"א היפך הכנה"ג וסיעתו. ועיין להמשנ"ב בביאה"ל (סי' תפז). ויש להשיב על דבריו.

ולענין דינא נראה שהואיל ולא פלטינן מפלוגתא דרבוותא, ורוה"פ ס"ל שיצא י"ח, סב"ל.

(ועיין בשו"ת יבי"א ח"ב סי' ט).

והנה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג (סי' יט) נשאל בדין מי שטעה במוסף ר"ח וחתם מקדש ישראל והזמנים, והעלה דלא יצא ע"פ מסקנת המג"א (סי' תפז) דהטועה וחותם מקדש השבת ביו"ט, דלא יצא אפי' הזכיר יו"ט באמצע. ואע"ג דיו"ט נקרא שבת. וה"נ אע"ג דר"ח נקרא מועד והוי בכלל זמנים. [והיינו מועדים היינו זמנים. וכמ"ש הרד"א בסדר תפלת פסח. וע"ע בבית השואבה דק"ע ע"א]. מ"מ הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים וכו'. ושוב ה"ד המחב"ר, וכ' לפקפק על דבריו, במ"ש שלא היה כוונתו על ר"ה, דמאי נפ"מ על כוונתו בתפלה דמכיון דהוי שינוי ממטבע שטבעו חכמים אין נפ"מ איך היתה כוונתו. ומכיון שחז"ל תיקנו לר"ה יום הזכרון נראה דאשתני למעליותא מכלל שארי יו"ט וכו'. ע"ש. ודפח"ח.

[**וע'** להגאון ממונקאטש עצמו בס' אות שלום (סי' רסו ס"ק יא, עמוד שצו), שהטועה ביו"ט וחתם מקדש השבת יצא משום דיו"ט נקרא שבת. וכמ"ש בש"ע סי' תפז. ע"כ. והוא תמוה. דשאני התם דחזר בו בתכ"ד וחתם מקדש ישראל והזמנים. הלא"ה לא יצא. וצ"ע].

וע' בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סי' עג) שנסתפק במי שטעה בר"ח ואמר יום הזכרון הזה, שמכיון שארז"ל זכרון עולה לכאן ולכאן אלמא דר"ח הוי

ו. המתפלל ביום טוב, וכשהגיע לברכת מודים, נסתפק אם כשסיים יעלה ויבוא [שבאמצע ברכת אתה בחרתנו] סיים כהוגן, והשיאנו, וחתם הברכה כדת, או שאחר שסיים יעלה ויבוא המשיך ואתה ברחמיך הרבים וכו' כמו שרגילים בראש חודש, ונמצא שלא חתם ברכת אתה בחרתנו, צריך לחזור ולומר "והשיאנו" וכו' ויחתום כדת. ואפילו אם סיים תפלתו צריך לחזור לראש, ואין לומר בזה ספק ברכות להקל. וטוב שיחזור להתפלל בתנאי דנדבה. ו)

יום זכרון שפיר י"ל דיצא. ע"כ. ולפי האמור הדין ברור דלא יצא דלא עדיף מיו"ט שנקרא שבת ואפ"ה בחותם מקדש השבת לא יצא. [יבי"א ח"ד סי' נא אות יט. חזו"ע פסח עמוד קז אות ז'. ובמהדורת תשס"ג עמוד רכג-ד].

וכן אם טעה וחתם: "ברוך אתה ה' מקדש השבת", שהואיל ובאמצע הברכה הזכיר יו"ט יצא י"ח בדיעבד, ערה"ש. ש"ע הגר"ז שם. חיי אדם (כלל כח סי' י). שלמי צבור (דף רל:), ודלא כהרה"ג ר"ד מלמד בשו"ת מים רבים (סי' מב) שהבין מדברי הכנה"ג דבכה"ג מודה דלא יצא. ע"ש. ואדרבה המשנ"ב בביאה"ל (סי' תפז) פשיטא ליה לאידך גיסא דהכא ודאי דיצא. [אלא שאף בדילג שבת דס"ל להמשנ"ב דלא יצא, משום שעיקר הברכה של שבת, כמו שאמרו בביצה (יז.), לבית הלל, י"ל שאין זה מוכרח, בפרט שהנוסח אתה בחרתנו מיוחד ליו"ט אלא שכולל בו של שבת, ממילא אם החתימה ג"כ בשל יו"ט רק השמיט של שבת אמרינן דיצא. ונודע מה שכתבו המאירי (ביצה יז.), והארחות חיים (בהל' תפלות פסח אות ב), שהטעם שאומרים בשבת ויו"ט בנוסח תפלות שבת, כי לא יפול יפה עירוב שבת ויו"ט בנוסח תפלות שבת, משא"כ בברכת אתה בחרתנו].

וה"ה אם התפלל אתה קדשת ואמר יעלה ויבוא, יצא. כמ"ש בשו"ת ויאמר משה (סי' יד).

נסתפק אם אחר והשיאנו סיים הברכה, או שדילג לואתה ברחמיך הרבים

ו) **ע'** בשו"ת גנת ורדים (כלל ד סי' יט) שדן אודות מי שהתפלל ביו"ט, ובברכת מודים נסתפק אם אחר יעלה ויבא טעה וסיים ותחזינה עינינו כמו בר"ח, או התפלל והשיאנו וכו' כהוגן. והביא הדין דספק התפלל חוזר ומתפלל, ודחה די"ל דהתם הוי בדרך נדבה, משא"כ הכא שאין נדבה בשבת ויו"ט. ומ"מ כ' דהכא חשיב ודאי לא התפלל, שע"פ הרוב מסיים אחר יעלה ויבא בר' רצה, ומה שלמוד מזכיר. ואף את"ל דהספק שקול, י"ל דבכה"ג אף הסוברים שאין לתפלל נדבה בשבת ויו"ט, בכה"ג יודו שמתפלל, כיון שאין תפלה זו נדבה לגמרי. ומש"ה חוזר לו' והשיאנו. ולזה הסכים בס' פרח שושן (כלל ד סי' ג). וע"ע בס' בית השואבה (דקס"ט ע"א). ובכה"ח (סי' תפז סק"ל).

והנה משמע מד' הגו"ר שאף אם לא סיים תפלתו חוזר לו' והשיאנו. ולפ"ז אין ראי' מההיא דס' התפלל, כיון שאין זה אלא בברכה א', והתחיל התפלה אדעתא דחובה. וא"א להתפלל חצי חובה וחצי נדבה. [שו"ר שכן העיר עליו בשו"ת מעט מים (סי' ט). ולכן העמיד דבריו דמיירי שסיים תפלתו מבלי לחזור והשיאנו, ועמד ושאל אחר התפלה, ולהכי מורינן ליה לחזור, מטעם שקרוב לודאי שאמר כתפלת ר"ח. ואיה"נ אם נזכר באמצע תפלתו שחוזר מטע"ז, ולא משום נדבה, דל"ד לס' התפלל. וכאמור].

גם מה שסיים הגו"ר שאף בספק השקול חוזר ומתפלל בשבת ויו"ט, אין נראה כן מד' האחרונים. עי' בשו"ת זרע אמת (סי' יב), ובכה"ח (סי' קח ס"ק נה), ובשו"ת זכור ליצחק הררי (ס"ס כ).

אכן י"ל דשפיר חוזר כשהוא באמצע התפלה, משום שאם לא יחזור עדיין יש חשש איסור ברכה לבטלה, כל שדילג חתימת הברכה של יו"ט. ול"ד להנ"ל דבפתח ולא חתם יצא בדיעבד, כיון שכאן לא פתח בברוך, וכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. ודו"ק. [ילקו"י מועדים עמוד שפא. יבי"א ח"ב סי' ט אות יד. חזו"ע פסח מהדורת תשס"ג עמוד רכו, חזו"ע יו"ט עמוד פח ס"ד].

ז. מי שטעה ואמר בתפלתו את יום חג הפסח הזה, במקום לומר את יום חג המצות הזה, ולא תיקן, ונזכר אחר שסיים חתימת הברכה, יצא ידי חובת התפלה, ואין לו לחזור. ז)

ח. טעה והזכיר שם של יום טוב אחר, כגון שאמר בפסח את יום חג השבועות הזה, אם עדיין לא סיים הברכה האמצעית צריך לחזור לראש הברכה ולומר כהוגן. ואם כבר התחיל רצה, יש אומרים שיצא ידי חובת התפלה, ואין צריך לחזור. ורבים חולקים וסוברים שאינו יכול להמשיך בברכת רצה ושאר הברכות, אלא יחזור לומר ברכת אתה בחרתנו ולהזכיר שם החג בפרטות. וכן עיקר להלכה. ח)

טעה בתפלה ואמר 'את יום חג הפסח הזה' במקום 'חג המצות הזה'

ז) **נוסח** התפלה את יום חג המצות, הוא ע"פ מסכת סופרים (פרק יט) בפסח, בין בתפילה בין בכוס, צריך להזכיר, ביו"ט מקרא קודש הזה, ביום חג המצות הזה. ע"כ. ויש לדון במי שטעה בתפלה של ימי חג הפסח, ובמקום לומר 'ותתן לנו ה' אלוקינו את יום חג המצות הזה', אמר 'את יום חג הפסח הזה'. והנה במשניות בכל מקום שנזכר פסח, קאי על ט"ו והלאה. [חלה פ"א מ"ב. פ"א מ"ח. פ"ג מ"ז. עירובין פ"ב מ"ו. פסחים פ"א מ"ז. פ"ב מ"ד. פ"ג מ"א. ועוד]. ובגמ' (חגיגה יז:) איתא מי שלא חג שבעת ימי הפסח וכו'. וכן במכילתא (פ' בא פרשה ז) איתא, שיהיו שבעת ימי הפסח טעונים חגיגה. [וביחזקאל (מה, כא) איתא, בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח חג שבעת ימים מצות יאכל]. ולכן מסתבר שיצא י"ח. ובפרט שכן הוא בלשון בני אדם, שנקרא בפי כל חג הפסח.

וע"ע בתוס' חדשים (על המשניות ריש פסחים) שהביא מהגאון ר' לוי יצחק אב"ד ברדיטשוב, טעם למה קראו חכמים שם החג "פסח", אע"פ שבתורה נקרא בשם חג המצות. וביאר עפ"ד רז"ל שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, לא הקריבו אלא פסח אחד בלבד. ולכן לא קראהו הכתוב בשם פסח, שהשי"ת אוהב את ישראל, ולא רצה לספר בגנותם, שבהיותם במדבר שם "פסח" מורה גנותן, שלא הקריבוהו שם, והתורה ניתנה במדבר, ולכן קורא אותו בתורה חג המצות, אבל לאחר שעברו מ' שנה, והקריבו בני ישראל פסחים, נקרא גם החג בשם "פסח", כי פסח מורה על שם הנס שפסח על בתי בני ישראל, והנס היה ביו"ט בליל ט"ו, ולכן קראו חכמים מסכת זו בשם פסחים. וראה גם בתוס' (ר"ה יג. ד"ה דאקריבו) שהביאו דברי ר' אברהם אבן עזרא, שפסח הוא יום י"ד בניסן, וממחרת הפסח היינו ט"ו בניסן, כדכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה (במדבר לג, ג) וזה היה בט"ו.

ובתוס' רי"ד (מהדו"ת פסחים צט:) כתב על המשנה (שם) ערבי פסחים וכו', שאע"פ שיום י"ד הוא הנקרא פסח, כדכתיב ובארבעה עשר לחדש הזה פסח לה', אינו נמנע התנא מלקרוא לכל חג המצות בשם חג פסח, כדתנן לעיל חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ופתרונו כל שבעת ימי החג, ותנן נמי (סוף מגילה) בפסח קורין בפ' המועדות שבתו"כ, ותנן נמי (תענית פ"א תענית) העובר לפני התיבה ביו"ט הא' של פסח, והילכך קורא ליום ארבעה עשר, ער"פ. וכך מצאנו שגם הכתוב קורא לחג המצות פסח, כדכתיב ביהושע ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, שאין לפרשו אלא ממחרת חג המצות, שהוא יום הנפת העומר. ומפני שזמן אכילת הפסח אינו ראוי אלא בלילי חמשה עשר עד הבוקר קורא אותו פסח אבל ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ממצרים הוא יום ארבעה עשר. ע"כ. וע"ע בתוס' (ר"ה חג.) בשם רבינו אברהם אבן עזרא, שפסח הוא יום י"ד בניסן, וממחרת הפסח היינו ט"ו בניסן, כמ"ש (במדבר לג) ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, וזה היה בט"ו, ע"כ. וכ"כ בחשוקי חמד (פסחים ב.), והביא שכבר נשאל בזה הגרי"ש אלישיב, והשיב, דמאחר ובלשון בני אדם נקרא 'חג פסח', לכן אם התפלל כך בדיעבד יצא י"ח.

טעה והזכיר שם של יום טוב אחר, כגון שאמר בפסח את יום חג השבועות

ח) **הנה** אף שלא הזכיר בפירוש שם החג י"ל דאף לדידי' יצא. וכן הביא הגרע"א (סי' תפז) בשם שו"ת בית יהודה ח"א (חאו"ח סי' ד) שהאריך להוכיח שבכל יו"ט אין צורך להזכיר

ט. בליל פסח אין השליח צבור מקדש בבית הכנסת, דכל עני יש לו ד׳ כוסות. ועוד דכוס של קידוש צריך להיות על הסדר, ואפילו במקום שאין יין מצוי בעיר לא יקדש בבית הכנסת. ט)

בתפלה שם החג בפרטות לעיכובא, וכל שאמר את יו״ט מקרא קודש הזה יצא, כיון שהחתימה היתה כהוגן. וכ״כ מהר״א חיון בשלמי צבור (דף רמ ע״ג) שאין הזכרת שם החג לעיכובא כלל בכל התפלות. וכ״כ בשו״ת ויקרא אברהם (או״ח סי׳ לא). ומהר״א רגולר בשו״ת יד אליהו (פסקים, או״ח סי׳ י). וכ״פ בס׳ בית השואבה (דקס״ט ע״א אות ז). וכ״כ בחיי אדם (כלל כ״ה) הובא להלכה במשנ״ב (סי׳ ק״ח סקל״ח). ואמנם בסי׳ תרס״ח סק״ב המשנ״ב מביא פלוגתא בזה ולא הכריע, כיעו״ש.

ויש להוסיף בטעם הדבר, דכיון שהזכיר ״את יו״ט מקרא קודש הזה״, בזה יוצא י״ח התפלה, שהזכיר חג, ומה שהזכיר חג השבועות בפסח, הוי כהזכיר מעין המאורע ביום חול רגיל, שבדיעבד לא הוי הפסק כמבואר בש״ע ס״ס קח, שהטועה ומזכיר מאורע שאר ימים לא הוי הפסק. וראה באורך בילקו״י תפלה א׳ סי׳ קח.

ואמנם רבים מהפוסקים חולקים וס״ל שלא יצא וצריך לחזור לברכה האמצעית. ואם עקר רגליו חוזר לראש התפלה. וכ״כ החיד״א בברכ״י (סי׳ תרס״ח, וסי׳ תפז סק״א) ובמאמ״ר (שם), ובערוה״ש (סעי׳ ד׳), והמהרש״ם בארחות חיים (סי׳ ת״צ סק״ח), שבהזכיר חג אחר ודאי שלא יצא י״ח. וכ״כ בשו״ת שנות חיים למהר״ש קלוגר (סי׳ ק״ח), ובשד״ח (מע׳ יו״ט סי׳ ב׳ אות ב׳), ובשו״ת יבי״א ח״ד (סי׳ נ״א). ושם העלה שאם טעה בשמיני עצרת ואמר את יום חג הסוכות הזה, צריך לחזור הברכה ולאומרה כהוגן. וה״ט דכיון דלא נפקא מפלוגתא, אם ימשיך להתפלל הלאה לא פלט מספק ברכות, שהרי מברך בקום ועשה נגד סברת הברכ״י וסיעתו דס״ל דלא יצא, וגם אינו יוצא י״ח תפלה. לכן יותר נכון לחזור ולתקן המעוות. וכעין מה שנתבאר באורך בשו״ת יבי״א ח״ב (חאו״ח סי׳ י). ודו״ק.

וע״ע בשמירת שבת כהלכתה (פמ״ז הע׳ ר״ז) שנסתפק אם הזכיר שם החג כראוי, רק אמר בפסח זמן שמחתנו במקום זמן חרותינו וכדו׳, דשמא קלקל בזה את דיבורו הראשון.

ודע, שמנהגינו לומר את יום חג המצות הזה ואת יו״ט מקרא קדש הזה, ובחוה״מ את יום מקרא קדש הזה. אך האשכנזים אין אומרים כן. וכ״כ הרמ״א (סי׳ ת״צ סעיף ג). וכתב בערוה״ש (הלכות פסח סי׳ תפז) דלכאורה הדין עם הספרדים, שהרי התורה קראתו מקרא קדש. אמנם באמת נראה דהדין עם האשכנזים, שהרי באמת אנו אומרים זמן חרותנו מקרא קודש, ותרתי למה לי. ואי משום יו״ט, הלא לא מצינו בתורה כלל שם זה. וזהו כוונת הרמ״א שכתב, דאנו אין אומרים מקרא קדש כלל. והשיגו עליו המפרשים כולם, דאדרבא אנו אומרים. אבל באמת כוונתו ג״כ כן הוא, דאנו אין אומרים מקרא קדש בתחלתו כשאומרים את יום חג המצות הזה. והטעם הוא מפני שאנו אומרים זה בסופו. וכן בכל המועדים. והספרדים אומרים על שבת יום מנוחה, אבל לשון תורה הוא יום השבת כדכתיב (שמות כ, ח) זכור את יום השבת לקדשו. ע״כ.

והנה הטעם שחותמים מקדש ישראל והזמנים, ואין אומרים כל חג בפ״ע כמו מקדש ישראל וחג המצות, וכן כולם, ביאר בערוה״ש (סי׳ תפז ס״ג) משום דהתורה כללה בתחלתה וסופה כל הזמנים בקדושה אחת, כדכתיב באמור (ויקרא כג, ד) אלה מועדי ה׳ מקראי קדש, ובסופו וידבר משה את מועדי ה׳, הרי קידשם כולם בקדושה אחת, ולכן אומרים מקדש ישראל ומקדש כל הזמנים, כדכתיב (שם מד) מועדי ה׳ מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם, כלומר, כשתקראו מקרא קדש לכל אחד מן הזמנים, כדכתיב בתורה על כל רגל מקרא קדש יהיה לכם, תקראו אותם בכולל לומר מקדש ישראל והזמנים, וזהו כמו מועדים.

שלא לקדש בבית הכנסת בליל פסח

ט) **טור** וש״ע סי׳ תפז סעיף ב׳. וע׳ מג״א (סק״ד). וע׳ בטור כאן כתב הטעם, דכל עני יש לו ד׳ כוסות. ואמנם בטור (סי׳ רסט) כתב, דאי איישר חילי אבטליניה וכו׳. ולדעתו אף בכל שבת אין

י. מנהג קהלות ספרד לגמור ההלל בבית הכנסת בליל יום טוב הראשון של פסח [ובחו"ל בשני לילות הראשונים של פסח] אחר העמידה של תפלת ערבית, ומברכים לפניו "לגמור את ההלל", ולאחריו יהללוך, ומנהג זה יסודתו בהררי קודש. וטוב לכוין בברכה הראשונה לפטור קריאת ההלל שאומר בביתו בסוף ההגדה. שאין מברכים אותה אז, מפני שמפסיקים בו, שאומרים ב' פרקים הראשונים של ההלל לפני הסעודה, והיתר לאחר הסעודה. והאשכנזים לא נהגו לומר הלל בליל פסח בבית הכנסת.[י]

לקדש בביהכ"נ. וצ"ל דמ"ש הכא בסי' תפז, הוא להנוהגים בלא"ה לקדש בביהכ"נ.

ונחלקו האחרונים היכא שאין בעיר יין כשר, ויש יין רק בביהכ"נ, אם בכה"ג מקדשים בביהכ"נ, שדעת הט"ז, דלפי הטעם הנז' אם הוא במקום שאין יין בעיר לכל הקהל, רק ליחידים, איה"נ יש לקדש בב"ה להוציא מי שאין לו יין. אבל דעת המג"א (ס"ק ד) דאע"פ שאין יין בעיר אלא בב"ה, לא יקדש בב"ה, דהא בכל השנה נמי רבים אומרים שלא לקדש בב"ה, כמ"ש סי' רס"ט, אלא שנוהגים מנהג ראשונים. אבל בפסח מעולם לא היה מנהג לקדש בב"ה. ע"ש. וכן הסכימו החק יעקב, הא"ר, והמשנ"ב.

ובעיקר דין קידוש בביהכ"נ ראה באורך בילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי סי' רסט.

אמירת הלל בברכה בבית הכנסת - בליל פסח

י) הנה איתא בירושלמי (פ"ק דברכות ה"ה) שאם שמע ההלל בביהכ"נ יצא. והובא בתוס' (ברכות יד. פסחים קד: ע"ש). **ובתוספתא** (פ"ג דסוכה ה"ב) **שנינו:** שמונה עשר יום ולילה אחד קוראים בהם את ההלל, ואלו הם, שמונת ימי חג הסוכות, שמונת ימי חנוכה, יו"ט הראשון של פסח, ולילו, ויו"ט של עצרת. וכן אמרו בירושלמי (סוכה פ"ד ה"ה): תני, שמונה עשר יום ולילה אחד קוראים בהם את ההלל, ח' ימי החג, וח' ימי חנוכה, ויו"ט של עצרת, ויו"ט הראשון של פסח, ולילו. וכ"ה ג"כ במסכת סופרים (פ"כ ה"ט). ומסיים שם: ובגולה בשני הלילות של פסח. ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו.

ובריאים (מצוה קכה) כתב: ואמרינן בערכין (י.) שמונה עשר יום ולילה אחד יחיד גומר בהם את ההלל, ואלו הם, ח' ימי החג, וח' ימי חנוכה, ויו"ט של עצרת, ויו"ט הראשון של פסח, ולילו. ע"כ. ולפנינו אין הגירסא כן בערכין, אלא שמונה עשר יום, ולא נזכר לילה הראשון של פסח. וכן בספר הרוקח (סי' רפג) הביא דברי מסכת סופרים הנ"ל, שגומרים ההלל בגולה בשני לילות הראשונים של פסח, וכתב ע"ז, אבל בפרק ב' דערכין לא חשיב להו. ע"כ.

והסמ"ג בהלכות חנוכה הביא להלכה דברי הירושלמי ששמונה עשר יום ולילה אחד קוראים את ההלל, ובכלל זה ליל פסח ויומו.

וכן כתבו בספר המכתם בפסחים (קטז:), **ובארחות חיים** (הלכות ליל פסח אות כא), **ובכל בו** (סי' נ'), ובשבולי הלקט (סי' ריח, דף צט.).

וכ"כ הטור (בסי' תעג): ומה טוב ומה נעים המנהג שנוהגים לקרות ההלל בצבור בביהכ"נ בליל פסח בברכה, ויש לו סמך במסכת סופרים.

וכתב הרשב"א (ברכות יא:) שעיקר התקנה (בליל פסח), לצאת י"ח ההלל בביהכ"נ, ולא בבית, ולכן תיקנו לברך על קריאת ההלל בביהכ"נ, שהוא מעיקר התקנה ומצות הקריאה, אבל לא בבית (מפני שחולקים אותו). וע"ע בראבי"ה (סי' קסח), **ובאו"ז** ח"א (סי' מג), **ובמאירי** (ברכות יד. ופסחים קיז:), **ובפסקי תוס'** (סוף תענית).

וזו לשון מרן הש"ע (סי' תפז ס"ב): בלילה הראשון של פסח גומרים את ההלל בצבור בביהכ"נ בברכה תחלה וסוף. וכן בלילה השני בשני ימים טובים של גליות. ואמנם הרמ"א בהגה שם כתב ע"ז: ואין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים ההלל בלילה בביהכ"נ כלל.

אבל המנהג פשוט אצלינו באר"י ובכל תפוצות המזרח לגמור את ההלל בליל פסח בביהכ"נ בברכה, כדברי מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו. ואין לשנות. [ובס' משיבת נפש הקדמון (הוספות עניני פסח) כתב, יראה לי חיוב ודין לומר הלל בברכה בליל פסח

בביהכ״נ בציבור, וכמנהג כמה מקומות, ואח״כ אומר בהגדה דרך שיר ואין מברכין, ואם שיסכימו עמי חברי אעשה כן לשנה הבאה הן בציבור הן ביחיד קודם שנסב לאכול על השלחן].

והנה במגילה (יד.) למדו חיוב מקרא מגילה בפורים מק״ו, ומה מעבדות לחירות (ביצי״מ) אומרים שירה, ממיתה לחיים לא כ״ש. וכתב המהרש״א בחידושי אגדות, שמכאן יש ללמוד חיוב מקרא מגילה בין בלילה בין ביום, כשם שקוראים ההלל בליל פסח בלילה וביום, וקריאתה זו הילולא. ע״ש. ומשמע דהיינו קריאת ההלל בביהכ״נ, שהיא בברכה, משא״כ הלל שאומרים בתוך ההגדה בסדר ליל פסח, שאין מברכים עליו, וכמ״ש רבינו יוסף הלוי בן מיגאש בתשו׳ (סי׳ מד), שהטעם שאין מברכים על ההלל בליל פסח, משום דלאו מצוה הוא, אלא שמחה בעלמא ונתינת שבח לפני המקום ברוך הוא, ואין מקום לברכה. ע״ש.

והגאון בעל שאג״א בטורי אבן (מגילה יד.) העיר במה שאמרו בגמ׳ שם, שהטעם שאין אומרים הלל בפורים, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ, והקשה רב נחמן בר יצחק, והרי יצי״מ שהוא נס שבחו״ל, ואומרים הלל, ותירצו, כדתניא, עד שלא נכנסו ישראל לאר״י הוכשרו כל הארצות לומר שירה, משנכנסו לאר״י לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, והקשה הטורי אבן, דמאי קושיא מאמירת הלל של יצי״מ, הרי י״ל שההלל ביו״ט של פסח אינו משום הנס, אלא מפני שהוא מועד, וכמו שקוראים הלל ביו״ט של עצרת ובחג הסוכות, אף שלא נעשה בהם נס. ואפי׳ ביו״ט של ר״ה היה צ״ל הלל, אלא משום שכיון שהמלך יושב על כסא דין, וספרי חיים ומתים פתוחים לפניו, אין ראוי לומר שירה, כמו שאמרו בר״ה (לב:) ובערכין (י:). וא״כ ביו״ט של פסח ראוי לומר הלל, משום יו״ט. ותירץ הטורי אבן, שקושית הגמ׳ כאן מהלל של ליל פסח, שמשום שמחת יו״ט אין לאומרו אלא ביום, כמו בשאר רגלים שאין אומרים ההלל אלא ביום, וכדתנן במגילה (כ:), ויליף לה בגמ׳ מהכתוב: ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה׳. ובע״כ שאמירת ההלל בלילה הראשון של פסח אינה אלא משום הנס, ומש״ה פריך שפיר. ע״כ. ולפ״ז ג״כ אנו למדים שיש סמך לקרוא ההלל בביהכ״נ בברכה גם מהתלמוד שלנו. [כי מההלל שבתוך קריאת ההגדה, יש לומר שאינו אלא לשמחה בעלמא, וכנ״ל].

אולם מרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תפז סק״ב) כתב, ששמע שיש מביאים ראיה לומר הלל בליל פסח מהש״ס דמגילה (יד.) והרי נס דיצי״מ ואמרינן הלל. וכנ״ל. [אלא שתלה הטעם של הקושיא הנ״ל דנימא דבפסח הוי משום קרבן, ולא משום הנס. ע״ש]. וכתב לדחות, שבאמת נראה שהקושיא מיו״ט של פסח, ולא מליל פסח, שהרי לא נזכר דבר זה בדברי רבי יוחנן כלל וכו׳. ע״ש.

והניף ידו שנית בשו״ת יוסף אומץ (ס״ס עט), והסתייע מדברי הרמב״ן בליקוטיו שכתב, שהגמ׳ בערכין לא הזכירה הלל שבעשיית המצות, ולכן לא אמרה הלל של ליל פסח. ע״ש. ומוכח שהגמ׳ בערכין לא דיברה כלל בהלל של ליל פסח.

אבל בשו״ת מהר״ש ענגיל ח״ז (סי׳ קנט) כתב כדברי הטורי אבן הנ״ל, שקושית הגמ׳ מהלל של ליל פסח, שאינו משום יו״ט. ע״ש.

ועכ״פ מה שלא נזכר הלל של ליל פסח שבביהכ״נ, אלא בתוספתא ובירושלמי ובמסכת סופרים, ולא הוזכר בש״ס דידן בערכין, [אף שביראים מביאו בשם הגמ׳ דערכין כנ״ל], לא משום שהתלמוד שלנו חולק על כך, אלא דלא קתני הלל של ליל פסח שעיקרו נתקן על שחיטת הפסח. וכמ״ש הרמב״ם. וכ״כ הגר״ד פארדו בספר חסדי דוד (דף קג ע״ב).

ועיין בערה״ש (סי׳ תפז סק״ה) שהעיר ע״ד הברכ״י הנ״ל, ממ״ש בספר הרוקח (סי׳ רפג), וז״ל: ואין מברכים על ההלל, אע״ג דאמרי׳ בערכין (י.) שחייב בשני לילות של פסח, לפי שאינו גומר אותו בב״א, שהוא פוסק בו בסעודתו. ומוכח דס״ל דבערכין קאי על הלל של ליל פסח שבתוך ההגדה, שצריך לקרותו אלא שאין מברכים עליו משום הפסק. ע״כ. אבל בספר הרוקח שלפנינו ליתא הכי, שאף שהביא מה שאמרו במס׳ סופרים, כתב לאחר מכן דברי הגאונים שאין לברך על ההלל שבסדר, ושאע״פ שבמסכת סופרים אמרו שגומרים את ההלל בשני לילות של פסח, אבל בפ״ב דערכין לא חשיב להו. וכ״כ באו״ז (סי׳ מג). וצ״ע. וע׳ בתוס׳ פסחים (מ:) שבהרבה דברים אנו סומכים ע״מ שנאמר במסכת סופרים וכו׳. ע״ש.

ועיקר אמירת ההלל בליל פסח היא משום הנס של יצי״מ, שבו יצאנו מעבדות לחירות, וכמו

יא. אף במקומות שעדיין לא נהגו לגמור ההלל בבית הכנסת בערבית ליל פסח, טוב ונכון שיסכימו לקבל על עצמם מנהג יקר זה. יא)

שאמרו בירושלמי (פסחים פ״ה ה״ה): אמר רבי לוי, נתן הקב״ה כח בקולו של פרעה בלילה ההוא, והיה קולו מהלך בכל מצרים, והיה אומר: קומו צאו מתוך עמי, לשעבר הייתם עבדי פרעה, מכאן ואילך אתם עבדי ה׳, באותה שעה פתחו ואמרו: הללויה עבדי ה׳, ולא עבדי פרעה. ע״ש. ובכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו׳.

ובזה יש לבאר מה שאמרו בפרד״א (פרק לב) אמרה רבקה ליעקב, בני, הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים בו, העליונים אומרים שירה, הלילה הזה עתידים בניך להגאל מיד שעבוד, הלילה הזה עתידין לומר שירה. ומקשים שאת השירה אמרו בשביעי של פסח ולא ביום הראשון. אך בירושלמי מבואר שאכן אמרו הלל בלילה הראשון.

[**אמנם** יש טעם נוסף, שהוא זכר למה שהיו אומרים אותו על שחיטת הפסח, וכמ״ש בס׳ המכתם פסחים קטז:].

ובירושלמי (פסחים פ״ט ה״ג): אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, כתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב, ונמצא למד ממנו, מה זה טעון הלל, אף זה טעון הלל. ופירש בקרבן העדה, מה במפלתו של סנחריב צ״ל הלל על הנס, אף ליל פסח צריך הלל. ע״ש. ורבי שמעון בן יהוצדק לשיטתו במסכת סופרים (פ״כ ה״ט) שאמר, י״ח ימים ולילה אחד יחיד גומר את ההלל, והיינו ליל פסח, כנ״ל.

וכ״כ הגר״א בביאוריו (סי׳ תרעא ס״ז), על מ״ש מרן הש״ע שם, שמדליקים נרות חנוכה בביהכ״נ בברכה, וכתב ע״ז הגר״א, שהוא משום פרסומי ניסא, וראיה לזה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרים אותו בביהכ״נ משום פרסומי ניסא, וכמ״ש בירושלמי בענין ברכה הסמוכה לחבירתה, שניא התם שאם שמע בביהכ״נ יצא. ע״ש. [והוא הירושלמי שהובא בתוס׳ ברכות ופסחים הנ״ל]. וכ״כ הטורי אבן (מגילה יד.) שאמירת ההלל בליל פסח הוא משום הנס של יצי״מ. ע״ש. [ילקו״י מועדים עמ׳ שפב. יחו״ד ח״ה (סי׳ לד). וחזו״ע פסח מהדורת תשס״ג עמוד רכז].

עיקר אמירת ההלל בנעימה וקול זמרה. וכתב בס׳ פלא יועץ (ערך רנה), שצריך לומר את התפלה בנועם ובשמחה בקול רינה, ובפרט שירת הים וקריאת ההלל שעיקרם הוא לאומרם בקול רינה ותודה, ודלא כמנהג איזה מקומות שהרצים יצאו דחופים בקריאתם כקריאת עשרת בני המן, וכדי בזיון וקצף יאמר ה׳, שירה והלל זה הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך, וכן אמירת התפלה ושאלות ובקשות וברכות במהירות הוא גנאי גדול אפי׳ אם ידבר כן איש אל רעהו, וכ״ש לפני מלך בשר ודם וכו׳.

במקומות שעדיין לא נהגו לגמור ההלל בביהכ״נ, יקבלו לומר ההלל

יא) כ״כ מרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תפז סק״ט), ושכן הנהיגו הגאונים ר׳ בנימין הכהן ור׳ ישראל שלמה לינגו, וכן הנהיגו עוד רבנים בעריהם. ע״כ. וכן הובא בשו״ת ערוגת הבושם (ס״ס קמה). וכן עשה מעשה רב מהר״ם א״ש (בעל אמרי אש), שהיה גומר את ההלל בצבור בשני לילי פסח בברכותיו לפניו ולאחריו. וכמ״ש בס׳ זכרון יהודה (דף כט.). וכן נהג הגאון ממונקאטש (בעל מנחת אלעזר) וכמ״ש בספר דרכי חיים ושלום (סי׳ תקפג).

ולאפוקי ממ״ש בשואל ומשיב תנינא (ח״ד סי׳ קלה), לערער על רב אחד שהנהיג כן בקהלתו, וסיים, וכאשר נזכה לצאת ביד רמה אז ידעו הכל כי בני ישראל יוצאים ביד רמ״א שכתב שאין נוהגים כן. ע״ש.

ובשו״ת אג״מ ח״ד (בהשמטות לאו״ח סי׳ צד), פסק, שהנוהגים ע״פ דברי הגר״א לומר ההלל בביהכ״נ בלילי פסחים, בברכות, אסור להם לשנות ממנהגם להמנע מאמירת ההלל. וגם מי שאינו נוהג לומר ההלל, אם מתפלל כעת בביהכ״נ שנוהגים לאומרו, צריך לאומרו עמהם, ואסור לשנות מפני המחלוקת, ולענין הברכה, כיון דהוי בצינעא אינו חייב לברך, אבל אם הוא הש״ץ או שיהא ניכר שאינו מברך, צריך לברך עמהם. אע״פ שאין מנהגו כן. וראיה לזה מהגמ׳ (פסחים קו.) בעובדא דאמרו

לו לרב אשי לקדש לן מר "קידושא רבה", ובירך בפה"ג ואגיד ביה, ופי' רשב"ם, שהאריך בברכת בפה"ג לראות אם יסרהב אחד מן השומעים לשתות מכוסו, דאל"כ היה אומר להם קידוש של לילה כמנהגם. הרי מפורש יוצא שאף שמנהגו של רב אשי שלא לקדש ביום כמו בלילה, כיון שבעיר ההיא נהגו לקדש היה מקדש להם ולא היה חושש לאיסור ברכה לבטלה. וכ"ש בהלל דליל פסח, שמקורו בירושלמי, והובא בתוס' פסחים (קד:). ובטור (ס"ס תעג). וכ"פ המחבר (סי' תפז). ובודאי אין לחושבו כספק ברכה. ע"כ.

וראיתי שהעירו על ראייתו הנ"ל, דשאני התם דמיירי בלהוציא אחרים, מותר לעשות כן מדין ערבות, אבל הוא לעצמו שמא צריך לחשוש לברכה לבטלה. וצ"ל דאילו הוא לעצמו היה חושש לברכה לבטלה, א"כ היה צריך לסרב להיות ש"ץ, בפרט שרב אשי רק נקלע למחוזא ולא היה ש"ץ קבוע שלהם, ומדלא סירב ש"מ דלא חשש משום ברכה לבטלה. וראה בהערה דלהלן, ודו"ק.

והנה בדין מי שנסע מאר"י לחו"ל, במקום שנוהגים לברך על ההלל בר"ח, ועבר לפני התיבה בר"ח, אם יכול לברך על ההלל, אף שבאר"י לא נהגו לברך, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' תכב), אם רשאי לשנות ממנהגו. ונשאל ע"ז מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' צט). והביא ראיה שאפשר לברך, מהגמ' פסחים הנ"ל. והניף ידו שנית בשם הגדולים (ח"ב דף צב:). ע"ש.

אולם יש לדחות לפמ"ש בס' המכתם (פסחים קו.), דודאי ידע רב אשי שאינם מקדשים אלא בלילה, אבל חשש שנאנסו מלקדש בלילה, וסבר שלכן אמרו לו לקדש להם קידושא רבה של לילה ביום, לתשלומין של קידוש הלילה. וכדקי"ל (פסחים קה.) מי שלא קידש בליל שבת מקדש והולך כל השבת כולה. ע"ש.

ובספר מענה לאגרות (סי' עג דף קמט) דחה כן מדנפשיה ראיית האג"מ הנ"ל. ולא זכר מהנ"ל. [ועוד, שלפי הנוסח שלפנינו בפירוש רשב"ם: שאם יסרהב אחד מהם לשתות בכך יבין, שרק בפה"ג היו רגילים לומר ותו לא, "ואם לא כן היה אומר לו לקדש קידוש גדול של הלילה כמנהגם". ע"כ. הכוונה שהיה רב אשי אומר לאותו שממתין מן השומעים את הקידוש, שהוא יברך ברכת הקידוש כמנהגו. או שאחד מן השומעים יאמר לרב אשי שיאמר קידוש גדול. אבל לא שרב אשי יאמר להם קידוש גדול. וגם לפי הגהת הב"ח י"ל כן. וכן מבואר בשו"ת הר צבי (חאו"ח סי' קנב), בתושב אחת מערי ארץ ישראל, שאין נוהגים לומר ברכה מעין שבע בליל שבת בבית חתנים, כפסק מרן הש"ע, ונזדמן לו להיות ש"צ בירושלים בבית חתנים, שנוהגים לומר שם ברכה מעין שבע, אם יוכל לאומרה. וכתב להשוות דין זה למ"ש מרן החיד"א בחיים שאל (ח"א סי' צט) הנ"ל, וכתב לדחות כמש"כ, שלפי פירוש רשב"ם שלפנינו, י"ל שהכוונה שרב אשי האריך בברכת פרי הגפן ורצה להבחין אם יסרהב אחד מהם לשתות וכו', ואם לא כן היה אחד מהשומעים אומר לו לקדש קידוש גדול, א"כ אין הכרח שרב אשי היה באמת מברך בעצמו קידוש גדול, ורק לפי הנוסחא שבהר"ן שהיה אומר להם קידוש גדול משמע שרב אשי היה מקדש להם. עכת"ד. אלא שנידון הגרצ"פ לא דמי לנידון החיד"א, כי בעל פרי האדמה בספר מזבח אדמה הסביר, שיש חילוק בין שאר ערי ארץ ישראל לירושלים שיש בה קדושה גדולה ולא גרעא מבית מלא ספרים, (והמדובר על זמנו, בירושלים העתיקה בתוך החומות הסמוך לביהמ"ק), וא"כ גם זה שהוא תושב אחת מערי הארץ מודה שירושלים דין אחר יש לה, מלמד שהמקום גורם. וא"כ בודאי שיש לו לומר ברכה מעין שבע. ולא דמי להלל ר"ח, שהיא מחלוקת בין הרמב"ם דס"ל דאמנהגא לא מברכינן, וכן נהגו בא"י, לרבינו תם ושאר פוסקים שחולקים בהלכה על הרמב"ם וס"ל שגם על המנהג ברוכי מברכינן. ודו"ק]. ומכ"ש שיש לחלק דשאני התם דהקידוש הוא רק ברכת שבח, אבל ברכת ההלל שצ"ל אשר קדשנו במצותיו "וצונו", אינו מברך על מנהג. וכיו"ב חילקו התוס' (סוכה מד:).

ולפ"ז י"ל שאין ראיה ג"כ ממ"ש בשבולי הלקט בכת"י (הובא בשם הגדולים שם), שאין לערער על מנהג מקומות שמברכים בנישואין שבע ברכות פעם אחרת בלילה, בשעת מסירת הכתובה לכלה, ואז מתייחדים החתן והכלה, שהואיל ומנהג קדום הוא, ואמרינן בכה"ג (בברכות מה.) פוק חזי מאי עמא דבר. אלמא דאזלינן בתר מנהגא בברכות. ע"כ. ולפי האמור אין לדמות נ"ד לדין שבע ברכות, דהתם ברכות השבח הם, ולא ברכת המצות. וכמ"ש לחלק בזה בשבולי הלקט (סי' קעד). [ילקו"י מועדים (עמוד שפב). שו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח סי' כט אות ח). יחו"ד ח"ה (עמו' קסא). חזו"ע פסח (תשס"ג עמ' רכט). ע"ש].

יב. מי שמתפלל עם ציבור שאינם נוהגים לומר הלל בליל פסח בבית הכנסת, נכון שיגמור את ההלל ביחידות בבית הכנסת, או מיד עם בואו לביתו, ויברך עליו תחילה וסוף. יב)

מי שמתפלל עם ציבור שאינם נוהגים לאומרו, יגמור ההלל ביחידות

יב) כ"כ בברכ"י (סי' תפז סק"ח), ובשיורי ברכה (סק"ג), בשם הרה"ג המקובל רבי ישראל שלמה לינגו, שקיבל שכן נהג הגאון המקובל הרמ"ע מפאנו [וכעת נדפס אלפסי זוטא להרמ"ע מפאנו, וכ"כ להדיא שם בחי' לשבת כד: שהמדקדק במעשיו יגמור ההלל בינו לבין עצמו, ויברך עליו תחילה וסוף].

ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"א ס"ס צ) העיד בגדלו על רבו, הנו"ב, שנהג לומר ההלל בליל פסח בביהכ"נ אחר התפלה. אע"פ שהקהל לא נהגו לאומרו כמ"ש הרמ"א. [ושכן שינה לעצמו כמה נוסחות ומנהגים כמנהג הספרדים, כמו שאמר בברכת הצדיקים על שארית עמך בית ישראל].

והנה מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"ב (סי' לג), אחר שהאריך ליישב מנהגם שנהגו שלא לומר ההלל בביהכ"נ בליל פסח, מפני שאין הדבר תלוי אלא במנהג, סיים בתוך דבריו, שאפי' במקומות שנהגו לאומרו לא נהגו כן אלא בצבור ולא ביחיד. ע"כ. אך נראה שכתב כן מפני שלא ידע ממעשה רב של הרמ"ע מפאנו ודעימיה, ואילו ידע הוה הדר ביה. ולכן מה שהסתמך הגאון ר' יוסף ידיד הלוי בשו"ת ימי יוסף (מהדו"ב חאו"ח סי' כג) על דברי הבית יהודה הנ"ל, שיחיד המתפלל בביתו בליל פסח לא יגמור ההלל בברכה, דסב"ל. ע"ש. אינו מחוור. ובהגלות נגלות דברי הפוסקים הנ"ל, נראה שכן עיקר להלכה שהיחיד ג"כ מברך. וכ"פ הרה"ג רבי חיים הכהן בספר ער"פ. וע"ע בס' רוח חיים (סי' תפז סק"ד) שכתב, שלפי מ"ש החיד"א הנ"ל, נראה שאם טעו הצבור ולא אמרו ההלל בביהכ"נ, ונזכר בבואו לביתו, יגמור מיד ההלל בברכות לפני הקידוש כדי שלא יצטרך להפסיק אח"כ. ועיין במאירי (פסחים קיז:) סיוע לזה. וראה בזה בסעיף הבא.

ובס' שערי זבולון (שוב. פסח סי' נב) כתב, שההלל הנאמר בליל פסח בבית הכנסת אינו שייך לציבור, אלא כל יחיד ויחיד יכול לאומרו, ואף שהלשון במס' סופרים שנכנסים לבית הכנסת ואומרים את ההלל בנעימה כדי לקיים "ונרוממה שמו יחדיו", הוא רק טעם למה אומרים אותו כל הציבור יחד, ולא כל יחיד יאמר בביתו. וכן הוא האמת לפי כל הטעמים שכתבו הפוס' לאמירת ההלל בבית הכנסת. וגם לגבי נשים. ע"ש. וזה דלא כמ"ש בהגש"פ להגרי"ש אלישיב (עמ' כא) שהלל זה הוא דין על "הציבור", ולא על היחיד, ומי שמתפלל בביתו לא יאמר ההלל אלא בסוף הסדר.

ומסופר מעשה בבעל התניא שהזדמן בליל פסח לאיזו עיירה, ובאותה עיירה לא נהגו לומר הלל בליל פסח בביהכ"נ, וכשראה בעל התניא שכך הם נוהגים שתק מפני השלום, ובסיום התפלה עמד במקומו והתחיל באמירת ההלל בהתלהבות רבה. ובאותה שעה עבר שם עובר אורח מתושבי המקום, ושמע שמישהו אומר הלל בביהכ"נ, ותיכף ומיד רץ אל ביתו של המרא דאתרא להזעיקו, כי ישנו איזה יהודי בביהכ"נ שמעז לומר הלל בביהכ"נ נגד המנהג. ואז קרא רב המקום לבעל התניא ושאלו לאמר כיצד העיז לעשות כן לקרוא הלל בביהכ"נ. ענה לו בעל התניא, הלא זה ב"י (סי' תפז) מפורש שצריך לקרוא הלל בביהכ"נ בליל הפסח. דפק הרב המקומי על השלחן ושאל, אבל הרמ"א שם (סעיף ד) כתב "ואין אנו נוהגים כן". השיבו בעל התניא, מי אמר לך שכוונת הרמ"א לומר "ואנו אין נוהגים כן" עם דפיקה על השולחן, אולי התכוין לומר במנגינה אחרת "חבל שאנו לא נוהגים כן". וכי שמעת את מנגינת דבריו של הרמ"א. ע"כ המעשה. (הובא גם בהגש"פ חיים שיש בהם עמ' רפז). והרי לנו מעשה רב, ושכן י"ל בדעת הרמ"א.

ויש מי שטען דמ"מ כך נתקבל לנהוג כפי דעת הי"א שהביא הרמ"א בכל מקום, הגם שיתכן שהרמ"א לא נתכוין לפסוק כדעה זו. אולם ע' בשו"ת משאת בנימין לתלמידו של הרמ"א (סי' יד) שהביא תשובת מחותנו שכתב בנידונו, ומ"ש מהרא"י ב' דעות וכו', לא דק במוקדם ומאוחר, ולא היה כוונתו להורות כדעה האחרונה, דא"כ הול"ל וכן עיקר, או וכן ראוי להורות, כדרכו.

יג. גם הנשים צריכות לגמור את ההלל בברכותיו בליל חג הפסח, קודם הסדר. ולדידן אף יכולות הנשים להוציא ידי חובה את בני הבית השומעים ומכוונים לצאת ידי חובת ההלל. יג)

והיעב"ץ בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' עה) כתב, וגם הרב בעל המפה מסכים הולך בשיטת הב"י ז"ל, ולא הביא בהגהותיו הדעת האחרת אלא לכבוד, ולחלוק כבוד למנהג במקום שנהגו כן, להודיע על מה סמכו, וכדרכו ז"ל בכמה מקומות, אע"ג דאיהו לא ס"ל הכי, וידוע זה לרגיל בדבריו. **ובת' מהר"ם** זיסקניד (סי' ד בת' הרב השואל) כתב, שבכל כה"ג הרמ"א אינו חולק על הש"ע. גם בשו"ת צמח צדק לובאוויטש (אה"ע סי' ל) כתב בנידונו, שהרמ"א לא הכריע בזה, דאל"כ היה מסיים וכן עיקר, או וכן יש להורות, כדרכו בכמה דוכתי. גם **באבני נזר** (אה"ע סי' ח, וסי' לח) כתב, שכיון שהרמ"א לא סיים 'וכן עיקר', לא הכריע בזה. וע' בפתחי תשובה (חו"מ סי' רז אות יג) שפשוט שיכולים לומר קים לי כדעת המחבר, מאחר דאע"פ שהרמ"א הביא שיש חולקים, כיון שלא סיים על דבריהם 'וכן עיקר', יכול לומר קים לי. והארכנו בכיו"ב לעיל לגבי דין היסבה בנשים.

גם הנשים צריכות לגמור את ההלל בברכותיו בליל חג הפסח

יג) **ראה** בהערה הנ"ל, והנה מאחר שעיקר אמירת ההלל בליל פסח היא משום הנס של יצי"מ, וכיון שהנשים אף הן היו באותו הנס, נמצא שגם הנשים חייבות באמירת ההלל בליל פסח. וכמו שאמרו בכיו"ב בפסחים (קח:), נשים חייבות בד' כוסות מפני שאף הן היו באותו הנס. ומטע"ז כתבו התוס' (סוכה לח.), שהטעם שנשים פטורות מאמירת הלל בחג הסוכות, משום דהוי מ"ע שהז"ג, שהנשים פטורות. ואף שבהלל של סדר ליל פסח נשים חייבות, שמכיון שמחוייבות בד' כוסות, מסתמא לא תיקנום אלא כדי לומר עליהם הגדה והלל, זהו משום שהלל של פסח על הנס הוא בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל הלל של חג הסוכות לא על הנס נאמר. ע"כ.

ומעתה י"ל שכשם שהאנשים אומרים ההלל בברכה בליל פסח קודם הסדר, גם הנשים חייבות לאומרו, דכל שההלל נתקן על הנס, נשים חייבות.

וכן מתבאר משו"ת מהר"ש ענגיל ח"ז (סי' קנט), דההלל בליל פסח הוא מצד הנס. ולא מדין היו"ט.

וזה נכלל במה שפסק מרן הש"ע (סי' תעב סעיף יד): גם הנשים חייבות בד' כוסות ובכל המצות הנוהגות באותו לילה. והלל של ליל פסח בברכה, הוא בכלל המצות של ליל פסח. וא"כ גם הנשים צריכות לאומרו בברכה קודם התחלת הסדר לאחר תפלת ערבית שמתפללות.

ואין לדחות ולומר שלא תיקנו לומר הלל בליל פסח בברכה אלא בביהכ"נ בצבור, משום פרסומי ניסא, אבל ביחיד אין לאומרו, זה אינו, שהרי כתב מרן החיד"א בברכ"י (סי' תפז סק"ח), שההלל של ליל פסח בביהכ"נ מיוסד על אדני פז, ועל דרך האמת יש לו סמוכים דקשוט, ואף מי שנמצא בביהכ"נ שנוהגים שלא לומר הלל בליל פסח בתפלת ערבית, רשאי לומר הלל בינו לבין עצמו ולברך עליו, וכמ"ש הרה"ג המקובל רבי ישראל שלמה לינגו, בכת"י, ושכן קיבל מרבו הרמ"ע מפאנו (והוא באלפסי זוטא שבת כד:), וכך נהג מהר"ר נחמן פואה ז"ל. ע"כ.

וז"ל החיד"א בספר עבודת הקודש (אות רז): גמר ההלל בביהכ"נ סודו רם ונשא. וכתבו ז"ל שאף אם הוא בעיר שאין אומרים אותו, יכול לאומרו ולברך ביחיד, וכן עשו מעשה בעצמן כמה רבנים.

ונודע שגם האר"י בשעה"כ (דף פא:) כתב עליו הנפק. ואישר וקיים אמירת ההלל בביהכ"נ.

ומהר"ח פלאג'י בספר רוח חיים (סי' תפז סק"ד) כתב, שאם טעו הצבור ושכחו לומר ההלל בביהכ"נ בתפלת ערבית בליל פסח, ונזכר היחיד לאחר שבא לביתו, יגמור מיד את ההלל בברכותיו קודם הקידוש. [ויש סיוע לזה מהמאירי בפסחים קיז:].

ובספר מאורי אור (עוד למועד דף לב.) כתב, שאע"פ שהרמ"א כתב שלא נהגו במדינתו לומר הלל בליל פסח בביהכ"נ, מ"מ טוב ונכון ליחיד לגמור ההלל בברכה בפני עצמו קודם התחלת הסדר של ליל פסח, ויסוד מוסד לאמירת ההלל בליל פסח,

ממה שאמרו בספר התיקונים (תיקון י״ג), מצה שלימה ופרוסה, כנגד הלל גמור והלל לחצאין בליל פסח. וגם ע״פ הזוהר שתי מצות ופרוסה, שתי מצות כנגד הלל גמור בלילה וביום, והפרוסה כנגד הלל לחצאים, שהסעודה מפסקת בין תחלתו לסופו וכו׳.

והובא בארחות חיים החדש (סי׳ תפז סק״ז).

ולפי התיקונים ברור שגם הנשים חייבות בהלל ליל פסח, כמו במצה. [וגם לדברי הזוהר י״ל כן].

וכן עיקר להלכה שגם היחיד יגמור ההלל בברכה. וכ״כ הרה״ג רבי חיים הכהן בספר ער״פ. ולכן גם הנשים יגמרו ההלל בברכה, קודם הקידוש.

והגר״י קולין בשו״ת מנחת אליהו ח״ב (סי׳ טו) כתב לצדד לחייב הנשים בקריאת ההלל של ליל פסח, משום שאף הן היו באותו הנס, אלא שסיים שנראה שאינן מוציאות את האנשים ידי חובתם, משום שכל חיוב הנשים אינו אלא משום שאף הן היו באותו הנס, דהוי רק מדרבנן, ואילו האנשים חייבים בהלל גם משום מועד, וחיוב מועד הוי מדברי קבלה, ודברי קבלה כדברי תורה (ר״ה יט:). וכיו״ב כתב הטורי אבן (מגילה ד:) לגבי חיוב מגילה, שלדעת בה״ג אף שהנשים חייבות במקרא מגילה אינן מוציאות את האנשים מהטעם הנ״ל. ע״כ.

אולם לדידן דקי״ל כפסק מרן הש״ע (סי׳ תרפט ס״א) שגם במקרא מגילה הנשים מוציאות את האנשים, וכ״ד רוה״פ, [הלא הם רש״י (ערכין ג.) ואו״ז (ח״ב סי׳ שסח), והרמב״ם (בתחלת הל׳ מגילה), וכמ״ש הרב המגיד והגמ״י שם. וסיים ה״ה, וכן עיקר. וכן כתבו הרשב״א והריטב״א והמאירי (מגילה ד.), ובספר האשכול (ח״ב עמוד ל) כתב, שכ״ד הרי״ף]. וכן הסכימו האחרונים בדעת מרן הש״ע, כמ״ש בברכ״י (סי׳ רעא סק״א), ובמאמ״ר (סי׳ תרפט סק״ב), ובספר מאורי אור (קן טהור דף קפז.). ועוד אחרונים. וראה עוד בספר כלי חמדה (פר׳ מקץ דף נו.), שלדעת רש״י וסיעתו, כיון שיש בכל מצוה דרבנן משום לא תסור, ונאמר שאל אביך ויגדך וכו׳, כמו שאמרו בשבת (כג.), הוי כמו דברי קבלה, ולכן אף הנשים מוציאות את האנשים י״ח מקרא מגילה. ע״ש. וא״כ גם לגבי ההלל של ליל פסח י״ל כן. [וע״ע בשו״ת קנין תורה ח״ב סי׳ יח אות ב׳].

ומנהגו של מרן אאמו״ר זיע״א היה בבואו לביתו בליל פסח שהיה ממתין לרבנית ולבנותיו לומר ההלל בברכה, ורק אח״כ ניגש לערוך את הסדר.

ויש מי שטען, שאין לנשים לברך על ההלל שלפני הסדר בליל פסח, משום שעיקר אמירתו שנויה במחלוקת הפוסקים, והבו דלא להוסיף עלה לחייב גם את הנשים. ועוד שלפי טעמו של רבינו האר״י ז״ל באמירת ההלל בליל פסח, שהוא כדי להעלות את התפלה וכו׳, (הובא בכה״ח סי׳ תפז ס״ק לו), י״ל דכיון שהנשים פטורות מג׳ תפלות, ואינן חייבות אלא בתפלה אחת, א״כ ה״נ שפטורות מההלל שאחר התפלה. ומ״ש ביחו״ד (ח״ה סי׳ לד) לחייב הנשים, עפ״ד התוס׳ בסוכה (לח.) לענין הלל שבזמן הסדר, י״ל דשאני התם שחיוב ההלל כלול בחיוב ד׳ כוסות. וזה יש להעיר ע״מ שנסתייע בשו״ת יחו״ד מדברי הב״י והש״ע (סי׳ תעב סי״ד).

אך הנה מרן הש״ע פסק לומר הלל בליל פסח בברכה, ומנהג זה מיוסד על אדני פז, וכמו שהאריך בשו״ת יחו״ד שם, ובספר חזו״ע ח״ב (עמ׳ קט-קיא), וא״כ מנא לן לחלק בין אנשים לנשים. ואף שהרמ״א פליג בעיקר אמירת ההלל, אנו קיבלנו הוראות מרן. ואין לפטור הנשים מטעם דהוי מ״ע דרבנן שהז״ג, דכיון שסיבת קריאת ההלל נתקן על הנס, [שהרי בלילה יצאו מרשות פרעה, ומה שיצאו ממצרים אח״כ ביום (ע׳ ברכות ט.), הוא פועל יוצא, והעיקר הוא ההתחלה. וכמש״א כיו״ב בתענית (כט.). וכן מבואר כעין זה בב״י (או״ח ס״ס תל). ע״ש]. א״כ ה״ה שיש לחייב בזה את הנשים, וזוהי כוונת הרב ביחו״ד הנ״ל ללמוד מדברי התוס׳ סוכה (לח. ד״ה מי) כי יסוד טעמם לחייב הנשים בהלל שבליל הסדר, הוא משום שאף הן היו באותו הנס, ולא מטעם שחיוב ההלל נגרר אחר חיוב ד׳ כוסות, וכמבואר להמדקדק בלשונם, שבתחילה הוכיחו שהנשים חייבות בהלל שבליל הסדר ממה שחייבות בד׳ כוסות, מטעם דמסתמא לא תיקנו ד׳ כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, ואח״כ כתבו טעמא דמילתא שהוא משום שבא על הנס, ואף הן היו באותו הנס. וכן רמז ע״ז בקיצור בשו״ת יבי״א ח״ו (חאו״ח סי׳ מה אות ב). וא״כ אחר שהוכיח הטורי אבן במגילה (יד.) שאמירת ההלל שקודם הסדר בליל פסח הוא על הנס, יש לחייב הנשים גם בהלל זה. ומעתה מה שנסתייע ביחו״ד מדברי מרן הש״ע אמת נכון הדבר. (וע׳ בשו״ת יחו״ד ח״א סי׳ עח. וצ״ע).

עוד העירו, דהא אנן קי"ל כהרמב"ם ומרן הש"ע שנשים לא תברכנה על מ"ע שהז"ג, וא"כ אמאי נחייב אותן בהלל בליל פסח. [ספר מקראי קודש הררי עמ' קב הערה יט]. אולם לא הבין דברי מרן זצ"ל ובחנם השיג עליו, דמאחר שהטעם לחייבן בליל הסדר הוא משום דאף הן היו באותו הנס, א"כ תו לא איכפת לן דהוי בכלל מצוה שהז"ג. וכן נתבאר עוד בשו"ת יחו"ד ח"ה (סי' לד).

ובאמת, בהלל שמברכים ביו"ט של פסח בשחרית, הנשים פטורות ואינן רשאות לברך, מאחר דהוי מ"ע שהז"ג. שהרי לא נתקן על הנס, אלא על החג, והרי הוא ככל הלל שתיקנו לאומרו במועד, וכמבואר בערכין (י:), ובזה הנשים פטורות ככל מ"ע שהז"ג. אבל הלל שבליל פסח הרי נתקן על הנס, והנשים אף הן היו באותו הנס.

ושוב הראוני להערוך לנר (סוכה לח. בתוד"ה מי) שכתב בפשיטות דנשים פטורות מהלל שביום גופא. ע"ש. ואף שבשו"ת תורת רפאל (סי' עה) כתב לחייבן גם בהלל שביום עצמו, אך ראה בשו"ת נצח יוסף ח"א (סי' מג, עמ' רה) שדחה ראיותיו. ע"ש. ובשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' קצה ד"ה ועתה) הביא מ"ש הגאון טורי אבן במגילה (ז: ד"ה ימ"צ) שיש לחלק בין הלל דליל יו"ט א' של פסח, שבא על הנס, לבין הלל שביום עצמו, דאינו משום הנס, אלא משום יו"ט כמו עצרת וחג. ע"ש.

ומה שהעירו שלפי טעמו של האר"י ז"ל אין מקום לחייב הנשים בקריאת ההלל. הנה ע"פ הפשט הטעם שאומרים הלל בליל פסח, הוא כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה. וכמ"ש הטור (בס"ס תעג). ע"ש. ולפי טעם זה כשם שהנשים חייבות בהגדה, וכמו שהאריך בזה בחזו"ע ח"א (סי' כ). ה"ה שהנשים שייכות בהלל. וכבר העלה בשו"ת חזו"ע ח"א כרך ב' (סי' לה עמוד תרסא) שאע"פ שרבני המקובלים חולקים על הפוסקים נקטינן כבכל דוכתא כד' הפוסקים הפשטנים, וכמ"ש הרא"ם, הרדב"ז, החת"ס, מהרי"ט אלגאזי, ועוד רבים. וכ"ה בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סי' כה אות יד), ובהליכו"ע ח"ב (עמ' כז ד"ה אולם). ובילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי (סי' רעד). וא"כ אף אי נימא שהאר"י ז"ל חולק על הפוסקים לפי טעמו, יש לנו לילך אחר הפוסקים הפשטנים ולחייב הנשים בהלל. ואין לחוש כאן לסב"ל, דהכא ההלל הוא עיקר המצוה, והברכה נגררת אחר המצוה, ובכל כי האי גוונא שההלכה נראית לחייב, הברכה נגררת אחר המצוה, ולא חיישי' לסב"ל. וכמ"ש כיו"ב בשו"ת יבי"א ח"ה (חאו"ח סי' מב אות ה), וח"ו (חיו"ד סי' כו אות ז), ובח"ז (חיו"ד סי' כז אות ג). וראה עוד שם בח"ט (חאו"ח סי' מז, ובמילואים. וסי' קח אות קצב. ובחיו"ד סי' כ אות א). ובאורך בעין יצחק ח"ב כללי ספק ברכות. ובפרט שמרן בב"י (ס"ס תעג) כתב, שמנהג בני ספרד לאומרו בציבור בברכה, ובמקום מנהג לא אמרי' סב"ל. ואף שמרן לא כתב במפורש שהנשים יאמרו ההלל, מ"מ אין לחלק בזה בין אנשים לנשים, וכנ"ל. וע' בשו"ת יבי"א ח"ט (חאו"ח סי' ח אות ב).

ומה שטענו שלא נהגו הנשים לאומרו, אפשר שמחוסר ידיעה הוא, כי מאחר שהדבר מיוסד ע"פ דברי הפוסקים שמפיהם אנו חיים, ע"מ נסמוך שלא לחייבן, ונודע מה שאמרו חז"ל בכיו"ב דלמא שלא ברצון חכמים הוא. פוק חזי כמה דברים שרבות בנות אינן מקיימות הדין מחוסר ידיעה, כי הלכו אחר פסקים אחרים כפי שלימדום, וכדוגמת דין הברכה שעל נרות שבת שלדעת מרן הש"ע ורבים מהפוסקים, יש לברך קודם ההדלקה. וכמו שהאריך בזה בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סי' טז), וח"ט (חאו"ח סי' כד. וסי' קב אות ב, וסי' קח אות קכב), ובהליכו"ע ח"ג (מעמ' לז והלאה), וכן עוד כמה מנהגים שלמדו מרבני אשכנז ומהמורות שלימדום כמנהגי אשכנז.

עוד העירו, דהא כלל גדול בידינו ליישב מנהגן של ישראל כמה שאפשר, וראוי לנו לומר דמה שלא נהגו הנשים לומר הלל בליל הסדר קודם עריכתו הוא לפ"ד האר"י ז"ל. ע"כ. אולם אמת נכון הדבר שבד"כ יש להשתדל ליישב מנהגן של ישראל, וכמבואר באו"ז ח"ב (סי' כח), ובחי' הריטב"א לפסחים (נד.), ובספר פחד יצחק ח"א (דף עט ע"ג) בתשובת הגאון ר' ברוך קזיס ז"ל, ובשו"ת חת"ס (חיו"ד ר"ס יט ד"ה ויען), ובערוה"ש (סי' רב סעיף טז). ובשו"ת יבי"א ח"ג (חאו"ח סי' יז ריש אות טו) ועוד. מיהו לאו בכל דוכתא יש לנקוט כן, וכל שהדברים נראים כמנהג בטעות, אין להתחשב במנהג.

יד. הנוהגים להתפלל ערבית של ליל פסח מבעוד יום, [מפלג המנחה] רשאים לומר ההלל בברכה, אף על פי שעדיין לא הגיע זמן צאת הכוכבים. יד)

טו. ליל פסח שחל בשבת, אין לשליח ציבור לומר "ברכה מעין שבע", כי כל הטעם שתיקנו חז"ל לאומרה בכל ליל שבת, מפני שהיו איזה יחידים שמתאחרים לבא לבית הכנסת, ובתי הכנסת שבזמנם היו חוץ לעיר ומרוחקים מן היישוב, וכשהיו הצבור מסיימים תפלתם היו מניחים אותם ויוצאים, והיו אותם יחידים באים לידי סכנה, ולכן תיקנו לומר "ברכה מעין שבע" בכל ליל שבת, כדי שבעוד שהשליח צבור אומרה, מסיימים אותם היחידים שנתאחרו לבוא לבית הכנסת, את תפלתם, ויוצאים יחד עם הצבור. אבל בליל פסח שחל בשבת שאינה צפויה להם כל סכנה, שהרי נאמר: "ליל שמורים הוא לה'", ודרשו חז"ל (פסחים קט:) לילה המשומר ובא מן המזיקים, לא תיקנו לומר "ברכה מעין שבע" כלל. וכן דעת רב נסים גאון, ורוב רבותינו הראשונים ומרן השלחן ערוך שקבלנו הוראותיו. וכן דעת רבים מרבותינו המקובלים. וגם מרן החיד"א ומהר"א ענתבי זצוק"ל העידו בשם האר"י ז"ל שאין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח. נמצא ששליח ציבור האומר ברכה זו בליל פסח שחל בשבת, הוא מכניס עצמו לחשש איסור ברכה לבטלה. טו)

המתפללים בליל פסח מבעו"י, [מפלג המנחה] אומרים ההלל בברכה

יד) **הנה** הנוהגים להתפלל ערבית של ליל פסח מבעו"י, רשאים לומר ההלל בברכה, אע"פ שעדיין לא הגיע זמן צאה"כ, שהוא לילה ודאי.

ואמנם בספר מועדים וזמנים ח"ג (סי' רס), ובספרו על הגדה של פסח (עמוד נא), העיר על הנוהגים להתפלל ערבית של ליל פסח מבעו"י, ואומרים ההלל קודם צאה"כ, שיש לתמוה ע"ז, שהרי ההלל הזה הוא מחיובי הלילה, כדין מצה שאינה נאכלת אלא עד לאחר שתחשך, וכמ"ש התוס' פסחים (צט:), וא"כ צריך להיות לילה ממש, ואינו מועיל בזה דין תוספת מחול על הקודש. ולכן צריך להזהר שלא לברך על ההלל אלא בלילה, לאחר צאה"כ. ע"כ.

אולם בספר המכתם (פסחים קטז ע"ב) כתב: ובמסכת סופרים אמרו למה אין מברכים על הלל בליל פסח (שבתוך ההגדה), מפני שכבר בירכו בביהכ"נ. פירוש, שמנהגם היה לומר ההלל בביהכ"נ בער"פ בין מנחה לערבית, זכר למקדש שהיו ישראל קוראים ההלל בשעת שחיטת הפסח, וכמו שאמרו בפסחים (סד.). ועל אותה קריאה שבביהכ"נ היו מברכים. ע"כ.

גם המאירי (בפסחים קיז.) הביא מה שאמרו בירושלמי, שנייא היא שאם שמע בביהכ"נ יצא. ופירש, שהיה מנהגם לקרוא ההלל בביהכ"נ מבעו"י, זכר להלל שהיו אומרים בעזרה בשעת שחיטת הפסח, וכיון שבירך בביהכ"נ א"צ ברכה ראשונה להלל שעל השלחן. ע"ש. הרי מבואר בדבריהם שאין חיוב דוקא לומר ההלל לאחר צאה"כ. ולכן הנח להם לישראל שיש להם ע"מ שיסמוכו. וע' בשו"ת חמדת צבי ח"ג (סי' כו) שכתב ליישב המנהג ע"פ המאירי. [וראה בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' לד].

אמירת ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת

טו) **ע"פ** המבואר בגמ' שבת (כד:), שלא תיקנו חז"ל לומר ברכה מעין שבע בלילי שבתות אלא מפני הסכנה, ופי' רש"י, שבתי הכנסת שלהם היו מחוץ לעיר ורחוקים מן היישוב, ובכל לילי החול העם עסוקים במלאכתם, וכשגומרים מלאכתם היו מתפללים בביתם, ולא היו באים לביהכ"נ, אבל בלילי שבתות היו באים להתפלל בביהכ"נ, ויש יחידים שאינם ממהרים לבוא

לביהכ״נ, ושוהים בתפלתם, וכשהצבור מסיימים תפלתם היו מניחים אותם ויוצאים, והיו אותם יחידים באים לידי סכנת מזיקים. לכן האריכו חכמים תפלת הצבור ע״י ברכת מעין שבע כדי שיצאו עמהם. ע״כ. (וראה בתוס׳ ברכות ו׳).

ולכן כתב בעל העיטור בשם רבינו נסים גאון, שבליל פסח שחל בשבת אין לומר ברכה מעין שבע, משום שאמרו חז״ל (בפסחים קט׳.), ליל שמורים הוא לה׳, לילה המשומר ובא מן המזיקים, ואין כאן חשש סכנת מזיקים כלל. והובא בטור (סי׳ תפז), ואע״פ שבספר שבולי הלקט (סי׳ ריט), כתב שיש לאומרה גם בליל פסח שחל בשבת. (וכ״ה בס׳ התניא סי׳ מ״ט). [וע״ע בדרשות ר״י אבן שועיב (פרשת צו) ובאבודרהם (סדר תפלות הפסח) מכח מנהג]. העיקר להלכה כדברי כל גדולי הפוסקים הנ״ל שאין לאומרה בליל פסח שחל בשבת. וכבר כתב מרן הב״י (ס״ס תפז) שפשט המנהג שלא לאומרה. וכ״פ בש״ע (ר״ס תפז).

וכן כתבו הרבה מגדולי רבותינו הראשונים, ומהם: בספר מחזור ויטרי (עמוד ר״פ אות סב). ספר המכתם (פסחים קט:). חי׳ הריטב״א (ר״ה יא: שבת כד:) בשם התוס׳. מאירי (פסחים קט:). רבי אברהם בר נתן הירחי בספר המנהיג (הל׳ פסח אות נ״ב). ארחות חיים (דף עז:). כל בו (סי׳ לה סי׳ נ׳). ספר האגור (סי׳ תתכד), הרב צדה לדרך (דף קו:), שו״ת הריב״ש (סי׳ לד). שו״ת הרשב״ש (סי׳ שצח). שלטי הגבורים על המרדכי (פט״ז דשבת). וכ״ה במנהג מרשלייאה (תפלת שבת). ועוד.

וכתב בשו״ת הרדב״ז בישנות (סי׳ טז), שכל הפוסקים כתבו שאין לאומרה בליל פסח שחל בשבת, והרוצה לאומרה דעת **חיצוני** הוא, ואין לקרותו מחלוקת כלל, ולא לחוש לדבריו. ע״ש.

וכן פסקו רוב ככל האחרונים, ומהם בס׳ דרך החיים. הרמ״ע מפאנו באלפסי זוטא (שבת כד:). והעיד שכן המנהג. מטה משה (סי׳ תר״ו). מהר״י אישקאפה בספר ראש יוסף (סי׳ תפ״ז). הכנה״ג בספרו פסח מעובין (סי׳ קל״ט). הלבוש, המג״א, הפמ״ג, הגר״א. ש״ע הגר״ז, והבאר היטב, מהר״י אלגאזי בספר שלמי צבור (דף קט״ז ע״ג). הרב המגיה מהר״א חיון שם. ספר יד אהרן, שלחן גבוה, וכסא אליהו. קמח סולת, ושכן פסק בספר יוסף עליכם. המשנ״ב שם. וכן הסכימו עוד כמה אחרונים.

וכ״כ הרב בית הבחירה (הל׳ תפילת ערבית של ליל פסח), שאחר העמידה אין לומר ברכת מעין שבע בליל זה (ליל פסח שחל בשבת), כיון דליל שימורים הוא. ובין בנגלה ובין בנסתר אין לאומרו. ע״כ. וכן הסכים בפתח הדביר (סי׳ רסח סק״י. ובהשמטות שם דף שכ.) שאין לאומרה. וכ״כ בשו״ת ישיב משה שתרוג (ח״ב סי׳ כ), [ושדוקא בליל א׳ של פסח שחל בשבת אין לאומרה, אבל בליל ח׳ של פסח (בחו״ל) שחל בשבת יש לאומרה].

וע״ע בספר נוה שלום (להרה״ג ר׳ אליהו חזן דיני פסח אות יט) שציין בזה למ״ש הפתח הדביר שהעיקר כדעת מרן שאין לאומרה. ודלא כהרב לב חיים.

גם בס׳ דרכי חיים ושלום (עמ׳ קפז) בהערת הרה״ג המו״ל, על אודות מנהג הגאון ממונקאטש (בעל מנחת אלעזר) שנהג שלא לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שהוא כדעת מרן הש״ע, ושוב הביא דברי הרש״ש שכתב לאומרה, וכתב, שרבינו הגאון (ממונקאטש) לא רצה לשנות מן המנהג, מפני שנפסק כן בש״ע, ובדברי רבינו האר״י אין הכרעה בזה. עכת״ד.

והנה בספר יד אהרן (סי׳ תפז) הביא בשם ראש יוסף, שתמה על טעם זה, שהרי מבואר בטור (סי׳ רסז), שאין חותמין בערבית של ליל שבת ״שומר את עמו ישראל לעד״, כי השבת שומרת על ישראל וא״צ שמירה בשבת, ואפ״ה אומרים בה ברכת מעין שבע, ומ״ש ליל פסח מכל לילי שבתות. וכתב ליישב, כי שמירת השבת אינה מועילה לעם שבשדות, ולהדיא אמרו בתענית (כג.) שבליל שבת שכיחי מזיקים, אבל ליל פסח ליל שמורים הוא לה׳, אפי׳ לעם שבשדות. ע״ש. והרב המגיה בס׳ שלמי צבור (דף קצז ע״ג) כתב ליישב, כי ליל פסח הוא ליל שמורים אפי׳ ליחיד, משא״כ בלילי שבתות.

ועוד כתבו ליישב, כי השבת שומרת רק למי ששומרה, אבל ליל שמורים של פסח הוא שמירה לכלל ישראל. אלא שמדברי מרן החיד״א בספר דבש לפי (מערכת ל׳ אות יב) לא משמע כן, שכתב שם, ששאלו לרבינו חיים ויטל ז״ל, כי בליל פסח אדם מישראל היה עולה בסולם ונפל ונטלע, ואיך אירע זה בליל שימורים. והשיב הרב ז״ל,

דהאיש ההוא עשה עבירה באותה לילה, ומש"ה נפל ונטלע. והוסיף ע"ז מרן החיד"א, ומדבריו מבואר, דליל שמורים הוא בזמן שעוסקים במצוות, או לכל הפחות כשאינו הולך לדבר עבירה.

ובהגהות מראה כהן (פסחים קיז:) כתב טעם נוסף למה אין אומרים ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, לפי דברי הירושלמי (פ"י דפסחים ה"ב) שעיקר תקנת ברכת מעין שבע, היא במקום שאין יין מצוי, וי"א שמאחר ויוצא י"ח קידוש בתפלה א"כ הו"ל תפלת ערבית של ליל שבת חובה, ועל כן צריך לחזור התפלה בערבית של שבת כדי להוציא י"ח התפלה את מי שאינו בקי. וממילא בליל פסח שאין לך אדם שאין לו יין, בשביל ד' כוסות, לפיכך לא תיקנו בה ברכת מעין שבע. וכ"כ בס' צפנת פענח (פ"ט מהל' תפלה).

וכ"כ בביאה"ל (סי' רסח ד"ה יו"ט) דביו"ט א' של פסח שחל להיות בשבת, א"א אותו דלא נתקן אלא משום מזיקין, ובפסח הוא ליל שמורים. ע"כ. וכבר האריך בנ"ד בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סי' כה), וח"ד (סי' כא אות ג'), **ובחזו"ע פסח** (מהדורת תשכ"ז עמוד קיא, ובמהדורת תשס"ג עמוד שלו). **והביא דברים** מוצקים לקיים דברי רבינו נסים גאון הנ"ל.

דעת הרש"ש בדין ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת

ואמנם הגאון המקובל הרש"ש ז"ל בספר נהר שלום (דף נ"ח:) כתב: פסח שחל בשבת צ"ל ברכה מעין שבע, כשאר יו"ט שחל בשבת, ואע"פ שנראה שאין לה מקום, מ"מ צריך לאומרה, כיון שהוזכרה בתלמוד (שבת כד:), ולא חילקו בין פסח לשאר יו"ט. והחילוק שכתב רבינו נסים הוא מסברא. ע"כ. וע"ש בדף כט (עמוד ב) שנשאל בכמה שאלות מעיר תונס, ובשאלה הס"ו שם נשאל, אם יש לומר ברכת מעין ז' בליל פסח כשחל בשבת, "ולסמוך על הרב חמדת הימים שאומר כן, הפך פסק השלחן ערוך ההולך אחר "רוב בנין ורוב מנין". והשיב הרש"ש שם (דף לב. אות ו) יו"ט דפסח שחל להיות בשבת צ"ל ברכת מעין ז' כשאר י"ט שחל להיות בשבת אע"פ שנראה שאין לה מקום, מ"מ צ"ל גם בליל פסח שחל להיות בשבת, כיון שהוזכרה בתלמוד (שבת דף כד) ולא חילקו בין פסח לשאר ימים טובים, ואותו החילוק שכתב הר"ן הוא מסברא. עד כאן. ושאלה זו היא ע"פ דברי החמדת ימים (שבת קדש פרק ו) ותקנוה משום סכנת מזיקין, ועכשיו תקנה לא זזה ממקומה. ובמקום שאין בית הכנסת קבוע, וצריך להזהר שלא יאמר אותה, והאומרה הוי ברכה לבטלה. ואולם אם לפי סודן של דברים מרוממת היא, להמשיך מז' ספירות וכו', וכן אין אומרים אותה בבית חתנים שהרי הכלה שם נתברכה בשבעה ברכות ואין לה צורך בברכת מעין ז'. ולפי טעם פנימיותן של דברים אלו, אין למנוע מלאומרו כל לילי שבתות אף כשחל להיות יום ראשון של פסח בשבת, אף כי לפי הפשט לא יתכן כי אז משומרת מן המזיקין כמ"ש הראשונים. ע"כ.

ומבואר שהרש"ש לא הודה לדברי החמדת ימים שיש בזה צורך ע"פ הסוד, וכתב "שאין לה מקום", ורק שיש להכריע מסתמות הש"ס היפך דעת הר"ן. [וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' כג) שכתב: מצינו לרבינו הרש"ש דס"ל שגם ביו"ט של פסח שחל בשבת אומרים ברכה מעין שבע, היפך כל הפוסקים הפשטנים דאזלי בתר טעמא דאמור בה רבנן לפי הפשט. גם בדברי השואלים מבואר שמודים שהוא נגד נגד רוב בנין ורוב מנין של הפוסקים, רק שחששו לדעת החמדת ימים שכתב שכן הוא ע"פ הסוד]. ואכן מפורש כן בדברי רוב הראשונים שאין לאומרה בליל פסח שחל בשבת.

ומהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' צה), הביא ד' הפוסקים שכ' שאין לומר ברכת מעין ז' בפסח שחל בשבת. ושוב הביא דברי הרש"ש הנ"ל, וכ' ע"ז מהרח"פ, שהוא תימה, שהרי כל הראשונים והאחרונים לא נחתי לדקדק מל' הש"ס, וכמו שהקשה הרש"ש מדקדוק ל' הגמ'. עכת"ד. [וע"ש עוד, שי"ל טעם ע"פ הסוד שלא לומר ברכת מעין שבע כשחל פסח בשבת, לפי מאי דקי"ל בש"ע (סי' רסח) שאין אומרים מעין שבע בבית חתנים, והטעם, לפי שהכלה נתברכה בשבע ברכות, ושם א"צ לברכת מעין שבע, וכמ"ש הרב חמ"י, וכן י"ל לגבי ליל פסח שיש לו דוגמת שבע ברכות ממש, כמו שכתבו הראשונים והובא ג"כ במהרי"ו (סי' קצג) בפירוש דברי הירושלמי דכל האוכל מצה בער"פ כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו,

שנמשלה לכלה, מה כלה אסורה בלא שבע ברכות כך המצה יש לה שבע ברכות קודם האכילה].

גם בשו"ת רב פעלים ח"ג (ס"ס כג) הביא בשם הרש"ש שגם בליל פסח שחל בשבת אומרים ברכת מעין שבע, אף שהוא היפך דעת כל הפוסקים דאזלי בתר טעם הגמ' ע"פ הפשט.

וכתב ע"ז מרן אאמו"ר: ואנא עבדא בתר דסגידנא קמיה דיקר אורייתא דרבינו הרש"ש ז"ל, אומר אני שדבריו תמוהים מאד. ובשלמא אילו היה מביא ראיות ע"ד האמת נגד הפוס' החרשתי. אולם נראה שגם ע"פ הסוד אין לה מקום, וכמ"ש בעצמו. ואין דבריו מוכרחים להלכה, שסברת רבינו נסים גאון היא סברא אמיתית והסכימו לה רבותינו הראשונים והאחרונים, ומי יהיב עוז לחלוק על סברתם להכניס עצמו באיסור ברכה לבטלה.

שגם לדעת האר"י והרמ"ע מפאנו - אין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת

וכ"כ מרן החיד"א [שגם הוא היה מקובל גדול כנודע], בשיו"ב (סי' תרמב), ששמע בשם האר"י ז"ל, שאין לומר ברכה מעין ז' בליל פסח שחל בשבת. ושם הביא מ"ש הרשב"ש (סי' שצח) דדוקא ביו"ט של פסח שחל בשבת אין לאומרה, אבל בשאר מועדים צריך לאמרה, וכ' עליו, דדוקא בליל פסח אין השעה צריכה לכך, והדברים עתיקים, כראי מוצק חזקים, ירדו מחוקקים, מים עמוקים, מדבש מתוקים. ואם אל סודו תדרוש סוד שתו השערה. ע"כ. והניף ידו שנית בשיו"ב הנ"ל "ואני שמעתי שע"פ האר"י זצ"ל אין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח, וכמו שרמזתי בפנים". ע"כ.

ברעת הרמ"ע מפאנו, וראה בכתבי הרמ"ע מפאנו (מאמר מעין גנים חלק שלישי. סדר של פסח) שביאר סדר תפילות בליל פסח ע"פ הסוד, וכתב, ויש מי שמחלק תקונים אלה של בית הכנסת ערבית באופן זה, בתפלת העמידה מדלגין ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן ב"פ וכו', וכנגדן בהלל גמור של ב"ה, תכנס לפחות הארת ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן ב"פ וכו', ואל תקשה כיצד יהא כח ההלל עדיף מכח העמידה, כי כבר אמרנו היות העמידה וכו', נמצא הלל גמור בלילי הפסח משלים לכונת ברכה מעין ז' בשבת אשר ידעת כי אז העמידה בלחש תועיל לראיה למלכות וכו', וברכה מעין ז' מחג"ת, וקדוש היום על שלחנו מחב"ד וכו'. ועדיין הלל גמור שהוא בגימ' שד"י, טפי עדיף בלילה הזה אפי' כשחל להיות בשבת, הואיל ואין ש"צ יורד לפני התיבה לחזרת תפלה שלימה אלא מעין ז' לא ז' ממש. ובמקום שאומרים ברכה מעין ז' גם בשבת שחל בו ראשון של פסח, אין זו מעכבת בקריאת ההלל אלא יאמרו נא יראי ה' גם ההלל גמור בב"ה עם ברכה לפניו ולאחריו ושפיר דמי. עכ"ד. וכן הוא בספר מחברת הקודש לר' נתן שפירא (הרנ"ש זיע"א, בשער ספיה"ע) כתב, שבליל פסח דילגו הויות וקדמו לירד תחלה להכניע החיצונים בחוזק יד, לכן נקרא פסח לשון דילוג וכו', וזה הדילוג הוא בביהכ"נ בקדושת היום ובתפלה, שאז נכנסין בז"א וכו'. ויש מי שחולק תקונים אלה של ביהכ"נ וערבית באופן זה, בתפילת עמידה מדלגים ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן ב"פ וכו', וכנגדם בהלל גמור דבה"כ וכו', וכח ההלל עדיף מכח העמידה וכו', נמצא הלל גמור בליל פסח משלים לכוונת ברכה מעין שבע בשבת. ע"כ.

ומבואר דבר נחמד, שעל פי סודן של דברים יש לקיים מנהג אמירת ההלל בבית הכנסת, שהוא מתאים ומועיל יותר בפרט בליל פסח שחל בשבת. וראה גם בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' ב) בהגה, שפלפל שם אם טוב לומר ברכה מעין שבע בלילי פסחים, כיון שאנו צריכים אליה לכבוד הרוח, אלא דמשום הא בלחוד איכא לחדש דקדושת י"ט היא גופה מדת הרוח כמבואר במקומו, ועדיין דבר זה צריך תלמוד. והמסתבר לי אחרי העיון, כי הלל גמור של ערבית דבית הכנסת משלים גם בשבת במקום ברכה מעין שבע. ותו לא מדי. עכ"ל. ומבואר שמסקנתו גם על פי הסוד אין לומר מעין שבת בליל פסח שחל בשבת, והתשלום של התיקון הנעשה בכל ליל שבת על ידי ברכת מעין שבע, בליל פסח שחל בשבת נשלם על ידי אמירת ההלל. וסיים: "ותו לא מידי".

וא"כ מבואר שדעת הרמ"ע ור' נתן שפירא הרנ"ש, והחיד"א, שגם ע"פ הסוד אין לאומרה. ויש להוסיף שגם בעל התניא שהיה מקובל גדול כנודע, כתב בש"ע הגר"ז (הלכות פסח

סי׳ תפז ס״ד) שאין אומרים ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ע״כ.

וכ״כ הרב הגדול ר׳ אברהם ענתבי, בס׳ חכמה ומוסר (אות קצט), שדעת רבינו האר״י שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ע״ש.

וכ״ה בספר זכור לאברהם ח״א (דף קכו.).

וא״כ מה מקום לחלוק על כל הפוסקים, ורבינו נסים גאון (שהובא בבעל העיטור, והטור) ע״פ דקדוק קל כזה, ולדחות דבריהם בגילא דחיטתא, מכיון דהש״ס אינו מחלק בזה בין פסח לשאר יו״ט. והרי דברי הגאונים דברי קבלה הם. וכ׳ הראב״ד ז״ל שאין לחלוק ע״ד גאון. וע״ע בתשו׳ מהר״ם אלשקר (סי׳ נג) בשם רב שרירא גאון, שחכמת הגאונים ופלפוליהם הוא הדבר אשר צוה ה׳ את משה. אע״פ שאין מביאים ראיה לדבריה׳. וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם, כחולק על ה׳ ועל תורתו. עש״ב. וה״נ שדעת רב נסים גאון לחלק בזה בין פסח לשאר יו״ט, והביאוהו כל הפוסקים הראשונים והאחרונים להלכה. היאך הרש״ש חלק עליהם בלי ראיה. ומה שמסיים הרש״ש, שאותו חילוק שכ׳ הר״ן הוא מסברא. אטו כעורה זו ששנה רבינו נסים גאון מסברתו הישרה, וקבלתו הנאמנה. [ואולי יש להליץ קצת בעד רבינו הרש״ש ז״ל, שחשב שמ״ש הטור בשם רבינו נסים, הוא הר״ן מפרש הרי״ף, שהיה מאוחר קצת בזמן. וכ״נ קצת מלשונו. ובמחכ״ת וקדושתו ז״א, שהרי בעל העיטור מביאו, אשר הוא קודם בזמן להר״ן מפרש הרי״ף, וכן הטור אינו מזכיר את הר״ן. אלא הוא רבינו נסים גאון תלמיד רבינו האי גאון ורביה דהרי״ף. וממילא א״א לאחרונים בשום אופן לחלוק על דבריו, ובפרט שכל הפוסקים (כעדות הרדב״ז הנ״ל) סוברים כן].

וז״ל מהרא״י בפסקים וכתבים (סי׳ רמא), ואשר כתבת אם יש כח ביד הרבנים עכשיו להקל בדבר וכו׳, פשיטא שאין להם כח, ואיך יתכן שימלא איש לבבו לחלוק על החיבורים שנתפשטו ברוב ישראל. אם לא שהוא מקובל מרבותיו הגדולים דלא נהיגי הכי. אבל מסברת עצמו לא. עכ״ל.

וה״נ בנ״ד אחרי שכבר נתפשט המנהג ברוב תפוצות ישראל כדעת הפוסקים שאין לאומרה, א״א לחלוק ע״ז מסברת עצמו, להקל באיסור ברכה לבטלה. ומה גם שכ״פ מרן, וכל החולק עליו כחולק על השכינה. כמ״ש עליו הרמ״א בתשו׳ (סי׳ מח). וכ״כ מהר״ם מזרחי בשו״ת קרית מלך רב (ח״א סי׳ ג, ד״ט ע״ד) שיש לסמוך עמ״ש מרן הקדוש וכו׳, ואין לומר כמ״ש המורה שכשאין דברי הפוסק מובנים לנו אין לסמוך ע״ז, שדחיה כזו לא שייך לומר ע״ד מרן הקדוש שכל דבריו נגלו לנו ולבנינו, ורוח ה׳ דיבר בו, וכל החולק על דבריו כחולק על השכינה. ע״ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

והנה באמת גם הרש״ש שם כתב, דאף שנראה שאין לברכת מעין שבע מקום [בליל פסח שחל בשבת], מ״מ צריך לאומרה כיון שבתלמוד לא חילקו בזה. ע״כ. ומוכח דעכ״פ אודויי קא מודי שבליל פסח אין לה מקום ע״ד הסוד.

נמצא שמדברי המקובלים עצמם מוכח שאין דין ברכת מעין שבע כחזרה ממש, שנצריך לאומרו גם בליל פסח שחל בשבת, דא״כ מאן פליג לן בין פסח לשאר מועדים. וראה באורך בשו״ת יבי״א הנ״ל, שהביא דברי הראשונים [הנ״ל] שאין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, והביא דברי הרש״ש שכתב דהגם שאין לה מקום ע״פ הסוד, מ״מ כיון שהתלמוד לא חילק בין פסח לשאר ימים טובים, צריך לאומרה. והוא תמוה דבמחכ״ת היאך רבינו הרש״ש זיע״א ביטל את המנהג שנהגו שלא לאומרה, וחלק על כל הראשונים בשביל דקדוק קלוש כזה, וביטל את המנהג שנהגו שלא לאומרה, ועשה מעשה בק״ק, בית אל לאומרה, ולא חשש לאיסור ברכה לבטלה. והרי מה ידענו ולא ידעו הגאונים והראשונים. ובפרט שכן פשט המנהג בכל העולם שלא לאומרה. וכ״ה בחזו״ע (אבילות ח״ג).

ופוק חזי מ״ש החקרי לב (חאה״ע סי׳ ב דף ג ע״ד), שאין בידי המהרימ״ט לחלוק על הריב״ש. ע״ש. וא״כ איך הרש״ש יוכל לחלוק על רבינו נסים גאון והריב״ש וכל הראשונים שכתבו כסברתם.

וא״כ מה ראיה מביא הגרי״ח בשו״ת רב פעלים מדברי הרש״ש אלו, והרי לא אמר שהטעם לדבריו משום מצות חזרת הש״צ, וא״כ שבקיה דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה. וכ״ה בספר חזו״ע פסח (עמוד רלא והלאה), שהעיקר כדברי רבינו נסים גאון וכל קדושים עמו, ומרן ז״ל, שפסקו שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שאפי׳

נאמר שיש חולקים ע"ד הברכ"י והחכמה ומוסר הנ"ל, הרי לא מצאנו אפי' בדברי המקובלים עצמם דבר ברור כדי לדחות משמעות הגמ' וכל הפוסקים והש"ע שהסכימו שלא לאמרה. וכן הסכימו כל גדולי האחרונים, וכמ"ש בפתה"ד (סי' רסח סק"י), ובחזו"ע (שם), ומה גם שהרש"ש עצמו כתב שנראה "שאין לה מקום" עד"ה. ולכן שוא"ת עדיף, ולא נכניס עצמנו בספק ברכה לבטלה. עש"ב.

וכבר בא חכם הראשון לציון רבי חיים אברהם גאגין זצ"ל (מחבר שו"ת חוקי חיים ומנחה טהורה), ראש חסידי בית אל, ובשנת התר"ג אזר בעוז מתניו, וביטל המנהג שהנהיג שם הרש"ש קודם לכן, בראותו דברי הפוסקים הראשונים ומרן בשלחנו הטהור, והחזיר עטרה ליושנה, שלא לאומרה בליל פסח שחל בשבת, וכמנהג כל בתי הכנסת בירושלים שכולם נהגו שלא לאומרה, וכן עשה מעשה. והובאו דברי קדשו בספר דברי שלום (בתחלת מנהגי ק"ק בית אל). אפריון נמטייה.

וכ"כ בספר "שמח נפש" להרה"ג שמ"ח גאגין ז"ל, והביא דברי מר אביו הגאון הראש"ל שביטל מנהג ק"ק בית אל שנהגו אז לאומרה בניגוד לפסק מרן הש"ע וכו'.

וגם מהר"י אלגאזי ומהר"א חיון שהיו מגדולי המקובלים של ק"ק בית אל פסקו בפשיטות שאין לאומרה. וכן נהגו לאחר מכן במשך כמה דורות בק"ק בית אל. [יבי"א ח"ב סי' כה. וח"ד סי' כא אות ג'. וח"י בהערות לרב פעלים ח"ג סי' כג. וחזו"ע פסח דיני תפלת פסח. הליכו"ע ח"א עמוד שיג].

מותר לחכם גדול בעירו לשנות מנהג שיש בו שמץ של איסור

ואמנם בשו"ת לב חיים (הנ"ל) כתב לתמוה על הראש"ל רב אג"ן, שאיך ביטל המנהג שנהגו בו בק"ק בית אל וכו'. ובמחכ"ת לק"מ. שכבר מצינו להריטב"א (פסחים נא.) בשם רבו הרא"ה, שכתב וז"ל: והדבר פשוט, שאם יש מנהג להקל, אפי' ע"פ גדולים שבעולם, כל שיש בו צד איסור (כגון ספק איסור ברכה לבטלה), חכם בעל הוראה אשר יהיה בימים ההם, יכול לבטלו, כי אין לך אלא שופט שבימיך (ר"ה כה:). והביאו הרדב"ז ח"ד (סי' צד), וכתב עליו, והדברים האלה מורים על שלימות אומרם. ומהם אין לנטות. וע"ע בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סי' כז דף מט:).

הילכך שפיר עביד הראש"ל שביטל המנהג של בית אל, שנהגו כהרש"ש, היפך דעת רבותינו הראשונים והאחרונים ומרן הש"ע, כי חשש שלא יכנסו לאיסור החמור של ברכה שאינה צריכה. ובפרט שבברכ"י (סי' תרמב) כתב בשם האר"י, שאין מקום לברכה זו בליל פסח שחל בשבת. ע"ש.

ואדרבה כלפי לייא יש לתמוה על רבני ק"ק בית אל בדורות האחרונים שהחזירו את מנהגם הישן לקדמותו, והנהיגו לברך ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, ולא חששו לאיסור ברכה לבטלה, לדעת רוב הראשונים והש"ע. וכן לא יעשה, ושלא כדין עשו, שהרי כתב בתשו' הריב"ש (ס"ס שלד), שאע"פ שהוא מנהג קדום, ע"פ מסכת סופרים, וכמה אחרונים, כיון שכבר בא חכם והורה לתקן המנהג, אין לחזור ולעוות את אשר תיקנו, ואשר כבר עשוהו, ואין בזה פגם לראשונים, כי מקום הניחו לאחרונים להתגדר בו.

וזה מכבר שכתבנו לתמוה על מ"ש בנש"ק הרה"ג יעקב חיים סופר, בספרו ברכת יעקב (סי' י') להסתמך בכל כוחו על דברי המהרי"ק (שרש ט') שכתב, דמנהג אבות תורה היא. אך כדרכו העלים עינו מדברי החולקים, שהם ראשונים ורוה"פ, כפי שהובאו בעין יצחק ח"ג (כללי המנהגים). וברור שכל המחפש אחר האמת, בלא רצון מכוון לקיים המנהגים בדוקא, לא יוכל להתעלם מדברי רוה"פ. ועיין בספרו ברכי נפשי (עמ' פד), ובספרו ברכת יעקב הנ"ל (סי' י' אות ב' וג'), שכתב לתמוה על החיד"א, דמאחר שנהגו לברך שהחיינו בטבילה הראשונה, היאך כתב החיד"א לבטל המנהג, והרי המג"א (סי' רעא ס"ק כב) כתב, שאין לשנות שום מנהג, כי לכל מנהג יש טעם ויסוד. ובספר ברכת יוסף (ידיד, סי' טו) כתב לגבי אתרוג מורכב, אך אם כבר נהגו לברך על אתרוג מורכב, הנה במקום מנהג לא שייך ספק ברכה לבטלה. וכיון שכבר נעשה מנהג ואיכא מאן דמכשיר, לא שייך במנהג סב"ל, ואסור להרהר אחר המנהג, שמנהגן של ישראל תורה הוא, וצריכים לצדד לעשות כל טצדקי להעמיד המנהג. וגם בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה ח"א (סי' צח) כתב אודות המנהג שמלמדין את הכלה כיצד לברך על הדלקת הנר, ובימי החול הכלה מברכת ומדליקה את הנר,

וע״ז כתב, דהוי כמו מלמד תינוקות שמותר ללמדם הברכות, ולכן לא יבטל מנהגן בזה, ורק יודיע להן שיאמרו זה לכלה דרך לימוד, איך תברך בשבת ויו״ט, ולא לכוין לשם ברכה עכשיו. ע״כ.

אולם מ״ש להביא ראיה ממהר״ש קלוגר הנ״ל, הרי שם כתב להדיא דהוי כמו המלמד תינוקות לברך, ואדרבה משמע דאי לאו הכי בודאי שיש לבטל המנהג בזה, ולא להתחשב בכל מנהג שנהגו. ובאמת שבזמנינו שהנשים יודעות קרוא וכתוב, אם תבוא אשה לחנך את בתה קודם שתיכנס לחופה, להדליק נר ביום חול ולברך עליו להדליק נר של שבת, בודאי שיש למחות בידה, אף אילו היו נוהגים כיום.

ומה שהביא ראיה מדברי מרן הב״י בתשובה בשו״ת אבקת רוכל (סי׳ רי) גם זו אינה ראיה כלל, כאשר נבאר, כי הנה כתב שם בתשובה, בענין הלכות טריפות, שרב נחשון גאון, ורבנו חננאל, ואבי העזרי, והרוקח, ובעל העיטור, שדעתם היה להכשיר, וכן פשט המנהג במקומו שנים רבות ע״פ ותיקין ואנשי מעשה, כנראה מדברי רבינו יעקב בן חביב, וכן נמצא כתוב אצל רבי יוסף פאסי, שדעתו נוטה להתירה מבלי נפיחה, גם החכם רבי שלמה סיריליו כתב להתיר בבדיקותיו. ועוד דאיך מוציא לעז על אבותינו שאכלו טריפות ונבלות, ועוד שהמנהג שנתנהג זה שלש שנים היה מנהג בטעות כי הם חשבו, שאין שום פוסק מתיר מבלי נפיחה כנראה בפירוש מדברי הסכמתם דקאמר ולא ידענא מאין בא להם להקל בזה, ובודאי דמנהג כזה איקרי מנהג בטעות. ע״כ. ומכאן רצה ללמוד בקונטרס הנ״ל, דאפי׳ במקום שרוה״פ מחמירים, אם נמצאו איזה פוסקים שמתירים, וכך פשט המנהג, גדול כח המנהג ואין לבטלו.

אבל החילוק הוא פשוט, דדוקא התם שהמנהג הוקבע ע״פ גדולי הדור, כמו מהר״י בן חביב, רבי יוסף פאסי, מהר״ש סיריליו, דבזה בודאי שכיון שכך הוקבע המנהג על ידם שנים רבות, שפיר לא חשיב כמנהג בטעות. ולכן מה שביטלוהו אח״כ, לא צדקו בזה, ויכולים להחזיר המנהג הקודם להקל. ובפרט שמוציא לעז על הקדמונים שאכלו נבלות וטריפות. ויש להוסיף עוד מסברא, דשם לא היה מרא דאתרא שנהגו נגד דעתו. ולכן מרן הש״ע הסכים שישארו במנהגם, ולא ביטל להם המנהג. אבל כל היכא שבאו אנשים ממקום אחר למקום שנהגו בו כדעת המרא דאתרא, בודאי שצריכים לשנות מנהגם ולנהוג כהמרא דאתרא.

ובשו״ת יבי״א ח״א (חאו״ח סי׳ מ׳ אות יד) כתב לגבי המנהג שנהגו איזה נשים לברך על מצוות עשה שהז״ג, שברור הדבר שאין מנהג זה מיוסד ע״פ הוראות מורי הוראות, כי מי הוא זה ואיזה הוא שיבוא להורות נגד מרן מריה דאתרא, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית, וגם הפר״ח מרא דארעא דישראל פסק בפשיטות שאין לנשים לברך. ואף האדמת קודש והמהר״י אלגאזי ס״ל הכי כנ״ל. ואילו הוקבע דבר זה אח״כ ע״פ גדולי הדור, היו משמיעים אותנו כזאת רבני ירושלים ת״ו שהיו בדורות ההם, ואינהו אזלי בתר איפכא, לערער על מנהג הנשים הללו. וכתב בשו״ת בני בנימין שאם נוהגים קולא דלא כמרן, צריך לבטל המנהג לעשות כדברי מרן שקבלנו הוראותיו. וכ״פ בשו״ת זרע אמת ח״ג (סי׳ סה). ע״ש. וכל המנהגים שאינם ע״פ הוראות חכמים אין להתחשב בהם, וכמ״ש בכיו״ב בספר נר מצוה ח״ב (דף עח). וע״ע באורך ביבי״א שם.

והנה מהדברים הנ״ל מבואר לכאורה, דהיכא שהמנהג הוקבע ע״פ אחד מגדולי הדור, איה״נ שפיר שמעינן ליה, ואין לבטלו. אבל כנראה לאו דוקא תפס לשון זה, אלא יש פעמים שאף באופן שהמנהג הוקבע ע״פ גדול בדורו, אם המנהג השני הוא מנהג טוב ישר והגון יותר, יש לבטל המנהג הקודם, אחר שכך מוכח מדברי הראשונים. או אם נגלו לנו דברי רבותינו הראשונים וגדולי הפוסקים, דאז אמרינן שאין בכוחו של אותו גדול להנהיג כן, ולחלוק על הקדמונים, ומבטלינן למנהג לעשות כדברי רבותינו אשר אנו רגילים ללכת אחר הוראותיהם. וכן מבואר בהליכו״ע ח״ה (עמוד ריט). ושם דן לענין ברכה על הטבילה [בנשים], וכתב שם, דאף אם נהגו הנשים באר״י לברך אחר הטבילה, יש לבטל המנהג ולהנהיג לברך קודם הטבילה, כהוראת מרן הש״ע, ואין לחוש לדברי האומרים שגדול כח המנהג ואין לשנותו, כי באמת אנו חיים מדברי רבותינו הפוסקים שלאורם נלך.

וכן ראיתי להגאון רבי יוסף אירגאס בשו״ת דברי יוסף (סי׳ ה׳) שכתב, דליכא למימר גדול כח המנהג ואין לשנותו, אלא כל שיש מנהג יפה והגון ממנו ראוי לשנותו, תדע, שהרי רבינו האי גאון תיקן

והנהיג להפטיר ביום שמחת תורה ויהי אחרי מות משה עבד ה'. וגם התוס' במגילה (כג. ד"ה כיון), כתבו שהרב רבינו אליהו הנהיג את בני עירו שאפי' כאשר מוציאים שני ספרי תורה, יש לנהוג שיקראו הראשונים את הכל, והמפטיר חוזר וקורא ממה שקראו הראשונים לפניו. וכן הנהיג רבינו משולם וכו'. ושכן נוהגים עכשיו בכל צרפת, ושינו ממנהג רש"י ורבותיו ור"ת.

וכן מוכח עוד מתשו' הרא"ש (כלל ד' סי' י'). ואע"פ שלא נתקבלו דברי הרא"ש, א"ז מטעם שצריך לקיים המנהג, אלא משום עיקר הדין דלא ס"ל כסברת הרא"ש. ועיין בב"י (סי' קיז וסי' רפד).

גם הרב כנה"ג שינה כמה מנהגים שלא ישרו בעיניו, כמו מ"ש בכנה"ג (או"ח סי' רפב בהגב"י), ובספרו שיירי כנה"ג (סי' רפד הגב"י ס"ה). אלמא דלית דחש למנהגא, ואפי' במנהג שנתפשט ע"פ גדולי עולם. ואפי' אין בו משום ביטול הלכה. ומ"מ הבאים אחריהם ביטלוהו מפני שהמנהג אינו נכון, והמנהג האחר טוב ממנו.

ומ"ש הרב סופר בספריו, להביא ראיות מדברי הפוסקים הקדמונים, שהולכים אחר המנהג וכו'. הנה הרבה מן הראיות שהזכיר הם בעניני חו"מ, והא ודאי שבענינים אלה אזלינן בתר מנהג המדינה, כמבואר בריש ב"ב. וז"ל מרן הב"י (חו"מ סי' סז): ואומר אני כיון שפשט המנהג שלא להשמיט, והכל יודעים זה, הו"ל כאילו התנה המלוה ע"מ שלא תשמיטנו בשביעית. עכ"ל.

ומה שהביא בספרו ברכת יעקב (עמו' קנד) בשם שו"ת הריב"ש (סי' לה) שכתב "שלא לקרוא תגר נגד המנהג". ע"כ. הנה בתשובת הריב"ש הנז' לא כתב כדברים האלה כלל, ואדרבה מבואר להדיא מדבריו דמנהג שהוא נגד ההלכה יש לבטלו. [דאל"כ דבריו יסתרו למ"ש בסי' שצ ושאר הסימנים הנ"ל, דמבואר שם להדיא דמנהג שיש בו שמץ של איסור חכם שדבריו נשמעים צריך לבטלו. וגם בסי' ל"ז מבואר להדיא שביטל המנהג, כיעו"ש]. וע"ש בסי' לה שדן לענין קטן אם עולה מפטיר בשבתות שמוציאים בהם ב' ספרי תורה, וכתב שם שיש לנהוג שלא להעלות קטן, אך באלו הארצות אינם מדקדקים בזה ואינם שומעים למי שירצה לשנות מנהגם, ואפשר מפני שנהגו למכור למי שמעלה בדמים, ולכן אין משנים מנהגם בשום פנים, וכל המשנה ידו על התחתונה, כי כולם יקומו נגדו וכו'. וראה מה קרה לי בכאן, כי כל הנשים נהגו לחוף ראשן בנתר, וזהו אסור וכו', ולפי שראיתי כי הנשים שומעין להקל מה שלא היה ראוי להן, משכתי ידי שלא יאמרו כי אני מוציא לעז על הראשונים, וצויתי בביתי ולקרובותי השומעות לקולי ומאזינות אמרתי, לעשות כראוי, ואני מקיים בזה מה שאמרו ז"ל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע. עכת"ד. הרי לפניך דברים ברורים שרק מפני הטעמים הנז' לא ביטל את מנהגם, אבל הלא"ה איה"נ שפיר צריך החכם שדבריו נשמעים לבטל מנהג שאינו נכון ע"פ ההלכה.

גם בשו"ת מקור ברוך (סי' א) כתב, שאפי' מנהג שיש לסמוך בו על גדולי הפוסקים, מ"מ אם בא חכם וביטל המנהג ההוא, ותיקן מנהג אחר יפה ממנו, אין בידם לשנותו אח"כ ולחזור למנהג הראשון. ע"ש.

וכיו"ב כתב הכנה"ג (סי' ו הגב"י), שאם בא חכם וביטל מנהג שנהגו כדברי הש"ע, והוא חשש לדברי החולקים באיסור ברכה לבטלה, אע"פ שלא יפה עשה שביטל מנהגם, אחר שנהגו כדבריו אין לערער ע"ז וישארו במנהגם. ע"כ. וכ"ש בנ"ד שהראש"ל חשש לרוב גדולי הפוסקים ומרן הש"ע, והנהיג בשוא"ת שלא יכנסו לחשש ברכה לבטלה, דבודאי דשפיר עביד. ובפרט שהגאון רב אג"ן היה גדול הדור, (כלשונו של מהר"י יעב"ץ תלמידו של מהר"ח פלאג'י, הובא ברוח חיים סי' תפז), [ראה בשו"ת חיים ביד (סי' לג דף לה.) "ותלמידי הרב ועצום כמהר"ר יעקב יעב"ץ". וכתב הפר"ח (סי' תצו), שגדול הדור יכול לבטל כל מנהג שלא ישר בעיניו, בין להקל בין להחמיר]. ועליו היתה מוטלת כובד האחריות על מנהגי ישראל, וכל מחיצה שנפרצה אומרים לו גדור. והשוה מנהג ביכ"נ אחד בירושלים (שנהגו היפך דעת גדולי הפוסקים), למנהג שאר בתי הכנסת שבירושלים שנהגו כדעת מרן, שבודאי יפה עשה, כדי לחוש לאיסור ברכה לבטלה, ושלא יהיו כאגודות אגודות.

ועוד שמבואר בשו"ת מהריק"ו (שרש קסח), שהדבר פשוט שאין ראוי שיקרא מנהג ע"פ מיעוט מאנשי העיר, אלא הולכים אחר הרוב, דכתיב אחרי רבים להטות. ורק מה שנהגו רוב העיר יקרא מנהג.

והחקרי לב כתב שלא יקרא מנהג כי אם מנהג שפשט בכל, ואפי' רוב לא

מהני. הובא בשד"ח (מערכת מ כלל לז, בד"ה ומנהג שלא נתפשט). ע"ש.

וראה עוד למהרשד"ם (חאו"ח סי' לד) שכתב וז"ל: ולא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבות אלא כשיש בביטולו נדנוד איסור, כההיא דפסחים (נ:), אבל בכה"ג דליכא צד איסור, הא פשיטא דלא שייך בזה משום אל תטוש תורת אמך. וכ"כ בשו"ת דברי יוסף אירגאס (ס"ס א), ובספר משא חיים (דף נ:).

והנה ז"ל הרמב"ם (פ"ו מהלכות מאכלות אסורות ה"ז): וכן המנהג פשוט שאין מבשלין המוח של ראש ולא קולין אותו עד שמהבהבין אותו באור. וכתב שם ה"ה, המנהג הזה לא פשט בכל ישראל, ובמקומותינו מוציאין המוח וכו' והרי הוא מותר אפי' לקדרה, וזהו דין הגמ'. ע"כ.

והתשב"ץ (ח"א סי' סח) כתב, ותמה אני מהרמב"ם שכתב, שמנהג פשוט להבהב המוח. ואינו נראה כן מסוגיא דשמעתא בפרק גיד הנשה (צג:). ולא כתבו כן המפרשים ז"ל, דודאי מליחה סגי ליה, וכן אנו נוהגין וכו', ואין אנו מצריכין הבהוב וכו'. ע"ש. ומבואר מדברי התשב"ץ שאין לנו להחמיר נגד סוגית הש"ס, ולכן תמה על הרמב"ם בזה. והטור (סי' עא) כתב, דהרמב"ם כתב שאין מבשלין ולא קולין אותו עד שיהבהבו אותו באש תחלה. וכ"כ בהלכות גדולות שאין לאוכלו אלא צלי. וא"א הרא"ש ז"ל היה מתיר לבשלו ע"י מליחה עם המוח, רק שינקוב העצם כנגד הקרום, וינקוב גם הקרום. ע"כ. ומשמע שהטור הבין בדעת הרמב"ם שהוא מעיקר הדין, וכבר העיר בזה הב"ח שהרמב"ם לא כתב כן מדינא דגמ', אלא שכך נהגו מנהג פשוט בישראל. מיהו אין מנהג זה נתפשט בכל גבול ישראל, ומנהג שלנו לבשלו וכו'. וכ"כ מרן בב"י ובש"ע שם. חזינן דלהלכה נקטינן שאין להתחשב במנהג נגד הגמ', הגם שהוא מנהג לחומרא. [אלא שהרמב"ם ציין המנהג אחר שהוא לחומרא, ואין בזה שום חשש איסור].

ברכה "מעין שבע" בליל פסח שחל בשבת - תשובה להחולקים

וכ"ש כאן שאדרבה יש חשש איסור ברכה לבטלה במה שנהגו לעצמם רבני בית אל, קודם מה שהנהיג הראש"ל רב אג"ן. ואחר שהנהיג כד' מרן נהגו כן כמה דורות, והוקבע המנהג כדבריו. וכמ"ש הרה"ג רבי יעקב יעב"ץ בס' תורת חיים פלאג'י (סי' תפז סק"ג).

וכן ראיתי להרב פתה"ד (ח"ג בהשמטות דף שכ והלאה), שכתב לדחות דברי מהר"ח פלאג'י בלב חיים הנ"ל, וגם העיר על הרש"ש שהנהיג לומר ברכת מעין שבע בליל פסח, שאין דבריו מוכרחים, ומ"ש מהר"ח פלאג'י ששמע שעתה מנהג "בית אל" לאומרה, הוא תמוה, שהרי הראש"ל רב חנ"א כתב למהר"ר ר' רחמים שלמה הלוי, והעיד בגדלו יקר סהדותא, שלא יתכן שיהיה מנהג בית אל לאומרה, שהרי הרב החסיד והמקובל בספר שלמי צבור, שהיה ראש ישיבת "בית אל", כתב שאין לאומרה, ושכ"כ הרמ"ע מפאנו, ולא הביא שום מחלוקת בזה, וכל מנהגי "בית אל" הם ע"פ ספר שלמי צבור כידוע. וגם מהרי"ט אלגאזי שהיה ראש ישיבת בית אל, לא יתכן שיעשה היפך ממ"ש מר אביו בעל שלמי צבור, וכ"ז מסכים הולך למה שהנהיג הראש"ל הרב אג"ן. וזה מכריחנו לומר שהמגיד למהר"ח פלאג'י טעה בדמי. ע"ש.

וכן העלה הרב הגדול רבי רפאל ביטראן בספרו "מדות טובות" הנד"מ על המכילתא (עמוד שע"ב), שמאחר שדעת גדולי הפוסקים ומרן שאין לאומרה, בודאי יש לנהוג כדבריהם. ושלא כד' הלב חיים.

וכן העלה גם הרה"ג ר' רחמים נסים די שיגורה (בנו של הרה"ג החסיד הפרד"ס), בספרו מגיד דבריו על "הגדה של פסח" (דף יז:), שהסכים לדברי הראש"ל חסידא קדישא מהר"ר אג"ן הסהר, שאין לאומרה. ושכ"ה גם ע"פ הסוד. ע"ש.

לכן החולק על הרב אג"ן, אחה"מ, לא צדק באמריו. והאמת תורה דרכה, ופוק חזי מאי עמא דבר.

וכן בסידור חוקת עולם (להרה"ג המקובל ר' נסים עיני ז"ל, שהיה מהמקובלים של ק"ק בית אל, וחבר נעוריו של המקובל רבי אליהו מני ז"ל) כתב שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. וכ"כ בסידור המקובלים והגאונים, שכן המנהג באלג'יר. [ושכן נהגו בבית מדרשו של מהרחא"ש ממונקאטש]. וכן כתבו בכמה וכמה ספרי מנהגי העדות, כמו רינה

ותפילה (סי׳ תפז). ובס׳ יפה עינים כנפו (עמ׳ צ), זוכר ברית אבות (עמ׳ צב). ובשו״ת שמש ומגן (ח״ד סי׳ ס). ובכתר שם טוב (ח״א עמ׳ קמט. ח״ג עמ׳ נד). וכ״כ הג״ר יהושע ממן שליט״א בקובץ אורייתא (ח״ב עמוד לד), והשיב שם ע״ד הרב דעה והשכל.

וראיתי בקונטרס שיוצא לאור ע״י חברת ״אהבת שלום״, שהכותב מלבד שהתעלם מכל מה שנאמר ביבי״א וחזו״ע, והביא רק את דברי הפוסקים החולקים בד״ז, והרחיב בדעתם. הנה תפס כדעת הרש״ש בלא לחוש לסב״ל. והתעלם מדברי כל הראשונים והאחרונים שכתבו שגם ע״פ הקבלה אין לומר ברכה זו בליל פסח שחל בשבת. ואין לא חש לסב״ל.

ומה גם שנראה מדברי הרש״ש דלאו מצד הקבלה אתי עלה, אלא שכן הבין בדעתו מדלא פלוג בגמ׳ בין ליל פסח שחל בשבת לשאר יו״ט שחל בשבת, ובדבר זה הרי פליגי עליה רוה״פ וכנ״ל. אלא שברב פעלים הנ״ל משמע שהבין דהרש״ש בא גם מכח הקבלה, שלדעת הרש״ש על פי הסוד יש ענין לומר ברכה מעין שבת גם בליל פסח שחל בשבת. ונמשך אחר הבנה זו בשו״ת וישב הים, ובא בטענה, שכוונת הרש״ש היא על דרך הסוד, ושממילא הכי קיי״ל כד׳ הרש״ש, כיון שהרש״ש היה עצום כחו ורב תקפו כחד מקמאי, וכמו רבינו האר״י. וכשם שדעת הגרי״ח זיע״א שהלכה כהאר״י נגד מרן, כך יש לומר כלפי הרש״ש. ע״כ. אולם להאמור אין לזה כל הכרח בדעת הרש״ש. ועוד, שהרי אפילו מה שכתב החיד״א [בברכי יוסף (סי׳ מו ס״ק יא), ובס׳ טוב עין (ס״ס ז)], שדעת כמה גדולים שיש לאמוד שאילו מרן היה רואה דברי האר״י היה חוזר בו. כי מרן ושאר הרבנים לא ידעו אחד ממאה מגדולת רבינו האר״י ז״ל וכו׳. הרי החיד״א בשו״ת טוב עין שם כתב להדיא שאין כן דעת הפרי חדש והכנה״ג ועוד. ולהדיא מצאנו שרבים מגדולי הדורות ששמעו שמע גדולתו של רבינו האר״י, ואעפ״כ לא הדרי בהו.

ובקונט׳ הנ״ל כתב, שהדבר תלוי בדין ערבית, דאף שערבית רשות, בשבת הרי היא כחובה, וטעמא שאין חזרה בערבית משום שהיא רשות, אבל בליל שבת דערבית חובה, ברכת מעין שבע היא במקום החזרה, וממילא אין לחלק בין ליל פסח שחל בשבת לשאר ליל שבת.

אולם ראה בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שני, [סי׳ רסז הערה לא] שמדברי הרבה ראשונים מוכח שגם בשבת ויו״ט תפלת ערבית רשות. וכמבואר להדיא ברמב״ם (בפ״ג מהלכות תפלה ה״ז), וכן מבואר מדברי התוס׳ (ברכות ד:), הרא״ש (בפ״ג דמגילה סי׳ ה׳), הרוקח (סי׳ שכו), שבולי הלקט (סי׳ נב), הר״א מלונדריש בפסקיו לברכות (עמוד מז). הראב״ן, והב״י (סי׳ רסח). והרי אנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלה של ערבית גם בליל שבת, אלמא שגם בליל שבת תפלת ערבית רשות.

והן אמת שבתיקוני הזוה״ק (תיקון יח דף ל.) מבואר, דתפלת ערבית בשבת חובה. וכן מבואר בראבי״ה (ברכות, סי׳ פג) בשם י״א, שביום שיש בו מוסף לכו״ע תפלת ערבית חובה, מפני חידוש התפלה. וכ״כ מדנפשיה היעב״ץ במור וקציעה (סי׳ רסח). וכ״כ הנצי״ב במשיב דבר (ח״א סי׳ יב). מ״מ מדברי רוב הראשונים הנ״ל מבואר דלעולם תפלת ערבית רשות. ומעתה אין שום סיבה לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת.

ומה שטען בקונטרס הנ״ל, שהספרדים קיבלו הוראות האר״י ז״ל, ויש לנו לילך אחר הוראות האר״י גם נגד דעת הש״ע ושאר הפוסקים הגאונים והראשונים הפשטנים. הנה אין הדברים נכונים, שהרי עשרות רבות של גדולי הדורות של הספרדים, העידו על קבלת הוראות מרן, כאשר ביארנו באורך בעין יצחק ח״ג (עמ׳ כח).

מצינו כמה מקומות שהחיד״א חלק על הרש״ש

ומצינו כמה מקומות שהחיד״א חלק על הרש״ש, וכגון: א. בענין ברכת ספיה״ע בליל שני של פסח לבני חוץ לארץ, שדעת הרש״ש שראוי לספור ספיה״ע תיכף אחר תפילת ערבית ולא יאחרנה עד אחרי הסדר. ואולם החיד״א בברכ״י (סי׳ תפט אות ה) ובמחב״ר (שם אות ב), ובשו״ת חיים שאל (ח״ב סי׳ י), ובשו״ת טוב עין (סי׳ ח), כתב לחלוק בזה על הרש״ש.

ב. בענין ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת.
שהא קמו שהחיד"א בברכ"י (סי' תרמב) ובשיו"ב (שם) כתב שאין לאומרה. היפך דעת הרש"ש הנז'.

ג. בענין תפילין של ר"ת לאבל, שרבינו הרש"ש כתב בספר נהר שלום (דף כד ע"ג) שיניח תפילין של ר"ת, אולם החיד"א הגם שבברכ"י (או"ח סי' לח אות ד) ה"ד הרש"ש, וכן הביא עוד שם להלן (ר"ס תקנה), מ"מ בברכ"י (יו"ד סי' שפח אות ג) כתב לחלוק בזה.

ד. לענין נוסח וינוחו בו בתפילת מנחה של שבת קודש, שדעת הרש"ש לומר "וינוחו בו", וכן הנהיג בבית מדרשו. אולם החיד"א בספר מחזיק ברכה (או"ח סי' רסח סק"ז) העלה למעשה לא כן.

ה. בענין קריאת כו פסוקים בליל שישי, בסדר חק לישראל, שבספר דברי שלום (אות כט) כתב שמנהג ק"ק בית אל כמנהג הרש"ש לקרותם פעם אחת בלי תרגום. אולם החיד"א במחב"ר (סי' קנו קו"א אות ד), ובציפורן שמיר (סי' ד אות נו) כתב שיקרא אותם שנים מקרא ולאפוקי ממי שכתב שיקרא אותם פעם אחת מקרא לבד.

ו. בענין קריאת תהילים בלילה, שהחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' נד) כתב בשם מקובל מפולא בדורינו [והוא הרש"ש זיע"א] שיכול ללמוד תהילים באשמורת שאין זה בכלל אזהרת רבינו האר"י. ואעפ"כ החיד"א כתב שלא רצה לסמוך ע"ז למעשה. ורק שהנוהג כן יש לו ע"מ לסמוך.

ולפי דברי הישכיל עבדי יש לנו לומר שנעלם מעיני החיד"א גדלו של רבינו הרש"ש. ולא באנו חלילה למעט בכבודו של קדוש ה' רבינו הרש"ש זיע"א, אשר גודל קדושתו אין לתאר ולשער, וגדולי הדורות חרדו בהזכרת שם קדשו, אלא שדבר ה' אמת זו הלכה יש לנו לברר באימה ויראה וכובד ראש, ולהוציא דין אמת. שהגם שמדברי הגרי"ח והכה"ח ועוד כמה מקדושי ה' המקובלים, מבואר שקיבלו דברי רבינו הרש"ש בהחלט. מ"מ אין הדבר מוסכם, ונראה שאפי' החיד"א לא הסכים לזה. ועם כל האימה ויראה מפני קדושתם ונוראות עוזם, אין לנו למנוע אמיתה של הלכה. והרי יש בזה נפ"מ טובא לדינא.

וכבר העיר על כך בשו"ת יביע אומר, בקציר האומר ברמיזא לחכימא, בכמה דוכתי. כמו בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סי' כה אות ז) ואין לומר שאילו ראה החיד"א ז"ל דברי הרש"ש היה חוזר בו, וכמ"ש כעין זה בכה"ח (סי' כה ס"ק צו), וכן נראה בבן איש חי ש"ב (פ' ויקרא אות יח). שהרי מצינו להחיד"א ז"ל בברכ"י (או"ח סי' לח סק"ד), ויו"ד (סי' שפח סק"ג), שלא נרתע כנגד הרש"ש ז"ל. (בדין תפלין דר"ת לאבל כל ז'.) וכתב דשוא"ת עדיף. וע"ע בשו"ת חיים שאל (סי' י אות ב).

ב. גם בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סי' ה אות ב) כתב, הן אמת שראיתי בבן איש חי (ש"ב פ' ויקרא אות יח), שכ', שאחר מוסף אין להניח תפלין. וכמ"ש רבינו הרש"ש בס' נהר שלום. והגם דרבינו חיד"א כ' להניח תפלין אחר מוסף, לא ראה ד' ר' הרש"ש ז"ל. ע"כ. וכ"כ בכה"ח (סי' כה ס"ק צו) שי"ל שאילו היה רואה החיד"א ד' הרש"ש לא היה כותב כן. ע"ש. ואינו מוכרח. שהרי בכ"ד מצינו להחיד"א ז"ל שמביא ד' הרש"ש וחולק עליו. ומהם בענין תפלין דר"ת לאבל, שדעת הרש"ש שיש להניחן, והחיד"א בברכ"י (או"ח סי' לח סק"ד) ויו"ד (סי' שפח סק"ג) הביאו, והסכים דשב ואל תעשה עדיף, ואין להניחם, ע"ש.

וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' ל) כתב, ואע"פ שהחיד"א כתב לומר וינוחו בם במנחה, ידוע מ"ש בבא"ח (פר' ויקרא אות יח) לפסוק כדברי הרש"ש נגד החיד"א, כיון שהחיד"א לא ראה דבריו. וכ"כ בכה"ח (סי' כה ס"ק צו).

אמור מעתה, שאינו מוכרח כדברי הגרי"ח ועוד שסבירא להו שנקטינן תמיד כדברי הרש"ש, כמו שס"ל לגבי דברי רבינו האר"י. ושוב מצאתי שהגרי"ח גופיה בהגדה של פסח אורח חיים (עמ' ריח) כתב בשם זקינו, שלא היה רוצה לזוז מדברי מרן החיד"א גם כשחולק על הרש"ש.

דברי האחרונים שאין לילך אחר המקובלים - נגד הפשטנים או הש"ע

והרב זכור לאברהם כתב ע"ד החיד"א בברכי יוסף (סי' תרמב), שאינו מובן מה חידש החיד"א בזה, והרי מרן ג"כ פסק שבליל פסח אין לומר מעין שבע ואין חולק וכו'. והביאו שבספר זכרון משה

לנכד החיד״א, כתב שהחיד״א בא לומר שגם על פי הסוד אין לומר. ויתכן שבא החיד״א לאפוקי בזה להדיא מסברת הרש״ש.

ונקוט מיהא חדא, שאינו מובן איך ניתן לירא שמים להכריז שיש להורות לכל לנהוג על פי תורת הסוד, ועל פי שיטת חכמי בבל וירושלים, שנקטו בדרכו של רבינו הרש״ש בלימוד תורת הסוד. והרי עכ״פ לא נפקא מכלל סב״ל.

ואם כן מלבד שכלפי רבינו האר״י ודאי נקטינן סב״ל, שהרי גדולי ספרד שקודם דורו של החיד״א, כמו הפר״ח והכנה״ג ועד השלמי ציבור [כמו שהעיד החיד״א הנ״ל], לא סבירא להו לפסוק כדעת האר״י נגד מרן, ומסתמא כן נקטו ג״כ חכמי הפשט, אלא שהרבה גדולים בדורות אחרונים נמשכו בזה אחרי דברי גאון עוזינו החיד״א. אך אליבא דאמת כל ישר הולך יודה שיש כאן עכ״פ מחלוקת וי״ל סב״ל גם נגד דברי רבינו האר״י. ועיין מ״ש בזה בהקדמת ספר הליכות עולם (חלק ז) בקוצ״ד ודבריו משמחי לב, עש״ב ויאורו עיניך. ובסו״ד שם כתב: ״ובאמת שאם לגבי מרן אע״פ שנתקבלו דבריו בכל תפוצות ישראל להיותו גדול הדורות ומארי דאתרא, ואעפ״כ אמרינן סב״ל נגד מרן, כ״ש לגבי רבינו האר״י שבמקום מחלוקת ודאי שיש לומר סב״ל וכו׳. וע׳ בס׳ ברכת ה׳ (ח״א עמוד קא), שבמסקנתו התעקש לומר דלא אמרינן סב״ל נגד האר״י. אך המעיין היטב בדבריו יראה שאין להם שחר, ואף שראה כל מ״ש בשו״ת יביע אומר (ח״ב סי׳ כה) דלא בשמים היא, ארכביה אתרי ריכשי ותלה הדבר בחכמתו הגדולה ועיונו הזך של האר״י בפשט עם הקבלה ביחד, ודברי שיבוש הם ופטומי מילי בעלמא נינהו, ואין להאריך בדברים הדברים״.

עכ״ל מרן אאמו״ר זיע״א.

וכבר כתבנו בכמה דוכתי, שלו יהיה שהאמת כן, שע״פ הקבלה י״ל ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, אפ״ה יש לנו לילך אחר הפוסקים הפשטנים, זולת בדברים שאין בהם חשש איסור. או שהדברים מבוארים בזוהר. ולכן בכל דוכתא שנחלקו המקובלים עם הפשטנים הראשונים, בודאי דנקטינן כד׳ הראשונים, וכמ״ש הרדב״ז בתשובה (סי׳ פ) וז״ל: ויש בידינו כלל גדול, שכל דבר שנכתב בגמ׳ או באחד מן הפוסקים, אפי׳ שיהיה היפך ממה שכתבו בספרי הקבלה, אני מורה בו, ולא אחוש למ״ש בספרי הקבלה. ע״ש. וכ״כ הרדב״ז שם (בח״ד סי׳ לו), שבכל מקום שתמצא שספרי הקבלה חולקים על פסק הגמ׳ הלך אחר הגמ׳ והפוס׳. וכ״כ עוד בח״ד (סי׳ קח) בזו הלשון: ואל תאשימני ותחשדני שאני פוסק הלכה ומורה הוראה ע״פ דרך הקבלה וכו׳.

ולשון הרדב״ז בח״ד שם: ״או באחד מן הפוסקים, אפי׳ שיהיה היפך ממ״ש בספרי הקבלה, אני מורה בו כדברי הפוסקים, ולא אחוש למ״ש באחד מספרי הקבלה״. ומבואר שאפי׳ אחד מן הפוסקים חולק על דברי הקבלה, הלכה כדברי הפשט. ועוד מבואר בדבריו שאפי׳ אם חולק על ספר הזוה״ק, וכן הוכיח בשו״ת יבי״א (ח״ט או״ח סי׳ קג). וע״ש שהביא דברי מהר״ר בנימין הלוי בתשובה שהובאה בשו״ת דברי יוסף אירגאס (סי׳ ב) שכתב, שאף הרדב״ז מודה שבדבר שלא נזכר בתלמוד, והפוסקים חולקים על הקבלה, אפי׳ הושוו כולם לדעה אחת, עכ״ז לקבלה שומעים, וכמ״ש מרן הב״י (סי׳ קמא) וכו׳. ע״ש. וכתב ע״ז שדבריו תמוהים, שכל המעיין בתשובת הרדב״ז הנ״ל יווכח לדעת דס״ל דאזלי׳ בתר הפוסקים נגד הזוהר. וכן מוכח גם מתשובתו (בסי׳ לו) הנ״ל. וראה בשו״ת מכתב לחזקיהו (סי׳ ז דף לד:) שכבר תמה עליו בזה. ע״ש. וכן הרב טהרת המים בשיורי טהרה (מע׳ נ אות כד דף קד ע״ב) תמה על מהר״ר בנימין הלוי הנ״ל.

גם בתשובת רבינו אליהו מזרחי (ח״א סי׳ א) כתב וז״ל: כל דבר שלא הוזכר בתלמוד בבלי או הירושלמי, ולא דיברו בו הפוסקים שעליהם אנו סומכים בכל ענייני הדת בכלל, אין אנו יכולים להכריח בו, אע״פ שבעלי קבלה דיברו בו, מפני שדבריהם אינם אלא על צד הרמז. ולא שמענו בזמנינו משום אחד מבעלי הקבלה גדולים ומפורסמים שהכריחו את העם באותם דברים הרמוזים לבעלי קבלה, ודברים עליונים שלא דיברו בהם גם חכמי התלמוד והפוסקים הבאים אחריהם. ע״כ. והביאו הכנה״ג (בתחלת כללי הפוסקים).

ועי׳ בשו״ת נו״ב קמא (יו״ד סי׳ עד) שכתב, ומה מאד חרה אפי על אלו העוסקים בספר הזוהר ובספרי הקבלה בפרהסיא וכו׳ ועכ״פ אין מורין הלכה מן הזוהר ואין רצוני להאריך בכוונת הזוהר כי אין לי עסק בנסתרות ובמה שהורשיתי אתבונן״.

גם בשו״ת שאילת יעבץ (ח״א סי׳ מד) כתב, שבמקום שהמקובלים כותבים שלא כדעת הפוסקים, הלכה כהפוסקים.

וכ״כ בשו״ת חתם סופר (חאו״ח סי׳ נא) וז״ל: ואני אומר, כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה וכו׳. ולעומת זה המערב ספרי הגיון עם ד״ת עובר על חורש בשור וחמור יחדיו וכו׳.

וכן בשו״ת שואל ומשיב תנינא (ח״ד סי׳ קעג, דף סא סוף ע״ד) כתב, דלא עדיפא קבלת הזוהר שהיא על דרך הנסתר, יותר ממאי דקיימא לן שאין הלכה כרבי שמעון דדריש טעמא דקרא, על פי הנגלה, כל שהטעם סותר הדין, כמו שכתבו התוספות בסוטה (יד), לפיכך אין הלכה כהזוהר נגד הפוסקים, שאין לנו עסק בנסתרות, כי הנסתרות לה׳ אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם. ע״כ.

וכ״כ עוד בשו״ת צפיחית בדבש (סי׳ יז דף מג ריש עמ׳ א) שכלל מסור בידינו שכל דבר שהוא מפורש בדברי הפוסקים והוא נגד תיקוני הזוהר נקטינן עיקר כדברי הפוסקים. והו״ד בחזו״ע (ד׳ תעניות עמ׳ יא). וכן כתב בשו״ת זכר יהוסף (סי׳ קצ״ד).

ועיין בשו״ת התעוררות תשובה ח״ב (סי׳ כט) שהאריך להוכיח שהדבר פשוט שהלכה כדברי הנגלה, ודחה דברי ״המתעקשים״ לומר שדבר הנמצא בספר הזוהר דוחה כל שיטות הפוסקים.

גם בביאה״ל (סי׳ לד ס״ב ד״ה יניח) כתב, דאף שהעט״ז כתב בשם המקובלים דשניהם אמת, הרי אנו רואים שהטור והש״ע וכל הפוסקים לא קיבלו דבר זה להלכה, וידוע דבכה״ג הלכה כהפוסקים. ע״ש.

גם בשו״ת שלמת חיים להגרי״ח זוננפלד (סי׳ צח) כתב, וכל מה שלא נמצא בספרי רבותינו הראשונים, רק בספרי המקובלים אין אדם חייב לנהוג בו, כי רבותינו הראשונים קיבלו את חכמתם דור אחר דור עד התנאים והאמוראים, הילכך כל שהפוסקים הראשונים לא כתבו כן, אינו הלכה. ע״כ.

גם בשו״ת קנה בושם ח״ב (ס״ס מח בהערה) כתב, שדברי המקובלים שכתבו לומר ברכה מעין שבע בבית חתנים, אינם אלא לאלו שכל דרכיהם והתנהגותם רק ע״פ דברי האר״י ז״ל, אבל כל בני אדם דעלמא שאין להם עסק בנסתרות, אין ראוי להם לעשות מעשה נגד דעת הפוסקים. ע״כ.

וראה עוד בשו״ת משנה הלכות (חט״ו סי׳ לה) שכתב לענין מח׳ הפשט והקבלה אם להשמיע לאזניו בתפ׳ י״ח, והביא דברי האר״י והמקובלים שפסקו כדעת הזוהר שלא ישמיע לאזניו, והביא מי שכתב, והגם שהגר״א ז״ל פסק להשמיע לאזניו, מ״מ ידוע כמה יקר תפארת האר״י לפני הגר״א כעדות תלמידו הגר״ח וכיון שרבינו האר״י פסק שאסר להשמיע לאזניו הכרעתו היא מכרעת. והרב משנה הלכות תמה ע״ז, ולא הבנתי כוונתו, דאי רבינו הגר״א ראה דעת האר״י הקדוש שהיה מחזיקו למלאך אלקים ואפ״ה פסק דצריך להשמיע לאזניו, א״כ מה שייך לומר שכיון שרבינו האר״י סובר להיפוך, הגר״א ג״כ יסכים, ואטו בשום מקום לא פליג על רבינו האר״י, ותורה לא בשמים הוא, ואפי׳ קב״ה אומר טהור ופמליא שלו אומרים טמא, אמרו מאן נוכח רבה בר נחמנו, ור׳ יהושע עמד על רגליו ואמר כבר נתנה תורה לישראל על הארץ ואחרי רבים להטות. עכ״ד.

וראה גם בשו״ת שבט הלוי ח״ד (סי׳ קסב) שכתב בנידונו, ולהכריע בזה מה כוחינו, איברא מעודי ראיתי לשון האר״י בשער הפסוקים וכו׳, ״ואף שאין לנו לפסוק הלכה מדברים שנאמרו בלחישה״, מ״מ בנ״ד כיון שאין סתירה מההלכה ע״ז, ובפרט שדברי האר״י נבנים על דברי רז״ל, י״ל וכו׳.

רוב חכמי הספרדים הורו רק כדעת הפשטנים ודלא כהמקובלים

ומצינו לרבים מחכמי הספרדים שתפסו בפשיטות דבכל דוכתא שנחלקו המקובלים עם הפשטנים, יש לתפוס לדינא כדעת הפשטנים, [מלבד דעת הרא״ם והרדב״ז הנ״ל], ומהם: הכנה״ג, הפר״ח, דברי יוסף, שמש צדקה, בית דינו של שלמה, מעדני יו״ט, טהרת המים, קול אליהו, גנת ורדים, מקום שמואל, שלמי צבור (דף רל״ב ע״ג), הגאון ר׳ חיים ביז׳ה, מטה יהודה עייאש, ספר פתה״ד ח״א (סי׳ כ״ה). דבר משה, חיים לעולם, רביד הזהב, שלחן לחם הפנים, ברית כהונה, ברכת יוסף (ח״א עמוד י״א),

פרי צדיק, שו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ז' דף ל"ד:), שואל ונשאל, ויאמר בועז, שמש ומגן, ועוד. כפי שנבארם להלן בס"ד.

והנה החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' ז) כתב: ולישרי לן מר הרב פרי חדש שכתב שיש שאין אומרים ברכת הנותן ליעף כח והוא מכללם. ותימא עליו שידענו שהיה בקי בדברי האר"י זצ"ל והיה מפרש סוגיות התלמוד ע"פ הקדמות האר"י, ובעיני בקטנותי ראיתי דף א' מכתיבת ידו של הפר"ח פירוש סוגיית כתובות, והזקנים עדים שנגנזו קונטריסים שכתב בחכמת האמת, ובהלכות ר"ח בברכת לעשות רצון קוניהם רמז הרב פרי חדש שהיה בקי על דרך הסוד. וא"כ למי שקרא ושנה במשנתו של האר"י ז"ל איך יכתוב כן וכו', וגם הרב כנה"ג ז"ל לא ידע בעצם גדולת האר"י ז"ל וחכמתו הנפלאת, וכמדומה שלא הזכיר בספריו להאר"י זולת בי"ד (סי' קיב) בשתיית הקפה מהגוים. ע"כ. ומבואר לכאורה שדעת הכנה"ג והפרי חדש שלא לפסוק כדעת הקבלה נגד הפשט.

עוד מצינו שנחלקו הפוסקים אם יש לברך בת"ב ויוהכ"פ ברכת שעשה לי כל צרכי, הואיל ואסורים בנעילת הסנדל, (ועיין בערך השלחן סי' תקנד סק"ו מה שכתב בזה), ודעת רבינו האר"י שאין לברך, וכתב בשלמי צבור (דף נג ע"א. ע"ש בהגה), שרק אלו הנוהגים בכל מעשיהם והנהגותיהם על פי האר"י לא יברכו ברכה זו, אבל לפני כל קהל ישראל הדת נתונה לברך. ואין בזה כל עון אשר חטא במה שאין חוששים לסברת האר"י ז"ל. וכ"כ בשו"ת קול אליהו (או"ח סי' מ).

ובס' שלמי צבור (דיני חשש יוהרא ס"ט) כתב: ובכלל זה צריך להיות כל אדם צנוע בכל המנהגים אשר יתנהג על פי קבלת איש האלוקים רבינו האר"י ז"ל, שלא לפרסם עצמו בפני הנוהגים להקל ע"פ התלמוד והפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, בין להקל בין להחמיר, וכ"ש לא יכול להכריח בהם להורות למי שלא נוהג כד' האר"י ז"ל לנהוג כמותו. וכמ"ש בתשו' הרא"ם [הנ"ל]. כי על כן צריך להתנהג במנהגי הרב ז"ל בשלום ובמישור רק בינו לבין קונו, ולא יתראה בפני הצבור כשהוא מחמיר או מיקל, שהוא עושה מפני דברי האר"י ז"ל, היפך דברי הש"ס והפוסקים. ובפרט לפמ"ש "המקובל האלקי" רבינו הרדב"ז ז"ל בתשובה [הנ"ל]. וכ"כ הר"י הלוי בתשובה.

וע"ע בשו"ת שמש צדקה (או"ח סי' ד) דמנהג האשכנזים בחו"ל להניח תפילין בחוה"מ, והיה מי שרצה לבטל מנהגם על פי הקבלה דאסור להניח תפילין בחוה"מ, ועביד קלנא ח"ו, וע"ז הרבה להשיב אפו עליה, והביא חבילות של תשובות רבני האחרונים, שאין לשנות מנהג משום מה שאמרו בקבלה.

גם בשו"ת בית דינו של שלמה (סי' יב) כתב, דאף שראוי לנהוג כדברי הזוהר היכא שאינו חולק ע"ד הש"ס, מ"מ כל דבר שלא הוזכר לא בגמרא בבל ולא בירושלמי, ולא דיברו בו הפוסקים אשר מפיהן אנו חיים, ועל דבריהם אנו סומכין בכל, אע"פ שבעלי קבלה דיברו בו אין אנו יכולים להכריח בו למי שאינם נוהגים כדברי הקבלה, ודבר זה אמרו רבנו הגדול הרא"ם בח"א (סי' א') בענין חזרת הש"צ לומר ה' אלוקיכם אמת, והביא זה הכלל הכנה"ג. וכ"כ הרדב"ז. וכ"כ בספר יוחסין, וכ"כ מהר"י הלוי בתשובה (סי' מא) בשם הרש"ל. ע"ש.

[**וע"ע** להגה"ק ר' יעקב אביחצירא בשו"ת יורו משפטיך ליעקב (סי' קטו) שכתב בתו"ד, שאף שהרמ"ע סמך בזה על דברי הזוהר, כבר הלכה רווחת בישראל דהיכא דהקבלה חולק על הש"ס נקטינן כהש"ס].

וכן כתבו במעדני יו"ט (ברכות, פרק הרואה סוף אות עז), **ובשו"ת** גנת ורדים (א"ח כלל ב ר"ס יג), **ובשו"ת** מקום שמואל (סי' פ), **ובשלמי צבור** (דף רלב ע"ג). **ובשו"ת** חיים לעולם (סי' יב דל"ב ע"ב). ועוד.

ובשו"ת רביד הזהב (סי' לט) בתשובת הגאון בן המחבר האריך בזה ע"ש, וסיים: בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע, דברות קדשי להקת חכמי ישראל ע"ה, כולם מסכימים ומזהירים שאין לזוז מדברי הגמ' והפוס' וכ"ש להורות היפך דבריהם והמורה היפך דבריהם חייב מיתה, וכמ"ש בספר צח ואדום (דף ג ע"ב) בשם רש"ל בתשו' החדשות שכל המחמיר שלא לאכול בשר אחר גבינה בלא גריעותא דאית ליה בשינוהי כי אם כמחמיר חייב מיתה, ושכ"כ מהר"ם ז"ל כי התלמוד ראה דברי רשב"י ע"ה וכל ישראל קיבלו עליהם לדת ודין דברי התלמוד עכ"ל. ובס' יש"ש (פ' כ"ה סי' ו) כתב, דמאחר

שנחתם התלמוד אין להחמיר נגד התלמוד והוי כמו מינות ע"ש, ואע"ג דהש"ך כתב דאין דבריו מוכרחים וגם הדמשק אליעזר ז"ל הביאם הכה"ג (סי' פט בי"ד) תמה עליו דמה שייך מינות במה שמחמיר אדם על עצמו, מ"מ מניה תשמע למאן דמיקל נגד התלמוד דכ"ע יודו דחייב מיתה. ואפי' לדעת מרן ז"ל דחייש לדברי הזוהר, היינו דוקא בדבר שלא נתפרש בתלמוד דוקא, אבל בדבר שנתפרש בתלמוד לית דין ולית דיין. ומצינו דאע"ג דמרן ז"ל בב"י חייש לדברי הזוהר, בשלחנו הטהור לא חש להו, שהרי ביו"ד (סי' סה) פסק שהגיד מותר בהנאה, נגד דברי הזוהר. וכן להלן (סי' פט) פסק דמותר לאכול בשר אחר גבינה מיד ולא חש לדברי הזוהר דמחמיר. ע"כ. וחזר ושנה משנתו להלן שם (בסי' מד). ע"ש.

גם הגאון רבי חיים ביז"ה זצ"ל, בתשובה שהובאה בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' רטו), כתב שאף על פי שהאר"י ז"ל והמקובלים כתבו לתקוע בלחש, ושכן צריך להיות על פי הסוד, מ"מ אין לנו לשנות מהמנהג שנהגו כאן ע"פ חכמי התלמוד והפוסקים, מפני דברי המקובלים, שאנו אין לנו עסק בנסתרות.

וכיו"ב כתב מהר"י עייאש במטה יהודה (סי' תקפח) על דבר הנוהגים לתקוע בר"ה שלשים קול קודם התפלה, ואומרים שכן צריך להיות על פי הסוד, וכתב ע"ז, שהעיקר כמו שכתב בשו"ת דבר משה ח"ג (סי' יא) שאין לעשות כן, שאין לנו לשנות ממה שקבעו רבותינו חכמי המשנה והגמרא והפוסקים, כי אנו אין לנו עסק בנסתרות וכו'. ע"ש.

(וכן הוא בספר שלמי צבור דף שג ע"ד).

גם הגאון ר' יעקב רקח בספר שלחן לחם הפנים (סי' רעד בדפו"ח עמוד ריט והלאה) כתב, נראה שספר זה [שעה"כ] הוא למיישרים ארחותם לנהוג בכל מעשיהם ע"פ קבלת רבינו האר"י, שהם יעשו בסדר הזה ובכוונות האלו, לא כן לאותם שאינם הולכים בעקבותיו בכל חוקותיו ובכל משפטיו. צא וראה מ"ש הרב פרי חדש (או"ח סי' נ) שהרב האר"י היה נוהג כשהיו אומרים ה' מלך בב"ה והוא עדיין לא הגיע לשם, היה קם מעומד עם הצבור, והוא לא היה קורא עמהם אלא במקום שהיה עומד בו, והטעם שלא היה אומר עמהם לפי שהיה מכוין להעלות לשלב העולמות מלמטה למעלה כסידרן, כנודע ליודעי חן. וכתב עוד שם, שאנו שאין אנו מכוונין בתפלתינו יותר טוב לאומרו עם הציבור, כדי להמליך הקב"ה כולם ביחד. והביאו הבאר היטב (ר"ס נב), עכ"ד.

גם בספר ברית כהונה ח"ג (מע' ת אות יז, עמוד רסג) כתב, שאע"פ שהחיד"א נמשך אחר דברי האר"י, אנן בדידן קי"ל כדברי הרדב"ז שבכל מקום שהפוסקים והמקובלים חולקים, הלכה כהפוסקים, הילכך אנו מברכים שעשה לי כל צרכי אף בתשעה באב וביוהכ"פ. וכדברי הרב המגיה בשלמי צבור (דנ"ג ע"א). ע"ש.

גם הרה"ג ר' יוסף ידיד בברכת יוסף (ח"א עמ' קא) כתב בדין ברכת פירות אילני סרק שאף דעת האר"י לברך בפה"ע עליהם, הואיל והפוסקים חולקים, נראה ברור שבמקום שאין מנהג ידוע יש לברך שהכל, דסב"ל. ע"ש.

וכן דעת הגאון מהרס"ך מחבר שו"ת זרע דוד, שאין להורות לקהל הרחב אלא רק על פי ההלכה וכדעת מרן הש"ע וכו'. כמ"ש בשמו בספר ברית כהונה (מערכת ב' אות יז).

גם מהר"א הכהן בשו"ת שואל ומשיב מזוז (סי' כ עמוד מח), כתב שאין לדחות דברי מרן בדין פירות אילני סרק מצד הקבלה של רבינו האר"י ומהרח"ו, שע"ז נאמר לא בשמים היא, ומה לי בת קול, מה לי ידיעת בעל רוח הקודש, ולדעתי דין תורה ע"פ הכללים וההכרעות שבידינו, סב"ל. ע"ש.

וכ"כ הרה"ג שאול קצין בספר פרי צדיק (בדיני ברכות אות כד). גם בשו"ת ירך יעקב (סי' לג) העלה שיש לחוש באיסור ברכה לבטלה, אע"פ שע"פ הסוד יש לברך. ע"ש.

גם בשו"ת שואל ונשאל ח"ד (סי' כג) כתב בנידונו, ולכן שפיר יכול לקרות מיום א' והלאה, ומה גם דכלל גדול בידינו דכל היכא דפליגי הפוסקים ובעלי הקבלה, דברי הפוסקים עיקר, שגם המקובלים דבריהם רק לחסידים ואנשי מעשה, אך להורות לרבים ודאי דכפסק מרן מורים ובאים. ועל כיוצא בזה אמרו לא נאמרו דברים הללו אלא למצניעיהם. ע"כ.

ושם בח"ז (או"ח סי' ד) כתב, אודות מי שכותב בשמאלו, ושאר מלאכות עושה בימינו, או בשתי ידיו, באיזו יד עליו להניח תפילין, שהעיקר כדברי מרן הש"ע (סי' כז), שהיד שכותב בה נחשבת

לענין זה כיד ימין ומניח תפלין ביד שכנגדה, ואע"פ שבספר כף החיים לא כתב כן, אין דבריו נראים, אלא העיקר כמרן שקבלנו הוראותיו, ואין לזוז מהוראותיו ימין ושמאל וכו'. וע"ע שם בח"א (סי' ג).

וכתב ע"ז בשו"ת יבי"א ח"ט (א"ח סי' צא): והנה גם אני בעניותי דנתי בזה וכו', והן עתה בראותינו דברי הגאון המחבר כאן שהעלה כן בתוספת נופך לדחות דברי כף החיים, קמנו ונתעודד להחזיק במעוז קבלת דברי מרן. וכמ"ש הגהמ"ח כאן, דאעיקרא דדינא הכלל שכתב הכף החיים שאילו היה רואה מרן לדברי האר"י היה פוסק כדבריו, אינו נראה, אף שהוא נובע מדברי החיד"א שהובא בכה"ח (סי' כה ס"ק עה), שהרי אנו קבלנו עלינו הוראות מרן שהסכימו עמו מאתים רבנים, [וכמ"ש מהר"ח אבולעפיא, והביאו החיד"א בברכ"י חו"מ סי' כה ס"ק כט]. ואפשר שגם החיד"א לא כתב סברא זו אלא ליישב המנהג בנידונו, ואינו כלל לפסק הלכה בעלמא, ומה גם שדברי האר"י לא נאמרו אלא למצניעיהם וכו', ולכן העיקר שאין לנו לזוז מכללי הפשט לפסק הלכה שמסורים לנו מדורי דורות עד ימי חכמי התלמוד, עכת"ד. [והוא תנא דמסייע למ"ש בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ב חאו"ח סי' כה). ע"ש]. ודבריו חיים וקיימים. ולאפוקי מאיזה אברכים חדשים מקרוב באו ולא שימשו כל צרכם, והורו לסתור קבלת דברי מרן הקדוש, שרי להו מרייהו. ואכמ"ל. עכ"ד מרן אאמו"ר זיע"א.

גם בספר ויאמר בועז ח"ג (סי' ב') כתב, דאנו קיבלנו הוראות מרן אף נגד המקובלים, ואין לנו אלא הכרעת מרן ז"ל. ודלא כמ"ש הגרי"ח ברב פעלים ח"ב (או"ח סי' ט), ובכה"ח (סי' כז אות לא).

גם בשו"ת שמש ומגן ח"א הביא כמה דברים שאין אנו הולכים אחר הקבלה. ע"ש, ובשו"ת תבואות שמש (סי' סז דף קפד ע"ב).

וע"ע למהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"א (סי' סד) שכתב, שאין קושיא על הש"ע בענין ברכה בבוקר קודם נט"י כשידיו נקיות, כיון שמדברי הש"ס והפוסקים מבואר דיכול לברך ברכות אלו בלי נט"י, ולכן מרן לא חשש לזוה"ק במקום שהש"ס חולק להקל. וכמ"ש בכנה"ג (כללי הפוסקים סי' א), ואפי' שכתב שם בשם הרדב"ז דלחומרא הוא נוהג כהקבלה, אפשר דזהו לעצמו ולא לאחרים. [אלא שבנידונו שם כיון שמצא להאגור שחשש בזה לרוח רעה, כתב להחמיר היכא דאפשר שלא לומר שום ברכה קודם נט"י שחרית].

ועיין להגאון המקובל רבי יוסף אירגאס בשו"ת דברי יוסף (סי' כה) שכתב, כי במצות התורה יש נגלה ונסתר, הנגלה מה שבא בתלמוד ובפוסקים, שהכל חייבים לקיימו, והוא דבר השוה לכל נפש. אך הנסתר שבא בזוהר ובספרי המקובלים לא נצטוו בו אלא השרידים אשר ה' קורא יחידי סגולה הבאים בסוד ה' וכו'. ע"ש.

דעת החיד"א בדבר והחולקים עליו, והנה מרן החיד"א בספרו ככר לאדן (דף קנז ע"א סי' ז) כתב, ועינינו הרואות לכמה גדולי ישראל הבקיאים בתלמוד ובפוסקים, וזמנין דאף דשמעי מ"ש רבינו האר"י אינם זזים ממנהגם, כמו שנהג הרב הגדול הפר"ח וכו', וגם אני עצמי נזהר שלא לדבר בפרהסיא נגד הנוהגים נגד דברי האר"י, ומזקנים אתבונן, כי לא נאמרו כל הדברים האלו אלא למצניעיהן. ע"ש. ואמנם בספרו ברכ"י (או"ח סי' מו סקי"א) כתב, דאלמלא מרן היה רואה דעת האר"י, גם הוא היה מודה. ע"ש. ונמשכו אחריו בעלי הקבלה לפסוק כדעת המקובלים אף נגד מרן. וע"ע בכנה"ג (כללי הפוסקים).

אולם בשו"ת יביע אומר ח"ב (סי' כה), וח"ד (סי' ב אות יא), וח"ט (או"ח סי' קה או' ד, בהערות לספר עמק יהושע), ובסי' קח (בהערות על אור לציון) הביא דברי האחרונים שכתבו לתמוה ע"ד החיד"א הנ"ל, וכולהו ס"ל דאף אילו מרן היה רואה דברי האר"י, אפ"ה לא הוה הדר ביה. והביא דברי הרדב"ז, ושאילת יעב"ץ, ובס' טהרת המים (בשיורי טהרה מע' א' אות ע"ב דף ה' ע"ד), וס' יריעות האהל (דף צ' ג ע"א), ובספרו שמח נפש (ס"ב ע"א), ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' נא), ובשו"ת כפי אהרן (ס"ח), ובספר פרי צדיק למהר"ש קצין (דיני ברכות אות כד), ומוהר"ר ישראל ששון בשו"ת כנסת ישראל (דף ג), ובתשו' שואל ומשיב החדש (בתשובות ר' אברהם הכהן סי' א' וסי' כ), ובשו"ת אגרות משה (חאו"ח ד' סי' ג'), ועוד פוסקים דכולהו סבירא להו שיש לילך אחר הפשט. ע"ש.

ובספר פתח הדביר (סי' כה דף מו) העיר בדברי החיד"א הנז', שאין הכרח בדבריו, שאפשר

שלעולם יש לילך תמיד אחר מרן הש"ע, ולא אחר המקובלים, ומ"ש בברכ"י הנ"ל שאילו מרן היה רואה דברי האר"י היה חוזר בו, י"ל שהוא דוקא במקרה שדן בו, לענן ברכת הנותן ליעף כח, דהתם אין המנהג רק על פי המקובלים, אלא רבים מהפוסקים הפשטנים סבירא להו לברך ברכה זו, ומהם, הסמ"ג, מחזור ויטרי, הרד"א, הטור, הרדב"ז, ועוד. [ראה בשו"ת יבי"א (ח"ב סי' כה אות יב יג), ובילקו"י (סי' מו)], ומש"ה שפיר אמרינן התם דאילו מרן היה רואה דברי הראשונים עם דברי המקובלים, ושכן המנהג, היה חוזר בו. אבל בשאר מקומות שבהם נחלקו הפוסקים עם המקובלים, אין לומר שאילו היו רואים דברי המקובלים היו חוזרים בהם.

וגם מרן החיד"א עצמו היה מורה ובא לרבים אך רק כדעת מרן, כאשר העיד בשמו בספר לקט הקציר, שדיבר עמו פנים אל פנים, ורק על עצמו היה מחמיר כדעת המקובלים. וחזו מאן גברא רבה קמסהיד עליה.

אתה הראת לדעת שגם חכמי הספרדים דעתם להורות לרבים אך ורק כדעת הפשטנים, ודלא כהמקובלים, כל שיש חשש איסור בדבר לפי דעת הפשטנים.

תשובה לדברי האור לציון בענין הוראה לפי המקובלים

ובדברים אלו נדחה אחה"מ מ"ש באול"צ (ח"ב מבוא ענף ה אות ה) ובח"ג (פרק יז-ו), שבדברים שאפשר להחמיר כרבינו האר"י ז"ל, יש להחמיר בהם, ואע"פ שהש"ע כתב להקל, וכגון תספורת בספיה"ע, שדעת מרן בש"ע (סי' תצג סע' ב) לאסור תספורת עד ל"ג בעומר, ואילו בשעה"כ (פ"ו ע"ד) מבואר לאסור תספורת עד שבועות. ולכן אין להסתפר עד ערב שבועות. ע"ש. גם בספרו ח"ג כתב שלא לברך ברכת האילנות בשבת, מחשש שבורר הניצוצות, והוא ע"פ הקבלה. ע"ש.

אולם אחה"מ, הנה כבר פשטה ההוראה אצל רוב ככל גדולי הדורות, ספרים ואשכנזים, להורות לעם כדברי הפשטנים, וכפי המבואר ברדב"ז ברא"ם ובשאר כל הפוסקים הנ"ל.

שמותר לחלוק על האחרונים - כשיש טעם נכון ומסתבר וע"פ הפוסקים

ומרן באמו"ר כתב בספרו חזו"ע: והנה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (דף רצ"ז.) העלה שע"פ הקבלה יש לברך מעין שבע אף בליל פסח שחל בשבת. ושכן הוא נוהג ע"פ דברי הרש"ש הנ"ל. והניף ידו שנית ביתר תוקף בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (דעה והשכל סי' ט"ז), לחזק דבריו הראשונים שצריך לאומרה, והאריך בסיפורי מעשיות שאין לפסוק הלכה נגד הרש"ש שהיה גאון הקבלה וכו'.

אולם כבר כתב רבינו הגדול הרמב"ן בהקדמה למלחמותיו, שחיוב מוטל עלינו לחפש היטב ולעיין בדיני התורה והמצוה ולהוציא לאור תעלומותיה ואין אנו רשאים לירא מפני איש בהוראותיה ומשפטיה, וכמ"ש לא תגורו מפני איש. ודרשו חז"ל (סנהדרין ח.) לא תאגור דבריך מפני איש. ע"כ.

וכיו"ב כתב רבינו ישעיה מטראני בשו"ת הרי"ד (סי' ס"ב), בזה"ל: ומ"ש מר שלא אחלוק על רבינו יצחק זצ"ל, חלילה לי מעשות זאת, אך זאת אתי שכל דבר שאינו נראה בעיני אפי' אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה. ואיני נמנע מלומר מה שנראה לי, ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש. וכמ"ש הפלוסופים שאנו סותרים דברי הקדמונים, אע"פ שחכמו והשכילו יותר ממנו, לפי שאנו כננס על גבי ענק וכו'. ע"ש.

ומהר"ח מוואלוזין בשו"ת חוט המשולש (סי' ט') כתב: כבר הוזהרתי מפי מורי קדוש ישראל הגר"א מוילנא שלא לישא פנים בהוראה. ומהר"ח פלאג'י בשו"ת חקקי לב (חיו"ד סי' מ"ב) כתב, שאין לת"ח להעלים דעתו בהוראה, שהרי הוא כנביא הכובש את נבואתו, וחייב לגלות דעתו ולהעלותו על הכתב בספר ובדיו, ואין משוא פנים בדבר. (וראה עוד בדברי פתיחה שבריש ספר יבי"א ח"א).

ומה שחשב הישכיל עבדי להוכיח בראיה נגד הפוסקים ומרן ז"ל שי"ל ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, אע"פ שליל פסח הוא ליל שמורים, משום שאנו רואים שאף בזה"ז כל בתי הכנסת נמצאים בתוך היישוב, ואין חשש מזיקים כלל, ואפ"ה אומרים אותה בכל ליל שבת, אף שנתבטלה הסיבה שנתקנה בעבורה, וא"כ גם בליל פסח יש לחוש שמא יגרום החטא ויבואו לידי סכנה וכו'. עכת"ד. ותמוה שבא להכריע בראיה נגד כל הראשונים והאחרונים, ואינה ראיה כלל, שהואיל

ורבותינו תיקנו אמירתה בכל ליל שבת (חוץ מליל פסח), גם כשנתבטלה הסיבה, התקנה לעולם עומדת. כדין כל דבר שבמנין שצריך מנין אחר להתירו. וכמו שאמרו בדין זה עצמו הראבי"ה (סי' קצ"ו), והאו"ז ח"א (סי' תשנ"ב). והרשב"א בתשובה (סי' ל"ז ושכ"ג). והטור (או"ח סי' רס"ח). ועוד ראשונים. אבל בליל פסח שחל בשבת מעולם לא תיקנו לאומרה. וכבר נתבאר חילוק זה בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' כ"א אות ג'. וכ"כ הפמ"ג סי' תפ"ז סק"ג בקיצור נמרץ). ובודאי שאין כל ראיה ע"פ דרך הפשט נגד רבותינו הפוסקים. ועי' בשו"ת יוסף אומץ (סי' ל"ז) שכתב שמצויים מזיקין בביהכ"נ שבתוך היישוב.

דעת גדולי הספרדים בדורינו - בענין ברכה מעין שבע בליל פסח

אולם גם על דרך הקבלה, מתבאר מדברי הרש"ש עצמו שאין מקום לאמירתה. ובשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סי' כה) העיד שכן אמר לו הרה"ג המקובל האלוקי כמהר"ר אפרים כהן זצ"ל (לפני עשרות שנים): שבאמת גם הרש"ש לא מצא הכרח לאמירתה על דרך הסוד, ואף שברכת מעין שבע היא במקום חזרה, מ"מ אינה אלא מעין שבע, ואין לה דמיון לחזרה ממש. וטעם האומרים אותה בליל פסח שחל בשבת, הוא חלוש מאד, ודבריהם בזה נרפים הם נרפים. ולכן נשתנה חליפות מנהג זה בביהכ"נ בית אל, הואיל ואין הכרח גם ע"פ הקבלה לאומרה. עכ"ד. וע"ע בחזו"ע (פסח, עמו' קי"ב.), בשם האחרונים שפסקו למעשה שאין לאומרה. והדרי' לסב"ל. וכן פשט המנהג בכל בתי הכנסת שבארצנו הקדושה. והוא מנהג נכון וישר.

גם הרה"ג ר' עזריאל מנצור שלי' (ראש ישיבת שובי נפשי') בהקדמתו לספר בית הרואה (סי' ה), העיד ששמע מפיו של הגר"י צדקה זצ"ל, שאמר בזה"ל: המורה (מורינו הג"ר עזרא עטיה) היה אומר שלא לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, משום שבדברי הרש"ש אין שום ריח של ראיה שי"ל ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת על פי הקבלה, וכמו כן אין בדברי האר"י ז"ל שום גילוי בענין זה כלל וכלל, אלא כל ראייתו של הרש"ש הוא על פי הפשט, ולכן יש לנו לעשות כדברי מרן בש"ע. עכ"ד.

וכן בשו"ת מנחת אליהו (עזריאל, בדיני ספה"ע) הביא מהרה"ג הנ"ל דאפשר שהרש"ש ז"ל נמשך בזה ע"פ מנהג הרמב"ם, ושכנראה מטעם זה בסידורים הקדמונים שבתימן לפני שבע מאות שנה לא חילקו בזה. אלא דמ"מ המנהג בתימן כיום שלא לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, ושכן הוא בסידורים שלפני מאתים ושלש מאות שנה. ונהגו כן ע"פ מה שפסק מרן בש"ע. ושגם הרה"ג רבי יהודה צדקה זצ"ל אמר לו בשם הגר"ע עטייה זצ"ל שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. עכ"ד.

ובשו"ת עולת צדיק ח"ג (להרה"ג רבי יחיא צאלח, סי' רעו) שכתב, שהואיל ולא נזכר דבר זה בש"ס והרי"ף והרמב"ם, וגם הרשב"ץ בספר יבין שמועה כתב, "יש מקומות שנהגו לקרות ההלל בביהכ"נ, ולא נהגנו כן". לכן אע"פ שראיתי הרבה קהלות בתימן שהנהיגו עצמם לקרות ההלל בברכה, לא כן אנכי עמדי, וכיון שנהגו לקרותו מאי דהוה הוה, אבל עכ"פ לא יברכו על ההלל. עכת"ד. ולפי האמור אדרבה יישר כחם של אותם קהלות שהנהיגו לעשות כדעת הירושלמי וכמה מן הגאונים ראשונים ואחרונים הנ"ל לקרותו בברכה, כמנהגינו, וכמו שפסק מרן בש"ע, וכל קהלה שתרצה לנהוג כן תבוא עליה ברכה. רק יעשו בחכמה ולא לגרום למחלוקת ח"ו.

[**ומהר"י** צויירי בכנסת הגדולה ח"ב (עמ' קכט) כתב, שגם בתימן נהגו כן משנים קדמוניות שלא לאומרה בליל פסח שחל בשבת. ושכ"כ מהר"י צאלח בסידור עץ חיים בדיני ליל פסח. גם בש"ע המקוצר (סי' נח הערה כו) האריך מפי סופרים וספרים שכן היה המנהג בכל תימן שלא לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. וראה בקובץ בית אהרן וישראל (פ"ח שנת תש"ס. עמ' ק)].

ובשו"ת מעט דבש ח"ב (עמו' רמד) כתב ששמע מפיו של הרב אול"צ בדין ברכת מעין שבע בפסח שחל להיות בשבת, שאין לאומרה, וטעמא משום דדין זה דברכת מעין ז' בפסח שחל בשבת אינו מפורש בדברי האריז"ל, אלא בד' הרש"ש, ולכן אין לאומרו. עכ"ד.

לפיכך יש להורות ברבים שלא לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, ושלא כמו שכתוב בקצת מחזורים שיש לאומרה, כי חלילה לעשות מעשה להכנס באיסור ברכה לבטלה לדעת גדולי הפוסקים, ועל צבאם מרן הש"ע אשר קבלנו

הוראותיו. ואם עבר איזה ש"צ ואמרה, לא יענו אמן. וכפי שמתבאר בשו"ת יכין ובועז ח"א (סי' קי"ח) בשם הרשב"ץ והרשב"ש. וכיו"ב כתב הפמ"ג (א"א סי' כ"ח סק"י). וכ"פ בשו"ת הרמ"ץ (חאו"ח סי' י"ג).

ומשום שספק אמן להקל. והחכם עיניו בראשו לבל יכניס עצמו באיסור חמור של ברכה לבטלה, לפי דעת גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים אשר מפיהם אנו חיים.

דעת הש"ע שלא לילך אחר המקובלים, והחילוק בין דברי הזוהר והמקובלים

ומ"ש בשו"ת וישב הים שדעת מרן הב"י שיש להכריע את ההלכה ע"פ דברי הסוד. אלו דברים שאין להם שחר. ומלבד שאין לדמות דברי הזוה"ק, שהם דברי תנאים, ויש לזה משקל גדול, וכמו לגבי הנחת תפילין בחוה"מ, שלפי הפשט אין לנו כל הכרעה בדין זה, לכן אמרינן שאם הראשונים דס"ל שיש להניח תפילין בחוה"מ, היו רואים דברי אדונינו הרשב"י שהחמיר בזה כ"כ בזוה"ק שאסר להניח תפילין בחוה"מ, היו חוזרים בהם. משא"כ בדברים שנגלו לרבינו האר"י, או לשאר המקובלים, שאין לזה משקל של דברי התנאים.

ודוגמאות רבות יש לזה בדעת מרן, ואחד מהם מדין איסור הנאה בגיד הנשה, שהרמב"ם (מאכל"א פ"ח הי"ד) פסק שגיד הנשה מותר בהנאה, אע"פ שפסק (שם פט"ו הי"ז) שאין בגידין בנ"ט, ושם (הט"ו) פסק כר' אבהו, שכל מקום שנאמר בתורה לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו לא יאכל, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה, שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, וכן בחלב שנאמר בו יעשה לכל מלאכה, או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהנאה, וכגון דם ואבר מן החי "וגיד הנשה", שכל אלו מותרים בהנאה מפי הקבלה, אע"פ שהם אסורים באכילה. וה"ה הקשה, דבפ' כל שעה אי' דמאן דאית ליה אין בגידין בנותן טעם, אוסר בהנאה. ותי' הרמב"ן שלא אמרו כן רק לרווחא דמילתא, אבל למסקנא גיד הנשה מותר בהנאה אפי' למ"ד אין בגידין בנ"ט. וכ"כ המאירי (פסחים כב.). וכ"כ הרשב"א בתורת הבית (דף עח:) בשם הרמב"ן בתשובה. וכ"פ הרשב"א בתש' (סי' רי).

וכ"כ מרן בב"י (יו"ד סי' סה), שצ"ל בדעת הרמב"ם, כמ"ש ה"ה בשם הרמב"ן, וסיים, "ומיהו בספר הזוהר (פרשת וישלח דף קע:), מוכח שגיד הנשה אסור בהנאה, הילכך טוב ליזהר". וכתב ע"ז הרמ"א בדרכי משה, ואיני מבין דבריו, כי שמעתי שבעל ספר הזוהר הוא רבי שמעון המוזכר בש"ס, שהוא רבי שמעון בר יוחאי, וא"כ הרי נחלק עליו ר' יהודה (בפסחים כב.), ומתירו בהנאה, וקי"ל ר' יהודה ור"ש הלכה כר' יהודה, וא"כ אין ראיה מספר הזוהר לענין הלכתא. וכ"כ הב"י עצמו (באו"ח סי' כה), שהפוסקים אפי' היו יודעים דברי רשב"י שבספר הזוהר, לא הוו חיישי להו, במקום דפליג אתלמודא דידן והמפרשים. ע"ש. וכדברי הרמ"א הנ"ל כתב הרדב"ז בתשו' הנ"ל.

ומ"מ אף הב"י כאן לא כתב אלא שטוב ליזהר, ובש"ע (סי' סה ס"י) פסק בפשיטות שגיד הנשה מותר בהנאה. וע' בהגר"א ובמחב"ר ובערה"ש שם.

דעת הבן איש חי לגבי ברכה מעין שבע בליל פסח

ובקונ' הנ"ל הדפיסו כתב יד של הגרי"ח זיע"א בעל הבא"ח, ששלח לשאול את מהר"א מני איך מנהג החסידים עתה בענין אמירת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שהרש"ש כתב שיאמרו ודלא כהר"ן ז"ל, אך הרב אג"ן חלק על הרש"ש והנהיג את החסידים שלא יאמרו. יודיעני איך הוא מנהג החסידים עתה, גם יודיעני טעמו של דבר בהרחבה. והשיב לו מהר"א מני, אנו נהגנו לאומרה כפי דעת רבינו הרש"ש ז"ל, ושמעתי שגם בבית אל עכשיו אומרים אותה. ומה ששאל שאגיד לו טעמו של דבר, לא הבנתי שאלתו, שרבינו הרש"ש ז"ל ביאר טעמו, ורב אג"ן ז"ל ביאר טעמו. ומ"מ באמת טעם הרש"ש מרווח ואין להרהר ח"ו אחריו. עכ"ל.

[אליבא דהלכתא גליון נט].

אולם כ"ז שייך לתלמידי הרש"ש שאינם חולקים על הרש"ש, [וכיו"ב כ' בשו"ת קנה בושם (ח"ב סי' מח. הו"ד בחזו"ע שבת א עמו שעז) שדברי המקובלים (לענין מעין שבע בליל פסח שחל בשבת) אינם אלא רק לאלו שכל דרכם והתנהגותם ע"פ האר"י ז"ל].

וכבר כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' כג) בלשון פליאה: וגדולה מזו מצינו לרבינו הרש"ש דס"ל שגם ביו"ט של פסח שחל בשבת אומרים

ברכה מעין שבע, "היפך כל הפוסקים הפשטנים" דאזלי בתר טעמא דאמור בה רבנן לפי הפשט. עכ"ל. ועוד, שבתורת הסוד עצמה דרכים דרכים יש, ואף שמקובלי בגדאד וירושלים הלכו בתורת רבינו הרש"ש זיע"א, מ"מ הרבה מקובלים הלכו בדרך אחרת. וא"כ אף את"ל שטעמו של הרש"ש ע"פ הסוד, גם לפי דרך הסוד אינו מוכרח, והא קמן שהחיד"א שמי לנו גדול כמותו גם בקבלה, כתב שאין לאומרה, וגם הביא כן בשם האר"י. והיאך נעביד שלא כד' מרן במקום מרותו, כאן באר"י.

ואמנם הבא"ח אזיל לשיטתיה, שס"ל שבכל מקום שהרש"ש חולק על החיד"א הלכה כהרש"ש, אולם מר זקנו של הבא"ח נראה דלא ס"ל הכי, שהגרי"ח גופיה בהגדה של פסח או"ח (עמ' ריח) כתב בשם זקינו, שלא היה רוצה לזוז מדברי מרן החיד"א גם כשחולק על הרש"ש. וראה בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סי' ה אות ב) שכתב, הן אמת שראיתי בבא"ח (ש"ב פ' ויקרא אות יח), שכ', שאחר מוסף אין להניח תפילין. וכמ"ש רבינו הרש"ש בס' נהר שלום. והגם דהחיד"א כתב להניח תפלין אחר מוסף, לא ראה דברי רבינו הרש"ש. ע"כ. וכ"כ בכה"ח (סי' כה ס"ק צו) שי"ל שאילו היה רואה החיד"א ד' הרש"ש לא היה כותב כן. ע"ש. ואינו מוכרח. שהרי בכ"ד מצינו להחיד"א שמביא ד' הרש"ש וחולק עליו. ומהם בענין תפלין דר"ת לאבל, שדעת הרש"ש שיש להניחם, והחיד"א בברכ"י (או"ח סי' לח סק"ד, ויו"ד סי' שפח סק"ג) הביאו, והסכים דשוא"ת עדיף, ואין להניחם. ע"ש.

ונקוט מיהא חדא, שאין להורות לכל לנהוג ע"פ תורת הסוד, וע"פ שיטת חכמי בבל וירושלים, שנקטו בדרכו של רבינו הרש"ש בלימוד תורת הסוד. והרי עכ"פ לא נפקא מכלל סב"ל. וכבר כתב מהרי"ט אלגאזי בשלמי צבור, שדברי קבלה אינם מסורים לכל העם, אלא לאותם הנוהגים בכל מנהגיהם כתורת הסוד.

וז"ל מרן זיע"א באחד משיעוריו: מצינו לרב נסים גאון ורוב ככל הראשונים שסוברים שלא לברך ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ואמנם הרש"ש חולק על רב נסים גאון, אבל ידוע שא"א לאחרון לחלוק על הראשונים. אשר משאתם יגורו אילים. מה גם ומרן הש"ע פסק כך. ונודע שמרן החיד"א סובר שיש לחוש לסב"ל אף נגד מרן, וא"כ כ"ש היכא שמרן פסק שלא לברך שיש לחוש לדבריו. ואיך יעשה מעשה בידים נגד מרן בספק ברכות. וגם הרש"ש עצמו הודה שע"פ הקבלה אין לה מקום. ובזמנו שאלתי את זקן המקובלים רבנו אפרים הכהן, ואמר, שאין בזה שום דבר ברור בקבלה. וגם מה שאמר הרש"ש, הרבה מקובלים חולקים עליו. ואין שום הוכחה שצריך לאומרה, ואדרבה יש הרבה שסוברים שא"צ לאומרה. ולכן לדעתו שוא"ת עדיף. ואמר עוד, אודות רבי נסים עיני, שחיבר את סידור חוקת עולם, עם כל הדינים, שבמתכונתו לא היה כמוהו, והיה מקובל גדול, וסבר שלא לאומרה. לסידור הנ"ל יש הסכמות של רבי אליהו מני, ורבי יעקב שאול אלישר, והסכימו עמו במ"ש בסידורו שאין לאומרה.

ובדרשת פרשת צו (ט' ניסן התשע"ב) אמר, היום יש שנאחזין באחד מגדולי המקובלים שאמר שיש להגיד ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, אבל הרי החיד"א כתב בשם המקובל הכי גדול האר"י שאין לומר ברכה זו. גם בספר חכמה ומוסר ענתבי כתב בשם האר"י שלא לומר. וגם מרן הש"ע כתב כן, ומי יכול לחלוק על מרן. בפרט שקבלנו הוראות מרן אפי' נגד אלף פוסקים. ולו יהי אלא ספק, הרי קי"ל דסב"ל. ולכן מי שיברך ברכה זו אין לענות אחריו אמן, כי לדעת רוב הראשונים ומרן הש"ע, ורוב ככל האחרונים, זו ברכה לבטלה. עכ"ל.

ומעתה יש לתמוה עמ"ש בשו"ת וישב הים, בענין ברכה מעין ז' בליל פסח שחל בשבת, שיש להורות לכל כדעת הרש"ש נגד רוב ככל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, ושאין לחוש כלל לסב"ל, שנגד הרש"ש אין לומר סב"ל. אולם תמוה שהרי מפורש בדברי הרב פעלים הנ"ל שרק רבינו האר"י זכה לגילוי אליהו פנים בפנים, משא"כ רבינו הרש"ש. ובודאי שעכ"פ לא נפקא מכלל סב"ל.

וכשם דלא אמרינן שהלכה כהזוהר נגד התלמוד, מכח שאילו ידעו מסדרי התלמוד דברי הזוהר הוו הדרי בהו, אחר שדבריו מפי אליהו, ה"ה שאין לומר כן כלפי תורת הסוד שגילה רבינו האר"י, וכמו שנקטו כל גדולי חכמי הפשטנים בדורות הקודמים. ולעיל הבאנו שאף מדברי האר"י נראה שהלכה כהזוהר נגד התלמוד, לא כ"ד שאר גדולי הדורות. [וראה בשו"ת שמש ומגן ח"א (סי' יג) שהעיר שאין להביא ראיה בזה מדברי החיד"א ושאר גדולי

המקובלים, כיון שדבר זה הוא מחלוקת בין חכמי הפשט לחכמי הקבלה].

וסוף דבר, שאין לנו הקטנים לומר מי גדול ממי, וכמו שאליהו ז״ל נגלה להאר״י, כך נגלה לראשונים, ואע״פ כן לא פסקינן כאותם ראשונים בדוקא. וכן פשוט שנגלה לתנאים ואמוראים, ואע״פ כן לא פשט להם ספקותיהם, ובע״כ שכל מה שלעתיד יפשוט אליהו הספיקות, הוא בדוקא לעתיד לבא, וכשיבוא לפני כל חכמי ישראל.

ועוד יש להעיר על מ״ש בספר עטרת שלמה (עמ׳ תקנה, לתלמיד הגרב״צ זצ״ל), דהטעם דלא אמרי׳ סב״ל נגד הארי״ז ז״ל, זהו מטעם שתורת האר״י ז״ל מקובלת אצלינו הן מצד המנהג, והן מצד עוצם גדולתו וקדושתו, ולפיכך לא אמרינן סב״ל נגד האר״י ז״ל. עכ״ד. ואינו מבואר מ״ש ״מצד גדולתו וקדושתו״. ולאו רבותא היא למיחשב גברי של הקדמונים, רבינו האר״י כנגד רב נסים גאון. ומ״ש מצד המנהג, ג״ז אינו נכון, שהרי קודם שבאו החיד״א והגרי״ח, גדולי הדורות כמו הכנה״ג והפר״ח ורבים אחרים לא שמיע להו לפסוק כלל ע״פ הסוד, וכבר הזכרנו לעיל מגדולי חכמי הספרדים שכתבו להדיא שיש לילך אחר הפשטנים ולא אחר המקובלים. ומה שנתחדש איזה מנהג אחר כמה דורות, לילך ע״פ הסוד, הוא שינוי מהמנהג המקובל בכל הדורות. ואם היה מנהג בכמה בתי כנסיות של המקובלים, הרי בודאי שלא נקבע כן המנהג ברוב בתי הכנסיות, ואין נקרא מנהג רק עד שיקבע אצל רוב ככל בני העיר. ולכן יש לחוש לסב״ל.

ובלא״ה מותר לגדול לשנות מנהגים בכה״ג וכמו שהארכנו במק״א, עפ״ד הראשונים והאח׳.

וגם לא ידענא מה השיב על דברי מרן אאמו״ר זיע״א, שהרי עיקר סמיכתם של רבותינו המקובלים שדברי האר״י ז״ל הם בתורת ודאי, הוא מחמת דס״ל שכל דברי רבינו האר״י ז״ל הם מפי אליהו, אולם מי לנו גדול מהגר״א שאמר שאינו מאמין בזה שכל דברי האר״י ז״ל הם רק מפי אליהו. ועכ״פ ד״ז לא נפקא מכלל ספק. ואמאי לא נדון את הדבר כספק כדי לומר סב״ל נגד האר״י ז״ל.

ובפרט שבלא״ה שיטת הגרי״ח זיע״א שאפי׳ דיוק מדברי רבינו האר״י ז״ל נחשב כודאי, אולם לזה אפי׳ האול״צ לא הסכים, וחלק בזה על הבא״ח. ומכח סברא פשוטה, שאף אם גדול אחד הבין שכך הפשט הרי אינו מוכרח. ודברים אלו מפורשים ג״כ במבוא לאול״צ, והוא תנא ופליג על הבא״ח בשתי עיקרים גדולים. א. שרק דבר המפורש ברבינו האר״י, ולא במילתא דאתיא מדיוק. ב. שגם דברי רבינו האר״י ז״ל אינם ודאי גמור, אלא יש לחוש לפשט. וכמדומה שרוב הדברים שעליהם דנים בדורינו אינם דברים המפורשים בדברי רבינו האר״י ז״ל, שעליהם דיברו החיד״א וכל הגדולים שנמשכו אחריו, אלא על דיוקים. [גם יש להעיר שהרי תורת הגרי״ח מיוסדת על שיטת הרש״ש בתורת הסוד, אולם הרי יש עוד הרבה שיטות בדרך לימוד דברי האר״י ז״ל, ויש בכ״ז הרבה נפ״מ לדינא].

ועכ״פ אין דברי רבינו האר״י ז״ל הם בתורת ודאי, דאטו שיטת כל גדולי הדורות שלא הלכו בדרך הסוד ומכללם הגר״א וכל גדולי תלמידיו, כולהו טעות היא ח״ו.

ומה שהביאו מדברי האדמו״ר מקומרנא שהפליג בגדולת רבינו האר״י וכמו הנביאים וכו׳. [וז״ל שם בספר שלחן הטהור (עמ׳ פט): אור המאיר לארץ ולדרים קודש הקדשים רבינו יצחק לוריא וכו׳, היה מדריגתו גדולה מן הנביאים ולא נראה ולא נשמע מדריגות גבוהות כאלו אף בימות התנאים, ולא נתגלה מדריגתו אפי׳ חלק מאלף אלפי אלפים ממש בלי שום גוזמא. ע״כ]. אך הנה אחה״מ אלו דברים מחודשים. ואנו אין לנו אלא את דרך ההוראה המסורה לנו מדורי דורות, שלא להורות לרבים ע״פ הקבלה. וכמ״ש מהרי״י אלגאזי בשלמי צבור. וראה בגמ׳ (ב״ב יב.) חכם עדיף מנביא. ועיין היטב בגמ׳ (ברכות לד:). ודו״ק.

ועוד שבשלחן הטהור שם ובכ״ד כתב כ״ז גם כלפי גדולת הבעש״ט הק׳. והנה החסידים שג״כ ס״ל שדברי האר״י הם מפי אליהו, אע״פ כן אינם הולכים בכל ע״פ כל דברי האר״י.

וראה בשו״ת אפרקסתא דעניא (ח״א סי׳ יג) שכתב, ואגב אזכיר מה ששמעתי מפי מו״ח הגה״צ מהר״ם ז״ל ששמע מפ״ק של הגה״ק בעל אמרי יוסף זי״ע בשם רבותיו, שכל מנהג האריז״ל שלא נהג אחריו הבעש״ט ז״ל כגון תיקון חצות ביום בין המצרים, גם אנן לא נהגינן הכי. ע״כ. והיינו שדברי האר״י ז״ל אינן בהכרח אמורים כלפי הכלל,

ותלמידי הבעש״ט יש להם דרך נוספת. ומזה נלמד לנ״ד. [עוד כתב שם עמש״כ הדברי חיים, שכל המאמין בבעש״ט ז״ל יחזיק בנוסח האר״י ז״ל, שטעמו בזה משום דהאי עיר וקדיש דנחית משמיא, הבין דשורש נשמתו אינו מנו״א וכו׳, דהבעש״ט ז״ל הי׳ בחינתו והשגתו לעילא משאר גדולי הצדיקים, והוא דבק בזה בנוסח האר״י לפי שורש נשמתו בעצם, וכן הנהיגו ראשי הדורות תלמידיו אחריו, וכל הדולה ומשקה מתורתו, הוא ענף קטן או גדול משורש נשמת גאון ישראל וקדושו, וממילא נטל עליו להחזיק בנוסח שלו״. ור״ל שדברי האר״י והבעש״ט תלויים לפי שורש הנשמות, ונחלק ג״כ לפי התלמידים ההולכים בדרכם, וכל גדול תלמידיו הם משורש נשמתו]. וע״ע בשו״ת שיח יצחק (סי׳ ה) שהביא מספר בעש״ט עה״ת (פ׳ ואתחנן) בענין מנהג הבעש״ט שהוא כמקובל בידו מפי אליהו. וכמו שאומרים סב״ל נגד דברי הבעש״ט ה״ה כלפי דברי רבינו האר״י.

והנה בשו״ת יביע אומר חלק יא (חיו״ד סי׳ כג אות יג) הוסיף לבאר בענין קבלת רבנו האר״י ז״ל מאליהו הנביא, והביא בזה דברים מזקן המקובלים יחיד בקבלה בספרדים בדורו חכם אפרים הכהן זצוק״ל, ומהגאון המקובל בעל הלשם, שבודאי מה שאנו הספרדים מקובלים שכל דברי רבנו האר״י מאליהו ז״ל, אין הדברים כפשוטם. וע״ע בגליון יביע אומר ח״ו (חאו״ח סי׳ ח אות ב, הערה א) שכתב לבאר בזה יותר. ע״ש.

גם בספר נשמע קולם קבלה והלכה, עמד לבאר מחלוקת הגר״א וסיע׳ עם חכמי הספרדים בענין קבלתו של רבנו האר״י מאליהו הנביא, והוכיח דלא קאי על כל פרטי חידושיו של רבנו האר״י, אלא רק על הקדמות ויסודות חכמת הקבלה שבהם נחלקו אם חידש איזה יסודות, כמבואר בדברי מהרח״ו ובדברי הגר״ז באגרותיו, אבל לא בפרטים שחידש ע״פ הקדמות אלו, ובהם שפיר ניתן לחלוק ולבאר כל אחד כפי שורש נשמתו. ע״ש. גם הרחיב שם בביאור סוגית לא בשמים היא, וכן השיב על כל טענות מחברי הזמן, ובעיקר על מה שטענו שאם עושה דלא כהקבלה פוגע בעליונים, והביא שם מדברי גדולי המקובלים עצמם, שההיפך הוא הנכון, וכל שעושה דלא ככללי הפסיקה, אף שעושה כפי השורש היותר עליון, דוקא בזה פוגם בעליונים ומגרעות נתן בקודש, ע״ש. וע״ע שם בסופו בענין ברכה מעין שבע בער״פ שחל בשבת.

ובפרקי מבוא לקצות החושן (ירושלים תשמ״ח, עמוד יט), כתב: רבינו הקצוה״ח עמד על המשמר נגד כל שינוי מהכרעות הש״ע. ואירע מעשה בחבורה אחת מטובי בני קהלתו, אנשי מעשה ותלמידי חכמים שהיו מתנועת החסידים, ונסב שם ויכוח הלכתי בענין קידוש הלבנה בליל ט״ז לחודש, ואחר שהיו השמים מעוננים ולא היה ניתן לקדש הלבנה בזמנה, ועשו מעשה לברך מתוך לימוד בגמ׳ (סנהדרין מב.), בהזכרת שם שמים, בהסתמכם על הכנה״ג (בתשו׳ סי׳ יג), בשם המאירי ורבינו פרץ, שאפשר לקדש הלבנה בליל ט״ז, (היפך הסכמת רוה״פ ומרן הש״ע סי׳ תכו), והקצות החושן יצא נגדם והכריז עליהם נידוי ושמתא. ובצר להם נסעו להיכלו של הרב הצדיק החוזה מלובלין לשהות במחיצתו חודש ימים עד יעבור זעם, אך מה הופתעו משבאו ללובלין, וראו שהרבי הורה למשמשיו לבל יכניסו אותם לביתו עד עבור ל׳ יום מזמן הנידוי והשמתא שהקצוה״ח הטיל עליהם. (וע׳ בס׳ משמרת שלום מקאידינוב סי׳ לא סק״ז). אתה הראת לדעת כמה חמור הדבר לצאת נגד פסק הש״ע, אע״פ שיש ראשונים שכתבו דלא כהש״ע, וכ״ש בנ״ד.

אם מותר לחלוק על רבינו הרש״ש

ועי׳ בשו״ת וישב הים (ובכ״ד), שכתב, שכל דברי רבינו הרש״ש זיע״א, הם תורה מסיני. והחולק עליו פוגע בכבוד קדושתו של הרש״ש זיע״א וכבר קדמו בטענה זו בשו״ת ישכיל עבדי (ח״ז בקו׳ דעה והשכל סי׳ טז דף תט סע״ב) שכתב: חם לבי בקרבי וכל עצמותי תחזימו רעד בראותי לאיזה מן האחרונים שהטיחו דברים כלפי הרש״ש, ולא זעו מפחדו והדר גאונו לפגוע במלאך האלקים וכו׳, ולא עוד אלא שכתבו שיש בזה חשש ברכה לבטלה, היפך דבריו ז״ל וכו׳, והאריך בסיפורי מעשיות שכמה עברו ונענשו על פגיעה בכבוד הגדולים וכו׳. וסיים, והוא רחום יכפר עון אלה הרוצים לבטל דברי הרש״ש ז״ל. ע״כ. [כמו שבדה שם לאמר, שכל העולם צריכים לקבל בתורת ודאי הוראות האר״י והרש״ש לבד, נגד הוראות מרן. ושקבלו הוראות הרש״ש כודאי גמור ואין בזה ספק כלל].

אך כבר השיב ע״ז מרן אאמו״ר זיע״א בחזו״ע על פסח בזה״ל: אומר אני, באמת **שידעתי שכל כוונתו כלפי דידי**, אך כל מעיין ישר יחזו פנימו בדברינו שאין כל פגיעה בכבוד הרש״ש, וביבי״א (ח״ב סי׳ כה אות ה) התחלנו בלשון: ״ואנא עבדא בתר דסגידנא קמיה דיקר אורייתא דרבינו הרש״ש ז״ל״, ע״ש. ואם מבואר לחלוק בהלכה על דבריו, זה דרך כל רבותינו התנאים והאמוראים הגאונים והפוסקים ראשונים ואחרונים, וגם אנו הולכים בעקבותיהם, שמלאכת שמים היא, ואנו מוזהרים שלא לשאת פנים בהוראה, שתורה אמת כתיב בה, ואין מחניפין בה לשום אדם, וכמ״ש ג״כ מהר״ח מוואלוזין בשו״ת חוט המשולש (סי׳ ט) בשם רבינו הגר״א מוילנא. ע״ש. וכ״כ מהר״ד פארדו במזמור לדוד (דף נז:). ע״ש.

ובוחן לבות וכליות יודע ועד שכל כוונתינו אינה אלא רק **למען קביעת ההלכה** בדרך אמת, ע״פ דעת רוב מנין ורוב בנין של הפוסקים, הנזכרים לעיל, וכמו שהוזהרנו בתורה: ״אחרי רבים להטות״. ובפרט שע״פ דברי הפוסקים ומרן יש בזה ברכה לבטלה, ועלינו להסיר מכשול מדרך עמינו, ואין לכפות על האמת פסכתר, שכל המעלים האמת הרי הוא כנביא הכובש את נבואתו.

[**ומה** שתמה על הגאון אג״ן הסהר, שאיך מלאו לבו לחלוק על דברי הרש״ש זיע״א, דכל רז לא אניס ליה, שאמר בפה מלא שצריך לאומרה וכו׳, והנהיג בק״ק ״בית אל״ שלא לאומרה. והרי הרש״ש קיבל מפי אליהו. דבריו תמוהים מאד, דלאידך גיסא, אטו נעלם מעינו הבדולח גודל מעלת רבינו נסים גאון, וכל הפוסקים הראשונים כמלאכים, אראלים ותרשישים, ועד מרן הק׳ גדול הדורות שפסקו, שאין לאומרה. וגם החיד״א והג״ר אברהם ענתבי כתבו שכ״ד האר״י ז״ל, וכ״ד הרמ״ע מפאנו שהיה ג״כ מקובל גדול, ואילו הרש״ש בא לחלוק על הפוס׳ בלי ראיה ברורה כל עיקר, וא״כ אפריון נמטייה לרב אג״ן שהחזיר עטרה ליושנה, והרי לכל הפחות יש לומר שאף לו שקל ישקלו שתי הדעות זה לעומת זה (מה שאין זה אמת כלל), הרי בודאי דשוא״ת עדיף, ומה לו כי יזעק ויתלונן על רב אג״ן שאיך מלאו לבו לחלוק על הרש״ש, במקום ששורת הדין נוטה כן, כאשר ישפוט כל מעיין הישר הולך. וישר יחזו פנימו שהצדק עם הראש״ל רב אג״ן].

וסמוך לבי בטוח בה׳ לא אירא ולא אחת, וגם הוא לי לישועה, כי לא לפניו חנף יבא, וכל כהני שמעתתא לימרו משמאי; ובפרט שכ״ה דעת מרן שקבלנו הוראותיו. עכת״ד מרן אאמו״ר.

ודברי הרב וישב הים, נכפלו ג״כ בקובץ מקבציאל (גליון יג עמוד מד). ובשו״ת מגיד תשובה (ח״ג תשנו. או״ח סי׳ יח) כתב להשיב על כל דבריו שם. וסיים שם, ואני מתפלא על הרב הכותב שלא זכר על דל שפתיו מתשובתו של מופת הדור. ושם בהסכמת מרן זיע״א כתב להרה״מ ע״ז: ״גם בעיני יפלא״. וע״ש באור שכתב לחזק את הדברים שאין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח, ודחה דברי החולקים, והשיב תשובה נצחת על כל קוץ וקוץ. ע״כ.

מסקנא דדינא, שאין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. וכן אין לומר ברכה מעין שבע בבית אבלים או בבית חתנים, הן בירושלים החדשה, הן בשאר כל תפוצות ישראל, ולדעת מרן שקבלנו הוראותיו, כל האומרה הוא בכלל מה שאמרו (בברכות לג.) כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא את שם ה׳ אלהיך לשוא. וכן פסקו הרמב״ם (פ״א מהל׳ ברכות הט״ו), ומרן הש״ע (סי׳ רטו ס״ד). ואסור לענות אחריו אמן (רמב״ם וש״ע שם).

תשובה למחבר אחד שטען שקיבלנו הוראות האר״י ז״ל גם נגד מרן

והנה באחרונה יצא לאור ספר ובו כתב המחבר, כי אנו הספרדים קיבלנו הוראות האר״י ז״ל, ויש להורות כדעת רבינו האר״י ז״ל נגד דעת מרן הש״ע, והביא מ״ש החתם סופר בשו״ת ח״ו (בליקוטים סי׳ צ״ח) וז״ל: אבל האמת יורה דרכו כי מעולם לא עלה אליהו למעלה מי׳ טפחים, אך נפרדה נשמתו מגופו שם בי׳ טפחים, והנשמה עולה ומשמשת למעלה בין מלאכי שרת, וגופו נתדקדק פי׳ נזדכך, ושורה בגן עדן התחתון בעולם הזה, וביום הבשורה במהרה בימינו תתלבש נשמתו בגוף הקדוש הלז, ואז הוא ככל אדם מחכמי ונביאי ישראל, והוא מוסמך מרבו אחיה השילוני, או ממשה רבינו ע״ה, אם הוא פנחס. והוא יסמיך את חכמי ישראל, ואז יש לו דין ככל בני ישראל החיים. וכן

בכל פעם שמתגלה ומתראה בעוה״ז מלובש בגופו הזך, יש לו דין ככל בני ישראל, והוא חכם ונביא, אך כשמתגלה בנשמתו בלבד, בלא שתתלבש בגופו כמו ביום המילה, אז איננו מחוייב במצוות, ובמתים חפשי כתיב וכו׳. וכשמתגלה על אופן זה הרי הוא מלאך, אע״פ שלומד תורה ומגלה דינים, אין לקבוע הלכה ע״פ דבריו, דהו״ל רק כמו חלום ורוח נבואה, ואין משגיחים בבת קול. אך כשמתגלה בלבוש גופו, הרי הוא מגדולי חכמי ישראל, ותשב״י יתרץ קושיות ואיבעיות, ואליו תשמעון כי מי כמוהו מורה. עכ״ל. **ועל** פי דברי החתם סופר כתב בספר הנז׳ שלכן אין לטעון כלפי האר״י ז״ל לא בשמים היא, דכיון שזכה לגילוי אליהו בגוף, ממילא דינו כמו שאמרו על אליהו הנביא עצמו תשב״י יתרץ וכו׳. ודינו כשאר חכמי ישראל הגדולים. ובודאי שהלכה כמותו. ושם האריך בשבחי האר״י ז״ל במאד, כיעו״ש. ולכן יש לתפוס בכל כדברי האר״י ז״ל בתורת ודאי, ואין כאן טענת לא בשמים היא. ונסתייע ממ״ש רבינו הגרי״ח בשו״ת רב פעלים ח״ג (בסוד ישרים סי׳ ד׳), שלרבינו האר״י ז״ל היה גילוי אליהו זכ״ל בבחינת פנים אל פנים, ולא בטמירו בעין השכל בלבד. ע״ש. וביאר דבריו דהיינו שנתגלה לו בגוף ולא באורח שכל. וכיון שכן הלכה כדברי האר״י בכל מקום. [ראה להלן בדברי הרב פעלים].

תשב״י יתרץ קושיות וכו׳ היאך נוכל לסמוך עליו לעתיד לבוא, הרי לא בשמים היא

אך יש להעיר, דהנה החתם סופר דיבר על מה שאמרו בגמ׳ תשב״י יתרץ קושיות וכו׳ והיאך נוכל לסמוך עליו לעתיד לבוא, הרי לא בשמים היא, ועל זה כתב שאליהו יתגלה בגוף. וזו תקופת הגאולה וכו׳. וא״כ איך אפשר ללמוד מדבריו שגם כיום יש להאר״י דין כמו אליהו הנביא לעתיד לבוא, ועל כולם לנהוג כמותו.

ועוד, דלפ״ז דברי החת״ס יסתרו אהדדי, שכבר הזכרנו לעיל מ״ש שיש לילך רק אחר הפשט, ולא אחר דברי רבינו האר״י, ואי נימא דבגלל שאליהו נתגלה בגוף להאר״י הלכה כמותו בכל מקום, אמאי כתב החת״ס שיש לילך בכל דוכתא כדברי הפשטנים ולא כדברי המקובלים.

וביותר קשה, שהרי כל הגדולים, מרן הש״ע, מג״א והט״ז, ש״ך וב״ש וח״מ, פמ״ג ופר״ח, הגר״א, כנה״ג, שעה״מ, מל״מ, מהרי״ט אלגאזי, מהר״ם בן חביב, רעק״א, שאג״א, נודע ביהודה, המהרש״א, המהרש״ק, החקרי לב, וכל גדולי הדורות שלא נהגו על פי הקבלה ולא היו כל מעשיהם ע״פ האר״י ז״ל, אטו כולהו טעו במדבר ח״ו, ומאות חכמי הדורות כולם טעו, עד שבא בשו״ת וישב הים ומורה לכולם לעשות בכל כד׳ האר״י, ולעשות את כל חכמי הדורות כח״ו כמי שטעו לכל אורך שנות חייהם, והטעו ח״ו את בני דורם שלא הלכו אחר האר״י ז״ל. אלו דברים שלא ניתן להיאמר ובודאי שאינם נכונים, ואין לדמות מה שיבוא אליהו הנביא בגאולה הקרובה בב״א, לדברי האר״י ז״ל לגמרי.

ויש להוסיף, דהנה רבינו הקדוש מסדר המשניות שלמד תורה מפי אליהו הנביא, והיה נגלה אליו בגופו כנודע, עכ״ז לא כל דבריו במשנה נתקבלו להלכה, ולדברי הרב וישב הים אמאי לא תפסו בכל דוכתא הלכה כרבינו הקדוש, אחר שתורתו מפי אליהו הנביא.

וביותר, אטו בכל דוכתא הלכה בגמרא כרשב״י, שהרי הוא בעל הזוהר הקדוש, ותנא קדוש שלמד תורה מפי אליהו בודאי, ואפילו הכי לא תמיד הסיקו בגמרא הלכה כמותו. ולא יהיה רבינו האר״י ז״ל גדול מרבינו הרשב״י. ולכן יש לילך על פי כללי הפסיקה שכתבום כל גדולי הדורות, ולא לחדש חידושים בכללי הפסיקה אשר לא שערום אבותינו ורבותינו מדורי דורות, ולחייב את הכל לנהוג כדעת האר״י ז״ל. ואף שהרב וישב הים שם הביא שזו דעת כמה מחכמי הספרדים בדורות האחרונים, מ״מ רוב ככל חכמי הדורות, בדורות קודמים ואחרונים, לא כתבו כן ולא שמיעא להו האי סברא לתפוס בכל מכל כל כדעת האר״י ז״ל.

תדע, דלגבי נר חנוכה המנהג פשוט אצל הכל, להתחיל בכל לילה מהנר החדש, והולכים מצד שמאל לכיוון ימין. ובספר פסקי תשובות (סי׳ תרעו עמו׳ תצג) כתב, דבכתב יד שנתגלה לאחרונה מרבי יצחק סגי נהור בן הראב״ד מובא, שקיבל מאליהו הנביא כשיטת הט״ז. והיינו להדליק מימין לשמאל. וראה בביאור הלכה שם. ואפ״ה מנהגינו כהב״י והאר״י ז״ל להתחיל משמאל לימין. ונמצא שד׳ האר״י אינו כקבלת אליהו הנביא. וע״ש באחרונים.

המהרח"ו נהג בכמה דברים שלא כדעת רבו האר"י ז"ל - פיוטים בימים הנוראים

ועוד, דהנה מצינו בכמה מקומות שהמהרח"ו עצמו נהג שלא כדברי האר"י ז"ל, ולדבריו היאך נהג שלא כדברי הרי אחר שאליהו הנביא נתגלה בגוף להאר"י ז"ל היה לו לנהוג בכל כדברי האר"י ז"ל. והגאון רבי עזריאל מנצור שלי', הראני כמה דוכתי שהמהרח"ו ז"ל עשה שלא כדברי רבו האר"י ז"ל, וכגון:

א. לענין הפיוטים שתיקנו האחרונים לומר בתפלות הימים הנוראים, שכתב בשער הכוונות (ד, נ ע"ג ע"ד) כי האר"י ז"ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסידרו האחרונים, כגון רבי שלמה אבן גבירול וכיוצא, לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה ואינם יודעים מה שאומרים וטועים בס' דיבורם בלי ידיעה כלל, ובפרט פזמון יגדל אלהים חי, וכן וידוי אשמנו באומר ובפועל וכו', וכן ביוהכ"פ לא היה אומר וידוי של רבינו נסים וכו' אבל היה אומר התפלות והבקשות שתקנו הראשונים, כמו תפלת ר"ע וכו', ורבי אליעזר הקליר, לפי שכל אלו הראשונים תיקנו דבריהם ע"פ חכמת האמת, והיו יודעים מה שתיקנו. ע"כ.

ובהגהות המהר"ש ויטאל שם (סק"ג) כתב, אף על פי שאבא מארי כתב כן, ראיתיו שכשהיה ש"צ בקהל בימים הנוראים, היה אומר כל הוידויים הנז' משום שמנהגם של ישראל תורה, [ועיין להחיד"א בברכ"י סי' קיב סק"ד].

ואין לומר דשאני הכא שאין איסור לאומרם, רק שרבינו האר"י סבר שאין צריך לאומרם, ולכן המהרח"ו אמר הפיוטים, או שלא רצה לפרוש מן הצבור. דבספר חיים שנים ישלם (לתלמיד המהרח"ו סי' סח), כתב בשם המהרח"ו, וז"ל: הקרובץ שתיקנו הקדמונים, כגון רבי אליעזר הקליר וזולתו, רוב המפרשים רצו להעמידם, [כ"פ הרמ"א בס"ג, וראה בכף החיים אות כג], ונ"ל כי גם הרמב"ם ז"ל יודה בהם, כי אינו נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים אלא בתחלה וסוף, וראיה ממנימין ששינה. ובהערה שם הביא שהמהרח"ו היה ש"צ ואמר הפיוטים, וכל הוידויים. וטרח לבאר שאין בזה משום משנה ממטבע וכו', והרי כשהיה ש"צ היה בידו לדלג הוידויים, ועם כל זה אמרם, משמע שלא הקפיד לעשות בכל כדברי רבו האר"י ז"ל.

תדע דהכי הוא, שהרי כתב בתשובות באר מים חיים (ויטאל, סי' יט עמוד נג): וזכורני בימי בחרותו בהיות אבא מארי בחייו והיו מתפללים בפניו או תוקעין בפניו או עושין איזה דבר בפניו שלא כרצונו, ועכ"ז לא היה רוצה ליסר ולהוכיח לשום אדם, ואדרבה היה שותק בשביל שלא להנלבין פנים של כל נברא, אבל בזמן שהוא היה נעשה שליח צבור אז בהכרח היה מתפלל כרצונו ומשום היינו למדים ושותים בצמא את דבריו ואת תפלתו ואת מנהגיו. ע"כ.

הרי שבעת שהיה ש"צ יכל לעשות כחפצו, וא"כ אמאי אמר את הוידויים והפיוטים נגד דעת רבו האר"י, הרי כל דברי האר"י מפי אליהו בגוף וכו', וע"כ דזה אינו כפשוטו.

ב. וכן לענין הקפות בשבת חול המועד, שבשער הכוונות (ענין בית הכנסת דף ג' ע"ב ע"ד) כתב, ואמנם ביום השבת אין צריך להקיף רק הקפה אחת בלבד, ע"כ שמעתי בשם מורי ז"ל. אבל אני ראיתיו שהוא היה בא לביהכ"נ ולא היה מקיף שום הקפה, ואפשר כי בשביל שלא היה הוא מן הי' ראשונים, לפי שהיה מתאחר לבוא, לכן לא היה מקיף מפני הרואים שנראה כיוהרא. ע"כ. ובספר נגיד ומצוה (למוהר"ר יעקב חיים צמח, מכתבי המהרח"ו, עמוד קכט) כתב, ואמרו לי החברים שהמהרח"ו היה עושה בכל יום הקפה אחת אל התיבה, והיה אומר פ"א של מזמור אלהים יחננו, ובשבת היה עושה ז' הקפות, והיה אומר בכל הקפה פ"א וזה יותר נכון. ע"כ. הרי שגם בזה נהג שלא כדעת רבו האר"י ז"ל.

ג. וכן לענין ציצית בטלית קטן, שבשער הכוונות (שער הו' ענין הציצית דף ז ע"ב) כתב, גם ראיתי למורי ז"ל שבציצית קטן היה עושה שני נקבים סמוכים זל"ז כעין ניקוד צירי בכל כנף מד' הכנפות, והיה מוציא חוטי הציצית דרך שני הנקבים ההם באופן שיהיו ב' קצוות חוטי הציציות מתגלים בצד א' החיצון, וסברא זו הביאה בספר האגור. אבל מורי ז"ל לא היה עושה כן, אלא בציצית קטן ולא בגדול. ע"כ. ובהגהות המהרש"ו כתב, לא ראיתי לאבא מארי ז"ל שהיה עושה כן אפילו בציצית קטן, ולכן גם אנכי לא נהגתי לעשות כך. ע"כ. הרי שנהג שלא כדעת רבו האר"י ז"ל.

ד. וכן לענין תפילין שימושא רבא, שבשעה"כ (ענין תפילין דרוש ו) כתב, כי מורי ז"ל בתחלה היה מניח תפילין דרש"י ור"ת ביחד וכו' ובמנחה לא היה מניח אלא תפילין דר"ת, ואח"כ עשה זוג תפילין דרש"י כסברת שימושא רבא. ע"כ. ובספר נגיד ומצוה (דף צז) כתב, מורי ז"ל במנחה היה מניח תפילין של ר"ת ואח"כ עשה תפילין דרש"י אצבעיים על אצבעיים כסברת שימושא רבא, והיה מניחן במנחה, והמהרח"ו היה מניח במנחה תפילין דר"ת. ע"כ. הרי שגם בזה לא עשה כדעת רבו האר"י ז"ל.

ה. וכן לענין נפילת אפים שבשער הכוונות (ענין נפילת אפים דרוש ג-ד) כתב, והשיב לי מורי כי מה שאמר לו הוא זה שיזהר כשנופל על פניו שלא ישים פניו תוך ידו השמאלית ממש, אמנם ישים פניו על זרועו השמאלי. ע"כ. וכיום מנהג הספרדים הפשוט שאף אחד לא נופל על זרועו בנפילת אפים, וגם המקובלים שנוהגים כל מעשיהם כדברי רבינו האר"י אינם נופלים על הזרוע בעת אמירת נפילת אפים. ועל כרחך שלא נתפשטו כל דברי רבינו האר"י לגמרי, ויש דברים שהמקובלים לא קיבלו את דבריו, ואי אמרת שדברי רבינו האר"י הם הכל מפי אליהו הנביא בגוף, היאך חלקו על האר"י בזה.

ו. בנוסח אהבת עולם כתב בשער הכוונות (ענין כוונת יוצר דרוש א' דף יט ע"א) שאין ראוי לומר אהבה רבה, לפי שאהבה רבה היא בחסד שבעולם האצילות, ועתה אנו בהיכלות הבריאה, ולכן צריך לומר אהבת עולם שהיא אהבה זוטא של המל' הנקרא עולם וכו'. ע"כ. ואילו בספר חיים שנים ישלם (סי' ס עמוד נה) כתב בשם המהרח"ו והגאונים כתבו דבשחרית אומרים אהבה רבה ובערבית אומרים אהבת עולם, וכל מנהג כפי מקומו. אמר שמואל, אני ראיתי למורי ז"ל שבין שחרית ובין ערבית היה אומר אהבת עולם. ע"כ. ואי נימא שכל דברי האר"י הם מפי אליהו בגוף, א"כ אמאי לא כתב לבטל מה שנהגו לומר אהבה רבה, ומשמע דאפשר להשאירם במנהגם, ודלא כרבינו האר"י ז"ל.

ז. בנוסח ברכת יוצר המאורות, שבשעה"כ (ענין תפלת מנחה דרוש א') כתב, גם אין לומר כמנהג האשכנזים והתקין מאורות קודם חתימת הברכה, אלא כמנהג הספרדים. ע"כ. ובספר חיים שנים ישלם (סי' נט עמוד נד) כתב בשם המהרח"ו, שיש מנהגות בסיום ברכת יוצר המאורות לומר אור חדש בציון תכין וכו', וכל מנהג כפי מקומו, ואני שמואל ראיתי למורי ז"ל שלא היה אומרו. ע"כ. הרי דאף שהוא עצמו לא היה אומרו, עכ"ז כתב דכל מנהג כפי מקומו, ואי נימא שכל דברי האר"י הם מפי אליהו הנביא שנגלה אליו בגוף, א"כ אמאי לא כתב בסתם שלא לאומרו כד' האר"י.

ח. וכן לענין הסרת תפילין של יד קודם של ראש, שבשער הכוונות (ענין תפילין סוף דרוש ה') כתב המהרח"ו, שצריך לחלוץ תפילין של יד מיושב, ואחר כך תסיר תפילין של ראש מעומד. וכתב שם המהרש"ו, ק"ל ממ"ש מרן בש"ע שבתחלה יסיר תפילין של ראש ואח"כ של יד, וכן פסקו כל הפוסקים, ואפשר שאין דברי הרב חולקים עם המהרי"ק, כי מ"ש הרב להסיר תחלה תש"י קאי על השלש כריכות שעל האצבע וכו' וכן נהגתי אני כל ימי, וכמדומה שכן נהג אבא מארי ז"ל. ובחמדת ישראל (סדר הנחת תפילין) הוסיף בשם המהרש"ו, שעשה כשתי הסברות, כי בהסיר מקצת הקשרים של יד נחשב כאילו נחלצו לגמרי, וגם מתקיים סברת הפוסקים שאמרו כל זמן שבין עיניך יהיו שתים כמדומה לי שכך היה נוהג אבא מארי, וכן הוא האמת ותו לא מידי. ע"כ. הרי שלא עשה לגמרי כדברי רבו האר"י.

ט. וכן במה שמבואר בשעה"כ (שער השבת פ"ח ד"ה צמח) דאחר לכה דודי צ"ל כבוד ה' עליך נגלה מראש מקדם נסוכה, וכו', וזה היה נוהג המהרח"ו, וכן אמרו לי החברים. ע"כ. ועיין בכה"ח (סי' רע אות ד) שכתב, דמה שמפסיקין לומר פיוט לכה דודי בין מזמור לדוד הבו ובין בואי כלה, אע"פ שלא נזכר פיוט זה בדברי האר"י ואין לו טעם בסוד, מ"מ נראה כיון שהוא מדבר בענין קבלת שבת דלא הוי הפסק. אמנם חסידי בית אל ההולכים עפ"ד האר"י אין נוהגים לאומרו.

י. וכן במה שנתבאר בשער הכוונות (ענין תפלת שחרית דף נא ע"ב) דבעוד שהש"צ אומר ברכו יאמרו כל הקהל בלחש ישתבח ויתפאר שמו של מלך מלכי המלכים וכו'. ע"כ. וכן הוא בשעה"כ (דף יח ע"ג ע"ד), דכשיתחיל הש"צ לומר ברכו יאמר בלחש אותו הסדר הכתוב בסידורים ישתבח שמו וכו'. ע"כ. ולא שמענו ולא ראינו אצל המקובלים לדורותיהם שנוהגים לומר כן.

יא. לענין התספורת בימי העומר, שלדעת רבינו האר"י ז"ל אין להסתפר עד ערב שבועות ממש. כמבואר בשעה"כ (דרוש יב). וכ"כ הרש"ש בנהר שלום (דף לג עמוד א) בענין הגלוח בימי העומר, צריך להזהר לשמור מאד שלא לגלח בשום אופן אלא ביום מ"ט, וכמנהג האר"י זלה"ה. ולא כמ"ש קצת מקובלים אחרים לגלח במ"ח, כי ענין המוחין של העומר בפני עצמם, וענין השערות בפני עצמן ואינם דומין זל"ז, ובחי' יום דמ"ט דשערות לא נמשכה כלל עד יום המ"ט, ונסתפקתי ספק גדול אם חל יום מ"ט בשבת אם מותר לגלח במ"ח, ולא אפשיטא לי, ולולי שהכרחוני לגלח כמעט לא הייתי מגלח. גם לא התרתי לחתן לגלחן קודם שבועות בכמה ימים. עכ"ל. והגוב"י בשעה"כ כתב רבי שמואל ויטאל על אביו המהרח"ו, שראהו פעם שגילח ביום מ"ח, וכששאלו ע"ז דחה אותו בהתחמקות בטענה שחשש שבערב שבועות לא יהיה מי שיגלחו. ולכן גילח עכשיו ביום מ"ח. וסיים דאפשר שמכיון שנשלמו ב' צירופי אלוקים, וכו', נכנס כבר הרשימו של מחר, ומזה נעשה כבר עכשיו יו"ט, ה"ה כאן שכבר נכנס הרשימו של המ"ט כבר במ"ח.

ועכ"פ חזינן שהמהרח"ו נהג בזה שלא כדעת רבו האר"י ז"ל. ועיין בכה"ח (סי' תצג אות כה) שמנהג הספרדים כדברי הש"ע שאין מסתפרים מפסח עד ל"ד לעומר, ואנשי מעשה אין מסתפרים מפסח עד ערב שבועות כדברי האר"י ז"ל. ע"ש. הרי שחילק בין מנהג הספרדים בכללותו, לאנשי מעשה העושים כדעת האר"י ז"ל, ואין לנו להורות לכולם כדעת האר"י.

קבלת האר"י אם כולה מפי אליהו הנביא

והנה ז"ל מהר"ח מוואלוז'ין בהקדמת ספרא דצניעותא: ועיני ראו ולא זר יקר תפארת קדושת האר"י ז"ל בעיני רבינו הגדול הגר"א ז"ל, כי מדי דברו עמי הוה מירתע כולא גופיה, ואמר מה נאמר ונדבר מקדוש ה' איש אלקים קדוש ונורא מאד כמוהו, שנגלו לו כל תעלומות חכמה, ומעת שזכה לגילוי אליהו ז"ל כמה פעמים, גדלה השגתו למעלה להפליא, גם התבונן רבינו ז"ל על כתבי הקודש שלו שיהיו עולים אל מקורות הדברים בזוה"ק והתיקונים, והוציאם מאופל שבושי ההעתקות וכו'. ע"ש.

אולם הגר"ז בעל התניא, באגרתו שנדפסה בספר בית רבי (פרק י"ב דף כא:) כתב וז"ל: וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד (הגר"א) נ"י אינו מאמין בקבלת האר"י ז"ל בכללה שכולה מפי אליהו ז"ל, אלא רק מעט מזעיר מפי אליהו, והשאר הוסיף מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה, ומה גם שהכתבים נשתבשו מאד וכו', ולאיש אשר אלה לו, לו משפט הברירה לברור לו הטוב והישר בעיניו מכתבי האר"י, לומר שמועה זו נאה, והיא מפי אליהו, וזו אינה מפי אליהו וכו', וגם אם יאמר איזה פירוש בכתבי האר"י שלא כפירושינו, הרי כל מי שאינו מאמין בדבר לא אדון הוא בדבר זה לדון ולהכריע, רק המכריעים יהיו גדולי ישראל המפורסמים באמונת קבלת האר"י בכללה שכולה מפי אליהו כחכמי הספרדים ודומיהם וכו'. ע"כ. (וכ"ה בספר אגרות התניא דף צז.). ומבואר מדברי הגר"ז, דתנא הוא ופליג על הגר"א בזה, והסכים בדעתו הרחבה דקבלת האר"י ז"ל כולה מפי אליהו. אך דעת הגר"א שדברי האר"י ז"ל לא כולם מפי אליהו. וראה עוד בשו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח סי' ג אות ח), וח"ב (או"ח סי' כה אות יב), וח"ו (דף כב: חאו"ח סי' ח אות ב'). וח"ז (חאו"ח סי' לב).

ועכ"פ בין אי נימא דקבלת האר"י ז"ל כולה מפי אליהו, בין אי נימא שלא כולה מפי אליהו, יש להורות לרוב העם לנהוג כדברי הפשטנים, ורק השרידים אשר ה' קורא ינהגו כפי הקבלה.

גדר גילוי אליהו שהיה לרבינו האר"י ז"ל

והנה מ"ש ברב פעלים הנ"ל שלרבינו האר"י ז"ל היה גילוי אליהו בבחינת פנים אל פנים, צ"ב כוונת הרב פעלים בזה, אם כוונתו לשבח את האר"י באופן שהכל יעשו כמותו בכל מכל כל, או שכתב השבחים בערך רבינו האר"י ז"ל. ובאמת אפילו אי נימא שהתכוין לומר שאליהו הנביא התגלה בגוף להאר"י ז"ל, וממילא יש לתפוס תמיד כד' האר"י, ולהורות לכל הצבור לנהוג תמיד כד' האר"י, כנראה

ששאר גדולי הדורות שלא כתבו כן בפירוש, לא הבינו כדבריו, ובודאי שיש לנו לילך אחר שאר כל גדולי הדורות, דור אחר דור.

ומצינו כמה דברים בספריו של רבינו הגדול הגרי"ח זיע"א שחכמי הדורות חלקו עליו אחר המחילה מהדרת גאונו זצוק"ל, אף שהיה גדול הדור וציס"ע, מזו דרכה של תורה, וכגון במה שכתב שמנהג בגדאד שהנשים אינן קורעות את בגדיהן על מת משבעה קרובים, והוא דבר שהוא נגד הש"ס וכל הפוסקים ראשונים ואחרונים. וכמו שהעירו בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ה (רמת רחל סי' לח אות ג'). ובשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' לב אות ב'). וכיו"ב תמהו על רבינו הגרי"ח זיע"א, במ"ש ברב פעלים ח"ד (או"ח סי' כז) שאפשר לברך על הדס שוטה, והוא נגד דעת רוה"פ ומרן הש"ע, והיאך לא חשש לספק ברכה לבטלה. וכן במה שציין בן איש חי (פ' וירא אות כא), שבתחלה היו חושבים מחלוקת רש"י ור"ת בתפילין, כשאר המחלוקות שסברא אחת בטלה, אך בא רבינו האר"י ז"ל והגיד בקבלה מפי אליהו ז"ל, ששני הסברות אמת וצריכים למעבד תרוייהו, ומימות מרע"ה עד הגאונים היו מניחים ב' זוגות, ובזוהר חדש איתא על קצת בנ"א דמניחין ב' זוגות מספק, דלא ידעין ברזא דא דתרוייהו אצטריכו. עכת"ד. ובשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' ג') תמה מאד על זה, שא"א לומר שמימות משה רבינו הניחו ב' תפילין. ושם הביא דברי הזוהר חדש (דף יא:) שהביאם בעטרת זקנים (סי' לד), וז"ל: וכיון דלא בקיאין אלין דדרא בתרא שויין תרי זוגין דתפלין מספק דלא ידעין ברזא דא דתרוייהו אצטריכו. עכ"ל.

אין לרב ביכ"נ או ראש ישיבה לכפות על הציבור את דעתו בעניני הלכה

ומעשה היה [בשנת תשע"ב], בליל פסח שחל בשבת, שהש"צ התחיל לברך על ההלל ודילג על ברכת מעין שבע, וכפי דעת רב נסים גאון, רוב ככל הראשונים, מרן הש"ע, והאר"י ז"ל, שאין לברך ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, ורב ביהכ"נ הפסיק אותו באמצע ודרש ממנו שיחזור ויברך מעין שבע, והש"צ מיראת כבוד שהיתה לו שמע לרב ביהכ"נ. אך עשה שלא כדין. וכנראה שאותו רב ביהכ"נ, רמות רוחא נכנסה בו, וחשב שיש לו דין של "מרא דאתרא", וכיון שהוא עצמו בחר לעשות כדעת רבו שהיה מקובל ע"פ קבלת הרש"ש, ונהג לברך, לכן על כל הציבור שבביהכ"נ לנהוג כמותו.

אולם הרי גם בהוראה סתמא, אין אדם רשאי להכריע מדעתו בכל כה"ג ולהורות לאחרים, א"כ כ"ש בענייני ברכות.

וכ"ז דלא כמ"ש ת"ח אחד שנשאל פעם ממי שעשה מנין בביתו בב"ב, האם לברך מעין שבע בליל שבת, והשיב, שאביו היה פוסק בזה כמו הבא"ח ע"פ הקבלה. וכשהקשו לו, והרי ביבי"א פסק שלא לברך, השיב, הרי יש לך בבית יבי"א, וא"כ זה בית מלא ספרים. (ב"נ גליון נ"ד), ואמנם אין לדבריו כל יסוד בהלכה, על פי הש"ע ודעת הפשטנים, כאשר ביארנו בילקו"י שבת כרך א' חלק שני.

אם ראש ישיבה יכול להכריח את תלמידיו לנהוג בכל כהרב בן איש חי

וראש ישיבה אחד החליט שבישיבתו כל הפסקים יהיו רק ע"פ פסקי הבא"ח, וכאשר הש"צ טעה בשבת תשובה וסיים האל הקדוש, ועבר תכ"ד, ורצה לחזור לאתה קדוש, הכריח אותו לחזור לראש התפלה. וכפה דעתו כנגד דעת רבו גדול הדור. ובאמת שאין לכל ראש ישיבה או רב ביהכ"נ, סמכות בענייני הלכה לכל מילי. ומה שמצינו שעושים כדעת מרא דאתרא זהו בדבר השקול, שהרשות לשאול איזה מורה שיבחר לו, ולכן בני העיר צריכים לבחור את דעת הגדול שבאותה אותה העיר, כמו שאמרו (סנהדרין לב:) אחר רבי אליעזר ללוד, אחר ריב"ז לברור חיל, אחר רבי יהושע לפקיעין וכו'. לא כן בדבר שהמחלוקת בו ידועה בין גדולי הדורות.

ואף בראש ישיבה היודע הלכה, עליו להורות כדעת רוה"פ או שאר כללי ההוראה, ואינו רשאי לבחור לו פוסק לנהוג כמותו, למרות שהוא נגד המרא דאתרא הש"ע, או שאר כללי הפסיקה.

ואמנם יש מי שדייק מדברי החזו"א דיכול אדם לברור לו פוסק שינהג כמותו אפי' להקל בדאורייתא. אלא דמסתברא שאין לנהוג כדעת חכם אחד החולק על גדולי הדור ממש, וכ"ש כשהדבר מפורש בש"ע או בפוסקים המפורסמים. ומצאתי

בכתב יד למרן אאמו״ר זיע״א שכתב מיום כ״א חשון תשע״ב, ע״ד החזו״א הנז׳: דלמעשה אין לזוז מדברי מרן הש״ע שקבלנו הוראותיו, ואם אין הדבר מפורש בש״ע, יש לפסוק כדעת רוב האחרונים, כי אחרי רבים להטות, ואין רשאים שכל אחד יעשה כלבבו, ודברי החזו״א הנ״ל אינם להלכה רק לפלפולא בעלמא. עכ״ל. וראה בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שלישי, בדיני הכנות לקידוש, בדין פאה נכרית, מה שהשבנו על טענת חכ״א שתפס דברי המג״א והמשנ״ב נגד דעת כל האחרונים.

ולכן תמוה שאותו חכם מכריח את תלמידיו לנהוג בכל וגם בעניני ברכות כד׳ הבא״ח נגד דעת הש״ע, ונגד המנהג.

ומה יענה לאותם הלכות קשות המובאות בבא״ח, שהם בחשש ברכה לבטלה, כמו בדין הדס שאינו משולש שלד׳ הרב פעלים אפשר לברך עליו, ולדעת רוה״פ ומרן הש״ע הויא ברכה לבטלה. וכן לענין טבילת אשה שתברך אחר הטבילה, היאך לא חשש לסב״ל לברך אחר קיום המצוה, והרי לדעת פוסקים רבים ומרן הש״ע הויא ברכה לבטלה. וכן לענין ברכת הדלקת נרות שפסק שיש לברך אחר ההדלקה, והוא נגד 30 ראשונים ומרן הש״ע, וגם היאך לא חשש לד׳ הש״ע ופסק לברך ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים. וגם היאך ציין למנהג בגדאד שאין הנשים קורעות על המת, וה״ז נגד הש״ס והפוסקים. וכן לענין ברכת הגומל למי שהיה חולה ונתרפא, שכתב בבא״ח (בפר׳ עקב, אות ז) דלא מיקרי חולה לענין ברכת הגומל, אלא אם נפל למטה מחמת החולי ג׳ ימים, וזה נגד דעת מרן הש״ע (בסי׳ ריט) דכל שעלה למטה וירד צריך לברך. וכן לענין סחיטת לימון בשבת, שדעת מרן הש״ע (או״ח סי׳ שכ) להקל, ולדעת הבא״ח יש לאסור בזה. וכן לענין כלי זכוכית שלד׳ הבא״ח יש להחמיר לענין בב״ח ופסח, דלא כדעת הש״ע. וכן בכמה הלכות בדיני טהרת המשפחה.

וכל המעיין בספריו של מרן אאמו״ר זיע״א יראה שקושיותיו על רבינו הבא״ח הם לש״ש לאמתה של תורה, וא״א לנו להתעלם מכ״ז, ולהכריח את הבחורים לנהוג כדברי הבא״ח.

ומעתה הש״צ הנ״ל לא היה רשאי לסמוך על רב ביהכ״נ, נגד דעת גדול הדור. וכתב הרמב״ן (דברים יז, יא) שזהו צורך גדול בתורה שישמעו הכל לדעה אחת [בי״ד הגדול] ולא יהיו כמה תורות, ועל דעתם ניתנה תורה, ולכן צריך לשמוע לשופט שבימיך אפי׳ נראה לך שהוא טועה. וז״ל הרמב״ן שם: ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפי׳ יטעו, וזה כענין רבי יהושע עם ר״ג ביוהכ״פ שחל להיות בחשבונו (ר״ה כה.), והצורך במצוה הזאת גדול מאד, כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות. וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבי״ד הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן לנו התורה, אפי׳ יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל. וכ״ש שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי (שופטים קנד) אפי׳ מראים בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם, ע״כ.

וכתב האברבנאל (שם) בשם רבינו ניסים: ״שגזרה חכמתו למסרו לחכמים אשר לא סרו ולא יסורו, כמו שהבטיח הנביא (פ׳ וילך) כי לא תשכח מפי זרעו״.

והחינוך (מצוה תצה) כתב: ״שהכל מצווין לעשות כל אשר יורו. ובכלל המצוה ג״כ לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו, וכמו שדרשו רז״ל (ר״ה כה:) ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, יפתח בדורו כשמואל בדורו, כלומר שמצוה עלינו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו. ועובר ע״ז ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו, מבטל עשה זה. ועשו גדול מאד שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת״.

עוד כתב החינוך להלן (מצוה תצו): שבכל דור ודור ג״כ נשמע אל החכמים הנמצאים, ואפי׳ יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים, אין ראוי לנו

טז. ומכל מקום שליח צבור שטעה או הזיד והתחיל באמירת ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, אין להפסיק אותו באמצע הברכה, ולגרום ל"ודאי" ברכה לבטלה. אלא כיון שהתחיל יסיים הברכה. ואחר הברכה מיד יאמר השליח צבור "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ובכל אופן הצבור לא יענו אמן אחר ברכתו, דספק אמן יתומה לקולא. טז)

לחלוק עליהם אבל נעשה כטעותם, וטוב לסבול טעות אחד ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו שבזה יהיה חורבן הדת, וחילוק לב העם והפסד האומה לגמרי. ומפני עניינים אלה נמסרה כוונת התורה אל חכמי ישראל, ונצטוו ג"כ שיהיו לעולם כת מועטת מן החכמים כפופה לכת מרובין מן השורש הזה. ונוהגת מצוה זו לענין זקן ממרא בזמן הבית, ולענין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו נוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ע"כ.

וכן מבואר ברמב"ם (הל' ממרים פ"ב) שמצות ועשית ככל אשר יורוך, וכן מצות לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, נוהגים בכל דור ודור, לא רק בבי"ד הגדול שבלשכת הגזית, אלא גם על חכמי דור ודור, וכמ"ש באורך הגר"ח פלאג' בשו"ת חיים ביד (סי' סט) ועוד.

אם הש"צ התחיל ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת - לא יפסיק

טז) מה שכתבנו שאם הש"צ התחיל הברכה שאין להפסיקו, היינו משום דאם יפסיק יעשה ברכה לבטלה לכל הדעות. וכן כתבו המהרש"ם בארחות חיים (סי' תפז). ובשו"ת תשורת שי ח"א (סי' שטז).

וכיו"ב במי שאכל אורז ושתה מים, וחשב שצריך לברך מעין שלש אחר האורז, ובירך בנ"ר תחלה לפטור המים, ואח"כ מעין שלש, ובאמצע הברכה הרגיש בו חבירו, שא"צ להפסיקו באמצע הברכה. די"ל דמה שבירך נפשות על המים, אינו פוטר את האורז, מאחר שכיון בפירוש לפטור המים בלבד, כי על האורז דעתו לברך על המחיה, דהא כתב הרשב"א בחי' (ברכות מא.) דמסתברא דאפי' לר' יהודה אם היו לפניו אתרוג וזית, וקדם וברך על האתרוג, אע"פ שאינו רשאי, א"צ לחזור ולברך על הזית, כיון שברכותיהן שוות. והוא שנתכוון לפטור את הזית בברכת האתרוג. אבל אם לא נתכוין צריך לחזור ולברך עליו, שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך אגב גררא, אלא בדרך כוונה. וכ"ה בב"י (או"ח סי' ר"ו וריי"א). וראה בשו"ת פנים מאירות ח"א (סי' נ"ח).

ולפ"ז ה"ה באופן שלא היתה כוונתו לפטור את האורז בברכה זו, אלא רק את המים, אינו פוטר את האורז, כי הוא דבר חשוב טפי מן המים, ואינו נפטר דרך גררה אלא דרך כוונה. וכמו שביאר ד"ז בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' לב). והוסיף שם עוד טעם, שזה אוכל וזה משקה, ואינו בדין שתפטור ברכת המשקה את האוכל דרך גררה, כיון דהוא מתכוין למשקה, ולפ"ז אין לו להפסיק באמצע הברכה, שבאמת הוא צריך לברך ברכה אחרונה על האורז, ומה שטעה ובירך על המחיה בדיעבד יוצא בברכה זו, כמ"ש מרן החיד"א בברכ"י (סי' ר"ח אות ז'). וכ"כ שאר אחרונים. והן אמת שיש לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, דשאני ברכה ראשונה שעדיין לא נתחייב בה, שלא אכל עדיין, ולהכי כיון דאינו מתכוין לפטור הב' לא מפטר, אבל ברכה אחרונה שכבר אכל ונתחייב, י"ל כל שכבר בירך ברכה הראויה גם לזו, יוצא י"ח דרך גררה, ולא בעינן שיכוין לפטור את זה. וכ"כ הפמ"ג (מש"ז בפתיחה להלכות ברכות דף י"ב.). וראה במג"א (סי' ר"ב ס"ק כ"ו).

ולפ"ז לכאורה בנ"ד שהתחיל ברכת על המחיה, היה צריך להפסיק, שזו ברכה לבטלה. אולם אם יפסיק באמצע הברכה נמצאת ברכתו לבטלה, כיון דלא השלימה, ואיכא בזה עון לא תשא, אך עתה שהשלים הברכה הויא לה ברכה שאינה צריכה דאסורה מדרבנן. ואף אי נימא דליכא דפלוגי בין ברכה לבטלה לברכה שאינה צריכה, כפי האמת, מ"מ כאן אם יפסיק באמצע הברכה לכו"ע תהיה ברכתו ברכה לבטלה, וכממשיך ומסיים הברכה לכל הפחות מתקן את הברכה לחד מ"ד. ומה בידו לעשות, דבשלמא בתפלת העמידה כשטעה בעשי"ת וחתם מלך אוהב צדקה ומשפט, סמי בידיה לתקן הדבר ע"י שיחזור לברכת השיבה. אבל כאן כיון

שאין לו תיקון, לא יעשה ברכה לבטלה לכו"ע.

ויש לצרף מ"ש בבית דוד (ס"ס שנ"ט) דלא אמרו ספק לא בעי ברכה, אלא בברכת המצות, דאם אינו חייב באותה מצוה נמצא משקר שאומר וצונו וה' לא ציוה, אבל בברכות שאין בהם וצונו, אלא הם הודאה, אם בירך וחוזר ומברך, אינו מוציא שקר מפיו, אלא מודה לה' פעמיים, ואין בזה לא תשא, כיון דלצורך הודאה מזכיר.

ואף שבערה"ש (סי' ס"ז) כתב דלא משמע כן מכמה מקומות, עכ"ז תהני לן האי סברא, דודאי גם להחולק על סברא זו יודה דעדיף זה מן ברכה לבטלה בודאי, ואין כאן לא תשא ממש, ולכן י"ל שלא יפסיק באמצע הברכה, כדי שתהיה ברכתו ברכה שא"צ, ולא תהיה בסוג ברכה לבטלה. וכמבואר כ"ז ברב פעלים הנ"ל. וה"ה בנ"ד לענין ברכה מעין שבע.

ויש מי שכתב, שבאופן כזה שטעה והתחיל בברכה מעין שבע, יאמר החתימה "מקדש השבת" בלי שם ומלכות, ע"פ הסברא הראשונה המובאת בש"ע (סי' קפז ס"א) שבדיעבד אין החתימה מעכבת בברכה שיש בה חתימה.

ובספר שערי זבולון (שער י' פרק יב) כתב, דנראה דאם הקהל ציוו לו להפסיק, אף שאמר כבר אלוקינו, אין לש"ץ להמשיך ולגמור מעין שבע, דהא תפלת מעין שבע אינה נאמרת ביחיד, ורק בציבור, והיא תפלת הציבור, והש"ץ אומרו בתורת שליח של הציבור, ואם הציבור לא מינו אותו לשליח שיאמר בשבילם מעין שבע, הוי כאומרה ביחיד ושוב הוי ברכה לבטלה בתורת ודאי, אף אם יגמור הברכה. ובס' זכור לאברהם (תשס"ד, עמוד תלד) העיר, דהא אף יחיד שהתחיל ברכה מעין שבע, יש לעין אם יפסיק, שהרי הב"י בסי' רסח מביא בשם הגהות מרדכי, שכתב בשם הגאונים, דבין יחיד ובין ש"ץ צריכים לומר ברכת מגן אבות. ולכך אף דפסקינן דלא כגאונים, מ"מ בדיעבד אם התחיל יותר טוב לגמור כדי שלא תהא ברכה לבטלה לכו"ע.

ובעיקר דברי הרב תשורת שי ומהרש"ם הנ"ל, כתב שם דיש לעיין, דהנה משמע מהרמב"ם (פ"ב משבועות ה"ט והי"א) דחמיר איסור מברך ברכה שאינה צריכה, ממוציא שם שמים לבטלה. דבמוציא שם שמים לבטלה עובר רק משום את ד' אלוקיך תירא. משא"כ במוציא ברכה שאינה צריכה עובר גם על לא תשא שם ד' לשוא.

ועיין בשו"ת רע"א (קמא תשובה כ"ה) שכתב, דאפי' בכינוי שאין בזה שם שמים לבטלה, מ"מ אסור מדאורייתא מחמת ברכה שאינה צריכה. ולפ"ז אף שהתחיל הש"ץ לומר בא"י אלוקינו, מ"מ אם יסיים מכניס עצמו בספק ברכה שאינה צריכה דחמירא. אמנם עיין בב"ח בסי' ריד שכתב בשם הגר"י פולק, דבתפלה של שבח ובקשה לא אמר ר' יוחנן דברכה בלא מלכות אינה ברכה, ולפ"ז ה"ה בברכה מעין ז' דהוא דרך שבח והודאה לית ביה משום לא תשא. עכ"ד.

אלא שלדינא גם בברכה שהיא תפלה ובקשה נקטינן דסב"ל, אולם סברא זו חזיא לאצטרופי במי שעבר ובירך דבודאי דלא יפסיק אלא יגמור את הברכה, ובפרט שיש לצרף דעת רוה"פ דברכה שא"צ היא מדרבנן, אף דלא נקטינן הכי לדינא, כמבואר בעין יצחק ח"ב (כלל ספק ברכות), מ"מ בנ"ד חזי לצרף סברתם.

וכ"פ מהר"ח פלאג'י בספרו שו"ת לב חיים ח"ב (סי' צה) ובספרו חיים לראש (על הגדה של פסח לז א) במקום שהמנהג פשט לומר ברכת מעין שבע בליל ראשון של פסח שחל בשבת, אין לבטל המנהג וחייבים לאמרה, ובמקום שהמנהג ברור להם שאינן אומרים לא יאמרו. ואם אירע מעשה שהתחיל הש"ץ ובירך, אין משתקין אותו ויסיים הברכה. ע"כ.

ומ"ש שיאמר ברוך שם וכו', הוא עפ"ד התוס' (ברכות לט.). **ובש"ע** (סי' כה ס"ה, וסי' רו ס"ו). וראה מ"ש מהר"י פערלא בספר המצות לרבינו סעדיה גאון ח"ב (דף רכז ע"ד). **ובחזו"א** (ס"ס קלז). ובשו"ת הר צבי ח"א (חאו"ח סי' צט). ודו"ק.

אין לענות אמן אחר ברכה מעין שבע של הש"צ המברך ברכה זו בליל פסח

ומיהו הקהל לא יענו אמן, כדמוכח מדברי הרשב"ץ והרשב"ש, הובאו בשו"ת יכין ובועז ח"א (סי' קיח), שהרשב"ץ ובנו הרשב"ש לא היו עונים אמן אחר ברכת הקידוש שאומר הש"צ בבהכ"נ,

הואיל ויש בזה מחלוקת הפוסקים אם יש לאומרה בזה"ז שאין אורחים בבהכ"נ, מש"ה ספק אמן לקולא. וה"ה בנ"ד.

וכ"כ הפמ"ג (סי' כה א"א סק"י) כיו"ב גבי ברכה על תפילין של ראש. וכ"פ בשו"ת הרמ"ץ (סי' יג). וכמבואר דין זה בשו"ת יבי"א ח"ב (סי' כה אות יט), ועוד בכיו"ב בשו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח ס"ס כט).

ואמנם בשו"ת עמק יהושע ח"ב (עמוד טז) כתב לדחות הראיה מדברי הרשב"ץ, דשאני התם דס"ל דברכה לבטלה היא, משא"כ כאן שיש פוסקים דס"ל שיש לאומרה, אע"פ שמרן ורוה"פ כתבו שאין לאומרה. ע"ש.

אך י"ל שהרי בודאי לדעת רוה"פ ומרן הש"ע זו ברכה לבטלה, ואיך לא נחוש לדעתם לענות אמן אחר ברכה לבטלה לדעתם. ושוב ראיתי בחזו"ע על הלכות פסח (עמוד רלו) שהשיב על הטענה הנ"ל, וכתב, שהראיה נכונה ע"פ מ"ש הרשב"ץ עצמו בתשובה ח"ג (סי' רמו), ומה שנהגו כל ישראל לקדש בביהכ"נ בזה"ז, אע"פ שאין אורחים, ומטעם זה רצו כמה גדולים לבטל המנהג, אבל אנו אומרים שתקנות חכמים תקנות קבועות הן, וכיון שנתקנו מפני טעם, אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה. עכ"ל. ואע"פ כן נמנע הרשב"ץ מלענות אמן אחר הש"צ המקדש בביהכ"נ, כיון שלא יצא הדבר מידי מחלוקת הפוסקים. וכ"ש בנ"ד. ובספרו עמק יהושע ח"ג (סי' א), הובאה תשובה זו, וחזר והשיב להעמיד דחייתו, שמכיון שבספר יכין ובועז כתב דברכת הקידוש בביהכ"נ בזה"ז הוי ברכה לבטלה, אלא שלא מצא לנכון לבטל המנהג, צ"ל דקים ליה בבירור שהרשב"ץ חזר בו ממ"ש בתשובתו לקיים המנהג, וס"ל דהוי ברכה לבטלה, ולכן לא היה עונה אמן, אלא שלא מצא מקום לבטלו בגלל התנגדות הצבור וכו'. ע"ש.

אולם רחוק מאד לומר דהרשב"ץ חזר בו ממ"ש בתשובתו, ולא חזר לכתוב נגד תשובתו, לומר הדרי בי. ואף הרשב"ש בנו לא העיד לנו שמר אביו הרשב"ץ חזר בו מדברי תשובתו. וגם אין סברא לומר שחזר בו ממ"ש בתשובתו, שהרי גם הרמב"ם בתשובה (ירושלים תרצ"ד סי' לז) כתב לקיים מנהג "חזרת הש"צ" אפי' במקום שאין שם "שאינם בקיאים". שכל שתיקנו חז"ל תקנה, תקנתם לעולם עומדת, "כמו שתיקנו קידוש בביהכ"נ בליל שבת מפני האורחים, וזה יתחייב בכל בתי הכנסת אע"פ שאין שם אורחים". ע"ש. והביא תשובה זו רבי דוד אבודרהם (שחרית של חול, דף לג: בד"ה נקדישך). ובודאי שהיתה ידועה תשובה זו להרשב"ץ, אע"פ שלא הזכירה בתשובתו. וכדברים האלה כתב גם בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' לז, וסי' שכג). וכ"כ האו"ז בתשובה (ח"א סי' תשנב, וחלק ב' סי' כ). וכ"כ הרא"ה הובאו דבריו בארחות חיים (דף סג.), וכ"כ המאירי והר"ן (ריש פרק ערבי פסחים קא.). וכן בשו"ת חוט המשולש שבסוף שו"ת הרשב"ץ (סי' לב) האריך לקיים המנהג. ע"ש. וא"כ לא מסתבר כלל לומר שהרשב"ץ חזר בו ממ"ש בתשובתו ככל הני רבוותא. הילכך העיקר כמו שנתבאר שלא לענות אמן אחר ברכת הש"צ.

ספרדי השומע ברכה על ההלל בראש חודש לא יענה אמן

וגדולה מזו נתבאר במק"א לענין ברכה על הלל בר"ח, במקומותינו [ארץ ישראל] שנהגו ע"פ מרן הש"ע שלא לברך, דאם שומע מש"צ אשכנזי המברך על ההלל בר"ח, שלא יענה אמן, אף שהאשכנזי המברך עושה ע"פ רבותיו ומברך כדין, מ"מ כיון שלדעת הרמב"ם והש"ע הוא ברכה לבטלה, ואנו קבלנו הוראותיהם, לפיכך שוא"ת עדיף ויהרהר אמן בלבו.

והנה הפוסקים דנו לענין עניית אמן אחר ברכת [לעסוק] על דברי תורה, שבב"י (סי' מ"ז) הביא מחלוקת בראשונים אם ברכת "הערב נא" אומרה עם וא"ו, או בלי וא"ו, וסיים, ולענין מעשה נראה לומר והערב עם וא"ו, שהרי לדברי האומרים שהיא ברכה אחת אם חיסר הוא"ו הוי מפסיק באמצע הברכה, ואילו לדברי האומרים שהיא ברכה בפני עצמה, אע"פ שאמרו עם וא"ו אין בכך כלום. ע"ש. וכ"פ בש"ע שם, שי"ל והערב עם וא"ו. ע"ש. ומחלוקתם תלויה אם היא ברכה בפני עצמה, או המשך לברכת על ד"ת. ונפ"מ במחלוקת זו, אם לענות אמן אחר ברכת על ד"ת. דאי נימא דברכה אחת היא, אם יענה אמן הוי הפסק ואמן יתומה, וכיון שהוא ספק אמן יתומה, שוא"ת עדיף. ובפרט שחיוב עניית אמן אינו אלא דרבנן ובספיקו אזלינן לקולא. וכן מבואר בדברי חמודות על הרא"ש (ברכות

יז. כשחל ליל פסח בשבת, צריך לומר ויכולו וכו', ואחר כך יאמרו ההלל בברכות. ואם השליח ציבור טעה והתחיל מיד בברכת ההלל, יסיים ההלל וברכה שלאחריו [יהללוך], ואחר כך יאמר ויכולו עד "אשר ברא אלהים לעשות", ותיכף יאמר קדיש תתקבל אחר זה. ואפילו התחיל בקריאת ההלל, שיש לברכה על מה שתחול, ואין חשש ברכה לבטלה, מכל מקום אין לו להפסיק באמצע ההלל לומר ויכולו, כיון שאפשר לאומרו אחר ההלל. יז)

פ"א אות פ"ג). **ובפמ"ג** (שם במשבצות סק"ד). והא"ר שם, ובשלמי צבור (ד"ח אות ה'), ובספר מטה יהודה שם. וכ"כ במשנ"ב (סי' מז ס"ק יב) בשם רוב האחרונים שלא לענות אמן.

ואמנם לא יצא הדבר מידי מחלוקת, שהרי מרן גבי ברכת המעביר חבלי שינה כתב, שלא לענות אמן עד אחר שמסיים הגומל חסדים טובים וכו'. ואילו כאן לא כתב ד"ז בש"ע. וכ"ד הר' המגיה מהר"א חיון (דנ"ו סע"ב) והמאמ"ר.

אולם בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' כ"ז) מבואר להדיא שלא לענות אמן. שכתב, וכ"ש לרש"י ור"ת שסוברים שהיא סוף ברכה לעסוק בד"ת, וכן יש בסידורי צרפת והערב בוי"ו, לומר שהכל ברכה אחת וכו', ולפ"ז אין לענות אמן בין לעסוק בד"ת ובין והערב נא, לפי שהכל היא ברכה אחת. וכן אני אומר שברכת גומל חסדים לעמו ישראל היא בחתימת ברכת המעביר חבלי שינה, ואין לענות אמן עד שישלים גומל חסדים. עכ"ל. וראה בילקו"י על הלכות ברכות התורה (סי' מז הערה כ').

ואף שהמהרח"ו בשעה"כ (בנוסח התפלה, דף נ' ע"ד). כתב, גם ראיתי אותו [האר"י] עונה אמן באמצע שתי ברכות של אשר קדשנו על דברי תורה, ובין ברכת והערב נא ה' וכו', כנראה שהם שתי ברכות. ע"ש. הנה זהו לפי הסוד, דתורת ודאי עלה, אבל לפי הפשטנים יש לחוש להחולקים, ודעת רוב האחרונים שלא לענות אמן. דכל ברכה שיש בה ספק ומחלוקת בפוסקים אם היא סיום הברכה או לא, שוא"ת עדיף. ושמעי' מהכא דספק אמן לקולא, וא"כ ה"ה בנ"ד דברכה על ההלל היא מחלוקת בין הפוסקים, לענין עניית אמן שוא"ת עדיף.

ועיין למהר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים (בקונט' פרט ועוללות דף פו:) דלדידן דאזלינן בתר הוראת הרמב"ם שלא לברך על ההלל דר"ח, המברך הוי כמברך ברכה שאינה צריכה. ע"ש. אך עיין במ"ש בספרו שו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' נז) שיש לחלק בין עניית אמן על ברכה שאינה צריכה, לעניית אמן אחר תפילין של ראש. ולדבריו בנ"ד איה"נ רשאי לענות אמן, ודלא כהפמ"ג.

ומה מאד יש להביע פליאה עמ"ש מחבר אחד, לחלוק ע"ז, והביא "ראיה" מאשה השומעת מבעלה ברכה על שופר ולולב שעונה אמן. [ברכת ה' ח"א פ"ו הי"ב עמוד רנד] ע"ש. ותמוה, דהתם לכ"ע הבעל מברך כדין, ולמה לא תענה אחריו אמן. משא"כ בברכה על ההלל בר"ח שלדעת הרמב"ם ומרן זו ברכה לבטלה. ומה הדמיון בין הדברים. וראה בילקו"י פורים (מהדורת תשע"ג עמ' רכ). שביבי"א ח"א (סי' כט אות ט') כתב דשוא"ת, שהרי לד' הרמב"ם והש"ע הויא ברכה לבטלה.

כשחל ליל פסח בשבת, יאמר ויכולו וכו', ואח"כ ההלל בברכות

יז) **הנה** הרדב"ז בתשובה (מכת"י, ח"ח סי' סא) כתב, לכאורה היה נראה להקדים ויכולו, דקי"ל בזבחים (פט.) תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ותו דהוי מכלל התפלה, דאחר שאין אומרים ויכולו בתפלה, אומרים אותו מיד אחר התפלה, ומש"ה תקנו לאומרו בכל ליל שבת, אף שאומרו בתפלה, ומש"ה היה ראוי להקדימו. אולם קריאת ההלל הויא מצוה מכלל המצוות, ולכן מברכין אקב"ו וכו', ואיכא מרבוותא דאמרי שהיא מצוה מכלל המצוות שניתנו למשה מסיני. [בה"ג במנין המצות, יראים השלם סי' רס"ג, וסמ"ק סי' קמ"ו, אך דעת הרמב"ם בספר המצות שלו (שורש א') דא"א למנות מכלל המצות דבר שתקנו דוד המע"ה. והרמב"ן בהשגותיו על סהמ"צ (שורש ראשון) ביאר, דמצוה מן התורה לומר הלל על כל צרה שלא תבוא על הצבור, וכל אחד כפי צחות לשונו, ובא דוד המע"ה ותיקן הסדר הזה כדי שיהיו כולם שוין, כאשר מצינו שהתפלה היא מה"ת ותיקנו י"ח ברכות על הסדר]. ואיכא דס"ל דאין קריאת ההלל מצוה מה"ת, [עיין רמב"ם בספר המצות, ובהלכות חנוכה פרק ג' ה"ו], אלא היא מצוה מדרבנן, כמו נר

חנוכה ומקרא מגילה וחברותיה, וכיון שהיא מצוה, ראויה להקדימה לדבר של רשות שתלוי במנהג, דלא אמרינן תדיר ושאינו תדיר קודם אלא בזמן ששני הדברים שוים, או שניהם מצוה, או שניהם מנהג, אבל כשאחד מצוה והשני מנהג זריזין מקדימין למצות. ולכן ראוי להקדים את ההלל. ואח"כ אומר ויכולו. וכ"ש לדעת האומרים שתיקנו לומר ויכולו כדי שיעיד על מעשה שמים וארץ [עיין אבודרהם סדר תפלות שבת, בסדר מעריב], והיינו שתיקנו אותו מעומד, דכתיב ועמדו שני האנשים. ואמרו בגמ' (שבועות ל.) אלו העדים, ואע"ג שכבר העיד בתפלה, צריך להעיד אחר התפלה לקיים הדבר, כאשר אנו מצווין על יחודו פעמיים בכל יום, וביו"ט שחל בשבת הרי חוזר ומעיד על שולחנו. אי נמי תקנו לומר אותו אחר התפלה כדי שיהיה העדות מפי כולנו ביחד, משא"כ בעדות של התפלה שכל אחד מעיד לעצמו, ולפי טעם זה אין ויכולו ביו"ט שחל בשבת תשלום התפלה, אלא עדות בפני עצמו, ולכן ראוי להקדים דבר של חובה שהיא קריאת הלל, ואח"כ ויכולו. ע"ש.

אולם הפר"ח הביא דברי הרדב"ז, שקוראים את ההלל קודם ויכולו. וכתב הפר"ח שלא נהגו כן, רק תדיר קודם. וע' בשו"ת בית יהודה ח"א (סי' לה) במעשה שטעה הש"ץ והתחיל בברכת הלל, שאין מחזירין אותו בשביל התדיר, שאינו רק למצוה, וגם כי אין באמירת ההלל חובה גמורה, שהרי מנהג אשכנזים שלא לאומרו בבה"כ בלילה. ע"ש. וע' בב"י (סי' תרעט), דבערי"ש חנוכה מדליק קודם נר חנוכה, ואח"כ נר שבת, אף שנר שבת תדיר, דאף לדברי החולקים על בה"ג הסובר שמקבלים שבת בהדלקה, הרי אם רצה להדליק של חנוכה תחלה רשאי. ע"ש. הרי דתדיר ושאינו תדיר דתדיר קודם, אינו לעיכובא. וע"ש בדרכי משה הקצר, שכתב, שאין דברי הב"י נראים בזה, שהרי הרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' אלף ע), וכ"כ רבינו ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב ט' ח"א סא ע"ד) שידליק של שבת תחלה, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ושמעינן דלמ"ד דהדלקה לא הוי קבלת שבת דידליק של שבת תחלה. וסיים בד"מ, מיהו אנו נוהגים להדליק של חנוכה תחלה. [ר"א טירנא מנהג חנוכה עמ' קמה].

ונראה שטעמו של הרדב"ז, משום דבהלל איכא פרסומי ניסא (כמו שאמרו בברכות יד.), וקי"ל דטעמא דפרסומי ניסא דוחה לטעמא דתדיר. וכמו שאמרו בשבת (כג:). אולם לפמ"ש התוס' שם, דהיינו דוקא כשצריכים לדחות את האחד מפני השני, אבל כשעושים את שניהם, טעמא דתדיר עדיף טפי. וכן כתבו רבני ירושלים ת"ו בחידושי דינים שבסוף ספר חיים וחסד (סי' יא), לפ"ז צדק הפר"ח שיש להקדים "ויכולו", ועיין בשואל ומשיב רביעאה (חלק א סי' ריט).

וכן המהריק"ש בערך לחם (או"ח סי' תפ"ז) הביא דברי הרדב"ז, וכתב, שלא נהגו כן. אלא יש להקדים ויכולו לקריאת ההלל. וכ"פ בשו"ת בית יהודה. ע"ש. וכן המנהג בעיה"ק ירושלים. וכמ"ש בספר נהר מצרים (דף לב.). משום שאין עדיפות לתדיר לדחות איסור ברכה לבטלה.

והיינו, דבכל גוונא תדיר קודם כשאינו מבטל לגמרי השאינו תדיר. וכן המנהג. וכ"כ בסדר של פסח מעובין, ובסידורים שלנו. [שלחן גבוה. כה"ח אות מג].

ואפי' אם התחיל בקריאת ההלל, שיש לברכה ע"מ שתחול, ואין חשש ברכה לבטלה, מ"מ אין לו להפסיק באמצע ההלל לומר ויכולו, כיון שאפשר לאומרו אחר ההלל. וזה ברור. ועיין בזבחים (צא.), וברמב"ם (פרק ט מהלכות תמידין הלכה ג), שאם עבר או שכח ושחט את שאינו תדיר תחלה, א"צ למרס בדמו עד שישחט התדיר, אלא מקריבו ואח"כ שוחט את התדיר. ע"ש. ועיין ברמ"א (ס"ס תרפד), שאם טעה בשבת ר"ח טבת, והתחיל לקרות בשל חנוכה, צריך להפסיק לקרות בשל ר"ח. והט"ז שם (סק"ד) כתב לחלוק ע"ז, משום דאע"ג דקי"ל תדיר קודם, כיון שהתחיל בקריאת חנוכה ימשיך, וכדקי"ל בזבחים (צא.) וכו'. ע"ש.

ועיין בשו"ת נו"ב תנינא (חאו"ח סי' יא), שנשאל בטעה בשבת ר"ח אדר והקדים פרשת שקלים לר"ח, והעלה שימשיך בקריאת פרשת שקלים, כיון שכבר התחיל בקריאתה, וכדאמרינן בזבחים (צא). ושאף הרמ"א (סי' תרפד) יודה בזה, ושאני התם דקי"ל (מגילה כט:) אין משגיחין בחנוכה.

אמנם בשאג"א (סי' כ) העלה בדין טעה בברהמ"ז של שבת ור"ח והתחיל ביעלה ויבוא לפני רצה והחליצנו, ונזכר באמצע, שצריך להפסיק, דתדיר קודם אפי' התחיל בשאינו תדיר לפניו. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' מ).

יח. אין גומרים את ההלל [בברכות] אלא ביום טוב הראשון של פסח ולילו, [ובגולה בשני ימים טובים הראשונים של פסח ושני הלילות], אבל בחול המועד של פסח וביום טוב האחרון של פסח קוראים ההלל בדילוג בלי ברכה. ואם שכח לברך על ההלל ביום טוב ראשון, לא יברך על ההלל בשאר הימים. יח)

יט. בברכות ההפטרה בשבת חול המועד פסח, יש לחתום "מקדש השבת", ולא יאמר "מקדש השבת וישראל והזמנים", והוא הדין גם לשבת חול המועד של סוכות, שאלמלא שבת אין הפטרה בחול המועד כלל, נמצא שלא באה ההפטרה אלא בגלל השבת, לפיכך חותם "מקדש השבת". ותו לא מידי. יט)

אולם בשו"ת בני יצחק (סי' ט) העלה שאם התחיל בשאינו תדיר אינו מפסיק. והובא בסידור בית מנוחה (דף צז.). וכ"פ בשו"ת בית יהודה ח"א (חאו"ח סי' לה). ועיין בשואל ומשיב רביעאה ח"א (סי' ריט). ובשו"ת מהרי"א הלוי ח"א (סי' קפב). ובשו"ת מחנה חיים ח"א (סי' ה). ובשערי תשובה, ובספר נהר מצרים שם. ודו"ק. ובנ"ד לכו"ע אינו פוסק. וזה ברור. וכ"כ החיד"א בברכ"י (ס"ק יא). [רוב הדברים מחזו"ע פסח מהדורת תשס"ג, עמוד רלז].

יח) ערכין (י:). ועיין מהרש"א בחידושי אגדות (ברכות י.), ובארחות חיים. ובכל בו (סי' נב). וכן פסקו הטור והש"ע (סי' תצ ס"ד). ועיין בב"י ובאחרונים שם. והיינו מפני שביום שביעי של פסח נטבעו המצרים, ומלאכי השרת ביקשו לומר שירה לפני הקב"ה, אמר להם הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני. [ילקוט שמעוני תורה פר' בשלח רמז רלג]. וכיון שבשביעי אין אומרים הלל בברכה, כך בחוה"מ, שלא יהיה עדיף מיו"ט אחרון. [ט"ז].

בברכות ההפטרה בשבת חוה"מ פסח, יחתום "מקדש השבת" בלבד

יט) בגמ' שבת (כד.), ר"ח שחל להיות בשבת, המפטיר בנביא אינו מזכיר ר"ח בברכת ההפטרה, משום שאלמלא שבת אין הפטרה בנביא בר"ח, נמצא שכל עיקר ההפטרה לא באה אלא בגין שבת, לפיכך יש לחתום מקדש השבת בלבד. וכתבו התוס', שסברא זו מוסכמת לדעת כל האמוראים. והר"ן (שם) כתב בשם רבינו יונה, שעכ"פ לכל הדעות אין לחתום בשל ר"ח, שאין להפטרה עדיפות מהתפלות הקבועות בשבת ר"ח, שחותם בהם מקדש השבת בלבד. וכ"פ מרן בש"ע (סי' רפ"ד), והעיד, שהמנהג שלא להזכיר ר"ח לא באמצע ברכת ההפטרה ולא בחתימתה.

ולפ"ז נראה שהואיל ואלמלא שבת אין הפטרה בנביא בחוה"מ, אין להזכיר בברכת ההפטרה את החג, ואין לחתום בה אלא מקדש השבת, ותו לא. וכ"פ בשו"ת הרשב"ץ ח"ב (סי' רמ"ח).

וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (סי' תכ"ה), שמנהגינו שאין מזכירים את החג בברכת ההפטרה של שבת חוה"מ דפסח או דסוכות, והחתימה היא מקדש השבת בלבד.

ואמנם הרמ"א בדרכי משה (סי' תרס"ג) כתב, שמנהגם לחתום בהפטרה בשבת חוה"מ של סוכות מקדש השבת וישראל והזמנים, ואילו בשבת חוה"מ של פסח חותמים מקדש השבת בלבד, ובעל המנהגים הניח מנהג זה בצ"ע, והרמ"א כתב ליישב המנהג, שהואיל וימי חג הסוכות חלוקים בקרבנותיהם, כי פרי החג הולכים ומתמעטים, לכן מזכירים את החג בברכת ההפטרה, משא"כ בפסח שכל הימים שוים בקרבנותיהם.

אולם הגר"א מוילנא במעשה רב (סי' רכ"ו) חולק ע"ז, וכתב שלעולם אין לחתום אלא מקדש השבת בלבד, ולדבריו אין להזכיר חג הסוכות גם באמצע ברכת ההפטרה, וכמ"ש בשעה"צ (סי' תרס"ג).

וכ"ד הגר"ז בעל התניא, שגם בשבת חוה"מ סוכות אין להזכיר של חג בברכת ההפטרה. והובא בקצות השלחן ח"ג (דף עה:). וכ"פ בזרע אמת בח"ג (דף צ"ב.).

ובספר שמן המשחה העיד שכן המנהג בירושלים. וכן העיד הגאון רבי שלמה אלפסי בספר

כ. הטועה בתפלתו בליל פסח או בשחרית של יום טוב א׳ דפסח, ולא אמר לא טל ולא מטר, אין צריך לחזור. ואם נזכר אחר מחיה המתים ממשיך בתפלתו. כ)

כא. המנהג לקרוא בליל יום טוב המזמור של החג קודם תפלת ערבית. ויש נוהגים לומר מזמור של החג בכל ערב בחול המועד קודם תפלת ערבית, אולם אם לומדים תורה

משחא דרבותא ח״ב (סי׳ תרס״ג), שהמנהג בתוניס ובירושלים שלא להזכיר של חג גם בשבת חוה״מ של סוכות, והוא המנהג היותר נכון להלכה.

וכן העיד הראש״ל רבי חיים דוד חזן בספרו ישרי לב (מערכת חוה״מ דף ד׳ ע״ד) שכן מנהגינו. וכ״כ בספר מאמ״ר (סי׳ תרס״ג), שכן עיקר להלכה כדעת הש״ע שאינו מחלק בדבר. וכן כתבו בס׳ יד אבישלום (דף ל״ב ע״ג), ובשו״ת צוף דבש (סי׳ קס״ד).

ואע״פ שיש נוהגים כדברי הבאר היטב (סי׳ ת״צ) שהעתיק דברי הרמ״א בדרכי משה הנ״ל, לחלק בין חוה״מ פסח לחוה״מ סוכות, מנהג אר״י עיקר להלכה, כי מציון תצא תורה ודבר ה׳ מירושלים. ולכן יש להורות בכל הערים שלא להזכיר של חג באמצע ברכת ההפטרה גם בשבת חוה״מ של סוכות. וכן אין לחתום אלא מקדש השבת בלבד.

ומ״מ אם טעה המפטיר והזכיר של חג בברכת ההפטרה, אין מחזירים אותו, מכיון שיש לו ע״מ שיסמוך. [חזו״ע פסח עמוד קטז. יחו״ד ח״א סי׳ ע].

ועל פי כל הנ״ל יש לדון ביוהכ״פ שחל בשבת, אם יש להזכיר שבת בתפלת הנעילה, דהא בלא יוהכ״פ לא היו מתפללין תפלה זו, ומה ענין שבת לתפלה זו. ודמי לנ״ד בענין ההפטרה. ויש לעיין.

מדוע מפטירין בשבת חוה״מ במתים שהחיה יחזקאל

וההפטרה שבת חוה״מ היא בנביא ביחזקאל פרק ל״ז, היתה עלי יד ה׳ וגו׳ עד סוף הענין. והראשונים נתנו כמה טעמים לזה. א. בשבולי הלקט (סי׳ ריט) כתב, שנשאל בזה רבינו האי גאון, מה ענין מתים שהחיה יחזקאל לפסח, וכן מה ענין גוג ומגוג בחג. וכתב ליישב, לפי תרגום ירושלמי על הפסוק ויהי בשלח, דמשמע התם שמתי יחזקאל היו משבט אפרים, שיצאו ממצרים מלפני הקץ ונכשלו, כדכתיב בני אפרים נושקי רומי קשת הפכו ביום קרב, ולכן הוי קצת שהיא מעין המאורע, וכן מפורש בברייתא דר׳ אליעזר. וכ״כ במטה משה (סי׳ תרעו).

ב. הטור (א״ח סי׳ תצ) כתב, ומפטיר ביחזקאל וכו׳ והכי אמר רב האי שמעתי מפי חכמים כי תחיית המתים עתידה להיות בניסן, ונצחון גוג ומגוג בתשרי. ולכן בניסן מפטירין העצמות היבשות, ובתשרי ביום בא גוג.

ג. ובפסקי הרי״ד (מגילה לא.) כתב, שבניסן מפטירין העצמות היבשות, לפי שהיו מיוצאי מצרים שיצאו לפני הקץ. וי״א שאותם העצמות היו הרוגי נבוכדנצר, שבשעה שהשליך חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש וראה הנס שנעשה להם עמד והרג כל אותם ישראל שהשתחוו לצלם, לפיכך כתיב ׳ופחי בהרוגים האלה׳, ולא אמר במתים, לפי שנהרגו. ומפני שנהרגו ע״י שעבדו ע״ז, דומה הפטרה זו לקריאת מעשה העגל.

הטועה בתפלתו ביום טוב של פסח, ולא אמר לא טל ולא מטר

כ) הנה אם טעה בליל ראשון של פסח, ולא אמר לא טל ולא מטר נראה שא״צ לחזור כיון שבו ביום צריך להפסיק עכ״פ במוסף, ולפירוש הראב״ד וסיעתו היה בדין להפסיק מהזכרת גשם גם בערבית, אבל כדי שלא יתערבבו הצבור וכו׳, לפיכך א״צ לחזור. וכ״פ בשו״ת תורת רפאל (סי׳ ט) הנ״ל. וכ״פ המשנ״ב (סי׳ קיד סק״ג) בשם דרך החיים, שאם טעה בערבית של ליל פסח, או בשחרית, ולא אמר ״משיב הרוח ומוריד הגשם״ א״צ לחזור. ע״ש. ושלא כמו שצידד הערה״ש שם שצריך לחזור, וכן היה פשוט להגר״ש קלוגר בספר החיים (סי׳ קח סעיף יא). [ילקו״י ח״א תשמ״ה, עמ׳ רמא].

שבעל פה, הלכות או אגדות, או גמרא, בין מנחה לערבית, אין צורך לקרוא המזמור של החג בחול המועד, אלא מיד לאחר קדיש על ישראל מתחילים והוא רחום יכפר עון, וברכו. [וגם אין לחזור מפני טורח ציבור, ולומר קדיש אחר הפסוקים ה' צבאות, שאין להרבות בקדישים]. ויש מקומות שנוהגים בכל אופן לומר מזמור של חג בחוה"מ, ראה ביקלו"י סוכה עמוד תשמא. כא)

סימן תפח - הלכות יום טוב של חג הפסח

א. מתפללים שחרית של יום טוב בשמחה ובניגון, ואומרים כל המזמורים הנאמרים בשבת. והמנהג לומר מזמור של פסח אחר מזמור יושב בסתר עליון. א)

לומר מזמור השייך לאותו חג - קודם תפלת ערבית

כא) לגבי המזמורים שנהגו לאמרם בליל התקדש החג קודם תפלת ערבית, הנה בסידורי רבני אשכנז ראשונים ואחרונים אין זכר לאמירת אותם המזמורים המיוחדים לכל חג וחג, כפי שאנו נוהגים כיום לאמרם קודם תפלת ערבית בכל חג וחג, מזמור השייך לו לפי עניינו, ואפי' בסידורי חכמי הספרדים הקדמונים אינם, גם הראב"ן הירחי בספר המנהיג ורבי' הרד"א שדרכם להזכיר ולפרט מנהגי קהלות הקודש הספרדים, לא הזכירו מהמזמורים הללו כלום. וכן אין זכר קודם תפלת ערבית של חגים בסידורי הגאונים רב עמרם ורב סעדיה גאון, ולא בספרי הפוסקים הראשונים. ונראים הדברים כי רבים מחכמי הספרדים שהיו וחיו בעיה"ק צפת תובב"א, לפני ארבע מאות וחמשים שנה בערך, הם שהתחילו והנהיגו לאמרם קודם תפלת ערבית בחגים, עד שנתפשט המנהג בקהלותיהם, ומאז נקבעו ונדפסו בזמנם בסדורי מחזורי התפלות שלהם. וטעמם נראה כדי להדר ולפאר קבלת קדושת החג בתודה והלל לה', בקול זמרה ורנה. ועוד כיון שענין כל חג נזכר במזמור השייך לו, ברמז או בפירוש, ה"ז יפה כקריאת עניינו של יום בזמנו, ובמיוחד בכניסתו, על יסוד מאמר חז"ל כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, שנאמר (משלי ט"ו כ"ג) ודבר בעתו מה טוב. [סנהדרין קא. וברי"ף שם]. ודבר זה נזכר בדברי רבי' משה בן מכיר ז"ל, המפורסם כאחד מרבניה הדגולים של עיר הקדש צפת תובב"א, לפני ארבע מאות שנה, בספרו סדר היום (סדר ליל פסח) וז"ל: יכנס לביהכ"נ בהכנעה, ויתחיל במזמורים המספרים ביצי"מ. ונהגו לומר מזמור יאמרו גאולי ה', שהוא כולל גאולות הרבה, ומדבר בארבעה הצריכים להודות, וביצי"מ כולהו איתינהו וכו'. וצריכים אנו להודות לה' על חסדו, ולרוממו בקהל עם. עכ"ל. ומדבריו אלה נראה כדאמרן, שמאותה תקופה התחילו לנהוג מנהג זה רבנן קשישאי, חכמי ספרד אשר בצפת. [סידור כנסת הגדולה. תכלאל].

אמירת מזמור של חג אחרי יושב בסתר

א) וברי"ה אומרים למנצח על הגתית לאסף הרנינו לאלקים עוזינו. והרד"א (דף סד.) כתב שמנהגם לומר בפסח בין המזמורים, המזמור של כאיל תערוג, מפני שנאמר בו "בקול רנה ותודה המון חוגג". אבל מנהגינו לומר המזמור יאמרו גאולי ה'. וכן בכל רגל אומרים המזמור השייך לאותו רגל. וכ"כ בשו"ת זב"צ ח"ג (סי' קנג). וכ"כ בשלחן גבוה. ואם לא אמרוהו כלל, אינו מעכב. **ובזב"צ** הנ"ל (סי' קנג וסי' קנז שאלה ט) כתב, שעשרה מזמורים שמוסיפים ביוהכ"פ אין צורך לאומרם, דחשיבי הפסק, כיון שלא הוזכרו בדברי האר"י, אך הצבור שנהגו לאומרם ישארו במנהגם, כדי שלא לגרום למחלוקת. ע"כ. ואינו נראה, כי מה הפסק יש בזה, והרי כל המזמורים נאמרים לפני ברוך שאמר, וכל מה שירצה להוסיף מזמורים, אין בזה חשש הפסק. (וע' ביבי"א ח"ו סי' ה).

ב. מנהגינו שאחר "ברוך שאמר" אין אומרים "מזמור לתודה", אלא אומרים מזמור שיר ליום השבת, בין כשחל יום טוב בשבת, בין כשחל יום טוב בימי החול. וביום טוב שחל ביום חול, טוב שיתחיל את המזמור מפסוק "טוב להודות לה'". וידלג פסוק מזמור שיר ליום השבת. והאומרים אותו יש להם על מה שיסמוכו. ובחול המועד פסח [וכן סוכות] מנהגינו לומר מזמור לתודה. ב)

לומר אחר ברוך שאמר מזמור שיר ליום השבת גם כשחל יום טוב בחול

ב) **הנה** לענין פסוק מזמור שיר ליום השבת, אם מתחילים בו ביו"ט שחל בימי החול, או יש להתחיל מפסוק "טוב להודות לה'". בב"י (סי' נא) כתב בשם האו"ח שביו"ט מתחילים טוב להודות לה'. וכתב בדברי מנחם (ר"ס תפח) שכן מנהגם.

ובשו"ת הרשב"ץ ח"ב (סי' רמח) כתב וז"ל: ביוהכ"פ שחל בימי החול, נוהגים בבהכ"נ שלנו להתחיל בפסוד"ז מזמור שיר ליום השבת. וכן המנהג בברצלונה. אבל בבהכ"נ של אלחארה מתחילים טוב להודות לה', וכן המנהג במיורקא. ואתם עשו כמנהגכם. ע"כ. וכ"כ הפר"ח (סי' נא סעיף ט) שאף ביו"ט, המתחיל בפסוק מזמור שיר ליום השבת לא משתבש. ע"כ.

ובספר המנהגים לר' יצחק מדורא תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג (עמוד קנז) כתב, שאע"פ שמזמור זה נתקן ליום השבת, [וכמ"ש באבות דרבי נתן (סוף פ"א) ובבנין יהושע שם בשם המדרש, שכאשר ראה אדם הראשון ביום שבת, שהשבת לימדה עליו זכות וניצול ממות, פתח ואמר מזמור שיר ליום השבת. וע"ע בע"ז (ח.)], י"ל פסוק זה גם בפסד"ז של יו"ט, שסדר שבחות וזמירות הוא אומר וכן מנהגו. וכן הובא בשכנה"ג (הגב"י אות י). וסיים, שכן נוהגים בקושטנדינא. וכ"כ בשלמי צבור (דף סח ע"ג). וכ"כ הגר"ח פלאג'י בכה"ח (סי' יב אות כ) ושכן נוהגים בק"ק בית אל, וכמ"ש בהקדמת דברי שלום. ע"ש.

ובמידור רב סעדיה גאון (עמוד קכ) כתב, שביו"ט שחל בימי החול מתחילים טוב להודות לה', ורק ביוהכ"פ פותחים במזמור שיר ליום השבת, ואפי' לא חל בשבת. וע' בהערת המו"ל שם.

וע' במג"א (ר"ס תפח) שכתב שמתחילים ביו"ט מזמור שיר ליום השבת, משום דיו"ט נמי נקרא שבת (דרכי משה).

וכ"כ בשיורי כנה"ג (סי' נא הגב"י אות י) שטעם הקהלות שמתחילים ביו"ט מזמור שיר ליום השבת, לפי שיו"ט נקרא שבת. ושוב ראה כן בלחם חמודות (פרק אין עומדין אות טו). ע"כ. וזהו כמו שאמרו במנחות (סו.) ממחרת השבת, היינו ממחרת יו"ט. אלא דקשה ממה שאמרו (בביצה יב.) עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליו"ט, שנאמר ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת, בשבת אין ביו"ט לא. וכן בתוס' (ביצה כג. ד"ה על), הביאו דברי הירושלמי, דהבערה שלא לצורך מותרת ביו"ט, שנאמר לא תבערו אש בכל מושבותיכם "ביום השבת", בשבת אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר ביו"ט. וכן הובא בדברי ח"ה (פ"א מהל' יו"ט ה"ד). ובע"כ שאף שיו"ט נקרא שבת, מ"מ יום השבת לא נקרא.

וכ"כ המהרי"ל (בסוף הלכות יו"ט עמוד קפח) וז"ל: וכי תימא יו"ט נמי מתקרי שבת, מ"מ יום השבת לא נקרא. ע"כ. ושו"ר שכן הקשה בספר חק יוסף (ר"ס תפח). אלא שה"ה כתב שם דמייתורא דיום השבת דריש. וצ"ע. וע"ע בספר גזע ישי (מע' י סי' ד"ש), ובספרו בית מנוחה (דף קכט.) שהעלה מכח הקושיא הנ"ל, שהנכון שביו"ט יש להתחיל מפסוק טוב להודות לה'. וע' בספר רוח חיים (סי' נא סק"ג).

ועכ"פ לתירוץ סדר שבחות וזמירות הוא אומר, יש ליישב מנהג המתחילים מזמור שיר ליום השבת. [חזו"ע פסח (תשס"ג, עמ' רלט הערה ב). שו"ת יבי"א ח"ט (או"ח סי' כב אות ד').].

אמירת מזמור לתודה בחול המועד

ולגבי חוה"מ, הנה הרמ"א (א"ח ס"ס נא) כתב, שאין לומר בפסוד"ז מזמור לתודה בער"פ, וכן בחוה"מ דפסח, לפי שאין תודה קריבה בפסח משום חמץ שבה. והוסיף ע"ז בספר בית עובד (דף סו:)

ג. אחר העמידה גומרים את ההלל, ומברכים עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו לגמור את ההלל. ואם טעה ובירך לקרוא את ההלל, יצא, ואינו חוזר לברך.[ג]

ד. בליל פסח וביומו כשקוראים את ההלל בבית הכנסת בברכה, אסור להפסיק באמצע ההלל, אלא דינו כדין קריאת שמע וברכותיה, שבאמצע הפרק שואל מפני היראה, דהיינו בשלום אביו או רבו שחייב במוראם, ומשיב שלום מפני הכבוד לאדם נכבד שהקדים לו שלום, ובבין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם. וכן יש לו להפסיק לקדיש, חמשה אמנים, ולקדושה באמירת קדוש וברוך, אפילו באמצע הפרק. וכן יענה אמן דברכות.[ד]

שגם אם רוצה לאומרו אינו רשאי, משום דהו"ל כמפסיק בפסוד"ז שאסור להפסיק בהם, וכמ"ש הרי"ף והרא"ש (ר"פ אין עומדין). ע"כ. וכ"כ הרשב"ץ בספר יבין שמועה (במאמר חמץ), שמנהג אלגזאייר שלא לאומרו בחוה"מ פסח מהטעם הנ"ל. והטור (סי' רפא) כתב, שי"א שאין לומר מזמור לתודה בשבת, שאין תודה קריבה בשבת, (וע' בסידור רש"י סי' תצד, ובשבולי הלקט סי' עו). ואינו טעם של עיקר. וכתב ע"ז מרן בב"י, שטעמו של הטור לפי שאין אנו אומרים מזמור לתודה לשם קרבן תודה, אלא לשם הודאה. ומ"מ מנהגינו לומר מזמור לתודה בחול ולא בשבת. והביאו הפרישה (שם סק"ג), וכתב, ולפ"ז י"ל שאומרים אותו גם בפסח, אע"פ שלחמי תודה היו של חמץ. ע"כ.

ובשיורי כנה"ג (סי' נא הגב"י אות ט) כתב ע"ד הרמ"א הנ"ל, ומנהגינו לומר מזמור לתודה בע"פ ובחוה"מ פסח. ע"כ. וכן העלה בשו"ת מעשה אברהם (חאו"ח סי' יט).

והפר"ח (סי' תכט ס"ב) כתב, שבאלה המקומות נהגו לאומרו בע"פ, אבל יותר טוב שלא לאומרו, מפני שאין תודה קריבה בע"פ. ע"ש. ולא זכר שר דברי מרן הב"י (סי' רפא) הנ"ל, שאין אמירתו אלא לשם הודאה, ולא לשם קרבן תודה. איברא דהתרגום בתהלים (מזמור ק) תירגם מזמור לתודה, "שבחא על קרבן תודתא". וכ"כ רש"י שם.

והגר"ח פלאג'י בכה"ח (סי' יב אות יט) הביא מ"ש בספר דברי שלום בראש הספר, (במנהגי ק"ק בית אל), שמנהגם לומר מזמור לתודה בע"פ ובחוה"מ של פסח. ע"ש. וכן המנהג בארצנו הקדושה. פוק חזי מאי עמא דבר. [מאור ישראל פסחים יג:].

גומרים את ההלל, ומברכים לגמור את ההלל

ג) המהר"ם מרוטנבורג לא היה מברך לגמור את ההלל, אלא לקרוא את ההלל, אפי' כשהיו גומרים את ההלל, כי היה אומר שאם יברך לגמור, ולפעמים יחסר מההלל תיבה אחת או אפי' אות אחת, תהיה ברכתו לבטלה. וראבי"ה כתב שהמברך לגמור לא משתבש, שפירוש לגמור היינו לקרוא, כמו ששנינו (ברכות ט:), ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה. וכ"כ רבינו פרץ, שכיון שגומרים אותו מנהג העולם לברך לגמור. (מרדכי שבת פ"ב סי' רפו. ארחות חיים הל' תפלת המועדים אות ה, דף עז ע"ד). וכ"כ הרא"ש שאין לדקדק כל כך בזה כי לגמור פירושו לקרות כמו ששנינו (ברכות ט:), ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה. (טור סי' תפח. הגמ"י מגילה פ"ג אות ג). וכ"פ מרן בש"ע (סי' תרמד). וכן פשט המנהג אצל הספרדים ועדות המזרח, לברך "לגמור" את ההלל. ע"כ. ומיהו אם טעה ובירך לקרוא את ההלל יצא.

אסור להפסיק באמצע ההלל, אלא דינו כדין קריאת שמע וברכותיה

ד) הנה בגמ' ברכות (יד.) איבעיא להו, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אמרי' ק"ו, ק"ש דאורייתא פוסק, הלל דרבנן מיבעיא. ופשט ר' חייא, פוסק ואין בכך כלום. ומסיק רבה ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, בין פרק לפרק פוסק, באמצע הפרק אינו פוסק. וימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, אפי' באמצע הפ' פוסק.

וכ' הרא"ש, והלכתא כרבה, דימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, פוסק בו כדין ק"ש, אבל ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, אפי' באמצע הפרק שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. ע"ש. נמצא שמפרש דברי רבה דאמר פוסק, היינו לשאול מפני הכבוד, ואילו באמצע הפרק אינו פוסק, אלא כדין ק"ש, דקי"ל באמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. וכ"כ בחי' הרא"ה.

אולם תר"י כ', דלרבה אינו פוסק באמצע הפרק, אפי' מפני היראה, מפני שהוא עוסק בשבחו של מקום. ודמי לתפלה שהיא שבחו של מקום. ע"ש. והמאירי פי' בסתם כדעת הרא"ש והרא"ה, ושוב הביא פי' תר"י בשם י"א. ע"ש.

ובארחות חיים (דע"ז ע"ד), הביא דעת הרי"ף ורה"ג שדין הלל כדין ק"ש להפסקות, וכ', ובמס' סופרים [פ"כ ה"ט] כתוב, בג' פרקים הראשונים אין משיבין ואין צ"ל שאין שואלין, בב' אחרונים שואלין מפני היראה ומפני הכבוד. ואלו הן ג' פרקים הראשונים, הללויה, בצאת, אהבתי. וכו'. ע"כ.

ולעומת זאת מצאנו להרמב"ם (פ"ג מה' חנוכה ה"ט) שכ', ימים שגומרים בהן את ההלל יש לו להפסיק בין פרק לפרק, אבל באמצע הפרק לא יפסיק, וימים שקוראים בהן בדילוג אפי' באמצע הפרק פוסק. וכ' ה"ה, מדברי רבינו נראה שהוא פוסק לכל דבר, ואינו כדין ק"ש שאינו מפסיק אלא לדברים ידועים. וכן בדין שהרי אין ברכה מתוקנת לאחריו ותלויה היא במנהג. אבל רוב המפ' פי' שהוא כק"ש ממש וכו'. ע"ש.

נמצא שלדעת הרמב"ם דין הלל קיל טפי מק"ש. שבין פרק לפרק פוסק לשאלת שלום לכל אדם. אלא שבאמצע הפרק מיהא נראה שאף להרמב"ם דינו כק"ש, כיון שהוא עומד באמצע שבחו של מקום. ולא דמי לבין הפרקים, שהדבר תלוי בברכות שמקשרים את ההלל כאחד, וע' להמשנ"ב בבאה"ל (ס"ס סו). ומש"ה כיון שברכה אחרונה תלויה במנהג ואינה תקנה קבועה, פוסק לכל דבר, לד' הרמב"ם ז"ל. וע' בתשו' נו"ב קמא (סי' מא).

אולם לענין דינא אין לנו אלא פסק הטוש"ע (סי' תפח ותרמד), שאין מפסיקים בהלל אלא כדרך שאמרו בק"ש, באמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. ע"כ. והיא מילתא מציעתא בין פי' התר"י ומס' סופרים והא"ח שמחמירים בהלל יותר מק"ש ובין פי' הרמב"ם וה"ה שמקילים בו יותר מק"ש.

ובביאורי הגר"א (סי' קפג ס"ז) נראה שסובר שהעיקר כתר"י הנ"ל. ע"ש. וע' מש"כ בשו"ת יבי"א ח"א (סי' יא אות ז). מ"מ אנן בדידן נקטינן כפסק הטוש"ע הנ"ל. ואף הגר"א (בסי' תפח ותרמד) לא העיר כלום ע"ז, ושם היא סוגיא בדוכתא.

ומעתה י"ל שאין לענות אמן דברכות באמצע ההלל. שהרי ידוע שאין לענות אמן בק"ש וברכותיה, וכמבואר בב"י ובד"מ (סי' סו), אלא שנחלקו אם לענות אמן דהאל הקדוש ואמן דשומע תפלה, שלדעת מרן הב"י אין לענות אף אמנים הללו. ולד' הרמ"א יש לענות. וכ"פ בהגה (ס"ג), שאין לענות אמן בק"ש, אלא דוקא אמן דהאל הקדוש ואמן דשומע תפלה. ע"ש. וכן מבואר באחרונים שם שאין לענות אמן דברכות באמצע ק"ש וברכותיה. ומכיון שהעיקר לדינא דהלל כק"ש ממש, י"ל שאין לענות באמצע ההלל.

ברם בקושטא נראה דש"ד לענות אמן באמצע ההלל, ומ"ש הטוש"ע שאין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בק"ש, לאו דוקא הוא, אלא שהואיל ועיקר דין הפסקה לשאלת שלום מבואר במשנה (ברכות יג.) גבי ק"ש וברכותיה, מש"ה אמרו דהלל כק"ש לענין זה. [אבל לא שיהיה שוה אליו ממש לכל דבר]. וה"נ קי"ל בדין פסוד"ז בטוש"ע (סי' נא), דלא עדיפי מק"ש וברכותיה. ע"ש. ומ"מ לענין אמן דברכות ש"ד לענות, כדין פסוד"ז. וכעין מ"ש מרן הב"י (ר"ס נא), שאף לדעת האומרים שאין לענות אמן אחר ברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה (של ש"צ), לפי שאין להפסיק בין הברכה ובין הדבר שמברך עליו, מ"מ אם סיים ברכת ברוך שאמר לפני ש"צ יכול לענות אמן אחריו. דשאני הכא דפסוד"ז נינהו, ואמן שבח הוא וכעין זמרה, ולא הוי הפסק. עכ"ל בקיצור. ומבואר באחרונים דל"ד אמן דברוך שאמר, אלא כל אמנים דברכות, שבח הם, ולא הוו הפסק. וכדמשמע מל' מרן הב"י. וכ"כ בשו"ת זכור ליצחק הררי (סי' ז). ע"ש. וא"כ ה"נ הואיל וההלל הוא שבח וזמרה, אין האמן חשוב הפסק באמצע

ההלל, וכדין פסוד"ז. ול"ד לק"ש וברכותיה דלא שייך ה"ט, וכמ"ש הב"י.

והואיל ומצאנו טעם להשוות ההלל לפסד"ז בדין אמן דברכות, משום דהוי מן הענין דהיינו שבח וזמרה, ונוסף ע"ז יש לנו דעת כמה ראשונים הסוברים שיש לענות אמן דברכות גם באמצע ק"ש וברכותיה, וכ"פ גדול הדור האחרון מהרח"ף בשו"ת נשמת כל חי (סי' ד). נהי שאין דעת שאר האחרונים כן, והכי נהיגינן. [וכן בדין, שאף מרן הב"י נראה דס"ל שאין לענות, ושוא"ת עדיף], מ"מ הבו דלא להוסיף עלה בהלל שיש לנו טעם לחלק ביניהם.

אמנם אמן של תתקבל ויהא שלמא ועושה שלום, שאומר הש"צ בקדיש שאחר ההלל, נראה שאין לענות. מכיון שאינם אלא מנהג בעלמא. וכמ"ש הרמב"ם (בסדר תפלות השנה, נוסח הקדיש.) ולכן כ' בל"ח (רפ"ב דברכות), ובמג"א (סי' סו ס"ק לו), שאין לענות אמנים אלו בק"ש ובר'. וכ"כ הש"צ (דפ"ה רע"א). וה' תפלה לדוד (סי' קסג) ושאר אחרונים. וא"כ ה"ה בהלל בימים שגומרים אותו שאין לענות אמן דתתקבל וכיו"ב.

ויש לדון בהלל שאנו קוראים בר"ח ובחוה"מ פסח בלא ברכה, אם יפסיק גם לאמן דתתקבל. והנה התוס' ברכות (יד) ובכ"ד, כ' להוכיח שמברכים על ההלל דר"ח, אע"ג דלא הוי חובה ותקנה, אלא מנהג אבותינו בידינו. וכדאי' בתענית (כח:). דאי לא מברכין מה הפסקה שייך בו. והר"ן (סוכה מד:) הביא דברי ר"ת שהוכיח כן, וכ' ע"ז, ואיזה איסור מוצא הרב [ר"ת] יותר מפני שמברכין עליו, והלא אין השיחה פוסלת בברכה אלא בין ברכה למצוה, אבל לאחר שהתחיל במצוה לא. עכת"ד.

ונראה ליישב קו' הר"ן, ע"פ דברי התוס' (ברכות מו), דברכת ישתבח ה"ט שאינה פותחת בברוך. לפי שסמוכה לברכת ברוך שאמר. ולכך יש להזהר שלא לספר ביניהם. ואע"פ שיש הפסק בזמירות, מ"מ פסד"ז לא מפסקי. ע"ש. וכ"כ עוד התוס' פסחים (קד:), והוסיפו, וא"ת יהללוך שאחר ההלל למה אין פותחת בברוך. וי"ל דיהללוך הויא סמוכה לברכת לקרוא את ההלל. ע"ש. וא"כ אתי שפיר ד' ר"ת, דאילו מברכין על ההלל דר"ח, שפיר שייכא הפסקה בין ברכת לקרוא את ההלל ליהללוך. [שהרי ברכת יהללוך סמוכה לחבירתה, ומש"ה אינה פותחת בברוך], משא"כ אם אין מברכין לא חשיבא הפסקה. ומ"מ לקושטא דמילתא נקטינן שאין להפסיק אלא לשאול מפני הכבוד אע"פ שאין אנו מברכין. וכדמוכח בגמ' בההיא דרב בר שבא דאיקלע לגבי דרבינא, וימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל הוה, ולא פסיק ליה. משום דשאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא. וכ"פ בש"ע (סי' תכב ס"ד), שאין להפסיק אלא לשאול מפני הכבוד, ולהשיב לכל אדם, אבל בענין אחר לא יפסיק. ע"כ. וכ' הפר"ח שם, דאף בין הפרקים דינא הכי, ששואל מפה"כ ומשיב שלום לכל אדם, אבל לשאול בשלום כל אדם לא.

וע' להמשנ"ב בבאה"ל שם, שנראה מד' מרן, שאף לד' הרמב"ם שאין לברך על ההלל דר"ח, וכן נהגו כמותו, מ"מ אין להפסיק בענין אחר. ולא דמי לקורא בספר תהלים שיכול להפסיק לכל דבר, דשאני הכא דהוי פרסומי ניסא. וכמו שהובאה סברא זו בברכות (יד) ואף למסקנא שם מהני עכ"פ סברא זו שלא להפסיק בכדי. עכת"ד. והוא דוחק, דהתינח גבי הלל דחוה"מ פסח, אבל בהלל דר"ח לא שייכא סברא דפרסומי ניסא.

ובאמת דה"ט כמ"ש הר"ן (סוכה מד:), דדמי לק"ש שאף הקורא אותה בלא ברכותיה, אסור לו להפסיק בה אלא מפני היראה ומפני הכבוד. ולמה לא יהיה אפשר שיהיה הדין כן בהלל אחר שהנהיגו לאמרו, מפני שבחו של מקום. עכ"ל.

וכ"כ המאירי ברכות (יד) וז"ל: וא"ת הואיל ואין כאן ברכה היאך לא יפסיק אף לכל דבר. מ"מ הואיל ובכוונת שבח והודאה הוא אומרו אין ראוי להפסיק שלא לצורך. עכ"ל.

וכיו"ב כ' בס' המכריע (סי' סו) גבי קרי' ההלל ומגילה שאם סח בתוך המצוה אין בכך כלום, שהרי חלה הברכה הראשונה. אבל מיהו לכתחלה אסור להפסיק מצותו ולהשיח דברים בטלים, כדתנן המפסיק ממשנתו ואו' מה נאה אילן זה וכו'. אבל לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד התירו לו חכמים. ע"ש.

ויש לתמוה על המשנ"ב שלא זכר מכ"ז. וכ"ש לפי מה שהחמירו חכמי המוסר שלא להפסיק אפי' באמצע אמירת תהלים. וע"ע בזוה"ק ח"ג (דף קסב ע"א). וע' בגמ' בע"ז (ג:), הקוטפים מלוח עלי שיח. וע"ע בס' בן איש חיל ח"א (דף לד).

ה. יחיד שבירך על ההלל, ואחר שסיים ברכתו שמע אחר כך סיום הברכה מהשליח צבור, לא יענה אחריו אמן, משום הפסק בין הברכה למצוה. ה)

ומעתה הואיל ונתברר ששואל מפני הכבוד אף באמצע הפרק בהלל דר״ח, היה נראה דאף עניית אמן דתתקבל לא גרע מזה. אולם ממ״ש האחרונים גבי ק״ש וברכותיה שלא לענות אמן דתתקבל, ולא חילקו בין אמצע הפרק לבין הפרקים, משמע דאמן דתתקבל גרע טפי משואל מפני הכבוד. ומ״מ נראה שהואיל ואין כאן שום ברכה על ההלל דר״ח, [ומה גם שאף בפסד״ז יש ספק בדבר אם יש לענות אמן דתתקבל], ש״ד לענות אמן דתתקבל. שהרי אף בפסד״ז מספק״ל להׄ בא״ח אם יענה, א״כ הבו דלא להוסיף עלה בהלל דר״ח דקיל מפסד״ז, הואיל ואינו מברך עליו.

ועל כן יש לענות אמן דברכות באמצע ההלל, אף כשגומרים את ההלל. אבל אמן דתתקבל אין לענות. משא״כ בהלל דר״ח אפשר לענות אמן דתתקבל ג״כ, הואיל ואין אנו מברכים עליו. [יבי״א ח״ב או״ח סי׳ לב. חזו״ע פסח מהדורת תשס״ג עמוד רמ].

יחיד שבירך על ההלל, ואחר הברכה שמע סיום הברכה מהש״צ

ה) **וכדמוכח** בברכות (מ.). וכ״פ מרן בש״ע יו״ד (סי׳ יט ס״ד), ואע״פ שאמן זה הוא על הברכה שעוסק בה, בכל זאת נחשב הפסק. וכמ״ש כיו״ב בשו״ת פנים מאירות ח״ב (סי׳ ה), שהמברך בפה״ג על היין, ולפני שיטעם ענה אמן אחר ברכת בפה״ג של חבירו, הוי הפסק, וברכה לבטלה בירך, וחייב לחזור ולברך כיון שהפסיק באמן, וכדמוכח ממ״ש מרן הב״י או״ח (סי׳ נט), דטעמא דהרא״ש שהיה מפסיק לאמן אחר ברכת הש״צ, בין אהבת עולם לק״ש, מפני שאין ברכה זו ברכת ק״ש, שהרי אינו אומר אקב״ו לקרוא ק״ש, אלמא שאם מפסיק בין ברכת הנהנין לטעימה הוי הפסק גמור וחוזר ומברך. ע״ש. ודברי הפנים מאירות הנ״ל הובאו בשערי תשובה (סי׳ קסז ס״ק יא, וס״ס רעא, ובסי׳ תרמג סק״א). וכן הסכים הפמ״ג (א״א סי׳ רו סק״ד). ואף כאן שבירך אקב״ו לגמור את ההלל, אסור לו להפסיק באמן בין הברכה לקריאת ההלל. וגם מוכח שאפי׳ הפסק של מלה אחת, כעניית אמן, נחשב הפסק להצריכו לחזור ולברך.

וכן מוכח להדיא מדברי הרא״ש (בהל׳ תפלין סי׳ טו) שכתב, שאם הפסיק לענות קדושה או אמן, איכא איסורא שגורם לברך על תפלין של ראש, והו״ל גורם לברכה שאינה צריכה. ע״ש. [וע״ע בכס״מ פ״א מהל׳ ברכות הלכה טז בשם רבינו יונה, ובספר מגן אבות להמאירי (עמוד טז). ובשו״ת יבי״א ח״ח (סי׳ כ אות ד). ודו״ק. וכן הוכיח גם בביאה״ל סי׳ כה ס״ט ד״ה ואם הפסיק]. וכן העלה בזב״צ (סי׳ יט ס״ק יז).

ולאפוקי ממ״ש בשו״ת בנין עולם (סי׳ ה), שאם בירך המוציא ולפני הטעימה ענה אמן על ברכת המוציא של חבירו אין זה הפסק כלל, דהוי כמו גביל לתורי. ע״ש. וליתא. וכדמוכח מדברי מרן הב״י הנ״ל. והעיקר כדברי הפנים מאירות הנ״ל. ולא דמי למה שפסק מרן בש״ע (סי׳ נא ס״ב), שאם סיים ברכת ברוך שאמר קודם שסיים החזן עונה אחריו אמן, דשאני התם שברכת ברוך שאמר היא ברכת השבח, משא״כ כאן שהיא ברכת המצוות שמברך אקב״ו לגמור את ההלל. וע״ע בסמוך. [ממרן אאמו״ר].

והנה המאירי בספר מגן אבות ריש עמ׳ טז כתב, ויש לקיים המנהג שנהגו לענות אמן אחר הבוחר בעמו ישראל באהבה, שאע״פ שכל שיחה בין הברכה לבין עשיית הדבר שמברכים עליו הויא הפסק, אמן מיהא לא הוי הפסק, שכשם שגביל לתורי לא הוי הפסק אף עניית אמן שהוא קיום השבח וההודאה שבברכה אינו הפסק, ״שאינו אלא מענין הברכה עצמה שבירך״. ע״כ.

ויש לחקור בביאור דבריו, אם בכל אמן הוא מענין הברכה עצמה שבירך, דהיינו קיום והוספת שבח, או דילמא דלא קאמר המאירי אלא בענה אמן על ברכה מאותו ענין, וכגון שבירך להניח תפילין, וטרם שהידק הקשר על ידו שמע ברכת להניח תפילין מחבירו וענה אמן, דבזה הוי כהוספת שבח מענין הברכה עצמה שבירך, אבל אם ענה אמן על ברכה אחרת לא קאמר המאירי. דאף שאמן

היא הוספת שבח, אבל בעינן שתהיה הוספת שבח מאותו ענין.

וע"ש בהמשך דברי המאירי שכתב: וה"ה והענין אותו דבר שהוא אומר הוא מעין הברכה שסיים, כמו שיתבאר בסמוך וכו', א"כ עניית אמן שהוא קיום השבח וההודאה שבירך אינו הפסק, שאינו אלא כענין הברכה עצמה שבירך. וכן אם אמר אל מלך נאמן, הן במקום אמן והן שלא במקום אמן, או כל דבר שהוא שבח לבורא, ענין הברכה הוא ואינו הפסק. ע"כ. ומדכתב "כל דבר שהוא שבח לבורא" לכאורה היה משמע דבכל אמן איירי, שהרי כל אמן הוא שבח לבורא, ולפ"ז לזה נתכוין במה שסיים: שכל שהוא מעין חתימת הברכה שבירך, או מעין הדבר שעליו בירך, אין הפסק. ע"כ. והיינו דכל אמן הוי בכלל שבח ואינו הפסק. וכך הבין בשו"ת דברי שלום ח"א (סי' ו'), ע"פ תשובת המאירי הנ"ל.

אך י"ל, דכוונתו דוקא בשבח של אותו ענין, והיינו עניית אמן על אותה ברכה, ולא דמי לאל מלך נאמן דאינו הפסק בכל ענין, דזה שבח השייך תמיד, משא"כ כשהוא בירך להניח תפילין, וענה אמן על שבח של ברכת הנהנין וכדו', דאינו אותו שבח. וראה עוד בהמשך דברי המאירי שם. ויתכן שהמאירי קאי רק בענה אחר ברכת עצמו. אלא שמסברא ק"ק לחלק בזה.

ועכ"פ מבואר, דאילו אמן לא היה שבח לבורא, אף שהוא תיבה אחת הוי הפסק, ולא בעינן שיפסיק בג' תיבות דוקא.

וכן משמע מדברי הבה"ג [הובא בא"ר סי' קסז אות ז] דאף תיבה אחת הויא הפסק, שכתב: דאם ענה אמן בתר נפשיה בין הברכה לטעימה, הוי כדיבר דברים בטלים. ע"ש. ומשמע דאף תיבה אחת הויא הפסק.

גם מדברי הרא"ה בפקודת הלוים (פ"ז עמ' קמג) משמע כן, שכתב וז"ל: כללו של דבר, בכל מקום שיש לחוש להפסק אין ראוי לענות אמן אחר ברכותיו של עצמו וכו', ומיהו כאן וכאן [בין בברכה ראשונה ובין בברכה אחרונה] עונה אמן אחר ברכת חבירו וכו', אא"כ במקומות שאינו רשאי להפסיק וכו', ומהם שאם הפסיק טעון לחזור ולברך כגון בין ברכה לקיום המצוה, ובין ברכה להנאה וכו'. ע"כ. ומסיום דבריו משמע שאם הפסיק בין הברכה לקיום המצוה, אף שהוא בעניית אמן שהיא תיבה אחת בלבד, גם בזה הויא הפסק וחוזר לברך.

ואמנם החיי אדם (כלל ה' סעיף יא) כתב, שאם הפסיק בתיבה אחת או שתים, צ"ע. וביאר בנשמת אדם שם, דצ"ע אם הפסק בדיבור פחות מג' תיבות, אי חשיב הפסק, אחר שאין בזה שיעור של תכ"ד. ולפי הסברא נראה דהוי הפסק, וכן משמע מדברי בה"ג שהביא בא"ר. עכ"ד.

ולכאורה אחר שמבואר בדברי הראשונים דגם בתיבה אחת הוי הפסק, תו ליכא למיחש לדברי החיי אדם. וכפי הנראה דברי המאירי וכנראה גם דברי הרא"ה לא היו לנגד עיניו של החיי אדם, וי"ל דאילו הוה שמיע ליה דבריהם, לא הוה מסתפק לומר דבעינן שיאמר ג' תיבות כדי שיהיה הפסק. ובפרט אחר שגם מדברי הרא"ש מוכח שאפי' עניית אמן גרידא הוי הפסק, כמ"ש בשו"ת יבי"א ח"ה (חאו"ח סי' טז אות ז').

וכן הוכיח בביאה"ל (סי' כה ד"ה ואם הפסיק), מדברי הרא"ש (בהלכות קטנות), דאם ענה אמן בינתיים על איזו ברכה ששמע, צריך לחזור ולברך. והעיר על החיי אדם על שלא שת לבו לדברי הרא"ש. וכן הוכיח בזב"צ (סי' יט ס"ק יז) מדברי הרא"ש. וכ"כ הטור ברמזים (הלכות תפילין סי' טו), דאסור לדבר בין תפילין לתפילין אפי' לענות קדושה ויהא שמיה רבה "ואמן". ע"ש. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב יט חלק ה) בשם המפרשים, דאפי' לענות אמן וכו'.

ואין לומר דהרא"ש והטור איירו דוקא באמן יהא שמיה רבה, וכמו שחשב לומר בשו"ת דברי שלום ח"א (סי' ו'), דהרא"ש סתם אמן קאמר, ומשמע דבכל אמן איירי. ובפרט דפליג ותני בין אמן ליהא שמיה רבה. ודו"ק.

[**ואמנם** בשעה"צ (סי' רטו סק"ב) כתב, ואם ענה אז אמן אחר ברכה שעושה איש אחר, תלוי בפלוגתא אם צריך לחזור ולברך, לט"ז בדיעבד א"צ לחזור ולברך, ולמג"א צריך. וע"ש בפמ"ג. ע"כ. ומשמע דאיירי בעונה אמן על ברכה שאינה קשורה למה שבירך המברך, ובזה קאמר דלט"ז לא הוי הפסק, והוא כדעת החיי אדם הנ"ל. ויש לדחות].

גם בכה"ח (סי' קסז אות סא) כתב, ומיהו בדיעבד אם שגג וענה קדיש או קדושה או ענה אמן, י"ל דאינו חוזר ומברך, כמו שנתבאר לעיל (סי' כה אות

ו. אם סיים ההלל עד כי לעולם חסדו, ושמע דברים שבקדושה מותר לענות קדיש וקדושה ואמן קודם ברכת יהללוך, ואף על פי שאין ראוי להפסיק לכתחלה בין המצוה לברכה שאחריה, אין זה לעיכובא, וכיון שאין ברכה זו אלא ברכת השבח, ולכן רשאי להפסיק לכתחילה לענות אמן וכל דבר שבקדושה.[1]

סג-סד) גבי תפילין, משום דאיכא פלוגתא בזה, וקי"ל סב"ל. ונראה דה"ה נמי אם ענה אמן בתר נפשיה דאינו חוזר ומברך, דאינו כדיבר דברים בטלים ממש, כיון דאינו אלא מגונה. ע"כ. וכ"כ עוד בסי' רו אות יט. ע"ש.

ולפי מה שנתבאר אחר שמצינו לכמה ראשונים דמבואר מדבריהם דאף בתיבה אחת הוי הפסק, ולא מצינו לראשונים אחרים שחולקים עליהם, ממילא אין לחוש לספק ברכות, ואורויי מורינן לחזור ולברך.

ואף שבשנת תשנ"א בילקו"י ברכות (עמ' קיא) כתבנו בכיו"ב לחוש לדברי החיי אדם והכה"ח הנ"ל, דלא הוי הפסק אלא בג' תיבות, מ"מ למעשה נראה דהוי הפסק. ואין לחוש לדברי החיי אדם ולימא דסב"ל, דכיון שיש ראשונים החולקים על סברתו, ממילא אין כאן ספק, ולכן העונה אמן בין ברכה לקיום מצוה, חוזר לברך. וראה בגנת ורדים (או"ח כלל א' סי' נב).

שוב ראיתי בשו"ת אג"מ ח"ב (או"ח סי' קי) שכתב, דאם הפסיק וענה אמן בין תפילין של יד לתפילין של ראש, הוא מחלוקת הפוסקים, דלהט"ז אינו מברך על של ראש ברכת להניח, ולהמג"א חוזר. ויש להכריע דלאלו שאין מברכין על של ראש בלא הפסיק, צריך לברך אף בהפסק עניית אמן יהא שמיה רבא וקדושה וברכו, כהמג"א, שהם רבים כדאיתא במחה"ש (סי' כה). וכ"פ במשנ"ב (ס"ק לו). ובהמשך דבריו כתב עוד, דעניית אמן הויא הפסק. ע"ש. ולא הזכיר מכל הנזכר לעיל. ולפי האמור כן יש לתפוס לדינא.

שוב ראיתי בשו"ת יבי"א ח"ח (דף פד ע"א) שהביא מ"ש בשו"ת בנין עולם, שהמברך המוציא מותר לו לענות קודם הטעימה אחר ברכת המוציא של חבירו, וסייעו מדברי המאירי הנ"ל [ומשמע שהבין דהמאירי קאי גם בענה על ברכת חבירו ולא רק על ברכת עצמו], ודחה ע"פ מ"ש מרן הב"י (ס"ס נט) ע"פ דברי הרמב"ן דאמן מיהא לכתחלה מיהת הויא הפסק. ע"ש. ומשמע מדבריו דקאי לענין לכתחלה, דלא יענה אמן אף על ברכה שהיא מהענין. ולא נתבאר שם היאך הדין בדיעבד. אך כבר כתבנו שבהליכו"ע ח"א (עמ' שמד) נתבאר להדיא מסקנא דדינא, דסב"ל.

ואמנם בשד"ח (מערכת ה' סי' י' עמ' 333, ועמ' 335) כתב דחוזר ומברך, דבנ"ד חמיר טפי מהפסק באמצע הברכה. וגם בפקודת אלעזר (סי' כה אות ט') כתב דחוזר ומברך. ועיין בפמ"ג (סי' נא), ובערה"ש (סי' רו אות ג'). ובמאמ"ר (סי' כה סק"ט).

וראה עוד בדין זה בכה"ח (אות סג-סד), ובשו"ת יבי"א ח"ג (סי' ג' אות ה'), ובח"ז (חיו"ד סי' כג אות ג').

אם סיים ההלל עד כי לעולם חסדו, ושמע דברים שבקדושה

[1] **ואע"פ** שאין ראוי להפסיק לכתחלה בין המצוה לברכה שאחריה, [אלא שאין זה לעיכובא, עיין בשו"ת יבי"א ח"א או"ח סי' ט' אות ו' והלאה], הואיל ואין ברכה זו אלא ברכת השבח, רשאי להפסיק לכתחלה לענות אמן וכל דבר שבקדושה. וכן מבואר ממ"ש הרשב"ץ בפירושו לברכות (יד. עמוד פ) שכתב, ונראה מדברי הגאונים שבין ברכת ברוך שאמר לפסוד"ז, דינו כדין בין הפרקים, ולא חשיב הפסק בין ברכה למצוה, מפני שהיא ברכת השבח. וה"ה בין פסוד"ז לישתבח, וזה האחרון יותר ברור, שהרי בין ויאמר לאמת ויציב היה צריך להיות דינו כבין הפרקים, אם לא משום דכתיב וה' אלהים אמת (ברכות יד.) אע"פ שברכה אחרונה של ק"ש היא, לפי דעת הגאונים, אבל בין ברוך שאמר לפסוד"ז היה אפשר לחלוק, מפני שצריך להיות עובר לעשייתן, אבל הואיל ונפק מפומייהו דרבוותא ז"ל אין להרהר אחריהם. עכ"ל. הא קמן שבין פסד"ז לישתבח אין שום פקפוק שיכול להפסיק כדין בין הפרקים. וה"ה בין ההלל ליהללוך, וק"ו הוא, שברכת ישתבח היא מדינא כברכה אחרונה לסיום

ז. הקורא את ההלל בימים שגומרים בהם את ההלל, ואחר כך נסתפק אם דילג כמו בראש חודש, אין צריך לחזור ולקרוא שוב את כל ההלל, דספק דרבנן לקולא. ואף שבירך בנוסח לגמור את ההלל, שהוא לשון גמר, מכל מקום יש לומר שהוא מלשון וגומרה עם הנץ, דהיינו לסיימה. אולם אם דילג בודאי, יחזור ויגמור את כל ההלל. אבל לא יברך שוב לפניה ולאחריה, דברכתו הראשונה שפיר חלה גם על קריאה זו.[ז]

פסוד"ז, ואילו ברכת יהללוך אינה אלא מנהג. כדתנן בסוכה (לח.), מקום שנהגו לברך אחריו, יברך. וכמ"ש כיו"ב בעל העיטור שהובא בטור (סי' תרצב) לגבי ברכה אחרונה של המגילה.

ולאפוקי ממ"ש בשו"ת היכלי שן תליתאה (סי' נט בד"ה מ"מ), שכיון שאסור להפסיק בין המצוה לברכה שלאחריה, הילכך אסור להפסיק בין סיום ההלל כי לעולם חסדו, לברכת יהללוך. ונהי דברכת יהללוך תלויה במנהג, מ"מ כיון שאנו נוהגים לברך תחלה וסוף, וברכה זו שייכת להלל, אסור להפסיק ביניהם, ואפי' למ"ש הסמ"ק שיש להפסיק לאמן דהאל הקדוש ואמן דשומע תפלה, שהם סיום דג' ברכות ראשונות וסיום הברכות האמצעיות, מ"מ הני מילי באמצע ק"ש, אבל בין המצוה לברכה אחרונה דמי למאי דקי"ל בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק, שברכת אמת ויציב היא ברכה אחרונה לק"ש. ואם יפסיק באמן קודם יהללוך ע"מ יברך אחריו יהללוך. עכת"ד. וליתא, דשאני בין ויאמר לאמת ויציב דכתיב וה' אלהים אמת, ואסור להפסיק ביחוד שמו יתברך. משא"כ בעלמא. וכמ"ש הרשב"ץ הנ"ל. ולכן הדבר ברור שיכול לענות אמן דברכות אף בסיום ההלל קודם יהללוך, ואח"כ יאמר יהללוך. [עיין יבי"א ח"א או"ח סי' ט אות ו, חזו"ע פסח מהדורת תשס"ג עמ' רמא ד"ה ודע].

הקורא את ההלל כשגומרים בהם את ההלל, ונסתפק אם דילג כמו בר"ח

ז) **הנה** ידועים דברי הרמב"ם (חנוכה ג, ו): "ולא הלל של חנוכה בלבד הוא מדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם היא מדברי סופרים בכל הימים שגומרים בהם את ההלל". והראב"ד השיג עליו, וז"ל: א"א ויש בהם עשה מדברי קבלה השיר יהיה לכם כליל התקדש חג (ישעיה ל, כט). ע"כ. וע' בברכות (יד.) מהו להפסיק במגילה ובהלל, מי אמרינן השתא בק"ש דאורייתא פוסק, בהלל ומגילה דרבנן לא כ"ש? אלמא שההלל מדרבנן.

והנה הרמב"ן בספר המצות (שרש א), כתב, שי"ל שההלל מה"ת ויהיה הלכה למשה מסיני, או בכלל השמחה שנצטוינו בה. ע"ש. ואם הוא בכלל מצות השמחה י"ל ספקו לחומרא ככל ספיקא דאורייתא. אבל בהלכה למשה מסיני הוא מחלוקת אם ספיקא לחומרא, דבש"ס קידושין (לט.) מוכח דהוי לחומרא. וכן הוכיח הרמב"ן בספר המצות (שרש א). והובא בשו"ת הריב"ש (סי' קסג). וכ"כ הרשב"ץ בספר יבין שמועה (דף טו.). וכ"כ מרן הב"י יו"ד (סי' רצד). וכן בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' קלא). **אך** בתוספתא הובאה בפירוש הרמב"ם למשניות (מקואות פ"ו מ"ז) איתא, כזית מן הנבלה וכו', ספק יש בו כשיעור ספיקו טמא, שכל דבר שעיקרו מה"ת ושיעורו מדברי סופרים ספיקו טמא. וכתב הרמב"ם, וכבר ביארנו שזה לא יחסר מאומרם שיעורין הלכה למשה מסיני, לפי שכל מה שאינו בפסוק יקראוהו מדברי סופרים. ע"כ. מוכח שאם עיקרו מהלכה למשה מסיני ספיקו להקל.

וכן הוכיח מכאן בשו"ת נו"ב תנינא (חיו"ד סי' קמו), דספק בהלכה למשה מסיני לקולא. וע"ע במשמרות כהונה בח"ג (בחידושיו למקואות שם).

מיהו כאן שאין הנוסח דבר תורה כמ"ש הרמב"ן שם (וע"ש בזה), כיון שאמר חלק ממנו הו"ל ספקא דרבנן ולקולא, שהרי לדעת הרבה ראשונים מברכים "לקרוא את ההלל" על קריאת ההלל בר"ח, אע"פ שמדלגים לא לנו ואהבתי. ומוכח ששם ההלל נקרא עליו, גם כשאיננו מושלם.

אלא שי"ל לפי דברי הרשב"א (בתשו' סי' שכ), דספק קרא ק"ש דחוזר וקורא ק"ש, אע"ג דרק פרשה אחת מה"ת, כיון שחייב לקרות קורא כעיקר תקנתו. וכן לתר"י (פ"ב, דף טז.), אם טעה צריך לתקן כהוגן, א"כ י"ל דצריך לקראו שוב כתקנתו.

והשאג"א (סי' סט) כתב, לדחות דברי הרמב"ן, והעלה דהלל מדרבנן, וספק אם אמר הלל או לא, לקולא. והוכיח זאת מדתנן (סוכה לח.)

מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהם מה שהם אומרים, ואין מוציאין אותו י"ח. ואי בהלל מצות שמחה הוא, קשה לר' זירא (בר"ה ו:) דס"ל נשים חייבות בשמחה, א"כ הוו מחוייבים בדבר ויוציאו י"ח. אלא ודאי שכל מצות ההלל הוא רק מדרבנן. ושכ"ד כל הפוסקים. ע"ש.

ולכאורה י"ל דר' זירא אמר לך אנא דאמרי כר' יהודה דפליג, כדאיתא בקידושין (לה.) דהו"ל מצה שמחה והקהל ג' כתובין הבאין כאחד. ואע"פ שהתוס' כתבו דלאביי דס"ל בעלה משמחה יתרץ דאוקי קידוש היום במקום שמחה, הנה יש לדחות זה, כמ"ש בשו"ת רעק"א (סי' קסט). [וכן נראה דעת המאירי כתובות (קג.) שכתב, דמ"ש כיבוד אשת אב דאורייתא, הוא דרך אסמכתא, וכיו"ב בתענית (כח:) הלל דר"ח לאו דאורייתא, כלומר הא של מועדות דאורייתא וכו'. ע"ש. אלמא דפשיטא ליה דהוי מדרבנן. וע' בשאגת אריה שהעיר ג"כ מהגמ' דתענית, ודחה דר"ל דהוי כדאורייתא, וכפרש"י. ע"ש. ובפירוש ר"ח בתענית כתב דהלל דחנוכה הוי כהלל של תורה. וצע"ק. וע' בחי' הרא"ה ברכות יד. דף כד.].

ואף להראב"ד בהשגות דס"ל דהלל מדברי קבלה, ספק דברי קבלה לקולא, וכמ"ש בחי' הרשב"א והריטב"א במגילה (ה:), דספק בדברי קבלה כספק של דבריהם הוא ולקולא. וכיון שכן הסכים להקל גם השאג"א, הו"ל ספד"ר ולקולא.

והנה אין לפקפק מצד נוסח הברכה שבירך "לגמור" את ההלל, שהוא לשון גמר, וכיון שלא גמר הוי כברכה לבטלה, שכבר כתב הטור (סי' תפח) בשם הרא"ש דאין לחוש לזה, שלגמור פירוש לקרות כמו וגומרה עם הנץ החמה. וע"ע בתוס' (סוכה מד:) ותוי"ט (פ"ק דברכות). ודלא כמהר"ם מרוטנבורג. ומה שכתבו בתוס' (יומא לז: סוף ד"ה אמר), דזה לשון גמר ממש. הנה ידוע כי תוס' יומא ממהר"ם מרוטנבורג, וכמ"ש בשם הגדולים (ערך רבי מאיר מרוטנבורג) בשם מהרימ"ט. ולשיטתיה אזיל.

ומ"מ בדילג בודאי, יש לחזור ולגמור ההלל. הגם כי בשו"ת מעט מים (סי' נג) נשאל בזה, וכתב להביא ראיה מפסוד"ז שנקרא הלל כדאיתא בשבת (קיח:) יהא חלקי מגומרי הלל, ואוקמוה בפסוד"ז, ובשביל תפלת צבור שרי לדלג ולומר רק אשרי ועליה ברכת ברוך שאמר וישתבח (כבסי' נב), ואף שהם נתקנו על פסוד"ז אפ"ה שרי, ה"נ לגבי הלל שלשון לגמור היינו קריאה וכו'. ע"כ. נראה דלאו שמיה מתיא, דהא ברכת ברוך שאמר אינה אלא ברכת שבח והודאה, שהרי לפני שיתחיל פסוד"ז תיכף אחר ברוך שאמר יכול לענות אמן וקדושה ואין בכך כלום, ואילו אחר ברכת המצוה אסור לענות קדיש וקדושה עד שיתחיל במצוה. כדמוכח בש"ע (סי' כה). וה"נ ברכת ההלל היא ברכת המצוה, א"כ יש להקפיד יותר מצד הברכה. [וחוץ מזה הרי יש כמה פוסקים דס"ל שעיקר פסוקי דזמרה הוא אשרי, והשאר אגב גרירא נאמרים]. ועיין בכה"ח (סי' נא סק"ז), שהמפסיק בין ברוך שאמר לישתבח א"צ לחזור ולברך. ודלא כהזכור ליצחק (סי' ז). ע"ש. ודבריו נכונים בזה. וכ"כ הרב פרח שושן (כלל א אות יד). ועוד אחרונים. וכ"ז לא שייך בהלל שהיא ברכת המצוה ממש, וכיון שלא עשה המצוה בשלימות י"ל דהוי כעין קורא בתורה פחות מג' פסוקים. וע' בשו"ת מור ואהלות ענתבי (סי' א). [ובשעה"צ (סי' תפח סק"ג) כתב, שאפי' אם מברך לקרוא את ההלל אם ידלג מההלל, לא יצא, כמו במגילה].

ובשו"ת נו"ב קמא (חאו"ח סי' מא) כתב, שאף מקצת הלל הוי מצוה שלימה, וראיה מתוס' ברכות (יד.) שכתבו דלכן מברכים אהלל דליל פסח בהגדה אף שמפסיקים לסעודה באמצע, ותמה מזה על הרא"ש שלא נראה דמחלק כן בין הלל לדבר אחר. ע"ש. ויש לתמוה, שהרא"ש בסוף פסחים כתב, שאין לברך על הלל דליל פסח לפי שמפסיקים באמצע לסעודה. וכ"ד הרבה פוסקים. א"כ מה זו תמיהה על הרא"ש דס"ל בהיפך.

ובשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תלז) דן במי שקידש על היין ונמצא חומץ, שכתב לחזור ולקדש על כוס יין, ולא הוי ברכה לבטלה. אע"ג דאין הקידוש על היין אלא מתקנת חז"ל, ודמי לתפלה דמתחלה היה מספיק לכל אחד כפי צחות לשונו, ועכשיו שתיקנו חז"ל סדר הברכות, אם לא התפלל כסדרן חוזר ומתפלל. "וכן בהלל אפי' למ"ד שהוא מה"ת ובא דוד המלך ע"ה ותיקן סדר ההלל, אם לא גמר את כולו חוזר". ודרך כלל כל המצות שסידרו חז"ל, אם לא עשאם כתיקונם חוזר ולא שייך ברכה לבטלה וכו'. ע"ש. נמצא דפשיטא ליה להרב ז"ל היפך ממ"ש הרב מעט מים. ולכן נ"ל דאם דילג ולא נזכר עד שגמר וסיים הברכה האחרונה, צריך לחזור ולגמור ההלל כתקנת חז"ל.

ח. ספרדי שאינו מברך כלל על ההלל בראש חודש, וטעה באחד הימים שגומרים בהם את ההלל, וקרא את ההלל כמו שקורא בראש חודש, בלא ברכה, והשמיט לא לנו ואהבתי, ואחר כך נזכר, חייב לחזור ולגמור את כל ההלל כתקנת חז"ל, וכשהוא חוזר לגמור את כל ההלל, יברך עליו תחלה וסוף, כיון שלא בירך כלל.[ח]

ט. אם פסק באמצע ההלל אפילו לדבר הרשות, ואפילו שהה כדי לגמור את כולו, אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק, בין ששהה באונס בין ברצון.[ט]

וכן מבואר במשנ"ב בביאה"ל (סי' מט ד"ה כגון ק"ש), שאם שינה בפסוק של פה להם ולא ידברו וכו', לא יצא י"ח הלל וברכתו לבטלה. ע"ש. ועוד יש להביא ראיה מקריאת הלל למפרע שלא יצא. וע' בספר רבבות אפרים ח"ד (סי' קה עמוד רכז).

ובשו"ת שבט הלוי ח"ז (סי' סב) נשאל בש"צ שטעה בימים שגומרים בהם את ההלל, ואמר ההלל בדילוג לא לנו ואהבתי, אם צריך לחזור כל ההלל בברכות שלפניו ולאחריו. והעלה שצריך לחזור כל ההלל, אך בלי ברכה תחלה וסוף, דנהי שתקנת חז"ל לעיכובא לגמור כל ההלל, אבל אין לכחד שגם אם קרא ההלל בלי פרקים אלה, הרי קרא הלל של תורה ושל שמחה, שאם לא נקרא הלל בלי פרקים אלה, אלא רק בגומר ההלל, א"כ איך אנו מברכים בר"ח ובחוה"מ של פסח לקרוא את ההלל, וקוראים ההלל בדילוג, אלא ודאי שנקרא הלל גם בדילוג פרקים אלה, וחלה שפיר הברכה שבירך על ההלל ולא יצאה לבטלה, רק מפני שלא קיים תקנת חז"ל במילואה צריך לחזור ולגמור את כל ההלל מתחלה ועד סוף, שאם קרא ההלל למפרע לא יצא. [וכמ"ש בש"ע סי' תכב ס"ו, ובפר"ח שם]. אבל לענין ברכות ההלל, כיון דשפיר חלה ברכתו הראשונה, א"צ לחזור ולברך. עכת"ד. שפתים ישק משיב דברים נכוחים, ודלא כהרה"ג רא"ל באקשט שהובא בשו"ת רבבות אפרים ח"ד (סי' קה עמ' רכז) שכתב, שיחזור לגמור ההלל בברכה. וגם הרהמ"ח שם העלה במסקנתו שיחזור לגמור כל ההלל, כדי שלא יהיה כקורא למפרע. אך בלי ברכה. וכן עיקר. [חזו"ע פסח מהדורת תשס"ג עמוד רמא בהערה].

ח) **כ"כ** בחזו"ע פסח (מהדו' תשס"ג עמ' רמד סוד"ה ואחר זמן).

אם פסק באמצע ההלל לדבר הרשות, או ששהה כדי לגמור את כולו

ט) **בפרק** מי שמתו (כב:) אמרו, תנו רבנן, היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו, פוסק עד שיכלו המים, וחוזר ומתפלל. להיכן חוזר, רב חסדא ורב המנונא, חד אמר חוזר לראש, וחד אמר למקום שפסק. לימא בהא קמיפלגי, דמר סבר ששהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ומר סבר חוזר למקום שפסק, אמר רב אשי וכו'. ושם (כד:) אמרו עוד, רבי אבהו הוה קא אזיל בתריה דרבי יוחנן, והוי קא קרי ק"ש, כי מטא במבואות המטונפות אישתיק. א"ל לר' יוחנן, להיכן אהדר, א"ל אם שהית כדי לגמור את כולה חוזר לראש.

ונחלקו הראשונים שם, אם למסקנת הסוגיא בכל הדברים אם ששהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, בין בתפלת י"ח ובין בשאר ברכות וקריאת מגילה והלל, ושאני לן בין אם ששהה באונס לבין אם ששהה ברצון, או דיש חילוק בין תפלת שמונה עשרה לשאר ברכות. שדעת רב האי גאון והרי"ף (ברכות, דף יד בדפי הרי"ף), אם ששהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. דאע"ג דאמרינן בהלל ובמגילה (ר"ה לד.) אם ששהה כדי לגמור את כולה חוזר למקום שפסק, שאני תפלה דחמירא טפי, שאפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו. אבל תלמידי רבינו יונה שם כתבו בשם חכמי צרפת, דאפי' בתפלה אם ששהה כדי לגמור את כולה חוזר למקום שפסק. ומבואר, דלא שנא תפלה ולא שנא ק"ש ומגילה, דאפי' ששהה כדי לגמור את כולה חוזר רק למקום שפסק.

והרא"ש (ברכות כב:) הביא בשם הר"ש מקוצי, שכתב, דודאי דהיכא דששהה באמצע כדי לגמור את הכל בלא דיחוי ואונס, אלא שהה מעצמו ואם היה רוצה היה יכול לגמור, בכה"ג אין חוזר לראש, כי ההיא דמגילה כשקורא לסירוגין, וכן ההיא דשמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום דיצא, אבל היכא דששהה מחמת אונס שהיו מים שותתין על ברכיו ולא היה יכול להתפלל באותה שעה, אם ששהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ע"ש. וכ"ד הראב"ד, דבתפלה נמי אינו חוזר לראש אלא בגברא

י. ספק אם קרא את ההלל, ספק לא קראו כלל, מן הדין אינו חוזר וקורא, וטוב שיחזור ויקראנו בלא ברכה. י)

יא. אם קרא את ההלל וגמר אותו באמירת לא לנו, אהבתי וכו', אבל לא בירך עליו, יצא, שאין ברכות מעכבות. יא)

יב. כל היום כשר לקריאת ההלל מהנץ החמה עד השקיעה, שנאמר ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה' (מגילה כ:). ובדיעבד אם קרא את ההלל אחר עמוד השחר קודם הנץ החמה, יצא. יב)

דחוי' כההיא דמים שותתים לו על ברכיו. ועיין בב"י סי' סה, וסי' קד.

וז"ל מרן בש"ע (שם סעיף ה'): בכל מקום שפוסק אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ואם לאו חוזר לתחלת הברכה שפסק בה. ע"כ. ומבואר דפסק כדעת רב האי גאון והרי"ף, ולכן לא חילק בין אם שהה כדי לגמור את כולה באונס, לבין אם עשה כן במזיד.

ואמנם הרמ"א (סי' סה סעיף א') כתב גבי ק"ש, דאם היה אנוס והפסיק כדי לגמור את כולה, חוזר לראש, והכי נהוג. ע"כ. וכתב במשנ"ב (סי' קד ס"ק טז), שלדבריו ה"ה בתפלה נמי הדין כן, וע"ש במשנ"ב.

ולדינא נראה, דלדידן דנקטינן כהוראות מרן הש"ע כל ששהה כדי לגמור את כולה, לא שנא אונס ולא שנא מזיד, ולא שנא איזה אונס הוא, בכל אופן אינו יכול להמשיך בתפלת שמונה עשרה, וחייב לחזור לראש התפלה, דהיאך ימשיך לברך כשיש ספק שמא כל ברכותיו שמברך עתה הם בגדר ברכה לבטלה, דלהפוסקים שצריך לחזור לראש אם ימשיך לברך את שאר ברכות שמונה עשרה, הרי הוא מברך ברכות לבטלה, דדמי למי שמתפלל חצי מהשמונה עשרה. ולכן כל ששהה כדי לגמור את כל התפלה מתחלתה עד סופה, חוזר לראש.

והיוצא מכל הנ"ל שכל הדין של ששהה כדי לגמור את כולה לא נאמר אלא בתפלת שמונה עשרה, אבל לא בהלל וכדו'. ובזה אם הפסיק ושהה כדי לגמור את כולה, אינו חוזר לראש.

ספק אם קרא את ההלל, ספק לא קראו כלל, מן הדין אינו חוזר וקורא

י) **הנה** הרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ו) כתב, ולא הלל של חנוכה בלבד הוא מדברי סופרים, אלא כל קריאת הלל לעולם בימים שגומרים בהם את ההלל, מדברי סופרים. וכ"ה בברכות (יד.) בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אי אמרינן ק"ו בק"ש דאורייתא מפסיק, הלל ומגילה דרבנן מבעיא. ולפ"ז הו"ל כספק של דבריהם להקל. וכן העלה בשו"ת שאג"א (סי' פט). וכתב, דאף שהרמב"ן בספר המצות (שרש א בד"ה והפליאה) כתב, שההלל הלכה למשה מסיני, שהוא בכלל מצות השמחה, שעיקר השירה בפה, וכלי לבסומי קלא בעלמא הוא, וכן אמרו בערכין (יא.) מנין לעיקר שירה מה"ת, שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה ובטוב לבב, זו שירה. מ"מ העיקר כדברי הרמב"ם שההלל מדרבנן, וכן נראה דעת כל הפוסקים. הילכך ספיקו להקל. ע"ש.

[חזו"ע פסח עמוד מהדורת תשס"ג עמוד רמד].

יא) **כיו"ב** כתב הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פ"ז הכ"ה) שאם ספר את העומר ולא בירך, יצא, ואינו חוזר ומברך. וכתב בכס"מ, דהוא משום דברכות אין מעכבות. וראה במאמ"ר (סי' תפח סק"ב).

[חזו"ע פסח מהדורת תשס"ג עמ' רמה].

כל היום כשר לקריאת ההלל מהנץ החמה עד השקיעה

יב) **משנה** (מגילה כ:), כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולתפלת המוספין וכו'. ובגמ' שם, לקריאת ההלל דכתיב ממזרח שמש עד מבואו. רב יוסף אמר, זה היום עשה ה'.

וכתב בש"ע הגר"ז (סי' תפח ס"ג): כל היום כשר לקריאת ההלל מעמוה"ש עד צאה"כ, פי', שאם לא קרא מיד אחר תפלת שחרית, יכול לקרות כל היום עד צאה"כ, ולכתחלה לא יקראו אותו קודם נץ החמה, לפי שעדיין הוא כלילה בעיני הבריות,

יג. אם לא קרא את ההלל ונזכר בבין השמשות שלנו, יכול לקרות בברכה [ביום הראשון של פסח, וכן בשאר הימים שמברכים על ההלל]. ומשם ואילך [עד זמן צאת הכוכבים של ר"ת, וכ"ש לאחר מכן] אינו יכול לקרות בברכה, אלא יקרא את ההלל בלא ברכה. יג)

ואם עבר וקרא, יצא. ומצוה מן המובחר לקרותו עם הציבור מיד אחר תפלת שחרית, כדי שיענה עמהם הודו ואנא אחר הש"ץ. ואם בא לביהכ"נ אחר שהציבור התפללו שחרית ועומדים לקרות ההלל והוא לא התפלל שחרית, יש מי שאומר שאם אין לחוש שמא יעבור זמן ק"ש, טוב לו שיקרא תחלה הלל עם הציבור ואח"כ יתפלל, אף באותן הימים שגם היחיד גומר בהם ההלל בברכה לכ"ע, ומ"מ אם הוא עומד לאחר ברוך שאמר בשעה שהציבור מתחילין ההלל, לא יפסיק לקרות עמהן באותן הימים. וראה בברכ"י (סי' תרפז סק"א), ובשו"ת שואל ומשיב תנינא (ח"ד ס"ס קלה).

אם לא קרא את הלל ונזכר בבין השמשות שלנו

יג) **מטעם** ס"ס, ויש כאן ג' ספיקות. שמא ביה"ש יום הוא, ושמא הלכה כר' יוסי שביה"ש הוא כהרף עין סמוך לצאה"כ, ושמא כשי' ר"ת בענין צאה"כ.

והנה כיו"ב יש לדון אודות קהל שלא השיגו שופר לתקוע בו בר"ה, והביאו להם שופר בביה"ש [שלנו], בסוף היום, אם יתקעו ויברכו עליו או לא.

ב. וכן לענין מקרא מגילה אם לא קרא את המגילה כל היום, ונזכר סמוך לשקיעה, אם יוכל לקרוא את המגילה אף שממשיך לקוראה בביה"ש. וראה מה שהאריך בזה מרן החיד"א בברכ"י (סי' תרפז סק"א). וע"ע בשואל ומשיב (תנינא ח"ד ס"ס קלה).

ג. וכן לענין ארבעת המינים, אם לא השיגו ארבעת המינים בחג בבוקר, ובא להם בביה"ש, אם יכולים לברך עליו על נטילת לולב, או לא.

והנה לגבי שופר, העיקר הוא שאם הוא תוך י"ג דקות וחצי בשעות זמניות, תוקעין בו ויברכו עליו. והדבר תלוי במחלוקת הפוסקים, אם מברכים מספק על מצות עשה דאורייתא. וע' להי"ה (בפ"ו מהלכות סוכה הלכה יג) שכתב, שמכיון שהברכות מדרבנן אין מברכים על הספק, כגון ספק שמע קול שופר או לא, וספק נטל לולב או לא, אע"פ שחוזר ושומע, וחוזר ונוטל, אינו מברך. ע"ש. ומבואר שגם כשיש חזקת חיוב לא מהני לחייבו בברכה. ובכנה"ג (סי' סז) חשב לחלק בזה בדעת הרמב"ם, בין היכא דאיכא חזקת חיוב או לא, וסיים, אבל לא מצאתי לראשונים שחילקו בזה. ע"ש. אכן כן חילקו בזה בספר ההשלמה, ובספר המאורות (ברכות כא.), וכ"כ הפר"ח (סי' תקפט ס"ד). וכ"כ בספר נחל אשכול על האשכול (עמ' כא). וע"ע במשחא דרבותא (סי' תרסח). אבל רבו האחרונים שחלקו על הפר"ח, שאין חילוק בדבר, אלא העיקר כדברי ה"ה הנ"ל, וכמו שהאריכו בזה בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' א' דף ג). ומהר"י טייב בחקת הפסח (סי' תלב דף ו ע"ג) והנהר שלום (סי' תקפה סק"ג). ובספר מנחת אהרן פארדו (כלל יג סי' כב), ובשו"ת זרע יעקב בן נאים (סי' ב ד"ג ע"ד).

ועכ"פ לגבי ביה"ש לכאורה היה נראה שלא לברך על התקיעה, וכמ"ש בעל משמרות כהונה בשו"ת מצות כהונה (סי' לה בד"ה ודע) שמכיון שביה"ש ספק לילה הוא, חשיב ספק אם הוא מחוייב בדבר, ולא דמי לספק קרא ק"ש וכו' שעדיין הוא בחזקת בר חיובא. ע"ש. וא"כ ה"ה כאן. ומ"מ נראה דבביה"ש דידן יש לברך. משום שמא הלכה כר"ת שעד ג' מיל ורביע יום גמור הוא. ושמא ביה"ש יום הוא. ושמא הלכה כרבי יוסי דכל זמן ביה"ש שלנו הוי יום, ושמא הלכה כמי שאומר דבסד"א מברכים ברכת המצות, ע' להר"ן והמאירי והריטב"א (שבת כג.), ובהרא"ש (ר"פ כיסוי הדם). ומכיון שיש כאן ס"ס במצוה דאורייתא, יש לברך, דדמי למ"ש בתרוה"ד (סי' לז) גבי ספה"ע. וע' בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סי' כג) שס"ס זה לא חשיב ס"ס משם אחד.

וע' במשנ"ב (סי' תרפז סק"ה) שכתב, דעד סוף היום, היינו שקיעת החמה. [הרוקח]. ואם נמשך עד ביה"ש יקראנה בלי ברכה. וכיו"ב כתב בסי' סז (ס"ק א), שאם הביאו לו שופר או לולב ביום א' דר"ה בביה"ש, לכו"ע נוטל ובלי ברכה, כי בזה הספק הוא אם חייב עתה כלל בהמצוה.

והנה מ"ש בשם הרוקח, דעד סוף היום, היינו שקיעת החמה, יש להעיר דאינו מוכרח כ"כ, דהנה ז"ל הרוקח (סי' רלז) כל הלילה כשר לקריאת מגילה עד עמוה"ש, ומה שיש לו לקרוא ביום, כל היום כשר, עד שקיעת החמה. עכ"ל. ובפשוטו אפשר

שכוונת הרוקח לצאה"כ, דצאה"כ הוא גמר השקיעה, וכמו שהארכנו בילקו"י חנוכה ר"ס תרע"ב, עש"ב בשם הראשונים. וגם ביבי"א ח"ז (או"ח סי' לד בהערה) הוכיח מכמה ראשונים דלשון שקיעה היינו צאה"כ. וע"ע בטו"א (מגילה ג.). וא"כ י"ל שכ"ד הרוקח. שכ"ה סתימת המשנה והש"ס ושאר כל הראשונים.

וכן יש ללמוד מדברי הפמ"ג (סי תרצב משב"ז סק"ג) שכתב, שאם חל פורים בער"ש יש לקוראה אף בביה"ש, וראיה ממ"ש הט"ז (סי' תר סק"ב) שאם קיבל שבת מותר לתקוע, ושם משמע דהיה יום גדול וקיבלו שבת, ויראה דה"ה בביה"ש, כיון דביה"ש לא גזרו על שבות משום מצוה דרבנן, וכ"ש מגילה שהיא דברי קבלה. [ואם כבר קיבל עליו שבת, ראה מ"ש בזה בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב סי' קעד]. ואף דהפמ"ג גופיה כתב בסי' ת"ר (מש"ז סק"ב) דכיון שביום השני החיוב לתקוע הוא מדרבנן, בביה"ש אין חיוב, דספד"ר לקולא, אין לתקוע בביה"ש, וכ"פ המשנ"ב (שם סק"ז) שאם כבר הוא ביה"ש אין לתקוע כלל, דביום השני אין חיובו לתקוע אלא מדרבנן והוי ספד"ר, אבל ביום א' דחיובו מדאו' וחייב לתקוע ובלי ברכה, ש"ה שיש חשש איסור בתקיעה, לא כן במגילה שאין חשש איסור בעצם הקריאה אחרי פורים. ומ"מ כ"ז בלי צירופי הטעמים שכתבנו, ולכן למעשה יש לקרוא את המגילה ובברכה.

ובחשוקי חמד (מגילה כא:) חקר במי שקרא את המגילה וגמרה בשקיעה, האם יוכל לברך ברכת הרב את ריבנו בביה"ש. ולכאו' זהו תלוי במח' הראשונים, אם ברכת הרב את ריבנו היא ברכה אחרונה על המגילה, או שהיא ברכה בפני עצמה, שלדעת הטור דהברכה מישך שייכי למגילה אפשר אולי לברך, כיון שהקריאה היתה בזמן, אך לבעל העיטור דהברכה לא שייכא כ"כ למגילה, אלא היא הודאה בפני עצמה, אין לאמרה בביה"ש. ואם קראה בסוף הלילה, מותר לומר את הברכה בתחילת היום אף לדעת העיטור מאחר וגם היום הוא פורים, אך אם יאמרנה עכשיו, לא יוכל לאמרה כשיקרא את הקריאה של היום, דאם היא ברכה על היום, נמצא שהיא כבר נאמרה, ואיך יאמרנה פעמיים ביום. ע"כ. אולם להאמור אין בזה כל חשש, ואפי' אם לא גמר את קריאת המגילה אלא עד סמוך לסוף זמן צאה"כ, יכול לברך ברכה אחרונה.

ואחר כתבי כל הנ"ל ראיתי מ"ש בזה בשו"ת יבי"א ח"י (סי' נב), וזה תורף דבריו: הנה מי שהיה עסוק במצות של יום פורים, סעודת פורים, ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, וסמוך לשקיעה נזכר שעדיין לא קרא המגילה לאשתו ולבני ביתו, ומשער בדעתו שלא יוכל לסיים כל קריאת המגילה אלא רק כעשר דקות אחר השקיעה, האם בכל זאת יוכל לברך על מקרא מגילה. ונראה שיש מקום לומר שיכול לברך עליה כל הברכות הראשונות של המגילה, כל שיכול לסיים קריאתה בתוך שיעור י"ג דקות וחצי לאחר השקיעה, מטעם ס"ס, שמא הלכה כר"ת וסיעתו שבמשך שלשה מיל ורביע לאחר השקיעה יום גמור הוא, ואת"ל שהלכה כהגאונים שמיד אחר השקיעה מתחיל זמן ביה"ש, שמא ביה"ש עצמו יום הוא. ואין לומר דהכא הוי ס"ס משם אחד דלא עבדינן כמ"ש התוס' (כתובות ט.), זה אינו, שכבר כתב הנו"ב (קמא, חיו"ד סי' מא אות ד) שכל שספק אחד מתיר יותר מן השני, אע"פ שאינו שייך לענין זה ממש לדינא, מ"מ בסברא כל שהיא שאנו מייפים כח הספק הראשון מן האחרון לא חשיב ס"ס משם אחד, אלא חשיב כס"ס משני שמות. ובזה ניחא דברי הרמ"א בהגה (יו"ד סי' קפז), ודלא כהש"ך (שם ס"ק כב). ע"כ.

גם הגר"י אלחנן בספר נחל יצחק (סי' לח ענף ג) כתב ליישב דברי הרשב"א והריטב"א בקידושין (עג.) דבר תורה שתוקי כשר וכו', והקשו דלמה לי קרא תיפוק ליה דהוי ס"ס, דילמא אינהו אזלי לגבה וכל דפריש מרובא פריש ואת"ל דאזלא איהי לגבייהו אכתי ספק שמא לכשר נבעלה, והוכרחו לתרץ דעיקר קרא אתי להיכא דהוו מחצה על מחצה, וקשה דהא הוי ס"ס משם אחד שמא לכשר נבעלה. וכן הק' הפנ"י שם. וכתב הנחל יצחק לתרץ ע"פ מ"ש החוות דעת (בכללי ס"ס בש"ך סק"י) בענין הס"ס באיסור חדש, שמא מתבואה ישנה ושמא נשרשה קודם לעומר, דלכאורה הוי ס"ס משם אחד, ותירץ, משום שהספק הראשון הוא שמא אין כאן בית מיחוש כלל, ואת"ל שהוא ספק שמא אין כאן איסור, נמצא שהספק הראשון נחשב מתיר יותר מן השני, וה"נ בנידון הרשב"א והריטב"א, שמא אזלי אינהו לגבי דידה, והו"ל רוב המברר שאין כאן איסור כלל, ואת"ל שיש מקום להסתפק משום דשמא איהי אזלא לגבייהו, אכתי ספק שמא לכשר נבעלה. ובזה כתב לתרץ ג"כ קושית הש"ך (סי' קפז ס"ק כב) על הרמ"א הנ"ל. ע"ש. וה"נ שמא הלכה כר"ת שיום גמור הוא

יד. אם עבר יום טוב, אין תשלומין להלל, שאין תשלומין אלא לתפלה דרחמי נינהו, מה שאין כן קריאת שמע הלל ומגילה, שאין להם תשלומין. ומכל מקום היכא דאפשר יקרא ההלל למחרת בלי ברכה. יד)

בלא שום ספק, ואת"ל דביה"ש הוא, מ"מ שמא ביה"ש יום הוא.

וכבר נתבאר בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סי' כג סוף אות ד) דכל כה"ג לא חשיב ס"ס משם אחד. וכן מבואר בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' רל) דשפיר חשיב ס"ס כה"ג. ע"ש.

ויש להוסיף עוד, שלפי מה שמבואר בגמ' (שבת לה:) דביה"ש דר' יוסי שהוא כהרף עין, הוי בתר דשלים ביה"ש דר' יהודה והדר מתחיל ביה"ש ד"ר יוסי. וא"כ לר' יוסי כל י"ג דקות ומחצה שאחר השקיעה יום גמור הוא. ופסקינן התם הלכה כר' יהודה לענין שבת לחומרא, והלכה כר' יוסי לענין תרומה. ע"ש. וכתב בביה"ל (ס"ס תטו) שמעיקר הדין הלכה כר' יוסי. וכדקי"ל בעירובין (מו:) ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, כי רבי יוסי נימוקו עמו (גטין סז.). ולפ"ז הוו ג' ספקות להקל. ובספר חקר הלכה (מע' ס' אות יח) צידד שבשלשה ספיקות משם אחד שפיר חשיב ס"ס, וכ"כ השד"ח (מע' ס כלל כא), דבתלת ספקי לכ"ע מהני ס"ס משם אחד.

ומכאן תשובה לכל מ"ש בשו"ת תבואות שמש (חיו"ד סי' צב), לפקפק על הס"ס הזה המובא בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סי' כג), וכתב, שאין לצרף סברת ר"ת לס"ס, משום דהוי ס"ס משום אחד דלא עבדינן, והוסיף ג"כ שם דברים "מוסברים ומושכלים" לדעתו, שאינם ראויים לכבודו, שחשב שלא כתב כן ר"ת אלא באופק של ערי צרפת, שיש הפרש גדול בין זמן השקיעה לצאה"כ, כשיעור ד' מילין, אבל באופק שלנו גם הוא יודה דלא חשבינן שיעור ג' מיל ורביע אחר השקיעה ליום. ויש לתמוה, איך לא ראה דברי ר"ת במקורם, (שהובאו בתוס' פסחים צד.), שכל האמוראים שבגמ' (שבת לה.) אזלי להסביר דברי רבי יהודה, ובע"כ שדיברו לפי האקלים של אר"י, דתנא בא"י קאי. דאטו איכפל תנא לדבר על אופק צרפת? ואף מרן בש"ע שמקום כבודו באר"י, הביא סברת ר"ת בש"ע. וכן כמה מגאוני בתראי אזלי כשיטת ר"ת, הפר"ח ומהר"ח אבולעפייא ומהר"ש לניאדו ומהר"י פראג'י, כולם על האקלים של המזרח התיכון מיירי.

ולענין מקרא מגילה הנה אם ברור לו שיוכל לסיים קריאתה בתוך י"ג דקות וחצי שלאחר השקיעה, יברך על המגילה ויקרא. וכן הדין כשרוצה להוציא י"ח את בני ביתו. וכאשר סיים את קריאת המגילה בתוך ביה"ש, יברך ברכה אחרונה כשיש שם עשרה. ואם נזכר אחר השקיעה בתוך זמן ביה"ש, שאז לא יספיק לגמור קריאתה עד צאה"כ, יקרא המגילה בלי ברכות.

וע"ע ביחו"ד ח"ו (ס"ס מ). ובחזו"ע ימים נוראים (עמ' קמג), ובילקו"י פורים (מהדו' תשע"ג, עמ' רפד). ובילקו"י ארבעת המינים (מהדו' תשע"ז, עמ' תקנא).

ובנ"ד לגבי אמירת ההלל בביה"ש, יש לעיין לגבי ברכת יהללוך [ביום הראשון שגומרין את ההלל ובברכה], אם התחיל קודם צאה"כ וגמר אחרי צאה"כ, או אפי' גמר קודם צאה"כ ורק כשבא לומר ברכת יהללוך, הגיע צאה"כ, האם יברך ברכה זו. וע' בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח תניינא סי' טז) שדן במי שאמר הלל ביום אחרון של חג ושקעה החמה קודם שסיים, אם יאמר יהללוך. וצידד שיש לחוש בזה לברכה לבטלה, בפרט שברכה אחרונה שעל ההלל תלויה במנהג (סוכה לח.). ע"ש. וכיו"ב דן בתורה לשמה לענין ברכת הלבנה שבאמצע הברכה הלבנה נתכסתה בעננים. ויש לחלק. וראה בילקו"י ברכות בענין המתפלל מנחה ובאמצא התפלה הגיע זמן צאה"כ. וכן ראה בספר ילקו"י אבלות דיני אונן, דמי ששמע שקרובו נפטר באמצע תפלת שמונה עשרה אם ימשיך או יפסיק תפלתו. ראה שם.

אם עבר יום טוב, אין תשלומין להלל

יד) **הנה** לגבי ק"ש כתבנו במק"א שמצאנו כעת לכמה ראשונים דס"ל שיש תשלומין לק"ש, ולכן ראוי לחוש לדבריהם שאם שכח לקרוא ק"ש ביום יקרא בלילה ב' פעמים, השניה

טו. יש מי שכתב שאף על פי שאין תשלומין לאמירת ההלל, מכל מקום בחג הפסח, מי ששכח ולא אמר את ההלל ביום טוב הראשון, וכן קטן שהגדיל באמצע ימי הפסח, מוטל עליו חובה לגמור את ההלל באחד מימי חג הפסח. אולם להלכה אין חיוב בזה, אך טוב שיקרא הלל גמור בלא ברכה, שספק ברכות להקל.טו)

לתשלומין, וכן אם שכח בלילה, יקרא ביום פעם שניה לתשלומי הלילה.

ובשו"ת האלף לך שלמה (א"ח סי' קצה) כתב, שלדעת הפר"ח שמועיל תשלומין לק"ש כמו לתפלה, פשוט שגם ליצי"מ מועיל השלמה כמו לק"ש, כיון דבזה כל הימים שוין, אבל בהלל, כיון דיומא קא גרים ואין בו שייכות בימות החול, לא שייך ביה תשלומין, ואף כשיש ב' ימים ר"ח או בימי החג, נראה דאינו דומה, כיון דבק"ש אף שאינו מחוייב אם כבר קרא פ"א, מ"מ אם קורא עוד ליכא עבירה דהוי כקורא בתורה, וכן בתפלה למ"ד הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ולכך שייך בי' עכ"פ תשלומין, משא"כ בהלל שכל האומר הלל בכל יום ה"ז מחרף ומגדף, א"כ נהי דביו"ט הוי החיוב לומר הלל פ"א, מ"מ אין להוסיף עליו ולומר ב' פעמים ביום הלל וכל המוסיף גורע לכך אין בו תשלומין. ע"כ. ויש לפלפל בזה.

אולם בשואל ומשיב תנינא (ח"ד ס"ס קלה) נשאל אם יש תשלומין להלל, כגון ששכח יום אחד לומר, אם יוכל לומר ביום השני פעמיים, כמו דיש תשלומין לק"ש ותפלה, וכתב, שהדבר ברור שאין לו תשלומין, שהרי קיי"ל שתפלת המוספין אין לה תשלומין, וכתבו תלמידי רבינו יונה הטעם, שתפלת המוספין אינו רק שבח, משא"כ שאר תפלות שהן רחמים, לכן אין בקשת רחמים עובר. וא"כ ה"ה הלל שאינו רק שבח, לא שייך בו תשלומין.

ובשו"ת יבי"א ח"ה (א"ח סי' לה) העיר קצת מדברי האו"ז (ח"א סי' שכט), שהביא ד' בה"ג שאם לא ספר ספיה"ע לא יספור ביום בברכה, וכתב, ומורי ראבי"ה היה אומר שלולא שקשה בעיניו לחלוק על בה"ג היה נ"ל שיוכל לספור ביום ולברך, כדקי"ל בברכות (כו) טעה ולא התפלל ערבית יתפלל שחרית שתים, ומיהו דוקא בשוכח ולא בביטל, כדאיתא התם. ע"כ. וכ"ה בראבי"ה (סי' תקכו, עמוד קעה). ע"ש. ומשמע דשייך תשלומין במצוות, אע"פ שאינם בקשת רחמים. וע' בריטב"א (סוכה כז) שאם לא אכל מצה בליל פסח אין לו תשלומין, דאיתקש לפסח. הלא"ה הו"א שיש תשלומין למצוות. וי"ל. וע' למהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' מח). ובשיורי ברכה (סי' תפב). ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שלה).

ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' מ) דן אם ההלל שייך דוקא לתפלת שחרית ולא למוסף, ונפ"מ לענין איסור אכילה קודם לכן. ויש שכתבו שאינו יוצא י"ח תפלה אם לא קרא הלל, דאיתא בתוספתא (מנחות פו.), ההלל והתפלה מעכבים זה את זה. וע' בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' א). וזה דבר מחודש, ויש לפלפל.

שכח ולא גמר את ההלל בי"ט ראשון של פסח אם חייב לגומרו באחד הימים

טו) יש להסתפק לגבי קטן שהגדיל בימי חוה"מ פסח, האם יצטרך לומר הלל גמור בברכה באחד משאר הימים, שהרי המועד טעון מצד עצמו באמירת הלל, ורק מפני שפסח אינו חלוק בקרבנותיו אין גומרים בו את ההלל בכל יום, כמבואר בגמ' (ערכין י:). משא"כ קטן זה שמה שקרא את ההלל בקטנותו כמאן ליתא, וכעת הוא גדול, מוטל עליו לגמור את ההלל פעם אחת בכל המועד של פסח. ונסתפק בזה בהליכות שלמה (תפלה עמ' קסו), וכתב שיש להקל הואיל והוי מדרבנן, שחיוב ההלל הוא מדרבנן, ובדברים שהם מדרבנן סמכינן על מה שקיים הקטן בקטנותו. ע"כ. אולם כבר נתבאר במק"א ע"פ הפוס' שקיום מצוה של קטן נחשבת כמו קיום מצוה של מי שאינו בר חיובא כלל, ודלא כמו שנוקט הגרשז"א.

והגר"ח מבריסק (הגש"פ מבית לוי הוספות עמ' קכח), כתב, שמי ששכח לומר הלל שלם ביו"ט של פסח, מחוייב לגמור את ההלל פעם אחת בשאר הימים, וזה עפ"ד הגמ' בערכין שם. אמנם מסתבר שא"א לחייבו לעשות כן, דמנ"ל שיש טעם אחד למה שאין גומרים את ההלל בפסח, שמא יש טעמים נוספים, [וראה טעמים נוספים בכלבו סי' נז, ובט"ז סי' תצ סק"ג. ובזוה"ק פ' תצוה דף קפב: ובפ' אמור דף צז. ובתיקונים תקון יג]. ועוד שגם לטעם שאמרו

טז. בהוצאת ספר תורה ביום טוב של פסח, יש נוהגים שהשליח צבור פותח באמירת י״ג מדות, והצבור עונים אחריו. ויש מפקפקים על זה, שאין לומר י״ג מדות ביום טוב. ונראה דשב ואל תעשה עדיף, מלבד ביום הכפורים. ומכל מקום הנוהגים לומר י״ג מדות בכל יום טוב, יש להם על מה שיסמוכו. טו)

בגמ׳ שם, אפשר שאחרי שתקנו לגמור את ההלל ביום הראשון, הטילו חיוב זה רק על היום הראשון, ולא חיוב כללי לגמור את ההלל פעם אחת בחג הפסח. וכן משמע קצת מסתימת דברי הפוס׳ בזה. [וראה גם במקורות לסעיף הקודם].

ובפרט אם אמר ביו״ט הראשון חצי הלל, דשמא בדיעבד כבר יצא י״ח במקצת. וראה מ״ש כעין זה בשו״ת שבט הלוי (ח״ז סי׳ סב) למנהגם לברך גם על הלל שאינו גמור, שאם טעה ואמר הלל שאינו גמור בברכה, אינו יכול לחזור ולומר הלל גמור בברכה, אלא יחזור לומר הלל גמור בלא ברכה, דשפיר חלה הברכה לקרוא את ההלל גם על חצי הלל ולא תקנו לברך פעמיים.

אמירת י״ג מדות בהוצאת ספר תורה

טו) ז״ל החיד״א בעבודת הקודש (אות ריד), בהוצאה ס״ת יאמר התפלה הנדפסת בתפלת ישרים [נדפס באמסטרדם שנת הת״ק], רבש״ע מלא משאלות לבנו, שהיא מתוקנת מרבינו האר״י זצ״ל שמצאה מהרח״ו כתובה בסידורו מטהרת ידו יד הקודש: רבונו של עולם. מלא משאלות לבנו לטובה. והפק רצוננו ותן שאלתנו. וזכנו לנו ולנשותינו ובנינו וכל בני ביתנו לעשות רצונך בלבב שלם. ומלטנו מיצר הרע. ותן חלקנו בתורתך. וזכנו שתשרה שכינתך עלינו. והופע עלינו רוח חכמה ובינה. ויה״ר מלפניך ה׳ או״א שתזכנו לעשות מעשים טובים בעיניך. וללכת בדרכי ישרים לפניך. וקדשנו בקדושתך. ותזכנו לחיים טובים וארוכים לימות המשיח לחיי העולם הבא. ותשמרנו ממעשים רעים ומשעות רעות המתרגשות לבא בעולם. והבוטח בה׳ חסד יסובבנו. [והשמיט החיד״א ענין אמירת י״ג מדות קודם תפלה זו. ולכאו׳ זהו במכוון, דשב ואל תעשה עדיף].

ולגבי אמירת י״ג מדות ביו״ט, הנה כתב בשעה״כ (דף פט:) בפתיחת ההיכל של חג השבועות, והובא בכה״ח (סי׳ קלד ס״ק יא), שבעת הוצאת ס״ת יאמרו י״ג מדות ג׳ פעמים. וכ״כ בברכ״י (סי׳ תפח סק״ה) בשם האר״י. ע״ש. וקשה ע״ז ממ״ש בשעה״כ (דף קג ע״ד), שבליל הושענא רבה אסור לומר י״ג מדות כלל. והובא בכה״ח (סי׳ תרסד סק״ג). ואם בחוה״מ אסור, כ״ש ביו״ט.

ואמנם בשו״ת בשמים ראש (סי״ס עא) כתב, שרב נסים גאון כתב בשם רב האי גאון, שאין לומר י״ג מדות ביוהכ״פ שחל בשבת. וכבר העיר ע״ז המהרש״ם בדעת תורה (סי׳ תפח ס״ג), שא״כ גם ביו״ט עצמו לא יאמר י״ג מדות אפי׳ חל בששת ימי המעשה. ע״ש.

ובשו״ת בנין ציון ח״א (סי״ס לו) כתב, דמה שאומרים י״ג מדות בפתיחת ההיכל ביו״ט, יש לאומרו בטעמי המקרא, כדי שלא יהיה דרך תחנה, שא״כ יהיה אסור לאומרו ביו״ט, אלא יהא כקורא פסוק בתורה. ולכן אין להקפיד ע״מ שכופלים אותו, ואין בזה משום הקורא שמע שמע. ע״ש. [וע״ע בשו״ת תורה לשמה (סי׳ מה) מ״ש בזה]. וכדבריו מבואר באגרת הרמ״ז (סי׳ יד) שנשאל מאת הרה״ג המקובל ר׳ ישראל לינגו שאיך הותר לומר י״ג מדות ביו״ט, והשיב הרמ״ז שיש לאומרם בטעמי המקרא כאדם הקורא בתורה, ואין להתחיל מפסוק ויעבור, אלא ה׳ ה׳ וכו׳. ומרן החיד״א אף שבברכ״י (סי׳ תפח אות ה) הביא דברי הרמ״ז, בעבודת הקודש הנ״ל (אות ריד) כתב שבהוצאת ס״ת יאמרו התפלה הנדפסת בתפלת ישרים וכו׳, ולא כתב כלל מאמירת י״ג מדות. וכ״כ בקונטרס כף אחת (סי׳ כג) לגבי יו״ט של חג השבועות. וגם שם השמיט ענין י״ג מדות. ולא דבר ריק הוא. אלא נראה שבכוונה מכוונת השמיט אמירת י״ג מדות. וכנראה שטעמו הוא כמ״ש רבינו האר״י לגבי הושענא רבה כנ״ל, שאסור לומר בו י״ג מדות, וכ״ש ביו״ט.

וכן הגה״ח רבי אליהו מני בספר שיח יצחק (דף קסה ע״ב) בהל׳ ר״ה, כתב, בשעת הוצאת ס״ת אומרים בריך שמיה וכו׳, ובבית אל אומרים י״ג מדות, ואני לא נהגתי לאומרו, אע״פ שהוזכר

יז. ביום טוב הראשון של פסח קוראים בתורה בפרשת בא, משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. ובחוץ לארץ ביום השמיני בפרשת ראה, כל הבכור אשר יולד. (מגילה לא.). ובכל ימי חג הפסח מוציאים גם ספר תורה שני לקרוא בו בפרשת פסח בסדר קרבנות היום. טז)

בשעה"כ בדרוש לחג השבועות, משום דאתיא זכירה שיש מי שפקפק ע"ז מטעם שאין אומרים י"ג מדות ביו"ט, וגם בחמדת ישראל של מהרש"ו בכת"י פקפק בזה, ואמר שכמדומה שהאר"י כתב כן בתחלת לימודו, [וכמ"ש כיו"ב מהרח"ו בשעה"כ (דף ק:), שדעתו נוטה שהאמור שם כתבו רבינו האר"י בתחלת ימיו כשעדיין לא נכנס בפרדס החכמה, אלא העתיק זה מספרים אחרים]. ולכן לא הנהגתי לאומרו אצלינו ע"כ. וכ"כ עוד בשיח יצחק (דף קסז.) לגבי הוצאת ס"ת ביוהכ"פ, שאין אומרים י"ג מדות. (וכן הועתק כ"ז בספרו שו"ת תנא דבי אליהו עמוד תיא).

גם הרה"ג רבי נסים כצ'ורי בספר מעשה נסים (דף קלג סע"א) כתב, בשעה"כ (דף פט:) העתיק מהרח"ו מגליון המחזור של רבינו האר"י, שהוא כמנהג אשכנז, מכתיבת ידי קדשו, שבשעת הוצאת ס"ת ברגלים ובימים נוראים יאמר ג' פעמים י"ג מדות. אך בחמדת ישראל כת"י של מהר"ש ויטאל תמה מאד ע"ז שהרי יו"ט הוא ואין אומרים בו י"ג מדות, שאפי' בהושענא רבה כתב הרב ז"ל שאסור לומר י"ג מדות, וכ"ש יו"ט. ע"ש.

גם בשו"ת זב"צ (ח"ג סי' קנ) האריך להסביר כל פרטי הנוסחאות והמנהגים של תפלות ימים הנוראים, ולא הזכיר כלל אמירת י"ג מדות בעת פתיחת ההיכל בימים הנוראים, ומוכח שכן היה המנהג בבבל שלא לאומרם. וכן עיקר.

וכן לגבי ברית מילה שחל בשבת או ביו"ט, אין לומר י"ג מדות. ורק בחול יכולים לומר י"ג מדות, וזה עפמ"ש בחסד לאלפים (סי' קלא אות י), וכן בבא"ח (ש"א כי תשא אות יב) שאם הציבור בצער על כל מין צרה שלא תבא, אז אם יארע מילה באותם הימים, טוב שיאמרו הציבור י"ג מדות של רחמים בכוונה בין מילה לפריעה, והוא דבר מסוגל. ע"כ.

סדר קריאת התורה בראשון של פסח - ענין קריאת התורה במועדים

טז) **ש"ע** סי' תפח ס"ג. וכתב המג"א (ס"ק ג) דמה שקורין פ' המוספין ביו"ט לא מצינו בגמ' רק הגאונים תקנוה (ב"י הרא"ש והר"ן) וע' בסי' קלז. וראה מה שהבאנו בזה להלן בדיני קריאה"ת בחוה"מ. ואיך הדין אם טעו ולא קראו בפרשת המוספין.

ובענין קריאה"ת במועדים, איתא במגילה (לב.) "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל", מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. ת"ר, משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג. ופי' רש"י שם, דמה הוצרך לכתוב כאן וידבר משה וגו', וכי כל המצות כולן לא אמרן משה לישראל, מלמד שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמנן להודיע חוקי האלהים ותורותיו, **וקיבלו וקיימו שכר המצות עליהם ועל בניהם** בזה ובבא. ע"כ.

ובסמ"ג מצוה יט מבואר, משה תיקן להם לישראל וכו', הילכך קורין בכל מועד בענינו. ע"כ. הרי שקריאת התורה במועדים זה בכלל תקנת משה לדרוש הלכות חג בחג. וכן משמע מהרמב"ם (פי"ג מהלכות תפלה ה"ח) שכתב, ומשה תיקן להם לישראל שיהיו קוראים בכל מועד ענינו, ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד. ע"כ. ולכאורה הרי הרמב"ם איירי בהלכות קריאת התורה, ומפני מה הוסיף ושואלין ודורשין וכו', אלא כוונתו שיוצאים י"ח דשואלין ודורשין וכו' ע"י קריאת התורה בחג. ובזה אתי שפיר מה שהק' הב"ח (סי' תכט) דאמאי אין נוהגים לדרוש הלכות חג בחג עצמו. ובחק יעקב כ', דיוצאים י"ח בזה בקריאת התורה בחג. אולם בשעה"צ (סק"ה) מבואר, דהם ב' ענינים נפרדים, קריאת התורה, ולדרוש בהלכות חג בחג.

והרמח"ל בספר דרך ה' (ח"ד פ"ח) כתב, צריך שתדע, שמן התיקונים הגדולים שסידרו הנביאים לישראל היה ענין הקריאה בתורה, וזה נכלל בשתי בחינות, האחת - קריאת ספר התורה על הסדר עד תומו, וחוזר חלילה על דרך זה. והשנית - קריאת פרשיות מיוחדות בזמנים מיוחדים. וזה,

יח. מותר להוסיף עולים ביום טוב על חובת היום, ולהעלות לספר תורה יותר מחמשה עולים, אך לא יעלו הרבה לספר תורה כדי שלא להטריח את הצבור.[יז]

כי הנה ספר התורה הוא כלל מה שנמסר לנו ממנו ית׳ להיותו הוגים בו, שע״י זה תמשך לנו הארתו. והנה לקבל הארה זו בתמידות, תיקנו שנהיה הוגים בו במקהלותינו בתמידות על הסדר, וזה מלבד ההגיון הפרטי הראוי לכל אחד ואחד בפרטו. והנה ע״י הקריאה התמידית הזאת, מתמיד בנו אור הקדושה הזאת. וגם בזמנים המיוחדים כפי עניינם, ראוי שנקרא הפרשיות הנוגעות לענינים ההם, להחזיק הארת הימים, ע״י כח התורה, שהוא הכח היותר חזק שיש לנו. ע״כ.

להעלות לספר תורה ביום טוב - יותר מחמשה עולים

יז) **תנן** במגילה (כא.), ביו״ט חמשה (עולים לס״ת), ביוהכ״פ ששה, בשבת שבעה, אין פוחתים מהם, אבל מוסיפים עליהם, וכן פסקו הרמב״ם (פרק יב מהל׳ תפלה הל׳ טז), והטוש״ע (סי׳ רפב ס״א). ודעת רוה״פ שגם ביו״ט ויוהכ״פ יכולים להוסיף על העולים, וכ״ד רש״י והרמב״ם והרא״ש ומהר״ם, (וכ״ד התוס׳ מגילה כג.). וכ״פ מרן הב״י ר״ס רפב. וכן המנהג. וכמ״ש בשו״ת מהראנ״ח ח״ב (סי׳ סה). דלא כדעת יש מפרשים שהביא הר״ן רפ״ג דמגילה, דס״ל שביו״ט ויוהכ״פ אין מוסיפים על חמשה עולים שלא להשוותם לשבת.

והרשב״ץ בתשובה (ח״ב סי׳ ע) בהגה, כתב בשם רבינו יונה, דהני מילי בזמן המשנה, שהפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה, והקרואים באמצע לא היו מברכים, ואם הם מוסיפים אין חשש איסור ברכה שאינה צריכה, אבל בזה״ז שכולם מברכים ברכות התורה לפניה ולאחריה, אם יוסיפו עולים, נמצא שמברכים ברכה שאינה צריכה. ועשו חרם והסכמה ע״ז. וכ״כ בנו של הרשב״ץ בשו״ת הרשב״ש (סי׳ תא ותכט). וכ״כ בשו״ת יכין ובועז ח״א (סי׳ קכט בד״ה ומ״ש כבודך). וכן הובא במנהגי אלג׳יר שבשו״ת בית יהודה עייאש (הלכות ס״ת דף קי׳).

גם המג״א הביא דברי הרשב״ץ בקצרה, וכתב בשם הכנה״ג, שכן ראוי לנהוג, אא״כ במקום שיש חתן ובעל ברית.

אולם דעת כל הפוסקים שאין חילוק בין זמן הזה לבין דורות הקדמונים. וכן מוכח בתוס׳ והרא״ש ושאר ראשונים (מגילה כג.). וכ״פ בש״ע (סי׳ רפב).

ומהר״י פראג׳י בתשובה, והיא לו נדפסה בשו״ת גינת ורדים (כלל ב סי׳ כג, דף מא:) כתב מדנפשיה דלכאורה יש לחלק כחילוק הרשב״ץ בין זמן חכמי המשנה לזמנינו, שבזמנינו יש חשש איסור ברכה שאינה צריכה בתוספת העולים, ושוב הדר תבריה לגזיזיה וכתב, ולתרץ זה נ״ל פשוט שכיון שבזמן חכמי המשנה היו מוסיפים על העולים, כשחזרו חכמי התלמוד ותיקנו שכל העולים מברכים לפניה ולאחריה, משום הנכנסים והיוצאים, (כדאיתא במגילה כא:), אם איתא שיש בדבר קפידא משום ברכה שאינה צריכה, לא היה להם לבעלי התלמוד לסתום הדבר, אלא עכ״פ היה להם לבאר ולומר והאידנא דתקון רבנן שכל העולים מברכים לפניה ולאחריה, אין מוסיפים על השבעה עולים דחובת היום, משום איסור ברכה שאינה צריכה, כדי שלא יבואו לטעות ולימשך אחר המנהג שהיו נוהגין להוסיף עולין עד עתה, ומדלא פירשו משמע ודאי שהמנהג שהיו נוהגים להוסיף עולים לא בטל, אלא במקומו עומד, וליכא שום קפידא משום ברכה שאינה צריכה. וה״ט שקריאת הפרשה בצבור היא בכלל מצות תלמוד תורה, שתיקנוה הנביאים הראשונים שלא יעברו עליהם ג׳ ימים רצופים בלי תורה, ותלמוד תורה אין לו שיעור, ואפי׳ אם יעלו אלף עולים בשבת ויו״ט, ש״ד. ומצד הברכה אין בה חשש ברכה שא״צ, שכך היתה התקנה שהקורא בתורה בצבור מברך על קריאתו משום כבוד התורה, או משום כבוד הצבור וכו׳. עכת״ד.

גם הראש״ל ישא ברכה בשו״ת עולת איש (חאו״ח סי׳ ד) כתב, שהמנהג פעה״ק ירושלים בבתי הכנסת הגדולים שיש בהם קהל רב, נוהגים להוסיף עולים על חובת היום, בשבת ויו״ט ויוהכ״פ,

יט. אם השליח צבור טעה ביום הראשון של פסח, וסיים עם העולה החמישי פרשת משכו בפסוק (יב. נ), ויעשו כל בני ישראל, ולא סיים הפסוק שאחריו שמסיים הוציא ה׳ את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם, יצא. ואין צריך לחזור ולקרות עוד. ואף אם סיים בפסוק ליל שמורים (שמות יב, מב), שמונה פסוקים קודם הפסוק ויעשו כל בני ישראל, כיון שכבר אמר העולה חמישי הברכה אין צריך לקרות עוד. יח)

כ. וכן אם טעה השליח צבור וקרא ביום הראשון שור או כשב או עז, אין צריך לחזור ולקרות פרשת משכו, שאין הסדר הנ״ל מעכב. יט)

כא. אומרים תיקון הטל ביום טוב הראשון של פסח, ופותחים בפיוט לשוני כוננת. וטוב להשמיט הנוסח ״לך לשלום גשם ובא בשלום טל״, שהרבה פעמים אנו צריכים עדיין לגשמי ברכה. (שו״ת בית דוד חאו״ח סי׳ רסה). והחל ממוסף של יום טוב הראשון של פסח מפסיקים לומר ״משיב הרוח ומוריד הגשם״, ואומרים ״מוריד הטל״. ואם טעה ואמר מוריד הגשם במקום מוריד הטל, וסיים הברכה ואמר בא״י מחיה המתים, צריך לחזור לראש התפלה. ואפילו במקום שצריכים לגשמים אף בימות החמה אם הזכיר גשם במקום טל מחזירים אותו. כ)

דאתריה דמרן הב״י הוא, וכוותיה עבדינן, ורק בבתי הכנסת הקטנים אינם מוסיפים עולים. וכן אני נוהג בבית מדרשי. ע״כ. [חזו״ע פסח עמוד רמז. יבי״א ח״ט או״ח סי׳ כז].

טעה וסיים עם העולה החמישי פרשת משכו בפסוק "ויעשו כל בני ישראל"

יח) בית דוד (חאו״ח סי׳ ס) דלא מבעיא לד׳ היש מפרשים שכתב הר״ן, דביו״ט אין יכולים להוסיף, כמ״ש הב״י בסי׳ רפד, אלא אפי׳ לדעת הרמב״ם הרא״ש והטור שיכולים להוסיף ביו״ט על מנין החמשה עולים, עכ״ז אין צריכים לקרות יותר, ואע״פ שכתב הטור בסי׳ תפח דביו״ט א׳ של פסח קורין פר׳ משכו עד לצבאותם, נראה דאין זה חובה לקרות עד לצבאותם, אלא כל שקראו חמשה בענינא דפסח סגי, שהרי בפרק בני העיר אמרו, ת״ר בפסח קורין בפרשת מועדות. והיינו בפסח שור או כשב. וכל שקרא ט״ו פסוקים לה׳ גברי יצא. וכן משמע ממ״ש התוס׳ שם (כג. ד״ה חד אמר) והביאוהו הב״י בס״ס תפח, שאם קרא כל המנין העולים שהוא צריך ושכח לקרות בחובת היום, יחזור ויקרא בחובת היום. ע״ש. ומשמע דוקא ששכח ולא קרא חובת היום כלל, אבל אם קרא חובת היום בין מעט בין הרבה, יצא, וא״צ לחזור. ע״ש. וע׳ למרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תפח אות ג) שהביא בשמו של הרב בית דוד שם, שאם סיים בפסוק ליל שמורים (שמות יב, מב), כיון שכבר אמר העולה חמישי הברכה א״צ לקרות עוד. ע״כ. וזה שמונה פסוקים קודם הפסוק ויעשו כל בני ישראל (שמות יב, נ).

יט) שו״ת דבר משה ח״א (חאו״ח סי׳ יד). וכתב שכן הסכימו עמו הגאון מר אביו רבי שלמה אמאריליו, ומהר״ש פלורנטין. והובא בברכ״י (סי׳ תפח אות ד).

תיקון הטל ביום טוב של פסח

כ) ואע״פ שאין הגשמים סימן קללה אלא לאחר שיצא ניסן, מ״מ מאחר שרוב הזמן שפוסק מהזכרת גשם הוא סימן קללה, לא פלוג רבנן, ולכן אמרו שמשעה שפוסק מלהזכיר גשם, אם הזכיר גשם מחזירים אותו. הר״ן ריש תענית. ב״י (סי׳ קיד). ואף אם נסתפק אם אמר מוריד הטל או מוריד הגשם צריך לחזור ולהתפלל, שכל שלשים יום הוא בחזקת שהזכיר גשם כפי רגילות

לשונו. ירושלמי (פ"ק דתענית), וכ"ה בתוס' תענית (ג:). וכיו"ב בתוס' ברכות (יב:). וכ"פ מרן בש"ע (סי' קיד ס"ח).

והנוסחא שלנו לשוני כוננת. כמו תכנת שבת, שהוא לשון סדר. וכ"ה בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' רסה). והגר"ח פלאג'י בספר רוח חיים (סי' תפח סק"ב) כתב שיש נוסחא אחרת לשוני בוננת בבי"ת, שהוא מלשון בינה. ע"ש. אך בשו"ת בית דוד (שם) כתב "תכנת" בכ"ף. כמו שאנו אומרים במוסף של שבת "תכנת שבת". [חזו"ע פסח מהדורת תשס"ג עמוד רמז].

והנה בגמ' תענית (ג:) מבואר, שאם אמר מוריד הגשם בימות החמה מחזירים אותו. וכן פסקו הטור והש"ע (סי' קיד סעיף ד). וחוזר לראש הברכה. ואם סיים הברכה, חוזר לראש התפלה. וי"א שאפי' אם לא התחיל בברכה שאחריה חוזר לראש. וי"א שזה דוקא אם התחיל בברכה שאחריה, אבל אם לא התחיל בברכה שאחריה, הוי כמו שעומד עדיין באותה ברכה, וחוזר לראש ברכה, ולא לראש התפלה. וכתבו במאמ"ר ובביאה"ל, דלדינא אחר שסיים הברכה אפי' לא התחיל עדיין ברכה שאחריה חוזר לראש התפלה.

ואם כשטעה חזר והתחיל רב להושיע מוריד הטל, יצא, כן מתבאר בספר שלמי צבור (דף קיז ע"ב), בשם המאמ"ר. וכן הסכים המנחת אהרן (כלל טז סי' יב, דף קכ"ה ע"ג). ועיין בספר תהלה לדוד (סי' קיד סוף סק"ד) שאפי' אם חזר מוריד הטל וכו', לפי מנהגינו, וסיים ברכתו, יצא. ע"ש.

ואם אמר משיב הרוח וכו', ואמר ברוך אתה ה' כדי לחתום מחיה המתים, יסיים למדני חקיך, כמ"ש הריטב"א (ריש תענית) ושכ"ד רבותינו הצרפתים לנהוג כן בכל מקום שהדין שמחזירים אותו. ע"ש. וכן כתבו הרבה אחרונים. ומ"ש בשו"ת אג"מ (בכרך ו' חאו"ח סי' צג) לדחות דבר זה מההלכה, במחכ"ת דבריו תמוהים, כמו שהשיב על דבריו בשו"ת יחו"ד ח"ה (סי' מט עמ' רכ). [ועיין קצוה"ש בבדי השלחן סי' כא אות יב].

ואם אמר משיב הרוח ולא נזכר עד שסיים מחיה המתים, אע"פ שלא התחיל אתה קדוש חוזר לראש התפלה, וכ"כ להדיא הלבוש (בסי' קיד). ע"ש. ואע"פ שהראבי"ה (תענית סי' תתמו) כתב, מי ששכח להזכיר גשם בימות הגשמים עד שסיים מחיה המתים (ולא הזכיר טל), ונזכר קודם אתה קדוש, א"צ לחזור, אלא יאמר שם משיב הרוח ומוריד הגשם בלא חתימה. וכן הדין במי ששכח יעלה ויבא ונזכר לפני מודים וכו', דדמי למ"ש בברכות (מט:) שאם שכח להזכיר שבת בברהמ"ז וחתם בונה ירושלים, אומר שם ברוך אתה ה' אשר נתן שבתות וכו'. ע"ש. וכתב מרן הב"י שכן כתבו הרא"ש והמרדכי (ריש תענית), והגמ"י בשם הסמ"ק. ע"ש. אולם זהו כששכח להזכיר גשם או יעלה ויבא, וסיים הברכה, ולא התחיל הברכה שאחריה, שדנים אותו כאילו עומד באותה ברכה להשלים החסר, אבל כששאל גשם בימות החמה, שהוא סימן קללה, כל שחתם מחיה המתים חוזר לראש. ומכ"ש כאן שדעת הגר"א אליבא דהרמב"ם שאפי' נזכר באמצע הברכה חוזר לראש התפלה, וכתב בארחות חיים (הלכות תפלה אות צח) שכן שמע בשם הרשב"א. ע"ש. ובשו"ת תשורת שי (ח"א סי' תטו) כתב שכמה פוסקים סוברים כהרמב"ם, ושאילו ראה אותם מרן הב"י, היה חוזר בו ופוסק שחוזר לראש התפלה. ושוב מצא כן בביאורי הגר"א. ע"ש. (אלא שהמעיין ישר יחזו פנימו שאין דבריו מוכרחים כלל. ודו"ק). דיינו לפסוק בזה כדעת מרן הש"ע שכתב שבזה חוזר לראש הברכה, וכמו שפירש רש"י תענית (ג:) וראבי"ה (סי' תתמו). והאו"ז ח"ב (סי' שצט). והמאירי ברכות (לד.). וכ"כ בארחות חיים בשם רבינו פרץ. ע"ש. אבל כשסיים מחיה המתים, שסתם מרן הש"ע שחוזר לראש התפלה, סתמו כפירושו שאפי' אם לא התחיל אתה קדוש חוזר לראש. ואף שהב"ח והא"ר פסקו בזה שחוזר לאתה גבור, נראה שאין זה מחוור להלכה. וכן ראיתי להמאמ"ר (סי' קיד סק"י) שהעלה כן מכל הני טעמי תריצי הנ"ל. ודלא כאליה רבה. ע"ש. גם בספר תורת חיים סופר (סי' קיד סק"ד) כתב לצרף שני הטעמים הנ"ל שיחזור לראש התפלה. וכן העלה בטוב טעם ודעת המשנ"ב בביאה"ל. וכ"פ הגרי"מ אפשטיין בערוה"ש (סי' קיד ס"ח וסוף סעיף י).

ואע"פ שהפמ"ג ציידד דסב"ל, וכן הסכים עמו בכה"ח (סי' קיז ס"ק כז), הנה כבר האריך בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סי' ט וסי' י) להוכיח שאין לומר בתפלה בכה"ג סב"ל, שאם ימשיך מברכת אתה גבור והלאה, לדעת החולקים הרי הוא מברך ברכות לבטלה, ולא פלט מאיסור לא תשא את שם ה' לשוא. וכ"כ הצל"ח ברכות (כט.) ובשו"ת תשורת

כב. אם טעה בפסח ואמר משיב הרוח ומוריד הגשם, ומיד תוך כדי דיבור תיקן ואמר מוריד הטל, יש מי שכתב, שאין זה מועיל לתקן את מה שקילקל, דאחר שאמר דבר שהוא סימן קללה בקיץ, לא מהני מה שתיקן בתוך כדי דיבור לומר מוריד הטל, אלא צריך לחזור לאתה גבור ולומר כסדר מוריד הטל. ואם חתם מחיה המתים, צריך לחזור לראש התפלה. אולם יש חולקים ואומרים דגם כאן מהני תיקון כדי דיבור. והמחמיר לעשות לכתחילה אליבא דכ"ע ולחזור לאתה גיבור, תע"ב, אולם אם לא חזר לאתה גיבור ותיקן מיד מוריד הטל, וכבר אמר תיבת ברוך אתה ה' מחיה המתים, לא יחזור עוד. כא)

שי ח"א (סי' תטו), ועוד אחרונים, לפיכך העיקר בזה כהמאמ"ר וסיעתו. וכ"כ בתורת חיים הנ"ל בשם סידור דרך החיים. וכן העלה הגר"י קצין בשו"ת רועי ישראל (סי' ג), והוכיח כן מהתוס' (ברכות ל:). וכ"כ בספר בני ציון (ליכטמן, סי' קיז סק"ז). וכן עיקר להלכה ולמעשה.

והטעם שאומרים תיקון הטל בראשון של פסח. כתב בס' "קושיות", לתלמיד מהר"ם רוטנבורג (אות שנ), דהוא מטעם שבליל ראשון של פסח אוצרות טללים נפתחים, וכדאיתא בפרקי דר' אליעזר (פל"ב), הגיע יום־טוב הראשון של פסח, קרא יצחק לעשו בנו הגדול, ואמר לו, בני העליונים אומרים שירה בלילה הזה, ואוצרות טלולים נפתחים, עשה לי מטעמים בעבור שאשמח ואברכך. לכך קבעו באותו יום, ולכן בירך את יעקב בנו בטל.

טעה בפסח ואמר משיב הרוח וכו', ומיד תוך כדי דיבור תיקן ואמר מוריד הטל

כא) הנה אם טעה בימות הקיץ ואמר משיב הרוח ומוריד הגשם, ומיד תכ"ד תיקן ואמר מוריד הטל, כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' טז) דלא מהני לתקן בתכ"ד, דמאחר וגשם בקיץ סימן קללה, מה יועיל שאמר תיכף מוריד הטל, הרי סוף סוף הוציא שבח שהוא סימן קללה בקיץ. וכתב לדייק כן מהרמ"א (בסי' קיד סעיף ד'), שכתב, וכן אם הזכיר גשם וטל נמי מחזירין אותו. והוא על פי דברי הרא"ש (פרק ד' דברכות), ובתוס' שם. ומבואר הטעם שאינו מפני שלא הזכיר טל בקיץ, אלא שגשם הוא סימן קללה. וממילא אם הטעם משום סימן קללה, לא מהני שיתקן תכ"ד. ומה שיש רצו לדייק מהחיי אדם, גבי ברכת ברך עלינו, דמהני תיקון תכ"ד, הנה התם הוא בקשת הגשם, ולא הזכרת דברי שבח, אבל לגבי הזכרת שבח לא קאי החיי אדם. ומה גם שכל נושאי כלי הש"ע לא כתבו דין תכ"ד גבי הזכרה. ומשמע דלא מהני בזה התיקון. ע"ש. ובספר אשי ישראל (עמוד רכג הערה קח) כתב, ששמע מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל דאף אם תיקן תכ"ד לא מהני וחוזר לראש הברכה. וכ"כ בשו"ת תהלת דוד (סי' לג) בשם הרב שבט הלוי הנ"ל. [ומה שציין שם לביאה"ל בסי' קיד ד"ה ובכל, הנה אינו ענין לנ"ד כלל]. גם באול"צ ח"ב (עמוד עד סי' כט) כתב, שאין זה מועיל לתקן את מה שקילקל, דאחר שאמר דבר שהוא סימן קללה בקיץ, לא מהני מה שתיקן בתכ"ד לומר מוריד הטל.

אך יש לעיין בזה, דהנה יש לחקור ביסוד הדין של תכ"ד כדיבור דמי, אם הביאור הוא שע"י כך נמחקים ובטלים דבריו הראשונים, או דכיון שמוסיף מיד שבח אחר, אין זה הפסק בברכה, שהכל הוא שבח להשי"ת.

והנה אי נימא דתכ"ד חשיב כאילו מחק את מה שאמר קודם לכן, בדבר שהוא סותר לדבריו הקודמים, ממילא אף שאמר דבר שהוא סימן קללה, כיון שתיקן מיד תכ"ד ואמר מוריד הטל, ה"ז כאילו מחק מה שאמר משיב הרוח ומוריד הגשם.

ולכאורה יש להוכיח דהכי הוא, דהנה בגמ' נדרים (פז.) אמרו, והלכתא תכ"ד כדבור דמי, חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש. וכתב שם הר"ן, ולא ידענא מ"ש הני ומנא להו לרבנן הכי, ונראה בעיני דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיוכל לחזור בו תכ"ד, אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה. ומש"ה חזרה אפי' תכ"ד לא מהני. ע"כ. ומבואר מטעמו, דרק בדבר שאינו עושה אלא

בהסכמה גמורה לא שייך בזה תכ"ד כדיבור דמי, אבל בטעה ואמר משיב הרוח וכו' הרי עשה כן מתוך הרגל לשונו, ולא שייך כאן הסברא שאמר כן בהסכמה גמורה ושוב לא יוכל לחזור בו. ועיין בסוגיא ב"ב (קכט:) הלכתא כל תכ"ד כדיבור דמי לבר מעבודת כוכבים וקידושין, ובנדרים שם הוסיפו מגדף מקדש ומגרש. וכתבו שם התוס' בשם ר"ת, דלכן אמר כדיבור דמי כדי שאילת תלמיד לרב היינו שלום עליך רבי, לפי כשהאדם עושה סחורה עם חבירו ויראה רבו או גדול ממנו בחכמה, לא יתן לו שלום, שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו, לכך תקנו חכמים שכשיעור זה יכול לחזור. וע"ע בתוס' (ב"ק עג:) שיעור כדי שאילת שלום תלמיד לרב, ומפרש ר"ת, דהיינו טעמא שכשאדם מעיד עדות או עוסק במקח וממכר וחבירו נותן לו שלום, על כרחך יש לו להשיב ולהפסיק, כדאמר בברכות (ו:) הנותן שלום לחבירו ואין מחזיר נקרא גזלן, שנאמר ואתם בערתם הכרם גזלת הענין בבתיכם. ולכן תיקנו חכמים שלא יהיה זה חשוב הפסק, וכן מוכח בנזיר דקאמר תוב לא שבקת רווחא לתלמיד. ע"כ.

נמצא דנחלקו בטעם הדין של תכ"ד כדיבור דמי, דלהר"ן דבר זה מגלה על חוסר גמירות דעת בדיבורו הראשון, ולכן בקידושין וגירושין ליכא דין דתכ"ד, דאיכא גמירות דעת כבר בדיבור ראשון. אבל סברת ר"ת שהוא משום שאילת שלום, והיינו תקנה שיוכל להשיב שלום לרבו, ולכן במקח וממכר יכול לחזור ומשום לא פלוג רבנן.

ועוד ראיה ממ"ש בשד"ח (ח"ה דף 327 ע"א) בשם המוהריט"א, דתכ"ד מהני לבטל מעשה איסור, שאם קנה חמץ בפסח במשיכה, ובתכ"ד חזר וביטל הקנין, או נשבע על העבר לשקר, ותיכף חזר והודה הוי כאילו לא עבר כלל, דאין לחלק בין דברים שאין בעשייתם איסור לדברים שיש איסור בעשייתם. וע"ש מ"ש עוד לענין קנין משיכה.

והן אמת שיש לסייע דברי הרב שבט הלוי הנ"ל ממ"ש הרשב"א בתשובה (ח"א סי' לה) בש"צ שטעה ואמר האל הקדוש בעשי"ת, וחזר בו תכ"ד ואמר המלך הקדוש, אם חוזר או לא. והשיב, ומ"מ לענין זה שסיים המלך הקדוש, לדברי הגאונים וגירסתם (ברכות יב.) בדנקיט כסא דשיכרא בידיה וסבר דחמרא הוא וכו', הכא ודאי אינו חוזר, דהתם נמי אי סיים בדחמרא לא יצא, דהא שיכרא הוא. ואפ"ה כי סיים בדשיכרא ואמר בפה"ג שהכל נהיה בדברו יצא. דה"ז כמוסיף שבח באמצע ומסיים בענין ברכתו, ואין הכל הולך אלא אחר החיתום. והכא נמי לא שנא. ע"כ.

הא קמן שעיקר הענין של תכ"ד בתפלה, הוא כמוסיף שבח. ולא כמבטל דבריו הראשונים.

אלא שבמעדני יו"ט (פרק תפלת השחר סק"נ) מבואר דענין תכ"ד היינו ביטול דבריו הראשונים, שכתב ליישב איך מהני אם הזכיר גשם בימות החמה שהש"צ יחזור התפלה, ומאי תקנתיה בחזרה אחר שהזכיר גשם שסימן קללה הוא ותירץ, דהא בעלמא אמרינן דחזרה דתכ"ד הוה חזרה חוץ ממימר ומגדף וכו', א"כ אף אנו נאמר כאן בכגון הא דא"א לתקן בענין אחר אלא בחזרה דהויא חזרה, ואפי' שלא בתכ"ד, דהא מיהת חוזר הוא ואינו רוצה במה שאמר מתחלה, וקמי שמיא גליא דחוזר, וחזרתו הוי חזרה. ע"כ. ומבואר דתפס בפשיטות דענין דתכ"ד כדיבור דמי היינו ביטול ותיקון דבריו הראשונים, וכאילו לא אמר. ולפ"ז כל שתיקן מיד בתכ"ד ואמר מוריד הטל, מחק דבריו הראשונים שאמר מוריד הגשם. ועיין בשו"ת חמדת משה (סי' נו) שהביא דברי המעדני יו"ט הנ"ל, וכתב להוכיח הגדרה זו מהמבואר בגמ' תענית (ג:) אמר רבי חנינא, הלכך בימות החמה אמר מוריד הגשם מחזירין אותו, לפי שהגשמים בקיץ סימן קללה הם מפני הקצירה, וע"כ לא התפלל תפלתו כהוגן וחוזר לראש. ופירש שם הר"ן, דפשטא דמילתא משמע דאמר מוריד הגשם ולא אמר מוריד הטל, דסתם אמר מוריד הגשם בימות החמה משום דנקט סירכיה דבימות הגשמים דמזכירין גשם בלא טל, אבל כשהזכיר טל וגשם בימות החמה אפשר דאין מחזירין אותו. ושוב כתב הר"ן דמדברי הירושלמי נראה דאפי' כשהזכיר טל וגשם מחזירין אותו. ברם מביא בשם הרמב"ן מ"ש להדיא דאם אמר מוריד הגשם בימות החמה והזכיר ג"כ טל אין מחזירין אותו.

והא דאמר בירושלמי דמצלי ומקיל צריך לחזור, לאו לשון קללה הוא, אלא הכי פירושו, דמצלי ומקיל לשון קולא הוא, שמזלזל שאינו שואל בטל דבר המתבקש לעולם, ושואל גשם בלבד, ולפיכך מחזירין אותו. אבל מצלי ולא מיקל היינו שמתפלל

כג. אם ביום טוב ראשון של פסח חזר תשעים פעם, "מחיה מתים אתה רב להושיע מוריד הטל", כנגד תפלות של שלשים יום, מכאן ואילך אם נסתפק אם אמר גשם או טל, הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם, ואינו צריך לחזור. (מרן בשלחן ערוך סי' קיד ס"ט). וטוב שיחזור מאה ואחת פעמים, כעין מה שאמרו בחגיגה (ט:) אינו דומה שונה פרקו מאה לשונה פרקו מאה ואחת. וגם כדי לכלול תפלת המוספין של פסח ושבת וראש חודש אייר שבתוך שלשים יום. כב)

כד. הנוהגים לברך ביום טוב של פסח בקידושא רבה של שחרית, מלבד ברכת בורא פרי הגפן, ברכת אשר בחר בנו מכל עם, ככל נוסח הקידוש של הלילה, אין להם

בקיץ על הטל אין מחזירין אותו, ולפ"ז אם הזכיר שניהם טל וגשם אין מחזירין אותו. ונראה להדיא דאליבא דשיטת הרמב"ן ודעת הר"ן לפי הסלקא דעתין, אם הזכיר שניהם טל וגשם אפי' לא אמר בתורת חזרה שפיר יצא, כיון שהזכיר טל. וא"כ נראה שאינו מזלזל לשאול טל דבר המתבקש לעולם ולכן יצא.

וע"ש באשי ישראל הנ"ל שהביא ששמע מהגרי"ש אלישיב, דתכ"ד א"צ לחזור לראש הברכה, אלא רק יחזור לומר מוריד הטל, וימשיך משם. ע"כ. והנה מסתבר דאיירי בנזכר באמצע ברכת אתה גבור, וע"ז קאמר שיחזור לומר מוריד הטל וימשיך משם, וכוונתו לומר שא"צ לחזור לאתה גבור. אבל אם סיים ברכת מחיה מתים, לא מהני לומר שם מוריד הטל ולהמשיך בתפלתו. ומשמע מפשט הדברים דכיון שתיקן תכ"ד, מהני התיקון שלו. אך לא ברור כוונתו בזה. ועיין במשנ"ב (סי' רט סק"ו) שכתב, דדוקא תכ"ד, אבל אחר כדי דיבור לא מהני "עקירתו" וחוזר לברך. ע"כ. והיינו משום דהאי עקירה כמאן דליתא דמי. ומשמע שדין זה דתכ"ד הוא כעוקר דבריו הראשונים. גם בסי' תפז (ס"א) כתב המשנ"ב, דדוקא תכ"ד מהני "חזרתו" וכו'. וכ"ה בסי' תקפב ס"ב. ובפשטות לשון "חזרה" היינו שמבטל דבריו הראשונים.

אם חזר תשעים פעם, "מחיה מתים אתה רב להושיע מוריד הטל"

כב) עיין תענית (יד:). וכ"פ בש"ע (סי' קיד ס"ד).

וכתב הרב שלמי צבור (דף קכא ע"ג) שאם ביו"ט ראשון של פסח, חזר ארבעים וחמש פעמים, על "מוריד הטל", שהם כנגד ט"ו ימים, לאחר עבור ט"ו ימים, אם נסתפק א"צ לחזור. וכן אם לאחר שעברו ט"ו ימים חזר ארבעים וחמש פעמים על מוריד הטל שוב, אם נסתפק א"צ לחזור. והסכים עמו מרן החיד"א בקשר גודל (סי' יד אות טז). והרב בית עובד (אות יד). וכן העלה הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' מט).

ומכ"ז מוכח שלא כמ"ש בשו"ת גנת ורדים (חאו"ח כלל א סי' כא), דלא מהני צ' פעמים אלא בשמיני עצרת, לקראת ימי הגשמים, ודוקא לבני אשכנז שבימות החמה אינם אומרים לא גשם ולא טל, ואז מהני צ' פעמים לחזור על "משיב הרוח ומוריד הגשם", כדי שאם נסתפק אם הזכיר גשם או לא, אינו חוזר, דתלינן שהתרגל לשונו להזכיר גשם. אבל לדידן ביו"ט של פסח לא מהני כלל, שאחר שהורגל לומר גשם בימות החורף לא יועיל במה שחוזר צ' פעמים לומר טל להעתיק ולהרגיל לשונו מגשם לטל, ואין שם תקנה כלל. ושלא כהרב ב"י שלא השגיח כלל לחלק בזה, וס"ל דכל אפייא שוין, ואין דבריו נכונים. עכת"ד. ואנו אין לנו אלא דברי מרן והאחרונים. ובפרט שגם הרמ"א מסכים לדברי מרן בזה, ודברי הגנת ורדים בזה, שבא לחלק עלינו את השוים, אינם מוכרחים. והעיקר לדינא כדברי מרן והאחרונים. וע"ע בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' מז). ודו"ק.

וע' בשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' כ). ובשו"ת זכרון יהודה (חאו"ח סי' יא). ובשו"ת דבר שמואל אבוהב (סי' רכה). ועיין בשו"ת אור לי (סי' קיא) מה שהשיב ע"ז. וראה עוד בחזו"ע פסח (עמוד רמח הערה יב).

על מה שיסמוכו, ויש לבטל מנהגם, ולהודיעם שלא לברך אלא ברכת בורא פרי הגפן בלבד. כג)

הנוהגים לברך ביו"ט של פסח בקידושא רבה של שחרית יש לבטל מנהגם

כג) בפסחים (קו.) שנינו בברייתא, זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה, ביום מנין, תלמוד לומר זכור את יום השבת לקדשו. ושאלו בגמ', ביום מהו מברך, אמר רב יהודה, בפה"ג. ופירש רשב"ם, שביום אין לומר כל הקידוש, שהרי שנינו (פסחים קה.), שבת ויו"ט אין בהם קדושה על הכוס, ורק לכבוד שבת לחלק בין סעודת שבת לחול אומרים בפה"ג על היין, שהוא ענין שיר, וכמ"ש (בברכות לה.) שאין אומרים שירה אלא על היין ע"כ. וכ"פ הרמב"ם (בפרק כ"ט מהלכות שבת הלכה כ"א), שביו"ט מקדש קידושא רבה בשחרית, כדרך שמקדש בשבת, בברכת בפה"ג. והסביר הר"ן בפסחים (קו.) שהטעם הוא, שהקידוש של שחרית אינו אלא מדרבנן, שעיקר הקידוש הוא בלילה, בכניסת השבת, אלא משום כבוד היום ראו חכמים לנכון לעשות ביום זכר לקידוש, וזהו בברכת בפה"ג בלבד, ולא יותר, שהוא כענין שבח ושירה לקדושת היום ומשום שאינו אלא מדרבנן, לא ראו חכמים להאריך בו יותר כדי שלא להשוותו לקידוש של הלילה, וקראוהו קידושא רבה, לפי שאינו עיקר כקידוש הלילה, ומועט הוא בשיעורו, כמו שקוראים לסומא סגי־נהור. ע"כ.

ואמנם רבינו מהר"ם חלאווה בחידושיו לפסחים (קה:) כתב, שמנהג החכמים לקדש קידושא רבה ביו"ט, אבל יש חולקים לומר שאין מקדשים כלל ביו"ט בשחרית, אלא רק בליל יו"ט. ושכן משמע מהתוספתא (ברכות פ"ג הי"ב) ושכן עיקר. וסיים, ומ"מ מאן דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד, עד שיבוא מורה צדק. ע"כ.

אולם כבר פשט המנהג בכל תפוצות ישראל כדעת הרמב"ם וסיעתו לעשות קידושא רבה ביו"ט כמו בשבת. וכ"כ הכל בו (סי' נ"ח). וכן פסקו האחרונים. [ובפרט שפוסקים רבים סוברים שהקידוש בליל יו"ט הוא מה"ת, כמו הקידוש של ליל שבת, וכמו שנתבאר בשו"ת חזו"ע ח"א סי' ב', לפיכך צריך לעשות זכר לקידוש של הלילה, בברכת בורא פרי הגפן בשחרית].

ומ"מ הדבר ברור, שכשם שבשבת שחרית אינו אומר בקידושא רבה אלא ברכת בפה"ג, כמו שהתבאר, כן הדין ביו"ט, שאינו רשאי להוסיף דבר על ברכת בפה"ג. והמברכים ברכת אשר בחר בנו מכל עם בשחרית, הם נושאים שם שמים לבטלה, וצריכים לבטל מנהגם, וכן מתבאר בשו"ת יכין ובועז (ח"א סי' לד). ואפי' לומר ברכת אשר בחר בנו מכל עם בלי שם ומלכות, אחר ברכת בפה"ג, יש לאסור, משום הפסק, בין בפה"ג לטעימה מכוס הקידוש.

וכן מבואר בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' קטו), בזו הלשון: מי שמברך ביום בפה"ג ומקדש השבת, הוא דרך שטות ובורות, ואינו יוצא י"ח, ולא עוד אלא שחייב מלקות, בשביל שמברך ברכה שאינה צריכה, ועובר על לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. (כמבואר בברכות לג.). ועוד שהוא מפסיק בין הברכה לשתיה. ע"כ. וכ"כ רבינו יהודה בר ברזילי אלברצלוני בספר העתים (עמ' קצב).

ואע"פ שבארחות חיים (הל' קידוש היום אות א) כתב, שנהגו הקדמונים לומר בקידוש היום של שבת, ברוך מקדש השבת בלי שם ומלכות. וכ"כ הכלבו (סי' לט). אך מרן החיד"א בשיורי ברכה (סי' רפט) העיר לנכון על דברי הכל בו הנ"ל, שבספר הבתים בכתיבת יד פסק שאין לומר ברוך מקדש השבת בקידוש של היום, שנחשב הפסק בין בפה"ג לטעימה מכוס הקידוש. וכתב ע"ז: ודבריו ברורים, וכן עיקר. והרה"ג רבי ישראל משה חזן, אב"ד רודוס, בהגהות איי הים על שו"ת הגאונים (סי' קט"ו), כתב, שהעיד לו חכם אחד שליח דרבנן, שעבר בערי פרס ומדי, וראה שכמה מהם נוהגים לקדש ביום ככל נוסח הקידוש של הלילה, וטרח הרבה עד שהצליח לבטל את מנהגם. וכן העלה הרה"ג רבי שלום יצחק הלוי בשו"ת דברי חכמים (חאו"ח סי' פז).

ואמנם בפסחים (קו.) מסופר על רב אשי שהתארח במחוזא ואמרו לו ביום שבת שיקדש להם קידושא רבה, והאריך בברכת בפה"ג של הקידוש,

מקצת דיני ביעור מעשרות וידוי מעשרות

א. בשנה הרביעית לשמיטה ובשנה השביעית לשמיטה נוהגת מצות ביעור מעשר ומצות וידוי מעשר. ובערב יום טוב האחרון [של פסח] היה הביעור, ולמחר מתוודין. ופירות שלא הגיעו לעונת המעשרות בשעת הביעור, אין מעכבין אותו להתודות, ואינו חייב לבערן. ומי שהיו פירותיו רחוקים ממנו, והגיע יום הביעור, הרי זה קורא שם למתנותיו ומזכה להן לבעליהן על גבי קרקע, או למי שזוכה להן לבעליהן, ומתודה למחר. ואם הפריש המתנות שלא על הסדר, או אם נשרף טבלו, או אם הפריש מעשר בטומאה, אינו מתודה. [וראה להלן אם בזמן הזה מתודה כקורא בתורה].א)

ב. ומהו הביעור, שלא ישארו ברשותו ממה שהפריש תרומה, או תרומת מעשר, או מעשר ראשון או מעשר עני, וכן מעשר שני. וכמו כן להפריש מהטבל שברשותו את כל המתנות שעדיין לא הפריש. ולכן כל מי שברשותו טבל, צריך להפריש ממנו תרומות ומעשרות. ואת התרומה ותרומת מעשר שבידו יבער מיד, בין מה שמפריש עכשיו, ובין מה שכבר הופרש קודם ועדיין לא נתבער. ומעשר ראשון מפריש ואוכל לעצמו. ומעשר עני, ומעשר שני ונטע רבעי שבידו, וכן את כל המטבעות שחילל עליהם מעשר שני ונטע רבעי שבידו,

עד שראה להההוא סבא שמיהר לשתות מן הכוס שבידו, והבין שאינו צ"ל יותר. ופירש רשב"ם, שאלמלא כן היה אומר להם קידוש של לילה כמנהגם וכ"כ הר"ן שם. [וראה בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' צט). ובספר דרך המלך (דף י"א ע"ד) ע"ש]. מ"מ לאחר שסתם הש"ס (בפסחים קה.), שבת ויו"ט אין בהם קדושה על הכוס, ממילא אין לחדש מנהג לומר קידוש של לילה ביום. וזאת מלבד מ"ש בספר המכתם (פסחים קו.) לפרש, שבודאי ידע רב אשי שאין לקדש אלא בלילה, אבל חשש שנאנסו מלקדש בלילה. וסבר שלכן אמרו לו לקדש להם ביום קידושא רבה של הלילה, לתשלומין של קידוש הלילה, וכדקי"ל (בפסחים קה.) מי שלא קידש בליל שבת מקדש והולך כל יום השבת. ע"כ. וכן פירש מדנפשיה הגרא"מ הורוויץ בהגהותיו לפסחים שם.

וע' בשו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח סי' כט אות ח).

ולכן הנוהגים לברך בקידוש היום ביו"ט של פסח ברכת אשר בחר בנו מכל עם, עליהם לבטל מנהגם, ויש ללמדם שלא לברך בקידוש היום אלא ברכת בפה"ג בלבד. [יחו"ד ח"א סי' כ].

להלכה זמן ביעור מעשרות בערב י"ט האחרון של פסח

א) כ"ז לשון הש"ע (יו"ד ס"ס שלא). ושיטת רש"י (דברים כו, יב. סנהדרין יא:) שהביעור הוא בערב יו"ט הראשון של פסח. וכ"ה בתוס' רי"ד (נדרים פד:). וכן נוסחת התוס' (ר"ה ד. ב"מ יא:). [וע"ש בתוס' שאע"פ שלא הפריש תרו"מ, חייב להפריש ולבער בערב יו"ט הראשון של פסח. וע"ע בתוי"ט (פ"ה דמע"ש מ"ו)]. אך נוסחת הרמב"ם (פי"א מה' מעשר שני ה"ז) שהביעור היה בערב יו"ט האחרון של פסח, ולמחר מתוודין. ומרן הכס"מ הוכיח כגירסת הרמב"ם, מהירושלמי (ה"ה) ויתודה ביו"ט הראשון של פסח, כדי שיהא לו מה לאכול ברגל. ויתוודה בשחרית, עד כאן מצוה לאכול. ואם איתא שהביעור היה מעיו"ט הראשון הרי לא היה לו מה לאכול ברגל. עכת"ד. והרמ"ה בסנהדרין (יא:), השיג על רש"י שכתב שבערב"פ היה הביעור, דהוי כשגגה היוצאת מלפני השליט, דהא בהדיא תנן דבעיו"ט האחרון היה הביעור. וע"ע בס' יראים (מצוה קעט) ובשם חדש שם. ובערוך (ערך בער).

ומרן בש"ע (יו"ד סי' שלא סעיף קמד) פסק כנוסחת הרמב"ם, שבעיו"ט האחרון של פסח היה הביעור ולמחר מתודה. [והגר"א שם תמה על ראיית מרן הכס"מ. ולשיטתיה אזיל בס' מעשה רב (סי' קעב)].

יחלל על מטבע אחת קטנה שיש בה שוה פרוטה, ויאמר כל המעשר שני ונטע רבעי שבמטבע שבידי יהא מחולל על מטבע זה. ואת המטבע הקטנה יזרוק. ב)

אם יש חיוב להפריש תרומות ומעשרות כשאינו אוכלם

ב) פשוט. ואם יש חיוב להפריש תרו"מ, הנה הגאון בעל מחנה חיים בס' קול סופר (בסוה"ס סי' כב) כתב, שבזמן בית ראשון היה חיוב תרו"מ מדאו' כמו תפלין, ונראה מזה שחייב להפריש תרומה ומעשר אף אם אינו רוצה לאכול הפירות. אולם ברש"י (גיטין מז:) מפורש להיפך, שכתב, דבכורים מצוה דרמיא עליה היא ולא טבלי לאסור פירות באכילה, ולא דמי למעשר דלא מצוה דרמיא עליה היא אא"כ אוכלן או מוכרן דקא משתרשי ליה. עכ"ל. ואף שהתוס' (שם בע"א) דחו גירסת רש"י ופירושו. וכ"ה ברשב"א ומאירי שם. היינו משום דס"ל דאף בכורים לא הוו חובת הגוף, וכמ"ש הרמב"ן שם. אבל בזה כ"ע מודו שאין חיוב להפריש כל זמן שאינו רוצה לאכול. וכ"מ בתוס' (ר"ה ד.) ומ"ש הט"ז (יו"ד סי' א ס"ק יז) דמצות הפרשה חיוב עליו אפי' אינו רוצה לאכול, כבר העיר ע"ז בהגהות רעק"א שם בזה"ל: לא מצאתי זה דבפשוטו הוא רק כשרוצה לאכלו. וכ"כ המג"א (סי' ח) גבי חלה. וה"ה לתרומה. וכן בספר אמרי בינה (חיו"ד דיני תרו"מ סי' ג) השיג לנכון על הט"ז מפרש"י גיטין הנ"ל. ע"ש. וא"כ אין כאן דמיון לתפלין. אא"כ נאמר דלאו דוקא נקט, רק שהוא חובה כשרוצה לאכלו, משא"כ ירקות שיכול לאכלן מה"ת בלא תרו"מ.

והגאון מצפה איתן (גיטין מז:), הקשה על רש"י, דהא מעשר נמי מצוה דרמיא עליה היא להפריש, דאל"כ הרי הוא עובר בבל תאחר כשמשהה הפירות בטבלן ואינו מפריש המעשרות כדאיתא בפ"ק דר"ה. ובשו"ת יבי"א (ח"א יו"ד סי כב) העיר על דבריו, שנעלם מעינו הבדולח דברי התוס' (ר"ה ד.) דמה שקבע הכתוב זמן ביעור דכתיב מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך וכו', ותנן (מע"ש פ"ה מ"ו) עי"ט של פסח, של רביעית ושל שביעית, היה זמן הביעור, התם היינו אע"פ שלא הפריש חייב להפריש, ובלבד שבאו לעונת מעשר, וכדתנן התם, וכל זמן שלא הפריש לא קאי בבל תאחר, אבל משהפריש קאי בבל תאחר אע"פ שלא הגיע זמן הביעור. תדע דלקמן (ו.) דרשינן תרי קראי לכולהו, חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב, אבל במעשרות ליכא אלא חד קרא וכו'. וכ"ה בפסקי תוס' שם. ובשו"ת עונג יו"ט (סי' קד) העיר ג"כ מדברי רש"י והתוס' הנ"ל. וע"ע בטורי אבן שם. והגרי"פ פירלא בביאורו לס' המצות לרס"ג (עשין סה, סו), תלה ד"ז במחלוקת הראשונים. ובחי' שפת אמת (פסחים ט.) כ' שכדברי הט"ז מוכח בתוס' רי"ד (קידושין נח:). וע"ע בשו"ת שבט הלוי (חיו"ד סי' קעח אות ג).

ועוד מילתא, דהנה בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' עא אות ל) דן לגבי חילול מטבע המיוחדת לפדיון לאחר זמן הביעור, דהנה במנ"ח (סי' תרז) נסתפק במי שלא ביער בזמנו, אם צריך לבערם אח"כ, וע' בס' אחרית השנים להאדר"ת (קו' דבר אליהו אות כו), ובתוה"א הוכיח מהרב שעה"מ (הל' מא"ס פ"י הט"ז) דאחר הביעור דנאסר בהנאה לשיטת הר"מ ור"ת, לא יועיל פדיון לנט"ר ולמע"ש, ולפ"ז אם המטבע המיוחדת לפדיון נשאר עד אחר הביעור, לא יועיל אח"כ חילול אותה המטבע על פרוטה כנהוג. וצ"ע.

ואם שייך דין ביעור מעשרות בזה"ז בחלת חו"ל, כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קצג) דלא שייך דין ביעור רק בגידולי א"י גם בחיובים דרבנן, [מלבד דמאי שפטור (דמאי פ"א מ"ב)]. והרי להרמב"ם גם בבית שני אפי' תרומה גדולה וכו' היו רק מדרבנן, וה"ה במין דרבנן, דאע"ג דלרמב"ם הו"ל תרי דרבנן, וכמבואר ברמב"ם (מע"ש פי"א ה"ד). וחלה שנוהג כתרו"מ בא"י, חייב בביעור (משנה מע"ש פ"ה מ"י) מן הבית זו חלה, י"א שהוא מדאו' וי"א שהוא מדרבנן. אך כל זה בתבואת אר"י, משא"כ חלת חו"ל, ואפי' תרומה ומעשר במקומות הקרובים כמצרים ובבל שהיה נוהג תרו"מ (רמב"ם תרומות פ"א), שבתבואת חו"ל לא אשכחן חיוב ביעור כלל, וכ"ש חלת חו"ל. וכ"כ בתורת הארץ קלירס (פ"ג סי' מב, ומג), ביסוד הפטור דחו"ל.

ג. כתב הרמב"ם, מצות עשה להתודות לפני ה' אחר שיוציא כל המתנות של זרע הארץ. וזהו הנקרא וידוי מעשר. ונוהג בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, שחייב לבער ולהתודות. ואימתי מתודים במנחה ביום טוב אחרון של פסח של שנה רביעית, ושנה שביעית, שהם אחר השנה שמפרישים בהם מעשר עני. שנאמר כי תכלה לעשר, ברגל שכל המעשרות כלים בו וכו'. [וכ"פ מרן בש"ע].[ג]

ד. בזמן הזה בדיעבד אף מי שלא הקפיד להזהר בכל הדברים המעכבים את אמירת הוידוי, רשאי לקרות כן בתורה.[ד]

מצות וידוי מעשר

ג) כ"כ הרמב"ם (פרק יא מהל' מעשר שני ה"א), וכ"פ מרן בש"ע (סי' שלא סעיף קמ והלאה). **ואמנם** הראב"ד בהשגותיו (שם הל' ד) חולק על הרמב"ם, וס"ל שאין וידוי מעשר נוהג אלא כשביהמ"ק קיים, שנאמר, ואמרת "לפני ה' אלהיך" בערתי הקדש מן הבית, ואין לפני ה' אלא בביהמ"ק. ע"כ. וכ"כ בספר החינוך (סוף מצוה תרז). ומרן הכס"מ כתב ע"ז, דס"ל לרבינו שכיון שהוא חייב לבער מעשרותיו אפי' בזה"ז אין לו להמנע מלהתודות, ולשון לפני ה' אינו מוכרח, שבכל מקום הוי לפני ה' היכא דליכא מקדש, או בדיעבד. ע"כ. וכדאמרינן בב"ב (דף כה.), ששכינה בכל מקום. **והחינוך** (מצוה תרז) כתב, שמצות וידוי המעשר בבהמ"ק שנא' ואמרת לפני ה' אלהיך, אבל אם התודה בכל מקום יצא. (וכ"ה לשון הרמב"ם בהלכה ו). וע' להגרצ"פ פראנק בהערתו שבכרם ציון (אוצר השביעית עמ' שצא), שכתב, שנראה שגם הראב"ד מודה שבזמן בהמ"ק שהיה ראוי להתודות בפנים, לא מעכב להתודות בחוץ. דמה שנאמר במצות וידוי לפני ה', אינו אלא לענין לכתחלה, אבל בדיעבד יוצא י"ח מצות וידוי בכל מקום, ורק שלא בפני הבית מכיון שאינו ראוי להתודות בפנים, ס"ל להראב"ד שלשון לפני ה' מעכב, ואינו מתודה בחוץ, שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. והרמב"ם ס"ל שאף שלשון לפני ה' משמע דהיינו בפנים, כדמוכח בחולין (קל.), מ"מ וידוי מעשר שראוי להיות בפנים, לא מעכב, ואם התודה בכל מקום יצא.

ונראה שהרמב"ם לשיטתיה (בספ"ו מהל' בית הבחירה הט"ז), שקדושת המקדש וירושלים קדשה גם לעתיד לבא, לפי שקדושתם מפני השכינה, והשכינה אינה בטלה. וע' במכות (יט.) דדריש מדכתיב ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך, מקיש מעשר לבכורות, מה בכורות אינם אלא בפני הבית, אף מעשר אינו נאכל אלא בפני הבית, אלמא דלא סגי מאי דכתיב לפני ה' אלהיך לומר שהוא בפני הבית אלא משום היקש, ובוידוי דליכא היקש הוי אף שלא בפני הבית. וע"ע בספרי דבי רב (פרשת כי תשא דף קצו.). וכתב הערוך לנר (מכות יט.) שגם התוס' שם ס"ל כדעת הראב"ד. וכן המהריק"ש בהגהותיו (סי' שלא סעיף לט) ס"ל כהראב"ד, שאינו נוהג אלא בפני הבית. וכ"כ בחזו"א (דמאי, סי' ב אות ו). וכן הוא במכתב שנדפס בסו"ס דרך אמונה (בקונ' הלכות תרו"מ של החזו"א דיני ביעור), שחובת וידוי המעשרות אינה נוהגת לרוה"פ אלא בזמן הבית, ומכיון שאם עבר על פרט אחד מדיני הפרשת תרו"מ שוב אינו מתודה, ואין אנו בטוחים שלא עברנו בכל השנים על אחד הדברים המעכבים את הוידוי, והרוב בעוה"ר אינם מן המדקדקים ואינם ראויים להתודות. וי"ל שמטעם זו בוטל הוידוי, ואין להתודות היום וידוי מעשרות. ע"כ. וכ"ה בקובץ מבית לוי (קובץ ה עמ' כט). ומ"מ אנו אין לנו אלא דברי מרן הש"ע שפסק (בסעיף קמב) כדעת הרמב"ם, שגם שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות. [מחזו"ע הל' תרו"מ].

לא הקפיד להזהר בדברים המעכבים את אמירת הוידוי, אם רשאי לקרות כן בתורה

ד) הנה כתב הרמב"ם (פרק יא הלכה יב), אינו יכול להתודות ביו"ט עד שיוציא כל המתנות בערב יו"ט, שנאמר בערתי הקודש מן הבית, הקודש זה מעשר שני שקרוי קדש, מן הבית זו חלה, שהיא מתנת הכהנים בזמן הבית, וגם נתתיו ללוי, זה מעשר ראשון, "וגם" לרבות תרומה גדולה ותרומת מעשר,

ה. כל היום כשר לוידוי המעשר. ואינו מתודה עד שלא ישאר אצלו אחת מהמתנות. ה)

לגר ליתום ולאלמנה, זה מעשר עני ולקט שכחה ופאה, אע״פ שלקט שכחה ופאה אינם מעכבים את הוידוי. וצריך להפריש כל המתנות על הסדר, שנאמר ככל מצותך אשר צויתני, הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות וכו׳. (מפני שאינו יכול לומר ככל מצותך אשר צויתני). השקיפה ממעון קדשך, עשינו מה שגזרת עלינו אף אתה עשה מה שהבטחתנו השקיפה מן השמים וברך את עמך את ישראל בבנים ובבנות ואת האדמה אשר נתת לנו בטל ומטר לברכה, כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש כדי שתתן טעם בפירות (וכל זה מהמשנה מע״ש ספ״ה).

ונראה, שבזה״ז בדיעבד אף מי שלא הקפיד להזהר בכל הדברים הנ״ל שמעכבים את אמירת הוידוי, מ״מ רשאי לקרות בתורה פרשת כי תכלה לעשר שכוללת פסוקי הוידוי, ובלבד שיאמרם בטעמי המקרא, שיהיה נראה כקורא בתורה בעלמא, וכמ״ש כיו״ב בתש׳ הרשב״א (ח״א סי׳ ריא), שאע״פ שאין היחיד רשאי לומר י״ג מדות דרך תפלה, דהוי דבר שבקדושה, שאין לאומרו בפחות מעשרה, מ״מ אם בא לאומרו דרך קריאה בעלמא (בטעמי המקרא כאדם הקורא בתורה, מחז״ב סי׳ קלא סק״ו), רשאי. וכ״כ בתרוה״ד (סי׳ ח). וכ״כ מרן בש״ע (סי׳ תקסה ס״ה). וכיו״ב כתב רשב״ם (ב״ב פב.) דכשקורא בתורה לא מיחזי כשיקרא. וכ״כ בס׳ הון עשיר (מעשר שני פ״ה), שבוידוי מעשר אף אם שאר פרטי הוידוי אינם שייכים לו, לא מיחזי כשיקרא, והוי כמונה סדר הבדלות ביו״ט.

והנה החכמת אדם (בשער מצות הארץ אות כג) כתב לתמוה על מרן הש״ע, שהרי אין מתודין אא״כ הפריש המע״ש בטהרה, [וע׳ בדברי הרמב״ם (פרק יא ממע״ש הלכה יד), שעיקר הוידוי הוא במעשר שני, שנאמר ביערתי הקודש וכו׳]. ועכשיו שבעוה״ר מפרישים הכל בטומאה אין יכולים להתודות שאינו יכול לומר ולא ביערתי ממנו בטמא, עד יערה עלינו ממרום רוח טהרה. וע״ע בשו״ת משפט כהן (סי׳ נו), שהאריך בזה. אולם בשו״ת עמודי אש (סי׳ סח) כתב ליישב דברי מרן הש״ע עפמ״ש התפארת ישראל (מעשר שני פ״ה משנה יב), דהא דתנן לא ביערתי ממנו בטמא, הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות, היינו כשהטבל היה טהור והוא טמא, וכשהפריש מעשר שני טימא אותו, אבל אם היה הטבל טמא, אז מפריש המעשר שני ופודהו. ע״כ. מבואר מזה שאם נטמא הטבל והפריש מע״ש כדי שיוכל לפדותו, שפיר יכול להתודות. וכבר כתב בספר התרומה והביאו הטור (סי׳ שלא), שבזה״ז צריך להכשיר הטבל כדי שיקבל טומאה ויהיה למע״ש היתר בפדיון, והוא מהירושלמי (פ״ג ממעשר שני), וכמ״ש בכס״מ (פ״ב מהל׳ מע״ש ה״ד). וא״כ שפיר דמי בזה״ז להתודות, כיון שכבר נטמא בהיותו טבל. עכת״ד. (וכ״כ בתוס׳ חדשים מעשר שני פ״ה משנה יב).

וכ״כ הגאון האדר״ת בספר אחרית השנים (עמ׳ טו), שזה שנאמר לא ביערתי ממנו בטמא, הוא רק כשעושה שלא כרצון התורה, שהוא יכול לבערו בטהרה, והוא מבערו בטומאה, אבל בזה״ז שא״א להפרישו בטהרה, וא״א לקיים מצות מעשר שני כהלכתו, אם לא באופן שיכשירנו בעודו טבל ויקבל טומאה ויוכל לפדותו אחר שמפרישו בטומאה, אין בזה איסור כלל, ומצוה הוא מקיים, שמקיים מצות חכמים כהלכה. ולכן שפיר דמי להתודות, ויוכל לומר ככל מצותך אשר צויתני. עכת״ד. וכ״כ בספר תורת הארץ (ח״א פ״ג אות עט). וכ״כ הגרי״מ טוקצינסקי בס׳ אר״י (עמ׳ קיג), שע״פ הוראת האדר״ת, נהגו בירושלים אנשי מעשה המהדרין במצות, לקרוא בס״ת בצבור במנחה של יו״ט האחרון של פסח בפרשת כי תבא, כי תכלה לעשר עד זבת חלב ודבש. וכ״כ בספר נתיבי עם יו״ד (סי׳ שלא עמוד שיד), ובקו׳ מבית לוי (קובץ ה עמ׳ ל). והמהדרין מן המהדרין נהגו לעשות כן בכותל המערבי שלא זזה שכינה ממנו, שנאמר הנה זה עומד אחר כתלינו. [מחזו״ע הל׳ תרו״מ].

כל היום כשר לוידוי המעשר. וידוי זה נאמר בכל לשון

ה) ז״ל לשון הש״ע (יו״ד ס״ס שלא), כל היום כשר לוידוי המעשר, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות. ואינו מתודה עד שלא ישאר אצלו אחת מהמתנות. ע״כ. וזה כדברי הרמב״ם וסיעתו, שבין בפני הבית בין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות. והכי נקטינן.

1. וידוי מעשר נאמר בכל לשון. ואם רצו רבים להתודות כאחד, מתודים. ואחד יכול לקרוא מתוך הספר, וכולם יוצאים ידי חובתם.[1]

2. נוהגים לקרות הפרשה של וידוי מעשר בספר תורה בצבור.[2]

וידוי מעשר נאמר בכל לשון. ואחד יכול לקרוא מתוך הספר, וכולם יוצאים י"ח

1) **הנה** הרמב"ם (פי"א ה"ה) כתב, וידוי מעשר זה נאמר בכל לשון, וכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו, ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודים. ופירש הש"ך (סי' שלא ס"ק קסא), שמצוה מן המובחר שכל אחד ואחד יהא אומרו בפני עצמו. וגדולה מזו כתב המנ"ח (מצוה תרז אות יד), דמ"ש הרמב"ם שכל אחד אומרו בפני עצמו, כוונתו שאינו יוצא בשמיעה מחבירו, כשאר מצות התלויים בדיבור, כגון קידוש היום וכיו"ב, שיוצאים י"ח בשמיעה מחבירו, אך כאן אינו יוצא י"ח בשמיעה, כמו בספה"ע, דכתיב וספרתם לכם, אבל לא ידעתי מנין לנו זה. ע"ש. וע"ע בשו"ת משפט כהן (סי' נו), שהעלה בכוונת הרמב"ם, שאחד מן הצבור יאמר פרשת הוידוי וכל הצבור יוצאים י"ח בשמיעה, כדין כל מצות התלויות באמירה, שיוצאים י"ח בשמיעה, מדין שומע כעונה. וכן נראה מדברי מרן (סעיף קמג), שהשמיט הרישא ולא כתב אלא הסיפא "שאם רצו רבים להתודות כאחד מתודים", משמע שאף לכתחלה אין צורך שיהיה כל אחד ואחד מתודה בפני עצמו, הילכך אף שאחד קורא בס"ת ומכוין להוציא את הרבים בקריאתו, יוצאים י"ח, שזהו בכלל מאי דקי"ל בסוכה (לח:), ששומע כעונה. ובאמת שאפי' בספה"ע נקטינן ששומע כעונה, וכמ"ש להדיא בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קכו). וכ"כ רבינו יצחק בן גיאת (עמוד קח), והארחות חיים (דף פד.), בשם רבינו האי גאון. ומ"ש החק יעקב (סי' תפט סק"ד), שצריך כל אחד לספור לעצמו, ולא אמרינן גבי ספה"ע, שומע כעונה, כבר כתב עליו הברכ"י (סי' תפט סק"ו), שאין דבריו מחוורים, שאף בספה"ע אמרינן שומע כעונה. וכן הוכיח בחזו"ע (יו"ט עמ' רכט). גם בשו"ת להורות נתן (ח"ח יו"ד סי' פג) העיר ע"ד המנ"ח, והעלה בפשיטות שאף הרמב"ם כוונתו באומרו שאם רצו רבים להתודות כאחד מתוודין, דהיינו בדרך שומע כעונה. וכן פסקו בנ"ד האדר"ת באחרית השנים (עמ' לח), ובשו"ת משפט כהן (הנ"ל אות ג). [מחזו"ע הל' תרו"מ].

נוהגים לקרות הפרשה של וידוי מעשר בספר תורה בצבור

2) **הנה** בשו"ת משפט כהן (סי' נו עמוד קטו) כתב, לכאורה פשוט שפרשת הוידוי צריך לקרותה מתוך הספר דוקא, דדברים שבכתב אינו רשאי לאומרם בעל פה. וי"ל ע"פ דברי תר"י (ברכות ה.), בשם רבינו שלמה מן ההר, שדבר שהוא חובה, אין בו משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, וכל שניתן לאומרו בעל פה לשם חובה יכול לאומרו בעל פה אפי' שלא לשם חובה. ע"ש. ואם היה הדין שטעונה ספר, צ"ע אם צריך דוקא ס"ת כשר או אפי' בחומשין. ע"ש. ומיהו י"ל עוד עפמ"ש הריטב"א (יומא ע.), שפסוקי תורה שאדם קורא דרך שבח ותפלה והודאה אינם בכלל מה שאמרו דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. וכ"כ התוס' ישנים (יומא ע.), דהא שקוראים הלל בעל פה, אע"פ שהוא להוציא הרבים י"ח, י"ל שכיון שאינו אלא דרך שבח והודאה בעלמא, ליכא למיחש למידי. וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ד (ס"ס קלה). ומ"מ פשט המנהג בזמנינו על פי הוראת האדר"ת שקוראים את הוידוי בס"ת. ולכאורה היה צריך לברך, כמ"ש הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חאו"ח סי' טז), שאפי' ביום שאין בו קריאת התורה אסור לקרות בס"ת בלי ברכה, כדמוכח בירושלמי (פ"ז דברכות). אולם בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תקכט) כתב, דמי שאפשר לו יקרא שנים מקרא (וא' תרגום) בס"ת. וכן נהג האר"י ז"ל, כמבואר בשעה"כ (דף סב). וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ס בלשונות הרמב"ם סי' קנז). ובכנה"ג ובמחז"ב או"ח (סי' רפה). ע"ש. ובנימוקי או"ח (סי' תרסט) הביא מי שכתב לפקפק על מנהג אדמור"י החסידים לקרות בניסן בס"ת פרשת הנשיאים, שהרי אסור לקרות בס"ת בצבור בלי ברכה. וכתב, שזה אינו וכו'. ובשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (סי' לב), הביא ג"כ המנהג שנהגו לקרות בפרשת הנשיאים מתוך ס"ת. וכ"כ בשו"ת תורת

ח. אין לברך ברכת המצות על וידוי מעשר. ח)

ט. גם מי שאין לו קרקע ולקח פירות וירקות מן השוק ועישרם כהלכה, חייב בוידוי מעשר. ט)

י. נשים פטורות ממצות וידוי מעשר. וטוב שישמעו קריאת הפרשה של וידוי מעשר בספר תורה. י)

יקותיאל (סי׳ מו), ושכן נהג הגאון בעל ערוגת הבושם ועוד רבנים מגדולי הדור. וכ״כ בשו״ת הר צבי (חאו״ח סי׳ סט), שכן הוא מנהג קדמון בירושלים. [מחזו״ע הל׳ תרו״מ].

אין לברך ברכת המצות על וידוי מעשר

ח) **בשו״ת** משפט כהן (סי׳ נו אות ג) כתב, שהמתודה צריך לברך ככל המצות שמברך עליהן עובר לעשייתן. אבל הגאון ר׳ יוסף צבי הלוי בספר השקפה לברכה (עמוד יא) הביא מ״ש בסוף ספר אחרית השנים, דמאי איסורא איכא אם יתודה, ושמא משום איסור ברכה שאינה צריכה, משמע שפשוט אצלו שמברכים ברכה על וידוי מעשר. וסיים, ולפע״ד נראה שאין מברכים. וכ״פ בעמוד א, שאין לברך על וידוי מעשר, וכן בדין, שהרי הראב״ד והחינוך ס״ל שאין מצות וידוי מעשר נוהגת בזה״ז. וכ״כ המהריק״ש. וכן נראה דעת הטור, וסב״ל. [מחזו״ע הל׳ תרו״מ].

גם מי שאין לו קרקע ולקח פירות מן השוק ועישרם כהלכה, חייב בוידוי מעשר

ט) **הנה** בקידושין (כו.) כתב רש״י, שאף מי שאין לו קרקע כגון פירות לקוחים מן השוק, מתודה וידוי מעשר, ויכול לומר וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת ״לנו״, דהיינו לכל ישראל. ולא דמי לבכורים, דבעי למימר האדמה אשר נתת לי. וכן כתבו התוס׳ שם, ושכן מוכח בירושלמי (פאה פ״ג ה״ד), דלא גרסינן במתני׳ ״ובוידוי״. [וע׳ במהרש״א שם]. וכ״כ הרשב״ם (ב״ב קנ.). וכ״כ הרשב״א (ב״ב כז.) שוידוי מעשר אינו תלוי בקרקע. וכ״כ המאירי (קידושין כו. ב״ב כז.). וע״ע בתוס׳ יו״ט (פאה פ״ג מ״ו), ובמלאכת שלמה שם. וכתב בתוס׳ אנשי שם (פ״ג דפאה), שאף הרמב״ם לא הזכיר בהל׳ מע״ש שצריך שיהיה לו קרקע, ומוכח דס״ל כרש״י. (וכ״כ בחידושי מהר״י קורקוס פ״ד מהל׳ ביכורים ה״ג).

אבל הרמב״ן (ב״ב כז.) הסתמך ע״מ שאמרו במסקנת הירושלמי, ר׳ בון בשם ר׳ יוחנן אמר מן שמועתיה, מי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי, לפי שאינו יכול לומר ואת האדמה אשר נתת לנו. ע״ש. וכ״כ התוס׳ (ב״ב כז.), שאין וידוי בלא קרקע. וכ״כ הרמ״ה שם. וכ״כ הסמ״ג (עשין קלח), ע״פ דברי הירושלמי. וכן בתוס׳ הרא״ש (קידושין כו.). והריטב״א (קידושין כו.) כתב, דפלוגתא היא בירוש׳. וע׳ ברש״ש (קידושין כו:) שכתב, והנה ז״ל הירושלמי, ר׳ מאיר בעי, ולמה לינן אמר במתני׳ מי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי, דכתיב וכו׳. ולפמ״ש הר״ש דבירושלמי איכא פלוגתא בהכי, משמע שמפרש דר״מ שאל למה לא נאמר שפטור מן הוידוי, ומוכח ממתני׳ דחייב מדלא תני לה. ולפ״ז ר״מ ס״ל דבאמת חייב דלא לפלוג על המשנה. ולשאלה ששאל יש תשובה כמ״ש רש״י דכתיב אשר נתת ״לנו״. ור׳ יוחנן פליג וס״ל שאינו מתודה, ומתני׳ תנא ושייר. והרמב״ם שלא הביא דוידוי צריך קרקע מוכח שפסק כרבי מאיר שחייב, ומיושב מה שהקשו אחרונים על הרמב״ם וכו׳. עכת״ד. ומעתה כיון שהרמב״ם השמיט מה שאמרו בירושלמי, מי שאין לו קרקע פטור, וס״ל שחייב. וגם מרן נמשך אחריו, נקטינן לדינא שאף מי שאין לו קרקע חייב בוידוי. וכמו שפירש רש״י. וכ״כ היעב״ץ בספר לחם שמים (פאה פ״ה), שדברי רש״י נכונים ונכוחים ומהם לא נזוע, שאין הוידוי תלוי בקרקע. (וע״ש בפ״ג דפאה מה שפירש בדברי הירושלמי). וכ״כ במנ״ח (סוף מצוה תרז). וכן עיקר. [מחזו״ע תרו״מ].

נשים פטורות ממצות וידוי מעשר

י) **כתב** המשנה ראשונה (מע״ש פ״ה משנה יד), דכל הני דחשיב להו (בפ״ק דבכורים מ״ה), כגון אפוטרופוס ואשה שמביאים בכורים ואין קוראים והוא מפני שאינם יכולים לומר מן האדמה אשר נתת לי, מהאי טעמא גופיה אינם מתוודים. ע״ש. ואי מהא לא איריא, שהרי רש״י ותוס׳ (קידושין כו.) חילקו בין ביכורים שצ״ל האדמה אשר נתת ״לי״, לבין וידוי מעשר שאומר האדמה אשר נתת ״לנו״, דהיינו לכלל ישראל. וה״נ אף שהנשים לא נטלו חלק בארץ, מ״מ בוידוי מעשר הכוונה לכלל ישראל.

יא. אינו חייב לחזר אחרי פירות [פירוש, לקנות פירות של טבל בערב יום טוב האחרון] בכדי לקיים בהם מצות ביעור, וכל שכן שאין לו לעכב מתנותיו עד לזמן הביעור. יא)

ועוד שבפסקי מהר"א מלונדריש במס' מעשר שני (עמ' יט) כתב, שאע"פ ששנינו (במע"ש פ"ה משנה יד), שהגרים שלא נטלו חלק בארץ אינם מתודים, מיהו נשים לא אימעוט מהאי טעמא, דמ"מ נטלו חלק בארץ ע"י ירושה, כמו בנותיו של צלפחד.

וכ"כ בחידושי הגרי"ז (סוף מס' נזיר), והובא בדרך אמונה (פי"א בציון ההלכה אות קנז). וכ"כ בחזון יחזקאל אברמסקי (בחידושים פ"ק דבכורים). וכ"פ בשבות יעקב (ח"ג סי' טו), שאף הנשים מתודות.

וע"ע בתוס' אנשי שם (פ"ה דמע"ש) שכתב, מספקא לי אם הנשים מתודות, לפי מ"ש הפוסקים לחלק בין ביכורים שנאמר בהם אשר "נתתי לי", לוידוי מעשר שאומר אשר "נתת לנו". וכעין מ"ש הב"י (סי' תקפט) לדעת ר"ת, שהנשים יכולות לברך על מ"ע שהזי"ג, ולומר, אשר קדשנו במצותיו וצונו, מכיון שהאנשים נצטוו, וה"ה בוידוי מעשר, שאומר "נתת לנו", דקאי על כללות ישראל. ע"ש. הילכך נכון שישמעו קריאת פרשת כי תבא הכוללת פסוקי וידוי מעשר בס"ת, כפי שנהגו חסידים ואנשי מעשה.

וכ"כ הרב קול הרמ"ז (מע"ש פ"ה), שהן בכלל אשר נתת "לנו", דהיינו לכללות ישראל, כמ"ש כיו"ב הב"י לדעת הפוסקים שנשים מברכות "וצונו" על מ"ע שהזי"ג, שהוא משום שהאנשים נצטוו עליהן. וכ"ש מעשרות שהנשים חייבות בהן.

ועוד יש לדון בזה, לפי מה ששנינו במגילה (כ:), כל היום כשר לוידוי מעשר, ובגמ' דכתיב ואמרת לפני ה' אלהיך, וסמיך ליה היום הזה ה' אלהיך מצוך. וכ"כ הרמב"ם (בפי"א ממעשר שני ה"ד), אין מתוודין אלא ביום, וכל היום כשר לוידוי מעשר. ומכיון שהוידוי אינו אלא ביום ולא בלילה, הא קי"ל כל מ"ע שהזי"ג נשים פטורות.

ובטורי אבן (מגילה כ:) כתב, דהא דקי"ל דאין הנשים חייבות למול את בניהן, מדכתיב אותו ולא אותה, ותיפוק ליה שאין המילה אלא ביום ולא בלילה, והו"ל מ"ע שהזי"ג. י"ל שמכיון שמצות מילה אינה נוהגת באיש אחד אלא פעם אחת, וכשנימול היום א"צ למולו יותר, ורק אם לא מל רמיא עליה חיובא למול לעולם, ואף שאין מילה בלילה, אין הלילה מבטל המצוה אלא מפסיק, דהא אחר שיאיר היום אותה מצוה גופא הדרא וחיילא עליה, לא חשיב כה"ג מ"ע שהזי"ג. וכן גבי בכורים שמצותן על פירות אלו, אינו אלא פעם אחת, ואם הביאם ביום פקע מצותן לעולם מפירות אלו, אע"פ שאינן נוהגות בלילה אינו אלא מפסקן ולא מבטלן, דהא כשיאיר היום אותה מצוה גופא הדרא וחיילא עליה, הילכך לא חשיבא מ"ע שהזי"ג, מש"ה תנן בפ"ק דבכורים שהעבד והאשה מביאים בכורים ואינם קוראים. ע"ש. לפ"ז ניחא אף בוידוי מעשר.

והחינוך (סי' תרז) כתב ונוהגת מצות וידוי מעשר בזמן הבית "בזכרים", משמע שנשים פטורות מוידוי מעשר. וכ"כ הרב גנזי יוסף אפשטיין (על הפתיחה כוללת להפמ"ג דף ע:), שכיון שאין וידוי מעשר אלא ביום הו"ל מ"ע שהזי"ג. והנשים פטורות.

ובמנ"ח (מצוה תרז אות י) הסביר טעם נוסף על מ"ש החינוך שם, שמצוה זו נוהגת בזכרים ולא בנקבות, משום דהויא מ"ע שהזי"ג. וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (חיו"ד סי' קעט), ובגנזי יוסף הנ"ל. אולם בשו"ת השבי"ט (ח"ה עמ' קכט) כתב, שמצות וידוי מעשר שנוהגת ביו"ט אחרון של פסח, לא הויא מ"ע שהזי"ג, כיון שהיא תלויה בקיום "ביערתי הקודש מן הבית", ולא היום גורם מציאות וקיום המצוה, אלא רק הביעור גורם וכו'. וכן מקרא בכורים וכו'. וע"ע בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' קצג), ובחזו"ע ברכות (עמ' תס). וכיון שבלא"ה הראב"ד והחינוך סוברים שמצות וידוי אינה נוהגת בזה"ז, וכ"כ המהריק"ש, יש לפטור הנשים ממצות וידוי מעשר. וכן מוכח בספר החינוך, שכתב, שמצוה זו נוהגת "בזכרים". [מחזו"ע הל' תרו"מ].

אינו חייב לחזר אחרי פירות כדי לקיים בהם מצות ביעור

יא) **החזו"א** במכתב שנדפס בסו"ס דרך אמונה (בקונ' הלכות תרו"מ של החזו"א דיני ביעור). וע"ש עוד, שבשנה הרביעית לשמיטה חייב לקיים מצות ביעור בפירות השנה הראשונה השניה והשלישית שבידו. ובשנת השמיטה חייב לקיים מצוה זו בפירות השנה הרביעית החמישית

קצת מדיני ביעור פירות שביעית, בשנה השמינית לשמיטה

א. בשנה השמינית יש לקיים מצות ביעור ביין של שביעית, שיש בו קדושת שביעית. ולגבי יין של שביעית, זמן הביעור הוא ערב פסח. ואם נזכר שלא הפקיר היין בליל הסדר, מותר להפקירו בליל הסדר. ומי ששכח ולא ביער את היין שיש לו בביתו בערב

והששית, דהיינו, שאם הגיע ערב יו"ט ראשון של פסח חייב להפריש כל מתנות שבפירותיו, וליתן מעשר עני לעני ולפדות את המע"ש, וכן לחלל את מטבע מע"ש בפרוטה ולאבדה מיד. ובעיו"ט אחרון של פסח חייב לקיים מצוה זו פעם שניה. ואם אין בידו לחלל פירות המע"ש, חייב בערב יו"ט אחרון של פסח לשרפם ולבערם מן העולם. אם עבר ולא ביער בזמנו, חייב לבער אח"כ ועובר עליו כל יום שאינו מבערו. ע"כ. ויש לדון בכמה פרטים בד"ק. ואכ"מ.

ומ"ש שאינו חייב לחזר אחר פירות, כבר כתב כן החזו"א בהל' דמאי (סי' ב אות ז), ויש שם תוספת ביאור, שנראה שאינו חייב להשתדל אחר פירות בעיו"ט, כדי לקיים מצות ביעור, **דמצות ביעור בכל השנה כולה.** ואפשר **דמ"מ יש בו מדת חסידות**, כמו שיש מדת חסידות לשרוף חמץ בעה"פ. אמנם נראה דאין מצוה זו בפני עצמה, אלא פרטי דיני תרו"מ, וכמו שקבעה תורה רגל אחד לעבור בעשה, וה"נ עובר ברגל של רביעית, אף שנתמרח בחוה"מ [שאז ליכא עשה דרגל, דכולי רגל בעינן כדאי' בר"ה ה:] וכמש"כ התוס' (ר"ה ד.), ולא מסתבר שאם נותן לכהן תרומה בזמן ביעור, יהי' יותר רצוי מאילו נתנו קודם, אדרבה יש בזה מצוה שבא לידך אל תחמיצנה, וממדת זריזות להקדים, וה"נ באכילת מ"ש, אלא שהוא לאו הבא מכלל עשה, שלא יעכב מלבער, והילכך לא חשבוהו הראשונים ז"ל במנין המצוות. וכ"ה בהדיא בתו' (ר"ה שם). ולפ"ז גם נשים חייבות בביעור, שזו פרטי מצות תרומה ומעשר שנתחייבו גם נשים, [ועי' במנ"ח מצוה תר"ז והרבה מדבריו ז"ל כבר נתפרשו בזה]. ע"כ. ולגבי אם הוי מ"ע שהזז"ג, ראה מ"ש לעיל לגבי נשים במצות וידוי מעשר.

אין צריך להחמיר לבער גם בערב יו"ט הראשון

ומ"ש החזו"א שצריך לבער פעמיים, גם בערב יו"ט הראשון, אינו מוכרח, דהא מרן פסק שמצות הביעור היא בערב יו"ט האחרון, כמשנ"ת לעיל בסעיף א. וא"כ א"צ להחמיר לעשות ביעור גם בערב י"ט הראשון.

ויש שכתבו בשם החזו"א שאת המטבע צריך לשחוק ואח"כ לזורקה. אך להלכה א"צ. ובס' דרך אמונה (שמיטה ויובל פ"ז ביאה"ל ד"ה ה"ח) עמד על לשון הרמב"ם "או ישליכם לים המלח" ולא כתב לים סתם, כמ"ש שם לעיל בה"ג לכמה גירסאות. ע"ש. והביא מעשה שהחזו"א ביקש שישחקו את המטבע או ישברוהו ואח"כ יטילו לים, עפ"ד הטור, אבל אמרו לו שזה טורח גדול, והתיר לזורקו בעין לים, אמנם יזרקהו קצת רחוק ולא בתחילת הים שאפשר למוצאו שם. ע"כ. וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"י סי' סז) מה שהעיר בחילול כן המטבעות על מטבע אחת. ואם חללו עליהם פירות שהם בגדר דמאי, הרי מפורש במשנה (דמאי פ"א מ"ב) שהדמאי אין לו חומש ואין לו ביעור. וכ"פ הרמב"ם (מע"ש פי"א ה"ה). וע' בחזו"א (דמאי סי' ג אות יב).

ודע, דמ"ש בהקדמת ס' דרך אמונה ח"א, שבמקומות שמרן החזו"א הכריע ופסק ההלכה, הדין כדבריו, כי הוא בתראה ומרא דארעא דישראל ועמוד ההוראה. ע"כ. הנה כל זה היה לנו לומר כלפי מרן הב"י שהוא מרא דארעא דישראל, שהיה גדול הדורות, וחיבר הלכות פסוקות על כל חלקי ד' טורים, ופשטו הוראותיו בכל גבול ישראל, וקיבלו הוראותיו לדורות מדין רב המופלג בדורותיו. ועכ"פ לספרדים אין להצריכם לנהוג כמנהגי האשכנזים. וכ"ש באר"י אתריה דמרן. ואותם המשנים מנהגיהם, מחמת שלמדו בישיבות מיוצאי אשכנז, מלבד שעושים איסור שאין שום היתר בדבר, שהרי מזלזלים בכבוד אבותיהם ורבותיהם. ודי בהערה זו.

פסח, רשאי לבער עד שביעי של פסח. [ויין של שביעית שנעשה מענבים שגדלו בקרקע של גוי, אינו חייב בביעור כלל. ואדרבה, אין הדבר ראוי כלל להחמיר ולבערו אפילו על ידי הפקר. והוא הדין ליין של "היתר המכירה"]. א)

ב. אופן הביעור הוא על ידי שיפקיר היין בפני שלשה אנשים, ולאחר מכן רשאי לזכות בו ולשתותו. ואין צריך להוציאו מרשותו לרשות הרבים, ודי בכך שיודיע שמפקירו בפני שלשה. ואין לקיים מצות ביעור על ידי שישפוך היין ויבערנו ממש מן העולם. ב)

מצות ביעור יין של שביעית

א) ברייתא פסחים (נג.) תנו רבנן, אוכלין בענבים עד שיכלו דליות של אוכל אם יש מאוחרות וכו'. ואמרו עוד שם, אוכלים בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער, וכו', ורמינהי, אוכלין בענבים עד הפסח וכו'. וכתב הרמב"ם (בפ"ז משמיטה ויובל הי"א): וכן אוכלים בענבים עד הפסח של מוצאי שביעית. וכתב ה"ה, ודקדק רבינו לכתוב בענבים עד הפסח של מוצאי שביעית, משום דשל תחלת שביעית כבר נגמר פריין בששית. ע"כ. ועיין בחזו"א (סי' טו אות ד') מ"ש על הכס"מ. וע"ע בדרך אמונה (ביה"ל פ"ז הי"א ד"ה לחרובין). והטעם לזה, שבפסח כלה דליות של אוכל, שהיא העיר האחרונה. ודין היין כדין הענבים. וביין של אוצר בי"ד א"צ ביעור מעיקר הדין, אף שיש בזה מחלוקת.

כיצד הוא ביעור יין של שביעית

ב) משנה פ"ט דשביעית מ"ח, מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מזון ג' סעודות לכל אחד, ועניים אוכלים אחר הביעור אבל לא עשירים, דברי ר' יהודה. רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור. ע"כ. וכך היא שנויה בתורת כהנים. וכן בירושלמי (פ"ט ה"ד) אמרו, רבי יצחק הו"ל עובדא פירוש שהיה זמן לבער פירות שביעית, אתא שאיל לרבי יאשיה אמר ליה חמי תלת רחמי' ואפקר קדמיהון. פירוש, הבא ג' אוהבים שאפי' תפקיר הפירות לא יזכו בהם וכו'. וכך היא גירסת רבינו שמשון. ובגמ' פסחים (נב:) ת"ר פירות שיצאו מאר"י לחו"ל, מתבערין בכל מקום וכו'. ופי' רש"י, שנותנין אותן למרמס חיה ובהמה. וכתבו התוס' שם, ולא נראה, דהא מותרין אחר ביעור לעניים לכו"ע, דתנן התם מי שהיו לו פירות שביעית וכו', ובתוספתא קתני מי שיש לו פירות שביעית והגיע זמן הביעור, מחלק מהם לשכניו לקרוביו וליודעיו, ומוציא ומניח על פתח ביתו ואומר אחינו בית ישראל מי שצריך ליטול יטול, וחוזר ומכניס לתוך ביתו והולך ואוכל עד שיכלו. ואומר ר"י, דהא דמשמע בכל מקום לאסור לאכול אחר הביעור, היינו כשמשהה בביתו בחזקת שלו, אבל אם מפקירו ומוציאו מרשותו שיאכל כל מי שירצה, הן אדם והן חיה, מותר להכניסו ולאכלו אחר הביעור. ע"כ. מבואר מדבריהם דביעור שאמרו היינו הפקר, ולא ביעור ממש.

וכ"ד הרמב"ן (פרשת בהר ויקרא כה ז') וז"ל: ואין הענין שיהיו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה ואכילה ויחוייב לאבדם, ולא מנו חכמים במנה פירות שביעית לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים, ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם כענין ביערתי הקודש מן הבית. וכן שנינו העניים אוכלים אחר הביעור אבל לא עשירים. דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור, ועניים הם כל שלקטו הפירות משדה אחרים מן ההפקר, ועשירים בעלי השדות עצמם שלקטו אותן מן השדות שלהם בהפקירם. ע"ש.

וכ"ד הסמ"ג (עשין קמח), דכשמפקירן כשהגיע זמן הביעור בפני שלשה וזוכה בהן מותרים. והביא התוספתא הנ"ל, וכתב עליה, הנה למדת שהשביעית הוא שלא יחזיק האדם בפירות אלא יפקיר הכל, ודין הפקר מותרים לאכול. ע"כ.

וכ"ד רוב הראשונים, ומכללם: הרמב"ן הנ"ל, והיראים (עשה קנח), ורבינו שמשון, והרא"ש (שביעית פ"ט מ"ח), והרי"ד, ורבינו פרץ, והר"ן, ורבינו דוד בונפיד בחידושיהם לפסחים (נב:). וע"ע במדרש הגדול (ויקרא כה ו), ובספר המצוות לרבינו סעדיה

גאון (עשה סא), ובפירוש רבינו ירוחם פישל פרלא (שם עמוד רסז). ע״ש.

אולם הרמב״ם (פ״ז מהלכות שמיטה ויובל ה״ג) פסק, דהיינו שיבערנו ממש, דהיינו שישרפנו באש או ישליכו לים. וז״ל: הגיע זמן הביעור והיו לו פירות מרובין מחלק מהם ג׳ סעודות לכל אחד ואחד, ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים ובין לעשירים, ואם לא מצא אוכלים בשעת הביעור שורף באש או משליך לים המלח וכו׳. ע״כ. וכ״ד הראב״ד. ונקטינן להלכה כדעת רוב הראשונים, דכיון דשביעית בזה״ז דרבנן, ספד״ר לקולא. וכ״כ מרן הכס״מ בשם מהר״י קורקוס, דאע״פ שלדעת רבים צריך לשרוף אותם ולבערם וזהו הביעור, מ״מ כדאים הם הגאונים הנז׳ והראיות לסמוך עליהם, כ״ש בשעה״ד כי רב הוא. ע״כ. והעתיקו בספר החרדים (פרק נה, מצות ביעור).

גם בב״י כתב, ורבינו היה גורס במשנה שכתבתי ר׳ יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלים אחר הביעור. וכן מבואר בדבריו בהדיא בפי׳ המשנה ה״ג מפרק חמישי, ופסק כרבי יוסי. וכתב הר״י קורקוס על גירסת התורת כהנים ורבנו שמשון וסמ״ג, וז״ל: זו תקנה גדולה ליושבי הארץ בזה״ז כי אע״פ שמותר לקנות פירות מהכותי, מ״מ כיון שאין קנין לכותי, חלה קדושת שביעית על הפירות, וצריך לבערם בזמן הביעור והרי הם כספיחים העולים בשדה בור ודומיהם מהספיחים המותרים, כי אע״פ שלא גזרו בהם גזירת ספיחים מ״מ קדושת שביעית עליה, וחייב לבערם. וה״ה לפירות הכותי כיון שאינן קנין להם והרי הם כספיחים שגדלו בקרקע ישראל שחייבים בביעור, כי הדלות רב ועצום, ובמוצאי שביעית יכולים לקיים מצות ביעור בלא ביעור, דהיינו הפקר. ואע״פ שלדעת רבינו צריך לשרוף אותם. וכ״כ רש״י, שהביעור הוא במקום מדרס רגל חיה ובהמה. מ״מ כדאי הם הגאונים הנזכרים והראיות לסמוך עליהם כ״ש בשעה״ד כי רב הוא. ע״כ.

ונמצינו למדין שכל פירות שקונה ישראל בשביעית, כל קדושת שביעית נוהג בהם וכשיגיע זמן הביעור יקיים בהם מצות הביעור דהיינו להפקירן בפני ג׳ אוהביו ואח״כ זוכה בהם ואוכלם עד עולם. וגם אחר הביעור מותרים באכילה.

ודעת הרמב״ן הנ״ל, דמצות ביעור שביעית אינה אלא מדרבנן. ע״ש. וכתב בהערות רבי ירוחם פישל פערלא (עמוד רסז) שלא מצא לו חבר בראשונים. ומדברי כולם מבואר דמצוה דאורייתא היא, וכן ודאי משמע בכל דוכתי ממכילתא ובספרא ובבלי וירושלמי. ומיהו מה שהפירות אסורים לאחר הביעור לדעת הסוברים דביעור שביעית אינו אלא הפקר, שפיר י״ל דאין זה אלא מדרבנן, כשעבר ולא ביערן, וכמ״ש הרמב״ן ז״ל. וע״ש שכתב שלדעת רוב הראשונים אין ביעור שביעית אלא הפקר, וממילא אין מקום כלל למנותו בכלל מ״ע בפני עצמה, דהיינו גופא מצות שמיטת קרקע שכבר נמנית לכו״ע. ע״ש. אולם במלאכת שלמה (פ״ט שם) כתב, דאפשר שאיסור זה מדרבנן. ע״ש.

והמהר״ם בן חביב בספר תוספת יום הכיפורים (יומא פג.) כתב, שכן מנהג חסידים ואנשי מעשה בירושלים, להפקירו בפני שלשה.

ובס׳ אול״צ פסק בזה כהרמב״ם נגד דעת רוב הראשונים, ותמוה, שהרי בהקדמת הב״י מבואר, דהיכא דנחלקו ב׳ עמודי הוראה, ודעת השלישי אינה מבוארת, הלכה כרוב הראשונים, ולא כתב דהלכה כהרמב״ם. ומה שציין מדברי המהר״ם בן חביב, הנה פשוט שכוונתו על פירות שגדלו בקרקע של ישראל, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים, ואין כוונתו לפירות שגדלו בקרקע של נכרים. וגם אין זה מסתבר שחסידים ואנשי מעשה בירושלים ינהגו קדושת שביעית בפירות של נכרים, נגד דעת מרן הב״י וסיעתו. ומאחר שכן מנהג ירושלים כן יש להורות. ואין להחמיר בזה כדעת הרמב״ם, משום דהוי חומרא דהוי אתא לידי קולא, וכמ״ש בשו״ת משפט כהן (סי׳ פג), שלסוברים דביעור היינו הפקר, אם יבערנו מן העולם ממש, עובר על ״לאכלה ולא להפסד״.

ועיין בפירוש רבינו עובדיה מברטנורא (פ״ט מ״ח) שכתב, דהלכה כרבי יוסי, דאחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור. [והיינו אחר שמפקיר]. גם בס׳ פאת השלחן (סי׳ כז ס״ג) פסק להלכה, דהביעור הוא הפקר.

וע״ע בשו״ת הרשב״ש (סי׳ רנח), ובשו״ת הרדב״ז (ח״ג סי׳ תלו), ובשו״ת המבי״ט (ח״א סי׳ כא), ובשו״ת מהרי״ט (ח״א סי׳ פה), ובפירוש הרע״ב (שביעית שם), ובשעה״מ (פט״ו מהל׳ מאכ״א), ובספר חרדים (פרק מצות ביעור), ובשו״ת משיב דבר (ח״ב סי׳ נו), ואכמ״ל.

ג. יין של שביעית שהפקירו בערב פסח, וחזרו וזכו בו, יש אומרים שנוהג בו קדושת שביעית, ואין להשתמש בו לצורך כיבוי נר הבדלה, או לשפוך ממנו בליל הסדר בשעת ההגדה שאומרים עשרת המכות. ויש מקילין בכל זה. וכן עיקר לדינא, ובפרט כשאין לו יין אחר, שמותר לשפוך מיין של שביעית הנז' כשאומר עשרת המכות בליל הסדר.[ג]

ד. טוב להחמיר שאחר שהפקיר היין, יאמר בפירוש שאינו מתכוון לזכות בו עד שיעבור הפסח. ומכל מקום מעיקר הדין רשאי לזכות בו זמן קצר לאחר שהפקירנו.[ד]

ומה שכתבנו שא"צ להוציאו מרשותו, עיין בפירוש רבינו שמשון והרא"ש (שביעית פ"ט מ"ח), ובמחנה אפרים (הלכות זכייה מההפקר סי' א-ב), ובכס"מ (פ"ז מהלכות שמיטה ויובל ה"ג).

והנה דעת הרמב"ם, דאף שמה"ת ההפקר בפני אחד הוי הפקר, מ"מ חכמים אמרו שלא יהיה בפחות משלשה. אבל הרא"ש ז"ל כתב דד"ת אפי' בינו לבין עצמו הוי הפקר, וכ"ה בהרא"ש (שביעית פ"ט מ"ח) דמאי דאי' בירושלמי במי שנמצא במקום שאין לו אוהבים וכשיפקיר יקחו הכל, השיבו, שיפקיר בזמן שכלתה רגל מן השוק ויחזור ויזכה. ע"ש. וחזינן דמדינא סגי ההפקר אפי' בינו לבין עצמו. (ועכ"פ ברה"ר). והטעם ע"פ מ"ש הב"י בחו"מ (סי' רעג) וא"ת דכיון דמדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקירנו בפני שלשה, מאי נפ"מ במ"ש הרא"ש דאפי' בינו לבין עצמו הוי הפקר, י"ל דנפ"מ לענין אם השאיל בהמתו לגוי ולא החזירה לו קודם השבת, שיפקירנה בינו לבין עצמו ודיו. וכן מבואר שם בדברי התוס' (שם ד"ה ר' יהושע) והרא"ש ז"ל, ובפסקיו שם (סי' יא) כתב שזהו דעת רבינו שמשון, והאריך לתת טעם לדבריו. ע"כ. נמצא שגם הרמב"ם שכתב שמה"ת ההפקר חל כשהוא בפני אחד, ומד"ס בעינן ג', מ"מ זהו במידי דסתמא לא הוי הפקר. והובא במחנה אפרים (הנ"ל סי' א). ולכן כדי שלא יעבור באיסור שביתת בהמתו גמר ומפקר להו הפקר גמור, ובזה מהני אפי' בינו לבין עצמו. וא"כ ה"נ שמבער הפירות, והיינו הפקר שהוא כדי שלא יעבור איסורא, מהני אפי' בינו לבין עצמו, וכבר כתבנו לעיל שהחזו"א סמך על דברי הגר"א שאם מוציא לרה"ר א"צ דוקא שלשה.

וכתב במחנה אפרים, דנראה דכל כה"ג אפשר דאפי' הר"מ ז"ל מודה דמסתמא מפקר להו, ואנן סהדי בכך, וכדאמרינן בכמה דוכתי סתם גללים אפקורי מפקר להו, ולא בעינן בפני אחד ד"ת ומד"ס בג' אלא במידי דסתמא לא הוי הפקר, דלא הוי הפקר, וטעם זה צריכים אנו לאומרו לסברת הרא"ש ג"כ, כדי דלא תיקשי ליה דנהי דמה"ת סגי בינו לבין עצמו, מ"מ כבר אמרו חכמים דאין הפקר בפחות משלשה, אבל לפמ"ש אתי שפיר דמ"ש חכמים בג' ה"ט משום דבלא"ה לא גמר להקנותו. והכא כיון דאיסורא הוא אי לא מפקר ליה, אנן סהדי דגמר והפקיר.

יין של שביעית שהפקירו בערב פסח, וחזרו וזכו בו

ג) **ע"פ** המבואר לעיל בדיני קדש הערה לב. ודעת רבינו שמשון והרא"ש (שביעית פ"ט מ"ז), שאחר הביעור אין בו יותר קדושת שביעית. וכ"ד המאירי (תענית ו:). אבל דעת מהר"י בן מלכי צדק (שביעית פ"ט מ"ב), והתוס' והריטב"א (ע"ז סב:), להחמיר. וכ"כ בספר בית רידב"ז (משמרת לבית דף יז:). גם החזו"א (שביעית, ס"ס כו) כתב, אם הגיע זמן הביעור, ר"ל שכבר אין ממין זה במחובר, צריך לקיים מצות ביעור, ולאחר שיקיים מצות ביעור חוזר ונוהג בהן כמנהגו קודם שהגיע זמן הביעור. ע"כ. ומבואר מדבריו שצריך לנהוג בהם קדושת שביעית כמו קודם הביעור.

אולם בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' נא אות כ), נראה שנוטה להקל, והביא ראיה לזה, ומ"מ הניח בצ"ע. ונראה לדינא, שיש להקל בזה, אחר שכל דין שביעית בזה"ז הוא מדרבנן, ובכל הספיקות אזלינן לקולא, משום ספק דרבנן לקולא. וה"ה לנ"ד.

לומר בפירוש שאינו זוכה ביין עד לאחר הפסח

ד) **והיינו** שמכיון שזמן הביעור ביין שנוי במחלוקת, אם הוא ער"פ או סוף הפסח, אם יזכה בו מיד אחר שהפקירו בער"פ, לא עשה ולא כלום לדעת הסוברים שזמנו בסוף הפסח,

ה. אם עבר הפסח ולא הפקיר את היין של שביעית, היין נאסר ואין לו תקנה יותר על ידי הפקר, וצריך לשופכו ולאבדו מן העולם. אולם כל זה אם עשה כן במזיד. אבל אם שכח ועשה כן בשוגג, או באונס, יפקיר גם אחר הפסח והיין מותר בשתייה. ה)

וצריך לחזור ולהפקירו. ועיין בחזו"א (שביעית סי' טו סק"ח) שכתב, והנה לא נתפרש זמן ביעור אלא בענבים וזיתים ותאנים ותמרים, אבל בשאר מינים אין לנו זמן קבוע מחז"ל, ולכאורה אפשר דזמן ביעור יהיה מוקדם בחורף של שביעית אם הוא ירק הגדל בסתיו ואינו גדל בקיץ וכבר כלה מינו, וא"כ כשאנו לוקחים ירק מן הנכרי בחורף של שביעית, ואינן אסורין משום ספיחין, צריכים לדעת אם יש מאותו המין בשדה, ואם יש ספק בדבר יש להחמיר ויניחם בשוק ויפקירם ויחזור ויזכה בהם. שאנו מקילין כדעת הרמב"ן, וכמ"ש בכס"מ. ועיין להגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (סי' נא אות יח), ובספר מעדני מלך (קובץ הערות סי' ח' אות יח), שכתב, שבפירות שיש ספק אימתי זמן ביעורם, יזכה בהם רק לאחר שיעבור זמן ביעורם בודאות. ע"ש. ומ"מ דעת מרן אאמו"ר זיע"א דכיון דהוי ספק דרבנן, הרוצה להקל לזכות בהם מיד לאחר שהפקירם בער"פ, יש לו ע"מ שיסמוך.

באופן ביעור פירות שביעית בערב פסח של השנה השמינית

ה) **בפסחים** (נב:) כתבו התוס', מתבערין בכל מקום, פירש הקונטרס שנותנים אותם למרמס חיה ובהמה, ולא נהירא, שהרי מותרים הם אחר הביעור לעניים לכ"ע וכו'. ולכאו' תיפוק ליה שיש לאסור משום לאכלה ולא להפסד. ולפי מה שהבינו התוס' בשיטת רש"י, צ"ל שכיון שנאסרו באכילה, שוב אין בזה משום לאכלה ולא להפסד. וכן נראה במאירי (ד"ה פירות שביעית). והרמב"ן עה"ת (ויקרא כה. ו) כתב ע"ד רש"י הנ"ל, אולי חשב הרב שצריך שיהיה מפקירם גם לחיה ולבהמה, לקיים בהם ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה, וכן ולבהמתך ולחיה אשר בארצך, והפליג, ומ"מ אינם נאסרים כלל. וכן שנינו אחד עניים ואחד עשירים אוכלים וכו'.

והנה התוס' שם הביאו המשנה (שביעית פ"ט מ"ח):

"מי שהיו לו פירות שביעית, והגיעה שעת הביעור, מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ועניים אוכלים אחר הביעור אבל לא עשירים. דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור. ובתוספתא איתא בפ"ח: "מי שיש לו פירות שביעית והגיעה שעת הביעור, מחלק מהם לשכניו ולקרוביו וליודעיו, ומוציא ומניח על פתח ביתו, ואומר, אחינו בית ישראל, מי שצריך ליטול יטול, וחוזר ומכניסם בתוך ביתו ואוכל והולך עד שיכלו". וכ"כ הר"ש (פ"ט דשביעית מ"ח), שלכך מצינו בירושלמי (ה"ד), א"ל ר' יאשיה לר' יצחק, כד תחמי רגלא צללא (שכלתה הרגל מן השוק) תיהוי מפיק להו לשוקא ומפקיר להו, וחוזר וזוכה בהם, כדברי ר' יוסי, וה"ט דכתיב ואכלו אביוני עמך, ולא כתב אביונך, אלא אביונים ועמך.

גם הרמב"ן עה"ת הנ"ל, כתב, ואין הענין שאחר הביעור יהיו הפירות אסורים באכילה ובהנאה, ושיהא מחוייב לאבדם, שהרי לא מנו חכמים פירות שביעית לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים, ואינו אלא שיהא צריך להפקירם לעניים, וכמו ששנינו במשנה הנ"ל וכו', ור' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור, והלכה כר' יוסי (כדקי"ל בעירובין מו: רבי יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי) וכו'. וכ"כ רבינו דוד בונפיד (פסחים נב:). וכ"כ רבינו ישעיה הא' בתוס' רי"ד תליתאה (פסחים נא.). וכ"כ הר"ן בחידושיו לפסחים. וכן פירש מהר"י בן מלכי צדק במתני' דשביעית הנ"ל. וכ"כ הסמ"ג.

אמנם הרמב"ם (פ"ז מהל' שמטה ה"ג) פסק בזה"ל:

"ואסור לאכול מפירות שביעית אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים". וכתב מרן הכס"מ, שגירסת רבינו: "ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלים אחר הביעור", אבל התוס' פסחים (נב:) והרמב"ן בפירושו עה"ת, גורסים "אוכלים". וכן גירסת הסמ"ג והר"ש. והובאו ג"כ בחי' מהר"י קורקוס, וכתב, שאף שהרמב"ם מצריך לשורפם, וכ"ד רש"י שהביעור הוא מדרס רגל חיה ובהמה, מ"מ כדאים הם הגאונים הנ"ל והראיות שהביאו לסמוך עליהם, וכ"ש בשעה"ד, כי הדלות והעוני רב ועצום. ע"כ. וע"ע בהשגות הראב"ד שם.

[והנה בספר יראים (סי׳ קפו) בכמה דפוסים, העתיק המשנה בלשון: ״רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלים אחר הביעור״. וצע״ג שלפ״ז למה הביא אח״כ התוספתא דשביעית, כיצד הביעור, מוציא ומניח על פתח ביתו, ואומר, אחינו בית ישראל הרוצה ליטול יבוא ויטול, וחוזר ומכניסן לתוך ביתו, ואוכל מהן עד שיכלו. אלמא דסגי בהפקר בלבד. ובס׳ שם חדש (דף פב:) עמד בקושיא זו. אולם ביראים השלם ח״א (דף ע״ד ע״ב, סי׳ קנח) גורס: ״רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלים לאחר הביעור״. ונראה שכן הגירסא הנכונה. וכ״כ בתועפות ראם שם. ודו״ק]. וע״ע בספר פאת השלחן (סי׳ כז אות ג) שהאריך בביאור השיטות בזה.

והמהר״ם בן חביב בתוספת יוהכ״פ (פג:) כתב, ולענין הלכה לענין ביעור פירות שביעית נהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקירם ולחזור ולזכות בהם, וכ״כ מרן הכ״מ בשם מהר״י קורקוס וכו׳. וע״ע בברכ״י יו״ד (סי׳ שלא סק״י). ושם הביא מ״ש מרן בתשובה שהובאה בשו״ת מהרי״ט (ח״א ס״ס מב) שמעולם לא נשמע לשום אדם בשום עיר מאר״י שיהא נוהג מצות ביעור וכו׳. וכ״כ מהר״י טוקצינסקי בס׳ השמיטה (דיני הביעור עמוד מח) שיש להקל בדין הביעור כדברי הראשונים הנ״ל. וכן העלה בשו״ת משפט כהן (סי׳ פג), ושהמחמיר בזה מכניס עצמו באיסור תורה בקום ועשה ועובר על מ״ש לאכלה ולא להפסד, וגם איסור בל תשחית, לדעת התוס׳ והר״ש והסמ״ג והרמב״ן, ומכ״ש שכבר נהגו בא״י כוותייהו, ליהנות מהפירות אחר הביעור ע״י הפקר וכו׳. וכתב הגרש״י זוין בס׳ לאור ההלכה (עמ׳ קב) שכן עיקר, ושכ״פ החזו״א. **וכמ״ש** במאור ישראל (פסחים נב:), וסיים שכן המנהג פשוט, דלא כאיזה יחידים מועטים שמפריזים על המדה, ומחמירים בדבר לאבדם, (ומכללם בס׳ אול״צ, זרעים, עמוד נד ונה), ואין דבריהם מחוורים כלל. והעיקר כדברי רוה״פ הנ״ל. ובפרט דשביעית בזה״ז דרבנן. ולענין ארבע כוסות מיין של שביעית, קודם ואחר הביעור, ע׳ בחזו״ע (סי׳ ח עמ׳ קטו), **ובחי׳ הרש״ש** (סוף פסחים). **ובחזו״א** (סי׳ טו אות ז). **ובמשנת יוסף** (פ״ט מ״ח). **ובאשל אברהם ניימרק** כאן. **ובהר המור** (שביעית כסלו תשנ״ד עמוד קנט).

וז״ל מרן **אאמו״ר בשו״ת יבי״א** (ח״ט א״ח קח אות ח): מ״ש באול״צ (ח״ב עמ׳ יד) **שיש לבני ספרד** להחמיר בירק שנלקט אחר ר״ה של שביעית באכילה משום ספיחין, כדעת הרמב״ם (פ״ד מהל׳ שמיטה הי״ב). אין דבריו מוכרחים, שהר״ש (פ״ט דשביעית מ״א) והרמב״ן (פ׳ בהר פכ״ה פ״ה) חולקים על הרמב״ם בזה, וס״ל שאין בהן איסור ספיחין. וע״ע בתוס׳ (פסחים נא:). והואיל ושביעית בזה״ז מדרבנן, יש לפסוק לקולא, ודלא כהרמב״ם. וע׳ בב״י (א״ח ר״ס רנט) שכתב, דאע״ג דהרי״ף והרמב״ם הוו רוב בנין, כיון דאיכא רוב מנין דפליגי עלייהו, ומילתא דרבנן היא, נקטינן לקולא. ע״ש. וכ״ש כשהרמב״ם לבדו מחמיר, ורוה״פ חולקים עליו, בדרבנן נקטינן לקולא. וכן העיר לנכון בני הרה״ג ר׳ יצחק יוסף נר״ו בספר ילקו״י (השביעית והלכותיה עמוד תסט).

גם בענין הביעור כתב באול״צ שביעית (עמ׳ נד), להחמיר בכל פרי שכלה מינו מן השדה שחייבים לבערו ע״י שריפה, כדעת הרמב״ם, ושלא כדעת התוס׳ והרא״ש והסמ״ג והרמב״ן דס״ל דסגי ע״י הפקר, ולחזור ולזכות בו. וזה ע״פ שיטתו באול״צ ריש ח״ב. איך אין דבריו נכונים. וכמבואר בגדולי האחרונים [כנ״ל] ושכן המנהג פשוט. [ממאור ישראל שם].

נאנס ולא הפקיר - הפירות והיין מותרים באכילה

ומה שכתבנו שאם שכח ועשה כן בשוגג, או באונס, יפקיר גם אחר הפסח והיין מותר בשתייה, הנה בספר החרדים (פרק נה) כתב, שיש ללמוד מדבריו של הרמב״ן שכתב שאם עיכב ישראל את הפירות כדי לאכלן אסורים באכילה, משמע דאם נודע לנו שלא עיכבן לאוכלן אלא להפקירן בזמן ביעורן, או לאחר ביעורן, לא נאסרו. וכן אם נאנס ולא הפקירן בזמן הביעור, וכשיודע לבי״ד יאמר לו שיקיים בהם מצות ביעור או כשיעבור אונסו יפקירם ויחזור ויזכה בהם. וה״נ ישראל זה שבאו לידו פירות הכותי אחר זמן הביעור, ודאי לא נאסרו ביד הכותי, ועתה שבאו ליד ישראל יקיים בהם מצות ביעור ואוכלן וזה ברור. ע״כ. ומבואר מדבריו שאם לא עיכבם במזיד אלא באונס, הפירות מותרים.

ואמנם השל״ה הקדוש (שער האותיות אות ק׳ דף נז ע״ב) כתב לחלוק על ספר החרדים, וכתב,

ו. יוצאים ידי חובת ארבע כוסות ביין של שביעית. [וזה קודם זמן הביעור, או כשהפקירוהו כדין. ולגבי יין של שביעית אחר הביעור כשלא הפקירו, ראה בהערה. וראה לעיל שזמן הביעור של יין שביעית הוא בערב פסח, ואם נזכר שלא הפקיר היין בליל הסדר, מותר להפקירו בליל הסדר. ומי ששכח ולא ביער את היין שיש לו בביתו בערב פסח, רשאי לבער עד שביעי של פסח].[1]

שלדעתו ברור להיפך שאסור לישראל לקנות מהכותי לאחר זמן ביעור כדי להפקירם, כי אף שאין הכותי מצווה על השביעית, מ״מ אין קנין להפקיע והישראל שקונה וזוכה בקניה קונה באיסור, דהא הקניה אינה הפקר, אלא זוכה בשעת קניה ואחר הקניה הוא מפקיר וכשהוא זוכה בקנייה אינו זוכה מן ההפקר רק באיסור באה לידו. משא״כ כשביד ישראל מתחלה בהיתר ובבוא זמן איסור הוא מפקיר וזוכה בהן, אז לא זכה באיסור רק מהיתר כי ההפקר הוא היתר בודאי, אם היו ביד הכותי לאחר זמן הביעור, ונתגייר הכותי מועיל הפקר כי לא זכה בהן באיסור מאחר שלא נצטוה ע״ז. אבל שיקנה הישראל מהכותי וברגע הקניה קודם שמפקיר אז זוכה הישראל מהאיסור, דהא לאחר זמן לא מהפקר בא לידו פשוט בעיני לאסור. ע״ש.

גם בספר גדולת מרדכי גלאנטי חלק על החרדים, וכתב להחמיר גם בנאנס או שכח ולא הפקיר, דשוב אין לפירות אלה שום היתר. ע״ש. אולם דעת הרבה אחרונים להקל בזה באונס, וכמ״ש בתורת השמיטה (הערה מה). וכיון דשמיטה בזה״ז היא מדרבנן, יש לתפוס להקל במקום אונס ושכחה.

דין יין של שביעית לפני הביעור ואחר הביעור לצאת בו י״ח ד׳ כוסות

ו) **הנה** לגבי לולב ואתרוג מבואר במשנה (סוכה לט.) הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה. וכ״כ הרב תקלין חדתין (בקו׳ משמרת הבית הנדפס בס׳ פאת השלחן. בדף כד) שבודאי יוצאין י״ח במצה של שביעית, דמקרי לכם, וכ״ש שיוצא ביין של שביעית. וביروشלמי (ריש פרק ערבי פסחים) נסתפקו, מהו לצאת ארבע כוסות ביין של שביעית, ותני רבי הושעיא יוצאים ביין של שביעית.

ובשד״ח (דברי חכמים סי׳ נ אות יב) כתב, ראיתי להרב נחמד למראה (ח״ב דף כג:) שכתב בשם הרב שדה יהושע, שפירוש הירושלמי הוא דמבעיא ליה ביין של שביעית שחייב לבערו ולשתותו, והיא מצוה דרמיא עליה לכלותו מן העולם, ולא רק למצות ארבע כוסות קא עביד, ולא עבדינן מצוות חבילות חבילות. ופשיט שיוצאין ביין של שביעית. וכתב ע״ז השד״ח, ודבריו אלו האירו עיני ושמח לבבי כמוצא שלל רב בפירושו. ע״ש.

והרב תקלין חדתין בפירוש הירושלמי שקלים (פ״ג ה״ב) פירש, מהו לצאת ביין של שביעית כשהגיע זמן הביעור, שאסור ליהנות ממנו אלא צריך להפקירו, אך דיש לומר מצוות לא ליהנות ניתנו, ושתיית ד׳ כוסות מצוה היא שאף העני חייב למכור כסותו וליקח יין לארבע כוסות. ע״כ. ולכאו׳ לפי סגנון לשונו שצריך להפקירו, מאי קא מבעיא ליה להירושלמי, הרי אפשר לקיים שניהם באופן שיפקירנו ויחזור ויזכה בו, וכדתנן בשביעית (פ״ט מ״ח): מי שהיו לו פירות שביעית והגיע זמן הביעור, מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ועניים אוכלים אחר הביעור אבל לא עשירים, דברי ר׳ יהודה, ר׳ יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור. וביروشלמי (שם ה״ד) איתא שיפקיר הפירות בפני שלשה בני אדם ויחזור ויזכה בהם, ואתיא כר׳ יוסי שגם עשירים אוכלים אחר הביעור, וכן הלכה, דבכל דוכתא קי״ל כר׳ יוסי לגבי ר׳ יהודה (עירובין מו:). וכתבו התוס׳ (פסחים נב:) דהא דמשמע בכל מקום שאסור לאכול פירות שביעית אחר הביעור, היינו כשמשהה אותם בביתו בחזקת שלו, אבל אם מפקירם ומוציאם מרשותו שיאכל כל מי שירצה מותר להכניסם לביתו ולאוכלם אחר הביעור. וע״ע בהר״ש (פ״ה דשביעית מ״ג). [והרמב״ן (ויקרא כה, ז) כתב, שרבי יהודה אסר לעשירים בעלי השדות לאחר הביעור מפני החשד, ור׳ יוסי מתיר, והלכה כר׳ יוסי, ואמרו בתוספתא, מי שיש לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מהם לשכניו ולקרוביו, ומוציא ומניח על פתח ביתו ואומר אחינו בית ישראל כל מי

שצריך ליטול יבא ויטול, וחוזר ומכניס לתוך ביתו ואוכל והולך עד שעה שיכלו. ולמדנו מכאן שאין הביעור אלא להוציא הפירות מרשותו ולהפקירן וכו' ואינם נאסרים באכילה כלל. וכ"ד הסמ"ג. ואף שהרמב"ם (פ"ז מהל' שמיטה ויובל ה"ג), פסק לאסור פירות שביעית אחר הביעור. ועיין בכס"מ ופירוש הרדב"ז שם. אנן קיי"ל כרוה"פ, ובפרט שאיסור שביעית בזה"ז מדרבנן. ומיהו לאחר זמן הביעור אם לא הפקירם בזמן הביעור חייב לבערם ואסורים באכילה. וכמ"ש הרמב"ן שם. וכ"פ בשו"ת מהרימ"ט (ס"ס מג) והוכיח כן מנדרים (נח.) שלאחר הביעור הוי דבר שאין לו מתירים וכו'. ע"ש. וכ"פ החזו"א. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' צב) ובשו"ת שבט הלוי (ח"א א"ח סי' קעד אות ג). וי"ל ע"ד].

ולפ"ז יש ליישב דברי התקלין חדתין, רק שבמקום מ"ש "שצריך להפקיר" צ"ל "צריך לבערו", דמיירי שעבר זמן ביעורו ולא הפקירו, שאז נאסר לגמרי וחייב לבערו. וכמו שביאר להדיא במשנה ראשונה (ספ"ז דשביעית). וכ"כ בשו"ת מהרימ"ט (סי' מג). ע"ש. ובזה ניחא מ"ש ביומא (פג.) טבל ושביעית שביעית, והרי אפשר להפקירו ולחזור ולזכות בו, אלא דמיירי שעבר זמן ביעורו ולא הפקירו. ועיין בספר דברי אמת (בקונטרס ו' דף נז.). וראה בכלכלת שביעית (עמ' תנה) שהאריך להוכיח כן. וע"ע בספר דבר השמטה (דף עה עמ' ג) ובשאר מחברי זמנינו. ודו"ק.

והנה הפני משה בירושלמי (פ"ח דשבת ה"א) כתב לפרש ג"כ דברי הירושלמי מהו לצאת ביין של שביעית. דהיינו, ביין שנשאר אחר זמן הביעור, והשיבו שיוצאים בו ידי ד' כוסות דמצוה קא עביד. ע"כ. ואפשר לפרש בכוונתו דס"ל דלגבי מצוה לא גזרו חכמים לאוסרו אחר הביעור, וזאת עפמ"ש הכס"מ (שמיטה ויובל פ"ז ה"ג), דאפשר שהביעור כולו חומרא מד"ס, והברייתות השנויות בתורת כהנים בענין הביעור אסמכתא בעלמא מדרבנן. ע"ש.

וכן פירש בכלכלת שביעית (עמ' שנג) דלהכי יוצאים ביין של שביעית לאחר הביעור, משום שלא נאמר דין הביעור כלל במקום מצוה, אלא רק בדבר הרשות, שאסור להחזיק הפירות כשלו ולאכלם, אלא צריך להפקירם לעניים ואחר כך לזכות בהם, אבל לדבר מצוה א"צ ביעור כלל. ושו"ר להר"ש סירליאו (פ"ח דשביעית) דמוכח להדיא מדבריו שבדבר מצוה פקע חובת ביעור מפירות שביעית, כגון לצבוע בתי תפילין וכו', כי מצוה היא. עכת"ד.

ובשד"ח (דברי חכמים סי' מז אות טז) הביא מ"ש מהר"י עייאש בעפרא דארעא על ספר ארעא דרבנן (סי' פה), דאף שמהש"ס פסחים (נב.) ובתוס' שם מוכח שדין ביעור מה"ת, מ"מ ס"ל למרן הכס"מ הנ"ל שזהו רק לענין ביעור של הפקר, ורבנן החמירו לקיים הביעור בשריפה, וסיים, ולפ"ז ניחא דברי הירושלמי שיוצאים ידי ד' כוסות ביין של שביעית אחר זמן הביעור. עכת"ד. ונראה שאין צורך בטעם של מצוות לאו ליהנות ניתנו, שזה שנוי במח' הראשונים אם שייך לומר כן במקום שיש הנאת הגוף עם המצוה, אלא הטעם כמ"ש בכלכלת שביעית הנ"ל שבמקום מצוה לא גזרו. וכ"כ הגר"י וועלץ בשו"ת דברי ישראל (חאו"ח ס"ס קכו).

[וע' בשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' א אות ג) שנשאל על דברי התקלין חדתין בפירוש הירושלמי הנ"ל, שהרי לפי דעת הראשונים לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו כשיש הנאת הגוף עם המצוה, וא"כ איך העלה הירושלמי שיוצאים ביין של שביעית. וכתב לפרש כוונת התקלין חדתין לפמ"ש הרשב"א והובא בב"י (סי' תעב) ובש"ע שם, שאפי' מי ששונא את היין חייב לדחוק עצמו ולשתות יין לארבע כוסות. וא"כ י"ל דמיירי בכהאי גוונא שהוא שונא היין ואינו נהנה ממנו, אלא שהדבר צ"ע למה לא נסתפק הירושלמי אלא לענין ד' כוסות, והרי דין זה נוגע לכלל המצות אם י"ל בהם מצות לאו ליהנות ניתנו וכו'. ע"ש. ולפ"ז אין כאן ראיה שדין מצות לאו ליהנות ניתנו נאמר גם כשיש הנאת הגוף עם המצוה. ובדובב מישרים שם העיר ג"כ מהירושלמי לפירוש התקלין חדתין דאמרינן מצות לא ליהנות ניתנו אף במצוות דרבנן דלא כהרז"ה, ויישב שגם הרז"ה מודה כשהאיסור אינו אלא מדרבנן, כיין לאחר הביעור, מהני לומר מצות לאו ליהנות ניתנו גם במצוה דרבנן. וראה בשו"ת חזו"ע (סי' ח) שהביא להקת האחרונים שחילקו כן בדעת הרז"ה].

גם בפאת השלחן (קונ' משמרת להבית דף כד) הביא דברי הפני משה, ותמה ע"ז דמהיכא תיתי להתיר לצאת ביין של שביעית לאחר זמן הביעור לד' כוסות, שאף להפוס' דס"ל דביעור היינו הפקר וחוזר וזוכה בו, מ"מ אם לא הפקיר נאסרו הפירות

לגמרי, וכמ״ש התוס׳ (פסחים נב:), ואחר שהאריך סיים, מיהו מחוורתא כפירוש הפני משה, משום ששיטת הירושלמי שהביעור הוא רק מדרבנן, אבל להש״ס דידן דס״ל שמצות ביעור מה״ת, באמת שאין יוצאים י״ח ד׳ כוסות ביין של שביעית אחר זמן הביעור. ולכן השמיט הרמב״ם דין זה של הירושלמי, לפי שהוא סובר שדין ביעור מהתורה. **ובהגהת** הרידב״ז שם העיר ע״ז, שי״ל שאפי׳ אם יסבור הירושלמי שהביעור מה״ת, מ״מ עיקר הביעור הוא הפקר, ומה שאסור לאחר זמן ביעורו הוא קנסא מדרבנן, ולכן דין הירושלמי כשהפקיר היין אחר זמן רב משעת הביעור אם יוצאים בו ידי ד׳ כוסות, כיון שכל האיסור אינו אלא קנסא מדרבנן, ופשיט שיוצאים בו. ומיהו להרמב״ם דלא מהני הפקר וצריך לבערו לגמרי מן העולם, לא שייכת איבעיא זו כלל, ולכן השמיטה, עכת״ד.

האם במצוה דרבנן יש פסול של מצוה הבאה בעבירה

ובשו״ת ערוגת הבושם (חאו״ח סי׳ קמא) כתב לפרש דברי הירושלמי, דמיירי ביין לאחר זמן הביעור שלא ביערו, וכמ״ש הפני משה, או ביין מן השמור, ומבעיא ליה להירושלמי אם הדין של מצוה הבאה בעבירה הוא אף במצוה דרבנן, כגון יין של ד׳ כוסות, ופשיט שיוצאים בו, משום שבמצוה דרבנן ליכא משום מצוה הבאה בעבירה, ומכאן סיוע למה שהעלה השאג״א (סי׳ צד) שבמצוה דרבנן ליכא משום מצוה הבאה בעבירה. ע״כ. (וע״ע בשו״ת קרן לדוד ס״ס קנו). ולפ״ז צ״ל שלשון מהו ״לצאת״ ביין של שביעית, דמשמע לכתחלה, לאו דוקא, אלא השאלה היא על דיעבד, ופשיט שיוצאים בו בדיעבד. (וע׳ תוס׳ פסחים לה: בד״ה יוצאים). וזה דוחק.

אולם בעיקר דין מצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן, הנה בסוכה (ל.) אמר שמואל לא שנו אלא ביו״ט ראשון, אבל ביו״ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול. וכתבו התוס׳ שם, ודוקא הכא שהוא מצוה דרבנן לא חייש משום מצוה הבאה בעבירה. וז״ל הרמב״ם (לולב פ״ח ה״ט): ״כל אלו שאמרנו שהם פסולים מפני מומים או מפני גזל וגניבה אינם אלא ביו״ט ראשון בלבד, אבל ביו״ט שני עם שאר הימים הכל כשר״. וכ״פ מרן הש״ע (סי׳ תרמ״ט ס״ה).

בירור דעת מרן אם לולב הגזול פסול ביום טוב שני

אלא שלכאו׳ קשה שהרי מרן הש״ע (שם סעיף א) כתב, ״כל ארבעת המינים פסולים בגנוב ובגזול ואפי׳ לאחר יאוש וכו׳ ויש מי שאומר שלא נפסל גזול וגנוב אלא לגזלן ולגנב עצמו, אבל לאחרים כשר בשאר הימים חוץ מיום ראשון״. ומוכח דלגזלן עצמו פסול גם בשאר הימים, וע״כ דהיינו משום מצוה הבאה בעבירה. וכבר עמד ע״ז המג״א (בס״ק טו), וכתב, ואפשר דס״ל להש״ע שעכ״פ לכתחלה לא יטלנו הגזלן עצמו, ורק לאחרים מותר בשאר הימים. ע״כ.

אבל מהר״י עייאש בספר מטה יהודה שם (דף מו.) כתב על דברי המג״א, וליתא לפע״ד, דהא בש״ע בסעיף א׳ הזכיר לשון פיסול, ומשמעות לשון פסול הוי אף בדיעבד, ולכן נ״ל דמ״ש בסעיף ה׳ גזל וגניבה שיגרת לישנא דהרמב״ם נקט וכדי נסבה וכו׳. ע״ש. וכ״ד הגר״א (שם ס״ק לא סוף ד״ה וחזזית), וכמו שביאר כוונתו בספר דמשק אליעזר (דף נו סוף עמוד ג) שהש״ע מביא לשון הרמב״ם בשלימות, אבל הוא עצמו לא ס״ל להקל בגזול בשאר הימים, וכמ״ש בסעיף א׳ דאל״כ דבריו סתרי אהדדי וכו׳. והו״ד בביאה״ל (סי׳ תרמט ס״ה). וכ״פ הרמ״א בהגה שם לפסול בגזול כל שבעת הימים, משום מצוה הבאה בעבירה.

ומעתה מ״ש הערוגת הבושם הנ״ל להסתמך על דברי השאג״א (סי׳ צד) דבמצוה דרבנן לא חיישינן לדין מצוה הבאה בעבירה, לאו מילתא פסיקתא הוא, כי השאג״א שם כתב לסמוך בזה על מ״ש מרן הש״ע (סי׳ תרמט ס״ה), שביו״ט שני דרבנן יוצא אף בגזול, אלמא דלא חיישינן למצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן, אע״פ שאין כן דעת הרמ״א. ע״ש. וזה ניחא לפמ״ש המג״א הנ״ל דס״ל שהעיקר כמ״ש מרן בסעיף ה׳. אבל לפמ״ש המטה יהודה והגר״א העיקר כמ״ש בסעיף א׳ שפיסול גזל וגניבה נוהג בכל הימים, נמצא שגם מרן מסכים להלכה כדעת הרמ״א לפסול גזול וגנוב כל שבעה. וכן בדין, כיון שהרי״ף והרא״ש נמי פוסלים גזול כל שבעה.

כר' יוחנן דפליג על שמואל, וקיי"ל שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, וכ"כ הר"ן שם, ושכ"ד הראב"ד והרמב"ן.

וכבר עמד בזה בשלחן גבוה (שם ס"ק יא) שמכיון שהרי"ף והרא"ש עומדים בשיטה אחת לפסול גזול כל שבעה, וכ"ד בה"ג ורב פלטוי גאון כמ"ש הרא"ש, וכ"ד הראב"ד והרמב"ן כמ"ש הר"ן, למה סתם לנו מרן בסעיף ה' כדעת הרמב"ם וכו'. ע"ש. ולפמ"ש ניחא, דאיה"נ דעת מרן לפסול גזול כל שבעה, כמו שסתם בסעיף א', ואילו בסעי' ה' העתיק לשון הרמב"ם בשביל שאר החילוקים שהוזכרו שם, (ודרכו של מרן הש"ע בכך, וכמ"ש בשו"ת יבי"א ח"א או"ח סי' ח אות ח). ומעתה יצא לנו שדעת מרן והרמ"א והאחרונים שדין מצוה הבאה בעבירה שייך אף במצוה דרבנן.

גדר מצוה הבאה בעבירה אם רק כשעצם הדבר הוא עבירה ולא רק בפעולה

אלא שבשו"ת תורת חסד מלובלין (א"ח סי' לא) כתב דל"א מהב"ע רק כשגוף החפץ בעבירה, ולא כשהעבירה אינה נתפסת על עצם הדבר רק על הפעולה שהיא פעולת איסור, כמו בשואל שלא מדעת שמשתמש באיסור, אבל גוף החפץ ברשותא דמריה קאי כמקודם. שאין כאן פיסול מצוה הבאה בעבירה. ובב"י יו"ד (סי' שמ) נראה שכיוון לסברא זו.

וע"ש מ"ש בשיטת הירושלמי, ואפשר דס"ל להירושלמי שאף במצוה דרבנן יש פיסול במצוה הבאה בעבירה, והא דלולב הגזול כשר ביו"ט שני, ה"א, דשאול כשר ביו"ט שני, וממילא אף בשואל שלא מדעת אין העבירה בגוף החפץ אלא רק על הפעולה שמשתמש בו באיסור, מש"ה אף גזול כשר ביו"ט שני, כיון שאין המצוה תלויה בעבירה שבגוף הדבר דהיינו הגזל, אלא רק בפעולה שהוא משתמש בו באיסור. וכיו"ב כתב הפנ"י (סוכה ל.).

אמור מעתה שאפי' אם נסכים באמת לתירוצו של המג"א (סי' תרמט ס"ק טו) שמרן הש"ע ס"ל לעיקר כדעת הרמב"ם שביו"ט שני יוצא בגזול, וכמו שנראה מדברי המאמ"ר (שם) והרב בית השואבה (דף קנה: אות מו) שמסכימים לדברי המג"א. ע"ש. אין זה משום דס"ל למרן שדין מצוה הבאה בעבירה אינו שייך במצוה דרבנן, אלא מטעם הפנ"י הנ"ל, וכפירוש התורת חסד בדברי הירושלמי, תמן גופה עבירה הכא הוא עבר עבירה. ולעולם כשעצם הדבר הוא עבירה, ולא רק בפעולה, אפי' במצוה דרבנן שייך דין מצוה הבאה בעבירה. והשתא ניחא מה שפסק מרן הש"ע ביו"ד שהקורע חלוק הגזול לא יצא י"ח, ששם העבירה בגוף הדבר.

ולפ"ז בנ"ד דהוי יין של שביעית אחר זמן הביעור, שצריך לבערו מרשותו, ובכל יומא ויומא קאי בחיוב ביעורו מן העולם, וע"י שתייתו לקיים מצות ד' כוסות, הוא מפקיע דין ביעורו באיסור, שפיר י"ל דהוי מהב"ע, אף דהוי מצוה דרבנן, ולא יצא אפי' לדעת הרמב"ם והש"ע. ויש להאריך עוד בזה בדברי האחרונים, ומהם השד"ח (מערכת מ כלל עז אות ו). לא עת האסף.

ולכן הגם שבנידון זה שהאיסור של אחר זמן הביעור הוא רק מדרבנן, ומה גם ששביעית בזה"ז מדרבנן, ויד הדוחה נטויה לומר שבאיסור דרבנן ליכא משום מצוה הבאה בעבירה, הנה רש"י בפסחים (לה:) גבי הא דפריך דמאי הא לא חזי ליה, פירש, והויא ליה מצוה הבאה בעבירה. וכן להלן גבי טבל דמוקי לה בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב, פירש רש"י, ואעפ"כ חשיב לה מצוה הבאה בעבירה. וכ"כ הר"ן שם. וכן העלה השעה"מ (בפ"ח מהלכות לולב). וכ"כ בשרשי הים (ח"א דף לה עמוד ד). ועיין בשו"ת תורת חסד מלובלין (א"ח סי' לא) שהוכיח מהירושלמי שאף באיסור דרבנן שייך דין מצוה הבאה בעבירה. וע"ע בשד"ח (מער' מ כלל ע"ז סק"ז).

אולם י"ל דבנ"ד לא שייך דין מצוה הבאה בעבירה, כיון שהיה יכול להפקירו בשעת הביעור ולחזור ולזכות בו, ואז יוכל לצאת בו י"ח ארבע כוסות בלי שום פקפוק של איסור, א"כ גם בלא העבירה שהניחו אצלו ולא הפקירו, המצוה היתה נעשית כהלכתה, הילכך אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה. וכיו"ב כתב השער המלך (פ"ח מהלכות לולב ה"ה), בהא דקיי"ל בהדס שענביו מרובים מעליו פסול, ואם מיעטן כשר, ואין ממעטים ביו"ט (סוכה לב:), ואמאי לא נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, ובע"כ כיון שאפשר היה למעט ענביו ע"י שילקטם

לאכילה ואית ליה הושענא אחריתי, כמ״ש בסוכה (לג:), השתא נמי אף שמיעטן באיסור לא קרינא ביה מהב״ע, ושכן מוכרח לומר לפי שיטת הירושלמי (ר״פ האורג) דפריך מ״ש ממצה גזולה וכו׳, ואמאי לא הקשה אמתני׳ שאם מיעטן כשר, ומ״ש ממצה גזולה וכו׳. ע״ש. וע״ע בשו״ת בית אב (סי׳ יג אות ג). [ויש מי שהקשה ע״ד מרן אאמו״ר, דלכאו׳ יש לחלק, שבנדון של שעה״מ בחג עצמו יכל לקיים המצוה מבלי עבירה, אילו היה מלקטן לאכילה, משא״כ הכא, שכעת כבר עומד בחג, וכבר עבר זמן הביעור, ואין לו כל דרך לקיים המצוה בלא עבירה. ולא אכפ״ל שהיתה לו אפשרות להפקיר ולזכות. ואל״כ גם בגזל עצמו נאמר שיתה לו אפשרות לקיים המצוה בלא עבירה אילו היה משלם לנגזל ומרצה אותו (קובץ בית הלל ספר הזכרון למרן זיע״א עמ׳ תרמח). ויש להשיב על טענה זו, ודו״ק].

ויש מקום ג״כ לדמותו למ״ש התוס׳ (סוכה ל.) גבי לולב של אשרה ושל עיר הנדחת, דליכא בהו משום מצוה באה בעבירה דאטו מחמת העבידה נפיק, ולא דמי לגזול וכו׳. ועיין בשד״ח (שם, ס״ק טז).

אם ביין ומצה של שביעית יש חשש משום שריפת קדשים בי״ט

ובספר תבלין למצוה על ההגדה של פסח (בדף ד:) כתב בפירוש הירושלמי, מהו לצאת ביין של שביעית, משום דכתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, וכיון דדרשינן גבי יו״ט (ביצה כ:) לכם ולא לגבוה, ואין נדרים ונדבות קרבים ביו״ט, וכהנים כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו, לפיכך היה מקום לומר שאסור להשתמש ביין של שביעית לדבר מצוה של ארבע כוסות, משום דכתיב לכם ולא לגבוה. וע״ע בתוס׳ (שבת כד:) בהא דאין שורפים קדשים ושמן שריפה ביו״ט, שאע״פ שמותר ליהנות משמן שריפה ביו״ט שיכול להסיקו תחת תבשילו וכן להדליקו להנאתו, והבערה הותרה ביו״ט אפי׳ לצורך קצת, מ״מ כיון שהתורה אסרה כל הנאות אחרות חוץ מהנאת שריפה, א״כ הבערה זו אינה נחשבת לצורך הנאתו, אלא לשם מצות שריפה, אלא שהתורה לא הקפידה שיהנה ממנו בשעת ביעור, ולכן אין שריפתו דוחה יו״ט, מידי דהוה אנדרים ונדבות שאין קרבים ביו״ט, למ״ד משלחן גבוה קא זכו, וכן שתי הלחם לדידיה אין אפייתן דוחה יו״ט אע״פ שיש בהן אכילת אדם משום שעיקרן לצורך גבוה וכו׳. ולהכי ס״ד דהירושלמי דכיון דתנן (שביעית פ״ח מ״ב), שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול וכו׳. והיינו רק דרך הנאתו, לכך יש מקום לאסור לצאת י״ח מצות אכילת מצה או ארבע כוסות, שבטלה ערך אכילת אדם לגבי המצוה וכו׳.

וקשה, דא״כ אמאי פסיק ותני שיוצאים ידי ד׳ כוסות, ולא מייתי ראיה מהברייתא שהובאה בירושלמי (פרק כל שעה), שישראל יוצאים י״ח אכילת מצה במעשר שני, דכתיב מצות מצות ריבה. וע״ע בפסחים (לח.). והרי גם מעשר שני ניתן לאכילה ולשתיה ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול וכו׳ (מע״ש פ״ב מ״א), וכ״פ הרמב״ם (מע״ש פ״ג ה״י וי״א). וגם עיקר מעשר שני לשלמים, ע׳ במשנה (מע״ש פ״א מ״ג) ובפירוש הרע״ב שם.

וגם יש לדקדק על השאלה של יין שביעית לארבע כוסות, ולא נקיט עדיפא מניה מצה של שביעית. וגם הדרשא מדכתיב והיתה שבת הארץ ׳לכם׳ לאכלה, לכם ולא לגבוה, לא מצאנוה בדברי חז״ל, ובבכורות (יב:) וכן במנחות (פד.) אמרינן לאכלה ולא לשריפה, הילכך בהמת שביעית פטורה מן הבכורה, ותיפוק ליה דכתיב לכם ולא לגבוה.

ובאמת שאין למצות אכילה של מצה וכן שתיית ארבע כוסות שום דמיון למצות שמן שריפה של תרומה טמאה, דשאני התם שההבערה היא לשם מצות שריפה דוקא, שלא הותרו שאר הנאות ממנה, אלא שלא הקפידה תורה שיהנה ממנה בשעת ביעורה, ולהכי לא דחיא יו״ט, כדין נדרים ונדבות שאין קרבים ביו״ט משום דכהנים משלחן גבוה קא זכו, וכמ״ש התוס׳ הנ״ל, אבל אכילת מצה ושתיית ד׳ כוסות, שההנאה מגוף המצוה, וכ״ה עיקר המצוה, אין מקום לומר שתיבטל אכילת אדם ושתייתו לגבי המצוה שהיא חלק גבוה. [כל זה משו״ת חזו״ע סי׳ ח].

ולענין הלכה, לגבי יין של שביעית אחר הביעור, לכאו׳ לפי האמור לעיל יש לדון כאן בכמה סברות להקל, שבכלכלת שביעית הנ״ל סובר שמסקנת הירושלמי שלדבר מצוה א״צ ביעור כלל, ושכ״נ מדברי הר״ש סירליאו. והיינו שבמקום מצוה לא גזרו. והרב תקלין חדתין כתב מטעם אחר, שכאשר עבר זמן ביעורו ולא הפקירו, שנאסר לגמרי וחייב לבערו, אלא דמ״מ לגבי ד׳ כוסות י״ל מצוות לא ליהנות ניתנו. ובפני משה הנ״ל נראה דס״ל

סימן תפט - דיני ספירת העומר ודיני חדש,

מובאים בספר ילקוט יוסף על הלכות יום טוב

סימן תצ - סדר תפלת חולו של מועד

א. בחול המועד שהוא יום שני של פסח, ט״ז בניסן, וכן בשאר ימי החול של חול המועד, מתפללים בערבית שחרית ומנחה תפילה של כל ימות השנה, רק שמוסיפים אמירת יעלה ויבא ברצה, ואם לא אמר יעלה ויבא בתפלה וסיים תפלתו מחזירין אותו, גם בתפילת ערבית [ואינו דומה להזכרת יעלה ויבא של ראש חודש בערבית שאם לא אמר אין מחזירין אותו]. ואם נזכר שלא אמר יעלה ויבוא אחר שאמר ברוך אתה ה׳, כדי לחתום המחזיר וכו׳, יאמר שם למדני חוקיך, ויאמר יעלה ויבוא וכו׳. ואם חתם המחזיר וכו׳, יאמר יעלה ויבוא קודם מודים, וימשיך מודים. ואם אמר תיבת מודים, וכן אם נזכר בברכות שלאחר מכן, חוזר לרצה. ואם סיים יהיו לרצון השני, אף שעדיין לא עקר רגליו, חוזר לראש. א)

דלגבי מצוה לא גזרו חכמים לאוסרו אחר הביעור, וזה עפמ״ש בכס״מ שאפשר שהביעור כולו מדרבנן. אלא שהפאת השלחן הנ״ל כתב שזה דוקא לירושלמי הביעור מדרבנן, אבל הש״ס דידן ס״ל שהוא מדאו׳, ולכן א״א לצאת י״ח ד׳ כוסות ביין של שביעית אחר הביעור. ובהגה שם כתב לדחות, דמ״מ מה שנאסר לאחר זמן הביעור הוא קנסא מדרבנן. ועוד יש לדון בזה משום מצוה הבאה בעבירה, ואם שייך דין זה באיסור דרבנן, או כשיכל לעשות באופן אחר.

ויש שהקשו ע״ד דברי התקלין חדתין, שלא שייך לדון מצד מצוות לאו להנות ניתנו רק בדבר שנאסר בהנאה, אבל לא בדבר האסור באכילה, וכמו שאין להתיר לאכול מצה של איסור משום הדין דמצוות לאו להנות ניתנו, פירות שביעית לאחר הביעור אסורים באכילה ולא רק בהנאה, כמבואר בנדרים (נח.) ובתוס׳ פסחים (נב:). [קובץ חומת ירושלים (קונט׳ א סי׳ מ)]. **ובשד״ח הנ״ל** (בח״ה דף קפב.) העיר כן ע״ד הפני משה הנ״ל, שאין הדעת סובלת שיהא שייך להתיר לאכול דבר איסור בשביל קיום מצוה, מטעם דמצות לל״נ, גם למ״ד דאמרינן הכי אף במקום הנאת הגוף בהדי המצוה.

וראה עוד בילקו״י על׳ הלכות חדש (סי׳ רצג סעיף כו) מה שהבאנו מהג״ר יוסף עדס זצ״ל לצרף בנידון שם סברת התקלין חדתין והפני משה לספיקות אחרים.

ובחזו״ע מהדו״ק (עמ׳ מה) כתב ע״ד הכלכלת שביעית שלא גזרו במקום מצוה, והיינו לפי הפוס׳ שמצות ביעור מדרבנן, וכתב להעיר, שאין כן דעת שאר פוסקים, ולכן צ״ע אם אפשר לסמוך ע״ז להלכה, כיון שאין זה מוכרח בפירוש הירושלמי, ויכול להיות בזה פירוש אחר. ע״כ. ובמהדורא בתרא של שו״ת חזו״ע השמיט כ״ז. ושמא משום דפשיטא ליה טפי שלא לסמוך ע״ז.

ויש מי שכתב (קובץ בית הלל, ספר הזכרון למרן אאמו״ר עמ׳ תרמט) ששאל למרן אאמו״ר על זאת, האם ס״ל שיש לסמוך על סברת הכלכלת שביעית שלא גזרו במקום מצוה, והשיב, שסברא זו היא חידוש ואין לסמוך עליה, שלא משמע כן מהפוסקים. ואף שלכאורה אפשר לעשות כאן ספק ספיקא, שמא גם במקום הנאת הגוף אמרינן מצוות לאו להנות ניתנו. מ״מ זה דוחק לצרף אפי׳ לס״ס.

א) **ש״ע** סי׳ תצ. חזו״ע פסח (מהדורת תשס״ג, עמוד פט).

ב. מתפללים מוסף בחול המועד, ואומרים "את יום מקרא קודש הזה". וביום טוב אומרים את יום טוב מקרא קודש הזה. ומתפללים מוסף כמו ביום טוב הראשון, ואם אמר בחול המועד "את יום טוב מקרא קודש הזה" אין מחזירין אותו.ב)

ג. הטועה בתפלתו בחול המועד והתפלל תפלת יום טוב, לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולהתפלל שמונה עשרה עם יעלה ויבא.ג)

ד. מי שאמר ביום שני של פסח במוסף: "ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן, את מוסף יום חג המצות הזה, ואת קרבן העומר נעשה ונקריב" וכו'. אין מחזירין אותו. וכל שכן אם אמר ואת קרבן העומר ולא הזכירו בשם מוסף, אין מחזירין אותו.ד)

ב) **ש"ע** סי' תצ ס"ג. וע' בב"י סי' תפז. חזו"ע פסח (מהדורת תשס"ג, עמ' פט).

הטועה בתפלתו בחול המועד והתפלל תפלת יו"ט, לא יצא ידי חובתו

ג) **הנה** דבר ברור שמכיון שחובה להתפלל בחוה"מ שמונה עשרה ברכות, עם הזכרת מעין המאורע, אינו יוצא י"ח תפלה בתפלת יו"ט שהיא שבע ברכות בלבד. וכבר אמרו בברכות (כא.) שאפי' בשבת ויו"ט מן הדין היה להתפלל שמונה עשרה ברכות, ורק משום כבוד השבת ויו"ט תקנו שבע ברכות בלבד, כדי שלא להטריח על הצבור. אבל בחוה"מ שתיקנו שמונה עשרה ברכות אינו יוצא בתפלת יו"ט שהיא שבע ברכות.

ואע"פ שבלשון חז"ל גם חוה"מ נקרא יו"ט, וכמו שאמרו בסוכה (לח.) הכא ביו"ט שני עסקינן, דיקא נמי דקתני מי שבא בדרך, ואי ביו"ט ראשון מי שרי. וכתב הריטב"א שם בזה"ל: ומכאן אנו למדים שחוה"מ נקרא יו"ט, מכיון שהוא אסור בעשיית מלאכה. ומה שאין אנו אומרים בתפלת חוה"מ את יו"ט מקרא קודש הזה, לפי שעושים בו מלאכת דבר האבד, ושלא לזלזל ביו"ט ממש, שיהיו סבורים שהם שוים בקדושה מכיון ששוים בשמותיהם. ע"כ.

מ"מ אין זה ענין לומר שיוצא י"ח בתפלת יו"ט בחוה"מ, שמאחר שתקנת חז"ל להתפלל בחוה"מ י"ח ברכות, אינו יוצא בשבע ברכות של תפלת יו"ט. וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סי' עג דף כא ע"ד), שתושב ארי"י שיצא לחו"ל ודעתו לחזור, אע"פ שאסור במלאכה ביו"ט שני של גליות, מפני שהוא דבר שבפרהסיא, ושנינו (פסחים נ:), לעולם לא ישנה אדם מפני המחלוקת, מ"מ בתפלה שהיא בלחש ואין שום אדם מכיר אם הוא מתפלל שמונה עשרה או שבע ברכות, ודאי שנחשבת כדבר שבצינעא, ומתפלל שמונה עשרה, כיון שדעתו לחזור. וכן המנהג. ויש עוד טעם לדבר, שאם יתפלל שמונה עשרה לא נמצא שקרן בתפלתו ויוצא בה י"ח, שהרי אפי' בשבת אם התפלל שמונה עשרה יצא (ובלבד שיזכיר מעין המאורע), אבל אם התפלל שבע נמצא שקרן בתפלתו, שאומר את יו"ט מקרא קודש הזה, וחותם מקדש ישראל והזמנים, והוא חול אצלו. ואע"פ שהרשב"א בתשובה כתב, שחוה"מ נקרא יו"ט, הניחא ביו"ט הראשון, אבל ביו"ט אחרון מאי איכא למימר. ועוד שמכיון שלא יצא י"ח בתפלה של שבע ברכות, וכי מפני המחלוקת נאמר לו שיתפלל תפלה שאינו יוצא בה י"ח. עכת"ד הרדב"ז.

והובא בשו"ת הלק"ט ח"א (סי' ד).

נמצא שלפי טעמו האחרון אינו יוצא י"ח תפלת חוה"מ בתפלת יו"ט. וכ"פ בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' טו). וכמבואר כ"ז ביחו"ד ח"ה (סי' לז), ובשו"ת יבי"א ח"ט (חאו"ח סי' צא דף קסד: אות ה'), ובחזו"ע יו"ט (עמ' צ). ושם עוד בענין אם חוה"מ נקרא יו"ט.

הזכיר בתפלת מוסף של ט"ז ניסן קרבן העומר

ד) **ראה** בעולת שבת (סי' תצ ס"ב) שאע"פ שהיו מקריבין ביום ט"ז בניסן כבש לעומר התנופה, מ"מ לא יאמר מוספי, כיון שלא נתווסף קרבן מוסף, דכבש העומר אינו קרבן מוסף הוא. וכן

ה. ביום טוב ובחול המועד מזכירין יעלה ויבוא בברכת המזון. ואם שכח ולא אמרו, אינו חוזר, מלבד ליל יום טוב ראשון של פסח [גם הנשים], וליל יום טוב של סוכות [לאנשים בלבד]. ומכל מקום אם נזכר קודם שהתחיל בברכת הטוב והמטיב, אומר שם בלי שם ומלכות "ברוך שנתן וכו'", ואם התחיל כבר בברכת הטוב והמטיב, אינו חוזר ומברך, ורשאי לומר נוסח יעלה ויבוא בהרחמן, ואין לחוש בזה להזכרת שם ה' לבטלה. ה)

צריך לומר בחג השבועות שהיו מקריבין שבעה כבשים וכו' עם שתי הלחם. וע' בזה בשכנה"ג (הגה"ט אות ג).

וכתב החיד"א בברכ"י (סי' תצ אות א), שאם אמר בט"ז ניסן את מוסף יום חג המצות הזה, ואת קרבן העומר נעשה ונקריב וכו', נראה דאין מחזירין אותו. דהרי אעיקרא דמילתא הנה יש לחקור אמאי לא אמרינן ביום זה "את מוספי", על קרבן העומר. והרב שכנה"ג (סי' תצ) האריך בטעמו של דבר. ומהר"ם גלאנטי (הו"ד בשו"ת עדות ביעקב סי' יא), תי' דלא שייך לומר מוסף אלא היכא שאותו יום שיש בו מוסף לא היה מחוייב שיפגע בו יום אחר שיש בו ג"כ מוסף מצד עצמו, כגון שבת ור"ח, דכיון דאפשר להיות חל בשאר ימים וחל בשבת, הרי הוא ענין נוסף וכו'. והרב עדות ביעקב כתב עלה, ובאמת ק"ל, דהרי בר"ה אנו אומרים את מוספי, גם דא"א לשבעה ימים בלא שבת, והרי כשחל אחד מימי החג בשבת אומרים את מוספי. עכ"ד. ולק"מ דהרי איכא ר"ח בחדש אחר לבדו, וגם שבת ברוב השבועות הוא לבד, ואינו ענין לקרבן העומר וביכורים דלא משכחת להו ביום אחר. והכין חזינא למהר"י חאגי"ז בהלק"ט (ח"ב סי' רכב) שכתב, קרבנות לר"ח, יש להם יום מיוחד בלא ר"ה, אבל יום ב' של פסח יום הוא שנתחייב בקרבנות, והו"ל כיום כיפור וככבשי עצרת. עכ"ל. וזה שרמז הרב בדבריו, הנה שמענוה מדברי מהר"י זאבי (לימוד כא), והוכיחו דקרבן העומר וכבשי עצרת נקראים חובת היום ואינם נקראים מוסף.

ולכ"ע מי שאמר ואת קרבן העומר ולא הזכירו בשם מוסף, נראה דאין מחזירין אותו, דקאי אקרבנות חובתינו דאמר ברישא, והו"ל כמוסיף מענין הברכה, כמבואר בסי' קי"ט (ס"א), ובסוף סי' ק"ח ובאחרונים, ובסי' תרצ"ג לגבי על הנסים ביום ט"ו. ומ"ש שם בט"ז (ס"ק ג), ובפר"ח סי' תקפ"ב, ובשו"ת בית יהודה (א"ח סי' ד). עכ"ד הברכ"י.

לומר נוסח יעלה ויבא בהרחמן

ה) **חזו"ע** פסח (מהדורת תשס"ג, עמ' שז).

ומה שכתבנו שעכ"פ יכול לומר נוסח יעלה ויבא בהרחמן, הנה הרמ"א (סי' קפח ס"ז) כתב, ואפשר דמ"מ יש לאומרו בתוך שאר הרחמן, כמו שנתבאר לעיל (סי' קפז) לגבי על הנסים, ואולי יש לחלק כי ביעלה ויבא יש בו הזכרת שמות ואין לאומרו לבטלה. כן נראה לי. וכן נוהגין. ע"כ. אולם מדברי מרן בש"ע (סי' קיט) משמע דכל שהוא דרך בקשת רחמים אין בזה איסור, שהרי כתב שם, ש"צ שטעה בתענית צבור ולא אמר עננו בין ברכת גואל ישראל לברכת רפאינו, וסיים ברכת רפאינו, לא יחזור לומר עננו, ואם חזר ברכה לבטלה היא. וכתב בתשובת הרמ"ע מפאנו (סי' קיב), דמשמע שדוקא אם סיים ברכת רפאינו אינו חוזר, אבל אם נזכר באמצע הברכה, אע"פ שהזכיר את השם בתחלת הברכה, שאמר רפאינו ה' ונרפא, אין בכך כלום, ורשאי לחזור, משום שכל שהוא דרך בקשה ותחנונים. ולא בנוסח חתימה: ברוך אתה ה', אין בזה חשש משום הזכרת השם לבטלה. ע"ש. והובאה תשובה זו להלכה במג"א (סי' קיט סק"ו). וכן משמע מדברי מרן הש"ע בסי' תרפב סעיף א, גבי על הנסים. ע"ש. ובאמת שהמג"א תמה על הרמ"א הנ"ל, כיעו"ש. וכמבואר כל זה בשו"ת יחוה דעת ח"ה (סי' מג עמוד קצג). [וכ"פ בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' מ) ושכן המנהג פשוט, וכן אנחנו מורין, מאחר שאינו אומר את ההזכרות שבו לבטלה. ע"ש].

1. כבר נתבאר לעיל שבימי חול המועד פסח, וכן ביום טוב אחרון של חג, אומרים הלל בלא ברכה, ובדילוג. וכן המנהג בארץ ישראל ואגפיה.[1]

2. טוב לעסוק ביום ט״ז בניסן בענייני מצות העומר, וקרבן מנחת העומר, על דרך ונשלמה פרים שפתינו.[2]

1) **חזו״ע** פסח (מהדורת תשס״ג, עמ׳ פט). וזה ע״פ המבואר בערכין (י.), ומבואר שם הטעם, שסוכות כל יום חלוק בקרבנותיו, לכן בכל יום גומרים בו את ההלל, משא״כ פסח שאינו חלוק בקרבנותיו. ובשבה״ל (סי׳ קעד) כתב בשם מדרש טעם נוסף, לפי שבפסח נטבעו המצריים, וכתיב (משלי כד יז) בנפול אויבך אל תשמח. ודין קריאת ההלל נתבאר בסי׳ תפח, ובהל׳ ר״ח (סי׳ תכב). וע׳ בילקו״י שם.

ואם ההלל בפסח חובה או מנהג, כתב ה״ה (הל׳ חנוכה פ״ג ה״ז) שדעת הרמב״ם להשוות חולו של פסח לר״ח, וזה נראה כדעת כל המפרשים, חוץ מהרמב״ן ז״ל שחילק ביניהם ואמר דבחולו של פסח אפי׳ יחיד מחוייב לקרותו בדילוג, שעיקר תקנה כך היתה לאומרו בחולו של פסח בדילוג ולברך עליו. עכ״ל. ודברים אלו כתב הר״ן בשבת (יא:). והובא בב״י כאן.

טוב לעסוק בליל ט״ז ניסן וביומו במצוות קצירת העומר והקרבתו

2) **כן** הביא בכה״ח (אות ה), שטוב לעסוק בפרשת העומר ביום ט״ז בניסן, בפרשת אמור וכן בפרשת ויקרא ואם תקריב מנחת ביכורים, עד אשה לה׳, ע״ש עוד. והנה כבר תקנו חכמים לקרות ביום זה פרשת העומר שבפרשת אמור. המתחלת שור או כשב וגו׳.

ובחמ״י (עומר פ״א) כתב, שמלבד מה שאומר בליל ט״ז ניסן קודם הספירה, ביום ט״ז קודם תפלת מוסף יאמר נוסח הקרבת עומר, ואח״כ יאמר: לוקחין זה העשרון של סולת השעורין, ובוללין אותו בלוג שמן, בט״ז בניסן, ונותנין עליו קומץ לבונה כשאר המנחות, ומניפו במזרח המזבח, מוליך ומביא מעלה ומוריד ומגיש כנגד חודה של קרן מערבית דרומית כשאר המנחות, וקומץ ומקטיר והשאר נאכל לכהנים כשיירי כל המנחות. הביאו כבש תמים בן שנתו לעולה השקוהו ובקרוהו ועקדוהו. שחטו השוחט בצפון וקבל את דמו בצפון ונתן ממנו שתי מתנות שהן ד׳, והקטירו האיברים. נתן מלח על ב׳ עשרונים סולת בלול ברביעית ההין שמן והקטירו ומנסכין על הכל ע״י שיר. והוא ענין גדול בנגלה ובנסתר שתעלה קריאתו במקום הקרבתו כמ״ש ״ונשלמה פרים שפתינו״. ויצדק ע״פ הסוד, דבדיבור ספיה״ע מאורות נתן סביבות עוזם, ובמעשה הקרבן הולך ואור אל הקודש פנימה.

בשנת נס מפלת המן, השלימו את המצוות של פסח ע״י לימוד ההלכות

ויש לעיין האם באותה שנה שגזר מרדכי צום ביו״ט של פסח, וביטל מצות מצה ומרור וד׳ כוסות, האם עכ״פ סיפרו ביציא״מ. ולכאו׳ אינם תלויים זה בזה, והיו יכולים לקיים את המצוה גם בתענית. ורק התענית והתפלה דוחים הכל מפני פקו״נ של כלל ישראל, שצריכים כעת להזדרז בתפלה.

אך בתורת משה לחת״ס (ליום ב׳ של פסח) כתב, שהעבודה והמצות שנעשים ביו״ט א׳ של פסח, שייכים לקרבן העומר, ואי לא הא, לא מתקבל הא. ולכן כתיב, ממחרת השבת יניפנו הכהן, דתלי לה במחרת השבת, דהיינו יו״ט ראשון, שזה המשך לקרבן עומר. והמן הרע, שידע והכיר כל יום ויום מה שנעשה בו, ידע שביום ב׳ של פסח יש זכות של העומר, ולכן ג״כ נעשה בו נס לגדעון ע״י צליל לחם שעורים, שמרמז על זכות העומר כדאי׳ במדרש, אלא שחשב כיון שבאותה שנה היו בצום ולא יכלו לקיים מצות אכילת מצה ״וסיפור יציא״מ״, שהרי מרדכי העביר יו״ט ראשון של פסח בתענית (מגילה טו.) וא״כ אין כאן ממחרת השבת, ומשום כך בטח המן שלא תעמוד להם זכות העומר, כיון דליכא זכות יומא קמא דפסחא, והוא לא ידע דכתיב ונשלמה פרים שפתינו, כי אז ביומא קמא אע״ג שהיו שרוים בצום ותענית, מ״מ קראו פסוקי מצה ופסח, ומעלה עליהם כאלו קיימו בפועל, ולכן כשראה המן את מרדכי מראה לרבנן הלכות קמיצה (מגילה טז.), אז נודע לו כי העוסק בעניני העבודה והמצוה הוא כאלו קיימם, ולכן התחיל מתייאש עצמו ואמר אתא מלא קומצא קמחא דידכו ודחי עשרת אלפים ככר כסף. עכ״ד החת״ס.

ח. טוב לעשות דבר מיוחד בסעודה בט״ז בניסן, לזכר סעודת אסתר, שבו נתלה המן, כמו שנרמז בפסוק וישבות המן ממחרת הפסח. ח)

בענין סעודת אסתר על תליית המן ממחרת הפסח - ובאיזה יום נתלה המן

ח) **של״ה** (מס׳ פסחים נר מצוה), מג״א (סי׳ תצ בהקדמה), חק יעקב. א״ר (סי׳ תצ אות א). חזו״ע פסח (מהדורת תשס״ג עמוד רמח).

וביפ״ל (ח״ב סי׳ ת״צ ס״א) כתב, שטוב לאחר את סעודת יום שני של פסח עד הערב כמו בסעודת פורים, בכדי לתקן מה שחטאו ישראל בזה שהתענו אז, כמ״ש ויעבור מרדכי, שהעביר את הפסח בתענית (מגילה טו.). ובמנהג ישראל תורה (סי׳ תד סק״א) כתב עפ״ד השל״ה לעשות את הסעודה בשחרית.

וזה לזכרון חסדי השי״ת, ולהודות עליהם. וע״ש בשל״ה, שהמן נתלה בט״ז ניסן בבוקר בשעת הסעודה שניה שהיתה בבוקר, ושיש סימן לזה מהקדמונים, ״וישבות המן ממחרת הפסח״ (יהושע ה, יב). והעירו ע״ז, שבתרגום איתא, שאסתר בקשה מהמלך שיבא אל המשתה שתעשה להם ברמשא, ומשמע דסעודה שניה היתה בלילה ואז נתלה. וכתב בערוה״ש (סי׳ תצ ס״א), שיש נוהגין להוסיף ביום זה איזה מאכל טוב בסעודה, וקורין לזה ״סעודת אסתר״, מפני שביום זה עשתה הסעודה להמלך ונתלה המן.

ובמ״ש השל״ה שהמן נתלה בט״ז ניסן, הנה האלשיך (אסתר ז, א) הביא מחלוקת בזה, ושדעת אבא גוריון במדרש (ילק״ש רמז תתרנג) שנתלה ביום י״ז ניסן. וכתב, דמ״ש ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות, היינו שלישי לצומות שהוא יום י״ז לניסן. ושכן מוכח ממה שבמשתה הראשון לא נאמר רק אל המשתה אשר עשתה אסתר, ובמשתה השני כתיב, לשתות עם אסתר, כלומר שבראשון לא שתתה היא, כי היו בצום היא ונערותיה, ורק ביום י״ז שתתה כיון ששלמו ימי הצומות. וע״ע במחצה״ש (סי׳ תצ).

ורש״י במגילה (טו.) כתב, שבי״ג בניסן נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן, ובי״ד ט״ו ט״ז התענו, ובט״ז נתלה המן ״בערב״. ע״כ. וע״ש בחי׳ אגדות למהרש״א. ובהגהת השל״ה במס׳ מגילה (פ׳ נר מצוה אות ט), שכבר פרש״י (מגילה טז. ד״ה ולתעניתו), דמה שכתוב ׳ויהי ביום השלישי׳, אינו רוצה לומר השלישי מהתענית, אלא ביום השלישי מהגזירה. והגזירה היתה ביום י״ג, נמצא שיום השלישי הוא ט״ו, ולמחר ביום ט״ז נתלה המן. ובפרקי דרבי אליעזר (פרק מט) איתא, שהצום שגזרו מרדכי ואסתר היה בימים, י״ג בניסן י״ד בניסן ט״ו בניסן, והמשתה הראשון של אסתר היה ביום ט״ו בניסן, והמשתה השני היה למחרת בים ט״ז ניסן.

ובספר ברית שלום הקדמון (על מגילת אסתר ד״ה ונקדים) ביאר בדברי השל״ה, שממחרת הפסח, היינו ממחרת שחיטת קרבן פסח, ושהמן נתלה ביום ט״ו בניסן, ושביום זה בטל הקנין שמכר אחשורוש את עמ״י להמן, ונעשו עבדי השי״ת. והקשה ע״ז מהגמ׳ (מגילה טז.) אתיא מלא קומצא דידכו וכו׳, וברש״י שם. ע״ש. וגם במשנה שכיר (מגילת אסתר, עה״פ בלילה הזה נדדה), העיר, שלפי דברי הפייט מבואר שהמן נתלה ביום א׳ של פסח.

וכתב הרוקח (סי׳ רלה), המן נתלה בקציר העומר, כסדום שנהפכה ביום העומר, ולכך רמוז המן בסדום, ״יין גם הלילה״, והמן נפל בליל שלישי במשתה. וכן כתוב שם בלילה ההוא, גם הלילה, גם בלילה. ויקח מן הבא בידו מנחה, רמז שהמן מצא למרדכי עוסק בהלכות מנחה, ומראה בידו. ומאיגרות המן בי״ג בניסן עד כ״ו בסיון שנכתבו האיגרות של מרדכי ע׳ ימים. וכמו שיש ע׳ פסוקים מבראשית עד ואיבה אשית, כך יש ע׳ פסוקים מן ויתלו שניהם על עץ, עד ויתלו את המן. והנחש נתקלל ע״י העץ, ואף המן נתלה על העץ אשר הכין לו. הנחש גרם מיתה לע׳ אומות ולשונות, וכן המן נהרג ע״י ע׳ אומות. ומשופטים ושוטרים, עד זכור אשר עשה לך עמלק, יש ע׳ מצוות. לפי שהנחש גרם שאכלו מעץ הדעת. החטה בוקעת נ׳ אמה בארץ, והמן נתלה על נ׳ אמה. ולפי שהמן מכר את ישראל מתוך יין, והמלך והמן ישבו לשתות, כן נפל במשתה היין. ע״כ. והחיד״א בחומת אנך (שמואל א, פט״ו) הביא מס׳ מנות הלוי, שכל שררת המן הרשע היתה ע׳ יום, וביום ע״א נתלה, ואגג נפל בפיו אכ״ן סר מר המות, אכ״ן גי׳ ע״א, שביום ע״א נתלה המן הרשע, כן יאבדו כל אויביך ה׳.

כיצד תלו את המן על עץ מבית המקדש

והנה המן יעץ לאחשורוש לבטל את בנין ביהמ״ק, כדאיתא במדרש (אסת״ר ז, ב), אמר הקב״ה, אילו נהרג המן בשעה שירד ויעץ לאחשורוש לבטל בנין בהמ״ק, לא היה מי יודעו, אלא יעלה לגדולה ואח״כ יתלה. ובפסיקתא זוטרתא (אסתר ג, ג) איתא, אמר הקב״ה מרדכי זה צדיק גמור הוא, ורוצה לבנות ביהמ״ק, ואין לאל ידו, יבא המן ויטול גדולה ויסגל ממון, ויבא מרדכי ויתנו אליו ממונו, ויבנה ביהמ״ק. ובמדרש תהלים (כב, כז) אמרו, תניא, לשלשה חלקים נחלקה ממונו של המן, שליש למרדכי ואסתר, שליש לעמלי תורה, ושליש לבנין ביהמ״ק. ע״כ. וקשה, שהרי ממון עמלק אסור בהנאה. ואפשר שכיון שהמן מכר את עצמו למרדכי לעבד, מעולם לא היה ממון עמלק, אלא תיכף מה שקנה עבד קנה רבו.

והנה גם העץ שנתלה עליו המן, היה מביהמ״ק, כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מט), אליהו זכור לטוב נדמה לחרבונא אחד מסריסי המלך, אמר לו אדוני המלך, יש עץ בביתו של המן ״מבית קדשי הקדשים״, שנאמר ויבן את בית יער הלבנון ויעש את אולם העמודים חמשים אמה ארכו ושלש אמות רחבו, מיד צוה המלך לתלותו, וכתי׳ ויתלו את המן, לקח המלך את כל אשר להמן ונתן למרדכי ולאסתר, לקיים מה שנ׳ וביתיה נוולי יתעבד על דנא. ע״כ.

וקשה, שהרי אסור להשתמש בקדשי שמים, וזה מעילה בהקדש. ועמד בזה החיד״א בספרו חומת אנך (אסתר ג, יב), דהנה אמרו רז״ל שהמן לקח עץ מביהמ״ק, והכין ממנו את העץ למרדכי. ואפשר לומר הטעם שהוצרך להכין דוקא עץ מביהמ״ק, מפני שהמן מכר עצמו למרדכי, ולכן היה שרוי תמיד בפחד הזה, ולכן ביקש עץ שאינו שלו. אמנם רוה״ק השיבה להמן, ״העץ נתון לך״, פירוש הרי הוא שלך, ויתקיים מה שכתוב בשטר וכמשפטך אתה חרצת. וזוהי כונת התוספתא ״אשר הכין לו, תנא, לו הכין״, כלומר שבהכנה זו, הוציא את העץ לחולין, וקנאו להיות שלו, ושפיר יתקיים מה שכתוב בשטר שכתב על עצמו. ע״כ. ולכאורה הביאור בזה, שכאשר המן עשה בו מעשה הכינו להיות עץ תליה, הוציאו לחולין, וממילא שרי להשתמש בו.

י״א שהמן לקח את העץ מתיבת נח ונתלה עליו

ואמנם בילקוט (בשלח רמז רנו) איתא, ויורהו ה׳ עץ, היה המן מבקש קורה של חמשים אמה ולא מצא אלא קורה שהיתה בביתו, שהיה בנו פרשנדתא הגמון בקדרוניא, ונטל נסר א׳ מתיבתו של נח, שעשה הקב״ה זכרון לעולם שידעו דורות עולם שהביא מבול לעולם, דכתיב זכר עשה לנפלאותיו. [פי׳, שהשאיר את התיבה שלא תירקב, ונשארה לדורות. וכיום נמצאת בטורקיה]. גם בספרי דאגדתא (אסתר ה, יד) איתא, פרשנדתא היה הגמון בקרדוניא והביא מתיבתו של נח, והוציאו בהלל וזמר והכינו על פתח ביתו, ואמר למחר בשעת ק״ש של שחרית אתלה מרדכי עליו. ובמדרש פנים אחרים (אסתר שם) איתא בנו״א, היה המן חוזר ומבקש קורה של נ׳ אמה ולא מצא, אלא שלח לבנו פרשנדתא שהיה הגמון בקרדוניא, ונטל נסר אחד מתיבתו של נח, שהיה ארכו של נסר נ׳ אמה וכו׳.

ובספר ברית שלום הקדמון (פ׳ חיי שרה) כתב, שתיבת נח היתה עשויה מעץ אדר [ע׳ ביצה (טו:) הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר. ופירש דקאי על עץ ששמו אידרא, עש״ב], שזהו עצי גופר, ושלפי דברי המדרש הנ״ל נמצא שהמן נתלה על עץ אדר.

ובגמ׳ (סנהדרין צו.) איתא שסנחריב לקח נסר אחד מתיבת נח, ואמר דין אלהא דשיזביה לנח מטופנא, והשתחוה לו. וקרא לו נסרוך, לשון נסר. וכתב בתורת חיים שם, דקרא הכי כתיב: ״ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו, ואדרמלך ושראצר בניו הכוהו בחרב, והמה נמלטו ארץ אררט״. וביאור הכתוב נראה, כי תיבת נח נשארה בהרי אררט, כמו שכתוב, ותנח התיבה בחדש השביעי על הרי אררט, והודיענו הכתוב כאן, כי הבנים נמלטו אל מקום התיבה לעשות שם ע״ז כמו שעשה אביהם. ע״כ.

ופשט דברי הגמ׳, שסנחריב עשה את תיבת נח לאלוה, שכביכול יש בה איזה כח רוחני שהציל את נח מהמבול. וע״ש בפרש״י. אבל ביד רמה שם כתב, שסנחריב הלך ומצא דף מתיבה של נח, ועל ידה נזכר לנפלאותיו של הקב״ה שהציל את נח ממי המבול. ועל הקב״ה אמר, היינו אלהא רבה וכו׳.

ט. אין אומרים תיקון לאה בחול המועד של פסח, ויזהרו בכל ימי המועד לעסוק בתורה הנותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא.ט)

סימן תצ - סדר תפלת שבת חול המועד

א. בשבת חול המועד מתפללים ערבית כמו שבת רגילה, רק שמוסיפין יעלה ויבוא ברצה. [ואם שכח, ראה לעיל סדר תפלת חול המועד סעיף א׳]. וכן בשחרית ומנחה. ומתפללים מוסף כמו ביום טוב, ואומרים את יום מקרא קודש הזה. ואומר סדר מוסף יום חול המועד, אלא שמזכיר של שבת ואומר: ותתן לנו את יום השבת הזה ויום חג המצות הזה, וכן

הפיכת סדום בט״ז בניסן

גם הפיכת סדום היתה בט״ז בניסן, כדאי׳ בפסיקתא זוטרתא (פ׳ וירא), אימתי נהפכה סדום, בששה עשר בניסן. דכתיב, כעת חיה, ובפסח נולד יצחק, בעת שהחמה והלבנה עומדות ברקיע ביום שהשמש יוצא במזרח, והלבנה עדיין במערב, שלא יאמרו אין אלהים בעולם, כי היו עובדים לחמה וללבנה והפכם בפניהם, היינו דכתיב השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה. וכ״ה בשכל טוב שם, ביקש הקב״ה לשפוט סדום ואת בנותיה בט״ז בניסן, כצאת השמש על הארץ. קודם שקיעת הירח, כאשר שהירח במילואה, שלא יאמרו באי העולם, אלמלא אלהיהם היו בעולם היו עומדין להם בצרתן.

ובזה ביאר החת״ס (א״ח סי׳ תכט) מדוע י״ג בניסן נחשב יו״ט, שלפי מ״ש במדרש (ב״ר סוף פרשה נ), שהפיכת סדום היה ט״ז ניסן, וכתב היפה תאר שם (פרשה מח, יב) שלפ״ז המלאכים היו אצל אברהם אע״ה בט״ו ניסן, והיה יום שלישי למילתו, נמצא שנימול יום י״ג ניסן, ורב טוב להוא יומא, וראוי לעשותו יו״ט.

ובפיוט לפסח איתא: זועמו סדומים ולוהטו באש בפסח, חלץ לוט מהם ומצות אפה בקץ פסח. וכתב בפרי צדיק (פ׳ וירא) דר״ל, שסדום נשרפו באש של הפסח עצמו, כי בפסח נולד יצחק. ובאותו פסח בישרו על לידתו, וגבריאל הוא האש שלמעלה מצד הגבורה כמו שאמרו (פסחים קיח.) שהוא שר של אש.

ויש שנהגו לטבל את הביצה במלח קודם אכילה בליל בסדר, ונתנו טעם לדבר, שזה זכר למהפכת סדום שהיתה בליל הפסח. [או בליל שני של פסח של גלויות], ונהפכו הם וכל ארצם לגפרית ומלח, וגם אשת לוט נעשתה נציב מלח. שבאותה הלילה שבאו המלאכים ללוט, הלכה אשת לוט לכל שכנותיה ואמרה, תנו לי מלח, שבאו לנו אורחים, ונתכוונה שיכירו בהם אנשי העיר, ויזיקו לאורחים.

תיקון לאה בחול המועד

ט) כ״כ בבא״ח (פ׳ צו אות מג). והטעם שאין אומרים בו אפי׳ תיקון לאה, נתבאר בהגש״פ או״ח להגרי״ח (בנד״מ עמ׳ שיא). וע׳ בספר שמן ששון על שעה״כ (דרוש תיקון חצות) שכתב, שאם הוא באותם הלילות שבין פסח לעצרת שהם ימי הספירה וכו׳, וכן בימים שבין ר״ה עד חג הסוכות, אין לו׳ רק תיקון לאה ולא תיקון רחל, וכך מנהגינו בק״ק בית אל יכב״ץ. ועיין בס׳ אמת ליעקב (בקונטריס שפת אמת דק״א סע״ד אות ג׳). ועיין להרב זמרת הארץ שבכל ימי העומר אין אנחנו מכוונים כוונת התפלות, ולא תיקון לאה בחוה״מ דפסח, וכן אין מכוונים בויברך דוד בחו״ה בנתינת הצדקה וכו׳, וכן בלימוד התורה בחו״ה בכוונת לשמה להמשיך ללאה כל אותן הארות. והטעם כי היא מצה שמורה בכל ימי הפסח כנודע. וגם אין אנחנו אומרים בכל ימי העומר תיקון רחל, דהולכת ונתקנת בהמשך ימי העומר, ואין מסתלקים המו׳ ואינה יורדת בברי׳.

אומר: את מוספי יום השבת הזה ויום חג המצות הזה, וחותם מקדש השבת וישראל והזמנים. ומפטירים היתה עלי. א)

ב. בשבת חול המועד [שהדין הוא שמתפלל תפלה של שבת, וחותם מקדש השבת. ורק מזכיר יום טוב בנוסח יעלה ויבא שברצה], מי שחתם בברכה האמצעית של תפלת ערבית שחרית ומנחה, מקדש השבת ישראל והזמנים, במקום מקדש השבת, יצא ידי חובתו. אבל אם חתם מקדש ישראל והזמנים ולא חתם בשל שבת, כתבו כמה אחרונים שלא יצא ידי חובתו. ואם אמר מקדש ישראל והזמנים, ובתוך כדי דבור נזכר וחזר ואמר מקדש השבת וישראל והזמנים יצא. ב)

סדר התפלה בשבת חול המועד

א) הנה אף שברוב הראשונים כתוב הנוסח "את יום המנוח הזה", וכ"ה בפי' רש"י (ביצה יז.), וברמב"ם סדר תפלות השנה, ובטור וש"ע (סי' תפז), והרשב"ץ ח"ג (סי' רפב), והר"ד אבודרהם, ועוד. מ"מ מנהגינו ע"פ נוסח האר"י זצ"ל לומר "את יום השבת הזה". וכמ"ש בנגיד ומצוה (דף כז:), וכתב שהאר"י נתן סימן "מנוח עם הארץ היה" (ברכות סא.). ובספר פסח מעובין (סי' קלב) כתב, שהמהרי"ל ומהרש"ל בים של שלמה (פ"ב דביצה) כתבו לומר את יום השבת הזה, וקצת מדקדקים אומרים על דרך צחות "מנוח עם הארץ היה", כלומר שהאומר את יום המנוח הזה הוא עם הארץ, ולאו שפיר עבדי, מאחר שרש"י מאור הגולה כתב לומר את יום המנוח, וכן שגור בפה כל, וכן שמעתי לכל הרבנים, וכן מורגל בפי. ע"כ.

ובברכ"י (סק"ג) העיר, שהצחות מקורה ע"פ ר"ת שאמר כן על ש"צ שאמר בר"ח שחל בשבת ביעלה ויבוא "את יום המנוח הזה", ואמר עליו, מנוח עם הארץ היה. וכמ"ש הר"ד אבודרהם. ע"כ. ולא זכר מדברי הנגיד ומצוה בשם האר"י. ועכ"פ כעת פשט המנהג לומר את יום השבת הזה. וכ"ה מנהג ירושלים. וכ"כ בכסא אליהו, שכיום הנוסח הידוע ברוב העולם את יום השבת הזה. וכן אומרים שליחי ציבור רבנים מפורסמים בעה"ק ירושת"ו "וכן אני נוהג". ע"כ. ועיקר. [חזו"ע פסח עמ' רכג].

וכתב מרן בש"ע (סי' תצ ס"ג) שנוהגים שביו"ט אומר, את יו"ט מקרא קודש הזה. ובחולו של מועד אומר, את יום מקרא קודש הזה. והרמ"א כתב שמנהגם שגם ביו"ט אין אומרים מקרא קודש. והרב פנים מאירות (ח"ב סי' קנג) הוכיח מהש"ס כמנהג ספרד. ועמ"ש הרשב"ץ בתשובותיו (ח"ב סי' רי). והריטב"א (סוכה לח) כתב בשם רבו, דחולו של מועד יו"ט מיקרי, ומה שאין אומרים בו בתפלה יו"ט מקרא קודש, לפי שעושין בו מלאכה בדבר האבד, שלא לזלזל ביו"ט ממש, שיהיו סבורין ששוים בקדושה מכיון ששוין בשמותם. [ברכ"י סי' תצ אות ב].

טעה בשבת חוה"מ וחתם מקדש ישראל והזמנים במקום מקדש השבת

ב) הנה לכאורה כשחתם מקדש השבת ישראל והזמנים אין בזה שום קלקול. וכ"כ בשו"ת מהר"י פראג'י (סי' צח) שש"צ שטעה בחזרת תפילת שחרית בשבת חוה"מ, וחתם מקדש השבת וישראל והזמנים, מסתבר שא"צ לחזור, דמכי אמר מקדש השבת סיים הברכה, ומה שהוסיף ואמר וישראל והזמנים הוא תוספת בעלמא, וה"ז כמו שסח אחר גמר הברכה בדברים אחרים. שאע"פ שפסק בתפלתו, מ"מ כבר י"ח הברכה, וההפסק שפסק אין מזקיקו לחזור. וראיה לזה ממ"ש הרשב"א (ברכות יב.) שאילו אמר בפה"ג שהכל נהיה בדברו, כיון דמטבע קצר הוא, פשיטא דכיון שאמר בורא פה"ג, כבר סיים כל הברכה, ומה שאמר לבסוף שהכל נהיה בדברו, תוספת הוא לאחר הברכה, ומה מעלה לברכה ומה מוריד.

ושם בסי' צט דן לגבי מי שטעה ביו"ט שחל בשבת בתפילת שחרית, וחתם מקדש ישראל והזמנים, ולא הזכיר שבת, אם צריך לחזור, וכתב,

ג. מי שהתפלל בשבת חול המועד מוסף של שבת לחוד, לא יצא, וצריך לחזור ולהתפלל מוסף של שבת ויום טוב. ג)

ד. מי שהתפלל בשבת חול המועד מוסף של חול המועד ולא הזכיר שבת כלל, ורק בחתימה נזכר וחתם מקדש השבת וישראל והזמנים. או להיפך, שהתפלל מוסף של שבת לבד, ולא הזכיר מוסף של המועד, ורק אמר יעלה ויבא בעבודה. יש אומרים שלא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור. ויש אומרים שיצא ידי חובתו. ולענין הלכה לא יחזור להתפלל, שספק ברכות להקל. "וטוב" שיבקש מהשליח ציבור שיכוין עליו בחזרה,

דכיון שביו"ט שחל בשבת צריך לחתום מקדש השבת וישראל והזמנים [ביצה (יז.), ברכות (מט.)]. הדבר מעכב גם בדיעבד, דתנן (ברכות יא.) מקום שאמרו לחתום, אינו רשאי שלא לחתום. ומשמע ודאי דלעיכובא קאמר. וכן משמע ברא"ש (ברכות ספ"ק) שאילו זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים שמוסיפין בעשי"ת היה מוזכר בגמ', הרי זה היה בכלל משנה ממטבע ברכות וחוזר. וכתב הרמב"ם (ברכות א, ה) שנוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תיקנום, ואין ראוי לשנותם ולא להוסיף על א' מהם ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה. ובהל' תפלה (פ"ב ה"ה) כתב, שבשבת ויו"ט חותם מקדש השבת וישראל והזמנים. הרי למדנו שנוסח כל הברכות עזרא וב"ד תקנום ואין לשנות ולא להוסיף ולא לגרוע על אחת מכל הברכות. וזה שלא הזכיר שבת בחתימה הרי גרע מנוסח הברכה, ולא עוד אלא גרע עיקר הברכה של שבת, והוי כמי שלא בירך כלל, כדאמרינן כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, כ"ש הכא דהיא ברכה אין בה הזכרת שם כלל אלא בחתימה, והשתא דלא אמר מקדש השבת הוי כלא בירך כלל, ומה שאמר באתה בחרתנו וביעלה ויבא את יום המנוח הזה, הוא הזכרה בעלמא ואינו עולה במקום ברכה.

אבל אם אמר מקדש ישראל והזמנים, ובתוך כדי דיבור נזכר וחזר ואמר מקדש השבת וישראל והזמנים יצא. וזה עפמ"ש מרן בסי' תפז, וכתבו התוס' (ברכות יב.) שאם טעה ואמר מקדש השבת, וחזר בתכ"ד, יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט. עכ"ל. וה"ה בנ"ד. עכת"ד מהרי"פ שם. והביאו החיד"א בברכ"י כאן בקצרה.

וראה בכה"ח (סי' תכה אות כח) שהביא בשם כנה"ג, שבשבת ור"ח אם חתם מקדש השבת, יצא. וסיים בכה"ח דהיינו דוקא שהזכיר עכ"פ באמצע ראש חודש. וכ"כ הפר"ח והא"ר ושלמי צבור. ודלא כהמאמ"ר שפקפק בזה. וראה בילקו"י שבת כרך א' מהדו"ק (עמ' שעד) שהובאו דיעות הפוסקים בזה. ושלדינא יש להורות שאם אמר אתה יצרת וחתם מקדש השבת בלבד, בדיעבד יצא. אך אם סיים בר"ח לבד, לא יצא, שבתפלת המוספין שבת עיקר, וכמ"ש במחז"ב. וכן נתבאר בילקו"י שבת ה' (סי' תכג ס"י) שאף שמי שטעה בר"ח וחתם במוסף מקדש ישראל והזמנים, לא יצא, וחייב לחזור ולהתפלל מוסף. אמנם בשבת ור"ח אם טעה וחתם מקדש השבת בלבד, יצא.

ואם טעה בשבת ור"ח והתפלל תכנת שבת במקום אתה יצרת, והזכיר ר"ח באמירת יעלה ויבוא, דעת הרדב"ז (סי' רסא) שצריך לחזור ולומר מוסף שבת ור"ח. וכ"נ דעת הכנה"ג. אבל הפר"ח (בסי' תכג) פליג ע"ז. ולכן צריך לכוין עם הש"צ תיבה בתיבה, לפי שתפלת נדבה אינו יכול להתפלל, שאין מתנדבין קרבן מוסף. וכ"כ הפרי אדמה (ח"א דף יז). ואם התפלל ביחיד א"צ לחזור ולהתפלל מוסף של שבת ור"ח, דסב"ל, וכמ"ש ביד אהרן (סי' תכג הגה"ט אות א). וכ"כ בשלמי צבור (דף רל.). וכמבואר ד"ז בכה"ח (אות כה). וכ"ש אם אמר ונעשה לפניך קרבנות חובותינו וכו', דש"ד, וכמו שנתבאר בילקו"י שבת א מהדו"ק (עמ' שעה).

ג) כן כתב מרן החיד"א בברכ"י (סי' תצ אות ח) שנראה פשוט שלא יצא, ושכן כתב מהר"ר דוד מלמד, הובאו דבריו בשו"ת מים רבים (א"ח סי' מב) במי שבשבת ור"ח התפלל מוסף של שבת, ולא הזכיר של ר"ח. וכ"כ שם בסי' מ"א.

ויעמוד ליד השליח ציבור ויקשיב לכל תיבה ותיבה, ולא יענה ברוך הוא וברוך שמו, רק אמן.ד)

טעה בשבת חול המועד והתפלל מוסף של חוה"מ לבד או של שבת לבד

ד) **מרן** החיד"א בברכ"י (סי' תצ אות ט) דן בזה, וכתב שנראה פשוט שלא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור. דהא המתפלל תפלה אחרת של שבת במקום מוסף צריך לחזור, כיון שלא הזכיר מוסף, וכמ"ש שבולי הלקט (סי' קכח) והביאו מרן הב"י סי' רס"ח. והגם דבש"ע שם (סע' ו) כתבה בלשון י"א, ע' מ"ש בברכ"י שם בסי' רס"ח אות ג'. וא"כ זה שלא רמז מוסף שבת כלל, אף שחתם מקדש השבת, לא עשה כלום, מידי דהוה כשהחליף תפלה אחרת בשל מוסף. וכן אני אומר דאם בשבת וחוה"מ התפלל מוסף של שבת לבד, ואמר יעלה ויבא בעבודה, צריך לחזור ולהתפלל מוסף של שבת וחוה"מ, כיון דלא זכר שם מוסף בחוה"מ כנ"ל. ודלא כמי שכתב איפכא, דאין דבריו מחוורים. ואין הפנאי מסכים עמי להאריך. עכ"ד החיד"א.

אכן במחז"ב (סי' תצ אות ה) חזר בו החיד"א, וכתב, אחר זמן עמדתי על נדון זה, והאיר ה' את עיני ובא לידי ספר אלפסי זוטא להרמ"ע, והארכתי בעניותי בזה במחז"ב לעיל סי' רס"ח אות ה, והעליתי דאינו חוזר. ע"ש באורך. ע"כ.

ושם הב"ד הרמ"ע (ספ"ק דברכות עמ' ה) שכתב, אם טעה בשבת בברכה האמצעית שהחליף תפלה בחבירתה, אחד יחיד ואחד ש"צ כיון שהזכיר של שבת ע"ע לחזור וכו', ואם נתכוון להתפלל מוסף ואמר ברכה אמצעית של ערבית שחרית ומנחה, א"צ לחזור, אחד שבת ואחד יו"ט, חוץ ממוסף של ר"ה וחוה"מ, שאם התפלל תפלת י"ח אע"פ שהזכיר מעין המאורע בעבודה לא יצא. ע"כ. ועוד הביא מ"ש בתוספת שבת, שפירש כן דברי הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה), וכתב, ומעתה דברי הרמ"ע מיוסדים על אדני פז, דהיינו דברי הרמב"ם הללו. הילכך לענין דינא נקטינן כד' הרמ"ע וסתם מרן, ומה גם שקרוב הדבר הוא שכ"ד הרמב"ם ככל אשר דברנו. ע"כ.

והביאו השלמי צבור (דף ר.). אלא שסיים, ומ"מ נראה ודאי דבין בשבת ובין ביו"ט או שבת ויו"ט שבת חוה"מ, אם טעה והתפלל שמונה עשרה במקום מוסף, והזכיר קדושת היום בעבודה, הנכון והישר שיכוין להש"צ בחזרת התפלה מלה במלה, ובזה יצא י"ח סברת שה"ל. וה"ה בהתפלל שחרית במקום מוסף. ואם א"א לו לשמוע מהש"צ, פשיטא שאינו חוזר, דסב"ל. ע"כ.

אך החקרי לב (חא"ח סי' לד) האריך להביא דעת הראשונים בזה, והעלה שהעיקר לדינא דלא יצא, וצריך לחזור ולהתפלל מוסף, כיון שלא הזכיר קרבן מוסף. ובפרט שכן הוא בב"י, וגם מדבריו בש"ע אין ראיה שדעתו כסתם, די"ל דלא סתם אלא מפני שכולל כל הסברות, והביא מ"ש השיירי כנה"ג שם לגבי טעה והתחיל בשל חול בכוונת הב"ח, והביא גם כן בשם הפר"ח (סי' תכג) שפסק כדעת הסתם, ותמה עליו כיעו"ש.

והחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' סט) כתב להשיב בקצרה על דברי החק"ל, דמי יחלוק על סתם דברי מרן, ובפרט שהיא סברת הרמב"ם, ולעשות מעשה נגדם ולברך כמה ברכות. ואעיקרא דדינא אשכחן דכמה מילי באו מתוקנים בש"ע, וכתבנו כמה זימני דמרן בהיותו מחבר הש"ע חזר בו ממ"ש בב"י, ומה גם לפי מ"ש ביד מלאכי (כללי הש"ע אות טו) בשם שכנה"ג (כללי הפוס' אות נב), שמרן חיבר את הש"ע אחר ספרו בדק הבית. וכ"כ הגנת ורדים חאו"ח (כלל ד ס"ס ט). [וכ"כ בשלחן גבוה כללי הש"ע אות יג. ושכן מוכח מדברי הרב בית שמואל]. והרי ידוע שבספרו בדק הבית תיקן כמה ענינים, גם ידוע שכמה קונטרסים של בדק הבית נאבדו, כמ"ש בנו של מרן, וא"כ אם הש"ע הוא דלא כהב"י, על הרוב שכן תיקן בבדק הבית, שהוא מהדורא בתרא, וא"כ העיקר כדבריו בש"ע. עכת"ד. וכן הרב פתה"ד (סי' רח דף נז.) הביא דברי החיד"א בקצרה. וע"ש.

וגם בעל הקרבן נתנאל בשו"ת תורת נתנאל (סי' י) נשאל בזה, ופסק כדעת הסתם בש"ע, שאינו חוזר, שכיון שכבר יצא, א"א להתפלל עוד, שאין לתפלת מוסף לבא בנדבה, כמ"ש בש"ע (סי' קז ס"א).

ובמשנ"ב (סי' רסח סקי"ז) כתב, דהאחרונים תמהו ע"מ שכתוב בלשון וי"א, דהא כו"ע מודים בזה. וכתב עוד, דאם החליף של שחרית

סימן תצ - סדר קריאת התורה בחול המועד פסח

א. הסימן לסדר קריאת הפרשיות בשבעת ימי הפסח [ובחוץ לארץ שמונה ימים] הוא: משך תורא קדש בכספא פסול במדברא שלח בוכרא. שביום טוב הראשון של פסח קורין בפרשת בא, משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. ביום השני בפרשת אמור, שור או כשב או עז כי יולד. ביום השלישי קורין בסוף פרשת בא, קדש לי כל בכור. ביום הרביעי קורין בפרשת משפטים, אם כסף תלוה את עמי. ביום החמישי קורין בפרשת כי תשא, פסל לך שני לוחות אבנים. ביום הששי קורין בפרשת בהעלותך, וידבר ה' אל משה במדבר סיני. בשביעי של פסח קורין בפרשת בשלח, ויהי בשלח פרעה, עם פרשת השירה. ובחוץ לארץ ביום השמיני בפרשת ראה, כל הבכור אשר יולד. (מגילה לא.). וסדר זה אינו במוסף, לא יתפלל עוד מוסף, כי כבר יצא בתפלה הראשונה ידי מוסף, אף שכוונתו היתה לשל שחרית.

ועכ"פ לא נפיק מידי פלוגתא, והנכון הוא שיכוין לשמוע מהש"צ בחזרת הש"צ, ויצא י"ח תפלת מוסף בשמיעת החזרה. וע"ע בשו"ת זרע אמת ח"ג (ליקוטים סי' רסח), ובשו"ת אור לי (סי' כו).

ואחר שנים יצא לאור חזו"ע על הלכות שבת, וכתב שם, דתנא דמסייע ליה למרן החיד"א הוא הפר"ח (סי' תכג ס"ג), שהביא מ"ש הרדב"ז (ח"ד סי' רסא), שאם התפלל שחרית במקום מוסף לא יצא י"ח וחוזר להתפלל מוסף, וכתב עליו הפר"ח, שלפי מ"ש מרן בש"ע (סי' רסח ס"ו) בסתם, נראה לי שאינו חוזר. עכ"ל. והרב פרי האדמה (פ"י מהל' תפלה ה"ד) הביא דברי הפר"ח, וכתב, ולפע"ד יש לדייק כן מדברי רבינו הרמב"ם וכו'. ע"ש. והרב שמח נפש (אות ט) כתב, מעשה שהיה באחד החכמים שאירע לו מחמת אונס חוסר שינה שטעה והתפלל שחרית במקום מוסף, ואחר שסיים הש"צ תפלתו נזכר שהתפלל שחרית במקום מוסף, ופסק הרב שמח נפש כסתם מרן (בסי' רסח ס"ו), וכבר האריך החיד"א במחז"ב, והעלה שהסברא של סתם מרן, אתי כדעת הרמב"ם והרמ"ע מפאנו. וכ"ד הפר"ח (הנ"ל). וכן הסכים בפרי האדמה. עכת"ד. וכ"פ בספר מעשה נסים (סי' יג עמוד סח). וכן העלה בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג בהשמטות סי' תקכא). וכן עיקר.

והיכא שנזכר קודם רצה, הנה בשו"ת זרע אמת (ח"ג דף צא.) כתב, שאם התפלל ישמח משה במקום תכנת שבת, ונזכר קודם רצה, יאמר שם בלי חתימה תכנת שבת וכו'. וע"ש שהביא ראיה לזה מסי' רסח ס"ד, ומסי' קיד ס"ו. ע"ש. וכה"ג בשבת ור"ח, וטעה במוסף ואמר של שבת לבד, דלכאורה סמי בידיה להזכיר ברצה "ונעשה לפניך קרבנות חובותינו תמידים כסדרן ומוספין כהלכתם וכו', את מוסף וכו'", וזה עדיף מלומר יעלה ויבא בשביל ר"ח, שבזה אינו מוסכם שיועיל, וכמ"ש במחז"ב בשם הרמ"ע. וכן העלה בשיורי טהרה (מער' ר' אות י). וסייעתא לדבריו מהרב זרע אמת הנ"ל.

אולם רבינו אברהם בן הרמב"ם (סי' עט אות ו) כתב, שאם נזכר אחר שהתפלל של חול, והגיע לרצה, צריך לחזור לתפלת שבת. ומוכח דלא מהניא לומר שם בלי חתימה. ומיהו לדברי הרב שיורי טהרה וזר"א י"ל דכיון די"א שיצא וסב"ל, מש"ה סגי לאומרה בלי חתימה. ועיין בבאה"ל (סי' רסח ס"ו ד"ה מוסף) שהביא מחלוקת בזה מהדה"ח והחיי אדם.

וע"ע בספר דמשק אליעזר (מערכת מ' אות א).

ולענין הלכה שאלתי בזמנו למרן אאמו"ר והשיב, דכיון שאם ימשיך לחתום המחזיר וכו' יכנס בקום ועשה בסב"ל, לפיכך יחזור לתכנת שבת ויחתום. וכמו שנתבאר לענין המלך המשפט. [ובשו"ת אור לי (סי' כו) תמה על החיד"א איך פסק שיצא משום סב"ל, והרי אין לומר סב"ל בתפלה (יבי"א ח"ב או"ח ט. לגבי אם מסופק באמצע התפלה). וצ"ל שזהו בספק פלוגתא שקול, אבל הכא כיון שמרן פסק בסתם שאינו חוזר, בכה"ג אין לחלוק על סברת מרן]. וכ"ז לענין מוסף של שבת, שטעה והתפלל תפלה אחרת של שבת, ומינה יש לדון לנ"ד. ואכמ"ל בזה.

משתנה רק כשחל פסח ביום חמישי, שאז ביום שלישי שהוא שבת, קורא השליח צבור, ראה אתה אומר אלי, שהוא פסל, וביום א׳ ב׳ ג׳ קורין קדש, בכספא, במדברא. ובכל ימי חג הפסח מוציאים גם ספר תורה שני לקרוא בו בפרשת פסח בסדר קרבנות היום. א)

ב. אם טעה והקדים המאוחר בסדר קריאת הפרשיות בחול המועד של פסח, יצאו ידי חובה, וקורא ביום שלאחריו הפרשה שדילג. ב)

סימן הפרשיות של קריאת התורה בימי הפסח

א) ש״ע כאן. ע״פ הגמ׳ במגילה (כא. לא.). וכתבו הרא״ש (שם סי׳ י) והמרדכי (שם) שסדר זה לא ישתנה אלא כשחל פסח ביום חמישי. וכ״כ רבינו ירוחם (שם) בשם רב עמרם. והיינו שאם חל יו״ט ראשון של פסח ביום חמישי, מקדימים לקרוא פרשת ״פסול״ בשבת חוה״מ, ומתחיל הקריאה מהפסוק ״ראה אתה אומר אלי״.

וטעם סדר זה: א. שביום ראשון קורין ענינו של יום, וביום שני קורין פרשה הכוללת כל המועדות, וכן בב׳ ימים של סוכות קורין אותם, וד׳ פרשיות של חוה״מ כולם יש בהם יצי״מ וקורין אותן כסדר שהן כתובות בתורה, וביום שביעי קורין בשלח מעניינו של יום שנקרע בו הים, ובשמיני כל הבכור אחרונה שבכולם בתורה. וכשחל פסח ביום ה׳ משנים את מקום פרשת פסל, להיותה ארוכה לקרות שבעה. ב. ובמור וקציעה (סי׳ תצ) כתב, שהרמז הוא, שפרעה, משך תורא, הוא יוסף, הנקרא בכור שורו, שבסבתו ירדו אבותינו למצרים, ומתחלה בפה רך, לפי שקדשו בכסף (היינו קדש בכספא) שלקט יוסף והעשיר אותו, ולכן גדלו ונשאו, והסיר טבעתו מעל ידו ויתן על יד יוסף, ככלה המקודשת בכסף שקל על ידו זהו משך תורא שקדש בכספא, אח״כ משך אבירים בכחו וכבש ישראל לעבדים. ג. עוד כתב לבאר, דקדש בכספא קאי על ישראל, שיצאו ממצרים בכסף וזהב, שהוקדש והוכן להם מאז ע״י יוסף, ושוב אחר ששלחם כדבר ה׳, נמלך בו פרעה ורדף אחריהם דרך המדבר, או לפי שאמר לו משה דרך שלשת ימים נלך במדבר ומפני שנתעכבו חזר ונתחרט על זאת ששלח ישראל, זהו פסל במדברא, שמצא פסול בצאתם למדבר אחר שכבר שלח בוכרא, בני בכורי ישראל, כי צוה ה׳ שלח עמי. ד. וע׳ טעם נוסף בלבוש.

ומ״מ ביום שני צריך לקרות שור או כשב, בשביל מצות העומר, ובשביעי פרשת בשלח.

טעה והקדים המאוחר בסדר קריאת הפרשיות במועד של פסח

ב) כ״כ מהריק״ש בהגהותיו (סי׳ תצ), שאם טעה ושינה והקדים המאוחרת באלו ד׳ ימים של חוה״מ, יצאו י״ח, וקורא ביום שלאחריו פרשה שדילג. שאע״פ שלא קראן כסדר הכתוב בתורה יצא, מידי דהוה לשמע והיה אם שמוע שנתבאר בסי׳ ס״ד (סעיף א). ע״כ. והובא בפר״ח כאן. וכתב בברכ״י (סי׳ תצ אות ג) שהסכימו לדבריו מהר״א אזולאי, והרב בני חיי, והכי נקטינן. ודלא כמהר״י קוב״ו ומהר״ש יצחקי, שהורו למי שקרא בכספא במקום קדש שאף למחר יקרא בכספא, והביאם הרב ב״ד (סי׳ ס). ונראה שדברי מהריק״ש נעלמו מהן, דאילו היו רואים אותה הוו הדרי בהו. ודלא כהרב אמת ליעקב (דף נח) שהכריע כמהר״י קוב״ו וסיעתו. [וכ״כ בכה״ח (אות כז) בשם החק יוסף (אות ח) ושולחן גבוה (אות ט) שיצאו י״ח. וקורא ביום שלאחריו הפרשה שדילג. וכ״כ מדנפשיה בשו״ת שואל ונשאל (ח״ה א״ח סי׳ עח)].

והרב דבר משה (ח״א א״ח סי׳ יד) דקדק על מהריק״ש, אמאי קאמר באלו ד׳ ימים, דמשמע אלו לאפוקי תרי יומי קמאי. והלא אם קראו ביום ראשון שור או כשב, במקום משכו, עלתה להם, ולמחר יקראו משכו, ע״ש הטעם. והחיד״א (מחב״ר ר״ס תצ), כתב, שמהריק״ש נקט ד׳ ימים אלו דשייך האי דינא בד׳ פרשיות שלהם, דאם החליף כמה גווני חליפין, כגון הקדים ביום א׳ מהד׳ הפרשה שאחריה הסמוכה או מופלגת, וביום הב׳ קרא האחרונה שבהן, וכיוצא, בכל גוונא יש לדון דיצא י״ח. וכ״ה לשון מהריק״ש: אם טעה ושינה סדר הד׳ ימים של חוה״מ וכו׳. והיינו בכל מיני שינוי. והא מילתא ליתא אלא בד׳ יומי, ולא הוה מצי לצרף תרי קמאי ולומר בו׳ ימים. דודאי אם בי״ט קרא פרשה אחת מאלו ד׳, לא תכון, דאין בהם קריאה לה׳ עולים. ומטעם זה נמי ממילא לא אתי לאחלופי בתרי יומי קמאי באחת

ג. אם השליח צבור טעה בחול המועד של פסח וקרא עם העולה הראשון פרשה של יום אחר כגון שקרא בפרשת אם כסף, במקום בפרשת קדש, וכשסיים ברכה אחרונה, הרגישו בטעות. כיון שקרא העולה הראשון בפרשת אם כסף וכבר בירך ברכה אחרונה, עדיף שיגמרו קריאתם בפרשה זו, ולמחר יקראו הפרשה שהיו צריכים לקרוא ביום זה. שזה עדיף ממה שיגללו את הספר תורה, ויקראו מנין העולים מב׳ פרשיות. ג)

ד. אם בימי המועד של פסח, קרא השליח ציבור בספר שני בענין אחר, ולא קרא והקרבתם, יש אומרים שאינו צריך לחזור, שדי בכך שקרא בספר ראשון חובת היום והשלים מנין הקרואים. ד)

מאלו הד׳. אך בד׳ ימים יש מקום לטעות. והרב לא נחית לשינוי שור או כשב לי״ט ראשון, דהוא מילתא דלא שכיח, דפרשת י״ט חוזרים עליה לדעת ההפסקות, ושהיא יותר ארוכה. ואה״נ דאם החליף יצא. וטעמא רבה איכא, כמ״ש הרב הנז׳ ופשוט. אך בד׳ פרשיות הש״ץ שהם קבועים נסקרים בסקירה אחת למעלה בחזרתם ולא דמו לפרשיות י״ט שהם ארוכות. עכ״ד החיד״א.

אם אחר שבירך העולה הראשון ברכה אחרונה נזכרו שקראו פרשה של יום אחר

ג) **מעשה** שהיה כשאירע פסח יום ה׳ שקראו בשבת פרשת פסל לך, ולמחרתו שהיה להם לקרות פרשת קדש, טעה הש״צ וקרא עם העולה הראשון בפרשת אם כסף, וכשסיים ברכה אחרונה הרגישו בטעות. והורה מהר״י עייאש, שיגללו הס״ת, ויקראו בפרשת קדש, והעולה השני יקרא שיעור תרי גברי. והחיד״א במחב״ר (סי׳ תצ אות ב) כתב, ולי נראה דכיון שקרא העולה הראשון בפרשת אם כסף וכבר בירך ברכה אחרונה, יגמרו קריאתם בפרשת אם כסף, ולמחר יקראו פרשת קדש, כיון דכולהו שייכי ואין קפידא, ולא יגללו הס״ת. והכי עדיף ממ״ש הרב ז״ל דיגללו ומנין העולים יהיו מב׳ פרשיות. ודוק היטב בדברי הרב הנז׳. ובדברי מהריק״ש בהגהותיו. וכ״כ החיד״א בס׳ לדוד אמת (סי׳ ט אות ח).

ולכאורה יש להעיר בבתי כנסיות שיש בהם מניינים רבים, ומי שהתפלל במנין זה היום, למחרת אפשר שיתפלל במנין אחר, בפרט אם יש שם כמה חדרים שמתפללים בהם. ושמא בכה״ג לא דיבר החיד״א שיסמכו ע״מ שיקראו למחרת מה שהחסירו ביום זה. ושו״ר בכך החיים כאן שהעיר בזה, וכתב ג״כ טעם על פי הסוד.

ומ״מ נראה שאעפ״כ אין לשנות ממסקנת החיד״א בזה. ואם הציבור רוצים, רשאים להכריז קודם מוסף, שאחרי גמר התפלה חוזרים לקרוא את הפרשה של סדר היום, מבלי ברכה.

ואם ביו״ט ב׳ של פסח התחיל הש״צ והקרבתם, ובירך ברכה אחרונה, א״צ לחזור ולברך ולהתחיל ובחדש הראשון, ועלתה להם קריאתם. [שו״ת אגורה באהלך (דף יט). מחב״ר (סי׳ תצ אות ד)].

וש״צ שקרא בחוה״מ, תלתא גברי בפרשת המועדות, ואחר שבירך השלישי הזכירו לש״צ שלא סיים הפרשה ההיא, ועלה הרביעי וספר שני לפניו. העלה הרב פרי הארץ (ח״ב א״ח סי׳ ו) דאם השלישי עדיין בתיבה, אף שכבר בירך ברכה אחרונה, יגמור הש״צ כל הפרשה עמו עד גמירא, ולא יברך אחריה, והרביעי יקרא בספר שני. ואם השלישי כבר ירד מהתיבה והזכירוהו לש״ץ דחיסר גמר הפרשה בספר הראשון, אם הרביעי עדין לא בירך, יקרא במוסף היום בספר שני, ושארית פרשת המועדות של היום לא יקראנה כלל. ואם הרביעי הראו לו בפרשת היום ובירך לקרוא בספר ראשון, ואחר זה הזכירוהו לש״צ, אז יקרא הרביעי תשלום הפרשה, ויעלה חמישי ויקרא במוסף היום על דרך שפסק מרן סי׳ תרפ״ד. [ברכ״י אות ד].

שליח צבור שטעה ולא קרא בספר שני מוסף היום

ד) **הנה** הרב בית דוד (סי׳ רסט) כתב בנידון זה, שטעה הש״צ בחוה״מ של פסח וקרא בספר שני בענין אחר, דכיון שקרא בספר ראשון חובת היום והשלים מנין הקרואים, א״צ לחזור,

ה. מנהג האשכנזים לומר בשבת חול המועד פסח בבוקר, שיר השירים, קודם קריאת התורה. ודעת הרמ"א שאין מברכים על קריאה זו. ודעת הגר"א שיש לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מקרא מגילה. אולם הספרדים לא נהגו בקריאת שיר השירים בשבת חול המועד בבוקר, וכל שכן שאין להם לברך על קריאה זו. ושליח ציבור ספרדי אסור לו לברך בבית הכנסת של האשכנזים על קריאת מגילה זו. [ולא יענה אמן אחר ברכה זו אלא יהרהר בלבו]. ה)

שהקריאה בספר שני אף שהיא קרבן היום, לא נמצאת בתלמוד, אלא שרב עמרם (סדר פסח עמ' קעח) כתב כן וכו'. והיינו מ"ש התוס' (מגילה ל:) והרא"ש (שם פ"ד סי' י) והמרדכי (מגילה סי' תתלא) והר"ן (מגילה י:) שאין זה מהתלמוד, אלא שנמצא כך בסדר רב עמרם.

ומרן החיד"א בברכ"י (סי' תצ אות ה), כתב, דמה שהקשה הרב פרי הארץ (ח"ב סי' ו) שביומא (ע.) גבי ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה, פריך וניתי ס"ת אחריתי ונקרי, ומשני משום פגם. ואם איתא דמנהג בעלמא, הו"ל לתרץ דקורא על פה שאינו אלא מנהג ולא מדינא וכו'. הרי דמהש"ס משמע דקריאת המוספין מדינא דגמ'. וכתב החיד"א, דאף אי הוי ממנהג, אכתי קשה ניתי ס"ת אחריתי, ולא נקרי אפומיה, ומאי שינויא הוא דהוי מנהגא, ומה גם דעדיפא מינה קמשני. והכי הו"ל לאקשויי, דהיכי אמור שזה מנהג אחרי הש"ס, והרי מפורש כן במשנה (יומא רפ"ז) ובגמ' (שם).

ומה שתי' הרב פרי האדמה דשמא יוהכ"פ שאני, דהוי דינא, הנה הרא"ש במגילה (שם) כתב כן גם על יוה"פ, וגם כולהו רבוותא אמרו דבמשנה לא זכרו שתי תורות למוספין, ובכללן יוה"כ דלא הוזכר במשנה אלא אחרי מות.

ותי' החיד"א, דביומא מיירי בקריאת כהן גדול, ואינו ענין לקריאה דידן בביהכ"נ, והרי במשנה (מגילה ל:) לא קתני אלא אחרי מות, כמדובר. ורבוותא אקריאה דילן קיימי, דלא הוזכר במשנה וגמ' ספר שני למוספין, ומוכח דהך מנהגא יסוד מוסד אחר האמוראים. וכ"כ בשבה"ל (סי' עט) בשם הרי"ד (ע' בס' המכריע סי' לא, וסי' פ), נ"ל שקריאת המוספין אינו חובה, שהרי אינה נזכרת לא במשנה ולא בתוספתא ולא בתלמוד בבלי ולא בירושלמי, ואינו אלא תיקון הגאונים וראשי ישיבות שיקרא המפטיר במוספין לגורסם ש"ץ וכו', ע"ש. אמנם הרא"ש והמרדכי כתבו דיש לזה סמך בירושלמי. וכ"כ האגודה. ומיהו לא מצאתי ירושלמי זה לפנינו, אך ודאי אהמנותייהו סמכינן (חיים שאל ח"א סי' כה).

ובס' לדוד אמת (סי' ט סעיף יא) פסק כהרב בית דוד. ובפאת הראש, נדפס בסוף שם הגדולים ח"ב (דפו"ר ליוורנו תקמו, סי' ב אות י"א, ונמצא בדפו"ח בסי' ט' סע' י"א, ושונה שמו לקו"א), כתב, שבתשובה האריך לדחות דברי מי שרצה לומר שהרשב"ץ והרב שיירי פליגי על הרב בית דוד, אך דברי הרב מג"א סי' קל"ז [ס"ק ו] נראה קצת נגד סברת הרב בית דוד, וכן נראה דעת הרב אליה רבה שם. ותשובה זו נדפסה בחיים שאל (ח"א סי' כה). ושם הוסיף דיש ט"ס בפאת הראש וצ"ל בתשובה העלתי דלא כהרב בית דוד. והעלה עוד שם, שצריך לחזור ולקרות קרבנות החג, דלראבי"ה והרא"ש והמרדכי והאגודה מבואר בירושלמי שתיקנו להוציא ב' ספרים במועדים והרי הם חובת היום. וכן מוכח מהריב"ש (סי' לה, וסי' שכא) והרשב"ץ וכו'. וע' במג"א (סי' קלז סק"ו), ובאליה רבה שם. ובס' אות אמת (דף נב, ודף סו, ודף סט) העלה שיחזור ויקרא ללא ברכה. והובא בהערות על הברכ"י הנפ"מ.

ויש להעיר בדברי האחרונים הנז', מדוע נקטו דין זה לגבי חוה"מ, ולא לגבי יו"ט.

קריאת שיר השירים בשבת חול המועד - ואם מברכים על קריאה זו

ה) **כן** הוא ברמ"א (סי' תצ ס"ט) דנוהגין לומר שיר השירים בשבת של חוה"מ, ואם שבת ביו"ט האחרון אומרים אותו באותו שבת. והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים. ע"כ. וטעם המנהג מפני שמפורש בו ענין יצי"מ. ואף שהרמ"א כתב שאין מברכים על קריאת שיה"ש, ע' בט"ז (ס"ק ו) שהביא שהלבוש תמה ע"ז ואמר, איני יודע למה לא יברכו עליהם, ועוד מי הגיד לו המנהג. ושמא עושין ברכה בלחש, או שמא לא ידעו ממ"ש במנהגי' שכתבו שיש לברך על אלו ב' מגילות. ובדפוס ש"ע החדשי' הגיה המגיה כאן, והעם נהגו לברך. וכתב הט"ז, דכ"ז דברי הבאי

1. יום טוב שחל בשבת אומרים במנחה ואני תפלתי וקורין בסדר השבוע.[1]

2. יש אומרים שראוי להמנע מתרומת דם וניתוחים בכל ערב יום טוב, אם לא שיש בזה צורך דחוף. כשם שמצינו שיש סכנה סגולית להקיז דם בערב שבועות. אך יש מקילין בזה שכבר דשו בזה רבים, ושומר פתאים ה'. וכן נהגו רבים. ובפרט שעיקר החשש הוא רק בערב שבועות בלבד, ולא בשאר ערבי ימים טובים. ובבדיקת דם רגילה יש להקל יותר. אמנם גם המחמירים בזה, בערב שביעי של פסח יש להקל להם.[2]

דבתשו' הרמ"א (סי' ל"ה) האריך ע"ז וביאר דבריו שבהג"ה, שלא לברך על שום מגיל' זולת מגילת אסתר, מטעם שלא מצינו בדברי התלמוד שתיקנו לקרותה שיאמר ע"ז וצונו לקרות. ואף במגילת אסתר שחייבים חיוב גמור לקרותה, אפ"ה אין מברכין עליה אל' במגילה כשירה, אבל אם קורין אותה בחומש מבואר בסי' תרצ"א, שאין מברכין עלי', ק"ו באלו המגילות שאין חיובם בבירור רק מנהג, והם נדפסים בחומשין, שאין לברך עליהם. ואלו היה שייך ברכה עליהם היו נזהרים לכותבם דרך מגילה בקלף כמו במגילת אסתר, וזה לא נשמע מעולם. וכ"כ הב"י וכו', ועל כן כל המברך על מגילות אלו היא ברכה לבטלה. ע"כ.

והמג"א (שם סק"ט) לאחר שהביא שהמהרי"ל ואבודרהם והג"מ (פ"ה מהל' ט"ב) שכתבו לברך, וכ"כ בד"מ, הביא מ"ש הלבוש והב"ח ומנהגים ומט"מ שכתבו לברך על כולם חוץ מקהלת. וכן עיקר כמנהג קדמונינו. ע"ש במג"א.

ומדברי הגר"א בביאורו מבואר שיש לברך קריאת המגילות, ואף על קהלת יש לברך. וכתב המשנ"ב, דהנוהג לברך עכ"פ כשכתובין על קלף, בודאי אין למחות בידו. כי מדברי הדרכי משה משמע שדעתו שיש לברך, ואפי' לפי מ"ש הרמ"א בתשובתו [והובא במג"א], לפי טעם האחרון שלו משמע דבכתובים על קלף כס"ת יש לברך.

אולם כבר כתב הב"י (סי' תקנ"ט), שהעם לא נהגו לברך על שום מגילה, חוץ ממגילת אסתר. ע"כ. וכן המנהג אצלינו הספרדים. וגם אצל האשכנזים לא בכל המקומות נהגו לברך. וגם הט"ז (סי' תצ סק"ו) הביא מ"ש הלבוש שאינו יודע טעם למה לא יברכו עליהם. והעיר שמפורש בתש' הרמ"א (סי' לה) שאין לברך על שום מגילה זולת מגילת אסתר, מטעם שלא מצינו בדברי התלמוד שתקנו לקרותה שיאמר ע"ז וצונו לקרות. ואילו היה שייך ברכה עליהם, היו נזהרים לכותבם דרך מגילה בקלף כמו במגילת אסתר, וזה לא נשמע מעולם. ע"כ. וכ"כ הפמ"ג (א"א) דספק ברכות לקולא ואין לברך, כי אם במגילת אסתר הכתובה כהלכתה, ולא בשאר מגילות אף כתובה כהלכתה. וכן בת"ב אין מברכים על מגילת איכה.

ו) כן כתב המהרי"ל (מנהגים, הלכות תפילת יו"ט) בשם מהרא"ק. וכ"ה בפמ"ג. ומבואר במסכת סופרים (פי"א ה"ה) שקורין בסדר שפסק מפני הרגל. והובא בב"י כאן.

הקזת דם ותרמת דם ובדיקות דם בכל ערב יום טוב

ז) בשבת (קכט:) הובא בגמ' כמה ימים שאין זה טוב להקיז בהם דם, ואמרו עוד, שיש סכנה להקיז דם בערב עצרת, וגזרו רבנן על כל ערבי ימים טובים, גזירה משום ערב יו"ט של עצרת. לפי שאז יצא זיקא ושמו טבוח, שאם לא היו מקבלים את התורה, הוה טבח להו לבשרייהו ולדמייהו. ולכן כתב בתשב"ץ קטן (סי' תקנד) בשם מהר"ם, שאין מקיזין דם בערבי ימים טובים, לפי שגוזרים כל ערבי ימים טובים אטו ערב שבועות, וכן נמי אין מקיזין דם ביום הושע"ר לפי שיום הדין הוא.

מיהו בהגהת רבינו פרץ שם כתב, דכיון שהורגלו בו רבים, שומר פתאים ה', מידי דהוי אער"ש אע"ג דקאי מאדים בזווי כדאי' בפ' מפנין (דף קכט). ע"כ. והובא בכלבו (סי' נח), וסיים בדברי רבינו פרץ הנ"ל. ובד"מ (ס"ס תסח) כתב שמהרי"ו (סי' יט) כתב שאין להקיז. ושכן המנהג. וכ"פ הרמ"א בהגה, שנהגו שלא להקיז דם בשום עי"ט, ואין לשנות.

ולגבי תרומות דם, יש לצדד להקל יותר, שהרי אין בזה סכנה, ורק בהקזת דם שמוציאים את כל הדם, ומשאירים מעט מאד, בזה יש סכנה. וכ"ש

לגבי בדיקות דם שיש להקל. ובפרט שבלא"ה דעת רבינו פרץ להתיר בזה.

ועוד, שהרמב"ם והש"ע לא הביאו הלכה זו כלל שגזרו חכמים שלא להקיז דם בכל ערב יו"ט. וכן הפר"ח (ס"ס תסח) כתב ע"ד הרמ"א, מיהו האידנא דדשו ביה רבים, שומר פתאים ה', וכדאיתא בגמ' שם לגבי ער"ש. [ובכה"ח (תסח, אות צט) כתב שמדברי שאר פוס' משמע שאין להקל. והגר"ח פלאג'י (מל"ח סי' ח אות ב) הביא שיש מחמירים בזה אפי' בהעמדת עלוקות, וכן בכל כלי מציצה שהם להוציא דם. אך בנ"ד קיל טפי].

ושו"ר שבא"ר (סי' תצג ס"ק יט) הורה להתיר להקיז דם לחולה בערב שבועות, ע"פ הרופאים (משום סכנת החולי, שאין ספק סכנה מוציא מידי ודאי סכנה), וזה עפ"ד רבינו פרץ הנ"ל, ואע"פ שאפשר שלא דיבר על ערב שבועות. ועוד, דבאגודה שם כתב שכ"ז דוקא בימיהם, שהיו מקיזין רוב דם, אבל עתה אין מקיזין כ"כ, א"כ י"ל מדינא מותר לדידן אף בערב שבועות, שלא אסרו בגמ' רק בהקזה שלהם, ואף שכתב שם שנזהרין מלהקיז, היינו נמי כשאין סכנה חש להחמיר, אבל בסכנה נ"ל להתיר. ע"כ.

ובכה"ח (סי' תסח ס"ק צח) הביא משו"ת מהר"י ברונא (סי' קיח) שפעם אחת חל שבועות בימים א' וב', ומהרי"ו ראה בחורים נכנסים למרחץ בער"ש, ומיחה בהם שלא להקיז דם, כיון שדעת מהרי"ל דבכה"ג ער"ש חשיב כערב יו"ט, ולא השגיחו בו ונסתכנו, ואמר תיתי להו שעברו ע"ד מהרי"ל. ע"כ. ולכאו' אפשר שאז לא היו מקיזים הרבה דם כמו בזמן הגמ', ואע"פ כן מיחה בהם נסתכנו. ועכ"פ מה שנסתכנו יש לדחות שהוא משום שעברו על אזהרתם של מהרי"ו ומהרי"ל.

וע"ש במג"א (ס"ק מו) שלגבי כוסות רוח, דעת מהרי"ו לאסור, ומהרי"ל מתיר מלבד בהוש"ר מפני שהוא יום דין. ובחק יעקב (ס"ק טו) הכריע להחמיר עכ"פ בערב שבועות, משא"כ בשאר עיו"ט, וכ"כ הפמ"ג (א"א שם).

אך בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' מו) כתב, דכ"ז אינו בכוסות רוח המפורסמות אצלינו, רק ע"מ שהיה בזמנם שכנראה היה יוצא אחרי כן דם רב מהגוף ממקומות שהעמידום.

ולכן אפשר להקל בזה. ודלא כמ"ש בציץ אליעזר שם, שבכל ערב יו"ט, יש למנוע תרומת דם, וכן בדיקות דם לחולה שסובלות דיחוי, וכן יש למנוע כל פעולה בגוף שגורמת לפתיחת ורידי הדם או לעקירת ונזילת דם ממקום למקום והתפרצותם חוצה, או כל שינוי שהוא במהלכו הטבעי של הדם בגוף, מחמת שיש חשש סכנה לכך. ושלכן יש לאסור ביצוע ניתוחים שגורמים לשטפי דם פנימיים ולזרימתם חוצה בכל ערבי ימים טובים, כל עוד שאין חשש סכנה בדחייתן ליום אחר, ורק בליל ערב יו"ט יש להתיר. עכ"ד.

והגר"ז (סי' תסח סכ"ג) כתב, הקזה שקורין קע"פ זעצין, כיון שאינו דומה להקזת דם ממש יש להתיר בע"פ ובערב סוכות, שאין איסורן אלא משום גזירה בעלמא, אבל בערב שבועות שאיסורו משום סכנה יש ליזהר, וכן בהוש"ר שהוא יום דין.

וגם בציץ אליעזר שם כתב, שלעדות הספרדים שלא קבלו עליהם הוראות הרמ"א יש מקום מרווח יותר להתיר ביצוע ניתוחים ואפי' בערב שבועות, די"ל שהרמב"ם והש"ע השמיטו דין זה, ש"מ שדחו זאת מהלכה, וסברו שלא נאמר זה בתלמוד אלא בזמניהם ועל צורת ההקזה שהיו מבצעים בימיהם, או דס"ל שכבר דשו בזה רבים ושומר פתאים ה'.

ובקובץ מבית לוי (תשנ"ח עמ' כד) כתב, שניתוח או התרמת דם דחופה לפיקוח נפש מותרת בערב יו"ט, אבל כדאי להמנע מלקבוע זמן לזה בערב יו"ט. ובבדיקת דם רגילה שמוציאים מעט דם אין חשש. ע"כ. [ויש מי שכתב שאין לתכנן אפי' ניתוח קל לערב פסח או שאר ערב יו"ט, וכן לא תרומת דם או הוצאות מנות דם דרך הוריד לצורך בדיקות וכדו', כיון שיש להמנע מכל פעולה שגורמת לפתיחת ורידי הדם. ולגבי כוסות רוח ובדיקות דם דרך האצבע או דרך הוריד אם יוצא מעט דם, המיקל בשאר עיו"ט יש לו ע"מ לסמוך, ובערב שבועות יש להחמיר (הליכות מועד פסח עמ' רצה). ולהאמור יש להקל בזה בפרט לדידן יוצאי הספרדים. ובדברים סגוליים אין להוסיף עוד ועוד, ובפרט בשאר ערבי ימים טובים שאין בהם שום חשש, רק גזירת רז"ל, וא"א להכניס עוד דברים בכלל הגזירה, בפרט שהרבה פוס' השמיטו דין זה לגמרי].

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' שמ) כתב, שבדיקת דם אינה דומה כלל להקזת דם, שהרי אינו מרגיש שום חולשה אחרי כן, ולכן אין בה חשש כלל, וזה דומה לכוסות רוח. ולכן מותר לעשות בדיקות דם בעיו"ט. [וזה דלא כמ"ש בתורת היולדת

סימן תצ - שביעי של פסח

א. בליל יום טוב אחרון מקדשים על היין, ואין אומרים שהחיינו, שאינו רגל בפני עצמו. ואומרים בתפלה ובקידוש זמן חרותינו. א)

ב. מנהג טוב לעסוק בתורה בלילה זה עד חצות או עד הבוקר, ואומרים שירת הים בשעת חצות לילה, שהוא עת רצון. ויש שאומרים שירת הים סמוך לעלות השחר. ואחרי כן הוא זמן המסוגל לקבלת התפלות. ותלמידי חכמים העוסקים בתורה בעיון לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, אינם נוהגים להפסיק מלימודם בשביל סדר הלימוד לז' של פסח. ב)

(פרק מו ס"ד) שיש להמנע מבדיקת דם בעיו"ט ובפרט בערב שבועות פרט למקרים של סכנת נפשות. וכן לגבי ניתוח קיסרי. ע"כ].

ומ"מ לגבי ערב שביעי של פסח, כתב במטה משה (סי' תתקסה) בשם מהגהות מנהגים (רטז), דמשמע מדברי מהר"ם ועוד, שבערב יו"ט האחרון של פסח פשיטא שמותר להקיז. שהרי לא דנו לאסור בהוש"ר רק משום דהוי יומא דדינא. וכ"כ המג"א (סי' תסח) וח"א (כלל עט ס"ב) ועוד, דערב יו"ט האחרון של פסח הכל מותר, דאינו רגל בפני עצמו.

וכ"כ בחק יוסף (סי' תסח אות י), שערב ז' של פסח אין לו דין ערב יו"ט להקזה, ושלדעת מהרי"ל דוקא בהושע"ר שהוא יום הדין יש קפידא בזה.

אמנם לגבי ניתוחים, נקטינן שבניתוח שאינו דחוף, כגון ניתוח שקדים, יש לקובעו לתחלת השבוע, שמא יצטרכו לחלל שבת לשם טיפול אחר הניתוח. [ויש מקילין בזה בשעת הצורך כשהיום הקבוע של הרופא המומחה הוא ביום חמישי או שישי, ואי אפשר בענין אחר]. ובכל אופן בדיעבד שכבר נעשה הניתוח שלא כדין סמוך לשבת, מותר לחלל את השבת בכל צורכי החולה כשיש בו סכנה. ובניתוח דחוף, וכדומה, מותר לנתח בימי חמישי ושישי.

א) כן הוא בש"ע (סי' תצ). וכתב הגר"א דר"ל לקדש בביהכ"נ. דאף דבליל הסדר אין מקדשין בבהכ"נ, לפי שאין לך עני בישראל שאין לו ד' כוסות, מ"מ בשביעי של פסח לא שייך טעם זה. ומה שאין מברכים שהחיינו בשביעי של פסח הוא מפני שאינו רגל בפני עצמו כמו שמיני עצרת של החג. וכתב הרמ"א, ואומרים בתפלה ובקידוש זמן חרותינו, כמו ביו"ט ראשון (מהרי"ל ומנהגים).

המקור לסדר לימוד בליל שביעי של פסח

ב) ובספר הנהגות צדיקים במנהגי מהר"א גלאנטי (אות ד) כתב, שמנהגם שליל ז' של פסח עומדין בחצות לילה וקורין עד קריעת ים סוף שבמדרש ויושע, ומרננין ברנה של תורה עד הבוקר, ואומרים בקשות, ובסיום הבקשות עומדין על רגליהם ואומרים בקול נעים מזמור בצאת ישראל ממצרים.

וכ"כ מהר"א פיירירה בהג' בגדי ישע (על שה"כ דרושי ספה"ע דרוש י"ב), שמנהג ירושלים לקום בחצות בליל ז' של פסח, וכן מנהג בית אל. ומנהג זה מיוסד על אדני פז. והביא מ"ש מהר"י צמח בהג' פרי עץ חיים (סוף שער כא), שבליל ז' של פסח טוב לקום קודם אשמורת הבוקר ולקרות סוד קריעת ים סוף והאדרא בזוהר. וכ"ה בס' נגיד ומצוה, שטוב לקום לכל הפחות קודם אשמורת הבוקר לקרות סוד קריעת ים סוף ו"השירה" בזוהר. וע"ש (חג השבועות פ"א) שבלילות אלו כמו שביעי של פסח, וליל שבועות, וליל הוש"ר, מצוה לפרוש ולגלות עומק החכמה, לפי שבאלו הימים הזמן גרמא והוא זמן מוכן לסודות וראוי לפרשם אז.

עוד מקור יש למנהג זה, כמ"ש בס' חמ"י (שביעי של פסח): מנהג חסידים הראשונים בלילה הזאת לנדד שינה מעיניהם כל הלילה, לספר חסדי המקום ב"ה ונפלאותיו אשר עשה, כל אחד לפי שיעורו. והבאים בסוד ה', עוסקים בלימוד תורת הסוד. וכתב שתיקן סדר לימוד לחצי הלילה הראשונה, ואח"כ לחצי הלילה השני. בחצי הראשון, בתורה נביאים וכתובים, ובס' הזוהר בענייני

הגאולה, כדי לעורר רחמים לפני אבינו שבשמים, וכימי צאתנו מארץ מצרים יראנו נפלאות. ואח״כ סדר לימוד לחצי הלילה השני.

והגרח״פ (מועד לכל חי סי׳ ד אות לח) כתב, בליל שביעי של פסח יש מדרשים הרבה בעירנו איזמיר יע״א. אמנם יש שחוששים בזה לפמ״ש גורי האר״י והו״ד במורה באצבע (סי׳ ז אות ריח), [ע׳ בא״ר (סי׳ רמ סק״א) שהביא מעולת תמיד בשם חכמי האמת, ליזהר בליל ז׳ של פסח למנוע הזיווג יותר מכל שאר הימים שהזהירו בהם. ע״ש. אך בחסד לאלפים שם כתב להיפך, שאדרבה יש בו חיוב. וכתב שלכן לא טוב מנהג קצת מקומות לקבוע בו לימוד בציבור כל הלילה ממש. ע״כ. ובפרי עץ חיים (חג המצות פ״ח) כתב שליל זה ׳מותר׳ בזיווג. וע״ע בברכ״י סי׳ ר״מ]. ועכ״פ באשמורת הבוקר צריך זריזות לקום, ויצוה לאחרים שיעוררוהו כדי לומר השירות. ע״כ.

וכן מובא מסידור בית יעקב להיעב״ץ שיש נוהגים לומר תיקון בלילה זה, ולהיות ערים בו, או ברובו. והתיקון כולל פרשיות מתורה נ״כ, משניות ביצה וחגיגה ומאמר מן הזוה״ק פ׳ בשלח.

ומנהג מרן אאמו״ר זיע״א היה ללמוד בליל ז׳ של פסח בלימוד רגיל כמו בכל ליל שבת ויו״ט. ולא קרא בסדר הלימוד של שביעי של פסח. ואכן כל ת״ח הטרוד בלימוד ש״ס ופוסקים, יעדיף לימוד כזה על סדר הלימוד הנ״ל.

ורבים נוהגים לומר בחצות הלילה שירת הים בקול נעים ובכוונה גדולה ובציבור. ויחשוב כאילו עבר בים בעת ההיא. [מל״ח (סי׳ ד אות לח). וע״ש, שבאיזמיר הרבה בתי מדרש פתוחים בלילה זה, ויש עושים סדר שירת הים באשמורת הבוקר לומר השירות, ואחרון חביב שירת הים].

ובחמ״י שם כתב, ונהגו חסידים הראשונים שלא לקרות פרשת בשלח והשירה כי אם באשמורת הבוקר, בניגון מעומד כלפי מזרח, עד ״כי אני ה׳ רופאך״, וכן ראוי לנהוג. ונודע מ״ש חז״ל שכל האומר בכל יום שירה זו בשמחה רבה, כאילו אותה שעה יצא ממצרים ומתכפרים עונותיו. וז״ש ״ויסע משה את ישראל מים סוף״, שהסיעם מעונותיהן, שכל מי שנעשה לו נס ואומר שירה מוחלין לו כל עונותיו. וכתב הרשב״י שזה שכתוב ״ויאמרו לאמר״, דא הוא לדרי דרין בגין דלא יתנשי מנייהו לעלמין. דכל מאן דזכי להאי שירתא בהאי עלמא זכי לה בעלמא דאתי וזכי לשבחא בה ביומוי דמלכא משיחא בחדוותא דקב״ה דכתיב לאמר, לאמר בההוא זימנא, לאמר בארעא קדישא, לאמר בגלותא, לאמר בפורקנא דלהון דישראל, לאמר לעלמא דאתי וכו׳. ובזוהר תרומה אמרו, האי תושבחתא מעליא מכל שאר תושבחן דעלמא ואיהי לא אתתקנא מכלהו כמה דאתתקנת מתושבחתא דא ובגין דא איהי סמוך לצלותא דמיושב כמה דאוקמוה. ובה שעתא כד שירתא דימא אתמר מתעטרא כנסת ישראל בההוא כתרא דזמין קב״ה לאתעטרא למלכא משיחא וההוא כתרא גליפא בשמהן קדישין מחקקא כמה דאתעטר ההוא יומא דאעברו ישראל ית ימא, ואטבע קב״ה לכל משריין דפרעה ופרשוהי. ובג״ד בעי בר נש לשוואה רעותיה בהאי שירתא. וכל מאן דזכי לה בהאי עלמא, זכי למחמי למלכא משיחא בתקוני ההוא כתרא ובחגירו זיינה וזכי לשבחא האי שירתא תמן. והא אוקמינא מילי. עכ״ל.

ולכן אחרי הלימוד יתפלל להשי״ת. ע״ש נוסח תפלה. ויש שאומרים בו תפלה המיוסדת על שם ע״ב, היוצא מפסוק ויסע ויבא ויט.

ויש שכתבו שאחר סדר הלימוד בליל שביעי של פסח, אחר חצות הלילה, יש סגולה להתפלל למציאת זיווגו, ע״פ מה שארז״ל (סוטה ב.) קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף.

ולא טוב עשה רב ביהכ״נ אחד, שקם לבטל מנהג לימוד זה, בטענה שנתגלה שמקורו בספר חמ״י. וכן לא יעשה לבטל תורה מישראל, שיושבים ולומדים כמה שעות, במקום לבטל זמן בביתם. וזה מנהג יפה, שמתאספים יחד לומר שירה ברב עם, בנחת ובמיתון, בניגון ובנעימה, להודות ולהלל להשי״ת.

ומשירה זו שאמרו ישראל על הים, אנו למדים את מעלת השירה וההודאה להשי״ת, וכמו שאמרו במדרש (שמות רבה כג, ד) ״אז ישיר משה ובני ישראל״, זהו שכתוב (משלי לא) פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה. מיום שברא הקב״ה את העולם ועד שעמדו ישראל על הים, לא מצינו אדם שאמר שירה להקב״ה, אלא ישראל. ברא אדה״ר, ולא אמר שירה. הציל אברהם מכבשן האש ומן המלכים, ולא אמר שירה. וכן יצחק מן המאכלת, ולא אמר שירה. וכן יעקב מן המלאך, ומן עשו, ומן אנשי שכם, ולא אמר שירה. כיון שבאו ישראל לים ונקרע להם, מיד אמרו שירה לפני הקב״ה, שנא׳ אז

ג. נכון לספר בסעודות היום על הניסים שעשה לנו השי"ת בקריעת ים סוף, שבעבורם נקבע יום זה לחג ויום טוב לדורות. ג)

ישיר משה ובני ישראל. אמר הקב"ה לאלו הייתי מצפה. אז ישיר משה, ואין אז אלא שמחה, שנאמר "אז ימלא שחוק פינו".

והיינו שכביכול 2448 שנה חיכה השי"ת שיאמרו שירה. ומכאן נלמד את מעלת ההודאה להשי"ת.

האם קריעת ים סוף היתה באמצע הלילה או באשמורת הבוקר

ויש לעיין אימתי היתה קריעת ים סוף, ואימתי אמרו שירה. והנה רש"י עה"ת (שמות יד, ה) כתב, בליל שביעי ירדו לים, ובשחרית אמרו שירה והוא יום שביעי של פסח. לכן אנו קורין השירה ביום השביעי. ע"כ. והוא ממכילתא שם.

ובשכל טוב (שמות יד, ל) איתא, שביום הששי של פסח רדפו המצרים אחריהם כל אותו היום, והשיגו אותם היום קודם שקיעת החמה, וקודם שקיעת עמוד הענן, שהיה מהלך לפני מחנה ישראל והסיע הקב"ה את עמוד הענן קודם זמנו מלפניהם והעמידו מאחריהם, וכל אותו הלילה (שהוא ליל חמישי בשבת שהוא ליל שביעי של פסח) לא קרב זה אל זה, לא קרב מחנה ישראל למחנה מצרים, ולא מחנה מצרים למחנה ישראל, ובאשמורת הבקר השקיף הקב"ה למחנה מצרים בעמוד האש שלפני מחנה ישראל, ובעמוד הענן של אחריהם והממם, ומאתמול נבקע הים, וכל אותו הלילה הלכו בני ישראל בים עד הבוקר, ומצרים אחריהם, ובבוקר הממם וניערם.

ובאור החיים הקדוש עה"פ ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה (שמות יד, כא), כתב, כל הלילה. פירוש עד סוף הלילה, ואז נקרע הים, וירדו ישראל באשמורת הבוקר.

ובס' בתי מדרשות ח"ב הובא מדרש חסירות ויתרות, ושם בפרשת בשלח (שמות טו, ד) איתא: מרכבות פרעה וחילו. מרכבת כתיב חסר ו', לפי שעברו בים כשש שעות בלילה, וכיון שעלה האחרון שבישראל מן הים, ירד הראשון שבמצרים אל הים, וכ"ה אומר (שמות יד כד) ויהי באשמורת הבוקר וישקף ה' אל מחנה מצרים.

והראוני שבפנים יפות (פר' בשלח) כתב בשם אביו, דממה שכתוב "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים", מוכח שבקיעת הים לא היתה בסוף הלילה, שהרי אשמורת הבוקר הוא ג' שעות קודם היום. אלא הכוונה, שהיתה הבקיעה באמצע הלילה. ומחנה ישראל הלכו בערך ג' שעות, ופרעה נכנס לים באשמורת הבוקר.

נכון לספר בסעודות היום על הניסים של קריעת ים סוף

ג) **כיו"ב** כתב הכלבו (סי' נב) שנהגו בשביעי של פסח, לתרגם כל הפרשה, כדי שיבינו הנשים ועמי הארץ, את הניסים והנפלאות, ויתנו שבח והודאה להשי"ת על הדבר, ולכן מתרגמים בשביעי של פסח מיושע עד סוף השירה, ומספרים נפלאות שעשה השי"ת לנו ולאבותינו בלשון שיבינו הכל, וגם דורשין מה שעתיד הקב"ה לעשות כשיוציאנו מן הגלות, כמו שארז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל, ושעתיד להחיות המתים לימות המשיח, לחזק לב מי שאינו יודע בענין הגואל ותחיית המתים, והוא ענין התקנה שתקן משה לישראל להיות דורשין בהלכות הפסח בפסח, וכן בכל המועדות. ע"כ.

והרב חמ"י (פ"א) כתב, נכון שכל אדם יספר בביתו על שולחנו סיפור הנס של קריעת ים סוף בלילה הזה, להודיע ולהוודע את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים כהיום הזה, למען ילמדו בניו ובני ביתו ליראה את ה' הנכבד והנורא, "ונודעה יד ה' את עבדיו" מתוך הנס הנפלא ההוא. אשר גם זה בכלל מצות עשה "והגדת לבנך ביום ההוא". וכבר ביארנו למעלה בשם הזוה"ק דקב"ה חדי בההוא סיפור, וכניש קב"ה לכל פמליא דיליה ואומר להם שמעו סיפורא דשבחא דקא משתעו בני וחדו בפורקנא, וכדין כולהון מתכנשין ואתייאן ומתחבראן בהדייהו דישראל ושמעין סיפורא דשבתא, וקא חדאן ברזא דפורקנא דמאריהון, וכדין אתייאן ואודאן ליה לקב"ה על כל אינון ניסין וגבוראן ואודאן ליה על עמא קדישא דאית ליה בארעא, דחדאן בחדוה דפורקנא דמאריהון, ובדין אתוסף חילא וגבורתא לעילא, וישראל בההוא סיפורא יהבי חילא

למאריהון, כמלכא דאתוסף חילא, וגבורתא כד משבחאן גבורתיה ואודאן ליה, וכולהו דחלי קמיה ואסתלק יקריה על כלא. ע״כ. ומזה נלמד גם לסיפור נס קריעת ים סוף.

אם שייך קצת מצות סיפור יציאת מצרים גם אחרי ליל א׳ של פסח

ומ״מ מ״ש החמ״י שזה בכלל מצות סיפור יצי״מ, לאו דוקא הוא, שהמצוה היא רק בלילה הראשון. ולא מצינו בכל השנה, רק מצוה להזכיר יצי״מ ביום ובלילה. ואולי כוונתו מצד המצוה להזכיר יצי״מ בכל יום ולילה, וכאשר מפרט ומספר את הניסים וכו׳, מקיים מצוה מן המובחר של זכירת יצי״מ בכל יום.

ויש לעיין האם מצות יצי״מ היא רק בלילה הראשון, או דילמא עדיין יש קיום מצוה כל שבעת הימים. ולכאו׳ הדבר פשוט שאין מצות סיפור יצי״מ אלא בעת שמצה ומרור לפניך, ואע״פ דכתיב (דברים טז) ״וזבחת פסח וגו׳, לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך״. אין לדרוש כאן ״לחם עוני״, לחם שעונים עליו דברים הרבה. ובשמות (פרק יג) כתיב, ״מצות יאכל את שבעת הימים, ולא יראה וגו׳, והגדת לבנך ביום ההוא לאמר וגו׳״. ומשמע נמי שהמצוה היא דוקא בלילה הראשון.

ושו״ר שכ״כ בבני יששכר (ניסן מאמר ד דרוש א), דלא ס״ד לדרוש לחם עני שעונין עליו וכו׳, ולענות דברים על המצה כל שבעה, שהרי המצה גופה אינה חובה כל שבעה, ומקרא מלא דרש בעל הגדה בשעה שמצה ומרור מונחין וכו׳. [וע״ע בתש׳ הגאונים (רב נטרונאי או״ח סי׳ קמא) שלא מצינו שיש תשלומין אלא לקרבן פסח בלבד, לאנוס ולטמא ולמי שהיה בדרך רחוקה בלבד, אבל ד׳ כוסות הלל ״והגדה״ מצותן בזמנן, ואם עבר זמנן עברו. ע״כ. וכ״כ בס׳ הפרדס (ש״ט פט״ז) בשם רבינו יהודה אברצלוני. וע״ע בלימודי ה׳ (לימוד קצא, ובהשמטות דף קיד ע״ד). ובספר אות היא לעולם ח״ב (דף עו:). ובמצפה איתן (פסחים צט:). ובמאור ישראל (פסחים קכ:) בשם הפנ״י].

ומ״מ אפשר שיש בזה קיום מצוה של זכירת יצי״מ שהיא בכל יום ויום, רק שלא יכוין לקיים מצות סיפור יצי״מ והגדת לבנך שבליל הפסח, אלא מצוות זכירת יצי״מ שבכל ימות השנה.

והגאון האדרת (עובר אורח הג׳ לא״ח סי׳ תפה. כ״י) העיר ע״ד המג״א (סי׳ תעה סק״א) שכתב שמי שלא אמר ההגדה בליל פסח אין לו תשלומין, דהא כתיב בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך. שהרי לדעת הגר״א וסיעתו שיש מצוה דאורייתא באכילת מצה כל שבעת הימים, רק שאין זה חובה. א״כ במשך כל שבעת הימים נימא כאן מצה מונחת לפניך, ויש תשלומין למצות סיפור יצי״מ כל שבעה. רק די״ל שכיון שהמצה נקראת לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה, א״כ כמו שמצות מצה של הלילה הראשון אין לה תשלומין, כך למצות ההגדה, לא יהיה תשלומין.

וניהדר אנפין לנ״ד, שיש מקום לדון אם שייך קצת קיום מצות סיפור יצי״מ בכל השנה, מלבד ליל הפסח. שבכל יום יש מצוה לזכור יצי״מ, כמ״ש למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וצ״ע אם המספר יצי״מ בשאר ימות השנה מקיים רק מצות זכירת מצרים [אלא שהיא מצוה גדולה יותר. וכ״כ בהגדת אמרי שפר להנצי״ב, שאפשר להרבות הזכירה, כמו שאם אוכל כמה כזייתות בליל א׳ של פסח הוא מצוה גדולה יותר, שאפשר להרבות את את הזכירה שאין שיעור למצות זכירה, אף שיוצאים בזכירה כל שהוא, וא״כ אפשר להרבות בסיפור יצי״מ יותר מזמן החיוב], או דילמא מקיים גם מצות סיפור יצי״מ, ומה שדרשו רז״ל, בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך. שכ״ז רק לענין חיוב, אבל לענין מצוה, אפשר שיש קיום מצוה בסיפור יצי״מ בכל ימות השנה. ובפרט שכבר שציותה תורה מצות זכירה. ואפשר שענין ב׳ מצוות אלו אחד הוא, שבלילה הא׳ של פסח מאריך לפרט את הסיפור ולהמחיש זאת עד שירגיש כאילו הוא עצמו יצא עתה משיעבוד מצרים. ובמשך השנה מזכיר בפיו יצי״מ, שיהיה לו לזכרון מה שכבר האריך בסיפור באותה הלילה. [וע״ע בהעמק דבר (דברים טז, ח), שביום הראשון חובה לדבר הרבה ביצי״מ, אבל בשאר הימים רק מצוה להתבונן בתכלית אכילת מצה של ו׳ ימים וכו׳, וזה בכלל משמעות לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, היינו בשעת עצרת, שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו

דכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני].

ובשפת אמת (פסחים צה.) דן אם יש מצות סיפור יצי״מ בפסח שני, בשעת אכילת מצה, ובפרט אם לא סיפר בראשון, שלדעת הרמב״ם (פ״ז מה׳ חו״מ) שחיוב סיפור יצי״מ בליל פסח נפיק מדכתי׳ זכור את היום הזה כו׳, משמע רק ביום היציאה, אכן למ״ש המהר״ל בגבורות ה׳ (פ״ב) י״ל דבפסח שני נמי חייב. ע״כ.

האם קריעת הים היתה ע״י המטה או ע״י ידו של משה

ובענין קריעת ים סוף, יש לעיין כיצד היתה בקיעת הים, האם מכח ידו של משה שנטה אותה על הים, או ע״י המטה, או ע״י שראה הים את ארונו של יוסף, או ע״י רוח הקדים, או ע״י שראה שרו של ים את השי״ת וברח. וצ״ל שהכל אמת, ומשה הרים את מטהו, ונטה את ידו, והים לא רצה להקרע מיד, עד שנגלה עליו השי״ת בזכות ארונו של יוסף ששרתה עליו השכינה, והיו שם רוחות עזים כל הלילה, כי אין חדש תחת השמש. וזה מה שהטעה את המצרים להכנס לים. [וע׳ בהעמק דבר (שמות יד, טז) שמיד שהחלו העם לנסוע הטה משה את ידו, כדי שתהי׳ רוח קדים עזה כל הלילה. ואח״כ הטה מטהו מיד או בבואם לים, ועוד לא הספיקה השעה לייבש בטבע הרוח, וקפץ שבט יהודה או שבט בנימין, והועילה נטיית המטה להבקע בנס נגלה].

והאלשיך (שמות יד, יט) כתב, דהנה איתא במדרש (שמו״ר כא, ח) על הפסוק ואתה הרם את מטך ונטה את ידך על הים ובקעהו. שאמר לו הקב״ה הנה לא תהיה תפארתך שע״י המטה תקרע את הים, כי אם בידך החומרית תטה אותה על הים ובקעהו. וזהו הרם את מטך, הרם והפרש אותו, ונטה את ידך. ובזה יש ליישב מ״ש בתהלים הים ראה וינוס, פי׳ נס פנימה ונשאר יבשה. וזה מלפני אדון חולי ארץ, דהיינו ע״י מה שראה את הקב״ה. ואילו בתורה נראה שנקרע ע״י רוח הקדים, כמ״ש אחרי שמשה הושיט את ידו, ״ויולך ה׳ את הים ברוח קדים וכו׳ וישם את הים לחרבה״. ואילו מן הנביאים נראה שע״י משה נבקע, שנא׳ מוליך לימין משה וכו׳, בוקע מים מפניהם. אלא שכאשר הלך משה לקרוע את הים, פי׳ לקורעו בעצמו, בידו, בלי נטיית מטה. א״ל הים מפניך איני נקרע, כי גם שתנאי היה במעשה בראשית, הוא להקרע מפניו יתברך בלכתו לפני ישראל, אך לא מפניך, בנטות ידך החומרית. שאני קדמתי לחומר שממנו נתהוית. ואז כביכול נתן השי״ת ימינו על ימין משה, למען יראה שר הים ויכיר מעלת משה. ולכן נאמר ימינך ה׳ וגו׳. ולכן ברח הים הוא השר ממוראו יתברך, מסתלק ממקום אשר שם. עכ״ד האלשיך, וע״ש.

כשנקרע הים נהם נהמה גדולה ושמעו כל העולם ואחזתם חיל ורעדה

והנה רחב אמרה למרגלים ששלח יהושע (יהושע ב, י), ״כי שמענו את אשר הוביש ה׳ את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים, ואשר עשיתם לשני מלכי האמרי וגו׳, ׳ונשמע׳ וימס לבבנו״. ויתכן שהכוונה לשמיעה ממש, לפי מה שהביא בעל הטורים (ר״פ יתרו) ״וישמע יתרו״, אמרו רבותינו ששמע קריעת ים סוף, שכשנקרע הים נהם נהמה גדולה עד ששמעו כל מלכי מזרח ומערב, וזהו שנאמר (ישעיה ה ל) וינהום עליו וגו׳ כנהמת ים. ע״כ. וכן איתא במדרש ויושע: וכיון שנבקע הים נשמע שמועתו מסוף העולם ועד סופו, ונבהלו כל העולם ואחזם אימה ורעדה.

ושו״ר שכן אמרו להדיא במכילתא (פ׳ יתרו מס׳ עמלק פ״א): ר׳ אליעזר או׳, יתרו שמע קריעת ים סוף ובא, שבשעה שנקרע ים סוף נשמע מסוף העולם ועד סופו, שנא׳ (יהושע ה), ויהי כשמוע כל מלכי האמורי. וכן אמרה רחב הזונה לשלוחי יהושע, כי שמענו את אשר הוביש ה׳ את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים.

ולכן כבר בשירת הים אמרו ישראל ״שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת״, ומשמע שכבר באותה שעה שמעו כל העולם על קריעת ים סוף ונבהלו, וכבר אז רגזו ואחז אותם חיל ורעדה, [ואם מחמת המימות שבעולם שכולם נקרעו, עדיין לא הבינו מה הנס הלזה עד שעברו ימים, ונתפרסם הענין של קריעת ים סוף], וזה ע״י הנהמה שנהם הים. וכ״כ הרא״ם (שמות יח, א), שבשעה שנקרע הים נשמע הקול מסוף העולם ועד סופו.

ומובא מעשה שהיה בימי הגר״א [כ״כ בספר פרנסה טובה על תהלים], שבאותם הימים פנתה ממשלת רוסיה אל ממשלת אשכנז, שקנתה לה אז שם בעולם למקור חכמה ודעת. היות שמצאו בבית נכאת שלהם אבן קטנה, שהיא יוצאת מן הכלל, ולא

מצאו פתרון מה עניינה של אבן זאת, ואולי חכמי הטבע באשכנז ימצאו פתרון ליחוסה וטבעה של אבן הזאת. אולם גם מחכמי המדע באשכנז נעלמה קביעות מהותה, ולא מצאו פתרון, ורצו לשולחה חזרה לרוסיא. אך לפני החזרתם, פנו להאי ברנש מנדלסון שר״י, אולי בידיעתו התלמודית יהיה בידו לבאר שאלת אבן הנבוכה, והוא ג״כ לא ידע. אבל נתן עצה לממשלת אשכנז שבהחזרתם האבן לרוסיא ימליצו שיפנו לוילנא, למה לחפש להם חכמה ותבונה מחוץ לגבולי מדינתם, בשעה שבתוך מדינתם בעיר וילנא נמצא חכם גדול הלא הוא הגר״א, שהוא בטח יפתור מבוכת האבן.

וממשלת רוסיא עשתה כן ושלחה את האבן להגר״א, ובמשקל ראשון לא היה בפי קדשו מענה ופתרון לאבן זו, וחזר ללמודו. ובשמים רצו שיתקדש שם שמים על ידו, ובאמצע הלימוד נכנס איזה ילד קטן לחדרו של הגר״א, ושחק עם האבן וזרק אותה לתוך כוס מים שעמדה על השלחן, וכשהגר״א הפסיק ממשנתו לרגע קט וזרק מבטו על האבן, מצא שהיא בתוך כוס מים, והמים שבה נבקעו ונצבו כמו נד, חלק אחד זקוף לימין וחלק השני לשמאל.

ובאותה שעה נזכר בדברי הירושלמי שטבעו של אבן סנפורנין לבקוע המים לשנים, הגר״א לקח האבן והחזירה לממשלה בפתרון מלא, ששמה סנפורנין וטבעה לבקוע מים. ואותו משכיל רשע שר״י, כשמעו זאת, צר לו מאד, שבמקום לגרום בוז וקלון להגר״א, הסיב לו פאר וכבוד. לכן כתב אותו רשע להגר״א להקשות לו, דא״כ מה היה הנס של קריעת ים סוף ע״י מרע״ה, והלא מטהו היה של סנפורנין ובקע את הים באופן טבעי. שלח לו הגר״א: אפיקורס שכמותך, התוה״ק נזהרה מזה, באמרה ״הרם את מטך״, הרם, פי׳ סלקהו מן הצד, כמ״ש הרומו מתוך העדה אצל קורח, שפירושו הבדלו. ״ונטה את ידך על הים ובקעהו״. ע״כ.

וכדברי הגר״א, שמשה רבינו נטה על הים את ידו ולא את המטה, כן מפורש בכמה ראשונים על התורה שם, ראה ברבנו בחיי, שאין פירוש הכתוב שירים משה את מטהו על הים, שהרי לא נאמר אלא ויט משה את ידו, אלא הרם את מטך, היינו לסלקו מידו, שלא יאמרו מחוסרי אמונה שאין כח ביד משה לקרוע את הים אלא בכח המטה שבידו. ושכ״ה במדרש (שמו״ר כא, ט) אמר לו הקב״ה הרם את מטך שלא יאמרו אילולא המטה לא היה יכול לקרוע את הים. וכ״כ בפירוש הרא״ש עה״ת שם בשם אביו. ועוד ראשונים.

אם הים נקרע באמצעות רוח הקדים היכן הנס - לכאורה אין חדש תחת השמש

ובם׳ בעש״ט עה״ת (פ׳ בשלח) הביא מעשה מהבעש״ט הקדוש, שבא אחד אצלו ושאל, שהרי למד חכמת הטבע וע״פ חכמה זו יצא לו שבאותה שעה שנבקע הים לפני בני ישראל היה צריך הים אז להבקע על פי הטבע של הים, שיש מצב של שפל ומצב של גאות, וא״כ מה הרעש מהנס בקריעת הים שאנו מאמינים, ועם זו הקושיא הלך במבוכה גדולה. אמנם כבר קודם שבא האיש הזה, ראה כן הבעש״ט הק׳ ברוח קדשו, והקדים ללכת לביהכ״נ, אחר שצוה לקבץ את בני העיר, ודרש לפניהם, ובתוך הדרשה אמר, שבהיות כי יש שוטים בעולם ואפיקורסים שהוקשה להם כנ״ל, הנה עינים להם ולא יראו, כי כתיב (בראשית א, א) בראשית ברא אלהים וגו׳, אלהים גימטריא הטבע, והקב״ה ברא גם את הטבע בעצמו, וזהו שדרשו חז״ל וישב הים לאיתנו, לתנאו, מלמד שהתנה הקב״ה במעשה בראשית וכו׳, ומאז הטביע הקב״ה בטבע הים שיבקע לפני בני ישראל לאותה שעה, וממילא הנס יותר גדול, כי כבר בתחילת בריאת העולם עשה הקב״ה טבע זו לצורך ישראל, ובראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית נברא טבע זו, ובאם לא היו ישראל צריכים לזה הנס, לא היה הקב״ה עושה טבע זה בים. ע״כ.

שביעי של פסח מיוחד לדביקות בהשי״ת וללמוד את רמזי החג מאכילת המצה

והנה כתיב (דברים טז, ח) ששת ימים תאכל מצות, וביום השביעי עצרת לה׳ אלהיך, לא תעשה מלאכה. והקשה בהעמק דבר (שם), שהרי ביו״ט לא נאסר רק מלאכת עבודה. וביאר שמלאכה הנזכרת כאן, אינה מלאכה ממש, אלא בשביל המהות של עצרת, שיהא עצור לפני ה׳, והיינו שלא יעשה מלאכה בכדי שלא יסיח דעת מעצרת. וכמו שמפורש בחגיגה (ט.), מאי עצרת, עצור בעשיית מלאכה, והכתיב לא תעשה מלאכה, עצרת דכתב רחמנא למה לי, אלא לג״ש [ומוכח דמשמעות עצרת ולא תעשה

ד. בשביעי של פסח מפטירין וידבר דוד, וביום שמיני בחו"ל עוד היום בנוב.[ד]

ה. גוי שהביא לישראל חמץ בשביעי של פסח סמוך לערב, אין לקבל ממנו על מנת לאוכלו במוצאי החג, וגם לא יהיה ניכר מתוך מעשיו שהוא חפץ בו, ונכון שיאמר בפירוש שאינו רוצה שתקנה לו רשותו.[ה]

מלאכה חד הוא]. והיינו שיהא פנוי איזה שעה ממלאכה, בכדי שיהא עצור לפני ה', וזה משום הבאת קרבן, וזה לתשלומי חגיגה, שביום שמקריבין, המצוה להיות פנוי מכל עסק ומלאכה בכדי להתבונן לתכליתו. וזו דרשת חז"ל. אכן לפי הפשט, המצוה דעצרת לפני ה', היינו להתבונן על תכלית אכילת המצה כל שבעה, שאין תועלת בהשתדלות לבד, ולכן כתיב בפרשת בא שבעת ימים תאכל מצות, וכאן כתיב ששת ימים, דשם מיירי בזמן הבית, שלא באה מצות אכילת מצה ביום הראשון ג"כ אלא לתכלית אחת דשבעת הימים, שהרי סיפור יצי"מ שהיה על קרבן פסח, והמצה היא כמו לחמי תודה שמביאין על הנס. משא"כ בפרשה זו דמיירי בזה"ז, ובזה"ז עיקר סיפור יצי"מ הוא על המצה, א"כ שונה יום הראשון משאר הימים, שיום הראשון חובה לדבר בו הרבה. משא"כ בשאר הימים אינו אלא מצוה להתבונן בתכלית אכילת מצה של ששת ימים, ולעשות עצרת לפני ה'. ולכן חלק הכתוב ששת ימים אלו מיום הראשון, וג"ז נכלל במשמעות לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, היינו בשעת עצרת, שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו דכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, והיינו דאכילת מצה בפסח, מעין אכילת מנחות כל השנה, שהוא מצה, שבאה ללמד שהמתקרב לפני ה' עליו למעט תחבולות, וה"נ בפסח לכל אדם. וזהו שכתוב עצרת לה', שאז ראוי להדבק בה'. ע"כ.

ימי פסח מסוגלים לקדושה ולעושר לכל השנה

ועוד במעלת יום ז' של פסח, כתב בפרי צדיק (ויקרא לחג הפסח) ששביעי של פסח הוא זמן קליטת הקדושה של חג הפסח, ולכן נקרא בשם עצרת.

ובשפת אמת שמות (פ' בשלח) כתב, שביצי"מ היו ב' גאולות, אחת ביום ראשון של פסח, גאולת הגוף והמעשה, ואחת בשביעי של פסח, גאולת הנפש והמחשבה בקריעת ים סוף. ולכן בעוד שלא נתקן הכל גם במחשבה לא אמרו שירה, כי שירה היא אחר שלימות כל הגאולה. וזהו שמצינו במדרש (ס"פ בא) שקריעת ים סוף בשביעי של פסח הוא בחי' השבת, לפי שקודם היתה גאולה במעשה, בחינת ו' ימי המעשה. ואח"כ הגאולה בנפש בחינת השבת. וז"ש ששת ימים תאכל מצות כו', ובשביעי עצרת לה' אלקיך.

עוד כתב בשפת אמת (ויקרא. פסח) שבגאולה הראשונה יצאו מכלל עבדי פרעה להיות עבדי ה', ובגאולה השניה נכנסו במדריגת בנים.

ובמאור ושמש (פרשת פנחס) כתב, שבשביעי של פסח טוב לשקוד על דלתי הצדיקים, מפני שיכולים להמשיך אז קדושה על כל השנה.

וע' בלק"ה (יו"ד פדיון פט"ח ה"ב) שכמו שבקריעת ים סוף נבקעו כל המים התחתונים, כך ברוחניות נבקע ביום זה "ים החכמה", ולכן ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא, ואפי' עוללים ויונקים אמרו זה אלי ואנוהו. וכאשר זכו לחכמה והשגה, ממילא זכו אז לעשירות גדולה מאד, וזו ביזת הים, כי העושר דקדושה פותח את שערי התבונה. ע"ש.

ד) **ש"ע** סי' תצ ס"ח. והטעם להפטרת עוד היום בנוב, כתב בשבולי הלקט (סי' ריט), לפי שנאמר שם ויצא חוטר מגזע ישי ונחה עליו רוח ה', וכל אותה הנבואה של הגאולה אחרונה עתידה להיות בפסח, וגם יש שם מפלת סנחריב מסעף פורה במערצה, שהיא היתה בליל הפסח.

ה) **ראה** בש"ע לעיל סי' תמח סעיף ב. ובמה שכתבנו בילקו"י שם (פסח כרך ב' עמ' רנב).

ובמ' מעשה רב (אות קפה) כתב, שהגר"א היה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביו"ט האחרון היה אוכל סעודה שלישית, אע"פ שבשאר י"ט לא היה אוכל ג' סעודות, מפני חביבת מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו. ובמוצאי י"ט היה משתדל לטעום חמץ, וכן חדש באורתא נגהי

ו. ראוי ונכון מאד לכל ירא שמים להזהר שלא לאכול חמץ בצאת החג של שביעי של פסח, עד אחרי שיגיע זמן צאת הכוכבים לשיטת רבינו תם ומרן השלחן ערוך ורוב הראשונים, ולא יכנס בחשש איסור תורה לדעתם, הגם שהמנהג פשט כדעת הגאונים.[ו]

ז. שביעי של פסח שחל ביום שישי, ובשבת שהוא אסרו חג, אוכלים מצה, מברכים עליה המוציא וברכת המזון, אף על פי שהמצה דקה ונכססת באכילתה. וכן במוצאי שביעי של פסח שחל בחול, שלרוב האנשים עדיין אין לחם בביתם, מברכים על המצה המוציא וברכת המזון.[ז]

ח. מעיקר הדין מותר לאכול חמץ בשבת שלאחר שביעי של פסח, ואין בזה איסור משום מוקצה. וכן חמץ שנמכר לגוי כהלכה, מותר לאוכלו ביום שבת שלאחר שביעי של פסח, ולא אמרינן מיגו דאיתקצאי בבין השמשות במוקצה מחמת יום שעבר. ובלבד שלא יטול מהחמץ בעצם יום השביעי של פסח, שאם כן הרי הוא עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא. וגם הוא חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה.[ח]

ט. מותר לאכול אחר הפסח, חמץ שנמכר לגוי כדת וכדין קודם זמן איסור החמץ, כפי שנוהגים כיום על ידי הרבנויות המקומיות, ואין בזה חשש שמא בעל המפעל לא נתכוין למכור את החמץ בלב שלם. ובפרט בקמח שאין להחמיר בזה, כי אין זה ברור כלל שקמח שעבר לתיתה כמו שנוהגים כיום יש בו משום חימוץ, וזו חומרא יתירה לחפש

תמניסר. והיה נמנע לאכול לאחר פסח מצה שיוצאין בה ידי חובתו בפסח וכ"ז להיכרא לעשיית המצוה, שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו. ע"כ.

ו) **פשוט.** וראה מ"ש בענין שיטת ר"ת בילקו"י שבת כרך א' החדש, סי' רסא.

ז) **כ"כ** בחזו"ע הלכות ברכות, שבמוצאי חג הפסח שעדיין לא מצוי בשוק כ"כ לחם חמץ, אפשר לברך על המצה המוציא וברהמ"ז לכל הדעות. וציין לעיין בזה בספר שערי יושר ח"ב (סי' כד). וכן בערב פסח שחל בשבת, שבליל שבת מותר לאכול מצה רגילה, גם כשאוכל מצות דקות מברך עליהם המוציא, ודלא כמ"ש באול"צ ח"ג (פי"ד אות א). וכמבואר באורך בילקו"י פסח ח"ב (עמ' רנו).

אם מותר לאכול חמץ שנמכר לגוי, ביום שבת שחל למחרת ז' של פסח

ח) **דמוקצה** מחמת יום שעבר לא אמרינן, כמבואר בתוס' (ביצה ד.), וברא"ש (סוכה פ"ד סי' ה). ועוד, שכיון שבכל הזמן הזה היה החמץ שייך לגוי ע"פ המכירה שנעשתה כדת קודם הפסח, אין מקום לאוסרו משום שהוקצה בביה"ש, כיון שמבואר בירושלמי (ביצה פ"ג ה"ב), שאין מוקצה בשל גוי. וכ"פ בש"ע (סי' תצח ס"ג), והרמ"א (סי' שי ס"ב, ור"ס תקה). וכ"פ בנ"ד האור שמח (בפ"ד מהל' יו"ט) ע"פ הטעמים הנ"ל. וכ"ה בברכות המים (סי' תמו), ע"פ הטעם הנ"ל. והוסיף לפמ"ש הריטב"א (סוכה מו:) שאין לאסור מוקצה מחמת יום שעבר אלא כגון נויי סוכה שאסורים עד מוצאי י"ט האחרון, דדחינהו בידים, כגון גרוגרות וצימוקים, כמבואר בביצה (מ:).

ובהיות שבשטר מכירת החמץ לגוי נכתב במפורש, שהגוי מרשה למוכרי החמץ לקחת אחר הפסח מהחמץ שנמכר מאליו, וישלמו לו אח"כ מחיר החמץ, אין לחוש בזה גם משום גזל הגוי שהוא אסור, ולכן מותר ליטול ולאכול מן החמץ הנמכר לגוי בשבת שאחר שביעי של פסח, ואין לחוש בזה כלל. וכמבואר בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' סד. וביבי"א ח"ט או"ח סי' מו).

קמח שנטחן אחר הפסח. וגם לחפש דברים שנאפו אחר הפסח אין צורך בזה, ודי שיבקש מבעל החנות תעודה שמכר את החמץ על ידי הרבנות כנהוג. ט)

י. באסרו חג נכון שיעשה סעודה נאה. ואין להתענות בו תענית צבור. י)

שאין צריך להחמיר לחפש קמח שנטחן לאחר הפסח

ט) ראה מה שכתבנו בדיני מכירת חמץ, ילקו"י פסח כרך ב' בסי' תמח. ומשם בארה. ואף שיש פוסקים שערערו על מכירת חמץ. וכן נכון להחמיר לכתחלה שלא להשאיר חמץ בעין בפסח, מ"מ אחר הפסח, אין להחמיר שלא לאכול חמץ שנמכר לגוי כדת וכדין, שהרי הוא ספק בקנס דרבנן, ולקולא. ודלא כמ"ש להחמיר בזה בתשוה"נ (ח"ה סי' קיג), וכתב טצדקי ע"מ שרבים מחמירים לחפש דוקא דברים שנאפו לאחר הפסח. [וע"ש בח"א סי' שט]. ובילקו"י הנ"ל נתבאר היטב שאין בזה משום הערמה, ושגם אם לא מכר בלב שלם, הרי ע"פ הדין וההלכה, המכירה חלה.

ויש המחפשים קמח שנטחן לאחר הפסח, מכל מיני חששות, שמא הקמח החמיץ, ושמא לא מהני המכירה, אולם כ"ז הוא חומרות למי שיכול בנקל. **ושו"ר** בס' ארח"ר (ח"ב עמ' כד, ועט), שהגאון חזון איש וכן הגאון הסטייפלר, היו מחזיקים בביתם קמח מחטין לתותים על סמך מכירת חמץ, כיון שבשעה"ד אפשר לקחת קמח כזה למצות. ויש בזה כמה ספיקות לקולא. וכתב שם (בהוספות שבסוף הספר עמ' ב), שהביאו לסטייפלר קמח שנטחן לאחר הפסח, ומיאן לקבלו. ע"כ. [ויפה האריך בזה הגר"י בוחבוט בקובץ צוהר (קובץ יד עמ' תיד והלאה). בטוב טו"ד]. וגם יש עדיפות לקנות מיהודי יר"ש, ממה שיקנה מגוי, משום שנא' או קנה מיד עמיתך, אם באת לקנות קנה מישראל עמיתך (ספרא ויקרא ו, א). אלא שבשעה"צ (סי' תרמח אות עו) משמע שאם אינם שוים, אפשר שא"צ להעדיף את התוצרת של הישראל, ע"ש לגבי אתרוגים. אכן בדבר שהוא חומרא בעלמא אכתי יש עדיפות לקנות מהישראל.

באסרו חג נכון שיעשה סעודה נאה. ואין להתענות בו תענית צבור

י) כ"כ הגר"ח פלאג'י (מל"ח סי' ד אות מה): באסרו חג יעשה סעודה נאה, והוא ע"פ הפשט וע"פ הסוד, כמ"ש החיד"א במורה באצבע (סי' ז אות רכ). וזה לכל מועדי רגל. ע"כ. ויש שכתבו בשם החזו"א, שמצות סעודה באסרו חג שייכת כבר מהלילה. ובירושלמי (פ"ק דע"ז סוף ה"א) קורא לאסרו חג בריה דמועדא, ומייתי קרא דעזרא (נחמיה ט) וביום עשרים וארבעה לחודש הזה (תשרי) נאספו בני ישראל בצום וכו' ולמה לא אמר בכ"ג, משום בריה דמועדא. כלומר דהיינו טעמא שלא נאספו לצום ביום כ"ג תשרי, משום דהוה ליה אסרו חג. ע"ש. ובתוס' (ר"ה יט: ד"ה מימות עזרא ואילך), הקשו גם כן על שלא צמו ביום כ"ג, וכתבו, ואין לומר דהיינו טעמא משום דהוי מחרת יו"ט והמתינו עד כ"ד בו, שאז לא היו נוהגים בו. ועוד שהרי דבר שבצבור היה, אלא שמע מינה דעיברוה לאלול. ע"ש. וזה שלא כהירושלמי. ועיין במל"מ (פ"ו מהלכות כלי המקדש ה"י) שכתב מדנפשיה כהירושלמי, דמשום דהוי אסרו חג לא רצו לגזור בו תענית. ע"ש.

ועכ"פ אין ראיה לאסור תענית יחיד באסרו חג, דדוקא תענית צבור יש להחמיר. וכמו שמצינו למרן הב"י שמחלק ע"פ מס' סופרים, בדין תענית בחודש ניסן בין תענית צבור לתענית יחיד. ובשבולי הלקט השלם (סוף סי' רסב) מביא דברי הירושלמי, דהיינו טעמא שלא צמו בכ"ג משום בריה דמועדא, דהיינו אסרו חג. וסיים, ור' ישעיה כתב בחגיגה (יח.) גבי מעשה ומת אלכסא בלוד ובאו כל ישראל לסופדו ולא הניחם ר' טרפון מפני שהיה יום טבוח וכו', דמכאן מוכח שאסור להתענות במוצאי חג שבועות אפי' בזמן הזה, דהא ר' טרפון אחר חורבן היה. וכתב ע"ז השבולי הלקט, וכבר פירשנו שגם שאר יו"ט שוין בזה מדברי קבלה, כמו שמפורש בעזרא. ואולי יש להקל ולהתיר מפני שאנו עושים יו"ט ב' ימים, ואין לשנות המנהג הפשוט בישראל. ע"כ. ודברי רבינו ישעיה הם בתוס' רי"ד (חגיגה יח.). ומוכח מדבריו דבשאר אסרו חג מותר להתענות. ואף שבה"ל לא אסר מדינא רק ממנהגא. וכ"ד מרן הב"י (סוף סי' תצד), שהביא דברי האגור

יא. בימים שאחר חג הפסח ישתדל להוסיף בתורה וביראת ה', כי ימים אלו הם סיבה ושורש לכל השנה, ואם ירבה בהם בתורה ובמצות כן יהיה מראשית השנה ועד אחרית השנה. יא)

סימן תצא - דיני הבדלה במוצאי יום טוב

א. במוצאי יום טוב, בין במוצאי יום טוב לחול, בין במוצאי יום טוב לחולו של מועד, מבדיל בתפלה כמו במוצאי שבת, ומבדיל על הכוס בברכת הגפן וברכת המבדיל, ואינו מברך לא על הנר ולא על הבשמים. ואין מזכירין אליהו הנביא בהבדלה של יום טוב. א)

בשם ר' ישעיה שאסור להתענות באסרו חג של שבועות. ושכ"כ מהר"י בן חביב בעין יעקב (חגיגה יח.). וכ"פ בש"ע (שם ס"ג).

ומשמע שדוקא באסרו חג דשבועות אסור להתענות. והיינו טעמא משום שכשחל יום עצרת בשבת יום טבוח דקרבנות אחר השבת, משא"כ בשאר מועדים. וכן מבואר להדיא בב"י (סי' תכט), שמותר להתענות באסרו חג דפסח. וכ"כ הגר"א בביאוריו שם, ע"פ הגמ' בר"ה (יט.) שבתות וימים טובים דבר תורה ואינם צריכים חיזוק. וע"ע בשו"ת בנין שלמה (סי' לב). וכן הוכיח במישור בשו"ת קרית חנה דוד ח"א (סי' צג), שדעת מרן להתיר להתענות באסרו חג של פסח וסוכות. ע"ש. וכ"כ המג"א (ס"ס תכט), ושכן מוכח בתענית (יז:). ועיין בשו"ת בית דוד (סי' רפב), שכתב לאסור בכל אסרו חג. ואינו מוכרח. וכן העלה בברכ"י (סי' תצד), שדעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש דההיא דירושלמי מסכת ע"ז לאו הלכה היא, וכפשטא דברייתא דבבלי דמתענים אחר יו"ט. ומה שאמרו בסוכה (מה:) כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, היינו לחג עצמו, ולא באסרו חג, וכפירושא קמא דרש"י שם. ומש"ה השמיטוה הפוסקים דלא נפיק מידי לדינא. וכ"ד רבינו ישעיה, ומש"ה מהדר אטעמא לאסור עכ"פ באסרו חג של שבועות. ומרן נמי ס"ל הכי לדינא. אך שבה"ל נקיט כהירושלמי וכפירושא בתרא דרש"י בסוכה (מה:). עש"ב. ועיין בשו"ת שאלת שלום ח"א (סי' יד) שהעלה לאסור כל אסרו חג בתענית. ואין דבריו מוכרחים. [מחזו"ע פסח].

יא) ז"ל הגר"ח פלאג'י (מל"ח סי' ד אות מה), האיש הירא וחרד ראוי להיות זהיר וזריז לעמוד לשרת בשם ה' בימים האלה שלאחר הפסח יתר על כל הימים, בקדושה ובטהרה וביראת ה' כל היום ולא יפנה ימין ושמאל, וירא ויפחד ממדת הדין המתוחה שלא יכווה בגחלתה ח"ו, ואמרו הקדמונים כי הימים האלה המה לאות ולמופת לכל השנה כולה, כי אם ירבה בהם בתורה ובמצות כן יהיה מראשית השנה ועד אחרית השנה, וכן בהפכו ח"ו, כמ"ש כל זה הרב חמ"י (ספה"ע פ"ב).

ובאכילת מצה באסרו חג, אין משום בל תוסיף, ולא דמי לסוכה, שאסור לישן בסוכה בשמיני, ע' בפחד יצחק (מע' א' בדין אמירה לגוי), ובספר עיקרי הד"ט (סי' ח"י אות סב). [שם אות מב].

דין הבדלה במוצאי יום טוב

א) ש"ע סי' תצא. וכ"ה הנוסח בש"ע דפוס הראשון, כמ"ש במשנ"ב כאן. [וכן הוא בש"ע דפו"ר שנמצא תח"י]. ומה שאין מברכין על הנר במוצאי יו"ט, הטעם דברכת מאורי האש שייכת במוצ"ש או במוצאי יוה"כ, שנאסר להדליק אש כל היום ועכשיו חוזר להיתרו, אבל ביו"ט הא בלא"ה לא נאסר להדליק מאש לאש לצורך יו"ט, ולכן אין לברך בורא מאורי האש במוצאי יו"ט. וכן לענין ברכת הבשמים, שנתקנה כדי להשיב את הנפש שכואבת על הנשמה היתירה שניטלה ממנו אחר שבת, ואילו ביו"ט ליכא נשמה יתירה.

ומי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעו"י עד הלילה, ועדיין לא התפלל והבדיל, מותר לו לאכול חמץ אחר צאה"כ, דכיון שחשכה הוי לילה לכל מילי, אלא

שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל, אבל לא אסרו באכילת חמץ. [מג"א וש"א]. ואמנם אם עדיין לא בירך בהמ"ז, כתב במשנ"ב, שאין לו לאכול חמץ, דהרי צ"ל יעלה ויבוא בברהמ"ז, דאזלינן בתר התחלת הסעודה, ואם יאכל חמץ כבר הוציא יו"ט מעליו, ואיך יאמר יעלה ויבא, ויהיה תרתי דסתרי.

ומה שכתבנו שאין מזכירין אליהו הנביא, כ"כ באבודרהם (דף נ:) שאין מזכירין אליהו הנביא כשמבדילין במוצאי יו"ט. והטעם, שמזכירין אליהו במוצ"ש ולא במוצאי יו"ט, כבר ביאר טעמו האבודרהם להלן (בדף סח:) ע"ש. ועוד אמרו ז"ל, דבמוצ"ש כותב אליהו זכור לטוב זכויות ישראל השומרים שבת, תחת עץ החיים בג"ע, ולכך מזכירין אותו במוצ"ש. ועוד טעם יש בזה. ע' בברכ"י (סי' תרא אות א). וע' באליה רבה (סי' רצה סק"ט). [ברכ"י סי' תצא אות ג].

מצות הבדלה היא מדאורייתא - ואם מ"מ מקיים בזה זכור את יום השבת לקדשו

ובעיקר חיוב ההבדלה, כתב הרמב"ם (שבת כט, א):

מ"ע מה"ת לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו בדברים בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה. [וכ"ה בסמ"ג (עשין כט), ובחינוך (מצוה לא). וכתב המ"מ דס"ל שההבדלה ג"כ דבר תורה, והכל בכלל זכור. וכ"כ בסה"מ (מ"ע קנה). ובהעמק שאלה (וזאת הברכה סי' קסו) הביא דבשאלתות כ"י איתא: אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין, ת"ל זכור את יום. ומוכח שג"כ סובר דהבדלה דאו'. וכ"כ בשטמ"ק (ביצה ד:) בשם הריטב"א, ובס' כתאב אל רסאייל (עמ' קמח) בשם רבינו שמשון בר אברהם, והסכים עמו הרמ"ה]. ושם בהלכה י"ח כתב, כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצ"ש כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יוהכ"פ, "שכולם שבתות ה' הם".

והנה מבואר בטוש"ע (סי' רצו ס"ד) שמי שאין ידו משגת לקנות יין לקידוש ולהבדלה, יקנה להבדלה, משום שהקידוש אפשר בפת. והקשה על זה המהרש"א (פסחים קיג.), דאדרבה הקידוש אסמכוה אקרא דבעי לקדושי איין, כמ"ש (פסחים קו.) זכרהו על היין. ואפי' לרשב"ם שם דס"ל דמצי לקדש אריפתא, היינו דוקא במקום שאין יין, וה"נ מצי להבדיל בתפלה, שעיקר ההבדלה נתקנה בתפלה (ברכות לג.). ע"ש. ולכאו' לפמ"ש הרמב"ם הנ"ל, מההוא קרא דכתיב זכור את יום השבת, זכרהו בדברים על היין, נפקא הבדלה נמי, שצריך להבדיל על היין, אלא הואיל והקידוש הוא במקום סעודה, דכתיב וקראת לשבת עונג, הילכך יוצא בקידוש על הפת, משא"כ בהבדלה, דבעי דוקא על היין. וא"כ דברי הטוש"ע נכונים דהבדלה על היין עדיפא מקידוש על היין. ואע"פ שיוצא י"ח הבדלה בתפלה, מ"מ מדרבנן צריכה להיות על היין, כשם שגם הקידוש יוצא בו י"ח בתפלה, וחוזר ומקדש על היין, כמבואר בברכות (לג.). ע"ש. וע' בתוס' שבת (ט: ד"ה לימא), דמוכח דס"ל דהבדלה דאורייתא. וכ"כ המג"א (סי' רצט סק"ב). ע"ש. אלא שמהתוס' פסחים (קיג.) לא נראה כן.

ומה שהק' המהרש"א עוד, משבת (כג:) דנר חנוכה עדיף מקידוש היום דתדיר, משום פרסומי ניסא, ואמאי לא קאמר משום דקידוש מצי לקדש אריפתא, י"ל, דהא פשיטא ליה להש"ס דקידוש היום שהוא מדאו' לא נדחה משום נר חנוכה דרבנן, אלא משום שמצות קידוש דאו' אפשר לקיימה אריפתא, ורק משום שעכ"פ הקידוש על היין היא מצוה מדרבנן, דסמכינן לה אקרא דזכרו כיין לבנון, והיא תדירה, הוצרך להסביר שמ"מ נר חנוכה קודם משום פרסומי ניסא. וכ"כ הרשב"א והר"ן (שבת כג:) "וא"ת והיכי דחינן קידוש היום משום נר חנוכה דרבנן, י"ל דלא דחינן ליה, דהא אפשר לקדושי אריפתא". וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"א א"ח סי' טו אות כא כב). והמרדכי ס"ל שאין מקדשים על הפת, והוצרך לתרץ שם שיוצא י"ח קידוש בתפלה. גם מה שהקשה המהרש"א על מ"ש הטור שם שהטעם שנר חנוכה קודם להבדלה, משום שאפשר להבדיל בתפלה, דאמאי לא קאמר מהטעם של הגמ' דפרסומי ניסא עדיף, לק"מ, דטעמא דפרסומי ניסא עדיף דהוי מדרבנן, לא מהני נגד מצוה דאורייתא, אלא משום שאפשר לצאת י"ח מה"ת בתפלה, מש"ה אף שנשארה עדיין מצות חכמים להבדיל על היין, מ"מ בכה"ג נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. ודו"ק.

ודע, שחולה בבית חולים שאינו יכול לעשות הבדלה ואין מי שיעשה בשבילו, יקשיב

ב. יום טוב שחל להיות במוצאי שבת אומר בתפלת ערבית באתה בחרתנו, ותודיענו. ואם שכח ולא אמר ותודיענו, דינו כמו אתה חוננתנו שאם הזכיר ברוך אתה ה', אינו חוזר. ואומר: ואם יום השביעי ששת ימי המעשה קדשת, והבדלת וקדשת את עמך ישראל וכו'. ב)

ג. מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, יש לו תשלומין ויכול להבדיל גם במוצאי יום אסרו חג. ג)

להבדלה שעושים ברמקול של בית החולים, כיון שיש צד שזה מועיל. ומ"מ אם אין שם מי שיבדיל בשבילו, והוא חולה שאינו יכול להבדיל בעצמו, רשאי לאכול בלי הבדלה. ואם הבדילו בפרוזדור ושמעו את קול המברך, יוצאים י"ח.

והראוני עתה בס' נזר החיים (עמ' רג) תשובות הגר"ח קנייבסקי, שכתב, בדין השומע קריאת מגילה או הבדלה דרך הטלפון, שהדבר נשאר בספק בהלכה. ע"כ.

ב) **ש"ע** סי' תצא ס"ב. והטעם שאינו חוזר, שהרי יכול לומר אח"כ קידוש על הכוס, ובקידוש נזכר גם ענין ההבדלה. ובאו"ז ח"ב (נולד לפני 836 שנה, סי' צב) וכן בספר המנהגים (נולד לפני 670 שנה, סי' נד) הנוסח הוא: בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, ואת יום השביעי ששת ימי המעשה קדשת, והבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך וכו'. וכ"ה בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' יח) דכולן בתר המבדיל דרישא גרירי, והדר אמר והבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, פירש הבדלת לויים וקדושת כהנים. וכ"ה הנוסח ברא"ש (פסחים פ"י סי' יא).

מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, יכול להבדיל גם במוצאי יום אסרו חג

ג) **הנה** לענין מי שלא הבדיל במוצ"ש, איתא בפסחים (קז.) שמבדיל והולך כל השבת כולה. ופי' רשב"ם, כדאמרן לעיל (קו.), דהיינו עד יום רביעי "והכי קי"ל". וכ"כ התוס' ד"ה וש"מ. וכ"פ בסדר רב עמרם השלם ח"ב (סי' מא), ובספר פרדס הגדול (סי' קיח). ובספר העיטור (דף קלב.). ובספר העתים (עמוד רא). וראבי"ה (סי' תקטו).

וז"ל מרן הש"ע (סי' רצט ס"ו), שכח ולא הבדיל במוצ"ש מבדיל עד סוף יום שלישי, וי"א שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר. ע"כ. והמנהג פשוט שאם צום ט' באב חל ביום ראשון, מבדילים במוצאי ט' באב, ומיהו אף דקי"ל כסתם מרן שמבדיל עד סוף יום שלישי, חיישינן לסברת בה"ג (שהובא בטור) שזהו דוקא כשלא טעם מידי, דדוקא במוצ"ש אמרינן שאפי' טעם מבדיל, משא"כ לאחר מכן. וכ"כ רבינו יצחק אבן גיאת בספר מאה שערים (הל' הבדלה עמוד יח). ובסדר רב עמרם השלם ח"ב (דף ס:). וכ"כ בסידור רבינו סעדיה גאון (עמוד קכו). וכ"כ מרן הש"ע (סי' רצט ס"ו) בשם יש מי שאומר. וע' בשו"ת יבי"א ח"ו (חאו"ח סי' מח אות יג) ובחי"ז (חאו"ח סי' מז) בענין זה.

ולענין מי ששכח להבדיל על הכוס במוצאי יו"ט, הנה בשו"ת בית יהודה ח"ב (עייאש, סי' כח) כתב, שיש תשלומין להבדלה של מוצאי יו"ט בכל השבוע, עד השבת. וכ"כ בשו"ת עטרת שלמה (חאו"ח סי' ח). ומהר"א ישראל בס' כסא אליהו (סי' רצט) כ' שיש להבדלת מוצאי יו"ט תשלומין ג' ימים. וכ"כ בשו"ת מעשה אברהם (סי' מז).

אבל החיד"א בברכ"י (סי' תצא) הביא דברי המהר"י עייאש הנ"ל, וכתב שאין ראיתו מכרעת, והוסיף ע"ז במחז"ב (שם סק"א): "ושוב שמעתי מאחד מגדולי דורינו שאין דעתו נוחה מזה, ולא שמיע ליה הוראת מהר"י עייאש, ואין לסמוך עליו למעשה". ע"כ.

ובשו"ת ויקרא אברהם (ס"ס יט), הביא דברי מהר"א ענתבי בספר חכמה ומוסר, שהביא מ"ש מהר"י עייאש, וכתב ע"ז, שהבאים אחריו חלקו עליו שאין לסמוך עליו בזה.

גם בשו"ת זרע אמת ח"ג (סי' נא) נשאל בזה, וכ', שאין להשוות הבדלת מוצאי יו"ט להבדלת מוצ"ש, דשאני הבדלת מוצ"ש שתקנו לה תשלומין, משום שקדושת השבת נמשכת אחריו ג' ימים כנגד נר"ן, וכמ"ש המקובלים, אבל הבדלת מוצאי יו"ט שהיא רק להבדיל בין קודש לחול, וזמן ההבדלה

ד. בן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ, ודעתו לחזור, ולא השיג יין להבדלה במוצאי יום טוב, יש לו תשלומין ויבדיל במוצאי יום טוב שני של גלויות.[ד]

כבר חלף הלך לו, והוי בבחינת עבר זמנו בטל קרבנו, הוי כקורא פסוק שלא בזמנו ומברך ברכה שאינה צריכה. ואף שמהר"י עייאש כתב שמבדיל והולך כל השבוע, ושכן הורה הלכה למעשה, אולם במחכ"ת נראה שאין מקום לדבריו להלכה. ושו"ר כן בברכ"י ובמחז"ב. הילכך במקומי אני עומד שאין תשלומין כלל להבדלת מוצאי יו"ט. ע"כ.

וכ"כ הגר"ש קוידר (מחבר שו"ת עולת שמואל), הובאו דבריו בספר לשון חכמים (בסוה"ס דף מו ע"ג), שאין תשלומין להבדלת מוצאי יו"ט. וע"ע שם (דף מז.), ובמ"ש בשו"ת רבי בצלאל רנשבורג (סי' ה).

ובחו' רעק"א לאו"ח (סי' רצט ס"ו) העלה שיש תשלומין להבדלת מוצאי יו"ט למחר, זולת אם טעם. ע"ש.

אולם בתשובת הרב רבינו מאיר הלוי שהובאה בספר כתב אל רסאייל (עמ' קנב), ס"ל שיש תשלומין להבדלת מוצאי יו"ט, ולכן אין מבדילין בחו"ל מיו"ט לחבירו, כיון שאפשר לקיים שניהם כשמבדיל במוצאי יו"ט שני, שכשם שאם לא הבדיל במוצ"ש, מבדיל והולך למחר, אף כאן הרי מבדיל במוצאי יו"ט שני. ותו לא מידי. ע"כ.

גם בשו"ת רבינו אברהם בר יצחק אב"ד (סי' יד) כתב, דה"ט שאין מבדילין בחו"ל בין יו"ט לחבירו, מפני שאין מצות הבדלה מתבטלת באיחורה עד למוצאי יו"ט שני, שהרי מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך עד יום שלישי, וה"נ אפי' את"ל שיום ראשון של יו"ט עיקר, ובמוצאו היה לנו להבדיל, אם מתאחרת ההבדלה יום אחד אינה בטילה.

ובכל בו (סי' נח) כ' וז"ל: כשם שמקדשים בלילי שבתות כך מקדשים בלילי יו"ט, וכן מבדילים במוצאי יו"ט ובמוצאי יוהכ"פ, שכולם שבתות ה' הן. ועיקר הקידוש וההבדלה בלילה, ואם לא קידש ולא הבדיל בלילה מקדש ומבדיל למחר כל היום, אחד שוגג ואחד מזיד. עכ"ל.

ומבואר יוצא מכל הני רבוותא קמאי שיש תשלומין להבדלת מוצאי יו"ט עכ"פ ליום המחרת של יו"ט. והאריך בזה בשו"ת יבי"א ח"ז (חאו"ח סי' מז), והעלה כן לדינא, שאילו ראו האחרונים החולקים תשובות הראשונים הנ"ל, לא היו חולקים עליהם, וכמ"ש כיו"ב הרמ"א בהגה חו"מ (סי' כה). ומקורו טהור מתשובת מהר"י קולון (שרש צד). וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' א). ובשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' לט). ובשו"ת מהרימ"ט (חו"מ סי' נג). ובשו"ת שמחת יו"ט אלגאזי (ס"ס יז). ובשו"ת חיים שאל (ח"א סי' נו). ועוד. ולכן יש לסמוך על הראשונים הנ"ל, להבדיל באסרו חג, אם עדיין לא טעם מידי.

בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל, ודעתו לחזור, ואין לו יין להבדלה במוצאי יו"ט

ד) **ראה** בהערה הקודמת, ובמה שהאריך בזה בשו"ת יבי"א (ח"ז א"ח סי' מז), שמאחר ומצאנו לרבותינו הראשונים (הרמ"ה ורבינו אברהם בר יצחק אב"ד, והכלבו) דס"ל שהבדלת יו"ט יש לה תשלומין לכל הפחות באסרו חג, הא ודאי דאורויי מורינן כוותייהו, שאילו ראו האחרונים דבריהם היו מבטלים דעתם מקמייהו. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' כג אות ו) ע"ש. ויש להוסיף על דבריו, שכיון שמפורש ברמ"ה ובראב"י אב"ד שהבדלת מוצאי י"ט שני מוציאה אותו י"ח ההבדלה של יו"ט, מדין תשלומין, וכדקי"ל מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל ג' ימים, וכ"כ מהר"י פראג'י והרב זכור ליצחק הררי, ושכן מבואר בתשובת הרב בית יהודה שהורה כן הלכה למעשה, לכן יש לסמוך ע"ז, ולהורות שאפשר להבדיל גם במוצאי האסרו חג.

ואע"פ שהרב בצל החכמה הנ"ל סיים שאין להבדלת יו"ט תשלומין בלילה שאחר יום אסרו חג, שהרי אף הפוסקים האחרונים דס"ל שיש תשלומין להבדלת יו"ט, רובם המכריע ס"ל שזהו דוקא ביום אסרו חג עצמו, ולא בלילה שאחריו, וכ"ה דעת הכלבו, ולכן בן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור אינו יכול להבדיל במוצאי יו"ט שני. ע"ש. אולם נראה שגם בזה י"ל שאילו ראו האחרונים דברי הני תרי צנתרי דדהבא מרבוותא

ה. בכל מוצאי שבת יש נשים שנהגו שלא לטעום מהיין של ההבדלה, כאשר אחר מבדיל בשבילן. ורק בקידוש נהגו לטעום משום חיבוב מצוה. וגם שאר בני הבית אינם צריכים לטעום מהיין של ההבדלה, ודי במה שהמבדיל שותה. ויום טוב שביעי של פסח שחל להיות במוצאי שבת, שמקדשין ומבדילין על הכוס ביחד, פשוט שהנשים יכולות לטעום מכוס הקידוש, אף שאמרו עליו גם ברכת ההבדלה. ה)

קמאי דס"ל שיש תשלומין להבדלת י"ט במוצאי יו"ט שני, הוו אזלי ומודו לדבריהם, ומכיון שמרן הש"ע והרמ"א סוברים מעיקר הדין שיכול להבדיל עד ג' ימים, ואפי' אם טעם מבדיל, הסומך על דבריהם בודאי שיש לו ע"מ לסמוך, ובפרט למי שנמצא בחו"ל וסמוך על שלחן אחרים, ולא תמיד יהיה אפשר לו להבדיל בליל יו"ט שני של גליות. הילכך יכול להבדיל במוצאי יו"ט שני. [וזכר לדבר, ממה שפשט המנהג כמ"ש מרן הש"ע (בסי' תקנו), שאם חל תשעה באב בשבת או באחד בשבת, מבדילין במוצאי ת"ב, באור ליום שני בשבת, ומקורו מבה"ג, אף דבה"ג עצמו ס"ל שאין תשלומין להבדלת מוצ"ש אלא ביום ראשון כולו. אלא דכיון דלא אפשר מבדילין במוצאי ת"ב. וע' בהרא"ש (סוף תענית) ובר"ן פסחים (קז.) ע"ש. ויש לדחות. וע' בשו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח סי' מח אות יג). ודו"ק]. ואם יכול לשמוע ההבדלה במוצאי יו"ט שני מפי ש"צ בן חו"ל הכי עדיף טפי.

נשים לא יטעמו מהיין בהבדלה, אבל בקידוש יום טוב במוצ"ש יטעמו

ה) עיין במג"א (סי' רצו סק"ד), ובמשנ"ב (סק"ו), ובכה"ח פלאג'י (סי' לא אות לה). ובספר טעמי המנהגים (סי' תיז עמוד קפח), ובשו"ת הר צבי (חאו"ח סי' קנד), שהביאו נימוקים למנהג שאין הנשים טועמות מכוס ההבדלה, שעץ הדעת בו הכשילה חוה את אדם הראשון היה גפן, (ברכות מ.) ולכן במוצ"ש אינה טועמת מגפן, שע"י החטא ניתן לה דם נדות להבדילה מן האדם. [של"ה]. ולפ"ז שמא כשמבדילות על חמר מדינה שרי. ועוד כתבו טעם, מפני שכיבתה נרו של עולם.

ובשו"ת קרית חנה דוד ח"ב (סי' לז) כתב הטעם בזה, מפני שאמרו שסחטה ענבים ונתנה לאדם הראשון, ובזה היא גרמא להתערב טוב ברע, ואנחנו בכח מצותינו ומעשינו אנו מבדילין בין טוב לרע, ולכך מבדילין על היין לתקן מה שנתעוות ביין של האשה, ומבדילין בין אור לחושך ובין קודש לחול, ומשום שהיא גרמא להתערב, לכך אינה טועמת. ובערוה"ש כתב, שיש נשים שלא הקפידו בזה. ובספר לקט יושר כתב, שרבו המהרא"י נתן לאשתו לטעום מכוס ההבדלה. [ובחמ"י (שבת פי"ח) כתב, שהמדקדקים רגילין לשתות כל הכוס, ואין משקין ממנו בני ביתם וכ"ש לנשים].

ואמנם אשה שמבדילה על הכוס לעצמה, מאיזו סיבה, עליה לשתות שיעור כמלא לוגמיו מן הכוס, ואף שהשל"ה כתב, שנהגו הנשים שלא לשתות מן הכוס של ההבדלה, וע"ע בכה"ח סופר (סי' רצו ס"ק יד), מ"מ כשהיא מבדילה לעצמה שע"פ הדין צריכה לשתות כשיעור כמלוא לוגמיו, עליה לשתות, ואין לה לחוש כלל למנהג זה.

וכן הרב מאורי אור (חלק באר שבע דף קט:) כתב, שהמונעים את הנשים מלשתות יין של הבדלה, הם דברים שלא שערום אבותינו, ואולי נמשך לדברי האומרים שלא יבדילו לעצמן, משא"כ לדידן, שאין לחוש לזה כלל. [ואם קשה לה לשתות תתן לאחרים, אבל חייבת לטעום].

גם בשו"ת שבט הלוי ח"ד (חאו"ח סי' נו), כתב, דכיון שמה שנהגו הנשים שלא לשתות מיין ההבדלה, אינו מצד הדין, אין בכוח מנהג זה לדחות מה שהוא מעיקר חיוב ההלכה. ולכן אם חל יו"ט במוצ"ש, שנוהגים לטעום לחיבוב מצות הקידוש, אף שאומר על הכוס גם הבדלה, יכולה האשה לטעום כמו בכל ליל שבת וליל יו"ט. וכ"ה בספר שובע שמחות להרב שריה דבילצקי שליט"א (פ"ד ס"ק קצו), ובספר הליכות ביתה (עמ' רכו).

סימן תצב - דין תענית שני וחמישי ושני - אחר המועדים

א. יש נוהגים באשכנז להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח, וכן אחר חג הסוכות. בכדי לכפר על מכשולות שנתהוו מחמת שמחת הרגל, וממתינים לאחר ימי ניסן ותשרי, שלא רצו להתענות בכל ימי ניסן ותשרי. ויש נוהגים לומר בהם סליחות, ואצלינו לא נהגו כן. וספרדי המתפלל במנין שנוהגים לומר סליחות בה״ב, אם קשה לו לומר עמהם יכול ללמוד בשעה זו, או לעבור למנין אחר להמשך התפלה. א)

דין תענית בה״ב

א) בקידושין (פא.) איתא, סקבא דשתא ריגלא, וכתבו התוס׳ שם, פי׳, ריעוע ימות השנה ליחוד ולעבירה, כלומר ימות הרגל שיש קבוצות אנשים ונשים לשמוע כולם הדרשה ונותנין עין, וי״א שלכן נהגו להתענות לאחר הפסח ולאחר הסוכות. [והגרי״ח בס׳ ידי חיים (סי׳ תצב) הביא טעם נוסף לתענית בה״ב אחרי סוכות ואחרי פסח, לפי שהאויר משתנה בימים אלו, שהם זמן יציאת ימי הקור וכניסת ימי החום, או יציאת ימי החום וכניסת ימי הקור, ולכן מתענים לבקשת רחמים שלא יזיק שינוי האויר לבריות]. וכ״כ הטור (א״ח סי׳ תצב), שנוהגים באשכנז ובצרפת להתענות שני וחמישי ושני אחר פסח וסוכות, וממתינין עד שיעבור כל חודש ניסן ותשרי ואז מתענים, לפי שאין רוצים להתענות בניסן ותשרי, וסמכו אותם על מקרא דאיוב ויהי כי הקיפו ימי המשתה וגו׳ אולי חטאו בני וגו׳. ובשביל שימי המועד הם ימי משתה ושמחה, אולי חטאו. ועושים אותם כמו ת״צ לקרות ויחל. ע״כ. ומ״ש הטור שאינם רוצים להתענות בניסן ותשרי, ביאר הב״י, שבניסן הטעם מפני שרובו אסור בתענית, ובתשרי הטעם לפי שהוא מרובה במועדות. ולגבי קריאת ויחל ע׳ בש״ע סי׳ תקס״ו.

והדבר פשוט שמעיקר הדין מותר להתענות בחודש ניסן, שאע״פ שאין לגזור תענית צבור בכל חודש ניסן, על כל צרה שלא תבוא, מותר להתענות בו תענית יחיד, חוץ מר״ח ניסן, ושבעת ימי חג הפסח שבהם גם תענית יחיד אסורה. ועפ״ז פשט המנהג להתענות בימי ניסן תענית של יום הפקודה (יאר צייט) של אביו או אמו, אע״פ שאין תענית זו חיוב רק מנהג טוב. וכמ״ש בשיורי כנה״ג (שם הגה״ט אות ג), שלדעת מרן מותר להתענות בניסן תענית יחיד, כגון תענית ביום פקודת השנה של אביו או אמו. וכן מנהגינו. וכ״כ הפר״ח ומט״י שם.

ומ״ש בש״ע (סי׳ תצב) שתענית בה״ב שאחר פסח ואחר סוכות ממתינין מלהתענות עד שיעבור כל חודש ניסן, ותשרי, ואז מתענים. הנה במקום שנהגו להתענות בה״ב עושים זאת בציבור, ולכן הו״ל כתענית צבור, וכמ״ש הגר״א שם (סק״ב) לחד תירוצא. אי נמי שעיקר מנהג תענית בה״ב הוא במדינות אשכנז (וכמ״ש בש״ע סי׳ תקסו ס״ב), והם נוהגים שלא להתענות בניסן אפי׳ תענית יחיד, ולכן כתב מה שנהגו. וכ״ה בביאורי הגר״א שם בתירוץ הראשון. ומה גם שבתשרי ודאי שאין איסור בתענית יחיד, וע״כ דהכי נהוג. [ועיין במג״א שם סק״ב] וכ״פ בשו״ת כנה״ג (חאו״ח סי׳ נט). וכ״כ בשו״ת בית דוד (סי׳ קמא), ושכן המנהג בשאלוניקי להתענות ביום השנה של אביו או אמו בימי ניסן, כדעת הב״י. וכ״ה בשלחן גבוה (ס״ק ד). וכ״פ בשו״ת שואל ונשאל (סי׳ עה). ומכ״ש לפמ״ש הב״י (סי׳ תכט), והמל״מ (פ״ו מהלכות כלי המקדש ה״י), שהש״ס שלנו חולק על מה שאמרו במס׳ סופרים שלא להתענות בימי ניסן. וא״כ הבו דלא להוסיף עלה לאסור תענית יחיד.

ובנחלת צבי שם כתב, ומה שאין נוהגין כן במדינות אלו, נלע״ד שסמכו ע״פ מה שמשמע מדברי התוס׳ שהביא ב״י בשם הר״י בן שועיב, שנראה מדבריהם דסברי כאותן שאומרים שמתו עד העצרת, רק ביום שאין אומרים תחנון לא מתו, לכן נהגו במדינות אלו להסתפר ביום ל״ג, הואיל דסך ל״ג ימים מתו מסתפרין ביום ל״ג, לזכר שלא מתו רק סך ל״ג יום, ומקצת היום ככולו. ומיסתבר למימני הל״ג יום מיום הספירה, דמימים אחרים ליכא

למימני, כיון דיש להשיב למה דוקא מזה היום ולא מיום אחר. ודו״ק.

והמהרי״ל [בין פסח לשבועות אות ז] כתב ג״כ דלא מתו רק בימים שאומרים תחנה, רק שהוסיף לכתוב שם מן המ״ט יום, ז׳ ימי החג וג׳ ימים דחל בהן ר״ח שנים לאייר ואחד לסיון, וז׳ שבתות, פשו להו ל״ב, נמצא דלא מתו רק ל״ב יום, לכן כשכלו אותן ל״ב יום שמתו, עושין למחרתו שמחה לזכר. ע״כ.

ולדבריו אין צריכין למימר שעושין לשמחה יום ל״ג, לפי שמקצת היום ככולו, אלא משום דלא מתו רק סך ל״ב יום, ואף שמתו ביום ל״ג, מ״מ לזכר שלא מתו רק סך ל״ב יום, עושין ל״ג לשמחה, שמונין ל״ב יום מיום הספירה. וק״ל.

ולפי מ״ש בהג״ה עד ל״ג בעצמו ולא מבערב, א״כ ע״כ נראה שסבר כסברת התוס׳ דמתו סך ל״ג יום, ואין עושין יום ל״ג לשמחה אלא מטעם מקצת היום ככולו, לכן מבערב אסור, דבעינן לנהוג בו אבילות מקצת היום, רק שסגי במקצת הלילה, וכמ״ש הר״ש בר צמח [ח״א סי׳ קעח] לדעת האומרים שמתו ל״ד, והביאו ב״י.

אבל לדעת המהרי״ל שסבר שלא מתו רק סך ל״ב יום, א״כ ודאי שגם מבערב מותר, אלא ודאי תפס עיקר כמו דעת התוס׳. ומה שתפס עיקר כדעת התוס׳ נראה, משום דלמהרי״ל לפי מה שידוע שאין ז׳ ימים בלא שבת, על כרחו צריכים למימר שמונה גם יום ח׳ של פסח, וזה דוחק כיון דתלמידי ר״ע היו באר״י א״כ ודאי מתו ביום ח׳. וק״ל. אם לא שנאמר כיון דיום ח׳ איסור חג להם לא מתו ביום ח׳. אבל לדברי התוס׳ איכא שפיר למימר שמתו ביום ח׳ ואע״פ כן לא מתו רק בי״ו יום, דמסתמא לא מתו בר״ח סיון כמו שלא מתו בשני ימים ר״ח אייר, אף שלא הזכירו התוס׳ ר״ח סיון, פשיטא שאין לחלק בין ר״ח אייר או סיון. אבל מ״מ לאותן שנהגו להסתפר עד ר״ח אייר בכלי כדעת התוס׳, אסורין להסתפר ביום ר״ח סיון דסך ל״ג ימים מתו. אבל לדעת מהרי״ל מותר כיון דלא מתו רק סך ל״ב יום. ודו״ק. וכפי מה שתפס עיקר לדעת התוס׳ כמ״ש, כן משמע נמי במ״ש בסעיף ג׳ ואותן לא יסתפרו מל״ג ואילך, משמע להדיא אף ר״ח סיון בכלל. ובזה מבוארים דברי הרב ש״ע, והר״ב בהגה, דהש״ע תפס עיקר כהמנהג שנהגו להסתפר מל״ד יום ואילך, וכאותן שאומרים שמשם ואילך פסקו מלמות, והרב בהג׳ה תפס כמנהג מדינות אלו שסבר שמתו עד העצרת, ולפי דבריו פשוט דמה שמתיר הרב בהגה לעיל בפשיטות נישואין מל״ג ואילך, אינו אלא דוקא לאותן שנהגו כאותן שאומרים שפסקו מלמות מל״ד ואילך, דחד טעם להו, דכשם שמותר להסתפר ה״ה לישא אשה, אבל לאותן שנהגו כאותן שאמרו שמתו עד העצרת ודאי שאינו מותר ג״כ נישואין רק ביום ל״ג לחוד, כמו תספורת שאינו מותר אלא באותו יום לחוד, אבל מל״ג ואילך אסור, ה״ה לישא אשה נמי אסור מל״ג ואילך. ונישואין עד ר״ח אייר נמי תלה באותו מנהג, לאותן שנהגו שלא להסתפר מל״ג ואילך, א״כ נישואין ג״כ מותר עד ר״ח אייר ור״ח בכלל, כיון דמלבד ימים אלו איכא אבילות בל״ב ימים שמתו, אבל לאותן שנהגו להסתפר מל״ג ואילך אסור כמו שאסור תספורת עד ל״ד משום דבאותן הימים מתו, ה״ה נישואין דאסור.

קיצור ההלכות

סימן תעב - דיני ההכנה לליל הסדר

א. צריך שיכין כל צרכי ליל הסדר מבעוד יום, וגם יהיה השלחן ערוך כבר מבעוד יום, ויפרוס מפה יפה על השולחן, ויסדר מקום שיהיו מזומנים לפניו כל צרכי ליל הסדר, המצות והכרפס והמרור והחרוסת ומי המלח לטבילת הכרפס, ושאר הדברים הנצרכים. כדי להתחיל את הסדר מיד בתחילת הלילה, כאשר חוזרים מבית הכנסת. ואמנם אין הכרח שכל הדברים יהיו מונחים כבר על השולחן, שלפעמים אין מקום בשולחן, או שמטעמי נוחות מעדיפים להביא כל דבר בזמנו, לכן די שיכינו את החרוסת והמי מלח, וכן שידיחו ויבדקו היטב את עלי הכרפס והמרור קודם הלילה, באופן שהכל יהיה מתוקן לסעודת החג, ולא יהיה עיכוב בדבר. וכן את הקערה ובה מצה מרור זרוע וכו', יכינו קודם, כדי שלא יתעכבו. **טו**

ב. מי שלא טבל בערב יו"ט של פסח, או שטבל מערב יו"ט, וביו"ט הוצרך שוב לטבילה, יכול לטבול במים חמים שהוחמו מערב יו"ט. **כה**

ג. יסדר את הבית להציע מצעות נאים לכבוד הרגל, וכדי שימצאנו ערוך ומסודר בבואו מבית הכנסת, ודין זה נוהג בכל שבת ויו"ט. ובליל הסדר כפי מה שמוסיף לקשט את השלחן ומקום האכילה, כך מקיים יותר המצוה להראות דרך חירות בלילה הזה, וכאילו הוא עתה יצא משעבוד מצרים. **כה**

ד. יכין את היין והמצות והכרפס והמרור מבעוד יום, שיהא בכמות מספקת לכל המסובין. וטוב שהילדים ישנו בער"פ ביום, בכדי שיוכלו להשאר רעננים בכל הסדר, ויקיימו בהם מצות והגדת לבנך. **כו**

ה. יש בני אדם שמסדרים את המצות והכרפס והמרור ושאר הדברים השייכים לסדר ליל הפסח, על השלחן עצמו, אמנם הנכון הוא, לסדר הכל דוקא בתוך קערה, והקערה תהיה על השלחן. וטוב להדר שתהיה הקערה נאה ומפוארת. **כו**

ו. כשחל ליל פסח בשבת, הנוהגים בכל שבת ע"פ הסוד לסדר י"ב ככרות על השלחן, גם בשבת זו יסדרו י"ב מצות. ואם חל ליל פסח בחול, יסדרו ד' מצות. וכל זה ע"פ הסוד. אבל ע"פ הפשט די בכל שבת בשתי ככרות. ובליל פסח די להניח ג' מצות בקערה. **כז**

ז. טוב ויפה לחמם את המצות קודם אכילתן בליל הסדר, מכמה טעמים. וגם כשחל ליל פסח בשבת, מותר לכתחלה לחמם את המצות על הפלטה של שבת, שאין אפייה אחר אפייה. ואין להחמיר בזה. ובמצה רכה נכון להזהר שלא יחמם הרבה מצה רכה, כדי שלא תתייבש ויהיה לו קשה לאוכלה. ומותר לתת את המצות ישירות על הפלאטה שהוכשרה מקודם הפסח, מבלי להניח דבר המפסיק. וכבר נתבאר לעיל בסימן תנא, דטוב להחמיר שאחר ההכשר של הפלאטה, בעירוי רותחין על הפלאטה, לעטוף את הפלאטה בנייר כסף. **כח**

ח. בסדר הקערה של פסח, מביאים שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לקרבן חגיגה, ונהגו להביא בשר וביצה, בשר זרוע צלוי על גחלים, והביצה תהיה מבושלת. אמנם אין זה לעיכובא, כי די בכל שני תבשילין ואפי' אורז ותרד. **כח**

ט. יש נוהגים לצלות את הזרוע על גבי גחלים ולא בשפוד, כיון שהזרוע בא זכר לקרבן פסח, וקרבן פסח היה אסור לצלותו בשפוד של ברזל. ומ"מ כל זה רק חומרא והידור מצוה. ויכול לצלות את הזרוע בכל דרך שנוח לו בין על גחלים בין על הגז. ואם קשה לו לצלותו יכול לעשותו צלי קדר או אפי' מבושל. **כט**

י. המנהג להשתמש דוקא בבשר זרוע בקערת הסדר של ליל פסח, אין בו שום חיוב מן הדין כלל, ואינו אלא מנהג מאוחר, לרמוז מה שנאמר: ויוציאנו ה' ממצרים בזרוע נטויה. ולכן אם יש מזה תקלה, כגון שמחזרים אחר זרוע של כבש

דוקא, מבלי להקפיד על כשרות הבשר, בהשגחה ראויה, כדאי להשתמש בכל בשר ולאו דוקא בזרוע, ובלבד שיהיה בכשרות חלק. וכן אפשר להשתמש גם בבשר עוף לרמוז על הנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים, ואביא אתכם אלי. ל

יא. לגבי החזרת, הנה עיקר המצוה בחזרת, שהיא החסא שלנו, ואם אין לו חזרת יחזור אחר עולשין. תמכא. חרחבינא. מרור. כפי הסדר הנז׳. וכן פסק מרן בש״ע. ולכן יש להדר ולחזר אחר חזרת ולקנותה אפי׳ בדמים יקרים וכל שכן שמי שיש לו חזרת ועולשין ומברך על העולשין ומניח את החזרת, שבודאי אינו עושה יפה, ואין רוח חכמים נוחה הימנו, שעובר על המצוה, ועושה נגד פסק מרן שקבלנו הוראותיו, ובפרט שכן דעת רוב הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים. ושומע לנו ישכון בטח. לא

יב. ע״פ סדר הקערה להאר״י ז״ל שנדפס בהגדות של פסח, צריך לתת חזרת ועולשין בקערה של הסדר, ואין זה משום שיש לנו ספק מהי החזרת, אלא הוא משום טעם ע״פ הסוד, ואנו אין לנו עסק בנסתרות. לז

יג. עלים של חזרת או כרפס, שחלק מהם רקובים ומעופשים, אסור בשבת לברור את הרקובים מן הטובים, אפי׳ היו ראויים לאכילה ע״י הדחק, כי מדברי סופרים נחשב כבורר פסולת מתוך אוכל, אלא יברור העלים הטובים על מנת לאכול לאלתר, ויניח הרקובים. וכל זה כשהעלים תלושים מן הקלח, אבל אם הם מחוברים בקלח, והעלים הרקובים הם מבחוץ, מותר לבררם ולסלקם על דעת לאכול לאלתר, שהרי הוא כקולף פרי מקליפתו שהוא מותר. לט

יד. כששוטף את עלי החסא בליל הסדר שחל בשבת, יזהר שלא להשרות אותם במים על מנת להפריד מהם את גרגירי החול שישקעו, או גבעולים ועלים שונים שיצופו, שאסור ליתן בשבת אוכל ופסולת לתוך מים, כדי שהפסולת תשקע או תצוף מעל המים, ובכך האוכל יופרד מהפסולת, שיש לחוש בזה לאיסור שנראה כבורר. אלא יפריד את העלים, ואז ישטוף אותם תחת זרם המים. ובחסא שלנו שהיא מגידול מיוחד, ומשרים אותם במי סבון כדי להסיר חשש של חרקים שנדבקו בהם ואחרי כן שוטפים אותם עלה עלה בזרם המים מהברז, יש להתיר להשרות אותם במים עם אמה ומי סבון, אף שע״י כך גם גרגירי החול נפרדים מן העלים, כיון שאינו מתכוין לכך אלא בשביל הסרת החרקים. מ

טו. מותר לבדוק בשבת את עלי החסא אם אין עליהם חרקים, וכשימצא תולעת גדולה מותר להסירה בזהירות, כי הרי התולעת עומדת בפני עצמה, ואין בהסרתה משום איסור בורר. אך טוב שיקח את התולעת בזהירות יחד עם קצת מן העלה, ולא יטלטל אותה בפני עצמה, גם מחשש שלא יהרגנה בידיו. אך כשמוצא תולעים קטנים בעלי החסא, לא יוציאם בשבת לבדם, אלא יוציאם עם קצת מן העלה. מה

טז. החרוסת היא זכר לטיט שעבדו בו עם ישראל במצרים, וזכר למרור, שעבדו בעבודה קשה, וזכר לדם, וזכר לתפוח. לכן עושים אותה עבה ורכה, וטוב לתת בה קצת יין אדום זכר לדם. ומנהג בני בבל לעשות החרוסת מתמרים ודורסים אותם, ומרתיחים אותם עם מים, ומסננים אותם, וסוחטים את התמרים היטב, ונותנים את מה שנסחט לתוך כלי, ומניחים על האש, ומרתיחים, ומצטמקים עד שנעשים כמו דבש, ואחר כך מערבין בהם מעט אגוזים ושקדים שחוקים וכדומה. ואין לפקפק על מנהגם. ויש שעושים את החרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל, והתפוחים הם זכר לבנות ישראל שילדו במצרים תחת התפוח. ונותנין בה תבלין כגון קנמון וזנגביל הדומים לתבן, זכר לתבן שהיו מגבלין בו את הטיט. ויש שנותנים בה אגוזים דכתיב אל גנת אגוז ירדתי, ויש שנותנים בה שקדים, על שם שהקב״ה שקד למהר את הקץ. ויש בזה כמה מנהגים, וכל עדה תנהג כמנהגה. מה

יז. טוב שיסדר את הקערה של ליל הסדר בעצמו.

ולדעת האר״י ז״ל סדר הקערה הוא: ג׳ מצות בראש הקערה. ועליהם, הזרוע מימין, והביצה משמאל, ומרור באמצע מתחת הזרוע והביצה. וחרוסת למטה בימין, כרפס למטה בשמאל. וחזרת באמצע מתחתיהם. ודעת הפשטנים שסדר הקערה

הוא באופן שלא יעביר על המצוות. ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. ורבים נוהגים בזה כמנהג האר״י ז״ל. **מט**

יח. יש אומרים שבענייני סדר הקערה למצות ליל הסדר, ראוי להקפיד שיהיה בתכלית ההידור, וגם דבר שאוכלים ממנו בכל שאר ימי הפסח, וכגון חומץ שנפל בו פירורי חמץ, שנתבטלו קודם החג, ומותר בשימוש בפסח, אע״פ כן, לא ישתמשו בו למצות חרוסת בליל הסדר. **נב**

יט. אף שמעיקר הדין אפשר להשתמש בכוסות חד פעמיות מפלסטיק או נייר קרטון, בשביל קידוש והבדלה וארבע כוסות, וכל הדברים הנאמרים על הכוס. אמנם משום הידור מצוה היכא דאפשר יקח כוס נאה, ובפרט בליל הסדר שהוא דרך חירות ומצוה להשתמש בכלים נאים כמנהג בני חורין, ולהראות עצמו כאילו עתה יצא ממצרים. **נב**

כ. כשחל ער״פ בשבת, אין להקדים לערוך את השלחן לצורך ליל הסדר אלא אחר שיעבור זמן בין השמשות של מוצאי שבת, דהיינו קרוב לעשרים דקות אחר שקיעת החמה. ואם יש צורך גדול להכין השלחן וכליו קודם צאת הכוכבים, כגון שהמקום רחב ידים ובני הבית מרובים, יכולים להקל בבין השמשות דמוצאי שבת. **נג**

כא. גולת הכותרת של ליל הסדר היא מצות סיפור יציאת מצרים ולספר לבנים, וכן לאלו שאינם יודעים בסיפור יציאת מצרים, ויפה עושים האנשים המזמינים לביתם בליל הסדר אנשים רחוקים מן התורה, כדי לקרבם ליהדות בלילה זה המסוגל לחיזוק האמונה, ויש מקומות שעורכים סדר משותף לכל מאן דבעי, ומביאים לשם משפחות שלא זכו עדיין לשמור תורה ומצוות, ומקרבים אותם לאביהם שבשמים. וכל אדם יש לו להרחיב בסיפור יציאת מצרים, ובניסים ובנפלאות שעשה השי״ת עמנו, ובכלל המצוה להחדיר בלב בניו את ההשגחה של השי״ת על כל ברואיו ובפרט על עמו ישראל, וכמו שהיה אז במצרים, שהשי״ת היה מכה במצריים מכות גדולות ונאמנות, ומבני ישראל לא היה נפגע עד אחד. וראוי ונכון מאד לכל אחד ואחד לקיים מצוה זו בהידור, ע״י שיכין עצמו קודם החג ללמוד מדרשי יציאת מצרים, והעושה כן אשריו ואשרי חלקו. **נד**

כב. יכין מער״פ את הקליות והאגוזים ומיני מתיקה כדי לחלק לתינוקות שלא יישנו, וכדי שיראו שינוי וישאלו מה נשתנה לילה זה מכל הלילות. **נד**

כג. ער״פ שחל בשבת, ילבש בגדי מועד בשבת זו אחר מנחה, וגם הכתונת יחליפו אותה אחר מנחה, מפני שאכל חמץ בלילה ובשחרית בהיותה עליו, וחוששין שמא נדבק בה איזה פירור קטן של חמץ, אבל במכנסים וטלית אין חשש זה. ומי שהוא עני ואין לו אלא כתונת אחת שלבשה בליל שבת, יזהר בעת אכילתו לתחוב בית יד של הכתונת לפנים, ואחר אכילתו יבדוק כותנתו. ונראה שהוא ממדת חסידות, אבל מעיקר הדין די לו שינער הבגדים יפה, ויחטט בכיסים וכדומה לבדוק ולהסיר מהם כל חמץ ניכר. **נה**

כד. יש מאחינו האשכנזים שנוהגים ללבוש בגד לבן בליל הסדר, אבל אצלינו בני ספרד לא נהגו כן, ועכ״פ ראוי שילבש חלוק נאה לכבוד ליל הסדר. **נה**

כה. ראוי לאדם שבכל יו״ט יזמן אצלו עני לאכול עמו על השלחן, כדי לחלוק משמחתו לעניים ולאביונים, וכל שכן שראוי ליזהר בזה בליל הפסח, לחזר אחרי עניים להיות מאוכלי שלחנו. וכמו שאומר אחר כך בהגדה, כל דיכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח. ועוד שבלילה זה הוא מראה שררה כדרך חירות, וכך ישמח את לב האומללים, ויחשוב אותם כבני חורין ולא יחסר להם דבר בלילה הזה. ועכ״פ יפריש צדקה לעניים בערב החג, וטוב להפריש מעות לעניים עבור כל סעודה מסעודות החג, כדי לשתף את העניים בשמחתו. **נו**

כו. גם ביו״ט צריך להוסיף מחול על הקודש, דהיינו שיוסיף איזה זמן בערב יו״ט קודם השקיעה, שהוא ודאי יום, וכבר מאז ישבות

ממלאכה, ונמצא שהוסיף מחול על הקודש. ויכול להוסיף ולקבל יו״ט הכי מוקדם נ״ח וחצי דקות זמניות קודם שקיעת החמה. ותוספת זו אין לה שיעור, ודי אפי׳ בשתי דקות קודם שקיעת החמה. וגם הנשים חייבות במצות תוספת שבת ויו״ט. **נז**

כז. המאחר להתפלל מנחה, אף אם מסיים המנחה אחר השקיעה, לא ביטל מצות תוספת, כיון ששבת ממלאכה. ואפי׳ אם רוצה לקבל תוספת שבת או יו״ט בפה מלא, יכול להתנות שאינו מקבל שבת או יו״ט אלא למלאכה ולא לשאר דברים. ולכן ציבור שמאחרים להתפלל מנחה אחר השקיעה, יוכלו לקבל שבת או יו״ט אף קודם שקיעה, ע״פ תנאי שאינם מקבלים שבת או יו״ט אלא למלאכה ולא לתפלה. ועיקר מצות התוספת היא שביתה ממלאכה האסורה בשבת מן התורה, ואין תפלת המנחה מפקיעה מצות תוספת, וכל שנתכוונו לשבות ממלאכה, והסיחו דעתם מכל מלאכה, אפי׳ שחשבו כן רק בלבם ולא הוציאו בפה, קיימו בזה מצות תוספת. **נח**

כח. בליל הסדר יראה שמחת לבו בחסדי השי״ת, שבחר בנו אז מכל העמים וקדשנו במצותיו. ויתנהגו הוא ואשתו כמלך וכמלכה, ובני ביתו כבני מלכים, ויכינו כלי כסף וזהב ובגדי משי ורקמה מכל מה שחננם השם יתברך. **סא**

כט. ראוי למעט בשיחת חולין בלילה הזה, ולהתעסק רק במצוות הלילה הזה ובסיפורי הניסים ביציאת מצרים, ולפרסמם לבני ביתו. והחיד״א כתב, שלא ידבר שום שיחת חולין משהתחיל הקידוש עד גמר ההלל, כי הכל ייחוד גמור, ואין להפסיק בינתיים. **סא**

ל. טוב לברך את הילדים ובני הבית בליל הסדר, כי הוא עת רצון, שבלילה הזה נפתחים אוצרות טללים, ועליונים ותחתונים אומרים שירה. וראה להלן שגם בליל פסח מנהגינו לנשק ידי הוריו, אבל לא ינשק ידי חמותו. **סב**

סימן תעב-תפ - דיני היסבה וארבע כוסות

קדש

א. נכון שיסדר את השולחן להכינו מבעוד יום, כדי שכאשר יבוא לביתו יקדש מיד אחר צאת הכוכבים, ולא יצטרך להתעכב ולהמתין. **סד**

ב. מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים, בליל פסח קודם עשיית הסדר, וכן מיני מתיקה, כדי שלא יישנו, ויראו שינוי וישאלו. **סה**

ג. המנהג כיום שהבנים הנשואים הולכים בליל הסדר אצל ההורים, ויש בדבר משום שמחת יו״ט, שע״י כן תגדל השמחה. וגם זה גם כעין המצוה לאכול את הפסח בחבורה, שיש בזה פרסום הנס טפי. **סז**

ד. לכתחילה יש להתחיל את הקידוש ועריכת הסדר בליל פסח, דוקא אחר צאת הכוכבים, כדי שיקיים מצות ארבע כוסות בלילה ודאי, ומ״מ בדיעבד או בשעת הדחק, מותר לקדש מבעוד יום, משתשקע החמה, אחר שקיבל עליו קדושת יו״ט בתפלה. אולם סדר ליל פסח לא יתחיל אלא אחר צאת הכוכבים. וכן בטיבול ירקות הראשון, אם טיבל קודם צאת הכוכבים, נכון להחמיר אף בדיעבד לחזור ולטבל קצת אחר שתחשך. וכל שכן שראוי להחמיר במצות מצה ומצות מגיד, שיהיו לאחר צאת הכוכבים, ובדיעבד יחזור בלי ברכה. **סח**

ה. יש שנהגו לחוש להחמיר ולקדש רק לאחר שיגיע זמן ר״ת, שהוא שעה וחומש בשעות זמניות אחר שקיעת החמה. ועכ״פ ינהגו כן לגבי אכילת מצה שהיא דאורייתא, וכן אמירת חלק מן ההגדה. אך אם יש זקנים או ילדים קטנים, לא ימתין לזמן ר״ת, ואף החוששים לדעת ר״ת במוצאי שבת, בקידוש ליל פסח לא יחמירו, דהויא קולא, שבינתיים ישנו התינוקות ויבטל מצות והגדת לבנך. וכן רופא שממהר לאכול ורץ לעבודתו להתעסק ברפואת החולים, א״צ להמתין לזמן ר״ת. **ע**

ו. יש מי שכתב שילדים קטנים שאינם יודעים מה שמספרים ביציאת מצרים, פטורים מד׳

כוסות, שכל מי שפטור מההגדה פטור ממצות ארבע כוסות, שהרי צריך לשתותם על הסדר שתיקנו חכמים, וזה יהיה שלא על הסדר. אכן דעת מרן הש"ע שאפי' שתאן שלא כסדר יצא ידי חובת ארבע כוסות. ומיהו כיון שבעיקר דין חינוך ארבע כוסות לתינוקות, דעת רבים מהאחרונים שאין זה לעיכובא אפי' בהגיעו לחינוך, יש להקל בכה"ג. ומיהו ילד שמבין בסיפור יציאת מצרים, מצוה לתת לפניו יין לארבע כוסות, אלא שא"צ רביעית, ועדיף שיתן להם מיץ ענבים. ויותר הכרחי ויותר הכרחי לתת להם קליות ואגוזים או מיני מתיקה קודם עשיית הסדר, כדי שלא יישנו, וגם שיראו שינוי מכל לילה וישאלו. אבל הנשים פשוט שחייבות בד' כוסות. **עה**

ז. יסדר שולחנו בכלים נאים כפי כוחו, ואם יש לו כוסות מכסף וכדומה, טוב שישתמש בהם בליל הסדר כדרך בני חורין. וינהג שררה בליל פסח דרך חירות. ויכין מקום מושבו שישב בהיסבה דרך חירות. וצריך גם להכין מקום היסבה לכל בני הבית, בכרים מוצעים נאים טובים ונוחים. ואפי' עני שאין לו כרים וכסתות, יסב על הספסל, או על הקרקע לצד שמאל, או לסמוך על ירך חבירו, אבל לא על ירך עצמו, שנראה כדואג ואבל חס ושלום. **עח**

ח. אין להניח מקום פנוי בשלחן זכר לחורבן, שאין עושים כן ביו"ט. **פ**

ט. מותר לעשות תענית הראב"ד גם בשבת ויו"ט. כיון שאין מונע עצמו מעונג אכילה ושתיה, רק שובר תאוות יצרו. אולם בליל הסדר וכן בפורים אין צורך לעשות תענית הראב"ד. **פא**

י. בכל יו"ט שחל בשבת יש לומר שלום עליכם ואשת חיל, אבל בליל פסח שחל בשבת א"צ לומר שלום עליכם ואשת חיל, מפני שצריך להזדרז בליל פסח לקדש היום, כמו שאמרו בגמרא, חוטפים מצה בליל פסח, כדי שלא ישנו התינוקות. **פב**

יא. יש נוהגים לומר במנגינה קודם ההגדה קדש ורחץ וכו', ומנהג טוב הוא, שמלבד שעוזר לזכור את הסדר, גם כתבו שיש בזה סוד. **פג**

יב. בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך, כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם, ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות, שיעור כל כוס מהן רביעית. ואפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. וראוי לעמוד על המשמר לזכור ולהזכיר לאחרים להסב, מפני שאין אנו רגילים להסב בכל ימות השנה. ומנהגינו שגם הנשים מסיבות בליל הסדר כמו האנשים. **פד**

יג. באלו הדברים צריכים היסבה: בשתיית ארבע כוסות, באכילת המצה, אכילת הכריכה, ובאכילת האפיקומן. ובשאר כל סעודתו, אם ירצה להסב הרי זה משובח. **צו**

יד. בעת קריאת ההגדה, ובהלל, אם ירצה להסב יש לו על מה לסמוך, אך בברכת המזון יברך מיושב בלי היסבה. והקידוש נוהגים לאומרו מעומד, וכשמסיים הקידוש יושב ומיסב ושותה מכוס הקידוש. **ק**

טו. בן אצל אביו, ואפי' אם הוא רבו המובהק, צריך להסב, שדרך האב למחול על כבודו לבנו. ואם האב מקפיד על בנו שלא יסב בפניו, חייב לשמוע לו. אבל תלמיד לפני רבו, אף ע"פ שאינו רבו מובהק, אינו צריך היסבה בפני רבו. ואסור להסב אא"כ יתן לו רבו רשות להסב. ותלמיד חכם מופלג, אף ע"פ שלא למד ממנו כלום, וכל שכן אם התלמיד חכם נחשב לגדול הדור, שנחשב כרבו לכל דבר, אסור להסב בפניהם. **קא**

טז. בן אצל אביו שיודע שאביו מקפיד עליו שיתנהג לפניו במורא ולא יסב, יבקש מאביו בפירוש שימחל לו ויתן לו רשות להסב בפניו. ואם אינו מסכים פטור מהיסבה. **קז**

יז. חתן אצל חמיו אין דרך להקפיד עליו שלא יסב בפניו, ולכן חייב בהיסבה. ואם חמיו

הוא רבו, או שהוא מופלג בדורו, יש אומרים שבזה צריך רשות מפורשת בשביל להסב, ולמעשה נראה שעכ״פ כיום אין דרך להקפיד גם על חתנו, כמו שאינו מקפיד על בנו, אף ע״פ שהוא רבו, וחתנו כבנו. קז

יח. השמש צריך היסבה. וכן האבל צריך היסבה. קח

יט. לכתחלה יש להסב על גבי כרים וכסתות בצורה נוחה ודרך חירות, אולם מי שאין לו כרים וכסתות, יסב על גבי הספסל וכדומה וכשנמצאים רבים ואין מקומות ישיבה, ולא כרים להסב עליהם, אפי׳ אם נשענים אחד על ברכי חבירו, מקיימים בזה מצות היסבה. קט

כ. לכתחלה ישתדל כל אדם להסב היסבה נוחה שירגיש נח לאכול ולשתות באופן כזה, אולם אם לא עשה כן, והרגיש שלא בנוח לאכול ולשתות כך בהיסבה שהסב, יצא ידי חובתו. קיד

כא. ואמנם מי שמצטער הרבה מן ההיסבה בכל צורה ואופן של היסבה, יש אומרים שפטור מההיסבה, שלא תיקנו חז״ל מצות היסבה רק למי שיכול להרגיש בכך דרך חירות, ולא למי שמצטער בזה בכל אופן, כגון שיש לו מכה בצד גופו השמאלי, באופן שהוא מיצר ומצטער כשנשען על צד שמאלו. ולהלכה אם יוכל להחמיר בזה תע״ב. מיהו באדם זקן ותשוש או חולה שכל צורת היסבה שיעשה מקשה עליו ומצטער בזה ממש, אפשר לפוטרו ממצות היסבה, אך יצדד עצמו מעט כפי יכולתו ודי בזה להראות חירות. קיח

כב. המיסב על המטה ואין שלחן לפניו, יצא בזה ידי חובת היסבה, שהעיקר שבשעת האכילה והשתיה אוכל בדרך חירות, ולא איכפת לן אם אין הדבר נוח בהגשת המצה והיין לפניו מחמת שאין שלחן לפניו. קיח

כג. מי שפטור ממצות היסבה, כגון תלמיד אצל רבו, לכתחילה לא יאכל בעמידה אלא בישיבה, שאכילה בעמידה אינה דרך חירות כלל, ויעשה מה שאפשר בידו לעשות באכילה ושתיה קצת כדרך חירות. ואם אכל בעמידה, לגבי מצות מצה שהיא מדאורייתא, נכון שיחזור ויאכל בישיבה. מיהו אם שתה מהד׳ כוסות בעמידה, יכול להקל שלא לחזור ולשתות, כיון שיתכן שפטרוהו חכמים לגמרי ממצות היסבה, וספיקא דרבנן לקולא. קיט

כד. תלמיד הרוצה ללכת לערוך את הסדר אצל רבו, רשאי לעשות כן לכתחלה, ואין לו לחוש שיצטרך לאכול ולשתות מבלי היסבה משום כבוד רבו. ואין בזה כל חומרא אם ימנע מללכת אצל רבו בליל הסדר, בשביל לקיים מצות היסבה. וכמו כן אין חיוב שהתלמיד יחמיר ליטול רשות מרבו להסב. קכא

כה. קטן צריך לחנכו לאכול בהיסבה, כמו שמחנכים אותו לכל מצוות דרבנן. ואם אכל בלא היסבה, טוב לחנכו לאכול שוב בהיסבה. אבל אין בזה חיוב. קכא

כו. אונן, דהיינו מי שמת לו מת בליל פסח, אם דעתו לקוברו בלילה ע״י גויים, פטור מכל המצוות הנהוגות בליל פסח. ואם דעתו לקוברו במוצאי יו״ט, אין אנינות חלה עליו, ודינו כדין שבת שאין אנינות חלה עליו, וחייב בכל המצוות הנהוגות בליל פסח, לרבות מצות ההלל, מצה, מרור, וכו׳. ומ״מ לא יברך שום ברכה מהברכות בעצמו, אלא ישמע הברכות מאחרים, לרבות ברכת הקידוש וברכת על נט״י ואכילת מצה ומרור. וכן ההגדה וההלל טובונכון שישמע מפי אחרים, ואם רצה לאומרם בעצמו, רשאי. קכג

כז. אונן צריך להסב בליל פסח כרגיל, כשדעתו לקברו למחר ע״י גויים, או ביו״ט שני ע״י ישראל. כיון שכל דבר הצריך היסבה אם עשאו בלי היסבה לא יצא ידי חובתו. קכד

כח. אונן בליל הסדר, יש לו לישב ליד השלחן בעת שאוכל ושותה, ומותר בבשר ובייַן. ואם חל בשבת אומר שלום עליכם ואשת חיל וכו׳, וינהג כמו באבל בתוך שבעה ימי אבלות. ולגבי ברכה ראה לעיל סעיף כו. קכה

כט. אונן במוצאי יו״ט, אינו יכול להבדיל, ואם המת נקבר רק למחרת, יש אומרים דשוב אין לו תשלומין, ויאכל בלי הבדלה. ויש חולקים

ואומרים שיש לו תשלומין כדין שבת. וכן עיקר. ויכול להבדיל למחרת. ועד הקבורה רשאי לאכול גם בלי הבדלה. קכו

ל. ההיסבה צריכה להיות בצד שמאל, ואם הסב בצד ימין, כאילו לא הסב כלל. קכז

לא. דעת מרן הש״ע שההיסבה מעכבת גם בזמן הזה, ולכן אם אכל מצה בלא היסבה, צריך לחזור ולאכול, וכן אם שתה ארבע כוסות בלא היסבה, חוזר לשתות בהיסבה. ואפי׳ בכוס שלישי או רביעי. קכז

לב. הנשים שלא היסבו, וכן איש שאינו בקו הבריאות וקשה לו מאד לחזור ולשתות בהיסבה, כדאים הם הפוסקים המקילים שלא להצריכם לחזור ולשתות. קכח

לג. גם איטר-יד שכל מעשיו ביד שמאל, צריך להסב לצד שמאל, ככל אדם. ואם היסב לצד ימינו, בדיעבד יצא ואינו צריך לחזור ולשתות בהיסבה. קלא

לד. מי שרוצה לשתות מעט מן הכוס בעמידה או בישיבה, כדי שלא ישפך על בגדיו בעת השתיה בהיסבה, ואחר כך ישתה בהיסבה מבלי שישפך, רשאי לעשות כן, שכל שנשאר בכוס רביעית, יכול לעשות כן. אלא שאינו מוכרח למלא את הכוס כל כך, כי גם כוס שאינו מלא לגמרי ממש, נחשב כוס מלא. קלא

לה. בכוס של מצוה, כגון כוס של קידוש וברכת המזון, או כוס של ארבע כוסות בליל פסח, יכול לשתות בבת אחת, ואין לחוש בזה שנראה כגרגרן, שהרי עושה כן לחיבוב מצוה לצאת ידי חובת המצוה. קלג

לו. אם שכח להסב בכוס ראשון, ונזכר אחר שתייתו, כשחוזר לשתות שוב, שותה בהיסבה בלי ברכת הגפן, כיון שברכת בורא פרי הגפן פוטרת עד כוס שני, ועד בכלל. וכן אם לא נזכר שלא היסב עד שסיים ברכת אשר גאלנו, ישתה כוס אחד בהיסבה במקום כוס ראשון של הקידוש, וישהה מעט, וימזוג כוס שני וישתהו בהיסבה בלי ברכה. קלד

לז. מצוה לקדש על יין אדום, ומנהג ספרד שמקדשים עליו אפי׳ אם היין הלבן משובח ממנו. ומיהו אם אינו לבן יותר מדאי, אם הוא משובח מן האדום, לו משפט הבכורה. ובשעת הדחק יוצאים ביין לבן. ומי שיש לו יין לבן, טוב שיערב בו מעט יין אדום, כדי לתת לו מראה אדום. ומותר לעשות כן אף בשבת וביו״ט. קלה

לח. כבר פשט המנהג לקדש ולברך בורא פרי הגפן על יין מבושל, או מפוסטר, שמרתיחים אותו עד לשמונים מעלות ויותר, אך אינו מתמעט ממדתו, וגם אין שינוי משמעותי בטעמו וריחו. ואין לחוש בזה לספק ברכות להקל. והוא הדין שאפשר לצאת בו ידי חובת מצות ארבע כוסות אף לכתחילה. קלח

לט. מיץ ענבים משוחזר ברכתו שהכל ואין יוצאים בו ידי חובת ד׳ כוסות, ואין לקדש עליו. והיינו מיץ ענבים שמרתיחין אותו זמן רב עד שנעשה כמו דבש, ואחר כך מוסיפים עליו מים, ומכיון שנעשה כדבש בטל ממנו שם יין, ויצא מתורת משקה לתורת מאכל, ולכן לא יכול לברך עליו בורא פרי הגפן. קמב

מ. יין שנתנו בו דבש להמתיקו, אע״פ שיש אומרים שאין לקדש עליו ואינו ראוי לארבע כוסות, הואיל ואינו ראוי לינסך על גבי המזבח, מ״מ להלכה יכולים לקדש עליו ויוצאים בו ידי חובת ד׳ כוסות, מכיון שלא נפסל לינסך על גבי המזבח מחמת גריעותא, אלא משום שנאמר כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה׳. הילכך כשר הוא לקידוש ולהבדלה. וכן המנהג. קמג

מא. וכן מקדשים ומבדילים על כל יין מתוק. כגון שנתנו בו סוכר להמתיקו, וכשר לארבע כוסות. ויש מהדרים לקדש על יין יבש שהוא כשר למזבח, שיהיה לכולי עלמא, ואף אינם מוסיפים טיפות מים ליין. וזו חומרא והידור היכא דאפשר, ותבוא עליהם ברכה. קמד

מב. יוצאים ידי חובת ארבע כוסות ביין צימוקים שנשרו במים, ובלבד שיש בצימוקים

לחלוחית קודם שנתנם במים, שאם היו סוחטים אותם היה יוצא מהם לחלוחית כעין דבש. ושיעור המים שיש לשרותם עם הצימוקים, צריך שלא יהיו יותר משיעור הצימוקים לאחר שנתפחו במים. וכן במזיגת היין במים לקידוש, לעולם צריך שהרוב יהיה יין והמיעוט מים, כדי שיהיה בו טעם יין. שכל שאין ברור שיש שם יין יותר מן המים, אין מברכים עליו הגפן, אלא שהכל נהיה בדברו. קמה

מג. יש להקל לתת לפחות ג׳ ליטר מים על קילו אחד של צימוקים וכל זמן שלא משך היין מהצימוקים והחרצנים והזגים, אין עליו תורת יין, בין לענין ברכה בין לענין מגע עכו״ם, בין לענין ארבע כוסות. קמו

מד. אם שורה הצימוקים במים וסוחט אותם היטב באופן שמוציא מהם את כל הלחלוחית שבהם, אין לדון על זמן הכבישה, וכל שכן אם כתש את הצימוקים ואחר כך שרה אותם במים וסחט אותם היטב, ובפרט אם שורה אותם במים חמים כדי שיתרככו. אבל אם אינו סוחט את הצימוקים עצמם צריך לשרותם שלשה ימים מעת לעת. ואם בישל הצימוקים עם המים ואחר כך משך המים מן הצימוקים, הוה ליה יין ומקדשים ומבדילין עליהם, ויוצאים בהם ידי חובת ארבע כוסות. קמט

מה. שיעור זמן שריית הצימוקים במים כדי שיהיה על המים שבהם תורת יין, יש אומרים שצריך שיהיו שרויים במים שלשה ימים שלמים מעת לעת. ויש אומרים שדי להם בשיעור מעת לעת. ויש להחמיר לשרות הצימוקים במים ג׳ ימים מעת לעת, ואז מברך על מי שרייתם בורא פרי הגפן, וברכה מעין שלש, ומקדשים על יין זה. ואם לא נזכר להקדים שרייתם עד ערב שבת, יש לדוך אותם במדוכה, או לרסקם במיקסר, וליתנם במים, ולהרתיחם ולבשלם, ואחר כך לסוחטם ולסננם, ואז יהיה עליהם תורת יין וכשרים לקידוש ולהבדלה. שגם אם הרתיח או בישל את הצימוקים, ומשך את הצימוקים מהיין, חשיב יין, ומברך עליו הגפן. קנ

מו. ובכל זה צריך שיהיה בצימוקים לחלוחית, באופן שאם ידרוך אותם יצא מהן דבשן. וכנזכר לעיל. וגם צריך המשכת הצימוקים מן המים. וכל עוד הצימוקים נמצאים בכלי ומעורבים עם מי שרייתם, אין עליהם תורת יין כלל, ורק אחר שמשך את המים הללו מן הצימוקים, והבדיל אותם מהם, אז נקרא עליהם שם יין, ויהיו כשרים לקידוש ולהבדלה. ובין אם הצימוקים שלמים, ובין אם הן כתושים ודרוכים, לעולם צריך למושכם ממי שרייתם, כדי שיהיה על המים תורת יין. ואף אם סחטם ויש במימיהן טעם של יין, כל זמן שלא משך היין מכל הצימוקים והזגים, אין עליהם תורת יין, בין לברכה בין לענין יין נסך. שגם בצימוקים הדין כן, אף אם שרה אותם במים ג׳ ימים, ואפי׳ עשרים יום ומעלה. קנח

מז. אם אין לו אלא צימוקים בלי גרעינים, אפשר לסמוך לכתחלה על הפוסקים המקילין לעשות מהם יין לקידוש והבדלה וארבע כוסות, ולברך על זה בורא פרי הגפן, ע״י שישרה אותם במים כמבואר לעיל, שבמקום מנהג לא חיישינן לספק ברכות. וכן הדין לענין מיץ ענבים. קסב

מח. יין יבש ולא מבושל, עדיף מכל שאר סוגי היינות. ואם אין לו יין יבש, או שקשה לו לשתות יין יבש, יכול לקחת מיץ ענבים שלא נתבשל, או יין צימוקים שנישרו במים שלשה ימים מעת לעת ולא נתבשלו, וגם לא עירבו בהם דבר לטעם. שם עדיפים מיין מבושל או יין צימוקים שמבושלים עם מימיהם. ואם גם זה אין לו אפשרות, יקח יין או מיץ ענבים או יין צימוקים, שלא עירבו בהם דבר לטעם, אבל נתבשלו. ודרגה פחותה יותר, ביין חצי יבש או מתוק, או מיץ ענבים שגם נתבשלו, וגם עירבו בהם סוכר וכדומה למתק ולהטעים. קסד

מט. יין מוגז אם רובו יין, דינו כיין גמור, ויוצאין בו ידי חובת קידוש וד׳ כוסות. קסה

נ. יין שיש בו טעם אחר ואין בו טעם של יין כלל, אין לקדש עליו. קסה

נא. יוצאים ידי חובת ד׳ כוסות בליל פסח ביין של שביעית, אם לא הגיע שעת ביעורם,

שבדרך כלל אוכלים בענבים ובין עד פסח ויש מקילין בזה גם לאחר שהגיע שעת הביעור. וכשאין לו יין אחר אפשר להקל בזה. קמה

נב. יין של שביעית [הנ"ל] יש להזהר שלא ישפוך מן היין באמירת עשר המכות, וכן באמירת דצ"ך עד"ש באח"ב, כנהוג, משום שנאמר לאכלה ולא להפסד. קמו

נג. אפי' מי שהיין מזיקו, או ששונא את היין, חייב לדחוק את עצמו לשתות ארבע כוסות, אך די אפי' לכתחילה לאדם כזה לצאת י"ח במיץ ענבים, או ביין צימוקים, וא"צ יין יבש. ואף ע"פ שאינו משכר. קמז

נד. מי שהיין מזיקו, ושותהו לקיים מצות ארבע כוסות, אפי' הכי מברך עליו ברכת הנהנין, בורא פרי הגפן. קע

נה. אם ע"י שתיית ד' כוסות, בכל אופן שיהיה, יבוא לידי חולי ממש, או יפול למשכב, פטור, ואינו רשאי להחמיר, ויקדש על הפת כדין מי שאין לו יין. קעג

נו. מצוה לחזר אחר יין משובח שערב לו לשתיה, איש איש לפי מה שהוא. ומי שקשה לו לשתות ארבע כוסות של יין ממש, וכן נשים שקשה להן לשתות יין, יכולים לכתחלה לשתות מיץ ענבים לארבע כוסות. וכן לעניין קידוש והבדלה מיץ ענבים כשר אף לכתחילה. ונכון לערב בו מעט יין, ועדיף שיהיה יין אדום. קעג

נז. צריך לשתות את היין דרך הנאתו, ואין לערב בו דבר מר לרפואה, שכך היא מצות ארבע כוסות, וכן שאר מצות שבתורה. קעו

נח. אפי' עני המחזר על הפתחים, חייב בארבע כוסות, ואפי' ימכור מלבושו או ילוה, או ישכיר עצמו בשביל יין לארבע כוסות. ולפום צערא אגרא. קעו

נט. גבאי צדקה שעוסקים במצות קמחא דפסחא לעניים, חייבים לדאוג גם לארבע כוסות לעניים. קעז

ס. אם אין לו אלא כוס אחד יקחנו לקידוש. דהא יש אומרים דברכת המזון אינה טעונה כוס. קעז

סא. מי שיש לו בליל ראשון של פסח, רק שלש כוסות, ישתה אותם, אף ע"פ שיש אומרים שאם שותה פחות מארבע כוסות, אינו מקיים כלל מצות ארבע כוסות. קעז

סב. אף מי שאינו יודע לומר את ההגדה וההלל, ואין לו מי שיכול להוציאו י"ח, חייב במצות ארבע כוסות, על אף שאינו שותה כסדר שתיקנו חכמים. ומ"מ צריך שישהה בין כוס לכוס כשיעור שתיית רביעית. קעח

סג. הנשבע שלא לשתות יין כלל, או נשבע שלא לשתות יין של ארבע כוסות, צריך לישאל על שבועתו לפני פסח, כדי שיוכל לקיים מצות ארבע כוסות. קעט

סד. שוטפים ומדיחים את הכוס, ואם הוא נקי אינו צריך שטיפה והדחה, אך טוב בכל זאת לשוטפו ולהדיחו על דרך הסוד. קפ

סה. אחרים מוזגים לו את הכוס דרך חירות, ולא תמזוג אשה לאיש. [ואמנם כל זה רק להידור מצוה ולא לעיכובא, ואין צורך שכל אחד יבקש מאחר שימזוג לו, אלא בני הבית מעצמם ימזגו זה לזה, ומי שלא מזגו לו אחרים ימזוג לעצמו]. קפב

סו. אם היה האב רוצה לשרת את בנו ולמזוג לו יין, מותר לבן לקבל ממנו. אבל הבן צריך שיבקש מאביו סליחה על שגורם לו טירחא. ואם היה האב תלמיד חכם בערך הדור לא יסכים שישרת אותו, אא"כ היה האב מקפיד מאד על כך, ורוצה דוקא לשרת את הבן, וישמח אם יקבל ממנו, שאז רצונו זה כבודו. ואם גם אביו וגם אמו הגישו לו כל אחד מהם כוס אחד, והוא אינו זקוק אלא לכוס אחד, ואביו בן תורה, יש להעדיף לקבל מאמו, ולא יקבל מאביו, משום שאם יקבל מאביו, כיון שאביו בן תורה הוא חלשא דעתיה כשיראה שכיבוד האם חמור בעיניו יותר. קפג

סז. מותר לאשה נדה למזוג היין שלא בפני בעלה, ולהניחו לפניו על השלחן ללא שום שינוי, אבל בפני בעלה אין לה למזוג לו יין גם כשהיין הוא למצות ארבע כוסות. ותה וקפה ובירה ומיץ פירות ושאר משקאות שרגילים לכבד בהם אורחים, יכולה למזוג בפניו על השלחן. קפה

סח. על דרך הסוד מטיפין את המים לתוך היין שלוש פעמים זה אחר זה. ואם היין אינו חזק, וכן יין צימוקים, מן הדין אין צורך למוזגו כלל, ובכל זאת טוב למוזגו ג׳ טיפות מים, על דרך הסוד. [ויש כשרויות שמסתפקים ברוב מצומצם מאד של יין וכל השאר מים קרוב לחמישים אחוז, וע״י מזיגה ג׳ פעמים יכול להגיע לחמישים אחוז מים ונפסל לברכה ולקידוש ולמצות ארבע כוסות, ויש להזהר בזה]. **קפח**

סט. שיעור הכוס הוא רביעית הלוג, כ״ז דרהם, שהוא שמונים ואחד גרם לאחר מזיגה. ולכתחלה ישתה את כל הכוס, ובדיעבד אם שתה רובו יצא. ואם הכוס גדול ביותר, די שישתה רביעית כשהוא רוב הכוס, אפי׳ לכתחילה. ואם שתה רביעית אפי׳ אינו רוב כוס, מועיל. **קפט**

ע. נכון להזהר לשתות ״רביעית״ מכוס הקידוש, כדי שיהיה חשוב קידוש במקום סעודה. ומ״מ אין זה לעיכובא בדיעבד, שההגדה של פסח וסיפור יציאת מצרים לא חשיבי הפסק, כיון שהם צורך הסעודה, וכמו שדרשו בפסחים לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה. **קצא**

עא. צריך לשתות הרביעית בבת אחת ולא יפסיק לשתות בסירוגין, ובדיעבד אם שתה הכוס של ד׳ כוסות בסירוגין, אך לא שהה יותר מכדי אכילת פרסיצא ידי חובתוואינו צריך לחזור ולשתות, ובפרט בכוסות האחרונים. אבל אם שהה באמצע שתיית רביעית יותר מכדי אכילת פרס, ע״י שהפסיק ברביעית פעמים אחדות, אפי׳ בדיעבד לא יצא. **קצז**

עב. אם הכוס גדול ביותר, לכתחילה ישתה רוב הכוס, ואם שתה רביעית יצא. ולכן אם הכוס גדול ומחזיק כמה רביעיות, ואין להם כוסות אחרים, שותין ממנו כמה בני אדם, וכמנין הרביעיות שבכוס. ואינו חייב לתת בו מעט מים, כדי שלא יהיה כוס פגום, דכל שבשעת הברכה היה מתוקן, לא חשוב פגום אחר כך. **רכ**

עג. מי שאין לו רק כוס גדול המחזיק ד׳ רביעיות, ושתאן על הסדר של ההגדה כמו שתיקנו חכמים, יצא י״ח, שאין צורך למזוג את היין כל פעם מחדש להכשירו לשתיה עריבה, כדי לחלק את השתיה לד׳ כוסות נפרדים. שהרי מבואר בש״ע שאם הכוס גדול ומחזיק הרבה רביעיות, שותים ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו, ואף כאן לא בעינן ד׳ כוסות נפרדים. ומי שאין לו אלא כוס אחד גדול שיש בו ארבע רביעיות ויותר, ישתה כל הארבע כוסות בכוס זה. ומ״מ עליו לתקן הכוס מפגימתו בין כוס לכוס, ע״י שיוסיף עליו מעט יין או מים. **רג**

עד. כל בני הבית צריכים להקשיב אל הקידוש, ושומע ומשמיע יכוונו לצאת ולהוציא י״ח, ולא יענו ״ברוך הוא וברוך שמו״, אלא ״אמן״. שדין השומע ברכה מחבירו ומתכוין לצאת י״ח הוא כדין המברך עצמו, שהשומע כעונה, וכשם שהמברך אינו רשאי להוסיף שבח ברוך הוא וברוך שמו באמצע הברכה, כן השומע ומתכוין לצאת חייב להקשיב היטב מתחלת הברכה ועד סופה, ללא כל הפסקה, זולת עניית אמן שהיא מכלל הברכה, ולא יותר. ומ״מ בדיעבד אם ענו ״ברוך הוא וברוך שמו״, יצאו י״ח. **רג**

עה. גם בקידוש של ליל פסח שכוסו של כל אחד ואחד מונח בידו, יש לנהוג כמו בקידוש של שבת ויו״ט, שבעל הבית או ראש המשפחה לבדו יאמר כל ברכות הקידוש, בכוונה להוציא את כל השומעים י״ח, וכל בני הבית ישמעו ויכוונו לצאת י״ח. ועל זה נאמר: ברוב עם הדרת מלך. ובסוף כל ברכה יענו השומעים אמן, והלכה רווחת היא שהשומע כעונה. ויש כמה עדות שנוהגות בליל פסח שכל בני הבית אומרים ברכת הקידוש עם המברך חוץ מפתיחת הברכה וחתימתה, ואף ע״פ שיש להם על מה שיסמוכו, מ״מ עדיף שיאמרו כל הברכה כולה בשם ומלכות, או שינהגו כמו שביארנו, שישמעו מן המברך ויכוונו לצאת י״ח. **רטו**

עו. כאשר בני הבית רבים, ויש בהם מי שאינו יכול לשמוע את הקידוש היטב מבעל הבית המקדש, או שהמקדש מגמגם בלשונו, או בולע אותיות ותיבות מהברכה, יש לבני הבית לברך בעצמם בלחש את ברכות הקידוש. ויאחוז כל אחד כוסו בידו. וכשהמקדש יסיים הברכה לא יענו אמן

אחר ברכתו, שמאחר שהם בירכו בעצמם, ובדעתם לטעום מהיין, אם יענו אמן הוי הפסק. ריח

עז. אם אין המקדש בקי בהלכה, ואינו יודע לכוין להוציא י״ח בברכות הקידוש את בני ביתו, מדין שומע כעונה, יש לנהוג כנזכר בסעיף הקודם, שכל אחד ואחד מבני הבית יתפוס הכוס בידו, ויברך בלחש מלה במלה עם המקדש. [אולם בדיעבד יצאו י״ח, שמעשיו מוכיחים שמברך עבור כולם, ועכ״פ מתכוין בכלליות ע״פ תקנת חכמים]. ריט

עח. יתחיל הקידוש מעומד, וסדר הקידוש: ברכת הגפן, ברכת אשר בחר בנו מכל עם וכו׳, וברכת שהחיינו. ריט

עט. מנהג הספרדים ועדות המזרח לסיים בברכת הגפן בורא פרי הגפן הגימ״ל בסגו״ל. ואין לשנות המנהג. וכל המשנה ידו על התחתונה. רכ

פ. צריך לומר בורא פרי הגפן בפ׳ דגושה, ולא בפ׳ רפויה. רכה

פא. כשמברך שהחיינו בקידוש, יכוין לפטור מברכת שהחיינו גם את מצות המצה והמרור, ומצות ד׳ כוסות, ומצות סיפור יציאת מצרים. רכה

פב. נשים שעברו ובירכו שהחיינו בעת הדלקת הנרות, אין להן לחזור ולברך שנית שהחיינו בקידוש כי זמן אומרו אפי׳ בשוק. אולם יותר נכון להודיע לנשים כי מוטב שלא לברך זמן בעת הדלקת הנרות, שדעת כמה פוסקים אינה נוחה ממנהג זה. רכח

פג. נשים הנוהגות לברך שהחיינו בהדלקת הנרות, בליל פסח רשאיות לענות אמן על ברכת שהחיינו שבקידוש, כיון שהברכה פוטרת את יתר מצוות הלילה. רכט

פד. השוכח ברכת שהחיינו בליל פסח, אם נזכר טרם שבירך ברכת אשר גאלנו שבסוף ההגדה, יברך אותה אז. ואם לא נזכר עד אחר ברכה זו, אינו צריך לברך יותר ברכת שהחיינו. רל

פה. ישתה כוס הקידוש בהיסבה, וא״צ לברך אחריו ברכה אחרונה. ויש להסב בכל הד׳ כוסות. רלד

פו. מי שהיה רעב, וקשה לו להמתין עד אחר קריאת ההגדה, או שהתענה בער״פ, מותר לו לאכול אחר הקידוש פירות ואורז או מצה עשירה וביצה [אבל לא דבר שברכתו האדמה כגון תפוחי אדמה, לפי שיפטרו בזה אכילת הכרפס שהיא סמוכה, ויכנסו לספק על ברכת נפשות של אכילה זו], אך עשירה, אך לא ימלא כריסו מהם, כי הרי צריך לאכול מצה ומרור לתיאבון. והאוכל מצה עשירה או מצה מבושלת [שנתבשלה בפחות מכזית] בליל פסח, קודם קריאת ההגדה, רשאי לאכול עד שיעור כביצה בלא קליפתה, אבל יותר משיעור זה אין לאכול, כדי שיוכל לאכול מצת מצוה לתיאבון. ואם אכל שיעור כזית מהאורז או הביצה, יברך נפשות. ועל מצה עשירה ברכת על המחיה. שדוקא כשמגיע לאכילת הכרפס אם אכל כזית לא יברך נפשות, כדי שלא יסיח דעתו מברכת האדמה שבירך על הכרפס, הפוטרת את המרור שיאכל אחר כך. אבל בביצה או תבשיל, אם עבר ואכל כזית, יברך נפשות, מאחר שטרם התחיל בסעודה, וקריאת ההגדה נמשכת זמן רב. רלה

פז. מנהגינו לאכול ביצה שלוקה תיכף אחר הקידוש בליל פסח, ואומרים ״זכר לקרבן חגיגה״. ואם אכל כזית יברך בורא נפשות רבות, קודם אכילת הכרפס. ואף כשחל ער״פ בשבת שאין קרבן חגיגה דוחה שבת, נכון לעשות בליל הסדר שני תבשילין. רלח

פח. נשים חייבות במצות קידוש של יו״ט, כמו שחייבות בקידוש של שבת, ואף מוציאות את האנשים ידי חובת קידוש בליל פסח. כשם שמוציאות אותם ידי חובת קידוש של שבת. ולכן אשה אלמנה העורכת את הסדר עם בנות משפחתה וכדו׳, יכולה לקדש. רמ

פט. הנשים המתאספות יחדיו, רשאיות לערוך את הסדר לבדן, אם יש בהן אשה בקיאה לעשותו כתקנת חז״ל. ולכן במקום שמתאספים כמה בעלי בתים, לעשות את הסדר בצוותא, והנשים הצנועות רוצות לערוך הסדר לבדן,

בניהול אשה חכמה, ויודעת בהרצאת הדברים של סיפור יציאת מצרים, בודאי שיש להן על מה שיסמוכו לעשות כן. **רמ**

צ. יין שנאסר בשתיה מפני מגע נכרי, אסור לקדש עליו, ואין יוצאים בו ידי חובת ד׳ כוסות. והדין כן גם בסתם יינם של נכרים. וכן אין לקדש על יין שנגע בו ישראל מומר שמחלל שבת בפרהסיא במלאכות דאורייתא, כגון שנוהג במכונית בשבת, או שמעשן סיגריה ברשות הרבים בשבת, ושאר כל המלאכות, שאם נוגע ביין, אוסר את היין במגעו, ואף אם לא מצא יין אחר, לא יקדש על סתם יינם, או על יין של מחלל שבת בפרהסיא, אלא יקדש על הפת. ואם עבר וקידש על סתם יינם, בדיעבד יצא ידי חובת קידוש. וראה בסעיף הבא. **רמב**

צא. המארח בביתו בליל פסח או בליל שבת יהודי שאינו שומר תורה ומצוות המחלל שבת בפרהסיא, אם יש חשש שימזוג מהיין, נכון שמערב שבת ירתיח את היין באופן שיגיע ליד סולדת בו, ולכתחלה ישאיר את היין ברתיחתו על האש איזה רגעים, ובאופן כזה רשאי ליתן לאורח לטעום מן היין, וגם שהאורח ימזוג עבורו מהיין. ואם לא עשה כן, ויש לפניו יין שאינו מבושל, ימזוג לעצמו את היין, והאורח ימזוג לעצמו, ומה שנותר מהכוס של האורח, ישפוך. ואם האורח עבר ומזג את היין לבעל הבית, אם האורח מתפלל מידי פעם בשבתות, יש להקל בדיעבד לשתות מהיין שעבר ומזג, כאשר יש חשש למחלוקת ואיבה. ואם היין מפוסטר, דהיינו שהגיע ליד סולדת בו ולא נתאדה מהיין, יש אומרים שאין בפיסטור זה כדי להוציא היין מדין יין נסך, ויש חולקים ואומרים שדינו כדין יין מבושל שאין בו דין יין נסך. וכן עיקר לדינא. **רנא**

צב. מי שלא קידש בליל פסח, מקדש למחרת. אבל לד׳ כוסות אין תשלומין אפי׳ שעדיין הוא יו״ט. וכן מצה ומרור אין להם תשלומין. **רנו**

סימן תעג - דיני ליל הסדר שחל במוצאי שבת

א. כשחל יו״ט במוצאי שבת, צריך לומר בתפלת ערבית ״ותודיענו״. ואם שכח לומר ״ותודיענו״, ועדיין לא סיים הברכה, אומר אותו בין פרק לפרק בתוך הברכה האמצעית של התפלה. ואם כבר אמר ״ברוך אתה ה״״, אפי׳ עדיין לא סיים ״מקדש ישראל והזמנים״, אינו חוזר, שהרי עתיד הוא להבדיל על הכוס בקידוש, כשאומר ״יקנה״ז״. וכמו שפסק מרן. וכן פסק בשלמי צבור. ואם שכח וטעם לפני הקידוש וההבדלה, צריך לחזור ולהתפלל, ובתפלתו יאמר ״ותודיענו״. **רנו**

ב. בנוסח ברכת ההבדלה אומרים, ״ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, והבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך״. שצריך להפסיק בין תיבת ״קדשת״ לתיבת ״והבדלת״, משום שתיבת והבדלת שייכת להלן, והוא הדין בנוסח ״ותודיענו״ שאומרים בתפלה. ומי שטעה ובמקום המבדיל בין קודש לקודש חתם המבדיל בין קודש לחול, אינו צריך לחזור ולברך. **רנח**

ג. אם חל ליל יו״ט ראשון של פסח במוצאי שבת, יאמר בקידוש כסדר הזה שסימנם יקנה״ז: יין קידוש נר הבדלה זמן. דהיינו שבתחלה מברך בורא פרי הגפן, ואחר כך ברכת אשר בחר בנו מכל עם, ואחר כך ברכת בורא מאורי האש, ואחר כך ברכת ההבדלה, וחותם המבדיל בין קודש לקודש, ולבסוף מברך ברכת שהחיינו. וכשחל בליל שבת מתחיל יום הששי ויכולו. ואין לחתום מקדש ישראל והמבדיל בין קודש לחול, דאין חותמין בשתים. **רם**

ד. ביו״ט שחל במוצאי שבת, אפשר לברך ברכת מאורי האש על הנרות שהודלקו לכבוד יו״ט. **רמה**

ה. כשחל יו״ט במוצאי שבת, אין כדאי לחבר שתי נרות לצורך ברכת מאורי האש, בשביל

לברך על אבוקה, אלא יברך על נר אחד בלבד. **רסז**

ו. כשחל יו״ט במוצאי שבת, יזהר שלא יכבה את נר ההבדלה, כפי שדרכו לעשות בכל מוצאי שבת, אלא יניחנו עד שיכבה מאליו. או שיברך על הנרות שהדליק לכבוד יו״ט, ודיו. **ער**

ז. כשחל ליל פסח במוצאי שבת, ושכח להבדיל על הכוס בקידוש, אם נזכר קודם אכילת הכרפס, יבדיל מיד על כוס אחר, כדי שיוכל לאוכלו, שהרי אסור לטעום קודם ההבדלה. ואם נזכר אחר כך קודם שהתחיל בהגדה, יבדיל מיד. אבל אם התחיל בהגדה, אין לו להפסיק ולהבדיל, אלא יבדיל על כוס שני, אחר ברכת אשר גאלנו, בלי ברכת הגפן. אולם ברכת ״בורא מאורי האש״ על נר, גדול הבית יברך במקום שנזכר, אף בתוך ההגדה. והשומעים יכוונו לצאת י״ח כדי שלא יהנו מן האור קודם שיברכו עליו. ואם לא עשו כן, יברכו ברכת בורא מאורי האש בסוף ברכת אשר גאלנו, ואחר כך ברכת ההבדלה. ברכת ההבדלה. וא״צ להבדיל על כוס אחרת, אלא יאמר ברכת ההבדלה מיד אחר ברכת אשר גאלנו, על אותה כוס. ואם התחיל בסעודה, ונזכר שעדיין לא הבדיל, יבדיל מיד עם ברכת הנר. ואם נזכר כשסיים כל סעודתו או בסיום ברכת המזון, יבדיל על הכוס השלישי. ואם נזכר באמצע ההלל, יאמר ההבדלה וההלל על כוס רביעי. ואם נזכר אחר כוס רביעי, יחזור וימזוג כוס אחר, ויבדיל עליו, ויברך ״בורא מאורי האש״, שכל הלילה של מוצאי שבת זמנה הוא, ויברך על כוס זה ״בורא פרי הגפן״, שהרי הסיח דעתו מלשתות אחר כוס רביעי. **ער**

ח. יו״ט שחל במוצאי שבת, יש להזהר ולהזהיר את הרבים, שאסור לעשות כל מלאכה המותרת ביו״ט, עד שיאמר ברוך המבדיל בין קודש לקודש, אף ע״פ שכבר עברו כמה שעות מהלילה. וכל אחד יזהיר את הנשים בביתו. **רעז**

ט. גם ביו״ט נוהגים להדליק ב׳ נרות, ואף דזכור ושמור שייך בשבת, מ״מ נוהגים כן גם ביו״ט, מטעם אחר. **רעח**

י. כשחל יו״ט במוצאי שבת, יש להזהיר את הצבור לבל ידליקו נר של יו״ט מבעוד יום, שעדיין הוא שבת, אלא ידליקו הנר רק אחר צאת הכוכבים של ליל יו״ט, ע״י הדלקה מאש לאש, כדין יו״ט. וכיון שנכון לכל ירא ה׳ לחוש לשיטת ר״ת ורוב הראשונים ומרן בענין צאת הכוכבים, ולא לעשות מלאכה במוצאי שבת ויו״ט, עד שיגיע זמן צאת הכוכבים של ר״ת, שהוא שבעים ושתים דקות זמניות אחר שקיעת החמה שלנו, לכן בליל יו״ט שחל במוצאי שבת אם אפשר טוב שימתינו מלהדליק את הנרות לכבוד יו״ט, עד שיגיע זמן צאת הכוכבים של ר״ת, ואף אם הכל מוכן להתחיל כבר בסדר הלילה, ורוצים לקדש מיד, כפי שאמרו חז״ל שמצוה למהר להתחיל את עריכת הסדר בלילה זה, שפיר דמי לעשות קידוש לפני הדלקת הנרות. **רעח**

יא. מצוה להדליק נרות בליל יו״ט, ולברך עליהם. ואף העולים מארצות תימן לארץ ישראל, שיש מהם שנהגו בארצותם להדליק נרות של יו״ט ״בלא ברכה״, בעלותם ארצה נחשבים ככל תושבי ארץ ישראל, וצריכים לברך על הדלקת הנרות של יו״ט בשם ומלכות, ״אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של יו״ט״. והמתארחים בבית אחרים לסעודת ליל יו״ט, וחוזרים לבתיהם ללון שם בליל החג, צריכים להדליק בביתם נרות ארוכים באופן שיהנו לאורם אחרי שיחזרו לביתם לישון, וביותר צריכים ליזהר בזה בליל הסדר שמאחרים לישון. ועכ״פ ידליקו לשם כך את נר החשמל לכבוד יו״ט, באופן שיהא דולק עד שיחזרו לביתם ויהנו לאורו. **רעח**

יב. יו״ט שחל במוצאי שבת, הנוהג להחמיר בכל מוצאי שבת להמתין מלעשות מלאכה האסורה בשבת, עד שיגיע צאת הכוכבים של ר״ת, ומקדש קודם זמן ר״ת, לא ידליק את הנר להבדלה בעת הקידוש, אלא יאמר לאחד מהמסובין שאינו מקפיד על זמן ר״ת, או לקטן, שידליק את הנר

בשבילו, ואם האשה אינה ממתינה לזמן ר״ת, והדליקה כבר את הנרות לכבוד יו״ט, יוכל לברך עליהם ברכת מאורי האש. **רעט**

יג. כאשר מכינים את הנרות להדלקה נכון שלא יוציא מהכוסיות את הפתילות הישנות משום מוקצה, אולם יכול להוציא אותם ע״י קיסם, או מזלג וכדומה. והמדליקים נרות של יו״ט בנרונים של מתכת דקה, יתכן ששארית המתכת הזו נחשבת למוקצה, אם לא שראויה לשימוש חוזר, כגון לנר אחר כזה, שהמסגרת שלו נהרסה. **רעט**

יד. אסור לחמם נר שעוה באש כדי להדביקו בפמוט או במנורה, משום איסור ״ממרח״ ביו״ט. אלא יתן את הנרות בפמוטות או בשפופרת חלולה. **רעט**

טו. שפופרת או פמוט שנסתמו בשעוה ונקפאת שם, מותר לנקותה בסכין וכדומה ביו״ט, ואין בזה משום תיקון כלי ביו״ט. **רפ**

טז. יש שרצו לאסור להכין ״פתיל צף״ ביו״ט שנחשב כמו מתקן מנא, כיון שקודם לכן אינו ראוי לכלום, ולדבריהם צריך להכין את ה״פתיל צף״, מבעוד יום. אמנם העיקר להלכה להתיר בזה, שאין זה נחשב לעשיית כלי. וכן עיקר. **רפ**

יז. המדליקים נרות יו״ט בליל יו״ט קודם הקידוש, ומדליקין בפתיל צמר גפן, בשימוש חוזר, וראש הפתילה נחרך מההדלקה הקודמת, וצריך להרימו להכינו להדלקה, מותר לעשות כן ביו״ט בידו, אע״פ שע״י כך סוחט מעט מהשמן הבלוע בפתילה, ויפול לתוך הכוסית או הקערה שבה מונח השמן. **רפ**

יח. כשחל יו״ט במוצאי שבת, אחרי שהאשה מדליקה את הנרות ביו״ט, תיזהר שלא תכבה את הגפרור בסיום ההדלקה, אלא תניחנו במקום שיכבה מעצמו, שהרי אסור לכבות אש ביו״ט. **רפא**

יט. גם כיום שיש אור החשמל, מותר להדליק נר של יו״ט, כמו בכל ליל יו״ט. שאף שאין משתמשים בזה להאיר, מ״מ יש בזה כבוד יו״ט ושמחה לרואים, ולא גרע מנר של כבוד שמותר. **רפא**

כ. כשחל יו״ט במוצאי שבת, לענין הוצאת המצה שמורה מהמקפיא לצורך ליל הסדר, הנה בדרך כלל די להוציאם בתחילת הלילה, מיד כשמגיעים לבית מהתפלה, כיון שבדרך כלל מאריכים באמירת ההגדה, ובודאי שעד אכילת הסעודה המצות יופשרו. אמנם אם חושש שלא יופשרו כראוי, מותר להוציאם בשבת אחר הצהרים מהמקפיא כדי שיופשרו לצורך ליל יו״ט, ואין לאסור בזה משום הכנה משבת ליו״ט. ואם יש לו מצות מיוחדות ששומר אותם לקערה של ליל הסדר, ולא יאכיל מהם לילדים קטנים בשבת, המצות נחשבות כמוקצה, ואינו יכול להוציאם בשבת מן המקפיא. ואפשר להקל בזה ע״י שיתן על המצות חתיכת חזרת, וכדומה, ואז מטלטל את המצות אגב החזרת. ואם אפשר נכון להחמיר להוציא את המצות אחר שיעבור זמן בין השמשות של מוצאי שבת, דהיינו כשלש עשרה דקות וחצי אחר שקיעת החמה. **רפא**

כא. מי ששכח להבדיל סדר יקנה״ז ביו״ט שחל במוצאי שבת, ונזכר במוצאי יו״ט, יבדיל במוצאי יו״ט הבדלה אחת, וחותם בה המבדיל בין קודש לחול. **רפג**

סימן תעג - כוס ראשון ושני

ורחץ

א. נוטל ידיו כדי לטבל הכרפס במשקה, שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נט״י, ובכל זאת לא יברך על נט״י, וטוב שלא ישיח עד אחר ברכת ואכילת הכרפס, משום שתיכף לנטילה ברכה. **רפג**

ב. נט״י לדבר שטיבולו במשקה לכתחלה הוא ככל דיני נט״י לסעודה, ליטול בכלי ג׳ פעמים על כל יד. אך בלי ברכה כאמור. **רפד**

ג. אף ע״פ שאין מברכין על נט״י של טיבול ראשון, כמו בכל נט״י שעושים לצורך דבר שטיבולו במשקה, שחובה ליטול ידיו ואינו מברך, משום ספק ברכות, מ״מ יש אומרים שממדת חסידות טוב להרהר את הברכה בלבו, או לומר את הברכה מבלי הזכרת שם ומלכות, והזכרת שם ומלכות יהרהר בלבו. **רפה**

ד. נט״י שלפני הטיבול של הכרפס, מוטלת על כל בני הבית, שכיון שאוכלים ירק בטיבול משקה, חייבים ליטול ידים, ואין די שרק בעל הבית יטול לבדו. **רפה**

ה. גם אותם מבני תימן שנהגו בחו״ל כדעת הרמב״ם לברך על הנטילה שקודם אכילת דבר שטיבולו במשקה, מוטל עליהם לשנות מנהגם לאחר שעלו לארץ ישראל, ולהיות כולנו תורה אחת ומשפט אחד, כפי הכרעת מרן הש״ע, שאף שחובה ליטול ידיו, לא מברכים על נטילה זו, משום ספק ברכות. ורק במנהגים שאינם סותרים לדעת מרן הש״ע בעיקר הדין, בזה יכולים להשאר במנהגם. **רפו**

ו. אם טעה ובירך על הנטילה הראשונה ״על נט״י״, טוב שלא ישמור על נקיות ידיו, וע״י היסח הדעת יוכל לברך אחר כך לפני המוציא שוב על נט״י. **רפז**

ז. אם נטל ידיו לפני אכילת הכרפס, ועבר ושמר את ידיו היטב, אע״פ כן יש לו ליטול ידיו שנית בלי ברכה, לפני אכילת המוציא. אמנם לא מועיל לגעת בידיו במנעל, או לגרד בשערות ראשו, וכדו׳, כדי שיוכל לברך על נט״י. משום שגורם ברכה שאינה צריכה. ומיהו אם כיוון מתחלה לגמור סעודתו בנטילה הראשונה, יש להקל במקום צער, כגון לזקן ולחולה, שלא לחזור וליטול, הא לאו הכי אין להקל. צריכה. **רפח**

ח. יש להזהר לכתחלה לעשות את הנטילה בביתו, ולא יצא לחצר, שלא יצטרך לצאת מביתו מהקידוש עד סוף הסעודה. וגם הנטילה שלפני הסעודה, יעשנה בתוך הבית. ומיהו מחדר לחדר ורואה את מקומו, שפיר דמי. ומי שמוכרח לצאת לחוץ, לכתחלה יניח מקצת חברים, ויצא. וכן לנט״י יצאו בזה אחר זה. **רפט**

כרפס

א. יקח פחות מכזית כרפס הבדוק יפה מן התולעים, ויטבילנו בחומץ או במי מלח עם מי לימון, ויברך עליו ״בורא פרי האדמה״ ויכוין לפטור בזה את החזרת שאוכל אחר כך בלי ברכת האדמה. ולכתחלה יש להדר אחר הכרפס, מפני שיש טעמים רבים לאכילתו, אולם אם אינו מוצא כרפס או שאין לו מי שיבדקנו כראוי, יקח אחד משאר ירקות, ויטבילנו בחומץ כנזכר. אבל עדיף יותר לעשות כן בכרפס. **רצ**

ב. יזהר שהירק שלוקח לטיבול ראשון, יהיה טוב ונח לאכילה. והכרפס כשהוא טרי, הוא טעים לחיך ונאכל כמות שהוא חי, ולא רק ע״י הדחק, ולכן מברכים עליו, וברכתו בורא פרי האדמה. אמנם אם הוא מר מאד שאינו נהנה באכילתו, יקח ירק אחר שטוב ונח לו לאכילה, כגון צנון או מלפפון או עגבניה. **רצב**

ג. מי שאבותיו נהגו לקחת בשביל טיבול ראשון צנון או תפוח אדמה, יכול לשנות מנהגו ולקחת כרפס שהוא סלרי, כנ״ל, מבלי התרת נדרים. **רצד**

ד. אף ע״פ שהכרפס עדיף יותר משאר ירקות, מ״מ היות ומצוי בו תולעים, צריך לעמוד על המשמר לבודקו יפה יפה. ואם אין בבית אשת חיל יראת ה׳ להזהר בבדיקתו כראוי, ודאי שאין לאכול ממנו ולעבור על ה׳ לאוין בכל תולעת. ולכן טוב יותר לקחת מהקלח של הכרפס, שאין מצוי בו תולעים כל כך, וקל יותר לבודקו, וגם לגבי מרור, יש להזהר ולהזהיר על כך מאד. ובזמנינו יש ליקח מרור וכרפס בגידול מיוחד בחממות, שאין בו חשש תולעים, ואף ע״פ כן ישטוף אותם במים, וטוב לעיין בהם ולבודקם עד כמה שאפשר. **רצד**

ה. צריך להמתין עד צאת הכוכבים ורק אז יאכל את הכרפס, ואם טיבל ואכל מבעוד יום, יחזור

לטבל אחר צאת הכוכבים [בלי ברכת בורא פרי האדמה]. רצה

ו. אם מטבל במי לימון ומלח, נכון שיערב בו מים עד שיהיה הרוב מים, כיון שנוטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה. רצז

ז. הרוצה לעשות טיבול ראשון במיץ לימון, יכול לכתחלה לסחוט את הלימון בליל יו"ט על כלי ריק או על מים. וא"צ לסוחטו על דבר מאכל. שאף ע"פ שאסור לסחוט פירות וירקות שהדרך לסוחטן, לימון שאני, שאינו נסחט בשביל לשתות ממנו כמות שהוא, רק ע"י תערובת. ואנן נקטינן כדעת מרן הש"ע שאין איסור סחיטה בלימון בשבת וביו"ט. רצז

ח. נכון יותר שהגדול שבמסובים יברך ברכת בורא פרי האדמה על הכרפס, ויכוין לפטור בברכתו את כל המסובים, משום ברוב עם הדרת מלך ואם רוצים שכל אחד מהמסובים יברך לעצמו ברכת האדמה על הכרפס, והיינו משום שאין הכל בקיאים לצאת ולהוציא, רשאים לעשות כן. וכן אם המברך מגמגם בלשונו, או בולע מילים, או שאינו יודע שצריך לכוין להוציא כראוי, עדיף שכל אחד יברך לעצמו. וכן בכל הברכות שמברכים בליל הסדר. ש

ט. לענין היסבה באכילת הכרפס, נחלקו הראשונים, יש אומרים שצריכים להסב גם באכילת כרפס. ויש חולקים ואומרים שאכילת הכרפס אינה צריכה היסבה. וכן דעת רוב הראשונים, והחיד"א כתב שכן הוא ע"פ הסוד. והכי נקטינן, שא"צ להסב בכרפס. ומיהו אם רצה להסב, או שכבר נהג כן, הרשות בידו. ואם בא להמלך, אמרינן דשב ואל תעשה עדיף. דש

י. טיבול הכרפס אינו אלא להיכר התינוקות, הילכך די שיאכל פחות מכזית ואף אם רצה לאכול כזית מן הכרפס אינו רשאי, ואם טעה ואכל כזית, לא יברך נפשות, שהרי ברכת האדמה שבירך על הכרפס פוטרת את המרור מברכת הנהנין, ואם יברך נפשות מסלק דעתו מברכת האדמה. ונכון שיאכל פחות משוה דרה"ם, שהפ שמונה עשר גרם. שו

יא. אף ע"פ שלכתחלה נכון שיכוין בברכת בורא פרי האדמה שעל הכרפס לפטור החזרת, מ"מ אין זה לעיכובא, ולכן אפי' אם אכל כזית כרפס, וטעה ובירך אחריו בורא נפשות רבות, או שיצא חוץ לביתו בין הכרפס לחזרת, ועשה היסח הדעת, מ"מ אינו מברך בורא פרי האדמה על המרור, מ"מ אינו צריך לברך על המרור שאוכל בסעודה, שהרי ברכת המוציא פוטרתו. שהואיל וקבעו הכתוב לחובה, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, נחשב מצרכי הסעודה ונפטר בברכת המוציא שבירך על המצה, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ולכן אף בזמן הזה שהמרור מדרבנן, דינא הכי. שי

יב. אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, ויאכל כזית, ובטיבול שני יטבלנו בחרוסת ויאכלנו בלי ברכה. שיא

יג. טוב שישאיר מעט מהכרפס בצלחת שבתוך הקערה, על דרך הסוד, שצריך שיהיה סוד הקערה שלם עד לאחר אכילת המצה והמרור. שיג

יד. גם מי שעורך את סדר הלילה של פסח לבדו, עושה טיבול ראשון קודם הסעודה בליל הפסח לפני אמירת ההגדה. שיד

טו. יש שטובלין את הכרפס בחומץ קודם הברכה ומסמיכין את האכילה לברכה מיד, ויש שטובלין לאחר הברכה, ונכון יותר לטבול לפני הברכה, שלא להרבות בהפסק בפרט כשבני הבית רבים. ובטיבול המרור בחרוסת, אם חושש שיתלכלך, יברך ואח"כ יטביל מיד. שטו

סימן תעג - דיני כוס ראשון וסדר הפסח עד כוס שני

יחץ

א. קודם שיתחיל בקריאת ההגדה, יקח מתוך השלש מצות המונחות לפניו, את המצה האמצעית, ויבצענה לשתים, ויניח את החלק הקטן בין שתי המצות השלימות, ואת החלק הגדול יתן לאחד מן המסובים, לשומרה לאפיקומן, ונותנים

אותה תחת המפה. ויש נוהגים לכורכה במפה ולהניחה על כתיפם, זכר ליציאת מצרים. ויש שנוהגים לומר לנושאה על שכמו, מאין באת, והוא עונה, ממצרים. ולאן אתה הולך, לירושלים. ועונים: לשנה הבאה בירושלים. **שטז**

ב. נכון לעשות את הבציעה ביד ולא בסכין, שכן דרכו של עני. **שיט**

ג. מנהגינו לבצוע הככר בצורת דל״ת ווא״ו, והחלק הגדול בצורת וא״ו מניחו לאפיקומן, והחלק הקטן בצורת דל״ת מניח בין המצות, והוא על דרך הסוד. **שיט**

ד. אם נשברה אחת משלש המצות השמורות, ואין לו מצה שמורה נוספת, יקחנה לאמצעית שבלאו הכי פורסים אותה. **שכ**

ה. גם אם אין לו אלא שני ככרות, יקיים מצות ״יחץ״, ויבצע את המצה השניה, ובאופן כזה אין לחשוש ללחם משנה, כיון שצריכים לחם עוני, מה עני דרכו בפרוסה, כך אנו בליל פסח, ורק לכתחלה מנהגינו להצריך ג׳ מצות, כדי לקיים גם מצות יחץ, שהוא לחם עוני, וגם מצות לחם משנה. **שכ**

ו. אם שכח ולא עשה ״יחץ״ קודם ההגדה, בוצע במקום שנזכר. **שכ**

ז. מי שהמצות אצלו דקות ביותר, עד שכל מצה אין בה שיעור שני כזיתים, ואם יבצע המצה האמצעית וישברנה לחצי, לא יהיה לאפיקומן כזית, וגם לא בפרוסה שבין המצות, אע״פ כן יבצע את המצה האמצעית, ואחר כך ישלים עליה לכזית ממצה שמורה אחרת, בעת אכילת המצה, ובעת אכילת האפיקומן. וא״צ לקחת כמה מצות ולחושבן כאחת, ויבצעם לשתים, אלא ינהג כאמור. **שכ**

ח. כאשר מסדר את הקערה, יקח ג׳ מצות שלימות, וגם למצה האמצעית יקח שלימה, שאף ע״פ שאחרי כן פורסים אותה, מצוה להביא שלימה ואחרי כן לפרוס אותה. **שכא**

ט. מנהג חטיפת האפיקומן לא נהוג אצלינו הספרדים ועדות המזרח, ועיקרו של המנהג הוזכר בפוסקים כדי שלא יישנו התינוקות, וישמעו היטב סיפור יציאת מצרים, ויאכלו מצה ומרור, ויישארו ערים עד סוף גמר הסדר ולפחות עד אמירת ההלל, כדי שיזכו גם הם בכל סדר הלילה, שאם יירדמו לא יוכלו לבקש פרס עבור זה ששמרו את האפיקומן. ולכן אם רואה שכאשר יעשה כן, יועיל להם שלא יישנו, יעשה כן. אמנם לפעמים דוקא ע״י מנהג זה התינוקות עסוקים בחיפושים אחר האפיקומן שהטמין האבא, במקום להקשיב לסיפור, ולכן באופן כזה, גם לאחינו האשכנזים אין לנהוג כן. וכל ערום יעשה בדעת כפי הענין המצב והשעה שלפניו. **שכא**

י. הנוהגים במנהג חטיפת האפיקומן, ראוי שלא יעשו כן רק לאחר סיפור יציאת מצרים ואכילת מצה ומרור. אבל קודם קריאת ההגדה, יאמר לילדים שמי שיקשיב היטב לסיפור יציאת מצרים, יוכל להשתתף בחיפוש האפיקומן, שיוטמן רק אחרי אכילת מצה ומרור. ואם רואים שדבר זה יש בו תקלה, שהילדים עסוקים במציאת האפיקומן במקום להקשיב לסיפור יציאת מצרים, ימנעו ממנהג זה, ואין בזה כל חשש משום ביטול מנהג. **שכה**

יא. ילד קטן שחטף את האפיקומן, וביקש תמורה עבורו מה שהבטיחו ליתן לו, ראוי ונכון לקיים את ההבטחה, כדי שלא ירגיל הקטנים לדבר שקר. **שכו**

יב. ילד שהניח את האפיקומן תחת המטה, וישנו על המטה, יש להקל שלא לאוסרו באכילה, ויכולים להשתמש בו, הגם שיש להם מצות נוספות. **שכז**

יג. אפיקומן שהונח תחת השלחן אין בו שום חשש כלל, שגם לאלו שנוהגים להקפיד שלא להניח מאכלים תחת שולחן שסועדים עליו, בדיעבד המאכל מותר ללא שום פקפוק, וכל שכן בליל הסדר. **שכט**

סימן תעג - הלכות סדר הפסח

מגיד

א. יגביה הקערה שיש בה המצות עם כל מה שעליה, הוא וכל המסובים עמו, ויש נוהגים להגביה המצה הפרוסה לבדה, ומתחילים את אמירת ההגדה בנעימה באמירת הא לחמא עניא, עד מה נשתנה. ואז יצוה להסיר הקערה מעל השלחן ולהניחה בסוף השלחן, כאילו כבר אכלו, כדי שיראו התינוקות וישאלו, ואז יודיעום שאין רשאים לאכול עד שיספרו ביציאת מצרים. ויש שלא נהגו להסיר הקערה, רק לומר שיסירו הקערה אע״פ שאין מסירים. **שלא**

ב. אחר אמירת הא לחמא עניא, קודם מה נשתנה, מוזגים לו כוס שני, כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה. ואם אין שם בן, אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל את עצמו, ואפי׳ תלמידי חכמים שואלים זה לזה מה נשתנה. וא״צ לשטוף ולהדיח הכוס, אם כל אחד שותה מכוסו, ואין שם תערובת כוסות. **שלד**

ג. אין להקדים אמירת ההגדה לפני צאת הכוכבים של ליל פסח, אלא ימתין עד שיהיה ודאי לילה, וכמו שאמרו: תלמוד לומר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. וזמן מצותם אינו אלא בלילה, וכמו שאמרו בתוספתא. ואם קרא ההגדה בבין השמשות, אף בדיעבד לא יצא, כיון שמצות ההגדה היא מן התורה, וספק דאורייתא לחומרא, ויחזור ויקרא בלילה כמה קטעים מן ההגדה. **שלד**

ד. אף הנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, ואם אינה יודעת לקרוא, יכולה לצאת ידי חובתה בשמיעה, שהשומע כעונה, ויטו אוזן קשבת להבין ענין יציאת מצרים. ואם אינה מבינה בלשון הקודש, צריך לתרגם לה בלע״ז. ומ״מ כיון שיש מחלוקת אם הנשים חייבות בהגדה מן התורה, או רק מדרבנן, נכון לכתחלה שלא יוציאו את האנשים י״ח. מיהו אם בדיעבד האנשים שמעו את ההגדה מפי הנשים ונתכוונו לצאת, והיא נתכוונה להוציאם, יצאו ידי חובת ההגדה וסיפור יציאת מצרים. ומהיות טוב יאמרו, פסח מצה ומרור, וטעמיהם. ד) **שלה**

ה. אשה שנסתפקה אם אמרה את כל ההגדה או לא, אינה צריכה לחזור מספק, ועל הצד היותר טוב תחזור לומר, פסח מצה ומרור וטעמיהם. **שמ**

ו. יש אומרים שמצות ו״הגדת לבנך״ אינה כוללת בנות, אלא בנים בלבד. אולם לדינא מצוה זו שייכת גם בבנות. ואם יש לו בנות שיודעות לשאול, הן עדיפות על מה שאשתו תשאל, וכל שכן שהן עדיפות על אחרים. אך יש להדר ולעורר הבנים יותר. ומצוה לעורר הקטנים אף ע״פ שאינם בניו, או נכדיו. ומ״מ הקרוב קרוב קודם. **שמא**

ז. מי שקשה לו לקרוא את ההגדה בעצמו, מכל סיבה שהיא, ורוצה לשמוע את קריאת ההגדה מחבירו, ולצאת מדין ״שומע כעונה״ רשאי לעשות כן, שגם בהגדה אמרינן דין שומע כעונה. ולכן כשמסובים בליל פסח משפחות רבות, הורים בניהם ובנותיהם, ראש המשפחה שהוא גדול הבית קורא את ההגדה ומספר ביציאת מצרים, ומכוין להוציאם י״ח, וגם הם יכוונו לצאת י״ח, ובזה יוצאים כולם ידי חובת והגדת לבנך מדין שומע כעונה. וא״צ שכל אחד יאמר בפיו לבניו את ההגדה. וכן אם נמצאים שם בניו עם הנכדים, וראש המשפחה מספר בסיפור יציאת מצרים, בניו יוצאים ידי חובת והגדת לבנך **שמג**

ח. אילם חייב בכל המצוות שנוהגות בליל הסדר, והגדה של פסח ישמע מאחר, ויצא ידי חובתו מדין שומע כעונה. **שנ**

ט. מי שהרהר את ההגדה בלבו, ולא הוציא בשפתיו, אינו יוצא ידי חובתו. **שנא**

י. מצות עשה לספר לילדיו סיפור יציאת מצרים, ולהרחיב בדבר, אפי׳ אם אינם יודעים לשאול, ילמדם כפי דעתם, ולאו דוקא בנו אלא עם כל בריה. אלא שהבן קודם. ועיקר המצוה בבן שלא הגיע למצוות, כל שיודע ומבין בסיפור יצי״מ. ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו. **שנד**

יא. אף מי שאין לו מצה ומרור, חייב בהגדה מן התורה, ובסיפור יציאת מצרים. ומי שחבוש בבית האסורים ואין לו הגדה של פסח ואינו יודע לאומרה בעל פה, יאמר מה שיודע מסיפור יציאת מצרים או יקרא פסוקים של יציאת מצרים. **שנד**

יב. סומא צריך לקרוא את ההגדה, ואף מוציא י"ח את בני ביתו. וכאשר הוא מגיע למצה זו, מרור זה, יש אומרים שאין לו לומר "זה", כי זה משמע שיכירהו במראית העין. אולם למעשה יכול לומר מצה זו, מרור זה, כיון שיכול להגביה את המצה או המרור, ולהחזיקם בידיו. **שנו**

יג. מותר לנכדות לשיר "מה נשתנה" בפני ההורים והסבא, ואין בזה חשש איסור. ומותר לאחים ואחיות לשורר ביחד את "מה נשתנה" וכן את הפיוט שלום עליכם, כאשר קול האחיות מעורב עם קולם של האחים, ואינו גובר עליהם. והדבר ברור שאם יש שם בני משפחה שאינם אחים ואחיות, כגון גיסים או אורחים, אין לנשים לשיר שירי שבת או פיוט שלום עליכם, אלא תאמרנה השירים והפיוט הנ"ל עם אחרים באופן שקול הנשים לא ישמע לאורחים. ומותר לאשה לנגן בפיוט "מה נשתנה" בפני בעלה גם כשאינה טהורה. **שנו**

יד. גם בליל פסח מנהגינו לגשת אחר הקידוש לנשק ידי ההורים, וינשק ידי אביו תחילה, ואחר כך ידי אמו. ואמנם אין לנשק ידי חמותו או אחותו הגדולה. **שמא**

טו. נכון שכל אחד מהמסובים יקרא בתורו קטע מההגדה, וגם הבנות והכלות יקראו קטע מההגדה לפי התור. ואף אם קוראים את ההגדה בניגון מעט, אין בזה משום קול באשה ערוה כשהוא בדרך קריאה. **שעב**

טז. תינוק ששאל איזו שאלה בליל פסח מענייני סדר הלילה, אף ע"פ כן צריך לומר "מה נשתנה", וכן אם שאלו שאלה אחרת מענין הסדר, כגון על עקירת הקערה ומזיגת הכוס השני, עם כל זה צריך הקורא לומר כל השאלות של מה נשתנה. אבל אם שאל התינוק את כל השאלות, א"צ לחזור ולומר מה נשתנה אלא יתחיל עבדים היינו אם ירצה. **שעב**

יז. אחר השאלות, מחזיר הקערה שבה המצות לפניו, ומתחיל לומר עבדים היינו וכו', ושאר ההגדה, וכמו שדרשו חז"ל לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. **שעו**

יח. אם ירצה יאמר את ההגדה כשהוא יושב, ואם ירצה אומרה כשהוא מיסב. ויקראנה בשמחה והתלהבות. ומותר לשבת בעת קריאת מזמורי ההלל, בין אותם שבסוף ההגדה שקודם הסעודה, בין שלאחריה. **שעז**

יט. ראוי לספר במדרשי אגדה בדברים המושכים לבבות השומעים, בחסדי השם יתברך עמנו, וכבר הפליגו בזוהר הקדוש בשבח המספר ביציאת מצרים בליל פסח. ואמרו, שכל מי שמספר ביציאת מצרים בליל פסח ושמח בסיפור ההוא, עתיד הוא לשמוח עם השכינה בעולם הבא, והקב"ה שמח בסיפור ההוא, ומקבץ את כל הפמליא של מעלה ואומר להם, לכו ושמעו את הסיפור של השבח שלי שמספרים אותו בני, ושמחים בישועתי, וכל מלאכי השרת מתקבצים ובאים ומתחברים עם ישראל ושומעים סיפור השבח ששמחים בשמחת הגאולה של אדונם בורא עולם, ומודים לו על העם הקדוש שיש לו בארץ, ששמחים בישועת הקב"ה. ואז נתווסף כח וגבורה להקב"ה, וכמאמר הפסוק אשרי העם שככה לו, ונאמר, תנו עוז לאלהים על ישראל גאותו ועוזו בשחקים. ע"כ. לזאת החלש יאמר גבור אני, לספר ביציאת מצרים כיד ה' הטובה עליו, ולא ימהר כדי לסיימה, וכל שכן שלא יבלע תיבות ואותיות ממנה. ומ"מ כשיש תינוקות, שיש חשש שישנו לפני אכילת מצה ומרור, לא יאריך כל כך, כדי לזכותן בכל המצוות הנהוגות. והכל לשם שמים. **שעח**

כ. מי שעורך את הסדר לרבים, ומשתתפים שם גם כמה אנשים שאינם בני ברית, אע"פ כן מותר לו לתרגם את ההגדה, עבור אותם רבים שהם בני ברית, ולזכות את הרבים, דאף שאין מוסרין דברי תורה לגוי, כאן כוונתו לשם מצוה

לזכות את הרבים, ואלו שאינם בני ברית שומעים ממילא, ואין כוונתו אליהם, ולכן יש להקל בזה. **שפב**

כא. המתרגם לחברו נוסח הברכות שמברכים בליל פסח, ונוסח ברכת אשר גאלנו וכו׳, אחר שכבר בירך כהוגן בלשון הקודש, יש להזהר שלא יתרגם שם ה׳, שגם בלשון לע״ז יש חשש איסור ברכה לבטלה. ולכן מה שיש נוהגים לומר ברכת ״אשר גאלנו״ גם בלשון ערבי, אחר שאמרוה בלשון הקודש, אין לנהוג כן, שהרי כבר יצאו י״ח. ומ״מ אם לאחר ששתו הכוס רוצים לאומרה בלע״ז בלי שם ומלכות, אין בכך כלום. **שפד**

כב. אפשר להאריך בהגדה ובסיפור יציאת מצרים בין הקידוש לסעודה, ומצוה נמי איכא שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. וא״צ למהר בקריאת ההגדה, כדי שתהיה הסעודה סמוכה לקידוש, ומשום שאין קידוש אלא במקום סעודה, דשפיר חשיב נמי קידוש במקום סעודה, שההגדה וההלל צורך סעודת הפסח הם, וכמו שאמרו חז״ל לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. ומ״מ אם יש שם ילדים רכים שאינם יכולים להשאר ערים כל כך, טוב לקצר בסיפור יציאת מצרים, עד לאחר הסעודה, ואז יאריכו בסיפור יציאת מצרים כדבעי. **שפט**

כג. ליל פסח שחל בשבת, והחשמל כבה, ונשארו הנרות דלוקים, ורוצה לקיים את הסדר לאור הנרות, אם הוא רגיל בהגדה ושגורה קצת בפיו, או שיודע ראשי פרקים, יוכל להביט בספר ההגדה לאור הנר, ולקרוא בה ראשי פרקים, ואין לחוש שמא יטה. אבל אם לא למד תורה מעולם, ואינו יודע מההגדה כלל, אם יש אחר עמו, ואפי׳ אם אשתו עמו, יאמר להם שישימו עיניהם עליו שלא ישכח ויטה את הנר, ואם אין איש בבית זולתו יש אומרים שאינו רשאי לקרוא את ההגדה לאור הנר, שמא יטה את הנר, ויש כח ביד חכמים לעקור מצות התורה של והגדת לבנך, בשב ואל תעשה. ויש מתירים. ועכ״פ בזמן הזה שיש אור החשמל, כל שאור החשמל דולק מותר לקרות ההגדה בכל ענין, אף שיש בחדר נר שמן וכדומה. **שצג**

כד. כבר נתבאר לעיל שראוי למעט בשיחה בטילה בלילה הזה, ובפרט באמצע ההגדה, שאין להפסיק בדיבור רק לצורך גדול. ונכון להחמיר גם כן שלא לעשן סיגריות באמצע קריאת ההגדה וההלל. **שצד**

כה. אם שמע רעמים באמצע קריאת ההגדה, יפסיק ויברך בשם ומלכות ״שכוחו וגבורתו מלא עולם״. וכן אם נתחייב בברכת אשר יצר, יברך מיד שלא ישכח לברך אחרי כן. **שצו**

כו. תיקנו חז״ל להזכיר בהגדה של פסח חסדי ה׳, ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא וכו׳, והיא שעמדה לאבותינו וכו׳, להודיע חסדיו יתברך, שהיה מחשב את הקץ בדקדוק, שברית בין הביתרים היתה בחצות הלילה של פסח, ואחר ל׳ שנים נולד יצחק, ומשם ארבע מאות שנה בדיוק עד שיצאו ממצרים, ואותה הבטחה עמדה לאבותינו ולנו בכל הדורות, שבו קץ גאולה לישראל, וכמו שבו היתה מפלת סנחריב, ובו החלה מפלת המן, וכן לעתיד לבא. **שצז**

כז. בנוסח הא לחמא עניא וכו׳, יש נוהגים לומר, הָא לחמא, בקמץ תחת ההא. ויש נוהגים לומר, הֵא לחמא, בצירי תחת ההא, שיש בזה רמז ע״פ הקבלה. [ובחזון עובדיה הגדה של פסח עמ׳ ה׳ כתב לומר בצירי]. **שצח**

כח. רבים נוהגים לומר הא לחמא עניא כל בני הבית יחד בניגון ובנעימה. והריטב״א כתב, שצריך לומר את כל ההגדה בנעימה ובקול רם כפי כוחו. ומנהגינו שכל אחד מבני הבית אומר קטע בהגדה בקול רם, וכל המסובים אומרים אחריו בלחש. **שצט**

כט. יש עדות שמנהגם להעביר את קערת ליל הסדר מעל ראש המסובין כולם באמירת הא לחמא עניא. וכנראה שעושים כן לריבוי השמחה, ולהרבות בשינוי דברים בלילה זה בכדי לעורר את התינוקות, שהלילה הזה שונה מכל הלילות. אך אצלינו לא נהגנו כן, וכן מנהג רוב קהלות ישראל. ועכ״פ הנוהגים כן לא יעשו כן מעל ראשי הנשים, אם לא איש מעל אשתו, וכדומה. ולא יעשו בזה ליצנות, וגם לא יאריכו בזה מפני טורח הציבור. **שצט**

ל. תהיה המצה מגולה בשעה שאומר ההגדה, וכשיאמר והיא שעמדה וכו׳, יאחז הכוס בידו, ויכסה המצה עד מצילנו מידם, ויניח הכוס ויגלה המצה, עד לפיכך, שאוחז הכוס בידו ואז יכסה המצה. **תא**

לא. כשיאמר דם ואש ותמרות עשן, נוהגים לשפוך מעט מן הכוס עצמו לתוך כוס שבור, וכן כשמזכיר המכות דצ״ך עד״ש באח״ב בכלל, ובפרט דם צפרדע וכו׳, סך הכל ט״ז פעמים. ונוהגים לשופכו כולו, ואחר כך שוטפין הכוס ומוזגים אותו שנית. וכל זה עושה בעל הבית לבדו, או גדול המשפחה. **תא**

לב. יזהר שלא ישפוך מן היין של שביעית באמירת דצ״ך עד״ש באח״ב, כנהוג, משום שנאמר, לאכלה ולא להפסד. **תג**

לג. כשיגיע למצה זו צריך להגביה המצה, להראותה למסובין שתתחבב המצוה עליהם, ויש להגביה המצה הפרוסה שהיא כלחם עוני. וכן כשיגיע למרור זה. אבל כשאומר ״פסח שהיו אבותינו אוכלים״ וכו׳, לא יגביה הזרוע הצלוי שהוא זכר לקרבן פסח, שאז נראה כאילו הקדישו לכך, אלא יסתכל בו ודיו. **תד**

לד. כשיגיע לומר ״לפיכך אנחנו חייבים״ נוטל כוסו בידו ומגביהו, עד שחותם גאל ישראל. **תד**

לה. אחר שבירך ברכת אשר גאלנו, עד גאל ישראל, שותה הכוס השני בהיסבת שמאל, ואם שכח ושתה בלא היסבה, חוזר ושותה בהיסבה. וא״צ לחזור ולברך על הכוס האחר ברכת בורא פרי הגפן, ואף אם אינו רגיל לשתות יין באמצע סעודתו. ולא יברך אחריו על הגפן, שברכת המזון פוטרתו. **תה**

לו. אם אין לו יין יוכל לברך ברכת אשר גאלנו גם בלי כוס. **תה**

לז. יש אומרים שצריך לומר בברכת אשר גאלנו ״ונאמר לפניו שירה חדשה על וכו׳״, אבל אנו נוהגים לומר ונאמר בחול״ם ולא בסגול. **תו**

לח. בברכת אשר גאלנו צריך לומר ונודה לך ״שיר חדש״ על גאולתינו, ולא שירה חדשה. **תו**

לט. בברכת אשר גאלנו צריך לומר ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, שכיון שעיקר המצוה של קרבן פסח בכזית האחרון שאוכלים על השובע, על כן יש להקדים זבח לפסח. **תז**

מ. מצות ההגדה וסיפור יציאת מצרים נמשך זמנם כל הלילה, ועד שתחטפנו שינה. וכמו שפסק מרן בש״ע חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב״ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. ומ״מ לכתחלה מצות קריאת ההגדה לפני חצות הלילה, אבל אם נמשך בקריאת ההגדה עד אחר חצות, יכול לברך ברכת ״אשר גאלנו״. **תז**

מא. גר צדק, יכול לומר כל סדר ההגדה, וגם עבדים היינו לפרעה במצרים וכו׳. **תיא**

מב. מה שאמר רבן גמליאל, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח מצה ומרור. פירשו הריטב״א והר״ן, דהיינו שלא יצא י״ח המצוה כראוי, אבל עיקר המצוה יצא גם אם לא אמר דברים אלה. **תיד**

סימן תעד - ברכה על כוס שני

א. מנהגינו שאין מברכים בורא פרי הגפן אלא על כוס ראשון ושלישי בלבד, וכדעת מרן הש״ע. והאשכנזים מברכים על כל כוס וכוס, וכן נוהגים כמה מבני עדת תימן, אך נכון שבארץ ישראל גם התימנים יאמצו להם מנהגי הספרדים, וכדעת מרן מרא דאתרא, ולא יעשו במה לעצמם להבדל משאר הספרדים. **תטו**

סימן תעה - יתר דיני הסדר

רחצה

א. יטול ידיו כדת, ויברך על נט״י, ואם יודע שלא הסיח דעתו בנטילה ראשונה עד עכשיו, יטול בלא ברכה, ויש להזהר לכתחלה לעשות הנטילה בביתו, ולא יצא לחצר. **תכז**

ב. אם כשנטל ידיו בראשונה, שכח ובירך על נט״י, טוב שלא ישמור ידיו נקיות, כדי שיוכל לחזור וליטלם לסעודה שנית עם ברכה. ואין ברכתו שבירך בתחלה, ברכה לבטלה. ב) **תכח**

ג. הנוגע באמצע הסעודה במגילת אסתר, או בספר תורה, או בתפילין, נכון להחמיר שיטול ידיו בלא ברכה קודם שימשיך סעודתו, אף בזמן הזה שאין לנו טומאה וטהרה. ומ״מ אם רצה שלא ליטול ידיו, יש לו על מה שיסמוך. ופשוט שבספרי קודש המודפסים, מותר לגעת בהם בתוך סעודה של פת. ולכן מותר להשאיר את ההגדה לפניו ולנגוע בה באמצע הסעודה, גם אחר שנטל ידיו. ובפרט בזמן הזה שאין לנו טומאה וטהרה. **תכח**

ד. בליל פסח אין ליטול ידיו כלל קודם קידוש, אלא אחר הקידוש בדוקא. ואם אין ידיו נקיות יטול מעט ולא נטילה גמורה, בשביל היכר. וכגון שיטול בכל יד נטילה אחת מהברז. **תכט**

ה. הנוגע באמצע הסעודה במקומות המכוסים שבגופו, או היוצא לבית הכסא באמצע הסעודה, כשיוצא נוטל ידיו ואינו מברך על הנטילה. ורשאי להמשיך לסעוד. **תל**

ו. יש מקומות שמביאים ספל מים עם קערה ליטול הידים לבעל הבית, דרך שררה וחירות, ומנהג יפה הוא היכא דאפשר, ויש בזה גם משום מצות כיבוד הורים. ויש נוהגים לעשות כן גם עבור שאר הגדולים מבני הבית. **תלב**

ז. הכל כשרין ליתן מים לידים אפי׳ חרש שוטה וקטן. ואף הקוף נוטל לידים. והמנהג פשוט להקל ליטול ידיו לסעודה ממשרת גוי. ואשתו שאיננה טהורה אין לה ליצוק מים ע״י בעלה לרחוץ ידיו, אבל מותר לה להכין מים בכלי כדי שהוא ירחוץ בהם את ידיו, ואפי׳ הם מים חמים. **תלב**

סימן תעה - דיני אכילת מצה בליל פסח

מוציא מצה

א. יקח המצות כסדר שהניחם הפרוסה בין שתי השלימות ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ונוהגים שאחר שמברך המוציא שומט המצה השלישית מידו ונשארת בידו העליונה עם הפרוסה ומברך ״על אכילת מצה״ ובוצע מהשלימה העליונה ומן הפרוסה משתיהן ביחד כזית מכל אחד ויטבלם במלח ויאכלם בהיסבה ביחד ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד יאכל של המוציא תחלה שהיא השלימה העליונה ואחר כך של אכילת מצה שהיא הפרוסה ובדיעבד אם אכל כזית אחד בין מן השלימה בין מן הפרוסה יצאובמקום שיש לו קצת צער די אף לכתחלה בכזית אחד בלבד. וכן אם בני ביתו מרובים, ואין מספיק לחלק לכל אחד מהם כזייתות ממצות הסדר, יכול לתת להם ממצה שמורה אחרת אשר מחוץ לשלחן, ואז די בכזית אחד בריוח לכל אחד, וא״צ לתת לכל אחד מהם שני כזיתים מן המצות שמורות אשר מחוץ לשלחן. **תלג**

ב. הנוסח הנכון בברכת אכילת מצה ובברכת אכילת מרור, הוא ״על אכילת מצה״ ו״על אכילת מרור״, וכמו שפסק מרן הש״ע, וכן מנהג העולם, ואין לשנות. ומ״מ אם טעה ובירך על המצה ״לאכול מצה״ וכן אם טעה ובירך על המרור ״לאכול מרור״, יצא י״ח ואינו חוזר ומברך. **תלו**

ג. מי שלא בירך ״המוציא״ אלא רק ״על אכילת מצה״, יצא ידי חובת מצה. ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה. ומ״מ אם יש לו עוד מצה, ראוי שיחזור לאכול עוד כזית עם ברכת המוציא,

אבל ברכת "על אכילת מצה" לא יברך שנית, ואפי' שח והפסיק בינתיים. ואם מה שלא בירך המוציא היה בשוגג ולא במזיד, יש להקל, וא"צ לחזור ולאכול עוד כזית. **תמא**

ד. שכח לברך על אכילת מצה ונזכר בכורך או באפיקומן, אינו יכול לברך אז על אכילת מצה. ונכון שיאמר את נוסח הברכה בלי שם ומלכות, ויהרהר שם ומלכות בלבו, או שיאמר ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו, אקב"ו על אכילת מצה. **תמה**

ה. יש לאכול בליל פסח לכל הפחות ד' כזיתים מצה, [כל כזית 72 גרם], ומ"מ זקן או חולה שאכילת המצה קשה להם, די שיאכל כזית מצה בתחלה, בברכת על אכילת מצה, ואחריה כזית מרור. ולכורך יקח חתיכה קטנה של מצה, וחתיכה קטנה של מרור, ולאחר מכן יאכל כזית אפיקומן. וחולה שאינו יכול לאכול מצה בליל הסדר בשיעור כזית כ-72 גרם, יש להורות לו שיאכל לכל הפחות שיעור שליש ביצה כשמונה עשר גרם, כי לדעת הרי"ף והרמב"ם הוא שיעור כזית, ולא יברך ברכת על אכילת מצה, וברכות אין מעכבות את המצוות. **תמט**

ו. כשחל ליל פסח בשבת, א"צ לאכול עוד כזית מצה, בשביל כבוד שבת, מחשש שאין עושין מצוות חבילות חבילות, כיון שבמעשה אחד מתקיימים ב' המצוות. **תנ**

ז. יש מי שאומר שצריך לאכול את ב' כזיתים, או כזית אחד לכל הפחות בבת אחת, דהיינו להכניס שני הכזיתים לפיו בבת אחת ולאוכלם, אולם ע"פ הדין א"צ להכניס לפיו בבת אחת שני כזיתים, ורשאי לאוכלם מעט מעט ללא שהייה בינתיים, כדרך אכילת הרשות. ואף בכזית אחד א"צ להחמיר בזה, ובלבד שלא ישהה באכילת הכזית כשיעור כדי אכילת פרס, דהיינו שיעור אכילת כג' ביצים. והשיעור הוא משש דקות עד שבע דקות וחצי. וטוב להחמיר לסיים את אכילת הכזית בארבע דקות. והמחמירים להכניס שתי כזיתים לפה בבת אחת, חומרא יתירה היא, ופעמים שאף יש בזה חשש סכנה. **תנא**

ח. מצוה מן המובחר לקחת בידו את שתי הכזייתות, הראשונה מהשלימה העליונה, והשניה מהפרוסה, שתיהן זה על גבי זה, ולאכול מעט מעט משתיהן יחד, בכל פעם קצת מהעליונה וקצת מהפרוסה, באופן שכל לעיסה תהיה משותף משתיהן יחד. **תנז**

ט. קיי"ל מצוות צריכות כוונה, ולכן יש לכוין קודם אכילתו לצאת י"ח של אכילת מצה. ומ"מ א"צ שיאמר בפה מלא שעושה לשם מצוה, אלא די בכוונה במחשבה בלבד. ובפרט במצוה שיש עליה ברכה, שהברכה מעוררת לכוונה, ואין לך כוונה גדולה מזו. ובדיעבד אם לא כיוון באכילתו, יצא. **תנח**

י. יש נוהגים לומר "לשם יחוד" קודם אכילת המצה והמרור, וכן לכל מצוה ומצוה, ואע"פ שהאומרם ומכוין לבו לשמים, בודאי שיש לו על מה לסמוך, אבל אין בזה שום סרך של חיוב כלל, אלא ממדת חסידות בלבד. ואם יודע שיכול לכוין לשם מצוה גם בלי אמירת ה"לשם יחוד" אינו צריך לאומרו. **תנח**

יא. הנמצא במקום שיש שם טינוף וריח רע, ואין אפשרות לנקות את המקום כעת, וכגון הנמצא בבית האסורים, במקום שיש שם ריח רע, מותר לו לקיים מצות מצה ולאכול במקום המטונף, שמעיקר הדין מותר לקיים מצוה בלא ברכה במקום מטונף. אלא שלפי דברי הזוהר לכתחלה צריך להיות המקום שבו מקיים את המצוה נקי וטהור. **תמא**

יב. צריך להסב לצד שמאל בעת אכילת המצה, ואם לא היסב באכילת המצה, לא יצא. וצריך לחזור ולאכול בהיסבה, ואינו יכול לסמוך על הכריכה שאוכל מצה ומרור בהיסבה, אלא יאכלנה שנית בהיסבה, בפני עצמה, ואחר כך שוב יקיים מצות כורך בהיסבה. אך לא יברך אפי' אם הפסיק בשיחה בינתים. **תסב**

יג. אף שהעיקר להלכה שאיטר יד מסב בצד שמאל ככל אדם, מ"מ מי שנשתתקה ידו, או גידם ביד ימנית, יוכל להסב על צד ימין. ואם לא הסב כלל, יצא ידי חובתו. **תסה**

יד. כבר נתבאר לעיל שמנהג הנשים הספרדיות להסב, ומ״מ אשה שלא היסבה, יצאה ידי חובתה אפי׳ בכזית מצה של חובה, ואינה צריכה לחזור ולאכול בהיסבה. **תע**

טו. קודם שבעל הבית יחלק מן המצות לכל בני הבית, יטעם תחלה קצת מן הכזית שנפרס מהשלימה העליונה בלי היסבה, ואחר כך יחלק לכל בני ביתו כדי שיאכלו מיד בהיסבה, ואחר שיסיים לחלק להם יאכל שני הכזיתים בהיסבה. ויש נוהגים להכין [קודם נט״י] מן המצות שמחוץ לשלחן, כזית לכל אחד מהמסובים, כדי שלא תהיה שהייה והפסקה בין הברכות לאכילה. ונהרא נהרא ופשטיה. **תע**

טז. לא ישיח עד שיאכל כזית מהמצה, ואם התחיל מעט באכילה, ואחר כך דיבר, א״צ לחזור ולברך, כיון שהתחיל במצוה. ואפי׳ שח בעודו לועס חלק מהכזית ששם בפיו בראשונה, א״צ לחזור ולברך, שהרי גם הלעיסה היא מגוף המצוה עצמה, כיון שלכתחלה צריך שיהיה טעם מצה בפיו. **תעא**

יז. אם התחיל ללעוס וטעם בחיך מהמצה, ובתוך כך שמע ברכת על אכילת מצה, וכדומה, יענה אמן לכתחלה, אפי׳ שעדיין לא בלע. **תעא**

יח. צריך ללעוס את המצה יפה, ואח״כ לבלוע. ובדיעבד אם בלע המצה בלי שילעס תחלה, יצא. **תעג**

יט. אסור לאכול עם המצה עוד מאכל אחר, ביחד, דאתי רשות ומבטל למצוה ואפי׳ ללפת בגבינה ושאר ליפתן, או לטבל בחומץ וכיו״ב, שהוא דבר מועט, גם כן ראוי להחמיר, ובדיעבד אם טיבל יצא, שהטיבול הוא דבר מועט ובטל לגבי המצה, ולכן מי שאינו בקו הבריאות וקשה עליו לאכול המצה לבדה, רשאי לטבל המצה ביין או בשאר מי פירות, או בתבשיל, אף לכתחלה. **תעד**

כ. מי שכרך את המצה במאכל כל שהוא, ובלעם בבת אחת, יוצא י״ח מצות אכילת מצה בדיעבד, שאין המאכל, אפי׳ הוא של רשות, חוצץ בין גרונו למצה. **תעד**

כא. מי שאינו בקו הבריאות, או זקן שקשה עליו לאכול כזית מצה כמות שהיא, יכול לפורר את המצה לפירורים דקים ולאוכלה. אך לא ידוך אותה כקמח. וכן יכול לטבלה ולהרטיבה במים או ביין, או בשאר מי פירות, ולאוכלה. ומותר לעשות כן אף לכתחלה. אבל לא ישרה את המצה בתוכם, רק יטבל ויאכל. **תעה**

כב. מי שהוא זקן או חולה שאינו יכול לאכול המצה גם אם מטבל אותה במים וכדומה, מותר לו לטבל בתבשיל מועט. ולכתחלה עדיף שהתבשיל לא יהיה חם שהיד סולדת בו. אך במקום צורך מותר אפי׳ ביד סולדת בו. **תעז**

כג. אין יוצאים י״ח במצה מבושלת, ולכן אין לשרות או לטבל המצה במרק בכלי ראשון שהיד סולדת בו. אבל אם אין היד סולדת בו מותר. וחולה או זקן שקשה להם לאכול המצה לבדה, רשאים לטבל המצה בתוך צלחת מרק, או בתוך כוס קפה ותה חמים, כמבואר בסעיף הנ״ל. שכלי שני אינו מבשל אפי׳ כשהיד סולדת בו. ומ״מ מהיות טוב נכון להחמיר שלא לטבל המצה במרק או בקפה ותה חמים אפי׳ בכלי שני, אלא כשאין היד סולדת בו, ובמקום צורך אין להחמיר. **תעט**

כד. מצה שנכבשה במים מעת לעת, יוצאים בה י״ח של אכילת מצה בליל פסח, אף לכתחלה, ובפרט למי שאין לו שיניים, ומצטער כשאוכל מצה יבשה, כיון דסוף סוף יש בה טעם מצה, ולא דמי למצה מבושלת שאין בה טעם מצה. והוא שלא נימוחה. אבל מצה השרויה ביין או במי פירות או בתבשיל אין יוצאים בה י״ח, דליכא טעם מצה. **תפא**

כה. רשאים לאכול מהמצה בפני עצמה אף יותר משיעור חיוב אכילת מצה, ולא אמרינן בזה דאתי רשות ומבטל למצוה. **תפא**

כו. צריך שיאכל כזית מצה בריוח, כדי שיהיה כזית בתוך מעיו, חוץ ממה שנשאר בתוך פיו בין השיניים והחניכיים. **תפב**

כז. אם כרך את המצה בסיב וכדומה, ובלעה, לא יצא, שאין דרך אכילה בכך. ולכן צריך

לאכול את הכזית מצה כדרך אכילתו, ואם אכלו שלא כדרך אכילתו, כגון שהיה חם הרבה עד שגרונו נכוה ממנו, או שעירב בו דבר מר ואכלו, לא יצא. וצריך לחזור ולאכול, אולם לא יברך שנית, אף אם דיבר דברים בטלים בינתים. דספק ברכות להקל. **תפד**

כח. מי שהרופאים קובעים שאכילת המצה מזיקה לבריאותו ועלולה להביאו לידי חולי, אפי׳ אין בו סכנה, לא יאכל מצה כלל, והוא הדין באכילת מרור. ואם רצה להחמיר על עצמו, עכ״פ לא יברך על אכילת מצה. ואם הרופאים הסכימו שיאכל מעט מצה, ראוי לו להחמיר לאכול חצי שיעור, או לאכול שיעור שמונה עשרה גרם של מצה ומרור. ואם אי אפשר לו גם בזה, יאכל כל שהוא אך לא יברך על חצי שיעור. ואם הרופאים מסתפקים בדבר אם יחלה ויפול למשכב מחמת אכילת המצה, יאכל כזית מצה בברכה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. וברור מאד שכל זה באופן שאין חשש סכנה כלל, אבל במקום חשש סכנה, אפי׳ אם הרופאים מסופקים בדבר, אסור לו להכניס עצמו במקום חשש סכנה. ואם עבר ואכל בברכה, מלבד דברכתו הויא לבטלה, אלא גם עצם המצוה יש בה משום מצוה הבאה בעבירה. **תצב**

כט. מי שהוא רגיש לאכילת דגן של חטה, ויוכל להביאו לידי חולי, יכול לקיים מצות אכילת מצה מדגן של שבולת שועל, שאף שיבולת שועל מין דגן הוא, כדאיתא במשנה וכן נפסק בש״ע. ואף דלכתחלה יש לצאת י״ח בדגן של חטים, במקום חולי בודאי שיש ליקח מכל מין דגן אחר שאפשר לקיים בו המצוה. **תצז**

ל. אם הקדים ואכל המצה והמרור כרוכים יחד, קודם שאכל המצה בפני עצמה והמרור בפני עצמו, לא יצא ידי חובת מצה ולא ידי חובת מרור, וצריך לחזור ולאכול המצה בפני עצמה והמרור בפני עצמו. ואם שח בינתיים צריך גם לחזור ולברך, ואם לא שח א״צ לחזור ולברך, שאין אכילת הכריכה נחשבת הפסק. **תצח**

לא. המצה שיוצאים בה י״ח בלילה הראשון של פסח, מצוה מן המובחר שתהיה שמורה משעת קצירה. ומ״מ כשאין אפשרות להשיג מצה שמורה משעת קצירה, יוצאים י״ח גם במצה שמורה משעת טחינה או לישה, ומברכים עליה. **תק**

לב. יש להשתדל לקחת למצת מצוה של לילה הראשון מצה שמורה שנעשית בעבודת יד הלישה והאפייה בתנור, ונעשית בידי אנשים יראים הבקיאים בהלכה, כדי לצאת בה ידי חובת מצה בלילה הראשון לכל הדיעות. ומ״מ בשעת הדחק שאינו מוצא מצה של עבודת יד, יוצאים י״ח במצה שנעשית ע״י מכונה חשמלית, באופן שלחיצת הכפתור להפעלת המכונה נעשית בידי ישראל שאומר ״לשם מצת מצוה״. ואף מברך עליה. וביתר ימי החג, גם מי שמקפיד לאכול רק מצה שמורה, רשאי לאכול מצה שמורה של מכונה, הכשרה לפסח. **תקג**

לג. מצה שאינה שמורה, שנתערבה במצות שמורות, נתבטלה ברוב ויוצא בה י״ח בדיעבד, אם אין לו מצה שמורה אחרת. וכן חטים שבא על מקצתן קודם הפסח מטר וכדומה, ונתערבו בחטים אחרות, ונתבטלו, ואפו מחטים אלה מצות מצוה, ראוי להחמיר שלא לצאת בזה י״ח. אולם כשאין לו מצה אחרת, בדיעבד יוצא ידי חובתו במצות אלה, אחר שהמצה שאינה שמורה נתבטלה ברוב, ויסמוך על הסוברים שגם במצות עשה אמרינן ביטול ברוב. **תקה**

לד. ככר מצה שנתחמצה, שנתערבה קודם האפייה עם שאר ככרות כשרים, יש להתיר, ואין לאסור מטעם דהוי ככרות של בעל הבית שאפי׳ באלף לא בטיל, שזהו דוקא בכיכרות אפויות, אבל אם נתערבו קודם אפייה אין לו חשיבות, ומותר. **תקז**

לה. כבר נתבאר לעיל דאכילת המצה והמרור צריכה להיות בלילה אחר צאת הכוכבים, ואם אכלם בבין השמשות צריך לחזור ולאוכלם בלילה, ומ״מ לא יברך שנית על אכילתו, שספק ברכות להקל. **תקי**

לו. זמן אכילת מצה ומרור לכתחלה עד חצות הלילה, ואם נתעכב עד אחר חצות, יאכל

המצה והמרור בלי ברכת המצוות, ואם עבר כל הלילה אין לו תשלומין. תקיא

לז. מי שנאנס בליל פסח והגיע לביתו סמוך לחצות, יקדש וישתה כוס ראשון, ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, וההגדה יאמר אחר כך, ומן הראוי לומר כמה מהקטעים ההכרחיים של ההגדה בקיצור, ובמיוחד "פסח מצה ומרור" וטעמיהם וברכת אשר גאלנו קודם חצות, וכיון שאכילת מרור בזמן הזה מדרבנן, וההגדה דאורייתא, עדיף להקדים קצת מההגדה לפני המרור. אף אם יאוחר המרור לאחר חצות ויצטרך לאכלו בלי ברכה. תקיג

לח. מי שאין לו שום אפשרות להשיג כזית מצה, ויש לו רק חצי שיעור של מצה, יש לו להחמיר ולאכול מה שיש לו, ואע"פ שיש אומרים שאינו מקיים מצות מצה באכילת "חצי שיעור", מ"מ נכון שיאכל מה שיש לו, אבל לא יברך עליו, שיש אומרים שאין שום מצוה באכילת חצי שיעור, וספק ברכות להקל. תקיד

לט. חולה שאינו יכול לאכול מרור, או מצה, אלא פחות משיעור כזית, אין לו ללמוד ברמב"ם הלכות סדר פסח, כדי שכשיגיע לברכת מרור יאמרנה בשם ומלכות, שאין להזכיר אזכרות שבמטבע הברכות שהובאו בפוסקים, אלא בכינוי השם. תקטו

מ. מי שאין לו אלא כזית מצה אחת, ולחבירו אין מצה כלל, הדבר פשוט שאין לו לחלק את הכזית לשנים, והוא יאכל חצי כזית וחבירו יאכל חצי כזית שהרי מוטל עליו לקיים מצוה בשלימותה, והסכמת רוב האחרונים שאין שום מצוה בחצי שיעור. תקיז

מא. מי שאין לו אלא כזית מצה אחת, והוא מיסב יחד עם רבו שהוא גדול מישראל שאין לו מצה כלל, אינו רשאי לתת כזית המצה שלו לרבו, כדי שהוא יקיים המצוה ויבטל מעליו מצות אכילת מצה, שהדבר נחשב לזלזול במצוה וכפורק מעליו עול מצוות. תקיט

מב. שנים שאין להם אלא כזית אחד של מצה בשותפות ואם יגבר האחד על חבירו ויקח חלקו וחלק חבירו, נמצא שאוכל מצה גזולה ואין יוצאים בה י"ח, ואם יאכל כל אחד חלקו לא קיימו שום מצוה, נראה שאם ירצה האחד לוותר לחבירו רשאי, ויש לו חלק במצוה אצל הקב"ה, שזיכה את חבירו בכזית שלם, ואם אין אחד רוצה לוותר לחבירו יש להם להפיל גורלות בהסכמה מלאה, ומי שיפול עליו הגורל יזכה בכל השיעור. ויש גם לשני זכות במה שזיכה את חבירו לקיים המצוה כהלכתה כמו יששכר וזבולון, כי בלעדיו לא היתה המצוה מתקיימת בשלימותה. והוא הדין לשנים שיש לפניהם כזית אחד של מצה ועודנו הפקר, שעדיף שיסכימו לעשות ע"פ גורל, אבל אם קדם וזכה אחד מהם בכזית, עליו לקיים המצוה בשלימותה, ולא יחלק את הכזית לשנים. תקכב

מג. מי שיש לו שני כזיתים, ולחבירו אין אפי' כזית אחת, מצוה שיאכל הוא כזית מצה, ויוותר על כזית אפיקומן, ויתן לחבירו כזית אחת. ובכך כל אחד יזכה בברכת על אכילת מצה, ובקיום מצוה מן התורה. וינהגו כמו שפסק מרן בש"ע: מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, מברך על אכילת מרור ואוכל, וכשגומר סעודתו מברך על אכילת מצה, ואוכל אותו הכזית ואינו טועם אחריו כלום. ואם יש לפניו שני אנשים, וכל אחד מהם מבקש ליתן לו הכזית לקיים המצוה, לא יחלקהו לשנים, אלא יתן כל הכזית לאחד מהם, ויוכל ליתן למי שגדול בחכמה ובמעשים וכיו"ב. ואם שניהם שוים יטיל גורל ביניהם. תקכו

מד. מי שיש לו שני כזיתים מצה, והוא בחו"ל, יאכל כזית אחד בלבד בלילה הראשון של פסח, וישאיר הכזית השני בשביל הסדר של הלילה השני של פסח. תקכז

מה. מי שהיה בדעתו לאכול כזית מצה ומרור, ובירך עליהם, ולאחר שאכל חצי שיעור נאנס ולא יכל להמשיך באכילתו כלל, לא חשיבא ברכתו שבירך על אכילת מצה, לברכה לבטלה. ואם אפשר ישתדל בכל זאת לאכול כזית. תקכח

מו. מותר לשקול בליל פסח לצורך מצוה, וכגון לידע אם יש במצה זו שיעור כזית בשביל קיום המצוה, והיכא דאפשר טוב לשקול מער״פ, אך אם אי אפשר, או ששכח לשקול מער״פ, מותר לשקול בפסח. וכן מותר למדוד גביע אם הוא מחזיק רביעית לצורך קידוש, וכדומה. ולכן מותר לשפוך את היין לתוך כוס שמסומן בדפנותיו סימנים לשיעור רביעית, אף שאחר כך שופך את היין לכוס אחר לקדש עליו. **תקכט**

מז. אין חיוב לשלם דמי המצה קודם הפסח, ויכולים לפרוע אף לאחר החג. ומ״מ המחמיר על עצמו לשלם הדמים קודם החג תע״ב. **תקלא**

מח. אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה. ודוקא שגזל מצה, אבל אם גזל חטים או קמח ועשאו מצה, יוצא בה, שקנאה בשינוי, ודמים לבד הוא חייב לו. **תקלג**

מט. האוכל מצה של טבל לא יצא ידי חובתו. אבל האוכל מצה של דמאי, יצא ידי חובתו. וכן יוצאין י״ח במצה של שביעית. **תקלז**

נ. יוצא אדם ידי חובת אכילת מצה גם במצה שאינה שוה פרוטה. ואין אומרים שהמצה צריכה להיות ממון שלו בדוקא, ובפחות משוה פרוטה אינו נחשב ממון. **תקלט**

נא. כאשר המסובין שעל השלחן רבים, יכולים לקיים מצות אכילת מצה ממצות אחרות חוץ מהשלש מצות שבקערת ליל הסדר, ואפי׳ שלא היו על השלחן בשעת אמירת הגדה. אלא שטוב לקחת מן המצה שבקערה כפי מדת האפשר, ועכ״פ מן המצות שהיו על השלחן בעת אמירת ההגדה. **תקלט**

נב. יש נוהגים לאפות ג׳ מצות גדולות בשביל המצות של ליל הסדר, ועושים בהם סימן לידע איזו ראשונה ואיזו שניה ואיזו שלישית. והנוהגים כן יכולים לעשות סימן על המצות באותיות, ואין בזה חשש איסור מוחק במה שאחרי כן אוכלים את המצות ביו״ט ושוברים את האותיות. **תקמ**

נג. יש נוהגים לחיבוב מצוה, לנשק את המצה, קודם אכילה. אמנם העושים כן, יזהרו שבכזייתות הראשונות שאוכלים אחרי ברכת המוציא ועל אכילת מצה, לא ינשקום בין הברכה לטעימה, מפני שצריך למהר לסמוך טעימתו לברכה, ולכתחלה אין להפסיק בין הברכה לטעימה אף במעשה קטן. **תקמד**

נד. אף ע״פ שאסור להאכיל מקרבן הפסח לגוי וערל, מ״מ ערל יכול לאכול מצה ומרור, וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר. אמנם ראוי שלא לתת מצת מצוה לגוי, משום כבוד המצוה. ומ״מ מצוה להאכיל מצה ומרור לישראל אפי׳ אם הוא מחלל שבת, ולסמוך בענין זה על הסוברים שבזמן הזה החילוניים שבימינו הם בגדר תינוקות שנשבו. [אף שיש רבים החולקים וסוברים דלא חשיבי כתינוקות שנשבו, אולם חזי לאצטרופי בכל נידון לגופו]. **תקמה**

נה. כשחל פסח בשבת, לא גזרו חכמים לאסור אכילת מצה מחשש שמא יעביר את המצה ד׳ אמות ברשות הרבים, מכמה טעמים. **תקמו**

נו. מי שזמן לידתו חל בליל הסדר, בשנה שנעשה בר מצוה, א״צ להמתין מלאכול מצה עד שתגיע שעת הלידה, כיון שמשעת צאת הכוכבים כבר נעשה לחייב במצוות. ומ״מ המחמיר לאכול עוד כזית מצה, אחר שעת לידתו, תע״ב. ובכל אופן לא יעשה הקידוש, ושאר מצוות הסדר, לפני צאת הכוכבים. **תקנג**

נז. אכל כזית מצה בליל פסח והוא נכפה בעת שטותו, ואחר כך נתרפא באותו לילה, חייב לחזור ולאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה שאכל היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות. **תקנה**

נח. החיוב מן התורה לאכול מצה, אינו אלא בליל פסח בלבד, שכך נאמר: בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, אבל בשאר ימי הפסח אכילת המצה היא רשות, שאם רצה אוכל מצה, ואם רצה אוכל פירות וירקות למזונו. הילכך אין לברך ״על אכילת מצה״ אלא בלילה הראשונה בארץ ישראל, וב׳ לילות הראשונים בחו״ל. אבל

בשאר הימים המברך ברכה זו על המצה, ברכה לבטלה היא. והרי הוא נושא שם שמים לבטלה, ואסור לענות אחריו אמן. והנוהגים כן יש למחות בידם, שאין להם על מה שיסמוכו. ואף ע״פ שיש קצת מצוה באכילת המצה בכל שבעת הימים, מ״מ לא תיקנו חז״ל לברך עליה אלא בלילה הראשון בלבד, שיש בה חיוב לאכול כזית מצה. ולכן בשאר ימי הפסח יברך רק ברכת המוציא. **תקנז**

נט. מה שיש נוהגים שאינם אוכלים מצה אלא בליל יו״ט ראשון של פסח, ובשאר ימי הפסח אינם אוכלים מצה מחשש שהמצה לא נאפתה כראוי, לא יפה הם עושים, ובפרט בשבת ויו״ט שחובה לאכול בהם פת. ויש להסביר להם שאע״פ שהחובה באכילת מצה היא רק בליל פסח, מ״מ יש אומרים שיש מצוה באכילתה כל שבעה, אך אם עושים כן מטעמי בריאות, יש להקל להם. **תקסה**

ס. חייב אדם לחנך את בניו ובנותיו הקטנים באכילת מצה בליל פסח. ואם חושש שיירדמו, יאכילם מיד כזית מצה, וכן כזית מרור, אף ע״פ שעדיין לא סיימו את ההגדה. שקטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה. וגם יחנכו אותו בשתיית ארבע כוסות ממין ענבים, אם אפשר. וכל שכן שיש להקפיד מצד חינוך שהקטנים לא יישנו עד שישמעו סיפור יציאת מצרים. **תקסו**

סא. קטן שנעשה בר מצוה בליל ב׳ של פסח, ואין לו רק כזית מצה מצומצם, יש אומרים שישאיר את המצה לאוכלה בליל שני כאשר יגדיל ויהיה בר מצוה. ויש אומרים דכיון דממה נפשך הוא מדרבנן, יאכל המצה בלילה הראשון ויקיים המצוה מדין חינוך. וראשון נראה עיקר. סא) **תקעב**

סב. מי שיש לו שתי כזייתות מצה, אחת עבורו ואחד עבור בנו הקטן, ובא לפניו חבירו שמחוייב במצוה מן התורה, ומבקש את הכזית מצה השניה, יש אומרים שיעדיף ליתנה לבנו הקטן, שהוא מחוייב בחינוכו מעיקר החיוב שלו, שהאב חייב לחנך את בנו, ולא לחבירו שאין זה רק מתורת ערבות. ויש אומרים שיתן לחבירו כיון שהוא גדול ומחוייב במצוה מן התורה. וכן נראה עיקר. ואם יש לו כזית מצת מכונה, יתן אותה לבנו, ולחבירו יתן כזית מצת עבודת יד. **תקעב**

סימן תעג - דיני אכילת מרור

מרור

א. יקח כזית מרור וישקענו מקצתו בחרוסת, והמחמיר לשקעו כולו בחרוסת תע״ב. אבל לא ישהנו בתוכו, כדי שלא יתבטל טעם מרירותו, ולכן צריך גם כן לנער את החרוסת מעליו, ויברך ״על אכילת מרור״, ויאכלנו בלא היסבה. **תקעג**

ב. מי שאכל מרור בהיסבה, אף שלא היה צריך לעשות כן, מ״מ יצא ידי חובת מרור, וא״צ לאכול שוב כזית מרור בלא היסבה. **תקעד**

ג. קודם אכילת המרור צריך לכוין לצאת ידי חובת אכילת מרור, ואם שכח ואכלו בלא כוונת מצוה יצא ידי חובתו. **תקעה**

ד. אין לאכול מהמרור קודם שיאכלנו לשם מצות מרור, כגון בטיבול ראשון, שאחר שמילא כריסו ממנו שוב אינו יכול לברך עליו על אכילת מרור, אלא צריך שבשעת מצותו יהיה המרור חדש לפניו, שעדיין לא אכל ממנו כלל. ומ״מ מרור מבושל או מטוגן רשאי לאכול קודם המרור שיוצא בו. **תקעה**

ה. אם טעה ובירך ״לאכול מרור״, אם הוא בתוך כדי דיבור יתקן ויאמר ״על אכילת מרור״. ואם עבר שיעור זה, א״צ לחזור ולברך, אלא יאכל על סמך ברכה זו. **תקעה**

ו. אין מברכים על המרור ברכת בורא פרי האדמה, כיון שנפטר מברכה זו בברכה שבירכו על הכרפס. **תקעה**

ז. כבר נתבאר שאם שכח ובירך אחרי הכרפס בורא נפשות, בחושבו שאם אכל כזית מברך בורא נפשות, או אם יצא לחצר ושינה מקומו,

מ״מ אינו צריך לברך על המרור שאוכל בסעודה. **תקעו**

ח. טיבול המרור בחרוסת הוא מצוה מדברי סופרים, זכר לטיט ולתבן שנשתעבדו בהם ישראל במצרים. ולכן אף אם אין לו מרור, או שאינו יכול לאכול כזית מרור בשום אופן, צריך לקיים מצות אכילת חרוסת, הן ע״י טיבול של ירק אחר בחרוסת, והן ע״י אכילת חרוסת בפני עצמה. ונכון לאכול החרוסת בטיבול המצה בתוכה, או ירק אחר, כדי שיהיה היכר לתינוקות בטיבול שתי פעמים. וכן אף אם שכח לטבל המרור בחרוסת, ואכלו בלא טיבול, צריך לחזור ולאכול כזית מרור ע״י טיבול בחרוסת בלי ברכה. **תקעו**

ט. אף שהחרוסת מצוה, מ״מ אין מברכין על החרוסת, שהיא טפלה למרור שהוא העיקר, וכל דבר שהוא העיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, אחר שמנהגינו לטבל את מקצתו של המרור בחרוסת. ואף כשאוכל החרוסת בפני עצמה, אין לברך עליה כלל, מפני שעל הרוב היא באה כטפלה למרור. ומיהו אין מנהגינו לשקע את כל המרור [החזרת] בחרוסת, אלא רק מקצתו. **תקפה**

י. כבר נתבאר לעיל שמנהג בני בבל לעשות החרוסת מתמרים, וכשחל פסח בשבת ולא נתן האגוזים קודם השבת, מותר לעשות כן בשבת ע״י שינוי, שיתן האגוזים תחלה, ואחר כך הדבש, מפני שהדרך בחול ליתן הדבש תחלה. ואפי׳ אם עושה בלילתו עבה, מותר, כיון שהוא לצורך מצוה. **תקצג**

יא. מנהגינו לטבל את המרור בחרוסת, ולא ליתן חרוסת על המרור. אמנם יש נוהגים לתת חרוסת על המרור, שגם זה בכלל מטבל בחרוסת. **תקצג**

יב. אלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובת מרור, חזרת עולשין תמכא. חרחבינא. מרור. ועיקר המצוה בחזרת, שהיא חסא. ואם אין לו חזרת, יחזר אחר ראשון ראשון ששנו חכמים במשנה בפסחים, עולשין, תמכא, חרחבינא, מרור. וכמו שפסק מרן בש״ע. **תקצד**

יג. אם אינו מוצא מרור מן הירקות הנז׳ יקח לענה או ירק מר, ובלבד שיש בו הסימנים המוזכרים בש״ס לענין מרור, דהיינו שיהיה ראוי קצת לאכילה, ושיש לו שרף, ושפניו מכסיפין. ומ״מ כיון שאין אנו בקיאים בסימנים אלו, לא יברך עליהם על אכילת מרור. **תקצה**

יד. יוצאים בעלין שלהן ובקלחין. ויש להזהיר את עקרת הבית, שעלי החסה שיוצאים בהם ידי חובת מצות אכילת מרור בליל פסח, יבדקום היטב בערב החג מן התולעים שבהם. ובהיות ומצוי בהם תולעים שקשה לבודקם, לכן יסיר העלים ויקח רק מהקלחים. או מגידולים מיוחדים עם הכשר טוב. **תקצה**

טו. ראוי ונכון ליטול מן הקלח של עלי החסא היוצא חוץ לקרקע. ולא ממה שטמון בקרקע, לפי שיש אומרים שמה שהוא טמון בקרקע נקרא שורש, ואין יוצאים בשורש. ואע״פ שאין זה עיקר להלכה, טוב לחוש לזה כל מה שאפשר. **תקצז**

טז. אין ליתן את עלי המרור בתוך חומץ כדי להוריד התולעים מהם, מפני שע״י זה נעשה המרור כבוש, וכמבואר בש״ע שבזמן מועט נאסר כדי קליפה. ואם עבר ושרה את המרור בחומץ, אפי׳ לרגע קט, יש אומרים שכל שאין בו טעם מרור, אין יוצאים בו ידי חובת מרור, אף אם שהה פחות משיעור כדי שיתננו על האור וירתיח. אבל אם שהה כשיעור הנזכר, לכל הדעות אין יוצאים בו י״ח, אף שלא שהה מעת לעת. [ואם שרה את המרור במים בשיעור מעת לעת ראה להלן סעיף כ]. **תקצח**

יז. בזמנינו נמצאו חקלאים יראי ה׳ שיודעים לגדל את המרור והכרפס בגידול מיוחד שאין בו חשש תולעים, ויש להדר ליקח רק מהם לקיים מצות מרור. ועכ״ז יש לעיין בהם ולבודקם עד כמה שאפשר. וצריך לשטוף היטב את עלי החסא מפני החרקים המצויים בהם. ואפי׳ אלו שנהגו תמיד לקחת תמכא למצות מרור, ראוי להם לשנות את מנהגם וליטול עלי חסא אלו, שהם ראשונים במעלה למצות מרור, שכך אמרו חז״ל מצוה בחזרת. **תקצט**

יח. חזרת שהיא מגידולי מים כשרה לצאת בה ידי חובת מרור. **תר**

יט. אין יוצאים י״ח בעלי המרור, אא״כ הם לחים. ובקלחים יוצאים י״ח בין לחים בין יבשים, ולכן נכון להשרות את העלים במים, כדי שישארו לחים. ולא ישהה אותם במים מעת לעת. אבל מותר לסלקם מן המים אחר כ״ג שעות, ואחר זמן מה יחזור להשרותן שנית כ״ג שעות, וכן הלאה, ובזה יוצאים י״ח גם לפי מה שאמרו בירושלמי שאין יוצאים י״ח בכמושים. **תרד**

כ. אין יוצאים במרור כבוש ולא בשלוק ולא במבושל, ולכן התמכא שהוא מר מאד, אין לשרותו במים מעת לעת. ובשעת הדחק יוצאים בו כשהוא כבוש במים, מפני שיש אומרים שלא אסרו אלא בכבוש בחומץ, וגם דוקא כשהוא כבוש שלשה ימים מעת לעת, ועוד, שהרי עדיין עומד טעמו בו. וכן נראה עיקר. **תרה**

כא. אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון בורא פרי האדמה, ועל אכילת מרור, ויאכל ממנו כזית, ובטיבול השני יטבלנו בחרוסת, ויאכלנו בלי ברכה, כי הברכה הראשונה עולה לו לאכילת המרור שלאחר המצה. **תרט**

כב. אין ראוי לכתחלה ליקח לטיבול ראשון אפי׳ מרור מבושל, אע״פ שאין יוצאים בו ידי חובת מרור, כיון שאין הדרך לטבל מרור מבושל. **תרי**

כג. מי שקשה לו לאכול כזית מרור לרוב מרירותו, כגון במקומות שאין החזרת מצויה, צריך לדחוק את עצמו ולאכול כזית. ואם אינו יכול לאכול כזית בשום אופן, וחושש מאד שיחלה ויפול למשכב ע״י זה, אז מצוה שיאכל מעט למצוה, אבל לא יברך עליו על אכילת מרור, שאין אכילה פחות מכזית שהוא כחצי ביצה. ואפי׳ אוכל כשליש ביצה לא מהני לדעת מרן שקבלנו הוראותיו. ולכן יאכל בלי ברכה, וישמע הברכה מאחרים, ויכוין לצאת י״ח. **תרי**

כד. מי שהרופאים חוששים שאם יאכל מרור שמא יבוא לידי חולי ויפול למשכב, פטור מלאכול מרור, דספק דרבנן לקולא. ואם הרופאים אומרים לחולה שאם יאכל מרור נשקפת סכנה לחייו, אסור לו בהחלט להחמיר על עצמו ולאכול מרור, שהרי הוא עובר על מה שנאמר: ושמרתם את חקותי ואת מצותי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, ודרשו רבותינו וחי בהם ולא שימות בהם. ואפי׳ אם הרופא אומר שאין בזה חשש סכנה, והחולה חושש שיזיק לבריאותו, שומעים לחולה, כי לב יודע מרת נפשו, ולא יחמיר על עצמו. **תריט**

כה. מותר לאכול מרור בער״פ, או ביו״ט ראשון של פסח, בחו״ל, וא״צ לנהוג להחמיר אפי׳ במרור לא מבושל, שבמקום שאין מנהג ידוע להחמיר, יש להקל, וכל שכן שאין להחמיר בזה בחרוסת. **תרכ**

כו. מותר לפרר ולגרד התמכא בערב הפסח, כדי להפיג חריפותה, וכן המנהג. ויזהר לאכול יותר משיעור כזית קצת. אבל מצוה מן המובחר בחזרת שהיא החסא, וכנ״ל. **תרכא**

כז. צריך לאכול את המרור כדרך אכילה, ולכן אם עירב בו משהו מר לא יצא בו, וצריך לחזור ולאכול. והוא הדין בחזרת, אם עירב בה משהו מר אפי׳ באופן דלא שייך לומר דאתי רשות ומבטל למצוה, כגון טיבול וכיו״ב, לא יצא, וצריך לחזור ולאכול החזרת כדרך אכילה, אך לא יחזור לברך, שסב״ל. **תרכד**

כח. אם טעה ולא אכל המרור בפני עצמו, אלא תיכף לאחר שאכל הכזית מצה כרך מצה ומרור ואכלם, לא יצא ידי חובת מרור לדעת חכמים, וצריך לחזור ולאכול מרור בפני עצמו, אך לא יברך ״על אכילת מרור״. **תרל**

כט. אין לברך על אכילת המרור אחר חצות לילה. **תרל**

ל. מי שאי אפשר לו לאכול יותר מכזית מרור, אף שלכאורה יש עצה לכרוך אותו עם האפיקומן, כי האפיקומן מדרבנן זכר לפסח הנאכל על השובע, והמרור מדרבנן, ולא מבטלי אהדדי. אין לעשות כן, שהאפיקומן אינו אלא

לזכר בעלמא, ואין חיובו שוה למרור שהוא מצוה מדרבנן. תרל

לא. ראוי ללמד לבני ביתו, שמצות מרור בזמן הזה מדרבנן ולא מן התורה, שרק בזמן אכילת קרבן הפסח, המרור מצוותו מן התורה, כמו שכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו. ורק מצות מצוה היא מן התורה בזמן הזה, שבמצות מצה נאמר גם פסוק אחר, בערב תאכלו מצות, לומר שהמצוה בכל מקום ובכל זמן. אבל מצות מרור בזמן הזה היא רק מדרבנן. והמכוין לקיים מצוה מן התורה באכילת המרור, יכול לעבור בבל תוסיף. תרלא

כורך

א. יקח כזית מצה, מן המצה השלישית, וכורך את המצה על כזית מרור, וטובלה בחרוסת, ואומר: זכר למקדש כהלל וכו', ואוכלם ביחד בהיסבה. תרלג

ב. משעה שבירך על אכילת מצה ומרור, ראוי ונכון שלא ישיח בדבר שאינו מענין הסעודה, עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת המצה והמרור גם לכריכה זו. ואם שח אינו צריך לחזור ולברך, הואיל ומן הדין אין איסור בדבר. אולם דברים שהם מן הענין מותרים אף לכתחלה. ומדת חסידות הוא שלא ישיח כלל עד אחר אכילת אפיקומן, והמחמיר תע"ב. תרלז

ג. גם מי שלא נהג לומר לפני אכילת הכורך: "זכר למקדש כהלל הזקן וכו'" טוב וראוי לאומרו ואין בזה חשש להפסק. תרמב

ד. אחר שטיבל הכריכה בחרוסת א"צ לנער החרוסת אחר הטיבול, שהואיל ואינו אלא דרך טיבול בעלמא, כיון שאינו משהה הכריכה בתוך החרוסת, אינו מבטל טעם המרור. וכן המנהג. תרמג

ה. אם לא טיבל בחרוסת, ואכל את הכורך בלי להטבילו, וקשה עליו לחזור ולאכול שוב, יצא י"ח, וא"צ לחזור ולהטביל בחרוסת ולאוכלו. ומ"מ מהיות טוב נכון שיקח מצה ומשהו מרור, ויכרכם ויטבלם בחרוסת, ויאכל בהיסבה, זכר למקדש. תרמו

ו. מי שטעה והקדים אכילת הכורך קודם שאכל המצה והמרור כל אחד בפני עצמו, לא יצא ידי חובת שניהם. ואם אחר שאכל המצה בפני עצמה הקדים ואכל הכריכה קודם שאכל המרור, לדעת חכמים לא יצא י"ח מרור, ולכן יש לחזור ולאכול מרור בלי ברכה, וראה לעיל בדיני מוציא מצה, ובדיני מרור. תרמז

ז. יש נוהגים לערב כרפס או שאר ירקות בכריכה, וראוי למנוע מנהג זה, ולעשות זכר למקדש במצות הכריכה של מצה ומרור בלבד, לבלתי היות שם ערוב. תרמט

ח. צריך לאכול הכריכה בהיסבה, ומ"מ מי ששכח ואכל הכורך בלי היסבה, וקשה עליו לחזור ולאכול א"צ לחזור ולאכול בהיסבה. וכל שכן לגבי נשים שיש להקל להן יותר בזה. ומיהו אם רוצה להחמיר ולאכול שנית בהיסבה, תע"ב. תרמט

ט. מי שקשה עליו לאכול כזית מרור בכריכה, רשאי להקל ליקח בכורך כל שהוא מרור, ובפרט במקום שאין החזרת מצויה, ולוקחים תמכא וכיו"ב, שבודאי יש להקל עליהם בזה. ואם גם זה קשה עליו הדבר מאד, רשאי שלא לאכול הכריכה כלל, כיון שאין הכריכה אלא לזכר בעלמא. וכן במקום צער או צורך יכול כל אדם להקל לאכול שיעור שליש ביצה מן המצה, וכשליש ביצה מן המרור, ולסמוך על דעת הרי"ף והרמב"ם שזהו שיעור הכזית. תרנג

י. אם לא נזכר מהכריכה עד שנטל ידיו למים אחרונים, לא יחזור לאכול הכריכה, שכבר יצא ידי חובתו באכילת המצה והמרור כל אחד בפני עצמו. תרנד

יא. מנהגינו להניח את המרור בתוך המצה, והמצה עוטפת את המרור. ויש נוהגים לכרוך את המצה בתוך המרור ואחר כך טובלים שתיהם בחרוסת. תרנה

שלחן עורך

א. יערוך שולחנו ויסעד לבו בשמחה, כיד ה' הטובה עליו. ואם היסב הרי זה משובח. ואם לאו א"צ. והחכם עיניו בראשו לבל ימלא כריסו,

כדי שיאכל את האפיקומן בתיאבון, ולא אכילה גסה, ושלא יהיה עליו לטורח. **תרנו**

ב. טוב לאכול בשר בליל הסדר שנוהג בו מצות שמחה מדרבנן. אם לא שיפריע לו באכילת האפיקומן בתיאבון, שלא תהיה אכילת האפיקומן אכילה גסה. **תרנז**

ג. מי שיש באפשרותו לאכול בשר בחג רק בסעודה אחת, יעדיף לאכלו בסעודת היום ולא בסעודת הלילה, אם לא שכך נוח וטוב לו יותר לאכלו בסעודת הלילה. **תרסג**

ד. הדבר פשוט שמותר לאכול את הסעודה עם טיבולים נוספים וסלטים למיניהם, ואין לחוש בזה שמוסיף על דין שתי טיבולים שתיקנו חכמים לעשות בלילה זה. **תרסג**

ה. יש אומרים שטוב להרבות באכילת מצה בליל הסדר, ממה שימלא כריסו משאר מאכלים, שאף ע"פ שיוצא י"ח בכזית, מ"מ בכל מה שמוסיף לאכול מקיים מצוה טפי, או שהכל נחשב לתוספת במצוה הראשונה שקיים כבר באכילת הכזית. **תרסד**

ו. נכון לומר דברי תורה על השלחן, וללמוד משניות פסחים, דבר בעתו מה טוב. אולם כשתרדמה נופלת על המסובין, טוב יותר להזדרז, לגמור את ההלל, לזכות את הרבים. **תרסד**

ז. יש נוהגים לקרות על השלחן סדר אכילת קרבן פסח. והגאון חזו"א ביקש שישירו בשלחן החג שיר לכבוד יו"ט. **תרסו**

ח. אם ישן באמצע הסעודה קודם אכילת האפיקומן, לא חשיב הפסק, ומ"מ צריך נט"י בלי ברכה. **תרסו**

ט. בליל פסח שאוכלים בהיסבה, יש להזהר שלא להשיח בסעודה, שלא יבוא לידי סכנה, שמא יקדים קנה לושט. ומ"מ מותר לספר ביציאת מצרים, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. **תרסז**

י. אפשר לברך ברכת הטוב והמיטיב על יין בסעודת ליל הסדר, ואין לחוש שנראה בזה שמוסיף על מצות ארבע כוסות שתיקנו חכמים. ואמנם צריך שיהיה בקי בדינים אלה לידע מתי אפשר לברך הטוב והמיטיב ומתי לא. י) **תרסח**

יא. אם נמשכו בסיפור יציאת מצרים ואמירת ההגדה עד סמוך לחצות, יכולים לאכול המצה ומרור והכורך, והמאכלים של שלחן עורך לכבוד החג, ורק אחרי כן לאכול את האפיקומן לאחר חצות. ואין צריכים לקצר ולאכול בחפזון כזית מצה ומרור, ותיכף כזית מצה לאפיקומן. דחשיב דיעבד לענין זה. ומ"מ לכתחלה טוב ונכון להזהר להגיע בזמן לשלחן עורך על מנת לאכול האפיקומן קודם חצות. והמתארח אצל אביו ורואה שמתאחר באכילת האפיקומן עד אחרי חצות, ורוצה להקדים לאכול לפני חצות, יעשה כן בצינעא שלא לפגוע בכבודו של אביו. ועכ"פ בדיעבד יוצא י"ח גם לאחר חצות. **עתר**

סימן תעו - דין אכילת צלי בליל פסח

א. אסרו חכמים לעשות או לאכול בליל הפסח גדי או שה מקולס, פירוש שצלוי כולו כאחד, מפני שנראה כמו שאוכל בהמות שהם קדשי שמים, מחוץ לירושלים הבנויה בקדושתה. ואיסור זה נוהג בכל מקום. אבל אכילת שאר בשר צלי תלוי במנהג המקומות. ועגל מקולס מותר. **תרעא**

ב. במקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים, אוכלים, ובמקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלים, גזירה שמא יאמרו בשר פסח הוא, ונראה כאוכל קדשים בחוץ. ובמקומות הללו, נהגו הכל שלא לאכול צלי בליל פסח. וגם בני תימן אינם רשאים לאכול צלי בליל פסח. **תערב**

ג. במקומותינו שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח, אסור אפי' בשר עגל ובשר עוף. וכל דבר שטעון שחיטה, אין לאוכלו צלי בליל פסח. **תרעד**

ד. וכל זה בסתם בשר, אבל הזרוע שנהגו לצלותו ולהניחו בקערה של הסדר, בכל מקום אסור לאכלו בליל פסח. אפי' במקום שנהגו לאכול צלי,

כיון שצלי זה נעשה זכר לקרבן פסח, ובזה יש לחוש יותר שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ואם בשר הזרוע מבושל, ורוצים לאוכלו בתוך הסעודה בליל פסח, מבלי להזכיר עליו שם פסח כלל, יש להתיר. **תרעד**

ה. במקום שנהגו לאכול את הזרוע הצלוי בליל פסח, מצוה לפרסם ברבים שחובה לבטל המנהג הזה, וכל שכן שאסור לברך עליו ברכת "על אכילת הפסח", שאין זה מברך אלא מנאץ. **תרעה**

ו. גם במקומות שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח, ביום אין איסור, שאין ה"יום" בכלל האיסור. ולכן מותר לאכול למחרת ביו"ט, את הזרוע הצלוי שהונח בקערה של ליל הסדר. שלא חששו אלא בליל פסח שהוא זמן אכילת קרבן פסח, מה שאין כן ביום חג הפסח. **תרעה**

ז. ולכן מי ששכח לצלות את הזרוע בער"פ, מותר לצלותו בליל יו"ט, אם דעתו לאכול ממנו למחרת ביו"ט של פסח. אבל אם דעתו לאכלו אחר יו"ט, או ביו"ט שני, אסור, שאין יו"ט מכין לחול ולא ליו"ט שני. **תרעה**

ח. מקום שנהגו לאסור אכילת צלי ביום, מנהג בטעות הוא ומבטלינן ליה. **תרעז**

ט. הכבד והטחול וכל המעיים הם בכלל בשר, ואין לאכלם צלי בליל הפסח. ולכן אי אפשר לאכול כבד בליל הפסח. אם לא באופן שצלאו ואחר כך בישלו, דנקטינן שיש לסמוך להקל בזה. **תרעז**

י. מקום שנהגו שלא לאכול בליל פסח אפי' בשר מבושל, מנהג שטות הוא, ומבטלים להם את המנהג בזה. ויש בזה משום ביטול שמחת יו"ט. **תרעז**

יא. יש להחמיר במקום שנהגו שלא לאכול צלי, אפי' בצלי קדר, משום מראית העין, שדומה לצלי. מיהו בצלאו ואחר כך בישלו, יש לסמוך להקל. וטיגון בשמן נחשב כבישול ולא נחשב כצלי. **תרעח**

יב. ביצה צלויה, מותר לאכלה בליל פסח, גם במקומותינו שאין אוכלים צלי בליל פסח. וכן אין לאסור בדג צלוי. **תרעט**

יג. מותר לאכול צלי בליל ט"ו באייר. ומ"מ טוב להחמיר שלא לאכול גדי מקולס בליל ט"ו באייר. **תרעט**

סימן תעז - דיני אכילת אפיקומן

צפון

א. לאחר גמר כל הסעודה, אוכלים אפיקומן ממצה השמורה המונחת תחת המפה כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע. ויש נוהגים לומר זכר לקרבן פסח. ואוכלה לבדה בלא תערובת ליפתן, כדי שיהיה טעם מצה בפיו. ויש מחמירים לאכול ב' כזיתים, אחד זכר לפסח, ואחד זכר למצה הנאכלת עמו, ומדינא די בכזית אחת, שכן דעת הרבה מן הראשונים ומרן הש"ע. ויכוין באכילתו שהוא זכר לפסח, והוא גם זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן. והרוצה להחמיר ולאכול כשיעור שני זיתים, יחמיר לעצמו ותע"ב. **תרפ**

ב. יאכל את האפיקומן לתיאבון ובהיסבה, ולא יברך עליו. ואם היה שבע כל כך, עד שהוא קץ באכילתו, לא יצא ידי חובת אכילת אפיקומן, שאכילה גסה אין שמה אכילה, ועל כן ישים לב לזה בשעת סעודתו, שלא יאכל כל כך, עד שיהא קץ באכילת האפיקומן. **תרפא**

ג. ומ"מ אם אינו אוכלו לתיאבון כל כך, רק שאינו קץ במזונו, שפיר דמי, שהרי צריך לאוכלו על השובע. ונכון לאכול את האפיקומן בעודו מתאוה קצת לאכול. **תרפד**

ד. יש לשים לב ולהזהיר גם את בני ביתו, להסב בעת אכילת האפיקומן. ואף נשים חייבות בזה לכתחלה. **תרפד**

ה. אם לא היסב באפיקומן, אם עדיין לא בירך ברכת המזון, ואין האכילה השניה קשה עליו, יחזור ויאכל האפיקומן בהיסבה. לצאת י"ח אליבא דכולי עלמא. ואם קשה עליו לאכול שוב,

א״צ לדחוק את עצמו לחזור ולאכול בהיסבה, ויסמוך על המקילין בזה. ואם כבר בירך ברכת המזון ואחר כך נזכר, א״צ לחזור ולאכול בהיסבה. וסומך על מה שאכל בהיסבה את הכזית מצה הראשון. **תרפד**

ו. מי ששכח לאכול את האפיקומן, ונזכר אחר שנטל ידיו למים אחרונים או אחר שאמר הב לן ונבריך, יאכל האפיקומן בלי ברכת המוציא. ואם כבר התחיל בברכת המזון ונזכר שלא אכל אפיקומן, יגמור את ברכת המזון, ולא יפסיק אחר ברכת הזן את הכל כדי לאכול את האפיקומן, אלא יסיים את ברכת המזון. ויחזור ויטול ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן, ויברך ברכת המזון על הכוס וישתה הכוס. והוא הדין בנזכר אחר ברכת המזון, קודם שבירך בורא פרי הגפן, שיטול ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון על הכוס ויברך בורא פרי הגפן וישתה הכוס. ואם נזכר אחר ששתה כוס שלישי, במקומותינו שנהגו לאכול האפיקומן ממצה שמורה משעת קצירה, נוטל ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן, ויברך ברכת המזון בלא כוס. **תרפח**

ז. אם אין המצה שהצניע לאפיקומן מספיקה לכל המסובים, יקח ממצה שמורה אחרת. ואם נוהגים לאכול ב׳ כזיתים, טוב שיתן תחלה לכל המסובין כל אחד כזית מן המצה של אפיקומן, כאשר יוכל שאת, ואחר כך יקח ממצה שמורה אחרת להשלים ב׳ כזיתים. **תרצ**

ח. אם אבדה או נאכלה המצה שהניח לאפיקומן, יקח מצה אחרת ויאכלנה לשם אפיקומן. **תרצ**

ט. המצה של האפיקומן א״צ לטבלה בחרוסת. ומ״מ אם רוצה לטבלה בחרוסת שפיר דמי, ולא אמרינן שכיון שכבר יצא ידי מצות חרוסת במרור ובכורך, אתי רשות דחרוסת ומבטל למצות מצה של אפיקומן, שכיון שהוא רק לטיבול בעלמא, לא חשיב ביטול למצוה. **תרצא**

י. כבר נתבאר לעיל שלכתחלה יש להזהר לאכול האפיקומן קודם חצות, ובדיעבד יוצא י״ח גם לאחר חצות. י) **תרצא**

יא. נחלקו הראשונים אם האפיקומן הוא זכר לקרבן פסח, או זכר למצה הנאכלת עם קרבן הפסח, ויש אומרים שלכן יש לאכול לכתחלה שני כזיתים אפיקומן, לכוין את שתי הכוונות הנ״ל, או משום חיבת מצוה זו שיאכל ממנה כדי שביעה. אולם להלכה אין לנו אלא דעת מרן וכל הראשונים שדי בכזית אחת. והרוצה להחמיר ולאכול כשיעור שני זיתים, יחמיר לעצמו ותע״ב. אבל אין לדחוק עצמו בשביל כך. **תרצב**

יב. אותם אנשים המחמירים לאכול באפיקומן כשתי זתים, יכולים לסמוך בדרבנן ובחומרא זו, על דעת הסוברים ששיעור כזית הוא שליש ביצה. **תרצד**

יג. לא יאכל את האפיקומן בשני מקומות, ואפי׳ בחדר אחד בשני שולחנות, או באולם אחד בשני שולחנות, לשתי חבורות, אא״כ היו פני המסובים אלו כנגד אלו, שאז נחשבים כמקום אחד. **תרצד**

יד. מי שישן באמצע אכילת האפיקומן והקיץ, אינו חוזר לאכול. אבל בני חבורה שישנו מקצתם באמצע אכילת אפיקומן, חוזרים ואוכלים. ישנו כולם וניעורו, לא יאכלו. נתנמנמו כולם יאכלו. וכל זה כשישנו באמצע אכילת האפיקומן, אבל שינה באמצע הסעודה קודם האפיקומן אינה הפסק, ולא נחשבת כשני מקומות, ורשאים לאכול אפיקומן בסוף הסעודה. ובשינת עראי צריך נט״י בלא ברכה, אבל א״צ לברך המוציא. וראוי להחמיר בזה אף בישן פחות משיתין נשמי. **תרצט**

טו. מדת חסידות שלא ידבר כלל בדבר שאינו מענין הסעודה, משבירך על אכילת המצה עד אחר אכילת האפיקומן. **תרצט**

טז. מי שאכל בליל פסח מצה ומרור וכו׳, ואחר שבירך ברכת המזון הקיא את כל האוכל, יש להורות לו שיחזור לאכול כזית מצה, בברכת המוציא ובברכת המזון בלבד, בלי ברכת ״על אכילת מצה״, ואין לחוש למה שאוכל אחר שאכל אפיקומן. **תש**

יז. יש ששומרים חתיכה מן האפיקומן לסגולה,

ששיירי מצוה מעכבין את הפורענות. ותולים חתיכה ממנו בבית לשמירה, וכן נושאים אותו בחיקם, או במכונית בתא שנשמר, שיש בו כמה סגולות טובות. **תשא**

סימן תעח - שלא לאכול אחר האפיקומן

א. אסור לאכול שום דבר אחר האפיקומן, ואם טעה ואכל פירות וכיוצא, חוזר ואוכל אפיקומן, כדי שישאר טעם מצה בפיו. ואם בירך ברכת המזון, אינו צריך לחזור ולאכול אפיקומן. א) **תשג**

ב. אם טעה ובירך ברכת הנהנין על איזה דבר מאכל, וטרם שטעם נזכר שאסור לאכול אחר האפיקומן, יטעם מעט כדי שברכתו תחול על דבר מועט, ולא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. **תשד**

ג. מותר לעשן סיגריות לצורך הלימוד שאחר עריכת הסדר, ולא חיישינן שע"י זה יפיג טעם המצה. **תשד**

ד. יש שרצו לאסור לצחצח את שיניו אחרי ליל הסדר לפני השינה [באופן המותר לצחצח בשבת ויו"ט], מחשש שמעביר טעם המצה מפיו. אך נראה שאפשר להקל בזה, ובפרט אם עושה כן אחרי חצות לילה קודם השינה. והמחמיר בזה תע"ב. **תשד**

סימן תעט - ברכת המזון על כוס שלישי

ברך

א. יטול ידיו למים אחרונים ויברך ברכת המזון על הכוס, וישטוף הכוס וידיחנו אפי' הוא נקי. וכשמתחיל לברך נוטלו בידו הימנית, בלי סיוע ידו השמאלית, ויגביהנו מעל השלחן טפח, ונותן בו עיניו שלא יסיח דעתו. וכל המסובים יתפסו הכוס ביד ימין, בעת ברכת המזון, וכן צריכים להזהר בכל הדברים שטעון כוס, כגון שלא יהיה כוסם פגום. **תשה**

ב. יש להזהר שלא להסב בעת שמברך ברכת המזון, אלא צריך לשבת בעת שמברך, ואין לברך ברכת המזון מעומד או כשהוא מהלך. **תשו**

ג. יתן לבו לומר "יעלה ויבא" בברכת המזון ביו"ט, ואם טעה ולא אמרו, אם נזכר כשאמר ברוך אתה ה' לפני שיסיים בונה ירושלים, אומר למדני חקיך, וחוזר לומר יעלה ויבא. ואם לא נזכר עד שאמר בונה ירושלים, קודם שיפתח בברכת "הטוב והמטיב", אומר בין ברכת בונה ירושלים לברכת הטוב והמטיב, "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל לששון ולשמחה את יום חג המצות הזה את יו"ט מקרא קודש הזה, ברוך אתה ה' מקדש ישראל והזמנים". וכן אם התחיל בברכת הטוב והמטיב שאמר ואמר אלקינו מלך העולם, ותיכף נזכר, אע"פ שהיתה דעתו להמשיך בברכת הטוב והמטיב, יסיים אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל וכו'. ואם לא נזכר עד שהתחיל לומר לעד האל וכו', אפי' אמר תיבה אחת: "לעד", אם היה הדבר בסעודת הלילה הראשון של פסח, או הלילה הראשון של סוכות, חוזר לראש ברכת המזון, ואפי' נזכר בהלל בליל הסדר, צריך לחזור ולברך ברכת המזון על הכוס, ואם היה הדבר בשאר סעודות ימים טובים, אינו חוזר כלל, וממשיך בברכה רביעית של ברכת המזון. [והאורחים יאמרו בברכת המזון ברכת האורח]. **תשז**

ד. אשה ששכחה לומר יעלה ויבוא בליל פסח, דינה כדין האיש, ותנהג כפי המבואר בסעיף הקודם. **תשיא**

ה. כשחל יו"ט בשבת, ואמר יעלה ויבא אבל שכח לומר רצה והחליצנו, וכשחזר לברך ברכת המזון אמר רצה והחליצנו ושכח לומר יעלה ויבא, יש אומרים שאפי' בליל פסח וליל סוכות אינו חוזר, ויש חולקים ומצריכים לחזור לברך ברכת המזון פעם שלישית, ולהזכיר גם של שבת וגם של יו"ט. **תשיב**

ו. כשיסיים ברכת המזון יברך בורא פרי הגפן, ויכוין לפטור בברכה זו גם כוס רביעית, וישתה

הכוס בהיסבה, ואם לא היסב חוזר ושותה בהיסבה. ולא יברך עליו ברכה אחרונה. **תשיג**

ז. אם רצה לשתות יין בין כוס שלישית לכוס רביעית לא ישתה. **תשיג**

ח. אם חל ליל הסדר בתוך שבעת ימי המשתה, וסועדים בבית החתן, יש לברך ברכת חתנים על אותו כוס שמברכים עליו ברכת המזון, ולא יביאו כוס נוסף לברכת חתנים, ויכול המברך לברך ברכת חתנים על כוסו שלו, ואם ירצה לברך על כוס החתן, שפיר דמי, והמנהג לברך תחלה ברכת הגפן, מיד בסיום ברכת המזון, ואחר כך ברכת חתנים. ואם סועדים שלא בבית החתן, יברך "בורא פרי הגפן", ואחר כך ברכת אשר ברא, ושותים בהיסבה. **תשיד**

סימן תפ - סדר כוס רביעי

הלל

א. יגמור ההלל בשמחה וחדוה, ומתחיל "שפוך חמתך" על כוס רביעית, כנגד ארבע כוסות התרעלה שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם ששיעבדו את ישראל. ואין מברכים בתחלת אמירת ההלל. ויש נוהגים לפתוח את דלת הבית לפני שאומרים "שפוך חמתך". ויש נוהגים למזוג כוס מיוחד לכבוד אליהו הנביא, כוס ישועה על הגאולה העתידה. **תשיד**

ב. בקצת מקומות נוהגין שלא לנעול החדרים שישנים שם בליל פסח, כי הוא ליל שימורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה ואם יבא אליהו וכו', ובמקומות שמצויין גנבים אין לסמוך על הנס, ומי שלא נעל את דלת ביתו בליל פסח, והיה שומר חינם על חפצים של חבירו שהופקדו בידו, ונגנבו, הדבר נחשב כפשיעה מאחר שלא נעל את הדלת, וחייב לשלם, ובפרט כשזה במקום דשכיח הזיקא, דלא סמכינן אניסא. **תשיח**

ג. יאחז הכוס בידו כדי לגמור עליו את ההלל. ואם אינו יכול לעשות כן במשך כל ההלל, יוכל להניחו לפניו ודיו. ומ"מ טוב לאוחזו לפחות בברכת יהללוך. **תשיט**

ד. מותר לשבת בעת קריאת ההלל שקודם הסעודה ואחר הסעודה, ויש נוהגים לעמוד, והמחמיר תע"ב. **תשכא**

ה. יש לעורר את כל המסובים שיאמרו את ההלל, הודו לה', ונשמת, בהתלהבות, ולא יקראו את ההלל והם מתנמנמים, ומכל שכן בשחוק וקלות ראש. אף לא במרוצה במשא כבד ויכבד ממנו, שהכל הולך אחר החיתום. וראוי שכל המסובים יאמרו ההלל ביחד בנחת ובקול רם, בחיתוך שפתיים היטב, ובקול נעימה. כי הוא תכלית כל הסדר, להודות ולהלל להשי"ת בכל לב, על כל הניסים והנפלאות אשר גמלנו הן בימים ההם, והן בכל משך הגלות, ואף בזמן הזה, שכל קיומינו ברוחניות ובגשמיות הוא רק בניסים מופלאים של השי"ת. ובימי חז"ל היו נוהגים לעלות כל המשפחות על גגות הבתים, ולומר את ההלל וכו' בקול רם, עד שהיתה פוקעת העיר לקולם. ועתה אחר סיפור יציאת מצרים וקיום מצות אכילת מצה ומרור, יתלהב לבו ברשפי קודש לקבל את התורה והמצות באהבה ולהודות להשי"ת בכל לב.

תשכא

ו. יחתום בהלל בברכת יהללוך, ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות. אבל בברכת ישתבח שהיא קודם לברכת יהללוך, אינו חותם, אלא כשאומר ומעולם ועד עולם אתה אל, מפסיק בה. ואם טעה וחתם בישתבח, אינו צריך לחתום בברכת יהללוך, וממילא אינו רשאי, דהוי ברכה שאינה צריכה. **תשכג**

ז. כשחותם מלך מהולל בתשבחות, אינו מסיים "אמן", אף לדידן דנהגינן בעלמא לסיים באמן בברכת יהללוך, שהרי בליל פסח אין כאן ב' ברכות תחלה וסוף, אלא ברכה אחת להלל בסופו, והעונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה, כאשר עונה אחר ברכת אחת. **תשכד**

ח. מצוה לחזר בליל פסח אחר זימון, כדי שיאמר האחד לשנים הודו, והגדול שבהם אומר הודו לה' כי טוב, והאחרים עונים אחריו כי לעולם חסדו. וכן על זה הדרך. והגדול יכול ליתן רשות

לקטן, ויכול להצטרף לזימון לענין הלל, אף ע״פ שלא אכל עמהם. וכל זה לכתחלה, ולמצוה מן המובחר, אבל כשאי אפשר, יכול לצרף את אשתו ובניו הקטנים להלל. ולענין זימון לברכת המזון, דין ליל הסדר כמו כל שאר ימות השנה, שאין צורך כל כך לחזר אחר זימון. **תשכד**

ט. יש נוהגים בקריאת ההלל, שגדול הבית אומר הללויה הללו עבדי, והשומעים עונים: ה׳, והוא אומר הללו את שם, והם עונים: ה׳, וכן הלאה, ויש להם על מה שיסמוכו, אפי׳ כשאין אומרים עמו הפסוק בלחש, ומ״מ טוב יותר לאומרו ביחד. **תשכו**

י. מנהגינו לכפול את הפסוקים אודך כי עניתני וגו׳, אבן מאסו הבונים וגו׳, מאת ה׳ היתה זאת וגו׳, זה היום עשה ה׳ וגו׳. וכן השאר עד סוף ההלל. **תשכז**

יא. יזהר לסיים את ההלל קודם חצות הלילה, וכן שתיית כוס רביעי, ואם נתאחר עד אחר חצות, אף ע״פ כן יחתום ברכת יהללוך בברכה. **תשכח**

יב. ישתה הכוס בהיסבה, ולא יפחות משתיית רביעית, כדי שיברך ברכה אחרונה. **תשכט**

יג. יתן לבו לשתות בהיסבה. ואם שכח ולא היסב, אם נשאר בכוס קצת יין, יחזור וימלאנו וישתה בהיסבה בלי ברכת הגפן. ואם לאו, ישתה כוס אחר ויברך עליו. ואף שיש חולקים וסוברים שלעולם לא יברך בורא פרי הגפן, מ״מ המברך וסומך על פסק מרן הש״ע, ינוחו לו ברכות על ראשו. ומיהו מי שירצה לחוש לסברת החולקים יברך בורא פרי הגפן בהרהור הלב. **תשל**

סימן תפא - שלא לשתות אחר ארבע כוסות

א. אחר כוס רביעי, אסור לשתות יין, או שאר משקים המשכרים, וכן לא ישתה יין בין כוס שלישי לכוס רביעי, וכל שכן לאחר שגמר ההלל והסדר, אין לשתות כנז׳, כי אם מים, וכן מותר לשתות שאר משקים שאינם משכרים, וכן קפה או תה ולפיכך היושב ועוסק בהלכות פסח ובסיפור יציאת מצרים אחר הסדר, רשאי לשתות קפה או תה, כדי להתעורר ולהפיג יינו. ויש להתיר בזה גם לאחינו האשכנזים, כל שיושב ולומד בהלכות ובסיפור יציאת מצרים. אבל בלא צורך אין להקל, ולאחר חצות יש להקל בזה יותר. **תשלב**

ב. הדבר ברור שבין קפה ובין תה שהותרו לאחר עריכת הסדר, מותרים הם גם בתערובת סוכר. **תשמא**

ג. בליל שני של פסח לבני חו״ל העושים ב׳ ימים טובים של גלויות, מן הדין היה מותר לאכול ולשתות אחר גמר ההלל, אלא שנהגו להדר ולהחמיר בו שלא לאכול ולשתות כמו בלילה הראשון. ואל יוציא אדם עצמו מן הכלל. ושתיית שאר משקים שאינם משכרים, מותר אפי׳ בלילה הראשון. **תשמב**

נרצה

א. ירצה ה׳ פועלו ותהי משכורתו שלימה, ומצוה שיספר ביציאת מצרים אחר הסדר כפי יכולתו, ויש נוהגים לומר פיוטים, כגון חד גדיא, ואירע שאחד התלוצץ על פיוט זה, וחייבוהו נידוי, והצריכוהו שישאל מחילה. ועל כן יהיה מורא שמים עליו, וגילו ברעדה. ויישן מתוך קריאת שמע, שלימה משנתו. וירצה כקרבן אשה. **תשמב**

ב. טוב לקרוא שיר השירים בליל פסח אחרי עריכת הסדר, ויקראנו בנחת ובנעימה, בקול רם ובשמחה. שאז עת הזמיר הגיע, וכל העולמות העליונים למעלה מאירים ומזהירים. **תשמו**

ג. חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים, ולספר בנסים ובנפלאות שעשה הקב״ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. **תשמח**

ד. טוב ונכון לקרוא קריאת שמע שעל המטה קודם חצות הלילה כדברי רבותינו המקובלים. ובפרט יזהר בקריאת שמע שעל המטה אם קרא קריאת שמע שבשעת התפלה קודם זמן צאת הכוכבים של ר״ת, שראוי ונכון מאד לכל ירא שמים לחזור ולקרוא קריאת שמע שנית בכוונה, כדי לצאת י״ח מן התורה לדעת ר״ת ורוב

הראשונים העומדים בשיטתו. ויברך ברכת המפיל בשם ומלכות. ומנהגינו לקרוא בקריאת שמע שעל המטה, את כל ג׳ הפרשיות. ואם ישן אחר חצות לילה יש החוששים לדעת המקובלים ונמנעים מלברך בשם ומלכות את ברכת המפיל. ואמנם רבים אין חוששין לזה, ומברכים המפיל גם אחר חצות לילה, כדעת הפשטנים. כי בכל מקום שיש מחלוקת בין המקובלים לפשטנים הלכה כהפשט וכל שכן שגם בדברי הקבלה אין הדבר ברור שלא לברך ברכה זו אחר חצות הלילה. והניעור כל הלילה לא יברך ברכת המפיל, גם אם אחר כך הולך לישון שינת קבע על מטתו ביום, שאין לברך ברכת המפיל ביום. וכן אם הולך לישון בסוף הלילה ויירדם רק לאחר עמוד השחר לא יברך המפיל. **תשם**

ה. כבר נתבאר לעיל [דיני קדש סעיף כו והלאה], שמי שהוא אונן בליל פסח, אם דעתו לקבור את המת בלילה ע״י גויים, פטור מכל מצוות הלילה. ואם דעתו לקוברו במוצאי יו״ט, חייב בכל המצוות, כי אין אנינות חלה עליו, אך לא יברך שום ברכה בעצמו, אלא ישמע מאחרים. וכן ההגדה וההלל טוב ונכון שישמע מפי אחרים, ואם רצה לאומרם בעצמו רשאי. וכל זה בלילה הראשונה, אבל בליל יו״ט שני של גלויות, כיון שיש בזה מחלוקת האחרונים ביתר שאת אם חייב במצוות, לפיכך דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. ובלבד שלא יברך שום ברכה מברכות הסדר בעצמו, אלא ישמע מאחרים. וכן את ההגדה וההלל ישמע מאחרים. **תשפח**

סימן תפג - מי שאין לו יין לקידוש וארבע כוסות

א. מי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת שמברך המוציא ובוצע, ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל, ואחר כך אוכל שאר ירקות ומסלק השלחן ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך על המרור, ואוכל, ואחר כך כורך מצה ומרור, ואוכל. **תשעא**

ב. הנמצאים בשמירה מפני האויבים, ואין שם יין וגם לא חמר מדינה, אינם יכולים לערוך את ליל הסדר על ד׳ כוסות של קפה או מיץ פירות טבעי, קוקה קולה וכדו׳. ולכן במקום אונס כשאין לו ד׳ כוסות יין, אפי׳ יש לו חמר מדינה, כוס הראשון, אין לקדש על חמר מדינה, אלא יקדשו על המצה. ולגבי שאר הכוסות, אם יש להם חמר מדינה, דהיינו ארק או שאר משקה המשכר הכשר לפסח, יערכו את הסדר עליו, ואם אין להם אלא מיץ אשכוליות או מיץ תפוזים, יכולים לערב שליש כוס של ארק וכדו׳, בתוך מיץ תפוזים או אשכוליות, כדי שייקל עליו לשתות מלא לוגמיו מהכוס. **תשעא**

סימן תפה - מי שנשבע שלא לאכול מצה

א. מי שאמר שבועה שלא אוכל מצה, סתם, אסור לאכול מצה בליל פסח. ומ״מ מצוה להתיר שבועתו כדי שיוכל לקיים מצות עשה של אכילת מצה. ואם אמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, לוקה ואוכל מצה בליל פסח. **תשעד**

ב. מי שלא אמר הגדה בליל פסח אין לו תשלומין לקוראה למחרת. וכן בכל שאר מצוות הלילה אין להן תשלומין למחרת. **תשעה**

סימן תפו - שיעור כזית

א. שיעור הכזית, לדעת התוס׳ ומרן הש״ע הוא כשיעור של חצי ביצה, דהיינו תשעה דרהם, וכל דרהם יש אומרים שהוא 8.2 גרם, ולפ״ז שיעור כזית הוא 2.52 גרם. ויש אומרים שכל דרהם הוא שיעור של 3 גרם, ולפ״ז שיעור כזית הוא 72 גרם. ולדעת הרי״ף הרמב״ם והרא״ש הכזית הוא כשליש ביצה ולהלכה יש להחמיר כדעת מרן הש״ע. אולם זקן או חולה שאינם

יכולים לאכול כזית מצה כשיעור חצי ביצה, יש להקל להם לאכול כשליש ביצה, בלא ברכה. **תשעו**

ב. בכל השיעורים נהגו לשער במשקל, אף שמעיקר הדין הולכים אחר הנפח, מ״מ כבר כתבו הפוסקים, שמאחר ואין הכל בקיאים לשער בנפח, לכן נהגו הכל לשער במשקל, כי מן המשקל נדע בדרך כלל על הנפח. ומנהג זה היה עוד מלפני כאלף שנה, ע״פ תשובת רב שרירא גאון. וכן מבואר בהרב המגיד בשם הגאונים, וכן משמע מדברי האחרונים, פתח הדביר, ורבינו יוסף חיים, ועוד. ואם באנו לחוש לתקלות המצויות במקרים שונים כשמשערים במשקל, הנה הניסיון הוכיח שלעומתם רבו גם רבו הטעויות והתקלות המצויות במקרים רבים יותר כאשר משערים בנפח, ומה גם שלא יצא הדבר ממחלוקת כיצד יש לשער בנפח מצד מיעוך החללים וכדומה. ולכן העיקר לשער במשקל. וכמה ראויים בזה דברי הרמב״ם בפ״י מהלכות שמיטה ויובל, ״שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה, ובהם ראוי להיתלות״, ולא לנטות מדרכם של מעתיקי השמועה גדולי הדורות ולהיות עושי חדשות, ולעשות את גדולי החכמים שבדור שח״ו טועים בדבר משנה. **תשפ**

סימן תפז - דיני תפלת ליל פסח

א. סדר היום, ערבית ושחרית ומנחה אומר שלש ראשונות ושלש אחרונות, וקדושת היום באמצע, אתה בחרתנו וכו׳, ותתן לנו ה׳ אלהינו את יום חג המצות הזה את יו״ט מקרא קדש הזה, זמן חרותנו, יעלה ויבא, והשיאנו, וחותם: מקדש ישראל והזמנים. ואם אמר: מקדש השבת, וחזר בו תוך כדי דיבור, יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יו״ט. **תשפא**

ב. בליל יו״ט של פסח שחל בשבת, יש נוהגים שלא לומר הפיוט ״לכה דודי לקראת כלה״, בקבלת שבת, והטעם מפני שכאשר מקבלים פני השבת, ואין מזכירים ״יו״ט״ בקבלת פנים, נראה כמביישים את יו״ט. אבל מנהגינו לומר לעולם ״לכה דודי״ בקבלת שבת, גם כשחל בו יו״ט, כי החג כבר הוזמן על ידינו בקידוש החודש, וממילא אין צורך לצאת לקראת יו״ט ולקבלו כשבא בזמנו הקבוע לו. אבל השבת קבועה ועומדת מששת ימי בראשית, ואין כל צורך שבית דין יקדשוה לכן ראוי לצאת לקראת השבת ולקבלה בסבר פנים יפות כיוצא לקראת המלך. **תשפא**

ג. שכח לומר אתה בחרתנו ואמר יעלה ויבא, יצא. ואפי׳ היה שבת, אם הזכיר ביעלה ויבא, יצא. ואם אמר אתה בחרתנו והזכיר בו שבת, אפי׳ הכי צריך לחזור ולהזכירו ביעלה ויבא. מיהו אם לא הזכירו ביעלה ויבא, א״צ לחזור. **תשפב**

ד. מנהג ישראל בכל התפוצות להתפלל תפלות ימים טובים בניגון, בשירה וקול זמרה, והוא מכלל שמחת החג. ובין גאולה לתפלה של ערבית ליל יו״ט, נוהגים לומר פסוק: ״אלה מועדי ה׳ מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם״, ויש שאומרים פסוק: ״וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל״. וכשחל בשבת מקדימים פסוק: ״ושמרו בני ישראל את השבת״. ובקידוש טוב לומר ב׳ הפסוקים. **תשפב**

ה. בתפלת יו״ט חותם: ״בא״י מקדש ישראל והזמנים״, ואם חתם ״מקדש ישראל״ בלבד יצא. ואם חל יו״ט בשבת, צריך להזכיר באמצע ברכת אתה בחרתנו, ״את יום השבת הזה״. וחותם ״ברוך אתה ה׳ מקדש השבת וישראל והזמנים״. ואם טעה וחתם ״מקדש ישראל והזמנים״ ולא הזכיר שבת, אם נזכר בתוך כדי דיבור, חוזר ואומר: מקדש השבת וישראל והזמנים, ואם שהה יותר מכדי דיבור, יצא י״ח, וימשיך רצה עד סוף התפלה. וזהו כשהזכיר של שבת באמצע, אבל בלאו הכי לא יצא. וכן אם טעה וחתם: ״ברוך אתה ה׳ מקדש השבת״, שהואיל ובאמצע הברכה הזכיר יו״ט יצא י״ח בדיעבד. וימשיך רצה עד סוף התפלה. וטוב שיכוין לחזרת השליח צבור מתחלה ועד סוף. והוא הדין אם התפלל אתה קדשת ואמר יעלה ויבוא, יצא. **תשפג**

ו. המתפלל ביו״ט, וכשהגיע לברכת מודים, נסתפק אם כשסיים יעלה ויבוא סיים כהוגן,

והשיאנו, וחתם הברכה כדת, או שאחר שסיים יעלה ויבוא המשיך ואתה ברחמיך הרבים וכו׳ כמו שרגילים בראש חודש, ונמצא שלא חתם ברכת אתה בחרתנו, צריך לחזור ולומר ״והשיאנו״ וכו׳ ויחתום כדת. ואפי׳ אם סיים תפלתו צריך לחזור לראש, ואין לומר בזה ספק ברכות להקל. וטוב שיחזור להתפלל בתנאי דנדבה. **תשפה**

ז. מי שטעה ואמר בתפלתו את יום חג הפסח הזה, במקום לומר את יום חג המצות הזה, ולא תיקן, ונזכר אחר שסיים חתימת הברכה, יצא ידי חובת התפלה, ואין לו לחזור. **תשפו**

ח. טעה והזכיר שם של יו״ט אחר, כגון שאמר בפסח את יום חג השבועות הזה, אם עדיין לא סיים הברכה האמצעית צריך לחזור לראש הברכה ולומר כהוגן. ואם כבר התחיל רצה, יש אומרים שיצא ידי חובת התפלה, וא״צ לחזור. ורבים חולקים וסוברים שאינו יכול להמשיך בברכת רצה ושאר הברכות, אלא יחזור לומר ברכת אתה בחרתנו ולהזכיר שם החג בפרטות. וכן עיקר להלכה. **תשפו**

ט. בליל פסח אין השליח צבור מקדש בבית הכנסת, דכל עני יש לו ד׳ כוסות. ועוד דכוס של קידוש צריך להיות על הסדר, ואפי׳ במקום שאין יין מצוי בעיר לא יקדש בבית הכנסת. **תשפז**

י. מנהג קהלות ספרד לגמור ההלל בבית הכנסת בליל יו״ט הראשון של פסח אחר העמידה של תפלת ערבית, ומברכים לפניו ״לגמור את ההלל״, ולאחריו יהללוך, ומנהג זה יסודתו בהררי קודש. וטוב לכוין בברכה הראשונה לפטור קריאת ההלל שאומר בביתו בסוף ההגדה. שאין מברכים אותה אז, מפני שמפסיקים בו, שאומרים ב׳ פרקים הראשונים של ההלל לפני הסעודה, והיתר לאחר הסעודה. והאשכנזים לא נהגו לומר הלל בליל פסח בבית הכנסת. **תשפח**

יא. אף במקומות שעדיין לא נהגו לגמור ההלל בבית הכנסת בערבית ליל פסח, טוב ונכון שיסכימו לקבל על עצמם מנהג יקר זה. **תשצ**

יב. מי שמתפלל עם ציבור שאינם נוהגים לומר הלל בליל פסח בבית הכנסת, נכון שיגמור את ההלל ביחידות בבית הכנסת, או מיד עם בואו לביתו, ויברך עליו תחילה וסוף. **תשצב**

יג. גם הנשים צריכות לגמור את ההלל בברכותיו בליל חג הפסח, קודם הסדר. ולדידן אף יכולות הנשים להוציא י״ח את בני הבית השומעים ומכוונים לצאת ידי חובת ההלל. **תשצג**

יד. הנוהגים להתפלל ערבית של ליל פסח מבעוד יום, רשאים לומר ההלל בברכה, אע״פ שעדיין לא הגיע זמן צאת הכוכבים. **תשצו**

טו. ליל פסח שחל בשבת, אין לשליח ציבור לומר ״ברכה מעין שבע״, כי כל הטעם שתיקנו חז״ל לאומרה בכל ליל שבת, מפני שהיו איזה יחידים שמתאחרים לבא לבית הכנסת, ובתי הכנסת שבזמנם היו חוץ לעיר ומרוחקים מן היישוב, וכשהיו הצבור מסיימים תפלתם היו מניחים אותם ויוצאים, והיו אותם יחידים באים לידי סכנה, ולכן תיקנו לומר ״ברכה מעין שבע״ בכל ליל שבת, כדי שבעוד שהשליח צבור אומרה, מסיימים אותם היחידים שנתאחרו לבוא לבית הכנסת, את תפלתם, ויוצאים יחד עם הצבור. אבל בליל פסח שחל בשבת שאינה צפויה להם כל סכנה, שהרי נאמר: ״ליל שמורים הוא לה׳״, ודרשו חז״ל לילה המשומר ובא מן המזיקים, לא תיקנו לומר ״ברכה מעין שבע״ כלל. וכן דעת רב נסים גאון, ורוב רבותינו הראשונים ומרן הש״ע שקבלנו הוראותיו. וכן דעת רבים מרבותינו המקובלים. וגם מרן החיד״א ומהר״א ענתבי זצוק״ל העידו בשם האר״י ז״ל שאין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח. נמצא ששליח ציבור האומר ברכה זו בליל פסח שחל בשבת, הוא מכניס עצמו לחשש איסור ברכה לבטלה. **תשצו**

טז. ומ״מ שליח צבור שטעה או הזיד והתחיל באמירת ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, אין להפסיק אותו באמצע הברכה, ולגרום ל״ודאי״ ברכה לבטלה. אלא כיון שהתחיל יסיים הברכה. ואחר הברכה מיד יאמר השליח צבור ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״. ובכל אופן הצבור לא יענו אמן אחר ברכתו, דספק אמן יתומה לקולא. **תתכה**

יז. כשחל ליל פסח בשבת, צריך לומר ויכולו וכו', ואחר כך יאמרו ההלל בברכות. ואם השליח ציבור טעה והתחיל מיד בברכת ההלל, יסיים ההלל וברכה שלאחריו, ואחר כך יאמר ויכולו עד "אשר ברא אלהים לעשות", ותיכף יאמר קדיש תתקבל אחר זה. ואפי' התחיל בקריאת ההלל, שיש לברכה על מה שתחול, ואין חשש ברכה לבטלה, מ"מ אין לו להפסיק באמצע ההלל לומר ויכולו, כיון שאפשר לאומרו אחר ההלל. **תתכח**

יח. אין גומרים את ההלל [בברכות] אלא ביו"ט הראשון של פסח ולילו, [ובגולה בשני ימים טובים הראשונים של פסח ושני הלילות], אבל בחוה"מ של פסח וביו"ט האחרון של פסח קוראים ההלל בדילוג בלי ברכה. ואם שכח לברך על ההלל ביו"ט ראשון, לא יברך על ההלל בשאר הימים. **תתל**

יט. בברכות ההפטרה בשבת חוה"מ פסח, יש לחתום "מקדש השבת", ולא יאמר "מקדש השבת וישראל והזמנים", והוא הדין גם לשבת חוה"מ של סוכות, שאלמלא שבת אין הפטרה בחוה"מ כלל, נמצא שלא באה ההפטרה אלא בגלל השבת, לפיכך חותם "מקדש השבת". ותו לא מידי. **תתל**

כ. הטועה בתפלתו בליל פסח או בשחרית של יו"ט א' דפסח, ולא אמר לא טל ולא מטר, א"צ לחזור. ואם נזכר אחר מחיה המתים ממשיך בתפלתו. **תתלא**

כא. המנהג לקרוא בליל יו"ט המזמור של החג קודם תפלת ערבית. ויש נוהגים לומר מזמור של החג בכל ערב בחוה"מ קודם תפלת ערבית, אולם אם לומדים תורה שבעל פה, הלכות או אגדות, או גמרא, בין מנחה לערבית, אין צורך לקרוא המזמור של החג בחוה"מ, אלא מיד לאחר קדיש על ישראל מתחילים והוא רחום יכפר עון, וברכו. **תתלא**

סימן תפח - הלכות יו"ט של חג הפסח

א. מתפללים שחרית של יו"ט בשמחה ובניגון, ואומרים כל המזמורים הנאמרים בשבת. והמנהג לומר מזמור של פסח אחר מזמור יושב בסתר עליון. **תתלב**

ב. מנהגינו שאחר "ברוך שאמר" אין אומרים "מזמור לתודה", אלא אומרים מזמור שיר ליום השבת, בין כשחל יו"ט בשבת, בין כשחל יו"ט בימי החול. וביו"ט שחל ביום חול, טוב שיתחיל את המזמור מפסוק "טוב להודות לה'". וידלג פסוק מזמור שיר ליום השבת. והאומרים אותו יש להם על מה שיסמוכו. ובחוה"מ פסח [וכן סוכות] מנהגינו לומר מזמור לתודה. **תתלג**

ג. אחר העמידה גומרים את ההלל, ומברכים עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו לגמור את ההלל. ואם טעה ובירך לקרוא את ההלל, יצא, ואינו חוזר לברך. **תתלד**

ד. בליל פסח וביומו כשקוראים את ההלל בבית הכנסת בברכה, אסור להפסיק באמצע ההלל, אלא דינו כדין קריאת שמע וברכותיה, שבאמצע הפרק שואל מפני היראה, דהיינו בשלום אביו או רבו שחייב במוראם, ומשיב שלום מפני הכבוד לאדם נכבד שהקדים לו שלום, ובבין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם. וכן יש לו להפסיק לקדיש, חמשה אמנים, ולקדושה באמירת קדוש וברוך, אפי' באמצע הפרק. וכן יענה אמן דברכות. **תתלד**

ה. יחיד שבירך על ההלל, ואחר שסיים ברכתו שמע אחר כך סיום הברכה מהשליח צבור, לא יענה אחריו אמן, משום הפסק בין הברכה למצוה. **תתלז**

ו. אם סיים ההלל עד כי לעולם חסדו, ושמע דברים שבקדושה מותר לענות קדיש וקדושה ואמן קודם ברכת יהללוך, ואף ע"פ שאין ראוי להפסיק לכתחלה בין המצוה לברכה שאחריה, אין זה לעיכובא וכיון שאין ברכה זו אלא ברכת השבח, ולכן רשאי להפסיק לכתחילה לענות אמן וכל דבר שבקדושה. **תתלט**

ז. הקורא את ההלל בימים שגומרים בהם את ההלל, ואחר כך נסתפק אם דילג כמו בראש

חודש, א״צ לחזור ולקרוא שוב את כל ההלל, דספק דרבנן לקולא. ואף שבירך בנוסח לגמור את ההלל, שהוא לשון גמר, מ״מ יש לומר שהוא מלשון וגומרה עם הנץ, דהיינו לסיימה. אולם אם דילג בודאי, יחזור ויגמור את כל ההלל. אבל לא יברך שוב לפניה ולאחריה, דברכתו הראשונה שפיר חלה גם על קריאה זו. **תתמ**

ח. ספרדי שאינו מברך כלל על ההלל בראש חודש, וטעה באחד הימים שגומרים בהם את ההלל, וקרא את ההלל כמו שקורא בראש חודש, בלא ברכה, והשמיט לא לנו ואהבתי, ואחר כך נזכר, חייב לחזור ולגמור את כל ההלל כתקנת חז״ל, וכשהוא חוזר לגמור את כל ההלל, יברך עליו תחלה וסוף, כיון שלא בירך כלל. **תתמב**

ט. אם פסק באמצע ההלל אפי׳ לדבר הרשות, ואפי׳ שהה כדי לגמור את כולו, אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק, בין ששהה באונס בין ברצון. **תתמב**

י. ספק אם קרא את ההלל, ספק לא קראו כלל, מן הדין אינו חוזר וקורא, וטוב שיחזור ויקראנו בלא ברכה. **תתמג**

יא. אם קרא את ההלל וגמר אותו באמירת לא לנו, אהבתי וכו׳, אבל לא בירך עליו, יצא, שאין ברכות מעכבות. **תתמג**

יב. כל היום כשר לקריאת ההלל מהנץ החמה עד השקיעה, שנאמר ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה׳. ובדיעבד אם קרא את ההלל אחר עמוד השחר קודם הנץ החמה, יצא. **תתמג**

יג. אם לא קרא את ההלל ונזכר בבין השמשות שלנו, יכול לקרות בברכה. ומשם ואילך אינו יכול לקרות בברכה, אלא יקרא את ההלל בלא ברכה. **תתמד**

יד. אם עבר יו״ט, אין תשלומין להלל, שאין תשלומין אלא לתפלה דרחמי נינהו, מה שאין כן קריאת שמע הלל ומגילה, שאין להם תשלומין. ומ״מ היכא דאפשר יקרא ההלל למחרת בלי ברכה. **תתמו**

טו. יש מי שכתב שאע״פ שאין תשלומין לאמירת ההלל, מ״מ בחג הפסח, מי ששכח ולא אמר את ההלל ביו״ט הראשון, וכן קטן שהגדיל באמצע ימי הפסח, מוטל עליו חובה לגמור את ההלל באחד מימי חג הפסח. אולם להלכה אין חיוב בזה, אך טוב שיקרא הלל גמור בלא ברכה, שספק ברכות להקל. **תתמז**

טו. בהוצאת ספר תורה ביו״ט של פסח, יש נוהגים שהשליח צבור פותח באמירת י״ג מדות, והצבור עונים אחריו. ויש מפקפקים על זה, שאין לומר י״ג מדות ביו״ט. ונראה דשב ואל תעשה עדיף, מלבד ביום הכפורים. ומ״מ הנוהגים לומר י״ג מדות בכל יו״ט, יש להם על מה שיסמוכו. **תתמח**

טז. ביו״ט הראשון של פסח קוראים בתורה בפרשת בא, משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. ובחו״ל ביום השמיני בפרשת ראה, כל הבכור אשר יולד. ובכל ימי חג הפסח מוציאים גם ספר תורה שני לקרוא בו בפרשת פסח בסדר קרבנות היום. **תתמט**

יז. מותר להוסיף עולים ביו״ט על חובת היום, ולהעלות לספר תורה יותר מחמשה עולים, אך לא יעלו הרבה לספר תורה כדי שלא להטריח את הצבור. **תתנ**

יח. אם השליח צבור טעה ביום הראשון של פסח, וסיים עם העולה החמישי פרשת משכו בפסוק, ויעשו כל בני ישראל, ולא סיים הפסוק שאחריו שמסיים הוציא ה׳ את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם, יצא. וא״צ לחזור ולקרות עוד. ואף אם סיים בפסוק ליל שמורים, שמונה פסוקים קודם הפסוק ויעשו כל בני ישראל, כיון שכבר אמר העולה חמישי הברכה א״צ לקרות עוד. **תתנא**

יט. וכן אם טעה השליח צבור וקרא ביום הראשון שור או כשב או עז, א״צ לחזור ולקרות פרשת משכו, שאין הסדר הנ״ל מעכב. **תתנא**

כ. אומרים תיקון הטל ביו״ט הראשון של פסח, ופותחים בפיוט לשוני כוננת. וטוב להשמיט הנוסח ״לך לשלום גשם ובא בשלום טל״, שהרבה פעמים אנו צריכים עדיין לגשמי ברכה. והחל ממוסף של יו״ט הראשון של פסח מפסיקים לומר ״משיב הרוח ומוריד הגשם״, ואומרים ״מוריד הטל״. ואם טעה ואמר מוריד הגשם במקום מוריד הטל, וסיים הברכה ואמר בא״י מחיה המתים,

צריך לחזור לראש התפלה. ואפי׳ במקום שצריכים לגשמים אף בימות החמה אם הזכיר גשם במקום טל מחזירים אותו. **תתנא**

כא. אם טעה בפסח ואמר משיב הרוח ומוריד הגשם, ומיד תוך כדי דיבור תיקן ואמר מוריד הטל, יש מי שכתב, שאין זה מועיל לתקן את מה שקילקל, דאחר שאמר דבר שהוא סימן קללה בקיץ, לא מהני מה שתיקן בתוך כדי דיבור לומר מוריד הטל, אלא צריך לחזור לאתה גבור ולומר כסדר מוריד הטל. ואם חתם מחיה המתים, צריך לחזור לראש התפלה. אולם יש חולקים ואומרים דגם כאן מהני תיקון כדי דיבור. והמחמיר לעשות לכתחילה אליבא דכ״ע ולחזור לאתה גיבור, תע״ב, אולם אם לא חזר לאתה גיבור ותיקן מיד מוריד הטל, וכבר אמר תיבת ברוך אתה ה׳ מחיה המתים, לא יחזור עוד. **תתנג**

כב. אם ביו״ט ראשון של פסח חזר תשעים פעם, ״מחיה מתים אתה רב להושיע מוריד הטל״, כנגד תפלות של שלשים יום, מכאן ואילך אם נסתפק אם אמר גשם או טל, הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם, ואינו צריך לחזור. וטוב שיחזור מאה ואחת פעמים, כעין מה שאמרו בחגיגה אינו דומה שונה פרקו מאה לשונה פרקו מאה ואחת. וגם כדי לכלול תפלת המוספין של פסח ושבת וראש חודש אייר שבתוך שלשים יום. **תתנה**

כג. הנוהגים לברך ביו״ט של פסח בקידושא רבה של שחרית, מלבד ברכת בורא פרי הגפן, ברכת אשר בחר בנו מכל עם, ככל נוסח הקידוש של הלילה, אין להם על מה שיסמוכו, ויש לבטל מנהגם, ולהודיעם שלא לברך אלא ברכת בורא פרי הגפן בלבד. **תתנה**

מקצת דיני ביעור מעשרות וידוי מעשרות

א. בשנה הרביעית לשמיטה ובשנה השביעית לשמיטה נוהגת מצות ביעור מעשר ומצות וידוי מעשר. ובערב יו״ט האחרון [של פסח] היה הביעור, ולמחר מתוודין. ופירות שלא הגיעו לעונת המעשרות בשעת הביעור, אין מעכבין אותו להתודות, ואינו חייב לבערן. ומי שהיו פירותיו רחוקים ממנו, והגיע יום הביעור, הרי זה קורא שם למתנותיו ומזכה להן לבעליהן על גבי קרקע, או למי שזוכה להן לבעליהן, ומתודה למחר. ואם הפריש המתנות שלא על הסדר, או אם נשרף טבלו, או אם הפריש מעשר בטומאה, אינו מתודה. **תתנז**

ב. ומהו הביעור, שלא ישארו ברשותו ממה שהפריש תרומה, או תרומת מעשר, או מעשר ראשון או מעשר עני, וכן מעשר שני. וכמו כן להפריש מהטבל שברשותו את כל המתנות שעדיין לא הפריש. ולכן כל מי שברשותו טבל, צריך להפריש ממנו תרומות ומעשרות. ואת התרומה ותרומת מעשר שבידו יבער מיד, בין מה שמפריש עכשיו, ובין מה שכבר הופרש קודם ועדיין לא נתבער. ומעשר ראשון מפריש ואוכל לעצמו. ומעשר עני, ומעשר שני ונטע רבעי שבידו, וכן את כל המטבעות שחילל עליהם מעשר שני ונטע רבעי שבידו, יחלל על מטבע אחת קטנה שיש בה שוה פרוטה, ויאמר כל המעשר שני ונטע רבעי שבמטבע שבידי יהא מחולל על מטבע זה. ואת המטבע הקטנה יזרוק. **תתנז**

ג. כתב הרמב״ם, מצות עשה להתודות לפני ה׳ אחר שיוציא כל המתנות של זרע הארץ. וזהו הנקרא וידוי מעשר. ונוהג בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, שחייב לבער ולהתודות. ואימתי מתודים במנחה ביו״ט אחרון של פסח של שנה רביעית, ושנה שביעית, שהם אחר השנה שמפרישים בהם מעשר עני. שנאמר כי תכלה לעשר, ברגל שכל המעשרות כלים בו וכו׳. **תתנט**

ד. בזמן הזה בדיעבד אף מי שלא הקפיד להזהר בכל הדברים המעכבים את אמירת הוידוי, רשאי לקרות כן בתורה. **תתנט**

ה. כל היום כשר לוידוי המעשר. ואינו מתודה עד שלא ישאר אצלו אחת מהמתנות. **תתם**

ו. וידוי מעשר נאמר בכל לשון. ואם רצו רבים להתודות כאחד, מתודים. ואחד יכול לקרוא מתוך הספר, וכולם יוצאים י״ח. **תתסא**

ז. נוהגים לקרות הפרשה של וידוי מעשר בספר תורה בצבור. **תתסא**

ח. אין לברך ברכת המצות על וידוי מעשר. **תתסב**

ט. גם מי שאין לו קרקע ולקח פירות וירקות מן השוק ועישרם כהלכה, חייב בוידוי מעשר. **תתסב**

י. נשים פטורות ממצות וידוי מעשר. וטוב שישמעו קריאת הפרשה של וידוי מעשר בספר תורה. **תתסב**

יא. אינו חייב לחזר אחרי פירות בכדי לקיים בהם מצות ביעור, וכל שכן שאין לו לעכב מתנותיו עד לזמן הביעור. **תתסג**

קצת מדיני ביעור פירות שביעית, בשנה השמינית לשמיטה

א. בשנה השמינית יש לקיים מצות ביעור ביין של שביעית, שיש בו קדושת שביעית. ולגבי יין של שביעית, זמן הביעור הוא ער״פ. ואם נזכר שלא הפקיר היין בליל הסדר, מותר להפקירו בליל הסדר. ומי ששכח ולא ביער את היין שיש לו בביתו בער״פ, רשאי לבער עד שביעי של פסח. **תתסד**

ב. אופן הביעור הוא ע״י שיפקיר היין בפני שלשה אנשים, ולאחר מכן רשאי לזכות בו ולשתותו. וא״צ להוציאו מרשותו לרשות הרבים, ודי בכך שיודיע שמפקירו בפני שלשה. ואין לקיים מצות ביעור ע״י שישפוך היין ויבערנו ממש מן העולם. **תתסה**

ג. יין של שביעית שהפקירו בער״פ, וחזרו וזכו בו, יש אומרים שנוהג בו קדושת שביעית, ואין להשתמש בו לצורך כיבוי נר הבדלה, או לשפוך ממנו בליל הסדר בשעת ההגדה שאומרים עשרת המכות. ויש מקילין בכל זה. וכן עיקר לדינא, ובפרט כשאין לו יין אחר, שמותר לשפוך מיין של שביעית הנז׳ כשאומר עשרת המכות בליל הסדר. **תתסז**

ד. טוב להחמיר שאחר שהפקיר היין, יאמר בפירוש שאינו מתכוון לזכות בו עד שיעבור הפסח. ומ״מ מעיקר הדין רשאי לזכות בו זמן קצר לאחר שהפקירנו. **תתסז**

ה. אם עבר הפסח ולא הפקיר את היין של שביעית, היין נאסר ואין לו תקנה יותר ע״י הפקר, וצריך לשופכו ולאבדו מן העולם. אולם כל זה אם עשה כן במזיד. אבל אם שכח ועשה כן בשוגג, או באונס, יפקיר גם אחר הפסח והיין מותר בשתייה. **תתסח**

ו. יוצאים ידי חובת ארבע כוסות ביין של שביעית. **תתע**

סימן תצ - סדר תפלת חולו של מועד

א. בחוה״מ שהוא יום שני של פסח, ט״ז בניסן, וכן בשאר ימי החול של חוה״מ, מתפללים בערבית שחרית ומנחה תפילה של כל ימות השנה, רק שמוסיפים אמירת יעלה ויבא ברצה, ואם לא אמר יעלה ויבא בתפלה וסיים תפלתו מחזירין אותו, גם בתפילת ערבית ואם נזכר שלא אמר יעלה ויבוא אחר שאמר ברוך אתה ה׳, כדי לחתום המחזיר וכו׳, יאמר שם למדני חוקיך, ויאמר יעלה ויבוא וכו׳. ואם חתם המחזיר וכו׳, יאמר יעלה ויבוא קודם מודים, וימשיך מודים. ואם אמר תיבת מודים, וכן אם נזכר בברכות שלאחר מכן, חוזר לרצה. ואם סיים יהיו לרצון השני, אף שעדיין לא עקר רגליו, חוזר לראש. **תתעה**

ב. מתפללים מוסף בחוה״מ, ואומרים ״את יום מקרא קודש הזה״. וביו״ט אומרים את יו״ט מקרא קודש הזה. ומתפללים מוסף כמו ביו״ט הראשון, ואם אמר בחוה״מ ״את יו״ט מקרא קודש הזה״ אין מחזירין אותו. **תתעו**

ג. הטועה בתפלתו בחוה״מ והתפלל תפלת יו״ט, לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולהתפלל שמונה עשרה עם יעלה ויבא. **תתעו**

ד. מי שאמר ביום שני של פסח במוסף: ״ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן, את מוסף יום חג המצות הזה, ואת קרבן העומר נעשה ונקריב״ וכו׳. אין מחזירין אותו. וכל שכן אם אמר ואת קרבן העומר ולא הזכירו בשם מוסף, אין מחזירין אותו. **תתעו**

ה. ביו״ט ובחוה״מ מזכירין יעלה ויבוא בברכת המזון. ואם שכח ולא אמרו, אינו חוזר, מלבד ליל יו״ט ראשון של פסח וליל יו״ט של סוכות ומ״מ אם נזכר קודם שהתחיל בברכת הטוב

והמטיב, אומר שם בלי שם ומלכות "ברוך שנתן וכו'", ואם התחיל כבר בברכת הטוב והמטיב, אינו חוזר ומברך, ורשאי לומר נוסח יעלה ויבוא בהרחמן, ואין לחוש בזה להזכרת שם ה' לבטלה. **תתעז**

ו. כבר נתבאר לעיל שבימי חוה"מ פסח, וכן ביו"ט אחרון של חג, אומרים הלל בלא ברכה, ובדילוג. וכן המנהג בארץ ישראל ואגפיה. **תתעח**

ז. טוב לעסוק ביום ט"ז בניסן בענייני מצות העומר, וקרבן מנחת העומר, על דרך ונשלמה פרים שפתינו. **תתעח**

ח. טוב לעשות דבר מיוחד בסעודה בט"ז בניסן, לזכר סעודת אסתר, שבו נתלה המן, כמו שנרמז בפסוק וישבות המן ממחרת הפסח. **תתעט**

ט. אין אומרים תיקון לאה בחוה"מ של פסח, ויזהרו בכל ימי המועד לעסוק בתורה הנותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא. **תתפא**

סימן תצ - סדר תפלת שבת חוה"מ

א. בשבת חוה"מ מתפללים ערבית כמו שבת רגילה, רק שמוסיפין יעלה ויבוא ברצה. וכן בשחרית ומנחה. ומתפללים מוסף כמו ביו"ט, ואומרים את יום מקרא קודש הזה. ואומר סדר מוסף יום חוה"מ, אלא שמזכיר של שבת ואומר: ותתן לנו את יום השבת הזה ויום חג המצות הזה, וכן אומר: את מוספי יום השבת הזה ויום חג המצות הזה, וחותם מקדש השבת וישראל והזמנים. ומפטירים היתה עלי. **תתפא**

ב. בשבת חוה"מ מי שחתם בברכה האמצעית של תפלת ערבית שחרית ומנחה, מקדש השבת ישראל והזמנים, במקום מקדש השבת, יצא ידי חובתו. **תתפב**

ג. מי שהתפלל בשבת חוה"מ מוסף של שבת לחוד, לא יצא, וצריך לחזור ולהתפלל מוסף של שבת ויו"ט. **תתפג**

ד. מי שהתפלל בשבת חוה"מ מוסף של חוה"מ ולא הזכיר שבת כלל, ורק בחתימה נזכר וחתם מקדש השבת וישראל והזמנים. או להיפך, שהתפלל מוסף של שבת לבד, ולא הזכיר מוסף של המועד, ורק אמר יעלה ויבא בעבודה. יש אומרים שלא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור. ויש אומרים שיצא ידי חובתו. ולענין הלכה לא יחזור להתפלל, שספק ברכות להקל. "וטוב" שיבקש מהשליח ציבור שיכוין עליו בחזרה, ויעמוד ליד השליח ציבור ויקשיב לכל תיבה ותיבה, ולא יענה ברוך הוא וברוך שמו, רק אמן. **תתפג**

סימן תצ - סדר קריאת התורה בחוה"מ פסח

א. הסימן לסדר קריאת הפרשיות בשבעת ימי הפסח הוא: משך תורא קדש בכספא פסול במדברא שלח בוכרא. שביו"ט הראשון של פסח קורין בפרשת בא, משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. ביום השני בפרשת אמור, שור או כשב או עז כי יולד. ביום השלישי קורין בסוף פרשת בא, קדש לי כל בכור. ביום הרביעי קורין בפרשת משפטים, אם כסף תלוה את עמי. ביום החמישי קורין בפרשת כי תשא, פסל לך שני לוחות אבנים. ביום הששי קורין בפרשת בהעלותך, וידבר ה' אל משה במדבר סיני. בשביעי של פסח קורין בפרשת בשלח, ויהי בשלח פרעה, עם פרשת השירה. ובחו"ל ביום השמיני בפרשת ראה, כל הבכור אשר יולד. וסדר זה אינו משתנה רק כשחל פסח ביום חמישי, שאז ביום שלישי שהוא שבת, קורא השליח צבור, ראה אתה אומר אלי, שהוא פסל, וביום א' ב' ג' קורין קדש, בכספא, במדברא. ובכל ימי חג הפסח מוציאים גם ספר תורה שני לקרוא בו בפרשת פסח בסדר קרבנות היום. **תתפה**

ב. אם טעה והקדים המאוחר בסדר קריאת הפרשיות בחוה"מ של פסח, יצאו י"ח, וקורא ביום שלאחריו הפרשה שדילג. **תתפו**

ג. אם השליח צבור טעה בחוה"מ של פסח וקרא עם העולה הראשון פרשה של יום אחר כגון

שקרא בפרשת אם כסף, במקום בפרשת קדש, וכשסיים ברכה אחרונה, הרגישו בטעות. כיון שקרא העולה הראשון בפרשת אם כסף וכבר בירך ברכה אחרונה, עדיף שיגמרו קריאתם בפרשה זו, ולמחר יקראו הפרשה שהיו צריכים לקרוא ביום זה. שזה עדיף ממה שיגללו את הספר תורה, ויקראו מנין העולים מב׳ פרשיות. **תתפז**

ד. אם בימי המועד של פסח, קרא השליח ציבור בספר שני בענין אחר, ולא קרא והקרבתם, יש אומרים שאינו צריך לחזור, שדי בכך שקרא בספר ראשון חובת היום והשלים מנין הקרואים. **תתפז**

ה. מנהג האשכנזים לומר בשבת חוה״מ פסח בבוקר, שיר השירים, קודם קריאת התורה. ודעת הרמ״א שאין מברכים על קריאה זו. ודעת הגר״א שיש לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מקרא מגילה. אולם הספרדים לא נהגו בקריאת שיר השירים בשבת חוה״מ בבוקר, וכל שכן שאין להם לברך על קריאה זו. ושליח ציבור ספרדי אסור לו לברך בבית הכנסת של האשכנזים על קריאת מגילה זו. **תתפח**

ו. יו״ט שחל בשבת אומרים במנחה ואני תפלתי וקורין בסדר השבוע. **תתפט**

ז. יש אומרים שראוי להמנע מתרומת דם וניתוחים בכל ערב יו״ט, אם לא שיש בזה צורך דחוף. כשם שמצינו שיש סכנה סגולית להקיז דם בערב שבועות. אך יש מקילין בזה שכבר דשו בזה רבים, ושומר פתאים ה׳. וכן נהגו רבים. ובפרט שעיקר החשש הוא רק בערב שבועות בלבד, ולא בשאר ערבי ימים טובים. ובבדיקת דם רגילה יש להקל יותר. אמנם גם המחמירים בזה, בערב שביעי של פסח יש להקל להם. **תתפט**

סימן תצ - שביעי של פסח

א. בליל יו״ט אחרון מקדשים על היין, ואין אומרים שהחיינו, שאינו רגל בפני עצמו. ואומרים בתפלה ובקידוש זמן חרותינו. **תתצא**

ב. מנהג טוב לעסוק בתורה בלילה זה עד חצות או עד הבוקר, ואומרים שירת הים בשעת חצות לילה, שהוא עת רצון. ויש שאומרים שירת הים סמוך לעלות השחר. ואחרי כן הוא זמן המסוגל לקבלת התפלות. ותלמידי חכמים העוסקים בתורה בעיון לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, אינם נוהגים להפסיק מלימודם בשביל סדר הלימוד לז׳ של פסח. **תתצא**

ג. נכון לספר בסעודות היום על הניסים שעשה לנו השי״ת בקריעת ים סוף, שבעבורם נקבע יום זה לחג ויו״ט לדורות. **תתצג**

ד. בשביעי של פסח מפטירין וידבר דוד, וביום שמיני בחו״ל עוד היום בנוב. **תתצז**

ה. גוי שהביא לישראל חמץ בשביעי של פסח סמוך לערב, אין לקבל ממנו על מנת לאוכלו במוצאי החג, וגם לא יהיה ניכר מתוך מעשיו שהוא חפץ בו, ונכון שיאמר בפירוש שאינו רוצה שתקנה לו רשותו. **תתצז**

ו. ראוי ונכון מאד לכל ירא שמים להזהר שלא לאכול חמץ בצאת החג של שביעי של פסח, עד אחרי שיגיע זמן צאת הכוכבים לשיטת ר״ת ומרן הש״ע ורוב הראשונים, ולא יכנס בחשש איסור תורה לדעתם, הגם שהמנהג פשט כדעת הגאונים. **תתצח**

ז. שביעי של פסח שחל ביום שישי, ובשבת שהוא אסרו חג, אוכלים מצה, מברכים עליה המוציא וברכת המזון, אף ע״פ שהמצה דקה ונכססת באכילתה. וכן במוצאי שביעי של פסח שחל בחול, שלרוב האנשים עדיין אין לחם בביתם, מברכים על המצה המוציא וברכת המזון. **תתצח**

ח. מעיקר הדין מותר לאכול חמץ בשבת שלאחר שביעי של פסח, ואין בזה איסור משום מוקצה. וכן חמץ שנמכר לגוי כהלכה, מותר לאוכלו ביום שבת שלאחר שביעי של פסח, ולא אמרינן מיגו דאיתקצאי בבין השמשות במוקצה מחמת יום שעבר. ובלבד שלא יטול מהחמץ בעצם יום השביעי של פסח, שאם כן הרי הוא עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא. וגם הוא חמץ של

ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה. **תתצח**

ט. מותר לאכול אחר הפסח, חמץ שנמכר לגוי כדת וכדין קודם זמן איסור החמץ, כפי שנוהגים כיום ע״י הרבנויות המקומיות, ואין בזה חשש שמא בעל המפעל לא נתכוין למכור את החמץ בלב שלם. ובפרט בקמח שאין להחמיר בזה, כי אין זה ברור כלל שקמח שעבר לתיתה כמו שנוהגים כיום יש בו משום חימוץ, וזו חומרא יתירה לחפש קמח שנטחן אחר הפסח. וגם לחפש דברים שנאפו אחר הפסח אין צורך בזה, ודי שיבקש מבעל החנות תעודה שמכר את החמץ ע״י הרבנות כנהוג. **תתצח**

י. באסרו חג נכון שיעשה סעודה נאה. ואין להתענות בו תענית צבור. **תתצט**

יא. בימים שאחר חג הפסח ישתדל להוסיף בתורה וביראת ה׳, כי ימים אלו הם סיבה ושורש לכל השנה, ואם ירבה בהם בתורה ובמצות כן יהיה מראשית השנה ועד אחרית השנה. **תתק**

סימן תצא - דיני הבדלה במוצאי יו״ט

א. במוצאי יו״ט, בין במוצאי יו״ט לחול, בין במוצאי יו״ט לחולו של מועד, מבדיל בתפלה כמו במוצאי שבת, ומבדיל על הכוס בברכת הגפן וברכת המבדיל, ואינו מברך לא על הנר ולא על הבשמים. ואין מזכירין אליהו הנביא בהבדלה של יו״ט. **תתק**

ב. יו״ט שחל להיות במוצאי שבת אומר בתפלת ערבית באתה בחרתנו, ותודיענו. ואם שכח ולא אמר ותודיענו, דינו כמו אתה חוננתנו שאם הזכיר ברוך אתה ה׳, אינו חוזר. ואומר: ואם יום השביעי משׁשׁת ימי המעשה קדשת, והבדלת וקדשת את עמך ישראל וכו׳. **תתקכ**

ג. מי שלא הבדיל במוצאי יו״ט, יש לו תשלומין ויכול להבדיל גם במוצאי יום אסרו חג. **תתקכ**

ד. בן ארץ ישראל הנמצא בחו״ל, ודעתו לחזור, ולא השיג יין להבדלה במוצאי יו״ט, יש לו תשלומין ויבדיל במוצאי יו״ט שני של גלויות. **תתקג**

ה. בכל מוצאי שבת יש נשים שנהגו שלא לטעום מהיין של ההבדלה, כאשר אחר מבדיל בשבילן. ורק בקידוש נהגו לטעום משום חיבוב מצוה. וגם שאר בני הבית אינם צריכים לטעום מהיין של ההבדלה, ודי במה שהמבדיל שותה. ויו״ט שביעי של פסח שחל להיות במוצאי שבת, שמקדשין ומבדילין על הכוס ביחד, פשוט שהנשים יכולות לטעום מכוס הקידוש, אף שאמרו עליו גם ברכת ההבדלה. **תתקד**

סימן תצב - דין תענית שני וחמישי ושני - אחר המועדים

א. יש נוהגים באשכנז להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח, וכן אחר חג הסוכות. בכדי לכפר על מכשולות שנתהוו מחמת שמחת הרגל, וממתינים לאחר ימי ניסן ותשרי, שלא רצו להתענות בכל ימי ניסן ותשרי. ויש נוהגים לומר בהם סליחות, ואצלינו לא נהגו כן. וספרדי המתפלל במנין שנוהגים לומר סליחות בה״ב, אם קשה לו לומר עמהם יכול ללמוד בשעה זו, או לעבור למנין אחר להמשך התפלה. **תתקה**

מפתח הכותרות

סימן תעב - דיני ההכנה לליל הסדר

לסדר צרכי הסדר מבעוד יום - כולל עריכת השלחן ומקומות הישיבה ..... טו
כשיזהר בכבוד הזולת ולא יכעס - ירויח יותר מכל דקדוקי המצוות ..... טז
על ידי הזהירות מכעס בפסח זוכה לעשירות ..... טז
אם בערב פסח רשאין להתפלל מנחה גדולה לכתחלה ..... יז
קריאת סדר קרבן פסח בערב הפסח ..... יח
ע"י עסק התורה והחסכמה לקיים המצוה, נחשב כאילו עשאה ..... יח
סגולת הר"ש מאסטרופולי לאומרה כל השנה ובפרט בערב פסח ..... יח
על גזירות ת"ח ות"ט ..... יט
קריאת סדר מ"ב מסעות בערב פסח ..... כ
טוב להסתפר קודם הרגל ..... כ
לטהר עצמו במקוה - אף שבזמן הזה אין חיוב לטהר עצמו ברגל ..... כ
טבילה בערב הפסח זכר למקדש וזכר לחירות ..... כא
אם אינו יכול לטבול - יטהר עצמו בשפיכת ט' קבין ..... כב
אופן טהרת ט' קבין - ומועיל גם במקלחת ..... כג
בענין טהרת ידים ב- 40 נטילות, תשובה על מי שפקפק בדבר ..... כד
ביו"ט מותר לטבול במקוה במים חמים שהוחמו מערב יו"ט ..... כה
יכין מקום מושבו מבעוד היום שישב בהיסבה דרך חירות ..... כה
הכנות בני הבית לקראת ליל הסדר ..... כו
יכין קערה מיוחדת כדי להניח עליה את הדברים השייכים לליל הסדר ..... כו
כשחל ליל פסח בשבת הנוהגים ע"פ הסוד יסדרו י"ב מצות על השלחן ..... כז
טוב ויפה לחמם את המצות קודם אכילתן בליל הסדר ..... כח
מביאים שני תבשילין בקערה זכר לקרבן פסח וקרבן חגיגה ..... כח
אופן צליית הזרוע לליל הפסח ..... כט
אין חיוב להשתמש בבשר זרוע בקערת הסדר של ליל פסח ..... ל
עיקר המצוה בחזרת - שהיא החסא שלנו ..... לא
בדברי האר"י ז"ל שצריך לתת עולשין בקערה של ליל הסדר מלבד החזרת ..... לג
בדברי החזון איש לגבי חסא מתוקה למצות מרור ..... לה
עוד בדברי האר"י ז"ל לגבי עולשין בקערת ליל הסדר ..... לז

מחלוקת הפשטנים עם המקובלים - הלכה כדברי הפשטנים ..... לז
עלים של כרפס, שחלק מהם רקובים ומעופשים, אסור בשבת לברור את הרקובים ..... לט
כששוטף את עלי החסא בליל הסדר שחל בשבת, לא ישרה אותם במים ..... מ
אם יש חשש בורר במסננת שעל הברז ..... מא
בורר בדבר שאינו ניכר שעושה כן מחמת חשש איסור ..... מג
סינון וברירה בדבר שרק איסורא הוא דרביע עליה ..... מג
מותר לבדוק בשבת את עלי החסא אם אין עליהם חרקים ..... מה
אופן עשיית החרוסת, ואם נתינת חומץ מעכבת ..... מה
סדר הקערה של ליל הסדר ..... נ
עוד כמה מנהגים בעריכת השולחן ..... נא
חומץ שנפל בו פירורי חמץ, קודם החג, לכתחלה לא ישתמשו בו לחרוסת ..... נב
אפשר להשתמש בכוסות חד פעמיות לקידוש והבדלה וד' כוסות ..... נב
לערוך את השלחן בבין השמשות של ליל הסדר שחל בשבת ..... נג
יכין מערב פסח את הקליות והאגוזים ומיני מתיקה [וחטיפים למיניהם] ..... נד
אין לבני ספרד לשנות מנהגי אבות וללבוש קיט"ל בליל הסדר ..... נה
להזמין עניים על שלחנו - מהו כל דצריך ייתי ויפסח והרי צריך להמנות על הפסח ..... נו
מעלת הצדקה, בפרט ברגלים, והיא לתשלומי קרבן ראיה, ושמחת החג ..... נז
לקבל קדושת שבת ויום טוב ואחר כך להתפלל מנחה ..... נח
מעלת תפלות הפסח, וי"א שנתקנו ביום א' דפסח ..... ס
ינהגו בליל הסדר כבני מלכים, ואיזה כוס עדיף לקידוש וד' כוסות ..... סא
טוב שלא ידבר שיחת חולין משהתחיל הקידוש עד גמר ההלל ..... סא
טוב לברך את הילדים ובני הבית בליל הסדר ..... סב
האורות שהאירו בשעת הנס, חוזרים ומאירים בכל שנה ושנה ..... סב
אין איסור לישראל לברך את בנו או תלמידו בסמיכת ב' ידיו על ראשם ..... סג

סימן תעב-תפ - דיני היסבה וארבע כוסות

ימהר בעריכת הסדר ואכילת המצה שלא ישנו התינוקות ..... סד
ה' טעמים שמקדימים לקדש ולאכול בליל הסדר ..... סד
מצוה גם למהר לאכול ..... סה
מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים ..... סו
מקיים בזה גם מצות שמחת החג ..... סו

טוב להתקבץ יחד בליל הסדר כמה משפחות, בכדי לעשות את הסדר בקיבוץ גדול ..... סז
יתחיל את הסדר בליל פסח, דוקא אחר צאת הכוכבים ..... סח
גם בליל א' של סוכות אין לאכול בסוכה עד שיהא לילה ודאי ..... סט
אם יש ילדים קטנים, אין להחמיר בזה ולהמתין לזמן רבינו תם ..... עא
חקירה בדין תוספת שבת ויום טוב ..... עא
עוד בדין תוספת יום טוב לענין אמירת הגדה וד' כוסות ..... עב
תוספת שבת ויום טוב לדעת הרמב"ם ..... עג
בדין קידוש ותפילה מבעו"י לדעת הרמב"ם ..... עג
בביאור דעת רבינו יהודה ..... עד
ב' סוגי תוספת שבת ויום טוב ..... עד
ילד שמבין בסיפור יציאת מצרים, יתן לפניו יין לארבע כוסות ..... עה
גיל חינוך לענין מצוות אלו הוא אף פחות מגיל ה' שנים ..... עו
לא תיקנו חז"ל לברך על מצות ד' כוסות ..... עז
מצות ד' כוסות כוללת מצות שמחת יו"ט - שיש בו מצות שמחת י"ט מדרבנן ..... עח
מצות ד' כוסות אינה מן התורה ..... עח
יסדר שולחנו בכלים נאים כפי כוחו, וינהג שררה דרך חירות ..... עח
בליל פסח אין להניח מקום פנוי בשלחן זכר לחורבן ..... פ
אין צורך לעשות תענית הראב"ד בליל פסח וכן בפורים ..... פא
אמירת "שלום עליכם" ו"אשת חיל" בליל פסח שחל בשבת ..... פב
יש נוהגים לומר במגינה קודם ההגדה קדש ורחץ וכו' ..... פג
מי סידר את הסימנים קדש ורחץ וכו' ..... פג
מי סידר את ההגדה של פסח ..... פג
שאכילת סעודת הפסח על מצות ומרורים הוא כמו אכילת קרבן ..... פד
טעם תקנת חכמים של מצות היסבה בליל הפסח ..... פד
אם מצות היסבה בליל פסח היא מן התורה ..... פה
אכל מצה בלא היסבה, קיים מצוה מה"ת, אלא שהחסיר מצות היסבה דרבנן ..... פו
אכל מצה בלא היסבה האם קיים מצות מצה וחוזר לאכול רק בשביל מצות היסבה ..... פו
אכל מצה בלא היסבה האם כשחוזר לאכול מברך שוב על אכילת מצה ..... פו
דין נשים ועבדים בחיוב ד' כוסות ..... פח
בדברי הירושלמי אם עבד כנעני חייב בהיסבה ..... פט
הנשים חייבות בהיסבה - ובגדר אשה חשובה ..... פט

בדעת הראבי"ה שכיום א"צ להסב, והרי אע"פ שבטל הטעם לא בטל הדין ..... צא
גם לבנות אשכנז ראוי לקיים מצות היסבה ..... צב
בהרבה הלכות הרמ"א אינו חולק על מרן רק מציין דעת החולקים ..... צב
הגאון הסטייפלר הורה גם לנשים אשכנזיות להסב ..... צד
בדיעבד אשה ששכחה להסב אינה צריכה לחזור ולאכול בהיסבה ..... צה
באלו דברים צריך להסב ..... צו
אם צריך היסבה באכילת הכורך ..... צז
אם עיקר מצות היסבה וד' כוסות יש להם שורש מן התורה ..... צז
מה השיעור לחיוב שחייב לראות את עצמו כאילו יצא עכשיו ממצרים ..... צט
אם קרבן פסח בעי היסבה בשעת אכילתו ..... צט
האם פסח מצרים נאכל בהיסבה אע"פ שנאכל בחפזון ולכן תקנו היסבה לדורות ..... ק
בעת קריאת ההגדה, ובהלל, אם ירצה להסב יש לו על מה לסמוך ..... ק
בן אצל אביו, ואפילו אם הוא רבו המובהק, צריך להסב ..... קא
דין היסבה בתלמיד אצל רבו ..... קב
האם תלמיד חבר מיסב לפני רבו ..... קג
תלמיד חכם מופלג בדורו - דינו כרבו מובהק ..... קד
ברכת שחלק מחכמתו ליראיו על חכם הבקי בהלכה ..... קה
האם מצות היסבה נדחית מפני כבוד רבו או שמתחלה פטרו חכמים לתלמיד ..... קו
דין היסבה בחתן אצל חמיו והוא רבו ..... קז
השמש צריך היסבה. וכן האבל צריך היסבה ..... קח
עבד עברי חייב בהיסבה ..... קח
עני שאין לו כרים וכסתות, יסב על גבי הספסל וכדומה ..... קט
חקירה - בגדר מצות היסבה אם להרגיש חירות או להראות חירות ..... קט
י"א שהתנאים שסיפרו ביצי"מ כל הלילה היה מדין לראות עצמו כאילו הוא יצא וכו' ..... קיא
אם החובה לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים נמשכת כל הלילה ..... קיב
מדוע חייב לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים ..... קיב
לכתחלה ישתדל כל אדם להסב היסבה נוחה ..... קיד
ביאור פלוגתת הראבי"ה ומהר"ל אם יש להסב בארצותם כדי להראות חירות ..... קטו
אם היסבה היא מלשון הטייה או ישיבה וקביעות ..... קטו
ראוי להכין כסאות נאים טובים ונוחים לכבוד ליל הסדר ..... קטז
מהו שיעור ההטייה שצריך – ואם לעיכובא צריך להטות 45 מעלות ..... קטז

בדין היסבה על כתף חבירו ..... קיז
האם בהיסבה צריך לעיכובא שתהיה משענת לראש ..... קיז
האם בכל יום צריך לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ומה נתחדש בליל פסח ..... קיז
אם מצטער בהיסבה פטור ממצות ההיסבה ..... קיח
המסב על המטה ואין שלחן לפניו, יוצא בזה ידי חובת היסבה ..... קיח
כמה פרטים בדיני מצות ההיסבה ..... קיט
הפטורים מהיסבה שאכלו בעמידה אם צריכים לחזור ולאכול בישיבה ..... קיט
אכל מצה ושתה ד' כוסות בישיבה מבלי סמיכה אם חשיב שאכל בלי היסבה ..... קכ
תלמיד יכול לאכול אצל רבו, ואינו צריך לחוש שמפקיע מעצמו מצות היסבה ..... קכא
קטן צריך לחנכו לאכול בהיסבה, כמו שמחנכים קטן לכל מצוות דרבנן ..... קכא
אונן בליל הסדר ..... קכד
אם אונן חייב בהיסבה בליל פסח ואם יושב ליד השלחן בסדר ..... קכד
אונן בליל הסדר, ישב ליד השלחן בעת שאוכל, ויקדש עם ברכת שהחיינו ..... קכה
אונן שלא הבדיל במוצאי יום טוב אם מבדיל למחרת ..... קכו
ההיסבה צריכה להיות בצד שמאל, ואם הסב בצד ימין, כאילו לא הסב כלל ..... קכז
ההיסבה מעכבת גם בזמן הזה, ולכן אם אכל מצה בלא היסבה, חוזר לאכול ..... קכז
הנשים שלא היסבו, אין להצריכם לחזור ולשתות ..... קכח
גם איטר-יד שכל מעשיו ביד שמאל, צריך להסב לצד שמאל ..... קלא
יכול לטעום מעט בעמידה ואח"כ להסב ולשתות שאר הכוס ..... קלא
אם יכול ללעוס את המצה בלא היסבה ולבלוע בהיסבה, ואם הלעיסה חלק מהמצוה ..... קלב
לשתות את היין של הקידוש דרך קש ..... קלב
בכוס של ברכה יכול לשתות כוסו בבת אחת ..... קלג
אם שכח להסב בכוס ראשון, ונזכר אחר שתייתו ..... קלד
מצוה לקדש על יין אדום, אף אם היין הלבן משובח ממנו ..... קלה
כמה טעמים שיין אדום עדיף בארבע כוסות ..... קלו
מנהגינו לקדש על יין אדום ..... קלו
מיץ ענבים אדום ..... קלז
מותר לערב יין אדום ביין לבן ביו"ט - ואין לחוש לאיסור צובע ..... קלז
קידוש על יין מבושל ועל מיץ ענבים ..... קלח
כל שאינו משקר בברכתו – מברך לכתחלה בורא פרי הגפן ..... קלט

גם מיץ ענבים מבושל כשר לקידש וארבע כוסות ..... קמ
נתינת גפרית לתוך מיץ ענבים ..... קמ
קבלת הוראות מרן מחמת הגברא – ולא מחמת חיבורו ..... קמא
חיבור הכס"מ נתחבר אחר הבית יוסף ..... קמא
בדין יין משוחזר ..... קמב
יין שנתנו בו דבש להמתיקו ..... קמג
אם טוב להחמיר לקדש על יין יבש ולא מבושל ומתוק כשיטת הרמב"ם ..... קמד
לקדש על יין צימוקים ..... קמה
שיעור מידת המים ששורים בהם הצימוקים שיהפכו ליין ..... קמו
אם שורה צימוקים במים וסוחט אותם, אין לדון על זמן הכבישה ..... קמט
כמה זמן צריך לשריית הצימוקים במים כדי שיהיה יין? ..... קנ
אם טעם כעיקר דאורייתא ..... קנא
הרתיח הצימוקים במים אם ראויים לברכת הגפן ולקידוש? ..... קנד
אם צריך המשכת מי שריית הצימוקים, מן הצימוקים, להיחשב יין ..... קנח
עשיית יין מצימוקים שאין בהם גרעינים ..... קסב
יין מוגז אם רובו יין, דינו כיין גמור, יוצאין בו ידי חובת ד' כוסות ..... קסה
יין שטעמו כטעם אפרסק וטעם היין אינו ניכר כלל, אין לקדש עליו ..... קסה
לצאת ידי חובת ד' כוסות ביין של שביעית ..... קסה
יין של שביעית יש להזהר שלא ישפוך מן היין באמירת עשר המכות ..... קסו
אף מי שהיין מזיקו, או ששונא יין, ידחק עצמו לשתות ד' כוסות ..... קסז
למה חייבו בארבע כוסות גם את מי שהיין מזיקו ..... קסז
איך מהני קידוש על יין - למי שאינו אוהב טעם היין כלל ..... קסח
אם מצטער פטור מן המצוות ..... קסח
מי שהיין מזיקו, ושותהו לקיים מצות ד' כוסות, אפילו הכי מברך הגפן ..... קע
שתיית מים בהשכמה – מברך ע"ז - תשובה להערה על ילקו"י ..... קעא
מתי אמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ..... קעג
נשים שקשה עליהן לשתות יין, יכולים לכתחלה לשתות מיץ ענבים ..... קעג
גם למחמירים לקחת יין לד' כוסות די לתת שליש יין בתוך מיץ ענבים ..... קעד
מצוה לחזר אחר יין משובח שערב לו לשתיה ..... קעד
עוד בדין מיץ ענבים למצות ארבע כוסות ..... קעד
צריך לשתות את היין דרך הנאתו, ואין לערב בו דבר מר לרפואה ..... קעו

אף עני המחזר על הפתחים, חייב בד' כוסות, וימכור מלבושו או ילוה ..... קעו
גבאים שעוסקים ב"קמחא דפסחא", ידאגו גם לד' כוסות ..... קעז
אם אין לו אלא כוס אחד יקחנו לקידוש ..... קעז
מי שיש לו בליל הסדר רק שלש כוסות ולא ארבע ..... קעז
אף מי שאינו יודע לומר את ההגדה וההלל, חייב בד' כוסות ..... קעח
הנשבע שלא לשתות יין, ישאל על שבועתו לקיים ד' כוסות ..... קעט
שוטפים ומדיחים את הכוס, ודין שטיפה והדחה בכוס נקי ..... קפ
האם ד' כוסות מלבד קידוש ובהמ"ז, נחשבים כוס של ברכה ..... קפא
כוס של ברכה ליתן לאורח בזמן הזה ..... קפא
אחרים מוזגים לו את הכוס דרך חירות ..... קפב
אם יכול לבקש מאביו שימזוג לו את הכוס בליל הסדר ..... קפג
מותר לאשה נדה למזוג היין שלא בפני בעלה, ולהניחו לפניו על השלחן ..... קפה
על דרך הסוד להטיף מים לתוך היין שלוש פעמים בזה אחר זה ..... קפח
שיעור הכוס רביעית הלוג, כ"ז דרהם, 81 גרם לאחר מזיגה ..... קפט
האם צריך לשתות רביעית מהיין או די ברוב רביעית ורוב הכוס ..... קצ
ההגדה של פסח לא חשיבא הפסק לענין קידוש במקום סעודה ..... קצא
הפסק בין שתיה לשתיה ..... קצג
כשיש ילדים לא להאריך יותר מדאי בפירושים על ההגדה ..... קצד
כיצד יש לנהוג לגבי ברכה אחרונה על כוס ראשון בליל הסדר ..... קצה
אם לדינא יש לחוש שעובר יותר משיעור עיכול בין כוס ראשון לשני ..... קצה
סברא נוספת שלא לברך ברכה אחרונה על הגפן גם כשעובר שיעור עיכול ..... קצז
בענין שיעור השהייה של שתיית הרביעית של ארבעה כוסות ..... קצז
כיון שעיקר דין ד' כוסות מדרבנן יש להקל בדיעבד כששתה בתוך זמן אכילת פרס ..... רא
בכוס גדול שיש בו כמה רביעיות, האם צריך לשתות רוב הכוס ..... רב
אם צריך למלאות את כל הכוס ..... רב
מי שאין לו רק כוס גדול המחזיק ד' רביעיות, ושתאן על סדר ההגדה ..... רג
שלא לענות "ברוך הוא וברוך שמו" בברכות הקידוש ..... רג
מתי יש לבטל מנהגים ומתי יש להחזיק בהם ..... רז
דברי הגאון עין משפט לבטל כל מנהג שיש בו חשש איסור ..... רט
שאין לחוש לכבוד האבות והגדולים בשינוי מנהגים ..... רי
תמיהה על הקדמת סידור ליוצאי מרוקו ..... ריב

לשנות מנהגים שיש בהם חשש איסור ריד
חלילה לטעון שהחכם פסק מתוך נגיעות אישיות רטו
גם בקידוש של ליל פסח בעל הבית לבדו יאמר כל ברכות הקידוש רטז
לצאת ידי חובת ברכה, חציה בשמיעה וחציה באמירה רטז
כאשר המקדש מגמגם ובולע תיבות כיצד ינהגו בני הבית ריח
יתחיל הקידוש מעומד, וסדר הקידוש: הגפן, אשר בחר בנו וכו', ושהחיינו ריט
מנהג הספרדים לסיים בברכת הגפן בורא פרי הגפן הגימ"ל בסגו"ל רכ
לומר ומוריד הגשם בניקוד סגו"ל רכא
לא להשגיח בכללי הדקדוק בתפלה, אלא לומר כלשון המדוברת באותה מדינה רכב
לא לשנות בניקוד בתפלה רכג
לומר בורא פרי הגפן בפ' דגושה רכה
אם תיקנו ברכת שהחיינו על המצה והמרור וד' כוסות רכה
ברכת שהחיינו בפורים פוטרת את סעודת פורים ומשלוח מנות רכז
תמיהה על דברי חכם אחד שמיהר להגיה בדברי המג"א רכז
נשים שבירכו שהחיינו בהדלקת הנר, לא יחזרו לברך שהחיינו בקידוש רכח
עניית אמן לנשים אחר ברכת שהחיינו שבקידוש בליל פסח רכט
השוכח שהחיינו בליל פסח, ונזכר טרם שיברך אשר גאלנו שבהגדה רל
כל הד' כוסות צריכים היסבה רלד
בדין אכילת מצה עשירה בליל פסח רלו
מנהגינו לאכול ביצה שלוקה תיכף אחר הקידוש בליל פסח רלח
אכל ביצה אחר הקידוש מברך נפשות רמ
נשים חייבות בקידוש יום טוב, ומוציאות את האנשים י"ח קידוש רמ
נשים רשאיות לערוך את הסדר לבדן, אם יש בהן בקיאה לערוך הסדר רמא
האיסור לקדש על סתם יינם והדין בדיעבד רמב
עשה דרבנן - אם דוחה לא תעשה דרבנן רמג
המפקפק בקדושת דברי רז"ל שנחשב אפיקורס אם יינו יין נסך רמו
אם המזלזל בגדולי ישראל ומדבר נגד גדולי הדור - יינו יין נסך רמח
מי שחסר לו באחד מן י"ג העיקרים באונס אינו נחשב אפיקורס רנ
יין מפוסטר שנגע בו מחלל שבת - הערה ע"ד האול"צ רנא
אם החילוניים שבימינו נחשבים כתינוקות שנשבו לבין הגויים רנג

סימן תעג - דיני ליל הסדר שחל במוצאי שבת

אין תשלומין למצה ומרור וד' כוסות ..... רנו
כשחל יו"ט במוצאי שבת, ושכח לומר בתפלה "ותודיענו", אינו חוזר ..... רנז
אם אמירת ותודיענו היא במקום אתה חוננתנו – הערה על האול"צ מתום' הרא"ש ..... רנח
נוסח ברכת ההבדלה בליל הסדר שחל במוצאי שבת ..... רנח
סדר הקידוש: הגפן, אשר בחר בנו וכו', האש, הבדלה, ושהחיינו ..... רס
אין חותמין בשנים – על הארץ ועל המחיה ..... רס
אם לברך מאורי האש על הנרות שהודלקו לכבוד יו"ט ..... רסה
אם יכול לברך בורא מאורי האש על נר שהודלק לכבוד יו"ט ..... רסו
כשחל יו"ט במוצ"ש, אין כדאי לחבר ב' נרות לצורך ברכת מאורי האש ..... רסז
כשמונח כבר נר לפניהם, האם אף על פי כן מצוה להדליק אבוקה להבדלה ..... רסט
כשחל ליל פסח במוצאי שבת, ושכח להבדיל על הכוס בקידוש ..... רעא
באופן זה מבדיל על כוס ההגדה, ויעשה שתי קדושות על כוס אחד ..... רעג
י"א שרק בב' מצוות של תורה אמרינן אין עושים מצוות חבילות חבילות ..... רעג
אם קודם אכילת הכרפס נזכר שלא הבדיל ..... עדר
אפילו נזכר אחר אכילת הכרפס בטיבול ראשון שלא הבדיל, יבדיל מיד ..... עדר
אם לא נזכר שלא הבדיל אלא באמצע הסעודה ..... ערה
ברכת מאורי האש ראוי לברך אותה קודם שימשיך בקריאת ההגדה ..... רעו
בדיעבד כל הלילה של מוצ"ש אפשר לברך בורא מאורי האש ..... רעז
יו"ט שחל במוצאי שבת - לומר המבדיל בין קודש לקודש ..... רעז
לחמם נר שעוה בליל יום טוב כדי להדביקו לפמוט ..... רעט
לנקות פמוט משעוה יבשה ..... רפ
להכין "פתיל צף" ביום טוב ..... רפ
כשחל יו"ט במוצ"ש לא יכבה הנר – ואם מותר לזלף מים על הגחלים בצליית בשר ..... רפא
הוצאת המצות מהמקפיא לצורך ליל הסדר, בשבת אחר הצהרים ..... רפב

סימן תעג - כוס ראשון ושני

חובת נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה ..... רפד
אם צריך ליטול ידיו ג' פעמים לטיבולו במשקה ..... רפד
כל בני הבית צריכים ליטול ידיהם קודם אכילת הכרפס בטיבול ..... רפה
תשובה ע"ד האול"צ שבני תימן נחשבים לקהלה בפני עצמם ..... רפז

אם טעה ובירך על הנטילה הראשונה "על נטילת ידים" ..... רפז
נכון לעשות הנטילה בבית, שלא יצטרך לצאת לחצר, עד סוף הסעודה ..... רפט
כמה טעמים שלכתחלה יש להדר אחר "כרפס" לטיבול ראשון ..... רצ
כרפס הוא ירק הנקרא כן בלשוננו והוא סלרי ..... רצא
בענין אכילת "שומר" בליל הסדר ..... רצב
האם יכול לברך ברכת הנהנין על כרפס מר ..... רצב
מי שאבותיו נהגו לקחת תפו"א לטיבול ראשון - יכול לקחת כרפס ..... רצד
לקחת מרור וכרפס בגידול מיוחד בחממות, שאין בו תולעים ..... רצד
צריך להמתין עד צאה"כ ורק אז יאכל את הכרפס ..... רצה
אכל כרפס ומרור בבין השמשות אם חוזר לאכול משתחשך ..... רצו
אם מטבל במי לימון ומלח, נכון שיערב בו רוב מים ..... רצז
העושה טיבול ראשון במיץ לימון, יכול לסחוט את הלימון ביום טוב ..... רצז
נכון שהגדול שבמסובים יברך האדמה על הכרפס, ויפטור את כולם ..... ש
מתי אומרים "ברוב עם הדרת מלך" ומתי יש להעדיף לברך בעצמו ..... ש
בדין היסבה בשעת אכילת הכרפס ..... דש
טיבול הכרפס אינו אלא להיכר התינוקות, הילכך לא יאכל כזית ..... שו
אם טעה ואכל כזית כרפס - לא יברך אחריו בורא נפשות ..... שז
אם עבר ובירך נפשות אחר הכרפס, אין לו לברך על המרור בפה"א ..... שי
אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך האדמה ועל אכילת מרור ..... שיא
טוב שישאיר מעט מהכרפס בצלחת שבתוך הקערה, על דרך הסוד ..... שיג
העורך את סדר ליל פסח לבדו, עושה טיבול ראשון קודם הסעודה ..... שיד
האם לטבול הכרפס והמרור לפני הברכה או אחרי הברכה ..... שטו

סימן תעג - דיני כוס ראשון וסדר הפסח עד כוס שני

כמה טעמים למנהג לבצוע את המצה לפני ההגדה ..... שטז
מנהג נשיאת המצות על הכתף בכמה אופנים ..... שיח
מפני מה אנו בוצעים את המצה האמצעית ולא העליונה ..... שיח
י"א שטוב לעשות מצה גדולה בשביל המצה האמצעית ..... שיט
מנהגינו לבצוע הככר בצורת דל"ת ווא"ו והחלק הגדול לאפיקומן ..... שיט
גם מי שאין לו רק ב' ככרות, יקיים "יחץ", ויבצע את המצה השניה ..... שכ
כיצד ינהג מי שהמצות שלו דקות, שבכל מצה אין שיעור ב' כזיתים ..... שכא

בענין מנהג חטיפת האפיקומן ..... שכא
הערה ע"ד הגר"ח מבריסק שהאפיקומן נפסל בהיסח הדעת כמו קדשים ..... שכג
האם אפשר להאכיל אפיקומן לישראל מומר או אפיקורס ..... שכד
עוד טעמים למנהג אשכנז בחטיפת האפיקומן ..... שכה
יעקב האכיל את יצחק אפיקומן, ולא יכל לטעום מהמאכלים של עשו ..... שכה
מי שנהג במנהג חטיפת האפיקומן יכול להמנע ממנו כפי הצורך ..... שכה
לעמוד בהבטחתו לתת מתנת אפיקומן ..... שכו
מצות שהונחו תחת המטה שישנו עליה אפשר להשתמש בהם למצוה ..... שכז
אם אפשר לכתחלה להצניע את האפיקומן תחת השלחן ..... שכט
לטעום מכום שאחר שתה ממנו – שומר מצוה לא ידע דבר רע ..... שכט
אם יש לחוש בליל פסח למאכלים שתחת המטה ולמשקין מגולין ..... של

סימן תעג - הלכות סדר הפסח

עקירת השולחן בלילי פסחים כדי שישאלו התינוקות ..... שלא
הטעם שאומרים הא לחמא עניא בלשון ארמי ..... שלב
פותחין את ההגדה כולם יחד בשירה ונעימה באמירת הא לחמא ..... שלג
מדוע כופלין לומר השתא הכא וכו', השתא הכא וכו' בני חורין ..... שלג
מוזגים לו כוס שני אחר אמירת הא לחמא עניא קודם מה נשתנה ..... שלד
אין להקדים אמירת ההגדה לפני צאת הכוכבים עד שיהיה לילה ודאי ..... שלד
האם אשה יכולה להוציא את האיש ידי חובת ההגדה ..... שלה
מעשה באשה שנענשה על שלא האמינה בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר ..... שלט
אשה שנסתפקה אם אמרה את כל ההגדה, א"צ לחזור מספק ..... שמ
מצות והגדת לבנך שייכת גם בבנות ..... שמא
גם בהגדה של פסח אמרינן שומע כעונה ..... שמג
האם הבנים יוצאים י"ח מצות סיפור יצי"מ מהאב גם בלא שיכוונו להוציא ..... שמו
אם עדיף שהסבא יספר סיפור יציאת מצרים ..... שמו
יספר דברים הנשמעים באזני הקטנים והשחוק אשר עשה השי"ת מן המצרים ..... שמז
בענין גדר מצות סיפור יצי"מ בליל פסח יותר ממצות סיפור יצי"מ שבכל השנה ..... שמח
י"א שנתחדש שבליל ט"ו שמצוה לעשות מעשים המוכיחים על יצי"מ בלילה זה ..... שמט
אילם חייב בכל המצוות שנוהגות בליל הסדר, וההגדה ישמע מאחר ..... שנ
הרהר את ההגדה בלבו ולא הוציא בפיו - לא יצא ידי חובתו ..... שנא

אם שיך לצאת י"ח מצות מצות סיפור יציאת מצרים בהרהור ..... שנב
אם במצות זכירת יצי"מ של כל השנה שיך שיצא ידי חובתו בהרהור ..... שנב
מצות עשה לספר לילדיו סיפור יצי"מ, אפי' אם אינם יודעים לשאול ..... שנד
גם מי שאין לו מצה ומרור, חייב בהגדה מן התורה ..... שנד
הסומא כשיגיע למצה זו ומרור זה, אם יכול לומר "זה" ..... שנו
אם מותר לאשתו, לבנותיו, ולנכדותיו לשיר "מה נשתנה" ..... שנז
שמיעת קול באשה ברדיו ..... שנט
אם מותר לבעל לשמוע קול שירת אשתו גם כשאינה טהורה ..... שס
נשיקת ידי אחותו – לחיצת יד לאחותו, ואיסור נגיעה בנשים ..... שסא
דין חיבוק ונישוק האם לבנה והאב לבתו ..... שסב
מאיזה גיל האיסור לחבק ולנשק את אחותו ..... שע
אין לכלה לנשק ידי חמיה אחרי הקידוש, וכן אין לחתן לנשק ידי חמותו ..... שעא
אם הנשים יכולות לקרוא קטע מההגדה בקול רם ..... שעב
סיפור יציאת מצרים בדרך שאלה ותשובה ..... שעג
אם צריכים לומר מה נשתנה כאשר התינוק לא שאל את כל השאלות ..... שעג
סגולות מה נשתנה ..... שעה
מדוע הבן לא שואל בנוסח מה נשתנה על ד' כוסות ..... שעה
אם מצות ד' כוסות נתקנה רק אחרי חורבן ביהמ"ק ..... שעו
אחר מה נשתנה מחזיר לפניו הקערה שבה המצות ..... שעו
ישיבה באמירת ההלל שבסעודה ..... שעז
השי"ת הוציאנו ממצרים כדי שנהיה עבדיו, ולכן נזכר בתורה הרבה יצי"מ ..... שעח
סוד גלות מצרים שפרקו עול תורה ולכן נבלעו בטומאה עד שהשי"ת גאלם ..... שעט
בהגדה של פסח יש סודות רבים ובהם עסקו התנאים הקדושים כל הלילה ..... שעט
עריכת הסדר של הרמב"ם ובנו במשך כל הלילה ברשפי קודש ..... שפ
מצוה לספר לבנים שהלילה של יצי"מ האיר כמו יום, וראו כולם את משפט ה' במצרים ..... שפ
איך מלו במצרים בלילה והרי מצות מילה היא רק ביום ..... שפ
החמה עמדה לעם ישראל ביום של יציאת מצרים ..... שפא
גבול מצרים ת' פרסה, ונעשה נם שכולם שמעו את משה רבינו, וצעקותיו של פרעה ..... שפב
נעשה נם ולשעה קלה נאספו כולם לרעמסס, ושם נמנו לצבאותם ס' רבוא ..... שפב
בדין איסור לימוד תורה לגוי - וכשהוא בגדר פסיק רישיה לא ניחא ליה ..... שפב
יזהר שלא יתרגם שם ה', שגם בלשון לע"ז יש איסור ברכה לבטלה ..... שפה

שלא לכפול ברכת "אשר גאלנו" גם בלשון לעז ..... שפח
אין צריך למהר בקריאת ההגדה, כדי שתהיה הסעודה סמוכה לקידוש ..... שפט
אף השותה רביעית מיץ ענבים, שפיר חשיב קידוש במקום סעודה ..... שצ
אם שתיית מיץ ענבים מועילה בשביל מצות ושמחת בחגך ..... שצא
כמה סברות להקל במיץ ענבים להחשיבו כיין ..... שצא
דין קריאת ההגדה לאור הנר - בליל פסח שחל בשבת ..... שצג
שלא להפסיק בדיבור באמצע ההגדה, רק לצורך גדול ..... שצד
עישון סיגריות באמצע ההגדה – ואם צריך הכשר לסיגריות לפסח ..... שצה
האם מותר לברך ברכת הנהנין באמצע ההגדה ..... שצו
לברך על ברקים ורעמים או אשר יצר באמצע ההגדה ..... שצו
מהו "והיא שעמדה לאבותינו שבכל דור ודור וכו'" ..... שצז
השי"ת גאל את ישראל בדיוק 430 שנה אחרי ברית בין הביתרים שהיתה בחצות ..... שצז
אם לומר הא לחמא בקמץ או בצירי ..... שצח
לומר ההגדה בנעימה ובקול רם כפי כוחו ..... שצט
סגולת אמירת ההגדה בקול רם לתקן פגם הברית ..... שצט
אם יש מקור למנהג יוצאי מרוקו ועוד לסובב הקערה מעל ראשי המסובין ..... ת
להגביה את הכוס כשאומר והיא שעמדה לאבותינו ..... תא
לשפוך יין כשאומר דם ואש וכו', דצ"ך עד"ש באח"ב, דם צפרדע וכו' ..... תא
יזהר שלא ישפוך מן היין של שביעית באמירת דצ"ך עד"ש באח"ב ..... תג
כשיגיע למצה זו יגביה המצה, להראותה למסובין לחבב המצוה ..... תד
כשיגיע לומר "לפיכך אנחנו חייבים" נוטל כוסו בידו ומגביהו ..... תד
שכח ושתה כוס שני בלי היסבה ..... תה
אם אין לו יין יוכל לברך ברכת אשר גאלנו גם בלי כוס ..... תה
נוהגים לומר ונאמר לפניו שירה חדשה בחול"ם ולא בסגול ..... תו
לומר ונודה לך "שיר חדש" על גאולתינו, ולא שירה חדשה ..... תו
בברכת אשר גאלנו צריך לומר ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים ..... תז
אם מצות אכילת פסח ומצה כל הלילה או עד חצות ..... תז
גר צדק, יכול לומר כל סדר ההגדה וגם עבדים היינו וכו' ..... תיא
למנות גר לראש ישיבה ..... תיב
בן הבא מישראל הבא על גויה ונתגייר אם שרי למנותו פרנס על הצבור ..... תיג
כל שלא אמר ג' דברים בפסח אינו מעכב את עיקר המצוה ..... תיד

סימן תעד - ברכה על כוס שני

מנהגינו שאין מברכים הגפן אלא על כוס ראשון ושלישי בלבד וכדעת מרן ..... תטו
טעמיהם של רבותינו במחלוקת זו ..... תטז
אם עבר שיעור עיכול ולא בירך ברכה אחרונה, ודעתו עדיין לאכול, אם צריך לחזור ולברך ..... תיז
אם אפשר לעשות תנאי בכל השנה שדעתו שהברכה הראשונה תחול רק על כוס אחד ..... תיח
הכרעת ההלכה והמנהג לדידן בני עדות המזרח – בברכה בארבע כוסות ..... תכב
ספק ברכות להקל בקום ועשה ..... תכב
מנהג אחינו האשכנזים בזה לברך על כל כוס וכוס ..... תכג
שאחינו התימנים צריכים לנהוג כדעת מרן השלחן ערוך ..... תכג
דעת כל האחרונים שקיבלנו הוראות הש"ע גם כשכותב נגד דעת הרמב"ם ..... תכג

סימן תעה - יתר דיני הסדר

יטול ידיו כדת, ויברך על נטילת ידים ..... תכז
בזמן הזה מותר לגעת בכתבי הקודש, בתוך סעודה של פת ..... תכח
אין ליטול ידיו כלל קודם קידוש, אלא אחר הקידוש ..... תכט
הנוגע באמצע הסעודה במקומות המכוסים, או היוצא לבית הכסא באמצע הסעודה ..... תל
מי כשר ליטול ידי הגדולים ..... תלב

סימן תעה - דיני אכילת מצה בליל פסח

אם חובה לאכול שתי כזיתים אחר ברכת המוציא ועל אכילת מצה ..... תלג
אין עושין מצוות חבילות חבילות ..... תלה
נוסח הברכה על המצה ועל המרור – מתי מברכים בלמ"ד ומתי מברכים ב"על" ..... תלו
אכל מצה בלא ברכה יצא ידי חובה ..... תמא
מצוה הבאה בעבירה באיסורי דרבנן ..... תמב
איסורי דרבנן הוו איסור גברא ..... תמב
אם ברכת הנהנין מעכבת המצוה ..... תמד
שכח לברך על אכילת מצה ונזכר בכורך או באפיקומן ..... תמה
מצוה שלא בירך עליה עובר לעשייתה שוב אינו מברך ..... תמו
כשיש ספק בחיוב הברכה אם יכול לברך ע"י פסוק ויברך דוד וגו' ..... תמח
כמה כזיתים יש לאכול בליל הפסח לכתחלה ובדיעבד ..... תמט
בביאור דברי הרא"ש והשלחן ערוך שיאכל משני הכזיתות יחד ..... תנא

מעשה בהגר"י צדקה ששינה מנהגו ע"פ הבא"ח בראותו מ"ש בחזו"ע ..... תנד
שיעור אכילת פרס - ג' ביצים או ד' ביצים ..... תנה
מהו הזמן של שיעור כדי אכילת פרס ..... תנו
אם משערים כדי אכילת פרס בכל מאכל כפי שיעור אכילתו ..... תנו
אופן אכילת שתי הכזייתות בבת אחת ..... תנז
יש לכוין קודם אכילתו לצאת י"ח של אכילת מצה ..... תנח
אין חיוב לומר לשם יחוד לפני כל מצוה - אלא ממדת חסידות ..... תנח
מעיקר הדין מותר לקיים מצוה בלא ברכה במקום מטונף ..... תסא
אכל המצה בלי היסבה, אינו מועיל לסמוך על הכורך ..... תסב
אכל מצה בלא היסבה האם יצא מן התורה ..... תסב
דין היסבה לגבי איטר יד, או מי שנשתתקה ידו, או גידם ..... תסה
אפילו נחש כרוך על עקביו לא יפסיק ..... תסח
המברך יטעם תחלה מהמצה בלא היסבה, ואח"כ יחלק לכולם שיאכלו מיד בהיסבה ..... תע
לא ישיח עד שיאכל כזית מהמצה, ואם התחיל באכילה, ודיבר, אין צריך לחזור ולברך ..... תעא
התחיל ללעוס וטעם בחיך מהמאכל, ושמע ברכה מחבירו, יענה אמן ..... תעא
בלע מצה בלא לעיסה יצא י"ח בדיעבד ..... תעג
אסור לאכול עם המצה עוד מאכל אחר, דאתי רשות ומבטל למצוה ..... תעד
כרך את המצה במאכל כל שהוא, ובלעם בבת אחת, יצא י"ח ..... תעד
זקן יכול לפורר המצה לפירורים דקים, או לשרותה במשקין, ולאוכלה ..... תעה
אם מותר לטבל המצה בתבשיל או ביין ..... תעז
לטבל את המצה במרק או בתה חם שבכלי שני, לצורך זקן ..... תעט
מצה שנכבשה במים מעת לעת, יוצאים בה י"ח של אכילת מצה ..... תפא
רשאים לאכול מהמצה בפני עצמה אף יותר משיעור חיוב אכילת מצה ..... תפא
במצה – בעינן טעם מצה משא"כ בשאר ימים טובים ..... תפב
אם במצה בעינן הנאת גרונו או הנאת מעיו, ולגבי מי שניזון דרך זונדה ..... תפב
כרך את המצב בסיב וכדומה ובלעה אם יצא ידי חובתו ..... תפד
גם באיסורי לאוין אם כרכן בסיב, הוי שלא כדרך הנאתו ופטור ..... תפט
דין חולה ומצטער במצה ומרור ושאר מצוות ..... תצב
דין מצות משבולת שועל לחולי צלייאק ..... תצז
הקדים ואכל את הכורך, צריך לחזור ולאכול מצה בפנ"ע ומרור בפנ"ע ..... תצח
המצה בלילה הראשון של פסח, מצוה שתהיה שמורה משעת קצירה ..... תק

מי שאין לו רק כזית אחד של מצה שמורה ..... תקא
אכל מצה ולא היסב, האם גם ידי מצוה לא יצא, או שרק מצות היסבה לא קיים ..... תקב
לקחת למצת מצוה של לילה הראשון מצה שמורה בעבודת יד ..... תקג
י"א שבמצה שאינה שמורה מקיים מצות אכילת מצה רק שחיסר מצוה ..... תקד
מצה שאינה שמורה, שנתערבה במצות שמורות ..... תקה
ספר תורה פסול שנתערב ברוב ספרי תורה כשרים אם שיך ביטל ברוב ..... תקז
ככר מצה שנתחמץ שנתערב ברוב קודם האפיה במצות אחרים ..... תקז
אכילת המצה והמרור צריכה להיות בלילה אחר צאה"כ ..... תקי
זמן אכילת מצה ומרור לכתחלה עד חצות הלילה ..... תקיא
אם יש תשלומין למצות מצה ..... תקיג
מי שנאנס בליל פסח והגיע לביתו סמוך לחצות, כיצד ינהג ..... תקיג
בדין חצי שיעור במצות עשה כגון מי שיש לו רק חצי כזית מצה ..... תקיד
חולה שאינו יכול לאכול מרור, או מצה, אין לו ללמוד ברמב"ם ולומר הברכות ..... תקטו
מי שאין לו אלא כזית מצה, ולחבירו אין מצה, אין לו לחלק את הכזית לשנים ..... תקיז
מי שאין לו אלא כזית מצה, והוא מיסב עם רבו שהוא גדול מישראל שאין לו מצה ..... תקיט
שנים שאין להם אלא כזית אחד של מצה בשותפות ..... תקכב
השלכת יונה הנביא אל הים ..... תקכג
הטלת גורל ..... תקכג
מי שיש לו ב' כזיתים מצה, ולחבירו אין אפי' כזית אחת, אם יתן לחבירו כזית ..... תקכו
מי שיש לו שני כזיתים מצה, והוא בחוץ לארץ ..... תקכז
היה בדעתו לאכול כזית מצה, ובירך, ולא יכל להמשיך באכילתו שיעור כזית ..... תקכח
מותר לשקול בליל פסח [במשקל מיכני] לצורך מצוה ..... תקכט
אין חיוב לשלם דמי המצה קודם הפסח, ויכולים לפרוע אף לאחר החג ..... תקלא
בדין מצה גזולה, ובדין אורח שאכל מצה גזולה מבלי ידיעתו ..... תקלג
דעת כמה ראשונים להדיא שבמצה אין צריך "לכם" ..... תקלד
אם מצה שאולה כשרה ..... תקלה
אם יוצא י"ח במרור גזול ..... תקלו
מצה של דמאי אם יוצאין בה לכתחלה ..... תקלז
יוצא אדם ידי חובה במצה של שביעית ..... תקלח
מצה שאינה שוה פרוטה, יוצא בה ידי חובת אכילת מצה ..... תקלט
כאשר המסובין רבים, יקיימו מצות אכילת מצה ממצות אחרות ..... תקמ

אם יש איסור "נראה כמוחק" באכילת אותיות שעשה במצה לסימן ..... תקמ
לאכול בשבת עוגה שכתוב עליה אותיות ..... תקמג
יש נוהגים לחיבוב מצוה, לנשק את שתי כזייתות המצה ..... תקמד
יש מחמירים שלא להאכיל מצת מצוה או אפיקומן לגוי ..... תקמה
כשחל פסח בשבת, לא גזרו שמא יעביר את המצה ד' אמות ברשות הרבים ..... תקמו
מי שזמן לידתו חל בליל הסדר, כשנעשה בר מצוה, א"צ להמתין עד שעת הלידה ..... תקנג
אכל מצה בשעה שהיה פטור, צריך לחזור ולאכול שוב בשעת חיובו במצוות ..... תקנה
אם יש חיוב לאכול מצה בכל ימי הפסח – ובדין י"ד סעודות בחג ..... תקנז
בדעת הראשונים שיש מצוה באכילת מצה כל שבעת ימי הפסח ..... תקנח
ביאור דעת הסוברים שיש קיום מצוה באכילת מצה כל שבעה ..... תקנט
אם מותר לאכול מצה לשם מצוה כל שבעת הימים ואין בזה משום בל תוסיף ..... תקסא
בשיטת הרמב"ם אם יש מצוה באכילת מצה כל שבעה, ובמצה עשירה ..... תקסא
האם לקיום מצוה זו צריך לחם עוני, וכזית, ולכוין לשם מצוה ועוד, בכל ז' הימים ..... תקסב
דברי העונג יום טוב שיש ב' מצוות באכילת מצה ..... תקסג
אם יש מצוה בריבוי אכילת מצה בליל ט"ו ..... תקסד
לבטל המנהג שאין אוכלים מצה כל ימי הפסח זולת לילה הראשונה ..... תקסה
קטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו במצות ומאכילים אותו כזית מצה ..... תקסו
גדר קטן היודע לאכול כזית פת, והאם אפילו כשאינו בר הבנה ..... תקסו
גיל חינוך קטן במצוות מרור ואכילת כזית פת בליל א' של סוכות ..... תקסז
אם חיוב חינוך הוא על הקטן עצמו או על אביו ..... תקסח
קטן שנעשה בר מצוה בליל ב' של פסח, ואין לו רק כזית מצה מצומצם ..... תקעב
מי שיש לו שתי כזייתות מצה, אחת עבורו ואחד עבור בנו הקטן ולחבירו אין ..... תקעב

סימן תעג - דיני אכילת מרור

אין חיוב לשקע את המרור כולו בחרוסת וכן המנהג ..... תקעג
כיצד מנער החרוסת מעל המרור ואין לחוש בזה משום בורר ..... תקעד
מצוות צריכות כוונה גם במצוות דרבנן ..... תקעה
אין מברכים על המרור ברכת בורא פרי האדמה ..... תקעה
האם חרוסת מצוה - או לאו מצוה ..... תקעו
בשיטת הרמב"ם ועוד - שמטבל את המצה בחרוסת ..... תקעו
כיצד היו מטבלים את המרור בחרוסת בזמן הבית ..... תקעח

האם הלל היה לוקח כזית חרוסת ..... תקפא
האם בכריכה צריך לנער את החרוסת ..... תקפב
אין לו מרור יאכל חרוסת לבד בלא ברכה - הטעם שאין מברכים על החרוסת ..... תקפג
ענין הטיבול משום קפא, ובדין התליע בתלוש ..... תקפד
האם טיבול המרור "בחרוסת" מצוה, ואם יש בו מצוה אמאי אין מברכים ע"ז ..... תקפה
כמה נפ"מ במחלוקת ת"ק וראב"צ האם החרוסת מצוה ..... תקפז
האם בפסח שני - צריך לטבל את המרור בחרוסת ..... תקפח
הנשבע שלא לאכול חרוסת האם שבועה חלה עליו ..... תקצב
לערב החרוסת עם השקדים בשבת ..... תקצג
אין חילוק בין טיבול המרור בחרוסת, לבין נתינת חרוסת על גבי המרור ..... תקצג
עיקר מצות מרור הוא בחסא ואף על פי שהיא מתוקה ..... תקצד
אם אין לו חזרת, יחזר אחר ראשון השנוי במשנה ..... תקצד
אם לא מצא מה' מינים שבמשנה יקח ירק מר שיש בו סימנים שבש"ס ..... תקצה
יוצאים בעלין שלהן ובקלחן. ובמקומות שמצוי תולעים בחסה, יקח מהקלחים ..... תקצה
האם יוצאים י"ח בשורש של המרור ..... תקצז
אין להשהות את עלי החסא בחומץ ..... תקצח
ליקח כרפס וחסא מגידולים מיוחדים כמו עלי קטיף חסלט וכדומה ..... תקצט
חזרת [חסא] שהיא מגידולי מים כשרה לצאת בה ידי חובת מרור ..... תר
מצה העשויה מחטין של גידולי מים אם יוצאין בה י"ח ..... תרא
אם יכלו לצאת ידי חובת מצה במן ..... תרא
אם עם ישראל קיימו מצות מצה במשך ארבעים שנה שהיו במדבר ..... תרב
מצה ומרור הגדלים בעציץ שאינו נקוב יוצאים בהם ידי חובה ..... תרב
אין יוצאים י"ח בעלי המרור, אא"כ הם לחים ..... תרד
מרור שהיה כבוש במים מעת לעת ברציפות, האם יוצאים בו ידי חובה ..... תרה
דעת רבים מהראשונים להכשיר ירקות כמושים למרור וכן עיקר ..... תרז
אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור ..... תרט
מי שאין לו אלא כזית מרור, ושאר ירקות אין לו ..... תרי
צריך לאכול כזית מרור ..... תרי
חובה לאכול כזית מרור, ובשום אופן אין לברך על חצי כזית מרור ..... תרטו
אם יש מצוה באכילת חצי כזית מרור ..... תרטז
מי שהרופאים חוששים שאם יאכל מרור יבוא לידי חולי ויפול למשכב ..... תרכ

מותר לאכול מרור [חזרת] בערב פסח ..... תרכ
מותר לפרר ולגרד התמכא (כריין) בער"פ, כדי להפיג חריפותה ..... תרכא
האם יוצאים ידי מצות אכילת מרור גם כשאוכל שלא כדרך אכילה ..... תרכד
מרור שאכלו אכילה גסה אם יצא ידי חובתו ..... תרכט
מצות אכילת מצה בליל פסח בזמן המקדש, אם יש בזה ב' מצוות עשה ..... תרלא
הטעם שנוהגים בעשיית הכורך כהלל ..... תרלג
בביאור מחלוקת הלל וחכמים בדין כורך ..... תרלג
בביאור הכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו ..... תרלה
אמירת זכר למקדש כהלל, אין בה חשש הפסק ..... תרלה
גם הכריכה יש לעשות עם החזרת ולא עם עולשין ..... תרלו
משבירך על אכילת מצה ומרור, לא ישיח עד שיאכל הכורך ..... תרלז
אפי' להלל הזקן - בזמן הבית אם אכל המצה לבדה והמרור לבדו יצא י"ח בדיעבד ..... תרלח
טוב וראוי לומר זכר למקדש כהלל, ויש בזה גם תועלת מחשש בל תוסיף ..... תרמב
בברכת על אכילת מרור אם לכוין על אכילת כורך ..... תרמב
צריך לאכול את הכריכה - וצריך טיבול בחרוסת ..... תרמג
מנהג ישראל שאין מנערים את החרוסת מן הכריכה ע"פ דעת מרן ..... תרמה
אם לא טיבל בחרוסת, ואכל את הכורך בלי להטבילו ..... תרמו
טעה ואכל כורך קודם שאכל מצה ומרור כל אחד בפני עצמו ..... תרמז
לערב כרפס או שאר ירקות בכריכה, וראוי למנוע מנהג זה ..... תרמט
האם צריך להסב באכילת הכורך, והאם ההיסבה מעכבת בו ..... תרמט
מצינו בהרבה ראשונים כדעת מרן שצריך לאכול את הכריכה בהיסבה ..... תרנב
מי שקשה עליו לאכול כזית מרור בכריכה, רשאי להקל ליקח כל שהוא מרור ..... תרנג
אם לא נזכר מהכריכה עד שנטל ידיו למים אחרונים ..... תרנד
אם לכרוך את המצה סביב המרור, או להיפך את המרור סביב המצה ..... תרנה
שאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך ..... תרנו
בדין אכילה גסה אם נחשבת אכילה ומתי ..... תרנז
בדין מצות שמחה בבשר בליל החג ..... תרנז
בדין שמחה בבשר בזה"ז ..... תרנח
לשמוח בכל מיני שמחות, וכל דבר המשמחו ואת בני ביתו ..... תרס
אם להלכה צריך גם בשר וגם יין או סגי בחד מניהו ..... תרסא
אם לא שיתף את העניים בשמחתו, האם יצא י"ח, ובדין כבוד ועונג ביום טוב ..... תרסא

מצוה לאכול בשר ולשתות יין גם בחול המועד ..... תרסב
בגדר מצות שמחת יום טוב - אם העיקר בלב ובכל רגע, או במעשים של שמחה ..... תרסב
מי שיש באפשרותו לאכול בשר בחג רק בסעודה אחת, יעדיף סעודת היום ..... תרסג
מותר לאכול את הסעודה עם טיבולים נוספים וסלטים למיניהם ..... תרסג
אם יש מצוה נוספת בכל מה שמרבה לאכול מצה בליל הפסח ..... תרסד
לומר דברי תורה על השלחן, וללמוד משניות פסחים ..... תרסד
אם ישן באמצע הסעודה קודם אכילת האפיקומן, לא חשיב הפסק ..... תרסו
בליל פסח שאוכלים בהיסבה, יש להזהר שלא להשיח בסעודה ..... תרסז
יכול לברך ברכת הטוב והמיטיב בליל הסדר ..... תרסט
כמה מדיני ברכת הטוב והמטיב על היין ..... תרסט
האם בליל הסדר צריך שישתה יין באמצע הסעודה ..... עתר
כזית מצה ומרור אחר חצות ..... עתר

סימן תעו - דין אכילת צלי בליל פסח

איסור אכילת גדי או שה מקולם, ובגדר מקולם ..... תרעא
בארצותינו נהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים ..... תערב
גם בני תימן אינם רשאים לאכול צלי בליל פסח ..... תערב
כל דבר שטעון שחיטה, אסור לאוכלו צלי בליל פסח ..... תרעד
בשר הזרוע הצלוי אין לאכלו בליל פסח בכל מקום אם לא שהוא מבושל ..... תרעד
מקום שנהגו לאכול הזרוע הצלוי בליל פסח, יש לבטל מנהגם ..... תרעה
במקומות שנהגו שלא לאכול צלי בליל פסח, ביום אין איסור ..... תרעה
שכח לצלות את הזרוע בערב פסח יצלהו בלילה אם דעתו לאכלו בבוקר ..... תרעה
מקום שנהגו לאסור אכילת צלי ביום, מנהג בטעות הוא ומבטלינן ליה ..... תרעז
הכבד וטחול וכל המעיים הם בכלל בשר, ואין לאכלם צלי בליל הפסח ..... תרעז
אכילת צלי קדר או צלי שאח"כ בשלו בלילי בפסחים ..... תרעח
ביצה צלויה, מותר לאכלה בליל פסח ..... תרעט
מותר לאכול בשר צלי בליל פסח שני ..... תרעט

סימן תעז - דיני אכילת אפיקומן

לאחר כל הסעודה, אוכלים אפיקומן ממצה השמורה המונחת תחת המפה ..... תרפ
יאכל את האפיקומן לתיאבון ובהיסבה, ולא יאכל אכילה גסה ..... תרפא
אם עיקר קיום מצות אכילת מצה הוא בכזית ראשון או באפיקומן ..... תרפב

האם האפיקומן הוא זכר לקרבן פסח או זכר למצה הנאכלת עם הקרבן פסח ..... תרפג
י"א שקיום מצות פסח מצה ומרור הוא ברגע חצות, שיהיו נאכלין כבר באותה שעה ..... תרפד
אם אינו אוכל האפיקומן לתיאבון כל כך, רק שאינו קץ במזונו ..... תרפד
אם לא היסב באפיקומן, ועדיין לא בירך ברכת המזון ..... תרפה
מותר לאכול אפיקומן פעמיים - ודלא כמ"ש הח"א ומשנ"ב ..... תרפו
בסתירת דברי המשנ"ב בענין אכילת אפיקומן ב' פעמים ..... תרפח
שכח לאכול את האפיקומן, ונזכר אחר שנטל ידיו למים אחרונים ..... תרפט
נזכר אחר בהמ"ז שלא אכל אפיקומן אם יסמוך על המצה שאכל בסעודה ..... תרצ
הרוצה לטבל את האפיקומן בחרוסת רשאי ..... תרצא
לכתחלה יש להזהר לאכול האפיקומן קודם חצות, ובדיעבד יוצא לאחר חצות ..... תרצא
טעם דברי המחמירים לאכול לכתחלה ב' כזיתים לאפיקומן ..... תרצב
האם לכתחלה צריך לאכול מבשר הפסח כביצה או דילמא די בכזית ..... תרצג
האם אסור לאכול האפיקומן בשני מקומות ..... תרצד
מחלוקת אם רק בפסח יש איסור לאכול בב' מקומות או גם באפיקומן ..... תרצה
דעת מרן שיש איסור לאכול אפיקומן בב' מקומות ..... תרצו
גדר "שני מקומות" שאסור לאכול בהם אפיקומן ..... תרחצ
ממדת חסידות שלא לדבר משבירך על אכילת המצה עד אחר אכילת האפיקומן ..... תרצט
אכל מצה והקיא - יחזור לאכול בלי ברכת על אכילת מצה ..... תש
סגולות רבות שיש באפיקומן ..... תשא
כשיצאו ממצרים לקחו עמם בצק שאפו ממנו עוגות מצות, ושיורי מצה ומרור ..... תשב

סימן תעח - שלא לאכול אחר האפיקומן

אסור לאכול שום דבר אחר האפיקומן ..... תשג
מותר לעשן סיגריות [על ידי הדלקה מאש לאש] אחר האפיקומן, לצורך הלימוד ..... תשד
אם מותר לצחצח שיניו בליל הסדר קודם השינה ..... תשד

סימן תעט - ברכת המזון על כוס שלישי

כל המסובים יתפסו הכוס בידם בעת ברכת המזון ..... תשו
יזהר שלא להסב בעת שמברך ברכת המזון, אלא צריך לשבת בעת שמברך ..... תשו
דין הטועה ולא אמר יעלה ויבא בליל פסח בברכת המזון ..... תשז
שכח יעלה ויבוא בברכת המזון בסעודת יום טוב בבוקר ..... תשח
אשה ששכחה לומר יעלה ויבוא בליל פסח, דינה כדין האיש ..... תשיא

כשחל יו"ט בשבת, ואמר יעלה ויבא אבל שכח לומר רצה והחליצנו ..... תשיב
כשיסיים ברכת המזון יברך הגפן, ויכוין לפטור בברכה זו גם כוס רביעית ..... תשיג
אם רצה לשתות יין בין כוס שלישית לרביעית לא ישתה ..... תשיג

סימן תפ - סדר כוס רביעי

בליל הסדר מברכים הכל על כוס אחד ..... תשיד
כשמברך שבע ברכות על כוס אחד - אם יקדים הגפן ..... תשיד
אמירת שפוך חמתך קודם ההלל – ויש נוהגים לפתוח הדלת ..... תשטו
במנהג פתיחת הדלת לכבודו של אליהו הנביא זכור לטוב ..... תשטו
יש אומרים שמזמינים את אליהו הנביא לבתינו לקראת סיום הסדר ..... תשטז
כמה מקורות בענין "כוס של אליהו" שנהגו בכמה מקומות ..... תשיז
יש שלא נועלים את הדלת בליל הפסח ..... תשיט
מי שלא נעל ביתו בליל הסדר ונגנב הפקדון שהיה בבית ..... תשיט
יגמור ההלל בשמחה וחדוה, ומתחיל "שפוך חמתך" על כוס רביעית ..... תשיט
לשבת בעת אמירת ההלל שבסעודה ..... תשכא
לומר את ההלל כולם יחד בשירה ונעימה ובהודאה להשי"ת בכל לב ..... תשכא
ע"י אכילת המצה מתקדש גופו ולבו נפתח לומר הלל ..... תשכב
האם אמירת ההלל בליל פסח היא מדאורייתא או מדברי קבלה ..... תשכב
בשעת אמירת ההלל מתגלה האור הבהיר וצריכים להתחזק בשמחה בהשי"ת ..... תשכג
יחתום בהלל בברכת יהללוך, ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות ..... תשכג
כשחותם מלך מהולל בתשבחות, אינו מסיים "אמן" ..... תשכד
מצוה לחזר בליל פסח אחר זימון, כדי שאחד יאמר לשנים הודו ..... תשכד
אם נשים יכולות לומר ההלל בקול נעימה ..... תשכו
יש נוהגים בהלל, שגדול הבית אומר הללויה הללו עבדי, והשומעים עונים: ה' ..... תשכו
מנהגינו לכפול את הפסוקים אודך כי עניתני וגו', מאת ה' היתה זאת וגו' ..... תשכז
יזהר לסיים את ההלל קודם חצות הלילה, וכן שתית כוס רביעי ..... תשכח
ישתה הכוס בהיסבה, ולא יפחות משתית רביעית ..... תשכט
שכח ולא היסב בכוס רביעי אם מברך כשחוזר לשתות עוד כוס ..... תשל

סימן תפא - שלא לשתות אחר ארבע כוסות

לשתות מים ושאר משקים שאינם משכרים אחר אפיקומן ..... תשלב
אם מותר להוסיף כוס חמישי בליל הסדר ..... תשלג

סיכום השיטות בטעם האיסור – שתיית קפה תה ומיץ פירות אחר כום רביעי ..... תשלז
סיוע לדברי האבני נזר בטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ..... תשמ
קפה ותה שהותרו לאחר עריכת הסדר מותרים גם בתערובת סוכר ..... תשמא
שתייה אחר הסדר בליל שני של פסח לבני חוץ לארץ ..... תשמב
בחצות הלילה הקב"ה ופמליא של מעלה באים לשמוע שירות ותשבחות של ישראל ..... תשמב
כאשר מודה להשי"ת, יוסיף השי"ת להושיעו עוד ..... תשמג
מי שנעשה לו נס ואומר שירה - מוחלין לו על עונותיו ונעשה בריה חדשה ..... תשמג
בענין פיוט חד גדיא – וביאור ענין הפיוט ..... תשדמ
חד גדיא - על מכירת יוסף, שבעבורה הם כל הגלויות ..... תשדמ
דם הפסח לכפר על מכירת יוסף ..... תשמה
לא להכנים ראש במחלוקת של גדולי עולם ..... תשמו
קריאת שיר השירים אחרי גמר הסדר, ואם מקיים בזה מצות סיפור יצי"מ ..... תשמו
טוב ללמוד שיר השירים בימי הפסח ..... תשמז
סגולות שיר השירים ..... תשמז
אחר חצות הלילה של ליל הסדר הוא עת רצון גדול ..... תשמח
בגדר החיוב לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים, עד שתחטפנו שינה ..... תשמח
האם חייב לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה או רובה, או עד שתחטפנו שינה ..... תשמט
גדר עד שתחטפנו שינה ..... תשמט
האם בחידושים על ההגדה מקיימים סיפור יציאת מצרים ..... תשנ
כמה חקרי דינים בענייני קרבן פסח ..... תשנב
איך לקחו שה לקרבן פסח במצרים מבלי חשש נעבד לע"ז שפסול לקרבן ..... תשנב
בענין האיסור להאכיל מקרבן פסח למומר ולגוי ..... תשנה
גר שנתגייר, אם מילת בניו הגויים מעכבים אותו מלאכול בקרבן פסח ..... תשנז
האם בפסח מצרים נצטוו על איסור חימוץ. ועל איסור עשיית מלאכה ..... תשנח
האם בשנת יציאתם ממצרים היו דיני יום טוב בפסח לגבי איסור מלאכה ..... תשנט
קריאת שמע שעל המטה בליל פסח ..... תשס
ברכת המפיל בליל הסדר ..... תשסא
ברכת המפיל אחר חצות לילה ..... תשסא
ק"ש שעל המטה אם הוא חיוב או מצוה ..... תשסב
אפשר שק"ש שעל המטה היא הנהגה שהנהיגו חכמים ומצוה לשמוע לדבריהם ..... תשסד
שלא לפסוק אלא על פי הפוסקים ולא לפי עניני הסוד ..... תשסד

האם צריך לקרותה בכוונה - ואם ת"ח צריך לברך המפיל ..... תשסו
האם בליל פסח בכל אופן אין חשש מפני המזיקים ..... תשסו
אונן בליל פסח, ודעתו לקוברו בלילה על ידי גויים ..... תשסח

סימן תפג - מי שאין לו יין לקידוש וארבע כוסות

חיילים שנקלעו למקום שמירה שאין שם יין ולא חמר מדינה ..... תשעא

סימן תפה - מי שנשבע שלא לאכול מצה

הנשבע שלא לאכול מצה ..... תשעד
אין תשלומין למצוות של ליל הסדר ..... תשעה

סימן תפו - שיעור כזית

שיעור הכזית, לדעת השלחן ערוך הוא כשיעור כ- 26 גרם ..... תשעו
כמה הוא שיעור הדרהם – ואם הוא פחות משיעור הגר"ח נאה המפורסם ..... תשעח
שיטת הגר"ח וולאזין והחזון איש בענין שיעור כזית ..... תשעט
נהגו לשער במשקל, אף שמעיקר הדין הולכים אחר הנפח ..... תשפ

סימן תפז - דיני תפלת ליל פסח

תפלת ערבית של ליל פסח שחל בשבת ..... תשפא
מנהג ישראל להתפלל בימים טובים בניגון, בשירה וקול זמרה ..... תשפב
חל יו"ט בשבת חותם "ברוך אתה ה' מקדש השבת וישראל והזמנים" ..... תשפג
נסתפק אם אחר והשיאנו סיים הברכה, או שדילג לואתה ברחמיך הרבים ..... תשפה
טעה בתפלה ואמר 'את יום חג הפסח הזה' במקום 'חג המצות הזה' ..... תשפו
טעה והזכיר שם של יום טוב אחר, כגון שאמר בפסח את יום חג השבועות ..... תשפו
שלא לקדש בבית הכנסת בליל פסח ..... תשפז
אמירת הלל בברכה בבית הכנסת - בליל פסח ..... תשפח
במקומות שעדיין לא נהגו לגמור ההלל בביהכ"נ, יקבלו לומר ההלל ..... תשצ
מי שמתפלל עם ציבור שאינם נוהגים לאומרו, יגמור ההלל ביחידות ..... תשצב
גם הנשים צריכות לגמור את ההלל בברכותיו בליל חג הפסח ..... תשצג
המתפללים בליל פסח מבעו"י, [מפלג המנחה] אומרים ההלל בברכה ..... תשצו
אמירת ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת ..... תשצו
דעת הרש"ש בדין ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת ..... תשצח

שגם לדעת האר"י והרמ"ע מפאנו - אין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת ..... תשצט
מותר לחכם גדול בעירו לשנות מנהג שיש בו שמץ של איסור ..... תתא
ברכה "מעין שבע" בליל פסח שחל בשבת - תשובה להחולקים ..... תתד
מצינו כמה מקומות שהחיד"א חלק על הרש"ש ..... תתה
דברי האחרונים שאין לילך אחר המקובלים - נגד הפשטנים או הש"ע ..... תתו
רוב חכמי הספרדים הורו רק כדעת הפשטנים ודלא כהמקובלים ..... תתח
תשובה לדברי האור לציון בענין הוראה לפי המקובלים ..... תתיב
שמותר לחלוק על האחרונים - כשיש טעם נכון ומסתבר וע"פ הפוסקים ..... תתיב
דעת גדולי הספרדים בדורינו – בענין ברכה מעין שבע בליל פסח ..... תתיג
דעת הש"ע שלא לילך אחר המקובלים, והחילוק בין דברי הזוהר והמקובלים ..... תתיד
דעת הבן איש חי לגבי ברכה מעין שבע בליל פסח ..... תתיד
אם מותר לחלוק על רבינו הרש"ש ..... תתיז
תשובה למחבר אחד שטען שקיבלנו הוראות האר"י ז"ל גם נגד מרן ..... תתיח
תשב"י יתרץ קושיות וכו' היאך נוכל לסמוך עליו לעתיד לבוא, הרי לא בשמים היא ..... תתיט
המהרח"ו נהג בכמה דברים שלא כדעת רבו האר"י ז"ל – פיוטים בימים הנוראים ..... תתכ
קבלת האר"י אם כולה מפי אליהו הנביא ..... תתכב
גדר גילוי אליהו שהיה לרבינו האר"י ז"ל ..... תתכב
אין לרב ביכ"נ או ראש ישיבה לכפות על הציבור את דעתו בעניני הלכה ..... תתכג
אם ראש ישיבה יכול להכריח את תלמידיו לנהוג בכל כהרב בן איש חי ..... תתכג
אם הש"צ התחיל ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת – לא יפסיק ..... תתכה
אין לענות אמן אחר ברכה מעין שבע של הש"צ המברך ברכה זו בליל פסח ..... תתכו
ספרדי השומע ברכה על ההלל בראש חודש לא יענה אמן ..... תתכז
כשחל ליל פסח בשבת, יאמר ויכולו וכו', ואח"כ ההלל בברכות ..... תתכח
בברכות ההפטרה בשבת חוה"מ פסח, יחתום "מקדש השבת" בלבד ..... תתל
מדוע מפטירין בשבת חוה"מ במתים שהחיה יחזקאל ..... תתלא
הטועה בתפלתו ביום טוב של פסח, ולא אמר לא טל ולא מטר ..... תתלא

סימן תפח - הלכות יום טוב של חג הפסח

לומר מזמור השייך לאותו חג – קודם תפלת ערבית ..... תתלב
אמירת מזמור של חג אחרי יושב בסתר ..... תתלב
לומר אחר ברוך שאמר מזמור שיר ליום השבת גם כשחל יום טוב בחול ..... תתלג

אמירת מזמור לתודה בחול המועד ..... תתלג
גומרים את ההלל, ומברכים לגמור את ההלל ..... תתלד
אסור להפסיק באמצע ההלל, אלא דינו כדין קריאת שמע וברכותיה ..... תתלד
יחיד שבירך על ההלל, ואחר הברכה שמע סיום הברכה מהש"צ ..... תתלז
אם סיים ההלל עד כי לעולם חסדו, ושמע דברים שבקדושה ..... תתלט
הקורא את ההלל כשגומרים בהם את ההלל, ונסתפק אם דילג כמו בר"ח ..... תתמ
אם פסק באמצע ההלל לדבר הרשות, או שהה כדי לגמור את כולו ..... תתמב
ספק אם קרא את ההלל, ספק לא קראו כלל, מן הדין אינו חוזר וקורא ..... תתמג
כל היום כשר לקריאת ההלל מהנץ החמה עד השקיעה ..... תתמג
אם לא קרא את הלל ונזכר בבין השמשות שלנו ..... תתמד
אם עבר יום טוב, אין תשלומין להלל ..... תתמו
שכח ולא גמר את ההלל בי"ט ראשון של פסח אם חייב לגומרו באחד הימים ..... תתמז
אמירת י"ג מדות בהוצאת ספר תורה ..... תתמח
סדר קריאת התורה בראשון של פסח - ענין קריאת התורה במועדים ..... תתמט
להעלות לספר תורה ביום טוב - יותר מחמשה עולים ..... תתנ
טעה וסיים עם העולה החמישי פרשת משכו בפסוק "ויעשו כל בני ישראל" ..... תתנא
תיקון הטל ביום טוב של פסח ..... תתנא
טעה בפסח ואמר משיב הרוח וכו', ומיד תוך כדי דיבור תיקן ואמר מוריד הטל ..... תתנג
אם חזר תשעים פעם, "מחיה מתים אתה רב להושיע מוריד הטל" ..... תתנה
הנוהגים לברך ביו"ט של פסח בקידושא רבה של שחרית יש לבטל מנהגם ..... תתנו
להלכה זמן ביעור מעשרות בערב י"ט האחרון של פסח ..... תתנז
אם יש חיוב להפריש תרומות ומעשרות כשאינו אוכלם ..... תתנח
מצות וידוי מעשר ..... תתנט
לא הקפיד להזהר בדברים המעכבים את אמירת הוידוי, אם רשאי לקרות כן בתורה ..... תתנט
כל היום כשר לוידוי המעשר. וידוי זה נאמר בכל לשון ..... תתס
וידוי מעשר נאמר בכל לשון. ואחד יכול לקרוא מתוך הספר, וכולם יוצאים י"ח ..... תתסא
נוהגים לקרות הפרשה של וידוי מעשר בספר תורה בצבור ..... תתסא
אין לברך ברכת המצות על וידוי מעשר ..... תתסב
גם מי שאין לו קרקע ולקח פירות מן השוק ועישרם כהלכה, חייב בוידוי מעשר ..... תתסב
נשים פטורות ממצות וידוי מעשר ..... תתסב
אינו חייב לחזר אחרי פירות כדי לקיים בהם מצות ביעור ..... תתסג

אין צריך להחמיר לבער גם בערב יו"ט הראשון ..... תתסד
מצות ביעור יין של שביעית ..... תתסה
כיצד הוא ביעור יין של שביעית ..... תתסה
יין של שביעית שהפקירו בערב פסח, וחזרו וזכו בו ..... תתסז
לומר בפירוש שאינו זוכה ביין עד לאחר הפסח ..... תתסז
באופן ביעור פירות שביעית בערב פסח של השנה השמינית ..... תתסח
נאנס ולא הפקיר - הפירות והיין מותרים באכילה ..... תתסט
דין יין של שביעית לפני הביעור ואחר הביעור לצאת בו י"ח ד' כוסות ..... תתע
האם במצוה דרבנן יש פסול של מצוה הבאה בעבירה ..... תתעב
בירור דעת מרן אם לולב הגזול פסול ביום טוב שני ..... תתעב
גדר מצוה הבאה בעבירה אם רק כשעצם הדבר הוא עבירה ולא רק בפעולה ..... תתעג
אם ביין ומצה של שביעית יש חשש משום שריפת קדשים בי"ט ..... תתעד

סימן תפט - דיני ספירת העומר ודיני חדש, מופיעים בספר ילקוט יוסף על הלכות יום טוב

סימן תצ - סדר תפלת חולו של מועד

הטועה בתפלתו בחול המועד והתפלל תפלת יו"ט, לא יצא ידי חובתו ..... תתעו
הזכיר בתפלת מוסף של ט"ז ניסן קרבן העומר ..... תתעו
לומר נוסח יעלה ויבא בהרחמן ..... תתעז
טוב לעסוק בליל ט"ז ניסן וביומו במצוות קצירת העומר והקרבתו ..... תתעח
בשנת נם מפלת המן, השלימו את המצוות של פסח ע"י לימוד ההלכות ..... תתעח
בענין סעודת אסתר על תליית המן ממחרת הפסח – ובאיזה יום נתלה המן ..... תתעט
כיצד תלו את המן על עץ מבית המקדש ..... תתפ
י"א שהמן לקח את העץ מתיבת נח ונתלה עליו ..... תתפ

סימן תצ - סדר תפלת שבת חול המועד

הפיכת סדום בט"ז בניסן ..... תתפא
תיקון לאה בחול המועד ..... תתפא
סדר התפלה בשבת חול המועד ..... תתפב
טעה בשבת חוה"מ וחתם מקדש ישראל והזמנים במקום מקדש השבת ..... תתפב
טעה בשבת חול המועד והתפלל מוסף של חוה"מ לבד או של שבת לבד ..... תתפד

סימן תצ - סדר קריאת התורה בחול המועד פסח

סימן הפרשיות של קריאת התורה בימי הפסח ..... תתפו
טעה והקדים המאוחר בסדר קריאת הפרשיות במועד של פסח ..... תתפו
אם אחר שבירך העולה הראשון ברכה אחרונה נזכרו שקראו פרשה של יום אחר ..... תתפז
שליח צבור שטעה ולא קרא בספר שני מוסף היום ..... תתפז
קריאת שיר השירים בשבת חול המועד - ואם מברכים על קריאה זו ..... תתפח
הקזת דם ותרמית דם ובדיקות דם בכל ערב יום טוב ..... תתפט

סימן תצ - שביעי של פסח

המקור לסדר לימוד בליל של שביעי של פסח ..... תתצא
האם קריעת ים סוף היתה באמצע הלילה או באשמורת הבוקר ..... תתצג
נכון לספר בסעודות היום על הניסים של קריעת ים סוף ..... תתצג
אם שיך קצת מצות סיפור יציאת מצרים גם אחרי ליל א' של פסח ..... תתצד
האם קריעת הים היתה ע"י המטה או ע"י ידו של משה ..... תתצה
כשנקרע הים נהם נהמה גדולה ושמעו כל העולם ואחזתם חיל ורעדה ..... תתצה
אם הים נקרע באמצעות רוח הקדים היכן הנם – לכאורה אין חדש תחת השמש ..... תתצו
שביעי של פסח מיוחד לדביקות בהשי"ת וללמוד את רמזי החג מאכילת המצה ..... תתצו
ימי פסח מסוגלים לקדושה ולעושר לכל השנה ..... תתצז
אם מותר לאכול חמץ שנמכר לגוי, ביום שבת שחל למחרת ז' של פסח ..... תתצח
שאין צריך להחמיר לחפש קמח שנטחן לאחר הפסח ..... תתצט
באסרו חג נכון שיעשה סעודה נאה. ואין להתענות בו תענית צבור ..... תתצט

סימן תצא - דיני הבדלה במוצאי יום טוב

דין הבדלה במוצאי יום טוב ..... תתק
מצות הבדלה היא מדאורייתא - ואם מ"מ מקיים בזה זכור את יום השבת לקדשו ..... תתקא
מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, יכול להבדיל גם במוצאי יום אסרו חג ..... תתקב
בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל, ודעתו לחזור, ואין לו יין להבדלה במוצאי יו"ט ..... תתקג
נשים לא יטעמו מהיין בהבדלה, אבל בקידוש יום טוב במוצ"ש יטעמו ..... תתקד

סימן תצב - דין תענית שני וחמישי ושני - אחר המועדים

דין תענית בה"ב ..... תתקה