



דבר הגליון

"על מצות ומרורים יאכלוהו" (שמות יב, ח)

בעל האור החיים על אתר כתב שלפי פשט הכתוב ענין המרורים הוא חלק מכך שהתורה הצריכה לאכול את הפסח דרך גדולה וחרות "לצד כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד, כי בזה יערב לחך האוכל ויאכל בכל אוות נפשו". (ויש להעיר שהדרך הוא לאכול דבר חד היינו חריף, אך מרור הוא לא בהכרח חריף, אלא עיקרו הוא המרירות).

אמנם לפי דרשת רבן גמליאל (משנה פסחים קטז, ב) "מרור על שום מה, על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים שנאמר וימררו את חייהם".

תאבים אנו לחבר בין הפשט לדרשת חז"ל.

הנה מקשים על מה שנתחייבו ישראל באותו הדור לאכול מרורים על שום המרירות. התינוח דורות הבאים, אבל אבותינו אלה שעבדו עצמם כל חייהם בפרך, וכי צריכים הם להמחשה זו, הלא צרובה עבודת הפרך בשרם, ורבים מהם בעלי מומין...

אלא שאין המרור בא להזכיר את מה שהיה קודם הגאולה ועתה ברוך שפטרנו, אלא המרור מעמיד את צורתא דשמעתא שהשעבוד והמרירות היא חלק מהגאולה, והכל הוא חלק מהתכנית האלוהית.

הטוב האלוהי מגיע לעולם בכלל, ולכלל ישראל בפרט, ע"י יסורים. כל המתנות הטובות באות רק ע"י יסורים. אותו כאב שנלווה אל הטוב, משיב את טעמו. דומה הדבר לאופן בו אוכלים בשר משובח שצריך לצרף אליו דבר חד ומר, בלעדי אותו תבלין, יש יותר מדי 'מתיקות'. החריפות המרה נעמדת כ'קונטרה' למתיקות, מחדדת אותו ומעמידתו על גבולותיו הנאותים. לא ניתן לעמוד על יופיה של המתיקות, ללא מרירות שנלווית אליו.

נזכרים אנו בדבריו הנפלאים של מרן החזו"א באמונה ובטחון כי מורגש הדבר שללא חיות טרף, היה העולם חסר. והדברים יוצאים מפי מי שכל מהותו היתה אורה וטובה וסלד בתכלית מכל תכונות הטרף, ואעפ"כ חש שללא אותו יסוד הפכי, היה העולם חסר. כנראה היתה בו מתיקות יתירה.

ותוספת יתירה נקט הלל הזקן שהיה כורך את המרור עם המצה והפסח, שיבואו ויתמזגו ויתערבו זה בזה, עד שתהיה המתיקות העולה מכולם, מתוקנת ומיושבת בתכלית.

עניני ליל הסדר

בענין שתיית מיץ ענבים לד' כוסות

הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

א. איתא בפסחים (קח:) שתאן חי יצא, אמר רבא ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא. וכתב הרשב"ם, "ידי יין יצא, ששתה ד' כוסות. ידי חירות לא יצא, כלומר אין זו מצוה שלימה, שאין חשיבות אלא ביין מוזג".

והנה זה פשוט שלענין קידוש, מיץ ענבים דינו כיון, כמבואר בגמ' בבב"ב (זז:) סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום, וכמו שנפסק בשו"ע (תע"ב סע"ב). אלא שיש מחכמי הזמן שנקטו דלענין ד' כוסות יש דין מיוחד שצריך לכתחילה לקחת יין. והחומרא מבוססת על ב' טענות. (א) שבדין חירות שנאמר שצריך דוקא יין המשמח. (ב) שמיץ ענבים אינו משמח.

והנה כלפי הטענה הראשונה שצריך דוקא יין המשמח, אף שבלשון הרשב"ם והתוס' בפסחים שם (ד"ה ידי) יש כזאת משמעות, [אם כי אפשר לדחות, ואכ"מ], מ"מ יעויין במש"נ להלן (באות ב') בדעת הרמב"ם בביאור דין חירות שענינו הוא שיהיה ערב, ולא נאמר כאן דין שמחה.

ויש שהוכיחו שצריך יין המשמח מדברי כמה אחרונים שדנו לגבי יין צימוקים דלכתחילה אין לקחת אותו, ועיין בזה בפר"ח (סוס"י תפ"ג) ובפמ"ג (תע"ב משב"ז סק"י), ולפי זה כתבו שגם מיץ ענבים אינו לכתחילה. ומיהו יש לדחות מכמה טעמים. (א) ראשית יש להעיר שהמשנ"ב (תע"ב סק"י) לא כתב דלכתחילה אין לקחת יין צימוקים, דהשו"ע שם כתב שמי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו צריך לדחוק עצמו, וכתב המשנ"ב, "וגם יכול ליקח יין צימוקים וכו'". ולא משמע שיש צימוקים אינו לכתחילה, דאם כן, היה לו לומר שגם מי ששונא יין יש לו להתאמץ ולא להסתפק ביין צימוקים כדי לקיים דין חירות. ומסתמית דברי המשנ"ב משמע שלא צריך לדחוק עצמו עבור יין. וכבר בטור (סי' תפ"ג) משמע שיש צימוקים הוא לכתחילה. וע"ע בגר"י (תע"ב סע"כ) דכל היינות הכשרים לקידוש כשרים לד' כוסות. וע"ע מה שהוכיח בזה בספר משנת יעקב (נשים ח"ב עמ' ש"מ). (ב) ועוד אפשר שגם האחרונים שנקטו שיש עדיפות ליין על פני יין צימוקים, ה"ז כמו לענין קידוש שכתב המשנ"ב (רע"ב סק"ה) דמצוה מן המובחר ביין ישן. ולפי זה אותם שאין מקפידים על כך בקידוש אלא לוקחים מיץ ענבים, ואפשר דהיינו משום שסוברים שהמעלה לקדש על מה שחביב עליו עדיפה מהמעלה של יין ישן, א"כ גם לענין ד' כוסות אין ענין להדר יותר. (ג) ועוד שיש סברא גדולה לומר שמיץ ענבים עדיף מיין צימוקים, דאפשר שחסרונו של יין צימוקים הוא משום שהוא גרוע בעצם, [ועיין ברכ"י (קע"ה ריש דין א')], ורק לכן נקטו אותם אחרונים שלא מתקיים בו דין שמחה. אבל מיץ ענבים שאינו דבר גרוע, ממילא אין בו חסרון.

וכלפי הטענה שמיץ ענבים אינו משמח, טעם המחמירים הוא משום שהשמחה היא דוקא ביין שיכול לשכר. ועיין בזה במקראי קודש (פסח ח"ב סי' ל"ה). אמנם דעת הרבה מחכמי הזמן היא שהשמחה אינה תלויה בשכרות. וכן הביאו בהליכו"ש (פ"ט סע"י"א) בשם הגרשו"א, והוסיף

גורמת לעייפות, ואם ישתה מיץ ענבים הוא יוכל לקיים במשך זמן רב יותר את המצוה דאורייתא של סיפור יציאת מצרים במשך הלילה. [בקובץ ישרון (ל"ו עמ' רפ"ב) הובא שתלמיד אחד הוזמן אל הגר"ר שמואלביץ ליו"ט ראשון של פסח, אך עקב הקפדתו של אותו תלמיד לשתות דוקא יין לד' כוסות, הרי שבבוקר תקפוהו כאבי ראש עד שלא יכל להגיע לסעודת יו"ט. משהגיע אחר הצהריים להתנצל, אמר לו הגר"ר, היו לפניך ב' מצוות, מצות ארבע כוסות ומצות שמחת יו"ט, ומה שקרה הוא שההידור במצות ד' כוסות דרבנן בא על חשבון עיקר המצוה של שמחת יו"ט].

ג. הרוצה בכל זאת לחוש לשיטות שלכתחילה צריך דוקא יין, נראה שהעצה הטובה בשבילו היא להוסיף מעט יין למיץ ענבים באופן שירגיש את האלכוהול, ובכך סגי כדי לקיים דין שמחה. ולא מסתבר שצריך שמחה דוקא מרביעית יין, ושמיץ ענבים גרע ממים לענין המזיגה מצד שהוא משקה בפני עצמו ואינו מתבטל ליין. אלא נראה דכיון דמבואר בגמ' שמיץ ענבים דינו כיוין, והעדיפות שיש ביין היא רק משום השמחה, א"כ כל שמרגישים את האלכוהול מתקיים בזה ענין השמחה, אפילו אם הרוב מיץ ענבים. [ויוצאים יד"ח אפילו ברוב רביעית, למרות שרק רביעית משכרת]. וכן שמעתי מהגר"נ קופשניץ שליט"א. [וע"ע בספר הליכות האיש (עמ' קמ"ג) מה שהובא בשם הגריש"א].

ובאמת גם הרבה מהמקילים שהורו דאפשר לכתחילה לקחת מיץ ענבים, נקטו שיש הידור להוסיף מעט יין. כגון בחוט שני (עמ' ק"צ) בשם הגר"נ קרליץ, ובקובץ מבית לוי (פסח עמ' ס"ח) בשם הגר"ש וואזנר. ונמצא שדרך זו היא המובחרת לכולי עלמא.

בד' כוסות כשהכוס נשפך קצת קודם השתייה אם צריך לחזור ולמלאותו

הרב שלמה זאב שפיצר

מצוי שהד' כוסות נשפכים קצת קודם השתייה, הן בכל הכוסות כיון שמקרב הכוס אליו קודם שמיסב ומצוי שעד שהכוס מגיע אליו, הכוס נשפך קצת באופן שכבר אינו 'מלא' והן בכוס שני ששופכים מעט יין כשאומרים דם ואש ותמרות עשן וכן כשאומרים עשרת המכות ודצ"ץ עד"ש באח"ב וכמבואר בס' תעג במשנ"ב סקע"ד ושעה"צ סקפ"א, ויל"ע האם צריך לחזור ולמלאות הכוס קודם השתייה בכדי שהכוס יהא מלא.

והנה בהל' קידוש כ' השו"ע סי' רעא סעיף טו שבאופן שנשפך הכוס לגמרי קודם שיטעום ממנו צריך להביא כוס אחר וכל הבה"ל ד"ה וה"ה, דאפי' אם לא נשפך לגמרי, כיון שלא נשתיר בו מלא לוגמיו צריך להביא כוס אחר, ומבואר דכל שנשאר מלא לוגמיו אין צריך למלאות הכוס בכדי שהכוס יהא מלא, ויל"ע אם ה"ה בהל' ד' כוסות לא בעי' שהשתייה תהא מכוס שלם.

ומצינו חילוק בשיעור השתייה, בין קידוש לד' כוסות, דגבי קידוש כ' בשו"ע סי' רעא סעיף יג שצריך לשתות שיעור מלא לוגמיו וכ"כ בשו"ע סי' קצ סעיף ג גבי ברכהמ"ז, אמנם לגבי ד' כוסות כ' בשו"ע סי' תעב סעיף ט שצריך לשתות כל הכוס או רובו וכ' שם בב"ה"ל ד"ה וישתה דאף דגבי קידוש סגי במלא לוגמיו מ"מ גבי ד' כוסות בעי' דווקא רוב כוס וכן הביא מהר"ן ומהר"ם חלאוה בפסחים וכ"כ הגר"י הל' חו"מ פ"ו ה"ז בשי' הרמב"ם ולפ"י באופן שנשפך הכוס בד' כוסות ונשאר רק מלא לוגמיו לכא' צריך לחזור ולמלאות הכוס.

ובגר"י שם הביא מהב"ח שביאר בטעם החילוק דקידוש הוא רק דין ברכה על הכוס והשיעור הוא רק בכדי שיהיה מייטבא דעתיה אמנם בד' כוסות יש דין שתייה ולזה בעינן רוב כוס שרק אז נחשב ששתה את הכוס ובעצם היה צריך לשתות כל הכוס וסגי ברוב כוס משום רובו ככולו.

ומעתה נראה דהא דאמר' רובו ככולו הוא דווקא באופן שהכוס מלא, ושותה את רובו, שייך להגדיר את שתיית 'רובו' כ'כולו' דווקא באופן שהוא רוב מתוך הכל וכמש"כ האחרונים לגבי רוב בדיינים דלא מהני אלא כאשר יש ג' או כג דיינים ומתוכם הרוב סוברים דבר מסויים פסקינן עפ"י הרוב אך באופן שחסר במנין הדיינים א"א לפסוק וכן בשחיטת סימנים רק אם הסימנים בשלימותם מהני לשחוט רובם, (ע' קובץ הערות סי' כח ועוד) וא"כ ה"נ גבי שתיית הכוס דווקא באופן שהכוס מלא שייך למימר ביה רובו ככולו אך אם אינו מלא לא שייך ביה רובו ככולו וא"כ באופן שהכוס אינו מלא ייצטרך למלאותו שוב קודם השתייה.

וכן שמעתי ממוריני הגר"י גואלמן שליט"א להוכיח מד' המשנ"ב סי' תעב סקל"א באופן שיש כוס שיש בו כמה רביעיות וכמה אנשים יוצאים בו יחד, ושותים בזה"ז רביעית, והק' שרק לראשון הכוס היה מלא ואינו פגום, ולבאים אחריו אינו מלא והיאך יוצאים הדין שהכוס יהא מלא, (אמנם כ' כן רק

לבאר שהרי גם ע"י אכילת בשר מקיים מצות שמחה אף דאין זה שייך לסוג שמחה של שכרות כלל, וה"ה למיץ ענבים. וע"ע בחוט שני (עמ' ק"צ) שמיץ ענבים טבעי כשר לד' כוסות ויש בו משום שמחת יו"ט. וע"ע בשו"ת תשוה"נ (ח"ו ק"ט) דבזמנינו שאין אנו רגילים לשתות יין בימות החול, לכן אפילו מיץ ענבים שאינו משכר, מ"מ אם אין טעמו כשאר מיצים בעלמא, רק יש בו טעם חזק ומרגישים שזהו יין, כבר מרומם ומשמח האדם, וממילא ה"ז דרך חירות ויוצא יד"ח לכתחילה. [וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ד אלף רנ"ה ד"ה עוד) דוק].

והנה יש שהוכיחו שצריך דוקא יין מהא דאיתא בגמ' בנדרים (מט:): דרבי יהודה חשש בראשו מפסח עד עצרת בגלל היין של ארבע כוסות, ואם אפשר לשתות מיץ ענבים מדוע שתה יין. ומיהו לקושטא דמילתא כבר העירו דזה אינו, דבדרך כלל ענבים אינם מצויים בניסן ויש קושי להשיגם בתקופה זו. ובזמננו לא היו אמצעים לשמור את הענבים, ולכן הוצרך לשתות דוקא יין. ועיין במרדכי בפסחים (קח: ד"ה אחד) במש"כ "והיאך יכול להיות יין חדש בפסח וכו'", וע"ש מה שתייך. ואדרבה, יעויין בב"י (תע"ב סע' י') מה שהביא מתשו' הרשב"א במה שהוכיח מההוא מעשה בגמ' בנדרים לגבי מי שהיין מזיק לו, ועל הא גופא כתב המשנ"ב [לדידן] שיש עצה ליקח יין צימוקים.

ובאמת יש כמה ראשונים דמבואר להדיא בדבריהם שאפשר לסחוט ענבים ולהשתמש בזה לד' כוסות. כגון במאירי בפסחים (קח:): שדימה דין יין חדש בד' כוסות לדינו לענין קידוש. כן מוכח בדברי המרדכי הנ"ל, ע"ש ודוק. וע"ע בשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' פ"ה). וע"ע בשו"ת חכם צבי (ה"ב סי' כ"ד). ועל כרחק או שלא צריך יין המשמח, או שגם מיץ ענבים משמח.

ולחלכה אף שיש שהחמירו שצריך לקחת דוקא יין. [כ"ה דעת האג"מ והגר"ש"א]. מ"מ ידוע שהחזו"א והגר"י קיימו בעצמם את המצוה במיץ ענבים. וכן היתה דעת הגאון מטשעבין והגר"ש ז"ל אויערבאך והגר"נ קרליץ והגר"ש וואזנר. ונראה דכיון שבמשנ"ב הנ"ל לגבי יין צימוקים משמע כהמקילים, ויש לנו מעשה רב מגדולי ישראל שנהגו כך בעצמם, ויש לזה גם מקור מפורש בראשונים, וכ"ה להדיא בחכם צבי, א"כ בודאי יש לסמוך על כך לכתחילה. [ושמעתי מהגר"נ קופשניץ שליט"א דאף אם החזו"א והגר"י עשו כך רק בזקנותם, מ"מ לגדול הקפדתם ודקדוקם בהלכה בודאי אם היה ענין דוקא ביין הם היו מחמירים על עצמם למרות הקושי, ולא היו מבטלים דין חירות].

ב. נראה דכיון שזה ודאי שעכ"פ יוצאים ידי חובה במיץ ענבים, והנידון הוא רק אם מקיימים בו גם מצות חירות, א"כ אדרבה אצל רוב האנשים, דהיינו אותם שאינם רגילים ביין ואוהבים אותו באופן מיוחד, יש כמה טעמים להעדיף מיץ ענבים.

(א) יעויין ברמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"ט) שכתב, "ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה וכו', שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות". ומבואר ברמב"ם דדין חירות הוא שהיין יהיה ערב לפי דעת השותה. ויעויין ברבינו מנוח שכתב, "שיש מתענג בשתיית יין חי ויש במזוג והכל כרצון איש ואיש". וכן פסק הגר"י (תע"ב י"ז). וע"ע בחי' הגר"י על הרמב"ם שם דהוי דין במעשה השתייה שתהיה עריבה דרך חירות. וע"ע בשעה"צ (תע"ב סקל"ח) שביאר את ענין המזיגה בזמן הש"ס, "כדי שיהיה שתיה נוחה ועריבה".

והנה אצל רוב העולם שאינם רגילים כ"כ בשתיית יין, הטעם של כוס מיץ ענבים חביב וערב יותר משל כוס יין. וגם אותם האוהבים יין, בדרך כלל זה רק לשתות מעט, אך כששותים כוס שלימה, חביב עליהם לשתות כוס מיץ ענבים, ובפרט בכוסות האחרונים אחרי שכבר שתו הרבה. והשתא גם אם יין משמח יותר מחמת האלכוהול שיש בו, מ"מ מיץ ענבים ערב יותר, ואליבא דהרמב"ם זהו דין חירות. ולכאורה עדיף לקיים דין זה שהוא מפורש ברמב"ם, מאשר את הענין של שמחה שנתבאר לעיל כמה טעמים מחמתם אין לחוש שיש בזה חסרון במיץ ענבים.

(ב) המשנ"ב (תע"ב סקל"ד) כתב דלכתחילה נכון לשתות רוב הרביעית בבית אחת. וע"ע בביאור הגר"א (תע"ב סקל"ב). והרבה אנשים יתקשו לקיים דין זה ביין. ועבורם תהיה מעלה למיץ ענבים.

(ג) כמו"כ לאנשים רבים קל יותר לקיים את הענין לשתות לכתחילה את כל הכוס ולא רק את רובה [עיין משנ"ב תע"ב סקל"ג] כששותים מיץ ענבים ולא יין.

(ד) מי שאינו רגיל בשתיית יין, כששותה כמות גדולה של יין הדבר עלול לגרום לו לכאבי ראש או סחרחורת וכדו', וכמובן שזה יכול לפגוע בשאר מצוות הלילה. וגם מי שזה לא יפריע לו, בדרך כלל שתיית ד' כוסות יין

לכתחילה), ואף דאיירי שקידשו יחד כמבואר התם, ואז הכוס היה מלא, ורק השתייה הוא בואח"ו, וחז"ל דע"ל דכע"ל דהכוס היא מלא בשעת השתייה.

אך יש לדון שבאופן שממלא עוד יין קודם השתייה, א"כ לכאורה ייצטרך לברך שוב, ובשלמלא בכוס שני שיכול לשותות בין הכוסות א"כ אין צריך לברך על היין הנוסף שמוזג אך בכוס ראשון לכאורה צריך לברך שוב בפה"ג על היין הנוסף כי דעתו היה רק על היין הראשון, ואף ששותה רק בשיעור שהיה קיים קודם שהוסיף מ"מ כיון שיש בילה נמצא ששותה מ"מ נוסף, ואם יברך שוב נמצא שברכתו הראשון היה לבטלה,

ועוד יש לדון בזה משום מוסיף על הכוסות ויל"ע כשמוסיף לשיעור אי הוה מוסיף, אמנם אף בלא"ה אם יברך שוב בפה"ג חזינן בסי' תעב סעיף ז ברמ"א שעצם זה שמברך ה' פעמים בפה"ג הוה מוסיף על הכוסות.

והנה בתוס' פסחים קח: ד"ה רובא כ' דאף בד' כוסות דינו כקידוש דסגי במלא לוגמיו ובחז"ל לט טז וכן בגרי"ז שם העמידו שהוא מח' התוס' והר"ן (ובחז"ל תמה על הביה"ל הנ"ל שלא נחית להכי), וא"כ נראה שבכוס ראשון ורביעי שיש בזה ב' הגדונים הנ"ל, יש לסמוך על התוס' דס"ל דשיעורא דד' כוסות דמי לשיעורא דקידוש וסגי במלא לוגמיו, דהנה מצינו בסי' תעב סעיף ז דמשום חששא דמוסיף על הכוסות סמכין אשי' הראבי"ה דאין צריך להסב בימינו, ומצינו בביה"ל בסי' רעא הנ"ל דדווקא אם נשפך ולא נשאר אפי' כמלא לוגמיו צריך לחזור ולמלאותו אך לא הצריך שיהא בו רביעית שאף שפסק בסי' רעא סקנ"א כהמג"א שבקידוש בעי' רביעית וע"כ שסומך על הנך שי' בכדי שלא ייצטרך למלאות שוב.

ומעתה נראה דה"נ הכא נראה שבכוס ראשון ורביעי, יש לסמוך אשי' התוס' ואין צריך למלאות שוב, וכן הביאו (בספר קצבי הרים עמ' רנא) מהגר"ש"א, אך בכוס שני נראה שצריך לחזור ולמלאותו שוב קודם שישתה (כיון שיש בזה רק הגדון הב' ורק מצד שמוסיף על השיעור בעצם ההוספה ולא מברך ברכה נוספת).

בישוב קושיות מרנן האבי עזרי והקה"י על דברי הגרי"ז בד"ן שתית ד' כוסות

הרב אליסף פרלמן

א] בגמ' נזיר דף לח. א"ר אלעזר עשר רביעיות הן, ונקיט רב כהנא בידיה חמש סומקתא וחמש חווירתא. חמש סומקתא: נזיר, ועושה פסח, וכו' ומבאר הגמ' נזיר רביעית יין לנזיר. עושה פסח דאמר רב יהודה אמר שמואל: ארבע כוסות הללו, צריך שיהא בהן כדי רביעית. עכ"ל הגמ' ובגמ' פסחים קז: אמר רב יהודה אמר שמואל ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה. ומקשינן מיתבי ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית, אחד חי ואחד מזוג, אחד חדש ואחד ישן, וכו' קתני מיהת כדי רביעית, ואת אמרת כוס יפה, אמרי אידי ואידי חד שיעורא הוא. ע"כ בגמ'.

והנה בביאור האי דינא דצריך שיהא שיעור רביעית יין בכוס, יש לבאר האם הך שיעור הוא שיעור השתיה שצריך לשותות בהך ד' כוסות וממילא דצריך שיהא שיעור זה בכוס, או דילמא אין זה כלל שיעור בשתיה אלא הוא שיעור בכוס עצמה שכך צריך שיהא שיעור היין בכוס שמקיים בה את הדין ד' כוסות, אבל אין זה מחייב שזהו נמי השיעור שתיה ידידה ואע"ג דודאי אין צריך יותר מזאת הא מיהת דהשיעור לשתייה הוא פחות מכן.

ועיין בקרן אורה בנזיר שם שכתב וז"ל עושה פסח דאמר רב יהודה כו'. הוא הדין דכל כוס של ברכה בכלל זה דבעינן שיהיה בו רביעית כדאיתא בשבת שם ובפסחים פרק ע"פ. עכ"ל ועיין שבת עז: דאיתא התם אמר רב נחמן אמר רבה בר אבובא כוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית. ע"כ והנה בכוס של ברכה סגי שישתה בה שיעור מלא לוגמיו, וכן איתא בגמ' פסחים קז. ת"ר אין מקדשין על השכר וכו' מטעמיתא יין כל שהוא, רבי יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא. אמר רב הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן גרש המקדש וטעם מלא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא ע"כ, וכן פסק השו"ע להלכה בסי' רע"א ס"ג, ונמצא דהאי שיעור רביעית המבואר לעיל אינו אלא שיעור בכוס עצמה דבכך מיקרי כוס לקדש עליה ולקיים בהדין ד' כוסות אבל עצם השתיה יכול להיות לה שיעור אחר ולענין קידוש ושאר כוס של ברכה שיעורה במלא לוגמא.

ב] אמנם לענין ד' כוסות לשתייה מצינו שנחלקו בה הראשונים דהנה בגמ' פסחים קח: שם לגבי דין ד' כוסות מבואר השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא. אמר רב נחמן בר יצחק: והוא דאשתי רובא דכסא. ע"כ בגמ' וכתבו התוס'

ד"ה רובא דכסא וז"ל היינו כמלא לוגמיו כדפרי' לעיל ומיהו לכתחילה צריך לשותות רביעית. ע"כ ומבואר דהוא כשאר שיעור שתיה של כוס של ברכה אכן הרמב"ן והר"ן ביארו דבדין ד' כוסות בעינן שתית רוב הכוס דהיינו רוב רביעית ואין זה שייך לשיעור מלא לוגמא שנאמר בשאר כוס של ברכה.

ובחי הגרי"ז הל' חמץ ומצה ביאר דיש כאן חילוק בעיקר הדין ד' כוסות דשיטת התוס' היא דעיקר דינו הוא ככל כוס של ברכה דעיקרה היא הכוס של ברכה ודין הטעימה הוא דין נוסף שיש לטעום ולשתות מכוס של ברכה ושיעורו במלא לוגמיו, אבל אין זה עיקר תקנת הכוס, וכן ביארו תוס' פסחים צט: שסגי שישתה המקדש מכוסו ואי"צ שישתה כל בני הבית, וכמו בשאר קידוש, וביאר הגר"ח דעיקר דינה מקיים גם בלא שתיה, אלא בטעימת המקדש, לשיטת התוס', אכן בשיטת הרמב"ן ור"ן ביאר בחי' הגרי"ז שם וכן העלה בשיטת הרמב"ם דבעיקר דין ד' כוסות יש דין שתית הד' כוסות, ואין זה דין טעימה בעלמא, וזה שנאמר בה שיעור רביעית או רוב רביעית דהוא ככולה והוא משום הדין שתיה הנוסף בה מחוץ להדין כוס של ברכה כשאר כוס של ברכה שעיקרם הוא דין אמירה על הכוס.

והנה בגמ' פסחים קח: שם איתא שתאן חי יצא. אמר רבא: ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא. שתאן בבת אחת, רב אמר: ידי יין - יצא, ידי ארבעה כוסות - לא יצא ע"כ בגמ' והר"ף והרמב"ם גרסי שתאן בבת אחת ידי חירות יצא ידי יין לא יצא, וצ"ב ענינו של ידי חירות שיצא בו מלבד הדין ד' כוסות שלא יצא בו, וביאר בחי' הגרי"ז שם דהך דין חירות הוא דין שתית היין שנתקנה בד' כוסות ולהך דינא סגי במה ששתאן בבת אחת, אבל לא יצא בה ידי הדין כוס של ברכה דבעינן ד' כוסות חלוקים, וכל זה הוא כשיטת הראשונים דס"ל דאיכא דין שתיה מלבד הדין כוס של ברכה.

ג] ובאבי עזרי פ"ז חמץ ומצה ה"ט כתב ותמהני על דברי הגרי"ז, משום דנראה דכל מאי דשייך לומר דאיכא נמי דין שתיה בד' כוסות היינו דוקא כאשר הוא שותה אותם מכוס של ברכה, דזהו החיוב הנוסף עליו שיהא נמי שותה את הכוס של ברכה, אבל אין זה דין נפרד העומד לעצמו שנאמר שיהא שייך שיקיים דין שתית ד' כוסות בלא דין כוס של ברכה, וממילא דאין שייך לבאר זאת בביאור הגמ' דשתאן בבת אחת ידי חירות יצא שנאמר שיצא ידי השתיה של ד' כוסות אע"ג שאינן כוסות של ברכה.

ועוד הקשה האבי עזרי על דברי הגרי"ז שהרי מבואר בגמ' דסגי שישתה רוב הכוס דהיינו רוב רביעית, והנה הוא מדין רובו ככולו, אמנם כל זה מבואר אם שיעור רביעית הוא שיעור בהכוס עצמה, ורק ע"י ששותה את רובה חשיב כמו ששתה כולה, אבל אם נאמר שיעור רביעית בהשתיה עצמה, וכמו שעולה בדברי הגרי"ז דהשיעור שתיה הוא דין בפני עצמו מעבר להכוס של ברכה א"כ על כרחך דהשיעור רביעית ניתן בה בגוף השיעור שתיה, ובכה"ג מאי שייך שנאמר רובו ככולו הרי שיעורו הוא רביעית וכל שלא שתה שיעור זה אין שייך לצאת בפחות וגם לא ברובו, וזה פשוט וברור, ולשיטתו אכן צ"ב דברי הגמ' 'ידי חירות יצא' ונשאר בתימה על ביאור הגרי"ז.

ד] והנה הקהלות יעקב פסחים סי' סד' הקשה על דברי הגרי"ז לאידך גיסא במה שביאר בדברי התוס' דכל דין כוס של ברכה הוא רק דין אמירה על הכוס וליכא דין שתיה כלל, ואשר צ"ב מהא דמבואר בגמ' פסחים קיז: דאיתא התם בגמ' לגבי כוס שלישית ששותה אותה לברכת המזון, אמר לו רב חנן לרבא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס, אמר לו ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה. ע"כ ופרשב"ם כלומר ראוי שיעשה בו מצוה וכו' המבואר מזאת דעצם הדין ד' כוסות קדמה לגמרי לדין קיום המצוה והאמירה על הכוס, ועל כרחך מוכח דאין הביאור דכל דין הד' כוסות הוא דין אמירה על הכוס.

והנה מהוכחת הקה"י נראה דמתבאר דמלבד דמוכח דאיכא דין שתיה על הכוס ודלא כמו הביאור בשי' התוס' דאיכא רק דין אמירה על הכוס, אך מוכח עוד דגם להצד דאיכא תרי דינים אבל דין השתיה עצמו קדם והוא יכול לעמוד בפני עצמו ורק לאחר מכן תיקנו רבנן שיהא אמירה ומצוה על כל כוס, ואשר צ"ב מדברי האבי עזרי הנ"ל דפשיטא ליה וכן הוכיח דלא שייך לומר דין שתיה בעלמא בלא דין כוס של ברכה.

ועוד יש להוכיח דלא כדברי האבי עזרי, והוא מדברי הפרי חדש דס"ל לענין הלכה דבכדי שלא יחשב שתאן בבת אחת סגי בשיהוי זמן בין כוס לכוס ואי"צ לאמירה על כל כוס, והיינו דאין האמירה מעכב בקיום הדין ד' כוסות, והביאו הביאור הלכה סי' תע"ב ס"ח ד"ה 'שלא כסדר' ודלא כהב"י והמגן אברהם בזה, ומבואר שפיר מדברי הפרי חדש דשייך קיום דין שתיה בלא דהוי כוס של

הרב משה שרים

מצות שנאפו קודם חצות היום לז' ימי החג

עיינן טור וב"י סימן תנח בענין מצות אחר חצות היום דערב פסח דדעת כמה גאונים דבעינן דווקא אחר חצות או מטעם דאיתקש לפסח או מטעם דחביבה מצוה בשעתה, ועיי"ש בב"י באורח אי הגאונים מייירי אפילו במצות דכל הפסח ולא רק דליל ט"ו דמחויב בכזית מצה וכן נראה דמסיק שם בסוף דבריו עיי"ש, עכ"ד, והנה לע"ע לא נתברר לי כלל מאי איסור יהא באכילת מצה דקודם חצות בשאר ימי הפסח ומאי גרע ממי דאינו אוכל מצה כלל, ואולי למאי דנודע חידושא דהגר"א ועוד דאיכא מצוה בכל ימי החג דבהא נקטינן דכל דאינו אחר חצות אינו בגדר מצת מצוה, אבל דוחק הוא דלזה כוונת הגאונים ז"ל.

קידוש מבע"י וגדר קבמ"ס

עיינן ר"ס תעב דלא יאמר קידוש עד שתחשך, ועיי"ש בב"י דעיקר הדין בזה הוא לענין המצה דהוקש לפסח דיאכלוה דווקא בלילה, מיהו כתב התורה ד' דאף הקידוש וההגדה וכו' ג"כ יהיו בלילה, והטעם עיי"ש והובא במג"א דהקידוש הוא מכלל ד' כוסות ובעינן דיהיה כ"ז בשעה דראוי למצה, ובפמ"ג משב"ז סק"א ביאר בדעת הט"ז דהוא מכלל דינא דקידוש במקום סעודה, ע"כ, והוא דבר חידוש דאע"ג דאינו מפסיק בזמן ארוך דלא יהיה לאלתר מ"מ אסור בזה, ומבואר חומר ענין לאלתר דינא דקמב"ס דמלבד שהיית הזמן המחלקת ומפרדת ביניהם כמו"כ בינן ג"כ שוויות ביניהם על ענין הזמן ודו"ק. והנה בא"א שם ציין הפמ"ג דלפי"ז ה"ה בסוכה דלא יאכל עד שתחשך דג"כ יזהר בקידוש מחמת דינא דקמב"ס. ובאמת יל"ד בזה דהנה במג"א סימן תרלט סקי"א והובא בבה"ל שם ביאר טעם קידוש מבע"י בסוכה מחמת דבעי לברך ברכת הזמן ואינו יכול קודם שתחשך, ואולי מדלא ביאר כהט"ז ופמ"ג נראה דלא נקט כהאי חומרא בגדר קמב"ס (ועיי"ש עוד במג"א בריש דבריו דהיה סבור דבאמת בסוכה אי"צ קידוש בלילה ומבואר להדיא דלא כהפמ"ג).

ועכ"פ יל"ע בהשמטת הפוסקים טעמא דהמג"א הכא דלא יוכל לברך ברכת הזמן דחג המצות בקידוש קודם הלילה.

ברכת הכרפס

עיינן מג"א תעג סקי"ט דמייתי מהמהרי"ל דיברך קודם הטיבול משום דבעינן עובר לעשייתו וע"ז הקשה דהא הברכה קאי על הכרפס ולא על הטיבול, ובפמ"ג שם ציין מהא"ר סק"ה ד"ל דהטיבול הוי מצוה וראוי לברכה בפני עצמה ונכלל בברכת הכרפס ודומיא דחרוסת גבי המרור בסימן תעה, מיהו יש לציין דלפ"ר אף אם היה מברך בפני עצמו היינו ברכת המצוות ולא ברכת פה"א ונמצא דברכת הנהנין כ"ל ברכת המצוות ודבר חידוש הוא, ועוד דלכאורה האכילה בעודו מטובל דזהו המצוה ולא מעשה הטיבול גופא. ובעיה"ד בזה דקדק בפמ"ג שם בלשון המחבר דקודם מטביל ואח"כ מברך.

ועכ"פ נמצא למש"כ הא"ר דבשעת ברכת הכרפס יכוון ג"כ על מעשה הטיבול.

הפסק בדיבור בעניני המרור בין ברכת המצה לכורך

במה דאיתא בשו"ע ר"ס תעה דלא ישיח בין ברכת המצה לכורך כדי שתעלה על הכורך ברכת המצה, יל"ה"ס היכא דשח בעניני המצה והמרור דקודם הכורך דלכאורה אף אי הווי מענינא מכל מקום הרי אינו מענין הכורך דאח"כ ולדידיה הווי הפסק, ואין להוכיח מהא דמברך על המרור ומשמע דאינו הפסק דהרי אף הכורך נמי בעי ברכה על המרור דידיה.

שו"ר במחה"ש תעה סק"ח דביאר מש"כ המג"א דאם שח בין המצה לכורך אינו חוזר לברך דהיינו טעמא מפאת דכולה חדא מצוה דהיינו המצה והמרור הראשונים עם הכורך, ע"כ, וכנראה כיון דתקנו כל זה כדי לצאת ייד"ח חשיבי כולה כחדא, ואפשר דלפי זה ממילא ג"כ לא הווי הפסק כיון דהכל חשיב מענינא, ושו"ר בפרישה סק"ח עמש"כ הטור דטול כרוך לא הוי הפסק דציין שם דאף במצה ומרור נוהגים כן דהבעה"ב אומר למסובין טול מה שאני נותן לך, ומבואר דאף בזה לא הוי הפסק.

אכן בעיקרא דדינא דטול כרוך לא הוי הפסק יש לציין דברמ"א סימן קסז כתב דאפילו הפסק מצרכי הסעודה לא יפסיעיק לכתחילה, ועד"ז תמה בבה"ל היאך אומר זכר למקדש כהלל ולא הוי הפסק, אע"ג דהרי ודאי הוי מענינו דהכורך וכנראה עיקר תמיהתו היינו דעכ"פ לכתחילה לא עבידינן הפסק מידי.

ברכה שהרי לא אמר בה מידי, ודלא כדברי האבי עזרי דפשיטא ליה והוכיח דאין שייך לומר כן כלל, ואמנם צ"ב ויש ליישב מה שהקשה בזה.

ה[והנראה לענ"ד ליישב בזה את דברי הגר"ז דודאי אין כוונתו דלגבי הך דין שתיה הנאמר בד' כוסות ליכא כלל דין כוס, ואע"ג דביאר דחלוק הוא דין השתיה מדין הכוס של ברכה, אין הכוונה דלענין הך דין שתיה הוא דין שתיה בפני עצמו בלא שיהא זאת כוס של מצוה כלל, אלא הביאור הוא דחלוק הוא מהדין כוס של ברכה שכל התורת כוס שבה הוא עצם האמירה על הכוס בלא שתיה כלל ואשר יש בה רק דין טעמימה בעלמא וסגי לזה בטעמימת המקדש בלבד ואי"צ שיהא כ"א מבני הבית שותה בשביל לצאת הך דין אמירה על הכוס, אבל דין 'שתיה' רמאי על כל אחד מבני הבית ולזה אין שייך שיצא דין שתיה שלו ע"י המקדש, ולאידך גיסא בשתאן בבת אחת קיים דין זה של שתיה בלבד גם בלא הדין אמירה על הכוס.

אבל הא מיהת דהך דין שתיה הוא נמי כל עיקרו לקחת כוס של מצוה אשר נאמרו בה דיני כוס של מצוה ואשר שתיתו תהא שתיה של 'כוס', וכל מאי דדינה חלוק הוא לענין דאין בה דיני כוס של ברכה דהיינו שאיננה באה מצד הדין אמירה המוקדם על הכוס, אבל יש בה דין כוס מחמת הא דהיא עומדת לתקנת שתית ד' כוסות אשר עיקרה נמי הוא דין ד' כוסות עצמם שיתקיים בהם דין שתיה, ומעתה בכל דין הנאמר בכוס של ברכה נצטרך לדון, דאם כל עיקרו הוא דין ששייך להכוס מחמת האמירה הנאמרת עליה, הרי זה לא יעכב בדין כוס של שתיה, אבל אם הוא הלכה בעצם העמידה של הכוס ככוס של מצוה זה יהא נמי בהך כוס.

ובזה יתבאר דהנה הך מימרא דד' כוסות בעינן שיהא בהם שיעור רביעית, נראה דגם לדברי הגר"ז דאיכא דין שתיה בפני עצמה אבל עצם השיעור רביעית הוא שיעור בהכוס עצמה ולא בהשתיה מאחר שנתבאר דודאי גם לענין הדין שתיה איכא דין כוס של מצוה ויש לה שיעור והשיעור נאמר בעצם הכוס, ולא בהשתיה עצמה, ודלא כמו שנקט האבי עזרי דאם אין זה הכוס של ברכה אין כאן דין כוס כלל וממילא תמה דודאי אין שייך דין שתיה בלא שיהא כוס של ברכה.

ומיושב בזה דבשתאן בבת אחת אע"ג דלגבי האמירות שנתקנו על ד' כוסות דהיינו הקידוש ההגדה הברכת המזון וההלל, הרי לא שייך לקיים זאת בשתאן בבת אחת, אבל הא מיהת דודאי מזיגת הכוס וברכת הגפן שהוא מברך עליה לשם שתית ד' כוסות, זה עצמו מעמיד את הכוסות ככוס של מצוה אשר גם בה יש דינים ושיעור, ומבואר דלזה סגי בשתיה בבת אחת ואין מעכב חילוק זמן ואמירה, אבל ודאי הוי כוס של מצוה, ומיושב בזה נמי דשייך שפיר שנאמר לענין השתיה דין רובו ככולו כיון דהשיעור רביעית הוא בהכוס ולא בהשתיה, וכל ששתה רובה הוי כמו ששתה כולה וקיים את הדין רביעית הנאמר בכוס עצמה.

[ו] ונחזור למה שתמה הקה"י על דברי מרן הגר"ח ומרן הגר"ז בשיטת התוס' שביארו דאיכא רק דין אמירה על הכוס וצ"ב מדברי הגמ' הנ"ל דמבואר אדרבה דעיקר הדין ד' כוסות עומד בפני עצמו אלא שהוסיפו בה שניעביד מצוה בכל חד מינייהו, והנראה ליישב בזה דגם אם עיקר הדין הוא דין אמירה על הכוס הרי סגי בזה שיברך עליה ברכת הגפן בשביל שיתקיים דין אמירה על הכוס הנצרך לד' כוסות, וכמו שמצינו בדין קדוש היום של שבת שהוא גם דין אמירה וסגי באמירה זו, ורבנן תיקנו שיהא נמי אמירה של מצוה, ואפשר שעכשיו רבנן תיקנו לעיכובא שדוקא באמירה זו יתקיים הדין כוס של ברכה ואפשר שאינו לעיכובא [ועיינן בזה מחלו' הפוסקים הנ"ל דפליגי הב"י ופרי חדש והביאם הבה"ל ס"י תעב"ס ס"ח ד"ה שלא כסדר] אבל הא מיהת מבואר דאפשר דגם מעיקרא לא היה זה אלא דין אמירה ולא דין שתיה.

אלא דיש להעיר לפי"ז דא"כ לכאן' עולה דיתחייב ברכת הגפן על כל כוס מאחר שזוהו כל דין האמירה, ובפשטות אינו כן אלא אדרבה מחמת דהוא מצוה בפני עצמה על כן הוא דבעינן ברכת הגפן לכל כוס בפני עצמה, וכמבואר במג"א ס' תעד' אי נמי כמו שכתב הגר"א שם דזהו משום הפסק ההגדה, וי"ל באופן אחד דזהו רק לאחר שתיקנו אמירה נוספת לכל כוס וסגי בזה לקיים דין האמירה ואי"צ לברכת הגפן, ולפי"ז בלא אמירה אכן בעינן לברכת הגפן על כל כוס לעיקר קיום דין האמירה, וא"כ היה נצרך הפסק גמור בין כל כוס בכדי שיוכל לחזור ולברך, אי נמי דבהא מילתא כו"ע מודו דהיה מתחייב בברכה נוספת מאחר דזה כל דין הכוס הנוסף שענינו הוא ע"י הך ברכה נוספת שיברך עליו, וצ"ע.

נמצא העולה לדינא דלכתחילה אין להפסיק כלל (ולחומרת הבה"ל אם נוסח זכר למקדש אין לומר), ואם שח בעניני הכורך אינו הפסק, ובעניני המצה והמרור לכאורה לדעת כמה אחרונים ז"ל ג"כ אינו הפסק, ועכ"פ בכל גוונא דהפסק לא יברך שוב.

עד שתחטפנו שינה

בענין החיוב לעסוק בהלכות הפסח עד שתחטפנו שינה כדאי' סו"ס תפא, עיין בהגר"א והובא במשנ"ב סימן תעו סק"ז בהא דכתב הרמ"א דלא יאכל יותר מידי שיבוא לידי שינה, והיינו טעמא מחמת החיוב הנ"ל, ומבואר דמחויב לדאוג בעצמו שלא יפטר מחמת השינה, ונפק"מ לעשיית טעדיק אחר הסדר שלא ירדם כגון לעמוד וכיצ"ב דמבואר דאיכא מעלה בזה.

טרחה באכילת אפיקומן

עיין מג"א תעו סק"ב ובמשנ"ב שם סק"ז דכתב הרוקח אל יהי אכילת אפיקומן עליו לטורח, והנה עיי"ש דאחר דמייתי גדר אכילה גסה וכו' ציין המשנ"ב כנ"ל, ומבואר דדין נפרד הוא דאף היכא דאינו שבע כל כך מ"מ משכח"ל דאכתי טורח הוא עליו וע"ז הוזכרו כן (ובאמת עיי"ש בחק יעקב סק"ה דאיכא גדר אכילה גסה היכא דאכל לשם אכילה גסה וכנראה המכוון הוא כנ"ל), והוא נפק"מ לדינא דישער בנפשו דאין אכילה זו טרחה בשבילו.

בגדר קיום מצות 'והגדת לבנך'

הרב אברהם בצלאל

בדרשת ליל שבת הגדול בביהכנ"ס המרכזי 'משכן שרגא' העיר מורנו הגרמ"ד פליגלמן שליט"א כמה הערות במצוות סיפור יציאת מצרים, וראיתי לעמוד על כמה מהם, ולהוסיף עליהם, ואולי נזכה לביאור חדש בעיקר צורת וקיום מצוה רבה ויקרא זו.

א. מש"כ המ"ב (תע"ז סק"ו) בשם הדגול מרבבה, דמי שלא הספיק לערוך הסדר, וכבר קרב זמן חצות, יעשה עפ"י סדר זה - קידוש, מצה, מרור תיכף קודם חצות, ואח"כ יאמר ההגדה ואח"כ יסעוד סעודתו, ע"כ. וכבר תמה בס' עמק ברכה דאין יתכן להקדים המרור שהוא מדרבנן בזה"ל למצות סיפור יציאת"מ. וצ"ע.

ואמר הגרמ"ד שליט"א לישב דהמ"ב אזיל כדברי הראשונים שביארו הטעם דלא תקנו ברכה על סיפור יציאת"מ, משום שבאמירה כל שהו כבר יצא יד"ח (רשב"א) או שכבר יצא יד"ח בקידוש כשאמר 'זכר ליציאת מצרים' (אבדורם). אלא שכל זה הוא דלא כדברי הגר"ח שהעלה מד' הרמב"ם דלמצות סיפור יציאת מצרים לא סגי בזכירה בעלמא, אלא בעינן צורת סיפור דהיינו בדרך שו"ת (מה נשתנה וכו'), והשתלשלות המאורעות (מתחיל בגנות ומסיים בשבח), טעמי המצוות (כל שלא אמר ג' דברים וכו'). ודברי הראשונים הנ"ל שנקטו דסגי בהזכרה גרידא ע"כ הם דלא כהמוכח מדברי הרמב"ם. עכ"ד.

ויש לחזק הדברים לכאורה, דבפשוטו נראה שכבר מוכח ממקו"א במ"ב שאינו נוקט כדברי הגר"ח. והוא - ממש"כ בס' תעד' (ס"ק סד) בשם החי"א דכיון שהנשים נמי מצוות בהגדה, לכן אפי' המשרתת צריכה להיות אצל השולחן אז, ועכ"פ לשמוע הקידוש ולכשיגיע לר"ג אומר כו' תכנס ותשמע עד אחרי לאחר שתיית כוס ב', דהרי כל שלא אמר ג' דברים אלו לא יצא יד"ח, ונוהגין שגם תשמע י' המכות להגיד להם כמה ניסים עשה ד' עם ישראל, ע"ש.

ולכאורה יל"ע, דאם כבר נהגו להוסיף על עיקר החיוב, הוי עדיף טפי שיביאום לשמוע את המתחיל בגנות דהיינו עבדים היינו - שהרי זהו מעיקר קיום המצוה אליבא דהגר"ח, וכפי שמוכח באמת ברמב"ם. [ואכן ב'הלכות חג בחג' הוסיף כן במרוצת דבריו, ובהערות שם ציין לד' הח"א והמ"ב, אך תמוה על הדר"ג שלא גילה כי התוספת הנ"ל מאתו יצאה]. ובאמת ה' מקום להעיר עוד, דהוה עדיף נמי שתשמע בתחילה מה נשתנה, כדי שיהי' גם לה הסיפור בדרך שאלה ותשובה, וצ"ב.

ועכ"פ מוכח לכאורה דהמ"ב נוקט דלעיקר קיום המצוה סגי בהזכרה בעלמא, ולא סבר כלל לכל דברי הגר"ח. [וכן הוכיח במועדים וזמנים]. ואזיל לשיטתו בכל זה גם בס' תעד' כשהביא לדברי הדגול מרבבה הנ"ל. ודו"ק.

ברם באמת צ"ב רב על החי"א והמ"ב, דלו יהי שאין זה עיקר המצוה דאורייתא, מ"מ הלא בגמ' מפורש דבעינן שיהא מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ואין אנו מעדיפים לספר למשרתת על י' המכות ועוד מאשר לקיים את עיקר

דינא דגמרא, וגם יל"ע למה לא נכניס אותה לשמוע 'מה נשתנה' כדי שיהיה לה בדרך שו"ת, דהא חזינן שחז"ל תיקנו לעשות בצורה זו דוקא. וצ"ע.

ב. עוד העיר הגרמ"ד שליט"א, על מה שתקנו הקדמונים לומר בסוף הסדר רוב שירות ותשבחות, בכמה פיוטים שאינם מדברים מענין יציאת"מ כלל, וכי לא הוה עדיף לתקן להאריך במדרשים וענינים המדברים על הסיפור והניסים שנעשו לנו במצרים? וצ"ע.

אכן עד שנשאל על הקדמונים ז"ל, נשאל על רז"ל מסדרי ההגדה בעצמם, שהאריכו בדרשות לבאר כל דבר מנין הוא נלמד וכו', ועוד אריכות רבה אשר יוצאת מענין הסיפור לכאורה, ומאידך קיצרו טובא בסיפור המכות והיציאה עצמם. והפלא הוה נודע לרבים. וצ"ע.

ג. והנה בדין מתחיל בגנות ומסיים בשבח נחלקו בגמ' רב ושמואל, לרב הוא מתחילה עובדי ע"ז וכו', ולשמואל הוא מעבדים היינו וכו'. ויש לעיין, הרי הלכתא כרב באיסורא, וא"כ למה עבדינן גם כשמואל, וביותר ראיתי להעיר בס' משמרת ליל שימורים, שמקדימים לעשות כשמואל ואח"כ כרב. [אמנם באמת יש הרבה גירסאות ושיטות מי הם המ"ד החולקים בגמ', ע"י ככ"ז בהגש"פ 'תורה שלמה' (במבוא) וע"ש שהאבודרהם גורס בגמ' את דברי רב בשם אב"י ואת דברי שמואל בשם רבא, ומבאר להדיא דמש"ה מקדימין לעשות כרבא דהלכתא כוותיה, עיי"ש]. וצ"ע.

ובאמת בעיקר דעת רב יש להתבונן, דהנה רב קאי על הגאולה הרוחנית שהיתה ביציאת"מ ושמואל קאי על גאולת הגוף. וכידוע שה' ב' גאולות אלו ממצרים. וצ"ע דאטו לפי רב אם יספר אדם רק על הבחינה הרוחנית שבגאולה בלי לספר מאומה מהניסים שנעשו, אטו יצא יד"ח?

כדי לעמוד לישב בכל זה, נראה להתחיל משוב סוף הדברים. וזה החלי בעזה"י.

ודאי לא נחלקו רב ושמואל בעיקר המצוה דסיפור יציאת"מ, שהוא לספר על הניסים שעשה לנו השי"ת הן ברוחניות והן בגשמיות. אלא כל הדין לומר באופן דמתחיל בגנות וכו' דמתחיל בגנות ומסיים בשבח, הוא רק האופן לצורת הסיפור של היציאה, דלא סגי לספר על היציאה גרידא, אלא בדרך השתלשלות המאורעות, ולכן גם מקדימים לעשות כשמואל, דסוף סוף בשיטתו אנו מקיימים הרחבה על סיפור היציאה עצמה, ומשא"כ לפי רב דאירי בעיקר על הגאולה הרוחנית, ועכ"פ לשניהם כל הך דינא דמתחיל בגנות וכו' הוא להעמיד צורת הסיפור.

ובאמת שכל זה הם דברי הגר"ח בדעת הרמב"ם, שהמתחיל בגנות וכו' הוא לקיים צורת סיפור, אלא שהגר"ח נקט דהוא מדאורייתא, ואילו המ"ב נוקט שאין זה עיקר המצוה, אלא לעיקר הדאו' סגי בזכירה בעלמא, וכמ"ש הרשב"א והאבודרהם, אלא דחז"ל הרחיבו את המצוה דאורייתא שיהיה באופן שלא סיפור, וסיפור מתקיים בדוקא באופן זה דמתחיל בגנות ומסיים בשבח. ודו"ק.

ומעתה נראה עוד, דהא דבעינן דרך סיפור ודרך שו"ת אינו חיוב במסויים על הגברא לספר בדרך זו, אלא זהו דין שהסיפור יתקיים בדרך זו, וכל שנעשה כן אזי אצל כל השומעים נחשב שיצאו יד"ח מסיפור מושלם כראוי, דהיינו סיפור שהוא בדרך שו"ת. ומש"ה א"צ שהמשרתת תהי' בעת אמירת מה נשתנה (אך לכתחילה תהי' בכל ההגדה וכמבואר במ"ב). וכן נמי הגדר בדינא דמתחיל בגנות וכו', דזהו דין בצורת הסיפור, ומש"ה א"צ דוקא שתשמע את זה, וטפי עדיף שתשמע י' המכות, שהוא הוא עצם סיפור נפלאותיו ית' ביציאת"מ [וביותר י"ל, דקיום המצוה בסיפור המכות הוא מפורש בקרא דולמען תספר וגו'], ודו"ק.

וביותר נראה לומר - והוא נוגע טובא לעצם הגדר דהאי מצוה - דהנה בגמ' קטז: מבואר דיוצאים יד"ח ע"י שאחד מספר וכולם שומעים, וכן מבואר בראשונים להדיא, ובמעשה רב איתא שכן נהג הגאון ז"ל. ועי' בהגר"ז שכתב דכן יש לעשות משום ברב עם עיי"ש. [וכבר תמהו באחרונים על מש"כ בתשו' מהר"ם אלשקר (ס"י) דבעינן שכל א' יאמר ולא מהני בזה שומע כעונה משום דבעינן הגדה בפה דייקא ע"ש, וצ"ע איך יפרש להגמ' הנ"ל]. ועכ"פ הנה בפשוטו כל מה דיוצאין השומעין יד"ח הוא מדין שומע כעונה. וכן מבואר בפשיטות בכת"ס (א"ר תשו' טו') והמנ"ח, וכן נראה מד' הגר"ז הנ"ל שהוצרך להטעים הא דלכתחילה ייצאו בשמיעה משום ברב עם, והיינו משום דבלא"ה הוה עדיף שיאמר כ"א בעצמו, ד"א ששומע כעונה אינו מידי דלכתחילה.

אכן מדברי הריטב"א בסדר ההגדה נראה קצת דאינו משום שיוצאין בשמיעתן כאילו אמרו בעצמם, שהרי כתב שמספר לבני ביתו ולכל החבורה עיי"ש, ומשמע מזה דכך הוא מעיקרא אופן קיום המצוה שהאחד מספר וכולם שומעים.

והנראה בזה עפ"י משנ"ת, דבאמת מצות סיפור יציא"מ שאני משאר מצוות שבדיבור ואמירה, דהכא המצוה היא 'סיפור' וכך הוא דרך סיפור, שהאחד מספר לאחרים, ולכן נמי א"צ בזה להתנצלות הגר"ז הנ"ל משום ברב עם, אלא אדרבה כך הוא עיקר צורת המצוה, וכן הוא גם הענין דדרך שו"ת והענין שמתחיל בגנות ומסיים בשבח - שהוא דרך השתלשלות הענינים וכמו שאמר הגר"ח - והיינו דכ"ז הוא דרך סיפור הנעשה בחבורה חדא. וכיון שכן א"צ להגיע בזה לדין שומע כעונה. ומיהו בעינן שהמספר יהי בר חיובא, דאל"כ אין לזה שם חפצא של סיפור דמצוה, [ולכן אי"ז סותר למה שתמהו התוס' בכ"ד איך רב ששת ורב יוסף אמרו ההגדה לבני ביתם, והלא הם היו סומא וכו' ע"ש, ואי"ז סתירה לכל הנ"ל ודלא כמי שראיתי שיש נסתבכו בהגדה זו לפי התוס', וזה ברור. וכה"ג מצינו לגבי שופר, דגם אם המצוה היא השמיעה, מ"מ בעינן שהתוקע יהי בר חיובא, דרק עי"ז יש לקול התקיעה שם חפצא דקול תקיעה של מצוה ואכמ"ל].

ובזה נחא נמי ליישב מה שתמה הקה"י בפסחים ועוד, לדעת הבית הלוי דל"מ שומע כעונה בברכת כהנים משום דבעינן אמירה לאחרים, ותיקשי אליביה ממצות סיפור יציא"מ דהוא נמי דין לספר לאחרים, ואעפ"כ מהני בו שומע כעונה. ולהנ"ל לק"מ, דהכא לאו משום דין שומע כעונה אתינן עלה, אלא דכך הוא עיקר אופן הקיום וכמשנ"ת.

שוב העירוני, למה שנדפס האידנא בקובץ 'מוריה' בשם מרן הגר"ק זצ"ל שכתב להדיא את היסוד הנ"ל, דמה שיוצאים יד"ח כששומעים את ההגדה, אין זה מדין שומע כעונה, אלא כך הוא צורת סיפור. עכדה"ק.

ומהאי טעמא נראה נמי די"ל התמיהות הנ"ל, איך האריכו חז"ל בדרשות אשר יוצאים מעצם הסיפור, וכן מה שהפייטנים תקנו לנו הרבה שורות ותשבחות שהם מעניני שבח וכמיהה לבנין בהמ"ק, או מדברים המעוררים (אחד מי יודע, וחד גדיא), ולא תיקנו להאריך בעינינו סיפורי היום, והנה ודאי יש דברים בגו בכשבשוננו של עולם, ונחנו מה, אולם לפי פשוטם של דברים הוא כך - דכל אלו מגדילים צורת הסיפור להיושבים במסיבה אחת, אשר יחד ישירו וירונו להודות להשי"ת, ובוזה תגדל צורת הסיפור הראוי. והוא הוא נכנס בגוף קיום המצוה וכמשנ"ת.

דורש מארמי אובד אבי

הרב יוסף הכהן שברון

ידועה הקושיה למה חז"ל סדרו סיפור יציאת מצרים שצריך לקרוא פרשת ביכורים ולא תקנו לומר פרשיות מספר שמות המספרים בפרוטרוט את ניסי יציאת מצרים.

והתירוץ הרווח הוא - שבפרשת ביכורים הוא צורה של סיפור על ניסי יציאת מצרים ולכן לקחו פרשה זו שזו צורה של סיפור ניסי יציאת מצרים.

אך יש לומר תירוץ נוסף על פי דברי חזון איש (רמב"ם פ"ב הלכות ביכורים טז) - לבאר דין שהגזול זמורה ונטעה אין יכול להביא ממנה ביכורים. ואע"פ שלא מתקיים תנאי מצוה הבאה בעבירה ולענין שאר דיני תורה לא הוי מצהב"ע, מכל מקום לענין ביכורים אף בכה"ג חשיב מצוה הבאה בעבירה.

ומבאר החזו"א - בביכורים יש ענין מחודש דחייב בקריאה והודאה על מה שנתברך מידו יתברך בהאדמה וזכה לפירותיה, והוי כנוטל בידו את כל ההשתלשלות של היות הפירות ועושה בהן מצותו, ואחרי שהעבר הוא כאן נושא של המצוה, אם העבר יש בו עבירה לא מיקרי עבירה שעבירה, שהרי העבר הוא כאן הנושא ואין יודה לה' על מה שזכה בגזילה, ולכן בביכורים אין קריאת שם התחלת הנושא של המצוה אלא הגידול הוא הנושא. וכו'. דאתרוג אין לו עסק עם העבר, אבל בביכורים העבר הוא הנושא והאדמה שניתן לו יוצרת את העבר. וכו'. ע"כ.

המבואר שענין הודאה הוא על כל הראשית ועל כל ההתחלה ולכן יש תנאי שלא יהיה גזול כבר מהתחלה, ולכן גזול זמורה ונטעה אין יכול להביא ביכורים, אף שלא הוי בכלל תנאי מצהב"ע.

ומעתה יש לפרש דכיון שמצות הלילה הוא ענין ההודאה א"כ חז"ל קבעו סיפור יציא"מ על פי פרשת ביכורים שיש בו הודאה שתופסת את כל העבר ומתאר את כל השורש כדי שנודה להקב"ה מתחילת היותינו לאומה שזהו ענין הודאה מושלם.

וראה באברבנאל על הגדה של פסח (ד"ה צא ולמד) - 'ותזכור היציאה והמכות והאותות והמופתים כאילו יעשה האדם עצמו לבלי פסח עם אותם הדברים אשר לפניו בקערה כאילו הוא מביא הביכורים' המבואר שהקערה של ליל

הסדר עם המינים שבתוכה הוא כמביא ביכורים. ומבואר שלא רק מקרא ביכורים יש כאן אלא אף כעין הבאת ביכורים, והוסיפו דכמו שבביכורים באים משבעת המינים יש לומר שגם בקערה יש ז' מינים - שש על גבי הקערה והמצות. נמצא שיש ענין הודאה כמביא ביכורים - הן לגבי מקרא ביכורים והן לגבי הסל שיש בביכורים והן לגבי שבעת המינים.

דיון בכמה עצות לאכול כזית כרפס

הרב יהונתן כהן

הנה ידועה מחלוקת הראשונים אי תקנת טיבול ראשון לביל הסדר סעי' אכילת כזית, דברמב"ם פ"ח מלה' חמץ ומצה הל"ב מבואר דבעי כזית, ופי' המ"מ דאין אכילה פחות מכזית, וכן דעת כמה ראשונים וכדצייד בביה"ל סי' תעג, והרא"ש ערבי פסחים סי' כה ס"ל דלא בעי כזית דלא הוי אלא היכר לתנינות. ובטור סי' תפו כ' דיטול פחות מכזית בדוקא, וביאר הב"י שם כ' דמן הראוי ה' לאכול כזית לצאת לכ"ע אלא דעי"ז יכנס לספק לגבי ברכה אחרונה ואסור להנות מהעולם הזה בלי ברכה אחרונה, לכן יאכל פחות מכזית, והביא שש"כ בשו"ת מהרי"ל סי' כה ובעוד ראשונים. והנה ידוע שכמה גדולי ישראל דקדקו לאכול כזית כרפס לצאת שיטת הרמב"ם כדאיתא במעשה רב סי' קצא ובהגדה מבית לוי מנהג הגר"ז. ולכן שקדו גדולי הדורות לבקש עצה לצאת שיטת הרמב"ם בלי להכנס לספק דספק ברכה אחרונה. ונדון בכמה עצות.

רק יש להקדים שורש הספק לגבי ברכה אחרונה דהכרפס, דמבואר בגמ' פסחים קטו ע"א דאכיל חסא בלי ברכה, והיינו דאין מברך בפה"א על המרור, ופליגי הראשונים בטעם הדבר, דלרשב"ם קיד ע"ב הוא משום דברכת הכרפס פוטרו, ותוס' קג ע"ב וקטו ע"א פליגי וס"ל דהגדה הוי הפסק ואין ברכת בפה"א דטיבול ראשון יכול לפטור המרור, אלא דהמרור פטור מברכה ראשונה מצד עצמו, בתוס' דנפטר בהמוציא מצד דמגרר האכילה, וברא"ש שם מצד דכת' על מצות ומרורים ועי"ז חשיב מן הסעודה. ובהג"ה ר"פ על הסמ"ק סי' רכ כ' דמרור פטור לגמרי מברכה ראשונה מצד דאינו בא להנאה אלא לחיובא דומיא דדין חנקתיה אומצא, הו"ד בחק יעקב סקכ"ט.

עוד רגע אדבר להביא שיטת ר' יוסף טוב עלם שמובא בתוס' קטו ע"א דס"ל כרשב"ם דברכת בפה"א דמרור נפטר ע"י הטיבול ראשון, ועדיפא מיניה דכ' דלכן תקנו טיבול ראשון כדי שיפטור המרור ולא יצטרך לברך בפה"א על המרור דאין עושין מצוות חבילות חבילות, והיינו דאין לברך גם ברכת המצוה וגם ברכת הנהנין על חפצא א' דהוי חבילות (ונראה דמצה דמברכין משום שלא הטריחוהו לאכול בציקות של נכרים בלי ברכת אכילת מצה כדי שלא יהא חבילות). וכבר נתקשו תוס' בדבריו דמאי חבילות שייך בזה, וע' בגדי ישע על המרדכי בסדר הקצר שביאר דבריו, ע"ש.

והשתא אם יש לברך בנ"ר אחר אכלת הכרפס אם אכל כזית, כ' תוס' קג ע"ב דתלי בזה, דאי הכרפס פטור למרור א"כ נפטר מברכה אחרונה בבהמ"ז כיון דפטור מידי דבא תוך הסעודה, אבל אי אינו פטור למרור א"כ בעי בנ"ר. וישטה ג' בשו"ת הרשב"א המיוחסות סי' רב דאע"ג דכרפס פטור למרור מ"מ אחר אכילת המרור יברך בנ"ר על הכרפס, והו"ד במ"מ. ושיטה ד' מבואר בכמה פוסקים דגם אי נימא דאין הכרפס פטור למרור מ"מ לא בעי בנ"ר דנפטר בבהמ"ז מצד דבא אחר הקידוש (כן הוא הארחות חיים ובכל בו) או מצד דבא מחמת הסעודה (מהר"ל בגבורות ה' פ"ג, וע' בב"ח סי' תעג). ולדינא פליגי בזה האחרונים אם אכל כזית אי יברך בנ"ר, והכרעת רוב הפוסקים דספק ברכות להקל וכ"כ המ"ב סי' תעג סקנ"ו. וכ"כ במעשה רב דהגר"א היה אוכל כזי ולא מברך בנ"ר.

עצות קמאי ובתראי:

הנה כבר קדם הכרעת הטור והמהרי"ל שאין עצה לצאת שיטת הרמב"ם, וכ' הב"י סי' תפו דכיון דדברי הרמב"ם מחודשים בטעמם לכן עדיף שלא יכנס לספק ברכה אחרונה כנ"ל. ואמנם הב"ח סי' תעג כ' עצה לצאת לכ"ע דיכין בברכת הכרפס שלא לפטור המרור ואז יברך מיד בנ"ר ובפה"א על המרור, וכ' דכן ראוי לבעל נפש לנהוג, והסכימו לדבריו כמה אחרונים. ואמנם השיגו עליו כמה אחרונים, דהח"י סקכ"ט השיג מהראשונים דאין לברך בפה"א על המרור גם אם לא פטרו הכרפס, והמאמ"ר סק"ג השיג דהוי גורם ב' ברכות שאינן צריכות, בכרכת ברכה שאינה צריכה כיון דמעיין הדין פטור אינו רשאי בכה"ג להכניס עצמו לברכה שאינה צריכה לצורך חומרא בעלמא ע"ש באריכות דבריו. ויש להוסיף לדברי האחרונים דלא א"ש לשיטת ר' יוסף טוב עלם, ודו"ק.

עוד עצה מצינו לגר"מ שטרנבוך שליט"א בהגדת מועדים וזמנים, שיכוין שלא לפטור ויברך בנ"ר כדברי הב"ח, אבל שלפני שיטול ידיה למצה יקח

פחות מכזית כרפס ויברך ויכוין לפטור המרור. וזוהי יצא מידי טענת הח"י, וכן יש לדקדק דיצא תקנת טיבול ראשון גם אליבא דריט"ע כמבואר במרדכי בסדר הקצר הזהיר דלריט"ע לא יטבל אחר ההגדה כדי שיהא היכר לתינוקות, וכדביאר הגדי ישע שם והמהר"ל בגבורות ה' דלריט"ע ב' טעמי איכא לטיבול ראשון, ועכ"פ מבואר בהתקנה לפטור המרור יכול שפיר לקיים אחר ההגדה (ואמנם יל"ע אי בעי באכילה שנייה זאת לטבל שוב וכן אי בעי כזית אליבא דהרמב"ם, וטפי מסתברא דכל הני מצד היכירא דתינוקות וכיון דעשה היכר עשה, וע'). ואמנם לדברי המאמ"ר לא אתי שפיר דסו"ס גורם ברכה שאינה צריכה.

עוד עצה שמעתי מבדרא בבי מדרשא דיאכל כזית לשיעור הקטן באופן שעדיין ספק ברכות להקל לברך בנ"ר ומ"מ סגי לצאת בתקנה דרבנן דטיבול ראשון, וכן ראיתי עצה זו בהגדת פרי עץ חיים. ואמנם סו"ס אינה עצה אמיתית דמכניס עצמו לספק ברכה אחרונה ורק מצרין עוד צד שלא לברך דדילמא הוי פחות מכזית. והשם אורחותיו לא ישמח בעצה זו אחר דברי הב"י הנוקבים דלעיל דקרי לנכנס לספק ברכה אחרונה נהנה מהעולם הזה בלי ברכה, ואדרבה יש ליקח חיוזק מזה לזוהר כל השנה שלא יאכל ספק כזית ולא יבוא לידי ספק ביטול ברכה אחרונה.

עצה חדשה וסתירתה:

והשתא הוא אמינא להציע עצה חדשה, והוא שיכוין בברכת הכרפס לפטור גם איזה מנה אחרונה שברכתו בפה"א שיביא בסוף הסעודה (וכגון אבטיח וכיוצ"ב), וכפי שנהגו רבים שגם בליל הסדר שהזמן קצר משתדלים לאכול מנה אחרונה לקיים דברי הרמב"ם בפ"ח הל"ט 'ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות', וכדתקנו שא' מסימני ליל הסדר בוא 'שלחן עורך' וכן מצינו שהטבח שוחט בעל כרחו בערה פסח וכו' תוס' ע"ז ה' ע"ב לפי שהוא יום גאולה ויציאה לחירות, ולכן יש לאכול סעודת בני חורין וכו'. וזוהי יתקן דלכ"ע גם למ"ד דאין הכרפס פוטר למרור, אבל להאי מנה אחרונה ודאי יפטור, וא"כ יפטור בנ"ר דהכרפס בבמה"ז. ורק אליבא דתש' הרשב"א הנ"ל לא מהני, אבל המ"ב ס' קעו סק"ב לא חש לדבריו. ואמנם מצינו לכמה מפוסקים הספרדים דציידו לחוש לדברי הרשב"א לכתחילה שלא להכנס לספק זו לאכול כשיעור קודם הסעודה על סמך שפוטר מן שבסעודה, ע' בא"ח פר' נשא ש"א ס"ט, ואכמ"ל.

ואמנם יש לדון בזה מצד השאלה הידועה דהרגילות שעובר שיעור עיכול בין הכרפס לתחילת הסעודה, ואי בלא האי עצה נמי איכא שאלה זו מ"מ אינו אלא לברכה אחרונה על כוס ראשון דקיל טפי מכמה טעמים, וכן לענין ברכה ראשונה דהמרור אליבא דהמ"א. אבל השתא אם יעשה עצה זו הרי החמיר את השאלה מאד, דאותה מנה אחרונה ודאי טעונה ברכה ראשונה וא"כ שמא עבר שיעור עיכול ולמ"א לא פטר. ויותר מזה, השתא אכל כשיעור הכרפס ושיעור עיכול ודאי מפסיק לענין ברכה אחרונה, וא"כ השאלה חמורה יותר.

ואמנם למתבונן כל זה שגגה גדולה ומפורסמת, דעיקר הטעם דאין הכרפס פוטר למרור ובעי ברכה אחרונה אינו מצד דהמרור נפטר בהמוציא או אינו טעו ברכה, אלא מצד דההגדה הוי הפסק לדעת התוס' ונמצא דאין הכרפס יכול לפטור המרור, ולכן בקשו טעמים אחרים שהמרור פטור מברכה ראשונה. וא"כ אדרבה, לא בריא מילתא להלכה אם המנה אחרונה נפטר כלל וכלל ע"י ברכת הכרפס כיון דיש לחוש לדעת התוס' דהגדה הוי הפסק. ונוסיף עוד בזה דאפי' לרשב"ם דכרפס פוטר למרור מ"מ ביאר הרא"ש סע' כו דטעמא דלאו היסח הדעת מדאינו נמלך והמרור לפניו ודעתו לאכול ממנה. ומשמע קצת דמשום דהמרור לפניו לכן חשיב דעתו עליו. ולפ"ז יתכן דשאר ירקות וכגון מנה אחרונה לא, דאינו לפניו ומסיח דעתו מהם. וא"כ אדרבה יש לדקדק מאד שלא יביא מנה אחרונה שברכת בפה"א בליל הסדר דנכנס לספק אי הכרפס פוטר או דהגדה הוי הפסק, בנוסף לשאלת שיעור עיכול, ודו"ק היטב.

כמה הערות בדין ברכת הנהנין דמרור לדעת הרמ"א

הרב שלמה חיים נפתלי

נחלקו השו"ע והרמ"א (סימן תע"ד) אם חוזר ומברך הגפן על כוס שני מד' כוסות, דלשו"ע אין חוזר ומברך דנפטר בברכה שבירך על הכוס הראשון והגדה לא חשיבא הפסק, אך להרמ"א חוזר ומברך או מטעם דהגדה היא הפסק חובה והוא הפסק, או משום שכל כוס מצוה בפני עצמה.

ובמחלוקת זה תלוי הטעם דאין מברכים האדמה על המרור, דלשו"ע הכרפס פוטר [והגדה לא חשיבא הפסק], אך להרמ"א אין המרור נפטר בברכת הכרפס [משום דההגדה הפסק, וגם יש לצדד שייכא סברא זו דכל חדא מצוה בפנ"ע (ביה"ל סו"ס תע"ג)], וא"כ מה שאין מברכים האדמה על המרור היינו משום דנפטר בברכת המוציא דחשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה. והטעם דחשיב מחמת הסעודה, מבואר בראשונים (תוס' ברכות מב. מלחמות פרק ע"פ שו"ת הרשב"א ח"א סימן ע"ב) משום דרחמנא קבעיה חובה עם המצה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו.

ובדברי הרמ"א דס"ל שנפטר בברכת המצה יש להעיר ד' הערות.

א. כתב השו"ע (סימן תפ"ב) "מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית מברך על אכילת מרור ואוכל וכשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית".

וצ"ע אמאי לא הוזכר בפוסקים דלשיטת הרמ"א צריך בזה לברך האדמה על המרור, שהרי בעלמא אין מברך על המרור משום דבא מחמת המצה שרחמנא קבעיה חובה מצה והדר מרור, אבל הכא שאכל תחילה מצה שאינה משומרת - דלא חשיבא מצה כלל - א"כ אין המרור שייך לסעודה דאף שאוכלו בתוך הסעודה, כיון שאוכלו אחר מצה שאינה משומרת לא מקיים בזה חובת אכילה אחרי המצה.

ב. וכן יש להעיר בדברי המשנ"ב (שם סק"ו) שכתב "וחולה שאינו יכול לאכול רק כזית או שאין לו שום מצה רק כזית, יאכל תבשילו בלא המוציא ואחר סעודתו יברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל אותו כזית". ומדוע לא הוזכר דלדעת הרמ"א שאין הכרפס פוטר צריך לברך האדמה על המרור, כיון שאינו בתוך הסעודה.

ג. עוד יש להעיר מהמבואר בסימן תע"ח (ס"ב) דמי שאין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור יברך עליו בטיבול ראשון האדמה ועל אכילת מרור ובטיבול השני יאכלנו בלי ברכה. ונחלקו הראשונים באיזה מהם יוצא ידי"ח מרור ובאיזה ידי"ח שאר ירקות, דלשו"ע יוצא ידי"ח מרור בשני והמשנ"ב צידד כהראשונים דבראשון יוצא ידי"ח מרור [ונפק"מ אימתי צריך לאכול כזית ולטבל בחרוסת].

וצ"ע לדעת הרמ"א דממ"נ אם יוצא ידי"ח מרור בשני א"כ איכא הפסק דהגדה לענין ברכת המצות דמרור [שבירך קודם ההגדה], וכיון שהגדה היא הפסק אינו יכול לצאת בברכת המצות שבירך בתחילה. ואם נאמר שבראשונה יוצא ידי"ח מרור ובשני ידי"ח שאר ירקות, א"כ בזה יש להצריכו לחזור ולברך האדמה, שהרי הטעם שבעלמא אין מברך האדמה בטיבול שני היינו משום דהמרור חובה עם המצה ונפטר בברכת הנהנין דמצה, אבל הכא שאין מקיים בטיבול שני חובת מרור א"כ אינו חובה עם המצה ואינו יכול להפטר בברכת המוציא דמצה.

ד. עוד יש להעיר מהמבואר בסימן תפ"ג "מי שאין לו יין בליל פסח מקדש על הפת שמברך המוציא ובוצע וכו' ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך על המרור ואוכל, ואח"כ כורך מצה ומרור ואוכל" וכתב על זה הרמ"א "הג"ה. בלא ברכה". והדברים צ"ע רב דלדעת הרמ"א עצמו הגדה היא הפסק לענין ברכה, אלא שבעלמא המרור נפטר בברכת המוציא, אבל הכא שהפסיק בהגדה אחר ברכת המוציא א"כ אין ברכת המוציא יכולה לפטור את המשך אכילתו שאחר ההגדה, וא"כ נצריכו לחזור ולברך האדמה על המרור, וכמו"כ לפני אכילת הכריכה יצטרך לחזור ולברך המוציא, וצ"ע.

בדין הסיבה

הרב יצחק יהודה בולבין

א] איתא במשנה בריש ערבי פסחים [צ"ט]: אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. וצ"ב מדוע משמיעה המשנה דין זה דווקא בעני.

ובתוס' ד"ה ואפילו אמרו בזה ב' תירוצים: א. דס"ד שהסיבת עני לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה להסב, ואי"ז דרך חירות, עכ"ל. ולכאורה כוונתו שלעני אין מיטה ושולחן להסב, ובאמת הוא רק יושב על הספסל ומטה עצמו לצד שמאל, והיה ס"ד שהסיבה כזו אינה דרך חירות ואין עניין שיעשה כך, וקמ"ל מתני' שאף שאין לו על מה להסב מחוייב להטות עצמו כאילו היה לו כרית. וכ"כ בתוס' ר"פ 'משום שעני אין לו כרים וכסתות אלא ספסל, וס"ד שאין חייב להסב שאין דרך חירות בכך, קמ"ל. וצ"ב מה הקמ"ל של תוס', ומדוע מהני באמת הסיבת העני על ספסל לחוד בלא מיטה וכרים וכסתות.

אמנם ברש"י ורשב"ם כתבו ואפילו עני שבישראל לא יאכל 'עד שיסב דרך בני חורין וזכר לחירות במטה ועל השולחן'. ולכאורה כוונתם שגם העני חייב להכין לעצמו מיטה ושולחן להסב, כיון שזו צורת ההסיבה. ובאמת הסיבה על ספסל גרידא ל"ח הסבה כלל, ואין עניין לעשות כן. [ויתכן דלפ"ז כשם שמחוייבים גבאי הצדקה ליתן לו ד' כוסות, כך צריכים ליתן לו מיטה ושולחן וכרים וכסתות כדי שיסב עליהם].

[ב] עוד תירצו התוס' ויש מפרשים דאדלעיל קאי לא יאכל אדם עד שתחשך ואפילו עני שבישראל, וקמ"ל שאפילו עני שבישראל שלא אכל כמה ימים, [והוא מאד רעב, וברש"י הוסיף לבאר, שאע"פ שגם אם יאכל סמוך למנחה, אכתי יאכל את המצה לתאבון, אפ"ה] לא יאכל עד שתחשך.

ולכאורה נחלקו תירוצי התוס' בדין הסיבה על ספסל גרידא בלא כרים וכסתות אי מהני בכה"ג. דלתירוצ' ב' לא מהני, ולכן פ' דאדלעיל קאי, וכן נראה שסוברים רש"י ורשב"ם וכמ"ש. וצ"ב במאי פליגי.

[ג] והנה בטעם ההסיבה, בפשטות היה נראה שזהו זכר לכך שיצאנו לחירות, והיינו שכשהיו עבדים לא יכלו לאכול בהסיבה, אלא בעמידה או בישיבה במהירות, וכשיצאו ונהיו בני חורין יכולים הם לאכול בהסיבה, כדרך בני חורין. וכן נראה פשטות דברי המאירי כאן שכתב וז"ל: כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה, עכ"ל.

אמנם במדרש רבה מתבאר שהטעם שצריכים להסב הוא מפני שבאמת כשיצאו ממצרים והיו במדבר היו אוכלים בהסיבה. דאיתא במדרש על הפסוק [יג יח] ויסב אלוקים את העם דרך המדבר ים סוף וכו'. [אמאי נקט בלשון ויסב?] מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכן עשה להם הקב"ה שנאמר ויסב אלוקים וכו'. וכ"כ בבעל הטורים שם וז"ל: 'שערך להם שולחן והסיבן לאכול כמ"ש' [תהילים עח ט] 'היוכל אל לערוך שולחן במדבר'. והובאו דבריו באבודרהם ועוד.

[ד] ונראה שלטעם שזהו דין כללי להראות ולהתנהג כבן חורין כדי להתעורר ולשבח את הקב"ה, אף שעיקר ההסיבה הוי במיטה ובכרים וכסתות, ס"ל לתירוצ' הראשון בתוס' שגם בעני שאינו מיסב הסבה גמורה בכרים וכסתות, עכ"פ ע"י שינוי זה שמטה עצמו על הספסל כדרך בן חורין יגרום לו שיתעורר לשבח לקב"ה שהוציאנו ממצרים, ולכן צריך להסב על הספסל.

אמנם לדברי המדרש רבה שעושים אנו זאת זכר לנס שעשה לנו הקב"ה בשעה שיצאנו ממצרים שערך לנו שולחן במדבר והסיבן לאכול, צריך שיהיה דומיא דהנס שהיה שם ולכן צריך דווקא להסב על המיטה וכרים וכסתות.

[ה] וז"ל הטור [תע"ב] וכתב אבי העזרי בזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב, יושב כדרכו ואין צריך להסב. וברמ"א [סעיף ד] כתב שאף שכל הנשים שלנו חשובות, לא נהגו להסב כי סמכו על הראב"ה שכתב שבזה"ז אין להסב. וכן להלן [סעיף ז] כתב הרמ"א שאף שפסק השו"ע שכל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה, יש אומרים שבזמן הזה דאין דרך להסב כדאי הוא ראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה.

ולכאורה כל דברי הראב"ה א"ש אם הטעם הוא להסב כדרך בן חורין כדי שיתעורר לשבח וכו' וכמ"ש בשם המאירי, אבל אם הטעם הוא כמ"ש המדרש ששיצאנו ממצרים הקב"ה ערך לנו שולחן במדבר והסבנו שם, אף שבזה"ז אין זה דרך חירות, מ"מ מוחייבים אנחנו לעשות כן זכר למה שאז הסבנו [כמו שאוכלים מצה זכר למצה שאכלו אבותינו].

[ו] ויתכן לחדש ולומר עוד נפק"מ בין הטעמים, הנה ידועים דברי הגר"ז [על הרמב"ם חו"מ פ"ז ה"ז] שנחלקו הרמב"ם והרא"ש ביסוד דין ההסיבה. דעת הרמב"ם שמצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה, שאינה קשורה לאכילת מצה ולשתית הד' כוסות, אלא שחכמים תקנו שלכתחילה יאכל את המצה וכן שישתה את הד' כוסות בהסיבה.

ודייק כן מלשון הרמב"ם [פ"ז ה"ז] לפיכך כשסועד אדם בלילה זה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו' ובה"ח זאימתי צריכים הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות אלו ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח. ומלשון ה"ז משובח' כתב הגר"ז שמתבאר שמקיים בזה מצוה, והיינו שהיא מצוה בפנ"ע ואינה קשורה למצוות מצה וד' כוסות. שהרי גם בשאר אכילתו ושתייתו מקיים מצוה זו. ולדעת הרמב"ם משאכל מצה או שתה ד' כוסות בלא הסיבה אינו חוזר ואוכל מצה או שתה ד' כוסות בהסיבה, שכן הוא כבר יצא ידי המצה והד' כוסות.

אמנם דעת הרא"ש מבואר שאם אכל מצה או שתה ד' כוסות בלא הסיבה חייב לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה. והיינו שליכא מצוות הסיבה בפנ"ע, אלא שגדר חיוב המצה והד' כוסות הוא באופן של הסיבה, ואם לא עשה כן לא יצא יד"ח [והוי כנוטל לולב שלא כדרך גדילתו] ולכאורה פשוט שצריך לחזור ולאכול מצה בהסיבה ויחזור ויברך עליה על אכילת מצה.

אמנם נראה שגם לשיטת הרמב"ם יש איזה שיעור של הסיבה המעכבת, והיינו שאם גם לא אכל המצה בהסיבה וגם לא שתה את הד' כוסות בהסיבה, מ"מ יצטרך לאכול או לשתות משהו בהסיבה, כדי לקיים את מצוות ההסיבה. ומ"מ צ"ע מהו שיעור ההסיבה בכה"ג האם סגי בכל שהוא או דווקא באכילת שיעור כזית ושתיה של ד' כוסות.

והנה באכילת מרור איתא בגמ' פסחים [קח.] שיאכלנו בלא הסיבה. ופרש"י ורשב"ם משום שהוא זכר לעבדות. אמנם בבית יוסף [תע"ה א] כתב ונראה לי שאם רצה לאכול בהסיבה רשאי. וצ"ב מאי קמ"ל ששרי לאכול בהסיבה.

והנה יש לפי מש"כ בדעת הרמב"ם שאם גם אכל את המצה וגם שתה את הד' כוסות שיצא יד"ח ואינו חוזר ואוכל ושותה בהסבה, ומ"מ יש עליו חובת מצות הסבה לאכול דבר בהסבה, וכמ"שנ"ת, האם יכול להסב באכילת המרור, ולצאת בזה יד"ח מצות ההסבה.

ולדברינו י"ל שאם באמת סיבת ההסיבה הוא כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה, יתכן שגם כשעוסק בזכר לעבודה הקשה והמגונה, שייך תוך כדי כך להתעורר ולשבח על שעכשיו הוא בן חורין, ויתכן שזה גופא קמ"ל הבית יוסף שלא נימא דהוי כתרתי דסתרי שכשעוסק במרירות השיעבוד אין יכול לעשות כן באכילת חירות וקמ"ל שרשאי. [ויש שדיקו כן מלשון הגמ' אין צריך הסיבה, ומשמע שאם רוצה שרי].

אמנם אם מצוות ההסיבה היא משום שכן עשה לנו הקב"ה במדבר אחר שיצאנו ממצרים י"ל אולי שכשעוסק בשלב של העבודה הקשה אין שייך לעשות את הזכר לחירות, וכעין מה דאיתא בגמ' שם להלן [קח.] 'ואמרי לה להאי גיסא אדרבה וכו' תרי כסי קמאי לא בעי הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר'. וכן משמע בדרך פיקודך [מ"ע י'] שלכתחילה אסור לאכול המרור בהסיבה. שכתב וז"ל: המרור יאכל בלא הסיבה, ואם אכל בהסיבה אין צריך לחזור ולאכול בלא הסיבה. ודו"ק. ועכ"פ גם אי נימא שא"צ לחזור ולאכול בלא הסיבה מ"מ נראה שאת מצוות ההסיבה לא מקיים בכה"ג.

בעניין הסיבת תלמיד בפני רבו בליל הסדר לפי שיטת הרמב"ם

הרב נפתלי חיים פלינק

שולחן ערוך סי' תע"ב סע' ה: ...תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה אפילו אינו רבו מובהק אא"כ יתן לו רבו רשות. וגם הרמב"ם פסק בפ"ז מהל' חו"מ הל' ח: "...אבל תלמיד בפני רבו אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות". פשוט לשון הרמב"ם שלא מדובר דווקא ברבו מובהק אלא בכל רב שלו.

המקור של הדין הזה הוא הגמרא בפסחים ק"ח ע"א, בן אצל אביו בעי הסיבה. איבעיא להו תלמיד אצל רבו מאי ת"ש דאמר אביי כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים. (פירש"י בד"ה: כמורא שמים. דכתיב (דברים ו) את ה' אלקיך תירא, לרבות תלמידי חכמים (לעיל דף כב: השוה מורא רבו למורא שמים) שואלת הגמרא, מיתבי עם הכל אדם מיסב ואפילו תלמיד אצל רבו. כי תניא ההיא בשוליא דנגרי (פירש"י בד"ה: בשוליא דנגרי. תלמידו של נגר שמלמדו אומנות) מדייק הרא"ש על המקום (סו"ס כ) 'ואפילו אינו רבו מובהק, מדלא משכח לאוקמי ברייתא דאפילו תלמיד בפני רבו מיסב, אלא בשוליא דנגרי'.

והנה בספרו של הגר"ז זצוקללה"ה על הרמב"ם על הל' תלמוד תורה, הוא מחדש שיש שתי מצוות נפרדות בכבוד ומורא שתלמיד מחויב לרבו. "חדא מצות כבוד ומורא שתלמיד מחויב בהן דוקא לרבו, ושנית מצות הידור הנהוגת בכל תלמיד חכם". והם מפורשים בשני פרקים נפרדים, בפרק ה' ופרק ו' של הרמב"ם בהל' תלמוד תורה, ועיין שם. ויש כמה וכמה הבדלים להלכה בין שתי המצוות האלו. לעניינינו, ההבדל העיקרי היא, שלגבי החיוב של התלמיד כלפי רבו מובהק, אם הרב שמחל על כבודו, כבודו מחול. משא"כ לגבי מצוה של הידור הנהוגת בכל ת"ח לא שייך מחילה. "דעניין חיוב הכבוד ומורא הוא מילתא דחיובא, שהתלמיד מחויב בזה לרבו, אבל לגבי המצוה של

הרב חיים הלפרט

בחי' מרן רי"ז הלוי [חמץ פ"ז ה"ז] כתב שנחלקו הרמב"ם והרא"ש בגדר מצות הסיבה, דהרמב"ם פ"ז ה"ז כתב "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", ובה"ח כתב "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך".

בד' הגרי"ז דלרמב"ם הסיבה הוי מצוה בפ"ע

וכתב הגרי"ז "מדברי הרמב"ם האלו מבואר דמצות הסיבה היא מצוה בפ"ע שיאכל וישתה בלילה הזה והוא מיסב דרך חירות, אלא דחכמים קבעו למצוה זו בשעת אכילת המצה ושתיית הארבעה כוסות, אבל עכ"פ מצוה בפ"ע היא ולא מדיני המצוה של מצה וארבעה כוסות, וכדחזינו דגם בשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח דהיינו דמיקריא קיום מצוה של הסיבה, [וכ"ה בשו"ע או"ח ס' תע"ב ס"ז דלכתחילה יסב בכל הסעודה], הרי דמעשה ההסיבה היא מצוה בפ"ע, ושייכא גם בשאר אכילתו ושתייתו, אלא דאינו מחוייב בה רק בשעת אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות, אבל בעיקר דינה אין לה ענין עם מצות אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות כלל, ולפ"ז אם אכל מצה או שתה ארבע כוסות בלא הסיבה אין כאן שום גריעותא בהמצוה של אכילת מצה או ארבע כוסות, רק דלא קיים מצות הסיבה שהיא מצוה נפרדת לגמרי".

בד' הגרי"ז דלרא"ש ותוס' הסיבה הוי דין במצה והיין

אולם כתב הגרי"ז שבתוס' והרא"ש מבואר שחולקים, וז"ל הגרי"ז, "והנה בתוס' פסחים דף ק"ח נסתפקו אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה, וברא"ש שם מבואר דאם אכל הכזית מצה בלא הסיבה לא יצא, ולכאורה מבואר מזה להיפוך, דס"ל דדין הסיבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות, דאלא"ה אמאי לא יצא, ועוד דלפמש"כ הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות, ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלא הסיבה, וא"כ המצה שאוכל אח"כ היא כשאר אכילה ושתייה כיון דכבר יצא יד"ח מצה, ובע"כ דס"ל דבעיקר דין אכילת מצה נאמר דין שצריך לאכלה בהסיבה, ודלא כמו שהוכחנו מדברי הרמב"ם".

ב' נ"מ בפלוגתתם

ועולה מדבריו דבתרתי פליגי הרמב"ם והרא"ש. א. אם כשאל מצה בלא הסיבה יחזור ויאכל, להרמב"ם יצא כיון דהסיבה הוי דין בפ"ע ולא מעכב במצות מצה, ולרא"ש יחזור ויאכל כיון דהסיבה הוי דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות. ב. להרמב"ם בשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח, דאינו דין מסוים במצה, ולרא"ש הוי דין מסוים בקיום המצוה של מצה אבל בשאר אכילתו אין ענין להסב. וכ' הגרי"ז דשורש פלוגתתם תלי' בהא דאמר רבי יהושע בן לוי השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין, לא מיסב לא, דהרא"ש סובר דבלא הסיבה לא יצא מצות מצה, והרמב"ם ס"ל דלא יצא מצות הסיבה.

קושית העולם בסתירת השו"ע והרמ"א

וידועה התמיהה מהשו"ע והרמ"א, דהשו"ע בסי' תע"ב ס"ז פסק כהרא"ש "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה", והרמ"א הוסיף "לכתחלה יסב כל הסעודה", והגרי"ז דייק מהרמ"א שסובר כהרמב"ם, וקשה דא"כ היה הרמ"א צריך לחלוק על השו"ע ולומר דהסיבה אינה מעכבת את מצות המצה כיון דהא בהא תליא כמבואר בגרי"ז, ואולי באמת הרמ"א לא הכריע כשי' הרמב"ם אלא רק חשש לשיטתו, ולהכי הוא רק לחומרא ולא לקולא, וא"ש שמחד גיסא מחמיר כהשו"ע שהסיבה מעכבת את מצות המצה, ומאידך גיסא לכתחילה יסב בכל הסעודה, דחושש לב' השיטות.

בסתירת התוס'

אולם באמת שסתירה זו קיימת גם בתוס' ושם א"א לתרץ כן, דהנה תוס' בדף ק"ח בד"ה מאי דהוה הוה הקשו להך לישנא בגמ' דלא יסב ביין בב' כוסות אחרונות משום מאי דהוה הוה וכבר אמרו גאולה לפני הסעודה, דא"כ אף במצה לא ליבעי הסיבה היות והוא נאכל אחרי שאמרו גאולה, ובתי' ראשון כתבו "שאני מצה שהיא עיקר סעודה יותר מיין", ומשמע מדבריהם דהסיבה הוי דין ב'סעודה' דלהכי שייך לומר שמצה דהוי עיקר סעודה חייב להסב ול"א 'מאי דהוה הוה', וכיון דהוי דין בסעודה משמע שלכתחילה יש להסב

הידור בכל תלמיד חכם, לא שייך ענין מחילה כלל, דהיא ביסוד דינה מצוה ככל מצות דעלמא, להדר זקנים בקימה שיש בה הידור, ולא בדיד' תליא מילתא למחול על זה".

אבל לפי זה, הדין הזה של הסיבה של תלמיד אצל רבו שאינו מובהק, שלפי הרמב"ם "אינו מיסב אלא אם כן נתן לו רבו רשות" צריך ביאור. ממה נפשך. אם תלמיד לפני רבו לא צריך הסיבה, מפני ש"מורא רבך כמורא שמיי"ם כלשון הגמרא, הרי לפי שיטת הרמב"ם זה דין שלא נאמרה אלא כלפי רבו מובהק, ולא אצל כל רב. ואם כן, למה התלמיד צריך בכלל את רשות רבו? וכך שאל ה"עמק ברכה", ונשאר בצ"ע. האם נאמר שלגבי להסב, רבו סתם נכנס בדין מורא רבך כמורא שמיי"ם שבדרך כלל נאמרה רק כלפי רבו מובהק? ואם נאמר דהסיבה אצל רבו זה נגד המצות הידור הנוהגת בכל תלמיד חכם, אם כן, לא שייך לתת רשות, לא רק רבו שאינו מובהק, אלא אפילו רבו מובהק לא יכול למחול ולתת רשות!! הרי "לאו בדיד' תליא מילתא למחול על זה!! ועיין ב"ק מ"א: בתוד"ה: לרבות.

אבל מצד שני, תהיה קשה לפי הרמב"ם את הדיוק של הרא"ש, כשהגמרא הקשה על אב"י שהביא המעשה עם רב יוסף, "אמר לו לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמיי"ם", מהברייתא שאומרת, "עם הכל אדם מיסב ואפילו תלמיד אצל רבו", הגמרא לא מצאה דרך לתרץ אלא שמדובר בשוליא דנגרי, ולא תירץ ששם מדובר בתלמיד אצל רבו שאינו מובהק. מזה מוכח שיש צורך של נטילת רשות להסב גם אצל רבו שאינו רבו מובהק.

אמנם, מוכח מלשון של הרא"ש שיש חידוש בדין הסיבה אצל רבו סתם, "א פ"ל ו אינו רבו מובהק". אשר משמע שאפילו לשיטת הרא"ש זה באמת לא אותו הדין כמו אצל רבו מובהק. וצ"ע על כל זה. אשר נראה לומר בזה הוא, בהקדמה לדין הסיבה, הרמב"ם כותב בפרק ז', בהל' ו': בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצריים 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. שם בהל' ז': לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות... וא"כ הרמב"ם בהל' ח' הביא את כל פרטי דיני הסיבה: לפני מי הוא כן מיסב ולפני מי הוא לא מיסב....

הסיבה שתיקנו חז"ל חייב להיות הסיבה נכונה וראויה, זכר ליציאת מצרים. אם כן, הרי הכלל ישראל לא יצאו ממצרים כדי להיות עצמאיים, לצאת מעבדות. ולא כדי לבנות מדינה ולהיות ככל הגויים. אלא תכלית יציאת מצרים היתה שבעתיד הכלל ישראל יקבלו עליהם עול מלכות שמים בהר סיני בלימוד התורה וקיום המצוות. אם כן, אפשר לומר שלהסב לפני רבו, וכל רב בכלל, ללא קבלת רשות, זה לא הסיבה שתיקנו חז"ל. אם אדם יושב בביתו עם משפחתו, יש דין הסיבה זכר ליציאת מצרים "כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית". אפשר לומר שזהו הסיבה על היציאה, על מה שעברו. משא"כ, בפני רבו, שהוא סמל וזכרון לדוגמה של קבלת עול מלכות שמים ע"י לימוד התורה וקיום המצוות, לא שייך הסיבה אלא אם כן מקבל רשות רבו. בכזה מצב, בלי רשות, זה לא זיכרון לתכלית של יציאת מצרים, זאת אומרת, לעתיד של כלל ישראל במעמד הר סיני וקבלת עול תורה.

אבל זה לא דין כמו שכתב הרמב"ם בהקדמה להל' תלמוד תורה "יש בכללן שתי מצוות עשה, ראשונה ללמוד תורה, שנייה לכבד מלמדיה ויודעיה". אלא זה דין בהסיבה. הסיבה כזו חייבת נטילת רשות של רבו. אם לא עושים הסיבה עד שיש רשות רבו, אז זהו הסיבה שכולל בתוכו קבלת עול תורה. וכמו שכתוב, מאן מלכי, רבנן. אבל בלי רשות רבו, זהו הסיבה של סתם חירות גרידא.

זה הכל תלוי ברבו. ולא רק לא צריך הסיבה, אלא אסור בלי רשות רבו (משנה ברורה שם אות ט"ו על פי הפרי חדש, והב"ח). ורב יכול לתת רשות לתלמידו, אבל הוא לא חייב לתת רשות, (סי' תע"ב בט"ז (ד) שם).

ולכן, אצל רבו מובהק אינו מיסב, משום הדין מהל' ת"ת של "מורא רבך כמורא שמיי"ם" שהתלמיד חייב לרבו, אלא אם כן הוא מוחל לו. אבל אפילו (הרא"ש) אצל רבו שאינו מובהק, אינו מיסב אא"כ נתן לו רשות, וזה לא דין מדיני תלמוד תורה, אלא דין מדיני הסיבה. שם בלי רשות לא הוה בכלל הסיבה שתיקנו חז"ל זכר ליציאת מצרים.

...שאינן לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה (פרקי אבות ו:ב) רבי חנניה סגן הכהנים אומר, כל הנותן דברי תורה על לבו מבטלין ממנו הרהורי חרב הרהורי רעב הרהורי שטות הרהורי זנות הרהורי יצר הרע הרהורי אשת איש הרהורי דברים בטלים הרהורי עול בשר ודם.... (אבות דרבי נתן כ"א: וזהו חירות.

כל הסעודה רק שבמצהה הוי לעיכובא כיון דהוי עיקר סעודה [וצ"ל שאף יין הוא יותר עיקרי משאר אכילתו], ומאידך גיסא בדיבור הבא הסתפקו תוס' אם השותה בלי הסיבה יחזור וישתה, ומזה הוכיח הגר"ז שש"י תוס' שהסיבה הוי דין במצות המצה והיין, ולפ"ז לא שייכא האי דינא דהסיבה לשאר הסעודה, וסותר למש"כ תוס' דהוי דין בסעודה דמשמע שלכתחילה יסב בכל הסעודה.

ישוב הסתירה ע"פ התוס' דהסיבה הוי דין בסעודה

ונראה שאדברה מדברי התוס' הנ"ל יש ללמוד גדר אמצעי, דממה שכתבו דמצה הוי עיקר סעודה מבואר שהסיבה אינו דין בפ"ע, וגם מבואר שאינו דין בקיום מצות מצה, אלא הוי דין בסעודה שתהיה בהסיבה, ולפ"ז מיושב שמוחז גיסא יש לכתחילה להסב בכל הסעודה [ומ"מ מדינא יצא אם היסב במצה שעליה מברך כמש"כ בהמשך דבריהם, משום שהוא עיקר סעודה ורק הוא לעיכובא, וכן י"ל ביין וכלל], ומאידך גיסא אם אכל בלי הסיבה יחזור ויאכל, כיון דלא הוי דין בפ"ע, אלא הוי דין בסעודה שצריכה הסיבה.

ולפ"ז מבוארת שיטת הרמ"א, דאע"פ שלא נחלק על השו"ע שהאוכל בלי הסיבה יחזור ויאכל, כתב שלכתחילה יסב בכל הסעודה, דהסיבה ל"ה דין בפ"ע וגם לא דין בקיום מצות מצה, אלא הוי דין בסעודה, וכשאכל מצה בלי הסיבה לא יצא יד"ח סעודה כיון דמצה הוי עיקר סעודה, ומ"מ לכתחילה יש להסב בכל הסעודה.

לש"י תוס' והרמ"א האוכל מצה בלי הסיבה לא יצא יד"ח סעודה

ולפ"ז מה שאמר ר' יהושע בן לוי דאכל מצה בלי הסיבה יצא, הכוונה דיצא יד"ח סעודה, דכשאכל מצה בלי הסיבה לא יצא יד"ח סעודה כיון דמצה הוי עיקר סעודה כמש"כ תוס', ולפ"ז ל"ק מה שהקשה הגר"ז דאם יצא יד"ח מצה לא יועיל שיחזור ויאכל אחרי שכבר יצא, דלפי המתבאר בתוס' י"ל דהן אמנם יצא יד"ח מצה, אבל מ"מ לא יצא יד"ח סעודה ומועלת חזרתו לענין קיום דין סעודה, והגר"ז שכן הקשה הוא לשיטתו ברמב"ם דדין הסיבה הוי דין בפ"ע דלפ"ז כל שיצא יד"ח מצה אין מועלת אכילתו השניה אחרי שקיים מצות מצה בשלימות, אבל להנ"ל י"ל דאע"פ שיצא יד"ח מצה, לא יצא יד"ח סעודה כלילה וישפיר מועלת אכילתו השניה לקיום מצות סעודה.

הערות בדברי הרמב"ם בסיפור יציאת מצרים לבנים

הרב חנוך נריה

ברמב"ם פ"ז מחמץ ומצה הלכה ב' - מצוה להודיע לבנים ואפי' לא שאלו שנא' והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אתנו הקב"ה ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן. עכ"ל. הנה בפשוטו מקורו להא דלפי דעתו של בן אביו מלמדו, הוא מהברייתא הנאמרת בהגש"פ כנגד ארבעה בנים דברה תורה וכו' - ומש"כ בן קטן או טפש היינו תם, ואם היה הבן גדול וחכם היינו הבן החכם. ומה שצריך לפתוח מעצמו, שהוא מה שנתחדש בבן שאינו יודע לשאול, זה עצם מה שפתח וכו' כאן שמצוה להודיע לבנים ואפי' לא שאלו שנא' והגדת לבנך, דמהך קרא ילפי' לה. כך היה נראה.

ועפ"ז צע"ק במה שהשמיט ענין הבן הרשע. והיה מקום ללמוד מזה שאכן אין מקיימים בו סיפור יציאת מצרים כלל, והאמור בחז"ל עליו אינו אופן לקיום מצות יציאת מצרים בו, אלא רק האופן כיצד עונים לאדם שכוה, אבל אין כאן אופן רביעי בצורת קיום מצות סיפור יצי"מ. כך היה נראה. [וכממדי שכתבו כן]. אמנם היותר נראה שאין זה הביאור המכוון בד' רבנו וכל סדר הדברים מורה לא כך, שהרי כל חלוקת הד' בנים תחילתה בצורת שאלתם החלוקה זה מזה וכמבואר שם בברייתא, וזה לא נזכר בר"מ כלל. וגם הבן החכם הרי שואל מה העדות והחקים וכו', ועונים לו כהלוכות הפסח עד אין מפטירין וכו', וכ"ז גם לא נזכר כאן כלל בד' הר"מ.

והנראה נכון בכוונתו שלא קאי כלל אהך ברייתא, אלא יסודו הוא ממתני' דלפי דעתו של בן אביו מלמדו. וזהו גם לשון הר"מ שפתח וכו' לפי דעתו של בן אביו מלמדו. ובא הר"מ לבאר דינא דמתני' היאך מתפרשים הדברים, וע"ז כ' שאם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אתנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים שנעשו לנו ע"י משה

רבינו, ומסיים עלה בלשון הכל לפי דעתו של בן. שהוא לישנא דמתני', וזהו עיקר המבואר כאן בר"מ ולא הברייתא דכנגד ד' בנים. וילע"ע בזה.

שם. לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אתנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן. עכ"ל. הרי חילק הר"מ את סיפור הבן הקטן והגדול זה מזה. וילע"ע בהגדרת עיקר החילוק שביניהם.

והנראה בזה, שהנה כ' הר"מ שאם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו. ועמדו בזה מהו פי' ענין זה נסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, ואדרבה הלא לא נזכר כלל מרע"ה בהגדה. וצ"ע.

והנראה פשוט בזה, שעיקר ההפרש שבין הקטן והגדול הוא, שלקטן אין אומרים אלא גוף העבדות, והחרות ממנה, ותו לא. משא"כ להגדול וחכם מאריכים לו בענין העבדות - והשעבוד והעניו שבה, ובענין החרות - וכל הנסים שנעשו בו והאופן איך נפרע ה' מהמצרים על כל שהרעו לנו, וזש"כ הר"מ ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה "שאיירע לנו במצרים" ו"ניסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו". ונתבאר הדברים יותר בד' הר"מ בסה"מ עשה קנ"ז שכ' שם וז"ל היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר ויארך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו ה' ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח ה' נקמתנו מהם ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב, כמו שאמרו כל המאריך לספר ביצי"מ הרי"ז משובח. והיינו שהאריכות היא ב"מה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס", שהוא כמש"כ הר"מ כאן מודיעו "מה שאירע לנו במצרים". וגם מאריך "איך לקח ה' נקמתנו מהם", וזה כמש"כ הר"מ כאן ש"מספר לו ניסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו". והיינו עשרת המכות שמעיקרם הוא ענין פרעון ונקמה ממצרים, וכדכתיב וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, וברש"י בעשר מכות, והיינו שהי' מכות לא היו רק למטרת שילוח אלא להפרע מהם. וכדתנן בעדויות סופ"ב משפט המצרים במצרים י"ב חודש. [ועי' מש"כ בזה בחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת עה"פ שאמר הקב"ה למשה ראה נתתיך אלוקים לפרעה, וברש"י שופט ורודה לרדותו במכות ויסורים. [ושם הפליג וכ' "שלא היו למטרת שילוח". וצ"ע בזה]]. ועכ"פ היינו מש"כ הר"מ שמספר איך לקח ה' נקמתנו מהם. [ועי' במ"ב שהביא מהח"א שנוהגין לקרות המשרתת לא רק לכל שלא אמר שלשה דברים וכו', אלא גם להעשר מכות שתראה כמה שהעניש ה' את המצרים בשביל ישראל. והענין כנ"ל].

ונראה שזהו הפי' הפשוט במש"כ הר"מ ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו - שהנה עצם היציאה היתה ע"י הקב"ה בעצמו, וכמו שאומרים בהגדה בדרש פרשת ארמי אובד אבי, ויוציאנו ה' ממצרים לא ע"י מלאך וכו' שנא' ועברתי וכו' והכתי וכו' ובכל אלהי מצרים אעשה וכו', אני ה'. שעצם הגאולה ממצרים היתה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו. אבל הפרעון מן המצרים שהוא כל הי' מכות זה היה בעיקרו ע"י משה רבינו [ועכ"פ בפועל [עי' חי' מרן רי"ז עה"פ מי אנכי וגו']], וזהו שלבן הקטן אומרים רק עצם היציאה מעבדות לחרות, והיינו עבדים היינו כמו עבד זה וכו' ובלילה הזה פדה אתנו "הקב"ה" והווציאנו לחרות, שזה עשה הקב"ה בעצמו. אבל לגדול וחכם מוסיפים לו גם כל הנכלל בשעבוד, מחד גיסא, וגם מאידך גיסא כל ההטבה שבגאולה, שהם כל הי' מכות שבהם לקח ה' נקמתנו מהם וכמש"כ הר"מ בסה"מ, וזהו כנראה פי' דבריו בחיבורו שמוסיפים ומספרים לו הנסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו.

אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים. לשון הר"מ אומר לו בני וכו'. וי"ל שמבואר כאן שצריך הבן לידע שמה שהאב מודיע לו דבר זה הוא מכלל יחס אב ובן שלהם. ודו"ק.

אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים. לשונו כמו שפחה זו או כמו עבד זה. ומשמעות הדברים היא שמורה באצבע על העבדים והשפחות להראותו כעין דוגמא מהסיפור. ולמדנו מזה שהסיפור לקטן וטיפש צריך להיות לפי דעתו של בן גם בענין זה שמקרב את הדברים אל החוש לפי שיעור השגתו של בן.

מצוות והגדת לבנך לדינא

הרב משה שרים

א. בענין קיום מצוות והגדת לבנך הנה כתיב והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ועי"ש ברמב"ן דהיינו בעבור שעשה

לי ה' יציאת מצרים אני עובד העבודה הזאת ואוכל המצה וכו', מיהו עיי"ש ברש"י ובאב"ע דפירושו דהיינו דבעבור שאקיים מצוותיו ואעבוד לפניו עשה לי כל הנסים, ע"כ, והנה לפי דבריהם נמצא דעיקר מצוות והגדת לבנך היינו להודיעו דיצאנו ע"מ להיות עבדיו, וכמדומה דדבר זה אינו ידוע ועיקר חרדת האב על בניו הוא לספר להם על נסי היציאה והמכות וכו' וכו' אבל אינם מושרשים על טעם היציאה שהוא להיות חלק ה' עמו, ובאמת צ"ע דדבר זה כמעט ואינו מוזכר בהגדה האי טעם היציאה ודו"ק.

ב. בענין קיום מצוות והגדת לבנך דכבר יודעים הנערים והילדים עניני הסיפור ויציאה ממקומות לימודיהם וכבר גוברת ידם על הוריהם, יש לדון בדפשוטו היה מקום לומר דמשמעות ענין הגדה היינו להודיעו דבר חדש דאין ידוע לו ומה הגיד לו היכא דידוע כן מעצמו ואפשר דמשמע כן בהא דתנן פסחים קטז הכל לפי דעתו של אביו מלמדו, וענין דעתו של בן היינו שיעור ידיעתו בענין יצי"מ (ואינו מוכרח דאפשר דקאי רק על אופי הסיפור אם יהיה על ידי שו"ת או סיפור וכל כיוצ"ב כפי שיעור ויפיו דעתו ושכלו), וכן נראה קצת בביאור בעל ההגדה דהבנים שואלים מחמת חוסר הבנתם בהמעשים המשונים ואיכא אינו ידוע לשאול דמצווה לפתוח לו ולהשרישו ומשמעות כ"ז דאין הבן ידוע מעצמו, ואפשר דאף היכא דידוע מעצמו מ"מ עוצם אותו המעמד וחווית הסיפור ונעימות ההגדה וכו' וכו' משריש לו טפי את הידיעה בזה והוה בזה כתוספת מחודשת על הקיים אצלו מכבר.

ואולי צ"ל בזה דיסוד המצה בזה הוא על דרך זכירת מעשה עמלק דאע"ג דידוע מעצמו כן מ"מ זהו גופא המצה להיות מזכיר את עצמו שלא ישכח ונודע מהחנינון דאחר י"ב חודש הוא שיעור שכחה וממילא מתחייב פעם בפעם להזכיר עצמו בזה ועי"ז יוקבע אצלו, והכי נמי ענין היציאת מצרים נתחייב להיות דואג על שימור זכרון הבן שלא יהיה נשכח ממנו הידוע כבר אצלו, ובאמת דהרי כן הוא ודאי לענין חובת סיפור יציאת מצרים לעצמו כדקיי"ל דכל איש מחויב לספר ואפילו לעצמו וודאי אינו מחויב שיהיה מתחדש אצלו כליל ט"ו ענין מחודש שאינו ידוע לו וכבר אמרו אפילו כולנו חכמים וכו', והנה עיין ר"מ רפ"ז מחו"מ דלא מנה ב' ענינים אלו דהיינו סיפור היציאה לעצמו וחובת ההגדה לבן להיות ב' מצוות ומבואר דהגדה מילתא אינה וממילא י"ל דכפי שאצל עצמו אינו מחדש כך לבנו אינו אלא כהזכרה.

ויש לציין בזה מה דא" ברמב"ן שמות כד א וז"ל, ולא יאמר ויספר אלא בחדשות אשר יגיד, ע"כ, ומבואר דלשון סיפור היינו ענין מתחדש, והרי כתיב ר"פ בא למען תספר באזני בנך וכו' והיינו לשון סיפור, אכן מקור המצה אינו אלא מקרא דכתיב והגדת ולא נזכר לשון סיפור דייקא, ועוד דעיין רמב"ן ר"פ בא מחו"ל דקאי על הארבה דייקא ולא על כלל היציאה.

עוד יש להעיר בזה בהא דנראה מנהג העולם להיותם חרדים על ההגדה לבניו הקטנים דייקא ובאמת אפשר דמשמעות הדברים בזה מתקנות חז"ל שלא יישנו התינוקות וכו', ולכאורה מתפרש בזה דעיקר מצוות ההגדה הוא למי שאין ידוע לו ולפיכך מצוותו בתינוקות דהם חסרי הידיעה, ואין מקפידים על הגדול יותר ובפרט היכא דאיהו עצמו אב לבניו ידיה ומשום דידוע מעצמו כבר, אכן לכאורה להנ"ל סו"ס מוטל עליו להיות דואג על שימור הזכרון אצל בניו, והא מילתא שייך אף אצל הגדול כבקשן.

עבודת ליל הסדר "הואיל והוא חפץ בגאולתכם אינו מביט בע"ז שלכם"

הרב אברהם בצלאל

נקדים בס"ד להציע כמה שאלות במצוות החג בכלל ובלייל הסדר בפרט:

א. החג הק' הזה נקרא "חג המצות" ע"ש המצה שאוכלים בו, והמצה הוא הענין היותר מרכזי בחג.

למתבונן יש כאן פלא עצום, היתה כאן גאולה שלימה של עם שלם, ע"י ניסים ונפלאות רבים ומתוך גילוי שכינה נורא, נעשינו לעם נבחר, ומכל זה 'הנציחה' התורה לדורות את המצות שיצאו איתם ולא הספיקו להחמיץ עד יציאתם. זהו המרכז של החג, יותר מכל הנפלאות הנ"ל! והדבר פלא.

ב. "כול מראש חודש, ת"ל ביום ההוא, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" - הענין אומר דרשני, עיקר עסק הלילה הוא עם הילדים, כל

השנה צריכין לראות שהילד יהיה מוכן לקראת המצה, וזהו כל מצות חינוך, להרגילו למצוות כדי שיהיה מוכן לכך בבא העת. ואילו כאן בלייל הסדר אשר יש בו מצוות רבות [ובשם אדוננו הגאון זיע"א אומרים שיש 64 מצוות בלייל הסדר], בדוקא לא מכינים את הילד קודם לכן, אלא רק "ביום ההוא" בבת-אחת הילד פוגש את המצה ואת ההגדה ואת המרור וד' כוסות וכו' וכו' בלי שום הכנה מקודם! מה הרצון בזה?

וביותר צ"ע במה שנראה מלשון חז"ל שיש איזה קפיידא שלא להקדים הסיפור קודם לכן. והנה הרמ"א (ס' תל) כתב דיש נוהגין לומר מעבדים היינו וכו' בשבת הגדול, לפי שהיתה בו התחלת הגאולה והניסים. ובביאור הגר"א שם כתב וז"ל, אבל הוא דבר שאינו, דהא מפורש במכילתא סו"פ בא שומע אני מר"ח ת"ל ביום ההוא וכו', עכ"ל. והיינו דהגאון נקט שיש למנוע בדוקא שלא להקדים הסיפור. וצ"ב בטעמא דמלתא.

ובאמת שמצינו כבר על אכילת מצה בע"פ איסור מפורש בדברי חז"ל, והפליגו חז"ל (בירושלמי) בחומר איסורו. והענין מופלא, מה יש 'להסתיר' כביכול עד ליל הסדר?

ג. כל דרך העבודה של ליל הסדר צריך להבינו, כבר מהליל הסדר הראשון - פסח מצרים - נאמר בו "ואכלתם אותו בחפזון", ולדורות התוה"ק מצווה עלינו לזכור "כי בחפזון יצאתם ממצרים", ועצם המצה הלא היא עדות על החפזון "שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם".

וכך הוא כל מהלך העבודה בלילה כיום יאיר, בבהילו ובחפזון - ימהר לביתו לעשות הקידוש, חוטפין מצה בלייל פסחים, מסלקין הקערה, מצוה לספר ביצי"מ עד שתחטפנו שינה וכו'. ומטו משמיה דהגאון זי"ע שיש בליילה זה ס"ד מצוות! דאורייתא ודרבנן, וכל זה 'מכניסים' לתוך שעות ספורות.

הורגלנו מקטנותנו למהלך הסדר, אולם באמת כל מבין יבין כי יש כאן מהלך נשגב, סדר מדוקדק מאוד, ובדוקא הכל 'נכנס' לתוך כמה שעות ספורות. ונפרש שיחתנו בעז"ה.

~~

צריך להבין את המצב הנורא - בעיקר ברוחניות - שהיו נמצאים בו עם ישראל בהיותם במצרים. וכמה מדרשי חז"ל על כך יעידו על מצב שפל מאוד.

הנה מצרים היתה מרכבת הטומאה בעולם, ועם ישראל היו כבושים תח"י לא רק במאסר גשמי, אלא בעיקר במאסר רוחני, וכלשון הכתוב "גוי מקרב גוי" (דברים לד ד) וכמ"ש במדרש "כעובר שהוא נתון בתוך מע"י של בהמה והרועה נותן ידו ושומטו, כך הניסה אלהים לקחת לו גוי מקרב גוי". היינו, שעם ישראל ה' אצל המצרים כעובר במעי אמו, ומבואר בספח"ק שהמשל לעובר הוא, כשם שהעובר לא רק שאין לו את היכולת להתנגד לאמו, אלא גם כל חייו תלויים בה וממנה שורש חיותו!

ובשל"ה הק' איתא, שישראל היו קשורים לטומאת מצרים קשרים ע"ג קשרים באופן שאין שום אדם בעולם יכול לפותחם כלל. והיינו, דכל מהלך הגאולה ממצרים לגמרי נגד סדרי הטבע. וע"ע להלן מדרשות הר"ן דברים מפורשים כן, דמהלך יצי"מ ה' נגד החוק שקבע השי"ת בבריאה.

ובילקוט פ' ואתחנן איתא דברים נוראים וז"ל, או הנסה וגו' משל למה"ד לגיבור שהוא יורד למלחמה או לנצוח או להנצח, לכך נא' ובמלחמה, מהו מקרב גוי, כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הבהמה וכו', למדנו צער לנשטמט, מנין אף לשמוט [נדצ"ל לשומט] שנא' ואתכם לקח ד' ויוציא אתכם מכור הברזל, כאדם שהוא נוטל את האש מתוך הכור שלא בצברי (צבת) ולא בסמרטוטין, ע"כ. (ויש עוד הרבה מדרשים בענין זה).

ובני ישראל עצמם היה פלא בעיניהם שהשי"ת יגאלם, כמאז"ל (שהש"ר פ"ב ט) "רבנן אמרי קול דודי הנה זה בא זה משה, בשעה שבא ואמר לישראל בחודש הזה אתם נגאלין, אמרו לו, משה רבינו היאך אנו נגאלין וכל מצרים מטונפת מע"ז שלנו?" (ועי' להלן את המשך המדרש). ומלאכי מעלה שאלו "הללו עובדי ע"ז והללו" וכו'.

ומתוך כל השאול הנורא הזה, מתוך מ"ט שערי טומ', הוציאים השי"ת במורא גדול, אני ולא מלאך, לחירות עולם, ותוך חמישים יום זכו לקבל התורה בגילוי של פנים בפנים דיבר ד' עמכם.

כל זאת מורה לנו כי ממנו ית' לא יבצר שום דבר, וכאשר השיב להם משה רבינו ע"ה כמובא במדרש שה"ש הנ"ל "אמר להם הואיל והוא חפץ בגאולתכם אינו מביט בע"ז שלכם" ע"ש.

1 הראני הר"ש נפתלי נ"י מש"כ החזו"א להאבי עזרי ונדפס בסוף חלק קרבנות וז"ל, רואה הבן לפניו שינוי של כולו צלי והוא שואל ומשיבין לו שאין זה במקרה אלא יש לעולם מנהיג והוא מפקח על בריותיו וציוונו במצוות וע"פ צוואתו ית' אנו עושים וכו', עכ"ל, והוא ע"ד הנ"ל.

הרב דוד זכאי

א. הנה ביציאת מצרים יצאו משעבוד לגאולה ומטרת היציאה היא קבלת התורה וכניסה לארץ ישראל ובנין בית הבחירה שע"ז עם ישראל יגלו כבוד ה' בעולם וכללות העולם ישתעבד לעם ישראל והיה ה' אחד ושמו אחד.

וזהו שאמר הקב"ה למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה. וכן תכלית קיום המצוות הוא בארץ ישראל כמש"כ הרמב"ן.

אכן יעודם לא הגיע לשלימותו ואחר מתן תורה חטאו ישראל בעגל. ואף אחר ששבה השכינה לשכון בתוכם לא שבה בשלימותה. ושוב חטאו במרגלים ואח"כ חטא בת פרעה (כמש"כ הרמח"ל) ונחרב הבית.

ומ"מ נשאר בידנו לוחות שניות, וכן שיצאנו מעבדות לחירות ושוב אף שישאל גלו מארצם ונתרחקו מעל אדמתם מ"מ לא נהיו שוב עבדי פרעה אלא שהיו משועבדים בשעבוד מלכויות והם נשארו כעם העומד לעצמו, שזה נתחדש ביציאת מצרים.

עוד נשאר בידם התורה והתפילה (אף שבגלות עמה ושריה בגוים אין תורה, מ"מ אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה. וכן אף שחומת ברזל מפסיקה בין ישראל לקב"ה והיא מונעת את קבלת התפילה, מ"מ שיערי דמעות לא ננעלו ובעת צרתם הקב"ה שומע שוועתם). וע"י עסק התורה והתפילה הם יגאלו.

ועיקר עבודתם להתחזק בהם ועל ידם לצאת ממאסר הגלות עד שיגאלו גאולם עולם. [ולא להתמקד בחסרונם אלא לסור ממנו ולהתעלות על ידי מעלתם].

ב. והענין שעבודת האדם עיקרה הוא ליקח את מעלותיו ועל ידם להתגבר על חסרונותיו, וכמו כן ישראל צריכים ליקח את מעלתם ותורתם והמעלות שנשארו בידם, ועל ידם להתגבר על חושך הגלות ושעבוד מלכויות עד שיזכו להארת הגאולה. ורמז לזה הרמח"ל במאמר החכמה במש"כ שע"י עשיית אלו הדברים אנו מעוררים את ענין הגאולה בכל שנה ושנה.

וזה הענין בליל הסדר שאנו כל שנה ושנה כביכול עבדים מחדש וחווים את העבדות שזה ענין מתחיל בגנות, ויוצאים ממאסרה וקובעים בנפשינו היותנו בני חורין ומקבלי התורה שזה ענין ומסים בשבח. ובכך זה רוצים אנו לקבוע בנפשינו היותנו בני חורין עד שאף שהשתא הכא עבדי, מ"מ לשנה הבאה בארעא דישאל בני חורין.

[ובענין זה שצריך לחוות את העבדות ביאר החת"ס בתורת משה פרשת צו (ביאור הגדה ש"פ, בקטע המתחיל עבדים היינו) מדוע אין מברכים על ההגדה שהיות שמתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו אינו יכול לברך כגר שאינו מברך לפני טבילתו. ובזה מבואר ענין החיוב להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ויתבאר עוד הרבה הלכות, ונתבאר במש"כ בענין שירה והלל דליל הסדר ע"ש].

ג. וקביעת ענין זה נעשית ע"י ג' דברים, והם פסח מצה ומרור. והענין שפסח עניינו שפסח הקב"ה על בתי ישראל בנוגפו את מצרים, והוא שמי שחפץ להיגאל זוכה להשגחה פרטים מיוחדת, והקב"ה מבדילו משאר הנבראים ומצילו מהקמים עליו.

ונכלל בזה החפץ להיגאל ולצאת ממאסר הנפש וכמש"כ הוזה"ק שהענין לקחת את השם הוא שהוא היה אלוהיהם של המצרים ולקחו אותו לעין כל וקשרוהו תחת כרעי המטה ד' ימים והיה צועק, והיו המצרים שומעים שבוה קבעו בנפשם שאינם תלויים בהם, ואח"כ שחטו את אלוהיהם ושמו את דמו מבחוץ על הדלת והמשקוף שיראה לעין כל. וכן צלאוהו שלם שריחו ינדוף, ויהיה ניכר שהוא הכבש שהוא אלוהיהם. ולא שברו בו עצם, שאף אחר האכילה יהיה ניכר בזיונו ואפסותו, שיתגוללו עצמותיו בחוצות וכלבים יאכלום, (כמש"כ הוזה"ק שם). שבוה נקבע היציאה מרשותם לגמרי שהם בטלים.

וכמו כן האדם צריך לקבוע בנפשו שהוא אינו במצב של גלות ושעבוד למאסר החמריות, אלא הוא בן חורין ותלוי בהנהגתו ודעתו, וכגודל הקביעות בנפשו כן יזכה להארה מלמעלה על ענין זה. שזה ענין מה שהקב"ה פסח על בתי בני ישראל בזכות דם הפסח, שבמה שנבדלו בדעתם מן העבדות למצרים וקבעו בנפשם שהם עושים מצות בוראם, נעשו לעבדי התלויים בו, וע"ז זכו להשגחה פרטית מיוחדת.

ד. והענין השני הוא מצה, וכבר האריכו הרבה בענין שהמצה מרמזת ליציאת החמץ ליציאת, וכללות הענין שהמצה היא הנצרך לקיומו של אדם ללא תוספות. וכן אדם אינו שבע ממנה לגמרי, ואינה מתעכלת במהרה, שאינה משביעה את העין, ואין הנאת אכילתה שלימה, רק אכילתה היא לצורך

וזה שורש כל עבודת הלילה כיום יאיר הזה - להפנים ולהחדיר הדברים בליבנו ובלב כל ב"ב, "הואיל והוא חפץ בגאולתכם אינו מביט ב.. שלכם"!!

וכן מפורש בדרשות הר"ן (דרוש החמישי) כתב ו"ל, ועל זה נמשך ענין יציאת מצה... שהיא בלי ספק התחלת התורה, למען ידעו כלל ישראל כי הנמנעות בחוק הטבע אינן נמנעות בחוק השי"ת, כי זאת הפינה היותר גדולה בדת וכו', עכ"ל,

וזה נתחדש בגילוי שכינה דיציאת מצרים, להאמין בהוויית הבריאה ע"י השי"ת בכל רגע רגע, ואין שום חילוק ח"ו בין ראשית הבריאה לרגע שאח"כ, אלא הכל במאמר פיו ית' תמיד, וממילא זוכים אנו ל"מחדש בטובו" לזכות מכל מצב שהוא ב"לב טהור ברא לי אלוקים" בריאה חדשה תמה ונקיה.

~ג~

ומכאן נראה שזכינו לעמוד קצת על סוד ה'חפזון' של הלילה הק' הזה ושל החג בכלל, וייראה בטעם הדבר בס"ד, כי כל זה הוא בסוד ה'חפזון' של יציאת מצרים, בבהילו ובחטיפה.

וכן יאיר לנו בזה מדוע ה'מצה' היא העומדת במרכז החג הק' הזה, ודוקא את זה קבעה התורה מתוך כל הניסים שהוא יהיה זכרון כל המעמד ההוא.

כי הלילה הזה בא להעמידנו על האמונה השלימה, שהקב"ה מהווה הבריאה בלי שום חילוק ח"ו מעצם הוויית העולם בבריאתו. ולכן באה המצה להזכירנו את החפזון הלוז "ולא יכלו להתמהמה", שיצאו עם שלם על נשיהם בניהם וטפם וכל קנינם, משעבוד גורא כזה, מתוך מ"ט שערי טומ', תוך זמן קצר כ"כ אשר אפילו הבצק אינו מספיק להחמיץ בו, יציאה לחרות עולם וכלי הכנה כראוי לכאורה, לא לפי מדרגתם ולא לפי מצבם ומעמדם הרוחני כלל וכלל.

ולכן גם כל ענין עבודת השבח וההלל דליל הסדר הוא בבהילו ובחטיפה, ובדוקא בלי הכנה מראש וכאמור, להיודע ולהודיע איך כל הגאולה כולה לאו בזכותא דידן תליא מלתא אלא כל כולה מאת השי"ת היתה זאת בחסדים ורחמים פשוטים כרצונו ית'. כי אין שום דבר בעולם מבלעדי רצון ה'. "כי הוא אמר ויהי הוא ציוה ויעמוד".

וכן הוא לדורות ולכל יחיד ויחיד - אחרי כל החשבונות הרבים, אחרי כל ההרגלים וסבכי היצר שנכנס אליו האדם, ברצון או בשוגג או באונס, אחרי הכל הכל! הלא רב ד' להושיע ואין שום מעצור מבלעדו ית', ככל וכלל, ברגע אחד ממש, בבת אחת, מבירא עמיקתא לאיגרא רמה.

~ד~

החת"ס מביא בשם האברבנאל ז"ל לפרש כוונת השאלה הראשונה של מה נשתנה, שהענין מדבר בקרבן תודה. כלומר, ארבעים לחמי קרבן תודה הם "חמץ ול' מצה, ובפסח שאין חמץ א"א להקריב קרבן תודה (וע"י פסחים י"ג ב'), וזהו אשר שואל הבן, מדוע בכל השנה קרבן התודה נעשה גם מחמץ ואילו בפסח כולו מצה, ע"כ. ומתוך דבריו ז"ל מתבאר דהמצה יש לה תורת לחמי תודה.

וכ"כ באו"ז בטעם שמניחים ג' מצות, שהם כנגד ג' מיני חלות מצה שהיו בקרבן תודה. וכן מבואר בדברי הקדמונים ז"ל כמובא בב"י וברמ"א (סס"י תע"ה) באופן עשיית המצות ע"י"ש. וע"י מהרש"א ברכות נ"ד א' בח"א שמבאר דכל הארבעה שצריכים להודות היו ביציאת מצה ע"ש. (וע"י מהרש"א פסחים קט"ז ב' ד"ה מצה זו, ועמש"כ ה"כ אאמור"ר שליט"א בס' בפי ישרים פר' צו).

ומיהו יש להבין לפ"ז מה התשובה שמשיבין על שאלה זו?

ובאמת יש כאן הערה להתבונן - אשר מי שהוא צריך להודות על נס שאירע לו, א"א לו להביא ולהביע תודתו לאלוקיו במשך כל ימי חג המצות, הלא דבר הוא!

והענין נפלא בעזה"י: (עפ"י ס' ענינו של יום) הנה בטעם שיתוף החמץ עם המצה בלחמי תודה, ביאר הספורנו (ויקרא י"א) דהחמץ הוא השאור שבעיסה כנגד היצה"ר, ובא לרמז על החטא אשר מחמתו הגיע הצרה והישועה, ע"ש. כי מי הוא אשר יעשה טוב ולא יחטא, ומי יצדק לפניו ית', ולכן בכל תודה מעורב נמי השאור כמעט בהכרח.

אמנם בחג הפסח, מהלך ההודאה בא בלי שום חשבונות, ומבלי שום ענינים מוקדמים, אלא כאילו מביאים קרבן תודה בששת ימי בראשית, פסח הוא הלידה של כלל ישראל.

קרבן תודה כזה אין בו שום שאור, כולו מצה, זך וטהור.

הטוב שהוא יוצא אליו אחר שהוא נגמל וסר מהרע, ואת חירותו בזמן שהוא אינו כפוף ומשועבד ליצרו.

וע"י ג' דברים אלו, האדם נבדל מהחמירות והוא נגאל. ולכך כל מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא יד"ח, שהוא עדין שייך במאסר העבדות ואינו בין חורין. ורק אחר שהוא מכיר שאינו מוכרח להישאר בשעבודו ואם יחפוץ לצאת ממנה יזכה להשגחה פרטית שלא כדרך הטבע. וכן שענייני העולם רק משמשים אותו לעבודת קונו. וכן שההתחברות לשעבוד העולם אף שהיא נראית מתוקה היא בפועל מרה ואין בה הנאה אמיתית, יצא ממאסר החמירות ויזכה להיגאל.

הקיום. והיא נעשית בזריזות וחיפזון, שכל זה נצרך לצורך קיום המצוות ועבודת ה'. והענין שלא יהיה תלוי בענייני החומירות רק ישתמש בהם לצורך קיומו ועבודת קונו, ויתעסק בהם כמוכרח שע"י כל זה עיקר מגמתו תהיה עבודת קונו, והעוה"ז ישתמש אותו ככלי לעבודת קונו ולא ימשך אחריו. ובוה יצא ממאסר החמירות.

ה. והענין השלישי הוא מרור, והענין הוא להכיר את הפחיתות בשעבוד וע"י לחפון בגאולה. ונכלל בזה את פחיתות החטא, ואף שתחילתו מתוק מ"מ סופו מר, והוא כדוגמת העבודת פרך שבתחילה היה בפה רך ואח"כ היה שעבוד גמור, והעבודה היתה מפרכת גופו ונפשו של האדם, וכן להכיר את

עניני חמץ ומצה

הנרות דולקות חשוק, והוא רוצה להאיר ע"י שיפתח דלת של חדר שיש בו אור, וע"י גורם להכחיש את כח הנרות, והשמן יכלה יותר לאט ע"י, והו"ל גרם כיבוי, וכמבואר בתוס' (ביצה כב. ד"ה והמסתפק) דהקטנת השלהבת חשיב כיבוי.

וברור, שאין הכוונה שכל פתיחת דלת תיאסר מה"ט, כיון שבדבר מועט שהאור משתנה, ודאי אין לכך חשיבות של מלאכה ואין לאסור את זה, אך היכא שיש משמעות גדולה לסגירת הדלת, כגון היכא שעושה ע"י חושך מוחלט בצורה שמשפיע על משך דליקת הנר בזמן משמעותי, לכא' יש לאסור דהוי פסיק רישא, וצ"ע.

כל זה כתבתי לנראה לענ"ד, אבל אולי אני טועה בביאור המציאות, ואדרבה אם יש למשהו מידע בנושא זה, אשמח לראות את תגובתו בזה.

ברכה בלא שם ומלכות בבדיקת חמץ ובברכות השבח

הרב בנימין גורא

הנה שנינו בגמ' ברכות כ, ב כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, ומשמע דהוי אף בדיעבד, אבל צ"ע שמצינו בכ"מ בשו"ע ומשנ"ב שכתבו עצה לברך בלא שם ומלכות, ומה טעם בזה, כיון ששנינו דברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, וכן איתא בב"י (אה"ע סי' ל"ד) בשם הריב"ש שהיה מלעיג על מי שהיה מברך בלא שו"מ משום שברכה בלא שו"מ אינה ברכה, וצ"ע מהמקומות שהובא לברך בלא שו"מ.

שכן שנינו בס' מ"ו ס"ח שכ' השו"ע לגבי ברכות השחר אם לא נתחייב כגון אם לא שמע קול תרנגול - ויברך בלא שם, וכן בס' רי"ט ס"ג, לברך הגומל בלא שם ומלכות [בבירך כבר בלא עשרה], ובס' רכ"ה ס"ב ברמ"א לענין ברכת ברוך שפטרני, ובשו"ע אה"ע סי' קס"ט סוף סדר חליצה סנ"ו לענין הברכה על חליצה, וכן במשנ"ב בכ"מ, כגון בס' רכ"ה ס"א סוף ביאור ד"ה אם בברכת הודאה על הגשמים, ובס' רכ"ד סקי"א לענין ברכת סומא על המלכים, ובביאור ד"ה בסוס"י תכ"ו ד"ה ולא לגבי ברכת החודש אחר ט"ו בחודש, ועוד מצינו בס' ר"ל במשנ"ב סקי"ד לגבי ברכת ברוך רופא חולים שכ' שייאמר בלא שם ומלכות, ובס' תל"ב סקי"ד לענין ברכת ביעור חמץ על השריפה, ובס' תקס"א סקי"ו כ' לגבי אמירת ברוך דיין האמת על ראיית ירושלים כ' לברך בלא שם ומלכות,

והעיר בזה הפר"ח סי' רכ"ה סקי"ב לגבי ברכת ברוך שפטרנו - שצ"י לאה"ע סי' ל"ד שכ' הב"י דהריב"ש בשם מורו היה מלעיג לומר בלא שם דמה תועלת יש, והיינו דאמנם התם עיקר הטענה היא שאין לברך כלל כיון שאין שם חיוב לברך אבל סגנון הטענה היא שאין שום תועלת ומשמעות לברכה בלא שם ומלכות.

והפמ"ג במשנ"ב רכ"ה סקי"א כתב ליישב בזה"ל "ועי' סי' רי"ד ב"ח ומיושב כאן ס"ב בהג"ה וסי' מ"ו ס"ח", שם כתב הב"ח בשם מהר"י פולק [וכן הביאו הפרשה] על שאלת תלמיד אחד מ"ט לא תיקנו אנשי כנה"ג מלכות בכל שמ"ע ברכות כיון דאינה ברכה, והשיב לו "ה"מ ברכת פירות וברכת מצות וכל דבר שאדם נהנה מהן מן העולם שאמרו רבותינו ז"ל אסור ליהנות כו' וכן על דבר מעשה שנתחייב בברכה על הראיה וכגון הרואה קשת אבל תפילה שהוא שבח ובקשות הוא ואינו חייב ברכה של שבת על שום מעשה כהאי גוונא לא אמר

אור הנר יפה לבדיקה

הרב שלום כהנא

מעשה שהיה, בחכם אחד, שמנהגו למלאות הכוסית של הנרות עד הסוף, וכך הנרות דולקות עד אור הבוקר, [כמבואר בכף החיים (סי' רסג סק"א) בשם הלכות קטנות (ח"א סי' רמז) דדבר שמצוותו בלילה מצוותו לדלוק כל הלילה וכן הביא בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ד סי' ל) דראוי לעשות כן למצוה מן המובחר וכ"כ המק"ח לבעל החו"י סי' רסג ס"א], והנה באחת מן השבתות, הגנרטור קפץ ממש בכניסת השבת, ומאז לא חזר לפעול, והיה בבית ממש חושך אפילה, מלבד האור שבקע מן הנרות, והנה בבוקר הוא רואה, שהנרות כבו כארבע או חמש שעות קודם הזמן שדרכן לכבות בכל שבת ושבת, והשמן כלה במהירות גדולה יותר מבכל שבת, והיה הדבר לפלא בעיניו, מאיזה טעם מיהרו לכבות קודם זמנם.

והנה, מבואר בגמ' פסחים ד. בטעם הא דאור לארבעה עשר בודקין דווקא בלילה ולא ביום, משום שבליילה אור הנר יפה לבדיקה, ופירש"י דביום אורו מחשיך, ובר"ן ועוד ראשו' כ' שהאור בעצמותו מאיר טפי בלילה מביום, והביאו כן מדברי היר' ד'שרגא, לא כמה דהוא מנהר בליליא, הוא מנהר ביממא', ועוד שם בירו', דאמר רב הונא כד הוינן ערקין באילין בוטיתא דסדרא רבה [כשהיו נחבאים במערות מפחד האויבים] היו מדליקין עלינו נרות בשעה שהיו כהים היינו יודעין שהוא יום ובשעה שהיו מבהיקין היינו יודעין שהוא לילה, [ופ' קרבן העדה דע"י נצנוץ האור הנר פחות מאיר], ומבואר, דאין הפי' שהאדם יותר מקבל מן האור ביום מאשר בלילה, אלא האור בעצמותו בלילה מאיר יותר.

והנראה לכא', דאין זה דבר סגולי שבליילה הנר מאיר יותר, אלא הוא משום שבליילה רק הוא מאיר, וממילא יש לו מקום יותר להתפשט, ומשא"כ ביום שכבר יש אור, כביכול אין לו מקום להתפשט, וממילא הוא מאיר פחות, ולפ"ז י"ל דאין זה תלוי דווקא ביום או בלילה, אלא אף בלילה, אם יהיה אור דלוק, הרי שהנר יאיר פחות, משום שיש כבר אור באותו החדר, וממילא אין לו כח להתפשט יותר.

ואין לשאול, א"כ למה חז"ל לא תקנו לכבות האור בשעה שעושה בדיקת חמץ בכדי שהנר יאיר טוב יותר, די"ל בפשיטות דחז"ל תקנו את דבריהם על הדרך הרגיל, שבליילה יש חושך, וממילא אור הנר מאיר יותר, אך לא הצריכו עד כדי כך שיכבה את כל הנרות היכא שבדוק חמץ, ואכן, יתכן אפשרות שביום יהיה יותר משמעות לנר מאשר בלילה, כגון במבואות האפלים, שהאור מאיר שם ביום ביותר, ואעפ"כ יש לבדוק בלילה, ואילו בלילה, יתכן שיש בית עם אור רב שאור הנר מאיר שם פחות, ואעפ"כ יכול לבדוק שם, שכן הוא בכל תקנות חז"ל, שתקנו על הדרך הרגיל שבליילה האור מאיר טפי.

והנה, לפ"ז יש לפרש את המקרה הנ"ל, שמה שדלקו הנרות פחות זמן מבכל שבת, הוא משום שהיה חושך מוחלט בבית, וכדברי הירושלמי, שהנר מאיר יותר בלילה מביום, וא"כ לא רק האור מתפשט יותר, אלא אף השמן כלה יותר מהר, שהרי אם יש יותר אור, הרי ברור הדבר שהנר צריך יותר חומר בעירה, וממילא ודאי צריך להיות שהשמן יכלה יותר מהר.

ומעתה, יש לשאול לכא', כל היכא שיש חדר בבית שמאיר לחדר שבו דולקים הנרות, אם יכול האדם לסגור את הדלת באופן דהוי פס"ר שיכבה הנר יותר מהר, או שיש לאסור בזה משום שגורם להבערה יתירה, שהרי עינינו ראות שהשמן כלה יותר מהר, וכן לאידך גיסא יש לשאול, אם החדר שבו

ריו"ח כו", וסיים דמה"ט אין חשש ברכה שאינה צריכה במתפלל נדבה "ואי איתא דברכות של תפילה כשאר ברכות של חיוב מי יכול לחזור ולהתפלל כו".

וצ"ב בדיוק הגדר בדבריו, כי הנה הא ברור שחילק בין פירות ומצוות לתפילה ושבח, והפמ"ג יישב עפ"י דבריו את ברכת הגומל וברכות השחר, ששניהם שבח גמור, אבל לא נתברר כ"כ מה דין ברכות השבח לפי זה, כי אמנם הביא גם את דוגמת הרואה קשת, אבל לא כתב כל ברכות הראיה, וצ"ע אם ברכת קשת דמיא לברכות הראיה, [כי לכא' י"ל דאין הברכה בקשת ברכה של התפעלות מנפלאות הבריאה אלא הכרה וחזרה על הברית שהשי"ת כרת שלא יביא מבול והא חובה במקצת לומר שידועים אנו שהיינו ראויים ח"ו למבול והשי"ת ברחמיו שומר ברייתו].

ויש מקום לומר שהגדר הוא דברכות שהאדם מחוייב כברכות הנהנין שאסור לו להנות בלא ברכה או אף ברכת המצוות שקבעו חכמים ברכה שהוא מחוייב כדי שיגלה ויודיע שהוא עושה את המצוות מפני מצות השם [וכמ"ש הריטב"א פסחים ז:]: אולם ברכת השבח אינם חובה מצד עצמה אלא כל עניינם שבח ותהילה להשי"ת [ואף שחייב לשבח עיקר תוכן השבח שהאדם משבח מרצונו אלא שקבעו לו חכמים שיעשה כן אבל אמרו העושה תפילתו קבע שהוא בא רק לפרוע חובתו אין תפילתו תחנות], וי"ל דלעולם בעיקרא דמילתא ברכה שאין בה שו"מ יש בה שבח ומעלה גדולה אלא שחכמים רצו שתהא הברכה משובחת יותר עם שם ומלכות, ובמקום שיש חובה לברך דרשו חכמים דווקא את הברכה החשובה יותר וכגון בברה"נ נאמר דכל שלא בירך את הברכה החשובה אינו רשאי להנות מן העולם עדיין, [וממילא קבעו כן חכמים בהחלט והמברך בלא שו"מ היא ברכה לבטלה ואין בה תועלת] אבל בברכה שאינה מחוייבת מצ"ע אלא משום שרוצים אנו לשבח את הקב"ה שפיר יש חשיבות לברכה אף בלא שו"מ. [ועיקר ד' הפמ"ג שציין לב"ח הם חידוש מתרי אנפי, חדא דלא שנינו בד' הב"ח אלא דאצ"ל מלכות אבל שא"צ שם לא שמענו, ותו, דלפשוט ד' שלא כתב אלא שאצ"ל מלכות ממילא הוי כלל מוחלט דכל דהוי בקשות גרידא לא בעי מלכות כלל ולכן לעולם אין מזכיר מלכות, ואילו לד' הפמ"ג נתנו חכמים דבריהם לשיעורים שיש מקומות שקבעו ברכה בשם ומלכות, ויש מקומות כגון בשמ"ע שקבעו בשם בלא מלכות, ומדינא יש שם ברכה אף בלא שם ובלא מלכות].

והשתא דקאיתנן להכי מיושבים רוב המקרים שנת' לעיל, דכולהו מייירי בברכת השבח והראיה ד"ל שגם היא שבח, [ופרט זה אינו מבר' בד' הפמ"ג], אולם פג גבן לבירורי את חידושו של המשנ"ב בס' תל"ב שכתב לברך על ביעור חמץ בלא שו"מ וזו ברכת המצוות ומה ראה על ככה ועד השתא לא שנינו בשום מקום שמברך ברכת המצוות במקום ספק בלא שו"מ.

וצ"ע עדיין מברכת החליצה, שפסק הרמ"א אה"ע סוס"י קס"ט [בסדר חליצה סנ"ז] לברך בלא שם ומלכות, ושם כ' הגר"א ד"א לברך בשו"מ שהרי כל המצוות צריכות ברכה, והחולקים שלא לברך בשו"מ טעמם משום דהא לא נתקנה ברכה זו בש"ס, וצ"ע דהתם הוי ברכת המצוות, ובס' סדר חליצה עם הגהות נתן פרוי (להגר"ג גשטטר סקצ"ג) דייק מדלא נקטו שם לשון "וציונו" וגם מדמברכים אותה אחר המצוה שכלל אינה בגדר ברכת המצוות אלא ברכות השבח יעו"ש, וא"ש כנ"ל.

אבל פש גבן לבירורי הא דכתב המשנ"ב לברך על בדיקת חמץ בלא שם ומלכות אם נזכר קודם השריפה, והנה אין כוונת המשנ"ב לחוש מספק להשיטות שיש לברך על השריפה ולכן כתב לברך בלא שו"מ, אלא כוונתו (כמב' בכנה"ג שהוא מקור הדברים) דכל שלא בירך לפני המצוה שייך לברך לאחריה משום שיש שיטות בראשונים [אוי"ז והג"א] דיש לברך על ברכת המצוות אחר המצוה [אם לא בירך לפני] ולכן כתב לברך בלא שו"מ, וה"ה השוכח לברך על מעקה יברך לאחריה בלא שו"מ,

וי"ל דבר חידוש, דמבו' בצל"ח ברכות מ: והאריך בזה הגרע"א בחידושים לדף ט"ו - דאף שתקנת ברכת המצוות היא מדרבנן ותיקנו לברכה קודם המצוה מ"מ מדאו' יש מקור לכך שצריך לשבח את הקב"ה על מה שזיכנו במצוותיו, אלא שברכה זו יכולה להיות גם לאחר המצוה, וגם לאו דווקא בשו"מ משום דאיי"ז דין ברכה אלא דין שבח,

והשתא י"ל דבכל ברכת המצוות איכא תרת"י, חדא שבח על מה שזיכנו במצוותיו, וב' דין ברכה על המצוות שכ' הריטב"א בכתובות ז: שעניינו שקובע בזה שהמצוה שעושה לאחריה היא נעשית לשם מצות השם ולכן צריך דווקא עובר לעשייתו, וי"ל דכל שעומד אחר הברכה שכ' האוי"ז דרשאי לברך מ"מ לא מוטלת עליו כעת אלא החלק של ברכת השבח שבמצוות, וברכת השבח יכול לצאת יד"ח אף בלא שו"מ,

וצריך לומר דמ"מ העומד קודם המצוה שתיקנו לו חכמים לברך ברכה שיש בה גם שבח וגם ברכה לייחד את המצוה - אינו רשאי [אף במקום ספק] לברך בלא שו"מ לצאת יד"ח השבח שבדבר דכל שמוטלת עליו חובת ברכה שלמה הכוללת גם את חלק השבח וגם את חלק ברכת המצוה - חייב לברכה כתיקונה בלא שו"מ ולא הרשוהו לברך בלא שו"מ, אבל העומד לאחריה ושכח לברך לפניו יכול לברך בלא שו"מ ולכן במקום ספק יעשה כן,

[ועצ"ע במסופק קודם המצוה אם לברך - ומספק לא בירך - אמאי לא יעמוד לאחריה ויברך בלא שו"מ, ויש ליישב].

וי"ל ע' מד' המשנ"ב תרע"ו סק"ד שפסק בנר חנוכה שאם לא בירך לפני לא יברך אחרי, ולא כתב לברך בלא שו"מ, אמנם גם בהלכות פסח לא פסק המשנ"ב אלא הביא שכן דעתם, והוא עצמו כותב שאף המברך בשו"מ לא הפסיד, וצ"ע.

סברא נוספת מצינו, דבבה"ג כ' שמברכים ברכה אחר בעילת מצוה אשר צג וכו' ומברכים בשו"מ וכן הביא השו"ע (אה"ע ס"ג ס"ב), והחולקים זה סוברים שלא מצינו ברכה שנתקנה אחר התלמוד וכ"כ הרא"ש (בכורות ה' פדיון בכור ס' א' לגבי ברכה שהובאה שם) והב"ח כ' ד"ל דאף שאין בכח חכמי ישראל שאחר התלמוד לתקן ברכה בשו"מ מ"מ יכולים לתקן ברכה בלא שו"מ שהיא שבח ותהילה למקום ע"ש, ולדרכו נמצא שיתכן שכל ברכה שנתקנה אחר התלמוד יש לאומרה בלא שו"מ, וא"ש ברכת ברוך שפטרנו שבס' רכ"ד, וברכת החליצה שבאה"ע ס' קס"ט, [שטענת החולקים היא שהיא ברכה שלא נמצאת בתלמוד]. אף שבפשוטות לשונות הפוסקים בתרווייהו שמכח המחלוקת אם יש לתקן ברכות אחר התלמוד או לאו מברכים בלא שו"מ ולא כתבו כלשון הב"ח שיש כח לתקן ברכה בלא שו"מ. [ובאמת מילתא דמסתברא היא אליבא דהמנ"ח (ס' ת"ל) דשם ברכה מדאו' הוי גם בלא שו"מ א"כ נהי דאנשי כנה"ג בברכותיהם תיקנו שו"מ דווקא מ"מ אפשר שחכמי ישראל שאחר התלמוד לא הקפידו בזה].

דין מי שאין לו לבדוק חמץ אלא במכוננית אם מברך

הרב נתנאל מלכא

יש לדון באדם היוצא מביתו בליל י"ג בניסן ובדוק חמצו בלא ברכה כמבואר בדברי הרמ"א בסימן תל"ז ס"א ובשעה"צ בסימן תל"ג סק"ה, ובליל י"ד בודק את מכונניתו אם רשאי לברך על בדיקתו כדין בדק כל ביתו בליל י"ג ושייר חדר אחד לבדקו בליל י"ד שבדאי מברך על בדיקתו [עיין בשעה"צ בסימן תל"ג ס"ק נ"ו], או שדין מכוננית שונה מדין בית.

הנה מסברא אין מקום כלל לחלק בין בית למכוננית שהרי תקנת חז"ל לבדוק חמץ היא משום חשש דבל יראה ובל ימצא כמבואר ברש"י ריש פסחים, או משום שמא יבוא לאכלו כמבואר שם בתוספות, ושני טעמים אלו שייכים בודאי אף במכונניתו, דהא בבל יראה ובל ימצא עובר אף על חמץ שאינו בביתו כמבואר בפסחים ה: וברש"י שם וברמב"ם בריש פ"ד מחמץ ומצה, וגם שמא יאכלנו ודאי דחיישינן שהרי משתמש במכונניתו, וז"ל הרמב"ם (פ"ב ה"ג) ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו, ומבואר דתקנ"ח בבדיקת חמץ לא היתה דוקא על בתים אלא על הוצאה מכל גבולו.

ואמנם העידו האחרונים בסוף סימן תל"ג שהעולם אינם נוהגים לבדוק את כיסי הבגדים מחמץ, עיי"ש בחק יעקב (ס"ק כ"ז) דהוא מטעם שאוכלין עוד חמץ ואולי נדבק בידי דבר מה וחוזר ונותן לתוך כיסו, ולכן אין טעם שיבדוק עתה את כיסיו אחר שלפי ענינו עתיד הוא להכניס בו שוב חמץ, ואין זה משום שסברו העולם שבדיקת הבגדים אינה מן הדין, ועיין גם במשנ"ב שם ס"ק מ"א.

כל זה היה נראה דבר פשוט מגמרא ומסברא, אלא שכנגד זה מצינו להחק יעקב בענין המבואר בשו"ע בסימן תל"ז ס"ג דהמפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית, יש מי שאומר שחל עליו חובת הביעור כיון שהוא תוך ל' יום, וצריך לבער בית הגוי שהוא יוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור, והוא מהטור בשם ראב"ה, והקשה שם החק יעקב (ס"ק י"ז) בזה"ל לפי מה שפסק הרב לעיל סוף סימן תל"ג דהכיסים ובתי ידיים של הבגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכין לבדוק, א"כ אף יוצא בשיירא ומפרש ג"כ אפשר לו לקיים מצות ביעור ובדיקה, ואפשר לומר כיון דכתיב תשביתו שאור מבתיכם, עיקר המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש, עכ"ל, והעתיקו גם החיי אדם (ק"ט יח).

הרי שחידש החק יעקב שעיקר מצות הבדיקה היא בבתי, וחידושו צריך תלמוד מניין המקור לומר כן הא לאו דבלי יראה וחשש דשמא יאכל אינו תלוי כלל בשם בית וכו', וכלשון הרמב"ם שהתקנה היתה להוציא מכל גבול, וגם עיקר קושיתו אינה מוכרחת לפי מש"כ הדרכי משה בסימן תל"ג על דין זה גופא בדבדיקת הבגדים דמיירי באותן הרגילים לשום לפעמים חמץ לבתי ידיהם אבל מי שאינו רגיל בכך אינו צריך לזהר בזה, וא"כ אפשר לבאר דין השו"ע במי שאינו רגיל להכניס חמץ בבגדיו כלל ואינו מחויב מן הדין לבדוק בהם, וזה האיש כשלא ימצא בבית בפסח הרי שהפקיע עצמו מבדיקת חמץ, אבל מי שדרכו להכניס חמץ בכיסיו אה"נ שיכול לקיים התקנה בכיסו בגדיו, ואף למש"כ החק יעקב בסימן תל"ג (ס"ק כ"ו) שאפילו אומר ברי לי שלא נתתי בהם חמץ אפשר דאפילו הכי צריך בדיקה, כיון שדרך לתת בו חמץ, ומלתא דלא רמיא עלה דאינש לאו אדעתיה, היינו באדם הנמנה על אותם שדרכם בכך רק שאומר ברי שבשנה זו נמנע מלתת בהם חמץ, אבל מי שאין דרכו בכך כלל גם לדעתו אינו חייב מן הדין לבדוק וכלשונו שכתב "כיון שדרך לתת בו חמץ".

ועוד נראה לומר דאף חידושו של החק יעקב שעיקר המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש, לא נאמר אלא כלפי סברת ראב"ה שנחשב כלא מקיים מצות חכמים בבדיקת חמץ, שמאחר שעיקר תשמישו של האדם בחמץ הוא בביתו כלישנא דקרא ועליו עיקר התקנה הרי שמי שאינו בודק את הבית שנשתמש בו אף שהוא בהיתר שהרי יצא ממנו והניחו לגוי, מכל מקום הרי הוא כמפקיע עצמו מעיקר מה שתקנו חכמים, ואף שבדאי כשבודק את החמץ בכיסו בגדיו יוצא ידי חובה ומברך עליהם, עדיין נראה הוא כמוציא עצמו מעיקר חיובו שהרי עיקר מקום החמץ הוא בביתו של אדם.

וסברא דומה לזה מצינו בשע"ז בסימן תל"ג (ס"ק נ"ו בסוגריים) לענין הבדוק ב"ג שחייב לחזור ולבדוק בליל י"ד כדי שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, וצייד שם שאף אם בדק כל ביתו והשאיר חדר אחד לבדוק כדין בליל י"ד הרי הוא עדיין בגדר שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה וצריך לחזור ולבדוק את כל החדרים, ואף שנסתפק בזה שם השע"ז, הכא עדיפא מיניה שאינו חדר כלל ובודאי שחולק עצמו מתקנת חכמים, אבל בודאי שאם אין לו בית לבדוק ובודק את כיסיו או את מטלטליו לכו"ע מברך כדין בודק חדר אחד שבדאי מברך ואעפ"כ כשמשאיר רק אותו יש לצדד שנראה כחלוק מתקנת חכמים.

העולה מן האמור, תקנת חכמים לבדוק חמץ אינה דוקא בבית אלא בכל גבולו ולכך מי שאינו בודק ביתו בליל י"ד ובודק מכוניתו באופן שדרך להכניס בה חמץ הרי הוא מברך על בדיקתו שם, וכן מצאתי שהורה בעל שבט הלוי במעשה ששכח לבדוק מכוניתו בלילה וזכור ביום, והורה לבדקה בברכה אחר שהסיח דעתו מבדיקת הלילה ואין הברכה חלה על בדיקת היום (הובאו הדברים בקול התורה חוברת מ' ניסן תשנ"ז עמ' ר"ד, וכתבו שם דלא דמי להחק יעקב והחיי אדם הנ"ל, ובדברינו נתבאר הטעם), וכן נראה בשו"ת יחזק דעת (ח"א סימן ה'), עיי"ש היטב, ועיין גם במש"כ הגרמ"מ פוקס בקובץ מבית לוי (ניסן תשנ"ח ח"ב אות ט), אלא שלעומת זאת ראיתי במגן האלף בסימן תל"ו הו"ד כה"ח בסוף סימן תל"ג שנראה שלמד מדברי החק יעקב הנ"ל שאין מברכים על בדיקת מטלטלין, וכן ראיתי בשם הגרשו"א זצ"ל (הובא בספר שבות יצחק עמ' ל'), ולענ"ד קשה להבין סברא בזה, וגוף הראיה מהחק יעקב אינה מוכרחת כמו שנתבאר.

אם מועיל מכירת חמץ לחילוני שעומד וצווה שאינו רוצה בכך

הרב נתן גרוס

עובדא הוה באדם ירא שמים שרצה לזכות אדם חילוני שלא יעבור על איסור דבל יראה בפסח ע"י שימכור לו את חמצו, אבל הלה אמר שאינו רוצה לעשותו שלח למכירה. והסתפק אם יועיל למכור את חמצו של החילוני נגד רצונו מדין זכין לאדם שלא בפניו.

והנה לפי סברת הקצות בסימן רמ"ג אות ח של"א זכין מאדם השאלה לא מתחילה, דפשיטא שלא יכול לזכות עבור חבירו זכות כלשהי אם צריך למכור את חמצו לצורך הענין, ובפרט אם חבירו מקפיד על כך.

אבל עיין באחרונים שהוכיחו דלא כהקצות, וכן נפסק להלכה ביו"ד סימן שכ"ח סעיף ג כהתרומת הדשן שמשרתת יכולה לתרום חלה מעיסת בעלת הבית במקום זכות גמורה מדין זכין לאדם שלא בפניו (וכמדומה שכן עושים בתי הדין, שמוכרים חמץ של בעלי חנויות אף בלי ידיעתם, ועיין שו"ת באר יצחק סימנים א - ב מש"כ בזה).

וא"כ יש להסתפק בנידון דידן, מי אמרינן דכיון שאליבא דאמת הוא זכות גמור לחילוני שחמצו ימכר, רק לצערנו חסר לו בידיעת האמת - אזלינן אחר האמת המוחלטת שהדבר זכות בשבילו. או דלמא כיון שסוף סוף הוא עומד וצווה ומשוכנע שאינו רוצה בכך - אין כאן שליחות כלל.

ונראה להביא ראיה מדין גר קטן כתובות דף י"א ע"א שמטבילין אותו על דעת בית דין משום שזכות היא לו וזכין לאדם שלא בפניו. ואמרינן התם בגמרא שאע"ג שגוי ניהא ליה בהפקיירא, מ"מ כיון שגוי קטן לא טעם טעמא דאיסורא - זכות היא לו שיגיררוהו, וע"ש בתוס' שקרי ליה זכות גמור. וכן נפסק להלכה ביו"ד סימן רס"ח סעיף ז.

וע"ש בש"ך ס"ק ט"ז שפסק כהב"ח (והוא מהמרדכי בשם ראב"ה) שכל זה נאמר באופן שהקטן עושה כן מרצונו, אבל במקום שהקטן אינו רוצה, אפילו אם יד ישראל תקיפה - פשיטא שאינו גר.

ויש להוכיח מזה לכאורה לענייננו, דהא בנידון דגר קטן הרי אליבא דאמת זכות גמור היא לו, דאכתי לא טעם טעמא דאיסורא, ואפ"ה כיון שהוא עומד וצווה שאינו רוצה להתגיר - ל"א זכין לאדם שלא בפניו.

האם מותר להריח מטהר אויר בפסח

הרב נתן גרוס

יש לדון בשאלה זו מכמה אנפי: (א) האם הנאת ריח חשיבא הנאה חשובה שיהא אסור להריח ריח חמץ ולהינות ממנו. (ב) האם מטהרי אויר שלנו עשויים בכלל ממרכיבי חמץ. (ג) גם אם נאמר שיש במרכיבי חמץ, לכאורה הוא נפסל מאכילת כלב, ולכן יש לברר האם מה שנפסל מאכילת כלב באמת מתיר את ההנאה ממנו.

בנוגע לשאלה אי הנאת ריח חשיבא הנאה ולכן אסור להריח חמץ משום שנהנה ממנו - הנה בגמרא ע"ז דף ס"ו ע"ב פליגי אמוראי בבית תיאה (נקב שנוקבים במגופת חבית להריח את היין) של יין נסך שהוא איסור הנאה, דלאביי אסור להריח משום שריחא מילתא היא, ולרבא מותר משום שריחא לאו מילתא היא.

וכתבו תוס' שם שסברת אביי אינה משום שנהנה מן הריח, לפי שהריח נכנס בחזק בגופו ומזיקו, אלא משום שחשבינן ליה כשותה.

ונחלקו הראשונים להלכה, דרש"י פסק שריחא לאו מילתא. אבל תוס' פסק שריחא לאו מילתא דווקא בבית תיאה שריחו חזק ומזיק, אבל בבשר שמן שצלאו עם בשר נבילה פסק כרב בפסחים דף ע"ו ע"ב שריחא מילתא היא.

וכתב שם תוס' עוד, דאע"ג שבתנורים שלנו ריחא לאו מילתא - מ"מ באיסור חמץ בפסח שהוא במשהו אפילו בתנורים שלנו ריחא מילתא היא. וכן נפסק ברמ"א ביו"ד סימן ק"ח סעיף א שלכתחילה עכ"פ מחמירין בחמץ שריחא מילתא היא, ע"ש בש"ך ס"ק י"ד ובמשנ"ב סימן תמ"ז ס"ק י"ג.

והנה כתבו תוס' ע"ז דף י"ב ע"ב ד"ה 'אלא' סברא, שמידי שעיקרו לריח ואסור בהנאה - אסור ליהנות מריחו.

ולפי כל הנ"ל, אם נדון החומר שבמטהרי אויר שלנו כחמץ גמור, י"ל שאסור ליהנות מריחם משתי סיבות: (א) כיון שנקטינן להלכה להחמיר לכתחילה בחמץ בפסח שריחא מילתא היא, והרחת החמץ הרי היא כבת תיאה ממש. אלא שתלוי במחלוקת הראשונים אם בעלמא נקטינן שריחא מילתא היא. דאם הלכה כרש"י שריחא לאו מילתא, א"כ האיסור ליהנות מריח החמץ הרי הוא מדין חומרת משהו דחמץ בפסח מדרבנן. אבל אם הלכה כתוס' שריחא מילתא היא, אלא שבבת תיאה דין נסך הריח חזק ומזיק לגוף - א"כ בבית תיאה של מטהר אויר שהריח אינו חזק ומזיק, אפשר שהאיסור להריח הרי הוא מה"ת. (ב) לפי סברת תוס' ע"ז דף י"ב הנ"ל, דכיון שמטהר אויר עומד לריח ועשוי מחמץ גמור האסור בהנאה - אסור ליהנות מריחו.

[שו"ר תשובת רבינו שמואל ב"ר גרשון מהראשונים, דהשואל רצה להתיר הרחת חמץ גמור מדין בת תיאה, אבל רבינו שמואל השיבו לאיסור מדין איסור חמץ במשהו].

איברא דעכ"פ יש לבדוק המציאות שקמן אם מטהרי האויר שלנו בכלל מכילים חמץ, ואף אם נצא מנקודת הנחה שקיים במרכיביהם חמץ (דהנה המסתכל ברישימת הרכיבים יראה שם מרכיבי אלוהות שונים, ושמעתי שהרבה אלוהות מפיקים ע"י חמץ) הרי זה ברור לכאורה שחמץ זה פסול מאכילת כלב במתכונתו. וזו והשתא יש לבחון ההלכה מה הדין בנהנה מחמץ הפסול מאכילת כלב.

והנה בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן רמ"ב הביא בזה מחלוקת הפוסקים אם מותר להריח בפסח טבך הרחה שעירבו בו חמץ שנפסל מאכילת כלב לפני פסח. דדעת המג"א סימן תס"ז ס"ק י שאסור, וביאר מהר"ם שיק סברתו דהוא משום שכה"ג אחשביה להחמץ והוי שימוש בדרך הנאתו כאילו תיקנו לאכילה ושתיה, ולכן לא פקע איסורו ממנו כלל (ע"ש שביאר החילוק בין זה לבין דיו דסימן תמ"ב סעיף י, וצ"ע). אבל דעת שער המלך פרק י"א ממאכלות אסורות שמותר, וביאר מהר"ם שיק סברתו, דכיון שאין זה באמת דרך הנאתו של החמץ - ריחא לאו מילתא כה"ג.

ובקובץ תשובות ח"א סימן מ"ט הביא הגריש"א זצ"ל עוד בשם שו"ת שואל ומשיב מהדו"ק סימן קמ"א לאסור, ובשם הבית מאיר סימן תס"ז להתיר. וא"כ מ"מ מכלל מחלוקת לא יצאנו בזה.

וראיתי מפוסקי זמנינו שדנים אלקוהול המעורב בתכשירים השונים שהוא ראוי מצד עצמו לאכילת כלב ע"י הפרדתו משאר המרכיבים במעבדה, ולכן חשיב שלא נפסל מאכילת כלב לפני פסח, ולפי זה דין מטהרי אור המכילים אלקוהול של חמץ חמור יותר. אבל לא זכיתי להבין סברתם.

ומ"מ הכל תלוי במציאות אם קיימים בכלל מרכיבי חמץ במטהרי אור שלנו. ושאלתי מומחה כשרות אחד שליט"א, וענה לי שאין דרך לענות תשובה ברורה על השאלה, ושאלן קיימים אלקוהול וחומרי ריח מחמץ, ואע"ג שאינם רוב, מ"מ יתכן שראוי להחמיר בפסח ולחפש מטהר אור עם כשרות טובה, עכ"ד.

זהירות מדיבור בעת לישת המצות שמא יתיז רוק

הרב אריה פיליפס

באשר ראיתי בכמה מהמלקטים [ושמעתי שכן הקפידו כמה גדולי הוראה] שאלו שלשים את הבצק למצות צריכים להקפיד שלא לדבר בזמן הלישה, שמא יתיזו רוק בדיבורם [והדבר מצוי בעת שאומרים שוב ושוב 'לשם מצת מצוה'], ולפ"ד הוראה זו מחודשת, ראיתי לברר שמעתתא זו.

זהירות מרוק באפיית מצות

א. כ' השו"ע (תס"ו סעיף ה') "הטל, מחמץ. וכן מי רגלים ומי הפה והחוטם והעין והאוזן", ובמשנ"ב (סקכ"ד) "ומי הפה והחוטם וכו' - בין של אדם בין של שאר בע"ח, והטעם בכ"ז דכל אלו הם תולדות המים והוו כמים". ומשמעות הדברים דמי הפה הם ממש כמים, ששיעור חימוצם בהילוך מיל. ואכן, בשו"ע (שם סעיף א') כ' "לא ילעוס אדם חטים ויתן על גבי מכתו, מפני שהן מחמיצות, שהרוק מחמץ".

וכ' המג"א (סק"א) "משמע דמותר ללעוס ולבולען דאין מחמיצין מיד", ובמשנ"ב (סק"א) "ד"ל שע"י לעיסה בפיו מתערבים החטים ברוק ויחמיצו כשישהו ע"ג מכה בשיעור מיל ויעבור עליהן בבל יראה ובל ימצא", ומבואר דעד שיעור מיל אין מחמץ מחמת הרוק יותר מאשר המים שניתנו לתוך הבצק.

וכ"כ הגר"ז (תנ"ט סעיף כ"ו) לגבי עיסה הרכה שהוסיפו בה קמח, דחיישינן שנשאר מעט קמח בעין בתוך העיסה "אבל כשאוכלן כשהן יבשות, ואף שלועסן בשיניו, אין הרוק מחמיצו, כיון שאין שוהין בפה שיעור מיל".

אכן בלבוש (תס"ו סעיף ד') כ' "תולדות המים הבאים מבעלי חיים כגון מי הפה והחוטם והעין והאוזן ומי רגלים מחמיצין", וכ' הא"ר (סק"א) "והחוטם וכו'". כתב מצאתי בגליון ש"ע מתלמיד הגאון מהר"ל מפראג, על כן יזהירו הזקנים והזקניות מן הטפה הנופלת להם מן החוטם שלא תפול לתוך העיסה, כנ"ל.

וכ"כ החי"א (כלל קכ"ו סעיף י"א) "כל תולדות המים הם כמים ומחמיצים, כגון הטל, ומי רגלים, ומי הפה כגון הרוק, ומי החוטם [ולכן צריכים לזהר שלא ישיף מהחוטם על העיסה], ודמעות עין, וצואת האוזן, כל אלו מחמיצים". והמשמעות דמי הפה והחוטם שווים זל"ו ונחשבים כמים, ואפ"ה הזהירו מהטפה הנופלת מהחוטם שלא תיפול לעיסה, ומשמע דמחמיצים גם קודם הילוך מיל.

עוד יש להביא בזה, מש"כ הכנסת הגדולה (שכנה"ג תס"א הגב"י סק"ו) והובא בפרי חדש (שם סעיף ב') דאסור להכין לפסח מאפה שיש בתחתיתו קמח חיטה שספק אם נתבשל ונקלה, וז"ל "ואפילו יזהר עצמו שלא לשרותו במים, אסור, מפני שבשעת אכילה הרוק מחמץ. ואף על פי שבעת שהוא לועס אינו בא לידי חימוץ, כבר כתב הרב בעל העיטור בשם הרב הבבלי, שאין לסמוך על זה, דאם כן נשאה העיסה שיעור מיל, וכתב ה"ה ז"ל שכן נהגו להחמיר, וכן נראה הסכמת הרב בספר הקצר, ומה גם שבנשאר הוא שוהא כשיעור מיל".

ואמנם לעיקר ההלכה, יעויין בא"ר (תס"ו סק"א) שכ' "זוהו לשון לחם משנה [על המשניות] פ' כל שעה כל זמן שלועס ומתעסק בלעיסה לא אתיא לידי חימוץ, ומכאן נ"ל שמותר לאכול עיסה שלא נתחמצה בלא אפייה עכ"ל", ובשעה"צ (תס"ו סק"א) העתיק דבריהם, ולפי"ז לא חששו שיתחמץ כל זמן שלועס. אולם עכ"פ מבואר בשכנה"ג שיש חשש במי שלועס קמח שמא יבוא לידי חימוץ, ולא סומכים על העסק שמתעסק בעת הלעיסה, שאל"כ נשאה עיסה שיעור מיל.

והדברים צ"ב, דאם לא סמכין על עסק בלישה גם קודם שיעור הילוך מיל, לא שבקת חיי לכל בריא, דבכל מצה יש שיעור זמן לאפייה, אלא שמתעסקים בה ואינה שוהה עם העסק כשיעור מיל. ואם כוונתו לדמות לכה"ג דשוהה מיל בלא עסק, היאך שייך לדמותם, והרי הכא מתעסק באכילתו.

ונראה כוונתו, דכשם שלא משהינן עיסה בלא עסק כשיעור מיל, למרות שעסק מבטל השהיות שקודם לכן, ומשום שחיישינן שמא לא עסק בכל העיסה כדבעי, וחלק זה שלא עסק בו יחמיץ, כך יש לחוש במי שאוכל את המאכל עם הקמח, שלא ילעס כל חלק וחלק של קמח, ומה שלא ילעס יחמיץ.

אלא שמלשוננו משמע דיש איסור אף אם אוכל תוך כדי שיעור מיל, והדבר צ"ב, דכיון דרוק כמים, הרי עד שיעור מיל אין חשש חימוץ אף ללא העסק.

ומכך נראה דסבירא להו דרוק חמיר ממים, ולמרות שבמים אין חוששים לחימוץ עד מיל, במי שאוכל ומרטיב הקמח ברוק יש חשש גם קודם למיל, ולולי העסק שמתעסק באכילתו, ובוה נחלקו השכנה"ג והפ"ח עם הלח"מ והא"ר האם סמכין על עסק שמתעסק באכילתו.

ואכן יעויין במש"כ האור לציון (ח"ג פ"א הע"ד) "והעוסקים בבצק יזהרו שלא ינתו רוק מפיהם על העיסה, שהרי הרוק מחמץ, כמבואר בשו"ע בסימן תס"ו סעיף א'". וכע"ז כ' בספר הליכות אבן ישראל (מועדים א' עמ' ס"ג) "צריך להזהר באפיית המצות שלא ינתו רוק על הקמח או על העיסה, כי הרוק מחמץ". אלא שצריך לבאר החשש בזה, כיון דהרוק הוא כמים, וא"כ בפשטות שיעור ההחמצה כמים שהם בשיעור הילוך מיל.

חשש לישא בפושרין בהתנת הרוק

ב. והנה בשו"ת דברי מלכיאל (ס"י כ"א אות י"ח) כ' שהעוסקת בלישה לא תדבר בעת הלישה שלא ינתו ניצוצי רוק על העיסה, ומבאר הדברי מלכיאל "ושלא תדבר. פשוט. כי טבע המדבר שניתו רוק מפיו, ורוק מחמץ כדקיי"ל ר"ס תס"ו. ואף שכתב שם המג"א שאינו מחמץ מיד, מ"מ י"ל דהרוק הוא פושרין וכמו שבודקין הריאה ברוק במקום פושרין, וזה מחמץ קודם שיעור מיל כמ"ש הפ"ח ס' תנ"ט סק"ה וכמ"ל אות ו', ולכן יש לחוש לזה".

וכוונתו דכ' הפ"ח (תנ"ט סעיף ה') "אם לש בפושרין מוכח בפרק כל שעה דף ל"ו [ע"א] שהעיסה אסורה ותשרף מיד, וכמו שכתבתי בסימן תנ"ו סעיף ב' [ד"ה מותר], יע"ש", וכיון שקיי"ל דרוק נחשב לפושרין, הרי אם יתיז רוק מפיו, יהיה בזה חשש של לישא בפושרין, ויאסר ככל מי שלש בפושרין לפ"ח.

אלא מלבד שהדברים מחודשים במציאות, כיון שאף שחום הרוק נחשב כפושרין, אולם הסביר נותנת שהרוק שניתו מהפה, מתקרב עד שמגיע לעיסה [וראיתי בספר מצות מצוה שהביא כן בשם הגר"נ קופשיץ שליט"א דפשיטא דהרוק מצטנן ואין בו משום חשש פושרין].

גם יש לדחות הדברים על פי הפמ"ג (תנ"ט א"א סקט"ז) שנחלק על הפרי חדש, וס"ל דלא אסרו בפושרין אא"כ הוחמו בחמה או באור. ובאמת שכן נראה גם מדברי המג"א שכ' לגבי לעיסת החטים דמשמע מהשו"ע דכל האיסור הוא בנתינה על גבי המכה, אבל מותר ללעוס ולבלוע, דאין מחמיצין מיד, הרי שלא חשש דהוי לישא בפושרין דנאסר [שהרי ודאי יש חשש שישאה משהו בלעיסתו, ובכה"ג לפ"ח דהוי לישא בפושרין מסתבר דאסרין מיד].

עוד יעויין בבית יוסף (תנ"ה ד"ה והא דאסרין) ובחק יעקב (שם סקט"ו) דהלש בפושרין אף שאסור באכילה אולם מותר בהנאה, ולדבריהם צ"ל דברוק אין חשש פושרין, שהרי אם איכא גם ברוק חשש פושרין, היאך דייק המג"א דכל האיסור הוא להניח על המכה אבל מותר לבלוע מיד, הרי יתכן ומאי דתנן דאסור להניח על המכה, היינו להשמיע דאחר שיעור הילוך מיל יש גם איסור הנאה, אבל אה"נ באכילה נאסר מיד. וע"כ דברוק ליכא חשש של לישא בפושרין, ולכן דייק המג"א דממה שאסור רק להניח על המכה, משמע דאינו מחמץ מיד, ומותר ללעוס ולבלוע.

דעת האריה דבי עילאי דלחא יעקב רוק כמי פירות

הרב יהודה אריה לייב הכהן רוטנברג

א. בגמ' סוכה מ"ו א' העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו כו', ומבו' דמברכים שהחיינו על עשיית סוכה, וכ' התוס' דבכה"ג שבירך על עשיית הסוכה שוב אין מברך שהחיינו על היו"ט, וטעם הדבר כיון דסוכה מחמת חג קאתיא סברא הוא דזמן דידה אף על פי שבירך בחול פטור הוא אף בחג וכו', יעו"ש.

והנה לגבי שהחיינו בעושה שאר חפצי מצוה כתב שם במאירי וז"ל: נראה מדברי גדולי המחברים שאף העושה לעצמו שופר או מצה או מגילה או ציצית וכיוצא באלו מברך זמן, וגדולי המפרשים כתבו שלא נאמר כן אלא במצוה שיש בעשייתה קצת הנאה כסוכה ולולב וכו' אבל עשיית מצה ושופר ומגילה אין בעשייתן הנאה אלא טורח יתר והדברים רופפים, עכ"ל. [ועי' ברוקח סי' שע"א שהזכיר טעם נוסף שלא לברך שהחיינו על עשיית מצה וז"ל: שאין עשייתה היכר כי אם בשעה שאוכלה אבל בשאר הימים רשות ומאחר שבציקות של כותים או לא נשתמרה לשם מצה ממלא אדם כריסו מהם אין היכר בעשיית מצה, עכ"ל].

ומתבאר לפי השיטה הראשונה [שאותה תפס המאירי לעיקר] דאיכא ברכת שהחיינו גם על עשיית מצה. [שאף באכילתה ה' ראוי לברך שהחיינו אלא שנפטר בברכת והגיענו הלילה הזה וכו' כמש"כ הראשונים], ומעתה יל"ע אי הברכה שבשעת עשיית מצה פוטרת משהחיינו של היו"ט דפסח ע"ד שכ' התוס' לגבי סוכות.

ב. ונראה לדון בזה לפימש"כ הבית מאיר סי' תרמ"א דשהחיינו על מצות לולב אינו פוטר מהשהחיינו דיו"ט, [ובפשוטו הנפ"מ לעושה לולב דלא פטר בזה שהחיינו דיו"ט, אולם הב"מ העמיד דבריו לגבי שהחיינו שבירך על לולב ביו"ט ראשון דאינו פוטר השהחיינו של היו"ט שני], וכתב הב"מ שני דרכים לחלק בין לולב לסוכה, א' דדוקא סוכה דמצוותה כל שבעה י"ל דמכח החג קאתיא, אבל לולב שאינו אלא יום אחד שוב אין לתלותו בהחג שהרי החג כל שבעה והוא אינו אלא יום הראשון, ב' דסוכה הוא עיקר להחג לאכול ולטייל בה ושייך לומר דמכח החג קאתי' דהחג גורם לעשותה כדי לחוג בה, משא"כ הלולב דבנטילה בעלמא מצוותו מה עסק להחג בו הא אין חוגגים בו כלל ולכן אינו פוטר כלל לזמן דהחג, עיי"ש.

ולפי"ז לגבי מצה אי נימא דליכא מצוה באכילתה אלא ביום ראשון, א"כ לאו מחמת חג קאתיא דהא החג הוא כל שבעה ואילו המצה רק ביום א' [ודמי ממש ללולב], ועי' בכלבו (סי' נ"ב) שכתב לבאר הטעם שאין גומרין ההלל בפסח, דכיון דחג המצות לית ביה חובת מצה רק לילה ראשונה ושניה וכו' לפיכך אין מברכין על ההלל רק בב' ימים הראשונים שהם חובת מצה שהיא עקר מצות היום, עיי"ש.

אכן לשי' הראשו' והגר"א דאיכא מצוה באכילת מצה כל שבעה אפשר לתלות המצוה בחג, ובברכת שהחיינו על עשיית המצה יפטר משהחיינו דיו"ט משום האי סברא דמחמת חג קאתיא.

ויש להוסיף עוד מה דמצינו בראשו' שלא רק שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, אלא שמסברא היה אפשר להשלים כל ז' אכילת מצה של לילה ראשונה, דהנה כתבו התוס' בסוכה (כ"ז א' ד"ה חזר) דלא מצינו שיהא תשלומין כל ז' למצה של לילה הראשון של פסח, ולכא"ו הוא מילתא דפשיטא דהא בקרא כתיב בערב תאכלו מצות, וצ"ע בלשון הח"י (סי' תע"ה) שהביא דברי תוס' וכתב ונראה לי ללמוד מזה דמי שלא אכל מצה בלילי פסח משום איזה אונס ששוב כשאוכל מצה אינו מברך על אכילת מצה כיון שהוא רשות ואין לה תשלומין, עכ"ל, וצ"ע מה צריך ללמוד דבר זה מתוס', והתוס' רק הזכירו כן בפשיטות בכדי להק' על רש"י.

אכן יעו"ש בחידושי הרא"ה והריטב"א שכ' (בדעת רש"י) דאם לא אכל מצה בליל הראשון שוב אין לה תשלומין, דאיתקש לפסח מה פסח אין לו תשלומין בראוי לעשותו אף מצה נמי אין לה תשלומין. ומבואר דלולי הקישא לפסח ה' שייך תשלומין לאכילת מצה. ומוכח מזה דלא רק שיש מצוה קיומית כל שבעה, אלא שכל הז' ימים שייכי ממש באכילת מצה, ושם חג המצות עלייהו, ולכן ה' מהני תשלומין לולי ההיקש לפסח.

ג. והנה לדרכו השני' של הב"מ דדוקא בסוכה אמר' דמחמת חג קאתיא כיון ששיבת הסוכה באכילה וטויל הוא אופן הקיום של החג, משא"כ בלולב דמצוותו בנטילה בעלמא ואינו צורת החג. הנה לפי"ז ה' נראה לגבי מצה דגם אי מצותה כל שבעה, מ"מ אין אכילתה אופן הקיום של עצם החג, אלא הוי רק בגדר מצוה הנוהגת בחג.

ג. כ' בקונטרס אריה דבי עילאי על הלכות פסח (אות י"ז) "צריך להזהיר את הנשים דברניות שלא להרבות בדיבור בשעת עשיית המצות מחמת חשש רוק הניתז מפיהם, ואם איתרעי שניתז הרוק על המצה, יש לאסרה כדעת הח"י שרוק נידון כמי פירות שעם מים ממנה להחמיץ".

ולפ"ר דבריו תמוהים במש"כ דעת החק יעקב שרוק נידון כמי פירות, באשר החק יעקב אינו מביא חולק על מש"כ השו"ע (תס"ו ה') דמי הפה מחמיצים, ואדרבא כ' החק יעקב (שם סק"ד) לגבי עכברים "ומי הפה מחמיץ כמו באדם, כדאיתא לעיל סעיף ב'"., ופשטות הדברים דעד כמה שהרוק מחמיץ כמים, הרי אינו כמי פירות הממהרים החמצה בעירובם עם מים. ויתכן כוונתו למש"כ החק יעקב (תס"ו סק"ב) לגבי לעיסת חטים "ויתן על גבי מכתו. אבל ללעוס ולבלוע מיד מותר, דאין מחמיצין מיד, וכן כתב המ"א".

ומדוקדק ששינה מלשון המג"א והוסיף "ללעוס ולבלוע מיד מותר", ומשמע דאם ילעס ולא יבלע 'מיד' אסור. ונראה שאין כוונתו לומר דבעינן שיבלע קודם הילוך מיל, דהא פשיטא. אלא נראה יותר שכוונתו לומר שבעינן שיבלע 'מיד' דייקא, היינו דאף קודם הילוך מיל יש איסור לאחר שילעס.

ובזה נקט האריה דבי עילאי דטעמיה הוא משום שיש חשש ברוק משום עירוב מי פירות. וביאור הדברים, דבטור (סי' תנ"ג) כ' "כתב הר"פ יש נוהגים לברר החטין אחד אחד מאכילת עכבר, וי"א שא"צ דהוי מי פירות. וכתב הוא שאינו דומה למי פירות שהרוק מחמיץ כדתנן לא ילעוס אדם חטים ויתנן ע"ג מכתו וכו' ואין להקל ע"כ".

ובבית יוסף הביא לשון ר"פ, וז"ל "כן כתבו הגהות מיימון פרק ה' בשם סמ"ק וזה לשונו ובהרבה מקומות נוהגים לברור חטים בפסח מאכילת עכבר, ויש רוצים להתיר משום דהוי כמי פירות. מיהו קשה דהא תנן לא ילעוס אדם חטים ויתן על גבי מכתו מפני שמחמיצין, אלמא לחלוח הפה לא חשיב מי פירות, ומסתמא הוא הדין אכילת עכבר, ואין לחלק להקל בלא ראייה. ועוד דהא לאחר כך כשמערבין בו מים או אכילת העכבר מחמיץ, כדפירש לעיל דמי פירות כשמערבין בו מים מחמיצין עכ"ל".

ויש לדון, האם כוונת רבינו פרץ לחלוק דרוק עכבר אינו מי פירות כלל, או שמודה לעצם הדבר ששייך להגדיר רוק כמי פירות, אלא שסובר שיש בו עירוב של מים, באופן שמצד אחד יהיה חשש חימוץ גם אם יתערב רק רוק, ומצד שני, יהיה בו חומרא דמי פירות באופן שע"כ אדרבא החמצתו מהירה יותר מאשר מים רגילים.

והנפק"מ היא לרוק אדם, באשר רבינו פרץ כ' שאין מקום לחלק בין לחלוח הפה לרוק העכבר, ואי נימא דמודה רבינו פרץ שיש עירוב מי פירות ברוק, הרי יהיה חמור רוק מאשר מים רגילים, כיון שמים רגילים אמנם מחמיצים, אולם שיעור ההחמצה הוא בהילוך מיל, משא"כ ברוק, אע"ג דיש בו מרכיב של מים, וכמבואר בשו"ע שרוק מחמיץ כשאר מימות, אולם אם יש בו מרכיב של מי פירות, הרי הרוק יחמיץ גם קודם שיעבור שיעור מיל, וככל מי פירות המעורבים במים.

ושפיר ס"ל לאריה דבי עילאי דיש לחשוש לחומרת החק יעקב שיש ברוק גם מרכיב של מי פירות, ולכן צריך לזהר שלא יתזו רוק על העיסה, באשר עיי"כ העיסה תחמיץ במהירות יותר משיעור הילוך מיל.

קישוף המצות במים אחר הלישה

ד. עוד אפשר לבאר החשש ברוק, על פי מש"כ הדרכי משה (סי' תנ"ט) "כתב הרשב"א בתשובה סימן קכ"ד במקומותינו נוהגים שמקטפים ומטפחים מעט פני העוגה במים כדי להדביקה בתנור כי הלחלוחית מתייבש מיד בתנור וכן נוהגין ואין אדם חושש בזה עכ"ל. ואין המנהג במקומינו ללחלח המצות במים, ומכל מקום למדנו מזה שאם אירע כך שאינו נאסר", וכן פסקו המג"א (שם סק"ז) והמשנ"ב (שם סק"ז) דבמדינות אלו נוהגים שלא לקטף המצות במים.

ומדוקדק מלשון הרמ"א שהוכרח להביא ראייה שלא לאסור בדיעבד בכה"ג דקישפו המצה, ומבואר דאין זה מנהג בעלמא, אלא חשש חימוץ, ומ"מ בדיעבד לא חיישינן.

והיינו דעד כמה שהמים לא היו מתייבשים מיד בתנור, היה חשש חימוץ, למרות שכל מצה מעורבת במים, והיינו דיש חומרא במים המתוספים על גבי העיסה, והו"א לאסור בדיעבד. ויתכן דחוששים לכך בכל שהוא, ולכן נוהרים שלא להביא על המצה גם שאר מימות החשובים כמים, והיינו לזהר מרוק שנחשב כמים.

אמנם יעוין לשון הרמב"ן פ' ראה עה"פ וביום השביעי עצרת - וטעמו ששת ימים תאכל מצות והשביעי עוד עליהם עצרת והטעם שתהיו עוד נעצרים לפניו לאכול המצות, עיי"ש, ומבואר דאכילת המצה היא בגדר עצרת לפניו לאכול מצה, ומשמע שהוא מעיקר מהות היו"ט, וצ"ע.

וכן משמע מקביעות שם החג "חג המצות" דומיא דמצות סוכה שנקרא החג על שמה "חג הסוכות", ברם מצינו דשם חג המצות נאמר על יו"ט ראשון בלחוד, דעי' בגמ' ר"ה (ו' ב') משכחת לה לרבי דאקדשה בתר חג המצות וכו', ופרש"י בתר חג המצות - בתוך הרגל, וכ"ה בפ' ר"ח שם: משכחת לה כגון דאקדשה בתר יום חג המצות והוא ביום ט"ז בניסן, עכ"ל, וביאר הריטב"א דלימים ראשונים של פסח קרי חג המצות, עיי"ש. ומשמע דעיקר שם חג המצות אינו אלא על היום הראשון של פסח, אף דבמטבע התפלה נקבע על כל הימים שם חג המצות. ולפי"ז חלוק מצה מסוכה, דהתם נקרא חג הסוכות משא"כ במצה דרך יו"ט ראשון הוא שקרוי בעיקר חג המצות.

בדין איסור אכילת מצה בערב פסח

הרב אליהו זלצברג

שו"ע סי' תע"א ס"ב, וקודם שעה עשירית מותר לאכול מצה עשירה, וכתב הרמ"א אבל מצה שיוצאים בה בלילה אסורים לאכול כל יום הארבע עשר, והמקור לאיסור אכילת מצה הוא מהירושלמי אמר רבי לוי כל האוכל מצה בער"פ כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו.

והביאו [מ"ב דרשו הע' 6], דבשו"ת מנחת יצחק [חלק ח' סי' ל"ז] כ' דאסור לאכול גם מצת חמץ, וז"ל שם בתו"ד, שכתב שלא לאכול גם מצה שנאפתה שלא לשמה, והוסיף בסוגריו, ואף לא מצה של חמץ קודם זמן איסור חמץ בער"פ, והעירוני שאולי כונתו למצות חמץ הנאפים בזמנינו שיתכן שאינם חמץ ורק דאינם משומרים לשם מצה], וכן צידד הגרצ"פ פרנק זצ"ל, בספרו מקראי קודש, ונראה שם שתולה גידון זה בדברי המהרש"א [פסחים צ"ט ע"ב ת"ד דה"ל לא יאכל], שמצדד לומר שאע"פ שמצה עשירה כ' התו' שמותר לאכול בער"פ, מ"מ בציקות של נכרים שאינם חמץ אע"פ שאין יוצאים בהם יד"ח מצה בלילה הראשון, [דאינם משומרים לשם מצה], אסור לאכול לאכלם בער"פ כיון שיש להם טעם מצה, וא"כ ה"ה מצת חמץ שטעמה טעם מצה יהי' אסור לאכול בער"פ, עכ"ד.

והנה בעצם הדין, בדברי המ"ב מבואר להדיא דמצת חמץ מותרת באכילה בער"פ, דהמ"ב בס"ק י"ב כ' וז"ל וכתבו האחרונים דמצה נפוחה או כפולה אף שמחמירים בה לחשבה כחמץ כמבואר בס' תס"א, מ"מ אסור לאכלה מעומד השחר ואילך דבכלל מצה היא מעיקר הדין עכ"ל. ומבואר בדבריו דאם זה חמץ ודאי, מותר לאכול אע"פ שבודאי יש להם טעם של מצה וגם נראית כמצה.

ובעצם מה שרצה הגרצ"פ זצ"ל, לדון דכמו בציקות של נכרים אע"פ שלא יוצאים יד"ח מצה מ"מ כיון שטעמם טעם מצה אסור לאכול דאזלינן בתר טעמא, וא"כ ה"ה במצת חמץ, ולכא' דבריו צע"ג דהרי מה שאוסר הירושלמי הוא לאכול מצה בער"פ, ובזה יש לדון כמה שכתב הירושלמי כל האוכל מצה בער"פ, באיזה מצה דיבר הירושלמי האם רק במצה שיוצאים בה יד"ח בלילה, וא"כ בציקות של נכרים מותר לאכול בער"פ כמו מצה עשירה, או שרק מצה שאינה דומה בטעמה למצה של מצה כגון מצה עשירה, אבל מצה שדומה בטעמה למצה של מצה זהו בכלל האיסור של הירושלמי, אבל מצת חמץ אינה מצה כלל ובודאי שאינה כלולה באיסור הירושלמי, ויש להוסיף, וכי יעלה על הדעת שאם יהי' איזה דבר מאכל [שלא מחמשת מיני דגן] שיעשו אותו בצורת מצה ויהי' לו טעם מצה, יהי' אסור לאוכלו בער"פ, והרי הירושלמי אסר אכילת מצה בער"פ ולא דבר שנראה כמצה וטעמו בטעם מצה, [ומה שאנשים קוראים למצת חמץ מצה, לא מעלה ולא מוריד] ודברי הפוסקים הנ"ל צע"ג.

אם יש לטבל את המצה במלח בליל הסדר, ואם אמירת "הביאו מלח" חשיבא הפסק בין המוציא לאכילה

הרב אורי יצחקי

הסתפקתי במי שטעה ואמר בין המוציא לחם וברכת "על אכילת מצה" לאכילה - "הביאו מלח", אם חשיב הפסק להצריך ברכה פעם נוספת.

א. הנה מקור הדין בשו"ע בסימן קס"ז ס': יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח צריך לחזור ולברך, אא"כ היתה השיחה בדברים מעניין

דברים שמברכין עליו, כגון שבירך על הפת וקודם שאכל אמר הביאו מלח או ליפתן תנו לפלוני לאכול, תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו, א"צ לברך, ע"כ, הרי לן דאמירת "הביאו מלח" אינה הפסק בין ברכת המוציא לאכילה דחשיב צורך הפת, כמוש"כ השו"ע שם בסעיף ה' שלא יבצע עד שיביאו לפניו מלח או ליפתן.

אך צ"ע בפת שלנו שהיא נקיה או שהיא מתובלת בתבלין או במלח, לכאורה שוב אינו צורך הפת ושוב תיחשב האמירה הפסק.

ב. אך יעוין במשנ"ב בס"ק ל"ח דאפילו פת שלנו דנקיה ומתובלת בתבלין דפסק השו"ע לעיל דא"צ להמתין עד שיביאו מלח ולפתן, מ"מ כיון שהוא חפץ לאכול הפת ע"י טיבול במלח ולפתן ה"ז מעניני סעודה, ע"כ, אשר מבואר מזה תרתי, חדא דגם בפת נקיה כשלנו משכח"ל דלא חשיב הפסק, ועוד מבואר מדקדוק לשונו דהו"א דוקא כיון שהוא חפץ לאכול הפת ע"י טיבול במלח ולפתן ה"ז מעניני סעודה.

ולכאורה קצת צ"ע דיעוין במשנ"ב בס"ק ל"ז בשם המגן אברהם ושאר אחרונים דאפילו הפסק בדברים שאינם לצורך פרוסת המוציא רק מעניני צרכי סעודה, ואפילו דיבר להביא הכלים שהן לצורך הסעודה לא הוי הפסק, וכיון שכתב הרמ"א שם בהגה - ומ"מ מצוה להניח על כל שלחן מלח קודם שיבצע, כי השלחן דומה למזבח והאכילה כקרבן, ונאמר "על כל קרבן תקריב מלח" והוא מגין מן הפורעניות, ע"כ, א"כ לכאורה גם אם אינו רוצה לאכול הפת ע"י טיבול במלח ולפתן תיחשב הבאת מלח לשלחן כצרכי סעודה משום השמירה והדמיון של השלחן למזבח.

אך באמת צ"ע מ"ש מהבאת כלים דחשיב שפיר צרכי הסעודה. ואולי הבאת מלח להגן מפני היסורין אינה תיקון וצורך הסעודה אלא תיקון וצורך הגברא, ודמי למקרה שח"ו יצוץ שודד בביתו בין הברכה לאכילה ויאמר "הביאו כלי זיין" ע"מ לגרשו, דלכאורה אינו חשוב לא צורך הפת ולא צורך הסעודה והוי הפסק, ה"ה בנידו"ד.

ג. הנה עד עכשו דיברנו במקרה שאמר כן בלא דעת (דומיא דאם שאלו לו מה השעה וענה דחשיב הפסק לכ"ז, וע"כ שעשה כן מתוך הרגל ובלא דעת, ה"ה שאמר "הביאו מלח" בלא מחשבה, או כגון ששאלו לו אם יש מלח ואמר שאין ולא התכוין כלל שיביאו וכל כה"ג), אך אכתי יש לדון במקרה שטעה וחשב שחייבים להביא מלח, כגון שחשב שגם פת נקיה חייבים לטבול במלח, או כגון שטעה וחשב שאין מלח על השלחן ונמצא שיש, מי נימא דכיון שלא הסיח דעתו לא חשיב הפסק או דילמא כיון דסו"ס אין אמירתו נצרכת חשיב הפסק.

הנה בספק זה האריכו האחרונים מאוד, וכולם עמדו בחקירה אחת גדולה והיא אם יסוד דין הפסק בין הברכה למצוה והאכילה הוא משום היסח הדעת או משום הפסק גרידא דהיינו שאין לברכה על מה לחול. והביאו שנחלקו בזה הרעק"א והמג"א בסימן רע"א, שהמג"א בס"ק ל"ב כתב דאם קידש ונמצא שבכוס יש מים ולא יין צריך לחזור ולקדש, והוסיף דאם היה בדעתו לשתות עוד יין שבכה"ג אף שהברכה לא חלה על מה שבידו אינו צריך לחזור ולברך, והרעק"א השיג עליו וכתב דכיון דנוסח הקידוש שאמר על הכוס של מים לא הוי קידוש נחשב להפסק בין ברכת בפה"ג לשתיית יין אחר, פי' דאף שמצד בפה"ג שבירך על כוס המים יכול לשתות יין אחר אבל הקידוש שאמר שהוברר שאינו קידוש כיון שלא אמרו על יין נחשב להפסק בין הברכה לשתיה, והמשנ"ב משמע שנוטה לדעת המג"א, והוא כהצד הראשון של החקירה הנ"ל.

אבל בסי' רח"צ ס"ה כתב השו"ע שאין מברכין בורא מאורי על אש שלא שבת ממלאכת שבת וכתב ע"ז דאפילו בדיעבד לא יצא יד"ח, וכתב ע"ז רעק"א דכיון שלא יצא יד"ח מאורי האש א"כ הוה הפסק וצריך לברך שוב בורא פרי הגפן, ומציין לט"ז סי' תרכ"ד ס"ק ב' שכתב שם הט"ז דאם במוצאי יו"כ הבדיל ואמר בורא מיני בשמים מכיון שאין צריך לאמרו נחשב להפסק בין בפה"ג לשתיה וצריך לחזור ולברך, והוא כהצד השני. נמצא שיש סתירה בפסיקי המשנ"ב.

ד. הנה ידועה שיטת מרן הגרשו"א זצ"ל [בשו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן י"ח] שנוקט דהמ"א פליג על סברת רע"א וסובר שכל מקום שאדם חושב שצריך לומר דבר או ברכה אף שלבסוף הוברר שהיה בטעות אינו הפסק ומבאר הטעם דנחשב כסבר שצריך מלח וליפתן וביקשם בין המוציא לאכילה והוברר שיש כבר מלח שנראה לו מסברא פשוטה שאין כאן היסח דעת, ולפי שיטתו נדחק בההיא דברכת הבשמים בסימן רח"צ וכתב וז"ל: ובדעת הרעק"א נלענ"ד שגם הוא ודאי מודה שאם טעה בנוסח הקידוש כגון שטעה ואמר חג המצות

במקום חג הסוכות וצריך להתחיל שנית מותנת לנו וכו' דשפיר חשיב כל מה שאמר בטעות לבטלה כהבא לי מלח דאין זה הפסק, ודוקא כשכל הקידוש הי' לבטלה או שכל ברכת מאורי האש היתה לבטלה כיון דקידוש וברכת הנר אינם קשורים ממש לברכת היין שהרי הם דברים נפרדים ורק כבוד הוא להקידוש לכבדו על היין ולצרפם יחד והוי נמי לעיכובא, ולכן סובר שאם כל הברכה לבטלה רואים אותו כתפלה דלא שייך כלל לברכת הגפן, אבל כשצריך לקדש והטעות הי' בנוסח הקידוש כיון שהוא צריך וזקוק לקדש שפיר מודה דמתקנו ולא הוי הפסק, אבל מ"מ אין זה מוכרח והמג"א יכול לסבור דשקולין גינהו, עכ"ל, וסו"ד נראה שדעתו להלכה דכל בטעות לא חשיב הפסק, משום דיסוד הדין בהיסח הדעת וכמושנת"ב.

אך כבר הביאו שדעת המשנ"ב אינו כן, מלבד מה שפסק בלא חולק את דברי הרע"ק א' בסימן רח"צ, עוד כתב במפורש כהצד השני של החקירה בסימן ק"מ ס"ק ו' לגבי טעות בקריאת התורה בדלא קרא עדיין כלל אם הפסיק אפילו בד"ת כיון שהוא שלא מענין הקריאה צריך לחזור ולברך ואפילו שח מלה אחת וכמו בכל ברכת המצות או הנהנין דצריך לחזור ולברך אם הפסיק תיכף אחר הברכה אף אם יודע בבירור שלא הסיח דעתו דכיון שלא התחיל עדיין בהמצוה אין לה אח"כ על מה לחול, ע"כ. והשתא צ"ע לישב את סתירת המשנ"ב בסימן רע"א וסימן רצ"ח.

ה. ויעוין בספר שלמי תודה כתב בשם מרן הגר"א ל"ל שטיינמן זצ"ל דיש באמת חילוק בין ס' רע"א שהפסיק בקידוש שלא כהוגן ובכ"ז לא נחשב להפסק משום דכיון שאסור לאכול לפני קידוש ולכן נחשב הקידוש כגביל לתורא אפי' בטעות, אבל ברכת בורא מאורי האש אינה מתירה את הסעודה דגם בלעדיה שרי לאכול אינה דומה לגביל לתורא, ורק במקום שתקנו חז"ל לברך אינו הפסק דכך סדר ההבדלה, אבל באם הוברר אח"כ שהיא לבטלה א"כ חשיבה הפסק ואפי' בטעות ובשוגג. וכתב דהרי אפי' במג"א לא מצאנו דפליג על רע"א בזה וא"כ בבורא מאורי האש בטעות נחשב להפסק.

ולפי"ז נראה להלכה דלא כל ברכה שמברכים לפני האכילה נחשב למתיר את האכילה ונחשב כגביל לתורא, רק קידוש שהוא מתיר את האכילה לכן נחשב כגביל לתורא, ואפי' באופן של המג"א שקידש בטעות על מים ואמר בפה"ג וקידוש, שאין הקידוש שאמר נחשב להפסק אלא כטעה שצריך מלח ותבלין ובקשם והוברר שיש כבר מלח ותבלין על השולחן, אבל בבורא מאורי האש וכדומה כגון באומר שהחיינו ביו"ט אחרון של פסח שאינו מתיר את האכילה אף שצורת הקידוש לומר שהחיינו זה רק כשצריך לומר אבל אם בטעות אמר בזמן שלא היה צריך לומר נחשב להפסק, עכ"ל.

ו. מבואר מתרוצו דלא כהצד הראשון בחקירה הנ"ל (דכל דין הפסק תלוי בהיסח הדעת לפי דעתו של המברך), דא"כ לא היה שייך לחלק בין סוגי ההפסקים דהא בכולהו לא היה היסח הדעת לפי דעתו של המברך, אלא מוכח דעת המשנ"ב לפי תירוצו זה דיסוד דין הפסק הוא כהצד השני של החקירה דהיינו משום הפסק גרידא דהיינו שאין לברכה על מה לחול.

אך לפ"ז לכאורה כל אמירה שאין זה מקומה היתה צריכה לקלקל את הברכה אפילו אם נאמרה בטעות דסו"ס אין לברכה על מה לחול, ומש"כ בטעם המג"א דכיון שאסור לאכול לפני קידוש לכן נחשב הקידוש כגביל לתורא אפי' בטעות, לכאורה צ"ע, וצ"ל בכוונתו דכיון שיש שייכות בין ברכת בפה"ג לקידוש מעיקר התקנה, חשיב קצת כנוסח הקידוש ולכן לא שייך ביה הפסק, משא"כ בהבדלה דאין ברכת הבשמים מעיקר תקנת ונוסח ההבדלה דהא מעיקרא דדינא אין מקומה על הכוס אלא דרבי הוי מסדרן על הכוס ויש בזה קצת מעלה לברכה וסגי בזה שלא יחשב הפסק אף כי אמרו כדן (ובאמת ג"ז צריך קצת הסבר ואכמ"ל), אבל כשאומרה שלא כדן הדר דינא כעיקרא דתקנתא דאין לאמירה זו שייכות עם ברכת הכוס וההבדלה ולכן חשיב הפסק לכו"ע.

ז. ואכתה ק"ק לי על מה דפשיטא ליה דהיכא דטעה שצריך מלח ותבלין ובקשם והוברר שיש כבר מלח ותבלין על השולחן שאינו הפסק, ולכאורה היה צריך נידון זה להיות תלוי בחקירה הנ"ל וכמו שבא בדברי כמה מהמחברים שדנו בענין זה, ובפרט לפי מה דהעלה ביישוב סתירת המשנ"ב דקידוש בטעות לא נחשב להפסק משום דכיון שאסור לאכול לפני קידוש ולכן נחשב הקידוש כגביל לתורא אפי' בטעות, והא גביל לתורא בעצמו אינו מתיר, וצ"ע.

לכן נראה לענ"ד דהטעם דגביל לתורא לא נחשב להפסק אפילו בטעות כיון דגם כשיש כבר מאכל הרי מאכל זה יש לו שימוש למאכל הבהמות שיכולים ליתן להם ממה שיביא עתה, וכן במלח כה"ג יש אפשרות להשתמש במה שמביאים עכשו, וחשיב קצת צורך, והמג"א מדמה דין זה לקידוש בטעות,

דגם בזה היה צורך אע"פ שהוא בטעות כיון שלפי טעותו היה חייב לקדש על כוס זו, וע"ז כתב השלמי תודה דכ"ז בדבר שיש לו שייכות בעצם לברכת בפה"ג או המוציא, משא"כ בדבר שאין לו שייכות לא מהני מה שטעה וסבר שחייב לעשות כן כיון דסו"ס אינו מסדר הקידוש וההבדלה.

ח. נמצא עכשו לדינא לפי תירוץ זה דכל היכא דיש צורך במלח אע"פ שטעה באמירתו לא חשיב הפסק, אך אם כנים אנחנו בדיוק מהמשנ"ב דאם אינו רוצה בפת מתובלת הוי הפסק ואינו נידון כצורך הפת (אלא כצורך הגברא דחשיב הפסק), לא מהני גם אם טעה בזה וסבר שבכל גווני יש להביא מלח, וחשיב הפסק, ולפי מרן הגרשז"א זצ"ל כל בטעות לא חשיב הפסק, אא"כ אין לו שייכות כלל לברכה.

ט. מעתה איכא לעיוני אם גם כליל הסדר נמי דינא הכי, וכדי לברר דין זה צריך לברר איך יש לנהוג בטיבול המצה במלח כליל הסדר. הנה יעוין בשו"ע בסימן תע"ה ס"א שטיבל המצות במלח, וכתב הרמ"א בהגה - ואין המנהג לטבלה במלח כלילה ראשונה, דפת נקי אין צריך מלח, ע"כ.

והשתא לפי השו"ע דדינא הוא לטבל במלח לכאורה דינו שווה לכל השנה, אבל לפי הרמ"א יש להסתפק דילמא כליל הסדר כיון דלא נהגין לטבל במלח לא חשיב כצרכי הפת והוי הפסק, ואף לפי מש"כ המשנ"ב בס"ק ל"ז דגם מה שהוא מצרכי הסעודה ולא מצרכי הפת נמי מהני דלא ליהוי הפסק, הא כבר הוכחנו מדיוק לשון המשנ"ב בס"ק ל"ח דכל מה שמקילים בפת נקיה שלנו הוא דוקא כשהוא חפץ לאכול הפת ע"י טיבול במלח ולפתן ה"ז מעניני סעודה, אבל אם אינו חפץ לאכול הפת ע"י טיבול במלח אין זה מעניני הסעודה והוי הפסק, ויש להסתפק בענינו מה הדין אם אינו חפץ במלח כמנהג הרמ"א, א"נ אף בחפץ במלח (את"ל דלפי הרמ"א יש קפידא שלא להביא מלח וכמו שיבואר א"י"ה בסמוך), וכן יש להסתפק דילמא כיון יש לחוש לסברת הגרשז"א דכל בטעות לא חשיב הפסק, ואפילו לדידיה יש להסתפק לפי מש"כ דגם בטעות בעינן קצת שייכות של האמירה לברכה, וגם זה תלוי בגדר המנהג לפי הרמ"א.

י. הנה יש לחקור בטעם מנהג הרמ"א דלא נהגו לטבל במלח, אם יסודו רק משום שאינו נצרך או משום דהכי מתקמת מצות אכילת מצה בהידור יותר, ונפק"מ לנידוד, דאם רק אינו נצרך, הרי כיון שהוא אמר להביאו, א"כ לדידיה נצרך והדר דינא דהמג"א דגם בפת נקי כדיון לא הוי אמירת "הביאו מלח" הפסק, אבל אם מתקמת מצות אכילת מצה בהידור יותר בלא מלח, והרמ"א דינא קאמר דיש כעין קפידא שלא להביא מלח, ע"כ מה שאמר "הביאו מלח" אינו משום רצונו אלא משום הרגלו וטעות היתה בידו, דבאמת אין המלח נצרך כלל, ולפ"ז כבר יש מקום לומר דהוי הפסק.

ונחזי אנו, הנה בטעם מנהג אשכנזי שלא לטבל במלח כתב המשנ"ב בשם האחרונים דאף שבכל ימות הפסח מטבילין במלח אף על פי שהיא נקיה ואינה צריכה טיבול מן הדין וכדמבואר לעיל סימן קס"ו ס"ה, מ"מ במלילות ראשונות של פסח אין נוהגין כן דטפי הוא נראה לחם עוני כשאנו טבול במלח, ע"כ, וכ"ה בלבוש, ובספר קיצור הלכות המועדים להגרי"ד ספטימוס שליט"א (כ, ס"ט הערה קס"ד) כתב עוד בשם הגר"ז בס"ד דהטעם מפני חיוב מצוה לצאת ידי חובה במצה שאין עמה תערובת טעם אחר כלל (וטעם בני ספרד כתב שם בשם כה"ח סק"ד שפ"י קבלה צריך לטבל במלח כדי למתק הגבורות).

הנה לפי שני הטעמים יש עדיפות (לפי מנהג אשכנזי) שלא לטבל במלח, וע"ע בספר הנ"ל שהביא בשם לקט יושר [עמ' 84] שכתב: ועשה מלח על המצות כליל פסח, לשנה אחרת לא עשה מלח על המצות ואמר שהוא ליל שיימורים עכ"ל, ונראה כוונתו לאפוקי ממה שכל השנה מביאים מלח על השולחן להגן מן המקטרג כמב' במ"ב ס' קס"ז סק"ב, ע"כ, מבואר דמנהג אשכנזי שלא להביא מלח (ולא כהכה"ח), ואע"פ שבהערה קס"ה כתב בשם ערוך השולחן "וכמדומה לי שעכשיו טובלין במלח מפני שיפה יותר בטעם והוי הידור מצוה", וכן נהג הגר"מ פיינשטיין זצ"ל להטביל המצה במלח, מ"מ סיים שם שכמדומה שרוב האשכנזים אין נוהגים כן אלא כהרמ"א.

יא. והשתא אם כנים אנחנו בחקירה שלנו והנפק"מ שכתבנו, יצא לן חידוש דין דכליל הסדר אם נוהג כמנהג אשכנזי אלא שבטעות מתוך הרגלו אמר "הביאו מלח" יש בזה חשש הפסק בין ברכת המוציא לאכילה ויצטרך לחזור לברך המוציא. אך לדינא לא ברירא לי מילתא, חדא דעיקר הדיוק בדברי המשנ"ב שעליו בנינו את יסוד דברינו, לא ראיתי בפוסקים, ויתכן שלא היתה כוונת המשנ"ב לזה ולעולם כל כה"ג חשיב צורך סעודה, ועוד דיש לחוש לסברת הגרשז"א דכל בטעות לא חשיב הפסק, ועוד דיש לחוש לשיטת המקובלים שהביא הכה"ח דבכל גווני צריך מלח, וצ"ע. ואכמ"ל.

הרב שמואל אברהם ישועה

בתוס' קח. ד"ה מאי, הסבירו ג' הסברים מדוע במצה פשוט שצריך להסב ואח"כ מסיים ואף על גב דהויא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות. ויל"ע דצינו שהוי לחם עוני דזה לכאורה סתירה לכל מה שהסבירו אך לא תירצו מדוע בכל זאת צריך לאכלה דרך חירות, ויל"ע מה כוונתם.

ונראה דהרי גם בסדר ההגדה קשה שבעל ההגדה מתחיל הא לחמא עניא דאכלו אבותנא משמע שמצה זה זכר לשיעבוד, וכן שמה של המצה לחם עוני, וכך קראה לה התורה שבעת ימים תאכל מצות "לחם עוני" כי בחפזן יצאת וגומר, וכך צורת הכנתה פסחים קטן: בפריסה כדרך שעוני אוכל בפריסה. וכן הוא מסיק ואשתו אופה.

ומצד שני הגמ' אומרת שפשוט שמצה צריך הסיבה זכר לחירות, וכך אומרת התורה שזה זכר שלא יכלו להתמנהמה והוי ענין חירות. וצ"ע איך מסתדרים הדברים. ונראה דזה מה שתוס' בא לישב שעצם המצה מגיע זכר לחירות, אך עצם מהותה של המצה היא לחם עוני ולכן גם אופן עשייתה הוא בצורה של לחם עוני, וזה מציאותה שמה וזכרה. אך סו"ס היא מגיעה זכר לחירות ולכן צריך לאוכלה דרך חירות.

ולפום ריהטא אין שום ענין בעצם המציאות של הלחם עוני לסמל איזה משהו לחירות אלא רק זה מציאות שעליה נקבע החירות, ומה שאומרים בהגדה הא לחמא עניא דאכלו אבותנא אין זה איזה פירוש מדוע אוכלים מצה אלא (כדפירשו הראשונים) רק באים בדרך פיוס לעניים לומר להם זה סעודה שאוכלים מאכלים של עניים תבואו לאכול ולא יתבישו, ובנוס"א פירשו הראשונים, שגם אבותינו היו עניים ואכלו לחם עניים וממילא גם אתם תוכלו להרגיש בנוח איתנו. אך אין זה מבטא איזה טעם וסיבה למה אוכלים מצה.

אך הנה בר"מ (חמץ ומצה פ"ח ה"ח) כתב 'זחור וכוך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש' והשיג הראב"ד א"א זה הבל. והמהר"י קורקוס והמשנה למלך מסבירים שטענת הראב"ד שהרי חרוסת זה שיעבוד ומצה זה חירות ואיך אפשר לעשות שניהם ביחד, ועוד הקשו שכמו שמרור לא עושים עם המצה כי זה שיעבוד וזה חירות. והאחרונים הביאו שמקור הרמב"ם הוא מהא שהגמ' אומרת 'הגיע למצה מטבל בפרפרת הפת' והרי לא התחילו סעודה. אלא ע"כ הכוונה לחרוסת אך צ"ב חילוק הדברים. ועל כרחך החילוק בין מרור לחרוסת שמרור זה דבר גדול וניכר ועוד שכורכו, אך חרוסת זה רק טיבול קטן ואין זה סתירה. אך צ"ב מהו הענין ומה עומק הויכוח.

ונראה שבגדר הדברים שהעמידו תוס' התוכחו הרמב"ם והראב"ד. שהרמב"ם הבין שמצה יש ענין שצורתה היה לחם עוני אך דרך אכילתה צריכה להיות דרך חירות, ולכן במרור שהוא דבר גדול אם אוכלים אותו עם המצה אז יש כאן דרך שיעבוד. אך חרוסת שהוא דבר קטן אז בצורתו זה נשאר צורת עוני (שיעבוד), ויש ענין בדוקא בזה שהצורה היה כך, וכמו שהגמ' אומרת בפרוסה ולכן אין חסרון להשים חרוסת כי בדרך אכילה אינו פוגם. אך הראב"ד הבין לא כך אלא שנכון שהתורה קראה לזה לחם עוני וצריך שיהיה כך צורתו אך אינו זכר לשיעבוד וגם אין היה סמל מסוים בזה ולכן אין להשים חרוסת אף שאינו מפריע כלל הדרך חירות, אך הוא מראה שעצם צורתו העוני זכר לשיעבוד וזה אינו נכון, נמצא שאפשר לבאר דברי התוס' בשני פירושים ונחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד.

והנה בביאור הפסוק לחם עוני הגמ' בדף קטו: אומרת שמואל הסביר שזה 'לחם שעונים עליו דברים הרבה', והגמ' מביאה בריתא שמסבירה עוד פירוש 'שמה דרכו של עני בפרוסה' ובדף לו ע"א מבואר שיש בזה מחלוקת יסודית בין ר"י הגלילי לר"ע, דר"ע אוסר מצה שנילושה בשמן ודבש ור"י הגלילי מתיר והגמ' תולה זאת בהג"ל וז"ל 'רבי עקיבא אומר מצות מצות ריבה אם כן מה תלמוד לומר לחם עני פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש מאי טעמא דרבי עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב ורבי יוסי הגלילי מי קרינן עני עוני קרינן ורבי עקיבא האי דקרינן ביה עוני כדשמואל דאמר שמואל לחם עני לחם שעונין עליו דברים הרבה'

ועיין ברמב"ם שפסק כר"ע (פ"ו ה"ה) והראב"ד כתב על זה 'א"א אף על גב דתניא בתוספתא (פ"ב ה"ג) 'יוצאין במצה מתובלת בין שתבלה בקדרה בין שתבלה באילפס ההיא שתבלה משנאפת'. ועיין במגיד משנה שכתב על ישוב זה שהוא דחוק והבריתא סוברת כר"י הגלילי, ובלשון הרמב"ם משמע שגם סובר כהמ"מ ולכן לא הזכיר דין זה וכתב לאסור בלי הגבלה.

ואפשר להסביר באופן נפלא שנחלקו בדלעיל, שהרמב"ם לשיטתו שהלחם עוני זה לא רק שם המצה שהתורה אמרה לעשות בו דרך חירות אלא גם בעצם מהותו דהוי לחם עוני בא לסמל את העוני ולכן גם אח"כ אין לתבל. אך הראב"ד סבירא ליה דכל הלחם עוני אין בא לסמל איזה דבר לשיעבוד ורק צריך שהיה לו שם של לחם עוני, ולכן רק צריך להאפות ולהעשות בצורה זו כדי שיקבל שם זה, ואח"כ התבלין זה דרך אכילתו, ואין עושה שינו השם, ועל זה אין חסרון, ואדרבה אפשר לעשותו דרך חירות יותר ויותר.

בדין כונה במצות אכילת אפיקומן

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

א. בשו"ע סימן תע"ו ס"ב כתב וז"ל אם שכח ולא אכל אפיקומן וכ"ו ואם לא נזכר עד אחר שברך בפה"ג לא יאכל אפיקומן ויסמוך על מצה שאכל בתוך הסעודה שכלן שמורות הן משעת לישנה, ע"כ.

וכתב המ"ב ס"ק י"ב אע"פ שלא כיון אז לשם זה ע"כ. ולכאורה קשה הרי קי"ל דמצות צריכות כונה ואיך יצא יד"ח האפיקומן ללא כונה.

וי"ל עפ"י משכ"ת בשו"ע לעיל סימן תע"ה ס"ד אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו נכרים יצא יד"ח כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה, וכתב המ"ב [ל"ד] ואע"ג דמצות צריכות כונה וכ"ו תרצו המפרשים דבמידי דאכילה שעל כרחו נהנה גרונו עדיף טפי וכמתכון דמי, ודע דכמה פוסקים חולקים על זה וכ"ו. ע"כ, וא"כ ה"ה לענין אפיקומן יוצא יד"ח גם ללא כונה כיון דמידי דאכילה ל"צ כונה. ואע"פ שלעיל כתב המ"ב שכמה פוסקים חולקים על זה י"ל דשאני אפיקומן שהוא רק מצוה מדרבנן זכר לק"פ שהיה נאכל על השובע, לכן יש לסמוך על השו"ע לעיל שפסק שבמידי דאכילה ל"צ כונה, אולם אכתי יש להקשות דשאני התם שיודע שעושה מצוה באכילת המצה רק שלא רוצה לצאת יד"ח משא"כ הכא דבשעת אכילת האפיקומן לא ידע שיש לו כעת מצוה ורק התברר אח"כ למפרע.

ועי"ל עפ"י המ"ב לעיל [סימן תע"ז ס"ק ח'] על משכ"ת השו"ע אם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד שנטל ידיו או שאמר הב לך ונברך אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא וביאר במ"ב דאתכא דרחמנא סמכינן ולכן לא הוי היסח הדעת. ואולי גם כאן י"ל כעין סברא זו שכל מה שאוכל בליל הסדר יש כאן כונה כללית למצות ה'. ועי"ל, כיון שכל מצות אכילת האפיקומן הוא רק לזכר לק"פ מהני לצאת יד"ח למפרע דזכר מיהא איכא דלמעשה אכל מצה על השובע, ועי"ל, לשיטות שכל המצות שאוכל בליל הסדר מקיים מצוה דאורייתא גם מה שנוסף על הכוונה א"כ פשוט היתה כונת המצוה למצה שאוכל תוך הסעודה. וסגי בהכי לאפיקומן ול"צ כונה מיוחדת לשם האפיקומן. ובזה יש לישב נמי הלכה נוספת [שו"ע סימן תע"ז ס"ב] שמצת האפיקומן צריכה להיות ממצה שמורה למרות שאכילתה היא רק זכר לק"פ [כמותשכ"ת השו"ע לעיל ס"א, ועיי' במ"ב ש"א שיש לאכול ב' כזיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו], וחזינו שיש לקיימה במצת מצוה, א"כ י"ל שאם בכזית האפיקומן כיון רק לשם מצת מצוה סגי בהכי ול"צ כונה לשם אפיקומן.

ב. ידוע חידוש ה"אבני נזר" שאם רואה בתחילת הסעודה או באמצעה שזמן חצות קרב שיאכל כזית מצה על תנאי וכ"ו [מובא במ"ב דרשו סימן תע"פ] ודעת הגרי"ז של"צ להתנות אלא יאכל סתמא כזית מצה עכשיו קודם חצות וכזית מצה בסוף הסעודה לאחר חצות, והכוונה האחרון של סוף זמן המצוה הוא יהיה האפיקומן גם ללא כונה מפורשת, ע"כ, ולכאורה דעת הגרי"ז של"צ כונה מפורשת למצות האפיקומן א"ש עם ג' הסברות האחרונות שכתבנו לעיל, שאתכא דרחמנא סמכינן, או דשאני אפיקומן שהוא רק לזכר לק"פ, או דסגי בכונה לשם מצת מצוה לצאת את האפיקומן, אבל לסברא הראשונה שכתבנו דבמידי דאכילה ל"צ כונה י"ל שזה מועיל רק בדיעבד ולא לכתחילה. [בפרט שיש חולקים על דין זה כדלעיל].

ג. במשכ"ת האבנ"ז תחילת הסעודה צ"ע הרי מצות אפיקומן זה לאכול על השובע וכשכ"ת המ"ב [שם ס"ק י"ג] בשם האחרונים שלא יוצאים יד"ח אפיקומן בכזית שיאכל בתחילת הסעודה. וי"ל בכונת האבנ"ז שמדובר שאכל קצת מהסעודה ואז יאכל האפיקומן ובדיעבד יוצא ול"צ שובע ממש.

ד. לעיל הבאנו מסימן תע"ה ס"ד אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו נכרים וכ"ו יצא יד"ח. וכתב בדירשו [35] ולענין ברהמ"ז לאחר אכילה זו כתב הרמ"א לעיל שאם אנסוהו לאכול אינו מברך לאחריו אע"פ שנהנה, וכתב שם השעה"צ שיש שכתבו שבאכילת מצה אומרים שמן הסתם לאחר אכילתו נתרצה וכ"ו ויש לו לברך ברהמ"ז, ע"כ, ולכאורה לא מובן מה מהני מה

שנתרצה אחר אכילתו, הרי שעת האכילה היה באונס וללא רצון וכיצד מהני למפרע.

ובאמת לשון השעה צליל [סימן ר"ד ס"ק ל"ח] דמסתמא נתרצה אחר כך על זה וכמו שכתב הרמב"ם סברתו לענין גט מעושה, ע"כ, ולא כתב "אחר אכילתו". וי"ל שאחר כך הכונה לשעת האכילה עצמה ולמרות שקודם האכילה לא רצה לאכול. ועצ"ע.

עניני החג

והלא גם בני ישראל היו משוקעים בטומאה, לכן היו צריכים קודם למשוך מעבודה זרה, ואז היה ברור למצרי המוכר שהישראל אינו קונה לע"ז אלא כדי לשוחטו, ומטבלו במכירתו לישראל.

יוצא שהמשיכה מע"ז היתה לגלות על הקנייה שהיא לשחיטה, וממילא מבטל הנכרי את הע"ז במכירתו לישראל.

ב. דברי הפנים יפות תמוהים טובא, שהרי עוסק הוא באיסור נעבד, והלא לאיסור נעבד לגבוה לא מהני ביטול (רמב"ם איסורי מזבח ד'ו).

בשו"ת חת"ס (י"ד רלה) מביא שכן הקשה לו רא"ז מרגליות, ומיישב החת"ס דמה דאמרין דנעבד נאסר לעולם ולא מהני ליה ביטול לגביה גבוה, הוא רק בקרבן ממש, אבל פסח מצרים לא היה קרבן, שהרי לא היה להם מזבח לזרוק ולהקטיר, ולא עוד אלא כמדומה לו אכלו גם את החלבים והאימורים שבקרבן רגיל הולכים לגבוה, ובדבר לגבוה כזה שאינו קרבן ממש, מהני ביטול [אאמו"ר העיר על לשון החת"ס 'כמדומה לי אכלו את החלבים והאימורים', שהוא גמ' ערוכה בפסחים צו א, ע"ש ברש"י ובר"ח]. [ועיי"ש שמשו"ה דייק הפנים יפות, ודוקא כלפי פסח מצרים כתב טעם זה שהיה ביטול, אבל כלפי הצאן שלקחו להקריב במדבר, כתב הפנים יפות שמדמסרום לישראל, על כרחך לא נעבדו מעולם].

ג. מבואר בחת"ס שיש ב' סוגים של נעבד: א) נעבד בקרבן המיועד למזבח, דלא מהני ליה ביטול. ב) נעבד במה שאינו לגבוה ממש, דמהני ליה ביטול.

ביאור הדברים, דהנה בחי' מרן ר"י הלוי (הלכות עכו"ם פ"ח ה"א) עמד על עיקר הטעם במה שהנעבד מהני ליה ביטול להדיוט ולא לגבוה, ומבאר דביטול מהני רק לחלות שחלה על החפץ ולא למעשה מציאותי שנעשה בחפץ, ממילא האיסור להדיוט הוא משום שם ע"ז שחל על החפץ, ושם זה עובר ממנו ע"י הביטול, אבל איסור נעבד לגבוה אינו משום חלות שם ע"ז, אלא שהמציאות בחפץ שנעבד לע"ז ממאס אותו לגבוה, א"כ פשיטא שהביטול אינו יכול להעלים את מעשה הע"ז שנעשה בחפץ והמאסו לגבוה.

אמנם דין זה של נעבד שאוסר מצד המציאות, גורם לחומרא נוספת שיש בו: שאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י נעבד, כיון שמ"מ הלא נעבד לע"ז.

אך ברמב"ם (איסורי מזבח פ"ד ו-ז) מוכח שיש מקרה שאדם אינו אוסר דבר שאינו שלו גם בנעבד [ראה ביאור ההוכחה בדברי אאמו"ר שם ענף א].

ומוכח מהרמב"ם שיש ב' דינים בנעבד: הראשון מצד מציאות מעשה העבירה וכדברי הגר"י, והשני מצד חלות שם ע"ז שחל על החפץ ע"י שנעבד לע"ז.

ד. השתא מובנים היטב דברי חת"ס, שבדבר המיועד לקרבן על המזבח, איסור נעבד שלו הוא מכח המציאות, שעבודתו לע"ז המאסו לגבוה, לכן לא מהני ליה ביטול.

אבל בפסח מצרים שאינו לגבוה ממש [שאינו עולה על המזבח], אינו נוהג בו איסור נעבד מכח המציאות, אלא רק איסור נעבד מכח חלות שם ע"ז שחל בחפץ, ממילא א"ש היטב דברי הפנים יפות שלאיסור נעבד זה שפיר מהני ביטול ע"י מכירתו לישראל וכו"ל.

האם בהמה בשותפות ישראל ומצרי לקתה בעשרת המכות

הרב אברהם גיטלסון

כתב המד"ר [פרשה ו'א או' ה' עה"פ וישלח פרעה והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד וגו'] מהו עד אחד אפילו בהמה חציה של ישראל וחציה של מצרי לא מתה.

ויל"ד בכו"כ ספיקות עפ"ד המדרש:

הנחת תפילין בערב פסח אחר חצות

הרב אברהם שלוסברג

יש לדון האם מניחים תפילין בער"פ אחר חצות, ולכא"ו הוא תלוי במה שנח' הראשו' בטעם שאין מניחים תפילין בחוה"מ, שהתוס' מנחות ל"ו: ד"ה יצאו שבתות וימים טובים כתבו שחוה"מ יש בו אות בפסח אסור באכילת חמץ ובסוכות דחייב בסוכה, וכע"ז כתבו התוס' עירובין צ"ו. ד"ה ימים שחוה"מ אסור במלאכה בדבר שאינו אבד, ועוד דחייב בסוכה בחג ובפסח אסור באכילת חמץ, אך התוס' במו"ק י"ט. ד"ה ר"י אומר כתבו שהואיל ואוכל מצה ויושב בסוכה אין צריך אות.

והשו"ע [ס' ל"א ס"ב] כתב בחוה"מ ג"כ אסור להניח תפילין מהטעם הזה בעצמו שימי חוה"מ גם הם אות. וכתב המג"א [סק"ג] בפסח אכילת מצה ובסוכות ישיבת הסוכה, וכ"כ בבאור הגר"א שם וכן הביא במשנ"ב שם [סק"ו], והיינו כדברי התוס' במו"ק.

ויעוי' עוד במעשה רב [או' קפ"ה] שכתב שאכילת מצה כל שבעה מצוה, וכן פירשו יו"ט אין צריך אות פסח במצה סוכות בסוכה, ופי' הפעולת שכיר שם שאפשר שדעת הגר"א שכל שאסור בלאו ולא בעשה לא חשוב אות.

ולכא"ו איכא נפ"מ בין הטעמים בהנ"ל, שלדעת התוס' במנחות ובעירובין שייך האות גם בער"פ אחר חצות, שהרי אסור בעשיית מלאכה ואסור באכילת חמץ, אך לדעת התוס' במו"ק וכמש"כ המג"א והגר"א והמשנ"ב שהאות הוא אכילת מצה, מניחים תפילין בער"פ אחר חצות שאין בו מצות אכילת מצה.

ושו"ר שכ"כ הגרצ"א שטיינברג שליט"א ששמע מרבינו הגר"ד לנדו שליט"א.

אלא שהקשה ע"ז הרי גם בער"פ אחר חצות איכא עשה דתשבתו, ואמאי לא נימא שמחמתו חשיב אות שלא יניחו בו תפילין, ואין לומר שעשה שאינו בקום ועשה אלא בשוא"ת לא חשיב אות, שהרי איסור עשיית מלאכה בשו"ט שנא' בו עשה הוא בשוא"ת וחשיב אות.

ונראה ליישב שמצות תשבתו בער"פ חלוקה טובא ממצות שבתה בשבתות ויו"ט, שעיקר המצות תשבתו שבזמן איסור אכילת חמץ כבר לא יהיה חמץ כלל, וא"כ ההשבתה היא קודם לכן ולא באותו הזמן וממילא לא שייך לחושבה אות, ואף אי נימא שהמוצא חמץ בזמן האיסור ושורפו מקיים בזה מצות תשבתו [והאריכו במשמעות הרמב"ם והראשו' אם יש בזה קיום של תשבתו], מ"מ הלא בעלמא אין קיום של מצות תשבתו כל הזמן, משא"כ בשבת ויו"ט המצוה היא לשבות בשבת ויו"ט, ועיקר קיום המצוה הוא לשבות ממלאכה בשבת ויו"ט עצמם ולכן השביתה עצמה היא אות.

בהגדרת פסח מצרים והוצאתו מאיסור נעבד

הרב נתנאל ולדנברג

מעובד מתוך ספרו של אאמו"ר הג"ר אליהו ב"ר נחום זצ"ל (ויאמר אליהו סימן טז ענף ב).

א. פרשת בא, שמות יב כא: "זיקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח". ובמכילתא: "משכו ידיכם מעבודה זרה".

מבאר הפנים יפות (שם ובפרשת וארא ח כב), שבני ישראל הלא לקחו את הצאן מהמצרים, והצאן היה אלהי מצרים, א"כ היה בו משום איסור נעבד.

אלא דאיתא במסכת עבודה זרה (נג א) שמכרו או משכנו מסתמא ביטלו, ואמרין שם שדוקא מכרו לישראל [שיועד שלא קנאו לעובדו אלא כדי לשוחטו],

א' האם לאחר שהבהמה לא מתה היא נעשית שייכת רק לישראל, משום שכל הסיבה שלא מתה היא מחמת ישראל, ואילו לא הוא היתה מתה, וא"כ איזה זכות יש למצרי בבהמה הרי אינה קיימת אלא מחמת ישראל, ואי נימא שאינה שייכת למצרי, יל"ע אם זוכה בה הישראל השותף מיד [כדברי השער משפט קל"ז וער"ה לגבי שותפות בקרקע], או שאף ישראל אחר יכול לזכות בה דנעשית הפקר.

ב' האם הנס הזה היה דוקא במכת דבר, או שהיה בכל המכות שהיו גם בבהמות שחין ברד וכו' [ונתפרש דוקא במכת דבר ולא בשאר מכות משום שהיא מכה שמיוחדת בבהמות].

ג' עוד צ"ב האם הנס היה דוקא בבהמת ישראל ומצרי, או גם בבהמת מצרי והיה שותף עם גוי מארץ אחרת.

ד' יל"ע אי נימא שה"ה בבהמת מצרי וגוי מארץ אחרת שותף עימו, מה הדין בשותפים מצרים ואחד היה מהיראים את דבר ה' והכניס את כל מקנהו לבתים והשני לא, והשני עכב עליו ולא נתן לו להכניס את בהמת השותפות אם מתה או לא [והאי ספיקא שייך לש"י רש"י שגם במכת דבר לא מתו הבהמות שהיו בבית ודלא כרמב"ן, או אם נאמר שהאי נס היה גם במכת ברד ואליבא דכו"ע].

ה' יל"ע האם כך היה בכל שותפות אף בקנין הגוף של המצרי והקנין פירות של הישראל, או דוקא בשותפות רגילה, או קנין הגוף של ישראל וק"פ של המצרי.

ו' עוד יל"ע מה הדין בבהמת צאן ברזל ששייכת לישראל אך היא באחריות הגוי, האם נימא שגם בזה נעשה הנס דסו"ס של ישראל היא, או כיון שהיא באחריות הגוי, והישראל לא ינזק כלל אם תמות לא קרה הנס והיה מתה כשאר הבהמות וצ"ע.

והנה חז"ל כתבו עה"פ בריש פרשת בשלח וכל רכב מצרים וגו' [ד"ז] משל מי היו וכו', אלא משל הירא מדבר ה' כשר שבמצרים הרוג וכו', ולכא' מאי קשיא להו הלא יתכן שהיו מאלו שהיה להם שותפות עם ישראל והיו רשעים גמורים, ומאי ראיא שכשר שבמצרים הרוג וכו'. ולכא' מוכח מזה אחת מהשתים או שהנס היה דוקא במכת דבר שהיתה מכה מיוחדת לבהמה, ולכן בה היה ניכר הנס המיוחד שלא היה דבר בבהמה שהיה בה שותפות לישראל, אך בברד ושאר מכות שפגעו גם באדם וגם בבהמה, ולא בכל האנשים והבהמות כבר לא היה ניכר הנס, וממילא אף בהמה שחציה של גוי וחציה של ישראל מתה במכת ברד ושאר מכות. וא"כ ע"כ שהיו משל הירא מדבר ה', או שאחר שניצלו מחמת בעלות הישראל נעשו שייכים לישראל, ודאי שלקחום עמהם שיצאו ממצרים, כיון שאין בהם כלל שייכות של הגוי, וע"כ שהבהמות לרדוף אחר ישראל הגיעו מהירא מדבר ה' וכו'.

מהי השעה שיצאו בני ישראל ממצרים

הרב יעקב ישראל לוי

הנה אע"פ שפרעה אמר לשחררם בלילה, כמו שאמר הפסוק "וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה" [שמות יב, לא] הרי לא יצאו עד הבוקר, וכמו שפרש"י בחומש [והוא מהמכילתא] על הפסוק "וַתִּגְלֹתָם אוֹתוֹ חַג לַיהוָה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּתְקַדְּשׁוּ" [שמות יב, יד] וז"ל: וחגתם אותו. יום שהוא לך לזכרון אתה חוגגו, ועדיין לא שמענו אי זהו יום הזכרון, תלמוד לומר זכור את היום הזה אשר יצאתם, למדנו שיום היציאה הוא יום של זכרון, ואיזה יום יצאו, תלמוד לומר ממחרת הפסח יצאו, הוי אומר יום ט"ו בניסן הוא של יו"ט, שהרי ליל ט"ו אכלו את הפסח ולבקר יצאו (מכילתא שם). עכ"ל. [אמנם במכילתא עצמה בפרשה ז' לא נזכר לשון 'ולבקר יצאו' אלא 'אימתי אכלו בני ישראל את הפסח בליל יו"ט והם לא יצאו אלא ביו"ט עצמו].

וכן מבואר בגמ' ברכות דף טז, א דאיתא שם ברייתא דנחלקו גבי אכילת פסחים, דרבי עקיבא סבר דהוי עד שעת חפזון [ופרש"י שם: והיינו עמוד השחר כדכתיב לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר]. ור' אלעזר בן עזריה סבר דילפינן מגז"ש ממכת בכורות דאכילתן עד חצות. ומבואר שם בגמ': אמר רבי אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר 'הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה' וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנאמר 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה' על מה נחלקו על שעת חפזון רבי אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון, חפזון דמצרים [ופרש"י: הוא מכת הבכורים שעל ידם נחפזו למהר לשלחם]. ורבי עקיבא סבר מאי חפזון, חפזון דישאל [ופרש"י: לא שמעו להם לצאת עד בקר]. ע"כ. ומה שפרש"י דלר' עקיבא הוא עד בוקר, הוא מוכרח שם מתוך המשנה דליכא למ"ד דיכולים לאכול עד חצות היום. עיי"ש.

אמנם מאידך מבואר בקרא [שמות יב, מב] "וַיְהִי פַעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיא יְהוָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צִבְאוֹתָם" וכתב הספרי בפרשת האזינו [דברים לב, מח] "...הרי אני מוציאם בחצי היום וכל מי שיש בו כח למחות יבא וימחה". והביאו רש"י עצמו בדברים שם.

הרי מבואר דיצאו בחצי היום ולא בבקר. וכן מבואר בתוספתא פסחים פ"ה ה"ו וז"ל: אמרו להם בית שמאי לבית הלל וכי כבר יצאו שמזכירין יציאת מצרים. אמרו להם בית הלל אפילו הוא ממתינ עד קרות הגבר הרי אלו לא יצאו עד שש שעות ביום. עכ"ל. וכן הוא בירושלמי פסחים פ"ה ה"ה: אמרו להן בית הלל אילו ממתינ עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי גאולה היאך מזכירין גאולה ועדיין לא נגאלו והלא לא יצאו אלא בחצי היום שנאמר ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל וגו' אלא מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק. עכ"ל.

שוב מצאתי כן בפרקי דר"א [פר' מ"ח] וז"ל: "אמר הקב"ה אם אני מוציא את ישראל בלילה יאמרו מצרים עכשיו דרך גנבים עשה מעשיו אלא הריני מוציא אותם בחצי היום בגבורת השמש שנאמר ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל ממצרים על צבאותם". עכ"ל.

ובאמת שהיה מקום לומר דהוא פלוגתא דתנאי. דתנאי דברייתא שהביא הבבלי סברי דיצאו בבוקר. והספרי והתוספתא וירושלמי ופרקי דר"א ס"ל דיצאו בחצי היום. אלא דאכתי יקשה על רש"י עצמו, שהביא בפרשת בא, דיצאו בבוקר. ומאידך הביא בפרשת האזינו, את דברי הספרי שיצאו בחצי היום.

ונראה ליישב על פי דברי רש"י בפרשת יתרו שכתב על הפסוק "אַתָּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׁא אֶתְכֶם עַל פְּנֵי נְשָׁרִים וְאָבָא אֶתְכֶם אֵלַי" [שמות יט, יד] וז"ל שם: ואשא אתכם. זה יום שבאו ישראל לרעמסס שהיו ישראל מפוזרים בכל ארץ גושן ולשעה קלה כשבאו ליסע ולצאת נקבצו כולם לרעמסס. עכ"ל. והוא ממכילתא פרשת יתרו [פרשה ב]. הרי מבואר דעוד קודם שנסעו מרעמסס לסוכות, היו נקבצים אלו שבארץ גושן, לרעמסס שבתוך מצרים.

וא"כ ייתכן לומר דמהבקר נקבצו כל ישראל לרעמסס, וזהו הקרוי בגמ' ברכות דף טז, א 'חפזון דישאל' דלא שמעו להם לצאת עד הבוקר. דתחלת יציאתם היתה בבוקר. וזהו מש"כ רש"י בחומש שמות 'ולבוקר יצאו'. אבל מרעמסס יצאו לסוכות [שהיא חוץ למצרים] רק בחצי היום. וזהו המבואר בספרי בפרשת האזינו.

ויעוין ברמב"ן עה"ת [שמות יב, לא] שהביא יש אומרים ליישב סתירת המקראות שבבמדבר [לג, ג] נאמר "וַיִּסְעוּ מֵרַעְמֶסֶס בַּחֲדָשׁ הָרֵאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרֵאשׁוֹן מִמִּחְרַת הַפֶּסַח יֵצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּיּוֹם הַרְבֵּה לַעֲיִנִי פֶל מִצְרַיִם" דמבואר דהיה ביום לעיני כל מצרים. ואילו בדברים [טז, א] נאמר "כִּי בַחֲדָשׁ הָאֵבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לַיְלָה" דמבואר דבלילה יצאו. וכתב הרמב"ן וז"ל: ויש אומרים [וכנראה שהוא האבן עזרא] שיצאו ממצרים בלילה, ומארץ מצרים שהיא רעמסס ביום. כי רבים מהם יושבים בעיר מצרים ויצאו בלילה ונאספו עם אחיהם ברעמסס. ואינו נכון כי הכתוב אמר "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" שהיו אסורים לצאת כלל מן הבתים בלילה. וכך אמרו במכילתא: ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קמו צאו אמר לו משה כך נצטיינו ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר וכי גנבים אנחנו שנצא בלילה לא נצא אלא ביד רמה לעיני כל מצרים. עכ"ל.

אמנם המדקדק בדברי האבן עזרא, יראה דנזהר בלשונו. וז"ל האבן עזרא: כי משה ואהרן לא היו בליל ט"ו בארץ רעמסס עם ישראל, רק במצרים שהיתה מקום המלוכה שהיה שם פרעה. והנה יצאו הם מפתח ביתם במצות השם בחצי הלילה, ונתן להם רשות פרעה שילכו ישראל לעבודת השם. והנה הלך משה עם עבדי פרעה לרעמסס להוציא ישראל. וידוע היום, כי יש בין מצרים הישנה, שיש שם אוצרות יוסף ידועים עד היום, ובין רעמסס ששה פרסאות. והנה החלו לצאת בבקר, והוא עת עלות עמוד השחר, שיחל להראות אור השמש בעבים. והנה יש בין תחלת זה הרגע, עד עת זרוח השמש שעה ישרה ושליש שעה. והנה יש לנו בקר והחשך גדול, כמו "ותשכב מרגלותיו עד הבקר" [רות ג, יד], ושם כתיב, "בטרם יכיר איש את רעהו" [שם]. והנה היו מישראל שיצאו בתחלת עמוד השחר ועודנו לילה בדרך התורה עד זרוח השמש. ואלה היו קרובים אל מצרים. והאחרים, שהם רחוקים יצאו בו ביום, כי קהל רב היה. ויותר יש מתחלת רעמסס עד סופה משמונה פרסאות. על כן כתוב "הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה" [דברים טז, א], וכתוב אחר "היום אתם יוצאים" [שמות יג, ד]. ועוד "ובני ישראל יוצאים ביד רמה" [במדבר לג, ג], וכתוב שם "ומצרים מקברים" [שם ד], וביום יקברו, וכבר פירשתי. עכ"ל.

ומבואר בדבריו דאכן משה ואהרן יצאו מפתח ביתם בחצי הלילה בציווי השם. אבל שאר ישראל לא יצאו מפתח ביתם עד עלות השחר, שאז הותרו לצאת מבתיהם. אבל עדיין קרוי לילה בדרך התורה עד זריחת החמה, כיון שעדיין החושך גדול.

וא"כ מפורש באבן עזרא, דעוד קודם שיצאו מרעמסס לסוכות, יצאו הרבים ששהו בעיר מצרים עם משה ואהרן לרעמסס [שהיא בתוך ארץ מצרים]. וזה היה מיד בבקר בעלות השחר כשהותרו לצאת מבתיהם. ומארץ מצרים שהיא רעמסס, יצאו כל ישראל ביום.

וא"כ על דרך זה אפשר ליישב גם דעת רש"י. דתחלת יציאתם היתה בבוקר, שיצאו מכל ארץ גושן לרעמסס, שהיתה בתוך ארץ מצרים. אבל בחצי היום יצאו מרעמסס לסוכות. אלא דהאבן עזרא מיירי באותן שיצאו מעיר מצרים, ששם היתה מקום המלוכה, לרעמסס. ואילו רש"י מיירי על אותם שיצאו מכל ארץ גושן, לרעמסס.

בחיוב להשיג חפץ המצוה קודם זמנה

הרב דוד מרדכי זילבר

פסחים ס"ט, ערל שלא מל לעשות הפסח, חייב כרת. ופרש"י, משום שיכול למול בזמן החיוב, ול"ד לטמא ודרך רחוקה שא"י ליתקן עתה, ומקמי הכי לא רמיא חיובא עליהו, ע"כ. אמנם בא"א להשיג כבש בזמן חיובא, ל"א תו יהא בפטור אונס, כי מיקמי הכי לא רמיא חיובא עליה. י"ל משום דכתיב (שמות י"ב כ"א) משכו וקחו לכם, ופירש הנצי"ב (שם כ"ח) דכל שנאמר ההכנה בתורה, חשיב מצוה, ואיתא במכילתא שרצה הקב"ה שיהא מצוות לישראל כדי שיגאלו, לכן הקדים לקיחתו מבעשור, ומשמע דעצם לקיחתו הוא הכנה המפורשת לדורות, ובמצרים רק הקדים לקיחתו. (והנה אי דין מקחו בעשור היה דין בקרבן, א"כ סגי שאחד מבני חבורה יקחהו, ותו לא היו כולם עוסקין במצוה כדי שיגאלו, וגם טען הגר"ז דאי דין בקרבן ל"ח מצוה. ע"כ דדין במקריב שיקחהו בעשור, וכ"ה במדרשב"י דא' מהחבורה לקח בשליחות כולם, (וע' טו"א (מגילה כ"ט) דתו א"י להסתלק אחר עשור). וכן לדורות בעי שישלחו את הלוקה, כדי שיהא להם מצוה).

ב) אמנם נראה דזה לתוספת מצוה, כדי לזכות את ישראל, אך בלא"ה כ"ה בכל המצוות שחייב להתעסק גם קודם זמנו כדי שיוכל לקיימו בזמנו, והוא ממש"כ ושמרתם ועשיתם, ובספרי (ראה נ"ח) ושמרתם זה המשנה ועשיתם זה המצוות, וביאורו דחוק ממצוות ת"ת הכללי, יש חיוב מצד המצוה, ללמוד דינה כדי לדעת איך לקיימה, וכמ"ש (סוטה ל"ז) דבברית המצוות נכלל גם ללמודה, ועי' אבי עזרי (פ"א מת"ת), וביאורו כיון דנשתעבדו בברית, תו נכלל גם חיוב שלא יבא לידי אונס, עיי"ש (פ"ח משכירות) דשיעבוד השומר כולל גם שלא יבא לידי אונס, א"כ ה"ה שיעבוד המצוות כולל גם להשיג את חפץ המצוה. (וה"ל רבינו יונה (משלי ב' ז') כמו בשומרים יש פשיעה ואונס, ושאינו שומר אין חייב אפשיעה אלא בנזק, כך בענין העבירות תמצא מזיד פשיעה אונס ושוגג, ומי שאין נזהר מהפשיעה קרוב הוא למזיד אע"פ שהוא שוגג בעת החטא עיי"ש). וכ"ה בעי" (ה) דל' יום קודם פסח צריך לחפש הכבש כדין דמאז שואלין בהלכותיו, דשיערו חכמים דכן הוא הזמן הנצרך לדעת ההלכות ולהשיג הכבש, עי' ב"י (תכ"ט) ובב"ח (שם) בשם המהרש"ל. (אמנם תו נוצר דין, דמאז חל עליו חובת הרגל, עי' פסחים ו' וצ"ב).

אלא כוונת רש"י משום דחיוב הכרת נאמר רק על מזיד בגוף המצוה, ולא על פשיעה בשמירת המצוה. שוב מצאתי עד"ז במנ"ח (ה' י"ג). ועד"ז מ"ע שהזמן גרמא, נקבע כפי גוף המצוה, ולא כפי חובת השמירה. ומש"כ התרי"ד (קידושין כ"ט) דמצוות מילת בנו הוא כפי חובת ההתעסקות קודם זמנו, שאני התם דהוא מצות אחר המוטל עליו כמש"פ הריב"ש, לכן זה גוף המצוה, להתעסק.

ג) והנה בריב"ש (קע"א) הוכיח מחיוב שומר שהולכיו למקום גדודי חיות ונטרף, שה"ה מסבב עליו אונס עבירה, חשיב מזיד לענין עונש. (וכוונתו בכ"ש, דהתם הולכיו ל"ד, ואף בלא שמרו והלך מאיליו, ואין לו כוונה שיוסבב האונס). וחילק דבשומר האונס צריך לפוטרו מחיובו, וכיון דהוא גרם לזה אינו בדין שיפטרוהו עיי"ש. ר"ל דבפשיעה יש כבר את סיבת החיוב, (כביאור רעק"א את השיטה דלכן אף באין האונס בא מחמת הפשיעה). אמנם גם בלא"ה, אלא כיון דפשע ולא קיים את חובת השמירה, זה סגי לחיובו, אף אי מעשה הטריפה יחשב אונס, ולענין עונש דדינין על גוף המעשה, לא חשיב מזיד.

ד) שוב מצאתי כן באו"ש (פ"כ מסנהדרין) שכל שלא הכין המצוה חשיב פושע, ופירש בזה הא דלא הביא איזמל מע"ש למול בנו בשבת מעכבו מלעשות הפסח, אף דבהיה חבוש אין מעכבו מפסח כיון דאין יכול למול, דשאני איזמל

דחשיב פושע על שלא הביא מע"ש. וע"ע שעה"מ (פ"ו מק"פ) שתירץ דכיון שהיה יכול להביאו, חשיב שיכול למולו, ולמד מזה דהא דחלה התינוק אין מעכבו, דוקא בנחלה קודם ערב פסח, דלא איתחזי כלל, ומשא"כ בנחלה בערב פסח, דמצפרא יכל למולו. אמנם לאו"ש כיון דלא פושע במה שלא מלו בצפרא, אין מעכבו.

והנה אי סברת השע"מ דהוא תלוי בשם אונס, וכד דאונס ביום אחרון ל"ח אונס, א"כ יהא מוכח דס"ל דאין חייב להביא האיזמל בע"ש, דאי חייב, איך אפשר ללמוד מזה ללא מלו בצפרא, דאין חייב למול אז. אמנם י"ל דסברתו דתלוי בשם "אין יכול", וכל שהיה אפשרות למולו ולא עשאו, לא חשיב אין יכול, א"כ אין נפק"מ אי האפשרות מחוייבת או לא.

שיכחה באוכל נפש שאפשר לעשותו מעיו"ט

הרב אברהם שלוסברג

הנה לגבי מכשירי אוכל נפש קיי"ל שאם אפשר לעשותם מעיו"ט אסורים, ובא"א לעשותם מעיו"ט מותרים, ולגבי אוכל נפש עצמו בפשטות לא מצינו חילוק בין אפשר לשאי אפשר, אך דעת הרמב"ם ועוד ראשו' וכן פסק הרמ"א [תצ"ה א'] שגם באוכל נפש עצמו אם אפשר לעשותו מעיו"ט, דהיינו שאינו מפיג טעם אסור לעשותו ביו"ט כדרכו. אך אכתי יל"ע האם הגדרים של האפשר ואי אפשר לגבי אוכל נפש הם אותם הגדרים של אפשר ואי אפשר לגבי מכשירי אוכל נפש, שבמכשירי אוכל נפש דעת המג"א [תק"ט סק"ב] וכו"ה במשנ"ב שם [פתיחה לס' תק"ט] שאם שכח לא חשיב א"א לעשותו מעיו"ט ואסור לעשותו ביו"ט, ויל"ע מה הדין שכח באוכל נפש שאפשר לעשותו מעיו"ט, ולכא' אין לחלק ביניהם וכן מצינו בגר"ז [תצ"ה ה'] שכתב אפילו שכח וכו' כל שלא היה אנוס בדבר אסור לעשותה ביו"ט וכו'.

אך נראה שמדברי השע"ת בהל' פסח מבואר שנקט בדעת המג"א שיש בזה חילוק בין מכשירי אוכל נפש לאוכל נפש שאפשר לעשותו מעיו"ט, שהמג"א [תע"ג סק"ח] הביא את דברי הדרכ"מ בשם המהר"י שאם שכח לצלות את הזרוע על הלילה יצלנה ויאכלנה בשחרית, והיינו שאין היתר לצלות את הזרוע ביו"ט ולא לאוכלה [אף שהוא לצורך מנהג], ובליילה אסור לאוכלה דאין אוכלים צלוי בלילי פסחים, ולכן כתב המהר"י שאם לא צלה קודם יו"ט יצלה ויאכל בבוקר, ויעוי' בשע"ת שהביא מהכנסת יחזקאל שלכתחילה אסור לצלות בלילה בשביל לאכול בבוקר ורק אם שכח יעשה כן, ולכא' ביאור דבריו מפני שעד הבוקר אין לו הבדל אם הזרוע נצלתה בעיו"ט או בליל יו"ט, וחשיב כאוכל נפש שאפשר לעשותו מעיו"ט, וכתב שאף למג"א דוקא בשכח מותר לעשות כן, ולכא' ראי' ברורה שנוקט ששכח לגבי אוכל נפש שאינו מפיג טעם חשיב כאנוס, אף שלגבי מכשירי אוכל נפש לא חשיב כאנוס [אך בדברי המשנ"ב שם מוכח שבכה"ג חשיב אוכל נפש שא"א לעשותו מעיו"ט כיון שהוא בעצם דבר המפיג טעם, אף שבאכילתו אין לו הבדל מתי נצלתה, וא"כ אליבא דהמשנ"ב אין ראי'ה].

והביאור בזה שמכשירי אוכל נפש אין להם היתר אלא בא"א לעשותם מעיו"ט, שבמצב כזה נתחדש שחשיבי כאוכל נפש, וממילא אם אפשר לעשותם מעיו"ט ושכח ולא עשאו אסור, אך אוכל נפש שאפשר לעשותו מעיו"ט, מדאו' אין חילוק בין אפשר מעיו"ט לא"א, אלא שהראשו' נוקטים שאסור מדרבנן כמש"כ הרמב"ם [יו"ט א'] שזא' יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט ליו"ט ונמצא יו"ט כולו הולך בעשיית אותן מלאכות וכו', וא"כ כל שלא הניח ממש אפילו אם שכח מותר לעשותם ביו"ט.

בדין שמחת יו"ט בזה"ז

הרב ישעי' ברנד

בגמ' פסחים דף ק"ט: איתא, ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם, ביין, וכו', תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (דברים כז-ט) וזבחת שלמים ואכלת שם, ושמחת לפני ה' אלהיך, ועכשיו שאין בית המקדש קיים, אין שמחה אלא ביין, שנאמר (תהילים קד-טו) ויין ישמח לבב אנוש, ע"כ. ומגמ' זו מקשה הב"י אור"ח סי' תקכ"ט ע"ד הטור דמביא לדברי הרמב"ם, דחייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכו', והאנשים אוכלים בשר ושותין יין, והרי בזה"ז ל"ש בשר שלמים, ואין שמחה אלא ביין כד' הגמ', ומתרג' הב"ח שם, עפי"ד הגמ' בחולין דף פ"ג. בארבעה פרקים

בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו, מפני שהיו מרבים בשמחה לעשות סעודות, ואיכא שמחה בבשר, גם בזה"ז, ללא קרבן שלמים.

ובשאג"א סימן ס"ה חקר, האם מצוה דשמחת יו"ט בזה"ז, האם זה מה"ת, או רק מד"ס, וביאור הדברים בזה אפש"ל, עפ"י מה שיש לחקור האם שמחת יו"ט יסוד דינו הוא שמחה, ורק דהבשר דקרבן שלמים זה היכי תימצי שהיא שמחה ביו"ט, או דלמא המצוה הרי"ז עצם הקרבת הקרבן שלמים, והציווי הוא שלמי שמחה, והנפק"מ בזה, דאם המצוה היא השמחה, ורק צריך היכי תימצי, להמצאת השמחה ביו"ט, אזי גם בזה"ז ע"י בשר חולין, גם מקיים שמחת יו"ט מה"ת, משא"כ אם המצוה הרי"ז שלמי שמחה, ורק בזה"ז שמחת יו"ט מה"ת, אזי בזה"ז דליכא קרבן שלמים, דכל השמחת יו"ט הרי"ז רק מדרבנן, כחקירת השאג"א.

והוכיח השאג"א שם, דשמחת יו"ט בזה"ז היא מה"ת, מהגמ' במז"ק דף י"ד: דאין הנהגת אבילות ברגל, דאתי מ"ע דשמחת, ודחי לעשה דאבילות, וגם בזה"ז, ואת"ל שצריך בדוקא שלמי שמחה, ושמחת יו"ט בזה"ז אי"ז מה"ת, א"כ איך דחי שמחת יו"ט מדרבנן את האבילות, אולם בתוס' במז"ק שם כתב, דשמחת יו"ט דרבנן דחי אבילות, שזה רק מדרבנן, והתוס' לשיטתם מהגמ' בביצה דף י"ב. דשרו ב"ה להוציא קטן לרה"ר ביו"ט, דהטיל להתינוק הרי"ז שמחת יו"ט מדרבנן, אבל הריטב"א בסוכה דף מ"ח. כתב דשמחת יו"ט מה"ת גם בבשר חולין, ודין בשר דשלמי שמחה הרי"ז למצוה מן המובחר, ואי"ז לעכב, ולכאורה במחלוקת זו דהראשונים בשמחת יו"ט בזה"ז האם זה מה"ת או רק מד"ס, יהא גם נפק"מ בשמחת יו"ט בזמן שביהמ"ק קיים, במי שהיה טמא או בדרך רחוקה, ואינו יכול להקריב קרבן ביו"ט, דאם המצוה דשמחת יו"ט זהו רק בהקרבת קרבן דשמחת יו"ט מה"ת, הרי"ז רק בשלמי שמחה דבכה"ג ל"ש שלמי שמחה, וא"כ בכה"ג השמחת יו"ט ללא קרבן שלמים, הרי"ז רק מדרבנן, משא"כ להריטב"א ושאר ראשונים דשמחת יו"ט מה"ת, אי"ז דוקא קרבן שלמים, ובל"ז גם היא שמחת יו"ט מה"ת, גם בבשר חולין אז גם בכה"ג היא שמחת יו"ט מצוה מה"ת, ועוד נפק"מ אפש"ל האם יוצא בשלמי חבירו, דאם זה דין בהקרבה ל"ש שלמי שמחה, אינו יוצא יד"ח בשלמי חבירו, ואם אי"ז שלמי שמחה בשמחת יו"ט אזי יוצא יד"ח בשל חבירו.

והנה התוס' בחגיגה דף ח'. מק' אמאי אין מקריבין נדרים ונדבות ביו"ט, ותרצו בשם הר"א והר"י, דלא נפיק משום שלמי שמחה ע"י הקרבת נדרים ונדבות, אלא רק אם הקריבם ל"ש שמחה, אבל אם הביאום לשם נדרים ונדבות לא יצא, והקשה הטורי אבן שם, דהרי המצוה היא באכילת בשר, ומאי איכפ"ל בכוונת ההקרבה.

ואפש"ל בזה, דהתוס' לשיטתו דמצות שמחה ביו"ט זהו בהקרבה דקרבן שלמי שמחה, וצריך בזה כוונת שמחה, ולא סגי בעצם אכילת הבשר ביו"ט, ומדוקדק לשון הרמב"ם, פ"ב מהל' חגיגה ה"ד דכתב וז"ל, כל החייב בראיה חייב בחגיגה, וכל הפטור מן הראיה פטור מן החגיגה, וכולן חייבין בשמחה, חוץ מחש"ו וערל וטמא, מפני שאין אוכלין בקדשים, דמבואר מיניה, דגוף שמחת יו"ט זהו הקרבת קרבן ביו"ט ל"ש שלמי שמחה, דזה ל"ש בערל וטמא, וממילא אין להם שמחת יו"ט מה"ת בזמן שביהמ"ק קיים, דהקרבת קרבן שלמים ביו"ט, אי"ז רק הכשר מצוה, אלא דזהו עצם המצוה, וא"ש גם לשון הרמב"ם בריש הל' חגיגה, דכתב וז"ל, והשמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים, יתר על שלמי חגיגה, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם, ושמחת לפני ה', דמבואר מיניה, דגוף המצוה הרי"ז זבח שלמים ביו"ט, וזהו שמחת יו"ט מה"ת, ועיין גם לשון הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע נ"ד, דכתב וז"ל, היא שציונו לשמוח ברגלים, והוא אמרו יתעלה, ושמחת בחגך, וכו', והענין הראשון הרמזו אליו בציווי הזה, הוא שיקריב קרבן שלמים על כל פנים, ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה, והם נקראים בתלמוד שלמי שמחה, ומהקרבת שלמים אלו אמרו, נשים חייבות בשמחה, וכבר בא הכתוב וזבחת שלמים וכו', וכולל באמרו ושמחת בחגך וכו', ע"כ. דמבואר מיניה, דשמחת יו"ט הרי"ז זבח שלמים ביו"ט.

בגדר היתר עשיית צרכי המועד ובאפשר בענין אחר

הרב חיים ליב פרצוביץ

במלאכת חול המועד מצינו כמה היתרים, וחד מינייהו שהתירו כל צרכי המועד, שהותר לעשות במעשה הדיוט, [אבל מעשה אומן לא התירו אלא בצורך אוכל נפש או בדבר האבד]. ויש לברר מה חשיב צורך המועד.

והנה במג"א תקמ"א ס"ק ח' כ' ז"ל, תינוק שנולד בחג אסור לעשות לו בגדים חדשים במועד למול אותו דליכא משום כבוד אביו דיכול לכרוך בשיראי" ע"כ. ומקורו מתשו' הריב"ש סי' שכ"ו. מבואר דבר חידוש שכיון שיכול לרכו בשיראי אין להתיר לעשות לו בגדים, וצ"ב אמאי לא חשיב זה צורך המועד. [והנה בריב"ש מבואר שמותר במעשה הדיוט, אמנם במשנ"ב ס"ק י"ג הביא לפ"מ [א"א תקמ"ד ב'] שכ' דהמג"א אסר גם במעשה הדיוט]. ולכא"ו מבואר בזה יסוד גדול שצורך המועד לאו היינו רק שאינו עושה בחינם, אלא דוקא מקום צורך גמור ודא"א בענין אחר, הא לאו הכי לא חשיב צרכי המועד.

עוד מצינו שהט"ז בסי' תקמ"א התיר לתקן בגד קרוע אפילו במעשה אומן כיון שעתיד להתקלקל [וש"מ שיש להתיר בדבר האבד דנפיק מצורך המועד ואכ"מ], אמנם במאמר מרדכי הק' עלי' ז"ל, יש לפקפק ולומר דמדלא התירו מטעם כבוד הבריות שיש לו בזיון גדול לצאת בבגד קרוע, א"כ משמע קצת דס"ל לרז"ל דמוטב שלא יצא ולא יעשה מלאכה במועד, כיון שאין לנו מי שמכריחו לצאת ומאחר שכן אף בקרועים הרבה יש לדון ולומר שלא יצא ולא יתקלקל יותר כי אם מעט תוספת קלקול ע"כ. ומשמע שאמרינן לאדם להשאר בביתו ולא יצא, וא"כ שוב משמע שצורך הוא רק כשא"א כלל בלא"ה.

עוד בתו' דף י' ע"א גבי רכיבה על הסוס כ' שאין לרכב בחנם, וברא"ש כ' שאין לתקן צרכי רכיבה אלא ברוכב לצורך המועד, והב"י בסי' תקל"ו למד בדברי הרא"ש שאיסור רכיבה הותר גם בלא צורך וכל מה שהצריך צורך המועד היינו כדי להתיר את תיקון הסוס. [וכ' שהתו' אסרו גם ברכיבה בלחוד ע"ש], והנה הרא"ש כ' ז"ל, ומיירי באדם שרגיל ברכיבה ולא למוד ללכת ברגליו וצריך לרכוב לצורך המועד ע"כ. והנה החמיר הרא"ש טובא שכל ההיתר לתקן צרכי הסוס הוא דוקא כשאינו רגיל לילך ברגליו, אבל ברגל אסור. והנה מיירי שכעת רוצה לרכב על הסוס ולכא"ו עכשיו זהו צרכו, ומבואר שכל שרגיל בלא"ה לא חשיב צורך. [ויש עוד מקור מהגמ' בדף י' ע"א לעיל שם, ואכ"מ].

ולפ"ז היה מקום לדון באדם שמתעצל לילך ברגליו למקום קרוב, ונוסע במכונית או אטובוס, שהנסיעה גופה היא מלאכה וה"ז דומה לתיקון הסוס, וכיון שבימות החול פעמים רבות היה הולך לשם ברגליו לא חשיב מלאכה לצורך המועד, וע' להלן.

אמנם העירוני שיש לדון שלא כלל הוא, שלעולם ודאי מה שעולה ברוחו של האדם לעשות, יתכן דחשיב כעשיית צרכי המועד, אלא שיש לשום בכל מקרה את הצורך לעומת המלאכה, וכמושי"ת בע"ה.

דהנה במז"ק דף ח' ע"ב, תנן ועושין נברכת במועד, והתו' פי' דהיינו חפירת בור לצורך כביסה למותרים בכיבוס. והרמב"ן בתורת האדם ענין הקבורה, כ' ע"ד ז"ל, ואין דבריהם מחוורין אצלי, שזו המלאכה אינה לצורך המועד שנתיר לעשות מקום המחמצן והמגדיל, ואפשר לכבס בלא שתי הבריות הללו, ולא התירו מלאכה ובנין קבוע כדי שיעשו בהן מלאכה שצריכה קצת למועד וכ"ש במקום שאפשר, ע"כ. ופי' למתני' בע"א ע"ש. הרי שנחלקו שהתו' התירו בכל צורך, והרמב"ן הצריך לאדם לכבס במקום אחר [וצידד לאסור גם כשא"א בענין אחר]. ולכא"ו הוא מקור לנידון הנ"ל שאפשר בע"א.

אכן הנה ל' הרמב"ן שכ' לא התירו מלאכה ובנין קבוע' נ' להדיא שהרמב"ן מודה שבאמת חשיב צורך, והאפשרות לכבס בבית אחרים לא מגרעת בחשיבות הצורך. אלא שכל זה נכון לגבי תיקון בעלמא וכיו"ב, אבל לחפור בור שלם לצורך זה לא מתירים, והיינו שעשיית צורך המועד הוא דוקא כאשר העשיה טפלה לצורך וחשיב מלאכת המועד, אבל אם הוא עושה דבר חשוב לעצמו, לא חשיב כמלאכת המועד, אלא הוא מלאכת ימים רבים והוא עושה כן מחמת צורך המועד, [וזכר לדבר מה שמצינו כע"ז בר"ן במכשירי אוכל נפש ביו"ט שלא הותרה עשיית כל].

ולפ"ז מבואר היטב מה שהחמיר הריב"ש שלא התירו לעשות תיקון בגדים לצורך הולכת תינוק, שהולכה בעלמא הרי ודאי סגי לה בשיראי, ואם היה זה אדם הצריך ליציאה תדיר ודאי היה מותר. משא"כ בהולכה בעלמא שעשיית הבגד לא נטפלת לצורך זה. והביאו שבשולחן עצי שטים כ' שכל האיסור של הריב"ש הוא וקא בבגד שלם, אבל תיקון בעלמא לא. [אמנם המאמר מרדכי שאסר תיקון בגד קרוע, משמע דאסר אפילו בתיקון בעלמא, וצריך לישב בביתו, אכן י"ל דרק משום דבסוף מתירים כאן תיקון קלקול גדול של דבר האבד, וה"ז מכניס א"ע לכך וע'].

ואם כנים הדברים אין ללמוד להחמיר בנסיעה בעלמא, כיון שהמלאכה שנעשית בנסיעה אפילו קצרה מאד הרי ודאי טפילה לצורך זה, אלא א"כ יש

צורך במלאכה חשובה כתיקון ברכב וכיו"ב, שאז צריך לשום את המלאכה לעומת הצורך בנסיעה.

וככל משנ"ת מצינו דברים מפורשים במג"א בס"ק כ"ו ז"ל, נראה לי דכל מה שמותר לכתוב מותר לעשות קולמוס ודיו לכך כמ"ש רס"י תקל"ו ברכיבה ועס' תקמ"ז בב"י דרש"י והרמב"ם מתירין לחפור בברכת הכובסין לכבס דבר המותר ואף דלא קי"ל הכי מ"מ בתיקון הקולמוס ליכא כ"כ מלאכה וה"ה לשרות דיו ע"כ. הנה כ' ללמוד להתיר לעשות קולמוס לצורך כתיבה, מהא דהתירו לתקן את הסוס לצורך הרכיבה, וכן מהתירו בנברכת הכובסין שאע"ג שלא קי"ל הכי, היינו דוקא בחפירה גדולה וכעין שכ' הרמב"ן דלעיל, אבל בתיקון קולמוס שאינו מלאכה חשוב כ"כ ודאי התירו.

והנה הביאו שנחלקו פוסקי הזמן באדם שרוצה לצוד להנאתו, [וכעת נדפס במוריה פסח פ"ג, מהגר"מ רובין שליט"א עמ' תכ"ב], ולמשנ"ת יש לדון אם הצידה נחשב כמלאכת צורך המועד - ולכא' הצידה הוא ענין לעצמו וא"א לראות שהוא יחשב לצרכו, ואולי הכלל בזה רק כשיש לו צורך שהוא כעין מלאכה הצריכה לגופה, אבל בדגים שמיד הוא זורקם לים, א"א לראות שהוא מלאכת צורך, ואכתי צ"ע.

קניה בחול המועד בחנות שאינה פתוחה כהלכה

הרב אפרים קרלינסקי

ראיתי השנה באחד מעלוני ההלכה שהביאו מאחד הרבנים שליט"א דין בהלכות חול המועד, דין שלענ"ד אין לו מקור והוא חומרא גדולה שאין הציבור עומד בה, ואמרתי להביא את הדברים עלי גליון זה, ואם יש בידי מי מהלומדים לבנות או לסתור בענין זה, ירווח לן.

בשו"ע נפסק שבעל חנות שפותח את חנותו בחול המועד, אסור לו לפתוח את דלתותיה באופן הרגיל, אלא צריך שיהיה בצינעא, והדוגמא שנתנו לזה הפוסקים הוא לפתוח דלת אחת, או להוריד חצי מהתריס שבכניסה לחנות. ופרטי הדינים בהלכה זו היא, שחנויות שמוכרות תוצרת טריה יכולות לפתוח כרגיל, ואינם צריכים להצניע את פתיחת החנות, אולם כל החנויות האחרות שמוכרות את סחורתן לצורך המועד, יש בהם הגבלה זו של פתיחה בצינעא,

וברור שההגבלה הזאת היא גם על חנויות שמוכרות לצורך המועד, משום שחנויות שמוכרות שלא לצורך המועד אסורות לפתוח את שעריהן מכל וכל.

ולמשל, חנות מכולת או סופרמרקט יכולים לפתוח כרגיל, משום שהם מוכרים תוצרת טריה, אולם בפתיחת חנות בגדים או חנות צעצועים צריכים להצניע את הפתיחה, ולפתוח דלת אחת או להחשיך את הכניסה לחנות וכדו', והלכה זו אינה ידועה די הצורך ברבים, ופוק חזי ברחובה של עיר שכל החנויות פתוחות כרגיל, וכאמור, בעלי החנויות עוברים בזה על ההלכה.

ובאותו עלון חידש אחד הרבנים שליט"א שלא זו בלבד שבעל החנות עובר על הדין, אלא שלקונים אסור לקנות שם גם אם הם צריכים את הדבר לצורך המועד. ומלבד מה שלא ידעתי מקור לדין זה [ואני מנסה לברר אצל אותו פוסק שליט"א מהו מקורו] נראה שדין זה הוא חידוש גדול, משום שבפשטות ההלכה הזאת מוטלת על בעל החנות, ומדוע יאסר על הקונה לקנות שם, והלא אפילו דין 'מסייע' אין בקניה זו, כאשר החנות ממילא פתוחה בשעות קבועות.

ואם ננהג כך, תצא חומרא גדולה מאוד, וכגון, במי שרוצה לקנות לילדיו משחק לצורך המועד [באופן שלא יכול היה לעשות זאת קודם], יהיה אסור לו לקנות בחנות צעצועים רגילה, באשר המציאות היא שאין חנויות שמקפידות על הלכה זו, וכן מי שהתקלקל לו הקומקום בחג ונצרך לקנות חדש, יהיה אסור לו לקנות זאת בחנות למכשירי חשמל שלא הקפידה לסגור חצי מהדלתות.

ספירת מכלל לאו אתה שומע הן

הרב יוסף הכהן שברון

ראיתי שאלה מהגר"ח קמיל זצ"ל - למה אם אומר אתמול היה כך וכך לא יצא - הרי מכלל לאו אתה שומע הן וא"כ הוי כסופר כמה היום.

ויש מי שתירץ - יש למספר ויש לספור - אוטובוס קו 39 זה רק שם ולא מספר אוטובוסים, וכן מספר תעודות זהות וכה"ג זה רק שם של דבר, ואין כאן ספירה של יחידות, ואולי יש לומר כשאומר אתמול היה כך אין זה צורה של לספור דברים אלא רק אומר אתמול היה יום עם מספר כזה.

ענינים כלליים

עובדות והנהגות בעניני תפילין

הרב משולם טברסקי

לרגל שמחת הבר מצוה השנה של בניי היקרים נ"י ולרגל שמחת החג אביא כמה עובדות והנהגות בעניני תפילין.

א. בענין ג' כריכות שעל האצבע והקשר

זקניי הגר"מ הלוי סאלאוויצ'יק בן הגר"ח נהג בשעת הנחת תפילין [כמדומה מהגר"ח] כשהיה מניח תפילין של יד שהיה כורך גם הג' כריכות על האצבע ועושה קשר [ע"ג קשר] ורק אח"כ הניח תפילין של ראש, ובחליצת התפילין חלץ תחילה של ראש לפני שחלץ הכריכות שעל האצבע. אמנם בשו"ע (סי' כה סעיף יא) הביא את דברי הרא"ש שהניח של ראש קודם שכוון ה' כריכות סביב הזרוע, ובמשנ"ב שם (ס"ק לח) הביא בשם כוונות האר"י שהיה נוהג לכרוך ה' כריכות סביב זרועו תחילה [אבל לא הג' כריכות שעל האצבע] מפני שהוא סובר דלכתחילה גם הכריכות הוא מצוה לפיכך אי"ז הפסק.

ויש לבאר העניין דכ' הרמב"ם (פ"ג ה' תפילין ה"ב) ואורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתח רצועה אחת עד האצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור. עכ"ל. וכ' המרדכי (על הגמ' מנחות לה:) דהרמב"ם פ"י כן בדברי הגמ' שם וכמה שיעוריהו אמר ר"ל עד אצבע צרדה וכו' רבה קטר להו רב אחא בר"י קטר להו ומתלית להו מר בריה דרבינא עביד כידן. וס"ל לרמב"ם דאיירי ברצועה של יד ודלא כרש"י שמפרש ברצועה של ראש. וביאר המרדכי דהרמב"ם פסק כרבה ורב אחא דעשו כן בפועל, אבל מר בריה דרבינא לא היה קושר על אצבעו כלל ואצבע צרדה דנקט הוא רק לשיעורא וכן אנו נוהגין. עכ"ד.

ברכת האילנות

הרב שלום כהנא

מבואר בשו"ע (ס"ק קסח ט"ב) שאם היה לפניו פת גדולה ופת קטנה, יש לו לברך על הגדולה מפני כבוד הברכה, ויל"ד אם יש לנהוג כן גם בברכת האילנות, כגון שיש לו ב' מקומות לברך ובאחד מן המקומות יש אילן גדול יותר, אם יש ענין לברך דווקא על הגדול, או שמא אין מקום להקפיד על ענין זה, ועוד יל"ד כה"ג בכל ברכות הראיה, כגון משנה הבריות על קוף או כושי או חיגר, אם יש ענין לברך דווקא על כושי גדול או שאין קפידא בזה, וכן אין מנהג העולם כן.

ונראה, שהטעם בזה הוא משום שהענין לברך על דבר גדול, הוא רק היכא שהברכה מתייחסת לחפצא שעליו מברך, וכן הוא בברכות הנהנין, ואז הוא כבוד לברכה שהיא מתקיימת על דבר גדול דווקא, וכמו שמצינו, שיש הידור מצוה בכך שתשמיש המצוה יהיה דבר גדול, דכבוד הוא למצווה שתתקיים ע"י דבר גדול, [ע"י ס' תרנו גבי אתרוג שיש להדר אחר אתרוג הגדול יותר], אך היכא שהברכה לא מתייחסת לחפצא אלא שע"י החפצא הוא מתעורר להודות לה' או שע"י מה שרואה מתפעל ומשבח להשי"ת, בזה אין ענין לברך על דבר גדול, אלא מכיון שהוא התפעל משינוי המציאות או מפריחת האילנות יכול לברך, ואין קשר בין הברכה, לבין הדבר שהתפעל ממנו, ואין זה נ"מ אם הוא גדול או קטן.

ולפ"ז נראה עוד, דברכת שהחיינו שמברך על פרי חדש, לא יהיה ענין לברך דווקא על פרי גדול, שהרי הוא משבח לה' על שנתן לו חיים עד זמן זה, ואין זה ברכה על הפרי.

ועוד יש להעיר, בברכת הריח, כיון שהיא ברכות הנהנין, והברכה מתייחסת לדבר שמברך עליו, ממילא כבוד הברכה הוא שיברך על דבר גדול, ועל כן אם מזדמן לו ב' מיני בשמים, יש לו להעדיף את הגדול.

ומתבאר מדברי הרמב"ם דהג' כריכות על האצבע והקשר שבו הוא מדינא דגמ', ואילו הו' כריכות שעל הזרוע לא הוזכר ברמב"ם כלל.

והדרכי משה (סי' כז ס"ק ה) הביא שיטת המרדכי דהמנהג דלא בעינן כריכה כלל וזה לשיעור בעלמא נקט, וסיים הד"מ ומנהג שלנו כדעת הרמב"ם לכוון שלש פעמים ולקשור.

אמנם הטור (סי' כז) כ' וז'ל והרצועה יכרוך אותה סביב זרועו עד שיגיע לאצבע האמצעי וכורכה סביבה שלש פעמים. עכ"ל. ולא הזכיר הקשירה, ולענין הכריכה סביב הזרוע כ' הבי' שם דלא נזכר כמה פעמים צריך לכוון והעולם נוהגים לכוון שש או שבע כריכות.

והנה הטור (סי' כה) הביא בשם הרא"ש בתשו' שהיה מניח של ראש קודם שהיה כורך הרצועה סביב זרועו משום שהכריכה אינה מן המצוה ויש למעט ההפסק. וצ"ב דתינח הו' כריכות דאינה מן הדין אלא מנהג העולם אבל הג' כריכות הא הוי מדינא דגמ' כש"כ הבי' (סי' כז) דהטור ס"ל דאיירי בשל יד.

ואפשר דס"ל לרא"ש כשיטת המרדכי דלא בעינן כריכה כלל וזה לשיעור בעלמא נאמר.

והנה השו"ע (סי' כז סעיף ח) פסק כרמב"ם וז"ל אורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתנה על אצבע האמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלשה כריכות ויקשור. ונוהגין העולם לכוון על הזרוע ששה או שבעה כריכות. עכ"ל. ומעתה צ"ב דלהרמב"ם הוי הכריכה על האצבע מדינא דגמ' וא"כ היאך הביא בס' כה את דברי הרא"ש דמניח של ראש קודם הכריכות כיון דאי"ז מעיקר הדין. ואולי כיון דהשו"ע ס"ל דגם כורכין על הזרוע וזה גם להרמב"ם אינו מן הדין, לכך כ' דצריך למעט בהפסק.

עכ"פ מתבאר להרמב"ם דצריך מן הדין לכוון ג' כריכות על האצבע ולקשור ולכך היה הגר"מ עושה כן קודם של ראש, וכן נראה מדברי המשכנות יעקב (סי' כט) דס"ל דלהרמב"ם יכרוך על האצבע קודם של ראש. וכ' שם דלהרמב"ם הכריכה על האצבע והקשירה הוי דין דאו' דזהו מצות קשירה ועי"ז הוי קשירה תמה וכ"ז שלא כרצונו לא קיים עדיין מצוות וקשרתם.

ומצאתי ברמב"ם בתשו' (סי' פ) שנשאל על מש"כ שעושה קשר על אצבעו אם מוכרח לעשות כך והוא חיוב או לא. עוד שאלו על מש"כ דמברך על התפילין לאחר הנחה קודם קשירה אי קאי על הקשירה על הקיבורת או על הקשירה שעל האצבע. והשיב הרמב"ם וז"ל כאשר יניח הרצועה על הקיבורת או הוי הקשר העיקרי ואז צריך לברך אמנם הקשירה על האצבע תהיה אחר הברכה ואז הוי קשירה תמה. עכ"ל. ומבואר דצריך מן הדין לקשור על האצבע וזה קשירה תמה וגם משמע מלשוננו שקושר על האצבע אחר הברכה קודם של ראש.

אמנם הגר"א בביאורו כ' וז"ל ומ"ש הרמב"ם ויקשור משום דבלא"ה לא קיימי הכריכות ולכן אין אנו נוהגין לקשור שם כי אינן לעיכוב רק נקט שיתקיים. עכ"ל.

ודבריו בביאור הרמב"ם הם להדיא דלא כש"כ הרמב"ם בתשו' דהקשירה שם הוא קשירה תמה והוי חלק ממצות תפילין. וגם מש"כ דאין אנו נוהגין לקשור שם זהו דלא כד"מ שכ' דאנו נוהגין לקשור.

ואמר לי הרה"ג ר' אליהו גיטמן שליט"א דהגר"ש אלישיב זצ"ל נהג לאחר שהניח של ראש לכוון ג' כריכות על האצבע ולקשור, והקשר היה בצורת יו"ד, אבל בחליצת התפילין תחילה חלץ של ראש ורק אח"כ את הקשר עם הכריכות על האצבע. (ודלא כהמ"א סי' כח ס"ק ב והמשנ"ב ס"ק ה).

ומעתה יש להעיר דגם לשו"ע והמשנ"ב שכורכים על האצבע לאחר של ראש דיש לעשות קשר וכש"כ הרמב"ם בתשו' וכש"כ הד"מ (והמשנ"ב לא הביא את דברי הגר"א דויקשור לאו דוקא).

עוד יש להעיר מה שנהגו העולם כשעושים הגבהה וגלילה שחולצין הכריכות מהאצבע, ולמה יבטלו בשביל זה מה דהוא מדינא דגמ' ואת הקשירה שזה קשירה תמה, ולא ראיתי שיוזכר בפוסקים שצריך לחלוץ וא"כ לכאור' הוי רק משום נוחות גרידא ואין נכון להפסיד בשביל זה.

ב. בשיטת הרמב"ם והט"ז בפרשיות פתוחות וסתומות בתפילין

כ' השו"ע (סי' לב סעיף לו) דשלש פרשיות יעשה פתוחות חוץ מוהיה אם שמע שיעשה סתומה. ולהרמב"ם האופן הוא שמסיים פ' שמע בסוף השיטה ומתחיל והיה אם שמע באמצע השיטה לאחר שהניח חלק כדי תשע אותיות. וכן פסק השו"ע. אמנם להרא"ש זהו פתוחה, והט"ז המציא לעשות סתומה

לדברי הכל שסיים פ' שמע בפחות מט' אותיות לפני סוף השיטה ובתחילת והיה אם שמע יניח חלק פחות מט' אותיות ומהני לעשות צירוף מב' השיטות לט' אותיות יעו"ש במשנ"ב ס"ק קסד.

וסיפר לי מו"ר הגרא"י הלוי סאלאווייץ שליט"א דמרן הגר"ח לבש רק תפילין רמב"ם וכשנעשה בנו הגר"י בר מצוה לא הזמין הגר"ח את התפילין אלא חמיו הגאון רבי רפאל שפירא (ר"י ואלוין). וקודם נישואי הגר"י פתח את התפילין לבדוקם וגילו שהתפילין של יד היה ט"ז ושל ראש רמב"ם, והבינו דהיה ס"ל להגר"ר דרק בשל יד דהוי קלף אחד שייך צירוף ולא בשל ראש.

ואמר לו הגר"ח (שכנראה לא היה ס"ל כן) עכשיו שנהייתה גביר (הגר"י קיבל נדוניא גדולה מחמיו) תוכל לרכוש לעצמך ב' זוגות גם רמב"ם וגם ט"ז.

וכשנהיה בנו הגר"י בר מצוה רכש לו הגר"י רק תפילין של ט"ז, וכן נוהגים אצלם היום דעיקר התפילין כהט"ז (ובהמשך רוכשים גם רמב"ם).

ושמעתי מאחד מצאצאי הח"ח דהח"ח עצמו לבש תפילין רמב"ם, וכן משמע מלשונו בביאור הלכה שם (דב"ה לדעת הרמב"ם) לאחר שהביא דהגר"י והמאמר מרדכי פליגי על הט"ז כ' ומ"מ בודאי אין למנוע הנוהג כהט"ז.

ובדינים והנהגות לחזו"א מובא שלבש תפילין ט"ז.

ג. תפילין בחוה"מ

המעשה דלהלן הובא באיזה מקום עם שיבושים שלא היו כלל. ואביא את המעשה כפי שסיפרו הגאון רבי משה הלוי סאלאווייץ שליט"א בן הגר"י.

הגר"ח נקט להלכה כשיטות שאין לובשים תפילין בחוה"מ, וכך נהג. והנה הגר"י נעשה בר מצוה בחוה"מ סוכות ואמר לו הגר"ח דרק באותו היום יניח תפילין וביאר דחשש רק לענין הקרקפתא דלא מנח תפילין, דרבינו חננאל (בר"ה יז). ס"ל דזה איירי רק במי שלא הניח תפילין כל ימיו ואפי' פעם אחת ולכך כשנעשה היום בר מצוה הרי כל ימי חייו עד עתה לא הניח תפילין ולשיטות דמניחין תפילין בחוה"מ יהיה קרקפתא דלא מנח תפילין. ולכך אמר לו להניח רק באותו היום בלבד.

אמנם לאחר פטירת הגר"ח הראה הגאון רבי שמחה זליג להגר"י את דברי המשכנות יעקב שכ' תשו' ארוכה מאוד להכריע שצריך להניח תפילין בחוה"מ ומאז התחיל הגר"י להניחם. אלא דפעם אחרונה שהניח בחוה"מ היה בחוה"מ סוכות תשי"ד ומאז שוב לא הניח בחוה"מ וכך נוהגים היום אצל המשפ', ואמר הגר"מ שליט"א דיתכן ההסבר לכך משום דהגר"י מלצר גם היה מניח תפילין בחוה"מ בצנעא ולאחר שנסתלק לא רצה הגר"י להיות היחיד שמניחין.

אם יש איסור לעבור לפני ישמעאלי המתפלל

הרב שמואל ולדנברג

א. שמעתי מחכ"א שליט"א, ששמע מהגאון רבי משה שפירא זצ"ל, שקבלה בידו מהמהרי"ל דיסקין, שאסור לפסוע לפני ישמעאלי שמתפלל, כדין עומד לפני המלך, שאסור לפסוע לפניו.

ובפשוטו מילתא דמסתברא הוא, שהרי הישמעאליים מודים אף הם במלכותו יתברך, ואינם עובדי עבודה זרה, כמו שפסק הרמב"ם (מאכלות אסורות יא ז) כל גוי שאינו עובד ע"ז, כגון אלו הישמעאליים, יינם אסור בשתיה ומותר בהנאה. ובתשובה (סימן שסט) כתב 'אלו הישמעאליים אינם עובדי עבודה זרה כלל, וכבר נכרתה אמונת העבודה זרה מפיהם ומלבם, והם מייחדים לאל יתברך יחוד כראוי, יחוד שאין בו דופי... ולכן אלו הישמעאליים היו כולם נכרתה עבודה זרה מפיהם, רק טעותם וטיפשותם בשאר דברים, אבל ביחוד ה' אין להם טעות כלל' (אך עיין בר"ן סנהדרין סא ב).

ומעתה כשם שאסור לפסוע לפני ישראל המתפלל, שהרי עומד הוא לפני המלך, כך גם אסור לפסוע לפני ישמעאלי שמתפלל.

ב. אמנם באמת נראה שהדברים מחודשים טובא, ויש לדון בהם טובא, וכמו שיתבאר. דהנה לא בכל תפילה לפני ה' יש דין עומד לפני המלך, ולא מצינו שאדם שאומר תהלים, ומתחנן לאלוקיו, נחשב כעומד לפני המלך, ואסור לעבוד לפניו.

והדברים מפורשים בדברי הרמב"ם בפיה"מ ברכות (ד ב) שכתב בביאור משנת רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפילה קצרה, וז"ל '...ויש לו להתפלל אלה הב' תפילות יושב או עומד, או כמו

שיזדמן לו, ולא יחזיר פניו למזרח, ולא יברך, ולא יעשה השתחווייה בהם, ולא נפילה אפים, וקרא שמה תפילה על מנהג הלשון שהוא מכנה כל בקשה תפילה. וכן מבואר בדבריו בפיה"מ (טו) על מה שאמרו 'הנכנס לדרך מתפלל שנים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו', וז"ל 'ומה שאמר כאן מתפלל, אינו ר"ל תפילה בכוונה (ובתרגום קאפח במקום 'בכוונה' כתוב 'ובהתכוונות'), ולפאת מזרח, ולא ג"כ ברכה, אבל היא בקשה'.

וכן מבואר מהדין האמור בגמ' (ברכות כד ב), שאם אדם חגור על מתניו, ומכוסה משם ולמטה, יכול לקרוא קריאת שמע, אך אינו יכול להתפלל, עד שיכסה את לבו, ונפסק בשו"ע (סימן עד סעיף ו). ובטעם החילוק כתב רש"י 'אבל לתפילה. צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך, ולעמוד ביראה, אבל קריאת שמע אינו מדבר לפני המלך'. והנה ברכות קריאת שמע מלאות בבקשות, ומ"מ מותר לאמון כשאין לבו מכוסה, והיינו משום שאינו מדבר לפני המלך, ורק בתפילה מצינו חומר זה שהאדם עומד לפני המלך ומדבר לפניו.

ותוספת הגדרה מצינו במסילת ישרים (פרק יט), שבתפילה האדם 'בא ונושא ונותן ממש עמו יתברך, ולפניו הוא מתחנן, ומאתו הוא מבקש, והוא יתברך שמו מאזין לו, מקשיב לדבריו, כאשר ידבר איש אל רעהו, ורעהו מקשיב שומע אליו'. דהיינו שבתפילה כביכול הקב"ה מפנה את עצמו לשמוע את דברי המתפלל, ולהאזין לדבריו. לא כן בכל תפילה ובקשה שהיא, אף שהאדם מצדו פונה אל ה', אך, כביכול, נעשה זה באופן אקראי, ואין המלך מפנה את עצמו להאזין ולהקשיב לתחינתו. ולכן אין שם דין של עומד בפני מלך, ואינו צריך להתפלל לכיוון מזרח, ולא לעמוד, ולא להתכונן, ולא להשתחוות, וכמו שכתב הרמב"ם.

ג. ומה המבדיל בין תורת 'תפילה' המחייבת עמידה נוכח פני המקדש, לבין 'בקשה' שאינה מחייבת תנאים אלו, נראה שתורת תפילה נקבעה לפי המטבע שקבעו חז"ל, ולפי הכללים של ברכות שבח בתחילה, אמצעיות בקשות, וברכות אחרונות הודאה, וכפי שנתפרש בד' הרמב"ם בהל' תפילה. ואין טעם לחשוב שהשימעהאלים מתפללים כתיקון חז"ל ובמטבע תפילה, ואין לתפילתם אלא תורת 'בקשה' שאינה נחשבת כעמידה לפני המלך.

ד. ומטעם נוסף יש לפקפק בזה, דהנה בדרך ה' (חלק ד פרק ה) כתב שיש בענין התפילה חידוש גדול, וחסד ה', וז"ל '...והנה היה מחסדו, יתברך, לתת לאדם מקום שיתקרב לו, יתברך, אף על פי שכפי מצבו הטבעי נמצא רחוק מן האור ומשוקע בחושך. והיינו שנתן לו רשות שיעמוד לפניו, ויקרא בשמו, ואז יתעלה מן השפלות אשר לו בחוקו, לפי שעה, ויימצא מקורב לפניו ומשליך עליו יתברך, כמו שזכרנו. והנה זה חומר התפילה, שאסור להפסיק בה כלל, מפני היות בה האדם בקרובה גדולה אליו, יתברך, וכן סודר בה ההפטר בסופה, שילך לאחוריו שלש פסיעות, והוא שוב האדם אל מצבו התמידי'.

ונראה שלא מצינו חידוש זה, אלא בישראל, שהם נקראים עמו של הקב"ה, והקב"ה מתכבד בהם כמלך בעמו (וכפי שפירש בזה בדרך ה' חלק ד פרק ד אות ב), ולהם יאה לעמוד לפני המלך, לשרתו, ולקרוא בשמו. אך האומה השפילה (כתובות סז ב) הדומה לחמור (קידושין סח א), אינה זכאית לעמוד לפני ה', ואינה בבחינה זו של 'עומד בפני המלך'.

והרי מצינו שהמלכות מתייחדת בישראל, ככתוב (ישעיהו מד ו) 'כה אמר ה' מלך ישראל וגאלו, וכלשון הפסוק בתהלים (כב כט) 'כי לה' המלוכה, ומושל בגוים', וכפי שביאר הגר"א (משלי כז כז) שעל הגויים הוא בבחינת 'מושל' בכפייה, ולא בבחינת 'מלך' ברצון. וגם לעתיד לבוא, תיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה בנוסח תפילת ימים נוראים 'ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה', וכפי שביאר בזה הרמח"ל במאמר החכמה, שהגויים ישעבדו את עצמם לעם ישראל, וישרתו אותם, ורק כן יוכלו ליהנות מהארת מלכותו יתברך.

ה. ויש להוסיף עוד, כי הנה לשון הרמח"ל הוא שבזמן התפילה האדם נמצא בקרובה גדולה אליו יתברך, ומכוון הדבר שדווקא ישראל זכאים להתקרב אליו יתברך, שכן הם עם קרובו של הקב"ה (תהלים קמח), שקרוב לעבודתו (וקרבנותו מלכנו לעבודתו), ועליהם נאמר 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כה' אלוקינו בכל קראינו אליו' (דברים טו), ובמסגרת קורבה זו, נתן להם הבורא רשות לקרוא בשמו ולעמוד לפניו בתפילה.

והרי מצינו שכל התפילה מיוסדת על ברכת אבות, שהכוונה בה מעכבת, אשר כל כולה מדברת עם הקשר הייחודי של הקב"ה עם עמו ישראל, קשר שהתחיל מאבותינו אברהם יצחק ויעקב, וכמו שאומרים - 'ברוך אתה ה',

אלוקינו ואלוקי אבותינו, אלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב... וזכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם... ברוך אתה ה' מגן אברהם'. והרי שאי אפשר לגשת ולעמוד לפניו אם לא דרך הזכרת זכות אבותינו, שהיו קרובים לפני ה', והתהלכו לפניו, וזכרת עמם הבורא ברית להיות להם לאלוקים ולזרעם.

ועל כן צריך לסמוך גאולה לתפילה - שצורת העמידה לתפילה היא מתוך הזכרת זכות אבותינו, ונסי יציאת מצרים אשר בה הופיע כגואל ישראל.

ואם כן, הרי שהשימעהאלים המתפללים לה', אין להם את מעלת 'עומד בפני המלך' כלל, ומסברא היה נראה שאין כל איסור לעבור לפניו, וצ"ת.

חשיב ביטול ברכת כהנים וחידוש מרן הגר"ל שליט"א בזה

הרב חנוך מנקין

פתח דברינו יאיר להביע כמה הכרת טובה צריך שתהיה לנו לכהנים שליט"א על ברכתם. שהרי תמיד רוחשים אנו רגשי הכרת טובה למי שמטיב לנו, וכ"ש למי שמטיב עימנו כסדר. והאמת אשר מגדולי גדולי המטיבים עמנו הם הכהנים שליט"א אשר דרכם נשפעת עלינו ברכתו ית"ש, ומה נעשה יקר וגדולה להם על זה... ולא עוד, אלא שהמטיבים עימנו בטובות העולם הרי פעמים ויש עושר שמור לבעליו לרעתו, ומי יודע... משא"כ באלו אשר משפיעים עלינו טובה מזוקקה שהיא מברכות פיו ית"ש... ויה"ר שיקויים בהם ואני אברכם, ושנוזה במהרה לחלוק להם כל כבודם הראוי להם במתנות שבגבולים ובמתנות שבביהמ"ק בעמדם בעבודתם בהר מרום הרים בשבוע העבודה לדביר ביתו ית"בב"א.

ולא באנו אלא לעורר לאחינו הכהנים, ומתחילה בדבר החדש. שהנה יושבי שער משיחים בהערה מענינת מבית מדרשו של גאון ישראל רה"י הגר"ד לנדו שליט"א, אשר עתה בשל מחלתו של רה"י הגאון הגדול ר' משה הלל [בן מינדל] הירש לרפ"ש, הוטל על הגר"ל שליט"א לומר "כהנים" קודם ברכת כהנים. והנה נשמע קולו - "כהנים. בקול רם". וכך או כע"ז נהג באמירה זו.

ושאלו למורנו שליט"א לפרש הנהגה מחודשת זו. ופי' טעמו שהנה ברכת כהנים צריכה שתאמר בקול רם כדילפי' מאמור להם, ולפי שישנם מן הכהנים שאינם מדקדקים לומר הברכה בקול רם, ובמ"ב סי' קכ"ח סק"נ מבואר שהדינים הללו הינם לעיכובא אף בדיעבד, ע"כ הינו חושש ללאו דלפני עיור באומרו "כהנים" אם מחמתו ימצאו אלו מברכים שלא כדין ונכשלים בברכה לבטלה. וע"כ אומר כך. [ואולי גם משום שעל ידו נמצאו מבטלים עשה דברת כהנים, שבלי שקורין להם אינו אלא מדר' [ע"ש בבה"ל בסכ"ה ד"ה יותר בשם הפמ"ג]]. וביאר עוד שאין עיקר החשש שיעברו על עיקר דינא דקול רם, שאינו אלא קול בינוני ולא לחש, כמש"כ במ"ב סק"ג, אלא החשש מהא דלהלן במ"ב שפעמים צריך קול רם ממש כגון שהמתפללים רבים ובעי' שיהיה כל הקהל שומע כדאי' בספרי, ע"ש. וס"ל דמשמעות המ"ב היא שג"ז לעיכובא, ועיקר חששו משום כך הוא ועל כן מזכירם בדבר. [ובפרט שמקום תפלתו בישיה"ק דסלבדוקא וביהמ"ד גדול מאד [ומתפשט לצידו] ולהשמיע באופן שישמעו כולם אכן מצריך שימת לב מיוחדת]. ע"כ ממה שנדברים בשערים המצוינים בהלכה.

והנה השתא דאתי' להכי ולחשש זה, אולי יש לחוש למכשול נוסף שאף בו יש צד עיכוב ומצוי לדאבוננו בין הכהנים [ואף מבני ת"ח]. ועד עתה דמינו שיש לעורר עליו את הכהנים שליט"א מחשש ביטול עשה וברכה לבטלה, וכעת מתברר שיש בזה נידון גם להישראל המקריא. שהנה מכלל הדינים האמורים שם בגמ' בסוטה ובשו"ע בס"ד הוא שתאמר הברכה בנשיאת כפים דייקא, וג"ז לעיכובא כמש"כ במ"ב שם קנ"ב. ואופן נשיאה זו מצינו בקדמוני האחרונים המבי"ט בקרית ספר [הל' תפלה פ"ד מצוה י"ט] והבאר שבע בסוטה [לט]. שהזרוע כולה קרויה יד ויש להגביה את כל היד כנגד הכתפים. [ודלא כמש"כ האבנ"ז [בשרת א"ח סי' ל"א אות י"ד] בפשיטות לא כך, ואמנם לא הביא ד' האחרונים הנ"ל לשאת ולתת בדבריהם].

ובדברי בזה עם הרה"ג ר' מרדכי פטרפרינד שליט"א הוסיף שכהמבי"ט והבאר ש"כ גם הרדב"ז והמלאכת שלמה. מיהו גם כהאבנ"ז מצינו עכ"פ ש' החת"ס בשו"ת א"ח סי' קצ"ד. ואמר שלענין דינא שמע כו"כ פעמים מרבו

הרב מרדכי שלום גליק

יש לדעת האם צריך / יש עניין, לשתות יין בתוך סעודות שבת.

ויש לדון מצד ה' נושאים: ענף א, הלכה [כללית] של עונג שבת. ענף ב, האם יש דין לקבוע סעודת שבת ויו"ט על היין. ענף ג, מצד שברכהמ"ז יפטור את היין של הקידוש. ענף ד, מצד שיפטור את המים ומשקים ששותה בסעודה. (שייך גם בחול). ענף ה, מצד להפריד בין הדגים לבשר. [מלבד דין שמחה השייך רק ביו"ט ולא בשבת]. ויבואר להלן בקצרה [בתמצית].

ענף א, מצד עונג שבת

א. יש מצוות עונג שבת, ובשו"ע סי' ר"נ (סעיף ב): "רובה בבשר ויין ומגדנות כפי יכולתו", גם מצאנו בגמרא שבת (ק"ט). בשר ויין לענין עונג שבת, וכן פסק רמב"ם (שבת, ל, י): אכילת בשר ושתית יין בשבת עונג הוא לה.

לכן יש ענין לשתות יין בשבת.

אמנם רק אם מתענג בו, דמבואר (מ"ב רמב"ס"ק א) שאין דין 'בעצם' בשום מאכל מסוים, אלא במה שמתענג אלא ש"מ הסתם רוב בני אדם עיקר עינוגם בבשר ויין ומגדנות".

ענף ב, מצד לקבוע הסעודה על היין

ב. בגמ' ברכות (מב) שבשבת ויו"ט אדם קובע סעודות על היין. ומזה למד הרמב"ם (פ"ל ה"ט): ש"צריך לקבוע כל סעודה משלשתם על היין. וכתב המ"מ שמקור הרמב"ם מגמרא זו. וכן בהל"א כתב: ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין.

ויש ראשונים החולקין ארמב"ם שאין כזה דין. ולגבי הגמרא י"ל דסבירא להו דאדם קובע סעודתו על היין בשבתות ויו"ט, משום דין עונג שבת הכללי, [ואין דין נוסף מיוחד של לקבוע סעודה על היין].

[בנוסף יש מחלוקת ראשונים בדעת רמב"ם עצמו, האם כוונתו לשתות יין בתוך הסעודה או כוונתו לקידוש, אבל למעשה נפסק שכוונתו לשתית יין בתוך הסעודה, וכדלהלן בשו"ע ומ"ב].

ומרן המחבר בשו"ע בהל' יו"ט (תקכ"ט, א) פסק כרמב"ם: וחייב לבצוע על שתי ככרות ולקבוע כל סעודה על היין. ומבואר בב"י שכוונתו לדין הרמב"ם. וכן כתב בביאור הגר"א שמקור השו"ע מהגמרא הנ"ל פרק 'כיצד מברכין'. (מה שלא כתבו השו"ע בהל' שבת, סמך עמש"כ שם בס"ד ש"רבה בבשר ויין ומגדנות, וכפי שציין המ"ב על השו"ע ביו"ט).

והכרעת המ"ב (ס"ו רצ"א, ס"ק כא) למעשה היא: "וטוב להדר לברך על היין תוך הסעודה [תיקוני שבת]", ובשעה"צ כתב: לצאת בזה דעת הרמב"ם. המ"ב הביאו בהל' סעודה שלישית, והוא הדין בכל הסעודות, [הטעם שהמ"ב כתבו בהל' סעודה ג', כיון דשם הביאו הסוד, והא דהטור הביאו שם, עיי"ש].

ג. מהות הדין דקביעת הסעודות על היין, הוא חלק מהדין דסעודות בשבת, וכמו לחם משנה, שכך האופן לעשות את הסעודה. כדי לעשותה לסעודה חשובה יש לקובעה על היין. וברמב"ם כתב דין זה, בהלכה של חובת אכילת הסעודות.

והוי כעין דין לחם משנה שהוא דין בסעודה. וכן רמב"ם ושו"ע ומ"ב כתבו דין קביעות סעודה על היין יחד עם דין לחם משנה.

והוא דין אחר מדין עונג שבת. וכן ברמב"ם הוי ב' הלכות שונות, (פרק ל מהלכות שבת) בהלכה ז' והלכה י' כתב דין עונג שבת הכללי, ובהלכה ט', בתוך ההלכה לאכול ג' סעודות, כתב הדין לקבוע הסעודות על היין.

ולקבוע סעודה על היין, היינו לשתות יין בתוך הסעודה, ואינו מועיל לזה היין ששתה בקידוש, דהרי הטעם, שיהיה סעודה חשובה הקבועה על יין, וזה אינו מתקיים ביין של הקידוש שהוא לא בסעודה אלא לפנייה, אלא רק ביין בתוך הסעודה.

[וכן בגמרא בברכות דבשבתות ויו"ט הדרך לשתות יין לאחר המזון, היינו משום שצריך לקבוע סעודתו על היין, והרי הוי בתוך הסעודה (לאחר המזון קודם ברכהמ"ז), ומסתמא קידש על היין. ועוד דהרי איירי שם להדיא באופן ששתה יין לפני המזון, ומתבאר שאעפ"כ צריך בנוסף לשתות יין בתוך הסעודה כדי לקבוע הסעודה על היין, א"כ ה"ה שלא סגי ביין של הקידוש כיון שהוי לפני המזון].

הג"ר נתן הכהן קופשיץ שליט"א שמורה ובא שצריך להזהר בדבר מעיקר הדין. וא' שאלו אם הוא חומרא חדשה, ואמר שאינו כן אלא כך היה המנהג תמיד לשאת את היד כולה, עכ"ד.

ובדבר זה כמדו' שמצוי הרבה כהנים שאינם מדקדקים בדבר כל הצורך, [וגם יש שמדמים בעצמם שמקפידים בדבר ולמעשה אינו כן]. ואולי גם הטורח שבדבר גורם לרפיון ידים זה, ומשום שאין הדבר נראה כ"כ ע"כ גם לא עוררו בזה כראוי. ומעתה הבו עצה הלום בדבר מי שרואה שעלה לדוכן כהן אשר אינו נזהר לשאת גם את זרועותיו אם שרי בכה"ג לקרות להם "כהנים". [וגם י"ל"ע בדין החזון המקריא להכהנים את התיבות אם רשאי להקריא לכהן יחיד שנושא כפיו כן]. ועכ"פ כהנים זריזים הם ובטח תחזקנה ידיהם לקיים מצוותם כדינה ולשאת ידיהם קודש לברך את ישראל באהבה.

באפשרות ליטול ידיים ד' פעמים מרביעית אחת

הרב יצחק לנדא

מצינו במתני' פ"א ידיים ובשו"ע סי' קסב דדרך הנטילה הוא שנוטל מים ראשונים ומים שניים לכל יד, ומבואר שם דהיינו בשיש לו רק רביעית אחת של מים דאז מוכרח ליטול שני פעמים לכל יד (דהמים הראשונים מטהרים את היד אבל נטמאים בעצמם, והמים השניים מטהרים את המים הראשונים), אבל כשיש לו יותר משני רביעיות באופן שיכול ליטול רביעית שלמה לכל יד, בכה"ג אין צריך ליטול ב' פעמים לכל יד (דכיון שהגיעה רביעית שלמה לכל יד לא נטמאו המים הראשונים כלל וממילא אינם צריכים למים שניים).

ולכ' הוא פלא גדול - דברביעית אחת יוכל ליטול ארבע פעמים לשתי ידי, והלא בעינן שיגיעו המים לכל מקום בכף יד, ורביעית הוא לשני המחמירה 150 סמ"ק, ואיך יתכן שיטול לכל יד בערך 37.5 סמ"ק ויגיעו המים לכל כף היד (ונצייר לעצמנו כוס חד פעמית רגילה - שיש בה יותר מרביעית ע"פ השיטה המחמירה, איך ניתן למלא כוס כזאת וליטול ממנה פעמים לכל יד, ולצפות שבכל אחת מארבע הנטילות יגיעו המים לכל כף היד)? וכ"ש שיש להפליא כן על השיטות המקילות שרביעית הוא 86 סמ"ק או 75 סמ"ק?

והיו שרצו להביא ראיה מכאן לשני' רש"י ותוס' והרא"ש דסגי בטול רק עד קשרי אצבעותיו (כמדומני שכ"כ בערוך השולחן) וכדוהבאה שיטה זו בשו"ע סי' קס"א סעיף ד' (וכ' שם בשו"ע דראוי להחמיר כשיטה השניה), אמנם גם לשני' זו עדיין קשה היאך תגיע כמות קטנה כ"כ של מים לכל אצבעותיו.

ועיי"ש שם סי' קס"ב סעיף ב' שבמקום שיש קצת לכלוך בידו נוטל מתחילה מעט מים לשתי ידי כדי להסיר הכלוך ואח"כ נוטל ב' פעמים לכל יד וכו', ומבואר שם במשנ"ב (בשם הלבוש) שגם בזה יכול ליטול הכל מהרביעית מים שיש בידו וחזינו ששייך ליטול שש פעמים מרביעית אחת, והפלא רק גדל ומתעצם? ובכדי לשבר את האוזן נאמר שכלי הנטילה המצויים שאנו משתמשים בהם יש בהם נפח של 1000 סמ"ק (1 ליטר) וגם בזה חוששים אנו לעיתים אולי לא הגיעו המים לכל כף היד (כשנוטל פעמיים לכל יד), ומה נאמר א"כ בכוס קטנה של 180 או 150 סמ"ק איך יוכלו מים בכמות של ששית ממנה להגיע לכל כף יד?

וביותר קשה מהא דפ"א מידיים משנה א' ובשו"ע או"ח סי' קס סעיף יג' דמהני רביעית גם לב' אנשים - ולדעת היש מתירין בשו"ע שם שרי אפי' כשנוטלים בזה אחר זה, ונמצא שמבואר לדבריהם שמרביעית אחת ניתן ליטול שמונה נטילות (ושר"מ שבכה"ל שם ד"ה ויש מתירים התקשה בשאלה זו).

ובשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ו) ראיתי שכ' דצ"ל דמירי באופן שנוטל בכלי שיש בו קילוח דק וכגון שפיו צר מאד ובוה שייך שיגיע לכל כף ידו מכמות קטנה כל כך. ועצם האוקימתא הדחוקה הזאת רק מראה עד כמה קשה היא השאלה עד שנצרך להידחק שהמשנה עסקה בכלי מוזר ונדיר כל כך.

ולחומר השאלה היה נראה לי להציע דאולי באמת מוכח כאן דמה שמצינו שצריך שיגיעו המים לכל היד, אין הכוונה שצריך לבדוק כל ס"מ בידו, דכששופך באופן נכון את המים למרכז ידו חשיב הדבר שהגיעו המים לכל היד. ולא נכתבו הדברים אלא לעורר את לב המעיין.

3 ונשאל ע"י כהן אחד מה יעשה במקום דחוק שמריכוזי הכהנים א"א לו לפשוט זרועותיו כדין. והורה שיקפל זרועותיו לצדדים שהעיקר להגביהם.

וכן כתב להדיא המ"ב הלכות יו"ט (ס' תקכט א, ס"ק יא), על מש"כ המחבר שחייב לקבוע סעודה על היין, כתב (ס"ק יא): היינו גם באמצע הסעודה מלבד מה שקידוש על היין מתחלה. עכ"ל.

ענף ג, מצד שברכהמ"ז יפטור את היין של הקידוש

ד. לעניין ברכה אחרונה על יין שלפני המזון ועל היין של הקידוש, נחלקו הראשונים (בפרק ערבי פסחים) האם ברכהמ"ז שבסוף הסעודה פוטר את היין שלפני הסעודה, לדעת הרא"ש ורבינו ירוחם פוטר, ולדעת תוס' בעל המאור ורמב"ן במלחמות והר"ן לא פוטר. ופסק השו"ע, לגבי יין שלפני המזון (קעד, ו), ולגבי קידוש (ס' ער"ב י) כהרא"ש שברכהמ"ז פוטר.

וכן כתב המשנ"ב (ס' רח, סעיף ז, סוף באה"ל ד"ה 'אבל ביי'). וכן יוצא מהמ"ב ס' קעד, סעיף ו, באה"ל ד"ה 'וכן פוטר יין שלפני המזון', [שכתב 'נכון' לצאת יד"ח החולקים, משמע שעיקר ההלכה כשו"ע. וכן משמע מהמשנ"ב שם שלא יברך, דרך כתב שיצא דעת החולקים ע"י שישתה פחות מרביעית (עיי"ש) או שיכין להדיא בברכהמ"ז לפטור היין], ראה גם משנ"ב בהל' הבדלה רצט ס"ק כט) שאין לזוז מפסק השו"ע, [היינו שלא לברך ברכה מעין ג' לפני הסעודה על היין, דברכהמ"ז שבסוף הסעודה פוטר], אמנם כתב שלכתחילה נכון לצאת גם דעת הראשונים שסברי שברכהמ"ז לא פוטר את היין שלפני המזון.

ה. ואם ישתה יין בתוך הסעודה, [באופן שברכה ראשונה על היין שבסעודה יוצא ע"י ברכת בפה"ג שברך על היין שלפני הסעודה], יצא גם לראשונים שברכהמ"ז לא פוטר היין שלפני הסעודה. א"כ [מי ששתה יין בקידוש בשיעור המצריך ברכה אחרונה] זה סיבה לשתות יין בסעודות הלילה והבוקר דשבת, כדי שברכהמ"ז יוציא את היין דהקידוש לכו"ע.

ויש עצה נוספת לפטור את היין של הקידוש לכו"ע, לכוון בהדיא בברכהמ"ז גם על היין ששתה בקידוש, (עיי"מ ס' קעד ובס"י רח, בבאה"ל). אבל מצוי ששוכח, לכן עצה טובה שיהיה רגיל לשתות יין בתוך הסעודה, וכיון שרגיל בכך, ברכת בפה"ג של הקידוש יפטר, וז"ל כך יצא בברכהמ"ז גם על היין של הקידוש לכו"ע.

ענף ד, מצד לפטור מים ומשקים בסעודה

ו. יש לדון מצד טעם נוסף, [ששייך בכל סעודה, גם בימות החול].

נחלקו הראשונים בפי' 'כיצד מברכין' (ברכות מא:), בשותה מים ושאר משקים [לא יין] בתוך המזון, האם צריך לברך ברכה ראשונה, דלרש"י ור"ת וסיעתם, אין לברך עליהם, דחשיבי כבאים מחמת הסעודה, ולבה"ג וסיעתו צריך לברך על המים ושאר משקים בסעודה.

והרא"ש (ס' כט), לאחר שדן בשיטות, כתב: והרוצה להסתלק מן הספק קודם נטילת ידים ישב במקום סעודתו ויברך על המים אדעתא לשתות תוך הסעודה. עכ"ל.

בשו"ע (קעד ז), פסק מרן המחבר וז"ל: מים או שאר משקה אין לברך עליהם דחשיבי כבאים מחמת הסעודה ... וז"ל לברך על המים שבסעודה ... והרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו. וכתב רבינו הרמ"א: והמנהג כסברא הראשונה.

נמצא שלמחבר, עיקר ההלכה לא לברך, אמנם יש מקום להחמיר להסתלק מהספק. ולרמ"א הלכה לגמרי לא לברך. היינו שאין צורך להחמיר לשתות קודם נטילה במקום סעודתו כדי להסתלק מן הספק.

ז. אמנם כתב בבאה"ל (ד"ה והמנהג) וז"ל: ואם יש לו יין, טוב שיפטור אותם ע"י שיברך על היין בתוך הסעודה שפוטר כל המשקין [א"ר]. עכ"ל הבאה"ל. ודברי הבאה"ל מהאליה רבא, [כפי שציין הבאה"ל].

וז"ל הא"ר: מ"מ אם יש לפניו יין ושאר משקים בתוך הסעודה יברך על היין תחילה וממילא פוטר כל המשקין ואז יוצא ידי כל הדעות. עכ"ל.

נמצא, שהשותה מים או שאר משקים בסעודה, לפסק מרן המחבר היותר טוב שיסתלק מהספק, ע"י שישתה קודם נטילה, או ע"י שקודם ישתה יין, ולפסק רבינו הרמ"א, ישתה בלי לברך. [וגם לנוהגים כרמ"א] אם שותה בסעודה יין, טוב שיברך עליו בתחילה היינו קודם שתיית המים/משקים, [א"ר ובאה"ל].

ולגבי סעודות שבת ויו"ט, ענין זה [לשתות יין כדי לפטור שאר משקין] שייך באופן ששותה יין בסעודה ומברך עליו בפה"ג, דאם לא מברך עליו, לא שייך שיפטור שאר משקין, היינו כגון שלא שתה יין בקידוש, או אפי' שתה יין בקידוש, אבל אין דרכו לשתות בסעודה, (לכן צריך לשוב ולברך בפה"ג על היין שבסעודה), ובנוסף כגון שלא שתה יין בקידוש באופן שפוטר שאר משקין.

ענף ה, מצד להפריד בין הדגים לבשר

ח. בין אכילת דגים לבשר יש לאכול ולשתות (עיי"ן פסחים עו: יו"ד קטז ואו"ח קעג). ואם אוכל בסעודת שבת גם דגים וגם בשר [כפי שמצוי], כדי לעשות הדחה בין הדגים לבשר, יכול לשתות יין, אמנם לכא' יכול גם לשתות יין או שאר משקים.

וכתבו תוס' מו"ק (יא:): בזמן הזה תופסים סכנה לשתות מים ... על דג.

ומסתבר שגם שאר משקאות הממותקים המצויים דינם כמים, אבל מיץ טבעי, כמי שחיתת פירות, הרי אינו כמים, וכ"ש יין. ויש שחששו לדברי התוס': בחי' רעק"א על השו"ע יו"ד (קטז ה) על מש"כ שם רמ"א: וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה פוסק את תוס' ש'אין לשתות מים אחר דגים דהוי סכנה.

וכן פסק גם ב'כף החיים' או"ח (ס' קע סוף ס"ק עט) וז"ל: לשתות מים באכילת דגים נמנעים, פסקי תוס' מו"ק אות לו. עכ"ל.

עיי"ן גם ב'ערוך השולחן' (יו"ד קטז י).

וכמדומה שיש נוהגים לחשוש למעשה לדברי תוס' ורעק"א וכה"ח, ולכן לא שותים בין הדגים לבשר מים, אלא דווקא יין וכד'.

סיכום, האם יש לשתות יין בסעודות שבת

ט. נמצא שהאופן המובחר לשתות יין בין הדגים לבשר, ורק לאחר מכן שאר משקים, ואם מתענג מקיים עונג שבת [ענף א], וקובע הסעודה על היין [ענף ב], ויפטור הברכהמ"ז את היין של הקידוש [ענף ג] (אם יש צורך), ויפטור היין את שאר משקים מברכה ראשונה [ענף ד] (אם יש צורך), ויפריד בזה בין הדגים לבשר [ענף ה]. [וביו"ט יקיים גם ושמחת בחגך].

האם אומרים שהשמחה במעונו בסיום מסכת

הרב איתמר קלצקין

אין אומרים שהשמחה במעונו בסיום מסכת בברכת הזימון. וכתב המהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"ז ס' ל"ז) וז"ל: דין סעודת מילה ופדיון הבן וק"ז סיום הספר הם קריים סעודת מצוה, ומשום זה היה נראה לברך שהשמחה במעונו בסיום מסכת, דאין לך שמחה יותר לפני הקב"ה אלא שמחה ורינה של תורה, דאין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, דלא גרע מפדיון הבן, וכן הוריתי פעם אחת הלכה למעשה ונתבלבלה השמחה במהומות גדולות ע"י סיבות קשות, ותליתי הסרחון בי שעברתי על דברי רבותי שלא שמעו מעולם זה, ומ"מ הוי סעודת מצוה לכו"ע עכ"ל.

וכך פוסק הש"ך ביו"ד (ס' רמ"ו ס"ק כ"ז) שאין אומרים שהשמחה במעונו בסיום מסכת. ויעויין בלבוש (סוף חלק א"ח מנהגים אות ל"ה) שכתב שמעיקר הדין היו צריכים לומר שהשמחה במעונו בסיום מסכת אלא דאין נוהגים כן.

אמנם מצאנו בספר המנהגים לרבינו אייזיק מטירנא (מנהג כל השנה באות י"ד) שכתב לומר שהשמחה במעונו בסיום מסכת וז"ל וכן כשעושין חזק שמסיימן מסכתא או תינוק פרשה מברך שהשמחה במעונו דכ' "פקודי ה' ישרים משמחי לב".

ויש להבין באמת מדוע אין אומרים שהשמחה במעונו בסעודת סיום מסכת אחר שכתבו כולם שהיה ראוי לאומרו משום שמחה של תורה. ובערוך השולחן (אה"ע ס' ס"ב מ') ביאר הענין, שברכת שהשמחה במעונו פירושה דכיוון שכאן בארץ אין השמחה שלימה [כמו שהאריך לבאר מדוע בשמחת נישואין אין השמחה שלימה] ע"ז אומרים שבמעונו של הקב"ב שם היא שמחה שלימה, ולכן בלמוד תורה שהיא גדולה מכל המצוות ומכל חיי העולם הבא, בה השמחה כאן בארץ שלימה היא ולכן אין צריך לומר שהשמחה במעונו.

ובספר הדר יצחק (בפתיחה) פירש הטעם, ע"פ הגמרא בחגיגה (יב:) שיש שבעה רקיעים ואלו הן: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות. ואמרינן שם שברקיע הנקרא מעון בו כיתות של מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה, ובגמ' בשבת (פח.) איתא שהמלאכים קטרגו בשעת קבלת משה את הצורה, וכיוון שהמלאכים הנגזו לזה, והמלאכים האומרים שירה נמצאים ברקיע הנקרא מעון, הרי שא"א לומר שהשמחה במעונו.

וגם דבריו קשים, דאטו המלאכים נשארו בטענתם אחר שמשה החזיר להם תשובה כמו שאמר הקב"ה והרי אין להם רצון אחר מלבד עשיית רצונו יתברך, ולכאורה מסתבר שאחר שהושלמה נתינת התורה למשה חזרו ושמחו ואומרים שירה על כך.

ויתכן שאפשר לפרש באופן אחר, שביאור ברכת שהשמחה במעונו הוא, שמברכים את הקב"ה על שמחה שיש לנו כאן למטה שמקורה היא בשמחת הקב"ה במעונו והוא מקור השמחה [וכך נראה מדברי האבודרהם], ומבואר היטב שאין מוסיפים סתם שבחים להקב"ה בברכת הזימון, רק כשם שמודים לו על אכילת המזון שהיא משלו, כך מודים על השמחה שעיקרה בסעודה שגם היא משלו, וזהו שהשמחה במעונו וממעון זה שמחתנו, ולפי"ז י"ל שבכל שמחה כנישואין וכדו' תחילתה של שמחה היא במקורה במעונו של הקב"ה, אך בשמחת התורה סדר הדברים הוא הפוך, ששמחתנו בתורה היא המשפיעה שמחה למעלה במעונו של הקב"ה, שתורה היא עצמה מקור לשמחה, ולכן לא שייך בזה ברכת שהשמחה במעונו. ומה שביארנו שלכל השמחות כאן בזה העולם מקורם מלמעלה ברקיע הנקרא מעון ששם השירה, בזה מתבאר מה שאומרים בוידי מעשר (דברים פכ"ו ט"ו) "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל", ויש להבין מדוע הבקשה היא שישקיף הקב"ה דוקא מהמעון שבשמים ולא מרקיע אחר. ולהנ"ל מתבאר היטב [ויסוד הדברים הם מת"ד הכלי יקר], משום שקודם לכן (פסוק י"ד) מתוודה ואומר "עשיתי ככל אשר ציונתי" ופירש רש"י ששמחתי ושימחתי בו [אחרים] הרי שכיוון שקיום הציווי שעה הוא במה ששימח ושמח, א"כ השתמש בכח השמחה המושפעת מרקיע הנקרא מעון, וע"כ הבקשה היא שמשם גם ישקיף ה' עלינו ויברכנו.

ותורה היא מקור שמחה כמו שמצינו מקראות ע"כ כגון "פקודי ה' ישירים משמחי לב", ולא מצינו בשמחת חתן וכלה או ברית לשון שהם המשמחים רק שצריך לשמוח עמם ובהם, ולכן ברשות הנאמרת לחתן תורה אומרים והגיענו לשמוח בשמחת התורה, המשמחת לב ועיניים מאירה, והיינו שבאים לומר שהוא המסיים ושמח בשמחת התורה אך ידע שאינו צריך לשמחה אלא היא המשמחת את הלב, וישמח עמה.

יהיו הדברים לעילוי נשמת אימי נחמה בת משה ע"ה.

בענין קיבל עליו קרוב או פסול ובוררות בזמן הזה

הרב מנחם קרלינסקי

ידוע ספק האחרונים האם קיבל עליו קר"פ היינו שע"י קבלתו הוא מסיר מהקרוב את פסולו וחוזר הקרוב להיות עד ודיין כשר, או"ד א"א להכשיר פסולים ואין הקרוב נעשה עד ולא דיין אלא שאחר שקיבל עליו הרי הוא כאומר חייב אני לך מנה אם פלוני יאמר כן.

וראיית הסוגיות דאיתא להא ואיתא להא שאפשר לקבל את הפסול ולהכשירו לדיין ולעד. אבל יש מקומות שא"א להכשיר את הפסול אף כשקיבלו עליהם ובזה מהני קנין להתחייב בכל מה שיאמר הקו"פ מדין התחייבות גרידא. (ראה ש"ע סימן כ"ב אי מהני קבלה להכשיר שני פסולים, ומאידך ברמ"א ס"י יא שקיבל עליו שנים ומסרב לבוא יכולים לנדנדו ובחזו"א כתב ע"ז משום שהשנים נעשו ב"ד, ובחינוך מצוה פ"ג כתב שאין שוחד נוהג בזכרים, ולפי"ז לכ"ה בקיבל בורר אחד שאינו מומחה ובמנ"ח השיג שהרי מהני קבלה בנקבה)

והתעוררתי לדבר אחר שנוכחתי בכמה וכמה בורריות. הנה מצוי היום שקבלן, יום קבוצות רכישה/ פינוי בינוי/ וכדו' מחתימים את השותפים על סעיף בוררות שדיין פלוני יהיה בורר יחיד בכל עניניהם. וכבר התפרסם הדבר אצל היוזמים לקחת כמה בוררים מסוימים ובהרבה מן המקרים יש כאן לכאורה נתינת וקבלת שוחד. שהנה הנוהג היום שהבוררים נוטלים שכר עבור עבודתם (מחצה מהנתובע ומחצה מהנתבע) והבוררות הם להם מקור לחיים של עושר וכבוד.

ומעתה כאשר היזם מחתים על בוררות אצל פלוני הרי הוא כאומר לבורר הנה חייבתי את כל השותפים לקחת אותך כבורר, וגלגלתי לפתחך עושר וכבוד ועתה דון נא את דיננו. ולכ"ז זה שוחד ממש. מה גם שבד"כ הדיונים שבין הלקוחות והיזמים יש בהם מכנה משותף שעיקרו האם היזם הוא הסמכות הקובעת מלבד מקרים מסוימים או להפך שהלוקחות שהם הבעלים הם הקובעים מלבד מקרים מסוימים. ומעתה כאשר בא היזם והלקוח בפני הדיין הרי הוא כמוסיף ואומר אם תדון אותי יפה אני וחברי היזמים נוסף לך כהנה וכהנה חוזים שאתה תהיה הבורר. ואם תחוביני מכאן ואילך נלך לבוררים אחרים.

וידוע שאכן מנהג הקבלנים והיזמים שהם מחתימים בהסכמים לקבל כבורר מס' מצומצם של בוררים ידועי שם שידוע שדעתם נוטה לטובת היזמים.

ושוחחתי בדבר עם כמה דיינים שאמרו שהבעיה ידועה ודיינים יראי ה' היודעים שגיהנם פעורה תחת רגליהם מסתלקים מלשמש כבורר בדינים

אלו. (שהבורר מקבל שכר ויודע מי הפנה איליו, וכ"ש כאשר כרוך בזיכוי צד אחד בורריות נוספות) אלא שיש דיינים שאמדו בעצמם את כוחותיהם ויודעים שלבם כלב הארי וחכמתם יתרה מחכמת שלמה וס"ל שאף שאמרה תורה כי השוחד יעוור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים דבר זה לא נאמר אלא על סתם חכמים וצדיקים ולא בצדיקים גמורים... וכבר הורגלו בדבר ואבדו את הרגישות ומעתה יש בידם גם היתרה דר' הונא ונעשית לו כהתר. ומאחד מן הבוררים שמעתי שאחר שהצדדים מסכימים שלא ידונו אותם לפי דין תורה דווקא שוב אין כאן לאו של שוחד. ומלבד שאין הדברים נכונים כמש"כ לעיל. גם ודאי שהצד השני אינו מודע לשוחד שברקע, ואם היה יודע לא היה מסכים והוי גזל והונאה. ולכאורה אף בדיעבד חוזר הדין אלא שישל"ע מדברי המרדכי הובא בש"ך סימן כ"ב "וכן בא מעשה לפני ר"מ באחד שאמר נאמן עלי אותו העכו"ם וקנו מיניה וכשהרגיש שהיה מטה דבריו וקיבל שוחד רצה לחזור בו ופסק דלא מצי הדר ביה". ולכ"ז מבואר כאן שאף שנמצא שקיבל שוחד דינו דין כשקנו מידו. אמנם נ"פ שאין הכוונה שהבורר שקיבל שוחד רק אחר שראה שהוא מטה את דינו העריך שהעכו"ם קיבל שוחד. ואין כח בהערכתו לבטל הקנין. אבל כאשר ידוע שקיבל שוחד ודאי אינו כלום שע"ד כן לא קיבל, כמש"כ בפ"ת שם ס"ק ו' בשם כנה"ג.

והרחמן יצמיח לנו קרן דוד במהרה וישיב שופטינו כבראשנה.

הערה בפרשת צו

הרב יצחק לנדא

פרשת צו ו, יט. "הכהן המחטא אותה יאכלנה במקום קדוש תאכל" כו', איירי כאן בחטאת חצונית שעבודת הדם נעשית בה במזבח החיצון (מזבח העולה), ולכן הותר לכהנים אכילת בשרה, אבל בחטאת פנימית שעבודת הדם נעשית במזבח הפנימי שבאהל מועד (מזבח הקטורת) נאסר בשרה גם לכהנים וצריך לשורפו מחוץ למחנה וכפי שמבואר בפרשת ויקרא גבי חטאת כהן משיח (ד, יב), וחטאת הקהל (ד, כא). ועי"ש בנוגע לשתי החטאות החיצוניות (חטאת נשיא וחטאת עם הארץ) שתק הכתוב גביהו ולא אמר מה דין הבשר אם מותר באכילה לכהנים או לא (אלא שמהשתקה הוזהר גופא משמע שהבשר מותר באכילה דא"כ למה לא אמר שצריך לשורפו כפי שאמר בשתי החטאות הפנימיות שנזכרו לפני כן), ובא הכתוב בפרשת צו ופירש להדיא את מה שהכתוב רמז בפרשת ויקרא - הכהן המחטא אותה יאכלנה. ובעיקר הדבר יש להבין מה החילוק בין חטאת כהן משיח וחטאת הקהל שנידונות בדין חטאת פנימית לבין חטאת נשיא וחטאת עם הארץ שנידונות בדין חטאת חצונית?

אמנם הביאור בזה הוא דחטאת כהן משיח וחטאת הקהל המבוארות בויקרא שם ד, א - כא - השגחה היתה לא בחטא פרטי של אדם יחיד ששכח שיש לפניו אסור כרת ונכשל בשוגג אלא מדובר בהוראה, ששגגו הסנהדרין והורו לקהל שמותר לעבור על איסור כרת וכגון שנעלמה מהם ההלכה שיש בדבר איסור, והפגם של חטא של הוראה להתיר איסור כרת הוא חמור בהרבה מחטא פרטי, דבהוראת טעות יש כאן סילוף של התורה וכאילו פתחו הס"ת ומחקו חלקים ממנה. וכן הוא גם בכהן משיח שאיירי שהורה לעצמו להתיר אסור כרת וכמבואר בגמ' מס' הוריות, ועי' רמב"ם פט"ז משגגות שכ' להדיא שלא מתחייב הכהן המשיח בחטאת הפנימית האמורה בו אלא כשהורה לעצמו אבל אם עבר לעצמו מבלי הוראה הווי חטאת עם הארץ שהיא חטאת חצונית. והיינו כדברינו שעיקר החומרה כאן היא מצד שהיתה כאן הוראה להתיר אסור כרת. וכיון שהפגם גדול יותר ממילא גם הכפרה הנדרשת צריכה להיות עמוקה יותר ולכן עושים את עבודת הדם (הזאה) בקודש - במזבח הקטורת, וגם הבשר אסור באכילה, ומשא"כ בחטאת נשיא וחטאת עם הארץ שם ויקרא ד, כב - לה שהחטא היה חטא פרטי בזה לא היה הפגם עמוק כל כך וממילא סגי בכפרה קלה יותר ולכן זריקת הדם נעשית במזבח העולה ולא בקודש וגם הבשר מותר לכהנים באכילה.

ועי' ברמב"ם פט"ז משגגות שמבואר שם דבחטאת הקהל, הבי"ד הם המחוייבים בקרבן חטאת ולא הציבור שעבר על האיסור על פיהם, והוא מתאים היטב לדברינו שעיקר הפגם כאן הוא הטעות בהוראה ולכן הבי"ד הם המחוייבים בהבאת הקרבן ולא הציבור (והצבור פטור מקרבן ולא נחשב לאוסף של יחידים שעברו על כרת בשוגג כיון שלא היתה שכחה מצידם רק שמעו הם להוראה שהורו להם), ומה שמצינו שאם חזרו בהם הבי"ד לפני שהעם עבר על האיסור אין חיבים חטאת היינו משום דבעינן הוראה שבאה לידי ממוש, וכשלא בא הדבר לידי ממוש לא הווי שגגת הוראה.

ועי' ברמב"ם שם שכ' עוד דבמקום שהורו הבי"ד שמותר לעשות מלאכה כיון שסברו שהחשיך היום ונעשה כבר מוצ"ש ואח"כ נתפזרו העננים ונתברר שחללו שבת אין הבי"ד חייבים קרבן והוא מתאים באופן נפלא להגדרה שכ' לעיל, שהפגם בחטאת הקהל הוא הטעות שבסילוף התורה אבל כשטעו ביום

המעונן לא סילפו שום דין רק טעו במציאות. וכמו"כ מבואר שם שכשהתירו לאשה לינשא ע"פ ב' עדים ואח"כ חזר הבעל ג"כ לא חייבים הבי"ד חטאת, והדבר מובן בפשיטות כנ"ל שלא היתה כאן טעות בהוראה כלל שהרי נהגו כדן שאפשר להתיר לאשה להנשא ע"פ ב' המעידים שבעלה מת.

תגובות

בענין צירוף שכונת רמות לירושלים על ידי העירוב בכביש רמות

כותב המאמר הקודם

לגבי מה שהתפרסם בערב פורים השתא, מאת "ועד העירוב בכביש רמות", היות שקיבלנו תגובות רבות לדברים. ברצוננו להבהיר.

א. תגובתנו הייתה לגבי מה שהבינו רבים, בגלל הפרסומים הרבים שיצאו בערב פורים, שמצב העירוב האידנא יותר גרוע מבעבר, לזה באנו להבהיר שהמצב הוא להפך, ואדרבה העירוב בשנים האחרונות בכמה דרגות יותר טוב מאשר בעבר, אגב הדברים נגררנו לפולמוס הפורים ברמות, וזה היה טעות מצידינו שמלכתחילה לא היה צריך להכנס לכל הנ"ל, אלא להבהיר את מצב העירוב וכל אחד ינהג כהוראת רבותיו. [אמנם לענין לטלטל למעשה ידוע מש"כ הבה"ל בסימן שס"ד שאף דאין למחות ביד העולם שנהגו להקל אבל בעל נפש יחמיר לעצמו כי יש בזה גרר דחיוב חטאת עכ"ד, ולחשש זה גם העירוב המהודר ביותר לא יועיל יעו"ש בדבריו]. לכל ההערות שהעירו לגבי פורים אין זה מענינינו ולכן לא נשיב לדברים, ונתיחס רק מה שנוגע לענין עירובין.

ב. לגבי עצם הטענה שעוררו, שיש בירושלים שישים רבוא, כבר לפני שנים רבות שמענו מהגר"מ רוזנר שהוא מעורר על הנ"ל, ובפני הגריש"א, והעירו אברכים ושוב נבדק, בדוחות מרשם האוכלוסין, בשנת תשנ"ו מספר התושבים בירושלים חצה את רף השישים רבוא, וכיום המספר כבר מתקרב למליון.

וא"כ הנדון הוא שהנהגה בשו"ע (שמ"ה ס"ה) מבואר ש"א שבכדי להחשיב מקום לרה"ר צריך שיעברו שישים רבוא בכל יום, יעו"ש בבה"ל שתמה על זה, אמנם ברש"י (עירובין ו.) כתב שהגדר הוא עיר שמצויין בה שישים רבוא, (ובדף נט.) כתב שנכנסים בה תמיד ס"ה, וא"כ יש לדון שבעיר שיש בה יותר מס"ה לא יעיל עירוב, עכ"פ לשיטת רש"י.

וכבר בזמנו שמענו שהגריש"א היה חוכך בזה טובא אין לדון את ירושלים, לשיטת רש"י, האם כל ירושלים נידונה כאחת לגבי זה, שהרי העיר מחולקת להרבה שכונות, שאינם קשורות זו לזו ואינם מעורבות זו בזו, ובזמנו שמענו שהסתפק אם תושבי מזרח העיר מצטרפים לס"ה. [צ"ב שהרי הם יוצאים לעבודה בכל חלקי העיר, ומסתובבים בכל העיר].

וכפי הנראה לכן במכתבו בשנת תשס"ז (הובא בספר ישא יוסף ח"ג סימן קג) מחד גיסא כתב לעודד על עשיית העירובין בירושלים על צד היותר טוב, אמנם עורר שם שגם אם העירוב נעשה כדין, עדיין רבים מיראי ה' מחמירים שלא לסמוך על העירוב, מחמת בעיית השכירות מנכרים שאין לה פתרון לשיטתו, והאריך שם בחשש לענין שכירות, ובסוף המכתב הוסיף בסוגריים (עוד יש לדון בעצם הדבר אם יש בירושלים שישים רבוא דאז אף לשיטת רש"י אי אפשר להקל ולטלטל על סמך עירוב צוה"פ), ונראה מנוסח הדברים שלא היה ברירה ליה כלל האם נחשב שיש בירושלים ס"ה, אף שבשנה זו (תשס"ז) מספר התושבים כבר היה כמעט 750 אלף, וכפה"נ מטעם הנ"ל שהסתפק אין לחשב את רחובות העיר, אם בכה"ג נקרא שמצויין בהם שישים רבוא.

אמנם רצינו להציע בפני הלומדים מה שהעירו כמה ת"ח שיתכן שהמצב היום שונה לגמרי, שהרי היום יש כמה כניסות לירושלים: הכניסה הרגילה, כביש 443, כביש המנהרות, כביש 9, ועוד. [נקווה ונתפלל שכל זה ישמש בקרוב את עולי הרגלים] ובפרט כביש 16 החדש, שהוא הכניסה לכל תושבי דרום ירושלים ומקצר להם בהרבה את הדרך. א"כ כמו שתושבי רמות רובם המוחלט לא נסע מימיו בכביש המחבר בין שכונת גילה להר חומה, או בכביש המחבר בין גונן למלחה, או בין ניות לקטמון, שהם כבישים ראשיים ועמוסים מאוד, כמו"כ כל תושבי השכונות האלו לא משתמשים כלל בכביש רמות, [גם רוב הבאים מכביש 443 ממשיכים לכביש בגין ואינם נכנסים כלל לכיון רמות, לבד מתושבי רמות וגבעת זאב, אמנם התחבורה ציבורית ברובה נכנסת לכביש רמות כדי לפזר את הנוסעים בשכונות]. וא"כ וודאי שכביש רמות אינו משמש את תושבי אותם השכונות, יותר מאשר תושבי ערים אחרות, וא"כ יש לדון אם נחשב שמצויין בה שישים רבוא, או נכנסים בה תמיד ס"ה.

ג. עוד יש שהעירו על מש"כ בשם הגר"ח גריינמן והגר"י ברטלר, שההוראה שיצאה מבית מדרשם היא שאם יש עירוב כשר א"א לברך על המגילה ב"ד, הנה כנ"ל לא היה צריך להכנס לכל זה, אמנם מה שכתבנו הוא כפי ששמענו

מתלמידיהם שעסקו הרבה בעניין, שהגר"ח ג" לא רצה להכריע בנושא, רק שלחם אל הגר"ב שהוא יכריע, והגר"ב הורה שעירוב כשר מחבר גם לענין פורים, לכן כתבנו שזו ההוראה שיצאה מבית מדרשם.

שוב הראונו שדברי הגר"ב מבוארים במוריה (גליון 38) שבת תשפא עמ' רלא. ועי' נשאלה השאלה, אם יש משהו שיודע על איזה פסול בעירוב אדרבה שיבוא ויודיע ויזכה את הרבים לכל שבתות השנה, ועדיין לא קיבלנו הערה על העירוב. ואף שכפי הידוע לנו שהדברים נכונים, אמנם מכיון שיש שטענו שהדברים אינם מדויקים כ"כ שכך היתה כוונת הגר"ח ג", לכן אם הדברים אינם מדויקים אנו מתנצלים בזה, וכאמור מלכתחילה לא הינו צריכים להכנס לכל זה.

ד. יש מי שכתב בעילום שם בשם ת"ח בעילום שם, שאולי יש קרפיות בשטח העירוב, ואם ברצונו לזכות הרבים אדרבה שיבוא ויראה לרבני העירוב היכן אותם קרפיות, עכ"פ רבני העירוב בדקו היטב והוציאו גם לחומרא מקומות שהם בחשש קרפף.

עוד בענין צירוף שכונת רמות לירושלים על ידי העירוב בכביש רמות

תגובה לדברים שנכתבו בעלון רוממות (אדר תשפ"ג) בענין קביעת זמן פורים בשכונת רמות על ידי העירוב החדש בכביש רמות

הרב לוי יפה

א. ברוממות (אדר תשפ"ג) נכתב מאמר אודות העירוב שעשו בכביש רמות, שעל ידו רוצים להחשיב את שכונת רמות כחלק מירושלים לענין קביעת זמן הפורים. והדברים נכתבו כתגובה למכתבו של הגר"י אפרתי שליט"א שהתפרסם השנה, בו כתב שאין ספק שהמבקש לנהוג כדעת הגריש"א יש לו חיוב קריאה ב"ד, והיינו משום שהגריש"א סבר שכל הנידון תלוי בשאלה האם קיים במשך כל ימי השבוע עירוב כדניו בלא עקולי ופשוטי, והגריש"א עצמו כתב דאם יש בירושלים ס' ריבוא א"א לסמוך על העירוב, וממילא עירוב כזה אינו יכול לחבר את שכונת רמות לירושלים, וודאי שיש חיוב קריאה ב"ד.

והנה הכותב ברוממות חלק על דברי הר"י אפרתי, וביאר שהגריש"א סבר שיש ג' ענינים בעירוב, עירוב לענין איסור הוצאה וטלטול בשבת, עירוב לענין תחומין, ועירוב לענין פורים. וביאר את דעת הגריש"א שלענין פורים יסוד העירוב הוא להחשיב את שני המקומות כאחד, וכל שיש מקום הסמוך לעיר שמשתתף עם העיר ונחשב איתה כעיר אחת, וגם יש עירוב "שהמטלטל בו יש לו על מי לסמוך, [או אפילו שאין למחות בידו]", ובגלל זה גם בשבת הולכים ושבים מהכא להתם ומהתם להכא, כבר נחשבים שני המקומות קיימי בהדד, ודינם כאחד לענין פורים. עכ"ת"ד. ומיהו הדברים צע"ג, דדברים אלו הם סתירה לא רק למה שהר"י אפרתי מעיד בשם הגריש"א, אלא גם למה ששאר גדולי תלמידי הגריש"א אמרו וכתבו בשמו במשך כל השנים.

שהרי זה ברור שעד שנת תשנ"ז, השנה שעשו חיבור של חצירות דרך הוואדי בין רמות לרמת שלמה, שמחמת חיבור זה הורה הגריש"א לנהוג פורים בט"ו, הגריש"א היה מורה לנהוג פורים ב"ד, [ודלא כהגרש"א שהורה מתחילת ייסוד השכונה לנהוג בט"ו], למרות שהיה באותן השנים עירוב של הרבנות שחיבר את רמות לירושלים, וכבר אז היו רבים שהלכו מהכא להתם ומהתם להכא, ובכל זאת הדבר לא הספיק כדי להחשיב את המקומות לאחד לענין פורים כיון שזה לא היה עירוב טוב. וזאת למרות שהגריש"א כן סמך לענין תחומין על אותו העירוב, והתיר מחמתו ללכת מרמות לירושלים.

ובטעם החילוק בין פורים לתחומין, ביאר תלמידי הגריש"א במשך השנים דלענין פורים הוא הצריך "שהעירוב יהיה אליבא דהלכתא לפי רוב הפוסקים וכל שהעירוב מבוסס על עיקולי ופשוטי אפילו אם יהיה מחובר כל ימות השבוע לא יחבר את השכונה לכרך" [כלשון הישא יוסף א"ח ח"ג ס' קפ"ו]. או "שאם יהיה לרמות עירוב טוב שיחבר אותה לשכונות הרצופות לכרך שפיר דמי לקרות בה בט"ו". [כלשון המגילת ספר ענינים בא"ח וי"ד ח"ב ס' צ"ז סק"ד]. או שצריך "שהעירוב צריך להיות דבר המועיל בהרוחה לדעת רוב הפוסקים" [כלשון הגר"א ספטנר שליט"א במכתבו משנת תשע"ד].

לברך למרות שאין זו קריאה המחוייבת, ואין בזה חשש ברכה לבטלה. וכידוע שהגריש"א החזיק מאד בשיטתם.

ט. מלבד כל הדברים הנ"ל, כבר העירו רבים שלדעת הגריש"א יש טעם נוסף שאין לסמוך על העירוב ושיש לנהוג פורים ב"ד, והיינו משום העבודות הנעשות בשנים אלו בסביבות כביש רמות, שמחמתן במשך רוב ימות השבוע שערי מחיצות העירוב פתוחים, וחוטאי העירוב נקרעים, ומתקנים אותם רק לקראת שבת. וזה לבד טעם כדי להחליט בבירור דלדעת הגריש"א העירוב אינו מועיל כדי לחבר את העיר לכרך, ויש לקבוע את זמן הפורים ב"ד. [וכלפי טענה זו אין שום נפק"מ בכל מה שהאריכו במאמר ברוממות שם אודות השיפורים שנעשו בעירוב, ובמאמר ברוממות שם כתבו לדחות טענה זו על פי דברי בעל השבות יצחק, שלפי הגריש"א מספיק שהעירוב קיים ברוב שבתות השנה אף שבים חול הוא אינו קיים. ומיהו בישא יוסף (או"ח ח"ג ס' קפ"ו) כתב הר"י אפרתי שהגריש"א אמר לו במפורש שצריך שהעירוב יהיה קיים גם במשך השבוע, אבל עירוב שעומד רק בשבת לא סגי להחשיבו כחלק מהכרך הואיל וברוב הימים ה"חומה" הנוצרת ע"י העירוב פרוצה.

וגם הסברא שכתבו שכשיש מחיצות ועומד מרובה ושערים והם נפתחים לצורך ומחמת העבודות במשך השבוע אינו מעלה ומוריד, הדברים נסתרים מעדות הישא יוסף הנ"ל בשם הגריש"א. [מלבד שאינו מובן כיצד קרא להעמדת גדרות על תלים ע"י פועלים בשם שערים, וכלום יהא מותר לסגור את השערים האלו בשבת. ואף הגדילו לומר שאפילו החזו"א שסובר ששער ללא צוה"פ אין לו דין שער, אבל כאן שהוא לחבר את שני המקומות כאחד יודה שמספיק שער כה"ג. כלומר שמניחים שגם החזו"א יודה לסברתם, בלא שום סמך וראיה כלל מדברי החזו"א.]

במה שנהגו לקחת תפוחי אדמה לכרפס

הרב אריה פיליפס

בגליון רוממות פסח תשפ"ב העיר הרב שלמה לרנר שליט"א, על מה שיש נוהגים לקחת לכרפס תפוח אדמה ולטבולו במי מלח, דכיון דהתפוח"א מבושל הדרך לאכלו בכף או מזלג ולא בידיים, וא"כ א"צ לזה נטילה מדין דבר שטיבולו במשקה, כמבואר במשנ"ב (קנ"ח סק"ו) דמין תבשיל שאין הדרך ליגע בו ביד אלא לאכול בכף א"צ נט", ואפי' אם נגע בו בדרך מקרה בתוך הכף א"צ נטילה. והעיר דלפ"י היה יותר טוב לקחת לכרפס ירק שאינו מבושל כגון מלפפון או פטרזליה שהדרך לאכלם ביד, וסיים דלא בא לשנות ממנהגי אבות. עכ"ד.

אכן, לשון המשנ"ב הוא "ואפילו אם נוגע בו בדרך מקרה בתוך הכף ג"כ א"צ נטילה", ומדייק התשובות והנהגות (ח"א ס' ק"ע אות ד') דאם אוכל בידי ללא כלי, צריך נטילה אף בדבר שדרך רוב העולם לאכול תבשיל זה בכלי, וביאר הטעם דאם אינו משתמש בכף אזלינן בתר ידיה. והביא ראיה לזה ממה שנוהגים בליל הסדר ליטול ידים לתפוחי אדמה הטבולים במי מלח, אף שהדרך לאכול תפוחי אדמה תמיד במזלג.

ומ"מ, יש נפק"מ בהערה זו, שהאוכלים לכרפס תפוח"א מבושל, יקפידו לאוכלו בידיהם ולא בכף או מזלג, על מנת שיתחייבו בנטילת ידים ויקיימו דין 'ורחץ'.

לע"נ

זקני הרה"ג ר' שמחה ב"ר דוד הכהן לנדא זצ"ל הי"ד
נעקה"ש ע"י הרשעים ימ"ש ט"ז ניסן תש"ה
ולע"נ זקני הרה"ג ר' ישעיהו ב"ר שבתי פרידמן זצ"ל הי"ד
נעקה"ש ע"י הטמאים ימ"ש יום היא"צ נקבע לט"ז ניסן
הנוצח ע"י נכדם ידידנו הדגול רבי יצחק לנדא שליט"א

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת חג השבועות הבעל"ט

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות -

0527620385

למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com

והשתא צע"ג כיצד כל הנוסחאות הללו מתיישבות עם מה שכתבו כעת ברוממות שמספיק שיהיה עירוב "שהמטלטל בו יש לו על מי לסמוך, [או אפילו שאין למחות בידו]". ומדוע עד שנת תשנ"ז הורה הגריש"א לנהוג פורים ב"ד, אף שכבר היה עירוב שסמך עליו לענין תחומין. והוראת הגריש"א לקרוא בט"ו היתה אכן על סמך אותו חיבור של חצירות בין רמות לרמות שלמה [חיבור שכבר אינו קיים], שכלפיו אמר הגריש"א דמקרי עירוב טוב המועיל בהרווחה ובלי עיקולי ופשוטי. אך הוראת הגריש"א לא היתה על עירוב שלדעתו אינו מועיל.

ב. במאמר כתבו שהגריש"א סמך גם על סברת הגרשז"א שכל שמשותף בעניניו לגמרי נחשב כעיר אחת. אבל הדברים נסתרים להדיא מלשון הגריש"א בקובץ תשובות ח"ה ס' קל"א שכתב על פי הריטב"א, דסברא זו של שיתוף [בלי שיהיה גם "נראה"] "לא כלום הוא". וכאן זו כבר אינה שמועה מפי תלמידים, אלא דברים מפורשים שהגריש"א כתב בעצמו באותם השנים. וגם הר"י אפרתי במכתבו כתב באופן מוחלט שזו היתה דעת הגריש"א, ששכונת רמות אינה יכולה לקרוא בט"ו בלי חיבור ע"י עירוב טוב, הגם שמשותפת בעניני הכרך.

ג. עוד הוסיפו כעת דבר חדש, שהגריש"א סמך גם על ריבועים וקשתות. ודבר זה נסתר מעדות תלמידיו מהעבר. ואפילו בשבות יצחק כתב בשם הגריש"א שאין לסמוך על זה. [נבאמת עיקר מה שהתעוררו לנידון של ריבועים וקשתות היה אחרי פטירת הגריש"א, ובזמנו זה לא היה נושא].

ד. במאמר כתבו כאילו שבישא יוסף שם כבר כתב והעיד שעוררו בפני הגריש"א את החשש של ס' ריבוא לענין פורים, ואעפ"כ לא שינה הגריש"א את שיטתו לענין פורים ברמות. אך זו טעות. דבישא יוסף שם לא כתב כך, אלא שמה שעוררו בפני הגריש"א זה "שבימים מסוימים יש בירושלים רה"ר שיש בו ס' ריבוא", ולא שבירושלים מתגוררים ס' ריבוא. וההבדל ברור. ובאמת בזמנו אזי לדעת הגריש"א גופיה לא היו בירושלים ס' ריבוא, שהרי דעת הגריש"א היתה [כמו שמורים גדולי תלמידיו בשמן] שקטנים וזקנים שאינם יכולים ללכת אינם מצטרפים לס' ריבוא, ולכן לדעתו מה שיש בירושלים ס' ריבוא זה דבר שהתחדש רק בשנים האחרונות. וממילא מה שכתבו ברוממות שאינם יודעים ליישב את הסתירות בין הישא יוסף למכתבו החדש, לקושטא דמילתא אין שום סתירה שצריך ליישב.

ה. בשורה התחוננה, בכל האריכות, לא השיבו על טענתו הפשוטה של הר"י אפרתי, שהגריש"א סבר שאם מתגוררים ס' ריבוא בירושלים א"א בשום אופן להקל ולטלטל על סמך העירוב, וכיון שלדעת הגריש"א גופיה אזי בפועל העירוב אינו מועיל בשום אופן לענין טלטול, כמו שמסכימים גם כותבי המאמר ברוממות, ממילא לענין פורים אין לו שום עדיפות על העירוב של הרבנות שהיה עד שנת תשנ"ז, שהיתה לנו הוראה ברורה של הגריש"א לנהוג פורים ב"ד, למרות שהיו רבים שטלטלו על סמך אותו העירוב.

וברור שכל המעלות והתיקונים החשובים שעשו בעירוב במשך השנים, שאין לשער ולתאר את התועלת שיש בהם להציל את הרבים, מ"מ הם אינם מועילים כלפי נקודה זו של ס' ריבוא שהתחדשה בשנים האחרונות, שלדעת הגריש"א היא פוסלת את העירוב. [ואכן יש שחלקו על הגריש"א וסברו שצוה"פ ועומ"ד מועילים גם כשיש בעיר ס' ריבוא, אך אנו עוסקים כעת בדעת הגריש"א].

ו. כתבו שידועה הוראת הגר"ח גריינמן שכל שיש עירוב כשר לפי דעת החזו"א שוב א"א לברך על המגילה ב"ד. ושההוראה מפורסמת בין תלמידיו.

ומיהו לקושטא דמילתא מפורסם בין תלמידיו ממש להיפך, שהסברא שעירוב יועיל היא סברא זרה ורחוקה מאד מאד, ושעכ"פ מידי ספק לא יצאנו ולכן צריך לקרוא ב"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה. וכן שמעתי משני בניו, [הגר"ש והגר"ש שליט"א]. וכך נוהגים עד היום כל תלמידי הגר"ח המתגוררים בשכונת רמות.

ז. כתבו כנ"ל גם בשם הגר"י יחזקאל ברטלר. ומיהו גם זה אינו, דהגר"ב רק אמר דאף שלדעתו מסתבר שעירוב יועיל לחבר, מ"מ לא יתכן שיהיה עירוב מועיל בכזה מקום כמו בכביש רמות. ולכל השואלים אותו היה הגר"ב מורה למעשה לנהוג פורים ברמות ב"ד, וכן הובא בהערות על מאמרו הנדפס בענין זה במוריה (שבט תשפ"א עמ' רל"ב). וע"ש שהגר"ב היה מורה למעשה לנהוג ברמות ב"ד, ושצריך עיון אם להחמיר בט"ו.

ועע"ש במוריה שכשאמרו לגר"י ברטלר שבתוך העירוב יש קרפיפות שלא הוקפו לדירה, אמר שא"כ לא מועיל העירוב אף אם בלא זה יהיה עשוי כדן, ודין רמות לקרוא ב"ד. [ובגוף ענין זה, אכן גם כיום יש תלמידי חכמים המפקפקים במה שהצהירו שהוציאו את כל הקרפיפות, וטוענים שיש עדיין קרפיפות שלא הוקפו לדירה. וגם מהמאמר עצמו נראה שאינם בטוחים שהוציאו את הכל, ומבקשים שהמעוררים יעירו היכן יש קרפיפות].

ח. העירו על חשש ברכה לבטלה בקריאת התורה ב"ד. אמנם פרט לכל הנידון של קריאה במקומות המסופקים שהפוסקים כתבו לקרוא בתורה ב"ד, בלא"ה ידועה דעת הנצי"ב (משיב דבר ח"א ס' ט"ז) והתורת רפאל (ס' ב') וסיעתם [ועיין בזה בגנת ורדים (או"ח כלל א' ס' מ"ט)] שבכל פעם שקוראים בתורה בציבור צריך